寶積經講記

印順法師

卷001

——民國五十一年講於臺北慧日講堂——

懸論

一 大寶積經與寶積經

《大寶積經》，共一百二十卷，是唐代的菩提流志，在武后神龍二年開譯，到先天二年編譯完成的。在中國佛教界，《大寶積經》被稱為五大部之一，有著崇高的地位。這部《大寶積經》共有四十九會，也就是四十九部經的纂集。雖然是菩提流志奉詔翻譯，其實只能說是譯編。因為四十九會當中，如古人翻譯得很精確，就不再新譯。如古譯文義艱澀或者脫落，或者古人還沒有譯出的，這才加以翻譯。所以現在的《大寶積經》，實是多數人翻譯的編集。菩提流志新譯的，凡二十七會；古師所譯的，共二十二會。論卷數，菩提流志新譯的，不過三分之一。只因為到菩提流志手中，大部才編集完成，所以一般說是菩提流志所譯的。

本經為什麼稱為寶積？有人以為：《大寶積經》是一部叢書，所以寶積是多種經典——法寶總集的意思。當然，《大寶積經》被作為多種經典的編集，在玄奘法師時代，早就如此了。據《慈恩傳》說：奘師去世那一年元旦，曾因寺僧的勸請，而試譯《大寶積經》。但真正說起來，現在所要講的〈普明菩薩會〉（《大寶積經》第四十三會，第一百十二卷），才是原始的《寶積經》。而現在的《大寶積經》只是附合「寶積」二字，將四十九部不同的經典，編集在一起而已。所以現在的四十九會，性質互不相同；既沒有一貫的論題，也說不上前後的一定次第。《大寶積經》四十九會，與《大般若經》十六會，《華嚴經》九會等，意義完全不同。

現在要講的《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，是古典的《寶積經》（其餘四十八會，是合編而才稱為寶積的），這可以從兩點來說：

一、古代所說的《寶積經》，都是指本經說的：(一)、本會內題「古大寶積經」。糅譯於《大乘寶雲經》中的，叫〈寶積品〉。(二)、龍樹《大智度論》（卷二八），引《寶頂經》，明菩薩初發心勝於二乘，就是此經，可知寶頂是寶積的異譯。(三)、魏菩提流支（或勒那摩提）譯的《大寶積經論》四卷，傳為世親菩薩所造。依西藏所譯，說是世親弟子安慧菩薩造的。這部《大寶積經論》，就是本經——〈普明菩薩會〉的釋論。

二、古代大乘聖者，是特別重視本經的：(一)、中觀大乘（空宗）的龍樹菩薩，引用《寶頂經》，就是本經，這已在上面說過了。又如《大智度論》所說「聲聞空如毛孔空；菩薩空如太虛空」，及《中論》的「大聖說空法，為離諸見故」一偈，都是引用本經的。(二)、瑜伽大乘（有宗）的彌勒菩薩，在《瑜伽師地論．攝決擇分》（卷七九、八〇），說菩薩正行十六事，就是本經的摩呾理迦。安慧的《大寶積經論》，是依此敷演而成的。又如《攝大乘論．所知相分》，所說成就三十二法名為菩薩，以及唯識學者所傳的十三種中道，都是依據本經的。特別是「寧起我見如須彌山，不起空見如芥子許」一語，為瑜伽大乘特別重視的金句。這樣看來，印度大乘正統的空有二宗，一致重視本經——《寶積經》（〈普明菩薩會〉），可見本經的價值了。

二 古寶積經的翻譯

本經現存的譯本，共有四譯：

一、後漢支婁迦讖譯，《佛遺日摩尼寶經》，一卷。

二、晉失譯，《佛說摩訶衍寶嚴經》（一名〈大迦葉品〉），一卷。

三、秦失譯，《普明菩薩會》（《古大寶積經》），一卷——編入《大寶積經》第四十三會。

四、趙宋施護譯，《大迦葉問大寶積正法經》，五卷。

此外，一、宋沮渠京聲譯的《佛說迦葉禁戒經》，實為本經兼說聲聞道中正說一段之別譯。二、梁曼陀羅仙共僧伽婆羅譯的《大乘寶雲經》，第七卷名〈寶積品〉，實是本經被編入《寶雲經》的；《寶雲經》的其他譯本，並沒有此品。

現在所講的，是傳為秦失譯，本名《古大寶積經》而被編入大部，改名為〈普明菩薩會〉的。在十六國中，秦有三：一、前秦，國主姓苻，也稱苻秦。二、後秦，國主姓姚，也稱姚秦。三、西秦，國主姓乞伏，也叫乞伏秦。現本古人推斷為秦失譯，但不知是三秦的那一秦？不過據譯文來看，這是羅什來華以前的譯品。

三 寶積的意義

本經的經題，古代的譯者，或從人立名，如〈大迦葉品〉，〈普明菩薩會〉。或從法喻得名，如《大寶積經》、《寶頂經》、《摩訶衍寶嚴經》、《佛遺日摩尼寶經》。或從人法喻得名，如《大迦葉問大寶積正法經》。然據經文的「珍寶之積」、「寶積」、「寶嚴」來說，本經實應名「寶積」。古人或譯為「寶頂」，或譯為「寶嚴」，梵文都是 Ratnakū□a。

什麼叫寶積？寶是譬喻，凡希有的，珍貴的，有妙用的，叫做寶。寶所喻的是法寶；宋譯作「正法」，也就是妙法。正法，是佛所證的，依此而覺悟成佛的。約圓滿說，「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」；如來的自證化他，是最清淨的妙法（喻如白蓮），如《法華經》所說。但是，菩薩也能分證妙法；二乘聖者，也同樣的契證妙法，所以說：「須陀洹初得法身」等。正法雖是本來如此的，但從實踐而體悟來說，這是希有的，珍貴的，有妙用的。因為唯有信解這，隨順這，通達這，才能轉迷啟悟，超凡入聖。才能了生死，才能度眾生，才能無邊福德莊嚴，才能究竟成佛。這是不共世間的正法珍寶。本經與《金剛經》一樣，「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，是依三乘共證的正法說。三乘聖者的體證正法，都不離無所得的中道。所以古人說「無所得小，無所得大」；又說「一切大乘經，同以無二顯道為宗。乃至小乘經意，亦不外此」。

然本經的主要意趣，是宣說大乘行，著重在從加行位到通達位。大乘的核心，是大菩提願為本，大悲心為上首，空慧為方便的。如本經所明的菩薩道，略分三段：一、修廣大正行，重於菩提願。二、習甚深中觀，重於空慧。三、作教化事業，重於大悲心。綜貫這三德而修行，才成為菩薩正道。依此來解釋經題，可約寶積、寶頂、寶嚴——三義來說。一、正法的珍寶，是依三德而證正法。這是真實菩薩行，一定是廣集無邊福智功德珍寶的。如經中說到真實菩薩，就說有「四大藏」、「攝諸善根」、「無量福德莊嚴」。為了說明「菩薩福德無量無邊」，用大地等十九種譬喻來顯示。所以菩薩的正法珍寶，是寶積；這是經題的本義。二、極廣大的，才能極崇高。如塔婆一樣：塔基廣大，又一層層的疊積起來，才有高聳雲空的塔頂。所以，由於正法珍寶的無邊積集，顯出了菩薩體證正法的高超。如經說菩薩是真實佛子，紹隆佛種；初發心菩薩，就已勝出聲聞，為人天所禮敬。因為是寶積，所以成寶頂。積是積集，積集了就崇高。《維摩詰經》有香積世界，奘譯作香臺，臺也就是高的意思。這與一般的好高騖遠，說心說悟，而不知平實的廣積功德，是怎樣的不同！三、這樣的正法，極廣大而又極崇高，顯出了正法的宏偉莊嚴，不同於小乘。如塔的廣大崇高，顯出了宏偉而莊嚴一樣。所以又稱為寶嚴。同一梵語，而古德三譯不同，意義還是一貫的，相顯相成的。梵語摩訶，譯為大而含有多與勝二義。本經所說的正法珍寶，寶積是眾多義；寶頂是殊勝義；積而又頂的寶嚴，是大義。所以本經也叫《大寶積經》。

四 寶積經的宗要

統觀所有的大乘經，可以略分兩大流：一、專為菩薩說，廣明菩薩的大行與佛果的，如《華嚴經》等。二、為菩薩及聲聞乘，大小兼暢而宗歸於大乘的。這裡面，有些是從觀慧的修證來說，發明三乘同入一法性，大乘與小乘，都以無所得而入道。當然，也說到菩薩般若的方便善巧，不共二乘。有些是從廣行來說，著重於菩薩的特勝；由於悲願殊勝，智證也殊勝，這便有貶抑訶斥二乘的教說。有些是從菩提果德及因心來說，對二乘折攝兼施，而導歸佛乘的。這些，雖然方便不同，各有特勝，但對於發菩提心，修菩薩行，趨無上菩提果的大乘宗要，是沒有什麼差別的。本經大體與《般若經》相

近，說三乘都以無所得入道，所以是正明菩薩道，兼說聲聞行的教典。

又一切大乘經，可以約境、行、果三義來分別。一、詳於境的，有事境與理境。事境中，或詳於三乘共的心境；或詳於菩薩不共的心境，如說阿賴耶等。理境說一切法無性故空，空故不生滅的勝義諦。二、詳於行的，或重於資糧行：菩薩發菩提心，廣集無邊福智資糧。廣大的資糧中，如十善等，分同世間正行，而實是菩薩的要行。或重於慧悟行（從加行到見道位）：廣明般若的無所得行，如本經的如實中道正觀。約無所得的悟入說，是分同二乘的。所以說「般若為母」，不但是佛母，也是二乘聖者的生母。或重於如實行：這是悟後的大行，如《十地經》等所說，分同於佛陀的果德。三、詳於果的，特詳於如來的依正莊嚴，自利利他的德行圓滿。依此三義來分別，本經是詳行的，是重於資糧行及慧悟行的。

菩薩的修行，六度、四攝等都是。依遍通三乘行來說，宗要是戒定慧——三增上學。在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！《雜阿含經》（卷二四）說：「當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情。佛法即世間而出世解脫，這非智慧的達妄契真不可。這二者，戒如足，慧如目。從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度眾生。假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。當然，大乘廣攝一切根機，也有獨善風格的「聲聞菩薩行」。但在利他為先的大乘法中，如本經的著重戒慧，才是更契當於菩薩道的精神。

戒律，本於慈悲的同情，不忍損害他而來。律儀戒中的別解脫，重於身語的止惡。但每一持戒的，都是可能違犯的，這一定要：「所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏」。能隨犯隨懺，才能保持自心的無憂無悔，戒行清淨。不過僅是身語的止惡，是不夠的。戒——尸羅的義譯為清涼，也重於自心的淨除煩惱。釋尊的略教誡說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」所以，意地的種種煩惱，戲論分別，如不能遠離，不能算是真正的持戒清淨。本經在兼說聲聞行時，四沙門中的形服沙門，威儀欺誑沙門

，貪求名聞沙門，不消說是不夠清淨的。四種持戒比丘中，說有我論的，我見不息的，怖畏一切法空的，見有所得的；總之，只要是執我執法的，無論怎樣的持戒，都不能符合如來律行的本意。因為這樣的持戒者，雖好像清淨持戒，而終久——今生或後世要破壞戒法的。所以本經從一般的律儀戒說起，而深意在道共戒，如說：「諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法。」這無漏相應的，聖智相應的戒行，本經在正明菩薩道中，也深切的說出：「無有持戒，亦無破戒。若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。」不但聖者以此為體性，也是聖者以此為因性的（共三乘說為聖性。專約大乘說，就是佛性）。從慈悲不忍損他，到遠離憶想分別，深入真空的戒行，為本經的要義之一。

現證慧——聖智、淨智，是依定修觀而成就的。本經說「不以戒（律儀戒）為最，亦不貴三昧；過此二事已，修習於智慧」；又說「依戒得三昧，三昧能修慧；依因所修慧，逮得於淨智」。戒、定、慧的三學相資，次第修發；修定與修慧不同，本經都說得明白。智慧（般若），不是泛泛的知識，而是通達我空法空——空寂法性的聖智。這不但依戒、依定而修得；在慧學自身，也有修學次第，這就是依聞慧而起思慧，依思慧而進起修慧（與定相應的觀慧，叫修慧），依修慧才能得現證的聖智。所以本經重智慧，也就重於多聞，修行。如說：「菩薩有四法得大智慧。何謂為四？常尊重法，恭敬法師（這是自己樂意多聞）；隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養（這是樂意使他人多聞）；知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然（知多聞的功德而勤求）；聞經誦持，樂如說行，不隨言說（這是由聞而思而修，不為文字所封蔽）。」本經說菩薩行，以「得大智慧」為第一要行；而說智慧從多聞生，明白的開示了慧學的進修次第。

「依因所修慧，能得於淨智」：可見觀慧的修習，是極為重要的。本經廣明如實的中道正觀，即一切（我）法性空觀。空（無相無願無生滅等）是本性空，是中道，所以增減不得。有些人，取空著空，以為有空可得，這是

增益了。這不但辜負了佛說空觀的本意，反而著空成病。如以藥除病，「藥不出，其病轉增」一樣。龍樹依據經義，所以在《中論》上說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」一切是本性空的；眾生著有，起種種見而流轉生死，而一切法空，還是本來如此。由於「一切諸見，唯空能滅」，所以說空；滅諸戲論妄執，即顯一切法本性空寂，並非別有空理，可住可得。有些人著有成迷，怖畏法性空寂，不生不滅。佛說這些人，如怖畏虛空，而想逃避虛空一樣，這是減損了。其實，空是一切法性，虛空那樣的遍於一切，有什麼可怖畏，有什麼可捨離的？想離空立有，真是「狂亂失心」了！龍樹說「五百部聞畢竟空，如刀傷心」，就是這一類人。能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極為明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀。」要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。

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

卷002

正釋

甲一 序分

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

以下正釋經文。依一般釋經的通例，分本經為三分：一序分，二正宗分，三流通分。序分中，一般有通序與別序。本經敘事簡要，如《佛說阿彌陀經》一樣，僅有通序，即如是我聞等；這是一切經典所共有的。約文體來說，這是佛經的特有體裁。是佛將涅槃時，告訴阿難，將來結集的佛經，應該說如是我聞等。約意義來說，『說方、時、人，為令人生信故』（《大智度論》）。這部經，有時間、地點、說者與聽法的大眾，足見得信而有徵，所以通序也叫做證信序。通序或分為六種成就，現在約五事來說：

一、「如是我聞」，指出所聽聞的法門。意思說，這一法門，是我所聽聞來的。我，是結集經典者——阿難的自稱。我聞，或者是親從佛聞，或者是從佛弟子展轉傳聞。阿難說我聞，表明了稟承佛說，而不是結集者的杜撰。所以在當初大眾結集時，阿難宣說如是我聞，經大眾一致審定，公認為佛說，含有一致無諍的意義。也就因此，古德解說為『文如義是』。下面的文句，與佛說一樣的（如），不增不減。其中的意義，正確恰當（是），不偏不倒。通序本以證信為主要意義，所以首說如是我聞，即表示了確而可信：非杜撰，不錯誤，而為學者所可以信受奉行的法門。

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

三、「佛」，是宣說法門的法主。佛的意義是覺者，為一切究竟大覺者的通稱；但這裡，專指釋迦牟尼佛而說。釋迦佛，是出現於我們這個世界的佛；是在這世界，宣揚正法，救度眾生的佛。為什麼稱為佛呢？眾生一直在生死中，怎麼也不得解脫，癥結在情。情是迷情，情識；有迷情的，稱為有情，以迷情為本的有情，可說是盲目的活動，糊糊塗塗，顛顛倒倒，沒有自主的苦樂升沈，怎麼也不得自在解脫。佛法，是能使有情獲得究竟解脫的；也就是轉化情識本位而成為正覺本位的。對於宇宙人生的真實義，能如實的覺了；能依於正法，一切隨智慧而行，得大解脫。所以佛法的特質，是般若，正覺。得『三菩提』（正覺）的，成就聲聞與緣覺的聖果。得『阿耨多羅

三藐三菩提』（無上正等覺）的，成就佛果。聖者的證入，雖有淺深的不同，而都是以正覺為本的。所以究竟圓滿的大覺者，也就約自覺、覺他、覺行圓滿的意義，而稱之為佛。『佛為法本，佛為法根』，法門的宣揚流通，都由佛而來。

四、「在王舍城耆闍崛山中」，是佛說法，也是大眾聽法的地點。釋迦佛出現於印度。中印度摩竭陀國的首都，叫王舍城；一向是國王的住處，所以叫王舍。當時，王舍城是印度文化、經濟、政治的中心，所以佛也常在這裡教化。王舍城有五山環繞；耆闍崛山即五山之一。梵語耆闍崛，意義是鷲峰，從形勢得名。安靜而並不太高，離城而並不太遠，這是釋迦佛常住說法的道場。

五、「與大比丘眾八千人俱」，以下是列同聞正法的大眾。這又有二眾：一、（小乘）聲聞眾，二、（大乘）菩薩眾。聲聞的學眾，有在家的、出家的，而以出家的為主。出家眾又有五眾——比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那尼，而以比丘為主導者。本經簡略，所以但列比丘眾為代表。梵語比丘，華語為乞士（男性）。是『外乞食以資身，內乞法以資心』；就是過著乞化生活，而專修佛法的出家者。比丘眾同住在一起，叫俱。但這不只是群居，而是過著有紀律的（見和、利和、戒和）集體生活。在這聽法的聲聞眾中，有凡有聖；聖眾也有四果的差別；第四阿羅漢果有九種，其中得三明六通的俱解脫阿羅漢，為比丘中的大比丘。這樣的大比丘，就有八千人，可見參加法會的聲聞眾，人數是多極了！

「菩薩摩訶薩萬六千人」以下，列菩薩眾。梵語菩提薩埵，簡譯為菩薩，華語覺有情。梵語摩訶薩埵，簡譯為摩訶薩，華語為大有情（大士）。菩提，是佛的大菩提——無上正等覺。薩埵是勇心，是強毅勇猛的願欲。凡發堅固的大菩提心，依菩薩道而勤勇進修的，就名為菩薩。從初發心到成佛，菩薩的階位是不等的。高位的菩薩，如文殊、彌勒等，為菩薩中的大菩薩，所以叫菩薩摩訶薩。在這寶積大法會中，單是大乘眾的領導者——菩薩摩訶薩，就有一萬六千人！

敘列同聞的大眾，集經者每每稱讚聽眾的功德。本經簡要，所以比丘眾沒有讚德，菩薩眾也僅以三句來讚說。「皆是阿惟越致」，指出了菩薩眾的行位。阿惟越致，是阿毘跋致的舊譯，華語為不退，就是『不退轉於阿耨多羅三藐三菩提』。但不退有四類：一、信不退，在十信的第六心，對於大菩提的深信不疑，不會再退失了。二、位不退，在十住的第七住，不再會退證小乘的果證了。三、證不退，在十地的初地，證得甚深法性，一得永得，不會退失。四、行不退，在八地以上，清淨心的德行進修，念念不斷的向上，不再會退起染心，或停滯不進了。以本經的菩薩摩訶薩來說，應該是行不退。

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

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

甲二 正宗分

乙一 正說菩薩道

丙一 修廣大正行

丁一 辨菩薩行相

戊一 正行差別

己一 得智慧

爾時，世尊告大迦葉：

本經的正宗分，分正說菩薩道，兼說聲聞道二科。這說明了本經是以大乘為主，而大小兼暢的法門，代表正統的中期佛教。在菩薩道中，有修廣大正行，習甚深中觀，作教化事業三科。廣大行與甚深觀，是菩薩道自行的大綱；教化事業，是利他的大業。這三者，完滿的開示了菩提的正道。如約修學階位的偏重來說：修資糧以向加行位，重於福智資糧的廣大積集。從加行以入見道，重於甚深中觀的修證。從見道以趨修道位，重在利他的教化事業。修廣大正行，也有辨菩薩行相，讚菩薩功德二科。辨菩薩行相，也分三，先說正行差別。總有八事，都以邪行正行，一反一正的對辨，以顯示菩薩應行的種種正行。

「爾時」是佛在鷲峰，與大眾共集，而要宣說寶積法門的時候。「世尊」，是佛的又一尊稱。佛為究竟無上的大聖，是人間天上，一切世間所共尊仰的，所以又稱為世尊。當時，佛「告大迦葉」說。佛為無量大眾說法時，一定有一位或幾位，與佛問答的當機者（受佛稱讚或被佛呵斥）。這是代表大眾的，代表大眾而請問，佛也就因對他說而告訴了大家。本經的當機者，是大迦葉。迦葉是姓，華語為飲光。姓迦葉的佛弟子，不在少數，這位被稱為大迦葉的，是釋尊門下了不起的大德。釋尊涅槃後，大迦葉主持了荼毘大典。又在王舍城的七葉窟，主持了佛典的第一結集。大迦葉是佛涅槃後的領導者，所以有釋尊付囑迦葉，傳承正法的傳說。大迦葉頭陀第一，生活精嚴，在崇尚苦行的東方印度（耆那教與提婆達多的五法是道，都興起於此），受到了大眾的崇仰。本經重於戒慧，所以操行精嚴的大迦葉，為本經的當機者。還有，當時就近參與荼毘典禮的，以及出席結集法會的，主要為王舍城、毘舍離一帶的比丘，也就是大迦葉領導的一系。大迦葉不曾能邀集全佛教界，集思廣益，而舉行少數的結集；連多聞第一的阿難，也幾乎被拒絕。這所以結集圓滿時，就有富樓那等提出異議，而種下了佛教學派分化的種子。在佛教的傳弘中，大迦葉領導的學系，重戒的，重定的，帶有嚴重隱遁傾向的佛教，被指為背棄釋迦精神的小乘。本經不但開示大乘正法，也針對重戒的，重定的比丘，而宣說聲聞正法。以大迦葉為當機者，那是最適當不過的了！

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

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

「菩薩有四法，退失智慧」；已有的尚且要退失，當然更不會增進了。四法為因，引起智慧的退失是果，有著因果的一定關係。因果是多種多樣的，這裡說的，主要約二類因果說。一、無論是善的惡的，久而久之，習以成性，一天天的增強。如常起貪心的，會貪心越來越大；起瞋心的，瞋心會越來越嚴重。如讀書的，知識越來越豐富；好靜的，習慣了會愛靜惡動，過不慣煩囂的生活。這不但今生，也影響到來生的性格、能力。這叫做等流因果。二、如布施的，使別人的生活獲得充足，自己將來就能得富裕的果。傷害人，使人死（墮落惡道是異熟因果），來生為人時，會受到多病或夭壽的果。總之，使人苦惱，自己得苦惱，使人安樂，自己能安樂；障礙人的，自己也受人的障礙。這些，叫做增上因果（一般也叫做業報）。

那四種邪行能退失智慧呢？一、「不尊重法，不敬法師」：法，是真理（理法；理法的實現即證法），是達到真理的正行（行法），表達這真理與正行的聖教（教法）。自己學法而又以法教化的，稱為法師。法——真理、正行、聖教，從佛的大覺而宣揚出來。對學者來說，法是智慧的源泉。如不尊重法，不生希有難得心，不看作治病的良藥，昏夜的明燈，而覺得沒有什麼了不得，與自己沒有什麼關係，那一定不會依法去信解修行。不進則退，也就會日漸愚癡了。不能尊重法，也就不會尊敬法師。法師也是人，不會是十全十美的。所以如不從正法的關係去尊敬他，就會挑剔一些不相關的事：相貌不端嚴呀，音聲不洪亮呀……。或說法師的某種不圓滿：性急呀，偏愛呀，好名呀，種種吹求，而忘記了自己應學他的長處，應學習他宣揚的正法。這樣的不尊師，不重道，自己閉塞了聰明，不能獲得正法的智慧，反而要退失了。

二、「所受深法，秘不說盡」：深法，是大乘法，大乘的空義（經說：深奧者，空是其義），深行密證的法門。自己從師長受學得來，應該善與人同，盡量弘揚。卻故意秘密化，不肯輕易說，說也不肯盡量的說，而保留一分。這或是為了名，為了利，秘而不傳的作風，障礙人不能生長深智；因果必然，當然自己要退失智慧了。拿淺事來說：我國古代的工巧、醫藥、拳術，都有高度的成就，可是被『秘密』害了。教拳的，不肯盡量傳授徒眾，而留下幾手。醫藥，只肯傳自己人，或傳兒不傳女，不願公開以求進步。結果，大多失傳了。到現在，我國還被看作落後地區，這不是秘不盡傳，而招退失智慧的惡果嗎？

三、「有樂法者，為作留難，說諸因緣沮壞其心」：樂法，是愛好大法而深願欲求的意思。遇到這樣的人，應該隨機說法，引他趣入佛法。而現在卻故意的留難他，說一些不成理由的理由，如年紀還輕呀，知識太差呀，業障太重呀，下次再來呀，要供養多少呀……。根機中中的，就會因而失望，意志沮喪，變壞了那種樂於求法的熱心。有的，受了外道的誘惑，動搖了對三寶的信心。犯了這樣障人智慧的罪過，當然要退失智慧了。

四、「憍慢自高，卑下他人」：修學佛法的，容易犯一種過失，就是義理愈了解，或多少有些行持功德，憍慢心就起來了。覺得自己了不起，高人一等。看起他人來，論教理、論修行，都卑下低劣，不及自己。於是覺得沒有值得尊敬的法師，沒有可以造就的學者。憍慢狂妄，結果是『滿招損』，智慧日漸退失了。

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

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

現在，再從正行來說能得大智慧的四法。那四種法呢？

一、「常尊重法，恭敬法師」：能常常的尊師重道，就會常常的訪師求法，智慧也就自然增長廣大起來。

二、「隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養」：菩薩隨自己聽聞受持的深法，不會『秘不說盡』，而是樂意的廣為人說。以弘法心，慈悲心，報恩心來說法，不是為了貪求名譽，或者財利供養。唯有這樣的清淨心說法，才能廣為人說。否則，存有名聞、利養、徒眾——不清淨心來說法，就會或多或少的保留。不是嫌說法的報酬太少，就怕別人與自己一樣，名聞利養被人奪去了。

三、「知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然」：對於樂法的人，故意留難，不願為他說法，主要是由於不知聞法的利益。要知道，現證的智慧，雖由於修習；而修慧要由於思惟，思慧要由於多聞。知道智慧是從多聞而引生的，就會尊重聞法的功德了。對他人，就不為留難，樂意去為人說法。對自己，一定是精勤的求聞正法，不懈不怠。如頭髮鬚眉著了火一樣：火燒（然與燃同）鬚眉，一定急不容緩去救息他；知道多聞的功德，一定會不懈不怠的去多聞正法。當然，精勤的多聞，也要注意到身心的調適。必須『行之以漸，持之以恆』，從容不迫而又鍥而不捨，才是中道的勤行。

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

佛總結的說：這就是「菩薩四法，得大智慧」。

己二 不失菩提心

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

再說退失菩提心的邪行，與不退菩提心的正行。菩提心是大乘道的心要；是不是菩薩，以有沒有菩提心來分別的。什麼是菩提心？初學者約願心說，菩薩以慈悲利他為本；但要利濟眾生，非佛那樣不能圓滿成就度眾生的願望。這樣，就誓願上求佛道，下化眾生。深信大願，做到『造次必於是，顛沛必於是』，名為菩提心成就。高位的菩薩，常念菩提心，念念不離菩提心（所以也叫正念）。初學者，就得修學正行來保持菩提心。否則，不但間雜不淨，而且要退失了。

佛先開示邪行：「菩薩有四法，失菩提心。」那四種法呢？

一、「欺誑師長，已受經法而不恭敬」：經法是經典，也是戒經。從師長受學經法，應該尊師重法，依法修行才對。如所行的違犯了經法，被師長發現了，還不知真實懺悔，說些不盡不實的話來欺誑師長。或者師長舉發他的錯誤，還是欺誑狡賴。這樣的沒有慈心，沒有智慧，惱亂師長，目無法紀，怎能保持菩提心而進修菩薩行呢？

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

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

四、「以諂曲心，與人從事」：諂曲，是虛偽不直的。與人從事，是與人往來，作朋友；與他談話，合作，或者幫助他。但這是虛偽的友善，不懷好意，想在與人的經常接觸中，發現他的缺點，隱藏而沒有顯露的錯誤。找到了話柄，就揭發陰私，大肆攻訐。這與上文的訶罵菩薩一樣，上文是站在

敵對的立場，這是裝成友善的姿態，而同以達成誹毀菩薩為目的。

世尊總結的說：這就「是」「四法」邪行，能退「失菩提心」了。

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

再來說「菩薩有四法，世世不失菩提之心，乃至道場，自然現前」。如有四種正行，不但生生世世不失菩提心；一直到最後身菩薩，坐道場成佛時，都會任運的自然現前。初學者是願菩提心；到了證得法性，名為勝義菩提心，如寶珠一樣。經洗、治、摩（十地菩薩的進修），越來越清淨光明。到了究竟圓滿，就是無上菩提了。能不失菩提心的，到底是那四種正行呢？

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

二、「常以直心，與人從事，離諸諂曲」：這好像是針對上文的第四邪行，而其實是與第二邪行相反的正行。為什麼對同學要故意惱亂，使他無辜的陷入悔疑的憂海呢？本來，如法的舉發他人的過失，使他能懺悔清淨，是悲心、善意，應該這樣做的。但是虛偽的善意，就會因此而惱亂同學了。菩薩的正行，與此相反。對於同參道友，經常以正直的善意，往來從事，離去種種的諂曲心，所以決不故存惡意，使人引起不必要的疑悔。

三、「於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名」：大乘行者，應對菩薩生起佛一樣的尊敬心，如敬重王子與國王一樣。菩薩是未來佛，佛是菩薩行的究竟圓滿。想菩薩為佛一樣的可尊可敬，就不會呵毀誹謗了。真正的學佛者，怎麼也不會謗佛的。不但不呵毀菩薩，還能在一切處稱揚讚歎菩薩的功

德，使菩薩的美名善譽，遍於四方。

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

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

己三 增長善法

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

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

一、「以憍慢心，讀誦修學路伽耶經」：學者為了憍慢心所驅使，好強爭勝，不知於佛法作深入的聞思，而卻去讀誦修學路伽耶經。路伽耶經，是世俗的典籍。看起來，科學、哲學、政治、經濟……知識愈來愈豐富，其實憍慢心也愈來愈大了。世俗的學術，雖有有益於人生的部分，但大多重於向外的爭取，是雜染而不是純淨的。常在這些駁雜不純的俗學上用功，正沾沾自喜地以為進步，而不知俗念熏染，道念漸薄，善法也漸滅了。這在菩薩的修學來說，真是棄明珠而取瓦礫，實在不值得！

二、「貪利養心，詣諸檀越」：人要有精神的食糧來資長慧命，也要有物質的資糧來維持色身。如追求世俗知識，思想會流入歧途；以貪染心去求利養，生活會流入邪命。依經文說，為了貪著物質的財利供養，以貪求物欲心，到檀越家去。梵語檀越，華語為施主。出家人依檀越而生活，也就不能

不去檀越家。但為了生活的必要外，應以化導的，安慰的慈心，進檀越家，使檀越能生長信心，增益福慧。如一心一意的為了物欲，那就有說不完的弊害了。專心在物欲上著想，善法怎能不損滅呢！

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

四、「所未聞經，違逆不信」：總之，是憍慢好勝心在作怪！這才對超勝自己的菩薩，憎厭誹謗；對超勝自己所學的法門，不肯信受了。自己所學的有限有量，就以為佛法不過如此，這才憍慢高傲起來。一旦發現了，自己所沒有聽聞修學過的經典，為了不承認自己的不知，就不惜反對，不肯隨順信受。憍慢的人，不但毀謗菩薩，連佛說的深法也敢反對。憍慢，是多麼可怕的煩惱！

修學菩薩行的，如貪求些世俗的知識，世俗的財利，嫉忌勝人勝法，那善法怎能不滅而增長呢？這就是使「所生善法滅不增長」的四法。

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

再來說使「所生善法增長不失」的四種正行，是那四種呢？

一、「捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍慢，於諸眾生謙卑下下」：修學菩薩行的，捨離邪法。邪法，是不與真理相應，不順解脫的世俗學術。尤其是唯物的，功利的路伽耶經。菩薩不學邪法，而專心志求正經。雖一切佛說，都是正經，而大乘法最為真正。大乘法藏（經典的總匯叫藏），內容以六波羅蜜——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧為總綱。波羅蜜，華語到彼岸，是從生死而到達佛果的法門。專求大乘的六波羅蜜，沒有一點的憍慢心；對一切眾，都非常的謙卑低下，好像什麼都不及人

一樣。這樣的對人謙和，求法精進，無邊的善法，都會增長而不失了。

二、「如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種」：這是出家眾對於生活資具的正行。一切都是從布施得來的，但要來得如法，不能為了貪求布施，而作些非法的行為。如為了貪求布施，裝模作樣的矯現威儀，使人尊信；或隨時往來施主家，或者贈送禮品，以增厚感情；或在人前，故意讚歎別人的布施；或眩賣自己的修行，怎樣用功，怎樣得感應。總之，以一切技巧、手段，來達到他人施與的目的，都是非法。如法所得的布施，不管多少，不問精美或粗惡，都會生歡喜心，知足心。能知量知足，而不作過分的乞求。這不但自己適量而受，還要顧慮到檀越的經濟力量。除了受施而外，出家眾不宜營農、經商，或者趕鬼、治病、占卜、算命、看相等。從這些而得來的生活資具，叫做邪命。這是說，對出家眾來說，這是不正當的經濟生活。邪命，是一定要遠離的。這樣，佛弟子能安住於四聖種中。四聖種是：對於衣服、飲食、臥具——三者，隨所能得到的，都歡喜滿足。第四是樂於斷除煩惱，樂於修習聖道。這樣的生活淡泊，少欲知足，而又勤修佛法，就能因此而從凡入聖。聖人由此四事而出生，所以叫聖種。這第二正行，主要為不於物欲而生貪著。

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

四、「若於諸法心不通達，作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解。以佛為證，不生違逆」：自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？是的，佛法有從勝解而來的解信，有從親切體驗而來的證信，但也還有因尊信聖者而來的仰信呢！所以，如心不通達，就應該這樣的想：佛法是無量的，是適應眾生的根性好樂不同，而作無量方便的演說。橫說豎說，淺說深說，或似矛盾而並不相反，或聽來驚奇而合於常道。無量方便的不同說法，唯有佛的智慧才能知

道，這不是我的淺智所能了解的。這樣，以佛的智慧方便為權證，以佛的無方說法而起仰信。雖然不了解，不通達，也能樂意的信受，不致違逆如來的正法了。

世尊又總結的說：「是為菩薩四法，所生善法增長不失。」

己四 直心

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

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

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

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

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

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

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

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

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

一、「所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏」：菩薩在佛法中，有深切的信順恭敬心，那對或有違犯的眾罪，或重或輕，怎麼也不會隱覆的掩藏起來。因為覆藏只是增長罪惡，多生疑悔。如把臭物嚴密的封存起來，一定是越久越臭。所以佛制比丘，有罪不准覆藏（覆藏的加重治罰），而應該向他人發露。發露，就是懺悔。隨犯罪的輕重，依律制而作如法的懺悔，就是對人而將自己的罪過吐露出來。這是什麼罪，應受怎樣的治罰，一切依僧伽的規律而行。過失一經懺悔，或接受了處分，如把瓶中的臭物，倒在太陽下，又加以洗淨一樣，戒體就回復清淨，不再有疑悔等蓋纏，不再會障礙聖道的進修了。蓋是五蓋：貪欲、瞋恚、疑、昏沈睡眠、掉舉惡作（惡作就是悔）。纏是十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沈、忿、覆。

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

三、「一切惡事：罵詈、毀謗、撾打、繫縛，種種傷害。受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他」：上面第三邪行，是於他利養生嫉妒心。這雖也因為貪染心，主要還是由於不信業報。他受種種利養，如知道是福業所感，就應該生隨喜心。即使他不如法得來（如沒有福業，不如法去追求，也是得不到），那是他自造來生的苦果，應該悲憫他，這都不會嫉妒的。與這相反的正行，從自己遭受的種種惡事來說。如被人辱罵，被人毀謗，被人用手腳棍棒來毆打，被人捆縛或者監禁起來。名譽、身體、財物、自由，受到了種種的傷害。一般人有此遭遇，總是怨天尤人，氣憤得不得了。但菩薩是深信業報的，所以受到這種的苦難，只是自己怪自己，責備自己：為什麼造了惡業？不與人廣結善緣？由於自己依業報的信仰而安心（中國人稱為安命），所以不會瞋恨別人。其實，瞋恨有什麼用呢？

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

上面所說的，就是菩薩四種直心之相。

己五 善調順

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

菩薩的善法增長，心地正直，就能善順。本譯以邪行為敗壞，正行為善順，這是什麼意義呢？善順，是善調柔順的意思。如象馬的野性未馴，難調難伏；等到訓練成功，能隨人意而被御用，就是善順。又如生牛皮，未經製煉，堅硬而不合用；一經如法的製煉，就調和柔順，可以用作器具。所以，菩薩如三學熏修，內心煩惱不起，成就法器，就名為善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成大乘法器，名為敗壞菩薩。這裡，先說「菩薩有四敗壞之相」

，四種是：

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

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

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

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

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

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

與敗壞菩薩相反，「菩薩有四善順之相」，那四種呢？

一、「所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說」：菩薩對久曾聞思的，當然修學；就是從來所沒有聽過的大乘深法，聽了也就能信順受持。不專在論理上下工夫，而能照所說的去實行。這就是說：依止於法的實踐，而不是依著語言文字的論說。

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

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

四、「見善菩薩，恭敬愛樂，隨順善人，稟受德行」：菩薩不堅執自見，遇到勝善的菩薩，弘揚深法，就能生恭敬心，愛慕心。能隨順這樣的善人，而稟受他德行的熏陶。

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

己六 正道

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

菩薩以利益眾生為本，到了心調柔順，成就法器，就更重於教化眾生了。但可能不契真理，不契根機而發生錯謬，所以接著說菩薩的所行正確，與所行錯謬。先說「菩薩有四錯謬」，四種是：

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

二、「非器眾生說甚深法，是菩薩謬」：非器，如小乘根性，不是大乘法器。雖菩薩要化導一切眾生成佛，但也要適應機宜。如對非大乘器而說大

乘深法，對聽者並沒有利益，或者會引起相反的作用。如身體過分虛弱，給與高度的滋補品，是受不了的，所以說醍醐成毒藥。這樣，為小機說大法，顯然是錯謬的了。

三、「樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬」：愛好大乘的根性，如為他讚揚小乘法，那是非常的錯謬。因為，聽者可能是由小入大的根性，對小乘法有著深厚熏習，可能因此會退失大心。即使是純大乘的根性，為他說小乘，也該有個分寸，不應該過分的讚揚。

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

菩薩的四種錯謬，問題在不能適應根機，與不能平等而有所偏愛。

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

上面說的邪行，重在不契機；現在來說「菩薩有四正道」，著重於平等。四正道到底是什麼呢？

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

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

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

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

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

己七 善知識

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

在菩薩自利利他的學程中，什麼是善知識、善等侶？非善知識、非善等侶呢？知識，是眾所知識，是眾生仰望而人所親近的。等侶，是伴侶。所以，善知識與善等侶，就是良師益友。非善知識、非善等侶，是無益或有損的師友了。以菩薩道來說，如與菩薩道有損的，那怕是德高望重，也是非善知識、非善等侶。學菩薩道，不能沒有良師益友，所以特為開示。先說「菩薩有四非善知識、非善等侶」。是那四種呢？

一、「求聲聞者，但欲自利」：小乘的聲聞行者，聽佛的聲教而得道，所以名聲聞。求聲聞乘的，但求己利。己利，不是世俗的名聞利養，也不是來生福德，多聞持戒習定等功德，是解脫自己的生死，證得涅槃的大利。專為自己的生死大事而修證，說起來名正言順，可尊可敬！但這種專為自己著想的作風，對菩薩道來說，如受了他的熏染，可能會退失大乘。所以《法華經》說：『勿親近小乘三藏學者。』

二、「求緣覺者，喜樂少事」：這是小乘的又一類。從觀緣起得悟而立名，也叫獨覺。聲聞人但求自利，總還受佛的教導，過著僧團的生活。經常

遊化人間，顧問僧事。緣覺可不同了，不但專求自利，而且喜樂少事，不喜歡事情，厭惡煩囂，大迦葉就是這樣的根性。他經常過著獨住苦行的生活，連乞食也嫌麻煩，為少年比丘說法也不願意，甚至敢於違反釋尊的教導。這對化度眾生的大乘道來說，是嚴重的障礙，所以儘管他有修有證，也不是菩薩的良師益友。緣覺者的風格，由於佛涅槃後，大迦葉取得僧團的領導權，而深刻的影響了聲聞僧團。使流行中的聲聞僧，越來越遠離釋尊的本懷，不重利益眾生的教化，所以受到菩薩行者的嚴厲訶責，指為欠佛債者！

三、「讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾」：有的專重世學，讀誦外道經書——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文的路伽耶——順世。除了現實的，功利的而外，還學習文辭嚴飾，那是文法、修辭。以現代話來說，那是文藝。古代佛教，有很多有名的文藝大師，如馬鳴等。但那本是文藝家，出家以後，就以文藝來贊助教化，不是出家學菩薩行，而還專心去學習文藝。這種人，漂流於佛法門外，親近了有向外退墮的危險。

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

總之，或是使你離去以利益眾生為先的精神，或是使你在世俗的知識、財利中，走入歧途的師友，都是非善知識、非善等侶。

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

與上相反的，「菩薩有四善知識、四善等侶」。四類是怎樣的呢？

一、「諸來求者是善知識，佛道因緣故」：自利，不是善知識，那麼凡有來求——求財、求法的，使你實踐利他的行為，就是菩薩的良師益友了。

對於來求的，一般都厭惡他，或勉強的給予，實在不對。這可說是上門來，教你積集利他的功德，使你積集成就佛道的因緣。這該怎樣的歡喜呢？

二、「能說法者是善知識，生智慧故」：凡是能說法的，肯說法的，使你生長智慧的，是菩薩的良師。如本經所說，以智慧為先，而後菩提心，能成就真實菩薩。智慧是大乘道的眼目；熱心弘揚正法，就是菩薩的好模範。緣覺的確是不對的！他愛好少事，獨住，就是教化眾生，只是現神通，使人生信心，而從不說法以啟發信者的智慧。在大乘道中，怎樣才是良師益友，原是不消多說而可以明白的。

三、「能教他人令出家者是善知識，增長善法故」：雖然在家與出家，都可以信修佛法，行菩薩道。但在家人為了生活，不免著重世俗功利的知識。出家人沒有家庭生活的紛擾，可以專心地增長出世的善法。所以如能勸化他人出家的，就是使人遠離世俗知識，而專心佛法的，是真善知識。經上說到，出家的功德很大，勸人出家的功德也大。

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

拿這「菩薩四善知識、四善等侶」，與邪行的非善知識相對比，就知道菩薩應怎樣的親近修學了！

己八 真實菩薩

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

菩薩有了直心，調順成就，而後在化他方面，能行四正道；在求法方面，有四善知識：那就可以成就真實菩薩了。先從相反的邪行說起：「菩薩有

四非菩薩而似菩薩」，實際是虛偽的。那四種人呢?

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

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

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

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

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

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

相反的「菩薩有四真實菩薩」，怎樣才是真實的呢?

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

二、「知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心」：一切法無吾我——無我無我所，確是佛法的實義。但如信解偏差，會因無我無人而不問眾生，去阿蘭若修行。不知勝義無我，世俗的眾生，卻宛然而有。這樣的通達，就會

徹悟無我而不忘眾生，於眾生起大悲心，廣修福德了。

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

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

世尊總結的說：「是為四種真實菩薩福德」。特別提到福德，真是語重心長！出家的菩薩，應知菩薩的修證成就，是不能離去福德的。從生長智慧，不退菩提心，到這成就真實菩薩，世尊扼要又完滿的開示了菩薩的正行；這是出家菩薩所應好好修習的正行。

戊二 正行勝利

己一 得大藏

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

菩薩修學了上面所說的正行，從得智慧，不退菩提心，到真實菩薩福德，就能得到正行的種種勝利；勝利是殊勝的義利。本經又分四項來說（趙宋譯作六項），先說四大藏。

世尊又告訴「迦葉」：「菩薩有四大藏」。藏是庫藏。菩薩在初阿僧祇劫中，修學正行，積聚無邊的福德智慧資糧，如大庫藏一樣。廣大的福智資糧，以四事來統攝，四事是：

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

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

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

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

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

己二 過魔事

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

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

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

二、「於諸眾生心無恚礙」：菩薩以利益眾生的慈悲心為根本，如對眾生而有恚怒心、隔礙心，這怎麼能利益眾生？所以大乘法中，貪欲的過失還

小，不妨修菩薩行；而瞋恚的過失極重，與菩薩道不能並存。能心無恚礙，就不致有退失慈悲的魔事。

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

四、「心不輕賤一切眾生」：下賤的、貧窮的、殘廢的、愚癡的、邪惡的、顛倒的……這些雖可憐可憫，而終究要向上成佛。如《法華經》的常不輕菩薩，逢人就說：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛！』從一切終向佛道來說，怎麼下賤也是未來的佛菩薩，就不會如印度的世俗知見，輕視低賤階級了。

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

己三 攝善根

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

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

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

二、「諸眾生中，行四攝法而不求報」：菩薩在獨居時，能正念現前；在大眾前呢，就能以四攝法——布施、愛語、利行、同事來廣結人緣，普施

教化。四攝本是世間法，為攝眾的主要條件。菩薩要攝受一切眾生，當然要行四攝法。但與常人不同，既不求現生的報答，也不求來生的果報。只覺得：菩薩應該這樣行，應這樣的利益眾生。

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

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

這樣的獨處、處眾、求法、修善，就是「菩薩四法，攝諸善根」的勝利。

己四 福德莊嚴

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

第四勝利，是「無量福德莊嚴」。菩薩積集無邊的福智資糧，就作為菩薩的莊嚴。什麼是莊嚴？一、如美麗衣服、耳環、手釧、瓔珞等，使人端莊嚴麗的，是莊嚴。二、軍人出征時，所有的盔甲、武器，也叫莊嚴。這不但顯得更威武，也不易為敵人所損害。這樣，菩薩的無量福德，使菩薩的身心，莊嚴清淨，不受煩惱魔外所害，所以稱無量福德為莊嚴。現在以四種最難得的莊嚴來說。

一、「以清淨心而行法施」：菩薩純以大悲心，為眾生說法，不存絲毫名利恭敬的私欲，叫清淨心。

二、「於破戒人生大悲心」：菩薩是平等大悲，於一切眾生，都看作自己的兒女一樣。但對於破戒的惡行眾生，特別的悲憫心切。這如父母的愛兒

女，雖平等的慈愛，而對於有病的，或能力差些的，會特別的關顧。

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

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

這四法，都與施、戒、忍有關，也是與眾生有關的最難得的福德莊嚴。

戊三 正行成就

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

修習菩薩正行，就是在初阿僧祇劫中，積集無邊的福智資糧。如積集圓滿成就（資糧位滿），就是名符其實的菩薩。世尊為了具體的，說明這正行成就的菩薩，所以又對迦葉說：「名菩薩者，不但名字為菩薩」，叫叫而已。如初發菩提心的，初受菩薩戒的，也可以名為菩薩，但並沒有成就菩薩的體相。如人一樣，初在胎中結生，或還在血皰、肉團階段，雖說是人了，但並沒有人的體相。如漸漸的形成了手腳，眼耳口鼻，才真的像人了。菩薩也是這樣，發菩提心以後，修習廣大正行成就，才是有名有實的菩薩（登地的菩薩，生如來家，如胎兒的誕生一樣）。那麼，正行成就的菩薩，是怎樣的呢？依《瑜伽師地論．決擇分》（卷七九）引述本經，要有『具法行、平等行、善行、法住行相』。本譯但說「能行善法，行平等心」二行，應該是譯者闕略了。法行等四行，以「略說成就三十二法」來說明。無著的《攝大乘論．所知相分》，也引本經的成就三十二法名為菩薩。無著菩薩以十六相來分別解說這三十二法，與《瑜伽師地論》不同。現在大體依《瑜伽師地論》說。

常為眾生深求安樂。皆令得住一切智中。心不憎惡他人智慧。破壞憍慢。深樂佛道。

一、法行，有五法。法行，是一切修行，與正法不相違：依於法，順於法，向於法而行。(一)、「常為眾生深求安樂」：深求即『增上意樂』，強勝有力的願樂，常為眾生的利益安樂著想。這是說：菩薩一切修學，不為自己，但為眾生。(二)、「皆令得住一切智中」：一切智是佛的大菩提。教化眾生發菩提心，使眾生都能安住佛道。(三)、「心不憎惡他人智慧」：菩薩自己知道了智慧的功德，所以對他人的甚深智慧，不會起憎惡心，嫉妒障礙。(四)、「破壞憍慢」：能謙虛低下，對有學有德、有修有證的菩薩，尊敬隨順，不起憍慢心。上對勝法說，此對勝人說。(五)、「深樂佛道」：深心愛樂佛菩提，志願堅固，牢不可破。

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

二、平等行，有八法。(一)、「愛敬無虛」：菩薩能真誠的愛敬眾生。愛心重了，不免『近則狎』；敬心重了，又會疏遠起來。所以菩薩有愛有敬，愛敬合一。(二)、「親厚究竟，於怨親中其心同等，至於涅槃」：親厚即親密，究竟即徹底。親厚究竟，是徹底的敬愛親密。約人來說，不論是怨敵、親愛，或不怨不親的中人，心都同等的親密。約時間來說，從現在，未來，一直到涅槃，都是一樣的親愛。(三)、「言常含笑，先意問訊」：和顏悅色的與人談話（愛語），而且是先向人問訊起居。(四)、「所為事業，終不中息」：曾答應了幫助為他作什麼事，一定有始有終，在沒有完成以前，決不會中間停頓的。(五)、「普為眾生等行大悲」：對沒有答應擔當為他作事的，內心也普遍的起平等大悲。在有緣時，一定為他作利益的事業。(六)、「心無疲倦，多聞無厭」：菩薩是無限的精進，教化眾生，無論怎樣的任勞任怨，也不會疲倦。利益眾生的無量方便，要從多聞中得來，所以聽法也永沒有厭（足）心。(七)、「自求己過，不說他短」：常反省自己的過失，所以能日進於善。不說他人的短處，所以能存心寬厚去愛人。(八)、「以菩提心

行諸威儀」：行住坐臥，語默動靜，叫威儀。菩薩的一切身語行為，都出發於菩提心——上求下化的心。以上八法，都是對眾生有平等大悲的表現。

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

三、善行，有七法。六度、四攝，是菩薩的善行——自利利他的大綱。正行成就的菩薩，所修的六度、四攝，能做到像下面所說的。(一)、施度：「所行惠施，不求其報」：財施或法施，都不求現生的報答、未來富樂的果報。(二)、戒度：「不依生處而行持戒」：不是凡夫那樣的，為了來生的生於人間天上（生處）。(三)、忍度：「諸眾生中行無礙忍」：對眾生修忍辱時，能心平氣和，沒有恚礙心。(四)、精進度：「為修一切諸善根故，勤行精進」：菩薩的精進，是大精進！不是為了少少功德，少少善根，而是為一切善根而行精進。(五)、禪度：「離生無色而起禪定」：修禪定成就的，要隨定力（不動業）而生色無色界天。菩薩行以見佛、聞法、利他為先要，所以雖修起禪定，而以悲願力、智慧力，常生人中；或生於天上，也決不生四無色——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處天。因為生在這種長壽天上，於見佛、聞法、修菩薩行，是有障礙的。(六)、智度：「行方便慧」：慧是般若。般若的正觀無分別法性，三乘是同樣的。菩薩的般若，以方便助成，所以與小乘不同。什麼是方便？悲願為方便；無所得為方便。這樣的方便慧，是菩薩的般若。(七)、「應四攝法」：一切化導眾生，都與四攝法相應。

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

四、法住行，正行成就的菩薩，不但聞思而已，能勤修止觀，安住正法，所以叫法住。有十二法，(一)、「善惡眾生，慈心無異」：菩薩能以同樣的慈心，而對待持戒或毀禁的說法者。(二)、「一心聽法」：在這不同的說

法者前，都恭敬的一心去諦聽。(三)、「心住遠離」：聽了能住遠離行，不為境相所轉。(四)、「心不樂著世間眾事」：雖行在世間，說法、乞食、遊行、知僧事，而心不會愛著這些事。(五)、「不貪小乘，於大乘中常見大利」：菩薩能時時見到大乘的殊勝功德——佛果的難思功德，菩薩的利濟功德，所以不貪小乘法。否則，心住遠離，不樂世事，就落入小乘行徑了。(六)、「離惡知識，親近善友」：離，不是嫉惡如仇，拒人於千里之外，而只是不隨順惡法。(七)、「成四梵行，遊戲五通」：梵行即清淨行。這裡的四梵行，約慈悲喜捨——四無量定說。菩薩以利益眾生為主，所以得禪以後，多修起此四梵行。得了根本定，就能修發神通——神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通（五通）。菩薩利益眾生，常以神通攝化，故起五通。遊戲是自在的意思。(八)、「常依真智」：一切修行，都依真實智，不依虛妄識，所以說『依智不依識』。什麼是真實智？如下文正觀真實中說。

上來八法，從親近知識到依智修行；此下四法，是菩薩的攝化眾生。一、「於諸眾生，邪行正行，俱不捨棄」：菩薩的攝化，是不捨棄眾生的。就是邪行眾生，也不會棄絕他。二、「言常決定」：一切教授言說，明確決定，使人能斷疑起信。三、「貴真實法」：所說的以真實為要，使聽者能如所說而向於實證。四、「一切所作，菩提為首」：教化眾生所有的身教言教，沒有世俗的愛染心，都是以迴向菩提為主。

如是，迦葉！若人有此三十二法，名為菩薩。

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

丁二 讚菩薩功德

戊一 標說

復次，迦葉！菩薩福德無量無邊，當以譬喻因緣故知。

上來說明菩薩的正行，使人因解起行；以下要讚歎菩薩的功德，令人起信生敬。所以世尊又說：「迦葉！菩薩福德無量無邊」，說也說不盡，也不

容易了解，唯有「以譬喻因緣」來說，才可以明白。譬喻，是比喻，也是事例；現在約比喻說。因緣，是舉述事由；如用作舉例，就與譬喻相同了。譬喻與因緣，為佛說法所常用的。本經雖雙舉譬喻因緣，而以譬喻為主。

戊二 別讚

己一 地、水、火、風

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

在譬喻的讚說功德中，共十九喻，分為九類；先以四大來譬說。四大，即地、水、火、風。這裡的四大，約世俗的假名四大說，不約極微說。

一、地喻：「如一切大地，眾生所用」。五趣（地獄、餓鬼、旁生、人、地居天）眾生，都依大地而住：穿的、吃的、用的；居住睡眠，行來出入，一切都依大地。對眾生來說，大地的恩德太大了！然而大地「無分別心」，不會想到這些，對眾生也「不求其報」。菩薩也是這樣：「從初發心，至坐道場」成佛，隨時隨處，利益眾生。「一切眾生」的任何功德，任何安樂，都是直接間接的依菩薩而成就，「皆蒙」受了菩薩的「利益」。大地是沒有分別的心，所以不求報。菩薩是「心無分別」，觀一切法無我，所以也「不求其報」。一切不為自己，但為利益眾生，菩薩是何等的偉大！

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

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

迦葉！譬如一切火種，皆能成熟百穀果實。菩薩智慧亦復如是，皆能成熟一切善法。

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

迦葉！譬如一切風種，皆能成立一切世界。菩薩方便亦復如是，皆能成立一切佛法。

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

上面四喻，以地、水、火、風，比喻讚歎菩薩的無分別心、清淨慈悲心、智慧、方便——不可思議的功德。

己二 月、日

迦葉！譬如月初生時，光明形色日日增長。菩薩淨心亦復如是，一切善法日日增長。

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

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

六、日喻：「如日」「初出，一時放光，普為一切眾生」而作「照明」，成辦一切事業。菩薩「放智慧光」，也這樣的「一時普照一切眾生」。佛菩薩的慧光照明，據《華嚴經》說：日出先照高山，次照山谷，然後普照平地；有先後不同，怎麼說一時普照呢？菩薩的慧光，於眾生無分別想，所以是頓照的。至於見或不見，先見或後見，那是眾生自己的業力，與善根力的關係。

己三 師、象

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

七、師王喻：「如師子獸王」，威勇無比！在深山中，「隨所至處」，無論遇到什麼禽獸，都「不驚不畏」的坦然前進。菩薩也是這樣，具足了「清淨持戒，真實智慧」，所以在生死中，「隨所住處」——人間、天上，大眾中、空閒處，受讚歎、被毀謗，不論怎樣，菩薩一樣的心安理得，「不驚不畏」。戒行清淨，行為就正當了。真實智慧，知見就不錯謬了。有了淨戒與真慧，還會有惡道、惡名、不活等驚畏嗎？什麼也不驚不畏，心安理得，唯為眾生而行菩薩道。

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

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

己四 蓮華、樹根、流水

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

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

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

十、樹根喻：「如有人伐樹」，只砍些枝葉，或截去樹幹，樹「根」既「在」，「還」是要「生」枝葉的。菩薩在三界中受生的道理，也是這樣。三界是眾生的生死相續，死了為什麼還要生？由於煩惱。煩惱能發業，又能潤業使生起果報，所以有了煩惱，就生死不斷。聲聞行者，斷了見所斷煩惱，就只剩七番生死；阿羅漢斷盡了一切煩惱，就不再招感後有生死了。這樣，凡夫在生死，就受苦報；小乘證涅槃，就沒有生死。菩薩要長在生死中度眾生，才能行菩薩行而成佛。這樣的長在生死，與凡夫有什麼不同呢？不同，菩薩也是斷煩惱的。那為什麼又不證涅槃呢？菩薩有悲願熏修的「方便力」，「雖斷結使」（使，是隨眠的異譯），不再愛著三界，與小乘一樣；但還「有善根愛」，深深的愛慕佛菩薩的無邊功德善法。雖斷結使，不以為完成了，還要志求佛菩薩的難思功德。就以這種善根愛為愛，滋潤業力，「還生三界」，廣度眾生。如沒有願度眾生，願成佛道的方便力，早就小乘一樣的證涅槃了。

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

十一、流水喻：溪、澗、江、河，叫流水。「如諸方流水」，清濁、鹹淡、甘苦，種種不同。等到流「入大海」，那就「皆為一味」——鹹味，不再有江水、河水等分別了。菩薩也是這樣，「以種種門」——信願門、智慧門、慈悲門、施門、戒門等種種門，修「集諸善根」，各不相同。但這一切善根，和集一同「迴向阿耨多羅三藐三菩提」。等到同歸如來的一切智海，

一一法都豎窮橫遍，「皆為一味」——大解脫味了。

己五 山王、國王

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

十二、山王喻：這也可與上流水為一類。須彌山，譯義為妙高山。拔海八萬由旬，為一切山中最高的，所以叫山王。「如須彌山王，忉利諸天，及四天王，皆依止」而「住」。須彌山拔海的半山（出海四萬由旬），有四大王眾天——東方持國天王，南方增長天王，西方廣目天王，北方多聞天王。四天王統攝八部鬼神，守護世界。在須彌山頂上，有忉利天。忉利是梵語，義譯為三十三。山頂四方各有八天，如封疆大臣；中央有釋迦提婆因陀羅（簡譯釋提桓因，或帝釋天），為忉利天王；合稱三十三天。四大王眾天，與忉利天，都依須彌山而住，名地居天。「菩薩菩提心」，也這樣的「為薩婆若所依止住」。梵語薩婆若，漢譯為一切智，就是佛的大菩提。菩提心為因，一切智為果，果依因立。大地中最高最勝的，是須彌山頂的帝釋；一切眾生中最尊勝的，莫過依菩提心的佛菩提了！

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

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

己六 陰雲

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

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

己七 輪王、摩尼珠

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

十五、輪王喻：轉輪聖王，是統一天下，以正法化世的仁王。據說，「隨轉輪王所出」的世界，就「有七寶」出現。七寶是：軍事領袖的主兵臣寶；理財專家的主藏臣寶；化洽宮內的女寶（王后）。象寶、馬寶，是快速的交通工具。珠寶是夜光珠，在黑夜中照明軍營。輪寶是圓形武器，從千里萬里外飛來，威力驚人，見了都無條件的降伏。輪王以此七寶，統一天下。「菩薩出」世「時」，也有七寶——「三十七品現於世間」。三十七品，即三十七道品，為修行解脫的德行項目。三十七品也分為七類：四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分。這與輪王的七寶一樣。

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

十六、摩尼珠喻：摩尼珠，義譯為如意珠，這是非常神妙的！「如隨摩尼珠所在之處」，就會「有無量金銀珍寶」，從摩尼珠中出來。菩薩也是這樣，「隨所出處」，化導眾生，就有「無量百千聲聞」、「辟支佛寶」。辟支佛，即緣覺或獨覺。聲聞與獨覺，為小乘二聖，都從大乘菩薩而來。

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

己八 同等園

迦葉！譬如忉利諸天，入同等園，所用之物皆悉同等。菩薩亦爾，真淨心故，於眾生中平等教化。

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

己九 咒藥、糞穢

迦葉！譬如咒術藥力，毒不害人。菩薩結毒亦復如是，智慧力故，不墮惡道。

十八、咒藥喻：「如咒術藥力」，能使「毒不害人」。毒，或是毒藥，或是蛇蠍等毒，本是要傷害人命的。但如以藥力來消解，或以咒術來制伏，毒力就不會害人了。這樣「菩薩」的「結（使）毒」，雖本來是使人作惡，使人墮落的。但有了「智慧力」，雖有煩惱結毒，也就「不墮惡道」。所以說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。』結毒為菩薩的智慧所制伏，雖有而不成大害。這所以菩薩能不斷盡煩惱，久在生死中度眾生，而沒有墮落的危險。

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

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

且還要好好的利用他。

上喻說菩薩有煩惱而不為害；下喻說菩薩有煩惱，才能成佛。

上來以十九喻，讚說菩薩的功德，充分顯示了菩薩的偉大！

丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

如是，迦葉！菩薩欲學是《寶積經》者，常應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

菩薩積集無邊正行的福智資糧，等到正行成就，也就是資糧位滿，要進入加行位，正觀法性以趨入見道（登初地）了，所以接著說修習甚深中觀。但並非以前不曾修習，早已是從聞而思，從思而修。不過進入加行位時，專重於中觀的修習罷了！在這一大章中，也是先明菩薩的修習，再讚說菩薩的功德。明正觀真實中，分二科，第一是開示中觀。

依本經及中觀家的意思，正觀、中觀、真實觀，為同一含義的不同名詞。不邪為正，不偏（二邊）為中，不虛妄為真實。古稱《中觀論》為《正觀論》；叡公又說：『以中為名者，照其實也。』所以佛法的中觀，不是模稜兩可，協調折中，而是徹底的，真實的，恰到好處的。中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。說到觀，梵語毘鉢舍那。經上說：『能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那。』所以觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。

說到這裡，應知一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。不要說常識的，就是科學、哲學，被稱為精密的，求真的，也不過是常識的精製。依據一些假定的原理，或以為『自明』的東西，來假定、推論、證實。從沒有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去

直探真實的。眾生的一般心境如此，所以無論是常識，或常識的精製品——科學、哲學，都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。也就因此，不能徹了真實，所以不能徹底解脫。唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是從事事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，從此而深入透出，契入真實。這是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫勝義觀。在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從星球上來回，還不是世間常途，與此事無關。說容易呢，七歲沙彌均提，愚笨如周利槃陀伽，都徹證了（沒有悲願方便，就成為小乘）。約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。龍樹菩薩綜集經中的深觀，而作《中論》，最完備的開示了中道的正觀，為求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作十三種中道觀來解說，不及中觀大乘的精要）。

世尊要開示中觀，先總標勸學說：「迦葉！菩薩欲學是《寶積經》」——法門，那就常「常應修習正觀諸法」。寶積法門，不但是廣大正行，而更重要的是甚深中觀，所以對於一切法（《般若經》中列舉一切法，從五蘊到佛無上菩提），要或別或總的，常修正觀。但這句話，還不大明白，所以問「何為正觀」？世尊解說為「真實思惟諸法」。真實就是正，思惟（尋思，思擇）就是觀。意思說：思擇或尋伺一切法的究竟真實，才是正觀，這就是加行位菩薩所應專修的中觀。

己二 別示

庚一 我空觀

真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。

思擇真實的中觀，就是空觀（龍樹作《中論》，而處處觀空）。大乘約我空、法空，作分別的思擇。我，是有情識的，如人、天、鬼、畜等都是。

法，是特性的存在；是我所依的，我所有的。約世俗的複合物說，如山河大地，血肉筋骨，都是我所依的法。血肉筋骨、以及衣、車、田、屋，為自己所攝取的，就是我所有的法。約世俗的實法說，如極微、電子等，都是我所依的法，依之而顯有我的存在。現在先觀我空。

什麼是我？世間立有種種的名字（《般若經》舉十六名）；本經與《金剛經》一樣，舉四個名詞。我，是主宰義，就是自主的支配一切。人人願意自由作主，支配其他，直覺得有自主而能支配的自體。我是印度學術中重要術語之一，最為常用。人（這裡不是約人類的人說），是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。眾生，意義為不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。壽命或作壽者，一期的生存為壽命，從而覺得有無限的生命自體。這些，本是世間有情的現象之一，有意志力（權力意志），有思惟作用，有生死死生，有壽命延續。但主宰的是誰？思惟者是誰？受生死者是誰？壽命者是誰？這些，眾生的世俗心境，從來不曾徹見究竟，只是無始以來的習見，想當然的，認為有自我、思惟等自體，而且非有不可。這到了哲學家、神教徒手裡，雖然各說各的，大抵推論出微妙的，真常自在的神我（靈體），絕對主體之類。其實，這種真常本淨的我，源於無始來的習見，成為生死的根源。所以佛陀開示的「真實正觀」，要以種種觀門，來思擇這我、人、眾生、壽命了不可得，也就是『無我相、無人相、無眾生相、無壽者相』。求我、人、眾生、壽命的自性不可得，叫「不觀我、人、眾生、壽命」，並非閉起心眼，麻木自己，不去觀他就算了。這樣的我不可得——我空，「是名中道真實正觀」；這才是究竟的，徹底的，正確的體認。

到底怎樣去觀察我不可得呢？經論中，約有無門、生滅門、自他門、一異門、總別門、離合門——無量的觀門來思擇，門門通大道，都歸結於空不可得。今試略舉即離門來觀察：如執有我自體的，推論起來，非實有、常有、自有不可。但到底什麼是我呢？就是我們的身心嗎？還是離身心而別有我體呢？如就是身心，那身心是因緣所生，生滅無常，我也應該這樣了。果真這樣，我為因緣所決定，不息變化，那就非常有、自有，也就不成其為我了！如說就是身心，那到底是身、是心，還是身心的綜合。如是身，那我應同於

物質，不應有知覺了。如是心，那應與身體無關。如是身心的綜合，那就是複合的假有，沒有真實自體了。假使說：離身心而別有我體，那怎麼知道有我呢？世俗所說的我，無非是我見（眼）我聞（耳），我來我去（身），我苦我樂（受），我想，我行，我知識；離了這些，怎麼知道有我呢？如與身心截然別體，那怎麼會與身心有關呢！所以審諦觀察起來，求我了不可得。一般人的著我，是由於無始來習見的影響，不自覺的認為一定有我。而哲學家、神學家，推論為形而上的，本體論的真我，全屬於幻想的產物。佛正覺了這，所以以執我為生死的根源，而無我為解脫的要門。

庚二 法空觀

辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，或約自性以顯性空，或約相待以明中道。沒有自性，名為空；不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。

觀非常非無常中，先觀真實，後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。色是變礙義（物質），受是領納義（情緒作用），想是取像義（認識作用），行是遷流造作義（意志作用），識是了別義（主觀心體）。色是物質的，受、想、行、識是精神的。據佛的正覺開示，人生宇宙，不外這五事（無我）而已。這五事的每一法中，含有非常多的法。如色中，有眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，地、水、火、風等。有粗的、細的；過去的、現在的、未來的等，種種的聚合為一，同名為色，所以叫色蘊；蘊是積聚的意思。受、想、行、識，也是這樣。這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

世尊說：「迦葉！真實觀」是這樣的：「觀色非常亦非無常，觀受」、「想」、「行」、「識非常亦非無常」。對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真實正觀」了。常與無常，到底是什麼意義？現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。為什麼真實觀察起來，非是常呢？常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說『諸行無常』是法印（真理）嗎？的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是『無有常』，是『常性不可得』。如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒：前秒與後秒間，可以說無常嗎？一直推論到，分析到分無可分的時間點（『無分剎那』），名為剎那。這一剎那，還有前後生滅相嗎？如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。如說沒有，這一剎那就失去了無常相了。而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。而實常與無常都不可得，所以法性本空。佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見。』

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

再以界來觀察。界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。地是堅性，有任持的作用。水是濕性，有凝攝的作用。火是熱性，有熟變的作用。風是動性，有輕動的作用。一切物質，在凝聚到堅定，熟變（分化）到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性（所以叫大），是一切色法所不能離的，所以稱四大為『能造』（色法依之而成立），說『四大不離』。

依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。為什麼非常非無常呢？如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。有四大差別，有四大作用的起滅增減，怎麼可說是常呢？如果說是無常，那堅性應可以化為濕性……熱性也可以化為濕性、堅性了。這樣，就不能說是界，界是『自性不失』的意義呢！所以，觀四大非常非無常，顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

癸二 顯中道

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

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承蘊與界的觀察而來。這樣的觀非常非無常，為什麼名為中道真實正觀呢？「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。不落二邊，這又是什麼意思呢？眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。久之，常無常不現，空相現前。再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。所以說「常無常是中無色無形無明無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。依《瑜伽師地論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相）

，既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說『慧眼於一切法都無所見』，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。

壬二 觀非我非無我

我是一邊，無我是一邊；我無我是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

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

隨世俗說，因緣和合而成的，有心識的眾生，就是我。眾生妄執有實我，所以佛常說諸法無我。但「我是一邊，無我是一邊」，都是世俗的，相對的。如作為真實觀時，那不但我不可得（如上文我空觀所說），無我也不可得了。為什麼呢？佛說無我，是我性不可得。眾生儘管沒有實性，而如幻眾生的因果相續，生死不已，是宛然而有的，所以說：『畢竟空中，不礙眾生。』所以如從即空的世俗如幻來說，不能說沒有（假名）我。如從即幻的性空，勝義自證來說，那不但沒有我相，也沒有無我相可得。能這樣的超越「我無我」二邊，通達「是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

壬三 觀心非實非非實

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

再以心的實不實門來觀察。我，是如幻身心的綜合，而核心是心識。所以有的經論，就依心識立我。現在來觀察心識，是實有呢？非實有呢？這可以作二釋：一、如心沒有自體，待境界緣而生；或依根身（生理組織）而有心識，如順世外道等說，那心是非實有了。如雖然依根緣境，而心有他的自性；或分析心聚，而得心與心所等一一自性，如阿毘曇論師所說，那心是實

有了。二、如從無始以來，心是虛妄分別的，那是非實了。如有不滅的常心，那是實了。現在佛告訴「迦葉」：「若心有實」，「是為一邊」；「若心非實」，「是為一邊」。實與非實，是世俗的相對安立。如作為真實的，那是常是實，也就不必待緣而有了；或不待修行而早就覺證了。虛妄無實的，也就等於龜毛兔角了！所以就世俗說，心如幻化，緣起而有，不能說是實，也不能說非實。約勝義說，實與非實，都是名言假立，勝義中是了不可得的。這樣，在真實觀時，能「若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀」了。心識，是心王，即六識（七識、八識）。心數，新譯作心所。心中所有種種的心用，繫屬於心的，名為心所。中道真實觀中，心、心所不可得，也如《解深密經》所說：『若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識……不見意法及意識：是名勝義善巧菩薩。』

壬四 例觀諸門

如是，善法、不善法，世法、出世法，有罪法、無罪法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，乃至有垢法、無垢法，亦復如是離於二邊，而不可受，亦不可說，是名中道諸法實觀。

再例觀種種相對的二門。一、「善法、不善法」：凡順於法（理）的，有益於他的，能得未來世出世樂的，名為善法。反之，不順於法的，有損於他的，能招感未來苦果的，名不善法。二、「世法、出世法」：繫屬於三界生死的，叫世間法。如心離繫縛，一切無漏的心行功德，名出世法；出是超勝的意義。三、「有罪法、無罪法」：罪是過失；心有所取著，取著的都有過失，名有罪法。如心無所著，無所得，名無罪法。四、「有漏法、無漏法」：漏是煩惱的別名。能起煩惱，能增益煩惱的，叫有漏法。如不能增益煩惱的，名無漏法。五、「有為法、無為法」：遷流造作的，也就是有生有滅的，叫有為法。不生不滅的，名無為法。六、「有垢法、無垢法」：垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。經論所說相對的二法門，非常多，本經且略舉六門。這一切，如觀察而能達到「離於二邊」，不是有漏心行所行的，所以「不可受」，受是取的異譯。也不是文字言說的境界，所以「不可說」。能這

樣，「是名中道諸法實觀」。

壬五 觀非有非無

復次，迦葉！有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

末了，再以有無門來觀察。有無是一切見的根本，所以以此門來結束。眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。『依實立假』，是眾生的見解。『一切是假有』，這是眾生情見所不能想像，也不能肯認的。所以在眾生的心境中，推求到究竟，不是實有，就是什麼都沒有（無）了。佛在《阿含經》的《化迦旃延經》中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。從一切法去觀察，如真的是實有，那就不必依待因緣了。如真的沒有，也就用不著因緣了。而世間一切是緣起的，幻幻相依，幻幻相攝，從緣起如幻的起滅中，不著有見與無見。所以本經說：「有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。」

辛二 緣起觀

壬一 敘緣起

復次，迦葉！我所說法，十二因緣：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱：如是因緣，但為集成是大苦聚。若無明滅則行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。

因緣，新譯作緣起，是為緣能起的意思。世尊依緣起而覺悟，也依緣起而說法。所以如來常說『我說緣起』；也就是本經說的「我所說法，十二因緣」。佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。其實，佛以生死及解脫為問題核心，而十二緣起，就圓滿的開顯了這個問題。

所以十二緣起有二門：一、流轉門，如說：「無明緣行」……「但為集成是大苦聚」，這說明了生死相續的生死序列。果必從因，推求觀察生死苦果的因緣而到達無明，也就是發見了無限生死的癥結所在。在『此有故彼有，此生故彼生』的緣起法則下，顯示了生死流轉的現實。二、還滅門，如說：「無明滅則行滅」……「如是老死憂悲眾惱大苦皆滅」。既然是果必從因，依因有果，那就發見了解脫的可能；也就是因滅果就滅，無因果不生了。在『此無故彼無，此滅故彼滅』的緣起法則下，開顯了涅槃還滅的真實。生死與解脫，都依十二緣起而開顯，這是如來說法的肝心！

現在來略為解說。一、無明：是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明。』一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。眾生在見聞覺知中，直覺的感到一一法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。二、行：行是造作遷流的意思，指依無明而起的身心活動。約性質說，有罪行、福行、不動行；約所依說，有身行、語行、意行。身心動作及引起的動力（業），名為行。三、識：泛稱一切生死的因緣，是煩惱與業。約這一生來說，新生命開始最初的一念心，名為識。四、名色：依人類的胎生來說：識是父母精血結合的最初心。依之而引起生理的（色）、心理的（名）開展，在六根未成就位，名名色。五、六入：新譯六處，即六根，為六識生起的所依處。胎兒漸長，有眼、耳等六根相現，名六入。六、觸：等到胎兒出生，與境相觸，引起身心的活動，名觸。七、受：受是領納。嬰兒漸大，受用受學，受苦受樂等，名受。八、愛：到了成人，性欲發動，而開始男女的染愛，名愛。九、取：到了壯年，為了生活，為了事業，爭名爭利爭權，追求外在的一切，佔有他，支配他，名取。十、有：在愛取的活動中，造成或善或惡的種種業，成為未來新生命的潛力，名有。十一、生：依現生的煩惱發業，因業力而又有未來新生命的開始，名生。十二、生了，無論如何，跟著來的，是老是死。這樣，在生死過程中，因果鉤引，展轉相生，充滿了憂慮、悲哀、苦痛、熱惱。生死相續，

只是無限苦惱的大集合而已!

壬二 顯中道

明與無明，無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。如是，行及非行，識及所識，名色可見及不可見，諸六入處及六神通，觸及所觸，受與受滅，愛與愛滅，取與取滅，有與有滅，生與生滅，老死與老死滅，是皆無二無別；如是知者，是名中道諸法實觀。

佛說緣起，本就是開示中道的，所以《阿含經》中，一再說：『離是二邊說中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；無明緣行。』如《化迦旃延經》說：佛弟子見緣起生，不起無見；見緣起滅，不起有見。因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。但有些佛弟子，見佛說十二緣起，流轉還滅，就執有無明等自性，以為實有生滅可得。這樣的與佛的意趣相反，所以佛又不得不說：『無無明，亦無無明盡（盡與滅相同）；乃至無老死，亦無老死盡』。本經也就依十二緣起的流轉還滅，來顯示本性空的中道。

說到無明，就離不了明，無明待明而安立。無明是愚癡，明就是般若。「明與無明」，是相待的假名，了無自性；以本性空寂，所以「無二無別」。煩惱與菩提，都空無自性。能通達煩惱的自性不可得，就是菩提；如取著菩提相，就是煩惱，所以說煩惱即菩提。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。

「行及非行」：非行是非造作性。如思是行，受想等非行；善惡法是行，無記法非行；有漏法是行，無漏法非行。「識及所識」：所識是所知識的，是認識的對象；識不能離所識而存在。「名色可見及不可見」：名是受想行識，色是色。大概來說，名是不可見的，色是可見的。審細的分別起來，色中的色是可見的；聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，也是不可見的。或者說：五根為天眼所見。「諸六入處及六神通」：眾生的六入（六根，為生識的所依處），眼但能見色，耳但能聞聲，限礙不通。聖者到六根自在互用，即成六神通。如約一般的六通說：天眼通與眼，天耳通與耳有關；神境通與身有關；他心、宿命、漏盡通與意有關。「觸及所觸」：觸是根、境、

識——三和，有觸就有所觸的。「受與受滅」，到「老死與老死滅」，正約流轉還滅的相待說。這一切都是相待的，由於本性空寂，所以「是皆無二無別」。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願故令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。

上來雖已經開示中觀，但空義是甚深的，還得再加抉擇顯了，以免學者的誤會。這又分三節，先顯了空義。顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空我空來說。

說到這裡，先應略說空的差別。佛說空，都是修行法門，但略有三類不同：一、『分破空』：以分析的觀法來通達空；經中名為散空，天台稱之為析空。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名『鄰虛塵』，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。二、『觀空』：如瑜伽師的觀心自在，觀青即青相現前，觀空即空相現前。因為隨心所轉，可知是空的。但還不徹底，因以觀空的方法來觀空，觀心是怎麼也不能空的。事實上，他們也決不許心也是空的。這二種法門，佛確也曾說過，也可以祛息許多煩惱顛倒，但不能究竟，究竟的是第三、『自性空』：不是分破了才空，也不是隨心轉而空；空是一切法的本性如此。如《阿含經》也說：『諸行空：常空……我我所空；性自爾故。』所以，佛說法性空，不是以觀的力量來消滅什麼，而只是因觀而通達一切法的本來面目。如古人『杯弓蛇影』的故事一樣，以為吞了蛇，所以憂疑成病。現在使他自覺到根本沒有蛇，憂疑病苦就好了。所以，觀空是祛除錯覺，達於一切法的本性空，這才是大乘究竟

空義。否則，眾生為情見所縛，不能徹了真空，終於又背空而回到『有』中去安身立命。

空，是本性空，絕一切戲論的畢竟空，所以說『空』就圓滿的顯示了中道。但為了適應機宜，又說為無相、無願（古譯為無作），合名三解脫門。又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。依大乘了義說，『空無相無願，同緣實相』。無自性以離見，名空；離相以息分別，名無相；離取著以息思願，名無願。但也不妨約偏勝說：依『諸法無我』即名空，依『涅槃寂靜』即名無相，依『諸行無常』即名無願。也可作淺深說：空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得的），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。起是現起，生是生起，與起相近；但起可能是錯亂，而生是因緣生。本譯在無生下，還有『無我』二字。參照別譯，這應該是衍文，所以刪去了。無取，是無所取著。無性，是沒有自性。如總相的說，從無相到無性，都是空的異名。

現在依文來解說。佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。依此可見，空觀，真實觀，中道觀，是一樣的。同樣的，並「不以無相」三昧力，所以諸「法無相，但法自無相」。也「不以無願」的觀力，所以諸「法無願，但法自無願」。這樣，佛說的「無起、無生、無取、無性」，都是這樣的本來如此。能「如是觀」本性空，「是名實觀」，而不是分破空，觀空等他空的觀門。

庚二 人空

復次，迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。前際空，後際空，中際亦空。當依於空，莫依於人。

人空，就是我空。我空的意義，與上說的法空一樣。佛又說：「迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。」這是說，並非以無我觀力，除滅了人才叫

空，而只是我性本來不可得。為了說明這人（我）性本來不可得，所以接著說：「前際空，後際空，中際亦空。」際是邊際，前際是過去，一直到過去過去。後際是未來，一直到未來未來。在過未中間，叫中際，就是現在。人（我），是死生流轉的，從過去世到現在，又從現生到未來世的。如人我是實有的，那一定在這三際中。但真實的觀察起來，過去我不可得，現在我不可得，未來我也不可得。於三世中求我不可得，可見空性是本來無我了。

多數聲聞及一分大乘學者，以為我空與法空不同，所以雖通達我空，卻可以不知道法空，甚至否認法空的。但一分聲聞及大乘中觀者，完全不同意這種誤解。我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。據這樣的正見來說，如聲聞者證得我空，他可以不再觀法空，但決不會執法實有。因為如作真實觀時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。反之，如執法實有，不信法空，那他決沒有真正通達無我，而是增上慢人，自以為證果而已。所以《大般若經》明說：須陀洹（初果）及阿羅漢，一定會信解法空的。《金剛經》更顯然說：『若取法相，即著我人眾生壽者。若取非法相，即著我人眾生壽者。』本經依本性空明法空，也依本性空來明人空，這可見中觀者的正見，是充分了解大乘正觀的真義。

末了，佛又說：「當依於空，莫依於人。」這兩句，似乎很突然，但實在非常重要！這裡的空，是空性（空相、真如等）。佛所開示的正觀，要依此空性而修證，切莫依人而信解修證。原來印度的婆羅門教，以為要得解脫，非有真我的智慧不可。能通達真我，才能得解脫。釋迦佛的特法，就是全盤否定了這種形而上的真我論，始終說：『無常故苦，苦故無我，無我故無我所，則得涅槃。』換言之，非徹底照破了真常我，才能解脫。所以在佛弟子的現證時，每說：『知法、入法，但見於法，不見於我。』法是正法（妙法，即法性，涅槃），在覺證中，但是體見正法，根本沒有我可見可得。一般學佛者，不知外道的我是怎樣的，就自以為所修所證，與外道的我不同；

其實，佛與外道的修證（外道也有修行，宗教經驗，也自以為證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微的。如說：體見到：真的、常的、清淨的、安樂的、不生不滅的、無二無別的、不可思議的。這些句義，都難於顯出外道與佛法的不同。但這樣的經驗，外道一定說，這是真我（或者說是神）。這是說，這是有意志性的。所以把自己的宗教經驗，描寫為生命主體，絕對主觀；或者神化為宇宙的真宰——耶和華、梵天等。但佛弟子的體驗，與外道不同，是『但見於法，不見於人』的。所以在世俗的安立說明中，雖說如智不二，而但說為一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱為真我，不想像為創造神了。本經在說明我性本空時，特別說到『當依於空，莫依於人』，真是切要之極！不過，眾生從無始以來，我見熏心，所以也不免有佛弟子，還在體見真我，自以為究竟呢！

己二 遣除情計

庚一 取圓成實相

若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是，迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。

於中道正觀的修學，如不能善巧，或執空，或著有，都是不契中道的。所以佛舉譬喻來說——約三性以遣情執。先說取圓成實相。

圓成實相，就是法空（真如、法性等）。古來有『二空即真』，『二空所顯』二宗。佛在經中，或稱為空，或稱為空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執為用，但如專以遮破為空，那是不對的，因為空也意味那因遮而顯的。但空所顯性，是絕無戲論的，超越相待安立的，能稱之為什麼呢！雖不妨『離執寄詮，稱之為有』，但到底是順於世俗的。『寄詮離執，稱之為空』，不更順於勝義嗎？所以二空即真，及二空所顯的不同說明，可依《解深密經》來解說：為五事具足的人，佛直說無自性空，不生不滅，策發觀行以趣入自證，空是順於勝義的。但為五事不具足的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。

不問是二空即真，空所顯性，如於圓成實空（或空性）而有所取著，那過失是非常大的！所以佛承上我法自性空而說：「若以得空便依於空，是於佛法則為退墮」。得空，是有空可得可證。依空，是依著於空（這與上文『但依於空』的依義不同）。這是說：行者在無分別觀中，生滅相息而空相現。如以此為證得圓成實相，那就錯了！還有，修無分別定的，直下離一切念，有空相現。那時，如虛空明淨，湛然皎潔；自覺得空靈，明顯，安樂，就於中取著。這對於佛法，不但障礙了進修，而且還要退失。因為這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰，了此一生。有的善惡不分，還自以為佛魔一如呢！

執著空相的過失太大了，所以佛開示迦葉說：「寧」可生「起我見」，「積」聚得「若須彌」山那樣，也決「非以空見起增上慢」。沒有得，沒有證，自以為得了證了，叫增上慢。取著空相是空見，而誤取空見為證得圓成實空，那是何等的錯誤！這樣的比較得失，並非過甚其辭。因為有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於為善，終歸於退失。而且，我見無論怎麼大，還可以空來化導破除，引入空的自證。空見卻不行了，因為「一切諸見，以空得（解）脫」，也就是以空觀而離一切見。如錯會佛法，而顛倒的生「起空見，則不可除」了。已經著空，當然不能再以空來化導解除。也不能以有來解除空見，有只是更增長情執而已。所以龍樹《中論》據此而說：『大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化。』青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。

中觀與瑜伽論師，對於空相現前，都不許為可取可得的。二乘聖者證空，那是無漏般若，現證無分別法性，更不能說取著。所以有空可得，依著於空的，那是修觀或修定，而沒有方便的增上慢人。

迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是，病人寧得差不？」「不也，世尊！是藥不出，其病轉增。」「如是，迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

如來又舉譬喻來說明著空的過失：「迦葉！譬如醫師授藥」給病人服下。由於藥力，「令病擾動」；受藥力影響，減殺病勢而逐漸好轉。假使不斷服下的那些「藥」，一直「在內而不」排洩「出」來。迦葉！你以為是「病人」的病，可能會全愈嗎？「差」，與瘥同，是病好了的意思。迦葉對佛說：不會的。「是藥不出」來，「其病」不但不會好，反而要「轉增」的。這就叫『舊病未愈，藥反成病』了。說到這裡，佛才合譬喻說：「如是，迦葉！一切諸見，唯空能滅」，如一切病，唯有服藥才能治愈一樣。「若起空見，則不可除」，如藥留在體內不出來，起副作用，反而增病一樣，那才無藥可治了。

庚二 怖依他性空

譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？」「不也，世尊！」「如是，迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。

依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識為宗，所以說依他起是心心所法）。『因緣所生法，我說畢竟空』，是《華首經》所說，而表達了《般若經》等大乘經的要義。這裡，應該分別：一、如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。前是太過派，這是不及派。空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。然而從小乘到一分大乘（近於不空論者），都是『聞畢竟空，如刀傷心』，難以忍受的。因為照這些實有論者的見地，『假必依實』，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空為沒有的）了，假名也不可能呀！既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛

道。眾生一向為自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些（五事不具足的），有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！

像這種怖畏因緣生法，畢竟性空，而想在空外別求不空的行人，佛在究竟了義的立場，以譬喻來呵斥他們說：「譬如有人怖畏虛空」，大聲「悲嗥」（與號同），以手自己「椎胸，作如是言：我」要「捨虛空」，而到沒有虛空的所在。佛問迦葉：你覺得怎樣？「是虛空者可捨離」嗎？迦葉說：「不」可能的。虛空遍一切處，是物質存在的特性；那裡有物質，那裡就有虛空，怎麼能離卻虛空，而到沒有虛空的所在呢！佛這才以法合譬說：「如是，迦葉！」那些聽說一切法畢竟空，怖「畏空法」，一定要在不空中安立一切法的，不就像這想逃避虛空的愚人嗎？「我說是人」——不能信忍一切法畢竟空，而要安立不空的人，是「狂亂失心」的神經病者！是為無始以來，自性見所蒙昧，而沒有正知見的人。為什麼這樣說呢？一切法畢竟空，是一切法的本性如此。眾生無始以來，起惑也好，造業也好，受報也好，就是發心也好，修行也好，什麼都從來就是畢竟空的。一向「常行空中」，幻生幻滅而不自知，反「而畏於空」，要求得不空法，這不是顛倒失心嗎？

庚三 著遍計執有

譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躃地。一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

為了顯示眾生的遍計妄執，所以又說畫鬼喻。「譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像」。夜叉，是捷疾有力的大力鬼，相貌非常兇惡。但是自己畫的，無論怎麼樣，也不應該怕他。可是眾生是愚癡的！由於畫得太像了，活像是真的一樣。自己「見」了，也不免動心。越看越怕，竟然「怖畏」起來，嚇得昏迷過去，「迷悶躃」倒在「地」。這真太可憐了！「一切凡夫」，「亦復如是」可憐！自己起惑造業，招感到這一期身心，以及外在的種種塵境。這都是「自造」的「色、聲、香、味、觸」等。從業所感的如幻緣起法，本性空寂。但由於過去的妄執熏習，生起時有自性相現（所以一分學者，說是自相安立），就是錯亂的戲論相。內而根身，外而塵境，也真活像是實有的；

在眾生的認識中，自然的直覺為實有的，不空的。因此更起妄執，執為實有，愈執愈迷，一直造業受報下去。唉！生死本來性空，而眾生卻「往來生死」，生死不了。色聲等本來性空，而眾生為境相所縛，於是今生後世，不斷的「受諸苦惱」。在如幻畢竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自覺」為性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

己三 善巧智斷

庚一 智

辛一 觀俱境空

譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。

在宣說顯了空性，遮遣情計以後，如來又接著說善巧智斷一科。因為遣執顯空，是非智慧不辦的。有了智慧，就一定能斷除惑業。但眾生的智淺福薄，對於智與斷，也不能善巧，易於顛倒執著，違害了佛的深義，所以也非明確的抉擇不可。

先說智。現證的如實智，從觀慧生，也就是從觀照般若而起現證的實相般若。一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。第一、有的以為：所觀境是空的，觀心是不空的。他們說：觀一切法空，一切法是空的，但總不能說觀心也是空呀！如觀慧也是空的，那就沒有觀慧，也就不能觀了。這樣，他們成立心有境空論。這如西哲笛卡兒一樣，起初懷疑一切，而最後覺得，能懷疑的我，到底是不容懷疑的。如我也是可懷疑的，那就不能懷疑一切了。這樣，他又從『我思故我在』的實在上，建立他的哲學。這樣的理解，盡是世間的思想路數，與佛出世解脫的深義不合。為了破斥這境空心不空的妄執，所以舉喻說：「譬如幻師」，以咒術等，變化「作幻」化的「人」、獅、虎等。這些雖都是幻化的，性空無實的，但彼此卻「還自殘」害，噉「食」。以幻害幻，以幻食幻，而歸於不可得。這樣，「行道比丘亦復如是」。比丘如幻師；所起的觀境、觀心，如幻化的人、虎等一樣。這能觀所觀，一切都是如幻性空的，所以說：凡「有所觀法，皆」是性「空」，「寂」滅，

都是「無有堅固」；能「觀亦空」。雖一切如幻性空，而所觀、能觀，一切成立。所以，以即空的觀慧，觀即空的觀境；境空寂，觀也空寂，怎麼倒執境空而觀心不空呢！這一執著的主要根源，還是以為空是沒有；沒有，怎麼能觀呢！不解空義，妄執就由此而起了。

辛二 智起觀息

迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是，迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。

第二、有的以為：無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）為性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因為這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念為方便。這對於如來的無邊善巧方便，可說是完全失壞了！佛於止外說觀，定外說慧，經聞、思而起修慧（觀），才能趨入真證，怎麼說分別觀無用呢？這裡，佛就說一譬喻，來除滅這些妄執。佛呼「迦葉」說：「譬如兩木相磨」，不要以為一木加一木，木更多了。如以兩木相磨為方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。

這裡的真實觀，是什麼呢？是分別觀慧。論體性，是有漏的虛妄的，那怎麼說是真實呢？要知分別的觀慧有二：一、世俗觀慧：如觀青瘀膿爛等，佛土的依正嚴淨等，這都以『有分別影像相』為境。二、勝義觀，也就是真實觀。觀一切法無自性空，不生不滅等。這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以『無分別影像相』為境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破分別的。經論中說有以『聲止聲』（如說大家不要講話），『以楔出楔』等譬喻，來顯示無分別觀的勝用。等到引發無漏聖智，這樣分別為性的無分別觀，也就不起了。以分別觀，息分別執，是大善巧，妙方便！

這樣的真實觀，有觀的妙用而沒有取著。在悟入真實性時，是不能沒有這樣的真實觀——中道觀的。

庚二 斷

辛一 破無智

譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。如是，迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

智慧，能觀法性空而證實性，又能斷除惑業。惑是煩惱的別名，以無明為總相。什麼叫無明？總相的說，是不知緣起性空的中道。別相的說，是不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知性，不知相，不知體用因果等。所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱為明了。智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以為實有般若可生，實有無明可破，那就是無智煩惱了。所以佛又舉喻來顯示：「譬如然（就是燃燒的燃字）燈」，燈真的點亮了，那「一切黑闇」，「皆自」然的「無有」了。光明從那裡來的？黑闇又向那裡去了？如以明闇為實有自性的，那光明應有一確定的來處，然而光明是「無所從來」的。黑闇應確定到那裡去，而黑闇又是「去無所至」的。一般以為明闇是物質性，那物質應佔有空間。如有空間性，那光明不是應從十方的那一方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？佛以簡要的句法來說：光明「非東方來」；黑闇的「去」，「亦不至南西北方」，「四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去」，「亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？不僅沒有來去的處所，光明也沒有破闇的實用。所以說：「燈明無有是念：我能滅闇。」燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。如以為有實性實用，那試問：燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？不及闇而破闇呢？如明闇不相及，明在明處，闇在闇處，那明怎能破闇？如明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇了！如說明闇相及，那不是明中有闇，闇中有明嗎？明既破闇，闇

也應障明了！這可見明闇如幻，如《中論》的〈觀燃可燃品〉廣說。所以說：不是燈明實能破闇，而只「因燈明法」爾如此，燈明現起，「自」然「無闇」。「明闇俱空」，如幻如化的。沒有自性的破闇作用，所以說「無作」。沒有一毫的自性可取著，所以說「無取」。

智慧如燈明，無明如黑闇。根據上說的明闇，也可以比知般若破無明的意義了。佛這才告訴「迦葉」：這樣，「實智慧生，無智便滅」。這不但不生不滅，不來不去，而般若也沒有破惑的自性實用，這只是「智與無智，二相俱空，無作無取」，法爾如是的智生惑滅而已。

辛二 滅結業

迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶？」「不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅。」「如是，迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，諸結業是。

結業，可作二說：一、結是煩惱，如三結、五結等。能繫人於生死而不得解脫，所以名為結。業是身口意的動作；由表業而起無表業，為招感種種苦樂異熟的因緣。上說無智，約煩惱的通相說；這裡的結業，約種種煩惱與業說。二、結業是繫屬三界的業，如欲界繫業，色界繫業，無色界繫業。這樣，上文約煩惱說，這裡約業說。

智慧生而結業滅，與智生而無智滅一樣，所以如來還是舉燈明破闇作比喻。所不同的，上約空間說（十方），今約時間說而已。佛說：「迦葉！譬如千歲」來烏黑的「冥室」，從來「未曾見」過光「明」，這黑闇，簡直可說是冥室中的主人了。「若然燈時」，光明要來了，你的意思如何？冥室的黑「闇」，可能「有」這樣的意「念」——「我久住此」間，這是我的老家，我「不欲去」嗎？迦葉聽了說：「不」會的！「世尊！若然燈時，是闇無力」，想繼續住下「而不欲去」的。因為光明一來，這黑闇是自然的消失，「必當磨滅」。佛說：「如是，迦葉！」同樣的，眾生無始以來，「百千萬劫久習」而成的無邊「結業」，雖這麼久了，但「以一實觀」的照明，結業

也就「即皆消滅」，如黑闇一樣。所以結論說，上面說的「燈明」，就是「聖智慧」；而「黑闇」也就是一切「結業」了！

丁二 讚菩薩殊勝

戊一 生長佛法勝

己一 不斷結使

迦葉！譬如種在空中而能生長，從本已來無有是處。菩薩取證，亦復如是，增長佛法，終無是處。迦葉！譬如種在良田，則能生長。如是，迦葉！菩薩亦爾，有諸結使，雜世間法，能長佛法。

在修廣大正行時，曾以十九種譬喻，顯示菩薩的功德。現在這習甚深中觀段，也以十二種譬喻，讚歎菩薩的殊勝。十二譬喻，分八種殊勝，第一是生長佛法勝。為什麼菩薩能生長佛功德法？因為他不斷結使，不離生死。不斷結使，不離生死，而能生長佛法，聽來希奇。其實，正因為不斷結使，不離生死，才能生長佛法呢！

先說不斷結使，如《觀彌勒菩薩上生經》說：『此阿逸多，具凡夫身，未斷諸漏。……不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑。』可見不斷結使，為菩薩道的特勝！佛舉喻說：「迦葉！譬如」穀麥，「種在空中而能生長」苗葉，開花結實，那是「從本」際——無始「已來無有是處」，絕無可能的。這樣，在修行菩薩道時，如「菩薩取證」空性，斷除煩惱，以為到達了究竟，參學事畢，那就如種在空中一樣。雖畢竟清淨，而要他「增長佛法」，圓成佛道，也是「終無是處」的了！這因為取證空性，煩惱就斷了。生死要在煩惱水滋潤業種的情況下，才會生起。如煩惱斷了，生死就不能再起，菩薩也就不能長在生死中廣度眾生了。這就等於小乘，退墮小乘，怎會增長佛法而向佛果呢？

接著，佛又反過來告訴「迦葉」：「譬如種在」肥沃的「良田」，雖不大清淨，卻「能生長」苗葉，開花結實。這樣，「迦葉」！真正的「菩薩」，也是如此。在修行道中，如悲心還沒有深切，願力還沒有宏大，般若還沒有五度來扶助，那就不求取證，盡量降伏粗重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍

保「有諸結使」。結是三結等；使是七使（或譯隨眠，以隨逐行人，增長煩惱得名）。菩薩沒有斷除這些煩惱，所以在所修的聖道——戒定慧中，「雜」有煩惱等「世間法」。也就因此，在生死中度眾生，「能長佛法」了。

己二 不離生死

迦葉！譬如高原陸地，不生蓮花。菩薩亦復如是，於無為中不生佛法。迦葉！譬如卑濕淤泥中，乃生蓮花。菩薩亦爾，生死淤泥邪定眾生，能生佛法。

生死，指生了又死，死了又生起的意思。本來，不斷煩惱與不離生死，是不相離的，一約雜染因說，一約雜染果說。如來慈悲心深，再舉喻來說明。「譬如高原陸地」，非常乾燥潔淨，卻「不生蓮花。菩薩」也「如是」，如取證空性，「於無為中」——無差別真如性中，以為所作已辦，更沒有事了。由於清淨寂滅，也就「不生佛」的功德「法」。反之，「迦葉！譬如卑濕淤泥中」，雖是污穢的，卻能「生蓮花。菩薩」也如是，不證空性，不斷煩惱，不離生死，與邪惡苦惱的生死眾生在一起，也就能救度「生死淤泥」中的「邪定眾生」。這樣的悲願深廣，才「能生佛法」。

眾生有三類：成就八正道，一定趣入出世解脫的，叫正定聚。如成就八邪道，一定要墮入三惡道的，叫邪定聚。成就人天善法的中等眾生，叫不定聚。也就是上智、下愚與中人的分類。這裡說邪定眾生，意思說菩薩對罪惡的苦惱眾生，特別關切而已。其實，不定眾生，也是菩薩救度的對象。又蓮花喻，一般只重視他的出淤泥而不染，而不知蓮花是不能離開淤泥的。

戊二 福智廣大勝

己一 功德大

迦葉！譬如有四大海，滿中生酥。菩薩有為善根甚多無量，亦復如是。迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滴。一切聲聞有為善根，亦復如是。

第二是福智廣大勝。菩薩一定修集福德與智德二資糧，都是廣大無邊，非聲聞乘可比。先說福德，佛說：「迦葉！譬如有四大海」，充「滿」了海

「中」的，都是「生酥」。生酥，是從牛乳取出來的，沒有熬熟，熬熟就成為熟酥，再不能與水交融了。四大海充滿了生酥，真是多極了！現在拿來比喻「菩薩有為善根」，也是這樣的「甚多無量」。生滅有作的，名有為。菩薩沒有與法性相應以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都還是有為的。菩薩的有為善根那麼多，而聲聞呢，佛告「迦葉」：「譬如若破一毛以為百分，以一分毛」，沾「取海」水的「一滴」，那簡直微不足道！而「一切聲聞」人的「有為善根」，恰好如毛分的一滴，真是難以為喻！

己二 智慧大

迦葉！譬如小芥子孔所有虛空；一切聲聞有為智慧亦復如是。迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧甚多，為力無量，亦復如是。

再說聲聞的智德，也還不及菩薩的智德。佛又舉譬喻說：「譬如小芥子孔所有虛空」；芥子已夠小了，芥子孔不更微小嗎？「一切聲聞」——隨信行，隨法行，慧解脫，俱解脫，或賢或聖，他們所有解悟無我我所空的「有為智慧」，也是這樣的微小。「譬如十方虛空」，是那樣的「無量無邊；菩薩有為智慧」——勝解一切法性空的智慧，也是這樣的「甚多」；功「力無量」，能為佛道的眼目，導一切功德而向於佛果，也「如是」的不可思量！大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空為譬喻。芥子孔的空，與太虛空，雖然本質是平等的，而量是相差得太遠了。這所以小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能為上趣佛道，下化眾生的善巧方便。這一比喻，龍樹的《大智度論》也曾引述到，以明大小乘空義的差別。

戊三 種姓尊貴勝

己一 真實佛子

迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不？」「不也，世尊！」「如是，迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子，迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生

死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。

第三是種姓尊貴勝。在古代，重視種姓的貴賤。尊貴的王族中，如確係先王的血統，而能繼承王家的大業，那是特受尊敬的。這裡就以此為比喻，顯示菩薩的殊勝，遠非聲聞賢聖可及。先明菩薩為真實的佛子，如來舉喻說：「迦葉！譬如」印度四種姓中，主持國政的「剎利大王，有大夫人」——王后。他雖是大王的元后，卻「與貧賤」階級的臣僕私「通」，因而「懷妊生子」。迦葉！你的意思如何？這算「是王子」嗎？迦葉說：這不是大王的血統，雖或者也叫他王子，而實「不」能說是真正王子的。「世尊」！我以為這樣。佛即印可他說：「如是，迦葉！」要知道在佛法中，「我」所教化的「聲聞眾，亦復如是」。「雖」然聲聞也稱「為同證」法性，同得解脫，也說「以法性生」。他們每自己宣說『從佛口生，從法化生』，自認為佛子；但他們「不名如來真實佛子」。為什麼呢？『佛心者，大慈悲是。』他們沒有廣大甚深的悲願，多少繼承了外道的獨善與苦行，沒有能契合佛的真精神，正像王大夫人，與貧賤私通而生的王子一樣。

接著，佛又對「迦葉」說：「譬如剎利大王」，「與使」女交「通」；使女也「懷妊生子」。母親「雖出下」賤的種「姓」，而生下的孩子，卻「得名王子」，享受王家的尊貴。為什麼呢？因為這確是大王血統的緣故。這樣，「初發心菩薩亦復如是」。雖是薄地凡夫，因自力或他力——受人教化，發起了自利利他，上求下化的大菩提心。菩提心在凡夫心中成就，如王子從貧賤的使女而生一樣。當凡夫初發心，初名菩薩時，「雖未具足福德智慧」，看起來苦惱非常，還是「往來生死」當中，頭出頭沒。但他確是菩薩，「隨其」菩提心成就的「力勢」，已能在生死中「利益眾生」。他有了大慈悲為本的菩提種姓，所以「是名如來真實佛子」。

在聲聞法中，聲聞四果，名為佛子，因為從佛聞法而已同證法性了。大小兼暢的大乘中，說聲聞與菩薩，都是佛子。但約大乘不共的意義來說，聲聞算不得佛子。而菩薩，即使是無福無慧，生死流轉，卻已是真實的佛子了！

己二 紹隆佛種

迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍繞，而無菩薩，如來於中不生子想。迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是，迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。所以者何？如是，菩薩名紹尊位，不斷佛種。

再說紹隆佛種。這與上文大致相近，但這裡著重在將來能荷擔如來的家業。如來舉喻說：「迦葉！譬如」剎利大王中，統一四洲的「轉輪聖王」，一定「有千子」具足。但如還「未有一人有」轉輪「聖王」相時，「聖王於」這麼多的王子「中」，就「不生子想」。什麼是聖王相？出胎後，有三十二相具足。在胎時，母后的心意清淨，少煩惱，身體安和；還有天龍等來衛護的瑞相。千子雖不能成轉輪聖王，但到底是聖王的王子，怎麼說不生子想呢？要知道，子，第一是自己的血統；第二是能繼承自己的家業。千子們都沒有輪王相，將來不會繼承王的尊位，統理國政，那就會覺到還不是太子。這一比喻，如來合法說：「如來」是輪王一樣，自成佛教化以來，「雖有百千萬億聲聞」賢聖，為如來的「眷屬」。如來說法時，聲聞眾是雲屯霧集的，「圍繞」如來，莊嚴法會。但在這大眾中，如「無菩薩，如來」也就「於」聲聞眾「中」，「不生子想」。因為這都不是當來下生，繼承佛位的佛子。

相反的，「譬如轉輪聖王有大夫人」，忽然「懷妊」了。雖還只是「七日」，但「是子具有轉輪王相」。當時，臣民們雖還不知道，而「諸天」——天龍八部，都「尊重」胎中的王子，而來護衛他，超「過」了其「餘諸子」，年長而「具身力」的人。天龍等為什麼如此？因為「是胎」中的「王子」，將來生下來，「必」定「紹」承輪王的「尊位，繼」續「聖王」的「種」胤，主持國政，利益民眾，遠過其他王子的功德。如來再合喻說：「迦葉！初發心菩薩亦復如是」。「雖未具足諸菩薩根」——沒有顯而可見的菩薩德相，不是一般人所能認識，「如胎」中的「王子」，也還只是精血凝和，沒有眼耳等根相。但「諸天神王」——天龍八部們，卻「深心尊重」初發

心菩薩，勝「過於八解」脫的「大阿羅漢」。在聲聞乘中，最高的聖果，是阿羅漢位。阿羅漢是梵語，意思是斷盡了煩惱，生死已盡，應受人天的供養。約斷煩惱，證法性，了生死說，阿羅漢是一樣的。但約定力、通力、悲心、世俗智來說，淺深也大有差別。其中俱解脫阿羅漢能得八解脫：一內有色想外觀色解脫；二內無色想外觀色解脫；三淨身作證具足住解脫；四空無邊處解脫；五識無邊處解脫；六無所有處解脫；七非想非非想處解脫；八滅受想定解脫。這是定力極深，具足三明六通的大阿羅漢。說菩薩的功德，比聲聞的自利功德大，還容易信解。現在說菩薩最初發心，什麼功德還沒有，就比得八解脫的大阿羅漢還高，就難免有人懷疑了。所以佛又說明理由：「如是，菩薩」雖還沒有成就菩薩根，但已「名」為能繼「紹」如來的「尊位」者，能使未來「不斷佛種」。有了菩薩，就有佛佛相承，廣大無盡的普利眾生，這那裡是八解羅漢可及呢！

戊四 初心希有勝

己一 勝出聲聞

迦葉！譬如一琉璃珠，勝於水精如須彌山。菩薩亦爾，從初發心，便勝聲聞辟支佛眾。

第四是初心希有勝。上說菩薩的種姓尊貴，已說到初發心菩薩的尊貴，現在如來承上意而更為譬說。「迦葉！譬如一」顆小小的，蔚藍色的「琉璃珠」，價值與妙用都「勝於水精」——一般的水晶，那怕水晶大得「如須彌山」那樣。「菩薩」也如此，「從初發心」以來，即使位居凡夫，「便勝」於「聲聞辟支佛眾」。聲聞，一向是大眾共住的。辟支佛，譯義為獨覺。其實除麟角喻辟支一人出世而外，其餘也都是眾多共住的。上文說初發心菩薩，勝過八解脫的大阿羅漢。現在進一步說，不要說得八解脫的，就是無數的二乘無學眾，也不及一位初心菩薩呢！

己二 人天禮敬

迦葉！譬如大王夫人生子之日，小王群臣皆來拜謁。菩薩亦爾，初發心時，諸天世人皆當禮敬。

初發心菩薩，不但勝過二乘，而且也為人天所尊敬。如來舉喻說：「迦葉！譬如」剎利「大王夫人」，當他誕「生」王「子」的「日」子，所屬的「小王」及「群臣」，都要「來拜謁」，為他是王子而慶賀。這樣，「菩薩」也如此。「初發心時，諸天」與「世人皆當禮」拜恭「敬」，因為他是菩薩，是佛的種姓，是未來佛。凡夫沒有慧眼，或者會輕視初心菩薩，所以佛特地說應尊敬。

戊五 普利眾生勝

迦葉！譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬，無所分別，隨病所服，皆能療治。菩薩亦爾，所集智藥，無所分別，普為眾生平等救護。

第五是普利眾生勝。佛舉比喻說：「迦葉！譬如雪山王」——喜馬拉耶山區，近印度西北區的大山，終年積雪，極高極大，所以叫雪山王。在這大雪山「中」，「生諸藥草」。這一地區，古代是不屬於任何國家，也不屬於任何人的，所以雪山的一切藥草，也都「無有所屬」。因為不是屬於誰的，所以不問是什麼人，「無所分別」。只要是「隨病」所宜——對症的話，就能隨「所服」的藥，而「皆能療治」。「菩薩」也如此，修行「所集」的，以智為主的一切法門，如雪山的各種藥草一樣，所以叫「智藥」。對人的貴賤、貧富、智愚，都「無所分別」，一視同仁，而能「普為」一切「眾生」，作「平等救護」，解脫眾生的苦惱。

戊六 出生如來勝

迦葉！譬如月初生時，眾人愛敬踰於滿月。如是，迦葉！信我語者，愛敬菩薩過於如來。所以者何？由諸菩薩生如來故。

第六出生如來勝。人天應尊敬菩薩，而且要敬重到極點。對於這，如來又舉喻說：「迦葉！譬如月初生時」，印度的民俗，就舉行非常隆重的新月祭。所以說：「眾人愛敬」這新月，「踰」越了十五晚上的「滿月」。我們中國人，是喜愛滿月的。但在印度，除了團圓的滿月外，還敬愛新月，因為新月是象徵著光明的出生，從此一直向大圓滿的光明而前進。如來說了這一比喻，才合喻說：「迦葉」！大家如相「信我」的「語」言，那麼「愛敬菩

薩」，就應該「過於」對「如來」的尊敬。為什麼呢？因為如來如滿月，初發心菩薩如新月。大乘經中，有以月光漸增到圓滿的比喻，說明菩薩的從初發菩提心，到無上菩提的圓成——成佛。從愛敬新月的意義，就可知特別愛敬菩薩的意義，「由」於從「諸菩薩」，能出「生如來」呀。沒有菩薩，就沒有佛，佛是從菩薩生的。這就顯出菩薩的重要，應受世人最高的崇敬了！

戊七 眾生福田勝

迦葉！譬如愚人捨月，禮事星宿。智者不爾，終不捨離菩薩行者，禮敬聲聞。

第七眾生福田勝。菩薩這樣的可崇敬，那自然應尊敬菩薩，菩薩才是我們的殊勝福田。如來又舉喻說：「迦葉！譬如愚人」，「捨」棄了圓滿光明的「月」亮，反而去「禮」拜「事」奉那些「星宿」，如北斗星，二十八宿等。這是怎樣的顛倒？如以菩薩為月亮，那星宿就如聲聞眾了。這樣，有「智者不」會那樣的顛倒，「終不捨離菩薩行者」，真實福田，反而去「禮敬」那小乘的「聲聞」行人。

戊八 聲聞依止勝

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

第八聲聞依止勝。這末後一喻，從不應禮敬聲聞而來，原來聲聞還是從菩薩出生的呢！菩薩為聲聞根本，大乘法為小乘法根本，拿這點來結讚菩薩的殊勝。如來舉治珠的譬喻：珠，不僅是生成的，也還要經人力的修治。古法，治珠要經磨、押、穿——三個過程，才能顯出珠所具的光澤。現在佛對迦葉說：「迦葉！譬如諸天」，或者是「人，一切世間」「善」於「治」珠的治珠師，假使所治的是「偽珠」，那無論怎樣的修治，也「不能令成」無價的「琉璃寶珠」，這是偽珠的品質限定了的。這樣，「求聲聞人亦復如是」。他發的是出離心，沒有悲願，但求自苦的解脫。這也決定了他，無論聲聞

人所有「一切持戒」功德，「成就」甚深的「禪定」功德，熏修得怎麼好，也「終不能得坐於道（道是菩提的舊譯）場」，而「成無上道」。總之，聲聞人無論如何修持，也不能成佛。

再舉喻來說菩薩：「迦葉！譬如」治珠師所「治」的，是一顆毘「琉璃珠」。經過一番琢磨修治，就能顯出琉璃珠的妙用。據說，從琉璃珠，「能」引「出百千無量」數的各種「珍寶」。拿這來比喻，那就是「教化」發菩提心，起大悲願，修集廣大福智資糧。等到「成就」真實「菩薩」，那就從菩薩的教化中，「能出」生「百千無量」數的「聲聞辟支佛寶」。二乘聖果，雖不及菩薩，但也是世所希有的珍寶，故比喻為各種寶物。

從菩薩的不斷結使，到這出生二乘，為二乘所依止，種種比喻讚歎，顯出菩薩道的善巧，崇高。

丙三 作教化事業

丁一 畢竟智藥治

戊一 總說

爾時，世尊復告大迦葉：「菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名為畢竟智藥？

正明菩薩道中，已說了修廣大正行，習甚深中觀，現在要說起方便大用，作教化事業。前二是自利，這裡要說利他。菩薩雖以利他為重，而實是自利利他相成的。如修廣大正行，都是與眾生有利益的。而現在要說的方便教化，又都是從自己的修集得來。怎樣自利，就怎樣利他，所以菩薩是在利他為先的原則下，去從事自利利他，上求下化的工作。

在菩薩的方便化導中，分畢竟智藥與出世智藥二科。菩薩能治眾生的生死苦惱病，主要是智慧，所以叫智藥。菩薩以般若——智慧而修集的一切法藥，是能根治眾生生死重病的，所以叫畢竟智藥，畢竟就是究竟徹底的意思。這些智藥，雖能達到菩提、涅槃，但或是遠方便，或是近方便；或是助成的，或是主要的。那切近而主要的智藥，名為出世智藥。菩薩修集得來的佛法

，不外這二類。

說明畢竟智藥，先總說。這是另起一大段，所以經上說：「爾時，世尊」又「告大迦葉」說：修廣大正行，與甚深中觀的「菩薩」，是出發於大菩提心的，利他心重，所以「常應」尋「求」方便，怎樣去「利眾生」。要利益眾生，就知道要切實修學。約修集福德說，「又正修習一切所有」的「福德善根」，不是為自己，而願以平「等心」，普遍的回向，「施與一切眾生」，同得解脫，同成佛道。約修習智德說，凡菩薩修習「所得智藥」，也願與眾生共有，所以「遍到十方」世界，去「療治眾生」的身心重病。不但去療治，而且「皆令畢竟」全愈，這正如《金剛經》所說：『我皆令入無餘涅槃而滅度之。』那麼，那些藥「名為畢竟智藥」呢？

戊二 別說

己一 諸對治行

謂不淨觀治於貪婬，以慈心觀治於瞋恚，以因緣觀治於愚癡。以行空觀治諸妄見，以無相觀治諸憶想分別緣念，以無願觀治於一切出三界願。以四非倒治一切倒：以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒，以有為苦治諸苦中計樂顛倒，以無我治無我中計我顛倒，以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒。

畢竟智藥，是些什麼法門呢？分對治行與菩提行二類。菩提行是近方便，是引發證悟的法門。對治行是遠方便，在初學時，先要調治煩惱，安定自心，才能進一步的趨向出世解脫。這在古譯中，稱為『停心』觀；奘譯作『淨行所緣』。停心觀，舊有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門）、界、數息——五門。本經以前三為一類，以界觀的達無我我所，分為三空觀及四正觀二類。

一、「不淨觀」，這是於死屍取青瘀等相，然後攝心成觀。如經中所說的九想——脹想、青瘀想、壞想、血塗想、膿爛想、噉想、散想、骨想、燒想，就是不淨觀。如修習不淨觀，為對「治」「貪婬」的特效法藥。貪婬是障道法，而凡人都為他惑亂。或貪姿色；或貪音聲；或貪體臭；或貪體態，如曲線等；或貪他的溫柔供事……。修九想觀成就，這一切淫念，就都不起

了。二、「以慈心觀」來對「治」「瞋恚」病。瞋恚病極其粗重，俗說『一念瞋心起，八萬障門開』，這是大乘行者所特重的。因為瞋心一起，對於利益眾生，就成為障礙了。這應觀一切眾生，如父如母，如兒如女，修習願一切眾生得安樂，同情眾生的慈心；慈心增長，瞋恚也就不起了。慈心遍於一切眾生，所以素食、放生，也能培養慈心。當來下生的彌勒佛，初發心就不食眾生肉，特以慈心（所以姓彌勒，彌勒就是慈）來表彰他的特德。三、「以因緣觀」來對「治」「愚癡」病。這裡的愚癡，不是別的，而是不明善惡，不明業果，不明流轉生死，不明我我所空等愚癡。這唯有以如來十二因緣的觀察智藥，才能對治他。因為『空相應緣起』，即開示業果流轉等道理。——以上三觀為一類。

其次是三空觀。一、「以」諸「行」生滅無常，無常故苦，苦故無我無我所的「空觀」，修習成就，悟解得有為諸行，沒有實我可得。我見為一切妄執根本；能降伏我見，自然就能「治諸妄見」。這裡的妄見，可攝得常無常見，邊無邊見，一見異見等。二、「無相觀」：眾生著有，就於一切法取相分別；妄想無邊，最為解脫的重障。所以修無相觀，觀一切法虛妄，不取一切相，就能對「治」顧戀過去的「憶想」，取著現在的「分別」，欣求未來的「緣念」——離一切取相。三、「無願觀」：無願，或譯無作。眾生於生死中，愛著不捨，所以起『後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛』；起心（思願相應心）作業，願求生死的相續，名為凡夫。或者把生死看成怨家，三界看做牢獄，於是願求出此三界生死，名為小乘。現在菩薩的無願觀，能治三界生死的思願，更能對「治」小乘「一切出三界」生死的「願」欲。能觀生死本空，即沒有生死可出，涅槃可求，為菩薩的無願觀。——以上三觀為一類。

此下四觀，名「四非倒」，能對治四顛倒——常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒。治四顛倒，即「治一切倒」。如分別來解說，一、無常觀：「以諸有為皆悉無常」的正觀，對「治」於生滅「無常中計常」住的「顛倒」。二、苦觀：以「有為」生滅法，無常故「苦」的正觀，對「治諸苦中計樂」的「顛倒」。什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。

但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。三、無我觀：「以」諸法「無我」的正觀，對「治」於本來空「無我中計我」的「顛倒」。這更是眾生的顛倒根本！一切眾生，都不自覺的起自我見，其實不過為迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊為所緣，而並沒有自我可得的。四、涅槃寂靜觀：「以涅槃寂靜」觀，對「治」於「不淨中計淨」的「顛倒」。淨是清淨、不染污。淺一些說：如把自己的身體，看得非常清淨美麗，所以去修飾莊嚴他。或把世間看得非常美好，而迷戀他。單是這些淨顛倒，佛法常以『不淨觀』來對治他。但深一些的，或因自己的修養，節制；或幻想一聖神的崇高德性，唯一真神，而想像為怎樣的聖潔。這些淨顛倒，就不是不淨觀所能對治得了。所以本經從大乘法來說，內而身心，外而世界，三界六道（神也在其內），一切是不淨的，所以可因之而起貪戀，因之而起煩惱。三界的生死雜染法，那裡有淨呢？特別是自己的色身，佛說是畫瓶一樣。外面看來美觀，加上莊嚴，真使人顧影生憐。但裡面盡是些臭穢便利，怎麼莊嚴修飾，也無法掩飾得了。但眾生於不淨計淨，志求清淨，才幻想有聖潔的神等。不知唯有不生滅，離眾相，無煩惱的涅槃，才是寂靜的，究竟清淨。所以觀涅槃，能治一切淨顛倒。以四正治四倒，如執著四非倒，還是顛倒，所以大乘法說『非常非無常』等。——這又是一類。

這三類十法，是對治行，都是觀——智慧。菩薩用這些智藥，來對治眾生的煩惱重病。

己二 七菩提行

以四念處，治諸依倚身、受、心、法：行者觀身，順身相觀，不墮我見。順受相觀，不墮我見。順心相觀，不墮我見。順法相觀，不墮我見。是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門。以四正勤，能斷已生諸不善法，及不起未生諸不善法；未生善法悉能令生，已生善法能令增長。取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法。以四如意足，治身心重。壞身一相

，令得如意自在神通。以五根，治無信、懈怠、失念、亂心、無慧眾生。以五力，治諸煩惱力。以七覺分，治諸法中疑悔錯謬。以八正道，治墮邪道一切眾生。

再來說切近的法藥——七菩提行。菩提，義譯為覺。達成正覺的條件，因素，名為菩提分，或菩提支，菩提品。總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名為三十七菩提分。這是可以分為七大類：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。這七大類，就是現在所要說的七菩提行。以下分別來解說。

一、「四念處」：這是被稱為『一乘道』，能滅憂苦的重要法門，菩薩就以此來救治眾生。四念處是：身念處、受念處、心念處、法念處。菩薩以身、受、心、法為繫念處，心住於此而正觀察，所以名身念處（或譯念住）……法念處。以念得名，而實體是念相應的智慧。四念處有二：(一)、別相念處：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。(二)、總相念處：觀身為不淨、苦、無常、無我；……觀法也是不淨、苦、無常、無我。本經所說的，也是總相念處，但歸結於無我。因無常、苦、不淨等正觀，最後都是為了引發無我正見，這才是四念處法門的宗要。眾生對於身、受、心、法，總是有所取著，起常、樂、我、淨四倒。所以佛說四念處，對治顛倒，不再取著，所以說：「治諸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。分別來說：身念處是：修「行者觀身」——自身、他身、自他的色身，隨「順身相觀」察。如觀身是種種不淨，三十六物所成等，就可以治滅執淨的顛倒。如隨順這身的實相——空無我性來觀察，就不再依著身而起我執，就能「不墮我見」了。身體，確是最容易引起我執的，所以如來說法，每每是先說身念處。受念處是：修行者，隨「順受」——苦受、樂受、捨受的實「相」來「觀」察。受，一切都離不了苦，所以觀受是苦，能不著受而治樂顛倒。如觀受的實相，從因緣所起，了無自性可得，那就不會計著受而「不墮我見」了。心念處是：眾生的顛倒，莫過於執著心識為常住不變的。這雖是婆羅門教以來的老執著，也實是眾生的通病。所以修行者，隨「順心相」，「觀」心識如流水、燈燄，剎那生滅無常。『無常是空初門』，從生滅無常中，得

空無我正見，就能除常倒而「不墮我見」了。法念處是：一切法中，除了色（身）法，及心法中的受與識，其他如想、思等一切心相應行，心不相應行——有為法；還有無為法。這些，就是法念處觀察的對象。修行者，隨「順法相」而起正「觀」，沒有一法是可取可著的；也就是沒有一法是可以安立為我的（如著法是有，這就是執我的所在），因而能「不墮我見」。「是四念處」，如能修習觀察，都能不起我見，就「能厭一切」——「身、受、心、法」，也就是能厭離生死流轉，心向涅槃。所以說能「開涅槃門」，而有了進入涅槃的可能！

二、「四正勤」：這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。那四種呢？(一)、由於精進，「能斷」過去「已生諸不善法」——煩惱。已生的已經過去了，但過去了的煩惱，還能影響自己身心，束縛自己，這要以精進來斷除他。如曾經加入了社會的不良組織，雖然好久沒有活動了，但還受他的控制。必須以最大的勇氣，割斷過去的關係，才能重新做人。(二)、以精進來達成「不」再生「起未生諸不善法」。未生的煩惱，還沒有生起，那不是沒有嗎？不能說沒有，只是潛在而沒有發現出來罷了。這必須精進對治，使善法增長，智慧增長，才能使未生的煩惱，再沒有生起的機會。(三)、「未生」起的「善法」，要以精進力，「能令生」起。這如潛在的財富，生得的智力，要努力使他充分發揮出來一樣。(四)、對「已生」起的「善法」，要常生歡喜心；加以不斷的熏修，「能令」他一天天「增長」廣大起來。這四種正勤，扼「要」的說一句，這是「能斷一切諸不善法，成就一切諸善」「法」的精進。沒有精進，是不能達成這一目標。依大乘法說：『修空名為不放逸。』了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。

三、「四如意足」：如意，是神通自在。神通自在，依禪定而引發。禪定有欲（希願）增上，勤增上，心（止的別名）增上，觀增上，依這四法而修成定，為神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名為四

如意足，也叫四神足，這是得定發通的重要行門。但為什麼會發神通呢？如他心通能知他人的心念；神境通能入地、履水、升空，那怕千里萬里，一念間就能到達，這怎麼會可能呢？要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著『一合相』，想像為一一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，粗重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。修發神通，不過部分或徹底的，恢復虛通無礙的諸法本相而已。如修世間禪定，那是修得離去我們這個欲界繫的身心世界，也就是最實體化，粗重化的身心世界。從根本禪——色界繫法中，修發得神通自在。但這只是心色比較微妙輕靈，還只是有限度的虛通無礙。如修大乘出世禪定，那是觀一切法如幻性空，也就得一切法無礙（論說『以無所得，得無所礙』）。所以能對「治身心」的個體化，粗「重」化，破「壞身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法無礙，「得如意自在神通」。

四、「五根」：根是根基深固的意思。修信根，能對「治」不信三寶四諦的「無信」。修精進根，如四正勤，能對治懶於為善，勇於作惡的「懈怠」。修念根，如四念處，能繫心念處，對治「失念」——正念的忘失。修定根，如四禪，能對治散「亂心」。修慧根，如四諦、二諦、一實諦的正知，能對治「無慧」的「眾生」。眾生二字，應通前四根。五法具足，善法才堅固，所以叫五根。

五、「五力」：五力的內容，還是上面說的信、勤、念、定、慧。但由於五根的善力增強，進而有破「治」不信等「諸煩惱」的「力」量，所以又名為五力。

六、「七覺分」：也名七菩提分。(一)、擇法覺支（支就是分）：擇是簡擇、抉擇，為觀慧的別名；法是智慧簡擇的正法。這是七覺分中的主體，餘六是助成。(二)、喜覺支：喜是喜受，因為深嘗法味，遠離憂苦而得悅樂。(三)、精進覺支，即依擇法而向寂滅的精進。(四)、念覺支，即正念相續。(五)、輕安覺支，是因得定而起的身心輕安。(六)、定覺支，即與慧相應的正定。(七)、捨覺支，這不是捨受，而是行蘊中的捨心所，住心平等而不取不

著。以擇法為中心的七覺分，能達成正法的覺證。如能現覺正法，知法入法，就能對「治」於「諸法中」所有的「疑悔錯謬」。在迷不覺的眾生，在人生旅程中，不是面臨歧途，躊躇不決——疑；就是走上錯路，盲目前進而死路一條——錯謬。錯誤與疑惑，到頭來是徬徨、空虛、憂悔。正覺的聖者，主要為斷除三結——我見、戒禁取、疑。我見是理的迷謬；戒禁取是行為的錯謬；而疑是對三寶四諦——真理與道德的懷疑。如真正的覺悟了，這一切煩惱都不再存在，因而是真知灼見，心安理得，充滿了正法的喜樂，而沒有憂悔（這名為『於法無畏』）。在一切菩提分中，這是極重要的一項。

七、「八正道」：這是如來說法，最先揭示的道品，為離邪向正，轉迷啟悟的修持軌範。(一)、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，為八正道的主導者。(二)、正思惟：對於正見的內容，深思而求其實現。這二者，屬於慧學。(三)、正業：為遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。(四)、正語：為遠離妄語、兩舌、惡口、綺語，而有正語。(五)、正命：是如法得財，如法使用，所有的正常經濟生活。這三者屬於戒學。(六)、正精進：即斷惡修善，為助成一切道品（三學）的精勤。(七)、正念：於正見、正思所得的正法，繫念現前，不忘不失。(八)、正定：因繫心一處，到達禪定的成就。這二者是定學。八正道，以無漏的戒定慧為體。這不但是聖者的，『八正道行入涅槃』，也是凡夫邪道的徹底對治者，所以說能對「治墮邪道」的「一切眾生」。墮邪道，即邪定聚眾生。邪道，是八邪道——邪見、邪思惟、邪業、邪語、邪命、邪精進、邪念、邪定。有了八邪，一定墮落惡趣。修八正道，才能迴邪向正而使他解脫。

戊三 結說

迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。

上面所說的，三類十項的對治行，七類三十七品的菩提行，都是菩薩修集所成的，以智為主的法藥。菩薩以此自利，也就以這樣的智藥，遍十方界去化導群迷，救治眾生的生死重病。這些智藥，本來都是聲聞所常用的法藥，為什麼稱為菩薩的智藥呢？這因為，(一)、大乘能容受一切，所以名大。

這些聲聞所修行的三乘共法，也就是大乘菩薩的修法。所以《大般若經．摩訶衍品》，就以三十七品等為大乘。(二)、在大乘菩薩修學起來，也就比聲聞的深一層。如以沒有出三界願為無願；以涅槃寂靜來對治淨顛倒；以不墮我見來說四念處等。所以只要以大乘心行來修學，小法也就成為大乘了！如來將這些法藥說明了以後，結告迦葉說：「迦葉」！這就是「菩薩」的「畢竟智藥」，能徹底救治眾生的大法。這些，無論是自利，或者利他，作為修學「菩薩」道的，都是時「常應」該精「勤修習」實「行」的。

丁二 出世智藥治

戊一 舉喻起說

又，大迦葉！閻浮提內諸醫師中，耆域醫王最為第一。假令三千大千世界所有眾生，皆如耆域，若有人問心中結使煩惱邪見疑悔病藥，尚不能答，何況能治！菩薩於中應作是念：我終不以世藥為足，我當求習出世智藥，亦修一切善根福德。如是，菩薩得智藥已，遍到十方，畢竟療治一切眾生。

再來說畢竟的出世智藥。以我執繫著而起的，是世間法；體達空無我性，超勝了這樣的世間法，名為出世。出世為佛法本義，但每被人誤解。如來要說明出世智藥，先以比喻說起。「大迦葉」！譬如我們這個地區，是四大洲之一的南閻浮提洲，從有一棵閻浮提樹得名。在這「閻浮提內」，所有的「諸醫師中」，要推「耆域醫王最為第一」。耆域，是頻婆娑羅王的王子，長於醫藥，為當時僧團的特約醫師。由於他醫理高明，所以讚為醫王。耆域是一位了不起的大醫師！然而，「假令三千大千世界所有眾生」，大家「皆如耆域」那樣的擅長醫藥，簡直是沒有治不了的病。「若有人問」起：人們「心中」的「結使」、「煩惱」、「邪見」、「疑」、「悔」等心「病」，該用什麼「藥」來治療？那大家「尚不能答」覆——根本不知道，又從那裡答起！連答都答不出來，「何況能治」療這心中的煩惱病呢！結使等煩惱，為生死根本，有煩惱就有業，有業就有生死苦報。所以解脫生死重病，要從根治煩惱下手。可是世間的醫師，雖也有治精神病的，應用心理治療的，但對心中的煩惱頭數，煩惱力用……根本不明白。不能認識病源，當然不能下

藥治療了！學「菩薩」道的，對「於」此「中」道理，有深刻的認定，知道這不是世間一般所能根治的。所以「應」該常「作是念：我終不以」一般的「世藥為」滿「足，我當求習出世」間的「智藥」。不但學習出世的真智慧，還要「修一切善根福德」。這樣的福慧雙修，才能自他兩利。「如是，菩薩」學「得」了「智藥」，就會「遍到十方」界去，「畢竟療治一切眾生」的生死重病。

戊二 隨義正說

己一 標法性空以觀心

何謂菩薩出世智藥？謂知諸法從緣合生；信一切法無我無人，亦無眾生壽命知見，無作無受；信解通達無我我所。於是空法無所得中，不驚不畏，勤加精進而求心相。

說到出世的畢竟智藥，就是究竟解脫的不二法門。依唯識宗的現觀次第，是先觀所取空，次觀能取空，然後趣入現證。依中觀宗的現觀次第，是先泛觀一切法空，次觀能觀的心也空，然後趣入現證。大致相近，但唯識宗以唯識無境的勝解為方便，而中觀宗以緣生無性空為方便。本經所說，更順於中觀的修法。

如來承上譬喻，進一步起問：什麼叫「菩薩出世智藥」？這是先要依經（論）的教理，了「知諸法」都是「從緣」和「合」而「生」。一切法依眾緣而有，依眾緣而生。離去因緣，就什麼都不能存在，這是確認了佛法的根本法則。既然一切是因緣和合而有，那就能深「信一切法」是「無我」、「無人，亦無眾生」、「壽命」、「知」、「見，無作」、「無受」了。這就是依因緣和合生的法則，信得『諸法無我』法印。這裡的我、人到知、見，都是我的異名。在《大般若經》中，我的異名，一共有十六名。在上面解說我空時，已說到我、人、眾生、壽命；這裡再說到四名。外道、凡夫，對於自我，以為是能知者，能見者，作善惡業者，受果報者。所以知、見等，都是自我的別名；在緣生無我的正觀中，一切都不可得。能信得諸法無我，也就能「信解通達無我我所」。信，是依人及經論所說，經教理的推比而起信

；解，是經思惟而得深刻的勝解；通達，是修慧，能深徹的了達。無我，就沒有我所；無我是我空，無我所是法空。——上來泛觀一切法空。

進一步，要返觀這能觀的心相也空。一般人，大都是『依識立我』；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現觀次第。如上所說的我法皆空，是最難信解的。因為一般都誤以為空是沒有，所以聽說一切空，就不免有沒有著落的恐怖。但大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道『畢竟空中不礙一切』。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能「於是空法無所得中，不驚不畏」。不但不驚怖，而且深信不疑，更能「勤加精進」，由博返約，從一切法空中，「而求心相」是什麼。心相，也可譯作心性。求心相，就是求心的自性。知見作受，繫縛解脫，眾生總以為心在主宰。有心可得，為眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：『將心來與汝安！』這就是要他返觀自心，勤求心相。可禪師求心的結果是：『求心了不可得。』這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

己二 觀心無性以顯性

庚一 觀心無性

辛一 約勝義觀心無性

菩薩如是求心：何等是心？若貪欲耶？若瞋恚耶？若愚癡耶？若過去、未來、現在耶？若心過去，即是盡滅；若心未來，未生未至；若心現在，則無有住。是心非內、非外、亦非中間。是心無色、無形無對、無識、無知、無住、無處。如是心者，十方三世一切諸佛，不已見、不今見、不當見。若一切佛過去來今而所不見，云何當有？但以顛倒想故，心生諸法種種差別。是心如幻，以憶想分別故，起種種業，受種種身。

以下是勤求心相，觀心無性以顯性。在說明上，分為觀心無性，無性即性兩節。觀心無性也分二科，先正約勝義顯無性，是勤求心相的正意。如來先總標說：「菩薩」應「如是求心」。怎麼樣求呢？應推求觀察，「何等是

心」？求心，是求心的自性是什麼。但求覓起來，心是畢竟不可得的。本經約三門觀察，(一)、三毒求：心是「貪欲」嗎？「瞋恚」嗎？「愚癡」嗎？假如心是貪欲，那瞋、癡就不是心了。假如是瞋恚，貪、癡又不是心了。假如心是愚癡，那心就不能是貪、瞋了！假使說，貪、癡或瞋、癡，可以相應，同時而有，所以不妨是貪又是癡，是瞋又是癡。但這既不免貪瞋相違的過失，而且相應共有，可見是眾緣和合，而不是心自性相，自性是不二的自體呢！這樣，從這三毒去推求，什麼都不能說是心。依經論成法，這應該是三性求：心是善嗎？是惡嗎？是無記嗎？心既不能局限於一性，又不能同時通於三性，所以以三性推求，心是了不可得。本經且約惡性說，從三毒去推求。(二)、三時求：從時間去觀察，心是「過去」的嗎？「未來」的嗎？「現在」的嗎？「若心」在「過去」，過去是已滅，那「即是盡滅」而不可得。「若心」在「未來」，未來是「未生」起，「未至」現在，那不是等於沒有嗎？「若心」在「現在」，現在只是不離過去未來的假名，並沒有一念安住不動的現在。所以經上說：『即生即滅』。這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼為現在心呢？作三時觀察，心是了不可得，所以《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。』(三)、三處求：如心是有實自性的，那心在什麼處？在內？在外？在中間？推求觀察起來，「是心非內」，並不能指出心在身內的那一處。而且心如在內，怎麼能了外境呢？當然也「非外」，誰能證明心在身外？而且在外，又怎能覺了自己身心呢？也「非中間」，中間是相待的假名，是並不能確指的。觀門無邊，本經且約三毒、三時、三處為觀門，但推求起來，不見有一定法名為心，不見心有自性可得而契入心空。

觀心性空而入現證無分別性，《瑜伽師地論》說（經）有六句；本經前文出四句，這裡譯為七句，以顯示心相不可得。七句是(一)、「是心無色」，非色根識所能得的色相。(二)、「無形無對」，無形就是無對，是譯者的衍文。這是說，心不如五塵等那樣的有形有對。(三)、「無識」，不是意根識所能明了的。(四)、「無知」，也不是雜染有漏識所能知的。(五)、「無住」，不是心依根住而有所得的。(六)、「無處」，也不是心在器世間而有處所

的。觀察起來，心是這樣的無所得，唯是如如無差別性。所以如來接著說，不是由於智力微薄，觀察不到，而是心相本來如此。「是心」，連「十方三世一切諸佛」，也是觀心了不可得。過去佛，「不已見」；現在佛，「不今見」；未來佛，「不當見」。這樣，「若一切佛」，也「過去」未「來」現「今」——三時觀「所不」能「見」，那怎麼眾生一定以為應「當有」心可得呢？

經說『云何當有』，是反問，以表顯心不可得。但從下文看，也是伏一疑問。儘管勝義觀中，求心了不可得，但心確是那樣的現成，這到底是什麼呢？這可說是人人懷疑的問題。從前德山禪師，挑了《金剛經》青龍疏，想到南方去難破禪宗。半路上遇到賣點心的婆子，問他：『金剛經說三心都不可得，上座點的是那一個心？』德山竟茫然不知所答。德山以為心不可得，就誤會為沒有心了。真俗不能無礙，解空不能達有，難怪他經不起老婆子現實門中一問，就落得啞口無言。這問題，且看如來如何解答！佛說：「但以顛倒想」，「心生諸法種種差別」。為了解說這二句，接著說：「是心如幻」，「以憶想分別」，所以心與煩惱俱起，而「起種種」善惡「業」；作了業，就「受」人天惡趣等「種種身」。這一解說，包含兩個意義：(一)、心是什麼？是本性空而如幻的有。雖現現成成的有心，有分別，心相是了不可得。心是如幻性空，並非不可得中，別有什麼微妙的，真實的心。(二)、心生種種差別法生，確是《阿含經》以來的決定說。這與唯識學的依識立境，『諸識所緣，唯識（心）所現』不同。這是說：由於無始來的妄想心，所以造業受果，生死流轉。心就是那樣的如幻如化，那樣的虛妄顛倒。在幻化虛妄中，織成幻化虛妄的三界六道，生死不了。如以為一定有心可得，是真是實，那不妨打破沙盆問到底，心是什麼？怎麼樣有的？什麼時候開始有的？一連串的推求觀察，而心是了不可得。通達心無所得，就能現證真性，解脫自在！

辛二 約世俗呵心妄有

又，大迦葉！心去如風，不可捉故。心如流水，生滅不住故。心如燈焰，眾緣有故。是心如電，念念滅故。心如虛空，客塵污故。心如獼猴，貪六

欲故。心如畫師，能起種種業因緣故。心不一定，隨逐種種諸煩惱故。心如大王，一切諸法增上主故。心常獨行，無二無伴，無有二心能一時故。心如怨家，能與一切諸苦惱故。心如狂象，蹈諸土舍，能壞一切諸善根故。心如吞鈎，苦中生樂想故。是心如夢，於無我中生我想故。心如蒼蠅，於不淨中起淨想故。心如惡賊，能與種種考掠苦故。心如惡鬼，求人便故。心常高下，貪恚所壞故。心如盜賊，劫一切善根故。心常貪色，如蛾投火。心常貪聲，如軍久行，樂勝鼓音。心常貪香，如猪憙樂不淨中臥。心常貪味，如小女人樂著美食。心常貪觸，如蠅著油。

勝義觀中，心是畢竟不可得的；有的是世俗如幻妄心，為作業受報的主導者。上明從觀空入證，本可以直接『無性即性』的下文。但對於世俗幻妄的心識，本不可得而眾生著有，實為顛倒憶想分別的根源，所以又大加呵責，勸眾生遠離他。如知道心的幻妄而不惑，知道心的性空而不著，自能離妄心而現證無分別法性。呵妄心有一大段喻說，共二十四句，可說是集阿含與毘尼中散說的大成。如來在本經中，一一的總敘出來。

如來說：「大迦葉」！如幻的妄心，是怎樣的呢？一、「心」是似有而不可得的。剎那生起，就滅入過「去」，「如風」一樣的迅速，風一樣的「不可捉」摸，沒有一些痕跡可得。二、「心如流水」，俗說『長江後浪推前浪』，剎那「生滅不住」。所以纔覺得此心，早就不是此心了。三、「心如燈焰」，從「眾緣有」。燈焰是依緣而有的，所以看起來燈焰長明，而其實是由於眾緣——油及燈芯等的被燒，前後的燈焰相續，並不一樣。四、「是心如」閃「電」一般，一霎間過去，所以說「念念滅」。五、「心如虛空」那樣，本來清淨（淨是空的異名），什麼也不可得。但由於外來的「客塵」——雲、霧、沙塵等，而現出虛空昏暗的「污」染相。經上說『心性本淨，客塵所染』；『是心非心，本性淨故』。如以為眾生有一清淨真心，那就不是如來虛空喻的本意了。——上來五喻為一段。風喻無常故空；流水、燈焰、電，喻無常；虛空喻不淨。

六、「心如獼猴」一樣，跳躍不停；不是拉著這個，就是捉住那個。心的「貪」愛「六欲」——微妙的色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲、法欲，也

是貪這貪那而不息的。七、「心如畫師」：畫師能在白紙上，畫出山水、人物、鳥獸，形形式式。心在一切本空中，以憶想分別，「能起種種」善惡「業因緣」。有了業因緣，就會招感三界六趣的種種報身。八、「心」如生性「不一定」的人，自己毫無定見，一切隨環境轉。心沒有定性，所以也就「隨逐種種諸煩惱」，或時成貪心，或時成瞋心，或成憍慢心等。九、「心如大王」，大王是一國的主，有權力，能統攝。心在「一切諸法」中，也是「增上」——最有力的「主」導者。這約第六意識說；如約心與心所相應，六識都名為心王。十、「心常」如「獨行」而「無二無伴」的人；這以旅程中的獨行者為喻。心在生滅過程中，也是「無有二心能一時」中有的。但這不妨多識並生，也不妨心與心所同時相應，不過說在一念心中，沒有二眼識……二意識，可以同時生起而已（但一心論者，心所無體論者，就依據這一比喻而成立他的理論）。十一、「心如怨家」，怨家是時常想害你，使你受苦。心的認識不全，煩惱相應，所以心也「能」給「與」眾生以「一切諸苦惱」。十二、「心如狂象」，象一旦發起狂來，土地也被踐踏，房舍也會被撞倒，所以說「蹈諸土舍」。這如心顛倒起來，「能壞一切諸善根」；特別邪見起重惡業，能斷善根。——上來七喻為一段，廣明心的作用。其中心如大王，心如畫師，心常獨行，尤為佛法所常說。

十三、「心如」魚的「吞鉤」，被釣住而有喪生的危險，卻顛倒的以為美味當前，在「苦中生」起「樂」的覺「想」。十四、「是心如夢」一樣，顛顛倒倒，好像別人就是自己，以為我在做什麼，而不知是「於無我中生」起自「我」的覺「想」。十五、「心如蒼蠅」，在糞便等臭穢物上亂飛，「於不淨中」，顛倒的生「起淨想」。——上來三喻為一段，明顛倒心。

十六、「心如惡賊」，為了劫奪物品，追求寶物的所在，「能」以殘酷手法，「與」人以「種種考掠」的「苦」痛。十七、「心如惡鬼」一樣，常「求人便」——伺人以可乘的機會。如人的福盡了；或起了邪心，作了惡業，惡鬼就乘虛而入，作怪害人。十八、「心常高下」不平，如惡神一樣。沒有平等心，因你的信他不信他而或愛或恨，給人以幸福或災禍。心也就是這樣的，常為不平等的「貪恚所壞」——變異。十九、「心如盜賊」，如不加

防備，會「劫」奪你所有的「一切善根」。——上來四喻為一段，形容心的邪惡。

二十、「心常貪色」，色是顯色、形色，特別是（男）女色。如貪欲心盛起來，就「如」飛「蛾」的自「投火」中一樣，死活都不顧的。二十一、「心常貪聲」，如歌唱、音樂。貪聲的，聽見了就心裡舒暢，「如」從「軍」的「久」在「行」伍，習慣了，就愛「樂」戰「勝」的凱旋「鼓音」。二十二、「心常貪香」，香是好香、惡香、平等香的總稱。俗語說：『如入鮑魚之肆，久而不聞其臭。』心如貪香（臭）成習，那會越臭越過癮。「如猪憙樂」在糞穢「不淨中臥」，你要拉猪到清淨所在，猪是死命都不肯走的。二十三、「心常貪味，如小女人樂著美食」，這有一故事在內。國王有一幼女，宮人抱著到王園中去玩。經過大樹，忽然落下一顆不曾見過的果實，宮人撿來給王女吃。王女吃了，非常好吃，一定還要吃。這到那裡去找呢？宮人研究起來，大樹上有鳥巢，這一定是老鳥從深山中啣來餵小鳥，不慎而落下來的。於是宮人伏在樹上，等老鳥啣果回來時，就奪下給王女吃。久了，老鳥生了氣，啣一顆看來一樣的毒果回來。宮人照樣的伏在樹上，搶果來給王女吃，這可吃得腸斷而死。俗語說『拼死吃河豚』，也正是貪美味而不惜一死的明證。二十四、「心常貪觸」——輕、軟等合意的觸覺。「如」耆「蠅」的貪「著油」的潤滑，而終於死在油中一樣。——上來五喻為一段，明心貪五欲的過失。

庚二 無性即性

辛一 無為相

如是，迦葉！求是心相而不可得，若不可得，則非過去未來現在。若非過去未來現在，則出三世。若出三世，非有非無。若非有非無，即是不起。若不起者，即是無性。若無性者，即是無生。若無生者，即是無滅。若無滅者，則無所離。若無所離者，則無來無去，無退無生。若無來無去，無退無生，則無行業。若無行業，則是無為。

現在要說到無性即性。依經文看來，這是直承前文——勝義觀心無性而來。空與無性，一般總覺得是否定，是沒有；總覺得應該有其所有，真如實相是真實有才對。然如來的方便開示，是從空無自性中顯示法性的。如《般若經》說：『何謂諸法自性？一切法自性不可得，是為一切諸法自性。』換句話說，眾生於一切法執有自性，所以法性不顯。唯有通達一切無自性，一切不可得，說似一物即不中，才開顯了一切法的自性。所以，無性為自性，是有甚深意義的。如在無性外別求自性，無性與自性相對立，那就失去了如來說法的善巧方便，有言無義。本經的顯示法性，充分的表顯此義。這又分兩節來說。

如來承前文的觀心不可得，對迦葉說：「如是，迦葉！」上面從三毒門、三時門、三處門，種種方便來觀察，「求是心相而不可得」。不但凡夫不能得，十方三世諸佛也不能得，這可見真實如此，並非顛倒了！「若」心是畢竟「不可得」，那就「非過去」法，非「現在」法，非「未來」法。「若非過去未來現在」，那就「出三世」，也就是不落時間，超越時間了。「若出三世」，不落時間相，那就「非有非無」。為什麼？有，一定是因緣和合的有。從因緣而有，一定有時間相可說。所以既不落時間相，就不能說是有了。既然非有，也就是非無。無與有相對，待有成無。或約時間說，或約空間說，或對他說，或自身分位說，都是待有而無的。如非有，也就非無，例如一向就沒有牛角、鹿角等，那也決不會說兔角的沒有了。有與無，為認識上極根本的概念，如非有非無，就不落意識，不落言詮了。如來從超越時間，超越有無，進一步說：「非有非無」的，「即是不起」。起是從沒有到有，從不是所知而成為所知的。如有無都不可說，那還有什麼起呢？「若不起，即是無性」，無性是沒有自性。如有自性，就有現起的可能；既畢竟不起，可見是極無自性了。「若無性，即是無生」。這如經上說：『若說緣生即無生，是中無有生自性。』「若無生」性，也「即是無滅」。沒有生，怎會有滅呢？「若無滅」，那就「無所離」。不生不滅中，有什麼可離呢！「若無所離」，就「無來無去，無退無生」。無來無去，約死生往來，生來死去不可得說。無退無生，約善惡、得失的不可得說。退是得到了而又失去，如世間

定慧的退失，或善惡業力的有盡。生是沒有而得到了。這樣的「無來無去，無退無生」，就「無行業」。業是動作、事業；行是遷流、造作。一切無來無去，無得無失，那就沒有行業可說了。「若無行業」，那就「是無為」。行業是有為法，有為法是業煩惱所為（作成）的；有生有滅而遷流三世的。所以沒有行業，就是業煩惱所不起的，生滅所不得的無為。大小乘論師，雖成立多種無為，但如來對有為說無為的本意，如本經所說，是《阿含經》以來一致的定說。這一段，從觀心空不可得，展轉顯示現證的無為法。

辛二 聖性相

壬一 泯諸相

若無為者，則是一切諸聖根本。是中無有持戒，亦無破戒。若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。是中無業無起業者，無有身業，亦無口業，亦無意業。是中無有上中下差別。

以下，據現證無為而顯示聖性，先約泯絕諸相說。佛先總標說：「若無為」法，那就「是一切諸聖」——三乘聖者的「根本」。無為法本來如此；如以此為所依而體證這無為法，那就成為聖人——聲聞四果，緣覺，大地菩薩，佛。聖是正義，離惑而證真的，叫做聖人。《金剛經》也說：『一切賢聖，皆以無為法而有差別。』如離去無為法，就沒有聖人可說。諸聖者所現證的無為法，是沒有時空相，沒有能所相，沒有心境、名義、質量等相待相。所以，在這現證的絕對空性——無為「中」，是「無有持戒」，也「無破戒」可得。本經在宣說菩薩廣大正行時，特重於戒律（下面也如此），所以在六度萬行中，舉戒來說。戒，如受持不犯，不染污，不滲漏，不破損，名為持。犯了戒行，損壞了戒體，叫做破。從現相邊說是如此，但深求一切法的真相，無性空不可得——無為，這是沒有能持所持的相對，也沒有受持與破壞的增減。所以《般若經》說：『戒性空，持犯不可得故。』「若」無為中，「無持戒」，「無破戒」，那就「無行」、「無非行」了。行是身行、語行、

意行。持戒與破戒，都是行；持戒破戒不可得，就無行；無行也就無非行。「若無有行」，「無非行」，那就「無心」、「無心數法」。心數，即心所的舊譯。心是六識，心數是受想行等。無行與非行，當然無心與心所可得。「若無有心心數法」，就「無有業」、「無業報」。業是思心所相應，及引起的身語動作；心是受業的果報主。所以如沒有心與心所，就沒有業與業報可說。「若無有業無業報」，就「無苦樂」，苦樂約業力所感的苦報樂報說。「若無苦樂」，那就超脫了生死繫縛的業報，那「即是」離繫的「聖性」。上文揭示無為為聖者的根本，展轉論證，到這才歸結到就是聖性。聖者以此而成，也就是聖者以此為性。如在大乘不共學中，就稱為佛性。聖性、佛性，只是無為——法空性的別名。從上來的顯示，可見聖性「中」是「無業」、「無起業」的人；所以「無有身業」，「無口業」，「無意業」。聖性中沒有行業，所以沒有優劣，沒有增減，沒有得失，一切平等，所以說：「是中無有上中下差別」。聖者所現證的，聖者以此為性的，就是這樣的無為。《金剛經》也說：『是法平等，無有高下。』

壬二 顯淨德

是性平等，如虛空故。是性無別，一切諸法等一味故。是性遠離，離身心相故。是性離一切法，隨順涅槃故。是性清淨，遠離一切煩惱垢故。是性無我，離我我所故。是性無高下，從平等生故。是性真諦，第一義諦故。是性無盡，畢竟不生故。是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故。是性真淨，從本已來畢竟淨故。

上來約泯絕諸相說，現在在不可說而又不可不說中，方便顯示那聖性的清淨德性。共十四句。一、「是性」——上文所說的聖性，是「平等」的，不生不滅，不增不減，不垢不淨，「如虛空」一樣。二、「是性無別」，「一切諸法」雖萬別千差，而究極是平「等」的「一味」；同一解脫味，為聖者所同證。如『四河入海，同一鹹味』一樣。——上二總說聖性的平等無差別性。

三、「是性遠離」，因為遠「離身心相」。身相心相，繫著眾生而不離；但在聖性中，是沒有身心的繫著相可得。四、「是性離一切法」，從身心而擴大到一切法；為什麼離這生死一切法？因為聖性是「隨順涅槃」的。涅槃是無為法，可以說聖性就是涅槃。但約究竟的無餘涅槃說，聖性是隨順涅槃，趣向涅槃，臨入涅槃的。五、「是性清淨」，因為「遠離一切煩惱垢」染。聖性清淨，本來是離垢的。又從一切法而說到繫縛的煩惱，但聖性是『修證即不無，污染即不得』的清淨。六、「是性無我」，因為聖性是「離我我所」而證的。我是煩惱繫縛中的根本著處，所以又說離我。離我我所才能現證聖性，那怎麼可說這聖性是我或真我呢！——上四句，約聖性離染說。

七、「是性無高下」，因為聖性是「從平等」的無為法性而現證的，與平等法相契而「生」起的。證平等理，所以聖性也沒有高下可說。八、「是性真諦」，諦是確實不倒的意思。諦有二：(一)、世俗諦，就世俗而說諦，其實是虛假的。(二)、勝義諦，是無漏勝智所證的真義，這不但是諦，而且是真而非妄的。現在說：聖性是真諦，因為這是「第一義諦」。第一義諦為勝義諦的異譯。既是無漏勝智所證的，那當然是真諦了。——上二句，約真理與勝智顯聖性。

九、「是性無盡」，無盡是一直如此，沒有滅盡相；聖性是「畢竟不生」的，所以也沒有滅盡可得了。十、「是性常住」，常與無盡（恆）略不同：無盡約三世如此說，常約超越三世說。說聖性是常，因為一切「諸法常如」其性，不變不失。所以《法華經》說：『是法住法位，世間相常住。』十一、「是性安樂」，在一切安樂中，有為樂可盡；唯「涅槃」出三界苦厄的離繫樂，最「為第一」。十二、「是性清淨」，「離一切」妄取「相」，性自空寂，所以名清淨。上說清淨，約離垢說；這裡約一切相不現說。十三、「是性無我」，於聖性中「求我」，是畢竟「不可得」的。十四、「是性真淨」，不是始染而終淨，不是相染而體淨，不是離染而成淨，這是「從本已來畢竟淨」，所以說真淨。上說性淨，這裡說真淨，如空有性空與畢竟空一樣。——上六句，與一般所說的是常、是樂、是淨相同，但說無我，與常樂我淨的四德說不同。雖然，聖性也可以說是我，『得自在故』。但容易與凡外的

真我、常我相雜濫，所以本經不說是我，保有無我說的特色。

這就是菩薩的出世智藥。以此自得解脫，也以此解脫眾生。現證聖性，成就一切清淨功德性：聲聞、緣覺、菩薩、佛，只是智證的分滿而已。——上來，正說菩薩道已究竟。

乙二 兼說聲聞道

丙一 正說

丁一 應機開示

戊一 比丘應行不應行

己一 應修三學

庚一 增上戒學

又，大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

本經以菩薩道為主，而兼說聲聞道。菩薩與聲聞，是同證法空性的。基於同一正法，所以是『無所得大，無所得小』，聲聞法決不是法有我有，或法有我無的。因為大小同得無所得正觀，一定能信解空義。所以《般若經》說：須陀洹一定能信般若法門。《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以為然的假名阿羅漢。現在，如來本著這佛法不二，解脫一味的深見，再來開示聲聞道。經文分正說，巧說，密說三科；正說是一般開示的聲聞常道。在聲聞法中，以出家的比丘為主，所以先說比丘的應行不應行。應修行的，就是戒定慧三學。

佛說三學，以戒為依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名為增上。如來「又」告訴「大迦葉」說：「汝等」聲聞弟子，應「當自」己反觀自身，反「觀內」心，發現自己的煩惱而降伏他。能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。切「莫」如世人一樣，意馬心猿的向「外馳騁」。心在外境——塵欲上追求，那是馳求不了，永不滿足；也就是生死不了，永沒有安心立命處。『當自觀內，莫外馳騁』，可說是佛法的標幟，為戒定慧三學內在共同的特質。

如是，大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。如是，迦葉！有沙門、婆羅門，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憒鬧，身離五欲而心不捨。是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。是名比丘如犬逐塊。

如來開示戒學說：大「迦葉」！我為比丘們制戒，現在的聲聞弟子，多數能如法如律，深見如來的意趣。可是「當來比丘」，怕就不知佛法的真實意趣，專在形式儀表上著力，「如犬」的追「逐」土「塊」一樣。怎麼說「比丘如犬逐塊」呢？「譬如有人以」土「塊」投「擲」守門的「犬，犬」忘了守門，不知去追逐那個人，竟然「捨人而往逐」那土塊，這不是愚癡嗎？不追逐人，人不逃走，那土塊是永遠投不完的。忙忙碌碌的逐塊，結果是門也忘記守了。如來說了譬喻，才合法說：「如是，迦葉！有」些勤修眾善，止息惡行的出家「沙門」（沙門是梵語，譯義為勤息），還有持戒修清淨行的在家「婆羅門」（婆羅門是梵語，譯義是淨行；不一定指婆羅門種姓說）。這些出家在家人，為了「怖畏」那「好」的「色、聲、香、味、觸」——五欲，不敢迷戀五欲，而免墮落惡道，不得解脫苦惱，這才「住空閑處」——僻靜的環境；「獨」自居住而「無」師友「等侶」，遠「離」大「眾」的喧囂「憒鬧」，一心去修行。

可是他們雖「身離五欲」，「而心」欲卻並「不」能「捨」離。不知道微妙的五欲，可能引發內心的貪欲，稱為欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。這樣，不知道降伏內心的貪欲，而專於避免，控制外在物欲的享受、誘惑，不等於癡犬的逐塊而不逐人嗎？這樣的嚴持戒行，頭陀苦行，不貪五欲，最後是必然失敗的！「是人」——住空閑處修行的，「有時或」憶「念」曾經受用的「好色、聲、香、味、觸」。他們儘管山居苦行，但在事相上著力，「貪心樂著」五欲，「而不」知「觀」察「內」心，不知道怎樣才能「

當得」遠「離色、聲、香、味、觸」——五欲，不再受他的誘惑。他們始終「不知」從根去解決，所以雖長期的住山持戒，而一直過著物欲與離欲的矛盾生活！人不能永遠山居獨處的，「有時」為了什麼，又「來入城邑聚落，在人眾中」，遇到了誘惑的境遇，內心控制不了（特別是內心壓抑久了，更易衝動），於是「還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛」，也就是捨戒還俗了；從山林出來，重過喧囂的生活了；

或犯戒而仍混在僧團中過活。這是現生就失敗了的，非墮惡趣不可！即使他終老山林，嚴持戒律，苦行頭陀到底，但他在「空閑處」所「持」的，是「俗戒」，僅是世俗的事相戒。以這種持戒功德，「死得生天」。欲界天上，是最微妙的五欲所在，天子天女，欲樂自在。那時的持戒苦行，早不知那裡去了，「又為天上」的「五欲所縛」，而過著欲樂的生活。等到天壽盡了，「從天上沒」（與歿同），持戒功德已受用盡了，惡業現前，也「不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道」的苦報。眾生生死的趣向，有六，名六趣或六道。人與天為二善道；地獄等為四惡道。地獄是最苦的處所，有八熱、八寒大地獄，及遊增地獄等。餓鬼中，雖也有多福的，受用不了；但多數是無福的，常受饑餓苦，所以以餓鬼為名。畜生，實包括一切的禽、獸、鱗、介。阿修羅，譯義為非天。這是本住忉利天，而現退住須彌山下的大海中，可說是墮落的天神。上面說的那種沙門、婆羅門，在制御外來的五欲上著力，怎樣持戒，怎樣苦行，而不知在內心的貪欲上下一番功夫。

知外而不知內，知形儀而不知心地，「是名比丘如犬逐塊」。

又，大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。

佛「又」告「大迦葉」，那要怎樣才「比丘不如犬逐塊」呢？上從心離貪欲說，今再從心離瞋恚說，以說明降伏內心的任何煩惱，是達成清淨持戒的心要。「若有比丘」，遇到惡因緣，不管是自己不對，他人不對，或者是誤會，總之，如「為人所罵而」能「不報」以「罵」詈；受到別人的「打、

害、瞋」恨、「毀」辱，也「不」加「報」復，不會你打我也打，你毀辱我我也「毀」辱你。這樣的不為瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。對外不採取報復態度，中國也有『唾面自乾』等忍辱法。但一般的修養，如遇重大的逆境當前，要忍也難忍了！佛說：要堅忍持戒，非要「自」己「內觀」，以「求」降「伏其心」，不隨瞋恚等轉不可。降伏其心的方法是，內心「作如是念」：「罵」我「者為誰」？「受」罵「者為誰」？「打者、害者、毀者、瞋者」，又「為誰」？這大有中國禪師看話頭的風格。誰？誰？誰？觀察推求起來，由於一切法無我，罵者不可得，受罵者也不可得。罵者與被罵者不可得，罵也就不可得了。罵不可得，那還會氣憤不平嗎？還會報罵報打嗎？以我法空的觀慧來自觀其心，瞋恚早就不可得了！這就是《金剛經》『降伏其心』的法門。這樣的比丘，不為環境所動轉，能自觀我法空而離瞋（離貪、離癡也如此），「是名比丘不如犬逐塊」。是能知佛法的真實意趣，才是能清淨持戒的人。

依經文來說，戒律好像是一套外來（佛制的）的法制規章，從軌範身口以節制內心。其實戒律的真意義，還是要從淨化內心中去嚴淨戒律。沒有出世正見，怎會有出世的正業、正語、正命呢！

庚二 增上心學

迦葉！譬如善調馬師，隨馬□惀，即時能伏。行者亦爾，隨心所向，即時能攝，不令放逸。

增上心學，就是定學；心是定或止的別名。如持戒清淨，就能心安理得，容易進而修定了。如來先舉喻說：「迦葉！譬如善」於訓練馬的「調馬師」，「隨」那「馬」是怎樣的「□惀」不調，如性情暴惡，不受駕御，亂跳亂奔等，都有適當的方法。主要是勒緊繮繩，加上鞭打、錐刺，「即時能」使馬降「伏」，隨調馬師的意思而行動。接著合喻說：修「行者」的修心——修習禪定，就如調馬師的調馬一樣。為什麼修定？為了心的散亂成性，不是掉舉而妄想紛飛，就是惛沈而暗昧不明。在這樣的散亂心中，觸境隨緣，心不能自主，為貪瞋等煩惱所役使。那樣的散亂、掉舉、惛沈，如□惀的惡馬

一樣，非經一番調治，決不能自如。調伏心的方法，主要是「隨心所」念而「向」外馳求——憶過去，念未來，向五欲，向貪瞋癡，向親里、國土等時，不讓他繼續外向，而「即時能攝」心回來。換言之，是攝心內向，使心安住於應住的境界。佛法中說到繫念攝心的方法極多，最簡要的是觀心。使心不外散，而念念返觀自心，安住自心。這一攝心內住的法門，能「不令」心如野馬般的「放逸」。如修習到定心增明，不但能發禪定的無邊功德，更可以修慧而向解脫。

庚三 增上慧學

迦葉！譬如咽塞病，即能斷命。如是，迦葉！一切見中唯有我見，即時能斷於智慧命。譬如有人隨所縛處而求解脫。如是，迦葉！隨心所著，應當求解。

攝心不放逸，即使達到禪心自在，也還只是定學。佛教人於定中修觀，修勝義觀慧而得解脫，才是增上慧學。佛又舉喻說：「迦葉！譬如」生病，各式各樣的，或輕或重，或急或緩。但如生了「咽」喉阻「塞病」，如乳蛾脹、喉頭癌等，那就與其他的病情不同，「即能」使人「斷命」而死。「如是，迦葉！」在「一切見中」，「唯有我見」最為根本，「即時能斷」眾生的「智慧命」，如咽塞病一樣。智慧（般若）與無明相反，有無明就沒有般若，般若起就能破無明。無明能障慧明，是著我著法的實有，也就是不了我我所空的我我所見（有我，就有我所）。所以我我所見，是我法空慧的根本障礙，說我見是能斷智慧命的重病。知道了這點，那麼什麼病，病在那裡，就應治什麼病，向那裡去治，才能藥到病除。不能如俗語說的『東門遇鬼，西門送祟』才好！

依上所說，生死根源的病本是我見，那麼想解脫生死繫著，唯有能治我見的空慧了！如來為此又舉喻說：「譬如有人」被人繫縛了，那要認清縛在那裡，一定要「隨所縛處而求解脫」。不能縛在足部，而向腰間去求解。這樣，一切煩惱以薩迦耶見——我見為本，我見就是繫縛。我見繫縛什麼呢？我們為五欲所縛，為名利權力所縛，為男女色事所縛，但根本縛著處是心。

心與我見相應，著自心為實而起我見，所以「隨心所著」，「應當」向心去「求解」脫。如上文求心不可得的觀心空寂，就是解脫生死繫縛的不二門。這點，唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識為自內我，名為我愛執藏，也就是一切眾生的根本愛著處。中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，為我見根源。我見著處——自性，正就是如來所說『眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶』，為眾生縛著根本。所以必須隨心所著而求解脫，如提婆菩薩的《廣百論》說：『識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。』

己二 應離八失

又，大迦葉！出家之人，有二不淨心。何謂為二？一者、讀誦路伽耶等外道經書；二者、多畜諸好衣鉢。又出家人有二堅縛。何謂為二？一者、見縛；二者、利養縛。又出家人有二障法。何謂為二？一者、親近白衣；二者、憎惡善人。又出家人有二種垢。何謂為二？一者、忍受煩惱；二者、貪諸檀越。又出家人有二雨雹，壞諸善根。何謂為二？一者、敗逆正法；二者、破戒受人信施。又出家人有二癰瘡。何謂為二？一者、求見他過；二者、自覆其罪。又出家人有二燒法。何謂為二？一者、垢心受著法衣；二者、受他持戒善人供養。又出家人有二種病。何謂為二？一者、懷增上慢而不伏心；二者、壞他發大乘心。

比丘們所應行的，是三學；修了三學，就可以得解脫。但比丘還有八種過失，是不應有的，應離的。每類二法，所以實是八類二法。有了這八失，那就怕要墮落了！所以如來慈悲，又特為開示。

一、不淨心：如來說：「大迦葉！出家之人，有二不淨心。」不淨，本可通一切不清淨，但這裡指『意樂不淨』——內心的動機與志向的不淨。那「二」種不淨心呢？「一」、歡喜「讀誦路伽耶（順從世俗的、功利的）等外道經書」。「二」、歡喜「多」積「畜」（與蓄同）種種美「好衣鉢」。本來，人是身心的綜合體，需要物質與精神生活的充實。在精神方面，學佛而有豐富的知識，當然是好的。但如不能獲得佛法的深切信解，不能辨別德

失，而好讀外道的世俗的書籍，就大有問題。例如整天在政治、軍事、社會、經濟、科學、醫藥，或者上帝、永生，這一類的知識熏習中，久了可能會覺得世間法非常重要，外道也著實高明，這就有動搖佛法信解的危險了！物質方面，人當然要穿要吃。但佛制，比丘們三衣一鉢，隨緣度日，只要能維持健康就得。如穿衣用鉢（盛飯菜的器具），而重視他的質料、光澤；不但夠了就算，還要多多的積蓄起來。那是追求物欲，貪心會一天天增長起來。心在不純正的知識欲，過度的物欲上轉，那當然是不清淨了！

二、堅縛：如來說：「出家人有二堅縛」。堅縛是繫縛得緊緊的，不容易擺脫。那「二」種呢？「一」、「見縛」：為見解、成見所縛，自以為然，固執不捨；那是從多讀世俗外道的書籍而來。「二」、「利養縛」：比丘受人的財利供養，如衣、鉢、飲食、日用品等。如內心的物欲增長，就會染著利養，為利養所縛。佛說『利養瘡深』，如繩索的縛人，破皮破肉，徹骨徹髓一樣。換句話說，為財利所迷著了，有時看得比生命還重要呢！

三、障：如來說：「出家人」有了二縛，就會「有二障法」，障礙生死的解脫。那「二」種呢？「一」、「親近白衣」：印度的在家人，多穿白衣，所以白衣即在家人的代名。如比丘多讀世俗書籍，引起世俗的執見，那就會歡喜與在家人往來。覺得與在家人在一起，臭味相投，對一般出家人，反而落落難合。「二」、「憎惡善人」：自己這樣的俗化腐化，言行都不合法度。不能自知慚愧，就會憎恨厭惡如法的出家（在家）人。對於他，善人們不一定有惡意，但可能會如法教誡。他不肯接受，心裡不免『相形見絀』，這才討厭如法的善人。

四、垢：如來說：「出家人有二種垢」：垢是內心有了嚴重的污垢。那「二」種呢？「一」、「忍受煩惱」：煩惱雖是人人都有的，但總有多少自覺，覺得不好。由於執著成見，經常與白衣往來，內心的煩惱，越來越重，浪湧波翻一樣。久了，反而『債多不愁，蝨多不癢』，能忍受煩動惱亂，而不再有對治厭離的意念。到這時，內心已經麻木了。「二」、「貪諸檀越」：檀越是梵語，譯義為施主。由於貪著利養，也就貪著施主。對於有力的施主，經常親近，以為這是我的施主，我的護法。如施主而供養別人，就會嫉

妒。於是毀謗同道，爭奪護法，這些可恥的行為，都不斷地造作了！

五、雨雹：內心有了深厚污垢，進一步會損害自己的善根。如天上落下（雨）冰雹，對於結實纍纍的果實，萌芽發育的幼苗，會給予嚴重的損害，或打擊得什麼都完了。如來所以說：「出家人有二雨雹」，能損「壞諸善根」。那「二」種呢？「一」、「敗逆正法」：這是與佛法相違逆，等於反叛了佛教。從前劉宋時代，有一位慧琳比丘，專心世俗學問，滿腹的文章經濟，大受宋文帝的賞識。他參預政治，當時稱為『黑衣宰相』。這是好讀外書，堅持成見，親近白衣，忍受煩惱的典型。結果，他寫了一篇《黑白論》，竟說有些地方，佛法還不及儒家，這就是敗逆正法了。他虧了政治力量的維護，否則早就被驅出僧團了。「二」、「破戒受人信施」：上是破見，這是破戒，實在已失去僧格。但還俗而營謀生活，也並不容易，所以依舊賴在僧團中，受人信心的布施，這怎麼消受得了呢！這樣的人，損害了自己的善根福德，徹底毀滅自己，豈不可憐！

六、癰瘡：破見破戒而留住僧團的，不會身心安樂，如生了癰瘡一樣的痛苦。所以如來說：「出家人有二癰瘡」。那「二」種呢？「一」、「求見他」人的「過」失；「二」、「自」己隱「覆」自己的「罪」過。破見與破戒的，僧團會嚴重的勸告（諫），或者處罰他。不知反省的惡比丘，唯一的辦法，一方面是吹求揭發（見）別人的過失：你還不是一樣！某人也是那樣，你們為什麼不問？僧伽有偏見，故意找我為難。甚至無中生有，誹謗詆毀，以轉移人的注意，以達到減輕僧伽對自己的壓力。一方面，自己犯罪作惡，決不向人發露，而盡量的掩飾覆藏起來，以免同道大眾的舉發。這樣的自欺欺人，內心是怎樣的苦痛不安！

七、燒法：如來說：「出家人有二燒法」。火一樣的然燒，形容身心為煩惱與惡業所逼惱，如發高燒一樣。這比皮膚上的癰瘡，嚴重多了！那「二」種呢？求見他過而自覆其罪的人，不能懺悔出罪，增加僧團的不安。他還在「一」、充滿罪惡的「垢心受著法衣」（如法的衣服，如安陀會、鬱多羅、僧伽梨），充出家人。「二」、自己多犯戒行，卻「受他持戒善人」——受五戒、八戒在家弟子的「供養」。佛曾比喻為：這樣的人而服法衣，受人供

養，如身裹燒熱的銅鍱，口吞烊銅與熱鐵一樣。現生身心燒然，來生不免獄火的苦迫！

八、病：如來說：「出家人有二種病」，這是嚴重的病，必死的病。那「二」種呢？「一」、由於他有豐富的世俗知見，往來於白衣知識——王公大臣等，自以為有學問，有勢力。久之心智昏昧，還自以為對佛法很了不起。這樣的「懷增上慢」，再也「不」會「伏心」——見到自己的缺點而謙卑降伏，接受僧伽的處分。如□惀劣馬，縱橫在僧伽田園中，踐踏一切。「二」、破「壞他」人所「發」的「大乘心」——菩提心。真正的聲聞行者，深見如來的真實意趣，是不會違礙大乘的。而這種惡比丘，有學問，有勢力，多利養，大抵也多徒眾。心在世俗而作些非法非律的事。初發菩提心的，以利益眾生為先，不急離生死，所以容易受到熏染，以他為榜樣，而損毀了自己的菩提心。大乘菩提心，決不能從世俗的破見破戒中來。

這八類二法，說明了由於比丘的意樂不淨，知識欲與物欲的發展，而達到必死——必墮惡道的重病。不但自己不能懺悔，還使人退失菩提心。修聲聞道的比丘，必須深切的記取這八法！

戊二 沙門善學不善學

己一 標列

又，大迦葉！謂沙門者，有四種沙門。何謂為四？一者、形服沙門；二者、威儀欺誑沙門；三者、貪求名聞沙門；四者、實行沙門。

出家的比丘，都是隨佛修學。但學習的情形，大有差別。或是學習皮毛，或是深得心髓。所以如來約善學與不善學，而作不同的說明。先總標列說：「大迦葉」！所說的出家「沙門」，可以「有四種沙門」的差別。那「四」種呢？「一」、「形服沙門」；「二」、「威儀欺誑沙門」；「三」、「貪求名聞沙門」；「四」、「實行沙門」。單從名稱上看，就知道佛所希望比丘的，是那一類沙門了。

己二 別釋

庚一 形服沙門

何謂形服沙門？有一沙門，形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器。而便成就不淨身業、不淨口業、不淨意業；不善護身，慳嫉、懈怠，破戒為惡：是名形服沙門。

一、「形服沙門」：「有一」類出家的「沙門」，在「形」儀「服」裝方面，是「具足」——完備的。隨佛出家，有出家的形相，這就是(一)、「被（穿著）僧伽梨」。僧伽梨是衣名，譯義為複合。這與一長一短的五衣（安陀會），二長一短的七衣（鬱多羅僧）不同；這是三長一短的，九條以上的衣服。在三衣中，這可說是大禮服，凡是乞食，說法，入王宮，授戒等，都要穿這樣的法衣。(二)、「剃除鬚髮」，有的連眉毛也剃去了。(三)、「執持應器」，梵語鉢多羅，譯義為應量器，就是每天執持以乞食，受食的食器。這三點，形式上已完備了出家的形相。但是這一類比丘，只是在生活——衣食等習慣上，學習得有個樣子，而另一面，「便成就不淨身業」，如殺、盜、淫，或殺、盜、淫的方便罪；成就「不淨口業」，如大小妄語、惡罵等；成就「不淨意業」，如見解僻謬，心在俗事上轉。這一類沙門，「不善」守「護」自「身」，為「慳」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等煩惱所使，所以「破戒為惡」。三業都不清淨，只是形儀服裝上像沙門而已，所以「名形服沙門」。

庚二 威儀欺誑沙門

何謂威儀欺誑沙門？有一沙門，具足沙門身四威儀，行立坐臥，一心安詳；斷諸美味，修四聖種；遠離眾會，出家憒鬧之眾；言語柔軟。行如是法，皆為欺誑，不為善淨，而於空法有所見得；於無得法生恐畏心，如臨深想；於空論比丘生怨賊想：是名威儀欺誑沙門。

二、「威儀欺誑沙門」：「有一」類出家的「沙門」，不但是形服具足，而且在事相上，可說是典型的持戒比丘。(一)、威儀方面，「具足沙門身四威儀」——「行立坐臥」。身體的一切舉動，不敢疏忽，都「一心」正念，舉措「安詳」，做到四威儀的一切如法。例如坐，怎樣坐法？在僧眾中，坐在那裡？到白衣家去，可不可以坐？可以，又坐在那裡？什麼地方，什麼

人，不能與他共坐。坐時的身體姿態，衣服整齊，器物安放，要一一如法。說起來，真不簡單！如不是一心正念，怎能處處如法？(二)、生活方面，「斷諸美味」，專吃粗惡的，聊以維持身命。常時「修四聖種」：常乞食，糞掃衣，樹下坐，樂斷。總之，對於生活受用，採取最清苦的生活。(三)、環境方面，過著孤獨靜處的生活，「遠離」一切大「眾會」集。不但不參與白衣的集會，也遠離「出家憒鬧」的大「眾」共住。因為眾多比丘在一起，總免不了僧事等煩雜。(四)、待人接物方面，見了出家眾或在家人來，總是一團慈和氣象，「言語」溫「柔」和「軟」，使人覺得慈藹可親。這樣的沙門，在形儀上，是沒有可說的了。但形式為實質而存在，如沒有實質，或更違反實質，那形式有什麼用呢？所以嚴持比丘戒律，也不一定能成就解脫善根。這一類比丘，受持嚴格的戒律，但專重事相，不重勝義，所以精進修「行如是法」門，「皆為欺誑」——在虛誑妄取事上著力，「不為」內心的「善淨」；不是為了從內心的善淨，而進向勝義的善淨。專在取相事上用功，這才反「而於空法」——一切法畢竟空，「有所」執「見」，以為有法可「得」。這樣，他對「於無得」的空「法」，「生恐畏心」，厭惡心，「如臨深」淵一樣的「想」法，怕因空而喪失身命。從前，『五百部聞畢竟空，如刀傷心』，就是這類人。既重事輕理，愛有惡空，於畢竟空法門生恐畏心，「於」闡揚弘通一切法「空論」的「比丘」，也「生怨」家、盜「賊」一樣的「想」法，恨他破壞佛法，不願相見，甚至呵罵迫害空論比丘。文殊師利菩薩本生，喜根比丘的故事，可為例證。這僅有沙門的威儀，而違害沙門的實質。看來樣樣如法，其實一無是處！「是名威儀欺誑沙門」，欺誑是虛妄無實的意思。

庚三 名聞沙門

何謂名聞沙門？有一沙門，以現因緣而行持戒，欲令人知；自力讀誦，欲令他人知為多聞；自力獨處，在於閑靜，欲令人知為阿練若，少欲知足，行遠離行。但為人知，不以厭離，不為善寂，不為得道，不為沙門婆羅門果，不為涅槃：是為名聞沙門。

三、貪求「名聞沙門」：「有一」類出家的「沙門」，他的出家修學，都是為了「現」生「因緣」——為現生的受人尊敬，生活安樂。為了達成現生的利樂，所以自願自發的修「行持戒」，非常嚴淨。但目的為了「欲令人知」道他持戒；唯有使人知道，才會稱譽他，欽佩他，以他為師範，達到現生利樂的目的。不但持戒，他還以「自力讀誦」，精研三藏，對佛法有廣博的知識；但目的還是「令他人知」道他是一位「多聞」比丘。他又「自力獨處」山林，住「在」「閑靜」的所在，目的也是「欲令人知」道他「為阿練若」比丘，是一位「少欲知足，行遠離行」的修行人。持戒，多聞（慧），修遠離行，一切「但為」他「人知」道，而「不以厭離」心來修學；「不為」心離戲論的「善寂」；「不為得道」（覺悟）；「不為」證得「沙門」、「婆羅門果」——出離清淨的究竟果；「不為涅槃」的究竟解脫。精進的修行，一切為了現生因緣，貪求他人的尊敬，這就「是為名聞沙門」。

庚四 實行沙門

復次，迦葉！何謂實行沙門？有一沙門，不貪身命，何況利養！聞諸法空無相無願，心達隨順，如所說行。不為涅槃而修梵行，何況三界！尚不樂起空無我見，何況我見眾生人見！離依止法，而求解脫一切煩惱；見一切諸法本來無垢，畢竟清淨，而自依止亦不依他。以正法身，尚不見佛，何況形色！以空遠離，尚不見法，何況貪著音聲言說！以無為法，尚不見僧，何況當見有和合眾！而於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫：是名實行沙門。

四、「實行沙門」：實，是真實，勝義；實行沙門，是為勝義而修行的沙門，勿以為是一般的實行。四種沙門中，形服沙門，不消說是不對的。威儀欺誑沙門，也許自以為修行，嚴持戒律，以為這才能解脫。但拘泥律行，在虛誑妄取中取相修行，並不是佛說比丘應持戒的意趣所在。如四聖種，比丘是應受的。但佛沒有說，非乞食、糞掃衣、樹下坐不可；更沒有說不能吃精美的飲食。可見這是取相修行，違反如來的精神，而流於苦行。至於名聞沙門，持戒、多聞、遠離，也著實精進修行，應該是事理兼通。但為了貪求人的尊敬供養，只此一念，就違反了修行的根本意趣。所以中間二類沙門，

看來是很難得的，但是不足取的。佛教人發心修行、持戒、多聞、遠離，一切是為了勝義。那麼，真實沙門是怎樣的呢？

「有一」類出家的「沙門」，他們的真實修行，尚且「不貪」著自己的「身命」，真的生死置於度外，一心向道，「何況」為了身外的尊敬與「利養」而修行呢！這點，就與名聞沙門不同。他們聽「聞諸法」皆「空」，空故「無相」，無相故「無願」，契入一實相的三解脫門。內「心」能如實的通「達」，所以也能「隨順」空法，不起違逆心。信解空法為佛法心髓，所以能「如所說」的空義，修「行」中道正觀。這樣，與威儀欺誑沙門，是完全不同了！以下，一、約三解脫門，以明深解一切法空而修行者的心境：眾生為了願得三界樂果，二乘為了願求涅槃，而修行佛法。實行沙門是，信解生死涅槃不二，於涅槃法無知無得，所以「不為」願求「涅槃而修梵行」——三增上學，「何況」為了願生「三界」果報而修行呢！不為生死，不為涅槃而修行，是無願解脫門。雖然信解甚深空義，但知道畢竟空是空也不可得的；是『但以假名說』，而不可作實法會的。所以能「不」因愛「樂」空義而「起空無我見」。於空都不起取著，「何況」空無我所對治的，眾生妄執的「我見」、「眾生」見、「人見」、壽者見等呢！這是空解脫門。實行沙門，「離依止法，而求解脫一切煩惱」。依止是什麼？依止是依著處。有所依就有所著，有所依著就有煩惱取著，也就成為三界生死一切法的依處。因此從離依止中去解脫煩惱。這點，如唯識學者，以阿賴耶識為所知依——一切法的依處，就以阿賴耶為我愛執藏，或稱為『煩惱過惡聚』（集處）。中觀學者以自性見為依止，也就以此解說佛說的阿賴耶。這都說明了，依處即著處；有所依即不得解脫。那怎樣才能離依止呢？就是以中觀正「見一切諸法」無自性空；空故不生不滅；不生不滅故「本來無垢」；如虛空性的了無纖塵相可得，「畢竟清淨」。這樣的離依止法（依中觀說，即離自性見；依唯識學，即『解脫應於阿陀那中求』），精勤修行，就是如來臨入涅槃，教比丘們「自依止」，法依止，不異依止了。這是本分事，所以說自；佛也不能使你解脫，所以說「不依他」。依此法而修行，自悟自度，不取一切依止相，這是無相解脫門。

二、約三寶，以明深解空法而修行的心境：契入正法（勝義空），所以能成佛，佛是「以正法」為「身」的，名為法身，這是佛的真實。在契入法身畢竟清淨中，「尚不見」有「佛」的德相可得，「何況」取著三十二相，八十種好等「形色」為佛呢？這是深見佛而不起佛見。「以空」勝解而身心「遠離」，如法修行，「尚不見」有「法」相可得，「何況貪著音聲言說」，以經論等文字語言為法呢？文字如指月的指，能引入正法而不就是正法，所以深見法性，不會於法起見。梵語僧伽，譯義為眾，含有和合的意思。出家弟子，同一法味，所以稱僧。真實的僧，是理和同證。在共證的「無為法」中，「尚不見」有和合的「僧」相可得，「何況當見有」六「和合眾」（戒和、見和、利和、身和、語和、意和），而取著事相的僧呢？這是不起僧見。這三者，是深體一性三寶，而不在事相上（化法三寶、住持三寶）取著。

三、約四諦，以明深解空法而修行者的心境：「於諸法」中，煩惱與業為集諦，是集起生死苦果的因緣。但在深解法空性中，煩惱與業，本自空寂不生，所以於集諦「無所斷除」——集不可得。斷集，是要修正道——八正道、三十七品等。但通達一切法空，道也是性空，所以都「無所修行」——道不可得。修道，斷集，就能斷生死，生死是苦諦。但實行沙門，通達生死本空，所以處生死而「不住生死」——苦不可得。離生死以證涅槃，為滅諦。達法性空，即悟『本來寂靜，自性涅槃』。不離一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或稱之為無住涅槃——滅不可得。從中道正觀以觀四諦，都無所取著，即四諦不二——一實諦。

三解脫門，三寶，四諦，為聲聞道的要門。如為勝義而修行，與一切法空性相應而修行，就一切都無所取著。這樣的深見，與法相應，「知一切法本來寂滅」，也就「不見有縛」——能縛、所縛、縛法；「不求解脫」。但這樣的不見有縛，而繫縛自解；不求解脫而真得解脫，「是名實行沙門」。是佛教授教誡的意趣所在，為一切沙門的真正師範！

己三 結勸

庚一 應住實行

如是，迦葉！汝等當習實行沙門法，莫為名字所壞。迦葉！譬如貧窮賤人，假富貴名，於意云何？稱此名不？」「不也，世尊！」「如是，迦葉！但名沙門婆羅門，而無沙門婆羅門實功德行，亦如貧人為名所壞。

如來開示沙門的善學不善學，當然是希望出家弟子，能以實行沙門為軌範，所以又說這結勸一科。如來先勸大眾學習實行沙門：如上面所說那樣，「迦葉！汝等當」然要學「習實行沙門法」；切「莫為」前三類的「名字」比丘，也就是有名無實的比丘「所壞」（害）了！佛舉一非常有意義的譬喻說：「迦葉！譬如貧窮」而又卑「賤」的「人」，卻要「假」充「富貴」的「名」稱。在你的意見如何？這位貧賤人，能「稱此」富貴「名不（否）」？迦葉說：「不」稱。如來就說：這樣，如前三類的出家人，「但名」為「沙門」、「婆羅門」（婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說），「而無沙門」、「婆羅門」的真「實功德行」，那也猶「如貧人為名所壞」了！貧人到底怎樣為名所壞呢？俗諺說：『真貧好過，假富難當。』有的經濟已艱困不堪，但由於祖父的餘風，在衣服、飲食、交際、捐助……還非充富貴不可。經濟愈來愈難，無法節約，非徹底破產不可。這就是為名所壞了！出家人，沒有沙門、婆羅門的真實功德，還是賢聖僧一樣的受人信施，尊敬禮拜，也就要為虛名所壞，『袈裟下失卻人身』了！

庚二 勿恃多聞

譬如有人漂沒大水，渴乏而死。如是，迦葉！有諸沙門，多讀誦經而不能止貪恚癡渴，法水漂沒，煩惱渴死，墮諸惡道。譬如藥師，持藥囊行，而自身病不能療治。多聞之人有煩惱病，亦復如是。雖有多聞，不止煩惱，不能自利。譬如有人服王貴藥，不能將適，為藥所害。多聞之人，有煩惱病，亦復如是。得好法藥，不能修善，自害慧根。迦葉！譬如摩尼寶珠墮不淨中，不可復著。如是，多聞貪著利養，便不復能利益天人。譬如死人著金瓔珞。多聞破戒比丘，被服法衣，受他供養，亦復如是。如長者子剪除爪甲，淨自洗浴，塗赤栴檀，著新白衣，頭著華鬘，中外相稱。如是，迦葉！多聞持戒，被服法衣，受他供養，亦復如是。

前三類沙門中，第一類是不必說了。持戒、苦行、頭陀、獨住，這也說得多了。唯為利名而學教的多聞比丘，上面還少加評責。所以這裡專約多聞的假名比丘，而勸告大家，勿要以為多聞就可依恃。如來舉了一連串的譬喻，來說明這一意思。一、「譬如有人漂沒」在「大水」中，卻不知道飲水，口「渴」疲「乏而死」，這不是愚昧嗎？這樣，「有諸沙門，多讀誦經」典，通一切教義。佛的經法，是要我們離煩惱的；而上說的多聞比丘，雖讀通一切經，「而不能止」自己的「貪恚癡渴」。雖在經教「法水」中「漂沒」，還是為熾然的「煩惱」所熏迫，不得法水的滋潤而「渴死」。由於煩惱熾然，多聞毫無用處，死了多「墮諸惡道」中。二、「譬如藥師」，經常「持」帶「藥囊」而「行」，隨時為人治病。可是「自身病」了，卻「不能療治」，這不是可笑嗎？那些「多聞」的「人」，而「有煩惱病」，也是同樣的可笑！「雖有」佛法的「多聞」，經常為人說法，卻「不止」自己的「煩惱」，「不能」依佛法而得「自利」。三、「譬如有人服」了國「王」所賜的名「貴藥」品，論理是應該病好了。但由於他雖服名藥，「不能將」養調「適」，飲食等都不如法，與藥力相違反。結果，不但無益，反「為藥所害」，病勢增加嚴重起來。「多聞」的「人，有煩惱病」，也正是這樣。「得」了如來最「好法藥，不能」依法「修善」。這樣，多聞只是增長名利，增長煩惱，反而害了「自」己，損「害」自己的「慧根」。四、「譬如摩尼寶珠」，本是極清淨，極神妙的。但不慎而「墮」在屎尿等「不淨中」，也就「不可」再作莊嚴品，而帶「著」在冠上了。「如是，多聞」比丘，本是極難得的，但一經「貪著利養」，以利名心說法，也就「不復能利益天」上「人」間了。

末後還有譬說，從正反兩面來說明。「譬如死人」，臭穢不堪，即使帶「著金」質的「瓔珞」，也不能使他嚴淨。這樣，「多聞破戒比丘」，即使「被服法衣，受他供養」，也不能成為清淨；不能自利，不能利他。那應該怎樣呢？如來又舉喻說：「如」世家的「長者子」，身家清白；再「剪除爪甲」，為洗「淨自」身而沐「浴」，「塗」上「赤栴檀」香；身上再「著新」淨的「白衣」；「頭」上再帶「著」香麗的「華鬘」。這樣的「中外」——表裡「相稱」，才能人見人愛，受人敬重。「迦葉」！如「多聞」又「持戒」

的比丘，再「被服法衣，受他供養」，才是身心清淨，表裡一致，為人天的福田，值得尊敬了！

這一連五喻，總之是希望多聞比丘，又能持戒，依法修行，成為可敬的實行沙門。

戊三 持戒善淨不善淨

己一 不淨持戒

又，大迦葉！四種破戒比丘，似善持戒。何謂為四？有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨；而是比丘說有我論，是初破戒似善持戒。復次，迦葉！有一比丘誦持戒律，隨所說行；身見不滅，是名第二破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖，是名第三破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足修行十二頭陀，見有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

再約持戒的善淨不善淨來說，先說不淨持戒。持戒是難得的，但淨見——正知正見，是比淨戒更重要的。凡是沒有清淨知見的，也就一定是破戒的了。如來說：「大迦葉！」有「四種破戒比丘」，實際是破戒的，而看起來好「似善」淨的「持戒」者。這是持戒比丘所不可不知的！那四種呢？一、「有一」類「比丘」，能「具足」受「持戒」法。對於有所違犯的「大」罪，如波羅夷、僧伽婆尸沙等；「小」罪，如突吉羅等。在這大小一切「罪中」，都如臨深淵，如履薄冰，「心常」懷有「怖畏」，生怕犯罪而墮落。所以對「所聞戒法」，都「能履行」，能做到「身業清淨、口業清淨、意業清淨」，經濟生活的「正命清淨」。那可說是很難得的了！但是這類「比丘」，宣「說有我論」。主張在生死輪迴，繫縛解脫中，有一生命主體，叫做真我，大我，不可說我等。由於宣說有我，與佛說的無我正見相違。這「是初」一類「破戒」而「似善持戒」的。這為什麼稱為破戒呢？依佛法說：『依法攝僧』，『依法制戒』：戒是為了令人隨順正法，趣入正法，與正法相應而安立的。如思想、主見，根本違反了空無我性的正法，那一切都與法相違，也

就不成其為戒了。而且，戒（梵語尸羅）是清涼義。而取我著相，為戲論分別根源，一切煩惱熾然所依止。如來說依戒而定而慧而解脫，為如來制戒的根本意趣。從這一根本立場來說，有我論者所持的淨戒，不能依此而解脫，不能依此而得清涼，所以也就是違犯如來的清淨戒了。

二、「迦葉！有一」類「比丘」，能「誦持戒律」，熟悉律部的開遮持犯，「隨」律典「所說」而實「行」。這是持律的律師了，比上一類比丘更難得！而且，他也不宣說有我論。可是內心的「身見（我見）不滅」，一切還是以自我為中心：我能持戒，我能清淨持戒，我是怎樣，我要怎樣。這樣的比丘，即使不說有我，而思想行為一切依我見而行，「是名第二」類「破戒比丘似善持戒」。

三、「有一」類「比丘」，不但「具足持戒」，而且慈心廣大，不止如上的自利了。但同樣的有我相、人相、眾生相，「取眾生相而行慈心」，是凡夫的『眾生緣慈』。由於取著我、人、眾生相，所以「聞一切法本來無生」，無我相可得，無法相可得，就會「心大驚怖」，以為非佛所說，而進行誹毀甚深法義。像這類比丘，「是名第三」類「破戒比丘似善持戒」。

四、還「有一」類「比丘」，持戒精嚴，能「具足修行十二頭陀」法。頭陀是梵語，是抖擻的意義，這是過著極端刻苦生活的稱呼。十二頭陀行中，衣著方面有二：但三衣、糞掃衣。飲食方面有四：常乞食、不餘食、一坐食、節量食。住處方面有五：住阿蘭若、塚間坐、樹下坐、露地坐、隨地坐。睡眠方面有一：即常坐不臥。這樣的苦行頭陀，而心中「見有所得」，以為有法可得，實有法性可證，違反了性空不可得的正法。這樣，「是名第四」類「破戒比丘似善持戒」。

從這四類來說，凡是取相、著有、執我、立我的，他們的知見，與世俗甚至與外道一致的，那不管他怎樣持戒，也就是破戒，違反如來戒法的真義！

己二 善淨持戒

庚一 長行

復次，迦葉！善持戒者，無我無我所，無作無非作，無有所作亦無作者，無行無非行，無色無名，無相無非相，無滅無非滅，無取無捨，無可取無可棄；無眾生無眾生名，無心無心名，無世間無非世間，無依止無非依止；不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒，是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。

不善淨持戒的四類破戒比丘，已如上說；那怎樣才是善巧的，清淨的持戒呢？說明這點，如來又對「迦葉」說：真實的「善持戒者」，一定是「無我無我所」的；這是標要。從離執一邊說，沒有我見我所見（也就沒有我愛我所愛等）。從契入正法說，是通達『無我無我所』，也就是我空法空性的。這才是善淨持戒，否則執我執我所，與正法不相應，就是前面所說的破戒比丘了。本著這樣的淨戒立場，所以說「無作無非作」。依世俗說，戒是善淨的表業——動作而有所表示的，與無表業——無所表見的。表與無表，舊譯為作與無（非）作。在這法性本空的正覺中，沒有法是作的；作都不可得，更無所謂非作了。由於作不可得，所以「無有所作」的戒，也「無」受戒持戒的「作者」。沒有能作者與所作法，也就「無行無非行」了。行是遷流造作的意思。廣義為一切有為法；要略為以思心所為主的身口意行。什麼是戒？有的說是表無表色，有的說是名所攝的思。也可說：身口業是色，意業是名。然從上面無作無行來說，當然也「無色無名」。這樣，「無相」可以表示；相都不可得，更「無非相」可得了。以毘尼來說，毘尼的意義是滅，滅一切不如法的罪惡過失。但在我法空性中，一切法本來不生，也就「無」法可「滅」。滅尚且不可得，自「無」所謂「非滅」了。由於正覺法性，「無取無捨」，所以「無」某些法而「可取」可持；也「無」某些法而「可棄」可捨。——上來約正覺以觀戒法。

戒是世界悉檀。每一類戒，每一條戒，每一項規章制度，都是與人地、心物有關。約人來說，或是對社會，或是對教團，男女老少，都離不了人；廣義即離不了眾生。在真實的淨戒中，「無眾生」可得，眾生只是假名，其實假名也是不可得的，所以又說「無眾生名」。這正如《般若經》所說：菩薩不可得，菩薩名字也不可得。戒是依內心而動發於外的：但在真實戒中，

超越意識的卜度，所以「無心」也「無心名」。戒是世間法，不離地域性，而真實戒不屬於地域性，所以「無世間」；但這並非說遺世獨存，所以又「無非世間」。戒為學佛者所依止，如佛的依正法而住一樣。但這是「無依止」相可得，也「無非依止」。如著於依止或無依止，即乖失佛意。——上來約正覺以觀戒所關涉的事件。

這樣，真善淨戒的，一切如法，清淨不染，決「不以」持「戒」而「自高」傲的；不自高，也就「不」會以低「下」來看「他」人的「戒」行。不嫌惡他人的不清淨，有違犯，以平等捨心而住。這如《般若經》說：『尸羅波羅蜜，持犯不可得故。』不著持犯相，不起高下見，也「不憶想分別此戒」，以為如何如何。這樣的善持戒，是什麼戒？「是名諸聖」——聲聞、緣覺、佛「所持」的「戒行」。這是最勝妙的，如佛在菩提樹下，正覺法性而成佛，即名為『自然戒』，『上善戒』。一念般若現前，自然的心地清淨，無往而不自得，所作沒有不合於法的。這樣與聖道相應的戒，就是一般所說的道共戒。這是不與漏相應的「無漏」；不為煩惱所縛的「不繫」；「不受三界」生死果報；「遠離一切諸依止法」，如不再愛樂欣喜阿賴耶，不著於一切。這樣的戒，才是善淨的持戒，才是如來戒學的究極意義。

庚二 偈頌

爾時，世尊欲明了此義，而說偈言：「清淨持戒者，無垢無所有；持戒無憍慢，亦無所依止；持戒無愚癡，亦無有諸縛；持戒無塵污，亦無有違失。持戒心善軟，畢竟常寂滅，遠離於一切，憶想之分別，解脫諸動念，是淨持佛戒。不貪惜身命，不用諸有生，修習於正行，安住正道中，是名為佛法，真實淨持戒。持戒不染世，亦不依世法。逮得智慧明，無闇無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名為佛法，真實淨持戒。無此無彼岸，亦無有中間，於無此彼中，亦無有所著；無縛無諸漏，亦無有欺誑，是名為佛法，真實淨持戒。心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧，空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空

寂法，如是持聖戒，則為無有比。依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得於淨智，已得淨智者，具足清淨戒。」

說了上面清淨持戒，那「時，世尊」為了要顯示「明了此」清淨持戒的深「義」，所以又重「說偈言」。偈，即伽陀，為印度文學中的詩歌體。凡經中先長行直說，又以偈重說，使意義更顯了的，稱為重頌，屬於十二部經的祇夜。佛在這裡所說的重頌，都是顯了清淨持戒，凡九節，可分二段。

第一段，直據持戒以明清淨：一、如來所說的「清淨持戒」，到底是怎樣的呢？「無垢」污雜染，清淨得都「無所有」。這樣的了無纖毫可得的清淨「持戒」，「無憍慢」心，不會以自己能持戒，或有功德而起憍慢的；心也「無所依止」，不會落入任何窠臼。這樣的清淨「持戒」，「無」煩惱根本的「愚癡」——無明，也「無有」依無明而起的「諸縛」，煩惱都是繫縛。「持戒」非常清淨，不但不犯罪，也「無」少少「塵污」的沾染；對僧眾的規制，也「無有違失」。這樣的「持戒」，「心善」調伏柔「軟」，能成法器。安住於「畢竟常寂滅」中，能「遠離於一切」的「憶想」「分別」。心不為戲論所動，所以能「解脫諸動念」。經上說：『動即為魔縛，不動為法印。』這樣的離念安住畢竟寂滅，才「是」清「淨持佛戒」者。二、清淨持戒的，「不貪惜」自己的「身命」，一心為道，不會因愛著自己而作種種非法，這約不貪愛現身說。「不用諸有生」，約不貪愛未來說。有是欲、色、無色三有，生是胎、卵、濕、化四生。眾生的造作，凡夫的持戒，都是為了未來的果報——有生。清淨持戒，是不為這些生死法的。唯「修習於正行」——八正道行，不向生死，而住心寂滅。不著現未身命，一心「安住正道中」的，「是名為佛法，真實淨持戒」。三、清淨「持戒」，「不染」著「世」間生死，也「不依」如幻錯亂的「世法」。不染不依，「得智慧」的光「明」，自然「無」愚癡黑「闇」。「無所有」相——無法相；又「無我」相，「無彼」相——無人相。人相與法相都不可得，「已知見諸」法的真「相」，如說：『一相無相，所謂實相。』這樣，「是名為佛法，真實淨持戒」。四、戒為波羅蜜，能登彼岸。但在清淨持戒的，「無」生死的「此」岸可著，也「無」涅槃「彼岸」可住。在生死與涅槃，彼此二岸的中間，或以煩惱為中

流，或以戒等道為中流。既不著生死，不住涅槃，也「無有中間」可住。這樣的兩邊不著，中道不留，所以說「於無此彼中（間），亦無有所著」。心地清淨，「無」種種繫「縛」，「無諸漏」——欲漏、有漏、無明漏。心無煩惱，正見一切而「無有」虛妄「欺誑」的亂相，「是名為佛法，真實淨持戒」。五、清淨持戒的，「心不著名色」，即不著精神與物質的一切境相；內心又「不生我我所」執見。這樣的不著境相，不起執見，也就是總結上來的廣說，「是名為安住，真實淨持戒」了。

第二段，約持戒而進求究竟以明清淨。六、清淨持戒的，「雖行持諸戒」，如比丘、比丘尼戒等，而謙下柔和，「其心不自」以為「高」而起憍慢。也「不以」持戒「為」最「上」的。不以自己的持戒為了不起，不以受持的戒行為究竟，這就能進一步的，超「過戒」行而上「求聖道」。寬泛的說，戒定慧都是聖道；徹底的說，唯有無漏慧才是聖道。佛法出世解脫的聖道特質，就在於此。如清淨持戒而又能進求聖慧道的，「是名為真實」「清淨持戒」者的德「相」。七、持淨戒的，不但「不以戒為最」上，也「不貴」重「三昧」。三昧是梵語，義譯等持，即正定。戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有中觀相應，都只是世間生死法，那有什麼可貴呢？所以，能超「過此」戒定「二事」，而「修習於智慧」。這不是世俗的事相的智慧，是勝義觀慧，以觀一切法畢竟「空寂無所有」為法門的。如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。八、這樣的依戒而修慧，在智慧「心」中，即能「解脫身見」。不為我見所繫縛，且更能「除滅我我所」而不起。這樣的無我慧，能深徹「信解於諸佛」「所行」的「空寂法」。這樣的「持聖戒」，「為」一切中最上妙的，「無有比」的了！九、末了，總貫這一意義說：「依戒」修定，能「得三昧」；依「三昧能修」勝義觀「慧」。與定相應的，名修所成慧。「依因」此「所修慧」，能「逮得於淨智」——無漏的聖智。「已得淨智」的，能所並寂，才是「具足清淨戒」。

從如來的重頌來說，如來讚揚道共戒，而確認為應依戒而定，依定而慧，三學的次第增上不可廢，但不宜拘守於戒定。這樣的圓滿清淨持戒，顯示

了戒學與慧學的合一，法毘奈耶不二。這樣的戒，才是正法，才是如來所稱讚的。

丁二 當機蒙益

說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人遠塵離垢，得法眼淨。

如來宣說真實的聲聞法門，這裡已告一段落。如來說法，是不會沒有義利的，所以再敘述當時聲聞學者得益的情形。經典的結集者，敘述當時法會的情形說：如來「說是」——上面這些法「語時」，有「五百比丘」，當下「不受（取）諸法」。於一切法不再有所取著，而「心得解脫」。經典中，或說『離貪欲故，心得解脫；離無明故，慧得解脫』；或簡要說『心得解脫』，這都指證得聲聞究竟的阿羅漢果說。阿羅漢，離見修所斷一切煩惱，心得解脫自在，不再為煩惱及世法所拘礙。此外，還有「三萬二千人」，聽了佛的開示，也「遠塵離垢」。斷除見所斷的煩惱（簡稱三結），名遠塵。不起感生死報果的雜染業，名離垢。那時般若現前，與正法——我空法空性相應，名「得法眼淨」。法是正法；法眼是證覺正法的智慧眼。法眼契證正法，不與染惑相應，法性清淨，智慧清淨，所以叫法眼淨。聲聞乘所說的法眼，與大乘所說（五眼之一）的法眼，多少不同，反而與慧眼相合。得法眼，約證得聲聞初果——須陀洹果說。總之，在當時的聽眾中，五百位出家比丘眾，已證果的聖者，得了阿羅漢。還有在家或出家，沒有證悟的三萬二千人，也證得了初果。在家，出家，初學，久學，都隨機而得法益。

丙二 巧說

丁一 鈍根退席

五百比丘聞是深法，心不信解，不能通達，從坐起去。

以下為『巧說』大科。一般的正常說法，那些自以為然的小乘學者，不能得益。所以如來又別出方便善巧，來引導教化他們。先敘說鈍根的退席，如法華會上的五百位增上慢人一樣。當時，有「五百比丘聞是」——上面所說的甚「深法」義，「心不信解，不能通達」。既不能因信順而起解，更不

能深切的悟入，這當然對如來所說的法門，不得法味而興趣索然。聽又聽不進去，坐著也無意義，所以就「從坐」位上「起」來，離開如來與法會而「去」了。

丁二 退席因緣

戊一 迦葉說

爾時，大迦葉白佛言：「世尊！是五百比丘，皆得禪定，不能信解入深法故，從坐起去。」

佛法難聞，這些比丘是應該知道的，怎麼會在法會中間離去呢？大眾也許會覺得希奇，所以由本經的當機者——大迦葉出來說起，經如來開示以說明他們的退席因緣。那「時，大迦葉」出來啟「白佛」說：「世尊！是五百比丘」，是一向重禪的，都修「得禪定」。禪，是梵語禪那的簡譯，譯義為靜慮，是安靜中思慮，思慮而又安靜的定。定是三昧，為心住一境的通稱。禪也是定，但別指初禪到四禪。通別合舉，叫禪定。大迦葉說他們得禪定，是重定的根機。不但『坐禪豈能作佛』，修禪也豈能解脫！重定而忽略慧學的根機，難怪他「不能信解」契「入深法」，就「從坐起」而「去」。這是大迦葉說他們退席，也就指示退席的問題所在。

戊二 如來說

己一 現緣

佛語迦葉：「是諸比丘，皆增上慢，聞是清淨無漏戒相，不能信解，不能通達。佛所說偈，其義甚深。所以者何？諸佛菩提極甚深故。若不厚種善根，惡知識所守，信解力少，難得信受。

如來因大迦葉說起，所以作進一步的說明。先說他們退席的現在因緣：「佛」告「迦葉」：這五百位「比丘，皆」是「增上慢」人，增上慢是未得謂得。他們修禪，以為禪是怎樣的深妙。有的修得初禪，自以為證初果；修得四禪，自以為得四果。自以為有修有證，究竟成辦的增上慢人，佛世也不少。在佛法中，如定慧不能平衡去修學，那就定心越深，心力越闇昧，也就越不能勝解深義。所以這些重定而以為有修有證的比丘，「聞是」——上面

所說的「清淨無漏戒相」——聖道戒，就「不能信解，不能通達」。這雖因為他們的根鈍，也因為佛法的甚深，所以說：「佛所說」的真實清淨持戒「偈」，意「義」是極「甚深」的。這樣深的理由何在呢？這因為「諸佛」的大「菩提」，現證最清淨法界，到達「極甚深」的最深奧處（如《般若經．深奧品》說）。這是最深最妙，非一切凡愚分別所能信解通達。所以過去「若不」曾「厚種善根」，根鈍慧薄；現生又為「惡知識所守」護，那就難於信解了！什麼是惡知識？說一切法有相——我相、法相、空相可得，是惡知識。屬於惡知識，時常聽聞取相法門，習以成性，自然「信解力少」，對佛說的深義，「難得信受」奉行。五百比丘的退席，也是自有因緣，不足深怪了！

己二 夙因

又，大迦葉！是五百比丘，過去迦葉佛時為外道弟子，到迦葉佛所，欲求長短。聞佛說法，得少信心而自念言：是佛希有，快善妙語！以是善心，命終之後生忉利天。忉利天終，生閻浮提，於我法中而得出家。是諸比丘，深著諸見，聞說深法，不能信解隨順通達。是諸比丘，雖不通達，以聞深法因緣力故，得大利益，不生惡道，當於現身得入涅槃。」

現生的情形，每與過去有關，生命是這樣的因果相續，所以又說到他們的宿緣。「又，大迦葉！是五百比丘」，在釋迦佛以前，賢劫第三佛「過去迦葉（飲光）佛時」，本「為外道弟子」。他們一起「到迦葉佛所」在，存心「欲求長短」；就是想在佛所說的法中，找些話來批評，說長說短。他們的動機是不純的，但由於如來的方便善巧，他們「聞佛說法」，覺得很有意義，「得」起微「少信心」，「而自」己心裡想「念」說：「是佛」確乎「希有」！說的法門，真是「快善妙語」！雖然屬於外道，不曾能徹底悔悟，修學佛法，但就「以是」對佛法的一念的「善心，命終之後生忉利（三十三）天」，受天國的福樂。等到「忉利天」命「終」，因以前善念的餘力，現「生」南「閻浮提」，也就是佛時的印度。「於我」佛「法中」「出家」，作了比丘。這五百人，得到了過去聽聞佛法的善果。可是由於「是諸比丘」，過去作過外道弟子，「深著諸見」——我我所見，常見斷見等。外道都有他

自己的邪僻見解，以印度來說，一是苦行主義，以無義利的禁戒為修行，叫『戒禁取』。一是修定（瑜伽）主義，以為種種深定，如無所有定，非非想定，能得涅槃，最上最妙，叫『見取』。安住於外道的見著中，是不容易解脫的。這五百位比丘，前生作了外道弟子，受到異見的深厚熏染，所以「聞」迦葉佛「說深法」，雖覺得希奇難得，到底「不能信解隨順通達」。這種外道僻見的等流因果，一直到現在作了佛弟子，還是偏好禪定，不能信解隨順通達深法，甚至退席而去。不過聽聞了佛法，『一歷耳根，萬劫不失』。所以五百「比丘」「雖不通達」，但「以」聽「聞深法」義的「因緣力」，種下清淨法種，還是「得大利益」。如過去「不生惡道」，而生（忉利）天上人間；現在「當於現身」，「得」徹底的覺證而「入涅槃」。這些大利益，都從過去偶聞佛法而來。如文殊師利菩薩，曾因反對甚深法而墮地獄。但文殊菩薩說：現在想起來，能這樣的大智慧，於佛法得大成就，還是從那一次聽聞深法而來。所以，不論懂與不懂，信與不信，能聽聞甚深法義，功德比一切都希有！

丁三 如來巧化

戊一 聲聞不能教化

爾時，佛語須菩提言：「汝往將是諸比丘來！」須菩提言：「世尊！是人尚不能信佛語，況須菩提耶？」

對於這退席的增上慢比丘，如來怎樣巧化呢？先明聲聞的不能化，以顯出如來教化的勝妙。那「時，佛」告「須菩提」。須菩提是梵語，譯義為善現；在聲聞法中，稱『解空第一』。如來要他去教化說：「汝往」他們那裡去，「將是諸比丘」回「來！須菩提」說：「世尊！是人尚」且「不能信」受「佛」的「語」言，何「況」我「須菩提」呢？還會聽我的話嗎？在《般若經》中，須菩提為菩薩說般若，真是法門龍象。但只是正常的教化，遇到特殊根機，要運用特出的方便，便沒有辦法。這可見大乘的善巧，不是小乘聖者可及的！

戊二 如來方便調伏

己一 現同分身行

佛即化作二比丘，隨五百比丘所向道中。

如來自己負起了方便教化的責任。「佛即化作二」位「比丘」，與他們的身分一模一樣。而且跟「隨五百比丘所」走「向」的「道」路「中」，在他們後面行去。這是如來的同事攝化。你與他一樣，同一身分，使他們有親切共同的感覺，就可以接近他們，談起話來。否則，身分如相距過遠，就難以接近教化了。

己二 起同分勝解

庚一 方便引發

諸比丘見已，問化比丘：「汝欲那去？」答言：「我等欲去獨處修禪定樂。所以者何？佛所說法，不能信解。」諸比丘言：「長老！我等聞佛說法，亦不信解，欲至獨處修禪定行。」

如來不但化現同樣的身分——比丘，而且還示現同樣的勝解——重禪。化現的二位比丘前進，那「諸比丘見」到了，一見如故。覺得自己離如來的法會，而這二位也離開了，所以「問化比丘」：「汝欲那」裡「去」？當然還不知道這二位，也與自己一樣。化比丘就「答」道：「我等欲去」清淨的山邊林下，「獨處」而「修禪定」，去體味禪定的現法「樂」。是的，禪定必發輕安，與輕安相應的身心喜樂，的確極為勝妙！特別是第三禪樂，多少修行人，貪著了禪樂，為定力所拘縛呢！這二位比丘，還說明他要修禪的「所以」然。因為我倆對於「佛所說法，不能信解」；既然聽不出什麼好處，還是修禪定為妙。說到這裡，「諸比丘」就說：「長老！（佛世，比丘們相互的尊稱）我等」還不是那樣！「聞佛說法」，也「不」能「信解」，所以也想到清淨處，「獨處修禪定行」呢！這樣，不但是身分同，意境也同，竟然是志同道合了！

庚二 真實勸離

時化比丘語諸比丘言：「我等當離自高逆諍心，應求信解佛所說義。所以者何？無高無諍，是沙門法。所說涅槃名為滅者，為何所滅？是身之中有

我滅耶？有人、有作、有受、有命而可滅耶？」諸比丘言：「是身之中，無我、無人、無作、無受、無命而可滅者，但以貪欲、瞋、癡滅故名為涅槃。」化比丘言：「汝等貪欲、瞋、癡，為是定相可滅盡耶？」諸比丘言：「貪欲、瞋、癡不在於內，亦不在外，不在中間，離諸憶想，是則不生。」化比丘言：「是故汝等莫作憶想！若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。是法皆空、遠離，亦不可取。汝等捨離是涅槃想，莫隨於想，莫隨非想，莫以想捨想，莫以想觀想。若以想捨想者，則為想所縛。汝等不應分別一切，受想滅定，一切諸法無分別故。若有比丘滅諸受想得滅定者，則為滿足，更無有上。」

那「時」，大家情投意合，邊走邊談，如來即開始教化，先要大家自謙而起反省。「化比丘」對「諸比丘」說：「我等」不能信受佛說，但不能就此拒絕，自以為然。我們應「當離自高」的憍慢，與佛說相違「逆」的「諍」勝「心」！佛說的話，可能有他的道理，我們「應」尋「求信解佛所說」的深「義」。如覺得自己的勝妙，而不能虛心的探求佛說，那與出家法不相合。為什麼呢？「無高」，「無諍」，謙和柔順，才「是沙門法」呢！說到這裡，大家開始平心靜氣的，思惟佛法。

化比丘以大家公認的涅槃為論題，而進一步的引發大家去正確觀察：佛「所說」的，我們所趣求的，不是「涅槃」嗎？這是毫無疑問的。涅槃的意義是滅，那被「名為滅」的，究竟「何所滅」——滅些什麼而名為滅呢？在「是身」「中」，「有我」可「滅」嗎？還是「有人、有作、有受、有命而可滅」嗎？我、人、作、受（壽）命，都是自我，生命主體的異名。「諸比丘」從佛出家修學，習於無我的教說，所以說：「是身」只是色、受、想、行、識五蘊的和合；此「中」是「無」有「我、無」有「人、無」有「作、無」有「受、無」有「命而可滅」的。既無我可滅，那為什麼稱為滅呢？一分聲聞弟子，堅執的這樣說：雖沒有我，但法是有的。有煩惱就有業，有煩惱業就有生死，就不得涅槃。如斷卻煩惱，即得涅槃寂滅。這五百比丘，也是這樣的見解，所以說：沒有我可滅，「但以貪欲、瞋、癡」——三不善根

「滅」，「故名為涅槃」，這就是涅槃的所以名為滅了。

諸比丘以為有貪、瞋、癡可滅而名為涅槃，所以住定修心，以定地的煩惱不起為勝妙，病根就在這裡了！「化比丘」就此進一步的發問，讓大家反照內觀。「汝等」所說的「貪欲、瞋、癡，為是」有決「定相可滅盡」嗎？定相，即自性。這意思說：你們覺得貪、瞋、癡法，——有決定性，才說可以滅盡嗎？「諸比丘」不但過去曾聽聞深法，現在也聽到過，只是不曾深切思惟。現在一經化比丘的詰責，立刻覺到什麼是貪、瞋、癡的定相呢？如貪、瞋、癡有他的決定自性，那也就有一定的著落。屬於外境嗎？屬於內心嗎？在內心外境的相關中嗎？都不是的，所以說：「貪欲、瞋、癡不在於內」：如在內，離境相的惑亂，也應可以生起，而其實不然。也「不在外」：如屬外境，那就與心無關了！也「不在中間」：中間只是內外相關的假名；不在內，不在外，當然中間也不可得了。那貪欲、瞋、癡是什麼呢？諸比丘引述佛說：煩惱都從憶想分別而生。這樣，如「離諸憶想」分別，「是」貪等就「不生」，這就名為滅了。

諸比丘知道憶想分別為煩惱本，所以要憶想不生，才名為滅。不知道，煩惱無自性，憶想分別也無自性；只要不起憶想分別，就無所謂滅不滅了。「化比丘」這樣的進一步啟導他們：你們既知道這樣，那「汝等」就切「莫作憶想」分別了！「若使汝等不起憶想分別法」，也就是於一切法而不起憶想分別，「即於諸法無染無離」。沒有三不善可得，有什麼可染著呢？又有什麼可離呢！如「無染無離」，即離一切憶想的戲論，「是名寂滅」，也就是涅槃了。上來約斷煩惱說，下約修道說：道是戒、定、慧、解脫、解脫知見——五分法身。從前舍利弗涅槃了，弟子均頭沙彌，非常悲哀。佛就曾啟發他：戒滅盡了嗎？……解脫知見滅盡了嗎？換句話說：入涅槃，一切功德都沒有了嗎？現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。「所有戒品（品就是分）」，也「不往來」，也「不滅盡」。這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，所以不像實有論者那樣，以為涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中。入了涅槃，灰身滅智而不可得。然從法性空的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。「定

品、慧品、解脫品、解脫知見品」，也這樣的「不往來」，「不滅盡。以是法」性寂滅「故，說為涅槃」。「是法」，一切「皆空」，皆「遠離」，了無礙著。這樣的即空即離，也「不可取」著。如取空，取遠離，取涅槃，就不是空、遠離，不是真涅槃了。

諸比丘著於一切法實有，所以想從禪定求得涅槃。不但以為有煩惱可斷，也以為有涅槃可得。上已顯示煩惱本空，涅槃也不可得。但對於涅槃，還得激發勸離。所以化比丘又說：「汝等」應「捨離是涅槃想」！勿以為涅槃如何如何，這都是憶想分別。此心切「莫隨於」憶「想」，憶想是不與涅槃相應的。也「莫隨非想」，以為不憶想就得了！以為不憶想，早就是憶想了。切「莫以」憶「想」來「捨」憶「想」；只此捨離一念，就是憶想分別，怎麼能離憶想呢？也切「莫以想」來「觀想」。以憶想觀憶想，是以分別觀分別，順世俗的觀行，是不可能引入勝義自證的。「若以想捨想」，以想觀想，不能脫離憶想的罥索，「為想所縛」而不得解脫。這一段，對於取相修行，世俗假想觀，作徹底的評判！

然後總結的說：你們知道受想滅定是最高勝的，那就「不應」憶想「分別」這「受想滅定」。因為「一切諸法」，本「無分別」，分別即與法不相應了。「若有比丘」，能「滅諸受想得滅定」，那就是修行目的的「滿足」。「更無有上」的涅槃了。這裡的受想滅定，與一分聲聞學者（一分大乘）所說不同。一分聲聞學者，以受想為『心行』，有了受想，就一定有心。有了受與想，情感的，知識的一切分別，一切苦惱，都無法避免。從厭患受想下手，滅受想即一切心心所法滅而不起，名為滅受想定。這是阿那含（三）果以上的聖者，為了身心的勞累，所以修此以暫滅心心所法，與涅槃相似。但一分學者與大乘法說：滅受想定為淨智現前，徹證究竟法性的深定。有受就有取著，有想就有分別；於一切而不起憶想分別，超三界尋思所行境，名為滅受想定。得滅受想定，即安住無所取著的涅槃，究竟無上！

丁四 受教得脫

化比丘說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。來詣佛所，頭面禮足，在一面立。

「化比丘說是語時，五百比丘」就「不受諸法，心得解脫」，得阿羅漢果。如來教化的善巧方便，真是不可思議！這些比丘，本已修得深定；修所斷的煩惱，可能幾乎已斷盡了。所以一經善巧開導，即斷盡三界一切見修所斷煩惱，得究竟解脫。既證阿羅漢果，也就能於如來所說深法，信解隨順通達；不再偏滯於禪定，所以還「來詣佛所」在。到了，以「頭面禮」佛「足」，向佛致最敬的接足禮，然後退「在一面」，靜靜的「立」著。這麼一來，佛是心心相印，而大眾卻不免驚疑了！

丙三 密說

丁一 密論自證

爾時，須菩提問諸比丘言：「汝等去至何所？今何從來？」諸比丘言：「佛所說法，無所從來，去無所至。」又問：「誰為汝師？」答言：「我師先來不生，亦無有滅。」又問：「汝等從何聞法？」答言：「無有五陰、十二入、十八界，從是聞法。」又問：「云何聞法？」答言：「不為縛故，不為解脫故。」又問：「汝等習行何法？」答言：「不為得故，不為斷故。」又問：「誰調伏汝？」答言：「身無定相，心無所行，是調伏我。」

此下『密說』一科，從文段來說，這是五百比丘回來，須菩提與他們作一連串的問答。他們本著自證的心境而答覆，正如中國禪者的作風一樣。因他們的密說自證法門，使法會大眾得益不少，所以別出此一科，以明正化、巧化以外，還有這密化一途。這一連串問答，可分三段：

一、六番問答，問修學歷程：那「時，須菩提」見五百比丘回來了，心裡不免希奇，當然大眾都有此感。如來曾命須菩提去勸他們回來，自己無能為力而謙辭了。現在他們卻自己回來了，這裡面定有一番因緣，所以就「問諸比丘」：「汝等」離此而「去」，是到「何所」在？「今」又「從」「何」處「來」？這是想從他們的去處，以了解他們為什麼回來。「諸比丘」卻本著自證的心境作答：「佛所說」的，一切「法」「無所從來，去」時也「無

所至」。不見一法有來處，不見一法有去處。佛說『不來不去』；或說『不來而來，去無所至』。一切本來如此，怎麼問我們的來蹤去跡呢？須菩提聽了，立刻意會到他們有了深徹的契入，這一定從誰聽法修學了。所以「又問」：那「誰為汝」等的「師」長？比丘們「答」道：說起「我」們的「師」長，那是「先來不生」，以後也「無有滅」。這是說：佛弟子以法為師，此外還有什麼師呢？法性本來不生滅，我們就這樣的依法、順法而修證罷了！須菩提聽懂他們的意思，依正法為師，「又問」：那「汝等從何」而「聞法」呢？這是說：你們從什麼處悟入？諸比丘「答」：「無有五陰」——五陰即五蘊的舊譯，色、受、想、行、識為五陰，陰是聚集義。無有「十二入」——入是處的舊譯。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，為內六入；色、聲、香、味、觸、法六塵，為外六入。內外六入，為識所因處，所以叫入。無有「十八界」，界是類別義。十二處加眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，總名十八界，即一一法有十八類別。諸比丘的答意是：無有五陰、十二入、十八界；也就是五陰、十二入、十八界性空不可得，我們「從是」而「聞法」悟入。蘊、界、處三科，為佛對眾生的分析，以明我我所不可得。或者又執著蘊、界、處為實有自性，不解性空，所以如來說法，如本經的中道正觀，都以觀蘊、處、界空為方便；諸比丘也是這樣的聞思而悟入。須菩提「又問」：你們到底為了什麼——為斷煩惱嗎？為了生死嗎？為得解脫嗎？為成佛嗎？到底為什麼去「聞法」，觀空而悟入呢？諸比丘「答」道：我們「不」是「為」了繫「縛」，也「不」是「為」了「解脫」而聞法。這意思說：煩惱本性空寂，本無所縛，怎麼為這繫縛的斷除而聞法？解脫也本性空寂，怎麼為這解脫的求得而聞法呢？這正是『不除妄想不求真』了。須菩提接著「又問」：修證的動機，是已經明白了。但「汝等習行何法」而得入呢？諸比丘「答」道：我們所修行的法門是：「不為」了有所「得」，也「不為」了有所「斷」。無所得無所斷的法門，不是別的，就是般若波羅蜜。須菩提知道他們已得調伏，如牧牛調馬，已馴順如法，所以「又問」：「誰調伏」了「汝」等呢？諸比丘「答」道：誰能調伏誰呢？只是通達「身無」決「定相」，「心無所行」——沒有所緣慮的影像。身空心寂，就「是」這樣的「調伏」

了「我」們。換句話說：因身空心寂而得調伏。

又問：「何行心得解脫？」答言：「不斷無明，不生明故。」又問：「汝等為誰弟子？」答言：「無得無知者，是彼弟子。」又問：「汝等已得，幾何當入涅槃？」答言：「猶如如來所化入涅槃者，我等當入。」又問：「汝等已得己利耶？」答言：「自利不可得故。」又問：「汝等所作已辦耶？」答言：「所作不可得故。」又問：「汝等修梵行耶？」答言：「於三界不行，亦非不行，是我梵行。」又問：「汝等煩惱盡耶？」答言：「一切諸法畢竟無盡相故。」又問：「汝等破魔耶？」答言：「陰魔不可得故。」

二、八番問答，約究竟解脫作問，須菩提「又問」：你們是心得解脫了；但是以「何行心」——什麼心行「得解脫」呢？以貪心得解脫，還是以無貪心得解脫？以瞋行心、癡行心得解脫，還是離癡心得解脫呢？這是都不能得解脫的。如說貪心，貪心是煩惱，怎麼能得解脫？如說離貪心，離貪心就是解脫，怎麼能得解脫？難道解脫心又得解脫嗎（這些，並如中觀法門所明）？比丘們約明無明作「答」：「不斷無明」，也「不生明」。煩惱本無所斷，般若（明）本來不生；這樣的通達，即得解脫。所以非無明心行，也非明心行。須菩提「又問」：究竟解脫的聲聞，是依師的（如中國禪者，即使悟入了，也要求師印證）；「汝等」不在佛的法會中得悟入，那你們是「誰」的「弟子」呢？諸比丘「答」：凡「無得無知者」，我們就「是」他的「弟子」。無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。聖者是理和同證，心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我們為他的弟子。須菩提「又問」：「汝等」已得究竟解脫，那「幾」時「當入涅槃」呢？涅槃為畢竟空寂性的現證。入涅槃，聲聞法以為阿羅漢最後死了，不再受生死，而契入畢竟不生的寂滅性。須菩提以此相問，諸比丘「答」道：「猶如如來所化」的化人「入涅槃」了，那「我等」也「當入」涅槃。但是，如來的所化，如幻如化，幻起而無所從來，幻滅而無所至。幻性本空，示現生死而不落生死，不落三世。這樣的化人，有什麼涅槃可入？還有什麼時間呢！比丘們現證寂滅，達一切如幻如化，就是『涅槃亦復如幻如化』，這有什麼定相可問呢？須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「已得

己利」了？聲聞以自己的生死解脫為己利，須菩提也就這樣的問。諸比丘「答」：己利嗎？有自己才可說己利；不見有自己可得，那有什麼己利呢？所以說「自利不可得」。其實，這才真能得自利呢！聲聞證究竟果，都以四句話來表示自己的證境：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。』以下，須菩提就以其中二句來「問」：「汝等所作」的證涅槃事，「已」成「辦」了嗎？諸比丘「答」：「所作」是「不可得」的。沒有所作可得，這才成辦了自己的所作。「又問」：「汝等」已「修梵行」嗎？上問證滅，此問修道。諸比丘「答」：「於三界」法而「不行」，也「非不行」，這「是我」們所修的「梵行」。如有行可修，行於三界，那是生死行；如什麼都不行，那也就不成修行，所以非行非不行。須菩提「又問」：「汝等」的「煩惱」，都斷「盡」了嗎？諸比丘「答」：「一切諸法」空寂，「畢竟無盡」滅「相」可得；煩惱也一切法所攝，怎麼可說盡呢！須菩提「又問」：「汝等破魔」了嗎？魔是惡者，為生死法的攝屬者。究竟解脫，即不落魔界，所以說破魔。魔有煩惱魔、陰魔、死魔、天魔四類，這裡約五陰魔說。五陰——五蘊為生死法，眾生取著五蘊，從蘊生取，不離生死，所以說五陰為魔。現在諸比丘「答」道：「陰魔」性空「不可得」，就這樣的破了陰魔。

又問：「汝等奉如來耶？」答言：「不以身心故。」又問：「汝等住福田耶？」答言：「無有住故。」又問：「汝等斷於生死往來耶？」答言：「無常無斷故。」又問：「汝等隨法行耶？」答言：「無礙解脫故。」又問：「汝等究竟當至何所？」答言：「隨於如來化人所至。」

三、五番問答，約解脫以後作問：經上來的問答，已表示諸比丘已確實究竟解脫，所以須菩提「又問」：「汝等奉如來」嗎？奉是承事供養的意思。佛弟子從佛出家，法恩深極，理應供養承事，以報世尊的法恩。一切供養中，法供養最上。法供養，是依法修行，知法證法，契合如來教化的本懷。所以諸比丘「答」道：當然供奉如來，但這是「不以身心」的。不是以身體供侍如來；也不是心念佛恩，感激不盡。我們是達身心空不可得，是真奉佛。須菩提「又問」：「汝等住福田」嗎？阿羅漢，義譯為應供——應受世間的供養。阿羅漢身心清淨，真能受人的供養，能報施主的恩德。凡布施供養阿

羅漢的，得大果報，如像種子種在良田裡一樣。所以阿羅漢，住福田位，應受世間的供養。諸比丘「答」：是的，為眾生作福田，是因為心「無有住」；如有所住著，就不是福田了。從前禪宗有一故事：有婆子建一草庵，供養一位禪者，已二十年。後經婆子的考驗，那禪者還是心有所住，不能佛魔平等，善惡一如。於是放火燒了草庵說：二十年供養了一位光頭俗漢。也就是說：心有所住，就不值得供養，不名福田。須菩提「又問」：那「汝等」已「斷於生死往來」，不再受生死了？諸比丘「答」：一切法「無常無斷」，生死也無常無斷。這對世俗來說，既不是常在生死，也不是斷盡生死；這有什麼往來不往來呢！這在大乘，即於畢竟空寂中，悲願內熏，盡未來際而不離生死。如是聲聞乘，就於畢竟空寂中，一切戲論永息。須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「隨法行」了！一切依於法，順於法，與法相應，叫（法）隨法行。諸比丘「答」：是的！隨法行，不是隨什麼，不隨什麼。法——正法性無在無不在，所以於一切「無礙」而得「解脫」，是隨法行。無礙解脫，也就是不思議解脫，一一無非解脫門。須菩提最後「又問」：「汝等究竟當至何所」在呢？也就是問究竟的歸趣。現在是解脫了，無所謂了生死不了生死，無所往而不解脫。難道就這樣下去嗎？隨世間法說，總該有一究竟的歸趣。諸比丘「答」：究竟的歸趣，當然是涅槃了。但涅槃如幻如化，畢竟空寂，實沒有能入所入，能到所到可說。如一定要問究竟，那我們是「隨於如來」所化的「化人」；化人「所至」處，也就是我們所到達處。而化人實無所至，那我們也無所謂究竟到達處了。這五百位比丘，是如來化人所教化的，所以在問答深義中，也就當地風光，以化人為喻。

丁二 時眾開解

須菩提問諸比丘時，有五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人，遠塵離垢，得法眼淨。

「須菩提問諸比丘」，諸比丘一一以自證的境地作答，這等於隱密的在宣說甚深法門。所以那「時」就「有五百比丘不受諸法，心得解脫」，證阿羅漢果。還有「三萬二千」出家或在家「人」，聽了也「遠塵離垢，得法眼淨」，證得了初果。從這些看來，須菩提起初不願勸化諸比丘，這時又與諸

比丘問答，實是在如來教化中，擔負一種助佛揚化的責任。如真以為須菩提不能不知，就誤會了！

甲三 流通分

乙一 問答修學

丙一 普明問

爾時，會中有普明菩薩白佛言：「世尊！菩薩欲學是《寶積經》者，當云何住？當云何學？」

流通分有問答修學，時眾奉行二科。由普明菩薩發起，所以本經又稱普明菩薩會。普明菩薩的問答，是重要的！但在全經中，只是流通部分；所以以普明菩薩為經名，不大恰當。本經異譯，《遺日摩尼寶經》，流通分非常簡單，沒有本經流通部分。《摩訶衍寶嚴經》，與世親菩薩造論所依的《寶積經》本，也與本經不同。流通分由須菩提起問，如來宣說持經功德及身口意各十種清淨。唯趙宋譯的《大迦葉問大寶積正法經》，流通部分，是綜合了《寶嚴經》（世親所依經本）及本經，也說是普明菩薩問的。這可見本經的流通分，梵本多有不同。因此，以普明菩薩為經名，越覺得不妥當了！

在那「時」，法「會中有」名為「普明（以慧光普照得名）菩薩」的，出來啟「白佛」說：「世尊」！如「菩薩欲學是《寶積經》」——如來上面所說的寶積法門，應「當」怎樣的安「住」？應「當」怎樣的修「學」？普明菩薩所提出的，住，是心住於正法，與正法相應而不動。學，是種種修行。《金剛經》以住、行、降伏其心——三句來啟問；本經以住、學來啟問。據如來的開示來說，如來是綜合的答覆：應這樣的住心而修學。這是菩薩的修學法，所以在這流通分中，清楚地顯出了大乘學者的面目。這所以在本經中，雖屬流通，也是非常的重要。

丙二 如來答

丁一 不住相學

佛言：「菩薩學是經，所說皆無定相而不可取，亦不可著。隨是行者，有大利益。

如來開示修學的方法有四，一、不住相學：「佛」說：「菩薩學是」寶積「經」，應該是這樣的。對如來上面「所說」的一切，能信解「皆無定相」，如幻如化「而不可取」的；不可取，也就「不可著」。取是持取，著是堅持不捨。但這不是說，可取而不要取，可著而不要著，是說本沒有可取可著的。如夢中的忽貪忽瞋，覺得不應起貪瞋，因為並沒有可貪可瞋的真實存在。如菩薩能「隨」順這不取不著相而修「行」，那就「有大利益」。不但能得己利，而且自他兩利，福慧具足。

丁二 大精進學

普明！譬如有乘坏船，欲渡恆河，以何精進乘此船渡？」答言：「世尊！以大精進乃可得渡。所以者何？恐中壞故。」佛告：「普明！菩薩亦爾，欲修佛法，當勤精進，倍復過是。所以者何？是身無常，無有決定，壞敗之相，不得久住，終歸磨滅；未得法利，恐中壞故。

二、大精進學：佛告「普明」：「譬如有」的「乘」了一艘「坏船」——雖已造成船形，但還沒製造完密。乘這樣的船，想「渡」過極寬闊而水流又急的「恆河」，你想，這應「以何」等的「精進」努力，來「乘此船」而橫「渡」呢？普明菩薩「答」道：這是要「以」極「大精進」，才「可」能「得渡」。為什麼呢？因為船質太差，河面太闊，「恐」怕船到「中」流，來不及渡河，船就「壞」了啦！「佛告」「普明」菩薩說：菩薩也應該這樣的「修」學「佛法」——如上所說的寶積法門。應「當勤」勉「精進」，比起乘坏船渡恆河，要加「倍」的超「過」渡河的精進才行。為什麼菩薩應有更大的精進？大寶積法門，如恆河那樣的廣大，本不是一下就能學成了的。而菩薩的身體，也許比坏船更不如呢！佛說：「是身無常」，在息息生滅中，「無有」「定」相可得。身體不斷的變化，什麼時候死，全沒有一定。所以身體的「壞敗」——變異「相」，是必然如此的；怎麼也「不得久住，終歸磨滅」。人生必有一死，只是遲早而已。所以在修學寶積法門時，「未得法利」——信解通達悟入正法的利益；有誰能保證，到幾歲一定能悟入呢！這個身體是必壞的，卻又不知什麼時候要壞。如不趁早努力修學，忽而因病死了，要修也來不及了，豈非可惜！所以死稱死魔，為障道的一大因緣。那

麼，如修學而未得法益，不應該特別精進以求悟入嗎？因為正像船到中流，「恐」怕這身體在修學「中」間忽然「壞」了。

這是現身急於求得法利的精進；古代中國禪師，很有這種精神。有的怕現身不能成辦，所以佛開淨土——彌陀淨土，藥師淨土，彌勒淨土等法門，以確保來生的見佛聞法，成就大乘信心的不退。也有深信因果，雖說死了可惜，而到底善根深植，所學不虛，未來一定能以此而得入，所以只是盡力修學去。

丁三 為眾生學

我在大流，為渡眾生斷於四流故，當習法船；乘此法船，往來生死度脫眾生。云何菩薩所習法船？謂平等心，一切眾生為船因緣；習無量福，以為牢厚清淨戒板；行施及果以為莊嚴；淨心佛道為諸材木；一切福德以為具足堅固繫縛；忍辱柔軟憶念為釘；諸菩提分堅強精進，最上妙善法林中出；不可思議無量禪定，福德業成善寂調心，以為師匠；畢竟不壞大悲所攝，以四攝法廣度致遠；以智慧力防諸怨賊；善方便力，種種合集四大梵行以為端嚴；四正念處為金樓觀；四正勤行、四如意足以為疾風；五根善察，離諸曲惡；五力強浮；七覺覺悟，能破魔賊；入八真正道，隨意到岸，離外道濟；止為調御；觀為利益；不著二邊，有因緣法以為安隱。大乘廣博無盡辯才，廣布名聞，能濟十方一切眾生，而自唱言：來上法船，從安隱道，至於涅槃，度身見岸，至佛道岸，離一切見。如是，普明！菩薩摩訶薩應當修習如是法船，以是法船，無量百千萬億阿僧祇劫，在生死中度脫漂沒長流眾生。」

三、為眾生學：菩薩的修學佛法，是為了眾生。要利益眾生，就必須自己修治悟入。所以菩薩是為了利他而自利，從利他中完成自利。如專為了自己這樣那樣，就不是菩薩風格，而是聲聞了。如來開示這一重要的學習法說：菩薩應這樣的想：「我在」生死「大流」中，「為」了要「渡」脫生死「眾生」，使他們「斷於四流」——欲流、有流、見流、無明流。眾生為煩惱而漂流生死，如在瀑流的漂蕩、洄漩中，不能自脫一樣。所以度脫生死河中的眾生，主要為斷眾生的煩惱；煩惱如瀑流一樣，所以叫四瀑流。要渡生死

瀑流中的眾生，應「當」修「習」佛法；而這一切佛法，如能在河流中往來的船隻一樣，所以譬喻為「法船」。學習佛法而有所成就，如有了法船一樣，可以「乘此法船，往來生死」河流。自己依法船而不致陷溺，也就能在生死河中「度脫眾生」。這樣的佛法船，自度度他，是菩薩所應勵力修學的。那到底什麼是「菩薩所習」學的「法船」呢？這當然是一切佛法。以法為船，所以就以種種佛法功德，來比喻船隻所有的一切。

先舉一一的譬喻：(一)、修「平等心」，救護「一切眾生」。這一切眾生，「為」成就法「船」的「因緣」。因緣不具足，造船不能成就。佛法依眾生而起，沒有眾生，也就沒有佛法。所以於一切眾生的平等心，為法船的因緣。(二)、修「習無量福」德，主要是清淨戒行。有了清淨戒，那就人間天上，不會墮落。否則自己淪墜惡道，還想救眾生嗎？這無量福德，「為牢」固堅「厚」的——「清淨戒」行，如船「板」一樣，牢固堅厚，不會沈沒。(三)、修「行」布「施及」布施的「果」報，在人天中，受種種的富樂自在。就「以」此「為」法船的「莊嚴」，莊嚴即精美的裝飾，富麗堂皇。(四)、「淨心佛道」——於佛菩提而生清淨信心（菩提心），「為」成就法船的「諸材木」。這是造作大船的主材，如房屋有棟樑一樣。(五)、除上布施、持戒、淨信以外，廣修其他的「一切福德」。這一切福德，「以為」法船所有的，「具足」而「堅固」的「繫縛」。什麼是繫縛？如船隻要有足夠而堅固的纜索，才可以牢繫上岸。

(六)、修「忍辱」、心性「柔軟」，不失正「憶念」。這樣的柔忍而攝受眾生，正念而不忘佛道，「為」法船的「釘」子，緊密的結合而不致破散。(七)、「諸菩提分」，是成就菩提的因素；這都從「堅強精進」中修習成就。這些菩提分法，如造成法船的一切材木；從精進中來，所以是從「最上妙善」的「法林中出」來。(八)、修「不可思議」的「無量禪定」：無量是四無量，禪是四禪，定是四無色定，合為十二門禪。以「福德業」所「成」就的這些極「善」靜「寂」，極善「調」伏的定「心」，「以為」造成法船的工「師匠」人。工師的審慎精製，如以定心而成就一切功德。(九)、法船是盡未來際的廣度眾生，這是由於「畢竟不壞」——不變異的「大悲」心「所攝」

受。依大悲心，而以布施、愛語、利行、同事——「四攝法」來攝導眾生。悲心是這樣的深徹堅固，四攝是這樣的方便攝受，所以法船能「廣度」眾生，「致遠」——到達極遠的目的地。廣度是化眾生；致遠是成佛道。(十)、在法船的往來生死中，「以智慧力」覺照一切，這才能「防」護「諸怨賊」，不為魔外煩惱所壞。

(十一)、從智慧所起的「善方便力」，能「種種合集四大梵行」。四梵行是：慈無量，令一切眾生得樂；悲無量，令一切眾生脫苦；喜無量，見眾生的得福樂而隨喜；捨無量，於一切眾生住平等捨。這方便所起的梵行，「以為」法船的大莊「嚴」。(十二)、「四正念處」：身念處、受念處、心念處、法念處，「為」法船上的「金樓觀」。什麼是金樓觀？在船的上層高處，建一金屬的樓臺，以便瞭望海中的一切。四念處觀一切法不淨、苦、無常、無我，如金樓觀一樣。(十三)、「四正勤行、四如意足」，是精進力，定通力，能推進大乘法船，往來生死海，救度眾生，所以如推動船帆的「疾風」一樣。(十四)、「五根」，是信、進、念、定、慧，以慧根為主。所以能「善」巧觀「察」法船所行的航道，遠「離諸」險「曲」的「惡」道，而平安的前進。(十五)、「五力」呢，那是「強」大的「浮」力，能載重而不致沈沒。(十六)、「七覺」分能「覺悟」大眾的昏迷，所以「能破魔賊」。如船在海中，能隨時覺察，就不會為海盜等侵襲。

(十七)、八正道，如八條正確的航線。法船進「入八真正道」，就能「隨意到」達涅槃彼「岸」，安穩的上岸遊樂，不會誤入歧途，所以能「離外道濟」。濟是津濟，也就是渡頭、碼頭。外道渡頭，即外道教化到達的地方。(十八)、止與觀，為修行的主要法門。在大乘法船中，以修「止為調御」，即駕駛者。一心一意的駕駛，如制心一處的止。又以修「觀為」真實「利益」，因為唯有正觀，才能得真實的自利利他。(十九)、這樣的法船，運眾生從此（岸）到彼（岸），又從彼還來此岸，「不著」於生死涅槃的「二邊」，無盡的利濟眾生。(二十)、「有」無量法門的「因緣法」，圓滿究竟，所以能「為」眾生作「安隱」，能得安樂。上來二十句，以佛法喻船的一切；以船喻佛法的救度眾生。

菩薩應修學佛法，從生死海中度脫眾生，如船一樣。而修學法門得成就的人——菩薩，就如船主一樣。上面說明了法船，以下要說法船的主導者。菩薩怎樣的宣傳號召，引導眾生來同登法船呢？「大乘」菩薩具備了「廣博」的「無盡辯才」，這對於折伏外道，化導愚蒙，是非常重要的。經說四無礙解：法無礙解，義無礙解，詞無礙解，樂說無礙解。有了這四無礙解，才能說法的辯才無盡。這樣的大菩薩，真的無人不知。菩薩有了這樣的功德，所以德聲「廣布」，「名聞」十方，也就因此「能濟」度「十方一切眾生」。菩薩以此法船度眾生時，「自」己宣「唱」佛法說：「來」！大家來登「上」這佛「法」的大「船」！大家如登上這法船，就是歸依三寶，依法修學。這樣，生死苦海中的眾生，就能「從安隱」（與穩同）的正「道」，一直前進，而「至於涅槃」。這就是「度」脫「身見」——我見的此「岸」，而「至佛道」的彼「岸」。要知道不脫生死，只是我見繫縛。有了我見，就是世間，就是生死，就是此岸。一切法空無我，是破除我見而入佛道的正道。所以要到佛彼岸，必須「離」我見為本的「一切見」。有我見，就有常見斷見，一見異見，有見無見……六十二種見趣，如滋蔓叢生，不易清除。唯有截除我見根本，一切枝末的見趣，才從此永盡。斷我見，離一切見的佛道，就是一切法空無我、無相、無願、不生不滅、不取不捨的正法。菩薩以法船度眾生，主要是宣揚正法，以正法來號召攝受眾生，救脫眾生於生死大海。

為眾生學的法船普度，已如上廣說。末了，結告「普明」菩薩：「菩薩摩訶薩」，「應當修習」這樣的「法船，以是法船」，在「無量百千萬億阿僧祇（無量數）劫」中，一直「在生死中」，「度脫漂沒」於「長流」的「眾生」。眾生在生死流中，頭出頭沒，如不遇佛法，永無了日，所以說長流。所說的無量百千萬億阿僧祇劫，舉一極長的時間來說，其實菩薩的廣度眾生，是盡未來際，無窮無盡。菩薩應這樣的度眾生，就不能不為了眾生而修習這樣的法門。

丁四 速疾道學

又告普明：「復有法行，能令菩薩疾得成佛。謂諸所行真實不虛，厚習善法。深心清淨，不捨精進。樂欲近明，修習一切諸善根故。常正憶念，樂

善法故。多聞無厭，具足慧故。破壞憍慢，增益智故。除滅戲論，具福德故。樂住獨處，身心離故。不處憒鬧，離惡人故。深求於法，依第一義故。求於智慧，通達實相故。求於真諦，得不壞法故。求於空法，所行正故。求於遠離，得寂滅故。如是，普明！是為菩薩疾成佛道。」

四、速疾道學：佛「又告普明」：此外，還「有」隨法順法的「法行，能令菩薩疾得成佛」。法門是這樣的廣大甚深，身命又如此的危脆難保！如未得法利而就死了，被可憐為『如入寶山空手回』。所以怎樣的容易成佛，迅速成佛，為佛弟子的普遍要求。佛也就在這開示修學時，明白地提出了這一修學法。古人比喻：如船在港汊河渠中，一天不過行幾十里，拉縴，搖槳，還是那麼艱苦！如一旦船到大海，那時風帆飽滿，被形容為『瞬息千里』。修行也是這樣：專在事相上修行，修行又難，功德又少。如能與法相應，心心流入法性大海，那就捷疾無比。《金剛經》說：釋迦在然燈佛處，悟入無生法忍，比之以前的久劫修行，是不能相比的。悟入法性，才能易疾成佛。雖然如來適應眾生根性，說些易行易成法門，唯與法相應的法行，才是第一義悉檀。如說極樂世界種種莊嚴，為易行道。這是說極樂世界修行容易穩當，決定能不退轉菩提心，並非說容易成佛。生了淨土，還得修行，一直到得無生忍，才能通入法性大海，一帆風順！還有些說欲樂為方便，容易成佛，那無非世界悉檀，以欲鉤牽，使人樂於修學而已。又有些經文，為了懈怠眾生，聽說三大阿僧祇劫修行，就心怯引退。所以說三生、一生，即可成佛。那是對治悉檀。有的不知佛法人人可修，人人可成，懷疑自己。於是佛說一切眾生有如來藏性，眾生即佛；指心本淨性為成佛因，以啟發向上向善的菩提心，那是為人悉檀。然約究竟義說，唯般若與法相應，才能入法性海，疾成佛道。

佛說疾易成佛的修學，有十四句，分三：三根本，六要行，五求真實。三根本是直心、深心、菩提心，與《維摩詰經》所說的一樣。(一)、「所行真實不虛」，是直心。從現相說，真實不虛是心性質直，沒有諂曲。約實質說，那是般若與真如相應；是正觀諸法空性（《大乘起信論》以正念真如為直心）。正觀實相，法性本空，並非落空成病，而是以般若無所得為方便，

所以能「厚集善法」，如《般若經》說，厚集是無邊積集的意思。(二)、深心：菩薩的大悲心，「深」徹骨髓。悲與般若相應（名為無緣大悲），悲「心清淨」。雖法性空不可得，而以悲願力，「不捨精進」，利益眾生。(三)、菩提心：菩薩「樂欲」——志願愛樂「近明」。明是菩提的覺明；近明是向於菩提，臨近菩提，這是願菩提心。以菩提心為本，「修習一切諸善根」。這直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提願、大悲心、真空見。大乘法必備這三心，有三心才直向佛道。如離卻三心，一切修行，都不名為大乘法了。

六要行是：(一)、菩薩心恆「常正憶念」，如念佛、念法、念僧，念無常、無我，念法性本空、本淨等。菩薩「樂」於「善法」，所以一心正念，常時現前。(二)、「多聞」佛法而「無厭」足心。因法義甚深，廣大無邊，所以聽法無厭，才能「具足」智「慧」。(三)、菩薩應「破壞」自心的「憍慢」，謙卑和順，這才不致得少為足，能「增益智」慧。(四)、「除滅」一切愛見「戲論」，心在正道，所以能積集「具」足一切「福德」。否則大好時光，盡從戲論閑話中過去了。(五)、「樂住獨處」，這是「身心」遠「離」取相，遠離煩惱，所以無往而不寂靜。(六)、「不處憒鬧」的地方。為什麼喧囂吵鬧？只是有了不清淨不如法的人。如遠「離惡人」，那諸上善人共會一處，即使人天雲集，也一樣的安靜呢！以上六行，仍著重為出家菩薩說。

五求真實：本著三心而行六行，以及六度等法門，而心心念念，唯求真實。(一)、「深求於法」，「依第一義」而求，所求的是勝義法。如求世俗法，事相法，既非真實，也就不易成佛。(二)、「求於智慧」：這不是世俗偏邪智慧，而是「通達實相」的如實智，即般若。(三)、「求於真諦」：求那非虛妄，不倒亂的，這就是「得不壞法」。不壞法即法性常住，不變不異；得常法性，即一得永得，不再失壞了。(四)、「求於空法」：這由於「所行」中「正」，正觀正念而能悟入。(五)、「求於遠離」：這是真遠離，不起一切戲論，離煩惱，息生死，證「得」涅槃「寂滅」。這五求，只是求於智證空性，體實相而究竟寂滅。

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

乙二 時眾奉行

說是經時，普明菩薩、大迦葉等，諸天、阿修羅及世間人，皆大歡喜，頂戴奉行。

寶積法門的修行法，也已為普明菩薩說了。從始至終，法門圓滿，即以時眾奉行為總結。結集者敘述說：如來「說是」寶積「經時」，始終圓滿。大乘行者，如「普明菩薩」等。聲聞行者，如「大迦葉等」。還有人天大眾，如「諸天、阿修羅及世間人」。凡在法會中見佛聞法的，莫不「皆大歡喜」。對於這寶積法門，看作最可尊貴的，「頂戴」高舉，信「奉」而願意實「行」。當時大眾能頂戴奉行，自然能傳持不絕，流通末世了！