金光明經空品講記

演培法師

卷001

序

竺摩

中國的佛法，經過隋唐時代的弘盛，大乘八宗競彩，蔚為奇觀。其中的禪宗和空宗，尤稱特別：禪宗的頓超直入，不循知解，為各宗之所重視，構成了中國佛法的特質；而空宗的大刀闊斧，掃蕩情執，亦是諸宗教義之所共許，其思想不特是佛法的昇華，亦是一切世法的不共義。這因全部佛法的究極思想，都從般若空智中迸現出來的；若有一宗否認空的思想與價值，落於有所得心的執情，勢必使這一宗成為不了義不究竟的佛法。同時世間一切宗教學說，儘管他們說了許許多多的道理，卻不曾說到空，而且也不敢說空。原因這些宗教哲學的思想，都是建立在有所得心之上而出發的，耽著世味，最忌談空，如《金剛經》所謂『應無所住而生其心』的空理，恐怕他們是連做夢也沒有想到的。

空是佛法的昇華，也是不共世法的擇法智眼，所以全部佛法的大小乘經典，談空的不消說，就使它是說有的，也仍離不了談空，所謂『以有空義故，一切法得成』，只是所談空的程度有徹底不徹底的深淺不同而已。同時空的究極思想，既是一切世法的不共義，致使世間一般學者或非學者，或對之驚歎，或對之疑謗：驚歎的以其陳義過高，非一般宗教哲學思想所可企及；疑謗的則聞空驚怪，不理解佛法談空的旨趣，以為這空是空洞無物的虛無，或消極逃避的滯寂，於是就附會佛法是厭世的，於人無益，於世不利，把那從空而不空的思想中所產生的大乘佛法活潑潑的進取精神，因懵懂含糊而一口否定，或一筆抹煞了！

現在這部《金光明經》的〈空品〉，就是許多談空經中的一部份教義。它談我的五蘊身空說：『何處有人，及以眾生？本性空寂，無明故有』。也談法的四大皆空說：『本自不生，性無和合，以是因緣，我說諸大，從本不實，和合而有』。從而談十二因緣空，也談四諦空；談世法空，也談佛法空。全品雖是短短的四五十首偈頌，對於空的真義，亦覺曲盡其致。講者演培法師，更是善於解空，妙辯無礙，把空說得頭頭是道，左右逢源。他並揭出《金經》的宗要，在乎菩提涅槃的因果；而欲把握這個宗要，證取這個妙果，則在乎修習正因的功德門和智慧門。功德門所修習的是方便道，重在〈懺悔品〉和〈讚歎品〉的功行；智慧門中所修習的是般若道，就是以這闡揚二空勝義的〈空品〉為代表。佛法的真正行者，惟有從這空的般若道中用功磨鍊，才能生起斷惑證真的微妙勝用；因為不論你修習懺悔滅惡的善行，或讚歎諸佛的功德都好，如果不經過般若空智作蕩情掃執的提煉，那麼你的懺悔滅惡終難以滅盡，修習善行的功德也難以清淨。故智者大師在本經疏中很精警地揭出：『懺不得空，惡不除滅；讚不得空，善不清淨』。在性空寶典的《大智度論》中，也有說到『智度為導，五度如盲』的話。就是修習六度中的前五度，而不修最後的智度，好像航海失了導師，其他的夥計都同盲人一樣，在風波險惡中找不到南針，前途不知如何是好了。

本品在《金光明經》中，古今以來曾有不少大德講解與詮疏，但語言淺白暢曉，文字流利易讀，自然要算這部講記了。這給予初機者很多便利；同時老鑽故紙者，亦可由於這講解的新穎，記述文筆的生動，而觸發新的思想，對空的真義，作新的認識。從前常啼菩薩艱苦地東行，不惜賣身以求般若；唐朝的玄奘法師不辭跋涉山川，邁往天竺求經，歸來先譯六百般若為不世的盛業；那末，我們對於法師宣揚這一部屬於般若道的〈空品〉真義，也應奮發大心，悉力鑽研，才不負講者的一番婆心。而檳城佛學書局為之提前單印，也不外乎這個好意吧。

佛紀二五〇七年衛塞節前，竺摩序於檳城竹園精舍。

懸論

一 本經譯史的簡說

每次講經都曾說到，中國流行的經典，是從印度傳譯過來的，因此，對於每部經典的解說，首先需要簡單的說明其譯史，然後才可證明其經，正式是由印度傳入的，假定在中國譯經史上，沒有確切的史實可據，則該經是不是從印度傳來，就成問題而值得加以研究或考證了。現在講《金光明經．空品》，所以對本經譯史，特先作簡要說明。

中國佛經從印度傳來，差不多是每個佛子所知道的。可是同一經典，由於時代不同，譯者不同，往往就有幾種不同譯本，如《法華經》有三種譯本，《金剛經》有六種譯本，《心經》有七種譯本，本經前後則有五種不同的翻譯。

五種譯本是：一、北涼曇無讖三藏法師譯的，叫做《金光明經》，有四卷十八品；二、後周崛多耶舍三藏法師在歸聖寺譯的，亦叫《金光明經》，有五卷二十品；三、陳真諦三藏法師在建康正觀寺譯的，亦名《金光明經》，有七卷二十二品；四、隋闍那崛多三藏法師在長安大興善寺譯的，為《金光明經》、銀主囑累品；五、唐義淨三藏法師在長安譯的，叫做《金光明最勝王經》，有十卷三十一品。現對諸位講的，是第一次曇無讖譯的四卷本。

上來所說五本，現在《大藏經》中所見到的有三種，就是《金光明經》、《合部金光明經》、《金光明最勝王經》。於中，《合部金光明經》，是我國隋時寶貴法師糅合曇無讖、闍那崛多、真諦三家譯本而成，有八卷二十四品。

現在講的既是曇無讖的譯本，對其歷史不得不略為介紹。曇無讖是中印度人，在他沒有出家前，對世間一般知識，固然是很博達，就是對神咒祕術，陰陽曆算，亦復極為精通。因為如此，所以深受國王的尊重，亦因如此，犯了很大的過錯，為了避免受誅，乃逃離本國而到罽賓去。不唯如此，結果還是由於這個，受到殺身之禍。經過是這樣的：法師來到中國，首先是在沮渠蒙遜統治下的地區弘法，後來魏太武聞法師的令名，並知法師有很高的道術，乃派人去請法師來魏都。太武帝所以這樣懇切的求曇無讖，因感覺到他

『博通多識，羅什之流；神咒祕術，澄公之匹』的關係，不單純的是為請他弘法，而還含有請他協助武功方面的意思。沮渠蒙遜深知魏太武的來意，很不願意法師為他所利用，但因北魏力量強大，不敢違抗，乃以重金收買來使李順，要他在半路上殺掉曇無讖，所以法師是死於非命的。因而佛法行者，最好不用神祕咒術。可是印度是個神祕國家，很多宗教學者，懂得神祕咒術。如來華弘化的佛圖澄大師，就是最善於這套的，並且利用這個，感化了殘暴無比的石勒、石虎。現說曇無讖是『澄公之匹』，即表示他與佛圖澄有同樣的這種本領。中國佛教學者都知道羅什三藏是很有學問的，現說曇無讖是『羅什之流』，即表示他與鳩摩羅什一樣有高深的學問。正因為曇無讖的道術高，學問深，所以不論弘化到什麼地方，都為帝王及諸僧俗之所尊重，可說是位很難得的法師。

曇無讖的神祕咒術以及一般知識，都是出家前所學得的，出家以後修學佛法，起初是學小乘，後見《大涅槃經》，覺得大乘深義，勝過小乘教理，乃由小乘轉向大乘。這種情形，亦如什公一樣，什公原本是學小乘的，後聞陰界諸入皆空無相的教典，於是由小乘轉向大乘。什公由小向大，是因般若；曇無讖由小向大，則是涅槃。般若與涅槃，對中國佛法都有很大影響；而什公與曇無讖，亦為中國佛教有名的大德。曇無讖學通了《大涅槃經》，就帶該經前分十卷、《菩薩戒經》、《菩薩戒本》等，到罽賓去，後來又到龜茲，可是這兩個地方，都是以學小乘為主，對他所弘揚的《大涅槃經》，不願接受，沒有辦法弘揚出去，然後乃東入鄯善，以及進至燉煌，大約在北涼玄始十年，到達姑臧地方。

曇無讖在中國，除作口頭宣揚，所譯經典有十一部，就是《大涅槃經》、《悲華經》、《菩薩地持經》等，現在講的《金光明經》，亦是其中的一部。從他所譯的經典看，可說都是屬於大乘的。而《涅槃經》發揮佛性說，尤有他的重要性。在曇無讖未來前，中國雖是個接受大乘佛教的國家，但一切眾生皆可成佛的究極思想，還沒有傳到中國來，所以道生法師在南京唱說這個道理，被其他的法師認為離經叛道，而被逐出南京的僧團。可是等曇無讖譯的《大涅槃經》傳到南方，經中果有『凡有心者皆當作佛』之說，於是中國

佛教思想界，發生很大的波動，一時研究涅槃的風氣大盛，並且成立涅槃宗，一切眾生皆得成佛的理論，再沒有人懷疑。

曇無讖所譯的經典，在思想方面影響中國佛教的，固是《大涅槃經》，而在律儀方面一新中國佛教面目的，則是他所譯的《優婆塞戒經》、《菩薩地持經》、《菩薩戒本》等。中國佛教史上，羅什三藏以前所傳的戒律，多屬於小乘戒，到了曇無讖，才譯有大乘戒律。《地持經》相當於《瑜伽論》的〈菩薩地〉，可說是大乘戒律的重鎮。其他所譯都是大乘戒，所以知道曇無讖是最重視大乘戒的。同時，菩薩戒的流行，實是先在涼州，而菩薩戒諸經的研求，差不多專在北方，由是可知涼州佛學影響於北朝的很大。

總之，曇無讖三藏來中國，不但在思想方面有著很大的影響，就是在戒律方面亦給與新的面目，所以曇無讖所譯的經典，是經得起歷史考證的，是值得吾人信奉的!

二 本經宗要及勝用

佛每說一部經，都有其中心思想，而這中心思想就是現在說的宗要。本經的宗要何在？在於宣示菩提涅槃的因果。如涼譯的〈壽量品〉及陳譯的〈三身分別品〉，即是說佛果菩提涅槃。唯識學上將這稱為二轉依果，如來所得者得此，眾生所求者求此。可是菩提涅槃的大果，不是自然可得的，必須修種種勝因，然後始得完成，所以〈懺悔〉以下三品，特別說明如何修因。論其正因，雖在陳譯的〈三身分別品〉，但依涼譯所說的三品去修，修到究竟圓滿的時候，就可獲證大菩提果及大涅槃果。修因的行門本來是很多的，但最主要的不出功德與智慧的二門，功德門所修的是方便道，智慧門所修的是般若道。方便道中怎樣廣修功德？本經的〈懺悔品〉與〈讚歎品〉，有詳盡的說明；般若道中怎樣修學智慧？本經的〈空品〉，明白的告訴我人。但是有人問道：專修功德智慧二門，怎麼會得三身果德？因為，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，雖長期在生死中，而實不住於生死，不是二乘所修的功德，雖可證入寂滅涅槃，而實不住於涅槃。不住涅槃，就得應化二身的功用，不住生死，就得法身

的究竟清淨。還有，諸功德行修成就的時候，就得遠離業障，業障遠離，隨順眾生的機宜無礙自在，即有化身的顯現；諸智慧行修成就的時候，就遠離煩惱障，煩惱障離，就與諸法的真理相應契合，而有應身的顯現；二障既離，由二障所感的果報阿黎耶，自然就息滅不起，到了這個時候，清淨法身之體，就徹底的顯現。由上所說，可知欲得佛果三身，必須本諸功德智慧而修。

功德智慧的修成，首要是滅惡生善，而這滅惡生善，即為本經的勝用。勝用，就是殊勝功用。釋迦牟尼無論說什麼經，都有他的功能作用，假定沒有勝用，說既沒有意義，聽也沒有意義，所以了解了本經的宗要，還要了解本經的勝用。依天臺智者大師說，本經是以『滅惡生善』為其勝用的。能滅惡，就是顯示它的力量，能生善，就是顯示它的勝用，而學佛者的本旨，就在滅惡生善。一個學了佛的，惡不能滅，善不能生，一切還是那個老樣子，怎能得到佛法的利益？觀察一個佛法行者，得不得佛法受用，就看他是不是已能滅惡生善？

從何可以證明本經是能滅諸罪惡的？從何可以證明本經是能生諸善法的？這還是從〈懺悔〉以下的三品來說明。最高佛果所得的智慧是一切種智，而這果位上的一切種智，是由無量功德之所莊嚴的，所以一定要修功德。由修功德而成就的一切種智，能拔除一切的痛苦，能給與一切的快樂，苦樂都是在果報上說的，苦不自苦，由惡業而感苦，樂不自樂，由善業而得樂，這是大家所知道的。惡業的創造，由於貪瞋癡的三毒發動，要想不受生命苦果，首要解決惡業根源，否則的話，不受苦是不可能的。然而怎樣始能根絕苦果根源？這就是要懺悔無始來的罪惡，因為已造成的罪惡，只有懺悔始得清淨，如不懺除淨盡，總歸要感果的，所以佛在〈懺悔品〉中，特別指示我們如何懺除罪惡。樂果是由善行來的，而善行的修成，自有各種行門，本經則以讚嘆佛的功德為最大善行，如〈讚嘆品〉說：『過去有王名金龍尊，常以讚嘆讚嘆去來現在諸佛』。普賢十大願的第二願，就是『稱讚如來』，所以讚佛的功德是很大的。學佛的人，如常讚嘆佛法僧的三寶，仰仗三寶的威德慈光攝受，就可生起一切善法。『三寶功德，難盡讚揚』；『三寶功德，嘆莫能窮』。由於我人的讚揚，引發別人的生信，發心歸依三寶，修學一切佛

法，所以佛說〈讚嘆品〉，是能生諸善法的。懺悔與讚嘆，各有其勝用，不過，一就滅惡的立場講，一就生善的立場講，但這是一往而言，實際來說，生善可以滅惡，滅惡自然生善，彼此有著相互影響的，是以〈懺悔〉與〈讚嘆〉二品，都有生善滅惡的功能。

但滅惡生善，必須透過第五〈空品〉，如不通達空義，不特惡法不能除滅，所生善法亦不清淨，是以天臺智者大師說：『懺不得空，惡不除滅；讚不得空，善不清淨』。由此可以想見〈空品〉，是能雙導滅惡生善的。在此，不免仍然有人要問：善惡都是現實存在的，為什麼定要透過空性？關於這個，須加說明：吾人所有的一切罪惡，都是從自己的內心所創造出來的，現在想要懺除一切罪惡，還得從自己的內心懺悔起，否則的話，罪惡是懺悔不了的，所以說『罪從心起將心懺』。然到怎樣的程度，方可算是將罪懺除？這要在懺悔的過程中，逐漸逐漸將心寂滅下去，不再在三毒煩惱方面兜轉，其罪自然就被消亡，所以說：『心若滅時罪亦亡』。等到『心亡罪滅兩俱空』的時候，『是則名為真懺悔』。懺悔罪障，可說這是最重要的懺法。因為了解了能造所造的無自性空，不起戲論顛倒，那就不起愛、取等惑業，得到清淨、解脫，所以說：『空即無生，是大懺悔』。假使懺悔而不了解罪性本空，一切罪惡是消滅不了的。眾生無始來所造的罪惡，假使有體積而有實自性的話，將它堆積起來，須彌山不能比其高，你要一個個的懺悔，怎麼懺悔得了？因為眾罪自性本空不可得，如以智慧透視觀察，對它有這樣一個正確認識，眾罪如霜露一樣的歸於無有，不然，其罪惡性仍然存在，一定是要去感受苦果的。罪性本空，這在理論上講，一點是不錯的，但若不正確的了解其空不可得，以為罪性既然本空，造惡沒有什麼關係，何不索性多造些惡？假定這樣，那就糟了！

讚佛讚法讚僧以及各種隨喜讚嘆，都可生長一切善法功德的，但這所生善法，必須透過空性，方可算為清淨，方成無漏善法，假定不了解空，生長諸有善法，固然不成問題，但都屬於有漏善法，其中含有染污的成份，不得算為清淨善法，最多不過獲得人天的有漏果報而已。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。但佛學的目的，在於二轉依果，在於

一切種智，不是為求人天福報的。然這都要無漏善法功德之所莊嚴才行，所以所修一切善法，必須透過空性而成為清淨的，不清淨的善法，是不能莊嚴佛果的。怎樣是透過空性的善法？怎樣是不透過空性的善法？舉布施來說：發心布施，自是功德善根事，如不了解布施的空寂，執著有實在的能布施的人，執著有實在接受布施的人，執著有實在所布施的東西，所謂三輪不空，所得功德，就不能成為清淨無漏的。假定在布施時，了解沒有能施、所施、施物的實有自性，所謂三輪體空，不著相而行布施，那所得的功德，即為清淨無漏，而且無限無量。無相布施，是指空相應的布施，是通達能施所施畢竟無自性的布施。不但布施如此，持戒、忍辱、精進等的一切善法，都應與空相應，才能成為成佛資糧，才能莊嚴無上菩提。假定不是這樣，不但善不清淨，功德亦復很少，且為有限有量！

如上分別，證知懺悔要了解空，讚嘆也要了解空，唯空可以雙導滅惡生善，假使不經過空的陶鍊洗革，惡既不能滅除淨盡，善亦不能清淨無染，所以空品極為重要。

三 本經經題的略釋

本經名為《金光明經》：金光明三字是別題，經之一字是通題。通題的經字如常說，現在略釋金光明三字的別題。

佛經經題的安立，本有七種立名不同，本經於七名中，屬於那種立名，古德有不同的說法：有的認為金光明三字是法非譬；有的認為金光明三字是譬非法。然從多數而言，現我仍然根據單喻立名來講。

譬喻，在佛法的說明上，佔有很重要的地位。如一個甚深的道理，當你橫說豎說，都沒有辦法了解時，往往因用淺顯的譬喻，而忽然的了解過來。以喻顯法，不特無智的人需要，就是有智的人亦復如此。《法華經》的〈譬喻品〉，在舍利弗請說因緣後，佛陀告訴舍利弗說：『今當復以譬喻更明此義，諸有智者以譬喻得解』。〈方便品〉中更明白的說：『過去、現在、未來所有諸佛，皆以無量無數方便、種種因緣、譬喻言辭而為眾生演說諸法』。由此就可以知道，譬喻是很重要的。譬是比譬，喻是曉喻，即是譬以其他的

事情，使人易於曉喻，謂之譬喻。本經金光明三字，以之譬喻法時，古德將它從三方面來說明，現略分別如下：

一、譬佛果三身：不論是過去、現在、未來的大乘佛法行者，凡證得最高無上佛果的，必然都具有三身。關於三身，通常所說的是法身、報身、應身，或如唯識學上說的自性身、受用身、應化身，但本經所說的三身，則是法身、應身、化身。如真諦三藏所譯《金光明經．三身品》中云：『一切如來有三種身，菩薩摩訶薩皆應當知。何者為三？一者化身，二者應身，三者法身。如是三身攝受阿耨多羅三藐三菩提』。所以本經所說的三身，不同一般所說的三身，我們不可不先有個認識。

什麼是法身？依諦譯《金光明經》說，可以名為法身的，唯有諸佛所有的如如如如智。這是本來真實有而為滅除一切煩惱等障所顯的。如世間的金子，其體本有真實，儘管仍在金鑛之中，只要將其開發出來，予以陶冶錘鍊，金體就可顯現。法身的本有真實以及從煩惱蓋覆中顯現出來，也是如此，所以特用金這東西譬喻法身。

什麼是應身？依諦譯《金光明經》說，這是本於如來相應的如如如如智的法身而現的三十二相八十種好，並且項背具有圓光的，名為應身。如世間的光亮，能夠照耀一切，能應任何不同場所而無所不照的，應身也是如此，所以特用光亮譬喻應身。

什麼是化身？依諦譯《金光明經》說，如來在因地中修行而得自在，因為得自在故，所以到了佛果位上，就能『隨眾生心，隨眾生行，隨眾生界，多種了別，不待時，不過時，處所相應，時相應，行相應，說法相應，現種種身，是名化身』。化身，換一句話說，就是隨類現化，你是怎樣的身份，佛就現出怎樣的身份，來化度你。如世間的明度，能夠徧益一切，所以譬喻化身。世間的人們，如長期的生存在黑暗中，其生命一定是很悲慘的，因而為人沒有不希望得到光明的。以佛法說，三界就是個大黑暗，所以佛陀隨類化身到這世間來，利益人群及諸眾生。

二、譬涅槃三德：證得無上大覺的佛陀，具有菩提涅槃二轉依果，而佛所證的涅槃不同於聲聞所證涅槃者，即佛涅槃果上，具有法身、般若、解脫的三德。三德之說，出於《大涅槃經》，而為真常大乘所樂說者，現略喻說如下：

法身為佛的本體，以常住不滅的法性為身，所以名為法身。而此法身，《涅槃經》說，具有常樂我淨的四德。現在以金譬喻法身，即因金有四種殊勝的特質：一、金的顏色，不論在什麼時候，都是黃黃的，常常時，恆恆時，沒有變化，法身也是如此，所以如常。二、人生在世，貧窮是很苦的，但若有了七寶之一的黃金，立刻就會使人大富大貴起來，享受人間所有的快樂，法身也是如此，所以如樂。三、世間的黃金，可作種種不同的莊嚴具，時而作成這樣，時而作成那樣，轉變自如，無礙自在，法身也是如此，所以如我。四、黃金的自體，是清淨無染的，不論遺落在什麼染污的地方，總是保持自體的清淨，絕不會隨染污而染污，法身也是如此，所以如淨。金的四種特質與法身的四德相契，所以以金譬喻法身。

般若德，是能如實覺了諸法相的智慧。般若智慧，有兩種功用：第一能夠照萬有諸法的真相，諸法本來是怎樣的，般若能如實的照了它是怎樣；第二能夠除去眾生的愚癡黑暗，眾生所以不能如實的了解萬有諸法，就因缺乏般若智慧。光，如太陽光，凡是光都是從發光體送出來的，太陽是發光體，所以名光。光有照了與除暗的兩種功用，所以以光譬喻般若德。

解脫德，是遠離一切繫縛而得大自在者。眾生在現實世間，所以受到種種束縛，不得自由自在，根本原因在於惑業的纏繞。學佛到了惑盡業空，就得無累自在。明與光不同，依佛法的論典說：『月、星、火藥、寶珠、電等諸焰名明』。如月亮，本來沒有光明的，我們所以見到月明，不過是太陽的反射作用而已，所以佛法稱他為明。明有兩種特色：第一是沒有黑暗，因為明與暗是敵體相反的，有明就沒有暗，有暗就沒有明，兩者絕對不能並存的。第二是可以達於廣遠，即明出現的時候，能及於遙遠廣闊的空間，使人本於明亮而行，不致有喪身失命的危險！涅槃所有的解脫德，消除一切眾患，再也沒有生死界中的種種束縛，所以以明譬喻解脫德。

三、譬三因佛性：三因佛性之說，出於《大涅槃經》，與上所說三德，有著密切關係。㈠、正因佛性，是指離一切邪非的中正真如，依於這個，將來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，依於這個，將來就可成就般若的果德。㈢、緣因佛性，是指緣助了因，開發正因的一切善根功德，依於這個，將來就可成就解脫的果德。因此可知涅槃三德，是由三因佛性之所成就，假使沒有三因佛性，亦即沒有涅槃三德。三因與三德，在真常大乘，有其重要意義，雖說唯識性空，很少談到這個，但天臺家圓教，卻時常的論說。本經經題叫做金光明，不特譬喻涅槃三德，亦譬三因佛性，所以現在將之對照簡單說明如下：

為什麼以金譬喻正因佛性？金的自體，本來有的，不是後來成的，所以喻如正因佛性。因為正因佛性，亦是道前本有的，不是後來修成的，本有的正因佛性，為天魔外道所不能破壞，如土內的藏金，其性是不改的。

為什麼以光譬喻了因佛性？光是現在才開始有的，並不是原來就有的，所以喻如了因佛性。因為了因佛性，亦是到了修道之中，對緣起修，功能才會開始生起的，並不是其體本有的，所以望於果德，名為了因。

為什麼以明譬喻緣因佛性？明是顯示沒有黑暗的意思，所以喻如修道以後直至於果的緣因佛性。因為緣因佛性，是屬所修的一切功德善根，可以資助覺智，開顯正性，猶如耘除草穢，掘土金藏，所以名為緣因佛性。

卷002

正講

甲一 序略說意

乙一 表今略說

無量餘經 已廣說空 是故此中 略而解說

本經的宗要勝用，譯傳簡史，經題意義，上來已都略為解說，從今晚開始，正式解釋〈空品〉經文。

『空為佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到空，缺了空就不成究竟的佛教』。所以佛教所說的空，是貫通一切佛法的，不可說這一部份經典講空，那一部份經典不講空，亦不可說這一宗派講空，那一宗派不講空，空是大家都講的，只可說空義講有淺深不同，絕對不可說佛法行者不講空的，這請大家需要首先知道的。

因為全部佛法都是講空的，所以本品開頭就說「無量餘經，已廣說空」。這裏說的無量餘經，顯示從展轉傳來的《阿含》直至廣明空義的般若，所有大小經典，無有不說空的，所以名為已廣說空。如從義淨三藏所譯『我已於餘甚深經，廣說真空微妙法』兩句頌文來看：甚深經，古德指為《深密》、《楞伽》、《般若》等諸大乘經，其實凡是說空的，都可稱為甚深經。空義在其他的經典，既然已經廣為宣說，現今在本經的〈空品〉，當然只有略為解說，所以說：「是故此中，略而解說」。異譯說的『今復於此經之內，略說空法不思議』，其意是一樣的。所謂廣說，如通常說的十八空、二十空、二十四空，廣明有無內外一切法悉皆空寂。所謂略說，即本經簡單而扼要的說為生法二空。

講到廣略，佛陀說法，本有二門，有時說略，有時說廣，而此廣略二門，如果要詳細分別，還可作為四句：㈠、名略義廣，如本經說的生法二空，從名詞上來講，這是很簡略的，只是生空與法空而已，但從它所包含的意義說，卻是很深廣的。因為生空所指的眾生，不唯指一般凡夫眾生，就是最高無上的佛果，亦屬於眾生之類，如《大智度論》說：『眾生無上者佛是』，即是指此。同時，法空所指的諸法，不唯指眾生分上的五蘊，就是佛果位上的五蘊，亦在法的範圍之內，因被稱為色解脫，受想行識解脫的，所以《大智度論》說：『法無上者涅槃是』，即是指此而言。㈡、名廣義略，如諸大乘經中所說法性、法界、實相、實際、真如、如如、勝義、空性等，有很多不同的名稱，所以說為名廣。可是究其實際的意義，雖有各別不同的詮說，但實同顯諸法真理的一義而已，所以說為義略。㈢、名略義略，如諸經論常常說的唯一空字，不論是名是義，都是很簡略的，所以說為名義俱略。㈣、名廣義廣，如般若等經說的十八空，二十空，二十四空等，不論就名來看，

就義予以分別，都顯得極為詳細，所以說為名義俱廣。本經下文說的『五陰舍宅，觀悉空寂』，是指法空說的，所說『何處有人及以眾生』，是指生空說的。因此，本經〈空品〉，雖然說空，但未詳細的說種種空，只是略說生法二空而已。在四句分別當中，屬於名略義廣的一句。什麼叫做生空？什麼叫做法空？關於二空的意義，到下經文再為詳說，現在暫且不說。

乙二 釋略說義

眾生根鈍 斟於智慧 不能廣知 無量空義 故此尊經 略而說之

空義本是甚深最甚深的，照道理上講，應為眾生詳細的宣說，為什麼於此經中只是略而解說？略說的意趣，在這六句頌文，佛陀特為點出。大悲佛陀，不論什麼時候，為諸眾生說法，都要觀察眾生接受的程度如何：能夠接受深的，就為之說深法，不能夠接受深的，就為之說淺法，能夠接受廣的，就為之廣說，不能接受廣的，就為之略說，所以佛陀說法，不是隨自心意，要怎樣的說就怎樣的說，而是必須顧及眾生的程度的。佛在本經所以略說二空，因為觀察到「眾生根鈍，斟於智慧」，由於根鈍慧淺，「不能廣知無量空義」，逼不得已，所以在「此」金光明的「尊經」之內，只好「略而說之」，免得眾生接受不了，反而不能獲得法益。從這點說，可見佛陀的悲心深切，處處為眾生設想，事事為眾生利益，所以佛的恩德難思難議。

為利鈍根作廣略說，不可一概而論，所以需要再加分別。如來說法，具有教理兩方面：約能詮的言教或廣或略，分別眾生根性的是利是鈍，依於向來所說是這樣的：詳細又詳細的說明，這是對鈍根眾生說的，因為鈍根眾生，由於智慧缺乏，若不對他說了再說，他是沒有辦法了解的，所以廣說是為鈍根。假使略為一說，就能明白所說的是什麼，這是利根眾生，所以略說是為利根。若約所詮義理的廣略，分別眾生根的利鈍，那就與上剛剛相反：對諸法的義理，發揮了又發揮，詳詳細細指示，這是為的利根眾生，因為上根利智的眾生，不論你怎樣為他廣宣義理，他都能夠接受而有所契入的，所以廣顯是為利根。假使略示義理，必然是為鈍根，因為根鈍慧淺的眾生，不能接受深廣的義理，如你對他作深廣無涯的顯示，不特不能使他明白，甚至使

他失去追求真理的勇氣，所以略示是為鈍根。還有人說：不管是能詮的言教，或是所詮的義理，凡是廣說廣顯的，就是為的利根眾生，凡是略說略示的，就是為的鈍根眾生。為什麼如此？因利根眾生，智慧深邃，若教若理，縱然廣說，都能總持，至鈍根有情，因尠於智慧，缺乏總持能力，所以只能略為開示。本經說的鈍根，正是指的這類。

其次，有以聞持與開悟，分別廣略與利鈍。意思是說：一聞就得開悟的，是屬利根，如舍利弗聽了馬勝比丘的緣起偈，立刻就體悟了真理，為最明顯的一例。再聞而得開悟的，則屬鈍根，如目犍連聽舍利弗說了兩次緣起偈，然後始得體悟真理，亦為明白的一例。再從聞持分別利鈍：聞一四句偈而不能受持的，如周利盤陀伽，即是鈍根，聞十二部經無有不能受持的，如說佛法大海流入阿難心，即是利根。聽聞本經的當機，只有能不能開悟的機宜，沒有是否可以廣持的機宜，所以本經說不能廣知無量空義，異譯義淨本說『於諸廣大甚深法，有情無智不能解』，就是此意。所以廣略與利鈍，看是從那一方面來分別，不可固定的執持某一方面所說。

乙三 略說利機

異妙方便 種種因緣 為鈍根故 起大悲心 我今演說 此妙經典 如我所解 知眾生意

於此尊經略說空義，是運用的一種什麼方法？假使沒有適當的方法，仍然不能達到略說空義的目的。佛是不會善說空話的，所以以「異妙方便，種種因緣」，為諸眾生略說空義。方便，這是佛經中常常說到的，如《法華經》有〈方便品〉，《維摩經》亦有〈方便品〉等。方便不是真實，真實就是本於自己所證悟的諸法空性，老老實實的這樣就是這樣的把它宣說出來；方便乃是隨順眾生的機宜，及隨眾生的心意與好樂，作種種不同的宣說，是為佛的方便。方是方法軌式之義，便是善巧便利之謂。又，方是祕的意思，便是行的意思。佛以方便祕巧，本於方法軌式，隨機權說，令眾獲益，是為權巧方便。方便而稱為異妙者，顯示現在的略說，異於過去的廣說，且能契合眾生的機益，使眾生從這略說中，得到說空的利益，所以稱為異妙。異妙方

便種種因緣，義淨的譯本，譯為：『以善方便勝因緣』，其義亦同。至於種種因緣這句話的意思，是指下文所說顯示我法二空性的種種事。我法二空，在明空義方面，雖說是很簡略，但若不以種種事顯示其空，眾生仍然不能洞達其空性，所以說種種因緣。

以此異妙方便種種因緣，是為的那類眾生？「為鈍根故，起大悲心，我今演說，此妙經典」。義淨本譯為『大悲哀愍有情故……演說令彼明空義』。著有情深的鈍根眾生，不用異妙方便為之說空，那是始終不能了解空的，由此善巧說空，亦可見佛陀的大悲心重，所以說起大悲心。悲以拔苦為義，眾生著有，必為眾苦所逼，佛陀深知於此，見諸眾生著有，悲心徹骨髓，情不容已的要為眾生說空，唯空可以掃除眾生有執，唯空可越三界而得解脫。大悲佛陀，說法度生，令明空義，原因在此。進一步說：空，不但空有，亦復空無，『空有者，空二十五之塊有；空無者，空二乘之灰無；兩邊清淨，名之為空』。是以空之為空，不論略說廣說，都是有益於眾生的。釋尊在此微妙經典之中，敷演宣說生法二空之義，其根本出發點，實是在於悲心，即使鈍根眾生聽了，亦可從此悟入空性。

「如我所解，知眾生意」者：我是佛陀的自稱，意謂如我所理解所證悟的，知道一般著有的眾生，是都喜歡說略而不願廣聞的。由於眾生心意要求是如此，佛知廣說無益於眾生，略說有利於當機，乃不得不捨廣談而取略說。講到眾生心意的好樂，向來說有三種：樂略、樂中、樂廣。眾生有此好樂不同，佛就不能不適應眾生的好樂，作種種不同的說法，以滿足眾生的所求，這是佛陀的大悲，亦是佛陀的善巧。大悲與善巧，為度眾生不可或缺的兩大要素，所以經中有說：『大悲為上首，無所得為方便』，就是此意。沒有大悲，固然根本不會發心度生，沒有善巧，即使有心救度眾生，亦不能恰到好處的令眾生得益。

卷003

甲二 正說空理

乙一 明人空

丙一 五非常門

丁一 無我門

是身虛偽 猶如空聚 六入村落 結賊所止 一切自住 各不相知 眼根受色 耳分別聲 鼻齅諸香 舌嗜於味 所有身根 貪受諸觸 意根分別 一切諸法 六情諸根 各各自緣 諸根境界 不行他緣

本經〈空品〉全文，分為三大段落，上面已經講了敘略說意的一段，從是身虛偽下，講第二大段正說空理。在說空理中，前說本品所講，主要是我空與法空的二空。現在先講人空，人空亦即人無我的意思。人我，可用種種不同的方法顯示其空，本經則以五非常門，顯示人空之理。所謂五非常門，就是無我、無常、苦、空、不淨。本此五方面，就可將人空的道理，一步一步的顯示出來。下面依於這個次第，先以無我義開顯人空。

「是身虛偽」，這是總標；「猶如空聚，六入村落，結賊所止」，這是喻顯。是身，就是我們的身體，這個身體，在普通眾生看來，總認為是個實在身體，並在這實在身體上，生起一種堅固執著，如是執著，有的經中，稱為身見。身見，換句話說，即在生命自體中，執著有個實在自我。但以佛法觀點來說，根本不承認有眾生所見的實在自體，因為父母所生身原是虛假的，所以說是身虛偽。

猶如空聚的聚，印度原叫聚落，中國譯為村莊。村莊是住人的，如集合很多戶，成為一個村莊。可是現在這個村莊，或因發生戰事，或因遭遇洪水，空無一人居住於此，所以稱為空聚。《阿含經》說：過去有個犯人，犯了國家國法，國王本於國家法律，要處以應得的死罪，犯人得到這個消息，異常恐懼，為求避免處死，乃偷偷的離家逃奔他方，走到半路，經過一個村落，行徧大街小巷，空寂不見一人，心裏這樣在想：我走了這麼遠的路，身心感到異常疲倦，村中既然寂無有人，何不在此休息一夜！當他正在這樣想時，忽然聽到空中有人對他說道：『你不要以為村中空寂無人，正式的百姓雖沒有一個，但卻是盜賊常常出沒之區，假定今晚你在這裏，可能有喪身失命

的危險，我勸你還是快快的離開這個空無一人的村莊』！犯人聽了這話，一刻也不敢停的，繼續的向前走去！

這說明了什麼？當知村落，就是六入所組合的身體，逃避國王處罰的犯人，就是指的眾生。眾生在世間，總在魔王的掌握中，不能逃脫魔掌，發心修學佛法，原想逃出魔的掌握，遠離這現實世間，那知在六入村落，卻遇到了魔難，因為六入村落，是結賊所止住的地方。

六入，亦名六根，亦名六處，就是眼耳鼻舌身意的六者。六入是組織有情生命自體的六種要素，每個生命體，不出生理與心理，亦可說是生理與心理的組合。六入的前五入，是屬於生理方面的，最後意入，則屬於心理活動方面，所以六入，簡單說來，為生理與心理的相互配合。

生理與心理相互組合的生命體，猶如一個村莊，所以叫做六入村落。六入的生命村莊，本是空無所有的，亦即是說，沒有眾生所執著的實在自我，所以叫做六入空聚。對這六入空聚，如能真實了解，就可掙脫天魔的掌握，而不再在世間流轉了。因為不知六入村落，是結賊所止住的地方，所以安住六入空聚之中，反而為結賊之所傷害！

結與賊，在佛經中，都是指煩惱說的。眾生有了煩惱，就為煩惱繫得緊緊，不能自由自在的處於世間，所以如結。眾生有了煩惱，所修種種功德善根，常為煩惱之所劫奪，自家不能獲得受用，所以如賊。如此煩惱結賊，怎會止住在六入村落中的？因六入與六境的相接，生起認識的六識，六識發生認識活動以後，對於所認識的六境，本不應貪的而起貪，本不應瞋的而生瞋，本不應嫉妒驕傲的而嫉妒驕傲，貪、瞋、嫉妒、驕傲，是為煩惱結賊。一切煩惱結賊，常活動於生命內在，所以很多發心修行的人，每每在六根門頭敗退下來，如了解六入空無自性，不使煩惱結賊在六入村落活動，就可遠離六入村落，繼續不斷的向解脫大道前進，達到學佛所追求的目的！

組成生命村落的六入，我們不要把它看得太簡單了，因為生死流轉與涅槃還滅，其關鍵都在六根。六根，是發生認識的根源：如認識這個那個，必須透過六根機關，然後方可有所認識，假定不經六根門頭，認識作用無法現

前，問題在於認識的正確還是錯誤。透過六根而產生的認識作用，假定是顛倒錯誤的，就會從此生起煩惱，造諸罪業，而流轉在生死中，受諸苦痛；假定與理智相應而正確無謬的，不在所認識的對象上，生起不必要的煩惱，就會由此截斷生死之流，而趣向於涅槃解脫，以是可知六入關係於我們生命的昇沉很大。佛在《阿含經》中，一再的要諸比丘，『守護六根』，原因就在於此。如修行時，眼為色塵所轉，耳為聲境所轉，那你修行，無論如何，是修不好的，假使時時守護六根，不為一切外境所動，煩惱結賊亦就無可如何。所以六入村落，結賊所止的兩句話，我們需要特別注意！守護六根為什麼是修行最重要的條件？中國有兩句俗話說：『眼不見，心不煩，耳不聽，心不惱』。很多煩惱都是從見色聞聲中來的，為了不為結賊所害，所以對於六根的活動，必須給予嚴密的注意。

組織有情生命自體的六入，——各住自性，彼此不能相知，所以說「一切自住，各不相知」。明白的說：眼根住於眼根的自性，不能了知耳根等的自性，耳根住於耳根自性，不能了知眼根等的自性，乃至意根住於意根的自性，不能了知前五色根的自性。為什麼如此？因在凡夫位上，六根未能互用，所以各不相知。這是就六根的本身講，若約所知的境界說，同樣是各緣自己的境界，不能彼此互相相緣，因而亦可說為各不相知，其義分別如下：

「眼根受色」，這是說明眼根與色塵的關係。意謂生命體上的眼根與客觀外在的色塵，彼此互相接觸的時候，眼根即能接受外在的色塵境界。受是領受，如人送禮物給我們，我們將它領受下來，名之為受。外在的色境，送入到眼根裏來，眼根立刻將之領受下來，了知所送來的外境，是黑還是白，是長還是短，是青還是黃，是方還是圓，所以說眼根受色。

「耳分別聲」，這是說明耳根與聲塵的關係。意謂生命體上的耳根與客觀外在的聲塵，彼此互相接觸的時候，耳根即能分別外在的聲塵境界。聲音本來是有很多不同的，但均為耳根之所分別。不論那種聲音，一旦傳入耳根，立刻就可分別它是從有情身中發出來的，抑或是從自然界中發出來的，同時亦可分辨出這種聲音，是悅耳好聽的，還是刺耳不好聽的，所以說耳分別聲。

「鼻齅諸香」，這是說明鼻根與香塵的關係。意謂生命體上的鼻根與客觀外在的香塵，彼此互相接觸的時候，鼻根立刻就能齅出它的香味如何。諸香，顯示香塵境界有多種。因為佛法說香，香的固然叫香，臭的亦名為香，前者叫做好香，後者叫做惡香。這兩種香的分別，就在看他是否有益於身心；有益於身心的是好香，無益於身心的是惡香，若好若惡，鼻根都能分別，所以說鼻齅諸香。鼻根的作用，佛法說齅香的，其實人類的鼻子，不但具有齅香的作用，同時還有一種最重要的作用，就是呼吸，現在人稱鼻根為生命之窗，即是這個意思。門窗的窗，是通空氣的，生命之窗，亦是呼吸空氣的。我們常說：三五天不吃飯，不致有生命危險，但三五分鐘或十數分鐘，呼吸不到空氣，那就要死亡，所以說鼻為生命之窗。

「舌嗜於味」，這是說明舌根與味塵的關係。意謂生命體上的舌根與客觀外在的味塵，彼此互相接觸的時候，舌根立刻就可嘗嗜出其味如何。味是滋味，吾人吃的東西，各有它的滋味，但滋味的鹹淡、酸甜、苦辣，不是眼見，鼻齅所能知的，必須以舌嘗一嘗，然後才能分辨出來，本經說嗜而不說嘗，嗜是一種嗜好，如說某人嗜好辣味，某人嗜好甜味，各有嗜好不同，所以說舌嗜於味。

「所有身根，貪受諸觸」，這是說明身根與觸塵的關係。意謂生命體上的身根與客觀外在的觸塵，彼此互相接觸的時候，身根立刻就貪受著所有諸觸。諸觸，顯示觸不是一種，是有很多的，通常一般說有十一種觸，就是能造的地、水、火、風四觸及所造的滑、澀、輕、重、冷、饑、渴七觸。這十一觸，是身根所取的境界，與觸心所的觸是不同的。上來所說眼耳鼻舌四根，只是身體上的某一部分，現在說的身根，則是徧佈於整個生命體上的，所以觸頭觸足都有所覺。任何一種觸，當其與身根相接時，身根如感覺滿意，就領受它，且對之生起貪著，所以說所有身根，貪受諸觸。

「意根分別，一切諸法」，這是說明意根與法塵的關係。意謂生命體上的意根與所緣的一切諸法，彼此互相接觸的時候，意根對於一切諸法，立刻能夠善予分別，知道這是什麼，那是什麼。意根為內心的活動，世出世間，有漏無漏，有為無為，有情無情，所有諸法，無不在意根的分別中，所以說

意根分別，一切諸法。

以上所說六根，可以歸納起來，成為二根：即前五根名為色根，後一意根名為心根。色根是物質性的，佛經通常分為兩種，就是淨色根與浮塵根。淨色根，又名勝義根，是由清淨四大組織所成，很微細微細，而為肉眼之所不見的，雖為肉眼所不見，但發生見色聞聲作用的卻是他。浮塵根，又名扶根塵，是由色香味觸四塵組織所成，而為肉眼所能見的，它的功用，在於扶持淨色根，保護淨色根，而其本身虛浮不實，不能發生見聞的作用。淨色根，現代生理學上，叫做感覺神經，感覺神經斷了，即不能見色聞聲，佛法說淨色根壞了，不再能夠見聞，其道理是一樣的。扶根塵，現代生理學上，叫做感覺器官，感覺器官縱然受損，但無礙於見聞，佛法說扶根塵壞了，見聞的功用仍在，也就是這個意思。可見佛法所說的色根與現代生理學上所說的感覺，是相通的。心根，是精神性的，為認識的源泉，一切認識由此而來。至於色根與心根間的相互交涉的關係，說來麻煩，略而不論。

「六情諸根，各各自緣，諸根境界，不行他緣」，這是明六根的各緣自境。眼等六者，中國有多種不同的翻譯：或譯六入，入是相互交涉的意思，即根與境的交涉，如塵入根，根亦入塵，是名為入。或譯六處，處是出生門的意思，即根與境的相觸，而生起認識的作用，是名為處。或譯六根，根是生長義，與處的意思相似。或譯六情，羅什三藏在《中觀論》中，亦譯為六情，情是情識的意思，這因六根與六境相涉，有生起六識的功能。同時，六根和合是有情的自體。眼等五根取外境；意根取內境，他就是情，能徧取五根。五根與意根，有密切的關係，五根所知的，意根都明白，有了意根，才有五根的活動。六根中意根是重心，所以就譯為六情。如是眼等六情諸根，各各只能緣自境界。分開來說：眼根只能緣他自己的色塵境界，不能緣於其他的諸塵境界，耳根只能緣他自己的聲塵境界，不能緣於其他的諸塵境界。乃至意根緣於自己的法塵境界，不能緣其他的諸塵境界。同時，他根不入此塵，此塵不入他根，所以說不行他緣。但這是就凡夫位上說的，到了聖者位上，六根能夠互用的時候，諸根不但能各各自緣，亦復能夠行於他緣，此根入於彼塵，彼塵入於此根，再也沒有根塵的相礙了。

丁二 無常門

心如幻化 馳騁六情 而常妄想 分別諸法 猶如世人 馳走空聚 六賊所害 愚不知避 心常依止 六根境界 各各自知 所伺之處 隨行色聲 香味觸法 心處六情 如鳥投網 其心在在 常處諸根 隨逐諸塵 無有暫捨

上面四頌半，從無我門顯示六根中沒有實在自我；此中五頌，則從無常門顯示六根中沒有實在自我。我之所以為我，如平常說，一定要具有永恆性，常常都是如此的沒有變化，始有稱為我的資格。假定一樣東西，生滅變化不停，怎夠資格名之為我？所以現在特約生滅無常，顯示無我的道理。

「心如幻化」，這是指出心識的不真實，所以義淨譯為『識如幻化非真實』。每個有情的生命內在，都有心識的活動作用，但此活動不停的心識，是如幻如化而沒有他的真實自性的，因為心識的生滅變化，比所見的物質性的東西，還要來得明顯。如所見的講桌或講堂，昨天見到是這樣，今天見到還是這樣，雖然它在不斷的變化，可是在我們的認識上，總不覺得它有怎樣大的變化，但心識的迅速生滅變化，只要我們稍為反省一下，立刻就發覺它的無常生滅，所以心識這東西，不能誤認它是常住，而應視為如幻如化。如幻，佛經中常常舉它顯示諸法的非實。如變魔術的幻師，幻出猴子、兔子等，小孩見了，以為是真的猴兔，因而對之生起喜樂，但在大人看來，了解魔術師變幻出來的，根本沒有實在的猴兔可得，因而也就無歡喜之情。心識的如幻如化，也是如此，眾生不了解它的幻化性，以為是實在的，並且隨其心識所轉，生起種種不同的貪求，但在諸佛菩薩大人看來，了知心識原是如幻如化，不論它奔馳於任何境界，都不會在上面生起貪著，所以說心如幻化。如幻如化的心識，眾生既沒有了解，於是就「馳騁」於「六情」之中，「而常」常的「妄想分別諸法」。馳騁六情，意表心識發生活動作用，一定透過六根才行，如馳騁於眼根，眼識作用就生起，乃至馳騁於意根，意識作用就生起。生起的諸識，對所緣的諸法，常常妄想分別，或生起貪求，或生起瞋怒，或生起其他種種妄念，所以義淨譯為『依止根處妄貪求』。

「猶如世」間上的「人」犯了國家的國法，為了逃避國法的制裁，獨自「馳走」到一個「空」無人住的「聚」落地方去，可是這個聚落，雖屬空無人住，但卻是盜賊出沒之區，逃避國法的世人，假定不在空無人住的聚落停留下來，當然不會發生危險的，因為要在這裏過宿，晚上盜賊來到空聚，見有外人居住於此，恐他報告政府，於是就將他殺害。其人所以被害，病在愚痴無知，只知逃避國王，不知躲避盜賊，因而為賊所害。世人喻如心識，空聚喻如六根，六賊喻如煩惱，或者喻如六塵。六根組合的生命體，本是空無自性的，但在眾生位上，常有煩惱賊的來去，或有六塵賊的出入，馳走於六根空聚的心識，不知其中有諸盜賊，要想依止六根門頭，妄想分別一切諸法，於是所修功德法財，終為「六賊所害」，眾生所以被害，根本原因，還是在於「愚」痴，「不知」在六根空聚中，遠「避」依於六根而有的六賊。

六處和合的生命體，所以喻如空聚落，因從有情的自體，直接辨析其空無有我，佛在《阿含經》中，大都是在處法門中顯示的。如經說：『比丘：諸行如幻如炎，剎那時頃盡朽，不實來，不實去』。本於這個來看，可知六處諸行，原是如幻假有，亦即是空寂的、無自性的緣起，根本沒有實在自我可得，假使要隨順世間說有一個我，那也不過是如幻假我，而此如幻假我，就是空寂無我之理。眾生不了解這是假名緣起的因果，在這因果相續的緣起上，執有常恆自在之我，而我法卻在世俗緣起的因果中，顯出第一義真空，告訴我們沒有常恆自在之我。《雜阿含》說：『眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起』。所以有情的生命果報，只是即空的緣起，要想在這裏面，找個實在的自我，無論如何是找不到的。眾生在這裏面，妄想執著有個自我，實是眾生的顛倒。和合的生命內在，沒有實在的自我，所以猶如空聚。進一步說，不特組合的生命沒有自我，就是六根的一一自體，亦沒有一個自我可得！如眼根是能見的，假定以這能見的眼為見者我，那就大錯了！因為眼之所以能見，是由各種條件和合才能見的，於中缺少了任何一個條件，就不能見，所以眼根沒有一實在的能見者！

上面一再分析有無自我，這與我們修行有何關係？說來關係是很大的：對於世俗緣起因果，假定不了解它的無自性空，就將在六根組合的生命果報上執有實在自我，有了這個實有自我的妄執，就要造種種的有漏業而流轉在生死中；假定透徹了解六根組合的生命內在，沒有實在自我可得，則我們無始來的生死大問題，就將從此迎刃而解，所以佛陀特別不厭其詳的開示六入無我的道理，修學佛法的人，唯有突破六入自我的妄執，通過六入空無的聚落，始能得到佛法的利益，不然的話，生死問題，是不能解決的。因此，對於六入空聚的無我教授，我們需要特別注意，不要被六入空聚之所欺騙，不要依止根處妄想貪求，以免為六賊之所傷害！

如幻如化的「心」識活動，不是自己要怎樣活動，就可以怎樣活動的，必須「常」常的「依止六根境界」，然後方可發生活動作用。《阿含經》中有說：『二緣生識』。二緣就是所依之根與所緣之境，根境和合而有識生。義淨譯為『託根緣境了諸事』，也是此意。經文說的六根，就是所依；境界，就是所緣。活動的心識，如果不常依止根境，怎麼會得立刻對境，立刻就有所認識？因為立刻就有所認識，所以證知心常依止根境。《智度論》舉耳識說：『根不壞，心欲聞，復有聲，眾緣和合故得聞』。因此，見色聞聲等，都是由於眾緣和合的關係，而六根與六境，則尤為產生六種認識的兩大主要條件，如缺少了任何一個條件，心識都不得生。生起的心識，既是由於眾緣，所以如幻如化。

如幻如化的心識，依於眾緣生起後，「各各自知」自己，在於「所伺之處」：如眼知道自己在所伺的眼根之處，而「隨行」於「色」塵境界，耳識知道自己在所伺的耳根之處而隨行於「聲」塵境界；鼻識知道自己在所伺的鼻根之處，而隨行於「香」塵境界；舌識知道自己在所伺的舌根之處，而隨行於「味」塵境界；身識知道自己在所伺的身根之處，而隨行於「觸」塵境界；意識知道自己在所伺的意根之處，而隨行於「法」塵境界。是以眼了別色，耳分別聲，各各都是伺守著自己本有的崗位，決不超出自己的範圍以外去活動，正因為各有所伺在處，不能至於其他的所在，所以彼此間的關係，從來沒有互相相濫，也就因為如此，所以各不相知。

「心處六情」等，是說如幻的心識，在六情諸根之中，時出時入，沒有一刻兒暫停的。「如鳥」在空中飛來飛去，本是自由自在的，要飛到東就飛到東，要飛到西就飛到西，所以義淨譯為『如鳥飛空無障礙』。可是飛翔自在的鳥兒，一旦「投」入張設的羅「網」中，那就再也不能自由自在的在空中飛來飛去，因為被網羅所網住了！但是眾生，不論人類抑或鳥獸，都是不願就這樣失去自由的，所以投入網羅中的小鳥，或在這兒用嘴啄一啄，或在那兒用嘴啄一啄，希望啄出一個洞來，飛出羅網而自由自在的翱翔於空際。可是周而復始的啄一捨一，無論怎樣，總是逃不出羅網，因而從此失去自由。此中鳥喻心識，羅網喻以六根。吾人的一念心，本是自由自在，所謂盡虛空徧法界的，現因投入六情諸根羅網之中，或時在於眼根，或時在於耳根，乃至或時在意根，為其六情所縛。因為「其心在在」處處，「常」常「處」於「諸根」，為諸根之所範圍，不能超出它的範圍以外去，所以其心不得自在。超出諸根範圍以外去活動，雖則說是不可能，但在諸根範圍以內，藉此諸根作所依處，卻一時一刻沒有停息的奔馳。識處於眼根，則馳「逐」於色「塵」，乃至處於意根，則馳逐於法塵，絕對「無有」一時可以「暫捨」的。如投入羅網中的小鳥，羅網以外雖沒有辦法飛行，但在羅網的範圍以內，仍可飛來飛去的，無時或停。總而言之，吾人的一念心識，對於諸法尋思分別，無時或息，所以義淨譯為『於法尋思無暫停』。

丁三 空門

身空虛偽 不可長養 無有諍訟 亦無正主 從諸因緣 和合而有 無有堅實 妄想故起 業力機關 假為空聚

心如幻化下五頌，是從無常門顯示六根中沒有實在自我；此中兩頌半文，則從空門顯示六根中沒有實在自我。六入村落，所以猶如空聚，即因生命自體，根本就是空的，如生命體原來非空，則現在不論用什麼方法，亦不能令其空無有我。因為是空，所以無我。五非常門明人無我，空門可說是很重要的一門，如不了解空，決不能通達無我。不過佛法所說空，不是什麼都沒有叫空，是說無實自性名之為空，這點，我們首先需要予以切實的體認！

「身空虛偽」的這句，與上無我門所說，『是身虛偽』的一句，其義是差不多的。所不同的：就是前面那句，沒有以空來表達身體無實的道理；而現在的這句，則正式的顯示六根四大和合的身體為空無所有。現實存在的身體，既是空無所有的，要想在這裏面找出一個真實的東西，當然是不可得的。真實的東西找不到，則此和合的生命體，雖則一天到晚好像活潑潑的在活動，但實際身體是虛假不實，並不怎麼可靠的，不說到了相當時候，要歸於消滅無有，就是現實存在的，也經不起什麼打擊。如行路跌了一跤，或為汽車所撞，或為瓦礫所擲，或遇大火大水，身體立刻就會崩潰，所以是虛偽不實的，所謂金剛不壞身，在凡夫的血肉之軀，是不可能有的。

空無所有以及虛偽而不真實的身體，眾生不特不了解其虛偽空無，且錯誤的以為是實有的身體，於是總是想方設法的，維護這個身體，長養這個身體，希望自己的生命體，一天天的增長壯大起來，從小孩一直到大人，可說都是如此的，就是到了長大以後，為了保持身體的健康與強壯，仍一樣的要求長養身體。身體的長養，主要是靠衣食，所以世人終日勞勞碌碌的奔波，無非是為衣食二字，若問為什麼要為衣食奔波，說穿了還不是為了長養身體，使身體始終保持健康與強壯。緣此辦法，從世俗的立場來看，不能說完全不對，因為吾人的生命體，的確要賴衣食維持，才能繼續生存下去，如沒有衣服穿，在熱帶的南方，還不至於成為大的問題，在寒帶的北方，到了冬天，沒有衣穿，不免要被凍死；至於飲食，不管南方北方，可說是每個人所需要的，一個人三五天不吃飯，勉強還可支持，三五十天不吃飯，就不免要餓死，所以衣食是人生所必需的。但站在佛法的立場來說，維持身體，藉假修真，固然有它的必要，不過不可一天到晚的為身體忙碌，甚至為了長養自己的身體，不惜做出人所不應做的事來，那就不對了！有些人，為了身體，時時講究營養，非山珍海味不食，常常計較穿著，非綾羅緞匹不穿，從修道方面來說，不免與佛法不相應了。要知道，身體是「不可長養」的，不論你怎樣的長養它，它總歸是要離你而去的，所以大可不必做身體的奴隸！不可長養，不是說不要穿衣吃飯，而是說粗衣淡飯，能夠維持生命生存就可以了。

很多人不了解這個道理，以為若不注重營養，身體瘦了或者多病，那實是很苦惱的，其實，從修學佛法的立場來說，身體不好，正好警覺自己加功修行，所以佛說比丘應常帶有三分病，俾對自己身體，時時有所警覺，而不致於放逸，因為身體有病，生命無常之感，就會常常湧現，不自覺的感到，不修佛法不行，於是精進勇猛的向著佛道前進，要求早日解脫這個虛偽不實的身體！所以身體瘦弱多病，在修道者的方面來講，不特不是一個不好的現象，而且正是一個最好的逆增上緣！我們從世間方面去看，身體康健強壯的人，大都是傾向於欲樂享受的，你要他依於佛法修行，他總是不肯接受的，在他認為我的身體這樣強健，為什麼這麼早修行？所以身強力壯，是修行的大障！

「無有諍訟」者，諍訟，要有彼此，方可發生，如有兩人，互相諍論一個什麼，到了彼此諍論不下，然後才會發生訴訟，這在世間明白可見的。六入組合的身體，既是虛偽不實，空無所有，還有什麼可以與之諍訟？所以縱對身體不怎麼愛顧，決沒有其他的實在東西，為此來與你發生諍訟，使你不得過去，但這要你了解無有自我才行，如在生命體上，執著有個實在自我，那你如果過份刻苦身體，所執的自我就要來與你諍訟，時時要你多多愛護身體，不可太過虧待自身。世人所以要求長養身體，即因執有自我的關係，假定真正了解身空而無自我，自然就無有諍訟了。佛陀是知道這個的，所以在說明身空不可長養以後，特再開示我們，不要因不長養，而畏有所諍訟！

「亦無正主」者，主是主人翁，亦即是主宰義。眾生不了解六根和合的身體，為虛偽不實，所以執著身體的內在，有個真正的主人翁，在主宰著生命的一切，名為正主。如真有這正主在內，可以說是有所主宰，實際是身虛偽不實，不論在六根或在六識中，想要找個正主是找不到的，所以說亦無正主。《遺教經》說：『此五根者，心為其主』，有人根據這兩句話，就妄執身內有主，其實這不足以證明身內有主的。《遺教經》內所以這樣說，是約最初來投胎的時候，心在諸根之前而來，好像是為主的，其實心並不能控制諸根，怎樣可以稱主？況且心根與色根互相相關，色根離開心根，固然會要崩潰，心根離開色根，亦就無所寄託，彼此相關，五根既不能為主，心識當

然也不能為主!

進一步說：五根四大，彼此相違，心識不能為他們調和，亦是感到非常痛苦的，且根大不調發生毛病時，不特肉體上有病，即精神上同樣感到有病，怎麼可以做主？再者，生命肉體，要為五根的組合，而五根的一一根，又為四大組織所成，因此，佛法常說，身體根本就是四大和合而成的，現在不妨在這四大之中，看看找不找到一個正主，假定找到，就可說身體內有主，若找不到，說是身內有主，那是很難令人接受的。

講到這個，先來說明四大構成。四大雖為一切物質的基本原素，但四大本身，還是用其他的條件構成的。依據阿毘達磨論者說：地大具有色香味觸的四微，而純粹的受水大之所控制，在生命體中，並做不得主；水大既能控制地大，似可說水在身體中做主，然而不然，因為水大是由色味觸的三微構成，而受火大之所控制的，火之所以能控制水，以火是熱性，熱度增高，可以使水蒸發，熱度降低，可以使水結冰，一個液體，時而變為固體，時而變為氣體，這完全是由火的關係，所以水在身體之中，不夠資格作主。火能控制於水，身體中的正主，是否就是火大？不是！火大是由色觸二微構成的，而為風大之所控制，如什麼地方發生火災，燒的範圍大小，完全是看當時的風勢大小，風勢大，就燒得多，風勢小，就燒得少，風勢凌厲，消防人員，無法控制火勢，火則為風所制，所以不能做主。然則豈不是風在生命體中做主嗎？不！風由四微中的觸所成的，雖不受其餘的三大所控制，但卻聽命於心的指揮，原來風在生命中的職司主要是為呼吸，而呼吸時大小粗細，是由心來調攝的，證知風大受制於心，不得做生命正主的資格。這樣說來，正主豈不又歸於心？因為心是不由物質性的四微任何一微所成的關係，試問心能不能做主？不能！所造的五根，能造的四大，一旦在身體上發生鬥爭，彼此互相不調和的時候，就會影響到精神（心）上的不安，內心不安而使身體有病，有病的身軀必然影響內心的憂惱，是以四大五根，亦可反轉過來，控制心的活動，使心或憂或喜。如說『人逢喜事精神爽』，這是受物質影響的一面；又說『人遇不如意事，則愁眉苦臉』，這是受物質影響的另一面。吾人的心識，既受物質的影響，怎麼可以做生命體內的正主?

生命體內既無真正主人，是則我人的生命是怎樣有的？本經告訴我們：「從諸因緣，和合而有」。任何一個有情的生命體，決不是突突空空出現的，而是由於過去生中無明惑業之因，再加上現在父母的助緣，於是五蘊或六入的和合，就有新的生命出現於世，在這種因緣和合的關係中，如缺少任何一種因緣，新生命都沒法出現世間的。如是從諸因緣和合而有的生命體，是不是極為堅實而不壞呢？佛說「無有堅實」，是虛偽靠不住的，為什麼？因是因緣和合有的，所以義淨譯為『體不堅固託緣成』。根本原因，還是由於無明妄想的發動，造作種種的有漏諸業，而後才有生命的果報生起的，所以說「妄想故起」，義淨則譯為『皆從虛妄分別生』。「業力機關」者，如木頭人的活動，或現在玩的公仔活動，其中都有一個機關，只要我們將那機關一動，或把鍊條一上，那木頭人或公仔，就會活動起來，如果機關壞了，就沒辦法活動。眾生生命的活動，亦有一個機關，這就是業力機關，由這業力機關的發動，我們的生命始能活潑的造作一切，義淨譯為『譬如機關由業轉』，其義更為明顯。生命的活動，既隨業力機關所轉，一旦業力機關壞了（業盡），當然就在世間告一段落而結束其生命。如有發條的公仔，將其發條上了五把六把，到了發條的動力盡時，公仔的活動也就停止。這樣分別起來，可見我人身體，只是「假為空聚」，其中絕對沒有實在自我可得的，所以上文說：『身空虛偽，不可長養，無有諍訟，亦無正主』。

丁四 明苦門

地水火風 合集成立 隨時增減 共相殘害 猶如四蛇 同處一篋 四大蚖蛇 其性各異 二上二下 諸方亦二 如是蛇大 悉滅無餘 地水二蛇 其性沈下 風火二蛇 性輕上升

上面的兩頌半，直從身體的自性本空顯示沒有實在自我；此中四頌文，乃從苦門顯示生命體中沒有實在自我。依著我的定義來說，是自由自在而無限快樂的，如果為苦所逼而失去自在之義，是就不得稱之為我。吾人的現實生命體，不論從那方面說，都是有種種痛苦逼迫的，而且每種痛苦來襲時，六根和合的生命體，總覺得有些受不了，既然如此，怎可稱我？所以以苦顯示無我。

從生命的肉體觀察，吾人的身體，是由「地水火風」的四大「合集」之所成立的。如身體上皮骨筋肉毛髮等堅固性的東西，是地大；大小便溺啖吐涕淚以及汗水液體性的東西，是水大；身體上的溫度，是火大；呼吸出入等氣體性的東西，是風大。細細分析這生命肉體，實不出於地水火風的四大。四大的彼此之間，還要相互的合集，然後才能成為一個活潑潑的生命。假定地在一處，水又在一處，火風又各在一處，彼此各自獨立，就沒有身體出現，所以說合集成立。四大合集成立的身體，如果始終彼此調和，也許不會有什麼苦痛，可是事實不然，它是「隨時增減」的。所謂隨時增減，據分位緣起說：有情從入胎後到出胎前，在母胎中，經過五個位次，是漸次漸次增長的，所以名之為增；到了出胎以後，由嬰兒而童年，而少年，而青年，而壯年，以至到了老年時，名之為減。或說火大增盛的時候，水大就減，水大增盛的時候，火大就減；地風二大的互相增減，其理也是如此。因為隨時隨刻有著增減的差別，所以四大之間，經常「共相殘害」。在共相殘害的過程中，由於彼此不休不息的鬥爭，不免有誰為之鬥倒，到了這個時候，我們病苦就生起來了。經說：『一大不調，百一病起』，如果四大不調，各自乖違，就將有更多的病痛產生，你說人生苦不苦？人生是苦，這是經驗之談，亦是事實真相，誰也不能否認，否認也否認不了的。若有人類眾生，以為這個身體是快樂的，無疑那是他認識上的錯誤，佛陀稱這為顛倒。

四大共相殘害的道理，佛恐我們不了解，所以特再舉喻說明：「猶如四」條毒「蛇」，放在同一個木篋或鐵篋中，所以說「同處一篋」。四蛇在籠篋中，失去牠們自由，照理應安安穩穩的過其生活，可是牠們不能安於本份，還是彼此互相吞噬，這條毒蛇要想解決那條，那條毒蛇要想解決這條，就像四大共相殘害一樣。結果，誰也不能得到最後勝利，只有同歸於盡而已。智者大師對這譬喻有這樣的解說：譬如四蛇最初放在篋子裏的時候，就好像我們生命的初生；放進去的四蛇，最初勢均力敵，就好像我們到了壯年，在決鬥中有了互相強弱，就如我們身體上有病，決鬥到最後力竭氣絕，就如我們生命的結束。在爭鬥中感到疲倦而須暫時休息一下，就如我們的四大調和。

當知此中的鐵篋，就是我們的身體，四條毒蛇，就是四大，四蛇力量的交互強弱，就是四大的隨時增減。《大涅槃經》說：虛偽不實的假身為篋，而此假身待於四大的合成，猶如篋內藏著四蛇，篋子壞了蛇就跑了出來，身體崩潰四大也就散滅。還有以業力說為篋的，業篋執持四大，四大就和合不離，如果業盡而謝，四大也就不存。因此可以知道：果報身上的四大，所以這樣的增減，主要的動力，還是由於集業，集業相噬，致令四大增損。

關進篋內的四條毒蛇，實在是不可長養的，因為不論你怎樣的長養牠，甚至天天以肉包餵牠，一旦放出籠去，還是照樣要咬你的；身體上的「四大蚖蛇」也是如此，無論我們用什麼好的衣食長養它，它總是在那裏慢慢吞噬著你，而且終於將你咬死。為什麼會如此？因他們的性質，是各各差別的，所以說「其性各異」。性質不同的四大：風火「二」大，由於性輕，所以「上」升；地水「二」大，由於性重，所以「下」沈。不但上下有這樣的差別，就是諸方亦有這樣的不同，所以說「諸方亦二」。分別來講：地大在於西方，水大在於北方，火大在於南方，風大在於東方。其性各異的四大，不但在空間方面，是有這樣的分別，就是在時間方面，亦可作不同分別：風大屬於春天，火大屬於夏天，地大屬於秋天，水大屬於冬天。東南方屬於陽，所以風火二性上升，西北方屬於陰，所以地水二性下沈。如說東（風）上西（地）沈南（火）升北（水）降，其道理也是一樣的。

「如是」似「蛇」一般的四「大」，前面說過，我們縱然以最上等的衣食長養它，但到最後總歸「悉滅無餘」，而且毫不留情的離你而去，絕對不會因你小心侍奉它，就可『長生不老』的一直生存下去。南方以及現在臺灣，人死火化，經火一燒，四大和合的肉體，真的是悉滅無餘，就是燒成骨灰，亦會為風吹散的，到了那個時候，試問有什麼為我們所有？真是所謂：『萬般帶不去，唯有業隨身』而已。講到這裏，所謂人生，究竟有什麼意義？任你在世有多大的智慧、福報，但到頭來不免一死，古德說：『公道世間唯白髮，富貴頭上未曾饒』。明白這個道理，我們就應加緊修學佛法，以期超脫現實世間的苦惱人生，趣證出世間的解脫人生！

如同四蛇的四大，在身體上共相殘害，不但使我們受盡苦惱，而且總歸於悉滅無餘，所以佛說四大皆空。世人不了解這個道理，見到出家人或學佛人與人爭執，立刻就會有人拿佛說的四大皆空這句話作為武器來攻擊我們，意謂你們四大皆空的人，怎麼還要與人爭執？殊不知說這話的人，忘了自己也是四大皆空的！與人爭執當然是不好的，但若有時碰到這種情形，我們不妨對對方人說：『我的四大皆空固然不錯，要知你的四大也是空的，佛說四大皆空，並不是專約學佛的人說的，是說每個人類都是四大皆空的』。四大皆空，顯示了是身虛偽，指示了我們不要執著，所以我們應該洞觀四大空不可得，唯有洞達四大空不可得，始能不再執著身體實有，斷煩惱，了生死，得解脫！

「地水二蛇，其性沈下」，是解釋上文『二下』兩個字的；「風火二蛇，性輕上升」，是解釋上文『二上』兩個字的：其義非常明白，不必再加說明。義淨譯的《金光明最勝王經》，譯為『於此四種毒蛇中：地水二蛇多沈下，風火二蛇性輕舉，由此乖違眾病生』。在這頌文中，明白的顯示出：由於四大其性各異的關係，所以我人的生命體上，有種種不同的病生，有病就有苦，這是必然的。現在，時代進步到太空時代，醫藥發達到這樣發達，人們的病痛不特沒有減少，而且過去沒有聽說過的各式各樣的怪病，都在人們的身體上不斷出現！為什麼？依佛法說，根本原因，在於組合身體的四大，其性各異，共相殘害的關係。如欲真正沒有病苦，唯有洞達四大皆空。

丁五 不淨門

心識二性 躁動不停 隨業受報 人天諸趣 隨所作業 而墮諸有 水火風種 散滅壞時 大小不淨 盈流於外 體生諸蟲 無可愛樂 捐棄塚間 如朽敗木

上面四大頌文，是從苦門顯示生命體中沒有實在自我，此中三頌半，是從不淨門顯示生命體中沒有實在自我。以五非常門開顯人空，這是最後一門。不淨對淨說的，淨是清淨無染的意思，不淨正是淨的反面。我之所以為我，不但是永恆的，自由的，主宰的，快樂的，普徧的，而且是清淨的，如不清淨，就沒資格叫我，現實生命體，不論怎樣觀察，總是不淨的，所以說為無

我。

「心識二性，躁動不停」者：大小乘的經典中，常常說到心意識三個不同的名稱，而對這個說得最早的是《阿含經》，如《阿含經》裏說：『此心，此意，此識』。心意識三者，從名稱方面看，雖有三者不同，但顯示其自體時，《阿含》認為完全是一樣的，並沒有自體差別可得。因為如此，單說心時，可以包含意之與識，單說意時，可以包含識之與心，單說識時，可以包含心之與意。不過此心此意此識結合在一起來說時，自有其不同的意義。雖有不同的意義，而體還是無差別的。《俱舍論講記．根品》第二解釋『心意識體一』這句頌時，有這麼一段：『心是中國話，印度叫質多，其義為集起，謂由心的力量引諸心所及諸一切所作的事業，如樹心能集起樹的皮膚及枝葉等。意在梵語是叫做末那，其義就是思量，因為心有思量的作用，所以別名為意。識的梵語叫做毗若南，是了別義，因為心對境界有種了別的功用，所以別名為識』。本經所說，限於頌文，所以略去意字，而只說為心識。《智度論》說：『心意識三，一法異名。對數名心，能生為意，分別為識』。這都是約六識，說明心意識的，可是到了後代大乘唯識學者，解釋心意識時，則出發於八識的觀點：以心代表第八阿賴耶識；以意代表第七末那識；以識代表眼等前六識。不但如此，並說八識各有獨立的自體。大小乘解釋不同，吾人讀經論時，如果是屬小乘佛法，就不可以大乘八識來解釋，如果是大乘唯識，就不可以小乘六識來解釋，否則，大小混濫，是不能了解其真義的。

大小乘的學者，對心意識解釋，有所不同，已略分別。本經這裏心識二字，總說一句，為精神活動作用。眾生心識的活動，不外向著兩方面，即善與惡，因為心識一起，不是趣向善的方面，就是趣向惡的方面，心識具此善惡，所以說為二性。吾人心識活動，趣於善惡兩面，總是躁動不停的。有時動起殺人放火，奸盜邪淫的念頭；有時動起放生救災、惠施貧窮的念頭；有時對於三寶，供養恭敬，尊重讚歎；有時對於三寶，惡口謾罵，褻瀆破壞……心識永遠都是這樣躁動不停的，只要我們肯得稍為反省一下，自然就會體認到沒有一時一刻一剎那不如此。有的經中形容心識躁動不停，稱為心猿意馬，叫做妄想紛飛。義淨譯為『心識依止於此身，造作種種善惡業』，其

義更為明顯。

善惡二業由於心識造成，當正在造業時，固然躁動不停，就是業力造成後，到了四大要崩潰時，心識則又為業力牽動。造業時，心識為主體的主動者，受報時，業力則又變為主動者。因為人到臨命終時，善惡二業發生作用，要牽引心識去受生，心識是就做不得主，因被業力牽引，善業要牽你去，你不能不去，惡業要牽你去，你也不能不去，善業牽來，惡業牽去，善惡二業，相互爭牽，心識不知究竟跟著那個去受新的生命，所以躁動不停。

心識為業力牽，不知何去何從，然則又是怎樣去受生的？這在經中說有兩種方法：㈠、熟牽，就是業力成熟時為其所牽。如有的人，現生當中，確實都是做的好事，從未做過違背人道之事，一般看來，其人死後，不是重來做人，就是上升天堂，可是事實不然，彼於今生雖做很多功德善業，然而其業還未成熟，過去生中所造種種罪惡業，現在反而成熟，因緣時會，於是墮落到三惡道去，不能上升人天中來，名為熟牽。反過來說：有人於現生中無惡不作，造了很多很多罪業，依照因果律去觀察，這人命終以後，應該墮惡道的，然而由於過去所造善業成熟的關係，為善業之所牽引，反而上升天堂或人間來，亦名熟牽。眾生不了解因果通於三世，見行善的沒有好的結果，惡貫滿盈的有種種快樂享受，於是就否定因果，以為善惡因果之說，都是一些欺人之談。其實因果是絲毫不爽的，不論做什麼，沒有不受報的，只是時間未到而已。古德說：『善惡到頭終有報，只爭來早與來遲』。對於三世因果，如能深信不疑，那你自然心安理得，於諸善事不會灰心，仍然一本做人所應做的積極為善。㈡、強牽，就是為強有力的業力，牽引心識去受果報。如人一生中造了很多罪，當然是屬惡業，但到臨命終時，感於因果可畏，生起一念強有力的善心，至誠懇切的將自己所有錢財，除酌留子孫而外，一切供養三寶或惠施眾生，由於這念善心強而有力，將現生中所造罪惡壓伏下去，不特不墮惡趣，反而上升天堂。反過來說，如有人一生學佛念佛，一切本於佛法去行，當然不做罪惡之事，可是到了臨命終時，因為不能得到善終，於是動念譭謗三寶，說佛法是騙人的，由於這念惡心強而有力，將現生中所修集的功德善根，為之壓伏，被強有力的惡業牽引，反而墮落惡趣。如是說

來，人到臨命終時，起心動念，最要注意，稍有參差，為害很大!

眾生在世間受種種果報，都是「隨」各種「業」力而「受」不同果「報」的。果報雖多，不出「人天諸趣」。諸趣，本包含五趣的，但在這裏，主要是指三惡趣，所以義淨譯為『當往人天三惡趣』。分別的說，善業生於人天二趣，惡業生於地獄等三惡趣。所以眾生在三界五趣之中，或升或降，完全是隨業力所轉的，因此經說「隨所作業而墮諸有」。諸有，簡單的說，是欲有、色有、無色有的三有，亦即三界；處中的說，是九有，亦即九地；詳細的說，則為二十五有，二十五有頌曰：『四洲四惡趣，六欲並梵天，四禪四空處，無想及那含』。

這段經文，剛才講過，是明不淨。不淨有兩種說法，一為五種不淨，一為九種不淨。五種不淨中第一種子不淨，是指所造的善惡業種，業種雖有善惡差別，但同屬有漏業，含有煩惱的染污成份在內，所以是不淨的。人天諸趣的生命果報，既是隨所作業而招感的，業種不淨，以後種種，自然也都不淨，所以說了種子不淨，接著就是住處不淨，自相不淨，自體不淨，終竟不淨。於此五種不淨，本經只說第一種子不淨，餘四不淨略而未說，住處不淨，是說受生的有情，住在不淨的母胎之中；自相不淨，是說有情的生命體上，九孔所流的各種不淨；自體不淨，是說有情的生命自體，由三十六種物所構成，而無一是清淨的；終竟不淨，是說有情的生命自體，究竟都是不淨的。

「水火風種，散滅壞時」以下二頌，是明九種不淨。九種不淨與五種不淨，略有不同，佛在《阿含經》中要行者修不淨觀，主要是修九種不淨觀。這兩句頌，分開來說，是這樣的：壞對水種講的，滅對火種講的，散對風種講的。風是代表氣息的，人生於世，是活是死，主要看他有無氣息，一息尚存，就是壽命未盡，一息已絕，就是命盡風去，所以叫散。火是代表溫暖的，一個人的生命，佛經說是『壽煖識三』之所支持。壽指壽命，風大離開生命，證明壽命已盡，煖指溫煖，火大離開生命，身上沒有熱氣，顯示其人已死，所以叫滅。水是代表濕的，如一個人剛死，還像一個好人，經過相當時期以後，水份逐漸蒸發，身體日趨乾枯，到了完全崩潰階段，證明水已離開身體，所以壞是約水大說的。於中雖沒說到地大，而實際應包括在內，所以

這兩句頌，如以通常話說，就是四大分離，亦即生命告一段落。這是九種不淨中的死想。

一個人生存在世間時，總以為身體是清淨的，每日不知花費好多時間，注意在身體清淨方面，殊不知身體是不清淨的，無論你每天洗幾次澡，或用好多肥皂，也不能抹去你的身體不淨。所以人到死亡以後，不要經過好久時間，種種不淨的東西都流出來了，所以說：「大小不淨，盈流於外」。義淨則譯為：『大小便利悉盈流』。這在九種不淨中，包含脹想、青瘀想、膿爛想、壞想、血塗想的五種不淨。因為大小不淨，種種盈流於外，必須經過這幾個演變的階段，然後才有這些現象現出的！

種種不淨盈流於外後，身體當然漸漸變成腐爛，因為腐爛的關係，就有很多小蟲產生，來吃我們腐爛的身體，所以說「體生諸蟲」。腐爛而又生了很多蟲的身體，試問有那一點值得我們愛樂的？所以說「無可愛樂」。這兩句話，義淨譯為『膿爛蟲蛆不可樂』，其義是一樣的。眾生不了解這個，還以為自己的身體好得不得了，你說顛倒不顛倒？這是九種不淨中的第七蟲噉想。

人死了後，當然不能長久的停放在家中，必然要送到墳墓的地方去埋葬，所以說「捐棄塚間」。捐棄塚間的人身，過了一個相當時期，就「如」腐「朽」的「敗木」一樣，一點用處也沒有了，所以義淨譯為『棄在屍林如朽木』。這在九種不淨中，包含骨鎖想、分散想的二種不淨。

不淨觀，是修行的重要觀門，與數息觀的觀門，稱為二甘露門，不管那一觀門修好，都可進入甘露（涅槃）之門。修學佛法，以解脫為主，所以佛陀開示行人，從空、無相、無願的三解脫門下手，如真實的依照這個修去，就可一道深入的入涅槃城。可是有些眾生，由於智慧不夠，不能修三解脫，佛陀慈悲，另開方便，如二甘露門，就是方便行門之一。不淨觀法門的修習，是專為對治貪欲的，特別是對治男女相愛的。不過正修習時，不一定要親見到死人的種種狀態，只是自己觀自身不淨而已。有時恐諸行者不易修成，所以佛要比丘到墳墓屍林中去修，如自心與所觀境不能相應時，不妨睜開眼

來看看屍林，這樣觀行就容易修成了，所以《阿含經》中常說比丘在塚間修。

丙二 結觀空義

善女當觀 諸法如是 何處有人 及以眾生 本性空寂 無明故有

上面從五非常門顯示眾生自性本空，只是從五方面加以說明而已，現在再以六句頌文，將上所說加以總結。因為對此必須善加觀察，始能了解眾生本空之理。

「善女當觀，諸法如是」兩句，義淨總譯一句為『汝等當觀法如是』。汝等是泛指一切，就是所有諸聞法者及諸修行者，甚至包含末法時代所有聞法修行的眾生，都應當觀察一切諸法，不過如是而已。本經譯為善女兩字，範圍比較就小得多了。依照後面經文看來，善女似指菩提樹神，這位樹神，因是女的，所以稱為善女。雖則是勸告善女，實則是寄一訓眾。當時佛說《金光明經》，特別是講〈空品〉時，菩提樹神為當機者，所以特地叫她一聲：善女！你應當好好的觀察：一切諸法雖說很多，不過如上所說無我、無常、苦、空、不淨而已，有什麼可值得貪著呢？古德對於善女，還有一種解說：佛經常有善男善女兩個名詞，普通看來，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，有時以善男代表方便，以善女代表智慧。根據這個意思來說，此中善女，是約智慧講的，因佛所開顯的無人無我無眾生的生空之理，我們如欲通達，一定要有智慧，沒有智慧是不行的。所以善女當觀這句，可以解說為諸有智慧的人，觀一切諸法時，了解諸法不過如是，根本沒有一個實在的東西可得。

「何處有人及以眾生」兩句，義淨總譯一句為『云何執有我眾生』。這是正式顯示我空之理。以智慧觀察諸法，既然是無常等，試問那裏還有什麼實在的人及實在的眾生？人與眾生，都是我的別名。眾生以自己為我，與己相對的為人，眾緣和合而生的稱為眾生，或者再加一個壽命長短的壽者，是即《金剛經》說的我、人、眾生、壽者四相。以智慧來透視這些，不特找不到一個實在的人，亦復找不到一個實在的眾生，人與眾生既都不可得，我及壽者當然同樣是不可得的。了解四相不可得，是就正式通達我空。

這個道理很深，現在稍加分別：有情的生命自體，是由五蘊構成的，五蘊就是色受想行識，這是諸位知道的。生命自體的內在，有沒有實在自我，只要在五蘊上推求，就可明白知道。首先需加審定的：有情的身體是不是五蘊組成的？這是佛講的，不用說，每個佛弟子，沒有不承認的。既承認生命為五蘊組成，現在我們就要問：你所執著的實有自我，究竟是以色為我？抑或是以受、以想、以行、以識為我？假定以色為我，生命體只要一個色蘊就可以了，為什麼還要其他的四蘊？事實，除了色蘊，還須其他的四蘊配合，證知單獨的色蘊，不夠資格叫做我。假定以識為我，生命體只要一個識蘊就可以了，為什麼還要其他的四蘊？事實，除了識蘊，還須其他的四蘊配合，證知單獨的識蘊，不夠資格叫做我。受想行三蘊，亦是如是推求，現在略而不談。若說身體是由五蘊組織成的，任何一蘊都可代表，這樣，那豈不是有了五個自我？一身而有五個自我，我相信，任何人都不會承認的，因為一般人只執有一個自我。如上推求，五蘊各自獨立，不夠條件叫我，五蘊相互和合，同樣沒有自我，由此可知：實在的人及眾生，無論如何是找不到的，所以說何處有人及以眾生？

以上推求有無自我，是在果報身上推求的，發現果報身上自我不可得，於是就又向感得生命果報的因行上，推求有無實在自我。有情的生命報體，出現到這世間來，不是自然而然的，是過去無明及行的業因所感的，感得的生命果報，雖沒有自我可得，但能感的因行中，不能說沒有自我，於是在這上面，就又生起執著，殊不知這更是眾生的顛倒！試想想看：已不成立的果體，尚且找不到我，在過去的無明與行的因上，又怎麼能找到我？而且，如以因為我的話：是以無明為我呢？還是以業行為我？假使以行為我，因中就不應該有無明；假使以無明為我，因中就不應該有行，既有行與無明兩者，可見都不得稱為我。因此，果體無人及以眾生，因行亦復無有人及眾生。

有人聽了上面分析，認為因果各自獨立，不夠資格叫我，是對的，但將因果互相配合起來，成為一個有活動的生命時，不可再說它不是我了，假定這也不是我，試問以什麼作為生命內在的活動？本於無我的觀點來看，這同樣是眾生的顛倒妄執！要知凡是和合的東西，首先需要他們本身是有，和合

起來以後才可說有，因果各自獨立，沒有自我可得，彼此互相和合，怎麼會有自我？佛經常舉喻說：如搾油，黃豆裏頭有油，一粒黃豆可以搾出油，兩粒黃豆合起來，當然更可搾出油，但沙中是沒油的，一粒沙固搾不出油，兩粒沙合起來，同樣搾不出油，所以因果和合，也是無人及眾生的。

單因沒有我，獨果沒有我，因果和合亦無我，照理是就不應再執有我，可是我見深重的眾生，覺得無有自我，似就無所依憑，所以無論如何，總要想方設法，找出一個自我。在因果的關係中，推求自我既不可得，於是就想到離因離果，另外有個自我。那裏知道，這一執著，更是眾生顛倒中的顛倒！因為有情之所以名為有情，要不外於因果關係的結合，離開因果關係，還有個什麼？所以離因離果，何處有人及以眾生？

諸法無人及以眾生，如以智慧觀察，實際是這樣的，但眾生煩惱太重，很不容易了解無我，所以上面說的無我、無常等，一定要有智慧去透視它。一般人終日勞勞碌碌，就是為的這個虛幻不實的我，虛幻不實而自以為真實，這是被假有的身體所欺騙，做了假我的奴隸而不自覺，所以佛陀稱為可憐愍者，欲打破自我執著，必須從修行中開發智慧，然後始能秉持慧刀，勘破自我妄執。眾生無始以來，吃這我的苦頭，實太多了，仔細想來，真是冤枉——過去不知是身虛偽，被它蒙蔽過去不談，現在聽經聞法，了知身空虛偽，不應再為這個幻我忙碌，而應如佛所教誡的，常常以智慧觀察，了解它的空無自性。

諸法無人無眾生的空寂之理，並不是佛陀所說的，而是佛陀發現諸法「本性」原是「空寂」以後，乃為眾生作如實而說的。諸法本性如果不是空寂的，那你就是用任何方法也不能顯示其空。如以粉筆來說：假定粉筆本來有我，現在想從粉筆中抽出其我，使之成為無我，是絕對做不到的，因為粉筆當中，本來是空寂無我的，所以說本性空寂。假定本來有我，將之抽出使成無我，那就犯了損減過失！諸法既是無人無我，為什麼在現實世間，明白見有我人眾生？而且我們一開口時，不是說我就是說人，又是什麼道理呢？當知世間所見的我人眾生，並不是真實的我人眾生，而是因於「無明故有」的。無明有種幻化力量，時而幻化為人，時而幻化為天，因為幻化，所以假有非

實。

乙二 明法空

丙一 明色法空

如是諸大 一一不實 本自不生 性無和合 以是因緣 我說諸大 從本不實 和合而有

從是身虛偽猶如空聚，直至本性空寂無明故有，是以種種方法，顯示我空道理，現從如是諸大，直至心行所造，乃以種種方法，顯示法空道理。諸法有無量無邊那麼的多，要從一一法上顯示其空，這是不可能的，所以現在且從色心二法上，來顯示一切法空，因為了解了色心法空，一切法空的道理，自然也就通達。色心二法分為兩段，先講色法空，次明色心法空。現在這裏兩頌八句，專門是從色法方面以明其空。

「如是諸大，一一不實」者：諸大就是四大，這是屬於色法。前面說過，所有色法，分為兩類：一類是能造色，即能創造一切色法的基本原素，就是四大；一類是所造色，即由四大相互配合而產生的種種不同色法，如眼耳等及色聲等。現在經中，專約能造色顯示空，能造色既然空無所有，所造色當然亦不可得，所以集中四大來講。要了解四大本空的道理，先要了解四大不離的這話。地水火風四大，不是各自獨立的，每一大中具有其他的三大，如地大中具有水火風的三大，乃至風大中具有地水火的三大。雖說四大各有各的特性，甚至隨時增減共相殘害，但彼此間從來互不相離。正因為這樣的關係，如是諸大就沒有它們的實在自體，所以說一一不實。

四大，有其自體，有其作用。堅、濕、煖、動，為四大的體性；持、攝、熟、長，為四大的作用。四大是不是有實自體？假使有實自體，所謂一一不實，那就講不通了。既是一一不實，證知無實自體。如有認為有實自性，那就應各守其自性，守為守持保持，過去如此，現在如此，未來還是如此，是即守其自性，可是事實不然。假定地大真能守其堅性，那就不應有所動搖，有所溫煖，事實地是有所動搖、溫煖的，動搖就是風，溫煖就是火，證明地大不能牢守其堅性，亦即證明地大是不真實的。水的自性為濕，亦即液體，

假定水大真能守其濕性，那就不應有所堅硬，堅硬顯示水結成冰，即是地大，亦復不應有所波動，波動顯示水為風鼓，即是風大，既具地風二大，證明水大不能堅守濕性，亦即證明水大是不真實的。火的自性為煖，亦即熱體，若火大真能守其煖性，那就不應有火焰生，火焰騰空，顯示有風，既然有風，證知火大不能堅守煖性，亦即證明火大是不真實的。風的自性為動，亦即氣體，假定風大真能守其動性，那就不應有所任持，不應觸到牆壁而止，任持及觸壁，都是顯示地大，既有地大，證知風大不能堅守動性，亦即證明風大是不真實的。《請觀音經》說：『地無堅性，水性不住，火從緣生，風性無礙，一一皆入如實之際』，亦是顯示四大不實的，不實就是空。

「本自不生，性無和合」者：四大既都一一不實，為什麼在這世間明見四大生起？四大生起，這是眾生的妄見，實際無一大生起的，因為諸法本自不生不滅，有什麼生相可言？生之所以為生，是由種種條件的結合而生，條件結合的生，是緣起的假生，並無生的實性，所以生即無生，無生亦即無滅。無生無滅的四大，我們覺其有生有滅，這是我們的執著，如真了解到四大本自不生，亦即明白它們的性無和合。上文說：『四大蚖蛇，其性各異』，性質各別不同，怎能相互和合？如能了解從本以來，諸大一一無實自性，無自性故，四大和合。龍樹《中觀》頌說：『以有空義故，一切法得成』。我們套用這兩句話說：『以無有性故，四大得和合』。假使我們執著四大一一有實自性，則彼此的和合，是就決不可能。所以我們一定要了解四大一一不實，然後始能洞達無自性的四大和合。如一面承認諸大實有，一面又說四大和合，這是無有是處的！

「以是因緣」，所以「我說諸大，從本」以來，就是虛假「不實」的，眾生之所以覺得它是有，不過是因緣「和合而有」，並不是真實有的。如四大的得名，是約一一大的增盛而來。如地大，雖具其他的三大，因其堅性增盛的關係，所以假名為地。如所見的高山，其中本含有水火風的，但因他們的成份很少，所以我們所見到的是地。又如所見的汪洋大海，表面雖屬是水，實際含有地火風，我們所見到的所以唯獨是水，不過是因水大增盛而已。地水二大如此，風火二大亦然。四大既依假名安立，當然沒有實在自性，因

為無實自性，所以和合而有。義淨將這譯為『故說諸大性皆空，知此虛浮非實有』。非實有的諸大，其性本來是空，在這兩句頌文，明白表示出來。

丙二 色心法空

無明體相 本自不有 妄想因緣 和合而有 無所有故 假名無明 是故我說 名曰無明 行識名色 六入觸受 愛取有生 老死愁惱 眾苦行業 不可思議 生死無際 輪轉不息 本無不生 亦無和合 不善思惟 心行所造

顯示法空真理的經文，上面兩頌，專從色法以明其空，此中五頌，則從色心以明其空，亦即是從十二因緣以明其空。十二因緣是明緣起內容的，緣起十二支的內容，有的不是專門說色說心的，所以現在科文，叫做色心法空。依經文看，前三頌，正明十二因緣，後二頌，是明緣起流轉。如是一切皆空，所以說諸法空。

於十二緣起中，首先解釋無明。無明這名詞，學佛人都知道，如中國叢林裏修行的人，常說不要動無明，或人與人發生爭執時，亦說不要動無明，可見無明動不得，一動無明，種種錯誤行為，就將由此生起，而流轉於生死，因此佛說無明為生死根本，假使沒有無明，生死亦即不可得。無明既為生死根本，有沒有它的實在體性，自是值得我們探究：若說無明有實體性，有實體性的東西不可毀壞，所謂破無明了生死即不可能，學佛人口口聲聲說修行以打破無明，解決生死，豈不成為空話？破無明了生死，所以不是空話，即因「無明體相，本自不有」。眾生在生死海中，吃盡無明的苦頭，實因有了一念妄動，而後始有無明現前，並不是本來有的，所以說「妄想因緣，和合而有」。假使從無始來，根本沒有妄動，無明即不可得。妄想因緣和合而有的無明，本來沒有它的實自體相，假使一定要推究它的本有實性，那可以說諸法真如法性，就是無明的實性，所以永嘉大師證道歌說：『無明實性即法性』。法性是什麼？即諸法畢竟空，無明實性既以一切法空為性，是就顯示無明體性原來是空。正因無明體相本自不有，所以佛在菩提樹下，用一念相應的般若智慧，徹底的擊破無明，證得無上菩提。以一念妄想為因，以外在境界為緣，因緣和合而有的無明，本來是無所有的，因為「無所有故」，

所以「假名無明」。世間上的人，既將無所有的假名無明說為無明，我不與世間爭，「是故我」亦隨順世間「說名曰無明」，實際無明是不可得的。

本自不有的假名無明，有的經中叫做愚癡，愚癡就是無明，無明就是愚癡。無明，從字面上看，好像是說什麼都不明白，再通俗的說，無明是無知的意思，無知，亦即似說什麼都不知道，其實，這說法，根本沒有了解無明的意義。佛經告訴我們：無明不是糊裏糊塗的什麼都不知道，反而是很有知識很有認識，只是它所知所識的不正確，所以不信善惡因果，不信三寶四諦，因而稱為無明。無明亦名愚癡，癡是蓋覆的意思，謂無明善能蓋覆一切諸法的真理，而體悟真理的智慧不能顯現，亦由無明的蓋覆。依佛法說：諸法真理原本瀰漫於廣大宇宙之間，我們亦可說是天天與真理接觸，但事實上，不但不見真理，亦復不識真理，病在無明障礙智慧，所以不能如實通達。

無明為生死的根源，而此生死根源的無明，依於一向的解釋，認為無明只是無明，並沒有其他的東西在裏面，但在緣起法上來講，無明不是單獨的無明，其中還含有色等五蘊，如離五蘊專講無明，無明就將無所安立。這與分位緣起所講一支支獨立，是不同的。分位緣起說明十二因緣，在每一階段上，只有每一階段的緣起支，如在無明這一階段上，只說無明不說餘支，乃至在老死的階段上，只說老死不說餘支，這樣各自獨立的解說緣起，不免太過機械一點，與緣起的本來意義，似稍有點距離，因為緣起法，絕對不是簡單獨立的東西，而是彼此有著相互關係的，所以無明不是獨立的無明，含有五蘊的成份在內，唯有五蘊與無明的結合，無明才能發生活動作用。

「行識名色」，義淨譯為『行識為緣有名色』。行在十二因緣中是屬第二支。行由無明而有，所以經說無明緣行，即以無明為緣，而後始有行生。行在因緣法中，主要不出兩類：一指身口意三業行，眾生的行為活動，大約不出這三方面。身體上的各種活動，名為身行；口頭上的各種言說，名為口行；意念上的各種思慮，名為意行。二指罪福不動的三業行，這是從行為的活動不同而分的。行為的活動雖則是多方面的，但從性質上分類起來，要不出於三種：即所造的一切罪惡，如十惡業等，稱為罪行；所修的一切福德，如十善業等，稱為善行；所修的一切禪定，如四禪八定等，叫不動行。罪行

是墮三惡道受罪的，福行是生人天享福的，不動行是上生色無色界受諸定樂的。總之，行是由於無明指導之所創造成的，並不離於無明而獨立的存在，因而亦可稱為意志活動。《中觀論頌講記》說：『無明是知見的不正，行是意志的推動。由不正的知見發展下去，生存意志就以自我為中心出發，造作一切行業』。現代心理學上有所謂盲目意志，而此與佛教說的無明相近。行由盲目的意志推動所成，所以所造成的行，亦得名為意志，本於意志，而受種種不同的果報。

識是十二因緣中的第三支，由意志的領導，去受新的生命，所以經中說行緣識。無明與行，向來說為過去二支：無明為過去的煩惱，行屬過去的業因，由無明造成業力，招感現在的新生命，識為新生命的開始者。由業力牽引去受生的識，唯識學上說是第八阿賴耶識，而小乘佛法根本不承認有第八識，所以就將此識叫做執持識。識有粗細的差別：前六識是粗顯識，潛在六識之內的是微細識，粗顯識的活動作用，我們容易感覺，微細識的活動作用，我們難以察知。現在來感生命果報的，是微細識而非粗顯識。所感的生命果報，是苦是樂，就看牽引識的業力，在罪、福、不動的三業中是屬那種：如為罪業牽引，新的生命就苦；如為福業牽引，新的生命就樂；如為不動業牽引，新的生命就更快樂。所以生命的苦樂，不是識所決定的，而是業力所決定的。不過正在造業時，識又有它的主導性，這是我們所不可不知的。

新生命開始的心識，如以分位緣起說，只是在母胎中三七日前的這個階段，而且識唯是識，並不含有其他的緣起支，但以緣起的意義來講，並不如此，心識一來受生，就與父精母血結合，所謂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識，還含有物質性的色法在內，而且再進一步來看，識在全部生命歷程中，無有一時一刻可以缺少的，因從最初的生命開始，到最後的生命結束，中間生命所以不壞，完全是由識的執持，經中稱為執持識，原因亦在於此，怎可限在三七日前？同時要知道的：識於最初受生，在業力的牽引下，受生的地方，那怕隔著十萬八千里這麼遠，在一剎那中就可到達受報。眾生入胎，是以不正知而入胎的，亦即是顛倒受生的，因為這個時候，識在盲目的意志蒙昧下，根本沒有把父母當作自己

的父母看，而是由於一念妄貪入胎的。

名色，是十二因緣中的第四支，經中說為識緣名色，即以心識為緣，而有名色現前。依分位緣起說，這是屬於三七日後乃至生命形態尚未完成的階段，但以緣起的真義說，從精神與物質的結合開始，一直到生命結束為止，都是具有名色的。名色，依通常說，是五蘊的略稱：色是五蘊中的色蘊，亦即物質，名含受想行識的四蘊，亦即精神，所以我人的生命，實為精神與物質或色與心的和合體，如以現在話說，就是生理與心理的組合。不過這裏有一問題需要注意的，受想行識的識蘊，一般都以之代表六識，是則識緣名色的識，當然不屬六識中的任何一識，而應將之視為六識以外的微細識，亦即最初來投胎的執持識，名色由執持識的執持，始得成為一個活潑潑的生命體，如果執持識放棄執持的責任，名色和合的生命體，立刻就要崩潰。舉明顯的例說，諸位就易了解：如一個剛死的人與一個活著的人，從身體的完好方面看，彼此並沒有什麼不同，但一個叫做死人，一個叫做活人，這是什麼道理？問題就在有無執持識：死人之所以叫做死人，因為執持識已離了生命體，不再負執持的責任，活人之所以叫做活人，因為執持識還在生命體中，負起它的執持任務，經說識緣名色，就是這個道理。所以名色和合的生命體存在世間，一定要有執持識的執持。識緣名色，這是按照十二因緣的次序講的，在《阿含經》中有些地方，於說識緣名色以後，還更加上名色緣識一句，所謂『識緣名色，名色緣識』，就是指此。名色緣識這句，有它的重要性，意思是說：要以名色為緣，而後識始存在。以它們的相互關係說：名色的存在，要以識的執持，識的存在，要以名色為所寄託，否則識存何處？如有名色和合的這個人的身體，心識才能在這生命內在，發展它的執持作用，假定和合的名色壞了，心識又從何處而得執持？執持又將執持個什麼東西？因此，不但以識為緣而有名色，同時，亦以名色為緣而有心識，兩者是相依相存，彼此不能分離的，分離了都不能存在。佛在《阿含經》說『如二束蘆，相依相持』，《中觀論頌講記》說：『名色與識互為緣起，不是某一階段是這樣，從生到老死都是這樣；缺少了任何一面，生命就要崩潰。就以我們現在來說：離了執持的心識，名色能不腐爛嗎？離了窟也似的名色，心識能繼續

活動嗎？這都是不可能的』。

「六入觸受」，義淨譯為『六處及觸受隨生』。六入是十二因緣中的第五支，經中說為名色緣六入，即以名色為緣，而有六入生起。上面所說的名色位，是向人形完成發展而未完成的階段，但由名色繼續不斷的增長廣大，於是六根逐漸逐漸的具足，而在母胎中完成人的形態，分位緣起學者，將這稱為六入階位。六入，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。意根是由名的開展而完成的，五根是由色的開展而完成的，所以經說名色緣六入。依緣起本義說，六入不是限於母胎中的某個階位，而是通於整個生命歷程的，因為任何人的生命存在世間，是都具有六根活動作用的，不過在母胎中，六根最初完成，其義較為明顯，所以分位緣起學者，將這階位說在母胎之內。

觸是十二因緣中的第六支，經中說為六入緣觸，即以六入為緣，而有觸的生起。《阿含》常說『二和生識』，『三和有觸』。二和是指的根境，根與境的和合，就有認識活動生起。三和是指根境識三者，三者和合就必然有觸。觸有三種：㈠是可意觸，即所觸對的境界，自己認為滿意的，心裏感到歡喜的，名可意觸。㈡是不可意觸，即所觸對的境界，既認為不滿意，亦覺得不歡喜，名不可意觸。㈢是俱相違觸，即所觸對的境界，既無所謂滿意不滿意，亦無所謂歡喜不歡喜，名俱相違觸。這在學派中：有部說為『三和生觸』，即觸離於根境識三者，有它獨立的自體，所以說生觸；經部說為『三和即觸』，即根境識三者，當下即是觸，沒有觸的獨立自體，所以說即觸。

受是十二因緣中的第七支，經中說為觸緣受，即以觸為緣，而有受生起。受是領納的意思，通俗說為接受。謂與外在的境界發生接觸以後，內心對這外境，自然而然的泛起一種情緒來：如所接觸的境界，假使覺得不滿意，則在心裏所泛起的情緒，一定是不愉快的情緒，佛法叫做苦受；如所接觸的境界，若是覺得很滿意的，則在心裏所泛起的情緒，一定是極愉快的情緒，佛法叫做樂受；如所接觸的境界，無所謂滿意不滿意，則在心裏所泛起的情緒，亦即無所謂愉快不愉快，佛法叫做捨受。三受都由觸境而有的，簡單的說，由可意觸而有樂受，由不可意觸而有苦受，由俱相違觸而有捨受。心識若不觸對境界，絕對不會有受生的，所以經說觸緣受。「愛取有生，老死愁惱」

，義淨譯為『愛取有緣生老死，憂悲苦惱恆隨逐』。此中包括十二因緣的最後五支。愛是第八緣起支，經中說為受緣愛，即以受為緣而有愛生。《中觀論頌講記》曰：『有的說：苦受是瞋惑所使，樂受是貪惑所使，捨受為愚癡所使。其實，主要的還是愛，就是對環境得到領受後，沒有生的樂求得，已生的樂求不失，已有的苦求迅速的遠離，未起的苦希望不來——這都是愛』。愛有貪著的意思，就是對於生命自體及諸境界，總是戀戀不捨的貪著。對自體貪著，叫做自體愛；對境界貪著，叫做境界愛。眾生所愛的，雖說是很多，但主要的是這兩種。分位緣起學者，說愛是人到了十五六歲的時候而有，但以緣起的真理說，愛是始終追隨著生命而活動的。

取是第九緣起支，經中說為愛緣取，即以愛為緣而有取。取是馳求的意思，謂對所貪的對象，不僅愛著不捨，而且進一步的積極取求，非達到自己所愛的不止。分別來講，約有四種：一、欲取，是對自己所愛樂的五欲境界，拚命的取著不捨；二、我語取，是對自己所愛好的生命自體，生起實有自我的妄取；三、見取，是對不正確的思想而妄執是正確的；四、戒取，是對不正確的邪行，而妄執為是清淨的，如不是生天的戒行，堅固執著說它是生天的戒行，是為戒取。總而言之，凡是由貪染心而發生的諸取，都是不可取的。分位緣起學者，說取是十七八歲的青年所有的，因為這個時候的青年，有股旺盛力積極向外進取的，其實取亦通於一切的，不可作這樣的局限。

有是第十緣起支，經中說為取緣有，即以取為緣而有有。有是存在的意思，凡存在者即名為有。上面的愛取二支是煩惱，由愛取而發生的行為活動所保留下來的業力，是即名有。有此業力的存在，將來就感新的生命，所以通常都把這個指為業有來說。不過經中有時亦將這個說為欲有、色有、無色有的三有。因為取是身心的實際活動，由取造成未來三有自體的潛在，接下去自然就是未來生死（有）的到來。所以愛取有的有，把它說為業有固然可以，把它說為果有亦未嘗不可。因為三界中一切有漏法的產生，各各都有其因，這是業有；依因而生的諸有漏法，各有所依，這是果有，因有果有的諸有漏法，都是現實存在的，所以都可叫有。

生老死愁惱，這是緣起支中的最後兩支，經中說為有緣生，生緣老死憂悲苦惱。有了存在的業力，遇到某種的助緣，因緣和合，就有新的生命生起，所以叫生。新的生命出現到世間以後，除了夭亡外，必然要向老的坦途前進，因而人生到了壯年以後，就一天天的接近於衰老，老到再也不能維持下去，就結束其生命，而將人生告一段落，名之為死。愁是憂愁，惱是苦惱，人的一生，真是所謂『憂悲苦惱恆隨逐』的，究實說來，有何意義？經中將這說為『苦聚』，亦即是這意思。

十二因緣，說來雖有十二，實際只是惑業苦三，古德有頌總結此義說：『無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至受並生死，七事同名一苦道』。

「眾苦行業，不可思議」，這是顯示業力不可思議，果報亦不可思議。眾苦就是果報，行業就是業力。講到眾苦，經中說的很多，如說三苦、八苦、無量諸苦。如是眾苦，我們現在常分為自然界、社會界、身心界的三類苦來說明。身心界的苦，就是生老病死的諸苦；社會界的苦，就是愛別離、怨憎會的諸苦；自然界的苦，就是求不得苦等等。經中更總結這些苦，說為：『五陰熾盛苦』。意謂吾人之所以受種種痛苦逼迫，根本還是由於有這生命果報身，假定沒有這果報身的存在，一切痛苦都不可得。但諸眾苦，緣何而有？由諸行業而有，所以義淨譯為『眾苦惡業常纏迫』。假定不造善惡的有漏業，不感生命的果報體，怎會有諸眾苦？而這行業眾苦，從無始來，一直都是如此如此的。不是我們所能測知的，所以說為不可思議。「生死無際，輪轉不息」，是說明眾生的生死輪迴。眾生在輪迴中受諸生死，這是現前的事實，誰也否認不了的。但生死是從什麼時候開始，乃為一般人所常提出來問的問題。佛陀對這問題的解答，總是說生死無際。際是邊際，或叫元始，如通俗說，就是開頭。所謂無際，所謂無始，即是表示在時間上，生死沒有一個開頭，假定有個開頭，那開頭的，就不是從因緣生，非因緣生的東西，為佛法所絕對反對的，所以有人以這問佛，佛不是不答，就說是無際，如一定要追求一個開始，亦只好說以無始為始，因為在現象中，尋求一最初的，或是最根本的，絕對不可得的。經說：『眾生無始以來，生死本際不可得』。因此，眾生的生死狂流，我們只能見到它奔放不已，如欲尋求它的開頭從何

而來，卻是找不到的，所以說生死無際。無際生死，在未截斷其流之前，總是在那裏輪轉不息的。謂由起煩惱而造業，由造業而受新的生命，有了新的生命，重行再起煩惱，造作種種行業，如是惑業苦的緣起鉤鎖，如環之無端的相續不斷，所以說為輪轉不息。義淨將這譯為『生死輪迴無息時』，其義是一樣的。輪轉不息的無際生死，眾生一定要在這個上頭，找出它的開頭，所以被佛說為顛倒。假使不了解生死無始，而在這個問題上作種種論說，則又被佛說為戲論。因此，我們修學佛法的人，只要體認生死是一事實，如何本於佛所開示的去解決生死就可以了，不必追求和妄論生死的開始。

「本無不生，亦無和合」，義淨譯為『本來非有體是空』。奔放不已的生命之流，從現象看來，好像是生生不已的在生，但從其本性上去推求，根本是就無有生的。受生，如以人類來說，要與父精母血和合，而後始有新生命的出現，現在既說本無有生，生尚不生，還談什麼和合？所以說亦無和合。雖說無生亦無和合，但生死仍是輪轉不息，這是什麼道理？是由「不善思惟」而來，義淨譯為：『由不如理生分別』。眾生無始以來，因一念妄動而起無明，無明對於事理認識不清，而作種種不如理的分別，於是也就造出有漏善惡的諸業，依此諸業而在生命中輪轉不息，所以若問生死從何而來，我們可以說是「心行所造」。什麼時候不善思惟停止，什麼時候生死之流也就停息。

卷004

甲三 舉益勸修

乙一 舉果益以勸修

丙一 明自利果

丁一 明斷德果

我斷一切 諸見纏等 以智慧刀 裂煩惱網

〈空品〉全文分三大段，上已講完序略說意與正說空理的兩大段，從此以下，是講最後舉益勸修的一大段。執著我法實有，必然流轉生死，受諸種

種痛苦，通達我法二空，擊破煩惱所知，證得二空真如，這對我們是有很大利益的，有利益就應該修，所以現在舉益勸修。於中先舉果益以勸修。果有自利利他二果，而自利果中，又有智德與斷德的差別，此中一頌，是明自利果中的斷德果。

「我斷一切諸見纏等」，義淨譯為『我斷一切諸煩惱』。斷德是由斷除一切煩惱而完成的。煩惱這東西是不清淨的，如讓它長期的盤旋在心中，就將擾得我人昏昏然，分辨不出善惡是非，所以古德以『昏煩之法，惱亂心神』兩句，解說煩惱，可謂非常恰當。現在佛舉自己為例說：我斷一切諸見纏等，這證明佛已完成斷德。諸見，或指六十二見，或指八十八使的見惑。要而言之，見是指身、邊、邪、見、戒的五見。諸纏，要指無慚、無愧、睡眠、掉舉、惛沈、慳、嫉、忿、覆、悔的十纏。或除忿、覆，說為八纏。纏是纏縛的意思，如人以繩將吾人纏縛起來，使吾人不得自由，煩惱纏縛吾人，令不獲得解脫，也是如此，所以名之為纏。等是等於其他各種煩惱。佛陀斷惑，不是斷一部份的煩惱，而是徹底的斷盡。般若說是斷諸煩惱及諸習氣，真常說是五住究竟，都是顯示斷除所有煩惱。然而，佛陀斷盡一切煩惱，是用什麼來斷除的呢？「以智慧刀裂煩惱網」，可說就是解答這問題的。義淨譯為『常以正智現前行』，亦是顯示唯有智慧常常現行，方可徹底解決煩惱。煩惱猶如羅網，上面講『如鳥投網』時，曾經說到：鳥或其他東西，如投入於羅網，就將為網所縛，不得自由自在了，唯有將網割裂開來，始能重行恢復自由。煩惱羅網，網住眾生，使得我們在生死中漂流而不得解脫，要想獲得生死解脫，唯有割裂煩惱羅網，從煩惱網中衝出去。但是煩惱羅網的割裂，須仗智慧之刀，所以說以智慧刀裂煩惱網。

丁二 明智德果

五陰舍宅 觀悉空寂 證無上道 微妙功德

上頌明佛的斷德果，此頌明佛的智德果。智慧，是通達諸法真理的，從頌文看，並沒有明說智慧，而實際是顯智慧的功用。「五陰舍宅，觀悉空寂」，義淨譯為：『了五蘊宅悉皆空』。五蘊是組織生命自體的要素，而組織的

生命自體猶如舍宅。舍宅，就是房屋，無論任何一座房屋，都是由磚瓦木料，鋼骨水泥，種種條件，構造成的，要想在這裏面，求一房舍自體，絕對是不可得的，不但房舍不可得，進一步分析磚瓦木料等，同樣是沒有它們的實在自體。當知五蘊組合的生命舍宅，不但身空虛偽，就是五蘊本身，亦復自性本空，所以說觀悉空寂。觀五蘊舍宅空，是通達我空，觀五蘊自身空，是通達法空。大聖佛陀，是體悟緣起法而成佛的，不但了達我空法空，就是空亦復空，所謂通達諸法畢竟空的。因為通達諸法畢竟空，所以就「證」得了最高「無上」的佛「道」，而完成了種種「微妙」不可思議的「功德」。佛所成就的微妙功德，大體可以分為兩類：一類是不共的功德，就是通常所說佛果位上的十力、四無所畏、三念住、大悲等十八不共法；一類是共的功德，就是與餘聖者所共的共聖功德及與凡夫所共的共凡功德。如無諍、願智、四無礙解，是共二乘聖者的功德；如五通、靜慮、四無色、八解脫等，是共諸異生所有的功德。雖說相共，而其勝劣，有著不同。佛身的一切功德，清淨殊勝；凡小的一切功德，就較差了。

丙二 明利他果

丁一 明轉法輪果

戊一 就理明轉

開甘露門 示甘露器 入甘露城 處甘露室 令諸眾生 食甘露味

上約智斷二德明自利果，下約說法度生明利他果。轉法輪中，先約理性明轉，次約言教明轉。此中六句頌文，即是約理明轉。在未解說頌文之前，先略解釋甘露兩字。中國向來有一傳說，就是秦始皇求長生不老之藥，近日越南華文報上，發表這麼一則消息：謂過去秦始皇所求不到的長生不老之藥，現在已為日本醫藥界發現。世間是不是真的有這不死之藥，姑且不談，但據傳說，吃了這藥，就可不死。印度向來亦有傳說，即說甘露是不死之藥，甘露究竟是什麼東西，我國找不到一個可以與之相比的，但據佛經及印度各種學說介紹，都認為甘露是不老不死之藥，假定有人有緣吃到這甘露，就可長生不老，不特生命永恆存在，就是肉體亦永安康，什麼疾病都不發生。還

有一說，沒有吃甘露前，身體的力量弱，吃了甘露以後，就會從生命內在，發出一股偉大力量。進而再說，我們沒有吃甘露時，如彼此所見的身體，都是暗淡淡的，無有絲毫光彩，一旦吃了甘露妙藥，身體上就發出了極為稀有的光輝！所以甘露在印度，為一般人之所尊重。因為世間上的人，都希望求得不死的甘露，所以佛說法時，也就常常拿這甘露來做譬喻。

「開甘露門」，義淨譯為『我開甘露大城門』。甘露在佛法中，有時比喻如來所說的教法，有時比喻如來所顯示的真理，有時亦喻如來所證得的涅槃。真理，平常說有真理之宮的這話，好像真理是在宮門之內一樣，因為沒有人為我們打開真理之宮的大門，所以眾生也就永遠見不到真理。釋尊以智慧力觀五陰舍宅悉皆空寂，證悟了真理以後，不但自己開甘露的門，步入真理之宮，並且將自己所悟證的說給眾生聽，為眾生打開甘露之門，使眾生亦能從這門中，窺見宇宙萬有的真理。不過這裏，我們還是以甘露譬喻涅槃，佛經有所謂涅槃妙城這話，眾生要入涅槃城，第一步還是先要打開涅槃之門，佛為我們宣說涅槃妙理，就是為我們打開涅槃妙門，所以說開甘露門。

「示甘露器」，義淨譯為『示現甘露微妙器』。器是器皿，可以盛物的，如裝牛奶的瓶子，可以叫做牛奶瓶，亦可叫做牛奶器。甘露，在世間來講，同樣是要瓶子來裝的，所以佛經有甘露瓶之說。甘露瓶，亦可說為甘露器。甘露器放在甘露門內，在打開甘露門前，是沒有辦法指示給人的，到了打開甘露門後，就可明白指示於人。涅槃甘露，亦復如是。涅槃妙門未開以前，佛要指示涅槃真理，亦無辦法指示出來，現第一步既已開了甘露門，進而當然可以指示眾生涅槃真理，所以說示甘露器。涅槃真理之器，與世間所用的竹器木器，當然有著很大的不同，因為世間的器皿，不論怎樣精工細製，總歸是還屬於很粗的，涅槃妙器不是如此，所以義淨說為微妙器。

「入甘露城」者，甘露涅槃之門，既然為你打開，甘露涅槃之器，既然為你指示，但你要想得到微妙甘露，還須你進入甘露之城。徘徊在甘露門外，讚嘆著甘露味美，對你究有什麼利益？所以必須進入甘露妙城，親自受用甘露美味，然後始得實益。佛為眾生說種種法，已明白的告訴我們，涅槃真理在涅槃城內的何處，但是眾生如不隨著佛陀的指示，一步一步的進入涅槃

之城，怎能享受涅槃的快樂？世間很多的人，明知涅槃城內，安隱清涼自在，但一談到入涅槃城，就又顯示躊躇不前，總是染著世間欲樂，所以學佛的人多，入涅槃城的人少。事實，學佛如不能入涅槃城，生死問題不得解決，因而我們希望每個佛弟子，都要以入涅槃城為唯一要務。

「處甘露室」者，進入甘露城內，要想受用甘露，還得你在城內，安處甘露室內，如果進去轉一轉就又出來，能否受用到甘露，實在是個大問題。修學佛法的人，進入涅槃妙城，一定要安處在真理宮中，方可過其自由自在的真理生活。如不能安處真理之宮，是即顯示沒有真正進入涅槃妙城。趨向真理而悟入於真理，在小乘是初果，在大乘是初地。大乘初地所證的真理，是諸法的畢竟空性。經說：『大慈悲為室，柔和忍辱衣，諸法空為座』。因而甘露室，亦可說為慈悲室。安處於慈悲室中的聖者，其所披的衣服，當然是柔和忍辱衣，所坐的法座，自是以法空為座。行者修學，唯有到達這個階段，始可說是真正受用到涅槃甘露的妙味。

「令諸眾生，食甘露味」，義淨譯為『既得甘露真實味，常以甘露施群生』。甘露味，是最極鮮美的無上味。自己嘗到了這無上妙味，站在大乘佛法立場講，不應自己專門受用此味，而應與諸眾生共嘗。證得最高妙覺果位的大聖，更應是這樣的。佛之所以為眾生開甘露門，示甘露器，最終的目的，就是令諸眾生食甘露味。以佛陀大慈大悲的心腸說：眾生一日沒有嘗到甘露妙味，亦即一日沒有證得法性空寂之理，佛的心裏一日不得安寧，因為佛的出現於世，根本就是為的眾生出現於世，假定沒有眾生，佛陀出世何為？所以義淨三藏的譯本說：自己既然嘗得了甘露的真實妙法，當然就要常常的以此微妙甘露，施諸一切眾生，使諸眾生亦能嘗到甘露的真實味。得甘露味的，如果只是自己個人享受，而不能令眾生亦能嘗到甘露味，那就不能契合大乘行者的精神了。

戊二 就教明轉

吹大法螺 擊大法鼓 燃大法炬 雨勝法雨

上一頌半，就理明轉法輪；此一行頌，就教明轉法輪。教是言教，即佛為諸眾生說法。法輪的輪字，如世間的車輪，有摧碾的勝用。車輪行走於道路中，不論碰到什麼砂粒瓦礫，都能把它摧破，而順利的前進。佛所說法，能夠摧破眾生心中的瓦礫（煩惱），所以名轉法輪。依小乘有部說：所謂轉法輪有二種：一是於自身中轉，如佛在菩提樹下，以三十四心成無上道，即為自轉法輪。二是令他身轉聖道，如佛在鹿野苑中，為五比丘說法，使他見道，即是令他轉法輪。佛以利他為主，所以初為眾生說法，名為佛的初轉法輪。

「吹大法螺」，義淨譯為：『我吹最勝大法螺』。法螺，一名梭尾螺，是輭體動物的腹足類，殼圓錐形，長約一尺六寸，螺層約有八級，殼口很大，呈現卵的狀態，取其殼磨去殼頂，然後吹之，可以發出很高的聲音。過去僧道作法，常常吹這法螺。古代軍隊作戰，亦常吹海螺，使軍隊勇敢向前衝鋒。釋尊為眾生說法，喚醒眾生的迷夢，警覺眾生的懈怠，使眾生聽聞法後，秉持智慧的利劍，勇敢的向煩惱戰，不論途中遇到多少魔軍，都毫無畏怯的繼續前進，非降伏魔軍達到最後勝利不止，所以佛陀說法，猶如吹大法螺。但佛所吹的法螺，是世出世間的最勝法螺，不說輭體動物的法螺，不能相比，就是世間的各種宗教學說，亦不能相比，所以稱為最勝大法螺。

「擊大法鼓」，義淨譯為『我擊最勝大法鼓』。古代軍隊作戰，不但吹螺集眾，而且擂鼓助威，使諸軍隊，奮勇前進。這在中國歷史上以及戲劇中，常常見到的。佛教寺廟，每日早晚，鳴鐘擊鼓，亦是諸位所知道的。釋迦牟尼出世說法，不但喚醒眾生，而且加被眾生，使眾生在解脫道上安然前進。眾生一向以來，都是順著生死道走的，解脫道的這一條路，從來沒有走過，假使沒有佛的加被，不免感到有所畏懼！佛陀說法，勸人發心，行人聽到這個聲音，勇氣就更增進，經中說是法鼓頻擂，就是指佛說法說的。《中本起世經》中說：『佛告梵志：吾欲詣波羅奈，擊甘露法鼓，轉無上法輪』。聞佛說法，如飲甘露，其味無窮，所以說擊甘露法鼓。

「燃大法炬」，義淨譯為『我燃最勝大明燈』。炬是火炬，如現在有什麼大的勝會，晚上火炬遊行，是即為炬，亦即燈的意思。燈具光明，含有照

了作用，如電燈有自照照他的功能。比方大悲講堂，晚上是黑暗的，沒有燈光，什麼也看不見，只要電燈一開，燈光徧照堂內，一切了然明見。佛為眾生說法，等於為眾生燃起一盞法燈，使眾生不致在黑暗中摸索，我們常說：佛未出現世間，世間是黑暗的，什麼是善，什麼是惡，眾生簡直分辨不出，佛陀出世以後，為諸眾生說法，明白告訴我們善惡邪正的界限，眾生聞法以後，不但分清善惡邪正，而且點燃自己的心燈，照破煩惱的黑暗，所以義淨譯為我燃最勝大明燈。普通的燈，不論怎樣明亮，都不得稱為最勝大明燈。

「雨勝法雨」，義淨譯為『我降最勝大法雨』。雨是雨水，有滋潤的作用。《法華經》說：『一雨普潤三草二木』。所以凡是花草樹木乃至一切植物，都有賴於雨水滋潤。一個地方，如果長久不下雨，所有植物，都將呈現一種乾枯的狀態，只要一陣大雨一下，各種植物又將復甦，由此可見雨對萬物的重要。佛為眾生說法，就如下雨一樣，能夠滋潤各類機宜，所以說為法雨。《法華經．藥草喻品》說：『一切眾生聞我法者，隨力所受住於諸地：或處人天轉輪聖王釋梵諸天，是小藥草；……知無漏法能得涅槃，起六神通及得三明，獨處山林常行禪定，得緣覺證，是中藥草；……求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。……又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹；……安住神通，轉不退輪，度無量億百千眾生，如是菩薩名為大樹』。世間的三草二木，譬喻佛法的五乘之機。五乘之機要待法雨滋潤，猶如三草二木須要雨水灌溉。如來出世，為眾說法，沒有一類眾生，不得佛法利益，所以說是雨勝法雨。上面一個雨字，是落的意思。雨勝法雨，就是落下殊勝法雨。世間所需要的是及時雨，如秧插下田去，正當需要雨時，就有一陣雨來，是為及時雨。但在世間，這是可遇而不可求的，如有時需要雨，而雨卻偏不來，有時不需要雨，而雨卻下不停。可是佛雨殊勝法雨，沒有這種現象，因為佛為眾生說法，是不待時不過時的，什麼時候眾生需要法雨，佛就什麼時候雨勝法雨，從來沒有說是眾生想要聽法，而佛不為說法的。

丁二 攝化眾生果

戊一 明摧邪德

我今摧伏 一切怨結 豎立第一 微妙法幢

明轉法輪果，如上已說，攝化眾生果，今當分別。先明摧邪德，次明拔苦德。

「我今摧伏一切怨結」，義淨譯為『降伏煩惱諸怨結』，怨是怨家對頭，結是繫縛繩結。通常都是把這叫做煩惱，所以義淨譯為煩惱諸怨結。故經說：『觀三界如牢獄，視生死如怨家』。人與人間的關係，沒有真正的怨家，真正為眾生怨家的，是生死。生死怨家，是從那裏來的？是從煩惱來的，因而嚴格說來，煩惱是真怨家，可是眾生顛倒，不但不把煩惱視為怨家，反而當作親朋好友來看：所以要起貪時就起貪，要起瞋時就起瞋，要愚癡時就愚癡。殊不知我人的生死大苦，都是由煩惱所賜的，不應把它當作親朋好友看，而應視為生死怨家對頭，徹底從它的繫縛中解脫過來！佛是斷盡一切煩惱的聖者，所以說我今摧伏一切怨結。一切怨結，雖可說是含有無量無邊的煩惱，但佛經中，有以五住煩惱代表一切煩惱的。五住煩惱，就是見一切住、欲愛住、色愛住、無色愛住、無明住。二乘聖者，只能斷前四住的煩惱，不能斷後一住的煩惱，所以不得說為摧伏一切怨結，佛是五住究竟，二死永亡的，所以可說摧伏一切怨結。自己煩惱未斷，不能令眾生斷煩惱，煩惱漢度煩惱漢，是比較困難的。佛陀究竟清淨一切煩惱，所以具有摧邪的功德，而使眾生亦可斷諸煩惱。

「豎立第一微妙法幢」，義淨譯為『建立無上大法幢』。摧伏一切結的無上佛陀，並未一人安處在真理宮中，享受真理的快樂，所以遊化人間，到處為眾生豎立微妙不可思議的法幢。豎立法幢，換句話說，就是說法。幢有兩個意思：一是高聳義，一是莊嚴義。過去我國大陸的各大寺廟，大佛殿上，常常掛有幢旛寶蓋，以為莊嚴。於中，幢最高顯。佛陀說法，就是豎立法幢，使眾生以這為目標，一直向無上佛道前進。譬如軍隊作戰，海軍有海軍的軍旗，陸軍有陸軍的軍旗，空軍有空軍的軍旗，當兩軍交鋒時，每方士兵，都以自己的軍旗或有或無，作為或進或退的標幟。佛法行者，以法為幢，只要法幢不倒，總是依法修行，因為佛為眾生所豎立的法幢，是最極第一微妙的。

戊二 明拔苦德

度諸眾生 於生死海 永斷三惡 無量苦惱 煩惱熾然 燒諸眾生 無有救護 無所依止 我以甘露 清涼法味 充足是輩 令離焦熱

上面一頌，明摧邪德；此中三頌，明拔苦德。摧邪也好，拔苦也好，都是顯示佛的恩德，亦即佛的利他德。我們常說：佛對於眾生的恩德大，為什麼恩德大？因為佛能拔除一切眾生的痛苦，所以為佛弟子，應該知恩報恩。然而怎樣報恩？主要是說法度生，以佛心心念念都是為著眾生的。如說：『假使頂戴塵沙劫，身為牀座徧大千，若不說法度眾生，畢竟無能報恩者』。說法度生，是多麼重要的一個工作！因此，希望大家發心，多多說法度生。

「度諸眾生，於生死海」，亦可掉轉頭來說：『於生死海，度諸眾生』，所以義淨譯為『於生死海濟群迷』。以佛陀本身說，早就出生死海，但因眾生在生死海，所以佛又常於生死海中度諸眾生。《俱舍論頌講記》有這麼一段話說：『眾生在流轉不息的生死海中，如不覺生死的苦痛可怕，當然不會生起厭離世間的思念；若從現實生活環境的種種感觸中，體驗到人生充滿苦痛時，那厭離世間的意念便油然而生……悲心徹骨髓的佛陀，觀見眾生的苦痛，不忍眾生長期挨受這種苦痛，所以就生起悲心，現身說法，把我們從生死泥中救拔出來』。佛經常的在生死海中度眾生的，亦從來沒有離開過眾生的，不過由於眾生業重，不能見到佛陀在教化我們。

「永斷三惡無量苦惱」，義淨譯為『我當永閉三惡趣』。佛在生死中救度眾生，是有深淺次第的，不如一般人所想像的那樣圓頓。生死大海，有如前面所說的人天及三惡趣，而三惡趣的苦惱，有無量無邊的這麼多，比之人天二趣的痛苦要深，所以佛第一步先使眾生脫離三惡道的痛苦，沒有墮落三惡道中去的，就為他們把三惡道門關閉起來，使諸眾生不得通過此門而入惡趣。由三惡趣來到人天，再告訴他們人天快樂，不是永恆的究竟的快樂，應該要求進趣出世的解脫，達到生死解脫，還要回轉頭來，發廣大菩提心，利益一切眾生，以求最高無上菩提。這樣一層一層的上去，是為佛陀度生的方便。而佛悲心深切，以濟拔罪苦特多的眾生為重，所以先斷三惡道眾生無量

苦惱。

「煩惱熾然，燒諸眾生」，義淨譯為『煩惱熾火燒眾生』。眾生在生死中，特別是生死中的人類，依一般俗情來看，雖說不如意事常八九，但並不怎樣太不理想，為什麼定要令諸眾生出生死海？原因就是生死中的眾生，身心內在具有煩惱的活動，而此內在活動的煩惱，如大火猛然熾然那樣的，在不斷的燒諸眾生，使眾生被燒得透不過氣來，痛苦難忍，所以不得不來度諸眾生。比方世間什麼地方發生大火，一定要設法去撲滅它，不能讓它繼續不斷的蔓延下去。眾生身心中的煩惱火，需要佛陀悲水的撲滅，也是如此，而且唯有如來的悲水及法雨，始能真正撲滅眾生的煩惱火。煩惱如大火一般的燃燒，我們只要反省一下，自然就會體驗出來，那是很不好受的！

「無有救護，無所依止」，義淨譯為『無有救護無依止』。被煩惱燃燒的眾生，如被圍困在大火中心的人群，必須要人去救護他們，始得令脫火網，但現實世間無有一人可以救護被煩惱燃燒的眾生，所以說無有救護。無有救護的眾生，長期被煩惱燃燒，這是多麼大的一件痛事！有無量苦惱的眾生，如失去慈母為所依止的孤兒，獨自的流浪在茫茫的人海中，又是多麼可憐的一回事？所以說無所依止。無有救護、無所依止的眾生，並不是不希望人來救護及為所依止，但結果總歸是失望！因而不得不在生死大海中長期漂流，過著為煩惱所燒的苦痛生活！對諸眾生，稍具有同情感慈悲心的，決不忍眼見眾生這樣無所依止的漂流，無有救護的被燒，因而下文接著說：

「我」釋迦牟尼，見到這情形，內心有所不忍，乃「以」最上的「甘露清涼法味」，並且很「充足」的給與「是輩」無有救護、無所依止的眾生，使「令」每個渴望救護的眾生，都得遠「離」煩惱的「焦熱」！火，特別是猛烈燃燒的大火，是令人可怕的，不管什麼人碰到了它，不特被燒得熱不可擋，而且很可能的會被燒枯！人類世間，只曉得怕外在的有形之火，而不曉得畏懼內在的無形之火。其實，在身心內在燃燒的煩惱火，比之外在的柴火等，不知要猛烈多少倍！現實世間各式各樣的火，最多只能燒毀我們的肉體，但不能燒我們的功德；煩惱火這東西，在生命中燃燒，可以焚毀我們所有一切功德善根，《遺教經》說：『當知瞋心甚於猛火』，其實一切煩惱都甚

於猛火的。

乙二 舉因益以勸修

丙一 明難行能行

於無量劫 遵修諸行 供養恭敬 諸佛世尊 堅固修習 菩提之道 求於如來 真實法身

通達我法二空的真理，不特能得果位上的利益，亦復能得因位上的利益，所以於舉果益勸修以後，現在更舉因益以為勸修。大乘行者，因中所修，不出六度萬行，而萬行的修習，並不是容易的，沒有難行能行的精神，決沒有辦法可以長期如法行去的。不過，菩薩行者，除了敗壞菩薩，真發菩提心的，是能做到難行能行的，所以這兩行的八句頌文，就是明菩薩行的難行能行，下面的兩行八句頌文，則明菩薩行的難捨能捨。

「於無量劫，遵修諸行」，義淨譯為『由是我於無量劫』。發心求證阿耨多羅三藐三菩提，不是短時間所能做得到的，而是要經過長時期修習的，通常說於三大阿僧祇劫修行而成佛，這還是約示現說的，實際要經過無量無邊的阿僧祇劫遵修諸行，才得成佛。遵修諸行，就是指的六度萬行。六度萬行，要一一修行圓滿，當然不是短時間的事，所以有的經中叫做長時修。長時修，說起來很簡單，行起來並不易，因為一般人都是要求速成的，如果時間太長了，就不免有所畏難！很多菩薩行者，就因為時間長，而於中途退了下來。釋迦牟尼的所以成佛，並不是一生的事，也不是自然成的，所以中國古德說：『無天生的彌勒，無自然的釋迦』，實於無量劫中遵修諸行而成的。

「供養恭敬，諸佛世尊」，義淨譯為『恭敬供養諸如來』。佛在因中修菩薩行，不但修其所應修的六度萬行，而且常常的到十方世界，供養諸佛，恭敬諸佛。佛及世尊，都是如來的十種通號之一，其義如常說。恭敬，是對人信從尊重的意思，亦即退讓明禮的意思。分開來說，中國古書上有這樣的兩句：『在貌為恭，在心為敬』。所以對一個人的尊信，不僅要在外貌上恭順，而且要在內心上敬重。學修菩薩行的，對於佛的恭敬，自是相當虔誠的，且非恭敬一佛二佛三四五佛，而是恭敬無量無邊諸佛的。供養，是以物供

養於人，香花燈燭，飲食衣服等，都是拿來供養佛的，不過最上供養，還是如法修行的法供養，所謂：『諸供養中，法供養最』。供養亦是供養諸佛的。

「堅固修習，菩提之道」，義淨譯為『堅持禁戒趣菩提』。佛法行者所走的道路，大體說來，有三條不同的路線，就是人天道、解脫道、菩提道。第一是世間道，後二是出世間道；出世道中，前者為聲聞所走的道，後者為菩薩所走的道。釋迦成佛，是由菩提道而成佛的，菩提道雖說是條大道，但沿途的魔障很多，而且又非常的遙遠，如沒有堅固不拔的志願，很難走到菩提道的盡頭，如沒有勇猛無畏的毅力，很難克服菩提道上的障礙，所以修菩提道，最重要的，是堅固不屈的修習，不畏任何困難，不避任何艱險，一直向菩提道進趣，不到達最高無上的菩提，決不停止自己的前進！『戒為無上菩提本』，所以義淨以堅持禁戒，為趣證無上菩提的主要條件。

「求於如來，真實法身」，義淨譯為『求證法身安樂處』。如是像上那樣的長時、恭敬、無間的修習菩提之道，其最終的目的，究竟是為的什麼？是為求證諸佛如來所證得的清淨法身。法身，簡單的說，是以正法為身。佛所證得的，不是別的，就是正法，亦即是具有永久性、普徧性的絕對真理，所以證得法身的如來，亦即是絕對真理的具體顯現者。絕對真理，當然是究竟真實，而非是虛偽幻妄，所以稱為真實法身。真實法身，亦可說是對身空虛偽說的。凡夫惑業所感的有漏身，前面曾經講過，絕對是靠不住的，所以修學佛法的人，一定要求證如來的真實法身。法身不但是真實的，而且是安樂妙常的，證得法身，再也不會像有漏身那樣的眾苦聚集，所以法身是安樂處。

丙二 明難捨能捨

捨諸所重 肢節手足 頭目髓腦 所愛妻子 錢財珍寶 真珠瓔珞 金銀琉璃 種種異物

這是〈空品〉的最後兩行頌，亦是因益中的第二段文，叫做難捨能捨。捨是施捨，亦即布施的意思。布施，就是以自己所有的，捨給所需要的有情。佛法講施，向來說有財施、法施、無畏施的三種；本經說施，卻是說的內施、

外施、內外施的三種。其義如何？到下面經文再說。施為六度四攝之首，亦為菩薩行者的重要法門，利他行人，不能惠施眾生，怎能饒益有情？因為施是接近人群的最勝方便，唯有多與人群接近，給予眾生實際利益，眾生才會受你感化，聽聞佛法，修學佛法，所以布施是很重要的。

「捨諸所重」，這是總標。對於財物稍為看得破的人，布施並不是件太困難的事，但在這個當中，略為有所分別：當你去布施時，是以你所最貴重的東西去布施呢？還是以你所最尋常的東西而行布施？一般說來，普通人的行施，大都是以多餘的及不重要的施之於人，真正貴重的可愛的是不容易拿出來施的，這不得算為難施能施。舉明顯的例說：如我現在手中所用的手巾，若有什麼人向我要時，我可毫不痛惜的給他，若有人向我索取象牙佛珠，我就得考慮一下，看看我給人以後，會不會有掛新的來？若有新的來，我才可以布施人，若無新的來，就要保留為自己所用，不大捨得施之於人，唯有以貴重的寶物，甚至以寶貴的生命，施之於人，是名捨諸所重，亦即難捨能捨。

「肢節手足，頭目髓腦」，這是內施，義淨譯為『施他眼耳及手足』。人生最貴重的，莫過於自己的生命，生命體上的任何部份，都為自己所寶愛，普通一個人，不論手足頭目，肢節百骸，如果有點損傷，就覺問題很重，總得想方設法的予以治療，說是要他拿這東西惠施眾生，那是絕對做不到的。行菩薩道的菩薩，不像我們眾生這樣，他是要盡其身心內外所有的貢獻給眾生的，所以不論眾生來向他要求什麼，總是隨順來者的要求，歡歡喜喜的，心無悔恪的，給與眾生。如要頭的給頭，要目的給目，要手足的給手足，要髓腦的給髓腦，所以經說三千大千世界之內，無一寸土地之處，不是如來施捨頭目髓腦之所，可見釋尊在因地修菩薩行時，是怎樣的廣行內施？以身飼虎，為法捨身，以及本生經中所說的種種，都是釋尊為法為人的大捨榜樣。不過話說回來，這種以生命施，不是普通凡夫所能做得到的，而是登地以上的菩薩所行的，地上菩薩，體悟真理，了達我法空不可得，支解其肢節，猶如斬春風，根本是毫無所謂的，所以能捨生命中的一切。普通凡夫，未達這個程度，不可隨便這樣去做，以免發生不必要的危險！

「所愛妻子」，這是內外施，義淨譯為『妻子僮僕心無恪』。菩薩有在家菩薩與出家菩薩之別，此內外施，是約在家菩薩說的。頌文所說，或簡單的指為所愛的妻子，亦可指為所愛妻及所愛子。世間的人，最親愛的，莫過夫妻，最痛愛的，莫過子女。要將自己的子女及所愛妻，就這樣的轉讓給人，施與眾生，在我執未打破之前，是很不容易做到的。可是洞達我空的菩薩，如有人向他要求自己的愛妻，或有人向他要自己的子女，都將毫無恪惜的，歡歡喜喜的，隨時隨刻的，奉獻給來求的眾生！所愛妻子兒女，本是身外所有，為什麼說是內外施？因這實具內外兩重關係的：如妻子結為夫婦後，就成為自己身內的一部份，像中國人稱自己的妻子為內人，就是這個意思；雖說如是，但畢竟是在自己身體以外的，所以以妻施給眾生，叫做內外施。至於子女，俗人稱為自己的骨肉，事實最初生命的完成，是具有父精母血的成份的，這是內；但自離開母體以後，已成外在獨立的個體，這是外，所以以子女施給眾生，亦叫內外施。

「錢財珍寶，真珠瓔珞，金銀琉璃，種種異物」，這是外施，義淨譯為『財寶七珍莊嚴具；隨來求者咸供給』。外施，真正是屬財施。珍寶，是最珍貴的寶貝；真珠，是珠母及蚌等殼內所生的球狀物，通名叫珍珠，亦單稱珠，形圓如豆，色白如銀，清麗可愛，為珍貴的裝飾品；瓔珞，為印度的莊嚴具，是掛在項上的，或用鮮花串成，或用珠寶串成；金銀，就是黃金白銀，這是大家所知道的；琉璃，亦稱璧琉璃，亦稱吠琉璃，其顏色青青的，猶如璧玉一樣，是青色寶；種種異物，是指七寶以外所有的種種希奇難得的寶物；除此還有衣服、飲食、湯藥、臥具等等。總而言之：凡是自己所有而可為自己自由支配的財物，都可施給眾生，名為外施。行外施時，七寶珍物，任憑眾生的選擇，眾生需要什麼，就隨眾生所求，施給他的什麼，不隨自己心意，要給眾生什麼，就給眾生什麼，所以義淨的譯本，說為隨來求者咸供給。為什麼能夠如此？因在菩薩的心中，只知有眾生，不知有自己，所以能隨眾生的心意，滿足眾生的所求。

舉因益以勸修中，主要是舉出難行能行，難捨能捨的兩點來說，但在義淨的譯本，還說有難忍能忍，以及其他的諸度，都要精勤修習的，所以說『

忍等諸度皆徧修』。本來，菩薩行者，是以實行六度為本的，對於六波羅密，當然一一徧修，本經之所以提出布施來說，因為這是六度之首，而且真正做好布施度，其他的諸度，自然也就具有，所以略而不談。

現在流行的齋天科儀，有一種木刻本子，在引《金光明經．空品》全文以後，特別加上：『歡喜施之，心無悔恪；觀法性空，是無上智』。這是什麼人加上去，不大知道。雖說不是原經所有，但它的意思卻很好。意謂菩薩在行內施、外施、內外施時，並不是勉強的，而是很歡喜的，且無絲毫悔恪。為什麼會如此？因能觀察一切法自性空的關係，觀一切法本性空，這是無上智功用，假定沒有無上智，是不能觀法性空的，如果不能觀法性空，就不能心無悔恪的，歡歡喜喜的，隨順眾生的要求，供給眾生的一切！因此，通達諸法自性空，無論是在修因方面，無論是在證果方面，都是絕對不可缺的要著，假定不能通達諸法自性空，不說無上菩提不能證得，就是堅固修習菩提之道，亦與菩提行不相應！

空義是佛法的要義，我們不要忽視空理，更不要畏於空說。上面已說過：空不是什麼沒有，是革新、是除舊、是淘汰，亦即現在所說的揚棄。眾生在世間的思想行為活動，一向以來都是以情執為中心的，現在發心學佛，如果仍以情執為主，一切都與以前一樣，怎能得到佛法受用？所以發心修學佛法，要想實現覺悟的自在的純善的清淨的一切，必須透過空性，然後始能完成！但千萬要記住的，即不要以為空是什麼沒有，假定認為空是什麼沒有，那就落於都無所有的惡趣空，落於惡趣空中，這才是可怕的，所以龍樹大士說：『信戒無基，憶想取一空，是為邪空』。每個學空的人，必須牢牢記著龍樹大士的這幾句話，方不致於成為佛法的罪人！

佛法以空為究竟了義，雖可說為種種不同空，但主要的是本品所說我法二空，通達我空即可證得我空真如，通達法空即可證得法空真如，但此二空真如，不是二空所顯，而是空即真如，這點需要知道！諸位過去對於空的佛法聽得很少，聽來也許覺得難以了解和接受，可是空為佛法的根本特質，若不了解空及接受空，思想行為無所改變，要想完成無上菩提，是絕對不可能的！因此，希望諸位接受空說，了解空義，從空性的通達中，滅一切惡，生

一切善，證得最高無上菩提！

（陳淨勝記）