金光明经空品讲记

演培法师

卷001

序

竺摩

中国的佛法，经过隋唐时代的弘盛，大乘八宗竞彩，蔚为奇观。其中的禅宗和空宗，尤称特别：禅宗的顿超直入，不循知解，为各宗之所重视，构成了中国佛法的特质；而空宗的大刀阔斧，扫荡情执，亦是诸宗教义之所共许，其思想不特是佛法的升华，亦是一切世法的不共义。这因全部佛法的究极思想，都从般若空智中迸现出来的；若有一宗否认空的思想与价值，落于有所得心的执情，势必使这一宗成为不了义不究竟的佛法。同时世间一切宗教学说，尽管他们说了许许多多的道理，却不曾说到空，而且也不敢说空。原因这些宗教哲学的思想，都是建立在有所得心之上而出发的，耽著世味，最忌谈空，如《金刚经》所谓『应无所住而生其心』的空理，恐怕他们是连做梦也没有想到的。

空是佛法的升华，也是不共世法的择法智眼，所以全部佛法的大小乘经典，谈空的不消说，就使它是说有的，也仍离不了谈空，所谓『以有空义故，一切法得成』，只是所谈空的程度有彻底不彻底的深浅不同而已。同时空的究极思想，既是一切世法的不共义，致使世间一般学者或非学者，或对之惊叹，或对之疑谤：惊叹的以其陈义过高，非一般宗教哲学思想所可企及；疑谤的则闻空惊怪，不理解佛法谈空的旨趣，以为这空是空洞无物的虚无，或消极逃避的滞寂，于是就附会佛法是厌世的，于人无益，于世不利，把那从空而不空的思想中所产生的大乘佛法活泼泼的进取精神，因懵懂含糊而一口否定，或一笔抹煞了！

现在这部《金光明经》的〈空品〉，就是许多谈空经中的一部份教义。它谈我的五蕴身空说：『何处有人，及以众生？本性空寂，无明故有』。也谈法的四大皆空说：『本自不生，性无和合，以是因缘，我说诸大，从本不实，和合而有』。从而谈十二因缘空，也谈四谛空；谈世法空，也谈佛法空。全品虽是短短的四五十首偈颂，对于空的真义，亦觉曲尽其致。讲者演培法师，更是善于解空，妙辩无碍，把空说得头头是道，左右逢源。他并揭出《金经》的宗要，在乎菩提涅槃的因果；而欲把握这个宗要，证取这个妙果，则在乎修习正因的功德门和智慧门。功德门所修习的是方便道，重在〈忏悔品〉和〈赞叹品〉的功行；智慧门中所修习的是般若道，就是以这阐扬二空胜义的〈空品〉为代表。佛法的真正行者，惟有从这空的般若道中用功磨炼，才能生起断惑证真的微妙胜用；因为不论你修习忏悔灭恶的善行，或赞叹诸佛的功德都好，如果不经过般若空智作荡情扫执的提炼，那么你的忏悔灭恶终难以灭尽，修习善行的功德也难以清净。故智者大师在本经疏中很精警地揭出：『忏不得空，恶不除灭；赞不得空，善不清净』。在性空宝典的《大智度论》中，也有说到『智度为导，五度如盲』的话。就是修习六度中的前五度，而不修最后的智度，好像航海失了导师，其他的伙计都同盲人一样，在风波险恶中找不到南针，前途不知如何是好了。

本品在《金光明经》中，古今以来曾有不少大德讲解与诠疏，但语言浅白畅晓，文字流利易读，自然要算这部讲记了。这给予初机者很多便利；同时老钻故纸者，亦可由于这讲解的新颖，记述文笔的生动，而触发新的思想，对空的真义，作新的认识。从前常啼菩萨艰苦地东行，不惜卖身以求般若；唐朝的玄奘法师不辞跋涉山川，迈往天竺求经，归来先译六百般若为不世的盛业；那末，我们对于法师宣扬这一部属于般若道的〈空品〉真义，也应奋发大心，悉力钻研，才不负讲者的一番婆心。而槟城佛学书局为之提前单印，也不外乎这个好意吧。

佛纪二五〇七年卫塞节前，竺摩序于槟城竹园精舍。

悬论

一 本经译史的简说

每次讲经都曾说到，中国流行的经典，是从印度传译过来的，因此，对于每部经典的解说，首先需要简单的说明其译史，然后才可证明其经，正式是由印度传入的，假定在中国译经史上，没有确切的史实可据，则该经是不是从印度传来，就成问题而值得加以研究或考证了。现在讲《金光明经．空品》，所以对本经译史，特先作简要说明。

中国佛经从印度传来，差不多是每个佛子所知道的。可是同一经典，由于时代不同，译者不同，往往就有几种不同译本，如《法华经》有三种译本，《金刚经》有六种译本，《心经》有七种译本，本经前后则有五种不同的翻译。

五种译本是：一、北凉昙无谶三藏法师译的，叫做《金光明经》，有四卷十八品；二、后周崛多耶舍三藏法师在归圣寺译的，亦叫《金光明经》，有五卷二十品；三、陈真谛三藏法师在建康正观寺译的，亦名《金光明经》，有七卷二十二品；四、隋阇那崛多三藏法师在长安大兴善寺译的，为《金光明经》、银主嘱累品；五、唐义净三藏法师在长安译的，叫做《金光明最胜王经》，有十卷三十一品。现对诸位讲的，是第一次昙无谶译的四卷本。

上来所说五本，现在《大藏经》中所见到的有三种，就是《金光明经》、《合部金光明经》、《金光明最胜王经》。于中，《合部金光明经》，是我国隋时宝贵法师糅合昙无谶、阇那崛多、真谛三家译本而成，有八卷二十四品。

现在讲的既是昙无谶的译本，对其历史不得不略为介绍。昙无谶是中印度人，在他没有出家前，对世间一般知识，固然是很博达，就是对神咒秘术，阴阳历算，亦复极为精通。因为如此，所以深受国王的尊重，亦因如此，犯了很大的过错，为了避免受诛，乃逃离本国而到罽宾去。不唯如此，结果还是由于这个，受到杀身之祸。经过是这样的：法师来到中国，首先是在沮渠蒙逊统治下的地区弘法，后来魏太武闻法师的令名，并知法师有很高的道术，乃派人去请法师来魏都。太武帝所以这样恳切的求昙无谶，因感觉到他

『博通多识，罗什之流；神咒秘术，澄公之匹』的关系，不单纯的是为请他弘法，而还含有请他协助武功方面的意思。沮渠蒙逊深知魏太武的来意，很不愿意法师为他所利用，但因北魏力量强大，不敢违抗，乃以重金收买来使李顺，要他在半路上杀掉昙无谶，所以法师是死于非命的。因而佛法行者，最好不用神秘咒术。可是印度是个神秘国家，很多宗教学者，懂得神秘咒术。如来华弘化的佛图澄大师，就是最善于这套的，并且利用这个，感化了残暴无比的石勒、石虎。现说昙无谶是『澄公之匹』，即表示他与佛图澄有同样的这种本领。中国佛教学者都知道罗什三藏是很有学问的，现说昙无谶是『罗什之流』，即表示他与鸠摩罗什一样有高深的学问。正因为昙无谶的道术高，学问深，所以不论弘化到什么地方，都为帝王及诸僧俗之所尊重，可说是位很难得的法师。

昙无谶的神秘咒术以及一般知识，都是出家前所学得的，出家以后修学佛法，起初是学小乘，后见《大涅槃经》，觉得大乘深义，胜过小乘教理，乃由小乘转向大乘。这种情形，亦如什公一样，什公原本是学小乘的，后闻阴界诸入皆空无相的教典，于是由小乘转向大乘。什公由小向大，是因般若；昙无谶由小向大，则是涅槃。般若与涅槃，对中国佛法都有很大影响；而什公与昙无谶，亦为中国佛教有名的大德。昙无谶学通了《大涅槃经》，就带该经前分十卷、《菩萨戒经》、《菩萨戒本》等，到罽宾去，后来又到龟兹，可是这两个地方，都是以学小乘为主，对他所弘扬的《大涅槃经》，不愿接受，没有办法弘扬出去，然后乃东入鄯善，以及进至炖煌，大约在北凉玄始十年，到达姑臧地方。

昙无谶在中国，除作口头宣扬，所译经典有十一部，就是《大涅槃经》、《悲华经》、《菩萨地持经》等，现在讲的《金光明经》，亦是其中的一部。从他所译的经典看，可说都是属于大乘的。而《涅槃经》发挥佛性说，尤有他的重要性。在昙无谶未来前，中国虽是个接受大乘佛教的国家，但一切众生皆可成佛的究极思想，还没有传到中国来，所以道生法师在南京唱说这个道理，被其他的法师认为离经叛道，而被逐出南京的僧团。可是等昙无谶译的《大涅槃经》传到南方，经中果有『凡有心者皆当作佛』之说，于是中国

佛教思想界，发生很大的波动，一时研究涅槃的风气大盛，并且成立涅槃宗，一切众生皆得成佛的理论，再没有人怀疑。

昙无谶所译的经典，在思想方面影响中国佛教的，固是《大涅槃经》，而在律仪方面一新中国佛教面目的，则是他所译的《优婆塞戒经》、《菩萨地持经》、《菩萨戒本》等。中国佛教史上，罗什三藏以前所传的戒律，多属于小乘戒，到了昙无谶，才译有大乘戒律。《地持经》相当于《瑜伽论》的〈菩萨地〉，可说是大乘戒律的重镇。其他所译都是大乘戒，所以知道昙无谶是最重视大乘戒的。同时，菩萨戒的流行，实是先在凉州，而菩萨戒诸经的研求，差不多专在北方，由是可知凉州佛学影响于北朝的很大。

总之，昙无谶三藏来中国，不但在思想方面有著很大的影响，就是在戒律方面亦给与新的面目，所以昙无谶所译的经典，是经得起历史考证的，是值得吾人信奉的！

二 本经宗要及胜用

佛每说一部经，都有其中心思想，而这中心思想就是现在说的宗要。本经的宗要何在？在于宣示菩提涅槃的因果。如凉译的〈寿量品〉及陈译的〈三身分别品〉，即是说佛果菩提涅槃。唯识学上将这称为二转依果，如来所得者得此，众生所求者求此。可是菩提涅槃的大果，不是自然可得的，必须修种种胜因，然后始得完成，所以〈忏悔〉以下三品，特别说明如何修因。论其正因，虽在陈译的〈三身分别品〉，但依凉译所说的三品去修，修到究竟圆满的时候，就可获证大菩提果及大涅槃果。修因的行门本来是很多的，但最主要的不出功德与智慧的二门，功德门所修的是方便道，智慧门所修的是般若道。方便道中怎样广修功德？本经的〈忏悔品〉与〈赞叹品〉，有详尽的说明；般若道中怎样修学智慧？本经的〈空品〉，明白的告诉我人。但是有人问道：专修功德智慧二门，怎么会得三身果德？因为，所修的功德，不是二乘所行的，所修的智慧，不是凡夫所行的；不是凡夫所行的智慧，虽长期在生死中，而实不住于生死，不是二乘所修的功德，虽可证入寂灭涅槃，而实不住于涅槃。不住涅槃，就得应化二身的功用，不住生死，就得法身

的究竟清净。还有，诸功德行修成就的时候，就得远离业障，业障远离，随顺众生的机宜无碍自在，即有化身的显现；诸智慧行修成就的时候，就远离烦恼障，烦恼障离，就与诸法的真理相应契合，而有应身的显现；二障既离，由二障所感的果报阿黎耶，自然就息灭不起，到了这个时候，清净法身之体，就彻底的显现。由上所说，可知欲得佛果三身，必须本诸功德智慧而修。

功德智慧的修成，首要是灭恶生善，而这灭恶生善，即为本经的胜用。胜用，就是殊胜功用。释迦牟尼无论说什么经，都有他的功能作用，假定没有胜用，说既没有意义，听也没有意义，所以了解了本经的宗要，还要了解本经的胜用。依天台智者大师说，本经是以『灭恶生善』为其胜用的。能灭恶，就是显示它的力量，能生善，就是显示它的胜用，而学佛者的本旨，就在灭恶生善。一个学了佛的，恶不能灭，善不能生，一切还是那个老样子，怎能得到佛法的利益？观察一个佛法行者，得不得佛法受用，就看他是不是已能灭恶生善？

从何可以证明本经是能灭诸罪恶的？从何可以证明本经是能生诸善法的？这还是从〈忏悔〉以下的三品来说明。最高佛果所得的智慧是一切种智，而这果位上的一切种智，是由无量功德之所庄严的，所以一定要修功德。由修功德而成就的一切种智，能拔除一切的痛苦，能给与一切的快乐，苦乐都是在果报上说的，苦不自苦，由恶业而感苦，乐不自乐，由善业而得乐，这是大家所知道的。恶业的创造，由于贪瞋痴的三毒发动，要想不受生命苦果，首要解决恶业根源，否则的话，不受苦是不可能的。然而怎样始能根绝苦果根源？这就是要忏悔无始来的罪恶，因为已造成的罪恶，只有忏悔始得清净，如不忏除净尽，总归要感果的，所以佛在〈忏悔品〉中，特别指示我们如何忏除罪恶。乐果是由善行来的，而善行的修成，自有各种行门，本经则以赞叹佛的功德为最大善行，如〈赞叹品〉说：『过去有王名金龙尊，常以赞叹赞叹去来现在诸佛』。普贤十大愿的第二愿，就是『称赞如来』，所以赞佛的功德是很大的。学佛的人，如常赞叹佛法僧的三宝，仰仗三宝的威德慈光摄受，就可生起一切善法。『三宝功德，难尽赞扬』；『三宝功德，叹莫能穷』。由于我人的赞扬，引发别人的生信，发心归依三宝，修学一切佛

法，所以佛说〈赞叹品〉，是能生诸善法的。忏悔与赞叹，各有其胜用，不过，一就灭恶的立场讲，一就生善的立场讲，但这是一往而言，实际来说，生善可以灭恶，灭恶自然生善，彼此有著相互影响的，是以〈忏悔〉与〈赞叹〉二品，都有生善灭恶的功能。

但灭恶生善，必须透过第五〈空品〉，如不通达空义，不特恶法不能除灭，所生善法亦不清净，是以天台智者大师说：『忏不得空，恶不除灭；赞不得空，善不清净』。由此可以想见〈空品〉，是能双导灭恶生善的。在此，不免仍然有人要问：善恶都是现实存在的，为什么定要透过空性？关于这个，须加说明：吾人所有的一切罪恶，都是从自己的内心所创造出来的，现在想要忏除一切罪恶，还得从自己的内心忏悔起，否则的话，罪恶是忏悔不了的，所以说『罪从心起将心忏』。然到怎样的程度，方可算是将罪忏除？这要在忏悔的过程中，逐渐逐渐将心寂灭下去，不再在三毒烦恼方面兜转，其罪自然就被消亡，所以说：『心若灭时罪亦亡』。等到『心亡罪灭两俱空』的时候，『是则名为真忏悔』。忏悔罪障，可说这是最重要的忏法。因为了解了能造所造的无自性空，不起戏论颠倒，那就不起爱、取等惑业，得到清净、解脱，所以说：『空即无生，是大忏悔』。假使忏悔而不了解罪性本空，一切罪恶是消灭不了的。众生无始来所造的罪恶，假使有体积而有实自性的话，将它堆积起来，须弥山不能比其高，你要一个个的忏悔，怎么忏悔得了？因为众罪自性本空不可得，如以智慧透视观察，对它有这样一个正确认识，众罪如霜露一样的归于无有，不然，其罪恶性仍然存在，一定是要去感受苦果的。罪性本空，这在理论上讲，一点是不错的，但若不正确的了解其空不可得，以为罪性既然本空，造恶没有什么关系，何不索性多造些恶？假定这样，那就糟了！

赞佛赞法赞僧以及各种随喜赞叹，都可生长一切善法功德的，但这所生善法，必须透过空性，方可算为清净，方成无漏善法，假定不了解空，生长诸有善法，固然不成问题，但都属于有漏善法，其中含有染污的成份，不得算为清净善法，最多不过获得人天的有漏果报而已。要想以此成就佛果位上的大菩提大涅槃的果德，是不可能的。但佛学的目的，在于二转依果，在于

一切种智，不是为求人天福报的。然这都要无漏善法功德之所庄严才行，所以所修一切善法，必须透过空性而成为清净的，不清净的善法，是不能庄严佛果的。怎样是透过空性的善法？怎样是不透过空性的善法？举布施来说：发心布施，自是功德善根事，如不了解布施的空寂，执著有实在的能布施的人，执著有实在接受布施的人，执著有实在所布施的东西，所谓三轮不空，所得功德，就不能成为清净无漏的。假定在布施时，了解没有能施、所施、施物的实有自性，所谓三轮体空，不著相而行布施，那所得的功德，即为清净无漏，而且无限无量。无相布施，是指空相应的布施，是通达能施所施毕竟无自性的布施。不但布施如此，持戒、忍辱、精进等的一切善法，都应与空相应，才能成为成佛资粮，才能庄严无上菩提。假定不是这样，不但善不清净，功德亦复很少，且为有限有量！

如上分别，证知忏悔要了解空，赞叹也要了解空，唯空可以双导灭恶生善，假使不经过空的陶炼洗革，恶既不能灭除净尽，善亦不能清净无染，所以空品极为重要。

三 本经经题的略释

本经名为《金光明经》：金光明三字是别题，经之一字是通题。通题的经字如常说，现在略释金光明三字的别题。

佛经经题的安立，本有七种立名不同，本经于七名中，属于那种立名，古德有不同的说法：有的认为金光明三字是法非譬；有的认为金光明三字是譬非法。然从多数而言，现我仍然根据单喻立名来讲。

譬喻，在佛法的说明上，占有很重要的地位。如一个甚深的道理，当你横说竖说，都没有办法了解时，往往因用浅显的譬喻，而忽然的了解过来。以喻显法，不特无智的人需要，就是有智的人亦复如此。《法华经》的〈譬喻品〉，在舍利弗请说因缘后，佛陀告诉舍利弗说：『今当复以譬喻更明此义，诸有智者以譬喻得解』。〈方便品〉中更明白的说：『过去、现在、未来所有诸佛，皆以无量无数方便、种种因缘、譬喻言辞而为众生演说诸法』。由此就可以知道，譬喻是很重要的。譬是比譬，喻是晓喻，即是譬以其他的

事情，使人易于晓喻，谓之譬喻。本经金光明三字，以之譬喻法时，古德将它从三方面来说明，现略分别如下：

一、譬佛果三身：不论是过去、现在、未来的大乘佛法行者，凡证得最高无上佛果的，必然都具有三身。关于三身，通常所说的是法身、报身、应身，或如唯识学上说的自性身、受用身、应化身，但本经所说的三身，则是法身、应身、化身。如真谛三藏所译《金光明经．三身品》中云：『一切如来有三种身，菩萨摩诃萨皆应当知。何者为三？一者化身，二者应身，三者法身。如是三身摄受阿耨多罗三藐三菩提』。所以本经所说的三身，不同一般所说的三身，我们不可不先有个认识。

什么是法身？依谛译《金光明经》说，可以名为法身的，唯有诸佛所有的如如如如智。这是本来真实有而为灭除一切烦恼等障所显的。如世间的金子，其体本有真实，尽管仍在金鑛之中，只要将其开发出来，予以陶冶锤炼，金体就可显现。法身的本有真实以及从烦恼盖覆中显现出来，也是如此，所以特用金这东西譬喻法身。

什么是应身？依谛译《金光明经》说，这是本于如来相应的如如如如智的法身而现的三十二相八十种好，并且项背具有圆光的，名为应身。如世间的光亮，能够照耀一切，能应任何不同场所而无所不照的，应身也是如此，所以特用光亮譬喻应身。

什么是化身？依谛译《金光明经》说，如来在因地中修行而得自在，因为得自在故，所以到了佛果位上，就能『随众生心，随众生行，随众生界，多种了别，不待时，不过时，处所相应，时相应，行相应，说法相应，现种种身，是名化身』。化身，换一句话说，就是随类现化，你是怎样的身份，佛就现出怎样的身份，来化度你。如世间的明度，能够偏益一切，所以譬喻化身。世间的人们，如长期的生存在黑暗中，其生命一定是很悲惨的，因而为人没有不希望得到光明的。以佛法说，三界就是个大黑暗，所以佛陀随类化身到这世间来，利益人群及诸众生。

二、譬涅槃三德：证得无上大觉的佛陀，具有菩提涅槃二转依果，而佛所证的涅槃不同于声闻所证涅槃者，即佛涅槃果上，具有法身、般若、解脱的三德。三德之说，出于《大涅槃经》，而为真常大乘所乐说者，现略喻说如下：

法身为佛的本体，以常住不灭的法性为身，所以名为法身。而此法身，《涅槃经》说，具有常乐我净的四德。现在以金譬喻法身，即因金有四种殊胜的特质：一、金的颜色，不论在什么时候，都是黄黄的，常常时，恒恒时，没有变化，法身也是如此，所以如常。二、人生在世，贫穷是很苦的，但若有了七宝之一的黄金，立刻就会使人大富大贵起来，享受人间所有的快乐，法身也是如此，所以如乐。三、世间的黄金，可作种种不同的庄严具，时而作成这样，时而作成那样，转变自如，无碍自在，法身也是如此，所以如我。四、黄金的自体，是清净无染的，不论遗落在什么染污的地方，总是保持自体的清净，绝不会随染污而染污，法身也是如此，所以如净。金的四种特质与法身的四德相契，所以以金譬喻法身。

般若德，是能如实觉了诸法相的智慧。般若智慧，有两种功用：第一能够照万有诸法的真相，诸法本来是怎样的，般若能如实的照了它是怎样；第二能够除去众生的愚痴黑暗，众生所以不能如实的了解万有诸法，就因缺乏般若智慧。光，如太阳光，凡是光都是从发光体送出来的，太阳是发光体，所以名光。光有照了与除暗的两种功用，所以以光譬喻般若德。

解脱德，是远离一切系缚而得大自在者。众生在现实世间，所以受到种种束缚，不得自由自在，根本原因在于惑业的缠绕。学佛到了惑尽业空，就得无累自在。明与光不同，依佛法的论典说：『月、星、火药、宝珠、电等诸焰名明』。如月亮，本来没有光明的，我们所以见到月明，不过是太阳的反射作用而已，所以佛法称他为明。明有两种特色：第一是没有黑暗，因为明与暗是敌体相反的，有明就没有暗，有暗就没有明，两者绝对不能并存的。第二是可以达于广远，即明出现的时候，能及于遥远广阔的空间，使人本于明亮而行，不致有丧身失命的危险！涅槃所有的解脱德，消除一切众患，再也没有生死界中的种种束缚，所以以明譬喻解脱德。

三、譬三因佛性：三因佛性之说，出于《大涅槃经》，与上所说三德，有著密切关系。㈠、正因佛性，是指离一切邪非的中正真如，依于这个，将来就可成就法身的果德。㈡、了因佛性，是指照了真如之理的智慧，依于这个，将来就可成就般若的果德。㈢、缘因佛性，是指缘助了因，开发正因的一切善根功德，依于这个，将来就可成就解脱的果德。因此可知涅槃三德，是由三因佛性之所成就，假使没有三因佛性，亦即没有涅槃三德。三因与三德，在真常大乘，有其重要意义，虽说唯识性空，很少谈到这个，但天台家圆教，却时常的论说。本经经题叫做金光明，不特譬喻涅槃三德，亦譬三因佛性，所以现在将之对照简单说明如下：

为什么以金譬喻正因佛性？金的自体，本来有的，不是后来成的，所以喻如正因佛性。因为正因佛性，亦是道前本有的，不是后来修成的，本有的正因佛性，为天魔外道所不能破坏，如土内的藏金，其性是不改的。

为什么以光譬喻了因佛性？光是现在才开始有的，并不是原来就有的，所以喻如了因佛性。因为了因佛性，亦是到了修道之中，对缘起修，功能才会开始生起的，并不是其体本有的，所以望于果德，名为了因。

为什么以明譬喻缘因佛性？明是显示没有黑暗的意思，所以喻如修道以后直至于果的缘因佛性。因为缘因佛性，是属所修的一切功德善根，可以资助觉智，开显正性，犹如耘除草秽，掘土金藏，所以名为缘因佛性。

卷002

正讲

甲一 序略说意

乙一 表今略说

无量余经 已广说空 是故此中 略而解说

本经的宗要胜用，译传简史，经题意义，上来已都略为解说，从今晚开始，正式解释〈空品〉经文。

『空为佛法的特质所在：不问大乘与小乘，说有的与说空的，都不能不说到空，缺了空就不成究竟的佛教』。所以佛教所说的空，是贯通一切佛法的，不可说这一部份经典讲空，那一部份经典不讲空，亦不可说这一宗派讲空，那一宗派不讲空，空是大家都讲的，只可说空义讲有浅深不同，绝对不可说佛法行者不讲空的，这请大家需要首先知道的。

因为全部佛法都是讲空的，所以本品开头就说「无量余经，已广说空」。这里说的无量余经，显示从展转传来的《阿含》直至广明空义的般若，所有大小经典，无有不说空的，所以名为已广说空。如从义净三藏所译『我已于余甚深经，广说真空微妙法』两句颂文来看：甚深经，古德指为《深密》、《楞伽》、《般若》等诸大乘经，其实凡是说空的，都可称为甚深经。空义在其他的经典，既然已经广为宣说，现今在本经的〈空品〉，当然只有略为解说，所以说：「是故此中，略而解说」。异译说的『今复于此经之内，略说空法不思议』，其意是一样的。所谓广说，如通常说的十八空、二十空、二十四空，广明有无内外一切法悉皆空寂。所谓略说，即本经简单而扼要的说为生法二空。

讲到广略，佛陀说法，本有二门，有时说略，有时说广，而此广略二门，如果要详细分别，还可作为四句：㈠、名略义广，如本经说的生法二空，从名词上来讲，这是很简略的，只是生空与法空而已，但从它所包含的意义说，却是很深广的。因为生空所指的众生，不唯指一般凡夫众生，就是最高无上的佛果，亦属于众生之类，如《大智度论》说：『众生无上者佛是』，即是指此。同时，法空所指的诸法，不唯指众生分上的五蕴，就是佛果位上的五蕴，亦在法的范围之内，因被称为色解脱，受想行识解脱的，所以《大智度论》说：『法无上者涅槃是』，即是指此而言。㈡、名广义略，如诸大乘经中所说法性、法界、实相、实际、真如、如如、胜义、空性等，有很多不同的名称，所以说为名广。可是究其实际的意义，虽有各别不同的诠说，但实同显诸法真理的一义而已，所以说为义略。㈢、名略义略，如诸经论常常说的唯一空字，不论是名是义，都是很简略的，所以说为名义俱略。㈣、名广义广，如般若等经说的十八空，二十空，二十四空等，不论就名来看，

就义予以分别，都显得极为详细，所以说为名义俱广。本经下文说的『五阴舍宅，观悉空寂』，是指法空说的，所说『何处有人及以众生』，是指生空说的。因此，本经〈空品〉，虽然说空，但未详细的说种种空，只是略说生法二空而已。在四句分别当中，属于名略义广的一句。什么叫做生空？什么叫做法空？关于二空的意义，到下经文再为详说，现在暂且不说。

乙二 释略说义

众生根钝 尠于智慧 不能广知 无量空义 故此尊经 略而说之

空义本是甚深最甚深的，照道理上讲，应为众生详细的宣说，为什么于此经中只是略而解说？略说的意趣，在这六句颂文，佛陀特为点出。大悲佛陀，不论什么时候，为诸众生说法，都要观察众生接受的程度如何：能够接受深的，就为之说深法，不能够接受深的，就为之说浅法，能够接受广的，就为之广说，不能接受广的，就为之略说，所以佛陀说法，不是随自心意，要怎样的说就怎样的说，而是必须顾及众生的程度的。佛在本经所以略说二空，因为观察到「众生根钝，尠于智慧」，由于根钝慧浅，「不能广知无量空义」，逼不得已，所以在「此」金光明的「尊经」之内，只好「略而说之」，免得众生接受不了，反而不能获得法益。从这点说，可见佛陀的悲心深切，处处为众生设想，事事为众生利益，所以佛的恩德难思难议。

为利钝根作广略说，不可一概而论，所以需要再加分别。如来说法，具有教理两方面：约能诠的言教或广或略，分别众生根性的是利是钝，依于向来所说是这样的：详细又详细的说明，这是对钝根众生说的，因为钝根众生，由于智慧缺乏，若不对他说了再说，他是没有办法了解的，所以广说是为钝根。假使略为一说，就能明白所说的是什么，这是利根众生，所以略说是为利根。若约所诠义理的广略，分别众生根的利钝，那就与上刚刚相反：对诸法的义理，发挥了又发挥，详详细细指示，这是为的利根众生，因为上根利智的众生，不论你怎样为他广宣义理，他都能够接受而有所契入的，所以广显是为利根。假使略示义理，必然是为钝根，因为根钝慧浅的众生，不能接受深广的义理，如你对他作深广无涯的显示，不特不能使他明白，甚至使

他失去追求真理的勇气，所以略示是为钝根。还有人说：不管是能诠的言教，或是所诠的义理，凡是广说广显的，就是为的利根众生，凡是略说略示的，就是为的钝根众生。为什么如此？因利根众生，智慧深邃，若教若理，纵然广说，都能总持，至钝根有情，因尠于智慧，缺乏总持能力，所以只能略为开示。本经说的钝根，正是指的这类。

其次，有以闻持与开悟，分别广略与利钝。意思是说：一闻就得开悟的，是属利根，如舍利弗听了马胜比丘的缘起偈，立刻就体悟了真理，为最明显的一例。再闻而得开悟的，则属钝根，如目犍连听舍利弗说了两次缘起偈，然后始得体悟真理，亦为明白的一例。再从闻持分别利钝：闻一四句偈而不能受持的，如周利盘陀伽，即是钝根，闻十二部经无有不能受持的，如说佛法大海流入阿难心，即是利根。听闻本经的当机，只有能不能开悟的机宜，没有是否可以广持的机宜，所以本经说不能广知无量空义，异译义净本说『于诸广大甚深法，有情无智不能解』，就是此意。所以广略与利钝，看是从那一方面来分别，不可固定的执持某一方面所说。

乙三 略说利机

异妙方便 种种因缘 为钝根故 起大悲心 我今演说 此妙经典 如我所解 知众生意

于此尊经略说空义，是运用的一种什么方法？假使没有适当的方法，仍然不能达到略说空义的目的。佛是不会善说空话的，所以以「异妙方便，种种因缘」，为诸众生略说空义。方便，这是佛经中常常说到的，如《法华经》有〈方便品〉，《维摩经》亦有〈方便品〉等。方便不是真实，真实就是本于自己所证悟的诸法空性，老老实实的这样就是这样的把它宣说出来；方便乃是随顺众生的机宜，及随众生的心意与好乐，作种种不同的宣说，是为佛的方便。方是方法轨式之义，便是善巧便利之谓。又，方是秘的意思，便是行的意思。佛以方便秘巧，本于方法轨式，随机权说，令众获益，是为权巧方便。方便而称为异妙者，显示现在的略说，异于过去的广说，且能契合众生的机益，使众生从这略说中，得到说空的利益，所以称为异妙。异妙方

便种种因缘，义净的译本，译为：『以善方便胜因缘』，其义亦同。至于种种因缘这句话的意思，是指下文所说显示我法二空性的种种事。我法二空，在明空义方面，虽说是很简略，但若不以种种事显示其空，众生仍然不能洞达其空性，所以说种种因缘。

以此异妙方便种种因缘，是为的那类众生？「为钝根故，起大悲心，我今演说，此妙经典」。义净本译为『大悲哀愍有情故……演说令彼明空义』。著有情深的钝根众生，不用异妙方便为之说空，那是始终不能了解空的，由此善巧说空，亦可见佛陀的大悲心重，所以说起大悲心。悲以拔苦为义，众生著有，必为众苦所逼，佛陀深知于此，见诸众生著有，悲心彻骨髓，情不容已的要为众生说空，唯空可以扫除众生有执，唯空可越三界而得解脱。大悲佛陀，说法度生，令明空义，原因在此。进一步说：空，不但空有，亦复空无，『空有者，空二十五之块有；空无者，空二乘之灰无；两边清净，名之为空』。是以空之为空，不论略说广说，都是有益于众生的。释尊在此微妙经典之中，敷演宣说生法二空之义，其根本出发点，实是在于悲心，即使钝根众生听了，亦可从此悟入空性。

「如我所解，知众生意」者：我是佛陀的自称，意谓如我所理解所证悟的，知道一般著有的众生，是都喜欢说略而不愿广闻的。由于众生心意要求是如此，佛知广说无益于众生，略说有利于当机，乃不得不舍广谈而取略说。讲到众生心意的好乐，向来说有三种：乐略、乐中、乐广。众生有此好乐不同，佛就不能不适应众生的好乐，作种种不同的说法，以满足众生的所求，这是佛陀的大悲，亦是佛陀的善巧。大悲与善巧，为度众生不可或缺的两大要素，所以经中有说：『大悲为上首，无所得为方便』，就是此意。没有大悲，固然根本不会发心度生，没有善巧，即使有心救度众生，亦不能恰到好处的令众生得益。

卷003

甲二 正说空理

乙一 明人空

丙一 五非常门

丁一 无我门

是身虚伪 犹如空聚 六入村落 结贼所止 一切自住 各不相知 眼根受色 耳分别声 鼻臭诸香 舌嗜于味 所有身根 贪受诸触 意根分别 一切诸法 六情诸根 各各自缘 诸根境界 不行他缘

本经〈空品〉全文，分为三大段落，上面已经讲了叙略说意的一段，从是身虚伪下，讲第二大段正说空理。在说空理中，前说本品所讲，主要是我空与法空的二空。现在先讲人空，人空亦即人无我的意思。人我，可用种种不同的方法显示其空，本经则以五非常门，显示人空之理。所谓五非常门，就是无我、无常、苦、空、不净。本此五方面，就可将人空的道理，一步一步的显示出来。下面依于这个次第，先以无我义开显人空。

「是身虚伪」，这是总标；「犹如空聚，六入村落，结贼所止」，这是喻显。是身，就是我们的身体，这个身体，在普通众生看来，总认为是个实在身体，并在这实在身体上，生起一种坚固执著，如是执著，有的经中，称为身见。身见，换句话说，即在生命自体中，执著有个实在自我。但以佛法观点来说，根本不承认有众生所见的实在自体，因为父母所生身原是虚假的，所以说是身虚伪。

犹如空聚的聚，印度原叫聚落，中国译为村庄。村庄是住人的，如集合很多户，成为一个村庄。可是现在这个村庄，或因发生战事，或因遭遇洪水，空无一人居住于此，所以称为空聚。《阿含经》说：过去有个犯人，犯了国家国法，国王本于国家法律，要处以应得的死罪，犯人得到这个消息，异常恐惧，为求避免处死，乃偷偷的离家逃奔他方，走到半路，经过一个村落，行徧大街小巷，空寂不见一人，心里这样在想：我走了这么远的路，身心感到异常疲倦，村中既然寂无有人，何不在此休息一夜！当他正在这样想时，忽然听到空中有人对他说道：『你不要以为村中空寂无人，正式的百姓虽没有一个，但却是盗贼常常出没之区，假定今晚你在这里，可能有丧身失命

的危险，我劝你还是快快的离开这个空无一人的村庄』！犯人听了这话，一刻也不敢停的，继续的向前走去！

这说明了什么？当知村落，就是六入所组合的身体，逃避国王处罚的犯人，就是指的众生。众生在世间，总在魔王的掌握中，不能逃脱魔掌，发心修学佛法，原想逃出魔的掌握，远离这现实世间，那知在六入村落，却遇到了魔难，因为六入村落，是结贼所止住的地方。

六入，亦名六根，亦名六处，就是眼耳鼻舌身意的六者。六入是组织有情生命自体的六种要素，每个生命体，不出生理与心理，亦可说是生理与心理的组合。六入的前五入，是属于生理方面的，最后意入，则属于心理活动方面，所以六入，简单说来，为生理与心理的相互配合。

生理与心理相互组合的生命体，犹如一个村庄，所以叫做六入村落。六入的生命村庄，本是空无所有的，亦即是说，没有众生所执著的实在自我，所以叫做六入空聚。对这六入空聚，如能真实了解，就可挣脱天魔的掌握，而不再在世间流转了。因为不知六入村落，是结贼所止住的地方，所以安住六入空聚之中，反而为结贼之所伤害！

结与贼，在佛经中，都是指烦恼说的。众生有了烦恼，就为烦恼系得紧紧，不能自由自在的处于世间，所以如结。众生有了烦恼，所修种种功德善根，常为烦恼之所劫夺，自家不能获得受用，所以如贼。如此烦恼结贼，怎会止住在六入村落中的？因六入与六境的相接，生起认识的六识，六识发生认识活动以后，对于所认识的六境，本不应贪的而起贪，本不应瞋的而生瞋，本不应嫉妒骄傲的而嫉妒骄傲，贪、瞋、嫉妒、骄傲，是为烦恼结贼。一切烦恼结贼，常活动于生命内在，所以很多发心修行的人，每每在六根门头败退下来，如了解六入空无自性，不使烦恼结贼在六入村落活动，就可远离六入村落，继续不断的向解脱大道前进，达到学佛所追求的目的！

组成生命村落的六入，我们不要把它看得太简单了，因为生死流转与涅槃还灭，其关键都在六根。六根，是发生认识的根源：如认识这个那个，必须透过六根机关，然后方可有所认识，假定不经六根门头，认识作用无法现

前，问题在于认识的正确还是错误。透过六根而产生的认识作用，假定是颠倒错误的，就会从此生起烦恼，造诸罪业，而流转在生死中，受诸苦痛；假定与理智相应而正确无谬的，不在所认识的对象上，生起不必要的烦恼，就会由此截断生死之流，而趣向于涅槃解脱，以是可知六入关系于我们生命的升沉很大。佛在《阿含经》中，一再的要诸比丘，『守护六根』，原因就在于此。如修行时，眼为色尘所转，耳为声境所转，那你修行，无论如何，是修不好的，假使时时守护六根，不为一切外境所动，烦恼结贼亦就无可如何。所以六入村落，结贼所止的两句话，我们需要特别注意！守护六根为什么是修行最重要的条件？中国有两句俗话说：『眼不见，心不烦，耳不听，心不恼』。很多烦恼都是从见色闻声中来的，为了不为结贼所害，所以对于六根的活动，必须给予严密的注意。

组织有情生命自体的六入，——各住自性，彼此不能相知，所以说「一切自住，各不相知」。明白的说：眼根住于眼根的自性，不能了知耳根等的自性，耳根住于耳根自性，不能了知眼根等的自性，乃至意根住于意根的自性，不能了知前五色根的自性。为什么如此？因在凡夫位上，六根未能互用，所以各不相知。这是就六根的本身讲，若约所知的境界说，同样是各缘自己的境界，不能彼此互相相缘，因而亦可说为各不相知，其义分别如下：

「眼根受色」，这是说明眼根与色尘的关系。意谓生命体上的眼根与客观外在的色尘，彼此互相接触的时候，眼根即能接受外在的色尘境界。受是领受，如人送礼物给我们，我们将它领受下来，名之为受。外在的色境，送入到眼根里来，眼根立刻将之领受下来，了知所送来的外境，是黑还是白，是长还是短，是青还是黄，是方还是圆，所以说眼根受色。

「耳分别声」，这是说明耳根与声尘的关系。意谓生命体上的耳根与客观外在的声尘，彼此互相接触的时候，耳根即能分别外在的声尘境界。声音本来是有很多不同的，但均为耳根之所分别。不论那种声音，一旦传入耳根，立刻就可分别它是从有情身中发出来的，抑或是从自然界中发出来的，同时亦可分辨出这种声音，是悦耳好听的，还是刺耳不好听的，所以说耳分别声。

「鼻鼥诸香」，这是说明鼻根与香尘的关系。意谓生命体上的鼻根与客观外在的香尘，彼此互相接触的时候，鼻根立刻就能鼥出它的香味如何。诸香，显示香尘境界有多种。因为佛法说香，香的固然叫香，臭的亦名为香，前者叫做好香，后者叫做恶香。这两种香的分别，就在看他是否有益于身心；有益于身心的是好香，无益于身心的是恶香，若好若恶，鼻根都能分别，所以说鼻鼥诸香。鼻根的作用，佛法说鼥香的，其实人类的鼻子，不但具有鼥香的作用，同时还有一种最重要的作用，就是呼吸，现在人称鼻根为生命之窗，即是这个意思。门窗的窗，是通空气的，生命之窗，亦是呼吸空气的。我们常说：三五天不吃饭，不致有生命危险，但三五分钟或十数分钟，呼吸不到空气，那就要死亡，所以说鼻为生命之窗。

「舌嗜于味」，这是说明舌根与味尘的关系。意谓生命体上的舌根与客观外在的味尘，彼此互相接触的时候，舌根立刻就可尝嗜出其味如何。味是滋味，吾人吃的东西，各有它的滋味，但滋味的咸淡、酸甜、苦辣，不是眼见，鼻鼥所能知的，必须以舌尝一尝，然后才能分辨出来，本经说嗜而不说尝，嗜是一种嗜好，如说某人嗜好辣味，某人嗜好甜味，各有嗜好不同，所以说舌嗜于味。

「所有身根，贪受诸触」，这是说明身根与触尘的关系。意谓生命体上的身根与客观外在的触尘，彼此互相接触的时候，身根立刻就贪受著所有诸触。诸触，显示触不是一种，是有很多的，通常一般说有十一种触，就是能造的地、水、火、风四触及所造的滑、涩、轻、重、冷、饥、渴七触。这十一触，是身根所取的境界，与触心所的触是不同的。上来所说眼耳鼻舌四根，只是身体上的某一部分，现在说的身根，则是偏布于整个生命体上的，所以触头触足都有所觉。任何一种触，当其与身根相接时，身根如感觉满意，就领受它，且对之生起贪著，所以说所有身根，贪受诸触。

「意根分别，一切诸法」，这是说明意根与法尘的关系。意谓生命体上的意根与所缘的一切诸法，彼此互相接触的时候，意根对于一切诸法，立刻能够善予分别，知道这是什么，那是什么。意根为内心的活动，世出世间，有漏无漏，有为无为，有情无情，所有诸法，无不在意根的分别中，所以说

意根分别，一切诸法。

以上所说六根，可以归纳起来，成为二根：即前五根名为色根，后一意根名为心根。色根是物质性的，佛经通常分为两种，就是净色根与浮尘根。净色根，又名胜义根，是由清净四大组织所成，很微细微细，而为肉眼之所不见的，虽为肉眼所不见，但发生见色闻声作用的却是他。浮尘根，又名扶根尘，是由色香味触四尘组织所成，而为肉眼所能见的，它的功用，在于扶持净色根，保护净色根，而其本身虚浮不实，不能发生见闻的作用。净色根，现代生理学上，叫做感觉神经，感觉神经断了，即不能见色闻声，佛法说净色根坏了，不再能够见闻，其道理是一样的。扶根尘，现代生理学上，叫做感觉器官，感觉器官纵然受损，但无碍于见闻，佛法说扶根尘坏了，见闻的功用仍在，也就是这个意思。可见佛法所说的色根与现代生理学上所说的感觉，是相通的。心根，是精神性的，为认识的源泉，一切认识由此而来。至于色根与心根间的相互交涉的关系，说来麻烦，略而不论。

「六情诸根，各各自缘，诸根境界，不行他缘」，这是明六根的各缘自境。眼等六者，中国有多种不同的翻译：或译六入，入是相互交涉的意思，即根与境的交涉，如尘入根，根亦入尘，是名为入。或译六处，处是出生门的意思，即根与境的相触，而生起认识的作用，是名为处。或译六根，根是生长义，与处的意思相似。或译六情，罗什三藏在《中观论》中，亦译为六情，情是情识的意思，这因六根与六境相涉，有生起六识的功能。同时，六根和合是有情的自体。眼等五根取外境；意根取内境，他就是情，能徧取五根。五根与意根，有密切的关系，五根所知的，意根都明白，有了意根，才有五根的活动。六根中意根是重心，所以就译为六情。如是眼等六情诸根，各各只能缘自境界。分开来说：眼根只能缘他自己的色尘境界，不能缘于其他的诸尘境界，耳根只能缘他自己的声尘境界，不能缘于其他的诸尘境界。乃至意根缘于自己的法尘境界，不能缘其他的诸尘境界。同时，他根不入此尘，此尘不入他根，所以说不行他缘。但这是就凡夫位上说的，到了圣者位上，六根能够互用的时候，诸根不但能各各自缘，亦复能够行于他缘，此根入于彼尘，彼尘入于此根，再也没有根尘的相碍了。

丁二 无常门

心如幻化 驰骋六情 而常妄想 分别诸法 犹如世人 驰走空聚 六贼所害 愚不知避 心常依止 六根境界 各各自知 所伺之处 随行色声 香味触法 心处六情 如鸟投网 其心在在 常处诸根 随逐诸尘 无有暂舍

上面四颂半，从无我门显示六根中没有实在自我；此中五颂，则从无常门显示六根中没有实在自我。我之所以为我，如平常说，一定要具有永恒性，常常都是如此的没有变化，始有称为我的资格。假定一样东西，生灭变化不停，怎够资格名之为我？所以现在特约生灭无常，显示无我的道理。

「心如幻化」，这是指出心识的不真实，所以义净译为『识如幻化非真实』。每个有情的生命内在，都有心识的活动作用，但此活动不停的心识，是如幻如化而没有他的真实自性的，因为心识的生灭变化，比所见的物质性的东西，还要来得明显。如所见的讲桌或讲堂，昨天见到是这样，今天见到还是这样，虽然它在不断的变化，可是在我们的认识上，总不觉得它有怎样大的变化，但心识的迅速生灭变化，只要我们稍为反省一下，立刻就发觉它的无常生灭，所以心识这东西，不能误认它是常住，而应视为如幻如化。如幻，佛经中常常举它显示诸法的非实。如变魔术的幻师，幻出猴子、兔子等，小孩见了，以为是真的猴兔，因而对之生起喜乐，但在大人看来，了解魔术师变幻出来的，根本没有实在的猴兔可得，因而也就无欢喜之情。心识的如幻如化，也是如此，众生不了解它的幻化性，以为是实在的，并且随其心识所转，生起种种不同的贪求，但在诸佛菩萨大人看来，了知心识原是如幻如化，不论它奔驰于任何境界，都不会在上面生起贪著，所以说心如幻化。如幻如化的心识，众生既没有了解，于是就「驰骋」于「六情」之中，「而常」常的「妄想分别诸法」。驰骋六情，意表心识发生活动作用，一定透过六根才行，如驰骋于眼根，眼识作用就生起，乃至驰骋于意根，意识作用就生起。生起的诸识，对所缘的诸法，常常妄想分别，或生起贪求，或生起瞋怒，或生起其他种种妄念，所以义净译为『依止根处妄贪求』。

「犹如世」间上的「人」犯了国家的国法，为了逃避国法的制裁，独自「驰走」到一个「空」无人住的「聚」落地方去，可是这个聚落，虽属空无人住，但却是盗贼出没之区，逃避国法的世人，假定不在空无人住的聚落停留下来，当然不会发生危险的，因为要在这里过宿，晚上盗贼来到空聚，见有外人居住于此，恐他报告政府，于是就将他杀害。其人所以被害，病在愚痴无知，只知逃避国王，不知躲避盗贼，因而为贼所害。世人喻如心识，空聚喻如六根，六贼喻如烦恼，或者喻如六尘。六根组合的生命体，本是空无自性的，但在众生位上，常有烦恼贼的来去，或有六尘贼的出入，驰走于六根空聚的心识，不知其中有诸盗贼，要想依止六根门头，妄想分别一切诸法，于是所修功德法财，终为「六贼所害」，众生所以被害，根本原因，还是在于「愚」痴，「不知」在六根空聚中，远「避」依于六根而有的六贼。

六处和合的生命体，所以喻如空聚落，因从有情的自体，直接辨析其空无有我，佛在《阿含经》中，大都是在处法门中显示的。如经说：『比丘：诸行如幻如炎，刹那时顷尽朽，不实来，不实去』。本于这个来看，可知六处诸行，原是如幻假有，亦即是空寂的、无自性的缘起，根本没有实在自我可得，假使要随顺世间说有一个我，那也不过是如幻假我，而此如幻假我，就是空寂无我之理。众生不了解这是假名缘起的因果，在这因果相续的缘起上，执有常恒自在之我，而我法却在世俗缘起的因果中，显出第一义真空，告诉我们没有常恒自在之我。《杂阿含》说：『眼生时无有来处，灭时无有去处，如是眼不实而生，生已尽灭，有业报而无作者。此阴灭已，异阴相续，除俗数法……俗数法者，谓此有故彼有，此起故彼起』。所以有情的生命果报，只是即空的缘起，要想在这里面，找个实在的自我，无论如何是找不到的。众生在这里面，妄想执著有个自我，实是众生的颠倒。和合的生命内在，没有实在的自我，所以犹如空聚。进一步说，不特组合的生命没有自我，就是六根的一一自体，亦没有一个自我可得！如眼根是能见的，假定以这能见的眼为见者我，那就大错了！因为眼之所以能见，是由各种条件和合才能见的，于中缺少了任何一个条件，就不能见，所以眼根没有一实在的能见者！

上面一再分析有无自我，这与我们修行有何关系？说来关系是很大的：对于世俗缘起因果，假定不了解它的无自性空，就将在六根组合的生命果报上执有实在自我，有了这个实有自我的妄执，就要造种种的有漏业而流转在生死中；假定透彻了解六根组合的生命内在，没有实在自我可得，则我们无始来的生死大问题，就将从此迎刃而解，所以佛陀特别不厌其详的开示六入无我的道理，修学佛法的人，唯有突破六入自我的妄执，通过六入空无的聚落，始能得到佛法的利益，不然的话，生死问题，是不能解决的。因此，对于六入空聚的无我教授，我们需要特别注意，不要被六入空聚之所欺骗，不要依止根处妄想贪求，以免为六贼之所伤害！

如幻如化的「心」识活动，不是自己要怎样活动，就可以怎样活动的，必须「常」常的「依止六根境界」，然后方可发生活动作用。《阿含经》中有说：『二缘生识』。二缘就是所依之根与所缘之境，根境和合而有识生。义净译为『托根缘境了诸事』，也是此意。经文说的六根，就是所依；境界，就是所缘。活动的心识，如果不常依止根境，怎么会得立刻对境，立刻就有所认识？因为立刻就有所认识，所以证知心常依止根境。《智度论》举耳识说：『根不坏，心欲闻，复有声，众缘和合故得闻』。因此，见色闻声等，都是由于众缘和合的关系，而六根与六境，则尤为产生六种认识的两大主要条件，如缺少了任何一个条件，心识都不得生。生起的心识，既是由于众缘，所以如幻如化。

如幻如化的心识，依于众缘生起后，「各各自知」自己，在于「所伺之处」：如眼知道自己在所伺的眼根之处，而「随行」于「色」尘境界，耳识知道自己在所伺的耳根之处而随行于「声」尘境界；鼻识知道自己在所伺的鼻根之处，而随行于「香」尘境界；舌识知道自己在所伺的舌根之处，而随行于「味」尘境界；身识知道自己在所伺的身根之处，而随行于「触」尘境界；意识知道自己在所伺的意根之处，而随行于「法」尘境界。是以眼了别色，耳分别声，各各都是伺守著自己本有的岗位，决不超出自己的范围以外去活动，正因为各有所伺在处，不能至于其他的所在，所以彼此间的关系，从来没有互相相滥，也就因为如此，所以各不相知。

「心处六情」等，是说如幻的心识，在六情诸根之中，时出时入，没有一刻儿暂停的。「如鸟」在空中飞来飞去，本是自由自在的，要飞到东就飞到东，要飞到西就飞到西，所以义净译为『如鸟飞空无障碍』。可是飞翔自在的鸟儿，一旦「投」入张设的罗「网」中，那就再也不能自由自在的在空中飞来飞去，因为被网罗所网住了！但是众生，不论人类抑或鸟兽，都是不愿就这样失去自由的，所以投入网罗中的小鸟，或在这儿用嘴啄一啄，或在那儿用嘴啄一啄，希望啄出一个洞来，飞出罗网而自由自在的翱翔于空际。可是周而复始的啄一舍一，无论怎样，总是逃不出罗网，因而从此失去自由。此中鸟喻心识，罗网喻以六根。吾人的一念心，本是自由自在，所谓尽虚空徧法界的，现因投入六情诸根罗网之中，或时在于眼根，或时在于耳根，乃至或时在意根，为其六情所缚。因为「其心在在」处处，「常」常「处」于「诸根」，为诸根之所范围，不能超出它的范围以外去，所以其心不得自在。超出诸根范围以外去活动，虽则说是不可能，但在诸根范围以内，借此诸根作所依处，却一时一刻没有停息的奔驰。识处于眼根，则驰「逐」于色「尘」，乃至处于意根，则驰逐于法尘，绝对「无有」一时可以「暂舍」的。如投入罗网中的小鸟，罗网以外虽没有办法飞行，但在罗网的范围以内，仍可飞来飞去的，无时或停。总而言之，吾人的一念心识，对于诸法寻思分别，无时或息，所以义净译为『于法寻思无暂停』。

丁三 空门

身空虚伪 不可长养 无有诤讼 亦无正主 从诸因缘 和合而有 无有坚实 妄想故起 业力机关 假为空聚

心如幻化下五颂，是从无常门显示六根中没有实在自我；此中两颂半文，则从空门显示六根中没有实在自我。六入村落，所以犹如空聚，即因生命自体，根本就是空的，如生命体原来非空，则现在不论用什么方法，亦不能令其空无有我。因为是空，所以无我。五非常门明人无我，空门可说是很重要的一门，如不了解空，决不能通达无我。不过佛法所说空，不是什么都没有叫空，是说无实自性名之为空，这点，我们首先需要予以切实的体认！

「身空虚伪」的这句，与上无我门所说，『是身虚伪』的一句，其义是差不多的。所不同的：就是前面那句，没有以空来表达身体无实的道理；而现在的这句，则正式的显示六根四大和合的身体为空无所有。现实存在的身体，既是空无所有的，要想在这里面找出一个真实的东西，当然是不可得的。真实的东西找不到，则此和合的生命体，虽则一天到晚好像活泼泼的在活动，但实际身体是虚假不实，并不怎么可靠的，不说到了相当时候，要归于消灭无有，就是现实存在的，也经不起什么打击。如行路跌了一跤，或为汽车所撞，或为瓦砾所掷，或遇大火大水，身体立刻就会崩溃，所以是虚伪不实的，所谓金刚不坏身，在凡夫的血肉之躯，是不可能有的。

空无所有以及虚伪而不真实的身体，众生不特不了解其虚伪空无，且错误的以为是实有的身体，于是总是想方设法的，维护这个身体，长养这个身体，希望自己的生命体，一天天的增长壮大起来，从小孩一直到大人，可说都是如此的，就是到了长大以后，为了保持身体的健康与强壮，仍一样的要求长养身体。身体的长养，主要是靠衣食，所以世人终日劳劳碌碌的奔波，无非是为衣食二字，若问为什么要为衣食奔波，说穿了还不是为了长养身体，使身体始终保持健康与强壮。缘此办法，从世俗的立场来看，不能说完全不对，因为吾人的生命体，的确要赖衣食维持，才能继续生存下去，如没有衣服穿，在热带的南方，还不至于成为大的问题，在寒带的北方，到了冬天，没有衣穿，不免要被冻死；至于饮食，不管南方北方，可说是每个人所需要的，一个人三五天不吃饭，勉强还可支持，三五十天不吃饭，就不免要饿死，所以衣食是人生所必需的。但站在佛法的立场来说，维持身体，藉假修真，固然有它的必要，不过不可一天到晚的为身体忙碌，甚至为了长养自己的身体，不惜做出人所不应做的事来，那就不对了！有些人，为了身体，时时讲究营养，非山珍海味不食，常常计较穿著，非绫罗缎匹不穿，从修道方面来说，不免与佛法不相应了。要知道，身体是「不可长养」的，不论你怎样的长养它，它总归是要离你而去的，所以大可不必做身体的奴隶！不可长养，不是说不要穿衣吃饭，而是说粗衣淡饭，能够维持生命生存就可以了。

很多人不了解这个道理，以为若不注重营养，身体瘦了或者多病，那实是很苦恼的，其实，从修学佛法的立场来说，身体不好，正好警觉自己加功修行，所以佛说比丘应常带有三分病，俾对自己身体，时时有所警觉，而不致于放逸，因为身体有病，生命无常之感，就会常常涌现，不自觉的感到，不修佛法不行，于是精进勇猛的向著佛道前进，要求早日解脱这个虚伪不实的身体！所以身体瘦弱多病，在修道者的方面来讲，不特不是一个不好的现象，而且正是一个最好的逆增上缘！我们从世间方面去看，身体康健强壮的人，大都是倾向于欲乐享受的，你要他依于佛法修行，他总是不肯接受的，在他认为我的身体这样强健，为什么这么早修行？所以身强力壮，是修行的大障！

「无有诤讼」者，诤讼，要有彼此，方可发生，如有两人，互相诤论一个什么，到了彼此诤论不下，然后才会发生诉讼，这在世间明白可见的。六入组合的身体，既是虚伪不实，空无所有，还有什么可以与之诤讼？所以纵对身体不怎么爱顾，决没有其他的实在东西，为此来与你发生诤讼，使你不得过去，但这要你了解无有自我才行，如在生命体上，执著有个实在自我，那你如果过份刻苦身体，所执的自我就要来与你诤讼，时时要你多多爱护身体，不可太过亏待自身。世人所以要求长养身体，即因执有自我的关系，假定真正了解身空而无自我，自然就无有诤讼了。佛陀是知道这个的，所以在说明身空不可长养以后，特再开示我们，不要因不长养，而畏有所诤讼！

「亦无正主」者，主是主人翁，亦即是主宰义。众生不了解六根和合的身体，为虚伪不实，所以执著身体的内在，有个真正的主人翁，在主宰著生命的一切，名为正主。如真有这正主在内，可以说是有所主宰，实际是身虚伪不实，不论在六根或在六识中，想要找个正主是找不到的，所以说亦无正主。《遗教经》说：『此五根者，心为其主』，有人根据这两句话，就妄执身内有主，其实这不足以证明身内有主的。《遗教经》内所以这样说，是约最初来投胎的时候，心在诸根之前而来，好像是为主的，其实心并不能控制诸根，怎样可以称主？况且心根与色根互相相关，色根离开心根，固然会要崩溃，心根离开色根，亦就无所寄托，彼此相关，五根既不能为主，心识当

然也不能为主！

进一步说：五根四大，彼此相违，心识不能为他们调和，亦是感到非常痛苦的，且根大不调发生毛病时，不特肉体上有病，即精神上同样感到有病，怎么可以做主？再者，生命肉体，要为五根的组合，而五根的一一根，又为四大组织所成，因此，佛法常说，身体根本就是四大和合而成的，现在不妨在这四大之中，看看找不找到一个正主，假定找到，就可说身体内有主，若找不到，说是身内有主，那是很难令人接受的。

讲到这个，先来说明四大构成。四大虽为一切物质的基本原素，但四大本身，还是用其他的条件构成的。依据阿毘达磨论者说：地大具有色香味触的四微，而纯粹的受水大之所控制，在生命体中，并做不得主；水大既能控制地大，似可说水在身体中做主，然而不然，因为水大是由色味触的三微构成，而受火大之所控制的，火之所以能控制水，以火是热性，热度增高，可以使水蒸发，热度降低，可以使水结冰，一个液体，时而变为固体，时而变为气体，这完全是由火的关系，所以水在身体之中，不够资格作主。火能控制于水，身体中的正主，是否就是火大？不是！火大是由色触二微构成的，而为风大之所控制，如什么地方发生火灾，烧的范围大小，完全是看当时的风势大小，风势大，就烧得多，风势小，就烧得少，风势凌厉，消防人员，无法控制火势，火则为风所制，所以不能做主。然则岂不是风在生命体中做主吗？不！风由四微中的触所成的，虽不受其余的三大所控制，但却听命于心的指挥，原来风在生命中的职司主要是为呼吸，而呼吸时大小粗细，是由心来调摄的，证知风大受制于心，不得做生命正主的资格。这样说来，正主岂不又归于心？因为心是不由物质性的四微任何一微所成的关系，试问心能不能做主？不能！所造的五根，能造的四大，一旦在身体上发生斗争，彼此互相不调和的时候，就会影响到精神（心）上的不安，内心不安而使身体有病，有病的身躯必然影响内心的忧恼，是以四大五根，亦可反转过来，控制心的活动，使心或忧或喜。如说『人逢喜事精神爽』，这是受物质影响的一面；又说『人遇不如意事，则愁眉苦脸』，这是受物质影响的另一面。吾人的心识，既受物质的影响，怎么可以做生命体内的正主？

生命体内既无真正主人，是则我人的生命是怎样有的？本经告诉我们：「从诸因缘，和合而有」。任何一个有情的生命体，决不是突突空空出现的，而是由于过去生中无明惑业之因，再加上现在父母的助缘，于是五蕴或六入的和合，就有新的生命出现于世，在这种因缘和合的关系中，如缺少任何一种因缘，新生命都没法出现世间的。如是从诸因缘和合而有的生命体，是不是极为坚实而不坏呢？佛说「无有坚实」，是虚伪靠不住的，为什么？因是因缘和合有的，所以义净译为『体不坚固托缘成』。根本原因，还是由于无明妄想的发动，造作种种的有漏诸业，而后才有生命的果报生起的，所以说「妄想故起」，义净则译为『皆从虚妄分别生』。「业力机关」者，如木头人的活动，或现在玩的公仔活动，其中都有一个机关，只要我们将那机关一动，或把链条一上，那木头人或公仔，就会活动起来，如果机关坏了，就没办法活动。众生生命的活动，亦有一个机关，这就是业力机关，由这业力机关的发动，我们的生命始能活泼的造作一切，义净译为『譬如机关由业转』，其义更为明显。生命的活动，既随业力机关所转，一旦业力机关坏了（业尽），当然就在世间告一段落而结束其生命。如有发条的公仔，将其发条上了五把六把，到了发条的动力尽时，公仔的活动也就停止。这样分别起来，可见我人身体，只是「假为空聚」，其中绝对没有实在自我可得的，所以上文说：『身空虚伪，不可长养，无有诤讼，亦无正主』。

丁四 明苦门

地水火风 合集成立 随时增减 共相残害 犹如四蛇 同处一篋 四大蚖蛇 其性各异 二上二下 诸方亦二 如是蛇大 悉灭无余 地水二蛇 其性沉下 风火二蛇 性轻上升

上面的两颂半，直从身体的自性本空显示没有实在自我；此中四颂文，乃从苦门显示生命体中没有实在自我。依著我的定义来说，是自由自在而无限快乐的，如果为苦所逼而失去自在之义，是就不得称之为我。吾人的现实生命体，不论从那方面说，都是有种种痛苦逼迫的，而且每种痛苦来袭时，六根和合的生命体，总觉得有些受不了，既然如此，怎可称我？所以以苦显示无我。

从生命的肉体观察，吾人的身体，是由「地水火风」的四大「合集」之所成立的。如身体上皮骨筋肉毛发等坚固性的东西，是地大；大小便溺啖吐涕泪以及汗水液体性的东西，是水大；身体上的温度，是火大；呼吸出入等气体性的东西，是风大。细细分析这生命肉体，实不出于地水火风的四大。四大的彼此之间，还要相互的合集，然后才能成为一个活泼泼的生命。假定地在一处，水又在一处，火风又各在一处，彼此各自独立，就没有身体出现，所以说合集成立。四大合集成立的身体，如果始终彼此调和，也许不会有什么苦痛，可是事实不然，它是「随时增减」的。所谓随时增减，据分位缘起说：有情从入胎后到出胎前，在母胎中，经过五个位次，是渐次渐次增长的，所以名之为增；到了出胎以后，由婴儿而童年，而少年，而青年，而壮年，以至到了老年时，名之为减。或说火大增盛的时候，水大就减，水大增盛的时候，火大就减；地风二大的互相增减，其理也是如此。因为随时随刻有著增减的差别，所以四大之间，经常「共相残害」。在共相残害的过程中，由于彼此不休不息的斗争，不免有谁为之斗倒，到了这个时候，我们病苦就生起来了。经说：『一大不调，百一病起』，如果四大不调，各自乖违，就将有更多的病痛产生，你说人生苦不苦？人生是苦，这是经验之谈，亦是事实真相，谁也不能否认，否认也否认不了的。若有人类众生，以为这个身体是快乐的，无疑那是他认识上的错误，佛陀称这为颠倒。

四大共相残害的道理，佛恐我们不了解，所以特再举喻说明：「犹如四」条毒「蛇」，放在同一个木篋或铁篋中，所以说「同处一篋」。四蛇在笼篋中，失去牠们自由，照理应安安稳稳的过其生活，可是牠们不能安于本份，还是彼此互相吞噬，这条毒蛇要想解决那条，那条毒蛇要想解决这条，就像四大共相残害一样。结果，谁也不能得到最后胜利，只有同归于尽而已。智者大师对这譬喻有这样的解说：譬如四蛇最初放在篋子里的时候，就好像我们生命的初生；放进去的四蛇，最初势均力敌，就好像我们到了壮年，在决斗中有了互相强弱，就如我们身体上有病，决斗到最后力竭气绝，就如我们生命的结束。在争斗中感到疲倦而须暂时休息一下，就如我们的四大调和。

当知此中的铁篋，就是我们的身体，四条毒蛇，就是四大，四蛇力量的交互强弱，就是四大的随时增减。《大涅槃经》说：虚伪不实的假身为篋，而此假身待于四大的合成，犹如篋内藏著四蛇，篋子坏了蛇就跑了出来，身体崩溃四大也就散灭。还有以业力说为篋的，业篋执持四大，四大就和合不离，如果业尽而谢，四大也就不存。因此可以知道：果报身上的四大，所以这样的增减，主要的动力，还是由于集业，集业相噬，致令四大增损。

关进篋内的四条毒蛇，实在是不可长养的，因为不论你怎样的长养牠，甚至天天以肉包喂牠，一旦放出笼去，还是照样要咬你的；身体上的「四大蚖蛇」也是如此，无论我们用什么好的衣食长养它，它总是在那里慢慢吞噬著你，而且终于将你咬死。为什么会如此？因他们的性质，是各各差别的，所以说「其性各异」。性质不同的四大：风火「二」大，由于性轻，所以「上」升；地水「二」大，由于性重，所以「下」沈。不但上下有这样的差别，就是诸方亦有这样的不同，所以说「诸方亦二」。分别来讲：地大在于西方，水大在于北方，火大在于南方，风大在于东方。其性各异的四大，不但在空间方面，是有这样的分别，就是在时间方面，亦可作不同分别：风大属于春天，火大属于夏天，地大属于秋天，水大属于冬天。东南方属于阳，所以风火二性上升，西北方属于阴，所以地水二性下沈。如说东（风）上西（地）沈南（火）升北（水）降，其道理也是一样的。

「如是」似「蛇」一般的四「大」，前面说过，我们纵然以最上等的衣食长养它，但到最后总归「悉灭无余」，而且毫不留情的离你而去，绝对不会因你小心侍奉它，就可『长生不老』的一直生存下去。南方以及现在台湾，人死火化，经火一烧，四大和合的肉体，真的是悉灭无余，就是烧成骨灰，亦会为风吹散的，到了那个时候，试问有什么为我们所有？真是所谓：『万般带不去，唯有业随身』而已。讲到这里，所谓人生，究竟有什么意义？任你在世有多大的智慧、福报，但到头来不免一死，古德说：『公道世间唯白发，富贵头上未曾饶』。明白这个道理，我们就应加紧修学佛法，以期超脱现实世间的苦恼人生，趣证出世间的解脱人生！

如同四蛇的四大，在身体上共相残害，不但使我们受尽苦恼，而且总归于悉灭无余，所以佛说四大皆空。世人不了解这个道理，见到出家人或学佛人与人争执，立刻就会有人拿佛说的四大皆空这句话作为武器来攻击我们，意谓你们四大皆空的人，怎么还要与人争执？殊不知说这话的人，忘了自己也是四大皆空的！与人争执当然是不好的，但若有时碰到这种情形，我们不妨对对方人说：『我的四大皆空固然不错，要知你的四大也是空的，佛说四大皆空，并不是专约学佛的人说的，是说每个人类都是四大皆空的』。四大皆空，显示了是身虚伪，指示了我们不要执著，所以我们应该洞观四大空不可得，唯有洞达四大空不可得，始能不再执著身体实有，断烦恼，了生死，得解脱！

「地水二蛇，其性沉下」，是解释上文『二下』两个字的；「风火二蛇，性轻上升」，是解释上文『二上』两个字的：其义非常明白，不必再加说明。义净译的《金光明最胜王经》，译为『于此四种毒蛇中：地水二蛇多沉下，风火二蛇性轻举，由此乖违众病生』。在这颂文中，明白的显示出：由于四大其性各异的关系，所以我人的生命体上，有种种不同的病生，有病就有苦，这是必然的。现在，时代进步到太空时代，医药发达到这样发达，人们的病痛不特没有减少，而且过去没有听说过的各式各样的怪病，都在人们的身体上不断出现！为什么？依佛法说，根本原因，在于组合身体的四大，其性各异，共相残害的关系。如欲真正没有病苦，唯有洞达四大皆空。

丁五 不净门

心识二性 躁动不停 随业受报 人天诸趣 随所作业 而堕诸有 水火风种 散灭坏时 大小不净 盈流于外 体生诸虫 无可爱乐 捐弃冢间 如朽败木

上面四大颂文，是从苦门显示生命体中没有实在自我，此中三颂半，是从不净门显示生命体中没有实在自我。以五非常门开显人空，这是最后一门。不净对净说的，净是清净无染的意思，不净正是净的反面。我之所以为我，不但是永恒的，自由的，主宰的，快乐的，普徧的，而且是清净的，如不清净，就没资格叫我，现实生命体，不论怎样观察，总是不净的，所以说为无

我。

「心识二性，躁动不停」者：大小乘的经典中，常常说到心意识三个不同的名称，而对这个说得最早的是《阿含经》，如《阿含经》里说：『此心，此意，此识』。心意识三者，从名称方面看，虽有三者不同，但显示其自体时，《阿含》认为完全是一样的，并没有自体差别可得。因为如此，单说心时，可以包含意之与识，单说意时，可以包含识之与心，单说识时，可以包含心之与意。不过此心此意此识结合在一起来说时，自有其不同的意义。虽有不同的意义，而体还是无差别的。《俱舍论讲记．根品》第二解释『心意识体一』这句颂时，有这么一段：『心是中国话，印度叫质多，其义为集起，谓由心的力量引诸心所及诸一切所作的事业，如树心能集起树的皮肤及枝叶等。意在梵语是叫做末那，其义就是思量，因为心有思量的作用，所以别名为意。识的梵语叫做毗若南，是了别义，因为心对境界有种了别的功用，所以别名为识』。本经所说，限于颂文，所以略去意字，而只说为心识。《智度论》说：『心意识三，一法异名。对数名心，能生为意，分别为识』。这都是约六识，说明心意识的，可是到了后代大乘唯识学者，解释心意识时，则出发于八识的观点：以心代表第八阿赖耶识；以意代表第七末那识；以识代表眼等前六识。不但如此，并说八识各有独立的自体。大小乘解释不同，吾人读经论时，如果是属小乘佛法，就不可以大乘八识来解释，如果是大乘唯识，就不可以小乘六识来解释，否则，大小混滥，是不能了解其真义的。

大小乘的学者，对心意识解释，有所不同，已略分别。本经这里心识二字，总说一句，为精神活动作用。众生心识的活动，不外向著两方面，即善与恶，因为心识一起，不是趣向善的方面，就是趣向恶的方面，心识具此善恶，所以说为二性。吾人心识活动，趣于善恶两面，总是躁动不停的。有时动起杀人放火，奸盗邪淫的念头；有时动起放生救灾、惠施贫穷的念头；有时对于三宝，供养恭敬，尊重赞叹；有时对于三宝，恶口谩骂，亵渎破坏……心识永远都是这样躁动不停的，只要我们肯得稍为反省一下，自然就会体认到没有一时一刻一刹那不如此。有的经中形容心识躁动不停，称为心猿意马，叫做妄想纷飞。义净译为『心识依止于此身，造作种种善恶业』，其

义更为明显。

善恶二业由于心识造成，当正在造业时，固然躁动不停，就是业力造成后，到了四大要崩溃时，心识则又为业力牵动。造业时，心识为主体的主动者，受报时，业力则又变为主动者。因为人到临命终时，善恶二业发生作用，要牵引心识去受生，心识是就做不得主，因被业力牵引，善业要牵你去，你不能不去，恶业要牵你去，你也不能不去，善业牵来，恶业牵去，善恶二业，相互争牵，心识不知究竟跟著那个去受新的生命，所以躁动不停。

心识为业力牵，不知何去何从，然则又是怎样去受生的？这在经中说有两种方法：㈠、熟牵，就是业力成熟时为其所牵。如有的人，现生当中，确实都是做的好事，从未做过违背人道之事，一般看来，其人死后，不是重来做人，就是上升天堂，可是事实不然，彼于今生虽做很多功德善业，然而其业还未成熟，过去生中所造种种罪恶业，现在反而成熟，因缘时会，于是堕落到三恶道去，不能上升人天中来，名为熟牵。反过来说：有人于现生中无恶不作，造了很多很多罪业，依照因果律去观察，这人命终以后，应该堕恶道的，然而由于过去所造善业成熟的关系，为善业之所牵引，反而上升天堂或人间来，亦名熟牵。众生不了解因果通于三世，见行善的没有好的结果，恶贯满盈的有种种快乐享受，于是就否定因果，以为善恶因果之说，都是一些欺人之谈。其实因果是丝毫不爽的，不论做什么，没有不受报的，只是时间未到而已。古德说：『善恶到头终有报，只争来早与来迟』。对于三世因果，如能深信不疑，那你自然心安理得，于诸善事不会灰心，仍然一本做人所应做的积极为善。㈡、强牵，就是为强有力的业力，牵引心识去受果报。如人一生中造了很多罪，当然是属恶业，但到临命终时，感于因果可畏，生起一念强有力的善心，至诚恳切的将自己所有钱财，除酌留子孙而外，一切供养三宝或惠施众生，由于这念善心强而有力，将现生中所造罪恶压伏下去，不特不堕恶趣，反而上升天堂。反过来说，如有人一生学佛念佛，一切本于佛法去行，当然不做罪恶之事，可是到了临命终时，因为不能得到善终，于是动念毁谤三宝，说佛法是骗人的，由于这念恶心强而有力，将现生中所修集的功德善根，为之压伏，被强有力的恶业牵引，反而堕落恶趣。如是说

来，人到临命终时，起心动念，最要注意，稍有参差，为害很大！

众生在世间受种种果报，都是「随」各种「业」力而「受」不同果「报」的。果报虽多，不出「人天诸趣」。诸趣，本包含五趣的，但在这里，主要是指三恶趣，所以义净译为『当往人天三恶趣』。分别的说，善业生于人天二趣，恶业生于地狱等三恶趣。所以众生在三界五趣之中，或升或降，完全是随业力所转的，因此经说「随所作业而堕诸有」。诸有，简单的说，是欲有、色有、无色有的三有，亦即三界；处中的说，是九有，亦即九地；详细的说，则为二十五有，二十五有颂曰：『四洲四恶趣，六欲并梵天，四禅四空处，无想及那含』。

这段经文，刚才讲过，是明不净。不净有两种说法，一为五种不净，一为九种不净。五种不净中第一种子不净，是指所造的善恶业种，业种虽有善恶差别，但同属有漏业，含有烦恼的染污成份在内，所以是不净的。人天诸趣的生命果报，既是随所作业而招感的，业种不净，以后种种，自然也都不净，所以说了种子不净，接著就是住处不净，自相不净，自体不净，终竟不净。于此五种不净，本经只说第一种子不净，余四不净略而未说，住处不净，是说受生的有情，住在不净的母胎之中；自相不净，是说有情的生命体上，九孔所流的各种不净；自体不净，是说有情的生命自体，由三十六种物所构成，而无一是清净的；终竟不净，是说有情的生命自体，究竟都是不净的。

「水火风种，散灭坏时」以下二颂，是明九种不净。九种不净与五种不净，略有不同，佛在《阿含经》中要行者修不净观，主要是修九种不净观。这两句颂，分开来说，是这样的：坏对水种讲的，灭对火种讲的，散对风种讲的。风是代表气息的，人生于世，是活是死，主要看他有无气息，一息尚存，就是寿命未尽，一息已绝，就是命尽风去，所以叫散。火是代表温暖的，一个人的生命，佛经说是『寿煖识三』之所支持。寿指寿命，风大离开生命，证明寿命已尽，煖指温煖，火大离开生命，身上没有热气，显示其人已死，所以叫灭。水是代表湿的，如一个人刚死，还像一个好人，经过相当时期以后，水份逐渐蒸发，身体日趋干枯，到了完全崩溃阶段，证明水已离开身体，所以坏是约水大说的。于中虽没说到地大，而实际应包括在内，所以

这两句颂，如以通常话说，就是四大分离，亦即生命告一段落。这是九种不净中的死想。

一个人生存在世间时，总以为身体是清净的，每日不知花费好多时间，注意在身体清净方面，殊不知身体是不清净的，无论你每天洗几次澡，或用好多肥皂，也不能抹去你的身体不净。所以人到死亡以后，不要经过好久时间，种种不净的东西都流出来了，所以说：「大小不净，盈流于外」。义净则译为：『大小便利悉盈流』。这在九种不净中，包含胀想、青瘀想、脓烂想、坏想、血涂想的五种不净。因为大小不净，种种盈流于外，必须经过这几个演变的阶段，然后才有这些现象现出的！

种种不净盈流于外后，身体当然渐渐变成腐烂，因为腐烂的关系，就有很多小虫产生，来吃我们腐烂的身体，所以说「体生诸虫」。腐烂而又生了很多虫的身体，试问有那一点值得我们爱乐的？所以说「无可爱乐」。这两句话，义净译为『脓烂虫蛆不可乐』，其义是一样的。众生不了解这个，还以为自己的身体好得不得了，你说颠倒不颠倒？这是九种不净中的第七虫噉想。

人死了后，当然不能长久的停放在家中，必然要送到坟墓的地方去埋葬，所以说「捐弃冢间」。捐弃冢间的人身，过了一个相当时期，就「如」腐「朽」的「败木」一样，一点用处也没有了，所以义净译为『弃在尸林如朽木』。这在九种不净中，包含骨锁想、分散想的二种不净。

不净观，是修行的重要观门，与数息观的观门，称为二甘露门，不管那一观门修好，都可进入甘露（涅槃）之门。修学佛法，以解脱为主，所以佛陀开示行人，从空、无相、无愿的三解脱门下手，如真实的依照这个修去，就可一道深入的入涅槃城。可是有些众生，由于智慧不够，不能修三解脱，佛陀慈悲，另开方便，如二甘露门，就是方便行门之一。不净观法门的修习，是专为对治贪欲的，特别是对治男女相爱的。不过正修习时，不一定要亲见到死人的种种状态，只是自己观自身不净而已。有时恐诸行者不易修成，所以佛要比丘到坟墓尸林中去修，如自心与所观境不能相应时，不妨睁开眼

来看看尸林，这样观行就容易修成了，所以《阿含经》中常说比丘在冢间修。

丙二 结观空义

善女当观 诸法如是 何处有人 及以众生 本性空寂 无明故有

上面从五非常门显示众生自性本空，只是从五方面加以说明而已，现在再以六句颂文，将上所说加以总结。因为对此必须善加观察，始能了解众生本空之理。

「善女当观，诸法如是」两句，义净总译一句为『汝等当观法如是』。汝等是泛指一切，就是所有诸闻法者及诸修行者，甚至包含末法时代所有闻法修行的众生，都应当观察一切诸法，不过如是而已。本经译为善女两字，范围比较就小得多了。依照后面经文看来，善女似指菩提树神，这位树神，因是女的，所以称为善女。虽则是劝告善女，实则是寄一训众。当时佛说《金光明经》，特别是讲〈空品〉时，菩提树神为当机者，所以特地叫她一声：善女！你应当好好的观察：一切诸法虽说很多，不过如上所说无我、无常、苦、空、不净而已，有什么可值得贪著呢？古德对于善女，还有一种解说：佛经常有善男善女两个名词，普通看来，善男只是具有善根的男子，善女只是具有善根的女子。可是佛法，有时以善男代表方便，以善女代表智慧。根据这个意思来说，此中善女，是约智慧讲的，因佛所开显的无人无我无众生的生空之理，我们如欲通达，一定要有智慧，没有智慧是不行的。所以善女当观这句，可以解说为诸有智慧的人，观一切诸法时，了解诸法不过如是，根本没有一个实在的东西可得。

「何处有人及以众生」两句，义净总译一句为『云何执有我众生』。这是正式显示我空之理。以智慧观察诸法，既然是无常等，试问那里还有什么实在的人及实在的众生？人与众生，都是我的别名。众生以自己为我，与己相对的为人，众缘和合而生的称为众生，或者再加一个寿命长短的寿者，是即《金刚经》说的我、人、众生、寿者四相。以智慧来透视这些，不特找不到一个实在的人，亦复找不到一个实在的众生，人与众生既都不可得，我及寿者当然同样是不可得的。了解四相不可得，是就正式通达我空。

这个道理很深，现在稍加分别：有情的生命自体，是由五蕴构成的，五蕴就是色受想行识，这是诸位知道的。生命自体的内在，有没有实在自我，只要在五蕴上推求，就可明白知道。首先需加审定的：有情的身体是不是五蕴组成的？这是佛讲的，不用说，每个佛弟子，没有不承认的。既承认生命为五蕴组成，现在我们就要问：你所执著的实有自我，究竟是以色为我？抑或是以受、以想、以行、以识为我？假定以色为我，生命体只要一个色蕴就可以了，为什么还要其他的四蕴？事实，除了色蕴，还须其他的四蕴配合，证知单独的色蕴，不够资格叫做我。假定以识为我，生命体只要一个识蕴就可以了，为什么还要其他的四蕴？事实，除了识蕴，还须其他的四蕴配合，证知单独的识蕴，不够资格叫做我。受想行三蕴，亦是如是推求，现在略而不谈。若说身体是由五蕴组织成的，任何一蕴都可代表，这样，那岂不是有了五个自我？一身而有五个自我，我相信，任何人都不会承认的，因为一般人只执有一个自我。如上推求，五蕴各自独立，不够条件叫我，五蕴相互和合，同样没有自我，由此可知：实在的人及众生，无论如何是找不到的，所以说何处有人及以众生？

以上推求有无自我，是在果报身上推求的，发现果报身上自我不可得，于是就又向感得生命果报的因行上，推求有无实在自我。有情的生命报体，出现到这世间来，不是自然而然的，是过去无明及行的业因所感的，感得的生命果报，虽没有自我可得，但能感的因行中，不能说没有自我，于是在这上面，就又生起执著，殊不知这更是众生的颠倒！试想想看：已不成立的果体，尚且找不到我，在过去的无明与行的因上，又怎么能找到我？而且，如以因为我的话：是以无明为我呢？还是以业行为我？假使以行为我，因中就不应该有无明；假使以无明为我，因中就不应该有行，既有行与无明两者，可见都不得称为我。因此，果体无人及以众生，因行亦复无有人及众生。

有人听了上面分析，认为因果各自独立，不够资格叫我，是对的，但将因果互相配合起来，成为一个有活动的生命时，不可再说它不是我了，假定这也不是我，试问以什么作为生命内在的活动？本于无我的观点来看，这同样是众生的颠倒妄执！要知凡是和合的东西，首先需要他们本身是有，和合

起来以后才可说有，因果各自独立，没有自我可得，彼此互相和合，怎么会有自我？佛经常举喻说：如榨油，黄豆里头有油，一粒黄豆可以榨出油，两粒黄豆合起来，当然更可榨出油，但沙中是没油的，一粒沙固榨不出油，两粒沙合起来，同样榨不出油，所以因果和合，也是无人及众生的。

单因没有我，独果没有我，因果和合亦无我，照理是就不应再执有我，可是我见深重的众生，觉得无有自我，似就无所依凭，所以无论如何，总要想方设法，找出一个自我。在因果的关系中，推求自我既不可得，于是就想到离因离果，另外有个自我。那里知道，这一执著，更是众生颠倒中的颠倒！因为有情之所以名为有情，要不外于因果关系的结合，离开因果关系，还有个什么？所以离因离果，何处有人及以众生？

诸法无人及以众生，如以智慧观察，实际是这样的，但众生烦恼太重，很不容易了解无我，所以上面说的无我、无常等，一定要有智慧去透视它。一般人终日劳劳碌碌，就是为的这个虚幻不实的我，虚幻不实而自以为真实，这是被假有的身体所欺骗，做了假我的奴隶而不自觉，所以佛陀称为可怜愍者，欲打破自我执著，必须从修行中开发智慧，然后始能秉持慧刀，勘破自我妄执。众生无始以来，吃这我的苦头，实太多了，仔细想来，真是冤枉——过去不知是身虚伪，被它蒙蔽过去不谈，现在听经闻法，了知身空虚伪，不应再为这个幻我忙碌，而应如佛所教诫的，常常以智慧观察，了解它的空无自性。

诸法无人无众生的空寂之理，并不是佛陀所说的，而是佛陀发现诸法「本性」原是「空寂」以后，乃为众生作如实而说的。诸法本性如果不是空寂的，那你就是用任何方法也不能显示其空。如以粉笔来说：假定粉笔本来有我，现在想从粉笔中抽出其我，使之成为无我，是绝对做不到的，因为粉笔当中，本来是空寂无我的，所以说本性空寂。假定本来有我，将之抽出使成无我，那就犯了损减过失！诸法既是无人无我，为什么在现实世间，明白见有我人众生？而且我们一开口时，不是说我就是说人，又是什么道理呢？当知世间所见的我人众生，并不是真实的我人众生，而是因于「无明故有」的。无明有种幻化力量，时而幻化为人，时而幻化为天，因为幻化，所以假有非

实。

乙二 明法空

丙一 明色法空

如是诸大 一一不实 本自不生 性无和合 以是因缘 我说诸大 从本不实 和合而有

从是身虚伪犹如空聚，直至本性空寂无明故有，是以种种方法，显示我空道理，现从如是诸大，直至心行所造，乃以种种方法，显示法空道理。诸法有无量无边那么的多，要从一一法上显示其空，这是不可能的，所以现在且从色心二法上，来显示一切法空，因为了解了色心法空，一切法空的道理，自然也就通达。色心二法分为两段，先讲色法空，次明色心法空。现在这里两颂八句，专门是从色法方面以明其空。

「如是诸大，一一不实」者：诸大就是四大，这是属于色法。前面说过，所有色法，分为两类：一类是能造色，即能创造一切色法的基本原素，就是四大；一类是所造色，即由四大相互配合而产生的种种不同色法，如眼耳等及色声等。现在经中，专约能造色显示空，能造色既然空无所有，所造色当然亦不可得，所以集中四大来讲。要了解四大本空的道理，先要了解四大不离的这话。地水火风四大，不是各自独立的，每一大中具有其他的三大，如地大中具有水火风的三大，乃至风大中具有地水火的三大。虽说四大各有各的特性，甚至随时增减共相残害，但彼此间从来互不相离。正因为这样的关系，如是诸大就没有它们的实在自体，所以说一一不实。

四大，有其自体，有其作用。坚、湿、煖、动，为四大的体性；持、摄、熟、长，为四大的作用。四大是不是有实自体？假使有实自体，所谓一一不实，那就讲不通了。既是一一不实，证知无实自体。如有认为有实自性，那就应各守其自性，守为守持保持，过去如此，现在如此，未来还是如此，是即守其自性，可是事实不然。假定地大真能守其坚性，那就不应有所动摇，有所温煖，事实地是有所动摇、温煖的，动摇就是风，温煖就是火，证明地大不能牢守其坚性，亦即证明地大是不真实的。水的自性为湿，亦即液体，

假定水大真能守其湿性，那就不应有所坚硬，坚硬显示水结成冰，即是地大，亦复不应有所波动，波动显示水为风鼓，即是风大，既具地风二大，证明水大不能坚守湿性，亦即证明水大是不真实的。火的自性为煖，亦即热体，若火大真能守其煖性，那就不应有火焰生，火焰腾空，显示有风，既然有风，证知火大不能坚守煖性，亦即证明火大是不真实的。风的自性为动，亦即气体，假定风大真能守其动性，那就不应有所任持，不应触到墙壁而止，任持及触壁，都是显示地大，既有地大，证知风大不能坚守动性，亦即证明风大是不真实的。《请观音经》说：『地无坚性，水性不住，火从缘生，风性无碍，一一皆入如实之际』，亦是显示四大不实的，不实就是空。

「本自不生，性无和合」者：四大既都一一不实，为什么在这世间明见四大生起？四大生起，这是众生的妄见，实际无一大生起的，因为诸法本自不生不灭，有什么生相可言？生之所以为生，是由种种条件的结合而生，条件结合的生，是缘起的假生，并无生的实性，所以生即无生，无生亦即无灭。无生无灭的四大，我们觉其有生有灭，这是我们的执著，如真了解到四大本自不生，亦即明白它们的性无和合。上文说：『四大蚖蛇，其性各异』，性质各别不同，怎能相互和合？如能了解从本以来，诸大一一无实自性，无自性故，四大和合。龙树《中观》颂说：『以有空义故，一切法得成』。我们套用这两句话说：『以无有性故，四大得和合』。假使我们执著四大一一有实自性，则彼此的和合，是就决不可能。所以我们一定要了解四大一一不实，然后始能洞达无自性的四大和合。如一面承认诸大实有，一面又说四大和合，这是无有是处的！

「以是因缘」，所以「我说诸大，从本」以来，就是虚假「不实」的，众生之所以觉得它是有，不过是因缘「和合而有」，并不是真实有的。如四大的得名，是约一一大的增盛而来。如地大，虽具其他的三大，因其坚性增盛的关系，所以假名为地。如所见的高山，其中本含有水火风的，但因他们的成份很少，所以我们所见到的是地。又如所见的汪洋大海，表面虽属是水，实际含有地火风，我们所见到的所以唯独是水，不过是因水大增盛而已。地水二大如此，风火二大亦然。四大既依假名安立，当然没有实在自性，因

为无实自性，所以和合而有。义净将这译为『故说诸大性皆空，知此虚浮非实有』。非实有的诸大，其性本来是空，在这两句颂文，明白表示出来。

丙二 色心法空

无明体相 本自不有 妄想因缘 和合而有 无所有故 假名无明 是故我说 名曰无明 行识名色 六入触受 爱取有生 老死愁恼 众苦行业 不可思议 生死无际 轮转不息 本无不生 亦无和合 不善思惟 心行所造

显示法空真理的经文，上面两颂，专从色法以明其空，此中五颂，则从色心以明其空，亦即是从十二因缘以明其空。十二因缘是明缘起内容的，缘起十二支的内容，有的不是专门说色说心的，所以现在科文，叫做色心法空。依经文看，前三颂，正明十二因缘，后二颂，是明缘起流转。如是一切皆空，所以说诸法空。

于十二缘起中，首先解释无明。无明这名词，学佛人都知道，如中国丛林里修行的人，常说不要动无明，或人与人发生争执时，亦说不要动无明，可见无明动不得，一动无明，种种错误行为，就将由此生起，而流转于生死，因此佛说无明为生死根本，假使没有无明，生死亦即不可得。无明既为生死根本，有没有它的实在体性，自是值得我们探究：若说无明有实体性，有实体性的东西不可毁坏，所谓破无明了生死即不可能，学佛人口口声声说修行以打破无明，解决生死，岂不成为空话？破无明了生死，所以不是空话，即因「无明体相，本自不有」。众生在生死海中，吃尽无明的苦头，实因有了一念妄动，而后始有无明现前，并不是本来有的，所以说「妄想因缘，和合而有」。假使从无始来，根本没有妄动，无明即不可得。妄想因缘和合而有的无明，本来没有它的实自体相，假使一定要推究它的本有实性，那可以说诸法真如法性，就是无明的实性，所以永嘉大师证道歌说：『无明实性即法性』。法性是什么？即诸法毕竟空，无明实性既以一切法空为性，是就显示无明体性原来是空。正因无明体相本自不有，所以佛在菩提树下，用一念相应的般若智慧，彻底的击破无明，证得无上菩提。以一念妄想为因，以外在境界为缘，因缘和合而有的无明，本来是无所有的，因为「无所有故」，

所以「假名无明」。世间上的人，既将无所有的假名无明说为无明，我不与世间争，「是故我」亦随顺世间「说名曰无明」，实际无明是不可得的。

本自不有的假名无明，有的经中叫做愚痴，愚痴就是无明，无明就是愚痴。无明，从字面上看，好像是说什么都不明白，再通俗的说，无明是无知的意思，无知，亦即似说什么都不知道，其实，这说法，根本没有了解无明的意义。佛经告诉我们：无明不是糊里糊涂的什么都不知道，反而是很有知识很有认识，只是它所知所识的不正确，所以不信善恶因果，不信三宝四谛，因而称为无明。无明亦名愚痴，痴是盖覆的意思，谓无明善能盖覆一切诸法的真理，而体悟真理的智慧不能显现，亦由无明的盖覆。依佛法说：诸法真理原本弥漫于广大宇宙之间，我们亦可说是天天与真理接触，但事实上，不但不见真理，亦复不识真理，病在无明障碍智慧，所以不能如实通达。

无明为生死的根源，而此生死根源的无明，依于一向的解释，认为无明只是无明，并没有其他的东西在里面，但在缘起法上来讲，无明不是单独的无明，其中还含有色等五蕴，如离五蕴专讲无明，无明就将无所安立。这与分位缘起所讲一支支独立，是不同的。分位缘起说明十二因缘，在每一阶段上，只有每一阶段的缘起支，如在无明这一阶段上，只说无明不说余支，乃至在老死的阶段上，只说老死不说余支，这样各自独立的解说缘起，不免太过机械一点，与缘起的本来意义，似稍有点距离，因为缘起法，绝对不是简单独立的东西，而是彼此有著相互关系的，所以无明不是独立的无明，含有五蕴的成份在内，唯有五蕴与无明的结合，无明才能发生活动作用。

「行识名色」，义净译为『行识为缘有名色』。行在十二因缘中是属第二支。行由无明而有，所以经说无明缘行，即以无明为缘，而后始有行生。行在因缘法中，主要不出两类：一指身口意三业行，众生的行为活动，大约不出这三方面。身体上的各种活动，名为身行；口头上的各种言说，名为口行；意念上的各种思虑，名为意行。二指罪福不动的三业行，这是从行为的活动不同而分的。行为的活动虽则是多方面的，但从性质上分类起来，要不出于三种：即所造的一切罪恶，如十恶业等，称为罪行；所修的一切福德，如十善业等，称为善行；所修的一切禅定，如四禅八定等，叫不动行。罪行

是堕三恶道受罪的，福行是生人天享福的，不动行是上生色无色界受诸定乐的。总之，行是由于无明指导之所创造成的，并不离于无明而独立的存在，因而亦可称为意志活动。《中观论颂讲记》说：『无明是知见的不正，行是意志的推动。由不正的知见发展下去，生存意志就以自我为中心出发，造作一切行业』。现代心理学上有所谓盲目意志，而此与佛教说的无明相近。行由盲目的意志推动所成，所以所造成的行，亦得名为意志，本于意志，而受种种不同的果报。

识是十二因缘中的第三支，由意志的领导，去受新的生命，所以经中说行缘识。无明与行，向来说为过去二支：无明为过去的烦恼，行属过去的业因，由无明造成业力，招感现在的新生命，识为新生命的开始者。由业力牵引去受生的识，唯识学上说是第八阿赖耶识，而小乘佛法根本不承认有第八识，所以就将此识叫做执持识。识有粗细的差别：前六识是粗显识，潜在六识之内的是微细识，粗显识的活动作用，我们容易感觉，微细识的活动作用，我们难以察知。现在来感生命果报的，是微细识而非粗显识。所感的生命果报，是苦是乐，就看牵引识的业力，在罪、福、不动的三业中是属那种：如为罪业牵引，新的生命就苦；如为福业牵引，新的生命就乐；如为不动业牵引，新的生命就更快乐。所以生命的苦乐，不是识所决定的，而是业力所决定的。不过正在造业时，识又有它的主导性，这是我们所不可不知的。

新生命开始的心识，如以分位缘起说，只是在母胎中三七日前的这个阶段，而且识唯是识，并不含有其他的缘起支，但以缘起的意义来讲，并不如此，心识一来受生，就与父精母血结合，所谓三事和合而有新生命的成就。因此，母胎中三七日前不唯有精神作用的心识，还含有物质性的色法在内，而且再进一步来看，识在全部生命历程中，无有一时一刻可以缺少的，因从最初的生命开始，到最后的生命结束，中间生命所以不坏，完全是由识的执持，经中称为执持识，原因亦在于此，怎可限在三七日前？同时要知道的：识于最初受生，在业力的牵引下，受生的地方，那怕隔著十万八千里这么远，在一刹那中就可到达受报。众生入胎，是以不正知而入胎的，亦即是颠倒受生的，因为这个时候，识在盲目的意志蒙昧下，根本没有把父母当作自己

的父母看，而是由于一念妄贪入胎的。

名色，是十二因缘中的第四支，经中说为识缘名色，即以心识为缘，而有名色现前。依分位缘起说，这是属于三七日后乃至生命形态尚未完成的阶段，但以缘起的真义说，从精神与物质的结合开始，一直到生命结束为止，都是具有名色的。名色，依通常说，是五蕴的略称：色是五蕴中的色蕴，亦即物质，名含受想行识的四蕴，亦即精神，所以我人的生命，实为精神与物质或色与心的和合体，如以现在话说，就是生理与心理的组合。不过这里有一问题需要注意的，受想行识的识蕴，一般都以之代表六识，是则识缘名色的识，当然不属六识中的任何一识，而应将之视为六识以外的微细识，亦即最初来投胎的执持识，名色由执持识的执持，始得成为一个活泼泼的生命体，如果执持识放弃执持的责任，名色和合的生命体，立刻就要崩溃。举明显的例说，诸位就易了解：如一个刚死的人与一个活著的人，从身体的完好方面看，彼此并没有什么不同，但一个叫做死人，一个叫做活人，这是什么道理？问题就在有无执持识：死人之所以叫做死人，因为执持识已离了生命体，不再负执持的责任，活人之所以叫做活人，因为执持识还在生命体中，负起它的执持任务，经说识缘名色，就是这个道理。所以名色和合的生命体存在世间，一定要有执持识的执持。识缘名色，这是按照十二因缘的次序讲的，在《阿含经》中有些地方，于说识缘名色以后，还更加上名色缘识一句，所谓『识缘名色，名色缘识』，就是指此。名色缘识这句，有它的重要性，意思是说：要以名色为缘，而后识始存在。以它们的相互关系说：名色的存在，要以识的执持，识的存在，要以名色为所寄托，否则识存何处？如有名色和合的这个人的身体，心识才能在这生命内在，发展它的执持作用，假定和合的名色坏了，心识又从何处而得执持？执持又将执持个什么东西？因此，不但以识为缘而有名色，同时，亦以名色为缘而有心识，两者是相依相存，彼此不能分离的，分离了都不能存在。佛在《阿含经》说『如二束芦，相依相持』，《中观论颂讲记》说：『名色与识互为缘起，不是某一阶段是这样，从生到老死都是这样；缺少了任何一面，生命就要崩溃。就以我们现在来说：离了执持的心识，名色能不腐烂吗？离了窟也似的名色，心识能继续

活动吗？这都是不可能的』。

「六入触受」，义净译为『六处及触受随生』。六入是十二因缘中的第五支，经中说为名色缘六入，即以名色为缘，而有六入生起。上面所说的名色位，是向人形完成发展而未完成的阶段，但由名色继续不断的增长广大，于是六根逐渐逐渐的具足，而在母胎中完成人的形态，分位缘起学者，将这称为六入阶位。六入，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。意根是由名的开展而完成的，五根是由色的开展而完成的，所以经说名色缘六入。依缘起本义说，六入不是限于母胎中的某个阶位，而是通于整个生命历程的，因为任何人的生命存在世间，是都具有六根活动作用的，不过在母胎中，六根最初完成，其义较为明显，所以分位缘起学者，将这阶位说在母胎之内。

触是十二因缘中的第六支，经中说为六入缘触，即以六入为缘，而有触的生起。《阿含》常说『二和生识』，『三和有触』。二和是指的根境，根与境的和合，就有认识活动生起。三和是指根境识三者，三者和合就必然有触。触有三种：㈠是可意触，即所触对的境界，自己认为满意的，心里感到欢喜的，名可意触。㈡是不可意触，即所触对的境界，既认为不满意，亦觉得不欢喜，名不可意触。㈢是俱相违触，即所触对的境界，既无所谓满意不满意，亦无所谓欢喜不欢喜，名俱相违触。这在学派中：有部说为『三和生触』，即触离于根境识三者，有它独立的自体，所以说生触；经部说为『三和即触』，即根境识三者，当下即是触，没有触的独立自体，所以说即触。

受是十二因缘中的第七支，经中说为触缘受，即以触为缘，而有受生起。受是领纳的意思，通俗说为接受。谓与外在的境界发生接触以后，内心对这外境，自然而然的泛起一种情绪来：如所接触的境界，假使觉得不满意，则在心里所泛起的情绪，一定是不愉快的情绪，佛法叫做苦受；如所接触的境界，若是觉得很满意的，则在心里所泛起的情绪，一定是极愉快的情绪，佛法叫做乐受；如所接触的境界，无所谓满意不满意，则在心里所泛起的情绪，亦即无所谓愉快不愉快，佛法叫做舍受。三受都由触境而有的，简单的说，由可意触而有乐受，由不可意触而有苦受，由俱相违触而有舍受。心识若不触对境界，绝对不会有受生的，所以经说触缘受。「爱取有生，老死愁恼」

，义净译为『爱取有缘生老死，忧悲苦恼恒随逐』。此中包括十二因缘的最后五支。爱是第八缘起支，经中说为受缘爱，即以受为缘而有爱生。《中观论颂讲记》曰：『有的说：苦受是瞋惑所使，乐受是贪惑所使，舍受为愚痴所使。其实，主要的还是爱，就是对环境得到领受后，没有生的乐求得，已生的乐求不失，已有的苦求迅速的远离，未起的苦希望不来——这都是爱』。爱有贪著的意思，就是对于生命自体及诸境界，总是恋恋不舍的贪著。对自体贪著，叫做自体爱；对境界贪著，叫做境界爱。众生所爱的，虽说是很多，但主要的是这两种。分位缘起学者，说爱是人到了十五六岁的时候而有，但以缘起的真理说，爱是始终追随著生命而活动的。

取是第九缘起支，经中说为爱缘取，即以爱为缘而有取。取是驰求的意思，谓对所贪的对象，不仅爱著不舍，而且进一步的积极取求，非达到自己所爱的不止。分别来讲，约有四种：一、欲取，是对自己所爱乐的五欲境界，拼命的取著不舍；二、我语取，是对自己所爱好的生命自体，生起实有自我的妄取；三、见取，是对不正确的思想而妄执是正确的；四、戒取，是对不正确的邪行，而妄执为是清净的，如不是生天的戒行，坚固执著说它是生天的戒行，是为戒取。总而言之，凡是由贪染心而发生的诸取，都是不可取的。分位缘起学者，说取是十七八岁的青年所有的，因为这个时候的青年，有股旺盛力积极向外进取的，其实取亦通于一切的，不可作这样的局限。

有是第十缘起支，经中说为取缘有，即以取为缘而有有。有是存在的意思，凡存在者即名为有。上面的爱取二支是烦恼，由爱取而发生的行为活动所保留下来的业力，是即名有。有此业力的存在，将来就感新的生命，所以通常都把这个指为业有来说。不过经中有时亦将这个说为欲有、色有、无色有的三有。因为取是身心的实际活动，由取造成未来三有自体的潜在，接下去自然就是未来生死（有）的到来。所以爱取有的有，把它说为业有固然可以，把它说为果有亦未尝不可。因为三界中一切有漏法的产生，各各都有其因，这是业有；依因而生的诸有漏法，各有所依，这是果有，因有果有的诸有漏法，都是现实存在的，所以都可叫有。

生老死愁恼，这是缘起支中的最后两支，经中说为有缘生，生缘老死忧悲苦恼。有了存在的业力，遇到某种的助缘，因缘和合，就有新的生命生起，所以叫生。新的生命出现到世间以后，除了夭亡外，必然要向老的坦途前进，因而人生到了壮年以后，就一天天的接近于衰老，老到再也不能维持下去，就结束其生命，而将人生告一段落，名之为死。愁是忧愁，恼是苦恼，人的一生，真是所谓『忧悲苦恼恒随逐』的，究实说来，有何意义？经中将这说为『苦聚』，亦即是这意思。

十二因缘，说来虽有十二，实际只是惑业苦三，古德有颂总结此义说：『无明爱取三烦恼，行有二支属业道，从识至受并生死，七事同名一苦道』。

「众苦行业，不可思议」，这是显示业力不可思议，果报亦不可思议。众苦就是果报，行业就是业力。讲到众苦，经中说的很多，如说三苦、八苦、无量诸苦。如是众苦，我们现在常分为自然界、社会界、身心界的三类苦来说明。身心界的苦，就是生老病死的诸苦；社会界的苦，就是爱别离、怨憎会的诸苦；自然界的苦，就是求不得苦等等。经中更总结这些苦，说为：『五阴炽盛苦』。意谓吾人之所以受种种痛苦逼迫，根本还是由于有这生命果报身，假定没有这果报身的存在，一切痛苦都不可得。但诸众苦，缘何而有？由诸行业而有，所以义净译为『众苦恶业常缠迫』。假定不造善恶的有漏业，不感生命的果报体，怎会有诸众苦？而这行业众苦，从无始来，一直都是如此如此的。不是我们所能测知的，所以说为不可思议。「生死无际，轮转不息」，是说明众生的生死轮回。众生在轮回中受诸生死，这是现前的事实，谁也否认不了的。但生死是从什么时候开始，乃为一般人所常提出来问的问题。佛陀对这问题的解答，总是说生死无际。际是边际，或叫元始，如通俗说，就是开头。所谓无际，所谓无始，即是表示在时间上，生死没有一个开头，假定有个开头，那开头的，就不是从因缘生，非因缘生的东西，为佛法所绝对反对的，所以有人以这问佛，佛不是不答，就说是无际，如一定要追求一个开始，亦只好说以无始为始，因为在现象中，寻求一最初的，或是最根本的，绝对不可得的。经说：『众生无始以来，生死本际不可得』。因此，众生的生死狂流，我们只能见到它奔放不已，如欲寻求它的开头从何

而来，却是找不到的，所以说生死无际。无际生死，在未截断其流之前，总是在那里轮转不息的。谓由起烦恼而造业，由造业而受新的生命，有了新的生命，重行再起烦恼，造作种种行业，如是惑业苦的缘起钩锁，如环之无端的相续不断，所以说为轮转不息。义净将这译为『生死轮回无息时』，其义是一样的。轮转不息的无际生死，众生一定要在这个上头，找出它的开头，所以被佛说为颠倒。假使不了解生死无始，而在这个问题上作种种论说，则又被佛说为戏论。因此，我们修学佛法的人，只要体认生死是一事实，如何本于佛所开示的去解决生死就可以了，不必追求和妄论生死的开始。

「本无不生，亦无和合」，义净译为『本来非有体是空』。奔放不已的生命之流，从现象看来，好像是生生不已的在生，但从其本性上去推求，根本是就无有生的。受生，如以人类来说，要与父精母血和合，而后始有新生命的出现，现在既说本无有生，生尚不生，还谈什么和合？所以说亦无和合。虽说无生亦无和合，但生死仍是轮转不息，这是什么道理？是由「不善思惟」而来，义净译为：『由不如理生分别』。众生无始以来，因一念妄动而起无明，无明对于事理认识不清，而作种种不如理的分别，于是也就造出有漏善恶的诸业，依此诸业而在生命中轮转不息，所以若问生死从何而来，我们可以说是「心行所造」。什么时候不善思惟停止，什么时候生死之流也就停息。

卷004

甲三 举益劝修

乙一 举果益以劝修

丙一 明自利果

丁一 明断德果

我断一切 诸见缠等 以智慧刀 裂烦恼网

〈空品〉全文分三大段，上已讲完序略说意与正说空理的两大段，从此以下，是讲最后举益劝修的一大段。执著我法实有，必然流转生死，受诸种

种痛苦，通达我法二空，击破烦恼所知，证得二空真如，这对我们是有很大利益的，有利益就应该修，所以现在举益劝修。于中先举果益以劝修。果有自利利他二果，而自利果中，又有智德与断德的差别，此中一颂，是明自利果中的断德果。

「我断一切诸见缠等」，义净译为『我断一切诸烦恼』。断德是由断除一切烦恼而完成的。烦恼这东西是不清净的，如让它长期的盘旋在心中，就将扰得我人昏昏然，分辨不出善恶是非，所以古德以『昏烦之法，恼乱心神』两句，解说烦恼，可谓非常恰当。现在佛举自己为例说：我断一切诸见缠等，这证明佛已完成断德。诸见，或指六十二见，或指八十八使的见惑。要而言之，见是指身、边、邪、见、戒的五见。诸缠，要指无惭、无愧、睡眠、掉举、惛沈、悭、嫉、忿、覆、悔的十缠。或除忿、覆，说为八缠。缠是缠缚的意思，如人以绳将吾人缠缚起来，使吾人不得自由，烦恼缠缚吾人，令不获得解脱，也是如此，所以名之为缠。等是等于其他各种烦恼。佛陀断惑，不是断一部份的烦恼，而是彻底的断尽。般若说是断诸烦恼及诸习气，真常说是五住究竟，都是显示断除所有烦恼。然而，佛陀断尽一切烦恼，是用什么来断除的呢？「以智慧刀裂烦恼网」，可说就是解答这问题的。义净译为『常以正智现前行』，亦是显示唯有智慧常常现行，方可彻底解决烦恼。烦恼犹如罗网，上面讲『如鸟投网』时，曾经说到：鸟或其他东西，如投入于罗网，就将为网所缚，不得自由自在了，唯有将网割裂开来，始能重行恢复自由。烦恼罗网，网住众生，使得我们在生死中漂流而不得解脱，要想获得生死解脱，唯有割裂烦恼罗网，从烦恼网中冲出去。但是烦恼罗网的割裂，须仗智慧之刀，所以说以智慧刀裂烦恼网。

丁二 明智德果

五阴舍宅 观悉空寂 证无上道 微妙功德

上颂明佛的断德果，此颂明佛的智德果。智慧，是通达诸法真理的，从颂文看，并没有明说智慧，而实际是显智慧的功用。「五阴舍宅，观悉空寂」，义净译为：『了五蕴宅悉皆空』。五蕴是组织生命自体的要素，而组织的

生命自体犹如舍宅。舍宅，就是房屋，无论任何一座房屋，都是由砖瓦木料，钢骨水泥，种种条件，构造成的，要想在这里面，求一房舍自体，绝对是不可得的，不但房舍不可得，进一步分析砖瓦木料等，同样是没有它们的实在自体。当知五蕴组合的生命舍宅，不但身空虚伪，就是五蕴本身，亦复自性本空，所以说观悉空寂。观五蕴舍宅空，是通达我空，观五蕴自身空，是通达法空。大圣佛陀，是体悟缘起法而成佛的，不但了达我空法空，就是空亦复空，所谓通达诸法毕竟空的。因为通达诸法毕竟空，所以就「证」得了最高「无上」的佛「道」，而完成了种种「微妙」不可思议的「功德」。佛所成就的微妙功德，大体可以分为两类：一类是不共的功德，就是通常所说佛果位上的十力、四无所畏、三念住、大悲等十八不共法；一类是共的功德，就是与余圣者所共的共圣功德及与凡夫所共的共凡功德。如无诤、愿智、四无碍解，是共二乘圣者的功德；如五通、静虑、四无色、八解脱等，是共诸异生所有的功德。虽说相共，而其胜劣，有著不同。佛身的一切功德，清净殊胜；凡小的一切功德，就较差了。

丙二 明利他果

丁一 明转法轮果

戊一 就理明转

开甘露门 示甘露器 入甘露城 处甘露室 令诸众生 食甘露味

上约智断二德明自利果，下约说法度生明利他果。转法轮中，先约理性明转，次约言教明转。此中六句颂文，即是约理明转。在未解说颂文之前，先略解释甘露两字。中国向来有一传说，就是秦始皇求长生不老之药，近日越南华文报上，发表这么一则消息：谓过去秦始皇所求不到的长生不老之药，现在已为日本医药界发现。世间是不是真的有这不死之药，姑且不谈，但据传说，吃了这药，就可不死。印度向来亦有传说，即说甘露是不死之药，甘露究竟是什么东西，我国找不到一个可以与之相比的，但据佛经及印度各种学说介绍，都认为甘露是不老不死之药，假定有人有缘吃到这甘露，就可长生不老，不特生命永恒存在，就是肉体亦永安康，什么疾病都不发生。还

有一说，没有吃甘露前，身体的力量弱，吃了甘露以后，就会从生命内在，发出一股伟大力量。进而再说，我们没有吃甘露时，如彼此所见的身体，都是暗淡淡的，无有丝毫光彩，一旦吃了甘露妙药，身体上就发出了极为稀有的光辉！所以甘露在印度，为一般人之所尊重。因为世间上的人，都希望求得不死的甘露，所以佛说法时，也就常常拿这甘露来做譬喻。

「开甘露门」，义净译为『我开甘露大城门』。甘露在佛法中，有时比喻如来所说的教法，有时比喻如来所显示的真理，有时亦喻如来所证得的涅槃。真理，平常说有真理之宫的这话，好像真理是在宫门之内一样，因为没有人为我们打开真理之宫的大门，所以众生也就永远见不到真理。释尊以智慧力观五阴舍宅悉皆空寂，证悟了真理以后，不但自己开甘露的门，步入真理之宫，并且将自己所悟证的说给众生听，为众生打开甘露之门，使众生亦能从这门中，窥见宇宙万有的真理。不过这里，我们还是以甘露譬喻涅槃，佛经有所谓涅槃妙城这话，众生要入涅槃城，第一步还是先要打开涅槃之门，佛为我们宣说涅槃妙理，就是为我们打开涅槃妙门，所以说开甘露门。

「示甘露器」，义净译为『示现甘露微妙器』。器是器皿，可以盛物的，如装牛奶的瓶子，可以叫做牛奶瓶，亦可叫做牛奶器。甘露，在世间来讲，同样是要瓶子来装的，所以佛经有甘露瓶之说。甘露瓶，亦可说为甘露器。甘露器放在甘露门内，在打开甘露门前，是没有办法指示给人的，到了打开甘露门后，就可明白指示于人。涅槃甘露，亦复如是。涅槃妙门未开以前，佛要指示涅槃真理，亦无办法指示出来，现第一步既已开了甘露门，进而当然可以指示众生涅槃真理，所以说示甘露器。涅槃真理之器，与世间所用的竹器木器，当然有著很大的不同，因为世间的器皿，不论怎样精工细制，总归是还属于很粗的，涅槃妙器不是如此，所以义净说为微妙器。

「入甘露城」者，甘露涅槃之门，既然为你打开，甘露涅槃之器，既然为你指示，但你要想得到微妙甘露，还须你进入甘露之城。徘徊在甘露门外，赞叹著甘露味美，对你究有什么利益？所以必须进入甘露妙城，亲自受用甘露美味，然后始得实益。佛为众生说种种法，已明白的告诉我们，涅槃真理在涅槃城内的何处，但是众生如不随著佛陀的指示，一步一步的进入涅槃

之城，怎能享受涅槃的快乐？世间很多的人，明知涅槃城内，安隐清凉自在，但一谈到入涅槃城，就又显示踌躇不前，总是染著世间欲乐，所以学佛的人多，入涅槃城的人少。事实，学佛如不能入涅槃城，生死问题不得解决，因而我们希望每个佛弟子，都要以入涅槃城为唯一要务。

「处甘露室」者，进入甘露城内，要想受用甘露，还得你在城内，安处甘露室内，如果进去转一转就又出来，能否受用到甘露，实在是个大问题。修学佛法的人，进入涅槃妙城，一定要安处在真理宫中，方可过其自由自在的真理生活。如不能安处真理之宫，是即显示没有真正进入涅槃妙城。趋向真理而悟入于真理，在小乘是初果，在大乘是初地。大乘初地所证的真理，是诸法的毕竟空性。经说：『大慈悲为室，柔和忍辱衣，诸法空为座』。因而甘露室，亦可说为慈悲室。安处于慈悲室中的圣者，其所披的衣服，当然是柔和忍辱衣，所坐的法座，自是以法空为座。行者修学，唯有到达这个阶段，始可说是真正受用到涅槃甘露的妙味。

「令诸众生，食甘露味」，义净译为『既得甘露真实味，常以甘露施群生』。甘露味，是最极鲜美的无上味。自己尝到了这无上妙味，站在大乘佛法立场讲，不应自己专门受用此味，而应与诸众生共尝。证得最高妙觉果位的大圣，更应是这样的。佛之所以为众生开甘露门，示甘露器，最终的目的，就是令诸众生食甘露味。以佛陀大慈大悲的心肠说：众生一日没有尝到甘露妙味，亦即一日没有证得法性空寂之理，佛的心里一日不得安宁，因为佛的出现于世，根本就是为的众生出现于世，假定没有众生，佛陀出世何为？所以义净三藏的译本说：自己既然尝得了甘露的真实妙法，当然就要常常的以此微妙甘露，施诸一切众生，使诸众生亦能尝到甘露的真实味。得甘露味的，如果只是自己个人享受，而不能令众生亦能尝到甘露味，那就不能契合大乘行者的精神了。

戊二 就教明转

吹大法螺 击大法鼓 燃大法炬 雨胜法雨

上一颂半，就理明转法轮；此一行颂，就教明转法轮。教是言教，即佛为诸众生说法。法轮的轮字，如世间的车轮，有摧碾的胜用。车轮行走于道路中，不论碰到什么砂粒瓦砾，都能把它摧破，而顺利的前进。佛所说法，能够摧破众生心中的瓦砾（烦恼），所以名转法轮。依小乘有部说：所谓转法轮有二种：一是于自身中转，如佛在菩提树下，以三十四心成无上道，即为自转法轮。二是令他身转圣道，如佛在鹿野苑中，为五比丘说法，使他见道，即是令他转法轮。佛以利他为主，所以初为众生说法，名为佛的初转法轮。

「吹大法螺」，义净译为：『我吹最胜大法螺』。法螺，一名梭尾螺，是輭体动物的腹足类，壳圆锥形，长约一尺六寸，螺层约有八级，壳口很大，呈现卵的状态，取其壳磨去壳顶，然后吹之，可以发出很高的声音。过去僧道作法，常常吹这法螺。古代军队作战，亦常吹海螺，使军队勇敢向前冲锋。释尊为众生说法，唤醒众生的迷梦，警觉众生的懈怠，使众生听闻法后，秉持智慧的利剑，勇敢的向烦恼战，不论途中遇到多少魔军，都毫无畏怯的继续前进，非降伏魔军达到最后胜利不止，所以佛陀说法，犹如吹大法螺。但佛所吹的法螺，是世出世间的最胜法螺，不说輭体动物的法螺，不能相比，就是世间的各种宗教学说，亦不能相比，所以称为最胜大法螺。

「击大法鼓」，义净译为『我击最胜大法鼓』。古代军队作战，不但吹螺集众，而且擂鼓助威，使诸军队，奋勇前进。这在中国历史上以及戏剧中，常常见到的。佛教寺庙，每日早晚，鸣钟击鼓，亦是诸位所知道的。释迦牟尼出世说法，不但唤醒众生，而且加被众生，使众生在解脱道上安然前进。众生一向以来，都是顺著生死道走的，解脱道的这一条路，从来没有走过，假使没有佛的加被，不免感到有所畏惧！佛陀说法，劝人发心，行人听到这个声音，勇气就更增进，经中说是法鼓频擂，就是指佛说法说的。《中本起世经》中说：『佛告梵志：吾欲诣波罗奈，击甘露法鼓，转无上法轮』。闻佛说法，如饮甘露，其味无穷，所以说击甘露法鼓。

「燃大法炬」，义净译为『我燃最胜大明灯』。炬是火炬，如现在有什么大的胜会，晚上火炬游行，是即为炬，亦即灯的意思。灯具光明，含有照

了作用，如电灯有自照照他的功能。比方大悲讲堂，晚上是黑暗的，没有灯光，什么也看不见，只要电灯一开，灯光徧照堂内，一切了然明见。佛为众生说法，等于为众生燃起一盏法灯，使众生不致在黑暗中摸索，我们常说：佛未出现世间，世间是黑暗的，什么是善，什么是恶，众生简直分辨不出，佛陀出世以后，为诸众生说法，明白告诉我们善恶邪正的界限，众生闻法以后，不但分清善恶邪正，而且点燃自己的心灯，照破烦恼的黑暗，所以义净译为我燃最胜大明灯。普通的灯，不论怎样明亮，都不得称为最胜大明灯。

「雨胜法雨」，义净译为『我降最胜大法雨』。雨是雨水，有滋润的作用。《法华经》说：『一雨普润三草二木』。所以凡是花草树木乃至一切植物，都有赖于雨水滋润。一个地方，如果长久不下雨，所有植物，都将呈现一种干枯的状态，只要一阵大雨一下，各种植物又将复苏，由此可见雨对万物的重要。佛为众生说法，就如下雨一样，能够滋润各类机宜，所以说为法雨。《法华经．药草喻品》说：『一切众生闻我法者，随力所受住于诸地：或处人天转轮圣王释梵诸天，是小药草；……知无漏法能得涅槃，起六神通及得三明，独处山林常行禅定，得缘觉证，是中药草；……求世尊处，我当作佛，行精进定，是上药草。……又诸佛子，专心佛道，常行慈悲，自知作佛，决定无疑，是名小树；……安住神通，转不退轮，度无量亿百千众生，如是菩萨名为大树』。世间的三草二木，譬喻佛法的五乘之机。五乘之机要待法雨滋润，犹如三草二木须要雨水灌溉。如来出世，为众说法，没有一类众生，不得佛法利益，所以说是雨胜法雨。上面一个雨字，是落的意思。雨胜法雨，就是落下殊胜法雨。世间所需要的是及时雨，如秧插下田去，正当需要雨时，就有一阵雨来，是为及时雨。但在世间，这是可遇而不可求的，如有时需要雨，而雨却偏不来，有时不需要雨，而雨却下不停。可是佛雨殊胜法雨，没有这种现象，因为佛为众生说法，是不待时不过时的，什么时候众生需要法雨，佛就什么时候雨胜法雨，从来没有说是众生想要听法，而佛不为说法的。

丁二 摄化众生果

戊一 明摧邪德

我今摧伏 一切怨结 竖立第一 微妙法幢

明转法轮果，如上已说，摄化众生果，今当分别。先明摧邪德，次明拔苦德。

「我今摧伏一切怨结」，义净译为『降伏烦恼诸怨结』，怨是怨家对头，结是系缚绳结。通常都是把这叫做烦恼，所以义净译为烦恼诸怨结。故经说：『观三界如牢狱，视生死如怨家』。人与人间的关系，没有真正的怨家，真正为众生怨家的，是生死。生死怨家，是从那里来的？是从烦恼来的，因而严格说来，烦恼是真怨家，可是众生颠倒，不但不把烦恼视为怨家，反而当作亲朋好友来看：所以要起贪时就起贪，要起瞋时就起瞋，要愚痴时就愚痴。殊不知我人的生死大苦，都是由烦恼所赐的，不应把它当作亲朋好友看，而应视为生死怨家对头，彻底从它的系缚中解脱过来！佛是断尽一切烦恼的圣者，所以说我今摧伏一切怨结。一切怨结，虽可说是含有无量无边的烦恼，但佛经中，有以五住烦恼代表一切烦恼的。五住烦恼，就是见一切住、欲爱住、色爱住、无色爱住、无明住。二乘圣者，只能断前四住的烦恼，不能断后一住的烦恼，所以不得说为摧伏一切怨结，佛是五住究竟，二死永亡的，所以可说摧伏一切怨结。自己烦恼未断，不能令众生断烦恼，烦恼汉度烦恼汉，是比较困难的。佛陀究竟清净一切烦恼，所以具有摧邪的功德，而使众生亦可断诸烦恼。

「竖立第一微妙法幢」，义净译为『建立无上大法幢』。摧伏一切结的无上佛陀，并未一人安处在真理宫中，享受真理的快乐，所以游化人间，到处为众生竖立微妙不可思议的法幢。竖立法幢，换句话说，就是说法。幢有两个意思：一是高耸义，一是庄严义。过去我国大陆的各大寺庙，大佛殿上，常常挂有幢旛宝盖，以为庄严。于中，幢最高显。佛陀说法，就是竖立法幢，使众生以这为目标，一直向无上佛道前进。譬如军队作战，海军有海军的军旗，陆军有陆军的军旗，空军有空军的军旗，当两军交锋时，每方士兵，都以自己的军旗或有或无，作为或进或退的标帜。佛法行者，以法为幢，只要法幢不倒，总是依法修行，因为佛为众生所竖立的法幢，是最极第一微妙的。

戊二 明拔苦德

度诸众生 于生死海 永断三恶 无量苦恼 烦恼炽然 烧诸众生 无有救护 无所依止 我以甘露 清凉法味 充足是辈 令离焦热

上面一颂，明摧邪德；此中三颂，明拔苦德。摧邪也好，拔苦也好，都是显示佛的恩德，亦即佛的利他德。我们常说：佛对于众生的恩德大，为什么恩德大？因为佛能拔除一切众生的痛苦，所以为佛弟子，应该知恩报恩。然而怎样报恩？主要是说法度生，以佛心心念念都是为著众生的。如说：『假使顶戴尘沙劫，身为床座徧大千，若不说法度众生，毕竟无能报恩者』。说法度生，是多么重要的一个工作！因此，希望大家发心，多多说法度生。

「度诸众生，于生死海」，亦可掉转头来说：『于生死海，度诸众生』，所以义净译为『于生死海济群迷』。以佛陀本身说，早就出生死海，但因众生在生死海，所以佛又常于生死海中度诸众生。《俱舍论颂讲记》有这么一段话说：『众生在流转不息的生死海中，如不觉生死的苦痛可怕，当然不会生起厌离世间的思念；若从现实生活环境的种种感触中，体验到人生充满苦痛时，那厌离世间的意念便油然而生……悲心彻骨髓的佛陀，观见众生的苦痛，不忍众生长期挨受这种苦痛，所以就生起悲心，现身说法，把我们从生死泥中救拔出来』。佛经常的在生死海中度众生的，亦从来没有离开过众生的，不过由于众生业重，不能见到佛陀在教化我们。

「永断三恶无量苦恼」，义净译为『我当永闭三恶趣』。佛在生死中救度众生，是有深浅次第的，不如一般人所想像的那样圆顿。生死大海，有如前面所说的人天及三恶趣，而三恶趣的苦恼，有无量无边的这么多，比之人天二趣的痛苦要深，所以佛第一步先使众生脱离三恶道的痛苦，没有堕落三恶道中去的，就为他们把三恶道门关闭起来，使诸众生不得通过此门而入恶趣。由三恶趣来到人天，再告诉他们人天快乐，不是永恒的究竟的快乐，应该要求进趣出世的解脱，达到生死解脱，还要回转头来，发广大菩提心，利益一切众生，以求最高无上菩提。这样一层一层的上去，是为佛陀度生的方便。而佛悲心深切，以济拔罪苦特多的众生为重，所以先断三恶道众生无量

苦恼。

「烦恼炽然，烧诸众生」，义净译为『烦恼炽火烧众生』。众生在生死中，特别是生死中的人类，依一般俗情来看，虽说不如意事常八九，但并不怎样太不理想，为什么定要令诸众生出生死海？原因就是生死中的众生，身心内在具有烦恼的活动，而此内在活动的烦恼，如大火猛然炽然那样的，在不断的烧诸众生，使众生被烧得透不过气来，痛苦难忍，所以不得不来度诸众生。比方世间什么地方发生大火，一定要设法去扑灭它，不能让它继续不断的蔓延下去。众生身心中的烦恼火，需要佛陀悲水的扑灭，也是如此，而且唯有如来的悲水及法雨，始能真正扑灭众生的烦恼火。烦恼如大火一般的燃烧，我们只要反省一下，自然就会体验出来，那是很不好受的！

「无有救护，无所依止」，义净译为『无有救护无依止』。被烦恼燃烧的众生，如被围困在大火中心的人群，必须要人去救护他们，始得令脱火网，但现实世间无有一人可以救护被烦恼燃烧的众生，所以说无有救护。无有救护的众生，长期被烦恼燃烧，这是多么大的一件痛事！有无量苦恼的众生，如失去慈母为所依止的孤儿，独自的流浪在茫茫的人海中，又是多么可怜的一回事？所以说无所依止。无有救护、无所依止的众生，并不是不希望人来救护及为所依止，但结果总归是失望！因而不得不在生死大海中长期漂流，过著为烦恼所烧的苦痛生活！对诸众生，稍具有同情感慈悲心的，决不忍眼见众生这样无所依止的漂流，无有救护的被烧，因而下文接著说：

「我」释迦牟尼，见到这情形，内心有所不忍，乃「以」最上的「甘露清凉法味」，并且很「充足」的给与「是辈」无有救护、无所依止的众生，使「令」每个渴望救护的众生，都得远「离」烦恼的「焦热」！火，特别是猛烈燃烧的大火，是令人可怕的，不管什么人碰到了它，不特被烧得热不可挡，而且很可能的会被烧枯！人类世间，只晓得怕外在的有形之火，而不晓得畏惧内在的无形之火。其实，在身心内在燃烧的烦恼火，比之外在的柴火等，不知要猛烈多少倍！现实世间各式各样的火，最多只能烧毁我们的肉体，但不能烧我们的功德；烦恼火这东西，在生命中燃烧，可以焚毁我们所有一切功德善根，《遗教经》说：『当知瞋心甚于猛火』，其实一切烦恼都甚

于猛火的。

乙二 举因益以劝修

丙一 明难行能行

于无量劫 遵修诸行 供养恭敬 诸佛世尊 坚固修习 菩提之道 求于如来 真实法身

通达我法二空的真理，不特能得果位上的利益，亦复能得因位上的利益，所以于举果益劝修以后，现在更举因益以为劝修。大乘行者，因中所修，不出六度万行，而万行的修习，并不是容易的，没有难行能行的精神，决没有办法可以长期如法行去的。不过，菩萨行者，除了败坏菩萨，真发菩提心的，是能做到难行能行的，所以这两行的八句颂文，就是明菩萨行的难行能行，下面的两行八句颂文，则明菩萨行的难舍能舍。

「于无量劫，遵修诸行」，义净译为『由是我于无量劫』。发心求证阿耨多罗三藐三菩提，不是短时间所能做得到的，而是要经过长时期修习的，通常说于三大阿僧祇劫修行而成佛，这还是约示现说的，实际要经过无量无边的阿僧祇劫遵修诸行，才得成佛。遵修诸行，就是指的六度万行。六度万行，要一一修行圆满，当然不是短时间的事，所以有的经中叫做长时修。长时修，说起来很简单，行起来并不易，因为一般人都是要求速成的，如果时间太长了，就不免有所畏难！很多菩萨行者，就因为时间长，而于中途退了下来。释迦牟尼的所以成佛，并不是一生的事，也不是自然成的，所以中国古德说：『无天生的弥勒，无自然的释迦』，实于无量劫中遵修诸行而成的。

「供养恭敬，诸佛世尊」，义净译为『恭敬供养诸如来』。佛在因中修菩萨行，不但修其所应修的六度万行，而且常常的到十方世界，供养诸佛，恭敬诸佛。佛及世尊，都是如来的十种通号之一，其义如常说。恭敬，是对人信从尊重的意思，亦即退让明礼的意思。分开来说，中国古书上有这样的两句：『在貌为恭，在心为敬』。所以对一个人的尊信，不仅要在外貌上恭顺，而且要在内心上敬重。学修菩萨行的，对于佛的恭敬，自是相当虔诚的，且非恭敬一佛二佛三四五佛，而是恭敬无量无边诸佛的。供养，是以物供

养于人，香花灯烛，饮食衣服等，都是拿来供养佛的，不过最上供养，还是如法修行的法供养，所谓：『诸供养中，法供养最』。供养亦是供养诸佛的。

「坚固修习，菩提之道」，义净译为『坚持禁戒趣菩提』。佛法行者所走的道路，大体说来，有三条不同的路线，就是人天道、解脱道、菩提道。第一是世间道，后二是出世间道；出世道中，前者为声闻所走的道，后者为菩萨所走的道。释迦成佛，是由菩提道而成佛的，菩提道虽说是条大道，但沿途的魔障很多，而且又非常的遥远，如没有坚固不拔的志愿，很难走到菩提道的尽头，如没有勇猛无畏的毅力，很难克服菩提道上的障碍，所以修菩提道，最重要的，是坚固不屈的修习，不畏任何困难，不避任何艰险，一直向菩提道进趣，不到达最高无上的菩提，决不停止自己的前进！『戒为无上菩提本』，所以义净以坚持禁戒，为趣证无上菩提的主要条件。

「求于如来，真实法身」，义净译为『求证法身安乐处』。如是像上那样的长时、恭敬、无间的修习菩提之道，其最终的目的，究竟是为的什么？是为求证诸佛如来所证得的清净法身。法身，简单的说，是以正法为身。佛所证得的，不是别的，就是正法，亦即是具有永久性、普徧性的绝对真理，所以证得法身的如来，亦即是绝对真理的具体显现者。绝对真理，当然是究竟真实，而非是虚伪幻妄，所以称为真实法身。真实法身，亦可说是对身空虚伪说的。凡夫惑业所感的有漏身，前面曾经讲过，绝对是靠不住的，所以修学佛法的人，一定要求证如来的真实法身。法身不但是真实的，而且是安乐妙常的，证得法身，再也不会像有漏身那样的众苦聚集，所以法身是安乐处。

丙二 明难舍能舍

舍诸所重 肢节手足 头目髓脑 所爱妻子 钱财珍宝 真珠璎珞 金银琉璃 种种异物

这是〈空品〉的最后两行颂，亦是因益中的第二段文，叫做难舍能舍。舍是施舍，亦即布施的意思。布施，就是以自己所有的，舍给所需要的有情。佛法讲施，向来说有财施、法施、无畏施的三种；本经说施，却是说的内施、

外施、内外施的三种。其义如何？到下面经文再说。施为六度四摄之首，亦为菩萨行者的重要法门，利他行人，不能惠施众生，怎能饶益有情？因为施是接近人群的最胜方便，唯有多与人群接近，给予众生实际利益，众生才会受你感化，听闻佛法，修学佛法，所以布施是很重要的。

「舍诸所重」，这是总标。对于财物稍为看得破的人，布施并不是件太困难的事，但在这个当中，略为有所分别：当你去布施时，是以你所最贵重的东西去布施呢？还是以你所最寻常的东西而行布施？一般说来，普通人的行施，大都是以多余的及不重要的施之于人，真正贵重的可爱的是不容易拿出来施的，这不得算为难施能施。举明显的例说：如我现在手中所用的手巾，若有什么人向我要时，我可毫不痛惜的给他，若有人向我索取象牙佛珠，我就得考虑一下，看看我给人以后，会不会有挂新的来？若有新的来，我才可以布施人，若无新的来，就要保留为自己所用，不大舍得施之于人，唯有以贵重的宝物，甚至以宝贵的生命，施之于人，是名舍诸所重，亦即难舍能舍。

「肢节手足，头目髓脑」，这是内施，义净译为『施他眼耳及手足』。人生最贵重的，莫过于自己的生命，生命体上的任何部份，都为自己所宝爱，普通一个人，不论手足头目，肢节百骸，如果有点损伤，就觉问题很重，总得想方设法的予以治疗，说是要他拿这东西惠施众生，那是绝对做不到的。行菩萨道的菩萨，不像我们众生这样，他是要尽其身心内外所有的贡献给众生的，所以不论众生来向他要求什么，总是随顺来者的要求，欢欢喜喜的，心无悔恪的，给与众生。如要头的给头，要目的给目，要手足的给手足，要髓脑的给髓脑，所以经说三千大千世界之内，无一寸土地之处，不是如来施舍头目髓脑之所，可见释尊在因地修菩萨行时，是怎样的广行内施？以身饲虎，为法舍身，以及本生经中所说的种种，都是释尊为法为人的大舍榜样。不过话说回来，这种以生命施，不是普通凡夫所能做得到的，而是登地以上的菩萨所行的，地上菩萨，体悟真理，了达我法空不可得，支解其肢节，犹如斩春风，根本是毫无所谓的，所以能舍生命中的一切。普通凡夫，未达这个程度，不可随便这样去做，以免发生不必要的危险！

「所爱妻子」，这是内外施，义净译为『妻子僮仆心无悋』。菩萨有在家菩萨与出家菩萨之别，此内外施，是约在家菩萨说的。颂文所说，或简单的指为所爱的妻子，亦可指为所爱妻及所爱子。世间的人，最亲爱的，莫过夫妻，最痛爱的，莫过子女。要将自己的子女及所爱妻，就这样的转让给人，施与众生，在我执未打破之前，是很不容易做到的。可是洞达我空的菩萨，如有人向他要求自己的爱妻，或有人向他要自己的子女，都将毫无悋惜的，欢欢喜喜的，随时随刻的，奉献给来求的众生！所爱妻子儿女，本是身外所有，为什么说是内外施？因这实具内外两重关系的：如妻子结为夫妇后，就成为自己身内的一部份，像中国人称自己的妻子为内人，就是这个意思；虽说如是，但毕竟是在自己身体以外的，所以以妻施给众生，叫做内外施。至于子女，俗人称为自己的骨肉，事实最初生命的完成，是具有父精母血的成份的，这是内；但自离开母体以后，已成外在独立的个体，这是外，所以以子女施给众生，亦叫内外施。

「钱财珍宝，真珠璎珞，金银琉璃，种种异物」，这是外施，义净译为『财宝七珍庄严具；随来求者咸供给』。外施，真正是属财施。珍宝，是最珍贵的宝贝；真珠，是珠母及蚌等壳内所生的球状物，通名叫珍珠，亦单称珠，形圆如豆，色白如银，清丽可爱，为珍贵的装饰品；璎珞，为印度的庄严具，是挂在项上的，或用鲜花串成，或用珠宝串成；金银，就是黄金白银，这是大家所知道的；琉璃，亦称璧琉璃，亦称吠琉璃，其颜色青青的，犹如璧玉一样，是青色宝；种种异物，是指七宝以外所有的种种希奇难得的宝物；除此还有衣服、饮食、汤药、卧具等等。总而言之：凡是自己所有而可为自己自由支配的财物，都可施给众生，名为外施。行外施时，七宝珍物，任凭众生的选择，众生需要什么，就随众生所求，施给他的什么，不随自己心意，要给众生什么，就给众生什么，所以义净的译本，说为随来求者咸供给。为什么能够如此？因在菩萨的心中，只知有众生，不知有自己，所以能随众生的心意，满足众生的所求。

举因益以劝修中，主要是举出难行能行，难舍能舍的两点来说，但在义净的译本，还说有难忍能忍，以及其他的诸度，都要精勤修习的，所以说『

忍等诸度皆偏修』。本来，菩萨行者，是以实行六度为本的，对于六波罗密，当然一一偏修，本经之所以提出布施来说，因为这是六度之首，而且真正做好布施度，其他的诸度，自然也就具有，所以略而不谈。

现在流行的斋天科仪，有一种木刻本子，在引《金光明经．空品》全文以后，特别加上：『欢喜施之，心无悔恪；观法性空，是无上智』。这是什么人加上去，不大知道。虽说不是原经所有，但它的意思却很好。意谓菩萨在行内施、外施、内外施时，并不是勉强的，而是很欢喜的，且无丝毫悔恪。为什么会如此？因能观察一切法自性空的关系，观一切法本性空，这是无上智功用，假定没有无上智，是不能观法性空的，如果不能观法性空，就不能心无悔恪的，欢欢喜喜的，随顺众生的要求，供给众生的一切！因此，通达诸法自性空，无论是在修因方面，无论是在证果方面，都是绝对不可缺的要著，假定不能通达诸法自性空，不说无上菩提不能证得，就是坚固修习菩提之道，亦与菩提行不相应！

空义是佛法的要义，我们不要忽视空理，更不要畏于空说。上面已说过：空不是什么没有，是革新、是除旧、是淘汰，亦即现在所说的扬弃。众生在世间的思想行为活动，一向以来都是以情执为中心的，现在发心学佛，如果仍以情执为主，一切都与以前一样，怎能得到佛法受用？所以发心修学佛法，要想实现觉悟的自在的纯善的清净的一切，必须透过空性，然后始能完成！但千万要记住的，即不要以为空是什么没有，假定认为空是什么没有，那就落于都无所有的恶趣空，落于恶趣空中，这才是可怕的，所以龙树大士说：『信戒无基，忆想取一空，是为邪空』。每个学空的人，必须牢牢记著龙树大士的这几句话，方不致于成为佛法的罪人！

佛法以空为究竟了义，虽可说为种种不同空，但主要的是本品所说我法二空，通达我空即可证得我空真如，通达法空即可证得法空真如，但此二空真如，不是二空所显，而是空即真如，这点需要知道！诸位过去对于空的佛法听得很少，听来也许觉得难以了解和接受，可是空为佛法的根本特质，若不了解空及接受空，思想行为无所改变，要想完成无上菩提，是绝对不可能的！因此，希望诸位接受空说，了解空义，从空性的通达中，灭一切恶，生

一切善，证得最高无上菩提！

（陈净胜记）