戊二　抉擇深義

己一　顯了空義

庚一　法空

(p.115)**復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願故令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。**

上來雖已經開示中觀，但空義是甚深的，還得再加抉擇顯了，以免學者的誤會。這又分三節，先顯了空義。[43]顯了，是以語言文字，使空義更爲明了，這又分法空、我空來說。[44]

一、三類空的差別

說到這裡，先應略說空的差別。佛說空，都是修行法門，但略有三類不同：[45]

1、『分破空』：

以分析的觀法來通達空；經中名爲散空[46]，天台稱之爲析空。如色法，分分的

---

[43] 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

[44]《大智度論》卷 20，大正 25，207b：復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。

[45]《大智度論》卷 12，大正 25，147c-148a：復次，有，有三種：一者、相待有，二者、假名有，三者、法有。

相待者，如長短、彼此等，實無長短，亦無彼此，以相待故有名。長因短有，短亦因長；彼亦因此，此亦因彼；若在物東，則以為西，在西則以為東；一物未異而有東、西之別，此皆有名而無實也。如是等，名為相待有，是中無實法，不如色、香、味、觸等。

假名有者，如酪有色、香、味、觸，四事因緣合故，假名為酪。雖有，不同因緣法有；雖無，亦不如兔角、龜毛無；但以因緣合故，假名有酪；疊亦如是。

[法有]復次，有極微色、香、味、觸，故有毛分，毛分因緣故有毛，毛因緣故有毳，毳因緣故有縷，縷因緣故有疊，疊因緣故有衣。若無極微色、香、味、觸因緣，亦無毛分，毛分無故亦無毛，毛無故亦無毳，毳無故亦無縷，縷無故亦無疊，疊無故亦無衣。

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麁故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麁細相待，因麁故有細，是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。如經言：「色若麁若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」不言有微塵，是名**分破空**。

復有**觀空**：是疊隨心，有如坐禪人觀疊或作地，或作水，或作火，或作風，或青，或黃，或白，或赤，或都空，如十一切入觀。……

復次，是疊中有**十八空**相故，觀之便空，空故不可得。

如是種種因緣財物空，決定不可得。

[46] 如《雜阿含》卷六(122 經)，大正 2，40a：「於色境界，當散壞消滅；於受、想、行、識境界，當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡。」另酌參：《相應部》(二三)「羅陀相應」(日譯南傳一四，p.300)。

分析起來，分析到分無可分時，名『鄰虛塵』，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因爲這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。

2、『觀空』：

如瑜伽師的觀心自在，觀青即青相現前，觀空即空相現前。因爲隨心所轉，可知是空的。但還不徹底，因以觀空的方法來觀空，觀心是怎麼也不能空的。事實上，他們也決不許心也是空的。

這二種法門，佛確也曾說過，也可以祛息許多煩惱顛倒，但不能究竟，究竟的是『自性空』。

3、『自性空』：

不是分破了才空，也不是隨心轉而空；空是一切法的本性如此。如《阿含經》也說：『諸行空：常空……我我所空；性自爾故』[47]。所以，佛說法性空，不是以觀的力量來消滅什麼，而只是因觀而通達一切法的本來面目。如古人『杯弓

[47] [1]《中觀今論》p.32-34：無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。如《雜阿含》（二三二經）說：「眼（等）空，常恒不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。二七三經也有此說，但作「諸行空」。常恒不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？眼等諸行——有爲的無常無我空，是本性自爾，實爲自性空的根據所在。這樣，一切法性空，所以縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；橫觀（靜的）即見爲因緣和合的；從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無爲空寂。因此，無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽論》解說爲：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」（卷九〇）。這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在相續中說無常，在和合中說無我，這名爲以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的相續相、和合相中，要人深入於法性——即無常性、無我性，所以說能證涅槃。可惜如來聖教不爲一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅，說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無爲無生相契合。徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其爲法印！

[2]《空之探究》p.117：關於我我所空，《雜阿含經》卷 9，大正 2，56b 這樣說：「常、恆、不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾」。「此性自爾」，《瑜伽論》卷 90，大正 30，812a。解說爲：「又此空性，離諸因緣，法性所攝，法爾道理為所依趣」。我我所空，是法爾如此，本性如此的。《大毘婆沙論》卷 105，大正 27，542b 也說：「住本性空，觀法本性空無我故」。「一切法本性空」，說一切有部的含義，當然與大乘不同，但「一切法本性空」，說一切有部的論師，確已明白的揭示出來了！

[3]《初期大乘佛教之起源與開展》p.241：一切法性是空的；因爲是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因爲一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起」。依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。能正觀（正見、正思惟、如實觀等）的，是「慧」，是道的主體，更由其他的戒、定等助成。

蛇影』的故事一樣，以爲吞了蛇，所以憂疑成病。現在使他自覺到根本沒有蛇，憂疑病苦就好了。所以，觀空是祛除錯覺，達於一切法的本性空，這才是大乘究竟空義。否則，眾生爲情見所縛，不能徹了真空，終於又背空而回到『有』中去安身立命。

二、與空相關的名詞

１、本性空

空，是本性空，絕一切戲論的畢竟空，所以說『空』就圓滿的顯示了中道。但爲了適應機宜，

◎又說爲無相、無願（古譯爲無作），合名三解脫門。

◎又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。

２、三解脫門

◎依大乘了義說

『空、無相、無願，同緣實相』。[48]無自性以離見，名空；離相以息分別，名無相；離取著以息思願，名無願。

◎約偏勝說

依『諸法無我』即名空，依『涅槃寂靜』即名無相，依『諸行無常』即名無願。[49]

◎可作淺深說

空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得的），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。[50]

---

[48]《大智度論》卷 20，大正 25，207c：是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：(1)觀諸法空是名空；(2)於空中不可取相，是時空轉名無相；(3)無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。(1)若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。(2)若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。(3)若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。……摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

[49]《佛法概論》p.162：其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的諸法無我印。諸法，通於有爲與無爲，從有爲無爲同是無我性去理解，即能將常與無常統一起來。諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：一、流轉的因果相生，即是無常；二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

[50]《大智度論》卷 20，大正 25，207b-c：復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。眾生空，如上說。法空者，諸法自相空。如佛告須菩提：色、色相空，受、想、行、識，識相空。

問曰：眾生空，法不空，是可信；法自相空，是不可信。何以故？若法自相空，則無生無滅；無生無滅故，無罪無福；無罪無福故，何用學道？

答曰：有法空故有罪福，若無法空，不應有罪福。何以故？若諸法實有自性，則無可壞。性相不從因緣生，若從因緣生，便是作法；若法性是作法，則可破。若言法性可作可破，

※但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。[51]

3、無起、無生（無滅）、無取、無性等[52]

◎起是現起，生是生起，與起相近；但起可能是錯亂，而生是因緣生。

◎本譯在無生下，還有『無我』二字。參照別譯，這應該是衍文，所以刪去了。[53]

是事不然！性名不作法，不待因緣有。諸法自性有，自性有則無生者，性先有故。若無生則無滅，生滅無故無罪福，無罪福故，何用學道？若眾生有真性者，則無能害，無能利，自性定故。如是等人，則不知恩義，破業果報。法空中亦無法空相，汝得法空，心著故，而生是難。是法空，諸佛以憐愍心，為斷愛結，除邪見故說。復次，諸法實相能滅諸苦，是諸聖人真實行處。若是法空有性者，說一切法空時，云何亦自空？若無法空性，汝何所難？以是二空，能觀諸法空，心得離諸法，知世間虛誑如幻。如是觀空，若取是諸法空相，從是因緣生憍慢等諸結使，言我能知諸法實相，是時應學無相門，以滅取空相故。若於無相中生戲論，欲分別有所作，著是無相。是時復自思惟：我為謬錯，諸法空無相中云何得相、取相作戲論？是時應隨空、無相行，身口意不應有所作，應觀無作相，滅三毒，不應起身口意業，不應求三界中生身。如是思惟時，還入無作解脫門。

[51]《華雨集・第一冊》，p.128-129：「三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在大智度論裏說到：『三解脫門同緣實相』。即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相，只不過在說明時將它分成這三者。事實上一切法空即是無相，若仍然還是有相則便不成其爲空了，所以真正的空一定是無相的。當能夠達到空與無相之後，則自然不會再造業受果報，無作亦即無願，所以這三解脫門實際上是平等的，是同一回事，也是不二的。不過眾生往往有種種執著，當佛對他說欲求解脫必須觀一切法空，他能夠觀一切法空，但又卻執著於空相；因此佛又告訴他，觀一切法空之後，連這空相也不可得，所以要無相。當他知道了無相的道理，對於外在的一切境界都能拋開，但是內心的執著卻仍然是放不下，因此佛再進一步地對他說，不但是外面的一切相不可得，內心的種種意願思欲，也是不可得的，這便是無願。因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知道實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。」

[52] 無起（anutpāda）；無生（ajāti）；無取（agrāhya）；無性（asvabhāva）。

[53] [1]《佛說遺日摩尼寶經》：佛語迦葉：空不作法，法本無空，無相不作法，法本無相。無願不作法，法本無願。無死生不作法，法本無死生。死生無出生、無滅、無處所，無形不作法。法本無形當隨是本法，是為中間視本法。

[2]《佛說摩訶衍寶嚴經》：復次，迦葉！中道真實觀諸法者。不以空三昧觀諸法空，諸法自空故。不以無想三昧觀諸法無想，諸法自無想故。不以無願三昧觀諸法無願，諸法自無願故。不以無行觀諸法無行，諸法自無行故。不以無起觀諸法無起，諸法自無起故。不以無生觀諸法無生，諸法自無生故。不以如觀諸法如，諸法自如故。是謂中道真實觀法。

[3]《大寶積經》〈普明菩薩會〉：復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願令法無願，但法自無願。不以無起、無生、**無我**、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。

[4]《佛說大迦葉問大寶積正法經》：復次，迦葉！應當正觀影像中法。彼法非空，亦非不空。如是空法無法相非無法相。法相即空相，空相即無相，無相即無願。所以者何？無所願作故，無相即空相。如是行者若法未生不生，法未生故。如彼法生，彼亦不生，生已謝故。如是無生生離取故。法無自性，無性即空。如是正觀此說影像中法。

[5]《大乘寶雲經》卷 7〈寶積品〉：復次，善男子！夫真實觀。不以空故令諸法空，法性自

◎無取，是無所取著。
◎無性，是沒有自性。

※如總相的說，從無相到無性，都是空的異名。

三、經文大意

1、佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。[54]
本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。依此可見，空觀，真實觀，中道觀，是一樣的。

2、同樣的，並「不以無相」三昧力，所以諸「法無相，但法自無相」。

3、也「不以無願」的觀力，所以諸「法無願，但法自無願」。

4、這樣，佛說的「無起、無生、無取、無性」，都是這樣的本來如此。

5、能「如是觀」本性空，「是名實觀」，而不是分破空，觀空等他空的觀門。

庚二　人空

(p.118)**復次，迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。前際空，後際空，中際亦空。當依於空，莫依於人。**

人空，就是我空。我空的意義，與上說的法空一樣。（※參考書本 p.95-98）

一、迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。

佛又說：「迦葉！非無人故名曰爲空，但空自空」。這是說，並非以無我觀力，除滅

空。非無相故令法無相，法性之體本自無相。不以無願令法無願，但諸法性本自無願。不以無起、無生、**無我**、無取、無性，令法無起、無取、無性，但法本來自無起、無取、無性。若如是觀是名實觀。

[54] [1]《四諦論》卷 4，大正 32，394c：理足論說：由境正故智正，不由智正故境正。有為有流相相應故，一切唯苦。決定知此，是名正見。
[2]《摩訶般若波羅蜜經》〈問乘品〉，大正 8，251a：何等名自法自法空？諸法自法空，是空非知作、非見作，是名自法自法空。
[3]《大智度論》卷 46，大正 25，396b10-13：問曰：如、法性、實際，無為法中已攝，何以復更說？答曰：觀時分別，說五眾實相：法性、如、實際，又非空智慧觀故令空，性自爾。
[4]《大智度論》卷 86，大正 25，662c：問曰：若入不生不滅，不生不滅即復是常，云何得離常顛倒？答曰：如無常有二種：一者、破常顛到，不著無常；二者、著無常生戲論。無生忍亦如是：一者、雖破生滅，不著無生無滅故，不墮常顛倒。二者、著不生滅故，墮常顛倒。真無生者，滅諸觀、語言道斷，觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生，非以智慧觀故令無生。得是無生無滅、畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅！如是等相，名無生法忍。

了人才叫空，而只是我性本來不可得。

二、**前際空，後際空，中際亦空。**[55]

爲了說明這人（我）性本來不可得，所以接著說：「前際空，後際空，中際亦空」。

１、三際（際是邊際）

◎前際是過去，一直到過去過去。

◎後際是未來，一直到未來未來。

◎在過未中間，叫中際，就是現在。

２、三際無我可得，知空性本來無我：

人（我），是死生流轉的，從過去世到現在，又從現生到未來世的。如人我是實有的，那一定在這三際中。但真實的觀察起來，過去我不可得，現在我不可得，未來我也不可得。於三世中求我不可得，可見空性是本來無我了。

三、我空與法空[56]的異說：

１、多數聲聞及一分大乘學者，以爲我空與法空不同，所以雖通達我空，卻可以不知道法空，甚至否認法空的。[57]

２、但一分聲聞及大乘中觀者，完全不同意這種誤解。我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。

（１）譬喻：

如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？

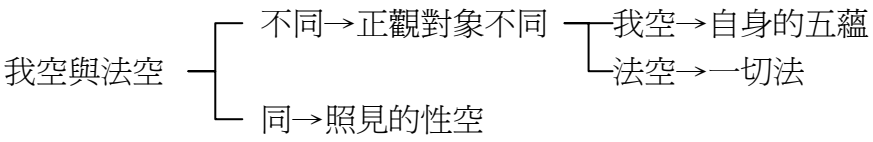
- 稻草火與煤炭火
  - 不同→火力強弱
    - 強→煤炭火
    - 弱→稻草火
  - 同→火的熱性、燒用

---

[55]《華雨集・第一冊》，p.121-122：經上只說到今世與未來，而沒有提到過去，這只是簡要的說法。有今世與未來，也就有現在與過去，所以事實上是包含了過去的。「今世知於空」，今世，可以說是現在，也可以說是當下，或者是從生到死，這一生之中都可以將它說成是今世。這是說，今世，眾生與一切法皆是因緣和合而成，在我們的現生中，我與法皆空。「未來無有來」，這是通過了對於三世的觀察。過去的既已過去，當然是不可得；而未來的則還沒有來，既然沒有來，則更談不上有什麼實性了。現在，依時間上來說是『剎那不住』的，沒有一個決定性或是安定性的東西。由此，可見三世皆是空的。

[56]《中觀今論》p.242：依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得爲空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得爲我空，於其他一切法上自性不可得爲法空。

[57]《成佛之道》p.349-p.350：佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分爲二派：西北印度的一切有系，以爲佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以爲小乘但說我空，大乘說我、法二空。中觀宗近於中南印的學派，所以認爲小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。



（２）聲聞法多說「無我」，大乘法多說「空」：

依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。[58]據這樣的正見來說，如聲聞者證得我空，他可以不再觀法空，但決不會執法實有。因爲如作真實觀[59]時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。反之，如執法實有，不信法空，那他決沒有真正通達無我，而是增上慢人，自以爲證果而已。[60]

（３）引經證：

◎《大般若經》明說：須陀洹（初果）及阿羅漢，一定會信解法空的。

◎《金剛經》更顯然說：『若取法相，即著我人眾生壽者。若取非法相，即著我人眾生壽者』。[61]

---

[58] [1]《大智度論》卷 4，大正 25，85b：聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。

[2]《中觀論頌講記》p.28：聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認爲有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認爲有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。

[59] 真實觀：(1)中觀：我、我所(法)空。

(2)阿毘達磨：A.勝解作意。 B.真實作意：自相；共相。

[60]《成佛之道》p.350-p.351：觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫爲事』。這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。但這是不去再深求（佛也不爲他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』；『無我我所，自然得法空』。這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。依《中論・觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

[61] [1]《金剛般若波羅蜜經》大正 8，749b。《般若經講記》，p.49。

[2] 釋開仁編《金剛般若波羅蜜經講義》p.50：「辨明『我、法、非法』

一、三種空

(1)我、人等四相，合爲一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。

(2)無法相，即離諸法的自性執而得法空。

(3)無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

二、我我所見

(1)執我是我見，

(2)執法、非法是我所（法）見；

二、有無見

◎本經依本性空[62]明法空，也依本性空來明人空，這可見中觀者的正見，是充分了解大乘正觀的真義。

四、**當依於空，莫依於人。**

1、佛正明正觀的內涵

末了，佛又說：「當依於空，莫依於人」。這兩句，似乎很突然，但實在非常重要！這裡的空，是空性（空相、真如等）。佛所開示的正觀，要依此空性而修證，切莫依人而信解修證。

2、總標佛法不共外道特在破我

原來印度的婆羅門教，以為要得解脫，非有真我的智慧不可。能通達真我，才能得解脫。釋迦佛的特法，就是全盤否定了這種形而上的真我論。始終說：『無常故苦，苦故無我，無我故無我所，則得涅槃』。[63]換言之，非徹底照破了真常我，才能解脫。

3、彰顯佛法正觀乃但見於法，不見於我

◎所以在佛弟子的現證時，每說：『知法、入法，但見於法，不見於我』[64]。法

---

(1)執有我、有法是有見，

(2)執非法相是無見」

[62]「本性空」：

[1]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.724：「本性空」，「大品本」譯為「性空」，是依《雜阿含經》，「諸行空 ……性自爾故」而立的。「本性空」，是說「空」是「本來常爾」的。《般若經》到處說「本性空故」，雖在「十四空」……「二十空」中，「本性空」只是「空」的一種，而其實，《般若經》的「空」，是以「本性空」為基礎的。如〈摩訶衍品〉說：「眼、眼空……意、意空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名內空。……無法有法空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名無法有法空」)。每一空都說「性自爾」，也就都是本來空的。與「本性空」相近的，有「自相空」與「自性空」。

[2]《印度佛教思想史》，p.98-p.99：《般若經》說空，著重於本性空(prakṛti-śūnyata)，自性空(svabhāva-śūnyata)。種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。（勝義）自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷 10，大正 8，292b 說：「云何名為無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性(niḥsvabhāva)故空。在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。《般若》等大乘經，是以真如、法界等為準量的。菩薩的空相應行，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。

[63] [1]《雜阿含經‧9 經》卷 1，大正 2，2a：色（受想行識）無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。……如是觀者，厭於色，厭受想行識；厭故不樂（而離欲），不樂故得解脫。

[2]《雜阿含經‧270 經》卷 10，大正 2，71a：無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

[64] [1]《雜阿含經‧262 經》卷 10，大正 2，67a：…我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，

是正法（妙法，即法性，涅槃），在覺證中，但是體見正法，根本沒有我可見可得。

◎一般學佛者，不知外道的我是怎樣的，就自以爲所修所證，與外道的我不同；其實，佛與外道的修證（外道也有修行，宗教經驗，也自以爲證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微[65]的。如說：體見到：真的、常的、清淨的、安樂的、不生不滅的、無二無別的、不可思議的。這些句義，都難於顯出外道與佛法的不同。

◎但這樣的經驗，外道一定說，這是真我（或者說是神）。這是說，這是有意志性的。所以把自己的宗教經驗，描寫爲生命主體，絕對主觀；或者神化爲宇宙的真宰——耶和華、梵天等。

◎但佛弟子的體驗，與外道不同，是『**但見於法，不見於人**』的。所以在世俗的安立說明中，雖說如智不二[66]，而但說爲一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱爲真我，不想像爲創造神了。

4、小結

本經在說明我性本空時，特別說到：『當依於空，莫依於人』，真是切要之極！不過，眾生從無始以來，我見熏心，所以也不免有佛弟子，還在體見真我，自以爲究竟呢！

己二　遣除情計

庚一　取圓成實相

(p.122)**若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。**

於中道正觀的修學，如不能善巧，或執空，或著有，都是不契中道的。所以佛舉譬喻來說——約三性[67]以遣情執。先說取圓成實相[68]。

唯見正法…。

[2]《以佛法研究佛法》p.311-312：印度宗教以爲見（真）我才得解脫，而佛法卻以見如或法性得解脫，經中說佛弟子證悟時，「**但見於法，不見於我**」。這說明佛弟子所證悟的是如如法性，而不是如如的神我。這如法性，即是諸法實相，也就是宇宙的絕對真理。這絕待法性，是常恆的，真實的，清淨的……但並不附有精神與意志的特性。而印度宗教所說的我，卻是含有知覺（當然是真覺）性，意志性的。因此，在不說如來藏，但說真如或法性的經論，雖說佛弟子證悟如或法性時，如智不二，心境一如，而現覺的如如法性，是一切法的實性，超越一切戲論，而並不能指爲是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。

[65]【希微】：微明；隱約不明。(《漢語大詞典(三)》，p.694)

[66]《以佛法研究佛法》p.282：境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之爲智，爲如，而實如智不二（不要想像爲一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。

[67] 三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

[68]《解深密經》卷 2，大正 16，693a21-25：云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故；如理作意無倒思惟，為因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，

一、圓成實相：

１、圓成實相，就是法空（真如、法性等）。古來有『二空即真』,『二空所顯』二宗。佛在經中，或稱爲空，或稱爲空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執爲用，但如專以遮破爲空，那是不對的，因爲空也意味那因遮而顯的。但空所顯性，是絕無戲論的，超越相待安立的，能稱之爲什麼呢！雖不妨『離執寄詮，稱之為有』[69]，但到底是順於世俗的。『寄詮離執，稱之為空』，不更順於勝義嗎？

２、所以二空即真，及二空所顯的不同說明，可依《解深密經》來解說：爲五事具足的人，佛直說無自性空，不生不滅，策發觀行以趣入自證，空是順於勝義的。但爲五事[70]不具足的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。

二、**若以得空，便依於空**[71]

乃至無上正等菩提，方證圓滿。

[69] [1] 基撰《大乘法苑義林章》卷 1，大正 45，249a-b：…令除所執我法成無，**離執寄詮**真俗稱有，妄詮我法非無非不無。…。

[2]《華雨集‧第五冊》，p.96：離執寄詮，勝義稱有；寄詮離執，勝義必空。究論實相，心行處斷，言語亦滅，空有之談，何是何非？《解深密經》謂五事具足之人，聞一切皆空即悟實相；五事不具之人，或信而未解，或解而成倒，勞我世尊曲垂方便。

[70] [1]《解深密經》卷 2，大正 16，695b11-22：善男子！如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要：謂一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃。於是經中若諸有情，1.已種上品善根、2.已清淨諸障、3.已成熟相續、4.已多修勝解、5.已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說如實解了，於如是法深生信解，於如是義以無倒慧如實通達，依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。亦於我所深生淨信，知是如來應正等覺，於一切法現正等覺。

[2] 五事不具足：參見演培法師《解深密經語體釋》p.218-p.220：

１、**未種善根**：…能生長世出世間的善法因性，叫善根。無貪等的三善根，除造五無間罪的闡提有情不具外，是一切有情所具有。此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，薰成所有的功能性，是爲善根。…種善根是種菩提因，爲求個人的解脫，修諸出世的善法，是種聲聞菩提的善根；爲求自他的解脫，修習六度與萬行，是種無上菩提的善根。

２、**未清淨障**：障有惑、業、苦的三障。此本爲每一有情所具有的，現說爲障，是約強有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此就受限制，不能學佛修行，但主要的在罪業。…

３、**未成熟相續**：相續是有情的身心。沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。…

４、**未多修勝解**：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的真義，獲得堅強不拔的勝解，不爲任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。有了這樣的勝解，就可勇往直進的修學佛法，不中道而返了；不然，難免爲邪見所動搖，而不能獲得解脫了！

５、**未能積集福德智慧二種資糧**：智慧是通達諸法真理的，福德是諸功德的源泉，修行者所求，在此。福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。

[71]《中觀今論》p.223-p.224：龍樹菩薩說：『諸佛說空法，為離諸見故』。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說『空』的本義。因爲所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有

１、不問是二空即真，空所顯性，如於圓成實空（或空性）而有所取著，那過失是非常大的！所以佛承上我法自性空而說：「若以得空，便依[72]於空，是於佛法則爲退墮」。

◎得空，是有空可得可證。

◎依空，是依著於空（這與上文『但依於空』的依義不同）。

２、這是說：行者在無分別觀中，生滅相息而空相現。如以此爲證得圓成實相，那就錯了！還有，修無分別定的，直下離一切念，有空相現。那時，如虛空明淨，湛然皎潔；自覺得空靈，明顯，安樂，就於中取著。這對於佛法，不但障礙了進修，而且還要退失。因爲這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰[73]，了此一生。有的善惡不分，還自以爲佛魔一如呢！

三、**寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。**[74]

執著空相的過失太大了，所以佛開示迦葉說：「寧」可生「起我見，積」聚得「若須彌」山那樣，也決「非以空見起增上慢」。沒有得，沒有證，自以爲得了證了，叫增上慢[75]。取著空相是空見，而誤取空見爲證得圓成實空，那是何等的錯誤！

四、**一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。**

１、這樣的比較得失，並非過甚其辭。因爲有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於爲善，終歸於退失。而且，我見無論怎麼大，還可以空來化導破除，引入空的自證。空見卻不行了，因爲「一切諸見，以空得（解）脫」，也就是以空觀而離一切見。如錯會佛法，而顛倒的生「起空見，則不可除」了。已經著空，當然不能再以空來化導解除。也不能以有來解除空見，有

空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成爲不了義了。所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：『若復見有空，諸佛所不化』。龍樹所彈斥的空，因一般人以爲有空可空，而執空爲實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。所以青目說：『空亦復空，但為引導眾生，故以假名說』。如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。所以龍樹菩薩說：『畢竟空中，有無俱寂』，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是了義空。

[72] [1]《初期大乘佛教之起源與開展》p.1167-p.1168：經說「便依於空」的「依」，其他的譯本，是「猗」、「著」、「執著」的意義。

[2] 其他的同本異譯：

《佛說遺日摩尼寶經》：人有**著**空言有空。其過甚大。若有著癡者曉空得脫。著空者不得脫。

《佛說摩訶衍寶嚴經》：若有依空。**倚**此空者。我說是人遠離此法。

[73]【兀兀騰騰】：猶言昏昏沉沉。(《漢語大辭典(二)》，p.1569)

[74]《大寶積經論》卷 3，大正 26，219a17-28：言迦葉！寧起眾生見，積如須彌；不以空見，起增上慢。所以者何？迦葉！一切諸見以空得脫，若起空見者，彼則不可治。此文顯示彼義，寧起我見積如須彌者，以我見是可對治，可令得滅。不以空見起增上慢，以不見法無我故，起增上慢。應知我以空故，見諸行空，妄相(想)執性空亦是空，彼不可得。體空橫執分別性空，橫安顛倒處故。以橫安執見故，成於空見。若起空見者，彼不得與對治，故不可持。應知以不可持故，不免生等諸苦，一切時不離煩惱熱故，不能樂行，喻如不可治病人。

[75]《俱舍論》卷 19，大正 29，101a18-19：於未證得殊勝德中，謂已證得，名增上慢。

只是更增長情執而已。所以龍樹《中觀論》，據此而說：『**大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化**』[76]。青目釋比喻爲：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。

２、中觀與瑜伽論師，對於空相現前，都不許爲可取可得的。二乘聖者證空，那是無漏般若，現證無分別法性，更不能說取著。所以有空可得，依著於空的，那是修觀或修定，而沒有方便的增上慢人。

(p.125)**迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不』？『不也，世尊！是藥不出，其病轉增』。『如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。**

一、**迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不』？『不也，世尊！是藥不出，其病轉增』。**

如來又舉譬喻來說明著空的過失：「迦葉！譬如醫師，授藥」給病人服下。由於藥力，「令病擾動」；受藥力影響，減殺病勢而逐漸好轉。假使不斷服下的那些「藥」，一直「在內而不」排洩「出」來。迦葉！你以爲「是病人」的病，可能會痊癒嗎？迦葉對佛說：不會的。「是藥不出」來，「其病」不但不會好，反而要「轉增」的。這就叫『舊病未愈，藥反成病』了。「差」，與瘥同，是病好了的意思。

二、**『如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。**

說到這裡，佛才合譬喻說：「如是迦葉，一切諸見，唯空能滅」，如一切病，唯有服藥才能治愈一樣。「若起空見，則不可除」，如藥留在體內不出來，起副作用，反而增病一樣，那才無藥可治了。

庚二　怖依他性空

(p.126)**譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不』？『不也，世尊』！『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。**

[76]《中觀論頌講記》p.236-p.237：「大聖」佛陀的所以「說」諸法性「空」，不是說宇宙萬有的真實性是空，是「爲」了要我們「離」卻種種錯誤的執「見」的。像有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去的這些執見的生起，就因爲見有諸法的自性。從根本的自性見中，執著實有的我法。佛知道執自性實有，是流轉生死的根本，所以依緣起假名說一切法空。自性是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。這用意所在，無非要我們遠離諸見。假定不能理解佛說空的用意，又「見有」實在的普遍的「空」性，那就沒有辦法了，「諸佛」也「不」能教「化」了！眾生本來執有，佛所以說空教化；空，就是離一切戲論而不著。你卻要執空，這還能教化嗎？再爲說有嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再爲說有。這如火起用水救，如水中也有火，這還有什麼辦法呢？佛弟子容易執空，但性空者是不執空的。

一、佛因眾生的根性而說空說有

1、依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識爲宗，所以說依他起是心心所法）。『因緣所生法，我說畢竟空』，是《華手經》所說，而表達了《般若》等大乘經的要義。[77]這裡，應該分別：

（1）如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以爲如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。[78]

（2）如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。[79]

---

[77] [1]《中論》卷4，大正30，33b：眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

[2]《中觀論頌講記》p.461-p.462：這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；《華首經》中也曾說過本頌。中國的佛教界，像天台、賢首諸大師，是常常重視應用本頌的。三論師也特別的重視。引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「爲是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：『爲可度眾生說是畢竟空』，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以爲勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：『爲菩薩說不可得空』；不可得空，即空無空相的中道第一義空。緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳爲開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名，說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。假使不知空也是假名的安立，爲離一切妄見的，以爲實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以爲有這真實的空性，爲萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以爲空是什麼都沒有，即成爲謗法的邪見。明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，爲本頌正義。以空爲假名的，所以此空是不礙有的，不執此空爲實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正爲外人的謗空而說。青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道』。月稱說：『即此空，離二邊為中道』。——都重在顯示空義的無過。

[78]《中觀今論》p.12-p.13：即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。爲了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。學者不能巧得佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫性相空有的爲中道。龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

[79]《中觀論頌講記》p.442：外人所以這樣的責難論主，因爲他以爲空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認爲不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。就是大乘中的不空論者，還不也是說空是不了義嗎？所以，不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空爲不了義、不究竟的。無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道，他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。他們也許自以爲比空高一級，實際是不夠了解真空的。能了解空，決不說空是不了義的。還有同情性空，又說真空不空，這是思想上的混亂！是性空者，又說空爲不了義，真實是不空，這是自己否定自己。中觀的性空者，如能確切的握住性空心要，一定會肯定的承認空是究竟了義的；認爲空中能建立如幻因果緣起的；決不從空中掉出一個不空的尾巴來！

※前是太過派，這是不及派。

2、空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。

然而從小乘到一分大乘（近於「不空論者」），都是『聞畢竟空，如刀傷心』[80]，難以忍受的。因爲照這些「實有論者」的見地，『假必依實』，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空爲沒有的）了，假名也不可能呀！既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。[81]

3、眾生一向爲自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些（五事不具足的），有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！

二、譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不』？『不也，世尊』！

像這種怖畏因緣生法，畢竟性空，而想在空外別求不空的行人，佛在究竟了義的立場，以譬喻來呵斥他們說：「譬如有人，怖畏虛空」，大聲「悲嗥」（與號同），以手自己「椎胸，作如是言：我」要「捨虛空」，而到沒有虛空的所在。佛問迦葉：你

---

[80] [1]《大智度論》卷 63，大正 25，503c1-5：是聲聞人，著聲聞法、佛法，過五百歲後，**各各分別有五部**（宋元明三本、宮本：「五百部」）。從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，**聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心**。

[2]《成佛之道》（增注本），p.376。

[81]《中觀今論》p.65-p.68：薩婆多部以爲一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，爲集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱爲我——我即自在義。……薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱爲法我了。……經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分爲假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而自無體」？這是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

覺得怎樣？「是虛空可捨離」嗎？迦葉說：「不」可能的。虛空遍一切處，是物質存在的特性；那裡有物質，那裡就有虛空，怎麼能離卻虛空，而到沒有虛空的所在呢！

三、**『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。**

佛這才以法合譬說：「如是迦葉」！那些聽說一切法畢竟空，怖「畏空法」，一定要在不空中安立一切法的，不就像這想逃避虛空的愚人嗎？「我說是人」——不能信忍[82]一切法畢竟空，而要安立不空的人，是「狂亂失心」的神經病者！是爲無始以來，自性見所蒙昧，而沒有正知見的人。爲什麼這樣說呢？一切法畢竟空，是一切法的本性如此。眾生無始以來，起惑也好，造業也好，受報也好，就是發心也好，修行也好，什麼都從來就是畢竟空的。一向「常行空中」，幻生幻滅而不自知，反「而畏於空」，要求得不空法，這不是顛倒失心嗎？

庚三　著遍計執有

(p.128)**譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躃地。一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。**

一、**譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躃地。**

爲了顯示眾生的遍計妄執，所以又說畫鬼喻。「譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像」。

◎夜叉，是捷疾有力的大力鬼，相貌非常兇惡。

但是自己畫的，無論怎麼樣，也不應該怕他。可是眾生是愚癡的！由於畫得太像了，活像是真的一樣。自己「見」了，也不免動心。越看越怕，竟然「怖畏」起來，嚇得昏迷過去，「迷悶躃」倒在「地」。這真太可憐了！

二、**一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。**

「一切凡夫，亦復如是」可憐！自己起惑造業，招感到這一期身心，以及外在的種種塵境。這都是「自造」的「色、聲、香、味、觸」等。從業所感的如幻緣起法，本性空寂。但由於過去的妄執熏習，生起時有自性相現（所以一分學者，說是自相安立），就是錯亂的戲論相。內而根身，外而塵境，也真活像是實有的；在眾生的認識中，自然的直覺爲實有的，不空的。因此更起妄執，執爲實有，愈執愈迷，一直造業受報下去。唉！生死本來性空，而眾生卻「往來生死」，生死不了。色聲等本來性空，而眾生爲境相所縛，於是今生後世，不斷的「受諸苦惱」。在如幻畢竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自覺」爲性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

己三　善巧智斷

[82] 信忍：或稱「信可」，淨信佛法（信解位）。詳參《學佛三要》，p.89-90。

庚一　智

辛一　觀俱境空

(p.130)**譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。**

一、遣執顯空是非智慧不辦的

在宣說顯了空性，遮遣情計以後，如來又接著說善巧智斷一科。因爲遣執顯空，是非智慧不辦的。有了智慧，就一定能斷除惑業。但眾生的智淺福薄，對於智與斷，也不能善巧，易於顛倒執著，違害了佛的深義，所以也非明確的抉擇不可。

二、不明空義的凡愚會起二大妄執

先說智。現證的如實智，從觀慧生，也就是從「觀照般若」而起現證的「實相般若」。[83]一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。

１、有的以爲：所觀境是空的，觀心是不空的。

（１）他們說：觀一切法空，一切法是空的，但總不能說觀心也是空呀！如觀慧也是空的，那就沒有觀慧，也就不能觀了。這樣，他們成立

---

[83] A、實相般若：

[1]《大智度論》卷 43，大正 25，370a21-22：般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞。

[2]《大般若經》卷 3〈初分・學觀品第二之一〉，大正 5，11c15-29：佛告具壽舍利子言：舍利子！諸菩薩摩訶薩，**應以無住而為方便，安住般若波羅蜜多**，所住能住不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無捨而為方便，圓滿布施波羅蜜多，施者、受者及所施物，不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無護而為方便，圓滿淨戒波羅蜜多，犯無犯相不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無取而為方便，圓滿安忍波羅蜜多，動不動相不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無勤而為方便，圓滿精進波羅蜜多，身心勤怠不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無思而為方便，圓滿靜慮波羅蜜多，有味無味不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無著而為方便，圓滿般若波羅蜜多，諸法性相不可得故。

B、觀照般若：

[1]《大智度論》卷 18，大正 25，190a：從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。

[2]《摩訶般若波羅蜜經》卷 8，大正 8，278b1-8：爾時釋提桓因語舍利弗：**菩薩摩訶薩般若波羅蜜當於何處求？**舍利弗言：菩薩摩訶薩般若波羅蜜，**當於須菩提品中求**。釋提桓因語須菩提：是汝神力使舍利弗言：菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於須菩提品中求。須菩提語釋提桓因：非我神力。釋提桓因語須菩提：是誰神力？須菩提言：是佛神力。

[3]《大智度論》卷 55，大正 25，454a19-26：問曰：佛、舍利弗、須菩提，從上來種種因緣，明般若波羅蜜相，今釋提桓因，何以故問：**當何處求般若波羅蜜？**答曰：此不問般若體，但問般若言說名字可讀誦事。是故舍利弗言：**當於須菩提所說品中求**。須菩提樂說空，常善修習空故。舍利弗雖智慧第一，以無吾我嫉妒心；又斷法愛故，而言：當於須菩提所說品中求。

C、文字般若：《大智度論》卷 18，大正 25，190a：般若當於何求？當於須菩提所說中求。

「心有境空」論。

這如西哲笛卡兒一樣，起初懷疑一切，而最後覺得，能懷疑的我，到底是不容懷疑的。如我也是可懷疑的，那就不能懷疑一切了。這樣，他又從『我思故我在』的實在上，建立他的哲學。這樣的理解，盡是世間的思想路數，與佛出世解脫的深義不合。

（２）**譬如幻師，作幻人已，還自殘食。**

爲了破斥這境空心不空的妄執，所以舉喻說：「譬如幻師」，以咒術等，變化「作幻」化的「人」、獅、虎等。這些雖都是幻化的，性空無實的，但彼此卻「還自殘」害，噉「食」。以幻害幻，以幻食幻，而歸於不可得。[84]

（３）**行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。**

這樣「行道比丘，亦復如是」。比丘如幻師；所起的觀境、觀心，如幻化的人、虎等一樣。這能觀、所觀，一切都是如幻性空的，所以說：凡「有所觀法，皆」是性「空」，「寂」滅，都是「無有堅固」；能「觀亦空」。雖一切如幻性空，而所觀、能觀，一切成立。所以，以即空的觀慧，觀即空的觀境；境空寂，觀也空寂，怎麼倒執境空而觀心不空呢！這一執著的主要根源，還是以爲空是沒有；沒有，怎麼能觀呢！不解空義，妄執就由此而起了。

辛二　智起觀息

(p.131)**迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。**

２、有的以爲：無漏聖智——現證般若，是離妄識、離分別的自證。

（１）無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）爲性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因爲這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。這所以，主張直體真心，當下都無分別，

[84]《寶積經講記》p.13-p.14：能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極爲明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。

以無念離念爲方便。

（２）這對於如來的無邊善巧方便，可說是完全失壞了！佛於止外說觀，定外說慧，經聞、思而起修慧（觀），才能趨入真證，怎麼說分別觀無用呢？這裡，佛就說一譬喻，來除滅這些妄執。佛呼「迦葉」說：「譬如兩木相磨」，不要以爲一木加一木，木更多了。如以兩木相磨爲方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。

三、何謂真實觀？

這裡的真實觀，是什麼呢？是分別觀慧。論體性，是有漏的虛妄的，那怎麼說是真實呢？要知分別的觀慧有二：[85]

１、世俗觀慧：

如觀青、瘀、膿、爛等，佛土的依正嚴淨等，這都以『有分別影像相』爲境。

２、勝義觀，也就是真實觀。

觀一切法無自性空，不生不滅等。這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以『無分別影像相』爲境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破

---

[85] [1]《瑜伽師地論》卷 26，大正 30，427a-b：云何**有分別影像**？謂如有一，或聽聞正法，或教授教誡為所依止，或見、或聞、或分別故，於所知事同分影像，由三摩呬多地毘缽舍那行觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。云何**無分別影像**？謂修觀行者，受取如是影像相已，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，然即於此所緣影像，以奢摩他行寂靜其心，即是九種行相令心安住。謂令心內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、一趣、等持。彼於爾時成無分別影像所緣，即於如是所緣影像，一向一趣安住其念，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。是名無分別影像。

[2]《成佛之道（增註本）》p.367-p.368：

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，以無性空爲所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。觀察久了，就以無性空爲所緣而修「安住」——定，名爲『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空爲所緣的。觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名爲止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』。又說：『慧眼都無所見』。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，爲印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

分別的。經論中說有以『聲止聲』(如說大家不要講話),『以楔出楔』等譬喻,來顯示無分別觀的勝用。

等到引發無漏聖智,這樣分別爲性的無分別觀,也就不起了。以分別觀,息分別執,是大善巧,妙方便!

這樣的真實觀,有觀的妙用而沒有取著。在悟入真實性時,是不能沒有這樣的真實觀——中道觀的。[86]

庚二　斷

辛一　破無智

(p.133)**譬如然燈,一切黑闇皆自無有,無所從來,去無所至。非東方來,去亦不至南西北方四維上下。不從彼來,去亦不至。而此燈明無有是念:我能滅闇。但因燈明法自無闇,明闇俱空,無作無取。如是迦葉!實智慧生,無智便滅。智與無智,二相俱空,無作無取。**

一、承前啓後

智慧,能觀法性空而證實性,又能斷除惑業。惑是煩惱的別名,以無明爲總相。什麼叫「無明」?[87]

---

[86]《佛在人間》p.287-p.289:以分別識成無分別智:世間的知識,雖有缺陷而不能證知絕對真理,但如能根治錯亂,而引向更高度,即成通達真性的出世間無分別智。有人以爲世間的分別妄識,不能契見真實,反而是證悟的大障礙,所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前,如不以世間分別識分別善惡,觀察真妄,即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢!不解不行,怎能證得解脫?所以太虛大師在〈大乘宗地圖釋〉中肯定的說:佛法大小宗學,無不從分別意識處下手,以此爲修行的關鍵。若一味厭患分別識(事實上,這些人是誤會佛說的「無分別」了),不用分別識爲方便,不但學佛者無從信解修習,佛(出世間後得智)也就沒有化世的妙用了。某些人似乎一向厭惡分別的知識,而不知人類的明了意識,爲人類的特勝,而爲人所以能學佛成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚,牠們也是有心識的,但牠們的分別意識極弱,極簡略,不能善了名言。牠們的分別識既弱,私欲也不太強,分別識如爲悟證的障礙,牠們比我們少得多,簡單得多,就該比人易悟真理了。但事實不然,佛祇說人類易成佛道。因人的意識分別力,比天還強,也唯有強勝的分別力,才能分別善惡真妄,才能痛下決心,依法觀行,才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點,但認爲若捨棄了他的缺點,把握他的長處,即是證悟解脫的正因。有人認爲:分別識不能契真,如再以分別識修觀,豈不分別愈多,與真理愈遠?這是不懂緣起相對性的機械論法!豈不見,如一木,再以一木相摩擦,似乎木積越多,而實則兩木相摩,即有火生,火一生起,木也就燒燬了。又如青草,如多多堆積起來,就會生熱而迅速朽腐下去。所以學佛而以分別識不斷地觀察,乃至於定中觀察,正觀諸行無常,諸法無我,法法空寂,即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中,有相的分別識也即泯絕而不起了。故佛教的破除虛妄分別識,決不是一味厭絕它,反而是以它作爲引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中,止以外有觀,定以外有慧。經中常說:如以小楔出大楔一樣(還有如雹墮草,草死雹消;以藥治病,病癒藥廢之喻),沒有小楔,深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出,小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別,證入無分別聖智,分別也即斷捨了,就與此理相同。

[87] [1]《佛法概論》,p.80-p.81:經中又有以薩迦耶見——即身見,我見爲生死根本。我見爲無明 的內容之一。無明即不明,但不止於無所明,是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知,是

◎總相的說，是不知緣起性空的中道。

◎別相的說，是不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知性，不知相，[88]不知體

與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。《雜含》（卷 12，298 經，大正 2，85a）解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。這是從有情的緣起而論到一切的無知。但無知中最根本的，即爲不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見爲無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己爲沒有變化的。就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。有情展轉相依，卻常是直覺自己爲獨存的，與自然、社會無關。有情爲和合相續的假我，卻常是直覺自己爲實在的。由此而作爲理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，即是「分別」所生的。佛法以有情爲本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖爲此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。

[2]《瑜伽師地論》卷 9，大正 30，322b-c：緣起差別云何？謂於前際無知等，如《經》廣說。（1）於前際無知云何？謂於過去諸行，起不如理分別，謂我於過去為曾有耶？為曾無耶？曾何體性？曾何種類？所有無知。（2）於後際無知云何？謂於未來諸行，起不如理分別，謂我於未來為當有耶？為當無耶？當何體性？當何種類？所有無知。（3）於前後際無知云何？謂於內起不如理猶豫，謂何等是我？我為何等？今此有情從何所來？於此沒已當往何所？所有無知。（4）於內無知云何？謂於各別諸行，起不如理作意，謂之為我，所有無知。（5）於外無知云何？謂於外非有情數諸行，起不如理作意，謂為我所，所有無知。（6）於內外無知云何？謂於他相續諸行，起不如理分別，謂怨親中，所有無知。（7）於業無知云何？謂於諸業，起不如理分別，謂有作者，所有無知。（8）於異熟無知云何？謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別，謂有受者，所有無知。（9）於業異熟無知云何？謂於業及果，起不如理分別，所有無知。（10）於佛無知云何？謂於佛菩提，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。（11）於法無知云何？謂於正法善說性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。（12）於僧無知云何？謂於僧正行，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。（13）於苦無知云何？謂於苦是苦性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸。或由疑惑，或由毀謗，所有無知。如於苦，當知於（14）集、（15）滅、（16）道無知亦爾。（17）於因無知云何？謂起不如理分別，或計無因，或計自在、世性、士夫、中間等不平等因，所有無知。如於因無知，於從（18）因所生諸行亦爾。又彼無罪故名善，有罪故名不善；有利益故名應修習，無利益故名不應修習；黑故名有罪，白故名無罪；雜故名有分。（19）於六觸處，如實通達無知云何？謂增上慢者，於所證中顛倒思惟，所有無知。如是略說十九種無知。

[88]《中觀今論》，p.147-p.162：性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名爲相，相也可以名爲性。如《智論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。雖說性說相，而內容是同一的。如《解深密經》說遍計所執相，依他起相，圓成實相；而餘處則稱爲遍計所執性，依他起性，圓成實性。故性相不妨互用，如《智論》卷三一說：「性相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別」。但若性相 合說在一起，則應該有他的不同含義，所以又「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識」。性指諸法體性，相指諸法樣相。又依論說：體性是內在的，相貌是外現的；又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。「性」「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：一、約初後（遠近）論性相……。二、約內外說性相……。三、約通別說性相……。四、約名（相）實說性相……。此更可分爲二層去說：一、即相與可相，約一一事物的藉相知性說。……。二、即事相與理性：《智論》卷四六說：「若有爲法性，若無爲法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作」。

用[89]因果等。

所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱爲「明」了。

智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以爲實有般若可生，實有無明可破，那就是無智煩惱了。

二、「**譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。**」

所以佛又舉喻來顯示：「譬如然（就是燃燒的燃字）燈」，燈真的點亮了，那「一切黑闇，皆自」然的「無有」了。

光明從那裡來的？

黑闇又向那裡去了？

如以明、闇爲實有自性的，那光明應有一確定的來處，然而光明是「無所從來」的。黑闇應確定到那裡去，而黑闇又是「去無所至」的。

三、「**非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。**」

一般以爲明、闇是物質性，那物質應佔有空間。如有空間性，那光明不是應從十方的那一方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？

佛以簡要的句法來說：光明「非東方來」；黑闇的「去，亦不至南西北方，四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去，亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？

四、「**而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。**」

不僅沒有來去的處所，光明也沒有破闇的實用。所以說：「燈明無有是念：我能滅闇」。燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。如以爲有實性實用，那試問：

有爲法性即無常性，一切有爲法法爾如是；無爲法性即寂滅性。此有爲無爲的常遍法性，也可說藉相而知。……。

[89]《中觀今論》，p.103-p.104：薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有爲相」了。但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，爲什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，爲何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論・觀成壞品》所說的：「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。總之，各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。執有自性，此即如此不可彼，彼即如彼不可此，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，而後緣起的即生即滅，無不成立。

燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？
不及闇而破闇呢？

如明、闇不相及，明在明處，闇在闇處，那明怎能破闇？
如明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇了！

如說明、闇相及，那不是明中有闇，闇中有明嗎？
明既破闇，闇也應障明了！

這可見明、闇如幻，如《中論》的〈觀然可然品〉廣說。[90]
所以說：不是燈明實能破闇，而只「因燈明法」爾如此，燈明現起，「自」然「無闇」。「明闇俱空」，如幻如化的。沒有自性的破闇作用，所以說「無作」。沒有一毫的自性可取著，所以說「無取」。

五、「**如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。**」
智慧如燈明，無明如黑闇。根據上說的明、闇，也可以比知般若破無明的意義了。佛這才告訴「迦葉」！這樣，「實智慧生，無智便滅」。這不但不生不滅，不來不去，而般若也沒有破惑的自性實用，這只是「智與無智，二相俱空，無作無取」，法爾如是的智生惑滅而已。

辛二　滅結業

(p.136)**迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶』？『不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅』。『如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，**

[90]《中觀論頌講記》，p.195-p.196：〈觀作作者品〉，說明了作業的作者不可得；〈觀本住品〉，說明了受用的受者不可得；本品〈觀然可然〉，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火， 可然是薪；然可然就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。因此也可說：前二品是依法破，這品是就喻破。外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。二、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是爲了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。這是在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

諸結業是。

一、結業

結業，可作二說：

１、結是煩惱，如三結[91]、五結[92]等。

能繫人於生死而不得解脫，所以名爲結。

業是身口意的動作；由表業而起無表業，[93]爲招感種種苦樂異熟的因緣。

※上說無智，約煩惱的通相說；這裡的結業，約種種煩惱與業說。

２、結業是繫屬三界的業，如欲界繫業，色界繫業，無色界繫業。[94]

※這樣，上文約煩惱說，這裡約業說。

智慧生而結業滅，與智生而無智滅一樣，所以如來還是舉燈明破闇作比喻。所不同的，上約空間說（十方），今約時間說而已。

二、「**迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶？**」

佛說：「迦葉！譬如千歲」來烏黑的「冥室」，從來「未曾見」過光「明」，這黑闇，簡直可說是冥室中的主人了。「若然燈時」，光明要來了，你的意思如何？冥室的黑「闇」，可能「有」這樣的意「念」——「我久住此」間，這是我的老家，我「不欲去」嗎？

三、「**不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅**」

迦葉聽了說：「不」會的！「世尊！若然燈時，是闇無力」，想繼續住下「而不欲去」的。因爲光明一來，這黑闇是自然的消失，「必當磨滅」。

四、「**如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，諸結業是。**」

佛說：「如是迦葉」！同樣的，眾生無始以來，「百千萬劫，久習」而成的無邊「結業」，雖這麼久了，但「以一實觀」的照明，結業也就「即皆消滅」，如黑闇一樣。

所以結論說，上面說的「燈明」，就是「聖智慧」；而「黑闇」也就是一切「結業」

---

[91]《雜阿含經》卷 3(61 經)，大正 2，16a：比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。

[92]《大毘婆沙論》卷 49，大正 27，252a21：有五結。謂貪結、瞋結、慢結、嫉結、慳結。

[93]《成佛之道》p.148：業，是爲善爲惡的行爲（表業），又從善惡行爲而引起的潛力（無表業）。

[94]《舍利弗阿毘曇論》卷 7，大正 28，582b：云何欲界繫業？若業欲漏、有漏，是名欲界繫業。云何色界繫業？若業色漏、有漏，是名色界繫業。云何無色界繫業？若業無色漏、有漏，是名無色界繫業。云何不繫業？若業聖無漏，是名不繫業。

了！

丁二　讚菩薩殊勝
戊一　生長佛法勝
己一　不斷結使

(p.138)**迦葉！譬如種在空中而能生長，從本已來無有是處。菩薩取證，亦復如是，增長佛法，終無是處。迦葉！譬如種在良田，則能生長。如是迦葉！菩薩亦爾，有諸結使，雜世間法，能長佛法。**

◎在修廣大正行時，曾以十九種譬喻，顯示菩薩的功德。[95]
◎現在這習甚深中觀段，也以十二種譬喻，讚歎菩薩的殊勝。

丁二　讚菩薩殊勝（書 p.137-155）
戊一　生長佛法勝：己一　不斷結使〔1〕；己二　不離生死〔2〕
戊二　福智廣大勝：己一　功德大〔3〕；己二　智慧大〔4〕
戊三　種姓尊貴勝：己一　真實佛子〔5〕；己二　紹隆佛種〔6〕
戊四　初心希有勝：己一　勝出聲聞〔7〕；己二　人天禮敬〔8〕
戊五　普利眾生勝〔9〕
戊六　出生如來勝〔10〕
戊七　眾生福田勝〔11〕
戊八　聲聞依止勝〔12〕

一、菩薩能生長佛功德法之理由
十二譬喻，分八種殊勝，第一是生長佛法勝。
爲什麼菩薩能生長佛功德法？因爲他不斷結使，不離生死。
不斷結使，不離生死，而能生長佛法，聽來希奇。其實，正因爲不斷結使，不離生死，才能生長佛法呢！

二、「**迦葉！譬如種在空中而能生長，從本已來無有是處。菩薩取證，亦復如是，增長佛法，終無是處。**」

先說不斷結使，如《觀彌勒菩薩上生經》說：『此阿逸多，具凡夫身，未斷諸漏。……不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑』。[96]可見不斷結使，爲菩薩道的特勝！

[95]《寶積經講記》p.77-92：「讚菩薩功德」有十九喻：地、水、火、風；月、日；師、象；蓮華、樹根、流水；山王、國王；陰雲；輪王、摩尼珠；同等園；咒藥、糞穢。
[96]《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，大正 14，418c。
「不修禪定，不斷煩惱」的相關資料：
[1]《佛法概論》，p.256：禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。

佛舉喻說：「迦葉！譬如」穀麥，「種在空中，而能生長」苗葉，開花結實，那是「從本」際——無始「已來，無有是處」，絕無可能的。這樣，在修行菩薩道時，如「菩薩取證」空性，斷除煩惱，以爲到達了究竟，參學事畢，那就如種在空中一樣。雖畢竟清淨，而要他「增長佛法」，圓成佛道，也是「終無是處」的了！

這因爲取證空性，煩惱就斷了。生死要在煩惱水滋潤業種的情況下，才會生起。如

菩薩禪要與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的那樣。《中含・龍象經》也說：「內心至善定，龍（喻佛）行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定」。又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定，不斷煩惱」，可作初學菩薩行的模範。因爲如悲心不足，功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，就落入聲聞「證實際」的窠臼。禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。

[2]《無諍之辯》，p.185-p.186：菩薩的不求急證（不修禪定，不得解脫），要三大阿僧祇劫，無量無邊阿僧祇劫，在生死中打滾，利益眾生：這叫一般人如何忍受得了？超越自利自了的大乘法，面對這些問題（採取偏重信仰的辦法，此處不談），於是在「入世出世」，「悲智無礙」，「自利利他」，「成佛度生」——大乘姿態下，展開了更適應的，或稱爲更高的大乘佛教。

[3]《佛法是救世之光》，p.31-p.32：經裡說：彌勒菩薩是「具凡夫身，不斷諸漏」。又說：「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」。彌勒菩薩的真實功德，不是我們所知道的，但他在這世間，爲引導我們所表現的風格說，彌勒菩薩還是一個凡夫。他不但不是佛，也沒有斷除煩惱，成爲四果羅漢。他雖是出家人，然並不攝意山林，專修禪定。不修禪定，也不斷煩惱，好像是一位沒有修行的，其實卻不是這樣。彌勒菩薩之所以表現這種風格，因爲在五濁惡世，菩薩的修行，應該重在布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧……。如不修習這些功德，福德不足，慈悲不足，專門去修定斷煩惱，是一定要落入小乘的。彌勒菩薩表現了菩薩的精神，爲末世眾生作模範，所以並不專修禪定，斷煩惱，而爲了利益他人，多作布施、持戒、忍辱、慈悲、精進等功德。經裡曾有人發問：像彌勒菩薩的這樣不修禪定，不斷煩惱，何以能成佛呢？而釋迦牟尼佛卻說，唯有他才能當來成佛。因爲行菩薩道的人，多重於利他，是於利他中去完成自利的。

[4]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.143：在釋尊的「本生」與「譬喻」中，當然有修禪的，但禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的。在聲聞學者看來，菩薩是「不修禪定，不斷煩惱」的。《小品般若經》也說：菩薩不入深定，因爲入深定，有退轉聲聞果的可能。部派佛教所傳的（原始的）菩薩，或不重般若，或不重禪定。天台宗稱之爲「事六度菩薩」，是很適當的名稱！那時代傳說的菩薩，的確是從事實的實踐中去修菩薩行的！

[5]《空之探究》，p.152-p.153：在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」；不深入禪定，因爲入深定是要墮二乘、證實際的。所以《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》說：彌勒「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」。被稱爲菩薩的持經譬喻師法救也說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙」。正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成爲觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名爲無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱爲忍，表示是知而不是證入的意思。

煩惱斷了，生死就不能再起，菩薩也就不能長在生死中廣度眾生了。這就等於小乘，退墮小乘，怎會增長佛法而向佛果呢？

三、**「迦葉！譬如種在良田，則能生長。如是迦葉！菩薩亦爾，有諸結使，雜世間法，能長佛法。」**

接著，佛又反過來告訴「迦葉：譬如種在」肥沃的「良田」，雖不大清淨，卻「能生長」苗葉，開花結實。[97]這樣「迦葉」！真正的「菩薩」，也是如此。

在修行道中，如悲心還沒有深切，願力還沒有宏大，般若還沒有五度來扶助，那就不求取證，盡量降伏麤重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。[98]
結是三結等；使是七使[99]（或譯隨眠[100]，以隨逐行人，增長煩惱得名）。

菩薩沒有斷除這些煩惱，所以在所修的聖道——戒定慧中，「雜」有煩惱等「世間法」。也就因此，在生死中度眾生，「能長佛法」了。

己二　不離生死

(p.140)**迦葉！譬如高原陸地，不生蓮花。菩薩亦復如是，於無為中不生佛法。迦葉！譬如卑濕淤泥中，乃生蓮花。菩薩亦爾，生死淤泥邪定眾生，能生佛法。**

一、生死與煩惱的關係

生死，指生了又死，死了又生起的意思。本來，不斷煩惱與不離生死，是不相離的，

---

[97]《維摩詰所說經》卷中，大正 14，549b：以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。…若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑濕淤泥乃生此華。…當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。

[98]《華雨集・第四冊》，p.68-69：要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

[99]《雜阿含經》卷 18(490 經) ，大正 2，127a-b：閻浮車問舍利弗：「所謂使者，云何為使」？舍利弗言：「使者，七使：謂貪欲使：瞋恚使，有愛使，慢使，無明使，見使，疑使」。復問舍利弗：「有道、有向，修習，多修習，斷此使耶」？舍利弗言：「有，謂八正道，正見乃至正定」。時二正士共論議已，各從座起而去。

[100] [1]《寶積經講記》，p.83：使，是隨眠的異譯。
[2]《勝鬘經講記》，p.155-p.156：又《阿含經》中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以為纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說為種子或熏習。

一約雜染因說，一約雜染果說。如來慈悲心深，再舉喻來說明。

煩惱——雜染因
生死——雜染果

二、**迦葉！譬如高原陸地，不生蓮花。菩薩亦復如是，於無為中不生佛法。**

「譬如高原陸地」，非常乾燥潔淨，卻「不生蓮花。菩薩」也「如是」，如取證空性，「於無爲中」——無差別真如性[101]中，以爲所作已辦，更沒有事了。由於清淨寂滅，也就「不生佛」的功德「法」。

三、**迦葉！譬如卑濕淤泥中，乃生蓮花。菩薩亦爾，生死淤泥邪定眾生，能生佛法。**

反之，「迦葉！譬如卑濕淤泥中」，雖是污穢的，卻能「生蓮花。菩薩」也如是，不證空性，不斷煩惱，不離生死，與邪惡苦惱的生死眾生在一起，也就能救度「生死淤泥」中的「邪定眾生」。這樣的悲願深廣，才「能生佛法」。

四、眾生有三類：

1、眾生有三類

◎成就八正道，一定趣入出世解脫的，叫正定聚。[102]

◎如成就八邪道[103]，一定要墮入三惡道的，叫邪定聚。

---

[101] 亦名無分別法性。如《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉，大正 9，564b-c：菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。……住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛為現其身，……皆作是言：善哉！善哉！善男子！……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃。

[102]「三種定聚」：

[1]《大毘婆沙論》卷 186，大正 27，930b：有三聚：一、邪性定聚，二、正性定聚，三、不定聚。邪性定聚，謂成就五無間業。正性定聚，謂成就學、無學法。不定聚，謂唯成就餘有漏法及無為。是名三聚自性。

[2]《雜阿毘曇心論》卷 5，大正 28，911b：住正定聚故說定，必得涅槃故說趣正覺。

[3]《大智度論》卷 84，大正 25，647c26-648a1：有三聚眾生…能破顛倒者名正定，必不能破顛倒者是邪定。得因緣能破，不得則不能破，是名不定。

[4]《摩訶般若波羅蜜經》卷 17，大正 8，348a13-14；《增壹阿含經》卷 13，大正 2，614b23-c2。

[5]《大乘起信論講記》，p.299-p.300：佛說有三聚（類）眾生：一、正定聚，二、邪定聚，三、不定聚。定，是決定。正定，是決定了走上聖道的，此在初住菩薩。邪定，是決定了走上惡趣的；短期內，沒有迴邪向正，趣入聖道的可能。正定聚，約信、進、念、定、慧——五根已成就而說。邪定聚，約殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血——造成五無間業而說。在正定聚、邪定聚間，一般人、天眾生，是不定聚。如遇正師正法，即可轉成正定聚，遇邪師邪法，即可轉成邪定聚。如生得人身，離三途八難，六根具足，其性不定，那就可能修習而得信成就發心。人趣等不定聚眾生，也是不一致的；要「有熏習善根力」的，才能修此發心。如過去不曾修習善根，即沒有機會見聞佛法；即使見聞佛法，也難得信心決定成就。

◎成就人天善法的中等眾生，叫不定聚。

※也就是上智、下愚與中人的分類。

2、這裡說邪定眾生，意思說菩薩對罪惡的苦惱眾生，特別關切而已。其實，不定眾生，也是菩薩救度的對象。

又蓮花喻，一般只重視他的出淤泥而不染，而不知蓮花是不能離開淤泥的。

三類眾生	成就之法	歸趣	眾生之名	根機
第一類	八正道	出世解脫	正定聚	上
第二類	八邪道	三惡道	邪定聚	下
第三類	人天善法		不定聚	中

戊二　福智廣大勝

己一　功德大

(p.141)**迦葉！譬如有四大海，滿中生酥。菩薩有為善根甚多無量，亦復如是。迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滴。一切聲聞有為善根，亦復如是。**

第二是福智廣大勝。

菩薩一定修集福德與智德二資糧，都是廣大無邊，非聲聞乘可比。先說福德，

一、**迦葉！譬如有四大海，滿中生酥。菩薩有為善根甚多無量，亦復如是。**

佛說：「迦葉！譬如有四大海」，充「滿」了海「中」的，都是「生酥」。

生酥，是從牛乳取出來的，沒有熬熟，熬熟就成爲熟酥，再不能與水交融了。

四大海充滿了生酥，真是多極了！

現在拿來比喻「菩薩有爲善根」，也是這樣的「甚多無量」。

生滅有作的，名有爲。

菩薩沒有與法性相應以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都還是有爲的。

二、**迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滴。一切聲聞有為善根，亦復如是。**

菩薩的有爲善根那麼多，而聲聞呢，佛告「迦葉：譬如若破一毛以爲百分，以一分毛」，沾「取海」水的「一滴」，那簡直微不足道！而「一切聲聞」人的「有爲善根」，恰好如毛分的一滴，真是難以爲喻！

---

[103]《長阿含經》卷 10，大正 1，60a1-4：又有八法向惡趣，八法向善趣，八法向涅槃。云何八法向惡趣？謂八邪行：邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。云何八法向善趣？謂世正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。云何八法向涅槃？謂八賢聖道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。

己二　智慧大

(p.142)**迦葉！譬如小芥子孔所有虛空；一切聲聞有為智慧亦復如是。迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧甚多，為力無量，亦復如是。**

再說聲聞的智德，也還不及菩薩的智德。[104]

一、迦葉！譬如小芥子孔所有虛空；一切聲聞有為智慧亦復如是。

佛又舉譬喻說：「譬如小芥子孔所有虛空」；芥子已夠小了，芥子孔不更微小嗎？「一切聲聞」——「隨信行，隨法行，慧解脫，俱解脫」[105]，或賢[106]或聖，他們所有解

---

[104]「三德」：

[1]《般若經講記》，p.63-p.64：阿羅漢有三德：

恩德：應受人天供養，爲世間作大福田，名爲應供。

斷德：殺盡一切煩惱賊，名爲殺賊。

智德：徹證無生寂滅性，名爲無生(得無生智)。惑業乾枯，入於無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。

[2]《成佛之道》，p.17-p.18：古代聖者的讚佛法，以三德來讚佛。

佛的智慧，究竟圓滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性，形態，作用，關係等；覺了現在，也覺了過去，未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。這是讚佛的**智德**圓滿。

佛陀救苦的大悲心，不限於一人，一事，一族，一地區，一世界，而遍爲一切世界，一切眾生，一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是無所不用其極。因位菩薩，如觀音，地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！這是讚佛的**恩德**圓滿。

有的智慧高而悲心薄；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染，還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，斷盡一切煩惱——理障，事障，甚至無有絲毫餘習。這是讚佛的**斷德**圓滿。什麼叫餘習？就是無始以來，久習煩惱的慣習性。佛弟子阿羅漢，煩惱都斷了，習氣還有餘留的。所以有的還要罵人（罵慣了，脫口而出，連自己都不覺得），有的還會蹦蹦跳跳，有的還是堅執己見。唯有佛，才能將煩惱與餘習完全斷盡，這才是最清淨，最聖潔！

[105]《雜阿含》卷 33(936 經)，大正 2，240a-b：…(1)如是摩訶男！聖弟子於佛一向淨信，於法、僧一向淨信。於法利智、出智、決定智，八解脫具足身作證，以智慧見，有漏斷、知。如是聖弟子，不趣地獄、畜生、餓鬼，不墮惡趣，說阿羅漢**俱解脫**。(2)復次、摩訶男！聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，不得八解脫身作證具足住，然彼知見有漏斷，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**慧解脫**。(3)復次、摩訶男！聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，八解脫身作證具足住，而不見有漏斷，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**身證**。(4)復次、摩訶男！若聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，不得八解脫身作證具足住，然於正法律如實知見，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**見到**。(5)復次、摩訶男！聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，於正法律如實知見，不得見到，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**信解脫**。(6)復次、摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**隨法行**。(7)復次、摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，乃至五法少慧審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至**隨信行**。…

[106]「三賢位」：《中華佛教百科全書(二)》，p.504-505。

(1)大乘三賢：

悟無我我所空的「有爲智慧」，也是這樣的微小。

二、**迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧甚多，為力無量，亦復如是。**

「譬如十方虛空」，是那樣的「無量無邊；菩薩有爲智慧」——勝解一切法性空的智慧，[107]也是這樣的「甚多」；功「力無量」，能爲佛道的眼目，導一切功德而向於佛果，也「如是」的不可思量！

三、大小乘空義的差別

１、大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空爲譬喻。芥子孔的空，與太虛空，雖然本質是平等的，而量是相差得太遠了。[108]

２、這所以小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能爲上趣佛道，下化眾生的善巧方便。這一比喻，龍樹的《智論》也曾引述到，以明大小乘空義的差別。[109]

指地前的菩薩位有三階三十心之別。又稱三十心。相對於「十聖」而言。據《菩薩瓔珞本業經》卷上所述，三賢的菩薩制伏三界煩惱、粗業道、粗相續果，亦不起粗。該經又云，大正 24，1016a：「修三賢法入聖人位。」關於三賢三十心的名稱，有多種說法。《菩薩瓔珞本業經》以十位、十行、十迴向爲三賢；《仁王般若波羅蜜經》以十信十種性、十止性種性、十堅心道種性爲三賢；《梵網經》卷上則以十發趣、十長養、十金剛爲三賢。以上諸說雖有不同，但一般係依《瓔珞經》及華嚴之說，以十住十行十迴向三十心爲三賢。而相對於外凡，則稱三賢爲內凡。天台宗談四教中之別教時，認爲十信位伏界內之見思惑，十住位斷界內之見思惑及界外上品之塵沙惑，十行位斷中品之塵沙惑，十迴向位則斷下品之塵沙惑，並伏無明。

(2)小乘三賢：

指植育順解脫分之善根（即修有漏善根）三位，即五停心觀、別相念住、總相念住三位。此是七方便中的前三位；相對於四善根稱爲內凡，此三位則稱外凡，又總此七位而稱七賢。(a)五停心觀，謂相應修定者不同的根機，依五種禪定方便統一精神。(b)別相念住，指個別觀察身、受、心、法等四念住。(c)總相念住，即總觀四念住。

綜言之，大小乘皆認爲三賢乃指修行者中的凡夫位，是十聖等聖者位以前的階位。

[107]「勝解空性」:《學佛三要》，p.150-p.152：菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」,「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」。唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界爲牢獄，生死如冤家」而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沈，因信願，慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛爲苦痛，眾生的利樂爲利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專爲自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。…。

[108] 如三獸渡河，惟香象才徹底之喻。參見《成佛之道》，p.335。

[109]「毛孔空與太虛空」:

[1]《大智度論》卷 35 ，大正 25，322a：以舍利弗欲以須陀洹同得解脫故，與諸佛菩薩等，而佛不聽。譬如有人欲以毛孔之空與虛空等。以是故佛重質其事。

[2]《大智度論》卷 79，大正 25，618c14-18：復次二乘得空有分有量，諸佛菩薩無分無量。如渴者飲河不過自足，何得言俱行空不應有異。又如毛孔之空，欲比十方空無有是理，是

戊三　種姓尊貴勝

己一　真實佛子

(p.143)**迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不』？『不也，世尊』！『如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子，迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。**

第三是種姓尊貴勝。

在古代，重視種姓的貴賤。尊貴的王族中，如確係先王的血統，而能繼承王家的大業，那是特受尊敬的。這裡就以此爲比喻，顯示菩薩的殊勝，遠非聲聞賢聖可及。

先明菩薩爲真實的佛子，

一、**迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不』？『不也，世尊』！『如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子。**

如來舉喻說：「迦葉！譬如」印度四種姓中，主持國政的「剎利大王」，有「大夫人」——王后。他雖是大王的元后，卻「與貧賤」階級的臣僕私「通」，因而「懷妊生子」。

迦葉！你的意思如何？這算「是王子」嗎？迦葉說：這不是大王的血統，雖或者也叫他王子，而實「不」能說是真正王子的。「世尊」！我以爲這樣。

故比佛菩薩千萬億分不及一。

[3]《中觀今論》，p.23-p.24：依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（智論卷四）。「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」（智論卷二六）。這都不過是側重的不同，詳略的不同而已！這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道爲佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

[4]《中觀論頌講記》，p.11：聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，像毛孔空。菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。

[5]《中觀論頌講記》，p.28-p.29：在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。

佛即印可他說：「如是迦葉」！要知道在佛法中，「我」所教化的「聲聞眾，亦復如是」。「雖」然聲聞也稱「爲同證」法性，同得解脫，也說「以法性生」。他們每自己宣說：『從佛口生，從法化生』[110]，自認爲佛子；但他們「不名如來真實佛子」。爲什麼呢？『佛心者，大慈悲是』[111]。他們沒有廣大甚深的悲願，多少繼承了外道的獨善與苦行，沒有能契合佛的真精神，正像王大夫人，與貧賤私通而生的王子一樣。

二、**迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。**

接著，佛又對「迦葉」說：「譬如剎利大王，與使」女交「通」；使女也「懷妊生子」。母親「雖出下」賤的種「姓」，而生下的孩子，卻「得名王子」，享受王家的尊貴。爲什麼呢？因爲這確是大王血統的緣故。

這樣，「初發心菩薩，亦復如是」。雖是薄地凡夫[112]，因自力或他力——受人教化，發起了自利利他，上求下化的大菩提心。菩提心在凡夫心中成就，如王子從貧賤的使女而生一樣。當凡夫初發心，初名菩薩時，「雖未具足福德智慧」，看起來苦惱非常，還是「往來生死」當中，頭出頭沒。但他確是菩薩，「隨其」菩提心成就的「力勢」，已能在生死中「利益眾生」。他有了大慈悲爲本的菩提種姓，所以「是名如來真實佛子」。

---

[110]《雜阿含》卷 41(1144 經)，大正 2，303c：阿難！若有正問：誰是世尊法子；從佛口生，從法化生，付以法財——諸禪、解脫、三昧、正受，應答我是，是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。我亦如是，為佛法子，從佛口生，從法化生，得法餘財——諸禪、解脫、三昧、正受，不苦方便，自然而得。

[111] [1]《佛說觀無量壽佛經》，大正 12，343c：諸佛心者，大慈悲是。

[2]《學佛三要》，p.117：慈悲爲本，這句話是圓正的，大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。作爲大乘佛教的信徒們，對此應給予嚴密的思惟，切實的把握！從菩薩的修行來說，經上一再說到：「大悲爲上首」；「大慈悲爲根本」。從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛世尊，以大悲而爲體故」。論上說：「佛心者，大慈悲是 」。經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。

[3]《無諍之辯》，p.184：在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。爲眾生而學，爲眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益爲利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

[112]「薄地凡夫」：《中華佛教百科全書(九)》，p.5738：

意指卑賤下劣之位，即下賤之凡夫位。薄，逼之意；凡夫爲諸苦諸惑所逼迫，故稱薄地。或謂薄爲博之意，凡夫之位廣多，故稱薄地，又作「博地」。

道宣《淨心戒觀法》卷下，大正 45，826c2)云：「薄地凡夫臭身隔陋，果報卑劣。」常見之相關語句有「薄地凡夫」、「薄地底下凡夫」等語。

又，淨土宗將凡夫位分爲內凡、外凡、薄地三類。此處之「薄地」指三賢位（內凡）、十信（外凡）以下。

三、佛法中對「佛子」之定義不同[113]

1、在聲聞法中，聲聞四果，名爲佛子，因爲從佛聞法而已同證法性了。

2、大小兼暢的大乘中，說聲聞與菩薩，都是佛子。

3、但約大乘不共的意義來說，聲聞算不得佛子。而菩薩，即使是無福無慧，生死流轉，卻已是真實的佛子了！

己二　紹隆佛種

(p.146)**迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍繞，而無菩薩，如來於中不生子想。迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。所以者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種。**

再說紹隆佛種。這與上文大致相近，但這裡著重在將來能荷擔如來的家業。

一、**迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍繞，而無菩薩，如來於中不生子想。**

1、如來舉喻說：「迦葉！譬如」刹利大王中，統一四洲的「轉輪聖王」，一定「有千子」具足。但如還「未有一人有」轉輪「聖王」相時，「聖王於」這麼多的王子「中」，就「不生子想」。什麼是聖王相？出胎後，有三十二相具足。[114]在胎時，母后的心意清淨，少煩惱，身體安和；還有天龍等來衛護的瑞相。

千子雖不能成轉輪聖王，但到底是聖王的王子，怎麼說不生子想呢？要知道，子，第一是自己的血統；第二是能繼承自己的家業。千子們都沒有輪王相，將

---

[113]《如來藏之研究》，p.61-p.62：《寶積經》的王子譬喻，說明了菩薩才是真實佛子。第一則喻，「王大夫人與貧賤通」，生下來的並不是王子，因爲不是聖位的血統——種性(gotra)。聲聞聖者雖然與佛一樣的證入法性，但由於雜有貧賤（沒有悲願，獨善）的因素，不能說是真實的佛子。父家長時代，種性是依父親而定的，所以聖王與使女生子，反而是王子。這如還在凡夫位的菩薩，但有了如來——悲願的特性，也就是佛的真子了。…《寶積經》重在初發心菩薩，能「紹尊位，不斷佛種」。

[114] 此三十二相非佛專有，轉輪聖王亦具足之。關於其優劣，《優婆塞戒經》卷 1，大正 24，039a：「是三十二相即是大悲之果報也，轉輪聖王雖有是相，相不明了具足成就。」《方廣大莊嚴經》卷 3，大正 3，557a：「王之太子必定不作轉輪聖王，何以故？三十二大人相極明了故。」《大智度論》卷 29，大正 25，273b：「三十二相有二種：一者具足，如佛；二者不具足，如轉輪聖王、難陀等。般若波羅蜜與布施和合故，能具足相好如佛，餘人但行布施等，相不具足。」同論卷 4，大正 25，91a：「菩薩相者有七事勝轉輪聖王相。菩薩相者，(一)淨好、(二)分明、(三)不失處、(四)具足、(五)深入、(六)隨智慧行不隨世間、(七)隨遠離，轉輪聖王相不爾。」由此可知，佛與轉輪聖王所具三十二相之差別。

來不會繼承王的尊位，統理國政，那就會覺到還不是太子。

２、這一比喻，如來合法說：「如來」是輪王一樣，自成佛教化以來，「雖有百千萬億聲聞」賢聖，爲如來的「眷屬」。如來說法時，聲聞眾是雲屯霧集的，「圍繞」如來，莊嚴法會。但在這大眾中，如「無菩薩，如來」也就「於」聲聞眾「中，不生子想」。因爲這都不是當來下生，繼承佛位的佛子。[115]

二、**迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。**

１、相反的「譬如轉輪聖王，有大夫人」，忽然「懷妊」了。雖還只是「七日」，但「是子具有轉輪王相」。當時，臣民們雖還不知道，而「諸天」——天龍八部[116]，都「尊重」胎中的王子，而來護衛他，超「過」了其「餘諸子」，年長而「具身力」的人。天龍等爲什麼如此？因爲「是胎」中的「王子」，將來生下來，「必」定「紹」承輪王的「尊位，繼」續「聖王」的「種」胤[117]，主持國政，利益民眾，遠過其他王子的功德。

２、如來再合喻說：「迦葉！初發心菩薩，亦復如是」。「雖未具足諸菩薩根」——沒有顯而可見的菩薩德相，不是一般人所能認識，「如胎」中的「王子」，也還只是精血凝和，沒有眼耳等根相。但「諸天神王」——天龍八部們，卻「深心尊重」初發心菩薩，勝「過於八解」脫的「大阿羅漢」。[118]

---

115 詳參印順導師《如來藏之研究》第二章、第四節「佛子與佛種性」，，p.60-p.67。

116「天龍八部」:《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1152：從《阿含》、《律》以來，佛法受到天、龍八部的護法。八部是：天（deva），「天、魔、梵」的天，主要是帝釋（Śakra devānām indra）與四王天；龍（Nāga）；夜叉（yakṣa）；乾闥婆（gandharva）；阿修羅（asura）；迦樓羅（garuḍa）；緊那羅（kiṃnara）；摩睺羅伽（mahoraga）。八部是低級天神，也是高級的鬼與畜生。高級的鬼、畜，神力與享受，與（地居）天一樣。這些高級鬼、畜，有善的，有惡的，善的信佛護法，惡的會破壞障礙，但受到了佛的感化，也就成爲善神了。

117【胤】：1.後嗣；子嗣。2.謂立嫡長子爲太子或世子。3.猶言身孕。4.繼承；延續。(《漢語大詞典(一)》，p.666)

118 菩薩初發心是否即勝過漏盡阿羅漢？請參考《大智度論》卷 78，大正 25，609c12-610b1：**<u>眾生有二種：一者、發心；二者、未發心</u>**。發心菩薩勝一切未發心者，所以者何？是人種無量無上佛法因緣，欲度一切眾生，令離苦得樂，其餘眾生但自求樂，欲與他苦！如是等因緣故，發心者勝。問曰：諸阿羅漢、辟支佛及五通，是離欲人；發心者，或有未離欲但發心，云何得勝？答曰：是事，先品中已種種答。阿羅漢等雖漏盡，不如初發心菩薩。譬如轉輪聖王太子，雖在胎中，已勝餘子；又如國王太子，雖未即位，勝諸大臣有位富貴者。**<u>發心菩薩有二種：一者、行諸波羅蜜等菩薩道；二者、但空發心。此中說行菩薩道者，是人雖事未成就，能勝一切眾生，何況成就！</u>**……菩薩亦如是，雖未成佛，行菩薩道，說諸法實相音聲，破諸外道及魔民戲論，何況成佛！有人言：若有能一發心言，我當作佛，滅一切眾生苦；雖未斷煩惱，未行難事，以心、口業重故，勝於一切眾生。一切眾生皆自求樂，自為身故，愛其所親。阿羅漢、辟支佛，雖不貪世樂，自為滅苦故，求涅槃樂，不能為眾生；菩薩心生口

3、在聲聞乘中，最高的聖果，是阿羅漢位。阿羅漢是梵語，意思是斷盡了煩惱，生死已盡，應受人天的供養。約斷煩惱，證法性，了生死說，阿羅漢是一樣的。但約定力、通力、悲心、世俗智來說，淺深也大有差別。其中俱解脫阿羅漢能得八解脫：[119]

一、內有色想外觀色解脫；
二、內無色想外觀色解脫；
三、淨身作證具足住解脫；
四、空無邊處解脫；
五、識無邊處解脫；
六、無所有處解脫；
七、非想非非想處解脫；
八、滅受想定解脫。

這是定力極深，具足三明六通的大阿羅漢。說菩薩的功德，比聲聞的自利功德大，還容易信解。現在說菩薩最初發心，什麼功德還沒有，就比得八解脫的大阿羅漢還高，就難免有人懷疑了。

言，為度一切，是故勝。……復次，勝，名不必一切事中皆勝，但以一發心，欲作佛度眾生，是事為勝；諸餘禪定、解脫等，猶尚未有，何得言勝？譬如以飛言之，鳥則勝人。未來當得功德，此事不論。

小乘人言：乃至補處菩薩，尚不勝小沙彌得無量律儀者。

摩訶衍論中，或有人如是言：其有發大乘心者，雖復在弊惡小人中，猶勝二乘得解脫者。

[論主評曰：]是名二邊，離是二邊，名為中道。中道義，如上說。以其有義理實故，應當取。是故說初發心時，勝一切眾生，何況成佛！

119 「八解脫」：

(1)《雜阿含經》卷 33（936 經），大正 2，239c-240a：如是摩訶男！聖弟子於佛一向淨信，於法、僧一向淨信。於法利智、出智、決定智，八解脫具足身作證，以智慧見，有漏斷、知。如是聖弟子，不趣地獄、畜生、餓鬼，不墮惡趣，說阿羅漢俱解脫。復次、摩訶男！聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，不得八解脫身作證具足住，然彼知見有漏斷，是名聖弟子不墮惡趣，乃至慧解脫。……。

(2)《中阿含 97 經》卷 24《大因經》，大正 1，582a：「有八解脫。云何為八？
色觀色，是謂第一解脫。
內無色想外觀色，是謂第二解脫。
淨解脫身作證成就遊，是謂第三解脫。
度一切色想，滅有對想，不念若干想，無量空處，是無量空處成就遊，是謂第四解脫。
度一切無量空處，無量識處，是無量識處成就遊，是謂第五解脫。
度一切無量識處，無所有處，是無所有處成就遊，是謂第六解脫。
度一切無所有處，非有想非無想處，是非有想非無想處成就遊，是謂第七解脫。
度一切非有想非無想處想，知滅解脫，身作證成就遊，及慧觀諸漏盡知，是謂第八解脫。」

(3)《大毘婆沙論》卷 84，大正 27，434b-437b。《大智度論》卷 21，大正 25，215a-216a；卷 44，大正 25，381b。《瑜伽師地論》卷 12，大正 30，336b-c；《瑜伽論記》卷 4，大正 42，389b-391b。《成實論》卷 12，大正 32，339a-340a。《顯揚聖教論》卷 4，大正 32，497b-c。

三、**所以者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種。**

所以佛又說明理由：「如是菩薩」，雖還沒有成就菩薩根，但已「名」爲能繼「紹」如來的「尊位」者，能使未來「不斷佛種」。有了菩薩，就有佛佛相承，廣大無盡的普利眾生，這那裡是八解羅漢可及呢！

戊四　初心希有勝

己一　勝出聲聞

(p.149)**迦葉！譬如一琉璃珠，勝於水精如須彌山。菩薩亦爾，從初發心，便勝聲聞辟支佛眾。**

第四是初心希有勝。上說菩薩的種姓尊貴，已說到初發心菩薩的尊貴，現在如來承上意而更爲譬說。

一、**迦葉！譬如一琉璃珠，勝於水精如須彌山。菩薩亦爾，從初發心，便勝聲聞辟支佛眾。**

１、「迦葉，譬如一」顆小小的，蔚藍色的「琉璃珠」，價值與妙用都「勝於水精」——一般的水晶，那怕水晶大得「如須彌山」那樣。

２、「菩薩」也如此，「從初發心」以來，即使位居凡夫，「便勝」於「聲聞辟支佛眾」。

二、勝於聲聞、辟支佛二眾之理由

聲聞，一向是大眾共住的。

辟支佛，譯義爲獨覺。其實除「麟角喻辟支」一人出世而外，其餘也都是眾多共住的。[120]

上文說初發心菩薩，勝過八解脫的大阿羅漢。現在進一步說，不要說得八解脫的，就是無數的二乘無學眾，也不及一位初心菩薩呢！

己二　人天禮敬

(p.150)**迦葉！譬如大王夫人生子之日，小王群臣皆來拜謁。菩薩亦爾，初發心時，諸天世人皆當禮敬。**

初發心菩薩，不但勝過二乘，而且也爲人天所尊敬。

[120]《俱舍論》卷 12，大正 29，64a-b：然諸獨覺有二種殊：一者、部行。二、麟角喻。部行獨覺：先是聲聞，得勝果時轉名獨勝。有餘說：彼先是異生，曾修聲聞順決擇分，今自證道，得獨勝名。……。麟角喻者：謂必獨居。二獨覺中麟角喻者，要百大劫修菩提資糧，然後方成麟角喻獨覺。言獨覺者，謂現身中離稟至教，唯自悟道，以能自調不調他故。

一、**迦葉！譬如大王夫人生子之日，小王群臣皆來拜謁。**

如來舉喻說：「迦葉！譬如」剎利「大王夫人」，當他誕「生」王「子」的「日」子，所屬的「小王」及「群臣」，都要「來拜謁[121]」，爲他是王子而慶賀。

二、**菩薩亦爾，初發心時，諸天世人皆當禮敬。**

這樣，「菩薩」也如此。「初發心時，諸天」與「世人，皆當禮」拜恭「敬」，因爲他是菩薩，是佛的種姓，是未來佛。凡夫沒有慧眼，或者會輕視初心菩薩，所以佛特地說應尊敬。[122]

戊五　普利眾生勝

(p.150)**迦葉！譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬，無所分別，隨病所服，皆能療治。菩薩亦爾，所集智藥，無所分別，普為眾生平等救護。**

第五是普利眾生勝。

一、**迦葉！譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬，無所分別，隨病所服，皆能療治。**

佛舉比喻說：「迦葉！譬如雪山王」——喜馬拉耶山區，近印度西北區的大山，終年積雪，極高極大，所以叫雪山王。在這大雪山「中，生諸藥草」。這一地區，古代是不屬於任何國家，也不屬於任何人的，所以雪山的一切藥草，也都「無有所屬」。因爲不是屬於誰的，所以不問是什麼人，「無所分別」。只要是「隨病」所宜——對症的話，就能隨「所服」的藥，而「皆能療治」。

二、**菩薩亦爾，所集智藥，無所分別，普為眾生平等救護。**

「菩薩」也如此，修行「所集」的，以智爲主的一切法門，如雪山的各種藥草一樣，所以叫「智藥」。對人的貴賤、貧富、智愚，都「無所分別」，一視同仁，而能「普

---

[121]【拜謁】：1.拜見。2.禮拜；瞻仰。(《漢語大詞典(六)》，p.427)

[122]《成佛之道》p.260-p.261：初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切眾生之上首；不但爲凡夫，而且爲二乘賢聖所尊敬了。經中比喻爲：如王子初生，就爲耆年的大臣所尊敬；獅子兒初生，就爲百獸所畏敬；迦陵頻伽鳥在卵中，音聲已勝過了一切鳥類；新月的微明，就爲人類所愛敬。菩薩發心以來，就是這樣可尊可敬的，大菩薩們是更不必說了。爲什麼這樣呢？因爲世出世間的一切功德，悉由菩薩而有的。這是說：世間善法，聲聞、緣覺等善法，都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩爲一切善法的根源。以世間善法來說，如說：『菩薩受身種種，或時受業因緣身，或受變化身，於世間教化，說諸善法及世界法，王法，世俗法』等。有些修菩薩行而暫時失敗了的，名『敗壞菩薩，亦有悲心。治以國法，無所貪利；雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家』等。菩薩爲一切善法的根源，可尊可敬，而菩薩是從發菩提心而來的。所以大乘經中，無邊讚歎菩提心的功德，說他是『一切佛法種子』。

爲」一切「眾生」，作「平等救護」，解脫眾生的苦惱。[123]

戊六　出生如來勝

(p.151)**迦葉！譬如月初生時，眾人愛敬踰於滿月。如是迦葉！信我語者，愛敬菩薩過於如來。所以者何？由諸菩薩生如來故。**

第六出生如來勝。人天應尊敬菩薩，而且要敬重到極點。

一、**迦葉！譬如月初生時，眾人愛敬踰於滿月。**

對於這，如來又舉喻說：「迦葉！譬如月初生時」，印度的民俗，就舉行非常隆重的新月祭。[124]所以說：「眾人愛敬」這新月，「踰」越了十五晚上的「滿月」。[125]

我們中國人，是喜愛滿月的。但在印度，除了團圓的滿月外，還敬愛新月，因爲新月是象徵著光明的出生，從此一直向大圓滿的光明而前進。

二、**如是迦葉！信我語者，愛敬菩薩過於如來。所以者何？由諸菩薩生如來故。**

如來說了這一比喻，才合喻說：「迦葉」！大家如相「信我」的「語」言，那麼「愛敬菩薩」，就應該「過於」對「如來」的尊敬。爲什麼呢？因爲如來如滿月，初發心菩薩如新月。大乘經中，有以月光漸增到圓滿的比喻，說明菩薩的從初發菩提心，到無上菩提的圓成——成佛。從愛敬新月的意義，就可知特別愛敬菩薩的意義，「由」於從「諸菩薩」，能出「生如來」呀。沒有菩薩，就沒有佛，佛是從菩薩生的。這就顯出菩薩的重要，應受世人最高的崇敬了！

---

123 《大智度論》卷 10，大正 25，130b：佛法無大無小，無內無外，一切皆得修行。譬如服藥，以除病為主，不擇貴賤大小。

124 [1]《原始佛教聖典之集成》p.106：布薩，源於吠陀 Veda 以來的祭法。在新月祭 darśamāsa、滿月祭 Paurṇa-māsa 的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名爲 upāvasatha（優波婆沙即布薩）。佛陀時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩集會的習慣。適應這一般的宗教活動，佛教也就成立布薩制。

[2]《銅鍱律》「大品」「布薩犍度」（南傳三・180-181）。《彌沙塞部和醯五分律》卷 18，大正 22，121b。《四分律》卷 35，大正 23，816c。《摩訶僧祇律》卷 27，大正 22，446c。《十誦律》卷 22，大正 23，158a。

125 [1]《中華佛教百科全書(四)》p.1813b：白月即指從新月至滿月期間，亦即每月十六日以後的後半個月。相當於中國、日本陰曆的每月一日至十五日。

[2]《中華佛教百科全書(九)》p.5450a：從滿月的翌日到新月的前一日是前半月，稱爲黑分或黑月；從新月到滿月之間的後半月，稱爲白分或白月。

[3]《中華佛教百科全書(六)》p.3584b：印度曆法以黑月（從月既望到月晦）爲前半月，白月（從月朔到望）爲後半月。所謂「月盈至滿，謂之白分；月虧至晦，謂之黑分。黑分或十四日、十五日，月有大小故也。黑前白後，合爲一月」

戊七　眾生福田勝

(p.152)**迦葉！譬如愚人捨月，禮事星宿。智者不爾，終不捨離菩薩行者，禮敬聲聞。**

第七眾生福田勝。

菩薩這樣的可崇敬，那自然應尊敬菩薩，菩薩才是我們的殊勝福田。

一、**迦葉！譬如愚人捨月，禮事星宿。**

如來又舉喻說：「迦葉！譬如愚人，捨」棄了圓滿光明的「月」亮，反而去「禮」拜「事」奉那些「星宿」，如北斗星，二十八宿[126]等。

二、**智者不爾，終不捨離菩薩行者，禮敬聲聞。**

這是怎樣的顛倒？如以菩薩爲月亮，那星宿就如聲聞眾了。這樣，有「智者不」會那樣的顛倒，「終不捨離菩薩行者」，真實福田，反而去「禮敬」那小乘的「聲聞」行人。

戊八　聲聞依止勝

(p.153)**迦葉！譬如諸天及人，一切世間，善治偽珠，不能令成琉璃寶珠。求聲聞人亦復如是，一切持戒，成就禪定，終不能得坐於道場，成無上道。迦葉！譬如治琉璃珠。能出百千無量珍寶，如是教化成就菩薩，能出百千無量聲聞、辟支佛寶。**

第八聲聞依止勝。

---

[126]【二十八宿】：
指我國古代天文學家把周天黃道(太陽和月亮所經天區)的恒星分成二十八個星座。《淮南子・天文訓》：“五星、八風，二十八宿。” 高誘 注：“二十八宿，東方：角、亢、氐、房、心、尾、箕；北方：斗、牛、女、虛、危、室、壁；西方：奎、婁、胃、昴、畢、觜、參；南方：井、鬼、柳、星、張、翼、軫也。”(《漢語大詞典(一)》，p.115)
【宿】：
星宿，我國古代指某些星的集合體。如二十八宿中，箕宿由四顆星組成，尾宿由九顆星組成，等等。《漢書・天文志》：“凡以宿星通下之變者，維星散，句星信，則地動。”《文選・何晏〈景福殿賦〉》：“屯坊列署，三十有二，星居宿陳，綺錯鱗比。”李善注：“宿，星宿也。”南朝齊王融《三月三日曲水詩序》：“既而滅宿澄霞，登光辨色。”(《漢語大詞典(三)》，p.1518)
【宿度】：
宿度天空中標志星宿位置的度數。周天共三百六十五度又四分之一。二十八宿各占若干度。《素問・離合真邪論》：“夫聖人之起度數，必應於天地。故天有宿度，地有經水，人有經脈。”《宋書・律曆志中》：“至元和二年，《太初》失天益遠，宿度相覺浸多，候者皆知日宿差五度，冬至之日在斗二十一度，晦朔弦望，先天一日。”宋高承《事物紀原・天地生植・宿度》：“王子年《拾遺記》：‘庖犧視五星之文，分野之度。’《史記・曆書》曰：‘黃帝名察度驗。’臣瓚謂：題名宿度，候察進退三辰之度、吉凶之驗也。” 參閱《廣雅・釋天》。(《漢語大詞典(三)》，p.1518)

這末後一喻，從不應禮敬聲聞而來，原來聲聞還是從菩薩出生的呢！菩薩爲聲聞根本，大乘法爲小乘法根本，拿這點來結讚菩薩的殊勝。

一、迦葉！譬如諸天及人，一切世間，善治僞珠，不能令成琉璃寶珠。求聲聞人亦復如是，一切持戒，成就禪定，終不能得坐於道場，成無上道。

如來舉治珠的譬喻：珠，不僅是生成的，也還要經人力的修治。古法，治珠要經磨、押、穿——三個過程，才能顯出珠所具的光澤。

現在佛對迦葉說：「迦葉！譬如諸天」，或者是「人，一切世間善」於「治」珠的治珠師，假使所治的是「僞珠」，那無論怎樣的修治，也「不能令成」無價的「琉璃寶珠」，這是僞珠的品質限定了的。

這樣，「求聲聞人，亦復如是」。他發的是出離心，沒有悲願，但求自苦的解脫。這也決定了他，無論聲聞人所有「一切持戒」功德，「成就」甚深的「禪定」功德，熏修得怎麼好，也「終不能得坐於道（道是菩提的舊譯）場」，而「成無上道」。總之，聲聞人無論如何修持，也不能成佛。

二、迦葉！譬如治琉璃珠。能出百千無量珍寶，如是教化成就菩薩，能出百千無量聲聞、辟支佛寶。

再舉喻來說菩薩：「迦葉！譬如」治珠師所「治」的，是一顆毘「琉璃珠」。經過一番琢磨修治，就能顯出琉璃珠的妙用。據說，從琉璃珠，「能」引「出百千無量」數的各種「珍寶」。

拿這來比喻，那就「是教化」發菩提心，起大悲願，修集廣大福智資糧。等到「成就」真實「菩薩」，那就從菩薩的教化中，「能出」生「百千無量」數的「聲聞、辟支佛寶」。[127]二乘聖果，雖不及菩薩，但也是世所希有的珍寶，故比喻爲各種寶物。

從菩薩的不斷結使，到這出生二乘，爲二乘所依止，種種比喻讚歎，顯出菩薩道的善巧，崇高。

---

[127] 《大智度論》卷 36，大正 25，323a22-c17：
問曰：聲聞、辟支佛因緣故，亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？
答曰：**因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛！佛道是聲聞、辟支佛根本故。**

丙三　作教化事業

丁一　畢竟智藥治

戊一　總說

(p.155)**爾時，世尊復告大迦葉：『菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名為畢竟智藥？**

一、承先啓後

1、正明菩薩道中，已說了「修廣大正行」[1]，「習甚深中觀」[2]，現在要說起方便大用，「作教化事業」[3]。前二是自利，這裡要說利他。[4]

2、菩薩雖以利他爲重，而實是自利利他相成的。如修廣大正行，都是與眾生有利益的。而現在要說的方便教化，又都是從自己的修集得來。怎樣自利，就怎樣利他，所以菩薩是在**「利他爲先」的原則**下，去從事自利利他，上求下化的工作。[5]

---

[1]「修廣大正行」:《寶積經講記》，p.21- 92。

[2]「習甚深中觀」:《寶積經講記》，p.92-155。

[3]「作教化事業」:《寶積經講記》，p.155-196。

[4]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1165-1166：

《寶積經》的各種譯本，文段略有出入，但全經的主要部分，是相同的。佛爲大迦葉說。

（一）辨菩薩的行相：菩薩的「正行差別」，是得智慧，不失菩提心，增長善法，直心，善調順，正道，善知識，真實菩薩：共八事，一一事以四法來分別，並反說不合正行的菩薩邪行。「正行勝利」，是得大藏，過魔事，攝善根，福德莊嚴。「正行成就」，是名符其實的菩薩，應該具足三十二法。

（二）讚菩薩的功德，共舉十九種譬喻。

（三）習中道正觀：我空中道；法空中道，約蘊、界、緣起來闡明。更抉擇空義，以免誤解，及智起觀息、智生結業滅的意義。

（四）辨菩薩的特勝：依八種譬喻，明勝過聲聞、辟支佛的菩薩功德。

（五）明菩薩利濟眾生：「畢竟智藥」，是不淨、慈悲等對治門，三十七道品，對治眾生的煩惱重病。「出世智藥」，是從緣起空無我中，觀自心的虛妄不可得，而悟入無爲聖性。無爲聖性是泯絕一切相的；是平等、不二、遠離、寂靜、清淨、無我、無高下、真諦、無盡、常、樂、淨、無我、真淨——以上是菩薩正道。

[5] [1]《我之宗教觀》，p.62-63：大道之二階與二類：修身爲本的大道，可以略分爲二階。

我們的身心是不清淨的：思想有錯誤，行爲多有不妥當。由於自己的身心不淨，所作都成爲生死邊事；煩惱與不淨業，招感了種種苦果。所以學佛應先將自己的身心轉變過來，使成爲清淨的，超過一般的；這叫自利，也叫「般若道」。因爲凡夫都是情識衝動的，缺乏正智，以致一切是顛倒雜染。這非要有般若（智慧），才能轉化身心：這是第一階。利他爲第二階，也叫「方便道」。自己學習成就，才可以利人。如自己還墮在水裡，不會浮水，這怎麼能救別人呢？至少要學會游泳的本領才得。

依大乘的真義來說，菩薩是應該先利人的，也就是利他爲先，從利他中去完成自利。所以說：「自未得度先度他，菩薩以是初發心」。可見成就自利的般若道，決非專顧自己，而是在力量未充分時，隨緣利他而著重自利。等到真得自利，那就專重利他了。佛法依此自利利他的先後程序，分爲二階。儒家的大學過程，也是一樣。修身爲本，這要從致

二、「作教化事業」分二科

在菩薩的方便化導中，分「畢竟智藥」與「出世智藥」二科。[6]

菩薩能治眾生的生死苦惱病，主要是智慧，所以叫智藥。

1、菩薩以般若——智慧而修集的一切法藥，是能根治眾生生死重病的，所以叫畢竟智藥，畢竟就是究竟徹底的意思。

知，誠意，正心中去完成，就是完成自己的初階。雖然，「己欲立而立人，己欲達而達人」，時刻不忘仁民愛物；而修學過程，非先完成修身不可。能修身，然後能齊家治國平天下：這是第二階。這樣，爲學以修身爲本；要成賢成聖，必先從修己做起，儒、佛大致相合。佛法是，完成自利的，可以廣度眾生，莊嚴國土。儒者說：修其身，而後能齊家治國，明明德於天下。

[2]《華雨集．第四冊》，p.59-61：依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。十善是：不殺生，不不與取[偷盜]，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；不瞋就是慈（悲）心；不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有爲人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他爲先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

[3]《佛在人間》(p.103-p.104)：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他爲先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，爲自己的人天福報而修持，是根本不同的。初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互爲六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

[6]「丁一、畢竟智藥」:《寶積經講記》，p.155-171。「丁二、出世智藥」:《寶積經講記》，p.171-196。《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1166：「『畢竟智藥』，是不淨、慈悲等對治門，三十七道品，對治眾生的煩惱重病。『出世智藥』，是從緣起空無我中，觀自心的虛妄不可得，而悟入無爲聖性。無爲聖性是泯絕一切相的；是平等、不二、遠離、寂靜、清淨、無我、無高下、真諦、無盡、常、樂、淨、無我、真淨」。

２、這些智藥，雖能達到菩提、涅槃，但或是遠方便，或是近方便；或是助成的，或是主要的。[7]那切近而主要的智藥，名爲出世智藥。

菩薩修集得來的佛法，不外這二類。

三、爾時，世尊復告大迦葉：『菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名為畢竟智藥？

說明畢竟智藥，先總說。

這是另起一大段，所以經上說：「爾時，世尊」又「告大迦葉」說：修廣大正行，與甚深中觀的「菩薩」，是出發於大菩提心的，利他心重，所以「常應」尋「求」方便，怎樣去「利眾生」。要利益眾生，就知道要切實修學。

１、約修集福德說，

「又正修習一切所有」的「福德善根」，不是爲自己，而願以平「等心」[8]，普遍的回向，「施與一切眾生」，同得解脫，同成佛道。[9]

---

[7]《大智度論》卷 53，大正 25，440c：

問曰：菩薩道，即是阿耨多羅三藐三菩提道，何以故更問？

答曰：菩薩時有道，佛已到不須道，是道為得阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提道。菩薩行是道故，名菩薩道。此中佛說：遠道，所謂六波羅蜜菩薩道也；近道，所謂三十七品菩提道也。六波羅蜜中布施、持戒等雜，故遠；三十七品但有禪定、智慧，故近。六波羅蜜有世間、出世間雜，故遠；三十七品、三解脫門等乃至大慈大悲，畢竟清淨，故近。復次，阿耨多羅三藐三菩提道者，從初發意乃至金剛三昧，其中為菩提菩薩行，皆是菩提道。

[8]《藥師經講記》，p.131：「我們不但對於父母師長、兄弟妻子，不生怒害心，「於一切有情」，也應盡量生「起利益」和「安樂」，皆待以「慈、悲、喜、捨，平等之心」。慈是與樂，悲即拔苦；一方多予人快樂，一方減除人的苦痛，名爲慈悲。喜是無嫉妒心，見人離苦得樂，生歡喜心。捨即平等心，不分冤親愛惡，一律平等看待。這四種心，名爲四無量心；此心非常廣大，因在一切眾生邊起，而眾生無量，此心也就無量，故名四無量心。」

[9]《華雨集第二冊》，p.159-161：「一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果，修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？《大智度論》卷 61，大正 25，487c-488a說：「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，（所有）身口，人所信受；爲眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人」！

經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！《十住毘婆沙論》這樣說：「我所有福德，一切皆和合，爲諸眾生故，正迴向佛道」。菩薩發菩提心，求成佛道，主要是爲了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，是說「爲諸眾生故」，以一切功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提，並非以福德善根施與眾生。《普賢菩薩行願讚》但說「悉皆迴向於菩提」，沒有說迴向眾生，也許是爲了避免讀者的誤解吧！」

２、約修習智德說，

凡菩薩修習「所得智藥」，也願與眾生共有，所以「遍到十方」世界，去「療治眾生」的身心重病。[10]不但去療治，而且「皆令畢竟」全愈，這正如《金剛經》所說：『我皆令入無餘涅槃而滅度之』[11]。

那麼，那些藥「名爲畢竟智藥」呢？

戊二　別說

己一　諸對治行

---

[10]《大智度論》卷 1，大正 25，60a-b：

「對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、鹹藥草飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥。若輕、冷、甘、苦、澁藥草飲食等，於熱病名為藥，於餘病非藥。若輕、辛、苦、澁、熱藥草飲食等，於冷病中名為藥，於餘病非藥。**佛法中治心病亦如是：**不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。

思惟慈心，於瞋恚病中，名為善對治法；於貪欲病中，不名為善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事觀功德；若貪欲人求好事觀功德者，則增益貪欲故。

因緣觀法，於愚癡病中，名為善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。……

[無常觀：]復次，著常顛倒眾生，不知諸法相似相續有；如是人觀無常，是對治悉檀，非第一義。何以故？一切諸法自性空故。如說偈言：「無常見有常，是名為顛倒；空中無無常，何處見有常？」……

一切有為法無常，苦、無我等亦如是。如是等相，名為對治悉檀。」

[11] [1]《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，749a：「佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

[2]《般若經講記》，p.35-36：

「佛法說涅槃，有二：

一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

二、無餘（依）涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名爲無餘。菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。無餘涅槃，爲三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！本經以無餘涅槃度脫一切眾生，即本於三乘同入一法性，三乘同得一解脫的立場；也就因此「通教三乘」而「但爲菩薩」。

菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的眾生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個眾生得滅度的。《般若經》也說：『我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘涅槃界而般涅槃；我當雖以三乘滅度一切有情，而實不見有情得滅度者』。何以不見有情？因菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，通達自身眾生身爲同一空寂性，無二無別，不見實有眾生爲所度者。必如此，纔是菩薩的大菩提心，纔能度一切眾生。否則，即執有我相、人相、眾生相、壽者相，離空無我慧——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其爲菩薩了！」

(p.157)**謂不淨觀治於貪婬，以慈心觀治於瞋恚，以因緣觀治於愚癡。以行空觀治諸妄見，以無相觀治諸憶想分別緣念，以無願觀治於一切出三界願。以四非倒治一切倒：以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒，以有為苦治諸苦中計樂顛倒，以無我治無我中計我顛倒，以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒。**

一、畢竟智藥有二類

畢竟智藥，是些什麼法門呢？分對治行與菩提行二類。

1、菩提行是近方便，是引發證悟的法門。(*下一科會解釋)

2、對治行是遠方便，在初學時，先要調治煩惱，安定自心，才能進一步的趨向出世解脫。這在古譯中，稱爲『停心』觀；奘譯作『淨行所緣』[12]。停心觀，舊

---

[12] [1]《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.634：

「淨行所緣」，是隨煩惱特重而施以淨治的，就是「五停心」。貪行的，以「不淨」淨治其心；瞋行的，以「慈愍」治；是癡行的，以「緣性緣起」治；慢行的，以「界差別」治；尋思行的，以「安那般那念」淨治其心。

[2]《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.625-627：

在修習瑜伽前，由於眾生的煩惱根性不同，應先給予契機的調治。譬喻的大瑜伽師僧伽羅叉，造《修行道地經》，「分別行相品」中，在「人情十九輩」段，說：慈心治瞋，因緣治癡，數息治多思覺，不淨（死尸至白骨）治我慢。長行在慈心前，又插入不淨治淫欲。這就與一般所說的五停心相近了〔*詳見卷 2，大正 15，191c-192b〕。西元四世紀，大乘的《瑜伽（行）師地論》已集成。稱不淨、慈、緣性緣起、界差別、安那般那念，爲「淨行所緣」，能淨治貪行、瞋行、癡行、慢行、尋思行〔*詳見卷 26，大正 30，428c〕。《瑜伽師地論》的五淨行（五停心），與《修行道地經》的意趣相合。與佛陀跋陀羅同時前後的罽賓禪法，傳來中國的，也都明五門。鳩摩羅什所傳的《坐禪三昧經》，《思惟要略法》，都說五法門：不淨治多婬欲，慈心（四無量）治多瞋恚，因緣觀治多愚癡，念息治多思覺，念佛治多等分。以念佛代界差別，是受大乘法的影響。劉宋時，曇摩蜜多譯出佛陀蜜多的《五門禪經要用法》，也是罽賓的禪師。五門，與鳩摩羅什所說的相合。鳩摩羅什的《思惟要略法》，除「觀無量壽佛法」以下，明顯爲大乘的部分外，其餘都編在《五門禪經要用法》以內；重心已是念佛觀及慈悲觀了。五停心，爲以對治來略淨其心。所以《瑜伽師地論》淨行所緣外，別說蘊、處、界、緣起、處非處——五種善巧所緣，仍保有罽賓舊傳——自相、共相觀的意義。在當時，禪學已從二甘露門，三度門，進展爲五門。所以佛大先所傳——的罽賓說一切有部禪，在數息、不淨、界——十三分偈頌下，增入「修行無量三昧第十四」，觀陰、觀入（界陰入，分隔不聯接），末了又「修行觀十二因緣」，如《經》卷下（大正 15‧322c）說：「已說諸對治及所治，愚癡對治，是應分別」。這樣，數息治思覺，不淨治婬欲，界治我慢，四無量治瞋恚，因緣治愚癡，不就與五門相合嗎？受到當時罽賓禪風的影響，才在舊傳的三大門外，補上長行四品，但體例不免因此而紛亂了。

[3]人情凡十九輩：《修行道地經》卷 2，大正 15，192b：

「法師說經觀察人情凡十九輩，以何了知？分別塵勞爾乃知之。何謂十九？一曰，貪婬。二曰，瞋恚。三曰，愚癡。四曰，婬怒。五曰，婬癡。六曰，癡恚。七曰，婬怒愚癡。八曰，口清意婬。九曰，言柔心剛。十曰，口慧心癡。十一者，言美而懷三毒。十二者，言粗心和。十三者，惡口心剛。十四者，言粗心癡。十五者，口粗而懷三毒。十六者，口癡心婬。十七者，口癡懷怒。十八者，心口俱癡。十九者，口癡心懷三毒。於是頌曰：其有婬怒癡，合此為三毒；兩兩而雜錯，計便復有四；口柔復有四，口癡言癡四；世尊之所說，人情十九種。」

有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門[13]）、界、數息——五門。[14]
本經以前三爲一類，以界觀的達無我我所，分爲三空觀及四正觀二類。

二、不淨、慈悲、因緣三觀爲一類

1、不淨觀

「**不淨觀治於貪婬**」

「不淨觀」，這是於死屍取青瘀等相，然後攝心成觀。如經中所說的九想[15]——脹想、青瘀想、壞想、血塗想、膿爛想、噉想、散想、骨想、燒想，就是不淨觀。如修習不淨觀，爲對「治」「貪婬」的特效法藥。貪婬是障道法，而凡人都爲他惑亂。或貪姿色；或貪音聲；或貪體臭；或貪體態，如曲線等；或貪他的溫柔供事……。修九想觀成就，這一切淫念，就都不起了。[16]

2、慈心觀

「**以慈心觀治於瞋恚**」

「以慈心觀」來對「治」「瞋恚」病。瞋恚病極其麤重，俗說：『一念瞋心起，八萬障門開』，這是大乘行者所特重的。因爲瞋心一起，對於利益眾生，就成爲障礙了。這應觀一切眾生，如父如母，如兒如女，修習願一切眾生得安樂，同情眾生的慈心；慈心增長，瞋恚也就不起了。慈心遍於一切眾生，所以素食、放生，也能培養慈心。當來下生的彌勒佛，初發心就不食眾生肉，特以慈心（所以姓彌勒，彌勒就是慈）來表彰他的特德。[17]

---

[13] [1]《雜阿含經．815 經》卷 29，大正 2，209c28-210a1：「有比丘，修**不淨觀**斷貪欲，修**慈心**斷瞋恚，修**無常想**斷我慢，修**安那般那念**（入出息念）斷覺想（尋思）。」
[2]《大智度論》卷 1，大正 25，60a-b 之「對治悉檀」。

[14]《初期大乘佛教之起源與發展》，p.862：「聲聞的修法，主要是『二甘露門』，經『三度門』而組成『五停心』——不淨，慈心，因緣，持息念，界分別。但西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多傳出的《五門禪經要用法》，都以『念佛』替代了『界分別』。」

[15] 有關「九想觀」，參見《大智度論》卷 21，大正 25，217a-c。

[16]《成佛之道（增註本）》，p.200-201：
「五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不爲一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲爲：僞善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名爲離欲。在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲爲主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人爲了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容爲：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。」

[17] [1]《佛法概論》，p.246-247：
「與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的。但佛滅百年，已被歪曲爲粗淺的了（四分律七百結集）。聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以爲慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無爲性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者爲那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。約「無諍」義說，無量與

3、因緣觀

「以因緣觀治於愚癡」

「以因緣觀」來對「治」「愚癡」病。這裡的愚癡，不是別的，而是不明善惡，不明業果，不明流轉生死，不明我我所空等愚癡。這唯有以如來十二因緣的觀察智藥，才能對治他。因爲『空相應緣起』[18]，即開示業果流轉等道理。[19]

無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（雜含卷 21・567 經）。從空相應緣起來說，由于有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨無瞋無恚」。了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧爲純世俗的。聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于爲他，才從慈悲爲本中完成聲聞所不能完成的一切。」

[2]《成佛之道（增註本）》，p.125：

「依人身而引入佛道，應以戒行爲主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因爲這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。」

[3]《成佛之道（增註本）》，p.123：

「慈悲喜捨四無量定。慈是願人得樂；悲是憐憫眾生的苦痛；喜是同情他人的喜樂；捨是心住平等，不偏愛親人，也不偏恨怨敵。修得四禪的，就可以修習四無量定（但喜無量，限於初二禪）。爲什麼叫無量？修習時，或慈或悲等，先觀親人，後觀怨敵，從一人，少數人，多數人，一國，一天下，一方世界，到十方世界的欲界眾生，充滿慈悲喜捨心，而願眾生得樂離苦等。緣十方無量眾生，能得無量福報，所以名爲無量。」

[18]《雜阿含・293 經》，大正 2，83c1-22：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，……緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅：是名比丘諸行苦、寂滅涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

[19]《中觀今論》，p.31-p.32：

「大乘學者從無生無爲的深悟中，直見正覺內容的——無爲的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。常性不可得，即現爲因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現爲因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此滅故彼滅，此無故彼無」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱爲一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。《大智度論》卷 22 說：「有爲法

——以上三觀爲一類。

三、界觀之三空觀 [20]

１、空觀

「**以行空觀治諸妄見**」

「以」諸「行」生滅無常，無常故苦，苦故無我無我所的「空觀」，修習成就，悟解得有爲諸行，沒有實我可得。我見爲一切妄執根本；能降伏我見，自然就能「治諸妄見」。[21]這裡的妄見，可攝得常、無常見，[22]邊、無邊見，一見、異見等。

２、無相觀

「**以無相觀治諸憶想分別緣念**」

「無相觀」：眾生著有，就於一切法取相分別；妄想無邊，最爲解脫的重障。所以修無相觀，觀一切法虛妄，不取一切相，就能對「治」顧戀過去的「憶想」，

無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，名入空智門」），如觀色念念無常，即知爲空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。」

[20]《雜阿含經．567 經》卷 21，大正 2，149c6-150a16：

尊者那伽達多告**質多羅長者**：「有**無量心三昧，無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧**。云何長者！此法為**種種義**故**種種名**？為**一義**有**種種名**」？……

復問長者：「云何有法，種種義、種種句、種種味」？

長者答言：「**無量三昧**者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣，一方充滿，如是二方、三方、四方、上下，一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習，充滿諸方一切世間普緣住，是名無量三昧。

云何為**無相三昧**？謂聖弟子於一切相不念，無相心三昧身作證，是名無相心三昧。

云何**無所有心三昧**？謂聖弟子度一切無量識入處，無所有、無所有心住，是名無所有心三昧。

云何**空三昧**？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察常住、不變易，非我、非我所，是名空心三昧。

是名為法種種義、種種句、種種味」。

復問長者：「云何法一義、種種味」？

答言：「尊者！

謂**貪（者是）有量**，（恚、癡者是有量），若無諍者第一無量。

謂**貪者是有相**，恚、癡者是有相，無諍者是無相。

貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。

復次、**無諍者空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我、非我所。**

是名法一義、種種味」。

[21] [1]《大智度論》卷 37，大正 25，331b：「因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空。」
[2]《成佛之道（增註本）》，p.351：「無自性而現爲自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之爲空。」

[22] 詳參《空之探究》，p.97。

取著現在的「分別」，欣求未來的「緣念」——離一切取相。[23]

3、無願觀

「**以無願觀治於一切出三界願**」

「無願觀」：無願，或譯無作。眾生於生死中，愛著不捨，所以起『後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛』[24]；起心（思願相應心）作業，願求生死的相續，名爲凡夫。或者把生死看成怨家，三界看做牢獄，於是願求出此三界生死，名爲小乘。現在菩薩的無願觀，能治三界生死的思願，更能對「治」小乘「一切出三界」生死的「願」欲。能觀生死本空，即沒有生死可出，涅槃可求，爲菩薩的無願觀。

——以上三觀爲一類。[25]

---

[23] [1]《中阿含經》（211 經）《大拘絺羅經》，大正 1，792b：

「有二因二緣，住無想定。云何為二？**一者，不念一切相；二者，念無想界。是謂二因二緣住無想定。**」

[2]《瑜伽師地論》卷 12，大正 30，337b：

「云何無相心三摩地？謂即於彼諸取蘊滅，思惟寂靜，心住一緣。如經言：無相心三摩地不低不昂。……又二因緣入無相定：一、不思惟一切相故；二、正思惟無相界故。由不思惟一切相故，於彼諸相不厭不壞，唯不加行作意思惟，故名不低。於無相界正思惟故，於彼無相不堅執著，故名不昂。」

[24] [1]《佛法概論》，p.87：

「此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二爲自體愛，後二爲境界愛。第一、爲染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。」

[2]《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.596-597：

「渴愛——能感後有（後有愛），決定喜欲相隨（貪喜俱行愛），處處愛著（彼彼喜樂愛）。」

[3]《華雨集(第四冊)》，p.225：

「說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鍱部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。說一切有的『雜阿含經』，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（攝大乘論上）；而在赤銅鍱部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說（律之大品大犍度一・五）。阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說爲「愛增長名取」的取，也立爲「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。」

[25]《大智度論》卷 20，207c-208a：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：

觀諸法空是名**空**；於空中不可取相，是時空轉名**無相**；無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名**無作**。

譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。

阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五眾；無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡；無作解脫門，緣三諦攝五眾。

摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、

四、界觀之四正觀

「以四非倒治一切倒」

此下四觀，名「四非倒」，能對治四顛倒——常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒。治四顛倒，即「治一切倒」。如分別來解說，

1、無常治常顛倒

「以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒」

無常觀：「以諸有爲皆悉無常」的正觀，對「治」於生滅「無常中，計常」住的「顛倒」。

2、苦治樂顛倒

「以有為苦治諸苦中計樂顛倒」

苦觀：以「有爲」生滅法，無常故「苦」的正觀，對「治諸苦中，計樂」的「顛倒」。什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著爲快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。[26]

3、無我治我顛倒

「以無我治無我中計我顛倒」

無我觀：「以」諸法「無我」的正觀，對「治」於本來空「無我中，計我」的

無相、無作，世間亦如是。

問曰：如經說涅槃一門，今何以說三？

答曰：先已說，法雖一而義有三。復次，應度者有三種：愛多者，見多者，愛、見等者。

見多者，為說空解脫門；見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。

愛多者，為說無作解脫門；見一切法無常苦，從因緣生，見已心厭離愛，即得入道。

愛、見等者，為說無相解脫門；聞是男女等相無故斷愛，一異等相無故斷見。佛或一時說二門，或一時說三門。

菩薩應遍學，知一切道，故說三門。

更欲說餘事故，三解脫門義略說。

[26]《成佛之道（增註本）》，p.134-135：

「這一切行，都是無常的，不永久的。從『諸行無常』去看，那麼現前的憂愁苦惱，不消說是苦的了（佛稱之爲苦苦）。就是一切喜樂，如財富，尊榮，健康，聰明……雖然感到了滿足，但到了變化的時候，苦就跟著來了（佛稱之爲壞苦）。就使是不苦不樂，平淡恬靜，既然不離遷流變化，遲早免不了苦。正像航行大海中，爛醉如泥，但直向礁石危灘駛去，你說熟醉不知苦樂的旅行者，不是可悲哀的嗎（佛稱之爲行苦）！所以從這一切行是無常的，不永久的，不徹底的，不可保信的觀察起來，就不能不說『諸受皆苦』；不能不說：世間如火宅，三界如牢獄。」

「顛倒」。這更是眾生的顛倒根本！一切眾生，都不自覺的起自我見，其實不過爲迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊爲所緣，而並沒有自我可得的。

４、涅槃治淨顛倒

「以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒」

涅槃寂靜觀：「以涅槃寂靜」觀，對「治」於「不淨中計淨」的「顛倒」。淨是清淨、不染污。淺一些說：如把自己的身體，看得非常清淨美麗，所以去修飾莊嚴他。或把世間看得非常美好，而迷戀他。

單是這些淨顛倒，佛法常以『不淨觀』來對治他。

但深一些的，或因自己的修養，節制；或幻想一聖神的崇高德性，唯一真神，而想像爲怎樣的聖潔。這些淨顛倒，就不是不淨觀所能對治得了。

所以本經從大乘法來說，內而身心，外而世界，三界六道（神也在其內），一切是不淨的，所以可因之而起貪戀，因之而起煩惱。三界的生死雜染法，那裡有淨呢？特別是自己的色身，佛說是畫瓶一樣。外面看來美觀，加上莊嚴，真使人顧影生憐。但裡面盡是些臭穢便利，怎麼莊嚴修飾，也無法掩飾得了。但眾生於不淨計淨，志求清淨，才幻想有聖潔的神等。不知唯有不生滅，離眾相，無煩惱的涅槃，才是寂靜的，究竟清淨。所以觀涅槃，能治一切淨顛倒。

以四正治四倒，如執著四非倒，還是顛倒，所以大乘法說『非常、非無常』等。——這又是一類。

五、結

這三類十法，是對治行，都是觀——智慧。菩薩用這些智藥，來對治眾生的煩惱重病。

三對治觀	三空觀	四正觀
不淨觀：治貪婬	空　觀：治妄見	無常：治常顛倒
慈心觀：治瞋恚	無相觀：治憶想分別緣念	苦：治樂顛倒
因緣觀：治愚癡	無願觀：治一切出三界願	無我：治我顛倒
		涅槃：治淨顛倒

己二　七菩提行

(p.162)**以<u>四念處</u>，治諸依倚身、受、心、法：行者觀身，順身相觀，不墮我見。順受相觀，不墮我見。順心相觀，不墮我見。順法相觀，不墮我見。是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門。**

以<u>四正勤</u>，能斷已生諸不善法，及不起未生諸不善法；未生善法悉能令生，已生善法能令增長。取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法。

以四如意足，治身心重。壞身一相，令得如意自在神通。
以五根，治無信、懈怠、失念、亂心、無慧眾生。
以五力，治諸煩惱力。
以七覺分，治諸法中疑悔錯謬。
以八正道，治墮邪道一切眾生。

再來說切近的法藥——七菩提行。

菩提（bodhi），義譯爲覺。
達成正覺的條件，因素，名爲菩提分，或菩提支，菩提品。
總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名爲三十七菩提分。這是可以分爲七大類：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。這七大類，就是現在所要說的七菩提行。以下分別來解說。[27]

一、「**四念處**」：
這是被稱爲『一乘道』[28]，能滅憂苦的重要法門，菩薩就以此來救治眾生。
◎四念處是：身念處、受念處、心念處、法念處。
菩薩以身、受、心、法爲繫念處，心住於此而正觀察，所以名身念處（或譯念住）……法念處。
◎以念得名，而實體是念相應的智慧。[29]

四念處有二：[30]

---

[27] 攸關菩薩遍學三十七菩提分法之問題，詳參《大智度論》卷 19，大正 25，197b-205c。
[28] 《雜阿含經．607 經》卷 24，大正 2，171a：「世尊告諸比丘：『有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處；受；心；法法觀念處』。」
[29] 念（mindfulness，*sati*）＝念處（foundation of mindfulness，*satipatthana*）：
[1] 葉均譯《清淨道論》，北京，中國佛教文化研究所，第四版，1995，634 頁：（四念處）因爲進入彼等所緣而現起故爲「處」。念即是處故爲「念處」。
[2]《入出息相應》（漢譯《南傳大藏經》，第 18 冊，186 頁）：阿難！於入出息念定之一法修習、多修者，則四念處圓滿；對四念處修習、多修者，則七覺支圓滿；對七覺支修習、多修者，則明、解脫圓滿。
[30]《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.683：
「發趣修證的歷程，部派間也不是完全相同的。《俱舍論》所說的，雖也引用經部的說明（定義等）；而進修的方法次第，與說一切有部阿毘達磨論師，可說是相同的。身心遠離，喜足少欲，住四聖種，是養成一種隨順解脫行的生活，使自己成爲能修能證的根器。真正的修行，開始總不外乎二甘露門：或不淨觀，或持息念，令心得定。這是阿毘達磨的古說（後演進爲三度門，五停心）。依止起觀，就是四念住。先修別相念住，純熟了，再修總相念住：總觀身、受、心、法爲非常、苦、空、非我。總相念住極純熟了，引起順抉擇分善根，就是煖、頂、忍、世第一法。從煖位以來，觀四諦十六行相：轉進轉勝，漸減漸略，到世第一法，但緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此必定引生聖道。聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名爲見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。這或是初預流果，或是第二一來果，或是第三不還果：依修行者，是否離欲界欲的部分，或全部而定。所以歷

A、別相念處：

觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。

B、總相念處：

觀身爲不淨、苦、無常、無我；……觀法也是不淨、苦、無常、無我。

1、「**治諸依倚身、受、心、法**」

本經所說的，也是總相念處，但歸結於無我。因無常、苦、不淨等正觀，最後都是爲了引發無我正見，這才是四念處法門的宗要。眾生對於身、受、心、法，總是有所取著，起常、樂、我、淨四倒。所以佛說四念處，對治顛倒，不再取著，所以說：「治諸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。

2、釋四念處

（1）身念處：「**行者觀身，順身相觀，不墮我見**」

修「行者，觀身」——自身、他身、自他的色身，隨「順身相觀」察。如觀身是種種不淨，三十六物所成等，[31]就可以治滅執淨的顛倒。如隨順這身的實相——空無我性來觀察，就不再依著身而起我執，就能「不墮我見」了。身體，確是最容易引起我執的，所以如來說法，每每是先說身念處。

（2）受念處：「**順受相觀，不墮我見**」

修行者，隨「順受」——苦受、樂受、捨受的實「相」來觀察。受，一切都離不了苦，所以觀受是苦，能不著受而治樂顛倒。如觀受的實相，從因緣所起，了無自性可得，那就不會計著受而「不墮我見」了。

（3）心念處：「**順心相觀，不墮我見**」

眾生的顛倒，莫過於執著心識爲常住不變的。這雖是婆羅門教以來的老執著，也實是眾生的通病。所以修行者，隨「順心相」，觀心識如流水、燈燄，刹那生滅無常。『無常是空初門』，[32]從生滅無常中，得空無我正

位是一定的：而修證者的證入，有漸登初果，或直入二果、三果的不同。有關四向、四果的安立，三十七道品的次第進修，都與毘婆沙師的定論相合。」

[31]《中阿含經》卷 24（98 經）《念處經》，大正 1，582b7-584b29：

「此身隨住，隨其好惡，從頭至足，觀見種種不淨充滿：謂此身中，有髮、毛、爪、齒、粗細、薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、小腸、脾、胃、摶糞、腦及腦根；淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽(痰)、小便，猶以器盛若干種子，有目之士悉見分明，謂稻、粟種、蔓、菁、芥子。如是比丘，此身…小便，如…身。……。」

[32] [1]《大智度論》卷 31，大正 25，290c：

問曰：汝說畢竟空，何以說無常事？畢竟空今即是空，無常今有後空！

答曰：無常則是空之初門，若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常，若見所著物無常，無常則能生苦，以苦故心生厭離。若無常，空相，則不可取，如幻如化。是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。

見，就能除常倒而「不墮我見」了。

（４）法念處：「**順法相觀，不墮我見**」

一切法中，除了色（身）法，及心法中的受與識，其他如想、思等一切心相應行，心不相應行——有爲法；還有無爲法。這些，就是法念處觀察的對象。修行者，隨「順法相」而起正觀，沒有一法是可取可著的；也就是沒有一法是可以安立爲我的（如著法是有，這就是執我的所在），因而能「不墮我見」。

３、結：「**是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門**」

「是四念處」，如能修習觀察，都能不起我見，就「能厭一切——身、受、心、法」，也就是能厭離生死流轉，心向涅槃。所以說能「開涅槃門」，而有了進入涅槃的可能！

二、「**四正勤**」：

這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於爲善的精進，所以也名四正斷。[33]勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。那四種呢？

１、「**能斷已生諸不善法**」

由於精進，「能斷」過去「已生諸不善法」——煩惱。已生的已經過去了，但過去了的煩惱，還能影響自己身心，束縛自己，這要以精進來斷除他。如曾經

---

[2]《中觀論頌講記》，p.229-231：

「《阿含》說空，常是依流動變遷的諸行而顯的。佛常說：『諸行無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所』。這無常、苦、非我、非我所，或作苦、空、無常、無我。佛依無常說空，這應該是經文所常見的。那麼，如承認虛誑妄取的「諸法」是「有」變「異」的，那也該「知」道一切法都「是無性」空了。諸法假定是有自性的，那就決定非因緣所生；不失他的自體，應該是常住自性的。既知諸法的生滅不住而有變異的，就應知沒有實在性了。有所得的小乘學者，以爲諸行無常是有的；常樂我我所是空的；但只是常樂我淨沒有，不是沒有無常的諸行。但性空學者的意見，如無常有自性的，那就不成其爲無常了。因爲諸行是性空的諸行，所以無常性，無我性，無生性。佛說三法印，無不在性空中成立。說『無常是空初門』；解了諸行的無常，就能趣入性空了。但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然無別的無性法，爲萬物的真體，以無性法爲妙有的。反而忽略世諦的緣起假名，而以爲無端變化的一切法，不過是龜毛兔角；這是龍樹所破的方廣道人。撥無世諦的因果，強化了無性法的真實，根本沒有正見無性空義。不知無性的遮遣有性，而執爲表詮的實有無性。所以，破斥說：不但有性的實體不可得，就是「無性」的實有「法」體，也不可得。這因爲，「一切法空」中，實有的有性與無性，這一切戲論，都是不可得的。」

[33]《雜阿含經．877 經》卷 31，大正 2，221a21-b1：

「世尊諸比丘：有四正斷。何等為四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法，斷生欲方便精勤心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法，不起生欲方便精勤攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法，今起生欲方便精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法，增益修習生欲方便精勤攝受，是為修斷。」

加入了社會的不良組織，雖然好久沒有活動了，但還受他的控制。必須以最大的勇氣，割斷過去的關係，才能重新做人。

2、「**不起未生諸不善法**」

以精進來達成「不」再生「起未生諸不善法」。未生的煩惱，還沒有生起，那不是沒有嗎？不能說沒有，只是潛在而沒有發現出來罷了。這必須精進對治，使善法增長，智慧增長，才能使未生的煩惱，再沒有生起的機會。

3、「**未生善法悉能令生**」

「未生」起的「善法」，要以精進力，「能令生」起。這如潛在的財富，生得的智力，要努力使他充分發揮出來一樣。

4、「**已生善法能令增長**」

對「已生」起的「善法」，要常生歡喜心；加以不斷的熏修，「能令」他一天天「增長」廣大起來。

※「**取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法**」

這四種正勤，扼「要」的說一句，這是「能斷一切不善法，成就一切諸善」「法」的精進。沒有精進，是不能達成這一目標。依大乘法說：『修空名爲不放逸』[34]。了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。

三、「**四如意足**」：

1、如意，是神通自在。神通自在，依禪定而引發。禪定有欲（希願）增上，勤增上，心（止的別名）增上，觀增上，依這四法而修成定，爲神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名爲四如意足，也叫四神足，這是得定發通的重要行門。[35]

---

[34] [1]《十住毘婆沙論》卷 8，大正 26，64b：「修空不放逸者，修有二種：得修、行修。修空力故，信有為法皆是虛誑亦不住空。諸法無定，是故常自攝撿心不放逸。」

[2]《大智度論》卷 17，大正 25，187a：「修有二種：一、得修，二、行修。得修，名本所不得而今得；未來世修自事，亦修餘事。行修，名曾得，於現前修；未來亦爾，不修餘。如是等種種諸禪定中修。」

[35] [1]《長阿含》卷 6《闍尼沙經》，大正 1，36a7-12：

「如來善能分別說四神足。何等謂四？一者、**欲**定滅行成就修習神足；二者、**精進**定滅行成就修習神足；三者、**意**定滅行成就修習紳足；四者、**思惟**定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。」

[2]《法蘊足論》卷 4〈神足品〉，大正 26，471c14-475c7：

「有四神足，何等為四？謂**欲**三摩地勝行成就神足，是名第一。**勤**三摩地勝行成就神足，是名第二。**心**三摩地勝行成就神足，是名第三。**觀**三摩地勝行成就神足，是名第四。……云何此四名為神足？此中神者，謂所有神，已有神性、當有神性、今有神性。彼法即是變一為多，變多為一，或顯或隱，智見所變，牆壁石等，堅厚障物，身過無礙，如履虛空，能於地中，或出或沒，自在無礙，如身處水，能於堅障，或在虛空，引水令流，如依迴地，結跏趺坐，凌空往還，都無滯礙，猶如飛鳥，此日月輪，有大神用，具大威德，申手們摸，如自應器，不以為難，乃至梵世，轉變自在，妙用難測，故名為神；此中足者，謂於彼法，

2、但爲什麼會發神通呢？如他心通能知他人的心念；神境通能入地、履水、升空，那怕千里萬里，一念間就能到達，這怎麼會可能呢？要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著『一合相』，想像爲一一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，麤重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。修發神通，不過部分或徹底的，恢復虛通無礙的諸法本相而已。

3、如修世間禪定，那是修得離去我們這個欲界繫的身心世界，也就是最實體化，粗重化的身心世界。從根本禪——色界繫法中，修發得神通自在。但這只是心色比較微妙輕靈，還只是有限度的虛通無礙。

◎「**治身心重。壞身一相，令得如意自在神通**」

如修大乘出世禪定，那是觀一切法如幻性空，也就得一切法無礙（論說：『以無所得，得無所礙』）。所以能對「治身心」的個體化，麤「重」化，破「壞身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法無礙，「得如意自在神通」。[36]

四、「**五根**」：

根是根基深固的意思。

1、「**治無信**」：修信根，能對「治」不信三寶四諦的「無信」。

2、「**治懈怠**」：修精進根，如四正勤，能對治懶於爲善，勇於作惡的「懈怠」。

3、「**治失念**」：修念根，如四念處，能繫心念處，對治「失念」——正念的忘失。

4、「**治亂心**」：修定根，如四禪，能對治散「亂心」。

5、「**治無慧眾生**」：修慧根，如四諦、二諦、一實諦的正知，能對治「無慧」的「眾生」。眾生二字，應通前四根。

五法具足，善法才堅固，所以叫五根。[37]

五、「**五力**」：

精勤脩習，無間無斷，至成就位，能起彼法，能為彼依，故名為足。復次，此四勝定，亦名為神，亦名為足，用難測故，能為勝德所依處故。復次，四神足者，是假建立，名想言說，謂為神足，過殑伽沙佛及弟子，皆共施設如是名故。復次，四神足者，即前所說欲、勤、心、觀四三摩地勝行成就，總名神足。」

[36]《大智度論》卷 5，大正 25，97c22-98a7：

「如意有三種：能到、轉變、聖如意。**能到**有四種：一者、身能飛行，如鳥無礙。二者、移遠令近，不往而到。三者、此沒彼出。四者、一念能至。**轉變**者，大能作小，小能作大，一能作多，多能作一，種種諸物，皆能轉變。外道輩轉變，極久不過七日，諸佛及弟子轉變自在，無有久近。**聖如意**者，外六塵中，不可愛、不淨物，能觀令淨，可愛淨物，能觀令不淨，是聖如意法，唯佛獨有，是如意通，從修四如意足生，是如意足通等，色緣故次第生，不可一時得。」

[37]《大毘婆沙論》卷 141，大正 27，726b13-20：

「五根者，謂信根、精進根、念根、定根、慧根，五力亦爾。此五隨名即心所中各一為性。已說自性當說所以，問：何緣此五名根、名力？答：能生善法故名根，能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別下位名根，上位名力。若以實義一一位中皆具二種，此二廣辯如餘處說。」

１、五力的內容，還是上面說的信、勤、念、定、慧。

２、「**治諸煩惱力**」

但由於五根的善力增強，進而有破「治」不信等「諸煩惱」的「力」量，所以又名爲五力。

六、「**七覺分**」：

也名七菩提分。

１、擇法覺支（支就是分）：擇是簡擇、抉擇，爲觀慧的別名；法是智慧簡擇的正法。這是七覺分中的主體，餘六是助成。

２、喜覺支：喜是喜受，因爲深嘗法味，遠離憂苦而得悅樂。

３、精進覺支，即依擇法而向寂滅的精進。

４、念覺支，即正念相續。

５、輕安覺支，是因得定而起的身心輕安。

６、定覺支，即與慧相應的正定。

７、捨覺支，這不是捨受，而是行蘊中的捨心所，住心平等而不取不著。

◎「**治諸法中疑悔錯謬**」

以擇法爲中心的七覺分，能達成正法的覺證。如能現覺正法，知法入法，就能對「治」於「諸法中」所有的「疑悔錯謬」。

在迷不覺的眾生，在人生旅程中，不是面臨歧途，躊躇不決——疑；就是走上錯路，盲目前進而死路一條——錯謬。錯誤與疑惑，到頭來是徬徨、空虛、憂悔。

正覺的聖者，主要爲斷除三結——我見、戒禁取、疑。

我見是理的迷謬；戒禁取是行爲的錯謬；而疑是對三寶四諦——真理與道德的懷疑。如真正的覺悟了，這一切煩惱都不再存在，因而是真知灼見，心安理得，充滿了正法的喜樂，而沒有憂悔（這名爲『於法無畏』[38]）。在一切菩提分中，這是極重要的一項。

七、「**八正道**」：

這是如來說法，最先揭示的道品，爲離邪向正，轉迷啓悟的修持軌範。

１、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，爲八正道的主導者。

２、正思惟：對於正見的內容，深思而求其實現。

※這二者，屬於慧學。

３、正業：爲遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。

４、正語：爲遠離妄語、兩舌、惡口、綺語，而有正語。

[38]《大寶積經》卷 71，大正 11，405c-406a：

「爾時，師子遊步天子說偈讚曰：佛於法無畏，曉了諸法故，無礙故無著，無能難問者。」

5、正命：是如法得財，如法使用，所有的正常經濟生活。
※這三者屬於戒學。
6、正精進：即斷惡修善，爲助成一切道品（三學）的精勤。
7、正念：於正見、正思所得的正法，繫念現前，不忘不失。
8、正定：因繫心一處，到達禪定的成就。
※這二者是定學。

◎「**治墮邪道一切眾生**」
八正道，以無漏的戒、定、慧爲體。這不但是聖者的，『八正道行入涅槃』，也是凡夫邪道的徹底對治者，所以說能對「治墮邪道」的「一切眾生」。墮邪道，即邪定聚眾生。邪道，是八邪道——邪見、邪思惟、邪業、邪語、邪命、邪精進、邪念、邪定。有了八邪，一定墮落惡趣。修八正道，才能迴邪向正而使他解脫。

戊三　結說

(p.170)**迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。**

一、菩薩善修智藥以達自利和利他
上面所說的，三類十項的對治行，[39]七類三十七品的菩提行，[40]都是菩薩修集所成的，以智爲主的法藥。菩薩以此自利，也就以這樣的智藥，遍十方界去化導群迷，救治眾生的生死重病。

二、轉聲聞的法藥爲菩薩的智藥
這些智藥，本來都是聲聞所常用的法藥，爲什麼稱爲菩薩的智藥呢？這因爲，
1、大乘能容受一切，所以名大。這些聲聞所修行的三乘共法，也就是大乘菩薩的修法。所以《大般若經・摩訶衍品》，就以三十七品等爲大乘。[41]

---

[39] 三對治觀：不淨觀、慈心觀、因緣觀。
三空觀：空觀、無相觀、無願觀。
四正觀：無常、苦、無我、涅槃。

[40] 三十七菩提分：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。

[41] [1]《放光般若經》卷 3，大正 8，21a：「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩一心學薩云若，具足三十七品、佛十八法，雖念欲成不有所倚，是為菩薩乘於大乘。」
[2]《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，219a：「菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中，不生故應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。空三昧、無相三昧、無作三昧，四禪，四無量心，四無色定，八背捨，八勝處，九次第定，十一切處。九相：脹相、壞相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、燒相。念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念入出息、念死。十想：無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離欲想、盡想。十一智：法智、比智、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智。三三昧：有覺有觀三昧，無覺有觀三昧，無覺無觀三昧。三根 ：未知欲知根，知根，知已根。……。」

２、在大乘菩薩修學起來，也就比聲聞的深一層。如以沒有出三界願爲無願；以涅槃寂靜來對治淨顛倒；以不墮我見來說四念處等。所以只要以大乘心行來修學，小法也就成爲大乘了！[42]

三、**迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。**

如來將這些法藥說明了以後，結告迦葉說：「迦葉」！這就「是菩薩」的「畢竟智藥」，能徹底救治眾生的大法。這些，無論是自利，或者利他，作爲修學「菩薩」道的，都是時「常應」該精「勤修習」實「行」的。

[42]《大智度論》卷 19，大正 25，197b-198a：
問曰：三十七品是聲聞、辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道中說聲聞法？
答曰：菩薩摩訶薩，應學一切善法、一切道。如佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法、一切道；所謂乾慧地乃至佛地。」是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。
復次，何處說三十七品但是聲聞、辟支佛法，非菩薩道？是《般若波羅蜜》〈摩訶衍品〉中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍；三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。
佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普雨天下，雨無差別。大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。
問曰：三十七品，雖無處說獨是聲聞、辟支佛道，非菩薩道，以義推之可知；菩薩久住生死，往來五道，不疾取涅槃；是三十七品但說涅槃法，不說波羅蜜，亦不說大悲，以是故知非菩薩道。
答曰：菩薩雖久住生死中，亦應知實道、非實道，是世間、是涅槃。知是已，立大願，眾生可愍，我當拔出著無為處；以是實法行諸波羅蜜，能到佛道。菩薩雖學，雖知是法，未具足六波羅蜜故不取證。如佛說：「譬如仰射空中，箭箭相柱，不令落地；菩薩摩訶薩亦如是，以般若波羅蜜箭，射三解脫門空中，復以方便箭射般若箭，令不墮涅槃地。」
復次，若如汝所說菩薩久住生死中，應受種種身心苦惱，若不得實智，云何能忍是事？以是故，菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空，空故不可取，不可取相是涅槃。以是故，說菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中，不生故應具足四念處。
復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」《中論》中亦說：涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。
菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。

丁二　出世智藥治

戊一　舉喻起說

(p.171)**又大迦葉！閻浮提內諸醫師中，耆域醫王最為第一。假令三千大千世界所有眾生，皆如耆域，若有人問心中結使煩惱邪見疑悔病藥，尚不能答，何況能治！**[1]**菩薩於中應作是念：我終不以世藥為足，我當求習出世智藥，亦修一切善根福德。如是菩薩得智藥已，遍到十方，畢竟療治一切眾生。**

再來說畢竟的出世智藥。

以我執繫著而起的，是世間法；體達空無我性，超勝了這樣的世間法，名爲出世。出世爲佛法本義，但每被人誤解。如來要說明出世智藥，先以比喻說起。

一、**又大迦葉！閻浮提內諸醫師中，耆域醫王最為第一。假令三千大千世界所有眾生，皆如耆域，若有人問心中結使煩惱邪見疑悔病藥，尚不能答，何況能治！**

「大迦葉」！譬如我們這個地區，是四大洲之一的南「閻浮提」洲，從有一棵閻浮提樹得名。[2]在這閻浮提內，所有的「諸醫師中」，要推「耆域醫王最爲第一」[3]。

---

[1] 後漢．支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》：「若閻浮利若醫、若醫弟子者，或醫王最尊，三千國土滿其中者，或醫王滿其中。雖有乃爾所醫王，不能愈外道及不信者。」
晉．失譯《佛說摩訶衍寶嚴經》：「假令三千大千國土諸有識者，悉如耆域醫王。有人問之以何方藥治彼病者，終無能答。」
趙宋．施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》：「於閻浮提內醫病人中最為第一。迦葉！所有三千大千世界眾生為護自命，見彼菩薩如見醫王。迦葉白言：如是住邪見者以何藥療？」

[2] 梵名 Jambu -dvīpa，巴利名 Jambu-dīpa 之音譯。又作閻浮利、贍部提、閻浮提鞞波。閻浮，梵語 jambu，乃樹之名；提，梵語 dvīpa，洲之意。
梵漢兼譯則作剡浮洲、閻浮洲、贍部洲、譫浮洲。略稱閻浮。舊譯爲穢洲、穢樹城，乃盛產閻浮樹之國土。
《佛法概論》，p.125-126：「從釋尊的引述中，我相信，釋尊時代的須彌山與四洲，大體是近於事實的。須彌山，梵語須彌盧，即今喜馬拉耶山。山南的閻浮提，從閻浮提河得名，這即是恆河上流——閻浮提河流域。毘提訶，本爲摩竭陀王朝興起以前，東方的有力王朝，在恆河下流，今巴特那（Patna）以北地方。瞿陀尼，譯爲牛貨，這是游牧區。「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」(《起世經》卷七)；指印度的西北。拘羅，即福地，本爲婆羅門教發皇地，在薩特利支河與閻浮提河間——閻浮提以北，受著印度人的景仰尊重。但在這四洲的傳說中，印度人看作神聖住處的須彌山爲中心，山南的恆河上流爲南洲，向東爲東洲，向西爲西洲，而景仰中事實的拘羅，已經沒落，所以被傳說爲樂土，大家羨慕著山的那邊。印度人自稱爲南閻浮提，可見爲拘羅已沒落，而發展到恆河上流時代的傳說。那時的東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服區。四洲與輪王統一四洲說相連繫；這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全印的企圖與自信的預言。」

[3] Jīvaka：耆婆，時縛迦，時婆，尸婆迦，嗢嚩迦，侍縛迦，耆婆童子，耆迦婆；耆域藥王，童子醫王耆域，耆域醫王；活童子，耆舊童子，壽命童子，固活，能活，更活。
《佛說柰女耆婆經》卷 1，大正 14，902c22-903a13：「柰女後生得男兒，兒生之時，手中抱持

耆域，是頻婆娑羅王的王子，長於醫藥，爲當時僧團的特約醫師。由於他醫理高明，所以讚爲醫王。耆域是一位了不起的大醫師！然而，「假令三千大千世界所有眾生」，大家「皆如耆域」那樣的擅長醫藥，簡直是沒有治不了的病。

「若有人問」起：人們「心中」的「結使、煩惱、邪見、疑、悔」等心「病」，該用什麼「藥」來治療？那大家「尚不能答」覆——根本不知道，又從那裡答起！連答都答不出來，「何況能治」療這心中的煩惱病呢！

二、**菩薩於中應作是念：我終不以世藥為足，我當求習出世智藥，亦修一切善根福德。如是菩薩得智藥已，遍到十方，畢竟療治一切眾生。**

結使等煩惱，爲生死根本，有煩惱就有業，有業就有生死苦報。所以解脫生死重病，要從根治煩惱下手。可是世間的醫師，雖也有治精神病的，應用心理治療的，但對心中的煩惱頭數，煩惱力用……根本不明白。不能認識病源，當然不能下藥治療了！

學「菩薩」道的，對「於」此「中」道理，有深刻的認定，知道這不是世間一般所能根治的。所以「應」該常「作是念：我終不以」一般的「世藥爲」滿「足，我當求習出世」間的「智藥」。

不但學習出世的真智慧，還要「修一切善根福德」。這樣的福慧雙修，才能自他兩利。「如是，菩薩」學「得」了「智藥」，就會「遍到十方」界去，「畢竟療治一切眾生」的生死重病。

針藥囊出。梵志曰：此國王之子，而執持醫器，必是醫王。名曰耆婆至年八歲，聰明高才學問書疏，越殊倫匹，與比隣小兒遊戲，心常輕諸小兒，以不如己。諸小兒共罵之曰：無父之子婬女所生，何敢輕我？耆婆愕然默而不答，便歸問母曰：我視子曹，皆不如我，而反罵我言：『無父之子』。我父今者為在何許？母曰：『汝父者正萍沙王是也』。耆婆曰：『萍沙王乃在羅閱祇國去此五百里』。…王見印文，憶昔日之誓，知是其子悵然憐之以為太子。涉歷二年後，阿闍世王生，耆婆因白王曰：『我初生時手持針藥囊，是應當為醫也。王雖以我為太子，非我所樂，王今自有嫡子生矣，應襲尊嗣，我願得行學醫術。』」

《善見律毘婆沙》卷 17，大正 24，793c17-794a21：「時王舍城有一童女，字婆羅跋提（Sālavatī），端正無比。時瓶沙王舉為婬女，王出百千金錢，諸臣長者出二百千錢，共莊束此婬女，為作屋宅衣服車乘、園林浴池、種種伎樂。耆婆者，外國音，漢言活童子。何以名之活童子？時無畏王子，晨朝乘車欲往見王，路見小兒，問傍人言：『此兒為死活？』傍人答言活，是故言活童子。王子問曰：『其母生已，何以擲置路上？』答曰：『此婬女法，若生女教習為婬女種，若生男則擲棄，是故生棄路上。』王子無畏，抱取養育漸漸長大，即立為兒。」

問曰：「耆婆童子何不學餘技術？」

答曰：「往昔有佛，名曰蓮花，時有一醫師，恒供養蓮花如來。耆婆見已心自念言：『云何我未來世，得如此醫，供養如來？』作是念已，即於七日中供養如來，往至佛所頭面禮足，白佛言：『願我未來世作大醫師供養佛，如今者醫師供養佛無異。』作是願已禮佛而退。耆婆命終即生天上，天上福盡下生人間，如是展轉乃至釋迦出世，宿願所牽不學餘技，但學醫方。」

戊二　隨義正說

己一　標法性空以觀心

(p.173)**何謂菩薩出世智藥？謂知諸法從緣合生；信一切法無我無人，亦無眾生壽命知見，無作無受；信解通達無我我所。於是空法無所得中，不驚不畏，勤加精進而求心相。**

說到出世的畢竟智藥，就是究竟解脫的不二法門。

一、唯識與中觀的現觀次第

依唯識宗的現觀次第，是先觀所取空，次觀能取空，然後趣入現證。

依中觀宗的現觀次第，是先泛觀一切法空，次觀能觀的心也空，然後趣入現證。

大致相近，但唯識宗以「唯識無境」[4]的勝解爲方便，而中觀宗以「緣生無性空」[5]爲方便。

本經所說，更順於中觀的修法。

唯識宗	中觀宗
所取空 → 能取空	觀一切法空 → 能觀的心也空
以「唯識無境」爲方便	以「緣生無性空」爲方便

[4] [1]《成佛之道（增註本）》，p.382-383：「依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，爲執我、執法的根源。因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名爲異熟識，成爲生死輪迴的主體了。反之，如依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。境無所得，識也就無所得，就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。如說：『唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說』；『依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等』。識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，爲虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！」

[2]《成佛之道（增註本）》，p.393)：「性空唯名系，以現觀法性空爲主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因爲說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？」

[5]《般若經講記》，p.105-106：

依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法 ——若色若心有自性，可爲發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，爲入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

二、何謂菩薩出世智藥？謂知諸法從緣合生；信一切法無我無人，亦無眾生壽命知見，無作無受；信解通達無我我所。

如來承上譬喻，進一步起問：什麼叫「菩薩出世智藥」？這是先要依經（論）的教理，了「知諸法」都是「從緣」和「合」而「生」。一切法依眾緣而有，依眾緣而生。離去因緣，就什麼都不能存在，這是確認了佛法的根本法則。

既然一切是因緣和合而有，那就能深「信一切法」是「無我、無人，亦無眾生、壽命、知、見，無作、無受」[6]了。這就是依因緣和合生的法則，信得『諸法無我』法印。

這裡的「我、人」到「知、見」，都是我的異名。在《大般若經》中，我的異名，一共有十六名。[7]在上面解說「我空」[8]時，已說到我、人、眾生、壽命；這裡再說到四名。外道、凡夫，對於自我，以爲是能知者，能見者，作善惡業者，受果報者。所以知、見等，都是自我的別名；在緣生無我的正觀中，一切都不可得。能信得諸法無我，也就能「信解通達無我我所」。

信，是依人及經論所說，經教理的推比而起信；
解，是經思惟而得深刻的勝解；
通達，是修慧，能深徹的了達。
無我，就沒有我所；無我是我空，無我所是法空。

——上來泛觀一切法空。

三、於是空法無所得中，不驚不畏，勤加精進而求心相。

進一步，要返觀這能觀的心相也空。[9]

---

[6] 《大智度論》卷 35，大正 25，319b-c：
問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？答曰：皆是一我，但以隨事為異。於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。五眾和合中生故，名為「眾生」。命根成就故，名為「壽者」、「命者」。…行人法故，名為「人」。…手足能有所作，名為「作者」。…後身受罪福果報故，名「受者」。…目覩色，名為「見者」。五識知，名為「知者」。復次，用眼見色；以五邪見(邪見、身見、邊見、見取、戒取)觀五眾；用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」——所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。如是諸法皆說是「神」。

[7] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，221c；《大智度論》卷 35，大正 25，319b-c。

[8] 「我空」：詳參《寶積經講記》，p.95-99。

[9] 《般若經講記》，p.105：「發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲爲本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所

一般人，大都是『依識立我』[10]；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現觀次第。如上所說的我法皆空，是最難信解的。因爲一般都誤以爲空是沒有，所以聽說一切空，就不免有沒有著落的恐怖。但大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道『畢竟空中不礙一切』[11]。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能「於是空法無所得中，不驚不畏」。[12]

度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。」

[10]《中觀今論》，p.245-246：

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者爲我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯爲屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有我所才會有我，無我也就不成其爲我別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志 ——薩迦耶見，爲一切依自我爲中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切爲相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅爲似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因爲不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空爲比喻而明法空。但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

[11] [1]《中觀論頌講記》，p.40：

從性空上說，在緣起上離去情執（世俗），性空的真相就顯現出來（勝義）。如暗去與明來，並非二事，所以說「以破爲顯」。從幻有說，空卻自性才是緣起假名（世俗）；緣起空寂，其實空中不礙一切（勝義）。

[2]《般若經講記》，p.124：

一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因爲性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。

[3]《空之探究》，p.250：

龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。

[12][1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 2，大正 8，232b-c：

須菩提！汝言我不見是法名菩薩；…。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見；是時不驚、不畏、不怖，心亦不沒、不悔。…。是菩薩一切法不見故，不驚、不畏、不怖、不沒、不悔！須菩提白佛言：世尊！何因緣故是菩薩心不怖、不沒、不悔？佛告須菩提：菩薩摩訶薩一切心心數法不可得，不可見，以是故，菩薩摩訶薩心不怖、不沒、不悔。世尊！云何菩薩心不驚、不畏、不怖？佛告須菩提：是菩薩意及意界不可得、不可見，以是故不驚、不畏、不怖。如是，須菩提！菩薩摩訶薩一切法不可得故，應行般若波羅蜜。須菩提！菩薩摩訶薩一切行處，不得般若波羅蜜，不得菩薩名，亦不得菩薩心，即是教菩薩摩訶薩。

[2]《大智度論》卷 41，大正 25，360a。

不但不驚怖，而且深信不疑，更能「勤加精進」，由博返約，從一切法空中，「而求心相」是什麼。心相，也可譯作心性。求心相，就是求心的自性。知見作受，繫縛解脫，眾生總以爲心在主宰。有心可得，爲眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。

從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以爲有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：『將心來與汝安』！這就是要他返觀自心，勤求心相。慧可禪師求心的結果是：『求心了不可得』。[13]
這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

己二　觀心無性以顯性
庚一　觀心無性
辛一　約勝義觀心無性

(p.176)**菩薩如是求心：何等是心？若貪欲耶？若瞋恚耶？若愚癡耶？若過去、未來、現在耶？若心過去，即是盡滅；若心未來，未生未至；若心現在，則無有住。是心非內、非外、亦非中間。是心無色、無形無對、無識、無知、無住、無處。如是心者，十方三世一切諸佛，不已見、不今見、不當見。若一切佛過去來今而所不見，云何當有？但以顛倒想故，心生諸法種種差別。是心如幻，以憶想分別故，起種種業，受種種身。**

以下是勤求心相，觀心無性以顯性。

---

[3]《般若經講記》，p.199-200：
無罣礙故，無有恐怖」：恐怖爲愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。菩薩了法性空，知一切法如幻，能不爲我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行爲，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。夢想，即是妄想，即一切顛倒想。菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。

[13][1]《景德傳燈錄》卷 3，大正 51，219b。
[2]《華雨香雲》，p.200：
舊傳達磨宗風，答語每從反詰問處著手。如慧可見達磨，乞與安心法。達曰：「將心來與汝安」！可曰：「覓心了不可得」。達曰：「與汝安心竟」。僧璨之見慧可，可曰：「將罪來與汝懺」！道信之見僧璨，璨曰：「誰縛汝」！出言之旨趣並同，實則此是大乘顯示勝義之一式。約理，則於無自性處顯空性；約行，則於絕情見處體實性。此如《般若經・三假品》，佛命須菩提「爲菩薩摩訶薩說般若波羅蜜」。須菩提乃曰：菩薩不可得，般若不可得，我云何能爲菩薩說般若？佛因而印成之曰：如是！如是！若知菩薩不可得，般若不可得，即是爲菩薩說般若。一反來問以爲答，方等、般若經，實多其例。

在說明上，分爲觀心無性，無性即性兩節。[14]
觀心無性也分二科，先正約勝義顯無性，是勤求心相的正意。[15]

一、菩薩如是求心：何等是心？

如來先總標說：「菩薩」應「如是求心」。怎麼樣求呢？應推求觀察，「何等是心」？求心，是求心的自性是什麼。但求覓起來，心是畢竟不可得的。本經約三門觀察，

1、三毒求：「**若貪欲耶？若瞋恚耶？若愚癡耶？**」

心是「貪欲」嗎？「瞋恚」嗎？「愚癡」嗎？假如心是貪欲，那瞋、癡就不是心了。假如是瞋恚，貪、癡又不是心了。假如心是愚癡，那心就不能是貪、瞋了！假使說，貪、癡或瞋、癡，可以相應，同時而有，所以不妨是貪又是癡，是瞋又是癡。但這既不免貪瞋相違的過失，而且相應共有，可見是眾緣和合，而不是心自性相，自性是不二的自體呢！這樣，從這三毒去推求，什麼都不能說是心。

依經論成法，這應該是三性求：心是善嗎？是惡嗎？是無記嗎？心既不能局限於一性，又不能同時通於三性，所以以三性推求，心是了不可得。本經且約惡性說，從三毒去推求。[16]

2、三時求：「**若過去、未來、現在耶？若心過去，即是盡滅；若心未來，未生未至；若心現在，則無有住。**」

從時間去觀察，心是「過去」的嗎？「未來」的嗎？「現在」的嗎？「若心」在「過去」，過去是已滅，那「即是盡滅」而不可得。「若心」在「未來」，未

---

[14] 「庚一、觀心無性」:《寶積經講記》, p.176-187。「庚二、無性即性」:《寶積經講記》, p.187-196。
[15] 「辛一、約勝義顯無性」:《寶積經講記》, p.176-181。「辛二、約世俗呵心妄有」:《寶積經講記》, p.181-187。
[16] 《勝鬘經講記》, p.253-254：
有部解說爲：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成爲善不善心，即是客性。約心相續的爲不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。成實論師，說心性通三性，也以此經爲不了義，約相續假名心說。聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性爲本淨的。大乘中，如《般若經》、《中觀論》等，以爲此約善不善心的空性說。一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。心性雖本來空淨，而以因緣有雜染煩惱，不礙自性空的緣生煩惱，不離法性空，即是法性空，無二無別，然由於煩惱，本淨（空）的心性，不得顯現，由此說心性本淨爲煩惱所染污。瑜伽學者，也約此義說。然鄰近大眾分別說的真常唯心論，如本經，所說即略略不同。心性本淨，或自性清淨心；當然約如來藏法性空說。然勝義空的般若宗風，法性空約一切法說；心性空雖約心以顯法性，但心性淨與法性淨，是無二的。

來是「未生」起，「未至」現在，那不是等於沒有嗎？「若心」在「現在」，現在只是不離過去未來的假名，並沒有一念安住不動的現在。所以經上說：『即生即滅』。[17]這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼爲現在心呢？作三時觀察，心是了不可得，所以《金剛經》說：『**過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得**』。[18]

3、三處求：「**是心非內、非外、亦非中間。**」

如心是有實自性的，那心在什麼處？在內？在外？在中間？推求觀察起來，「是心非內」，並不能指出心在身內的那一處。而且心如在內，怎麼能了外境呢？當然也「非外」，誰能證明心在身外？而且在外，又怎能覺了自己身心呢？也「非中間」，中間是相待的假名，是並不能確指的。

※觀門無邊，本經且約三毒、三時、三處爲觀門，但推求起來，不見有一定法名爲

---

17 《大乘起信論講記》，p.60-61：
我在《中觀今論》說到，生滅應分爲三種：
一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。
二、分位生滅，這是約（如有情的）從生到死的一期生滅說的。
三、大期生滅，即緣起法所說的『此生故彼生，此滅故彼滅』的生滅。這生滅，即含攝了流轉與還滅。流轉，依眾生生死相續，生生不已說；還滅，約出離生死得解脫說。所以，緣起支中的生滅，生，不但是生死的初生，指這生命的生生不已；而滅，卻是約究竟證得出離生死說。流轉與還滅，這二門是佛法中最根本的；即說明眾生爲什麼而生死流轉的，及如何才能斷除生死而證滅與成佛的。《阿含經》的十二緣起和四諦，都是說明這二者。
大乘佛法的特點：重在說明即生死流轉法中，當下即是不生不滅。所謂了生死，得解脫，證涅槃，都不是把什麼東西滅掉了。還滅，是緣生幻有的還滅，而實意味那寂滅的法性。是在這生滅法中，體證那究竟真實的法性，即是諸法的本不生滅性。這是大乘佛法的共義。所以，從生死流轉邊說，眾生是有死此生彼的生滅現象的；從涅槃還滅說，雖依滅顯寂滅，而實眾生本來是不生不滅的。

18 [1]《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，751b。
[2]《般若經講記》，p.116-117：
爲什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世中求心，了不可得。如說心在過去，過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！若心在現在，現在念念 不住，那裡有實心可得！而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裡安立現在！倘使說心在未來，未來即未生，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得。於三世中求心自性不可得，唯是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。世人有種種的妄執：〔1〕有以爲我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名爲三世實有論，即落於常見。〔2〕有主張現在實有而過去未來非有的，如推究起來，也不免落於斷見。〔3〕有以爲我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的常我論一致。佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執爲常！
心，不很容易明白，唯有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。從前，德山經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他。

心，不見心有自性可得而契入心空。[19]

二、是心無色、無形無對、無識、無知、無住、無處。如是心者，十方三世一切諸佛，不已見、不今見、不當見。若一切佛過去來今而所不見，云何當有？

觀心性空而入現證無分別性，《瑜伽論》說（經）有六句；本經前文出四句，這裡譯爲七句，以顯示心相不可得。[20]七句是

1、「是心無色」，非色根識所能得的色相。
2、「無形無對」，無形就是無對，是譯者的衍文。[21]這是說，心不如五塵等那樣的有形有對。
3、「無識」，不是意根識所能明了的。

---

[19]《攝大乘論講記》，p.325：「空宗的觀法，直觀一切皆空，事實上只是一門深入，雖可分爲觀一切法皆不可得，再返觀能觀心亦不可得，更進一層觀空相亦不可得。但這觀門差別，無須分成三種觀法，怎樣觀境空，也同樣的觀心空與空空。」

[20] [1]《瑜伽師地論》卷 74，大正 30，706b：
問：圓成實自性當云何知？答：當正了知，如先所說差別之相，所謂真如、實際、法界，如是等類無量差別。復當了知所餘差別，謂無形色、不可睹見，無所依住、無所攀緣，不可顯現、不可了別，不可施為、不可宣說，離諸戲論無取無捨，如是等類差別無量。
[2]《寶積經講記》，p.102：
依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：『慧眼於一切法都無所見』，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

[21] [1]《佛說遺日摩尼寶經》：
佛語迦葉言：心無色無視無見。佛語迦葉言：諸佛亦不見心者，本無所有無所因也。自作是因緣，自得是死生。心遠至而獨行，心譬如流水上生泡沫須臾而滅。
[2]《佛說摩訶衍寶嚴經》：
如是迦葉！心未來不在內，亦不在外，亦不在兩中間。心者非色不可見，亦無對無見無知無住無餘倚。迦葉！心者一切諸佛，不已見、不當見、不今見。若一切諸佛，不已見、不當見、不今見者，云何知有所行？但以顛倒想故有諸法行，諸法者如幻化之法，受種種生故。是心如風遠行不可持故，心如流水不可住故，心如燈炎緣相續故。
[3]《佛說大迦葉問大寶積正法經》：
迦葉！又此心法非在內、非在外、亦非中間。迦葉！又此心法離眾色相，無住無著而不可見。迦葉！過去一切佛不見，未來一切佛不見，現在一切佛不見。迦葉白言：若過去未來現在一切佛不見者，云何彼心有種種行相？迦葉！彼心無實從妄想生，譬如幻化，種種得生為虛妄見。迦葉白言：虛妄不實，其喻云何？佛言迦葉：心如浮泡生滅不住，心如風行而不可收，心如燈光因緣和合。
[4]《大乘寶雲經》卷 7〈寶積品第七〉：
是心非內、非外、亦非中間，是心無色無識無形無見無知無住處。如是之心十方三世一切諸佛不已曾見、非今現見、非當來見。若一切佛過去來今所不見者，云何當有？但以顛倒妄想因緣，心生諸法種種差別。善男子！是心如幻憶想分別，起種種業受種種身。善男子！心去如風於非境界遠行難收，心如流水生滅不住，心如燈炎眾緣故有。

4、「無知」，也不是雜染有漏識所能知的。
5、「無住」，不是心依根住而有所得的。
6、「無處」，也不是心在器世間而有處所的。

觀察起來，心是這樣的無所得，唯是如如無差別性。所以如來接著說，不是由於智力微薄，觀察不到，而是心相本來如此。「是心」，連「十方三世一切諸佛」，也是觀心了不可得。過去佛，「不已見」；現在佛，「不今見」；未來佛，「不當見」。這樣，「若一切佛」，也「過去」未「來」現「今」——三時觀「所不」能「見」，那怎麼眾生一定以爲應「當有」心可得呢？

經說『云何當有』，是反問，以表顯心不可得。但從下文看，也是伏一疑問。儘管勝義觀中，求心了不可得，但心確是那樣的現成，這到底是什麼呢？這可說是人人懷疑的問題。

從前德山禪師，挑了《金剛經》青龍疏，想到南方去難破禪宗。半路上遇到賣點心的婆子，問他：『金剛經說三心都不可得，上座點的是那一個心』？德山竟茫然不知所答。德山以爲心不可得，就誤會爲沒有心了。真俗不能無礙，解空不能達有，難怪他經不起老婆子現實門中一問，就落得啞口無言。[22]

---

[22] [1]《釋氏稽古略》卷 3，大正 49，840c10-23：
德山：朗州德山禪師，名宣鑒，簡州人，姓周氏。丱歲（指幼年）出家，依年受具。精究律藏於性空寺，通貫諸經旨趣。常講《金剛般若》，時謂之周金剛。不信南方宗禪之道，乃曰：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言：『直指人心，見性成佛！』我當摟其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂檐《青龍疏鈔》出蜀至澧陽。路上買油糍點心，婆子指其檐曰：「這箇是甚麼？」師曰：「《青龍疏鈔》。」婆曰：「講何經？」師曰：「《金剛經》。」婆曰：「我有一問，若道得，我當供上座油糍；若道不得，不與油糍。」婆乃問曰：「經中道『過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。』未審上座點那箇心？師無語，乃不得油糍而去。

[2]《藥師經講記》，p.26-28：或許有人發生疑問，以爲佛法既說無我，此中爲什麼又說我聞？世人不明佛法，發生這類的疑難，著實不少。從前有位聰明小沙彌，讀誦《心經》，讀到『無眼耳鼻舌身意』時，不覺懷疑起來，就到師父那裡，摸摸自己的眼睛、耳朵、鼻子，問師父是什麼？師父說：眼睛、耳朵、鼻子都不知道嗎？他說：既然我的眼睛、耳朵好端端的，爲什麼經裡說無眼耳鼻舌呢？結果師父也無從回答。又古代有位德山法師，善講《金剛經》。他揹著《金剛經註疏》去參訪，路旁見一老婆婆在賣點心，便歇下來，打算買些點心充饑。老婆婆問他包裡是什麼？他說是《金剛經疏》。老婆婆又問：《金剛經》說：『過去心不可得 ，現在心不可得，未來心不可得』，那你到底想點的那個心？德山無以爲答，便把經疏燒掉。
佛經說無眼耳鼻舌身意，說三心不可得，而事實上，這種種（根）身心之法，卻又顯然而存在的；同樣地，佛法儘管說無我，而在世俗諦中，因緣和合的假我，卻又是不可否定的。這在一般人似乎是矛盾而不可理解。須知五蘊假合的我，與空無我性的我，其含義是迥然不同的。我們的意識中，總覺得有個我，運動于時空中，而且是常住不變、獨立而自主存在的。這樣的我，是神我，自性我，佛法否定了它，所以說無我。因爲從頭至足，從物質到精神，任憑怎樣去尋求，都沒有絲毫的自性可得，故『無眼耳鼻舌身意』，『無我無眾生』。然而五蘊和合，心身所起的統一作用，卻是有的，雖有而如幻如化；這幻化不實的和合相，

三、但以顛倒想故，心生諸法種種差別。是心如幻，以憶想分別故，起種種業，受種種身。

這問題，且看如來如何解答！佛說：「但以顛倒想」，「心生諸法種種差別」。為了解說這二句，接著說：「是心如幻」，「以憶想分別」，所以心與煩惱俱起，而「起種種」善惡「業」；作了業，就「受」人天惡趣等「種種身」。[23]

這一解說，包含兩個意義：

1、心是什麼？是本性空而如幻的有。雖現現成成的有心，有分別，心相是了不可得。心是如幻性空，並非不可得中，別有什麼微妙的，真實的心。

2、心生種種差別法生，確是《阿含經》以來的決定說。這與唯識學的依識立境，『諸識所緣，唯識（心）所現』[24]不同。這是說：由於無始來的妄想心，所以造業受果，生死流轉。心就是那樣的如幻如化，那樣的虛妄顛倒。在幻化虛妄中，織成幻化虛妄的三界六道，生死不了。如以為一定有心可得，是真是實，那不妨打破沙盆問到底，心是什麼？怎麼樣有的？什麼時候開始有的？一連串的推求觀察，而心是了不可得。通達心無所得，就能現證真性，解脫自在！

即假名為我。假名我，不但凡夫有，即聲聞聖者也無例外。有人問佛：阿羅漢可否說我？佛說：可以。假我雖有，但不同凡夫錯覺中的實我，和外道妄執的常我、神我。明乎此，佛法的說我與無我，說眼耳鼻舌與無眼耳鼻舌，並不矛盾，於真俗二諦，才能融通無礙。

[23]《成佛之道（增註本）》，p.348-350：
勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。這一正理的觀察，為解脫的不二門。解脫的是「苦」，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是「因於惑業」。「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說『無明，不正思惟』為因，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？這是「由」於「戲論」。什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

[24]《解深密經》卷 3，大正 16，698a-b：
慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘缽舍那、三摩地所行影像，彼與此心當言有異、當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣、唯識所現故。

辛二　約世俗呵心妄有

(p.181)**又大迦葉！心去如風，不可捉故。心如流水，生滅不住故。心如燈焰，眾緣有故。是心如電，念念滅故。心如虛空，客塵污故。心如獼猴，貪六欲故。心如畫師，能起種種業因緣故。心不一定，隨逐種種諸煩惱故。心如大王，一切諸法增上主故。心常獨行，無二無伴，無有二心能一時故。心如怨家，能與一切諸苦惱故。心如狂象，蹈諸土舍，能壞一切諸善根故。心如吞鉤，苦中生樂想故。是心如夢，於無我中生我想故。心如蒼蠅，於不淨中起淨想故。心如惡賊，能與種種考掠苦故。心如惡鬼，求人便故。心常高下，貪恚所壞故。心如盜賊，劫一切善根故。心常貪色，如蛾投火。心常貪聲，如軍久行，樂勝鼓音。心常貪香，如豬喜樂不淨中臥。心常貪味，如小女人樂著美食。心常貪觸，如蠅著油。**

勝義觀中，心是畢竟不可得的；有的是世俗如幻妄心，爲作業受報的主導者。

上明從觀空入證，本可以直接『無性即性』的下文。但對於世俗幻妄的心識，本不可得而眾生著有，實爲顛倒憶想分別的根源，[25]所以又大加呵責，勸眾生遠離他。如知道心的幻妄而不惑，知道心的性空而不著，自能離妄心而現證無分別法性。

呵妄心有一大段喻說，共二十四句，可說是集「阿含」與「毘尼」中散說的大成。如來在本經中，一一的總敘出來。

如來說：「大迦葉」！如幻的妄心，是怎樣的呢？

一、「**心去如風，不可捉故。**」

「心」是似有而不可得的。剎那生起，就滅入過「去，如風」一樣的迅速，風一樣的「不可捉」摸，沒有一些痕跡可得。

二、「**心如流水，生滅不住故。**」

「心如流水」，俗說『長江後浪推前浪』，剎那「生滅不住」。[26]所以纔覺得此心，早就不是此心了。

---

[25]《中觀論頌講記》，p.411-412：
經中說到遠離煩惱，特別著重『守護六根』，就是在見色聞聲的境界上，不取不著，不爲可意與不可意的情境所牽而起煩惱。這不著，是佛法解脫的根本論題。取相分別他的如何，是因；引起貪恚癡的煩惱，是果。取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。爲什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒煩惱了。反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而知了。

[26]《中觀今論》，p.32：
諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

三、「**心如燈焰，眾緣有故。**」

「心如燈焰」，從「眾緣有」。燈焰是依緣而有的，所以看起來燈焰長明，而其實是由於眾緣——油及燈芯等的被燒，前後的燈焰相續，並不一樣。[27]

四、「**是心如電，念念滅故。**」

「是心如」閃「電」一般，一霎[28]間過去，所以說「念念滅」。[29]

五、「**心如虛空，客塵污故。**」

「心如虛空」那樣，本來清淨（淨是空的異名）[30]，什麼也不可得。但由於外來的「客塵」——雲、霧、沙塵等，而現出虛空昏暗的「污」染相。經上說：『心性本淨，客塵所染』[31]。『是心非心，本性淨故』[32]。如以爲眾生有一清淨真心，那就不

---

[27] 《大智度論》卷 15，大正 25，171a-b：

復次，一切法有二種：色法，無色法。色法分析乃至微塵，散滅無餘，如〈檀波羅蜜品〉破施物中說。無色法五情所不知故，意情生、住、滅時觀故，知心有分，有分故無常，無常故空，空故非有。彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅；相續生故，知是貪心，是瞋心，是癡心，是信心，清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故；若一時中無滅者，應終始無滅。復次，佛說有為法，皆有三相。若極少時中生而無滅者，是為非有為法。若極少時中心生、住、滅者，何以但先生而後滅，不先滅而後生？復次，若先有心後有生，則心不待生；何以故？先已有心故。若先有生，則生無所生。又生、滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生。以是故，一時不可得，異亦不可得，是即無生。若無生，則無住、滅。若無生、住、滅，則無心數法。無心數法，則無心不相應諸行。

[28] 霎〔ㄕㄚˋ〕：瞬間。(《漢語大詞典(十一)》，p.705)

[29] 《大智度論》卷 36，大正 25，325c：

問曰：意即是識，云何意緣力故生意識？答曰：意生滅相故，多因前意故，緣法生意識。

問曰：前意已滅，云何能生後識？答曰：意有二種：一者、念念滅；二者、心次第相續名為一。為是相續心故，諸心名為一意，是故依意而生識無咎。意識難解故，九十六種外道不說依意故生識，但以依神為本。

[30] 《般若經講記》，p.94：

修學般若，略有二行：一、入理，即於定中正觀法相，達自性空而離相生清淨心。二、成行，即本著般若的妙悟，在種種利他行中，離妄執而隨順實相。大乘般若的特色，更重於成行。在成行中，本經特重於利他爲先的布施。這些，受持《金剛般若經》者，應有深刻的認識！」

[31] 《大乘入楞伽經》卷 5，大正 16，619c-620a：

大慧！此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨。一切二乘及諸外道，臆度起見不能現證，如來於此分明現見，如觀掌中菴摩勒果。

《勝鬘經講記》，p.252-254：

心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常爲大小空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文爲不了義。

〔1〕有部解說爲：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成爲善不善心，即是客性。約心相續的爲不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。

〔2〕成實論師，說心性通三性，也以此經爲不了義，約相續假名心說。

〔3〕聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性爲本淨的。

〔4〕大乘中，如《般若經》、《中觀論》等，以爲此約善不善心的空性說。一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。心性雖本來空淨，而以因緣有雜染煩惱，不礙自性空的緣生煩惱，不離法性空，即是法性空，無二無別，然由於煩惱，本淨（空）的心性，

是如來虛空喻的本意了。

——上來五喻爲一段。風喻無常故空；流水、燈焰、電，喻無常；虛空喻不淨。

六、「**心如獼猴，貪六欲故。**」

「心如獼猴」一樣，跳躍不停；不是拉著這個，就是捉住那個。心的「貪」愛「六欲」——微妙的色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲、法欲，也是貪這貪那而不息的。[33]

七、「**心如畫師，能起種種業因緣故。**」

「心如畫師」：畫師能在白紙上，畫出山水、人物、鳥獸，形形式式。心在一切本空中，以憶想分別，「能起種種」善惡「業因緣」。有了業因緣，就會招感三界六趣

不得顯現，由此說心性本淨爲煩惱所染污。

〔5〕瑜伽學者，也約此義說。

〔6〕然鄰近大眾分別說的真常唯心論，如本經，所說即略略不同。心性本淨，或自性清淨心；當然約如來藏法性空說。然勝義空的般若宗風，法性空約一切法說；心性空雖約心以顯法性，但心性淨與法性淨，是無二的。本經直約心性說，心性本淨中，含攝得無邊功德，所以說：『過於恒沙不離不脫不異不思議佛法』。如來藏雖即法性，但約一一眾生上說，不離蘊界處（有情自體），不離貪瞋癡等煩惱所染說。如來藏自性清淨，唯能約眾生說，與法性本淨不同。性淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。本經的自性清淨心，約心性與空性的合一說；此即寂即覺的心性中，攝得無漏功德法。這樣的自性清淨心，無始以來爲煩惱所雜染。凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。

[32] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3，大正 8，233c-234a：

「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲學般若波羅蜜，應如是學：不念色、受、想、行、識，不念眼乃至意，不念色乃至法；不念檀波羅蜜，尸羅波羅蜜，羼提波羅蜜，毘梨耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜；乃至十八不共法。如是！舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，得是心不應念，不應高；無等等心不應念，不應高；大心不應念，不應高；何以故？是心非心，心相常淨故。」舍利弗語須菩提：「云何名心相常淨？」須菩提言：「若菩薩知是心相，與婬、怒、癡不合不離；諸纏、流、縛等諸結使，一切煩惱，不合不離；聲聞、辟支佛心，不合不離。舍利弗！是名菩薩心相常淨。」舍利弗語須菩提：「有是無心相心不？」須菩提報舍利弗言：「無心相中，有心相無心相可得不？」舍利弗言：「不可得！」須菩提言：「若不可得，不應問有是無心相心不！」舍利弗復問：「何等是無心相？」須菩提言：「諸法不壞不分別，是名無心相。」舍利弗問須菩提：「但是心不壞不分別，色亦不壞不分別，乃至佛道亦不壞不分別耶？」須菩提言：「若能知心相不壞不分別，是菩薩亦能知色，乃至佛道不壞不分別。」

※《大智度論》卷 41，大正 25，362b-c。

[33] 《雜阿含經．289 經》，大正 2，81c：

愚癡無聞凡夫，寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身，或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復小過。彼心、意、識，日夜、時剋，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。多聞聖弟子，於諸緣起善思惟觀察，所謂樂觸緣生樂受，樂受覺時如實知樂受覺，彼樂觸滅，樂觸因緣生受亦滅，止、清涼、息、沒。如樂受，苦觸……。喜觸……。憂觸……。捨觸因緣生捨受，捨受覺時如實知捨受覺，彼捨觸滅，彼捨觸因緣生捨受亦滅，止、清涼、息、沒。〔※《雜阿含經．290 經》，大正 2，82a 亦同此〕

的種種報身。[34]

八、「**心不一定，隨逐種種諸煩惱故。**」

「心」如生性「不一定」的人，自己毫無定見，一切隨環境轉。心沒有定性，所以也就「隨逐種種諸煩惱」，或時成貪心，或時成瞋心，或成憍慢心等。

九、「**心如大王，一切諸法增上主故。**」

「心如大王」，大王是一國的主，有權力，能統攝。心在「一切諸法」中，也是「增上」——最有力的「主」導者。這約第六意識說；如約心與心所相應，六識都名爲心王。

十、「**心常獨行，無二無伴，無有二心能一時故。**」

「心常」如「獨行」而「無二無伴」的人；這以旅程中的獨行者爲喻。心在生滅過程中，也是「無有二心能一時」中有的。但這不妨多識並生，也不妨心與心所同時相應，不過說在一念心中，沒有二眼識……二意識，可以同時生起而已（但一心論者，心所無體論者，就依據這一比喻而成立他的理論）。[35]

十一、「**心如怨家，能與一切諸苦惱故。**」

「心如怨家」，怨家是時常想害你，使你受苦。心的認識不全，煩惱相應，所以心也「能」給「與」眾生以「一切諸苦惱」。

十二、「**心如狂象，蹈諸土舍，能壞一切諸善根故。**」

「心如狂象」，象一旦發起狂來，土地也被踐踏，房舍也會被撞倒，所以說「蹈諸土舍」。這如心顛倒起來，「能壞一切諸善根」；特別邪見起重惡業，能斷善根。

——上來七喻爲一段，廣明心的作用。其中心如大王，心如畫師，心常獨行，尤爲佛法所常說。[36]

---

[34] 《雜阿含經．267 經》，大正 2，69c：

比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘當知！汝見嗟蘭那鳥種種雜色不」？答言：「曾見，世尊」！佛告比丘：「如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。

[35] 《唯識學探源》，p.84-88。

[36] [1]《大毘婆沙論》卷 72，大正 27，371a-c：

問：諸〈契經〉中說心、意、識，如是三種差別云何？

或有說者：「無有差別。心即是意、意即是識，此三聲別，義無異故。如火名火，亦名焰頂，亦名熾然，亦名生明，亦名受祀，亦名能熟，亦名黑路，亦名鑽息，亦名煙幢，亦名金相，如是一火有十種名。聲雖有異，而體無別。如天帝釋（Zakra-devAnAM-indra），亦名鑠羯羅（Zakra），亦名補爛達羅（PuraMdara），亦名莫伽梵（Bhagavan），亦名婆颯縛（VAsava），亦名憍尸迦（KauZika），亦名設芝夫（Zacipati），亦名印達羅（Indra），亦名千眼（SahasracakSu），亦名三十三天尊（TrayastriMZapati）。如是一主，有十種名。聲雖有異，而體無別。如對法中，說『受名受，亦名等受，亦名別受，亦名覺受，亦名受趣。』如是一受，有五種名。聲雖有異，而體無別。故〈契經〉說『心、意、識三。聲雖有異，而無差別。』」

復有說者：「心、意、識三，亦有差別。謂名即差別，名心、名意、名識異故。

十三、「**心如吞鉤，苦中生樂想故。**」

「心如」魚的「吞鉤」，被釣住而有喪生的危險，卻顛倒的以爲美味當前，在「苦中生」起「樂」的覺「想」。

十四、「**是心如夢，於無我中生我想故。**」

「是心如夢」一樣，顛顛倒倒，好像別人就是自己，以爲我在做什麼，而不知是「於無我中生」起自「我」的覺「想」。

十五、「**心如蒼蠅，於不淨中起淨想故。**」

「心如蒼蠅」，在糞便等臭穢物上亂飛，「於不淨中」，顛倒的生「起淨想」。

——上來三喻爲一段，明顛倒心。

十六、「**心如惡賊，能與種種考掠苦故。**」

「心如惡賊」，爲了劫奪物品，追求寶物的所在，「能」以殘酷手法，「與」人以「種種考掠」的「苦」痛。

十七、「**心如惡鬼，求人便故。**」

「心如惡鬼」一樣，常「求人便」——伺[37]人以可乘的機會。如人的福盡了；或起了邪心，作了惡業，惡鬼就乘虛而入，作怪害人。

十八、「**心常高下，貪恚所壞故。**」

「心常高下」不平，如惡神一樣。沒有平等心，因你的信他不信他而或愛或恨，

復次，世亦差別。謂過去名意，未來名心，現在名識故。

復次，施設亦有差別。謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。

復次，義亦有差別。謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。

復次，業亦有差別。謂遠行是心業，如有頌曰：『能遠行獨行，無身寐於窟，調伏此心者，解脫大怖畏。』前行是意業，如有頌曰：『諸法意前行，意尊意所引，意染淨言作，苦樂如影隨。』續生是識業，如《契經》說：『入母胎時，識若無者，羯剌藍等，不得成就。』故知續生，是識業用。

復次，彩畫是心業，如《契經》說：『苾芻！當知！諸傍生趣，由心彩畫，有種種色。』歸趣是意業，如《契經》說：『苾芻！當知！如是五根，各別所行，各別境界。意根總領受彼所行、境界，意歸趣彼，作諸事業。』了別是識業，如《契經》說：『苾芻！當知！識能了別種種境事。』

復次，滋長是心業，思量是意業，分別是識業。

脅尊者言：「滋長、分割是心業；思量、思惟是意業；分別、解了是識業。應知此中：滋長者是有漏心，分割者是無漏心；思量者是有漏意，思惟者是無漏意；分別者是有漏識，解了者是無漏識。」心、意、識三，是謂差別。

[2] Dhammapada：G.1,2、G.37；《法句經》：〈心意品〉卷上，大正 4，563a；〈雙要品〉卷上，大正 4，562a；《出曜經》：〈梵志品〉卷 30，大正 4，774a；〈心意品〉卷 28，大正 4，760a。《法集要頌經》〈梵志品〉卷 4，大正 4，799a。《法句譬喻經》〈雙要品〉卷 1，大正 4，583a。

[3]《雜阿含經．1171 經》大正 2，313b。《雜阿含經．46 經》大正 2，11c；S.22-79 Vol.III, p.87。

[37]【伺】：1.窺伺；窺探；觀察。2.守候；等待。【伺便】等待合適的時機。(《漢語大詞典(一)》，p.1283)

給人以幸福或災禍。心也就是這樣的，常爲不平等的「貪恚所壞」——變異。

十九、「**心如盜賊，劫一切善根故。**」

「心如盜賊」，如不加防備，會「劫」奪你所有的「一切善根」。

——上來四喻爲一段，形容心的邪惡。

二十、「**心常貪色，如蛾投火。**」

「心常貪色」，色是顯色[38]、形色[39]，特別是（男）女色。如貪欲心盛起來，就「如」飛「蛾」的自「投火」中一樣，死活都不顧的。

二十一、「**心常貪聲，如軍久行，樂勝鼓音。**」

「心常貪聲」，如歌唱、音樂。貪聲的，聽見了就心裡舒暢，「如」從「軍」的「久」在「行」伍，習慣了，就愛「樂」戰「勝」的凱旋[40]「鼓音」。

二十二、「**心常貪香，如豬喜樂不淨中臥。**」

「心常貪香」，香是好香、惡香、平等香的總稱。俗語說：『如入鮑魚之肆，久而不聞其臭』[41]。心如貪香（臭）成習，那會越臭越過癮。「如豬喜樂」在糞穢「不淨中臥」，你要拉豬到清淨所在，豬是死命都不肯走的。

二十三、「**心常貪味，如小女人樂著美食。**」

「心常貪味，如小女人樂著美食」，這有一故事在內。國王有一幼女，宮人抱著到王園中去玩。經過大樹，忽然落下一顆不曾見過的果實，宮人撿來給王女喫。王女喫了，非常好喫，一定還要喫。這到那裡去找呢？宮人研究起來，大樹上有鳥巢，這一定是老鳥從深山中啣來喂小鳥，不慎而落下來的。於是宮人伏在樹上，等老鳥啣果回來時，就奪下給王女喫。久了，老鳥生了氣，啣一顆看來一樣的毒果回來。宮人照樣的伏在樹上，搶果來給王女喫，這可喫得腸斷而死。[42]俗語說：『拼死喫河豚[43]』，也正是貪美味而不惜一死的明證。

---

[38] 顯色：指眼識對境的色境中，顯然可見的色。「形色」的對稱。俱舍家謂顯色有青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇等十二種。

[39] 形色：有形之色：指色法中，質礙粗著，因觸覺始能覺知長短者。爲「顯色」之對稱。有八種：(1)長，一面多生。(2)短，一面少生。(3)方，四面齊等。(4)圓，周遍一切處而生。(5)高，中間凸出。(6)下，中間拗凹。(7)正，表面齊平。(8)不正，表面參差。俱舍家認爲此八種色極微各別，各有別體，均屬實色。唯識家則增粗、細二者而成十種，但認爲此等諸色皆非實色。

[40] 【凱旋】：戰爭獲勝，軍隊奏　得勝樂曲歸來。亦泛指獲勝歸來。(《漢語大詞典(二)》，p.291)

[41] 【鮑魚之肆】：亦作“鮑魚之次”。賣鹹魚的店鋪。魚常腐臭，因以喻惡人之所或小人聚集之地。《大戴禮記・曾子疾病》：“與君子游，芷乎如入蘭芷之室，久而不聞，則與之化矣；與小人游，貸乎如入鮑魚之次，久而不聞，則與之化矣。”　王聘珍　解詁：“次，若今市亭然。”　北齊　顏之推　《顏氏家訓・慕賢》：“與善人居，如入芝蘭之室，久而自芳也；與惡人居，如入鮑魚之肆，久而自臭也。”(《漢語大詞典(十二)》，p.1216)

[42] 此典故詳參見《大智度論》卷 17，大正 25，182a-b。

[43] 【河豚】：亦作“河魨”。魚名。體圓筒形，口小，牙愈合成牙板。背部黑綠色，腹部白色，鰭紫紅色。肉味鮮美，肝臟、生殖腺及血液有劇毒，經處理後可食用。我國沿海和某些內河有出產。(《漢語大詞典(五)》，p.1053)

二十四、「**心常貪觸，如蠅著油。**」

「心常貪觸」——輕、軟等合意的觸覺。「如」蒼「蠅」的貪「著油」的潤滑，而終於死在油中一樣。

——上來五喻爲一段，明心貪五欲的過失。

五喻	1.如風，2.如流水，3.如燈焰，4.如電，5.如虛空
心的作用	1.如獼猴，2.如畫師，3.不一定，4.如大王，5.常獨行，6.如怨家，7.心如狂象
明顛倒心	1.如吞鉤，2.如夢，3.如蒼蠅
心的邪惡	1.如惡賊，2.如惡鬼，3.常高下，4.如盜賊
心貪五欲	1.常貪色，2.常貪聲，3.常貪香，4.常貪味，5.常貪觸

庚二　無性即性

辛一　無爲相

(p.187)**如是迦葉！求是心相而不可得，若不可得，則非過去未來現在。若非過去未來現在，則出三世。若出三世，非有非無。若非有非無，即是不起。若不起者，即是無性。若無性者，即是無生。若無生者，即是無滅。若無滅者，則無所離。若無所離者，則無來無去，無退無生。若無來無去無退無生，則無行業。若無行業，則是無為。**

現在要說到無性即性。依經文看來，這是直承前文——勝義觀心無性而來。

一、以無性爲自性

空與無性，一般總覺得是否定，是沒有；總覺得應該有其所有，真如實相是真實有才對。然如來的方便開示，是從空無自性中顯示法性的。如《般若經》說：『**何謂諸法自性？一切法自性不可得，是為一切諸法自性**』。[44]換句話說，眾生於一切法執有自性，所以法性不顯。唯有通達一切無自性，一切不可得，說似一物即不中[45]，才開顯了一切法的自性。所以，無性爲自性，是有甚深意義的。如在無性外別求自性，無性與自性相對立，那就失去了如來說法的善巧方便，有言無義。[46]

---

[44] 《勝思惟梵天所問經》卷 4，大正 15，84a-b：
何謂諸法自性清淨？謂一切法自性是空，離一切法有所得故。一切諸法自性無相，離一切法諸分別故。一切諸法自性無願，以一切法不取不捨，無求無欲諸法畢竟自性離故。是名諸法性常清淨。

[45] 《六祖壇經》卷 1，大正 48，357b19-29。

[46] [1]《空之探究》，p.141-142：
從後漢到姚秦——西元二世紀末到五世紀初，傳入中國的《般若經》，都是屬於早期的。現存的《般若經》梵本，是西元六、七世紀以後的寫本，與漢譯本可能有些出入，但不能完全依現存的梵本爲依準。論到漢譯《般若經》的文字，當然玄奘的譯本明白，但不能忽視的，是玄奘譯出的時代（西元 660—663）遲了些。特別是，玄奘是繼承無著、世親一系的「有宗」，是依《解深密經》，對《般若經》作再解說的學派，對空義有了不同的解說。

本經的顯示法性，充分的表顯此義。這又分兩節來說。[47]

二、**如是迦葉！求是心相而不可得，若不可得，則非過去未來現在。若非過去未來現在，則出三世。若出三世，非有非無。**

如來承前文的觀心不可得，對迦葉說：「如是迦葉」！上面從三毒門、三時門、三處門，種種方便來觀察，「求是心相而不可得」。不但凡夫不能得，十方三世諸佛也不能得，這可見真實如此，並非顛倒了！

「若」心是畢竟「不可得」，那就「非過去」法，非「現在」法，非「未來」法。

「若非過去未來現在」，那就「出三世」，也就是不落時間，超越時間了。

「若出三世」，不落時間相，那就「非有非無」。
爲什麼？有，一定是因緣和合的有。從因緣而有，一定有時間相可說。所以既不落時間相，就不能說是有了。
既然非有，也就是非無。無與有相對，待有成無。或約時間說，或約空間說，或對他說，或自身分位說，都是待有而無的。如非有，也就非無，例如一向就沒有牛角、鹿角等，那也決不會說兔角的沒有了。
有與無，爲認識上極根本的概念，如非有非無，就不落意識，不落言詮了。

如羅什所譯爲「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯爲「無性爲自性」。例如：
(1)、玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 478，大正 7，420a-b：「若一切法皆以無性而為自性，如是無性，非諸佛作……。無性之法，定無作用。……然一切法皆以無性而為自性。無性法中實無異法，無業無果亦無作用，無性之法常無性故」。
(2)、鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，大正 8，412b-c：「諸法性無所有，非佛所作……。無性法中，無有業用。……無性法無業無果報，無性常是無性」。
(3)、無羅叉譯《放光般若波羅蜜經》卷 19，大正 8，139a：「諸法所有無所有，非佛所作……。無所有法者，亦無作，亦無行」。
(1)是玄奘譯本，(2)、(3)是羅什與無羅叉譯本，內容可說是相同的，而玄奘所譯，在短短的文段裡，卻多出了兩句，「一切法皆以無性而為自性」，這與有宗學者的意解有關（可能原本已有此增飾）。本文在說明初期的般若空義，所以參考玄奘的譯本，而以羅什等早期譯本爲依。

[2]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.726-727：
「唐譯本」每說「一切法皆以無性而爲自性」，暗示了「無性自性」的意義。然唐譯的「以無性而爲自性」，在「大品本」中，是譯爲：「一切法性無所有」；「信解諸法無所有性」（《大品般若經》卷 23，大正 8，386b；385b）；「諸法無所有」（《大品般若經》卷 25，大正 8，404c）；「一切法性無所有」等（《大品般若經》卷 3，大正 8，237c）。「唐譯本」是隨順後代瑜伽者所說，如《辯中邊論》說：「此無性空，非無自性，空以無性爲自性故，名無性自性空」（《辯中邊論》卷上，大正 31，466b）。這是遮遣我法的「損減執」，顯示空性的不是沒有。

[47]「無性即性」分爲二科：辛一、無爲相，辛二、聖性相。

三、**若非有非無，即是不起。若不起者，即是無性。若無性者，即是無生。若無生者，即是無滅。若無滅者，則無所離。**

如來從超越時間，超越有無，進一步說：「非有非無」的，「即是不起」。起是從沒有到有，從不是所知而成爲所知的。如有無都不可說，那還有什麼起呢？

「若不起，即是無性」，無性是沒有自性。如有自性，就有現起的可能；既畢竟不起，可見是極無自性了。

「若無性，即是無生」。這如經上說：『若說緣生即無生，是中無有生自性』。

「若無生」性，也「即是無滅」。沒有生，怎會有滅呢？「若無滅」，那就「無所離」。不生不滅中，有什麼可離呢！

四、**若無所離者，則無來無去，無退無生。若無來無去無退無生，則無行業。若無行業，則是無為。**

「若無所離」，就「無來無去，無退無生」。
無來無去，約死生往來，生來死去不可得說。
無退無生，約善惡、得失的不可得說。退是得到了而又失去，如世間定慧的退失，或善惡業力的有盡。生是沒有而得到了。
這樣的「無來無去，無退無生」，就「無行業」。業是動作、事業；行是遷流、造作。一切無來無去，無得無失，那就沒有行業可說了。

「若無行業」，那就「是無爲」。行業是有爲法，有爲法是業煩惱所爲（作成）的；有生有滅而遷流三世的。所以沒有行業，就是業煩惱所不起的，生滅所不得的無爲。

大小乘論師，雖成立多種無爲，但如來對有爲說無爲的本意，如本經所說，是《阿含經》以來一致的定說。[48]

---

[48] [1]《性空學探源》，p.206：
無爲法，大眾分別說系說得很多，說一切有系也講有三種。茲約安立意義的不同，分幾類說明。有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無爲。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無爲。其他的無爲，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無爲的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無爲。因此，無爲法就多起來了。有部的三種無爲，比較是初期的；擇滅與非擇滅，爲各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無爲中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無爲，只有擇非擇滅）。
[2]《印度佛教思想史》，p.64-66：
無爲法，在「阿含經」中，指煩惱、苦息滅的涅槃；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以

這一段，從觀心空不可得，展轉顯示現證的無爲法。

辛二　聖性相

壬一　泯諸相

(p.190)**若無為者，則是一切諸聖根本。是中無有持戒，亦無破戒。若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。是中無業無起業者，無有身業，亦無口業，亦無意業。是中無有上中下差別。**

以下，據現證無爲而顯示聖性，先約泯絕諸相說。

一、若無為者，則是一切諸聖根本。是中無有持戒，亦無破戒。

佛先總標說：「若無爲」法，那就「是一切諸聖」——三乘聖者的「根本」。無爲法本來如此；如以此爲所依而體證這無爲法，那就成爲聖人——聲聞四果，緣覺，大地菩薩，佛。聖是正義，離惑而證真的，叫做聖人。《金剛經》也說：『一切賢聖，皆以無為法而有差別』。[49]如離去無爲法，就沒有聖人可說。諸聖者所現證的

名爲擇滅。

赤銅鍱部但立擇滅無爲，代表了初期的法義。

無爲是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無爲：擇滅，非擇滅，虛空。如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名爲非擇滅。虛空無爲，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。

在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無爲法可多了！如《異部宗輪論》（大正 49・15c）說：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。九無爲中的前三無爲，與說一切有部相同。空無邊處等四無爲，是四無色定所契的定體。緣起支性，經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。聖道支性，經上稱「八正道」爲「古仙人道，古仙人徑」，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱爲無爲，都是永恆不變的理性。

分別說系的化地部，也立九無爲：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。前三無爲相同。不動，一般指不爲三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如是如此如此而沒有變異的；善、不善、無記法被稱爲真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無爲：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。決定（即「正性離生」）是無爲，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。法住，可能是法住智所悟入的諦理。

[49] 「一切賢聖皆以無為法而有差別。」：

無爲法，是沒有時空相，沒有能所相，沒有心境、名義、質量等相待相。所以，在這現證的絕對空性——無爲「中」，是「無有持戒」，也「無破戒」可得。[50]

本經在宣說菩薩廣大正行時，特重於戒律（下面也如此），所以在六度萬行中，舉戒來說。戒，如受持不犯，不染污，不滲漏，不破損，名爲持。犯了戒行，損壞了戒體，叫做破。[51]從現相邊說是如此，但深求一切法的真相，無性空不可得——無

---

[1] 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，749b17-18：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」
[2] 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，753b22-23：「一切聖人皆以無為法得名。」
[3] 真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，762c21-22：「一切聖人皆以無為真如所顯現故。」
[4] 玄奘譯《大般若經》卷 577〈第九能斷金剛分〉，大正 7，981a7-8：「以諸賢聖補特伽羅，皆是無為之所顯故。」
[5] 義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》，大正 8，772b26-27：「以諸聖者皆是無為所顯現故。」
[6]《金剛經》梵文本《Vajracchedika Prajbaparamita》：「asajskrtaprabhavita hy aryapudgalah」
[7] 世親《金剛般若經論》，大正 25，784c5-7：「一切聖人皆以無為法得名。此句明何義，彼法是說因故。何以故？一切聖人依真如法清淨得名。」
[8]《中論》卷 3〈青目釋〉，大正 30，25b23-29：「佛說**實相有三種**：若得諸法實相，滅諸煩惱，名為**聲聞法**。若生大悲發無上心，名為**大乘**。若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林，遠離憒鬧得道，名**辟支佛**。」
[9]《大智度論》卷 33，大正 25，302c19-23：【經】：「菩薩摩訶薩欲到有為、無為法彼岸，當學般若波羅蜜！」【論】：「彼岸者，於有為、無為法盡到其邊。云何是彼岸？以大智慧悉知悉盡有為法總相、別相種種悉解；**無為法中，從須陀洹至佛，悉皆了知**。」
[10]《大智度論》卷 99，大正 25，747a26-28：「得諸法實相名為佛，得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩。」
[11]《大智度論》卷 60，大正 25，485c7-10：「般若波羅蜜是諸法實相，正遍知名為佛；小不如是大菩薩、辟支佛、阿羅漢，轉不如是阿那含、斯陀含、須陀洹。」

[50]《成佛之道（增註本）》，p.294-295：
菩薩在未得忍力以前，在生死大海中，常願生在人間，見佛聞法，利益眾生；淨戒就是確保人身而不致失敗墮落的浮囊。所以菩薩的受持淨戒，『輕重等護』，比聲聞人的持戒，還要謹嚴得多。菩薩淨戒，是不離三心而修的，所以菩薩雖自己嚴持淨戒，而決「不輕」視「毀犯」戒法的眾生。從大悲心來說，這是可憐憫，而不是可輕視的。雖然犯戒，不是不可能還復清淨，不是不可能成佛的。凡輕視毀犯的，一定是自以爲持戒，自己是怎樣的清淨如法。不知道這早落在我執我慢的分別心中，不成菩薩的戒波羅蜜多了。而且，如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。倒不如不輕毀犯，憐愍而安慰他，容易把他感化過來。所以菩薩的淨戒，是無所得的空慧爲方便，對於「持」戒「犯」戒，都是「不著」相的。能達『持戒犯戒不可得故』，就是三輪體空的淨戒波羅蜜多了。

[51] [1]《大智度論》卷 13，大正 25，153b：
若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。若下持戒生人中，中持戒生六欲天中，上持戒又行四禪、四空定，生色、無色界清淨天中。上持戒有三種：下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。不著、不猗，不破、不缺，聖所讚愛，如是名為上清淨持戒。
[2]《大智度論》卷 14，大正 25，163c：
復次，若菩薩於罪、不罪不可得故，是時，名為尸羅波羅蜜。問曰：若捨惡行善，是為持戒，云何言「罪、不罪不可得」？答曰：非謂邪見、麁心言「不可得」也；若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得；罪無故，不罪亦不可得。復次，眾生不可得故，殺罪亦不可得；罪不可得故，戒亦不可得。何以故？以有殺罪故，則有戒；若無殺罪，則亦無戒。

爲，這是沒有能持所持的相對，也沒有受持與破壞的增減。所以《般若經》說：『戒性空，持犯不可得故』。[52]

二、**若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。**

「若」無爲中，「無持戒，無破戒」，那就「無行」、「無非行」了。行是身行、語行、意行。持戒與破戒，都是行；持戒破戒不可得，就無行；無行也就無非行。

「若無有行，無非行」，那就「無心、無心數法」。心數，即心所的舊譯。心是六識，心數是受想行等。無行與非行，當然無心與心所可得。

「若無有心心數法」，就「無有業」、「無業報」。業是思心所相應，及引起的身語動作；心是受業的果報主。所以如沒有心與心所，就沒有業與業報可說。

「若無有業無業報」，就「無苦樂」，苦樂約業力所感的苦報樂報說。

「若無苦樂」，那就超脫了生死繫縛的業報，那「即是」離繫的「聖性」。

上文揭示無爲爲聖者的根本，展轉論證，到這才歸結到就是聖性。聖者以此而成，也就是聖者以此爲性。如在大乘不共學中，就稱爲佛性。聖性、佛性，只是無爲——法空性的別名。

三、**是中無業無起業者，無有身業，亦無口業，亦無意業。是中無有上中下差別。**

從上來的顯示，可見聖性「中」是「無業、無起業」的人；所以「無有身業」，「無口業」，「無意業」。聖性中沒有行業，所以沒有優劣，沒有增減，沒有得失，一切平等，所以說：「是中無有上中下差別」。聖者所現證的，聖者以此爲性的，就是這樣的無爲。《金剛經》也說：『是法平等，無有高下』。[53]

---

52 《大般若波羅蜜多經》卷 296，大正 6，508c：「佛言：如是！持戒、犯戒不可得故。」

53 [1]《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，751c。
[2]《般若經講記》，p.124-125：
一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因爲性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。無上遍正覺，要備兩大法門而圓成：一、以般若空慧，通達法空平等性，不取著我等四相。二、修習施、戒、忍等一切善法，積集無邊福德。此所修的一切善法——自利利他，以般若無我慧，能通達三輪體空，無所取著。般若攝導方便，方便助成般若，莊嚴平等法性，圓證無上遍正覺。法性如空，一切眾生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都無所得。然而，不加功用，不廣集

壬二　顯淨德

(p.193)**是性平等，如虛空故。是性無別，一切諸法等一味故。是性遠離，離身心相故。是性離一切法，隨順涅槃故。是性清淨，遠離一切煩惱垢故。是性無我，離我我所故。是性無高下，從平等生故。是性真諦，第一義諦故。是性無盡，畢竟不生故。是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故。是性真淨，從本已來畢竟淨故。**

上來約泯絕諸相說，現在在不可說而又不可不說中，方便顯示那聖性的清淨德性。共十四句。

一、**是性平等，如虛空故。**

「是性」——上文所說的聖性，是「平等」的，不生不滅，不增不減，不垢不淨，「如虛空」一樣。

二、**是性無別，一切諸法等一味故。**

「是性無別」，「一切諸法」雖萬別千差，而究極是平「等」的「一味」；同一解脫味，爲聖者所同證。如『四河入海，同一鹹味』[54]一樣。

——上二總說聖性的平等無差別性。

三、**是性遠離，離身心相故。**

「是性遠離」，因爲遠「離身心相」。身相心相，繫著眾生而不離；但在聖性中，是沒有身心的繫著相可得。

四、**是性離一切法，隨順涅槃故。**

「是性離一切法」，從身心而擴大到一切法；爲什麼離這生死一切法？因爲聖性是「隨順涅槃」的。涅槃是無爲法，可以說聖性就是涅槃。但約究竟的無餘涅槃說，聖性是隨順涅槃，趣向涅槃，臨入涅槃的。

五、**是性清淨，遠離一切煩惱垢故。**

「是性清淨」，因爲「遠離一切煩惱垢」染。聖性清淨，本來是離垢的。又從一切法而說到繫縛的煩惱，但聖性是『修證即不無，污染即不得』[55]的清淨。

六、**是性無我，離我我所故。**

「是性無我」，因爲聖性是「離我我所」而證的。我是煩惱繫縛中的根本著處，所

資糧，不發菩提心，不修利他行，還是不會成佛的！

[54]《四諦論》卷 4，大正 32，393b：「云何但道名為聖，不說餘助道者？答：同一相故，皆名為聖，譬如火性。復次，同一解脫味故，譬如海水同一鹹味。」

[55]《天台傳佛心印記》，大正 46，935c：「有人云：即心是佛，真心耶？妄心耶？答：真心也。又有人云：修證即不無，染污即不得。此乃獨標清淨法身，以為教外別傳之宗，揀云報化非真佛。」

以又說離我。離我我所才能現證聖性，那怎麼可說這聖性是我或真我呢！

——上四句，約聖性離染說。

七、**是性無高下，從平等生故。**

「是性無高下」，因爲聖性是「從平等」的無爲法性而現證的，與平等法相契而「生」起的。證平等理，所以聖性也沒有高下可說。

八、**是性真諦，第一義諦故。**

「是性真諦」，諦是確實不倒的意思。諦有二：[56]

１、世俗諦，就世俗而說諦，其實是虛假的。

２、勝義諦，是無漏勝智所證的真義，這不但是諦，而且是真而非妄的。現在說：聖性是真諦，因爲這是「第一義諦」。第一義諦爲勝義諦的異譯。既是無漏勝智所證的，那當然是真諦了。

——上二句，約真理與勝智顯聖性。

九、**是性無盡，畢竟不生故。**

「是性無盡」，無盡是一直如此，沒有滅盡相；聖性是「畢竟不生」的，所以也沒

---

[56]《中觀論頌講記》，p.445-452：

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「爲眾生說法」：第「一，以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：『汝聞世諦謂是第一義諦』。《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空爲勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以爲是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以爲撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。……

解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以爲不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，爲什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以爲性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因爲若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若—— 真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因爲如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

有滅盡可得了。

十、**是性常住，諸法常如故。**

「是性常住」，常與無盡（恆）略不同：無盡約三世如此說，常約超越三世說。說聖性是常，因爲一切「諸法常如」其性，不變不失。所以《法華經》說：『是法住法位，世間相常住』。[57]

十一、**是性安樂，涅槃為第一故。**

「是性安樂」，在一切安樂中，有爲樂可盡；唯「涅槃」出三界苦厄的離繫樂，最「爲第一」。

十二、**是性清淨，離一切相故。**

「是性清淨」，「離一切」妄取「相」，性自空寂，所以名清淨。上說清淨，約離垢說；這裡約一切相不現說。

十三、**是性無我，求我不可得故。**

「是性無我」，於聖性中「求我」，是畢竟「不可得」的。

十四、**是性真淨，從本已來畢竟淨故。**

「是性真淨」，不是始染而終淨，不是相染而體淨，不是離染而成淨，這是「從本已來畢竟淨」，所以說真淨。上說性淨，這裡說真淨，如空有性空與畢竟空一樣。

——上六句，與一般所說的是常、是樂、是淨相同，但說無我，與常樂我淨的四德說不同。雖然，聖性也可以說是我，『得自在故』[58]。但容易與凡外的真我、常我相雜濫，所以本經不說是我，保有無我說的特色。

總說聖性	1.性平等，2.是性無別
聖性離染	1.是性遠離，2.是性離一切法，3.是性清淨，4.是性無我
真理與勝智	1 是性無高下，2 是性真諦

[57]《妙法蓮華經》卷 1，大正 9，9b：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。是法住法位，世間相常住，於道場知已，導師方便說。」

[58]《如來藏之研究》，p.132-133：
般涅槃四德中，我最爲特出，而是傳統佛教所難以信受的。從釋尊說法以來，佛法一貫的宣說無我；「諸法無我」，是「三法印」的一印，是以無我來印定爲是佛法的（與外道說不同）。部派佛教中，犢子部等立「我」。被稱爲附佛法外道。然犢子部與說轉部，成立「我」論的目的，是爲了成立生死流轉，從繫縛到解脫的聯繫，而不是以「我」爲真理，爲證悟的內容。所以初期大乘的『寶積經』，雖說「聖性」是常、是樂、是淨，還是說無我，如《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉（大正 11・635c）說：「是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故」。到了如來藏說興起，揭示如來藏我的法幢，在佛教、大乘佛教界、可說是劃時代的變化，意義太不平常了！如約因圓果滿的如來，說如來涅槃界有「我」德，還可以說我是「自在」義，以佛果的「八自在」來解說。但如來藏說的宏傳者，從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我。從如來而說到我，如來性就是我，這不能不回憶到釋尊的時代，世俗所說的「如來」，有與神「我」的同樣意義。如來與我，神教所說的梵與我，不是非常類似嗎？佛法漸漸的進入「佛梵同化」的時代。

六聖性	1.是性無盡，2.是性常住，3.是性安樂，4.是性清淨，5.是性無我，6.是性真淨

這就是菩薩的出世智藥。以此自得解脫，也以此解脫眾生。現證聖性，成就一切清淨功德性：聲聞、緣覺、菩薩、佛，只是智證的分滿而已。

——上來，正說菩薩道已究竟。