

寶積經講義

印順導師——原著
釋開仁——編

編者序

釋開仁

上印下順導師的《妙雲集》上編第二冊的《寶積經講記》是基於我教學的因緣，才有研讀的機會。此講義是我在壹同女眾佛學院歷經三個學期（2007年3月至2008年6月）才完成全書編輯的教材。當初一心想讓同學有機會參考到相關的文獻資料，故而附加了不少註腳及附錄。之後，我就沒因緣重讀此書了。

然而，道友圓波法師卻接下了這個棒子，多次講學此書，且用心修正了我初稿的參考資料，並增加了經論對讀的對照表，讓此經的內涵更為豐富及紮實。因此，此講義亦可說是我和圓波法師合編的成果。

導師在《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1167）中也有專文介紹這部古寶積經——〈普明菩薩會〉，故我也將之收錄在講義末尾，當做是此經的總複習。其中，導師曾明示：

〈普明菩薩會〉——《寶積經》，敘述菩薩正道與聲聞正道，是從菩薩道的立場說的。廣舉種種譬喻，有經師的特色，而文體簡要明白，全經極有條理，與論書相近。從實行的立場，說明事理，少說仰信的——佛與大菩薩的方便妙用。對人間的修學者來說，這是極其平實的寶典！

因此，此經確實可作為人間行者之修學指南！

慧日講堂住持上宏下印長老積極推廣印順導師思想，於2015年9月開始的第二期課程將開設《寶積經講記》，於此衷心期盼大家法喜充滿。最後，藉此至誠感謝印順文教基金會授權編者「援引印順導師所著之《寶積經講記》及其相關著作，並加以彙編」，讓此法寶流通十方。

序於般若精舍

2015.8.7

目次

《寶積經講記》懸論／pp.1-11

《寶積經講記》／pp.12-303

甲一 序分／p.12

甲二 正宗分／p.16

乙一 正說菩薩道／p.16

丙一 修廣大正行／p.16

丙二 習甚深中觀／p.95

丙三 作教化事業／p.163

乙二 兼說聲聞道／p.211

丙一 正說／p.211

丙二 巧說／p.262

丙三 密說／p.280

甲三 流通分／p.289

乙一 問答修學／p.289

丙一 普明問／p.289

丙二 如來答／p.290

乙二 時眾奉行／p.303

附錄：〈不著空見，兼通聲聞的寶積〉／pp.304-312

※此講義 pp.12-303 的《寶積經》「經文」所顯示的頁碼，乃依據民國 92 年 4 月版本。

※2015 年印順導師著作導讀班《寶積經》課程，有錄音可供參考，慧日講堂 <http://www.lwdh.org.tw>。

印順導師《寶積經》冠科

甲一 序分 p.12

甲二 正宗分 p.16

乙一 正說菩薩道

丙一 修廣大正行

丁一 辨菩薩行相

戊一 正行差別

己一 得智慧 p.18

己二 不失菩提心 p.23

己三 增長善法 p.30

己四 直心 p.35

己五 善調順 p.41

己六 正道 p.45

己七 善知識 p.49

己八 真實菩薩 p.53

戊二 正行勝利 p.57

己一 得大藏 p.57

己二 過魔事 p.60

己三 攝善根 p.62

己四 福德莊嚴 p.64

戊三 正行成就 p.66

丁二 讚菩薩功德 p.77

戊一 標說

戊二 別讚

己一 地、水、火、風 p.77

己二 月、日 p.81

己三 師、象 p.82

己四 蓮華、樹根、流水 p.84

己五 山王、國王 p.86

己六 陰雲 p.88

己七 輪王、摩尼珠 p.89

己八 同等園 p.90

己九 咒藥、糞穢 p.91

丙二 習甚深中觀 p.95

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說 p.95

己二 別示 p.99

庚一 我空觀 p.99

庚二 法空觀 p.103

辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實 p.103

癸二 顯中道 p.109

壬二 觀非我非無我 p.111

壬三 觀心非實非非實 p.112

壬四 例觀諸門 p.113

壬五 觀非有非無 p.114

辛二 緣起觀 p.115

壬一 敘緣起 p.115

壬二 顯中道 p.118

戊二 抉擇深義 p.119

己一 顯了空義

庚一 法空 p.119

庚二 人空 p.125

己二 遣除情計 p.129

庚一 取圓成實相 p.129

庚二 怖依他性空 p.132

庚三 著遍計執有 p.136

己三 善巧智斷 p.136

庚一 智

辛一 觀俱境空 p.136

辛二 智起觀息 p.138

庚二 斷 p.140

辛一 破無智 p.140

辛二 滅結業 p.144

丁二 讚菩薩殊勝 p.145

戊一 生長佛法勝

己一 不斷結使 p.145

己二 不離生死 p.148

戊二 福智廣大勝 p.149

己一 功德大 p.149

己二 智慧大 p.150

戊三 種姓尊貴勝 p.153

己一 真實佛子 p.153

己二 紹隆佛種 p.154

戊四 初心希有勝 p.158

- 己一 勝出聲聞 p.158
己二 人天禮敬 p.158
戊五 普利眾生勝 p.159
戊六 出生如來勝 p.160
戊七 眾生福田勝 p.161
戊八 聲聞依止勝 p.161
丙三 作教化事業 p.163
丁一 畢竟智藥治
戊一 總說 p.163
戊二 別說 p.167
己一 諸對治行 p.167
己二 七菩提行 p.174
戊三 結說 p.180
丁二 出世智藥治 p.182
戊一 舉喻起說 p.182
戊二 隨義正說 p.184
己一 標法性空以觀心 p.184
己二 觀心無性以顯性 p.188
庚一 觀心無性 p.188
辛一 約勝義觀心無性 p.188
辛二 約世俗呵心妄有 p.194
庚二 無性即性 p.201
辛一 無為相 p.201
辛二 聖性相
壬一 泯諸相 p.204
壬二 顯淨德 p.207
乙二 兼說聲聞道 p.211
丙一 正說
丁一 應機開示
戊一 比丘應行不應行
己一 應修三學
庚一 增上戒學 p.211
庚二 增上心學 p.219
庚三 增上慧學 p.220
己二 應離八失 p.222
戊二 沙門善學不善學 p.228
己一 標列
己二 別釋 p.229
庚一 形服沙門 p.229
庚二 威儀欺誑沙門 p.229
庚三 名聞沙門 p.234
庚四 實行沙門 p.234
己三 結勸 p.240
庚一 應住實行 p.240
庚二 勿恃多聞 p.241
戊三 持戒善淨不善淨 p.244
己一 不淨持戒 p.244
己二 善淨持戒 p.248
庚一 長行 p.248
庚二 偈頌 p.253
丁二 當機蒙益 p.259
丙二 巧說 p.262
丁一 鈍根退席 p.262
丁二 退席因緣 p.263
戊一 迦葉說 p.263
戊二 如來說 p.264
己一 現緣 p.264
己二 夙因 p.266
丁三 如來巧化 p.270
戊一 聲聞不能教化 p.270
戊二 如來方便調伏 p.271
己一 現同分身行 p.271
己二 起同分勝解 p.271
庚一 方便引發 p.271
庚二 真實勸離 p.273
丁四 受教得脫 p.279
丙三 密說 p.280
丁一 密論自證 p.280
丁二 時眾開解 p.288
甲三 流通分 p.289
乙一 問答修學
丙一 普明問 p.289
丙二 如來答 p.290
丁一 不住相學 p.290
丁二 大精進學 p.291
丁三 為眾生學 p.292
丁四 速疾道學 p.299
乙二 時眾奉行 p.303

《寶積經講記》懸論

一、《大寶積經》與（古典的）《寶積經》

（一）《大寶積經》的編譯

《大寶積經》，共一百二十卷，是唐代的菩提流志，在武后神龍二年¹開譯，到先天二年²編譯完成的。

在中國佛教界，《寶積經》被稱為五大部之一³，有著崇高的地位。

這部《大寶積經》共有四十九會，也就是四十九部經的纂集。⁴

雖然是菩提流志⁵奉詔翻譯，其實只能說是譯編。⁶因為四十九會當中，如古人翻譯得很精確，就不再新譯。如古譯文義艱澀或者脫落，或者古人還沒有譯出的，這才加以（p.1）翻譯。所以現在的《大寶積經》，實是多數人翻譯的編集。菩提流志新譯的，凡二十七會；古師所譯的，共二十二會。⁷論卷數，菩提流志新譯的，不過三分之一。

¹ 武后神龍二年（西元 706 年）。據《資治通鑑考異》卷十二引《則天實錄》，神龍本為則天年號，不久，中宗（李顯）復辟，沿用不改。菩提流志卒於西元 727 年。

² 玄宗（李隆基）年號，先天二年（西元 713 年）。

³ (1) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.265-266：

《般若》，《華嚴》，《大集》，《涅槃》——四大部（或加寶積為五大部）。

(2) 唐智昇《開元釋教錄》所分五大部（般若、寶積、大集、華嚴、涅槃）

大乘經中之五種大部經典。又稱五部大乘經。乃開元釋教錄對大乘經典所作之分類。即：

(A) 般若部，凡二十一部，七三六卷，七十三帙。

(B) 寶積部，凡八十二部，一六九卷，十七帙。

(C) 大集部，凡二十四部，一四二卷，十四帙。

(D) 華嚴部，凡二十六部，一八七卷，十八帙。

(E) 涅槃部，凡六部，五十八卷，六帙。（《佛光大辭典》（二），p.1059）

(3) 《閱藏知津》全部大乘經分類為五種大部。即：(A) 華嚴部，(B) 方等部，(C) 般若部，(D) 法華部，(E) 涅槃部。乃智旭依天台宗之五時教判所立者，將《開元錄》所分之寶積、大集二部攝屬方等，別立法華部，又五大部外之重單譯經亦大多攝入方等部中。

(4) 編按：據《開元釋教錄》卷十一之說，般若為諸佛之母，故將般若部置於五大部之首，凡二十一部七三六卷；貞元新定釋教目錄卷二十則錄有三十二部七五七卷；至元法寶勘同總錄卷一載有四十部七九四卷；智旭之《閱藏知津》依天台宗五時判教之說，改置般若部於五大部之第三。

⁴ 德格版丹珠爾目錄，刻本（p.210 上）：「西藏經錄家相傳寶積經類有百千品，十萬頌，與華嚴大本相同，而現存大部四九品，只是據所存者儘量譯之而已」。

⁵ 菩提流志（Bodhiruci）：南印度人，西元 693 年唐朝武后時來中國，譯三藏遶譯聖典，為武后所尊敬。如《開元釋教錄》卷 9 云：「沙門菩提流志，本名達摩流支，唐言法希，天后改為菩提流志，唐言覺覺。南印度人。」（大正 55，570a3-4）

⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1164：

《大寶積經》，120 卷，是唐代（西元 706—713 年）菩提流志（Bodhiruci）編譯所成的，分四十九會。早在麟德元年（西元 664），玄奘就想翻譯這部經，由於年老力衰而停譯。

⁷ (1) 菩提流志所譯的會次，凡 27 會：1、2、5、6、7、10、11、13、20、21、22、24、25、27、28、29、30、31、34、35、37、40、41、42、45、48、49。其中有十七會菩提流志認為先前譯本不佳而重譯，十會為新譯。

只因為到菩提流志手中，大部才編集完成，所以一般說是菩提流志所譯的。

本經為什麼稱為寶積？有人以為：《寶積經》是一部叢書，所以寶積是多種經典——法寶總集的意思。⁸當然，《大寶積經》被作為多種經典的編集，在玄奘法師時代，早就如此了。據《慈恩傳》說：奘師去世那一年元旦，曾因寺僧的勸請，而試譯《大寶積經》。⁹

真正說起來，現在所要講的〈普明菩薩會〉（大寶積經第四十三會，第一百十二卷），才是原始的《寶積經》。

而現在的《大寶積經》只是附合「寶積」二字，將四十九部不同的經典，編集在一起而已。所以現在的四十九會，性質互不相同；既沒有一貫的論題，也說不上前後的一定次第。《寶積經》四十九會，與《大般若經》十六會，《華嚴經》九會等，意義完全不同。

（二）古典的《寶積經》

現在要講的《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，是古典的《寶積經》（其餘四（p.2）十八會，是合編而才稱為寶積的），這可以從兩點來說：

一、古代所說的《寶積經》，都是指本經說的：

- （一）、本會內題「古大寶積經」。糅譯於《大乘寶雲經》中的，叫〈寶積品〉。¹⁰
- （二）、龍樹《大智度論》（卷 28），引《寶頂經》，明菩薩初發心勝於二乘，¹¹就是此經，可知寶頂是寶積的異譯。
- （三）、魏菩提流支（或勒那摩提）譯的《大寶積經論》四卷，傳為世親菩薩所造。依西藏所譯，說是世親弟子安慧菩薩造的。這部《大寶積經論》，就是本經——〈普明菩薩會〉的釋論。¹²

（2）《開元釋教錄》卷 9（大正 55，570b16-25）：

於中二十六會、三十九卷，流志新譯。謂三律儀會，無邊莊嚴會，……勝鬘夫人會，廣博仙人會。

⁸ 菩提流支譯《大寶積經論》卷 1（大正 26，204b3-4）：

彼大乘法寶中，所有諸相盡攝取故，此妙法門名為寶積。

⁹（1）《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 10（大正 50，276c2-9）：

麟德元年春正月朔一日，翻經大德及玉華寺眾慇懃啟請翻《大寶積經》。法師見眾情專至，俛仰翻數行訖，便攝梵本停住，告眾曰：「此經部軸與《大般若》同，玄奘自量氣力不復辦此，死期已至，勢非賒遠。」

（2）《開元釋教錄》卷 8（大正 55，560c13-16）。

¹⁰ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1165：

梁曼陀羅仙（Mandira）共僧伽婆羅（Samghavarman）所譯的《大乘寶雲經》〈寶積品〉第七（《大乘寶雲經》，卷第七，大正 16，276b）。《大乘寶雲經》的異譯本，都沒有這一品，可見這是後來被編入《大乘寶雲經》的。

¹¹（1）《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉（大正 11，634c4-14）。

（2）《大智度論》卷 28〈1 序品〉（大正 25，266c28-267a15）。

¹²《大寶積經論》4 卷（T1523），後魏·菩提流支譯，大正藏第 26 冊。

二、古代大乘聖者，是特別重視本經的：

- (一)、中觀大乘（空宗）的龍樹菩薩，引用《寶頂經》，就是本經，這已在上面說過了。又如《大智度論》所說：「聲聞空如毛孔空；菩薩空如太虛空」。¹³及《中觀論》的：「大聖說空法，為離諸見故」¹⁴一偈，都是引用本經的。
- (二)、瑜伽大乘（有宗）的彌勒菩薩，在《瑜伽論·攝抉擇分》（卷 79、80）¹⁵，說菩薩正行十六事，就是本經的摩怛理迦。安慧的《大寶積經論》¹⁶，是依此敷演而成的。¹⁷又如《攝大乘論》〈所知相品〉，所說（p.3）成就三十二法名為菩薩，¹⁸以及唯識學者所傳的十三種中道，¹⁹都是依據本經的。特別是「寧起我見如須彌山，不起空見如芥子許」一語，為瑜伽大乘特別重視的金句。²⁰

¹³ (1)《大寶積經》卷 112（大正 11，634b23-26）：

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。

(2)《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉（大正 25，322a8-11）。

¹⁴ (1)《大寶積經》卷 112（大正 11，634a15-16）：「一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。」

(2)《中論》卷 2（大正 30，18c16）：「大聖說空法，為離諸見故」。

¹⁵ (1)《瑜伽師地論》卷 79—80（大正 30，738c-747b）。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.50：

摩怛理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裏所說的，是「法」的本母。對於修多羅——契經，標舉（目）而一一解說，決了契經的宗要，名為摩怛理迦。如《瑜伽師地論》〈攝事分〉（卷 85—98）的摩怛理迦是《雜阿含經》「修多羅」部分的本母。又如《瑜伽論》「攝抉擇分」（卷 79—80），標舉菩薩的十六事，一一加以解說，是大乘《寶積經》的「本母」。這是「釋經論」，但決了宗要，與依文釋義的不同。

¹⁶ 根據西藏譯本。

¹⁷ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1165：

傳為世親（Vasubandhu）所造的《大寶積經論》，元魏菩提流支（Bodhiruci）譯成四卷，是依《瑜伽》〈抉擇分〉而解釋本經的。

編按：元魏菩提流支，北印度人，大乘瑜伽學者，西元 508 年魏宣武帝時來洛陽多翻諸經。

¹⁸ (1) 無著《攝大乘論本》卷中（大正 31，141c19-142b2）。

(2) 印順導師著，《攝大乘論講記》，pp.299-303；釋開仁編《寶積經講義》，pp.66-77。

¹⁹《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，742c17-743a3）：

云何菩薩於正行中安立所學？謂諸菩薩具足法住，於依世俗諦道理所說不了義，非所依聲聞乘相應經典，已作依持已作善巧，而復超度於大乘相應甚深空性相應，依世俗勝義諦道理所說了義，可依經典勤修學時，名為如理正勤修學。如是如理勤修學時，名正修行中道勝行。所以者何？由此正法貫穿十三中道行故。一者、貫穿補特伽羅空性；二者、貫穿補特伽羅無我性；三者、貫穿法空性；四者、貫穿法無我性；五者、貫穿增益邊；六者、貫穿損減邊；七者、貫穿法現觀；八者、貫穿法現觀迴向大菩提性；九者、貫穿如是行者煩惱眾苦不纏繞心性；十者、貫穿二無我勝解差別；十一者、貫穿前無我性是後因性；十二者、貫穿到邊際空性；十三者、貫穿即彼威德。

²⁰ (1)《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，488c10-21）：

世尊依彼密意說言：「寧如一類起我見者，不如一類惡取空者。」何以故？起我見者，唯於所知境界迷惑，不謗一切所知境界；不由此因墮諸惡趣；於他求法，求苦解脫，不為虛誑，不作稽留；於法、於諦亦能建立，於諸學處不生慢緩。惡取空者，亦於所知境界迷惑，亦謗一切所知境界；由此因故，墮諸惡趣。於他求法，求苦解脫，能為虛誑，亦作稽留；於法、於諦不能建立，於諸學處極生慢緩。如是損減實有事者，於佛所說法

(三)、印度大乘正統的空有二宗，一致重視本經——《寶積經》(普明菩薩會)，可見本經的價值了。

二、古寶積經的翻譯

本經現存的譯本，共有四譯：²¹

- 一、後漢支婁迦讖譯，《佛說遺日²²摩尼寶經》，一卷。
- 二、晉失譯，《佛說摩訶衍寶嚴經》(一名大迦葉品)，一卷。
- 三、秦失譯，《普明菩薩會》(古大寶積經)，一卷——編入《大寶積經》第四十三會。
- 四、趙宋施護譯，《大迦葉問大寶積正法經》，五卷。

此外，

- 一、宋沮渠京聲譯的《佛說迦葉禁戒經》²³，實為本經兼說聲聞道中正 (p.4) 說一段之別譯。

毘奈耶，甚為失壞。

(2) 釋開仁編《寶積經講義》，p.129。(編者以下略)

²¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1165：

這部《古寶積經》，譯本有：

- 1、後漢光和二年(西元 179)，支婁迦讖(Lokarakṣa)初譯，名《(佛)遺日摩尼寶經》，一卷。
- 2、晉失譯的《摩訶衍寶嚴經》，一卷，一名《大迦葉品》。
- 3、秦失譯的《寶積經》，一卷，今編為《大寶積經》第43會，名《普明菩薩會》。
- 4、趙宋施護(Dānapāla)譯，名《大迦葉問大寶積正法經》，五卷。

這部經，還有梵文本、藏文本。西元 1926 年，S.Holstein 對校梵本、藏文本，及漢譯四本，出版《大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刊》。這部經的漢譯，還有梁曼陀羅仙(Mandra)共僧伽婆羅(Saṃghavarman)所譯的《大乘寶雲經》〈寶積品〉第七。《大乘寶雲經》的異譯本，都沒有這一品，可見這是後來被編入《大乘寶雲經》的。宋沮渠京聲所譯的《迦葉禁戒經》，一卷，是從本經所說的聲聞正道，抽出別譯所成的。在《大寶積經》四十九會中，這是重要的一部！

²² 遺(ㄨㄟˋ)(《廣韻》以醉切，去至，以。)

「遺日」應是「遺日羅」之簡寫，或音譯成「惟日羅」(vaipula, vaipulya)，「方廣」之意。參考鋼和泰著《大寶積經迦葉品——漢梵藏六種合刊》「序」，p.IX。

(1)《佛說遺日摩尼寶經》卷 1 (大正 12, 190c14-15)：

佛語迦葉：若有菩薩欲學極大珍寶之積遺日羅經，當隨是經本法精進。

(2)《道行般若經》卷 9 (大正 8, 468c11-13)：

捨置般若波羅蜜，摩訶漚瑟拘舍羅(upāyakausalya)及諸摩訶惟日羅(mahāvaipula)。

(3)《大周刊定眾經目錄》卷 13 (大正 55, 459c14)：

《寶積三昧文殊問法身經》(一名《惟日寶積三昧文殊師利問法身經》)六紙。

²³ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1165：

宋沮渠京聲所譯的《迦葉禁戒經》，一卷，是從本經所說的聲聞正道，抽出別譯所成的。

(2)《歷代三寶紀》卷 7 (大正 49, 72a17)：

《迦葉禁戒經》一卷(一名《摩訶比丘經》，一名《真偽沙門經》)。

(3)《佛說迦葉禁戒經》卷 1 (大正 24, 912a16-18)：

比丘！復有二事，墮鑊湯中。一者、常念愛欲，二者、惠交結知友。

(4)《梵網經菩薩戒本疏》卷 3 (大正 40, 622b9-11)：

又《真偽沙門經》云：比丘！有二事墮鑊湯中。一者、常念愛欲心，二者、喜愛結知友。

二、梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯的《大乘寶雲經》，第七卷名〈寶積品〉，實是本經被編入《寶雲經》的；《寶雲經》的其他譯本，並沒有此品。

	譯者	經名	經號
1	支婁迦讖譯 (A.D.179)	《佛遺日摩尼寶經》一卷	T 350
2	晉失譯 (A.D.265-420)	《佛說摩訶衍寶嚴經》一卷 (一名〈大迦葉品〉)	T 351
3	秦失譯 (A.D. -)	《大寶積經》〈普明菩薩會〉一卷	T 310
4	趙宋施護譯 (A.D.986)	《大迦葉問大寶積正法經》五卷	T 352
5	劉宋沮渠京聲 (A.D.?-464)	《迦葉禁戒經》一卷	T 1469
6	梁曼陀羅仙、僧伽婆羅	《大乘寶雲經》〈寶積品〉	T 659

現在所講的，是傳為秦失譯，本名《古大寶積經》而被編入大部，改名為〈普明菩薩會〉的。在十六國中，秦有三²⁴：

- 一、前秦，國主姓苻，也稱苻秦。
- 二、後秦，國主姓姚，也稱姚秦。
- 三、西秦，國主姓乞伏，也叫乞伏秦。

現本古人推斷為秦失譯，但不知是三秦的那一秦？不過據譯文來看，這是羅什來華²⁵以前的譯品。

三、寶積的意義

(一) 經題

本經的經題，古代的譯者，或從人立名，如〈大迦葉品〉，〈普明菩薩會〉。

或從法喻得名，如《大寶積經》、《寶頂經》、《摩訶衍寶嚴經》、《佛遺日摩尼寶經》。

或從人法喻得名，如《大迦葉問大寶積正法經》。

(二) 經文

然據經文的「珍寶之積」、「寶積」、「寶嚴」來說，本經實應名「寶積」。古人或譯為「寶頂 (p.5)」，或譯為「寶嚴」，梵文都是 Ratnakūṭa。

1、寶所喻的是法寶，不共世間的正法珍寶

什麼叫寶積？寶是譬喻，凡希有的，珍貴的，有妙用的，叫做寶。寶所喻的是法寶；

²⁴ 東晉十六國時期，國名為「秦」有三：

- (1) 公元 352 年氐族貴族苻健稱帝，國號秦，建都長安，史稱前秦。(西元 351—394 年)
- (2) 公元 386 年，羌族貴族姚萇稱帝，亦國號秦，建都長安，史稱後秦。(西元 384—431 年)
- (3) 公元 385 年鮮卑貴族乞伏國人稱大單于，其弟乾歸稱河南王，又改稱秦王，都苑川 (今甘肅榆中北)，史稱西秦。(西元 385—431 年)

²⁵ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.593：

鳩摩羅什 (Kumārajīva) 來華的時代 (西元 401 年—415 年頃)。

宋譯作「正法」，也就是妙法。正法，是佛所證的，依此而覺悟成佛的。

約圓滿說，「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」²⁶；如來的自證化他，是最清淨的妙法（喻如白蓮），如《法華經》所說。²⁷

但是，菩薩也能分證妙法；二乘聖者，也同樣的契證妙法，所以說：「須陀洹初得法身」等。²⁸正法雖是本來如此的，但從實踐而體悟來說，這是希有的，珍貴的，有妙用的。因為唯有信解這，隨順這，通達這，才能轉迷啟悟，超凡入聖。才能了生死，才能度眾生，才能無邊福德莊嚴，才能究竟成佛。這是不共世間的正法珍寶。

2、依三乘共證的正法說

本經與《金剛經》一樣，「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，²⁹是依三乘共證的正法說。三乘聖者的體證正法，都不離無所得的中道。所以古人說：「無所得小，無所得大」。又說：「一切大乘經，同以無二顯道為宗。乃至小乘經意，亦不外此」。

(三) 依本經的主要意趣來解釋經題

1、本經的主要意趣

然本經的主要意趣，是宣說大乘行，著重在從加行位到通達位。³⁰大乘的核心(p.6)，是大菩提願為本，大悲心為上首，空慧為方便的。如本經所明的菩薩道，略分三段：

一、修廣大正行，重於菩提願。

二、習甚深中觀，重於空慧。

三、作教化事業，重於大悲心。

綜貫這三德而修行，才成為菩薩正道。

2、依寶積、寶頂、寶嚴——三義來解釋經題

依此來解釋經題，可約寶積、寶頂、寶嚴——三義來說。

²⁶ 《妙法蓮華經》卷1（大正9，5c10-13）：

佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

²⁷ 唐 窺基《妙法蓮華經玄贊》卷1〈序品〉（大正34，657c3-11）：

第三解經品得名者，且經題目妙法蓮華經名者，梵云「薩達摩奔茶利迦素咀攬」，「薩」者正妙之義。故法護云「正法華」。羅什云「妙法蓮華」。「達磨」，法也。「奔茶利迦」者，白蓮華也。西域呼白蓮華為奔茶利迦，故新經說青黃赤白四色蓮華，云殞鉢羅華、拘某陀華、鉢特摩華、奔茶利華，如次配之。蓮者芙蕖之實，花者華也，華美曰花也。「素咀攬」者，經。義應云妙法白蓮華經。

²⁸ 《鳩摩羅什法師大義》卷1（大正45，126b28-c4）：

法性者，有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為法。乃至經文章句，亦名為法。如須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。

²⁹ 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》（大正8，749b17-18）。

³⁰ 《成唯識論》卷9（大正31，48b11-15）：

何謂悟入唯識五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分。二、加行位，謂修大乘順決擇分。三、通達位，謂諸菩薩所住見道。四、修習位，謂諸菩薩所住修道。五、究竟位，謂住無上正等菩提。

(1) 寶積

一、正法的珍寶，是依三德而證正法。這是真實菩薩行，一定是廣集無邊福智功德珍寶的。如經中說到真實菩薩，就說有「四大藏」³¹、「攝諸善根」³²、「無量福德莊嚴」³³。為了說明「菩薩福德無量無邊」，用大地等十九種譬喻來顯示。所以菩薩的正法珍寶，是寶積；這是經題的本義。

(2) 寶頂

二、極廣大的，才能極崇高。如塔婆³⁴一樣：塔基廣大，又一層層的疊積起來，才有高聳雲空的塔頂。所以，由於正法珍寶的無邊積集，顯出了菩薩體證正法的高超。如經說菩薩是真實佛子，紹隆佛種；初發心菩薩，就已勝出聲聞，為人天所禮敬。因為是寶積，所以成寶頂。積是積集，積集了就崇高。

《維摩詰經》有香積世界，奘譯作香臺，臺也就是高的意思。³⁵這與一般的好高騖遠，說心說悟，而不知平實的廣積功德，是怎樣的的不同！

(3) 寶嚴

三、這樣的正法，極廣大而又極崇高，顯出 (p.7) 了正法的宏偉莊嚴，不同於小乘。如塔的廣大崇高，顯出了宏偉而莊嚴一樣。所以又稱為寶嚴。

(4) 小結

同一梵語，而古德三譯不同，意義還是一貫的，相顯相成的。梵語摩訶，譯為大而含有多與勝二義。本經所說的正法珍寶，寶積是眾多義；寶頂是殊勝義；積而又頂的寶嚴，是大義。所以本經也叫《大寶積經》。

四、寶積經的宗要

(一) 大乘經約兩大流來說——正明菩薩道，兼說聲聞行

統觀所有的大乘經，可以略分兩大流：

³¹ 《大寶積經》卷 112 (大正 11, 632c13-16)：

菩薩有四大藏。何謂為四？若有菩薩值遇諸佛。能聞六波羅蜜及其義解。以無礙心視說法者。樂遠離行，心無懈怠。迦葉！是為菩薩有四大藏。

³² 《大寶積經》卷 112 (大正 11, 632c20-23)：

菩薩有四法，攝諸善根。何謂為四？在空閑處，離諂曲心。諸眾生中，行四攝法而不求報。為求法故，不惜身命。修諸善根，心無厭足。迦葉！是為菩薩四法，攝諸善根。

³³ 《大寶積經》卷 112 (大正 11, 632c23-27)：

菩薩有四無量福德莊嚴。何謂為四？以清淨心而行法施。於破戒人生大悲心。於諸眾生中，稱揚讚歎菩提之心。於諸下劣，修習忍辱。迦葉！是為菩薩有四無量福德莊嚴。

³⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.51：

「塔」，是塔婆、窣堵波 (stūpa) 的略譯。塔的意義，如道宣《關中創立戒壇圖經》(大正 45, 809b) 說：「若依梵本，瘞*佛骨所，名曰塔婆。……依如唐言：方墳塚也。古者墓而不墳，墳謂加土於其上也。如律中，如來知地下有迦葉佛舍利，以土增之，斯即塔婆之相」。

*【瘞】〔一、〕：埋物祭地。(《漢語大詞典》(八)，p.345)

³⁵ 吳·支謙譯《維摩詰經》卷下〈香積佛品第十〉(大正 14, 532a-533a)；

唐·玄奘譯《說無垢稱經》卷 5〈香臺佛品第十〉(大正 14, 579a-581b)。

- 一、專為菩薩說，廣明菩薩的大行與佛果的，如《華嚴經》等。
- 二、為菩薩及聲聞乘，大小兼暢而宗歸於大乘的。

1、從觀慧來說

這裡面，有些是從觀慧的修證來說，發明三乘同入一法性，大乘與小乘，都以無所得而入道。當然，也說到菩薩般若的方便善巧，不共二乘。

2、從廣行來說

有些是從廣行來說，著重於菩薩的特勝；由於悲願殊勝，智證也殊勝，這便有貶抑訶斥二乘的教說。

3、從果德來說

有些是從菩提果德及因心來說，³⁶對二乘折攝兼施，而導歸佛乘的。

4、小結：本經正明菩薩道，兼說聲聞行

這些，雖然方便不同，各有特勝，但對於發菩提心，修菩薩行，趨無上菩提果的大乘宗要，是 (p.8) 沒有什麼差別的。本經大體與《般若經》相近，說三乘都以無所得入道，所以是正明菩薩道，兼說聲聞行的教典。

(二) 大乘經約境、行、果來說——本經是詳行的（重於資糧行及慧悟行的）

又一切大乘經，可以約境、行、果三義來分別。

1、境

一、詳於境的，有事境與理境。事境中，或詳於三乘共的心境；或詳於菩薩不共的心境，如說阿賴耶等。理境說一切法無性故空，空故不生滅的勝義諦。

2、行

二、詳於行的，

或重於資糧行：菩薩發菩提心，廣集無邊福智資糧。廣大的資糧中，如十善等，分同世間正行，而實是菩薩的要行。

或重於慧悟行（從加行到見道位）：廣明般若的無所得行，如本經的如實中道正觀。約無所得的悟入說，是分同二乘的。所以說「般若為母」，³⁷不但是佛母，也是二乘聖者的生母。

或重於如實行：這是悟後的大行，如《十地經》等所說，分同於佛陀的果德。

3、果

三、詳於果的，特詳於如來的依正莊嚴，自利利他的德行圓滿。

³⁶ 印順導師著，《勝鬘經講記》，p.14：

《法華經》專說一乘，又說「佛自住大乘」。大乘與一乘，可作如此觀：

菩薩乘（因）——大乘

佛乘（果）——一乘

……一乘的重心，在說明二乘非真，在顯示如來果德。大乘是貫徹因行果德的，而多少側重菩薩因行。（《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉，大正9，8a23-25）

³⁷ 《大智度論》卷34〈1序品〉（大正25，314a21-23）。

4、小結：本經是詳行的

依此三義來分別，本經是詳行的，是重於資糧行及慧悟行的。

(三) 約戒定慧三學來說——本經是特重於戒慧（契當於菩薩道的精神）

菩薩的修行，六度、四攝等都是。依遍通三乘行來說，宗要是戒定慧——三（p.10）增上學。在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！

《雜阿含經》（卷 24）說：「當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」³⁸。佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情。佛法即世間而出世解脫，這非智慧的達妄契真不可。這二者，戒如足，慧如目。

從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度眾生。

假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。

大乘廣攝一切根機，也有獨善風格的「聲聞菩薩行」。但在利他為先的大乘法中，如本經的著重戒慧，才是更契當於菩薩道的精神。

1、戒——律儀戒而深入到道共戒

(1) 慈悲不忍損他

戒律，本於慈悲的同情，不忍損害他而來。

律儀戒中的別解脫，重於身語的止惡。但每一持戒的，都是可能違犯的，這一定要：「所犯眾罪，心不覆藏，向他發露，心無蓋纏」。能隨犯隨懺，才能保持自心的無憂無悔，戒行清淨。

(2) 遠離憶想分別

不過僅是身語的止惡，是不夠的。戒——尸羅的義譯為清涼，也重於自心的淨除煩惱。釋尊的略教誡說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。³⁹所以，意地的種種煩惱，戲論分別，如不能遠離，不能算是真正的持戒清淨。

(3) 深入真空的戒行

本經在兼說聲聞行時，四沙門中的形服沙門，威儀欺誑沙門，貪求名聞沙門，不消說是不夠清淨的。四種持戒比丘中，說有我論的，我見不息的，怖畏一切法空的，見有所得的；總之，只要是執我執法的，無論怎樣的持戒，都不能符合如來律行的本意。因為這樣的持戒者，雖好像清淨持戒，而終久——今生或後世要破壞戒法的。

所以本經從一般的律儀戒說起，而深意在道共戒，如說：「諸聖所持戒行，無漏

³⁸ 《雜阿含經》卷 24（624 經）（大正 2，175a6-8）：

鬱低迦白佛：我今云何淨其初業，修習梵行？佛告鬱低迦：汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。

³⁹ 《四分僧戒本》卷 1（大正 22，1030b1-3）：

「一切惡莫作，當奉行諸善，自淨其志意，是則諸佛教。」此是迦葉如來、無所著、等正覺，說是戒經。

不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。⁴⁰這無漏相應的，聖智相應的戒行，本經在正明菩薩道中，也深切的說出：「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」。⁴¹不但聖者以此為體性，也是聖者以此為因性的（共三乘說為聖性。專約大乘說，就是佛性）。

從慈悲不忍損他，到遠離憶想分別，深入真空的戒行，為本經的要義之一。（p.11）

2、慧——從聞慧、修慧而深入到現證慧

現證慧——聖智、淨智，是依定修觀而成就的。本經說：「不以戒（律儀戒）為最，亦不貴三昧；過此二事已，修習於智慧」。⁴²又說：「依戒得三昧，三昧能修慧；依因所修慧，逮得於淨智」。⁴³戒、定、慧的三學相資，次第修發；修定與修慧不同，本經都說得明白。

（1）慧學的修學次第——依聞慧而起思慧，依思慧而進起修慧

智慧（般若），不是泛泛的知識，而是通達我空法空——空寂法性的聖智。這不但依戒、依定而修得；在慧學自身，也有修學次第，這就是依聞慧而起思慧，依思慧而進起修慧（與定相應的觀慧，叫修慧），依修慧才能得現證的聖智。

（2）智慧從多聞生

所以本經重智慧，也就重於多聞，修行。如說：「菩薩有四法得大智慧。何謂為四？常尊重法，恭敬法師（這是自己樂意多聞）；隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養（這是樂意使他人多聞）；知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然（知多聞的功德而勤求）；聞經誦持，樂如說行，不隨言說」（這是由聞而思而修，不為文字所封蔽）。⁴⁴本經說菩薩行，以「得大智慧」為第一要行；而說智慧從多聞生，明白的開示了慧學的進修次第。

3、法空性的現證中，戒智不二；也就是無漏戒定慧的具足

「依因所修慧，能得於淨智」：可見觀慧的修習，是極為重要的。本經廣明（p.13）如實的中道正觀，即一切（我）法性空觀。空（無相無願無生滅等）是本性空，是中道，所以增減不得。

（1）著空

有些人，取空著空，以為有空可得，這是增益了。這不但辜負了佛說空觀的本意，反而著空成病。如以藥除病，「藥不出，其病轉增」⁴⁵一樣。龍樹依據經義，所以

⁴⁰ 《寶積經講義》，p.248。

⁴¹ 《寶積經講義》，p.204。

⁴² 《寶積經講義》，p.254。

⁴³ 《寶積經講義》，p.254。

⁴⁴ 《寶積經講義》，p.21。

⁴⁵ 《寶積經講義》，p.132。

在《中觀論》上說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」。⁴⁶一切是本性空的；眾生著有，起種種見而流轉生死，而一切法空，還是本來如此。由於「一切諸見，唯空能滅」，⁴⁷所以說空；滅諸戲論妄執，即顯一切法本性空寂，並非別有空理，可住可得。

(2) 著有

有些人著有成迷，怖畏法性空寂，不生不滅。佛說這些人，如怖畏虛空，而想逃避虛空一樣，這是減損了。其實，空是一切法性，虛空那樣的遍於一切，有什麼可怖畏，有什麼可捨離的？想離空立有，真是「狂亂失心」了！龍樹說：「五百部聞畢竟空，如刀傷心」，⁴⁸就是這一類人。

(3) 如實觀察一切法性空

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，⁴⁹極為明白。

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」。⁵⁰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。

(四) 結說

本經以律儀戒而深入到道共戒；從聞慧、修慧而深入到現證慧。在法空性的現證中，戒智不二；也就是無漏戒定慧的具足。這可說是本經的宗要所在了。(p.14)

⁴⁶ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30, 18c16-17)。

⁴⁷ 《寶積經講義》，p.132。

⁴⁸ (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) 印順導師，《成佛之道》(增注本)，p.376。

⁴⁹ 《大寶積經》卷 112 (大正 11, 634a26-28)：

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。

⁵⁰ 《寶積經講義》，p.138。

《寶積經講記》

甲一 序分

(p.15)如是我聞：一時，佛在王舍城耆闍崛山中。與大比丘眾八千人俱。菩薩摩訶薩萬六千人，皆是阿惟越致，從諸佛土而來集會，悉皆一生當成無上正真大道。

以下正釋經文。依一般釋經的通例，分本經為三分：一序分，二正宗分，三流通分。序分中，一般有通序與別序¹。本經敘事簡要，如《佛說阿彌陀經》一樣，僅有通序，即如是我聞等；這是一切經典所共有的。

約文體來說，這是佛經的特有體裁。是佛將涅槃時，告訴阿難，將來結集的佛經，應該說如是我聞等。

約意義來說，「說時方人，為令人生信故」（智度論）。²

這部經，有時間、地點、說者與聽法的大眾，足見得信而有徵，所以通序也叫做證信序。

通序或分為六種成就，現在約五事來說：³

一、「如是我聞」，指出所聽聞的法門。

意思說，這一法門，是我所聽聞來的。我，是結集經典者——阿難的自稱。我聞，或者是親從佛聞，或者是從佛弟子展轉傳聞。⁵阿難說我聞，表明了稟承佛說，而

¹ 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.597：

一般稱「如是我聞，一時，佛在某處住」，為「通序」，或「徵信序」。稱因當時的某人某事而引起世尊說法的，為「別序」，或「發起序」。

² 《大智度論》卷3（大正25，75c13-15）：

問曰：何以不直說般若波羅蜜法，而說「佛住王舍城」？

答曰：說方、時、人，令人心生信故。

³ (1) 六種成就：（五事中則將信成就、聞成就合為一）

一、信成就：如是，即指阿難之信。

二、聞成就：我聞，即阿難自聞。

三、時成就：一時，即指說法之時間。

四、主成就：佛，即指說法之主。

五、處成就：在某處，即指說法處。

六、眾成就：與眾若干人俱，即指聞法之眾。（《佛光大辭典》網路版：六成就）

(2) 《仁王般若經疏》卷1（大正25，316a15-19）：

後諸師說亦無定或五或六。今依《金剛仙論》作六句分別：一、「如是」表信相。二、「我聞」明阿難承旨證述而不作。三、「一時」明聞經時節。四、明佛化主。五、明住處、明說聽有方。六、辨同聞證不虛謬。

⁴ 《大智度論》卷1（大正25，62c17-63a5）：

諸佛經何以故初稱「如是」語？答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言：「是事不如是」，是不信相。信者言：「是事如是」。

⁵ 印順導師著，《成佛之道》，p.35：

不是結集者的杜撰。所以在當初大眾結集時，阿難宣說如是我聞，經大眾一致審定，公認為佛說，含有一致無諍的意義。也就因此，古德解說為「文如義是」。下面的文句，與佛說一樣的（如），不增不減。其中的意義，正確恰當（是），不偏不倒。通序本以證信為主要意義，所以首說如是我聞，即表示了確而可信：非杜撰，不錯誤，而為學者所可以信受奉行的法門。

二、「一時」，是說法與聽法的時間。

說到時間，不但世間曆法——年、月、日，種種不同；就是日夜，也不一定相同。如我們這裡的時間，與菲律賓馬尼拉，就差了一點鐘。佛法是一切世間的，全人類的佛法，並不限於印度一地，所以只泛說一時——法會始終那一段時間，而不說年、月、日、時。

三、「佛」，是宣說法門的法主。

佛的意義是覺者，為一切究竟大覺者的通稱；但這裡，專指釋迦牟尼佛而說。釋迦佛，是出現於我們這個世界的佛；是在這世界，宣揚正法，救度眾生的佛。

為什麼稱為佛呢？眾生一直在生死中，怎麼也不得解脫，癡結在情。情是迷情，情識；有迷情的，稱為有情，以迷情為本的情，可說是盲目的活動，糊糊塗塗，顛顛倒倒，沒有自主的苦樂升沈，怎麼也不得自在解脫。佛法，是能使有情獲得究竟解脫的；也就是轉化情識本位而成為正覺本位的。對於宇宙人生的真實義，能如實的覺了；能依於正法，一切隨智慧而行，得大解脫。

所以佛法的特質，是般若，正覺。得「三菩提」（正覺）的，成就聲聞與緣覺的聖果。得「阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等覺）的，成就佛果。聖者的證入，雖有淺深的不同，而都是以正覺為本的。所以究竟圓滿的大覺者，也就約自覺、覺他、覺行圓滿的意義，而稱之為佛。「佛為法本，佛為法根」⁶，法門的宣揚流通，都由佛而來。

四、「在王舍城耆闍崛山中」⁷，是佛說法，也是大眾聽法的地點。

釋迦佛出現於印度。中印度摩竭陀國的首都，叫王舍城；一向是國王的住處，所以叫王舍。當時，王舍城是印度文化、經濟、政治的中心，所以佛也常在這裏教化。

「聞法」，龍樹菩薩說：由三處聞：一、從佛聞法；二、從佛弟子聞法；三、從經典聞法。

⁶《雜阿含經》卷3（80經）（大正2，20b6-7）：

比丘白佛：「佛為法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞說法已，如說奉行」。

⁷（1）《大智度論》卷3（大正25，76c13）：

【經】耆闍崛（Gṛdhrakūṭa）山中。

【論】「耆闍」名鷲，「崛」名頭。

（2）隋·智顗《妙法蓮華經文句》卷1（大正34，5b28-c6）：

耆闍崛山者，此翻靈鷲，亦云鷲頭，亦云狼跡。梁武云：王鴟引詩人所詠關雎是也。《爾雅》云似鷄。又解：山峯似鷲，將峯名山。又云：山南有尸陀林，鷲食棲其山，時人呼為鷲山。又解：前佛今佛皆居此山，若佛滅後羅漢住，法滅支佛住，無支佛鬼神住，既是聖靈所居，總有三事，因呼為靈鷲山。

王舍城有五山環繞⁸；耆闍崛山即五山之一。梵語耆闍崛，意義是鷲峰，從形勢得名。安靜而並不太高，離城而並不遠，這是釋迦佛常住說法的道場。

五、「與大比丘眾八千人俱」，以下是列同聞正法的大眾。

這又有二眾：一、(小乘)聲聞眾，二、(大乘)菩薩眾。

1、聲聞眾

聲聞的學眾，有在家的、出家的，而以出家的為主。

出家眾又有五眾——比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那尼，而以比丘為主導者。本經簡略，所以但列比丘眾為代表。

梵語比丘，華語為乞士（男性）。是「外乞食以資身，內乞法以資心」；⁹就是過著乞化生活，而專修佛法的出家者。比丘眾同住在一起，叫俱。但這不只是群居，而是過著有紀律的（見和、利和、戒和¹⁰）集體生活。

在這聽法的聲聞眾中，有凡有聖；聖眾也有四果的差別；第四阿羅漢果有九種¹¹，其中得三明¹²六通¹³的俱解脫阿羅漢，為比丘中的大比丘。這樣的大比丘，就有八

⁸ 五山之相關翻譯：

王舍城五大山（巴利）	《增壹阿含經》卷 32 （大正 2，723a7-16）	《中部》M.116
Gijjhakūṭa	靈鷲山	義奢屈多山
Vepulla	廣普山	耶普羅山
Paṇḍava	白善山	般達瓦山
Vebhāra	負重山	耶婆羅山
Isigili	仙人窟山	伊尸義利山

⁹ 明 株宏述《阿彌陀經疏鈔》卷 2（卍新續藏 22，627b18-22）：

乞士，謂乞食、乞法。乞食，則離四邪命，合四正命，無事經營，不勤畜積，萬緣頓息，一志清修，僧宜以此活命，故曰乞食資身也。乞法，則參師訪友，懇苦翹誠，詢求妙法，期成聖果，故曰乞法資心也。

¹⁰ 六和敬：1、見和同解，2、戒和同遵，3、利和同均，4、身和共住，5、語和無諍，6、意和同悅。

¹¹ (1) 《中阿含·127 福田經》卷 30（大正 1，616a17-19）：

云何九無學人？思法、昇進法、不動法、退法、不退法、護法——護則不退不護則退、實住法、慧解脫、俱解脫，是謂九無學人。

(2) 《大智度論》卷 32（大正 25，301a11-14）：

阿羅漢盡一切煩惱故，應受一切天龍鬼神供養。是阿羅漢有九種：退法、不退法、思法、護法、住法、勝進法、不壞法、慧解脫、共解脫。

(3) 《阿毘曇甘露味論》卷 1（大正 28，973b28-c1）：

是無學九種：一、退法，二、不退法，三、思法，四、守法，五、住法，六、能進法，七、不動法，八、慧解脫，九、俱解脫。

¹² 三明：1、天眼明，2、宿命明，3、漏盡明。

¹³ 六通：1、神境通，2、天眼通，3、天耳通，4、他心通，5、宿命通，6、漏盡通。

千人，可見參加法會的聲聞眾，人數是多極了！

2、菩薩眾

(1)「菩薩摩訶薩萬六千人」以下，列菩薩眾。

梵語菩提薩埵，簡譯為菩薩，華語覺有情。梵語摩訶薩埵，簡譯為摩訶薩，華語為大有情（大士）。¹⁴菩提，是佛的大菩提——無上正等覺。薩埵是勇心，是強毅勇猛的願欲。凡發堅固的大菩提心，依菩薩道而勤勇進修的，就名為菩薩。

從初發心到成佛，菩薩的階位是不等的。高位的菩薩，如文殊、彌勒等，為菩薩中的大菩薩，所以叫菩薩摩訶薩。在這寶積大法會中，單是大乘眾的領導者——菩薩摩訶薩，就有一萬六千人！

(2)敘列同聞的大眾，集經者每每稱讚聽眾的功德。本經簡要，所以比丘眾沒有讚德，菩薩眾也僅以三句來讚說。「皆是阿惟越致」，指出了菩薩眾的行位。阿惟越致，是阿毘跋致的舊譯，華語為不退，就是「不退轉於阿耨多羅三藐三菩提」。

但不退有四類¹⁵：

- 一、信不退，在十信¹⁶的第六心，對於大菩提的深信不疑，不會再退失了。
- 二、位不退，在十住¹⁷的第七住，不再會退證小乘的果證了。
- 三、證不退，在十地¹⁸的初地，證得甚深法性，一得永得，不會退失。
- 四、行不退，在八地以上，清淨心的德行進修，念念不斷的向上，不再會退起染心，或停滯不進了。¹⁹

¹⁴《大智度論》卷5（大正25，94a19-22）：

問曰：云何名「摩訶薩埵」？答曰：「摩訶」者大；「薩埵」名眾生，或名勇心，此人心能為大事，不退不退大勇心故，名為「摩訶薩埵」。

編按：覺音論師對菩薩的解釋為「對悟道執著，而且獻身者」。

¹⁵窺基《妙法蓮華經玄贊》卷2（大正34，672b8-13）：

不退有四：一、信不退，十信第六名不退心，自後不退生邪見故。二、位不退，十住第七名不退位，自後不退回二乘故。三、證不退，初地以上即名不退，所證得法不退失故。四、行不退，八地已上名不退地。

¹⁶《佛說仁王般若波羅蜜經》卷1〈3菩薩教化品〉（大正8，826b25-30）。

十信：1、信心住，2、念心住，3、精進心，4、慧心住，5、定心住，6、不退心，7、護法心，8、迴向心，9、戒心住，10、願心住。

¹⁷《菩薩瓔珞本業經》卷2〈4釋義品〉（大正24，1017a11-b13）。

十住：1、發心住，2、治地住，3、修行住，4、生貴住，5、方便具足住，6、正心住，7、不退住，8、童真住，9、法王子住，10、灌頂住。

¹⁸《大方廣佛華嚴經》卷34〈26十地品〉（大正10，179b20-26）。

十地：1、初地 極喜地，2、二地 離垢地，3、三地 發光地，4、四地 燄慧地，5、五地 難勝地，6、六地 現前地，7、七地 遠行地，8、八地 不動地，9、九地 善慧地，10、十地 法雲地。

¹⁹印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1105-1108：

十住、十行、十迴向、十地的菩薩行位，或十住以前立十信，在中國佛教中，是眾所週知的。這主要是受了《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》、《仁王護國般若波羅蜜經》、《菩薩瓔珞本業經》的影響。……論到菩薩行位，

以本經的菩薩摩訶薩來說，應該是行不退。

(3) 釋迦佛出世時的印度，在家菩薩是少數的；出家菩薩更只是彌勒菩薩一人。所以寶積法會中的大菩薩們，都是「從諸佛土而來集會」的。十方的世界（佛土）無量，菩薩也無量；有些清淨佛土，更是純一的菩薩眾。在釋迦佛說法時，就有十方的菩薩們來會。這說明了，佛是平等而不分彼此的。菩薩們的來會，除了供佛聽法以外，還起著莊嚴法會，讚揚大乘，及示範的教化作用。

(4) 這些大菩薩們，「悉皆一生當成無上正真大道」。無上正真大道（古來多譯菩提為道），是無上正等覺（阿耨多羅三藐三菩提）的舊譯。正覺，是通於聲聞的。正等（普遍）覺，是通於菩薩的。究竟圓滿的大覺，稱為無上正等覺，是佛所圓證的大菩提。這些大菩薩，都再是一生，就要當來成佛，證得無上菩提。所以都是修證到鄰近佛果，如彌勒一樣的補處菩薩。

甲二 正宗分

乙一 正說菩薩道

丙一 修廣大正行

丁一 辨菩薩行相

戊一 正行差別

(p.21)爾時，世尊告大迦葉：

一、正說菩薩道，兼說聲聞道

- 1、本經的正宗分，分正說：菩薩道，兼說：聲聞道二科。
- 2、以大乘為主，而大小兼暢的法門，代表正統的中期佛教。
- 3、菩薩正道：

修廣大正行	}	自利
習甚深中觀		
作教化事業	——	利他

1、《梵網經》立四十位（卷上，大正 24，997c-998a）：

十發趣心、十長養心、十金剛心、十地（即佛地）。

2、《仁王經》立四十一位（卷上，大正 8，826b-828a）：

習種性（十信心）、性種性（十止心）、道種性（十堅心）、十地、薩婆若。

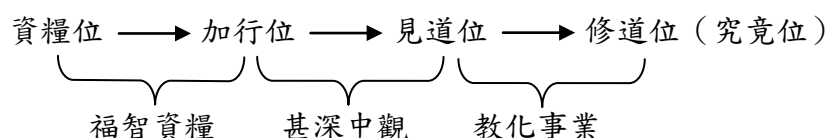
3、《瓔珞本業經》立四十二位（卷上，大正 24，1012c-1013a）：

習種性（十住）、性種性（十行）、道種性（十迴向）、聖種性（十地）、等覺、妙覺（一切智地）。……

依《菩薩瓔珞本業經》（卷上，大正 24，1011c）說：十住以前的名字菩薩，修十信心，如十信成就了，進入初住。《仁王經》（卷下，大正 8，831b）也有「習忍」以前的十善（或十信）菩薩。十住以前立十信位，所以中國有五十一位，或五十二位說。（編者按：《仁王經》的「心」，《梵網經》稱為「忍」，故「習忍」即指十住之前的位置。）

二、修學階位的偏重來說：

- 1、修資糧以向加行位，重於福智資糧的廣大積集；
- 2、從加行以入見道，重於甚深中觀的修證；
- 3、從見道以趨修道位，重在利他的教化事業。



三、修廣大正行

- 1、辨菩薩行相：分三（正行差別、正行勝利、正行成就），先說正行差別。總有八事，都以邪行正行，一反一正的對辨，以顯示菩薩應行的種種正行。
- 2、讚菩薩功德二科（標說；別讚）。

四、爾時：是佛在鷲峰，與大眾共集，而要宣說寶積法門的時候。

五、世尊

- 1、是佛的又一尊稱。
- 2、佛為究竟無上的大聖，是人間天上，一切世間所共尊仰的。

六、告大迦葉

- 1、當時，佛「告大迦葉」說。

佛為無量大眾說法時，一定有一位或幾位，與佛問答的當機者（受佛稱讚或被佛呵斥）。這是代表大眾的，代表大眾而請問，佛也就因對他說而告訴了大家。本經的當機者，是大迦葉。

- 2、迦葉是姓，華語為飲光。²⁰姓迦葉的佛弟子，不在少數，這位被稱為大迦葉的，是釋尊門下了不起的大德。
- 3、釋尊涅槃後，大迦葉主持了荼毘大典。又在王舍城的七葉窟，主持了佛典的第一結集。大迦葉是佛涅槃後的領導者，所以有釋尊付囑迦葉，傳承正法的傳說。
- 4、大迦葉頭陀第一，生活精嚴，在崇尚苦行的東方印度（耆那教與提婆達多的五法是道²¹，都興起於此），受到了大眾的崇仰。²²

²⁰ 窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》卷 1（大正 38，283a14-c14）：「摩訶，大也。迦葉波，飲光也。略故云迦葉。此婆羅門姓，飲光仙人種。昔有婆羅門獲證仙果，身皮金色飲蔽日月之光，尊者是彼之種。以姓標名。又迦葉身光飲日月光故以為名。」

²¹ 印順導師《印度之佛教》，p.24：「提婆達多：自稱大師，創五法是道，毀八正道非道。五法者：一、盡形壽著糞掃衣；二、盡形壽常乞食；三、盡形壽唯一坐食；四、盡形壽常露坐；五、盡形壽不食一切魚、肉、血味、鹽、酥、乳等（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；

本經重於戒慧，所以操行精嚴的大迦葉，為本經的當機者。

- 5、還有，當時就近參與荼毘典禮的，以及出席結集法會的，主要為王舍城、毘舍離一帶的比丘，也就是大迦葉領導的一系。大迦葉不曾能邀集全佛教界，集思廣益，而舉行少數的結集；連多聞第一的阿難，也幾乎被拒絕。這所以結集圓滿時，就有富樓那等提出異議，而種下了佛教學派分化的種子。
- 6、在佛教的傳弘中，大迦葉領導的學系，重戒的，重定的，帶有嚴重隱遁傾向的佛教，²³被指為背棄釋迦精神的小乘。²⁴
- 7、本經不但開示大乘法，也針對重戒的，重定的比丘，而宣說聲聞正法。以大迦葉為當機者，那是最適當不過的了！

己一 得智慧

(p.23) 『菩薩有四法，退失智慧。何謂為四？不尊重法，不敬法師。所受深法，秘不說盡。有樂法者，為作留難，說諸因緣沮壞其心。憍慢自高，卑下他人。迦葉！是為菩薩四法，退失智慧。²⁵

一、大意

佛為大迦葉說菩薩的正行差別，先說失智慧與得智慧。智慧是佛法不共世間的特質，是解脫與成佛的根本。對於菩薩行，是非常重要的，所以首先提出來說。

二、兩類因果

1、等流因果

無論是善的惡的，久而久之，習以成性，一天天的增強。

如常起貪心的，會貪心越來越大；起瞋心的，瞋心會越來越嚴重。

如讀書的，知識越來越豐富；好靜的，習慣了會愛靜惡動，過不慣煩囂的生活。

常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵。）」

²² 印順導師著，《華雨香雲》，pp.236-237：「說到女性，佛法是一向重視男女平等的。但自如來涅槃，厭惡女性的苦行僧——摩訶迦葉集團，適應時代與地域（當時的摩竭陀與鴛伽人民，特別尊重苦行，所以苦行的耆那教，及五法為道的提婆達多，都風行一時），成為佛教的領導中心以來，演化為小乘佛教。小乘的出家僧團，女性一向被貶抑。在小乘發達的地區，如緬甸、泰國等，女眾連出家的都沒有了。但在大乘佛教中，現在家女子身的菩薩，實在不少！如妙慧童女、月上女、勝鬘夫人等，都成為一部大乘經典的中心人物。而《法華經》的龍女，《維摩詰經》的天女等，更顯出勝過耄年上座（小乘）的勝德。女子比起男子來，自有她的弱點，但女性的柔和、堅忍、慈愛，都勝過男人，而與大乘的特質相契合。」

²³ 印順導師著，《寶積經講記》，p.10：「假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。」

²⁴ 印順導師著，《佛法概論》，p.200：「釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系，壓倒阿難而取得僧團的領導地位。聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。」

²⁵ (1)《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，739a14-15）：「一者、能退智資糧邪行。」

(2)《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，739a22-24）：「菩提以慧為體，慧能引發所餘一切波羅蜜多，是故於慧起邪行時，當知菩薩於彼菩提及能引發菩提諸法皆起邪行。」

這不但今生，也影響到來生的性格、能力。這叫做等流因果。²⁶

2、增上因果

如布施的，使別人的生活獲得充足，自己將來就能得富裕的果。傷害人，使人死（墮落惡道是異熟因果），來生為人時，會受到多病或夭壽的果。總之，使人苦惱，自己得苦惱，使人安樂，自己能安樂；障礙人的，自己也受人的障礙。這些，叫做增上因果（一般也叫做業報）。

三、四種邪行退失智慧

1、不尊重法，不敬法師。

法，是真理（理法；理法的實現即證法），是達到真理的正行（行法），表達這真理與正行的聖教（教法）。自己學法而又以法教化的，稱為法師。

法——真理、正行、聖教，從佛的大覺而宣揚出來。

法是智慧的源泉。如不尊重法，不會依法去信解修行。不進則退，也就會日漸愚癡了。不能尊重法，也就不會尊敬法師。

教——教法：表達這真理與正行的聖教

理——理法：真理

行——行法：達到真理的正行

證——證法：真理的實現

2、所受深法，秘不說盡。

深法，是大乘法，大乘的空義（經說：「深奧者，空是其義」²⁷），深行密證的法門。

秘不說盡，秘而不傳的作風，障礙人不能生長深智；因果必然，當然自己要退失智慧了。

²⁶ 印順導師著，《華雨集·第五冊》，p.289：「釋尊在修行時，不急求自證，而重於為人。如『搏土譬喻』（等）所說，一切都過去了。然業力所感的有漏果報，雖歸於滅盡，而悲願、智慧等流因果，卻越來越殊勝（等於科學者嘗試的錯誤與失敗，不只是錯誤與失敗，也是經驗的累積），這才能無師自悟，發見正法而化導人間。」

²⁷ (1)《小品般若波羅蜜經》卷7（大正8，566a11-19）：「甚深相者，即是空義，即是無相、無作（願）、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。……希有世尊！以微妙方便，障色（等法）示涅槃。」

(2)《十二門論》卷1（大正30，159c22-25）：「大分深義，所謂空也。若能通達是義，即通達大乘，具足六波羅蜜無所障礙。是故我今但解釋空，解釋空者，當以十二門入於空義。」

(3) 印順導師著，《般若經講記》，p.172：「智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。」

(4) 印順導師著，《佛法是救世之光》，p.177：「空、無生、寂滅等，是大乘的甚深義。為什麼被看為最甚深義？這是世俗知識——常識的、科學的、哲學的知識所不能通達，而唯是無漏無分別的智慧所體悟的。這是超越世間一般的，所以稱為甚深。」

3、有樂法者，為作留難，說諸因緣沮壞其心。

樂法，是愛好大法而深願欲求的意思。遇到這樣的人，應該隨機說法，引他趣入佛法。而現在卻故意的留難他，說一些不成理由的理由……。有的，受了外道的誘惑，動搖了對三寶的信心。犯了這樣障人智慧的罪過，當然要退失智慧了。

4、憍慢自高，卑下他人。

修學佛法的，容易犯一種過失，就是義理愈了解，或多少有些行持功德，憍慢心就起來了。

覺得自己了不起，高人一等。看起他人來，論教理、論修行，都卑下低劣，不及自己。於是覺得沒有值得尊敬的法師，沒有可以造就的學者。

憍慢狂妄，結果是「滿招損」²⁸，智慧日漸退失了。

世尊總結的說：上面所說的，「是為菩薩四法」，會「退失智慧」的。求大智慧的大乘行者，應切戒才好！

【四法退失智慧】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，65c28-66a2	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，739a26-739b17
1、不尊重法，不敬法師。 (宋本將「不敬法師」列為第二，2·3 合列為第三)	1、不敬法及說法者。	一者、自不聽聞。 〔生智相違法：無所了知〕 自不聽聞為依止故，於現法中無所了知。 1、自不聽聞者，憎背法故，憎背補特伽羅故，俱憎背故。
2、所受深法，祕不說盡。	2、於要法祕匿吝惜。 ²⁹	二者、不令他聞。 〔生智相違法：眾緣闕乏〕 不令他聞為依止故，於後法中眾緣闕乏。 2、不令他聞者，恐他智勝故，有憍傲故，怖他輕毀故。
3、有樂法者，為作留難，說諸因緣，沮壞其心。	3、樂法者為作障礙，壞其聽心。	三者、為聽聞障。 〔生智相違法：能生感癡非福〕

²⁸ 《書經·大禹謨》：「滿招損，謙受益，時乃天道。」

²⁹ 《十住毘婆沙論》卷 4 (大正 26，36c27-28)：「憍惜要法者，師所知甚深難得之義多所利者，貪著利養，恐與己等，故祕惜不說。」

		為聽聞障為依止故，能生後法感癡非福。 3、為聽聞障者，誹毀於法及補特伽羅故，惡作矯亂相牽引故，不令啟請及開許故，方便毀訾能聽者故。
4、憍慢自高，卑下他人。	4、懷憍慢自高卑人。	四者、顛倒執著而有聽聞。 〔生智相違法：顛倒〕 顛倒執著而有聽聞為依止故，於後法中更增顛倒。 4、顛倒執著而聽聞者，依自惡通達領解宣說，執著善通達領解宣說故；依他善通達領解宣說，執著惡通達領解宣說故。
		此中，若自不聽聞、若不令他聞、若為聽聞障，如是三法，多分能令退失聞所成智資糧；顛倒執著而有聽聞，多分能令退失思、修所成智資糧。

(p.27)復次，迦葉！菩薩有四法，得大智慧，何謂為四？常尊重法，恭敬法師。隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養。知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然。聞經誦持，樂如說行，不隨言說。迦葉！是為菩薩四法，得大智慧。

得大智慧的四法：

一、常尊重法，恭敬法師。

能常常的尊師重道，就會常常的訪師求法，智慧也就自然增長廣大起來。

二、隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養。

菩薩隨自己聽聞受持的深法，不會「秘不說盡」，而是樂意的廣為人說。

菩薩說法的心態：

清淨心說法 { <ul style="list-style-type: none"> 弘法心 慈悲心 報恩心 	}	不清淨心說法，存有 { <ul style="list-style-type: none"> 名聞 利養 徒眾
---	---	--

存有名聞、利養、徒眾——不清淨心來說法，就會或多或少的保留。不是嫌說法的報酬太少，就怕別人與自己一樣，名聞利養被人奪去了。

三、知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然

對於樂法的人，故意留難，不願為他說法，主要是由於不知聞法的利益。要知道，現證的智慧，雖由於修習；而修慧要由於思惟，思慧要由於多聞。知道智慧是從多聞而引生的，就會尊重聞法的功德了。對他人，就不為留難，樂意去為人說法。對自己，一定是精勤的求聞正法，不懈不怠。

如頭髮鬚眉著了火一樣，一定急不容緩去救息他；知道多聞的功德，一定會不懈不怠的去多聞正法。

當然，精勤的多聞，也要注意到身心的調適。必須「行之以漸，持之以恆」，從容不迫而又鏗而不捨，才是中道的勤行。

四、聞經誦持，樂如說行，不隨言說。

凡人聽聞經法，背誦、受持，大抵會因此而嬌慢起來。但聞思經法，還是為了實行。如學者的志願，在乎如經所說的去實行，而不是隨著語言文字團團轉，專在名相上作工夫，那就會感覺自己的實行不足，還不能完滿的實踐佛說。能深切感覺到自己的不足，自然謙和寬容，不再嬌慢自高了。能這樣依解而起行，智慧當然能生長廣大了。

佛總結的說：這就是「菩薩四法，得大智慧」。

【四法得大智慧】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《大寶積經》 〈無垢施菩薩應辯會 第三十三〉卷 100 大正 11，562a1-9	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66a3-7	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740a25-b10
			云何正行？謂與上相 遠離別過失，宣說對 治，當知後後之所引 發八種行相，是名正 行。〔宣說令智退失 因緣〕
1、常尊重法恭敬法 師。	1、於他法中，不生憎 嫉。	1、恭敬法及說法者。	謂說由自不聞令智退 失，此何因緣？ 由於正法、補特伽羅

			不恭敬所顯故，由此毀犯；設不毀犯，亦無勝解，是故退失。
2、隨所聞法，以清淨心，廣為人說，不求一切名聞利養。	2、說除過法，令無疑悔。	2、如所聞法及所讀誦，為他人說，其心清淨，不求利養。	又說由不令聞令智退失，此何因緣？由欲令他信伏所顯故，由此毀犯；設不毀犯，迴向邪法，是故退失。
3、知從多聞，生於智慧，勤求不懈，如救頭然。	3、勤精進者，勸不令廢。	3、知從多聞，得智慧故，勤求不息，如救頭然。	又說由為聞障令智退失，此何因緣？由不欲、不聞、不持所顯故，由此毀犯；設不毀犯，懈怠懶墮，是故退失。
4、聞經、誦持、樂如說行，不隨言說。	4、己身常樂，多修空法。	4、如所聞法，受持不忘，貴如說行，不貴言說。	又說由邪執著而有聽聞令智退失，此何因緣？由於修行不見功德，但聞言說為究竟所顯故，由此毀犯；設不毀犯，智不成實，是故退失。

己二 不失菩提心

(p.29)復次，迦葉！菩薩有四法，失菩提心。何謂為四？欺誑師長，已受經法而不恭敬。無疑悔處，令他疑悔。求大乘者，訶罵誹謗，廣其惡名。以諂曲心，與人從事。迦葉！是為菩薩四法，失菩提心。

菩提心是大乘道的心要；是不是菩薩，以有沒有菩提心來分別的。什麼是菩提心？

初學者約願心說，菩薩以慈悲利他為本；但要利濟眾生，非佛那樣不能圓滿成就度眾生的願望。這樣，就誓願上求佛道，下化眾生。³⁰

³⁰ 菩提心也稱為信願，為何發心要有大誓願呢？如《大智度論》卷7（大正25，108b14-c3）：問曰：諸菩薩行業清淨，自得淨報，何以要須立願然後得之？譬如田家得穀，豈復待願？答曰：作福無願，無所標立，願為導御，能有所成。譬如銷金，隨師所作，金無定也。如佛所說：「有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞人中有富樂人，心常念著，願樂不捨，命終之後，生富樂人中。復有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞有四天王天

深信大願，做到「造次必於是，顛沛必於是」³¹，名為菩提心成就。

高位的菩薩，常念菩提心，念念不離菩提心（所以也叫正念）。

初學者，就得修學正行來保持菩提心。否則，不但間雜不淨，而且要退失了。

四種退失菩提心：³²

一、欺誑師長，已受經法而不恭敬。

經法是經典，戒經。從師長受學經法，應該尊師重法，依法修行才對。如所行的違犯了經法，被師長發現了，還不知真實懺悔，說些不盡不實的話來欺誑師長。或者狡賴。這樣的沒有慈心，沒有智慧，惱亂師長，目無法紀，怎能保持菩提心而進修菩薩行呢？

二、無疑悔處，令他疑悔。

指對於同參道友、同學，故意的惱亂。他人的言行，本來沒有什麼，卻故甚其辭，說他違犯了。好心的佛弟子，如對經法沒有明確的認識，就會懷疑自己的行為。疑心一起，憂愁懊悔就來了。憂悔一來，身心就不得安定，障害了正法的修行。像這樣的惱亂同學，以別人的憂苦為自己的快樂，真是斷慈悲種子！菩提心當然就退失了。

三、求大乘者，訶罵誹謗，廣其惡名。

上二是不重戒法而欺師害友，下二是不重大法而誹謗菩薩。自己發菩提心，修大乘法，應對於同願同行，求大乘法的菩薩，應該隨喜、尊敬、策勵才對。卻由於內心的驕慢、嫉妒、瞋恨，當面訶罵菩薩，背後誹謗菩薩，盡量的傳布他的惡名聲。這樣的訶毀菩薩，等於破壞大乘，菩提心當然消失到不知那裡去了。

四、以諂曲心，與人從事。

處、三十三天，夜摩天、兜率陀天、化樂天（專念色欲，化來從己）他化自在天（此天他化色欲，與之行欲，展轉如是，故名他化自在），心常願樂，命終之後，各生其中——此皆願力所得。」菩薩亦如是，修淨世界願，然後得之。以是故，知因願受勝果。復次，莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至；淨世界願亦復如是，福德如牛，願如御者。

問曰：若不作願，不得福耶？

答曰：雖得，不如有願；願能助福，常念所行，福德增長。

³¹ 造次顛沛：流離困頓。語出《論語·里仁》：“君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”南朝梁劉勰《文心雕龍·祝盟》：“雖造次顛沛，必於祝矣。”（《漢語大詞典》（十），p.898）

³² 《大寶積經論》卷1（大正26，207a10-12）：

菩提心者，唯智根本。一切智者，唯菩提心為本，是以不忘菩提心。

諂曲，是虛偽不直的。³³雖與人往來，作朋友；與他談話，合作，或者幫助他。卻不懷好意，想在與人的經常接觸中，發現他隱藏而沒有顯露的錯誤。找到了話柄，就揭發陰私，大肆攻訐。

這與上文的訶罵菩薩一樣，上文是站在敵對的立場，這是裝成友善的姿態，而同以達成誹毀菩薩為目的。

【四法失菩提心】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》 卷4 大正 32，85c3-8	《十住毘婆沙論》 卷4 大正 26，37c6-38a2	《瑜伽師地論》 卷79 大正 30，739b19-26
			謂於四種補特伽羅四處迷亂
1、欺誑師長，已受經法而不恭敬。	一者、謂於阿闍梨及餘師長，而不尊重返生欺誑。	1、許施師而誑、其罪甚深重。 施師不與者：應施師物，若許、若未許，而後不與。若與，非時與、非處與、不如法與。此是世間外道法。佛法中從師得經法，若有財物，供養法故，則以與師。若無無咎。	一、於舉罪補特伽羅。謂於同梵行所迷亂自過。
2、無疑悔處，令他疑悔。	二者、無疑悔處令他疑悔。	2、人無有疑悔、強令生疑悔。 無有疑悔，令生疑悔者：此人實不破戒，有少罪相，而言大罪。若破正命、威儀、若破正見，皆令生疑悔。	二、於教導補特伽羅。於學現前迷亂學處。
3、求大乘者，訶罵誹謗，廣其惡名。	三者、住大乘者而不稱讚段生罵辱。	3、信樂大乘者、深加重瞋恚。 瞋大乘人者：有人	三、於欲作利益補特伽羅。 於彼大乘欲勝解者、

³³ 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.351：「諂曲：諂媚不直的心，叫諂曲。逢迎他人的意思去說，令他生歡喜心，……嫉妒、欺詐、諂曲，都是從貪心而來的。」

		乘、大乘、無上乘、如來乘、大人乘、一切智人乘，乃至初發心者，於此人中，深生瞋恚，呵罵譏論，說其惡名，令廣流布。	欲正行者，顯無差別。標舉分別諸過失故，發起迷亂勝解、正行。
4、以諂曲心，與人從事。	四者、與人從事心行諂詐而無正直。	4、呵罵說惡名、處處廣流布。共事諂曲心者：於和上、阿闍梨、諸善知識所，不以直心親近，行曲心故。乃至未曾所識，亦行諂曲。 ³⁴	四、於有德補特伽羅。於能說法補特伽羅，迷亂顯彼所有密處。 ³⁵

(p.31)復次，迦葉！菩薩有四法，世世不失菩提之心，乃至道場，自然現前。何謂為四？失命因緣，不以妄語，何況戲笑？常以直心，與人從事，離諸諂曲。於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名。自不愛樂諸小乘法，所化眾生，皆悉令住無上菩提。迦葉！是為菩薩四法，世世不失菩提之心，乃至道場，自然現前。

如有四種正行，不但生生世世不失菩提心；一直到最後身菩薩，坐道場成佛時，都會任運的自然現前。初學者是願菩提心；到了證得法性，名為勝義菩提心，如寶珠一樣。經洗、治、摩（十地菩薩的進修）³⁶，越來越清淨光明。到了究竟圓滿，就是無上菩提了。能不失菩提心的，到底是那四種正行呢？

³⁴ 《十住毘婆沙論》卷 4（大正 26，37c28-29）：「五四合為二十法，是失菩提心。轉此（二十）法，修習（善）行，世世不忘阿耨多羅三藐三菩提心。」

³⁵ 《瑜伽論記》卷 21（大正 42，793a18-b2）：

景備師云：於四人處起於迷亂，一於舉罪人乃至第四於有德人。1、於同梵行所迷亂自過者，他舉其罪別作異言迷亂自過。2、於學現前迷亂學處者，於教導師處不正領受故為迷亂妨修三學。3、於彼大乘至發起迷亂勝解、正行者，有人欲學大乘行，向彼談說三乘無別，言若分別三乘別者大損過失。4、於能說法人迷亂顯彼所有密處者，於彼有德說法人所自不聽說，彼有犯不令他聽。

泰師釋後二云：於彼有大乘行又欲樂勝利者，欲樂正行者，總說彼人惡，故云顯無差別，標舉分別彼人諸過失，故發起迷亂他勝解及正行也。於能說法人所自迷亂故，顯發彼人所有覆藏密處過失。

³⁶ (1) 《漸備一切智德經》卷 3（大正 10，477b9-12）：

猶如佛子上寶琉璃，洗、治、發明，其光灼灼。菩薩如斯，住是目前菩薩道地，其德日增，行善權智益加顯發，以此德本，轉增寂然，遊步無侶。

(2) 《修行道地經》卷 7（大正 15，227c9-19）。

一、失命因緣，不以妄語，何況戲笑。

這是針對不重經法，欺誑師長的正行。有了違犯的行為，經師長的舉發，不論依律應受怎樣的治罰，都應老實承認。就是因此會喪失生命，如犯了波羅夷重罪，於佛法為死人，要受逐出僧團的處分，也願受重罰，決不以妄語來欺蒙師長。重罪都不敢妄語，那何況不必要的，或戲笑時，還會欺誑妄語呢！³⁷

二、常以直心³⁸，與人從事，離諸諂曲。

這好像是針對上文的第四邪行，而其實是與第二邪行相反的正行。本來，如法的舉發他人的過失，使他能懺悔清淨，是悲心、善意，應該這樣做的。³⁹但是虛偽的善意，就會因此而惱亂同學了。菩薩的正行，與此相反。對於同參道友，經常以正直的善意，往來從事，離去種種的諂曲心，所以決不故存惡意，使人引起不必要的疑悔。

三、於諸菩薩生世尊想⁴⁰，能於四方稱揚其名。

大乘行者，應對菩薩生起佛一樣的尊敬心，如敬重王子與國王一樣。菩薩是未來佛，佛是菩薩行的究竟圓滿。想菩薩為佛一樣的可尊可敬，就不會呵毀誹謗了。真正的學佛者，怎麼也不會謗佛的。不但不呵毀菩薩，還能在一處稱揚讚歎菩薩的功德，使菩薩的美名善譽，遍於四方。

³⁷ 犯罪不誠實，佛不說戒，相關資料：《中阿含·37 瞻波經》〈未曾有法品〉（大正 1，478b-479c）。《增支部》（A. 8. 20. Uposatha 布薩）。《律藏·小品》（Cv. 9. 1）。《小部·自說經》（Ud. 5. 5）。《五分律》卷 28（大正 22，180c）。西晉·法炬譯《恆水經》、《法海經》（大正 1，817a、818a-c）。後秦·鳩摩羅什譯《海八德經》（大正 1，819a-c）。《增一阿含》〈十不善品〉（第 2 經）（大正 2，786a-787c）。

³⁸ (1)《十住毘婆沙論》卷 17（大正 26，120a22）：「尸羅最是梵行之本，如直心則是正見之本。」
(2)《寶積經講義》，p.38。

³⁹《雜阿含經》卷 18（497 經）（大正 2，129b26-c3）：

爾時、尊者舍利弗，詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！若舉罪比丘欲舉他罪者，令心安住幾法，得舉他罪？」佛告舍利弗：「若比丘令心安住五法，得舉他罪。云何為五？實非不實，時不非時，義饒益非非義饒益，柔軟不羸澀，慈心不瞋恚。舍利弗！舉罪比丘具此五法，得舉他罪。」

⁴⁰ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 19（大正 8，356c29-357a7）：

阿難白佛言：「世尊！菩薩、菩薩共住云何？」佛告阿難：「菩薩、菩薩共住，相視當如世尊。何以故？是菩薩摩訶薩應作是念：是我真伴，共乘一船，彼學我學，所謂檀波羅蜜，乃至一切種智。若是菩薩雜行，離薩婆若心，我不應如是學；若是菩薩不雜行，不離薩婆若心，我亦應如是學。菩薩摩訶薩如是學者，是為同學。」

(2)《大智度論》卷 77（大正 25，604b20-c1）：

（阿難）問佛：菩薩共住云何？云何用心恭敬？佛答：供養恭敬，當如視佛，是未來佛故。此中佛自說因緣：菩薩共住，應作是念：是我真伴，俱到佛道，共乘一船。船者，六波羅蜜；三界、三漏為水；彼岸是佛道。彼所學者，我亦應學，學者：所謂六波羅蜜等，同戒、同見、同道。如白衣兄弟，不應共鬪，我是同法兄弟，亦不應共諍。若是菩薩雜行，離薩婆若心，我不應如是學。何以故？勝事應從他學，惡事應捨。菩薩若作是學，輕慢、瞋恨事皆滅，是則名菩薩同學。

四、自不愛樂諸小乘法；所化眾生，皆悉令住無上菩提。

邪行者的與人從事，目的在舉發陰私，破壞菩薩。菩薩的正行，就不同了。由於自己的志在大乘，於小乘沒有愛好心，所以希望別人都與自己一樣。在與人往來親善時，就教化眾生，使往昔所集的大乘善根，潛而未發的清淨德性，充分的顯發出來；⁴¹堅固成就，安住於大乘的無上菩提。住，是安立、決定的意思。

菩薩這樣的修四正行，尊重正法，愛護同行，讚歎大乘，始終以菩提道為念，當然不會退失菩提了。

【四法不失菩提心】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》 卷 4 大正 32，85c8-14	《十住毘婆沙論》 卷 4 大正 26，38a5-17	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740b11-26
			宣說令念忘失因緣

⁴¹ 引發潛在的解脫相狀，參考如下：

(1) 《大毘婆沙論》卷 176 (大正 27，886a5-19)：

問：順解脫分善根在有情身其相微細，已種、未種云何可知？

答：以相故知。彼有何相？謂若聞善友說正法時，身毛為豎，悲泣流淚，厭離生死，欣樂涅槃，於法、法師深生愛敬，當知決定已種順解脫分善根；若不能如是，當知未種。此中有喻，如人於田畦中下種子已，經久生疑：「我此畦中曾下種不？」躊躇未決。傍人語言：「何足猶豫？汝今但可以水灌漬，以糞覆之。彼若生芽，則知已種，不然則不。」彼如其言便得決定。如是，行者自疑：「身中曾種解脫種子已不？」時彼善友而語之言：「汝今可往至說法所，若聽法時身毛為豎，悲泣流淚，乃至於法、法師生愛敬者，當知已種解脫種子；不然則不。」故由此相可得了知。

(2) 《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30，398a23-b1)：

復有所餘不住種姓補特伽羅無種姓相。謂一切種圓滿分明稱當道理，美妙殊勝易可解了，或依苦諦、或依集諦、或依滅諦、或依道諦，宣說開示正法教時，不能獲得微小發心微小信解，況能獲得身毛為豎悲泣墮淚，如是亦依過去、未來、現在世別。是名第四不住種姓補特伽羅無種姓相。

(3) 《瑜伽師地論》卷 21 (大正 30，401a18-22)：

復有所餘已得趣入補特伽羅已趣入相。謂暫聞佛或法或僧勝功德已，便得隨念清淨信心，引發廣大出離善法，數數緣念融練淨心，身遂毛豎、悲泣兩淚。是名第三已得趣入補特伽羅已趣入相。

(4) 《瑜伽師地論》卷 83 (大正 30，760b10-16)：

於一切事現正隨從，故名信順。若即於彼補特伽羅處所而起，故名為信。開彼功德及與威力，殊勝慧已；即於彼法處所而起隨順理門，故名淨信。即由如是增上力故，身毛為豎，悲泣墮淚，如是等事，是淨信相。聞彼功德威力等已；於行住等諸威儀中，恒常信彼實有功德，故名信述。」

(5) 《佛說身毛喜豎經》卷下 (大正 17，600a23-28)：

爾時，會中有一尊者，名曰龍護，去佛不遠，執孔雀扇，侍佛之側。時即置扇，前詣佛所，合掌頂禮，而白佛言：「我今得聞此正法已，身毛悚豎，生大歡喜。世尊！此經何名？我等云何奉持？」佛言龍護：「今此正法，名身毛喜豎，如是名字，汝當受持。」

(6) 惠敏法師〈順解脫分相——悲欣毛豎〉，《心與大腦的相對論》法鼓文化，pp.155-161。

<p>尊重正法</p> <p>1、失命因緣，不以妄語，何況戲笑？⁴²</p>	<p>一者、設遇喪命因緣，不以忘語，親近戲笑。</p>	<p>1-2、乃至失身命、轉輪聖王位；於此尚不應妄語、行諂曲。若以實語故死，失轉輪王位，及失天王位。猶應實說不應妄語，況小因緣而不實語。</p>	<p>1、復說：由於舉罪者所迷亂自過令念忘失，此何因緣？由於重事中怖畏衰損，於輕事中怖畏呵責，而設妄語所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。</p>
<p>愛護同行</p> <p>2、常以直心，與人從事，離諸諂曲。</p>	<p>二者、與人從事心行正直離諸諂詐。</p>	<p>又於眷屬及諸外人，離於諂曲。</p>	<p>2、又說：由迷亂學處令念忘失，此何因緣？由非自性隨轉虛妄見曲所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。</p>
<p>讚嘆大乘</p> <p>3、於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名。</p>	<p>三者、於諸菩薩起議論想。隨所四方稱讚其名。</p>	<p>3-4、能令諸世間，一切眾生類；於諸菩薩眾，而生恭敬心。若有人能行，如是之善法；世世得增長，無上菩提願。又從初發心已來。一切菩薩生恭敬心。尊重稱讚如佛無異。</p>	<p>3、又說：由於大乘迷亂勝解、正行令念忘失，此何因緣？由於菩薩不生恭敬，隱覆實德所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。</p>
<p>菩提道為念</p> <p>4、自不愛樂諸小乘法，所化眾生，皆悉</p>	<p>四者、化度眾生志不求餘。一切具足令住阿耨多羅三藐三菩</p>	<p>又當隨力令住大乘。</p>	<p>4、又說：由迷亂顯隱密處令念忘失，此何因緣？</p>

⁴² (1)《大智度論》卷 18 (大正 25, 192a8-20):

外道經中有聽殺、盜、姪、妄語、飲酒；言為天祠呪殺無罪；為行道故，若遭急難，欲自全身而殺小人無罪。……佛法中則不然！於一切眾生慈心等視，乃至蟻子亦不奪命，何況殺人！一針一縷不取，何況多物！無主姪女不以指觸，何況人之婦女！戲笑不得妄語，何況故作妄語！

(2)《佛阿毘曇經出家相品》卷 2 (大正 24, 971b12-13):

不應故作言說妄語乃至戲笑，況復於無中而說為有過人法、過聖法智慧。

令住無上菩提。	提。		由欲令於大乘不生樂欲所顯故，由此毀犯，由業障故而有忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。
---------	----	--	--

己三 增長善法

(p.34)復次，迦葉！菩薩有四法，所生善法減不增長。何謂為四？以憍慢心，讀誦修學路伽耶經。貪利養心，詣諸檀越。憎毀菩薩。所未聞經，違逆不信。迦葉！是為菩薩四法，所生善法減不增長。

菩薩的智慧增長，菩提心就不會退失；不退菩提心，一切善法就滋長了。所以，接著說損滅善法的邪行，與增長善法的正行。佛告「迦葉：菩薩有四法，所生善法減不增長」。已生的善法，受到了邪行的損害，或是不再增長了，或是損滅而消失了。是那四種邪行呢？

一、以憍慢心，讀誦修學路伽耶經⁴³。

- 1、路伽耶經，是世俗的典籍。（科學、哲學、政治、經濟……知識）
- 2、世俗的學術，雖有有益於人生的部分，但大多重於向外的爭取，是雜染而不是純淨的。常在這些駁雜不純的俗學上用功，正沾沾自喜地以為進步，而不知俗念熏染，道念漸薄，善法也漸滅了。這在菩薩的修學來說，真是棄明珠而取瓦礫，實在不值得！⁴⁴

二、貪利養心，詣諸檀越。

- 1、人要有精神的食糧來資長慧命，也要有物質的資糧來維持色身。如追求世俗知識，思想會流入歧途；以貪染心去求利養，生活會流入邪命。依經文說，為了貪著物質的財利供養，以貪求物欲心，到檀越家去。

⁴³ 《寶積經講義》，p.32、p.50。

⁴⁴ (1)《成實論》卷 16（大正 32，366c7-11）：

三慧：聞慧、思慧、修慧。從修多羅等十二部經中生，名為聞慧，以此能生無漏聖慧，故名為慧。如經中說：羅畝羅比丘今能成就得解脫慧，雖聞違陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧。

(2)《瑜伽師地論》卷 41（大正 30，519a23-b7）：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，於菩薩藏未精研究，於菩薩藏一切棄捨，於聲聞藏一向修學，是名有犯，有所違越，非染違犯。若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，現有佛教，於佛教中未精研究，於異道論及諸外論精勤修學，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者：若上聰敏；若能速受；若經久時能不忘失；若於其義能思能達；若於佛教如理觀察成就俱行無動覺者，於日日中，常以二分修學佛語，一分學外，則無違犯。若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，越菩薩法，於異道論及諸外論研求善巧，深心寶翫，愛樂味著，非如辛藥而習近之，是名有犯，有所違越，是染違犯。

2、梵語檀越，華語為施主。出家人依檀越而生活，也就不能不去檀越家。但為了生活的必要外，應以化導的，安慰的慈心，進檀越家，使檀越能生長信心，增益福慧。如一心一意的為了物欲，那就有說不完的弊害了。專心在物欲上著想，善法怎能不損滅呢！

三、憎毀菩薩

大乘菩薩，應該是尊敬讚歎的對象。但如從自己的名聞、利養著想，對於超勝自己的菩薩，就會引起憎怨嫉恨的心，甚至惡意的毀謗他。不能崇重賢善，反而憎怨他，那就穢念滋生，善法就滅不增長了。

四、所未聞經，違逆不信。

1、總之，是憍慢好勝心在作怪！這才對超勝自己的菩薩，憎厭誹謗；對超勝自己所學的法門，不肯信受了。自己所學的有限有量，就以為佛法不過如此，就憍慢高傲起來。一旦發現了，自己所沒有聽聞修學過的經典，為了不承認自己的不知，就不惜反對，不肯隨順信受。

2、憍慢的人，不但毀謗菩薩，連佛說的深法也敢反對。憍慢，是多麼可怕的煩惱！

【四法所生善法滅不增長】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》 卷 10 大正 32，104b8-12	《十住毘婆沙論》 卷 4 大正 26，66a12-14	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，739b27-c8
			有四種法，能令菩薩壞鮮白法。
1、以憍慢心讀誦修學路伽耶經。	一者、於世間深著過慢	1、懷憍慢貪求世事	1、謂與他競增上力故，起諸白法非處加行。
			雖起白法處所加行，然有三種邪行過失：一者、染著過失；二者、惡見過失；三者、受持過失。
2、貪利養心詣諸檀越。	二者、巧構言辭耽著利養	2、著利養出入諸家	2、由二因緣應知染著過失：一者、邪受用故；二者、多雜處故。

3、增毀 ⁴⁵ 菩薩。	三者、樂觀種姓嫌讚菩薩。	3、起憎嫉謗諸菩薩	3、由二因緣應知惡見過失： 一者、誹撥正法補特伽羅故； 二者、於不正法顯示執著為正法故。
4、所未聞經違逆不信。	四者、於未說未聞契經而輒生誹謗。	4、未聞經聞不信受	4、由二因緣應知受持過失： 一者、受持狹小唯不了義經故； 二者、於所未聞未曾領受諸了義經，懸誹撥故。

(p.36)復次，迦葉！菩薩有四法，所生善法增長不失。何謂為四？捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍慢，於諸眾生謙卑下下。如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種。不出他人罪過虛實，不求人短。若於諸法心不通達，作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解。以佛為證，不生違逆。迦葉！是為菩薩四法，所生善法增長不失。

「所生善法增長不失」的四種正行：

一、捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍慢，於諸眾生謙卑下下。修學菩薩行的，捨離邪法。

- 1、邪法：不與真理相應，不順解脫的世俗學術。尤其是唯物的，功利的路伽耶經。
- 2、正法：菩薩不學邪法，而專心志求正經。雖一切佛說，都是正經，而大乘法最為真正。大乘法藏（經典的總匯叫藏），內容以六波羅蜜——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧為總綱。波羅蜜，華語到彼岸，是從生死而到達佛果的法門。

專求大乘的六波羅蜜，沒有一點的憍慢心；對一切眾，都非常的謙卑低下，好像什麼都不及人一樣。這樣的對人謙和，求法精進，無邊的善法，都會增長而不失了。

二、如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種。

- 1、這是出家眾對於生活資具的正行。一切都是從布施得來的，但要來得如法，不能為了貪求布施，而作些非法的行為。如為了貪求布施，裝模作樣的矯現威儀，

⁴⁵ 增毀=憎毀【宋】【元】【明】【宮】。（大正 32，632d，n.1）
增：5.通「憎」。厭惡。（《漢語大詞典》（二），p.1222）

使人尊信；或隨時往來施主家，或者贈送禮品，以增厚感情；或在人前，故意讚歎別人的布施；或眩賣自己的修行，怎樣用功，怎樣得感應。

2、如法、非法

(1) 以一切技巧、手段，來達到他人施與的目的，都是非法。

(2) 如法所得的佈施，不管多少，不問精美或麤惡，都會生歡喜心，知足心。能知量知足，而不作過分的乞求。這不但自己適量而受，還要顧慮到檀越的經濟力量。

3、邪命、正命

(1) 除了受施而外，出家眾不宜營農、經商，或者趕鬼、治病、占卜、算命、看相等。從這些而得來的生活資具，叫做邪命。這是說，對出家眾來說，這是不正當的經濟生活。邪命，是一定要遠離的。

(2) 這樣，佛弟子能安住於四聖種中。四聖種是：對於衣服、飲食、臥具——三者，隨所能得到的，都歡喜滿足。第四是樂於斷除煩惱，樂於修習聖道。這樣的生活淡泊，少欲知足，而又勤修佛法，就能因此而從凡入聖。聖人由此四事而出生，所以叫聖種。⁴⁶

這第二正行，主要為不於物欲而生貪著。

三、不出他人罪過虛實，不求人短。

由於菩薩的心地謙卑，專精修學，所以對他人的罪過，無論是虛的實的，都不會舉發他（在僧團中，可以如法舉罪），更不會故意吹求他人的短處。對一般人都如此，遇到大乘菩薩，當然更不會憎毀了。

⁴⁶ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.201：

試從「四聖種」(carvāra-āryavamsā)說起。四聖種是：1、隨所得衣服喜足；2、隨所得飲食喜足；3、隨所得房舍喜足；4、欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1047：

說到比丘戒法，重於生活軌範的，是四聖種，在上面已經說過了。四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

(3) 《長部》(33)《等誦經》(日譯南傳 8, 304)。

(4) 《增支部》「四集」(日譯南傳 18, 50-51)。

(5) 《中阿含經》卷 21《說處經》(大正 1, 563b-c)。

四、若於諸法心不通達，作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解。以佛為證，不生違逆。

1、自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？

2、然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？是的，佛法有：

從勝解而來的——解信，

從親切體驗而來的——證信，

有因尊信聖者而來的——仰信！

3、所以，如心不通達，就應該這樣的想：佛法是無量的，是適應眾生的根性好樂不同，而作無量方便的演說。橫說豎說，淺說深說，或似矛盾而並不相反，⁴⁷或聽來驚奇而合於常道。⁴⁸無量方便的不同說法，唯有佛的智慧才能知道，這不是我的淺智所能了解的。這樣，以佛的智慧方便為權證，以佛的無方說法而起仰信。雖然不了解，不通達，也能樂意的信受，不致違逆如來的正法了。

【四法所生善法增長不失】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66a12-14	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740b27-c13
		宣說壞鮮白法因緣
1、捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍	1、所未聞經求之無厭，所謂六波羅蜜菩薩藏。	1、復說：由非處加行壞鮮白法，此何因緣？

⁴⁷ 如：「八正道以正見（慧學）為首，三學以戒學為首」。

《大智度論》卷 13（大正 25，160c19-23）：

問曰：如八正道，正語、正業在中，正見、正行在初，今何以言戒為八正道初門？

答曰：以數言之，大者為始，正見最大，是故在初。復次，行道故，以見為先；諸法次第，故戒在前。譬如作屋，棟梁雖大，以地為先。

⁴⁸ 如：「快成就是鈍根，慢成就為利根」。

(1) 《大毘婆沙論》卷 101（大正 27，525b14-21）：

依狹小道而得解脫故，名時解脫。狹小道者，謂若極速。第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫。餘不決定。依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極遲。聲聞乘經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘經三無數劫而得解脫。

(2) 《大智度論》卷 28（大正 25，266c14-15）：

有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行。如聲聞疾者三世，久者六十劫。

(3) 《十住毘婆沙論》卷 1（大正 26，20b1-9）：

問曰：行聲聞、辟支佛乘者，幾時得度生死大海？

答曰：行聲聞乘者：或以一世得度、或以二世、或過是數，隨根利鈍。又以先世宿行因緣。行辟支佛乘者：或以七世得度、或以八世。若行大乘者：或一恒河沙大劫，或二、三、四至十、百、千、萬、億（恒河沙大劫），或過是數，然後乃得具足修行菩薩十地而成佛道，亦隨根之利鈍。又以先世宿行因緣。

慢，於諸眾生謙卑下下。	2、於眾生除憍慢心謙遜下下。	由樂己利狹小不轉，下乘聽聞、心不謙下所顯故，由此毀犯； 由不能得所未獲得諸鮮白法，於所聽受生賒 ⁴⁹ 緩故，於已得退。
2、如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種 ⁵⁰ 。	3、如法得財趣足而已，離諸邪命樂行四聖種行。	2、又說：由染愛過失壞鮮白法，此何因緣？ 由於正在家所得利養不生喜足，矯誑等法有希望所顯故，由此毀犯； 由不聽聞所未聞法，多諸事業輕躁散亂，於三摩地不能證得。
3、不出他人罪過虛實，不求人短。	4、於他罪若實不實，無有刺譏不求人短。	3、又說：由惡見過失壞鮮白法，此何因緣？ 由懷惡意瞻視於他，於諸聲聞、大乘所學其心顛倒所顯故，由此毀犯； 由不正行獲得衰損，由誑惑他獲得衰損。
4、若於諸法心不通達作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解，以佛為證，不生違逆。	4、若於法中有所不達，心不違逆以佛為證。佛是一切智其法無量，隨宜而說非我所知。	4、又說：由受持過失壞鮮白法，此何因緣？由於如來智意趣中起等覺慢所顯故，由此毀犯； 由謗正法獲得衰損，由於如來智意趣中邪稱量故，獲得衰損。

己四 直心

(p.39)復次，迦葉！菩薩有四曲心，所應遠離。何謂為四？於佛法中心生疑悔。於諸眾生憍慢瞋恨。於他利養起嫉妒心。訶罵菩薩，廣其惡名。迦葉！是為菩薩四曲心，所應遠離。

⁴⁹ [賒>賒]=奢【宋】【元】【明】【宮】【聖】。

⁵⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181（大正 27，909a17-20）：

由四因緣則知彼是安住聖種補特伽羅：一、不樂聞他說得利養，二、不樂親近貪美食人，三、所畜資具少而清淨不生染著，四、於諸利養得與不得不得生愛憎。

學者如善法增長，心地就會質直。佛是特重質直心的，所以說：「直心是道場」。否則，善法損滅，心地就會邪曲起來。因此，接著來說菩薩應離的四種曲心，與四種直心。佛說：「菩薩有四曲心，所應遠離」，那四種心呢？

一、於佛法中心生疑悔。

於佛法中出家修學，應秉承佛的「教授教誡」⁵¹，不敢違犯。如違犯了，應立即發露。如對佛法的恭敬信順心不夠，就會為了面子問題，把罪過隱藏起來。罪過藏在心裡，一定會陷於重重疑悔的憂苦當中。如把死屍放在家裡，弄到膿血流漓，臭氣充滿一樣。這裡的悔，不是懺悔，而是嫌惡自己所作的不善，引起內心的不得安定。

二、於諸眾生憍慢瞋恨

這可以約一切眾生說，而主要為對於共住的師友。在大眾中，自以為高勝，憍慢得了不得。有了過失，因為憍慢心而不肯認罪。如受了僧團的處罰，或驅擯，那就生瞋恨心，以為僧伽不公平，故意難為他。

三、於他利養起嫉妒心

有大福德大智慧的菩薩，當然會受到一般人的尊敬，而得廣大的佈施。有的不怪自己——不修福，不修慧，而又貪著財利，這才見到他人得利養而生起了嫉妒心。

⁵¹ (1) 印順導師《印度之佛教》，pp.64-65：

釋尊之教法，唯一達磨——「法」，貫攝義理，無非經也。以遮顯之相得而成，漸分流為二：即法之行善以悟入真實者，曰教授，曰「法」；法之止惡以調伏妄念者，曰教誡，曰「毘奈耶」（律）。「法」之與「律」，初非判然之二物，然釋尊晚年，此二者已大異其趣。教授之「法」，即憶持釋尊斷片之開示，精鍊為定型文句，轉相教授，曰「句法」。此種種之句法，佛世已有編次集合者，如億耳所誦之《義品》（八章或云十六章），即其一也。以文字為斷片之記錄，容亦有之。其教誡之「律」，隨犯而制為定文，半月舉行布薩，朗誦佛制，即《波羅提木叉戒經》是。佛入滅已，弟子集種種句法為「經藏」；以《戒經》為主，間及僧團之種種規制，集為「律藏」，蓋即承此法，律分流之餘緒而編集之。後世所傳之《經》、《律》，雜以學派之言，互有出入、增減，編組之次第亦不同。孰為聖典之舊，孰為演繹引申或孱入者，極難言其實，然彼此仍有其一貫之跡，吾人即其同者以推論為聖典之舊，要無大過。略言之，佛滅百年，當部派分裂之頃，必有一共許之《經》、《律》在。迨部派分流，而《經》、《律》乃日形改觀也。

(2) 教授：把知識技能傳授給學生。（《漢語大詞典》（五），p.449）

教戒：教導和訓戒。（《漢語大詞典》（五），p.446）

教誡：同「教戒」。（《漢語大詞典》（五），p.450）

(3) 教授，anu+√vad（說）。教誡，anu+√was（懲罰、教訓、命令、指示），M.W. p.39b。

(4) 「教授（avavāda）、教誡（anusāsani）」則有些特別了，ava-vāda 是陽性詞，有命令、教示之意；經論中的異譯詞有「傳；說，說法，宣說；能授；教，教授，教化，教誡，教誨；言訣，語訣，聖言」（梵和 p.145）。而 anu-sāsani 是陰性詞，漢譯有「教，所教，教示，教令，教誨；戒，誡，教誡」（梵和 p.68）。其實，「教授教誡 avavādānusāsani」也有連用（梵和 p.145），請參考惠敏法師、關則富著，《大乘止觀導論》，pp.16-19。

四、訶罵菩薩，廣其惡名。

菩薩的福慧增勝，能通達甚深的法門，所以受到廣大的敬施。現在，不但嫉妒菩薩的利養，更進而憎厭他的大乘深法。因此對大乘學者的菩薩，訶罵他，毀謗他，廣大傳揚他的惡名。

疑悔、憍慢與瞋恨、嫉妒、不信，這就是菩薩的四曲心。修學菩薩行的，這是應該遠離的。

【四曲心相所應遠離】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66a25-b1	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，739c9-23
		菩薩有四種非菩薩儀惡意現行
1、於佛法中心生疑悔。	1、於佛法懷疑不信無有定心。	一者、於大師所生不信順，敬學相違惡意現行。 由三種相應知，於大師所生不信順，謂於有體、尊勝、得智。 52
2、於諸眾生憍慢瞋恨。	2、於眾生憍慢瞋恨。	二者、於同梵行攝受舉罪能教誡者，如實發露已過相違惡意現行。 由三種相應知不如實發露已過： 一者、於彼攝受諸有情所，邪妄顯示己為尊勝，因此發起憍

⁵² (1)《瑜伽論記》卷 21 (大正 42，793b16-19)：

言由三相應知於大師所生不信順，謂於有體、尊勝、得智者：尊勝是德，得智是能，謂於有體、有德、有能生不信順。

(2)《顯揚聖教論》卷 1 (大正 31，481b22)：「信者，謂於有體、有德、有能，心淨忍可為體。」

(3)《成唯識論了義燈》卷 5 (大正 43，753c14-19)：

論於實、德、能，深忍、樂欲、心淨為信，……顯揚說境相似，俱云於有體、有德、有能，且就有體不說唯言，不爾。信緣過、未等法豈有體耶？因果、自性正同此論，彼云忍可、清淨、希望為體。

(4) 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.52-53：

體、相、用，為本論的重要術語，與勝論師的實、德、業相同。用是作用，指動作與力用。相是德相，不單是形態，而是性質、樣相等。相與用不同，用約與他有關的動作說；相約與他差別的性質說。自體，有相、有用，而為相用所依的。……體，指造成此時鐘的物質；或總指這個具體的物事。凡存在的東西，都有體、相、用可說。

		舉心故； 二者、於能舉罪諸有情所，覆所犯故； 三者、於能教誡諸有情所，因彼驅擯增上力故，發穢濁心作損惱故。
3、於他利養起嫉妒心。	3、於他利心生貪嫉。	三者、於大智福諸善法中，精進相違惡意現行。 由二種相應知退失於諸善法發起精進，謂於大智福諸有情所，愛著利養恭敬故，及欣樂彼故。 ⁵³
4、訶罵菩薩，廣其惡名。	4、毀謗菩薩惡聲流布。	四者、於廣大甚深勝解中，能令自障清淨相違惡意現行。

(p.41)復次，迦葉！菩薩有四直心之相。何謂為四？所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏。若失國界、身命、財利，如是急事，終不妄語，亦不餘言。一切惡事：罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害，受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。迦葉！是為菩薩有四直心之相。

再來說菩薩的「四直心之相」。有了直心，就有直心的事表現出來。行事能表達內心的正直，所以叫直心之相。四直心是什麼？當然是與上邪行相反的四種。

一、所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏。

- 1、菩薩在佛法中，有深切的信順恭敬心，那對或有違犯的眾罪，或重或輕，怎麼也不會隱覆的掩藏起來。因為覆藏只是增長罪惡，多生疑悔。如把臭物嚴密的封存起來，一定是越久越臭。所以佛制比丘，有罪不准覆藏（覆藏的加重治罰），而應該向他人發露。
- 2、發露，就是懺悔。隨犯罪的輕重，依律制而作如法的懺悔，就是對人而將自己的罪過吐露出來。這是什麼罪，應受怎樣的治罰，一切依僧伽的規律而行。過失一經懺悔，或接受了處分，如把瓶中的臭物，倒在太陽下，又加以洗淨一樣，戒體就回復清淨，不再有疑悔等蓋纏，不再會障礙聖道的進修了。

⁵³《瑜伽論記》卷 21（大正 42，793b19-22）：

由二種相至及欣樂彼故者：一、受大智大福有情利養恭敬，由愛著故退失善法勤精進等，二、由欣樂大智福人數追隨故，退出善法。

蓋是五蓋：貪欲、瞋恚、疑、昏沈睡眠、掉舉惡作（惡作就是悔）。⁵⁴
纏是十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沈、忿、覆。⁵⁵

二、若失國界、身命、財利，如是急事，終不妄語，亦不餘言。

在大眾中，如有了違犯，經人舉發，決不說欺誑師友的妄語，老實認罪。也決不說其他的話，如處分不適當，不公平等。國界等是譬說，假使說了老實話，會因此而（國王）失去國土，會喪失身命，會損失財物：這樣的關係重大，也還是不說妄語。意思說：犯了罪，無論後果怎樣，那怕是逐出僧團，也要直心實說。

⁵⁴（1）關於五蓋，《大毘婆沙論》卷 48（大正 27，249b-c23）：

問：蓋有何相？尊者世友作如是說：自性即相，相即自性。以一切法，自性與相，不相離故。復次，耽求諸欲是貪欲相；憎恚有情是瞋恚相；身心沈沒是昏沈相；身心躁動是掉舉相；令心昧略是睡眠相；令心變悔是惡作相；令心行相猶豫不決是疑相。已說蓋自性及相，所以今當說。

問：何故名蓋，蓋是何義？答：障義、覆義、破義、壞義、墮義、臥義是蓋義。此中，障義是蓋義者：謂障聖道，及障聖道加行善根，故名為蓋。覆義乃至臥義是蓋義者：如契經說：「有五大樹種子雖小，而枝體大覆餘小樹，令枝體等破壞墮臥不生花果。云何為五（大樹）：一名建折那（Kabcana），二名劫臂怛羅（Kaitthaka），三名阿濕縛健陀（acvattha），四名鄔曇跋羅（udumbara），五名諾瞿陀（Nyngridha）。如有情欲界心樹，為此五蓋之所覆故，破壞墮臥不能生長七覺支花、四沙門果」。故覆等義，是蓋義。

（2）《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，329b9-c23）：

復次，於諸靜慮等至障中，略有五蓋，將證彼時能為障礙。何等為五：一、貪欲蓋，二、瞋恚蓋，三、昏沈睡眠蓋，四、掉舉惡作蓋，五、疑蓋。（1）貪欲者，謂於妙五欲，隨逐淨相，欲見、欲聞、乃至欲觸，或隨憶念先所領受，尋伺追戀。（2）瞋恚者，謂或因同梵行等，舉其所犯，或因憶念昔所曾經不饒益事瞋恚之相，心生恚怒；或欲當作不饒益事，於當所為瞋恚之相，多隨尋伺，心生恚怒。（3）昏沈者，謂或因毀壞淨尸羅等，隨一善行，不守根門，食不知量，不勤精進，減省睡眠，不正知住，而有所作，於所修斷，不勤加行，隨順生起一切煩惱，身心昏昧，無堪任性。睡眠者，謂心極昧略，又順生煩惱，壞斷加行，是昏沈性，是睡眠性，是故此二合說一蓋。又昏昧無堪任姓名昏沈，昏昧心極略性名睡眠。由此昏沈，生諸煩惱，隨煩惱時，無餘近緣如睡眠者，諸餘煩惱及隨煩惱，或應可生，或應不生。若生昏昧，睡眠必定皆起。（4）掉舉者，謂因親屬尋思、國土尋思、不死尋思，或隨憶念昔所經歷戲笑歡娛所行之事，心生誼動，騰躍之性。惡作者，謂因尋思親屬等故，心生追悔，謂我何緣離別親屬？何緣不往如是國土？何緣棄捨如是國土來到於此，食如是食？飲如是飲？唯得衣服、臥具、病緣醫藥、資身眾具？我本何緣，少小出家，何不且待至年衰老？或因追念昔所曾經戲笑等事，便生悔恨，謂我何緣於應受用戲樂、嚴具、朋遊等時，違背宗親朋友等意，令其悲戀，涕淚盈目而強出家？由如是等種種因緣，生憂戀心，惡作追悔。由前掉舉，與此惡作處所等故，合說一蓋。又應作不應作事，隨其所應，或已曾作，或未曾作，心生追悔；云何我昔應作不作，非作反作？除先追悔所生惡作，此惡作纏猶未能捨。次後復生相續不斷憂戀之心，惡作追悔此又一種惡作差別。……（5）疑者，謂於師於法，於學於誨，及於證中，生惑生疑。由心如是懷疑惑故，不能趣入勇猛方便正斷寂靜。又於去來今及苦等諦，生惑生疑，心懷二分，迷之不了，猶豫猜度。

五蓋之對治、除遣，參《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，329b-330c）及卷 24（412a-c）。

⁵⁵《品類足論》卷 1 僅立八纏；《大毘婆沙論》卷 47 至卷 50 又加忿、覆二纏，明示十纏。（詳見《佛光大辭典》（一），p.504c）。

三、一切惡事：罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害，受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。

1、上面第三邪行，是於他利養生嫉妒心。這雖也因為貪染心，主要還是由於不信業報。他受種種利養，如知道是福業所感，就應該生隨喜心。即使他不如法得來（如沒有福業，不如法去追求，也是得不到），那是他自造來生的苦果，應該悲憫他，這都不會嫉妒的。

2、與這相反的正行，從自己遭受的種種惡事來說。如被人辱罵，被人毀謗，被人用手腳棍棒來毆打，被人捆縛或者監禁起來。名譽、身體、財物、自由，受到了種種的傷害。一般人有此遭遇，總是怨天尤人，氣憤得不得了。但菩薩是深信業報的，所以受到這種的苦難，只是自己怪自己，責備自己：為什麼造了惡業？不與人廣結善緣？由於自己依業報的信仰而安心（中國人稱為安命），所以不會瞋恨別人。其實，瞋恨有什麼用呢？

四、安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。

菩薩如聽聞甚深難信的佛法，如不思議的佛境界，一切法空性等。能安住於信力中，也就是能尊敬佛說而能起仰信。經上說：「信如清水珠，能清濁水」⁵⁶。所以能安住信力，就能自心清淨，也就能隨順深入，完全受持這甚深的法門。所以說：「佛法大海，信為能入」。⁵⁷

【四直心相所應修習】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26, 66b1-8	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30, 740c14-26
		宣說惡意現行因緣
1、所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏。	1、有罪即時發露無所隱藏悔過除滅行無悔道。	1、復說：由於所學不甚恭敬故惡意現行，此何因緣？由於所犯不發露、不陳悔、不除惡作所顯故；由此現行，由

⁵⁶ (1)《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 5（大正 8, 887c17-20）：

菩薩如是若能離口四過，修習如來四種善語，常為有情說於妙語，令聞法者歡喜信受。如水清珠能清濁水，聞法信受亦復如是。

(2)《佛說如來興顯經》卷 2（大正 10, 598c29-599a3）：

殖種信淨，猶如濁水，而致清澄。所睹不虛，不失報應，有色無色生沒之事，悉見睹之，無所傷害。道慧光明，令諸眾生，不失德本，為眾之首。

⁵⁷《大智度論》卷 1（大正 25, 62c17-63a7）：

問曰：諸佛經何以故初稱「如是」語？

答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言「是事不如是」，是不信相。信者言「是事如是」。譬如牛皮未柔，不可屈折，無信人亦如是；譬如牛皮已柔，隨用可作，有信人亦如是。

		於所緣有散亂故，行不明了。
2、若失國界、身命、財利，如是急事，終不妄語，亦不餘言。	2、若以實語失於王位及諸財寶，猶不妄語，口未曾說輕人之言。	2、又說：由不如實顯已過故惡意現行，此何因緣？由於身財有所顧戀，樂非諦語所顯故；由此現行，由於聖教有散亂故，行不明了。
3、一切惡事：罵詈、毀謗、搗打、繫縛，種種傷害。受苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。	3、若人惡口、罵詈、輕賤、譏謗、繫閉、鞭杖、考 ⁵⁸ 掠等罪，但怨前身不咎於他。信業果報，心無恚恨。	3、又說：由於精進懈怠因緣惡意現行，此何因緣？由無堪忍所顯故；由此現行，由於眾苦不能堪忍，於諸善法有散亂故，行不明了。
4、安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。	4、安住信功德中。諸佛妙法甚難信解。心清淨故皆能信受。	4、又說：由障淨因緣惡意現行，此何因緣？由於大乘無增上意樂勝解 ⁵⁹ 所顯故；由此現行，於廣大乘有散亂故，行不明了。

己五 善調順

(p.44)復次，迦葉！菩薩有四敗壞⁶⁰之相。何謂為四？讀誦經典而生戲論，不隨法行。不能奉順恭敬師長，令心歡悅。損他供養，自違本誓而受信施。見善菩薩，輕慢不敬。迦葉！是為菩薩有四敗壞之相。

菩薩的善法增長，心地正直，就能善順。本譯以邪行為敗壞，正行為善順，這是什麼意義呢？善順，是善調柔順的意思。

如象馬的野性未馴，難調難伏；等到訓練成功，能隨人意而被御用，就是善順。

又如生牛皮，未經製煉，堅硬而不合用；一經如法的製煉，就調和柔順，可以用作

⁵⁸ 考=拷【宋】【元】【明】【宮】。

⁵⁹ (1)《瑜伽師地論》卷12(大正30, 338b12-14):

勝解遍滿具足而住。勝解遍滿者，增上意樂勝解周普。

(2)《瑜伽師地論》卷47(大正30, 552a10-11):

當知此中，淨信為先，擇法為先，於諸佛法，所有勝解，印解決定，是名菩薩增上意樂。

⁶⁰ 其他漢譯本：

(1)《佛說遺日摩尼寶經》卷1(大正12, 189c15-19):「菩薩有四事難調也……」。

(2)《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1(大正12, 194c16-20):「復次！迦葉菩薩有四惡……」。

(3)《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷1(大正12, 202b6-12):

佛告迦葉波：有四種法令諸菩薩心意剛強……。

(4)《大乘寶雲經》卷7〈7寶積品〉(大正16, 276c28-277a6):

善男子！具有四法懶悞難調難伏之相……。

器具。⁶¹

所以，菩薩如三學熏修，內心煩惱不起，成就法器，就名為善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成大乘法器，名為敗壞菩薩。「菩薩有四敗壞之相」，四種是：

一、讀誦經典而生戲論，不隨法行。

菩薩讀誦大乘經典，如專在義理上著力：理論怎樣的明確，怎樣不受外道的難破。這落入了戲論法相，而不知隨順正法去實行。這樣的聞思經法，每矯現為學者（多聞持法者）的身分，以掩飾空言無行的毛病。

二、不能奉順恭敬師長，令心歡悅。

菩薩從師長受學，如不能奉承隨順師長的意思，而照著自己去顛倒解說。這樣，與師意相違，當然不能得到師長的歡心。不能在師門與大眾和合共住，每矯現為阿蘭若者。作為自己去修行，以掩飾不能見和共住的毛病。

三、損他供養，自違本誓而受信施。

出家的依布施而生活，本意為了如法修行。如違反了自己的本願，無戒無定而受信施，就是浪費施主的供養。這每矯現為興寺院，辦僧事的身分，以免虛耗信施的譏嫌。

四、見善菩薩，輕慢不敬。

菩薩本著自己所學的知見，堅固執著，所以見到勝善的大菩薩，就輕慢他而不能恭敬。為了自見，每矯現為攝受大眾者的身分，以群眾來維護自己的尊嚴。

學者，阿蘭若者，興福業者，領眾者，都是菩薩應行的。但如由於著聞思，起別解，缺戒行，執自見而這樣行，那菩薩就不能調順成就，而要成為敗壞菩薩了。這就是「菩薩有四敗壞之相」。

【四敗壞之相】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66b13-16	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，739c25-740a3
		復次，有四種法能令菩薩難可調伏。
著聞思 1、讀誦經典而生戲論，不隨法行	1、多聞而戲調不隨法行。	一、於聽聞執為究竟。 謂但聽聞心不寂靜故，於聽聞執為究竟。

⁶¹ 如《大智度論》卷 1（大正 25，63a-b）。

起別解 2、不能奉順恭敬師長，令心歡悅	2、於教化而生戲論。不敬順和尚阿闍梨。	二、於教授左 ⁶² 謬領解。由於教誡顛倒分別故，於教授左謬領解。
缺戒行 3、損他供養，自違本誓而受信施	3、不能消人信施。毀壞防制而受供養。	三、於尸羅不正安住，多諸惡作。由於尸羅多作缺犯而受信施故有惡作。
執自見 4、見善菩薩，輕慢不敬	4、不敬柔善菩薩，心懷憍慢。	四、於自見安住見取。與勝有情共興諍競故，於自見多住見取。勝有情者，謂根調伏勝及斷滅勝。

(p.46)復次，迦葉！菩薩有四善順之相。何謂為四？所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說。隨順師教，能知意旨，易與言語，所作皆善，不失師意。不退戒定，以調順心而受供養。見善菩薩，恭敬愛樂，隨順善人，稟受德行。迦葉！是為菩薩有四善順之相。

與敗壞菩薩相反，菩薩有四善順之相：

一、所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說。

菩薩對於從來所沒有聽過的大乘深法，聽了就能信順受持⁶³。不專只是在論理上下工夫，而是能夠照所說的去實行。這就是說：依止於法的實踐，而不是依著語言文字的論說。⁶⁴

二、隨順師教，能知意旨，易與言語，所作皆善，不失師意。

這是能承受師說而無倒的。佛法，從佛而弟子，展轉傳來，無論是義理，修行的方法，都是有傳承的。⁶⁵這決不能望文生義，而發揮自己的見解。現在，菩薩能隨順師長的教授，能知經論的真實意趣、宗旨，自己不亂創別解，所以師弟間心意相通，說話也容易通達。做起事來都是善的，沒有違反師長的意思，這才真能傳承師長的法門。

⁶² 左：9.不當；偏頗。10.相違；相反。（《漢語大詞典》（二），p.959）

⁶³ 《大智度論》卷56（大正25，461a9）：「用力故受；念力故持。」

⁶⁴ 印順導師著，《佛法概論》，p.240：

從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」（雜含卷1·25經）。正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！

⁶⁵ 《佛遺教經》卷1（大正12，1112b10-12）：

自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。

三、不退戒定，以調順心而受供養。

菩薩的本願，是受戒習定而度著出家受施的生活。現在，能貫徹本願，沒有退失戒定。有戒有定，心意調順，這樣的受供養，檀越的功德可大了！

四、見善菩薩，恭敬愛樂，隨順善人，稟受德行。

菩薩不堅執自見，遇到勝善的菩薩，弘揚深法，就能生恭敬心，愛慕心。能隨順這樣的善人，而稟受他德行的熏陶。

這四事，一一與敗壞的邪行相反。能這樣行，可知是善順的菩薩，能成大乘法器，紹隆佛種。

【四善順之相】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66b17-22	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740c27-741a11
		宣說難可調伏因緣
持法者 1、所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說。	1、常樂聞所未聞法。聞已能如所說行。依法依義依如說行。	1、復說：由唯聽聞究竟修障難可調伏，此何因緣？由唯觀見免脫難論勝利，聽聞所顯故 ⁶⁶ ；由此毀犯，矯誑顯示持法善友。
阿練若者 2、隨順師教，能知意旨，易與言語，所作皆善，不失師意。	2、隨順義趣，不惑言辭，調和易化。於師事中用意施作。	2、又說：由於教授左解修障難可調伏，此何因緣？由不堪受教堅持所犯，不敬教授所顯故；由此毀犯，矯誑顯示住阿練若善友。
興福業者 3、不退戒定，以調順心而受供養。	3、不失戒定清淨活命。	3、又說：由於尸羅不堅安住，惡作修障難可調伏，此何因緣？由於所學不甚恭敬，虛受信施所顯故；由此毀犯，矯誑顯示勤修福業善友。
領眾者 4、見善菩薩，恭敬愛樂，隨	4、於調和菩薩生恭敬心、隨順情。重破憍慢心，求其功	4、又說：由於自見安住見取修障難可調伏，此何因

⁶⁶ 《瑜伽論記》卷 21（大正 42，794b9-10）：

由唯觀見免脫難論勝利等者，釋執聽聞為究竟意。

順善人，稟受德行。	德。	緣？ 由於清淨波羅蜜多諸菩薩所，不生恭敬不欲瞻仰，不欲親近，不欲聽聞，不隨法行所顯故；由此毀犯，矯誑顯示御眾善友。
-----------	----	--

己六 正道

(p.48)復次，迦葉！菩薩有四錯謬。何謂為四？不可信人與之同意，是菩薩謬。非器眾生說甚深法，是菩薩謬。樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬。若行施時，但與持戒，供養善者，不與惡人，是菩薩謬。迦葉！是為菩薩四謬。

菩薩以利益眾生為本，到了心調柔順，成就法器，就更重於教化眾生了。但可能不契真理，不契根機而發生錯謬，所以接著說菩薩的所行正確，與所行錯謬。

先說菩薩的四種錯謬：

一、不可信人與之同意，是菩薩謬。

譯文不明。依其他譯本來看，⁶⁷不可信人，是對三寶沒有成就信心的人。對這種人，應為他說法，啟發增進他的信心。如菩薩作與其他淨信的同樣的想法（已信了），而不給他說法，以啟發信心，那是菩薩的錯謬。

二、非器眾生說甚深法，是菩薩謬。

非器，如小乘根性，非大乘法器。雖菩薩要化導一切眾生成佛，但也要適應機宜。如對非大乘器而說大乘深法，對聽者並沒有利益，或者會引起相反的作用。如身體過分虛弱，給與高度的滋補品，是受不了的，所以說醍醐成毒藥。⁶⁸這樣，為小機

⁶⁷ 其他漢譯本：

(1)《佛說遺日摩尼寶經》卷1（大正12，189c23-28）：

菩薩有四事得其過。何謂四事？一者、本不相習，不當妄信。……。

(2)《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1（大正12，194c26-195a2）：

復次，迦葉菩薩有四差違。云何為四？一者、未悉眾生便謂親厚，菩薩差違……。

(3)《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷1（大正12，202c8-12）：

佛告迦葉波：菩薩有四種違犯。迦葉白言：云何四種？一者、眾生信根未熟而往化他，菩薩違犯……。

(4)《大乘寶雲經》卷7〈7寶積品〉（大正16，277a12-17）：

善男子！菩薩有四僻謬。何謂為四？不可信人，與之同意，是菩薩謬……。

⁶⁸《大般涅槃經》卷8（大正12，409b1-4）：

如酥醍醐等，及以諸石蜜；服消則為藥，不消則為毒。方等亦如是，智者為甘露；愚不知佛性，服之則成毒。

說大法，顯然是錯謬的了。⁶⁹

三、樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬。

愛好大乘的根性，如為他讚揚小乘法，那是非常的錯謬。因為，聽者可能是由小入大的根性，對小乘法有著深厚熏習，可能因此會退失大心。即使是純大乘的根性，為他說小乘，也不應該過分的讚揚。

四、若行施時，但與持戒，供養善者，不與惡人，是菩薩謬。

這裡的行施，通財施與法施二類；供養也通財供養與法供養。如法行施時，應平等的教化；對過失重的，應特別的憐憫才對。如只供養持戒的善人，而不供養破戒的惡人，這與菩薩平等普濟的精神不合，所以也是錯謬的。

菩薩的四種錯謬，問題在不能適應根機，與不能平等而有所偏愛。

⁶⁹ (1)《勝天王般若波羅蜜經》卷1(大正8, 693b14-28):

大王！般若波羅蜜不為非器眾生說，不為外道說，不為不尊重者說，不為不正信者說，不為求法貿易者說，不為貪利養者說，不為嫉妒者說，不為盲聾啞者說。何以故？菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，心無慳吝，不祕深法，非於眾生無大慈悲，不捨眾生。眾生宿世善根，得見如來及聞正法，諸佛如來本無說心為此為彼，但障重者雖復在近，而不見聞。爾時勝天王白佛言：世尊！何等眾生堪聞諸佛菩薩說法？佛告勝天王言：大王！具正信者諸佛菩薩即為說法，根性純熟堪為法器，於過去佛曾種善根，心無諂曲威儀齊整，不求名利親近善友，利根性人說文知義，為法精進不違佛旨。大王！諸佛菩薩為如是等眾生說法。

(2) 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.30-31：

大悲心：菩薩救度眾生的種種痛苦；最根本解決眾生痛苦的方法，即是金剛經上所說：「……所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、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」。這是將眾生苦痛的根源徹底解決，徹底地離苦得樂，所以說：「住眾生涅槃，彼大悲如是」。也就是說，使眾生安住於涅槃，度脫一切眾生使其得到究竟解脫，這才是菩提心中大悲心的究極意義。但大家卻不要誤會了，以為發菩提心就是什麼事不管，只要教人了生死就好，對眾生其他方面的痛苦都可以不聞不問。我們必須知道，為眾生解除一般的痛苦，都只是局部的、暫時的，所以悲心也就行得不徹底；菩薩的悲心，是要使眾生安住於無餘涅槃，這就是百分之百地使眾生離苦。但是當環境因緣不具足，菩薩只能做八十分、七十分甚至只有三十分地使眾生離苦，這也是好的而應該去做。因為菩薩的教化救度，必須視眾生的根性而定，屬於大乘根性者，則教之以大乘法；屬於小乘根性者，則教之以小乘法；根性既不屬大乘又不屬小乘者，則以人天法門來救度他，因為這至少是要比眼睜睜地任他苦痛、墮落要來得好些。

(3) 唐·澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷3〈世主妙嚴品〉(大正35, 517c24-518a5):

一、無信非器：以聞生誹謗墮惡道故。二、違真非器：依傍此經以求名利，不淨說法集邪善故。下經云：忘失菩提心修諸善根是為魔業。三、乖實非器：謂如言取文超情至理不入心故。論云：隨聲取義有五過失。上三皆是凡愚。故下文云：此經不入餘眾生手。四、陝劣非器：謂一切二乘。出現品云：一切二乘不聞此經，何況受持？故雖在座如聾如瞽。五、守權非器：謂三乘共教諸菩薩等，隨宗所修行布行位，不信圓融具德之法故。

【菩薩有四錯謬】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66b27-c2	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740a4-13
		菩薩有四種於諸有情行於非道
1、不可信人與之同意，是菩薩謬。	4、於未成就者，未可信而信。攝破戒惡人以為親善，是名錯謬。	一者、於未安立淨信有情，而不為說；
2、非器眾生說甚深法，是菩薩謬。	1、於非器眾生說甚深法，是名錯謬。	二者、於下乘希求大乘諸有情所，不隨所宜而有所說；
3、樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬。	2、樂深大法者，為說小乘，是名錯謬。	三者、於大乘希求下乘諸有情所，不順其儀 ⁷⁰ 而有所說；
4、若行施時，但與持戒，供養善者，不與惡人，是菩薩謬。	3、於正行道者，持戒善心，輕慢不敬，是名錯謬。	四者、於住禁戒，不住禁戒，貪愛朋黨，不平等說。由三種相當知是名安住禁戒：一者、事業無愆故，二者、尸羅無缺故，三者、恭敬所學 ⁷¹ 故。由二種相當知是名不住禁戒：一者、尸羅缺故；二者、不恭敬所學故。

(p.50)復次，迦葉！菩薩有四正道。何謂為四？於諸眾生，其心平等。普化眾生，等以佛慧。於諸眾生，平等說法。普令眾生等住正行。迦葉！是為菩薩有四正道。

上所說的邪行，重在不契機；現在說菩薩有四正道，著重於平等。

菩薩有四種正道：

一、於諸眾生，其心平等。

菩薩發心，是為了一切眾生，於一切眾生住平等心。所以對未信的眾生，如有因緣的話，一定要教化他，使他生長淨信。不會輕忽的，以為可能已信了，而不為他說

⁷⁰ 儀：3.禮制；法規。（《漢語大詞典》（一），p.1699）

⁷¹ 《大乘阿毘達磨集論》卷 4（大正 31，681a2-3）：
云何見微細罪生大怖畏？勇猛恭敬所學尸羅故。

法。

二、普化眾生，等以佛慧。

這如《法華經》說的：「令一切眾生開示悟入佛之知見」。⁷²佛慧，是佛菩提，也就是佛知見。菩薩以平等心，本著不二的平等大慧來化導一切；在這一原則下，應機說法。就是說二乘法，也還是菩薩道，還是引入佛慧的方便。這樣的教化，施設無量方便，才是菩薩教化眾生成佛的正道。並非不問根機的是否適應，一味的以深法來教化，才算是普化眾生同成佛道。⁷³

三、於諸眾生，平等說法。

對小機而引令向大，要說大乘法；大乘行者普學一切法門，也應該開示小乘法。所以，可以說為一切眾生說一切法，都是平等的。但在現實的適應上，先後差別，也還是不同的。

四、普令眾生等住正行。

菩薩如供養持戒善人，不供養破戒惡人，生分別心，那善惡眾生，就會明顯的分化，距離越來越遠，惡人會自卑而自棄於佛法。試問：菩薩這樣的教化，不以財法供養惡人，怎能教化惡人？所以菩薩的平等布施，才能普化眾生，使同樣的安住於正行中。

菩薩的發心平等，教化的目標平等，說法平等，使眾生同住正行平等。菩薩以此四大平等而施教化，就是菩薩的正道了。

⁷² 《法華經》卷1（大正9，7a21-28）：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。

⁷³ 印順導師著，《佛在人間》，pp.29-32：

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀（世間悉檀、為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀），即是佛陀應機說法的四大宗旨。……教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。

【菩薩有四正道】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66c3-5	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741a11-23
1、於諸眾生，其心平等。	1、於一切眾生行平等心。	復說：由〔1〕不宣說，〔2〕不隨宣 ⁷⁴ 說，〔3〕不順義 ⁷⁵ 說，〔4〕不平等說行於非道，此何因緣？ 由〔1〕前後宣說厭倦、不平等心、〔2〕於所宣說不知方便、〔3〕下乘勝解、〔4〕有染愛心，教誡徒眾加行所顯故，由此毀犯； 由善根不圓滿故，由不攝受廣大善根故，由棄捨廣大善根故，生非福故，誑惑所化諸有情類。
2、普化眾生，等以佛慧。	2、以善法教化一切。	
3、於諸眾生，平等說法。	3、等為一切眾生說法。	
4、普令眾生等住正行。	4、以正行行於一切眾生。	

己七 善知識

(p.52)復次，迦葉！菩薩有四非善知識、非善等侶。何謂為四？求聲聞者，但欲自利。求緣覺者，喜樂少事。讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾。所親近者，但增世利，不益法利。迦葉！是為菩薩有四非善知識、非善等侶。

在菩薩自利利他的學程中，什麼非善知識、非善等侶呢？是那四種呢？「求聲聞者，但欲自利」、「求緣覺者，喜樂少事」、「讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾」、「所親近者，但增世利，不益法利」。總之，或是使你離去以利益眾生為先的精神，或是使你在世俗的知識、財利中，走入歧途的師友，都是非善知識、非善等侶。

知識：是眾所知識，是眾生仰望而人所親近的。

等侶：是伴侶。

善知識與善等侶：就是良師益友。

以菩薩道來說，如與菩薩道有損的，那怕是德高望重，也是非善知識、非善等侶。學菩薩道，不能沒有良師益友，所以特為開示。

⁷⁴ 案：「宣」疑是「宜」的誤刻。——如《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，740a5-7）：「於下乘希求大乘諸有情所，不隨所宜而有所說。」

⁷⁵ 案：「義」是「儀」的古字。意為「符合（正義或道德）的規範或要求」。

四種非善知識與非善等侶：

一、求聲聞者，但欲自利。

小乘的聲聞行者，聽佛的聲教而得道，所以名聲聞。求聲聞乘的，但求己利。專為自己的生死大事而修證，這種專為自己著想的作風，對菩薩道來說，如受了他的熏染，可能會退失大乘。所以《法華經》說：「勿親近小乘三藏學者」。⁷⁶

二、求緣覺者，喜樂少事。

這是小乘的又一類。從觀緣起得悟而立名，也叫獨覺。聲聞人但求自利，總還受佛的教導，過著僧團的生活。經常遊化人間，顧問僧事。緣覺可不同了，不但專求自利，而且喜樂少事，不喜歡事情，厭惡煩囂，大迦葉就是這樣的根性。

他經常過著獨住苦行的生活，連乞食也嫌麻煩，為少年比丘說法也不願意，甚至敢於違反釋尊的教導。這對化度眾生的大乘道來說，是嚴重的障礙，所以儘管他有修有證，也不是菩薩的良師益友。

緣覺者的風格，由於佛涅槃後，大迦葉取得僧團的領導權，而深刻的影響了聲聞僧團。使流行中的聲聞僧，越來越遠離釋尊的本懷，不重利益眾生的教化，所以受到菩薩行者的嚴厲訶責，指為欠佛債者！⁷⁷

三、讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾。

有的專重世學，讀誦外道經書——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文〔見 p.30〕的路伽耶——順世。⁷⁸除了現實的，功利的而外，還學習文辭嚴飾，那是文法、修辭。

⁷⁶ 《妙法蓮華經》卷5〈14 安樂行品〉（大正9，37b19-27）：

若有菩薩，於後惡世，無怖畏心，欲說是經，應入行處，及親近處；常離國王，及國王子，大臣官長，兇險戲者，及旃陀羅，外道梵志；亦不親近，增上慢人，貪著小乘，三藏學者；破戒比丘，名字羅漢，及比丘尼；好戲笑者，深著五欲，求現滅度，諸優婆夷，皆勿親近。

⁷⁷ 印順導師著，《藥師經講記》，p.188：

佛弟子中有兩類人：一是報佛恩的，一是欠佛債的。佛的教誨，原是一面修行了生死以自利，一面濟度眾生以利他，但有一分學者，卻祇顧到自了生死的一邊，而不管眾生的苦難，這叫不知報佛恩的負欠佛債者。另有一分弟子，能暢達如來本懷，不但要求自了生死，而且處處以救度眾生為前提，切實表現自未得度先度人的精神，這即知報佛恩。我們學佛，應該學報佛恩，切勿作一欠佛債者！

⁷⁸ 《佛光大辭典》（六），pp.5353-5354「順世外道」：

音譯路伽耶派、盧迦耶陀派、路歌夜多派、路迦也底迦派。又作順世派。為古印度婆羅門教之支派，主張隨順世俗，倡導唯物論之快樂主義。此派與阿耨毘伽派同為古印度自由思想之代表學派。此派以唯物論之立場，主張地、水、火、風等四元素合成吾人身心，人若命終，四大亦隨之離散，五官之能力亦還歸虛空，故吾人死後一切歸無，靈魂亦不存在。因此，此派否認輪迴、業，復否認祭祀、供儀、布施之意義。於認識論上主張感覺論，於實踐生活上主張快樂論。並反對婆羅門所主張之祭祀萬能主義，而傾向於詭辯之思想。除「吾人身心係由四大和合而成」之主張，此派復認為世間一切之生物、無生物亦皆由四大所構成；四大可分析至「極微」（即物質之最小單位），而於極微之外，世間即無任何餘物。並進而論定：人

以現代話來說，那是文藝。古代佛教，有很多有名的文藝大師，如馬鳴⁷⁹等。但那本是文藝家，出家以後，就以文藝來贊助教化，不是出家學菩薩行，而還專心去學習文藝。這種人，漂流於佛法門外，親近了有向外退墮的危險。

四、所親近者，但增世利，不益法利。

如所親近的師友，不能使你得到法益——戒定慧解脫等功德，而只是增益些俗利，使你有名聞、有利養、有地位、有寺院、有徒眾、有護法，盡是些世俗的利益。這雖是一般所親近仰望的大德，而不一定是大乘道中的良師益友。這使你忘記佛法修證的利益，謹慎！謹慎！

【菩薩有四非善知識、非善等侶】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26, 67a5-8	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30, 741a14-17
		菩薩由親近不賢良故，退失四事：
1、求聲聞者，但欲自利。	2、求聲聞乘比丘，樂坐禪者。	一者、退失於乘；
2、求緣覺者，喜樂少事。	1、求辟支佛乘心，樂少欲少事。	二者、退失利益有情加行；
3、讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾。	3、好讀外道路伽耶經，莊嚴文頌巧問答者。	三者、退失聖教；
4、所親近者，但增世利，不益法利。	4、所親近者，得世間利不得法利。	四者、退失無間修諸善法。

(p.55)復次，迦葉！菩薩有四善知識、四善等侶。何謂為四？諸來求者是善知識，佛道因緣故。能說法者是善知識，生智慧故。能教他人令出家者，是善知識，增長善法故。諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故。迦葉！是為菩薩四善知識、四善等侶。

與上相反的，「菩薩有四善知識、四善等侶」。四類是怎樣的呢？

雖有精神作用，然所謂精神作用亦不過物質之結合所產生之狀態而已，故人生之目的乃在於追求快樂。此一見解，於佛教所說「斷、常」二邪見中，屬於「常見外道」。

⁷⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.324、pp.335-339：

《大毗婆沙論》中，並無名為馬鳴的論師。但經考證，馬鳴的作品，確已為《大毗婆沙論》所引用。馬鳴，《出曜經》譯為馬聲（西元 375 頃譯），為佛教界有數的名德，受到中國學者的非常尊重。這位出現於《大毗婆沙論》的大德，關係於北方佛教極深。……依說一切有部的佛滅傳說（阿育王出佛滅一百餘年），出五百年末，弘法於六百年中，馬鳴應為西元二世紀初人，與迦膩色迦王的時代相當。……從上來著作與事跡的論述，可以確定：1.馬鳴為佛化的文藝大師。2.馬鳴是通俗教化而富感化力的大師。3.馬鳴為禪者。4.馬鳴是摧邪顯正的雄辯家。5.馬鳴是說一切有部的菩薩。

「諸來求者，是善知識，佛道因緣故」、
「能說法者，是善知識，生智慧故」、
「能教他人令出家者，是善知識，增長善法故」、
「諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故」
迦葉！這就是菩薩的四善知識、四善等侶。

四種善知識、善等侶：

一、諸來求者是善知識，佛道因緣故。

自利，不是善知識，那麼凡有來求——求財、求法的，使你實踐利他的行為，就是菩薩的良師益友了。對於來求的，一般都厭惡他，或勉強的給予，實在不對。這可說是上門來，教你積集利他的功德，使你積集成就佛道的因緣。這該怎樣的歡喜呢？

二、能說法者是善知識，生智慧故。

凡是能說法的，肯說法的，使你生長智慧的，是菩薩的良師。如本經所說，以智慧為先，而後菩提心，能成就真實菩薩。智慧是大乘道的眼目；熱心弘揚正法，就是菩薩的好模範。

三、能教他人令出家者，是善知識，增長善法故。

雖然在家與出家，都可以信修佛法，行菩薩道。但在家人為了生活，不免著重世俗功利的知識。所以如能勸化他人出家的，就是使人遠離世俗知識，而專心佛法的，是真善知識。經上說到，出家的功德很大，勸人出家的功德也大。

四、諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故。

諸佛世尊是善知識，是不要多說的。學者從佛修學，如佛的兒女一樣，繼承佛的家業。有的得財分（來生福報），有的得法分。佛的本意，當然要使你知法、入法，⁸⁰是法分而不是財分。要人不求果報，而以正法的覺證來自利利他，增長一切諸佛的功德法。所以從佛而得證入的，總是說自己是：「從佛口生，從法化生，得法分，不得財分」⁸¹。這與令人得世俗利益的惡知識，是怎樣的不同！

⁸⁰ 印順導師著，《性空學探源》，p.26：

經中說的知法、現法、入法，正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。

⁸¹ 《妙法蓮華經》卷2（大正9，10c10-14）：

世尊！我從昔來，終日竟夜，每自剋責。而今從佛，聞所未聞，未曾有法，斷諸疑悔，身意泰然，快得安隱，今日乃知，真是佛子。從佛口生，從法化生，得佛法分。

【菩薩有四善知識、善等侶】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66c28-67a4	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741a14-17
1、諸來求者，是善知識，佛道因緣故	1、於來求者，生賢友想，以能助成無上道故。	菩薩由親近不賢良故，退失四事。 復說：由四種親近不賢良故退失四事，此何因緣？ 由〔1〕慳悋、〔2〕少聞、〔3〕不善入聖教、〔4〕於佛語言不聽聞所顯故。 由此毀犯，不修善根故。 〔1〕怖畏生死苦故， 〔2〕於利他事不能作故， 〔3〕狹小善根故， 〔4〕於諸法中有疑惑故，而有退失。
2、能說法者，是善知識，生智慧故	2、於說法者，生善知識想，以能助成多聞智慧故。	
3、能教他人令出家者，是善知識，增長善法故	3、稱讚出家者，生善知識想，以能助成一切善根故。	
4、諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故	4、於諸佛世尊生善知識想，以能助成一切佛法故。	

己八 真實菩薩

(p.57)復次，迦葉！菩薩有四非菩薩而似菩薩。何謂為四？貪求利養，而不求法。貪求名稱，不求福德。貪求自樂，不救眾生以滅苦法。樂聚徒眾，不樂遠離。迦葉！是為四非菩薩而似菩薩。

菩薩有了直心，調順成就，而後在化他方面，能行四正道；在求法方面，有四善知識：那就可以成就真實菩薩了。先從相反的邪行說起：「菩薩有四非菩薩而似菩薩」，實際是虛偽的。那四種人呢？「貪求利養，而不求法」、「貪求名稱，不求福德」、「貪求自樂，不救眾生以滅苦法」、「樂聚徒眾，不樂遠離」迦葉！此為四非菩薩而似菩薩。

四非菩薩而似菩薩：

一、貪求利養，而不求法。

有的多聞持誦，通大乘的法藏，可說是大乘的大學者。但他是利名學教，為了貪求利養，而不求法的實踐，不能說是真實的菩薩。

二、貪求名稱，不求福德。

有的大乘行者，不能與大眾共住，去阿蘭若修行。但他是貪求修行的名稱，而不想積集福德。菩薩必要福慧雙修，現在離眾修行，不求福德，那裡會是真實菩薩！

三、貪求自樂，不救眾生以滅苦法。

有的貪求自己的涅槃樂，只作些興修寺院等福業，而不以滅苦的佛法來救眾生。自得解脫而不使人得解脫樂，是相似的菩薩。

四、樂聚徒眾，不樂遠離。

有的統攝大眾，歡喜聚集一些徒眾，如世俗的兒女興旺一樣。眷屬心深，不重於身心的遠離，似乎廣度眾生，而其實算不得真實菩薩。

這四類，《瑜伽論》解說為：持法者，阿蘭若者，興福業者，御眾者。如沒有真無我的勝解，著於世俗，都是相似的菩薩。

【四非菩薩而似菩薩】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66c10-13	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，740a17-25
		有四種菩薩不如其義。
1、貪求利養，而不求法。	1、貪重利養，不貴於法。	一者、任持正法。 謂諸菩薩欲令信伏雖住 ⁸² 持正法，亦不如義，非如其義。
2、貪求名稱，不求福德。	2、但為名譽，不求功德。	二者、住阿練若。 若諸菩薩為求聲譽，雖住阿練若，亦不如義，非如其義。
3、貪求自樂，不救眾生以滅苦法	3、求欲自樂，不念眾生。	三者、勤修福業。 若諸菩薩心專繫著有染之果，雖勤修福業，亦不如義，非如其義。
4、樂聚徒眾，不樂遠離	4、貪樂眷屬，不樂遠離。	四者、管御大眾。 若諸菩薩心專繫著供事名稱，雖管御大眾亦不如義，非如其義。

⁸² 住=任【宋】【元】【明】【宮】【聖】

(p.59)復次，迦葉！菩薩有四真實菩薩。何謂為四？能信解空，亦信業報。知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心。深樂涅槃，而遊生死。所作行施，皆為眾生，不求果報。迦葉！是為四種真實菩薩福德。

相反的「菩薩有四真實菩薩」，怎樣才是真實的呢？「能信解空，亦信業報」、「知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心」、「深樂涅槃，而遊生死」、「所作行施，皆為眾生，不求果報」迦葉！此為四種真實菩薩福德⁸³。

四種真實菩薩福德：

一、能信解空，亦信業報。

一切法性空，是依因緣果報而顯示的。所以大乘的正義是：由於因果，所以是本性空的；因為本性空，所以因果不失。龍樹《中論》說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」。⁸⁴如菩薩能這樣的信解空，也能信解業果，不偏於空理，那麼多聞持法者，也就不會為利養而不求正法的實踐了。

二、知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心。

一切法無吾我——無我無我所，確是佛法的實義。但如信解偏差，會因無我無人而不問眾生，去阿蘭若修行。不知勝義無我⁸⁵，世俗的眾生，卻宛然而有。這樣的通

⁸³ 《大智度論》卷 61（大正 25，488b18-21）：

初發心作願，我當度一切眾生。是心相應三善根：不貪、不瞋、不癡；善根相應諸善法，及善根所起身、心、口業，和合是法，名為福德。

⁸⁴ (1) 《中論》卷 3（大正 30，22c21-22）。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.296：

清辨釋、佛護釋、無畏釋等說：「雖」諸行「空」無外道所計即蘊離蘊的我，但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。《智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。

⁸⁵ (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.320-321：

佛說的般若，不是常識的智慧；也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性；不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的。樸質簡要，周利槃陀那樣的愚鈍，均頭沙彌那樣的年輕，須跋陀羅那樣的耄耋，都能究竟通達；這可說是最簡最易的。然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常難得的！

(2) 印順導師著，《佛法概論》，pp.67-68：

達，就會徹悟無我而不忘眾生，於眾生起大悲心，廣修福德了。

三、深樂涅槃，而遊生死。

菩薩深深的愛樂涅槃，又深知涅槃不離於生死，所以能安住涅槃而遊生死，也就是歷劫在生死中度眾生。不會自趣涅槃，專興福業，而不以滅苦的正法救眾生了。

四、所作行施，皆為眾生，不求果報。

菩薩是攝眾的，是應以財法來攝受眾生的。但所有的一切施與，是為了利益眾生，而不是貪著徒眾，門庭興盛。因此，所有的功德，不求自己現生與來生的果報而迴向大眾。這樣的攝導大眾，才是真實菩薩！

【四真實菩薩】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 卷 9 大正 26，66c18-21	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741a24-b2
1、能信解空，亦信業報	1、信解空法，亦信業果報。	由於四種菩薩欲求信伏，欲求聲譽，欲求染果，欲求供養承事名稱，是諸菩薩不如其義，此何因緣？ 1、由與我愛俱，於微細罪不見怖畏。
2、知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心	2、樂無我法，而於一切眾生起大悲心。	2、與其無我非勝解俱，不顧他利。
3、深樂涅槃，而遊生死	3、心在涅槃而行在生死。	3、於生死涅槃一向觀見過失功德。
4、所作行施，皆為眾生，不求果報	4、布施為欲成就眾生，而不求果報。	4、於現法中樂相雜住，於當來世欣樂富貴，攝受財法所顯故； 由此毀犯，矯現自身能正持法乃至御眾。

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者。但又不落於順世者的斷見，從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在。不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」(中論·觀業品)。有情為假名的，沒有絕對的不變性，獨存性——勝義無我；有相對的安定性，個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

【菩薩邪行、正行漸次】

邪行	《大寶積經論》 卷 1 大正 26，205a22-29	正行	《大寶積經論》 卷 1 大正 26，205a29-b8
退失智慧	退失智慧邪行相事	得大智慧	滿足助道智
失菩提心	忘於正念	不失菩提心	不忘正念
所生善法減不增長	令減白法	所生善法增長不失	增長白法
曲心之相	行惡心相	直心之相	行似菩薩心想行
敗壞之相	難調伏	善順之相	善調伏
錯謬	行於邪道	正道	行於正道
惡知識	不應親近而能親近	善知識	應親近者而能親近
非菩薩而似菩薩	成於邪行	真實菩薩	成於正行

戊二 正行勝利

己一 得大藏

(p.61)復次，迦葉！菩薩有四大藏。何謂為四？若有菩薩值遇諸佛。能聞六波羅蜜及其義解。以無礙心視說法者。樂遠離行，心無懈怠。迦葉！是為菩薩有四大藏。

菩薩修學了上面所說的正行，從得智慧，不退菩提心，到真實菩薩福德，就能得到正行的種種勝利；勝利是殊勝的義利。本經又分四項來說（趙宋譯作六項）⁸⁶，先說四大藏。世尊又告訴「迦葉：菩薩有四大藏」。藏是庫藏。菩薩在初阿僧祇劫中，修學正行，積聚無邊的福德智慧資糧，如大庫藏一樣。廣大的福智資糧，以四事來統攝，四事是：

一、若有菩薩值遇諸佛。⁸⁷

⁸⁶ 趙宋譯作六項：

正行的種種勝利有四項，「菩薩有四大藏、四法能過魔事、四法攝諸善根、四無量福德莊嚴」。趙宋譯本除了以上四項，另多出兩項「四種法能破菩薩意地無明煩惱、四種法生菩薩無礙智」共計六項。詳參《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷 1（大正 12，204a7-b9）。

⁸⁷ 《大智度論》卷 29（大正 25，275c13-276a2）：

菩薩大心，聲聞、辟支佛雖有涅槃利益，無一切智故，不能教導菩薩；諸佛一切種智故，能教導菩薩。如象沒泥，非象不能出；菩薩亦如是，若入非道中，唯佛能救，同大道故。以是故說菩薩常欲不離諸佛。復次，菩薩作是念：我未得佛眼故，如盲無異，若不為佛所引導，則無所趣，錯入餘道；設聞佛法異處行者，未知教化時節，行法多少。復次，菩薩見佛得種種利益，或眼見心清淨，若聞所說，心則樂法，得大智慧，隨法修行，而得解脫。如是等值佛無量利益，豈不一心求欲見佛！譬如嬰兒不應離母，又如行道不離糧食；如大熱時不離涼風冷水，如大寒時不欲離火；如度深水不應離船，譬如病人不離良醫；菩薩不離諸佛，過於上事。何以故？父母、親屬、知識、人、天王等，皆不能如佛利益；佛利益諸菩薩，離諸苦處，住世尊之地。以是因緣故，菩薩常不離佛。

菩薩在菩提道的學程中，生生世世，到處都能逢到諸佛。生生都能見佛，也就能生生聽法、供養、修行，也就用不著擔心退墮了。這是多大的福德善根呀！

二、能聞六波羅蜜及其義解。

六波羅蜜（度），是大乘菩提道的綱領。菩薩見了佛，不但略聞六度的大要，而且還聽到六度的義解。因為六度的意義，深廣無邊，所以佛與菩薩，又加以解說，發揮，這主要是六度的論典。這樣，不但是生生見佛，又能生生聽聞大乘法義，成就大乘的聞所成慧。⁸⁸

三、以無礙心視說法者。

說法者，是佛與菩薩。菩薩聽聞了大乘法義，對說法者所說的，要有隨順心，沒有成見，沒有隔礙，沒有異想。這樣的隨順師意，才能如理的思惟大乘法義，成就大乘思所成慧。⁸⁹

⁸⁸ 印順導師著，《學佛三要》，pp.183-184：

按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。假如衡之以四依，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而不在名相的積集，或文辭的嚴飾。關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。

⁸⁹ 印順導師著，《學佛三要》，pp.185-187：

其次、就是對於所聞的佛法，加以思惟抉擇。思慧，已不再重視名言章句的聞慧，而是進入抉擇義理的階段了。這在四預流支，即如理思惟；衡以四依，則應依了義不依不了義。合乎正理的思惟抉擇，應依了義教，以了義教為準繩，然後衡量佛法，所得到的簡擇慧，才會正確。比方說，佛常宣示無我，但為了引度某一類眾生，有時也方便說有我；無我是了義教，究竟說；有我是不了義教，非究竟說。那麼我們要衡量這兩者孰為正理，必定要依據無我，去抉擇有我，解了佛說有我的方便意趣，決不能顛倒過來，以有我為了義的根據，而去抉擇無我，修正無我。了義與不了義的分野，到底是怎樣的呢？大體說來，小乘不了義，大乘是了義；而大乘教裡，大部分為適應機宜，也還有不了義的。

這在印度，有兩大系的說法：一、龍樹、提婆他們，依《無盡意》、《般若經》等為教量，判斷諸教典：若說一切法空、無我、無自性、不生不滅、本性寂靜，即是了義教；若說有自性、不空、有我，為不了義教。二、無著、世親他們，依《解深密經》等為教量，認為凡立三自性，遍計執無性，依他起、圓成實有性，才是了義教；若主張一切法空，而不說依他、圓成實為有性，即非了義教。其修行方法，也就與中觀者不同，並以二空所顯性為究竟現證。抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們祇有循著先聖所開闢的軌則，為自己簡擇正理的依憑了。這無論是印度的中觀見，或是唯識見，甚至以《楞嚴》、《起信》為究竟教證的中國傳統佛教，都各有他們審慎的判教態度，和嚴密的論證方法，我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。

四、樂遠離行，心無懈怠。

菩薩的親近如來，聽法、思惟，目的在願樂修學遠離行。什麼叫遠離行？不受境界的拘縛，心能解脫自在，不與煩惱作伴侶，是真遠離。為此而修行，從修行來實現解脫自在，一心精進，不懈怠、不放逸，能成大乘修所成慧。⁹⁰

大乘的無邊資糧，總攝於見佛、聞法、思惟、修行中，「是為菩薩有四大藏」。此四大藏，等於聲聞的四預流支：「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行」。

【得大藏】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 〈四法品〉卷 9 大正 26，67a12-19	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741b4-10
	問曰：何等是菩薩大藏法？何等是能過一切魔事法？何等是能生無量福德法？何等是能攝取一切善法？	如是正行菩薩， 四大藏 能積集福智資糧故， 過魔事 以此為依障清淨故， 攝善根 以此為依於一切門集成白法故， 無量福德莊嚴 以此為依起一切種利益有情加行故。又能生長無量福故。
復次，迦葉！菩薩有四大藏。何謂為四？ (1) 若有菩薩值遇諸佛。 (2) 能聞六波羅蜜及其義解。	答曰： 諸菩薩有四，廣大藏妙法，四攝諸善法，菩提心為先。 何等為四？ 一、得值佛。	復有四法能令積集福智資糧： 一者、依此正行供養承事諸佛如來； 二者、聞清淨； 三者、思清淨；

⁹⁰ 印順導師著，《學佛三要》，pp.187-188：

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

<p>(3) 以無礙心視說法者。</p> <p>(4) 樂遠離行，心無懈怠。</p> <p>迦葉！是為菩薩有四大藏。</p>	<p>二、得聞六波羅蜜。</p> <p>三、於說法者，心無瞋闕。</p> <p>四、以不放逸心，樂住阿練若處。</p> <p>是為四大藏。</p>	<p>四者、修清淨。</p>
--	---	----------------

己二 過魔事

(p.63)復次，迦葉！菩薩有四法，能過魔事。何謂為四？常不捨離菩提之心。於諸眾身心無恚礙。覺諸知見。心不輕賤一切眾生。迦葉！是為菩薩四法能過魔事。

再說第二勝利：修學了菩薩正行，就「能過魔事」。什麼是「魔事」⁹¹？無論是外境、內心，引使自己向下的，退後的，就是魔事。⁹²本經為大乘法，所以凡與大乘法相違，或可能退失大乘的，就是大乘的魔事。修學菩薩正行，就能勝過魔事，也以四法來說明。

一、常不捨離菩提之心。

菩提心是大乘道的親因，有了就是菩薩，失去了就不是菩薩。菩薩能常念菩提而不捨離，這就超過了世間五欲，人天果報，聲聞自利，緣覺厭煩囂的魔事。

⁹¹ (1)《瑜伽師地論》卷 98 (大正 30, 861b28-c1)：

繫屬魔者，謂在欲界，此不還果即能超度。繫屬死者，謂從欲界乃至有頂，此阿羅漢乃能超度。

(2)《大智度論》卷 68 (大正 25, 533c21-534a8)：

魔有四種：煩惱魔，五眾魔，死魔，天子魔。煩惱魔者，所謂百八煩惱等，分別八萬四千諸煩惱。五眾魔者，是煩惱業和合因緣，得是身：四大及四大造色，眼根等色是名色眾；百八煩惱等諸受和合，名為受眾；小、大、無量、無所有想，分別和合，名為想眾；因好醜心，發能起貪欲、瞋恚等，心相應、不相應法，名為行眾；六情、六塵和合，故生六識，是六識分別，和合無量無邊心，是名識眾。死魔者，無常因緣故，破相續五眾壽命，盡離三法——識、熱、壽故，名為死魔。天子魔者，欲界主，深著世間樂，用有所得故生邪見，憎嫉一切賢聖涅槃道法，是名天子魔。魔，秦言能奪命者。雖死魔實能奪命，餘者亦能作奪命因緣，亦奪智慧命，是故名殺者。

「百八煩惱」：參閱《大乘義章》卷 6 (大正 44, 587b6-8)。

⁹² (1)《大方等大集經》卷 15 (大正 13, 105c11-16)：

善男子！云何菩薩破諸怨敵去離四魔者？若菩薩翹勤修習。觀五陰如幻，得離陰魔。觀諸法性淨故，得離煩惱魔。觀一切法從緣生性不成就故，得離死魔。觀一切法緣所莊嚴是無常敗壞相故，得離天魔。菩薩如是觀故得離四魔。

(2)《大智度論》卷 68 (大正 25, 533c12-20)：

略說若眾生法、非眾生法，能沮壞菩薩無上道心。非眾生者，若疾病、飢渴、寒熱、槌壓、墜落等。眾生者，魔及魔民、惡鬼，邪疑不信者，斷善根者，定有所得者，實定分別諸法者，深著世間樂者，怨賊，官事，師子、虎狼，惡獸、毒蟲等。眾生賊，有二種：若內，若外。內者，自從心生，憂愁不得法味，生邪見、疑悔、不信等；外者，如上說。如是諸難事，佛總名為魔。

二、於諸眾生心無恚礙。

菩薩以利益眾生的慈悲心為根本，如對眾生而有恚怒心、隔礙心，這怎麼能利益眾生？所以大乘法中，貪欲的過失還小，不妨修菩薩行；而瞋恚的過失極重，與菩薩道不能並存。能心無恚礙，就不致有退失慈悲的魔事。

三、覺諸知見。

知見，指外道的種種邪論，邪法——「一、異、常、斷」等知見。⁹³如不能覺了他，就不能教化他；還有在不知不覺間，落入外道知見的危險。

四、心不輕賤一切眾生。

下賤的、貧窮的、殘廢的、愚癡的、邪惡的、顛倒的……這些雖可憐可憫，而終要向上成佛。如《法華經》的常不輕菩薩，逢人就說：「我不輕於汝等，汝等皆當作佛」⁹⁴！從一切終向佛道來說，怎麼下賤也是未來的佛菩薩，就不會如印度的世俗知見，輕視低賤階級了。

約向佛道說，離菩提心。約化眾生說，有恚礙心。於眾生中，特別是對外道知見不覺了，對低賤眾生起輕視心。這四法，為菩薩道的大魔事。修習正行，就能超過這魔事，成為真實菩薩。

【過魔事】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 〈四法品〉卷 9 大正 26, 6719-22	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30, 741b11-13
復次，迦葉！菩薩有四法，能過魔事。何謂為四？ (1) 常不捨離菩提之心。	能過一切魔者有四法，何等為四？ 一、不捨菩提心。	復有四法能令障淨： 一者、於乘自然無動； 二者、於諸有情遠離不行因

⁹³ 印順導師著，《中觀今論》，pp.83-91：

龍樹的根本中論，開首以八不——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的緣起開示中道。龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些甚麼意義？要明了八不，先要知道所不的八事。這八者，是兩兩相對的，即分做四對：生滅、常斷、一異、來出。……龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？《阿含經》中，如來散說緣起的不常不斷等，龍樹特地總集的說此八不。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」。《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。所以深入緣起本性者，宣說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

⁹⁴ 《妙法蓮華經》卷 6（大正 9, 50c16-20）：

爾時，有一菩薩比丘名常不輕，得大勢。以何因緣，名常不輕？是比丘，凡有所見，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，皆悉禮拜、讚歎，而作是言：我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。

(2) 於諸眾生心無恚礙。 (3) 覺諸知見。 (4) 心不輕賤一切眾生。 迦葉！是為菩薩四法能過魔事。	二、於一切眾生，心無瞋礙。 三、覺知一切諸見。 四、於諸菩薩，心無憍慢。 是為四。	緣； 三者、遠離邪行因緣； 四者、遠離不圓滿正行因緣。
---	--	-----------------------------------

己三 攝善根

(p.64)復次，迦葉！菩薩有四法，攝諸善根。何謂為四？在空閑處，離諂曲心。諸眾生中，行四攝法而不求報。為求法故，不惜身命。修諸善根，心無厭足。迦葉！是為菩薩四法，攝諸善根。

第三勝利，是「攝諸善根」。修學菩薩正行，大乘善根會不斷的增長廣大起來。如約根本說，菩提心是大乘善根。約差別說，一切善根是大乘善根。現在約能攝持善根而不失的四大要行來說。

一、在空閑處，離諂曲心。

沒有人的地方，叫空閑處。一般人面對別人，多少會注意自己，不起顛倒亂想。怕內心有了邪曲，目光與態度，會自然的流露出來，被人發覺了，損害自己的名譽。但一到無人處，就什麼都不在乎，種種諂曲邪心都起來了。菩薩修學正行，真能表裡一如；人前人後，都能正念在前，不起邪曲心。這是菩薩的「慎獨」功夫。⁹⁵

二、諸眾生中，行四攝法而不求報。

⁹⁵ 印順導師著，《我之宗教觀》，pp.101-102：

誠意的學習，《大學》揭出了慎獨功夫。理論是：你在無人處做了不善，以為沒有人知道，總想掩飾起來，可是大家看得清楚不過，怎麼也掩飾不了。所以說：「人之視己，如見其肺肝然……故君子必慎其獨也」。「十目所視，十手所指，其嚴乎」！因此，不但不可彰明的作惡，連閒居獨處，也還是放逸不得。絲毫不可不善，做到表裡如一才得。能這樣的慎獨，就能誠意了。這種功夫，或稱為居敬（時時警策不放逸，如臨深淵，如履薄冰，戒慎恐懼的功夫）存誠，非常有意義！儒者應該有功夫做得很好的！但佛法的理論與方法，更有效率。為什麼不可「閒居為不善」呢？《大學》說：因為是瞞不了人的，人人的眼睛是雪亮的。但事實上，儘多的非法，逃過了法律的處罰，也避過了輿論的制裁。古人有詩說：「周公恐懼流言日，王莽謙恭下士時，若使當時身便死，一生忠佞有誰知」！人心難知，甚至有「海枯終見底，人死不知心」的慨歎。一般人總覺得有些是可以掩藏起來的，所以但憑瞞不了人的理由，來做慎獨誠意功夫，不但力量不強，而只能為少數人說法。依佛法說，我們的一舉一動，一善一惡，當下就留下業力的熏習，可說是錄下了錄心帶（通俗的說：有俱生神，一一的記錄在薄子上）。善惡一定有報，無可躲避，無可掩飾。什麼都可欺，還能欺自己嗎（其實，無意識的錯誤，都有某些不良影響）？所以，佛弟子止惡的誠意，不是怕人知道，而是自己知道了就感到憂悔，所以不敢覆藏（隱瞞），立刻要懺悔。這樣的隨犯隨懺，時時保持清淨，精進行善，心地就自然純淨起來。這有心理學的根據，在宗教信仰中，強而有力，而且是多數人可以因此而止惡行善的。

菩薩在獨居時，能正念現前；在大眾前呢，就能以四攝法——布施、愛語、利行、同事來廣結人緣，普施教化。四攝本是世間法，為攝眾的主要條件。菩薩要攝受一切眾生，當然要行四攝法。但與常人不同，既不求現生的報答，也不求來生的果報。只覺得：菩薩應該這樣行，應這樣的利益眾生。

三、為求法故，不惜身命。

佛法是解脫成佛的法門，是難遇難聞的。佛不出世的時候，或生在邪見興盛的區域，或生三途惡道，長壽夭等，一句一頌的佛法，也難以得到。在菩薩本生談中，有願以身體供勞役的，願犧牲身命的，以求得一頌一經。求法是如此的真誠！在傳記中，如善財的南參，常啼的東行，⁹⁶玄奘的西遊，⁹⁷都是不惜身命求法的榜樣。能這樣的「為法忘軀」，是久修菩薩正行的勝利。

四、修諸善根，心無厭足。

菩薩的心量，虛空一樣的廣大，海一樣的深！修習一切善根，從沒有滿足（厭）心，顯出了菩薩的無限精進，這那裡是得少為足的小乘所可及的！

這樣的獨處、處眾、求法、修善，就是「菩薩四法，攝諸善根」的勝利。

【攝善根】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 〈四法品〉卷 9 大正 26，67a26-29	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741b14-20
復次，迦葉！菩薩有四法，攝諸善根。何謂為四？ (1) 在空閒處，離諂曲心。 (2) 諸眾生中，行四攝法而	攝一切善法者有四法，何等為四？ 一、於空閑，不現矯異常行。 二、行四攝法，不求恩報。	復有四法能令一切門集成白法： 一者、修修所成； 二者、成熟有情即彼所成；

⁹⁶ 印順導師著，《華雨香雲》，pp.238-239：

大乘佛教的佛菩薩，都是相好莊嚴的少壯。象徵大乘信智的文殊菩薩，永久是童子；騎著獅子，拿起寶劍，表現了雄健強毅的性格。追求大乘佛果的典型人物，《華嚴經》有善財童子，《般若經》有常啼菩薩，都是青年。《佛藏經》說：老上座們鬥諍分散為五部，唯有「年少比丘，多有利根」，主持了正法。確實的，大乘佛教是在青年大眾中開展起來的。唯有青年的童真——純潔的、真誠的、和樂的、活潑的，不厭倦的精神，才與「利他為先」的大乘精神相吻合；才敢有決心趣求究竟圓滿的佛果；才能難忍能忍，難行能行，荷擔起弘法利生的責任！

⁹⁷ 印順導師著，《青年的佛教》，pp.222-223：

為了到印度去求法，玄奘是不惜身命的，他冒著偷渡出境的國法，逃過玉門關五烽的危險。在沙漠中，雪山上，叢林裡，受過說不盡的苦難。一次，迷了路，渴得幾乎死過去。又一再遇到盜匪，險些兒身命不保。但在佛光的護庇下，到底克服了艱苦，完成了求法的弘願。經過高昌時，國王麴文泰，苦苦的留住他，願意供養一生，拜為高昌的國師。玄奘為了求法，堅決的謝絕了。回來後，唐太宗又勸他還俗，為國家服務。為了翻譯佛經，玄奘又堅決的辭卻了。放下一切，不貪名利，獻身於佛法的修學與翻譯，充分表現了潔身為道的精神。

不求報。 (3) 為求法故，不惜身命。 (4) 修諸善根，心無厭足。 迦葉！是為菩薩四法，攝諸善根。	三、不惜身命，護持正法。 四、種諸善根時，以菩提心為先。 是為四。	三者、堪忍難事即彼所成； 四者、聞思無厭即彼所成。 ⁹⁸
---	---	--

已四 福德莊嚴

(p.66)復次，迦葉！菩薩有四無量福德莊嚴。何謂為四？以清淨心而行法施。於破戒人生大悲心。於諸眾生中，稱揚讚歎菩提之心。于諸下劣，修習忍辱。迦葉！是為菩薩有四無量福德莊嚴。

菩薩積集無邊的福智資糧，就作為菩薩的莊嚴。什麼是莊嚴？如美麗衣服、耳環、手釧⁹⁹、瓔珞等，使人端莊嚴麗的，是莊嚴。

軍人出征時，所有的盔甲、武器，也叫莊嚴。這不但顯得更威武，也不易為敵人所損害。

這樣，菩薩的無量福德，使菩薩的身心，莊嚴清淨，不受煩惱魔外所害，所以稱無量福德為莊嚴。現在以四種最難得的莊嚴來說。

一、以清淨心而行法施

菩薩純以大悲心，為眾生說法，不存絲毫名利恭敬的私欲，叫清淨心。¹⁰⁰

⁹⁸ (1)《瑜伽師地論》卷 72 (大正 30, 695a21-23):

有四種心菩薩應當恒常隨護。一、聞思所成心，二、悲心，三、資糧心，四、修所成心。

(2)《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 794c23-795a1):

一者、修修所成者，因修慧故成餘白法。二者、成就有情即彼所成者，因成就他成自白法。三者、堪忍難事即彼所成者，因忍難事成餘白法。四、聞思無厭即彼所成者，因於聞思無厭足故成餘白法。又解：一者、修修慧。二者、即彼修慧所成，成就有情。三者、即彼修慧所成堪忍難事，謂入惡趣他有情等。四者、即彼修慧所成，聞思無厭也。

⁹⁹ 釧：1.臂鐲的古稱。(《漢語大詞典》(十一)，p.1205)

¹⁰⁰《大智度論》卷 11 (大正 25, 140c6-141a19):

布施之德，富貴歡樂；持戒之人，得生天上；禪智心淨，無所染著，得涅槃道。布施之福，是涅槃道之資糧也；念施故歡喜，歡喜故一心，一心觀生滅無常，觀生滅無常故得道。如人求蔭故種樹，或求華，或求果故種樹；布施求報亦復如是，今世，後世樂如求蔭，聲聞、辟支佛道如華，成佛如果。是為檀種種功德。……

復次，施有二種：有淨，有不淨。不淨施者，〔1〕直施無所為。或〔2〕有為求財故施，或〔3〕愧人故施，或〔4〕為嫌責故施，或〔5〕畏懼故施，或〔6〕欲取他意故施，或〔7〕畏死故施，或〔8〕狂人令喜故施，或〔9〕自以富貴故應施，或〔10〕諍勝故施，或〔11〕妬瞋故施，或〔12〕憍慢自高故施，或〔13〕為名譽故施，或〔14〕為呪願故施，或〔15〕解除衰求吉故施，或〔16〕為聚眾故施，或〔17〕輕賤不敬施；如是等種種，名為不淨施。

淨施者與上相違，名為淨施。

復次，為道故施，清淨心生，無諸結使，不求今世後世報，恭敬憐愍故，是為淨施。淨施是趣涅槃道之資糧，是故言為道故施。若未得涅槃，時施是人天報樂之因。淨施者；如華瓔珞，

二、於破戒人生大悲心

菩薩是平等大悲，於一切眾生，都看作自己的兒女一樣。但對於破戒的惡行眾生，特別的悲憫心切。這如父母的愛兒女，雖平等的慈愛，而對於有病的，或能力差些的，會特別的關顧。¹⁰¹

三、於諸眾生中，稱揚讚歎菩提之心。

這是清淨法施中最切要的法施。在大眾說法時，常常稱讚菩提心的功德（《華嚴經·入法界品》，讚揚的特別多）¹⁰²，勸人發菩提心。以大乘法來說，「菩提心為因」，這是首要的！沒有菩提心，一切大乘功德，不能出生，不能成立。俗語說：「先立其大者」¹⁰³；「本立而道生」¹⁰⁴。以佛法來說，這莫過於菩提心了！

四、於諸下劣，修習忍辱。

忍辱中最難忍的，是受到下劣者的侮辱傷害。覺得自己這樣的身分地位，而受到這種人的辱害，實在難以忍受。其實，對這種人能修忍辱，才能於一切修忍。否則，向富貴、權勢、兇惡者低頭，不過是權衡得失，明哲保身而已，算得什麼忍辱呢？

這四法，都與施、戒、忍有關，也是與眾生有關的最難得的福德莊嚴。¹⁰⁵

初成未壞，香潔鮮明；為涅槃淨施，得果報香，亦復如是。如佛說：「世有二人為難得：一者、出家中非時解脫比丘；二者，在家白衣能清淨布施。」是淨施相，乃至無量世，世世不失，譬如券要，終無失時。是布施果，因緣和合時便有。譬如樹得時節會，便有華葉果實；若時節未至，有因而無果。

¹⁰¹ 《大樹緊那羅王所問經》卷 3（大正 15，378c11-12）：

云何住於戒，不生於戒慢，救於毀禁者，大乘無有上？戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者。

¹⁰² 《大方廣佛華嚴經》卷 59（大正 9，775b12-781a23）：

爾時，彌勒菩薩以如是等讚歎善財諸妙功德，令無量眾生發道心已，告善財言：善哉！善哉！童子乃能發阿耨多羅三藐三菩提心，專求一切佛法，饒益一切世間，救護一切眾生。……何以故？菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。菩提心者，則為良田，長養眾生白淨法故。菩提心者……。

¹⁰³ 《孟子·告子篇》：「先立乎其大者。」

¹⁰⁴ 《論語·學而篇》：「君子務本，本立而道生。孝弟者也，其為仁之本與。」

¹⁰⁵ (1) 《大智度論》卷 15（大正 25，172b11-20）：

欲成佛道，凡有二門：一者、福德；二者、智慧。行施、戒、忍是為福德門；知一切諸法實相，摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。菩薩入福德門，除一切罪，所願皆得；若不得願者，以罪垢遮故。入智慧門，則不厭生死，不樂涅槃，二事一故。今欲出生摩訶般若波羅蜜，般若波羅蜜要因禪定門，禪定門必須大精進力。何以故？散亂心，不能得見諸法實相。譬如風中然燈，不能照物；燈在密屋，明必能照。

(2) 《大智度論》卷 26（大正 25，255b16-24）：

復次，佛有二種道：一者、福德道，有人聞佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等，生恭敬信樂心；二者、智慧道，有人聞說諸法因緣和合生故，無有自性，便捨離諸法，於空中心不著。如月能潤物，日能熟物，二事因緣故，萬物成就；福德道智慧道亦如是。福德道，能生諸功德；智慧道，能於福德道中離諸邪見著。以是故，佛雖說諸法

【福德莊嚴】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》 〈四法品〉卷 9 大正 26，67a22-26	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741b17-20
<p>復次，迦葉！菩薩有四無量福德莊嚴。何謂為四？</p> <p>(1) 以清淨心而行法施。</p> <p>(2) 於破戒人生大悲心。</p> <p>(3) 於諸眾生中，稱揚讚歎菩提之心。</p> <p>(4) 於諸下劣，修習忍辱。</p> <p>迦葉！是為菩薩有四無量福德莊嚴。</p>	<p>得無量福德法，復有四法，何等為四？</p> <p>一、於法施，無所怖求。</p> <p>二、於破戒惡人，生大悲心。</p> <p>三、於教眾生中，發無上菩提。</p> <p>四、於下劣眾生，而行忍辱。</p> <p>是為四。</p>	<p>復有四法能令作一切種利有情事，謂於四處濟拔有情：</p> <p>一者、於疑惑猶豫處；</p> <p>二者、於極穢惡趣顛墜處；</p> <p>三者、於下乘信解處；</p> <p>四者、於憎背聖教瞋恚心處。</p>

戊三 正行成就

(p.68)復次，迦葉！名菩薩者，不但名字為菩薩也。能行善法，行平等心，名為菩薩。¹⁰⁶
略說成就三十二法，名為菩薩。何謂三十二法？

一、修習菩薩正行，就是在初阿僧祇劫中，積集無邊的福智資糧。如積集圓滿成就（資糧位滿），就是名符其實的菩薩。世尊為了具體的，說明這正行成就的菩薩，所以又對迦葉說：「名菩薩者，不但名字為菩薩」，叫叫而已。

- 1、如初發菩提心的，初受菩薩戒的，也可以名為菩薩，但並沒有成就菩薩的體相。
- 2、如人一樣，初在胎中結生，或還在血胞、肉團階段，¹⁰⁷雖說是人了，但並沒有人的體相。如漸漸的形成了手腳，眼耳口鼻，才真的像人了。

畢竟空，亦說三世通達無礙而無咎。

(3)《大智度論》卷 50（大正 25，418c16-21）：

得如所願者，是菩薩福德、智慧具足故，無願不得。聽者聞無量無邊世界所度之分，疑不可得；以是故，次說所願如意。此中佛自說六波羅蜜具足：五度，則福德具足；般若，則智慧具足。

(4)《大智度論》卷 71（大正 25，557b7-12）：

云何有方便、無方便？內無我我所心，外觀一切法空不取相，般若、方便乃至一切種智守護菩薩故，名有方便。守護者，五波羅蜜邊得功德力，般若波羅蜜邊得智慧力；以二因緣故不失道。

¹⁰⁶《佛說摩訶衍寶嚴經》卷 1（大正 12，195b15-16）：

行法、行等、行禪、分別故，乃稱菩薩。

¹⁰⁷《彰所知論》卷 2（大正 32，232b11-15）：

名色者，結生識後，六處生前其間五蘊。名者，受、想、行、識四蘊名。名色者，處胎分位。羯邏藍（此云和合，亦云凝滑）、頸部曇（此云胞結）、閉尸（此云肉團）、鍵南（此云堅實）、鉢羅奢佉（此云肢體筋力等生）等五名色。

菩薩也是這樣，發菩提心以後，修習廣大正行成就，才是有名有實的菩薩（登地的菩薩，生如來家，如胎兒的誕生一樣）。

二、那麼，正行成就的菩薩，是怎樣的呢？

- 1、依《瑜伽論·抉擇分》（卷七九）引述本經，要有「具法行、平等行、善行、法住行相」¹⁰⁸。本譯但說「能行善法，行平等心」二行，應該是譯者闕略了。法行等四行，以「略說成就三十二法」來說明。
- 2、無著的《攝大乘論·所知相分》，也引本經的成就三十二法名為菩薩。¹⁰⁹無著菩薩以十六相來分別解說這三十二法，與《瑜伽論》不同。

現在大體依《瑜伽論》說。

(p.70)常為眾生深求安樂。皆令得住一切智中。心不憎惡他人智慧。破壞憍慢。深樂佛道。

一、法行，有五法。法行，是一切修行，與正法不相違：依於法，順於法，向於法而行。

1、常為眾生深求安樂

深求即「增上意樂」¹¹⁰，強勝有力的願樂，常為眾生的利益安樂著想。這是說：菩薩一切修學，不為自己，但為眾生。

2、皆令得住一切智中

一切智是佛的大菩提。教化眾生發菩提心，使眾生都能安住佛道。

3、心不憎惡他人智慧¹¹¹

¹⁰⁸《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，739a1-2）：

菩薩於正行中安立法行、平等行、善行、法住行相應當了知。

¹⁰⁹《攝大乘論本》卷 2（大正 31，141c19-20）：「若諸菩薩成就三十二法，乃名菩薩。」

¹¹⁰印順導師著，《學佛三要》，pp.112-113：

增上意樂，是以悲心為本的，一種強有力的行願，以現代通俗的說法，即是「狂熱的心」，對度生事業的熱心。熱心到了最高度，便可以不問艱難，不問時間有多久，空間有多大，眾生有幾多，而不惜犧牲自己的一切，盡心致力救眾生。菩薩不入地獄，救不了地獄眾生；菩薩要成佛，也總是到苦難的人間來。佛菩薩具備了這強有力的願行——增上意樂，所以成其為佛菩薩。小乘聖者，原也有慈悲心腸，只因太薄弱，缺少強有力的意志，故不能成其度生事行，而僅乎「逮得己利」而已。

經裡譬喻說：有一人家生了一個可愛的小孩，大家都非常疼他。有一天，這孩子不慎跌落糞坑，媽媽和姊姊們，急得幾乎發瘋，心裡盡是「要救他，要救他」，而誰也沒有跳下去。還是他的父親跑來，一下縱身糞坑，也不問糞坑有多麼深，多麼臭，只管救撈小孩。

這就是說，單憑悲心，沒有增上意樂，仍舊是不夠的。因為悲心只是一種悲天憫人的情懷，而不是一種不顧一切的，強猛有力的意志。所以聲聞者雖然同情眾生的苦惱，想使眾生離苦得樂，而眾生總是救不了，總是離不了苦，得不到樂。這一定要像菩薩那樣，不但有慈悲心腸，而且具足增上意樂，故能激發種種實際行動，予眾生以實利。

菩薩自己知道了智慧的功德，所以對他人的甚深智慧，不會起憎惡心，嫉妒障礙。

4、破壞憍慢

能謙虛低下，對有學有德、有修有證的菩薩，尊敬隨順，不起憍慢心。

上（1~3）對勝法說，此（4）對勝人說。

5、深樂佛道

深心愛樂佛菩提，志願堅固，牢不可破。

(p.70)愛敬無虛。親厚究竟，於怨親中其心同等，至於涅槃。言常含笑，先意問訊。所為事業，終不中息。普為眾生等行大悲。心無疲倦，多聞無厭。自求己過，不說他短。以菩提心行諸威儀。

二、平等行，有八法。（以下八法，都是對眾生有平等大悲的表現）

1、愛敬無虛

菩薩能真誠的愛敬眾生。愛心重了，不免「近則狎¹¹²」；敬心重了，又會疏遠起來。所以菩薩有愛有敬，愛敬合一。¹¹³

2、親厚究竟，於怨親中其心同等，至於涅槃。

親厚即親密，究竟即徹底。親厚究竟，是徹底的敬愛親密。約人來說，不論是怨敵、親愛，或不怨不親的中人，心都同等的親密。約時間來說，從現在，未

¹¹¹ (1)《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1（大正12，195b19）：「自謙不毀他智。」

(2)《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷2（大正12，204b20）：「不量貴賤令得智慧。」

¹¹² 狎：5.輕忽；輕慢。《左傳·昭公二十年》：“水懦弱，民狎而玩之，則多死焉。”杜預注：“狎，輕也。（《漢語大詞典》（五），p.29）

¹¹³《大毘婆沙論》卷29（大正27，150c15-151a4）：

問：何故作此論？

答：為廣分別〈契經〉義故。謂〈契經〉說：「若有修習慚愧圓滿，應知愛、敬亦得圓滿。」〈契經〉雖作是說，而不分別云何愛？云何敬？〈契經〉是此論所依根本，彼所不分別者，今應盡分別之。

復次，為欲訶毀非善士法令棄捨故，為欲讚歎諸善士法令修習故，為欲顯示五濁增時廣大有情甚難得故。

此中，非善士法者：謂有一類，愛則妨敬，敬則妨愛。愛妨敬者：如有父母於子寵極，子於父母有愛無敬；師於弟子應知亦然，此等名為愛則妨敬。敬妨愛者：如有父母於子嚴酷，子於父母有敬無愛；師於弟子應知亦然，此等名為敬則妨愛。如是俱名非善士法。

善士法者：謂有一類愛則加敬、敬則加愛，愛、敬俱行，名善士法。若有此法，增上圓滿，應知即是廣大有情。如有有情，甚為難得。世若無佛，此類難遇。設令有者，是大菩薩，諸大菩薩，愛敬必俱。為顯此事，及前所說三種因緣故，作斯論。

來，一直到涅槃，都是一樣的親愛。

3、言常含笑，先意問訊。

和顏悅色的與人談話（愛語），而且是先向人問訊起居。¹¹⁴

4、所為事業，終不中息。

曾答應了幫助為他作什麼事，一定有始有終，在沒有完成以前，決不會中間停頓的。

5、普為眾生等行大悲

對沒有答應擔當為他作事的，內心也普遍的起平等大悲。在有緣時，一定為他作利益的事業。

6、心無疲倦，多聞無厭。

菩薩是無限的精進，教化眾生，無論怎樣的任勞任怨，也不會疲倦。利益眾生的無量方便，要從多聞中得來，所以聽法也永沒有厭（足）心。

7、自求己過，不說他短。

常反省自己的過失，所以能日進於善。不說他人的短處，所以能存心寬厚去愛人。

8、以菩提心行諸威儀

行住坐臥，語默動靜，叫威儀。菩薩的一切身語行為，都出發於菩提心——上求下化的心。

(p.72)所行惠施，不求其報。不依生處而行持戒。諸眾生中行無礙忍。為修一切諸善根故，勤行精進。離生無色而起禪定。行方便慧。應四攝法。

三、善行，有七法。六度、四攝，是菩薩的善行——自利利他的大綱。正行成就的菩薩，所修的六度、四攝，能做到像下面所說的。

1、施度：所行惠施，不求其報。

財施或法施，都不求現生的報答、未來富樂的果報。

¹¹⁴《大智度論》卷5（大正25，100c20-101a5）：

【經】顏色和悅，常先問訊，所語不麤。

【論】瞋恚本拔故，嫉妬除故，常修大慈、大悲、大喜故，四種邪語斷故，得「顏色和悅」。如偈說：「若見乞道人，能以四種待：（1）初見好眼視，（2）迎逆敬問訊，（3）床座好供養，（4）充滿施所欲；布施心如是，佛道如在掌。若能除四種，口過妄語毒，兩舌惡綺語，得大美果報。善軟人求道，欲度諸眾生，除四邪口業，譬如馬有轡！」

2、戒度：不依生處而行持戒。

不是凡夫那樣的，為了來生的生於人間天上（生處）。

3、忍度：諸眾生中行無礙忍。

對眾生修忍辱時，能心平氣和，沒有恚礙心。

4、精進度：為修一切諸善根故，勤行精進。

菩薩的精進，是大精進！不是為了少少功德，少少善根，而是為一切善根而行精進。

5、禪度：離生無色而起禪定。

修禪定成就的，要隨定力（不動業）而生色無色界天。菩薩行以見佛、聞法、利他為先要，所以雖修起禪定，而以悲願力、智慧力，常生人中¹¹⁵；或生於天上，也決不生四無色——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處天。因為生在這種長壽天上¹¹⁶，於見佛、聞法、修菩薩行，是有障礙的。¹¹⁷

¹¹⁵ 《大般若波羅蜜多經》卷 592（大正 7，1064c29-1065a14）：

世尊！云何菩薩摩訶薩眾安住靜慮波羅蜜多？云何方便還從定起？

爾時，世尊告舍利子：諸菩薩摩訶薩離欲惡不善法、有尋有伺、離生喜樂入初靜慮，乃至非想非非想處具足而住。於色、無色、靜慮、等至，順、逆、次第、超越串習，極善純熟遊戲自在，復入欲界非等引心。所以者何？勿由定力生色、無色長壽天故，勿色、無色、靜慮、等至引起彼地續生之心，為護彼心令不現起，還入欲界非等引心。由起此心還生欲界親近供養諸佛世尊，引發無邊菩提分法，生色、無色無如是能，上二界生身心鈍故。由斯菩薩方便善巧，先習上定令善純熟，後起下心還生欲界，修集無量菩提資糧，至圓滿已超過三界，證得無上正等菩提。

¹¹⁶ 長壽天：

(1) 《大智度論》卷 38（大正 25，339a6-11）：

長壽天者，非有想非無想處，壽八萬大劫。或有人言：一切無色定，通名長壽天；以無形不可化故，不任得道，常是凡夫處故。或說無想天，名為長壽，亦不任得道故。或說從初禪至四禪，除淨居天，皆名長壽，以著味邪見，不能受道者。

(2) 印順導師著，《成佛之道》，p.44：

要不生在長壽天中。無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處；色界有無想天，壽命都極長，如非想非非想天的壽命，有八萬大劫。這些，都是沒有機緣聽法的。據《增一阿含·八難品》說：凡是生天的，都稱長壽天，都是難得聞法修行的。所以上不生諸天，下不墮三途，唯有人身，才能逢此難逢的佛法。

¹¹⁷ 《大智度論》卷 38（大正 25，338c28-339b16）：

第二菩薩無方便入初禪，乃至行六波羅蜜。「無方便」者，入初禪時，不念眾生；住時起時，亦不念眾生，但著禪味，不能與初禪和合行般若波羅蜜，是菩薩慈悲心薄，故功德薄少；功德薄少故，為初禪果報所牽，生長壽天。復次，不能以初禪福德與眾生共迴向阿耨多羅三藐三菩提。如是等無量無方便義。「長壽天」者，非有想非無想處，壽八萬大劫。或有人言：一切無色定，通名長壽天；以無形不可化故，不任得道，常是凡夫處故。或說無想天，名為長壽，亦不任得道故。或說從初禪至四禪，除淨居天，皆名長壽，以著味邪見，不能受道者。「還生人間值佛」者，以本發阿耨多羅三藐三菩提心故，或於禪中集諸福德。所以者何？彼

6、智度：行方便慧。

慧是般若。般若的正觀無分別法性，三乘是同樣的。菩薩的般若，以方便助成，所以與小乘不同。什麼是方便？悲願為方便；無所得為方便。這樣的方便慧，是菩薩的般若。¹¹⁸

7、應四攝法

一切化導眾生，都與四攝法相應。

(p.73)善惡眾生，慈心無異。一心聽法。心住遠離。心不樂著世間眾事。不貪小乘，於大乘中常見大利。離惡知識，親近善友。成四梵行，遊戲五通。常依真智。於諸眾生，邪行正行，俱不捨棄。言常決定。貴真實法。一切所作，菩提為首。

四、法住行，正行成就的菩薩，不但聞思而已，能勤修止觀，安住正法，所以叫法住。有十二法：

前八法，從親近知識到依智修行；

後四法，是菩薩的攝化眾生。

(一) 從親近知識到依智修行的八法：

間著味，善心難生故。如《經》中說：「如佛問比丘：『甲頭土多？地上土多？』諸比丘言：『地土甚多，不可為喻！』。佛言：『天上命終，還生人中者，如甲頭土，墮地獄者，如地土。』」……

問曰：第三菩薩若能捨禪，云何言無方便？

答曰：是菩薩命終時，入不善心，捨諸禪定方便。菩薩若入欲界繫善心、若無記心而捨諸禪，入慈悲心，憐愍眾生，作是念：「我若隨禪定生，不能廣利益眾生。」生欲界者，有十處：四天下人，六欲天。三惡道，菩薩所不生。鈍根者，如第二菩薩說。

第四菩薩，入位得菩薩道，修三十七品，能住十八空，乃至大慈大悲，此名方便。

上二菩薩，但有禪定，直行六波羅蜜，以是故無方便。第四菩薩，方便力故，不隨禪定無量心生。所以者何？行四念處乃至大慈大悲故；命終時憐愍眾生，願生他方現在佛國，續與般若波羅蜜相應。所以者何？愛樂隨順般若波羅蜜故。

¹¹⁸ 印順導師著，《般若經講記》，pp.10-11：

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

- (1) 證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。
- (2) 導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

1、善惡眾生，慈心無異。

菩薩能以同樣的慈心，而對待持戒或毀禁的說法者。

2、一心聽法

在這不同的說法者前，都恭敬的一心去諦聽。

3、心住遠離

聽了能住遠離行，不為境相所轉。¹¹⁹

4、心不樂著世間眾事

雖行在世間，說法、乞食、遊行、知僧事，而心不會愛著這些事。

5、不貪小乘，於大乘中常見大利。

菩薩能時時見到大乘的殊勝功德——佛果的難思功德，菩薩的利濟功德，所以不貪小乘法。否則，心住遠離，不樂世事，就落入小乘行徑了。

6、離惡知識，親近善友。

離，不是嫉惡如仇¹²⁰，拒人於千里之外，而只是不隨順惡法。

7、成四梵行，遊戲五通。

¹¹⁹ 《大寶積經》的第二十三法「心住遠離」，對應龍樹《十住毘婆沙論》的三十二法，則為第二十七「一心阿練若處住」。修學菩薩法到底要「心遠離」抑或是「身遠離」？

(1) 晉譯《佛說摩訶衍寶嚴經》(大正 12, 195c2) 為「專止山澤」，「山澤」是阿蘭若的古譯。(見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1049)。

(2) 宋譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷 2 (大正 12, 204b27) 為「常處山林」；漢譯本不明。若以梵文本(參考鋼和泰著《大寶積經迦葉品——漢梵藏六種合刊》，p.50) 來看的話，《大寶積經》只有“satkrtyāranyavāsa”(意思是親身居住山林)。(《梵和大辭典》，p.125、p.1196、p.1391)。

(3) 《十住毘婆沙論》卷 16 (大正 26, 113c29-114a9)：

若菩薩在阿練若處住，不貪惜身命，是名檀波羅蜜行。三種善業清淨，入細頭陀行法，是名尸波羅蜜。不瞋恨心，於諸眾生，慈心普遍，但忍樂薩婆若乘，不在餘乘，是名羸提波羅蜜。自立誓願：於阿練若處，不得正法忍，終不捨此處，是名毘梨耶波羅蜜。得禪定故，不觀生處，修習善根，是名禪波羅蜜。如身阿練若亦如是，如身菩提亦如是，如實中無差別，是名般若波羅蜜。

(4) 龍樹在《大智度論》卷 17 (大正 25, 180b17-21) 亦有說到菩薩的「身遠離」，如說：

問曰：菩薩法以度一切眾生為事，何以故閑坐林澤，靜默山間，獨善其身，棄捨眾生？

答曰：菩薩身雖遠離眾生，心常不捨，靜處求定，獲得實智慧以度一切。

¹²⁰ 印順導師著，《佛法概論》，p.255：

菩薩的心中，是沒有嫉惡如仇的，應該是悲憫惡人過于善人。但這不是姑息縱惡，要以「我不入地獄，誰入地獄」的精神，起來殺他奪他。

梵行即清淨行。這裡的四梵行，約慈悲喜捨——四無量定說。菩薩以利益眾生為主，所以得禪以後，多修起此四梵行。¹²¹得了根本定，就能修發神通——神通通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通（五通）。菩薩利益眾生，常以神通攝化，故起五通。遊戲是自在的意思。¹²²

8、常依真智。

一切修行，都依真實智，不依虛妄識，所以說：「依智不依識」¹²³。真實智？如下文正觀真實中說。¹²⁴

（二）菩薩攝化眾生的四法：

9、於諸眾生，邪行正行，俱不捨棄。

菩薩的攝化，是不捨棄眾生的。就是邪行眾生，也不會棄絕他。

¹²¹ 《大智度論》卷 45（大正 25，388c14-389a6）：

問曰：六波羅蜜中，若逆說，則應說般若波羅蜜，次說禪；若順，應先說檀波羅蜜；今何以乃說禪波羅蜜為首？

答曰：發大莊嚴，無有眾生能破壞者。若菩薩無禪定，心未離欲，雖行餘波羅蜜則易壞……。入禪波羅蜜中，能生慈無量；五神通故，物無能傷。以是故，今此說禪波羅蜜為首。

問曰：四禪中有種種功德，皆可行六波羅蜜，今何以但說四無量心中行六波羅蜜？

答曰：四無量心，取眾生相，緣眾生。菩薩常為眾生故行道，是四無量等中有慈悲心，能利益眾生；餘八背捨、九次第等，無如是利益。

問曰：菩薩住五神通，能廣利益眾生，何以故不說？

答曰：大悲是菩薩根本……。若菩薩但行四無量心，不名發趣大乘；六波羅蜜相合故，名為發趣大乘。

¹²² 《大智度論》卷 7（大正 25，110c8-12）：

菩薩心生諸三昧，欣樂出入自在，名之為戲，非結愛戲也。戲名自在；如師子在鹿中自在無畏故，名為戲。是諸菩薩於諸三昧有自在力，能出能入亦能如是。

¹²³ (1) 《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，332b24-26）：

或時宣說四聖諦智，為向涅槃故。於修法隨法行時，唯是依，非識。

(2) 《大智度論》卷 9（大正 25，125b5-6）：

依智者：智能籌量、分別善惡；識常求樂，不入正要。

(3) 《成實論》卷 2（大正 32，250b15-18）：

識，名識色等法，如經中說：「能識故識。」智，名通達實法，如經中說：「如實知色、受、想、行、識，故名為智。」如實即空，是故識有所得，不應依也。若依於智，即是依空。

(4) 印順導師著，《佛法概論》，p.241：

法次法向是修慧。依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。

(5) 印順導師著，《學佛三要》，p.188：

四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

¹²⁴ 《寶積經講義》，p.95 以下。

10、言常決定

一切教授言說，明確決定，使人能斷疑起信。

11、貴真實法

所說的以真實為要，使聽者能如所說而向於實證。

12、一切所作，菩提為首。

教化眾生所有的身教言教，沒有世俗的愛染心，都是以迴向菩提為主。

(p.75)如是迦葉！若人有此三十二法，名為菩薩。

上面以法行、平等行、善行、法住，分別了三十二法。世尊又總結說：「若人有此三十二法」，有菩薩的德相，資糧位圓滿，才可名符其實的「名為菩薩」了。

【三十二法，名為菩薩】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉 大正 11， 632c27-633a14	《瑜伽師地論》 卷 79 大正 30，741b21-742a12		無著《攝大乘論本》 卷中 大正 31，141c19-142b2	
本文	標科 (4 項)	本文 (32 法)	本文(總標 1 句，別釋 38 句)	標科 菩薩十六業
(1)常為眾生深 求安樂	1、法行 ¹²⁵ (有 5 法)	一者、於不饒益樂行惡 行諸有情所，欲令入善 攝受哀愍故。	(0)於一切有情起 利益安樂增上意 樂	
(2)皆令得住一 切智中		二者、於住種性外緣 闕乏諸有情所，勸令 發起菩提心故。	(1)令入一切智智 故	一、展轉加行業
(3)心不憎惡他 人智慧	(上三法對勝 法說)	三者、於波羅蜜多殊 勝中，自了知故。	(2)自知我今何假 智故	二、無顛倒業
(4)破壞憍慢	(此對勝人 說)	四者、於尊重處，發 起恭敬禮拜加行故。	(3)摧伏慢故	三、不待他請自然加 行業
(5)深樂佛道		五者、於諸外道怨敵 有情，安住聖教無傾 動故。	(4)堅牢勝意樂故	四、不動壞業

¹²⁵ 《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30，741b24-25)：

云何菩薩具於法行？此何行相？謂諸菩薩凡所修行不越正法，是故名為具足法行。

(6)愛敬無虛	2、平等行 ¹²⁶ (有8法)	一者、於諸有情平等親愛故。	(5)非假憐愍故	五、無求染業	無染繫
(7)親厚究竟，於怨親中其心同等，至於涅槃		二者、於諸有情以無染污無差別身，無差別世，無差別求，親愛之心平等慰喻 ¹²⁷ 故。	(6)於親非親平等心故 (7)永作善友乃至涅槃為後邊故		
(8)言常含笑，先意問訊		三者、捨諸憤鬧舒顏和悅。	(8)應量而語故	六、相稱身語業	語業 身業
(9)所為事業，終不中息			於已受擔平等能運故。		
(10)普為眾生等行大悲		四者、於未受擔平等能取故。	(10)無限大悲故	七、於苦於樂於無二中平等業	
(11)心無疲倦，多聞無厭			五者、於一切苦平等堪忍故。 六者、於無量調伏方便平等能求故。		
(12)自求己過，不說他短		七者、展轉更互平等正語堪忍語故。	(14)於自作罪深見過故，(15)於他作罪不瞋而誨故	十一、厭惡所治業	
(13)以菩提心行諸威儀			八者、一切善根平等迴向大菩提故。		
(14)所行惠施，不求其報（施度）	3、善行 ¹²⁸ (有7法)	一者、無所依止而惠施故。 二者、無所依止而持戒故。 三者、由哀愍心而修忍故。 四者、非於少分修精進故。	(17)不希異熟而行施故	十三、勝進行業	布施 持戒 忍辱 精進
(15)不依生處而行持戒（戒度）			(18)不依一切有趣受持戒故		
(16)諸眾生中行無礙忍（忍度）			(19)於諸有情無有恚礙而行忍故		
(17)為修一切諸善根故，勤行精			(20)為欲攝受一切善法勤精進故		

¹²⁶ 都是對眾生有平等大悲的表現。

《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，741c4-6）：

云何菩薩具平等行？此何行相？謂諸菩薩遍於一切利眾生事，平等修行，是故說名具平等行。

¹²⁷ 慰喻：亦作“慰諭”。1.撫慰；寬慰曉諭。（《漢語大詞典》（七），p.699）

¹²⁸ 《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，741c14-17）：

云何菩薩具於善行？此何行相？謂諸菩薩於內成熟諸佛法故，於外成熟諸有情故，修行善行，是故說名具於善行。

進（精進度）					
(18)離生無色而起禪定（禪度）		五者、為作利益諸有情處修靜慮故。	(21)捨無色界修靜慮故		禪定
(19)行方便慧（智度）		六者、見不相應修妙慧故。	(22)方便相應修般若故		智慧
(20)應四攝法		七者、成熟方便善巧故。	(23)由四攝事攝方便故		四攝
(21)善惡眾生，慈心無異	4、法住行 ¹²⁹ (有12法)	一者、於住禁戒、不住禁戒能教授中，無分別故。	(24)於持戒、破戒善友無二故	十四、成滿加行業	親近善士
(22)一心聽法		二者、以此為依，恭敬領受所教授故。	(25)以殷重心聽聞正法故		聽聞正法
(23)心住遠離		三者、以此為依，身遠離故。	(26)以殷重心住阿蘭若故		住阿蘭若
(24)心不樂著世間眾事		四者、以此為依，心遠離故。	(27)於世雜事不愛樂故		離惡尋思
(25)不貪小乘，於大乘中常見大利		五者、以此為依，越聲聞乘相應作意，大乘相應作意思惟故。	(28)於下劣乘曾不欣樂故 (29)於大乘中深見功德故		作意功德
(26)離惡知識，親近善友		六者、以此為依，不捨遠離軛，與諸有情共止住故，及與所餘共止住故。	(30)遠離惡友故 (31)親近善友故		助伴功德
(27)成四梵行，遊戲五通		七者、以此為依，領受清淨世間智、大福資糧威德修果故。	(32)恒修治四梵住故 (33)常遊戲五神通故	十五、成滿業	無量清淨 得大威力
(28)常依真智	(前8法，從親近知識到依智修行)	八者、於世間智不知喜足，尋求修治出世智故。	(34)依趣智故		證得功德
(29)於諸眾生，	(後4法，是	又清淨智者斷四種過	(35)於住正行不	十六、安	御眾功德

¹²⁹ 正行成就的菩薩，不但聞思而已，能勤修止觀，安住正法，所以叫法住。有十二法：前八法，從親近知識到依智修行；後四法，是菩薩的攝化眾生。

《瑜伽師地論》卷 79（大正 30，741c23-27）：

云何菩薩具於法住？此何行相？謂諸菩薩非但追求以為究竟，非但讀誦以為究竟，非但宣說以為究竟，非但尋思以為究竟。而於內心勝奢摩他正修習中，發勤方便，平等修集，是故說名具於法住。

邪行正行，俱不捨棄	菩薩的攝化(眾生)	失，管御大眾故。一者、不能堪忍觸惱過失。	住正行，諸有情類不棄捨故	立彼業	
(30)言常決定		二者、不決定說教授過失。	(36)言決定故		決定無疑教授教誡
(31)貴真實法		三者、不如其言所作過失。	(37)重諦實故		財法攝一
(32)一切所作，菩提為首		四者、有染愛心過失。	(38)大菩提心恒為首故		無雜染心

丁二 讚菩薩功德

戊一 標說

(p.75)復次，迦葉！菩薩福德無量無邊，當以譬喻因緣故知。

上來說明菩薩的正行，使人因解起行；以下要讚歎菩薩的功德，令人起信生敬。所以世尊又說：「迦葉！菩薩福德無量無邊」，說也說不盡，也不容易了解，唯有「以譬喻因緣」來說，才可以明白。

譬喻，是比喻，也是事例；現在約比喻說。

因緣，是舉述事由；如用作舉例，就與譬喻相同了。

譬喻與因緣，為佛說法所常用的。¹³⁰本經雖雙舉譬喻因緣，而以譬喻為主。

戊二 別讚

己一 地、水、火、風

(p.76)迦葉！譬如一切大地，眾生所用，無分別心，不求其報。菩薩亦爾，從初發心，至坐道場，一切眾生皆蒙利益，心無分別，不求其報。

在譬喻的讚說功德中，共十九喻，分為九類：

己一：(1)地、(2)水、(3)火、(4)風。

己二：(5)月、(6)日。

¹³⁰ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，pp.109-125：

十二分教中有譬喻 (avadāna) 和因緣 (nidāna)，……譬喻是梵語阿波陀那的義譯。……解說「譬喻」的原始意義，是光輝的事跡，……「譬喻」與「因緣」的部類，有些是不容易分別的。……與「因緣」結合的「譬喻」，在當時的通俗弘法，引用來作為事理的證明，所以或譯為「譬喻」、「證喻」。……因緣，一般的說，佛的說法與制戒，都是有因緣的——為誰說法，為誰制戒。然原始結集，但直述法義與戒條，說法與制戒的因緣，是在傳授時說明而流傳下來的。

- 己三：(7)師、(8)象。
 己四：(9)蓮華、(10)樹根、(11)流水。
 己五：(12)山王、(13)國王。
 己六：(14)陰雲。
 己七：(15)輪王、(16)摩尼珠。
 己八：(17)同等園。
 己九：(18)咒藥、(19)糞穢。

先以四大來譬說，比喻讚歎菩薩的無分別心、清淨慈悲心、智慧、方便——不可思議的功德。

四大，即地、水、火、風。¹³¹這裡的四大，約世俗的假名四大說，不約極微¹³²說。

一、地喻：如一切大地，眾生所用。

- 1、五趣（地獄、餓鬼、旁生、人、地居天¹³³）眾生，都依大地而住：穿的、喫的、用的；居住睡眠，行來出入，一切都依大地。對眾生來說，大地的恩德太大了！然而大地「無分別心」，不會想到這些，對眾生也「不求其報」。¹³⁴
- 2、菩薩也是這樣：「從初發心，至坐道場」成佛，隨時隨處，利益眾生。「一切眾生」的任何功德，任何安樂，都是直接間接的依菩薩而成就，「皆蒙」受了菩薩的「利益」。
- 3、大地是沒有分別的心，所以不求報。菩薩是「心無分別」，觀一切法無我，所以也「不求其報」。一切不為自己，但為利益眾生，菩薩是何等的偉大！

¹³¹ 印順導師著，《寶積經講記》，p.102：

四大約色法（物質）所依的通遍特性說。地是堅性，有任持的作用。水是濕性，有凝攝的作用。火是熱性，有熟變的作用。風是動性，有輕動的作用。一切物質，在凝聚到堅定，熟變（分化）到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性（所以叫大），是一切色法所不能離的，所以稱四大為「能造」（色法依之而成立），說「四大不離」。

¹³² 《大毘婆沙論》卷 136（大正 27，702a4-10）：

極微是最細色，不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履搏掣；非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下；無有細分，不可分析；不可睹見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸；故說極微是最細色。此七極微，成一微塵，是眼、眼識所取色中最微細者。

¹³³ 印順導師著，《寶積經講記》，p.86：

四大王眾天，與忉利天，都依須彌山而住，名地居天。

¹³⁴ 《佛說孛經抄》卷 1（大正 17，731b19-26）：

友有四品，不可不知。有友如花，有友如稱，有友如山，有友如地。
 何謂如花？好時插頭，萎時捐之，見富貴附，貧賤則棄，是花友也。
 何謂如稱？物重頭低，物輕則仰，有與則敬，無與則慢，是稱友也。
 何謂如山？譬如金山，鳥獸集之，毛羽蒙光，貴能榮人，富樂同歡，是山友也。
 何謂如地？百穀財寶，一切仰之，施給養護，恩厚不薄，是地友也。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a13-17)
(1)地喻	譬如一切大地，眾生所用，無分別心，不求其報。菩薩亦爾，從初發心，至坐道場，一切眾生皆蒙利益，心無分別，不求其報。	云何菩薩能生淨信，所有譬喻？謂諸菩薩從初發心，初、中、後時作諸眾生引發善根所依止故，普於一切若怨、若恩心無所著，猶如大地。而諸菩薩，非如大地中庸而轉，眾生依之自施功力，方得存活。

(p.77)迦葉！譬如一切水種，百穀藥木皆得增長。菩薩亦爾，自心淨故，慈悲普覆一切眾生，皆令增長一切善法。

二、水喻：水種，即水界。各有特性，各各類別，叫種。

- 1、「如一切水種」的滋潤，水分充足，而後「百穀、藥、木皆得增長」：沒有水就不生不長，枯槁死了。
- 2、菩薩也如水一樣，由於「自心淨」潔，不偏愛自己，所以引發「慈悲，普覆一切眾生」。菩薩的慈心普被，以種種教化，種種策勵，種種安慰，令眾生都能「增長一切善法」——或得人天善法，或得二乘善法，或得菩薩善法佛善法。如沒有廣大慈心，如小乘一樣，怎能滋潤眾生，增長善法呢？¹³⁵

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a17-20)
(2)水喻	譬如一切水種，百穀藥木皆得增長。菩薩亦爾，自心淨故，慈悲普覆一切眾生，皆令增長一切善法。	然諸菩薩生長善根，淨信歡喜，能滋潤故，猶如大水。而諸菩薩，非如大水與諸稼穡成熟相違。

(p.78)迦葉！譬如一切火種，皆能成熟百穀果實。菩薩智慧亦復如是，皆能成熟一切善法。

三、火喻：火是熱性，溫度。

¹³⁵《大智度論》卷 19 (大正 25, 197c2-8):「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。」

- 1、一切植物的生長到成熟，溫度是極重要的。在最極寒冷處，植物都不易生長，不要說成熟了。所以說：「如一切火種，皆能成熟百穀、果實」。
- 2、「菩薩智慧」火，也是這樣。愚癡無智，為一切不善法的因緣。有智慧，才能向上向善，生長一切善法。拿菩薩行來說：般若如眼目一樣，能引導一切善法，到於佛地，一切善法能圓滿成就。如沒有般若，有漏善法，終久要散失滅盡的。所以說：智慧「皆能成熟一切善法」。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a20-22)
(3)火喻	譬如一切火種，皆能成熟百穀果實。菩薩智慧亦復如是，皆能成熟一切善法。	然諸菩薩為欲成熟諸善根故，於可厭法深生厭患，能燒煉故，猶如大火。 而諸菩薩，非如大火與諸佛土集會相違。

(p.78)迦葉！譬如一切風種，皆能成立一切世界。菩薩方便亦復如是，皆能成立一切佛法。

四、風喻：風是動性。

- 1、在世界初成立時，先於虛空中有大風輪起，從風輪起水輪，從水輪起金輪，才成大地。這是說，在虛空中，先現起氣體的漩渦運動；而後形成液體，到固體。世界成立的過程，從風——氣體的運動開始，所以說「如風種，皆能成立一切世界」。¹³⁶
- 2、「菩薩方便」力，也是這樣：應時應機，以方便的善巧施設，而後「能成立一切佛法」。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a22-25)
(4)風喻	譬如一切風種，皆能成立一切世界。菩薩方便亦復如是，皆能成立一切佛法。	然諸菩薩能令善根已成熟者，引發聚集解脫觸得，由能發起正教授故，譬如大風。 而諸菩薩，非如大風能引發已終歸滅盡。

¹³⁶ (1) 《佛說稻苳經》卷 1 (大正 16, 817b3-6)：

云何名外緣生法？所謂地水火風空時。地種堅持，水種濕潤，火種成熟，風種發起，空種不作障礙，又假於時節氣和變。如是六緣具足便生。

(2) 《大毘婆沙論》卷 121 (大正 27, 630b17-21)：

安立果者：謂依風輪安立水輪，復依水輪安立金輪，復依金輪安立大地，復依大地安立一切情、非情數。此中後後是前前果，餘安立果類此應知。

己二月、日

(p.79)迦葉！譬如月初生時，光明形色日日增長。菩薩淨心亦復如是，一切善法日日增長。

五、月喻：

- 1、世尊又以白月為喻說：「如月初生時，光明、形色」——絲月、眉月、弦月、滿月，一「日日增長」起來。¹³⁷
- 2、「菩薩淨心」——菩提心，也是這樣。從初發心，登地，到佛地，不但一天天清淨，與淨心相應的「一切善法」，也一「日日增長」起來，到功德圓滿。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a25-27)
(5)月喻	譬如月初生時，光明形色日日增長。菩薩淨心亦復如是，一切善法日日增長。	然諸菩薩令自白法轉增盛故，猶如朗月。 而諸菩薩，非如朗月但於白分光明照耀，非於黑分。 ¹³⁸

(p.79)迦葉！譬如日之初出，一時放光，普為一切眾生照明。菩薩亦爾，放智慧光，一時普照一切眾生。

六、日喻：

- 1、「如日」「初出，一時放光，普為一切眾生」而作「照明」，成辦一切事業。
- 2、菩薩「放智慧光」，也這樣的「一時普照一切眾生」。佛菩薩的慧光照明，據《華嚴經》說：日出先照高山，次照山谷，然後普照平地；有先後不同，一時普照說明菩薩的慧光，於眾生無分別想，所以是頓照的。至於見或不見，先見或後

¹³⁷ (1) 月相：指月球明亮部分的不同形狀。隨月球、地球、太陽三者相對位置的時刻變化，地球上所見月球被太陽照亮的部分多少也不時改變，呈現盈虧(圓缺)的各種形狀。月相有：朔(新月)、蛾眉月、上弦(月球西邊的半圓)、凸月、望(滿月)、殘月、下弦(月球東邊的半圓)、蛾眉月。月相更替的周期約等於二十九天半，即一個朔望月。我國農曆月相基本符合月相變化，每月初一必定是“朔”。至於“望”則可能在十五、十六、十七三天中的任何一天，以十五、十六居多。(《漢語大詞典》(六)，p.1120)

(2) 絲：10.量詞。長度或重量的微量。十忽為一絲，十絲為一毫。北周 庾信《為晉陽公進玉律秤尺斗升表》：“至於分粟累黍，量絲數籥，實以稟仰聖規，參詳神思。”明 程汝思《算法統宗·零數》：“度法，丈以下曰尺、寸、分、釐、毫、絲、忽、微。”(《漢語大詞典》(九)，p.852)

¹³⁸ 《起世經》卷 7 (大正 1, 346c23-25):「一月中，有六烏晡沙他 (Upavasatha) (隋言增上，謂受持齋法增上善根)。白月半分有十五日，黑月半分亦十五日。」

見，那是眾生自己的業力，與善根力的關係。¹³⁹

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742a28-b1)
(6)日喻	譬如日之初出，一時放光，普為一切眾生照明。菩薩亦爾，放智慧光，一時普照一切眾生。	然諸菩薩其相平等，於黑、白分一切法中，智普照故，猶如日輪。 而諸菩薩，非如日輪怖羅怛捉即便旋轉。 ¹⁴⁰

己三 師、象

(p.80)迦葉！譬如師子獸王，隨所至處，不驚不畏。菩薩亦爾，清淨持戒，真實智慧，隨所住處，不驚不畏。

七、師王喻：

1、「如師子獸王」，威勇無比！在深山中，「隨所至處」，無論遇到什麼禽獸，都「不驚不畏」的坦然前進。¹⁴¹

2、菩薩也是這樣，具足了「清淨持戒，真實智慧」，所以在生死中，「隨所住處」

¹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 34 (大正 9, 616b14-29)：

復次，佛子！譬如日出，先照一切諸大山王，次照一切大山，次照金剛寶山，然後普照一切大地。日光不作是念：我當先照諸大山王，次第乃至普照大地，但彼山地有高下故照有先後。如來應供等正覺，亦復如是。成就無量無邊法界智慧日輪，常放無量無礙智慧光明，先照菩薩摩訶薩等諸大山王，次照緣覺，次照聲聞，次照決定善根眾生，隨應受化，然後悉照一切眾生乃至邪定，為作未來饒益因緣。如來智慧日光不作是念：我當先照菩薩，乃至邪定，但放大智光普照一切。佛子！譬如日月出現世間，乃至深山幽谷無不普照，如來智慧日月，亦復如是，普照一切無不明了，但眾生希望善根不同故，如來智光種種差別。佛子！是為菩薩摩訶薩第四勝行知見如來。

¹⁴⁰ (1) 《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 795a17-20)：

言非如日輪怖羅怛捉即便旋轉者。日輪非情不能生怖，由日天子怖羅怛手捉，故旋轉日輪。羅怛即是舊云羅護，阿修羅也。

(2) 《雜阿含經》卷 22 (583 經) (大正 2, 155a8-9)：

羅睺羅阿修羅王障月天子，時諸月天子悉皆恐怖。

(3) 《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》卷 14 (大正 20, 886c10-13)：

十二月為一年，十二年為大年。如是一切星曜及阿修羅，於此大年之中或順或逆作諸善惡，又白月分十五日月滿之時，羅睺阿修羅王現全蝕日月者。

(4) 《大智度論》卷 10 (大正 25, 135b10-11)：

一時，羅睺羅阿修羅王欲噉月，月天子怖疾到佛所。

(5) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 15 (大正 28, 110b3-7)：

羅睺羅阿修羅王障者，日月是諸天前軍，天與阿修羅常共鬪戰，以日月威力故諸天常勝。羅睺羅阿修羅王，而先欲摧滅，以是一切眾生業力故而不能滅，以手障之。

¹⁴¹ 《大智度論》卷 7 (大正 25, 111b6-8)：「又如師子四足獸中，獨步無畏，能伏一切。佛亦如是，於九十六種道中，一切降伏無畏故，名人師子。」

——人間、天上，大眾中、空閒處，受讚歎、被毀謗，不論怎樣，菩薩一樣的心安理得，「不驚不畏」。戒行清淨，行為就正當了。真實智慧，知見就不錯謬了。¹⁴²有了淨戒與真慧，還會有惡道、惡名、不活等驚畏嗎？什麼也不驚不畏，心安理得，唯為眾生而行菩薩道。¹⁴³

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab1-3)
(7)師子 喻	譬如師子獸王，隨所至處，不驚不畏。 菩薩亦爾，清淨持戒，真實智慧，隨 所住處，不驚不畏。	然諸菩薩一切趣中，終不怖畏煩惱所 執而旋轉故，譬如師子。 而諸菩薩，非如師子怯於大擔 ¹⁴⁴ 。

(p.81)迦葉！譬如善調象王，能辦大事，身不疲極。菩薩亦爾，善調心故，能為眾生作大利益，心無疲倦。

八、象王喻：

- 1、「如善調」順了的「象王」，在戰爭時，勇往直前，「能辦」克敵致勝的「大事」。無論怎樣勞苦、創傷，象王還是非常堅強，「身不疲極」。
- 2、菩薩也是這樣，由於止觀熏修，極「善調」伏自「心」，使心極明淨，極安定，極有力量，所以「能為眾生作大利益」，任勞任怨，「心無疲倦」。¹⁴⁵

¹⁴² 《大智度論》卷 14 (大正 25, 163b10-15):「云何持戒能生智慧?持戒之人,觀此戒相從何而有,知從眾罪而生;若無眾罪,則亦無戒。戒相如是,從因緣有,何故生著?譬如蓮華出自污泥,色雖鮮好,出處不淨;以是悟心,不令生著,是為持戒生般若波羅蜜。」

¹⁴³ (1)《雜阿含經》卷 26 (670 經) (大正 2, 185b3-6):

若比丘成就此四力(覺力、精進力、無罪力、攝力)者,得離五恐怖。何等五?謂不活恐怖、惡名恐怖、眾中恐怖、死恐怖、惡趣恐怖,是名五恐怖。

(2)《三具足經憂波提舍》卷 1 (大正 26, 360a16-18):

若施具足,離不活畏、惡名聞畏。若戒具足,則離死畏,離惡道畏。若聞具足,則離大眾威德怖畏。

¹⁴⁴ 《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 795a20-28):

非如師子怯於大擔者,備景師云:西國深山多師子,師子行處即有野干隨逐覓殘血肉。師子後時殺一大鹿令野干擔負,野干心念:「死鹿既大我不能勝,若不許擔復當殺我。」則便設計語師子言:「我為是擔鹿,隨我後呻喚而行,須助我力!」師子念言:「我寧自擔,不能在後呻喚隨汝。」於是野干免擔,師子疲乏,怯於大擔。泰師但云:師子怯怖大物所鎮。

¹⁴⁵ 《大智度論》卷 45 (大正 25, 388c-389a):

問曰:六波羅蜜中,若逆說,則應說般若波羅蜜,次說禪;若順,應先說檀波羅蜜;今何以乃說禪波羅蜜為首?

答曰:發大莊嚴,無有眾生能破壞者。若菩薩無禪定,心未離欲,雖行餘波羅蜜則易壞...。入禪波羅蜜中,能生慈無量;五神通故,物無能傷。以是故,今此說禪波羅蜜為首。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab3-6)
(8)象喻	譬如善調象王，能辦大事，身不疲極。菩薩亦爾，善調心故，能為眾生作大利益，心無疲倦。	然諸菩薩能擔一切大苦擔故，如善調龍。 而諸菩薩，非如龍象，若遭利、衰，軟、非軟語，若樂、若苦， ¹⁴⁶ 則為愛患之所塗染。

己四 蓮華、樹根、流水

(p.81)迦葉！譬如有諸蓮華，生於水中，水不能著。菩薩亦爾，生於世間，而世間法所不能污。

九、蓮華喻：

- 1、「如有」青的、紅的、白的「諸蓮華，生於水中」，但「水不能著」他。
- 2、菩薩也是這樣，「生於世間」，不免有衣事、食事、住事、行事、彼此往來事、相互談論事；在家菩薩，更有家庭、社會的一切事。然而菩薩雖行於世間，卻是這些「世間法所不能污」染的，心行還是那樣的清淨解脫！在世間而不為世間法所染，名為「出世」。¹⁴⁷

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab6-8)
(9)蓮華喻	譬如有諸蓮華，生於水中，水不能著。菩薩亦爾，生於世間，而世間法所不能污。	然諸菩薩於諸世法，不為愛患所塗染故，如紅蓮花。 而諸菩薩，非如紅蓮斷其莖已不復生長。

(p.82)迦葉！譬如有人伐樹，根在還生。菩薩亦爾，方便力故，雖斷結使，有善根愛，還生三界。

十、樹根喻：

- 1、「如有人伐樹」，只砍些枝葉，或截去樹幹，樹「根」既「在，還」是要「生」枝葉的。菩薩在三界中受生的道理，也是這樣。三界是眾生的生死相續，死了

¹⁴⁶「利、衰，軟、非軟語，若樂、若苦」指世間八法：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。

¹⁴⁷ 印順導師著，《寶積經講記》，p.105：

繫屬於三界生死的，叫世間法。如心離繫縛，一切無漏的心行功德，名出世法；出是超勝的意義。

為什麼還要生？由於煩惱。煩惱能發業，又能潤業使生起果報，所以有了煩惱，就生死不斷。

- 2、聲聞行者，斷了見所斷煩惱，就只剩七番生死；阿羅漢斷盡了一切煩惱，就不再招感後有生死了。這樣，凡夫在生死，就受苦報；小乘證涅槃，就沒有生死。
- 3、菩薩要長在生死中度眾生，才能行菩薩行而成佛。這樣的長在生死，與凡夫有什麼不同呢？不同，菩薩也是斷煩惱的。那為什麼又不證涅槃呢？菩薩有悲願熏修的「方便力」，「雖斷結使」（使，是隨眠的異譯），不再愛著三界，與小乘一樣；但還「有善根愛」，深深的愛慕佛菩薩的無邊功德善法。¹⁴⁸雖斷結使，不以為完成了，還要志求佛菩薩的難思功德。就以這種善根愛為愛，滋潤業力，「還生三界」，廣度眾生。如沒有願度眾生，願成佛道的方便力，早就小乘一樣的證涅槃了。¹⁴⁹

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab8-11)
(10)樹根喻	譬如有人伐樹，根在還生。菩薩亦爾，方便力故，雖斷結使，有善根愛，還生三界。	然諸菩薩雖伏煩惱，由善根力之所任持，於生死中復生長故，猶如大樹根未損壞。 而諸菩薩，非如大樹其根後時定當損壞。

(p.83)迦葉！譬如諸方流水，入大海已，皆為一味。菩薩亦爾，以種種門集諸善根，迴向阿耨多羅三藐三菩提，皆為一味。

十一、流水喻：溪、澗、江、河，叫流水。

- 1、「如諸方流水」，清濁、鹹淡、甘苦，種種不同。等到流「入大海」，那就「皆為一味」——鹹味，不再有江水、河水等分別了。
- 2、菩薩也是這樣，「以種種門」——信願門、智慧門、慈悲門、施門、戒門等種種門，修「集諸善根」，各不相同。但這一切善根，和集一同「迴向阿耨多羅

¹⁴⁸《大智度論》卷 27 (大正 25, 262a22-27)：

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故；十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。

¹⁴⁹印順導師著，《寶積經講記》，pp.136-137：

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，盡量降伏羸重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。結是三結等；使是七使（或譯隨眠，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。

三藐三菩提」。等到同歸如來的一切智海，一一法都豎窮橫遍，「皆為一味」——大解脫味了。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab11-14)
(11)流水喻	譬如諸方流水，入大海已，皆為一味。菩薩亦爾，以種種門集諸善根，迴向阿耨多羅三藐三菩提，皆為一味。	然諸菩薩所有善根迴向涅槃大菩提故，譬如眾流趣入大海。 而諸菩薩，非如眾流趣入大海即成海性。

己五 山王、國王

(p.84)迦葉！譬如須彌山王，忉利諸天，及四天王，皆依止住。菩薩菩提心亦復如是，為薩婆若所依止住。

十二、山王喻：這也可與上流水為一類。

- 1、須彌山，譯義為妙高山。拔海八萬由旬，為一切山中最高的，所以叫山王。「如須彌山王，忉利諸天，及四天王，皆依止」而「住」。須彌山拔海的半山（出海四萬由旬），有四大王眾天——東方持國天王，南方增長天王，西方廣目天王，北方多聞天王。四天王統攝八部鬼神¹⁵⁰，守護世界。在須彌山頂上，有忉利天。忉利是梵語，義譯為三十三。山頂四方各有八天，如封疆大臣；中央有釋迦提婆因陀羅（簡譯釋提桓因，或帝釋天），為忉利天王；合稱三十三天。四大王眾天，與忉利天，都依須彌山而住，名地居天。
- 2、「菩薩菩提心」，也這樣的「為薩婆若所依止住」。梵語薩婆若，華譯為一切智，就是佛的大菩提。¹⁵¹菩提心為因，一切智為果，果依因立。大地中最高最勝的，

¹⁵⁰ (1) 八部鬼神即指天龍八部：天（梵 deva）、龍（梵 nāga）、夜叉（梵 yakṣa）、乾闥婆（梵 gandharva，香神或樂神）、阿修羅（梵 asura）、迦樓羅（梵 garuḍa，金翅鳥）、緊那羅（梵 kiṃnara，非人、歌人）、摩睺羅伽（梵 mahoraga 大蟒神）。

(2) 印順導師著，《藥師經講記》，pp.34-36：

天龍八部，屬於天眾。然而既說是天，何以又有龍等八部？因為，天有高級和低級的分別，有些鬼畜，因為福報大，得以受生天上，受天的統攝，所以也算是天眾。……釋迦佛的教化眾生，主要對象是人，如菩薩、比丘、國王、大臣等，都是出自人間或現人身的。天龍八部，祇是護法者。他們深知佛法的好處，所以發願護持佛法，凡是法會道場，以及修持佛法的行者，他們都樂於保護。所以他們雖屬非人，佛教也非常尊重他們。……我們對於天龍八部，可以恭敬供養，以犒賞其熱心護法的辛勞，然而絕不能皈依祂。我們的真正皈依處，是三寶。

¹⁵¹ (1) 《大智度論》卷 11（大正 25，139c7-10）：

復有人言：從初發意乃至道樹下，於其中間所有智慧，是名般若波羅蜜；成佛時是般若波羅蜜，轉名薩婆若。

(2) 《大智度論》卷 18（大正 25，190a20-24）：

是須彌山頂的帝釋；一切眾生中最尊勝的，莫過依菩提心的佛菩提了！

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab14-17)
(12)山王喻	譬如須彌山王，忉利諸天，及四天王，皆依止住。菩薩菩提心亦復如是，為薩婆若所依止住。	然諸菩薩依止涅槃及大菩提諸善根力，而遊戲故，猶如諸天依蘇迷住。而諸菩薩，非如諸天住蘇迷盧，於自事中，專行放逸，多受快樂。

(p.85)迦葉！譬如有大國王，以臣力故能辦國事。菩薩智慧亦復如是，方便力故，皆能成辦一切佛事。

十三、國王喻：

- 1、「如有大國王」，他的國土既大，人民又多，國王怎樣能治理呢？國王「以」文武大「臣力故能辦國事」；國王只是總其成，統御百官去治理而已。
- 2、這樣，「菩薩智慧」，證入一切法空性，平等不二；「般若將入畢竟空，絕諸戲論」¹⁵²，也是不能安立作為的。但依般若起「方便力」（或稱為依根本智起後得智），「方便將出畢竟空，嚴土熟生」，就「能成辦一切佛事」。般若如王，方便如大臣一樣。¹⁵³

佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為一切種智。菩薩行智慧，求度彼岸故，名波羅蜜；佛已度彼岸故，名一切種智。

¹⁵² 《大智度論》卷 71 (大正 25, 556b26-28)：

般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

¹⁵³ (1) 《大智度論》卷 46 (大正 25, 394b12-17)：

若說般若波羅蜜，則攝六波羅蜜；若說六波羅蜜，則具說菩薩道，所謂從初發意，乃至得佛。譬如王來，必有營從，雖不說從者，當知必有。摩訶衍亦如是，菩薩初發意所行，為求佛道故，所修集善法，隨可度眾生所說種種法。

(2) 《大智度論》卷 20 (大正 25, 207a5-12)：

是空、無相、無作，是定性，是定相應心心數法，隨行身業、口業，此中起心不相應諸行和合，皆名為三昧。譬如王來，必有大臣營從。三昧如王，智慧如大臣，餘法如營從。餘法名雖不說，必應有，何以故？定力不獨生，不能獨有所作故。是諸法共生、共住、共滅、共成事，互相利益。

(3) 智者《釋禪波羅蜜次第法門》卷 4 (大正 46, 504c20-22)：

如小品經說：欲學一切善法，當學般若。所以者何？譬如王來必有營從，若般若慧發，則一心具足萬行。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab17-20)
(13)國王喻	譬如有大國王，以臣力故能辦國事。菩薩智慧亦復如是，方便力故，皆能成辦一切佛事。	然諸菩薩方便般若所攝持故，成辦一切佛所作故，譬如群臣所輔大王。 而諸菩薩，非如群臣所輔大王，為自利益守護國人。

己六 陰雲

(p.85)迦葉！譬如天晴明時，淨無雲翳，必無雨相。寡聞菩薩無法雨相，亦復如是。迦葉！譬如天陰雲時，必能降雨，充足眾生。菩薩亦爾，從大悲雲起大法雨，利益眾生。

十四、陰雲喻：

- 1、本喻有晴明、陰雲二喻；但從稱歎菩薩功德來說，只有陰雲一喻。先反喻：「如天晴明時」，虛空「淨無雲翳」，那是「必無雨相」。
- 2、這如「寡聞菩薩」一樣，慧力不足，不會說法，必「無法雨」的。然後正喻說：「如天陰雲時，必能降雨，充足眾生」的需求。真實菩薩也是這樣，「從大悲雲，起大法雨，利益眾生」。¹⁵⁴如《法華經》所說：三草二木¹⁵⁵，各得受潤生長一樣。¹⁵⁶

¹⁵⁴ 《大智度論》卷 5 (大正 25, 9813-99a2)：

大慈憐愍，為眾說法，不為衣食、名聲、勢力故說；大慈悲故，心清淨故，得無生法忍故。如偈說：

多聞辯慧巧言語，美說諸法轉人心，自不如法行不正，譬如雲雷而不雨。
博學多聞有智慧，訥口拙言無巧便，不能顯發法寶藏，譬如無雷而小雨。
不廣學問無智慧，不能說法無好行，是弊法師無慚愧，譬如小雲無雷雨。
多聞廣智美言語，巧說諸法轉人心，行法心正無所畏，如大雲雷澍洪雨。
法之大將持法鏡，照明佛法智慧藏，持誦廣宣振法鈴，如海中船渡一切。
亦如蜂王集諸味，說如佛言隨佛意，助佛明法度眾生，如是法師甚難值！

¹⁵⁵ 《妙法蓮華經》卷 3 〈藥草喻品 5〉(大正 9, 20a21-b2)：

一切眾生，聞我法者，隨力所受，住於諸地。或處人天，轉輪聖王，釋梵諸王，是小藥草。
知無漏法，能得涅槃，起六神通，及得三明，獨處山林，常行禪定，得緣覺證，是中藥草。
求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。
又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹。安住神通，轉不退輪，度無量億、百千眾生，如是菩薩，名為大樹。

¹⁵⁶ 《妙法蓮華經》卷 3 (大正 9, 19a27-b6)：

迦葉！譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華葉敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab20-22)
(14)陰 雲喻	譬如天晴明時，淨無雲翳，必無雨相。 寡聞菩薩無法雨相，亦復如是。迦葉！ 譬如天陰雲時，必能降雨，充足眾生。 菩薩亦爾，從大悲雲起大法雨，利益 眾生。	然諸菩薩不顧己利，攝護眾生，猶如 大雲。 而諸菩薩，非如大雲不能畢竟成辦稼 穡 ¹⁵⁷ 。

己七 輪王、摩尼珠

(p.86)迦葉！譬如隨轉輪王所出之處，則有七寶。如是迦葉！菩薩出時，三十七品現於世間。

十五、輪王喻：轉輪聖王，是統一天下，以正法化世的仁王。

1、據說，「隨轉輪王所出」的世界，就「有七寶」出現。七寶是：

- (1) 軍事領袖的主兵臣寶；
- (2) 理財專家的主藏臣寶；
- (3) 化洽宮內的女寶（王后）。
- (4) 象寶；(5) 馬寶，是快速的交通工具。
- (6) 珠寶是夜光珠，在黑夜中照明軍營。
- (7) 輪寶是圓形武器，從千里萬里外飛來，威力驚人，見了都無條件的降伏。

2、「菩薩出」世「時」，也有七寶——「三十七品現於世間」。三十七品，即三十七道品，為修行解脫的德行項目。三十七品也分為七類：

- (1) 四念處（身、受、心、法）
 - (2) 四正勤（已生惡令永斷、未生惡令不生、未生善令生、已生善令增長）
 - (3) 四神足（欲、精進／勤、念／心、思惟／觀）
 - (4) 五根（信、精進、念、定、慧）
 - (5) 五力（信、精進、念、定、慧）
 - (6) 七菩提分（念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨）
 - (7) 八聖道分（正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）
- 這與輪王的七寶一樣。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab22-24)
(15)輪 王喻	譬如隨轉輪王所出之處，則有七寶。 如是迦葉！菩薩出時，三十七品現於	然諸菩薩畢竟生長菩提分法，如轉輪 王出現於世。

¹⁵⁷ 稼穡：1.耕種和收穫。泛指農業勞動。(《漢語大詞典》(八)，p.128)

世間。	而諸菩薩，非如輪王無有第二大丈夫眾。 ¹⁵⁸
-----	-----------------------------------

(p.87)迦葉！譬如隨摩尼珠所在之處，則有無量金銀珍寶。菩薩亦爾，隨所出處，則有無量百千聲聞辟支佛寶。

十六、摩尼珠喻：摩尼珠，義譯為如意珠，這是非常神妙的！

- 1、「如隨摩尼珠所在之處」，就會「有無量金銀珍寶」，從摩尼珠中出來。
- 2、菩薩也是這樣，「隨所出處」，化導眾生，就有「無量百千聲聞、辟支佛寶」。
辟支佛，即緣覺或獨覺。聲聞與獨覺，為小乘二聖，都從大乘菩薩而來。¹⁵⁹

上輪王喻，說明了有菩薩就有法寶；摩尼珠喻，說有了菩薩，就有小乘聖者——人寶。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab24-26)
(16)摩尼珠喻	譬如隨摩尼珠所在之處，則有無量金銀珍寶。菩薩亦爾，隨所出處，則有無量百千聲聞辟支佛寶。	然諸菩薩解脫平等，善根所生多同出現，如末尼寶。 ¹⁶⁰ 而諸菩薩，非如末尼寶珠與迦理沙般拏 ¹⁶¹ ，極不相似。

己八 同等園

(p.88)迦葉！譬如切利諸天，入同等園，所用之物皆悉同等。菩薩亦爾，真淨心故，於眾生中平等教化。

十七、同等園喻：

¹⁵⁸ 《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 795a29-b1)：

非如輪王無有第二大丈夫眾者，更無第二輪王同世界。

¹⁵⁹ (1) 《雜阿含經》卷 26 (684 經) (大正 2, 186c)。

(2) 《大智度論》卷 36 (大正 25, 323a)。

¹⁶⁰ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 102 (大正 27, 526c13-14)：

如無價末尼置室宅內能引財寶除諸貧匱。

(2) 《瑜伽師地論》卷 48 (大正 30, 558b1-5)：

如世間善巧工匠以所鍊金作莊嚴具，非餘未作莊嚴具金之所映奪。如是此中菩薩善根，非餘安住凡住菩薩所有善根所能映奪；如末尼寶所放光明，非餘寶珠所能映奪。

¹⁶¹ (1) 《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 795b1-5)：

言迦理沙般拏者，泰師等云：般拏是貝珠名，迦理沙般拏與二乘相似。又解：此是數法，八十名迦理，十六迦理名沙般拏，諸菩薩身價無量也。

(2) 《一切經音義》卷 71 (大正 54, 771b14)：

迦栗沙鉢拏(又作迦理沙般拏。拏音女家反，鉢拏此云銅錢。十六鉢拏為一迦理沙鉢拏)。

- 1、「如忉利諸天」人，本來隨福力大小，穿的、吃的、用的、玩的，都優劣不同。可是進「入同等園」去遊玩時，「所用之物」，就一律「同等」，沒有差別了。同等園，為忉利天四園之一，唐譯作雜林園。¹⁶²
- 2、菩薩也是這樣，由於真「淨心」的體驗，證得平等不二法性。本著真淨平等來觀一切，所以能「於眾生中平等教化」，不生差別想。教法的差別，只是適應的機感不同而已。¹⁶³

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab27-29)
(17)同等園喻	譬如忉利諸天，入同等園，所用之物皆悉同等。菩薩亦爾，真淨心故，於眾生中平等教化。	然諸菩薩入無漏界，所作平等，受樂等故，譬如已入雜林諸天。 而諸菩薩，非如已入雜林諸天煩惱增長，當來顛墜。

己九 咒藥、糞穢

(p.88)迦葉！譬如咒術藥力，毒不害人。菩薩結毒亦復如是，智慧力故，不墮惡道。

十八、咒藥喻：

- 1、「如咒術藥力」，能使「毒不害人」。毒，或是毒藥，或是蛇蠍等毒，本是要傷害人命的。但如以藥力來消解，或以咒術來制伏，毒力就不會害人了。¹⁶⁴

¹⁶² 忉利天四園：

(1)《頂生王故事經》卷 1 (大正 1, 823c10-12)：

有此善法講堂四園具足。云何四？難檀桓園、寶綵園、鹿堅園、雜種園，是為四園。

(2)《增壹阿含經》卷 23 (大正 2, 668c13-16)：

世尊告諸比丘：三十三天有四園觀，諸天於中而自娛樂，五樂自娛。云何為四？難檀槃那園觀、鹿澁園觀、晝夜園觀、雜種園觀。

(3)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 133 (大正 27, 692a6-10)：

一、眾車苑，謂此苑中隨天福力種種車現。二、鹿惡苑，天欲戰時隨其所須甲仗等現。三、雜林苑，諸天入中所玩皆同俱生勝喜。四、喜林苑，極妙欲塵殊類皆集歷觀無厭。

(4)《瑜伽師地論》卷 4 (大正 30, 298c7-9)：

有四園苑。一名續車，二名麤澁，三名和雜，四名喜林。其四園外，有四勝地。色相殊妙，形壯可觀，端嚴無比。

(5)《瑜伽師地論略纂》卷 2 (大正 43, 27a23-25)：

天者四園。一、續*車，綺飾車處。二、鹿澁，戰器戰場。三、和雜，受欲樂處。四、喜林，遊肆之處。

*續 (ㄈㄨㄨˋ)：3.指彩色的花紋圖案。(《漢語大詞典》(九)，p.1017)

¹⁶³ 《大智度論》卷 10 (大正 25, 130b)。

¹⁶⁴ (1)《大智度論》卷 57 (大正 25, 464b5-7)：

如外道神仙呪術力故，入水不溺，入火不熱，毒蟲不螫。

2、這樣「菩薩」的「結（使）毒」，雖本來是使人作惡，使人墮落的。但有了「智慧力」，雖有煩惱結毒，也就「不墮惡道」。所以說：「若人生世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮地獄」¹⁶⁵。結毒為菩薩的智慧所制伏，雖有而不成大害。這所以菩薩能不斷盡煩惱，久在生死中度眾生，而沒有墮落的危險。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ab29-c3)
(18)咒 藥喻	譬如咒術藥力，毒不害人。菩薩結毒亦復如是，智慧力故，不墮惡道。	然諸菩薩伏諸煩惱無顛墜故，所有煩惱如咒術等所伏諸毒。 而諸菩薩，所有煩惱，非如咒等所伏諸毒唯不為害，更無餘德。

(p.89)迦葉！譬如諸大城中所棄糞穢，若置甘蔗蒲桃田中，則有利益。菩薩結使亦復如是，所有遺餘，皆是利益，薩婆若因緣故。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 15 (大正 29, 82c29-83a17)：

論曰：「有情心狂唯在意識，若在五識必無心狂，以五識身無分別故。」由五因故有情心狂。一、由有情業異熟起。謂由彼用藥物呪術令他心狂，或復令他飲非所欲若毒若酒，或現威嚴怖禽獸等，或放猛火焚燒山澤，或作坑穽陷墜眾生，或餘事業令他失念，由此業因於當來世感別異熟能令心狂。二、由驚怖。謂非人等現可怖形來相逼迫，有情見已遂致心狂。三、由傷害。謂因事業惱非人等，由彼瞋故傷其支節遂致心狂。四、由乖違。謂由身內風、熱、痰界，互相違反，大種乖適，故致心狂。五、由愁憂。謂因喪失親愛等事，愁毒纏懷心遂發狂，如婆私*等。

*婆私 (Vāsiṣṭhī)。《俱舍論記》卷 15 (大正 41, 249b19-21)：「如契經說婆私瑟提婆羅門女，喪六子故心發狂亂，露形馳走，見世尊已還得本心」。參閱《別譯雜阿含經》卷 5 (92 經) (大正 2, 405b3-406a25)。

¹⁶⁵ (1)《雜阿含經》卷 28 (788 經) (大正 2, 204c11-12)。

(2)《出曜經》卷 6〈無放逸品〉(大正 4, 639b28-c11)：

正見增上道，世俗智所察，更於百千生，終不墮惡道。正見增上道者，諸有分別邪見根原永捨離之，正使前人化作佛形，其人前立演說顛倒謂為正法，持心堅固終不承受，何以故爾？以其正見難沮壞故，正使弊魔波旬及諸幻士，化若干變來恐善男子，不能移動其心，倍修正見意不移易，此是世俗正見非第一義，是故說曰：正見增上道，世俗智所察也。於百千生者，如佛所說：吾未曾見行正見人，於百千生墮惡趣者，吾未聞也。所生之處賢聖相遇，亦不墮地獄、餓鬼、畜生中，是故說曰：於百千生，終不墮惡道。

(3)《坐禪三昧經》卷下 (大正 15, 280a9-12)：

如佛說法句中：世界正見上，誰有得多者，乃至千萬歲，終不墮惡道。是世間正見，是名為忍善根。

(4) 印順導師著，《華雨集·第四冊》〈契理契機之人間佛教〉，pp.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。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），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（《雜阿含》）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。

十九、糞穢喻：

- 1、「如諸大城中所棄糞穢」，垃圾呀，糞便呀，非立即清理不可。可是，到了農夫手裡，「若置」放在「甘蔗、蒲桃田中」，作為肥料，那不但不討厭，反而「有利益」了。
- 2、「菩薩結使」，也是這樣。在凡夫、小乘人看來，這是最要不得的。可是在菩薩心中，除了斷除的以外，「所有遺餘」的善根愛等，不但不壞，反而「皆是利益」，因為這是「薩婆若因緣」。菩薩有煩惱的剩餘，所以能生三界，在生死中度眾生；因為這樣，才能成就薩婆若。菩薩對於煩惱，如農夫的糞穢一樣，不但不嫌惡他，而且還要好好的利用他。

上喻說菩薩有煩惱而不為害；下喻說菩薩有煩惱，才能成佛。¹⁶⁶

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 79 (大正 30, 742ac3-8)
(19)糞穢喻	譬如諸大城中所棄糞穢，若置甘蔗蒲桃田中，則有利益。菩薩結使亦復如是，所有遺餘，皆是利益，薩婆若因緣故。	然諸菩薩由自煩惱，能作一切眾生利益故，此煩惱如大城中諸糞穢聚。

¹⁶⁶ (1)《大智度論》卷 15 (大正 25, 169a28-c1)：

復次，菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結。何以故？若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異。是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。問曰：云何結使未斷而能不隨？答曰：正思惟故，雖有煩惱而能不隨。復次，思惟觀空、無常相故，雖有妙好五欲，不生諸結。譬如國王有一大臣，自覆藏罪，人所不知。王言：「取無脂肥羊來，汝若不得者，當與汝罪。」大臣有智，繫一大羊，以草穀好養；日三以狼而畏怖之，羊雖得養，肥而無脂。牽羊與王，王遣人殺之，肥而無脂。王問：「云何得爾？」答以上事。菩薩亦如是，見無常、苦、空狼，令諸結使脂消，諸功德肉肥。復次，菩薩功德福報無量故，其心柔軟，諸結使薄，易修忍辱。譬如師子王，在林中吼，有人見之，叩頭求哀，則放令去；虎豹小物，不能爾也。何以故？師子王貴獸，有智分別故；虎豹賤蟲，不知分別故。又如壞軍，得值大將則活；值遇小兵則死。復次，菩薩智慧力，觀瞋恚有種種諸惡，觀忍辱有種種功德，是故能忍結使。復次，菩薩心有智力，能斷結使，為眾生故久住世間；知結使是賊，是故忍而不隨。菩薩繫此結賊，不令縱逸而行功德；譬如有賊，以因緣故不殺，堅閉一處而自修事業。復次，菩薩實知諸法相故，不以諸結使為惡，不以功德為妙；是故於結不瞋，功德不愛。以此智力故，能修忍辱。如偈說：菩薩斷除諸不善，乃至極微滅無餘；大功德福無有量，所造事業無不辦。菩薩大智慧力故，於諸結使不能惱；是故能知諸法相，生死涅槃一無二。

(2)《維摩詰所說經》卷中 (大正 14, 549b3-15)：

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。

		<p>如是菩薩所有功德，麗同世間共所知事，故得為喻，而此功德由殊勝故，無有譬喻，是故當知菩薩功德，一切譬喻所不能及。</p>
--	--	--

丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

(p.90)如是迦葉！菩薩欲學是寶積經者，常應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

一、承先啟後

- 1、菩薩積集無邊正行的福智資糧，等到正行成就，也就是「資糧位」滿，要進入「加行位」，正觀法性以趨入見道（登初地）了，所以接著說修習甚深中觀。
- 2、但並非以前不曾修習，早已是從聞而思，從思而修。不過進入加行位時，專重於中觀的修習罷了！
- 3、在這一章中，也是先明菩薩的修習，再讚說菩薩的功德。明正觀真實中，分三科¹，第一是開示中觀。

二、中觀、正觀的語義

- 1、依本經及中觀家的意思，正觀、中觀、真實觀，為同一含義的不同名詞。不邪為正，不偏（二邊）為中，不虛妄為真實。古稱中觀論為正觀論；叡公又說：「以中為名者，照其實也」²。所以佛法的中觀，不是模稜兩可，協調折中，而是徹底的，真實的，恰到好處的。中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。
- 2、說到觀，梵語毘鉢舍那（vipaśyana）。經上說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那」³。所以觀

¹ 按書的目次，「丁一、明正觀真實」之下應只有二科：「戊一、開示中觀」及「戊二、抉擇深義」。

² (1)《中論》卷1（大正30，1a6-7）：

釋僧叡序中論有五百偈，龍樹菩薩之所造也。以中為名者，照其實也。

(2) 碩法師，《三論遊意義》（大正45，120a10-11）：「叡師云：以中為名，照其實也。」

(3) 吉藏，《三論玄義》（大正45，14a24-27）：

叡師中論序云：以中為名者，照其實也。照謂顯也，立於中名；為欲顯諸法實故，云照其實也。

³ (1)《瑜伽師地論》卷30（大正30，451b13-23）：

云何四種毘鉢舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，是名四種毘鉢舍那。

云何名為能正思擇？謂於淨行所緣境界，或於善巧所緣境界，或於淨惑所緣境界，能正思擇盡所有性。

云何名為最極思擇？謂即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。

云何名為周遍尋思？謂即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。

云何名為周遍伺察？謂即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。

(2) 唐·圓測撰《解深密經疏》卷6（已新續藏21，303c2-4）：

若忍等下，辨觀異名，有其五種：a) 忍謂忍解。b) 樂謂受樂。c) 慧即分別。d) 見是推求。e) 觀謂觀察。如是五種，義一名異。

與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。⁴

三、順向於究竟真實的正觀

- 1、說到這裡，應知一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。不要說常識的，就是科學、哲學，被稱為精密的，求真的，也不過是常識的精製。依據一些假定的原理，或以為「自明」⁵的東西，來假定、推論、證實。從沒有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去直探真實的。眾生的一般心境如此，所以無論是常識，或常識的精製品——科學、哲學，都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。也就因此，不能徹了真實，所以不能徹底解脫。
- 2、唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是從事事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，⁶從此而深入透出，契入真實。這

(3) 韓清淨編，《瑜伽師地論科句披尋記彙編》（第四冊）卷 77，p.2326：

若忍若樂等者：a) 於所知義深生信解，是名為忍。b) 為得未得，深生希望，是名為樂。c) 各品差別能了知故，是名為慧。d) 審諦推求，是名為見。e) 現前決了，是名為觀。

(4) 演培法師著，《解深密經語體釋》，p.308：

若忍、若樂、若慧、若見、若觀的五個名詞，是毘鉢舍那的異名。a) 忍是忍可。其體就是勝解。意於所觀的行相，獲得極堅強的認識，相信所緣得行相，不是魔境，而能忍可於心。b) 樂是欲樂，希望為性，其體就是欲。意於所觀的行相，生起好樂的心理，希望能確實做到。此二是果，因果立名。c) 慧是簡擇的意思，這依自體而立名的。d) 見是推求的意思。e) 觀是思察的意思。實際，見就是觀，觀就是見，所以立此二名，是由粗細的不同，粗的行相說名見，細的行相說名觀。

⁴ 印順導師著，《學佛三要》，pp.161-162：

慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）」。

分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

⁵ (1) 自明：1.自我表白。2.自然明白。（《漢語大詞典》（八），p.1306）

(2) 印順導師著，《成佛之道》，p.336：

雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——「自明的」，或稱「先天的」。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

⁶ (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.420：

緣起是無自性而有矛盾的；所以在不同的心境中，注意於緣起法的某一點，即可以隨感見而不同。如整齊是美的，但又是呆板的；不整齊是雜亂的，但不整齊的調和，也是可意的。淨相可以是緣起相待的，決不能說純是主觀的。

是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫勝義觀。⁷在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。

這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從星球上來回，還不是世間常途，與此事無關。說容易呢，七歲沙彌均提，愚笨如周利槃陀伽，都徹證了（沒有悲願方便，就成為小乘）。約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。⁸

龍樹菩薩綜集經中的深觀，而作《中觀論》，最完備的開示了中道的正觀，為求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作「十三種中道觀」⁹來解說，不及中觀大乘的精要）。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，pp.47-48：

所說的生滅，中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！……。若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。

⁷ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.56：

所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經，中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

⁸ 印順導師著，《華雨集·第二冊》，p.17：

緣起是為緣能起的依緣性，涅槃是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、喜阿賴耶的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦的內容是：「後有愛，貪喜俱行，彼彼樂著」，可見愛樂、欣、喜阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切（當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！

⁹ 《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，742c24-743a3）：

一者、貫穿補特伽羅空性；二者、貫穿補特伽羅無我性；三者、貫穿法空性；四者、貫穿法無我性；五者、貫穿增益邊；六者、貫穿損減邊；七者、貫穿法現觀；八者、貫穿法現觀迴向大菩提性；九者、貫穿如是行者煩惱眾苦不纏繞心性；十者、貫穿二無我勝解差別；十一者、貫穿前無我性是後因性；十二者、貫穿到邊際空性；十三者、貫穿即彼威德。

【正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察】

《瑜伽師地論》卷 30		
正思擇 ¹⁰	淨行所緣 ¹¹	不淨觀——治貪行 慈悲觀——治瞋行 因緣觀——治癡行 界差別觀——治慢行 安那般那念——治尋思行
	善巧所緣 ¹²	蘊善巧——治愚於法而執我 界善巧——治愚於因 處善巧——治愚於緣 緣起善巧、處非處善巧——治愚於無常、苦、空、無我
	淨惑所緣 ¹³	世間道淨惑——觀下地麤苦性、上地靜妙性 出世間道淨惑——四諦觀

《瑜伽師地論》卷 30 ¹⁴		《瑜伽師地論》卷 83 ¹⁵
最極思擇	即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。	審定解了。 言「解了」者，於所知事，作意發悟。
周遍尋思	即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。	審定等解了。 「等解了」者，既發悟已，方便尋求。
周遍伺察	即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。(尋思已，復審伺察。)	審定近解了。 「近解了」者，求已決定。

四、經文大意

- 1、世尊要開示中觀，先總標勸學說：「迦葉！菩薩欲學是寶積經」——法門，那就常「常應修習正觀諸法」。寶積法門，不但是廣大正行，而更重要的是甚深中觀，所以對於一切法（《般若經》中列舉一切法，從五蘊到佛無上菩提）¹⁶，

¹⁰ 《瑜伽師地論》卷 30（大正 30，451b15-18）。

¹¹ 《瑜伽師地論》卷 30（大正 30，452a11-454a6）、卷 31（大正 30，454a16-455b15）。

¹² 《瑜伽師地論》卷 26（大正 30，428a18-28）。

¹³ 《瑜伽師地論》卷 27（大正 30，434b14-435b23）。

¹⁴ 《瑜伽師地論》卷 30（大正 30，451b18-23）。

¹⁵ 《瑜伽師地論》卷 83（大正 30，762c13-15）。

¹⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 4（12 句義品）（大正 8，242c7-11）：

佛告須菩提：一切法者，善法、不善法；記法、無記法；世間法、出世間法；有漏法、無漏法；有為法、無為法；共法、不共法。須菩提！是名一切法。菩薩摩訶薩是一切法無閼相中，應學應知。

要或別或總的，常修正觀。

- 2、但這句話，還不大明白，所以問「何為正觀」？世尊解說為「真實思惟諸法」。真實就是正，思惟（尋思，思擇）就是觀。¹⁷意思說：思擇或尋伺一切法的究竟真實，才是正觀，這就是「加行位」菩薩所應專修的中觀。

己二 別示

庚一 我空觀

(p.93)真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。

一、真實的中觀思擇我空和法空

1、思擇真實的中觀，就是空觀（龍樹作《中觀論》，而處處觀空）。

2、大乘約我空、法空，作分別的思擇。

（1）我，是有情識的，如人、天、鬼、畜等都是。

（2）法，是特性的存在；是我所依的，我所有的。

約世俗的複合物說，如山河大地，血肉筋骨，都是我所依的法。血肉筋骨、以及衣、車、田、屋，為自己所攝取的，就是我所有的法。

約世俗的實法說，如極微、電子等，都是我所依的法，依之而顯有我的存在。

二、先觀我空

1、什麼是我？

世間立有種種的名字（《般若經》舉十六名）¹⁸；本經與《金剛經》一樣，舉四

¹⁷（1）印順導師著，《般若經講記》，p.121：「尋伺——舊譯覺觀，即思慧為性的麤細分別的。」

（2）印順導師著，《性空學探源》，p.27：

佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

¹⁸(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，221c12-19）：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：菩薩但有名字，佛亦但有字，般若波羅蜜亦但有字，色但有字，受、想、行、識亦但有字。舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

(2)《大智度論》卷35（大正25，319b27-c13）：

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。

1.於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。

2.五眾和合中生故，名為「眾生」。

個名詞。

(1) 我的四個異名

- A、我 (ātman)，是主宰義，就是自主的支配一切。人人願意自由作主，支配其他，直覺得有自主而能支配的自體。我是印度學術中重要術語之一，最為常用。
- B、人 (satva) (這裡不是約人類的人說)，是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。
- C、眾生 (pudgala)，意義為不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。
- D、壽命或作壽者 (jīva)，一期的生存為壽命，從而覺得有無限的生命

3.&4.命根成就故，名為「壽者」、「命者」。

5.能起眾事，如父生子，名為「生者」。

6.乳哺、衣、食因緣得長，是名「養育」。

7.五眾、十二入、十八界等諸法因緣，是眾法有數，故名「眾數」。

8.行人法故，名為「人」。

9.手足能有所作，名為「作者」。

10.力能役他故，名「使作者」。

11.能造後世罪福業故，名「能起者」。

12.令他起後世罪福業故，名「使起者」。

13.後身受罪福果報故，名「受者」。

14.令他受苦樂，是名「使受者」。

15-1.目覩色，名為「見者」。

16-1.五識知，名為「知者」。

15-2.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」。

16-2.餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。

如是諸法皆說是「神」。

(3) 《大般若波羅蜜多經》卷4 (大正5, 18a-b); 卷402 (大正7, 11c); 卷480 (大正7, 433c)。

(4) 《雜阿含經》卷13 (306經) (大正2, 87c23-29):

爾時，世尊告彼比丘：「諦聽，善思，當為汝說。有二法，何等為二？眼、色為二，如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四無色陰，眼色，此等法名為人。於斯等法，作人想，^[1]眾生，^[2]那羅，^[3]摩菟闍，^[4]摩那婆，^[5]士夫，^[6]福伽羅，^[7]耆婆，^[8]禪頭。

(5) 《瑜伽師地論》卷83 (大正30, 764b12-20):

1.我 (ātman) 者：謂於五取蘊，我、我所見現前行故。

2.言有情 (satva) 者：謂諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故；又復於彼，有愛著故。

3.言意生 (manuja) 者：謂此是意種類性故。

4.摩納縛迦 (mānava) 者：謂依止於意，或高或下故。

5.言養育 (poṣa) 者：謂能增長後有業故，能作一切士夫用故。

6.補特伽羅 (pudgala) 者：謂能數數往取諸趣，無厭足故。

7.言命者 (jīva) 者：謂壽和合，現存活故。

8.言生者 (jantu) 者：謂具生等所有法故。

自體。

這些，本是世間有情的現象之一，〔A〕有意志力（權力意志），〔B〕有思惟作用，〔C〕有生死死生，〔D〕有壽命延續。

【附錄：《般若經講記》，pp.37-38】：

〔A〕我，是主宰義，即每一眾生的行動，常人都有自己作主與支配其他（宰）的意欲，所以稱為我。

〔B〕人，行人法，所以名為人。

〔C〕眾生，約現在說：即五眾和合生的——有精神與物質和合的；約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生死了又死，死了又受生，與補特伽羅的意義相合。

〔D〕壽者，說眾生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。

以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得。但在五眾和合的緣起法中，有無性從緣的和合相續——假我；依此假名眾生，成立業果相續，生死輪迴。眾生不知無我而執為實有我及我所，所以起惑造業，生死不了；如達自性空而離自我的妄執，即能解脫而入無餘涅槃。

我 (ātman)	人 (satva)	眾生 (pudgala)	壽者 (jīva)
是主宰義，直覺得有自主而能支配的自體。 ¹⁹	是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。 ²⁰	不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。 ²¹	一期的生存，從而覺得有無限的生命自體。 ²²
有意志力（權力意志）	有思惟作用	有生死死生	有壽命延續

（2）求我、人、眾生、壽命的自性不可得

但主宰的是誰？思惟者是誰？受生死者是誰？壽命者是誰？

這些，眾生的世俗心境，從來不曾徹見究竟，只是無始以來的習見，想當然的，認為有自我、思惟等自體，而且非有不可。這到了哲學家、神教徒手裡，雖然各說各的，大抵推論出微妙的，真常自在的神我（靈體），

¹⁹ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.318：

印度宗教將阿特曼（ātman）——我，解說為生命的本體，有自在義，佛法為了否定這生命實體的我，才說無我。

²⁰ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.182：

有情（satva）是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。

²¹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.73：

補特伽羅（pudgala），譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生。（不斷的受生死者，是「我」的別名）。

²² 印順導師著，《空之探究》，p.84：

命（jīva）是一般信仰的生命自體，也就是我（ātman）別名。

絕對主體之類。

其實，這種真常本淨的我，源於無始來的習見，成為生死的根源。所以佛陀開示的「真實正觀」，要以種種觀門，來思擇這我、人、眾生、壽命了不可得，也就是「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」²³。求我、人、眾生、壽命的自性不可得，叫「不觀我、人、眾生、壽命」，並非閉起心眼，麻木自己，不去觀他就算了。這樣的我不可得——我空，「是名中道真實正觀」；這才是究竟的，徹底的，正確的體認。

2、到底怎樣去觀察我不可得呢？

經論中，約有無門、生滅門、自他門、一異門、總別門、離合門——無量的觀門來思擇，門門通大道，都歸結於空不可得。

今試略舉**即離門**來觀察：²⁴

如執有我自體的，推論起來，非實有、常有、自有不可。

但到底什麼是我呢？

就是我們的身心嗎？〔即蘊我〕

還是離身心而別有我體呢？〔離蘊我〕

（1）即蘊我

如就是身心，那身心是因緣所生，生滅無常，我也應該這樣了。果真這樣，我為因緣所決定，不息變化，那就非常有、自有，也就不成其為我了！

如說就是身心，那到底是身、是心，還是身心的綜合。

如是身，那我應同於物質，不應有知覺了。

如是心，那應與身體無關。

如是身心的綜合，那就是複合的假有，沒有真實自體了。

（2）離蘊我

假使說：離身心而別有我體，那怎麼知道有我呢？世俗所說的我，無非是我見（眼）我聞（耳），我來我去（身），我苦我樂（受），我想，我

²³ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750b）。印順導師著，《般若經講記》，pp.88-92。

²⁴ 印順導師著，《性空學探源》，pp.39-40：

無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在」。反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在」。這初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中（若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了）。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」。此第三句的「不相在」，又可分為二句，每蘊就各四句，五蘊就共有二十句；就是所謂「二十種我我所見」。這在各蘊的當體上說無我，比一般的分析五蘊而後我不可得無我觀，要深刻得多！

行，我知識；離了這些，怎麼知道有我呢？如與身心截然別體，那怎麼會與身心有關呢！

所以審諦觀察起來，求我了不可得。

一般人的著我，是由於無始來習見的影響，不自覺的認為一定有我。

而哲學家、神學家，推論為形而上的，本體論²⁵的真我，全屬於幻想的產物。

佛正覺了這，所以以執我為生死的根源，而無我為解脫的要門。²⁶

庚二 法空觀

辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

(p.97)復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是中道真實正觀。

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，或約自性以顯性空，或約相待以明

²⁵ 參考印順導師著，《性空學探源》，pp.20-21，《中觀今論》，p.116。

形而上：在事物之上有個深隱的真實	本體：現象的背後或內在，必有實在的本體
形而下：有形的具體事物	現象：常識所認知道的不過是現象

²⁶(1)印順導師著，《中觀今論》，pp.199-201：

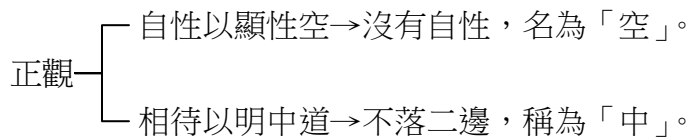
性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說：聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。中觀者說：「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起，要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象，日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許本性可以生緣起或轉變為緣起的。本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，p.203：

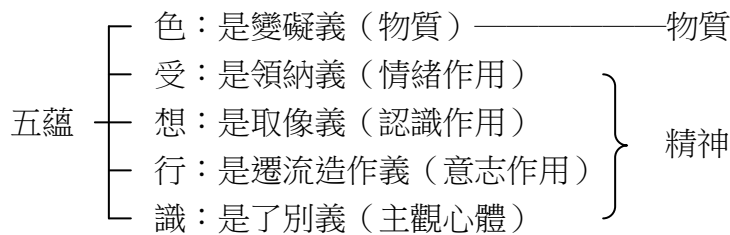
離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。但本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同。總之，依佛法看：他們都是偏重了一方面，重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性。重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。唯有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。

中道。沒有自性，名為空；不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。



一、人生宇宙，不外五蘊

1、觀非常非無常中，先觀真實，後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。²⁷



2、據佛的正覺開示，人生宇宙，不外這五事（無我）而已。這五事的每一法中，含有非常多的法。

（1）如色中，有眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，地、水、火、風等。有麤的、細的；過去的、現在的、未來的等，種種的聚合為一，同名為色，所以叫色蘊²⁸；「蘊（skandha）」是積聚的意思。²⁹

²⁷ 印順導師著，《佛法概論》，pp.58-59：

蘊，是積聚義，即同類相聚。如《雜含》（五五經）卷二說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若好，若醜；若遠，若近：彼一切總說色陰」——陰即蘊的異譯。佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。所識知中，有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。色的定義為「變礙」，如《雜含》（四六經）卷二說：「可礙可分，是名色」。有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於觸對變異，所以可分析：這與近人所說的物質相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：一、受蘊：受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂；如不合意的，即感到苦痛或憂愁。二、想蘊：想的定義為「取像」，即是認識作用。認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。三、行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身，發語的行為。分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。但這三者是必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

²⁸（1）《雜阿含經》卷1（22經）（大正2，4c26-5a4）：

當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除，色愛除已，心善解脫。如是觀

(2) 受、想、行、識，也是這樣。

這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

二、經文大意

世尊說：「迦葉！真實觀」是這樣的：「觀色非常亦非無常，觀受、想、行、識非常亦非無常」。對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真實正觀」了。

三、辨常與無常都不可得之正觀

1、總標

常與無常，到底是什麼意義？

現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。

2、辨常不可得

為什麼真實觀察起來，非是常呢？

常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。

3、辨無常不可得

這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說「諸行無常」是法印（真理）嗎？

的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是「無有常」，是「常

受……。想……。行……。識若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除；識愛除已，我說心善解脫。

(2) 印順導師著，《大乘廣五蘊論講記》，pp.275-279。其分為四類來說明，如色蘊：

一、相續：過去、未來、現在。二、品類：內、外。

三、趣處：粗、細，勝、劣。四、差別：遠、近。

(3) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.111。

²⁹ (1) 《雜阿含經》卷2（58經）（大正2，14c4-8）：

佛告比丘：諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說陰，是名為陰。受、想、行、識，亦復如是。如是比丘！是名為陰。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.111：

五陰，就是色受想行識，奘師譯為五蘊。有人說：奘師是法相宗，所以譯為五蘊；什公是法性宗，所以譯為五陰。其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為五眾，眾是聚集的意思，與蘊義相合。不過什公順古，所以這仍舊譯做五陰。陰就是蘊，是聚集的意思。

性不可得」。如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。³⁰

如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。

如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒：前秒與後秒間，可以說無常嗎？一直推論到，分析到分無可分的時間點（「無分剎那」），名為剎那。³¹

這一剎那，還有前後生滅相嗎？

如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。

如說沒有，這一剎那就失去了無常相了。

而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？

如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。

如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。

³⁰ 印順導師著，《中觀今論》，p.110：

常見斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。如執為前後一樣是常執，執前後別異為斷執。常執是以不變性為根源；斷執也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。

³¹ (1) 《丁福保佛學大辭典》(網路版)：

剎那：(術語) kṣana，譯言一念。時之最少者。

《勝鬘寶窟》中末曰：「外國稱剎那，此云念也。」《探玄記》十八曰：「剎那者，此云念頃，於彈指頃有六十剎那。」《俱舍論》十二曰：「極微字剎那，色名時極少。」《西域記》二曰：「時極短者，謂剎那也。」《大藏法數》曰：「一念中有九十剎那，一剎那中有九百生滅。」《楞嚴經》二曰：「沈思諦觀，剎那剎那。念念之間不得停住，故知我身終從變滅。」《梵語雜名》曰：「剎那揭沙曩。」

(2) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.256-257：

起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那。從這觀點來看，如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。時間的剎那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以稱為「無分剎那」。大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那祇是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去未來而假立的。唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。依此來說明一切法，當然不會相同了。探究法相，主要就是「現在有」與「三世有」的兩大派。法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論。小乘的「三世有」的法相，不是唯識；大乘三世幻有的中觀家，法相也不會歸宗唯識的。

就單一剎那分析	如說有 → 還不是時間的極點。
這一剎那，還有前後生滅相嗎？	如說沒有 → 失去了無常相了。
就前後剎那分析	如說沒有 → 成為常住，也就失去時間相。
前剎那與後剎那，有差別可說嗎？	如說有 → 那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。

所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。

4、小結

如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。

而實常與無常都不可得，所以法性本空。佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。

(p.100)復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。

一、以界來觀察

再以界來觀察。界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。³²

二、四大屬性

1、本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。

³² (1) 《中阿含·13度經》卷3（大正1，435c21-26）：

云何六界法，我所自知、自覺為汝說？謂地界，水、火、風、空、識界，是謂六界法，我所自知、自覺為汝說也。以六界合故，便生母胎，因六界便有六處，因六處便有更樂，因更樂便有覺。比丘！若有覺者便知苦如真，知苦習、知苦滅、知苦滅道如真。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.122-123：

觀世間的苦諦，有蘊、處、界三，觀六種，就是觀六界。種、界是沒有差別的。界的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。

現在觀六界，是從事相的類性說的。界雖有眾多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。有以識為六種的根本；有以地、水、火、風的物質為根本；也有以為物質要有空才能存在，空更為根本些。性空者說：組成有情的六種，心色固是不即不離的，而與空也是相依不離的。〈觀六種品〉中，雖總破實有自性的六種，但主要的是觀破虛空。如〈觀五陰品〉中觀破色陰，〈觀六情品〉觀破心識的作用。心識與四大的生滅無實，易於理解，唯有虛空，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品特別以他為所破的對象。

- (1) 地是堅性，有任持的作用。
- (2) 水是濕性，有凝攝的作用。
- (3) 火是熱性，有熟變的作用。
- (4) 風是動性，有輕動的作用。

2、一切物質，在凝聚到堅定，熟變（分化）到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性（所以叫大），是一切色法所不能離的，所以稱四大為「能造」（色法依之而成立），說「四大不離」。³³

三、經文大意

1、依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。

2、為什麼非常非無常呢？

(1) 如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。

有四大差別，有四大作用的起滅增減，³⁴怎麼可說是常呢？

(2) 如果說是無常，那堅性應可以化為濕性……熱性也可以化為濕性、堅性了。這樣，就不能說是界，界是「自性不失」的意義呢！³⁵

³³ 印順導師著，《佛法概論》，pp.62-63：

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜含》卷三(六一經)說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」。一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。

³⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.702：

《大毘婆沙論》卷131，有「應言大種體有增減」，及「有說大種體無增減……大種勢力有增微故」——體增與用增二家。

³⁵ 印順導師著，《中觀今論》，pp.168-170：

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子，眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」字。界與法的語根 Dhr 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。在《阿含經》裏，界是種類的意義，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同，異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以界品為首），即落入多元實在論。他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界，各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的，不失自相的。他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依」。界字，本

3、所以，觀四大非常非無常，顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

癸二 顯中道

(p.101)所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承「蘊」與「界」的觀察而來。

一、經文大意

1、這樣的觀非常非無常，為什麼名為中道真實正觀呢？「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。

2、不落二邊，這又是什麼意思呢？

眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。

觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。久之，常無常不現，空相現前。再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。

所以說：「常無常是中無色、無形、無明、無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。³⁶

義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。依中觀者說：不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神，也不大恰當。佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

³⁶《般若燈論釋》卷 14（大正 30，126a25-b17）：

如論偈說：從眾緣生法，我說即是空，但為假名字，亦是中道義。釋曰：眼等諸體從緣起者，諸緣中眼等非有非無，非亦有亦無，非非有非非無，非異非一，非自非他，亦非俱非不俱。所有從緣起者，第一義中自體無起，依世諦故有眼等起。我說此起空者，謂自體空故。如經偈言：從緣不生，生法無自體。若有屬緣者，是即名為空，世間出世間，但是假施設。其有解空者，名為不放逸。如《楞伽經》說：自體無起，體無起者，如佛告大慧：我說一切法空，若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故。世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字即是中道。如《摩訶般若波羅蜜經》說：云何名中道？謂離有起無起及有無等邊故，名為中道。所謂諸體無起無不起，非有非無，非常非無常，非空非不空。修中道者，觀察之時，不見眼有體，不見眼無體，乃至色受想行識不見體，不見無體。又如《寶積經》說：佛告迦葉：有是一邊，無是一邊，離二中間，則無色、無受想行識，如是中道名為得證實相方便。

二、依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：³⁷

- 1、無色，這不是色根識所得的。
- 2、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。
- 3、無明，這也不是意根識所明了的。
- 4、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」³⁸，這就是真見道的現證，「是中道諸法實觀」。

三、小結

本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。

現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。³⁹

³⁷ (1) 《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，743a20-24）：

由六相於諸凡愚遍計所執言說自性、異相可得。何等六相？一者、不可自尋思（無色）；二者、不可說示他（無形）；三者、超過色根所行（無明）；四者、超過一切相（無知）；五者、超過識所行；六者、超過煩惱所行。

(2) 《瑜伽師地論》卷 16（大正 30，365a27-29）：

自內所證，無色、難見。難可尋思，故名無色。經說「色相為尋思」故。難說示他，故不可見。

(3) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.292-293：

般若觀一切法本性空寂：「是二法不合不散、無色、無形（見）、無對、一相，所謂無相」（實相）。超脫相對（二法），故一切法皆（真）如，無二無分別。

³⁸ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 8（大正 5，43b14-27）：

佛告具壽舍利子言：舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為若無為，不見有法若有漏若無漏，不見有法若世間若出世間，不見有法若有罪若無罪，不見有法若雜染若清淨，不見有法若有色若無色，不見有法若有對若無對，不見有法若過去、若未來、若現在，不見有法若欲界繫、若色界繫、若無色界繫，不見有法若善、若不善、若無記，不見有法若見所斷、若修所斷、若非所斷，不見有法若學、若無學、若非學非無學，乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼。

(2) 《大智度論》卷 36（大正 25，326b24-c17）：

復次，諸法性空，但名字，因緣和合故有。如山、河、草、木、土地、人民、州郡、城邑名之為「國」；巷、里、市陌、廬館、宮殿名之為「都」；梁柱、椽棟、瓦竹、壁石名之為「殿」；上、中、下分和合名之為「柱」；片片和合故有「分」名；眾札和合故有「片」名；眾微和合故有「札」名；是微塵有大、有中、有小；大者遊塵可見，中者諸天所見，小者上聖人天眼所見；慧眼觀之則無所見。所以者何？性實無故。若微塵實有即是常，不可分裂、不可毀壞，火不能燒、水不能沒。復次，若微塵有形、無形二俱有過。若無形，云何是色？若微塵有形，則與虛空作分，亦有十方分；若有十方分，則不名為微。佛法中「色」，無有遠、近、麤、細、是常者。復次，離是因緣名字則無有法。今除山、河、土地因緣名字更無國名；除廬里、道陌因緣名字則無都名；除梁椽、竹瓦因緣名字更無殿名；除三分因緣名字更無柱名；除片因緣名字則無分名；除札因緣名字則無片名；除眾微因緣名字則無札名；除中微塵名字則無大微塵名；除小微塵名字則無中微塵名；除天眼妄見則無小微塵名。如是等種種因緣義故，知諸法畢竟空。

³⁹ (1) 印順導師著，《攝大乘論講記》，p.385：

「五地中」所得的「相續無差別」法界相，從遠離『於下乘般涅槃無明』所顯。聲聞緣

初地（極喜地） —凡聖關	現證空性	見空性，離一切相不見一切法
	現證以後起方便智	達有（幻有）
初地 — 四地	空有不並	見空性不見一切法，達有則離空性的證知
五地（難勝地） —大小關	真俗並觀的中道行 （空有無礙）	難得到的空有不二的無相行 ⁴⁰ （大乘深境） 遠離了下乘的般涅槃障
六地（現前地）	有間斷	有相、無相間雜現行
七地（遠行地）	有功用無間斷	能無間斷無相現行
八地（不動地）	無功用無間斷	不為煩惱所動，不為功用所動

王二 觀非我非無我

(p.102)我是一邊，無我是一邊；我無我是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

一、再以我無我門來觀察。這也應有觀蘊、觀界非我亦非無我等文。經文但直顯中道，准上文可知。

二、經文大意

- 1、隨世俗說，因緣和合而成的，有心識的眾生，就是我。眾生妄執有實我，所以佛常說「諸法無我」。但「我是一邊，無我是一邊」，都是世俗的，相對的。如作為真實觀時，那不但我不可得（如上文「我空觀」所說），無我也不可得了。
- 2、為什麼呢？佛說無我，是我性不可得。
眾生儘管沒有實性，而如幻眾生的因果相續，生死不已，是宛然而有的，所以說：「畢竟空中，不礙眾生」⁴¹。所以

覺厭離生死急求涅槃，不知生死即是涅槃。菩薩在五地中開始能真俗並觀，通達法界的生死涅槃都無差別性，所以就遠離了下乘的般涅槃障，證得相續無差別的法界。

(2) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.406-407：

五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才真是真俗無礙，空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。以前初地的現證空性，是凡聖關；現在又通過第二關，可說是大小關。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；真的能不住生死，不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。常寂常悲念，勝出於二乘。

⁴⁰ 印順導師著，《成佛之道》，p.401：

無相行，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二。

⁴¹ 《大智度論》卷 27（大正 25，263a13-19）：

復次，菩薩以般若波羅蜜知諸法相，念其本願，欲度眾生，作是思惟：諸法實相中，眾生不可得，當云何度？復作是念：諸法實相中，眾生雖不可得，而眾生不知是諸法相故，欲令知是實相。復次，是實法相，亦不礙眾生。實法相者，名為無所除壞，亦無所作，是名方便。

如從即空的世俗如幻來說，不能說沒有（假名）我。

如從即幻的性空，勝義自證來說，那不但沒有我相，也沒有無我相可得。

- 3、能這樣的超越「我無我」二邊，通達「是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

王三 觀心非實非非實

(p.103)復次，迦葉！若心有實是為一邊，若心非實是為一邊；若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀。

一、心實不實門

- 1、我，是如幻身心的綜和，而核心是心識。所以有的經論，就依心識立我。

現在來觀察心識，是實有呢，非實有呢？這可以作二釋：

- (1) 如心沒有自體，待境界緣而生；或依根身（生理組織）而有心識，如順世外道等說，那心是非實有了。

如雖然依根緣境，而心有他的自性；或分析「心聚」⁴²，而得心與心所等一一自性，如阿毘曇論師所說，那心是實有了。

- (2) 如從無始以來，心是虛妄分別的，那是非實了。

如有不滅的常心，那是實了。

- 2、現在佛告訴「迦葉！若心有實，是為一邊；若心非實，是為一邊」。實與非實，

⁴² (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.233：

「心與心所」：眾生的內心活動，是複合而融和的活動，所以稱為「心聚」。簡要的說，心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，pp.115-117：

古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。關於這，應從緣起觀的立場而抉擇他。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析他，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點，辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

《阿含經》	《瑜伽論》	《攝大乘論》	《解脫道論》
識觸	率爾	見	見
受	尋求	等尋求	受
想	決定	等貫徹、安立	分別
行	染淨	勢用	令起、速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。染淨，即善惡心行，與勢用等相同。這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。

是世俗的相對安立。

如作為真實的，那是常是實，也就不必待緣而有了；或不待修行而早就覺證了。虛妄無實的，也就等於龜毛兔角了！

所以就世俗說，心如幻化，緣起而有，不能說是實，也不能說非實。約勝義說，實與非實，都是名言假立，勝義中是了不可得的。

這樣，在真實觀時，能「若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀」了。

二、心心所不可得

1、心識，是心王，即六識（七識、八識）。心數，新譯作心所。心中所有種種的心用，繫屬於心的，名為心所。

2、中道真實觀中，心心所不可得，也如《解深密經》所說：「若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識……不見意法及意識：是名勝義善巧菩薩」。⁴³

王四 例觀諸門

(p.105)如是善法、不善法，世法、出世法，有罪法、無罪法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，乃至有垢法、無垢法，亦復如是離於二邊，而不可受，亦不可說，是名中道諸法實觀。

再例觀種種相對的二門。

一、善法、不善法

凡順於法（理）的，有益於他的，能得未來世出世樂的，名為善法。反之，不順於法的，有損於他的，能招感未來苦果的，名不善法。

二、世法、出世法

繫屬於三界生死的，叫世間法。如心離繫縛，一切無漏的心行功德，名出世法；出是超勝的意義。

三、有罪法、無罪法

罪是過失；心有所取著，取著的都有過失，名有罪法。如心無所著，無所得，名無罪法。

⁴³《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692c12-17）：

若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識；不見耳聲及耳識；不見鼻香及鼻識；不見舌味及舌識；不見身觸及身識；不見意法及意識，是名勝義善巧菩薩。

四、有漏法、無漏法

漏是煩惱的別名。能起煩惱，能增益煩惱的，叫有漏法。如不能增益煩惱的，名無漏法。

五、有為法、無為法

遷流造作的，也就是有生有滅的，叫有為法。不生不滅的，名無為法。

六、有垢法、無垢法

垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。

經論所說相對的二法門，非常多，本經且略舉六門。這一切，如觀察而能達到「離於二邊」，不是有漏心行所行的，所以「不可受」，受是取的異譯。也不是文字言說的境界，所以「不可說」。能這樣，「是名中道諸法實觀」。

王五 觀非有非無

(p.106)復次，迦葉！有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

末了，再以有無門來觀察。有無是一切見的根本，所以以此門來結束。

一、一切是假有

眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。「依實立假」⁴⁴，是眾生的見解。「一切是假有」，這是眾生情見所不能想像，也不能肯認的。所以在眾生的心境中，推求到究竟，不是實有，就是什麼都沒有（無）了。

⁴⁴ (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.457：

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。

(2) 印順導師著，《空之探究》，pp.258-259：

部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。

(3) 印順導師著，《中觀今論》，p.192：

大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」的。唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息。但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

二、經文大意

佛在阿含的《化迦旃延經》⁴⁵中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。從一切法去觀察，如真的是實有，那就不必依待因緣了。如真的沒有，也就用不著因緣了。而世間一切是緣起的，幻幻相依，幻幻相攝，從緣起如幻的起滅中，不著有見與無見。所以本經說：「有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

辛二 緣起觀

壬一 敘緣起

(p.107)復次，迦葉！我所說法，十二因緣：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱：如是因緣，但為集成是大苦聚。若無明滅則行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。

一、業感緣起

因緣，新譯作緣起，是為緣能起的意思。世尊依緣起而覺悟，也依緣起而說法。所以如來常說：「我說緣起」⁴⁶；也就是本經說的：「我所說法，十二因緣」。佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。

⁴⁵ (1) 《雜阿含經》卷 12 (301 經) (大正 2, 85c20-86a2)：

佛告跏陀迦旃延：「……世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。

另參《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 66b-67a)。

(2) 另參考：《大智度論》卷 42 (大正 25, 364c)；《順正理論》卷 1 (大正 29, 331a)；《瑜伽師地論》卷 86 (大正 30, 780a-c)。

印順導師著：《中觀今論》，pp.7-8；《性空學探源》，pp.56-59；《成佛之道》，pp.211-213；《無諍之辯》，pp.109-110；《佛法是救世之光》，pp.150-151；《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.278-285。

⁴⁶ 《分別緣起初勝法門經》卷 2 (大正 16, 841a4-25)：

世尊告曰：「我說緣起，略有八門：一者說有受用世俗境界緣起：謂緣眼色生於眼識，三事和合便有其觸，觸為緣受，如是廣說。二者說有任持緣起：謂緣四食 (*即粗搏食，細觸食，意思食，識食) 諸根大種安住增長。三者說有食因緣起：謂求諸穀田種水緣發生牙等。四者說有一切生身相續緣起：謂由能引能生，諸分別生一切所引所生。五者說有一切生身依持緣起：謂諸世界由諸因緣施設成壞。六者說有一切生身差別緣起：謂由不善善有漏業，施設三惡人天趣別。七者說有清淨緣起：謂依他音，及依自內如理作意，發生正見能滅無明，無明滅故諸行隨滅，廣說乃至，由生滅故老死隨滅。」復言世尊：「如無明等次第為緣，能生行等，為即如是次第滅耶？」佛言不爾。復言世尊：「何緣次第而說彼滅？」世尊告曰：「為欲顯示由先諸分不生功能，令後諸分得不生法。故次第說，然非不為生相滅法有次第轉。八者說有自在緣起：謂善修治靜慮為緣，諸修定者隨所願樂。如是皆成終無別異，如是名為我所略說八門緣起。」

二、十二緣起有二門

其實，佛以生死及解脫為問題核心，而十二緣起，就圓滿的開顯了這個問題。所以十二緣起有二門：

1、流轉門

如說：「無明緣行……但為集成是大苦聚」，這說明了生死相續的生死序列。果必從因，推求觀察生死苦果的因緣而到達無明，也就是發見了無限生死的癥結所在。在「此有故彼有，此生故彼生」的緣起法則下，顯示了生死流轉的現實。

2、還滅門

如說：「無明滅則行滅……如是老死憂悲眾惱大苦皆滅」。既然是果必從因，依因有果，那就發見了解脫的可能；也就是因滅果就滅，無因果不生了。在「此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起法則下，開顯了涅槃還滅的真實。

※生死與解脫，都依十二緣起而開顯，這是如來說法的肝心！

三、十二緣起的內容

1、無明：

是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明」⁴⁷。一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。眾生在見聞覺知中，直覺的感到——法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

2、行：

行是造作遷流的意思，指依無明而起的身心活動。

約性質說，有罪行、福行、不動行；

約所依說，有身行、語行、意行。⁴⁸

身心動作及引起的動力（業），名為行。

3、識：

泛稱一切生死的因緣，是煩惱與業。約這一生來說，新生命開始最初的一念心，名為識。

⁴⁷《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10相行品〉（大正8，238c24-25）：

佛言：「諸法無所有，如是有，如是無所有。是事不知，名為無明。」

另可參《大智度論》卷43（大正25，375a11）：「凡夫人於無所有處，亦以為有。」

⁴⁸印順導師著，《唯識學探源》，p.21：

行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。

4、名色：

依人類的胎生來說：識是父母精血結合的最初心。依之而引起生理的（色）、心理的（名）開展，在六根未成就位，名名色。

5、六入：

新譯六處，即六根，為六識生起的所依處。胎兒漸長，有眼、耳等六根相現，名六入。

6、觸：

等到胎兒出生，與境相觸，引起身心的活動，名觸。

7、受：

受是領納。嬰兒漸大，受用受學，受苦受樂等，名受。

8、愛：

到了成人，性欲發動，而開始男女的染愛，名愛。

9、取：

到了壯年，為了生活，為了事業，爭名爭利爭權，追求外在的一切，佔有他，支配他，名取。

10、有：

在愛取的活動中，造成或善或惡的種種業，成為未來新生命的潛力，名有。

11、生：

依現生的煩惱發業，因業力而又有未來新生命的開始，名生。

12、老死

生了，無論如何，跟著來的，是老是死。

這樣，在生死過程中，因果鉤引，展轉相生，充滿了憂慮、悲哀、苦痛、熱惱。生死相續，只是無限苦惱的大集合而已！⁴⁹

⁴⁹《舍利弗阿毘曇論》卷 12（大正 28，612a22-28）：

云何憂？眾生觸若干苦法。若憂、重憂、究竟憂，內熱、內心憂，是名憂。

云何悲？憂纏逼迫、憂煎具足、憂惱心亂，窮歎啼哭、追憶並語，或自撲亂語，是名悲。

云何苦？若身覺苦，眼觸苦受乃至身觸苦受，是名苦。

云何惱？若心覺苦，意觸苦受，是名惱。

云何大苦聚？若眾苦、若罵辱苦、若心不定，是名大苦聚。

壬二 顯中道

(p.110)明與無明，無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。如是行及非行，識及所識，名色可見及不可見，諸六入處及六神通，觸及所觸，受與受滅，愛與愛滅，取與取滅，有與有滅，生與生滅，老死與老死滅，是皆無二無別；如是知者，是名中道諸法實觀。

一、緣起即中道

- 1、佛說緣起，本就是開示中道的，所以《阿含經》中，一再說：「離是二邊說中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；無明緣行」⁵⁰。如《化迦旃延經》說：佛弟子見緣起生，不起無見；見緣起滅，不起有見。因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。
- 2、但有些佛弟子，見佛說十二緣起，流轉還滅，就執有無明等自性，以為實有生滅可得。這樣的與佛的意趣相反，所以佛又不得不說：「無無明，亦無無明盡（盡與滅相同）；乃至無老死，亦無老死盡」。⁵¹

本經也就依十二緣起的流轉、還滅，來顯示本性空的中道。

二、經文大意

1、「明與無明」：

說到無明，就離不了明，無明待明而安立。無明是愚癡，明就是般若。「明與無明」，是相待的假名，了無自性；以本性空寂，所以「無二無別」。煩惱與菩提，都空無自性。能通達煩惱的自性不可得，就是菩提；如取著菩提相，就是煩惱，所以說煩惱即菩提。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。⁵²

2、「行及非行」：

非行是非造作性。如思是行，受想等非行；善惡法是行，無記法非行；有漏法是行，無漏法非行。

⁵⁰ 《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，67a4-8）：

如來離於二邊說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行……。

⁵¹ 印順導師著，《般若經講記》，p.195：

緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。

⁵² 印順導師著，《華雨集·第四冊》，p.293：

得無生忍菩薩，悲願方便，遊一切佛土，見佛聞法，「莊嚴佛土，成熟眾生」，趣入一切智海。至於生死流轉邊事，則「諸法無所有，如有有，如是無所有，是事不知，名為無明」。不知法性本空，名為無明；依無明而生死流轉，同於初期「佛法」。

「十二因緣（如虛空不可盡）是獨菩薩法，能除諸顛倒。坐道場時，應如是觀，當得一切種智」。般若經深義，即阿含之涅槃深義。菩薩利根巧度，觀因緣本自空寂，而後有為與無為，世間與出世間，生死與涅槃，煩惱與菩提——無二無別，而開展「大乘佛法」之特勝！

3、「識及所識」：

所識是所知識的，是認識的對象；識不能離所識而存在。

4、「名色可見及不可見」：

名是受想行識，色是色。大概來說，名是不可見的，色是可見的。審細的分別起來，色中的色是可見的；聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，也是不可見的。或者說：五根為天眼所見。

5、「諸六入處及六神通」：

眾生的六入（六根，為生識的所依處），眼但能見色，耳但能聞聲，限礙不通。聖者到六根自在互用，即成六神通。如約一般的六通說：

天眼通——眼

天耳通——耳

神境通——身

他心、宿命、漏盡通——意

6、「觸及所觸」：

觸是根、境、識——三和，有觸就有所觸的。

7、「受與受滅」，到12、「老死與老死滅」，

正約流轉還滅的相待說。

這一切都是相待的，由於本性空寂，所以「皆是無二無別」。能「如是知」，「是中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

(p.112)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。⁵³顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空、我空來說。⁵⁴

⁵³ 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

⁵⁴ 《大智度論》卷20（大正25，207b2-3）：

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：⁵⁵

1、「分破空」：

以分析的觀法來通達空；經中名為散空⁵⁶，天台稱之為析空。如色法，分分的分析起來，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，因為這樣的分析，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。因為隨心所轉，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」。

復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。

⁵⁵《大智度論》卷12（大正25，147c5-148a22）：

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。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，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：「色若麤若細，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。

⁵⁶如《雜阿含經》卷6（122經）（大正2，40a8-10）：

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。另參閱《相應部》（23）「羅陀相應」（日譯南傳14，p.300）。

分破空	分析假實而成立假名者為空的。 忽略了假法的緣起性，他們不承認一切法是緣起的。
	一方面不能空得徹底，成增益執；另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。
觀空	在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。 觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。 能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空。
	不能到達心無自性論；對於境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

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」⁵⁷。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

⁵⁷ (1) 印順導師著，《中觀今論》，pp.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》(232 經) 說：「眼(等)空，常恆不變易法空，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」。常恆不變易法空，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——有為的無常無我空，是本性自爾，實為自性空的根據所在。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)即見為因緣和合的；從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。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》解說為：「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 90)。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，這名為以俗說真。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。可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，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為無生相契合。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，也都不成其為法印！

(2) 印順導師著，《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)。解說為：「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) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.241：

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，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，以為吞了蛇，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，眾生為情見所縛，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。但為了適應機宜，

又說為無相、無願（古譯為無作），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

（1）依大乘了義說

「空、無相、無願，同緣實相」。⁵⁸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。

（2）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。⁵⁹

（3）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。⁶⁰

⁵⁸（1）《大智度論》卷 20（大正 25，207c4-19）：

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。

（2）印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.128-129：

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。

⁵⁹ 印順導師著，《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，通於有為與無為，從有為無為同是無我性去理解，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。

⁶⁰ 《大智度論》卷 20（大正 25，207b2-c3）：

但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。⁶¹

3、無起、無生（無滅）、無取、無性等⁶²

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。

63

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，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。

⁶¹ 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.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為空了，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。

⁶² 無起（anutpāda）；無生（ajāti）；無取（agrāhya）；無性（asvabhāva）。

⁶³ (1) 《佛說遺日摩尼寶經》（大正 12，191a1-5）：

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》（大正 12，196b22-29）：

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〉（大正 11，634a5-10）：

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」。⁶⁴

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。

復次，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》(大正 12, 207b8-14)：

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〉(大正 16, 278c12-18)：

復次，善男子！夫真實觀。不以空故令諸法空，法性自空。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。

⁶⁴ (1) 《四諦論》卷 4 (大正 32, 394c23-25)：

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, 251a3-5)：

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, 662c13-22)：

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。

庚二 人空

(p.116)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。

一、迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。

佛又說：「迦葉！非無人故名曰為空，但空自空」。這是說，並非以無我觀力，除滅了人才叫空，而只是我性本來不可得。

二、前際空，後際空，中際亦空。⁶⁵

為了說明這人（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⁶⁶的異說：

1、多數聲聞及一分大乘學者，以為我空與法空不同，所以雖通達我空，卻可以不知道法空，甚至否認法空的。⁶⁷

⁶⁵ 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.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。

⁶⁶ 印順導師著，《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為空。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為我空，於其他一切法上自性不可得為法空。

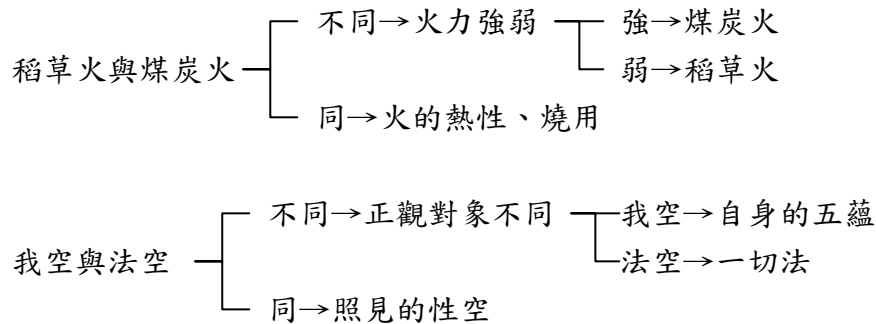
⁶⁷ 印順導師著，《成佛之道》，pp.349-350：

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，就分為二派：西北印度的一切有系，以為佛但說無我，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，就以為小乘但說我空，大乘說我、法二空。中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。

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？



(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。⁶⁸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。因為如作真實觀⁶⁹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，自以為證果而已。⁷⁰

(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。

⁶⁸ (1) 《大智度論》卷4（大正25，85b18-19）：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」。

(2) 印順導師著，《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，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，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。

⁶⁹ 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。

⁷⁰ 印順導師著，《成佛之道》，pp.350-351：

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，但以得脫為事」。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（佛也不為他說法空），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。

《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」。⁷¹

本經依本性空⁷²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

⁷¹ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b）。參閱印順導師著，《般若經講記》，p.49。

辨明「我、法、非法」：

一、三種空

(a) 我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。

(b) 無法相，即離諸法的自性執而得法空。

(c) 無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

二、我我所見

(a) 執我是我見，

(b) 執法、非法是我所（法）見；

二、有無見

(a) 執有我、有法是有見。

(b) 執非法相是無見。

⁷² 本性空：

(1) 印順導師著，《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) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.98-99：

《般若經》說空，著重於本性空（prakṛti-sūnyata），自性空（svabhāva-sūnyata）。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。

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」。⁷³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」⁷⁴。法是正法（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，就自以為所修所證，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，也自以為證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微⁷⁵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，描寫為生命主體，絕對主觀；或者神化為宇宙的真宰——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，雖說如智不二⁷⁶，而但說為一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱為真我，不想像為創造神了。

⁷³ (1) 《雜阿含經》卷1(9經)(大正2, 2a3-10)：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，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，名真實觀。聖弟子！如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者真實智生：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

(2) 《雜阿含經》卷10(270經)(大正2, 71a1-2)：

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。

⁷⁴ (1) 《雜阿含經》卷10(262經)(大正2, 67a13-16)：

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，唯見正法……。

(2) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.311-312：

印度宗教以為見（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，而並不能指為是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。

⁷⁵ 希微：微明；隱約不明。（《漢語大詞典》（三），p.694）

⁷⁶ 印順導師著，《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。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。

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，自以為究竟呢！

己二 遣除情計

庚一 取圓成實相

(p.119)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⁷⁷以遣情執。先說取圓成實相⁷⁸。

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。⁷⁹

佛在經中，或稱為空，或稱為空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執為用，但如專以遮破為空，那是不對的，因為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，能稱之為什麼呢！雖不妨「離執寄詮，稱之為有」⁸⁰，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：為五事具足的人，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。但為五事⁸¹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

⁷⁷ 三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

⁷⁸ 《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，乃至無上正等菩提，方證圓滿。

⁷⁹ 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37（大正36，283c19-21）：

二空之體者，以法性宗二空即真如空。及所顯圓成者，以法相宗二空非真如，二空所顯為真如故，真如即是圓成實。

⁸⁰ 印順導師著，《無諍之辯》，pp.38-39：

從「寄詮離執」的引歸自證說，即說「無常」而「非有無常」；說「無為」而更說「非無為」；說「空」而更說「空亦復空」；說「無生」而更說「無不生」，乃至五句都絕的。有纖毫自性可得，即不能實證，所以說：「凡所有相，皆是虛妄」——切勿作「破相」解。

從「離執寄詮」說，「不生滅與生滅無二」；「畢竟空中不礙一切」；「惟佛與佛乃能究竟諸法實相」，實相即是「如是性，如是相，如是體」等。

⁸¹ (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

空所顯性。

二、若以得空，便依於空⁸²

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⁸³於空，是於佛法則為退墮」。

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。如以此為證得圓成實相，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，

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》，pp.218-220：

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，是為善根。……種善根是種菩提因，為求個人的解脫，修諸出世的善法，是種聲聞菩提的善根；為求自他的解脫，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。此本為每一有情所具有的，現說為障，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，不為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，難免為邪見所動搖，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。

⁸² 印順導師著，《中觀今論》，pp.223-224：

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。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。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，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，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。

⁸³ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1167-1168：

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》卷1：「佛語迦葉：人寧著癡大如須彌山，呼為有其過不足言耳；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。」(大正12, 191a6-9)

《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1：「若有依空，倚此空者，我說是人遠離此法。」(大正12, 196c2-3)

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。因為這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰⁸⁴，了此一生。有的善惡不分，還自以為佛魔一如呢！

三、寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。⁸⁵

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，自以為得了證了，叫增上慢⁸⁶。取著空相是空見，而誤取空見為證得圓成實空，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。因為有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於為善，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，因為「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」⁸⁷。青目釋比喻為：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，都不許為可取可得的。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。

⁸⁴ 兀兀騰騰：猶言昏昏沉沉。（《漢語大詞典》（二），p.1569）

⁸⁵ 《大寶積經論》卷3（大正26，219a17-28）：

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。

⁸⁶ 《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。」

⁸⁷ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.236-237：

「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「為」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，就因為見有諸法的自性。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？再為說有嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再為說有。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。

(p.122)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！你以為「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。

授藥令病擾動	以「空」藥來減除「有見」的禍害
藥在內而不出者	著「空見」成更嚴重的禍害

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。⁸⁸

庚二 怖依他性空

(p.123)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。

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（唯識學者以唯識為宗，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。⁸⁹這裡，應該分別：

⁸⁸ 《大智度論》卷 31（大正 25，288a7-10）：

又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出，若藥不出，則復是病。以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。

⁸⁹ (1) 《中論》卷 4（大正 30，33b11-14）：

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) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.461-462：

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

(1) 如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。⁹⁰

(2) 如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。⁹¹

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「為是假名」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：「為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，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：「為菩薩說不可得空」；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，龍樹不過是詳為開顯而已。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，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。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，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。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。

⁹⁰ 印順導師著，《中觀今論》，pp.97-99：

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

- 一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。
- 二、世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。
- 三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

⁹¹ 印順導師著，《中觀今論》，pp.181-184：

一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。齊智琳法師與隱士周顒倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說」。羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過傳到江東，要遲一些。

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」⁹²，難以忍受的。因為照這些「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（他們是以空為沒有的）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

其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顛的三宗說：（一）、以空假名破不空假名，（二）、以不空假名破空假名，（三）、以假名空雙破二者，為中道正義。後來三論宗，即常談此三宗。

[1]「不空假名」：如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠喫栗」。此說：諸法從緣起，緣起無實性，所以名空，而假名是不空的。緣起無性名空是真諦，假名不空是俗諦。此不空假名宗，古人比喻為如鼠喫栗，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食栗中仁盡而殼相還在。這因為，他們以為現象界，不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，但以為若說有，即應當是不空，這即不能與空相成而無礙，即不能恰當。主張假名不空，所以對於空義的了解還不夠，這是不及派。

[2]「空假名」：不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。此宗以為：從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦；以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜」。我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。此空假名者，以為空是連假名也要空掉的；空是能破析假有而不可得的。此宗以為真諦空，能空破因緣假有，即空得太過了，也不能把握空有之中道。他雖承認一切法空，但不能即空而善巧安立於有，成為得此無彼，得彼無此的二諦不相及，這是太過派。

[3]「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙」。如此方可說為中道，古三論師取此為正義。此與天臺家的即有即空相近。《菩提道次第廣論》，西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：（一）、極無所住，（二）、現空如幻。《廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空，即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故放光云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也」。三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

⁹² (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) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.376。

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。⁹³

3、眾生一向為自性見所蒙昧，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⁹⁴一切法畢竟空，而要安立不空的人，是「狂亂失心」的神經病者！是為無始以

⁹³ 印順導師著，《中觀今論》，pp.65-68：

薩婆多部以為一切法不外兩種：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，為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，甚至可以稱為法我了。……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」。這分為假名安立與自相——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！

⁹⁴ 信忍：或稱「信可」，淨信佛法(信解位)。詳參印順導師著，《學佛三要》，pp.89-90。

來，自性見所蒙昧，而沒有正知見的人。為什麼這樣說呢？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.125)譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躄地。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，迷悶躄地。

為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，「迷悶躄」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，自然的直覺為實有的，不空的。因此更起妄執，執為實有，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，而眾生為境相所縛，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」為性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

己三 善巧智斷

庚一 智

辛一 觀俱境空

(p.127)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。因為遣執顯空，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」。⁹⁵一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。

1、有的以為：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「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。

為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。⁹⁶

⁹⁵ (1) A、實相般若：《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。」
B、觀照般若：《大智度論》卷 18 (大正 25, 190a17-18)：「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。」
C、文字般若：《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。」

(2) 印順導師著，《般若經講記》，p.3：

實相般若：《智論》說：「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞」。如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：「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」。文字般若：如經中說：「般若當於何求？當於須菩提所說中求」，此即指章句經卷說的。

⁹⁶ 印順導師著，《寶積經講記》，pp.13-14：

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，極為明白。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，

(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，還是以為空是沒有；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.129)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、有的以為：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）為性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因為這是妄上加妄，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。

(2) 這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念為方便。這對於如來的無邊善巧方便，可說是完全失壞了！

(3) 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」，不要以為一木加一木，木更多了。如以兩木相磨為方便，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。⁹⁷

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。

⁹⁷《轉識論》卷1（大正31，63c3-7）：

由修觀熟，亂執（識）盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。捨生死依但依如理故，龐重及執二俱盡故。龐重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。

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？要知分別的觀慧有二：⁹⁸

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」為境。

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」為境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破分別的。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，這樣分別為性的無分別觀，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。⁹⁹

⁹⁸ (1) 《瑜伽師地論》卷 26 (大正 30, 427a27-b24)：

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，由三摩呬多地毘鉢舍那行觀察、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) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.367-368：

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：「宛然而有而畢竟空，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，以無性空為所緣而修「觀察」，名「有分別影像」。觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為「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，都是以無性空為所緣的。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」，名為止觀雙運。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，為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！

⁹⁹ 印順導師著，《佛在人間》，pp.287-289：

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。有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反

庚二 斷

辛一 破無智

(p.131)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、承前啟後

智慧，能觀法性空而證實性，又能斷除惑業。惑是煩惱的別名，以無明為總相。什麼叫「無明」？¹⁰⁰

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，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，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，為人類的特勝，而為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，分別識如為悟證的障礙，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，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。有人認為：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，反而是以它作為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。

¹⁰⁰ (1) 印順導師著，《佛法概論》，pp.80-81：

經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。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，即為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，我見為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，卻常是直覺自己為沒有變化的。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，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是

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，¹⁰¹不知體用¹⁰²

直覺自己為實在的。由此而作為理論的說明，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。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為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，從離我所見中去完成。

(2) 《瑜伽師地論》卷9 (大正 30, 322b2-c10) :

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，於從因所生諸行亦爾。
- [18] 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。

¹⁰¹ 印順導師著，《中觀今論》，pp.147-162：

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。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；而餘處則稱為遍計所執性，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……。此更可分為二層去說：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：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作」。有為法性即無常性，一切

因果等。

所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱為「明」了。

智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以為實有般若可生，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、闇為實有自性的，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。

一般以為明、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一方來，黑闇應向十方的一方去嗎？

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。

1、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

有為法法爾如是；無為法性即寂滅性。此有為無為的常遍法性，也可說藉相而知。……。

¹⁰² 印順導師著，《中觀今論》，pp.103-104：

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「三有為相」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，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為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。

能滅闇」。燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。如以為有實性實用，那試問：

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！

燈明是及（接觸到） 闇而破闇	1、明中有闇，闇中有明 2、明既破闇，闇也應障明
燈明不及闇而破闇	1、明、闇不相及，明在明處，闇在闇處，明怎能破闇？ 2、明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇

2、這可見明、闇如幻，如《中論》的〈觀然可燃品〉廣說。¹⁰³

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。

¹⁰³ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.195-196：

〈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〈觀然可燃〉，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燃喻，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燃喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；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。這是在本品破然可燃時，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。

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.133)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，諸結業是。』

一、結業

1、結業，可作二說：

(1) 結是煩惱，如三結¹⁰⁴、五結¹⁰⁵等。

能繫人於生死而不得解脫，所以名為結。

業是身口意的動作；由表業而起無表業，¹⁰⁶為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。¹⁰⁷

這樣，上文約煩惱說，這裡約業說。

2、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？

¹⁰⁴ 《雜阿含經》卷3（61經）（大正2，16a11-14）：

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。

¹⁰⁵ 《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。」

¹⁰⁶ 印順導師著，《成佛之道》，p.148：

業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。

¹⁰⁷ 《舍利弗阿毘曇論》卷7（大正28，582b20-24）：

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。

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。因為光明一來，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」了！

丁二 讚菩薩殊勝

戊一 生長佛法勝

己一 不斷結使

(p.135)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。¹⁰⁸

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

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。

¹⁰⁸ 印順導師著，《寶積經講記》，pp.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。

為什麼菩薩能生長佛功德法？因為他不斷結使，不離生死。

不斷結使，不離生死，而能生長佛法，聽來希奇。其實，正因為不斷結使，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。

- 1、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」。¹⁰⁹可見不斷結使，為菩

¹⁰⁹《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) 印順導師著，《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。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。《中舍·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。因為如悲心不足，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) 印順導師著，《無諍之辯》，pp.185-186：

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，或稱為更高的大乘佛教。

- (3) 印順導師著，《佛法是救世之光》，pp.31-32：

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，為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，成為四果羅漢。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，因為在五濁惡世，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，為末世眾生作模範，所以並不專修禪定，斷煩惱，而為了利益他人，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。因為行菩薩道的人，多重於利他，是於利他中去完成自利的。

- (4) 印順導師著，《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，因為入深定，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。天台宗稱之為「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) 印順導師著，《空之探究》，pp.152-153：

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

薩道的特勝！

- 2、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，以為到達了究竟，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！
- 3、這因為取證空性，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。¹¹⁰

- 1、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。¹¹¹這樣「迦葉」！真正的「菩薩」，也是如此。
- 2、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，盡量降伏羸重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。¹¹²

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，因為入深定是要墮二乘、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」。被稱為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，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。

¹¹⁰ 印順導師著，《寶積經講記》，pp.136-137：

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，盡量降伏羸重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。結是三結等；使是七使（貪欲使，瞋恚使，有愛使，慢使，無明使，見使，疑使）。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。

¹¹¹ 《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549b3-15）：

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。

¹¹² 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.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

3、結是三結等；使是七使¹¹³（或譯隨眠¹¹⁴，以隨逐行人，增長煩惱得名）。

4、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.137)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，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，「於無為中」——無差別真如性¹¹⁵中，以為所作已辦，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」。

厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

¹¹³ 《雜阿含經》卷 18 (490 經) (大正 2, 127a27-b3)：

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。

¹¹⁴ (1) 印順導師著，《寶積經講記》，p.83：「使，是隨眠的異譯。」

(2) 印順導師著，《勝鬘經講記》，pp.155-156：

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。

¹¹⁵ 亦名無分別法性。如《大方廣佛華嚴經》卷 26 〈十地品〉(大正 9, 564b15-c25)：

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。

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。¹¹⁶

如成就八邪道¹¹⁷，一定要墮入三惡道的，叫邪定聚。

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.138)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

¹¹⁶ 三種定聚：

(1) 《大毘婆沙論》卷 186 (大正 27, 930b20-23)：

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, 911b18-19)：

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) 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.299-300：

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。

¹¹⁷ 《長阿含·12 三聚經》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。

如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滄。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。

1、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，熬熟就成為熟酥，再不能與水交融了。

四大海充滿了生酥，真是多極了！

2、現在拿來比喻「菩薩有為善根」，也是這樣的「甚多無量」。

生滅有作的，名有為。

菩薩沒有與法性相應以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都還是有為的。¹¹⁸

二、迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滄。一切聲聞有為善根，亦復如是。

菩薩的有為善根那麼多，而聲聞呢，佛告「迦葉：譬如若破一毛以為百分，以一分毛」，沾「取海」水的「一滄」，那簡直微不足道！而「一切聲聞」人的「有為善根」，恰好如毛分的一滄，真是難以為喻！

己二 智慧大

(p.139)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。¹¹⁹

¹¹⁸ 印順導師著，《佛法概論》，pp.232-233：

《增一阿含經》〈三寶品〉，以施為「施福業」，五戒四無量為「平等福業」，七覺支為「思維福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充他，即稱為四無量。這本是戒的根源；由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

¹¹⁹ 三德：

(1) 印順導師著，《般若經講記》，pp.63-64：

阿羅漢有三德：

恩德：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。

斷德：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。

智德：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。惑業乾枯，入於無生而不再感受生死，

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」¹²⁰，或賢¹²¹或聖，他們所有解

完成究竟的解脫。

(2) 印順導師著，《成佛之道》，pp.17-18：

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，而遍為一切世界，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！

¹²⁰《雜阿含經》卷33（936經）（大正2，240a11-b5）：

^[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。……

¹²¹三賢位，參閱《中華佛教百科全書》（二），pp.504-505。

(1) 大乘三賢：

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、十迴向為三賢；《仁王般若波羅蜜經》以十信十種性、十止性種性、十堅心道種性為三賢；《梵網經》卷上則以十發趣、十長養、十金剛為三賢。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為三賢。而相對於外凡，則稱三賢為內凡。天台宗談四教中之別教時，認為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：

悟無我我所空的「有為智慧」，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；菩薩有為智慧」——勝解一切法性空的智慧，¹²²也是這樣的「甚多」；功「力無量」，能為佛道的眼目，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，所以舉虛空為譬喻。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。¹²³
- 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，能為上趣佛道，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。¹²⁴

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；相對於四善根稱為內凡，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，大小乘皆認為三賢乃指修行者中的凡夫位，是十聖等聖者位以前的階位。

¹²² 勝解空性，參閱印順導師著，《學佛三要》，pp.150-152：

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「三界為牢獄，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？唯有專為自己打算的，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。……。

¹²³ 如三獸渡河，惟香象才徹底之喻。參見印順導師著，《成佛之道》，p.335。

¹²⁴ 毛孔空與太虛空：

(1) 《大智度論》卷 35（大正 25，322a8-11）：

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，是故比佛菩薩千萬億分不及一。

(3) 印順導師著，《中觀今論》，pp.23-24：

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

戊三 種姓尊貴勝

己一 真實佛子

(p.140)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。這裡就以此為比喻，顯示菩薩的殊勝，遠非聲聞賢聖可及。

先明菩薩為真實的佛子，

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。』

1、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」！我以為這樣。

2、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「為同證」法性，同得解脫，也說「以法性生」。

已！這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，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) 印順導師著，《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) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.28-29：

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。

他們每自己宣說：「從佛口生，從法化生」¹²⁵，自認為佛子；但他們「不名如來真實佛子」。為什麼呢？「佛心者，大慈悲是」¹²⁶。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。

1、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。為什麼呢？因為這確是大王血統的緣故。

2、這樣，「初發心菩薩，亦復如是」。雖是薄地凡夫¹²⁷，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」。他有了大慈悲為本的菩提種姓，所以「是名如來真實佛子」。

¹²⁵ 《雜阿含經》卷 41（1144 經）（大正 2，303c2-9）：

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。

¹²⁶ (1) 《佛說觀無量壽佛經》（大正 12，343c1-2）：「諸佛心者，大慈悲是。」

(2) 印順導師著，《學佛三要》，p.117：

慈悲為本，這句話是圓正的，大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。作為大乘佛教的信徒們，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：「大悲為上首」；「大慈悲為根本」。從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛世尊，以大悲而為體故」。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) 印順導師著，《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。為眾生而學，為眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益為利益。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。

¹²⁷ 薄地凡夫，參閱《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；凡夫為諸苦諸惑所逼迫，故稱薄地。或謂薄為博之意，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，淨土宗將凡夫位分為內凡、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¹²⁸

- 1、在聲聞法中，聲聞四果，名為佛子，因為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.143)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」剎利大王中，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。¹²⁹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，將來不會繼承王的尊位，統理國政，那就會覺到還不是太子。

¹²⁸ 印順導師著，《如來藏之研究》，pp.61-62：

《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，因為不是聖位的血統——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」。

¹²⁹ 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 24，1039a12-14）：「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 3，557a11-12）：「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 25，273b22-26）：「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 25，91a21-24）：「菩薩相者有七事勝轉輪聖王相。菩薩相者，^[1]淨好、^[2]分明、^[3]不失處、^[4]具足、^[5]深入、^[6]隨智慧行不隨世間、^[7]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。

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，為如來的「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」。因為這都不是當來下生，繼承佛位的佛子。¹³⁰

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¹³¹，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。天龍等為什麼如此？因為「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¹³²，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」。¹³³

¹³⁰ 詳參印順導師著，《如來藏之研究》第二章、第四節〈佛子與佛種性〉，pp.60-67。

¹³¹ 印順導師著，《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，也就成為善神了。

¹³² 胤：1.後嗣；子嗣。2.謂立嫡長子為太子或世子。3.猶言身孕。4.繼承；延續。（《漢語大詞典》（一），p.666）

¹³³ 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）：眾生有二種：一者、發心；二者、未發心。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。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！……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：¹³⁴

- 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

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！

¹³⁴ 八解脫：

(1) 《雜阿含經》卷 33 (936 經) (大正 2, 240a11-18)：

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 大因經》卷 24 (大正 1, 582a17-29)：

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)。

阿羅漢還高，就難免有人懷疑了。

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」為能繼「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.146)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為譬說。

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，譯義為獨覺。其實除「麟角喻辟支」一人出世而外，其餘也都是眾多共住的。¹³⁵

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.146)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。

¹³⁵ 《俱舍論》卷 12（大正 29，64a28-b11）：

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。

初發心菩薩，不但勝過二乘，而且也為人天所尊敬。

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」¹³⁶，為他是王子而慶賀。

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」，因為他是菩薩，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。¹³⁷

戊五 普利眾生勝

(p.147)**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」。因為不是屬於誰的，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。**

¹³⁶ 拜謁：1.拜見。2.禮拜；瞻仰。（《漢語大詞典》（六），p.427）

¹³⁷ 印順導師著，《成佛之道》，pp.260-261：

初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切眾生之上首；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。經中比喻為：如王子初生，就為耆年的大臣所尊敬；獅子兒初生，就為百獸所畏敬；迦陵頻伽鳥在卵中，音聲已勝過了一切鳥類；新月的微明，就為人類所愛敬。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。為什麼這樣呢？因為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——所以菩薩為一切善法的根源。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。菩薩為一切善法的根源，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」。

「菩薩」也如此，修行「所集」的，以智為主的一切法門，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「普為」一切「眾生」，作「平等救護」，解脫眾生的苦惱。¹³⁸

戊六 出生如來勝

(p.148)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。¹³⁹所以說：「眾人愛敬」這新月，「踰」越了十五晚上的「滿月」。¹⁴⁰

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，因為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。為什麼呢？因為如來如滿月，初發

¹³⁸ 《大智度論》卷 10（大正 25，130b22-24）：

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。

¹³⁹ (1) 印順導師著，《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（Paurṇamāsa）的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 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) 《銅鑠律》「小品」「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）。

¹⁴⁰ (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，稱為黑分或黑月；從新月到滿月之間的後半月，稱為白分或白月。

(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）為前半月，白月（從月朔到望）為後半月。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，合為一月」。

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！

戊七 眾生福田勝

(p.149)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¹⁴¹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？如以菩薩為月亮，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.150)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

¹⁴¹ 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、昂、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）

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。

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！菩薩為聲聞根本，大乘法為小乘法根本，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。

- 1、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。
- 2、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「偽珠」，那無論怎樣的修治，也「不能令成」無價的「琉璃寶珠」，這是偽珠的品質限定了的。
- 3、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。

- 1、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」。
- 2、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」。¹⁴²二乘聖果，雖不及菩薩，但也是世所希有的珍寶，故比喻為各種寶物。
- 3、從菩薩的不斷結使，到這出生二乘，為二乘所依止，種種比喻讚歎，顯出菩薩道的善巧，崇高。

¹⁴²《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.152)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、承先啟後

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、菩薩雖以利他為重，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「利他為先」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」：《寶積經講義》，pp.16-94。

² 「習甚深中觀」：《寶積經講義》，pp.95-162。

³ 「作教化事業」：《寶積經講義》，pp.163-210。

⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.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。佛為大迦葉說。

(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，而悟入無為聖性。無為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) 印順導師著，《我之宗教觀》，pp.62-63：

大道之二階與二類：修身為本的大道，可以略分為二階。

我們的身心是不清淨的：思想有錯誤，行為多有不妥當。由於自己的身心不淨，所作都成為生死邊事；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，使成為清淨的，超過一般的；這叫自利，也叫「般若道」。因為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。利他為第二階，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，也就是利他為先，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，分為二階。儒家的大學過程，也是一樣。修身為本，這要從致知，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

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。

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，為學以修身為本；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) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.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，沒有為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「利他為先」，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) 印順導師著，《佛在人間》，pp.103-104：

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，以慈悲利他為先。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，為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，互為六親眷屬。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」：《寶積經講義》，pp.163-182。

「丁二、出世智藥」：《寶積經講義》，pp.182-210。

印順導師著，《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，而悟入無為聖性。無為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，名為出世智藥。

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」，不是為自己，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 25，440c12-23）：

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 印順導師著，《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，名為慈悲。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，名為四無量心；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 印順導師著，《華雨集·第二冊》，pp.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；為眾生說法，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，為諸眾生故，正迴向佛道」。菩薩發菩提心，求成佛道，主要是為了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，

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「名為畢竟智藥」呢？

是說「為諸眾生故」，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，也許是為了避免讀者的誤解吧！

¹⁰《大智度論》卷1（大正25，60a15-c6）：

對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、醎藥草飲食等，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8，749a5-11）：

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）印順導師著，《般若經講記》，pp.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，名為無餘。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，為三乘聖者所共入，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「但為菩薩」。

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，通達自身眾生身為同一空寂性，無二無別，不見實有眾生為所度者。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，即不成其為菩薩了！

戊二 別說

己一 諸對治行

(p.154)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，稱為「停心」觀；英譯作「淨行所緣」¹²。停心觀，舊

¹² (1) 印順導師著，《說一切有部為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) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.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，為「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，是受大乘法的影响。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，明顯為大乘的部分外，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，為以對治來略淨其心。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，進展為五門。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），未了又「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响，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15，192b15-27）：

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：

有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門¹³）、界、數息——五門。¹⁴本經以前三為一類，以界觀的達無我我所，分為三空觀及四正觀二類。

二、不淨、慈悲、因緣三觀為一類

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，為對「治」「貪婬」的特效法藥。貪婬是障道法，而凡人都為他惑亂。或貪姿色；或貪音聲；或貪體臭¹⁶；或貪體態，如曲線等；或貪他的溫柔供奉……。修九想觀成就，這一切淫念，就都不起了。¹⁷

2、慈心觀

「以慈心觀治於瞋恚」

「以慈心觀」來對「治」「瞋恚」病。瞋恚病極其嚴重，俗說：「一念瞋心起，八萬障門開」，這是大乘行者所特重的。因為瞋心一起，對於利益眾生，就成為障礙了。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。¹⁸

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。

¹³ (1)《雜阿含經》卷 29 (815 經) (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 印順導師著，《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 臭〔ㄊㄩˊ ㄨㄣˋ〕：1.氣味。(《漢語大詞典》(八)，p.1338)

¹⁷ 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.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——不為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。看五欲為：偽善的暴徒，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，名為離欲。在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：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。

¹⁸ (1) 印順導師著，《佛法概論》，pp.246-247：

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。因為「空相應緣起」¹⁹，即開示業果流轉等道理。²⁰

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的。但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（四分律七百結集）。聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無為性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：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，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（《雜含》（567 經）卷 21）。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，這才以無量三昧為純世俗的。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，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

(2) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.125：

依人身而引入佛道，應以戒行為主，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，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

(3) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），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）。為什麼叫無量？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，所以名為無量。

¹⁹ 《雜阿含經》卷 12（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。

²⁰ 印順導師著，《中觀今論》，pp.31-32：

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。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，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相

——以上三觀為一類。

三、界觀之三空觀²¹

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，悟解得有為諸行，沒有實我可得。我見為一切妄執根本；能降伏我見，自然就能「治諸妄見」。²²這裡的妄見，可攝得常、無常見，²³邊、無邊見，一見、異見等。

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，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。

《大智度論》卷 22 說：「有為法無常，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，即知為空。……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。

²¹ 《雜阿含經》卷 21（567 經）（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。云何空心三昧？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」。

²²（1）《大智度論》卷 37（大正 25，331b7）：「因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空。」

（2）印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.351：

無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為空。

²³ 詳參印順導師著，《空之探究》，p.97。

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，最為解脫的重障。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」，取著現在的「分別」，欣求未來的「緣念」——離一切取相。²⁴

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』²⁵；起心（思願相應心）作業，願求生死的相續，名為凡夫。

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，名為小乘。

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，為菩薩的無願觀。

——以上三觀為一類。²⁶

²⁴ (1)《中阿含·211大拘絺羅經》卷58(大正1,792b18-20):

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30,337b16-24):

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。

²⁵ (1)印順導師著，《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。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為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)印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.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)印順導師著，《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，南傳的赤銅鑠部立三愛——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）；而在赤銅鑠部中，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。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。

²⁶《大智度論》卷20(大正25,207c4-208a1):

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：「以諸有為皆悉無常」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「有為」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，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。²⁷

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、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。

²⁷ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.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（佛稱之為苦苦）。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（佛稱之為壞苦）。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（佛稱之為行苦）！所以從這一切行是無常的，不永久的，

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「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，其實不過為迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊為所緣，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，而想像為怎樣的聖潔。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	界觀之三空觀	界觀之四正觀
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

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。

己二 七菩提行

(p.159)以四念處，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。

以四正勤，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)，義譯為覺。

達成正覺的條件，因素，名為菩提分，或菩提支，菩提品。

總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名為三十七菩提分。這是可以分為七大類：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。²⁸

一、「四念處」：

這是被稱為「一乘道」²⁹，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、法為繫念處，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。³⁰

四念處有二：³¹

²⁸ 關於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)。

²⁹ 《雜阿含經》卷 24 (607 經) (大正 2, 171a10-13)：

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」。

³⁰ 念 (mindfulness, sati) = 念處 (foundation of mindfulness, satipaṭṭhāna)：

(1) 葉均譯《清淨道論》，北京，中國佛教文化研究所，第四版，1995，p.634：

(四念處) 因為進入彼等所緣而現起故為「處」。念即是處故為「念處」。

(2) 《相應部》〈入出息相應〉(漢譯南傳 18, 186a11-12)：

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。

³¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.683：

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：

觀身為不淨、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，最後都是為了引發無我正見，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，³²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。

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，使自己成為能修能證的根器。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（後演進為三度門，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、法為非常、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，名為見道，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。

³²《中阿含·98念處經》卷24（大正1，583b4-10）：

復次，比丘觀身如身，比丘者，此身隨住，隨其好惡，從頭至足，觀見種種不淨充滿，我此身中有髮、鬚、爪、齒、麁細薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、小腸、脾、胃、搏糞、腦及腦根、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。猶如器盛若干種子，有目之士，悉見分明，謂稻、粟種、蔓菁、芥子。

(3) 心念處：「順心相觀，不墮我見」

眾生的顛倒，莫過於執著心識為常住不變的。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，剎那生滅無常。「無常是空初門」，³³從生滅無常中，得空無我正見，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——有為法；還有無為法。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為我的（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，勇於為善的精進，所以也名四正斷。³⁴勤與精進，佛

³³ (1)《大智度論》卷 31（大正 25，290c2-8）：

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。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.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，以為諸行無常是有的；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，那就不成其為無常了。因為諸行是性空的諸行，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，想像有渾然無別無性法，為萬物的真體，以無性法為妙有的。反而忽略世諦的緣起假名，而以為無端變化的一切法，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，而執為表詮的實有無性。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。這因為，「一切法空」中，實有的有性與無性，這一切戲論，都是不可得的。

³⁴ 《雜阿含經》卷 31（877 經）（大正 2，221a21-b1）：

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：「修空名為不放逸」³⁵。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。³⁶

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，為神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名為四如意足，也叫四神足，這是得定

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。

³⁵ (1)《十住毘婆沙論》卷8（大正26，64b19-21）：

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，是故常自攝檢心不放逸。

(2)《大智度論》卷37〈3 習相應品〉（大正25，336a2-5）：

菩薩行是眾生空、法空，深入空相應，憶本願度眾生；見眾生狂惑顛倒，於空事中種種生著，即生大悲心：「我雖知是事，餘者不知。」以教化故，生大慈大悲。

³⁶ 參考印順導師著，《印度之佛教》，p.190。

發通的重要行門。³⁷

- 2、但為什麼會發神通呢？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」，想像為一一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，羶重化，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，羶「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」。³⁸

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，能對治懶於為善，勇於作惡的「懈怠」。

³⁷ (1)《長阿含·4闍尼沙經》卷6（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、意定滅行成就修習神足；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，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，過殞伽沙佛及弟子，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。

³⁸《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。

- 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。³⁹

五、「五力」：

- 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，所以又名為五力。

六、「七覺分」：⁴⁰

也名七菩提分。

- 1、擇法覺支（支就是分）：擇是簡擇、抉擇，為觀慧的別名；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，因為深嘗法味，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」

以擇法為中心的七覺分，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，主要為斷除三結——我見、戒禁取、疑。

我見是理的迷謬；戒禁取是行為的錯謬；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

³⁹《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，不可屈伏羲是力。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。

⁴⁰ 隋·慧遠撰《大乘義章》卷 16（大正 44，777b5-9）：

七覺在於修道，修中之要唯止與觀，是義相資能達彼岸。定者是止，擇法是觀，故說此二以為覺支；猗、捨二種助止力強，精進及喜助觀力強，故復須立；念能俱調故立念覺。

了正法的喜樂，而沒有憂悔（這名為「於法無畏」⁴¹）。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，為離邪向正，轉迷啟悟的修持軌範。

1、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，為八正道的主導者。

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：為遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。

4、正語：為遠離妄語、兩舌、惡口、綺語，而有正語。

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，為助成一切道品（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、慧為體。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.167)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，⁴²七類三十七品的菩提行，⁴³都是菩薩修集所成的，以智為主的法藥。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、轉聲聞的法藥為菩薩的智藥

這些智藥，本來都是聲聞所常用的法藥，為什麼稱為菩薩的智藥呢？這因為，

⁴¹ 《大寶積經》卷 71（大正 11，405c28-406a1）：

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。

⁴² 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。

⁴³ 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。

- 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》，就以三十七品等為大乘。⁴⁴
- 2、在大乘菩薩修學起來，也就比聲聞的深一層。如以沒有出三界願為無願；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，小法也就成為大乘了！⁴⁵

三、迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。

⁴⁴ (1)《放光般若經》卷3(大正8, 21a6-9):

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, 219a4-17):

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。……。

⁴⁵《大智度論》卷19(大正25, 197b21-198a8):

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。

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，作為修學「菩薩」道的，都是時「常應」該精「勤修習」實「行」的。

【畢竟智藥】（《瑜伽師地論》卷 80，大正 30，744c18-745a11）

	所對治		能為止息對治		
麤品雜染	在家	貪行	不淨觀		
		瞋行	慈悲觀		
		癡行	因緣觀		
	出家 (於非解脫 執為解脫)	見	界觀	空解脫門	
		不正作意		無相解脫門	
		後有願		無願解脫門	
		四顛倒		無常、苦、無我、涅槃	

	所對治	能為制伏對治
中品雜染 (已止息麤品 雜染，別別對治 為依止故，於諸 境界貪、瞋、 癡、纏依止性。)	令不定者心得安定。	四念處
	自恃舉故，於所緣繫心令住，勇猛精進。	四正勤
	於積聚中，由一合執中煩惱轉。	四如意足
	令生起出世間法。	五根
	令出世間法堅住。	五力
	緣起愚、人無我性愚、法無我性愚。	七菩提分
	令正道得決定。	八正道

丁二 出世智藥治

戊一 舉喻起說

(p.168)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！⁴⁶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。

⁴⁶ (1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》卷 1 (大正 12，192a3-6)：

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。

(2) 晉·失譯《佛說摩訶衍寶嚴經》卷 1 (大正 12，197c3-5)：

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。

(3) 趙宋·施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷 3 (大正 12，211a18-21)：

於閻浮提內醫病人中最高為第一。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？

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，名為出世。出世為佛法本義，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！

1、「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。⁴⁷在這閻浮提內，所有的「諸醫師中」，要推「耆域醫王最為第一」⁴⁸。耆域，是頻婆娑羅王的王子，長於醫藥，為當時僧團的特約醫師。由

⁴⁷ (1)《佛光大辭典》，(七)，p.6337：

梵名 Jambu-dvīpa，巴利名 Jambu-dīpa 之音譯。又作閻浮利、瞻部提、閻浮提鞞波。閻浮，梵語 jambu，乃樹之名；提，梵語 dvīpa，洲之意。

梵漢兼譯則作剌浮洲、閻浮洲、瞻部洲、瞻浮洲。略稱閻浮。舊譯為穢洲、穢樹城，乃盛產閻浮樹之國土。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，pp.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，本為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，譯為牛貨，這是游牧區。「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」(《起世經》卷 7)；指印度的西北。拘羅，即福地，本為婆羅門教發皇地，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為中心，山南的恆河上流為南洲，向東為東洲，向西為西洲，而景仰中事實的拘羅，已經沒落，所以被傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊。印度人自稱為南閻浮提，可見為拘羅已沒落，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。

⁴⁸ (1)《佛光大辭典》，(五)，p.4286：(並參考其他辭典之譯語)

Jīvaka：耆婆，時縛迦，時婆，尸婆迦，𑖀𑖄𑖂𑖄𑖂𑖄，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。

(2) 後漢安世高譯《佛說奈女耆婆經》卷 1 (大正 14, 902b3-906b21)。

(3)《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。時瓶沙王舉為姪女，王出百千金錢，諸臣長者出二百千金錢，共莊東此姪女，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：「此姪女法，若生女教習為姪女種，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，如今耆醫師供養佛無異。」作是願已禮佛而

於他醫理高明，所以讚為醫王。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。

2、「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。

- 1、結使等煩惱，為生死根本，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！
- 2、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「世藥為」滿「足，我當求習出世」間的「智藥」。
- 3、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。

戊二 隨義正說

己一 標法性空以觀心

(p.170)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

- 1、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。
- 2、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。
- 3、大致相近，但唯識宗以「唯識無境」⁴⁹的勝解為方便，而中觀宗以「緣生無性

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。

⁴⁹ (1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.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，為執我、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

空」⁵⁰為方便。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」為方便	以「緣生無性空」為方便

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。

- 1、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。
- 2、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」⁵¹了。這就是依因緣和合生的法則，信得「諸法

報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。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，為虛妄唯識系的要義。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) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.393：

性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，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。因為說依他有自相，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？

⁵⁰ 印順導師著，《般若經講記》，pp.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，可為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，為入法的不二門，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。

⁵¹ 《大智度論》卷 35（大正 25，319b27-c14）：

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

無我」法印。

- 3、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。⁵²在上面解說「我空」⁵³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，以為是能知者，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」。
- 4、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。

- 1、進一步，要返觀這能觀的心相也空。⁵⁴
- 2、一般人，大都是「依識立我」⁵⁵；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現

名為「知者」。如是諸法皆說是「神」。

⁵²《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）。

⁵³我空：詳參《寶積經講義》，pp.99-103。

⁵⁴（1）《大智度論》卷19（大正25，200b26-29）：

行者思惟：是心屬誰？誰使是心？觀已，不見有主；一切法因緣和合故不自在，不自在故無自性，無自性故無我。

（2）印順導師著，《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。以大悲為本的菩提心，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。

⁵⁵（1）《大智度論》卷19（大正25，200b29-c12）：

問曰：應有我，何以故？心能使身，亦應有我能使心。譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。復次，各各有我心故，知實有我。若但有身，心顛倒故計我者，何以故不他身中起我？以是相故，知各各有我。

答曰：

若心使身，有我使心，應更有使我者！

若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩神。

若更無我，但我能使心，亦應但心能使身。

若汝以心屬神，除心則神無所知。

若無所知，云何能使心？

若神有知相，復何用心為？

以是故，知但心是識相故，自能使身，不待神也。如火性能燒物，不假於人。

觀次第。如上所說的我法皆空，是最難信解的。因為一般都誤以為空是沒有，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」⁵⁶。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」。⁵⁷

(2) 印順導師著，《中觀今論》，pp.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：眾生每以能認識者為我(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，即以身體或茶杯為屬於我的，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。……

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，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為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。因為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，故依我空為比喻而明法空。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。

⁵⁶ (1) 印順導師著，《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「以破為顯」。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) 印順導師著，《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，因為性空，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) 印順導師著，《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。

⁵⁷ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷2(大正8, 232b15-c14)：

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：是菩薩意及境界不可得、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, 360b-c)。

(3) 印順導師著，《般若經講記》，pp.199-200：

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，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，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的

- 3、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，眾生總以為心在主宰。有心可得，為眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。
- 4、從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，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」。⁵⁸
- 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.173)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。

在說明上，分為觀心無性，無性即性兩節。⁵⁹

觀心無性也分二科，先正約勝義顯無性，是勤求心相的正意。⁶⁰

思想與行為，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」。

⁵⁸ (1)《景德傳燈錄》卷3（大正51，219b）。

(2) 印順導師著，《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「為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，我云何能為菩薩說般若？佛因而印成之曰：如是！如是！若知菩薩不可得，般若不可得，即是為菩薩說般若。一反來問以為答，方等、般若經，實多其例。

⁵⁹ 「庚一、觀心無性」：《寶積經講義》，pp.188-201。「庚二、無性即性」：《寶積經講義》，p.201-210。

⁶⁰ 「辛一、約勝義顯無性」：《寶積經講義》，pp.188-194。「辛二、約世俗呵心妄有」：《寶積經講義》，pp.194-201。

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。⁶¹

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」。⁶²這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼為現在心呢？

⁶¹ 印順導師著，《勝鬘經講記》，pp.253-254：

有部解說為：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，成為善不善心，即是客性。約心相續的為不善心所染，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，也以此經為不了義，約相續假名心說。聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性為本淨的。

大乘中，如《般若經》、《中觀論》等，以為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，由此說心性本淨為煩惱所染污。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。

⁶² 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.60-61：

我在《中觀今論》說到，生滅應分為三種：

一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。

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」。⁶³

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。而且心如是在內，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、三處為觀門，但推求起來，不見有一定法名為心，不見心有自性可得而契入心空。⁶⁴

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；即說明眾生為什麼而生死流轉的，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。

⁶³ (1)《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 751b)。

(2) 印順導師著，《般若經講記》，pp.116-117：

為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〕有以為我們的心，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，這名為三世實有論，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〕有以為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，還取相妄執為常！

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。

⁶⁴ 印順導師著，《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，雖可分為觀一切法皆不可得，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。

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？

1、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，這裡譯為七句，以顯示心相不可得。⁶⁵七句是

- (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。⁶⁶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。
- (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。

⁶⁵ (1)《瑜伽師地論》卷 74 (大正 30, 706b10-16):

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) 印順導師著，《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」。

⁶⁶ (1)《佛說遺日摩尼寶經》卷 1 (大正 12, 192a13-17):

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》卷 1 (大正 12, 197c13-21):

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》卷 3 (大正 12, 211b1-10):

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。迦葉自言：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。迦葉自言：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。

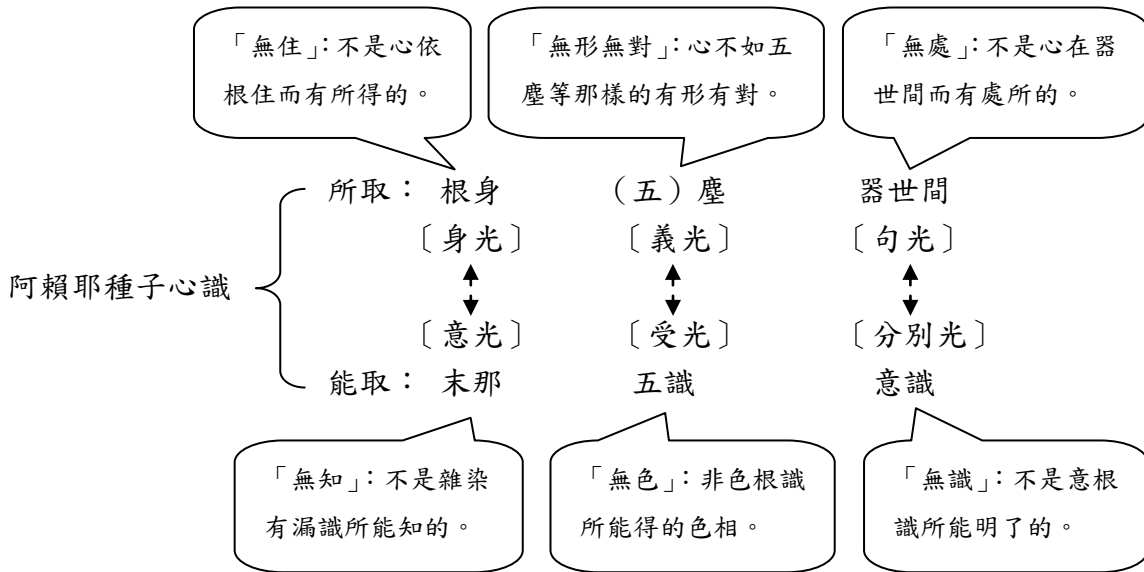
(4)《大乘寶雲經》卷 7〈7 寶積品〉(大正 16, 280a1-8):

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。

【對應《瑜伽師地論》解釋】

《大寶積經》 〈普明菩薩會〉 大正 11，635b9-10	《大乘寶雲經》 卷 7 〈7 寶積品〉 大正 16，280a1-2	《瑜伽師地論》卷 80 大正 30，743a21-24	《瑜伽師地論》卷 74 大正 30，706b13-14
無色無形	無色無形	不可自尋思 ⁶⁷ (能取所取)	無形色
無對	無見	不可說示他 ⁶⁸ (能詮所詮)	不可睹見
無住	無住處	超過色根所行(根)	無所依住
無知	無知	超過一切相(境)	無所攀緣
無識	無識	超過識所行(識)	不可了別
無處		超過煩惱所行(器世間)	不可顯現

【依據所取、能取】



2、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」，那怎麼眾生一定以為應「當有」心可得呢？

⁶⁷ 《瑜伽師地論》卷 86 (大正 30，784c26-28)：

於彼發起諸不正想，隨取相好，自斯已後，於其隨法，多隨尋思，多隨伺察。

⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷 16 (大正 30，365a27-29)：

自內所證，無色、難見。難可尋思，故名無色。經說「色相為尋思」故。難說示他，故不可見。

- 3、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。
- 4、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。德山以為心不可得，就誤會為沒有心了。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。⁶⁹

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。

⁶⁹ (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。卅歲(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！」我當搗其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂擔《青龍疏鈔》出蜀至灤陽。路上買油糍點心，婆子指其擔曰：「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) 印順導師著，《藥師經講記》，pp.26-28：

或許有人發生疑問，以為佛法既說無我，此中為什麼又說我聞？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，為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》。他攜著《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？德山無以為答，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。因為從頭至足，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，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。

1、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」。⁷⁰

2、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」⁷¹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！

辛二 約世俗呵心妄有

(p.177)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

⁷⁰ 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.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。

⁷¹ 《解深密經》卷3(大正16, 698a27-b2)：

慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘鉢舍那、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。

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，為作業受報的主導者。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，實為顛倒憶想分別的根源，⁷²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」。⁷³所以纔覺得此心，早就不是此心了。

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。⁷⁴

⁷² 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.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，不為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。為什麼要憶想分別呢？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，也可以不言而喻了。

⁷³ 印順導師著，《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。

⁷⁴ 《大智度論》卷 15（大正 25，171a24-b13）：

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

四、「是心如電，念念滅故。」

「是心如」閃「電」一般，一霎⁷⁵間過去，所以說「念念滅」。⁷⁶

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）⁷⁷，什麼也不可得。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」⁷⁸。「是心非心，本性淨故」⁷⁹。如以為眾生有一清淨真心，那就不

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。

⁷⁵ 霎〔尸丫、〕：瞬間。（《漢語大詞典》（十一），p.705）

⁷⁶ 《大智度論》卷36（大正25，325c5-12）：

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。

⁷⁷ 印順導師著，《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，本經特重於利他為先的布施。這些，受持《金剛般若經》者，應有深刻的認識！

⁷⁸ （1）印順導師著，《如來藏之研究》，p.69：

《增支部》「一集」這樣（南傳一七·一五）說：「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染、無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故」。「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」。

這是《阿含經》中明確的心明淨說。心是極光淨（pabhassara）的，使心雜染的隨煩惱（upakkilesa），是「客」，可見是外鑠的，而不是心體有這些煩惱。心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，不能不說是淵源於《阿含經》的！

（2）印順導師著，《如來藏之研究》，pp.80-81：

《般若經》所說的「非心」，是心空、心不可得的意思。心性（cittatā）寂滅不可得，所以說「心（的）本性情淨」（prakṛti-citta-prabhāsvaratā）。接著，引起兩層問答：

一、「是心非心」，不要以為有一非心的心（這是常情的意解），因為既然「非心」，不應該再問是有是沒有。「非心」是超越了有與無的概念，不能說是有是無的。

二、「非心」——心不可得，是說不壞（avikāra）、不分別（avikalpa）。沒有變異（壞），沒有差別（玄奘所譯的前三分，作「無二、無二分」；或「無分、無別」），就是（真）如（tathatā），不是世間分別心所分別那樣的。

對於「心性本淨」，《般若經》從勝義（Paramārtha）體悟的立場，糾正以心為清淨的見解，一直為後代中觀（Mādhyamika）、唯識（Vijñānavādin）二派所宗奉。

⁷⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3（大正8，233c15-234a8）：

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可得？」舍利弗言：「不可得！」須菩提言：「若不可得，不應

是如來虛空喻的本意了。

——上來五喻為一段。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。

80

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，就會招感三界六趣的種種報身。⁸¹

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，六識都名為

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。

另參考《大智度論》卷 41（大正 25，362b-c）。

⁸⁰《雜阿含經》卷 12（289 經）（大正 2，81c11-23）：

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》卷 12（290 經）（大正 2，82a）亦同此〕

⁸¹（1）《雜阿含經》卷 10（267 經）（大正 2，69c12-25）：

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。

（2）印順導師著，《學佛三要》，p.54：

佛說「心種種故色種種」，說明了由心識的要求而影響報體的變化。這雖是從動物的種類，代代相傳，前後的影響而說；但眾生自體，從前生到後生，受到心識的決定影響，也可從這種推論而信解。我們未來的報體，實受著現在心識作用的決定影響，那麼，我們現在的報體，受有前生心識所影響，也可以信解了。

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為喻。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）。⁸²

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。⁸³

——上來七喻為一段，廣明心的作用。其中心如大王，心如畫師，心常獨行，尤為佛法所常說。⁸⁴

⁸² 印順導師著，《唯識學探源》，pp.84-88。

⁸³ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷35（大正27，182b22-26）：

問：斷善根者是何義耶？答：非如世間斧等斷木，邪見與善不相觸故。然相續中邪見現在前時，令諸善根成就得滅，不成就得生說名為斷。若相續中無善根得，爾時名為善根已斷。

(2)《瑜伽師地論》卷1（大正30，281a22-28）：

云何斷善根？謂利根者，成就上品諸惡意樂現行法故，得隨順彼惡友故，彼邪見纏極重圓滿到究竟故，彼於一切惡現行中得無畏故，無哀愍故，能斷善根。此中種子，亦名善根。無貪、瞋等，亦名善根。但由安立現行善根相違相續，名斷善根，非由永拔彼種子故。

⁸⁴ (1)《大毘婆沙論》卷72（大正27，371a19-c29）：

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（śakra-devānām-indra），亦名鑠羯羅（śakra），亦名補爛達羅（Puraṃdara），亦名莫伽梵（Bhagavan），亦名婆颯縛（Vāsava），亦名憍尸迦（Kauśika），亦名設芝夫（śacipati），亦名印達羅（Indra），亦名千眼（Sahasracakṣu），亦名三十三天尊（Trayastrīṣapati）。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。

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，

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，卻顛倒的以為美味當前，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，以為我在做什麼，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」。

——上來三喻為一段，明顛倒心。

十六、「心如惡賊，能與種種考掠苦故。」

「心如惡賊」，為了劫奪物品，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⁸⁵人以可乘的機會。如人的福盡⁸⁶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，給人以幸福或災禍。心也就是這樣的，常為不平等的「貪恚所壞」——變異。

十九、「心如盜賊，劫一切善根故。」

苦樂如影隨。」續生是識業，如《契經》說：「入母胎時，識若無者，羯刺藍等，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》卷 43（1171 經）（大正 2，313b）。《雜阿含經》卷 2（46 經）（大正 2，11c）；S.22-79 Vol.III, p.87。

⁸⁵ 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）

⁸⁶ 《瑜伽師地論》卷 1：「云何福盡故死？猶如有一資具闕故死。」（大正 30，281b9）

「心如盜賊」，如不加防備，會「劫」奪你所有的「一切善根」。

——上來四喻為一段，形容心的邪惡。

二十、「心常貪色，如蛾投火。」

「心常貪色」，色是顯色⁸⁷、形色⁸⁸，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⁸⁹「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。⁹⁰俗語說：「如入鮑魚之肆，久而不聞其臭」⁹¹。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

⁸⁷ 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。（《佛光大詞典》（七），p.6922）

⁸⁸ 形色：有形之色：指色法中，質礙粗著，因觸覺始能覺知長短者。為「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。俱舍家認為此八種色極微各別，各有別體，均屬實色。唯識家則增粗、細二者而成十種，但認為此等諸色皆非實色。（《佛光大詞典》（三），p.3788）

⁸⁹ 凱旋：戰爭獲勝，軍隊奏著得勝樂曲歸來。亦泛指獲勝歸來。（《漢語大詞典》（二），p.291）

⁹⁰（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13：「香處有四種，謂好香、惡香、平等香、不平等香。」（大正 27，64c9-10）

（2）《入阿毘達磨論》卷 1：「香有三種：一、好香，二、惡香，三、平等香。謂能長養諸根大種名好香，若能損害諸根大種名惡香，若俱相違名平等香。如是三種皆是鼻識及所引意識所了別境。」（大正 28，981a8-12）

（3）《大乘廣五蘊論》卷 1：「云何香？謂鼻之境。好香、惡香、平等香。好香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所違損。平等香者，謂與鼻合時，無所損益。」（大正 31，851a21-24）

⁹¹ 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，苾乎如入蘭芷之室，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）

而死。⁹²俗語說：「拼死喫河豚⁹³」，也正是貪美味而不惜一死的明證。

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。

——上來五喻為一段，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.如吞鈎，2.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 無為相

(p.183)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、以無性為自性

1、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」。⁹⁴

2、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⁹⁵，才開顯了一切法的自性。所以，無性為自性，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

⁹² 此典故詳參見《大智度論》卷 17（大正 25，182a-b）。

⁹³ 河豚：亦作“河魴”。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）

⁹⁴ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈37 法稱品〉（大正 8，292b25-27）：

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。

（2）印順導師著，《空之探究》，p.141、p.183。

⁹⁵ 《六祖壇經》卷 1（大正 48，357b19-29）。

說法的善巧方便，有言無義。⁹⁶

3、本經的顯示法性，充分的表顯此義。這又分兩節來說。⁹⁷

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。

1、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！

2、「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」。

為什麼？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

⁹⁶ (1) 印順導師著，《空之探究》，pp.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為依準。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。如羅什所譯為「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯為「無性為自性」。例如：

(A)、玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 478（大正 7，420a21-b29）：

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。

(B)、鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 26（大正 8，412b18-c12）：

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。

(C)、無羅叉譯《放光般若波羅蜜經》卷 19（大正 8，139a11-19）：

諸法所有無所有，非佛所作……。無所有法者，亦無作，亦無行。

(A)是玄奘譯本，(B)、(C)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為依。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.726-727：

「唐譯本」每說「一切法皆以無性而為自性」，暗示了「無性自性」的意義。然唐譯的「以無性而為自性」，在「大品本」中，是譯為：「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，空以無性為自性故，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。

⁹⁷ 「無性即性」分為二科：辛一、無為相，辛二、聖性相。《寶積經講義》，pp.201-210。

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，為認識上極根本的概念，如非有非無，就不落意識，不落言詮了。

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。

1、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，從不是所知而成為所知的。如有無都不可說，那還有什麼起呢？

2、「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。

1、「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。

2、「若無行業」，那就「是無為」。行業是有為法，有為法是業煩惱所為（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，生滅所不得的無為。

3、大小乘論師，雖成立多種無為，但如來對有為說無為的本意，如本經所說，是《阿含經》以來一致的定說。⁹⁸

⁹⁸（1）印順導師著，《性空學探源》，p.206：

無為法，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、虛空三種無為。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無為。其他的無為，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無為的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無為。因此，無

這一段，從觀心空不可得，展轉顯示現證的無為法。

辛二 聖性相

壬一 泯諸相

(p.186)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，據現證無為而顯示聖性，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。

- 1、佛先總標說：「若無為」法，那就「是一切諸聖」——三乘聖者的「根本」。無為法本來如此；如以此為所依而體證這無為法，那就成為聖人——聲聞四

為法就多起來了。有部的三種無為，比較是初期的；擇滅與非擇滅，為各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無為中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無為，只有擇非擇滅）。

- (2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.64-66：

無為法，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，所以名為擇滅。

赤銅鍱部但立擇滅無為，代表了初期的法義。

無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：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），名為非擇滅。虛空無為，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，無為法可多了！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」。九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊處等四無為，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」為「古仙人道，古仙人徑」，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。

分別說系的化地部，也立九無為：「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」。前三無為相同。不動，一般指不為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、無記法被稱為真如，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》，也立九種無為：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」）是無為，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。

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」。⁹⁹如離去無為法，就沒有聖人可說。諸聖者所現證的無為法，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——無為「中」，是「無有持戒」，也「無破戒」可得。¹⁰⁰

2、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，名為持。犯了戒行，

⁹⁹ 一切賢聖皆以無為法而有差別：

(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《Vajracchedikā Prajñāpāramitā》：「asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ」

(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，遠離憤鬧得道，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；小不如此大菩薩、辟支佛、阿羅漢，轉不如是阿那含、斯陀含、須陀洹。

¹⁰⁰ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.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，一定是自以為持戒，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，是無所得的空慧為方便，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。

損壞了戒體，叫做破。¹⁰¹從現相邊說是如此，但深求一切法的真相，無性空不可得——無為，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」。¹⁰²

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。

- 1、「若」無為中，「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。
- 2、「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。
- 3、「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。
- 4、「若無有業無業報」，就「無苦樂」，苦樂約業力所感的苦報樂報說。
- 5、「若無苦樂」，那就超脫了生死繫縛的業報，那「即是」離繫的「聖性」。

上文揭示無為為聖者的根本，展轉論證，到這才歸結到就是聖性。聖者以此而成，也就是聖者以此為性。如在大乘不共學中，就稱為佛性。聖性、佛性，只是無為——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，聖者以此為性的，就是這

¹⁰¹ (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, 163b28-c7):

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、麤心言「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。

¹⁰²《大般若波羅蜜多經》卷 296 (大正 6, 508c25):「佛言：如是！持戒、犯戒不可得故。」

樣的無為。《金剛經》也說：「是法平等，無有高下」。¹⁰³

王二 顯淨德

(p.189)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，為聖者所同證。如「四河入海，同一鹹味」¹⁰⁴一樣。

——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」，因為遠「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；為什麼離這生死一切法？因為聖性是「隨順涅槃」的。涅槃是無為法，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」，因為「遠離一切煩惱垢」染。聖性清淨，本來是離垢的。又從一切

¹⁰³ (1)《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751c)。

(2)《十住毘婆沙論》卷 7 (大正 26, 59a14-17)：

菩薩平等心，乃有阿耨多羅三藐三菩提，高下心者則無菩提。是阿耨多羅三藐三菩提，從一相無相得，不從別異相得。

¹⁰⁴《四諦論》卷 4 (大正 32, 393b5-7)：

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。

法而說到繫縛的煩惱，但聖性是「修證即不無，污染即不得」¹⁰⁵的清淨。

六、是性無我，離我我所故。

「是性無我」，因為聖性是「離我我所」而證的。我是煩惱繫縛中的根本著處，所以又說離我。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」，因為聖性是「從平等」的無為法性而現證的，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。諦有二：¹⁰⁶

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，因為這是「第一義諦」。第一義諦為勝義諦的異譯。既是無漏勝

¹⁰⁵ 《天台傳佛心印記》（大正 46，935c9-12）：

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。

¹⁰⁶ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.445-452：

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：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》，顯然以空為勝義諦；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，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，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，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，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，因為若「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。因為如此，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。

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，因為一切「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」。¹⁰⁷

十一、是性安樂，涅槃為第一故。

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

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」¹⁰⁸。但容易與凡外的真我、

¹⁰⁷ 《妙法蓮華經》卷1（大正9，9b8-12）：

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，於道場知己，導師方便說。

¹⁰⁸ 印順導師著，《如來藏之研究》，pp.132-133：

般涅槃四德中，我最為特出，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，是以無我來印定為是佛法的（與外道說不同）。部派佛教中，犢子部等立「我」。被稱為附佛法外道。然犢子部與說轉部，成立「我」論的目的，是為了成立生死流轉，從繫縛到解脫的聯繫，而不是以「我」為真理，為證悟的內容。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。

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
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。

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。

乙二 兼說聲聞道

丙一 正說

丁一 應機開示

戊一 比丘應行不應行

己一 應修三學

庚一 增上戒學

(p.192)又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

本經以菩薩道為主，而兼說聲聞道。

一、三乘同證法空性

菩薩與聲聞，是同證法空性的。基於同一正法，所以是「無所得大，無所得小」¹，聲聞法決不是法有我有，或法有我無的。²因為大小同得無所得正觀，一定能信解空義。³所以

《般若經》說：須陀洹一定能信般若法門。⁴

《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以為然的假名阿羅漢。⁵

¹ 《寶積經講義》，p.6。

² (1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.358-360。

(2) 印順導師著，《性空學探源》，pp.60-72。

³ 《寶積經講義》，pp.125-126。

⁴ 《大般若波羅蜜多經》卷 82-84〈24 受教品〉(大正 5，458c29-469b15)：

爾時，具壽舍利子、具壽大目連、具壽執大藏、具壽滿慈子、具壽大迦多衍那、具壽大迦葉波等諸大聲聞，及無量百千菩薩摩訶薩，同時舉聲問善現曰：「所說般若波羅蜜多，如是甚深難見難覺，非所尋思超尋思境，微妙寂靜最勝第一，唯極聖者自內所證，世聰慧人所不能測，於如是法誰能信受？」

善現答言：「有菩薩摩訶薩住不退轉地，於此甚深難見難覺，非所尋思超尋思境，微妙寂靜最勝第一般若波羅蜜多能深信受。復有已見聖諦及漏盡阿羅漢，為滿所願，於此般若波羅蜜多亦能信受。復有善男子、善女人等，已於過去無量無數百千俱胝那庾多佛所，親近供養發弘誓願，殖眾善本利根聰慧，諸善知識所攝受者，於此甚深難見難覺，非所尋思超尋思境，微妙寂靜最勝第一般若波羅蜜多亦能信受。何以故？如是人等，終不以空不空分別色，亦不以色分別空不空；……不以遠離不遠離分別無為界，亦不以無為界分別遠離不遠離。」

時，具壽善現告諸天子言：「如是甚深難見難覺，非所尋思超尋思境，微妙寂靜最勝第一，唯極聖者自內所證，世聰慧人所不能測，所說般若波羅蜜多，其中實無能信受者。所以者何？此中無法可顯可示，由無有法可顯示故，實信受者亦不可得。」

⁵ (1) 《妙法蓮華經》卷 1 (大正 9，7b26-c9)：

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。舍利弗！若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。又舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提。當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處，除佛滅度後現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經，受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。

(2) 《正法華經》卷 1 (大正 9，69c21-70a3)。

現在，如來本著這佛法不二，解脫一味的深見，再來開示聲聞道。

二、本經分三科來說明聲聞常道

經文分：(丙一)正說 (pp.211-263)，(丙二)巧說 (pp.263-281)，(丙三)密說 (pp.281-288) 科；

正說是一般開示的聲聞常道。

在聲聞法中，以出家的比丘為主，所以先說比丘的應行不應行。應修行的，就是戒定慧三學。

三、又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

佛說三學，以戒為依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名為「增上」⁶。如來「又」告訴「大迦葉」說：「汝等」聲聞弟子，應「當自」已反觀自身，反「觀內」心，發現自己的煩惱而降伏他。能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。⁷切「莫」如世人一樣，意馬心猿的向「外馳騁」⁸。

心在外境——塵欲上追求，那是馳求不了，永不滿足；也就是生死不了，永沒有安心立命處。「當自觀內，莫外馳騁」，可說是佛法的標幟，為戒定慧三學內在共同的特質。

(p.193)如是大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。如是迦葉！有沙門、婆羅門，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憤鬧，身離五欲而心不捨。是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。是名比丘如犬逐塊。

一、如是大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。⁹

⁶ 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.176：

三學，應稱為「三增上學」，就是增上戒學，增上心(定)學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。

⁷ 印順導師著，《學佛三要》，p.125：

佛法能內證身心的無我，外達自他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀，而只是體會得向外的無敵、無人。不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我我所執所歪曲。

⁸ 馳騁：1.縱馬疾馳；奔馳。(《漢語大詞典》(十二)，p.801)

⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 569 (大正 7, 939a27-b4)：

邪見外道為求解脫，但欲斷死不知斷生，若法不生即無有滅。譬如有人塊擲師子，師子逐人而塊自息，菩薩亦爾，但斷其生而死自滅。犬唯逐塊不知逐人，塊終不息，外道亦爾，不知

- 1、如來開示戒學說：大「迦葉」！我為比丘們制戒，現在的聲聞弟子，多數能如法如律，深見如來的意趣。可是「當來比丘」，怕就不知佛法的真實意趣，專在形式儀表上著力，「如犬」的追「逐」土「塊」一樣。
- 2、怎麼說「比丘如犬逐塊」呢？「譬如有人，以」土「塊」投「擲」守門的「犬，犬」忘了守門，不知去追逐那個人，竟然「捨人而往逐」那土塊，這不是愚癡嗎？不追逐人，人不逃走，那土塊是永遠投不完的。忙忙碌碌的逐塊，結果是門也忘記守了。

二、如是迦葉！有沙門、婆羅門，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憤鬧，身離五欲而心不捨。

- 1、如來說了譬喻，才合法說：「如是，迦葉！有」些勤修眾善，止息惡行的出家「沙門」（沙門是梵語，譯義為勤息¹⁰），還有持戒修清淨行的在家婆羅門（婆羅門是梵語，譯義是淨行¹¹；不一定指婆羅門種姓說¹²）。這些出家在家人，為了「怖畏」那「好」的「色、聲、香、味、觸」——五欲，不敢迷戀五欲，而免墮落惡道，不得解脫苦惱，這才「住空閑處」——僻靜的環境；「獨」自居住而「無」師友「等侶」，遠「離」大「眾」的喧囂「憤鬧」，一心去修行。¹³
- 2、可是他們雖「身離五欲，而心」欲卻並「不」能「捨」離。不知道微妙的五欲，可能引發內心的貪欲，稱為欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。¹⁴這樣，不

斷生終不離死。菩薩如是行深般若波羅蜜多，善知因緣諸法生滅。

- ¹⁰ (1)《雜阿含經》卷 28 (795 經) (大正 2, 205b10-13):
爾時，世尊告諸比丘：「有沙門法，沙門義。何等為沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等為沙門義？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名沙門義。」
- (2) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.139：
沙門是梵語，勤息的意思，是各種出家者的通稱。
- (3) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.985：
如沙門 (śraman)，是當時出家者的通稱。然佛說「沙門法」、「沙門義」，沙門要有實際的內容，否則就是假名沙門了。
- ¹¹ 印順導師著，《寶積經講記》，p.221：
婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說。
- ¹² 印順導師著，《藥師經講記》，p.34：
婆羅門：譯為淨行，是印度四階級之一，他們不事耕種，不做生意，也不做工，專門執行祭祀的職務。印度極重視祭祀，而祭祀也有一定祭法，必須聘請專門人才——祭師，方能如法舉行。因此，印度社會，就產生一種地位極高的宗教師階級——婆羅門階級。
- ¹³ 《雜阿含經》卷 49 (1301 經) (大正 2, 358a7-18):
如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有長勝天子，容色絕妙，於後夜時，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。身諸光明，遍照祇樹給孤獨園。時彼長勝天子而說偈言：
「善學微妙說，習近諸沙門，獨一無等侶，正思惟靜默。」
爾時，世尊說偈答言：
「善學微妙說，習近諸沙門，獨一無等侶，寂默靜諸根。」
時長勝天子聞佛所說，歡喜隨喜，稽首佛足，即沒不現。
- ¹⁴ (1)《雜阿含經》卷 9 (250 經) (大正 2, 60b8-12):

知道降伏內心的貪欲，而專於避免，控制外在物欲的享受、誘惑，不等於癡犬的逐塊而不逐人嗎？這樣的嚴持戒行，頭陀苦行，不貪五欲，最後是必然失敗的！

三、是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。

1、「是人」——住空閑處修行的，「有時或」憶「念」曾經受用的「好色、聲、香、味、觸」。他們儘管山居苦行，但在事相上著力，「貪心樂著」五欲，「而不」知「觀」察「內」心，不知道怎樣才能「當得」遠「離色、聲、香、味、觸」——五欲，不再受他的誘惑。他們始終「不知」從根去解決，所以雖長期的住山持戒，而一直過著物欲與離欲的矛盾生活！

2、人不能永遠山居獨處的，「有時」為了什麼，又「來入城邑聚落，在人眾中」，遇到了誘惑的境遇，內心控制不了（特別是內心壓抑久了，更易衝動），於是「還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛」，也就是捨戒還俗了；從山林出來，重過喧囂的生活了；或犯戒而仍混在僧團中過活。這是現生就失敗了的，非墮惡趣不可！

四、以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。是名比丘如犬逐塊。

1、即使他終老山林，嚴持戒律，苦行頭陀到底，但他在「空閑處」所「持」的，是「俗戒」，僅是世俗的事相戒。以這種持戒功德，「死得生天」。欲界天上，是最微妙的五欲所在，天子天女，欲樂自在。那時的持戒苦行，早不知那裡去了，「又為天上」的「五欲所縛」，而過著欲樂的生活。等到天壽盡了，「從天上沒」（與歿同），持戒功德已受用盡了，惡業現前，也「不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道」的苦報。

2、眾生生死的趣向，有六，名六趣或六道。¹⁵人與天為二善道；地獄等為四惡道。

非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間若軛，若繫鞅者，是彼繫縛。如是尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。」

(2)《瑜伽師地論》卷 91（大正 30，815b2-5）：

復次、於內、外處，若有欲貪境界現前，或不現前，而其諸根不能棄捨，故名為縛。若無欲貪，設有境界正現在前，諸根於彼尚能棄捨，況不現前，故名解脫。」

(3)另詳參閱印順導師著，《佛法概論》，pp.81-82。

¹⁵印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.75-76：

地獄，傍生，餓鬼，人，天，總名為「五趣」。眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，「常」在這五趣中「流轉」，一生一生的延續不已。趣，是趣向，就是隨業而往生的所在；有此五類，所以名五趣。或者加上阿修羅（譯意為非天）為六道，道就是趣的別譯。大小乘經論中，或

地獄是最苦的處所，有八熱¹⁶、八寒大地獄¹⁷，及遊增地獄等。¹⁸

餓鬼中，雖也有多福的，受用不了；但多數是無福的，常受饑餓苦，所以以餓鬼為名。¹⁹

畜生，實包括一切的禽²⁰、獸²¹、鱗²²、介²³。

阿修羅，譯義為非天。這是本住忉利天，而現退住須彌山下的大海中，可說是墮落的天神。²⁴

說五趣，或說六趣。

¹⁶ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.83：

地獄，梵語捺洛迦，是苦處的意思。地獄分四類，共為十八地獄。一、主要而根本的，是八「大地獄」；由於猛火的燒然，受著「極熱」的苦迫，所以也叫八熱地獄。……八大地獄是：等活，黑繩，眾合，號叫，大號叫，炎熱，極熱，無間。

¹⁷ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.85：

「八寒」地獄：或說從八大地獄——地球中心橫去到外邊；或說在鐵圍山的那邊。鐵圍山，為這一世界——地球的邊緣，據說是日月所不易照到，寒冷無比。所以推斷寒地獄在南北極，大概是不會錯的。八寒地獄是：皸，皸裂；[口歇]嘶吒，郝郝凡，虎虎凡（這三處，依寒冷的呼號聲得名）；青蓮，紅蓮，大紅蓮（這三處，依膚色及破裂情形得名）。

¹⁸ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.84-85：

「近邊」地獄，也叫遊增地獄。這在八大地獄的附近邊緣，是熱地獄的流類。每一大地獄，都有四門；從每一門出來，又都有同樣的四種地獄。這樣，每一地獄有四門，每門有四地獄，就共有十六地獄；八大地獄都如此，就總有一百二十八地獄。八大地獄的眾生，受苦完了，從每一門出來，就又必然的周「遍遊歷」這四地獄，從一處到一處，增受苦迫，所以也叫做遊增。四地獄是：一、糖煨，這是火熱的灰坑。二、屍糞，這是糞泥坑，坑中有類似糞蛆的利嘴蟲。三、鋒刃，這又有三處：1.刀刃路；2.劍葉林，這裏有惡狗；3.鐵刺林，這裏有鐵嘴的大鳥——這三處，同受刀箭的苦害。四、無極河，這是沸熱的灰水，落在裏面，如油鑊中煎豆一樣。

編按：還有孤獨地獄等。詳參《成佛之道》（增注本），p.85。

¹⁹ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.88-89：

三惡趣中的「餓鬼」，依字面而說，就可知道是受著「常」患「饑渴」苦迫的眾生。餓鬼是五趣之一，與我國俗說的人死為鬼不同。佛法中說：餓鬼有三大類：無財的，少財的，多財的。無財鬼也有三類：1.炬口（就是餓口），飲食入口，就化為火燄。2.針口，咽喉細小如針，飲食無法嚥下去。3.臭口，滿口腐爛發臭，不能飲食。少財鬼，是少許可以飲食的，也有三類：1.針毛，2.臭毛，3.癭，都因身體的特徵得名。有的遇到飲食，就化為膿血不淨；或專食痰唾尿屎等不淨。依這一類說，所以是吞噉「不淨以為食」物的。多財鬼，享受得相當豐富的，也有三類：1.棄者，專受人類祭祀而生活的；這與我國傳說的神道相近。2.失者，是以人間遺失的物品為生的。這二類，有時也還要遭遇饑渴的苦迫。3.大勢，那是夜叉、羅剎等大力鬼王，享受與天福相近。雖有這種種，而多數的無財、少財鬼，都是患著極度饑餓的，因此總名為餓鬼。

²⁰ 禽：1.獸的總名。2.鳥類。3.泛稱鳥獸。（《漢語大詞典》（一），p.1587）

²¹ 獸：1.一般指四足、全身生毛的哺乳動物。（《漢語大詞典》（五），p.131）

²² 鱗：1.魚類、爬行類和少數哺乳類動物密排於身體表層的衍生物，具有保護作用。2.魚的代稱。4.泛指有鱗甲的動物。5.比喻形狀似鱗片之物。（《漢語大詞典》（十二），p.1260）

²³ 介：27.指有甲殼的蟲類或水族。（《漢語大詞典》（一），p.1071）

²⁴ （1）印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.76：

阿修羅多住在大海中，為數不多，所以如攝在鬼趣或傍生趣，就合為五趣了。

（2）印順導師著，《般若經講記》，p.73：

阿修羅——譯為非天，是有天的福報而沒有天的德性者。

(3) 印順導師著，《佛在人間》，pp.84-85：

頂有意思的，是阿修羅與帝釋了。他倆本來是親戚，阿修羅的女兒，嫁給帝釋。照印度的傳說：阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。這等於世間的強國，併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。阿修羅有兩大毛病：一、疑，帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。……二、嫉妒，他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。由此猜疑與嫉妒，養成好戰的心理。帝釋與他的特性相反：一、提倡和平，推行正法。帝釋是既得利益的保持者，他當然重視和平。將人的領土奪來了，與人談和平，無怪阿修羅不信任他。他的推行正法，也像治國者的文教治國。二、他是享樂者，與那些天女們，盤桓在一起，到了窮奢極侈的享受境地，這如文明成熟而走向靡爛衰落一樣。傳說他到人間來從佛聽法，但一回到天國，什麼也忘失了。世間的高貴尊榮者，為享受五欲而沒落，對人生崇高的理想，自利利他的事業，也想不起去做了。

(4) 《大毘婆沙論》卷 172 (大正 27, 868b1-c27)：

已說五趣一一差別。於彼中有阿素洛今當說，謂有餘部立阿素洛為第六趣。彼不應作是說，契經唯說有五趣故。

問：何故名阿素洛？

答：素洛是天，彼非天故名阿素洛。復次，素洛名端政，彼非端政故名阿素洛，以彼憎嫉諸天，令所得身形不端政故。復次，素洛名同類。彼先與天相近而住，然類不同故名阿素洛：謂世界初成時諸阿素洛先住蘇迷盧頂，後有極光淨天壽盡業盡福盡故，從彼天歿來生是中，勝妙宮殿自然而出，諸阿素洛心生嫉恚即便避之。此後復有第二天生彼更移處，如是乃至三十三天遍妙高山頂次第而住，彼極瞋恚即便退下。然諸天眾於初生時咸指之言：此非我類！此非我類！由斯展轉名非同類。復由生嫉恚故形不端政，即以此故名非端政。……

問：諸阿素洛何趣所攝？

答：有說：「是天趣攝。」

問：若爾，何故不能入正性離生？答：諂曲所覆故。其事云何？答：彼常疑佛朋黨諸天：若佛為其說四念住，彼作是念：佛為我等說四念住，必為諸天說五念住。乃至若佛為說三十七助道法，彼作是念：佛為我等說三十七，必為諸天說三十八。以為如是諂曲心所覆故，不能入正性離生。復次，不可以不能入正性離生故，便謂惡趣所攝。如諸達絮及篋戾車人亦不能入正性離生，而非惡趣所攝。彼亦應爾。

如是說者：「是鬼趣攝。」

問：若爾，何故經說：「帝釋語毘摩質怛羅阿素洛王言：汝本是此處天？」

答：帝釋應言：汝本是此處鬼。而言天者，以尊敬婦公故，作此愛語。又，令設芝聞生歡喜。問：若是鬼者，何以與諸天交親耶？答：諸天貪美色故，不為族姓。如設芝阿素洛女端政無比，是故帝釋納以為妻。亦如大樹緊捺洛王女名為奪意，端政無雙，雖是傍生趣攝，而蘇迷王太子蘇達那菩薩求娉為妻，此亦如是。問：何以復能與天鬥戰？答：亦有劣者與勝者共爭，如奴與主鬥，狗與人鬥。

(5) 唐·慧暉述，《俱舍論頌疏義鈔》卷 2 (已新續藏 53, 160a16-24)：

問：既立五趣，修羅五趣中，何趣中可攝？

答：《瑜伽論》天趣攝，《雜心論》鬼趣攝，《正法念經》鬼、畜二趣攝，《加陀經》天、鬼、畜三趣攝，又云：羅睺阿修羅師子兒毗摩質多羅阿修羅王天女生。准此經論諸趣不定天趣攝，為正以身形同天，如世羅非人生身形同人即人趣攝，梵云阿索落，此云非天，多行諂誑，非天行也。大眾等四部說五趣體，通善染，若通善染，過如疏述。

3、上面說的那種沙門、婆羅門，在制御外來的五欲上著力，怎樣持戒，怎樣苦行，而不知在內心的貪欲上下一番功夫。知外而不知內，知形儀而不知心地，「是名比丘如犬逐塊」。

(p.197)又大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。

一、又大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？

佛「又」告「大迦葉」，那要怎樣才「比丘不如犬逐塊」呢？

上從心離貪欲說，今再從心離瞋恚說，以說明降伏內心的任何煩惱，是達成清淨持戒的心要。²⁵

二、若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。

「若有比丘」，遇到惡因緣，不管是自己不對，他人不對，或者是誤會，總之，如「為人所罵而」能「不報」以「罵」置；受到別人的「打、害」、「瞋」恨、「毀」辱，也「不」加「報」復，不會你打我也打，你毀辱我我也「毀」辱你。這樣的不為瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。²⁶

²⁵ 印順導師著，《佛法概論》，pp.204-205：

善心淨心的布施，究竟是身外物的犧牲，不及持戒的功德。持戒是節制自己的煩惱，使自己的行為能合於人間和樂善生的目標。然一般的說，持戒還偏重身語的行為，如慈悲喜捨等定，降伏自心的煩惱，擴充對於一切有情的同情，這種道德心的淨化、長養，更是難得的。

²⁶ (1)《大般若波羅蜜多經》卷 589 (大正 7, 1048a8-19)：

諸菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，於諸有情應修安忍，打不報打，罵不報罵，謗不報謗，瞋不報瞋，訶不報訶，忿不報忿，恐不報恐，害不報害，於諸惡事皆能忍受。何以故？舍利子！是諸菩薩摩訶薩眾恒不捨離一切智心，於諸有情欲饒益故。若諸菩薩摩訶薩眾恒不捨離一切智心，於諸有情欲作饒益。假使身受百千矛矧，而無一念報害之心，於彼常生淨信安忍。如是菩薩摩訶薩眾修行安忍波羅蜜多，於諸有情欲作饒益定當獲得真金色身相好莊嚴見者歡喜。」

(2)《瑜伽師地論》卷 41 (大正 30, 518b18-20)：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，他罵報罵，他瞋報瞋，他打報打，他弄報弄，是名有犯，有所違越，是染違犯。

(3) 太虛大師著，《瑜伽菩薩戒本講錄》，p.383：

若尋常人，固可以直報怨；但菩薩之饒益有情，恩者固應恩度，怨者亦應慈度，若隨怨報怨，則非菩薩之行也。

(4) 續明法師著，《瑜伽菩薩戒本講義》，pp.99-100：

明障忍辱度有四戒，第一瞋打報復戒，於中有犯而無不犯，犯中唯染，亦無不染。住戒菩薩，若遇「他」有情以惡言來「罵」，應行忍辱，而不忍辱，「報」之以「罵」；此說口業。若「他」有情於己起「瞋」，應方便息解，而不息解，反「報」之以「瞋」；此說意業。若「他」有情以拳腳來「打」，應行忍受而不忍受，「報」之以「打」；此說身業。若「他」有情存心戲「弄」，如藏物令覓，或以言誑引，或以身分相擊弄等，不能忍受「報」之以「弄」；此通三業。若如是者，於菩薩戒，「是染違犯」。

對外不採取報復態度，中國也有「唾面自乾」²⁷等忍辱法。但一般的修養，如遇重大的逆境當前，要忍也難忍了！佛說：要堅忍持戒，非要「自」己「內觀」，以「求」降「伏其心」，不隨瞋恚等轉不可。

三、作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。²⁸

降伏其心的方法是，內心「作如是念」：「罵」我「者為誰」？「受」罵「者為誰」？「打者、害者、毀者、瞋者」，又「為誰」？這大有中國禪師看話頭的風格。²⁹誰？誰？誰？觀察推求起來，由於一切法無我，罵者不可得，受罵者也不可得。罵者與被罵者不可得，罵也就不可得了。罵不可得，那還會氣憤不平嗎？還會報罵報打嗎？以我法空³⁰的觀慧來自觀其心，瞋恚早就不可得了！這就是《金剛經》「降伏其心」

²⁷ 唾面自乾：《尚書大傳》卷三：“罵女毋歎，唾女毋乾。”《新唐書·婁師德傳》：“其弟守代州，辭之官，教之耐事。弟曰：‘人有唾面，絜之乃已。’師德曰：‘未也。絜之，是違其怒，正使自乾耳。’”後以“唾面自乾”形容逆來順受，受辱而不計較、反抗。《鏡花緣》第三八回：“唐敖道：‘若講能夠忍耐的，莫若本朝去世不久的婁師德了：他告訴兄弟，教他唾面自乾。’”（《漢語大詞典》（三），p.384）

²⁸ 《大智度論》卷29〈1序品〉（大正25，272a11-16）：

身忍者，雖身、口不動，而心不能令不起，少忍故不能制心；心忍者，身、心俱忍，猶如枯木。復次，少忍者，若人搥罵不還報；大忍者，不分別罵者、忍者、忍法。復次，眾生中忍是為少忍；法忍是為大忍。

少忍與大忍：

	少忍	大忍
1.三業	身、口忍，心不忍	身、心俱忍
2.行與智	打罵不還報	不分別罵者、忍者、忍法
3.人與法	眾生忍	法忍

²⁹ 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.360-361：

中國的禪宗，否認他們的禪為禪定，以為是般若，其實也還是重於止修。如晚期盛行的看話頭，即顯然是重止的。眾生的妄念無邊，用一句話頭，一個「是什麼」，激起疑情，使心在這「是什麼」上息下來，勦絕其他的情念。等到這疑念脫落，三昧現前，即以為是開悟了。……單是這樣的令心止息而得無分別，依中觀、瑜伽等說，是不能斷盡煩惱而了脫生死的。一般不知三昧現前，必有「空」、「明」、「樂」的證德，每誤以為是寂寂惺惺的慧悟。如共外道的四禪：中間禪無尋有伺，二禪無尋無伺，內等淨，即無分別而淨心呈現。三禪的正念正知，與定心相應，何嘗不是寂而常明，明而能寂！統論本論的正義，隨順真如的無念，要從唯心無境，境空心寂的觀，與止一切境界的止，隨順雙運，才能成就。

³⁰ (1) 印順導師著，《成佛之道》，pp.348-349：

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也空。依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身體，我的財產，我的名位，我的國家……凡與我有關，而繫屬於我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。

(2) 印順導師著，《成佛之道》，p.353：

大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」

的法門。³¹這樣的比丘，不為環境所動轉，能自觀我法空而離瞋（離貪、離癡也如此），「是名比丘不如犬逐塊」。是能知佛法的真實意趣，才是能清淨持戒的人。

依經文來說，戒律好像是一套外來（佛制的）的法制規章，從軌範身口以節制內心。其實戒律的真意義，還是要從淨化內心中去嚴淨戒律。沒有出世正見，怎會有出世的正業、正語、正命呢！

庚二 增上心學

(p.199)迦葉！譬如善調馬師，隨馬慵悞，即時能伏。行者亦爾，隨心所向，即時能攝，不令放逸。

增上心學³²，就是定學；心是定或止的別名。如持戒清淨，就能心安理得，容易進而修定了。

一、迦葉！譬如善調馬師，隨馬慵悞，即時能伏。

如來先舉喻說：「迦葉！譬如善」於訓練馬的「調馬師」，「隨」那「馬」是怎樣的「慵悞」不調，如性情暴惡，不受駕御，亂跳亂奔等，都有適當的方法。主要是勒緊韁繩，加上鞭打、錐刺，「即時能」使馬降「伏」，隨調馬師的意思而行動。³³

二、行者亦爾，隨心所向，即時能攝，不令放逸。

1、接著合喻說：修「行者」的修心——修習禪定，就如調馬師的調馬一樣。為什麼修定？為了心的散亂成性，不是掉舉而妄想紛飛，就是昏沈而暗昧不明。在

都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。

³¹ 印順導師著，《般若經講記》，p.30：

眾生心中，有種種的顛倒戲論，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論，一一的洗淨，所以問云何降伏其心。

³² 印順導師著，《我之宗教觀》，p.104：

誠意而後能正心，正心就是定。先從字義來說：梵語「三昧」（三摩提），意義為「等持」，也譯為「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不沈，不昏不散……。又梵語「質多」，義譯為「心」，可泛稱一切心理現象，重在心理的統一性。心的特殊的意義就是定，如三增上學的定學，名為「增上心學」。

³³ 《佛垂般涅槃略說教誡經》（亦名《佛遺教經》）（大正 12，1111a8-21）：

汝等比丘，已能住戒。當制五根，勿令放逸入於五欲。譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸犯人苗稼。若縱五根，非唯五欲，將無崖畔，不可制也。亦如惡馬，不以轡制，將當墜於坑陷。如被劫害，苦止一世。五根賊禍，殃及累世。為害甚重，不可不慎。是故智者制而不隨，持之如賊，不令縱逸。假令縱之，皆亦不久見其磨滅。此五根者，心為其主。是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊。大火越逸，未足喻也。譬如有人，手執蜜器，動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象無鈎，猿猴得樹，騰躍跳躑，難可禁制。當急挫之，無令放逸。縱此心者，喪人善事。制之一處，無事不辦。是故比丘！當勤精進，折伏其心。

這樣的散亂心中，觸境隨緣，心不能自主，為貪瞋等煩惱所役使。那樣的散亂、掉舉、昏沈，如慵悞的惡馬一樣，非經一番調治，決不能自如。

- 2、調伏心的方法，主要是「隨心所」念而「向」外馳求——憶過去，念未來，向五欲，向貪瞋癡，向親里、國土等時，不讓他繼續外向，而「即時能攝」心回來。換言之，是攝心內向，使心安住於應住的境界。
- 3、佛法中說到繫念攝心的方法極多，最簡要的是觀心。使心不外散，而念念返觀自心，安住自心。這一攝心內住的法門，能「不令」心如野馬般的「放逸」。如修習到定心增明，不但能發禪定的無邊功德，更可以修慧而向解脫。

庚三 增上慧學

(p.200)迦葉！譬如咽塞病，即能斷命。如是迦葉！一切見中唯有我見，即時能斷於智慧命。譬如有人隨所縛處而求解脫。如是迦葉！隨心所著，應當求解。

攝心不放逸，即使達到禪心自在，也還只是定學。佛教人於定中修觀，修勝義觀慧而得解脫，才是增上慧學。

一、迦葉！譬如咽塞病，即能斷命。如是迦葉！一切見中唯有我見，即時能斷於智慧命。

- 1、佛又舉喻說：「迦葉！譬如」生病，各式各樣的，或輕或重，或急或緩。但如生了「咽」喉阻「塞病」，如乳蛾脹³⁴、喉頭癌等，那就與其他的病情不同，「即能」使人「斷命」而死。「如是迦葉」！在「一切見中，唯有我見」最為根本³⁵，「即時能斷」眾生的「智慧命」，如咽塞病一樣。
- 2、智慧（般若）與無明相反，有無明就沒有般若，般若起就能破無明。無明能障

³⁴ (1) 乳蛾（脹）：傳統醫學病名，即扁桃腺炎。名喉蛾，因患病的人喉頭兩邊腫脹，形狀像蛾，故名。（《大辭典》上冊，三民書局出版）

(2) 乳蛾喉痺：凡乳蛾水漿不入者，先用皂角末點破，再取杜牛膝汁，和醋含嚥，又法，艾葉搗汁，口含良久，腫自消，冬月無葉，掘根用之，又喉閉者，取山豆根汁含嚥即開，有藥不能進者，急取病人兩臂，捋數十次，使血聚大指上，以髮繩紮住指拇，針刺指甲，縫邊出血，如放痧一般，左右手皆然，其喉即寬。（《中醫古籍》方藥篇，醫方解，救急良方）

³⁵ (1) 《瑜伽師地論》卷 91（大正 30，815a13-18）：

云何隨入無我性已，由三種相於諸識中正觀而住？

謂諸邪見，一切皆以我見為根，是故此根必應先斷。

又以正慧，即觀彼識所依、所緣差別轉故，有無量種。

又觀此識差別轉時，如剎那量安住堅實尚不可得，何況畢竟！

(2) 印順導師著，《成佛之道》，p.233：

我見，是自我的妄執，為生死的根本，從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。

慧明，是著我著法的實有，也就是不了我我所空的我我所見（有我，就有我所）。所以我我所見，是我法空慧的根本障礙，說我見是能斷智慧命的重病。知道了這點，那麼什麼病，病在那裡，就應治什麼病，向那裡去治，才能藥到病除。不能如俗語說的：「東門遇鬼，西門送祟³⁶」才好！

二、譬如有人隨所縛處而求解脫。如是迦葉！隨心所著，應當求解。

- 1、依上所說，生死根源的病本是我見，那麼想解脫生死繫著，唯有能治我見的空慧了！如來為此又舉喻說：「譬如有人」被人繫縛了，那要認清縛在那裡，一定要「隨所縛處而求解脫」。不能縛在足部，而向腰間去求解。這樣，一切煩惱以薩迦耶見——我見為本，我見就是繫縛。
- 2、我見繫縛什麼呢？我們為五欲所縛，為名利權力所縛，為男女色事所縛，但根本縛著處是心。心與我見相應，著自心為實而起我見，所以「隨心所著」，「應當」向心去「求解」脫。如上文求心不可得的觀心空寂，就是解脫生死繫縛的不二門。³⁷這點，

（1）唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識為自內我，名為我愛執藏，也就是一切眾生的根本愛著處。³⁸

（2）中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，為我見根源。我見著處——自性，正就是如來所說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶」，為眾生縛著根本。³⁹所以必須隨心所著而求解脫，如

³⁶ 送祟：猶送鬼。《紅樓夢》第二五回：“當下眾人七言八語，有說送祟的，有說跳神的，有薦玉皇閣張道士捉怪的，整鬧了半日。”清 高靜亭《正音撮要·外教》：“送祟、跳茅山，打門口醮送鬼。（《漢語大詞典》（十），p.805）

³⁷ 《寶積經講義》，pp.184-201。

³⁸ 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.226-227：

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識，或潛意識的。在自己能感得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。二種細識中，第七識名末那識，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。第八識名阿賴耶識，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裏面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裏面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。

³⁹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.25：

五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶（ālaya），譯義為窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就

提婆菩薩的《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。⁴⁰

己二 應離八失

(p.202)又大迦葉！出家之人，有二不淨心。何謂為二？一者、讀誦路伽耶等外道經書；二者、多畜諸好衣鉢。又出家人有二堅縛。何謂為二？一者、見縛；二者、利養縛。又出家人有二障法。何謂為二？一者、親近白衣；二者、憎惡善人。又出家人有二種垢。何謂為二？一者、忍受煩惱；二者、貪諸檀越。又出家人有二兩雹，壞諸善根。何謂為二？一者、敗逆正法；二者、破戒受人信施。又出家人有二癰瘡。何謂為二？一者、求見他過；二者、自覆其罪。又出家人有二燒法。何謂為二？一者、垢心受著法衣；二者、受他持戒善人供養。又出家人有二種病。何謂為二？一者、懷增上慢而不伏心；二者、壞他發大乘心。⁴¹

是生死不已的癥結所在。

⁴⁰ (1) 聖天菩薩本·護法釋·玄奘譯《大乘廣百論釋論》卷 8 (大正 30, 236a2-b3)：

頌曰：識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。

論曰：識能發生諸煩惱業，由此三有生死輪迴，故說識心為諸有種，能牽後有得識食名，如是識心緣色等起，無所緣境識必不生。若能正觀境為無我，所緣無故能緣亦無，能所既亡眾苦隨滅，證寂無影清涼涅槃。至此位時名自利滿，諸有本願為利益他，住此位中化用無盡，亦令有識證此涅槃。是故欲求自他勝利真方便者，應正勤修空無我見。復有別釋：識為諸有種者，謂宅識中種種熏成諸業習氣無明有愛所隨增故，能感三有生死輪迴，識為所依，故說為識。境是識所行者，識中習氣由執色等境界熏成隨縛境界，是所依故，名曰所行。見境無我時者，謂無我見觀一切境性相空時。諸有種皆滅者，由無我見永斷一切無明、有愛二種隨眠，由此二種是發業因及能潤業令生果故，斷此二種業果不生。爾時所有諸戲論事及煩惱事，種子俱斷，故名皆滅。非一切種識等皆無。所以者何？由聖道起但滅一切虛妄分別戲論習氣，令有漏法畢竟不生。一類有情，諸無漏法無所依故，亦皆斷滅。一類有情，由本願力所任持故，無漏諸識相續不斷，能為殊勝廣大甚深無礙辯等無邊功德所依止處。又由識等增上力故，圓滿究竟神通作用，窮未來際任運相續。如是皆由本願行力所引發故，自利利他功德無盡，令諸有情成熟解脫，盡未來際妙用無窮，是故應修空無我觀捨諸邊執。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，pp.240-241：

此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

⁴¹ 《十住毘婆沙論》卷 9 (大正 26, 67b6-18)：

若菩薩欲得諸菩薩藏等功德者，應當遠離是諸二法。

何等為二空繫法？一、貪著應路伽耶等經，二、嚴飾衣鉢。

二縛者：一、著諸見縛，二、貪名利縛。

二障法者：一、親近白衣，二、疎遠善人。

二垢法者：一、忍受諸煩惱，二、樂諸檀越知識。

二瘡法者：一、見他人過，二、自藏其過。

二坑法者：一、毀壞正法，二、破戒受供。

二燒法者：一、以穢濁心而著袈裟，二、受淨戒者供給。

比丘們所應行的，是三學（己一 應修三學，見 p.211-222）；修了三學，就可以得解脫。但比丘還有八種過失，是不應有的，應離的。每類二法，所以實是八類二法。有了這八失，那就怕要墮落了！所以如來慈悲，又特為開示。

一、不淨心（又大迦葉！出家之人，有二不淨心。何謂為二？一者、讀誦路伽耶等外道經書；二者、多畜諸好衣鉢。）

如來說：「大迦葉！出家之人有二不淨心」。不淨，本可通一切不清淨，但這裡指「意樂不淨」——內心的動機與志向的不淨。那「二」種不淨心呢？

「一」、歡喜「讀誦路伽耶（順從世俗的、功利的）等外道經書」。⁴²

出家之人有二病難治：一、憎上慢人自謂能降伏心，二、求大乘者沮壞其意。

若菩薩遠離如是等法，更有疾得阿耨多羅三藐三菩提法則能疾得，又得諸佛、辟支佛、阿羅漢之所稱歎。

⁴²（1）印順導師著，《寶積經講記》，pp.34-35：

以憍慢心，讀誦修學路伽耶經：學者為了憍慢心所驅使，好強爭勝，不知於佛法作深入的聞思，而卻去讀誦修學路伽耶經。路伽耶經，是世俗的典籍。看起來，科學、哲學、政治、經濟……知識愈來愈豐富，其實憍慢心也愈來愈大了。世俗的學術，雖有有益於人生的部分，但大多重於向外的爭取，是雜染而不是純淨的。常在這些駁雜不純的俗學上用功，正沾沾自喜地以為進步，而不知俗念熏染，道念漸薄，善法也漸減了。這在菩薩的修學來說，真是棄明珠而取瓦礫，實在不值得！

（2）印順導師著，《寶積經講記》，p.54：

「讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾」：有的專重世學，讀誦外道經書——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文的路伽耶——順世。除了現實的，功利的而外，還學習文辭嚴飾，那是文法、修辭。以現代話來說，那是文藝。

（3）《瑜伽師地論》卷 41（大正 30，519a26-b7）：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，現有佛教，於佛教中未精研究，於異道論及諸外論精勤修學，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者：若上聰敏；若能速受；若經久時能不忘失；若於其義能思能達；若於佛教如理觀察成就俱行無動覺者，於日日中，常以二分修學佛語，一分學外，則無違犯。

（4）續明法師著，《瑜伽菩薩戒本講義》，pp.122-123：

第三捨內學外戒，於中有犯不犯，犯中唯染，略無不染。雖云菩薩當於五明處求，然亦應有本末先後，應以內明為本，先將內明修習善巧，然後習外。否則本末倒置，走入歧途，則失佛法所以教人學習外道書論之意義，若世間無佛教流行，或可勤習外論，今既「現有佛教」之菩薩聲聞與一切法教流行，而「於佛教中未精研究」，反「於」十六種「異道論，及」於因論、聲論、醫方論等「諸外論」，心生愛樂「精勤修學」，如是有損菩薩正見，「是染違犯」。不犯中有六因緣：一、「若」根是「上」利，「聰敏」有智，於佛教有正見，不為外道異論所動者。二、「若」於佛法「能速受」行。三、「若經久時能」於佛法「不忘失」者。四、「若於」大小佛法，深知「其義」，已「能」如理「思」惟，而又「能」通「達」。五、「若於佛教」已能「如理觀察」，雖學外論，然能「成就」理觀，與之同時「俱」起現「行」，而自有勝解，外道異論「無動」於己，對佛法之正「覺者」。六、若「於日日中，常以」三分中之「二分」時間「修學佛語」，以「一分」時間「學習外」論，如是知其本末輕重，樂學以儀，「則無違犯」。

「二」、歡喜「多」積「畜」(與蓄同)種種美「好衣鉢」。

本來，人是身心的綜合體，需要物質與精神生活的充實。

- 1、在精神方面，學佛而有豐富的知識，當然是好的。但如不能獲得佛法的深切信解，不能辨別德失，而好讀外道的世俗的書籍，就大有問題。例如整天在政治、軍事、社會、經濟、科學、醫藥，或者上帝、永生，這一類的知識熏習中，久了可能會覺得世間法非常重要，外道也著實高明，這就有動搖佛法信解的危險了！
- 2、物質方面，人當然要穿要喫。但佛制，比丘們三衣一鉢，隨緣度日，只要能維持健康就得。如穿衣用鉢(盛飯菜的器具)，而重視他的質料、光澤；不但夠了就算，還要多多的積蓄起來。那是追求物欲，貪心會一天天增長起來。

心在不純正的知識欲，過度的物欲上轉，那當然是不清淨了！

二、堅縛(又出家人有二堅縛。何謂為二？一者、見縛；二者、利養縛。)

如來說：「出家人有二堅縛」。堅縛是繫縛得緊緊的，不容易擺脫。那「二」種呢？

「一」、「見縛」：為見解、成見所縛，自以為然，固執不捨；那是從多讀世俗外道的書籍而來。

「二」、「利養縛」：比丘受人的財利供養，如衣、鉢、飲食、日用品等。如內心的物欲增長，就會染著利養，為利養所縛。佛說『利養瘡深』⁴³，

⁴³ (1)《增壹阿含經》卷5(大正2, 570c27-571a4)：

世尊告諸比丘：受人利養甚重不易，令人不得至無為之處。所以然者？利養之報，斷入人皮。以斷皮便斷肉，以斷肉便斷骨。以斷骨便徹髓。諸比丘！當以此方便，知利養甚重。若未生利養心便不生，已生求令滅之。如是諸比丘！當作是學。

(2)《大莊嚴論經》卷7(大正4, 293a6-10)：

利養亂定心，為害劇於怨，如以毛繩戮，皮斷肉骨壞，髓斷爾乃止；利養過毛繩，絕於持戒皮，能破禪定肉，折於智慧骨，滅妙善心髓。

(3)般若流支譯，《正法念處經》卷33(大正17, 194b6-10)：

復次，第四一心係念。隨何等處，得供養利，衣服床褥，臥具醫藥，心不歡喜，不喜不樂。何以故？供養之利，利養瘡深，割皮壞肉，壞肉斷筋，斷筋破骨，破骨傷髓。利養因緣，能壞善法，亦復如是。是名第四一心係念。

(4)《大智度論》卷14〈1序品〉(大正25, 164b22-c1)：

問曰：云何恭敬、供養名之為忍？

答曰：有二種結使：一者、屬愛結使，二者、屬恚結使。恭敬、供養雖不生恚，令心愛著，是名軟賊。是故於此應當自忍，不著不愛。云何能忍？觀其無常，是結使生處。如佛所說：「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。」

如繩索的縛人，破皮破肉，徹骨徹髓一樣。換句話說，為財利所迷著了，有時看得比生命還重要呢！

三、障（又出家人有二障法。何謂為二？一者、親近白衣；二者、憎惡善人。）

如來說：「出家人」有了二縛，就會「有二障法」，障礙生死的解脫。那「二」種呢？

「一」、「親近白衣」：印度的在家人，多穿白衣，所以白衣即在家人的代名。如比丘多讀世俗書籍，引起世俗的執見，那就會歡喜與在家人往來。覺得與在家人在一起，臭味相投，對一般出家人，反而落落⁴⁴難合。

「二」、「憎惡善人」：自己這樣的俗化腐化，言行都不合法度。不能自知慚愧，就會憎恨厭惡如法的出家（在家）人。對於他，善人們不一定有惡意，但可能會如法教誡。他不肯接受，心裡不免「相形見絀」⁴⁵，這才討厭如法的善人。

四、垢（又出家人有二種垢。何謂為二？一者、忍受煩惱；二者、貪諸檀越。）

如來說：「出家人有二種垢」：垢是內心有了嚴重的污垢。那「二」種呢？

「一」、「忍受煩惱」：煩惱雖是人人都有的，但總有多少自覺，覺得不好。由於執著成見，經常與白衣往來，內心的煩惱，越來越重，浪湧波翻一樣。久了，反而「債多不愁，虱⁴⁶多不癢」，能忍受煩惱亂，而不再有對治厭離的意念。到這時，內心已經麻木了。

「二」、「貪諸檀越」：檀越是梵語，譯義為施主。由於貪著利養，也就貪著施主。對於有力的施主，經常親近，以為這是我的施主，我的護法。如施主而供養別人，就會嫉妒。於是毀謗同道，爭奪護法，這些可恥的行為，都不斷地造作了！

五、雨雹（又出家人有二雨雹，壞諸善根。何謂為二？一者、敗逆正法；二者、破戒受人信施。）

內心有了深厚污垢，進一步會損害自己的善根。如天上落下（雨）冰雹，對於結實

⁴⁴ 落落：2.形容孤高，與人難合。4.冷淡。（《漢語大詞典》（九），p.480）

⁴⁵ 相形見絀：互相比較之下，一方顯得很遜色。（《漢語大詞典》（七），p.1135）

⁴⁶ 虱：1.虱子。（《漢語大詞典》（八），p.937）

纍纍⁴⁷的果實，萌芽發育的幼苗，會給予嚴重的損害，或打擊得什麼都完了。如來所以說：「出家人有二兩雹」，能損「壞諸善根」。那「二」種呢？

「一」、「敗逆正法」：這是與佛法相違逆，等於反叛了佛教。從前劉宋時代，有一位慧琳比丘，專心世俗學問，滿腹的文章經濟，大受宋文帝的賞識。他參預政治，當時稱為「黑衣宰相」。這是好讀外書，堅持成見，親近白衣，忍受煩惱的典型。結果，他寫了一篇《黑白論》⁴⁸，竟說有些地方，佛法還不及儒家，這就是敗逆正法了。他虧了政治力量的維護，否則早就被驅出僧團了。

「二」、「破戒受人信施」：上是破見，這是破戒，實在已失去僧格。但還俗而營謀生活，也並不容易，所以依舊賴在僧團中，受人信心的布施，這怎麼消受得了呢！這樣的人，損害了自己的善根福德，徹底毀滅自己，豈不可憐！

六、癰瘡（又出家人有二癰瘡。何謂為二？一者、求見他過；二者、自覆其罪。）

破見破戒而留住僧團的，不會身心安樂，如生了癰瘡⁴⁹一樣的痛苦。所以如來說：「出家人有二癰瘡」。那「二」種呢？

⁴⁷ 纍纍 3.聯貫成串貌。（《漢語大詞典》（九），p.1049）

⁴⁸ 印順導師著，《教制教典與教學》，pp.75-77：

中國佛教，與北印度及西域的佛教，有特深的關係（晉宋間，始漸接觸中印的佛教）。起初，出家者的名字，都加上師長的國名，如于、支、竺、安、康、白（龜茲），什麼都隨師學習，服色當然也跟著改了。其中北印度最盛大的學派，有部僧侶來中國的最多，也就與我國初期佛教的關係最深。《大宋僧史略》（卷上）說：「漢魏之世，出家者多著赤布僧伽梨」。這應是據《牟子理惑論》的「披赤布」而說。這是說一切有部的服色，但在中國，僧侶穿「緇色」，早已為社會所公認。緇色是「紫而淺黑」，「淺赤深黑」；如黑色再多一些，近於黑色。所以說到在家與出家，就說「緇素」、「緇白」、「黑白」。

在北方，羅什的時候，已經如此。如姚興令道恆道標罷道說：「苟心存至道，寧係黑白」（弘明集卷11）？一直到北周時，還因「黑衣當王」的讖語，引起破壞佛教事件。在南方，宋文帝時，慧琳作《黑白論》；人稱慧琳為「黑衣宰相」。這都可為那時的僧侶，都著緇色衣的證明。梁簡文帝作謝敕賚納袈裟啟（廣弘明集卷二八），顏色是「鬱泥」，似乎也是緇色。這種緇衣，實從有部的赤衣演化而來。赤衣並不是大紅，也是紅中帶（黃）黑的。黑少紅多，那種深紅（被喻為血色）的顏色，可能不為中國僧眾所歡迎，所以加深黑色，成為緇色。依律制，這是如法的染色，似乎比有部的更好些。

不過，中國的僧服，不可能統一。律部傳來了《四分》、《五分》、《僧祇》、《十誦》；五部服色不同，也傳聞於中國了。在印度的聲聞學派，不但律制（寺院組織，衣食制度等），就是義理、修持，都各有特色。在中國，一方面是大乘盛行，一方面是缺乏一貫堅定的宗派意識。所以，會隨西來的服色不同而改變；也會探求律典，自行決定。緇白、黑白，雖成為公論，而據《僧史略》（卷上）：「後周忌聞黑衣之讖，悉屏黑色。著黃色衣，起於周也」（時在西元六世紀中）。緇衣外又多一黃衣，但不知是否如南傳一樣的黃色！

⁴⁹ 癰瘡：癰疽惡瘡。《法苑珠林》卷112：“想見諸飲食如膿血，想受諸飲食如塗癰瘡。”（《漢語大詞典》（八）》，p.370）

「一」、「求見他」人的「過」失；
「二」、「自」己隱「覆」自己的「罪」過。

破見與破戒的，僧團會嚴重的勸告（諫），或者處罰他。不知反省的惡比丘，唯一的辦法，

一方面是吹求揭發（見）別人的過失：你還不是一樣！某人也是那樣，你們為什麼不問？僧伽有偏見，故意找我為難。甚至無中生有，誹謗詆毀，以轉移人的注意，以達到減輕僧伽對自己的壓力。

一方面，自己犯罪作惡，決不向人發露，而盡量的掩飾覆藏起來，以免同道大眾的舉發。這樣的自欺欺人，內心是怎樣的苦痛不安！

七、燒法（又出家人有二燒法。何謂為二？一者、垢心受著法衣；二者、受他持戒善人供養。）

如來說：「出家人有二燒法」。火一樣的然燒，形容身心為煩惱與惡業所逼惱，如發高燒一樣。這比皮膚上的癰瘡，嚴重多了！那「二」種呢？求見他過而自覆其罪的人，不能懺悔出罪，增加僧團的不安。他還在

「一」、充滿罪惡的「垢心，受著法衣」（如法的衣服，如安陀會、鬱多羅、僧伽梨⁵⁰），充出家人。

「二」、自己多犯戒行，卻「受他持戒善人」——受五戒、八戒在家弟子的「供養」。

佛曾比喻為：這樣的人而服法衣，受人供養，如身裹燒熱的銅鑠⁵¹，口吞烱銅與熱鐵一樣。現生身心燒然，來生不免獄火的苦迫！

八、病（又出家人有二種病。何謂為二？一者、懷增上慢而不伏心；二者、壞他發大乘心。）

如來說：「出家人有二種病」，這是嚴重的病，必死的病。那「二」種呢？

⁵⁰ 《佛光大辭典》（一），p.551「三衣」：

（1）安陀會：日常勞務時或就寢時所穿著，由五條布片縫製而成，又稱五條衣。即內衣。

（2）鬱多羅僧：為禮拜、聽講、布薩時所穿著之衣，由七條布片縫製而成，又稱七條衣。即上衣。

（3）僧伽梨：為上街托鉢或奉召入王宮時所穿之衣，由九至二十五條布片縫製而成，又稱九條衣。即大衣。

⁵¹ 鑠（一ㄗㄨㄛˋ）：亦作“鑠”。1.錘成的金屬薄片。2.用金屬薄片包裹。（《漢語大詞典》（十一），p.1347）

「一」、由於他有豐富的世俗知見，往來於白衣知識——王公大臣等，自以為有學問，有勢力。久之心智昏昧，還自以為對佛法很了不起。這樣的「懷增上慢」，再也「不」會「伏心」——見到自己的缺點而謙卑降伏，接受僧伽的處分。如隳候劣馬，縱橫在僧伽田園中，踐踏一切。

「二」、破「壞他」人所「發」的「大乘心」——菩提心。真正的聲聞行者，深見如來的真實意趣，是不會違礙大乘的。而這種惡比丘，有學問，有勢力，多利養，大抵也多徒眾。心在世俗而作些非法非律的事。初發菩提心的，以利益眾生為先，不急離生死，所以容易受到熏染，以他為榜樣，而損毀了自己的菩提心。大乘菩提心，決不能從世俗的破見破戒中來。

這八類二法，說明了由於比丘的意樂不淨，知識欲與物欲的發展，而達到必死——必墮惡道的重病。不但自己不能懺悔，還使人退失菩提心。修聲聞道的比丘，必須深切的記取這八法！

戊二 沙門善學不善學

己一 標列

(p.209)又大迦葉！謂沙門者，有四種沙門。何謂為四？一者、形服沙門；二者、威儀欺誑沙門；三者、貪求名聞沙門；四者、實行沙門。

一、隨佛出家修學的差異

出家的比丘，都是隨佛修學。但學習的情形，大有差別。或是學習皮毛，或是深得心髓。所以如來約善學與不善學，而作不同的說明。

二、釋經

先總標列說：「大迦葉」！所說的出家「沙門」，可以「有四種沙門」的差別。⁵²

那「四」種呢？「一」、「形服沙門」；

「二」、「威儀欺誑沙門」；

「三」、「貪求名聞沙門」；

「四」、「實行沙門」。

單從名稱上看，就知道佛所希望比丘的，是那一類沙門了。

⁵² 《長阿含·遊行經》卷3（大正1，18b14-28）：

沙門凡有四，志趣各不同，汝當識別之：一、行道殊勝，二、善說道義，三、依道生活，四、為道作穢。能度恩愛刺，入涅槃無疑，超越天人路，說此道殊勝。善解第一義，說道無垢穢，慈仁決眾疑，是為善說道。善敷演法句，依道以自生，遙望無垢場，名依道生活。內懷於姦邪，外像如清白，虛誑無成實，此為道作穢。

己二 別釋

庚一 形服沙門

(p.210)何謂形服沙門？有一沙門，形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器。而便成就不淨身業、不淨口業、不淨意業；不善護身，慳嫉、懈怠，破戒為惡：是名形服沙門。

一、釋經：「形服沙門」

「有一」類出家的「沙門」，在「形」儀「服」裝方面，是「具足」——完備的。隨佛出家，有出家的形相，這就是

(一)、「被（穿著）僧伽梨」。僧伽梨是衣名，譯義為複合。這與一長一短的五衣（安陀會），二長一短的七衣（鬱多羅僧）不同；這是三長一短的，九條以上的衣服。在三衣中，這可說是大禮服，凡是乞食，說法，入王宮，授戒等，都要穿這樣的法衣。

(二)、「剃除鬚髮」，有的連眉毛也剃去了。

(三)、「執持應器」，梵語鉢多羅，譯義為應量器，就是每天執持以乞食，受食的食器。⁵³

這三點，形式上已完備了出家的形相。但是這一類比丘，只是在生活——衣食等習慣上，學習得有個樣子，而另一面，「便成就不淨身業」，如殺、盜、淫，或殺、盜、淫的方便罪；成就「不淨口業」，如大小妄語、惡罵等；成就「不淨意業」，如見解僻謬⁵⁴，心在俗事上轉。這一類沙門，「不善」守「護」自「身」，為「慳」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等煩惱所使，所以「破戒為惡」。三業都不清淨，只是形儀服裝上像沙門而已，所以「名形服沙門」。

庚二 威儀欺誑沙門

(p.211)何謂威儀欺誑沙門？有一沙門，具足沙門身四威儀，行立坐臥，一心安詳；斷諸美味，修四聖種；遠離眾會，出家憤鬧之眾；言語柔軟。行如是法，皆為欺誑，不為善淨，而於空法有所見得；於無得法生恐懼心，如臨深想；於空論比丘生怨賊想：是名威儀欺誑沙門。

⁵³ (1) 印順導師著，《般若經講記》，p.24：

鉢是盛飯的器具，譯義為應量，即隨人的食量而有大小不同。佛用的鉢，傳說是石鉢。成道後，有商人奉鉢供佛，但沒有食器。四天王各獻一石鉢，佛就合四為一鉢，所以佛鉢的鉢沿，有四層疊痕。

(2) 《四分律》卷 52（大正 22，951c29-952a15）。

(3) 《大智度論》卷 26〈1 序品〉（大正 25，251b12-14）。

⁵⁴ 僻謬：乖僻荒謬，違背正理。（《漢語大詞典》（一），p.1707）

二、釋經：「威儀欺誑沙門」

「有一」類出家的「沙門」，不但是形服具足，而且在事相上，可說是典型的持戒比丘。

(一)、威儀方面，「具足沙門身四威儀——行立坐臥」。身體的一切舉動，不敢疏忽，都「一心」正念，舉措「安詳」，做到四威儀的一切如法。

例如坐，怎樣坐法？在僧眾中，坐在那裏？到白衣家去，可不可以坐？可以，又坐在那裡？什麼地方，什麼人，不能與他共坐。坐時的身體姿態，衣服整齊，器物安放，要一一如法。說起來，真不簡單！如不是一心正念，怎能處處如法？

(二)、生活方面，「斷諸美味」，專喫麤惡的，聊以維持身命。常時「修四聖種」：常乞食，糞掃衣，樹下坐，樂斷。⁵⁵總之，對於生活受用，採取最清苦的生活。

(三)、環境方面，過著孤獨靜處的生活，「遠離」一切大「眾會」集。不但不參與白衣的集會，也遠離「出家憤鬧」的大「眾」共住。因為眾多比丘在一起，總免不了僧事等煩雜。

(四)、待人接物方面，見了出家眾或在家人來，總是一團慈和氣象，「言語」溫「柔」和「軟」，使人覺得慈藹可親。

這樣的沙門，在形儀上，是沒有可說的了。但形式為實質而存在，如沒有實質，或更違反實質，那形式有什麼用呢？所以嚴持比丘戒律，也不一定能成就解脫善根。這一類比丘，受持嚴格的戒律，但專重事相，不重勝義，所以精進修「行如是法」門，「皆為欺誑」——在虛誑妄取事上著力，「不為」內心的「善淨」；不是為了從內心的善淨，而進向勝義的善淨。專在取相事上用功，這才反「而於空法」——

⁵⁵ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.201：

四聖種 (carvāra-āryavaṃśā) 是：^[1]隨所得衣服喜足；^[2]隨所得飲食喜足；^[3]隨所得房舍喜足；^[4]欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1047：

說到比丘戒法，重於生活軌範的，是四聖種，在上面已經說過了。四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

(3) 《長部》(33)《等誦經》，(日譯南傳 8, p.304)。

(4) 《增支部》「四集」，(日譯南傳 18, pp.50-51)。

(5) 《中阿含·86 說處經》卷 21 (大正 1, 563b-c)。

切法畢竟空，「有所」執「見」，以為有法可「得」。這樣，他對「於無得」的空「法」，「生恐懼心」，厭惡心，「如臨深」淵一樣的「想」法，怕因空而喪失身命。從前，「五百部聞畢竟空，如刀傷心」⁵⁶，就是這類人。

既重事輕理，愛有惡空，於畢竟空法門生恐懼心，「於」闡揚弘通一切法「空論」的「比丘」，也「生怨」家、盜「賊」一樣的「想」法，恨他破壞佛法，不願相見，甚至呵罵迫害空論比丘。文殊師利菩薩本生，喜根比丘的故事，⁵⁷可為例證。

這僅有沙門的威儀，而違害沙門的實質。看來樣樣如法，其實一無是處！「是名威儀欺誑沙門」，欺誑是虛妄無實的意思。

【附錄】：《大智度論》卷 6（大正 25，107a-108a）：

二乘與菩薩度人之比較

（一）渡師喻

⁵⁶ 五百部聞畢竟空，如刀傷心：

（1）印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.376。

（2）《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。

⁵⁷（1）《諸法無行經》卷 2（大正 15，759c9-761a26）。

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.901-903：

《諸法無行經》，二卷，姚秦鳩摩羅什譯。異譯有《諸法本無經》，三卷，隋闍那崛多譯。這兩部譯本，大義相符。《大乘隨轉宣說諸法經》，三卷，趙宋紹德等譯。宋譯本的意義，有些恰好相反，顯然是經過了後人的修改。這裏，依前二譯。……文殊說宿緣：喜根菩薩比丘，不讚歎少欲知足，細行獨處，但說諸法實相——貪瞋癡就是諸法性。勝意菩薩比丘，持戒行頭陀行。勝意到喜根的在家弟子家裏，說喜根的過失——淫怒癡無礙，受到喜根弟子空義的難問。勝意不得入音聲法門，所以毀謗喜根。喜根在大眾中，說「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，於是三事中，無量諸佛道」等一相法門頌。勝意比丘墮地獄，然由於聽聞深法，後世得智慧利根，這就是文殊的宿緣。

（3）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1297-1298：

初期大乘經的開展，顯然的有重定與重慧的兩大流。「文殊法門」也是重慧的，如《諸法無行經》所舉的本生說：「有比丘法師，行菩薩道，名曰勝意。其勝意比丘，護持禁戒，得四禪、四無色定，行十二頭陀，……讚歎遠眾樂獨行者」。「有菩薩比丘，名曰喜根，時為法師。質直端正，不壞威儀，不捨世法。……不稱讚少欲知足、細行獨處，但教眾人諸法實相」。勝意比丘是重定、重獨住的，喜根是重慧而不重頭陀、阿蘭若行的：《諸法無行經》所推重的，正是重慧的喜根比丘。……大乘智增上的主流，可說是通於塔寺比丘與阿蘭若比丘，而更重於寺塔住的。住阿蘭若處的，不免有專修禪定的傾向，如上一章「大乘定學」所說。定與慧，都是佛法的要行。……然而大乘「般若法門」，正是特讚般若（慧）的；得無生法忍以前，不許入滅定的。大德法救說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若無斷有礙」，與「般若法門」的意趣相符。大乘智增上法門，本是以「諸法無受三昧」為「般若波羅蜜」，般若與三昧不二的，但在發展中，世間事總不免相對的分化：重定的偏於阿蘭若處的專修，重慧的流為義理的論究。

譬如渡師，一人以浮囊草筏渡之，一人以方舟而渡，二渡之中相降懸殊；菩薩巧渡眾生亦如是。

(二) 醫師喻

復次，譬如治病，苦藥針灸，痛而得差；如有妙藥名蘇陀⁵⁸扇陀，病人眼見，眾病皆愈——除病雖同，優劣法異。

聲聞、菩薩教化度人，亦復如是。

1、聲聞教

苦行頭陀，初、中、後夜，勤心坐禪，觀苦而得道，聲聞教也。

2、菩薩教

觀諸法相，無縛無解，心得清淨，菩薩教也。如文殊師利本緣⁵⁹：

文殊師利白佛：大德！昔我先世過無量阿僧祇劫，爾時有佛名師子音王——佛及眾生壽十萬億那由他歲，佛以三乘而度眾生——國名千光明，其國中諸樹皆七寶成，樹出無量清淨法音——空、無相、無作、不生不滅、無所有之音，眾生聞之，心解得道。

時師子音王佛初會說法，九十九億人得阿羅漢道，菩薩眾亦復如是——是諸菩薩，一切皆得無生法忍，入種種法門，見無量諸佛恭敬供養，能度無量無數眾生，得無量陀羅尼門，能得無量種種三昧——初發心新入道門菩薩不可稱數。是佛土無量莊嚴，說不可盡。

時佛教化已訖，入無餘涅槃；法住六萬歲，諸樹法音亦不復出。

爾時，有二菩薩比丘：一名喜根、二名勝意。

是喜根法師，容儀質直，不捨世法，亦不分別善惡。

喜根弟子聰明樂法，好聞深義；其師不讚少欲知足，不讚戒行頭陀，但說諸法實相清淨。語諸弟子：「一切諸法婬欲相、瞋恚相、愚癡相，此諸法相即是諸法實相，無所罣礙。」以是方便，教諸弟子入一相智。時諸弟子於諸人中無瞋無悔，心不悔故得生忍，得生忍故則得法忍，於實法中不動如山。

勝意法師持戒清淨，行十二頭陀⁶⁰，得四禪、四無色定。

勝意諸弟子鈍根多求，分別是淨、是不淨，心即動轉。

⁵⁸ (1)《起世經》卷2(大正1, 316b16-17):「其飯形色，猶若諸天蘇陀之味。」

(2)《坐禪三昧經》卷1(大正15, 270c23):「天食蘇陀味。」

⁵⁹ 文殊師利本緣，是在說明文殊菩薩過去生中謗法的因緣，參見：

(1)《諸法無行經》卷下(大正15, 759a2-761a29)。

(2)《雜譬喻經》(7)〈喜根喻〉(大正4, 523c13-28)。

(3)印順導師著，《大智度論之作者及其翻譯》(收於《永光集》)，p.99。

⁶⁰《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈兩過品第47〉(大正8, 320c5-9):

十二頭陀：一、作阿蘭若，二、常乞食，三、納衣，四、一坐食，五、節量食，六、中後不飲漿，七、塚間住，八、樹下住，九、露地住，十、常坐不臥，十一、次第乞食，十二、但三衣。

勝意異時入聚落中，至喜根弟子家，於坐處坐，讚說持戒、少欲、知足，行頭陀行，閑處禪寂；訾毀喜根言：「是人說法教人入邪見中，是說婬欲、瞋恚、愚癡無所罣礙相，是雜行人，非純清淨。」

是弟子利根得法忍，問勝意言：「大德，是婬欲法名何等相？」

答言：「婬欲是煩惱相。」

問言：「是婬欲煩惱，在內耶？在外耶？」

答言：「是婬欲煩惱不在內，不在外；若在內，不應待外因緣生；若在外，於我無事，不應惱我。」

居士言：「若婬欲非內、非外，非東西南北、四維、上下來，遍求實相不可得，是法即不生不滅；若無生滅相，空無所有，云何能作惱？」

勝意聞是語已，其心不悅，不能加答，從座而起，說如是言：「喜根多誑眾人著邪道中。」是勝意菩薩未學音聲陀羅尼，聞佛所說便歡喜，聞外道語便瞋恚；聞三不善則不歡悅，聞三善則大歡喜；聞說生死則憂，聞涅槃則喜。從居士家至林樹間，入精舍中，語諸比丘：「當知喜根菩薩是人虛誑，多令人入惡邪中。何以故？其言婬、恚、癡相及一切諸法皆無礙相。」

是時，喜根作是念：「此人大瞋，為惡業所覆，當墮大罪！我今當為說甚深法，雖今無所得，為作後世佛道因緣。」

是時喜根集僧，一心說偈：

「婬欲即是道，恚癡亦如是；如此三事中，無量諸佛道。

若有人分別，婬怒癡及道；是人去佛遠，譬如天與地。

道及婬怒癡，是一法平等；若人聞怖畏，去佛道甚遠。

婬法不生滅，不能令心惱；若人計吾我，婬將入惡道。

見有無法異，是不離有無；若知有無等，超勝成佛道。」

說如是等七十餘偈，時三萬諸天子得無生法忍，萬八千聲聞人，不著一切法故皆得解脫。

是時，勝意菩薩身即陷入地獄，受無量千萬億歲苦！出生人中，七十四萬世常被誹謗，無量劫中不聞佛名。是罪漸薄，得聞佛法，出家為道而復捨戒，如是六萬三千世常捨戒；無量世中作沙門，雖不捨戒，諸根闇鈍。

是喜根菩薩於今東方過十萬億佛土作佛，其土號寶嚴，佛號光踰日明王。

文殊師利言：「爾時勝意比丘，我身是也，我觀爾時受是無量苦。」

文殊師利復白佛：「若有人求三乘道，不欲受諸苦者，不應破諸法相而懷瞋恚。」

佛問文殊師利：「汝聞諸偈，得何等利？」

答曰：「我聞此偈，得畢眾苦，世世得利根智慧，能解深法，巧說深義，於諸菩薩中為第一。」

如是等，名巧說諸法相，是名如實巧度。

庚三 名聞沙門

(p.213)何謂名聞沙門？有一沙門，以現因緣而行持戒，欲令人知；自力讀誦，欲令他人知為多聞；自力獨處，在於閑靜，欲令人知為阿練若，少欲知足，行遠離行。但為人知，不以厭離，不為善寂，不為得道，不為沙門婆羅門果，不為涅槃：是為名聞沙門。

三、釋經：貪求「名聞沙門」

- 1、「有一」類出家的「沙門」，他的出家修學，都是為了「現」生「因緣」——為現生的受人尊敬，生活安樂。為了達成現生的利樂，所以自願自發的修「行持戒」，非常嚴淨。但目的為了「欲令人知」道他持戒；唯有使人知道，才會稱譽他，欽佩他，以他為師範，達到現生利樂的目的。
- 2、不但持戒，他還以「自力讀誦」，精研三藏，對佛法有廣博的知識；但目的還是「令他人知」道他是一位「多聞」比丘。
- 3、他又「自力獨處」山林，住「在」「閑靜」的所在，目的也是「欲令人知」道他「為阿練若」⁶¹比丘，是一位「少欲知足，行遠離行」的修行人。
- 4、持戒，多聞（慧），修遠離行，一切「但為」他「人知」道，而「不以厭離」心來修學；「不為」心離戲論的「善寂」；「不為得道」（覺悟）；「不為」證得「沙門、婆羅門果」——出離清淨的究竟果；「不為涅槃」的究竟解脫。⁶²精進的修行，一切為了現生因緣，貪求他人的尊敬，這就「是為名聞沙門」。

庚四 實行沙門

(p.215)復次，迦葉！何謂實行沙門？有一沙門，不貪身命，何況利養！聞諸法空、無相、無願，心達隨順，如所說行。不為涅槃而修梵行，何況三界！尚不樂起空無我見，

⁶¹ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.200：

阿蘭若 (arāṇya)，是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。印度宗教，自奧義書 (Upaniṣad) 以來，婆羅門晚年修行的地方，就是「阿蘭若處」，所以被稱為阿蘭若者 (aranyaka)。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若為住處的。後來，佛教界規定為：阿蘭若處，離村落五百弓。總之，是聽不到人畜囂音的地方。

(2) 《銅鑠律》《大分別》，(日譯南傳 1，p.75)。

(3) 《摩訶僧祇律》卷 11 (大正 22，323b)。

(4) 《四分律》卷 10 (大正 22，632c)。

(5) 《十誦律》卷 8 (大正 23，57b)。

(6) 《根本說一切有部毘奈耶》卷 24 (大正 23，756c)。

⁶² 《瑜伽師地論》卷 95 (大正 30，840b26-c1)：

若於諦智增上如理及不如理不如實知，不能盡漏；與此相違，如實知故，能盡諸漏。當知此中，聞不正法，不為寂靜、不為調伏、不為涅槃所起諸智，名不如理。聽聞正法，與上相違，當知如理。

何況我見眾生人見！離依止法，而求解脫一切煩惱；見一切諸法本來無垢，畢竟清淨，而自依止亦不依他。以正法身，尚不見佛，何況形色！以空遠離，尚不見法，何況貪著音聲言說！以無為法，尚不見僧，何況當見有和合眾！而於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫：是名實行沙門。

四、釋經：「實行沙門」

1、辨名義

實，是真實，勝義；實行沙門，是為勝義而修行的沙門，勿以為是一般的實行。四種沙門中，

（1）形服沙門，不消說是不對的。

（2）威儀欺誑沙門，也許自以為修行，嚴持戒律，以為這才能解脫。但拘泥律行，在虛誑妄取中取相修行，並不是佛說比丘應持戒的意趣所在。如四聖種，比丘是應受的。但佛沒有說，非乞食、糞掃衣、樹下坐不可；更沒有說不能喫精美的飲食。可見這是取相修行，違反如來的精神，而流於苦行。

（3）至於名聞沙門，持戒、多聞、遠離，也著實精進修行，應該是事理兼通。但為了貪求人的尊敬供養，只此一念，就違反了修行的根本意趣。

所以中間二類沙門，看來是很難得的，但是不足取的。

（4）佛教人發心修行、持戒、多聞、遠離，一切是為了勝義。那麼，真實沙門是怎樣的呢？

2、釋真實沙門之內涵

有一沙門，不貪身命，何況利養！聞諸法空、無相、無願，心達隨順，如所說行。

「有一」類出家的「沙門」，他們的真實修行，尚且「不貪」著自己的「身命」，真的生死置於度外⁶³，一心向道，「何況」為了身外的尊敬與「利養」而修行呢！這點，就與名聞沙門不同。

他們聽「聞諸法」皆「空」，空故「無相」，無相故「無願」，契入一實相的三解脫門。內「心」能如實的通「達」，所以也能「隨順」空法，不起違逆心。信解空法為佛法心髓，所以能「如所說」的空義，修「行」中道正觀。這樣，與威儀欺誑沙門，是完全不同了！

以下，[*為勝義而修行：三解脫門，三寶，四諦之聲聞道的要門。]

⁶³ 度外：心意計慮之外。置度外，猶言不介意。（《漢語大詞典》（三），p.1223）

(1) 約三解脫門，以明深解一切法空而修行者的心境：

不為涅槃而修梵行，何況三界！尚不樂起空無我見，何況我見眾生人見！離依止法，而求解脫一切煩惱；見一切諸法本來無垢，畢竟清淨，而自依止亦不依他。

A、眾生為了願得三界樂果，二乘為了願求涅槃，而修行佛法。實行沙門是，信解生死涅槃不二，於涅槃法無知無得⁶⁴，所以「不為」願求「涅槃而修梵行」——三增上學，「何況」為了願生「三界」果報而修行呢！不為生死，不為涅槃而修行，是無願解脫門。

B、雖然信解甚深空義，但知道畢竟空是空也不可得；是「但以假名說」，而不可作實法會的。所以能「不」因愛「樂」空義而「起空無我見」。於空都不起取著，「何況」空無我所對治的，眾生妄執的「我見、眾生」見、「人見」、壽者見等呢！這是空解脫門。

C、實行沙門，「離依止法，而求解脫一切煩惱」。依止是什麼？依止是依著處。有所依就有所著，有所依著就有煩惱取著，也就成為三界生死一切法的依處。因此從離依止中去解脫煩惱。

這點，如：

(A) 唯識學者，以阿賴耶識為所知依——一切法的依處，就以阿賴耶為我愛執藏，或稱為「煩惱過惡聚」(集處)。⁶⁵

⁶⁴ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈無生品第26〉(大正8, 271c10-17):

世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有。非以第一實義耶？須菩提言：如是如是。舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報，無生無滅，無淨無垢。

(2) 印順導師著，《寶積經講記》，p.258：

無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。聖者是理和同證，心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我們為他的弟子。

(3) 印順導師著，《空之探究》，pp.192-193：

「無得無現觀」，就是《心經》所說的「無智亦無得」；現觀 (abhisamaya) 是現證智。沒有智，沒有得，所以「無預流，無預流果；……無阿羅漢，無阿羅漢果」——沒有聲聞乘的四果聖者，及所得的四沙門果。無獨覺聖者，無證得的獨覺菩提；無菩薩(人)，無菩薩行；無正等覺(者)，無正等覺菩提。三乘人、法，空性中是不可得的。這一段文字，與《心經》的主體部分，完全一樣，只是《心經》要簡略些。如「照見五蘊皆空」，到「受、想、行、識亦復如是」，與「諸色(等)空，彼非色」，到「空即是受、想、行、識」相當。既然「無智無得」，有智有得的三乘聖者與聖法，當然也不可得不妨簡略了。

⁶⁵ (1) 《攝大乘論本》卷2 (大正31, 143c17-18):

慧者無分別智力，周遍平等常順行；滅依榛梗過失聚，如大良藥銷眾毒。

(2) 世親《攝大乘論釋論》卷6 (大正31, 298b-299a):

復有入正位別偈，如《大乘經莊嚴論》中所說：菩薩具滿無邊際，……所依稠密罪惡聚……。所依稠密罪惡聚者，此諸染法因名稠密，以難可觀解故。罪惡聚者，即是染法熏習自性為體故。牟尼善說諸正法安心有根法界中者……。

(B) 中觀學者以自性見為依止，也就以此解說佛說的阿賴耶。⁶⁶

這都說明了，依處即著處；有所依即不得解脫。那怎樣才能離依止呢？就是以中觀正「見一切諸法」無自性空；空故不生不滅；不生不滅故「本來無垢」；如虛空性的了無纖塵相可得，「畢竟清淨」。這樣的離依止法（依中觀說，即離自性見；依唯識學，即「解脫應於阿陀那中求」⁶⁷），精勤修行，就是如來臨入涅槃，教比丘們「自依止」，法依止，不異依止了。⁶⁸這是本分事，所以說自；佛也不能使你解脫，所以說「不依他」。依此法而修行，自悟自度，不取一切依止相，這是無相解脫門。⁶⁹

(2) 約三寶，以明深解空法而修行的心境：

**以正法身，尚不見佛，何況形色！以空遠離，尚不見法，何況貪著音聲言說！
以無為法，尚不見僧，何況當見有和合眾！**

⁶⁶ 印順導師著，《中觀今論》，pp.240-242：

三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝」。《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相，若滅於心輪，即滅一切法」。這在後期唯心佛教的潮流中，中觀者也常提示此義，每為一般唯心論者所附會。然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含》的《堅固經》。地水火風四大，即五蘊中的色蘊。因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。所以生死根本識，若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。約見相——能所說，即是執境為實有的識，凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根本。約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。同樣的生死，根本也只要一，悟理解脫也必然同一。

⁶⁷ (1) 世親《十地經論》卷 8 (大正 26, 170c20-24)：

云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒常，應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所中求解脫。此對治，如經是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故。

(2) 唐·法述，《華嚴經探玄記》卷 13 (大正 35, 348a)。

⁶⁸ (1) 《雜阿含經》卷 2 (36 經) (大正 2, 8a22-24)：

世尊告諸比丘：住於自洲 (Attadīpa)、住於自依 (Attasaraṇa)、住於法洲、住於法依，不異洲、不異依。

(2) 《長阿含·遊行經》卷 2 (大正 1, 15b)。

⁶⁹ (1) 《大智度論》卷 20 (大正 25, 207c4-9)：

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。

(2) 《大智度論》卷 20 (大正 25, 207c17-19)：

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。

- A、契入正法（勝義空），所以能成佛，佛是「以正法」為「身」的，名為法身，這是佛的真實。⁷⁰在契入法身畢竟清淨中，「尚不見」有「佛」的德相可得，「何況」取著三十二相，八十種好等「形色」為佛呢？這是深見佛而不起佛見。
- B、「以空」勝解而身心「遠離」，如法修行，「尚不見」有「法」相可得，「何況貪著音聲言說」，以經論等文字語言為法呢？文字如指月的指，能引入正法而不就是正法，所以深見法性，不會於法起見。
- C、梵語僧伽，譯義為眾，含有和合的意思。出家弟子，同一法味，所以稱僧。真實的僧，是理和同證。在共證的「無為法」中，「尚不見」有和合的「僧」相可得，「何況當見有」六「和合眾」⁷¹（戒和、見和、利和、身和、語和、意和），而取著事相的僧呢？這是不起僧見。
- D、這三者，是深體一性三寶，而不在事相上（化法三寶、住持三寶）取著。

（3）約四諦，以明深解空法而修行者的心境：

而於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫：是名實行沙門。

- A、「於諸法」中，煩惱與業為集諦，是集起生死苦果的因緣。但在深解法空性中，煩惱與業，本自空寂不生，所以於集諦「無所斷除」——集不可得。
- B、斷集，是要修正道——八正道、三十七品等。但通達一切法空，道也是性空，

⁷⁰（1）《寶積經講義》，p.6。

（2）印順導師著，《如來藏之研究》，pp.21-22：

如來已經涅槃了，儘管信仰歸依，而不能見佛，這是多麼令人失望的事！要求見佛的宗教情操，是可以理解出來的。如《中論》卷4（大正30，34c）說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。《佛藏經》引經說：「若人見法，是為見我（佛）」。見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經的。現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。

釋迦佛，七佛，都是觀緣起而成佛的，那末佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？《義足經》說：佛從三道寶階，從天來到人間，弟子們都來見佛。「一比丘」想起了佛的教說，觀緣起無常、苦、空、無我，悟入了初果。那時，蓮華色比丘尼，搶著在前禮佛。《大智度論》卷11（大正25，137a）說：「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。須菩提觀緣起空無我而證入，就是見佛。禪者稱悟入為「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。如《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正12，1112b）說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。……法身呈現於弟子的智證中，即是「法身常在而不滅」（如沒有修證的，法身就不在人間了）。這一充滿策勵與希望的教授，勉大眾如法修行，比後代的法身常住說，似乎有意義得多！

⁷¹ 印順導師著，《佛法概論》，p.21：

六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

所以都「無所修行」——道不可得。

C、修道，斷集，就能斷生死，生死是苦諦。但實行沙門，通達生死本空，所以處生死而「不住生死」——苦不可得。

D、離生死以證涅槃，為滅諦。達法性空，即悟「本來寂靜，自性涅槃」⁷²。不離一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或稱之為無住涅槃——滅不可得。

E、從中道正觀以觀四諦，都無所取著，即四諦不二——一實諦。⁷³

(4) 結：

三解脫門，三寶，四諦，為聲聞道的要門。如為勝義而修行，與一切法空性相應而修行，就一切都無所取著。這樣的深見，與法相應，「知一切法本來寂滅」，也就「不見有縛」——能縛、所縛、縛法；「不求解脫」。但這樣的不見有縛，而繫縛自解；不求解脫而真得解脫，「是名實行沙門」。是佛教授教誡的意趣所在，為一切沙門的真正師範！

⁷² 《大般若波羅蜜多經》卷 394 (大正 6, 1038b11-12)：

諸法本來寂靜自性涅槃，若佛出世、若不出世法相常爾。

⁷³ (1) 《摩訶般若波羅蜜多經》卷 26 (大正 8, 412b4-14)：

通達四聖諦，知苦不生緣苦心，乃至知道不生緣道心。但順阿耨多羅三藐三菩提心，觀諸法如實相。世尊！云何觀諸法如實相？佛言：觀諸法空。世尊！何等空觀？佛言：自相空。是菩薩用如是智慧觀一切法空，無法性可見，住是性中，得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？無性相是阿耨多羅三藐三菩提，非諸佛所作……亦非菩薩所作。

(2) 《大般若波羅蜜多經》卷 465 (大正 7, 354a27-b1)：

爾時觀一切法平等，平等無性為性，以一剎那相應般若，證得無上正等菩提，謂如實知是苦聖諦，是集聖諦，是滅聖諦，是道聖諦，皆同一相，所謂無相。

(3) 《大智度論》卷 54 (大正 25, 444a23-63)：

聲聞人智力薄故，初始不能觀五眾若遠離、若寂滅等，但能觀無常等，入第三諦，乃能觀寂滅。菩薩利根故，初觀五眾，便得寂滅相。用無所得者，常用無所得空慧觀諸法相。……般若相者，不離五眾有涅槃，不離涅槃有五眾，五眾實相即是涅槃。是故初發心鈍根者，先用無常等觀，然後觀五眾寂滅等；十二因緣亦如是。

(4) 《大智度論》卷 86 〈74 遍學品〉 (大正 25, 662b24-c13)：

聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說四諦皆是一諦，分別故有四。……聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭，離欲，得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏，……菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。

(5) 《大智度論》卷 94 〈84 四諦品〉 (大正 25, 721a29-b3)：

知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。須菩提問：云何如實觀諸法？佛言：觀空。

(6) 《大智度論》卷 18 〈1 序品〉 (大正 25, 197a3-8)：

如聞說一諦而成道果，或聞二三四諦而得道果。有人於苦諦多惑故，為說苦諦而得道；餘三諦亦如是。或有都惑四諦故，為說四諦而得道。如佛語比丘：汝若能斷貪欲，我保汝得阿那含道。若斷貪欲，當知患痴亦斷。

【四種沙門】：《大寶積經》卷 112 〈43 普明菩薩會〉（大正 11，636a29-b28）

(1) 形服沙門	形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器——三業不淨，破戒作惡。
(2) 威儀欺誑沙門	威儀安詳，修四聖種，遠離眾會，言語柔軟——著有畏空。
(3) 名聞沙門	持戒，讀誦，獨處，少欲知足——但為名聞，不求解脫。
(4) 真實沙門	不著生死，不著涅槃，本來寂滅，無縛無脫。

中間二類沙門，看來是很難得的，但是不足取的。

〈普明菩薩會〉	形服沙門	威儀欺誑沙門	貪求名聞沙門	實行沙門
《長阿含·遊行經》 卷 3 大正 1，18b14-c6	為道作穢： 內懷於奸邪， 外像如清白， 虛誑無成實， 此為道作穢。	依道生活： 依道以自生， 遙望無垢場， 名依道生活。	善說道義： 善解第一義， 說道無垢穢， 慈仁決眾疑， 是為善說道， 善敷演法句。	行道殊勝： 能度恩愛刺， 入涅槃無疑， 超越天人路， 說此道殊勝。
《大毘婆沙論》 卷 66 大正 27，341c22-24	污道沙門	命道沙門	示道沙門	勝道沙門
《瑜伽師地論》 卷 29 大正 30，446c8-12	諸行邪行者名 壞道沙門，謂 犯尸羅行諸惡 法。	諸修善行者名 活道沙門，謂 為調伏貪、 瞋、癡等勤修 正行。	諸說正法者名 說道沙門，謂 為調伏貪、 瞋、癡等宣說 正法。	諸善逝名勝道 沙門，謂已證 得貪、瞋、癡 等無餘永盡。

己三 結勸

庚一 應住實行

(p.220)如是迦葉！汝等當習實行沙門法，莫為名字所壞。迦葉！譬如貧窮賤人，假富貴名，於意云何？稱此名不？『不也，世尊』！『如是迦葉！但名沙門婆羅門，而無沙門婆羅門實功德行，亦如貧人為名所壞。』

如來開示沙門的善學不善學，當然是希望出家弟子，能以實行沙門為軌範，所以又說這結勸一科。

一、如是迦葉！汝等當習實行沙門法，莫為名字所壞。

如來先勸大眾學習實行沙門：如上面所說那樣，「迦葉！汝等當」然要學「習實行沙門法」；切「莫為」前三類的「名字」比丘，也就是有名無實的比丘「所壞」(害)了！

二、迦葉！譬如貧窮賤人，假富貴名，於意云何？稱此名不？『不也，世尊』！『如是迦葉！但名沙門婆羅門，而無沙門婆羅門實功德行，亦如貧人為名所壞。

- 1、佛舉一非常有意義的譬喻說：「迦葉！譬如貧窮」而又卑「賤」的「人」，卻要「假」充「富貴」的「名」稱。在你的意見如何？這位貧賤人，能「稱此」富貴「名不」（否）？迦葉說：「不」稱。如來就說：這樣，如前三類的出家人，「但名」為「沙門、婆羅門」（婆羅門的意義是淨行⁷⁴，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說），「而無沙門、婆羅門」的真「實功德行」，那也猶「如貧人為名所壞」了！
- 2、貧人到底怎樣為名所壞呢？俗諺說：「真貧好過，假富難當」。有的經濟已艱困不堪，但由於祖父的餘風，在衣服、飲食、交際、捐助……還非充富貴不可。經濟愈來愈難，無法節約，非徹底破產不可。這就是為名所壞了！
- 3、出家人，沒有沙門、婆羅門的真實功德，還是賢聖僧一樣的受人信施，尊敬禮拜，也就要為虛名所壞，「袈裟下失卻人身」了！

庚二 勿恃多聞

(p.221)譬如有人漂沒大水，渴乏而死。如是迦葉！有諸沙門，多讀誦經而不能止貪恚癡渴，法水漂沒，煩惱渴死，墮諸惡道。譬如藥師，持藥囊行，而自身病不能療治。多聞之人有煩惱病，亦復如是。雖有多聞，不止煩惱，不能自利。譬如有人服王貴藥，不能將適，為藥所害。多聞之人，有煩惱病，亦復如是。得好法藥，不能修善，自害慧根。迦葉！譬如摩尼寶珠墮不淨中，不可復著。如是多聞貪著利養，便不復能利益天人。譬如死人著金瓔珞。多聞破戒比丘，被服法衣，受他供養，亦復如是。如長者子剪除爪甲，淨自洗浴，塗赤栴檀，著新白衣，頭著華鬘，中外相稱。如是迦葉！多聞持戒，被服法衣，受他供養，亦復如是。

前三類沙門中，第一類是不必說了。持戒、苦行、頭陀、獨住，這也說得多了。唯為利名而學教的多聞比丘，上面還少加評責。所以這裡專約多聞的假名比丘，而勸告大家，勿要以為多聞就可依恃。⁷⁵如來舉了一連串的譬喻，來說明這一意思。

⁷⁴ 婆羅門：梵語 brāhmaṇa。又作婆囉賀磨拏、婆羅欲末拏、沒囉憾摩。意譯淨行、梵行、梵志、承習。印度四姓中，最上位之僧侶、學者階級。為古印度一切知識之壟斷者，自認為印度社會之最勝種姓。（《佛光大辭典》（五），p.4463）

⁷⁵ (1)《雜阿含經》卷1（25經）（大正2，5c2-7）：

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今問我多聞義耶？」比丘白佛：「唯然，世尊」！佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞」。

(2)《大毘婆沙論》卷1（大正27，2b1-15）：

如有頌言：譬如閻室中，雖有種種物，無燈闇所隱，有目不能見。如是雖有智，不從他

一、譬如有人漂沒大水，渴乏而死。如是迦葉！有諸沙門，多讀誦經而不能止貪恚癡渴，法水漂沒，煩惱渴死，墮諸惡道。

「譬如有人漂沒」在「大水」中，卻不知道飲水，口「渴」疲「乏而死」，這不是愚昧嗎？

這樣，「有諸沙門，多讀誦經」典，通一切教義。佛的經法，是要我們離煩惱的；而上說的多聞比丘，雖讀通一切經，「而不能止」自己的「貪恚癡渴」。雖在經教「法水」中「漂沒」，還是為熾然的「煩惱」所熏迫，不得法水的滋潤而「渴死」。由於煩惱熾然，多聞毫無用處，死了多「墮諸惡道」中。

二、譬如藥師，持藥囊行，而自身病不能療治。多聞之人有煩惱病，亦復如是。雖有多聞，不止煩惱，不能自利。

「譬如藥師」，經常「持」帶「藥囊」而「行」，隨時為人治病。可是「自身病」了，

聞法，是人終不能，分別善惡義。譬如有目者，因燈見眾色。有智依多聞，能別善惡義，多聞能知法，多聞離不善，多聞捨無義，多聞得涅槃。又如經說：有二因緣能生正見：一、外聞他法音，二、內如理作意。又契經說：有四法人多有所作：一、親近善友，二、從他聞法，三、如理作意，四、法隨法行。復有經言：若我弟子一心屬耳聽聞正法能斷五蓋，及能修行七覺分滿。故如諸佛為饒益他說十二分教。

(3) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.12：

佛弟子有領悟力特強的，成為法義的論說者，名為「持法者」(dhammadhara)，「論法者」(dhammakathika)。還有記憶力很好的，成為「多聞者」(Bahussuta)。智慧第一舍利弗(Śāriputra)，多聞第一阿難(ānanda)，就是領悟力與記憶力傑出的大師。

(4) 印順導師著，《學佛三要》，pp.183-185：

修習聞慧，古代多親聞佛說，或由佛弟子的展轉傳授。因此，親近善知識，成了聞慧的先決條件。……一般地說，聞慧總由聽聞師說，或自研讀經論而來，可是最主要的一著，是必須理解到佛法的根本理趣。慧的修證，如上面所說，有三乘共慧與大乘不共慧，觀境非常廣泛；因果、緣起、佛果功德、菩薩行願，以及諸法極無自性的甚深空理，無不是慧之對觀境界。作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足，無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。所以按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。假如衡之以四依，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而不在名相的積集，或文辭的嚴飾。關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

卻「不能療治」，這不是可笑嗎？

那些「多聞」的「人」，而「有煩惱病」，也是同樣的可笑！「雖有」佛法的「多聞」，經常為人說法，卻「不止」自己的「煩惱」，「不能」依佛法而得「自利」。

三、譬如有人服王貴藥，不能將適，為藥所害。多聞之人，有煩惱病，亦復如是。得好法藥，不能修善，自害慧根。

「譬如有人，服」了國「王」所賜的名「貴藥」品，論理是應該病好了。但由於他雖服名藥，「不能將」養調「適」，飲食等都不如法，與藥力相違反。結果，不但無益，反「為藥所害」，病勢增加嚴重起來。

「多聞」的「人，有煩惱病」，也正是這樣。「得」了如來最「好法藥，不能」依法「修善」。這樣，多聞只是增長名利，增長煩惱，反而害了「自」己，損「害」自己的「慧根」。

四、譬如摩尼寶珠墮不淨中，不可復著。如是多聞貪著利養，便不復能利益天人。

「譬如摩尼寶珠」，本是極清淨，極神妙的。但不慎而「墮」在屎尿等「不淨中」，也就「不可」再作莊嚴品，而帶「著」在冠上了。

「如是，多聞」比丘，本是極難得的，但一經「貪著利養」，以利名心說法，也就「不復能利益天」上「人」間了。

五、末後還有譬說，從正反兩面來說明。

1、反面

譬如死人著金瓔珞。多聞破戒比丘，被服法衣，受他供養，亦復如是。

「譬如死人」，臭穢不堪，即使帶「著金」質的「瓔珞」，也不能使他嚴淨。這樣，「多聞破戒比丘」，即使「被服法衣，受他供養」，也不能成為清淨；不能自利，不能利他。那應該怎樣呢？

2、正面

如長者子剪除爪甲，淨自洗浴，塗赤栴檀，著新白衣，頭著華鬘，中外⁷⁶相稱。如是迦葉！多聞持戒，被服法衣，受他供養，亦復如是。

如來又舉喻說：「如」世家的「長者子」，身家清白；再「剪除爪甲」，為洗「淨自」身而沐「浴」，「塗」上「赤栴檀」香；身上再「著新」淨的「白衣」；「頭」上再帶「著」香麗的「華鬘」。這樣的「中外」——表裡「相稱」，才能人見人愛，受人敬重。

「迦葉」！如「多聞」又「持戒」的比丘，再「被服法衣，受他供養」，才是身心清淨，表裡一致，為人天的福田，值得尊敬了！

⁷⁶ 中外：表裡，內心與外表。《逸周書·謚法》：“行見中外，曰愨。”孔晁注：“表裏如一。（《漢語大詞典》（一），p.586）

這一連五喻，總之是希望多聞比丘，又能持戒，依法修行，成為可敬的實行沙門。

戊三 持戒善淨不善淨

己一 不淨持戒

(p.224)又大迦葉！四種破戒比丘，似善持戒。何謂為四？有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨；而是比丘說有我論，是初破戒似善持戒。復次，迦葉！有一比丘誦持戒律，隨所說行；身見不滅，是名第二破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖，是名第三破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足修行十二頭陀，見有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

再約持戒的善淨不善淨來說，先說不淨持戒。

持戒是難得的，但淨見——正知正見，是比淨戒更重要的。凡是沒有清淨知見的，也就一定是破戒的了。

如來說：「大迦葉！有四種破戒比丘」，實際是破戒的，而看起來好「似善」淨的「持戒」者。這是持戒比丘所不可不知的！那四種呢？

一、何謂為四？有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨；而是比丘說有我論，是初破戒似善持戒。

1、「有一」類「比丘」，能「具足」受「持戒」法。對於有所違犯的「大」罪，如波羅夷、僧伽婆尸沙等；「小」罪，如突吉羅等。⁷⁷在這大小一切「罪中」，都如臨深淵，如履薄冰，「心常」懷有「怖畏」，生怕犯罪而墮落。所以對「所聞戒法」，都「能履行」，能做到「身業清淨、口業清淨、意業清淨」，經濟生活

⁷⁷ 有關戒律罪之大小，詳參：

(1)《僧祇律》卷 20（大正 22，386b12-13）：

五眾罪者，波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、越毘尼罪。

(2)《僧祇律》卷 25（大正 22，429a-c）。

(3)《十誦律》卷 51（大正 23，372a）。

(4)《四分律》卷 5（大正 22，599c）。

(5)《毘尼母經》卷 3（大正 24，813b）。

(6) 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.353：

戒有輕重的分別：出家戒中，如波羅夷，僧伽婆尸沙，是重；波逸提，惡作等，是輕。然出家菩薩，應該輕重等持，即使是「小罪」，也「心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制」的「禁戒」。眾生的心行善惡，都從熏集而來的。常見到，有最初持戒精進的人，到後來，解放得什麼惡事都作，這大都是由於輕視小戒而漸次演變成的。不知小戒是重戒的前衛，不防微杜漸，勢必如河水的由小孔的滲透而成為大災害。所以，對於小罪也要生怖畏心，犯了要誠懇的慚愧懺悔。

的「正命清淨」。⁷⁸那可說是很難得的了！但是這類「比丘」，宣「說有我論」。主張在生死輪迴，繫縛解脫中，有一生命主體，叫做真我，大我，不可說我等。由於宣說有我，與佛說的無我正見相違。這「是初」一類「破戒」而「似善持戒」的。

2、這為什麼稱為破戒呢？依佛法說：「依法攝僧」，「依法制戒」：戒是為了令人隨順正法，趣入正法，與正法相應而安立的。如思想、主見，根本違反了空無我性的正法，那一切都與法相違，也就不成其為戒了。而且，戒（梵語尸羅）是清涼義。⁷⁹而取我著相，為戲論分別根源，一切煩惱熾然所依止。如來說依戒而定而慧而解脫，為如來制戒的根本意趣。從這一根本立場來說，有我論者所持的淨戒，不能依此而解脫，不能依此而得清涼，所以也就是違犯如來的清淨戒了。

二、復次，迦葉！有一比丘誦持戒律，隨所說行；身見不滅，是名第二破戒比丘似善持戒。

「迦葉！有一」類「比丘」，能「誦持戒律」，熟悉律部的開、遮、持、犯⁸⁰，「隨」

⁷⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.287：

「四清淨」：如《中部》(39)《馬邑大經》；《中阿含經》(144)，《算數目捷連經》，(198)《調御地經》。四清淨是：身行清淨，語行清淨，意行清淨，命行清淨。清淨是「仰向（公開的）發露，善護無缺」的意思。

⁷⁹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.293-294：

三學中的「戒」學，原語尸羅（śīla），尸羅是譯為「戒」的又一類。尸羅譯為「戒」，原義如《大智度論》卷13（大正25，153b）說：「尸羅，（此言性善）。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。《大毘婆沙論》與《菩提資糧論》，各列舉了尸羅的十種意義。有些是依譬喻說的，重要而相同的，有：

《大毘婆沙論》：1.清涼義，2.安眠義，3.數習義。

《菩提資糧論》：1.習近義，2.本性義，3.清涼義，4.安隱義，5.安靜義。

《菩提資糧論》說：「尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等」。「習近」，就是《大毘婆沙論》的「數習」。不斷的這樣行，就會「習以成性」，所以說「本性」。這是通於善惡，也通於苦樂的。現在約「善」說，不斷的行（習）善，成為善的習性，這就是尸羅。這種善的習性，「好行善法」，是樂於為善，有向善行善的推動作用。「不放逸」，是「於所斷修防修為性」。對於應斷除的不善，能防護不作；應修的善法，能夠去行。所以《增壹阿含經》說：「無放逸行，所謂護心也」（約防惡說）。尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。所以不論有佛出世——「受戒」的，或沒有佛出世，或佛出世而不知道——「不受戒」的，都是有尸羅——戒善的。「十善道為舊戒。……十善，有佛無佛常有」，就是這個意義。尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。

⁸⁰ (1) 後唐·景霄纂《四分律行事鈔簡正記》卷4（卍新續藏43，65a16）：

開遮者，開謂開聽，遮謂制止也。

(2) 唐·大覺撰《四分律行事鈔批》卷11（卍新續藏42，921a24-b7）：

今言持犯等者，持謂止作二持。犯謂止作兩犯。礪云：依教執御，名之為持。違禁起非，

律典「所說」而實「行」。這是持律的律師了，比上一類比丘更難得！而且，他也不宣說有我論。可是內心的「身見——（我見）不滅」，一切還是以自我為中心：我能持戒，我能清淨持戒，我是怎樣，我要怎樣。這樣的比丘，即使不說有我，而思想行為一切依我見而行，「是名第二」類「破戒比丘似善持戒」。

三、復次，迦葉！有一比丘具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖，是名第三破戒比丘似善持戒。

「有一」類「比丘」，不但「具足持戒」，而且慈心廣大，不止如上的自利了。但同樣的有我相、人相、眾生相，「取眾生相而行慈心」，是凡夫的『眾生緣慈』⁸¹。由於取著我、人、眾生相，所以「聞一切法本來無生」⁸²，無我相可得，無法相可得，就會「心大驚怖」⁸³，以為非佛所說，而進行誹毀甚深法義。像這類比丘，「是名第

故名爲犯。又云：隨教修行曰持，違行與非曰犯。方者法也，軌者則也，此中具辨二持兩犯方法軌則，故云然也。又言持犯者，然統明律藏，不出持犯二字。如前二部戒本，廣明止持，略明作持。後有二十犍度，廣明作持，略明止持。若違前戒本，則名作犯；違後犍度，則名止犯。從此彰名故曰也。

⁸¹ 印順導師著，《學佛三要》，p.136：

眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

⁸² 印順導師著，《無諍之辯》，pp.33-34：

流轉不已的諸行，觀為無常無我而證得涅槃，說為不生不滅的無為。但說為生死與涅槃，有為與無為，世間與出世，不過為「初學者作差別說」，並非條然別體。大乘者指出：諸行性空即涅槃，有為實性即無為；即色即空，即空即色；即空即假即中。

⁸³ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.628-630（出處詳參見《摩訶般若波羅蜜經》卷1，大正8，537a-538a）：

（一）佛告須菩提：為諸菩薩說所應成就般若波羅蜜。須菩提答舍利弗：諸佛弟子敢有所說，不違法相，皆是佛力。

（二）須菩提白佛：我不見不得菩薩，不見不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？若聞此說，不驚不怖，是名教菩薩般若波羅蜜。菩薩行般若時，應如是學：不念是菩薩心。是心非心，心相本淨，不壞不分別。若聞是說，不驚不怖，當知是菩薩不離般若波羅蜜。

（三）須菩提白佛：我不得不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？不得菩薩法來去，而與作字言是菩薩，我則疑悔！菩薩字無決定、無住處，是字無所有故。若聞是不驚不怖，當知是菩薩住不退轉地，住無所住。菩薩行般若時，不應色中住。若住色，為作色行；若行作法，則不能受般若、習般若、具足般若波羅蜜，不能成就薩婆若。色無受想，無受則非色；般若亦無受。如是行，名諸法無受三昧，一切聲聞辟支佛所不能壞。是三昧不可以相得，……以得諸法實相故得解脫；得解脫已，於諸法中，乃至涅槃，亦無取無捨。是名菩薩般若波羅蜜，不受色等。未具佛十力、四無所畏、十八不共法，終不中道而般涅槃。菩薩行般若時，應如是思惟：若法不可得，是般若波羅蜜耶？思惟此而不驚不怖，當知是菩薩不離般若波羅蜜。答舍利弗：是法皆離，性相亦離。如是學，能成就薩婆若。一切法無生無成故，如是行者，則近薩婆若。……。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.885：

以不住法住般若波羅蜜中，於一切法不增不減。修般若波羅蜜，是不見一切的；如來自

三」類「破戒比丘似善持戒」。

四、復次，迦葉！有一比丘具足修行十二頭陀，見有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

還「有一」類「比丘」，持戒精嚴，能「具足修行十二頭陀」法。頭陀是梵語，是抖擻的意義，這是過著極端刻苦生活的稱呼。⁸⁴

十二頭陀行中，

衣著方面有二：但三衣、糞掃衣。

飲食方面有四：常乞食、不餘食、一坐食、節量食。

住處方面有五：住阿蘭若、塚間坐、樹下坐、露地坐、隨地坐。

睡眠方面有一：即常坐不臥。

這樣的苦行頭陀，而心中「見有所得」，以為有法可得，實有法性可證，違反了性空不可得的正法。這樣，「是名第四」類「破戒比丘似善持戒」。

從這四類來說，凡是取相、著有、執我、立我的，他們的知見，與世俗甚至與外道一致的，那不管他怎樣持戒，也就是破戒，違反如來戒法的真義！⁸⁵

【四種破戒比丘似如持戒比丘】

	〈普明菩薩會〉 大正 11，636c17-28	《佛說大迦葉問大寶 積正法經》卷 4 大正 12，214a21-b7	《十住毘婆沙論》 卷 17 大正 26，118c13-22
立我 (說有我論)	具足持戒：大小罪中心 常怖畏，所聞戒法皆能	執自功能，成戒取。	於經戒中盡能具行，而 說有我。

覺一切法空，也是這樣。不見法應住不應住，不見可思議不可思議，不見三乘差別，不見佛，不住佛乘，不得無礙智，不坐道場。現見一切法住實際，身見的如相，就是實際。舍利弗、彌勒、無相優婆夷，都讚歎聽深般若，而能不驚不怖的。佛說：這樣的人，是住不退地，具足六度，能為人分別開示的。

⁸⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.203：

四依 (catvāra-nissayā) —— 糞掃衣 (paṃsukūla)，常乞食 (piṇḍa-pātika)，樹下住 (rukkha-mūlika)，陳棄藥 (pūtimuttābhesajja)，在釋尊時代，是有悠久普遍性的，為一般沙門的生活方式。釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」。頭陀，是修治身心，陶練煩惱的意思 (或譯作「抖擻」(dhūta))。在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶 (Pāṛileyya) 聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。

⁸⁵ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1205-1206：

四種破戒比丘，都是依不契合無漏淨戒說的；所說的善持淨戒，就是智證寂滅，不著生死，不著涅槃。約聲聞比丘說，而實通於菩薩比丘。這是與律制相關的，不否定律制，而從大乘智證的立場，闡明出家比丘持戒的真實意義。

	履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨。而是比丘說有我論。		
執我 (我見不滅)	誦持戒律，隨所說行，身見不滅。	有身見，執情不捨。	誦持律經，守護戒行，於身見中不動不離。
著有 (怖畏本來不生)	具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖。	聞一切法無生，心生驚怕。	緣眾生行慈心，聞諸行無生相心則驚畏。
取相 (見有所得)	具足修行十二頭陀，見有所得。	有我心，住著我、人之相。	具行十二頭陀，而見諸法定有。

己二 善淨持戒

庚一 長行

(p.228)復次，迦葉！善持戒者，無我無我所，無作無非作，無有所作亦無作者，無行無非行，無色無名，無相無非相，無滅無非滅，無取無捨，無可取無可棄；無眾生無眾生名，無心無心名，無世間無非世間，無依止無非依止；不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒，是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法』。

不善淨持戒的四類破戒比丘，已如上說；那怎樣才是善巧的，清淨的持戒呢？

一、約正覺以觀戒法

1、復次，迦葉！善持戒者，無我無我所

說明這點，如來又對「迦葉」說：真實的「善持戒者」，一定是「無我無我所」的；這是標要。從離執一邊說，沒有我見我所見（也就沒有我愛我所愛等）。從契入正法說，是通達「無我無我所」，也就是我空法空性的。這才是善淨持戒，否則執我執我所，與正法不相應，就是前面所說的破戒比丘了。

2、無作無非作

本著這樣的淨戒立場，所以說：「無作無非作」。依世俗說，戒是善淨的表業——動作而有所表示的，與無表業——無所表見的。⁸⁶表與無表，舊譯為作與無

⁸⁶ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.155-158：

現在略說「業有」二類的三業。一、「身語意」三業：這是從業的所依而分類的。身體的動作，或是惡的，如殺生，偷盜等。或是善的，如不殺，不盜等。這不但是一般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。……身業與語業，屬於生理的動作，及引起的動能，都是屬於物質的。

(非)作。在這法性本空的正覺中，沒有法是作的；作都不可得，更無所謂非作了。

3、無有所作亦無作者

由於作不可得，所以「無有所作」的戒，也「無」受戒持戒的「作者」。

4、無行無非行

沒有能作者與所作法，也就「無行無非行」了。行是遷流造作的意思。廣義為一切有為法；要略為以思心所為主的身口意行。⁸⁷

意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而表現於身語，這種動身、發語的思，就名為身業語業。這樣的解說，是傾向於唯心論的說明。然而，佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。所以，說(無表)業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。二、「善惡及不動」三業。善業與惡業以外，什麼是不動業呢？這是與禪定相應的業。與色或無色定相應的業，當然是善的。但禪定的特徵是不動亂，所以業也叫不動業。這種不動業，能招感色界及無色界的生死。因此，善業與惡業，是專指能感欲界生死的業力而說。無論是身語的動作，或者由此而引起的動能——表業與無表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。「業」已剎那「滅」而過去了，那怎麼還能招感後果呢？對於這，經中或比喻為「如種」子：如草木的開花結子，雖然凋謝枯萎了，但種子還會生芽，抽枝而發葉的。或者比喻為如熏「習」：像藏過名香的匣子，香雖已經取出了，但匣裏還留有香氣一樣。因此後代的學者，就成立種子說，或習氣說，來說明業力感果的可能，但這到底是通俗的譬喻而已。依佛法的深義來說，過去了，或者說剎那滅了，這並非說等於沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態。可以說：滅了，過去了，不是沒有，而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。如物質的從質而轉化為能，決非沒有，但不能以體積，質礙等物質概念來局限他。所以業力的剎那過去，一樣的存在(當然不是現在)，只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。……三界，是眾生活動的三大區域。在這三界以內，永久是生死不了。所以出世的三乘聖法，就是要從根本上消除生死的原因，而不致再受三界生死的繫縛，這才能實現佛法大解脫的目標。

⁸⁷ (1) 印順導師著，《佛法概論》，pp.92-93：

正覺的緣起觀，一切是展轉相依，生滅相續的大活動，也可說「大用流行」。活動的一切，為無限活動過程與活動過程的形態，不斷的在發生、安住、變異、消滅中推移，總名為「行」。所以說：「諸行無常」。這一切行，沒有不變性、主宰性的，所以說：「眼(等世間諸行)空，常恒不變易法空，我(我)所空。所以者何？此性自爾」(《雜含》卷9·232經)。原來，行與有為、業、作(力用)等字，字根是同一的。行是正在活動著的；有為是活動所作成的；業是活動的見於事相；作是活動的力用。其中，行與有為，為佛法重要術語，尤其是行。行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。像五蘊中的行蘊，即以思心所為主。經上也說：「五受陰是本行所作，本所思願」(《雜含》卷10·260經)。緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」，即思心所為中心的身語意的活動。從展轉相依，生滅相續的諸行中，抉出(愛俱)思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。由於這是相依相續的活動，所以當下能開示無常無我的深義。後代學者每忽略行業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺！

(2) 菩提比丘著，尋法比丘譯《阿毗達摩概要精解》，p.10：

「行」(sankhara)這一佛教用語在不同的地方有不同的含義。一、在此的「行法」是指「有為法」，即由因緣和合而成之法；這是最常用的定義之一。二、五蘊裡的行蘊(sankharakkhandha)是指五十二心所法當中的五十心所，即除去「受」與「想」；這也是常用的定義之一。三、十二緣起支裡的「行」是指善心與不善心裡的「思」心所，即

5、無色無名

什麼是戒？有的說是表無表色，有的說是名所攝的思。也可說：身口業是色，意業是名。然從上面無作無行來說，當然也「無色無名」。

6、無相無非相

這樣，「無相」可以表示；相都不可得，更「無非相」可得了。

7、無滅無非滅

以毘尼來說，毘尼的意義是滅，滅一切不如法的罪惡過失。⁸⁸但在我法空性中，一切法本來不生，也就「無」法可「滅」。滅尚且不可得，自「無」所謂「非滅」了。

8、無取無捨，無可取無可棄

由於正覺法性，「無取無捨」，所以「無」某些法而「可取」可持；也「無」某些法而「可棄」可捨。

——上來約正覺以觀戒法。

二、約正覺以觀戒所關涉的事件

戒是世界悉檀。⁸⁹每一類戒，每一條戒，每一項規章制度，都是與人地、心物有關。

造業的主要心所。四、將會在下一節裡提到的「行」是指「慳慳」：「有行」即是有受到慳慳，「無行」即是沒受到慳慳；這是較少用的定義。

⁸⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.176-177：

梵語 vinaya，音譯為毘尼或毘奈耶，譯義為「律」或「調伏」。經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」。所以我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。等到僧伽的日漸發展，無論是個人的身心活動，或僧伽的自他共住，如有不和樂，不清淨的，就與「法」不相應而有礙於修證。如以法制來軌範身心，消除不和樂不清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。所以這些僧伽規制，有了與「法」同等的重要性。古人說毘尼有五：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨」。「懺悔」，是犯了或輕或重的過失，作如法的懺悔，是約波羅提木叉學處說的。「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，依法而作。這二類，又名「犯毘尼」。「滅」，是對僧伽的諍事，依法處理滅除，就是「現前毘尼」等七毘尼。「斷」，是對煩惱的對治伏滅，又名為「斷煩惱毘尼」。「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。從古說看來，毘尼是個人的思想或行為錯誤的調伏，不遵從僧伽規制或自他鬥諍的調伏。毘尼是依於法而流出的規制，終於形成與法相對的重要部分。

⁸⁹ (1)《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 66a2-10)：

問曰：若無時，云何聽「時食」、遮「非時食」是戒？答曰：我先已說世界名字法有，時非實法，汝不應難！亦是毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相，吾我法相實不可得故；亦為眾人瞋呵故，亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故，諸三界世尊結諸戒，是中不應求：有何實？有何名字等？何者相應？何者不相應？何者是法如是相？何者是法不如是相？以是故，是事不應難！

約人來說，或是對社會，或是對教團，男女老少，都離不了人；廣義即離不了眾生。

1、無眾生無眾生名

在真實的淨戒中，「無眾生」可得，眾生只是假名，其實假名也是不可得的，所以又說「無眾生名」。這正如《般若經》所說：菩薩不可得，菩薩名字也不可得。⁹⁰

(2) 印順導師著，《華雨集·第三冊》，pp.93-96：

《十誦律》說：「我般涅槃後，若僧一心共和合籌量，放捨微細戒」；南傳《銅鑠律》及《長部》(十六)《大般涅槃經》說：「我滅後僧伽若欲捨小小戒者，可捨」；《毘尼母經》說：「吾滅度後，應集眾僧捨微細戒」。這不是說隨便放棄，也不是說捨就捨，而整篇的捨去眾學法，波逸提等。這是要「僧伽一心和合籌量」的共同議決，對於某些戒，在適應時地情況下而集議放捨。這裏，請略說釋尊制戒的情形。釋尊因犯制戒，是發生了問題，才集合大眾而制為學處(戒)。其中重要的，如不淨行，大妄語等，一經發現，立刻集眾制定，不得再犯。有些當時只呵責幾句，以後又有類似的情形發生，覺得有禁止必要，於是集眾制定。要知道，「毘尼中結戒法，是世界中實」(《智度論》一)；是因時、因地、因人而制的，多數有關於衣食住行醫藥等問題；是為了僧伽清淨和樂，社會尊敬信仰而制立的。所以如時代不同，環境不同，人不同，有些戒法，就必需有所改變。就是釋尊在世，對於親自制定的學處(戒)，或是一制，再制；或是一開，再開；或是制了又開，開了又制。因為不這樣，戒法就不免窒礙難行。……大概頭陀行者，重律制者，確信律制愈嚴密，愈精苦愈好，這才能因戒法的軌範而清淨修行。所以佛所制的，或佛所容許的(頭陀行)，也就是他們自己所行，也許自覺得行而有效的，不免做了過高的評價；認為這樣最好，學佛就非這樣不可。這才會作出這樣的結論：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」。……總之，釋尊所制的戒律，本是適應通變而活潑潑的；等到成為固定了的，僵化了的教條，就影響到佛法的正常開展。追究起來，不能不說是由於拒絕「小小戒可捨」的如來遺命所引起的。

(3) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.34-35：

僧伽中，思想是「見和同解」，經濟是「利和同均」，規制是「戒和同遵」。這樣的僧伽制度，才能和樂共住，精進修行，自利利他，達成正法久住的目的。但「毘尼(律)是世界中實」，在律制的原則下，不能沒有因時、因地的適應性。可惜在佛法流傳中，重律的拘泥固執，漸流於繁瑣形式。而一分專重修證，或重入世利生的，卻不重毘尼，不免形同自由的個人主義。我想，現代的佛弟子，出家或在家的(現在也已有組織)，應重視律制的特質。

(4) 印順導師著，《華雨集·第二冊》，p.4：

戒律，是道德的軌範，生活的準則，僧團的規制。這一切，「毘尼(律)是世界中實」，釋尊是適應當時當地的情形而制定的。初期的結集者，為了護持佛教的統一性，決定為：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違；如佛所教，應謹學之」。但也由於這一規定，律制受到了限制，不能隨時代、地區不同而作正確的適應。失去「世界中實」的意義，窒礙難行，有的就精進修行，對律制是一切隨宜了。這一僧伽制度，雖一直(其實還是多少變通)延續下去，但在「大乘佛法」興起時，已不為大乘行者所重視，所以「大乘佛法」以後的開展，幾乎都是「法」的開展。

(5) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.75：

「毘尼是世界中實」，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。

⁹⁰ (1) 《放光般若波羅蜜經》卷1(大正8, 4c18-28)：

佛告舍利弗：菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字；亦不見般若波羅蜜；悉無所見，亦不見不行者。何以故？菩薩空，字亦空……。

(2) 《光讚般若波羅蜜經》卷1(大正8, 152a16-b2)：

2、無心無心名

戒是依內心而動發於外的：但在真實戒中，超越意識的卜度，所以「無心」也「無心名」。

3、無世間無非世間

戒是世間法，不離地域性，而真實戒不屬於地域性，所以「無世間」；但這並非說遺世獨存，所以又「無非世間」。

4、無依止無非依止

戒為學佛者所依止，如佛的依正法而住一樣。但這是「無依止」相可得，也「無非依止」。如著於依止或無依止，即乖失佛意。

——上來約正覺以觀戒所關涉的事件。

三、如來戒學的究極意義

1、不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒

這樣，真善淨戒的，一切如法，清淨不染，決「不以」持「戒」而「自高」傲的；不自高，也就「不」會以低「下」來看「他」人的「戒」行。不嫌惡他人的不清淨，有違犯，以平等捨心而住。這如《般若經》說：「尸羅波羅蜜，持犯不可得故」⁹¹。不著持犯相，不起高下見，也「不憶想分別此戒」，以為如何如何。

2、是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。

這樣的善持戒，是什麼戒？「是名諸聖」——聲聞、緣覺、佛「所持」的「戒行」。這是最勝妙的，如佛在菩提樹下，正覺法性而成佛，即名為「自然戒」⁹²，

佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字；亦不見般若波羅蜜；亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。所以者何？菩薩之字自然空……。

(3)《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，221b25-c10）：

佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字；不見般若波羅蜜；亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩，菩薩字性空……。

⁹¹《大般若波羅蜜多經》卷296（大正6，508c24-26）：

世尊！如是般若波羅蜜多是淨戒波羅蜜多。佛言：「如是！持戒、犯戒不可得故。」

⁹²(1)《十誦律》卷56（大正23，410a6-14）：

十種明具足戒，何等十？

[¹]佛世尊，自然無師，得具足戒；[²]五比丘得道，即得具足戒；[³]長老摩訶迦葉自誓，即得具足戒；[⁴]蘇陀隨順答佛論故，得[受]具足戒；[⁵]邊地持律第五，得受具足戒；[⁶]摩訶波闍波提比丘尼，受八重法，即得具足戒；[⁷]半迦尸尼遣使得受具足戒；[⁸]佛命善來比丘，得具足戒；[⁹]歸命三寶已，三唱：「我隨佛出家」即得具足戒；[¹⁰]白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。

(2)《彌沙塞部和醯五分律》卷15（大正22，102b9-13）：

菩薩復前向須摩那樹。樹下有剃頭師。求令除髮。即為剃之。……剃已作是念：我今已為出家，自然具戒。

「上善戒」。一念般若現前，自然的心地清淨，無往而不自得，所作沒有不合於法的。這樣與聖道相應的戒，就是一般所說的道共戒。這是不與漏相應的「無漏」；不為煩惱所縛的「不繫」；「不受三界」生死果報；「遠離一切諸依止法」，如不再愛、樂、欣、喜阿賴耶，不著於一切。這樣的戒，才是善淨的持戒，才是如來戒學的究極意義。⁹³

庚二 偈頌

(p.231)爾時，世尊欲明了此義，而說偈言：『清淨持戒者，無垢無所有；持戒無憍慢，亦無所依止；持戒無愚癡，亦無有諸縛；持戒無塵污，亦無有違失。持戒心善軟，畢竟常寂滅，遠離於一切，憶想之分別，解脫諸動念，是淨持佛戒。不貪惜身命，不用諸有生，修習於正行，安住正道中，是名為佛法，真實淨持戒。持戒不染世，亦不依世法。逮得智慧明，無聞無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名為佛法，真實淨持戒。無此無彼岸，亦無有中間，於無此彼中，亦無有所著；無縛無諸漏，

(3) 隋·吉藏撰，《百論疏》卷1（大正42，250a14-23）：

問：辟支佛於十種中是何得戒？

答：依《俱舍論》，是自然得戒，與佛同。

問：佛定是何時得戒？

答：舊引二文，明兩種得戒：

一、引《彌沙塞律》十九卷云：佛剃頭著出家衣時，得自然戒。

二、用《僧祇律》二十三卷云：種智初心得戒。

有人會之云：依前得是共聲聞戒，依後得不共聲聞戒，故佛具二木叉。

今依《俱舍論》同《僧祇》，所以爾前不得戒者，若爾前得戒，佛六年苦行受外道法，應當破戒；而未得戒，雖受外道法，不破戒也。

(4) 《四分戒本疏》卷1（大正85，568b15-16）：

以小乘分齊，羅漢梵行已立，自然戒淨，故更不從他受戒。

(5) 《摩訶般若波羅蜜經》卷23（大正8，390b10-13）：

無相尸羅波羅蜜，具足戒，不缺不破，不雜不著，聖人所讚無漏戒入八聖道分，住是戒中，持一切戒，所謂名字戒、自然戒、律儀戒。

⁹³ 印順導師著，《寶積經講記》，pp.10-11：

戒律，本於慈悲的同情，不忍損害他而來。律儀戒中的別解脫，重於身語的止惡。但每一持戒的，都是可能違犯的，這一定要：「所犯眾罪，心不覆藏，向他發露，心無蓋纏」。能隨犯隨懺，才能保持自心的無憂無悔，戒行清淨。不過僅是身語的止惡，是不夠的。戒——尸羅的義譯為清涼，也重於自心的淨除煩惱。釋尊的略教誡說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」。所以，意地的種種煩惱，戲論分別，如不能遠離，不能算是真正的持戒清淨。本經在兼說聲聞行時，四沙門中的形服沙門，威儀欺誑沙門，貪求名聞沙門，不消說是不夠清淨的。四種持戒比丘中，說有我論的，我見不息的，怖畏一切法空的，見有所得的；總之，只要是執我執法的，無論怎樣的持戒，都不能符合如來律行的本意。因為這樣的持戒者，雖好像清淨持戒，而終久——今生或後世要破壞戒法的。所以本經從一般的律儀戒說起，而深意在道共戒，如說：「諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。這無漏相應的，聖智相應的戒行，本經在正明菩薩道中，也深切的說出：「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」。不但聖者以此為體性，也是聖者以此為因性的（共三乘說為聖性。專約大乘說，就是佛性）。從慈悲不忍損他，到遠離憶想分別，深入真空的戒行，為本經的要義之一。

亦無有欺誑，是名為佛法，真實淨持戒。心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧，空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法，如是持聖戒，則為無有比。依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得於淨智，已得淨智者，具足清淨戒』。

說了上面清淨持戒，那「時世尊」為了要顯示「明了此」清淨持戒的深「義」，所以又重「說偈言」。

偈，即伽陀，為印度文學中的詩歌體。凡經中先長行直說，又以偈重說，使意義更顯了的，稱為重頌，屬於十二部經的祇夜。⁹⁴

佛在這裡所說的重頌，都是顯了清淨持戒，凡九節，可分二段。

第一段，直據持戒以明清淨：

一、清淨持戒者，無垢無所有；持戒無憍慢，亦無所依止；持戒無愚癡，亦無有諸縛；持戒無塵污，亦無有違失。持戒心善軟，畢竟常寂滅，遠離於一切，憶想之分別，解脫諸動念，是淨持佛戒。

1、如來所說的「清淨持戒」，到底是怎樣的呢？「無垢」污雜染，清淨得都「無所有」。這樣的了無纖毫可得的清淨「持戒」，「無憍慢」心，不會以自己能持戒，或有功德而起憍慢的；心也「無所依止」，不會落入任何窠臼。這樣的清淨「持戒，無」煩惱根本的「愚癡」——無明，也「無有」依無明而起的「諸縛」，煩惱都是繫縛。持戒非常清淨，不但不犯罪，也「無」少少「塵污」的沾染；對僧眾的規制，也「無有違失」。

2、這樣的「持戒，心善」調伏柔「軟」，能成法器。安住於「畢竟常寂滅」中，

⁹⁴ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.110-111：

釋尊入涅槃後，弟子們為了佛法的住持不失，發起結集，即王舍城結集。當時是法與律分別的結集，而內容都分為二部：「修多羅（sūtra）」、「祇夜（geya）」。法義方面，有關蘊、處、緣起等法，隨類編集，名為「相應」。為了憶持便利，文體非常精簡，依文體——長行散說而名為「修多羅」（經）。這些集成的經，十事編為一偈，以便於誦持。這些結集偈，也依文體而名為「祇夜」。其後，又編集通俗化的偈頌（八眾誦），附入結集偈，通名為「祇夜」。這是原始集法的二大部。律制方面，也分為二部分：佛制的成文法——學處，隨類編集，稱為波羅提木叉的，是「修多羅」。有關僧伽規制，如受戒、布薩等項目，集為「隨順法偈」，是律部的「祇夜」，為後代摩得勒伽（māṭrkā）及犍度（khandha）部的根源。這是原始結集的內容，為後代結集者論定是否佛法的準繩。佛法在開展中。偈頌方面，不斷的傳出，有些是邊地佛教所傳來的。依性質，或名「優陀那」——自說，或名「伽陀」。起初，這些都曾總稱為「祇夜」，後來傳出的多了，才分別的成為不同的二部。

能「遠離於一切」的「憶想」「分別」。心不為戲論⁹⁵所動，所以能「解脫諸動念」。經上說：「動即為魔縛，不動為法印」⁹⁶。這樣的離念安住畢竟寂滅，才「是」清「淨持佛戒」者。

二、不貪惜身命，不用諸有生，修習於正行，安住正道中，是名為佛法，真實淨持戒。

清淨持戒的，「不貪惜」自己的「身命」，一心為道，不會因愛著自己而作種種非法，這約不貪愛現身說。「不用諸有生」，約不貪愛未來說。有是欲、色、無色三有⁹⁷，

⁹⁵ (1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.349-350：

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。

(2) 萬金川《龍樹的語言概念》，p.144：

「戲論」(prapañca)之語義：[1]言語的過度擴張。(梵文語義)[2]認識上主觀因素的進入。(共通於梵巴文獻)[3]對真實(tattva)的諸種言說與理論。[4]也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思——巴利語源及其用例。

⁹⁶ (1) 《雜阿含經》卷1(21經)(大正2, 4c10-14)：

比丘白佛言：世尊！色動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。如是受、想、行、識動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。是故我於世尊略說法中，廣解其義。」

(2) 《大智度論》卷5〈1序品〉(大正25, 99c12-18)：

莫拘羅山中，佛教弟子羅陀：色眾是魔，受、想、行、識亦如是。復次，若欲作未來世色身，是為動處；若欲作無色身，是亦為動處，若欲作有想、無想、非有想非無想身，是為一切動處。動是魔縛，不動則不縛，從惡得脫。此中說眾、界、入，是魔。自在天子魔、魔民、魔人即是魔，不須說。

(3) 《大智度論》卷8〈1序品〉(大正25, 117c26-118a7)：

復次，生死人有生死，不生死人無生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。如說偈言：佛法相雖空，亦復不斷滅；雖生亦非常，諸行業不失。

諸法如芭蕉，一切從心生；若知法無實，是心亦復空。

若有人念空，是則非道行；諸法不生滅，念有故失相。

有念墮魔網，無念則得出；心動故非道，不動是法印。

(4) 《大智度論》卷20〈1序品〉(大正25, 211a)。

⁹⁷ (1) 印順導師著，《佛法概論》，p.87：

「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，p.149：

有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。

(3) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.172：

生是胎、卵、濕、化四生⁹⁸。眾生的造作，凡夫的持戒，都是為了未來的果報——有生。清淨持戒，是不為這些生死法的。唯「修習於正行」——八正道行，不向生死，而住心寂滅。不著現未身命，一心「安住正道中」的，「是名為佛法，真實淨持戒」。

三、持戒不染世，亦不依世法。逮得智慧明，無聞無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名為佛法，真實淨持戒。

清淨「持戒，不染」著「世」間生死，也「不依」如幻錯亂的「世法」。不染不依，「得智慧」的光「明」，自然「無」愚癡黑「闇」。「無所有」相——無法相；又「無我」相，「無彼」相——無人相。人相與法相都不可得，「已知見諸」法的真「相」，如說：「一相無相，所謂實相」⁹⁹。這樣，「是名為佛法，真實淨持戒」。

四、無此無彼岸，亦無有中間，於無此彼中，亦無有所著；無縛無諸漏，亦無有欺誑，是名為佛法，真實淨持戒。

戒為波羅蜜，能登彼岸。但在清淨持戒的，「無」生死的「此」岸可著，也「無」

愛與取，正是依著煩惱而有的一切活動。「因」此煩惱的活動，就起「集」成「後有」的業種。這在十二支中，叫有支。有，是三者：欲有，色有，無色有，就是三界的生命自體。但這裏所說的，不是現實生命的存在（有），而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結「生」。生了，就不能不「老」不「死」。生老死的「相隨」而來，便是未來生死相續的簡說。

⁹⁸ 印順導師著，《佛法概論》，pp.75-77：

有情是生死死生，生生不已的。一旦「本有」的生命結束，即轉為另一新生命——「後有」的創生。從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，即胎、卵、濕、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如雞、鴨、雀、鴿等；濕生，如蟲、蟻、魚、蝦等；化生，如初人等。佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中，等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更需要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。卵生即不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化——現在也有用人工的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養，教導，但為期不長，多有能自動的生存而成長。濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變，自謀生存。從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情，不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。從生長的過程說：胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，即有但以自身分裂成為新的生命；化生更不需此肉體的憑藉，即隨業發生。依胎、卵、濕、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還遍於鬼、畜、人三趣中。

⁹⁹ (1)《大乘理趣六波羅蜜多經》卷10（大正8，914a9-10）：

實相諦者所謂一切相即無相，如是無相即是實相。

(2)《大智度論》卷26〈1序品〉（大正25，256b2-4）：

初如是分別入般若波羅蜜諸法實相中，盡皆一相所謂無相，入佛心皆一寂滅相。

涅槃「彼岸」可住。¹⁰⁰在生死與涅槃，彼此二岸的中間，或以煩惱為中流，或以戒等道為中流。既不著生死，不住涅槃，也「無有中流」可住。這樣的兩邊不著，中道不留，所以說：「於無此彼中（間），亦無有所著」。心地清淨，「無」種種繫「縛」，「無諸漏」——欲漏、有漏、無明漏。¹⁰¹心無煩惱，正見一切而「無有」虛妄「欺誑」的亂相，「是名為佛法，真實淨持戒」。

五、心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。

清淨持戒的，「心不著名色」，即不著精神與物質的一切境相；內心又「不生我我所」執見。這樣的不著境相，不起執見，也就是總結上來的廣說，「是名為安住，真實淨持戒」了。

第二段，約持戒而進求究竟以明清淨。

六、雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。

清淨持戒的，「雖行持諸戒」，如比丘、比丘尼戒等，而謙下柔和，「其心不自」以為「高」而起驕慢。也「不以」持戒「為」最「上」的。不以自己的持戒為了不起，不以受持的戒行為究竟，這就能進一步的，超「過戒」行而上「求聖道」。寬泛的說，戒定慧都是聖道；徹底的說，唯有無漏慧才是聖道。佛法出世解脫的聖道特質，就在於此。如清淨持戒而又能進求聖慧道的，「是名為真實清淨持戒」者的德「相」。

¹⁰²

七、不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧，空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。

¹⁰⁰ 《大智度論》卷16〈1序品〉（大正25，180a13-23）：

爾時，菩薩精進，不見身，不見心；身無所作，心無所念，身、心一等而無分別。所求佛道以度眾生，不見眾生為此岸、佛道為彼岸，一切身、心所作放捨；如夢所為，覺無所作。是名寂滅諸精進故，名為波羅蜜。所以者何？知一切精進皆是邪偽故。以一切作法皆是虛妄不實，如夢、如幻；諸法平等，是為真實。平等法中，不應有所求索，是故知一切精進皆是虛妄。雖知精進虛妄，而常成就不退，是名菩薩真實精進。」

¹⁰¹ 菩提長老〈《正見經》中十二支緣起〉（收於《香光莊嚴》第87期（2006），pp.68-69）：

在三漏中有無明漏和在緣起的無明，根據註釋書解釋是單說無明指的是現世的無明，而無明漏則指前世（或更前）的無明。

¹⁰² 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.38-39：

問：如何才能夠不因為持戒而生起貢高我慢？一個人學佛，不論他是在家出家，都要持戒。當他受戒之後，自己能善持禁戒，見到別人持戒不清淨，不持戒，甚或敗壞戒行，他便會看不慣；越看別人不成樣子，就越覺得自己好，這就是因戒而起的貢高我慢。所以持戒精嚴的人，有時候會顯得高不可攀，好像別人要親近他都不容易。此由於他自己覺得好，別人太差的緣故。但這種現象，就大乘佛法來講，並不是件好事，所以這裏就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？不但不起，還要「救於毀禁者」，對於犯戒者還要救助他，幫助他懺悔，喚起他的懺悔心而走上懺悔之路。即使是犯了重戒不通懺悔者，也要引發他的慚愧心，教導他多修功德，力求補救，這才合乎「大乘」戒之精神。

持淨戒的，不但「不以戒為最」上，也「不貴」重「三昧」。三昧是梵語，義譯等持，即正定。¹⁰³戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有中觀相應，都只是世間生死法，那有什麼可貴呢？所以，能超「過此」戒定「二事」，而「修習於智慧」。這不是世俗的事相的智慧，是勝義觀慧，以觀一切法畢竟「空寂無所有」為法門的。如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。

八、心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法，如是持聖戒，則為無有比。

這樣的依戒而修慧，在智慧「心」中，即能「解脫身見」。不為我見所繫縛，且更能「除滅我我所」而不起。這樣的無我慧，能深徹「信解於諸佛所行」的「空寂法」。這樣的「持聖戒」，「為」一切中最上妙的，「無有比」的了！

九、依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得於淨智，已得淨智者，具足清淨戒。

末了，總貫這一意義說：「依戒」修定，能「得三昧」；依「三昧能修」勝義觀「慧」。與定相應的，名修所成慧。¹⁰⁴「依因」此「所修慧」，能「逮得於淨智」——無漏

¹⁰³ 三摩地 (samādhi)：三昧、等持。

「等」：是平正，不高揚掉舉，不低沈昏昧。「持」：是攝持一心，不使散亂。

(1) 印順導師著，《我之宗教觀》，p.104：

誠意而後能正心，正心就是定。先從字義來說：梵語「三昧」(三摩提)，意義為「等持」，也譯為「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不沈，不昏不散……。又梵語「質多」，義譯為「心」，可泛稱一切心理現象，重在心理的統一性。心的特殊的意義就是定，如三增上學的定學，名為「增上心學」；心是「定有七名」的一名，修心與修定的意義相同。這樣，說「正心」就是平等持心的定，決非附會的解說。

(2) 印順導師著《華雨集·第一冊》，p.236：

說到定，梵語名三摩地，簡譯為三昧，意義是等持。什麼叫平等？原來，一般的心是不平等的，不平衡的。心是散亂的，妄想紛飛，修定是精神集中，繫念一境以息除妄念。但心是不平等的，平常是散亂，要他不散而歸於一，又易於昏沈，什麼都不解了，進一步就是睡眠。如將心提起，心又向上飛揚——掉舉。不是掉舉，就是昏沈；不是偏於這邊，就是偏於那邊。不能保持心的平等安和，就不能得定。學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，卻又明明白白，這就是平等持心的等持。

¹⁰⁴ (1) 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217b29-c12)：

問：如三慧有何差別？答：聞所成慧：於一切時依名了義。彼作是念：「素怛纜，毘奈耶，阿毘達磨所說有何義耶？親教、軌範同梵行者所說有何義耶？諸餘論等所說有何義耶？隨其所念皆能解了。」思所成慧：有時依名了義，有時不依名而了義。修所成慧：於一切時不依名而了義。如有三人入池洗浴，一未學浮，二學未善，三學已善。未學浮者，於一切時攀岸草等然後洗浴，聞所成慧應知亦爾。學未善者，或攀不攀而能洗浴，思所成慧應知亦爾。學已善者，於一切時無所攀附自在洗浴，修所成慧應知亦爾。

(2) 印順導師著，《學佛三要》，pp.167-168：

聞慧，本著與生俱來的慧力，而親近善知識，多聞熏習，逐漸深入佛法。以淨信心，引發一種類似的悟境，於佛法得到較深的信解。這是依聽聞所成就的智慧，所以應名為聞所成慧。不要誤會！以為聽聽經，有了一些知解，便是聞慧成就；須知聞慧是通過內心的清淨心念，而引發的特殊智慧，它對佛法的理會與抉擇，非一般知識可比。思慧是以聞慧為基礎，而進一步去思惟、考辨、分別、抉擇，於諸法的甚深法性，及因緣果報等

的聖智。「已得淨智」的，能所並寂，才是「具足清淨戒」。

從如來的重頌來說，如來讚揚道共戒，而確認為應依戒而定，依定而慧，三學的次第增上不可廢，但不宜拘守於戒定。這樣的圓滿清淨持戒，顯示了戒學與慧學的合一，法毘奈耶不二。¹⁰⁵這樣的戒，才是正法，才是如來所稱讚的。

丁二 當機蒙益

(p.237)說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人遠塵離垢，得法眼淨。

如來宣說真實的聲聞法門，這裡已告一段落。如來說法，是不會沒有義利的，¹⁰⁶所以再敘述當時聲聞學者得益的情形。

一、說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。

經典的結集者，敘述當時法會的情形說：如來「說是」——上面這些法「語時」，

事相，有更深湛的體認，更親切的悟了。這種由於思惟所引生的慧解，名思所成慧。修慧，即本著聞思所成智慧，對佛法所有的解悟，在與定心相應中，觀察抉擇諸法實相，及因果緣起無邊行相；止觀雙運而引發深慧，名修所成慧。

¹⁰⁵ (1) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，pp.140-141：

在佛法的開展中，法與毘奈耶（律），漸被對稱起來。法為真理與道德的實踐，毘奈耶為虛妄與不道德（煩惱、惡業）的除滅；原為同一內容，顯正與遮邪的兩方面。「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，這一相對的名詞，普遍流行；在現存的經律中，到處可見。但雖有「法毘奈耶」的對稱，並無實質的不同意義。大概由於學處的制立，「五犯聚」與「五毘尼」的成立，法與律漸為不同的開展。繼承這一傾向，佛滅後的聖典結集，也就為法與律的各別結集。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.176-177：

經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」。所以我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。等到僧伽的日漸發展，無論是個人的身心活動，或僧伽的自他共住，如有不和樂，不清淨的，就與「法」不相應而有礙於修證。如以法制來軌範身心，消除不和樂不清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。所以這些僧伽規制，有了與「法」同等的重要性。

¹⁰⁶ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 325（大正 6，662b8-23）：

爾時具壽善現白佛言：「世尊！不退轉菩薩摩訶薩，有何行、有何狀、有何相？我等云何知是不退轉菩薩摩訶薩？」佛言：「善現！若菩薩摩訶薩能如實知諸異生地、諸聲聞地、諸獨覺地、諸菩薩地、諸如來地，如是諸地，於諸法真如中，無變異無分別，皆無二無二分。是菩薩摩訶薩雖如實悟入諸法真如，而於諸法真如無所分別，以無所得為方便故，是菩薩摩訶薩既如實悟入諸法真如已，雖聞真如與一切法無二無別而無疑滯。何以故？真如與一切法不可說一、異、俱、不俱故，是菩薩摩訶薩終不輕爾而發語言，所發語言皆引義利，若無義利終不發言。是菩薩摩訶薩不觀視他好惡長短，平等憐愍而為說法。」

(2) 《大毘婆沙論》卷 33（大正 27，173c18-23）：

世尊說法非全無因，或少因故，謂彼所說是謗世尊，世尊永離無義言故，所說稱量必饒益故，依田依器兩法兩故，有大因緣乃說法故，由此世尊所有言說，皆使有情獲大利樂。

有「五百比丘」，當下「不受（取）諸法」。於一切法不再有所取著，而「心得解脫」。經典中，或說「離貪欲故，心得解脫；離無明故，慧得解脫」¹⁰⁷；或簡要說：「心得解脫」¹⁰⁸，這都指證得聲聞究竟的阿羅漢果說。阿羅漢，離見、修所斷一切煩惱，

¹⁰⁷ (1) 《雜阿含經》卷 26 (710 經) (大正 2, 190b10-20)：

爾時，世尊告諸比丘：「聖弟子清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑，此蓋則斷。何等七法？謂念覺支，擇法、精進、猗喜、定、捨覺支，此七法修習滿足。淨信者謂心解脫，智者謂慧解脫。貪欲染心者，不得、不樂；無明染心者，慧不清淨。是故比丘離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫。是名比丘斷愛縛、結，慢無間等，究竟苦邊」。

(2) 《雜阿含經》卷 37 (1027 經) (大正 2, 268b19-24)：

比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離，欲心解脫身作證；離無明故慧解脫。是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。

(3) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.525-526：

觸對境界而引起意欲的活動、愛著，或執取，造作種種的事行，就到達有的階段。所以說：「因取故有有」。下一有字，是存在，是緣起支的一支。有說：此有是業，因為以愛取所引發的三業，構成業力的存在；由業力的存在，也就自然感得後有的生死，所以名為業有。經中都說因取有有的有，是欲有、色有、無色有的三有。取是身心的實際活動，造成未來三有自體的潛在，接下去就是未來生死（有）的到來。取的馳求，就奠下招感未來三有自體的動力。要求不感未來的生死，除非不取。假使能夠「取者不取」，就可以「解脫無」有三「有」的相續了。斷生死，是可從兩方面說：一、生起正確的認識，生般若實相慧，破除生死根本的無明，就可以了生死得解脫了。二、在現實的生命中，不起愛取的活動，不構成後有的力量，割斷愛索的羈絆，杜塞執取的奔馳，就可以了生死得解脫了。其實，這還是一件事。要不取著，唯有般若的明智現前，洞徹諸法的事理，纔能不取。不取就不著，「離無明故，慧得解脫；離貪愛故，心得解脫」；就可以解脫生死了。

(4) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，pp.60-61：

在義理方面，也有次第開展的情形。如說解脫，或說「心（於諸漏得）解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。如緣起，或但說「一切從因生法（集法），是滅法」；或約集滅二方面詳說（「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等）。而詳說的，有「五支說」、「九支說」、「十支說」、「十二支說」等。這是由含渾而到明顯，由疏略而到精密的開展次第（在說法時，也有「由博返約」的部分），不能看作實質的變化。佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來：佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，專從簡略方面去探求（簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的）；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說法，看作一次完成，以後只是重複的說明。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，是不切實際，而不免引起副作用的！

¹⁰⁸ (1) 《雜阿含經》卷 1 (5 經) (大正 2, 1b24-c1)：

爾時，世尊告諸比丘：「於色不知，不明、不離欲貪，心不解脫，貪心不解脫者，則不能斷苦。如是受、想、行、識，不知、不明、不離欲貪，心不解脫者，則不能斷苦。於色若知、若明、若離欲貪，心得解脫者，則能斷苦。如是受、想、行、識，若知、若明、若離欲貪，心得解脫者，則能斷苦」。

(2) 印順導師著《華雨集·第二冊》pp.31-32：

心得解脫自在，不再為煩惱及世法所拘礙。

二、三萬二千人遠塵離垢，得法眼淨。

此外，還有「三萬二千人」，聽了佛的開示，也「遠塵離垢」¹⁰⁹。斷除見所斷的煩惱（簡稱三結），名遠塵。不起感生死報果的雜染業，名離垢。

那時般若現前，與正法——我空法空性相應，名「得法眼淨」。法是正法；法眼是證覺正法的智慧眼。法眼契證正法，不與染惑相應，法性清淨，智慧清淨，所以叫法眼淨。聲聞乘所說的法眼，與大乘所說（五眼之一）的法眼，多少不同，反而與慧眼相合。¹¹⁰得法眼，約證得聲聞初果——須陀洹果說。¹¹¹

佛與聖弟子，達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫；這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。

¹⁰⁹ (1) 《赤銅鑠律》「小品」，（日譯南傳三，p.21）：

具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法。

(2) 《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，104c）。

(3) 《大毘婆沙論》卷 115（大正 27，599b16-20）：

若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任 遠塵離垢，於諸法中，生淨法眼。何等為六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟（報）障，四、不信，五、不樂（欲），六、惡慧。〔所引經文，與《增支部》「六集」相同，參《日譯南傳》20，pp.206-207〕

(4) 《大毘婆沙論》卷 182（大正 27，913b7）：

此中，遠塵者，謂遠隨眠；離垢者，謂離纏垢。

(5) 《瑜伽師地論》卷 86（大正 30，778c8-13）：

由見所斷諸煩惱纏得離繫故，名為遠塵；由彼隨眠得離繫故，說名離垢。又現觀時有麤我慢隨入作意，間、無間轉，若遍了知，所取能取所緣平等，彼即斷滅，彼斷滅故，說名遠塵；由彼隨眠得離繫故，說名離垢；一切見道所斷煩惱隨眠斷故，說名離垢。遠塵離垢者，塵，謂已生未究竟智，能障現觀，有間、無間我慢現轉。垢，謂彼品及見斷品所有麤重，令永無故名遠塵離垢。又復塵者，所謂我慢及見所斷一切煩惱。垢，謂二品所有麤重。

¹¹⁰ (1) 《大智度論》卷 7〈1 序品〉（大正 25，112b18-20）：

慧眼知諸法實相，法眼見是人、以何方便、行何法得道，佛眼名一切法現前了了知。

(2) 《大智度論》卷 40〈4 往生品〉（大正 25，349a26-b4）：

菩薩摩訶薩初發心時，以肉眼見世界眾生受諸苦患，心生慈愍，學諸禪定修得五通，以天眼遍見六道中眾生受種種身心苦，益加憐愍故，求慧眼以救濟之；得是慧眼已，見眾生心相種種不同，云何令眾生得是實法，故求法眼引導眾生令入法中，故名法眼，所謂是人隨信行，是人隨法行。……

(3) 印順導師著，《般若經講記》，p.83：

慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。阿含經中，稱為法眼，法即實相的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智。

¹¹¹ (1) 《大毘婆沙論》卷 66（大正 27，343c8-14）：

遠塵離垢於諸法中生淨法眼者，說前三果。謂諸具縛及離欲界五品染已，入正性離生，生淨法眼，得預流果。若離欲界六、七品染已，入正性離生，生淨法眼，得一來果。若

總之，在當時的聽眾中，五百位出家比丘眾，已證果的聖者，得了阿羅漢。還有在家或出家，沒有證悟的三萬二千人，也證得了初果。在家，出家，初學，久學，都隨機而得法益。

【附錄：印順導師著，《般若經講記》，pp.114-115 五眼】

色法：都是由清淨的四大極微所構造成的	肉眼：世間人類的眼根	肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗
	天眼：天人的眼	天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的。而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明闇，沒有不了了明見的。
心法：約智慧的能見而說	慧眼：聲聞所有	能通達諸法無我空性
	法眼：菩薩所有	不但能通達空性； 還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相； 能適應時機，以種種法門化度眾生。
	佛眼	即「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」，即空假不二而圓見中道。

丙二 巧說

丁一 鈍根退席

(p.238)五百比丘聞是深法，心不信解，不能通達，從坐起去。

以下為「巧說」大科。

一、一般的正常說法，那些自以為然的小乘學者，不能得益。所以如來又別出方便善巧，

離欲界乃至無所有處染已，入正性離生，生淨法眼，得不還果，令盡諸漏及得無漏。

(2) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.123-124：

「法」，是聖道——般若的現證；這是佛所自證的，也是方便開示，而引導弟子來同樣證入的名詞。然而，法是印度舊有的名詞，佛為什麼選用這個「法」字，來代表現等正覺的內容？佛說法而阿若憍陳如悟入了，諸天稱譽為「轉法輪」；法為什麼比喻為輪，而形容為如輪的轉動呢？這是值得思考的事！《雜阿毘曇心論》（卷 10），擇取《大毘婆沙論》（卷 182）的要義說：「牟尼說見道，疾故名法輪。或說學八支，轉至於他心」。見道是最初悟入，是非常迅疾的（後代禪者，稱為直入、頓入）。妙音解說為「轉至於他心」。本為佛陀的自證，因佛的引導，而從弟子心中頓然顯現，被形容為「如新氈易染」。那時，「遠塵離垢，得法眼淨」，正是慧光朗徹的現覺（我從禪宗東山門下的「以心傳心」，而理會轉法輪的本義）。聖道的悟入，佛沒有闡述（所邊）悟的是什麼，而約（能邊）智慧現前說。「得法眼淨」，《轉法輪經》更廣說為「生眼、（生）智、（生）明、（生）覺」。以慧為主的現證內容，稱之為「法」，譬喻為輪那樣的迅疾，轉至於他心，是極為明確的。

來引導教化他們。先敘說鈍根的退席，如法華會上的五百位增上慢人一樣。¹¹²

二、當時，有「五百比丘，聞是」——上面所說的甚「深法」義，「心不信解，不能通達」。既不能因信順而起解，更不能深切的悟入，這當然對如來所說的法門，不得法味而興趣索然¹¹³。聽又聽不進去，坐著也無意義，所以就「從坐」位上「起」來，離開如來與法會而「去」了。

丁二 退席因緣

戊一 迦葉說

(p.239)爾時，大迦葉白佛言：『世尊！是五百比丘，皆得禪定，不能信解入深法故，從坐起去』。

¹¹² (1) 《妙法蓮華經》卷1 (大正9, 7a5-11):

爾時世尊告舍利弗：「汝已慇懃三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。」說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。

(2) 《妙法蓮華經》卷1 (大正9, 7b26-c9):

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。舍利弗！若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。又舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提。當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處，除佛滅度後現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經，受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。

(3) 印順導師著，《佛法是救世之光》，pp.91-92：

有了小乘的功德為依據，那在學大乘法求空法時，才能穩當。有些人以為：《法華經》說一乘，一切眾生成佛；學習小乘而終究迴入大乘，那就學大乘法好了，何必再先學小乘？…佛為什麼要說唯一乘才是究竟，才能成佛？為什麼到最後不說三乘而說一佛乘？要知道，佛說一乘，不是一般性的，是為身心清淨的眾生，有資格受大乘法而如是說的。佛並沒有一開始即說唯一佛乘。如《法華經》中，佛從三昧起，讚歎諸佛智慧甚深無量，不可思議。舍利弗請佛說法，佛再三止之，到舍利弗殷勤三請，才許可宣說。那時，五百增上慢人退席，佛說「退亦佳矣」！那時的法會大眾，都是大乘根性，才宣說唯一佛乘。佛不曾開口教人學大乘，而確是因機施教，而漸漸引入，到此階段，才為宣說一大乘法。換言之，小乘雖不究竟，但有適應性，對這樣根性的眾生，就必須說此法。

(4) 印順導師著，《般若經講記》，p.61：

明心菩提所證的諸相非相，是三乘所共入的。上文說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」；《十地經》也說二乘能得此無分別法性，所以再引聲聞的自證來證成。《般若經》是教化菩薩的，但也密化聲聞，不要妄執法相非法相，自稱阿羅漢！要知道：般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。《法華經》以此平等大慧為一乘的根柢，所以也說：除去增上慢人，真阿羅漢是決會信受的。所以《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

¹¹³ 索然：引申為無興味。(《漢語大詞典》(九)，p.74)

佛法難聞，這些比丘是應該知道的，怎麼會在法會中間離去呢？大眾也許會覺得稀奇，所以由本經的當機者——大迦葉出來說起，經如來開示以說明他們的退席因緣。

一、那「時，大迦葉」出來啟「白佛」說：「世尊！是五百比丘」，是一向重禪的，都修「得禪定」。

禪，是梵語禪那的簡譯，譯義為靜慮，是安靜中思慮，思慮而又安靜的定。¹¹⁴

定是三昧，為心住一境的通稱。

禪也是定，但別指初禪到四禪。通別合舉，叫禪定。¹¹⁵

二、大迦葉說他們得禪定，是重定的根機。不但「坐禪豈能作佛」¹¹⁶，修禪也豈能解脫！重定而忽略慧學的根機，難怪他「不能信解」契「入深法」，就「從坐起」而「去」。這是大迦葉說他們退席，也就指示退席的問題所在。

戊二 如來說

己一 現緣

(p.240)佛語迦葉：『是諸比丘，皆增上慢，聞是清淨無漏戒相，不能信解，不能通達。

佛所說偈，其義甚深。所以者何？諸佛菩提極甚深故。若不厚種善根，惡知識所守，信解力少，難得信受。

如來因大迦葉說起，所以作進一步的說明。

一、佛語迦葉：『是諸比丘，皆增上慢，聞是清淨無漏戒相，不能信解，不能通達。

¹¹⁴ (1) 《大毘婆沙論》卷 80 (大正 27, 411b-412a)：

問：何故名靜慮？為能斷結故名靜慮。為能正觀故名靜慮。若能斷結故名靜慮，則無色定亦能斷結應名靜慮。若能正觀故名靜慮，則欲界三摩地亦能正觀，應名靜慮。……如是說者：要具二義方名靜慮，謂能斷結及能正觀。欲界三摩地雖能正觀而不能斷結，諸無色定雖能斷結而不能正觀，故非靜慮。復次，若能遍觀、遍斷結者名為靜慮。欲界三摩地雖能遍觀而不能遍斷結，諸無色定二義俱無，故非靜慮。復次，若能靜息一切煩惱，及能思慮一切所緣名為靜慮。欲界三摩地雖能思慮一切所緣，不能靜息一切煩惱，諸無色定兩義都無，故非靜慮。復次，諸無色定有靜無慮，欲界三摩地有慮無靜，色定俱有故名靜慮。靜謂等引，慮謂遍觀，故名靜慮。

(2) 印順導師著，《勝鬘經講記》，p.105：

禪，梵語禪那，譯為靜慮。雖通於定慧，而重於定。

¹¹⁵ 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.122：

說到定法的淺深階段，先是四根本禪——初禪，二禪，三禪，四禪。禪是梵語，靜慮的意思，比較的定慧均等，所以佛法是特別重視此禪的。

¹¹⁶ 宋·道原纂，《景德傳燈錄》卷 5 (大正 51, 240c19-28)：

南嶽懷讓：道一住傳法院，常日坐禪。師知是法器，往問曰：大德！坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：師作什麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？一曰：如何即是？師曰：如人駕車不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，於無住法不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。

- 1、先說他們退席的現在因緣：「佛」告「迦葉」：這五百位「比丘，皆」是「增上慢」人，增上慢是未得謂得。他們修禪，以為禪是怎樣的深妙。有的修得初禪，自以為證初果；修得四禪，自以為得四果。¹¹⁷
- 2、自以為有修有證，究竟成辦的增上慢人，佛世也不少。在佛法中，如定慧不能平衡去修學，那就定心越深，心力越闇昧，也就越不能勝解深義。¹¹⁸所以這些重定而以為有修有證的比丘，「聞是」——上面所說的「清淨無漏戒相」——聖道戒，就「不能信解，不能通達」。

二、佛所說偈，其義甚深。所以者何？諸佛菩提極甚深故。若不厚種善根，惡知識所守，信解力少，難得信受。

- 1、這雖因為他們的根鈍，也因為佛法的甚深，所以說：「佛所說」的真實清淨持戒「偈」，意「義」是極「甚深」的。這樣深的理由何在呢？這因為「諸佛」的大「菩提」，現證最清淨法界，到達「極甚深」的最深奧處（如《般若經·深奧品》說）。¹¹⁹這是最深最妙，非一切凡愚分別所能信解通達。所以過去「若

¹¹⁷ 《大智度論》卷 17（大正 25，189a11-24）：

佛弟子中亦有一比丘，得四禪生增上慢，謂得四道。得初禪時謂是須陀洹，第二禪時謂是斯陀含，第三禪時謂是阿那含，第四禪時謂得阿羅漢。恃是而止，不復求進，命欲盡時，見有四禪中陰相來，便生邪見，謂無涅槃，佛為欺我。惡邪生故失四禪中陰，便見阿鼻泥梨中陰相，命終即生阿鼻地獄。諸比丘問佛：某甲比丘阿蘭若命終生何處？佛言：是生阿鼻泥梨中。諸比丘皆大驚怪，此人坐禪持戒，所由爾耶？佛言：此人增上慢，得四禪時謂得四道故；臨命終時見四禪中陰相，便生邪見，謂無涅槃，我是阿羅漢今還復生，佛為虛誑，是時即見阿鼻泥梨中陰相，命終即生阿鼻地獄中。

¹¹⁸ (1) 印順導師著，《學佛三要》，p.164：

定慧均衡：修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性，成就如實慧。分別、抉擇的慧力雖強，而定力不夠，如風中之燭，雖發光明而搖擺不定，容易息滅。如阿難尊者，號稱多聞第一，但到佛入涅槃，仍未證阿羅漢果，就因為重於多聞智慧，而定力不足。反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引發一種極寂靜、極微妙的特殊體驗，使身心充滿了自在、輕安、清快、妙樂之感。在這美妙的受用中，易於陶醉滿足，反而障礙智慧的趣證。所以經論常說：一般最深定境反而不能與慧相應，無法證悟。龍樹說：七地菩薩「名等定慧地」，定慧平等，才得無生法忍。到此時深入無生，是不會退失大乘的了。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，pp.236-237：

定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉於內心。久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善，唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師瑜伽師結不解緣，這是有他發展的必然性的。禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

¹¹⁹ (1) 《小品般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，566a11-13）：

甚深相者，即是空義，即是無相、無作（願）、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17（大正 8，343c28-344a6）：

不」曾「厚種善根」，根鈍慧薄；現生又為「惡知識所守」護，那就難於信解了！

- 2、什麼是惡知識？說一切法有相——我相、法相、空相可得，¹²⁰是惡知識。屬於惡知識，時常聽聞取相法門，習以成性，自然「信解力少」，對佛說的深義，「難得信受」奉行。五百比丘的退席，也是自有因緣，不足深怪了！

己二 夙因

(p.241)又大迦葉！是五百比丘，過去迦葉佛時為外道弟子，到迦葉佛所，欲求長短。聞佛說法，得少信心而自念言：是佛希有快¹²¹善妙語！以是善心，命終之後生切利

須菩提言：「世尊！何等深奧處，阿惟越致菩薩摩訶薩住是中行六波羅蜜時，具足四念處乃至具足一切種智？」佛讚須菩提：「善哉，善哉！須菩提！汝為阿惟越致菩薩摩訶薩問是深奧處。須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、(無滅)、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法是為深奧義。」

- (3) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.19-21：

初期大乘的《大般若經》，與文殊相關的多數教典，是「以真如為定量」，「皆依勝義」的。不分別、了解、觀察緣起，而直觀一切法的但名無實，而修證一切法空，一切法皆如，一切法不可得，一切法無生。《摩訶般若波羅蜜經》明確的說：「深奧處者，空是其義，……(真)如、法性(界)、實際、涅槃，如是等法，是為深奧義」。空(性、真)如等種種名字，無非涅槃的異名。涅槃最甚深，本是「佛法」所說的，但「皆依勝義」——無蘊、處、界，無善無惡，無凡無聖，無修無證，一切法空的深義，一般人是容易誤解的，所以《般若經》說：「為久學者，說生滅、不生滅如化」。說一切法如幻化，涅槃也如幻化，如幻如化(依龍樹論)是譬喻空的。這是《般若經》的深義，是久學者所能信解修證的。又說「為新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化」，那就近於「佛法」說緣起如化，涅槃不如化了。

《般若經》的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，依《般若經》的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生(緣起)法，我說即是空(性)，亦為是假名，亦是中道義」。並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。由於緣起而有，是如幻如化都無自性的，所以緣起即空。而「以有空義故，一切法得成」，正由於一切法空，所以依緣起而成立一切。《法華經》也說：「諸法從本來，常自寂滅相」；「諸法常無性，佛種從緣起」。空寂與緣起的統一(大乘是世間即涅槃的)，龍樹成立了「中觀」的「性空唯名論」，可說通於「佛法」而又彰顯「為久學者說」的甚深義。

- ¹²⁰ 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.128-129：

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為空了，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。可能有人會發生了疑問，這一相的一，究竟指的是什麼？我們不能說它是一個東西或一個原理，一相即是無相，一切相不可得。

- ¹²¹ 快：8.猶好。(《漢語大詞典》(七)，p.435)

天。忉利天終，生閻浮提，於我法中而得出家。是諸比丘，深著諸見，聞說深法，不能信解隨順通達。是諸比丘，雖不通達，以聞深法因緣力故，得大利益，不生惡道，當於現身得入涅槃』。

現生的情形，每與過去有關，生命是這樣的因果相續，所以又說到他們的宿緣。

一、又大迦葉！是五百比丘，過去迦葉佛時為外道弟子，到迦葉佛所，欲求長短。聞佛說法，得少信心而自念言：是佛希有快善妙語！以是善心，命終之後生忉利天。

- 1、「又，大迦葉！是五百比丘」，在釋迦佛以前，賢劫¹²²第三佛「過去迦葉（飲光）佛¹²³時」，本「為外道弟子」。他們一起「到迦葉佛所」在，存心「欲求長短」；就是想在佛所說的法中，找些話來批評，說長說短。
- 2、他們的動機是不純的，但由於如來的方便善巧，他們「聞佛說法」，覺得很有意義，「得」起微「少信心，而自」己心裡想「念」說：「是佛」確乎「希有」！說的法門，真是「快善妙語」！雖然屬於外道，不曾能徹底悔悟，修學佛法，但就「以是」對佛法的一念的「善心，命終之後，生忉利（三十三）天」，受天國的福樂。¹²⁴

¹²² 《太虛大師全書·第十一編、真現實論宗依論》，p.57：

大時量即佛陀學常用之「劫」（梵語 kalpa）字，具云劫籥，意譯大時。而此劫籥，又大抵分為小、中、大劫之三種。小劫以此地球人類壽量增減計算，中劫以此地球人類始有終計算——住劫——，大劫以一恆星系之一度成住壞空計算。各大劫各有其名號，今賢劫（梵語 bhadrakalpa）。

¹²³ (1) 過去七佛：毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛與釋迦牟尼佛。

(2) 《銅鑠律》〈經分別〉，（日譯南傳 1，p.13）：

舍利弗！拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、廣為聲聞弟子說法不厭，為弟子多說修多、祇夜、記說、伽陀、優陀南、如是語、本生、未曾有、毘陀羅；為諸弟子制立學處，制說波羅提木叉。諸佛世尊、大聲聞等滅後，種種名、種種族、種種種、種種姓出家，後諸弟子梵行久住。

¹²⁴ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.10：

「欲天」：欲是物質的五欲——微妙的色聲香味觸，男女的性欲。天是光明的意思，即一般的天，帝。在這三界中，欲界共有六天，最下是統攝八部鬼神的四大王眾天，向上是忉利天（三十三天），夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。這六天，同有物質的貪欲，男女的淫欲，所以稱為欲天。欲天中，與人類關係最切的，要算忉利天王釋提桓因——帝釋了。他崇尚和平，愛好道德，希望人類進步。雖為了天國的統治，偶爾也發動戰爭，但寬恕敵人，以不殺為主。他成為多神王國的大帝，通過鬼神而統治人間。天女圍繞，與中國傳說的玉皇大帝相近。比起鬼神來，欲天當然高尚得多，毛病就出在迷戀「耽」著「諸」般「欲」事上。在物欲與性欲的享受中，不免驕奢淫佚，沈醉於糜爛的生活，而智慧與德性的精神生活，反而會退落下來。從前，帝釋曾請佛說法，可是回去不久，連佛說的是什麼也忘記了。「欲為苦本」，這種物欲享受而容易墮落的諸天，自身不保，還要求歸依呢！

二、忉利天終，生閻浮提，於我法中而得出家。是諸比丘，深著諸見，聞說深法，不能信解隨順通達。

1、等到「忉利天」命「終」，因以前善念的餘力，現「生」南「閻浮提」，也就是佛時的印度。¹²⁵「於我」佛「法中出家」，作了比丘。這五百人，得到了過去聽聞佛法的善果。可是由於「是諸比丘」，過去作過外道弟子，「深著諸見」——我、我所見，常見、斷見等。

外道都有他自己的邪僻見解，以印度來說，
一是苦行主義，以無義利的禁戒為修行，叫「戒禁取」。
一是修定（瑜伽）主義，以為種種深定，如無所有定，非非想定，能得涅槃，最上最妙，叫「見取」。

安住於外道的見著中，是不容易解脫的。¹²⁶

¹²⁵ 印順導師著，《佛法概論》，pp.123-124：

我們所處的世界，不妨從小處說起。從來說：須彌山在大海中，為世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提，東毘提訶，西瞿陀尼，北拘羅洲；四洲在鹹水海中。此外有七重山，七重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，為一世界（橫）的邊沿。須彌山深入大海，海拔非常高。山中間，四方有四嶽，即四大王眾天的住處。日與月，在山腰中圍繞。須彌山頂，帝釋天與四方各八輔臣共治，所以名為忉利——三十三天。這樣的世界，與現代所知的世界不同。

¹²⁶ (1)《赤銅鑠部律》〈大品〉，(日譯南傳3，pp.18-19)：

諸比丘！世有二邊，出家者不應親近。何等為二？於諸欲愛欲貪著事，是下劣，卑賤，凡夫所行而非聖賢，無義相應。自煩苦事，是事非聖賢法，無義相應。如來捨此二邊，依中道而現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資。諸比丘！何謂如來現等覺，眼生，智生，寂靜，證智，正覺，涅槃所資之中道？即八聖道：謂正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。

(2)《彌沙塞部和醯五分律》卷15（大正22，104b23-28）：

佛復告曰：「世有二邊不應親近。一者、貪著愛欲說欲無過；二者、邪見苦形無有道跡。捨此二邊便得中道，生眼智明覺向於泥洹。何謂中道？所謂八正，正見、正思、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是為中道。」

(3) 印順導師著，《唯識學探源》，p.13：

取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種。取是攝受執著追求的意義；因為內心執取自我（我語取），所以在家人執取五欲（欲取），出家人（外道）執取種種錯誤的見解（見取），與無意義的戒禁（戒禁取）。因種種執取的動力，而引發身、語、意的一切行動，不論它是貪戀或者厭離這個生命和塵世，都要招感未來三有的果報。

(4) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.171-172：

取有四：執取自我，叫我語取。一般的追求五欲，叫欲取。而宗教與哲學家們，不是執取種種錯誤的見解——見取；就是執取種種無意義的戒條，苦行——戒禁取。這是從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。

(5) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.323：

諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求

2、這五百位比丘，前生作了外道弟子，受到異見的深厚熏染，所以「聞」迦葉佛「說深法」，雖覺得希奇難得，到底「不能信解隨順通達」。這種外道僻見¹²⁷的等流因果¹²⁸，一直到現在作了佛弟子，還是偏好禪定，不能信解隨順通達深法，甚至退席而去。

三、是諸比丘，雖不通達，以聞深法因緣力故，得大利益，不生惡道，當於現身得入涅槃。」。

不過聽聞了佛法，「一歷耳根，萬劫不失」。¹²⁹所以五百「比丘雖不通達」，但「以」

而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。

(6) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.108-109：

取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。

¹²⁷ 僻見：偏見。（《漢語大詞典》（一），p.1708）

¹²⁸ (1) 印順導師著，《華雨集·第五冊》，p.289：

釋尊在修行時，不急求自證，而重於為人。如「搏土譬喻」（等）所說，一切都過去了。然業力所感的有漏果報，雖歸於滅盡，而悲願、智慧等流因果，卻越來越殊勝（等於科學者嘗試的錯誤與失敗，不只是錯誤與失敗，也是經驗的累積），這才能無師自悟，發見正法而化導人間。

(2) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.560：

律師所傳的「本生」，是以比丘、比丘尼，或僧團的發生事故，因而說明在過去生中，早已如此了。末了，指明過去的某某，就是現在的某某。這是重於等流因果的；是通於佛及弟子，而不限於世尊的。

¹²⁹ (1) 印順導師著，《華雨集·第五冊》，pp.259-260：

學大乘人，所有功德，悉以迴向。如云：「願以此功德，迴向於一切，吾等及眾生，皆共成佛道」。一切為佛道，為眾生，則與佛及眾生有緣。來生得生人間（天上），見佛聞法，善知識之所攝持，必也功德展轉增上。佛法中之功德，豈惡業所能及！故經謂「一歷耳根，永劫不失」。經謂發菩提心者，永不失壞。雖或墮落，以菩提心善根力故，迅即解脫。若於佛法得正知見，則「若人於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。佛法，尤以大乘善根之殊勝，為難可及也！善既勝惡，又不為人天善根自誤，此所以能歷劫生死而行菩薩道也。釋迦佛初發心時，逢古釋迦佛，略申供養。以此功德，展轉增勝，乃得圓成佛道。吾人為釋迦弟子，釋迦佛之本行，豈非學佛人最佳榜樣！

(2) 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.245-246：

如將「此」差別「緣」分別起來，也「有二種」差別：「一者，近緣」：如有眾生，於現生中，見到佛菩薩現通說法，即發心，修行，能迅「速」的「得度」證果。佛菩薩所作的助緣，能迅速成就解脫，所以名為近緣。「二者，遠緣」：如有眾生於現生中，蒙佛菩薩的教化，或不能立即發心；或發心而不能起行；或修而不能於今生，要「久遠」後才能「得度」。然還是為眾生作了緣的，不過是遠緣罷了。經中說：「一歷耳根，永劫不失」。當時雖不見發生什麼影響，未能發心，修證；但將來的發心解脫，還是遠由於最初見佛聞法的熏習力。為緣的有遠有近，不是佛菩薩的熏力強弱，是眾生的根器關係。向來說：「未種者令種，已種者令熟，已熟者令解脫」。為作近緣的，是已熟者令解脫的根性；為作遠緣的，是未種者令種，已種者令成熟的根性。

(3) 《地藏菩薩本願經》卷下（大正 13，788b24-27）：

聽「聞深法」義的「因緣力」，種下清淨法種，還是「得大利益」。如過去「不生惡道」，而生（忉利）天上人間；現在「當於現身，得」徹底的覺證而「入涅槃」。這些大利益，都從過去偶聞佛法而來。

如文殊師利菩薩，曾因反對甚深法而墮地獄。但文殊菩薩說：現在想起來，能這樣的大智慧，於佛法得大成就，還是從那一次聽聞深法而來。¹³⁰

所以，不論懂與不懂，信與不信，能聽聞甚深法義，功德比一切都希有！¹³¹

丁三 如來巧化

戊一 聲聞不能教化

(p.244)爾時，佛語須菩提言：『汝往將是諸比丘來』！須菩提言：『世尊！是人尚不能信佛語，況須菩提耶』？

對於這退席的增上慢比丘，如來怎樣巧化呢？先明聲聞的不能化，以顯出如來教化的勝妙。

一、那「時，佛」告「須菩提」。須菩提是梵語，譯義為善現；¹³²在聲聞法中，稱「解空第一」。¹³³

是善男子、善女人！於睡夢中具見地藏菩薩現無邊身，於是人處授灌頂水，其人夢覺即獲聰明，應是經典一歷耳根，即當永記更不忘失一句一偈。

¹³⁰ (1)《諸法無行經》卷2（大正15，759a23-761a29）。

(2)《大智度論》卷6（大正25，107a-108a）。

¹³¹ (1)《雜阿含經》卷27（724經）（大正2，195a21-29）：

爾時，世尊告諸比丘：「若比丘持戒、修德、慚、愧，成真實法，見此人者，多得果報。若復聞者，若隨憶念者、隨出家者，多得功德，況復親近恭敬奉事。所以者何？親近奉事如是人者，時時得聞深妙之法；得聞深法已，成就二正，身正及心正，方便修習定覺分；修習已，修習滿足，乃至捨覺分修習滿足。」

(2)《勝思惟梵天所問經》卷5（大正15，88b3-21）：

世尊！若善男子善女人，聞文殊師利法王子說如是法有信解者，當知是人能破魔軍及諸怨敵。何以故？以法王子文殊師利善說諸法離一切相。若有善男子善女人，得聞如是甚深法門，不驚不怖能信解者，當知是人必定不從小功德來。若是經典所在之處，當知其處佛所住持。若有得聞如是甚深法門之處，當知其處佛轉法輪。隨是經典在所住處，若聚落、城邑、山林、曠野、塔寺、僧房、經行之處，諸魔外道、貪著之人所不能行。若多供養過去諸佛，乃能得聞如是經典，於是經中我等獲得智慧光明，而不能得仰報如來、文殊師利、勝思惟梵天之大恩也。我等常於所從聞經說法法師生世尊想，能以血肉而供養之猶不報恩。我等諸人於是法師生世尊想，我等諸人常當隨侍說是法者，此善男子常為諸天之所衛護。世尊！若人書寫如是經典，若讀、若誦、若解說時，無量諸天為聽法故往至其所。

¹³² 印順導師著，《般若經講記》，p.27：

須菩提，是梵語，譯作空生或善現。傳說：他誕生時，家內的庫藏財物忽然不見；不久，財物又自然現出，所以立名須菩提。

¹³³ 「無諍空行須菩提」，須菩提是釋尊聲聞弟子中無諍三昧第一及解空第一。

(1)《大智度論》卷11（大正25，136c22-29）：

如來要他去教化說：「汝往」他們那裡去，「將是諸比丘」回「來！須菩提」說：「世尊！是人尚」且「不能信」受「佛」的「語」言，何「況」我「須菩提」呢？還會聽我的話嗎？

二、在《般若經》中，須菩提為菩薩說般若，真是法門龍象。但只是正常的教化，遇到特殊根機，要運用特出的方便，便沒有辦法。這可見大乘的善巧，不是小乘聖者可及的！

戊二 如來方便調伏

己一 現同分身行

(p.244)佛即化作二比丘，隨五百比丘所向道中。

如來自己負起了方便教化的責任。

一、「佛即化作二」位「比丘」，與他們的身分一模一樣。而且跟「隨五百比丘所」走「向」的「道」路「中」，在他們後面行去。

二、這是如來的同事攝化。你與他一樣，同一身分，使他們有親切共同的感覺，就可以接近他們，談起話來。否則，身分如相距過遠，就難以接近教化了。

己二 起同分勝解

庚一 方便引發

佛以是般若波羅蜜甚深法，為舍利弗說。

問曰：若爾者，何以初少為舍利弗說，後多為須菩提說？若以智慧第一故應為多說，復何以為須菩提說？

答曰：舍利弗，佛弟子中智慧第一；須菩提於弟子中，得無諍三昧最第一。無諍三昧相，常觀眾生，不令心惱，多行憐愍；諸菩薩者，弘大誓願以度眾生，憐愍相同，是故命說。

(2)《大智度論》卷40（大正25，356a17-24）：

問曰：若爾者目連、迦葉等甚多，何以不次第皆與語？

答曰：此經名智慧，舍利弗智慧第一，是故問。須菩提雖有種種因緣，以二因緣大故。一者，好行無諍定，常慈悲眾生，雖不能廣度眾生，而常助菩薩，以菩薩事問佛。二者，好深行空法，是般若中多說空法，是故命須菩提說。

(3)《薩婆毘尼毘婆沙》卷7（大正23，547b18-25）：

無諍三昧，此是世俗三昧，非無漏也。諍有三種：一、煩惱諍，二、五陰諍，三、鬪諍。一切羅漢二種諍盡：煩惱諍、鬪諍，此二諍盡。五陰是有餘故未盡，有此五陰，能發人諍；唯有無諍三昧，能滅此諍。一切羅漢雖自無諍，不能令前人於身上不起諍心。無諍羅漢，能令彼此無諍，一切滅故，能令眾生現世得福。

(4)《中阿含·169拘樓瘦無諍經》卷43（大正1，703c）。

(5)《大毘婆沙論》卷179（大正27，899c-900a）。

(6)印順導師著：《般若經講記》，p.26。《性空學探源》，p.74、p.255。《初期大乘佛教之起源與開展》，p.633。《空之探究》，p.22。

(p.245)諸比丘見已，問化比丘：『汝欲那去』？答言：『我等欲去獨處修禪定樂。所以者何？佛所說法，不能信解』。諸比丘言：『長老！我等聞佛說法，亦不信解，欲至獨處修禪定行』。

如來不但化現同樣的身分——比丘，而且還示現同樣的勝解——重禪。

一、化現的二位比丘前進，那「諸比丘見」到了，一見如故。覺得自己離（開）如來的法會，而這二位也離開了，所以「問化比丘：汝欲那」裏「去」？當然還不知道這二位，也與自己一樣。

二、化比丘就「答」道：「我等欲去」清淨的山邊林下，「獨處」而「修禪定」，去體味禪定的現法「樂」。¹³⁴

是的，禪定必發輕安，與輕安相應的身心喜樂，的確極為勝妙！¹³⁵特別是第三禪樂，

¹³⁴ (1)《大智度論》卷 47（大正 25，400a5-8）：

如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；二者、修定得知見，見眾生生死；三者、修定得智慧分別；四者、修定得漏盡。

(2)《俱舍論》卷 28（大正 29，150a16-18）：

《契經》復說四修等持：一、為住現法樂，二、為得勝知見，三、為得分別慧，四、為諸漏永盡，修三摩地。

(3) 印順導師著，《華雨集·第三冊》，pp.151-158：

為什麼要修定，修定有什麼功德？經論中說：有「四修定」：一、為了「現法樂」（住）；二、為了「勝知見」；三、為了「分別慧」；四、為了「漏永盡」。為了得到這四種功德，所以行者要修禪定。

一、為得「現法樂」：現法是現生（不是來生）的。修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。……從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說：「身輕安、心輕安」。……

二、為得「勝知見」：得勝知見，又可分三類：一、修光明想……。二、修淨想……。三、發神通……。

三、為得「分別慧」：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。……。平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了。……。

四、為得「漏永盡」：……定力也能伏斷煩惱，卻不能根除煩惱，「諸漏永盡」，是要依智慧的。……。契空（無相、無願）而淨除一切煩惱，才能得涅槃解脫。無常、無我所——空慧，要依定而發，所以說：「依定發慧，依慧得解脫」。

四修定中，前二是通於世間的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脫，那前二也是佛弟子修得的方便。不過，如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能！

¹³⁵ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.331-332：

在修正過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸，動觸等發現。但一直到第九住心，能無分別，無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。這一定要，「若得」生起身心的「輕安樂」，引發身心精進，於所緣能自在，有堪能，這才「名」為「止成就」，也就是得到第一階段的「未到地定」。發定時，起初頂上有重觸現起，但非常舒適，接著引發身心輕安：由心輕安，起身輕安。這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。當時內心大為震動，被形容為「身心踴躍」。等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂，與身相應；內心依舊無功用，無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。從此出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修正入定，持心不散，一下子就

多少修行人，貪著了禪樂，為定力所拘縛呢！¹³⁶

這二位比丘，還說明他要修禪的「所以」然。因為我倆對於「佛所說法，不能信解」；既然聽不出什麼好處，還是修禪定為妙。

三、說到這裡，「諸比丘」就說：「長老！（佛世，比丘們相互的尊稱）¹³⁷我等」還不是那樣！「聞佛說法」，也「不」能「信解」，所以也想到清淨處，「獨處修禪定行」呢！這樣，不但是身分同，意境也同，竟然是志同道合了！

庚二 真實勸離

(p.246)

時，化比丘語諸比丘言：『我等當離自高逆諍心，應求信解佛所說義。所以者何？無高無諍，是沙門法。所說涅槃名為滅者，為何所滅？是身之中有我滅耶？有人、有作、有受、有命而可滅耶？』

諸比丘言：『是身之中，無我、無人、無作、無受、無命而可滅者，但以貪欲、瞋、癡滅故名為涅槃』。

化比丘言：『汝等貪欲、瞋、癡，為是定相可滅盡耶？』

諸比丘言：『貪欲、瞋、癡不在於內，亦不在外，不在中間，離諸憶想，是則不生』。

化比丘言：『是故汝等莫作憶想！若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。是法皆空、遠離，亦不可取。汝等捨離是涅槃想，莫隨於想，莫隨非想，莫以想捨想，莫以想觀想。若以想捨想者，則為想所縛。汝等不應分別一切，受想滅定，一切諸法無分別故。若有比丘滅諸受想得滅定者，則為滿足，更無有上』。

一、時化比丘語諸比丘言：『我等當離自高逆諍心，應求信解佛所說義。所以者何？無高無諍，是沙門法。所說涅槃名為滅者，為何所滅？是身之中有我滅耶？有人、有作、有受、有命而可滅耶？』

能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

¹³⁶ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.122：

在這欲界，有從生理而引發的苦受，從心理引起的憂受。一到初禪，從欲樂煩動而來的憂苦，不會再起了。那時，由於出離欲樂而生起喜樂：喜是內心的喜悅，樂是（身心的）輕安。到了二禪，雖同樣的有喜樂，但那是「定生喜樂」，不像初得離欲而生的那樣衝動。然喜悅到底是躍動的，所以進入三禪，稱為「離喜妙樂」，喜悅也沒有了。此定的樂受，到達了世間樂的頂點。所以形容極樂，每說「如入第三禪樂」。當然，這是不能與解脫煩惱的「離繫樂」相比的。到第四禪以上，樂受也平息了，唯是一味的平靜的捨受。這比起有衝動性的喜樂來，實在是更高的福樂！

¹³⁷ 印順導師著，《般若經講記》，p.27：

長老，是尊稱。凡年高的；或德高的，如淨持律儀、悟解深法、現證道果，都稱長老。

1、那「時」，大家情投意合，邊走邊談，如來即開始教化，先要大家自謙而起反省。「化比丘」對「諸比丘」說：「我等」不能信受佛說，但不能就此拒絕，自以為然。我們應「當離自高」的驕慢，與佛說相違「逆」的「諍」勝「心」！佛說的話，可能有他的道理，我們「應」尋「求信解佛所說」的深「義」。如覺得自己的勝妙，而不能虛心的探求佛說，那與出家法不相合。為什麼呢？「無高，無諍¹³⁸」，謙和柔順，才「是沙門法」呢！說到這裡，大家開始平心靜氣的，思惟佛法。

2、化比丘以大家公認的涅槃為論題，而進一步的引發大家去正確觀察：佛「所說」的，我們所趣求的，不是「涅槃」嗎？這是毫無疑問的。涅槃的意義是滅，那被「名為滅」的，究竟「何所滅」——滅些什麼而名為滅呢？在「是身」「中」，有我「可滅」嗎？還是「有人、有作、有受、有命而可滅」嗎？我、人、作、受（壽）命，都是自我，生命主體的異名。¹³⁹

二、諸比丘言：『是身之中，無我、無人、無作、無受、無命而可滅者，但以貪欲、瞋、癡滅故名為涅槃』。

「諸比丘」從佛出家修學，習於無我的教說，所以說：「是身」只是色、受、想、行、識五蘊的和合；此「中」是「無」有「我，無」有「人，無」有「作，無」有「受，無」有「命而可滅」的。既無我可滅，那為什麼稱為滅呢？一分聲聞弟子，堅執的這樣說：雖沒有我，但法是有的。¹⁴⁰有煩惱就有業，有煩惱業就有生死，就

¹³⁸ 印順導師著，《般若經講記》，pp.64-65：

須菩提是阿羅漢，所以論到這裡，即依自己的體驗說：世尊不是說我在諸大弟子之中，所得的無諍三昧最為第一嗎？不也說我是第一離欲（諸煩惱）的大阿羅漢嗎？世尊這樣的稱歎，可是我從沒有這樣想：我是離欲的大阿羅漢，我能得無諍三昧。假使我這樣隨相計著，那就在我見、法見、非法見的生死界中，佛也就不會說我是一個好樂修習阿蘭那行的人了。反之，因為不執著實有無諍三昧可得可修，世尊才稱歎我行阿蘭那行呢！梵語阿蘭那，即無諍。三昧，即繫心一境的正定。無諍三昧，從表現於外的行相說，即不與他諍執，處處隨順眾生。覺得人世間已夠苦了，我怎麼再與他諍論，加深他的苦迫呢？如從無諍三昧的證境說，由於通達法法無自性，一切但是相依相緣的假名而來。無我，才能大悲；離去空三昧，還有什麼無諍行呢！

¹³⁹ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，221c12-19）：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：菩薩但有名字，佛亦有字，般若波羅蜜亦但有字，色但有字，受、想、行、識亦但有字。舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

(2)《大智度論》卷35（大正25，319b-c）。

¹⁴⁰ (1)《雜阿含經》卷10（262經）（大正2，67a8-18）：

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。爾時、闍陀比丘見法，得法，知法，起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法得無所畏。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是，如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。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

不得涅槃。如斷卻煩惱，即得涅槃寂滅。這五百比丘，也是這樣的見解，所以說：沒有我可滅，「但以貪欲、瞋、癡」——三不善根「滅，故名為涅槃」，這就是涅槃的所以名為滅了。¹⁴¹

三、化比丘言：『汝等貪欲、瞋、癡，為是定相可滅盡耶』？

諸比丘以為有貪、瞋、癡可滅而名為涅槃，所以住定修心，以定地的煩惱不起為勝妙，病根就在這裡了！「化比丘」就此進一步的發問，讓大家反照內觀。「汝等」所說的「貪欲、瞋、癡，為是」有決「定相可滅盡」嗎？定相，即自性。這意思說：你們覺得貪、瞋、癡法，一一有決定性，才說可以滅盡嗎？

四、諸比丘言：『貪欲、瞋、癡不在於內，亦不在外，不在中間，離諸憶想，是則不生』。

1、「諸比丘」不但過去曾聽聞深法，現在也聽到過，只是不曾深切思惟。現在一經化比丘的詰責，立刻覺到什麼是貪、瞋、癡的定相呢？如貪、瞋、癡有他的決定自性，那也就有一定的著落。

2、屬於外境嗎？屬於內心嗎？在內心外境的相關中嗎？都不是的，所以說：

「貪欲、瞋、癡不在於內」：如在內，離境相的惑亂，也應可以生起，而其實不然。

也「不在外」：如屬外境，那就與心無關了！

也「不在中間」：中間只是內外相關的假名；不在內，不在外，當然中間也不可得了。

那貪欲、瞋、癡是什麼呢？諸比丘引述佛說：煩惱都從憶想分別而生。¹⁴²這樣，

見我，唯見正法」。時阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中得聖慧眼」。

(2) 印順導師著，《性空學探源》，p.61：

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜含》第 335 經說：「有業報而無作者。」第 1202 經說：「唯有空陰聚，無是眾生者。」作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說它是無。業報、陰聚等「法」，卻說它是有。而第 262 經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：「不復見我，唯見正法。」很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。釋尊又曾說過：「見苦則不見於我，若見於我則不見苦。」從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

¹⁴¹ 《雜阿含經》卷 18 (490 經) (大正 2, 126b2-6)：

閻浮車問舍利弗：「謂涅槃者，云何為涅槃」？舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃」。復問舍利弗：「有道、有向，修習、多修習，得涅槃耶」？舍利弗言：「有，謂八正道，正見乃至正定」。

¹⁴² (1) 《瑜伽師地論》卷 92 (大正 30, 825c27-826a7)：

若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，

如「離諸憶想」分別，「是」貪等就「不生」，這就名為滅了。

五、化比丘言：『是故汝等莫作憶想！……更無有上』。

(一) 化比丘言：『是故汝等莫作憶想！若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。』

諸比丘知道憶想分別為煩惱本，所以要憶想不生，才名為滅。不知道，煩惱無自性，憶想分別也無自性；只要不起憶想分別，就無所謂滅不滅了。「化比丘」這樣的進一步啟導他們：你們既知道這樣，那「汝等」就切「莫作憶想」分別了！「若使汝等不起憶想分別法」，也就是於一切法而不起憶想分別，「即於諸法無染無離」。沒有三不善可得，有什麼可染著呢？又有什麼可離呢！如「無染無離」，即離一切憶想的戲論，「是名寂滅」，也就是涅槃了。

(二) 所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。是法皆空、遠離，亦不可取。

上來約斷煩惱說，下約修道說：道是戒、定、慧、解脫、解脫知見——五分法身。從前舍利弗涅槃了，弟子均頭沙彌，非常悲哀。佛就曾啟發他：戒滅盡了嗎？……解脫知見滅盡了嗎？換句話說：入涅槃，一切功德都沒有了嗎？¹⁴³

造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。逆次第者，謂彼六處以業為因，業、愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如正理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.412：

取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。為什麼要憶想分別呢？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，也可以不言而喻了。

(3) 月稱《明句論》(La Vallee Poussin, Louis de, ed. (1970), pp.451-452)：

癡(moha)怎麼能說是源於分別呢？這是因為世尊在《緣起經》中說：「諸比丘！即使是無明(avidyā)也是有理由、有條件、有原因的。無明的因是什麼？諸比丘！非理作意(ayoniśo manaskāro)是無明的因。諸比丘！由癡所生的染污作意(āvila moha-jo manaskāro)是無明的因。」因此，無明源於分別。

¹⁴³ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.161-162：

佛的大弟子舍利弗，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀(Cunda)沙彌(或譯作均提、均頭)，處理好了後事，帶著舍利弗的舍利(遺骨)、衣鉢，來王舍城見佛。阿難聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」(《雜阿含經》卷24，大正2，176c)！戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha都被寫作skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這

現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。

- 1、「所有戒品（品就是分）」，也「不往來」，也「不滅盡」。這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，所以不像實有論者¹⁴⁴那樣，以為涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中。入了涅槃，灰身滅智¹⁴⁵而不可得。然從法性空

是無漏身，也名「五分法身」。古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。

¹⁴⁴ 印順導師著，《中觀今論》，pp.122-123：

佛法中，現在實有者說：過去、未來是依現在而安立的。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古，對現在說過去未來。離了現在，即無所謂過去未來。這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代與及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，並無真實的過去。三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在。《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去」。去時，即正去的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！故若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

¹⁴⁵ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.313-315：

如來涅槃以後，還是生前一樣的存在，這便成了常見；若說如來涅槃後，什麼也沒有，這就成了斷見。這本是十四不可記中，不作答覆的問題。但為了眾生的信受，也就不能不說明這一問題。在小乘學派中，約有三派解說不同：

- 一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。如將樹根截斷，從此再也不會發芽生葉。如來證入涅槃，滅去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。在聖典中，有很多經論，對如來的涅槃，作這一意義的解說。不過這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。
- 二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相，雖然沒有了，但如來的功德智慧，是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了，如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。這說明了如來涅槃後，沒有身相的物質作用，而如來的無漏心力依然是存在的。這雖然存在，但對於有漏三界，似不再起作用，也不再來人間度生，祇是自己圓成了究竟的功德。
- 三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，祇是捨棄了人間的應化身，如來的真身，是永恆常在莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說：「解脫色是佛，非色是二乘」。這說明大乘涅槃，不同於小乘涅槃的灰身。小乘是以涅槃為無色（無智）的。《大涅槃經》也說：「捨無常色，獲得常色」。如來雖然捨棄了五蘊假合的無常之身，而獲得了常住不變的清淨色身。這在真常妙有的大乘經中，處處都如此說。

的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。

2、「定品、慧品、解脫品、解脫知見品」，也這樣的「不往來」，「不滅盡。以是法」性寂滅，「故說為涅槃」。

「是法」，一切「皆空」，皆「遠離」，了無礙著。這樣的即空即離，也「不可取」著。如取空，取遠離，取涅槃，就不是空、遠離，不是真涅槃了。

(三) 汝等捨離是涅槃想，莫隨於想，莫隨非想，莫以想捨想，莫以想觀想。¹⁴⁶若以想捨想者，則為想所縛。

- 1、諸比丘著於一切法實有，所以想從禪定求得涅槃。不但以為有煩惱可斷，也以為有涅槃可得。上已顯示煩惱本空，涅槃也不可得。但對於涅槃，還得激發勸離。所以化比丘又說：「汝等」應「捨離是涅槃想」！勿以為涅槃如何如何，這都是憶想分別。此心切「莫隨於」憶「想」，憶想是不與涅槃相應的。也「莫隨非想」，以為不憶想就得了！以為不憶想，早就是憶想了。切「莫以」憶「想」來「捨」憶「想」；只此捨離一念，就是憶想分別，怎麼能離憶想呢？也切「莫以想」來「觀想」。以憶想觀憶想，是以分別觀分別，順世俗的觀行，是不可能引入勝義自證的。
- 2、「若以想捨想」，以想觀想，不能脫離憶想的買索¹⁴⁷，「為想所縛」而不得解脫。這一段，對於取相修行，世俗假想觀，作徹底的評判！¹⁴⁸

146

印順導師著，《寶積經講記》， p.247	《中阿含·101 增上心經》， 卷 25（大正 1，588a3-589a10）
捨離是涅槃想	欲得增上心者，當數數念於五相
莫隨於想	一、念相善相應； 二、觀念惡患；
莫隨非想	三、不念念；
莫以想捨想	四、以思得漸減念；
莫以想觀想	五、以心修心，受持降伏。

¹⁴⁷ 買索：鞅韉。亦指鞅韉架上的繩索。（《漢語大詞典》（八），p.1021）

¹⁴⁸（1）印順導師著，《空之探究》，pp.73-74：

勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中，主要是不淨觀，如青瘀想，膿爛想，骨想等。障礙出家弟子的猛利煩惱，是淫欲愛，為了對治貪淫，佛開示不淨觀法門。不淨，與無常、苦、無我相聯合，成為四念處。四念處中，觀身不淨是應該先修習的。假想不淨觀，引起了副作用，由於厭患情緒的深切，有些比丘自殺，或自願為人所殺，這是經、律一致記載的。改善不淨觀的修習，一方面，佛又開示入出息念法門；一

(四) 汝等不應分別一切，受想滅定，一切諸法無分別故。若有比丘滅諸受想得滅定者，則為滿足，更無有上』。

1、然後總結的說：你們知道受想滅定是最高勝的，那就「不應」憶想「分別」這「受想滅定」。因為「一切諸法」，本「無分別」，分別即與法不相應了。「若有比丘」，能「滅諸受想得滅定」，那就是修行目的的「滿足」。「更無有上」的涅槃了。

2、這裡的受想滅定，與一分聲聞學者（一分大乘）所說不同。

(1) 一分聲聞學者，以受想為「心行」，有了受想，就一定有心。有了受與想，情感的，知識的一切分別，一切苦惱，都無法避免。從厭患受想下手，滅受想即一切心心所法滅而不起，名為滅受想定。這是阿那含（三）果以上的聖者，為了身心的勞累，所以修此以暫滅心心所法，與涅槃相似。¹⁴⁹

(2) 但一分學者與大乘法說：滅受想定為淨智現前，徹證究竟法性的深定。有受就有取著，有想就有分別；於一切而不起憶想分別，超三界尋思所行境，名為滅受想定。得滅受想定，即安住無所取著的涅槃，究竟無上！¹⁵⁰

丁四 受教得脫

(p.253)化比丘說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。來詣佛所，頭面禮足，在一面立。

方面，由不淨觀而轉出淨觀。如八解脫的第三解脫，八勝處的後四勝處，十遍處的前八遍處，都是淨觀。不淨觀與淨觀，都是緣色法的，假想的勝解所成。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.403：

勝解作意對修持有助益的，但不能得解脫。勝解觀成就，自心所見的不淨或清淨色相，與事實不符，所以是「顛倒作意」。

(3) 《論事》，(日譯南傳 57，pp.388-391)。

(4) 《入中論》卷 3 (漢院刊本一五)。

¹⁴⁹ 參考《俱舍論》卷 24 (大正 29，126a)。

¹⁵⁰ 印順導師著，《性空學探源》，pp.75-76：

這裡順便談談由修定得觀慧通達正理得解脫。一切有系謂依四禪、三無色定，可以發無漏慧；而於四禪、三無色定的本身，純從世俗立場去看它；這是定與慧的差別論。在經中也可看出，佛說禪定，不是單為禪定而禪定。如四無色定，是依定中觀察如病、如癰、如刺、如殺、無常、無我、可厭患而證得。有部等，說依定中可以發慧通達真理證得解脫，定的本身不是慧，定境也不是解脫。如大眾分別說系，則是多少能把握空慧的次第禪定化，所以他們立滅盡無為，或立四無色無為，或立第四禪的不動無為；這「無為」固然不是究竟解脫，然有寂然不動的境界。如滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩亂而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾分別說系等（《成實論》也是兼取大眾分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。

- 一、「化比丘說是語時，五百比丘」就「不受諸法，心得解脫」，得阿羅漢果。如來教化的善巧方便，真是不可思議！這些比丘，本已修得深定；修所斷的煩惱，可能幾乎已斷盡了。所以一經善巧開導，即斷盡三界一切見、修所斷煩惱，得究竟解脫。¹⁵¹
- 二、既證阿羅漢果，也就能於如來所說深法，信解隨順通達；不再偏滯於禪定，所以還「來詣佛所」在。到了，以「頭面禮」佛「足」，向佛致最敬的接足禮，然後退「在一面」，靜靜的「立」著。這麼一來，佛是心心相印，¹⁵²而大眾卻不免驚疑了！

丙三 密說

丁一 密論自證

(p.253)爾時，須菩提問諸比丘言：『汝等去至何所？今何從來』？諸比丘言：『佛所說法，無所從來，去無所至』。又問：『誰為汝師』？答言：『我師先來不生，亦無有滅』。又問：『汝等從何聞法』？答言：『無有五陰、十二入、十八界，從是聞法』。又問：『云何聞法』？答言：『不為縛故，不為解脫故』。又問：『汝等習行何法』？答言：『不為得故，不為斷故』。又問：『誰調伏汝』？答言：『身無定相，心無所行，是調伏我』。

此下「密說」一科，從文段來說，這是五百比丘回來，須菩提與他們作一連串的問題。他們本著自證的心境而答覆，正如中國禪者的作風一樣。因他們的密說自證法門，使法會大眾得益不少，所以別出此一科，以明正化、巧化以外，還有這密化一途。¹⁵³這一連串問答，可分三段：

¹⁵¹ 印順導師著，《勝鬘經講記》，pp.151-152：

約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「理必頓悟，事則漸消」。證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。

¹⁵² 印順導師著，《成佛之道》，pp.23-24：

依法而組合的僧眾，以「和樂淨」三者「為」根「本」的特色。一、和合，這又有「事和或理和」二種。事和又分為六，名為六和。1.見和同解：大眾有一致的見解，這是思想的統一。2.戒和同遵：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。3.利和同均：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。思想，規制，經濟的和同，為佛教僧團的實質。能這樣，那表現於身心的活動，彼此間一定是：4.身和共住；5.語和無諍；6.意和同悅了。此六和，是出家僧眾所應該一致奉行的。還有理和，是佛弟子證到的真理——法或涅槃，內容是彼此完全一致，所以說：「心心相印」；「與諸佛一鼻孔出氣」。這是聖者所特有的，而且是通於在家出家的。單是事和，是世俗僧；理和是勝義僧。不過，釋迦佛在這五濁惡世，依法攝僧，成為住持佛教的中心力量，卻是著重事和。二、安樂：僧眾在這事和（或理和）的集團中，大眾都能身心安樂，精進修行。三、清淨：在和樂的集團中，互相勉勵，互相警策；如有了罪惡，也能迅速的懺悔清淨，僧團才能做到健全。佛制的僧伽，原來是這樣完善的集團。

¹⁵³ 印順導師著，《般若經講記》，p.11：

一、六番問答，問修學歷程：

1、須菩提問諸比丘言：『汝等去至何所？今何從來』？諸比丘言：『佛所說法，無所從來，去無所至』。

那「時，須菩提」見五百比丘回來了，心裡不免希奇，當然大眾都有此感。如來曾命須菩提去勸他們回來，自己無能為力而謙辭了。現在他們卻自己回來了，這裡面定有一番因緣，所以就「問諸比丘」：「汝等」離此而「去」，是到「何所」在？「今」又「從」「何」處「來」？這是想從他們的去處，以了解他們為什麼回來。

「諸比丘」卻本著自證的心境作答：「佛所說」的，一切「法無所從來，去」時也「無所至」。不見一法有來處，不見一法有去處。佛說「不來不去」；或說「不來而來，去無所至」。¹⁵⁴一切本來如此，怎麼問我們的來蹤去跡呢？

2、又問：『誰為汝師』？答言：『我師先來不生，亦無有滅』。

須菩提聽了，立刻意會到他們有了深徹的契入，這一定從誰聽法修學了。所以「又問」：那「誰為汝」等的「師」長？

比丘們「答」道：說起「我」們的「師」長，那是「先來不生」，以後也「無有滅」。

要得二乘果，必須學般若，這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。

¹⁵⁴ (1)《增壹阿含經》卷20(大正2, 651c20-26)：

梵志聞此語已歎未曾有，即白佛言：我今觀此蟻子之蟲，所從來處，皆悉知之。鳥獸音響即能別知，此是雄，此是雌。然我觀此阿羅漢，永無所見，亦不見來處，亦不見去處。如來正法甚為奇特，所以然者？諸法之本出於如來神口，然阿羅漢出於經法之本。

(2)《增壹阿含經》卷49(大正2, 819c5-24)：

不起於色，亦不依色而起於識。不起於聲，不依聲而起於識。……無有我、人、壽命、士夫、萌兆、有形之類。若眼起時，亦不知來處；若眼滅時則滅，亦不知去處。無有而眼生，已有而眼滅，皆由合會諸法因緣。……耳、鼻、舌、身、意亦復如是。無有而生，已有而滅，亦復不知來處，亦不知去處，皆由合會諸法因緣。是謂長者，名為空行第一之法。

(3) 印順導師著，《般若經講記》，p.63：

一般以為來去是動的，沒有來去，那即是不來(不去)的靜止了。其實，不來(不去)即是住；如沒有來去的動相，那裡還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合，在通達性空離相的聖者，是不會自以為是不來的。

(4) 印順導師著，《般若經講記》，p.131：

如來「即諸法如義」的正覺；來去坐臥都不過性空如幻，那裡有來者去者可得？法法性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。

這是說：佛弟子以法為師，此外還有什麼師呢？法性本來不生滅，我們就這樣的依法、順法而修證罷了！

3、又問：『汝等從何聞法』？答言：『無有五陰、十二入、十八界，從是聞法』。

須菩提聽懂他們的意思，依正法為師，「又問」：那「汝等從何」而「聞法」呢？這是說：你們從什麼處悟入？

諸比丘「答」：

「無有五陰」——五陰即五蘊的舊譯，色、受、想、行、識為五陰，陰是聚集義。無有「十二入」——入是處的舊譯。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，為內六入；色、聲、香、味、觸、法六塵，為外六入。內外六入，為識所因處，所以叫入。

無有「十八界」，界是類別義。十二處加眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，總名十八界，即一一法有十八類別。

諸比丘的答意是：無有五陰、十二入、十八界；也就是五陰、十二入、十八界性空不可得，我們「從是」而「聞法」悟入。蘊、界、處三科，為佛對眾生的分析，以明我我所不可得。或者又執著蘊、界、處為實有自性，不解性空，所以如來說法，如本經的中道正觀，都以觀蘊、處、界空為方便；諸比丘也是這樣的聞思而悟入。

4、又問：『云何聞法』？答言：『不為縛故，不為解脫故』。

須菩提「又問」：你們到底為了什麼——為斷煩惱嗎？為了生死嗎？為得解脫嗎？為成佛嗎？到底為什麼去「聞法」，觀空而悟入呢？

諸比丘「答」道：我們「不」是「為」了繫「縛」，也「不」是「為」了「解脫」而聞法。這意思說：煩惱本性空寂，本無所縛，怎麼為這繫縛的斷除而聞法？解脫也本性空寂，怎麼為這解脫的求得而聞法呢？這正是「不除妄想不求真」¹⁵⁵了。

5、又問：『汝等習行何法』？答言：『不為得故，不為斷故』。

須菩提接著「又問」：修證的動機，是已經明白了。但「汝等習行何法」而得入呢？諸比丘「答」道：我們所修行的法門是：「不為」了有所「得」，也「不為」了有所「斷」。無所得、無所斷的法門，不是別的，就是般若波羅密。

6、又問：『誰調伏汝』？答言：『身無定相，心無所行，是調伏我』。

¹⁵⁵ 唐·玄覺撰，《永嘉證道歌》（大正48，395c9-16）：

絕學無為閒道人，不除妄想不求真，無明實性即佛性，幻化空身即法身，法身覺了無一物，本源自性天真佛，五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出沒，證實相無人法，剎那滅卻阿鼻業，若將妄語誑眾生，自招拔舌塵沙劫，頓覺了如來禪，六度萬行體中圓，夢裏明明有六趣，覺後空空無大千，無罪福無損益，寂滅性中莫問覓。

須菩提知道他們已得調伏，如牧牛調馬，¹⁵⁶已馴順如法，所以「又問」：「誰調伏」了「汝」等呢？

諸比丘「答」道：誰能調伏誰呢？只是通達「身無」決「定相」，「心無所行」——沒有所緣慮的影像。身空心寂，就「是」這樣的「調伏」了「我」們。換句話說：因身空心寂而得調伏。

(p.257)又問：『何行心得解脫』？答言：『不斷無明，不生明故』。又問：『汝等為誰弟子』？答言：『無得無知者，是彼弟子』。又問：『汝等已得，幾何當入涅槃』？答言：『猶如如來所化入涅槃者，我等當入』。又問：『汝等已得已利耶』？答言：『自利不可得故』。又問：『汝等所作已辦耶』？答言：『所作不可得故』。又問：『汝等修梵行耶』？答言：『於三界不行，亦非不行，是我梵行』。又問：『汝等煩惱盡耶』？答言：『一切諸法畢竟無盡相故』。又問：『汝等破魔耶』？答言：『陰魔不可得故』。

二、八番問答，約究竟解脫作問，

1、又問：『何行心得解脫』？答言：『不斷無明，不生明故』。

須菩提「又問」：你們是心得解脫了；但是以「何行心」——什麼心行「得解脫」呢？以貪心得解脫，還是以無貪心得解脫？以瞋行心、癡行心得解脫，還是離癡心得解脫呢？這是都不能得解脫的。如說貪心，貪心是煩惱，怎麼能得解脫？如說離貪心，離貪心就是解脫，怎麼能得解脫？難道解脫心又得解脫嗎（這些，並如中觀法門所明）？

比丘們約明無明作「答」：「不斷無明」，也「不生明」。煩惱本無所斷，般若（明）本來不生；這樣的通達，即得解脫。所以非無明心行，也非明心行。

2、又問：『汝等為誰弟子』？答言：『無得無知者，是彼弟子』。

須菩提「又問」：究竟解脫的聲聞，是依師的（如中國禪者，即使悟入了，也要求師印證）；「汝等」不在佛的法會中得悟入，那你們是「誰」的「弟子」呢？

諸比丘「答」：凡「無得無知者」，我們就「是」他的「弟子」。無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。¹⁵⁷聖者是理和同證，

¹⁵⁶ 印順導師著，《成佛之道》，pp.115-116：

「調」是調伏，調柔，人心如懶悞的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉，所以古來有「調馬」，「牧牛」的比喻。

¹⁵⁷ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷7（大正8，271c7-17）：

舍利弗言：「如須菩提所說，無知無得。」

須菩提言：「有知有得不以二法。今以世間名字故有知有得，世間名字故，有須陀洹乃

心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我們為他的弟子。

3、又問：『汝等已得，幾何當入涅槃』？答言：『猶如如來所化入涅槃者，我等當入』。

須菩提「又問」：「汝等」已得究竟解脫，那「幾」時「當入涅槃」呢？涅槃為畢竟空寂性的現證。入涅槃，聲聞法以為阿羅漢最後死了，不再受生死，而契入畢竟不生的寂滅性。

須菩提以此相問，諸比丘「答」道：「猶如如來所化」的化人「入涅槃」了，那「我等」也「當入」涅槃。但是，如來的所化，如幻如化，幻起而無所從來，幻滅而無所至。幻性本空，示現生死而不落生死，不落三世。這樣的化人，有什麼涅槃可入？還有什麼時間呢！比丘們現證寂滅，達一切如幻如化，就是「涅槃亦復如幻如化」¹⁵⁸，這有什麼定相可問呢？

至阿羅漢、辟支佛、諸佛。第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。」

「須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有；非以第一實義耶？」

須菩提言：「如是，如是！舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有；非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報、無生無滅、無淨無垢。」

(2) 《大智度論》卷 53 (大正 25, 439a7-14)：

舍利弗作是念：「佛經說二法攝一切法：若有為、若無為；生者有為，無生者無為。今須菩提離此二法，云何當說得道事？」作是念已，問須菩提：「無有得道事耶？」須菩提是大阿羅漢，行無諍三昧第一，但為菩薩故說是無生，「汝云何當作邪見，說無得道者！」是故言「有知有得」——「知」、「得」者即是得道果之別名。

須菩提恐違前語，故言「不以二法故。但為世俗故說有須陀洹乃至佛。」何以故？一切諸法實無我相，今用我分別須陀洹乃至佛，是世俗法。

(3) 印順導師著，《無諍之辯》，pp.129-130：

性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這又是中觀的特義。唯識者析別為假名有的（遍計所執性），自相有的（依他起性）二類。中觀者的世俗安立，雖有正倒二類，但都是假名有（即是無自性的）。如說：「云何不壞假名而說諸法相？……如佛所說，諸法但假名」。所以，「以世間名字故有知有得（證），世間名字故有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛，第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報，無生無滅，無染無淨」。世間名字故有，是說：染淨因果，凡聖迷悟，這一切，惟有世俗名言識（通後得智）所得的假名；如以正理觀察而求自性有，自相有法（勝義有），即都不可得。如以為非假名有，經過智慧的抉擇，完全不能成立。經說「唯名，唯表，唯假施設」。假名，梵語本為假施設義。不由自性自相而有，依於因緣觀待，現為如幻如化的假有。假名有，並非說實有此名，是說：「如是一切，但以名字故說。是諸名字，亦不生不滅，非內非外非中間住」。問者疑為「唯名之執實說」，出於誤會。此絕無自性的但有假名，在世諦中法相條然，所以「名假施設（名句），受假施設（如人如柱），法假施設（如十八界），應當學」。

¹⁵⁸ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8 (大正 8, 276a18-b9)：

爾時，諸天子心念：「應用何等人聽須菩提所說？」

須菩提知諸天子心所念，語諸天子言：「如幻化人聽法，我應用如是人。何以故？如是人無聞、無聽、無知、無證故。」

諸天子語須菩提：「是眾生如幻、如化，聽法者亦如幻、如化耶？」

4、又問：『汝等已得己利耶』？答言：『自利不可得故』。

須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「已得己利」了！聲聞以自己的生死解脫為己利，須菩提也就這樣的問。

諸比丘「答」：己利嗎？有自己才可說己利；不見有自己可得，那有什麼己利呢？所以說：「自利不可得」。其實，這才真能得自利呢！聲聞證究竟果，都以四句話來表示自己的證境：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

5、又問：『汝等所作已辦耶』？答言：『所作不可得故』。

以下，須菩提就以其中二句來「問」：「汝等所作」的證涅槃事，「已」成「辦」了嗎？

諸比丘「答」：「所作」是「不可得」的。沒有所作可得，這才成辦了自己的所作。

6、又問：『汝等修梵行耶』？答言：『於三界不行，亦非不行，是我梵行』。

「又問」：「汝等」已「修梵行」嗎？上問證滅，此問修道。

諸比丘「答」：「於三界」法而「不行」，也「非不行」，這「是我」們所修的「梵行」。如有行可修，行於三界，那是生死行；如什麼都不行，那也就不成修行，所以非行非不行。

7、又問：『汝等煩惱盡耶』？答言：『一切諸法畢竟無盡相故』。

須菩提「又問」：「汝等」的「煩惱」，都斷「盡」了嗎？

諸比丘「答」：「一切諸法」空寂，「畢竟無盡」滅「相」可得；煩惱也一切法所攝，怎麼可說盡呢！

8、又問：『汝等破魔耶』？答言：『陰魔不可得故』。

「如是！如是！諸天子！眾生如幻，聽法者亦如幻；眾生如化，聽法者亦如化。諸天子！我如幻、如夢，眾生乃至知者、見者，亦如幻、如夢。諸天子！色如幻、如夢，受、想、行、識如幻、如夢。眼乃至意觸因緣生受，如幻、如夢。內空乃至無法有法空，檀波羅蜜乃至般若波羅蜜，如幻、如夢。諸天子！四念處乃至十八不共法，如幻、如夢。須陀洹果如幻、如夢，斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道，如幻、如夢。諸天子！佛道如幻、如夢。」

爾時，諸天子問須菩提：「汝說佛道如幻、如夢，汝說涅槃亦復如幻、如夢耶？」

須菩提語諸天子：「我說佛道如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢；若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻、如夢。何以故？諸天子！是幻夢、涅槃，不二不別。」

(2)《大智度論》卷 55 (大正 25, 448c-449a)。

須菩提「又問」：「汝等破魔」了嗎？魔是惡者，為生死法的攝屬者。究竟解脫，即不落魔界，所以說破魔。魔有煩惱魔、陰魔、死魔、天魔四類¹⁵⁹，這裡約五陰魔說。五陰——五蘊為生死法，眾生取著五蘊，從蘊生取，不離生死，所以說五陰為魔。現在諸比丘「答」道：「陰魔」性空「不可得」，就這樣的破了陰魔。

(p.260)又問：『汝等奉如來耶』？答言：『不以身心故』。又問：『汝等住福田耶』？答言：『無有住故』。又問：『汝等斷於生死往來耶』？答言：『無常無斷故』。又問：『汝等隨法行耶』？答言：『無礙解脫故』。又問：『汝等究竟當至何所』？答言：『隨於如來化人所至』。

三、五番問答，約解脫以後作問：

1、又問：『汝等奉如來耶』？答言：『不以身心故』。

經上來的問答，已表示諸比丘已確實究竟解脫，所以須菩提「又問：汝等奉如來」嗎？奉是承事供養的意思。佛弟子從佛出家，法恩深極，理應供養承事，以報世尊的法恩。一切供養中，法供養最上。法供養，是依法修行，知法證法，契合如來教化的本懷。

所以諸比丘「答」道：當然供奉如來，但這是「不以身心」的。不是以身體供侍如來；也不是心念佛恩，感激不盡。我們是達身心空不可得，是真奉佛。

2、又問：『汝等住福田耶』？答言：『無有住故』。

¹⁵⁹ (1)《增壹阿含經》卷 51 (大正 2, 827a20-22)：

云何比丘而降四？於是比丘降身魔、欲魔、死魔、天魔，皆悉降伏。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》〈魔事品第 46〉、〈兩過品第 47〉卷 13-14 (大正 8, 318b-323a)。

(3)《放光般若經》〈覺魔品第 47〉、〈不和合品第 48〉卷 10-11 (大正 8, 72c-76b)。

(4)《大智度論》卷 56 (大正 25, 458c3-8)：

如《經》說魔有四種：一者、煩惱魔；二者、五眾魔；三者、死魔；四者、自在天子魔。此中以般若力故，四魔不能得便：得諸法實相，煩惱斷則壞煩惱魔，天魔亦不能得其便；入無餘涅槃故，則壞五眾魔及死魔。

(5) 印順導師著，《勝鬘經講記》，pp.184-185：

四魔是：

(一)、煩惱魔，這是眾生心中的魔，由此障礙一切功德善法。

(二)、五蘊魔，眾生的有漏身心，雜染不淨，即是魔。有身即為饑渴冷暖等所困惱，有心即起種種煩惱。

(三)、死魔，發心修行，每因無常到來，使善法不得成就，故稱死為魔。也可說：死為大苦惱事，所以是魔。

(四)、天魔，即他化自在天。前三魔，即眾生自己的有漏身心，後一才是外來的。現在，佛斷盡一切煩惱，即降伏煩惱魔。得法身，即降伏蘊魔。清淨法身，無為常住，即降伏死魔。得不動三昧，神通自在，即降伏天魔。四魔都降伏了，所以如來超「出一切世間」。若屬世間，即落於魔數。

須菩提「又問」：「汝等住福田」嗎？阿羅漢，義譯為應供——應受世間的供養。阿羅漢身心清淨，真能受人的供養，能報施主的恩德。凡布施供養阿羅漢的，得大果報，如像種子種在良田裡一樣。所以阿羅漢，住福田位，應受世間的供養。

諸比丘「答」：是的，為眾生作福田，是因為心「無有住」；如有所住著，就不是福田了。從前禪宗有一故事：有婆子建一草庵，供養一位禪者，已二十年。後經婆子的考驗，那禪者還是心有所住，不能佛魔平等，善惡一如。於是放火燒了草庵說：二十年供養了一位光頭俗漢。¹⁶⁰也就是說：心有所住，就不值得供養，不名福田。

3、又問：『汝等斷於生死往來耶』？答言：『無常無斷故』。

須菩提「又問」：那「汝等」已「斷於生死往來」，不再受生死了？

諸比丘「答」：一切法「無常無斷」，生死也無常無斷。這對世俗來說，既不是常在生死，也不是斷盡生死；這有什麼往來不往來呢！這在大乘，即於畢竟空寂中，悲願內熏，盡未來際而不離生死。如是聲聞乘，就於畢竟空寂中，一切戲論永息。

4、又問：『汝等隨法行耶』？答言：『無礙解脫故』。

須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「隨法行」了！一切依於法，順於法，與法相應，叫（法）隨法行。

諸比丘「答」：是的！隨法行，不是隨什麼，不隨什麼。法——正法性無在無不在，所以於一切「無礙」而得「解脫」，是隨法行。無礙解脫，也就是不思議解脫，一一無非解脫門。

5、又問：『汝等究竟當至何所』？答言：『隨於如來化人所至』。

須菩提最後「又問」：「汝等究竟至何所」在呢？也就是問究竟的歸趣。現在是解脫了，無所謂了生死不了生死，無所往而不解脫。難道就這樣下去嗎？隨世間法說，總該有一究竟的歸趣。

諸比丘「答」：究竟的歸趣，當然是涅槃了。但涅槃如幻如化，畢竟空寂，實沒有能入所入，能到所到可說。如一定要問究竟，那我們是「隨於如來」所化的「化人」；化人「所至」處，也就是我們所到達處。而化人實無所至，那我們也無所謂究竟到達處了。這五百位比丘，是如來化人所教化的，所以在問答深義中，也就當地風光，以化人為喻。

¹⁶⁰ 清，圓信較訂，郭凝之彙編，《優婆夷志》卷1（卍新續藏 87，218c24-219a3）：

昔有婆子供養一庵主，經二十年，常令二八女子送飯給侍。一日令女子抱定曰：正恁麼時如何？庵主曰：枯木倚寒巖，三冬無煖氣，女子舉似婆。婆曰：我二十年祇供養得箇俗漢，遂遣出，燒却庵。

丁二 時眾開解

(p.263)須菩提問諸比丘時，有五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人，遠塵離垢，得法眼淨。

一、「須菩提問諸比丘」，諸比丘一一以自證的境地作答，這等於隱密的在宣說甚深法門。所以那「時」就「有五百比丘，不受諸法，心得解脫」，證阿羅漢果。還有「三萬二千」出家或在家「人」，聽了也「遠塵離垢，得法眼淨」，證得了初果。

二、從這些看來，須菩提起初不願勸化諸比丘，這時又與諸比丘問答，實是在如來教化中，擔負一種助佛揚化的責任。如真以為須菩提不能不知，就誤會了！

甲三 流通分

乙一 問答修學

丙一 普明問

(p.263)爾時，會中有普明菩薩白佛言：『世尊！菩薩欲學是寶積經者，當云何住？當云何學』？

流通分有問答修學，時眾奉行二科。

一、經名之考察

由普明菩薩發起，所以本經又稱普明菩薩會。普明菩薩的問答，是重要的！但在全經中，只是流通部分；所以以普明菩薩為經名，不大恰當。

本經異譯，

- (1)《遺日摩尼寶經》，流通分非常簡單，沒有本經流通部分。
- (2)《摩訶衍寶嚴經》，與世親菩薩造論所依的《寶積經》本，也與本經不同。流通分由須菩提起問，如來宣說持經功德及身口意各十種清淨。¹
- (3)趙宋譯的《大迦葉問大寶積正法經》，流通部分，是綜合了《寶嚴經》（世親所依經本）及本經，也說是普明菩薩問的。²

這可見本經的流通分，梵本多有不同。因此，以普明菩薩為經名，越覺得不妥當了！

二、大乘學者的真面目

在那「時」，法「會中有」名為「普明（以慧光普照得名）菩薩」的，出來啟「白佛」說：「世尊」！如「菩薩欲學是寶積經」——如來上面所說的寶積法門，應「當」

¹《佛說摩訶衍寶嚴經》（大正 12，200b8-b25）：

是人當得十種身清淨。云何為十？一者死時歡喜無厭，二者眼目不亂，三者手不擾亂，四者心不擾亂，五者身不煩擾，六者不失大小不淨，七者心不污穢，八者心不錯亂，九者手不摸空，十者隨其坐命終。是謂十種身清淨也。

復次，迦葉！當得十種口清淨。云何為十？一者善音，二者軟音，三者樂音，四者愛音，五者柔和音，六者無礙音，七者敬音，八者受音，九者天所受音，十者佛所受音。是謂十種口清淨也。

復次，迦葉！當得十種意清淨。云何為十？一者無恚不怒他人，二者無恨不語，三者不求短，四者無結縛，五者無顛倒想，六者心無懈怠，七者戒不放逸，八者意樂布施歡喜受，九者離貢高慢，十者得三昧定獲一切佛法。是為十種意清淨也。

² (1)《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷 5（大正 12，215c7-11）：

爾時會中有菩薩摩訶薩名曰普光，即從座起合掌向佛而白佛言：世尊！此大寶積正法，令諸菩薩應云何學？應云何住？佛告善男子：所說正法，真實戒行，汝等受持，應如是住，於此正法得大善利。

(2)《大乘寶雲經》卷 7（大正 16，282c18-22）：

爾時會中有菩薩摩訶薩名曰普明，在大眾中合掌恭敬而白佛言：世尊！菩薩欲學是寶雲經，當云何學？佛言：善男子！汝當勤心學此經典。何以故？諸佛如來說此寶雲微妙經典，但為實行有善根者大利益故。

怎樣的安「住」？應「當」怎樣的修「學」？

普明菩薩所提出的——住，是心住於正法，與正法相應而不動。
——學，是種種修行。

《金剛經》以住、行、降伏其心——三句來啟問；³本經以住、學來啟問。

據如來的開示來說，如來是綜合的答覆：應這樣的住心而修學。這是菩薩的修學法，所以在這流通分中，清楚地顯出了大乘學者的面目。這所以在本經中，雖屬流通，也是非常重要。

丙二 如來答

丁一 不住相學（智慧）

(p.265)佛言：『菩薩學是經，所說皆無定相而不可取，亦不可著。隨是行者，有大利益。』

如來開示修學的方法有四，

一、不住相學：

- 1、「佛」說：「菩薩學是」寶積「經」，應該是這樣的。對如來上面「所說」的一切，能信解「皆無定相」，如幻如化「而不可取」的；不可取，也就「不可著」。取是持取，著是堅持不捨。
- 2、但這不是說，可取而不要取，可著而不要著，是說本沒有可取可著的。如夢中的忽貪忽瞋，覺得不應起貪瞋，因為並沒有可貪可瞋的真實存在。如菩薩能「隨」順這不取不著相而修「行」，那就「有大利益」。不但能得己利，而且自他兩利，

³ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷7（大正8，273b22-24）：

須菩提！菩薩摩訶薩云何應住般若波羅蜜中？何等是菩薩摩訶薩般若波羅蜜？云何菩薩摩訶薩應行般若波羅蜜？

另參考《大方廣佛華嚴經》卷46（大正9，689c19-24）。

(2)《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正8，748c24-29）：

時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩！世尊！善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」

(3)無著《金剛般若論》卷上（大正25，768a28-b8）：

應云何住者：欲願故——欲者正求也，願者為所求故作心思念——顯示攝道。

應修行者：相應三摩鉢帝故——無分別三摩提也——顯示成就道。

應降伏心者：折伏散亂故——若彼三摩鉢帝心散，制令還住也——顯示不失道。

(4)印順導師著，《般若經講記》，pp.30-31：

什公所譯，唯有此二問。此二——住與降伏，於菩提心行上轉；全經宗要，不過如此住於實相而離於戲論而已。諸異譯，於住及降伏間，更有「云何修行」一問。考無著論，此三問遍通於一切，即於發心——發起行相，及修行——行所住處，都有這願求的住，無分別相應的行，折伏散亂的降伏，與本譯意趣相近。世親釋論，將此三問別配三段文，隔別不融，與本譯即難於和會。

福慧具足。

丁二 大精進學（菩提心）

(p.266)普明！譬如有乘坏船，欲渡恆河，以何精進乘此船渡？答言：『世尊！以大精進乃可得渡。所以者何？恐中壞故』。佛告：『普明！菩薩亦爾，欲修佛法，當勤精進，倍復過是。所以者何？是身無常，無有決定，壞敗之相，不得久住，終歸磨滅；未得法利，恐中壞故。

二、大精進學：

1、佛告「普明：

譬如有」的「乘」了一艘「坏⁴船」——雖已造成船形，但還沒製造完密。乘這樣的船，想「渡」過極寬闊而水流又急的「恆河」，你想，這應「以何」等的「精進」努力，來「乘此船」而橫「渡」呢？

2、普明菩薩「答」道：

這是要「以」極「大精進」，才「可」能「得渡」。為什麼呢？因為船質太差，河面太闊，「恐」怕船到「中」流，來不及渡河，船就「壞」了啦！

3、「佛告普明」菩薩說：

(1) 菩薩也應該這樣的「修」學「佛法」——如上所說的寶積法門。應「當勤」勉「精進」，比起乘坏船渡恆河，要加「倍」的超「過」渡河的精進才行。

(2) 為什麼菩薩應有更大的精進？

大寶積法門，如恆河那樣的廣大，本不是一下就能學成了的。而菩薩的身體，也許比坏船更不如呢！佛說：「是身無常」，在息息生滅中，「無有」「定」相可得。身體不斷的變化，什麼時候死，全沒有一定。

所以身體的「壞敗」——變異「相」，是必然如此的；怎麼也「不得久住，終歸磨滅」。人生必有一死，只是遲早而已。

(3) 所以在修學寶積法門時，「未得法利」——信解通達悟入正法的利益；有誰能保證，到幾歲一定能悟入呢！這個身體是必壞的，卻又不知什麼時候要壞。如不趁早努力修學，忽而因病死了，要修也來不及了，豈非可惜！

(4) 所以死稱死魔，為障道的一大因緣。那麼，如修學而未得法益，不應該特別精進以求悟入嗎？因為正像船到中流，「恐」怕這身體在修學「中」間忽然「壞」了。

⁴ 坏（ㄉㄞˋ）：沒有燒過的磚瓦陶器。《說文·土部》：「坏，瓦未燒。」（《漢語大字典》（一），p.421）

4、這是現身急於求得法利的精進；古代中國禪師，很有這種精神。

有的怕現身不能成辦，所以佛開淨土——彌陀淨土，藥師淨土，彌勒淨土等法門，以確保來生的見佛聞法，成就大乘信心的不退。⁵

也有深信因果，雖說死了可惜，而到底善根深植，所學不虛，未來一定能以此而得入，所以只是盡力修學去。

丁三 為眾生學（大悲）

(p.268)我在大流，為渡眾生斷於四流故，當習法船；乘此法船，往來生死度脫眾生。

云何菩薩所習法船？謂平等心，一切眾生為船因緣；習無量福，以為牢厚清淨戒板；行施及果以為莊嚴；淨心佛道為諸材木；一切福德以為具足堅固繫縛；忍辱柔軟憶念為釘；諸菩提分堅強精進，最上妙善法林中出；不可思議無量禪定，福德業成善寂調心，以為師匠；畢竟不壞大悲所攝，以四攝法廣度致遠；以智慧力防諸怨賊；善方便力，種種合集四大梵行以為端嚴；四正念處為金樓觀；四正勤行、四如意足以為疾風；五根善察，離諸曲惡；五力強浮；七覺覺悟，能破魔賊；入八真正道，隨意到岸，離外道濟；止為調御；觀為利益；不著二邊，有因緣法以為安隱。

大乘廣博無盡辯才，廣布名聞，能濟十方一切眾生，而自唱言：來上法船，從安隱道，至於涅槃，度身見岸，至佛道岸，離一切見。如是普明！菩薩摩訶薩應當修習如是法船，以是法船，無量百千萬億阿僧祇劫，在生死中度脫漂沒長流眾生。」

三、為眾生學：

1、菩薩為眾生而修學一切佛法

我在大流，為渡眾生斷於四流故，當習法船；乘此法船，往來生死度脫眾生。

云何菩薩所習法船？

（1）菩薩的修學佛法，是為了眾生。要利益眾生，就必須自己修治悟入。所以菩薩是為了利他而自利，從利他中完成自利。如專為了自己這樣那樣，就不是菩薩風格，而是聲聞了。

⁵ 印順導師著，《大乘起信論講記》，pp.10-11：

大乘的乘，是車乘，可以載運人物由這裡到那裡；佛法可以運眾生從生死此岸到涅槃彼岸、佛道彼岸，所以譬喻佛法為乘。佛法中最究竟的，就稱為大乘法。大體說來，凡是發菩提心，修菩薩行，自利利他，以證得佛果為究竟目的；這就是大乘法。大乘即是以成佛為目的而發心去修學的；如以得阿羅漢果為目的而發心去修學，就是聲聞乘，或被貶為小乘。修學佛法的過程，先要對自己所要修學的法，生起信順的心。信順，是對於這種法有了純潔的同情與好感；然後生起信可、信求，乃至到證信。由最初的信順心到證信，佛法都叫做信——信以心淨為性。信，不單是仰信，要從親切的經驗，去完成無疑的淨信（信智合一）。如禪者所說的悟，《阿含經》所說的四不壞信——四證淨，都是淨信；大乘發菩提心，也即是大乘信心的成就；等到徹證大乘法，那就叫淨心地。所以，從淺處說，起信，是要我們於大乘法，起信仰心；從深處說，是要我們去實現他、證實他。

(2) 如來開示這一重要的學習法說：菩薩應這樣的想：「我在」生死「大流」中，為了要「渡」脫生死「眾生」，使他們「斷於四流」——欲流、有流、見流、無明流。⁶眾生為煩惱而漂流生死，如在瀑流的漂蕩、洄漩中，不能自脫一樣。所以度脫生死河中的眾生，主要為斷眾生的煩惱；煩惱如瀑流一樣，所以叫四瀑流。⁷

要渡生死瀑流中的眾生，應「當」修「習」佛法；而這一切佛法，如能在河流中往來的船隻一樣，所以譬喻為「法船」。學習佛法而有所成就，如有了法船一樣，可以「乘此法船，往來生死」河流。自己依法船而不致陷溺，也就能在生死河中「度脫眾生」。這樣的佛法船，自度度他，是菩薩所應勵力修學的。

那到底什麼是「菩薩所習」學的「法船」呢？這當然是一切佛法。以法為船，所以就以種種佛法功德，來比喻船隻所有的一切。

2、先舉一一的譬喻：

謂(1) 平等心，一切眾生為船因緣；(2) 習無量福，以為牢厚清淨戒板；(3) 行施及果以為莊嚴；(4) 淨心佛道為諸材木；(5) 一切福德以為具足堅固繫縛；(6) 忍辱柔軟憶念為釘；(7) 諸菩提分堅強精進，最上妙善法林中出；(8) 不可思議無量禪定，福德業成善寂調心，以為師匠；(9) 畢竟不壞大悲所攝，以四攝法廣度致遠；(10) 以智慧力防諸怨賊；(11) 善方便力，種種合集四大梵行以為端嚴；(12) 四正念處為金樓觀；(13) 四正勤行、四如意足以為疾風；

⁶ (1) 《眾事分阿毘曇論》卷 5 (大正 26, 651b22-28)：

云何欲流？謂除欲界繫五見及無明，餘欲界繫結縛使煩惱纏，是名欲流。云何有流？謂除色無色界繫五見及無明，餘色無色界繫結縛使煩惱纏，是名有流。云何見流？謂五見。是名見流。云何無明流？謂愚三界暗無知。如流，軛亦如是。

(五見：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取)

(2) 《成實論》卷 10 (大正 32, 320b12-15)：

問曰：流中何故別說見流，漏中不說耶？

答曰：外道多為見所漂流，是故流中別說。以能漂沒故名為流，能繫三有故名為縛。

(3) 《大毘婆沙論》卷 48 (大正 27, 247a)。

⁷ 《大毘婆沙論》卷 48 (大正 27, 247a17-b3)：

問：何故名瀑流 (ogha)？瀑流是何義？

答：漂激義、騰注義、墜溺義是瀑流義。

漂激義是瀑流義者：謂諸煩惱等，漂激有情令於諸界、諸趣、諸生生死流轉。

騰注義是瀑流義者：謂諸煩惱等，騰注有情令於諸界、諸趣、諸生生死流轉。

墜溺義是瀑流義者：謂諸煩惱等，墜溺有情令於諸界、諸趣、諸生生死流轉。

問：若墜溺等義是瀑流義者，順上分結應非瀑流，彼令有情趣上生故。

答：順上分義，異瀑流義。謂依界、地立順上分結，彼令有情趣上界地故。依解脫道立為瀑流，雖生有頂，而令有情沈沒生死，不至解脫及聖道故。

尊者妙音亦作是說：「雖久生上，而為瀑流之所漂溺，退善品故。」

尊者左受作如是說：「此中增上數行煩惱如瀑流故，說名瀑流。」

(14) 五根善察，離諸曲惡；(15) 五力強浮；(16) 七覺覺悟，能破魔賊；(17) 入八真正道，隨意到岸，離外道濟；(18) 止為調御；(19) 觀為利益；(20) 不著二邊，有因緣法以為安隱。

- (一)、修「平等心」，救護「一切眾生」。這一切眾生，「為」成就法船的「因緣」。因緣不具足，造船不能成就。佛法依眾生而起，沒有眾生，也就沒有佛法。所以於一切眾生的平等心，為法船的因緣。
- (二)、修「習無量福」德，主要是清淨戒行。有了清淨戒，那就人間天上，不會墮落。否則自己淪墜惡道，還想救眾生嗎？這無量福德，「為牢」固堅「厚」的——「清淨戒」行，如船「板」一樣，牢固堅厚，不會沈沒。
- (三)、修「行」布「施及」布施的「果」報，在人天中，受種種的富樂自在。就「以」此「為」法船的「莊嚴」，莊嚴即精美的裝飾，富麗堂皇。
- (四)、「淨心佛道」——於佛菩提而生清淨信心（菩提心），「為」成就法船的「諸材木」。這是造作大船的主材，如房屋有棟樑一樣。
- (五)、除上布施、持戒、淨信以外，廣修其他的「一切福德」。這一切福德，「以為」法船所有的，「具足」而「堅固」的「繫縛」。什麼是繫縛？如船隻要有足夠而堅固的纜索，才可以牢繫上岸。
- (六)、修「忍辱」、心性「柔軟」，不失正「憶念」。這樣的柔忍而攝受眾生，正念而不忘佛道，「為」法船的「釘」子，緊密的結合而不致破散。
- (七)、「諸菩提分」，是成就菩提的因素；這都從「堅強精進」中修習成就。這些菩提分法，如造成法船的一切材木；從精進中來，所以是從「最上妙善」的「法林中出」來。
- (八)、修「不可思議」的「無量禪定」：無量是四無量，禪是四禪，定是四無色定，合為十二門禪。以「福德業」所「成」就的這些極「善」靜「寂」，極善「調」伏的定「心」，「以為」造成法船的工「師匠」人。工師的審慎精製，如以定心而成就一切功德。
- (九)、法船是盡未來際的廣度眾生，這是由於「畢竟不壞」——不變異的「大悲」心「所攝」受。依大悲心，而以布施、愛語、利行、同事——「四攝法」來攝導眾生。悲心是這樣的深徹堅固，四攝是這樣的方便攝受，所以法船能「廣度」眾生，「致遠」——到達極遠的目的地。廣度是化眾生；致遠是成佛道。
- (十)、在法船的往來生死中，「以智慧力」覺照一切，這才能「防」護「諸怨賊」，不為魔外煩惱所壞。
- (十一)、從智慧所起的「善方便力」，能「種種合集四大梵行」。四梵行是：慈無量，令一切眾生得樂；悲無量，令一切眾生脫苦；喜無量，見眾生的得

福樂而隨喜；捨無量，於一切眾生住平等捨。這方便所起的梵行，「以為」法船的大莊「嚴」。

- (十二)、「四正念處」：身念處、受念處、心念處、法念處，「為」法船上的「金樓觀」。什麼是金樓觀？在船的上層高處，建一金屬的樓臺，以便瞭望海中的一切。四念處觀一切法不淨、苦、無常、無我，如金樓觀一樣。
- (十三)、「四正勤行、四如意足」，是精進力，定通力，能推進大乘法船，往來生死海，救度眾生，所以如推動船帆的「疾風」⁸一樣。
- (十四)、「五根」，是信、進、念、定、慧，以慧根為主。所以能「善」巧觀「察」法船所行的航道，遠「離諸」險「曲」的「惡」道，而平安的前進。
- (十五)、「五力」呢，那是「強」大的「浮」力，能載重而不致沈沒。
- (十六)、「七覺」分能「覺悟」大眾的昏迷，所以「能破魔賊」。如船在海中，能隨時覺察，就不會為海盜等侵襲。
- (十七)、「八正道」，如八條正確的航線。法船進「入八真正道」，就能「隨意到」達涅槃彼「岸」，安穩的上岸遊樂，不會誤入歧途，所以能「離外道濟」。濟是津濟⁹，也就是渡頭、碼頭。外道渡頭，即外道教化到達的地方。
- (十八)、「止與觀」，為修行的主要法門。在大乘法船中，以修「止為調御」，即駕駛者。一心一意的駕駛，如制心一處的止。又以修「觀為」真實「利益」，因為唯有正觀，才能得真實的自利利他。
- (十九)、「這樣的法船，運眾生從此（岸）到彼（岸），又從彼還來此岸，「不著」於生死涅槃的「二邊」，無盡的利濟眾生。
- (二十)、「有」無量法門的「因緣法」，圓滿究竟，所以能「為」眾生作「安隱」，能得安樂。

上來二十句，以佛法喻船的一切；以船喻佛法的救度眾生。

3、菩薩以正法來號召攝受與救脫眾生

大乘廣博無盡辯才，廣布名聞，能濟十方一切眾生，而自唱言：來上法船，從安隱道，至於涅槃，度身見岸，至佛道岸，離一切見。

- (1) 菩薩應修學佛法，從生死海中度脫眾生，如船一樣。而修學法門得成就的人——菩薩，就如船主一樣。上面說明了法船，以下要說法船的主導者。
- (2) 菩薩怎樣的宣傳號召，引導眾生來同登法船呢？「大乘」菩薩具備了「廣博」

⁸ 疾風：1.急劇而猛烈的風。（《漢語大詞典》（八），p.296）

⁹ 津濟：1.渡口。（《漢語大詞典》（五），p.1189）

的「無盡辯才」，這對於折伏外道，化導愚蒙，是非常重要的。經說四無礙解：法無礙解，義無礙解，詞無礙解，樂說無礙解。有了這四無礙解，才能說法的辯才無盡。這樣的大菩薩，真的無人不知。菩薩有了這樣的功德，所以德聲「廣布，名聞」十方，也就因此「能濟」度「十方一切眾生」。

(3) 菩薩以此法船度眾生時，「自」已宣「唱」佛法說：「來」！大家來登「上」這佛「法」的大「船」！大家如登上這法船，就是歸依三寶，依法修學。這樣，生死苦海中的眾生，就能「從安隱」(與穩同¹⁰)的正「道」，一直前進，而「至於涅槃」。

(4) 這就是「度」脫「身見」——我見的此「岸」，而「至佛道」的彼「岸」。要知道不脫生死，只是我見繫縛。有了我見，就是世間，就是生死，就是此岸。一切法空無我，是破除我見而入佛道的正道。所以要到佛彼岸，必須「離」我見為本的「一切見」。有我見，就有常見斷見，一見異見，有見無見……六十二¹¹種見趣，如滋蔓叢生，不易清除。唯有截除我見根本，一切枝末的見趣，才從此永盡。斷我見，離一切見的佛道，就是一切法空無我、無相、無願、不生不滅、不取不捨的正法。

(5) 菩薩以法船度眾生，主要是宣揚正法，以正法來號召攝受眾生，救脫眾生於生死大海。

4、菩薩盡未來際的廣度眾生

如是普明！菩薩摩訶薩應當修習如是法船，以是法船，無量百千萬億阿僧祇劫，在生死中度脫漂沒長流眾生』。

為眾生學的法船普度，已如上廣說。

末了，結告「普明」菩薩：「菩薩摩訶薩，應當修習」這樣的「法船，以是法船」，在「無量百千萬億阿僧祇（無量數）劫」中，一直「在生死中，度脫漂沒」於「長流」的「眾生」。眾生在生死流中，頭出頭沒，如不遇佛法，永無了日，所以說長流。所說的無量百千萬億阿僧祇劫，舉一極長的時間來說，其實菩薩的廣度眾生，是盡未來際，無窮無盡。菩薩應這樣的度眾生，就不能不為了眾生而修習這樣的法門。

¹⁰ 隱：14.用同“穩”。安穩，穩定。(《漢語大詞典》(十一)，p.1118)

¹¹ (1)《長部》(一)《梵網經》，(日譯南傳 6，pp.15-66)。

(2) 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.744。

【附錄】：菩薩盡未來際的廣度眾生
《大智度論》卷 4（大正 25，91c-92b）：

大乘之菩薩觀（評論說一切有部之菩薩觀而顯大乘菩薩觀之殊勝）

一、評迦旃延尼子弟子輩妄作菩薩論議

摩訶衍人言：是迦旃延尼子弟子輩，是生死人，不誦不讀摩訶衍經，非大菩薩！不知諸法實相，自以利根智慧，於佛法中作論議，諸結使、智、定、根等於中作義，尚處處有失，何況欲作菩薩論議？譬如少力人跳小渠尚不能過，何況大河？於大河中則知沒失。

二、評迦旃延尼子弟子輩論菩薩義之種種過失

問曰：云何失？

答曰：

（一）評「三阿僧祇劫滿方名為菩薩」之過失

如上言：「三阿僧祇劫過名為菩薩。」

三阿僧祇中，頭、目、髓、腦布施，心無有悔，是阿羅漢、辟支佛所不能及。如昔菩薩為大薩陀婆，渡大海水，惡風壞船。語眾賈人：「捉我頭、髮、手、足，當渡汝等。」眾人捉已，以刀自殺。大海水法不停死屍，即時疾風吹至岸邊。¹²大慈如是而言非者，誰是菩薩？

第二阿僧祇劫行滿，未入第三阿僧祇時，於燃燈佛所受記為佛，即時上昇虛空，見十方佛於虛空中立，讚然燈佛。然燈佛言：「汝過一阿僧祇劫，當得作佛，名釋迦牟尼。」得記如是，而言爾時未是菩薩，豈非大失！

（二）評「以三十二相而名為菩薩」之種種過失

迦旃延尼子弟子輩言：「三阿僧祇劫中未有佛相，亦無種佛相因緣，云何當知菩薩？一切法先有相，然後可知其實，若無相則不知。」

摩訶衍人言：

1、云何捨受記大相而取三十二相

「受記為佛，上昇虛空，見十方佛，此非大相耶？為佛所記，當得作佛，得作佛者，此是大相，捨此大相而取三十二相！」

2、三十二相非菩薩獨有

三十二相，轉輪聖王亦有，諸天魔王亦能化作此相。難陀、提婆達等皆有三十相；婆跋隸婆羅門有三相¹³，摩訶迦葉婦有金色相；乃至今世人亦各各有一相、二相，

¹²（1）《賢愚經》卷 10（第 50 經）（大正 4，421c-422b）。

（2）《六度集經》卷 6（第 67 經）（大正 3，36b）。

（3）《大悲經》卷 4（大正 12，963b-c）。

¹³《大智度論》卷 29（大正 25，273a24-26）：

彌勒菩薩白衣時，師名跋婆梨有三相：一、眉間白毛相，二、舌覆面相，三、陰藏相。

若青眼、長臂、上身如師子；如是等種種或多或少，汝何以重此相？

3、三十二相非於九十一劫中種，餘一生中得

何經中言三阿僧祇劫中菩薩不種相因緣？如難陀 (1) 澡浴鞞婆尸佛，願得清淨端正；(2) 於一辟支佛塔，青黛¹⁴塗壁，作辟支佛像，因而作願：『願我恒得金色身相。』(3) 又作迦葉佛塔中級。以此三福因緣，世世受樂，處處所生，恒得端嚴。是福之餘，生迦毘羅婆釋種中，為佛弟子，得三十大人相，清淨端正，出家得阿羅漢道。佛說於五百弟子中，難陀比丘端正第一。此相易得，云何言『於九十一劫中種，餘一生中得』¹⁵？是為大失！」

(三) 評「何時知作佛等」非三藏中說

汝言：『初阿僧祇劫中，不知當作佛、不作佛；二阿僧祇劫中，知當作佛，不自稱說；三阿僧祇劫中，知得作佛，能為人說。』

佛何處說是語？何經中有是語？若聲聞法三藏中說？若摩訶衍中說？

(四) 關於菩薩知當作佛之時間

迦旃延尼子弟子輩言：「雖佛口三藏中不說，義理應爾！《阿毘曇鞞婆沙》〈菩薩品〉中如是說。」

答曰：

摩訶衍中說：「初發心，是時知我當作佛。」如阿遮羅菩薩於長手佛邊初發心時，乃至金剛座處成佛道，於其中間，顛倒不淨心不生。¹⁶

如《首楞嚴三昧》中，四種菩薩，四種受記：

- 1、有未發心而授記，
- 2、有適發心而授記，
- 3、有於前授記，他人盡知，己身不知，
- 4、有於前授記，他人、己身盡知。

汝云何言「於二阿僧祇劫，知受記而不自稱說」？

復次，佛言無量阿僧祇劫作功德欲度眾生¹⁷，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。

問曰：摩訶衍中雖有此語，我亦不能都信。

¹⁴ 青黛：1、中藥名。也稱靛花。馬藍、木藍、蓼藍、菘藍等。2、青黑色的顏料。《漢語大詞典》(十一)，p.560

¹⁵ 參見《大毘婆沙論》卷 177 (大正 27, 889b15-24)。

¹⁶ 《翻梵語》卷 2 (大正 54, 991b15)：「阿遮羅菩薩(譯曰不動)。」

¹⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 4 (大正 8, 243c4-12)：

須菩提！菩薩摩訶薩應生如是心：我當代十方一切眾生——若地獄眾生、若畜生眾生、若餓鬼眾生受苦痛，為一一眾生無量百千億劫代受地獄中苦，乃至是眾生入無餘涅槃，以是法故為是眾生受諸勤苦，是眾生入無餘涅槃已，然後自種善根，無量百千億阿僧祇劫當得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！是為菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛，住是心中為必定眾作上首。

答曰：是為大失！是佛真法，佛口所說，汝無反復¹⁸！汝從摩訶衍中出生，云何言我不能都信？

丁四 速疾道學

(p.275)又告普明：『復有法行，能令菩薩疾得成佛。謂諸所行真實不虛，厚習善法。深心清淨，不捨精進。樂欲近明，修習一切諸善根故。常正憶念，樂善法故。多聞無厭，具足慧故。破壞憍慢，增益智故。除滅戲論，具福德故。樂住獨處，身心離故。不處憤鬧，離惡人故。深求於法，依第一義故。求於智慧，通達實相故。求於真諦，得不壞法故。求於空法，所行正故。求於遠離，得寂滅故。如是普明！是為菩薩疾成佛道』。

四、速疾道學：

1、唯般若與法相應才能入法性海，疾成佛道

- (1) 佛「又告普明」：此外，還「有」隨法順法的「法行，能令菩薩疾得成佛」。法門是這樣的廣大甚深，身命又如此的危脆難保！如未得法利而就死了，被可憐為「如入寶山空手回」。所以怎樣的容易成佛，迅速成佛，為佛弟子的普遍要求。佛也就在這開示修學時，明白地提出了這一修學法。
- (2) 古人比喻：如船在港汊¹⁹河渠中，一天不過行幾十里，拉縴²⁰，搖槳，還是那麼艱苦！如一旦船到大海，那時風帆飽滿，被形容為「瞬息千里」。修行也是這樣：專在事相上修行，修行又難，功德又少。如能與法相應，心心流入法性大海，那就捷疾無比。《金剛經》說：釋迦在然燈佛處，悟入無生法忍，比之以前的久劫修行，是不能相比的。²¹悟入法性，才能易疾成佛。

¹⁸ 反復：再三考慮，再三研究。(《漢語大詞典》(二)，p.865)

¹⁹ 港汊：河汊，分支的小河。(《漢語大詞典》(五)，p.1444)

²⁰ 拉縴：1.用繩子在岸上拉船前進。(《漢語大詞典》(六)，p.496)

²¹ (1)《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 751a16-b3)：

「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？」「不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提。」佛言：「如是，如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我受記：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我受記，作是言：『汝於來世，當得作佛，號釋迦牟尼。』何以故？如來者，即諸法如義。「若有人言：『如來得阿耨多羅三藐三菩提。』須菩提！實無有法，佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛。是故如來說：『一切法皆是佛法。』須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。……」

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.585-586：

在大眾部，分別說系中，然燈佛授記，對於釋尊的歷劫修行，是一關鍵性大事。因為確認然燈佛授記時，菩薩「得無生法忍」，然後「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣、隨意能往」；

雖然如來適應眾生根性，說些易行易成法門，唯與法相應的法行，才是第一義悉檀。

(3) 如說極樂世界種種莊嚴，為易行道。這是說極樂世界修行容易穩當，決定能不退轉菩提心，並非說容易成佛。生了淨土，還得修行，一直到得無生忍，才能通入法性大海，一帆風順！

還有些說欲樂為方便，容易成佛，那無非世界悉檀，以欲鉤牽，使人樂於修學而已。

(4) 又有些經文，為了解怠眾生，聽說三大阿僧祇劫修行，就心怯引退。所以說三生、一生，即可成佛。那是對治悉檀。

(5) 有的不知佛法人人可修，人人可成，懷疑自己。於是佛說一切眾生有如來藏性，眾生即佛；指心本淨性為成佛因，以啟發向上向善的菩提心，那是為人悉檀。²²

大菩薩的神通示現，普度眾生，都有了理論的根據。

²² (1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.398-399：

發心修學大乘菩提道的，最「初」應發願菩提心，「修菩提心」而使他成就。能常念上求佛道，下化眾生，真的造次顛沛不離，不再退失。在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修「習」奉「行十善業」。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格。依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。修習十心——信心，精進心，念心，定心，慧心，施心，戒心，護心，願心，迴向心：這是以修習大乘信心(菩提心)為主的。但起初，「經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西」。如一直進修不退，那麼經十千劫，就能「成就」菩提「心不退」，不再退轉而「入於大乘道」的初階——發心住。修習信心，要以十善，六度等來使他成就。修習信心成就，如頌說：「清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修，無數三大劫」。但信心修習成就，也不太容易。為了維護初學而心性怯弱者的信心，佛說易行道方便，不妨往生淨土，等忍力成就，再修成熟眾生的廣大難行。或勸修天色身，成持明仙人再說。有的受不了生死道長，眾生性多，佛德難思，而忘失菩提心的，佛就為說化城，讓他作有限修行，小小休息，再來迴入大乘。這些，都是在初學大乘，而沒有成就以前，別出的善巧方便。

(2) 印順導師著，《佛在人間》，pp.29-32：

施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。說法的宗旨雖多，但總括起來，不出此四。一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。……大乘的「先以欲鉤牽，後令入佛智」，也只是這樣的巧方便。

二、為人悉檀，以生善為宗。如不肯布施的，就將布施的功德說給他聽。為說持戒，為說忍辱等功德，總之，應機說法，以使他的善根滋盛為目的。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲，逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。

三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；……生善與息惡，在應機施教中成為二大宗旨。止惡，不但是制止身體與語言的惡行，還要淨化內心的煩惱。……生善與止惡的目的不同，而眾生又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。有的稱揚讚歎，有的又呵斥痛責；或讚此斥彼，或讚彼斥此。總之，眾生的根機，

(6) 然約究竟義說，唯般若與法相應，才能入法性海，疾成佛道。²³

2、疾易成佛的修學有十四句

佛說疾易成佛的修學，有十四句，分三：三根本，六要行，五求真實。

(1) 三根本是直心、深心、菩提心，與《維摩詰經》所說的一樣。²⁴

(一)、「所行真實不虛」，是直心。從現相說，真實不虛是心性質直，沒有諂曲。約實質說，那是般若與真如相應；是正觀諸法空性（《起信論》以正念真如為直心²⁵）。正觀實相，法性本空，並非落空成病，而是以般若無所得為方便，²⁶所以能「厚集善法」，如《般若經》說，厚集是無邊積集的意思。

(二)、深心：菩薩的大悲心，「深」徹骨髓。悲與般若相應（名為無緣大悲），悲「心清淨」。雖法性空不可得，而以悲願力，「不捨精進」，利益眾生。

(三)、菩提心：菩薩「樂欲」——志願愛樂「近明」。明是菩提的覺明；近明是向於菩提，臨近菩提，這是願菩提心。以菩提心為本，「修習一切諸善根」。

這直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提願、大悲心、真空見。大

應該怎樣，就要怎樣說法。

四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞」。

……世間悉檀，是可破壞的，但在時地人的適應時，是極好的方便。說到增長善根，對治惡行，原則雖古今一致的；佛稱道為「古仙人之道」，也是有著永久性的。但實施的方法，也會因時因地因人而不同。……佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。

²³ 印順導師著，《成佛之道》，p.326：

般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施，禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

²⁴ 《維摩詰所說經》（大正 14，538a29-b4）：

寶積！當知直心是菩薩淨土，菩薩成佛時不謫眾生來生其國。深心是菩薩淨土，菩薩成佛時具足功德眾生來生其國。菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時大乘眾生來生其國。

²⁵ 《大乘起信論》（大正 32，580c6-9）：

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種，云何為三？一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。」

²⁶ 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.308：

「一者，直心」：直心，是般若正見（依《維摩詰經》，直心是賢直心，無諂曲心），也即是遠離二邊，捨諸戲論的中觀。所以說：「正念真如法」。一切法的本性是真如心。正念，是與無分別心相應的念；明念不忘，無分別心依念而明徹，所以名為正念。若不能正念真如，墮於虛妄倒亂的心行，即不能成就菩提心。

乘法必備這三心，有三心才直向佛道。如離卻三心，一切修行，都不名為大乘法了。²⁷

(2) 六要行是：

- (一)、菩薩心恆「常正憶念」，如念佛、念法、念僧，念無常、無我，念法性本空、本淨等。菩薩「樂」於「善法」，所以一心正念，常時現前。
- (二)、「多聞」佛法而「無厭」足心。因法義甚深，廣大無邊，所以聽法無厭，才能「具足」智「慧」。
- (三)、菩薩應「破壞」自心的「憍慢」，謙卑和順，這才不致得少為足，能「增益智」慧。
- (四)、「除滅」一切愛見「戲論」²⁸，心在正道，所以能積集「具」足一切「福德」。否則大好時光，盡從戲論閑話中過去了。
- (五)、「樂住獨處」，這是「身心」遠「離」取相，遠離煩惱，所以無往

²⁷ 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.29-31：

要成就菩提心，必須具足三個條件，這在《大乘起信論》裏也是談到的。想要發信心成就——大乘信心，亦即是菩提心，必須具備：

一、直心，二、深心，三、菩提心（大悲心）。《維摩詰經》談到往生淨土行，也是要具足這三心，由此可見這是大乘法中最一般的內容。偈頌裏佛所回答的，就是指這三種心。

第一，「志意無諂偽」：這是說必須要沒有諂曲心，諂曲即不是直心。我們常說「直心是道場」，所以「質直心」是菩提願中的首要條件。……如果生就了諂曲的性格，表面上是一套，內裏又是另一套，他的菩提心恐怕很難發得起來。所以將來成佛，必然是不諂曲的眾生，先達到成就。

第二，「所修行無詐」：詐，是虛偽，專做表面文章。不論是什麼修行，或念佛，或持戒，或禪坐，都不只是形式，為了給別人看的，而要至誠懇切地，實實在在地去做。在心底有著深切的真誠愛好，不徒在表面形式上下功夫，這就是深心的意思。

第三，大悲心：菩薩救度眾生的種種痛苦；最根本解決眾生痛苦的方法，即是《金剛經》上所說：「……所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、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」。這是將眾生苦痛的根源徹底解決，徹底地離苦得樂，所以說：「住眾生涅槃，彼大悲如是」。……菩薩的悲心，是要使眾生安住於無餘涅槃，這就是百分之百地使眾生離苦。但是當環境因緣不具足，菩薩只能做八十分、七十分甚至只有三十分地使眾生離苦，這也是好的而應該去做。因為菩薩的教化救度，必須視眾生的根性而定，屬於大乘根性者，則教之以大乘法；屬於小乘根性者，則教之以小乘法；根性既不屬大乘又不屬小乘者，則以人天法門來救度他，因為這至少是要比眼睜睜地任他苦痛、墮落要來得好些。

結上所說，志意無諂偽，是直心；所修行無詐，是深心；住眾生涅槃，是悲心。此三心具足，菩提願才能成就。大乘起信論在最後談到成就大乘信心，主要也就是成就這三心，而所修所行，仍不外乎布施、持戒、忍辱、精進、禪定種種。菩薩在這些行中修學，若到達了信心成就，菩提心也就能夠不再退轉了。

²⁸ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.324-325：

戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

而不寂靜。

(六)、「不處憤鬧」的地方。為什麼喧囂吵鬧？只是有了不清淨不如法的人。如遠「離惡人」，那諸上善人共會一處，即使人天雲集，也一樣的安靜呢！

以上六行，仍著重為出家菩薩說。

(3) 五求真實：

本著三心而行六行，以及六度等法門，而心心念念，唯求真實。

(一)、「深求於法」，「依第一義」而求，所求的是勝義法。如求世俗法，事相法，既非真實，也就不易成佛。

(二)、「求於智慧」：這不是世俗偏邪智慧，而是「通達實相」的如實智，即般若。

(三)、「求於真諦」：求那非虛妄，不倒亂的，這就是「得不壞法」。不壞法即法性常住，不變不異；得常法性，即一得永得，不再失壞了。

(四)、「求於空法」：這由於「所行」中「正」，正觀正念而能悟入。

(五)、「求於遠離」：這是真遠離，不起一切戲論，離煩惱，息生死，證「得」涅槃「寂滅」。

這五求，只是求於智證空性，體實相而究竟寂滅。

「如是」的依三根本心，修六要行，求五真實，「普明」！這就是「菩薩」速「疾成佛」的唯一要「道」了！

乙二 時眾奉行

(p.280)說是經時，普明菩薩、大迦葉等，諸天、阿修羅及世間人，皆大歡喜，頂戴奉行。

一、寶積法門的修行法，也已為普明菩薩說了。從始至終，法門圓滿，即以時眾奉行為總結。

二、結集者敘述說：如來「說是」寶積「經時」，始終圓滿。大乘行者，如「普明菩薩」等。聲聞行者，如「大迦葉等」。還有人天大眾，如「諸天、阿修羅，及世間人」。凡在法會中見佛聞法的，莫不「皆大歡喜」。對於這寶積法門，看作最可尊貴的，「頂戴」高舉，信「奉」而願意實「行」。當時大眾能頂戴奉行，自然能傳持不絕，流通末世了！

不著空見，兼通聲聞的寶積

(《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1164-1174)

一、《大寶積經》的譯出

《大寶積經》，卷 120，是唐代（西元 706-713 年）菩提流志（Bodhiruci）編譯所成的，分 49 會。早在麟德元年（西元 664），玄奘就想翻譯這部經，由於年老力衰而停譯。¹

（一）叢書形跡的《寶積經》

古代稱為「寶積」的經典，不在少數，印度早已有了叢書的形跡。如：

《無盡意經》是「寶頂經中和合佛法品」；²

《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》，也以寶積——摩尼寶為名的。

（二）最古的《大寶積經》

現在要說的，可能是最古的寶積，而被編為《大寶積經》的一會。這部「古寶積經」，譯本有：

- 1、後漢光和二年（西元 179），支婁迦讖（Lokarakṣa）初譯，名《（佛）遺日摩尼寶經》，1 卷。
- 2、晉失譯的《摩訶衍寶嚴經》，1 卷，一名《大迦葉品》。
- 3、秦失譯的《寶積經》，1 卷，今編為《大寶積經》第 43 會，名《普明菩薩會》。
- 4、趙宋施護（Dānapāla）譯，名《大迦葉問大寶積正法經》，5 卷。
這部經，還有梵文本、藏文本。西元 1926 年，S. Holstein 對校梵本、藏文本，及漢譯四本，出版《大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刊》。
- 5、這部經的漢譯，還有梁曼陀羅仙（Mandra）共僧伽婆羅（Saṃghavarman）所譯的《大乘寶雲經》〈寶積品〉第 7。³《大乘寶雲經》的異譯本，都沒有這一品，可見這是後來被編入《大乘寶雲經》的。
- 6、宋沮渠京聲所譯的《迦葉禁戒經》，1 卷，是從本經所說的聲聞正道，抽出別譯所成的。⁴

（三）《古寶積經》受到大乘空、有二宗論師們尊重

在《大寶積經》49 會中，這是重要的一部！龍樹（Nāgārjuna）引用了本經，特別是瑜伽學者。如《瑜伽師地論》〈抉擇分中菩薩地〉，稱為「菩薩藏中所有教授」的十六種應當了知，⁵是依本經而敘述的。傳為世親（Vasubandhu）所造的《大寶積經論》，元魏菩提流支（Bodhiruci）譯成 4 卷，是依《瑜伽》〈抉擇分〉而解釋本經的。這部經，受到大乘論師的尊重。

¹ [原書註.1]《開元釋教錄》卷 8（大正 55，560c）。

² [原書註.2]《十住毘婆沙論》卷 16（大正 26，109c）。

³ [原書註.3]《大乘寶雲經》卷 7（大正 16，276b-c）。

⁴ [原書註.4]《迦葉禁戒經》（大正 24，912a-c）。

⁵ [原書註.5]《瑜伽師地論》卷 79-80（大正 30，738c-747b）。

二、《古寶積經》各版本內容的同異

(一) 全經的主要部分相同

《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。佛為大迦葉 (Mahākāśyapa) 說。

1、菩薩正道

1、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 8 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⁶。

2、讚菩薩的功德，共舉 19 種譬喻。

3、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。

4、辨菩薩的特勝：依八種譬喻，明勝過聲聞、辟支佛的菩薩功德。

5、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，而悟入無為聖性。無為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。

2、聲聞正道

6、比丘的應行與不應行：比丘應行戒、定、慧三學，應離八種（二法的）過失。

7、沙門的善學與不善學：形服具足而破戒的，威儀具足而破見的，多聞、獨處而求名聞的，都是不善學，應學「實行沙門」。

8、持戒的善淨與不善淨：著有的，執我的，取眾生相的，見有所得的，雖持世俗戒，不善不淨，可說是破戒的。善持淨戒的，是離我我所見，以淨智通達聖性的。

9、五百增上慢比丘聽了，不能信解而離去。佛化二比丘，與增上慢比丘共論，五百比丘心得解脫。回來見佛，依密意說自證法——以上是聲聞正道。

⁶《大寶積經》卷 95（大正 11，539b13-29）：

復有三十二法：若善男子若善女人，能勤修者，則為見於如來不空過也。一者、於諸如來生不壞信，二者、護持正法令得久住，三者、於尊重僧而不輕慢，四者、於應供人恭敬親近，五者、於愛於憎心常平等，六者、恆於正法樂聞恭敬，七者、安住寂靜離於諠鬧，八者、於如來乘演說無倦，九者、若說法時不為名利，十者、志求真實如理勤修，十一、捨施，十二、持戒，十三、忍辱，十四、精進，十五、禪定，十六、正慧，十七、於諸眾生隨樂護念，十八、成熟眾生不妄失法，十九、恆於己身善自調伏，二十、以善法要調伏於他，二十一、不染煩惱，二十二、常樂出家，二十三、住阿蘭若，二十四、聖種喜足，二十五、勤行頭陀，二十六、捨不善法，二十七、弘誓堅固，二十八、蘭若無懈，二十九、植眾善本，三十、常不放逸，三十一、遠二乘見，三十二、讚歎大乘。

漢譯的《遺日摩尼寶經》，到此為止。

(二) 內容差異的部分可能是附編的

〈普明菩薩會〉——《寶積經》，以下有佛為普明菩薩說一段，明菩薩的不住相，大精進，為眾生，疾成佛道——四義。

《摩訶衍寶嚴經》，及《瑜伽師地論》「攝抉擇分」，沒有普明菩薩問答，以下有受持勝解的功德。

《大迦葉問大寶積正法經》，以下有普明問答及勝解功德；全經都有重頌。

普明問答與持經功德，可能是附編的，所以各譯本，或有或沒有，彼此都不相同。

異譯本	同		異	
	菩薩正道	聲聞正道	普明問答	持經功德
1. 《遺日摩尼寶經》	✓	✓	——	——
2. 《摩訶衍寶嚴經》	✓	✓	——	✓
3. 〈普明菩薩會〉	✓	✓	✓	——
4. 《大迦葉問大寶積正法經》	✓	✓	✓	✓

(三) 小結：本經的特色

本經敘述菩薩正道與聲聞正道，是從菩薩道的立場說的。

廣舉種種譬喻，有經師的特色，而文體簡要明白，全經極有條理，與論書相近。

從實行的立場，說明事理，少說仰信的——佛與大菩薩的方便妙用。對人間的修學者來說，這是極其平實的寶典！

三、《古寶積經》的特色

(一) 不著空見

1、一段談對空見的態度非常著名的經文

(1) 經義

《大寶積經》卷 112 〈普明菩薩會〉(大正 11, 634a) 說：

「迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。……迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。……當依於空，莫依於人！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？一切諸見依空得脫，若起空見，則不可除」。

依經文所說，空見是比我見更惡劣的。

空、無相、無願、無生、無起、無我，都是本性空的，不是由於觀察，破了什麼而成為空的。

性空，是如、法界等異名，唯有不落情見、戲論，淨智所現證，是不能於空而取著的。經說的「依」，其他的譯本，是「猗」、「著」、「執著」的意義。⁷

⁷ [原書註.6] 《摩訶衍寶嚴經》(大正 12, 196c)。《遺日摩尼寶經》(大正 12, 191a)。《大迦葉問大寶積正法經》卷 2 (大正 12, 207b)。

這一段經文，非常的著名！

(2) 中觀與瑜伽二家尤重此段經義

《中論》引經說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」。「不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇」。⁸

《瑜伽師地論》也引經說：「世尊依彼密意說言：寧如一類起我見者，不如一類惡取空者」。⁹後代的瑜伽學者，成立依他起性自相有，彈破依他起無自性的學者，總是引用這幾句話。

對於「空」的解說，中觀與瑜伽二家，是有不同方便的，這裏不用敘述，但對於「空見」的取著，都是要評斥的。

2、追溯空見的由來

怎麼會有「空見」呢？

(1) 《阿含經》

空、無相、無願，《阿含經》中稱為「三解脫門」，「三三昧」。

(2) 般若法門

「原始般若」，著重於不取不著的離相。

不取不著的深悟，名為「無生法忍」，體悟一切法不生不滅，本來寂滅、涅槃。

「下品般若」以空、無相、無願、無生、無起，表示涅槃寂滅。一切法本性寂滅，當然也就是一切法本空、本無相、本無願了。「空」在「般若法門」的發展中，大大的發展起來。

「中品般若」說：「離色亦無空，離受、想、行、識亦無空。色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是（受、想、行）識」。¹⁰

「晉譯本」與「秦譯本」都如此，「唐譯本」作：「色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色；色即是空，空即是色」（受、想、行、識也這樣說）。¹¹在「不離」、「即是」以上，更加「不由空故」的解說。¹²

「中品般若」時代，「般若法門」已著重「一切法空」了。一切法空的說明是：無因無果，無業無報，無繫縛無解脫，無修無證，無凡夫，無阿羅漢、緣覺、菩薩與如來。

⁸ [原書註.7]《中論》卷2（大正30，18c）。又卷4（大正30，33a）。

⁹ [原書註.8]《瑜伽師地論》卷36（大正30，488c）。

¹⁰ [原書註.9]《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，221b-c）。

¹¹ [原書註.10]《大般若波羅蜜多經》（第二分）卷402（大正7，11c）。

¹² 參見印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.731。

(3) 文殊法門¹³

「文殊法門」，本著「勝義」、「法界」——空，詰破一切：聲聞法以外，菩薩道的發菩提心、度眾生、得無生忍、授記、坐道場、成佛、轉法輪，都一一難破，使對方啞口無言。所說的一切法空，當然是如實的，正確的，但由世俗語言所表示的名義，在一般聽眾的意解中，可能有不同的意解，引起不正確的傾向。

(4) 小結

在初期大乘時代，「一切法空」，是公認為究竟而沒有異議的。

本經也是闡揚空義的，卻傳出了「寧起我見」，「不起空見」的呼聲，顯然已發見了當代的大乘佛教，有失卻中道而流於謬誤的傾向。

本經為後漢支讖初譯，為西元 150 年前集出的經典，也可見西元 150 年前，大乘空義昂揚聲中，空想應經已引起副作用了！

3、附帶說明二部糾正惡取空的大乘經

這裏要附帶的說到二部經。

(1) 《慧印三昧經》

A、譯本

1、《慧印三昧經》，卷 1，吳支謙（西元 222—253 年間）譯。

異譯本，有《如來智印經》，卷 1，宋失譯。

《大乘智印經》，卷 5，趙宋智吉祥（Jñānaśrī）等譯。

趙宋本譯出極遲，內容小有差異。

B、內容

慧印三昧是如來境界。

佛命彌勒（Maitreya）護法，說七事因緣發菩薩意[菩提心]。¹⁴七種因緣，可與《瑜伽師地論》〈發心品〉的四因四緣對讀。¹⁵

C、糾正「惡取空」

《慧印三昧經》（大正 15，454c、466c）說：

「後來世人，當自說言：我所作業，是菩薩行。……住在有中，言一切空。亦不曉空，何所是空？內意不除，所行非法。口但說空，住在有中」。

「我泥洹後，人當說言：一切諸法，視之若夢。……不行是法，著於有中，便自

¹³ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.937-938：

在初期大乘經中，「文殊法門」與「般若法門」同源（於「原始般若」），而有了獨到的發展。……「般若法門」尊重聲聞人，以為阿羅漢與具正見的（初果），一定能信受般若。已證入聖位的，如能發菩提心，那是好極了，因為上人應更求上法。這一態度與方法（與釋尊對當時外道的態度相同），是尊重對方，含容對方，誘導對方來修學。對存在於印度的部派佛教，相信能減少爭論，從大小並行中導向大乘的（後代的中觀與瑜伽師，都採取這一態度）。「文殊法門」卻不然，著重於呵斥聲聞，……。「文殊法門」卻表示了但說深法的立場……。

¹⁴ [原書註.11] 《慧印三昧經》（大正 15，463b）。

¹⁵ [原書註.12] 《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，481a-b）。

說言：我已知空」。

末世比丘，學大乘空法而著在有相中。見地不純正，所行又不合法，意味著當時部分宣揚空教者的實況。自以為「知空」，而其實「不曉空」，不知道「何所是空」，著在有相中，當然是「惡取空」了。

(2) 《濟諸方等學經》

A、譯本

2、《濟諸方等學經》，1卷，晉竺法護譯。

異譯名《大乘方廣總持經》，1卷，隋毘尼多流支（Vinītaruci）譯。

B、內容

從「濟諸方等學」的經名，可以知道這部經是對方廣——大乘學者偏謬的糾正。經作佛在不久入涅槃時，為彌勒菩薩說。

C、對大乘學者偏謬的糾正

大乘學者的輕毀聲聞，般若學者的輕毀其他經典，是誹毀三寶，不免要死墮地獄的，如《濟諸方等學經》¹⁶說：

(A) 經文

a、學菩薩而誹毀三寶，死墮地獄

1. 「當來末世，五濁之俗，餘五十歲……。或復說言：若有經卷說聲聞事，其行菩薩（道者），不當學此，亦不當聽，非吾等法，非吾道義，聲聞所行也。修菩薩者，慎勿學彼。辟支佛法，亦復如是，慎莫聽之！……諸菩薩中，剛強難化，弊惡凶暴，妄言兩舌，黠聞智少，宣傳佛道，別為兩分。欲為菩薩，當學此法，不當學是。而懷是心，誹謗於佛，毀訾經典，鬥亂聖眾，壽終身散，便墮地獄」。

b、但論空法，輕蔑諸行

2. 「惟但宣散一品法教，不知隨時，觀其本行，講說經法也。不能覺了達諸法界，專以空法而開化之，言一切法空，悉無所有。所可宣講，但論空法，言無罪福，輕蔑諸行。復稱己言，如今吾說悉佛所教」。

c、般若學者的輕毀其他經典

3. 「或有愚人口自宣言：菩薩惟當學般若波羅蜜，其餘經者非波羅蜜，說其短乏」。
4. 「世尊告文殊師利：……或有愚騷，不識義理，趣自說言：般若波羅蜜，如來所行，是諸如來無極修教，餘經皆非佛語」。

(B) 說明

學大乘者，主張但學大乘經，輕蔑聲聞教法，對佛教中——（傳統的）聲聞道與新興的菩薩道，是會引起嚴重對立的，這決非佛教之福！本經主張學菩薩道的，可以學聲聞經，正如《般若經》所說，菩薩應該遍學一切法門。

¹⁶ [原書註.13]《濟諸方等學經》：1、（大正9，375b-c）。2、（大正9，376a）。3、（大正9，377a）。4、（大正9，377c）。

過分的強調空法，高推《般若波羅蜜經》，是當時佛教的實情而表現於經中的。

學菩薩而輕棄聲聞經的，學般若空而「輕蔑諸行」、輕棄餘經的學風，對佛教會有不良的後果。

(3) 小結

上面兩部經，提出了學菩薩而尊聲聞，尊重空義而不廢事行，都是未來大乘瑜伽者的方向。彌勒是未來佛，經常出現於大乘經中，但佛為彌勒說的，卻非常的少。這兩部經是為彌勒說的；西元四世紀集出的《瑜伽師地論》，是彌勒佛說的。

推崇彌勒菩薩的大乘瑜伽者，在思想淵源上，應該說是相當早的。

如《慧印三昧經》，為西元 250 年前譯出的；

《濟諸方等學經》，是西元 300 年前譯出的。

這兩部經在印度的集出，約為西元二、三世紀間。

(二) 兼通聲聞

《寶積經》說菩薩道以後，又說聲聞道，這在大乘經中，是不多見的。

1、含容與尊重二乘的初期大乘法門

在大乘興起時，如：

(1) 「淨土法門」：三乘共生的淨土

「淨土法門」的《阿彌陀經》、《阿閼佛國經》，是三乘共生的淨土。¹⁷在《阿彌陀經》的二十四願中，多數是「菩薩、阿羅漢」一起說的。

(2) 「般若法門」：般若是三乘共學

「般若法門」中，菩薩應學般若波羅蜜，聲聞與辟支佛，也應學般若波羅蜜：般若是三乘共學的。¹⁸

(3) 「懺悔法門」：欲求三乘應該六時禮十方佛，向佛懺悔

「懺悔法門」的《舍利弗悔過經》說：「欲求阿羅漢道者，欲求辟支佛道者，欲求佛道者」，都應該六時禮十方佛，向佛懺悔。¹⁹

(4) 小結：大乘佛法與聲聞法，有著共同的内容

大乘佛法的本義，不是拒絕聲聞——傳統佛教者，而是誘導來共同修學的。佛法有佛法的特質，大乘佛法與聲聞法，有著共同的内容。〈十地品〉也說：八地菩薩所得的無分別法，是二乘所共的。²⁰

¹⁷ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.784：

《阿彌陀經》處處說「菩薩、阿羅漢」，反而將一般聯類而說的「辟支佛、阿羅漢」分開了，如說：「佛、辟支佛、菩薩、阿羅漢」。「菩薩、阿羅漢」的聯合，表示了對菩薩與阿羅漢的同等尊重。二大淨土法門，是不簡別聲聞的；聲聞——求阿羅漢道的，與求菩薩道的，都應該往生淨土。三乘同學、同入，與「般若法門」一樣。

¹⁸ [原書註.14]《小品般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，537b）。

¹⁹ [原書註.15]《舍利弗悔過經》（大正 24，1090a）。

²⁰ [原書註.16]《大方廣佛華嚴經》卷 38（大正 10，199b）。

2、輕視與漠視二乘的初期大乘法門

(1) 輕視二乘的「文殊法門」，抑小揚大

自「文殊法門」，抑小揚大，彼此的距離，不覺得遠了！

(2) 漠視二乘的「華嚴法門」，專說佛菩薩事

「華嚴法門」，多數是專說佛菩薩事。

(3) 小結

然流行於印度的佛教，聲聞佛教是事實的存在，有著深固的傳統，不是輕視與漠視所能解決的！

3、不忘大乘本意，尊重聲聞道的初期大乘經

(1) 《寶積經》從大乘立場說聲聞道

《寶積經》不忘大乘本意，從大乘的立場來說聲聞道。

A、依智證淨心說三增上學

傳統的出家聲聞行者，是以受持事相的戒律為基，不免形式化。《寶積經》肯認聲聞道，但依三增上學的要義——智證淨心說，也就是比丘出家的意義所在。如《大寶積經》卷 112（大正 11，637a-c）說：

「心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。

雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。

不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧。

空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。

心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法。

如是持聖戒，則為無有比！

依戒得三昧，三昧能修慧；依因所修慧，逮得於淨智；已得淨智者，具足清淨戒」。

B、依空平等性說實行沙門

《寶積經》是重智證的，依空平等性而說實行沙門：「於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫，是名實行沙門」。²¹ 確認聲聞法，而重視內心的修證。三乘同入一法性，這樣的聲聞道，是不會障礙菩薩道的。

(2) 《般若經》中的阿羅漢與須陀洹果，能信解般若

《般若經》也一再的說：阿羅漢與具足正見者（須陀洹果），是能信解般若的，只是悲願不足，不發菩提心而已。

(3) 《諸佛要集經》中阿難為聲聞眾說法，也是依大乘深義說的

笈法護所譯的《諸佛要集經》，佛教阿難（Ānanda）為聲聞眾說法，也是依大乘深義

²¹ [原書註.17]《大寶積經》卷 112《普明菩薩會》（大正 11，636b）。

說的。²²諸佛共說的菩薩道，就是「中品般若」所說的大乘。這部並說聲聞與菩薩道的，與「文殊法門」有關，是文殊（Mañjuśrī）受到貶抑，被移往鐵圍山的經典。²³

（4）《濟諸方等學經》評斥輕視聲聞而引起的對立

《濟諸方等學經》，也評斥由於輕視聲聞，引起聲聞與菩薩的嚴重對立。

4、結說

這樣的聲聞道，不障礙大乘，可以貫通大乘，有迴入大乘的可能。如不是一味的寄心於理想，那末面對人間的佛教，這應該是最通情理的正確態度！原則的說，未來的論師，中觀大乘與瑜伽大乘，就是秉承這一方針的。這所以中觀與瑜伽，法義上有許多異說，而同被稱譽為大乘正軌的空有兩輪！

²² [原書註.18]《諸佛要集經》卷上（大正 17，757a）。

²³ 參考印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.993。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

寶積經講義 / 印順導師原著；釋開仁編。－
- 初版。-- 高雄市：高市正信佛青會，
2015.08
面；公分
ISBN 978-957-30471-9-3(平裝)
1.方等部
221.31 104016550

書名：寶積經講義

原著：印順導師

編者：釋開仁

日期：2023 年 10 月（第二版第三刷 300 本）

出版：高雄市正信佛教青年會

流通處：

慧日講堂／www.lwdh.org.tw

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：02-27711417，傳真：02-27713475

E-Mail：light.wisdom@msa.hinet.net

助印：三寶弟子 \$20,672（台幣）

助印：

帳號：81680005266161

台北富邦銀行保生分行（代碼：012-7381）

戶名：陳秀玲（請注明助印開仁法師的著作）

非賣品／NOT FOR SALE

.....

承印：福峰圖書光碟有限公司，地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：02-28620707，傳真：02-28617023，Email：fufong@fufong.tw

〈普明菩薩會〉——《寶積經》，敘述菩薩正道與聲聞正道，是從菩薩道的立場說的。廣舉種種譬喻，有經師的特色，而文體簡要明白，全經極有條理，與論書相近。從實行的立場，說明事理，少說仰信的——佛與大菩薩的方便妙用。對人間的修學者來說，這是極其平實的寶典！

——印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1167