

《寶積經》之甚深中觀行精解

(印順法師《寶積經講記》¹選讀)

釋圓悟編

2018年7月

甲二 正宗分.....	1
乙一 正說菩薩道.....	1
丙一 修廣大正行.....	1
丙二 習甚深中觀.....	1
丁一 明正觀真實.....	1
戊一 開示中觀.....	1
戊二 抉擇深義.....	20
丁二 讚菩薩殊勝.....	41
戊一 生長佛法勝.....	41
戊二 福智廣大勝.....	44
戊三 種姓尊貴勝.....	45
戊四 初心希有勝.....	49
戊五 普利眾生勝.....	50
戊六 出生如來勝.....	51
戊七 眾生福田勝.....	52
戊八 聲聞依止勝.....	52

* 本講義主要依據開仁法師與圓波法師合編之《寶積經講義》，略作增補。

¹ 民國五十一年，講於慧日講堂

印順法師，《寶積經講記》，台北，正聞出版社，1992年2月修訂1版。

甲一 序分

甲二 正宗分

乙一 正說菩薩道

丙一 修廣大正行

丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

庚一 舉經

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。

庚二 承前引下

辛一 菩薩進修加行位時，重於中觀的修習

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。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！

辛二 明「習甚深中觀」之大意

在這一章中，也是先明菩薩的修習，再讚說菩薩的（p.93）功德。明正觀真實中，分三科²，第一是開示中觀。

庚三 釋中觀（正觀）之涵義

辛一 中觀不是折中，是觀察真理的觀慧

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。³

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。」⁴

² 按：根據本書的目次，「丁一 明正觀真實」之下只有二科：「戊一 開示中觀」及「戊二 抉擇深義」。

³ 另參見：印順法師，《中觀今論》，〈中道之方法論〉，pp.42~43：

悟入緣起中道的方法論，即中觀與中論。先說中觀：觀即觀察，此名可有三種意義：一、指觀者說，即能觀的主體。……二、指觀用說，從觀慧所起的能觀察用，即名為觀。……三、指觀察的具體活動說，這包括的內容很多。……

再說中論：論有兩種：一、語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。二、「表色」——間接的文字，即一般的文字，依形色的文、句、章、段以論說的。……

中觀與中論，同是以中道為對象的：用觀察的方法去觀察中道，即中觀；用論證的方法來論證中道，即中論。中觀與中論，同為研求發見中道的方法。然而，無論是觀察或論證的方法，都不是離開中道——真理，憑自己的情見去觀察論證的。……

⁴ 參見：

(1) [釋僧叡序]《中論》卷1(大正30, 1a6-7)：

中論有五百偈，龍樹菩薩之所造也。以中為名者，照其實也。

(2) 隋·碩法師撰《三論遊意義》卷1(大正45, 120a10-11)。

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。⁵中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。

辛二 中觀是真實、勝義觀

說到觀，梵語毘鉢舍那。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。」⁶所以觀與止的德用不同，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。⁷

庚四 世俗觀與勝義觀之差異

辛一 凡夫依分別識無法了知究竟的真實

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」⁸的東西，來假定、推論、證實。從沒

(3) 隋·吉藏撰《三論玄義》卷1(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。

⁵ 參見：印順法師，《空之探究》，p.257：「正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論（prapañca）的。從這一原則去觀察，《般若經》的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。」

⁶ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《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(卍新續藏21, 303c2-4)。

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

(4) 演培法師，《解深密經語體釋》，p.308。

⁷ 印順法師著，《學佛三要》，〈慧學概說〉，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。……

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。

⁸ 參見：印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.346：「雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但

有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去（p.94）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。⁹

辛二 依著隨順勝義的分別觀，能勘破分別而悟入真實

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，從此而深入透出，契入真實。¹⁰這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。

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。

辛三 約世俗心所不能契入而說甚深

這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從地球上來回，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¹¹，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。

辛四 結說：古聖人皆作論，明中道正觀

龍樹菩薩綜集經中的深觀，而（p.95）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¹²來解說，不及中觀大乘的精要）。

庚五 經文大義

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。」

⁹ 參見：印順法師，《般若經講記》，〈般若婆羅蜜多心經講記〉，pp.161~162。

¹⁰ 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.455：「你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義，唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：『以有空義故，一切法得成。』」

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.97：「緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。」

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.47~48。

¹¹ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，pp.9~10。

¹² 彌勒說·玄奘譯《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。

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）¹³，要或別或總的，常修正觀。

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。¹⁴

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

辛一 舉經

真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。

辛二 承前引下：總明中觀即是思擇我、法空

思擇真實的中觀，就是空觀（龍樹作《中觀論》，而處處觀空）。大乘約我（p.96）空、法空，作分別的思擇。

我，是有情識的，如人、天、鬼、畜等都是。

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。

現在先觀我空。

辛三 釋：我、人、眾生、壽命之涵義

什麼是我？世間立有種種的名字（《般若經》舉十六名）¹⁵；本經與《金剛經》

¹³ 後秦·鳩摩羅什譯《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闕相中，應學應知。

¹⁴ 參見：

（1）印順法師，《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）印順法師，《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……

¹⁵ 參見：

（1）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品3〉（大正8，221c12-19）。

（2）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷35（大正25，319b27-c13）：

一樣，舉四個名詞。¹⁶

我，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。

人（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。

眾生，意義為不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。

壽命或作壽者，一期的生存為壽命，從而覺得有無限的生命自體。

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

辛四 釋經義

但主宰的是誰？思惟者是誰？受生死者是誰？壽命者是誰？

壬一 一般世俗的觀察：有自我、思惟等自體

這些，(p.97) 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。

壬二 哲學家、神教徒：真常自在的神我

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），絕對主體之類。

壬三 中道真實觀：我等自性不可得

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」。
- 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」。

¹⁶ 參見：印順法師，《般若經講記》，pp.37~38。

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。」¹⁷

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。

辛五 別明：我（自）性不可得之觀門

壬一 諸經論中有無量門來觀「我」不可得

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。

壬二 略舉「即離門」作觀察

今試略舉即離門來觀察：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？還是離身心而別有我（p.98）體呢？

癸一 破：即蘊計我

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。

癸二 破：離蘊計我

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。

壬三 小結

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，本體論的真我，全屬於幻想的產物。¹⁸

¹⁷ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 750b15-16)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.88~92。

¹⁸ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈中道之佛教〉，p.145：「婆羅門教的思想，把宇宙看為神祕的實在，是一種形而上的本體論者。這擬人的神而即是一切的本體，或叫生主，或叫

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。

庚二 法空觀

辛一 蘊（處）界觀（p.99）

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

子一 觀五蘊不可得

丑一 舉經文

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，是名中道真實正觀。

丑二 略釋「法空觀」之大義

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。觀非常非無常中，先觀真實，後顯中道。

丑三 釋五蘊之涵義

觀中，先就五蘊來觀察。¹⁹

色是變礙義（物質），受是領納義（情緒作用），想是取像義（認識作用），行是遷流造作義（意志作用），識是了別義（主觀心體）。色是物質的，受、想、行、識是精神的。

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。如色中，有眼、耳、鼻、舌、身（p.100），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；²⁰蘊是積聚的意思。

受、想、行、識，也是這樣。²¹

丑四 略釋經文要義

祈禱主，或叫梵，或叫我，名稱雖隨時代而變化，而內在的含義，是一脈相承的。」

¹⁹ 參見：印順法師，《佛法概論》，pp.58～59。

²⁰ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·22經》卷1(大正02, 4c26-5a5):「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。劫波！如是，比丘心善解脫者，如來說名心善解脫。」

²¹ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·58經》卷2(大正02, 14c4-8):

更有所問：「世尊！云何名陰？」

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。」

這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

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。

丑五 別明：常、無常都不可得之正觀

寅一 常與無常之語意

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。

寅二 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。

寅三 無常不可得

這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說「諸行無常」(p.101)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。²²

丑六 舉觀察時間明：佛說無常以遮常見

寅一 世俗諦有生滅現象，但不可執實

²² 參見：

(1) 印順法師，《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。

(2) 印順法師，《空之探究》，pp.95～96：

「諸行無常」的無常，原語為 anitya；無常性是 anityatā。佛不但說無常，也說無恒、變易、不安隱等。《瑜伽論》依經說：「於諸行中，修無常想行有五種，謂由無常性，無恒性，非久住性，不可保性，變壞法性」。佛說無常等，不是論究義理，而是指明事實。……說到世間（常與）無常是邪見，無常的原語是 aśāsvata，雖同樣的譯為無常，但與諸行無常不同。邪見的世間無常，是以為：有情世間是一死了事，沒有生死流轉，是斷滅論者，順世的唯物論者的見解。在佛陀時代的印度，順世（Lokāyata）派是少數。諸行無常是正見，世間無常是邪見，在原始佛教裡，應該是沒有矛盾的。

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。

寅二 舉分析時間為例

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。²³

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。

寅三 常與無常，俱是邪見

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（p.102）可。

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」。²⁴

²³ 印順法師，《華雨集》（第四冊），〈談法相〉，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。

²⁴ 參見：

(1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈22 觀如來品〉(大正30, 30c3-4)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷18(大正25, 193a6-9)：

復次，佛說《梵網經》中，六十二見：若有人言「神常，世間亦常」，是為邪見；若言「神

子二 觀(四)界不可得

丑一 舉經文

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。

再以界來觀察。

丑二 本經舉觀察「四大」為例

寅一 六界

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。²⁵

寅二 「四大」之涵義

本經略舉四大來觀察，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」。²⁶ (p.103)

無常，世間無常」，是亦邪見；「神及世間常亦無常」、「神及世間非常亦非非常」，皆是邪見。」

²⁵ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·13度經》卷3(大正1, 435c21-26)。
- (2) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷1〈5觀六種品〉(大正30, 7b6-8a6)。
- (3) 印順法師，《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。

²⁶ 印順法師，《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

丑三 略釋經義

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，「是中道真實正觀」。為什麼非常非無常呢？

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，怎麼可說是常呢？

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！²⁷

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

子一 舉經

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。

子二 釋義

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。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（p.104）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。

子三 別明：無色、無形、無明、無知

依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：²⁸一、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。

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」。

²⁷ 印順法師，《中觀今論》，pp.168~170。

²⁸ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《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) 印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.292~293。

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」，²⁹這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

子四 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。³⁰

壬二 觀非我非無我 (p.105)

癸一 舉經——以我無我門觀察

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。

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。

癸二 略釋經文要義

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。

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」。³¹

²⁹ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 2(大正 08, 227b25-c2)：

舍利弗白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩慧眼淨？」

佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：『有法若有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏。』是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。舍利弗！是名菩薩摩訶薩慧眼淨。」

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 8(大正 05, 43b14-27)。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 36(大正 25, 326b24-c5)：

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」，……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。

³⁰ 參見：

(1) 印順法師，《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) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.406~407。

³¹ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 27 (大正 25, 263a13-19)：

所以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。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」。

壬三 觀心非實非非實 (p.106)

癸一 舉經——以心之實不實門觀察

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。

再以心的實不實門來觀察。

癸二 辨：心識之實、非實

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：

一、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³²，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。

二、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。

癸三 釋經義

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，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。

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」。

(2) 印順法師，《華雨集》（第一冊）〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.132。

³² 參見：

(1) 印順法師，《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) 印順法師，《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。……

這樣，在真實觀 (p.107) 時，能「若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀」了。

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。

癸四 結說

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」。³³

壬四 例觀諸門

癸一 舉經：觀察種種相對之二門

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。

癸二 釋：種種相對之二門

子一 善法、不善法

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。

子二 世法、出世法

二、「世法、出世法」：繫屬於三界 (p.108) 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。

子三 有罪法、無罪法

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。

子四 有漏法、無漏法

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。

子五 有為法、無為法

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。

³³ 參見：

(1) 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉(大正16, 692c12-17)。
(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.41~43。

子六 有垢法、無垢法

六、「有垢法、無垢法」：垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。

癸三 結說

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」。

壬五 觀非有非無

癸一 舉經——以心有無門觀察

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。(p.109)

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。

癸二 眾生被無始來自性見所蒙蔽——執有、執無

眾生為無始以來的自性見所蒙蔽，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」，³⁴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。

癸三 釋經義

佛在阿含的《化迦旃延經》中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。³⁵從

³⁴ 參見：

(1) 印順法師，《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。

(2) 印順法師，《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。

³⁵ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·301經》卷12(大正2, 85c20-86a2)：

佛告跋陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我苦生而生，苦滅而滅，於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？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

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.110)

癸一 舉經

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。

癸二 世尊依緣起而覺悟、說法

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」³⁶；也就是本經說的：「我所說法，十二因緣」。³⁷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。

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。」

- (2) 論典：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 42(大正 25, 364c)；《順正理論》卷 1(大正 29, 331a)；彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 86 (大正 30, 780a-c)。
- (3) 印順法師：《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。

³⁶ 唐·玄奘譯《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、水緣發生芽等；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。……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。」

³⁷ 另參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 80(大正 25, 622a27-b16)。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.7~8：

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：

- 一、凡夫，身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。
- 二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起

癸三 明十二緣起之理則：流轉、還滅門

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：³⁸

子一 流轉門

一、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。

子二 還滅門

二、還滅門，如說：「(p.111) 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。

子三 小結

生死與解脫，都依十二緣起而開顯，這是如來說法的肝心！

癸四 明十二緣起的內容

現在來略為解說。

子一 無明

一、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」。³⁹一切法是本無自

無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。……《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有、非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

³⁸ 另參見：

(1) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈中道之佛教〉，p.149：

緣起中道的二律，是一正一反的兩大定律，說明了流轉與還滅的必然律。此緣起因果的起滅，還是「俗數法」，還是在現象的表面上說，還不是深入的、究竟真實的、第一義的說法。

但是第一義還是依緣起法說的，即是緣起法的空寂性。所以（《雜含》卷一二）說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法」。在一正一反的緣起相對性中，鞭辟入裡，直顯空性，才是第一義。

(2) 印順法師：《性空學探源》，〈阿含之空〉，pp.54~60；《中觀今論》，〈中觀之根本論題〉，pp.60~63；《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.141~144。

³⁹ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《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。」

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。

眾生在意聞覺知中，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。

子二 行

二、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。⁴⁰身心動作及引起的動力（業），名為行。

子三 識

三、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，(p.112) 名為識。

子四 名色

四、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。

子五 六入

五、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。

子六 觸

六、觸：等到胎兒出生，與境相觸，引起身心的活動，名觸。

子七 受

七、受：受是領納。嬰兒漸大，受用受學，受苦受樂等，名受。

子八 愛

八、愛：到了成人，性欲發動，而開始男女的染愛，名愛。

子九 取

九、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。

子十 有

十、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。

子十一 生

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 43(大正 25, 375a11):「凡夫人於無所有處，亦以為有。」

⁴⁰ 印順法師，《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。

十一、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。

子十二 老死(苦)

十二、生了，無論如何，跟著來的，是老是死。

子十三 小結

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！

壬二 顯中道 (p.113)

癸一 舉經

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。

癸二 依緣起示中道

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」。⁴¹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。⁴²因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。

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」。⁴³

本經也就依十二緣起的流轉還滅，來顯示本性空的中道。

癸三 略釋經文要義

子一 釋：明與無明，無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀

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」

(p.114)。

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

⁴¹ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(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……。

⁴² 詳參：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·301經》卷12(大正2, 85c20-86a2)。

⁴³ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《般若波羅蜜多心經》卷1(大正08, 848c13-14)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，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。

觀」。⁴⁴

子二 釋：行及非行

「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。

子三 釋：識及所識

「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。

子四 釋：名色可見及不可見

「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。

子五 釋：諸六入處及六神通

「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：天眼通與眼，天耳通與耳有關；神境通與身有關；他心、宿命、漏盡通與意有關。

子六 釋：觸及所觸

「觸及所觸」：觸是根、境、識——三和，有觸就有所觸的。

子七 釋：受與受滅……老死與老死滅……是名中道諸法實觀

「受與受滅」，到「老死與老死滅」，正（p.115）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」，「是名中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

辛一 舉經

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，

⁴⁴ 印順法師，《華雨集》（第四冊），〈佛學大要〉，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，如是有，如是无所有，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！

是名實觀。

辛二 略說「抉擇深義」之要義

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⁴⁵，先顯了空義。

顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空我空來說。

辛三 (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
(p.116) 同：⁴⁶

壬一 分破空

一、「分破空」：以分析的觀法來通達空；經中名為散空，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。

壬二 觀空

二、「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。

壬三 自性空

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，究竟的是第三、「自性空」：不是分破了才空，也不是隨心轉而空；空是一切法的本性如此。如《阿含經》也說：「諸行空：常空……我我所空；性自爾故」。⁴⁷

⁴⁵ 案：己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

⁴⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 12(大正 25, 147c5-148a22)。

(2) 印順法師，《中觀今論》，pp.70~71：

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。

「分破空」，即臺宗所說的析法空。如舉氈為喻，將氈析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說，若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。

「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。

「十八空」，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。

⁴⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·232 經》卷 9(大正 02, 56b24-29)：

佛告三彌離提：「眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾，若色、眼

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。

(p.117) 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。

辛四 空與三解脫門之關涉

壬一 三解脫門與一實相門

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。⁴⁸

又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。⁴⁹

壬二 大乘了義說

依大乘了義說，「空無相無願，同緣實相」。⁵⁰無自性以離見，名空；離相以息

識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是名空世間。」

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·273經》卷11(大正02, 72c12-16):「比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念：『空諸行常、恒、住、不變易法空，無我、我所。』譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。」

(3) 印順法師，《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。

⁴⁸ 另參見：印順法師，《佛法概論》，pp.160~161：

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。

⁴⁹ 另參見：印順法師，《佛法概論》，pp.165~166：

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。

彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。

涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。

⁵⁰ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷20（大正25, 207c4-19）：

分別，名無相；離取著以息思願，名無願。

壬三 約偏勝說

但也不妨約偏勝說：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。

壬四 依淺深說

也可作淺深說：空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。

但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。⁵¹

辛五 釋經義

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。⁵²

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，(p.118)都是空的異名。

現在依文來解說。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」。⁵³

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。

同樣的，並「不以無相」三昧力，所以諸「法無相，但法自無相」。也「不以無願」的觀力，所以諸「法無願，但法自無願」。

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。

⁵¹ 參見：印順法師，《華雨集》（第一冊），〈大乘緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.128~129。

⁵² 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》卷1(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》卷1(大正12, 196b22-29)。

(3) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷112〈43 普明菩薩會〉(大正11, 634a5-10)。

⁵³ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18 問乘品〉(大正08, 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。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷46(大正25, 396b10-13)。

這樣，佛說的「無起、無生、無取、無性」，都是這樣的本來如此。能「如是觀」本性空，「是名實觀」，而不是分破空，觀空等他空的觀門。

庚二 人空

辛一 舉經

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。

辛二 釋：迦葉！非無人故名曰為空，但空自空

人空，就是我空。我空的意義，與上說的法空一樣。

佛又說：「迦葉！（p.119）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。

辛三 釋：前際空，後際空，中際亦空

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」。⁵⁴

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。

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。

辛四 我空與法空之詮釋

壬一 通達我空不能達法空

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。⁵⁵

壬二 大乘中觀者

癸一 依所緣不同而有人、法空之別

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。

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？

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

⁵⁴ 另參見：印順法師，《華雨集》（第一冊），〈大乘緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.121~122。

⁵⁵ 印順法師，《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。

有什麼不同。⁵⁶

癸二 通達我空即可了知法空

據這樣的正見來說，如(p.120)聲聞者證得我空，他可以不再觀法空，但決不會執法實有。因為如作真實觀時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。⁵⁷

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。

癸三 舉經明義

所以《大般若經》明說：須陀洹（初果）及阿羅漢，一定會信解法空的。⁵⁸

《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」。⁵⁹

壬三 小結

⁵⁶ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《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) 印順法師，《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。

⁵⁷ 參見：

- (1) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：
無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。……二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

- (2) 印順法師，《成佛之道》，pp.350~351。

⁵⁸ 另參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷215（大正06，77a2-9）：

善現！一切法空清淨故預流果清淨，預流果清淨故一切智智清淨。何以故？若一切法空清淨，若預流果清淨，若一切智智清淨，無二、無二分、無別、無斷故。一切法空清淨故一來、不還、阿羅漢果清淨，一來、不還、阿羅漢果清淨故一切智智清淨。何以故？若一切法空清淨，若一來、不還、阿羅漢果清淨，若一切智智清淨，無二、無二分、無別、無斷故。

⁵⁹ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》（大正08，749b7-11）：「若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』」
- (2) 印順法師，《般若經講記》，p.49。

本經依本性空明法空，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。⁶⁰

辛五 釋：當依於空，莫依於人

壬一 正觀即是依空性而修證

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。

壬二 體證真理的智慧

癸一 外教：真我的智慧

原來印度的婆羅門教，以為要得解脫，非有真我的智慧不可。能通達真我，才能得解脫。

癸二 佛教：無我的智慧

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」。⁶¹

換言之，非徹底照破了真常我，才能解脫。所以在佛弟（p.121）子的現證時，每說：「知法、入法，但見於法，不見於我」。⁶²

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。⁶³

⁶⁰ 印順法師，《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，……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。

⁶¹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·9經》卷1(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) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·270經》卷10(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。

⁶² 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(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。

⁶³ 印順法師，《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

壬三 描述解脫的體證

癸一 外教：絕對的真我

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。

癸二 佛教：但見於法，不見於人

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，雖說如智不二⁶⁴，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。

壬四 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（p.122）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

辛一 舉經明義

壬一 經文

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。

壬二 承前啟下

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——約三性以遣情執。先說取圓成實相⁶⁵。

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。

⁶⁴ 印順法師，《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」。

⁶⁵ 唐·玄奘譯《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。

壬三 釋：圓成實相

癸一 兩種圓成實相之詮釋

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。⁶⁶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」⁶⁷，但到底是順於世俗的。「寄詮離執，稱之為空」，不更順於勝義嗎？

癸二 舉經會通二說

所以二空即真，及二空所顯的不 (p.123) 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，

⁶⁶ 參見：

(1) 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。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.79：

唯識宗的圓成實性，也名空性，「以是二空所顯性故」。從人法二空所顯的說，即是不空的真如實性。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.255~256：

彌勒造的《辯中邊論頌》(大正 31, 477 下)說：「虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此」。虛妄分別 (vitatha-vikalpa)，是虛妄的分別——迷亂的識 (vijñāna)，這是有的。虛妄分別時，一定有能取 (grāhaka)、所取 (grāhya) 相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。「此」，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」。這是說：虛妄分別取著的「境」，是遍計所執性；虛妄「分別」的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫 (vimukta)，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

⁶⁷ 另參見：印順法師，《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。

空是順於勝義的。

但為五事不具足的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。⁶⁸

壬四 釋：若以得空，便依於空，是於佛法則為退墮

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，便依於空，是於佛法則為退墮」。⁶⁹

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）。

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，

⁶⁸ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷2(大正16, 695b11-22)：

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

(2) 五事不具足：參見演培法師，《解深密經語體釋》，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。……
- 2、未清淨障：障有感、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。

⁶⁹ 參見：

(1) 印順法師，《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。

(2) 印順法師，《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。

那就錯了！還有，修無分別定的，直下離一切念，有空相現。那時，如虛空明淨，湛然皎潔；自覺得空靈，明顯，安樂，就於中取著。這對於佛法，不但障礙了進修，而且還要退失。

因為這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰，了此一生。有的善惡不分，還自以為佛魔一如呢！

壬五 釋：如是迦葉！寧起我見積若須彌……則不可除

癸一 經文大義

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（p.124）」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**。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！

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。

癸二 舉論結說

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」。⁷⁰青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。

71

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。（p.125）

辛二 舉喻合法

壬一 經文

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。』

壬二 釋喻

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

⁷⁰ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正30, 18c16-17)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.236~237。

⁷¹ 參見：青目釋·鳩摩羅什譯《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正30, 18c21-22)：「如火從薪出以水可滅，若從水生為用何滅？如空是水，能滅諸煩惱火……」

於藥力，「令病擾動」；受藥力影響，滅殺病勢而逐漸好轉。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，可能會全愈嗎？「差」，與瘥同，是病好了的意思。

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」⁷²了。

壬三 合法

說到這裡，佛才合譬喻說：「如是迦葉，一切諸見，唯空能滅」，如一切病，唯有服藥才能治愈一樣。

「若起空見，則不可除」，如藥留在體內不出來，起副作用，反而增病一樣，那才無藥可治了。

庚二 怖依他性空 (p.126)

辛一 舉經

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。』

辛二 明：依他起相

壬一 依他起相就是緣起法

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。⁷³

壬二 錯解緣起法

這裡，應該分別：一、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。⁷⁴

⁷² 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 31(大正 25, 288a6-9):「如一健兒破一切賊，復更有人能破此健人；空空亦如是。又如服藥，藥能破病；病已得破，藥亦應出，若藥不出，則復是病。」

⁷³ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(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) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.461~462。

⁷⁴ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 1(大正 25, 61a28-b1):

佛法中方廣道人言：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.362:

佛法中的方廣道人（道人是比丘的舊譯），說一切法無，為龍樹（Nāgārjuna）所破斥的，應是銅鑠部所傳的方廣部（Vetullaka），也稱說大空部（Mahāsuññatāvādin）。

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.97~99。

二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。⁷⁵

前是太過派，這是不及派。

壬三 究竟義：畢竟空不礙緣起如幻

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。

辛三 佛因眾生根機而隱空說有

壬一 假必依實

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」，難以忍受的。⁷⁶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！

壬二 一切法空非了義說

既不能說（p.127）一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。

或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。

在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。

壬三 小結

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！

辛四 釋喻

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「悲嚟」（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。

⁷⁵ 印順法師，《中觀今論》，p.190：

「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

⁷⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 63(大正 25, 503c1-6)：

是聲聞人著聲聞法，佛法過五百歲後，各各分別有五部。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，皆言：「決定之法，今云何言無？」

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.376。

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！

辛五 合法

佛這才以法合譬說：「如是 (p.128) 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

辛一 舉經

譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躓⁷⁷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。

辛二 釋喻

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 (p.129) 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，「迷悶躓」倒在「地」。這真太可憐了！

辛三 合法

「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）⁷⁸，就是錯亂的戲論相。

⁷⁷ 躓 (bì ㄅㄧˋ)：2.仆倒。(《漢語大詞典(十)》，p.563)

⁷⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.13：

這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯

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 (p.130)

辛一 觀俱境空

壬一 舉喻合法

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。

壬二 結前引下

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。

壬三 生起「境空觀心不空」的妄執

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。⁷⁹一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。

第一、有的以為：所觀境是空的，觀心是不空的。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。

出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

⁷⁹ 參見：

(1)

A、實相般若：龍樹造·鳩摩羅什譯《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：龍樹造·鳩摩羅什譯《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：龍樹造·鳩摩羅什譯《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) 印順法師，《般若經講記》，p.3。

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 (p.131) 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。

壬四 釋喻

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。

壬五 合法

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。⁸⁰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

壬一 舉喻合法

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 (p.132)，聖智生已，還燒實觀。

壬二 以無念、離念為方便，離去修道之次第

第二、有的以為：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。

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！佛於止外說觀，定外說慧，經聞、思而

⁸⁰ 印順法師，《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，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。

起修慧（觀），才能趨入真證，怎麼說分別觀無用呢？

壬三 釋喻

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。

壬四 釋合法

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。⁸¹ (p.133)

壬五 別明：分別觀慧

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：

癸一 世俗觀慧

一、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」⁸²為境。

癸二 勝義觀

二、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

⁸¹ 陳·真諦譯《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。

⁸² 另參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷26(大正30, 427a24-b24)：

云何遍滿所緣境事？謂復四種：一、有分別影像，二、無分別影像，三、事邊際性，四、所作成辦。

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。所知事者，謂或不淨、或慈愍、或緣性緣起、或界差別、或阿那波那念、或蘊善巧……修觀行者，推求此故，於彼本性所知事中，觀察審定功德過失，是名有分別影像。

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) 唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉(大正16, 697c18-27)；無著造·玄奘譯《大乘阿毘達磨集論》卷6〈法品2〉(大正31, 686c21-26)；無著造·玄奘譯《顯揚聖教論》卷16〈成無性品7〉(大正31, 559c27-560a2)。

(3) 印順法師，《華雨集》(第一冊)，p.396：「修止觀所生影像——現於心中之相，有二種：一者、有分別影像；二者、無分別影像。前者為一般止觀，如數息、白骨觀等，皆有分別。如修空，則為無分別影像。」

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」⁸³（如說大家不要講話），「以楔出楔」⁸⁴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。⁸⁵

庚二 斷

辛一 破無智

壬一 舉喻合法

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

⁸³ 參見：

- (1) 清辨造·波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30, 120a23-b3)：如論偈說：若法有自體，見空有何益？諸見分別縛，為遮此見故。
釋曰：此謂物有自體，見空無益，為破彼見故讚於空。外人言：若言二俱不說者，此語即有戲論過。論者言：汝語非也！為遮異人分別故，而言二俱不可說，不可說故無過，譬如以聲止聲。復次若以第一義令信解者，無如是驗。若住第一義心，以世諦智說，第一義中一切法空，作是說者無過。
- (2) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷 3〈22 觀如來品〉(大正 30, 23a8-10)：「若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。」

⁸⁴ 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 3〈分別瑜伽品 6〉(大正 16, 702b10-16)：「譬如有人，以其細楔出於麤楔。如是菩薩，依此以楔出楔方便，遣內相故，一切隨順雜染分相皆悉除遣。……」
- (2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷 8(大正 31, 361c27-28)。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.415~416：
怎麼叫以楔出楔？這是譬喻，如竹管裡有粗的東西（楔）擁塞著不能拿出，要把這東西取出，先得用細的楔打進竹管去，才能把粗的擠出來。粗的一出來，細的也就出來，竹管就打通了，這叫以細楔出粗楔。諸法真實性中，無有少法可得可著，然因無始來為二障粗重所熏染蒙蔽，不得顯現。菩薩修習三摩地，以定的細楔，才能遣除二障的粗楔。

⁸⁵ 參見：

- (1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.452：
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。
- (2) 印順法師，《華雨集》（第一冊），〈辨法法性論講記〉，pp.306~307：
無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小概出大概。

(p.134) 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。

壬二 智慧與無明之關涉

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？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，不知體用因果等。⁸⁶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。

壬三 釋喻

癸一 釋：譬如然燈，一切黑闇皆自無有……不從彼來，去亦不至

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。

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那一（p.135）方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？

佛以簡要的句法來說：光明「非東方來」；黑闇的「去，亦不至南西北方，四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。

這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去，亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？

癸二 釋：而此燈明無有是念：我能滅闇……明闇俱空，無作無取

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

燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？不及闇而破闇呢？

⁸⁶ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·298經》卷12(大正2, 85a16-23)。
- (2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷9(大正30, 322b2-c10)。
- (3) 印順法師，《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。……

如明闇不相及，明在明處，闇在闇處，那明怎能破闇？

如明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇了！

如說明闇相及，那不是明中有闇，闇中有明嗎？明既破闇，闇也應障明了！

這可見明闇如幻，如《中論》的〈觀然可燃品〉廣說。⁸⁷

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」。(p.136)

壬三 釋合法

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。⁸⁸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

⁸⁷ 參見：

(1) 龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 9c17-10a6)：

[1]燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。……

[2]云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。……

[3]燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇。……

[4]若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈7 觀三相品〉，pp.153~155：

燈能照破黑闇，這是世俗所共知的。但燈光是怎樣的破闇，在理智的觀察下，大成問題。燈是光明的，假定燈體已成就了，光明四射。^[1]那時，「燈」光的本身「中」，「自」已根本沒有黑「闇」，燈所照達的「住處」，也同樣的沒有黑「闇」。那燈光所照，照個什麼？照所以為照，是約他能夠「破闇乃名」為「照」的。現在燈的自體及所住處，都「無」有「闇」，無闇可破，那還有什麼「照」呢？……

[3]假定執著「燈」體雖不能碰「及闇」，「而能」夠「破」除黑「闇」的，那麼，一盞透明的「燈」，放「在」這個地方，就應該「破」除「一切」地方的黑「闇」了！這因為燈在這兒，碰不著闇而可以破闇；其餘一切地方的黑闇，也碰不著，也應該有力量可以破除了！此間的闇，與一切世間的闇，有什麼差別呢？事實上，此間的燈光，只能破此間的黑闇，不能遍破一切世間的黑闇。可見燈未及闇而能破闇的話，是不合理道理的！……

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀然可燃品〉，pp.195~196。

⁸⁸ 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，〈7 觀三相品〉，pp.155~156：

古代三論師，是常時活用燈破闇喻的。光明猶如智慧，黑闇等於煩惱。

[1]智慧的破除煩惱，是怎樣破的呢？癡與慧是不並存的，般若現前，那時本沒有愚癡，你說斷個甚麼？

[2]假定說，般若將生未生的時候可以斷煩惱，未生就沒有能破的力量，已生又沒有煩惱可破！假定說：現在一念煩惱滅，後念的智慧初生，稱為破除。那麼，煩惱在前念，智慧在後念，兩者不相及，怎麼可以說破？又有什麼力量，可以保證煩惱的不再生？

[3]如不相及而可以相破，見道的智慧生起時，修所斷的一切諸惑，也就應該斷除了！

[4]還有，智慧既能有力破煩惱，煩惱也有力蒙蔽智慧，豈不要成個相持不下的局面，還能說破嗎？

大乘的不斷煩惱，煩惱悟時即菩提，都在這性空的見地上成立。

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

壬一 舉喻合法

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。』

壬二 別明：結業

結業，可作二說：

一、結是煩惱，如三結⁸⁹、五結⁹⁰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，為招感種種苦樂異熟的因緣。⁹¹

上說無智，約煩惱的通相說；這裡的結業，約種種煩惱與業說。

二、結業是繫屬三界的業，如欲界繫業，色界繫業，無色界繫業。⁹²

壬三 承前引下

這 (p.137) 樣，上文約煩惱說，這裡約業說。智慧生而結業滅，與智生而無智滅一樣，所以如來還是舉燈明破闇作比喻。

所不同的，上約空間說（十方），今約時間說而已。

壬四 釋喻

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？

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」。

⁸⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·61經》卷3(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。

⁹⁰ 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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。」

⁹¹ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.154：

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）。

⁹² 姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯《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。

壬五 釋合法

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 (p.138)

戊一 生長佛法勝

己一 不斷結使

庚一 舉經

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。

庚二 舉十二種喻，稱讚菩薩的殊勝

在修廣大正行時，曾以十九種譬喻，顯示菩薩的功德。⁹³

現在這習甚深中觀段，也以十二種譬喻，讚歎菩薩的殊勝。

庚三 生長佛法勝：不斷結使、不離生死

十二譬喻，分八種殊勝⁹⁴，第一是生長佛法勝。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！

庚四 舉經明：不斷結使是菩薩的特勝

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」。⁹⁵可見不斷結使，為菩薩道的特勝！

庚五 釋：迦葉！譬如種在空中而能生長……終無是處

佛舉喻說：「迦葉！譬如」穀麥，「種在空中，而能生長」(p.139) 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，

⁹³ 詳參：印順法師，《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。

⁹⁴ 案：八種殊勝：戊一、生長佛法勝，戊二、福智廣大勝，戊三、種姓尊貴勝，戊四、初心希有勝，戊五、普利眾生勝，戊六、出生如來勝，戊七、眾生福田勝，戊八、聲聞依止勝

⁹⁵ 參見：

(1) 宋·沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1(大正14, 418c6-9)。

(2) 印順法師：《佛法概論》，p.256；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.143；《空之探究》，pp.152~153；《佛法是救世之光》，pp.31~32；《無諍之辯》，pp.185~186。

參學事畢，那就如種在空中一樣。雖畢竟清淨，而要他「增長佛法」，圓成佛道，也是「終無是處」的了！這因為取證空性，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？

庚六 釋：迦葉！譬如種在良田……有諸結使，雜世間法，能長佛法

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

在修行道中，如悲心還沒有深切，願力還沒有宏大，般若還沒有五度來扶助，那就不求取證，盡量降伏羶重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。

結是三結等；使是七使⁹⁶（或譯隨眠⁹⁷，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。⁹⁸

己二 不離生死

庚一 舉經

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。⁹⁹

⁹⁶ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·490經》卷18(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。

⁹⁷ 參見：

(1) 印順法師，《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。

(2) 印順法師，《唯識學探源》，〈種習論探究〉，pp.128~136。

⁹⁸ 印順法師，《華雨集》（第四冊），〈契理契經之人間佛教〉，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。……惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

⁹⁹ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷2(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。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.104~105：

菩薩是要長期在生死中度眾生的，如入正位——入正性離生，斷煩惱而證聖果，那就多

庚二 承前引下

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。

庚三 釋經義

如來慈悲心深，再舉喻來說明。

「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」。

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」。

庚四 別明：三類眾生

眾生有三類：成就八正道，一定趣入出世解脫的，叫正定聚。

如成就八 (p.141) 邪道，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。¹⁰⁰

也就是上智、下愚與中人的分類。

庚五 結說

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。

也不過七番生死，不能長在生死修菩薩行了。所以說「菩薩不斷煩惱」。但不斷煩惱，只是不斷，而猛利、相續煩惱，能造作重大罪業的，還是要伏除的。只是制伏了煩惱，淨化了煩惱（如馴養了猛獸一樣），留一些煩惱，才能長在生死，利益眾生。這樣，對菩薩修行成佛來說，如有善巧方便，煩惱是有相當意義的。

¹⁰⁰ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 13〈23 地主品〉(9 經)(大正 02, 614b23-c1): 爾時，世尊告諸比丘：「有此三聚。云何為三？所謂等聚、邪聚、不定聚。彼云何為等聚？所謂等見、等治、等語、等業、等命、等方便、等念、等定，是謂等聚。彼云何名為邪聚？所謂邪見、邪治、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定，是謂邪聚。彼云何名為不定聚？所謂不知苦、不知習、不知盡、不知道、不知等聚、不知邪聚，是謂名為不定聚。」
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 17(大正 8, 348a13-14)。
- (3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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。
- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 84(大正 25, 647c26-648a1): 有三聚眾生……能破顛倒者名正定，必不能破顛倒者是邪定。得因緣能破，不得則不能破，是名不定。
- (5) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.299~300。

戊二 福智廣大勝

己一 功德大

庚一 舉經

迦葉！譬如有四大海，滿中生酥。菩薩有為善根甚多無量，亦復如是。迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滄。一切聲聞有為善根，亦復如是。

庚二 釋經義

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，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！

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(p.142)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。¹⁰¹

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

庚一 舉經

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。

庚二 釋經義

再說聲聞的智德，也還不及菩薩的智德。

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，或賢或聖，¹⁰²他們

¹⁰¹ 參見：

(1) 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.315~316：

龍樹曾說：如布施是有為的，有窮盡的，無論布施多大，布施的福德受完了，一切功德也就盡了；因為有為是有生滅變化的，終歸滅盡的。如布施能與般若相應，則布施的功德也就成為無盡。般若是證悟真如法性的，與法性相應，無量無邊；與般若實相應的布施功德，也就無量無盡。這如我們收藏東西，時間久了就會壞，如將東西放在不壞的金剛器具裡，即使經歷多久，也就不會朽壞了。

(2) 印順法師，《華雨集》（第一冊），〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.140：

如一個人修了布施、持戒等許多功德，若不能與法界真理相應的話，則不論他可以享有多大的福報，但是久而久之，終會歸於烏有。但若是能與法界相應，那麼這些功德永遠不會有窮盡的。譬如有一杯水放在那裡，我們可以將它一口就喝乾了；即使不去喝它，日子久了它也是會慢慢地乾去、消失。若將這杯水倒入大海之中，這些水將永遠不會消失，因為它已與一切水無二無別，遍一切處。……

¹⁰² 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·936經》卷33(大正2, 240a11-b5)：

所有解悟無我我所空的「有為智慧」，也是這樣的微小。

「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，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！（p.143）

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。

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。¹⁰³

戊三 種姓尊貴勝

己一 真實佛子

庚一 舉經

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

^[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。……

¹⁰³ 毛孔空與太虛空，參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《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) 龍樹造·鳩摩羅什譯《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) 印順法師，《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。……

(4) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.11、pp.28~29。

勢利益眾生，是名如來真實佛子。

庚二 直承王血統，才是尊貴的種姓

第三是種姓尊貴勝。¹⁰⁴

在古代，重視種姓的貴賤。尊貴的王族中，如確係(p.144)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。

庚三 釋：迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通……不名如來真實佛子

先明菩薩為真實的佛子，如來舉喻說：「迦葉！譬如」印度四種姓中，主持國政的「剎利大王」，有「大夫人」——王后。他雖是大王的元后，卻「與貧賤」階級的臣僕私「通」，因而「懷妊生子」。迦葉！你的意思如何？這算「是王子」嗎？

迦葉說：這不是大王的血統，雖或者也叫他王子，而實「不」能說是真正王子的。「世尊」！我以為這樣。

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」。他們每自己宣說：「從佛口生，從法化生」¹⁰⁵，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」¹⁰⁶。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

¹⁰⁴ 印順法師，《如來藏之研究》，pp.61～62：

《大寶積經》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。

第二喻，說到了胎(藏)有轉輪王相，與《如來藏經》九喻中的「貧賤醜陋女，懷轉輪聖王」喻，非常近似。但《大寶積經》重在初發心菩薩，能「紹尊位，不斷佛種」。

¹⁰⁵ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1144經》卷41(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。

¹⁰⁶ 參見：

(1) 宋·晁良耶舍譯《佛說觀無量壽佛經》卷1(大正12, 343c1-2)。

(2) 印順法師，《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。

的王子一樣。

庚四 釋：迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子……名如來真實佛子

接著，佛又對「迦葉」說：「譬如剎利大王，與使」女交「通」；使女（p.145）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。

這樣，「初發心菩薩，亦復如是」。雖是薄地凡夫，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」。

庚五 結說：真實佛子

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。

大小兼暢的大乘中，說聲聞與菩薩，都是佛子。

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

己二 紹隆佛種（p.146）

庚一 舉經明義

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。

庚二 釋：迦葉！譬如轉輪聖王而有千子……如來於中不生子想

辛一 釋喻

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」。

辛二 釋：聖王相

什麼是聖王相？出胎後，有三十二相具足。¹⁰⁷在胎時，母后的心意清淨，少煩

¹⁰⁷ 參見：

(1) 有關三十二相之說明，請參見：五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 177(大正

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 (p.147) 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。

辛二 釋合法

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。

庚三 釋：迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，……過於八解大阿羅漢

辛一 釋喻

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，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，主持國政，利益民眾，遠過其他王子的功德。

辛二 釋合法

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 (p.148)，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」。¹⁰⁸

辛三 別明：俱解脫阿羅漢

壬一 釋：俱解脫阿羅漢

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。¹⁰⁹

27, 888a6-889a9)；龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 4(大正 25, 90a27-91a18)，卷 29(大正 25, 273b29-274a6)；龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 8〈共行品 18〉(大正 26, 64c27-65b1)。

- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《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。」

¹⁰⁸ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 78(大正 25, 609c12-610b1)。

¹⁰⁹ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 2(大正 25, 71b19-c1)。

(2) 印順法師，《佛法概論》，p.260：「阿羅漢，是生死的解脫者——無生；煩惱賊的淨盡者

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。

壬二 明：八解脫

其中俱解脫阿羅漢能得八解脫：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。¹¹⁰

壬三 小結

這是定力極深，具足三明六通的大阿羅漢。

庚四 釋：所以者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種

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

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！（p.149）

戊四 初心希有勝

己一 勝出聲聞

庚一 舉經

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。

庚二 承前啟下

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

——殺賊；值得供養尊敬的聖者——應供。」

¹¹⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·936經》卷33(大正2, 240a11-18)。
- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《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) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷84(大正27, 434b-437b)；龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷21(大正25, 215a-216a)，卷44(大正25, 381b)；彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷12(大正30, 336b-c)；無著造·玄奘譯《顯揚聖教論》卷4(大正32, 497b-c)；唐·遁倫集撰《瑜伽論記》卷4(大正42, 389b-391b)；訶梨跋摩造·鳩摩羅什譯《成實論》卷12(大正32, 339a-340a)。
- (4) 印順法師，《空之探究》，pp.69~70。

來承上意而更為譬說。

庚三 釋經義

「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。

「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」。

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。¹¹¹

庚四 結說

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

己二 人天禮敬 (p.150)

庚一 舉經

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。

庚二 釋經義

初發心菩薩，不但勝過二乘，而且也為人天所尊敬。

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」，為他是王子而慶賀。

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。

戊五 普利眾生勝

己一 舉經

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。

己二 釋經義

第五是普利眾生勝。

庚一 釋：喻

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，

¹¹¹ 另參見：世親造·玄奘譯《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。

終年積雪，極高極大，所以叫雪山王。

在這大 (p.151) 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」。

庚二 釋：合法

「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。¹¹²

戊六 出生如來勝

己一 舉經

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。

己二 釋經義

第六出生如來勝。人天應尊敬菩薩，而且要敬重到極點。

庚一 釋：喻

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。所以說：「眾人愛敬」這新月，「踰」越了十五晚上的「滿月」。

我們 (p.152) 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。

庚二 釋：合法

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，初發心菩薩如新月。¹¹³

大乘經中，有以月光漸增到圓滿的比喻，¹¹⁴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

¹¹² 龍樹造·鳩摩羅什譯《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。

¹¹³ 另參見：龍樹造[自在釋]·達磨笈多譯《菩提資糧論》卷 1(大正 32, 518b5-9)：

何者為如來教量？如世尊說：迦葉！譬如新月便應作禮，非為滿月。如是迦葉！若信我者，應當禮敬諸菩薩等，非為如來。何以故？從於菩薩出如來故。

¹¹⁴ 另參見：無著造·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷 2(大正 31, 596b24-25)：「譬如新月，勤相應發心亦如是，一切善法漸漸增故。」

的崇敬了！¹¹⁵

戊七 眾生福田勝

己一 舉經

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。

己二 釋經義

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。

庚一 釋：喻

如來又舉喻說：「迦葉！譬如愚人，捨」棄了圓滿光明的「(p.153)月」亮，反而去「禮」拜「事」奉那些「星宿」，如北斗星，二十八宿等。

庚二 釋：合法

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

己一 舉經結讚

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

己二 舉治珠來譬喻聲聞與菩薩的差異

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。

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。

庚一 聲聞者無法成佛

辛一 偽珠喻

現在佛對 (p.154) 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

¹¹⁵ 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.270~271：

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；迦陵頻伽鳥在叢中，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。

成」無價的「琉璃寶珠」，這是偽珠的品質限定了的。

辛二 合法

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。

庚二 菩薩能教導無量的聲聞、辟支佛

辛一 琉璃珠喻

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。

辛二 合法

據說，從琉璃珠，「能」引「出百千無量」數的各種「珍寶」。拿這來比喻，那就「是教化」發菩提心，起大悲願，修集廣大福智資糧。

等到「成就」真實「菩薩」，那就從菩薩的教化中，「能出」生「百千無量」數的「聲聞辟支佛寶」。¹¹⁶

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。

(p.155)

戊九 結說

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。

¹¹⁶ 龍樹造·鳩摩羅什譯《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。