宝积经讲记

印顺法师

卷001

——民国五十一年讲于台北慧日讲堂——

悬论

一 大宝积经与宝积经

《大宝积经》，共一百二十卷，是唐代的菩提流志，在武后神龙二年开译，到先天二年编译完成的。在中国佛教界，《大宝积经》被称为五大部之一，有著崇高的地位。这部《大宝积经》共有四十九会，也就是四十九部经的纂集。虽然是菩提流志奉诏翻译，其实只能说是译编。因为四十九会当中，如古人翻译得很精确，就不再新译。如古译文义艰涩或者脱落，或者古人还没有译出的，这才加以翻译。所以现在的《大宝积经》，实是多数人翻译的编集。菩提流志新译的，凡二十七会；古师所译的，共二十二会。论卷数，菩提流志新译的，不过三分之一。只因为到菩提流志手中，大部才编集完成，所以一般说是菩提流志所译的。

本经为什么称为宝积？有人以为：《大宝积经》是一部丛书，所以宝积是多种经典——法宝总集的意思。当然，《大宝积经》被作为多种经典的编集，在玄奘法师时代，早就如此了。据《慈恩传》说：奘师去世那一年元旦，曾因寺僧的劝请，而试译《大宝积经》。但真正说起来，现在所要讲的〈普明菩萨会〉（《大宝积经》第四十三会，第一百十二卷），才是原始的《宝积经》。而现在的《大宝积经》只是附合「宝积」二字，将四十九部不同的经典，编集在一起而已。所以现在的四十九会，性质互不相同；既没有一贯的论题，也说不上前后的一定次第。《大宝积经》四十九会，与《大般若经》十六会，《华严经》九会等，意义完全不同。

现在要讲的《大宝积经》的〈普明菩萨会〉，是古典的《宝积经》（其余四十八会，是合编而才称为宝积的），这可以从两点来说：

一、古代所说的《宝积经》，都是指本经说的：(一)、本会内题「古大宝积经」。糅译于《大乘宝云经》中的，叫〈宝积品〉。(二)、龙树《大智度论》（卷二八），引《宝顶经》，明菩萨初发心胜于二乘，就是此经，可知宝顶是宝积的异译。(三)、魏菩提流支（或勒那摩提）译的《大宝积经论》四卷，传为世亲菩萨所造。依西藏所译，说是世亲弟子安慧菩萨造的。这部《大宝积经论》，就是本经——〈普明菩萨会〉的释论。

二、古代大乘圣者，是特别重视本经的：(一)、中观大乘（空宗）的龙树菩萨，引用《宝顶经》，就是本经，这已在上面说过了。又如《大智度论》所说「声闻空如毛孔空；菩萨空如太虚空」，及《中论》的「大圣说空法，为离诸见故」一偈，都是引用本经的。(二)、瑜伽大乘（有宗）的弥勒菩萨，在《瑜伽师地论．摄决择分》（卷七九、八〇），说菩萨正行十六事，就是本经的摩呾理迦。安慧的《大宝积经论》，是依此敷演而成的。又如《摄大乘论．所知相分》，所说成就三十二法名为菩萨，以及唯识学者所传的十三种中道，都是依据本经的。特别是「宁起我见如须弥山，不起空见如芥子许」一语，为瑜伽大乘特别重视的金句。这样看来，印度大乘正统的空有二宗，一致重视本经——《宝积经》（〈普明菩萨会〉），可见本经的价值了。

二 古宝积经的翻译

本经现存的译本，共有四译：

一、后汉支娄迦谶译，《佛遗日摩尼宝经》，一卷。

二、晋失译，《佛说摩诃衍宝严经》（一名〈大迦叶品〉），一卷。

三、秦失译，《普明菩萨会》（《古大宝积经》），一卷——编入《大宝积经》第四十三会。

四、赵宋施护译，《大迦叶问大宝积正法经》，五卷。

此外，一、宋沮渠京声译的《佛说迦叶禁戒经》，实为本经兼说声闻道中正说一段之别译。二、梁曼陀罗仙共僧伽婆罗译的《大乘宝云经》，第七卷名〈宝积品〉，实是本经被编入《宝云经》的；《宝云经》的其他译本，并没有此品。

现在所讲的，是传为秦失译，本名《古大宝积经》而被编入大部，改名为〈普明菩萨会〉的。在十六国中，秦有三：一、前秦，国主姓苻，也称苻秦。二、后秦，国主姓姚，也称姚秦。三、西秦，国主姓乞伏，也叫乞伏秦。现本古人推断为秦失译，但不知是三秦的那一秦？不过据译文来看，这是罗什来华以前的译品。

三 宝积的意义

本经的经题，古代的译者，或从人立名，如〈大迦叶品〉，〈普明菩萨会〉。或从法喻得名，如《大宝积经》、《宝顶经》、《摩诃衍宝严经》、《佛遗日摩尼宝经》。或从人法喻得名，如《大迦叶问大宝积正法经》。然据经文的「珍宝之积」、「宝积」、「宝严」来说，本经实应名「宝积」。古人或译为「宝顶」，或译为「宝严」，梵文都是 Ratnakū□a。

什么叫宝积？宝是譬喻，凡希有的，珍贵的，有妙用的，叫做宝。宝所喻的是法宝；宋译作「正法」，也就是妙法。正法，是佛所证的，依此而觉悟成佛的。约圆满说，「唯佛与佛，乃能究尽诸法实相」；如来的自证化他，是最清净的妙法（喻如白莲），如《法华经》所说。但是，菩萨也能分证妙法；二乘圣者，也同样的契证妙法，所以说：「须陀洹初得法身」等。正法虽是本来如此的，但从实践而体悟来说，这是希有的，珍贵的，有妙用的。因为唯有信解这，随顺这，通达这，才能转迷启悟，超凡入圣。才能了生死，才能度众生，才能无边福德庄严，才能究竟成佛。这是不共世间的正法珍宝。本经与《金刚经》一样，「一切贤圣，皆以无为法而有差别」，是依三乘共证的正法说。三乘圣者的体证正法，都不离无所得的中道。所以古人说「无所得小，无所得大」；又说「一切大乘经，同以无二显道为宗。乃至小乘经意，亦不外此」。

然本经的主要意趣，是宣说大乘行，著重在从加行位到通达位。大乘的核心，是大菩提愿为本，大悲心为上首，空慧为方便的。如本经所明的菩萨道，略分三段：一、修广大正行，重于菩提愿。二、习甚深中观，重于空慧。三、作教化事业，重于大悲心。综贯这三德而修行，才成为菩萨正道。依此来解释经题，可约宝积、宝顶、宝严——三义来说。一、正法的珍宝，是依三德而证正法。这是真实菩萨行，一定是广集无边福智功德珍宝的。如经中说到真实菩萨，就说有「四大藏」、「摄诸善根」、「无量福德庄严」。为了说明「菩萨福德无量无边」，用大地等十九种譬喻来显示。所以菩萨的正法珍宝，是宝积；这是经题的本义。二、极广大的，才能极崇高。如塔婆一样：塔基广大，又一层层的叠积起来，才有高耸云空的塔顶。所以，由于正法珍宝的无边积集，显出了菩萨体证正法的高超。如经说菩萨是真实佛子，绍隆佛种；初发心菩萨，就已胜出声闻，为人天所礼敬。因为是宝积，所以成宝顶。积是积集，积集了就崇高。《维摩诘经》有香积世界，奘译作香台，台也就是高的意思。这与一般的好高骛远，说心说悟，而不知平实的广积功德，是怎样的不同！三、这样的正法，极广大而又极崇高，显出了正法的宏伟庄严，不同于小乘。如塔的广大崇高，显出了宏伟而庄严一样。所以又称为宝严。同一梵语，而古德三译不同，意义还是一贯的，相显相成的。梵语摩诃，译为大而含有多与胜二义。本经所说的正法珍宝，宝积是众多义；宝顶是殊胜义；积而又顶的宝严，是大义。所以本经也叫《大宝积经》。

四 宝积经的宗要

统观所有的大乘经，可以略分两大流：一、专为菩萨说，广明菩萨的大行与佛果的，如《华严经》等。二、为菩萨及声闻乘，大小兼畅而宗归于大乘的。这里面，有些是从观慧的修证来说，发明三乘同入一法性，大乘与小乘，都以无所得而入道。当然，也说到菩萨般若的方便善巧，不共二乘。有些是从广行来说，著重于菩萨的特胜；由于悲愿殊胜，智证也殊胜，这便有贬抑诃斥二乘的教说。有些是从菩提果德及因心来说，对二乘折摄兼施，而导归佛乘的。这些，虽然方便不同，各有特胜，但对于发菩提心，修菩萨行，趋无上菩提果的大乘宗要，是没有什么差别的。本经大体与《般若经》相

近，说三乘都以无所得入道，所以是正明菩萨道，兼说声闻行的教典。

又一切大乘经，可以约境、行、果三义来分别。一、详于境的，有事境与理境。事境中，或详于三乘共的心境；或详于菩萨不共的心境，如说阿赖耶等。理境说一切法无性故空，空故不生灭的胜义谛。二、详于行的，或重于资粮行：菩萨发菩提心，广集无边福智资粮。广大的资粮中，如十善等，分同世间正行，而实是菩萨的要行。或重于慧悟行（从加行到见道位）：广明般若的无所得行，如本经的如实中道正观。约无所得的悟入说，是分同二乘的。所以说「般若为母」，不但是佛母，也是二乘圣者的生母。或重于如实行：这是悟后的大行，如《十地经》等所说，分同于佛陀的果德。三、详于果的，特详于如来的依正庄严，自利利他的德行圆满。依此三义来分别，本经是详行的，是重于资粮行及慧悟行的。

菩萨的修行，六度、四摄等都是。依遍通三乘行来说，宗要是戒定慧——三增上学。在三学中，本经是特重于戒慧的。这也许是继承佛陀根本教学的风格吧！《杂阿含经》（卷二四）说：「当先净其戒，直其见，具足三业，然后修四念处。」佛法是不离世间的，要处世而做到自他和乐，非戒不可；戒行是基于慈悲的同情。佛法即世间而出世解脱，这非智慧的达妄契真不可。这二者，戒如足，慧如目。从自证说，这才能前进而深入；从利他说，这才能悲智相成，广度众生。假使不重戒慧而偏重禅定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也会倾向于隐遁独善。当然，大乘广摄一切根机，也有独善风格的「声闻菩萨行」。但在利他为先的大乘法中，如本经的著重戒慧，才是更契当于菩萨道的精神。

戒律，本于慈悲的同情，不忍损害他而来。律仪戒中的别解脱，重于身语的止恶。但每一持戒的，都是可能违犯的，这一定要：「所犯众罪，终不覆藏，向他发露，心无盖缠」。能随犯随忏，才能保持自心的无忧无悔，戒行清净。不过仅是身语的止恶，是不够的。戒——尸罗的义译为清凉，也重于自心的净除烦恼。释尊的略教诫说：「诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。」所以，意地的种种烦恼，戏论分别，如不能远离，不能算是真正的持戒清净。本经在兼说声闻行时，四沙门中的形服沙门，威仪欺诳沙门

，贪求名闻沙门，不消说是不够清净的。四种持戒比丘中，说有我论的，我见不息的，怖畏一切法空的，见有所得的；总之，只要是执我执法的，无论怎样的持戒，都不能符合如来律行的本意。因为这样的持戒者，虽好像清净持戒，而终久——今生或后世要破坏戒法的。所以本经从一般的律仪戒说起，而深意在道共戒，如说：「诸圣所持戒行，无漏不系，不受三界，远离一切诸依止法。」这无漏相应的，圣智相应的戒行，本经在正明菩萨道中，也深切的说出：「无有持戒，亦无破戒。若无持戒无破戒者，是则无行亦无非行。若无有行无非行者，是则无心无心数法。若无有心心数法者，则无有业，亦无业报。若无有业无业报者，则无苦乐。若无苦乐，即是圣性。」不但圣者以此为体性，也是圣者以此为因性的（共三乘说为圣性。专约大乘说，就是佛性）。从慈悲不忍损他，到远离忆想分别，深入真空的戒行，为本经的要义之一。

现证慧——圣智、净智，是依定修观而成就的。本经说「不以戒（律仪戒）为最，亦不贵三昧；过此二事已，修习于智慧」；又说「依戒得三昧，三昧能修慧；依因所修慧，逮得于净智」。戒、定、慧的三学相资，次第修发；修定与修慧不同，本经都说得明白。智慧（般若），不是泛泛的知识，而是通达我空法空——空寂法性的圣智。这不但依戒、依定而修得；在慧学自身，也有修学次第，这就是依闻慧而起思慧，依思慧而进起修慧（与定相应的观慧，叫修慧），依修慧才能得现证的圣智。所以本经重智慧，也就重于多闻，修行。如说：「菩萨有四法得大智慧。何谓为四？常尊重法，恭敬法师（这是自己乐意多闻）；随所闻法，以清净心广为人说，不求一切名闻利养（这是乐意使他人多闻）；知从多闻生于智慧，勤求不懈，如救头然（知多闻的功德而勤求）；闻经诵持，乐如说行，不随言说（这是由闻而思而修，不为文字所封蔽）。」本经说菩萨行，以「得大智慧」为第一要行；而说智慧从多闻生，明白的开示了慧学的进修次第。

「依因所修慧，能得于净智」：可见观慧的修习，是极为重要的。本经广明如实的中道正观，即一切（我）法性空观。空（无相无愿无生灭等）是本性空，是中道，所以增减不得。有些人，取空著空，以为有空可得，这是

增益了。这不但辜负了佛说空观的本意，反而著空成病。如以药除病，「药不出，其病转增」一样。龙树依据经义，所以在《中论》上说：「大圣说空法，为离诸见故；若复见有空，诸佛所不化。」一切是本性空的；众生著有，起种种见而流转生死，而一切法空，还是本来如此。由于「一切诸见，唯空能灭」，所以说空；灭诸戏论妄执，即显一切法本性空寂，并非别有空理，可住可得。有些人著有成迷，怖畏法性空寂，不生不灭。佛说这些人，如怖畏虚空，而想逃避虚空一样，这是减损了。其实，空是一切法性，虚空那样的遍于一切，有什么可怖畏，有什么可舍离的？想离空立有，真是「狂乱失心」了！龙树说「五百部闻毕竟空，如刀伤心」，就是这一类人。能于一切法性空，不增不减的如实观察，是引发真实圣智的方便。一切法本性空：以如幻性空的观心，观如幻性空的观境；心境并冥。经说如幻食幻的比喻，极为明白。观心是分别伺察，圣智是无分别智，依分别观怎么能引生无分别智呢？这如经上说：「真实观故，生圣智慧；圣智生已，还烧实观。」要知道，如实观慧，是观一切法无自性空的。这虽是世俗的分别观察，但是顺于胜义的，观自性不可得的。所以这样的观慧，能引发无分别圣智。等到圣智现前，那如实空观也就不起了。唯有理解这个道理，才知观慧的必要，不致于落入一味息除分别的定窟。

本经以律仪戒而深入到道共戒；从闻慧、修慧而深入到现证慧。在法空性的现证中，戒智不二；也就是无漏戒定慧的具足。这可说是本经的宗要所在了。

卷002

正释

甲一 序分

如是我闻：一时，佛在王舍城耆阇崛山中。与大比丘众八千人俱。菩萨摩诃萨万六千人，皆是阿惟越致，从诸佛土而来集会，悉皆一生当成无上正真大道。

以下正释经文。依一般释经的通例，分本经为三分：一序分，二正宗分，三流通分。序分中，一般有通序与别序。本经叙事简要，如《佛说阿弥陀经》一样，仅有通序，即如是我闻等；这是一切经典所共有的。约文体来说，这是佛经的特有体裁。是佛将涅槃时，告诉阿难，将来结集的佛经，应该说如是我闻等。约意义来说，『说方、时、人，为令人生信故』（《大智度论》）。这部经，有时间、地点、说者与听法的大众，足见得信而有征，所以通序也叫做证信序。通序或分为六种成就，现在约五事来说：

一、「如是我闻」，指出所听闻的法门。意思说，这一法门，是我所听闻来的。我，是结集经典者——阿难的自称。我闻，或者是亲从佛闻，或者是从佛弟子展转传闻。阿难说我闻，表明了禀承佛说，而不是结集者的杜撰。所以在当初大众结集时，阿难宣说如是我闻，经大众一致审定，公认为佛说，含有一致无诤的意义。也就因此，古德解说为『文如义是』。下面的文句，与佛说一样的（如），不增不减。其中的意义，正确恰当（是），不偏不倒。通序本以证信为主要意义，所以首说如是我闻，即表示了确而可信：非杜撰，不错误，而为学者所可以信受奉行的法门。

二、「一时」，是说法与听法的时间。说到时间，不但世间历法——年、月、日，种种不同；就是日夜，也不一定相同。如我们这里的时间，与菲律宾马尼拉，就差了一点钟。佛法是一切世间的，全人类的佛法，并不限于印度一地，所以只泛说一时——法会始终那一段时间，而不说年、月、日、时。

三、「佛」，是宣说法门的法主。佛的意义是觉者，为一切究竟大觉者的通称；但这里，专指释迦牟尼佛而说。释迦佛，是出现于我们这个世界的佛；是在这世界，宣扬正法，救度众生的佛。为什么称为佛呢？众生一直在生死中，怎么也不得解脱，症结在情。情是迷情，情识；有迷情的，称为有情，以迷情为本的有情，可说是盲目的活动，糊糊涂涂，颠颠倒倒，没有自主的苦乐升沈，怎么也不得自在解脱。佛法，是能使有情获得究竟解脱的；也就是转化情识本位而成为正觉本位的。对于宇宙人生的真实义，能如实的觉了；能依于正法，一切随智慧而行，得大解脱。所以佛法的特质，是般若，正觉。得『三菩提』（正觉）的，成就声闻与缘觉的圣果。得『阿耨多罗

三藐三菩提』（无上正等觉）的，成就佛果。圣者的证入，虽有浅深的不同，而都是以正觉为本的。所以究竟圆满的大觉者，也就约自觉、觉他、觉行圆满的意义，而称之为佛。『佛为法本，佛为法根』，法门的宣扬流通，都由佛而来。

四、「在王舍城耆阇崛山中」，是佛说法，也是大众听法的地点。释迦佛出现于印度。中印度摩竭陀国的首都，叫王舍城；一向是国王的住处，所以叫王舍。当时，王舍城是印度文化、经济、政治的中心，所以佛也常在这里教化。王舍城有五山环绕；耆阇崛山即五山之一。梵语耆阇崛，意义是鹫峰，从形势得名。安静而并不太高，离城而并不太远，这是释迦佛常住说法的道场。

五、「与大比丘众八千人俱」，以下是列同闻正法的大众。这又有二众：一、（小乘）声闻众，二、（大乘）菩萨众。声闻的学众，有在家的、出家的，而以出家的为主。出家众又有五众——比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、式叉摩那尼，而以比丘为主导者。本经简略，所以但列比丘众为代表。梵语比丘，华语为乞士（男性）。是『外乞食以资身，内乞法以资心』；就是过著乞化生活，而专修佛法的出家者。比丘众同住在一起，叫俱。但这不只是群居，而是过著有纪律的（见和、利和、戒和）集体生活。在这听法的声闻众中，有凡有圣；圣众也有四果的差别；第四阿罗汉果有九种，其中得三明六通的俱解脱阿罗汉，为比丘中的大比丘。这样的大比丘，就有八千人，可见参加法会的声闻众，人数是多极了！

「菩萨摩诃萨万六千人」以下，列菩萨众。梵语菩提萨埵，简译为菩萨，华语觉有情。梵语摩诃萨埵，简译为摩诃萨，华语为大有情（大士）。菩提，是佛的大菩提——无上正等觉。萨埵是勇心，是强毅勇猛的愿欲。凡发坚固的大菩提心，依菩萨道而勤勇进修的，就名为菩萨。从初发心到成佛，菩萨的阶位是不等的。高位的菩萨，如文殊、弥勒等，为菩萨中的大菩萨，所以叫菩萨摩诃萨。在这宝积大法会中，单是大乘众的领导者——菩萨摩诃萨，就有一万六千人！

叙列同闻的大众，集经者每每称赞听众的功德。本经简要，所以比丘众没有赞德，菩萨众也仅以三句来赞说。「皆是阿惟越致」，指出了菩萨众的行位。阿惟越致，是阿毘跋致的旧译，华语为不退，就是『不退转于阿耨多罗三藐三菩提』。但不退有四类：一、信不退，在十信的第六心，对于大菩提的深信不疑，不会再退失了。二、位不退，在十住的第七住，不再会退证小乘的果证了。三、证不退，在十地的初地，证得甚深法性，一得永得，不会退失。四、行不退，在八地以上，清净心的德行进修，念念不断的向上，不再会退起染心，或停滞不进了。以本经的菩萨摩诃萨来说，应该是行不退。

释迦佛出世时的印度，在家菩萨是少数的；出家菩萨更只是弥勒菩萨一人。所以宝积法会中的大菩萨们，都是「从诸佛土而来集会」的。十方的世界（佛土）无量，菩萨也无量；有些清净佛土，更是纯一的菩萨众。在释迦佛说法时，就有十方的菩萨们来会。这说明了，佛是平等而不分彼此的。菩萨们的来会，除了供佛听法以外，还起著庄严法会，赞扬大乘，及示范的教化作用。

这些大菩萨们，「悉皆一生当成无上正真大道」。无上正真大道（古来多译菩提为道），是无上正等觉（阿耨多罗三藐三菩提）的旧译。正觉，是通于声闻的。正等（普遍）觉，是通于菩萨的。究竟圆满的大觉，称为无上正等觉，是佛所圆证的大菩提。这些大菩萨，都再是一生，就要当来成佛，证得无上菩提。所以都是修证到邻近佛果，如弥勒一样的补处菩萨。

甲二 正宗分

乙一 正说菩萨道

丙一 修广大正行

丁一 辨菩萨行相

戊一 正行差别

己一 得智慧

尔时，世尊告大迦叶：

本经的正宗分，分正说菩萨道，兼说声闻道二科。这说明了本经是以大乘为主，而大小兼畅的法门，代表正统的中期佛教。在菩萨道中，有修广大正行，习甚深中观，作教化事业三科。广大行与甚深观，是菩萨道自行的大纲；教化事业，是利他的大业。这三者，完满的开示了菩提的正道。如约修学阶位的偏重来说：修资粮以向加行位，重于福智资粮的广大积集。从加行以入见道，重于甚深中观的修证。从见道以趋修道位，重在利他的教化事业。修广大正行，也有辨菩萨行相，赞菩萨功德二科。辨菩萨行相，也分三，先说正行差别。总有八事，都以邪行正行，一反一正的对辨，以显示菩萨应行的种种正行。

「尔时」是佛在鹫峰，与大众共集，而要宣说宝积法门的时候。「世尊」，是佛的又一尊称。佛为究竟无上的大圣，是人间天上，一切世间所共尊仰的，所以又称为世尊。当时，佛「告大迦叶」说。佛为无量大众说法时，一定有一位或几位，与佛问答的当机者（受佛称赞或被佛呵斥）。这是代表大众的，代表大众而请问，佛也就因对他说而告诉了大家。本经的当机者，是大迦叶。迦叶是姓，华语为饮光。姓迦叶的佛弟子，不在少数，这位被称为大迦叶的，是释尊门下了不起的大德。释尊涅槃后，大迦叶主持了荼毘大典。又在王舍城的七叶窟，主持了佛典的第一结集。大迦叶是佛涅槃后的领导者，所以有释尊付嘱迦叶，传承正法的传说。大迦叶头陀第一，生活精严，在崇尚苦行的东方印度（耆那教与提婆达多的五法是道，都兴起于此），受到了大众的崇仰。本经重于戒慧，所以操行精严的大迦叶，为本经的当机者。还有，当时就近参与荼毘典礼的，以及出席结集法会的，主要为王舍城、毘舍离一带的比丘，也就是大迦叶领导的一系。大迦叶不曾能邀集全佛教界，集思广益，而举行少数的结集；连多闻第一的阿难，也几乎被拒绝。这所以结集圆满时，就有富楼那等提出异议，而种下了佛教学派分化的种子。在佛教的传弘中，大迦叶领导的学系，重戒的，重定的，带有严重隐遁倾向的佛教，被指为背弃释迦精神的小乘。本经不但开示大乘正法，也针对重戒的，重定的比丘，而宣说声闻正法。以大迦叶为当机者，那是最适当不过的了！

「菩萨有四法，退失智慧。何谓为四？不尊重法，不敬法师。所受深法，秘不说尽。有乐法者，为作留难，说诸因缘沮坏其心。憍慢自高，卑下他人。迦叶！是为菩萨四法，退失智慧。

佛为大迦叶说菩萨的正行差别，先说失智慧与得智慧。智慧是佛法不共世间的特质，是解脱与成佛的根本。对于菩萨行，是非常重要的，所以首先提出来说。

「菩萨有四法，退失智慧」；已有的尚且要退失，当然更不会增进了。四法为因，引起智慧的退失是果，有著因果的一定关系。因果是多种多样的，这里说的，主要约二类因果说。一、无论是善的恶的，久而久之，习以成性，一天天的增强。如常起贪心的，会贪心越来越大；起瞋心的，瞋心会越来越严重。如读书的，知识越来越丰富；好静的，习惯了会爱静恶动，过不惯烦嚣的生活。这不但今生，也影响到来生的性格、能力。这叫做等流因果。二、如布施的，使别人的生活获得充足，自己将来就能得富裕的果。伤害人，使人死（堕落恶道是异熟因果），来生为人时，会受到多病或夭寿的果。总之，使人苦恼，自己得苦恼，使人安乐，自己能安乐；障碍人的，自己也受人的障碍。这些，叫做增上因果（一般也叫做业报）。

那四种邪行能退失智慧呢？一、「不尊重法，不敬法师」：法，是真理（理法；理法的实现即证法），是达到真理的正行（行法），表达这真理与正行的圣教（教法）。自己学法而又以法教化的，称为法师。法——真理、正行、圣教，从佛的大觉而宣扬出来。对学者来说，法是智慧的源泉。如不尊重法，不生希有难得心，不看作治病的良药，昏夜的明灯，而觉得没有什么了不得，与自己没有什么关系，那一定不会依法去信解修行。不进则退，也就会日渐愚痴了。不能尊重法，也就不会尊敬法师。法师也是人，不会是十全十美的。所以如不从正法的关系去尊敬他，就会挑剔一些不相关的事：相貌不端严呀，音声不洪亮呀……。或说法师的某种不圆满：性急呀，偏爱呀，好名呀，种种吹求，而忘记了自己应学他的长处，应学习他宣扬的正法。这样的不尊师，不重道，自己闭塞了聪明，不能获得正法的智慧，反而要退失了。

二、「所受深法，秘不说尽」：深法，是大乘法，大乘的空义（经说：深奥者，空是其义），深行密证的法门。自己从师长受学得来，应该善与人同，尽量弘扬。却故意秘密化，不肯轻易说，说也不肯尽量的说，而保留一分。这或是为了名，为了利，秘而不传的作风，障碍人不能生长深智；因果必然，当然自己要退失智慧了。拿浅事来说：我国古代的工巧、医药、拳术，都有高度的成就，可是被『秘密』害了。教拳的，不肯尽量传授徒众，而留下几手。医药，只肯传自己人，或传儿不传女，不愿公开以求进步。结果，大多失传了。到现在，我国还被看作落后地区，这不是秘不尽传，而招退失智慧的恶果吗？

三、「有乐法者，为作留难，说诸因缘沮坏其心」：乐法，是爱好大法而深愿欲求的意思。遇到这样的人，应该随机说法，引他趣入佛法。而现在却故意的留难他，说一些不成理由的理由，如年纪还轻呀，知识太差呀，业障太重呀，下次再来呀，要供养多少呀……。根机中中的，就会因而失望，意志沮丧，变坏了那种乐于求法的热心。有的，受了外道的诱惑，动摇了对三宝的信心。犯了这样障人智慧的罪过，当然要退失智慧了。

四、「憍慢自高，卑下他人」：修学佛法的，容易犯一种过失，就是义理愈了解，或多少有些行持功德，憍慢心就起来了。觉得自己了不起，高人一等。看起他人来，论教理、论修行，都卑下低劣，不及自己。于是觉得没有值得尊敬的法师，没有可以造就的学者。憍慢狂妄，结果是『满招损』，智慧日渐退失了。

世尊总结的说：上面所说的，「是为菩萨四法」，会「退失智慧」的。求大智慧的大乘行者，应切戒才好！

复次，迦叶！菩萨有四法，得大智慧，何谓为四？常尊重法，恭敬法师。随所闻法，以清净心广为人说，不求一切名闻利养。知从多闻生于智慧，勤求不懈，如救头然。闻经诵持，乐如说行，不随言说。迦叶！是为菩萨四法，得大智慧。

现在，再从正行来说能得大智慧的四法。那四种法呢？

一、「常尊重法，恭敬法师」：能常常的尊师重道，就会常常的访师求法，智慧也就自然增长广大起来。

二、「随所闻法，以清净心广为人说，不求一切名闻利养」：菩萨随自己听闻受持的深法，不会『秘不说尽』，而是乐意的广为人说。以弘法心，慈悲心，报恩心来说法，不是为了贪求名誉，或者财利供养。唯有这样的清净心说法，才能广为人说。否则，存有名闻、利养、徒众——不清净心来说法，就会或多或少的保留。不是嫌说法的报酬太少，就怕别人与自己一样，名闻利养被人夺去了。

三、「知从多闻生于智慧，勤求不懈，如救头然」：对于乐法的人，故意留难，不愿为他说法，主要是由于不知闻法的利益。要知道，现证的智慧，虽由于修习；而修慧要由于思惟，思慧要由于多闻。知道智慧是从多闻而引生的，就会尊重闻法的功德了。对他人，就不为留难，乐意去为人说法。对自己，一定是精勤的求闻正法，不懈不怠。如头发须眉著了火一样：火烧（然与燃同）须眉，一定急不容缓去救息他；知道多闻的功德，一定会不懈不怠的去多闻正法。当然，精勤的多闻，也要注意到身心的调适。必须『行之以渐，持之以恒』，从容不迫而又锲而不舍，才是中道的勤行。

四、「闻经诵持，乐如说行，不随言说」：凡人听闻经法，背诵、受持，大抵会因此而憍慢起来。但闻思经法，还是为了实行。如学者的志愿，在乎如经所说的去实行，而不是随著语言文字团团转，专在名相上作工夫，那就会感觉自己的实行不足，还不能完满的实践佛说。能深切感觉到自己的不足，自然谦和宽容，不再憍慢自高了。能这样依解而起行，智慧当然能生长广大了。

佛总结的说：这就是「菩萨四法，得大智慧」。

己二 不失菩提心

复次，迦叶！菩萨有四法，失菩提心。何谓为四？欺诳师长，已受经法而不恭敬。无疑悔处，令他疑悔。求大乘者，诃骂诽谤，广其恶名。以谄曲心，与人从事。迦叶！是为菩萨四法，失菩提心。

再说退失菩提心的邪行，与不退菩提心的正行。菩提心是大乘道的心要；是不是菩萨，以有没有菩提心来分别的。什么是菩提心？初学者约愿心说，菩萨以慈悲利他为本；但要利济众生，非佛那样不能圆满成就度众生的愿望。这样，就誓愿上求佛道，下化众生。深信大愿，做到『造次必于是，颠沛必于是』，名为菩提心成就。高位的菩萨，常念菩提心，念念不离菩提心（所以也叫正念）。初学者，就得修学正行来保持菩提心。否则，不但间杂不净，而且要退失了。

佛先开示邪行：「菩萨有四法，失菩提心。」那四种法呢？

一、「欺诳师长，已受经法而不恭敬」：经法是经典，也是戒经。从师长受学经法，应该尊师重法，依法修行才对。如所行的违犯了经法，被师长发现了，还不知真实忏悔，说些不尽不实的话来欺诳师长。或者师长举发他的错误，还是欺诳狡赖。这样的没有慈心，没有智慧，恼乱师长，目无法纪，怎能保持菩提心而进修菩萨行呢？

二、「无疑悔处，令他疑悔」：这是对于同参道友的，故意的恼乱同学。他人的言行，本来没有什么，却故甚其辞，说他违犯了。好心的佛弟子，如对经法没有明确的认识，就会怀疑自己的行为。疑心一起，忧愁懊悔就来了。忧悔一来，身心就不得安定，障害了正法的修行。像这样的恼乱同学，以别人的忧苦为自己的快乐，真是断慈悲种子！菩提心当然就退失了。

三、「求大乘者，诃骂诽谤，广其恶名」：上二是不重戒法而欺师害友，下二是不重大法而诽谤菩萨。自己发菩提心，修大乘行，那对于同愿同行，求大乘法的菩萨，应该随喜、尊敬、策励才对。由于内心的憍慢、嫉妒、瞋恨，当面诃骂菩萨，背后诽谤菩萨，尽量的传布他的恶名声。这样的诃毁菩萨，等于破坏大乘，菩提心当然消失到不知那里去了。

四、「以谄曲心，与人从事」：谄曲，是虚伪不直的。与人从事，是与人往来，作朋友；与他谈话，合作，或者帮助他。但这是虚伪的友善，不怀好意，想在与人的经常接触中，发现他的缺点，隐藏而没有显露的错误。找到了话柄，就揭发阴私，大肆攻讦。这与上文的诃骂菩萨一样，上文是站在

敌对的立场，这是装成友善的姿态，而同以达成诽毁菩萨为目的。

世尊总结的说：这就「是」「四法」邪行，能退「失菩提心」了。

复次，迦叶！菩萨有四法，世世不失菩提之心，乃至道场，自然现前。何谓为四？失命因缘，不以妄语，何况戏笑？常以直心，与人从事，离诸谄曲。于诸菩萨生世尊想，能于四方称扬其名。自不爱乐诸小乘法，所化众生，皆悉令住无上菩提。迦叶！是为菩萨四法，世世不失菩提之心，乃至道场，自然现前。

再来说「菩萨有四法，世世不失菩提之心，乃至道场，自然现前」。如有四种正行，不但生生世世不失菩提心；一直到最后身菩萨，坐道场成佛时，都会任运的自然现前。初学者是愿菩提心；到了证得法性，名为胜义菩提心，如宝珠一样。经洗、治、摩（十地菩萨的进修），越来越清净光明。到了究竟圆满，就是无上菩提了。能不失菩提心的，到底是那四种正行呢？

一、「失命因缘，不以妄语，何况戏笑」：这是针对不重经法，欺诳师长的正行。有了违犯的行为，经师长的举发，不论依律应受怎样的治罚，都应老实承认。就是因此会丧失生命，如犯了波罗夷重罪，于佛法为死人，要受逐出僧团的处分，也愿受重罚，决不以妄语来欺蒙师长。重罪都不敢妄语，那何况不必要的，或戏笑时，还会欺诳妄语呢！

二、「常以直心，与人从事，离诸谄曲」：这好像是针对上文的第四邪行，而其实是与第二邪行相反的正行。为什么对同学要故意恼乱，使他无辜的陷入悔疑的忧海呢？本来，如法的举发他人的过失，使他能忏悔清净，是悲心、善意，应该这样做的。但是虚伪的善意，就会因此而恼乱同学了。菩萨的正行，与此相反。对于同参道友，经常以正直的善意，往来从事，离去种种的谄曲心，所以决不故存恶意，使人引起不必要的疑悔。

三、「于诸菩萨生世尊想，能于四方称扬其名」：大乘行者，应对菩萨生起佛一样的尊敬心，如敬重王子与国王一样。菩萨是未来佛，佛是菩萨行的究竟圆满。想菩萨为佛一样的可尊可敬，就不会呵毁诽谤了。真正的学佛者，怎么也不会谤佛的。不但不呵毁菩萨，还能在一切处称扬赞叹菩萨的功

德，使菩萨的美名善誉，遍于四方。

四、「自不爱乐诸小乘法；所化众生，皆悉令住无上菩提」：邪行者的与人从事，目的在举发阴私，破坏菩萨。菩萨的正行，就不同了。由于自己的志在大乘，于小乘没有爱好心，所以希望别人都与自己一样。在与人往来亲善时，就教化众生，使往昔所集的大乘善根，潜而未发的清净德性，充分的显发出来；坚固成就，安住于大乘的无上菩提。住，是安立、决定的意思。

菩萨这样的修四正行，尊重正法，爱护同行，赞叹大乘，始终以菩提道为念，当然不会退失菩提了。

己三 增长善法

复次，迦叶！菩萨有四法，所生善法灭不增长。何谓为四？以憍慢心，读诵修学路伽耶经。贪利养心，诣诸檀越。憎毁菩萨。所未闻经，违逆不信。迦叶！是为菩萨四法，所生善法灭不增长。

菩萨的智慧增长，菩提心就不会退失；不退菩提心，一切善法就滋长了。所以，接著说损灭善法的邪行，与增长善法的正行。佛告「迦叶」：「菩萨有四法，所生善法灭不增长」。已生的善法，受到了邪行的损害，或是不再增长了，或是损灭而消失了。是那四种邪行呢？

一、「以憍慢心，读诵修学路伽耶经」：学者为了憍慢心所驱使，好强争胜，不知于佛法作深入的闻思，而却去读诵修学路伽耶经。路伽耶经，是世俗的典籍。看起来，科学、哲学、政治、经济……知识愈来愈丰富，其实憍慢心也愈来愈大了。世俗的学术，虽有有益于人生的部分，但大多重于向外的争取，是杂染而不是纯净的。常在这些驳杂不纯的俗学上用功，正沾沾自喜地以为进步，而不知俗念熏染，道念渐薄，善法也渐灭了。这在菩萨的修学来说，真是弃明珠而取瓦砾，实在不值得！

二、「贪利养心，诣诸檀越」：人要有精神的食粮来资长慧命，也要有物质的资粮来维持色身。如追求世俗知识，思想会流入歧途；以贪染心去求利养，生活会流入邪命。依经文说，为了贪著物质的财利供养，以贪求物欲心，到檀越家去。梵语檀越，华语为施主。出家人依檀越而生活，也就不能

不去檀越家。但为了生活的必要外，应以化导的，安慰的慈心，进檀越家，使檀越能生长信心，增益福慧。如一心一意的为了物欲，那就有说不完的弊害了。专心在物欲上著想，善法怎能不损灭呢！

三、「憎毁菩萨」：大乘菩萨，应该是尊敬赞叹的对象。但如从自己的名闻、利养著想，对于超胜自己的菩萨，就会引起憎怨嫉恨的心，甚至恶意的毁谤他。不能崇重贤善，反而憎怨他，那就秽念滋生，善法就灭不增长了。

四、「所未闻经，违逆不信」：总之，是憍慢好胜心在作怪！这才对超胜自己的菩萨，憎厌诽谤；对超胜自己所学的法门，不肯信受了。自己所学的有限有量，就以为佛法不过如此，这才憍慢高傲起来。一旦发现了，自己所没有听闻修学过的经典，为了不承认自己的不知，就不惜反对，不肯随顺信受。憍慢的人，不但毁谤菩萨，连佛说的深法也敢反对。憍慢，是多么可怕的烦恼！

修学菩萨行的，如贪求些世俗的知识，世俗的财利，嫉忌胜人胜法，那善法怎能不灭而增长呢？这就是使「所生善法灭不增长」的四法。

复次，迦叶！菩萨有四法，所生善法增长不失。何谓为四？舍离邪法，求正经典——六波罗蜜菩萨法藏；心无憍慢，于诸众生谦卑下下。如法得施，知量知足，离诸邪命，安住圣种。不出他人罪过虚实，不求人短。若于诸法心不通达，作如是念：佛法无量，随众所乐而为演说，唯佛所知，非我所解。以佛为证，不生违逆。迦叶！是为菩萨四法，所生善法增长不失。

再来说使「所生善法增长不失」的四种正行，是那四种呢？

一、「舍离邪法，求正经典——六波罗蜜菩萨法藏；心无憍慢，于诸众生谦卑下下」：修学菩萨行的，舍离邪法。邪法，是不与真理相应，不顺解脱的世俗学术。尤其是唯物的，功利的路伽耶经。菩萨不学邪法，而专心志求正经。虽一切佛说，都是正经，而大乘法最为真正。大乘法藏（经典的总汇叫藏），内容以六波罗蜜——布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧为总纲。波罗蜜，华语到彼岸，是从生死而到达佛果的法门。专求大乘的六波罗蜜，没有一点的憍慢心；对一切众，都非常的谦卑低下，好像什么都不及人

一样。这样的对人谦和，求法精进，无边的善法，都会增长而不失了。

二、「如法得施，知量知足，离诸邪命，安住圣种」：这是出家众对于生活资具的正行。一切都是从布施得来的，但要来得如法，不能为了贪求布施，而作些非法的行为。如为了贪求布施，装模作样的矫现威仪，使人尊信；或随时往来施主家，或者赠送礼品，以增厚感情；或在人前，故意赞叹别人的布施；或眩卖自己的修行，怎样用功，怎样得感应。总之，以一切技巧、手段，来达到他人施与的目的，都是非法。如法所得的布施，不管多少，不问精美或粗恶，都会生欢喜心，知足心。能知量知足，而不作过分的乞求。这不但自己适量而受，还要顾虑到檀越的经济力量。除了受施而外，出家众不宜营农、经商，或者赶鬼、治病、占卜、算命、看相等。从这些而得来的生活资具，叫做邪命。这是说，对出家众来说，这是不正当的经济生活。邪命，是一定要远离的。这样，佛弟子能安住于四圣种中。四圣种是：对于衣服、饮食、卧具——三者，随所能得到的，都欢喜满足。第四是乐于断除烦恼，乐于修习圣道。这样的生活淡泊，少欲知足，而又勤修佛法，就能因此而从凡入圣。圣人由此四事而出生，所以叫圣种。这第二正行，主要为不于物欲而生贪著。

三、「不出他人罪过虚实，不求人短」：由于菩萨的心地谦卑，专精修学，所以对他人的罪过，无论是虚的实的，都不会举发他（在僧团中，可以如法举罪），更不会故意吹求他人的短处。对一般人都如此，遇到大乘菩萨，当然更不会憎毁了。

四、「若于诸法心不通达，作如是念：佛法无量，随众所乐而为演说，唯佛所知，非我所解。以佛为证，不生违逆」：自心不能通达的诸法，就是自己没有听闻受学过的诸经。自己所没有听闻通达的，怎么可因自己的不通达而不信呢？然而，不明白、不理解，怎么能生信心呢？是的，佛法有从胜解而来的解信，有从亲切体验而来的证信，但也还有因尊信圣者而来的仰信呢！所以，如心不通达，就应该这样的想：佛法是无量的，是适应众生的根性好乐不同，而作无量方便的演说。横说竖说，浅说深说，或似矛盾而并不相反，或听来惊奇而合于常道。无量方便的不同说法，唯有佛的智慧才能知

道，这不是我的浅智所能了解的。这样，以佛的智慧方便为权证，以佛的无方说法而起仰信。虽然不了解，不通达，也能乐意的信受，不致违逆如来的正法了。

世尊又总结的说：「是为菩萨四法，所生善法增长不失。」

己四 直心

复次，迦叶！菩萨有四曲心，所应远离。何谓为四？于佛法中心生疑悔。于诸众生憍慢瞋恨。于他利养起嫉妒心。诃骂菩萨，广其恶名。迦叶！是为菩萨四曲心，所应远离。

学者如善法增长，心地就会质直。佛是特重质直心的，所以说：『直心是道场。』否则，善法损灭，心地就会邪曲起来。因此，接著来说菩萨应离的四种曲心，与四种直心。佛说「菩萨有四曲心，所应远离」，那四种心呢？

一、「于佛法中心生疑悔」：于佛法中出家修学，应秉承佛的教授教诫，不敢违犯。如违犯了，应立即发露。如对佛法的恭敬信顺心不够，就会为了面子问题，把罪过隐藏起来。罪过藏在心里，一定会陷于重重疑悔的忧苦当中。如把死尸放在家里，弄到脓血流漓，臭气充满一样。这里的悔，不是忏悔，而是嫌恶自己所作的不善，引起内心的不得安定。

二、「于诸众生憍慢瞋恨」：这可以约一切众生说，而主要为对于共住的师友。在大众中，自以为高胜，憍慢得了不得。有了过失，因为憍慢心而不肯认罪。如受了僧团的处罚，或驱摈，那就生瞋恨心，以为僧伽不公平，故意难为他。

三、「于他利养起嫉妒心」：有大福德大智慧的菩萨，当然会受到一般人的尊敬，而得广大的布施。有的不怪自己——不修福，不修慧，而又贪著财利，这才见到他人得利养而生起了嫉妒心。

四、「诃骂菩萨，广其恶名」：菩萨的福慧增胜，能通达甚深的法门，所以受到广大的敬施。现在，不但嫉妒菩萨的利养，更进而憎厌他的大乘深法。因此对大乘学者的菩萨，诃骂他，毁谤他，广大传扬他的恶名。

疑悔、憍慢与瞋恨、嫉妒、不信，这就是菩萨的四曲心。修学菩萨行的，这是应该远离的。

复次，迦叶！菩萨有四直心之相。何谓为四？所犯众罪，终不覆藏，向他发露，心无盖缠。若失国界、身命、财利，如是急事，终不妄语，亦不余言。一切恶事：骂詈、毁谤、挝打、系缚，种种伤害，受是苦时，但自咎责，自依业报，不瞋恨他。安住信力，若闻甚深难信佛法，自心清净，能悉受持。迦叶！是为菩萨有四直心之相。

再来说「菩萨」的「四直心之相」。有了直心，就有直心的事表现出来。行事能表达内心的正直，所以叫直心之相。四直心是什么？当然是与上邪行相反的四种。

一、「所犯众罪，终不覆藏，向他发露，心无盖缠」：菩萨在佛法中，有深切的信顺恭敬心，那对或有违犯的众罪，或重或轻，怎么也不会隐覆的掩藏起来。因为覆藏只是增长罪恶，多生疑悔。如把臭物严密的封存起来，一定是越久越臭。所以佛制比丘，有罪不准覆藏（覆藏的加重治罚），而应该向他人发露。发露，就是忏悔。随犯罪的轻重，依律制而作如法的忏悔，就是对人而将自己的罪过吐露出来。这是什么罪，应受怎样的治罚，一切依僧伽的规律而行。过失一经忏悔，或接受了处分，如把瓶中的臭物，倒在太阳下，又加以洗净一样，戒体就回复清净，不再有疑悔等盖缠，不再会障碍圣道的进修了。盖是五盖：贪欲、瞋恚、疑、昏沉睡眠、掉举恶作（恶作就是悔）。缠是十缠：无惭、无愧、嫉、悭、悔、眠、掉举、昏沉、忿、覆。

二、「若失国界、身命、财利，如是急事，终不妄语，亦不余言」：在大众中，如有了违犯，经人举发，决不说欺诳师友的妄语，老实认罪。也决不说其他的话，如处分不适当，不公平等。国界等是譬说，假使说了老实话，会因此而（国王）失去国土，会丧失身命，会损失财物：这样的关系重大，也还是不说妄语。意思说：犯了罪，无论后果怎样，那怕是逐出僧团，也要直心实说。

三、「一切恶事：骂詈、毁谤、挝打、系缚，种种伤害。受是苦时，但自咎责，自依业报，不瞋恨他」：上面第三邪行，是于他利养生嫉妒心。这虽也因为贪染心，主要还是由于不信业报。他受种种利养，如知道是福业所感，就应该生随喜心。即使他不如法得来（如没有福业，不如法去追求，也是得不到），那是他自造来生的苦果，应该悲悯他，这都不会嫉妒的。与这相反的正行，从自己遭受的种种恶事来说。如被人辱骂，被人毁谤，被人用手脚棍棒来殴打，被人捆缚或者监禁起来。名誉、身体、财物、自由，受到了种种的伤害。一般人有此遭遇，总是怨天尤人，气愤得不得了。但菩萨是深信业报的，所以受到这种的苦难，只是自己怪自己，责备自己：为什么造了恶业？不与人广结善缘？由于自己依业报的信仰而安心（中国人称为安命），所以不会瞋恨别人。其实，瞋恨有什么用呢？

四、「安住信力，若闻甚深难信佛法，自心清净，能悉受持」：菩萨如听闻甚深难信的佛法，如不思议的佛境界，一切法空性等。能安住于信力中，也就是能尊敬佛说而能起仰信。经上说：『信如清水珠，能清浊水。』所以能安住信力，就能自心清净，也就能随顺深入，完全受持这甚深的法门。所以说：『佛法大海，信为能入。』

上面所说的，就是菩萨四种直心之相。

己五 善调顺

复次，迦叶！菩萨有四败坏之相。何谓为四？读诵经典而生戏论，不随法行。不能奉顺恭敬师长，令心欢悦。损他供养，自违本誓而受信施。见善菩萨，轻慢不敬。迦叶！是为菩萨有四败坏之相。

菩萨的善法增长，心地正直，就能善顺。本译以邪行为败坏，正行为善顺，这是什么意义呢？善顺，是善调柔顺的意思。如象马的野性未驯，难调难伏；等到训练成功，能随人意而被御用，就是善顺。又如生牛皮，未经制炼，坚硬而不合用；一经如法的制炼，就调和柔顺，可以用作器具。所以，菩萨如三学熏修，内心烦恼不起，成就法器，就名为善顺。如不如法行，烦恼炽盛，不成大乘法器，名为败坏菩萨。这里，先说「菩萨有四败坏之相」

，四种是：

一、「读诵经典而生戏论，不随法行」：菩萨读诵大乘经典，如专在义理上著力：理论怎样的明确，怎样不受外道的难破。这落入了戏论法相，而不知随顺正法去实行。这样的闻思经法，每矫现为学者（多闻持法者）的身分，以掩饰空言无行的毛病。

二、「不能奉顺恭敬师长，令心欢悦」：菩萨从师长受学，如不能奉承随顺师长的意思，而照著自己去颠倒解说。这样，与师意相违，当然不能得到师长的欢心。不能在师门与大众和合共住，每矫现为阿兰若者。作为自己去修行，以掩饰不能见和共住的毛病。

三、「损他供养，自违本誓而受信施」：出家的依布施而生活，本意为了如法修行。如违反了自己的本愿，无戒无定而受信施，就是浪费施主的供养。这每矫现为兴寺院，办僧事的身分，以免虚耗信施的讥嫌。

四、「见善菩萨，轻慢不敬」：菩萨本著自己所学的知见，坚固执著，所以见到胜善的大菩萨，就轻慢他而不能恭敬。为了自见，每矫现为摄受大众者的身分，以群众来维护自己的尊严。

学者，阿兰若者，兴福业者，领众者，都是菩萨应行的。但如由于著闻思，起别解，缺戒行，执自见而这样行，那菩萨就不能调顺成就，而要成为败坏菩萨了。这就是「菩萨有四败坏之相」。

复次，迦叶！菩萨有四善顺之相。何谓为四？所未闻经，闻便信受，如所说行；依止于法，不依言说。随顺师教，能知意旨，易与言语，所作皆善，不失师意。不退戒定，以调顺心而受供养。见善菩萨，恭敬爱乐，随顺善人，禀受德行。迦叶！是为菩萨有四善顺之相。

与败坏菩萨相反，「菩萨有四善顺之相」，那四种呢？

一、「所未闻经，闻便信受，如所说行；依止于法，不依言说」：菩萨对久曾闻思的，当然修学；就是从来所没有听过的大乘深法，听了也就能信顺受持。不专在论理上下工夫，而能照所说的去实行。这就是说：依止于法的实践，而不是依著语言文字的论说。

二、「随顺师教，能知意旨，易与言语，所作皆善，不失师意」：这是能承受师说而无倒的。佛法，从佛而弟子，展转传来，无论是义理，修行的方法，都是有传承的。这决不能凭自己的小聪明，望文生义，而发挥自己的见解。现在，菩萨能随顺师长的教授，能知经论的真实意趣、宗旨，自己不乱创别解，所以师弟间心意相通，说话也容易通达。做起事来都是善的，没有违反师长的意思，这才真能传承师长的法门。

三、「不退戒定，以调顺心而受供养」：菩萨的本愿，是受戒习定而度著出家受施的生活。现在，能贯彻本愿，没有退失戒定。有戒有定，心意调顺，这样的受供养，檀越的功德可大了！

四、「见善菩萨，恭敬爱乐，随顺善人，禀受德行」：菩萨不坚执自见，遇到胜善的菩萨，弘扬深法，就能生恭敬心，爱慕心。能随顺这样的善人，而禀受他德行的熏陶。

这四事，一一与败坏的邪行相反。能这样行，可知是善顺的菩萨，能成大乘法器，绍隆佛种。

己六 正道

复次，迦叶！菩萨有四错谬。何谓为四？不可信人与之同意，是菩萨谬。非器众生说甚深法，是菩萨谬。乐大乘者为赞小乘，是菩萨谬。若行施时，但与持戒，供养善者，不与恶人，是菩萨谬。迦叶！是为菩萨四谬。

菩萨以利益众生为本，到了心调柔顺，成就法器，就更重于教化众生了。但可能不契真理，不契根机而发生错谬，所以接著说菩萨的所行正确，与所行错谬。先说「菩萨有四错谬」，四种是：

一、「不可信人与之同意，是菩萨谬」：译文不明。依其他译本来看，不可信人，是对三宝没有成就信心的人。对这种人，应为他说法，启发增进他的信心。如菩萨作与其他净信的同样的想法（已信了），而不给他说法，以启发信心，那是菩萨的错谬。

二、「非器众生说甚深法，是菩萨谬」：非器，如小乘根性，不是大乘法器。虽菩萨要化导一切众生成佛，但也要适应机宜。如对非大乘器而说大

乘深法，对听者并没有利益，或者会引起相反的作用。如身体过分虚弱，给与高度的滋补品，是受不了的，所以说醍醐成毒药。这样，为小机说大法，显然是错谬的了。

三、「乐大乘者为赞小乘，是菩萨谬」：爱好大乘的根性，如为他赞扬小乘法，那是非常的错谬。因为，听者可能是由小入大的根性，对小乘法有著深厚熏习，可能因此会退失大心。即使是纯大乘的根性，为他说小乘，也该有个分寸，不应该过分的赞扬。

四、「若行施时，但与持戒，供养善者，不与恶人，是菩萨谬」：这里的行施，通财施与法施二类；供养也通财供养与法供养。如法行施时，应平等的教化；对过失重的，应特别的怜悯才对。如只供养持戒的善人，而不供养破戒的恶人，这与菩萨平等普济的精神不合，所以也是错谬的。

菩萨的四种错谬，问题在不能适应根机，与不能平等而有所偏爱。

复次，迦叶！菩萨有四正道。何谓为四？于诸众生，其心平等。普化众生，等以佛慧。于诸众生，平等说法。普令众生等住正行。迦叶！是为菩萨有四正道。

上面说的邪行，重在不契机；现在来说「菩萨有四正道」，著重于平等。四正道到底是什么呢？

一、「于诸众生，其心平等」：菩萨发心，是为了一切众生，于一切众生住平等心。所以对未信的众生，如有因缘的话，一定要教化他，使他生长净信。不会轻忽的，以为可能已信了，而不为他说法。

二、「普化众生，等以佛慧」：这如《法华经》说的『令一切众生开示悟入佛之知见』。佛慧，是佛菩提，也就是佛知见。菩萨以平等心，本著不二的平等大慧来化导一切；在这一原则下，应机说法。就是说二乘法，也还是菩萨道，还是引入佛慧的方便。这样的教化，施设无量方便，才是菩萨教化众生成佛的正道。并非不问根机的是否适应，一味的以深法来教化，才算是普化众生同成佛道。

三、「于诸众生，平等说法」：对小机而引令向大，要说大乘法；大乘行者普学一切法门，也应该开示小乘法。所以，可以说为一切众生说一切法，都是平等的。但在现实的适应上，先后差别，也还是不同的。

四、「普令众生等住正行」：菩萨如供养持戒善人，不供养破戒恶人，生分别心，那善恶众生，就会明显的分化，距离越来越远，恶人会自卑而自弃于佛法。试问：菩萨这样的教化，不以财法供养恶人，怎能教化恶人？所以菩萨的平等布施，才能普化众生，使同样的安住于正行中。

菩萨的发心平等，教化的目标平等，说法平等，使众生同住正行平等。菩萨以此四大平等而施教化，就是菩萨的正道了。

己七 善知识

复次，迦叶！菩萨有四非善知识、非善等侣。何谓为四？求声闻者，但欲自利。求缘觉者，喜乐少事。读外经典路伽耶毘，文辞严饰。所亲近者，但增世利，不益法利。迦叶！是为菩萨有四非善知识、非善等侣。

在菩萨自利利他的学程中，什么是善知识、善等侣？非善知识、非善等侣呢？知识，是众所知识，是众生仰望而人所亲近的。等侣，是伴侣。所以，善知识与善等侣，就是良师益友。非善知识、非善等侣，是无益或有损的师友了。以菩萨道来说，如与菩萨道有损的，那怕是德高望重，也是非善知识、非善等侣。学菩萨道，不能没有良师益友，所以特为开示。先说「菩萨有四非善知识、非善等侣」。是那四种呢？

一、「求声闻者，但欲自利」：小乘的声闻行者，听佛的声教而得道，所以名声闻。求声闻乘的，但求己利。己利，不是世俗的名闻利养，也不是来生福德，多闻持戒习定等功德，是解脱自己的生死，证得涅槃的大利。专为自己的生死大事而修证，说起来名正言顺，可尊可敬！但这种专为自己著想的作风，对菩萨道来说，如受了他的熏染，可能会退失大乘。所以《法华经》说：『勿亲近小乘三藏学者。』

二、「求缘觉者，喜乐少事」：这是小乘的又一类。从观缘起得悟而立名，也叫独觉。声闻人但求自利，总还受佛的教导，过著僧团的生活。经常

游化人间，顾问僧事。缘觉可不同了，不但专求自利，而且喜乐少事，不喜欢事情，厌恶烦嚣，大迦叶就是这样的根性。他经常过著独住苦行的生活，连乞食也嫌麻烦，为少年比丘说法也不愿意，甚至敢于违反释尊的教导。这对化度众生的大乘道来说，是严重的障碍，所以尽管他有修有证，也不是菩萨的良师益友。缘觉者的风格，由于佛涅槃后，大迦叶取得僧团的领导权，而深刻的影响了声闻僧团。使流行中的声闻僧，越来越远离释尊的本怀，不重利益众生的教化，所以受到菩萨行者的严厉诃责，指为欠佛债者！

三、「读外经典路伽耶毘，文辞严饰」：有的专重世学，读诵外道经书——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文的路伽耶——顺世。除了现实的，功利的而外，还学习文辞严饰，那是文法、修辞。以现代话来说，那是文艺。古代佛教，有很多有名的文艺大师，如马鸣等。但那本是文艺家，出家以后，就以文艺来赞助教化，不是出家学菩萨行，而还专心去学习文艺。这种人，漂流于佛法门外，亲近了有向外退堕的危险。

四、「所亲近者，但增世利，不益法利」：如所亲近的师友，不能使你得到法益——戒定慧解脱等功德，而只是增益些俗利，使你有名闻、有利养、有地位、有寺院、有徒众、有护法，尽是些世俗的利益。这虽是一般所亲近仰望的大德，而不一定是大乘道中的良师益友。这使你忘记佛法修证的利益，谨慎！谨慎！

总之，或是使你离去以利益众生为先的精神，或是使你在世俗的知识、财利中，走入歧途的师友，都是非善知识、非善等侣。

复次，迦叶！菩萨有四善知识、四善等侣。何谓为四？诸来求者是善知识，佛道因缘故。能说法者是善知识，生智慧故。能教他人令出家者是善知识，增长善法故。诸佛世尊是善知识，增长一切诸佛法故。迦叶！是为菩萨四善知识、四善等侣。

与上相反的，「菩萨有四善知识、四善等侣」。四类是怎样的呢？

一、「诸来求者是善知识，佛道因缘故」：自利，不是善知识，那么凡有来求——求财、求法的，使你实践利他的行为，就是菩萨的良师益友了。

对于来求的，一般都厌恶他，或勉强的给予，实在不对。这可说是上门来，教你积集利他的功德，使你积集成就佛道的因缘。这该怎样的欢喜呢？

二、「能说法者是善知识，生智慧故」：凡是能说法的，肯说法的，使你生长智慧的，是菩萨的良师。如本经所说，以智慧为先，而后菩提心，能成就真实菩萨。智慧是大乘道的眼目；热心弘扬正法，就是菩萨的好模范。缘觉的确是不对的！他爱好少事，独住，就是教化众生，只是现神通，使人生信心，而从不说法以启发信者的智慧。在大乘道中，怎样才是良师益友，原是不消多说而可以明白的。

三、「能教他人令出家者是善知识，增长善法故」：虽然在家与出家，都可以信修佛法，行菩萨道。但在家人为了生活，不免著重世俗功利的知识。出家人没有家庭生活的纷扰，可以专心地增长出世的善法。所以如能劝化他人出家的，就是使人远离世俗知识，而专心佛法的，是真善知识。经上说到，出家的功德很大，劝人出家的功德也大。

四、「诸佛世尊是善知识，增长一切诸佛法故」：诸佛世尊是善知识，是不要多说的。学者从佛修学，如佛的儿女一样，继承佛的家业。有的得财分（来生福报），有的得法分。佛的本意，当然要使你知法、入法，是法分而不是财分。要人不求果报，而以正法的觉证来自利利他，增长一切诸佛的功德法。所以从佛而得证入的，总是说自己是『从佛口生，从法化生，得法分，不得财分』。这与令人得世俗利益的恶知识，是怎样的不同！

拿这「菩萨四善知识、四善等侣」，与邪行的非善知识相对比，就知道菩萨应怎样的亲近修学了！

己八 真实菩萨

复次，迦叶！菩萨有四非菩萨而似菩萨。何谓为四？贪求利养，而不求法。贪求名称，不求福德。贪求自乐，不救众生以灭苦法。乐聚徒众，不乐远离。迦叶！是为四非菩萨而似菩萨。

菩萨有了直心，调顺成就，而后在化他方面，能行四正道；在求法方面，有四善知识：那就可以成就真实菩萨了。先从相反的邪行说起：「菩萨有

四非菩萨而似菩萨」，实际是虚伪的。那四种人呢?

一、「贪求利养，而不求法」：有的多闻持诵，通大乘的法藏，可说是大乘的大学者。但他是利名学教，为了贪求利养，而不求法的实践，不能说是真实的菩萨。

二、「贪求名称，不求福德」：有的大乘行者，不能与大众共住，去阿兰若修行。但他是贪求修行的名称，而不想积集福德。菩萨必要福慧双修，现在离众修行，不求福德，那里会是真实菩萨!

三、「贪求自乐，不救众生以灭苦法」：有的贪求自己的涅槃乐，只作些兴修寺院等福业，而不以灭苦的佛法来救众生。自得解脱而不使人得解脱乐，是相似的菩萨。

四、「乐聚徒众，不乐远离」：有的统摄大众，欢喜聚集一些徒众，如世俗的儿女兴旺一样。眷属心深，不重于身心的远离，似乎广度众生，而其实算不得真实菩萨。

这四类，《瑜伽师地论》解说为：持法者，阿兰若者，兴福业者，御众者。如没有真无我的胜解，著于世俗，都是相似的菩萨。

复次，迦叶！菩萨有四真实菩萨。何谓为四？能信解空，亦信业报。知一切法无有吾我，而于众生起大悲心。深乐涅槃，而游生死。所作行施，皆为众生，不求果报。迦叶！是为四种真实菩萨福德。

相反的「菩萨有四真实菩萨」，怎样才是真实的呢?

一、「能信解空，亦信业报」：一切法性空，是依因缘果报而显示的。所以大乘的正义是：由于因果，所以是本性空的；因为本性空，所以因果不失。龙树《中论》说：『虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。』如菩萨能这样的信解空，也能信解业果，不偏于空理，那么多闻持法者，也就不会为利养而不求正法的实践了。

二、「知一切法无有吾我，而于众生起大悲心」：一切法无吾我——无我无我所，确是佛法的实义。但如信解偏差，会因无我无人而不问众生，去阿兰若修行。不知胜义无我，世俗的众生，却宛然而有。这样的通达，就会

彻悟无我而不忘众生，于众生起大悲心，广修福德了。

三、「深乐涅槃，而游生死」：菩萨深深的爱乐涅槃，又深知涅槃不离于生死，所以能安住涅槃而游生死，也就是历劫在生死中度众生。不会自趣涅槃，专兴福业，而不以灭苦的正法救众生了。

四、「所作行施，皆为众生，不求果报」：菩萨是摄众的，是应以财法来摄受众生的。但所有的一切施与，是为了利益众生，而不是贪著徒众，门庭兴盛。因此，所有的功德，不求自己现生与来生的果报而回向大众。这样的摄导大众，才是真实菩萨！

世尊总结的说：「是为四种真实菩萨福德」。特别提到福德，真是语重心长！出家的菩萨，应知菩萨的修证成就，是不能离去福德的。从生长智慧，不退菩提心，到这成就真实菩萨，世尊扼要又完满的开示了菩萨的正行；这是出家菩萨所应好好修习的正行。

戊二 正行胜利

己一 得大藏

复次，迦叶！菩萨有四大藏。何谓为四？若有菩萨值遇诸佛。能闻六波罗蜜及其义解。以无碍心视说法者。乐远离行，心无懈怠。迦叶！是为菩萨有四大藏。

菩萨修学了上面所说的正行，从得智慧，不退菩提心，到真实菩萨福德，就能得到正行的种种胜利；胜利是殊胜的义利。本经又分四项来说（赵宋译作六项），先说四大藏。

世尊又告诉「迦叶」：「菩萨有四大藏」。藏是库藏。菩萨在初阿僧祇劫中，修学正行，积聚无边的福德智慧资粮，如大库藏一样。广大的福智资粮，以四事来统摄，四事是：

一、「若有菩萨值遇诸佛」：菩萨在菩提道的学程中，生生世世，到处都能逢到诸佛。生生都能见佛，也就能生生听法、供养、修行，也就用不著担心退堕了。这是多大的福德善根呀！

二、「能闻六波罗蜜及其义解」：六波罗蜜（度），是大乘菩提道的纲领。菩萨见了佛，不但略闻六度的大要，而且还听到六度的义解。因为六度的意义，深广无边，所以佛与菩萨，又加以解说，发挥，这主要是六度的论典。这样，不但是生生见佛，又能生生听闻大乘法义，成就大乘的闻所成慧。

三、「以无碍心视说法者」：说法者，是佛与菩萨。菩萨听闻了大乘法义，对说法者所说的，要有随顺心，没有成见，没有隔碍，没有异想。这样的随顺师意，才能如理的思惟大乘法义，成就大乘思所成慧。

四、「乐远离行，心无懈怠」：菩萨的亲近如来，听法、思惟，目的在愿乐修学远离行。什么叫远离行？不受境界的拘缚，心能解脱自在，不与烦恼作伴侣，是真远离。为此而修行，从修行来实现解脱自在，一心精进，不懈怠、不放逸，能成大乘修所成慧。

大乘的无边资粮，总摄于见佛、闻法、思惟、修行中，「是为菩萨有四大藏」。此四大藏，等于声闻的四预流支：『亲近善友，多闻正法，如理思惟，法随法行。』

己二 过魔事

复次，迦叶！菩萨有四法，能过魔事。何谓为四？常不舍离菩提之心。于诸众生心无恚碍。觉诸知见。心不轻贱一切众生。迦叶！是为菩萨四法能过魔事。

再说第二胜利：修学了菩萨正行，就「能过魔事」。什么是魔事？无论是外境、内心，引使自己向下的，退后的，就是魔事。本经为大乘法，所以凡与大乘法相违，或可能退失大乘的，就是大乘的魔事。修学菩萨正行，就能胜过魔事，也以四法来说明。

一、「常不舍离菩提之心」：菩提心是大乘道的亲因，有了就是菩萨，失去了就不是菩萨。菩萨能常念菩提而不舍离，这就超过了世间五欲，人天果报，声闻自利，缘觉厌烦嚣的魔事。

二、「于诸众生心无恚碍」：菩萨以利益众生的慈悲心为根本，如对众生而有恚怒心、隔碍心，这怎么能利益众生？所以大乘法中，贪欲的过失还

小，不妨修菩萨行；而瞋恚的过失极重，与菩萨道不能并存。能心无恚碍，就不致有退失慈悲的魔事。

三、「觉诸知见」：知见，指外道的种种邪论，邪法——一、异、常、断等知见。如不能觉了他，就不能教化他；还有在不知不觉间，落入外道知见的危险。

四、「心不轻贱一切众生」：下贱的、贫穷的、残废的、愚痴的、邪恶的、颠倒的……这些虽可怜可悯，而终究要向上成佛。如《法华经》的常不轻菩萨，逢人就说：『我不敢轻于汝等，汝等皆当作佛！』从一切终向佛道来说，怎么下贱也是未来的佛菩萨，就不会如印度的世俗知见，轻视低贱阶级了。

约向佛道说，离菩提心。约化众生说，有恚碍心。于众生中，特别是对外道知见不觉了，对低贱众生起轻视心。这四法，为菩萨道的大魔事。修习正行，就能超过这魔事，成为真实菩萨。

己三 摄善根

复次，迦叶！菩萨有四法，摄诸善根。何谓为四？在空闲处，离谄曲心。诸众生中，行四摄法而不求报。为求法故，不惜身命。修诸善根，心无厌足。迦叶！是为菩萨四法，摄诸善根。

第三胜利，是「摄诸善根」。修学菩萨正行，大乘善根会不断的增长广大起来。如约根本说，菩提心是大乘善根。约差别说，一切善根是大乘善根。现在约能摄持善根而不失的四大要行来说。

一、「在空闲处，离谄曲心」：没有人的地方，叫空闲处。一般人面对别人，多少会注意自己，不起颠倒乱想。怕内心有了邪曲，目光与态度，会自然的流露出来，被人发觉了，损害自己的名誉。但一到无人处，就什么都不在乎，种种谄曲邪心都起来了。菩萨修学正行，真能表里一如；人前人后，都能正念在前，不起邪曲心。这是菩萨的『慎独』功夫。

二、「诸众生中，行四摄法而不求报」：菩萨在独居时，能正念现前；在大众前呢，就能以四摄法——布施、爱语、利行、同事来广结人缘，普施

教化。四摄本是世间法，为摄众的主要条件。菩萨要摄受一切众生，当然要行四摄法。但与常人不同，既不求现生的报答，也不求来生的果报。只觉得：菩萨应该这样行，应这样的利益众生。

三、「为求法故，不惜身命」：佛法是解脱成佛的法门，是难遇难闻的。佛不出世的时候，或生在邪见兴盛的区域，或生三途恶道，长寿天等，一句一颂的佛法，也难以得到。在菩萨本生谈中，有愿以身体供劳役的，愿牺牲身命的，以求得一颂一经。求法是如此的真诚！在传记中，如善财的南参，常啼的东行，玄奘的西游，都是不惜身命求法的榜样。能这样的『为法忘躯』，是久修菩萨正行的胜利。

四、「修诸善根，心无厌足」：菩萨的心量，虚空一样的广大，海一样的深！修习一切善根，从没有满足（厌）心，显出了菩萨的无限精进，这那里是得少为足的小乘所可及的！

这样的独处、处众、求法、修善，就是「菩萨四法，摄诸善根」的胜利。

己四 福德庄严

复次，迦叶！菩萨有四无量福德庄严。何谓为四？以清净心而行法施。于破戒人生大悲心。于诸众生中，称扬赞叹菩提之心。于诸下劣，修习忍辱。迦叶！是为菩萨有四无量福德庄严。

第四胜利，是「无量福德庄严」。菩萨积集无边的福智资粮，就作为菩萨的庄严。什么是庄严？一、如美丽衣服、耳环、手钏、璎珞等，使人端庄严丽的，是庄严。二、军人出征时，所有的盔甲、武器，也叫庄严。这不但显得更威武，也不易为敌人所损害。这样，菩萨的无量福德，使菩萨的身心，庄严清净，不受烦恼魔外所害，所以称无量福德为庄严。现在以四种最难得的庄严来说。

一、「以清净心而行法施」：菩萨纯以大悲心，为众生说法，不存丝毫名利恭敬的私欲，叫清净心。

二、「于破戒人生大悲心」：菩萨是平等大悲，于一切众生，都看作自己的儿女一样。但对于破戒的恶行众生，特别的悲悯心切。这如父母的爱儿

女，虽平等的慈爱，而对于有病的，或能力差些的，会特别的关顾。

三、「于诸众生中，称扬赞叹菩提之心」：这是清净法施中最切要的法施。在大众说法时，常常称赞菩提心的功德（《华严经．入法界品》，赞扬的特别多），劝人发菩提心。以大乘法来说，『菩提心为因』，这是首要的！没有菩提心，一切大乘功德，不能出生，不能成立。俗语说『先立其大者』；『本立而道生』。以佛法来说，这莫过于菩提心了！

四、「于诸下劣，修习忍辱」：忍辱中最难忍的，是受到下劣者的侮辱伤害。觉得自己这样的身分地位，而受到这种人的辱害，实在难以忍受。其实，对这种人能修忍辱，才能于一切修忍。否则，向富贵、权势、凶恶者低头，不过是权衡得失，明哲保身而已，算得什么忍辱呢？

这四法，都与施、戒、忍有关，也是与众生有关的最难得的福德庄严。

戊三 正行成就

复次，迦叶！名菩萨者，不但名字为菩萨也。能行善法，行平等心，名为菩萨。略说成就三十二法，名为菩萨。何谓三十二法？

修习菩萨正行，就是在初阿僧祇劫中，积集无边的福智资粮。如积集圆满成就（资粮位满），就是名符其实的菩萨。世尊为了具体的，说明这正行成就的菩萨，所以又对迦叶说：「名菩萨者，不但名字为菩萨」，叫叫而已。如初发菩提心的，初受菩萨戒的，也可以名为菩萨，但并没有成就菩萨的体相。如人一样，初在胎中结生，或还在血疱、肉团阶段，虽说是人了，但并没有人的体相。如渐渐的形成了手脚，眼耳口鼻，才真的像人了。菩萨也是这样，发菩提心以后，修习广大正行成就，才是有名有实的菩萨（登地的菩萨，生如来家，如胎儿的诞生一样）。那么，正行成就的菩萨，是怎样的呢？依《瑜伽师地论．决择分》（卷七九）引述本经，要有『具法行、平等行、善行、法住行相』。本译但说「能行善法，行平等心」二行，应该是译者阙略了。法行等四行，以「略说成就三十二法」来说明。无著的《摄大乘论．所知相分》，也引本经的成就三十二法名为菩萨。无著菩萨以十六相来分别解说这三十二法，与《瑜伽师地论》不同。现在大体依《瑜伽师地论》说。

常为众生深求安乐。皆令得住一切智中。心不憎恶他人智慧。破坏憍慢。深乐佛道。

一、法行，有五法。法行，是一切修行，与正法不相违：依于法，顺于法，向于法而行。(一)、「常为众生深求安乐」：深求即『增上意乐』，强胜有力的愿乐，常为众生的利益安乐著想。这是说：菩萨一切修学，不为自己，但为众生。(二)、「皆令得住一切智中」：一切智是佛的大菩提。教化众生发菩提心，使众生都能安住佛道。(三)、「心不憎恶他人智慧」：菩萨自己知道了智慧的功德，所以对他人的甚深智慧，不会起憎恶心，嫉妒障碍。(四)、「破坏憍慢」：能谦虚低下，对有学有德、有修有证的菩萨，尊敬随顺，不起憍慢心。上对胜法说，此对胜人说。(五)、「深乐佛道」：深心爱乐佛菩提，志愿坚固，牢不可破。

爱敬无虚。亲厚究竟，于怨亲中其心同等，至于涅槃。言常含笑，先意问讯。所为事业，终不中息。普为众生等行大悲。心无疲倦，多闻无厌。自求己过，不说他短。以菩提心行诸威仪。

二、平等行，有八法。(一)、「爱敬无虚」：菩萨能真诚的爱敬众生。爱心重了，不免『近则狎』；敬心重了，又会疏远起来。所以菩萨有爱有敬，爱敬合一。(二)、「亲厚究竟，于怨亲中其心同等，至于涅槃」：亲厚即亲密，究竟即彻底。亲厚究竟，是彻底的敬爱亲密。约人来说，不论是怨敌、亲爱，或不怨不亲的中人，心都同等的亲密。约时间来说，从现在，未来，一直到涅槃，都是一样的亲爱。(三)、「言常含笑，先意问讯」：和颜悦色的与人谈话（爱语），而且是先向人问讯起居。(四)、「所为事业，终不中息」：曾答应了帮助为他作什么事，一定有始有终，在没有完成以前，决不会中间停顿的。(五)、「普为众生等行大悲」：对没有答应担当为他作事的，内心也普遍的起平等大悲。在有缘时，一定为他作利益的事业。(六)、「心无疲倦，多闻无厌」：菩萨是无限的精进，教化众生，无论怎样的任劳任怨，也不会疲倦。利益众生的无量方便，要从多闻中得来，所以听法也永没有厌（足）心。(七)、「自求己过，不说他短」：常反省自己的过失，所以能日进于善。不说他人的短处，所以能存心宽厚去爱人。(八)、「以菩提心

行诸威仪」：行住坐卧，语默动静，叫威仪。菩萨的一切身语行为，都出发于菩提心——上求下化的心。以上八法，都是对众生有平等大悲的表现。

所行惠施，不求其报。不依生处而行持戒。诸众生中行无碍忍。为修一切诸善根故，勤行精进。离生无色而起禅定。行方便慧。应四摄法。

三、善行，有七法。六度、四摄，是菩萨的善行——自利利他的大纲。正行成就的菩萨，所修的六度、四摄，能做到像下面所说的。(一)、施度：「所行惠施，不求其报」：财施或法施，都不求现生的报答、未来富乐的果报。(二)、戒度：「不依生处而行持戒」：不是凡夫那样的，为了来生的生于人间天上（生处）。(三)、忍度：「诸众生中行无碍忍」：对众生修忍辱时，能心平气和，没有恚碍心。(四)、精进度：「为修一切诸善根故，勤行精进」：菩萨的精进，是大精进！不是为了少少功德，少少善根，而是为一切善根而行精进。(五)、禅度：「离生无色而起禅定」：修禅定成就的，要随定力（不动业）而生色无色界天。菩萨行以见佛、闻法、利他为先要，所以虽修起禅定，而以悲愿力、智慧力，常生人中；或生于天上，也决不生四无色——空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处天。因为生在这种长寿天上，于见佛、闻法、修菩萨行，是有障碍的。(六)、智度：「行方便慧」：慧是般若。般若的正观无分别法性，三乘是同样的。菩萨的般若，以方便助成，所以与小乘不同。什么是方便？悲愿为方便；无所得为方便。这样的方便慧，是菩萨的般若。(七)、「应四摄法」：一切化导众生，都与四摄法相应。

善恶众生，慈心无异。一心听法。心住远离。心不乐著世间众事。不贪小乘，于大乘中常见大利。离恶知识，亲近善友。成四梵行，游戏五通。常依真智。于诸众生，邪行正行，俱不舍弃。言常决定。贵真实法。一切所作，菩提为首。

四、法住行，正行成就的菩萨，不但闻思而已，能勤修止观，安住正法，所以叫法住。有十二法，(一)、「善恶众生，慈心无异」：菩萨能以同样的慈心，而对待持戒或毁禁的说法者。(二)、「一心听法」：在这不同的说

法者前，都恭敬的一心去谛听。(三)、「心住远离」：听了能住远离行，不为境相所转。(四)、「心不乐著世间众事」：虽行在世间，说法、乞食、游行、知僧事，而心不会爱著这些事。(五)、「不贪小乘，于大乘中常见大利」：菩萨能时时见到大乘的殊胜功德——佛果的难思功德，菩萨的利济功德，所以不贪小乘法。否则，心住远离，不乐世事，就落入小乘行径了。(六)、「离恶知识，亲近善友」：离，不是嫉恶如仇，拒人于千里之外，而只是不随顺恶法。(七)、「成四梵行，游戏五通」：梵行即清净行。这里的四梵行，约慈悲喜舍——四无量定说。菩萨以利益众生为主，所以得禅以后，多修起此四梵行。得了根本定，就能修发神通——神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通（五通）。菩萨利益众生，常以神通摄化，故起五通。游戏是自在的意思。(八)、「常依真智」：一切修行，都依真实智，不依虚妄识，所以说『依智不依识』。什么是真实智？如下文正观真实中说。

上来八法，从亲近知识到依智修行；此下四法，是菩萨的摄化众生。一、「于诸众生，邪行正行，俱不舍弃」：菩萨的摄化，是不舍弃众生的。就是邪行众生，也不会弃绝他。二、「言常决定」：一切教授言说，明确决定，使人能断疑起信。三、「贵真实法」：所说的以真实为要，使听者能如所说而向于实证。四、「一切所作，菩提为首」：教化众生所有的身教言教，没有世俗的爱染心，都是以回向菩提为主。

如是，迦叶！若人有此三十二法，名为菩萨。

上面以法行、平等行、善行、法住，分别了三十二法。世尊又总结说：「若人有此三十二法」，有菩萨的德相，资粮位圆满，才可名符其实的「名为菩萨」了。

丁二 赞菩萨功德

戊一 标说

复次，迦叶！菩萨福德无量无边，当以譬喻因缘故知。

上来说明菩萨的正行，使人因解起行；以下要赞叹菩萨的功德，令人起信生敬。所以世尊又说：「迦叶！菩萨福德无量无边」，说也说不尽，也不

容易了解，唯有「以譬喻因缘」来说，才可以明白。譬喻，是比喻，也是事例；现在约比喻说。因缘，是举述事由；如用作举例，就与譬喻相同了。譬喻与因缘，为佛说法所常用的。本经虽双举譬喻因缘，而以譬喻为主。

戊二 别赞

己一 地、水、火、风

迦叶！譬如一切大地，众生所用，无分别心，不求其报。菩萨亦尔，从初发心，至坐道场，一切众生皆蒙利益，心无分别，不求其报。

在譬喻的赞说功德中，共十九喻，分为九类；先以四大来譬说。四大，即地、水、火、风。这里的四大，约世俗的假名四大说，不约极微说。

一、地喻：「如一切大地，众生所用」。五趣（地狱、饿鬼、旁生、人、地居天）众生，都依大地而住：穿的、吃的、用的；居住睡眠，行来出入，一切都依大地。对众生来说，大地的恩德太大了！然而大地「无分别心」，不会想到这些，对众生也「不求其报」。菩萨也是这样：「从初发心，至坐道场」成佛，随时随处，利益众生。「一切众生」的任何功德，任何安乐，都是直接间接的依菩萨而成就，「皆蒙」受了菩萨的「利益」。大地是没有分别的心，所以不求报。菩萨是「心无分别」，观一切法无我，所以也「不求其报」。一切不为自己，但为利益众生，菩萨是何等的伟大！

迦叶！譬如一切水种，百谷药木皆得增长。菩萨亦尔，自心净故，慈悲普覆一切众生，皆令增长一切善法。

二、水喻：水种，即水界。各有特性，各各类别，叫种。「如一切水种」的滋润，水分充足，而后「百谷」、「药」、「木皆得增长」：没有水就不生不长，枯槁死了。菩萨也如水一样，由于「自心净」洁，不偏爱自己，所以引发「慈悲」，「普覆一切众生」。菩萨的慈心普被，以种种教化，种种策励，种种安慰，令众生都能「增长一切善法」——或得人天善法，或得二乘善法，或得菩萨善法，佛善法。如没有广大慈心，如小乘一样，怎能滋润众生，增长善法呢？

迦叶！譬如一切火种，皆能成熟百谷果实。菩萨智慧亦复如是，皆能成熟一切善法。

三、火喻：火是热性，温度。一切植物的生长到成熟，温度是极重要的。在最极寒冷处，植物都不易生长，不要说成熟了。所以说：「如一切火种，皆能成熟百谷」、「果实」。「菩萨智慧」火，也是这样。愚痴无智，为一切不善法的因缘。有智慧，才能向上向善，生长一切善法。拿菩萨行来说：般若如眼目一样，能引导一切善法，到于佛地，一切善法能圆满成就。如没有般若，有漏善法，终久要散失灭尽的。所以说：智慧「皆能成熟一切善法」。

迦叶！譬如一切风种，皆能成立一切世界。菩萨方便亦复如是，皆能成立一切佛法。

四、风喻：风是动性。在世界初成立时，先于虚空中有大风轮起，从风轮起水轮，从水轮起金轮，才成大地。这是说，在虚空中，先现起气体的旋涡运动；而后形成液体，到固体。世界成立的过程，从风——气体的运动开始，所以说如「风种，皆能成立一切世界」。「菩萨方便」力，也是这样：应时应机，以方便的善巧施设，而后「能成立一切佛法」。

上面四喻，以地、水、火、风，比喻赞叹菩萨的无分别心、清净慈悲心、智慧、方便——不可思议的功德。

己二 月、日

迦叶！譬如月初生时，光明形色日日增长。菩萨净心亦复如是，一切善法日日增长。

五、月喻：世尊又以白月为喻说：「如月初生时，光明」、「形色」——丝月、眉月、弦月、满月，一「日日增长」起来。「菩萨净心」——菩提心，也是这样。从初发心，登地，到佛地，不但一天天清净，与净心相应的「一切善法」，也一「日日增长」起来，到功德圆满。

迦叶！譬如日之初出，一时放光，普为一切众生照明。菩萨亦尔，放智慧光，一时普照一切众生。

六、日喻：「如日」「初出，一时放光，普为一切众生」而作「照明」，成办一切事业。菩萨「放智慧光」，也这样的「一时普照一切众生」。佛菩萨的慧光照明，据《华严经》说：日出先照高山，次照山谷，然后普照平地；有先后不同，怎么说一时普照呢？菩萨的慧光，于众生无分别想，所以是顿照的。至于见或不见，先见或后见，那是众生自己的业力，与善根力的关系。

己三 师、象

迦叶！譬如师子兽王，随所至处，不惊不畏。菩萨亦尔，清净持戒，真实智慧，随所住处，不惊不畏。

七、师王喻：「如师子兽王」，威勇无比！在深山中，「随所至处」，无论遇到什么禽兽，都「不惊不畏」的坦然前进。菩萨也是这样，具足了「清净持戒，真实智慧」，所以在生死中，「随所住处」——人间、天上，大众中、空闲处，受赞叹、被毁谤，不论怎样，菩萨一样的心安理得，「不惊不畏」。戒行清净，行为就正当了。真实智慧，知见就不错谬了。有了净戒与真慧，还会有恶道、恶名、不活等惊畏吗？什么也不惊不畏，心安理得，唯为众生而行菩萨道。

迦叶！譬如善调象王，能办大事，身不疲极。菩萨亦尔，善调心故，能为众生作大利益，心无疲倦。

八、象王喻：「如善调」顺了的「象王」，在战争时，勇往直前，「能办」克敌致胜的「大事」。无论怎样劳苦、创伤，象王还是非常坚强，「身不疲极」。菩萨也是这样，由于止观熏修，极「善调」伏自「心」，使心极明净，极安定，极有力量，所以「能为众生作大利益」，任劳任怨，「心无疲倦」。

己四 莲华、树根、流水

迦叶！譬如有诸莲华，生于水中，水不能著。菩萨亦尔，生于世间，而世间法所不能污。

九、莲华喻：「如有」青的、红的、白的「诸莲华，生于水中」，但「水不能著」他。菩萨也是这样，「生于世间」，不免有衣事、食事、住事、行事、彼此往来事、相互谈论事；在家菩萨，更有家庭、社会的一切事。然而菩萨虽行于世间，却是这些「世间法所不能污」染的，心行还是那样的清净解脱！在世间而不为世间法所染，名为『出世』。

迦叶！譬如有人伐树，根在还生。菩萨亦尔，方便力故，虽断结使，有善根爱，还生三界。

十、树根喻：「如有人伐树」，只砍些枝叶，或截去树干，树「根」既「在」，「还」是要「生」枝叶的。菩萨在三界中受生的道理，也是这样。三界是众生的生死相续，死了为什么还要生？由于烦恼。烦恼能发业，又能润业使生起果报，所以有了烦恼，就生死不断。声闻行者，断了见所断烦恼，就只剩七番生死；阿罗汉断尽了一切烦恼，就不再招感后有生死了。这样，凡夫在生死，就受苦报；小乘证涅槃，就没有生死。菩萨要长在生死中度众生，才能行菩萨行而成佛。这样的长在生死，与凡夫有什么不同呢？不同，菩萨也是断烦恼的。那为什么又不证涅槃呢？菩萨有悲愿熏修的「方便力」，「虽断结使」（使，是随眠的异译），不再爱著三界，与小乘一样；但还「有善根爱」，深深的爱慕佛菩萨的无边功德善法。虽断结使，不以为完成了，还要志求佛菩萨的难思功德。就以这种善根爱为爱，滋润业力，「还生三界」，广度众生。如没有愿度众生，愿成佛道的方便力，早就小乘一样的证涅槃了。

迦叶！譬如诸方流水，入大海已，皆为一味。菩萨亦尔，以种种门集诸善根，回向阿耨多罗三藐三菩提，皆为一味。

十一、流水喻：溪、涧、江、河，叫流水。「如诸方流水」，清浊、咸淡、甘苦，种种不同。等到流「入大海」，那就「皆为一味」——咸味，不再有江水、河水等分别了。菩萨也是这样，「以种种门」——信愿门、智慧门、慈悲门、施门、戒门等种种门，修「集诸善根」，各不相同。但这一切善根，和集一同「回向阿耨多罗三藐三菩提」。等到同归如来的一切智海，

一一法都竖穷横遍，「皆为一味」——大解脱味了。

己五 山王、国王

迦叶！譬如须弥山王，忉利诸天，及四天王，皆依止住。菩萨菩提心亦复如是，为萨婆若所依止住。

十二、山王喻：这也可与上流水为一类。须弥山，译义为妙高山。拔海八万由旬，为一切山中最高的，所以叫山王。「如须弥山王，忉利诸天，及四天王，皆依止」而「住」。须弥山拔海的半山（出海四万由旬），有四大王众天——东方持国天王，南方增长天王，西方广目天王，北方多闻天王。四天王统摄八部鬼神，守护世界。在须弥山顶上，有忉利天。忉利是梵语，义译为三十三。山顶四方各有八天，如封疆大臣；中央有释迦提婆因陀罗（简译释提桓因，或帝释天），为忉利天王；合称三十三天。四大王众天，与忉利天，都依须弥山而住，名地居天。「菩萨菩提心」，也这样的「为萨婆若所依止住」。梵语萨婆若，汉译为一切智，就是佛的大菩提。菩提心为因，一切智为果，果依因立。大地中最高最胜的，是须弥山顶的帝释；一切众生中最尊胜的，莫过依菩提心的佛菩提了！

迦叶！譬如有大国王，以臣力故能办国事。菩萨智慧亦复如是，方便力故，皆能成办一切佛事。

十三、国王喻：「如有大国王」，他的国土既大，人民又多，国王怎样能治理呢？国王「以」文武大「臣力故能办国事」；国王只是总其成，统御百官去治理而已。这样，「菩萨智慧」，证入一切法空性，平等不二；『般若将入毕竟空，绝诸戏论』，也是不能安立作为的。但依般若起「方便力」（或称为依根本智起后得智），『方便将出毕竟空，严土熟生』，就「能成办一切佛事」。般若如王，方便如大臣一样。

己六 阴云

迦叶！譬如天晴明时，净无云翳，必无雨相。寡闻菩萨无法雨相，亦复如是。迦叶！譬如天阴云时，必能降雨，充足众生。菩萨亦尔，从大悲云起大法雨，利益众生。

十四、阴云喻：本喻有晴明、阴云二喻；但从称叹菩萨功德来说，只有阴云一喻。先反喻：「如天晴明时」，虚空「净无云翳」，那是「必无雨相」。这如「寡闻菩萨」一样，慧力不足，不会说法，必「无法雨」的。然后正喻说：「如天阴云时，必能降雨，充足众生」的需求。真实菩萨也是这样，「从大悲云起大法雨，利益众生」。如《法华经》所说：三草二木，各得受润生长一样。

己七 轮王、摩尼珠

迦叶！譬如随转轮王所出之处，则有七宝。如是，迦叶！菩萨出时，三十七品现于世间。

十五、轮王喻：转轮圣王，是统一天下，以正法化世的仁王。据说，「随转轮王所出」的世界，就「有七宝」出现。七宝是：军事领袖的主兵臣宝；理财专家的主藏臣宝；化洽宫内的女宝（王后）。象宝、马宝，是快速的交通工具。珠宝是夜光珠，在黑夜中照明军营。轮宝是圆形武器，从千里万里外飞来，威力惊人，见了都无条件的降伏。轮王以此七宝，统一天下。「菩萨出」世「时」，也有七宝——「三十七品现于世间」。三十七品，即三十七道品，为修行解脱的德行项目。三十七品也分为七类：四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八圣道分。这与轮王的七宝一样。

迦叶！譬如随摩尼珠所在之处，则有无量金银珍宝。菩萨亦尔，随所出处，则有无量百千声闻辟支佛宝。

十六、摩尼珠喻：摩尼珠，义译为如意珠，这是非常神妙的！「如随摩尼珠所在之处」，就会「有无量金银珍宝」，从摩尼珠中出来。菩萨也是这样，「随所出处」，化导众生，就有「无量百千声闻」、「辟支佛宝」。辟支佛，即缘觉或独觉。声闻与独觉，为小乘二圣，都从大乘菩萨而来。

上轮王喻，说明了有菩萨就有法宝；摩尼珠喻，说有了菩萨，就有小乘圣者——人宝。

己八 同等园

迦叶！譬如忉利诸天，入同等园，所用之物皆悉同等。菩萨亦尔，真净心故，于众生中平等教化。

十七、同等园喻：「如忉利诸天」人，本来随福力大小，穿的、吃的、用的、玩的，都优劣不同。可是进「入同等园」去游玩时，「所用之物」，就一律「同等」，没有差别了。同等园，为忉利天四园之一，唐译作杂林园。菩萨也是这样，由于「真净心」的体验，证得平等不二法性。本著真净平等来观一切，所以能「于众生中平等教化」，不生差别想。教法的差别，只是适应的机感不同而已。

己九 咒药、粪秽

迦叶！譬如咒术药力，毒不害人。菩萨结毒亦复如是，智慧力故，不堕恶道。

十八、咒药喻：「如咒术药力」，能使「毒不害人」。毒，或是毒药，或是蛇蝎等毒，本是要伤害人命的。但如以药力来消解，或以咒术来制伏，毒力就不会害人了。这样「菩萨」的「结（使）毒」，虽本来是使人作恶，使人堕落的。但有了「智慧力」，虽有烦恼结毒，也就「不堕恶道」。所以说：『假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。』结毒为菩萨的智慧所制伏，虽有而不成大害。这所以菩萨能不断尽烦恼，久在生死中度众生，而没有堕落的危险。

迦叶！譬如诸大城中所弃粪秽，若置甘蔗蒲桃田中，则有利益。菩萨结使亦复如是，所有遗余，皆是利益，萨婆若因缘故。

十九、粪秽喻：「如诸大城中所弃粪秽」，垃圾呀，粪便呀，非立即清理不可。可是，到了农夫手里，「若置」放在「甘蔗」、「蒲桃田中」，作为肥料，那不但不讨厌，反而「有利益」了。「菩萨结使」，也是这样。在凡夫、小乘人看来，这是最要不得的。可是在菩萨心中，除了断除的以外，「所有遗余」的善根爱等，不但不坏，反而「皆是利益」，因为这是「萨婆若因缘」。菩萨有烦恼的剩余，所以能生三界，在生死中度众生；因为这样，才能成就萨婆若。菩萨对于烦恼，如农夫的粪秽一样，不但不嫌恶他，而

且还要好好的利用他。

上喻说菩萨有烦恼而不为害；下喻说菩萨有烦恼，才能成佛。

上来以十九喻，赞说菩萨的功德，充分显示了菩萨的伟大！

丙二 习甚深中观

丁一 明正观真实

戊一 开示中观

己一 标说

如是，迦叶！菩萨欲学是《宝积经》者，常应修习正观诸法。云何为正观？所谓真实思惟诸法。

菩萨积集无边正行的福智资粮，等到正行成就，也就是资粮位满，要进入加行位，正观法性以趋入见道（登初地）了，所以接著说修习甚深中观。但并非以前不曾修习，早已是从闻而思，从思而修。不过进入加行位时，专重于中观的修习罢了！在这一大章中，也是先明菩萨的修习，再赞说菩萨的功德。明正观真实中，分二科，第一是开示中观。

依本经及中观家的意思，正观、中观、真实观，为同一含义的不同名词。不邪为正，不偏（二边）为中，不虚妄为真实。古称《中观论》为《正观论》；叡公又说：『以中为名者，照其实也。』所以佛法的中观，不是模棱两可，协调折中，而是彻底的，真实的，恰到好处的。中观、正观，都是观察究竟真理的观慧。说到观，梵语毘钵舍那。经上说：『能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察，若忍、若乐、若慧、若见、若观，是名毘钵舍那。』所以观与止的德用不同，是思择的，推求的，观察的。不过观有世俗的，胜义的不同；中观是真实的思择、推求，是胜义的观。

说到这里，应知一般众生的心识作用，都是不曾经过寻求真实，而只是随顺世俗安立的。不要说常识的，就是科学、哲学，被称为精密的，求真的，也不过是常识的精制。依据一些假定的原理，或以为『自明』的东西，来假定、推论、证实。从没有能够不预存成见，不假定原理，真从现实事相去

直探真实的。众生的一般心境如此，所以无论是常识，或常识的精制品——科学、哲学，都只能在相对世界中，寻求相对的真实（现代的相对论，也不能例外），而不能彻见究竟的绝对真实。也就因此，不能彻了真实，所以不能彻底解脱。唯有佛才能正觉了，解脱了（以此教化众生，同得正觉、解脱）。佛是从事事物物的缘起依存中，发见事物的矛盾对立，从此而深入透出，契入真实。这是不同于世间的一般思想方式，而有独到的、特殊的观法，所以叫胜义观。在修学时，虽还是众生的虚妄识，但与一般的思想方式不同，不随顺世俗，而却能顺向于究竟的真实。有了这独到的，不共世间的观慧，所以能不落世间常情，豁破两边，直入真理。能契应绝对的真实，才能真正的了脱生死。这是不同于世俗心境的甚深观。说难呢，不论怎样的聪明，就是能从星球上来回，还不是世间常途，与此事无关。说容易呢，七岁沙弥均提，愚笨如周利槃陀伽，都彻证了（没有悲愿方便，就成为小乘）。约世俗心境所不能契入说，所以称为甚深最甚深。龙树菩萨综集经中的深观，而作《中论》，最完备的开示了中道的正观，为求解脱的不二门（瑜伽大乘师，对本章作十三种中道观来解说，不及中观大乘的精要）。

世尊要开示中观，先总标劝学说：「迦叶！菩萨欲学是《宝积经》」——法门，那就常「常应修习正观诸法」。宝积法门，不但是广大正行，而更重要的是甚深中观，所以对于一切法（《般若经》中列举一切法，从五蕴到佛无上菩提），要或别或总的，常修正观。但这句话，还不大明白，所以问「何为正观」？世尊解说为「真实思惟诸法」。真实就是正，思惟（寻思，思择）就是观。意思说：思择或寻伺一切法的究竟真实，才是正观，这就是加行位菩萨所应专修的中观。

己二 别示

庚一 我空观

真实正观者，不观我、人、众生、寿命，是名中道真实正观。

思择真实的中观，就是空观（龙树作《中论》，而处处观空）。大乘约我空、法空，作分别的思择。我，是有情识的，如人、天、鬼、畜等都是。

法，是特性的存在；是我所依的，我所有的。约世俗的复合物说，如山河大地，血肉筋骨，都是我所依的法。血肉筋骨、以及衣、车、田、屋，为自己所摄取的，就是我所有的法。约世俗的实法说，如极微、电子等，都是我所依的法，依之而显有我的存在。现在先观我空。

什么是我？世间立有种种的名字（《般若经》举十六名）；本经与《金刚经》一样，举四个名词。我，是主宰义，就是自主的支配一切。人人愿意自由作主，支配其他，直觉得有自主而能支配的自体。我是印度学术中重要术语之一，最为常用。人（这里不是约人类的人说），是思惟义，有意识活动，觉得有思惟的主体。众生，意义为不断受生死，觉得有历受生死的主体。寿命或作寿者，一期的生存为寿命，从而觉得有无限的生命自体。这些，本是世间有情的现象之一，有意志力（权力意志），有思惟作用，有生死死生，有寿命延续。但主宰的是谁？思惟者是谁？受生死者是谁？寿命者是谁？这些，众生的世俗心境，从来不曾彻见究竟，只是无始以来的习见，想当然的，认为有自我、思惟等自体，而且非有不可。这到了哲学家、神教徒手里，虽然各说各的，大抵推论出微妙的，真常自在的神我（灵体），绝对主体之类。其实，这种真常本净的我，源于无始来的习见，成为生死的根源。所以佛陀开示的「真实正观」，要以种种观门，来思择这我、人、众生、寿命了不可得，也就是『无我相、无人相、无众生相、无寿者相』。求我、人、众生、寿命的自性不可得，叫「不观我、人、众生、寿命」，并非闭起心眼，麻木自己，不去观他就算了。这样的我不可得——我空，「是名中道真实正观」；这才是究竟的，彻底的，正确的体认。

到底怎样去观察我不可得呢？经论中，约有无门、生灭门、自他门、一异门、总别门、离合门——无量的观门来思择，门门通大道，都归结于空不可得。今试略举即离门来观察：如执有我自体的，推论起来，非实有、常有、自有不可。但到底什么是我呢？就是我们的身心吗？还是离身心而别有我体呢？如就是身心，那身心是因缘所生，生灭无常，我也应该这样了。果真这样，我为因缘所决定，不息变化，那就非常有、自有，也就不成其为我了！如说就是身心，那到底是身、是心，还是身心的综合。如是身，那我应同于

物质，不应有知觉了。如是心，那应与身体无关。如是身心的综合，那就是复合的假有，没有真实自体了。假使说：离身心而别有我体，那怎么知道有我呢？世俗所说的我，无非是我见（眼）我闻（耳），我来我去（身），我苦我乐（受），我想，我行，我知识；离了这些，怎么知道有我呢？如与身心截然别体，那怎么会与身心有关呢！所以审谛观察起来，求我了不可得。一般人的著我，是由于无始来习见的影响，不自觉的认为一定有我。而哲学家、神学家，推论为形而上的，本体论的真我，全属于幻想的产物。佛正觉了这，所以以执我为生死的根源，而无我为解脱的要门。

庚二 法空观

辛一 蕴（处）界观

壬一 观非常非无常

癸一 观真实

复次，迦叶！真实观者，观色非常亦非无常，观受想行识非常亦非无常，是名中道真实正观。

本经的法空观，略举蕴（处）界，缘起来观察。正观法性空，略有二门，因为任何法的存在，都是待他显己的。所以经论的正观，或约自性以显性空，或约相待以明中道。没有自性，名为空；不落二边，称为中。在本经本节中，多约相待门说。

观非常非无常中，先观真实，后显中道。观中，先就五蕴来观察。色是变碍义（物质），受是领纳义（情绪作用），想是取像义（认识作用），行是迁流造作义（意志作用），识是了别义（主观心体）。色是物质的，受、想、行、识是精神的。据佛的正觉开示，人生宇宙，不外这五事（无我）而已。这五事的每一法中，含有非常多的法。如色中，有眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，地、水、火、风等。有粗的、细的；过去的、现在的、未来的等，种种的聚合为一，同名为色，所以叫色蕴；蕴是积聚的意思。受、想、行、识，也是这样。这五蕴，是佛对现实的大类分别，现在就依此来观察真实。

世尊说：「迦叶！真实观」是这样的：「观色非常亦非无常，观受」、「想」、「行」、「识非常亦非无常」。对色等五蕴，观察得常与无常都不可得，那就「名中道真实正观」了。常与无常，到底是什么意义？现实的色法、心法，都有时间相的。从时间去观察他，如前后完全一致，没有一些儿差别，那就是常（不变）。如前与后不同，生灭变异了，那就是无常。为什么真实观察起来，非是常呢？常是没有生灭变异可说的；而现实的色法、心法，无疑的都在生灭、成坏、生死——变动不居的情况中，怎么会是常呢？如果是常的，那就一成不变，也就没有因果生灭的现象了。所以常是倒见，真实观察起来，常性是不可得的。这样，应该是无常（生灭），佛不是也说『诸行无常』是法印（真理）吗？的确，佛也以无常生灭来说明一切，也以无常为法印。但佛是从如幻的世俗假名去说无常，是以无常而观常性不可得的。所以说：无常是『无有常』，是『常性不可得』。如执为实有生灭无常，那就与佛的意趣不合，非落于断见不可。如就世俗的观察，当然有生灭无常（也是相续）的现象。但如据此为实有而作进一步的观察，就越来越有问题了。如析一年为十二月，一月为三十日，昨日与今日，有了变异，当然可说是无常了。再进一步，析一日为二十四小时，一小时为六十分，一分为六十秒：前秒与后秒间，可以说无常吗？一直推论到，分析到分无可分的时间点（『无分刹那』），名为刹那。这一刹那，还有前后生灭相吗？如说有，那还不是时间的极点，而还可以分析。如说没有，这一刹那就失去了无常相了。而且，这样的前刹那与后刹那，有差别可说吗？如说没有，那就成为常住，也就失去时间相了。如说有，那前与后不同，失去了关联，也就成为中断了。所以一般思想（不离自性见）下的无常生灭，如作为真实去观察，非落于断见不可。如色等法是有实性的，那就以常无常观察，应可以决定。而实常与无常都不可得，所以法性本空。佛说无常以遮常见，如执为实有，即违反佛意。所以说：『常与无常，俱是邪见。』

复次，迦叶！真实观者，观地种非常亦非无常；观水火风种非常亦非无常，是名中道真实正观。

再以界来观察。界，后代论师，举十八界为代表，而在阿含及古典阿毘昙中，实以六界为主。地、水、火、风、空、识——六界，或译为六种（《中论》也这样），是种类差别的意思。本经略举四大来观察，四大约色法（物质）所依的通遍特性说。地是坚性，有任持的作用。水是湿性，有凝摄的作用。火是热性，有熟变的作用。风是动性，有轻动的作用。一切物质，在凝聚到坚定，熟变（分化）到轻动的过程中。审细观察起来，这是一切色法内在的通性（所以叫大），是一切色法所不能离的，所以称四大为『能造』（色法依之而成立），说『四大不离』。

依「真实观」察起来，「观地种非常亦非无常；观水火风种非常亦非无常」。能这样的观察，「是名中道真实正观」。为什么非常非无常呢？如是常的，那就应性常如一，而没有四大可说。有四大差别，有四大作用的起灭增减，怎么可说是常呢？如果说是无常，那坚性应可以化为湿性……热性也可以化为湿性、坚性了。这样，就不能说是界，界是『自性不失』的意义呢！所以，观四大非常非无常，显得四大是如幻假名，而没有实性可得了。

癸二 显中道

所以者何？以常是一边，无常是一边；常无常是中无色无形无明无知，是名中道诸法实观。

在文句上，是承观四界而来。而意义上，是总承蕴与界的观察而来。这样的观非常非无常，为什么名为中道真实正观呢？「以常是一边，无常是一边」；边有偏邪非中非正的意思。即不落二边，那当然是中道正观了。不落二边，这又是什么意思呢？众生心有戏论，于一切意象，一切言说，都是相对的，顺世俗的，不著于常即著无常的。现在从真实去观察，了得常与无常都不可得。观心渐深时，观心上的常无常相，起灭不住而了无实性。久之，常无常不现，空相现前。再进，空相也脱落了，超越了一切相对的能所、彼此、时空、数量，而现证真实。所以说「常无常是中无色无形无明无知」。就是从常与无常的相对中透出，而现证无色无形的中道。依《瑜伽师地论》有六句，本译但出四句：一、无色，这不是色根识所得的。二、无形（相）

，既不是五根识所得，也就不是色等五尘相了。三、无明，这也不是意根识所明了的。四、无知，也不是杂染的有漏识所知的。这四句，说明了不落二边，非有漏心识所得，而唯是般若现证的。《般若经》说『慧眼于一切法都无所见』，这就是真见道的现证，「是名中道诸法实观」。

本经的中道实观，重于此（与《般若经》同）。现证以后，起方便智；五地以上，才得真俗并观的中道，那是进一步的中道了。

壬二 观非我非无我

我是一边，无我是一边；我无我是中无色无形无明无知，是名中道诸法实观。

再以我无我门来观察。这也应有观蕴、观界非我亦非无我等文。经文但直显中道，准上文可知。

随世俗说，因缘和合而成的，有心识的众生，就是我。众生妄执有实我，所以佛常说诸法无我。但「我是一边，无我是一边」，都是世俗的，相对的。如作为真实观时，那不但我不可得（如上文我空观所说），无我也不可得了。为什么呢？佛说无我，是我性不可得。众生尽管没有实性，而如幻众生的因果相续，生死不已，是宛然而有的，所以说：『毕竟空中，不碍众生。』所以如从即空的世俗如幻来说，不能说没有（假名）我。如从即幻的性空，胜义自证来说，那不但没有我相，也没有无我相可得。能这样的超越「我无我」二边，通达「是中无色无形无明无知，是名中道诸法实观」。

壬三 观心非实非非实

复次，迦叶！若心有实是为一边，若心非实是为一边；若无心识，亦无心数法，是名中道诸法实观。

再以心的实不实门来观察。我，是如幻身心的综合，而核心是心识。所以有的经论，就依心识立我。现在来观察心识，是实有呢？非实有呢？这可以作二释：一、如心没有自体，待境界缘而生；或依根身（生理组织）而有心识，如顺世外道等说，那心是非实有了。如虽然依根缘境，而心有他的自性；或分析心聚，而得心与心所等一一自性，如阿毘昙论师所说，那心是实

有了。二、如从无始以来，心是虚妄分别的，那是非实了。如有不灭的常心，那是实了。现在佛告诉「迦叶」：「若心有实」，「是为一边」；「若心非实」，「是为一边」。实与非实，是世俗的相对安立。如作为真实的，那是常是实，也就不必待缘而有了；或不待修行而早就觉证了。虚妄无实的，也就等于龟毛兔角了！所以就世俗说，心如幻化，缘起而有，不能说是实，也不能说非实。约胜义说，实与非实，都是名言假立，胜义中是了不可得的。这样，在真实观时，能「若无心识，亦无心数法，是名中道诸法实观」了。心识，是心王，即六识（七识、八识）。心数，新译作心所。心中所有种种的心用，系属于心的，名为心所。中道真实观中，心、心所不可得，也如《解深密经》所说：『若诸菩萨，于内各别，如实不见阿陀那，不见阿陀那识；不见阿赖耶，不见阿赖耶识；不见积集，不见心；不见眼色及眼识……不见意法及意识：是名胜义善巧菩萨。』

壬四 例观诸门

如是，善法、不善法，世法、出世法，有罪法、无罪法，有漏法、无漏法，有为法、无为法，乃至有垢法、无垢法，亦复如是离于二边，而不可受，亦不可说，是名中道诸法实观。

再例观种种相对的二门。一、「善法、不善法」：凡顺于法（理）的，有益于他的，能得未来世出世乐的，名为善法。反之，不顺于法的，有损于他的，能招感未来苦果的，名不善法。二、「世法、出世法」：系属于三界生死的，叫世间法。如心离系缚，一切无漏的心行功德，名出世法；出是超胜的意义。三、「有罪法、无罪法」：罪是过失；心有所取著，取著的都有过失，名有罪法。如心无所著，无所得，名无罪法。四、「有漏法、无漏法」：漏是烦恼的别名。能起烦恼，能增益烦恼的，叫有漏法。如不能增益烦恼的，名无漏法。五、「有为法、无为法」：迁流造作的，也就是有生有灭的，叫有为法。不生不灭的，名无为法。六、「有垢法、无垢法」：垢是垢染；这与有罪、无罪法一样。经论所说相对的二法门，非常多，本经且略举六门。这一切，如观察而能达到「离于二边」，不是有漏心行所行的，所以「不可受」，受是取的异译。也不是文字言说的境界，所以「不可说」。能这

样，「是名中道诸法实观」。

壬五 观非有非无

复次，迦叶！有是一边，无是一边；有无中间，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。

末了，再以有无门来观察。有无是一切见的根本，所以以此门来结束。众生为无始以来的自性见所蒙惑，所以不是执有，就是执无。要说有，就非实有不可；如说非实有，就以为什么都没有了。虽然，众生也承认假有，但在说假有时，当下就肯定了实有，也就是假有依实有而有。『依实立假』，是众生的见解。『一切是假有』，这是众生情见所不能想像，也不能肯认的。所以在众生的心境中，推求到究竟，不是实有，就是什么都没有（无）了。佛在《阿含经》的《化迦旃延经》中，已明确的以缘起来遮破这有无二见了。从一切法去观察，如真的是实有，那就不必依待因缘了。如真的没有，也就用不著因缘了。而世间一切是缘起的，幻幻相依，幻幻相摄，从缘起如幻的起灭中，不著有见与无见。所以本经说：「有是一边，无是一边；有无中间，无色无形无明无知，是名中道诸法实观。」

辛二 缘起观

壬一 叙缘起

复次，迦叶！我所说法，十二因缘：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死忧悲苦恼：如是因缘，但为集成是大苦聚。若无明灭则行灭，行灭故识灭，识灭故名色灭，名色灭故六入灭，六入灭故触灭，触灭故受灭，受灭故爱灭，爱灭故取灭，取灭故有灭，有灭故生灭，生灭故如是老死忧悲众恼大苦皆灭。

因缘，新译作缘起，是为缘能起的意思。世尊依缘起而觉悟，也依缘起而说法。所以如来常说『我说缘起』；也就是本经说的「我所说法，十二因缘」。佛说法不离缘起，而最常用的是十二缘起，一般称之为业感缘起。其实，佛以生死及解脱为问题核心，而十二缘起，就圆满的开显了这个问题。

所以十二缘起有二门：一、流转门，如说：「无明缘行」……「但为集成是大苦聚」，这说明了生死相续的生死序列。果必从因，推求观察生死苦果的因缘而到达无明，也就是发见了无限生死的症结所在。在『此有故彼有，此生故彼生』的缘起法则下，显示了生死流转的现实。二、还灭门，如说：「无明灭则行灭」……「如是老死忧悲众恼大苦皆灭」。既然是果必从因，依因有果，那就发见了解脱的可能；也就是因灭果就灭，无因果不生了。在『此无故彼无，此灭故彼灭』的缘起法则下，开显了涅槃还灭的真实。生死与解脱，都依十二缘起而开显，这是如来说法的肝心！

现在来略为解说。一、无明：是一切烦恼的通性，最根本最一般的，如《般若经》说：『诸法无所有，如是有；如是无所有，是事不知，名为无明。』一切法是本无自性的，是从缘而现为这样的。这样的从缘而有，其实是无所有——空的真相；如不能了达，就是无明。众生在见闻觉知中，直觉的感到一一法本来如此，确实如此。既不能直觉到缘有，更不知性空。这种直觉的实在感，就是众生的生死根源——无明。二、行：行是造作迁流的意思，指依无明而起的身心活动。约性质说，有罪行、福行、不动行；约所依说，有身行、语行、意行。身心动作及引起的动力（业），名为行。三、识：泛称一切生死的因缘，是烦恼与业。约这一生来说，新生命开始最初的一念心，名为识。四、名色：依人类的胎生来说：识是父母精血结合的最初心。依之而引起生理的（色）、心理的（名）开展，在六根未成就位，名名色。五、六入：新译六处，即六根，为六识生起的所依处。胎儿渐长，有眼、耳等六根相现，名六入。六、触：等到胎儿出生，与境相触，引起身心的活动，名触。七、受：受是领纳。婴儿渐大，受用受学，受苦受乐等，名受。八、爱：到了成人，性欲发动，而开始男女的染爱，名爱。九、取：到了壮年，为了生活，为了事业，争名争利争权，追求外在的一切，占有他，支配他，名取。十、有：在爱取的活动中，造成或善或恶的种种业，成为未来新生命的潜力，名有。十一、生：依现生的烦恼发业，因业力而又有未来新生命的开始，名生。十二、生了，无论如何，跟著来的，是老是死。这样，在生死过程中，因果钩引，展转相生，充满了忧虑、悲哀、苦痛、热恼。生死相续，

只是无限苦恼的大集合而已！

壬二 显中道

明与无明，无二无别，如是知者，是名中道诸法实观。如是，行及非行，识及所识，名色可见及不可见，诸六入处及六神通，触及所触，受与受灭，爱与爱灭，取与取灭，有与有灭，生与生灭，老死与老死灭，是皆无二无别；如是知者，是名中道诸法实观。

佛说缘起，本就是开示中道的，所以《阿含经》中，一再说：『离是二边说中道，所谓此有故彼有，此生故彼生；无明缘行。』如《化迦旃延经》说：佛弟子见缘起生，不起无见；见缘起灭，不起有见。因为缘起是世俗的，如幻的生灭，所以不落二边，契入中道。但有些佛弟子，见佛说十二缘起，流转还灭，就执有无明等自性，以为实有生灭可得。这样的与佛的意趣相反，所以佛又不得不说：『无无明，亦无无明尽（尽与灭相同）；乃至无老死，亦无老死尽』。本经也就依十二缘起的流转还灭，来显示本性空的中道。

说到无明，就离不了明，无明待明而安立。无明是愚痴，明就是般若。「明与无明」，是相待的假名，了无自性；以本性空寂，所以「无二无别」。烦恼与菩提，都空无自性。能通达烦恼的自性不可得，就是菩提；如取著菩提相，就是烦恼，所以说烦恼即菩提。能「如是知」，「是名中道诸法实观」。

「行及非行」：非行是非造作性。如思是行，受想等非行；善恶法是行，无记法非行；有漏法是行，无漏法非行。「识及所识」：所识是所知识的，是认识的对象；识不能离所识而存在。「名色可见及不可见」：名是受想行识，色是色。大概来说，名是不可见的，色是可见的。审细的分别起来，色中的色是可见的；声、香、味、触，眼、耳、鼻、舌、身，也是不可见的。或者说：五根为天眼所见。「诸六入处及六神通」：众生的六入（六根，为生识的所依处），眼但能见色，耳但能闻声，限碍不通。圣者到六根自在互用，即成六神通。如约一般的六通说：天眼通与眼，天耳通与耳有关；神境通与身有关；他心、宿命、漏尽通与意有关。「触及所触」：触是根、境、

识——三和，有触就有所触的。「受与受灭」，到「老死与老死灭」，正约流转还灭的相待说。这一切都是相待的，由于本性空寂，所以「是皆无二无别」。能「如是知」，「是名中道诸法实观」。

戊二 抉择深义

己一 显了空义

庚一 法空

复次，迦叶！真实观者，不以空故令诸法空，但法性自空。不以无相故令法无相，但法自无相。不以无愿故令法无愿，但法自无愿。不以无起、无生、无取、无性故，令法无起、无取、无性，但法自无起、无取、无性。如是观者，是名实观。

上来虽已经开示中观，但空义是甚深的，还得再加抉择显了，以免学者的误会。这又分三节，先显了空义。显了，是以语言文字，使空义更为明了，这又分法空我空来说。

说到这里，先应略说空的差别。佛说空，都是修行法门，但略有三类不同：一、『分破空』：以分析的观法来通达空；经中名为散空，天台称之为析空。如色法，分分的分析起来，分析到分无可分时，名『邻虚尘』，即到了空的边缘。再进，就有空相现前。但这是假观而不是实观，因为这样的分析，即使分析到千万亿分之一，也还是有，还是色。二、『观空』：如瑜伽师的观心自在，观青即青相现前，观空即空相现前。因为随心所转，可知是空的。但还不彻底，因以观空的方法来观空，观心是怎么也不能空的。事实上，他们也决不许心也是空的。这二种法门，佛确也曾说过，也可以祛息许多烦恼颠倒，但不能究竟，究竟的是第三、『自性空』：不是分破了才空，也不是随心转而空；空是一切法的本性如此。如《阿含经》也说：『诸行空：常空……我我所空；性自尔故。』所以，佛说法性空，不是以观的力量来消灭什么，而只是因观而通达一切法的本来面目。如古人『杯弓蛇影』的故事一样，以为吞了蛇，所以忧疑成病。现在使他自觉到根本没有蛇，忧疑病苦就好了。所以，观空是祛除错觉，达于一切法的本性空，这才是大乘究竟

空义。否则，众生为情见所缚，不能彻了真空，终于又背空而回到『有』中去安身立命。

空，是本性空，绝一切戏论的毕竟空，所以说『空』就圆满的显示了中道。但为了适应机宜，又说为无相、无愿（古译为无作），合名三解脱门。又每说无起、无生（无灭）、无取、无性等，使众生同归于一实。依大乘了义说，『空无相无愿，同缘实相』。无自性以离见，名空；离相以息分别，名无相；离取著以息思愿，名无愿。但也不妨约偏胜说：依『诸法无我』即名空，依『涅槃寂静』即名无相，依『诸行无常』即名无愿。也可作浅深说：空一切而有空相现（其实毕竟空是空也不可得的），所以说无相。虽达境无相，而心还有所著，所以又说无愿。但这都是方便善巧，三解脱门是平等一如的。起是现起，生是生起，与起相近；但起可能是错乱，而生是因缘生。本译在无生下，还有『无我』二字。参照别译，这应该是衍文，所以删去了。无取，是无所取著。无性，是没有自性。如总相的说，从无相到无性，都是空的异名。

现在依文来解说。佛说：「迦叶！真实观」——中道正观是这样的：并「不以空」三昧的观力，「令诸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。本性是空的，以观照去观察，只是觉了他的本来如此而已。这是本性空，自空，不是他空；这才是中道的真实正观。依此可见，空观，真实观，中道观，是一样的。同样的，并「不以无相」三昧力，所以诸「法无相，但法自无相」。也「不以无愿」的观力，所以诸「法无愿，但法自无愿」。这样，佛说的「无起、无生、无取、无性」，都是这样的本来如此。能「如是观」本性空，「是名实观」，而不是分破空，观空等他空的观门。

庚二 人空

复次，迦叶！非无人故名曰为空，但空自空。前际空，后际空，中际亦空。当依于空，莫依于人。

人空，就是我空。我空的意义，与上说的法空一样。佛又说：「迦叶！非无人故名曰为空，但空自空。」这是说，并非以无我观力，除灭了人才叫

空，而只是我性本来不可得。为了说明这人（我）性本来不可得，所以接著说：「前际空，后际空，中际亦空。」际是边际，前际是过去，一直到过去过去。后际是未来，一直到未来未来。在过未中间，叫中际，就是现在。人（我），是死生流转的，从过去世到现在，又从现生到未来世的。如人我是实有的，那一定在这三际中。但真实的观察起来，过去我不可得，现在我不可得，未来我也不可得。于三世中求我不可得，可见空性是本来无我了。

多数声闻及一分大乘学者，以为我空与法空不同，所以虽通达我空，却可以不知道法空，甚至否认法空的。但一分声闻及大乘中观者，完全不同意这种误解。我空及法空，只是正观所依的对象不同，而照见的性空，并无差别。如稻草火与煤炭火，约火所依的草及炭说，火力的强弱说，虽有不同；而约火热性，烧用说，怎能说有不同？依此，声闻法多说无我，大乘法多说空，是习用的名词多少不同，而非性空有什么不同。据这样的正见来说，如声闻者证得我空，他可以不再观法空，但决不会执法实有。因为如作真实观时，他怎样了解无我，就会同样的了解法空。反之，如执法实有，不信法空，那他决没有真正通达无我，而是增上慢人，自以为证果而已。所以《大般若经》明说：须陀洹（初果）及阿罗汉，一定会信解法空的。《金刚经》更显然说：『若取法相，即著我人众生寿者。若取非法相，即著我人众生寿者。』本经依本性空明法空，也依本性空来明人空，这可见中观者的正见，是充分了解大乘正观的真义。

末了，佛又说：「当依于空，莫依于人。」这两句，似乎很突然，但实在非常重要！这里的空，是空性（空相、真如等）。佛所开示的正观，要依此空性而修证，切莫依人而信解修证。原来印度的婆罗门教，以为要得解脱，非有真我的智慧不可。能通达真我，才能得解脱。释迦佛的特法，就是全盘否定了这种形而上的真我论，始终说：『无常故苦，苦故无我，无我故无我所，则得涅槃。』换言之，非彻底照破了真常我，才能解脱。所以在佛弟子的现证时，每说：『知法、入法，但见于法，不见于我。』法是正法（妙法，即法性，涅槃），在觉证中，但是体见正法，根本没有我可见可得。一般学佛者，不知外道的我是怎样的，就自以为所修所证，与外道的我不同；

其实，佛与外道的修证（外道也有修行，宗教经验，也自以为证悟得解脱的）不同，在说明上是很希微的。如说：体见到：真的、常的、清净的、安乐的、不生不灭的、无二无别的、不可思议的。这些句义，都难于显出外道与佛法的不同。但这样的经验，外道一定说，这是真我（或者说是神）。这是说，这是有意志性的。所以把自己的宗教经验，描写为生命主体，绝对主观；或者神化为宇宙的真宰——耶和华、梵天等。但佛弟子的体验，与外道不同，是『但见于法，不见于人』的。所以在世俗的安立说明中，虽说如智不二，而但说为一切法性，不生不灭，而没有给与意志的特性，当然也不称为真我，不想像为创造神了。本经在说明我性本空时，特别说到『当依于空，莫依于人』，真是切要之极！不过，众生从无始以来，我见熏心，所以也不免有佛弟子，还在体见真我，自以为究竟呢！

己二 遣除情计

庚一 取圆成实相

若以得空便依于空，是于佛法则为退堕。如是，迦叶！宁起我见积若须弥，非以空见起增上慢。所以者何？一切诸见，以空得脱，若起空见，则不可除。

于中道正观的修学，如不能善巧，或执空，或著有，都是不契中道的。所以佛举譬喻来说——约三性以遣情执。先说取圆成实相。

圆成实相，就是法空（真如、法性等）。古来有『二空即真』，『二空所显』二宗。佛在经中，或称为空，或称为空性，空相，所以在安立言说边，这都是可以的。空以离情执为用，但如专以遮破为空，那是不对的，因为空也意味那因遮而显的。但空所显性，是绝无戏论的，超越相待安立的，能称之为什么呢！虽不妨『离执寄诠，称之为有』，但到底是顺于世俗的。『寄诠离执，称之为空』，不更顺于胜义吗？所以二空即真，及二空所显的不同说明，可依《解深密经》来解说：为五事具足的人，佛直说无自性空，不生不灭，策发观行以趣入自证，空是顺于胜义的。但为五事不具足的人，使他引生空解，不致于畏空及偏执空，所以顺俗而说空所显性。

不问是二空即真，空所显性，如于圆成实空（或空性）而有所取著，那过失是非常大的！所以佛承上我法自性空而说：「若以得空便依于空，是于佛法则为退堕」。得空，是有空可得可证。依空，是依著于空（这与上文『但依于空』的依义不同）。这是说：行者在无分别观中，生灭相息而空相现。如以此为证得圆成实相，那就错了！还有，修无分别定的，直下离一切念，有空相现。那时，如虚空明净，湛然皎洁；自觉得空灵，明显，安乐，就于中取著。这对于佛法，不但障碍了进修，而且还要退失。因为这样的观（或定）境，如取著久了，勤勇心就渐渐失去，兀兀腾腾，了此一生。有的善恶不分，还自以为佛魔一如呢！

执著空相的过失太大了，所以佛开示迦叶说：「宁」可生「起我见」，「积」聚得「若须弥」山那样，也决「非以空见起增上慢」。没有得，没有证，自以为得了证了，叫增上慢。取著空相是空见，而误取空见为证得圆成实空，那是何等的错误！这样的比较得失，并非过甚其辞。因为有了我见，虽不能解脱，但不妨广修人天善业。而执空是不再勇于为善，终归于退失。而且，我见无论怎么大，还可以空来化导破除，引入空的自证。空见却不行了，因为「一切诸见，以空得（解）脱」，也就是以空观而离一切见。如错会佛法，而颠倒的生「起空见，则不可除」了。已经著空，当然不能再以空来化导解除。也不能以有来解除空见，有只是更增长情执而已。所以龙树《中论》据此而说：『大圣说空法，为离诸见故。若复见有空，诸佛所不化。』青目释比喻为：水能灭火，如水中又起火，就无法可灭了。

中观与瑜伽论师，对于空相现前，都不许为可取可得的。二乘圣者证空，那是无漏般若，现证无分别法性，更不能说取著。所以有空可得，依著于空的，那是修观或修定，而没有方便的增上慢人。

迦叶！譬如医师授药令病扰动，是药在内而不出者，于意云何？如是，病人宁得差不？」「不也，世尊！是药不出，其病转增。」「如是，迦叶！一切诸见，唯空能灭。若起空见，则不可除。

如来又举譬喻来说明著空的过失：「迦叶！譬如医师授药」给病人服下。由于药力，「令病扰动」；受药力影响，减杀病势而逐渐好转。假使不断服下的那些「药」，一直「在内而不」排泄「出」来。迦叶！你以为是「病人」的病，可能会全愈吗？「差」，与瘥同，是病好了的意思。迦叶对佛说：不会的。「是药不出」来，「其病」不但不会好，反而要「转增」的。这就叫『旧病未愈，药反成病』了。说到这里，佛才合譬喻说：「如是，迦叶！一切诸见，唯空能灭」，如一切病，唯有服药才能治愈一样。「若起空见，则不可除」，如药留在体内不出来，起副作用，反而增病一样，那才无药可治了。

庚二 怖依他性空

譬如有人怖畏虚空，悲嗥椎胸，作如是言：我舍虚空。于意云何？是虚空者可舍离不？」「不也，世尊！」「如是，迦叶！若畏空法，我说是人狂乱失心。所以者何？常行空中而畏于空。

依他起相，就是因缘所生法（唯识学者以唯识为宗，所以说依他起是心心所法）。『因缘所生法，我说毕竟空』，是《华首经》所说，而表达了《般若经》等大乘经的要义。这里，应该分别：一、如说缘起法空，而彻底否定了缘起法，以为如龟毛兔角那样，那是方广道人——空假名论者的妄执。二、如说缘起的法性空，而缘起法相不空，那是假名不空论者。前是太过派，这是不及派。空的究竟了义是：缘起法唯是假名，所以是毕竟空；但毕竟空不碍缘起如幻，才是空有无碍的中道。然而从小乘到一分大乘（近于不空论者），都是『闻毕竟空，如刀伤心』，难以忍受的。因为照这些实有论者的见地，『假必依实』，怎么能说一切都是假名，毕竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都没有（他们是以空为没有的）了，假名也不可能呀！既不能说一切唯假名，当然假名安立的，没有自性，可以说空，而自相安立的有，不可以说空了。所以他们怖畏真空，违逆真空。或者修正真空说：一切法空，是不了义的；其实某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切毕竟空中，他们就感到没有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死与涅槃，才能发心修行而向佛

道。众生一向为自性见所蒙昧，也就一向是爱有恶空。佛对于这些（五事不具足的），有时也不得不方便假说，隐空说有，以化导他们呢！

像这种怖畏因缘生法，毕竟性空，而想在空外别求不空的行人，佛在究竟了义的立场，以譬喻来呵斥他们说：「譬如有人怖畏虚空」，大声「悲嗥」（与号同），以手自己「椎胸，作如是言：我」要「舍虚空」，而到没有虚空的所在。佛问迦叶：你觉得怎样？「是虚空者可舍离」吗？迦叶说：「不」可能的。虚空遍一切处，是物质存在的特性；那里有物质，那里就有虚空，怎么能离却虚空，而到没有虚空的所在呢！佛这才以法合譬说：「如是，迦叶！」那些听说一切法毕竟空，怖「畏空法」，一定要在不空中安立一切法的，不就像这想逃避虚空的愚人吗？「我说是人」——不能信忍一切法毕竟空，而要安立不空的人，是「狂乱失心」的神经病者！是为无始以来，自性见所蒙昧，而没有正知见的人。为什么这样说呢？一切法毕竟空，是一切法的本性如此。众生无始以来，起惑也好，造业也好，受报也好，就是发心也好，修行也好，什么都从来就是毕竟空的。一向「常行空中」，幻生幻灭而不自知，反「而畏于空」，要求得不空法，这不是颠倒失心吗？

庚三 著遍计执有

譬如画师，自手画作夜叉鬼像，见已怖畏，迷闷躃地。一切凡夫亦复如是，自造色、声、香、味、触故，往来生死，受诸苦恼，而不自觉。

为了显示众生的遍计妄执，所以又说画鬼喻。「譬如画师，自手画作夜叉鬼像」。夜叉，是捷疾有力的大力鬼，相貌非常凶恶。但是自己画的，无论怎么样，也不应该怕他。可是众生是愚痴的！由于画得太像了，活像是真的一样。自己「见」了，也不免动心。越看越怕，竟然「怖畏」起来，吓得昏迷过去，「迷闷躃」倒在「地」。这真太可怜了！「一切凡夫」，「亦复如是」可怜！自己起惑造业，招感到这一期身心，以及外在的种种尘境。这都是「自造」的「色、声、香、味、触」等。从业所感的如幻缘起法，本性空寂。但由于过去的妄执熏习，生起时有自性相现（所以一分学者，说是自相安立），就是错乱的戏论相。内而根身，外而尘境，也真活像是实有的；

在众生的认识中，自然的直觉为实有的，不空的。因此更起妄执，执为实有，愈执愈迷，一直造业受报下去。唉！生死本来性空，而众生却「往来生死」，生死不了。色声等本来性空，而众生为境相所缚，于是今生后世，不断的「受诸苦恼」。在如幻毕竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自觉」为性空，从空得解脱，这岂不像那画鬼的画师吗？

己三 善巧智断

庚一 智

辛一 观俱境空

譬如幻师，作幻人已，还自残食。行道比丘亦复如是，有所观法，皆空皆寂无有坚固，是观亦空。

在宣说显了空性，遮遣情计以后，如来又接著说善巧智断一科。因为遣执显空，是非智慧不办的。有了智慧，就一定能断除惑业。但众生的智浅福薄，对于智与断，也不能善巧，易于颠倒执著，违害了佛的深义，所以也非明确的抉择不可。

先说智。现证的如实智，从观慧生，也就是从观照般若而起现证的实相般若。一般不明空义的凡愚，对这问题，起二大妄执。第一、有的以为：所观境是空的，观心是不空的。他们说：观一切法空，一切法是空的，但总不能说观心也是空呀！如观慧也是空的，那就没有观慧，也就不能观了。这样，他们成立心有境空论。这如西哲笛卡儿一样，起初怀疑一切，而最后觉得，能怀疑的我，到底是不容怀疑的。如我也是可怀疑的，那就不能怀疑一切了。这样，他又从『我思故我在』的实在上，建立他的哲学。这样的理解，尽是世间的思想路数，与佛出世解脱的深义不合。为了破斥这境空心不空的妄执，所以举喻说：「譬如幻师」，以咒术等，变化「作幻」化的「人」、狮、虎等。这些虽都是幻化的，性空无实的，但彼此却「还自残」害，噉「食」。以幻害幻，以幻食幻，而归于不可得。这样，「行道比丘亦复如是」。比丘如幻师；所起的观境、观心，如幻化的人、虎等一样。这能观所观，一切都是如幻性空的，所以说：凡「有所观法，皆」是性「空」，「寂」灭，

都是「无有坚固」；能「观亦空」。虽一切如幻性空，而所观、能观，一切成立。所以，以即空的观慧，观即空的观境；境空寂，观也空寂，怎么倒执境空而观心不空呢！这一执著的主要根源，还是以为空是没有；没有，怎么能观呢！不解空义，妄执就由此而起了。

辛二 智起观息

迦叶！譬如两木相磨，便有火生，还烧是木。如是，迦叶！真实观故生圣智慧，圣智生已，还烧实观。

第二、有的以为：无漏圣智——现证般若，是如如智，是无分别智，所以虚妄分别（妄识）为性的分别观，是怎么也不能引发圣智的。不但不能，反而是障碍了！因为这是妄上加妄，分别中增分别，如以水洗水，以火灭火一样，永不可能达成离妄离分别的自证。这所以，主张直体真心，当下都无分别，以无念离念为方便。这对于如来的无边善巧方便，可说是完全失坏了！佛于止外说观，定外说慧，经闻、思而起修慧（观），才能趋入真证，怎么说分别观无用呢？这里，佛就说一譬喻，来除灭这些妄执。佛呼「迦叶」说：「譬如两木相磨」，不要以为一木加一木，木更多了。如以两木相磨为方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起时，反「还烧是木」，而木都被烧去了。这如由于「真实观」的观一切法空，「故生圣智慧」。等「圣智生」起了，不但境相寂灭，反「还烧」了这能观的真「实观」。这就达到了境空心寂，如如无分别智现前。

这里的真实观，是什么呢？是分别观慧。论体性，是有漏的虚妄的，那怎么说是真实呢？要知分别的观慧有二：一、世俗观慧：如观青瘀脓烂等，佛土的依正严净等，这都以『有分别影像相』为境。二、胜义观，也就是真实观。观一切法无自性空，不生不灭等。这虽是分别的，而能观一切分别自性不可得，是以『无分别影像相』为境的。这样的分别观，是顺于胜义的，是分别而能破分别的。经论中说有以『声止声』（如说大家不要讲话），『以楔出楔』等譬喻，来显示无分别观的胜用。等到引发无漏圣智，这样分别为性的无分别观，也就不起了。以分别观，息分别执，是大善巧，妙方便！

这样的真实观，有观的妙用而没有取著。在悟入真实性时，是不能没有这样的真实观——中道观的。

庚二 断

辛一 破无智

譬如然灯，一切黑暗皆自无有，无所从来，去无所至。非东方来，去亦不至南西北方四维上下。不从彼来，去亦不至。而此灯明无有是念：我能灭暗。但因灯明法自无暗，明暗俱空，无作无取。如是，迦叶！实智慧生，无智便灭。智与无智，二相俱空，无作无取。

智慧，能观法性空而证实性，又能断除惑业。惑是烦恼的别名，以无明为总相。什么叫无明？总相的说，是不知缘起性空的中道。别相的说，是不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知性，不知相，不知体用因果等。所以无明又叫无智；而能破无明的般若，也可以称为明了。智生惑灭，是一定的，但如取著实性，以为实有般若可生，实有无明可破，那就是无智烦恼了。所以佛又举喻来显示：「譬如然（就是燃烧的燃字）灯」，灯真的点亮了，那「一切黑暗」，「皆自」然的「无有」了。光明从那里来的？黑暗又向那里去了？如以明暗为实有自性的，那光明应有一确定的来处，然而光明是「无所从来」的。黑暗应确定到那里去，而黑暗又是「去无所至」的。一般以为明暗是物质性，那物质应占有空间。如有空间性，那光明不是应从十方的那一方来，黑暗应向十方的那一方去吗？佛以简要的句法来说：光明「非东方来」；黑暗的「去」，「亦不至南西北方」，「四维（东南、西南、东北、西北，叫四维）上下」。这可见灯明「不从彼来」，黑暗的「去」，「亦不至」什么地方了。明生暗灭，不是这样的不来不去吗？不仅没有来去的处所，光明也没有破暗的实用。所以说：「灯明无有是念：我能灭暗。」灯明的不作此想，即表示灯明没有破暗的实用。如以为有实性实用，那试问：灯明是及（接触到）暗而破暗呢？不及暗而破暗呢？如明暗不相及，明在明处，暗在暗处，那明怎能破暗？如明不及暗而能破暗，那一室的灯明，应尽破十方的黑暗了！如说明暗相及，那不是明中有暗，暗中有明吗？明既破暗，暗

也应障明了！这可见明暗如幻，如《中论》的〈观燃可燃品〉广说。所以说：不是灯明实能破暗，而只「因灯明法」尔如此，灯明现起，「自」然「无暗」。「明暗俱空」，如幻如化的。没有自性的破暗作用，所以说「无作」。没有一毫的自性可取著，所以说「无取」。

智慧如灯明，无明如黑暗。根据上说的明暗，也可以比知般若破无明的意义了。佛这才告诉「迦叶」：这样，「实智慧生，无智便灭」。这不但不生不灭，不来不去，而般若也没有破惑的自性实用，这只是「智与无智，二相俱空，无作无取」，法尔如是的智生惑灭而已。

辛二 灭结业

迦叶！譬如千岁冥室，未曾见明，若然灯时，于意云何？暗宁有念，我久住此不欲去耶？」「不也，世尊！若然灯时，是暗无力而不欲去，必当磨灭。」「如是，迦叶！百千万劫久习结业，以一实观，即皆消灭。其灯明者，圣智慧是。其黑暗者，诸结业是。

结业，可作二说：一、结是烦恼，如三结、五结等。能系人于生死而不得解脱，所以名为结。业是身口意的动作；由表业而起无表业，为招感种种苦乐异熟的因缘。上说无智，约烦恼的通相说；这里的结业，约种种烦恼与业说。二、结业是系属三界的业，如欲界系业，色界系业，无色界系业。这样，上文约烦恼说，这里约业说。

智慧生而结业灭，与智生而无智灭一样，所以如来还是举灯明破暗作比喻。所不同的，上约空间说（十方），今约时间说而已。佛说：「迦叶！譬如千岁」来乌黑的「冥室」，从来「未曾见」过光「明」，这黑暗，简直可说是冥室中的主人了。「若然灯时」，光明要来了，你的意思如何？冥室的黑「暗」，可能「有」这样的意「念」——「我久住此」间，这是我的老家，我「不欲去」吗？迦叶听了说：「不」会的！「世尊！若然灯时，是暗无力」，想继续住下「而不欲去」的。因为光明一来，这黑暗是自然的消失，「必当磨灭」。佛说：「如是，迦叶！」同样的，众生无始以来，「百千万劫久习」而成的无边「结业」，虽这么久了，但「以一实观」的照明，结业

也就「即皆消灭」，如黑暗一样。所以结论说，上面说的「灯明」，就是「圣智慧」；而「黑暗」也就是一切「结业」了！

丁二 赞菩萨殊胜

戊一 生长佛法胜

己一 不断结使

迦叶！譬如种在空中而能生长，从本已来无有是处。菩萨取证，亦复如是，增长佛法，终无是处。迦叶！譬如种在良田，则能生长。如是，迦叶！菩萨亦尔，有诸结使，杂世间法，能长佛法。

在修广大正行时，曾以十九种譬喻，显示菩萨的功德。现在这习甚深中观段，也以十二种譬喻，赞叹菩萨的殊胜。十二譬喻，分八种殊胜，第一是生长佛法胜。为什么菩萨能生长佛功德法？因为他不断结使，不离生死。不断结使，不离生死，而能生长佛法，听来希奇。其实，正因为不断结使，不离生死，才能生长佛法呢！

先说不断结使，如《观弥勒菩萨上生经》说：『此阿逸多，具凡夫身，未断诸漏。……不修禅定，不断烦恼，佛记此人成佛无疑。』可见不断结使，为菩萨道的特胜！佛举喻说：「迦叶！譬如」谷麦，「种在空中而能生长」苗叶，开花结实，那是「从本」际——无始「已来无有是处」，绝无可能的。这样，在修行菩萨道时，如「菩萨取证」空性，断除烦恼，以为到达了究竟，参学事毕，那就如种在空中一样。虽毕竟清净，而要他「增长佛法」，圆成佛道，也是「终无是处」的了！这因为取证空性，烦恼就断了。生死要在烦恼水滋润业种的情况下，才会生起。如烦恼断了，生死就不能再起，菩萨也就不能长在生死中广度众生了。这就等于小乘，退堕小乘，怎会增长佛法而向佛果呢？

接著，佛又反过来告诉「迦叶」：「譬如种在」肥沃的「良田」，虽不大清净，却「能生长」苗叶，开花结实。这样，「迦叶」！真正的「菩萨」，也是如此。在修行道中，如悲心还没有深切，愿力还没有宏大，般若还没有五度来扶助，那就不求取证，尽量降伏粗重烦恼，削弱烦恼的势力，而仍

保「有诸结使」。结是三结等；使是七使（或译随眠，以随逐行人，增长烦恼得名）。菩萨没有断除这些烦恼，所以在所修的圣道——戒定慧中，「杂」有烦恼等「世间法」。也就因此，在生死中度众生，「能长佛法」了。

己二 不离生死

迦叶！譬如高原陆地，不生莲花。菩萨亦复如是，于无为中不生佛法。迦叶！譬如卑湿淤泥中，乃生莲花。菩萨亦尔，生死淤泥邪定众生，能生佛法。

生死，指生了又死，死了又生起的意思。本来，不断烦恼与不离生死，是不相离的，一约杂染因说，一约杂染果说。如来慈悲心深，再举喻来说明。「譬如高原陆地」，非常干燥洁净，却「不生莲花。菩萨」也「如是」，如取证空性，「于无为中」——无差别真如性中，以为所作已办，更没有事了。由于清净寂灭，也就「不生佛」的功德「法」。反之，「迦叶！譬如卑湿淤泥中」，虽是污秽的，却能「生莲花。菩萨」也如是，不证空性，不断烦恼，不离生死，与邪恶苦恼的生死众生在一起，也就能救度「生死淤泥」中的「邪定众生」。这样的悲愿深广，才「能生佛法」。

众生有三类：成就八正道，一定趣入出世解脱的，叫正定聚。如成就八邪道，一定要堕入三恶道的，叫邪定聚。成就人天善法的中等众生，叫不定聚。也就是上智、下愚与中人的分类。这里说邪定众生，意思说菩萨对罪恶的苦恼众生，特别关切而已。其实，不定众生，也是菩萨救度的对象。又莲花喻，一般只重视他的出淤泥而不染，而不知莲花是不能离开淤泥的。

戊二 福智广大胜

己一 功德大

迦叶！譬如有四大海，满中生酥。菩萨有为善根甚多无量，亦复如是。迦叶！譬如若破一毛以为百分，以一分毛取海一滴。一切声闻有为善根，亦复如是。

第二是福智广大胜。菩萨一定修集福德与智德二资粮，都是广大无边，非声闻乘可比。先说福德，佛说：「迦叶！譬如有四大海」，充「满」了海

「中」的，都是「生酥」。生酥，是从牛乳取出来的，没有熬熟，熬熟就成为熟酥，再不能与水交融了。四大海充满了生酥，真是多极了！现在拿来比喻「菩萨有为善根」，也是这样的「甚多无量」。生灭有作的，名有为。菩萨没有与法性相应以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都还是有为的。菩萨的有为善根那么多，而声闻呢，佛告「迦叶」：「譬如若破一毛以为百分，以一分毛」，沾「取海」水的「一滴」，那简直微不足道！而「一切声闻」人的「有为善根」，恰好如毛分的一滴，真是难以为喻！

己二 智慧大

迦叶！譬如小芥子孔所有虚空；一切声闻有为智慧亦复如是。迦叶！譬如十方虚空无量无边；菩萨有为智慧甚多，为力无量，亦复如是。

再说声闻的智德，也还不及菩萨的智德。佛又举譬喻说：「譬如小芥子孔所有虚空」；芥子已够小了，芥子孔不更微小吗？「一切声闻」——随信行，随法行，慧解脱，俱解脱，或贤或圣，他们所有解悟无我我所空的「有为智慧」，也是这样的微小。「譬如十方虚空」，是那样的「无量无边；菩萨有为智慧」——胜解一切法性空的智慧，也是这样的「甚多」；功「力无量」，能为佛道的眼目，导一切功德而向于佛果，也「如是」的不可思量！大小乘的胜义慧，都是观空的，所以举虚空为譬喻。芥子孔的空，与太虚空，虽然本质是平等的，而量是相差得太远了。这所以小乘偏重人无我的空慧，仅能自了，而菩萨特重一切法空。这空无我的胜慧，能为上趣佛道，下化众生的善巧方便。这一比喻，龙树的《大智度论》也曾引述到，以明大小乘空义的差别。

戊三 种姓尊贵胜

己一 真实佛子

迦叶！譬如刹利大王，有大夫人，与贫贱通，怀妊生子，于意云何？是王子不？」「不也，世尊！」「如是，迦叶！我声闻众亦复如是，虽为同证，以法性生，不名如来真实佛子，迦叶！譬如刹利大王与使人通，怀妊生子，虽出下姓，得名王子。初发心菩萨亦复如是，虽未具足福德智慧，往来生

死，随其力势利益众生，是名如来真实佛子。

第三是种姓尊贵胜。在古代，重视种姓的贵贱。尊贵的王族中，如确系先王的血统，而能继承王家的大业，那是特受尊敬的。这里就以此为比喻，显示菩萨的殊胜，远非声闻贤圣可及。先明菩萨为真实的佛子，如来举喻说：「迦叶！譬如」印度四种姓中，主持国政的「刹利大王，有大夫人」——王后。他虽是大王的元后，却「与贫贱」阶级的臣仆私「通」，因而「怀妊生子」。迦叶！你的意思如何？这算「是王子」吗？迦叶说：这不是大王的血统，虽或者也叫他王子，而实「不」能说是真正王子的。「世尊」！我以为这样。佛即印可他说：「如是，迦叶！」要知道在佛法中，「我」所教化的「声闻众，亦复如是」。「虽」然声闻也称「为同证」法性，同得解脱，也说「以法性生」。他们每自己宣说『从佛口生，从法化生』，自认为佛子；但他们「不名如来真实佛子」。为什么呢？『佛心者，大慈悲是。』他们没有广大甚深的悲愿，多少继承了外道的独善与苦行，没有能契合佛的真精神，正像王大夫人，与贫贱私通而生的王子一样。

接著，佛又对「迦叶」说：「譬如刹利大王」，「与使」女交「通」；使女也「怀妊生子」。母亲「虽出下」贱的种「姓」，而生下的孩子，却「得名王子」，享受王家的尊贵。为什么呢？因为这确是大王血统的缘故。这样，「初发心菩萨亦复如是」。虽是薄地凡夫，因自力或他力——受人教化，发起了自利利他，上求下化的大菩提心。菩提心在凡夫心中成就，如王子从贫贱的使女而生一样。当凡夫初发心，初名菩萨时，「虽未具足福德智慧」，看起来苦恼非常，还是「往来生死」当中，头出头没。但他确是菩萨，「随其」菩提心成就的「力势」，已能在生死中「利益众生」。他有了大慈悲为本的菩提种姓，所以「是名如来真实佛子」。

在声闻法中，声闻四果，名为佛子，因为从佛闻法而已同证法性了。大小兼畅的大乘中，说声闻与菩萨，都是佛子。但约大乘不共的意义来说，声闻算不得佛子。而菩萨，即使是无福无慧，生死流转，却已是真实的佛子了！

己二 绍隆佛种

迦叶！譬如转轮圣王而有千子，未有一人有圣王相，圣王于中不生子想。如来亦尔，虽有百千万亿声闻眷属围绕，而无菩萨，如来于中不生子想。迦叶！譬如转轮圣王有大夫人，怀妊七日，是子具有转轮王相，诸天尊重，过余诸子具身力者。所以者何？是胎王子，必绍尊位，继圣王种。如是，迦叶！初发心菩萨亦复如是，虽未具足诸菩萨根，如胎王子，诸天神王深心尊重，过于八解大阿罗汉。所以者何？如是，菩萨名绍尊位，不断佛种。

再说绍隆佛种。这与上文大致相近，但这里著重在将来能荷担如来的家业。如来举喻说：「迦叶！譬如」刹利大王中，统一四洲的「转轮圣王」，一定「有千子」具足。但如还「未有一人有」转轮「圣王」相时，「圣王于」这么多的王子「中」，就「不生子想」。什么是圣王相？出胎后，有三十二相具足。在胎时，母后的心意清净，少烦恼，身体安和；还有天龙等来卫护的瑞相。千子虽不能成转轮圣王，但到底是圣王的王子，怎么说不生子想呢？要知道，子，第一是自己的血统；第二是能继承自己的家业。千子们都没有轮王相，将来不会继承王的尊位，统理国政，那就会觉到还不是太子。这一比喻，如来合法说：「如来」是轮王一样，自成佛教化以来，「虽有百千万亿声闻」贤圣，为如来的「眷属」。如来说法时，声闻众是云屯雾集的，「围绕」如来，庄严法会。但在这大众中，如「无菩萨，如来」也就「于」声闻众「中」，「不生子想」。因为这都不是当来下生，继承佛位的佛子。

相反的，「譬如转轮圣王有大夫人」，忽然「怀妊」了。虽还只是「七日」，但「是子具有转轮王相」。当时，臣民们虽还不知道，而「诸天」——天龙八部，都「尊重」胎中的王子，而来护卫他，超「过」了其「余诸子」，年长而「具身力」的人。天龙等为什么如此？因为「是胎」中的「王子」，将来生下来，「必」定「绍」承轮王的「尊位，继」续「圣王」的「种」胤，主持国政，利益民众，远过其他王子的功德。如来再合喻说：「迦叶！初发心菩萨亦复如是」。「虽未具足诸菩萨根」——没有显而可见的菩萨德相，不是一般人所能认识，「如胎」中的「王子」，也还只是精血凝和，没有眼耳等根相。但「诸天神王」——天龙八部们，却「深心尊重」初发

心菩萨，胜「过于八解」脱的「大阿罗汉」。在声闻乘中，最高的圣果，是阿罗汉位。阿罗汉是梵语，意思是断尽了烦恼，生死已尽，应受人天的供养。约断烦恼，证法性，了生死说，阿罗汉是一样的。但约定力、通力、悲心、世俗智来说，浅深也大有差别。其中俱解脱阿罗汉能得八解脱：一内有色想外观色解脱；二内无色想外观色解脱；三净身作证具足住解脱；四空无边处解脱；五识无边处解脱；六无所有处解脱；七非想非非想处解脱；八灭受想定解脱。这是定力极深，具足三明六通的大阿罗汉。说菩萨的功德，比声闻的自利功德大，还容易信解。现在说菩萨最初发心，什么功德还没有，就比得八解脱的大阿罗汉还高，就难免有人怀疑了。所以佛又说明理由：「如是，菩萨」虽还没有成就菩萨根，但已「名」为能继「绍」如来的「尊位」者，能使未来「不断佛种」。有了菩萨，就有佛佛相承，广大无尽的普利众生，这那里是八解罗汉可及呢！

戊四 初心希有胜

己一 胜出声闻

迦叶！譬如一琉璃珠，胜于水精如须弥山。菩萨亦尔，从初发心，便胜声闻辟支佛众。

第四是初心希有胜。上说菩萨的种姓尊贵，已说到初发心菩萨的尊贵，现在如来承上意而更为譬说。「迦叶！譬如一」颗小小的，蔚蓝色的「琉璃珠」，价值与妙用都「胜于水精」——一般的水晶，那怕水晶大得「如须弥山」那样。「菩萨」也如此，「从初发心」以来，即使位居凡夫，「便胜」于「声闻辟支佛众」。声闻，一向是大众共住的。辟支佛，译义为独觉。其实除麟角喻辟支一人出世而外，其余也都是众多共住的。上文说初发心菩萨，胜过八解脱的大阿罗汉。现在进一步说，不要说得八解脱的，就是无数的二乘无学众，也不及一位初心菩萨呢！

己二 人天礼敬

迦叶！譬如大王夫人生子之日，小王群臣皆来拜谒。菩萨亦尔，初发心时，诸天世人皆当礼敬。

初发心菩萨，不但胜过二乘，而且也为人天所尊敬。如来举喻说：「迦叶！譬如」刹利「大王夫人」，当他诞「生」王「子」的「日」子，所属的「小王」及「群臣」，都要「来拜谒」，为他是王子而庆贺。这样，「菩萨」也如此。「初发心时，诸天」与「世人皆当礼」拜恭「敬」，因为他是菩萨，是佛的种姓，是未来佛。凡夫没有慧眼，或者会轻视初心菩萨，所以佛特地说应尊敬。

戊五 普利众生胜

迦叶！譬如雪山王中生诸药草，无有所属，无所分别，随病所服，皆能疗治。菩萨亦尔，所集智药，无所分别，普为众生平等救护。

第五是普利众生胜。佛举比喻说：「迦叶！譬如雪山王」——喜马拉耶山区，近印度西北区的大山，终年积雪，极高极大，所以叫雪山王。在这大雪山「中」，「生诸药草」。这一地区，古代是不属于任何国家，也不属于任何人的，所以雪山的一切药草，也都「无有所属」。因为不是属于谁的，所以不问是什么人，「无所分别」。只要是「随病」所宜——对症的话，就能随「所服」的药，而「皆能疗治」。「菩萨」也如此，修行「所集」的，以智为主的一切法门，如雪山的各种药草一样，所以叫「智药」。对人的贵贱、贫富、智愚，都「无所分别」，一视同仁，而能「普为」一切「众生」，作「平等救护」，解脱众生的苦恼。

戊六 出生如来胜

迦叶！譬如月初生时，众人爱敬逾于满月。如是，迦叶！信我语者，爱敬菩萨过于如来。所以者何？由诸菩萨生如来故。

第六出生如来胜。人天应尊敬菩萨，而且要敬重到极点。对于这，如来又举喻说：「迦叶！譬如月初生时」，印度的民俗，就举行非常隆重的新月祭。所以说：「众人爱敬」这新月，「逾」越了十五晚上的「满月」。我们中国人，是喜爱满月的。但在印度，除了团圆的满月外，还敬爱新月，因为新月是象征著光明的出生，从此一直向大圆满的光明而前进。如来说了这一比喻，才合喻说：「迦叶」！大家如相「信我」的「语」言，那么「爱敬菩

萨」，就应该「过于」对「如来」的尊敬。为什么呢？因为如来如满月，初发心菩萨如新月。大乘经中，有以月光渐增到圆满的比喻，说明菩萨的从初发菩提心，到无上菩提的圆成——成佛。从爱敬新月的意义，就可知特别爱敬菩萨的意义，「由」于从「诸菩萨」，能出「生如来」呀。没有菩萨，就没有佛，佛是从菩萨生的。这就显出菩萨的重要，应受世人最高的崇敬了！

戊七 众生福田胜

迦叶！譬如愚人舍月，礼事星宿。智者不尔，终不舍离菩萨行者，礼敬声闻。

第七众生福田胜。菩萨这样的可崇敬，那自然应尊敬菩萨，菩萨才是我们的殊胜福田。如来又举喻说：「迦叶！譬如愚人」，「舍」弃了圆满光明的「月」亮，反而去「礼」拜「事」奉那些「星宿」，如北斗星，二十八宿等。这是怎样的颠倒？如以菩萨为月亮，那星宿就如声闻众了。这样，有「智者不」会那样的颠倒，「终不舍离菩萨行者」，真实福田，反而去「礼敬」那小乘的「声闻」行人。

戊八 声闻依止胜

迦叶！譬如诸天及人，一切世间，善治伪珠，不能令成琉璃宝珠。求声闻人亦复如是，一切持戒，成就禅定，终不能得坐于道场，成无上道。迦叶！譬如治琉璃珠。能出百千无量珍宝，如是，教化成就菩萨，能出百千无量声闻辟支佛宝。」

第八声闻依止胜。这末后一喻，从不应礼敬声闻而来，原来声闻还是从菩萨出生的呢！菩萨为声闻根本，大乘法为小乘法根本，拿这点来结赞菩萨的殊胜。如来举治珠的譬喻：珠，不仅是生成的，也还要经人力的修治。古法，治珠要经磨、押、穿——三个过程，才能显出珠所具的光泽。现在佛对迦叶说：「迦叶！譬如诸天」，或者是「人，一切世间」「善」于「治」珠的治珠师，假使所治的是「伪珠」，那无论怎样的修治，也「不能令成」无价的「琉璃宝珠」，这是伪珠的品质限定了的。这样，「求声闻人亦复如是」。他发的是出离心，没有悲愿，但求自苦的解脱。这也决定了他，无论声闻

人所有「一切持戒」功德，「成就」甚深的「禅定」功德，熏修得怎么好，也「终不能得坐于道（道是菩提的旧译）场」，而「成无上道」。总之，声闻人无论如何修持，也不能成佛。

再举喻来说菩萨：「迦叶！譬如」治珠师所「治」的，是一颗毘「琉璃珠」。经过一番琢磨修治，就能显出琉璃珠的妙用。据说，从琉璃珠，「能」引「出百千无量」数的各种「珍宝」。拿这来比喻，那就是「教化」发菩提心，起大悲愿，修集广大福智资粮。等到「成就」真实「菩萨」，那就从菩萨的教化中，「能出」生「百千无量」数的「声闻辟支佛宝」。二乘圣果，虽不及菩萨，但也是世所希有的珍宝，故比喻为各种宝物。

从菩萨的不断结使，到这出生二乘，为二乘所依止，种种比喻赞叹，显出菩萨道的善巧，崇高。

丙三 作教化事业

丁一 毕竟智药治

戊一 总说

尔时，世尊复告大迦叶：「菩萨常应求利众生。又正修习一切所有福德善根，等心施与一切众生。所得智药，遍到十方疗治众生，皆令毕竟。云何名为毕竟智药？

正明菩萨道中，已说了修广大正行，习甚深中观，现在要说起方便大用，作教化事业。前二是自利，这里要说利他。菩萨虽以利他为重，而实是自利利他相成的。如修广大正行，都是与众生有利益的。而现在要说的方便教化，又都是从自己的修集得来。怎样自利，就怎样利他，所以菩萨是在利他为先的原则下，去从事自利利他，上求下化的工作。

在菩萨的方便化导中，分毕竟智药与出世智药二科。菩萨能治众生的生死苦恼病，主要是智慧，所以叫智药。菩萨以般若——智慧而修集的一切法药，是能根治众生生死重病的，所以叫毕竟智药，毕竟就是究竟彻底的意思。这些智药，虽能达到菩提、涅槃，但或是远方便，或是近方便；或是助成的，或是主要的。那切近而主要的智药，名为出世智药。菩萨修集得来的佛法

，不外这二类。

说明毕竟智药，先总说。这是另起一大段，所以经上说：「尔时，世尊」又「告大迦叶」说：修广大正行，与甚深中观的「菩萨」，是出发于大菩提心的，利他心重，所以「常应」寻「求」方便，怎样去「利众生」。要利益众生，就知道要切实修学。约修集福德说，「又正修习一切所有」的「福德善根」，不是为自己，而愿以平「等心」，普遍的回向，「施与一切众生」，同得解脱，同成佛道。约修习智德说，凡菩萨修习「所得智药」，也愿与众生共有，所以「遍到十方」世界，去「疗治众生」的身心重病。不但去疗治，而且「皆令毕竟」全愈，这正如《金刚经》所说：『我皆令入无余涅槃而灭度之。』那么，那些药「名为毕竟智药」呢？

戊二 别说

己一 诸对治行

谓不净观治于贪婬，以慈心观治于瞋恚，以因缘观治于愚痴。以行空观治诸妄见，以无相观治诸忆想分别缘念，以无愿观治于一切出三界愿。以四非倒治一切倒：以诸有为皆悉无常治无常中计常颠倒，以有为苦治诸苦中计乐颠倒，以无我治无我中计我颠倒，以涅槃寂静治不净中计净颠倒。

毕竟智药，是些什么法门呢？分对治行与菩提行二类。菩提行是近方便，是引发证悟的法门。对治行是远方便，在初学时，先要调治烦恼，安定自心，才能进一步的趋向出世解脱。这在古译中，称为『停心』观；奘译作『净行所缘』。停心观，旧有不净、慈悲、因缘（很多经论，只说此三法门）、界、数息——五门。本经以前三为一类，以界观的达无我我所，分为三空观及四正观二类。

一、「不净观」，这是于死尸取青瘀等相，然后摄心成观。如经中所说的九想——胀想、青瘀想、坏想、血涂想、脓烂想、噉想、散想、骨想、烧想，就是不净观。如修习不净观，为对「治」「贪婬」的特效法药。贪婬是障道法，而凡人都为他惑乱。或贪姿色；或贪音声；或贪体臭；或贪体态，如曲线等；或贪他的温柔供事……。修九想观成就，这一切淫念，就都不起

了。二、「以慈心观」来对「治」「瞋恚」病。瞋恚病极其粗重，俗说『一念瞋心起，八万障门开』，这是大乘行者所特重的。因为瞋心一起，对于利益众生，就成为障碍了。这应观一切众生，如父如母，如儿如女，修习愿一切众生得安乐，同情众生的慈心；慈心增长，瞋恚也就不起了。慈心遍于一切众生，所以素食、放生，也能培养慈心。当来下生的弥勒佛，初发心就不食众生肉，特以慈心（所以姓弥勒，弥勒就是慈）来表彰他的特德。三、「以因缘观」来对「治」「愚痴」病。这里的愚痴，不是别的，而是不明善恶，不明业果，不明流转生死，不明我我所空等愚痴。这唯有以如来十二因缘的观察智药，才能对治他。因为『空相应缘起』，即开示业果流转等道理。——以上三观为一类。

其次是三空观。一、「以」诸「行」生灭无常，无常故苦，苦故无我无我所的「空观」，修习成就，悟解得有为诸行，没有实我可得。我见为一切妄执根本；能降伏我见，自然就能「治诸妄见」。这里的妄见，可摄得常无常见，边无边见，一见异见等。二、「无相观」：众生著有，就于一切法取相分别；妄想无边，最为解脱的重障。所以修无相观，观一切法虚妄，不取一切相，就能对「治」顾恋过去的「忆想」，取著现在的「分别」，欣求未来的「缘念」——离一切取相。三、「无愿观」：无愿，或译无作。众生于生死中，爱著不舍，所以起『后有爱，喜贪俱行爱，彼彼喜乐爱』；起心（思愿相应心）作业，愿求生死的相续，名为凡夫。或者把生死看成怨家，三界看做牢狱，于是愿求出此三界生死，名为小乘。现在菩萨的无愿观，能治三界生死的思愿，更能对「治」小乘「一切出三界」生死的「愿」欲。能观生死本空，即没有生死可出，涅槃可求，为菩萨的无愿观。——以上三观为一类。

此下四观，名「四非倒」，能对治四颠倒——常颠倒、乐颠倒、我颠倒、净颠倒。治四颠倒，即「治一切倒」。如分别来解说，一、无常观：「以诸有为皆悉无常」的正观，对「治」于生灭「无常中计常」住的「颠倒」。二、苦观：以「有为」生灭法，无常故「苦」的正观，对「治诸苦中计乐」的「颠倒」。什么叫诸苦？在对境而起领受时，分苦受、乐受、舍受——三受。

但深一层观察，老病死等苦受，不消说是苦的——苦苦。乐受，如一旦失坏了，就会忧苦不了，叫坏苦。就使是不苦不乐的舍受，在诸行流变中，到底不能究竟，所以叫行苦。这些，都离不了苦，而凡夫著为快乐，所以经说如贪刀头上的蜜一样。三、无我观：「以」诸法「无我」的正观，对「治」于本来空「无我中计我」的「颠倒」。这更是众生的颠倒根本！一切众生，都不自觉的起自我见，其实不过为迷于色、受、想、行、识而起的妄执。所以萨迦耶见——有身见（俗称我见），是以五蕴为所缘，而并没有自我可得的。四、涅槃寂静观：「以涅槃寂静」观，对「治」于「不净中计净」的「颠倒」。净是清净、不染污。浅一些说：如把自己的身体，看得非常清净美丽，所以去修饰庄严他。或把世间看得非常美好，而迷恋他。单是这些净颠倒，佛法常以『不净观』来对治他。但深一些的，或因自己的修养，节制；或幻想一圣神的崇高德性，唯一真神，而想像为怎样的圣洁。这些净颠倒，就不是不净观所能对治得了。所以本经从大乘法来说，内而身心，外而世界，三界六道（神也在其内），一切是不净的，所以可因之而起贪恋，因之而起烦恼。三界的生死杂染法，那里有净呢？特别是自己的色身，佛说是画瓶一样。外面看来美观，加上庄严，真使人顾影生怜。但里面尽是些臭秽便利，怎么庄严修饰，也无法掩饰得了。但众生于不净计净，志求清净，才幻想有圣洁的神等。不知唯有不生灭，离众相，无烦恼的涅槃，才是寂静的，究竟清净。所以观涅槃，能治一切净颠倒。以四正治四倒，如执著四非倒，还是颠倒，所以大乘法说『非常非无常』等。——这又是一类。

这三类十法，是对治行，都是观——智慧。菩萨用这些智药，来对治众生的烦恼重病。

己二 七菩提行

以四念处，治诸依倚身、受、心、法：行者观身，顺身相观，不堕我见。顺受相观，不堕我见。顺心相观，不堕我见。顺法相观，不堕我见。是四念处，能厌一切身、受、心、法，开涅槃门。以四正勤，能断已生诸不善法，及不起未生诸不善法；未生善法悉能令生，已生善法能令增长。取要言之，能断一切诸不善法，成就一切诸善之法。以四如意足，治身心重。坏身一相

，令得如意自在神通。以五根，治无信、懈怠、失念、乱心、无慧众生。以五力，治诸烦恼力。以七觉分，治诸法中疑悔错谬。以八正道，治堕邪道一切众生。

再来说切近的法药——七菩提行。菩提，义译为觉。达成正觉的条件，因素，名为菩提分，或菩提支，菩提品。总括佛说的菩提分，主要的有三十七类，名为三十七菩提分。这是可以分为七大类：四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。这七大类，就是现在所要说的七菩提行。以下分别来解说。

一、「四念处」：这是被称为『一乘道』，能灭忧苦的重要法门，菩萨就以此来救治众生。四念处是：身念处、受念处、心念处、法念处。菩萨以身、受、心、法为系念处，心住于此而正观察，所以名身念处（或译念住）……法念处。以念得名，而实体是念相应的智慧。四念处有二：(一)、别相念处：观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。(二)、总相念处：观身为不净、苦、无常、无我；……观法也是不净、苦、无常、无我。本经所说的，也是总相念处，但归结于无我。因无常、苦、不净等正观，最后都是为了引发无我正见，这才是四念处法门的宗要。众生对于身、受、心、法，总是有所取著，起常、乐、我、净四倒。所以佛说四念处，对治颠倒，不再取著，所以说：「治诸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。分别来说：身念处是：修「行者观身」——自身、他身、自他的色身，随「顺身相观」察。如观身是种种不净，三十六物所成等，就可以治灭执净的颠倒。如随顺这身的实相——空无我性来观察，就不再依著身而起我执，就能「不堕我见」了。身体，确是最容易引起我执的，所以如来说法，每每是先说身念处。受念处是：修行者，随「顺受」——苦受、乐受、舍受的实「相」来「观」察。受，一切都离不了苦，所以观受是苦，能不著受而治乐颠倒。如观受的实相，从因缘所起，了无自性可得，那就不会计著受而「不堕我见」了。心念处是：众生的颠倒，莫过于执著心识为常住不变的。这虽是婆罗门教以来的老执著，也实是众生的通病。所以修行者，随「顺心相」，「观」心识如流水、灯燄，刹那生灭无常。『无常是空初门』，从生灭无常中，得

空无我正见，就能除常倒而「不堕我见」了。法念处是：一切法中，除了色（身）法，及心法中的受与识，其他如想、思等一切心相应行，心不相应行——有为法；还有无为法。这些，就是法念处观察的对象。修行者，随「顺法相」而起正「观」，没有一法是可取可著的；也就是没有一法是可以安立为我的（如著法是有，这就是执我的所在），因而能「不堕我见」。「是四念处」，如能修习观察，都能不起我见，就「能厌一切」——「身、受、心、法」，也就是能厌离生死流转，心向涅槃。所以说能「开涅槃门」，而有了进入涅槃的可能!

二、「四正勤」：这是四种能断除懈怠、放逸，勇于为善的精进，所以也名四正断。勤与精进，佛法中都是指向上向善的努力来说。那四种呢？(一)、由于精进，「能断」过去「已生诸不善法」——烦恼。已生的已经过去了，但过去了的烦恼，还能影响自己身心，束缚自己，这要以精进来断除他。如曾经加入了社会的不良组织，虽然好久没有活动了，但还受他的控制。必须以最大的勇气，割断过去的关系，才能重新做人。(二)、以精进来达成「不」再生「起未生诸不善法」。未生的烦恼，还没有生起，那不是没有吗？不能说没有，只是潜在而没有发现出来罢了。这必须精进对治，使善法增长，智慧增长，才能使未生的烦恼，再没有生起的机会。(三)、「未生」起的「善法」，要以精进力，「能令生」起。这如潜在的财富，生得的智力，要努力使他充分发挥出来一样。(四)、对「已生」起的「善法」，要常生欢喜心；加以不断的熏修，「能令」他一天天「增长」广大起来。这四种正勤，扼「要」的说一句，这是「能断一切诸不善法，成就一切诸善」「法」的精进。没有精进，是不能达成这一目标。依大乘法说：『修空名为不放逸。』了达一切法性空，才能痛惜众生，于没有生死中造成生死，没有苦痛中自招苦痛；才能勇于自利利他，不著一切法，而努力于断一切恶，集一切善的进修。

三、「四如意足」：如意，是神通自在。神通自在，依禅定而引发。禅定有欲（希愿）增上，勤增上，心（止的别名）增上，观增上，依这四法而修成定，为神通所依止（如足一样）。所以欲、勤、心、观所成定，名为四

如意足，也叫四神足，这是得定发通的重要行门。但为什么会发神通呢？如他心通能知他人的心念；神境通能入地、履水、升空，那怕千里万里，一念间就能到达，这怎么会可能呢？要知身心、世界，都是因缘和合的幻相，没有自性可得。而众生无始妄执，却取著『一合相』，想像为一一个体的实在。由于实执的熏习，身心世界，一一固体化，粗重化，自成障碍，如因误会而弄到情意不通一样。这才自他不能相通，大小不能相容，远近不能无碍。修发神通，不过部分或彻底的，恢复虚通无碍的诸法本相而已。如修世间禅定，那是修得离去我们这个欲界系的身心世界，也就是最实体化，粗重化的身心世界。从根本禅——色界系法中，修发得神通自在。但这只是心色比较微妙轻灵，还只是有限度的虚通无碍。如修大乘出世禅定，那是观一切法如幻性空，也就得一切法无碍（论说『以无所得，得无所碍』）。所以能对「治身心」的个体化，粗「重」化，破「坏身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法无碍，「得如意自在神通」。

四、「五根」：根是根基深固的意思。修信根，能对「治」不信三宝四谛的「无信」。修精进根，如四正勤，能对治懒于为善，勇于作恶的「懈怠」。修念根，如四念处，能系心念处，对治「失念」——正念的忘失。修定根，如四禅，能对治散「乱心」。修慧根，如四谛、二谛、一实谛的正知，能对治「无慧」的「众生」。众生二字，应通前四根。五法具足，善法才坚固，所以叫五根。

五、「五力」：五力的内容，还是上面说的信、勤、念、定、慧。但由于五根的善力增强，进而有破「治」不信等「诸烦恼」的「力」量，所以又名为五力。

六、「七觉分」：也名七菩提分。(一)、择法觉支（支就是分）：择是简择、抉择，为观慧的别名；法是智慧简择的正法。这是七觉分中的主体，余六是助成。(二)、喜觉支：喜是喜受，因为深尝法味，远离忧苦而得悦乐。(三)、精进觉支，即依择法而向寂灭的精进。(四)、念觉支，即正念相续。(五)、轻安觉支，是因得定而起的身心轻安。(六)、定觉支，即与慧相应的正定。(七)、舍觉支，这不是舍受，而是行蕴中的舍心所，住心平等而不取不

著。以择法为中心的七觉分，能达成正法的觉证。如能现觉正法，知法入法，就能对「治」于「诸法中」所有的「疑悔错谬」。在迷不觉的众生，在人生旅程中，不是面临歧途，踌躇不决——疑；就是走上错路，盲目前进而死路一条——错谬。错误与疑惑，到头来是徬徨、空虚、忧悔。正觉的圣者，主要为断除三结——我见、戒禁取、疑。我见是理的迷谬；戒禁取是行为的错谬；而疑是对三宝四谛——真理与道德的怀疑。如真正的觉悟了，这一切烦恼都不再存在，因而是真知灼见，心安理得，充满了正法的喜乐，而没有忧悔（这名为『于法无畏』）。在一切菩提分中，这是极重要的一项。

七、「八正道」：这是如来说法，最先揭示的道品，为离邪向正，转迷启悟的修持轨范。(一)、正见：于四谛、二谛、一实谛的深彻知见，为八正道的主导者。(二)、正思惟：对于正见的内容，深思而求其实现。这二者，属于慧学。(三)、正业：为远离杀、盗、淫的身恶行，而有身正业。(四)、正语：为远离妄语、两舌、恶口、绮语，而有正语。(五)、正命：是如法得财，如法使用，所有的正常经济生活。这三者属于戒学。(六)、正精进：即断恶修善，为助成一切道品（三学）的精勤。(七)、正念：于正见、正思所得的正法，系念现前，不忘不失。(八)、正定：因系心一处，到达禅定的成就。这二者是定学。八正道，以无漏的戒定慧为体。这不但是圣者的，『八正道行入涅槃』，也是凡夫邪道的彻底对治者，所以说能对「治堕邪道」的「一切众生」。堕邪道，即邪定聚众生。邪道，是八邪道——邪见、邪思惟、邪业、邪语、邪命、邪精进、邪念、邪定。有了八邪，一定堕落恶趣。修八正道，才能回邪向正而使他解脱。

戊三 结说

迦叶！是为菩萨毕竟智药，菩萨常应勤修习行。

上面所说的，三类十项的对治行，七类三十七品的菩提行，都是菩萨修集所成的，以智为主的法药。菩萨以此自利，也就以这样的智药，遍十方界去化导群迷，救治众生的生死重病。这些智药，本来都是声闻所常用的法药，为什么称为菩萨的智药呢？这因为，(一)、大乘能容受一切，所以名大。

这些声闻所修行的三乘共法，也就是大乘菩萨的修法。所以《大般若经．摩诃衍品》，就以三十七品等为大乘。(二)、在大乘菩萨修学起来，也就比声闻的深一层。如以没有出三界愿为无愿；以涅槃寂静来对治净颠倒；以不堕我见来说四念处等。所以只要以大乘心行来修学，小法也就成为大乘了！如来将这些法药说明了以后，结告迦叶说：「迦叶」！这就是「菩萨」的「毕竟智药」，能彻底救治众生的大法。这些，无论是自利，或者利他，作为修学「菩萨」道的，都是时「常应」该精「勤修习」实「行」的。

丁二 出世智药治

戊一 举喻起说

又，大迦叶！阎浮提内诸医师中，耆域医王最为第一。假令三千大千世界所有众生，皆如耆域，若有人问心中结使烦恼邪见疑悔病药，尚不能答，何况能治！菩萨于中应作是念：我终不以世药为足，我当求习出世智药，亦修一切善根福德。如是，菩萨得智药已，遍到十方，毕竟疗治一切众生。

再来说毕竟的出世智药。以我执系著而起的，是世间法；体达空无我性，超胜了这样的世间法，名为出世。出世为佛法本义，但每被人误解。如来要说明出世智药，先以比喻说起。「大迦叶」！譬如我们这个地区，是四大洲之一的南阎浮提洲，从有一棵阎浮提树得名。在这「阎浮提内」，所有的「诸医师中」，要推「耆域医王最为第一」。耆域，是频婆娑罗王的王子，长于医药，为当时僧团的特约医师。由于他医理高明，所以赞为医王。耆域是一位了不起的大医师！然而，「假令三千大千世界所有众生」，大家「皆如耆域」那样的擅长医药，简直是没有治不了的病。「若有人问」起：人们「心中」的「结使」、「烦恼」、「邪见」、「疑」、「悔」等心「病」，该用什么「药」来治疗？那大家「尚不能答」覆——根本不知道，又从那里答起！连答都答不出来，「何况能治」疗这心中的烦恼病呢！结使等烦恼，为生死根本，有烦恼就有业，有业就有生死苦报。所以解脱生死重病，要从根治烦恼下手。可是世间的医师，虽也有治精神病的，应用心理治疗的，但对心中的烦恼头数，烦恼力用……根本不明白。不能认识病源，当然不能下

药治疗了！学「菩萨」道的，对「于」此「中」道理，有深刻的认定，知道这不是世间一般所能根治的。所以「应」该常「作是念：我终不以」一般的「世药为」满「足，我当求习出世」间的「智药」。不但学习出世的真智慧，还要「修一切善根福德」。这样的福慧双修，才能自他两利。「如是，菩萨」学「得」了「智药」，就会「遍到十方」界去，「毕竟疗治一切众生」的生死重病。

戊二 随义正说

己一 标法性空以观心

何谓菩萨出世智药？谓知诸法从缘合生；信一切法无我无人，亦无众生寿命知见，无作无受；信解通达无我我所。于是空法无所得中，不惊不畏，勤加精进而求心相。

说到出世的毕竟智药，就是究竟解脱的不二法门。依唯识宗的现观次第，是先观所取空，次观能取空，然后趣入现证。依中观宗的现观次第，是先泛观一切法空，次观能观的心也空，然后趣入现证。大致相近，但唯识宗以唯识无境的胜解为方便，而中观宗以缘生无性空为方便。本经所说，更顺于中观的修法。

如来承上譬喻，进一步起问：什么叫「菩萨出世智药」？这是先要依经（论）的教理，了「知诸法」都是「从缘」和「合」而「生」。一切法依众缘而有，依众缘而生。离去因缘，就什么都不能存在，这是确认了佛法的根本法则。既然一切是因缘和合而有，那就能深「信一切法」是「无我」、「无人，亦无众生」、「寿命」、「知」、「见，无作」、「无受」了。这就是依因缘和合生的法则，信得『诸法无我』法印。这里的我、人到知、见，都是我的异名。在《大般若经》中，我的异名，一共有十六名。在上面解说我空时，已说到我、人、众生、寿命；这里再说到四名。外道、凡夫，对于自我，以为是能知者，能见者，作善恶业者，受果报者。所以知、见等，都是自我的别名；在缘生无我的正观中，一切都不可得。能信得诸法无我，也就能「信解通达无我我所」。信，是依人及经论所说，经教理的推比而起信

；解，是经思惟而得深刻的胜解；通达，是修慧，能深彻的了达。无我，就没有我所；无我是我空，无我所是法空。——上来泛观一切法空。

进一步，要返观这能观的心相也空。一般人，大都是『依识立我』；所以这也就是广观法空，而后反观我空的现观次第。如上所说的我法皆空，是最难信解的。因为一般都误以为空是没有，所以听说一切空，就不免有没有著落的恐怖。但大乘利根菩萨，从缘生无性去解空，知道『毕竟空中不碍一切』。有业有报，有修有证，能于毕竟空中立一切法，所以能「于是空法无所得中，不惊不畏」。不但不惊怖，而且深信不疑，更能「勤加精进」，由博返约，从一切法空中，「而求心相」是什么。心相，也可译作心性。求心相，就是求心的自性。知见作受，系缚解脱，众生总以为心在主宰。有心可得，为众生妄执的最后堡垒；所以非进求心相不可。从前慧可禅师，向达磨禅师求安心法。这也是以为有心可得，而只是忧悔不安，不得自在。达磨禅师说：『将心来与汝安！』这就是要他返观自心，勤求心相。可禅师求心的结果是：『求心了不可得。』这与下文的观心一样，这才是安心解脱的不二法门！

己二 观心无性以显性

庚一 观心无性

辛一 约胜义观心无性

菩萨如是求心：何等是心？若贪欲耶？若瞋恚耶？若愚痴耶？若过去、未来、现在耶？若心过去，即是尽灭；若心未来，未生未至；若心现在，则无有住。是心非内、非外、亦非中间。是心无色、无形无对、无识、无知、无住、无处。如是心者，十方三世一切诸佛，不已见、不今见、不当见。若一切佛过去来今而所不见，云何当有？但以颠倒想故，心生诸法种种差别。是心如幻，以忆想分别故，起种种业，受种种身。

以下是勤求心相，观心无性以显性。在说明上，分为观心无性，无性即性两节。观心无性也分二科，先正约胜义显无性，是勤求心相的正意。如来先总标说：「菩萨」应「如是求心」。怎么样求呢？应推求观察，「何等是

心」？求心，是求心的自性是什么。但求觅起来，心是毕竟不可得的。本经约三门观察，(一)、三毒求：心是「贪欲」吗？「瞋恚」吗？「愚痴」吗？假如心是贪欲，那瞋、痴就不是心了。假如是瞋恚，贪、痴又不是心了。假如心是愚痴，那心就不能是贪、瞋了！假使说，贪、痴或瞋、痴，可以相应，同时而有，所以不妨是贪又是痴，是瞋又是痴。但这既不免贪瞋相违的过失，而且相应共有，可见是众缘和合，而不是心自性相，自性是不二的自体呢！这样，从这三毒去推求，什么都不能说是心。依经论成法，这应该是三性求：心是善吗？是恶吗？是无记吗？心既不能局限于一性，又不能同时通于三性，所以以三性推求，心是了不可得。本经且约恶性说，从三毒去推求。(二)、三时求：从时间去观察，心是「过去」的吗？「未来」的吗？「现在」的吗？「若心」在「过去」，过去是已灭，那「即是尽灭」而不可得。「若心」在「未来」，未来是「未生」起，「未至」现在，那不是等于没有吗？「若心」在「现在」，现在只是不离过去未来的假名，并没有一念安住不动的现在。所以经上说：『即生即灭』。这样，现在是即生即灭，「无有住」相，那又指什么为现在心呢？作三时观察，心是了不可得，所以《金刚经》说：『过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。』(三)、三处求：如心是有实自性的，那心在什么处？在内？在外？在中间？推求观察起来，「是心非内」，并不能指出心在身内的那一处。而且心如在内，怎么能了外境呢？当然也「非外」，谁能证明心在身外？而且在外，又怎能觉了自己身心呢？也「非中间」，中间是相待的假名，是并不能确指的。观门无边，本经且约三毒、三时、三处为观门，但推求起来，不见有一定法名为心，不见心有自性可得而契入心空。

观心性空而入现证无分别性，《瑜伽师地论》说（经）有六句；本经前文出四句，这里译为七句，以显示心相不可得。七句是(一)、「是心无色」，非色根识所能得的色相。(二)、「无形无对」，无形就是无对，是译者的衍文。这是说，心不如五尘等那样的有形有对。(三)、「无识」，不是意根识所能明了的。(四)、「无知」，也不是杂染有漏识所能知的。(五)、「无住」，不是心依根住而有所得的。(六)、「无处」，也不是心在器世间而有处所

的。观察起来，心是这样的无所得，唯是如如无差别性。所以如来接著说，不是由于智力微薄，观察不到，而是心相本来如此。「是心」，连「十方三世一切诸佛」，也是观心了不可得。过去佛，「不已见」；现在佛，「不今见」；未来佛，「不当见」。这样，「若一切佛」，也「过去」未「来」现「今」——三时观「所不」能「见」，那怎么众生一定以为应「当有」心可得呢？

经说『云何当有』，是反问，以表显心不可得。但从下文看，也是伏一疑问。尽管胜义观中，求心了不可得，但心确是那样的现成，这到底是什么呢？这可说是人人怀疑的问题。从前德山禅师，挑了《金刚经》青龙疏，想到南方去难破禅宗。半路上遇到卖点心的婆子，问他：『金刚经说三心都不可得，上座点的是那一个心？』德山竟茫然不知所答。德山以为心不可得，就误会为没有心了。真俗不能无碍，解空不能达有，难怪他经不起老婆子现实门中一问，就落得哑口无言。这问题，且看如来如何解答！佛说：「但以颠倒想」，「心生诸法种种差别」。为了解说这二句，接著说：「是心如幻」，「以忆想分别」，所以心与烦恼俱起，而「起种种」善恶「业」；作了业，就「受」人天恶趣等「种种身」。这一解说，包含两个意义：(一)、心是什么？是本性空而如幻的有。虽现现成成的有心，有分别，心相是了不可得。心是如幻性空，并非不可得中，别有什么微妙的，真实的心。(二)、心生种种差别法生，确是《阿含经》以来的决定说。这与唯识学的依识立境，『诸识所缘，唯识（心）所现』不同。这是说：由于无始来的妄想心，所以造业受果，生死流转。心就是那样的如幻如化，那样的虚妄颠倒。在幻化虚妄中，织成幻化虚妄的三界六道，生死不了。如以为一定有心可得，是真是实，那不妨打破沙盆问到底，心是什么？怎么样有的？什么时候开始有的？一连串的推求观察，而心是了不可得。通达心无所得，就能现证真性，解脱自在！

辛二 约世俗呵心妄有

又，大迦叶！心去如风，不可捉故。心如流水，生灭不住故。心如灯焰，众缘有故。是心如电，念念灭故。心如虚空，客尘污故。心如猕猴，贪六

欲故。心如画师，能起种种业因缘故。心不一定，随逐种种诸烦恼故。心如大王，一切诸法增上主故。心常独行，无二无伴，无有二心能一时故。心如怨家，能与一切诸苦恼故。心如狂象，蹈诸土舍，能坏一切诸善根故。心如吞钩，苦中生乐想故。是心如梦，于无我中生我想故。心如苍蝇，于不净中起净想故。心如恶贼，能与种种考掠苦故。心如恶鬼，求人便故。心常高下，贪恚所坏故。心如盗贼，劫一切善根故。心常贪色，如蛾投火。心常贪声，如军久行，乐胜鼓音。心常贪香，如猪憙乐不净中卧。心常贪味，如小女人乐著美食。心常贪触，如蝇著油。

胜义观中，心是毕竟不可得的；有的是世俗如幻妄心，为作业受报的主导者。上明从观空入证，本可以直接『无性即性』的下文。但对于世俗幻妄的心识，本不可得而众生著有，实为颠倒忆想分别的根源，所以又大加呵责，劝众生远离他。如知道心的幻妄而不惑，知道心的性空而不著，自能离妄心而现证无分别法性。呵妄心有一大段喻说，共二十四句，可说是集阿含与毘尼中散说的大成。如来在本经中，一一的总叙出来。

如来说：「大迦叶」！如幻的妄心，是怎样的呢？一、「心」是似有而不可得的。刹那生起，就灭入过「去」，「如风」一样的迅速，风一样的「不可捉」摸，没有一些痕迹可得。二、「心如流水」，俗说『长江后浪推前浪』，刹那「生灭不住」。所以才觉得此心，早就不是此心了。三、「心如灯焰」，从「众缘有」。灯焰是依缘而有的，所以看起来灯焰长明，而其实是由于众缘——油及灯芯等的被烧，前后的灯焰相续，并不一样。四、「是心如」闪「电」一般，一霎间过去，所以说「念念灭」。五、「心如虚空」那样，本来清净（净是空的异名），什么也不可得。但由于外来的「客尘」——云、雾、沙尘等，而现出虚空昏暗的「污」染相。经上说『心性本净，客尘所染』；『是心非心，本性净故』。如以为众生有一清净真心，那就不是如来虚空喻的本意了。——上来五喻为一段。风喻无常故空；流水、灯焰、电，喻无常；虚空喻不净。

六、「心如猕猴」一样，跳跃不停；不是拉著这个，就是捉住那个。心的「贪」爱「六欲」——微妙的色欲、声欲、香欲、味欲、触欲、法欲，也

是贪这贪那而不息的。七、「心如画师」：画师能在白纸上，画出山水、人物、鸟兽，形形式式。心在一切本空中，以忆想分别，「能起种种」善恶「业因缘」。有了业因缘，就会招感三界六趣的种种报身。八、「心」如生性「不一定」的人，自己毫无定见，一切随环境转。心没有定性，所以也就「随逐种种诸烦恼」，或时成贪心，或时成瞋心，或成憍慢心等。九、「心如大王」，大王是一国的主，有权力，能统摄。心在「一切诸法」中，也是「增上」——最有力的「主」导者。这约第六意识说；如约心与心所相应，六识都名为心王。十、「心常」如「独行」而「无二无伴」的人；这以旅程中的独行者为喻。心在生灭过程中，也是「无有二心能一时」中有的。但这不妨多识并生，也不妨心与心所同时相应，不过说在一念心中，没有二眼识……二意识，可以同时生起而已（但一心论者，心所无体论者，就依据这一比喻而成立他的理论）。十一、「心如怨家」，怨家是时常想害你，使你受苦。心的认识不全，烦恼相应，所以心也「能」给「与」众生以「一切诸苦恼」。十二、「心如狂象」，象一旦发起狂来，土地也被践踏，房舍也会被撞倒，所以说「蹈诸土舍」。这如心颠倒起来，「能坏一切诸善根」；特别邪见起重恶业，能断善根。——上来七喻为一段，广明心的作用。其中心如大王，心如画师，心常独行，尤为佛法所常说。

十三、「心如」鱼的「吞钩」，被钓住而有丧生的危险，却颠倒的以为美味当前，在「苦中生」起「乐」的觉「想」。十四、「是心如梦」一样，颠颠倒倒，好像别人就是自己，以为我在做什么，而不知是「于无我中生」起自「我」的觉「想」。十五、「心如苍蝇」，在粪便等臭秽物上乱飞，「于不净中」，颠倒的生「起净想」。——上来三喻为一段，明颠倒心。

十六、「心如恶贼」，为了劫夺物品，追求宝物的所在，「能」以残酷手法，「与」人以「种种考掠」的「苦」痛。十七、「心如恶鬼」一样，常「求人便」——伺人以可乘的机会。如人的福尽了；或起了邪心，作了恶业，恶鬼就乘虚而入，作怪害人。十八、「心常高下」不平，如恶神一样。没有平等心，因你的信他不信他而或爱或恨，给人以幸福或灾祸。心也就是这样的，常为不平等的「贪恚所坏」——变异。十九、「心如盗贼」，如不加

防备，会「劫」夺你所有的「一切善根」。——上来四喻为一段，形容心的邪恶。

二十、「心常贪色」，色是显色、形色，特别是（男）女色。如贪欲心盛起来，就「如」飞「蛾」的自「投火」中一样，死活都不顾的。二十一、「心常贪声」，如歌唱、音乐。贪声的，听见了就心里舒畅，「如」从「军」的「久」在「行」伍，习惯了，就爱「乐」战「胜」的凯旋「鼓音」。二十二、「心常贪香」，香是好香、恶香、平等香的总称。俗语说：『如入鲍鱼之肆，久而不闻其臭。』心如贪香（臭）成习，那会越臭越过瘾。「如猪憙乐」在粪秽「不净中卧」，你要拉猪到清净所在，猪是死命都不肯走的。二十三、「心常贪味，如小女人乐著美食」，这有一故事在内。国王有一幼女，宫人抱著到王园中去玩。经过大树，忽然落下一颗不曾见过的果实，宫人捡来给王女吃。王女吃了，非常好吃，一定还要吃。这到那里去找呢？宫人研究起来，大树上有鸟巢，这一定是老鸟从深山中啣来喂小鸟，不慎而落下来的。于是宫人伏在树上，等老鸟啣果回来时，就夺下给王女吃。久了，老鸟生了气，啣一颗看来一样的毒果回来。宫人照样的伏在树上，抢果来给王女吃，这可吃得肠断而死。俗语说『拼死吃河豚』，也正是贪美味而不惜一死的明证。二十四、「心常贪触」——轻、软等合意的触觉。「如」苍「蝇」的贪「著油」的润滑，而终于死在油中一样。——上来五喻为一段，明心贪五欲的过失。

庚二 无性即性

辛一 无为相

如是，迦叶！求是心相而不可得，若不可得，则非过去未来现在。若非过去未来现在，则出三世。若出三世，非有非无。若非有非无，即是不起。若不起者，即是无性。若无性者，即是无生。若无生者，即是无灭。若无灭者，则无所离。若无所离者，则无来无去，无退无生。若无来无去，无退无生，则无行业。若无行业，则是无为。

现在要说到无性即性。依经文看来，这是直承前文——胜义观心无性而来。空与无性，一般总觉得是否定，是没有；总觉得应该有其所有，真如实相是真实有才对。然如来的方便开示，是从空无自性中显示法性的。如《般若经》说：『何谓诸法自性？一切法自性不可得，是为一切诸法自性。』换句话说，众生于一切法执有自性，所以法性不显。唯有通达一切无自性，一切不可得，说似一物即不中，才开显了一切法的自性。所以，无性为自性，是有甚深意义的。如在无性外别求自性，无性与自性相对立，那就失去了如来说法的善巧方便，有言无义。本经的显示法性，充分的表显此义。这又分两节来说。

如来承前文的观心不可得，对迦叶说：「如是，迦叶！」上面从三毒门、三时门、三处门，种种方便来观察，「求是心相而不可得」。不但凡夫不能得，十方三世诸佛也不能得，这可见真实如此，并非颠倒了！「若」心是毕竟「不可得」，那就「非过去」法，非「现在」法，非「未来」法。「若非过去未来现在」，那就「出三世」，也就是不落时间，超越时间了。「若出三世」，不落时间相，那就「非有非无」。为什么？有，一定是因缘和合的有。从因缘而有，一定有时间相可说。所以既不落时间相，就不能说是有了。既然非有，也就是非无。无与有相对，待有成无。或约时间说，或约空间说，或对他说，或自身分位说，都是待有而无的。如非有，也就非无，例如一向就没有牛角、鹿角等，那也决不会说兔角的没有了。有与无，为认识上极根本的概念，如非有非无，就不落意识，不落言诠了。如来从超越时间，超越有无，进一步说：「非有非无」的，「即是不起」。起是从没有到有，从不是所知而成为所知的。如有无都不可说，那还有什么起呢？「若不起，即是无性」，无性是没有自性。如有自性，就有现起的可能；既毕竟不起，可见是极无自性了。「若无性，即是无生」。这如经上说：『若说缘生即无生，是中无有生自性。』「若无生」性，也「即是无灭」。没有生，怎会有灭呢？「若无灭」，那就「无所离」。不生不灭中，有什么可离呢！「若无所离」，就「无来无去，无退无生」。无来无去，约死生往来，生来死去不可得说。无退无生，约善恶、得失的不可得说。退是得到了而又失去，如世间

定慧的退失，或善恶业力的有尽。生是没有而得到了。这样的「无来无去，无退无生」，就「无行业」。业是动作、事业；行是迁流、造作。一切无来无去，无得无失，那就没有行业可说了。「若无行业」，那就「是无为」。行业是有为法，有为法是业烦恼所为（作成）的；有生有灭而迁流三世的。所以没有行业，就是业烦恼所不起的，生灭所不得的无为。大小乘论师，虽成立多种无为，但如来对有为说无为的本意，如本经所说，是《阿含经》以来一致的定说。这一段，从观心空不可得，展转显示现证的无为法。

辛二 圣性相

壬一 泯诸相

若无为者，则是一切诸圣根本。是中无有持戒，亦无破戒。若无持戒无破戒者，是则无行亦无非行。若无有行无非行者，是则无心无心数法。若无有心心数法者，则无有业，亦无业报。若无有业无业报者，则无苦乐。若无苦乐，即是圣性。是中无业无起业者，无有身业，亦无口业，亦无意业。是中无有上中下差别。

以下，据现证无为而显示圣性，先约泯绝诸相说。佛先总标说：「若无为」法，那就「是一切诸圣」——三乘圣者的「根本」。无为法本来如此；如以此为所依而体证这无为法，那就成为圣人——声闻四果，缘觉，大地菩萨，佛。圣是正义，离惑而证真的，叫做圣人。《金刚经》也说：『一切贤圣，皆以无为法而有差别。』如离去无为法，就没有圣人可说。诸圣者所现证的无为法，是没有时空相，没有能所相，没有心境、名义、质量等相待相。所以，在这现证的绝对空性——无为「中」，是「无有持戒」，也「无破戒」可得。本经在宣说菩萨广大正行时，特重于戒律（下面也如此），所以在六度万行中，举戒来说。戒，如受持不犯，不染污，不渗漏，不破损，名为持。犯了戒行，损坏了戒体，叫做破。从现相边说是如此，但深求一切法的真相，无性空不可得——无为，这是没有能持所持的相对，也没有受持与破坏的增减。所以《般若经》说：『戒性空，持犯不可得故。』「若」无为中，「无持戒」，「无破戒」，那就「无行」、「无非行」了。行是身行、语行、

意行。持戒与破戒，都是行；持戒破戒不可得，就无行；无行也就无非行。「若无有行」，「无非行」，那就「无心」、「无心数法」。心数，即心所的旧译。心是六识，心数是受想行等。无行与非行，当然无心与心所可得。「若无有心心数法」，就「无有业」、「无业报」。业是思心所相应，及引起的身语动作；心是受业的果报主。所以如没有心与心所，就没有业与业报可说。「若无有业无业报」，就「无苦乐」，苦乐约业力所感的苦报乐报说。「若无苦乐」，那就超脱了生死系缚的业报，那「即是」离系的「圣性」。上文揭示无为为圣者的根本，展转论证，到这才归结到就是圣性。圣者以此而成，也就是圣者以此为性。如在大乘不共学中，就称为佛性。圣性、佛性，只是无为——法空性的别名。从上来的显示，可见圣性「中」是「无业」、「无起业」的人；所以「无有身业」，「无口业」，「无意业」。圣性中没有行业，所以没有优劣，没有增减，没有得失，一切平等，所以说：「是中无有上中下差别」。圣者所现证的，圣者以此为性的，就是这样的无为。《金刚经》也说：『是法平等，无有高下。』

壬二 显净德

是性平等，如虚空故。是性无别，一切诸法等一味故。是性远离，离身心相故。是性离一切法，随顺涅槃故。是性清净，远离一切烦恼垢故。是性无我，离我我所故。是性无高下，从平等生故。是性真谛，第一义谛故。是性无尽，毕竟不生故。是性常住，诸法常如故。是性安乐，涅槃为第一故。是性清净，离一切相故。是性无我，求我不可得故。是性真净，从本已来毕竟净故。

上来约泯绝诸相说，现在在不可说而又不可不说中，方便显示那圣性的清净德性。共十四句。一、「是性」——上文所说的圣性，是「平等」的，不生不灭，不增不减，不垢不净，「如虚空」一样。二、「是性无别」，「一切诸法」虽万别千差，而究极是平「等」的「一味」；同一解脱味，为圣者所同证。如『四河入海，同一咸味』一样。——上二总说圣性的平等无差别性。

三、「是性远离」，因为远「离身心相」。身相心相，系著众生而不离；但在圣性中，是没有身心的系著相可得。四、「是性离一切法」，从身心而扩大到一切法；为什么离这生死一切法？因为圣性是「随顺涅槃」的。涅槃是无为法，可以说圣性就是涅槃。但约究竟的无余涅槃说，圣性是随顺涅槃，趣向涅槃，临入涅槃的。五、「是性清净」，因为「远离一切烦恼垢」染。圣性清净，本来是离垢的。又从一切法而说到系缚的烦恼，但圣性是『修证即不无，污染即不得』的清净。六、「是性无我」，因为圣性是「离我我所」而证的。我是烦恼系缚中的根本著处，所以又说离我。离我我所才能现证圣性，那怎么可说这圣性是我或真我呢！——上四句，约圣性离染说。

七、「是性无高下」，因为圣性是「从平等」的无为法性而现证的，与平等法相契而「生」起的。证平等理，所以圣性也没有高下可说。八、「是性真谛」，谛是确实不倒的意思。谛有二：(一)、世俗谛，就世俗而说谛，其实是虚假的。(二)、胜义谛，是无漏胜智所证的真义，这不但是谛，而且是真而非妄的。现在说：圣性是真谛，因为这是「第一义谛」。第一义谛为胜义谛的异译。既是无漏胜智所证的，那当然是真谛了。——上二句，约真理与胜智显圣性。

九、「是性无尽」，无尽是一直如此，没有灭尽相；圣性是「毕竟不生」的，所以也没有灭尽可得了。十、「是性常住」，常与无尽（恒）略不同：无尽约三世如此说，常约超越三世说。说圣性是常，因为一切「诸法常如」其性，不变不失。所以《法华经》说：『是法住法位，世间相常住。』十一、「是性安乐」，在一切安乐中，有为乐可尽；唯「涅槃」出三界苦厄的离系乐，最「为第一」。十二、「是性清净」，「离一切」妄取「相」，性自空寂，所以名清净。上说清净，约离垢说；这里约一切相不现说。十三、「是性无我」，于圣性中「求我」，是毕竟「不可得」的。十四、「是性真净」，不是始染而终净，不是相染而体净，不是离染而成净，这是「从本已来毕竟净」，所以说真净。上说性净，这里说真净，如空有性空与毕竟空一样。——上六句，与一般所说的是常、是乐、是净相同，但说无我，与常乐我净的四德说不同。虽然，圣性也可以说是我，『得自在故』。但容易与凡外的

真我、常我相杂滥，所以本经不说是我，保有无我说的特色。

这就是菩萨的出世智药。以此自得解脱，也以此解脱众生。现证圣性，成就一切清净功德性：声闻、缘觉、菩萨、佛，只是智证的分满而已。——上来，正说菩萨道已究竟。

乙二 兼说声闻道

丙一 正说

丁一 应机开示

戊一 比丘应行不应行

己一 应修三学

庚一 增上戒学

又，大迦叶！汝等当自观内，莫外驰骋！

本经以菩萨道为主，而兼说声闻道。菩萨与声闻，是同证法空性的。基于同一正法，所以是『无所得大，无所得小』，声闻法决不是法有我有，或法有我无的。因为大小同得无所得正观，一定能信解空义。所以《般若经》说：须陀洹一定能信般若法门。《法华经》也说：不信一乘，是增上慢人——自以为然的假名阿罗汉。现在，如来本著这佛法不二，解脱一味的深见，再来开示声闻道。经文分正说，巧说，密说三科；正说是一般开示的声闻常道。在声闻法中，以出家的比丘为主，所以先说比丘的应行不应行。应修行的，就是戒定慧三学。

佛说三学，以戒为依止，依戒而进修定慧，依慧而得解脱，所以名为增上。如来「又」告诉「大迦叶」说：「汝等」声闻弟子，应「当自」己反观自身，反「观内」心，发现自己的烦恼而降伏他。能内观，才能进入佛法，才能修三学，得真解脱。切「莫」如世人一样，意马心猿的向「外驰骋」。心在外境——尘欲上追求，那是驰求不了，永不满足；也就是生死不了，永没有安心立命处。『当自观内，莫外驰骋』，可说是佛法的标帜，为戒定慧三学内在共同的特质。

如是，大迦叶！当来比丘如犬逐块。云何比丘如犬逐块？譬如有人以块掷犬，犬即舍人而往逐之。如是，迦叶！有沙门、婆罗门，怖畏好色、声、香、味、触故，住空闲处，独无等侣，离众愦闹，身离五欲而心不舍。是人有时或念好色、声、香、味、触，贪心乐著而不观内，不知云何当得离色、声、香、味、触。以不知故，有时来入城邑聚落，在人众中，还为好色、声、香、味、触——五欲所缚。以空闲处持俗戒故，死得生天，又为天上五欲所缚。从天上没，亦不得脱于四恶道——地狱、饿鬼、畜生、阿修罗道。是名比丘如犬逐块。

如来开示戒学说：大「迦叶」！我为比丘们制戒，现在的声闻弟子，多数能如法如律，深见如来的意趣。可是「当来比丘」，怕就不知佛法的真实意趣，专在形式仪表上著力，「如犬」的追「逐」土「块」一样。怎么说「比丘如犬逐块」呢？「譬如有人以」土「块」投「掷」守门的「犬，犬」忘了守门，不知去追逐那个人，竟然「舍人而往逐」那土块，这不是愚痴吗？不追逐人，人不逃走，那土块是永远投不完的。忙忙碌碌的逐块，结果是门也忘记守了。如来说了譬喻，才合法说：「如是，迦叶！有」些勤修众善，止息恶行的出家「沙门」（沙门是梵语，译义为勤息），还有持戒修清净行的在家「婆罗门」（婆罗门是梵语，译义是净行；不一定指婆罗门种姓说）。这些出家在家人，为了「怖畏」那「好」的「色、声、香、味、触」——五欲，不敢迷恋五欲，而免堕落恶道，不得解脱苦恼，这才「住空闲处」——僻静的环境；「独」自居住而「无」师友「等侣」，远「离」大「众」的喧嚣「愦闹」，一心去修行。

可是他们虽「身离五欲」，「而心」欲却并「不」能「舍」离。不知道微妙的五欲，可能引发内心的贪欲，称为欲而并不是真欲，真欲是内心的贪欲。这样，不知道降伏内心的贪欲，而专于避免，控制外在物欲的享受、诱惑，不等于痴犬的逐块而不逐人吗？这样的严持戒行，头陀苦行，不贪五欲，最后是必然失败的！「是人」——住空闲处修行的，「有时或」忆「念」曾经受用的「好色、声、香、味、触」。他们尽管山居苦行，但在事相上著力，「贪心乐著」五欲，「而不」知「观」察「内」心，不知道怎样才能「

当得」远「离色、声、香、味、触」——五欲，不再受他的诱惑。他们始终「不知」从根去解决，所以虽长期的住山持戒，而一直过著物欲与离欲的矛盾生活！人不能永远山居独处的，「有时」为了什么，又「来入城邑聚落，在人众中」，遇到了诱惑的境遇，内心控制不了（特别是内心压抑久了，更易冲动），于是「还为好色、声、香、味、触——五欲所缚」，也就是舍戒还俗了；从山林出来，重过喧嚣的生活了；

或犯戒而仍混在僧团中过活。这是现生就失败了的，非堕恶趣不可！即使他终老山林，严持戒律，苦行头陀到底，但他在「空闲处」所「持」的，是「俗戒」，仅是世俗的事相戒。以这种持戒功德，「死得生天」。欲界天上，是最微妙的五欲所在，天子天女，欲乐自在。那时的持戒苦行，早不知那里去了，「又为天上」的「五欲所缚」，而过著欲乐的生活。等到天寿尽了，「从天上没」（与殁同），持戒功德已受用尽了，恶业现前，也「不得脱于四恶道——地狱、饿鬼、畜生、阿修罗道」的苦报。众生生死的趣向，有六，名六趣或六道。人与天为二善道；地狱等为四恶道。地狱是最苦的处所，有八热、八寒大地狱，及游增地狱等。饿鬼中，虽也有多福的，受用不了；但多数是无福的，常受饥饿苦，所以以饿鬼为名。畜生，实包括一切的禽、兽、鳞、介。阿修罗，译义为非天。这是本住忉利天，而现退住须弥山下的大海中，可说是堕落的天神。上面说的那种沙门、婆罗门，在制御外来的五欲上著力，怎样持戒，怎样苦行，而不知在内心的贪欲上下一番功夫。

知外而不知内，知形仪而不知心地，「是名比丘如犬逐块」。

又，大迦叶！云何比丘不如犬逐块？若有比丘，为人所骂而不报骂，打、害、瞋、毁亦不报毁，但自内观，求伏其心。作如是念：骂者为谁？受者为谁？打者、害者、毁者、瞋者，亦复为谁？是名比丘不如犬逐块。

佛「又」告「大迦叶」，那要怎样才「比丘不如犬逐块」呢？上从心离贪欲说，今再从心离瞋恚说，以说明降伏内心的任何烦恼，是达成清净持戒的心要。「若有比丘」，遇到恶因缘，不管是自己不对，他人不对，或者是误会，总之，如「为人所骂而」能「不报」以「骂」詈；受到别人的「打、

害、瞋」恨、「毁」辱，也「不」加「报」复，不会你打我也打，你毁辱我我也「毁」辱你。这样的不为瞋恚烦恼所动，能忍辱而不还报，才能清净持戒。对外不采取报复态度，中国也有『唾面自干』等忍辱法。但一般的修养，如遇重大的逆境当前，要忍也难忍了！佛说：要坚忍持戒，非要「自」己「内观」，以「求」降「伏其心」，不随瞋恚等转不可。降伏其心的方法是，内心「作如是念」：「骂」我「者为谁」？「受」骂「者为谁」？「打者、害者、毁者、瞋者」，又「为谁」？这大有中国禅师看话头的风格。谁？谁？谁？观察推求起来，由于一切法无我，骂者不可得，受骂者也不可得。骂者与被骂者不可得，骂也就不可得了。骂不可得，那还会气愤不平吗？还会报骂报打吗？以我法空的观慧来自观其心，瞋恚早就不可得了！这就是《金刚经》『降伏其心』的法门。这样的比丘，不为环境所动转，能自观我法空而离瞋（离贪、离痴也如此），「是名比丘不如犬逐块」。是能知佛法的真实意趣，才是能清净持戒的人。

依经文来说，戒律好像是一套外来（佛制的）的法制规章，从轨范身口以节制内心。其实戒律的真意义，还是要从净化内心中去严净戒律。没有出世正见，怎会有出世的正业、正语、正命呢！

庚二 增上心学

迦叶！譬如善调马师，随马□惊，即时能伏。行者亦尔，随心所向，即时能摄，不令放逸。

增上心学，就是定学；心是定或止的别名。如持戒清净，就能心安理得，容易进而修定了。如来先举喻说：「迦叶！譬如善」于训练马的「调马师」，「随」那「马」是怎样的「□惊」不调，如性情暴恶，不受驾御，乱跳乱奔等，都有适当的方法。主要是勒紧缰绳，加上鞭打、锥刺，「即时能」使马降「伏」，随调马师的意思而行动。接著合喻说：修「行者」的修心——修习禅定，就如调马师的调马一样。为什么修定？为了心的散乱成性，不是掉举而妄想纷飞，就是惛沈而暗昧不明。在这样的散乱心中，触境随缘，心不能自主，为贪瞋等烦恼所役使。那样的散乱、掉举、惛沈，如□惊的恶马

一样，非经一番调治，决不能自如。调伏心的方法，主要是「随心所」念而「向」外驰求——忆过去，念未来，向五欲，向贪瞋痴，向亲里、国土等时，不让他继续外向，而「即时能摄」心回来。换言之，是摄心内向，使心安住于应住的境界。佛法中说到系念摄心的方法极多，最简要的是观心。使心不外散，而念念返观自心，安住自心。这一摄心内住的法门，能「不令」心如野马般的「放逸」。如修习到定心增明，不但能发禅定的无边功德，更可以修慧而向解脱。

庚三 增上慧学

迦叶！譬如咽塞病，即能断命。如是，迦叶！一切见中唯有我见，即时能断于智慧命。譬如有人随所缚处而求解脱。如是，迦叶！随心所著，应当求解。

摄心不放逸，即使达到禅心自在，也还只是定学。佛教人于定中修观，修胜义观慧而得解脱，才是增上慧学。佛又举喻说：「迦叶！譬如」生病，各式各样的，或轻或重，或急或缓。但如生了「咽」喉阻「塞病」，如乳蛾胀、喉头癌等，那就与其他的病情不同，「即能」使人「断命」而死。「如是，迦叶！」在「一切见中」，「唯有我见」最为根本，「即时能断」众生的「智慧命」，如咽塞病一样。智慧（般若）与无明相反，有无明就没有般若，般若起就能破无明。无明能障慧明，是著我著法的实有，也就是不了我我所空的我我所见（有我，就有我所）。所以我我所见，是我法空慧的根本障碍，说我见是能断智慧命的重病。知道了这点，那么什么病，病在那里，就应治什么病，向那里去治，才能药到病除。不能如俗语说的『东门遇鬼，西门送祟』才好！

依上所说，生死根源的病本是我见，那么想解脱生死系著，唯有能治我见的空慧了！如来为此又举喻说：「譬如有人」被人系缚了，那要认清缚在那里，一定要「随所缚处而求解脱」。不能缚在足部，而向腰间去求解。这样，一切烦恼以萨迦耶见——我见为本，我见就是系缚。我见系缚什么呢？我们为五欲所缚，为名利权力所缚，为男女色事所缚，但根本缚著处是心。

心与我见相应，著自心为实而起我见，所以「随心所著」，「应当」向心去「求解」脱。如上文求心不可得的观心空寂，就是解脱生死系缚的不二门。这点，唯识学说：末那识与我见相应，执阿赖耶识为自内我，名为我爱执藏，也就是一切众生的根本爱著处。中观学说：识于一切法而起著，见有自性，为我见根源。我见著处——自性，正就是如来所说『众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，喜阿赖耶』，为众生缚著根本。所以必须随心所著而求解脱，如提婆菩萨的《广百论》说：『识为诸有种，境是识所行，见境无我时，诸有种皆灭。』

己二 应离八失

又，大迦叶！出家之人，有二不净心。何谓为二？一者、读诵路伽耶等外道经书；二者、多畜诸好衣钵。又出家人有二坚缚。何谓为二？一者、见缚；二者、利养缚。又出家人有二障法。何谓为二？一者、亲近白衣；二者、憎恶善人。又出家人有二种垢。何谓为二？一者、忍受烦恼；二者、贪诸檀越。又出家人有二雨雹，坏诸善根。何谓为二？一者、败逆正法；二者、破戒受人信施。又出家人有二痈疮。何谓为二？一者、求见他过；二者、自覆其罪。又出家人有二烧法。何谓为二？一者、垢心受著法衣；二者、受他持戒善人供养。又出家人有二种病。何谓为二？一者、怀增上慢而不伏心；二者、坏他发大乘心。

比丘们所应行的，是三学；修了三学，就可以得解脱。但比丘还有八种过失，是不应有的，应离的。每类二法，所以实是八类二法。有了这八失，那就怕要堕落了！所以如来慈悲，又特为开示。

一、不净心：如来说：「大迦叶！出家之人，有二不净心。」不净，本可通一切不清净，但这里指『意乐不净』——内心的动机与志向的不净。那「二」种不净心呢？「一」、欢喜「读诵路伽耶（顺从世俗的、功利的）等外道经书」。「二」、欢喜「多」积「畜」（与蓄同）种种美「好衣钵」。本来，人是身心的综合体，需要物质与精神生活的充实。在精神方面，学佛而有丰富的知识，当然是好的。但如不能获得佛法的深切信解，不能辨别德

失，而好读外道的世俗的书籍，就大有问题。例如整天在政治、军事、社会、经济、科学、医药，或者上帝、永生，这一类的知识熏习中，久了可能会觉得世间法非常重要，外道也著实高明，这就有动摇佛法信解的危险了！物质方面，人当然要穿要吃。但佛制，比丘们三衣一钵，随缘度日，只要能维持健康就得。如穿衣用钵（盛饭菜的器具），而重视他的质料、光泽；不但够了就算，还要多多的积蓄起来。那是追求物欲，贪心会一天天增长起来。心在不纯正的知识欲，过度的物欲上转，那当然是不清净了！

二、坚缚：如来说：「出家人有二坚缚」。坚缚是系缚得紧紧的，不容易摆脱。那「二」种呢？「一」、「见缚」：为见解、成见所缚，自以为然，固执不舍；那是从多读世俗外道的书籍而来。「二」、「利养缚」：比丘受人的财利供养，如衣、钵、饮食、日用品等。如内心的物欲增长，就会染著利养，为利养所缚。佛说『利养疮深』，如绳索的缚人，破皮破肉，彻骨彻髓一样。换句话说，为财利所迷著了，有时看得比生命还重要呢！

三、障：如来说：「出家人」有了二缚，就会「有二障法」，障碍生死的解脱。那「二」种呢？「一」、「亲近白衣」：印度的在家人，多穿白衣，所以白衣即在家人的代名。如比丘多读世俗书籍，引起世俗的执见，那就会欢喜与在家人往来。觉得与在家人在一起，臭味相投，对一般出家人，反而落落难合。「二」、「憎恶善人」：自己这样的俗化腐化，言行都不合法度。不能自知惭愧，就会憎恨厌恶如法的出家（在家）人。对于他，善人们不一定有恶意，但可能会如法教诫。他不肯接受，心里不免『相形见绌』，这才讨厌如法的善人。

四、垢：如来说：「出家人有二种垢」：垢是内心有了严重的污垢。那「二」种呢？「一」、「忍受烦恼」：烦恼虽是人人都有的，但总有多少自觉，觉得不好。由于执著成见，经常与白衣往来，内心的烦恼，越来越重，浪涌波翻一样。久了，反而『债多不愁，虱多不痒』，能忍受烦动恼乱，而不再有对治厌离的意念。到这时，内心已经麻木了。「二」、「贪诸檀越」：檀越是梵语，译义为施主。由于贪著利养，也就贪著施主。对于有力的施主，经常亲近，以为这是我的施主，我的护法。如施主而供养别人，就会嫉

妒。于是毁谤同道，争夺护法，这些可耻的行为，都不断地造作了！

五、雨雹：内心有了深厚污垢，进一步会损害自己的善根。如天上落下（雨）冰雹，对于结实累累的果实，萌芽发育的幼苗，会给予严重的损害，或打击得什么都完了。如来所以说：「出家人有二雨雹」，能损「坏诸善根」。那「二」种呢？「一」、「败逆正法」：这是与佛法相违逆，等于反叛了佛教。从前刘宋时代，有一位慧琳比丘，专心世俗学问，满腹的文章经济，大受宋文帝的赏识。他参预政治，当时称为『黑衣宰相』。这是好读外书，坚持成见，亲近白衣，忍受烦恼的典型。结果，他写了一篇《黑白论》，竟说有些地方，佛法还不及儒家，这就是败逆正法了。他亏了政治力量的维护，否则早就被驱出僧团了。「二」、「破戒受人信施」：上是破见，这是破戒，实在已失去僧格。但还俗而营谋生活，也并不容易，所以依旧赖在僧团中，受人信心的布施，这怎么消受得了呢！这样的人，损害了自己的善根福德，彻底毁灭自己，岂不可怜！

六、痈疮：破见破戒而留住僧团的，不会身心安乐，如生了痈疮一样的痛苦。所以如来说：「出家人有二痈疮」。那「二」种呢？「一」、「求见他」人的「过」失；「二」、「自」己隐「覆」自己的「罪」过。破见与破戒的，僧团会严重的劝告（谏），或者处罚他。不知反省的恶比丘，唯一的办法，一方面是吹求揭发（见）别人的过失：你还不是一样！某人也是那样，你们为什么不问？僧伽有偏见，故意找我为难。甚至无中生有，诽谤诋毁，以转移人的注意，以达到减轻僧伽对自己的压力。一方面，自己犯罪作恶，决不向人发露，而尽量的掩饰覆藏起来，以免同道大众的举发。这样的自欺欺人，内心是怎样的苦痛不安！

七、烧法：如来说：「出家人有二烧法」。火一样的然烧，形容身心为烦恼与恶业所逼恼，如发高烧一样。这比皮肤上的痈疮，严重多了！那「二」种呢？求见他过而自覆其罪的人，不能忏悔出罪，增加僧团的不安。他还在「一」、充满罪恶的「垢心受著法衣」（如法的衣服，如安陀会、郁多罗、僧伽梨），充出家人。「二」、自己多犯戒行，却「受他持戒善人」——受五戒、八戒在家弟子的「供养」。佛曾比喻为：这样的人而服法衣，受人供

养，如身裹烧热的铜鏁，口吞烊铜与热铁一样。现生身心烧然，来生不免狱火的苦迫！

八、病：如来说：「出家人有二种病」，这是严重的病，必死的病。那「二」种呢？「一」、由于他有丰富的世俗知见，往来于白衣知识——王公大臣等，自以为有学问，有势力。久之心智昏昧，还自以为对佛法很了不起。这样的「怀增上慢」，再也「不」会「伏心」——见到自己的缺点而谦卑降伏，接受僧伽的处分。如□惾劣马，纵横在僧伽田园中，践踏一切。「二」、破「坏他」人所「发」的「大乘心」——菩提心。真正的声闻行者，深见如来的真实意趣，是不会违碍大乘的。而这种恶比丘，有学问，有势力，多利养，大抵也多徒众。心在世俗而作些非法非律的事。初发菩提心的，以利益众生为先，不急离生死，所以容易受到熏染，以他为榜样，而损毁了自己的菩提心。大乘菩提心，决不能从世俗的破见破戒中来。

这八类二法，说明了由于比丘的意乐不净，知识欲与物欲的发展，而达到必死——必堕恶道的重病。不但自己不能忏悔，还使人退失菩提心。修声闻道的比丘，必须深切的记取这八法！

戊二 沙门善学不善学

己一 标列

又，大迦叶！谓沙门者，有四种沙门。何谓为四？一者、形服沙门；二者、威仪欺诳沙门；三者、贪求名闻沙门；四者、实行沙门。

出家的比丘，都是随佛修学。但学习的情形，大有差别。或是学习皮毛，或是深得心髓。所以如来约善学与不善学，而作不同的说明。先总标列说：「大迦叶」！所说的出家「沙门」，可以「有四种沙门」的差别。那「四」种呢？「一」、「形服沙门」；「二」、「威仪欺诳沙门」；「三」、「贪求名闻沙门」；「四」、「实行沙门」。单从名称上看，就知道佛所希望比丘的，是那一类沙门了。

己二 别释

庚一 形服沙门

何谓形服沙门？有一沙门，形服具足，被僧伽梨，剃除须发，执持应器。而便成就不净身业、不净口业、不净意业；不善护身，悭嫉、懈怠，破戒为恶：是名形服沙门。

一、「形服沙门」：「有一」类出家的「沙门」，在「形」仪「服」装方面，是「具足」——完备的。随佛出家，有出家的形相，这就是(一)、「被（穿著）僧伽梨」。僧伽梨是衣名，译义为复合。这与一长一短的五衣（安陀会），二长一短的七衣（郁多罗僧）不同；这是三长一短的，九条以上的衣服。在三衣中，这可说是大礼服，凡是乞食，说法，入王宫，授戒等，都要穿这样的法衣。(二)、「剃除须发」，有的连眉毛也剃去了。(三)、「执持应器」，梵语钵多罗，译义为应量器，就是每天执持以乞食，受食的食器。这三点，形式上已完备了出家的形相。但是这一类比丘，只是在生活——衣食等习惯上，学习得有个样子，而另一面，「便成就不净身业」，如杀、盗、淫，或杀、盗、淫的方便罪；成就「不净口业」，如大小妄语、恶骂等；成就「不净意业」，如见解僻谬，心在俗事上转。这一类沙门，「不善」守「护」自「身」，为「悭」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等烦恼所使，所以「破戒为恶」。三业都不清净，只是形仪服装上像沙门而已，所以「名形服沙门」。

庚二 威仪欺诳沙门

何谓威仪欺诳沙门？有一沙门，具足沙门身四威仪，行立坐卧，一心安详；断诸美味，修四圣种；远离众会，出家愦闹之众；言语柔软。行如是法，皆为欺诳，不为善净，而于空法有所见得；于无得法生恐畏心，如临深想；于空论比丘生怨贼想：是名威仪欺诳沙门。

二、「威仪欺诳沙门」：「有一」类出家的「沙门」，不但是形服具足，而且在事相上，可说是典型的持戒比丘。(一)、威仪方面，「具足沙门身四威仪」——「行立坐卧」。身体的一切举动，不敢疏忽，都「一心」正念，举措「安详」，做到四威仪的一切如法。例如坐，怎样坐法？在僧众中，坐在那里？到白衣家去，可不可以坐？可以，又坐在那里？什么地方，什么

人，不能与他共坐。坐时的身体姿态，衣服整齐，器物安放，要一一如法。说起来，真不简单！如不是一心正念，怎能处处如法？(二)、生活方面，「断诸美味」，专吃粗恶的，聊以维持身命。常时「修四圣种」：常乞食，粪扫衣，树下坐，乐断。总之，对于生活受用，采取最清苦的生活。(三)、环境方面，过著孤独静处的生活，「远离」一切大「众会」集。不但不参与白衣的集会，也远离「出家愦闹」的大「众」共住。因为众多比丘在一起，总免不了僧事等烦杂。(四)、待人接物方面，见了出家众或在家人来，总是一团慈和气象，「言语」温「柔」和「软」，使人觉得慈蔼可亲。这样的沙门，在形仪上，是没有可说的了。但形式为实质而存在，如没有实质，或更违反实质，那形式有什么用呢？所以严持比丘戒律，也不一定能成就解脱善根。这一类比丘，受持严格的戒律，但专重事相，不重胜义，所以精进修「行如是法」门，「皆为欺诳」——在虚诳妄取事上著力，「不为」内心的「善净」；不是为了从内心的善净，而进向胜义的善净。专在取相事上用功，这才反「而于空法」——一切法毕竟空，「有所」执「见」，以为有法可「得」。这样，他对「于无得」的空「法」，「生恐畏心」，厌恶心，「如临深」渊一样的「想」法，怕因空而丧失身命。从前，『五百部闻毕竟空，如刀伤心』，就是这类人。既重事轻理，爱有恶空，于毕竟空法门生恐畏心，「于」阐扬弘通一切法「空论」的「比丘」，也「生怨」家、盗「贼」一样的「想」法，恨他破坏佛法，不愿相见，甚至呵骂迫害空论比丘。文殊师利菩萨本生，喜根比丘的故事，可为例证。这仅有沙门的威仪，而违害沙门的实质。看来样样如法，其实一无是处！「是名威仪欺诳沙门」，欺诳是虚妄无实的意思。

庚三 名闻沙门

何谓名闻沙门？有一沙门，以现因缘而行持戒，欲令人知；自力读诵，欲令他人知为多闻；自力独处，在于闲静，欲令人知为阿练若，少欲知足，行远离行。但为人知，不以厌离，不为善寂，不为得道，不为沙门婆罗门果，不为涅槃：是为名闻沙门。

三、贪求「名闻沙门」：「有一」类出家的「沙门」，他的出家修学，都是为了「现」生「因缘」——为现生的受人尊敬，生活安乐。为了达成现生的利乐，所以自愿自发的修「行持戒」，非常严净。但目的为了「欲令人知」道他持戒；唯有使人知道，才会称誉他，钦佩他，以他为师范，达到现生利乐的目的。不但持戒，他还以「自力读诵」，精研三藏，对佛法有广博的知识；但目的还是「令他人知」道他是一位「多闻」比丘。他又「自力独处」山林，住「在」「闲静」的所在，目的也是「欲令人知」道他「为阿练若」比丘，是一位「少欲知足，行远离行」的修行人。持戒，多闻（慧），修远离行，一切「但为」他「人知」道，而「不以厌离」心来修学；「不为」心离戏论的「善寂」；「不为得道」（觉悟）；「不为」证得「沙门」、「婆罗门果」——出离清净的究竟果；「不为涅槃」的究竟解脱。精进的修行，一切为了现生因缘，贪求他人的尊敬，这就「是为名闻沙门」。

庚四 实行沙门

复次，迦叶！何谓实行沙门？有一沙门，不贪身命，何况利养！闻诸法空无相无愿，心达随顺，如所说行。不为涅槃而修梵行，何况三界！尚不乐起空无我见，何况我见众生人见！离依止法，而求解脱一切烦恼；见一切诸法本来无垢，毕竟清净，而自依止亦不依他。以正法身，尚不见佛，何况形色！以空远离，尚不见法，何况贪著音声言说！以无为法，尚不见僧，何况当见有和合众！而于诸法无所断除，无所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本来寂灭，不见有缚，不求解脱：是名实行沙门。

四、「实行沙门」：实，是真实，胜义；实行沙门，是为胜义而修行的沙门，勿以为是一般的实行。四种沙门中，形服沙门，不消说是不对的。威仪欺诳沙门，也许自以为修行，严持戒律，以为这才能解脱。但拘泥律行，在虚诳妄取中取相修行，并不是佛说比丘应持戒的意趣所在。如四圣种，比丘是应受的。但佛没有说，非乞食、粪扫衣、树下坐不可；更没有说不能吃精美的饮食。可见这是取相修行，违反如来的精神，而流于苦行。至于名闻沙门，持戒、多闻、远离，也著实精进修行，应该是事理兼通。但为了贪求人的尊敬供养，只此一念，就违反了修行的根本意趣。所以中间二类沙门，

看来是很难得的，但是不足取的。佛教人发心修行、持戒、多闻、远离，一切是为了胜义。那么，真实沙门是怎样的呢？

「有一」类出家的「沙门」，他们的真实修行，尚且「不贪」著自己的「身命」，真的生死置于度外，一心向道，「何况」为了身外的尊敬与「利养」而修行呢！这点，就与名闻沙门不同。他们听「闻诸法」皆「空」，空故「无相」，无相故「无愿」，契入一实相的三解脱门。内「心」能如实的通「达」，所以也能「随顺」空法，不起违逆心。信解空法为佛法心髓，所以能「如所说」的空义，修「行」中道正观。这样，与威仪欺诳沙门，是完全不同了！以下，一、约三解脱门，以明深解一切法空而修行者的心境：众生为了愿得三界乐果，二乘为了愿求涅槃，而修行佛法。实行沙门是，信解生死涅槃不二，于涅槃法无知无得，所以「不为」愿求「涅槃而修梵行」——三增上学，「何况」为了愿生「三界」果报而修行呢！不为生死，不为涅槃而修行，是无愿解脱门。虽然信解甚深空义，但知道毕竟空是空也不可得的；是『但以假名说』，而不可作实法会的。所以能「不」因爱「乐」空义而「起空无我见」。于空都不起取著，「何况」空无我所对治的，众生妄执的「我见」、「众生」见、「人见」、寿者见等呢！这是空解脱门。实行沙门，「离依止法，而求解脱一切烦恼」。依止是什么？依止是依著处。有所依就有所著，有所依著就有烦恼取著，也就成为三界生死一切法的依处。因此从离依止中去解脱烦恼。这点，如唯识学者，以阿赖耶识为所知依——一切法的依处，就以阿赖耶为我爱执藏，或称为『烦恼过恶聚』（集处）。中观学者以自性见为依止，也就以此解说佛说的阿赖耶。这都说明了，依处即著处；有所依即不得解脱。那怎样才能离依止呢？就是以中观正「见一切诸法」无自性空；空故不生不灭；不生不灭故「本来无垢」；如虚空性的了无纤尘相可得，「毕竟清净」。这样的离依止法（依中观说，即离自性见；依唯识学，即『解脱应于阿陀那中求』），精勤修行，就是如来临入涅槃，教比丘们「自依止」，法依止，不异依止了。这是本分事，所以说自；佛也不能使你解脱，所以说「不依他」。依此法而修行，自悟自度，不取一切依止相，这是无相解脱门。

二、约三宝，以明深解空法而修行的心境：契入正法（胜义空），所以能成佛，佛是「以正法」为「身」的，名为法身，这是佛的真实。在契入法身毕竟清净中，「尚不见」有「佛」的德相可得，「何况」取著三十二相，八十种好等「形色」为佛呢？这是深见佛而不起佛见。「以空」胜解而身心「远离」，如法修行，「尚不见」有「法」相可得，「何况贪著音声言说」，以经论等文字语言为法呢？文字如指月的指，能引入正法而不就是正法，所以深见法性，不会于法起见。梵语僧伽，译义为众，含有和合的意思。出家弟子，同一法味，所以称僧。真实的僧，是理和同证。在共证的「无为法」中，「尚不见」有和合的「僧」相可得，「何况当见有」六「和合众」（戒和、见和、利和、身和、语和、意和），而取著事相的僧呢？这是不起僧见。这三者，是深体一性三宝，而不在事相上（化法三宝、住持三宝）取著。

三、约四谛，以明深解空法而修行者的心境：「于诸法」中，烦恼与业为集谛，是集起生死苦果的因缘。但在深解法空性中，烦恼与业，本自空寂不生，所以于集谛「无所断除」——集不可得。断集，是要修正道——八正道、三十七品等。但通达一切法空，道也是性空，所以都「无所修行」——道不可得。修道，断集，就能断生死，生死是苦谛。但实行沙门，通达生死本空，所以处生死而「不住生死」——苦不可得。离生死以证涅槃，为灭谛。达法性空，即悟『本来寂静，自性涅槃』。不离一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或称之为无住涅槃——灭不可得。从中道正观以观四谛，都无所取著，即四谛不二——一实谛。

三解脱门，三宝，四谛，为声闻道的要门。如为胜义而修行，与一切法空性相应而修行，就一切都无所取著。这样的深见，与法相应，「知一切法本来寂灭」，也就「不见有缚」——能缚、所缚、缚法；「不求解脱」。但这样的不见有缚，而系缚自解；不求解脱而真得解脱，「是名实行沙门」。是佛教授教诫的意趣所在，为一切沙门的真正师范！

己三 结劝

庚一 应住实行

如是，迦叶！汝等当习实行沙门法，莫为名字所坏。迦叶！譬如贫穷贱人，假富贵名，于意云何？称此名不？」「不也，世尊！」「如是，迦叶！但名沙门婆罗门，而无沙门婆罗门实功德行，亦如贫人为名所坏。

如来开示沙门的善学不善学，当然是希望出家弟子，能以实行沙门为轨范，所以又说这结劝一科。如来先劝大众学习实行沙门：如上面所说那样，「迦叶！汝等当」然要学「习实行沙门法」；切「莫为」前三类的「名字」比丘，也就是有名无实的比丘「所坏」（害）了！佛举一非常有意义的譬喻说：「迦叶！譬如贫穷」而又卑「贱」的「人」，却要「假」充「富贵」的「名」称。在你的意见如何？这位贫贱人，能「称此」富贵「名不（否）」？迦叶说：「不」称。如来就说：这样，如前三类的出家人，「但名」为「沙门」、「婆罗门」（婆罗门的意义是净行，佛每以真正出家修证的为婆罗门，这并非指一般的婆罗门而说），「而无沙门」、「婆罗门」的真「实功德行」，那也犹「如贫人为名所坏」了！贫人到底怎样为名所坏呢？俗谚说：『真贫好过，假富难当。』有的经济已艰困不堪，但由于祖父的余风，在衣服、饮食、交际、捐助……还非充富贵不可。经济愈来愈难，无法节约，非彻底破产不可。这就是为名所坏了！出家人，没有沙门、婆罗门的真实功德，还是贤圣僧一样的受人信施，尊敬礼拜，也就要为虚名所坏，『袈裟下失却人身』了！

庚二 勿恃多闻

譬如有人漂没大水，渴乏而死。如是，迦叶！有诸沙门，多读诵经而不能止贪恚痴渴，法水漂没，烦恼渴死，堕诸恶道。譬如药师，持药囊行，而自身病不能疗治。多闻之人有烦恼病，亦复如是。虽有多闻，不止烦恼，不能自利。譬如有人服王贵药，不能将适，为药所害。多闻之人，有烦恼病，亦复如是。得好法药，不能修善，自害慧根。迦叶！譬如摩尼宝珠堕不净中，不可复著。如是，多闻贪著利养，便不复能利益天人。譬如死人著金璎珞。多闻破戒比丘，被服法衣，受他供养，亦复如是。如长者子剪除爪甲，净自洗浴，涂赤栴檀，著新白衣，头著华鬘，中外相称。如是，迦叶！多闻持戒，被服法衣，受他供养，亦复如是。

前三类沙门中，第一类是不必说了。持戒、苦行、头陀、独住，这也说得多了。唯为利名而学教的多闻比丘，上面还少加评责。所以这里专约多闻的假名比丘，而劝告大家，勿要以为多闻就可依恃。如来举了一连串的譬喻，来说明这一意思。一、「譬如有人漂没」在「大水」中，却不知道饮水，口「渴」疲「乏而死」，这不是愚昧吗？这样，「有诸沙门，多读诵经」典，通一切教义。佛的经法，是要我们离烦恼的；而上说的多闻比丘，虽读通一切经，「而不能止」自己的「贪恚痴渴」。虽在经教「法水」中「漂没」，还是为炽然的「烦恼」所熏迫，不得法水的滋润而「渴死」。由于烦恼炽然，多闻毫无用处，死了多「堕诸恶道」中。二、「譬如药师」，经常「持」带「药囊」而「行」，随时为人治病。可是「自身病」了，却「不能疗治」，这不是可笑吗？那些「多闻」的「人」，而「有烦恼病」，也是同样的可笑！「虽有」佛法的「多闻」，经常为人说法，却「不止」自己的「烦恼」，「不能」依佛法而得「自利」。三、「譬如有人服」了国「王」所赐的名「贵药」品，论理是应该病好了。但由于他虽服名药，「不能将」养调「适」，饮食等都不如法，与药力相违反。结果，不但无益，反「为药所害」，病势增加严重起来。「多闻」的「人，有烦恼病」，也正是这样。「得」了如来最「好法药，不能」依法「修善」。这样，多闻只是增长名利，增长烦恼，反而害了「自」己，损「害」自己的「慧根」。四、「譬如摩尼宝珠」，本是极清净，极神妙的。但不慎而「堕」在屎尿等「不净中」，也就「不可」再作庄严品，而带「著」在冠上了。「如是，多闻」比丘，本是极难得的，但一经「贪著利养」，以利名心说法，也就「不复能利益天」上「人」间了。

末后还有譬说，从正反两面来说明。「譬如死人」，臭秽不堪，即使带「著金」质的「璎珞」，也不能使他严净。这样，「多闻破戒比丘」，即使「被服法衣，受他供养」，也不能成为清净；不能自利，不能利他。那应该怎样呢？如来又举喻说：「如」世家的「长者子」，身家清白；再「剪除爪甲」，为洗「净自」身而沐「浴」，「涂」上「赤栴檀」香；身上再「著新」净的「白衣」；「头」上再带「著」香丽的「华鬘」。这样的「中外」——表里「相称」，才能人见人爱，受人敬重。「迦叶」！如「多闻」又「持戒」

的比丘，再「被服法衣，受他供养」，才是身心清净，表里一致，为人天的福田，值得尊敬了！

这一连五喻，总之是希望多闻比丘，又能持戒，依法修行，成为可敬的实行沙门。

戊三 持戒善净不善净

己一 不净持戒

又，大迦叶！四种破戒比丘，似善持戒。何谓为四？有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所闻戒法皆能履行，身业清净、口业清净、意业清净、正命清净；而是比丘说有我论，是初破戒似善持戒。复次，迦叶！有一比丘诵持戒律，随所说行；身见不灭，是名第二破戒比丘似善持戒。复次，迦叶！有一比丘具足持戒，取众生相而行慈心；闻一切法本来无生，心大惊怖，是名第三破戒比丘似善持戒。复次，迦叶！有一比丘具足修行十二头陀，见有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

再约持戒的善净不善净来说，先说不净持戒。持戒是难得的，但净见——正知正见，是比净戒更重要的。凡是没有清净知见的，也就一定是破戒的了。如来说：「大迦叶！」有「四种破戒比丘」，实际是破戒的，而看起来好「似善」净的「持戒」者。这是持戒比丘所不可不知的！那四种呢？一、「有一」类「比丘」，能「具足」受「持戒」法。对于有所违犯的「大」罪，如波罗夷、僧伽婆尸沙等；「小」罪，如突吉罗等。在这大小一切「罪中」，都如临深渊，如履薄冰，「心常」怀有「怖畏」，生怕犯罪而堕落。所以对「所闻戒法」，都「能履行」，能做到「身业清净、口业清净、意业清净」，经济生活的「正命清净」。那可说是很难得的了！但是这类「比丘」，宣「说有我论」。主张在生死轮回，系缚解脱中，有一生命主体，叫做真我，大我，不可说我等。由于宣说有我，与佛说的无我正见相违。这「是初」一类「破戒」而「似善持戒」的。这为什么称为破戒呢？依佛法说：『依法摄僧』，『依法制戒』：戒是为了令人随顺正法，趣入正法，与正法相应而安立的。如思想、主见，根本违反了空无我性的正法，那一切都与法相违，也

就不成其为戒了。而且，戒（梵语尸罗）是清凉义。而取我著相，为戏论分别根源，一切烦恼炽然所依止。如来说依戒而定而慧而解脱，为如来制戒的根本意趣。从这一根本立场来说，有我论者所持的净戒，不能依此而解脱，不能依此而得清凉，所以也就是违犯如来的清净戒了。

二、「迦叶！有一」类「比丘」，能「诵持戒律」，熟悉律部的开遮持犯，「随」律典「所说」而实「行」。这是持律的律师了，比上一类比丘更难得！而且，他也不宣说有我论。可是内心的「身见（我见）不灭」，一切还是以自我为中心：我能持戒，我能清净持戒，我是怎样，我要怎样。这样的比丘，即使不说有我，而思想行为一切依我见而行，「是名第二」类「破戒比丘似善持戒」。

三、「有一」类「比丘」，不但「具足持戒」，而且慈心广大，不止如上的自利了。但同样的有我相、人相、众生相，「取众生相而行慈心」，是凡夫的『众生缘慈』。由于取著我、人、众生相，所以「闻一切法本来无生」，无我相可得，无法相可得，就会「心大惊怖」，以为非佛所说，而进行诽毁甚深法义。像这类比丘，「是名第三」类「破戒比丘似善持戒」。

四、还「有一」类「比丘」，持戒精严，能「具足修行十二头陀」法。头陀是梵语，是抖擞的意义，这是过著极端刻苦生活的称呼。十二头陀行中，衣著方面有二：但三衣、粪扫衣。饮食方面有四：常乞食、不余食、一坐食、节量食。住处方面有五：住阿兰若、冢间坐、树下坐、露地坐、随地坐。睡眠方面有一：即常坐不卧。这样的苦行头陀，而心中「见有所得」，以为有法可得，实有法性可证，违反了性空不可得的正法。这样，「是名第四」类「破戒比丘似善持戒」。

从这四类来说，凡是取相、著有、执我、立我的，他们的知见，与世俗甚至与外道一致的，那不管他怎样持戒，也就是破戒，违反如来戒法的真义！

己二 善净持戒

庚一 长行

复次，迦叶！善持戒者，无我无我所，无作无非作，无有所作亦无作者，无行无非行，无色无名，无相无非相，无灭无非灭，无取无舍，无可取无可弃；无众生无众生名，无心无心名，无世间无非世间，无依止无非依止；不以戒自高，不下他戒，亦不忆想分别此戒，是名诸圣所持戒行，无漏不系，不受三界，远离一切诸依止法」。

不善净持戒的四类破戒比丘，已如上说；那怎样才是善巧的，清净的持戒呢？说明这点，如来又对「迦叶」说：真实的「善持戒者」，一定是「无我无我所」的；这是标要。从离执一边说，没有我见我所见（也就没有我爱我所爱等）。从契入正法说，是通达『无我无我所』，也就是我空法空性的。这才是善净持戒，否则执我执我所，与正法不相应，就是前面所说的破戒比丘了。本著这样的净戒立场，所以说「无作无非作」。依世俗说，戒是善净的表业——动作而有所表示的，与无表业——无所表见的。表与无表，旧译为作与无（非）作。在这法性本空的正觉中，没有法是作的；作都不可得，更无所谓非作了。由于作不可得，所以「无有所作」的戒，也「无」受戒持戒的「作者」。没有能作者与所作法，也就「无行无非行」了。行是迁流造作的意思。广义为一切有为法；要略为以思心所为主的身口意行。什么是戒？有的说是表无表色，有的说是名所摄的思。也可说：身口业是色，意业是名。然从上面无作无行来说，当然也「无色无名」。这样，「无相」可以表示；相都不可得，更「无非相」可得了。以毘尼来说，毘尼的意义是灭，灭一切不如法的罪恶过失。但在我法空性中，一切法本来不生，也就「无」法可「灭」。灭尚且不可得，自「无」所谓「非灭」了。由于正觉法性，「无取无舍」，所以「无」某些法而「可取」可持；也「无」某些法而「可弃」可舍。——上来约正觉以观戒法。

戒是世界悉檀。每一类戒，每一条戒，每一项规章制度，都是与人地、心物有关。约人来说，或是对社会，或是对教团，男女老少，都离不了人；广义即离不了众生。在真实的净戒中，「无众生」可得，众生只是假名，其实假名也是不可得的，所以又说「无众生名」。这正如《般若经》所说：菩萨不可得，菩萨名字也不可得。戒是依内心而动发于外的：但在真实戒中，

超越意识的卜度，所以「无心」也「无心名」。戒是世间法，不离地域性，而真实戒不属于地域性，所以「无世间」；但这并非说遗世独存，所以又「无非世间」。戒为学佛者所依止，如佛的依正法而住一样。但这是「无依止」相可得，也「无非依止」。如著于依止或无依止，即乖失佛意。——上来约正觉以观戒所关涉的事件。

这样，真善净戒的，一切如法，清净不染，决「不以」持「戒」而「自高」傲的；不自高，也就「不」会以低「下」来看「他」人的「戒」行。不嫌恶他人的不清净，有违犯，以平等舍心而住。这如《般若经》说：『尸罗波罗蜜，持犯不可得故。』不著持犯相，不起高下见，也「不忆想分别此戒」，以为如何如何。这样的善持戒，是什么戒？「是名诸圣」——声闻、缘觉、佛「所持」的「戒行」。这是最胜妙的，如佛在菩提树下，正觉法性而成佛，即名为『自然戒』，『上善戒』。一念般若现前，自然的心地清净，无往而不自得，所作没有不合于法的。这样与圣道相应的戒，就是一般所说的道共戒。这是不与漏相应的「无漏」；不为烦恼所缚的「不系」；「不受三界」生死果报；「远离一切诸依止法」，如不再爱乐欣喜阿赖耶，不著于一切。这样的戒，才是善净的持戒，才是如来戒学的究极意义。

庚二 偈颂

尔时，世尊欲明了此义，而说偈言：「清净持戒者，无垢无所有；持戒无憍慢，亦无所依止；持戒无愚痴，亦无有诸缚；持戒无尘污，亦无有违失。持戒心善软，毕竟常寂灭，远离于一切，忆想之分别，解脱诸动念，是净持佛戒。不贪惜身命，不用诸有生，修习于正行，安住正道中，是名为佛法，真实净持戒。持戒不染世，亦不依世法。逮得智慧明，无暗无所有，无我无彼想，已知见诸相，是名为佛法，真实净持戒。无此无彼岸，亦无有中间，于无此彼中，亦无有所著；无缚无诸漏，亦无有欺诳，是名为佛法，真实净持戒。心不著名色，不生我我所，是名为安住，真实净持戒。虽行持诸戒，其心不自高，亦不以为上，过戒求圣道，是名为真实，清净持戒相。不以戒为最，亦不贵三昧，过此二事已，修习于智慧，空寂无所有，诸圣贤之性，是清净持戒，诸佛所称赞。心解脱身见，除灭我我所，信解于诸佛，所行空

寂法，如是持圣戒，则为无有比。依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得于净智，已得净智者，具足清净戒。」

说了上面清净持戒，那「时，世尊」为了要显示「明了此」清净持戒的深「义」，所以又重「说偈言」。偈，即伽陀，为印度文学中的诗歌体。凡经中先长行直说，又以偈重说，使意义更显了的，称为重颂，属于十二部经的祇夜。佛在这里所说的重颂，都是显了清净持戒，凡九节，可分二段。

第一段，直据持戒以明清净：一、如来所说的「清净持戒」，到底是怎样的呢？「无垢」污杂染，清净得都「无所有」。这样的了无纤毫可得的清净「持戒」，「无憍慢」心，不会以自己能持戒，或有功德而起憍慢的；心也「无所依止」，不会落入任何窠臼。这样的清净「持戒」，「无」烦恼根本的「愚痴」——无明，也「无有」依无明而起的「诸缚」，烦恼都是系缚。「持戒」非常清净，不但不犯罪，也「无」少少「尘污」的沾染；对僧众的规制，也「无有违失」。这样的「持戒」，「心善」调伏柔「软」，能成法器。安住于「毕竟常寂灭」中，能「远离于一切」的「忆想」「分别」。心不为戏论所动，所以能「解脱诸动念」。经上说：『动即为魔缚，不动为法印。』这样的离念安住毕竟寂灭，才「是」清「净持佛戒」者。二、清净持戒的，「不贪惜」自己的「身命」，一心为道，不会因爱著自己而作种种非法，这约不贪爱现身说。「不用诸有生」，约不贪爱未来说。有是欲、色、无色三有，生是胎、卵、湿、化四生。众生的造作，凡夫的持戒，都是为了未来的果报——有生。清净持戒，是不为这些生死法的。唯「修习于正行」——八正道行，不向生死，而住心寂灭。不著现未身命，一心「安住正道中」的，「是名为佛法，真实净持戒」。三、清净「持戒」，「不染」著「世」间生死，也「不依」如幻错乱的「世法」。不染不依，「得智慧」的光「明」，自然「无」愚痴黑「暗」。「无所有」相——无法相；又「无我」相，「无彼」相——无人相。人相与法相都不可得，「已知见诸」法的真「相」，如说：『一相无相，所谓实相。』这样，「是名为佛法，真实净持戒」。四、戒为波罗蜜，能登彼岸。但在清净持戒的，「无」生死的「此」岸可著，也「无」涅槃「彼岸」可住。在生死与涅槃，彼此二岸的中间，或以烦恼为中

流，或以戒等道为中流。既不著生死，不住涅槃，也「无有中间」可住。这样的两边不著，中道不留，所以说「于无此彼中（间），亦无有所著」。心地清净，「无」种种系「缚」，「无诸漏」——欲漏、有漏、无明漏。心无烦恼，正见一切而「无有」虚妄「欺诳」的乱相，「是名为佛法，真实净持戒」。五、清净持戒的，「心不著名色」，即不著精神与物质的一切境相；内心又「不生我我所」执见。这样的不著境相，不起执见，也就是总结上来的广说，「是名为安住，真实净持戒」了。

第二段，约持戒而进求究竟以明清净。六、清净持戒的，「虽行持诸戒」，如比丘、比丘尼戒等，而谦下柔和，「其心不自」以为「高」而起憍慢。也「不以」持戒「为」最「上」的。不以自己的持戒为了不起，不以受持的戒行为究竟，这就能进一步的，超「过戒」行而上「求圣道」。宽泛的说，戒定慧都是圣道；彻底的说，唯有无漏慧才是圣道。佛法出世解脱的圣道特质，就在于此。如清净持戒而又能进求圣慧道的，「是名为真实」「清净持戒」者的德「相」。七、持净戒的，不但「不以戒为最」上，也「不贵」重「三昧」。三昧是梵语，义译等持，即正定。戒是世界悉檀，定是共世间学。如没有中观相应，都只是世间生死法，那有什么可贵呢？所以，能超「过此」戒定「二事」，而「修习于智慧」。这不是世俗的事相的智慧，是胜义观慧，以观一切法毕竟「空寂无所有」为法门的。如能证入空寂无所有，那就是三乘「诸圣贤之」圣「性」。能这样，才「是清净持戒」，为十方「诸佛所称赞」。八、这样的依戒而修慧，在智慧「心」中，即能「解脱身见」。不为我见所系缚，且更能「除灭我我所」而不起。这样的无我慧，能深彻「信解于诸佛」「所行」的「空寂法」。这样的「持圣戒」，「为」一切中最上妙的，「无有比」的了！九、末了，总贯这一意义说：「依戒」修定，能「得三昧」；依「三昧能修」胜义观「慧」。与定相应的，名修所成慧。「依因」此「所修慧」，能「逮得于净智」——无漏的圣智。「已得净智」的，能所并寂，才是「具足清净戒」。

从如来的重颂来说，如来赞扬道共戒，而确认为应依戒而定，依定而慧，三学的次第增上不可废，但不宜拘守于戒定。这样的圆满清净持戒，显示

了戒学与慧学的合一，法毘奈耶不二。这样的戒，才是正法，才是如来所称赞的。

丁二 当机蒙益

说是语时，五百比丘不受诸法，心得解脱。三万二千人远尘离垢，得法眼净。

如来宣说真实的声闻法门，这里已告一段落。如来说法，是不会没有义利的，所以再叙述当时声闻学者得益的情形。经典的结集者，叙述当时法会的情形说：如来「说是」——上面这些法「语时」，有「五百比丘」，当下「不受（取）诸法」。于一切法不再有所取著，而「心得解脱」。经典中，或说『离贪欲故，心得解脱；离无明故，慧得解脱』；或简要说『心得解脱』，这都指证得声闻究竟的阿罗汉果说。阿罗汉，离见修所断一切烦恼，心得解脱自在，不再为烦恼及世法所拘碍。此外，还有「三万二千人」，听了佛的开示，也「远尘离垢」。断除见所断的烦恼（简称三结），名远尘。不起感生死报果的杂染业，名离垢。那时般若现前，与正法——我空法空性相应，名「得法眼净」。法是正法；法眼是证觉正法的智慧眼。法眼契证正法，不与染惑相应，法性清净，智慧清净，所以叫法眼净。声闻乘所说的法眼，与大乘所说（五眼之一）的法眼，多少不同，反而与慧眼相合。得法眼，约证得声闻初果——须陀洹果说。总之，在当时的听众中，五百位出家比丘众，已证果的圣者，得了阿罗汉。还有在家或出家，没有证悟的三万二千人，也证得了初果。在家，出家，初学，久学，都随机而得法益。

丙二 巧说

丁一 钝根退席

五百比丘闻是深法，心不信解，不能通达，从坐起去。

以下为『巧说』大科。一般的正常说法，那些自以为然的小乘学者，不能得益。所以如来又别出方便善巧，来引导教化他们。先叙说钝根的退席，如法华会上的五百位增上慢人一样。当时，有「五百比丘闻是」——上面所说的甚「深法」义，「心不信解，不能通达」。既不能因信顺而起解，更不

能深切的悟入，这当然对如来所说的法门，不得法味而兴趣索然。听又听不进去，坐著也无意义，所以就「从坐」位上「起」来，离开如来与法会而「去」了。

丁二 退席因缘

戊一 迦叶说

尔时，大迦叶白佛言：「世尊！是五百比丘，皆得禅定，不能信解入深法故，从坐起去。」

佛法难闻，这些比丘是应该知道的，怎么会在法会中间离去呢？大众也许会觉得希奇，所以由本经的当机者——大迦叶出来说起，经如来开示以说明他们的退席因缘。那「时，大迦叶」出来启「白佛」说：「世尊！是五百比丘」，是一向重禅的，都修「得禅定」。禅，是梵语禅那的简译，译义为静虑，是安静中思虑，思虑而又安静的定。定是三昧，为心住一境的通称。禅也是定，但别指初禅到四禅。通别合举，叫禅定。大迦叶说他们得禅定，是重定的根机。不但『坐禅岂能作佛』，修禅也岂能解脱！重定而忽略慧学的根机，难怪他「不能信解」契「入深法」，就「从坐起」而「去」。这是大迦叶说他们退席，也就指示退席的问题所在。

戊二 如来说

己一 现缘

佛语迦叶：「是诸比丘，皆增上慢，闻是清净无漏戒相，不能信解，不能通达。佛所说偈，其义甚深。所以者何？诸佛菩提极甚深故。若不厚种善根，恶知识所守，信解力少，难得信受。

如来因大迦叶说起，所以作进一步的说明。先说他们退席的现在因缘：「佛」告「迦叶」：这五百位「比丘，皆」是「增上慢」人，增上慢是未得谓得。他们修禅，以为禅是怎样的深妙。有的修得初禅，自以为证初果；修得四禅，自以为得四果。自以为有修有证，究竟成办的增上慢人，佛世也不少。在佛法中，如定慧不能平衡去修学，那就定心越深，心力越暗昧，也就越不能胜解深义。所以这些重定而以为有修有证的比丘，「闻是」——上面

所说的「清净无漏戒相」——圣道戒，就「不能信解，不能通达」。这虽因为他们的根钝，也因为佛法的甚深，所以说：「佛所说」的真实清净持戒「偈」，意「义」是极「甚深」的。这样深的理由何在呢？这因为「诸佛」的大「菩提」，现证最清净法界，到达「极甚深」的最深奥处（如《般若经．深奥品》说）。这是最深最妙，非一切凡愚分别所能信解通达。所以过去「若不」曾「厚种善根」，根钝慧薄；现生又为「恶知识所守」护，那就难于信解了！什么是恶知识？说一切法有相——我相、法相、空相可得，是恶知识。属于恶知识，时常听闻取相法门，习以成性，自然「信解力少」，对佛说的深义，「难得信受」奉行。五百比丘的退席，也是自有因缘，不足深怪了！

己二 夙因

又，大迦叶！是五百比丘，过去迦叶佛时为外道弟子，到迦叶佛所，欲求长短。闻佛说法，得少信心而自念言：是佛希有，快善妙语！以是善心，命终之后生忉利天。忉利天终，生阎浮提，于我法中而得出家。是诸比丘，深著诸见，闻说深法，不能信解随顺通达。是诸比丘，虽不通达，以闻深法因缘力故，得大利益，不生恶道，当于现身得入涅槃。」

现生的情形，每与过去有关，生命是这样的因果相续，所以又说到他们的宿缘。「又，大迦叶！是五百比丘」，在释迦佛以前，贤劫第三佛「过去迦叶（饮光）佛时」，本「为外道弟子」。他们一起「到迦叶佛所」在，存心「欲求长短」；就是想在佛所说的法中，找些话来批评，说长说短。他们的动机是不纯的，但由于如来的方便善巧，他们「闻佛说法」，觉得很有意义，「得」起微「少信心」，「而自」己心里想「念」说：「是佛」确乎「希有」！说的法门，真是「快善妙语」！虽然属于外道，不曾能彻底悔悟，修学佛法，但就「以是」对佛法的一念的「善心，命终之后生忉利（三十三）天」，受天国的福乐。等到「忉利天」命「终」，因以前善念的余力，现「生」南「阎浮提」，也就是佛时的印度。「于我」佛「法中」「出家」，作了比丘。这五百人，得到了过去听闻佛法的善果。可是由于「是诸比丘」，过去作过外道弟子，「深著诸见」——我我所见，常见断见等。外道都有他

自己的邪僻见解，以印度来说，一是苦行主义，以无义利的禁戒为修行，叫『戒禁取』。一是修定（瑜伽）主义，以为种种深定，如无所有定，非非想定，能得涅槃，最上最妙，叫『见取』。安住于外道的见著中，是不容易解脱的。这五百位比丘，前生作了外道弟子，受到异见的深厚熏染，所以「闻」迦叶佛「说深法」，虽觉得希奇难得，到底「不能信解随顺通达」。这种外道僻见的等流因果，一直到现在作了佛弟子，还是偏好禅定，不能信解随顺通达深法，甚至退席而去。不过听闻了佛法，『一历耳根，万劫不失』。所以五百「比丘」「虽不通达」，但「以」听「闻深法」义的「因缘力」，种下清净法种，还是「得大利益」。如过去「不生恶道」，而生（忉利）天上人间；现在「当于现身」，「得」彻底的觉证而「入涅槃」。这些大利益，都从过去偶闻佛法而来。如文殊师利菩萨，曾因反对甚深法而堕地狱。但文殊菩萨说：现在想起来，能这样的大智慧，于佛法得大成就，还是从那一次听闻深法而来。所以，不论懂与不懂，信与不信，能听闻甚深法义，功德比一切都希有！

丁三 如来巧化

戊一 声闻不能教化

尔时，佛语须菩提言：「汝往将是诸比丘来！」须菩提言：「世尊！是人尚不能信佛语，况须菩提耶？」

对于这退席的增上慢比丘，如来怎样巧化呢？先明声闻的不能化，以显出如来教化的胜妙。那「时，佛」告「须菩提」。须菩提是梵语，译义为善现；在声闻法中，称『解空第一』。如来要他去教化说：「汝往」他们那里去，「将是诸比丘」回「来！须菩提」说：「世尊！是人尚」且「不能信」受「佛」的「语」言，何「况」我「须菩提」呢？还会听我的话吗？在《般若经》中，须菩提为菩萨说般若，真是法门龙象。但只是正常的教化，遇到特殊根机，要运用特出的方便，便没有办法。这可见大乘的善巧，不是小乘圣者可及的！

戊二 如来方便调伏

己一 现同分身行

佛即化作二比丘，随五百比丘所向道中。

如来自己负起了方便教化的责任。「佛即化作二」位「比丘」，与他们的身分一模一样。而且跟「随五百比丘所」走「向」的「道」路「中」，在他们后面行去。这是如来的同事摄化。你与他一样，同一身分，使他们有亲切共同的感觉，就可以接近他们，谈起话来。否则，身分如相距过远，就难以接近教化了。

己二 起同分胜解

庚一 方便引发

诸比丘见已，问化比丘：「汝欲那去？」答言：「我等欲去独处修禅定乐。所以者何？佛所说法，不能信解。」诸比丘言：「长老！我等闻佛说法，亦不信解，欲至独处修禅定行。」

如来不但化现同样的身分——比丘，而且还示现同样的胜解——重禅。化现的二位比丘前进，那「诸比丘见」到了，一见如故。觉得自己离如来的法会，而这二位也离开了，所以「问化比丘」：「汝欲那」里「去」？当然还不知道这二位，也与自己一样。化比丘就「答」道：「我等欲去」清净的山边林下，「独处」而「修禅定」，去体味禅定的现法「乐」。是的，禅定必发轻安，与轻安相应的身心喜乐，的确极为胜妙！特别是第三禅乐，多少修行人，贪著了禅乐，为定力所拘缚呢！这二位比丘，还说明他要修禅的「所以」然。因为我俩对于「佛所说法，不能信解」；既然听不出什么好处，还是修禅定为妙。说到这里，「诸比丘」就说：「长老！（佛世，比丘们相互的尊称）我等」还不是那样！「闻佛说法」，也「不」能「信解」，所以也想到清净处，「独处修禅定行」呢！这样，不但是身分同，意境也同，竟然是志同道合了！

庚二 真实劝离

时化比丘语诸比丘言：「我等当离自高逆诤心，应求信解佛所说义。所以者何？无高无诤，是沙门法。所说涅槃名为灭者，为何所灭？是身之中有

我灭耶？有人、有作、有受、有命而可灭耶？」诸比丘言：「是身之中，无我、无人、无作、无受、无命而可灭者，但以贪欲、瞋、痴灭故名为涅槃。」化比丘言：「汝等贪欲、瞋、痴，为是定相可灭尽耶？」诸比丘言：「贪欲、瞋、痴不在于内，亦不在外，不在中间，离诸忆想，是则不生。」化比丘言：「是故汝等莫作忆想！若使汝等不起忆想分别法者，即于诸法无染无离；无染无离者，是名寂灭。所有戒品，亦不往来，亦不灭尽。定品、慧品、解脱品、解脱知见品，亦不往来，亦不灭尽。以是法故，说为涅槃。是法皆空、远离，亦不可取。汝等舍离是涅槃想，莫随于想，莫随非想，莫以想舍想，莫以想观想。若以想舍想者，则为想所缚。汝等不应分别一切，受想灭定，一切诸法无分别故。若有比丘灭诸受想得灭定者，则为满足，更无有上。」

那「时」，大家情投意合，边走边谈，如来即开始教化，先要大家自谦而起反省。「化比丘」对「诸比丘」说：「我等」不能信受佛说，但不能就此拒绝，自以为然。我们应「当离自高」的憍慢，与佛说相违「逆」的「诤」胜「心」！佛说的话，可能有他的道理，我们「应」寻「求信解佛所说」的深「义」。如觉得自己的胜妙，而不能虚心的探求佛说，那与出家法不相合。为什么呢？「无高」，「无诤」，谦和柔顺，才「是沙门法」呢！说到这里，大家开始平心静气的，思惟佛法。

化比丘以大家公认的涅槃为论题，而进一步的引发大家去正确观察：佛「所说」的，我们所趣求的，不是「涅槃」吗？这是毫无疑问的。涅槃的意义是灭，那被「名为灭」的，究竟「何所灭」——灭些什么而名为灭呢？在「是身」「中」，「有我」可「灭」吗？还是「有人、有作、有受、有命而可灭」吗？我、人、作、受（寿）命，都是自我，生命主体的异名。「诸比丘」从佛出家修学，习于无我的教说，所以说：「是身」只是色、受、想、行、识五蕴的和合；此「中」是「无」有「我、无」有「人、无」有「作、无」有「受、无」有「命而可灭」的。既无我可灭，那为什么称为灭呢？一分声闻弟子，坚执的这样说：虽没有我，但法是有的。有烦恼就有业，有烦恼业就有生死，就不得涅槃。如断却烦恼，即得涅槃寂灭。这五百比丘，也是这样的见解，所以说：没有我可灭，「但以贪欲、瞋、痴」——三不善根

「灭」，「故名为涅槃」，这就是涅槃的所以名为灭了。

诸比丘以为有贪、瞋、痴可灭而名为涅槃，所以住定修心，以定地的烦恼不起为胜妙，病根就在这里了！「化比丘」就此进一步的发问，让大家反照内观。「汝等」所说的「贪欲、瞋、痴，为是」有决「定相可灭尽」吗？定相，即自性。这意思说：你们觉得贪、瞋、痴法，——有决定性，才说可以灭尽吗？「诸比丘」不但过去曾听闻深法，现在也听到过，只是不曾深切思惟。现在一经化比丘的诘责，立刻觉到什么是贪、瞋、痴的定相呢？如贪、瞋、痴有他的决定自性，那也就有一定的著落。属于外境吗？属于内心吗？在内心外境的相关中吗？都不是的，所以说：「贪欲、瞋、痴不在于内」：如在内，离境相的惑乱，也应可以生起，而其实不然。也「不在外」：如属外境，那就与心无关了！也「不在中间」：中间只是内外相关的假名；不在内，不在外，当然中间也不可得了。那贪欲、瞋、痴是什么呢？诸比丘引述佛说：烦恼都从忆想分别而生。这样，如「离诸忆想」分别，「是」贪等就「不生」，这就名为灭了。

诸比丘知道忆想分别为烦恼本，所以要忆想不生，才名为灭。不知道，烦恼无自性，忆想分别也无自性；只要不起忆想分别，就无所谓灭不灭了。「化比丘」这样的进一步启导他们：你们既知道这样，那「汝等」就切「莫作忆想」分别了！「若使汝等不起忆想分别法」，也就是于一切法而不起忆想分别，「即于诸法无染无离」。没有三不善可得，有什么可染著呢？又有什么可离呢！如「无染无离」，即离一切忆想的戏论，「是名寂灭」，也就是涅槃了。上来约断烦恼说，下约修道说：道是戒、定、慧、解脱、解脱知见——五分法身。从前舍利弗涅槃了，弟子均头沙弥，非常悲哀。佛就曾启发他：戒灭尽了吗？……解脱知见灭尽了吗？换句话说：入涅槃，一切功德都没有了吗？现在也同样的，约五分法身来说寂灭。「所有戒品（品就是分）」，也「不往来」，也「不灭尽」。这是说：戒品也是毕竟空的，没有自性，所以不像实有论者那样，以为涅槃以前，从现在往过去，从未来来现在，流转于三世中。入了涅槃，灰身灭智而不可得。然从法性空的第一义来说，戒品本不来不去；本来不生，也不会灭尽。所以不落三世，超越生灭。「定

品、慧品、解脱品、解脱知见品」，也这样的「不往来」，「不灭尽。以是法」性寂灭「故，说为涅槃」。「是法」，一切「皆空」，皆「远离」，了无碍著。这样的即空即离，也「不可取」著。如取空，取远离，取涅槃，就不是空、远离，不是真涅槃了。

诸比丘著于一切法实有，所以想从禅定求得涅槃。不但以为有烦恼可断，也以为有涅槃可得。上已显示烦恼本空，涅槃也不可得。但对于涅槃，还得激发劝离。所以化比丘又说：「汝等」应「舍离是涅槃想」！勿以为涅槃如何如何，这都是忆想分别。此心切「莫随于」忆「想」，忆想是不与涅槃相应的。也「莫随非想」，以为不忆想就得了！以为不忆想，早就是忆想了。切「莫以」忆「想」来「舍」忆「想」；只此舍离一念，就是忆想分别，怎么能离忆想呢？也切「莫以想」来「观想」。以忆想观忆想，是以分别观分别，顺世俗的观行，是不可能引入胜义自证的。「若以想舍想」，以想观想，不能脱离忆想的罥索，「为想所缚」而不得解脱。这一段，对于取相修行，世俗假想观，作彻底的评判！

然后总结的说：你们知道受想灭定是最高胜的，那就「不应」忆想「分别」这「受想灭定」。因为「一切诸法」，本「无分别」，分别即与法不相应了。「若有比丘」，能「灭诸受想得灭定」，那就是修行目的的「满足」。「更无有上」的涅槃了。这里的受想灭定，与一分声闻学者（一分大乘）所说不同。一分声闻学者，以受想为『心行』，有了受想，就一定有心。有了受与想，情感的，知识的一切分别，一切苦恼，都无法避免。从厌患受想下手，灭受想即一切心心所法灭而不起，名为灭受想定。这是阿那含（三）果以上的圣者，为了身心的劳累，所以修此以暂灭心心所法，与涅槃相似。但一分学者与大乘法说：灭受想定为净智现前，彻证究竟法性的深定。有受就有取著，有想就有分别；于一切而不起忆想分别，超三界寻思所行境，名为灭受想定。得灭受想定，即安住无所取著的涅槃，究竟无上！

丁四 受教得脱

化比丘说是语时，五百比丘不受诸法，心得解脱。来诣佛所，头面礼足，在一面立。

「化比丘说是语时，五百比丘」就「不受诸法，心得解脱」，得阿罗汉果。如来教化的善巧方便，真是不可思议！这些比丘，本已修得深定；修所断的烦恼，可能几乎已断尽了。所以一经善巧开导，即断尽三界一切见修所断烦恼，得究竟解脱。既证阿罗汉果，也就能于如来所说深法，信解随顺通达；不再偏滞于禅定，所以还「来诣佛所」在。到了，以「头面礼」佛「足」，向佛致最敬的接足礼，然后退「在一面」，静静的「立」著。这么一来，佛是心心相印，而大众却不免惊疑了！

丙三 密说

丁一 密论自证

尔时，须菩提问诸比丘言：「汝等去至何所？今何从来？」诸比丘言：「佛所说法，无所从来，去无所至。」又问：「谁为汝师？」答言：「我师先来不生，亦无有灭。」又问：「汝等从何闻法？」答言：「无有五阴、十二入、十八界，从是闻法。」又问：「云何闻法？」答言：「不为缚故，不为解脱故。」又问：「汝等习行何法？」答言：「不为得故，不为断故。」又问：「谁调伏汝？」答言：「身无定相，心无所行，是调伏我。」

此下『密说』一科，从文段来说，这是五百比丘回来，须菩提与他们作一连串的问答。他们本著自证的心境而答复，正如中国禅者的作风一样。因他们的密说自证法门，使法会大众得益不少，所以别出此一科，以明正化、巧化以外，还有这密化一途。这一连串问答，可分三段：

一、六番问答，问修学历程：那「时，须菩提」见五百比丘回来了，心里不免希奇，当然大众都有此感。如来曾命须菩提去劝他们回来，自己无能为力而谦辞了。现在他们却自己回来了，这里面定有一番因缘，所以就「问诸比丘」：「汝等」离此而「去」，是到「何所」在？「今」又「从」「何」处「来」？这是想从他们的去处，以了解他们为什么回来。「诸比丘」却本著自证的心境作答：「佛所说」的，一切「法」「无所从来，去」时也「无

所至」。不见一法有来处，不见一法有去处。佛说『不来不去』；或说『不来而来，去无所至』。一切本来如此，怎么问我们的来踪去迹呢？须菩提听了，立刻意会到他们有了深彻的契入，这一定从谁听法修学了。所以「又问」：那「谁为汝」等的「师」长？比丘们「答」道：说起「我」们的「师」长，那是「先来不生」，以后也「无有灭」。这是说：佛弟子以法为师，此外还有什么师呢？法性本来不生灭，我们就这样的依法、顺法而修证罢了！须菩提听懂他们的意思，依正法为师，「又问」：那「汝等从何」而「闻法」呢？这是说：你们从什么处悟入？诸比丘「答」：「无有五阴」——五阴即五蕴的旧译，色、受、想、行、识为五阴，阴是聚集义。无有「十二入」——入是处的旧译。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，为内六入；色、声、香、味、触、法六尘，为外六入。内外六入，为识所因处，所以叫入。无有「十八界」，界是类别义。十二处加眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，总名十八界，即一一法有十八类别。诸比丘的答意是：无有五阴、十二入、十八界；也就是五阴、十二入、十八界性空不可得，我们「从是」而「闻法」悟入。蕴、界、处三科，为佛对众生的分析，以明我我所不可得。或者又执著蕴、界、处为实有自性，不解性空，所以如来说法，如本经的中道正观，都以观蕴、处、界空为方便；诸比丘也是这样的闻思而悟入。须菩提「又问」：你们到底为了什么——为断烦恼吗？为了生死吗？为得解脱吗？为成佛吗？到底为什么去「闻法」，观空而悟入呢？诸比丘「答」道：我们「不」是「为」了系「缚」，也「不」是「为」了「解脱」而闻法。这意思说：烦恼本性空寂，本无所缚，怎么为这系缚的断除而闻法？解脱也本性空寂，怎么为这解脱的求得而闻法呢？这正是『不除妄想不求真』了。须菩提接著「又问」：修证的动机，是已经明白了。但「汝等习行何法」而得入呢？诸比丘「答」道：我们所修行的法门是：「不为」了有所「得」，也「不为」了有所「断」。无所得无所断的法门，不是别的，就是般若波罗蜜。须菩提知道他们已得调伏，如牧牛调马，已驯顺如法，所以「又问」：「谁调伏」了「汝」等呢？诸比丘「答」道：谁能调伏谁呢？只是通达「身无」决「定相」，「心无所行」——没有所缘虑的影像。身空心寂，就「是」这样的「调伏」

了「我」们。换句话说：因身空心寂而得调伏。

又问：「何行心得解脱？」答言：「不断无明，不生明故。」又问：「汝等为谁弟子？」答言：「无得无知者，是彼弟子。」又问：「汝等已得，几何当入涅槃？」答言：「犹如如来所化入涅槃者，我等当入。」又问：「汝等已得己利耶？」答言：「自利不可得故。」又问：「汝等所作已办耶？」答言：「所作不可得故。」又问：「汝等修梵行耶？」答言：「于三界不行，亦非不行，是我梵行。」又问：「汝等烦恼尽耶？」答言：「一切诸法毕竟无尽相故。」又问：「汝等破魔耶？」答言：「阴魔不可得故。」

二、八番问答，约究竟解脱作问，须菩提「又问」：你们是心得解脱了；但是以「何行心」——什么心行「得解脱」呢？以贪心得解脱，还是以无贪心得解脱？以瞋行心、痴行心得解脱，还是离痴心得解脱呢？这是都不能得解脱的。如说贪心，贪心是烦恼，怎么能得解脱？如说离贪心，离贪心就是解脱，怎么能得解脱？难道解脱心又得解脱吗（这些，并如中观法门所明）？比丘们约明无明作「答」：「不断无明」，也「不生明」。烦恼本无所断，般若（明）本来不生；这样的通达，即得解脱。所以非无明心行，也非明心行。须菩提「又问」：究竟解脱的声闻，是依师的（如中国禅者，即使悟入了，也要求师印证）；「汝等」不在佛的法会中得悟入，那你们是「谁」的「弟子」呢？诸比丘「答」：凡「无得无知者」，我们就「是」他的「弟子」。无得，是无有法而可证得；无知，是无智为能证。无知无得，即理智一如的圣证。圣者是理和同证，心心相印，所以谁能无知无得，谁就印证了我们，我们为他的弟子。须菩提「又问」：「汝等」已得究竟解脱，那「几」时「当入涅槃」呢？涅槃为毕竟空寂性的现证。入涅槃，声闻法以为阿罗汉最后死了，不再受生死，而契入毕竟不生的寂灭性。须菩提以此相问，诸比丘「答」道：「犹如如来所化」的化人「入涅槃」了，那「我等」也「当入」涅槃。但是，如来的所化，如幻如化，幻起而无所从来，幻灭而无所至。幻性本空，示现生死而不落生死，不落三世。这样的化人，有什么涅槃可入？还有什么时间呢！比丘们现证寂灭，达一切如幻如化，就是『涅槃亦复如幻如化』，这有什么定相可问呢？须菩提「又问」：这样，「汝等」是「已得

己利」了？声闻以自己的生死解脱为己利，须菩提也就这样的问。诸比丘「答」：己利吗？有自己才可说己利；不见有自己可得，那有什么己利呢？所以说「自利不可得」。其实，这才真能得自利呢！声闻证究竟果，都以四句话来表示自己的证境：『我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。』以下，须菩提就以其中二句来「问」：「汝等所作」的证涅槃事，「已」成「办」了吗？诸比丘「答」：「所作」是「不可得」的。没有所作可得，这才成办了自己的所作。「又问」：「汝等」已「修梵行」吗？上问证灭，此问修道。诸比丘「答」：「于三界」法而「不行」，也「非不行」，这「是我」们所修的「梵行」。如有行可修，行于三界，那是生死行；如什么都不行，那也就不成修行，所以非行非不行。须菩提「又问」：「汝等」的「烦恼」，都断「尽」了吗？诸比丘「答」：「一切诸法」空寂，「毕竟无尽」灭「相」可得；烦恼也一切法所摄，怎么可说尽呢！须菩提「又问」：「汝等破魔」了吗？魔是恶者，为生死法的摄属者。究竟解脱，即不落魔界，所以说破魔。魔有烦恼魔、阴魔、死魔、天魔四类，这里约五阴魔说。五阴——五蕴为生死法，众生取著五蕴，从蕴生取，不离生死，所以说五阴为魔。现在诸比丘「答」道：「阴魔」性空「不可得」，就这样的破了阴魔。

又问：「汝等奉如来耶？」答言：「不以身心故。」又问：「汝等住福田耶？」答言：「无有住故。」又问：「汝等断于生死往来耶？」答言：「无常无断故。」又问：「汝等随法行耶？」答言：「无碍解脱故。」又问：「汝等究竟当至何所？」答言：「随于如来化人所至。」

三、五番问答，约解脱以后作问：经上来的问答，已表示诸比丘已确实究竟解脱，所以须菩提「又问」：「汝等奉如来」吗？奉是承事供养的意思。佛弟子从佛出家，法恩深极，理应供养承事，以报世尊的法恩。一切供养中，法供养最上。法供养，是依法修行，知法证法，契合如来教化的本怀。所以诸比丘「答」道：当然供奉如来，但这是「不以身心」的。不是以身体供侍如来；也不是心念佛恩，感激不尽。我们是达身心空不可得，是真奉佛。须菩提「又问」：「汝等住福田」吗？阿罗汉，义译为应供——应受世间的供养。阿罗汉身心清净，真能受人的供养，能报施主的恩德。凡布施供养阿

罗汉的，得大果报，如像种子种在良田里一样。所以阿罗汉，住福田位，应受世间的供养。诸比丘「答」：是的，为众生作福田，是因为心「无有住」；如有所住著，就不是福田了。从前禅宗有一故事：有婆子建一草庵，供养一位禅者，已二十年。后经婆子的考验，那禅者还是心有所住，不能佛魔平等，善恶一如。于是放火烧了草庵说：二十年供养了一位光头俗汉。也就是说：心有所住，就不值得供养，不名福田。须菩提「又问」：那「汝等」已「断于生死往来」，不再受生死了？诸比丘「答」：一切法「无常无断」，生死也无常无断。这对世俗来说，既不是常在生死，也不是断尽生死；这有什么往来不往来呢！这在大乘，即于毕竟空寂中，悲愿内熏，尽未来际而不离生死。如是声闻乘，就于毕竟空寂中，一切戏论永息。须菩提「又问」：这样，「汝等」是「随法行」了！一切依于法，顺于法，与法相应，叫（法）随法行。诸比丘「答」：是的！随法行，不是随什么，不随什么。法——正法性无在无不在，所以于一切「无碍」而得「解脱」，是随法行。无碍解脱，也就是不思议解脱，一一无非解脱门。须菩提最后「又问」：「汝等究竟当至何所」在呢？也就是问究竟的归趣。现在是解脱了，无所谓了生死不了生死，无所往而不解脱。难道就这样下去吗？随世间法说，总该有一究竟的归趣。诸比丘「答」：究竟的归趣，当然是涅槃了。但涅槃如幻如化，毕竟空寂，实没有能入所入，能到所到可说。如一定要问究竟，那我们是「随于如来」所化的「化人」；化人「所至」处，也就是我们所到达处。而化人实无所至，那我们也无所谓究竟到达处了。这五百位比丘，是如来化人所教化的，所以在问答深义中，也就当地风光，以化人为喻。

丁二 时众开解

须菩提问诸比丘时，有五百比丘不受诸法，心得解脱。三万二千人，远尘离垢，得法眼净。

「须菩提问诸比丘」，诸比丘一一以自证的境地作答，这等于隐密的在宣说甚深法门。所以那「时」就「有五百比丘不受诸法，心得解脱」，证阿罗汉果。还有「三万二千」出家或在家「人」，听了也「远尘离垢，得法眼净」，证得了初果。从这些看来，须菩提起初不愿劝化诸比丘，这时又与诸

比丘问答，实是在如来教化中，担负一种助佛扬化的责任。如真以为须菩提不能不知，就误会了！

甲三 流通分

乙一 问答修学

丙一 普明问

尔时，会中有普明菩萨白佛言：「世尊！菩萨欲学是《宝积经》者，当云何住？当云何学？」

流通分有问答修学，时众奉行二科。由普明菩萨发起，所以本经又称普明菩萨会。普明菩萨的问答，是重要的！但在全经中，只是流通部分；所以以普明菩萨为经名，不大恰当。本经异译，《遗日摩尼宝经》，流通分非常简单，没有本经流通部分。《摩诃衍宝严经》，与世亲菩萨造论所依的《宝积经》本，也与本经不同。流通分由须菩提起问，如来宣说持经功德及身口意各十种清净。唯赵宋译的《大迦叶问大宝积正法经》，流通部分，是综合了《宝严经》（世亲所依经本）及本经，也说是普明菩萨问的。这可见本经的流通分，梵本多有不同。因此，以普明菩萨为经名，越觉得不妥当了！

在那「时」，法「会中有」名为「普明（以慧光普照得名）菩萨」的，出来启「白佛」说：「世尊」！如「菩萨欲学是《宝积经》」——如来上面所说的宝积法门，应「当」怎样的安「住」？应「当」怎样的修「学」？普明菩萨所提出的，住，是心住于正法，与正法相应而不动。学，是种种修行。《金刚经》以住、行、降伏其心——三句来启问；本经以住、学来启问。据如来的开示来说，如来是综合的答复：应这样的住心而修学。这是菩萨的修学法，所以在这流通分中，清楚地显出了大乘学者的面目。这所以在本经中，虽属流通，也是非常的重要。

丙二 如来答

丁一 不住相学

佛言：「菩萨学是经，所说皆无定相而不可取，亦不可著。随是行者，有大利益。

如来开示修学的方法有四，一、不住相学：「佛」说：「菩萨学是」宝积「经」，应该是这样的。对如来上面「所说」的一切，能信解「皆无定相」，如幻如化「而不可取」的；不可取，也就「不可著」。取是持取，著是坚持不舍。但这不是说，可取而不要取，可著而不要著，是说本没有可取可著的。如梦中的忽贪忽瞋，觉得不应起贪瞋，因为并没有可贪可瞋的真实存在。如菩萨能「随」顺这不取不著相而修「行」，那就「有大利益」。不但能得己利，而且自他两利，福慧具足。

丁二 大精进学

普明！譬如有乘坏船，欲渡恒河，以何精进乘此船渡？」答言：「世尊！以大精进乃可得渡。所以者何？恐中坏故。」佛告：「普明！菩萨亦尔，欲修佛法，当勤精进，倍复过是。所以者何？是身无常，无有决定，坏败之相，不得久住，终归磨灭；未得法利，恐中坏故。

二、大精进学：佛告「普明」：「譬如有」的「乘」了一艘「坏船」——虽已造成船形，但还没制造完密。乘这样的船，想「渡」过极宽阔而水流又急的「恒河」，你想，这应「以何」等的「精进」努力，来「乘此船」而横「渡」呢？普明菩萨「答」道：这是要「以」极「大精进」，才「可」能「得渡」。为什么呢？因为船质太差，河面太阔，「恐」怕船到「中」流，来不及渡河，船就「坏」了啦！「佛告」「普明」菩萨说：菩萨也应该这样的「修」学「佛法」——如上所说的宝积法门。应「当勤」勉「精进」，比起乘坏船渡恒河，要加「倍」的超「过」渡河的精进才行。为什么菩萨应有更大的精进？大宝积法门，如恒河那样的广大，本不是一下就能学成了的。而菩萨的身体，也许比坏船更不如呢！佛说：「是身无常」，在息息生灭中，「无有」「定」相可得。身体不断的变化，什么时候死，全没有一定。所以身体的「坏败」——变异「相」，是必然如此的；怎么也「不得久住，终归磨灭」。人生必有一死，只是迟早而已。所以在修学宝积法门时，「未得法利」——信解通达悟入正法的利益；有谁能保证，到几岁一定能悟入呢！这个身体是必坏的，却又不知什么时候要坏。如不趁早努力修学，忽而因病死了，要修也来不及了，岂非可惜！所以死称死魔，为障道的一大因缘。那

么，如修学而未得法益，不应该特别精进以求悟入吗？因为正像船到中流，「恐」怕这身体在修学「中」间忽然「坏」了。

这是现身急于求得法利的精进；古代中国禅师，很有这种精神。有的怕现身不能成办，所以佛开净土——弥陀净土，药师净土，弥勒净土等法门，以确保来生的见佛闻法，成就大乘信心的不退。也有深信因果，虽说死了可惜，而到底善根深植，所学不虚，未来一定能以此而得入，所以只是尽力修学去。

丁三 为众生学

我在大流，为渡众生断于四流故，当习法船；乘此法船，往来生死度脱众生。云何菩萨所习法船？谓平等心，一切众生为船因缘；习无量福，以为牢厚清净戒板；行施及果以为庄严；净心佛道为诸材木；一切福德以为具足坚固系缚；忍辱柔软忆念为钉；诸菩提分坚强精进，最上妙善法林中出；不可思议无量禅定，福德业成善寂调心，以为师匠；毕竟不坏大悲所摄，以四摄法广度致远；以智慧力防诸怨贼；善方便力，种种合集四大梵行以为端严；四正念处为金楼观；四正勤行、四如意足以为疾风；五根善察，离诸曲恶；五力强浮；七觉觉悟，能破魔贼；入八真正道，随意到岸，离外道济；止为调御；观为利益；不著二边，有因缘法以为安隐。大乘广博无尽辩才，广布名闻，能济十方一切众生，而自唱言：来上法船，从安隐道，至于涅槃，度身见岸，至佛道岸，离一切见。如是，普明！菩萨摩诃萨应当修习如是法船，以是法船，无量百千万亿阿僧祇劫，在生死中度脱漂没长流众生。」

三、为众生学：菩萨的修学佛法，是为了众生。要利益众生，就必须自己修治悟入。所以菩萨是为了利他而自利，从利他中完成自利。如专为了自己这样那样，就不是菩萨风格，而是声闻了。如来开示这一重要的学习法说：菩萨应这样的想：「我在」生死「大流」中，「为」了要「渡」脱生死「众生」，使他们「断于四流」——欲流、有流、见流、无明流。众生为烦恼而漂流生死，如在瀑流的漂荡、洄漩中，不能自脱一样。所以度脱生死河中的众生，主要为断众生的烦恼；烦恼如瀑流一样，所以叫四瀑流。要渡生死

瀑流中的众生，应「当」修「习」佛法；而这一切佛法，如能在河流中往来的船只一样，所以譬喻为「法船」。学习佛法而有所成就，如有了法船一样，可以「乘此法船，往来生死」河流。自己依法船而不致陷溺，也就能在生死河中「度脱众生」。这样的佛法船，自度度他，是菩萨所应励力修学的。那到底什么是「菩萨所习」学的「法船」呢？这当然是一切佛法。以法为船，所以就以种种佛法功德，来比喻船只所有的一切。

先举一一的譬喻：(一)、修「平等心」，救护「一切众生」。这一切众生，「为」成就法「船」的「因缘」。因缘不具足，造船不能成就。佛法依众生而起，没有众生，也就没有佛法。所以于一切众生的平等心，为法船的因缘。(二)、修「习无量福」德，主要是清净戒行。有了清净戒，那就人间天上，不会堕落。否则自己沦坠恶道，还想救众生吗？这无量福德，「为牢」固坚「厚」的——「清净戒」行，如船「板」一样，牢固坚厚，不会沉没。(三)、修「行」布「施及」布施的「果」报，在人天中，受种种的富乐自在。就「以」此「为」法船的「庄严」，庄严即精美的装饰，富丽堂皇。(四)、「净心佛道」——于佛菩提而生清净信心（菩提心），「为」成就法船的「诸材木」。这是造作大船的主材，如房屋有栋梁一样。(五)、除上布施、持戒、净信以外，广修其他的「一切福德」。这一切福德，「以为」法船所有的，「具足」而「坚固」的「系缚」。什么是系缚？如船只要有足够而坚固的缆索，才可以牢系上岸。

(六)、修「忍辱」、心性「柔软」，不失正「忆念」。这样的柔忍而摄受众生，正念而不忘佛道，「为」法船的「钉」子，紧密的结合而不致破散。(七)、「诸菩提分」，是成就菩提的因素；这都从「坚强精进」中修习成就。这些菩提分法，如造成法船的一切材木；从精进中来，所以是从「最上妙善」的「法林中出」来。(八)、修「不可思议」的「无量禅定」：无量是四无量，禅是四禅，定是四无色定，合为十二门禅。以「福德业」所「成」就的这些极「善」静「寂」，极善「调」伏的定「心」，「以为」造成法船的工「师匠」人。工师的审慎精制，如以定心而成就一切功德。(九)、法船是尽未来际的广度众生，这是由于「毕竟不坏」——不变异的「大悲」心「所摄」

受。依大悲心，而以布施、爱语、利行、同事——「四摄法」来摄导众生。悲心是这样的深彻坚固，四摄是这样的方便摄受，所以法船能「广度」众生，「致远」——到达极远的目的地。广度是化众生；致远是成佛道。(十)、在法船的往来生死中，「以智慧力」觉照一切，这才能「防」护「诸怨贼」，不为魔外烦恼所坏。

(十一)、从智慧所起的「善方便力」，能「种种合集四大梵行」。四梵行是：慈无量，令一切众生得乐；悲无量，令一切众生脱苦；喜无量，见众生的得福乐而随喜；舍无量，于一切众生住平等舍。这方便所起的梵行，「以为」法船的大庄「严」。(十二)、「四正念处」：身念处、受念处、心念处、法念处，「为」法船上的「金楼观」。什么是金楼观？在船的上层高处，建一金属的楼台，以便瞭望海中的一切。四念处观一切法不净、苦、无常、无我，如金楼观一样。(十三)、「四正勤行、四如意足」，是精进力，定通力，能推进大乘法船，往来生死海，救度众生，所以如推动船帆的「疾风」一样。(十四)、「五根」，是信、进、念、定、慧，以慧根为主。所以能「善」巧观「察」法船所行的航道，远「离诸」险「曲」的「恶」道，而平安的前进。(十五)、「五力」呢，那是「强」大的「浮」力，能载重而不致沉没。(十六)、「七觉」分能「觉悟」大众的昏迷，所以「能破魔贼」。如船在海中，能随时觉察，就不会为海盗等侵袭。

(十七)、八正道，如八条正确的航线。法船进「入八真正道」，就能「随意到」达涅槃彼「岸」，安稳的上岸游乐，不会误入歧途，所以能「离外道济」。济是津济，也就是渡头、码头。外道渡头，即外道教化到达的地方。(十八)、止与观，为修行的主要法门。在大乘法船中，以修「止为调御」，即驾驶者。一心一意的驾驶，如制心一处的止。又以修「观为」真实「利益」，因为唯有正观，才能得真实的自利利他。(十九)、这样的法船，运众生从此（岸）到彼（岸），又从彼还来此岸，「不著」于生死涅槃的「二边」，无尽的利济众生。(二十)、「有」无量法门的「因缘法」，圆满究竟，所以能「为」众生作「安隐」，能得安乐。上来二十句，以佛法喻船的一切；以船喻佛法的救度众生。

菩萨应修学佛法，从生死海中度脱众生，如船一样。而修学法门得成就的人——菩萨，就如船主一样。上面说明了法船，以下要说法船的主导者。菩萨怎样的宣传号召，引导众生来同登法船呢？「大乘」菩萨具备了「广博」的「无尽辩才」，这对于折伏外道，化导愚蒙，是非常重要的。经说四无碍解：法无碍解，义无碍解，词无碍解，乐说无碍解。有了这四无碍解，才能说法的辩才无尽。这样的大菩萨，真的无人不知。菩萨有了这样的功德，所以德声「广布」，「名闻」十方，也就因此「能济」度「十方一切众生」。菩萨以此法船度众生时，「自」己宣「唱」佛法说：「来」！大家来登「上」这佛「法」的大「船」！大家如登上这法船，就是归依三宝，依法修学。这样，生死苦海中的众生，就能「从安隐」（与稳同）的正「道」，一直前进，而「至于涅槃」。这就是「度」脱「身见」——我见的此「岸」，而「至佛道」的彼「岸」。要知道不脱生死，只是我见系缚。有了我见，就是世间，就是生死，就是此岸。一切法空无我，是破除我见而入佛道的正道。所以要到佛彼岸，必须「离」我见为本的「一切见」。有我见，就有常见断见，一见异见，有见无见……六十二种见趣，如滋蔓丛生，不易清除。唯有截除我见根本，一切枝末的见趣，才从此永尽。断我见，离一切见的佛道，就是一切法空无我、无相、无愿、不生不灭、不取不舍的正法。菩萨以法船度众生，主要是宣扬正法，以正法来号召摄受众生，救脱众生于生死大海。

为众生学的法船普度，已如上广说。末了，结告「普明」菩萨：「菩萨摩诃萨」，「应当修习」这样的「法船，以是法船」，在「无量百千万亿阿僧祇（无量数）劫」中，一直「在生死中」，「度脱漂没」于「长流」的「众生」。众生在生死流中，头出头没，如不遇佛法，永无了日，所以说长流。所说的无量百千万亿阿僧祇劫，举一极长的时间来说，其实菩萨的广度众生，是尽未来际，无穷无尽。菩萨应这样的度众生，就不能不为了众生而修习这样的法门。

丁四 速疾道学

又告普明：「复有法行，能令菩萨疾得成佛。谓诸所行真实不虚，厚习善法。深心清净，不舍精进。乐欲近明，修习一切诸善根故。常正忆念，乐

善法故。多闻无厌，具足慧故。破坏憍慢，增益智故。除灭戏论，具福德故。乐住独处，身心离故。不处愦闹，离恶人故。深求于法，依第一义故。求于智慧，通达实相故。求于真谛，得不坏法故。求于空法，所行正故。求于远离，得寂灭故。如是，普明！是为菩萨疾成佛道。」

四、速疾道学：佛「又告普明」：此外，还「有」随法顺法的「法行，能令菩萨疾得成佛」。法门是这样的广大甚深，身命又如此的危脆难保！如未得法利而就死了，被可怜为『如入宝山空手回』。所以怎样的容易成佛，迅速成佛，为佛弟子的普遍要求。佛也就在这开示修学时，明白地提出了这一修学法。古人比喻：如船在港汊河渠中，一天不过行几十里，拉纤，摇桨，还是那么艰苦！如一旦船到大海，那时风帆饱满，被形容为『瞬息千里』。修行也是这样：专在事相上修行，修行又难，功德又少。如能与法相应，心心流入法性大海，那就捷疾无比。《金刚经》说：释迦在然灯佛处，悟入无生法忍，比之以前的久劫修行，是不能相比的。悟入法性，才能易疾成佛。虽然如来适应众生根性，说些易行易成法门，唯与法相应的法行，才是第一义悉檀。如说极乐世界种种庄严，为易行道。这是说极乐世界修行容易稳当，决定能不退转菩提心，并非说容易成佛。生了净土，还得修行，一直到得无生忍，才能通入法性大海，一帆风顺！还有些说欲乐为方便，容易成佛，那无非世界悉檀，以欲钩牵，使人乐于修学而已。又有些经文，为了懈怠众生，听说三大阿僧祇劫修行，就心怯引退。所以说三生、一生，即可成佛。那是对治悉檀。有的不知佛法人人可修，人人可成，怀疑自己。于是佛说一切众生有如来藏性，众生即佛；指心本净性为成佛因，以启发向上向善的菩提心，那是为人悉檀。然约究竟义说，唯般若与法相应，才能入法性海，疾成佛道。

佛说疾易成佛的修学，有十四句，分三：三根本，六要行，五求真实。三根本是直心、深心、菩提心，与《维摩诘经》所说的一样。(一)、「所行真实不虚」，是直心。从现相说，真实不虚是心性质直，没有谄曲。约实质说，那是般若与真如相应；是正观诸法空性（《大乘起信论》以正念真如为直心）。正观实相，法性本空，并非落空成病，而是以般若无所得为方便，

所以能「厚集善法」，如《般若经》说，厚集是无边积集的意思。(二)、深心：菩萨的大悲心，「深」彻骨髓。悲与般若相应（名为无缘大悲），悲「心清净」。虽法性空不可得，而以悲愿力，「不舍精进」，利益众生。(三)、菩提心：菩萨「乐欲」——志愿爱乐「近明」。明是菩提的觉明；近明是向于菩提，临近菩提，这是愿菩提心。以菩提心为本，「修习一切诸善根」。这直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提愿、大悲心、真空见。大乘法必备这三心，有三心才直向佛道。如离却三心，一切修行，都不名为大乘法了。

六要行是：(一)、菩萨心恒「常正忆念」，如念佛、念法、念僧，念无常、无我，念法性本空、本净等。菩萨「乐」于「善法」，所以一心正念，常时现前。(二)、「多闻」佛法而「无厌」足心。因法义甚深，广大无边，所以听法无厌，才能「具足」智「慧」。(三)、菩萨应「破坏」自心的「憍慢」，谦卑和顺，这才不致得少为足，能「增益智」慧。(四)、「除灭」一切爱见「戏论」，心在正道，所以能积集「具」足一切「福德」。否则大好时光，尽从戏论闲话中过去了。(五)、「乐住独处」，这是「身心」远「离」取相，远离烦恼，所以无往而不寂静。(六)、「不处愦闹」的地方。为什么喧嚣吵闹？只是有了不清净不如法的人。如远「离恶人」，那诸上善人共会一处，即使人天云集，也一样的安静呢！以上六行，仍著重为出家菩萨说。

五求真实：本著三心而行六行，以及六度等法门，而心心念念，唯求真实。(一)、「深求于法」，「依第一义」而求，所求的是胜义法。如求世俗法，事相法，既非真实，也就不易成佛。(二)、「求于智慧」：这不是世俗偏邪智慧，而是「通达实相」的如实智，即般若。(三)、「求于真谛」：求那非虚妄，不倒乱的，这就是「得不坏法」。不坏法即法性常住，不变不异；得常法性，即一得永得，不再失坏了。(四)、「求于空法」：这由于「所行」中「正」，正观正念而能悟入。(五)、「求于远离」：这是真远离，不起一切戏论，离烦恼，息生死，证「得」涅槃「寂灭」。这五求，只是求于智证空性，体实相而究竟寂灭。

「如是」的依三根本心，修六要行，求五真实。「普明」！这就是「菩萨」速「疾成佛」的唯一要「道」了！

乙二 时众奉行

说是经时，普明菩萨、大迦叶等，诸天、阿修罗及世间人，皆大欢喜，顶戴奉行。

宝积法门的修行法，也已为普明菩萨说了。从始至终，法门圆满，即以时众奉行为总结。结集者叙述说：如来「说是」宝积「经时」，始终圆满。大乘行者，如「普明菩萨」等。声闻行者，如「大迦叶等」。还有人天大众，如「诸天、阿修罗及世间人」。凡在法会中见佛闻法的，莫不「皆大欢喜」。对于这宝积法门，看作最可尊贵的，「顶戴」高举，信「奉」而愿意实「行」。当时大众能顶戴奉行，自然能传持不绝，流通末世了！