华雨集（一）

印顺法师

卷001

序

民国六十年，我觉得身体有点异样，想到人命无常，所以写了《平凡的一生》。又将所有的写作、讲记，除《印度之佛教》、《说一切有部为主的论书与论师之研究》、《原始佛教圣典之集成》、《中国禅宗史》外，五十八年已编成《妙云集》的上、中、下——三编，共二十四册，又覆勘一遍。那年秋冬，生了一场濒临死亡边缘的大病。本来，「出家来因缘所发展，到现在（可说）……因缘已了」；但「缺乏断然拒绝，不顾一切的勇气」（《平凡的一生》一五〇、二〇），在道源长老的劝告下，又再一次接受开刀手术，病总算慢慢的好了，可是后遗症严重，在半生不死的情况下，足足的度过了三年多的时光。大病以后，我还能为佛教做些什么呢？在安静的自修中，只有随力写一些。所写的，主要是独立成部的作品，如《初期大乘佛教之起源与开展》、《如来藏之研究》、《空之探究》、《印度佛教思想史》，及《杂阿含经论会编》。大部以外，还有些三万字上下的，如《游心法海六十年》、《修定——修心与唯心、秘密乘》、《契理契机之人间佛教》、〈中国佛教琐谈〉、〈读大藏经杂记〉等；有写作而还没有全部完成的，如《方便之道》等。总之，大部以外的写作，是不多的。然在大病以前的讲说，有人记录出来的；也有曾发表在《海潮音》，却没有编入《妙云集》的；还有早期的少数写作。综合起来（大部除外），大约也有七十万字。

七十五年初冬，我移住南投（我称之为「寄庐」）。环境相当安静，可是身体却在慢性的衰弱中；今年，衰瘦更加速了！老化衰瘦，再不能有所写作，所以又想到把稿子再编集一下，分为五册，名为《华雨集》。我的写作，到此为止。过去讲说而没有记录的（留有录音带）；早年不成熟的作品而

没有编入的；也有没有找到的。总之，《华雨集》所没有编集的，就是我所不要保留的，无论说得对与不对，都不再是我的了，如旧物而已被丢弃了一样。

附带要说到的，在《妙云集》下编《青年之佛教》中，有《初级佛学教科书》、《高级佛学教科书》（本分为十二册，每册十二课），本是为星洲弥陀学校编写的。国内不知是那一位大德（传说是台南的），编写了一部佛学的儿童读本，并有图画。也许曾经参考过我的佛学教科书，竟标题为「印顺导师原著」；台北的慈济文化中心，也有印行结缘的。我不是说这部书不好，只是说这与我的写作无关，不敢掠人之美！民国七十八年十一月，序于南投寄庐。

大树紧那罗王所问经偈颂讲记

序

这部《大树紧那罗王所问经》偈，是十多年前在慧日讲堂讲的。顾法严居士留下了录音；杨梓茗居士把他用文字记录出来；朱斐居士把他刊布在《菩提树》，又作为《菩提树》丛书之一。能留下来而再度与大家结法缘，都是几位居士的功德！

我国一向尊重与发扬大乘佛法。大乘法，真是方便多门，门门可以入道。但举要来说，不外三类：有以信乐十方净土精进而入佛道的，是信增上人。有以智慧解悟而入佛道的，是智增上人。有以悲济众生而入佛道的，是悲增上人。众生的根机不一，应机设教，入门的方便，是有多少不同的。然论到圆成佛道的菩提道，信愿，慈悲，智慧，都是不可缺少的。世间决无没有信愿、没有慈悲、没有智慧的菩萨，也决无没有圆成这些功德，而可以成就无上菩提的。所以，应三类机而有三类方便，到底只是初门的方便。真能由初门而深入的，菩提道终归一致。我当时选出《大树紧那罗王所问经》的部分偈颂，来宣扬菩萨道，也就是重在这同归一致的大菩提道。龙树菩萨有《菩提资粮论》（唐达磨笈多译），所说的内容，比选讲的偈颂更广，而大意也还是相同。希望读到这部讲记的，能信解「方便有多门，归元无二路」。随

自己的根性，从不同的方便门入手，更能依同一的菩提大道（路），而趣入一切智海！中华民国六十四年七月十五日，印顺序于妙云兰若。

大树紧那罗王所问经偈颂讲记

——民国五十四年夏在台北慧日讲堂讲——

这次选择了《大树紧那罗王所问经》中的一部分偈颂来讲。由于一般的大乘经，通常都是部帙太大，所以就选择了这部经的部分偈颂。这部经，对于中国佛教徒而言，似乎颇为生疏，但是事实上，在古代，这在大乘经典中是很重要的一部。此经的性质是属于大乘法门，以发菩提心、大乘菩萨修菩萨行乃至成佛为其主题。其性质，与《般若经》、《维摩诘经》的意境相近；除了赞叹佛果的功德之外，尤其注重菩萨修行。

「大树紧那罗王」是一位菩萨的名字，而此经为其所问的。所问，也可说是《说大树紧那罗王经》；也就是以这位菩萨为中心，在佛前宣扬其特有的法门。正如《维摩诘经》，是以维摩诘菩萨为中心的，所以可称为《说维摩诘经》，或《维摩诘菩萨所问经》。这可见此经是以大树紧那罗王菩萨为中心而阐扬大乘法门的经典。

中国佛教徒，多数都知道有一位「大圣紧那罗王菩萨」，但不知道「大树紧那罗王菩萨」。在中国，这位菩萨和灶神差不多，是专门管理厨房的，所以在供养时，也有加称这位菩萨名字的。紧那罗原是护法神之一，而所以传说为灶神那样的性质，是由于中国向来流传著一个故事：有一座寺庙里，遭到了强盗的抢劫骚乱，眼看就要危害了三宝道场，当时寺里的出家人，都想不出退盗之计。就在这时，厨房里一位伙头师傅，拿了一把大铲子出来，一下子就把强盗都赶跑了；之后，这位出家人也不见了踪影。这就是传说中的紧那罗王菩萨，也就因此和厨房结上了关系。其实，佛经中只是大树紧那罗王菩萨。

紧那罗，是印度话，与龙、夜叉等同属于天龙八部。他是诸天的音乐神之一，与乾闼婆（如山门里面四大金刚之中，弹琵琶的那一位，就是乾闼婆之一）是同一性质；凡是诸天举行法会，都是由他们担任奏乐的工作。为什

么称他们为「紧那罗」？紧那罗译成中文则为『疑神』，这是由于他们头上长了角，似人非人，似天非天，有点令人疑惑不定，故名为疑神。紧那罗中的领导者，即是紧那罗王。其中最著名的一位大菩萨，现紧那罗王身来领导紧那罗的，即是这位大树紧那罗王。

接著再说明「大树」一名的涵义。以世俗的见解来说，由于紧那罗是音乐神，而自许多经典上，我们可以得知他们是住在森林里；凡是人迹罕至的森林，即是他们的居住之地；由森林中所发出的种种微妙音声，也正与他们的音乐神的性格相合。就佛法的观点来看，凡是菩萨的名字，皆表征其特殊的德性与意义。一位居住在森林之中，以大树为名的菩萨，其功德与地位必然很高。就像《法华经》上所说到的，佛法的教化就像天上降下的雨水一般，能够普润大地，如雨水的使小草大木，各适如其分的沾其利益。这位大树菩萨，是一位证了无生法忍八地以上的大菩萨，其功德如大树一样。

其次，可由菩萨自身之功德来说。菩萨修行，由初发心修行直到成佛，就好比树的生根，长出树干，发出枝叶，开花结果；就这样长成了一棵菩提大树。经典上每以大树来比喻菩萨修行的功德，如《华严经》的〈普贤行愿品〉，即曾提到：「譬如旷野沙碛之中有大树王，若根得水，枝叶华果悉皆繁茂。生死旷野菩提树王亦复如是，一切众生而为树根，诸佛菩萨而为华果，以大悲水饶益众生，则能成就诸佛菩萨智慧华果。何以故？若诸菩萨以大悲水饶益众生，则能成就阿耨多罗三藐三菩提故」。

树必须先有根，否则即不能生长。而菩萨修行由初发心到成佛，亦必须有根。大乘佛法的根是什么呢？以大悲心为因的大菩提心，就是大乘法的根本。修大乘行必须先发菩提心——上求佛道，下化众生之心。亦即是大悲心，若是缺乏了大悲心，则任何事物都不能说是大乘，更不必谈成佛了。什么时候有菩提心，大悲心，即是菩萨；而大悲心一旦退失，即非菩萨。

平常我们总以为根先长好了，树才开始生长。但是事实上，根与树的发展是均衡的。根长得愈深，树也就长得愈高；树长得愈大，也就表示根长得愈广；根与树的生长是同时的。所以发菩提心与行菩萨道，也应同时的进行

，并非是先把心发好然后再去行。所以菩萨道行得越大，菩提心也就越坚固。

树的根生长在土里，不论好土、坏土、清净的或污秽的土壤里，它都可以生长，但只有两个地方不能生长：若是下面的水太多了，根就不能生长，否则根就要腐烂了；若是下面有火的地方（即是今日所谓的瓦斯），根也无法生长。除了这深水火坑之外，根可以生长于任何地方。佛法之中，以大悲心为主的菩提心根，则是在众生在烦恼之中生长的。若没有众生或是不想度众生，则菩提心根便无从生长。若众生愈苦，烦恼愈多，则正好行大乘法，增长菩提心。所以菩提心根，也有两个地方不能生长——在小乘的声闻、缘觉之中，菩提心的根即不生长。小乘只为自己（这自然与世俗的为己害人不同），只要把自己修好能够了生死即可。二乘就好比深水、火坑，大乘人若一落入此二者之中，菩提心就退失了。所以菩萨不怕起烦恼或造恶业，流转于人间也好，即使堕落于恶道也不怕，但一旦落入小乘的深水火坑里，只为自己，但求如何地能够自在、解脱，只要心里能够得到自在即可，就修行上来说，固然是很有一番程度与功夫了，天翻地覆与我无关，这种修行的境界自然是很了不得的，但是菩提心的根却如何能生得出来？菩萨道却又如何能行得起来？这样，宁可多受生死、多受苦，亦不愿堕入小乘的深水火坑之中；即使小乘将来能够回小向大，亦须兜上一个大圈子了，所以生菩提心的根，必须避免这声闻与缘觉二者。

大乘佛法特别重视空与无二无别的平等。最重要的一点是：不论是谈到空与智慧或者是慈悲，都不是把自己从众生之中分出来。众生的痛苦与自己的痛苦相关而平等的，这就能引发同体大悲的精神；所以大乘佛法讲慈悲、智慧，注重与众生的平等而无二无别，这也正是大、小乘法的不同之处。所以修学大乘佛法，大家必须先了解的一点，即是我们想要了生死，个人的修持固然重要，但是却不能只顾自己。我们自己想要了生死得到解脱自在，众生亦然；若是一切众生都苦得了不得，而自己的内心却解脱自在，这又有什么意义？必须不放弃众生，与众生息息相关，自他不离，自他一体，如此才是真正的智慧与慈悲，也才是真正的大乘菩萨。也唯有如此，菩提心才能发得出来。所以大树的根若是不深不广，则树就长不大，两者间是有密切相应

的关系。

大树一定是有著很大的树干，而这棵菩提树以什么为其树干呢？六度万行即是这棵树的树干；而一切行的根本，即是般若波罗蜜，正如《维摩诘经》所说到的「大智本行」。摩诃般若与悲行是一切行的根本，若缺乏此二者，其他的也都无法成其为菩萨行了。在《般若经》里曾经提到过，般若如眼，而其他的功德如盲人，尽管他们皆有其各自的力量，但必须在眼目的引导下才能达到目标。所以说必须是有了般若，一切功德才能够成就，而终能导向菩提；究竟菩提，皆须以般若为本。若就这棵菩提树来说，即是以般若法性为其根本，与六度万行相应。换句话说，不是只要证悟了般若即可；万行固然是由般若来引导，但是万行的功德亦可增长般若，好比树长得越大，树上的枝桠与树叶自然也就越多。初地菩萨虽然也已经证悟了，但毕竟还没有成佛；于是不断进修，种种功德增长了，而般若的证悟也因此而越深；一步步的向前进步，终至成佛的阶段。所以以般若为导，一定要有无边的功德与之相应，而把一切功德综合起来才能达到成佛，究竟圆满。

大树紧那罗王菩萨，虽然还没有成佛，还没有究竟圆满，但他已经是一位八地以上的大菩萨了，如文殊、普贤菩萨，其功德皆已是与佛相近。《般若经》上说：十地菩萨如佛；正好比十四晚上的月亮，虽然比十五的还差一点，但已经是很相像了，都是光明普照。所以我们可以说，大树紧那罗王菩萨的功德，与佛的圆满菩提树，已是很相接近。

上面谈到的，都是有关于大树如何成长，亦即是菩萨如何修行的问题。接著，再谈到成了大树之后，自有大树的用处，即是其对于众生的用处。总结说来，一棵大树至少有两种用处：第一，是隐蔽用。在太阳大时，天气燥热，此即佛法上所说的热恼；行路的人热得一身大汗，跑到树底下休息，这时太阳晒不到，立刻就感到凉爽起来，不再热恼。这就说明，凡是菩萨到达了大菩萨的阶段，以慈悲为本，一切为了众生、救济众生，使得大家都能够脱离苦恼。我们平时都知道观世音菩萨救苦救难，这是特别注重其以悲心来度众生的意义。其实，任何一位大菩萨都是一样的，无不是寻声救苦、遍一切处。凡是任何众生蒙受其加被、教化，乃至感应，都能得到种种利益，使

得烦恼得到解脱，痛苦化为清凉。所以经上说大悲心长在菩提树上之后，一切众生，不论是人、天，乃至声闻、缘觉等，都能感受到它的功德利益。譬如平时的求消灾等，即是较浅一层的功德；而消除烦恼、消除业障，乃至引导我们使得解脱等，即是深一层的功德。第二，大树为众生之所依止。不论是大鸟、小鸟，都在树上筑窝、休息；其他尚有许多昆虫与各式各样的众生，有的在树上居住，有的吃它的花粉、果子等。牠们隐蔽在树下、依止在树上而得到了平安。一切的大菩萨，都是为众生所依止，教化众生、成熟众生；而众生则由于依止大菩萨的关系，得到了种种利益。《大般若经》上说到，因为世界上有菩萨，所以才有修大乘行、弘扬大乘者；即使是人天福报，也是由菩萨而来。佛出世时，众生可以供养三宝、做种种功德；在无佛之世，有许多菩萨，虽然并非现身在佛教之中，但是他们却能够以种种身分来领导众生行菩萨道。我们从经典之中，看到菩萨过去生中的种种本生因缘，而发现他们都是为众生之所依止，浅者为众生种下了人天福报，深者令他们得解脱乃至成佛。而从另一方面说，由于有菩萨才有佛，若没有菩萨，则何来成佛者？而亦必须有菩萨，才有声闻、缘觉。菩萨并非只以大乘法教化众生；我们常说「法门无量誓愿学」，因为菩萨遇到了小乘根机，便以小乘法来教化他们，所以小乘法也是菩萨所应学的。因菩萨发心，无边众生能得到利益；许多大乘经，都赞叹发菩提心、行菩萨行，只要一个人发心，将来对众生的利益是不可限量的。小乘行者并非没有功德，但与菩萨相较之下，则差得太多，因为无边众生将依止菩萨，积聚功德而走上解脱成佛之道；所以再多的阿罗汉，还不如有一真发菩提心者。大树紧那罗王菩萨，正可以大树来显现出菩萨利他的功德，就像大树一样，不但可使众生得到清凉、解脱，亦可依其法门修行，所以我们也可称他的法门为大树法门。

「菩萨」的意义，略为解释一下。菩萨即是印度语菩提萨埵的简称。凡是发勇猛大心、想追求无上大道者，即名为菩萨，其中包括了慈悲、智慧等等；简单的说，菩萨即是发心欲上求佛道、下化众生者。平常我们说到四圣、六凡的十法界，其中把菩萨也划为一大类。但事实上，菩萨并不属于特定的一类。就众生而言，只有六类——地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天；各

自随其业缘所感的，都不出于此六类，而菩萨也就示现在此六类众生之中，或现天，或现人、畜生等。而在小乘法中，小乘的圣人贤人，只属于人道与天道，在其他各道中是没有的。菩萨随其愿力于一切众生道中显现其身，或现身于鬼趣行菩萨行，或现身于畜生道中行菩萨道……。就种类来说，这位菩萨应是属于鬼道或傍生道……，但他所修的，却是菩萨行。如《十善业道经》中的龙王，本经的紧那罗王便是；这是随愿往生的结果。所以我们可以这么说：十法界乃是依其功德来划分，六道则是依其业报所感而成，有人、天果报的即生人、天，有地狱果报的即生地狱。声闻、缘觉只能生于人、天二道之中，因此即使他们证到了阿罗汉，在功德上可谓是圣贤了，但在外表上却永远是人、天相；大菩萨随其愿力化度众生，遍摄一切处，不论是善趣、恶趣，皆得往生教化众生，这就是大小乘的不同之处。从这里，我们可以发现它们在精神上是不同的：大乘重悲心，小乘重自身。譬如有菩萨发愿到佛法不兴之地，也许就会有人对他说：你到了那里，供养少了，还要吃种种苦头，何苦呢？但这却是大乘的精神，因为一个好的地方，在你未去之前就已经很好了，那么即使你去，于众生又能增添多少利益？所以地藏菩萨「我不入地狱，谁入地狱」，即是大乘精神的充分发挥。在大乘经中表现这种精神的地方，真是太多太多。因此菩萨悲心的表现，我们并不能够以其所现的外相比我们差（如显现畜生、饿鬼等），或者以其所走的路、种种环境际遇等，在我们眼中看来都不尽理想，我们就怀疑到为什么学佛之后环境还是这么糟？就大乘法来说，这些都是不一定的事，而修行大乘者，应该让自己到达每一个苦恼的角落，在任何地方都可以有大乘法的修行。

现在举这位大树紧那罗王菩萨为例，他是一位音乐神，喜欢歌唱，好比现在的音乐家。众生中有三类是特别爱好音乐的：一为紧那罗，一为乾闼婆，一为摩睺罗迦。这部经上说：大树紧那罗王，特别教化了摩睺罗迦。摩睺罗迦本来现的是蛇身，而我们知道蛇非常喜欢音乐，尤其是眼镜蛇，若有人在一旁吹笛子，牠往往会随乐起舞。大树紧那罗王菩萨，特别摄化众生、随顺众生，喜欢听唱歌的为他唱歌，喜欢听琴声的为他弹琴；由于众生多数喜欢音乐，所以大树紧那罗王菩萨现紧那罗王身，就是为了适应爱好音乐的众

生，投他们所好，而慢慢地教化了他们。这因为他所唱的歌曲，并非靡靡之音，而其中也有说法的音声。阿弥陀佛也有这种方便，在极乐世界化种种鸟，唱起歌来，尽是五根、五力、七菩提分、八圣道分，众生听了就会学习佛法。与阿弥陀佛一样，大树紧那罗王也是运用这个方便。

有一次，佛在说法，许多人都来谛听。魔王为了扰乱佛法，派了许多魔子及魔女到四城门来唱歌跳舞，于是听佛说法的人就减少了，都去看他们的歌舞。当时，舍利弗与目犍连，就运用方便善巧，也到城门口去。舍利弗对魔王说：我们也来参加你唱歌跳舞的行列，现在由我来唱，你来跳。于是魔王很高兴地跳舞，由舍利弗唱歌。正如大树紧那罗王菩萨一般，舍利弗在歌声中，教导大家来学佛，并且还以音声作为修行的方法。于是大家都跟著舍利弗、目犍连，回到听法修行的佛教中来。说到以音声为修行的方法，并不奇怪。诸位每天念的南无阿弥陀佛，岂不就是以音声来作修行的方法吗？唱华严字母，也就是在音声中起观行，而就此深入开悟。

这次所讲的，并非全部的《大树紧那罗王菩萨所问经》，而只是其中的少数偈颂。因此，本经的大要，在此先提一下。经中说到：大树紧那罗王菩萨有微妙的音声，一方面是用以赞佛，一方面也是为了启发众生信佛的心。有位天冠菩萨听他唱歌、弹琉璃琴，就问他：您的这些音声是从何而来呢？是由琴发出，或是由您的手发出？您唱的歌，是由口出或是由心出？于是大树紧那罗王菩萨就告诉他：这些音声，非从琴出，因为琴放在那里不去动它是不会自己出声的；也并非从手所出，因为手的本身也不会发出声音。我所唱的歌，非从口出也非从心出。一切皆是如幻如化，即起即灭，声音是无所从来，无所从去，本无自性而毕竟空寂的。从音声的缘起生灭关系，我们就可以体悟到甚深的无住空义。也不要光看表面，别人喜欢唱歌跳舞，就和他们一起去唱歌跳舞。只是唱唱跳跳，就未免与佛法远离了！

本经的另一特色，与《维摩诘经》一样，弹斥小乘，说小乘不究竟。不要以为小乘还可以回小向大，若一旦走上了小乘的曲径，要回到大乘来，不知道要兜上多么大的圈子，所以还是直捷的修学大乘好。本经记载了一段非常具有意义与启发性的故事：当紧那罗王菩萨来参加法会的途中，发出了种

种的微妙音声，与会大众都听得入神了，有些人坐不住也就跟著节拍跳起舞来，连代表小乘最严肃精神的大阿罗汉摩诃迦叶也不例外。天冠菩萨就问他：您是一位耆年长老，怎么不怕人讥嫌，竟然也像孩子一样的跟著别人跳起舞来？摩诃迦叶回答说：虽然我已经离欲，对世间的五欲之乐，可以一点都不动心，但听到了菩萨的微妙音声，我就不能自主地跟著手舞足蹈起来。由此可见，尽管小乘已经离欲断惑、了生死，但还是不究竟，听到了菩萨的微妙音声，还是会动心的。这正如《维摩诘经》中的天女散花，当花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，这是由于他心里还有所著的缘故。这可以显出阿罗汉与菩萨的不同，与大乘的特殊精神。

再来谈到这部经的翻译。此经有两个译本，一为汉末的月氏三藏支娄迦谶所译，经名《伅真陀罗所问如来三昧经》，三卷。一为姚秦的龟兹三藏鸠摩罗什所译，名《大树紧那罗王所问经》，四卷。对于鸠摩罗什法师，我们听得够熟悉了，所以不再多讲。这部经在印度是非常著名的，龙树、无著、世亲诸位大菩萨的论典中，都曾引证过。不过在中国，似乎少有人注意，所以现在选些偈颂来解释赞扬。

佛演说此经的地方，有二：一、王舍城灵鹫山：与会的诸大菩萨中，有叫天冠菩萨的提出了很多问题，问佛该如何修菩萨行，于是佛对他的每一问题，都以四法来解答。正在这时，灵鹫山突然光明遍照、大地震动，大家都听到了有微妙的音声传来。当时的灵鹫山，本来是五浊恶世的秽土，却在刹那间，变得净土一般。天冠菩萨与大众，就问佛这是怎么一回事。佛告诉他们：这是大树紧那罗王菩萨，正由他所住的香山来此地的缘故。香山的地理位置，我们不能得到确切地说明，它是现在的某地方，但大致是在喜马拉雅山区之中。也有称作香醉山的，这是由于香气太浓厚的缘故。当时，大树紧那罗王菩萨与乾闼婆、摩睺罗迦等音乐神，一路奏著音乐而来，赞叹佛陀。当他们到了法会后，就先有前面所说过的——大树紧那罗王菩萨的对话，由音乐而显现了一切法空性。接著，这位紧那罗王菩萨请佛说法，佛为他说宝住三昧，宝住三昧实际上就是般若波罗蜜多。说法后，他请佛到香山去应供七天，以便留在那里没有到灵鹫山来参加法会的众生，也有机会见到佛的光

明、听佛说法。佛慈悲应允了，天冠菩萨就显现神通，以大宝台将佛及与会大众移到香山去。

二、香山：佛到了香山，大树紧那罗王菩萨恭敬供养。供养后，就轮到佛说法了。

印度佛教的习惯，和我们现在是不一样的。请出家人应供，吃饭之后，并不是说声谢谢，或就坐在那里说客套话，而是要为人说法的。印度出家人的应供，都是请到在家信众的家里。饮食完毕，一切安置妥当了，信众就搬张小凳，坐在下面。不必开口，出家人就会自动的为他们说法。若佛去应供，当然由佛说法；佛没有去，由其中的上座也就是领导者来说。若实在不会说法，至少也要诵一段佛所说的经。

大树紧那罗王菩萨如此地恭敬供养，佛于是为他们说七波罗蜜多——六波罗蜜多之外，再加方便波罗蜜多。每一波罗蜜多，都以三十二法修学圆满；若圆满修学了这七波罗蜜多，即是地上菩萨的修学圆满。佛说法后，紧那罗王的眷属、王子、王女等都发起了菩提心。但由于七波罗蜜的意境太高，初学者还无法修学，所以就请佛说助菩提法，这是由浅入深，作为修行菩萨道资粮，以助成菩提法的法门。这就是我们现在要说的，选出来这些偈颂的内容。说完了助菩提法，大家也就发菩提心。接著，又谈到大树紧那罗王菩萨过去生中的因缘，以及他未来成佛的事——佛为他授记。应供七天圆满，由大树紧那罗王菩萨显现神通，将佛及大众送回灵鹫山。回到王舍城后，阿阇世王来见佛，佛为他说法，全经就此结束。

此经由鸠摩罗什法师所译的，共有四卷，有长行、偈颂，文字都非常好。所表现的大乘意境很高，所说的修行法门又很实际，所以有心修学大乘者，都不妨请出这部经来诵读思惟一番。以下是正释偈颂。

云何而发起， 无上菩提心， 终不忘此心， 乃至觉菩提？

专志心成就， 为诸众生故， 起大悲庄严， 不忘菩提心。

紧那罗王的眷属王子等请佛说助菩提法，也就是在尚未证悟之前，所应修的那些法。比如我们计划到某地去，必先准备好路费及粮食，这就叫资粮。

求菩提大道的人，也是先要有菩提资粮，才能达成目的。在佛陀放光，现出种种祥瑞之中，由菩萨来一一发问，在回答这些问题里，说明了大乘法应从何学起；菩萨应该修学些什么。初学大乘法的种种问题，都以问答方式来说明。

最初一颂，是问菩提心要如何才能发起。大乘法门的重心，就是发菩提心。很多经典都赞叹发菩提心的功德；因为如果没有菩提心，那么即使是修定，修种种功德，甚至开悟，都与大乘法没有关系。要学大乘法，就要先发菩提心。有了菩提心，即可称为菩萨，一步一步地成就菩提道。发了菩提心的人，并非立刻变成了圣人。有时候由于环境不好，也会有烦恼，或做错事情，走错路，甚而犯下重罪而堕落。但是，发了菩提心的，即使是落到恶道里去，也会很快地得到超脱，还生人间，重修菩萨行。所以有了菩提心，就像珍宝一样，即使落入污秽之中，只要轻轻的加以拭擦，就回复了原来的光洁、清净。佛曾说：即使退失菩提心（败坏菩萨），不再是菩萨了，但就世间善法来说，功德还是相当伟大的。

「无上菩提心」要如何才能「发起」呢？我们知道，无上佛果叫阿耨多罗三藐三菩提，也就是无上菩提。想要希望成佛的决心，即是无上菩提心，这要如何去引发生起？发起之后，又如何才能「终不忘此心，乃至觉菩提」呢？也就是说能够始终不忘失，直到成佛。不忘失菩提心的菩萨，功德已相当高了，甚至在梦里也不会忘记；直到圆满觉悟成佛，能彻始彻终的保持著菩提心。

有以为只要起个想成佛的念头，就可以说是发心了，但实际不然。菩提心虽有深有浅，但最初的菩提心，也是一种大志愿，就是立大志、发大愿；以「为度众生而成佛」为最高的目标。发心的发，好像将酵母放入面粉之中让它发酵一样。所以发『菩提愿』必须是时时不离此心，所作所为都是为了贯彻这一个志愿，坚定不拔，这样才算是成就发起。不过，初发心时，总难免——或是事务繁忙，或是修行不易，而暂时忘失。只要坚持理想，久而久之，即使遇到忘失的因缘，菩提心还能够保持不退，终于达到不退转地，菩提心也就再也不会退失了。说到不忘菩提心，不要以为什么事不做，每一念

都去想它，才算不忘。如我们读书，或是对事物的印象，并非要时刻想到，而是我们再接触到书本，或重复经验过的事物时，那过去所认识而留下的印象，马上清楚的浮现出来。学菩萨行者，要立大志大愿，发大菩提心，也就是先要修学到这个地步。以后每当境界现前，再也不会忘掉，不会有违反的念头，菩提心能明白的显现在内心。这就不会再想修学小乘自了生死，也不会专为人天果报，这就可说是菩提心的成就了。

一切都从修学得来，发菩提心也要慢慢地修习才能成功。修，是要不断地熏习，渐渐地达到习惯成自然。那么，菩提心要怎么样才能发起、修习而不退呢？这就要看第二颂的回答了。

「专志心成就」，是说发菩提心，不是只动一动这个念头，而是要以专志心，也就是以成佛得菩提为专一的志愿，专心一意去修习。修习什么？修习那为诸众生故，起大悲庄严的法门。菩提由大悲生，似乎有些人忘了这件事，只想到我要成佛、我要度众生。言语与心念之间，免不了以我为中心，成佛只是为了自己。事实上，应该是这样：菩萨见到众生的种种苦恼，于是就想到该如何才能解除众生的苦恼？所谓悲，正就是拔苦的意义。菩萨经过了仔细观察，发现惟有佛的慈悲智慧，才能彻底救助济度众生，所以以佛为模范，就发起成佛度众生的心。菩提心不是别的，是「为诸众生故」而发「起大悲庄严」的大心。此处用了庄严二字，如在刷得粉白的墙上，画上一些图案；或是在佛前，供上香花灯果幢幡，都可以说是庄严。我们的心，与众生心一样，无始来生死颠倒，都是不清净的。从大悲心而有救济众生苦恼的菩提心，使自己有了崇高、伟大、清净的志愿，使一向的生死众生心中，有了清净的因素，庄严了自己的心。这样的一天比一天净化，终能达到完全的清净。

由此可见，若发菩提心而不去学习大悲心，一心一意为自己，这菩提心根本就是假的；因为离开了大悲心，那里还有菩提心可说。近代的佛法不昌明，有些都不免误会了。口口声声说我要成佛，却不知成佛是什么。在他们的观念里，很可能成佛与到天上去享福差不多。有些人也说要成佛，目的却仅仅为了自己的了生死得解脱，这岂不是和小乘一模一样吗？充其量，也不

过名词的不同而已。所以真正发心想要成佛的，必须修大悲心，以大悲来庄严菩提心。

大悲心又该怎样修呢？在印度的菩萨道中，通常以两种方法，教人从大悲而起菩提心。其一，近乎儒家亲亲而仁民、仁民而爱物的理论，使慈悲心次第扩大而成就发心。首先，把众生分成三类，一为亲，二为中，三为怨。何者为亲？凡是自己的父母、子女、兄弟、姐妹、朋友等等，彼此相互关切，感情融洽的，都包括在亲的范围内。其次为中，彼此间关系平常，不能说好也不能说坏。再其次是怨，也就是互为冤家，看到就觉得讨厌，而感到会妨碍自己，引起厌恶心的，都可以称之为怨。

一般众生或多或少总是有一点慈悲心的，譬如父母对于子女，无不希望他们能有好的发展，若有什么病痛总希望能为他们解除。所以这把慈悲心次第扩大的方法，首先要加强这父母与儿女间的关系，以对方的快乐为快乐，以对方的痛苦为痛苦；然后为父母者必然是慈爱的父母，为子女者也必然是孝顺的子女。但不能永远就止于这个地步，不只是一个美满的家庭，而是要对其他的普通人，也能够希望他好，关心他的痛苦并设法为其解除。除了家庭里父母子女的爱，还要把心量扩大到一般人。必须一步一步地，先由亲，然后中，等到有一天把心量扩大到一个相当的程度了，就会对冤家也发起慈悲心。若一个人能够对冤，也就是那些害我者、骗我者，也都能像对亲人一般地关切，如此的慈悲心则已经是非常的广大，菩提心也才能真正的发起。这是学习发菩提心的一种方法。

另一种方法叫自他互换法；把自己与别人的地位互相调换一下，即是当看到别人有苦痛时想到：如果是我面临他的处境，该怎么办？当然一定是会想办法来解决的。这也可以说是己所不欲勿施于人的恕道。正由于我们常把人与我的界线划分得太清楚，以致于有许多事情互相障碍，菩提心发不起来。好像是道德的原则有两套，一是用来对别人，一是对自己。若能够把自己与别人的观念倒过来，把希望自己离苦得乐的心来希望别人离苦得乐，希望增长自己快乐的心来希望别人增长快乐……，这样子下去，则发起慈悲心就不会变成仅止于一个空泛的观念而已。

中国佛教界，本来有许多非常好的特点，但往往由于只看到表面事实，而忽略了其后所包含的真正意义，虽然每天都在做，但菩提心却没有发起来。比如说吃素，主要是为了不杀生以长养慈悲心。儒家也有闻其声不忍食其肉的说法，而佛法实行得更彻底，不杀生，不吃众生肉。但一般人不知道吃素的真意义，只会说吃素的功德多么大，却不晓得是为了长养慈悲心。我们若是吃牠的话，慈悲心就不能扩展开来，不能普及一切众生。慈悲心，是要我们对人、对其他的众生，有好事固然要为他们欢喜，当然是不可增加他们的苦痛，他们有苦痛时还要设法为其解决。如此，慈悲心才能大大地生起，菩提心也就发起坚固了。吃素是很好的美德，但如忽略了应有的慈悲心，那就失去了意义。

彼志意云何？ 彼当云何行？ 所说大悲心， 云何生起是？

志意无谄伪， 所修行无诈， 住众生涅槃， 彼大悲如是。

这是承上面的回答接著再问，既然发大悲心必须要专志心成就，那么这专心一志的大菩提愿，其内容就是我们所必须加以研究分析的了。

佛所成就的是阿耨多罗三藐三菩提，也就是大菩提，其中是包含了无量无边的功德；所以我们不要以为菩提是『觉者』，就单指觉悟或智慧而已。想要成佛的心，也就是大志愿中，也是包含了许多最根本的内容，所以必须更进一步地知道发菩提心而专志心成就，这是怎样的一种志愿？要如何行才能成就？「大悲心」又要如何地「生起」？

要成就菩提心，必须具足三个条件，这在《大乘起信论》里也是谈到的。想要发信心成就——大乘信心，亦即是菩提心，必须具备：一、直心，二、深心，三、菩提心（大悲心）。《维摩诘经》谈到往生净土行，也是要具足这三心，由此可见这是大乘法中最一般的内容。偈颂里佛所回答的，就是指这三种心。

第一，「志意无谄伪」：这是说必须要没有谄曲心，谄曲即不是直心。我们常说『直心是道场』，所以『质直心』是菩提愿中的首要条件。经上有这样的譬喻，一枝长得直直的树枝，我们容易地把它从树丛中拖出来；若树

枝是长得弯弯曲曲的，要拖出来可就不那么容易了。如果生就了谄曲的性格，表面上是一套，内里又是另一套，他的菩提心恐怕很难发得起来。所以将来成佛，必然是不谄曲的众生，先达到成就。

第二，「所修行无诈」：诈，是虚伪，专做表面文章。不论是什么修行，或念佛，或持戒，或禅坐，都不只是形式，为了给别人看的，而要至诚恳切地，实实在在地去做。在心底有著深切的真诚爱好，不徒在表面形式上下功夫，这就是深心的意思。

第三，大悲心：菩萨救度众生的种种痛苦；最根本解决众生痛苦的方法，即是《金刚经》上所说：『……所有一切众生之类，若卵生、若胎生、若湿生、若化生，若有色、若无色、若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃而灭度之。』这是将众生苦痛的根源彻底解决，彻底地离苦得乐，所以说：「住众生涅槃，彼大悲如是」。也就是说，使众生安住于涅槃，度脱一切众生使其得到究竟解脱，这才是菩提心中大悲心的究极意义。但大家却不要误会了，以为发菩提心就是什么事不管，只要教人了生死就好，对众生其他方面的痛苦都可以不闻不问。我们必须知道，为众生解除一般的痛苦，都只是局部的、暂时的，所以悲心也就行得不彻底；菩萨的悲心，是要使众生安住于无余涅槃，这就是百分之百地使众生离苦。但是当环境因缘不具足，菩萨只能做八十分、七十分甚至只有三十分地使众生离苦，这也是好的而应该去做。因为菩萨的教化救度，必须视众生的根性而定，属于大乘根性者，则教之以大乘法；属于小乘根性者，则教之以小乘法；根性既不属大乘又不属小乘者，则以人天法门来救度他，因为这至少是要比眼睁睁地任他苦痛、堕落要来得好些。

结上所说，志意无谄伪，是直心；所修行无诈，是深心；住众生涅槃，是悲心。此三心具足，菩提愿才能成就。《大乘起信论》在最后谈到成就大乘信心，主要也就是成就这三心，而所修所行，仍不外乎布施、持戒、忍辱、精进、禅定种种。菩萨在这些行中修学，若到达了信心成就，菩提心也就能够不再退转了。

佛有时说菩提心，偏重于观察众生色、受、想、行、识五蕴——皆不可得；或观如来藏心、胜义菩提心等智慧的悟入；有时是从慈悲著眼……。但事实上，发起真正菩提心，是不离上述的三个内容：发大志愿——正直心；修种种身心方面的功德资粮——深心；以及悲心，若能圆满成就这三个条件，就可说是真菩萨而非假菩萨了。

志意无谄伪所包含的意义，有浅有深：人说起话来直直爽爽，那是最浅的一层意义。不正直，邪曲的心，也包括了见解不正，也就是见解——认识思想离于正道而行于邪道。正道，主要包括两个内容：一、正念因缘，二、正念法性。正念因缘，也就是相信因果、善恶，相信有前生后世等，这才能够说在认识上、心地上是正直的。若不信有因果、有前生后世等，对修行自然也就不能相信，对于成圣、成佛更没有信心，这就是没有真正彻底的认识。因缘与法性，是不相离的。由于因缘果报在前后、自他上有相依待而存在的关系，所以正念因缘，能深入因缘无性而契入真如法性，了解缘起法性，一切平等。所以说：直心不谄曲，其意义是很深的。

在菩提心尚未发起之前，必须发自内心恳切地修种种善行、功德，不厌其多。若能以为善若渴的精神，深怕不能及时行善而受到发自内心力量的驱策不得不这样做，这就是从深心发起。另一方面又要修习悲心，而了解到凡夫的感情，由于一向只把它缩小在私我的范围内，因此构成了一般的『爱见』，反而增长了许多烦恼。为了长养悲心，就必须把心量扩大而达到自他不二的境界。

菩提心与大悲心，如从高处说，自然可以说得更圆满、更好；但对于初学者，以这些浅近而人人可以学的方法教导，却非常切实。使我们的见解不会邪曲卑下；相信因果、善恶、诸法平等之理，则能使得心性平直，不谄不曲。长养我们的悲心，则对于其他众生的苦痛，能觉得和自己有切身关系；另一方面尽量多多行善，而行善并非单是钱财来布施，在行住坐卧之间，时时处处都可以行善的。若能如此学习，心愿会越来越恳切，终至成为自己内心中一个光明的理想，崇高的目标，而能将自己的心力集中，一心一意向这目标前进。

下面的偈颂，所讲的是六波罗蜜多。不过，这和前面所说过的清净波罗蜜多是不太一样的，而应该说它是世间波罗蜜多或是远波罗蜜多——在通往成佛之道上，远远地成为成佛的资粮。在没有开悟前所要修学的，即是这世间波罗蜜多。不要看轻这世间波罗蜜多，假使连世间的尚不能修，如何还能去修出世间的？浅的不肯好好做而专想做高深的，那就困难了！

云何行于施， 施已心无热， 亦不悕望报， 回向于菩提？

所施一切舍， 彼施已无悔， 趣向菩提道， 是不望果报。

布施，是佛弟子常常在行的；只要是捐一个钱，供一朵花，都可说是布施。布施可以分成三种，第一种是世间的布施，第二种是小乘的布施，第三种则是菩萨的布施。菩萨的布施，是为了将来成佛的功德、资粮的布施。

「云何行于施」，是问要如何来行布施呢？「施已心无热」，是说布施以后，心中要不感到热恼。布施，通常免不了有这种毛病——在布施后会心中发热。怎么是发热呢？譬如到某个寺庙去，大家都写点功德，于是碍于情面，也就写了。但写是写了，心中一直感到不舒服，这就是热——舍不得而引起懊恼。这样的钱虽然是布施了，但在大乘菩提道说，却没有用处。就世间法来说，虽有点福报，但这福报却不得安乐的受用。有些人，虽然有房产、有地产，钱财多的是，但他却舍不得吃、舍不得穿，苦苦恼恼地为财产苦恼了一辈子。他所以舍不得享受反而增加苦恼，是由于过去虽然布施了，但布施后心中热恼不安，因此就感受到这种果报。有些没有钱的人，比他要快乐得多，这样的富翁，真是不做也罢！

布施即使是出于内心的愿意，但多数是为了果报而布施。希望得到果报，又可以分成两种：一、为了现在的果报：譬如现在帮助一个人，就希望他将来也能帮助自己，这就叫做『悕望报』。望现生的报而行施，事实上却是靠不住的，因为等到你需要他帮忙时，他不见得就一定会帮你的忙。若以这样的心来行布施，做功德，往往只是自寻烦恼，因为众生的心性是复杂的，因缘也是复杂的，布施的果报，不一定在当前的。二、希望后世的果报——异熟报：做了功德，希望来生能够生到人间做个富翁，或者长命百岁；或者

升到天上去，这都是人天福报。人天福报，只要你修了布施，不必希望也就自然而然地会有功德，将来生到人间天上，享受福报。但这种人天果报，不久就会享受完了，又失去了，到那时还是失望。怀著人天福乐的希望去做，不能成为成佛的因，也就不能向菩提了。所以，惟有布施而心中不热恼，「不悕望」现前与后世的福「报」，进而能「回向」「菩提」，将功德成为成佛资粮，才是应该修行的布施。

回答中，最重要的一句话，是「所施一切舍」。所施出去的，要一切都能舍；若记著我在布施，我在做功德，自然而然地就要望报。布施，最重要的是要能够舍，若是舍心不能生起，布施后一定会感到苦恼。所以佛法说因缘，遇到了就应随喜布施，不要再生不舍心。能发起舍心布施，自然就不会感到热恼了。有时候，佛教也会说些方便话，劝人布施说：佛法就好比是个大银行，你把钱财放在那里是不会落空的，将来还可以如何地一本万利。这种话，完全就世间法来说，用以鼓励人布施。若在大乘法中，那就距离太远了。

大乘法中的菩萨布施，先就浅近一点的来说，我们应该先想到，这钱财那里是我的？就国家法律来说，这钱固然是我的，存折簿上写的也是我的名字，当然算是我的了；但事实上这不过是过手而已。当我生存在世间时，暂时由我保管，却不可能永远是我的。所以菩萨见到有善事可行则行，该花的就花。不把它看成自己的，这就是所施一切舍。本不是我的，拿出去了也就自然能舍。这样的布施，才可说是与成佛、了生死有关。不过，这当然还没有达到『三轮体空』的境界。

「彼施已无悔」，若布施之后而感到后悔，就不合乎布施的条件了。把功德回向于菩提道，是不望果报的。而回向可以分成三种，凡是合乎这三种的，就是回「向菩提道」：第一种是所有功德与一切众生共。我做了一件事，若是有功德，则我愿意大家都有分，而不说这是我的。钱拿在手里布施出去了，这当然是有功德的，并非只是鼓励鼓励人而已。把功德回向给别人，并不表示自己的功德就没有了。或许学过算学的人会说：这就糟了，假使功德有一百分，分九十九分给别人，自己岂不只剩下一分？若是这么想，自然

就会感到舍不得。但是成佛这件事，不是可以这样计算的，能存这样的心理，菩萨的功德也就更大，这正是『若与人己愈有』的道理。你若是想：我是为了自己才修功德，若这功德是为别人的，那么我还做它干什么？如此，足见你不懂得佛法；懂佛法的人，是愿意把自己的功德回向一切众生的。第二种是回向法界，此乃由于自己所具有的功德，是无二无别的，不一定在这里或是在那里，而法界平等，没有彼此之差别。第三种是以此功德做为成佛的资粮，此即是回向菩提。具足这三者，就可算是大乘的回向。如此，一举一动乃至极微小的功德，都可作为成佛的资粮。

总之，讲到布施的功德，主要的还是要有舍心。没有舍心，功德就只成了表面上的；能够一切舍，心中才可以无悔，也才会「不望果报」。就小乘法而言，布施而后能舍，是出离世间解脱生死所必须具备的条件，何况大乘！

云何住于戒， 不生于戒慢， 救于毁禁者， 大乘无有上？

戒是菩提心， 空无不起慢， 起于大悲心， 救诸毁禁者。

此处问要如何才能安住于戒中？持戒，最主要的是要使心及行为安「住于戒」中而不动，若犯了戒即是非住。又问：如何才能够不因为持戒而生起贡高我慢？一个人学佛，不论他是在家出家，都要持戒。当他受戒之后，自己能善持禁戒，见到别人持戒不清净，不持戒，甚或败坏戒行，他便会看不惯；越看别人不成样子，就越觉得自己好，这就是因戒而起的贡高我慢。所以持戒精严的人，有时候会显得高不可攀，好像别人要亲近他都不容易。此由于他自己觉得好，别人太差的缘故。但这种现象，就大乘佛法来讲，并不是件好事，所以这里就问，怎样才能持清净戒而「不生于戒慢」？不但不起，还要「救于毁禁者」，对于犯戒者还要救助他，帮助他忏悔，唤起他的忏悔心而走上忏悔之路。即使是犯了重戒不通忏悔者，也要引发他的惭愧心，教导他多修功德，力求补救，这才合乎「大乘」戒之精神。

后一颂是答复，告诉我们持戒的真义何在。一般人总以为持戒有多大的功德，将来可以如何如何好，完全是出于一套功利观念。做善事得善报，在

因果上是必然的；但专在功利上打算，就不合出世的佛法。如有人以为吃素来生可以得长寿，所以为了得长寿而吃素，这不但不符合大乘精神，连小乘的境界都谈不上。所以持戒与布施一样，同样一件事情，由于用心之不同，境界与等级可以相差得许多。

出于慈悲心持戒，大小乘都一样。持戒，和儒家的恕道是相似的，都是己所不欲勿施于人。自己不愿被人杀伤、打伤，因而想到一切众生莫不如此。即使是一个小虫受到伤害，牠不会喊叫，但是牠的痛苦，我们仍是可以看得出、想像得到的。我们不应该增加，反而要设法减少众生的痛苦，所以要制戒，禁止伤害他人，这便是出于慈悲心。若不以慈悲心，而只是为了持戒有多大的功德、有多少的好处；好处固然是有，但绝对不能以此为出发点，否则外教徒就可以批评我们，认为佛教所提倡的道德，只不过是功利观念而已。佛每每说犯戒的人没有慈悲心，如有慈悲心，自然而然地也就不会犯戒。大乘更进一步地讲到，菩提心才是真正大戒。《大般若经》说：持戒是不起声闻心、缘觉心，也即是不失菩提心；否则即是犯了大乘戒的根本。因为小乘人虽有慈悲心，但是其终极目的，仍是只为自己了生死、求解脱，这便是有背于大乘戒之精神。

大乘戒是以菩提心为主，「戒是菩提心」，有菩提心即有菩萨戒，所以经上说：发菩提心受菩萨戒者，即名菩萨。受菩萨戒，并非呆板地只是戒本上所说的，这只是菩萨戒在实行中的条例。持菩萨戒，要本著菩提心，而从一切实际生活行动中去实践完成。例如受出家戒，必须是下定决心，发出离心及慈悲心，来接受团体的轨范。但在受戒时，戒师并没有将戒条逐一宣读给戒子听，只是举其中几条说明，然后让大家回去跟著师父慢慢学习。大乘戒也是一样，是以菩提心为根本，再来学习其他条例，若没有菩提心，也就不成其为菩萨，还谈什么菩萨戒呢？所以我们应重视戒的根本——小乘是出离心，大乘是菩提心。修行人的功德，不是依戒的多少来分判高下的。有的人仅受持五戒，却因此种下出世善根，或大乘善根。有的人二百五十戒，条条都守得好，但是出世善根却并未成就。这是什么道理呢？虽说五戒是人天善法，但若能够以出世心及菩提心来受持，那就是解脱的善根，成佛的善根

了。受持戒要注重根本，菩萨戒以具足菩提心为本，也就具足了出世的根本。

偈颂中问：如何能够不起戒慢？回答是「空无不起慢」。空无也就是空无我，而不是有常有我。慢，都是由有我而来，越是把自己放在主体则慢越高。所以这句话说：发菩提心也就是要把我执减少，去掉了我执，则贡高我慢心也就自然不起了。事实上，贡高我慢不但对自己不好，于整个佛教也不是好现象。自己持戒而轻视别人，很可能生起争端，分成派别。菩萨是要救度众生的，若你自以为好而使众生都退怯不前，或站在对立地位，如何还能够教化众生呢？一个人慢心生起时，慈悲心就减少了；慈悲心必须包含著谦虚容忍的美德。有戒慢的人，虽然在这一生之中，把戒持得很好，但来世怕难免会孤独而没有人缘的。此由于自己太高，别人就不敢与他接近了。因此菩萨必须是「起于大悲心，救诸毁禁者」，一方面要生起智慧，不要由我执而产生戒慢；另一方面则是对于众生须具有悲心。若见人犯戒，就不客气地把人呵斥一顿，有的人虽也可能就此忏悔，但多数总是容易引起反感。相反地，若能够以慈悲的真诚心，令其感到犯戒的过误，让他自觉不是，然后还能安慰勉励他，众生自然地就会接受其教化救度了。

云何忍众生， 骂詈及呵叱， 心终不起瞋， 倍增生欢喜？

我为众生医， 疗治众病患， 若闻恶言已， 不起于瞋恚。

此处说的是忍辱波罗蜜。当遇到恶人当面或背后骂辱自己时，要如何来忍？就像《金刚经》所说：佛过去生中当忍辱仙人时，歌利王割截他的身体，要谋取他的性命，他都还能够忍受。但一位凡夫，当受到殴打、辱骂、毁谤、冷言冷语地讽刺，尽管语言本身是一句空话，但是听到时心里还不免会难过，脾气暴躁的人甚而会气得跳脚。在这种情况下，我们该如何地来培养忍辱的精神呢？首先，我们可以从理上去思考：别人骂我们一句话，我们把这句话看作另一种语言，那么对于一句听不懂的话如何会生起瞋心？或者就将他那句话，拿来逐字分析，就发现各个字各有他不同的含义，并没有什么不好，那么把它合起来，为什么要气恼呢？例如，在我的家乡，称人为老太婆，是极不恭敬的，但是到了贵州，老太婆却又成为一种尊称，听者会感到

非常高兴。这可见不同的习俗，对语言有不同的诠释。有的人听到谣言，即会说：谣言止于智者，时间久了自可证明，说我好我并不就是好，说我坏我也并非真正就坏。如此，能够多想一想，也就不会生起瞋恚，而终能达到心中无事的地步。

本经对菩萨开示另一种降伏瞋恚的方法：「我为众生医，疗治众病患，若闻恶言已，不起于瞋恚」。现在的情况，比起从前已经是好多了。从前医生为人治病，常会被病人骂，尤其是得了疯病的，更是大吵大闹。所以菩萨若能把众生当做重病的病人一般，也就不会因对他好而他不但不领情，反而骂你一顿而大感气恼了。此由于病人为病痛所缠，已是昏头昏脑，有些甚而神经失常，我们只有同情他，并且还要设法救助他。有了这样的观念，也就不会生起瞋恨心了。

儒家也教我们当有人对不起自己时，就应该自我反省，看自己有没有对不起他人的地方，以后就加倍地对他好。若他还是依然故我，则可见他只不过是一个不懂事的人，理会他做什么？这些都是学大乘佛法者，对付呵斥侮辱自己的一些最基本的方法；如此瞋心即可渐渐减少乃至不起。

云何彼行进？ 云何修集行？ 云何心无倦， 修于菩提行？

精进护众生， 护法常勤进， 善根悉充足， 彼心无疲倦。

佛法中所说的精进，与平常人的汲汲努力是不同的，这是一种向上向善的努力，要人离恶行善，希望做到诸恶莫作、众善奉行的努力。有人将它解释为纯洁的努力。

「云何彼行进」，如何才能修行精进？「云何修集行」，如何才能修集善行？修集，即是修习之义。精进是推动我们不断去努力的力量，所以精进、修集行，都是努力于善的目标。「云何心无倦」，精进的反面即是懈怠，现出厌倦心，那是一种向后退的力量。通常的情况下，心愿为善的人多、为恶的人少。但为善时，每每生起厌倦心，倦心一起，便不想再做了。精进是要不厌不倦，才能修菩提心。如六波罗蜜多、五根、五力、七菩提分、八圣道分等，都要精进去修行，回向为成佛的资粮。

后一偈是回答前面所问，我们必须「精进护众生，护法常勤进」，也就是要精进于爱护众生，精进于护法。由此可见菩萨之精进，不同于世间法与小乘法，是要爱护众生，以佛法去教化众生，并且利益、拔度众生，使得他们向善而德性提高。所以归依文里说『从今日乃至命终，护生』，即是爱护众生之意，使众生人类增长利乐、减少痛苦。这并非只是说几句好话或布施些东西，而主要是要令他向善向上，解脱生死，圆成菩提。

护法，在中国是一个普遍的名词，应该是『护持正法』之义，而并非护持某几位出家人的法。事实上，没有比好好地修学佛法、依教奉行，表现出佛教徒应有的精神及风度，是更好的护法了！不论出家人、在家人，都能好好地实行佛法，姑不论其所能做到的程度高下，社会上一般人对于佛法的观念就会变好，自然也就有利于佛法的存在，而使佛法得以发扬光大。但是，当遇到了特殊情况，有人要破坏三宝、毁灭佛法，佛弟子便要把它当成是自己的责任，努力护持正法于不堕。这若是没有精进力量，是不能成办的。

有时我们要爱护众生，众生却不接受好意，甚或好心不得好报，这往往是使得我们退心的因缘。有许多护法，往往因为见到众生的难度难化，便生起了还是先求自度的心，如此菩提心便渐次退没，终而退到小乘的境界中去。所以护法并不是件容易的事，需要花出相当的时间、精神以及力量。因此佛法的精进，需从护众生、护正法做起。但这要如何才不会厌倦？答案是「善根悉充足，彼心无疲倦」。必须是善根充足了，这才不会有厌倦心。

许多人往往一下子起劲得很，一下子就将它放下，再也不闻不问了。当知一曝十寒是没有用的，真正的精进，是将目标肯定后，就一直做去不退。能够郑重其事，自然也就是精进。那应该是龟兔赛跑之中，那只乌龟所表现出来的一种毅力。所以说到精进，一方面不可太紧张，太紧张就不能持久。不要一下子想要立刻完成大理想，当身体荷负不了时，也不要勉强去做，否则容易偾事。但另一方面，又不能够懈怠。所以说善根悉充足，彼心无疲倦；不厌倦就是精进。佛在世时，诸弟子们见佛、听法、修行无厌，即是精进的表现。例如有些人初学静坐时，往往想一坐便是很长的一段时间，但往往坐过几次，便不再感到兴趣。诵经也是一样，一下子诵得太多，几天后也就

不想再诵了。所以不论是静坐、诵经，最好能自始至终保持兴味，否则一旦厌倦心生，也就不想再继续下去了。因此，菩萨对决定要精进努力之事，还是先要有一番了解才好。

云何修正念， 勇健胜进行？ 云何修禅定， 心无有驰散？

无有驰想念， 慧无有谄伪。 以方便行禅， 彼心无驰散。

初学禅定者，先要知道修禅定的种种方便。「云何修正念」，正念的念，是系念，要在一个境界上去念，并非随便地在心里想一下，这是修定的惟一方法。譬如我们念佛，必须是听人说或是见过佛像，于是此念在心中一直现起不忘；若是忘了，这念头失去了即是失念。所以修定的主要方便是修念；不修念即不能得定，因念而得一心不乱，即是禅定。

该如何来修正念，然后使得「心无有驰散」？禅定一词，在此可以说是属于一种通泛的用法。本来禅与定是各有其含义；必须修定达到了某种境界，得到了那种经验，才是得到了禅定。但不论禅或定，最主要的是要使得念不散乱。我们的念头就好像一只好活动的小狗，你用绳子将牠拴在树上，牠就会在那里不停地东跑西跑，直到跑不动了，就躺下来睡觉。众生的心念也是如此，除非是睡眠状态之中，否则要不东想西想是很难的。佛法有个方便，让人想，但不是乱想，只是系念一境。如此，心就不会东跑西跑了。

这部经里，佛没有告诉我们静坐时，身体、呼吸该如何注意，也没有说修念佛观或不净观，只告诉我们最根本的原则：「无有驰想念，慧无有谄伪」。无有驰想念是正念，慧无有谄伪是正知。一个人的念头往这里想想，那里想想，这便是驰想念，能够使心心念念，不东西驰散，即是修念。使心念不驰散的方便很多，甚至外道也有很多方法；所以就佛法而言，『定』是一种方便而并非是最高目标。我们常听到许多善友诉苦，认为他们念佛、静坐时妄念太多。事实上，众生莫不都是妄想分别，修行时自然也就难免妄念纷飞了。要将心念于一境，并非是说了即可做到的。首先，让心来照顾念，最初或许是念跑走了还不晓得，当发现时不必紧张，先让它回到老地方，再注意看住它。久之，慢慢地有了进步，它还没有跑远，就能把它抓回来；而后，

当它正准备跑开时，就立刻可以将它止住；而终于能够将此念定下来。正念、正知，就好比是两个看门人，看守住我们的心识，使坏人不得其门而入。不散乱是正念；散乱了立刻警觉知道，是正知。能正念、正知，心就能安定。『慧无有谄伪』的慧，并非指通达真理的智慧，而是没有谄曲，没有虚伪，了知自己心念的智慧。

「以方便行禅，彼心无驰散」，佛法之中修各种功德，都有其方便。譬如修定，入定、住定、出定方便都各自不同，一个人若不晓得而冒然去行，容易发生问题。所以要以方便行禅，使心安定下来。安定后，出定也是要有方便。当然，初学静坐的，心不安定，就和普通人坐在椅子上一样，说站起来就站起来，不会发生问题；但若真的定下来后，起定就不可随便了。心无驰散，方可成就禅定；所以禅定最主要的是正知、正念再加上修定的方便。无此，想要把心静下来都做不到，更遑论其他。

云何得智慧？ 云何见正直？ 云何作决定？ 云何分别法？

修闻增智慧， 本习正直心， 决定行法施， 随义而修行。

六波罗蜜多的前五波罗蜜多，已经说了，最后说到智慧波罗蜜多。此处的「智慧」，即是般若，真般若必须由证悟而来。学佛而求开悟，要如何才能达到呢？必须要具备一些因缘、条件。「云何见正直」，如何才能使见解正直？得般若前，先要有正见。佛法中所说的见，是指很深刻的了解，所以是一种坚定、坚固的见解。佛法的『见』，常用于不好的地方，如邪见、身见、我见等，所以常劝人不要起见。但事实上，『见』不一定是坏的，正见就是好的见。佛在鹿野苑初转法轮时，说八正道，即首标正见。一个人若见解偏颇、颠倒、错误，就好像是眼睛模糊，路都看不清楚，东摸西摸地不知道会走到那里去。所以要得般若必须先得正见，没有正见，即使修行也会发生毛病的。

「云何作决定」，决定即抉择之义，也即是七觉支之中的择法觉支，一种去污留净的选择。「云何分别法」，该如何地于法生起分别？这句话或许令人听来颇不顺耳；我们常说不要妄想分别，如何还要作意去分别？但事实

上，佛法是有分别的。阿育王时代，曾有一次大会，大众中起了小争执，阿育王去请问耆老，目犍连子帝须就告以：佛法是以分别说为中心的。证悟了的般若，我们称之为实相般若，这实相般若在佛法中又被称为无分别智，离去一切分别戏论。但无分别智是从何而来？真正的般若又必须是从观照般若而来。观照，即是观察、分别、抉择、寻求之义。这并非是完全没有标准的分别，而是要于一切法中观察、分别、抉择、寻求其究竟真理？所以无分别智必须得于分别智，此即是修慧与思慧之过程，而此二者却又是从闻慧（即文字般若）得到。如此，教与证悟，方能连成一贯。

般若由修而得，修由思得，思由闻得，由闻、思、修入三摩地，而得到现证三摩地，是真正的智慧。所以归根结底，智慧由多闻来，欲得智慧，就要多多听闻，看经、研究、听讲经、听开示，所以说：「修闻增（长）智慧」。但禅宗几乎不走这条路子，认为听闻经教，会障碍开悟，常引用《楞严经》中，阿难虽然多闻，但是遇到摩登伽女，仍不免受惑的故事。但事实上，这并非不应该多闻，而是闻的成分过多，修证的成分不足。若多闻是病，佛就不应该说法了。所以我们应该有所认识，真正的智慧，并非只是听一听即可的。不听闻而要想得到智慧，恐怕是没有那回事的。龙树菩萨说：井里有水，若我们拿根绳子吊了水桶放下去即可汲出水来；就好比我们现在必须假借水管马达，方可抽出地下水，否则即使干渴而死，地下有水，我们仍是吃不到，所以我们不能说只要有水就好，其他东西是无用的。千经万论，没有说过不需要经过听闻即可开悟的。我们现在的毛病，是听而不修。每部经都是教人修行，譬如《阿弥陀经》，即开示我们念佛法门。由于我们不照著去做，以致于听与修，变成了两回事。

西藏宗喀巴大师所创的黄教，有一个特色，即是以一切经论为教授，一切经中所教的，皆是修行方法，离此而想另外去找方法是错误的。其实，古代禅师每天用功，都还是要听开示的。和尚，不是执事的名称，而要在上堂或晚间用功时为大家开示的。这不过从师长直接学习修行方法，而不从经论去博学而已。如一切不闻，大家如何能知道修行？方法不懂，自然也不会用功了。所以大原则的说，学佛法，不从听闻下手，是不可能的。如连阿弥陀

佛都不晓得，他怎么会念佛？只有听闻，不去实行，就好比有病不肯吃药，才会被人诟病。

「本习正直心」，就是说『见』要正直。我们的思想，前生的薰习，（还有现在的社会思想）给我们很大的影响。一个人的思想，若一向歪曲不正，他的见解就很难正直。现在说一个比喻：由于我是中国人，说佛法时，便很容易地将佛法与中国的固有传统思想配合起来。日本人一向崇尚神道教，由于先已有了这种思想，所以谈到佛法，很自然地就会表露出神佛合一的见解。我们的前生，如一直都是修学外道，有人说佛法，我们或许就不想听，或者把自己原有的一套与它配合起来。这过去的见解与思想的影响，必须将它改正过来。但过去的错误，却往往又影响我们现在的见解。所以对『云何见正直』的问题，回答是「本习正直心」。若是过去所薰习的见解正直，现在即易得正确的见解。所以在释迦牟尼佛的时代，有许多外道来听佛说法，佛在度化他们时所感到困难的，是他们长远以来一直是学习外道，思想、要求、希望、见解都是不相同的，所以很难了解佛法。一个人见解很强，如本来信奉耶稣教，后来即使改信佛教，思想上往往不知不觉还会归到神教上去。所以说：要本习正直心。过去的，我们是来不及修改了。但我们现在的思想见解，却会影响到以后，所以我们现在要趁早建立起正见，而不要把佛教的思想搞得神佛不分，否则，不但现在对于佛法的见解不清楚，来生也仍是不清楚。

不正有两种：一是不信因果、善恶，邪知邪见；二是偏事废理，或偏理废事，久而久之则成了习惯。所以谈到正见，我们必须知道，前生可以影响今生，今生又可以影响来生。要注意使其正确，否则到头来连佛教是怎么回事，都弄不清楚。

问到：云何作决定？回答是「决定行法施」。经过了正确了解佛法，大小乘的区分，做了抉择之后，而后行法施。此处即表示了，若自己还没有了解，还没有经过抉择而有正确的见解，不要把不正确的法传给别人。应该是自己肯定无疑，才可或多或少地随缘行法布施。

问：云何分别法？回答说「随义而修行」，就是要分别法义而修行。对于佛说经教所有的意义，要经过分别，才能了解，其目的则是在于修行。所以佛法里，应该没有为研究而研究这回事。看经、听闻，是文字上的分别、了解。放到修行上，则是观行上的分别。修智慧可分为两大类，一是修世间慧，这并不能帮助我们降伏或退除烦恼；二是修出世间慧，可以帮助我们降伏烦恼，增长信心，得以解脱生死。但这也是有分别的，如修不净观、数息观或是念佛观，都是由分别观察开始而达到成就，这些都是假想观。而真正般若，则是观一切法空，无自性，不生不灭，由分别到无分别，终而得到般若。

所以分别并非是由于喜欢分别，其目的是以此做为修行的蓝本。就好比在地图上先把路看好了，才能够一站一站地走下去，否则一跑出大门，便会不知去向。所以要随义而修行，随分别义而后修行。

以上是将六波罗蜜多简单地说过。而智波罗蜜多之中的修闻增智慧的闻，本经以另一偈颂来说。

云何彼求闻？ 云何得多闻？ 云何闻而说？ 大人云何去？

彼恭敬故听， 习近多闻者， 说不为财利， 大人如是去。

我们一方面要听闻佛法，一方面还要说给人听。第四句的『大人云何去』，大人，指的是菩萨；去，即是行；问菩萨该如何来做这件事？

「云何彼求闻」？要如何去求听闻呢？「彼恭敬故听」，要以恭敬心来听。又问「云何得多闻」？如何才可以成就多闻呢？「习近多闻者」，必须要亲近多闻之人。亲近多闻之人，必要以恭敬信仰之心，没有具备这两个条件，便不易达到多闻。多闻之人，最好他本身是有修持的，对于他所传授的法门有实际经验的；若没有修持经验，至少对于理论方面，必须要有明确的了解，亲近他，才可以得到利益。若是所亲近的人，本身对于佛法，没有多大的了解，那么任由他说些给自己听，岂能成就正见多闻呢？

佛法无量无边，有些只提倡某一个法门，这究竟是好或不好呢？好处，是他可以做得严格，做得精，但缺点却是容易因此而产生偏差，对于其他法

门不晓得，或反生障碍了。所以一个多闻者，并非是指他博学到如何程度，至少他应该是对佛法有正确而全面的认识。

佛经之中，有很多是说到修行的方法，由于经中的说法，具有适应性，容易增长人的信仰，而义理却含蓄而并不清晰。所以一部经，若分别由三位法师来讲，其内容可能相差得很远。故西藏人认为，佛经好像是和了水的面粉，可以一下子把它拉成长形，也可把它压成圆形。同样一部《金刚经》，研究唯识者，可从那里讲到遍计执与依他起；学天台者，又可将它与即空、即假、即中的道理相呼应，这是一种普遍的现象。所以同样的经文，可以有许多不同的见解。比方说到空、智慧，先不去谈论它的道理，而要看事实。若是真能解空、修行于空，并且积极地修善行，那是好的；如当他解空、修空以后，渐渐地对于一切善事都马虎了，那其中必然有问题，他的见解一定是有错误的。越努力修习，为法为人，修集善行能更为积极，这才显出他的空慧是正确的。若只会讲得高妙，到后来变得是非善恶也都混淆不清的话，他在见解上决定是有了问题。

谈到经论，经的意义含蓄，往往可以作多种解释；而论的意义，却是一定的，很明确的。所以一部经，不能但就唯识或空宗的立场来说明，各宗都可以自宗的论义去说明它。一位多闻者，他是否能说得恰当，是另一个问题，但是由于他有明确的见解，我们亲近他，也就比较不致于模糊不明。但是，不论我们是亲近善知识，或是以研读经论为主，必须出以恭敬心，有恭敬心则容易引生信心，如此方可接受佛法。若没有了恭敬心，则尽管去听闻，总是不容易信受奉行。这好比一块坚硬的石头，想在上面雕刻，是一件不容易的事了。若出以恭敬心、信心，则不论是善知识的开示，或是诸大菩萨在论典之中所说，都能够谦虚地接受。所以说：彼恭敬故听。

佛在世时，佛弟子只要从佛那里听闻即可，但是佛涅槃之后，便无法从佛听闻了。龙树菩萨说到，众生可以从三个地方听闻佛法：一、从佛听闻；二、从佛弟子听闻；三、由经论之中得见，就和听佛说法相似。所以阅读经论，等于听法，也要出以恭敬心。许多佛书封面上，都录有印光大师的警语：『读者必须生感恩心，作难遭想，净手洁案，主敬存诚，如面佛天，如临

师保，则无边利益，自可亲得。若肆无忌惮，任意亵渎，及固执管见，妄生毁谤，则罪过弥天，苦报无尽。』这就是劝人恭敬的警语。

有恭敬心，才能够全神贯注，所见闻得来的话语，才能在心底产生作用。近代因为书本得来容易，所以斜躺著看的也有，卧著看的也有。不以恭敬心看经，则内心中就像是有坚固的东西在那里，不能深入，不容易引生佛法的作用。所以有些人，对佛法听闻得多了，也多少能够了解它，但是在他内心中却从来没有发生过作用，佛法也就感化不了他，与他无关，得不到佛法的利益。假使一个人是有信心、恭敬心的，那就是几句话，也可直接深入到他的心底，使得他的思想与生活产生变化。所以亲近多闻者，其中也包括了诸大菩萨在论典之中所开示的，为我们指出了修行、了解佛法之道路。

「云何闻而说？大人云何去？」答以「说不为财利，大人如是去」。我们对于义理之了解，听与阅读的帮助固然很大，但是讲说的帮助则更大。所以闻、思、修慧，在古代叫做『十法行』。除了自己听闻、读诵、修持之外，还包括了『为他说』，这不但是利益他人，也是增长闻慧的，以世俗的话来说，即是教学相长。一方面是行布施，一方面也是为自己增长知见。但说法是不能够以求财利为目的。在大乘显教中，显然是没有以财利为前提的。密宗常有弟子来求法，师长先要求供养，没有供养，就不肯传法这回事。我想，这并非是师长贪财，目的是要弟子修布施，尊重佛法吧！我们也常遇到，说法之后，弟子供养法师的事。但是一位说法者，却绝不可为供养才说法。从前大陆上，在讲经期间，常常有设禄位等办法，这就是中国佛法衰败的一面。供养，应该是信徒自身发心修功德，而切不可将说法与布施二者，混为一谈。

释迦佛的时代，出家人外出托钵化食，有时会遇到在家人不肯供养，于是出家人便说微妙的佛法给他听，在家人往往便因此而发心供养。在这种情形下，出家人是拒绝接受的。要布施，等以后再来。因为，不是为了吃而说法，说法是出家人的分内之事。因此听法的人，也不要存有听闻佛法便要供养的心理，这应该视自己的情况而定，有能力则供养，能力不足心生随喜也就可以了。无论那一种宗教，若是以赚钱为目的，即使一时兴旺，也必然衰

败无疑，甚而进到毁灭的地步。

这样，学般若波罗蜜多的，必须以恭敬心多闻，多闻后要肯为人说，不计功利。依佛法的因果说：我为人说法，令人增长智慧，那么我自然也可得到增长智慧的果报，或在今生，或在来生。「大人如是去」，就是说：菩萨——大人是如此学，一天天这样行去，终有一天能得到大智慧。

云何彼行慈？ 云何行大悲， 喜舍悉成就？ 云何住梵道？

慈心悉平等， 大悲无疲倦， 随喜名为喜， 是能至梵道。

说了六波罗蜜多，接著说四无量心。慈、悲、喜、舍，叫四梵住；这是共世间法。修了四无量心，可以上升梵天，故称「梵道」。

梵，本为清净之意。四禅天都可称为梵天，因为那里已经离去了五欲及男女的色欲，以世间心修四无量心可以达到四禅天。四无量心是定法，定有四禅、八定；初、二、三、四禅，加上四无色定，是为八定。也有以八定加上四无量心，合称为十二甘露（涅槃解脱）门，修此可以引发真正的智慧而得涅槃解脱。

经论都谈到了四无量心的修法，但不外是以『定』为基础；有一心不乱的定，然后才能成就这四无量心。修无量心，是由原来的小范围，如父母、子女、兄弟，扩大到遍世间的慈悲心，所以叫做无量。慈、悲、喜、舍四无量心修成后，自然无瞋无恨。所以梵天——自称创造世间，为人类之父的宗教，说神是爱，是有相当意义的。

后一颂解释四无量心。慈，是与乐之意，没有快乐的众生要给予他快乐；希望别人得到安乐的心理，即是慈心。「慈心悉平等」，平等即是舍心。因为众生有好有坏，他们对人的态度，也各有不同，但自己却要以平等心，也即以舍心来对待他们。此处的舍，与布施之舍是不同的。佛法中，舍有二义：一为施舍之舍，二为平等之舍。所以修定之中的舍，是平等之舍。

「大悲」乃拔苦之义。见众生痛苦，以同情心设法拔除他的痛苦，而没有「疲倦」之感。「随喜名为喜」，见到别人有好事，则心中为他欢喜。众生的心，大多习惯于对人的障碍、嫉妒；即使与自己毫不相干，见别人得到

好处，心中还是会不高兴。有的，还要设法去障碍别人的好事，这种习气太强了，所以不容易生起随喜心。随喜，应该是不论就世间或出世间法，见人得到了好处，都要为他欢喜。我们随喜，当然是好事方可随喜，若见人为恶，便不可随喜了。

因此，四无量心虽然分成四类，但其中仍有它们的共通之处；即是出于对人的同情，能够将自己内心的障碍、嫉妒、瞋恨之心，都慢慢地消除、去掉。慈、悲、喜、舍，与世间法的仁、爱，也是大致相近的。希望别人得到快乐，这是慈；别人痛苦，希望能为他减除，是悲。当然，自己是否有能力做到，这是另一回事，但必须要先有这样的存心才好。别人得到了好处则为他欢喜，这是喜；以平等心对待一切众生，这是舍。一个人若不能以平等心对待人，往往就会产生偏见，对事情不是看得太好，就是太坏，这都是不恰当的。

小乘法认为这四无量心都是世俗法，所以慈、悲、喜、舍，是不能与真理或证悟相应的；但大乘法却不然了。《阿含经》上说到三解脱门，是空、无相、无愿解脱；但也有经中加无量心解脱，而成了四解脱门。无量心是能与解脱相应的，有四无量心，则他的私我心越小，慈悲心也就越大，到后来便能达到无自无他，一切平等与真理相应的境界。

大乘法要修苦行难行，但在菩萨了知一切法皆空不可得中，却要生起慈悲心，把一切众生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，与自己亲属一般，才能在其中生起慈、悲、喜、舍之心而不觉其苦。这才不致于一方面利益众生，一方面却不断地叫苦。如以利益众生为苦，那是要失坏菩提心的。所以菩萨难行能行，而绝不看成是难的；能以智慧照见一切法空，而发起无缘大悲。见众生在空法中，迷妄、颠倒，因此而感受种种苦难。因此菩萨的悲心，是与空相应的，将一切众生看成与自己是最密切、息息相关的人物，便能够奉行四无量心了。

若不能以「空」来通达慈、悲、喜、舍，四无量心便很难修行；即使修成了，也只是世间的仁心普洽，爱人如己而已，是不能得解脱的。所以菩萨

要悲智均衡，所行要与般若相应。这才是大乘的慈、悲、喜、舍，超乎世间法之上。同样的，如没有慈、悲、喜、舍心，也除掉了菩萨的大行大愿，而单只留下一个『空』的体悟，那就根本不是大乘佛法，只能算是小乘而已。讲大乘空的，把空性看成是最高境界，但事实上，空若不能与慈、悲、喜、舍相应的话，空是与小乘法一样的。因此，大乘经典除了强调不可忘失菩提心与行六波罗蜜多之外，还重视四无量心的修学。

云何得见佛， 见已生信心？ 云何彼闻法？ 云何除断疑？

修行念于佛， 得见世导师。 信心得具足， 闻法已无疑。

见佛、闻法，是学大乘法之中最重要者；因为如能见佛闻法，便能够日日进步。所以不论修行何种法门，都希望能见佛闻法，生生世世就不会再退堕了。但是要如何方能够「见佛」呢？「修行念于佛，得见世导师」。这是说，要见佛就要念佛。如念南无阿弥陀佛即能往生极乐世界，见阿弥陀佛。念药师佛，便可往生东方净土，见药师佛。念弥勒佛，即是往生兜率，求见弥勒佛。想要见佛，一定要念佛，这是没有问题的。在中国，一向所沿用的是称名念佛的方法。但念佛的重点，是要将佛号放在心底，使其不断地现起。由于众生的心念，太容易驰散，所以就用口里称名，耳听的方法，这和密宗的身、口、意三密相应，原理是一样的。以口称名念佛，是可以的；由于初学者心念容易散乱，所以教他拿数珠念佛，这也是一种方便。

念佛如何可以见佛？如阿弥陀佛凭他的大愿，可以来接引众生。从一般来说，众生虽然烦恼多，恶业多，但过去生中曾与佛菩萨结过缘的也很多。现在专心念佛，不但是在心识之中，不断熏习了善念；过去生中的善根，也可由此熏发而显现，所以念佛必可见佛，要见佛必须念佛。导师即是佛，由于佛是人天——世间的导师，能够引导众生，走上菩提正路，达到成佛的境界。

「信心得具足，闻法已无疑」：能见佛，自然就能从佛闻法。闻法时，若是信心具足便可以没有疑惑。一位善疑的人，怕连芝麻般的小事，都不能肯定。若是存有不信的心则问题更大。人与人之间是讲感情的，若某人向来

对自己感情好，那么他说什么话，都容易接受；若对一个人没有信心，带有成见，则同样的话，无论他说得再好，都很难接受。

佛法所说的信，不只是一股狂热的信仰，或者是盲目的信仰。若对佛法一点了解都没有，如何能生起正信？所以要有谦虚的精神，有同情与好感，如此方能分析、了解、认识佛法的真正好处，而虔诚的接受。

所以听闻佛法，必须出以信心，能够谦虚地承认自己有许多不对的，有许多不知道的事，这才能够容受别人的见解而后接受它。想生生世世见佛，必须以信心念佛，若能不离于佛，则自然能听佛说法了。以信心听法，则能生长出菩提心，才能得到佛法的利益。

云何福庄严？ 云何智庄严？ 若定及与慧， 彼云何庄严？

庄严福无厌， 学问庄严智， 心寂名为定， 知法名为智。

前面说了助菩提法的下手处、浅近处，以及如何念佛见佛，现在讲福德与智慧的问题。

此处偈中先问了福德与智慧，复问定与智慧，这都是学大乘者所应具足之内容。菩萨修行最主要者有二：一、福德庄严，二、智慧庄严。庄严二字有多种意思，我们将佛殿装饰得华丽堂皇，这是庄严；在印度，出战时身披盔甲战袍，也叫庄严；而另一层意思，有『资粮』之义，我们到很远的地方去，准备沿途所需之物品也是庄严。所以福慧庄严，亦可名为福慧资粮，以此做为修行之内容。

有些人是有福无智，福报相当的大，尤其在天界，福报更大。在现实生活中，我们可以见到，有的人福报大，世间学问也相当好，但是佛法上称之为世俗智慧，因为世间智是有尽的，不论有多少，到头来终会化成乌有。小乘人则专重智慧，心心念念于开悟、了生死、得解脱。阿罗汉之中，也有福报相当大的，但是他们并不修福报。所以小乘的修行，重视戒、定、慧，却没有布施这一项，因此，有证了阿罗汉果者，也是不免生活艰苦，或是生了病连药也得不到的。我常听人说，只要好好修行，自然有人供养，但事实上并不如此，生死已了的阿罗汉，也有得不到饭吃的时候，这便是福报不够的

缘故。

大乘的特质，是重视福慧双修，所以菩萨相都是庄严圆满，没有贫苦的样子。成佛之后，不但有法身，而且有圆满报身，这是由无边功德所庄严的。所以大乘佛法最主要的内容，一为修福，一为修慧。

尚未深入了解大乘佛法的人，多半由修福开始；而佛法学久了，则往往又偏重于修慧。其实大乘法应该是二者双修，否则便不具足菩萨的气魄与风度。故问：「云何福庄严？云何智庄严？」答复以「庄严福无厌，学问庄严智」。厌，是满足之义。譬如一个人能将事业越做越大，或是钱越赚越多，但若一旦有了自满的心理，则不是沦于懈怠，便是追求享受，走上了退步的路。菩萨在大乘法的修学福德过程中，若感到自满，则不能够有所进步，不进则退，是很自然的事情。所以修福报不应该有满足的观念，应该想到现生的所以好——身相圆满，健康、富足、权位、眷属美满等，是由于前生修福而来。因此在有福报的时候，不论是有地位或是金钱，都应该为自己积福，不要任意浪费；防止将福报用到不相干之处，则自然不会走下坡路了。应该想到，既然目前有这样的福报，是来自前生所修，那今生更应该好好广修福德，而应该有不满现实，要求增进的观念。不仅自己要广修布施等，见到别人布施，也应该随喜；若能今生培养福报，来生必然有更好的环境及因缘。譬如现生多帮助人，多接引人，多布施于人等，都可以增长自己的福报；种下善因，来生自然可得善报。所以一个人有了福报，却不可因福报而走错了路，固然这福报是属于他自己的。我们不能说福报不好，而应该说不可将福报错用。福报能好好利用，则是越用越好。这是大小乘的不同之处：小乘人有时觉得有钱的烦恼多，于是便将钱倒入海中，免得麻烦。依大乘说，我们应借此钱财做更多的善事。所以大乘佛法对于福报，不但是无有厌足，并且还要设法增进福报；高深的尚且要与般若相应，因此福报是越多越好，广大到成就圆满的报身。

我们的智慧从何而来呢？前面已说过，般若由多闻——学问而得。有些信行人学佛，不一定要广学多闻，平常只是听师父讲些开示，就照著去行。不多研经论，由于他信心具足，精进修习，也能开悟得智慧的。另一种法行

人，将佛法说给他听，他还要更深入地去研究、思考，这便是由学问入手。既然二者同样可以开悟，其中究竟有何不同？如有人要到某个地方去，他坐上车子，由别人将他送到目的地，因此尽管他到达了，但是他对于沿路的风光却是不甚熟悉，因此他引导别人的能力也就差了。这如信行人，佛法中称之为钝根。另一类人，在他起程往某地之前，先要将沿途的地理环境，风俗人情等打听得相当熟悉了，才起程前行。因此，他不但能够自己到达目的地，也能接引教导许多人，使大家都到达目的地。这便如法行人，佛法中称之为利根。原则上，菩萨是法行人，不是急求解脱，而愿长劫修行，所以说学问庄严智。从前大乘佛法盛行的时代，如玄奘大师到印度时的那烂陀寺，以及他回国后，国内的几所大寺里，每天都是讲经说法，无分大小乘，或说修行轨则，或说戒律等，佛法可以说是盛极一时。

就福报与智慧二者，简单说来，求福报应该是没有满足的时候，而对于现有的福报，不可浪费，并且要设法多多培养。一个有福报的人，不但生活不成问题，并且无论他走到那里，都与众生有缘，别人都愿意帮助他。如此，不论他自己修行或是度化他人，都是一件容易的事。反之，一位没有福报的人，除了必须为生活苦恼外，走到那里，都与众生无缘，并且也遇不到善知识，不但无法度众生，甚至想自己修行都不容易，开悟则是更困难的事，所以大乘法是尊重福德的。

接著又问：「若定及与慧，彼云何庄严？」则答以「心寂名为定，知法名为智」。不论小乘的定、慧，或是大乘的禅波罗蜜多、般若波罗蜜多，真正修行求开悟者，皆是不离于此二者。定与慧，是有严格定义的，应将此二者的定义略予解说，由于平常人容易将定误解为慧。前面我们说到禅，要有正知正念，一心不乱。定，是将心安定下来而并非蒙昧；那是一种非常安静的心境，在安静中的心境，是非常明白的。平常众生的心，清楚明白了，会陷于散乱掉举了；一旦安定下来，便会昏沉睡眠。这都不是定，定是一种修行，训练自己，将心安置，寂然不动而却又明了。

有些人稍微得到一点定的境界，心境朗然清澈，他便以为这就是慧了。不知道任何一种定，内心应该都是明明白白的。有些通俗的说法，认为心静

便是定；明白便是慧，这是不大正确的。定、慧是由修习止、观而来，所以我们应该说修止或修观；止成就得定，观成就得慧。以修止达到定，是心无二用，将心制于一境，如此方可得到寂然不动。所以说心寂名为定；这里的寂，并非涅槃寂灭，而是非常地安静明朗。

智与慧皆须由知法而来。所谓知法，就小乘而言，是知苦、集、灭、道，或者是知十二因缘。大乘法则是当知一切法空性。所以定、慧之定义不同，实际上是由于其修行方法之不同而来，不是因境而不同。现在举个例子说明：刚才我们说到的四谛，其中的灭谛，是慧所悟入的。但我们将心止于灭谛，或是将心止于一切法空性，从心安定不动的意义上说，这仍是定。所以弥勒菩萨说，定与慧，或是有分别影像，或是无分别影像。有分别影像即是有对象的，有分别；如将心念专系于观想佛像，这是有分别影像，得定是定，观察是（假想）慧。无分别影像，即一切法空性，离于一切名相，因此而将其心安定是定，因观而悟入是慧。知有分别、无分别，由观法性而证知，便是胜义慧。所以，一个人本有的知与从观照而得的知，其作用是不同的。

初学者便是由此下手，久而久之，方能够止观双运，定慧均等。由于止观方法之不同，所以「知法名为智」的境界，自然与定也大不相同了。

云何彼行处？ 居住止何相？ 彼行处云何？ 彼云何修行？

彼行法空处， 舍是彼岸句， 彼行住四禅， 修行脱众生。

此处问了四个问题，接著便是这四个问题的回答。第一句的「云何彼行处」，与第三句的「彼行处云何」看来似乎没有什么不同，但事实上却是不大相同的。前一个『行处』，指所行之处，问行在什么处；后一个『行处』是指修行所安住，所以二者并不相同。

行菩萨法，应该行于何处？「彼行法空处」，即一切法空，是菩萨之行处。我们的心，行于某一境界，即是心行。法空，是一切法无自性空，而这须由了知一切法如幻如化而得知。所以《金刚经》上所说到的种种不可得，一切皆由因缘和合而成，如幻生灭，所以生无来处，灭无去处。要说没有，却是现成地，活生生地呈现在眼前；但是认真地追究起来，却又一点实体也

不可得。就一个学大乘法的人而言，证悟法空是最高的境界。但在证悟以前，要深刻的了解空性。不但要了解，并且要在心里起观想，在心中推求一切法的实性不可得，现起一切法空性的境义。这就是说，在证悟之前，必要先能够了解空理；由信解空理，而后修观胜解空理，最后乃能证悟。若执持世间之见解，执诸法以为实有，便不能通达大乘法之真义，因为大乘法的根本，是一切法本不生。这譬如众生有眼病，所见到的种种事物都是颠倒、歪曲而不正确的。为了能够正确地修学，便必须先将自己的毛病一点一点地除去，然后才能见到一切法的本相。

所以，一切法空，必须由证悟方能得到。未证悟的，只是口说，而并不实际知道。因此，要经闻、思、修慧的历程：闻慧是由听闻而后了解佛法，思慧是思惟，修慧则必与定相应。由修观而后深入，才能进入法空性的证悟。所以修学大乘，应该是无时无刻不在修学之中，从闻而思，从思而修，从修而证，无时不行在法空的境界之中。

证悟，不是廉价的，突然得到的。在证悟之前，在思慧、修慧阶段，就先有些类似的经验。这虽然不是真正地证悟到法空性，但是也有一种相似的境界。有了这种空性的胜解，不论是布施、持戒或是做其他种种事情，内心总会不离于那种胜解空法之中；菩萨的修行，即是在这样的情形下，越来越向上而深刻。彼行法空处，便是这样的情形。我们看了《般若经》，便能了解这个问题；那是任何情况、事物，都不离一切皆空的心行。

接著问到「居住止何相」？是问居住处；回答是「舍是彼岸句」。梵文中的『句』字，与轨迹的迹字，意思相近，所以可把它当做『轨则』来解释。彼岸，即是指六波罗蜜多。所以此地之彼岸句，即以六波罗蜜多为其修行之轨则，亦是以此为居住处。此经在这里有个舍字，但另一译本上则无此字。就全体看来，此处的舍字，是不必要的。

问「彼行处云何」？答以「彼行住四禅」，即是时常安住于四禅之中。我们必须知道，初、二、三、四禅中，最主要的是第四禅，许多殊胜的功德，都在这第四禅发现的。我们切不可将此处的禅，与禅宗的禅混为一谈。四

禅的禅，本为静虑之义，其中是定慧兼有的；但此处的慧，是欣上厌下的观慧，不是通向法空之慧。在这四禅中，定与智是互相均等的，所以也就容易启发真正的智慧，了脱生死。

修行四禅之定，在尚未到达初禅而即将到达时，必须先经历一个境界，这便是未到地定。这时已经是得定了，就定法来说，已经是靠近初禅的边缘了。这好比是我们从乡下到城里去，起先，路途上是一片荒凉的景色。然后，慢慢地开始热闹起来，渐渐有了店铺，于是我们便知道是靠近了城市，但仍未真正的到达。得到了未到地定后，再向上一步，便到达了初禅。不过，四禅的修行，有几点是必须要注意的：得到定后，必须要能够舍掉，若一直耽著于禅悦之中，便不容易进步，有的甚至还会退失。所以得定后，必须作这样的观察，知道这定中仍有许多缺陷，仍然是不彻底的，应该设法求更进一步。有了如此的认识，才能够舍初禅而进入二禅，而后三禅、四禅。现在的世界，真正修行得定的人似乎不多；这不是说修行的人少，有些人的修行经验也是相当不错的。但要得到四禅的境界，却又并不容易。因为四禅之修行，必须要受持戒法，也就是必须离欲。即使想得到初禅，也必须要『离欲、恶不善法』，对于世间的五欲之乐不可贪求，种种吃、喝、衣著或其他享乐，也必须要舍弃，名利更是不可贪恋。否则心在欲念上转，无法到达初禅的境界。第二，不但要能够离欲，还要远离恶不善法，远离欲界的贪、瞋、痴的烦恼。因为人的内心，若生起粗重的或相续的烦恼，混乱、冲动，便不可能安静下来。所以真正修习定法的，除了对五欲乐不要去贪求外，内心还必须要保持相当的宁静、平淡，不随便就冲动、紧张。如此修去，方可能得到成就。四禅之修行，是共世间的。一般世间的人，都是注重贪求，向外追求，总觉得外面的东西才是好的。但是修禅定的人，则会感到外面的东西并没有什么意思，好的全在他自心之中。有了这样的信念，于是他对于外面的一切，能生出厌离之心。能将心向内安住，一切功德便由静中显发出来。经过初、二禅而到达三禅，其轻安与快乐，世间没有任何一种快乐可以与之相比拟。假使我们对定没有这些观念，不舍向外的驰求五欲，想要如何安定，得到如何的境界，根本就是不可能的事。

关于四禅之修行，其中内容很多，大致可分成下列几点：真正得到了初禅，还是有寻伺分别的，但它已得到离开了欲界五欲之乐的一种喜乐。二禅的寻伺分别已无，是一种更安静的状态，离去了世间的分别，而得更安宁的喜乐。到三禅，连使情绪稍有激动的喜乐感受都没有了，身心完全是一种平静的安乐，拿喜乐来说，这是世间最殊胜的乐。到了四禅，连这些最宁静的乐都已完全没有，而是一种最为平衡的内心状态。这几点是我们学佛者所不可不知的。尤其是年轻健康的同道们，内心的信心很强，若能够了解禅定的内容，便可以觉悟到世间喜乐之不值得贪求，而修习禅定的话，不但容易得到定的经验，更能从禅定的内心喜乐，与相信真正彻悟的正觉的微妙法乐。

菩萨修习禅定有多种目的，有些是藉禅定来启发智慧，此由于真实的智慧，要从禅定中引发的。另一目的是借此来引发神通。小乘的阿罗汉，并非都是有神通的；从《阿含经》里，我们便可得知，许多阿罗汉都是并没有神通的。有些人误解为：只要修行开悟就可以得到神通，这是一种错误的观念。因为有的虽然定力浅，但智慧却很深，因此虽没有神通，却能将烦恼断尽，了脱生死，名为慧解脱阿罗汉。由于他定力较浅，不能从根本禅引发神通。得神通，一定要修得四根本禅方可。

所以得神通，于菩萨而言是重要的。譬如菩萨若有他心通，便能立即了解他人的烦恼，为人点破，很快地就能令人起信；或者是他人有什么病痛，能够立即为人解决。菩萨有了神通，弘法的力量就大多了！能适应众生的根机为他们说法，这便是禅定的妙用。一般观念中的『以定发慧』，是以为修禅定便能产生智慧；但事实上，应该是以禅定做基础，然后在定中修智慧，这才能产生真正的智慧。至于有禅定便有神通的观念，也是不正确的。在印度，也是先要有根本定，然后依一些特殊的方法去修，才能引发神通。比如天眼通，即是要先得定，然后藉著特殊的方便，或是观太阳，或是观光明等，而后方能成就。

下面接著说到「修行脱众生」，是回答所问「彼云何修行」的。在一般人的观念里，修行是为了自己了生死，但若只是为了自己了生死，那是小乘人的修行。菩萨的修行，是为了度脱众生，为了众生而不得不修。因为若菩

萨自己没有禅定、智慧、神通等方便，他没有度众生的力量；怕就还要别人来救度他，如何还能度众生呢？因此越是悲心深重的菩萨，就要越加努力地修福、修慧、修定，求成佛道，广度众生。所以菩萨是为众生而学，为度脱众生而修行，这才是大乘的宗旨。

云何是魔业？ 佛正业云何？ 造作何等业， 得于菩提护？

下乘是魔业， 大乘为胜道， 舍离一切恶， 得于菩提护。

这两个颂，先问「魔业」与佛的「正业」之差别，也就是想先认清魔与佛之分。接著问「造作」什么业，才能得到「菩提护」。护的本义，是保护；在佛法中，护就是「律仪」的意思。在此可说一个譬喻：若一个地方，时常受到匪类骚扰，为了防止骚扰起见，就修筑了一座城墙或碉堡，匪类也就没有那么容易侵入了，这个地方也就可保持某种程度的安宁。同样地，我们受戒，不论是在家的五戒、十戒，或是出家的比丘、比丘尼戒，在受戒时能得到戒的律仪，也就是戒体。得戒，是在受戒时，从内心产生一种特殊的力量，在遇到犯戒因缘时，便可与之对抗。有的在染念初起时，便觉察得到；甚至在险恶的环境中，还能有相当大的力量来抗拒罪恶，保持戒行。这种力量，就称它为『律仪』，也就是『护』。现在问的是菩提（护）戒，也就是大乘戒。

答初二问，说「下乘是魔业，大乘为胜道」。魔，是恶者的意思，教导、引诱，使你向后退一步，这便是魔。引诱我们堕落的，固然是魔；但另一种魔，表面上看来似乎是处处为我们的利益著想。譬如当你想发心为社会好好地做事，为大众服务，这时他便对你说（别人说或自己想）：为社会还是慢慢来吧！先把自己的家弄好再说，古人不是要我们光宗耀祖吗？如此便是只为自己，不为别人。又比如说，有些人努力积德修福，为的是希求一个好的来生，于是又有人对他说：对于来生我们晓得些什么呢？还不如赶紧把握现生，好好地享受一番再说！把重点放在现生乐的追求上，这便是魔。就一个修行大乘法的人来说，当这个人欲发菩提心时，魔便显现了佛相、菩萨相、出家相、长者相或是父母相（或是自己心里想），也有在梦中告诉他：成佛

太不容易了！要三大阿僧祇劫，时间实在是太长了！你还不如赶紧把握住此生，好好为自己打算，能够了生死就算是很好了，这便是魔。在《般若经》上，有许多关于这方面的记载：魔或者是现出声闻相，对修行大乘者说：你想成佛，有许多人还不是与你一样，先是发了大乘心，修了许多时间，到后来终于还是退证声闻圣果，现在也生死已了。总之，魔就是当你想发大乘心时，劝你先把自己的问题解决的。所以这里说：下乘为魔业。下乘，即是声闻、缘觉（及人天乘），对于学大乘法而言，都可说是魔业。所以『魔』这个字，不一定是很坏的，凡是使人退步、不思上进的，便可称它为魔，不论它表面上看来是好是坏。因此，此处的魔，与平常的死魔、烦恼魔……等等是不相同的。『大乘为胜道』，大乘是成佛的殊胜法门，是根本而最究竟的。

如何才能够得到菩提护？也即是如何才能够安住于大乘戒中而无所违犯？这便要发心「舍离一切恶」，舍离一切的恶不善法，如此便能使菩提之律仪得到清净。菩萨戒，向来是以远离一切恶，造一切善与饶益众生等为其内容。凡是对众生有利益的，才是善业；应该利益众生、修习善法，如没有去做，广义来说，这便是恶不善法了。

云何近善友？ 恶友何等相？ 云何平等去， 舍离于邪见？

若赞菩提道， 善亲近彼人， 菩提心善净， 舍离恶知识。

知诸业行已， 修行正直见， 舍离邪相应， 此不失正见。

此处提出了善知识与恶知识的问题。偈颂里的「友」，作「伴侣」解，包括了师长与道友在内。在学佛的过程中，应该亲近善知识，远离恶知识。但何者为善知识、何者为恶知识，这两者之间该如何区别，并不是件容易的事。如我们知道了这是个坏人，与他交往于我们自己有损的话，我们就不可能去结交这种朋友的。问题就在于，我们初开始交友时，并不知道这位朋友到底是好是坏，往往以为这是善友，谁知道事实上并非如此。

下面又问到：「云何平等去，舍离于邪见？」在这里，平等就是正；去应作『见』解。这是问：什么是平等的正见？什么是应舍离的邪见？知道了平等的正见，应该去好好受持；知道了邪恶的邪见，则应该舍离。以佛法之

基本来说，不信因果、业报，或者相信有恒久不变的『常见』，或认为此生过去一切也就完结了的『断见』等，这都算是邪见，而其中尤以不信（道德）善恶为最。由于将是非善恶看成没有什么意义，所以能贪污时便贪污，能抢劫时便抢劫……，不信善恶、不信因果的，便是最严重的邪见。进一步的说，凡是不正当的见，皆为邪见。如此，在大乘法看来，小乘法的见解也是不正确的，小乘也可称为邪见。有的经里形容小乘人好像是一只眼睛坏了，所见到的事物，就难免有所偏邪。

「若赞菩提道，善亲近彼人，菩提心善净，舍离恶知识。」这是答复了善知识与恶知识的区别。此处的善知识与恶知识都是就大乘法来说的。如何是善知识呢？凡是赞叹菩提道的，便是善知识。所谓菩提道，便是发菩提心，修菩萨行，意欲成佛度众生者所走的大道。发菩提心，六波罗蜜多、四摄法，大悲利他者，即是行菩提行。所以赞叹菩提道者，即是赞叹大乘，对于这样的人，应该亲近。反过来说，凡是赞叹小乘法、世间法者，就不要去亲近他们。若亲近他们，受了影响，就不可能发大乘心，而可能发小乘心、行小乘行了。若是专听人说世间法，心就可能落到世间法去。

古代的人，著重身教、言教，所以必须要亲近善知识。自从文字经典流行，不亲近善知识，由阅读经书，也是可以得到正知正见的。因此听闻正法，从人以外，若能够多读诵大乘经典，久而久之，菩提心与大悲心也就自然能够生起。换句话说，这些经书也就等于善知识。若多读小乘经论，或是世间学问的书籍，即使是好的，但时间久了，就会忘失大乘，甚至忘失佛法。这里只说到善知识，而并没有说到恶知识，但我们可以想见，恶知识与善知识是相反的。若是接近善法、善知识，受其薰染、教化，久而久之便能显发菩提心清净光明的德相，也就自然会舍离恶知识了。

「知诸业行已，修行正直见，舍离邪相应，此不失正见。」这是答复平等见与邪见的问题。什么是正直见？知道一切业行，也即是深信业报因缘，方为正直见。在佛法中，行与业的意义差不多。业，是身、口、意的行动；人类的一切活动，是身、语、意业所包括的。但行与业二者之间，也稍有不同之处。只要是一种活动，我们便可说它是行，但业却牵涉到道德或不道德

的意义上去。任何一个身、语、意的行为，若是善的，我们便称之为善业；若是恶的，便称之为恶业。所以，佛法中所说的业，是牵涉到内心善恶意识的行动，方可成立。如说到前生后世，也相信生死轮回。生死为什么会轮回呢？主要是由于业力，所以说『业感缘起』，证明我们众生的生死轮回，也说明了世界上的人千差万别，有贫有富、有苦有乐、有自由的、有不自由的，有劳苦一生的、有享乐一生的……，这一切只能由业来解释。所以佛法中先要知道有善有恶，接著便应该知道有业有报。若不讲善恶业报而只讲因果，则与一般的世间学，并没有什么差别，因为世间学也是要讲因果的。佛法所讲的因果，首重善恶业报。佛法说业报，不同于外道所说的，因为外道虽也是有讲业报的，但在他们的观念中，有个恒常不变的『我』存在。造恶业时，『我』便被带到地狱里去受苦；造了善业，这个『我』又到天上去享乐，不论受苦受乐，都是这个恒常不变的我。但是在佛教中，这样的我是不存在的。佛法说业报，是无我的业报说。必须先了解了这最基本的业性，才能够安住于正直见。

因此，正见即是知善知恶，知业知报，而这善恶业报又是无我的。若这样的观念都不明白，或根本不信善恶不信业报；或信善恶业报而信有自我，那无论说什么——讲唯识或讲心性，都不相干。尤其是，佛法所说的空，空是就行业来讲。缘起空，缘起即是烦恼的起业感报，就是业果的相属事，由此而显现空性。若是不谈行业，如何能讲空呢？《阿含经》说到的『诸行空』；行，即是身语意上相续不断的活动，所以空也必须从行业上说。

知道因果、业报，方属正见；更深刻一点便了解到三法印、一切法性空，这一切是一贯的，所以这里只从业行而讲到正直见。有了正见才能舍离邪相应，即是舍离一切与错误相应的见解而得到正见。所以依佛法说，人所以有邪见的生起，是由于于缘起法没有正确的认识。要如何才能离于邪见呢？就必须从明白缘起来纠正种种偏邪。《阿含经》里讲到，众生有有、无见，一、异见，常、断见，因此佛说『我离于两边说中道』，中道说便是缘起。不论是常见、断见或者是有见、无见，皆由缘起之说而将其纠正过来，否则就不可能有什么正见了。所以说：舍离邪相应，此不失正见。

云何护正法， 及教化众生？ 彼方便云何， 能得成菩提？

精进护正法， 方便能教化， 舍离二边法， 能得胜菩提。

此处问该如何地「护正法」及「教化众生」，要以如何的「方便」，方「能得成菩提」，也就是成佛？成佛不外乎护正法与化众生，但化众生不离方便；有了善巧方便，才能化众生，方能够成就菩提。关于护正法、化众生的问题，前面在说精进波罗蜜多时即已说过，要以精进来护正法，并以精进来化众生。前面也谈到过，护正法有二种方法：一是自己修持正法，使正法由自己的德行之中显现出来，这是真正的正法；另一种即是传布正法，使正法能够流传于世间，从而昌明广大。这些，在前面都已提到过了，此处何以又提了出来？这是另有意义在其中的。这里说到「精进护正法，方便能教化」，护正法要精进，而要有方便才能教化。度众生的方便就是「舍离二边法」。我们知道，佛法的中心指导原则，是中道，是不偏于任何片面的、偏狭的或是极端的。远离二边，便是中道，而菩萨应该是依中道来度化众生；也唯有中道说法，才能真正的化度众生。在中国，一谈到中道，往往将它看成是究竟真理、实相的别名。实际上，中道是一种形容词，不论是就理上的证悟，或是事上的修行方法，都是恰到好处，不偏不邪，这才是中道。因此，要远离二边法，才能度化众生。

在这里，我们可以看看释迦牟尼佛所开示我们，有关于世人所行不能合乎中道，而沦于二边的例子。佛成佛后，到鹿野苑为五比丘初转法轮时，便说：世上的人大概有两种：一种为追求五欲之乐，这类的人心念完全在五欲之乐上打转而不能得到解脱。第二种为无意义之苦行，这类人以种种方法来折磨自己的肉体。学佛，便是必要离此二边而行不苦不乐的中道。所以，中道可以说是一种生活态度，也可以说是任何方面的态度都能够不走极端。就理论方面来说，除了了解世间法的真相，并且要通达诸法的实相。佛也说过：世间的人，一类执有，一类执无；或是一类执常见，一类执断见。执常见的，主张死后仍有个我长存不变，能够从今生延续到后生去。执断见的，则以为死了以后，就什么也没有。佛为了离于二边而说中道，说中道即是说此不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去的因缘所生法。并由此中道的因

缘法，体悟到诸法的真理，如如不动。所以，不论是世间的事情，或者是修行的方法、人生的态度，佛都是主张离二边而行中道的。化众生固然是如此，自己修悟正法也应该如此。

一个人若是体悟不够，当他护正法、化众生时，往往难免不是偏有，就是偏无，或者是亦有亦无，非有非无，落于执著戏论之中。对人生的态度，不是标榜乐行，便是标榜苦行。佛当初出家修行时，也曾经过在雪山的六年苦行，而那种苦行，真是苦不堪言。吃的是一麻一麦等最少而又最粗劣的食物，有时甚至不吃。但是，并没有开悟。佛这才舍弃了苦行主义，到菩提树下，而终于体悟到了缘起中道的真理而开悟。而当初的五比丘，（起先尚未出家，所以那时实际上是未有佛教的比丘），本来他们也是随佛修苦行，后来见到悉达多太子突然变了，好像是退了道心。本来是不吃东西的，这时却吃起东西，并且还是吃乳糜这样的好东西。本来是并不在意身体的清洁与否，这时也到河里去洗澡，讲究干净了。

所以佛法之中，决没有开示我们，要我们去追求享受，但也并没有要我们去吃各式各样的苦。因此不论是自己修行，或者是教导别人，都不应该采取任何偏激或绝对的态度。有些出家人，有标榜不吃饭的、不睡觉的。但是不睡觉，只是长坐不卧，不躺在床上而已，事实上没有人能够完全不睡觉的。佛本身也是一样地吃饭、睡觉。但是有的人，好衣服不穿，一定要穿破衣服；好的食物不吃，一定要吃粗劣的东西。记得从前普陀佛顶山，有位出家人，就住在后山的山洞里，吃的穿的都是最差的。有信徒到山上烧香，知道有这样一位好修行人，便拿了食物与衣服去供养他，结果都被他拒绝。这样的苦行，是一个人自己愿意吃苦，那并没有什么关系。但若将这个当成出家佛弟子的典型，看作标准的佛法，那是错误的。我们试以佛的生活态度为例：佛出去托钵，没有人供养时，佛还是一样地欢欢喜喜回来。或有人请佛去应供，佛也并没有说，吃好的他便不去了。住茅蓬能自在，住高楼大厦也一样地能够自在。所以戒律的生活，应该是平淡而较为清苦一些，不应该有超出一般人之上的种种生活享受，但也不一定要生活得非苦不可。对于修头陀行的人，佛的态度也是：你自己愿意如此，但没有表示非要如此不可。

中道是佛法的指导原则，不论是就事、就理或者是生活态度，皆应以中道行之。因为唯有如此，才能够护正法，化众生。

云何作智业？ 云何适意业？ 云何速受教， 常恭敬右绕？

无诤是智业， 不起于诤讼。 口柔软善语， 恭敬而右绕。

先问「云何作智业」？智业，即是智慧的活动，智慧的表现；也即是如何的活动及表现，才是与智慧相应的？「云何适意业」？是指人与人之间能够相互适应彼此的性情。这两句话，看来似乎并没有什么关连。上面的『智业』，所指的是智慧、理智方面；下面的云何适意业，指的却是情感与意志的活动。但在事实上，这二者是分不开的，我们从回答的颂文中便可以看出来。下面接著又问到「云何速受教，常恭敬右绕」？怎样才能迅速的接受教化，而能经常恭敬地右绕？我们知道，绕佛是右绕的。但佛法之中的右绕，并不仅指绕佛而言，如禅宗里的永嘉大师往见六祖时，便是右绕三匝。

下面的回答，首先是「无诤是智业，不起于诤讼」。这里，我可以举佛书上记载的事实来证明：舍利弗的母舅摩诃俱絺罗，起初离开家，到南天竺去学习婆罗门教中最高深的学问。当时他立志，未学成之前，便不将指甲剪去，因此别人便为他取了绰号叫『长爪梵志』，即长爪婆罗门。他学成之后，回到家乡，得悉他的外甥已随释迦牟尼佛出家，于是他便去见佛。佛相当客气地请他坐下。长爪梵志开口便说：『我一切法不受。』这也就是说，世间的任何真理，在他仔细考察之下，没有一个真理能够成立的，所以他一概不承认。不但绝对真理不可能存在，道德方面也没有一个绝对的道理标准。从此看来，他是什么都不承认。于是佛就很客气地问他：你什么都不承认，那么你这个主张你自己承认不承认呢？经佛这么一问，长爪梵志便不知道该如何回答了。因为他既然说任何主张都不承认，那么自己的这个主张，也不应该承认才是。他若是说：虽然其他的主张都不承认，但是对于自己的这个主张却是肯定的。如此一来，便是自相矛盾了。由此可见，他的话，本身便是具有矛盾性。于是这位大学问家当时就只有把头低下，不能再发一言。

因此，我们可以了解到，世间的人，往往抓住了一点，自以为是真理，于是看到别人，这个不对，那个不对，凡是不符合自己标准的，就认为那是错误的。如此一来，便争争吵吵，此是理，那不是理。佛当时见到这种思想混乱的情况，便说，若真如每个人所想像的，以自己的道理为对，如果这样就算是有智慧的话，那么世界上应该是每个人都具有大智慧了，因为没有人会说自己的见解是不对的。所以佛说那些好纷争的，实际上却是愚痴的，并非真有智慧，真正有智慧的人，是『无诤』的。所以对于长爪梵志，佛更让他自己了解到他的主张是有所欠缺，并不是正确的，但却并没有与他相争论。又如佛法之中说到的无常，设若有人是主张有常的，于是便开始争辩了。但是在争辩之前，应该是先把常与无常的定义分辨清楚，否则两个人对于常与无常的想法不一致，如此争来争去，便不可能得到什么结论的。比如说，人从小到大，经过了许多的变化，因此我们一生几十年之间，并不都是一样的，但是仔细推究起来，其间又不乏一贯性，有著许多前后相似的地方。于是执常的人，便可以从其中说出许多的道理来；而主张无常的人，又可以从其中发挥出许多的见解。如此一来，争论便很难有个结束。所以争论的人，即使他的观点是错误的，但我们却不能就此论定他所说的全属空谈，因为其中仍然包含了他对于某些事理的体会，只不过是他把某一点过于强调罢了。

佛法要我们无诤，事实上究竟的真理，是超越了分别戏论的，不在诤执之中，所以究竟的智慧或证悟，不是依靠争论得来的。就佛法的缘起现象来说，是有相对性的；只要不强调、不夸大，不走极端，则就某些意义来说，这仍然是有相对正确性的。如谈到世界上物质与精神的存在问题，有人强调根本上只有物质，没有精神；又有人强调本质是精神，没有物质，如此争论不休。但在事实上，二者都是各自见到了某些片面，都有他们的一点道理，错就错在他们的偏执。又如小乘中所分出的许多支系中，有的主张有，有的又主张无，也有主张亦无亦有的。若是不得般若波罗蜜，也不能通了缘起性空的道理，便很容易随著自己所研读的经论而说有、说无，或亦有亦无。所以佛说：世间智者说有，我亦说有，世间智者说无，我亦说无。世间与我诤，我不与世间诤。

因此，真正智慧的表现，是无诤；就是对现象界，各种思想，各种理论，都无所争论。所以大乘法中，有许多方便，强调了亦有亦无、非有非无，这都是佛法的妙用。所以三论宗谈到：『上明诸法之实相，下通诸法之妙用。』向上一著，真正明了了一切诸法之实相，则超越了语言戏论；如此，不会任意地去执著于有或执著于无。所以说到无诤是智业，是要先从缘起法去了解，才能融通有无。既然有智慧，能够无诤，则彼此之间不起争执，不必要的争论也就没有了；相互之间，也就能融洽相处。

由此，我们可以了解到不论是有、是无，或者是世间法或其他的道理，只要仍有一毫之善，有一点意义存在，则佛法都能够将其包容而并不唾弃。因为出世的善法固然是好的，而世间的善也是有用的，至少世间善可以作为出世间善的阶梯。在尚未了生死得解脱之前，能够得生人天，总比堕落恶趣好得多。

上面问：云何速受教，常恭敬右绕？回答是「口柔软善语，恭敬而右绕」。好好地说话，使人听了欢喜，不一定要板起面孔来。说合理的话，也是要爱语，对方才容易受教。所以我国古人的「循循善诱」，也就是在言语之中令人感到你对他很好，于是就愿意接受你的教诲，而后终能慢慢将其感化。但这不是要人一味地奉承他人、令人欢喜，主要的是指说话的口气、态度，这样方可令其受教。一个人若是能够使别人愿意受教，那么这位受教者，对他一定是相当地恭敬。一方面，一个受了教的人，若能好好去做，则也能令他人对其产生恭敬心。

道是何等相？ 云何是非道？ 云何能安彼， 叵思众住道？

六度为正道， 下乘为非道， 学方便智已， 令众生住道。

这里提出了「道」与「非道」的问题。『道』本解释为路，凡是平平坦坦，能够使我们到达目的地的，便称之为路。而凡是弯曲的，危险不平坦的，甚或是一条死路，我们便说：这不是路，因为它不能令我们到达目的地。修行的种种方法，都能使我们达到目的，我们也将其称为道。下面接著又问：「云何能安彼，叵思众住道？」大乘佛法，不只是求自己能走到目的便了

，还要使其他的一切众生安住于正道。叵思众即是无量无边，难以计算思议的大众。

我们说一个人用功不得法，便说他没有上路，当他摸索到门径之后，我们便说他是上路了。佛法中修道亦然，能够上了路，而后便安住在这个道上。因此这里便先问清楚了，道与非道的分别。因为若走上了非道，则或许会跌跤，或许有危险或走不通。同时，不但自己走在这个道上，也要令众生安住于这个道上。「六度为正道」，六度，即是六波罗蜜多，波罗蜜即是到彼岸，能够由此到彼。小乘法中是以八正道为正道，而大乘法固然是法门无量，但仍然是以六波罗蜜为其纲要。所说的菩提道，也就是指六度。大乘之中的「非道」，即是——小乘的声闻缘觉者的修法。因为以声闻、缘觉之心来修行者，是急急于为自己了生死，则走不上大乘的路。因此无论如何地修行，都无法达到大乘法的目的。这里，是站在大乘法的立场来说的。就小乘法而说，『八正道』已经是正道了。

那么，该如何做才能使得众生安住于道？「学方便智已」，即是要有方便及智慧。佛法之中的智慧大略可以分成两类，一为般若慧，一为方便慧。二者之不同，在于般若慧重于启悟，证悟诸法的本性；方便慧除了悟证诸法本性之外，更能发动种种妙用。有了这两者，才能使众生安住于大乘道上。

佛法常说：『契理契机。』所谓契理，即是要契合于真理，而契机则是要适合于时代、环境以及来听法者的个性，没有这二者是不成的。因为若是只能契机，而所说未能契合究竟真理，也许大家听了感到欢喜，信仰的人也有许多，但是不能通到深处，不能令人得解脱。反之，如果对于真理的体悟已相当的深刻，但方便却不够的话，教化众生仍然是没有办法。以小乘圣者为例：如阿难、目犍连等，他们都是有了大智慧，有种种的方便善巧，教化了许多的众生。而若只是著重于自己修行，如周利槃陀伽，也证到了阿罗汉，但是由于缺乏善巧方便，因此往往对于众生的教化，发生不了什么作用。所以方便与智二者，是先有方便的引导，而后才能将众生引至究竟真理；若缺其一，则化导不了众生。

云何得大富？ 云何获大利？ 宝藏为何在？ 云何满众生？

七财为大富， 寂静为大利， 陀罗尼宝藏， 辩说令充满。

此处及后面接著的两个问答，皆是以世间的事情为比喻，以显出大乘法的。如有人能得大富、大利，并且还要宝藏，样样事情都能满足，那是人人所羡慕向往的。因此，这里便问，我们应以何者为大乘法的「大富」、「大利」、「宝藏」与「满众生」？回答中说：「七财为大富」，佛法中以七种功德财为大富，如没有功德，即使你现在相当有钱，但就佛法看来，却是赤贫如洗。所以我们必须先看看自己，佛法中所说的功德财，我们究竟具备了几种、缺少了几种？或者某一种功德财，我们究竟是具备了几分？

所谓的七财，第一是信财，亦即信心。信心尽管有程度之不同，但若一个人对三宝能起信心，内心便感到非常地安定与清净，那么这一项功德财，便可说是非常地具足了。若一个人虽有些信而缺乏真实的信心，内心仍然是时时感到徬徨空虚，觉得苦恼、混乱，那么这种信仰，虽不算赤贫，却也称不上是富翁。第二是戒财。在家居士的五戒，受过菩萨戒者的菩提心，出家人的沙弥、沙弥尼戒，比丘、比丘尼戒。受戒而后持戒，戒财的多少，便是视个人对于自己戒行坚持的程度而定。第三是闻财，这是由听闻正法，对于佛法了解的多寡而定。不过，这倒不一定是要读过多少的经典，或者是必须样样都晓得，主要的是指佛法的中心思想，尤其是无常无我，一切法不生不灭，生死轮回的道理。《法句经》偈说：『若人生百岁，不闻生灭法，不如生一日，而得见闻之。』这便是说明了一个人即使活到了一百岁，竟然连无常的道理都不晓得，那就等于什么都不知道。第四是施财。布施，最主要的是必须要有舍心。布施的功德，并不在于数目的多少，而是在于舍心的大小。否则，贫穷的人岂不就无法与富人相比了？第五是慧财。这里所指的，是修观成慧，是真正的智慧。这一个功德宝，是偏重于出世的。第六是精进财。精进是止恶行善的一种努力，并且是有著不厌不倦的精神。第七是惭愧财。见到别人有什么长处而自己没有，或者是反省自己尚存留著多少的不良习气，因而便生起了惭愧心，所以惭愧心是离恶向善的一股很大的力量。如我们中国人所说的：「见贤思齐，见不贤而内自省」，这便是惭愧心。一个人若

具足了上面所说的这七样功德，在大乘法上，他便可算是一个大富翁了。

问：云何获大利？回答是「寂静为大利」。小乘法里，称赞阿罗汉是『逮得己利』，也就是说他已经得到了自身的利益。此处，利的意义，是不同于一般所说的世间财利，而指能够离烦恼、得智慧、证真理，而以此为学佛的真正的利益。所以说：寂静为大利；寂静是指烦恼以及与烦恼相应的事物不起，而能够心与真理相应。有了这个，那么在大乘佛法中，一切都可相应，成为佛道，永远不会忘失。唯有这才能算是利，世俗的财利算得什么呢？

问：宝藏为何在？答：「陀罗尼宝藏」。宝藏即从前有钱的人，将金银珠宝等物埋藏在地底下，后来的人挖地时挖到了，便说是发现了宝藏，亦可称之为伏藏。那么，佛法中是以什么为宝藏呢？陀罗尼，即『总持』之义，共有四种：一、法陀罗尼，即文字陀罗尼。听法之后，便不会忘记，随闻能记，所以说，陀罗尼是一种力量，能够保持它，一切都能够记忆。但如只忆持些世间事理，那只能算是小陀罗尼。第二是义陀罗尼，即能够了解通达义理，并且予以相互贯通。所以大乘法的一个特色，便是『统一切法』。统摄一切法，这正是陀罗尼的特性，能将一切摄住不失。若在义理方面能够如此，便可由一个义理而通达到其他方面的义理，豁然贯通，融通无碍。第三是咒陀罗尼。我们知道，诸佛菩萨，或是在因地的鬼神，夜叉、罗刹，他们都各有自己的咒语，持诵起来，都相当灵验。其实在佛法上说来，修行到了某一个程度，便能够所说的话都灵验。所以在南传佛教的波罗蜜多中，有一『谛语』波罗蜜多，即是菩萨所说的话，能够句句兑现，语言的本身便有一种力量。以世俗的话来说，他所说的话灵得很。所以密宗里说：一言一语，莫非秘咒。第四是胜义陀罗尼，这是与证悟真理有关的。证悟胜义谛，于一切法得通达，才是最上的陀罗尼。为什么称这四陀罗尼为宝藏呢？因为它能将佛法的珍宝，都保存于库藏而不失：或听法而能够记忆不失，或于义理明了贯通，或以咒语产生加持感应的力量，或悟入胜义。陀罗尼这个宝藏，当你能发现时便会感到有数不尽的功德宝物，将永远属于你。

接著又问：云何满众生？答：「辩说令充满。」这是说，由辩说而使众生得到满足。辩说，即我们平常所说的『四无碍智』或『四种辩』。一个人

想要教化众生，使他有所得，必须要能言善辩。有的人虽然会说话，能够把话说得头头是道，但是言谈中并没有什么内容；有些人讲话很有内容，但却口才平常，则亦不能发生什么作用。想要真正能够满足众生佛法的需要，必须具备下列几种：一、法无碍：这里的法，即佛法中所讲的种种事物，如色、受、想、行、识等，都能够通达无碍。二、义无碍：对于法之中所包含的义理，能够了解无碍；比如无常、空、无我、不生不灭的道理；或者是布施、持戒等所含的意义，这些都是法的意义。有的人，虽然义理不通，但是对于事相却记得很多，比如说到五蕴，他便能够立即说出：五蕴是色、受、想、行、识；色法又可以分成显色、表色、形色……等等，知道得非常清楚，但是对于义理却没有真正的了解。也有人是正好相反的。三、辞无碍：说法必须要使用言语辞藻。有的人义理相当通达，对于法的了解也很透彻，但是说出来的话却是不够文雅，或是辞不达意，所以辞辩无碍，也是很重要的。四、乐说无碍：即是随时能够随机应辩，适应众生的根机。当一个人对于法以及义理都已具有充分的了解，或者是以口来说，口才相当好，还要能够已具适应众生的根机，能够以种种方法来说明。必须如此，才可以算是辩才无碍，才能够满足众生的愿求而使他们在佛法中能有所得。因此这里说：辩说令充满。

彼父母是谁？ 亲族何等相？ 侍从有何相？ 严饰智慧者。

慧母度彼岸， 助道法亲族， 诸善根侍从， 庄严于智者。

每个人都有父母、亲族、侍从等等，在佛法中，菩萨应该以何者为父母、亲族、侍从呢？一个人为「父母」所生；而「亲族」则包括了家属、亲眷在内；凡是跟随他的人，为他到外面去办事的人，或者是当他创立了事业，在他手下工作的人，都可以称为是他的「侍从」。「严饰智慧者」，如一个人父母健在，而家族又很兴盛，当他出去时，又有人跟从；很显然的，这个人在社会上必然有著相当的地位并且受人尊重的，这便是严饰的意义。若年纪轻轻便双亲去世，没有什么家族，亲戚也很少，出门时更是孤苦伶仃一个人，这样便显得寒酸可怜，当然谈不上什么庄严了。当佛说法时，有许多的菩萨、大比丘僧、天龙八部等来听法，如此就庄严了法会。因此菩萨修行，也

必有所庄严，这里就是以世间所熟知的这些人事关系来做比喻，而问到菩萨究竟以何者为佛法上的父母、亲族、侍从？菩萨是菩提萨埵的简称，凡是向无上菩提精进的有情，皆可称之为菩萨。龙树菩萨说『有智慧分则名曰菩萨』，这便是说明了，菩萨必须要具有智慧的气息、菩提的气息，然后慢慢地开了悟，证到了菩提智慧的。所以有智慧的菩萨，是以种种功德来庄严菩提的。

世间人各有其生身父母，我们之所以生死轮回不得解脱，也是有父母的。一世又一世地出生，实是由于『无明为父，贪爱为母』。那么菩萨究竟是从何而来？从何而生菩萨的呢？「慧母度彼岸」。智慧乃菩萨之母，菩萨由智慧而生。经上说，菩萨以般若为母，以方便为父。也有说：以般若为母，以菩提心、慈悲心为父。不论如何说，般若为菩萨之母，没有智慧绝对产生不了菩萨。而事实上，般若不仅为菩萨之母，并且也是佛母，没有般若也产生不了佛。《大般若经》中，就有一品名为〈佛母品〉，专门说明此事。不仅如此，即使是小乘圣人，不论他得到了初果、二果、三果、四果，莫不由智慧而来。所以可以说：一切圣人，皆由智慧证悟真理而产生。因此，有了智慧，再加上菩提心、慈悲心与方便善巧，才成其为菩萨。若没有慈悲、方便与其他的功德庄严，而只有厌离心，只求个人的解脱、了生死，则仍然是只限于小乘的范围，而没有菩萨的气息。『般若』一词，是通于大小乘的，但在有些经里提到，般若是专属于菩萨的。因为般若的真正意义，是包含了慈悲心与菩提心。这里的慧母度彼岸，就是般若波罗蜜多为母的意思。

问亲族何等相？答：「助道法亲族」。助道法或译『菩提分』，所指的即是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分，八圣道分等。这三十七道品，就好像菩萨的亲族一般。我们知道，亲族对于一个家庭来说，是有著很密切的关系，或者是血统上有所关连，或者是大小事情都能相互帮助。因此，菩萨虽然是以般若为母、方便为父，但是与菩萨的功德最有密切关系的，就是这些三十七道品；菩萨须藉修三十七道品，而助成一切波罗蜜多的圆满。所以说，助道法就是菩萨的亲族。平常，往往有人以三十七道品为小乘法，但是就大乘法来说，它亦是属于大乘法的，只不过是将之称为『助道法』，是导向大乘终极之波罗蜜多的。

问到侍从是什么？回答说「诸善根侍从」。各种各样的善根，就好像是菩萨的侍从一般。所以当菩萨的善根越多，他的侍从也越多，拥护的人越多。那么这种种善根究竟是些什么呢？就一切众生人人都有的善根来说，大约可分成三种：无贪、无瞋、无痴。这三种善根，每个众生即使是没有相当深厚，但总或多或少地有那么一点。不过就修行的意义来说，主要是以信、进、念、定、慧——五根来做为善根的。约广义说，一切的善法，无论是人天善法、声闻缘觉的善法，或者是大乘善法，凡是能资助菩萨圆成法果的，都是大乘法中的善根。

因此，菩萨以般若为母，助道法之三十七道品为亲族，诸善根为侍从，凡有此种种功德庄严而成就的菩萨，便是最崇高、最伟大而堪受人天敬仰的菩萨。并非由于他叫做菩萨，我们便尊敬他。菩萨之所以庄严伟大受人尊敬，实由于他具有这些功德内涵，若缺乏了这些崇高的慈悲智慧庄严，则也就不能够算是菩萨了。

解法无我已， 慈心普遍世， 无我及与慈， 是义云何等？

般若，是证悟一切法空的智慧，菩萨既具有般若智慧，则必然是证悟了一切法空性与无相的。但菩萨除了般若智慧之外，却又必须具有菩提心、慈悲心，凡见到众生的苦难则油然而生拔苦与乐之心。般若所指的境界乃是空，而慈悲则为有（见到一切众生的苦恼）。照我们平常的想法，这二者之间应该是相互矛盾了；有此无彼，有彼无此。我们知道，空，便是无我，人空、法空、无人、无我、无众生、无寿者相，而慈悲心却是想到众生的苦恼，心目中却是有『人』。这样，有了空、般若，便没有了众生，有了众生的苦恼便没有了空，那么般若与慈悲要如何才能相应呢？是否有了智慧便没有了慈悲，有慈悲便没有智慧，或者同时能够兼有慈悲与智慧二者呢？根据我们的眼睛与耳朵来说，眼睛是用来看东西，耳朵是用来听声音；能够看东西的，便不能听声音，能听声音的，便不能看东西，那么般若与慈悲二者，是不是也像这种情况呢？这两个观念又该如何才能配合得起来？这不但是个理论上的问题，也是菩萨心境上一个实际问题。

这个偈颂我先解释一下问题的意思：「解法无我已」，也就是了解一切法无我，包括了法无我、人无我。经上常说到的无人、无我，无我法便是一切法的真理。「慈心普遍世」，把慈悲心普及于一切世间众生，慈、悲、喜、舍四无量心，是要我们对一切众生都具有慈悲心，能做得到多少，姑且不论，但首先将慈悲心遍一切，对一切众生无不具有慈悲。当然这一点，在实行上只能由小而大，先对自己亲人慈悲，而后才能慢慢扩大范围到一切众生身上。「无我及与慈，是义云何等？」无我与慈，这两者要如何才能平等呢？也就是要如何才能相应呢？佛法中说到，菩萨智慧越高，慈悲就越大；并非是有了慈悲便没有了智慧。假如只有慈悲，没有智慧，则无异于凡夫；只有智慧，没有慈悲，那么这种智慧也就和小乘一样了。所以菩萨应该是悲智一如，大乘法应该是慈悲与智慧平等的。那么要如何才能使得慈悲与智慧平等呢？

佛法之中有不少话是为佛教徒所常说，而几乎成为口头禅的，比如：同体大悲、无缘大慈等。但『同体大悲、无缘大慈』所指的是什么？在这里我们必须要有一番分别，才能了解何以菩萨在通达了一切法空的境界后，还能够有慈悲心。

我们先要知道，慈悲心究竟是如何生起来的？慈悲心是缘众生而生起的。如果不知道有众生，则慈悲心是无论如何也不会生起来的。不论是对于我们的亲属或朋友，甚或是小动物，当见到他们的苦痛时，我们便发起了慈悲心，想要消除他们的痛苦（这是悲），或者是使他们得到快乐（这便是慈）。既然缘众生而生起，那又怎么会是无缘大慈？般若与慈悲，如何能合得起来呢？

佛法中，慈（悲）有三类：第一类是众生缘慈：是缘众生而起慈心。由于在生起慈悲心时，心境上便显现了一个一个的众生。平常我们见到众生，总会把他们当做是一个个实实在在的独立自体。比如当见到一位多年未见的老朋友，内心中会有种种感想，他变老了、变瘦了，或者是变胖了等等；总会把他当做是固定的个体，而只是瘦弱或肥大。似乎这个人的本身，是一定的，不会有什么变化的。因此，我们对于众生，总是执著于他各人有他的实

有自体；人人有此观念，以这样的认识再来起慈悲心，便是众生缘慈。众生缘慈修得慈定的，可以得生梵天。第二种是法缘慈：其境界的程度较高，已经超出一般人之上。他所见到的个体，张三是张三，李四是李四，人还是人，狗也仍然是狗；但他了解到我们所见到的一个个众生，实际上并没有什么永恒不变的东西，可以说他已经体解了无我的真理。但是无我，并没有抹煞众生的生死轮回；生死还是生死，轮回还是轮回，众生还是众生，不过其中没有了实我，只有『法』的因缘起灭而已。佛在《阿含经》里便说到：人只不过是六根和合，除眼、耳、鼻、舌、身、意之外，要求『我』是不可得的。佛又分析，人不外是色、受、想、行、识五蕴和合；或者是不外乎地、水、火、风、空、识，这六大结合起来便成为人，此外求人，再不可得。所以佛一再宣说，除了法之外，根本就没有如外道所想像的一个永恒不变的真我。如此一来，好像只有几种元素，只有法而没有了众生。这在佛法，便称之为我空，没有真实的我，而只有诸法因缘和合的假我而已。如此，见到众生，尽管他没有我，但是由于因缘和合而起烦恼、造业、受果报；一下子得升天上，一下子又生在人间，欢喜不了多久，又有新的苦恼，永远是在那里哭笑不已。若由此而生起慈悲心则为法缘慈，这在一般人是不可能做到的。大多数的人所具有的，是众生缘慈；若谈到众生的苦恼，总想成有个实实在在的众生在那里苦恼著。

法缘慈，必须是在证悟了声闻乘的圣果以后而起的慈悲心，但这还不能一切法空与慈悲相应。在证得圣果的，虽决定不执诸法实有，但心目中的法，还是呈现实有的形相。如对六根、五蕴，看成实在存在著的；没有证得的学者，就会在法上执著，而成『法有我无』的思想。举个例子来说：平常人见到书，便会把书当做是实实在在的。而法缘慈的人，便会了解书是一张张的白纸装订起来，然后在白纸之上写了黑字。同样是书本，它却可以是令人起恭敬心的经典，也可以是一本普通的小说，甚或是一本禁书等等。因此，知道书本是不实有的，但是他却执著于那一张张的纸与那些黑字，认为它们是实有的。所以小乘人，多数认为除了法之外，假我是不存在的。法缘慈就是这样，虽然知道众生无我，但却有众生的假相；否则，连众生相都没有了

，怎么还会起慈悲心呢？法缘慈就是二乘圣者的慈心，依凡夫境界来说，已经是相当地高深而不能得了。

最高深的慈悲，是『无缘慈』。小乘人所执著的法，在大乘人看来，依然是属于因缘和合的。我们的身心活动，依然是由因缘和合而生起变化；那么不但众生是由因缘假合，即使一切法也是由因缘假合，这样才能够了解到一切如幻如化，并没有真实的众生与法。在我法皆空、因缘和合、一切法如幻如化之中，众生还是要作善生天上，或是作恶堕到恶道，享乐的享乐，痛苦的痛苦，在生死轮回之中永远不得解脱。菩萨便是在这个境界上生起慈悲心。如有一个人很早便去就寝了，不久之后，大家听到他的惊惧喊叫声，跑去一看，知道他是做了恶梦，但是叫他却又不容易叫醒。这时，我们就很容易地想到，他梦中所见的，明明就是虚幻不实有的东西，但是他的痛苦却又是如此真切、如此深刻。菩萨眼中所见到的众生，沉溺在苦海中便是如此的情况。

因此，菩萨并非见到了真实的众生或真实的法而起慈悲心的。他是通达了一切法空之后而起慈悲心的，这便叫做无缘慈。在一切法空的深悟中，不碍缘有，还是见到众生的苦痛，只是不将它执以为实有罢了。到这时，般若与慈悲二者便可说是合而为一，这才是真正的大乘慈悲，所以又叫它为同体大悲。一切法都是平等的，而就在这平等中，没有了法与众生的自性，而法与众生宛然现前。即空而起慈，这便叫无缘慈。所以，讲到佛菩萨的慈悲，这其中一定有般若，否则便不成其为真正的慈悲；讲到般若，也必须包含了慈悲，否则这种智慧也就不是佛菩萨的智慧了。下面接著的三个颂子，都是用以说明这个问题的。

若解知于空， 彼自了无我， 是为最上慈。

假使能够通达了「空」，自然也就能够「了」达「无我」的意义，因为空与无我原来是相通的。不过，小乘经上说无我的地方多，而大乘经上则多说空。空有两种，一为我空，一为法空。无我有两种，一为人无我，一为法无我，此二者的实性，是一样的。但小乘人了解『无我』，却不一定知道一

切法空。此由于通达了无我，在众生位上他了解一切众生没有实性，只有假我，就能断我我所见，得解脱，也就不再深求、了解法空了。大乘重在法空，只要了解法空，则必然能够了解无我的道理，因为法尚且是空，何况我呢？

多数小乘人，只观察自身五蕴、六根、六界等等没有实我，便能够断烦恼、了生死。若能将此再深入观察，他自然能够了解到法空的境界。但由于他自身的生死已了，便认为所作已作，没有必要再加以观察，因此便不一定证到法空的境界。而大乘人，不但观察自身，并且也观察外面的一切法，不但关心自己的身心，同时也关心自己与其他众生之关系，以及众生与世界之关系，一切都是因缘所生。如此，自然就能通达于空，也能了解无我的道理。「是为最上慈」，这就是最上的慈悲，也就是无缘慈。菩萨通达了一切法空之后，见到一切众生，明明是什么都没有的——生死本空，却要将其执著为实有，因此而生起了我执、法执，而苦恼不已。佛菩萨从毕竟空寂中，能怜悯众生在生死轮回而加以救护、解决，则是最上的慈悲。下面的颂子，是对于众生生死轮回的问题，加以解说。

今世知于空， 未来无有来， 诸行性如是，

业报亦如是。 云何而有生？ 第一义无是，

亦无有去者， 入于世谛道， 说业及业报。

经上只说到今世与未来，而没有提到过去，这只是简要的说法。有今世与未来，也就有现在与过去，所以事实上是包含了过去的。「今世知于空」，今世，可以说是现在，也可以说是当下，或者是从生到死，这一生之中都可以将它说成是今世。这是说，今世，众生与一切法皆是因缘和合而成，在我们的现生中，我与法皆空。「未来无有来」，这是通过了对于三世的观察。过去的既已过去，当然是不可得；而未来的则还没有来，既然没有来，则更谈不上有什么实性了。现在，依时间上来说是『刹那不住』的，没有一个决定性或是安定性的东西。由此，可见三世皆是空的。比如有一个人，他前生是得生于天界，但是当你问他，天是什么？天界早已过去，就没有法子回答

了。当我们问他，来生往那里去？他或许回答希望到极乐世界去。但是未来往生极乐世界，现在还没有实现——也就说不出未来的事实。再问他今生，得生为人，人又是什么？也无法说出到底什么是他真正的自我。因为，眼、耳、鼻、舌、身、意，都不能代表他的『我』；我们的细胞，无时不在变化，我们的心更是瞬息万变。如此看来，根本就没有一个恒常不变的东西，可以称之为我的。以我来说是如此，法亦是如此。如我们的眼根，本来是来无所从，去无所至的。我们从外面所见到的，只是眼皮、眼珠而已。由于它能够见，我们才知道有眼根的存在。但说到见，必须有所见之物，若没有青、黄、赤、白这种种外境，我们眼根的作用，仍然不知道在那里。有些在土里出生的动物，牠在土里生长，眼睛根本就已经作废了。为什么？因为在黑暗之中，根本就没有了见的作用，久而久之，眼睛的功能也就自然消失了。像这样的众生，若是将牠放在地面上，根本就等于瞎子。所以见的作用，并不是固定有了这个作用，它是需要在种种条件之下才能显现它的作用。由此可见，一切都是在如幻如化因缘和合之中而生起的作用。固然，就世间法上来说，我们既可以看到，又可以听到，但我们对于事物的真相却应该有切实的了解。就以『见』来说，当因缘和合之时，可以见到外面的事事物物，但是若将眼睛闭起或是将电灯关掉，则『见』的作用也就再也发生不了。借此事例，我们也可以了解到一切法的作用与体性莫不如此。

所以，这里便谈到了『诸行空』。由于是行，所以就是空的。「诸行性如是」，诸行是身、心的活动；这些活动若是具有善恶性质的，则称之为『业』。而业也是本性即空，不来不去，如幻如化的。因「业」而感得的果「报」，即是因果关系，此种关系亦是如幻如化。为什么要如此说呢？因为前面曾经问到，慈悲与空，如何才能平等相应——并存不悖？回答中说到，不要把众生看成是实有的东西，也不要把众生所具有的法看成是实有的法。因为众生只不过是诸行和合的假名。我们既将精神与物质的活动称之为行，而诸行又是刹那刹那生灭变化的，这样一来，诸行本性空，而众生本性亦空，但空是没有实性，不是否定现象，所以众生仍是众生，诸行仍是诸行。凡了解诸行空便可了解众生空；了解众生空也可了解诸行空。

接著又说：「云何而有生？第一义无是，亦无有去者，入于世谛道，说业及业报。」诸行与众生既然都是本性空，眼、耳、鼻、舌、身等诸根为什么又会发生作用呢？第一义无是，亦无有去者，即是说明了众生与诸行本性是空的，眼、耳、鼻等诸根亦是为空的，这是站在第一义的立场来说。以第一义来看，这些都是不生不灭，不来不去。『入于世谛道，说业及业报』，如站在世俗谛的立场，才能够谈到业及业报。所以在第一义是空，而在世俗谛则是如幻有。《阿含经．第一义空经》里说到：业是不来不去，无作无作者。但依世俗法来说，则是有业及果报，这便是『此有故彼有，此生故彼生……』等十二因缘法。

照上面那样说，可能会引起误解：世俗谛与第一义谛是截然不同的：在第一义谛中，我空法也空；而在世俗谛中，则是我有法也有。但事实上，这两者并非是两回事。世俗谛是就世间人所共通的认识来说明许多现象。由于每个人的生理与心理构造大致上相差不会太远，因此对于一种颜色，称它为红色，大家见到时便说这是红色，而不会随便说它是黄色或绿色、黑色等，这便是世俗谛——世俗的真实。而第一义谛，是将世俗所已肯定的东西加以推究。比如说，推究这红色究竟是什么？因此凡是追求其究竟的便可称之为第一义谛；到后来追究到它们是没有实性，不可得。

《般若经》上，佛与须菩提即说到，众生不可得，六道轮回亦不可得；小乘的初果、二果、三果、四果不可得，菩萨与佛也不可得，甚至连无上佛果的阿耨多罗三藐三菩提都是不可得的。但是我们要知道，这是就第一义谛来说，若是就世俗谛来说，仍然是因缘如幻假有的，否则修行便失去了意义。由此可知，在第一义谛中，一切不能安立，而世俗谛中则一切皆可安立。这两种情况，实际上便可以大乘法之中所说的『如幻如化』，即『幻有』来包括之。比如见到阳燄，每个人站在远处看来，都会认为它是一潭水，并且还会在那里波动，但是走近一看却是什么都没有。当你仔细看清是什么都没有，再走到远处去看，它又是明显地呈现在那里；这便是幻化。

又如我们拿个玻璃杯，将它注满清水，拿枝笔放入杯中，立刻就看到笔杆变歪了。自己看了不能相信，找其他许多人来看亦莫不如此，但是把笔从

杯里拿出来则见还是笔直的，这便是幻化。因此，所谓幻化即是如幻有，而如幻有亦即是空，空有的关系便是如此。所以在《般若经》里，佛说不但众生、六道轮回、菩萨、佛等是如幻如化，涅槃也是如幻如化，如果有任何东西即使是超越了涅槃的，也要说它是如幻如化。这里主要是说明空、慈悲与般若是不二的。平时我们听人说『二谛无碍』，实际上这种情况我们只能说它是相通的或是不相矛盾的。菩萨由于以智慧观照一切众生皆不可得，而同时也见到了众生在那里受苦或是受乐，因此他是可以在同一个心境上看到这些的。这种在同一心境上现起的情况，可以举个例子来说明：天上的月亮，我们有时见它跑得很快，但是经过慢慢地观察，我们可以发现并不是月亮在跑，而是乌云移动太快所产生的错觉。尽管我们知道月亮实际上并不是如我们感觉到那样地在跑，而眼中所见到的月亮却好像是在跑的。这就是在同一个心境上所产生的两种不同认识。菩萨的二谛无碍，可以这种情况为比喻去理解。

若空与无相， 及无愿解脱， 一相同无相， 云何而生道?

空即是无相， 以无相故得， 一相同一义， 故说解脱门。

这里提出『三解脱门』的问题。什么叫做『解脱门』呢？凡是依此修行而可以得到解脱的便称为『解脱门』。门本是可以藉之出入的；三解脱门所指的即是三种观法：空、无相、无愿。佛在经典之中，曾经开示我们以空可以达到解脱，有的说到无相或无愿可以得到解脱。表面上看起来，似乎有三条路可以使我们走向解脱。就这一点，大小乘的观点便不相同了。小乘人只看到了文字的表面，把空、无相、无愿当成是三回事。比如有人因体悟了无常与苦的道理而得到解脱的，小乘人就把它归入了『无愿解脱』。此乃由于一个人一旦体悟了无常与苦之后，就不再有生死轮回的意愿；不造业即可不受生死，这就是「无愿解脱」。如果是由于了解空，无我无我所而得到解脱，这就是「空」解脱。这样看来空解脱与无愿解脱似乎是不一样的。再谈到离一切相，没有了色、声、香、味、触、法相，没有男相、女相，不生、不住、不灭，如此离一切相而得到解脱，即是「无相」解脱。小乘的三解脱门，确实是三种不同的观法。但在大乘法说来，实际上解脱之门只有一个，乃

是不二解脱之门。平时常说的『归元无二路，方便有多门』，便是说明了我们初学之时有多种方便善巧，但是到了解脱的阶段，则只有一个法门。并不是这个方法可以得到解脱，那个方法也可以得到解脱。因为众生之所以会生死，都是由于同一原因，所以解脱的方法也是一样的；所以《法华经》里说：『唯有一门，而复狭小。』只有这一扇门，并且这扇门并不广大，因为若是广大无边的话，则人人都可以通过，但人却必须经过这扇窄门才能解脱。三解脱门实际上只有一门，龙树菩萨在《大智度论》里说到：『三解脱门同缘实相。』即三种解脱所观察的对象，都是诸法实相，只不过在说明时将它分成这三者。事实上一切法空即是无相，若仍然还是有相则便不成其为空了，所以真正的空一定是无相的。当能够达到空与无相之后，则自然不会再造业受果报，无作亦即无愿，所以这三解脱门实际上是平等的，是同一回事，也是不二的。不过众生往往有种种执著，当佛对他说欲求解脱必须观一切法空，他能够观一切法空，但又却执著于空相；因此佛又告诉他，观一切法空之后，连这空相也不可得，所以要无相。当他知道了无相的道理，对于外在的一切境界都能抛开，但是内心的执著却仍然是放不下，因此佛再进一步地对他说，不但是外面的一切相不可得，内心的种种意愿思欲，也是不可得的，这便是无愿。因此，表面上看来似乎是按著空、无相、无愿的次第来说的，但只要我们对这三者有所了解，便可知道实际上是同一回事；所以说三解脱门是「一相同无相」，是平等无二无别的。可能有人会发生了疑问，这一相的一，究竟指的是什么？我们不能说它是一个东西或一个原理，一相即是无相，一切相不可得。

接著引起另一个问题，「云何而生道」？道是修行的方法，凡是依此而得解脱的，即称之为道。如诸法真理，一切都是无二无别不可得的，那么如何能够依此而生起道，能使众生得到解脱呢？照世俗的观念，总要有『二』，才能说由这里通到那里，若是一切法平等不二，一相无相，如何才能说生起正道，才能生起真正的智慧呢？

现在先将答复解释一下；「空即是无相，以无相故得」。我们知道，空就是无相，也就是无愿。『以无相故得』就是以无所得而得。或许有人会问

：既然无所得为什么还有所得呢？我们翻开《大般若经》，可以见到通篇几乎都是在说明这个道理。若是以有所得心，则必然是毫无所得，有所执著即无法解脱；以有所修之心来修，则不能修。如果能够无所得，无所执著，这便是修，这便是得。因此，正由于是一切法空——『一相同无相』，所以我们才能够修得，才能够了生死。《般若经》里记载了富楼那与须菩提等讨论，菩萨是由什么地方到什么地方去。照我们的观念来说，菩萨是由三界出于三界，然后到达佛的位子。但是若真有三界可出，佛道可成的话，那么菩萨应该是连动也不能动了。正因为没有三界可出，佛道可成，所以才能够出三界而成佛。也就是因为是空、无相、无愿，所以才能够得。所以说：「一相同一义，故说解脱门。」若我们能够一相无相，就可以得到解脱。

众生无始以来，颠颠倒倒，处处执著；因为执著所以不得解脱。并非有什么东西不让我们解脱，而是我们自己不肯解脱，执著就像绳子将我们捆住。惟有当我们了解了一切法空，在一切法上不起执著，才可以得到解脱。如有个人拿著竹竿想走进城门，无论横著拿或直著拿，都无法进到城里去，但他只要把竹竿放平，把竹竿头向著城门就可以毫无阻碍的走进去。佛法说一切法空，并非是有样东西在那里让我们将它取消。所以并非是某个人喜欢空，他加以探究，而后通达了一切法空，而是法的本性如此。因为一切法本无相，所以众生才能得到解脱，否则解脱便是不可能的事。

云何观于空？ 云何观众生？ 空及与众生， 云何而得生？

智慧观于空， 方便观众生， 大悲以教化， 趣向于涅槃。

这里讲到了空与众生的关系。佛法上说众生是如幻如化，没有实性的，本性自无，所以众生即空，而毕竟空之中却又不碍众生。因此，这里问要如何来「观众生」？又要如何来「观」「空」？「空及与众生，云何而得生？」生即是现起的意思。答复说「智慧观于空」，用观空的是智慧，亦即般若来悟入空义。观众生的是什么呢？「方便观众生」。方便，并不是普通行个方便的那种方便，而是智慧的巧妙运用。般若是通达一切法空，而方便却是通达一切如幻如化的有。经上称般若为根本智，称方便为后得智；亦有称般若

为如理智，方便为如量智。众生虽然本性是空，但亦是如幻有。菩萨的程度有浅有深，最初时是将这两者分开的；当般若现起时，可以证悟了一切法空，那时是不见有众生的；等到方便智生起时，照见众生，却不能证悟空行。在理论上，是可以了解空有无碍，只是证悟到那境界又是另一回事。如修行的时间久了，也就自然而然地能够将这两者合而为一；这种空有无碍的境界，对于菩萨来说，必须是相当高深的程度方能够做得到，而且必须是成佛才能够究竟圆满。所以龙树菩萨在《大智度论》里说：『般若将入毕竟空，绝诸戏论；方便将出毕竟空，严土化生。』般若智慧悟入毕竟空时，即离一切的分别戏论，离一切见；而当方便智从空之中现起有时，则『严土化生』，可以庄严清净的国土世界，度化众生，这都是方便善巧。所以菩萨在最初的阶段是有出有入，到后来才打成一片。『智慧观于空，方便观众生』，有了这两种的智慧而后「大悲以教化」。由于众生本性是空，只因为颠倒才会在生死之中流转不已；菩萨以大悲心来教化众生使他们得解脱，而终能「趣向于」不生不灭的「涅槃」。涅槃即是大解脱，亦即一切修行的终极归宿。佛也是具备了这两种智慧，只不过佛能将此二者同时生起并且究竟圆满。

无生无有起， 一切法如是。 云何生诸行？ 应当解此义。

无生与无灭， 是智所行处， 从于誓愿生， 此方便所建。

这里提出了一个很大的问题。众生的身体有生而后有死，这是必然的事。我们如果起烦恼、造业，则死后还有生，生后还有死，如此一生又一生永远解决不了。一般人以为死了以后则一切都结束了，如果真是那样，也就没有什么关系。但问题却是死后还要再生，脱离不了无边的苦痛，永远没有一个终止，因此佛教人以『了生死』的方法。所谓『解脱生死』，一般说来，即是『前蕴灭，后蕴不生』。现有的身心组织，到死时，可以说是完全解散了，不再因业而生起后有，便完全没有了苦痛。这在小乘说来，就是『灰身泯智』。

有生必有死，这是一定的道理。想不死，唯一的方法，就是不生，不生则不灭。如海里的波浪，一个接著一个没有停止的时候，波浪之所以生起乃

是由于风的吹动，假使能够将风的作用停止，没有一丝的风，那么风平则浪静，不再有波浪。因此谈到涅槃的境界，总是针对我们这以自我为中心的身心组织，由于有生，则有老病死，因而有种种痛苦烦恼，贪瞋痴等种种问题，而死后仍要再生，尚未了生死。所以便是要不造业，不受报，而后方能解脱，不生不灭。修行了生死，就是这个样子。

「无生无有起，一切法如是」，大乘法主张一切法不生不灭，一切都是平等无二无别。如此，往往使大家对于佛菩萨都产生了一个疑问。证悟了的菩萨，与阿罗汉并没什么差别，烦恼与生死都解脱了；由于内心是一片风平浪静，什么都不能说，这要如何来度众生呢？照凡夫的想法，总以为（佛及）菩萨应该是死了以后再生，再生以后的身体，比今生好得多，并且具备了许多非凡的本事，似乎要如此方能够救度众生。但这里却说到，死后不生，亦即是不生不灭。常有人会问：涅槃以后我们要到那里去？涅槃是个什么境界？问这问题的人，还是以『常人』的观念来衡量这件事。若是如此，则仍然有人那样的身体，不过深妙得多；这那里是解脱！真正的解脱，是不生不灭，属于无量法。在这里，超越了一切的时间性、空间性；没有这个、那个，也没有多或是少。是什么？什么也不是。好像波浪滔天，一旦归于平静，便再也找不到刚才那个波浪到底到那里去了。因此，我们所关心的问题是，菩萨证悟以后不生不起，那如何来度众生？而佛——这位圆满究竟彻悟了脱生死的圣者，又是如何来度众生呢？依照小乘的说法，佛（及阿罗汉）已经涅槃了，已涅槃便不会度众生。因为他已经是风平浪静那样，不会再有任何的作用。对于佛及菩萨，仍然能度众生，即为大小乘最大的差别。

大乘法认为，菩萨证悟了一切法空之后仍要度众生，而佛究竟涅槃后也仍是度众生；他们如何能说种种话，做出种种行为，这就是颂里所问到的——「云何生诸行？应当解此义」。这确是不容易解释的！

「无生与无灭，是智所行处，从于誓愿生，此方便所建。」以智慧证悟的，是不生不灭，就是涅槃。小乘证入涅槃，以为究竟解脱，再也没有可作的，也不再度众生了。但佛与菩萨却不然，还会广度众生。因为，『无生与无灭，是智（证）所行处』。菩萨证悟了无生，能从大悲誓愿现起种种，成

佛后也还能于六道之中起度无边众生的作用。佛菩萨之所以能够启化众生，是发于悲愿的力量。小乘人修行，为了了生死、得解脱，当他们得到不生不灭，就将一切放下，不再有其他的意念。大乘菩萨的本愿，就是为了普度众生。三大阿僧祇劫以来，悲愿熏心，所以能毕竟不生不灭，而又能自然而然的，从誓愿力普度众生，无穷无尽。

菩萨发菩提心修菩萨行，是出于大悲大愿。以极乐世界来说，即是由于阿弥陀佛在从前修菩萨道时所发的大愿而来。有了悲愿，即使是证悟了不生不灭，如大海已经是风平浪静了，但外面一旦有所呼求，自然地就发生了反应；这和大海被外面的风所吹起的波浪是不同的。这是一种不思议的自发的力量，可叫做『悲愿风』，而能适应众生之所求。如只是求开悟而没有悲愿，则证悟所得，对于众生发生不了什么作用。有以为证悟得不正确，不深刻，才无法对众生发生作用，若证悟得正确而深刻，则可起妙用，其实这是不尽然的。八地菩萨证悟了无生法忍，能够起如幻三摩地，像观音等大菩萨，并非由于有烦恼才有生死，完全是出于无限悲愿。所以说『此方便所建』，是由于方便善巧所致。菩萨有方便善巧与悲愿，即使他证悟了无生法忍，仍然能够与众生有所感应。如释迦牟尼佛现种种相到娑婆世界说法，度化众生，便是由于这个原因。前面已说过，小乘只知证悟了生死，而无法与众生有所感应，是由于他们没有方便与悲愿，此即是大乘涅槃与小乘涅槃的不同处。小乘涅槃不生不灭，平等法性如是而已；佛的涅槃，则有种种方便善巧与悲愿的妙用；此亦即真正菩萨道之实践。

云何得授记？ 云何不退转？ 云何忍所缘？ 云何得决定？

住平等授记， 法界不退转， 无生是忍缘， 知法得决定。

上面所说的，主要是指菩萨证悟了不生不灭之后，如何以悲愿来度化众生。而这个偈颂里，虽然问到许多事情，主要的还是一件事。大家所熟知的《金刚经》里，即谈到燃灯佛为释迦牟尼佛授记的事。佛的前生本来是在雪山修行的一位青年。他修行有成，后来值遇燃灯佛出现于世，就买了五枝花去供燃灯佛，这时候燃灯佛便为他授记。记即是记别，是一种肯定的说明，

将来会如何如何。其次还谈到了『不退转』；凡是授记以后，可以得到不退转，即是不退菩萨——阿鞞跋致。此时即得到了『无生法忍』，也就是有智慧证悟了一切法不生不灭；这也是『决定』的时候。这决定与前面所说过的决定不一样。前面的决定，是『抉择』之义。此处的决定，则是『正性决定』。证悟真理时，达到了菩萨决定不退转之位。

第二偈，解说上面所问的。「住平等授记」，佛为菩萨「授记」，是由于菩萨已能安住于平等法性之中，内心有了真正的智慧。表面上，这位菩萨想尽种种办法来奉承佛，不惜金钱去买了五枝花供佛；看到地面上有龌龊，就以自己的头发盖住地面，让佛踩著他的头发走过，佛因此就为他授记了。事实上，并不如此简单，而重要在释迦佛在前生的那个时候，已能将内心安住于平等法性之中。燃灯佛明白他内心的境界，所以为他授记。

其次，要如何才能得到「不退转」呢？「法界不退转」。法界即真理的一个别名。《般若经》中，提到诸法实相，共有十二个名字；例如真如、法性、空性、法住、法位……等都是真如实相的别名，法界也是其中一个。法界，本来有多种解释，主要的是指一切法无差别性；所以有一部论，名为《法界无差别论》。若能证悟到法界，即可以得到不退转。尚未达到不退转的，可能会退转的。如一个人修了布施、持戒等许多功德，若不能与法界真理相应的话，则不论他可以享有多大的福报，但是久而久之，终会归于乌有。但若是能与法界相应，那么这些功德永远不会有穷尽的。譬如有一杯水放在那里，我们可以将它一口就喝干了；即使不去喝它，日子久了它也是会慢慢地干去、消失。若将这杯水倒入大海之中，这些水将永远不会消失，因为它已与一切水无二无别，遍一切处。我们的一切功德智慧，若不能够与法界无分别的真理相应的话，则好像水被盛在杯子之中，终会消失；若能够与法界的无差别性相应，则可以不增不减。所以，若精进修行，还没有达到与法界相应的程度便停下来，则很快地就会忘记，而从原有的大乘境界中退下来。若一旦达到与法界相应的程度，则得到的便是永远得到，再也不会退转。

「无生是忍缘」，不退转的菩萨，得无生法忍。忍是一种智慧，与忍辱的意思是不同的。此处，可以将这忍字解释为透彻的『认』知，即能够将事

物在内心中认得清清楚楚，能够透彻地了解它，这便是忍；所以忍是智慧的别名。能够证悟一切法不生不灭的智慧，即称之为『无生法忍』。所以忍所通达的所缘境界，是无生，一切法不生不灭的真理。

「知法得决定」，此处的『法』即是法性之义。证悟通达了法，即达到了真理的境界，到了决定的位置，从凡入圣，不再流转生死了。这『平等』、『不退转』、『无生』、『决定』四事，指的是同一阶段的不同含义。

菩萨修行到了这高深的阶段，进一步即可以成佛了。下面的颂文，都是有关成佛的事情。

道场何所场？ 菩提何等相？ 谁名为如来？ 云何佛得明？

虚空名道场， 菩提虚空相， 不依于身心， 如如名如来。

在这里，必须注意到『道场』这个名词。道场，即是菩提场。『道』是菩提——觉的异译，和前面所说修道的『道』，是不相同的。成佛必须在菩提场，「道场何所场」，是问道场是在什么地方？不论是声闻菩提或缘觉菩提、佛菩提，都可以说是道，但此处所说的，是佛之菩提。佛是得菩提而成佛的，那么菩提究竟是什么样子呢？所以问「菩提何等相」？在菩提场得到了阿耨多罗三藐三菩提，便成了如来，而谁又是如来呢？为什么叫做如来呢？「谁名为如来」？「云何佛得明」？是问佛为何能够得到智慧的光明？但这句话，下文并没有答复。

谈到菩提场，大家可能很自然地就想到在印度尼连禅河边，菩提树下释尊成道的地方。但这里所要说明的菩提场，则并不是指那里。答复中说「虚空名道场」，虚空即是道场。由于释迦佛在印度尼连禅河边的菩提树下得到菩提，所以这个地方便被称为菩提场，这是就事相上说。『菩提场』的场，即处所，凡菩提所依之处，或是依之而可以成就菩提的，都可以名为菩提场。所以《维摩诘经》里，维摩居士问一位菩萨：你从何处来？菩萨回答说：我从道场来。维摩居士反驳说：何处不是道场，你如何能从道场来？

菩提——觉是依什么而得的？菩提是依一切法空性而成就的。虚空，是我们抬头所见的虚空；但这里的虚空，只是一个比喻。世界上没有一件事物

可以用来比喻真理的；换句话说，佛所证悟的究竟真理或诸法实相，是没有事物可以来比喻它的，而勉强只可以虚空来比拟。我们无法说出虚空到底有多大，或者它究竟是什么样子。因为一切法空性没有时间相，不能说出它的现在、过去、未来；没有空间相，不能说它是在此处、在彼处、在上或是在下；它也没有个数目。所以菩提所证悟的，是证入了一切法毕竟空性，究竟证悟，也称为『最清净法界』，这就是成就阿耨多罗三藐三菩提。因此阿耨多罗三藐三菩提，是依一切法究竟空性而得。这就是道场。所以说：虚空名道场。

「菩提虚空相」，成佛是由于证悟了最高究竟的智慧，这即是菩提。它的名称是很多的，比如一切智，一切种智，一切相智，一切微妙智等等，但总不外乎智慧或是觉。在这里称它为阿耨多罗三藐三菩提，也就是无上等正觉。在一般的观念中，觉似乎与一般智慧相同，但事实上，我们所具有的智慧，与菩提根本是无法相比的。我们的智慧有对象，但由菩提所证悟的一切法空性是没有影像，没有对象。我们没有适当的名词来形容它，便只有以虚空来勉强比喻，所以说『菩提虚空相』。『虚空』的特色有：一、你无法说出它是什么；二、无法说出它的大小；三、无法说它到底是有是无；四、虚空是无碍的。所以菩提不但是离一切相并且还是无碍的。《金刚经》里说到阿耨多罗三藐三菩提是『是法平等，无有高下』，虚空亦正是如此。

「不依于身心，如如名如来。」人不外是身心两种活动。当人问到『谁名为如来』？是五蕴为如来呢？或是五蕴之中的色蕴、受蕴为如来？这在龙树菩萨的〈观如来品〉中说得很清楚。不依于身心，即说明了身不是如来，心也不是如来，色、受、想、行、识都不是如来；但若能于身心五蕴而一切无所著，这就是如如名如来。所以《金刚经》上说：『如来者，即诸法如义。』能够证悟如如，故称为如来。本来这『如如』，实际上只要一个『如』字便可以了。原来印度文字里『如』的意思，便是『这样这样』，说不出什么来。所以禅宗也有说这个或那个，因为说不出什么，便只能这样说。而『这样这样』，便是没有什么不同，与平时我们所说『不异』的意思是一样的。因为一有了差别即是这样那样而非这样这样了。所以这『如如』，不但菩提

所依所证的是虚空相，菩提也是虚空相，所以有的说『如如，如如智，如为如来』，实际上就代表了诸佛菩萨所证悟的最高境界。

为什么要称『如来』呢？如是一切法本来如是。若能证得了一切法本来如是，与真理相应便称之为如来。如来是乘如而来。因为佛是由证悟真理而来，是与如相应的。若以法身来说，因为证悟了真理而成为法界身，随大悲大愿而应化。因此，我们无法在色上说这是如来，也无法在心上说这是如来；如来是超越了一切的名相与戏论。

本经所说的，都是菩萨乘中重要的道理。最初说到发菩提心，而后说到六波罗蜜，渐谈到种种助道法，接著说到悲智相应，菩萨证悟了真如法性而能有种种应化，由不退转菩萨到修行成佛，皆是以一切法空性为其基础。

在原经中，当佛说完了这些颂文以后，紧那罗王的王子们皆得『无生忍』，许多紧那罗王的家属，也发阿耨多罗三藐三菩提心。（杨梓茗记）

跋后

前年十一月间，由于译经院里有关佛学的各种课程都已结束，当时顾副院长想起他曾保留从前印公导师在慧日讲堂讲经的录音，因此副院长便将这批录音带找出来，每人发给一本笔记簿，希望我们能够用心听，并且摘要记下做成笔记。这样的因缘之下，我们有幸能够得以恭聆导师在十多年前那一连串神采奕奕而又极具摄受力的讲经。

去年四月初，导师到译经院所在之地福严精舍来，住了将近半个月。当时导师的健康情况相当不好，因此直到导师离开精舍前两天，我才终于鼓起勇气，向导师提出，希望能将他这份录音完整地笔录下来，在杂志上发表的要求。起初，导师已经忘记曾经讲过这部经，后来将录音放给导师听了之后，他渐渐回想起来，而终于慈悲应允，并且答应为稿子改正误谬。因此这部讲记，终能够顺利而不致于变形太多地呈现在《菩提树》读者面前。

如今这份讲记完稿之际，特将此一微妙殊胜因缘做一报告，普愿读者大众共沾法益，同学菩萨行处。杨梓茗跋。

卷002

楞伽阿跋多罗宝经释题

一 传译与弘通

《楞伽经》之译为华文，凡经三译。刘宋元嘉中，求那跋陀罗初译，名《楞伽阿跋多罗宝经》，凡四卷，总为一品，题作「一切佛语心品第一」。元魏延昌年中，菩提留支再译，名《入楞伽经》，凡十卷，分十八品。除第一〈请佛品〉、第十七〈陀罗尼品〉、第十八〈总品〉外，余十五品与宋译相当。唐久视年，实叉难陀第三译，名《大乘入楞伽经》，凡七卷，作十品；内容与魏译相当，仅品目开合之异。三译中，宋译依梵文直出，语多倒缀，不易句读；魏译文繁而晦；唐译乃译义始畅。然宋译早出，虽质直亦间胜于唐译。此非比观三译，不足以见《楞伽经》之真。昔明员珂编《楞伽会译》，读者称便。支那内学院刻《藏要》，以宋译《楞伽经》为主，考订于魏、唐二译及梵本，亦通《楞伽经》之善书！世之弘通本经者，以宋译为盛，今亦从之。

本经之弘通者，在印度，或谓龙树门人有弘如来藏法门者。菩提流支译《提婆菩萨破楞伽经中外道小乘四宗论》，似可证成此说。然以菩提流支所译《唯识二十论》，题作《楞伽经唯识论》观之，则「楞伽经」之名，纯系译者意加，不足信也。西元四、五世纪间，无著师资兴起于西北印，弘虚妄唯识论，于五法、三自性、八识、二无我，颇多论述，然立本于生灭之妄识。其证成唯识，亦有取于《解深密经》、《十地经》、《阿毘达磨大乘经》，而未及本经。略与世亲同世之坚慧，作《宝性论》（或传为弥勒造，无著释，或世亲释），《法界无差别论》，始专明如来藏（界）性。安慧弟子月官，弘《楞伽经》甚力。陈那弟子护法，作《唯识三十论释》。以护法说为主，糅诸家释所成之《成唯识论》，亦以本经证成唯识。其在中观学者，则清辨广引《楞伽经》以证空义。静命师资，则依《楞伽经》以为贯摄唯识、性空二家之证。月称则以《楞伽经》为唯识见，非了义之中道也。

求那跋陀罗初译本经于南土，文涩义晦，不为南土学者所重。迨留支再译于北魏，创地论宗，为《楞伽经》作疏，由是光、宠之门，学者辈出。适菩提达磨亦于此时来北土传禅，以四卷《楞伽经》印心，《楞伽经》乃为北地学者之要典。达磨与流支同世，宗四卷《楞伽经》而不取十卷本，其思想与留支应有觚牾。传说达磨尝数度受毒被迫于（留支之弟子）光统之门，或不尽无稽。达磨以《楞伽经》印心，虽不视为名相之学，而亦教禅相成。其门下于《楞伽经》一经，且说且行；降及黄梅，犹拟壁绘楞伽变相。是知后代离教之禅风，不尽达磨之旧也。慧能以下，《金刚经》盛行，而《楞伽经》微矣！《楞伽经》在北地，虽非特宗之要典，然相州北道，以阿梨耶为净识，义本《十地经论》；而南道以梨耶为妄染，则显受《楞伽经》之影响者，盖流支作《楞伽经疏》，即立赖耶有真妄二义。摄论宗北来，助南以拒北。地、摄两宗，明九识义，非《十地经论》与《摄大乘论》所有，实依《楞伽经》之「八九种种识」而说。《楞伽经》之于中国佛教，影响之深，不难想见。唐代，《楞伽经》之行于达磨门下者，以六祖道行南土，乃隐而不行。玄奘唯识宗来，地、摄两宗及禅之行于北地者，有合流之倾向。贤首作《入楞伽心玄义》，圭峰明教禅一致，皆其事也。则天朝，三译《楞伽经》，虽有宝臣作《义疏》，而关系于义学者殊尠。自尔以后，《楞伽经》之流通日微。盖以宗禅悟者，务逞机锋，以不立文字为教外别传。驯致达观之流，于达磨「楞伽印心」之说，亦致疑诘。宗义学者，不以奘传唯识学为本，即以《楞严经》、《大乘起信论》为依。不知宗唯识，则乖于藏心为依止，无漏非刹那之说；宗《大乘起信论》，则三细六粗，大乱《楞伽经》法相也。宋元丰中，张安道有得于《楞伽经》，金山佛印刻板流通，苏轼为之书，《楞伽经》四卷乃又见流行。明初，宗泐为之注，太祖叹为精确，使流通海内，且以此试经得度。宋、元、明三代，本经赖禅者而仅行于世。明、清之际，憨山作《观楞伽经记》，智旭作《楞伽经义疏》，于狂禅轻教，颇致评责。近自海通以来，义学复兴，乃有太虚之《楞伽义记》、欧阳渐之《楞伽疏决》、邱[日*虚]明之《楞伽疏证》，论义日见精确。循此以往，其或能出《大乘起信论》、《成唯识论》及禅者之藩篱，而直探《楞伽经》之本义者乎！

二 略释题义

题，有经题、品题。经题名《楞伽阿跋多罗宝经》，先依事释之。「楞伽」，此云「不可往」，即今锡兰岛之别名。《西域记》说：「国东南隅有駮迦山，岩谷幽峻，神鬼游舍。在昔如来于此说《駮迦经》。」玄奘传以楞伽为山名，与本经「楞伽山顶」之说合。然唐译、魏译，并谓「摩罗耶山顶楞伽城中」。本经云「为楞伽国摩罗耶山，海中住处诸大菩萨」(二．二)（即第二章第二节，下例），则楞伽又似为国名。详《罗摩衍那》诗篇，即以楞伽名岛。岛为海中山，而岛中复有山名摩罗耶者，以楞伽为国、为城、为山，无不可也。楞伽位南印度大海中，隔保克海峡，与大陆相望。在昔航海乏术，为狂风、骇浪、暗礁、洄流所障，确为难往难入之乡，而况传为（夜叉或）罗刹鬼国乎？楞伽岛之得名，以此。「阿跋多罗」，此云「入」。或解说为「无上」，非也。佛自龙宫出，受罗刹众之请，入楞伽岛中，说自证境界。以佛入楞伽说法，编集者即称此法门为「入楞伽」。「宝」，魏、唐二译无之，似译者所加。夫楞伽城，「种种宝华以为庄严」(一．一)。唐译曰：「此妙楞伽城，种种宝严饰，墙壁非土石，罗网悉珍宝。」楞伽为众宝所成，故曰「楞伽阿跋多罗宝」，犹言入楞伽宝城。又楞伽难往难入，喻佛自觉圣智所行；喻为宝城，如《法华经》宝所之意。又宝为珍宝，以喻本经所说之一乘圣智，亦如《法华经》髻珠之譬。「经」于梵语为修多罗，直译为绳，绳有「贯串摄持」之用。编集者以名句文身，集楞伽城所说大法，章段贯摄，乃得展转传诵，久行而不散失，故名《楞伽阿跋多罗宝经》。

次约义释。唐译〈劝请品〉云「此是修行甚深观行，现法乐者之所住处」；三世诸佛，并「住楞伽城中，说自所证法」。自证，即「一切外道所不行，自觉圣智所行」(七．二)。出二边，离四句，超越根量，难解难入，故喻以楞伽难入之城，而佛入其中。「自觉圣智所行」，为一经眼目，然实浅深、偏圆不一，未可儱侗视之！试为之分解：一、由「无常、苦、空、无我境界，真谛离欲寂灭，息阴界入自共相，外不坏相如实知，心得寂止。心寂止已，禅、定、解脱、三昧、道、果、正受、解脱，……是名声闻得自觉圣差别相乐」(三．二)。声闻行者，不解唯心所现，不离习气，不离变易死，妄想

以为涅槃；虽有自觉圣智之名，而于楞伽宝渚，实似入而非入。二、「自心寂静安住，心海起浪识相不生，知自心现境，界性非性」(一一．二)。大乘行者，悟入唯心所现，不取外境，远离能取所取，证入妄想自性空。此即「前圣所知，转相传授，妄想无性。菩萨摩诃萨独一静处，自觉观察，不由于他，……是名自觉圣智相」(一一．一)，乃（七地以前）心量地者之所入。三、「如圣智有性自性，圣知、圣见、圣慧眼，如是性自性知」；「住自得如实空法，离惑乱相见，离自心现性非性见，得三解脱，如实印所印。于性自性得缘自觉观察住，离有无事见相」(一五．一)。此入（八地）无所有地菩萨，现证幻性真实，游行无所有平等法界。境智并寂，空有俱泯，即「超度一切心意意识自觉圣境」(一六．一)之自宗通。四、入如来地，「得自觉圣法，知二无我，离二烦恼，净除二障，永离二死」(一七．二)。出过一切虚伪，离一切根量之究竟觉，乃为圆证自觉圣智，亦即究竟入楞伽也。

楞伽为难入之城，以喻自觉圣智所行。既难往难入，岂无方便者所能入？入之应有其道。依〈劝请品〉观之，先后次第，固宛然可见。初则本净如来藏心，波动为生死大海，虽流转生死，而实为涅槃之因。故曰：「如来藏者，受苦乐，与（涅槃）因俱。」(一九．四)又佛出生死大海，而南望楞伽，即先觉之佛陀，观时、观处、观机而将有所化。楞伽随染，即不可片刻居之三界火宅，三有苦身。其中根本烦恼为（罗刹）王，相应随惑为（罗刹）众，以生死海中，如来藏心之内熏力，与值佛出世之外缘力，同生「一心共欲闻，离言自证法」之渴求。不仅思慕而已，且也殷勤供养，以期「最胜无边善根成熟」(二．二)。必也善根资粮具足，如来乃从空而下，入楞伽城，为罗刹众略说自证法。此则感应道交，三界生死众生，得闻自证藏心之见，而解入楞伽。于是再请大慧问佛，即胜解而起加行，趋向自觉圣智。即时顿见无量宝山，山山有佛及与大会，无边庄严。大慧问佛，而佛为现自证圣境，此即《摄大乘论》所说「前及此法流皆得见诸佛」之加行位瑞相，行入楞伽之意。过是以往，「佛及诸菩萨，皆于空中隐而不现」，此即一念般若现前，自觉唯心所现外性非性，离生住灭见，证入无义所显如如空性，是为入心量地。罗婆那罗刹王，重更思惟唯心，「愿得重见如来」。于是诸佛往会

，还复现前。此如幻实性，一念顿证，悟无生法忍，起如幻三摩提，八地菩萨入无所有（楞伽）地也。得无生忍已，菩萨己事已办，乃唯庄严佛土，成熟有情是务，大慧乃问变化如来所说法非法义。据此，则入楞伽心，不可偏理拨事，置资粮于不问。

于此层层深入之圣智自觉事中，略以二事为要门：一、亲近善士以得正见：「诸修行者，应当亲近最胜知识」(二．二)。所谓最胜者，「谓善于义，非善言说。善义者，不堕一切外道经论。身自不随，亦不令他随，是则名曰大德多闻。是故欲求义者，当亲近多闻，所谓善义」(一八．一)。盖必亲近善知识，乃知「一切修多罗所说诸法，为令愚夫发欢喜故，非实圣智在于言说」(六．一)，乃得「离恶见经论言说，及诸声闻缘觉乘相」(二．二)，乃能「善（知）一切法、一切地、一切相，通达章句，具足性义。彼则能以正无相乐而自娱乐，平等大乘建立众生」(一八．一)。解一切教，不为名相所罥索，了知而无所取著，庶能得意忘言，期心实义。二、觉自心现以修正行：「欲得如来随入身者，当……唯心直进」(二．一)，「当通达自心现妄想之相」(二．二)，「当思惟自心现妄想」(三．一)。《楞伽经》之章章节节，莫非此宗。「观察义禅」，「攀缘如禅」，「如来（藏）禅」，即其现观次第。以善义者为依止，以唯心现为观行，自觉圣智乃难入而可入。

品名为〈一切佛语心〉。宋译唯标「一切佛语心品」。西藏多氏《印度佛教史》，谓那烂陀寺所藏《楞伽经》，火后仅存〈如来心品〉，则宋译但作一品，犹是梵本之旧。「一切佛语心」者，十方三世一切佛语，虽意在一心，而「为彼种种异解众生而说诸法」，多空拳黄叶之谈。今楞伽法会，于无可说中，直示自证法门；开权显实，令知一切佛语，同归一心，即此一心法门。「大乘诸度门，诸佛心第一」(一．一)；「此是过去未来现在诸如来应供等正觉，性自性第一义心」(二．一)；「显示一切说，成真实相，一切佛语心」(二．二)。不特明示以佛心为宗，亦明此为一切佛语中之究竟真实。「心」之梵语为「肝栗大」，「如树木坚实心，非念虑心也」(一．一)；「如树木心，非念虑心，念虑心梵音质多也」(二．一)。反观自心，探妄心而达于自心之中实，即说此为真实心。真实心在缠为「如来藏心」，出缠为「

佛之知觉」、为「三藐三佛陀」；轮回之本，涅槃之城，《楞伽经》之宗本，的在于此。以心为真实心，宋译有明文。多氏传谓唯存〈如来心品〉，亦即佛心之谓也。

三 文义次第

传说《楞伽经》有大本，凡十万颂，虽确否难知，而现存《楞伽经》，则似为残本。大慧发一百八问，而所答不多；经末无流通分；题「一切佛语心品第一」而无余品；多氏传系火后之一品，皆足为残阙不全之证。唐、魏二译，前有罗婆那王〈请佛品〉，后有〈陀罗尼品〉、〈偈颂品〉，亦不足以言足本。就中唐译〈偈颂品〉，非本经制「断肉章」以前所有。而魏译作〈总品〉，则制「断肉章」以前重颂，除百八句颂以外，亦全部含摄在中。此〈总品〉，应为总集《楞伽经》重颂而别行者。所有偈颂，应并有长行问答。虽长行有所阙佚，而以总颂别行，犹得传诵不失，乃附于残本之后。唐译见部分偈颂重出，乃删去之，改名为偈颂。此虽无古本可勘实，以理论之，其演变当如是。

《楞伽经》一经，素称难读。不仅文字艰涩，其句义次第，倍觉深隐。以是，古人或判为百八句，三十九门。此三十九门，或分作四十一门等。古人多以为随问随答，不复深求次第。欧阳渐《楞伽疏决》云：「雅颂失所，琴瑟不调，增安繁芜，安能纯绎！读杂乱书，倍阻机颖。」是直以本经为杂乱无叙，以是割裂全经，类为六聚。然三藏中，「修多罗次第所显」。作者精研论典，而不能善识摩诃衍经体例，乃竟杂乱视之。读之而苦无条贯，是情可谅，如视为杂乱，割裂全经，则不免贻误后学！《楞伽义记》，于三十九门，约为境行果三，果中分共与不共，是知本经有次第可循，然据经研核，间亦未尽。今依《楞伽经》义，科此楞伽正宗为二：一、「总问略答直示佛心」，即百八句。二、「随问广答渐入自心」，即旧判三十九门。随问广答中，依楞伽义次而分为四门：一、入胜解行地；二、入心量地；三、入无所有地；四、入最胜地。经云：「无所有何次？」胜义自证，有何次第可言？然胜义空性不碍如幻法相，其中次第因循，固历然有序。于四门中，复为分别，（连百八句共）作二十章，列表如下：

一、总问略答直示佛心(一章)

┌心意意识(二)

┌开示性相┼诸法自性(三)

┌善辨中边┤ └二无我相(四)

┌成就胜解┤ └远离增减(五)

┌一入胜解行地┤ └解释深密(六)

│ └正修加行(七)

│

│ ┌正观缘起(八)

│ ┌能入道一┼善解果智(九)

│ │ └远离妄想(一〇)

├一入心量地一┤

│ │ ┌圣智自觉(一一)

│ └所入地一┤

│ └兼通理教(一二)

二、随问广答渐入自心┤

│ ┌能入道(一三)

├一入无所有地┤ ┌身心转依(一四)

│ └所入地一┼自觉法性(一五)

│ └善通理教(一六)

│

│ ┌圆示二果(一七)

│ ├别论三德(一八)

└一入最胜地一┤

┣通摄四净(一九)

┗会归一实(二〇章)

依上大科，《楞伽经》之修证次第，历然不乱，固未尝如或者所见之芜杂也。为易于受持，繁简适中计，就此五门、二十章，更分为五十一节，注明文段，，以作解释所依。读者应时忆全经统系，勿为章节所拘，以免得义次而乖文段！更科列如下：

一、开宗明义门

一、直示佛心章

1.序起.....「今世后世净」(经文至此，下例)

2.百八句.....「应当修学」

二、心意意识章

3.析妄见真.....「作二见论」

4.藏识妄现.....「自觉之境界」

三、诸法自性章

5.离有无妄想.....「自觉之境界」

6.净自心现流.....「应当除灭」

7.辨真妄迷悟.....「于彼应当修学」

8.立种性差别.....「一阐提不般涅槃」

9.善五法自性.....「摩诃萨应当修学」

四、二无我相章

10.二种无我.....「摩诃萨应当修学」

五、远离增减章

11.离增减见.....「神通自在成就」

六、解释深密章

12.性空非实.....「莫著言说」(卷一讫)
13.藏心无我.....「心量妄想」
七、修胜解行章
14.修正行.....「当如是学」
15.离妄想.....「诸乘及诸地相」
16.依禅定.....「随顺入如相」
17.向涅槃.....「初地及十地」
二、入心量地门
八、正观缘起章
18.心量离言.....「轮回三有宅」
19.幻性唯心.....「于相不妄想」
20.文句施设.....「故说离自性」
九、善解果智章
21.禅果差别.....「若觉得解脱」
22.觉智差别.....「种种识不生」
一〇、远离妄想章
23.离妄想.....「如是则为成」
一一、圣智自觉章
24.自觉圣智.....「得佛无上身」(卷二讫)
25.得意生身.....「自在华庄严」
26.入无间等.....「不入无择狱」
27.悟佛知见.....「是名佛知觉」
28.等佛法身.....「我为佛子说」
29.证本住法.....「悉无有差别」

30.不住二边……「有无二俱离」
一二、兼通理教章
31.宗通说通……「有皆如幻梦」
三、入无所有地门
一三、行无相道章
32.境空心寂……「我说为心量」
33.因语入义……「亦非无所有」
34.舍识依智……「如来智清净」
一四、身心转依章
35.转生死身……「如乾闼婆城」
36.解相续识……「相续不观察」
一五、自觉法性章
37.非有无……「心则平等见」
38.离能所……「是亦说邪智」
一六、善通理教章
39.善入自通……「宗为修行者」
40.迥异世论……「斯皆世论通」
四、入最胜地门
一七、圆示二果章
41.大涅槃果……「亦无有所说」(卷三讫)
42.等正觉果……「不毁大导师」
一八、别论三德章
43.法身……「是则为大乘」
44.解脱……「无所有何次」

45.般若.....「言说不可得」

一九、通摄四净章

46.自性清净.....「是则为成相」

47.生此境清净.....「是则佛正觉」

48.离垢清净.....「作刹那想」

49.得此道清净.....「视之若真实」

二〇、会归一实章

50.开迹显本.....「而为说常住」

51.植因向果.....「斯由不食肉」

余尝三讲《楞伽经》，听者曾有记录，惟以时讲时辍，致文记零落，未能成书。顷检得残篇，乃演培法师所记。《楞伽经》是后期大乘论经，抉择当时内外诸学，近无著、世亲之学。然经标「如来藏藏识」为依，与无著、世亲学有所不同，盖承《阿毘达磨大乘经》依他「通二分」，进而贯通如来藏与阿赖耶二大思想系者。经云：「心量地第七，无所有第八；二地名为住，佛地名最胜。」全经修入道次，经中随处宣说，固非如偏主无次第者所言。今略记经题解说，及全经义理次第，以存多次讲说之迹。民国六十五年六月十四日，印顺记。

卷003

序

《辨法法性论》，系印顺导师在慧日讲堂，讲说录音，由宏观依录音带笔记其讲说，距今已十余年矣。在此十余年中，历经不少人事离散，意兴阑珊，夜半梦回，思潮起伏。想年已八十矣，应急速完成未了之事；「今世事得今世毕」，庶得安心而去。展转几时，蒙印顺导师取去笔记，修正鉴定，所谓佛法重时节因缘，时到缘熟，自然而成，诚不得不信！此论名《辨法法

性论》，以辨明法与法性为主，而得以透彻了解佛法中之法性也。兹不多述，详情请阅本书，印顺导师所讲，如何乃可依法而修得！本书得以付印，实系印顺吾师之功德，及各位大德资力协助，圆满功德。愿同沾法喜，同登彼岸！略述始末因缘如是。

民国七十一年宏观敬序

辨法法性论讲记

——民国五十三年春，讲于慧日讲堂——

这部《辨法法性论》，是法尊法师依据藏文翻译为汉文的。

法尊，河北人，少年出家。民国十一年秋，到武昌佛学院求学，从太虚大师修学佛法。十四年夏天，从（太虚大师弟子）大勇法师领导的留藏学法团西行；起初到西康，后来到西藏，在拉萨修学。太虚大师在四川北碚缙云山成立汉藏佛学苑，一再敦促他回来，法尊才于二十三年夏回来，主持汉藏佛学苑。法尊依据藏文，译出论典及宗喀巴等名著很多，在民国的佛教翻译界，是一位最值得推重的！这部《辨法法性论》，是他在民国二十五年所译的，汉藏教理苑刻版流通。

《辨法法性论》，传说是弥勒菩萨造的。弥勒菩萨是佛教界公认的未来佛，现住兜率陀天的内院，是大乘唯识学者所推崇的大祖。依唐玄奘所传，无著菩萨在阿瑜陀国时，夜晚上升兜率天，从弥勒菩萨听受《瑜伽师地论》；白天，在瑜遮那讲堂，为大众说法。西藏传说，无著精进苦行十二年，才见到弥勒菩萨现身；然后上升兜率天，在六个月中，从弥勒菩萨学《瑜伽行地论》（即《瑜伽师地论》）。弥勒学，是依无著的弘传而大大流行的；传说的弥勒论，事实是无著所集出的。弥勒所造的论，西藏所传有五论：一、《现观庄严论》，二、《大乘庄严经论》，三、《辩中边论（颂）》，四、《辨法法性论》，五、《大乘最上要义论》。这五部论，都是偈颂，而长行的《瑜伽师地论》，却被作为无著造的。西藏的传说，是比较迟一些的传说。早一些，唐玄奘所传，《瑜伽师地论》，还有《显扬圣教论》（西藏缺），都是弥勒菩萨造的。西藏所传的《现观庄严论》（颂），是解说《大品般若

经》的；世亲的弟子解脱军，开始为这部论作释，成为西藏般若学的要典；但在汉译中，从来不知道这部论。在汉译中，解说《般若经》的，有《金刚般若经论》（颂），魏菩提流支，唐义净译；所译出的本论颂，是无著造，或说弥勒造，可是这部早期的《般若经论》，西藏译中是没有的。藏传的《大乘最上要义论》，就是汉译的《究竟一乘宝性论》（本颂），但汉译所传，是坚慧所造的。在西藏所传的五论中，玄奘仅译出了《辩中边论》，没有提到《辨法法性论》，反而提到了弥勒造的《分别（「辨」）瑜伽论》，并引用了论颂。从论名来说，分别法法性、分别中边、分别瑜伽，倒是富有共同性的。

辨，是分别、辨别的意思。本论所要分别的，是法与法性，所以名《辨法法性论》。佛法虽深广无边，但概括起来，不外乎现实的生死流转，理想的涅槃寂灭；学佛，只是怎样的从了解到实行，超越生死而证入涅槃。本论说：其中法所显，即是说生死；其法性所显，即三乘涅槃。所以本论的分别法与法性，就是生死与涅槃的分别。法，梵文的含义很多，如转法轮的法，归依佛法僧的法，不是生死，反而是近于法性、涅槃的。但现在依一般习用的，一切法（蕴、处、界所摄）的法，是虚妄生死法。法性，是法的本性、实性，法性是真如、法界等异名，是如实的涅槃。本论所说的法相与法性相，是：虚妄分别所现，也就是唯识现的，似有实无，是法；虚妄分别所现的，能取所取不可得，是真如性、法性。这一体系，与《辩中边论》相近。《辩中边论》以九相显虚妄分别，五相明空性（真如的异名）；本论以六相显法相，六相明法性：这都是立生死与涅槃，虚妄分别与真如二大纲，然后分别说明怎样转虚妄而显真实的。本论又以客尘诸垢及真如性——二性，广明转依，在思想上，这是更近于心性本净说，如来藏说，但本论立「契经法界」，就是《摄大乘论》的法界等流闻熏习，与《究竟一乘宝性论》说，不完全一致。后代的唯识宗，如《成唯识论》，著重唯识变现义，详于境相，可说是重于虚妄的；如来藏说，依如来藏说生死、说涅槃，是重于真实的。然从弥勒本论及《辩中边论》来看，立虚妄分别与真如而说转依，是重于行果的。传说的弥勒偈颂论，与《瑜伽师地论》，有其重点的不同，所以本论为唯识

学系，而立论有其独到处，这是讲说、研究本论所不可不知的！

以下，顺著论颂而次第解说。

序论

由知何永断，有余所应证；欲辨彼等相，故我造此论。

印度造论，或用长行，或偈颂，此论用偈颂。

论有论的体裁，经有经的体裁。经典一般分三分。序分；正宗分；流通分。论典也有一般体裁，当然也有例外的，大概来说，一般论典以「归依三宝」及「造论所为」为序起的。为什么归依三宝？以佛说法，而法为僧宝所修所传的。造论先归依三宝，使人看后，知此是佛法的论。另一方面，有请三宝加被的意思，恐此论有一字之错，贻误后学。造论所为，是说明造论的目的，是为了什么？造论之主要目的，先要说明。本论简略，所以归依三宝也略去了。

依太虚大师的科题，此论分成二部分：一、序论，二、正论。序论好像经典中的序文一样，序说为何造此论，即上面二句：由知何永断，有余所应证。

「由知何永断」的意思是：由于知道什么，是应该要永久断除的，永断是不会再生起来了。「有余所应证」，是除了永断以外，还有其他，是我们学佛者所应该证悟的。「欲辨彼等相」，就是要分别彼等相，彼等相即指『永断』与『应证』的种种义相。由于为了辨明应证与永断的义相，「故我造此论」。我，是弥勒菩萨自称；换言之，弥勒菩萨造此论的主要目的是：为了说明什么是应该永断的，什么是应该证得的。此即是本论的主要意义，也就是造论的二大目的。

永断，断是什么意义？断是前后不相续，前面的过去了，以后不再生起来，此即是断了。在佛法，从烦恼的断，到生死的永断，都是断。如我们所有的贪心、瞋恨心、骄慢、贡高心，种种烦恼，断了而不再起来，就称之为断。『断』和『不起』，有些是不完全一致的，因为有的断了，却还要起来；有的虽然不起来，可是还没有断。以比喻来说：如杨柳树等，若把树根锯

断了，放在地上，牠还会发青，发芽生叶子，牠还在生，实在已连根都锯断了。我们的烦恼，有的也是如此。另有一种，虽不再生起，可是还没有断。如地面上的草类，把牠除得干干净净，可是一下雨又生起来了。因为牠的根种，深深的埋在土里，没有拔去。所以，佛法说断，有的断了而还再起来，有的不起来而还没有断。断了而还起来，当然是暂时的，在修行过程中的。烦恼与生死，彻底断了，决定不再生起，才名为永断。佛法中，断烦恼，了生死，都是要求永断。否则，暂时没有烦恼，过了若干时又来了，还是没有解决。佛法所说的永断，是彻底究竟的断了。

应证：证是证明、证实。如古代文物的考证，或诉讼的物证、人证，世间的证明、证实，都是外证，即从外面去求得证明。现在所说的证，是内证——『内自所证』，是我们经修持以后，内心亲切的证实。佛法所说的内证、自证，正如佛法中说：『如人饮水，冷暖自知』。经自己的亲切证验，才证知真如、法性——绝对真理。所以，经修行而到达，亲亲切切，直接体验到的，名为证。

以这二种结合起来说，佛法依我们现实人生而开示，启发了我们一种正确认识：我们的现实人生，是不理想的，是苦难很多，不自在（即不自由），变动大，没有永久性，不可靠，不彻底的。在世间所有现实人生中去观察，从自己身心事，一直到国家事、国际事，再说到太空星球，一切一切都可以证实了这一论题。中国人大都以为：我们做了人，就是做人，做好人就是了；世间，只好让他永久的苦恼下去。如此说来，似乎太悲观了。佛法以为不理想，不自在，不彻底，不清净，不永久的，可从因果的理解中，找出不理想、不彻底的原因，而给以彻底的解决。消除不正确的心理（烦恼），不正当的行为，就能亲切体验到真理，达成圆满的理想。佛法对人生，充满光明的理想，所以不是悲观的。以国家大事来作比喻，『分久必合，合久必分』，如果永久如此下去，那实在太恼人了，所以有『大同』思想而求其实现。我们也如此，如人人生死无边的流转下去，不能永断，那如何是好？佛法的修学，就是不让它永久无限止的延续下去，而求其永断。如生死永断，即开展出无边光明，永远自在，永久清净，彻底究竟，证得真理圆满实现的涅槃。

生死永断而实现的究竟涅槃，佛法中或称之谓『常、乐、我、净』，也就是永远安乐，永久自由，永久清净的境地。

佛说法，不外乎开示我们这样的一回事。这可以说是，从声闻乘法到大乘法都是一样的。所以佛在初转法轮时说四谛法门，说『知、断、证、修』，就是知道是苦；应断其原因；断了能证入涅槃；这要从修行的方法去实践。

现在综合起来说，学佛人都说要了生死，即是『永断』的意思。可是如何断法？都不知道，所以说『由知何永断』。先要知道什么是要永远断的，找到应断的根本，给予彻底的断除。断以外，还有其余是所应证的。永断与应证，包含了种种义相，应加以分辨，所以弥勒菩萨说：故我造此论——《辨法法性论》。

正论

一 辨法法性通明三乘义

甲 略标

1 总摄二事

当知此一切，略摄为二种：由法与法性，尽摄一切故。其中法所显，即是说生死；其法性所显，即三乘涅槃。

从此以下是正论，即对所永断的、所应证的，作详细的分别。依太虚大师，分为两大科：第一、『辨法法性通明三乘义』；第二、『特详转依别彰大乘义』。就是先以法与法性的分别，通明三乘的法义。然后专论转依——转生死为涅槃，特别发挥大乘的胜义。

『辨法法性通明三乘义』中，分略标与广释；略标中又分为二目：一是总摄二事；二为别说三门。

一、总摄二事：就是将现在所要讨论的一切，用法与法性——二事来统摄，一切依法与法性而显示出来。

「当知此一切」：应当知道，所永断的事，所应证的事。好像只是二事，其实永断里面包括了很多问题；应证里面也包括了种种的修行，种种的过

程，证得的境界。这二者，包括了一切的一切。可以说永断是世间法，应证是出世法；永断是生死法，应证是涅槃法。永断和应证，实包括了一切。

「略摄为二种」：现在，把一切法统摄在二种中，「由法与法性、尽摄一切故」。一是『法』，一是『法性』。弥勒菩萨以法与法性来统摄一切，因为法与法性，可以将所应断、所应证的一切问题全部统摄在里面。

法与法性，是佛法中的名词。名词的含义，是随时代，随区域，而有多少不同的。如中国古代的『仁』，孔子和孟子以及后代的学者，对仁的意义，解说上多少就有些不同。佛法也是这样，不但法义深奥，名词的定义，也是不完全一致的。不要以为某名词，从辞典上找到了意义，就以为一切都可应用。因为有一派即有一派的定义，佛法中，小乘与大乘，宗派与宗派间，同一名词，定义每多少有些不同。正如现在世界上的哲学家，使用的术语，也是各有各的意义，不会完全一致的。法与法性，此二词的意义，不一定要照本论的意思讲；不过弥勒菩萨本论所说的法与法性，有著独到的解说。

法，凡是有一种特性，能使我们了解是什么的，叫做法。如《成唯识论》说：『法谓轨持（能持自性，轨生他解）。』就是有他的特性，使我们依之而有特殊的认识，不会与其他混乱。世间现象界的一切都如此，所以一般生死界中所有的一切，都名为法。法性是法的本性、真性、实性。弥勒菩萨就把此法与法性二者，总摄一切，该括一切。

摄，古代有自性摄与他性摄的解说不同。现在本论所说的摄，如领袖那样，是领导中心，统摄一切，这是约他性摄说的。如说『布施』不只是布施的行为，也可包括了布施的动机与结果。进一步说，布施同时相关连的持戒、忍辱等……也可统摄在布施中。现在约这种意义，说一切的一切，都总摄在法与法性二词内。

法与法性，究竟讲的什么事？「其中法所显，即是说生死」。法所表显的，就是说生死方面的事。「其法性所显，即三乘涅槃」。佛法中，因修行人的发心不同，修行不同，智慧不同，向来分为三乘：声闻乘、缘觉乘、佛菩萨乘。三乘都可以证得涅槃，三乘的涅槃，都是依法性而显示的。这可见

，《辨法法性论》，就是《辨生死涅槃论》。法显示生死，法性显示三乘涅槃，以法与法性，统摄了生死涅槃中的一切。

现在再把生死与涅槃二词略说一下：什么叫生死？中国人以自母胎出生时为生，断了气为死。依佛法说，在父母交合，男精女血结成一个新生命的开始，此是佛法所说的生。母生儿女的生，只是通俗的生育。人如此，动物也如此，升天，落地狱，都取新生命开始为生。死，说断气还不够，有人断了气，还能活过来，可见实在还没有死。佛法以为，以人来说，呼吸断了，身上全冷了，一切精神活动都停止了，这才是死。

学佛的人，常常说『了生死』，好像是只说生与死，其实并非此义。生死是一个新生命开始到这个生命的结束。一个生命，从新生到结束，中间一切都包括在生死之内。佛法详细说到生、老、病、死；在这生死过程中所有的一切事，都包括在内，所以经中每说『生、老、病、死、忧、悲、苦、恼，甚大苦聚集』。在从生到死中，各式各样不如意，不自在事，一切境界，一切遭遇等等，都包括在里面。

这样说，不过说这一生中，从生到死的一切事情。佛法说生死，还要进一步说：由生而死，又由死而生，生生死死，生生不已，『生死』包括了一切生死轮回；生死太广大了，所以比喻为生死大海。如果不这样说，我们活在世间，死了就完了，一切解决了，那就用不著佛法。只因为死了还要生，生了还要死，生生死死，永久不断，所以需要佛法，佛法才能彻底解脱。无限生死的一切，都用这法来统摄，说明生死。

什么是涅槃？涅槃，是印度话。涅槃的字义，有二种意义：一、含有消散的意思，一切苦难、障碍取消了；二、由消散而表显出来的，自由、清净、安宁的，这就是涅槃。

佛法常说生死是无常的，苦的，无我的。生死是生灭变化的，没有常住的；变化而不安定的无常，当然是苦的；苦迫而不得自在的，所以是无我。无常、苦都消散而不存在了，所以说涅槃是常（不生不灭），乐，清净的，这就是学佛的究竟归宿，究竟的理想。假使我们要设想涅槃是什么样的，那

一定不对的，因为我们现实经验到的，尽是些不理想，不自由的；凭我们有漏的思惟分别，是不能正确理解的。所以只有从一切苦痛消散中，以烘云托月的方式，反显出涅槃。但这不是不可体验的，所以与不可知论不同。

在本论，涅槃依法性而显出，法性是一切法的本性。佛在《阿含经》中，说涅槃为『最上法』，也就是最究竟的法。或称『无为法』，无为是不生不灭，永恒不变的，不从烦恼业所造作（为）的。三乘学人修学，有一共同的目的，如《金刚经》说：『皆令入无余涅槃而灭度之。』无余涅槃是最究竟的，最圆满的涅槃。《楞伽经》也说：涅槃是一切圣者的归趣。平常说『归依佛，归依法，归依僧』，归依法就是归向于离欲清净的涅槃。

以众生的根性不同，所以有三乘：声闻；缘觉；大乘即佛、菩萨乘。声闻乘，听了佛的教法，依照佛说的去修行，到达究竟而证得涅槃。根据佛所说之法，才能依法修行，不能自发自觉的。举比喻说，佛如发明家，发明了电灯，教以如何的方法装置开关，一按可亮；声闻如一般人依此而行，电灯也能放亮一样。缘觉的特性是独觉，不适宜于团体生活，近于中国隐逸独居之士。缘觉人喜独住茅室，什么事都厌烦，吵吵闹闹的事，当然更讨厌。从经、律看起来，缘觉人对说法也没有兴趣，乞食也会嫌麻烦。但这种人的根性，比声闻为利，能由自己的智慧而觉悟。佛也是无师自悟，用自己的智慧，慢慢地磨练成。到自己大彻大悟，发明了这究竟的真理，实现究竟的涅槃。佛与独觉之不同，在于佛的福报大，智慧大。佛成就大悲大愿，可以广度众生，独觉无悲愿，所以只能自度，什么都怕麻烦。智慧不及佛，自然其他一切都不及佛了。佛法分三乘，要成佛的，应学菩萨，发菩提心，修菩萨行，这就是大乘行。虽然学佛的有根性的不同，所证的涅槃，原则的说，是不能说不同的。如说：『三兽渡河，渡分深浅。』象、马、兔，共渡一条河，象的力量大，牠是直流而过，而且踏到河底的。换言之，牠是彻底的。马、兔也渡河，但是浮在水面中过去的；也在水中过去，可是牠是浮在浅水面的。一是，彻底的，一是浮面的，但在渡水来说，都在水里，也都渡过去了。所以三乘所同证的涅槃，在涅槃来说，很难说不同的。但修行者的智慧，悲愿的有大小，所以能力有种种不同，表现出大小乘涅槃的深浅。其实涅槃无二

无别，不能说有差别的。

本论以法性来表显涅槃，或以无为法来表显，如《金刚经》说：『皆以无为法而有差别。』三乘同证得无为法，都证得涅槃，但是声闻是声闻，缘觉是缘觉，佛菩萨是佛菩萨，显出各各的不同。

2 别说三门

(一) 相门

二、别说三门：由三方面来解说法与法性，先作一简明扼要的了解，到下面广释中，再详细的来讲。三门的第一是相门，相是什么意思？相的意义很多：或是体相，体相就是体性的相；或是义相，法法的意义如何，是义理的相；或是相貌的相，就是形态相有种种不同。现在所说的相门的相，是义相，就是说明法的义相，及法性的义相。

此中法相者，谓虚妄分别，现二及名言。实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。

先说「法相」，以唯识的意义来说明，唯识变现的主要意义，都包括在这七句中。现在简要的来说，法的义相就是「虚妄分别」。什么是虚妄分别？不实在的是虚；不真的是妄，分别就是心识的作用。在中国佛教界，有一个很熟悉的名词——『妄识』，虚妄分别就是妄识，虚妄即妄，分别即是识；也名为『妄心』。

「现二及名言」，就是虚妄分别的定义。什么叫现二？二是能取与所取，「现二」是现起能取、所取——两方面。如以手拿东西，叫取。佛法中，眼见、耳听也名取；但这里所说的取，专指我们的心识取境界相叫取。取，一定有二方面，一能取，一所取。我们的心识，能认识境相，有能取作用，叫能取。取得什么？如我见到一朵花，那是眼识的所取，就是所认识的对象。有认识，就有能取与所取。在常识中，我们感觉到、认识到的，不外乎色、声、香、味、触、法；种种复合体而为我们所认识的，如房屋、山、河、大地、草、木、丛林。无论是常识的认识，或研究所得的；不管是哲学、生理学、物理学、原子、电子，都好像是在外的，我们的心去分别它、了解它、

研究它。我们的心识呢？是在内的。心内的，和心识以外的存在，好似两种不同的对立物。心与物，能取与所取的各别对立，是我们一般人的感觉。妄识的境界，就是如此。

大乘唯识学的见解，与常识的意见不同，认为我们的心识生起时，就现起两方面。不认识就算了，什么都不知道。一起认识作用，就一定现起两方面。即使你不认识，不知道什么，但心上终有一认识的意象，也就有所取与能取。能取与所取，或名心与境，或名能分别与所分别。这是说，所认识的对象，不是外在的，而是从内心所现起的。

只是这个识，但此识不起则已，一起就自然而然的显现为两方面，有主观和客观对立的倾向，这所以被称为虚妄。

『名言』：什么是名言？我们的心识活动，不过是名言而已。如我们说话，或一个名词，或是一句话，是名言；而我们内心的认识什么，也好像讲话一样。所以有人说：我们的思想，是没有声音的语言，语言是有声音的思想。所以，佛法称世俗心识为名言识。

现在我们认识到的，圆的，红的，虽没有说出来，却与我们口说的一样。我们不要以为我的心，心能认识到了红的、圆的……，红的、圆的……是真实认识到了那个客观的东西，真实认到了外面的那个东西。其实，我们所认识的什么，只是我们心识的名言作用。

我们心识的认识活动，纯粹是一种名言作用。但在人们的感觉中，并不是这样，以为红的实在是红的，物质实在是物质，声音也以为实有声音，样样都以为是实在的。其实，呈现在认识中的对象，一切都不外乎名言作用。以『现二』及『名言』——二义，说明了我们的心识，实在是虚妄分别。佛法所说生死法，中心即是虚妄分别——妄识。为什么是虚妄分别？因为一方面显现二取——能取、所取，一方面不外乎名言。

名言有二类，明确的与不明确的。以众生来分别，狗、猫与人就差多了。人有认识，猫、狗有认识么？当然有，如认识到主人回家了。又如猫嗅到了鱼味即走近来，要吃。不过牠们的认识，名言的活动非常暗昧，简单而不大

清楚，所以他们虽有这认识的名言作用，却不能清楚的表达出来。我们人就不同了，我们的认识非常清楚，名言作用很强，也能用语言表显出来。人类的语言多复杂，什么都能讲给别人听，使人听了可以理解。不但是口说，也能以手势，或面部的表情代语言。试看哑吧，不是用手势来表显吗？这也是名言。名言是能表诠的，表示一种意义。凡能表示一种意义的，都是名言，不管口中所说，或是心中所想的，或是身体的一种表示。人类在进步中，中国有方块字，外国人用拼音字。直写横写，各式各样不同，文字都与语言一样，能表示内心认识的内容。我们的方块字，一横一竖的，拆开来，什么意义都没有，可是结合起来，能表示出具体或抽象的一切。名言——内心的、声音的、形色的，就是这么个东西。人类的名言作用强，所以思想、语言、文字，也特别发达；而名言的根源，是心识所有的作用。猫、狗等动物，不能说完全没有，如在吃饭时，猫会走到身旁叫著要吃，这也是一种表示。狗见主人回家，摇尾表示欢迎。叫的声音也有分别，有经验的动物学家，听得出喜欢叫声，及忿怒的叫声，不过没有人类那样的微细、复杂、清楚而已。动物中，高高低低的名言活动不同，人类也是这样。刚生下来的小孩，什么不懂，不会做，也知哭，吃母亲喂的奶；渐渐的认识母亲，及其他的人；以后会讲话了，先叫爸爸、妈妈，渐渐什么都会讲了，他的心上的名言，就一天一天发达复杂起来。所以，心识的名言作用，是一切众生所都有的，不过程度的不同而已。

要了解，我们的心识活动，是有表示作用的，称为名言，使我们知道是什么，其实是个符号。我们用方块字，拼音字，各式各样都可用以表示一切。或用声音表示，虽随地区、随时代而不同，语音不同，而表示什么，却是一样的。我们凭心识、语言、文字，以为这是什么？那是什么？以为确实是这样，不知这是符号的世界，名言的世界。不是真实是那样，而只是我们心识表现的法相。现二与名言，说明了虚妄分别的意义。

进一步说：「实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。」为什么是虚妄？『实无而现故』。实在没有这样的实在性，而却有能取与所取的现起。我们的心不起则已，一起即表现为主观与客观，也就是内心与外

境的对立。直觉到有客观外在的东西，为内心所认识，但此能取与所取，推究起来，实际是没有这二种对立的真实性。好像有主观、客观，心、境，内、外的对立，其实并不如此。如现起此二种是真实的，那就不是虚妄了。因为没有能取、所取，对立的真实性，只是心识的表现，所以称之为是虚妄的。

一般人的想法：客观实在的境界，是存在于心外的，是实在。依唯识说，没有心外独存的实在物，只是心识的似现。那么，能取的心识总是实在的了！不是的，如有实在的境界，也许可说实有内心，而实际并不如此，心与境是不相离的，离所取是没有能取的。我们觉得心与境实在各别不同，所以认识到的客观境界不离错误，觉得那个主观实在的心，也不离错误。境不离我们的心，心也不离境，所以呈现在我们心识中的什么客观主观，心境对立的，都是虚妄、颠倒、错乱的。因为实无别体的能取、所取的对立可得，所以说『彼一切无义』。『无义』，是说没有这能取与所取的实在的体性，或者没有实在的外境。

然而，我们不是觉得有实在的体性吗？这不过是我们心识的名言活动，种种的推度而已，所以说『惟计故分别』。佛法说『遍计所执性』，遍计，即以我们的分别心去作各式各样的推度执著，觉得这是这样，那是那样。也就是我们不知道是虚妄现的，取著能取所取而作种种的计执，以为是实在的。如除去了我们内心的计度以外，就没有我们所想像的一切实性了。所以一切都是无义的，惟是计度而已，所以只是『分别』。总结的说，如果这个现象界的种种，确是实在有能取、所取相对立，有客观那个东西实在的话，就不能说一切都是虚妄分别了。现在推究起来，没有实义，惟是我们自心，因心识表现为能取与所取，不知道这是虚妄的，所以起种种认识推度作用，以我们分别推度显现出一切，以为是如此如此的。所以除了分别，一切不可得。换句话说，这是一意言、名言的活动，就称之谓分别。

众生所以有生死，由于无明，这是佛法所公认的。什么是无明？无明是蒙昧错误的认识。我们对宇宙人生没有体悟得到真理，所了解到的，都是虚妄错误，不实在的。由于这样，我们常在错乱，颠倒中，起烦恼，造业，受生死，一生一生的生死不了。所说虚妄、颠倒、错误的根本，究竟是什么？

唯识宗给我们指示出来：我们的无明——最根本的错误，就是觉到心物对立，好像心外有客观实在的世界，离外界而有内心。错误由于虚妄分别，成了生死的根本。我们每个人都觉得心在内，境在外，山水在外；外物是与心无关，自己就是这样的。大家都为无明所蔽，都有根本错误，所以谁也解决不了生死，谁也不得究竟解脱。

所以唯识宗要说：一切都是唯识所（表）现，惟是虚妄分别，从虚妄分别所显现的一切。依著这样的理解，去观察一切唯识所现，便能断除无明，证悟真理，解脱生死。就是大乘空宗，也还不是这样：我们在生死轮回中，颠倒错乱，生死不得解脱，由于无明。什么是无明根本？不知一切是空，而遍计执著实性的有。如能观一切法无自性，无自性故空，就能解脱生死，启悟真理而得涅槃。这就是说，真正的佛法，不管讲空，讲唯识，都是为了这个问题，都是为了要了解这生死，祛除无明而得到涅槃，成佛。佛法，有深广的理论，但为理论而理论，真正佛法中是没有的。现在弥勒菩萨所开示的论，是唯识大乘，所以首先说：法——生死，主要的就是虚妄分别，一般叫做妄识。妄心不起则已，起即能取所取相现，所以说：心生，种种法生；心灭，种种法灭。知道惟是自心所显，惟计故分别，所以破除遍计执，体悟法性得解脱，是唯识学的根本意趣。

复此法性相，无能取所取，能诠所诠别，即是真如性。

上来已略说法的相，以下明法性的相。法性是要依法而说明的，所以对所说法相，再简单叙述一下：法就是生死法；生死法是轮回不已。生死一切法，以虚妄分别为性，所以一切唯识。本论以现二及名言——二义，说明生死以虚妄分别为性，这是法相。现在依法相而遮显法性相，所以说：「复此法性相，无能取所取，能诠所诠别，即是真如性。」一般说，法性无相，法性有什么相可说！这话是对的，因为说到的相，不外乎名言分别。法性那里可以分别？心思所不及，语言所不到，所以说法性无相。可是，没有相就不可说，不说如何能使人趣向法性？所以佛菩萨从不可说中作方便说，用不、非、无这些话来表示。或如《维摩诘经》中，维摩诘以默然不说来表示。这种方式，在我们佛法中，有人觉得是消极的，因为这也不是，那也不是，不

是也不是；这是空，那也是空；这不可得，那也不可得，却不说是这样，是那样。因为肯定的说，就著相了，就与法性不相应，所以用一种遮遣的方法，用否定的字句来表示，这叫烘云托月法。画师要画一月亮，如拘一圆圈，人家见了都说这月亮画得不太像。如在旁画了许多乌云，中间留有一圆圆的地方，在这乌云中显出了月亮。其实他没有画月亮，不过是用衬托的方法表达出来，却非常神似。佛法说真如，法性，涅槃，都是用此法的。现在所说的『此法性相』，是没有能取、所取，没有能诠、所诠的差别，这就是没有『现二』——能取、所取，也没有『名言』——能诠、所诠。上面说，生死法是虚妄分别所现起的能取、所取，似乎心境对立，这是世间法。现在法性是能取、所取不可得。上面所说虚妄分别是名言，口中说的是名言，心中思想的也是名言。名言是能表示某种意义的，所以名言必有能诠表与所诠表，但法性是超脱能诠所诠的。法性是能取、所取不可得；能诠、所诠不可得；所以说『无能取所取，能诠所诠别』。『别』字连到上面解，没有能取、所取的差别；『无』字又连著下面解，没有能诠、所诠的差别。能取、所取，能诠、所诠都不可得，这是法性相。

这许多名词，大家听了似乎很生疏，如改用我们向来惯用的话就熟悉了。如说不可思议，没有能取、所取，所以不可思；没有能诠、所诠，所以不可议。法性超过了能取、所取，能诠、所诠，即是真如性。

什么是真如？真是表示它不是虚妄的，有现二就是虚妄，有能取、所取，能诠、所诠，就是虚妄。现在无能取、所取，能诠、所诠，这就是不虚妄，名为真。什么是如？如乃如如不二，一模一样，平等平等，没有变异，没有差别，名为如。如有心，有境的差别，是不如；有能诠、所诠的差别，是不如；有此、有彼，有多、有少，有这、有那，就是不如。总之，有二（落入相对界），就是不如。如真正的平等，超越相对的差别界，就是真真的如。法性没有能取、所取，能诠、所诠的差别，所以就是真如性。真如性是法性的别名。

(二) 成立门

如上面所说的，为什么非如此不可？非如此不能成立生死的杂染，涅槃的清净，也可说佛法全部的重要意义，都要依这样的意义而成立。

无而现故乱，即是杂染因；如现幻象等，非有而现故。若无及现中，任随一非有，则乱与不乱，染净皆非理。

此二颂，先成立生死是杂染，是错乱的；次成立有染有净，有错乱与不错乱。我想提起一个问题：我们所了解的一切，是否正确？我们知道的一切，连高深的哲学、科学知识在内，真能恰恰如此，与真理相契合吗？我们自以为这样、那样，其实连自己也不知道自己。如真能通达真理，那所作所为，都应合于真理的活动，合于真理的生活。如世间文明，真能渐进而接近真理，那世间也就不会如此：混乱，战争的规模越来越大，越来越厉害，什么比原子弹更凶的还要出来，使大家过著苦恼、紧张、不得平安的生活。佛法以为，世间是苦恼不理想的，充满矛盾斗争的，没有真自由的。为什么这样？因为我们的认识上有错误，所以发而为思想，见之于行动，世间会愈搞愈糟，不能实现永久的和平。我们个人，在生死中，不得永久安乐，不自在、不得解脱；家庭、国家、国际，一切都在这样的不理想之中。人，一切众生，都在迷惑与错乱之中，这就是苦迫不自在的根源。

西方有一位大哲学家说：他好像在大海边上拾到了一小小蚌壳，他所知道的不过一点点。这位大哲学家，比别人强一些，因为他知道自己无知，知道自己懂不了多少。

人生问题的不得解决，问题在无知，在佛法名为无明。无明就是不明，没有智慧，不能正见宇宙人生的真理。到底错误在什么地方？本论说「无而现故乱，即是杂染因」。根本没有心物的各别实性，而在我们的心识中，有二取现起，这是错乱，就是生死杂染的因缘。杂染与恶不同，杂染是有漏的，不清净法。善的，恶的，非善非恶的，如没有离去颠倒错乱，没有断除烦恼，不是无漏的，就是杂染。

杂染有三：1.惑杂染，2.业杂染，3.生杂染。惑杂染——惑是烦恼：是杂染、不干净，如布在染缸中染上了各种颜色，不再清净洁白了。业杂染

——由烦恼而起的造作——行为名为业，善业、恶业，一切有漏的业，都叫业杂染，业是要感生死果报的。生杂染——由业感到生死果报，或是人，或入地狱，或升天，种种业报，是生杂染。此烦恼，业，果报，种种不清净的杂染法，从何根源而来？『无而现故乱』，是生起这种种杂染的原因。我们常说了生死，生死是什么事？就是烦恼，业，果报。从那里了起？先得知道这杂染的根源在那里。把此错乱的根本消除了，烦恼、业、生杂染才可以解决。

我们起贪、瞋、憍慢、贡高、嫉妒、斗争、障碍、残酷心，都是杂染的；我们即是做好事，存好心，如爱心，悲悯心，或无贪心，这些善心也还是不清净的杂染因。一般的恶心与善心，都还是杂染的。依善恶心所造出来的善业、恶业，也还是杂染。由善业、恶业所感到的果报，即使升天，也还是不清净的有漏之法。根本原因是无而现为杂染因。行为依于思想，思想依于一般的知识。当一念心起时，现起能取与所取，有对立的倾向。这一错乱的呈现，影响我们的认识与思想，也影响了我们的行为与成果。此乃无明，根本无明，就是我们的不明。现起的二取相，不是真实的，好像是心外有境，境外有心，心境对立，其实是不真实的错乱。不要以为我不执著就可以，如不经正确的观察，勘破这迷乱所在，心随境转，不执著也不成的。因为心起时，好像有一对立性的真实存在，有一种力量，会使你迷而更迷。非经过修持，引发真智慧，是没有办法改变的。

能取、所取是无而现起的，无而似乎是有，所以叫『乱』，论文举一比喻「如现幻象等，非有而现故」来说明。佛法常说如幻如化，现在举如幻的比喻。幻，就是魔术。魔术师变现起一只象，根本没有这只象（印度时常见象，故以象做比喻），但幻现出来的，却是一只活生生的象。并没有此象，可是现起的象，叫你看了活像是真象。此比喻本无能取、所取，但心识现起的二取，在我们觉得的确有能取、所取对立存在。幻象，大家也许没有见过。但我们常见的魔术，拿一条毛巾扎成一小鼠，一跳一叫的，看的人就好像见到了真的老鼠。幻术的『非有而现』似实有，虽没有这回事，却有强大迷惑、欺诳的力量。虚妄分别的现起二取，实无其事，而严重的影响到思想上、行

动上，使众生永久流转于杂染、苦恼中。

以下，说明非如此不可。「若无及现中，任随一非有，则乱与不乱，染净皆非理。」现，是明白的呈现摆在我们的面前；无，是不是实有这回事。此二——现与无，平常是合不起来的；一般以为，没有就是没有此事，明明白白现起，那便是有此事。假使如一般的想法，现有就是有，无就什么都没有，那是不对的，不能成立真妄、染净的。虚妄分别性，说他无，不是什么都没有；说他现有，只是现象如此，并不说他就是真实。所以说无而是现有，现有而又是无；从现这方面讲是有，从无这方面讲是空。佛法中每用如幻、如化，如镜中影，如空花等比喻，只是说明好像这样，其实并不这样；虽并不这样，却又好像是这样。

佛法用幻、梦、化等比喻，说明无而现，现而无，无与现的统一。法——生死世间法，非如此不可。『若无及现中，任随一非有』，就不能成立真妄与染净。现与无，在这二义中，随便那一方面没有的话，那么乱与不乱，杂染及清净，一切都不能成立。假使说是无，无就是没有，而不是似现，那与方广道人一样，也无所谓杂染了；确实是没有，也就说不上是乱了。如果说现，现起就是这样的实在，不是没有的，那怎么能说是乱？不错乱，即符合真理，那就也不是杂染了。所以，乱与杂染，是以无而现，现而无，才能成立的。

没有乱，就没有不乱；没有杂染，也就没有清净。依一般人的想法，似乎这是杂染，另外还有一清净的；这是错乱，另外有个不错乱的，这又不对了。在现实的人生世界中，佛依现实的观察，这是杂染与错乱的。清净与不乱，在虚妄分别中，是不可得的。要知道清净依杂染而能成立，有了这不清净的杂染，如遣除杂染法，才能有清净法。所以如没有杂染，清净也不能成立。错乱与不错乱，也是一样，勘破这虚妄错乱，不再错乱了，才是不乱，才是真如、涅槃。所以先要成立杂染法，转去杂染而有清净；先要成立乱，离去惑乱而显出不乱。所以，唯识宗以虚妄分别为所依。现而无，所以是惑乱的；是惑乱，所以成为杂染的。知道是惑乱的，就能离乱而达不乱。是杂染不清净的，才能离杂染而得清净的。如不是无而似现，现而实无，那么杂

染与错乱不成立，清净与不错乱也不能成立了。所以说：『则乱与不乱，染净皆非理。』如杂染、清净、错乱、不错乱都不成立，那一切世出世法都被破坏了。但我们是人，知道是杂染的，因而寻求清净；知道惑乱，所以趣向不乱；知道虚妄，所以追求真理。这样，非承认有错乱，有杂染不可了。错乱、杂染从何而来？就是无而现，现而无。释迦牟尼佛开示佛法的方法论是这样的，后代佛法的方法论，不一定这样。有的说：众生本有清净的，不惑乱的，然后倒转来说，为什么成为杂染与惑乱，修行是返本还源，复归于净的。释迦牟尼佛说法，从生死说到涅槃；从杂染说到清净。杂染与生死惑乱，是世间现实的，这是现实人生所接触到的。肯定了惑乱与杂染，然后从杂染到清净，从生死到涅槃，从错乱到不错乱。不乱依错乱而成立，清净依杂染而成立；杂染与错乱，依无而现，现而无，才能成立。所以在我们心起时，现起能取、所取，虽无而现有，似乎各立存在，是错误的根源，而是非如此不可的。

(三) 不一不异门

此二非即一，亦复非别异；以彼有无事，有别无别故。

虚妄分别是现而无，无而现的。无与现——二者，是一还是异呢？一般人的想法，不是一，就是二；不是二，就是一，怎么虚妄分别是现而又无，无而又现呢！现在说，这是不一不异的。现起能取、所取，是这个样子，这是现有；但能取、所取，不是真实有，这就是实无。这两者是非一非异的，所以说：「此二非即一，亦复非别异」。无与现这二义，并不等于一，不能说完全同一的；但也不能说是各别的。一就一，二就二为什么要说不一不异？「以彼有无事，有别无别故」。因为有是现，无即不可得，有与无二义中，有有别与无别的缘故。有与无所有不同的含义在那里？有事——现起，有能取、所取的差别相；能诠所诠的差别，宇宙人生一切差别相，都从有显出来的。无事是不可得，是无性，无性是平等一如的，无二无别的。有事有差别，无事无差别，别与无别不同，就不能说是一了。然而，凡是现有的，就是无自性的；无，并非离有以外，别有一无性。这样，有与无，是有差别而又无差别的。无差别，所以不能说是异。说一也不可，说异也不可，所以成

立这现有与无性，是非一非异的。一般所说的性相，不一不异，也就是这样的。不过，有的人著重于不异，有的人也著重于不一。如专重不一，那就事相与理性对立了！如专重不异——无二，那以理性说事相，又不免事理儱侗了。总之，事与理，现相与无性（无性即实性），是不一不异的。以上是法与法性的略标。

弥勒菩萨另外有一部论，名《辩中边论（颂）》，或译作《中边分别论》。中道与二边，《辩中边论》也是从虚妄分别说起，如说：『虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此，故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。』《辩中边论》的颂文与本论的意思相合。依《辩中边论》说：虚妄分别是有的，就是现二及名言的识。在这虚妄分别性中，现起的二——能取、所取，实在是都无自性，不可得的。在虚妄分别中，都无能取所取，所以虚妄分别性中惟有空性（无性）。空无是不碍现有的，所以彼空性中也可有虚妄分别。此虚妄分别是能现的，空性是无。现起的有，与无性的空，不一不异，所以说『故说一切法，非空非不空』，这就是中道了。

乙 广释

1 辨生死

(一) 标列

从此以下，对法与生死，法性与涅槃——两方面，作详细的解说。先辨生死，也就是法的分别。标列，是把要说的内容，总括的标列出来。

由六相悟入，诸法为无上：谓相与成立，及非一非异，所依共不共，悟入能所取，现似而非有。

有六种相，或可说从六方面，对于一切生死法，为悟入的无上方便。说到悟入，中国学佛的人，开口是开悟，闭口也是开悟，悟是悟入真如的意义。这里也说悟入，意义稍有不同。从理解法开始；理解以后，深深的思惟法；进一步从修持中通达究竟。所以「悟入」不单是开悟，是经闻、思、修而到达证见的。

本论以「六」种「相」说明此法，是通达法的「无上」方便。六种相：1.「相」；2.「成立」；3.「非一非异」；4.「所依共」；5.所依「不共」；6.「悟入能所取，现似而非有」。简略的说：1.相，是法相，如上颂说：『此中法相者，谓虚妄分别，现二及名言。实无而现故，以是为虚妄；彼一切无义，惟计故分别。』2.成立，如上颂说：『无而现故乱，即是杂染因；如现幻象等，非有而现故。若无及现中，任随一非有，则乱与不乱，染净皆非理。』3.非一非异，如上颂说：『此二非即一，亦复非别异；以彼有无事，有别无别故。』4.所依共；5.所依不共。所依，指生死流转，虚妄分别法所依。所依法中有共的，是众生彼此间所共同的，如所住的世界（地球），是人与人，人与畜生等所共同的。不共，如一个人，一个蚂蚁，都有个体，维持各自的生存。所依，有此共与不共二种。6.悟入相——『悟入能所取，现似而非有』。对识现起的能取、所取，不执著为实有，不执为心、物别体，悟入是现似而其实非有的。悟入一切法唯识所现，是修观悟入的必要胜解，这是六相中最重要的部分。

(二) 别释

(1) 略指前三

其中相成立，及非一非异，如略标中说。

分别的解释六相中，第一相；第二成立；第三非一非异，这三相都已在略标中说过了。

(2) 所依共与不共

诸于何流转，说彼为所依？谓情界器界。器界即为共，如共同所了。

现在从所依说起。什么是所依？「诸于何流转，说彼为所依？谓情界器界。」这是所依的解说。诸，与『凡』字差不多。凡是于什么流转的，在什么处流转的，依什么法而流转的，就说他是所依。流转，或译作轮回。我们可以水的流动为比喻，如水流入了漩涡中，转来转去，转不出去，一直在这圈子里面转动，这就是流转。众生在生死中，也是这样，升到天上，由天上又入人间，人间再入地狱，地狱出来到畜生，畜生又到地狱，地狱又到人间

，尽管转来转去，却一直在生死中，因此称生死轮回为流转。众生无始以来，死了又生，生了又死，生死不已的是流转，到底依什么而流转？流转的所依法，是『情界、器界』，情界与器界，是流转的所依。

什么是情界、器界？界是界别，有界限的，彼此差别的。佛法总说二种界：一、有情界，二、器界。有情是有情爱的，有情识的，如人、畜生、天、地狱、饿鬼这五类都是有情界，都是有生命的，有心识作用的。古译众生；新译为有情，是有心识作用，情爱活动的生命体。有情分五类，名为五趣，或分六趣（六道），在天、人、地狱、畜生、饿鬼外，更立阿修罗为一趣。

什么是器界？器是器皿，是能容受物品的。现在所说的器界，如地球、星球等，是人类等所住的，所以地球等属于器界。佛法中所说的器界，有无量的大千世界，中千世界，小千世界。一小千世界，有四大部洲，八中洲；我们所住的，是南阎浮洲，属于器界。简单说，人类是有情界，动物等也是有情界。山、河、大地、草、木、丛林，这都是器界。器界中，例如我们所住的世界，在地上名五趣杂居地——地狱、畜生、饿鬼、人、天，都是的。向上还有空居的天；人天都有淫欲，所以名为欲界。欲界以上有色界，无色界，都是天趣。欲界、色界、无色界，总名为三界。

论有情，不出于五趣；论器界，不出于三界（九地）。生死流转的所依，以人类来说，身心是所依；我们住在这地球、山上、海里，也是我们的所依。

现在先说器界所依，「器界即为共」，器世界是共的所依。这地球是谁的？不能说是个人的，是全人类（及畜生等）所共的。或者说，如空气，如大水，这都是共的。共是共同的，佛法说共业所感，就是大家的业共同所感到的。以唯识来讲，是唯心所现的。在我们心识中，现起来的时候，就现有内而身心，外有器界的相，各自各的显现出来，所以说唯识所现。以人类来说，每人都从自心识中现起这器界相，所现的器界相，在我、你、他间，都有一个共同性：我现起这样的相，人人都现起这样的相，器界相现似共同性，不以个人的心识而有所改变，所以被想像为有一客观实在的物质世界。《

成唯识论》举灯光的比喻：在这房子里点一盏灯，光由此灯放出，一灯放一光；如房内又有一盏灯，就又有一光；或有几十盏灯，几百盏灯，就放射几十几百光明。这几十、几百盏的灯光，综合融和，现出一片光明，这一光明，谁能分出此光彼光呢！而事实上，各各灯放各各灯的光明，虽综合如一大光明，而仍是属于各各灯的。如这盏灯熄了，这盏灯的光明就不见了，但大家所见的，还是一片光明，并不因一灯光明的熄灭而不见。这比喻说明了，我们所依住的器世界，器界的存在也是这样的。心识所现起的器界相，是各人心识所各别显现的。由于心识所现的器界相，彼此间有共同性，大家都见到同一的器界。见到的是同样的，好像与我们的心识是没有关系，其实是我们各各所变现的。是各人各各变现的，那么这个人死了，他所现起的器世界，应该就不见了，可是大家还觉得是同样的世界。一人死了，多人死了（又有人生了），这地球还是地球，这正如一灯息了，几盏灯息了，还是见到一大光明一样。器世界的共，是「如共同所了」。大家所了解的器界，一模一样，因此这一种所依，称之谓共。

如以五趣生死来说，五趣有情所见的器世界，不是一致的。你、我、他，都是人，人类所见的世界，是一样的。假使有人所见不同的话，那是病态，器官有病，神经失常，心理变态了。但人以外，还有畜生、饿鬼、天。人类所见的人世界，虽然都是一模一样，但这个器世界，在饿鬼、天、畜生来看，就与我们有点不一样了。如我们常见红花、黄花，多采多姿的花，有些动物，如牛，所见只是灰色的。如牛与牛能互相交换意见，那么，一定以为这世界是灰色一片了。又如人世界所见到的水，水是人类器界所共的，可是饿鬼所见的，是火焰、脓血。饿鬼不见清水，在人来说是错了，但饿鬼与饿鬼间，有他们的共同了解，都说是脓血、火焰，怎能说他是颠倒？

鱼类所见又不同，鱼游在水里，正像人在空气中一样，若无其事。如人在空气中，鱼游在水中也是这样。鱼类住在水中，有对水的不同感觉，这是鱼的器界。如果是天的话，所见的是七宝庄严，这就大不同了。所以器界被称为共，是共业所感，共同所了。但约众生的类别不同来说，是随类而所见不同的。

有情界有共，复有诸不共：

现在来说有情界所依。「有情界」，「有」是「共」的，也「有」种种「不共」的；共有种种，不共也有种种。例如每个人，都保持个体生命的延续，各各的不同活动，各各的不同思想，都独立的存在与发展，这是不共的。可是有情与有情，彼此间也有种种关系。如人与人，人与畜生，畜生与畜生，彼此间都有相互关系。这种共同关系，就是共。所以器界——山、河、大地、草、木、丛林，都是共的。以有情界来说，就有共与不共的。《成唯识论》也说到共与不共，但所说的意义，有些不同。总之，有情所有的个体活动，是不共的；而有情与有情，彼此间结成共同关系，就是共。『有情界有共，复有诸不共』，这二句是总标，下面分别的说明。先说所依有情界的八种共。

托胎生、名言，摄受与治罚，饶益及违害，功德并过失：由更互增上，互为因故共。

颂中先举八事，次说共的意义，就是末二句：『由更互增上，互为因故共。』这是通于八事的，所以先解说后二句。共的意义，是更互增上，及互为因。什么是更互增上？增上，是有力的。这个对于那个，能给与一种影响，给与一种力量，这就叫增上。更互是展转的意义，如你对我，我对你，彼此间能互相给与一种力量，这就是更互增上。什么是互为因？增上也可说是因，但约疏远的说，因是比较亲近的。佛法说因果，如甲给予乙以一种力量，能使乙生起，甲就是乙的因；因力，也有相互的关系。由于增上及因的展转相关，所以形成有情界的共同关系。例如我骂你一句，这句话就是一种力量，刺激了你，使你听了，立刻脸色变青，有的两脚乱跳；再不忍，拳一伸，就打起来了。你打我，也许我也打你，结成了彼此间的严重关系，可能一直影响下去。不但是人，人与畜生，畜生与畜生，众生与众生间，都有一种相互的影响力，所以互相为因，也互相为果，这就是共的意义。

八种共中，一、「托胎生」：新生命的开始，叫生。以人来说，是父母和合，父精母血，结合而开始一新生命的活动，名为生。佛法说众生有四种

生：胎生、卵生、湿生、化生。化生，新生命的开始，全依业力而生起，没有与其他有情的共同关系。但人及猴、牛等高等动物，都是胎生的；鸡鸭等鸟类，是卵生的；其他先生一卵子，经一次、二次的变化，才成为成虫，这一类，称为湿生。胎、卵、湿生，就依赖其他的有情而生起。

佛法虽说四生，主要为人类说法，所以以人的胎生来说。一个人要出生，要具备三方面的事情：要有父亲；要有母亲；在父母和合，父精母血结合时，另有有情自己的业力引发，识来入胎。这是说，在父精母血正结合的时候，一念识依托而起，成为一新的生命开始。这样，胎生要有父、母，要依赖父母间的增上力。所以这样的生命开始——『托胎生』是有情所依的共事。

二、「名言」，这里的名言，指我们的语言、文字而说。不管造的文字，怎样合理，写的怎样好看，如只是自己了解，别人都不识，这失去了名言的作用，不能有所表示。如语言的音声流变，彼此间完全不能了解，也不能成为语言。要知道，语言也好，文字也好，都成立于人与人间，由于彼此互相了解，渐成为共同承认，共同应用的名言。如语言，一地区有一地区的语言，一时代有一时代的语言，在这同一地区，同一时间中，人与人间所说的，大家习俗相传，共同承认、了解这句话；你说我也懂，我说你也懂，成为一种表示意义的语言。语言——名言，是表达我心里所了解的，觉到什么，就说出来使你了解。这句话表示的意义，彼此间有共同感，所以能互相沟通感情，传达种种知识，可见语言——名言是共的。文字也是如此，不是圣人造好一批字，让大家去使用。文字是渐渐传出，孳生而日渐增多起来。文字的意义，大家公认了，在人类界应用起来。文字是不断演变的，字形与意义都在演变中。有时误写或误解了，习俗以讹传讹，被大家误认了，还是一样用。错就错了，只要大家公认就得。所以文字——名言，是有情界所共依的。古代文字，都出于人的偶然应用，渐被大众所接受。近代文明，或新发现一种元素，成立一种事实，都给以一个名词，后人照著使用，这名词就为大家所通用了。总之，名言要彼此间共同了解，承认，这不管中国、外国、古代、现在，都是一样。名言是成立于有情间的，所以是共的。

三、「摄受」：这是组织，也是领导。如老师教学，许多学生来跟他学，老师摄受学生，形成师生关系，这就是摄受。在佛法中，老师摄受弟子，是摄受的一种。如家庭，有家长领导，成为一个家庭。不论人少人多，在社会中，每一社团，都有领导者在摄受。国家，佛教的僧团，都是一样。这是多数人能集合起来，中间有一种向心力——摄受的力量，使大家能联结于同一范围之内。彻底的说起来，畜生间也有摄受的。我在四川看到，老猴子在前来了，母猴、小猴子就跟著来。凡是群居的有情，都有摄受力，建立起彼此间的集体关系。这当然是有情界的共。

四、「治罚」：是摄受，那就不是个人，而是彼此间的组合了。不管这组合是宽松的，或严密的，既是组织，为了维持此团体的健全，发展，不论大小，都会有成规。所以有句话说：家有家法，校有校规，国有国法。如组织内的成员，所作所为而可能障碍破坏此组织，那就要受到组织的制裁——治罚。以国家说，即是法律，以法律来处罚。在佛教内，出家以后，加入僧团，成为僧团的一员。在僧团内，受到佛制戒律——学处的约束。如违犯了，就要受到僧团的治罚。有了摄受，就有治罚。家有家法，学校中有校规，宗教有教规，国家有法律；现在成立的世界性组织，国与国之间的联合组织，也就有国际的制裁。这是有情界的共同。

五、「饶益」，六、「违害」：这二事，是相反的。什么是饶益？能给他一种利益，使他得到好处，是饶益。什么是违害？能够给他一种损害，使他感到苦恼，是违害。举例说：别人经济有困难的时候，能够帮助他，或救济他，就是饶益。如赖了他的钱，或想尽不正当办法以取得别人的财物，这就是违害。饶益与违害，都建立在有情的共同关系上。凡是对他有利的，或是物质上的，或是精神上的，或是知识上的，或使他的身心健康，人格进步，只要是能使他得到利益的，这一切都是饶益。相反的，凡是使他困难的，引他堕落的，或杀他，打他，骗他，谤他，只要是使他受到损害的，一切都是违害。

七、「功德」，八、「过失」：这又是相反的。过失，不好的事情，错了就有罪过。反之，有了好的事情，有功可得，就名为功德。功德与过失，

都是依有情与有情间的共同关系而成立的。什么是功德？如布施，或供养三宝，或救济贫穷，或办理社会文化事业，这都是功德。或说在家里孝养父母，受持净戒，这些好事，都是功德。相反的就是过失，如不孝父母，刻薄剥削贫人等。

那么，这饶益与违害，功德与过失，有什么不同？饶益与违害，是约对他的意义上说的。使他得到好处，使他得到损害，是饶益与违害。如约自己说：做了好的事情，自己可得到功德；做了不好的，自己就有了过失。功德与过失，能使自己得到幸福与苦难的结果。饶益与违害，功德与过失，虽有约对他说，约自己说的不同，总之都是建立在有情与有情的共同关系上的。如果离开了其他有情，专讲个人的话，这功德与过失很难讲。一个人关起门来做，没有共同关系，没有共的意义，这功德与过失亦建立不起来。所以在佛法之中，说的好事，如不杀、不盗、不淫、不妄语等，那都是与有情有关系的。说不好的：如杀、盗、淫、妄语，种种都是与有情有关系的。

上说八事，在有情彼此之间，都有「互」相「增上」，「互」相「为因」的力量，造成有情与有情的「共」同关系。如托胎生，在人类，构成了宗族生命的延续。名言，促成人类的感情与知识，相互交流。以此而摄受成为群体，有家庭、社会、国家等。为了维持团体，所以有法制治罚。彼此间有利有害；也就有功德与过失。这一切，成立于有情与有情的共同关系上，所以说是所依共。

依及诸了别，苦、乐、业、死、生，系缚与解脱，彼九不共故，名不共所依。

有情界的不共所依，有九种，多数是佛教的术语。

一、「依」，依是依止。有情自体的依止，是业力所感的果报识，也是持有一切种子的种子识，形成有情的生命主体。依唯识学说，阿赖耶识就是依。《摄大乘论》中，第八阿赖耶识，名为所知依，是一切法的所依止性。本论没有明白说到七识、八识，但也提到一切种。关于心识，现在简单的说一下。大乘唯识学说，就我们的心识作用分别起来，是前六识及第七、第八

识。前六识是：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是大家所容易了解的。如我的眼看到了什么色——形色、显色，引起的认识作用，就是眼识。耳根听到声音，引起的了别作用，能了解这声音的，就是耳识。鼻识了别香臭；舌识了别滋味。身识是身体接触到物体，感觉到硬、软、热、冷等，能够了别到这是什么，这就是身识。意识是忆念过去，想像未来，或了别现在；不只了别具体事相，还能推究法与法间的关系，法则义理等，都是意识的作用。这六种识，从小乘到大乘，是佛法所共说的。

大乘唯识学，更说到二类很微细的识，依现在的知识来说，是属于下意识或潜意识的。在自己能感觉得到的心理活动——六识以外，还有微细潜在而不易觉察的。二种细识中，第七识名末那识，是深细的自我执著，直觉得有自己存在。最深细的自我觉了，就是第七识。第八识名阿赖耶识，一切种子依阿赖耶识而存在，依阿赖耶识而显现。从阿赖耶识所有种子而显现的，是器界及一切识，所以成为一切法的依住。阿赖耶的意义是藏，如库藏一样，有东西就放进去，要用就向里面拿。所有一切的认识，都留下潜能，藏在里面，有缘再显发出来。藏入又发现出来，成为一切意识一切法的根源，所以名为阿赖耶识。

依唯识学说，依是阿赖耶识，是业力所感的果报识，现起一切的种子识，所知一切法的依住处，所以名所知依。不过照中国一般所了解的，唯识学一定说七识、八识；其实不一定如此。在印度，唯识有二大派：一派名随教行派，就是依经文怎么说，就怎么说；这依经说的一派，都是立第七识与第八识的。另一派名随理行派：以为经文所说，每有随机方便，不了义说。随理行派以理为宗，如世亲菩萨门下的陈那菩萨，是『因明』——佛教论理学的权威；陈那的弟子名法称。这一派说唯识，不立七识、八识，也还是一样的唯识学。不过在中国，这一派没有传来。如立第七识、第八识，依一切种、果报阿赖耶识为『依』；如不立第七识、第八识，那就依异熟——果报意识为依。在部派中，如说一切有部，立『命根』为有情依。

二、「诸了别」：了是明了，别是区别，了别是我们有认识作用的那个识的作用。为何名诸了别？了别识不止一种，如眼识、耳识、鼻识、舌识、

身识、意识，这六识就是六种了别。立八识，七识与八识也是有了别作用的，不过阿赖耶识重在「依」，前六识的了别作用强，所以了别属前六识。心识的了别作用，都是不共的。我的意识不是你的意识，你的意识不是我的意识，眼识等也如此，彼此间各各不同，所以六识了别，是有情界各各不共的。

三、「苦」，四、「乐」：苦与乐，是情绪上的一种感受，受蕴所摄，是内心的情绪作用。我感觉到苦痛，别人不一定感到苦痛；我感到快乐，别人也不一定在快乐。如到了八月中秋，明月圆满的时候，大家去赏月，有人看到月亮，欢喜极了，又亮、又圆，心里说不出的欢喜。但有的却对著月亮，在淌眼泪，心里难过得很。触对境界，各人的感受不同，情绪不同。看到月亮时，内心引生的苦乐，是有情彼此所不共的。又如上山，自己不想上山去，父母或师长的命令——『去！非去不可！』不去不成，只好上山去，一面走，一面心里不欢喜，满心不快活。如自己要去上山，越走越有兴趣，即使腿酸，心里还是欢喜的。同样的环境，同样的了解，但所得的苦与乐，彼此间是不相同的。从业感得苦果，或得福乐的果报，在有情间也是不共的。

五、「业」：业是什么意思？业就是事业，作事。不过佛法里所说的作业，范围比较大：身体所作的是身业，口说的是语业（写出文章来，也是业），内心的动作是意业。总之，身心的一切动作，都是业。通泛的说，业与其他有情相关，但这里所说的是：自己怎么做了，引起一种力量，能影响自己——现在或未来，受苦或受乐；这种造作的力量，就是业。如布施、持戒、忍辱等，凡作善事，当下留下善的力量，潜藏在自己身心内，这就是善业。杀生等不善业，也是这样。身语意三业，是各人自己造作的；留下的业力，也是你是你的，我是我的，各各不同。有情所造的业，是彼此不共的。

六、「死」，七、「生」：各人生，各人死，生死是各人自己的事情。向来说，真正无常到了，到了要死的时候，什么人都代替不了你。自生自死，是各人自己的事，与别人无关，所以是不共的。

八、「系缚」，九、「解脱」：什么是系缚？系缚如被绳索捆缚住了；系缚是解脱的反面，解脱如把绳结解开脱下一样。

如人生不自在，受束缚而不得自由，有一种力量把我束缚住了。在种种束缚之中，要生出来，就不能不生；生了以后，就受制约，受支配，终于又不得不死。如生在人中，就是一个人；当然人的能力有大小，知识有强弱，境遇有顺逆，可是总有个限度，怎么也超不过这人的限度。人生出来以后，就有一期的延续，经过老、病阶段，最后还是不能不死。死了以后还要生，永久是个生了又死，死了又生的局面，这就是系缚。被什么束缚住了？还是自己束缚自己，自己的迷妄，自己的烦恼，自己的错误行为，自己系缚自己而不得解脱。

解脱也是自己的事，谁也不能使你得到解脱。所以《楞严经》中说：佛的堂弟阿难说：我是佛的堂弟，佛很喜欢我，总想佛能帮助我解脱，可是事实上却不可能。所以学佛的人，向来有两句话：『各人吃饭各人饱，各人生死各人了。』系缚生死是自己的事，解脱涅槃也是自己的事，都属于有情的不共。

依与了别，是有情自己的心识问题。苦、乐，是情感的。造了业，所以有死，有生，或系缚而生死不了，或解脱而证得涅槃。这「九」事是「不共」的，所以「名不共所依」。

(3) 悟入二取似现非有

共现外所取，实即能取识。以离其内识，外境义非有，是共同性故。

六相中第六，悟入二取似现非有，为说明生死法为唯识所现的重要部分，共有六颂，次第的加以解说。先明所依共的不离内识：『共现外所取，实即能取识』等，是约共所依说。共是山、河、大地，草、木、丛林，星球，一般人所认定的客观物质世界；还有有情不共中的共，如胎生等八类，那主要是人类社会文明的事情。

以唯识学来说，『共现外所取，实即能取识』。山、河、大地，草、木、丛林，种种星球，宇宙间的无边世界，这一切所依共的器世界，是有情内识共同所现起的。依小乘说，是共业所起的；依唯识说，是心识中业力所现起的。有情与有情间，「现」起「共」同相，「外」在相，成为心识「所取」

的外境，觉得有一心外存在的世界。一般人都觉得这是在我们心以外的，所以说唯识不容易理解；如说这是在外的物质世界，大家都觉得是对的，因为每个人都是感觉到这样的。可是，依唯识说，这是「实即能取识」。一般所感觉到的外在境界，实在是我能取心识上所现的境界。换言之，所取的外境，实际是我们能取心识所表现的，就是我们的心识。

明明有所取的外境，为什么说就是内识呢？因为「以离其内识，外境义非有」。我们所见到的，听到的，我们所了解的所谓器世界，好像是在心外的，其实如离开了我们的内识，没有内识的活动作用，那外面所取的境界，就不可能成立。换言之，我们所以知道有这客观存在的器界，因为有心识作用而发现出来，如没有心识，根本不知道有什么外界的存在，所以说，离去了内识，外在境义是没有的。

弥勒的唯识学，是建立在「认识论」上的。譬如说：我们所认识的什么，不是直接得到那东西，是心识上现起的所取影像，这影像并没有离开了自己的心识。例如颜色，红的是红的，黄的是黄的，以为确有红、黄等色彩在外面。其实红的、黄的，都是我们的眼根，引起眼识所现的。由于人类眼根的共同性，引起眼识所现，也有共同性；我们就以为事物的本身，就是这样红的、黄的。关于外境不离内识的唯识论，弥勒、无著、世亲等菩萨，都有严密的论证。本论下文也有很好的说明。但不要误会，现起所有的外境，唯识学并没有否定他，只是说这是不离心识而存在的。

器界等外境，是不离内识而存在的，这是唯识的定义。一般人总觉得：既如此，为什么你看到红的，我也看到红的？不能由个人主观、片面的来决定，所以是客观存在的。即使你不知道，没有见到，大家也还见到是红的。为了解释这一疑问，所以说「是共同性故」。共同，是我的心识现起来的印象如此，你的心识所现起来的印象也如此，大家现起来的印象都是这样，有一致的共同性，所以觉到不因个人的心识而改变，这才误解为客观实在的外界。

因为你是个人，我也是个人，中国与外国人都差不多，看起来样子不同一点，其实是差不多的。我们的眼睛有共同性，也不是一切有情共同的。人与人之间有共同性，畜生中一类一类都有其共同性，鬼与鬼，天与天，都有其同一类的共同性。所以同类共见的，似乎确实如此的器界，在不同类的有情中，因不同的识类而器界相有所变化了。共同性的随类而不同，也可以说明外所取非实的意义。

于余不共识，为所取等义，谓他心等法。

上文说：所依共的，是山、河、大地，草、木、丛林，星球等器界；所依不共的，是有情界。有情界中，有共义的，是托胎生等八类；不共的是依，诸了别，系缚，解脱等九类。器界及有情界的共义，能为其他的有情所了别，是唯识所现，已如上说。「余」如有情「不共」的心「识」，也能「为」其他有情所取，成为他有情的「所取」「义」——境。他人的心，被别人知道如何如何，他心就成为所取的境界——义就是境界义。不共而成为所取的，不只是「他心」，如他有情的生与死，烦恼的系缚，烦恼的解脱，苦与乐等，都可以为他有情所取。为所取的内容不少，所以说『为所取等义，谓他心等法』。谓他心，是别人的心。有情的心，是各各不共的。我知道你的心，或你知道我的心，难道我的心，成为你心识上的境界吗？又如意识能知道眼识，耳识，鼻识，六识是不同的心识作用，也不能说眼识，耳识，鼻识等，就是意识所取的内容。以心知心——甲有情知乙有情心，或意识知眼识，这能说唯是内识所现吗？这一问题，依大乘唯识学说：每一有情，都有他的心识活动。说唯是有情各各有识，而在各人内心有所了别时，都是自识所见的，所以是唯识的。进一步说，他有情心，不是直知他心，而是在自己心中，现起他心的活动情形。所以知他心，是在自己的心识上，现起他人的心象，自心所能取的，就是自心所现的，所以知他心等是唯识的。

等引非等引、诸能取识前，更互非境故；于非等引时，自分别现故；于诸等引前，三摩地行境，现彼影像故。

上面说明了所依共与所依不共的，不离内识，都是识所现的，所以生死一切法唯识。但所说唯识，不是唯一识所现，而是种种心识的种种现起，所以又说此二颂。现在先说明二个名词：『等引』、『非等引』。一、等引，印度梵语是三摩呬多，译义为等引。等是平等，引是前后的引续，引发功德；等引是殊胜的定。说到定，梵语名三摩地，简译为三昧，意义是等持。什么叫平等？原来，一般的心是不平等的、不平衡的。心是散乱的，妄想纷飞；修定是精神集中，系念一境以息除妄念。但心是不平等的，平常是散乱，要他不散而归于一，又易于昏沉，什么都不解了，进一步就是睡眠。如将心提起，心又向上飞扬——掉举。不是掉举，就是昏沉；不是偏于这边，就是偏于那边。不能保持心的平等安和，就不能得定。学佛而要修定的，要修习到内心平等，不散乱，也不昏沉；不起种种分别，却又明明白白，这就是平等持心的等持。由于心的定——等持，引起平等的前后延续，引发定中的种种功德，所以名为等引。静虑（四禅）、等至（八定）、等持（三三摩地）、解脱（八解脱），这些胜定，都名为三摩呬多——等引。二、非等引，即一般的心，或是昏昧睡眠，或是散乱、掉举，凡没有达到等引境地的，都名非等引。唯识，不是一识所现的，不但自心与他心不同，眼识等与意识不同；在意识中，定心也与散心不同，不同心识上各现所取，所以一切是唯识。

现在来销释颂文。「诸能取识前，更互非境故」，能取心如上说，自心与他心，眼识等与意识，等引心与非等引心，是各各不同的。如等引的能取识现起的境界，在定心中，定心所取的境界，与非等引能取的境界——散心分别所取的境界，是彼此不同的。在定心不取散心的境界，散心也不取定心的境界。所以说等引境、非等引境在不同的能取识前，彼此间是互不为境的。换言之，散境是散心的境，定境是定心的境，彼此不同的。例如我们的臂上，用针刺一下，一般人会觉得很痛，那是散心分别所取的境。如这人受了催眠，或是入了定，那针刺下去就不觉得痛，那是催眠状态的心境，这可见各各取境不同了。

再分别来说，等引的境，与非等引的境，是怎样的唯心所现？「于非等引时」，也就是散心分别的时候，所取境是「自分别现」的。自己分别心所

现起的，是分别心所知道的境界。分别心所取的，离了分别心所现的境界，那就没有了。换言之，一切分别心所取的，不离分别心所现，这是说非等引境是唯识所现的。

上面说到，四禅是等引，八等至、三三摩地、八解脱也是等引。等引有种种，所以说「诸等引」。通俗的说，种种等引，就是种种定。定境与散心境是不同的，在诸等引心前，所取的是「三摩地行境」。三摩地——等持所行境，就是定心所行的境界。定心所行的境界，与散心境不同，是从定心所现的，现起彼定心的影像。定心所现起的影像，如明镜当前，现起种种影像；影像，专指定心所现境说。现在举一个例子来说：有大乘经，名《般舟三昧经》，这是一心专念阿弥陀佛的法门。念，是心系一境；念佛，这里是专念阿弥陀佛，不是称名。专心系念阿弥陀佛相，念到般舟三昧成就时，十方一切佛现在前（所以名般舟三昧，般舟是在前立的意义），明白的见到，如夜晚见天空中的繁星一样。这不是开眼所见，而是定心所现的境界。依经中说，不但见佛，也与佛问答，他说：应发愿往生西方极乐世界。后来，得般舟三昧的，就于定中观察自己并没有到西方去，阿弥陀佛也并没有来，自己所见所闻的，只是唯心所现。我举这个例子，最容易明白。修定的，或修般舟三昧，念阿弥陀佛的，初修习时，系念的相现起，起初相是不分明的，动摇的，那是因为心不定；等到你心定了，眼睛也不再动的时候，相也明显、不动了。如阿弥陀佛，『相好光明无等伦，白毫宛转五须弥，绀目澄清四大海……』。这境界太广大了，初学不易成就，可观阿弥陀佛像。如佛像——紫金色，白毫相等，一一分明，能放光，会说话，那是已到达定境。

佛法中有不净观，静观死尸的相，慢慢变色，青瘀，腐化，流脓血，末后仅存白骨。像这种不净相，如修习到不净相现前，清清楚楚的见到相，甚至于见到处处是不净相。这就是依不净观而得定。

凡定心成就，都会现起定境（随定的差别而不同），名为影像。佛在《解深密经》中，给弥勒菩萨说的极清楚：『由彼影像唯是识故。善男子！我说识所缘，唯识所现故。……此中无有少法，能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。……如是此心生时，相似有异三摩地所行影像显现。』

所以诸等引前所现的，都是三摩地行境，「现彼影像故」。

定心所现境，是确实有作用的，如修得火光三昧，望去会有一片火光。修水三昧成就的，别人到他住处，会见到一房子的水。这种境界，都是三摩地行境，是从定心所现的影像。

散心分别的人，要使他知道唯心所现，好像很难，要用种种推理去了解。如修禅定而有成就的，观什么能在观心上现前。如修青一切处，见一切都是青的；黄一切处，见一切都是黄的。成就禅定的，容易悟入一切境界唯心所现，以一切是随心而转的。如禅定力深，心力强，更容易悟解此义。唯识学成立唯心所现的理证中，就有以瑜伽师修行境界随心而转，来证明唯心所现的。唯识学，不是为了学理，而是佛弟子的修习定、慧，从经验中发现来说明的。一切所取境，唯是心识所现，为了说明此理，所以特别以等引、非等引境界，来说明都是唯识所现。上来所说生死依止的共与不共，说明所取的境，唯识所现，所以所取境义，是非有，不可得的。现在要进一步说，能取也不可得，如颂所说：

以所取若无，亦无似能取。由此亦成立，无似能所取。

一切境界都是唯心所现的，一切境界离心不可得；一切境界不可得，那就唯是心识了，这个心总是实有的了！然依唯识说，『以所取若无，亦无似能取』。「所取」的境如不可得，「能取」识也就不可得了。一切境界，唯识所现，为什么没有所取境，能取心也不可得呢？其实，心与境，从来是不能分离而有的。要知道心识起来时，心里决定现起那境像，心识是不可能没有认识对象的。所以平常说我们什么都不想，这话是不通的。因为有心必有境像，觉得什么都不想，这什么都没有，就是心的境像了。否则，就是昏睡，分别心也不起了。换言之，有能取，一定有所取；如没有所取，那一定没有能取。所以说，心境从来是不能分离而有的。佛法中，小乘也是这样说的。当境界生起，一定有心缘于境界的；心生起时，境界是心的缘——所缘缘。所以，心与境，要起就一起起，不起就都不起。若依中观家说：心境是因缘所生的，也是『离心无境，离境无心』的。唯识学在方法上，有他的不同处。

先说以虚妄分别有，有能取识，所取依能取而现，所以所取境不可得。进一步说，如没有所取的境，能取心也不可得。所以说：「由此亦成立，无似能所取。」如没有似所取，也就没有似能取，能取、所取，都只是虚妄显现。

空宗与唯识宗，有一根本不同处。唯识学一定要这么说：所取的境界不可得，因为一切都是内识所现的；有识无境（尘），正是唯识学的特色。然进一步说，如境界非实有，能取也不可得，这就进入能取、所取都不可得，显示无二、无别的真如法性。这一层次，真谛三藏解说为方便唯识与真实唯识。空宗依因缘所生法显平等空性：心是因缘所生，境也是因缘所生；如说空，心也空，境也空；如说有，心也有，境也有，保持心境同等的立场。可以说，这是菩萨们说法的方式不同，虽在胜义中，心境并冥，都不可得，而在世俗安立中，或出发于境依心立，或出发于心境更互缘起而有，引出宗派的各别。唯识学出发于依识有境的立场，所以说境空心有。到了能取所取都不可得时，也是说识寂、识不起、识不现，却不说心是空的。如说境空故心也空，就觉得这是恶取空，因为不能成立一切法了。

唯识宗成立唯识的层次，也就是修唯识观的次第，达到无二无别的，平等真如法性。弥勒菩萨在《辩中边论（颂）》中，说得还要清楚，如说：『依识有所得，境无所得生。』那是说，由于虚妄分别识有，所以知道境是不可得的。『依境无所得，识无所得生』：那是说，由于境不可得，所以识也不可得了。『由识有得性，亦成无所得，故知二有得，无得性平等』：心不可得，境不可得，似有能取所取——心境二者，在无得平等性中，是无二无别的。上面所说的，就是悟入虚妄分别无相的方便。《楞伽经》立四种禅，也是这一意义。四种禅中，第一名愚夫所行禅；这是外道、小乘的禅观。第二名观察义禅，就是观一切境相（义）不可得。如观境不可得，心也不可得，现起平等空性相，是第三缘真如禅。因缘真如空无性相，有空相在，还不是真知真如，等到空相也不起了，超越能所一切相，才是真实悟入真如，就是第四如来禅。凡是说唯心（识）的，从初修到悟入，都有这样层次的。

然由无始来，等起而成立，二取悉非有，亦善成立故。

这里引起一问题，既然所取不可得，故能取也不可得，心境都非实有，为什么众生生出来就有心识作用，而且有心同时就有境，永久是心境相对而起呢？依佛法说，「然由无始来，等起而成立」。先后引起，名为等起。先如此，后如此，如生死不得解脱，以后还是如此，这名为等起。我们前念起时，有心也有境，后念起时，还是有心、有境；死了以后再生时，还是有心、有境。永久是有心、有境。所以说，从无始以来，一向如此。心生时，自然而然的，似现能所二取，是由无始以来就这样的。佛说无始以来，始是开始，佛不是说最初如此。生活在虚妄分别之中，生活在一个时间观念中。我现在这样，前生还是这样，前前生还是这样。起初为什么会这样？佛不说最初是怎样的，因为在时间观念中，求开始是不可得的。所以论到最初，释迦牟尼佛是『无记』，不加答复的。无始以来，一向如此。现在应把握现实，去解决生死问题。如说最初如何如何，那是神教而不是佛法了。为什么我们现起能取所取？简单说：无始以来一向如此，一向是不起则已，起则有心、有境，前后等起相续，所以现在也是如此。

我们心起时，有能取、所取，有心、有境，一向如此，怎么知道「二取悉非有」呢？心起时，就有所取相现，由于不知境依心生，不知唯识所现，在能取所取关涉时，认为是心外有境的，起种种执著——遍计所执性。分别执著时，留下一种力量，就是能取、所取的潜能——遍计所执种子。这是从执著心外有境而来的，所以能取、所取种子，依缘而现起时，能取心中就有所取相现。这样的依现起而执著，依执著而薰习，引起后后的现行，从无始来一直到现在，生死轮回，永久如此如此。既是如此，解悟二取的非实有的道理，也能「善（巧）成立」了。因为我们心起时觉得这能取、所取是各别的实有性，所以会薰习为种子。虽然虚妄现起，却好像心、境都实在是有；如知道非实有的，就不起执著，不会薰成遍计所执种子。薰习的力量，愈来愈微薄，终于到达二取都不现的实证。举例说，如知道自己在走路、坐下，或说话的态度不太好，能知道就会注意改正，过了一个时候，更正了，不再会有不好的态度了。所以，不知道，会一切一切的一直下去；如知道了所取、能取非实有的话，就可以达到解脱。能达到能取、所取不可得，就因为能取、

所取是虚妄分别，实义是没有的。依唯识现，成立生死流转，也就依唯识现，所取非有，能取也非有，观二取都非有，而通达法性。

上来依生死法，明六相，了达虚妄分别，悟入法性。法性的意义，如下所说。

2 辨涅槃

(一) 标列

由六相悟入，法性为无上：谓相与依处，抉择及触证，随念并悟入，到达彼自性。

已说生死、法事，以下说涅槃、法性。通达悟解法性，是依于正方便的，本论也以「六」种「相」，为「悟入」「法性」的「无上」方便。六相为：一、相，二、依处，三、抉择，四、触证，五、随念，六、悟入到达彼自性。

一、「相」——是义相，法性的义相。

二、「依处」——依什么而能够渐渐的悟入法性？如生死的流转不息，要有所依止，所依共，所依不共，就是这有情界、器世界，是生死流转的依处；悟入法性、得涅槃，也同样的要有依处。

三、「抉择」——抉择是智慧的作用；般若悟入法性，般若——慧以抉择为性。择是选择、简择，如选择物品，这是好的、要的，那是不好的、不要的，这就是择。抉是抉发，将正确的事理，抉发出来，显示出来，这是抉。抉择是般若——慧的观察作用。如七菩提分中有「择法」，也就是抉择法。

四、「触证」——触是直接的接触到，证是证实。法性不是名言，不是听到，理解，而是般若的直接的触证。例如一杯蜜，要真的尝到了杯中的蜜味，才是触证了。这里说触证法性，触证的触，与色、声、香、味、触、法的触不同，这触是法性——真理的亲切体验，中国学者每称之为开悟，或证悟。

五、「随念」——随念，依过去所得到的，随顺系念不忘。随念，是修行的方法。

六、「到达彼自性」——经修行而达到究竟。自性，就是法性，也就是涅槃。法性是胜义的自性，就是体验到这自性，究竟圆满的实性，唯识学名之为圆成实自性。

(二) 别释

(1) 相

相如略标说。

以下别说六相。法性的「相」，在「略标」中已「说」过了。法性相是：没有能取、所取，没有能诠、所诠；不是语言可说明，不是思想可分别理解的。超越一切相对的名言，相对的能取所取，是绝对的，无二无别的真如性。

(2) 依处

处谓一切法，及一切经等。

「处」，是依处。依于什么，才能悟入法性？论说有二：一、依「一切法」；二、依「一切经等」。什么是依一切法？法是形形色色的一切事。如山、河、大地，草、木、丛林，国家，社会，家庭，个人等，只是复合的假有。如分析一切法，凡有一一特性的，如色法有青、黄、赤、白等色，心有眼等识，贪、瞋等心所，这都名一切法。现在而外，过去、未来的也是法。《阿含经》曾说：如于一法不通达，就不会证悟的。这是说，要证悟，须证知一切法性。但一切法如此多，怎能一一都通达呢？一切法虽多，但法性是通相，是遍通一切的，能通达一法性，就通达一切法性。一法如此，法法如此，凡是证悟的，没有悟此法而不悟彼法的。悟一法，即悟一切法，约悟入法的实性说，并不如某些人所误解的，以为悟了什么都知道。现象界无限差别，怎能一切都知道呢？一切法的法性，平等法性，是无二、无别的，是依一切法而触证的。

小乘——声闻学者，急于解脱三界生死，如说：『三界如火宅，生死如怨家。』佛给以简单扼要的方法。身心以外事不问，专从自己身心去观察自己。观自己身心为无常、苦、空、无我（这是生死法的通相），体验而得解脱。所以小乘学容易，简单而扼要，但身心也是一切法（身外法也不外于此），还是依一切法的。大乘广观一切法空，不生不灭。如《大般若经》说：色、受、想、行、识——五蕴，十二处，十八界，凡夫事，二乘事，菩萨事，成佛的事，一切一切都为般若慧所依。大乘唯识学，所以说悟入法性，平等法性，要依于一切法。

第二是依一切经等。无论是身心以内的，以外的，一切法一直呈现在我们的心识之前，我们不知道法的真相，所以不能得到解脱。唯有依佛的开示，菩萨等圣者的开示，才能得到应遵循的正道。所以说依一切经等，不但是经，还有菩萨的论，经与论都是悟入法性所依止的。经是非常多的，如持一部经，能解脱生死，成佛，还简要容易，依一切经，那问题可大了！小乘法虽可以简持而入，大乘却不能如此。菩萨发心，无量法门誓愿学，一切法门都是菩萨所要学的。因为佛所说的法，是适应众生根机的：或是人、天世间法；或是为声闻、缘觉说的；或是为大乘菩萨说的。所说的法，或是通途大道，或是说迂曲的路，或是便道小径。佛说无量，有方便，有真实；有权教，有实教；有了义，有不了义。适应众生无边根性，说无边法门，菩萨要利益一切众生，众生根性不一，怎能专学一经、一佛、一咒？如卖帽子的，如拿一顶帽子，要人人都适合戴上，那是不成的；如为大众著想，大小都得备有。学大乘法要依一切经典，理由就是这样。所以西藏黄教——达赖、班禅一派，依一切经论从五乘共法到三乘共法，再到大乘不共法。统贯一切教法，次第深入，正是依一切经等的好榜样！

依一切教典，一切法门，愿学无量法门，就是菩萨通达法性所依的方便。部分中国佛教的观念，有些不同。以为证悟，证悟可说么？不可说。可思惟么？不可思惟。修学经论，是要分别的，那不是愈分别愈不对吗！所以讥为「以水洗水」。如不可说，所以非文字相；非能取、所取，所以非心缘相，于是有直下不作分别去参证的方便，这是中国禅者的见解。唯识是印度佛学

，不是这样说的。要悟入法性，须依一切法、一切经去闻思修学。这不是分别么？不是分别更多吗？依印度所传佛法，小乘、大乘，唯识与中观，都重视闻、思，依分别入无分别，依名言入离名言，依世俗入胜义。如一切不加分别，无知无见，怎能方便证悟法性呢？例如要去总统府，先要分别：向东或是向南，向中正路呢，还是南京东路？左转或是右转。要知道路线，才能到达总统府。到了总统府，总统府自身，没有东南西北可说，可是如没有东南西北的指示，怎么也不能到达的。总统府自身无所谓东南西北，却要依东南西北的指示才能到达，这就是方便。佛能化度众生，就有赖方便。法性是无能取、所取，无能诠、所诠，却说种种法门，从了解分别中，引导趣入，这就是佛的伟大，不可思议的方便！

(3) 抉择

其中抉择者，谓依大乘经，如理作意摄，一切加行道。

有人说：我会读经，我藏经看过一遍，看过几遍的也有，但不一定有用。要知道经是佛说的，是应机说法的，经义有著多样的应机性。如自己去阅读，或从师长那里去听，这都是闻。无论是读是听，经上这么说就以为这么说，这问题可大了！佛经中，佛说这部经是经中之王；那部经也说是经中之王，到底有多少王呢！有的经上说：这样理解，这样观察，才是正观，不作此观，就是邪观；可是其他经中，所说的邪观、正观，又不相同，那又怎么理解呢？有的经说：一切圣人都从此来，非依此法门，不能解脱生死、不能成佛；同样的话，又在别的经中说。所以经上这么说，我就这么了解，那是不够的。学佛的，初学一部经，非常欢喜，肯定佛法就是这样。学了二部、三部……更多部以后，却反而弄不清楚了。所以佛说：修学一切经法，要进一步去思惟；思惟了还要修。思惟与修习，就是抉择。

说到「抉择」，就是「依大乘经，如理作意摄，一切加行道」。悟入法性的抉择方便，含有『如理作意』与『加行』二义，这都是依大乘经的。经论所说作意，略有三类意义：一是注意，如作意心所。二、作意是修定时，内心的观想系念。三、这里的作意，是思惟，思考抉择的意思。平常说，学

佛法有四条件：一、亲近善友（善知识）；二、多闻正法（多多的听法）；三、如理思惟（如理作意）；四、法随法行，就是依法修行大乘经法，经如理思惟，然后依著作止观的修行，就是一切加行道。

如理作意是什么？经典有深、有浅；有究竟说，不究竟说；有尽理说，不尽理说；了义说，不了义说。究竟说是彻底的，不究竟说是不彻底的。尽理是说得很彻底圆满的，不尽理是这么说，其实是不完全如此的。例如说，吃饭能滋养身体，这是对的，但是不彻底、不尽理的。如吃饭过饱，可能反而吃坏了。可见这句话，是有相对的意义，却不是彻底的。又如有人头上生有一块黑疤，就名之为黑人，其实别处都是雪白的。世俗语言，大抵是不尽理的，经典随俗说法，有些也是如此。所以，对佛法要如理作意，要依彻底的义理来思惟，如依不彻底的义理来思惟，那就错了。不要以为经文如此说，就可以以此为标准！

佛的经典分二类：一是了义经，一是不了义经。了义经是究竟彻底的。如所说的，还要再解说，再补充，这就是不了义的。所以如理作意，是依了义，不依不了义，以了义经义去如理作意，才能得到大乘法的究竟意义，也能解说不了义经。如理作意是思慧的作用，分别，观察，以获得佛法如理的正见。经法虽多，如依了义经为准绳，可得佛法深义与方便。摄持一切佛法，化繁为简，渐渐的脱略文句，而系念法义，然后可以实行，可以从观察中显现法义。抉择的如理作意，能成就思所成慧。思惟还是散心分别的，如能在定心中思惟，依定心分别观察，这就是修所成慧；依修所成慧，能得般若的现证法性。佛法从阿含、中观、瑜伽以来，都说止观，都说分别、抉择，从闻到思，到修，然后到证入。不过，不是什么分别都可引入证悟的。世俗的分别，止与观，即使有助于佛法的修持，也不能证悟法性。佛法有特殊的观察——胜义观，能遮遣我们的虚妄分别，这才能依分别而契入无分别。依唯识学说，这就是要观察所取无性，能取非有，所取、能取都不可得。如理作意，要从虚妄分别，现有能所取而实不可得去理解，了解决定，坚信不疑，成就深刻的信解，才依之而起修。

加行是什么意思？广义的说，加行就是一种功用，努力去做。依这一意义来说修行，修福、修慧都是加行。但加行有一特别意义，就是从凡入圣，所用思惟，观察；修止，修（胜义）观，在没有悟入以前的一切，就是加行道。从凡夫到成佛，唯识宗分成五道：一、资粮道：广集无边福德、智慧资粮，菩萨要自利利他，备一切功德，所以凡是福德、智慧，应尽量去修集。依唯识说，这要修行一大阿僧祇劫。二、加行道：分四位，煖、顶、忍、世第一法。四位时间不太长，就在一大阿僧祇劫的后期。三、见道：经加行道的修习，现证法性，如实的体见了真理，名为见道位。四、见道以后，随顺所悟而修习，名修道位，要经二大阿僧祇劫。修到究竟圆满了，究竟成佛，就是第五、究竟道。这里说的，是加行道，要依大乘经如理作意，再经煖、顶、忍、世第一法，渐观二取都无所得，所修的加行，就是唯识观。一般说，先观所取性空；再观能取也不可得；达到了能取、所取都无所得，但还有无所得的空相现前；等到空相也泯寂不现，那就证悟了。

依处与抉择，包括了闻、思、修；抉择是思、修二位。闻、思、修三阶段，古人譬喻为：如人学习游泳，起初要抱木棒习游，如闻慧要依文句。渐渐游了一时期，木棒可以有时放下，有时抱著，如思慧的依于文句，或可不依文句。最后不要木棒，也会游泳了，如修慧的依义而不依文句。这三阶段，第一阶段是闻，一定要依佛所说的教典，或是菩萨所说的。第二阶段是思惟，依照经文，却慢慢地把经义原则化，简要化，把经文的要义，渐渐提纲挈领，了然明白，当然还不能完全不依经论。到最后，依义而不依经论的文句，如法修习。加行道，到了从思入修的阶段。

法性现证，是要从闻、思、修而入的。说到这里，想到如理作意的不容易。因佛要适应众生根性，说种种法门，有时似乎有点矛盾。这里这样说，那里那样说，可是我们很少能依自己的能力，深入经藏，而得实义的。把经藏多读几遍，不一定就能深入，那么我们要用什么方法呢？可依古代大菩萨所开创的宗派。如走入深林，到处没有路的，要自己去摸索出一条路出来，不是不可以，不过不容易，也太危险了。如过去有人，已走出了一条路，如依著这条路渐渐走去，即使迂曲些，到底是事半功倍。所以印度大乘的唯识

宗、中观宗，都有这种见解：我们自己去读大乘经，不容易把握佛法的真实意义，可依古代圣者所开辟的大路，或依龙树所创开的中观；或依弥勒的唯识。印度大菩萨的论义，直接继承于印度，对印度的文字，也较少望文生义，比中国学者依据译典，更为亲切！印度论师所传也是有异义的，不过依此思惟观察，总是容易得多。这一观念，在印度，在西藏，都是这样的，所以在印度与西藏，对于论部，特别的重视。以论通经，容易了解，容易把握经里的深义。还有论师们互相论辨，总是把握对方的要义而论辩的，每可以从不同的宗派中，了解自宗的要义。所以依唯识宗的，最好读读空宗，查查龙树菩萨的论典；学空宗的，也要了解唯识家的不同。从前唯识学者欧阳竟无说：他读了清辨菩萨的《大乘掌珍论》，对唯识宗的主要思想，才正确的把握了。印度菩萨造论，辩论是不随便的，知道对方是这样说的，才扼要的加以批评。所以依某宗论为如理作意的准绳，对不同宗派的大乘论，也是可以参考的。

(4) 触证

触为得正见，故以真见道，现前得真如，所以亲领受。

触证相的触是接触，证是证实。亲切的经验到法性，名为触证。中国的禅者，欢喜说开悟，或说大彻大悟了，然证有一定的标准，悟的意义，可浅可深。亲亲切切经验到了，真正的体验到了真如法性，才可叫证。而悟，无论以听闻所得来的智慧，以思惟所得的智慧，从修习所得的智慧，虽不是真正的般若现前，但也有一番领会。例如天台宗所说名字即佛，称为大开圆解，于佛法中豁然贯通，有一番体会。这不是证，不过是闻所成慧。悟是浅浅深深的，或在读经时，或在静坐时，内心都可能现起一种体验。闻慧、思慧、修慧，都有内心体验的，但都不是证。修行者在证得法性以前，必有一层一层的经过，假使不了解，就以为证了，成为增上慢人。所以证是实证，特别名为『触证』，触是触到，而不是想到了。经上譬喻说：好像井中有水，望见了，可是没有触到；若把水拿起尝到了，才真的知道了水，触证就是那样。论文说：「触」是「得」到了「正见」。正见即是般若，在八正道中称为正见。正见，不是一般所说的正确了解，而是正确的智见。那八正道的正见，

是现证法性的般若。为何名为见？如以眼睛见物，看得很清楚。我们的智慧，直对真理，体验得明明白白，这样的智慧，所以又名为见——叫正见。

在修行的五位中，经资粮位到加行位，修到世第一法，下一刹那，真正的智慧现前了，正见现前，名为见道。见道有二：一为真见道；二为相见道。正见是真见道，如《般若经》说：『慧眼于一切法都无所见。』真正的般若现前，一切的法都不现前。这就是毕竟空性，或名真如，或名法性。无能取、所取，无能诠、所诠，平等平等。禅宗有一句话——『说似一物即不中』，说他是什么，就不是的，因为所认识的一切，所说的一切，都是名言，与法性不合的。真见道体验到法性是怎样的？那实在是不能说的。中国人说哑子吃黄莲，有苦说不出；佛法的譬喻是，般若真见道，如哑子食蜜，甜得很，就是说不出。这不但常人不能说，菩萨不能说，佛也不能说。菩萨在定中真见道，一切法都不可得，从真见道出定后，从般若起方便，或名后得智。如在总统府，不能说总统府在南在北，等到离开总统府，那又可以说了。通达空性是什么样的，在后得智中，以世间语言、思想表达出来。法性是这样那样，其实这已不是真实的，因为有相可得，所以名相见道；真见道时，般若是无相的，没有一切相，空相也没有。当时是一切相不可得，唯识家如此说，中观家也如此说。真见道证得真如，真如就是法性。没有虚妄的，名真；这虚妄的有能取、所取的对立，能诠、所诠的差别，触证得无二无别的，所以名为如。

「现前得真如」，现前的意义是：就是觌面相呈，当前的，直接的经验，不是间接的，雾里看花那样。智慧现前，或名为现观。现是直下的，当前的，不加思惟，不加分别，离能取所取而明明白白的现前，这就是触证的正见。此正见能体验到真如，「所以」是「亲领受」的。亲领受是亲切的体验到，这是一切文字、语言所不能安立的。心识起时，一定有能取、所取，而这是超越能所的。所以真见道是一切法相不现前的。《般若经》说『一切法不生，则般若生』，就是这个意义。

(5) 随念

随念谓修道，为除诸垢故，于前所见义，菩提分所摄。

进一步，是『随念』的修道位。有的说：证到了，一了百了，什么都没有事了。然依《楞伽经》，或中观与唯识论，都不是如此。证是顿证，通达无二法性，是没有次第可说的，但证了以后，还要进修。菩萨在定中，通达真如，亲切体验到法性，但从定出来，能取、所取，能诠、所诠，一切又都起来了。虽现起一切，但与没有体证的人是不同的。证悟了的，是真能知道这一切相是虚妄如幻的。证悟，断了见道所断的烦恼，但还有修道所断的烦恼；有的烦恼虽断，还留有习气，所以证悟以后，正好修行。证悟以后的，名为真修，这就是随念。什么叫随念？随是随顺，念是系念，随念是随顺那体验过的，见到证到的境界，系念观察，以此观察当前的身心世界，不断的随念观察。禅宗说悟了以后，随时照顾这一悟境，不时的提起来，不断的进步，意义有点相近。所以「随念」是证后起修，是「修道」位，是初地真见道以后，从初地、二地，到十地菩萨后心，共经二大阿僧祇劫。

随念是修道，所以证后要起修，「为除诸垢故」。生死众生是杂染的，无论是烦恼杂染，业杂染，或报得身心的生杂染，都是不清净的垢染。其中主要的是烦恼，除去烦恼，要在认识的心境上，除去执著为实有性的计执相，才能渐除烦恼而到达清净。

「于前所见义」：前是真见道，前所见到的义，是见道的证境，不断的随顺见道的证境去修。众生的烦恼，有二大类：一为见解的，思想的错误，如我我所见等，名见所断烦恼。这些烦恼，是见解的、思想的错误，所以一旦见道——体证真如，这些烦恼就解决了。另一类是在生活行为中，属于情意的，如爱、慢等。众生无始来这种种的烦恼，不是一悟所可解决的，不过有了正见，属于情意的，有关生活行为的烦恼，可以正见去观察而渐渐消除的。见道以后，应时时将体见的境地，在一切事上去体验。一方面，深修定慧，定中证到真见道的境界，一切相又不现了。等到从定起来，一切相又现了，把那个体验到的境界，了解一切如幻如化，随时在平常日用中去体会，一切修道所断的烦恼，渐渐的消除。

这里举一譬喻：如天上月，有时见月跑得很快，这是错乱、虚妄、颠倒的。经慢慢的观察，集中眼光去看，久而久之了解了，原来是乌云在动而月没动，这是见解的正确。虽知道了云动而月不动的真相，但如果不经意的以眼望去，月亮还是在动的。要经过不断的训练，久而久之，才能一望而知，月并没有动。这可以譬说，能取、所取，能诠、所诠，虚妄分别相现，真见道时一切不现前了。虽体证了，但一出真见道，一切相又现，虽能知一切如幻如化，与从前的认识不完全相同，但到底还要现起妄相。这如心里明知月没有动，可是眼见月在动一样。这必须把那证悟到的，毕竟空的境地，在平常日用中去，见到的，听到的，想到的种种境界上去历练，到了念念常证真理，幻空不二，断尽一切烦恼，那就成佛了。从前达摩所开示的，『一、理入；二、行入』，理入是证入法性；证悟后，要在一切行为中去修，就是行入。西藏所传的大手印，我见到的，也是先发悟，悟入了法性后，说明遇到苦怎么样？遇到乐，又怎样？病时怎么样？甚至死时怎么样？得意和失意时怎么样？总之，在人生一切经验中，处处以此悟入的境地去历练。所以见道以后的修行是随念前所行境，就是修道。修道位的修，要数数修，不断的修习，以到达究竟。

修道位所修的，「菩提分所摄」。菩提分，是三十七菩提分。菩提译义为觉，分是条件，就是因素。要成就大觉，就要具备这些支分。菩提分是：四念处，四正勤，四如意足，五根，五力，七菩提，八正道分，这都是完成大觉所要修的事。三十七菩提分是通于小乘的，大乘法也有三十七菩提分，主要是六或十波罗蜜多，种种三摩地，陀罗尼，一切修行法门；为了圆满究竟的大菩提，所以这所修的，都是菩提分所摄的。《十地经》等说『十地菩萨修十波罗蜜多』，就是此义。在还没证悟以前，也是修菩提分的。依大乘经说：证悟以后，才是真正的波罗蜜多；证悟以前，叫远波罗蜜多，相似波罗蜜多，因为都是有漏的，还不能与法性相应的。证悟以后，无漏的，与法性相应的行，才是真正的菩提分所摄。依上来所说，可说依处是资粮位，抉择是加行位，触证是见道位，随念是修道位。

(6) 到达自性

悟达彼自性，谓真如无垢，一切唯真如；显现彼即是，转依圆成实。

这五句，最后「悟」入到「达彼自性」，就是成佛的究竟位。悟是或浅或深的，这里所说的悟，是成佛时的彻悟通达。自性，与平常所说无自性不同，这是胜义自性，是智慧所体悟的究竟真实。自性，或译本性，是本来如是的体性。众生、凡夫所见到的一切法，直觉到是这样的，以为这是一切法的真相，不知这是虚妄分别所现，如执为真实如此，那是颠倒的，错误的自性。这种妄执自性，是毕竟不可得的；遍计所执自性，非彻底破除不可的。一切虚妄执著所显的一切法本性，禅宗称之为本来面目的，是一切法的如实相，也名为自性，就是胜义自性。

证悟通达一切法的自性，就是「真如无垢」，就是离染的真如。世俗学者，有些学佛者，对于真如自性，每想像为万有以外的，或万有之内的本体，意解为一实体。佛法所说的自性，是从一一法的自性，推究到、体悟到一一法的本体，这就是胜义自性。所以胜义自性，不是在一切法以外的，也不是在一切法内部或底里，另有一微妙不可思议的自性，而是一一法的真相。如眼识有眼识自性，耳识有耳识自性，……，依世俗所见的不同特性而立。现象界的一一自性，都是唯心所现的，观一切法虚妄，通达一一法无所得，体悟一切法（胜义）；从一一法上推究到究竟处，超越了能取、所取，能诠、所诠，到达的胜义，是一一法的本性，胜义法性的体悟，名为『自内所证』，就是内证的一切法性，而不是在一一法外的什么。观一一法不可得，一切法相都不见了，称此自内所证的为『真如』（法性），因为虚妄相没有了，一切法无二无别，平等平等，所以名为真如。这不能想为万法以外或万法以内有个实体，再从这个生起一切；佛法是不说从自性生起一切的。无论唯识或中观，但说一切法真如、法性，无二无别，却不能想像为一，因多与一，都是相对的，没有差别的多，一也不可说。佛法中常说不二、无二，怕众生听了会误解，所以很少是一的。

真如是一一法本性，众生为什么不得悟入？众生在生死中，虚妄分别，烦恼、业、苦，流转不息。真如没有离一切法，因无始以来为无明所蒙蔽，如明镜面有灰尘在；或如虚空本来明净，而现有乌云一样，所见的虽还是虚

空，但不见明净的，而是那么阴沉沉地晦暗，所以经说『客尘所染』，这就是有垢。其实，真如不会有垢的，可是众生有垢，为客尘所障，妄相现而真相不现罢了！为无明所障，名世俗谛。在梵文里，世俗有覆蔽的意义，所以说『无明复真故世俗』。

当真见道时，一切虚妄相不现前，体证到一切法清净真如，但杂染没有消尽，出观时种种虚妄相又现。经修道位修习，虚妄渐渐消融，渐渐转化，到二障永尽，杂染彻底消失，名为最清净法界，也就是真如显现了最极清净，这才是真如无垢，唯识学或称为『出障圆明』，离杂染障碍，显出真如的究竟清净，也就是圆显一切法的本性——胜义自性。究竟到达佛位，也就是悟达彼自性。在佛的境界中，一切法都是真如现前，所以说「一切唯真如」，再没有虚妄分别相了。虚妄分别尽净了，圆满「显现彼」真如，这就是「转依圆成实」。

转依与圆成实，在唯识学中，是重要的术语。一、转依，向来说有二种依：一、持种依：阿赖耶识为杂染清净种子依，为染净法所依。无始以来有虚妄杂染种子，显现虚妄生死，生死不已，又由清净种子，引起圣道，舍染得净。转无始来的虚妄杂染为真实清净，都以阿赖耶识为依，这是约持种依说。二、迷悟依，迷是迷了这个，悟是悟了这个，这就是真如、法性，真如有垢而成为迷妄，真如无垢而成为清净，真如为迷悟依。约本论说，转依圆成实，是约迷悟依说的。

转依所显的，是圆成实性。圆成实的意义是：圆是圆满，圆满是无欠无余，不增不减。成是成就，与一般造作所成的成不同，与中国所说『诚者自成也』的意义一样。实是真实，离虚妄名实。在唯识学的三性中，第三名圆成实性。圆成实性在唯识学中，略有二种解说：一、圆成实是毕竟空性，法性，真如，约理性说，而佛果所有的无边功德等，不属圆成实性，它名为清净依他起性。唐玄奘所译唯识，多取此义。二、如《阿毘达磨大乘经》、《摄大乘论》等，圆成实有四种，即四种清净。依四清净说，佛果的一切清净功德，属于圆成实性。也就是佛的果德，一切是真如，圆成实所显。

以上法与法性，都以六相来分别解说，以下特说转依圆成实义。

二 特详转依别彰大乘义

甲 法说

将转依特别提出来详细说明。这是著重于大乘的，从证悟真如，初地菩萨以上，到成佛的转依。法性的意义，虽是重于大乘的，如但约证悟法性来说，也通于二乘的果证。

1 总标

由十相悟入，转依为无上：入性、物、数取，别、所为、依住，作意及加行，过患并功德。

先总标，转依的「悟入」，有「十」种「相」，为悟入「转依」「无上」方便。十相中，第一相「入性」，入是悟入，入自性就是悟入自性。第二相入「物」，悟入的对象。第三相入「数取」，梵语补特伽罗，译义为数取趣，是众生的别名。众生为什么又叫数取趣呢？因为每一众生，都是无始生死以来，在人、天等五趣中，不断的生了又生。数是数数，是一次又一次的意思；不断的受取五趣，所以名数取趣。通俗的说，不但是五趣凡夫，声闻、缘觉、菩萨、佛圣者，也名数取趣。所以入数取，说明这转依是属于谁的。第四相入「别」，别是差别，殊胜的意义。第五相入「所为」，明为什么要悟入转依。第六相入「依住」，明转依依住，这一科最重要，是说般若无分别智。第七相入「作意」，是悟入的作意修习。第八相入「加行」，悟入的加行。第九相入「过患」，如不立转依，有什么过失。第十相入「功德」，安立转依，有什么利益。总标十相，以下再一相一相的详说。

2 别释

(一) 悟入自性

其悟入自性：谓客尘诸垢，及与真如性；不现及现义，即无垢真如。

悟入，如上说『悟达彼自性』，「悟入」的「自性」究竟是怎么样的？上文说过，自性是真如、法性，但是要说明法性、真如的转依，先从二方面

来说，「谓客尘诸垢，及与真如性」，一方面为客尘，一方面是真如性。不虚妄为真，如如无别为如。法性是法的本性，是本来如此的。本来如此，所以真如、法性，是超越了时间观念的，但一般说起来，总是从时间观念去想，本性被看作从过去以来，一向如此，于是问题丛生了！真如，法性，是超脱一切名言、时空，没有杂染与非杂染的，对生死杂染说，名为清净。

另一方面是诸垢，种种杂染不净的诸垢，也名客尘。尘是染污的，无始以来所有的染污。约心说，是虚妄分别心，是妄识相应的种种烦恼。如约心所现所取来说，是似现的错乱相，执著种种实有性。为什么叫客？真如法性是清净的，一向清净的；杂染、诸垢、无明，也是无始以来就有的。一向有真如，一向有无明，简直不能说谁前谁后，谁主谁客。可是虚妄杂染，可以因修行而灭去，消融而不再存在，所以染污的，如烦恼、戏论相等，称之为客。如客人在此住几天就走了，他终于要离开的，主人却一直住在此地。所以客尘，不过形容可以取消的；对真如本净，而名诸垢为客尘。

可是，如从时间上去说，还是先有真如？先有无明？还是同时而有？如同时而有，为什么有主客之分？假使说先有无明，后有真如，那真如不成其为真如，起初没有而后来才有，这是不符真如定义的。如先有真如，后有无明，这过失就大了，这是不能成立的！既然先有真如本净，为什么后来又起无明呢？有的说，真如本净，由于一念不觉，一动念而有无明。试问：有了无明才一念不觉呢？一念不觉才有无明呢？没有无明，为什么会一念不觉呢？假使真如本来清净，后来会忽然而有无明，那大家不用修行，因为修行是没有用的。你就是修到了成佛，完全清净了，说不定忽然一念，垢染又起来了。所以说先有真如，后有无明，这都是从时间观念去说本性，说客尘，这才陷入理窟，无法自拔。佛是从现实身心出发的，只说无明是无始以来如此的；由于无明等垢染可以除灭，不是永久如此的，所以称之为客。诸垢名为客尘，依唯识说，客尘是虚妄分别心，妄心所现能取、所取自性，种种执著所起种种烦恼。

「不现及现义」：在凡夫的众生位上，客尘显现，真如不显现；没有证悟以前，真如是从来不显现的。真如性不现，所以客尘现虚妄分别，能取、

所取，修行就是要使客尘不现，真如性现前，把它倒转过来，向来显现的不现，向来不现的现在显现。不过，在修道的过程中，是进进退退的，最后才到达究竟的清净的。真见道时，一切相不现，真如法性现前了，但客尘没有尽，执障与习气都还在，所以一出见道，虚妄分别，能取、所取杂染，又起来了。这样的不断修习，真如法性时时现前；到八地菩萨，自利方面，无相无功用，纯清净心，但还没有纯净，究竟清净真如显现，要到佛位，一切客尘永不现了，这才是「无垢真如」——离垢真如。真如是如是如是，没有变异，本来清净的，在众生位上也不受垢染，如真如受垢，也不成其为真如了。真如本净，但因众生虚妄显现，没有显出清净法性，不显并没有失却；到成佛，一切杂染销融，法性究竟现前，名离垢真如。古代禅师这样说：『修证即不无，污染即不得。』真如性是不会污染的，但要经修证而显出，所以要有修有证（约真如本如是说，也可说无修无证）。悟入自性是无垢真如，是转依的胜义自性；或约唯识说，名为无垢识。

(二) 悟入物体

谓共器界识，真如性转依；及契经法界，真如性转依；并诸非所共，有情界内识，真如性转依。

转依，依什么而转化？如上文说，生死法为所依，是共所依，不共所依。涅槃法性为依处，是一切法、一切经等。转依，是依这种种的物体，转显真如清净。

平常说唯识宗『转八识成四智』。众生有八识：眼、耳、鼻、舌、身、意——六识；第七末那识；第八阿赖耶识，都是有漏的。等到究竟成佛，八识都转成四种智：转阿赖耶识成大圆镜智，转末那识成平等性智，转意识成妙观察智，转前五识成成所作智。转有漏识，成无漏智，就是转依。然唯识宗所说转依，不一定依八识说，如《大乘庄严经论》，从种种方面说转依：众生有种种方面的虚妄杂染，都可依之而说转依，如我们有贪欲，转依了成什么；有烦恼，有五根，有器界，转依了成什么。总之众生所有一切，都转化为究竟清净。

本论所说转依，是依上文所说而立的。上面说『诸于何流转，说彼为所依』，所依是器世界与有情界。器界是共的，就是山、河、大地等。有情界有共与不共：托胎生、名言、摄受、治罚、饶益、违害、功德、过失——八事，众生与众生间是有彼此展转相互关系的是共。有情界的依、了别、苦、乐、业、死、生、系缚、解脱——九事，是不共。器世界与有情界，是生死流转所依，现在就依此来说转依。

「谓共器界识，真如性转依」：器世界是共的，虚妄杂染共相识所现。依此说转依，就是转杂染世界为清净世界，就是净土。世亲菩萨的《净土论》，是《无量寿经》的优波提舍，说到佛的清净土，是第一义境界，胜义的境界，也就是这里所说的真如性。众生器世界，是虚妄分别所现，到转依时，就是真如性显现。清净佛土的无边清净庄严，一一以真如性为体；虚妄不现而真如性显现，名真如性转依。

本论所说转依，分为三类：一是共器世界识；有情界有共，有不共，总为三类。有情界的共，是托胎生等八事，其中名言是极重要的。因为人与人间，以名言——语言文字来表达思想、感情，彼此间心意相通，主要是以语言为媒介的。如来救度众生，主要依于说法。佛与众生发生关系，虽也有现神通的，但主要是说法。佛所说的法，把它结集下来，就是经（律的根本，也是名为经的），所以说「及契经法界，真如性转依」。梵语修多罗，译义为契经，因为佛所说法，一方面契合真理，一方面契合众生的根性，契机、契理，所以译为契经。现在要问：契经是妄还是真呢？众生听闻、了解、忆持、思考，只是名言，名言是虚妄所现，那么佛怎么能以虚妄分别所现的语言文字，化我们趣向真如呢？众生的名言，是虚妄分别所现的，能取、所取，能诠、所诠，听闻佛所说的，虽还是能诠、所诠，但有一不同，佛所说的契经，是属于法界等流的。法界的意义很多，这里是圣法之因。一切圣法、圣道，因此，依此而生起，所以名为法界，界就是因义。法界是真如异名，与真如相应，才有无漏圣法，所以又名为法界。佛说的一切经法，是法界等流。这是说，佛证悟了清净真如——法界，悲愿薰心，起方便善巧，将自己所修，所证得的说出来。佛为众生方便开示，演说，是从证悟法界而来的，

称法界性，平等流出，所以叫法界等流。我们从佛闻法，所以能够发心，修行，解脱生死，成佛，转虚妄而显真如，都因为佛说是法界等流而有可能的。佛的言教，在我们听起来，不外乎语言文字，能诠、所诠，也不外乎虚妄分别，但从佛说的内容说，有众生生死虚妄所没有的成分，这是证悟了真如，以善巧方便宣说，有著导迷启悟，转妄成真的作用。

譬如说：日月潭怎样好，我们不知道，所以我们也不想去观赏。有人去了日月潭，照了好多风景片，拿来给我们看，这当然不是真实的日月潭。可是从所摄的照片，使我们了解日月潭是如何的，而引起去日月潭旅行的动机，我们依那人告诉我们的路线，就可以发心前往，到达日月潭。这样，佛证悟了平等法界，真如法界是离言不可说的，但佛有慈悲方便，从自证法界流出言教。在佛来说，这是真如性显现，不过到众生心中，成为一般的语言文字。佛经与世界所有的各种学术，有什么不同？佛是从证悟真理而宣扬出来，有引导众生，转迷向悟的功能。听到了法界等流的契经，就在众生虚妄识中，薰习成一种出世的种子，名为闻薰习，成为出世心的种子。闻而思，思而修，出世种子力愈来愈强，终于引发现行的无漏智慧现前。契经是语言文字，不离虚妄分别，却可以破名言，使这虚妄分别转化。依法界等流的契经而闻思修习，等到究竟成佛，这是『契经法界，真如性转依』。佛的言教，在圆成实性四种清净中，名生此境清净。经典的法义，能生起无二智慧等，为智慧的境，虽是名言，而属于清净法——圆成实性。

「并诸非所共，有情界内识，真如性转依」。有情界的不共，是依、了别、苦、乐、业、死、生，等等九事。不共的有情界，以有情的内识为主，如依、了别等。依或是五根，或是阿赖耶识；了别是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等。末那识、阿赖耶识，与眼、耳等六识，这种种能取的识转，转显真如性，都是圆成实性。

(三) 悟入数取趣

初二谓诸佛，及诸菩萨众，真如性转依；后亦通声闻，及诸独觉者。

第三相悟入数取趣，是说转依的是些什么人。通俗的说，约修行得转依的有情来分别：初二是上面三类转依中，共器界识，及契经法界的转依；这是「诸佛」与「诸」大「菩萨众」的「真如性转依」。上面说过，证得涅槃的，有三乘差别。声闻与缘觉圣者，是没有净土的；净土是佛菩萨乘的特法。二乘人的修行，著重在断烦恼，得解脱，专于自己身心的义利，不大注意外界，也没有要使外界清净的动机，所以不发愿，功德少，到了证得声闻、缘觉的圣果，是没有净土的。释迦佛在世的时候，诸大阿罗汉所见的世界，是杂染的秽土，如《维摩诘经》里，舍利弗尊者说：他所见到的，释迦牟尼佛的国土，秽恶充满，种种荆棘土石，是不清净的；与凡夫所见到的一样，所以二乘是没有净土的。但诸佛与菩萨，有器世界转依，就有净土。佛有究竟净土，这是不用说的。菩萨到了初地以上，也有一分净土，因为到了初地菩萨，是已经证悟真如法性了，无分别智现前；断除一分不净，能见到佛的他受用净土。在佛方面，是他受用净土；在菩萨方面，是菩萨自身的庄严清净土。所以共器界识，转杂染世界为净土的，是佛与菩萨（那样的数取趣）。『契经法界』的真如性转依，也是佛菩萨的。佛与菩萨，都证悟了法界，方便流布的语言文字，在佛菩萨的觉悟境界，是法界等流，圆成实为性，所以也是真如性转依。在声闻、独觉乘，这些语言文字，终究是虚妄世俗法；所以契经的真如性转依，也是属于佛与菩萨的。

「后亦通声闻，及诸独觉者。」在三类转依的后一种，就是『有情界内识，真如性转依』。这是说，可通于声闻、独觉，当然佛菩萨也在其内。声闻、独觉，可以说内识得到了转依的。声闻与独觉，能解脱生死，有这真正的般若现前，依唯识宗说：声闻与独觉，有生空智，通达我空真如，生空无漏智现前，有漏识不起，悟入法性。我们的心识，圆满转依，真如性显现，声闻、缘觉，是达不到的，但声闻与缘觉，未入涅槃以前，有清净无漏智慧现前，悟入法性，有转依的意义。等到入般涅槃，有漏身心永灭，所以生死究竟解脱，证涅槃是（生空）真如性显现，所以有情界内识的真如性转依，声闻、独觉，也是能得到的。如声闻与独觉，不能得到内识界的真如转依，那怎么能了生死？解脱成涅槃？声闻、独觉，是通于这一分涅槃的，所以《

华严经．十地品》说：八地菩萨时，依无分别智，证得无分别法性，也是声闻、独觉所能契入的。

(四) 悟入差别

悟入差别者：谓诸佛菩萨，严净土差别，及得智法身，报身并化身，能普见、教授，自在成差别。

「悟入差别」，是转依的差别。声闻有转依，独觉也有转依，佛菩萨也有转依；菩萨是分证，佛是圆证，佛菩萨所证的转依，比二乘有什么差别？差别，是佛菩萨与二乘不同；差别可译为殊胜，有特殊超胜的意思。悟入差别，是说佛菩萨的转依，与二乘不同，比二乘的转依殊胜得多。佛菩萨转依，有那些不共二乘呢？一、「谓诸佛菩萨，严净土差别」：佛菩萨净土的庄严，胜过了小乘，这已在上面说过了。二、「及得智法身，报身并化身」：究竟转依的佛果，有法身、报身、化身三身（菩萨分得），这是与二乘完全不同的。依此三身而起妙用：能普见，教授，自在，显出大乘转依胜过了二乘。

平常说佛具三身，法身、报身、化身。唯识宗更严密的分别，分报身为自受用身，他受用身，所以成四身，不过三身是一般大乘经的通义。本论称法身为智法身，经说法身的意义不一，如但约法性为法身，那是一切众生本来如此的，也可说人人成就法身的。法身是无彼无此，无差别性，不但佛与佛可共证，一切众生都可说有这法身。佛（菩萨）圆证的法身，是以无分别智证悟显现了法性。清净法性圆满显现，是智慧圆证所能得的，就是无垢真如，所以称为智法身。经说『如如、如如智，是名法身』，就是这样的法身。约法身无差别，与一切众生不二，这是如如义；但佛法身是以智而圆满体现的，非众生所有，所以佛法身名为智法身。

报身，约佛来说：菩萨初发菩提心，修菩萨行，积集广大资粮，六波罗蜜多，四摄，三昧门，陀罗尼门，修习到究竟圆满，名为佛。佛是无边清净功德所庄严的，是菩萨发心修行所成就的。约这一意义说，名为报身，报是修所成的，是修得的果报。报身约功德圆满成就说，所以名圆满报身。佛的

圆满报身，约佛说，是修行圆满，佛自受用甚深法乐，名自受用身。但在初地到十地菩萨所见到的佛身，教授甚深法，菩萨从佛而受用法乐，所以又名他受用身。

化身，是适应众生而起的种种变化身。出现于娑婆秽土的释迦牟尼佛，在大乘法中，属于化身。不过化身不一定这样，名为随类化身。应以什么身化度，佛就化现什么身。所以所化的身相，不一定是比丘相，不一定是佛相；救度你，化导你，现起各样的身相出来，受化者也不一定知道是佛。如人在种种危险急难时，在黑暗中因遇到光明而脱险，这光明可能也是佛所化的。有佛化丈六身，如释迦佛那样，是凡夫，或小乘根性成熟所见的化身。如十住，十行，十回向菩萨，虽还没有证悟，不见佛报身，但功德广大，所见的化身，现天人相，身体高大，或如须弥山。所以化身中，是种种不同的。

佛的三身，与心识的转依有关。阿赖耶识转依，就是法身。意识转依，妙观察智成身，是报身。化身起种种利他事业，是转前五识，名成所作事智所现。古代唯识学，也多少有不同的分别。以内识界转依成智，名智法身、报身、化身。三身的差别殊胜，是二乘所没有的。

依三身而起妙用来说：一、「能普见」，是智法身的作用。普见的意义是：遍一切处，遍一切事，遍一切法，刹那刹那间，无所不知，无所不见。普见也可说普现，念念顿现一切，这是智法身的妙用。约转识成智说，这就是大圆镜智，如大圆镜内，一切一切都影现出来。

二、「教授」，是报身的妙用。佛成报身，在清净净土中，教化十地菩萨，所以《八识规矩颂》说「十地菩萨所被机」。十地菩萨能见报身佛，报身佛为十地菩萨说法，教授十地菩萨。佛教授菩萨甚深法，所以菩萨能领受甚深法乐。

三、得「自在」，化身妙用。现种种身，说种种法，应现什么身就现什么身，应说什么法就说什么法，一切自在，作种种利济事业，是化身的妙用。

这样，得智法身，能普见一切；得报身，能教授十地大菩萨；得化身，能起种种自在事业。佛（菩萨得一分）与二乘的转依，是完全不同，显出佛

菩萨转依的殊胜。

(五) 悟入所为

悟入所为者：谓宿愿差别；宣说大乘法，即所缘差别；十地加行别。

「所为」，是菩萨修行，到能得究竟转依，在进修过程中的所作所为。这是与二乘所为不同的，主要有三种差别：一、宿愿差别；二、所缘差别；三、地加行差别。

「宿愿差别」：菩萨最初发心时所立的菩提大愿，与二乘不同。宿愿，经中或称本愿。初发心所发的大愿，简单的说，是上求佛道，下化众生。具体的说，菩萨发愿，要求得究竟圆满的佛道，要度尽一切众生。或说：要庄严一切国土，见一切佛，听一切佛说法，修学一切法门，利益一切众生，圆满佛所有的一切功德：一切都是遍法界的一切一切。这样的宿愿，与二乘完全不同。二乘专为己利，急求解脱生死，不为众生著想，从没有成就一切功德的希望。二乘的发心，但求己利，与菩萨初愿不同，是宿愿差别。

「所缘差别」：二乘听佛说法，少闻为足，不求佛说的无量法门。闻法少，思惟、修习也少，闻、思、修慧的所缘法义，都是狭少的。菩萨遍学一切法，遍观一切法，所谓无量法门誓愿学。听闻、思惟、修习，依一切法为所缘境，这是菩萨的所缘差别。

「加行」差「别」：上面说到的加行道，是真见道以前的，煖、顶、忍、世第一法，名为四加行，这是狭义的加行；约广义说，从菩萨发心起，所有一切修行，都可名为加行。不过，这里所说加行，专约十地菩萨所修的加行。声闻、独觉所修的是戒、定、慧——三无漏学，这戒、定、慧学，也不是圆满的。菩萨的加行广大，自初地到十地菩萨，修十波罗蜜多：初地修布施波罗蜜多圆满，二地修持戒波罗蜜多圆满，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧；从方便智别出的，是方便、愿、力、智波罗蜜多。菩萨在十地所修的加行，一切都究竟圆满，显出大乘加行的特胜。悟入所为的三差别，也可说是愿大、境大、加行大。

(六) 悟入所依住

(1) 标列

悟入所依住，谓由六种相，入无分别智：即悟入所缘，离相、正加行，性相与胜利，及悟入遍知。

第六相，「悟入所依住」，正说无漏般若，也名无分别智，是能得转依的枢纽所在。平常学佛者说，不要分别，一念不起，无分别，但无分别是什么意义？怎么样才可得到无分别？修得无分别智所包含的一切意义，这里来广为说明。真如法性的圆满开显，是依无分别智而成就的。依无分别智而真如法性转依，所以无分别智为所依住。本论以「六种」义「相」，明悟「入无分别智」：甲、「悟入所缘」，无分别智以什么为所缘？乙、悟入「离相」，无分别智离什么相？丙、悟入「正加行」，无分别智以什么加行而得？丁、悟入「性相」，无分别智的性相。戊、「胜利」，得到无分别智的殊胜义利；胜利与功德的意义差不多。己、「悟入遍知」，无分别智的遍通达一切。遍知，在佛法中，是一特殊术语，遍知不只是一一法的了解，而是由于真理的通达，能断除烦恼。证真与离惑，是相关的，遍知谛理就能够断烦恼。这六相，是标列悟入所依住的，下面再分别来解说。

(2) 别释

（甲） 悟入无分别智所缘

当知有四相，初悟入所缘：谓于大乘法，说、胜解、决定，及圆满资粮。

初相是悟入所缘。「悟入」无分别智的「所缘」，有「四」种「相」，无分别智以此四相为所缘而成就。四种是：听闻所说，胜解，决定，圆满资粮，这四种都是依大乘法而起的。在上面『悟入所为』中，曾说过『宣说大乘法，即所缘差别』，大乘法为所缘，是菩萨智慧的特性。依「大乘法」为所缘，依次第深入说，就有此四相。

「说」，是佛菩萨所说的大乘法。佛世多用言教，多用耳闻，所以名为说。菩萨无分别，不是什么都不去分别，先要听闻大乘法教。如从人听说大乘法，或阅读文字记录的大乘经，都称为闻法，所闻的就是说。如不听闻大乘教说，不阅读大乘经典，想得菩萨无分别智，那是根本不可能的。有人说

：我什么都不分别，以为这样修学就能得无分别，那是误解了！所以要得无分别智，先要听法。本来，趣入佛法的初步，就是要亲近善友，从善知识那里，多多去听闻大乘教说。说，起闻慧，依听闻教说为所缘，能成闻所成慧。

「胜解」：从听闻大乘法，经如理思惟，渐渐地得到了殊胜的见解。这是很坚定，很明确的见解，名为胜解。得了胜解，不再是人怎么说，自己也怎么说，毫无定见了。如理思惟大乘法义，所得坚强不变的见解，是胜解，这是坚固不动摇的。如达到胜解的阶段，不管旁人怎么说，都不能改变；即使他能现神通，也不会变动自己的见解。胜解不是从听闻而来的，要经过如理思惟，确定为非此不可，所以胜解是思所成慧。

「决定」：胜解也是决定的，但这里的决定有抉择的意思。依思惟所得，进而起观察慧，观慧以简择为相。这不是散心分别，而是定中观察，大乘法义，能于定心中安住不动，这是决定，所以决定是修所成慧。要得到无分别智，必定以大乘法义为所缘，从闻而思，从思而修，才有引起无分别智的可能。

「圆满资粮」：在佛法中，无分别智当然是智慧，但菩萨无分别智的引发，不是二乘智慧那样，专修智慧就可以了。菩萨的无分别智，一定要有福德庄严，福德助成智慧。福德要从大慈大悲，利益众生中来，所以菩萨无分别智，一定与慈悲相应。有慈悲心，能利益众生，悲行福业的修集，是福德资粮；闻、思、修慧的修集，是智慧资粮。二种资粮圆满，名为圆满资粮，资粮是成佛所应具备的条件。如要去什么地方，要预备路费，及途中应用的东西，名为资粮；要得无分别智，也有应该具备的条件，具备了就是资粮圆满。所以，经中说无分别智，一定与慈悲相应，而且要定慧均等，这才能生起菩萨无分别智。有的学佛者，以为什么都不需要，只要修得无分别智就可以了，那是误解的。龙树菩萨说：般若，不是凡夫的智慧，不是外道的智慧，不是二乘的智慧。与二乘智慧的差别，就因为菩萨的般若，与慈悲相应。所以圆满（福德）资粮，才能得无分别智。

四相的前三种，约修智慧说：听闻佛说，于大乘法义得胜解，得决定；这都是属于智慧资粮的。第四圆满资粮，要与慈悲相应，定慧均等，是福德资粮。般若无分别智，要这样的修学，才能现起。

（乙） 悟入无分别智离相

第二能悟入，离相亦四种：谓由离所治、能治及真如，并能证智相。此四如次第，即所永远离，粗、中、与微细，及常随逐相。

凡所有相，皆是虚妄，一切相都是要离的，能离一切相，才能得无分别智；因为有了相，即有分别，所以要离一切相。泛说离一切相，而在修行的过程中，次第「离相」，也以「四种」相来说：第一、所治相；二、能治相；三、真如相；四、能证智相。

一、「所治」相：智慧所对治的，是烦恼，烦恼是所对治相。然以唯识观来说，虚妄分别现能取、所取二相，是错乱杂染的因，这是要离去的。修唯识观时，观唯识所现的所取境，是离识无所得的；所取相为智慧所对治，修习到所取了不可得，是为第一离所治相。

二、「能治」相：有所治，就有能对治的。通泛的说，修三十七菩提分，六波罗蜜多等，都是能对治烦恼，都可说是能治的。然约唯识观行说，上观所取相不可得，离心以外的所取相是所治相。这是观为唯心所现，能除心外所有的执著。观唯心所现，不离能取，就是以有识为能治。然所治的所取相不可得，能治的能取相也就不能成立，所以要进一步离去能治的能取相。

三、「真如」相：真如是无相可得的，然从唯识观行的过程来说，修到所取相不可得，能取相也不可得时，有二取都不可得相现前。无二无差别，是真如相；一切法不可得是空性相。有此空相、真如相，还不能证入真如，这种似现的真如相，也是要远离的，这是离真如相。

四、「能证智相」：修观时，总有一能观相；到观心现起二取不可得——真如相时，就有一能证真如智相，也就是自觉得能证真如。这也是相，是无分别智所远离的。

将四相综合起来：所治，能治，真如，能证智，是修唯识观行，到达无分别智现前所应远离的。先要离所治相，观唯识所现，识外所有一切相不可得，对治所取相——心外所有一切相。一切不离能取心识，是能对治所取相的；如离去了所取相，这能治的能取心相也不可得，名为离能治相。所取相、能取相都不现前时，有真如相现前，空相现前，这真如相也是要离去的，因为真如是没有一切相的。所证的真如相既不可得，那能证的智慧相也不可得，所以说：『无智亦无得』。修唯识观，对于这四种相，要一层一层的次第远离，四相都远离了，那才是真正的无分别智。

颂文承上说：「此四如次第」这四相——所治、能治、真如、能证智，如四相的次第，就是「所永远离」的「粗、中、与微细，及常随逐相」。这四种相，是修行者所应该永远远离的。其中，所治相是粗的，识外的一切所取相，是最先远离的。能治相，是能取相，比较上要细一点，也就是次一层远离的，所以是中。能取、所取相不可得，真如相是最微细的，也是最后远离的。所治相是粗，能治相是中，真如相是微细，而能证智相是常随逐相，因为只要修唯识观，无论是离所治相，离能治相，离真如相，总有一离相观智的自觉。离相观智的自觉，是与观行不相离的，所以说是常随逐；这也还是相，直到有证有得的证智相也离了，才是无分别智现前。四相彻底永离，是无分别智离相的全部意义。

（丙） 悟入无分别智加行

悟入正加行，亦有四种相：谓有得加行，及无得加行，有得无得行，无得有得行。

「正加行」，不是广泛的加行，而是资粮圆满，正修唯识观行，在真正证悟以前，所修的四加行位。煖、顶、忍、世第一法，名四加行位，是正修唯识观的。要得到无分别智，真正的般若现前，证悟法性，非要经过正加行的修习不可，如不修加行，无分别智是决不会现起的。佛法中一向说：『没有天生的弥勒，也没有自然的释迦。』弥勒佛，释迦佛，无论那一位佛，都是经修持得来的。唯识大乘所说的正加行有四：一、有得加行；二、无得加

行；三、有得无得加行；四、无得有得加行。四加行的意义，是这样的：

「有得加行」：究极的目的是无所得，但修行方便，第一要先修有得加行。什么有得？虚妄分别性可得，依虚妄分别性是有，作唯识观。如说：能取、所取，能诠、所诠一切都不可得，种种执著都不可得，一切一切既都不可得，那又从何起修？所以尽管说能取、所取种种妄执，可以是没有的，而虚妄分别，却不能说没有的，这就是唯识宗与空宗差别的地方。先要确信虚妄分别心是有的，这才灭除这虚妄分别，能得解脱。如《辩中边论》说：『非实有全无，许灭解脱故。』依他起性的虚妄分别，当然不是实有的，可不能说是无，因为不是完全没有，所以要以修行来灭除他。许，是许可，承认，灭除虚妄分别而得解脱，是佛法所公认的；如虚妄分别什么也没有，等于无，那也不用修行了！一般人不太理解，有宗、空宗所论诤的重点所在，所论诤的，重在虚妄分别——依他起性。空宗以为，这是毕竟空的；唯识宗说：这不能说是空的，虚妄分别是有的。

为什么一定要观虚妄分别为有，修有得加行？因为依虚妄分别有得，才能观察起「无得加行」。依唯识说：虚妄分别是有的，但从虚妄分别心（心所法）生起时，我们不能了解虚妄分别性是唯识的，现有能取、所取相，而能取、所取似乎心境对立，主观与客观对立，这是错误的，根本没有的。能取、所取——二取相，是不可得，是空的；这样的观察，名无得加行。把初二加行综合起来，就是有心无境：虚妄分别心是有的，心识现起的心境各别对立的——二取是无的。如《辩中边论》说：『虚妄分别有，于此二都无。』修唯识观，是依虚妄心识，而显二取是无的，这也如《辩中边论》说『依识有所得，境无所得生』，唯识学是特重虚妄分别有的。一切法中，心为一切法的主导，为一切法的中心，无始以来有这虚妄分别心，所以在生死轮回之中，不得解脱。在生死流转中，起烦恼，造业，受果，都是依妄识——虚妄分别心而有的。虚妄分别心是不能没有的，没有就无所谓解脱；但也不是实有，实有是不可灭、不可破的，这是唯识宗所说的幻有。唯识学立虚妄分别心是有，依虚妄分别识，明能取、所取二相现前，心境对立是没有的。依虚妄分别有，观能取、所取相无，就是有得加行、无得加行的意义。

「有得无得行」的意义是：虚妄分别是有得，所以心外所取不可得，所取境不可得时，能取心也不可得了。这样，虚妄分别有得，也就成为无得了。

「无得有得行」：无得，就是上面的二取都无所得。二取都不可得，不是什么也没有了，因二取不可得，显出的二取空性是有的，这是有得。在唯识观行过程中，以二取不可得，而有空性在。这是加行，还没有证悟，但要肯定空性是有的。唯识学立虚妄分别是有（得），这才能安立生死与解脱，才能依妄识有而明二取无。唯识学又立空性是有（得），这才能明有所证得。所以，以唯识宗来看，一切空者是不对的！这也没有，那也没有，什么都是空的，那怎么安立生死与解脱，何必起修求证！生死与涅槃都不能安立，那就落在断见。在正修观行时，观空性是有的；无所得空是有的，所以名无得有得加行。

唯识说虚妄分别是有，能取、所取的空性是有，所以或称有宗。这如弥勒菩萨《辩中边论（颂）》说『虚妄分别有』，先肯定虚妄分别是有的；『于此二都无』，于虚妄分别所现的二取，是不可得的；『此中唯有空』，此虚妄分别心中，唯有空性；『于彼亦有此』，于彼空性中，众生位上，是有虚妄分别的。虚妄分别及空性是有，是唯识宗的根本见解。说空性是有，就是说真如是有，法性是有，涅槃是可证得的。说虚妄分别心是有，所以生死是有，灭除以后，可以得到解脱。这样，『故说一切法，非空非不空』。一切法不只是空的，也不只是不空的，这就是中道。『有无及有故，是则契中道。』虚妄分别是有；能取、所取是无；及有故是：虚妄分别心中有空性，空性中有虚妄分别。这样，才契合于佛说的中道。

上来所说的，是悟入无分别智的加行，要得到般若无分别智，要依此修行：有得加行；无得加行；进而有得无得加行；再进而无得有得加行。依这样的现观次第，可以证悟真理，无分别智现前。中国的唯识学者，成立五重唯识观，在唯识经论中，可说从来没有此说。一切唯识经论，从弥勒，到无著，世亲，说到唯识观，都如本论所说的。

（丁） 悟入无分别智性相

悟入于性相，当知由三种：谓由住法性，依住无二取，离言法性故。第二由无现，二取及言说，根、境、识、器世，悉皆不见故。以是此即明：无所观、无对，无住、无所现，无了、无依处。无分别智相，如经所宣说：由现一切法，见如虚空故；及一切诸行，见如幻等故。

性是自体，相是相状或义相。任何存在的，不能有言无实，一定要以相知性，有这样的相，可知有这样的法，如说『了别为性相』、『思量为性相』，就从了别与思量的相，知有了别性、思量性的存在。那么，怎样理解无分别智的性相呢？约三种说，因为无分别智，根本虽是现证的无分别智，但从加行到现证，现证以后，都有无分别的意义，所以无分别智有三种：加行无分别智，根本无分别智，后得无分别智。

第一种，「由住法性」：无分别智所证悟的，是法性，真如。在说明上，智慧与法性，好像是相对的，智慧是能证的，法性、真如是所证的。这是方便说，为众生是不能不这么说的。众生界是相对界，语言，思惟，没有不是相对的；为众生说法，也不能不说相对的智与法性。在说明中，好像智慧是智慧，法性是法性，智慧能证真如，然与证悟的意义，这是不亲切的。要知道，无分别智不是一般的智慧，一般的智慧是虚妄分别的，是有能见、所见，能知、所知的。无分别智是无分别的，是没有能所的，换言之，没有主观、客观，能知、所知的对立意义。本论说是『由住法性』，无分别智安住在法性中。住，是安住，有深深契合法性，融然如一的意义。法性是无相的，无能取、所取，无能诠、所诠，真如法性是这样的；真正的无分别智现前，就安住法性中，也就是这样的。「依住无二取，离言法性故」，这两句，应读为依住无二取法性，依住离言法性。依住，是依住于法性；无二取是离能取、所取的法性；离言是离能诠、所诠的法性。所以真正无分别智现前，安住在法性中，法性是无二取，离名言，无分别智也是无二取，离名言；法性是这样，无分别智也是这样，无二无别。依安住法性，显示无分别智的性相，这是第一种。

第二、「由无现」：无分别智相，由六种相不现来说明。真正的无分别智现前，有六种相不现，总括了一切法不现，无现就是不现的意思。「二取

及言说，根、境、识、器世，悉皆不见」，这六相不现了，即一切法相不现。二取不现，言说不现，如上依住法性所说，法性离能取、所取——二取，离能诠、所诠，所以无分别智现前，这二种相是不现起的。下面四种是：无根、无境、无识、无器世界相。一般的心识活动，一定有三方面：有根、有境、有识。例如以眼见来说，一定有眼根，眼根不坏。依佛法说，在眼睛瞳人内，有一种很微细，很精妙的物质，名为净色根，近于现代所说的视神经；依此而能见的，名为眼根。眼根见色，一定有青、黄、赤、白、长的、短的、圆的、方的色境，为眼根所取（境相影现在眼瞳人中）。如没有境界，眼根无所取，也就不会见了。眼根是生理作用，色境似乎是在外面的对象，依眼见色而引起眼识的了别，是心理的作用。根、境、识这三种互相交涉，才能成为认识，所以说：（根、境）二和生识，（根、境、识）三和合触，这是一般人的认识。无分别智是不是心？上说：说他是心，与一般的心理活动不同；说不是，又好像是心，从修习观行所引起的，有点近于心。一般的心，是不离根、境、识的作用；但无分别智现前时，根、境、识，都不起作用，不现起根、境、识相。所以，真正的般若现前，决不是见到什么，听到什么，想像到什么，一切相、一切法不现，唯是安住法性的自证。器世，是我们的依住处，也就是所处的自然环境。我们住在地球上；缩小说，我们住在台湾；再缩小些，现在住在讲堂内。无论如何，总有个依住的器界。但无分别智现前，器界相也不现前，所以说：虚空粉碎，大陆平沈。无分别智现前，真正的证悟，是一切不现，一切法不可得的。

本论所说的无现，六种相不现，是依大乘经所说的，所以颂说：「以是此即明：无所观、无对，无住、无所现，无了、无依处。」依上面所说的六种无现，即解明了经里所说的无所观……无依处。无所观等六种无，《般若经》、《宝积经》等，都有说到。但经说不一定是六无，这可能是经说的详略不同，或是翻译者的简略。本论所说的六种无，配合经说的六种无，这是说：无所观是二取不现前。没有所取相，没有能取相，没有能观、所观，叫无所观。无对是无言说，一切语言文字，都是相对而立的，如离相对，一切语言文字是不可得的，所以无对是无言说。无住是无根，根不现的意思。心

识是依根而起的，似乎依根而住，依根而发生一样；所以根不现起，经内称为无住。无所现是无境，没有所现的境相。无了是无识，识的定义是了别。无依处是无器世界，器世界是众生所依住的，所以器世界不现，经中名为无依处。本论约六种不现：二取、言说、根、境、识、器世不现，解说经中的：无所观、无对，无住、无所现，无了、无依处。以六种无现，说明无分别智性相。

无分别智的第三相，是引经说的，所以说「无分别智相，如经所宣说」。无分别智，主要是证悟法性的证智，但依经立论，有三种无分别智：一、加行无分别智；二、根本无分别智；三、后得无分别智。什么是加行无分别智？这是在没有证悟，得根本无分别智以前，修唯识观行。如有得加行，无得加行，有得无得加行，无得有得加行，其中所取相不可得，能取相不可得，真如相不可得，那种观察慧，是无分别的观察，名无分别观。没有得到证悟的无分别智，但依无分别的观慧为加行，能引起这真正的无分别智，所以这种智慧，名为加行无分别智。众生一向是虚妄分别，处处分别，所以流转生死。要离分别，却不可能一下无分别，佛法的方便善巧，就是用分别来破除分别。无分别观察，观察能取、所取，能诠、所诠不可得，这种观察慧，也是一种分别，但不是随顺世俗的分别，虽还是分别，而是随顺胜义，向于胜义的分别，有破坏分别，破坏种种妄识的功能。所以修唯识无分别观，无分别观也是分别抉择；依无分别的分别，渐次深入，达到虚妄分别的彻底除遣，证入无分别法性，以分别观智，遣除虚妄分别，譬喻很多，例如以小橛出大橛。如竹管里本来是空的，但有木橛塞在里面，有什么办法恢复竹管的中空呢？可以另取一根小木橛，对准大的木橛，用力推击它，等到大木橛出来了，小木橛也跟著出来了，恢复了竹管中空的本相。分别抉择的无分别观慧，是分别而遣除分别，所以名为加行无分别智。本论没有谈到，因为已在正加行中说过了。

根本无分别智，是证悟法性的无分别智，于一切法都无所见。以中国佛学来说，这是但空（偏空），或是但中了。其实，菩萨现证法性是超越了一切相对界，体证真如，是超越的绝对，而不是拟议的圆融。菩萨在定中证悟

了，出定以后，起二种心：一是一般的有漏世俗心，一是无漏的分别心。无漏的分别心，依无分别智证悟而起的，所以名为后得无分别智。后得无分别智也有二类：一，离二取相，离名言相的真如，但不是亲证真如的。后得无分别智的体悟真如空性，如从梦中醒来时，觉到方才梦境是这样的，其实那时的心境，知道梦境而与梦里的境界不一样。根本无分别智是离相的，后得无分别智是有相的，所以是带相观空的。二，后得无分别智，能了解一切法如幻如化。我们口说如幻如化，认识到的一切法，都是计执为实有的，那里能知道如幻如化？证悟真如以后，起后得无分别智，才能了解世间一切法都是如幻如化。

现在说第三无分别智性相，是依经所说的。经上这样说：一、「由现一切法，见如虚空故」。这，可以解说根本无分别智，而主要是后得无分别智。现前的一切法，见一切法犹如虚空。云气不是虚空，光明不是虚空，日、月和星都不是虚空，蔚蓝色也不是虚空；只可说虚空是毕竟清净无著无碍，无二无别。唯识学以虚空譬喻圆成实性，所以这可能是根本无分别智，但这是依现起的一切法，见如虚空，不是一切不现，所以是后得智的带相观空。二、「及一切诸行，见如幻等故」，这是后得无分别智的达有。诸行的行，是迁流造作的意义。迁流所以是有生有灭的，变化不息的世间一切法，那一样不是行？后得智见一切诸行都是如幻的；如幻法虽非实有，却确有如幻相现起，所以后得无分别智，见一切法如幻，虽见一切法，与凡夫、二乘所见到的不同。

中国天台宗，华严宗，称为圆教。在最初证悟时，以为就能证悟事理无碍，事事无碍，即空即假即中。如说菩萨先以根本智通达空性，次以后得智通达一切有如幻，就认为不圆满，不究竟。可是印度的大乘，无论是龙树菩萨的中观，弥勒、无著、世亲菩萨的唯识，都与中国的圆教不同。当然，究竟成佛时，是空有一如，理事无碍，法法更互涉入，但菩萨修行悟入，是有次第的。先要证悟一切法不现前，通达空性。然后起如幻智，通达一切有。起初是彼此出没，有前后的，久久才能二谛圆融无碍。唯识宗对于无分别智，分别为根本智，后得智，就表示先后的意义。《厚严经》说：『非不见真

如，而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真。』这可见没有通过真如的证悟，是不能通达诸行如幻的。龙树菩萨也说：『般若将入毕竟空，绝诸戏论；方便将出毕竟空，严土化生。』般若就是根本无分别智，使我们证入毕竟空，那时是没有一切戏论相的。从般若起方便，就是后得无分别智。起方便智，才能达有——庄严净土，利益众生，起种种如幻如化的事业。所以印度大乘经论，对于修行证悟的历程，都是先证得一切法性；再起后得无分别智，了一切法如幻如化。

无分别智的性相有三种：一、是住法性，二、是无现，是依根本无分别智说的，三、依经说，明后得无分别智，观一切相如虚空，了一切是幻有。从这样的智相，显出无分别智的自性。

（戊） 悟入无分别智胜利

悟入胜利四：得圆满法身，得无上安乐，得知见自在，得说法自在。

无分别智，有什么「胜利」、功德？有「四」种功德胜利，都是依无分别智的证悟而得到的。初地菩萨最初得无分别智，证得真如空性；起后得智，通达诸行如幻。初地菩萨的智慧甚深，有广大神通。可是初地的智慧是有出入的：证空的根本无分别智时，不能了达一切如幻如化；等到后得智了达一切法如幻，又不能亲证法性，所以二种智慧是有出没的，不同时的。修行到第五地，才能二智并观，一念中通达一切法空，同时能了达一切法如幻。一是无相的，一是有相的，要从同一无相中并观理事，这是极不容易到达的，所以第五地名难胜地。五地菩萨的二智一念并观，不能常常如此。有时又起根本智，不起后得智；或后得智，又不起根本智，一直要到八地菩萨，才能任运并观，这二种智慧，会自然而然的并观，打成一片似的。八地菩萨的任运并观，还只是自利方面如此，如起利他事业，还不能自然而然的，不能完全没有功用。证悟空性与了达诸行，直到成佛，才能究竟，所以或说见中道成佛。菩萨初证时，得无分别智，又起后得无分别智，到成佛才是究竟圆满的无分别智。无分别智这一名词，浅一些，四加行位修唯识观，名加行无分别智；切实的说，初地菩萨才是无分别智；以后一直到成佛，究竟圆满。

这一切智慧，所以名无分别智，因为无分别法性相契应。现在说无分别智慧的胜利，约一分说，可通于初地菩萨以上；约究竟圆满说，就是佛地，佛果位的智慧，佛的菩提所有的功德。

一、「得圆满法身」：法身，如约法性本来清净说，一切众生都是如此。但要经累劫修行，从无分别智现前，到究竟最清净法界，无边白法所成，一切功德所成身，才是圆满法身。功德圆满的法身，依无分别智而成就，所以是无分别智所得的胜利，法身也名为智法身。菩萨修行成佛，是依无分别智为根本、为主导的，所以《大般若经》说：五度等一切功德如瞎子一样，只有般若才是有眼目的；般若摄导六度等一切功德，趣向萨婆若（一切智），直到佛位。

二、「得无上安乐」：无上安乐是究竟的涅槃。涅槃的意义，一方面是种种障碍苦恼的消散，一方面是离苦所得的安乐。不过，安乐是各式各样的，世间也有世间的安乐，但这是有系缚的安乐，安乐会引起以后的苦痛；有时候，快乐和苦痛，简直分辨不出，到底是快乐，还是苦痛。出世的安乐，是离妄执的安乐，在佛法中名为离系乐。没有执著的，没有系缚的乐，是无漏的安乐，与世间的安乐不同。二乘也能得离系乐，如证得阿罗汉的，究竟涅槃，乐是消极的，只是从没有苦痛来说。但大乘菩萨，修行到成佛，具足了永恒的安乐，究竟的安乐。所以在涅槃中，安立常、乐、我、净，乐是四德之一。这是常乐，永恒的乐，也就是无上的安乐。

三、「得知见自在」：无分别智修行到成佛，一切功德圆满而得法身，法身是不离开知见的。知与见，都是智慧，智慧的功用。本来眼也是见，不是知，知乃心识的作用。知不一定是见，如或是听来的，或是推论出来的，假想得来的，这样的知，都不是见，因为不是直接的，明确的。现在综合知见为一词，这是知得非常深刻，明了，如见到一样。所以佛法中，都以眼来代表智慧，如五眼中，除肉眼、天眼外，慧眼、法眼、佛眼，都是智慧的别名。佛果所有的一切智慧，都是最亲切的，直接的现量智，如眼见一样。佛的一切知见，无论是证空、达有，自利、利他，都是无障碍的自在，念念遍知一切，任运自然，所以说一切知见自在。

四、「得说法自在」：一般说法师，那是不要说了，就是大菩萨说法，也不能自在。经说九地菩萨，得四无碍辩，说法无碍，但这话是有限的。九地菩萨为九地菩萨说，能一切自在吗？如对方是十地菩萨，能无碍吗？当然不会的。所以真能说法自在无碍的，唯有佛。说法，与说话，作文一样，一般都是要思考的。如出席会议，请你说几句话，得心里想一想，今天讲些什么。即使没有定腹稿的，到了那地方，也得看看情形，或听别人讲些什么。如什么都不想，一下子跑上去，怕说不上来，说也说得不合理想。作文也是这样，总是要考虑一下的。但是佛的究竟无分别智，是不加功用的，不用思虑，自然能任运自在，应什么机说什么，说得恰到好处，名为说法自在。

（己） 悟入无分别智遍知

Ⅰ 标列

悟入遍知者，当知有四相：谓对治遍知，及自相遍知，诸差别遍知，五作业遍知。

对于转依，本论以十种相来说明。第六相——悟入所依住，也以六相悟入，现在是第六相，「悟入」无分别智「遍知」。遍知是于一切法而莫不通达的，无分别智是遍知。证悟真理的智，断种种的障，去种种妄执，起种种妙用，这都是遍知相。遍知的含义很广，所以又标列「四相」，然后分别解释。标列四相是：一、「对治遍知」，约对治妄执以显示遍知；二、「自相遍知」，显无分别智的自相；三、「诸差别遍知」，对小乘以显无分别的殊胜——差别；四、「五作业遍知」，无分别智所起妙用，能作种种自利、利他的一切事业。

Ⅱ 别释

（Ⅰ）对治遍知

其对治遍知，谓无分别智，对治五妄执：即妄执有法、数取趣、变坏，异及损减性。

「对治遍知」，明对治种种妄执的遍知相。「无分别」智遍破一切妄执，不是暂时的「对治」，而是彻底的克服，消解一切妄执。换言之，只有真

正的般若，才能断一切妄执。所以譬喻说：『般若如大火聚，四边不可触。』这是说般若——无分别智，如大火聚，各式各样的执著，一触到般若，都不能存在。般若能够遍破一切妄执，断息一切戏论，本论扼要的举出「五」种「妄执」，为无分别遍智所对治。

一、对治「妄执有法」，这是法执。法字的意义，如《辨法法性论》，法是生死的一切。但这里，法与数取趣相对。数取趣——补特伽罗我执，是于自己或其他有情身心上，看作一独立自体，有一实在的生命主体，就是实有补特伽罗，名补特伽罗（我）执。如眼所见的青、黄、赤、白等，耳所听到种种声音等，六根、六境、六识，都是法。有情界的血、肉、筋、脉等，器世界的山、河、大地，草、木、丛林等，以及年、月、星宿等，六识所得到的一切，都名为法。众生是没有不执取法为实有的，如唯心所现的能取、所取，能取是心，所取是境，我们终觉得心和境都是实有的。地球、太阳，无边星宿，是想为实有的；如说极微，即是小到不是眼耳所能经验的，如原子、电子等，听到了也觉得它是实有的。这六识的境界，了别到什么，都好像实有性的；就是能了别的识，也觉得是实有的。这种妄执有法，是无分别智所能对治遣除的，所以第一种就是叫妄执有法。

二、对治妄执「数取趣」：上面已说过，梵语补特伽罗，是不断的受生死（趣）者，一生又一生的不断受生。于生死轮回中，执有生命自体，从今生到来生，从人间到天上，来来去去，就是这补特伽罗的来去。佛教徒信轮回——流转吗？确信作善业的死了生于人间、天上了；作了恶，要堕落到地狱去。但一般人，听说生来死去，总好像有个生命自体，生到天上，堕入地狱。于是说恶人下生到畜生趣去，就说变畜生，好像人变了猪、羊一样，这都是由于妄执实有补特伽罗我执所引起的妄执。自我的妄执，是普遍的，凡夫是没有人能远离的。依唯识宗说：我执，小乘学者，以无常、苦、空、无我的正观，观身心中我不可得，得无我正见，就能断我见得解脱了。通达我空的智慧，名为我空（或作生空）智。大乘菩萨修行断执，与小乘不一样。菩萨要正观一切唯心所现，离能取、所取，一切法不现，体悟清净法性。那时，能断我执，也能断法执；从初地菩萨，到成佛才究竟断尽。所以平常说

：小乘断我执，大乘断我法二执。虽然中观宗不一定这样说，但唯识宗确是这样说的。上面所断二种妄执，小乘智慧能破实有数取趣我执，能破我见；大乘菩萨以无分别智，通达我法二空，断我法实有性的妄执。法执与数取趣我执，实包括了一切的妄执，我执、法执外，还有什么执呢！

下面约另一意义，又别出三种妄执。

三、对治「变坏」妄执：平常说，一切是无常的，无常所以都是要坏的。这种通俗的话，佛弟子也是在这样说的。但进一步推求，变坏是怎样的变坏？如执著有实法，慢慢地变化，到最后坏尽，那是妄执。佛法说变坏，推论到刹那刹那，即生即灭，不承认有暂住而渐渐变坏的。进一步说，我们所见到的一切，似乎生灭变化，其实一切法本性不生不灭。所以如执有实在法，渐渐的变坏，那是一种妄执。如幻如化，即生即灭的坏相，看作实在了，而想像为渐渐的变坏，是与真实事理不相应的。以变坏为妄执，无论中观宗，唯识宗，都是一样的。一切法性本不生灭，无分别智现证法性，能对治对于生灭变坏的妄执。《楞伽经》上说，有好多外道，说种种意义的变坏，依大乘唯识，都属于妄执。就是小乘部派中，如执实有生灭，也是妄执。当然，佛说无常，也说变坏，但佛说的意义，是与世俗的变坏见不同的。

四、对治「异」妄执：异即差别。在这生死世界里，相对界是无限的差别，可说都是差别相。这种差别观念，习以成性，觉得一切都是差别的。即使听到说法与法性，生死与涅槃，烦恼与菩提，有为与无为，也觉得是各各差别的。无往而不差别的妄执，无分别智现前，就能对治，因为无分别智也名无差别智，现证法性、真如，是无二无别、平等平等的。所以一切差别相，都是虚妄所现，而众生随而妄执，唯有现证这无分别智，能对治这别异相。

五、对治「损减性」妄执：什么是损减性妄执？这在唯识学中，是有重要意义的。没有的东西，我们以为他是有的；不是这样的，而我们觉得他是这样的，这叫增益妄执。他本不是这样，我们给他附加了什么上去，如执有法，执有我，执有差别，执有变异，都是增益的妄执。另有损减妄执，那是应该有的，的确有的，而我们以为没有，是有而执为没有，就是损减性妄执。

例如不承认有轮回，以为死了什么都没有了，这是损减性妄执。唯识宗所说的损减性妄执，最要紧的是：如以为一切法都是空的，就是损减性的妄执。因为，虚妄分别有，虽不是真实有的，却不能说没有，如说没有，那一切能取、所取等，一切从那里来呢？所以唯识宗与中观宗——空宗的重要诤论，就是说一切皆空（经所说）是不了义，应该依三性来解说，依他起性——虚妄分别是有的，不能说是空的；圆成实空性是空所显性，也不是空的。无分别智，能对治损减性的妄执。至于空宗怎样的答复，这里且不加讨论。中观以如幻如梦等喻，说一切法空。唯识宗说：梦境是没有的，但梦境也可发生作用。有人梦醒时，觉得好辛苦；有人在梦中，身体上会起一种变化。所以如幻如化，也不能说是空的，什么都没有的。所以世间法，唯识宗分为二类：一、虽妄执为有，其实是没有的；二、虽在法性中不可得，但在世俗谛中不可说没有的。应该有而以为没有，就是损减性妄执。

无分别智能对治，除遣这五种妄执，就是对治遍知。

(Ⅱ) 自相遍知

自相遍知者：远离不作意，超寻伺、寂静，自性、执息念，五种为自相。

「遍知」——无分别智的「自相」，不容易正面说明，所以从远离世俗的五种无分别，来表示这证悟法性的无分别智自性。因为，多少人听到无分别，都误会以为这就是无分别，佛法所说的无分别智，其实可能错了。《楞伽经》说『分别是识，无分别是智』，禅宗也常说这二句话。弥勒菩萨所开示的，真能证悟法性的无分别智，与一般所说，这样那样的无分别，是不同的。不相干的、错误的无分别，应把他清理出去，所以说到这遍知自相，就是说五种的无分别都不是的。佛弟子应该多想一想，怕自以为然的无分别，正是五种中的一种！

一、「远离不作意」的无分别：远离二字，是通贯下文的，远离不作意的无分别；远离超寻伺的无分别；远离寂静的无分别；远离自性的无分别；远离执息念的无分别。远离这五种无分别，才是真正的无分别智。所以，无分别智是离这五种不正确的无分别。不作意，与不注意的意义相近。在根、

境相关涉而起识时，一定有作意，作意有引发识趣境的作用，如没有作意，那就视而不见，听而不闻，食而不知其味。眼前的境界过去，却不知道是什么；耳中似有声音，但也没有听进去，这就是不作意。如不起作意，就视而不见，嗅而不闻，似乎触对境界而心无分别。如禅宗的神会，劝人不作意修，以为是无分别（炖煌本《坛经》，六祖慧能是彻底否定不作意修的）。菩萨的无分别智，在修加行无分别智时，到任运现前，也是不作意的，但与直下就不作意，不作意而觉得什么都无分别，是大大不同的。不要以为是修行时，什么都不观察，什么都不分别，以为就是无分别。静坐中一切不作意，也能引发一些类似的定境，不知道这不是无分别智，而是心识萎缩，精神呆住，引起恍恍惚惚的幻境。

二、远离「超寻伺」的无分别，比上一类要深一些。什么是超寻伺？寻与伺，是两种心所作用。以寻伺二字的世间解释：寻是东找西找的寻求，伺是伺察。伺也是在寻找，但方法不同。如猫找老鼠，跑东跑西的找，是寻；如发现鼠洞，猫就等在洞口，静静的等著老鼠出来，这就是伺。现在寻与伺的心所作用，都有推求分别的意义，但有粗有细：粗的分别名为寻，细的分别就是伺。人的说话，是依于寻伺的，如没有寻伺，就不会引发语言。在众生来讲，我们所处的是欲界，欲界众生一定是有寻、有伺的。修定而得初禅定的，定心中还是有寻有伺，所以初禅名有寻有伺三摩地。向上进修，在初禅与二禅间，名中间禅，中间禅名无寻有伺三摩地；那时，粗的分别没有了，细的分别还是有的。等到修得二禅，名无寻无伺三摩地，那时寻与伺都没有了，所以二禅以上，是超过寻伺的。如没有寻伺，就是无分别智，那么得二禅定，生二禅天的，都是得无分别智了！然二禅是定而不是慧，二禅天人还是凡夫，所以超寻伺的无分别，不是无分别智。在禅定心境中，到了二禅以上，像镜子照东西一样，来个什么，就现个什么，分别明了，可是没有寻伺的分别。在安静的定心中，了了分明，而没有寻伺的分别，也是很好的定了！但这样的无分别，不是无分别智。

三、远离「寂静」的无分别：二禅已经是无寻无伺了，经三禅到四禅，或四禅以上，那时的定心，最寂静，最安静，没有些微激动，所以四禅以上

名为不动。人都是会激动的，为什么会激动？喜、乐、忧、苦，这是会引起激动的。到了四禅，忧与苦，早已没有了；喜与乐也不再现起，唯是舍受。忧、苦、喜、乐——情绪的激动都没有了，所以四禅以上，是最寂静的。上面所说二禅的无寻伺，虽好像无分别，还有冲动的心情，到此时，一些激动的心情也没有了，佛法中名为寂静，如中夜无声一样。大家不要误会！这不是佛法所说的涅槃寂静，只是定境的寂静。表示证悟境界的术语，有些也应用于定境，如不动，寂静，无分别等。如误以定境的寂静为无分别智，那么四禅以上，都是大菩萨了！其实，四禅以上，还是共世间的禅定，所以这样的寂静，也不是无分别智。

四、远离「自性」的无分别：什么是自性无分别？自体本来就是没有分别的。如桌子、板凳，从来就是没有分别的。这样，土、石、树木、花草等物，都是自性无分别，不是经修行而达到的无分别。这种自性无分别，不是无分别智，否则，石头、泥土等，都成了圣智了。所以成佛，是凡夫修行所得的；无分别智，是分别心经修行而得无分别的。中国佛学所说『无情有性』、『无情成佛』，实是违反佛法的戏论！

五、远离「执息念」的无分别：这是外道定。生死轮回不已，病根在什么地方？因有分别心，刹那刹那的念念不息。那有什么办法呢？如生灭心不起，意念不起，就可以得涅槃了。外道不知妄念的因缘，不知离妄念分别的正道，以为只要没有念就好了。所以执著息念，以息念法门而修行。不知这样的修行，即使修到了无念，还是外道禅。外道中有二：一为无想天，是属于四禅天的。外道以为，我们的妄念，依想而起，所以用灭想为方便。想是心所法，与一切心识相应，有心识就一定有想。外道修无想为方便，得定时，想没有了，六识也不起了，是无心定之一。依唯识学，得无想定的，没有六识，第七、第八识还是有的。外道如修成无想定，死后上升无想天，受五百劫无心的果报。修得了定，有些是会失掉的，可是得了无想定的，因为没有（六识）心，所以不会退失，一定要受长期无心的果报。二、是非想非非想定，是属于世间最高的禅定。有的外道以为：心念的生起时，一定有受与想相应。想，所以多起分别；受，所以有苦乐等情绪的不稳定，所以以止息

受想为方便，将受与想止息下去，使它不起；受与想不起时，一切心心所都不起了。佛法名之为非想非非想定，是心识微细到似有似无的境地。无想定与非想非非想定，外道修得了，就以为是涅槃，无有分别。佛法认为这只是息念为先的定境，不是涅槃，当然也不是无分别智。我们知道，无分别智是要以分别力，修观行而成就的，不是不分别就是了，更不是把念压下而无心就是了。不作意，离寻伺，寂静不动，一切心识不起的定境，不离虚妄分别所摄，离不了唯心所现。所以说到无分别智，不要误会了，以为没有分别就是了。

学佛的道友们，每为佛法的名词所误解。听说空，以为空是什么都没有了。听说无分别的，以为不作意，不寻伺，兀兀腾腾的什么都不问，以为能达到最高的无分别；也有以为少分别，少烦恼，如以为离想受可以得涅槃。佛法所说现证法性的无分别智，是要修加行的。要亲近善知识，听闻大乘法，如理作意，勤修止观。依唯识学，要理解唯心所现，修有得加行，无得加行，有得无得加行，无得有得加行，才能实现无分别智，体悟法性，真如。印度的大乘佛法，唯识与中观，都是闻、思、修；要修习止观，依止观得定慧。佛法是以慧为先导，以戒为基础，以定为方便，才能悟入。从前释迦牟尼佛，出家修行，起初跟二人修学，所修的就是定——无所有定，非想非非想定。释迦不满意，才到菩提树下，深观缘起法，通达法性而成佛的。这就是佛法与外道的不同处。佛法的证悟，从观慧而来，不是但依深定的。有的以观慧为分别，而专从禅定去达无分别，可说是根本颠倒了！

(Ⅲ) 差别遍知

差别遍知者，谓不分别性，及非少分性，无住与毕竟，并其无上相，是五种差别。

「差别」，是不同的意思。菩萨「遍知」——无分别智，与二乘不同，胜于二乘的，也有五种。一、「不分别性」：菩萨根本无分别智现前，是不分别性的，也就是不是分别性的。众生的心识有能分别，有所分别，没有不分别的。二乘圣者的无漏智，由于执法有实性，所以是有分别性的。不分别

性，显出了菩萨遍知的差别。

二、「非少分性」：二乘能通达少分法性，于有情身心，通达无我空性；菩萨遍于一切法无分别证悟法性。菩萨智尽虚空、遍法界，于一切法无分别，不是二乘那样的少分性，所以说：二乘空如毛孔空，菩萨空如太虚空。

三、「无住」：菩萨的无分别智，是无住的，无所住著。住是安住，有定住而不动的意思。众生是有所住的，住于生死，住在生死中，安定的，牢靠的，住在生死中，不能出离生死。凡夫住生死，二乘住涅槃。住涅槃，就落在涅槃中。凡夫住生死，声闻、缘觉住涅槃，住是住著，住著就局限定了。住涅槃有什么不好？如住涅槃，就远离生死，不能化度众生。如自己的生活好了，沉醉在舒服享受中，就忽略了别人的苦难一样。声闻、缘觉住在涅槃，依大乘法说，想发愿回心向大，也是很不容易的。但菩萨不住生死，不住涅槃，生死与涅槃，无二无分别，所以都无所住（或称为无住涅槃）。菩萨无分别智，离生死而证涅槃；虽契入涅槃，而悲愿熏心，不离生死，历劫化度众生。小乘与大乘无分别智，是这样的不同。

四、「毕竟」：众生，二乘圣者，什么都是有局限性的。大乘无分别智，体悟一切法空性，这是超越时空性，超越数量的。所以，时间，空间，功德，化度众生等，一切是一切的一切，无穷无尽的。菩萨一直到成佛，成佛以后，是尽未来际度众生，这是无分别智的毕竟相，非凡夫、二乘所有。

五、「无上相」：最究竟、最圆满的无分别智，是佛智。佛的无分别智，唯佛与佛，乃得究竟。佛佛平等，无上无等，再没有比这再高再上的，是无分别智的无上相。

大乘的无分别智，从不分别性，非少分性，无住，毕竟，无上相——「五」相中，显出了无分别智的超越于二乘的「差别」相。

(Ⅳ) 作业遍知

最后业遍知：谓离诸分别；给无上安乐；令远离烦恼，无所知二障。其后所得智，而能正悟入，一切所知相，严净诸佛土，成熟诸有情；并能令生起，一切相智性。五种业差别。

菩萨遍知中，「最后」是「遍知」「业」，是无分别智的业用。作业是（事）业用，也就是无分别智所起的大用。事业有五种，根本无分别智有三；后得无分别智有二，以下分别的解说。

先以根本无分别智来说，一、「离诸分别」：离诸分别，一切分别不起，是无分别智的妙用，是无分别智中最主要的。

二、「给无上安乐」：离一切分别，证得涅槃，涅槃是无上安乐。不是灰身泯智的二乘涅槃，是备有常、乐、我、净四德的大般涅槃。无上安乐，依无分别智离一切分别系缚而得。

三、能离障：「远离烦恼」、「所知二障」。离烦恼障，没有所知障，是无分别智的作用。无分别智，上面已说能对治种种的妄执。能对治一切妄执，所以能离二障。障是障碍，烦恼障能碍涅槃，所知障能障大菩提，非离障是不能证涅槃，得大菩提佛果的。

什么叫烦恼？烦恼本是种种不良心所法的通称。生起来的时候，使心识烦动恼乱，情绪不安定了，是非不明白了。烦恼很多，或是属于情感方面的，或是属于知识方面的，或是属于意志方面的。凡一切不如理的，不正常的不良的心理因素，都是烦恼。唯识宗分烦恼为二大类：一、烦恼障：根本烦恼有十种；随烦恼，又有大随、中随、小随等烦恼。一切烦恼，是以萨迦耶见——我见为主的。萨迦耶见是自我见，使我们以自我为中心而营为一切，起善、作恶，将来能得人天等乐报，地狱等苦报，在生死中流转。烦恼障能使我们感生死果，不能得涅槃，障碍涅槃。这种烦恼障，是二乘所共断的，断了烦恼障，才能了生死，得涅槃。烦恼障中，有见道所断的烦恼，修道所断的烦恼，古译或称为见、思烦恼。

二、所知障：也还是种种烦恼，以萨迦耶见为中心的，但比烦恼障更微细。其重心是什么？所知障于一切所知法中，由于不悟法空性，对一切事理有所著，有所碍。如一切实有性等法执，就是所知障。我们不能了解如幻如化，就是有所知障在那里。所知是我们所知的一切法，我们不能恰恰好的去如实悟解，执著一切，而起错误的认识。那么，所知障是由于内心有微细烦

恼，所以不能如实了解一切。有了这样的所知障，就不能成佛了，所以说所知障障大菩提。唯识宗有一句话说：『所知不是障，被障障所知。』所知的境界自身，不能说是障，由于自己心理的执障，才障蔽了所知的真相。如戴了红色的眼镜，看来什么都是红色的；戴了凹凸眼镜，看出来都是弯弯曲曲，歪歪斜斜的。其实，所见的并没有变了样，只要除去红色或凹凸的眼镜，就见到真相了。如一切是唯心所现的，现起能取、所取，由于不知唯心所现，以为心是心，境是境，心境各有自性，这就是所知障所起。远离这所知障、烦恼障，是根本无分别智的妙用。能彻底的离障，才能得大菩提、大涅槃，圆满佛果。

以下，是后得智的业用。根本智证真以后所生起来的智慧，是后得无分别智。后得，就是证真以后所得的。后得智的业用，有二：一、「能正悟入，一切所知相」：通达一切所知相，是通达一切法的如幻如化，种种无尽的，一切一切的所知法相。所以说：根本无分别智是平等智，后得智是差别智。佛菩萨不但通达平等真性，也依后得智，善巧一切，于一切无所不知。

有了这悟入一切所知相，所以能完成二大工作：「严净诸佛土，成熟诸有情」。龙树菩萨也说：菩萨得了无生法忍（般若证悟法性）以后，就没有别的事了，专于方便利他，严净佛土，成熟众生。严净佛土，是菩萨遍到十方佛土，种种供养庄严，见佛，闻法；广修种种功德，庄严佛土。等到修行圆满成佛，就实现了最清净最圆满的佛土，不但庄严法身佛净土，还能引摄菩萨，于诸佛法会中，受用法乐：这就是严净诸佛土。成熟有情，只是应一切根机，现身、说法。有人天善根的，以人天法而成熟之；有声闻、缘觉善根的，以声闻、缘觉法门而成熟之；有大乘善根的，以大乘法门成熟他——使他发菩提心，修菩萨行，广度众生，究竟成佛。成熟，或译成就，就是使他成法器，善根成熟而能解脱。菩萨后得无分别智的利他，不外乎救度众生与庄严佛土；在利他中，完成佛果。小乘与大乘，这就是根本不同处：小乘以『自利』为主，以解脱自身的生死，为唯一大事。对于众生，只是随缘摄化。有时往来出入，见到了人，多少说几句佛法，要他归依三宝，或劝他布施，持戒；有智慧善根的人，为说四谛法门，不能说不救度众生。但声闻的

化度众生，是随缘的，缺少主动的大愿，所以不能为人作『不请之友』。菩萨就不同了，菩萨以悲愿方便，利他为先，从根本无分别智起后得智，起无方妙用的时候，能与众生以不同程度的救度，尽未来际为众生。而且，声闻但重视有情的净化，菩萨更重视环境，也要净化国土。如阿弥陀佛完成了庄严清净的极乐世界，能摄受无数人到那边去，净土中容易修学，容易成就，容易不退转。大乘法一定会说到净土的，这就是菩萨后得智所起业用的特胜。

后得智的第二业用，是「能令生起」「一切相智性」。佛智的名称很多，如一切智，一切智智，一切种智，一切相智。一切种智是一切法门通达一切法的佛智；一切相智，是通达一切法的一切相。所以一切相智与一切种智，意义相近，都是通达无尽一切法的佛智。这是菩萨的后得智，到了究极圆满，就成为佛的一切相智，所以是后得智所起的。

菩萨遍知——无分别智的「业」用「差别」，共有「五种」：前三种属于根本无分别智的业用，后二种属后得无分别智的业用。无分别智的遍知，以对治、自相、诸差别、五作业，来说明，已说完了。以六相悟入所依住，广明无分别智，也到此为止。

(七) 悟入作意

悟入作意者，谓若诸菩萨，发心欲悟入，无分别智者，当作如是意：由不知真如，起虚妄分别，名曰一切种，为现二取因，依此起异识；故彼因及果，虽现而实无，彼现法性隐，彼没法性现。若如是作意，菩萨即能入，无分别正智。

「悟入作意」，是说要悟入转依，得无上大般涅槃，应该如何作意。这里，作意是意解，是观想。可以分为二段：一、作唯识理解；二、修唯识观行。假使菩萨「发心」，想「悟入」「无分别智」而得转依，那就应该起这样的意解，也就是这样的理解、思惟。这就是要知道：众生无始以来，「由不知真如，起虚妄分别，名曰一切种，为现二取因」。众生从来不曾知道真如、法性，因没有能通达法性，所以就起虚妄分别心。虚妄分别，是一切妄识的别名。虚妄分别的心心所法中，根本识名为一切种，一切种子识就是阿

赖耶识的异名。阿赖耶识摄藏一切种子，从种子起现行，所以虚妄分别种子识，能变现而起能取、所取，为现起二取的因缘。到底为什么有虚妄分别呢？虚妄分别的所以生起，就因为不通达平等法性、真如，不通达真如，就起虚妄分别。这样说，有人要解说为迷真起妄了，好像真如本来清净，由于不了，以后才生起虚妄分别。其实，这是论理的前后，并不是时间的先后。什么是论理的前后？在理论上，平等法性是本来如此的，因为不通达法性，所以就有虚妄分别，所以说虚妄分别因不知真如而起，虚妄分别可灭而真如常住，可说虚妄分别是后起的。但这不是时间上的先后，决不能想像先有个真如，后来因为不悟真如，才生起虚妄分别。真如常住，是超越时间性，所以想像有时间的先后，是颠倒见。应该说，从无始以来，就是这样的，不悟真如而起虚妄分别。一切种，在唯识学上，是阿赖耶识，一切种子为生起一切的根源。一切种是虚妄分别的生死根源，一切种起虚妄分别，虚妄分别能摄持一切种，虚妄分别与一切种，是不一不异的。无始以来为恶习所熏成的虚妄分别，就是一切种阿赖耶识，为现起二取的因。「依」于能取、所取的变现，「起」种种别「异识」。什么是别异识？能取、所取——二取，就是别异。在能取中，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识，——都是别异，在所取中，色、声、香、味、触等，山河、大地、草木、丛林，一切是唯识所现的差别相，一切唯识为性，可以称为识的。

这样，一切种是因，虚妄分别是果；虚妄分别是因，能取所取是果；「故彼因及果，虽现而实无」。依因有果，因果的种种差别，其实都是不可得的，只是虚妄分别所现——唯识现而已。虚妄分别如乌云一样，真如如虚空一样。「彼现法性隐，彼没法性现」，这就是虚妄分别种子现起时，就不知法性、真如，如乌云聚集，明净的虚空就隐而不见了。如虚妄分别的一切种子没有的话，法性就显现清净，如乌云消散而显出明净的虚空一样。迷悟、染净的转依，应这样的理解！

「若如是作意，菩萨即能入，无分别正智。」这是结说。菩萨发心要悟入无分别智，证入法性而得转依，要有上面所说那样的作意。众生无始以来，不悟真如，起虚妄分别，有一切种子阿赖耶识。有了一切种子识，自然的

现起能取所取，因果展转，起种种异识，在生死流转中，不能解脱。这唯有了解虚妄分别所现，虽现而无实去求解决。这样的作意，菩萨就要入唯识法门，读大乘经论，理解唯心所现的道理，起唯识的决定胜解。有了这样的唯识正理的闻、思，进一步可以修观了。

从缘知唯识，观识不得境；由境无得故，亦不得唯识。由此无得故，入二取无别，二别无所得，即无分别智。无境无所得，以是一切相，无得所显故。

上来，理解到生死到涅槃——转依的正理，就是依唯识所现而明迷悟、染净的正理。有了这样的理解，就要进一步修唯识观，观也就是作意。被称为方便唯识观的，是「从缘知唯识，观识不得境」。缘是所缘，了解到心识所缘的，一切唯识。根本是虚妄分别——妄识。依虚妄分别而显起一切，这一切当然以妄识为自性。在虚妄分别心所缘境界，似乎是存在于心外的，知道了一切都是唯识所现，所以观一切唯识而不得外境的实性。离了识以外，所取的境不可得，就是所取空。唯是识所现前，离心的所取境不可得，是唯识无境的正观。

「由境无得故，亦不得唯识」，被称为真实唯识观。识与境是相对的，有境就有识，有识就有境，有漏的心识活动，确是如此的。现在，既观所取的境不可得，与境相对的识，也不可得，所以说亦不得唯识。依空宗说，这妄识也是空的；但唯识宗说，因外境空无，能取的内识也不能现起了，所以说不得唯识。

「由此无得故，入二取无别」，由于观所取无所得，能取也无所得；境不可得，唯识也不可得，所以能悟入二取无别。能取不可得，所取不可得，同样的无得，无二无别。「二别」——能取所取的差别都「无所得」，能从观而悟入无得，「即无分别智」现前。妄识与无分别智，有这样的根本不同：妄识一定有所取、所缘境相，如没有境，妄识是不能生起的。有心一定有境，所以《密严经》说『众生心二性，内外一切分』，众生心有二性，就是现有内外，内是能取，外是所取。有能取、所取，相互关涉，所以种种贪爱

，种种执著，种种分别，都起来了。无分别智，决不是我不分别，不想就是了。一定要破除所取，因所取空而能取也不起，无分别智才能现前。无分别智与妄识不同，是没有所缘相的。无分别智证悟真如，真如无相，所以无分别智不是妄识那样，有真如相可得。一般心识的缘了境界，心内一定有所缘的影像；没有影像相，就不可能知道。无分别智是没有影像相的，所以叫无所取，无能取，能所双忘，也就是无分别智，是超越主观客观的自证。

总结的说：「无境无所得」，境是没有的，由无境而能取、所取都无所得。这样，「以是一切相，无得所显故」。在无分别智证中，一切相都是以无所得而显出真如。如《般若波罗蜜多心经》说：『以无所得故。』一切法都无所得，就是般若，也就是无分别智。在无分别智证悟中，一切相不可得。所以，如以为证悟是这样那样的，是不可信的。从前，香港有一位禅师：劝人参禅，他的方法特别快，几天就可以开悟。他对他的弟子说：『你看，你看，你找啊！』有弟子问他：『师父！你到底找到了什么东西？』他说：『我好不容易才找到了，头颈后面亮亮的。』那是笑话！真正的证悟，那里是这样的相？证悟无分别智现前，一切法都无所得，佛也不能说是什么的。

依悟入作意说，要这样的理解唯识所现，除二取而灭虚妄分别，才是唯识法门的主题。

(八) 悟入地

加行悟入地，于四相当知：由胜解加行，于胜解行地，是顺决择位。各别证加行，即于初地中，是触真实位。由修习加行，于未净六地，及三清净地，是为随念位。由究竟加行，任运佛事业，相续不断故，此即是达到，彼智体性位。

『加行』一词，上面说过，含义是有宽有狭的。现在所说加行位，是广义的。在修行历程中，一切的功用，努力，都叫加行。进一步说，佛的无方妙用，从十地菩萨进修到成佛，成佛的利生大用，也还是加行。所以这里所说的「加行」，是广义的。修行到成佛，一步步的前进，用「四相」来说，也就是四种不同的阶段。唯识宗立五位：资粮位，加行位，见道位，修道位

，究竟位。从菩萨发心到成佛，分成五个阶段。现在所说加行的四位，没有说第一资粮位。资粮位虽修福德、智慧资粮，还没有修唯识正观，对于悟证转依，差得太远，所以不说。从加行位说起，就只有四位了。

一、「胜解加行」：胜解是深刻的理解，达到坚定不拔的阶段。胜解不是真实的体验，不过也不是一般平常的了解。依唯识说，这是深解一切唯识，而修唯识观的。「胜解行地」，就是煖、顶、忍、世第一法——四加行位；地是经历的地位，修胜解行的地位，名胜解行地。这是初地菩萨以前的，修唯识而到初地证悟的阶段，那一不长的时期，名胜解行地。胜解行地，「是顺决择位」；那时候的智慧，又名顺决择分善根。什么叫顺决择？真正能决择真理，那是证悟了。修煖、顶、忍、世第一法——四加行，观所取空，观能取不可得，观所取、能取——二取都无所得，这种观察慧，是顺于决择的。换言之，是倾向决择，引到真正的决择、证悟的，所以叫顺决择位。煖、顶、忍、世第一法，修顺于决择、证悟的观慧，就是上面所说的：有得加行，无得加行，有得无得加行，无得有得加行；修这四种加行的阶段，是胜解行地。胜解行地，一般说，可通于初地以前的十住，十行，十回向，不过本论专指十回向末了，起四加行时，名胜解行地。

二、「各别证加行」：菩萨初证真如——见道位，初地菩萨所起加行，名各别证加行。证悟真如、法性的加行，为什么名为各别证加行？各别证是各别自证，证得一一法的本性——自性。真如法性是一切法的通相，但不是抽象的普遍的理性，而是一一法的法性；一一法的法性，无二无别，所以或说为通相——共相。是一一法的本性，所以说各别证，但又不是一法一法去体认，而是一证一切证的。前面曾说到自内证，正就是这各别证。中国人欢喜说一，如说一真法界，其实真如、法性无二无别，无二而又是不著一的。各别证加行在「初地」菩萨见道位，就「是触真实位」。触是直接体验到的，真如的亲切证悟，名触真实位。各别证加行，与胜解行的加行不同，胜解行是加行无分别智，各别证是根本无分别智。

三、「修习加行」：由修习加行，「于未净六地，及三清净地，是为随念位」。随念，是随顺根本无分别智，依证悟的法性清净，于一一法不断的

体验、修习，趣向圆满。随念位是修道位，名『修习加行』。依菩萨十地说：初地归入触真实位；二地、三地、四地、五地、六地、七地，名为未清净六地；八地、九地、十地，是三清净地。也可以说：从初地到六地，是未净六地；七地、八地、九地，是清净三地。未净与清净的差别在那里？菩萨地中，从初地到六地，名有相有功用地；七地名无相有功用地；八地到十地，名无相无功用地。前有相，所以初地到六地菩萨，无分别智悟入真如，一切相都不现。当然清净了；但后得无分别智起，相又现起，有相与无相间杂，一下子有相，一下子无相，所以名未净六地。八地菩萨以上，无相无功用，二谛并观，真俗无碍。七地菩萨以上，才是纯无相观，八地、九地、十地，名三清净地。第七地无相而有功用，在清净与未净之间，如在两国中间一样。可说清净；约有功用，也可说未净。修道位菩萨的地地加行，是修习加行。

四、「究竟加行」：从十地菩萨后心到成佛，所起的名究竟加行。十地菩萨的时间很长，到了十地菩萨的最后心，一念圆证中道，也可说真俗无碍，事事无碍，到了最究竟，最彻底的阶位。虚妄分别习气一些也没有了，所以说烦恼、所知二障的粗重习气，全部断除之时。十地圆满的最后一念，进入佛位的加行，名究竟加行。由究竟加行，圆成佛道，能「任运」——自然而然的施为一切「佛事业」。佛的身业、语业、意业，都有自利、利他的一切妙用，都是自然而然的，名为任运。任运的佛事业，「相续不断」的尽未来际，所以名为常。以究竟加行，到达成佛，才是真正到达了，「彼智体性位」。佛以无分别智证真如，真如最清净，无分别智最究竟为体性。如如、如如智无二无别，名为法身；法身是智法身，是以无分别智圆满显发清净法性为体。经中或名为法界体性智，法界体性智就是佛的体性智。上来所说四加行，各各不同，一步一步的深入，也一步一步的圆满。究竟圆满成佛，是究竟转依，大菩提与大般涅槃，圆满成就。

下面说转依有二种相：一为过患相，一为功德相，这是一正一反的。什么是过患相、功德相？意思说，如没有转依，有一切的过失，佛法的一切功德都不能成立；反之，有了转依，一切功德能成立，一切都没有过失。这说明了为什么要说转依，转依是后期大乘——唯识与如来藏学所说的。转依的

自性，是无垢真如。迷真如法性，有虚妄分别，现二取相；悟真如法性，能断惑，修道，得涅槃、菩提，成就智法身。转迷启悟的佛法，都不离真如法性而成立。

(九) 悟入过患

悟入过患者，谓若无转依，有四种过患：无断惑依过；无修道依过；无诸涅槃者，施设依处过；三菩提差别，施设无依过。

如没有转依，「有四种过患」：一、「无断惑依过」，就是断惑没有著落，断烦恼就没有依止。二、「无修道依过」，修道——以悟入真如，没有依处，没有著落。三、「无诸涅槃者，施设依处过」。什么是涅槃？涅槃依什么而说？如没有转依，也没有施设涅槃的依处了。四、「三菩提差别，施设无依过」。三菩提是声闻、缘觉、佛的菩提，这三种菩提，如没有转依，那三种菩提也亦无从施设了。所以，修行断烦恼，要转依；修道证真，也要转依；涅槃要转依；菩提，阿耨多罗三藐三菩提，也都要转依。如没有转依，断惑，证真，涅槃，菩提，都无从安立，这就是后期大乘，特明转依的理由所在。

一、无断惑依过：断惑（烦恼障、所知障）与证真是相应的，证悟的一念无分别智现前，就断除了见道所断的惑障；证真如光明的显现，断惑如黑暗的消散。本论上文说到转依的自性，是：『谓客尘诸垢，及与真如性，不现及现义，即无垢真如。』真如是转依自性，无始以来为客尘诸垢——惑障所蒙蔽，不得显现无垢清净；转依就是转灭客尘诸垢，转显真如清净。客尘诸垢等虚妄法，是依附真如的，但真如不受惑染，而终究可以转去的。在断惑中，如断惑证真时，眼、耳、鼻、舌、身、意等识没有了，烦恼也没有了，一切相都不现前。但惑障并没有断尽，见道证真以后，从真出俗，二取相又现前了，还有烦恼障习气，所知障现行、习气，所以并没有成佛。真见道时，一切相不现，毕竟清净，怎么还有未断的惑障，惑障保留在什么处呢？当然不在无分别智中。因为无始以来，法性本来清净，而为这虚妄习气所熏染。虚妄分别习气与真如，虽真妄不一，而虚妄却依于真如。所以无分别智

现证，虽一切不可得，而虚妄分别的二取习气还在——依于真如。所以要经长期修行，二取习气彻底断了，虚妄分别彻底不起才是纯无相行，圆成佛道。中国佛教有一句话——『一念清净一念佛』，那是不知道惑障次第尽的实际情形了！虚妄分别的习气依于真如法性，如乌云依于虚空。乌云依于虚空，但不能说是从虚空生的，虚空不生乌云，乌云却依虚空而有。所以说断惑而得转依，是以真如法性为依而说转的。经中说到：如来藏为依、为住，为建立故，有生死，有涅槃。虚妄杂染法，依附如来藏，而不是如来藏，是离、是异，真如法性在虚妄隐覆中，名为如来藏。惑障依于真如，真如离惑障，无垢真如是转依自性，所以说，假使没有转依，就没有断惑的依止，断惑障就不能成立了。

二、无修道依过：修道也是以清净真如为依。修道，从听闻佛法，知有佛法开始。修布施、供养、持戒，修定，修观察慧。这样的修行，都是虚妄分别，都是有漏，这有什么用？以真如法性为依，所以修道是有用的。听闻佛法，所听闻的是法界等流，是从佛证悟法性所流出的圣教。从佛或佛弟子听法，能熏习成出世心种子。这是虚妄分别的，是世间有漏的，却发生向于真如法性的作用。能破坏虚妄分别，达到证悟真如，成为无漏圣道。那时，戒、定、慧一切功德，都与法性相应，与真如不离、不异。这样，修道才有了意义。无漏圣道，一得永得，菩萨的展转进修，功德也愈修愈大，修到究竟圆满而成佛。所以说修道，必有转依，自性——真如为依止，否则，没有清净真如为依止，修道也不能成立了。

三、无诸涅槃者，施设依处过：涅槃，为三乘圣者所归趣，究竟依什么施设——安立？没有苦恼，没有忧愁，种种虚妄颠倒都没有，什么都没有，就是涅槃吗？不是的！不能说什么都没有就是涅槃。涅槃是依转依而施设的；一切虚妄杂染都没有了，清净法性就显现，也就依清净法性而安立为涅槃。如不说转依，无有无垢真如的转依自性，那涅槃是施设无依了。

四、三菩提差别施设无依过：声闻菩提，独觉菩提，成佛的阿耨多罗三藐三菩提；菩提的意义是觉，觉是以清净法性转依而建立的。如以生空智慧，通达生空无分别性；通达生空真如的，是声闻菩提、独觉菩提。如以圆满

的无分别智，通达我、法空性、真如，修到圆显最清净法界；圆满无分别智性，就是阿耨多罗三藐三菩提——无上正等正觉。这样，声闻、独觉、佛的菩提，都是依真如、法性而建立的，所以《金刚经》说：『一切贤圣，皆以无为法而有差别。』如没有转依自性——无垢真如，那三乘菩提，都有无依的过失，三乘菩提也成为不可能了。没有转依，断惑、修道，涅槃、菩提，都不能成立，也就没有佛法，过患可太大了！

(十) 悟入功德

当知彼相违，四相入功德。

知道了没有转依的四种过患，就知道与上面「相违」反的，也有「四相」悟「入」有转依的「功德」。有了转依，断惑到究竟清净，一切都能成立了。有转依自性，从有漏修行，到无漏修行，经十地菩萨圣道而达究竟圆满，也可以成立了。三乘的涅槃，三乘的菩提，有转依自性而可以施设了。佛法修证成圣的事，一切都依之成立，这就是功德。这就是唯识学特别重视转依的理由。

乙 喻说

广说转依，有法说，有喻说。上以十种相法说转依，以下以譬喻来说明。

于无而现有，喻如梦、幻等。转依则喻如：虚空、金、水等。

在本论的最后，举二种譬喻，来总结本论的论义。

一、虚妄分别喻：从虚妄分别现起能取、所取，各各差别境界，是「于无而现有」的。实在是没有自体的，但现起而在我们的认识中，好像是真实有的。于无而现有所举的譬「喻」，是「如梦、幻」。梦境，好像是有的，见到这样，那样，或喜笑，或啼哭；有时梦境非常明白，但梦不是真实的。幻，上面已说过，如以手巾结成兔子，会跳，会叫，可是只是手巾，那里有兔子！于无而现有的譬喻，譬虚妄分别，一切有为法。经中所举的很多，或说如梦、幻、泡、影等六喻，或说九喻，或说十喻，本论略举梦、幻二喻，以等其他的譬喻，譬说于无而现有的有为诸行。

二、转依喻：转依自性，无垢真如，从虚妄分别所染，转化到显现究竟清净「转依」的譬「喻」，本论举「虚空、金、水」三喻。可以譬喻转依的，是不止此三喻的，所以末有等字。经中，论中，说到这三种譬喻的，极为普遍。虚空本来明清，或为乌云所遮，或是大雾，或是风沙大作，天昏地黑，虚空清净相就不显现了。如乌云散了，雾散了，风沙停止了，虚空明净就显出来了。这转依自性，有二种清净：一、本性清净，二、离垢清净。本性清净，如乌云遮著虚空时，看起来不清净，其实虚空还是那样的，本来是清净的。等到没有乌云时，那时的虚空清净，譬如真如的离垢清净。转依自性是真如，转依是从客尘诸垢所染，转为离垢的毕竟清净。

金喻，如开采金矿，金与矿内的沙、石、土等，混在一起，当然是不清净了，也没有见到黄金。将金矿加以冶炼，成为纯金，那时最清净的金子显出来了，可用金来作成庄严具。当虚妄分别现前时，如矿中的金砂一样，见它不清净，有的还不知道是金呢！经过冶炼，炼成十足真金，可以做种种器具，种种庄严具。正如我们经修行，消融虚空分别，无垢真如就转依而成佛了。大用无方，法身、报身、化身，起自利、利他一切功德业。

水喻，如下大雨时，流水，污浊得很。水为什么不清净？因为尘土和水混在一起，所以成为浑水。如水澄静一下，尘土下沈，把尘土抽去，就成清水了。如加热使水成为水蒸气，冷后成为蒸馏水，那是最清净了。其实，水质本来是清的。真如法性转依，也是这样。虚妄分别时，不见真如清净，一切是烦恼、业、生死杂染。经修行而显现真如清净，就像浑水的转为清水一样。水的功用极大，一切生物都依水而滋长；如佛德广大，一切众生都蒙佛的恩德。

学大乘人，应观虚妄分别，似有无实，是如梦如幻的。应观转依自性——清净真如，如虚空、金、水那样。似有而实无的，可以消解灭去，所以能出生死。真如本性清净，依之而可以断惑，可以修道；涅槃与菩提果德，也依之而成立。本论辨法法性：法——生死法，可以从前面二譬喻来了解；法性——涅槃，可以从后三譬喻去了解。这二类譬喻，作为全部论义的总结。（宏观记）

卷004

——民国五十二年冬讲于台北慧日讲堂——

悬论

一 释题

此论全名《无量寿经优婆提舍》，或称《往生净土论》，或简称《净土论》。我国净土宗依三经一论立宗，三经者，一为《佛说阿弥陀经》（小本）；二者亦名《阿弥陀经》（大本），有多种译本，王龙舒居士会编为一种文字较易懂者，是为通用之大本；第三为《观无量寿经》。其一论即本论，根据《阿弥陀经》造论，故称之为「阿弥陀经论」。时人有谓念阿弥陀佛，仅中国有之，印度人并不念阿弥陀佛。此说不确。实际上，印度，尤其是西北印至伊朗（古称安息）一带，念阿弥陀佛者甚众（今已绝迹），但不若国人之立宗专念耳。且马鸣菩萨《大乘起信论》，龙树菩萨《十住毘婆沙论》中，均曾附带提及此一法门，而世亲菩萨本论，尤为专门提倡此法门者。故知念佛在印度，古已有之，到华为甚，但华印念佛方便略有不同耳。今释题分二段：（一）无量寿经，（二）优波提舍。

无量寿经：无量即阿弥陀义。无量寿梵文为 Amitayus。世人寿命皆有限量，故为不彻底、不究竟。如学佛达最究竟圆满之境界，即得常乐我净；常为佛德之一：佛寿无限。此经即系指各本《阿弥陀经》而言。

优波提舍——为十二部之一，为顺经义解释之论。印度论有二种：一者、同于中国之注疏，逐句解释文义，谓之释经论；一者、为宗经论，依经义为宗，予以发挥，不重文句。本论为宗经论。

关于本论须注意者：本论并不讲解《阿弥陀经》，亦不阐明《阿弥陀经》之义理，而是根据该经，提出一种修行法门。故全论所说明者，皆为如何念佛，如何发愿往生，所以是以修行为主之论。

二 阿弥陀佛与极乐国土

念佛非只口中念佛，须念念不忘佛及佛之净土，并发愿求生该净土。今先讲阿弥陀佛。

阿弥陀佛即无量佛。说无量须先知何为量。量者，大小、久暂、轻重、长短，彼此可以衡量者之谓。世间万物无不可量、可思、可议、可以文句诠释，但究竟圆满佛果之佛，则其境界不可衡量，不可思议，故为无量。喻如众水入海，即失其名诠，总为一水，平等平等，不可分别，不可诠解。如众生福报智慧，等等差别，但至成佛，则法身平等平等，等无差异，即成无量。虽在众生眼中，仍有无数佛，其实在佛境界，一佛即一切佛，一切佛即一佛，如《华严经》说。《般舟三昧经》说：修行念阿弥陀佛，成就般舟三昧时，即得见佛，而所见者为阿弥陀佛，亦见一切佛现前，故阿弥陀佛可说即一切佛之总代表；此为阿弥陀佛之根本意义。阿弥陀佛与《华严经》渊源极深，如本论所称，发愿往生阿弥陀佛「莲华藏世界」。此华藏世界，即《华严经》之华严世界。又「八十八佛忏悔文」，依《华严经》最后一品〈普贤行愿品〉而来。净土宗同人皆知「普贤十大愿王导归极乐」，故阿弥陀佛法门与《华严经》关系极深。莲池大师之解释《阿弥陀经》，即以华严宗义解释。

无量者以无量光、无量寿为尤著。阿弥陀婆耶为无量光，阿弥陀廋斯为无量寿。光有二种：一者、佛身光，表佛身清净；二者、智光，表智慧无边，皆为众生所求对象，而于佛得究竟。又阿弥唎多 am□ta，甘露义。印人所谓甘露，通俗义乃不死之药，其实（不生）不死即佛之常义。往生咒中之阿弥唎多，即此义。故甘露王佛亦即阿弥陀佛。经题标无量寿，似为顺应世俗；依下论义，固以无量光为主也。

以上为阿弥陀本义。但今所称之阿弥陀佛，既称前身为法藏比丘，今成佛在西方说法；其后佛灭，由观世音菩萨继续佛位；而极乐世界在西方，亦有方位，故其寿命、领域，均非无量。此又何以解说？此乃因众生心量有限，故作此说。如《维摩诘经》中，舍利弗以佛感秽土为疑，不知视为秽土者，乃舍利弗之眼见如此，非佛土本来如是也。今阿弥陀佛土，本是无量，为有量众生，方便故说为在西方，如是如是耳。此乃无量中现有量，使众生得从有量达无量也。

再讲极乐国土，先辨净土之有无，因如无净土，则何往生之有？今讲净土有无，有二说：一者、普通人武断的认为迷信，因信者既未见过，又未去过，不能证其有。二者、信佛之人认为必有，因信经说如此。今就常理判断，不必亲身经历，亦不必全赖经说，亦可认定必有，兹申论如下：

一、如今科学昌明，已证实我此世界，只是无量星球中一行星，是可知此世界外尚有其他世界。

二、再问各种世界有否优劣之别？但看世间各地均有优劣，可推知各种世界必有优劣。

三、如世界有优劣，则我今世界是否即为最佳者，当知不然。然则，可知更优世界之存在，当无可疑。即如近日科学界，因有飞碟之谜，亦认为其他星球可能有智慧较我为高之生物存在。

从上知净土不但有，而且极多，且有殊胜各别。佛教界又有言唯心净土者，认为净土唯在人心中，心外实无净土。如是说法，大违佛意。须知世界唯心所现，是说固是，但既如是说，须知秽土亦是唯心所现。今承认唯心所现之秽土为现前实有，何以又不承认唯心所现之净土为实有？故既信净土，必信其实有，不可执理废事。

又关于极乐世界，向有小小论诤。即此净土究为佛之报土？抑化土（即佛应化之世界）？向来言佛（姑约二身说），有法身、应化身。法身之土为实报土，应化身之土为化土。今此净土如为报土，则罪恶众生何能到达？如为化土，则未断烦恼众生，亦可仗自愿力及佛愿力，得以往生，但此土似又不甚究竟。今此问题，虽不必深究，但如从各本《阿弥陀经》看，此土似专为化导秽土众生，而现为摄引者。若依《般舟三昧经》言，修成者得阿弥陀佛现身为之说法，而行者是时起念作观：「佛宁有来？我宁有去？不去不来，而佛现前，知由心现。是心念佛，是心作佛。佛即是心，心即是佛。」如此观法。从而悟入诸法实相，如此往生极乐，则极乐世界即非应化土。彼华开见佛，悟无生忍时，其净土不在东方，不在西方，乃遍一切处，而为报土矣。大藏经中有关极乐净土者极多，非止今一般所说三种而已。其各经所述

净土，有叙为佛之报土者，有为应化土者，故引起古人种种诤辩。如云「念佛即生极乐」。一种人解释为念佛必定往生，如所谓带业往生。另一种人则认为此乃「别时意趣」，即说为往生，非即往生，乃累世展转进修，终必往生之义，非指现生即往，如俗言一本万利，乃逐渐营生，攒积而得，非投一文即可得万利也。此种异解，当然皆从对佛身土之不同了解而生。其实净土只一，而见为报土、化土，全视众生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，则此化土亦不离报土也。

三 往生极乐之意趣

何故欲往生极乐耶？何故发是愿耶？须知净土法门乃大乘法门，小乘无十方净土，故求往生净土为大乘特色。而大乘要义，在上求佛道，下化众生。如念佛不离此大乘心境，则与生极乐意义相符。如只为离苦得乐，则是小乘根性矣。但发大乘心，何故求生极乐？因秽土因缘不具足，学佛不易，虽发菩提心，而障碍特多。生老病死，毫无把握，故须往生极乐。「诸上善人俱会一处」，决不致退失大心。马鸣菩萨在《大乘起信论》说：如来有胜方便，勿令退转（退失菩提心），即此之谓。可见往生之究竟意趣，乃在不失菩提心。至于八地菩萨马鸣与初地菩萨龙树之生净土，与凡夫求生，大不相同。登地菩萨之已悟无生忍者，随愿往生净土，如水之趋壑，乃势之所必至，与发心求生者不同也。故众生无高下，悉可生之，惟不发菩提心者不预焉。

四 作者与译者

论，在印度为大乘菩萨或小乘阿罗汉作，造者即著作义。菩萨者，发菩提心，上求佛道，下化众生，极觉有情者为菩萨。婆薮槃豆旧译天亲，玄奘法师改译为世亲，其实二译均不甚妥。因天在印语为提婆，婆薮为神名，而又无世义。该神为世人所亲，求子者求之即得子，故名世（天）亲。此大菩萨极为有名，为唯识法相宗二大菩萨之一。在印度有大名声，称为千部论师。小乘之聪明论——（《俱舍论》），即彼所造。大乘论中之《唯识三十论》（后人加以注解成《成唯识论》），为唯识宗所依，此论亦彼所著。因彼对全体佛法，有极深刻之认识，故对此念佛法门之看法、修法，亦有独到之见

解。兹略谈菩萨生平：菩萨生于佛灭九百年顷（中国西晋时代）之西北印。兄弟三人，兄无著，弟师子觉，均为出家佛弟子。时印人出家，均在小乘教团出家。彼于有部出家，先习小乘，成《俱舍论》。其兄无著面见弥勒，得唯识观。知弟迷于小乘，称病，函召来见，为说大乘义。世亲觉悟，拟自割舌，无著劝以回小向大，以此舌宏扬大乘，遂承余绪。其所著论，无所不及，凡大乘经，无不阐扬。此论即本于全体大乘经要义，以解释《阿弥陀经》之名著。

译者元魏天竺三藏菩提流支。元魏即拓跋魏。天竺、印度也。三藏者，精通经律论。菩提流支，菩提、觉义，流支、希求、爱好义，为喜求觉悟之义。此师在佛教史上地位极高，关系极大。彼于元魏时，从印度到魏京，所译经论甚多，主要皆无著、世亲之论著，如《金刚经》、《法华经》、《十地经》等皆有论，其尤要者为《十地经论》。此论译本，一时风行，成地论宗。后又演为华严宗，其影响中国佛教至深。但彼所译唯识，与后玄奘法师所明，略有不同。其所提倡之「真心」，尤合本国人脾胃。彼所译本论，对于国人念佛，亦有重大启示。今人但知庐山慧远法师为净土宗始祖，不知净土法门，初未专宗弘扬，其真正专门弘扬者，实为昙鸾法师，而昙鸾之弘净土，亦有一番特殊因缘。原来昙鸾体弱，恐不及弘法而夭，遂至南方，向道士陶弘景学服饵之方，及归北魏，与菩提流支相遇，告以访道经过。菩提流支斥之为妄。昙鸾请示佛教长生之术，菩提流支示以本论，昙鸾习之大悟，乃著力弘扬，著有《无量寿经优婆提舍愿生偈注》。其后道绰继之，再传至唐善导而大行，故净土之风靡一世，实以菩提流支此论之功为大也。

正释

一 偈颂总说

愿生偈：

此论文，先以偈颂总说，次以长行解释。偈名「愿生偈」，即发往生净土愿，以求生佛土之偈也。偈者梵语，每句四字、五字至八字，以四句为一偈，与华诗相近。愿生偈，乃下偈颂之总名；《宋藏》本等均列愿生偈于偈

颂之前。《丽藏》本在题目下，全题作《无量寿经优波提舍愿生偈》，以愿生偈为全论题名，误也。愿生偈，共二十四偈。初二偈，归敬述意，说明弘扬赞叹者，非己见，乃是佛说，己并无功，表示对佛之恭敬，并示所得全从佛来而已。故凡佛弟子作论，皆采此种态度，归敬三宝。本论仅归敬佛宝。

世尊，我一心归命，尽十方无碍光如来，愿生安乐国。

「世尊」——梵文为婆伽婆，亦作薄伽梵，为世出世间一切所尊义。「我一心归命」——一心者，专心一志，归信世尊。如非一心，即信心不切。归命，即是梵文之南无。如『将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩』之意，归信必须完全无保留之信仰归依。如只信一部分，其他不信，则不得谓为归信。此并非愚信之意，当然仍须理智抉择，但一旦归信，便须一心信仰，不存己见。此为宗教所共，无分大小乘，莫不如是。「尽十方无碍光如来」——无碍光如来即是无量光如来，即阿弥陀婆耶佛，为一心归命之处。无碍光者，光光无碍，不若他物，亦不若声音之有碍。独光可以融合为一，但仍可为物所障。今此阿弥陀佛之光——身光、智光，则可遍照十方，不受物障。如来乃佛十号之一，梵名为多陀阿伽陀。如者、相同平等之义，即绝对而无分别之义。来、梵文亦可作去，动义。如体会真如，得此佛道，谓之如来。「愿生安乐国」——国者，世界义。安乐国，亦称安养，亦称极乐国。愿生极乐国，即所以归命阿弥陀佛之意也。

我依修多罗，真实功德相。说愿偈总持，与佛教相应。

此颂述造论之意。修多罗，契经也；契理契机之谓。佛之无漏功德，及极乐世界佛土之种种功德，为佛究竟、圆满、无漏，与真理相应之真实功德。今说愿生偈，总持（一切均包在内）以上所述各种真实功德，以与佛之教诫相应。此非依一经，或一片一段经文而说，乃总核各《阿弥陀经》所说西方世界之功德相，而说为愿生偈。

观彼世界相，胜过三界道。究竟如虚空，广大无边际。

正道大慈悲，出世善根生。净光明满足，如镜日月轮。

备诸珍宝性，具足妙庄严。无垢光焰炽，明净曜世间。

宝性功德草，柔软左右旋，触者生胜乐，过迦旃隣陀。

宝华千万种，弥覆池流泉，微风动华叶，交错光乱转。

宫殿诸楼阁，观十方无碍，杂树异光色，宝栏遍围绕。

无量宝交络，罗网遍虚空，种种铃发响，宣吐妙法音。

雨华衣庄严，无量香普熏。佛慧明净日，除世痴暗冥。

梵声语深远，微妙闻十方。正觉阿弥陀，法王善住持。

如来净华众，正觉华化生。爱乐佛法味，禅三昧为食。

永离身心恼，受乐常无间。大乘善根界，等无讥嫌名，

女人及根缺，二乘种不生。众生所愿乐，一切能满足，

故我愿往生，阿弥陀佛国。无量大宝王，微妙净花台。

相好光一寻，色像超群生。如来微妙声，梵响闻十方。

同地水火风、虚空无分别。天人不动众，清净智海生。

如须弥山王，胜妙无过者。天人丈夫众，恭敬绕瞻仰。

观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海。

安乐国清净，常转无垢轮，化佛菩萨日，如须弥住持。

无垢庄严光，一念及一时，普照诸佛会，利益诸群生。

雨天乐花衣、妙香等供养，赞佛诸功德，无有分别心。

何等世界无，佛法功德宝，我皆愿往生，示佛法如佛。

上来二十一偈，广明功德庄严。如下长行解释中详释。

我作论说偈，愿见弥陀佛；普共诸众生，往生安乐国。

末颂乃回向流通。见阿弥陀佛，除命终见佛外，亦可即生见，如梦中见、定中见等。莲宗初祖慧远大师，曾于三昧中数见弥陀佛。但此处世亲菩萨所愿，为命终往生见佛。其悲心大故，除自见外，更愿与其他众生共见。世亲以造论功德，回向自己与众生，能因此而往生极乐。回向者、回此向彼，将此功德作彼用之意。

无量寿修多罗章句，我以偈颂总说竟。

二 长行解释

1 标宗略释

论曰：此愿偈明何义？观安乐世界，见阿弥陀佛，愿生彼国土故。

论者依『愿生偈』而广为分别，使纲举目张，条理分明。印度菩萨造论，多为宗经，不重文句解释。以上「愿偈」所「明」者「何义」耶？曰：「观」想极「乐世界」如在目前，使其殊胜，历历分明，并得亲「见阿弥陀佛」，使信心坚定，发「愿生彼国土」也。念佛有多门，慧远所提倡者，为持名念佛。世亲菩萨此论，为观想念佛；其实世亲亦不专主观想，下文自见，但以观想为中心耳。《金刚经》所明，则为实相念佛。有谓实相念佛为上品上生，须根器极利者方可。而末法众生，心粗而散，观想亦不易成，故以持名念佛为对机。上来所说，固是事实，但如有妥善方法，及专家指导，仍可修持，由浅而深，由小而大，无不成就。例如先观白毫，使其历历分明；再扩而大之，倏忽便见全身。今人有以华严境界为玄谈者，其实能修者皆能修而成就。修时先须『安立』，即系念一相，但浮动不实；及后稳定，即名『安住』。如是修持，可以成功。

云何观？云何生信心？若善男子、善女人，修五念门成就者，毕竟得生安乐国土，见彼阿弥陀佛。

修五念门者，修五种念佛法门也。信乃信愿，观乃智慧。『佛法大海，信为能入，智为能度。』修此「五念门」，乃修「观」与「生信心」之方便也。但须修得成就，乃得生彼，非一修即生也。念佛者以心念，今有作念字者误。念者、心在一境上转之谓。如念佛时时心在佛，念法时时不忘『一切法不生不灭』等之谓；系念不忘也。净土宗有三时系念法门，即此意也。能念到一心不乱，即得禅定，成就智慧，别无他法。念念相继不离此一念；能如是，即能往生见阿弥陀佛。

何等五念门？一者、礼拜门，二者、赞叹门，三者、作愿门，四者、观察门，五者、回向门。

以上略举五门之名。一者身业，二者口业，三、四、五者意业。作愿门，可得定。观察门，可得慧。回向门，得大悲功德。五者由浅入深，如五者总持，必得往生。又此五门，论主乃依『愿生偈』而安立：依初二偈，立「礼拜门」、「赞叹门」、「作愿门」。依次二十一偈，立「观察门」。依末偈，立「回向门」。以下略释五门。

云何礼拜？身业礼拜阿弥陀如来应供正遍知，为生彼国意故。

以身敬礼，或合十，或问讯，或顶礼；但礼佛应如佛在。「应供」即阿罗汉，应受人天供养。「正遍知」即三藐三菩提，或三藐三佛陀，正知而遍知之谓。如来、应供、正遍知，为佛之三种德号。以「身业礼拜如来」，「为」一心愿「生彼国」之「意」。

云何赞叹？口业赞叹称彼如来名，如彼如来光明智相，如彼名义，欲如实修行相应故。

普通以口持名念佛，即属赞叹门。何以故？如稚子呼母乎？非也。因佛名为万德洪名，称名即同「赞叹」其功德。如阿弥陀婆耶，即无量光，表「如来光明智相」。顾名思义，为赞叹之真实义。因佛名无量，其功德亦无量，不可思议，故称名即为以口业称颂此佛功德。犹世人之崇拜某人物者，称其名，必须先知此名所代表人物之伟大处，否则即谈不上崇拜。如是称名，即同赞叹。修行者，凡在学佛过程中之一切，皆为修行，或修福，或修慧。而「如实修行」，乃与定慧「相应」之修行。对佛名有深刻了解，如是持名，能依念而进修定慧，从而感得佛力加被，往生极乐。至于求定，方便多门，如持咒、系心脐下等，虽得定，但不能生极乐。惟于念佛时，对阿弥陀佛功德深切了解，信愿具足，乃能相应而生彼国。

云何作愿？心常作愿，一心专念毕竟往生安乐国土，欲如实修行奢摩他故。

「作愿」者，发愿也。「心常作愿」者，必须常常作愿，「一心专念」，决定「往生」安养。如是作愿者，因「欲如实修行奢摩他故」。奢摩他，华言止。凡夫之心，散乱奔腾；止者，止心一境，勿令飞扬也。念与止者，

念如绳，系不令动，及心静止，是为止，故又名住心。故修定实即修念。如能念念相继，正念分明，即能得止；得止即为真实修行。

云何观察？智慧观察，正念观彼，欲如实修行毘婆舍那故。

一般观察，只是听人说说，散心分别事理，非此处所谓观察。真正「观察」，必须得定。依定方能成观，否则，多多观察，会头昏脑胀，失眠怔忡。如能得止再观，乃能得智慧。故《大学》曰静而后能虑，盖同此理。犹风中烛，飘摇不定，何能照物？但观慧与止不同，「智慧观察」，亦即分别、寻求、抉择。若人观一红花，视之不已，能因观而成于止。如观其红色意义为何等，深入分别抉择，乃能于止中修成观。如不净观，观事相变化，求其实相（体性作用形相），是则为观。今所观者，为阿弥陀佛、国土、菩萨。「正念」者，系心一境，不旁骛，谓之念。念之能净我心、开我慧、减我烦恼者，谓之正念。「毘婆舍那」，即观之梵语也。修止而不修观，则止于定，不得成就智慧。必须修观，方得进步。

彼观察有三种。何等三种？一者、观察彼佛国土功德庄严，二者、观察阿弥陀佛功德庄严，三者、观察彼诸菩萨功德庄严。

依经「观察」，可别为「三」：一者、佛之依报，是「佛国土」。二者、佛之正报，是「阿弥陀佛」。三者、佛之伴侣，是「诸」大「菩萨」。何谓「功德」？功者，用力；德者，善业。如用功力而得善成就者，谓之功德。今极乐世界一切庄严境界从何而来，无非从佛所作善业所成，故为佛精进修行之成果，谓之功德。「庄严」者，微妙庄饰也。主、伴、国土，有无边功德庄严，均应一一观察。

云何回向？不舍一切苦恼众生，心常作愿，回向为首，成就大悲心故。

「不舍一切苦恼众生」，犹于火宅不舍眷属。此乃菩萨发心，故常愿以「回向为首」，务愿一切众生皆生极乐，如是乃能「成就大悲心」。所谓花开见佛，得无生忍，再倒驾慈航，拯救众生也。

2 广明观察

A 观彼佛国土功德庄严

云何观察彼佛国土功德庄严？彼佛国土功德庄严者，成就不可思议力故，如彼摩尼如意宝性，相似相对法故。

以下，广明观察，即五念门之第四门。先「观」「佛国土功德庄严」。「摩尼」，即梵文如意义。「摩尼如意」，是华梵并举。「不可思议力」，即不可思议之作用。「相似相对法故」，为纯粹梵文句法，意为佛国庄严，不可思议，犹如摩尼宝珠相似。两者可作一对比，故曰相似相对法。此段意义如下：佛法中之摩尼宝珠为一小珠，极为明净，能使人满足一切愿望，故曰『如意』；且可避灾免难，百病不生。今以喻极乐世界，亦复如是，平安、自由、快乐、无灾无难，黄金铺地，七宝庄严，一切如意，来去自如。而以如意为要义，故不可思议也。

观察彼佛国土功德庄严者，有十七种事应知。何者十七？一者、清净功德成就，二者、量功德成就，三者、性功德成就，四者、形相功德成就，五者、种种事功德成就，六者、妙色功德成就，七者、触功德成就，八者、庄严功德成就，九者、雨功德成就，十者、光明功德成就，十一者、声功德成就，十二者、主功德成就，十三者、眷属功德成就，十四者、受用功德成就，十五者、无诸难功德成就，十六者、大义门功德成就，十七者、一切所求功德成就。

观佛国土功德，共分十七事，先列举名目。

清净功德成就者，偈言「观彼世界相，胜过三界道」故。

此论法门，到此应从定中起观。今不能修定者，对此偈论，只能生一了解。但亦有作用，因后修止时，有此了解，即能于得定后起观。而观极乐世界之清净功德，须观其相状，胜过色界、欲界、无色界——三界。欲界有男女之欲、功利之欲等，欲界六天共之。无欲者为色界四禅十八天。其上为无色界，亦为四天。三界共二十八天，轮转生死，染缚不净。至于阿罗汉如目犍连等，则已超出三界。出三界，非谓身离三界，乃不为三界之烦恼所系缚。凡夫不得出离故，为三界所系，故称烦恼为杂染。既有烦恼，则无论一切善恶业，均为不清净，所感果亦不清净；不但正报不净，依报亦然。故极乐世

界既为阿弥陀佛无漏功德所成，自无杂染，故超胜三界也。所称出世，亦即超过三界之谓也。

量功德成就者，偈言「究竟如虚空，广大无边际」故。

《阿弥陀经》并不谓西方极乐世界广大如虚空、无边无际。其作此说，只是为凡夫方便。若依彼佛自所住处，以契入真理，事理无碍故，自无边际可说。

性功德成就者，偈言「正道大慈悲，出世善根生」故。

性字，梵文，与界字意义略同，即因素义。故十八界亦有译为十八性者。性功德成就者，即依何因而有义。今释：由无漏功德（出世善根）生，已断烦恼之善根生。但究为何种出世善根生耶？曰一者、正道，二者、慈悲。正道者，八正道也；正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定等是。正道与小乘共。大慈悲为大乘不共，而为佛果之因也。

形相功德成就者，偈言「净光明满足，如镜日月轮」故。

形相，形色相貌也。以光明为体，清净光明圆满为其体性。如镜、如日、如月：如镜，喻其清净圆满；日、月，喻其光明，但佛国之光相清凉，不若日光之伤人肌肤也。

种种事功德成就者，偈言「备诸珍宝性，具足妙庄严」故。

备诸珍宝，谓不止七宝也。以具足一切珍宝，故能具足微妙庄严。

妙色功德成就者，偈言「无垢光焰炽，明净曜世间」故。

色分显色（青黄赤白）、形色（大小方圆）、表色（身口之动态）等。今妙色功德，包括此三者，但最基本者为显色。故今妙色，亦以可见之光色（显色）为主。此为无垢明净焰芒炽烈之光，明耀世间，最为清净。

触功德成就者，偈言「宝性功德草，柔软左右旋，触者生胜乐，过迦旃隣陀」故。

触者、身所感觉，粗、细、滑、涩等等皆是。极乐世界，所触皆妙，今只举宝性功德草，乃以一概余，为代表性之举例耳。宝性功德草者，以七宝

功德所成之草，但此七宝不若世间七宝坚硬，乃柔软宝性所成，触手回旋，生胜妙乐，较之迦旃隣陀，尤有过之。迦旃邻陀为印度最柔软滑腻之衣料，如此土之绸缎。

庄严功德成就者，有三种应知。何等三？一者、水。二者、地。三者、虚空。

此处所谓庄严，非佛前之香花幡幢等之谓。今庄严极乐世界者有三种：一、水中，二、地上，三、虚空中，皆有殊胜之处。

庄严水者，偈言「宝华千万种，弥覆池流泉，微风动华叶，交错光乱转」故。

池泉之中，皆满宝华，风动华叶，色光交错。

庄严地者，偈言「宫殿诸楼阁，观十方无碍，杂树异光色，宝栏遍围绕」故。

极乐世界地上之宫殿，各不相碍，故可观十方如虚空。复多杂树栏楯，周匝围绕。

庄严虚空者，偈言「无量宝交络，罗网遍虚空，种种铃发响，宣吐妙法音」故。

虚空中有众宝交络之罗网，网上有铃，发诸声音。极乐世界到处皆有法音，不若五浊世间闻法艰难。

雨功德成就者，偈言「雨华衣庄严，无量香普熏」故。

雨者，从天而降义。雨华衣庄严者，天降香花、衣裓及装饰品，谓之雨华衣等庄严。庄严中有无量香，不论顺逆风，无不普熏。

光明功德成就者，偈言「佛慧明净日，除世痴暗冥」故。

以上所述光明，系物质世界之色光明。今乃指佛之慧光，光明清净，一如朗日，可破除世间愚痴、昏暗、冥昧故；系心理界之光明。

妙声功德成就者，偈言「梵声语深远，微妙闻十方」故。

印人自称其语言系梵天所传，称梵声。极乐国之梵声可及远处，不须高声而能远达，其声和雅微妙，闻于十方，听者起清净心。

主功德成就者，偈言「正觉阿弥陀，法王善住持」故。

极乐世界既为国土。自然有主，但不若人间之君主以统治为事，此主为正觉阿弥陀，即阿弥陀佛（正觉为佛义）。法王者，于法得自在义。阿弥陀佛于法得自在。住持者，住者，安居不动；持者，支持不坠。能安住佛法，不令坠失者为住持，如一寺之方丈。善住持者，勿令变质也。佛法已达究竟地步，自无所谓再进步。故所畏者，乃掺杂失正，故须善为住持，使勿变堕。

眷属功德成就者，偈言「如来净华众，正觉华化生」故。

生极乐世界系以华生（化生）。但化生多类，诸天、地狱，俱是。今此化生乃托莲胎而生。莲有异德，出泥不染。极乐眷属，如此化生，喻从五浊恶世生彼而不染义，故称如来净华众。因无论有罪者，如带业往生，其烦恼病毒，一时压伏，犹疟疾之为药物所镇。故安养之净，乃烦恼已伏而非断，业之带往者，亦不起作用。今净华众从何而来？如何方得入莲胎？乃正觉（佛）之儿女从莲华化生者，犹众生乃父母生也，故皆成阿弥陀佛之眷属。

受用功德成就者，偈言「爱乐佛法味，禅三昧为食」故。

极乐世界亦有受用，但不若俗世饮食。食者，营养品之用以维持生命者。如毒物，不得谓之食。佛法味即法喜，禅三昧即禅悦，二者皆为法食。禅者，静虑，有定有慧。三昧者，等持，即定义，所谓平等持心，亦不散乱，亦不掉举之谓。极乐大众之慧命，以定慧而长养，故以定慧为受用。

无诸难功德成就者，偈言「永离身心恼，受乐常无间」故。

无论身心困恼，极乐世界均无之。因其身为化生，即无肉身所有之苦；而烦恼不起，故无心恼。常受诸乐，亦无人事问题。

大义门功德成就者，偈言「大乘善根界，等无讥嫌名，女人及根缺，二乘种不生」故。净土果报，离二种讥嫌过应知：一者、体，二者、名。体有三种：一者、二乘人，二者、女人，三者、诸根不具人；无此三过故，名离体讥嫌。名亦三种：非但无三体，乃至不闻二乘、女人、诸根不具三种名故

，名离名讥嫌。等者，平等一相故。

大义门，大乘义门也。生安养者，皆以大乘善根为因（界），平等而无讥嫌之名。所谓可讥嫌者，即指女人、根缺及二乘——声闻与缘觉。极乐世界不但无此三种人，抑且无此三种名，因皆平等一相故。依此，极乐世界所有之声闻，乃以声闻身回心大乘而来生；或是佛所示现，以庄严净土；非谓极乐国犹有二乘也。

一切所求功德满足成就者，偈言「众生所愿乐，一切能满足」故。

此为极乐世界最大成就，以其能满众生一切愿求，如摩尼珠。极乐虽好，如一切香华庄严、七宝铺地，不合众生愿求，亦即无所用矣。故此句为最要，以其充分表现阿弥陀佛自利利他功德圆满也。

略说彼阿弥陀佛国土庄严十七种功德，示现如来自身利益大功德力成就、利益他功德成就故。彼无量寿佛土庄严，第一义谛妙境界。十六句及一句，次第说应知。

极乐世界妙好庄严，为佛自利利他功德成就。其境界非俗谛所能了知。如言青、黄、赤、白、柔软，均非如世所知，因世间境界乃妄识所了别。谛者，众所共认。俗谛虽为俗所共认，但非真知。若第一义谛（亦作胜义谛），乃离烦恼圣人所证之特殊境界。所见实相，虽是无二无别，而种种异相，仍是差别罗列。如极乐世界所现之种种事相，乃即理而事、事理无碍之境界，非俗人妄识所了知，乃菩萨般若之所观也。十六句及一句者，前十六句自利功德，最后一句利他功德成就，上来依次第说之。

B 观佛功德庄严

云何观佛功德庄严成就？观佛功德庄严成就者，有八种应知。何等八种？一者、座庄严，二者、身庄严，三者、口庄严，四者、心庄严，五者、众庄严，六者、上首庄严，七者、主庄严，八者、不虚作住持庄严。

先列举观佛八种功德庄严，以下别释。

何者座庄严？偈言「无量大宝王，微妙净华台」故。

今观佛，先从座观起。小乘佛座，只是吉祥草，佛作老比丘相。大乘不若是。其座七宝庄严，种种不同，因众生境界各异之故。今观佛座，为无量大宝所成之微妙清净莲华台，此台为十地菩萨成佛所坐。座何以为莲花？一者、莲出污泥而不染，二者、莲有实。花为因，实为果，以清净修行因（花）结成佛果。此华座，他经谓系一大红宝莲华王，象征人心，佛因修心而成。此心虽为虚妄心，而修行仍不离此妄心，离妄心即显真心，现成佛道，故《般舟三昧经》说：是心作佛，是心即佛。

何者身庄严？偈言「相好光一寻，色像超群生」故。

相者，身上特征之显而易见者，如眉间白毫相等。好者，相之细微者，所谓三十二相、八十种好，乃化身佛之相好。若真身佛（如《华严经》说），则有无量相、无量好。今举根本三十二相中之一相，名为常光相，因此相常在，非若神通时或说法时之特别放光。一寻者，八尺，实即一丈。佛光普照十方界，何以称仅一寻？喻如烛火，光源一点，而光被全室，其义如是。色像者，有形有色之身像也。色像微妙，出一切众生之上。

何者口庄严？偈言「如来微妙声，梵响闻十方」故。

如来音声微妙，藏经中专有一经赞叹如来三密微妙者，谓闻者不分远近，其声皆历历分明，如在耳际。其秘密不可思议！又能随人听法随机各异，或听说空，或听说有，非仅音声柔软可听也。

何者心庄严？偈言「同地、水、火、风、虚空无分别」故。无分别者，无分别心故。

佛心如地，无分净秽轻重，一体承担，如水、火、风、虚空，等无分别。众生起心即分别，佛则无论毁誉，均不分别。但如是了解，仍只是在事相上了解如来。其实佛心岂无了别，何能与地、水、火、风、虚空相比？故以镜喻，则佛心易明。来则了了分明，去则不留微痕；亦无欲照之心，只是无时不照、无物不照，非若木石之为无分别也。今佛何以臻此？原来无分别心有二种：一者、定心，一者、慧心。凡夫不知定境。得定者，因精神集中，妄念停歇，初时尚偶有妄念来袭，及后粗分别止，细分别尚存，再修则细分别

亦无，遂自以为已得无分别，其实非是。佛之无分别，系从定中修观，通达一切法无自性，得无分别智而来。如是无分别而无所不知，经中有喻之为天鼓自鸣者，即是。

何者众庄严？偈言「天、人、不动众，清净智海生」故。

不动众为一种高级天，系由不动业感生。不动业即定业，修四禅、八定者得之。初生此天，亦有散心，临终亦然。但中间一段，常处定中，非若六欲天，此之谓不动众。凡修行众生，未成佛前，总在天人之间来往，故虽生极乐，仍具人天相，但系由清净智海所生。此在眷属功德成就一节中已说过。若一般凡夫，自是正觉华（佛之清净智海）化生，而大菩萨辈，则已得清净智，自是由其本身清净智海转生。

何者上首庄严？偈言「如须弥山王，胜妙无过者」故。

上首者，有学有德之人，无论行住坐卧均居首席地位者，谓之上首。弟子中之大弟子，如释迦佛之上首为舍利弗、目犍连。毘卢遮那佛之上首为文殊、普贤。极乐世界为观世音、大势至。上首者，犹如助教，助佛教化者。此上首如妙高山，胜妙无比。以山喻者，一则高大，二则不动。

何者主庄严？偈言「天人丈夫众，恭敬绕瞻仰」故。

丈夫众，极乐无女人也。绕者，绕佛，或乙匝，或三匝，为印度礼节，示恭敬也。

何者不虚作住持庄严？偈言「观佛本愿力，遇无空过者，能令速满足，功德大宝海」故。

说法不能动众，即虚作住持。佛本愿力，最为要紧。无是愿力，虽众生有愿，亦不得往生。因佛愿众生往生彼国，即得不退转故。非虚作住持，因究竟成佛故。佛本愿为成立一最清净最庄严之世界，以利乐众生。其实上求佛道、下化众生，为一切菩萨本愿。其菩提心，佛佛道同；其所不同，在于细节。如阿弥陀佛之四十八愿，与药师佛者，即有所不同。此四十八愿，简言之有两重点：一者、到极乐世界者，人人皆当如是如是。一者、其欲来时，只须念佛，即得佛于临终往迎，甚至十念亦生，故能不分众生净秽，皆可

摄受。否则众生心浊，何得仗自念佛之力，得生净土？但仗佛力始得如是，故不虚作住持也。众生见化身佛，有空过者。如释迦之世，随佛出家，甚至有堕地狱者。但如见实报庄严佛，如阿弥陀，则决无空过，必得成就。

即见彼佛，未证净心菩萨毕竟得平等法身，与净心菩萨无异；净心菩萨与上地诸菩萨，毕竟同得寂灭平等故。

初地菩萨得无漏净心。地前十住、十行、十回向菩萨，均未得净心。得平等法身者，通达一切诸法究竟真理，般若现前，与真理相应之谓。今言法身，人人有分，固是。但未到证悟，即为未得，如父母产业，诸子人人有分，但未承嗣，究未得到。今言未证净心（开悟）菩萨见佛得平等法身，与净心菩萨无异者，喻如他人财产，虽非己有，如荷主人邀请，则享用与主人无异。佛力无边，即释迦佛经中亦多有此种事迹。佛力加被，则凡夫可得天眼。今生净土者，虽未净心，到彼即同净心菩萨。而初地之净心菩萨，亦与其他上地——二……十地菩萨平等，以毕竟同得寂灭故。

略说八句，示现如来自利利他、功德庄严、次第成就应知。

此略结。前七句为自利，后一句为利他。

C 观菩萨功德庄严

云何观菩萨功德庄严成就？观菩萨功德庄严成就者，观彼菩萨，有四种正修行功德成就应知。

此处所谓菩萨，系指已有修为之大菩萨，非指初心菩萨而言。

何等为四？一者、于一佛土，身不动摇而遍十方，种种应化。如实修行，常作佛事。偈言「安乐国清净，常转无垢轮，化佛菩萨日，如须弥住持」故，开诸众生淤泥华故。

诸大菩萨不离佛土而得应化十方，可以太阳为喻。太阳不动，而光被大千，各地众生普见日在。菩萨从利他以自利，故须如实修行。常转清净法轮，教化众生，即是佛事。众生如淤泥中之莲华，今得化为佛身之菩萨日朗照，乃得开放。

二者、彼应化身一切时不前不后，一心一念放大光明，悉能遍至十方世界，教化众生，种种方便，修行所作，灭除一切众生苦故。偈言「无垢庄严光，一念及一时，普照诸佛会，利益诸群生」故。

此段言菩萨化佛身应世，非有先后，乃同时遍临十方，普放光明。故不动者为菩萨真身，其在外宏化者为应化身。今言佛身有三——法、报、化身，化身即应化身，但亦有称法身、应身、化身者。应身即同报身，今以前者为主。又有一种分类：一者、真身，一者、应化身。真身者、除有限寿命之化身外，有一无量寿之真身。但若要讲得清楚，则应如唯识宗，分为法身、自受用身、他受用身及化身四者。除人人具有之法身外，佛更有一清净圆满、智慧功德所庄严之自受用身，亦称圆满报身。此即佛之真身，为凡夫所不能见。又有为大菩萨等所见之佛之他受用身，无量相好，亦为凡夫、二乘、及初心菩萨所不能见。未证悟菩萨及凡夫所见者，则不过化身而已。化身或大如须弥山王，或寿八万四千岁，仍是化身。他受用身已是遍一切处，遑论真身？但此诸身，均不离法身，故亦有称一切身为法身者。今言菩萨：一切众生均有法身，但未庄严，称素法身。菩萨一旦登地，般若现前，可见佛之他受用身，本人亦分证法身，慈悲般若亦有少分，故亦已有实报庄严之法身，能起应化身。一心一念放大光明者，一念心中放大光明也。凡夫在一念心中成就一事、作种种事，盖绝不可能，须多念、长时乃能少分成就。而菩萨则能于起心动念之际，即放大光明。遍至十方何所作为？教化众生，以种种方便，除一切众生苦厄也。但菩萨救苦，不限教化，有以神力使地狱转清凉者，犹如世间人王，可有权力使牢狱囚犯暂令苏息者然。

三者、彼于一切世界无余，照诸佛会大众无余，广大无量供养，恭敬、赞叹诸佛如来。偈言「雨天乐、华、衣、妙香等供养，赞佛诸功德，无有分别心」故。

此化身菩萨于一切世界无有遗漏（无余），以光普照佛会大众无遗，广大无量供养，恭敬、赞叹一切世界诸佛。

四者、彼于十方一切世界无三宝处，住持庄严佛法僧宝功德大海，遍示令解，如实修行。偈言「何等世界无，佛法功德宝，我皆愿往生，示佛法如佛」故。

四种菩萨功德，一乃如实修行、助佛说法，二乃放光灭众生苦，三乃供养十方诸佛，此第四乃至无佛法处建立三宝。菩萨应化，于无佛法处，作佛、说法、度僧。住持三宝功德如大海，令众生得以修行。又不只一处，何等世界无佛法，菩萨即乘愿往化也。

D 功德庄严摄归清净

又向说佛国土功德庄严成就，佛功德庄严成就，菩萨功德庄严成就，此三种成就愿心庄严，略说入一法句故。一法句者，谓清净句；清净句者，谓真实智慧无为法身故。

向说——以上所说三种成就，即是阿弥陀佛愿心庄严，如无此愿，则不得成。但徒有愿，如无行，亦究不得成。此愿即四十八愿，或一大菩提愿。此愿心庄严三种成就，以一法句综括言之，可谓即清净二字。而所谓清净，即真实智慧无为法身，亦即出世无漏般若，以别于世间之有为有漏妄识。三种庄严，一切清净，并此无为法身所显现也。论有为无为法之区别，中国人说有为无为，多受道、儒影响。佛法中之有为无为，甚为简单。为者，造作义，凡有生、有灭、有作、有为、有果、有因，种种因缘和合而生者，皆是有为法。准此，即佛菩萨一切说法、度世等等，无非有为。而无为法者，则一切法空性也。即佛之四智菩提为种子所生者，仍是有为；无漏法中亦仍有有为法。另一界说：有为为烦恼业所为，换言之，生死杂染皆是有为。如是解说，则无漏业果，应是无为。此二种界说，在《阿含经》中即有。但约前一种界说，则有为范围广，即佛无漏戒定慧果，亦为有为法。今依后一说，与真实相应之无漏智慧，皆无为法身所摄也。

此清净有二种应知，何等二种？一者、器世间清净，二者、众生世间清净。器世间清净者，向说十七种佛国土功德庄严成就，是名器世间清净。众生世间清净者，如向说八种佛功德庄严成就、四种菩萨功德庄严成就，是名

众生世间清净。如是一法句，摄二种清净应知。

一切无非清净，清净不外乎器世间清净（佛国土功德庄严）、有情世间清净（佛与菩萨功德庄严）。故清净一句，总摄智慧观察彼土之一切功德也。

3 广明回向

如是菩萨奢摩他、毘婆舍那广略修行，成就柔软心，如实知广略诸法，如是成就巧方便回向。

柔软心者，心性调柔，禅定功深，故能心得自在。若心不调柔，不得定，即不能如实观察了知广略诸法。故必先修奢摩他——止，心乃得柔软；修毘婆舍那——观，乃能如实知诸法。何谓止？何谓观？止者，摄心一境，安住不动之谓。依本论，则念念发愿而得定。如心于境，起推求分别观察，即谓之观。修止观所生影像——现于心中之相，有二种：一者、有分别影像；二者、无分别影像。前者为一般止观，如数息、白骨观等，皆有分别。如修空，则为无分别影像。所谓广略修行者，略即止修，广即观修。知广略诸法者，广指以上所述观佛座功德、佛土清净功德等；略则最后一句——清净二字，即总观一切清净。如是修行，乃能成就巧方便回向。离烦恼、业、苦，即为清净。龙树在《大智度论》中说：清净即空义。因空性清净，遍一切法，毕竟寂灭故。如是修行，心得调柔，如实观察而得悟入（或虽未悟入，已能如实知广略诸法，达于相似证境）。依止能成观，依观慧乃能成就巧方便回向，盖方便要依般若而起也。回向有巧方便及无方便二类（详见《大般若经》）。巧方便回向者，无我法执之回向也。不著有能回向之人，了解一切法平等空寂，我法两执均破，与空相应，如是回向，谓之巧方便。大乘《般若经》说：各种功德，如不能与无所得空相应，即不能到达佛功德海，不能为成佛资粮。回向亦如是，故《般若经》曰：以无所得故，乃能动能出，出三界到一切智海。

何者菩萨巧方便回向？菩萨巧方便回向者，谓说礼拜等五种修行所集一切功德善根，不求自身住持之乐，欲拔一切众生苦故，作愿摄取一切众生共同生彼安乐佛国，是名菩萨巧方便回向成就。

功德善根，即同一物，因由功得德，称为功德；此一功德，即发为善果之根。如稻为耕耘功德，明春可赖之发新稻，即为善根。所谓功德善根，即前所修礼拜门、赞叹门等五念门功德。以此功德，不为自身利益，但为众生，拔一切众生苦，发愿摄取一切众生，同生极乐。回自行功德以向利乐众生，故谓之为回向也。

菩萨如是善知回向成就，远离三种菩提门相违法。何等三种？一者、依智慧门，不求自乐，远离我心贪著自身故。二者、慈悲门，拔一切众生苦，远离无安众生心故。三者、依方便门，怜愍一切众生心，远离供养恭敬自身心故。是名远离三种菩提门相违法故。

至此，五念法门圆满，以下乃总摄其要，以明必能随愿往生也。菩萨能如是巧方便回向，即可远离三种与菩提（大乘觉）相违之法。一者、智慧：我心贪著自身，梵名萨迦耶见，即是我我所执。有分别所生之粗执，及无始以来之细执。欲破此见，惟赖智慧，因此见以情执为本，与生俱来，故必依智慧门，乃能不求自乐。因佛法般若，即以通达一切法无我为目的也。二者、慈悲：无安众生心者，无欲令众生得安乐之心也。能远离此心，即慈悲心也。凡夫之爱，只限于一家一姓，不能普爱众生、拔一切众生之苦。三者、方便：以一切方便利益众生。若念念欲拔众生苦，则不起供养恭敬自身之心。能如是，即远离与菩提门相违之心。所作所为与菩提门相违，即不得成佛。故仅知礼拜、赞叹，而无智慧、慈悲、方便、回向者，即与菩提门相违，成佛仍非易事也。

菩萨远离如是三种菩提门相违法，得三种随顺菩提门法满足故。何等三种？一者、无染清净心，以不为自身求诸乐故。二者、安清净心，以拔一切众生苦故。三者、乐清净心，以令一切众生得大菩提故，以摄取众生生彼国土故。是名三种随顺菩提门法满足应知。

与上相反，即得三种随顺菩提门。三者是：因无我执故其心清净，不为自身染著诸乐。安清净心者，能拔众生苦，能安一切众生之清净心也。乐清净心者，令众生得大菩提乐，得生净土乐之心也。

向说智慧、慈悲、方便三种门，摄取般若，般若摄取方便应知。

上所说智慧、慈悲、方便三门，总摄为般若、方便——二智。般若要义在无我，照一切法性空。不破我我所执，终非智慧。方便中以巧方便回向为最上方便。方便即善巧妙用，从般若来，经称先得般若、后得方便。如炼沙得金，喻般若；以金制成庄严具，即喻方便。今总摄为般若、方便两门，其慈悲一门，即为方便所摄。因慈悲由般若生，与方便同也。

向说远离我心不贪著自身、远离无安众生心、远离供养恭敬自身心，此三种法远离障菩提心应知。

依智慧、方便而论三门，依远离边，即为离（三种）障菩提心。无障之菩提心，即二智离障之菩提心也。

向说无染清净心、安清净心、乐清净心，此三种心略一处，成就妙乐胜真心应知。

依无染障而显之清净边，即三种清净心。此三种心略一处者，综合一处也。综此三清净心则成就妙乐胜真心。胜者，殊胜，超越一切世俗之义，通达空无我真如法性之义，如言胜义谛、真如等。故胜、真，即无染、不虚妄、一切法本相。妙乐者，无染清净之乐，即离系乐。

如是菩萨智慧心、方便心、无障心、胜真心，能生清净佛国土应知。

无障心者，无障菩提心也。菩萨具此四心，故能生于阿弥陀佛之清净佛土。

是名菩萨摩诃萨随顺五种法门，所作随意自在成就，如向所说身业、口业、意业、智业、方便智业随顺法门故。

总结上来五念门。作愿门为意业，观察门为智业，方便回向门为方便智业。是五种随顺法门，如能具足，修行圆满，则生西如操左券。

至此，有一问题发生，即综观以上佛国，固是庄严，但生西亦非容易。众生心识，本有矛盾，又想佛国至极圆满，又望生西容易，不可得兼，乃有研究极乐究为何种世界者。有谓乃阿弥陀佛报身所居之报土，众生如不能修

五念门圆满，即不能随意往生，故有念佛往生系别时意趣之说。但另有一说，则认为系化佛之化土，如大、小《阿弥陀经》所言，该国有时、有地、有二乘，应为化身土。但如为化土，则极乐似非最极理想之地。今世亲菩萨所见较为圆通，认为是报土，因其中无二乘、根缺及女人，故须具足五门，方得往生，不是易事。但约一切学众说，世亲菩萨别有渐次成就之法门，如下文所说。

4 渐次成就

复有五种门，渐次成就五种功德应知。何者五门？一者、近门，二者、大会众门，三者、宅门，四者、屋门，五者、园林游戏地门。此五种门，初四种门成就入功德；第五门成就出功德。

今此五门，仍不离礼拜、赞叹等五门。但此所说，修一门有一门之成就，或浅或深，均得往生极乐国也。亦是次第深入：近门者，至安乐国境。大会众门者，得预大法会。宅门者，如登堂。屋门者，如入室。园林游戏地门者，随意度化众生也。到极乐国，目的在成佛道、化导众生，岂入室安居而已，故须外出园林也。今依此论，不依专念定位次上下，而以发心修行、渐入渐深为次第。

入第一门者，以礼拜阿弥陀佛，为生彼国故，得生安乐世界，是名入第一门。

何故礼拜阿弥陀佛？唯为愿生彼佛国土。如信敬恳切，六时礼拜虔诚，必得生于安乐国土。

入第二门者，以赞叹阿弥陀佛，随顺名义称如来名，依如来光明想修行故，得入大会众数，是名入第二门。

随顺名义称如来名者，称名须知此名所有之意义，故称佛名即是赞佛功德。口称阿弥陀佛名号，心想无碍光如来，身光、智光，十方无碍。如此持名念佛，必得至佛土大会众处，预闻法大众之数。

入第三门者，以一心专念作愿生彼，修奢摩他寂静三昧行故，得入莲华藏世界，是名入第三门。

定中唯有意识，余识一概不起，故眼不见色、耳不闻声，乃至身不觉触。意识一念等流相续，安住，寂静。定心必有轻安，起定则有身心精进也。今以一心专念作愿生彼为方便，是念念发愿往生，修成念佛三昧。得入莲华藏世界，则能见阿弥陀佛住处、极乐世界之真相矣。前二为散心，此为定心。依此门，可见前二门所见，乃应化之身土耳。

入第四门者，以专念观察彼妙庄严、修毘婆舍那故，得到彼处，受用种种法味乐，是名入第四门。

定中起观察慧，专念观察佛国土、佛、菩萨一切功德庄严。观慧成就，证入净心地，能受用大乘法味之乐。此则是他受用土（报土），菩萨已分证法身矣。见阿弥陀佛之崇高目的，于是达成。上三门以信愿为主，此门为般若慧。故论初云：「云何观？云何生信心？」依此而安立五门也。

出第五门者，以大慈悲，观察一切苦恼众生，示应化身，回入生死园烦恼林中，游戏神通，至教化地，以本愿力回向故，是名出第五门。

菩萨已证法身，即应以大悲心，悯念苦众生，起应化身——佛身、菩萨身、种种众生身，回入生死园烦恼林中。菩萨应化身，与众生同事，现有生死烦恼之相。游戏神通，起种种佛事，度脱众生。游戏，自在之义。游戏神通，即神通自在也。前四是自利，向上进修故是入；此为利他，回入生死，故名出。

菩萨入四种门，自利行成就应知。菩萨出第五门，利益他回向行成就应知。菩萨如是修五门行，自利利他，速得成就阿耨多罗三藐三菩提故。

上来总结。自利利他是菩萨行，修菩萨行能成就阿耨多罗三藐三菩提——无上正等觉，即是成佛。速得成就者，以依阿弥陀佛本愿力而修行，如稚子依长者扶持而行，无迷途倾跌之虞，必能有所至。此念佛法门之所以名为速得成就也。

上来出入五门，试举喻以明之。北平旧称北京，乃历代帝都。欲至北京觐见皇帝者，如来至外城，即是北京城，如第一近门也。进至内城，见街衢宽长、人众往来，如第二大会众门也。更进抵紫禁城，遥见宫庙之富，如第

三宅门也。进入殿宇宫院，见富丽堂皇，莫可名状；帝与大臣等论事其间，如第四屋门也。既觐见皇帝，然后自在游观一切城内园苑名胜、贫户陋宅，如第五园林游戏地门也。此五门，约多人说，随修行功德不同，浅深有异。虽曰不同，而同是极乐国，如同是北京城也。约一人说，则初由礼拜，渐修渐深，终于圆成佛道。最初身业礼拜，即生极乐，必得成佛，可谓易行矣！

此论总摄一切《阿弥陀经》义，弘扬大净土法门。真正三根普被，能浅能深，闻此论者，不可等闲视之也！（顾法严记）

卷005

精校炖煌本坛经

炖煌本坛经校刊记

炖煌本《坛经》，是大英博物馆所藏，斯坦因本五四七五号，为现存《坛经》的最古本。这部写本，不但字迹拙劣，错字多得几乎读不下去。如「诳」字写作「[言*(狂-王+主)]」，「顿」字写作「[圭*页]」，「五祖」一再的写作「五褐」，可见写者不但对佛法毫无常识，识字也是不太多的。「炖煌本」是「坛经传宗」本，是荷泽门下传授一部《坛经》，以证明学有禀承、是南宗弟子的。在当时，《坛经》从南方传来，是手写本，知道的人还不太多。也许是荷泽门下，怕外人知道内容，失去秘密传授的意义，所以找不通文墨的人，照本誊写。原本有行书、草字，不通文墨而照本誊写，再加上脱落、衍文、倒乱，这才成为这样的错讹连篇了！

《坛经》「炖煌本」的整理校订，从四方面著手。一、〈坛经〉与〈坛经附录〉的分别：〈坛经〉，本从慧能大师于韶州大梵寺开法传禅、法坛施法得名，弟子法海所记，应成立于六祖生前。〈坛经附录〉，是慧能接引弟子的机缘、临终付嘱，及临终与身后的情形。有人次第的集录出来，附编于〈坛经〉之后，后来也就被看作《坛经》了。现在分别为〈坛经〉与〈坛经附录〉二部分，以免读者误会(参考拙作《中国禅宗史》二三七——二四六

页)。

二、原本与增补的分别：《坛经》炖煌本，是现存《坛经》的最古本，不是《坛经》的最古本。《坛经》演变到「炖煌本」，至少经过了三个阶段，就是「曹溪原本」、「南方宗旨本」、「坛经传宗本」。《坛经》的演变为「南方宗旨本」、「坛经传宗本」，不是重写，而是在「原本」上，一段一段的增补，或插几句进去。好在禅师们是不重文字的，虽然添糅补充，却没有注意到文字的统一性，所以有文意不啣接、重复，或文笔前后不一致的现象。凭这些，可以理解出增补的部分出来（「明本」，曾经宋代契嵩他们的整理，所以就不易分别了）。

有关「坛经传宗」及「南方宗旨」，可依文义而分别出来。「南方宗旨本」的特征，是身（心）无常而性是常。「坛经传宗本」的特征是：为了传授一卷《坛经》以证明学有禀承、是南宗弟子，所以处处说明《坛经》传承的重要、法统，及暗示神会的得到正法。这都是增补后起的，从《坛经》的称呼上，也可看出先后的差别。如大梵寺说法部分，对于慧能，集记者称之为「慧能大师」、「能大师」、「大师」。慧能自称为「慧能」、「能」；大众称慧能为「和尚」；慧能称大众为「善知识」，称刺史为「使君」。这种称呼，是吻合当时实情的。偶有二处例外——「六祖言」，见于「释疑」部分，正是后来增补的部分。附录的弟子机缘部分，对于慧能，编集者也称之为「大师」、「能大师」、「慧能大师」。学人称慧能为「和尚」；慧能自称为「吾」；称学人为「汝」、「汝等」，或直呼名字。除三处例外——「六祖言」以外，也与当时的实际称呼相合。临终部分，也合于上述的体例。而临终前告别部分，多数是「坛经传宗」。编集者称慧能为「六祖」，弟子称慧能为「大师」，都与实际的称呼不合。又如说「上座法海向前言」，更可看出是后人增附的了。不过，经过不断的增补，糅合已经久了，要从文义、文字作精确的区别，实在是不容易的，只能表示大概而已。不过发见了称呼上的差别，倒底多了一层客观的标准，依之区别原本及增补，也就不致太离谱了(参考拙作《中国禅宗史》第六章第二节)。

现在依据文义与文字的特征，将〈坛经〉及〈坛经附录〉可推定为「曹溪原本」的，用四号宋体字。推定为「南方宗旨本」的，文末加一〔南〕字。推定为「坛经传宗本」的，文末加一〔传〕字。推定为「南方宗旨本」后，或「坛经传宗本」后附入的，不同写本而写者综合一处，成为重复的，文末加一〔附〕字。这都改用四号楷体字。这样的分别排列，相信「曹溪原本」，可以明显的表示出来。

三、章节的分别：铃木大拙分「炖煌本」全部为五十七节。宇井伯寿采用五十七节的分类，除去他所认为是后人附加的部分，如南顿北渐、神秀作偈等，保留了三十七节。其实，这都是弟子的集记，即使是原始的，也不免有弟子的意见。南北、顿渐等传说，是东山门下的事实，决非神会个人所造出的。如「曹溪原本」，提到《坛经》已三传到悟真，如完成于慧能去世后二十年——西元七三〇顷，那么这些问题，都被注意而集出，不用假想为神会或神会门下的。又如慧能的得法缘由，从身世孤贫说起，一气呵成，也不应将作偈部分除去。又梁武帝与达磨的问答，因为神会的《南宗定是非论》同样的说到，也就把它除去。其实，「炖煌本」有关「坛经传宗」部分，一律写作「菩提达摩」，与《南宗定是非论》相合。而有关达磨与梁武帝的问答，「炖煌本」是写作「菩提达磨」的。这一用字的差别，可证明此事与神会门下无关。梁武帝与达磨相见的传说，比神会的时代要早些。〈坛经〉的成立，也是比「坛经传宗本」早得多。现在以文义及文字的差别为主，原本与增补部分，每每是夹杂在一起的，所以不能说那几节是〈坛经〉原本。由于分别为〈坛经〉及〈坛经附录〉二部分，所以现在分〈坛经〉为十七章，〈坛经附录〉为十章。章又分节，以便检查。

四、文字的校正：用作校正的底本，是《大正藏》本（编号二〇〇七），今简称为「原本」。不过，有些字，《大正藏》本已经改正了。如「炖煌本」的[修-(攸-夂)+彳]，已改正为修；[圭*页]，已改正为顿等。通行的《六祖大师法宝坛经》（《大正藏》编号二〇〇八），本为《明藏》本，文字通顺，虽修订的时代迟一些，次第、广略不同，然相同的部分，仍可以用来改正「炖煌本」之脱误的。校正的有四：一、「脱落」的，或是脱落，或是文

意不完全，增补一、二字，并注明依「明本」补或今补。不过〈坛经〉「原本」，并非出于通人的手笔，每有文意不全的；有的似乎是抄写而有了脱落。不能确定的，也不敢臆改。二、讹误的，或是音声相近而误的，如名、明、迷，五、吾、伍、悟、倍，与、汝，之、知、智等。或是字形相近而误的，如须、顺，传、缚，元、无（无）等。都依据意义，改为常用的正字，注明依「明本」改或今改。在同一章内，同一错字的改正，以下的在字下加卍，不再注明。三、倒乱的，并注明依「明本」改正或今改正。四、衍文，一概删去，并注明依「明本」删或今删。

南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经

六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经一卷

兼受无相戒

弘法弟子法海集记

上编 坛经

一

一 慧能大师于大梵寺讲堂中，升高座，说摩诃般若波罗蜜法。其时，座下僧尼、道俗一千余人，韶州刺史韦据，及诸官寮三十余人、儒士三十余人，同请大师说摩诃般若波罗蜜法。

二 刺史遂令门人僧法海集记，流行后代，与学道者，承此宗旨，递相传授，有所依约，以为禀承，说此《坛经》（〔传〕）。

二

一 能大师言：善知识！净心，念摩诃般若波罗蜜法。大师不语，自净心神，良久乃言：

二 善知识！净心听！慧能慈父，本官范阳，左降迁流岭南，作新州百姓。慧能幼小，父又早亡，老母孤遗，移来南海。艰辛贫乏，于市卖柴。忽有一客买柴，遂领慧能至于客店。客将柴去，慧能得钱，却向门前。

三 忽见一客读《金刚经》，慧能一闻，心迷便悟。乃问客曰：从何处来持此经典？客答曰：我于蕲州黄梅县东凭墓山，礼拜五祖弘忍和尚，见今在彼门人有千余众。我于彼听，见大师劝道俗，但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛。

四 慧能闻说，宿业有缘，便即辞亲，往黄梅凭墓山，礼拜五祖弘忍和尚。弘忍和尚问慧能曰：汝何方人，来此山礼拜吾？汝今向吾边，复求何物？慧能答曰：弟子是岭南人，新州百姓。今故远来礼拜和尚，不求余物，但求法作佛。大师遂责慧能曰：汝是岭(卍)南人，又是獦獠，若为堪作佛！慧能答曰：人即有南北，佛性即无南北；獦獠身与和尚不同，佛性(卍)有何差别？

五 大师欲更共议，见左右在傍边，大师更不言。遂发遣慧能，令随众作务。时有一行者，遂差慧能于碓坊，踏碓八个余月。

六 五祖忽于一日，唤门人尽来。门人集讫，五祖曰：吾向汝说世人生死事大，汝等门人终日供养，只求福田，不求出离生死苦海。汝等自性(卍)迷，福田何可救汝！汝总且归房，自看有智慧者，自取般若本性卍之智，各作一偈呈吾。吾看汝偈，若悟大意者，付汝衣法，禀为六代。火急急！

七 门人得处分，却来各至自房，递相谓言：我等不须呈心、用意作偈将呈和尚。神秀上座是教授师，秀上座得法后，自可依止，请不用作。诸人息心，尽不敢呈偈。

八 时大师堂前有三间房廊，于此廊下，供奉欲画楞伽变相，并画五祖大师传授衣法，流行后代为记。画人卢玲看壁了，明日下手。

九 上座神秀思惟：诸人不呈心偈，缘我为教授师。我若不呈心偈，五祖如何得见我心中见解深浅。吾将心偈上呈五祖，求法意即善，觅祖不善，却同凡心夺其圣位。若不呈心，终不得法。良久思惟，甚难甚难！甚难甚难！夜至三更，不令人见，遂向南廊下中间壁上，题作呈心偈，欲求于法。

一〇 若五祖见偈，言此偈悟，若访觅我。我宿业障重，不合得法。圣意难测，我心自息。秀上座三更于南廊下中间壁上，秉烛题作偈，人尽不知(〔附〕)。偈曰：

身是菩提树， 心如明镜台， 时时勤拂拭， 莫使有尘埃！

神秀上座题此偈毕，归房卧，并无人见。

一一 五祖平旦遂唤卢供奉来，南廊下画楞伽变。五祖忽见此偈语已，乃谓供奉曰：弘忍与供奉钱三十千，深劳远来，不画变相也。《金刚经》云：凡所有相，皆是虚妄。不如留此偈，令迷人诵。依此修行，不堕三恶；依此修行人，有大利益。

一二 大师遂唤门人尽来，焚香偈前。人众入见，皆生敬心。汝等尽诵此偈者，方得见性(卍)；依(卍)此修行，即不堕落。门人尽诵，皆生敬心，唤言：善哉！

一三 五祖遂唤秀上座于堂内，问：是汝作偈否？若是汝作，应得我法(〔附〕)。秀上座言：罪过！实是神秀作。不敢求祖，愿和尚慈悲，看弟子有小智慧识大意否？五祖曰：汝作此偈，见即来到，只到门前，尚未得入。凡夫依(卍)此偈修行，即不堕落。作此见解，若觅无上菩提，即未可得；须入得门，见自本性(卍)。汝且去，一两日来思惟，更作一偈来呈吾。若入得门，见自本性(卍)，当付汝衣法。秀上座去，数日作不得。

一四 有一童子于碓坊边过，唱诵此偈。慧能一闻，知未见性(卍)，即识大意。能问童子：适来诵者，是何言偈？童子答能曰：你不知！大师言生死事大，欲传衣法，令门人等各作一偈来呈看，悟大意即传衣法，禀为六代祖(卍)。有一上座名神秀，忽于南廊下书无相偈一首，五祖令诸门人尽诵。悟此偈者，即见自性(卍)；依此修行，即得出离。

一五 慧能曰：我此踏碓八个余月，未至堂前。望上人引慧能至南廊下，见此偈礼拜；亦愿诵取结来生缘，愿生佛地。童子引能至南廊下，能即礼拜此偈。为不识字，请一人读。慧能闻已，即识大意。慧能亦作一偈，又请得一解书人，于西间壁上题著，呈自本心。不识本心，学法无益；识心见性(卍)，即悟大意(〔附〕)。慧能偈曰：

菩提本无树， 明镜亦无台， 佛性(卍)常清净， 何处有尘埃！

又偈曰：

心是菩提树， 身为明镜台， 明镜本清净， 何处染尘埃(〔附〕)！

院内徒众，见能作此偈，尽怪。慧能却入碓房。

一六 五祖(卍)忽见慧能偈，即知识大意。恐众人知，五祖乃谓众人曰：此亦未得了。五祖夜至三更，唤慧能于堂内，说《金刚经》。慧能一闻，言下便悟。其夜受法，人尽不知，便传顿法及衣。汝为六代祖，衣将为信。禀代代相传法，以心传心，当令自悟。

一七 五祖言：慧能！自古传法，气如悬丝。若住此间，有人害汝，汝即须速去！能得衣法，三更发去。五祖自送能于九江驿。登船时，便五祖处分：汝去努力！将法向南，三年勿弘此法。难去，在后弘化，善诱迷人，若得心开，汝悟无别。辞违已了，便发向南。

一八 两月中间，至大庾岭。不知向后有数百人来，欲拟殴慧能，夺衣法。来至半路，尽总却回。唯有一僧，姓陈名慧明，先是三品将军，性行麁恶，直至岭上，来趁犯著。慧能即还法衣，又不肯取。我故远来求法，不要其衣。能于岭上，便传法慧明(卍)。慧明(卍)得闻，言下心开。能使慧明(卍)即却向北化人来。

一九 慧能来依此地，与诸官寮道俗，亦有累劫之因。教是先圣所传，不是慧能自知。愿闻先圣(卍)教者，各须净心。闻了，愿自除迷，如先代悟。(下是法)

三

一 慧能大师唤言：善知识！菩提般若之智，世人本自有之。即缘心迷，不能自悟，须求大善知识示道见性。善知识！愚人智人，佛性本亦无差别，只缘迷悟：迷即为愚，悟即成智。

二 善知识！我此法门，以定慧为本，第一勿迷言慧定别。定慧体一不二，即定是慧体，即慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。

三 善知识！此义即是定慧等。学道之人作意，莫言先定发慧、先慧发定、定慧各别。作此见者，法有二相。口说善，心不善，慧定不等。心口俱善，内外一种，定慧即等。自悟修行，不在口诤，若诤先后，即是迷人。不断胜

负，却生我法，不离四相。

四 一行三昧者，于一切时中，行、住、坐、卧，常直心是。《净名经》云：直(卍)心是道场；直(卍)心是净土。莫心行谄曲，口说法直。口说一行三昧，不行直(卍)心，非佛弟子。但行直(卍)心，于一切法上无有执著，名一行三昧。

五 迷人著法相，执一行三昧：直(卍)心坐(卍)不动，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同无情，却是障道因缘。道须通流，何以却滞？心不住即通流，住即被缚。若坐(卍)不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐(卍)林中！

六 善知识！又见有人教人坐(卍)，看心、看净、不动不起，从此置功。迷人不悟，便执成颠，即有数百般，如此教道者，故知大错。

七 善知识！定慧犹如何等？如灯光，有灯即有光，无灯即无光。灯是光之体，光是灯之用，名即有二，体无两般。此定慧法，亦复如是。

四

一 善知识！法无顿渐，人有利钝。迷即渐劝，悟人顿修。识自本心，见自本性。悟即元无差别，不悟即长劫轮回。

二 善知识！我此法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为(卍)体，无住为本。何名为无相？于相而离相。无念者，于念而不念。无住者，为人本性念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身(〔南〕)。念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住，名系缚。于一切法上念念不住，即无缚也，是以无住为本。

三 善知识！外离一切相，是无相。但能离相，性体清净，是以无相为体。

四 于一切境上不染，名为无念。于自念上离境(卍)，不于法上念生。莫百物不思，念尽除却。一念断即死，别处受生(〔南〕)。学道者用心，若不识法意，自错尚可，更劝他人迷；不自见迷，又谤经法。是以立无念为宗。

五 即缘迷人于境(卍)上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生。然此教门立无念为宗，世人离见，不起于念；若无有念，无念亦不立。

六 无者无何事？念者何物？无者，离二相诸尘劳。真如是念之体，念是真如之用。性起念，虽即见闻觉知，不染万境而常自在。《维摩经》云：外能善分别诸法相，内于第一义而不动。

五

一 善知识！此法门中，坐禅元不看心，亦不看(卍)净，亦不言不动。若言看心，心元是妄，妄如幻故，无所看也。若言看净，人性本净，为妄想故覆盖真如，离妄念，本性(卍)净。不见自性(卍)本净，心起看净，却生净妄；妄无处所，故知看者却是妄也。净无形相，却立净相，言是功夫。作此见者，障自本性(卍)，却被净缚。若不动者，不见一切人过患，自性不动。迷人自身不动，开口即说人是非，与道违背。看心、看净，却是障道因缘，今说汝知。

二 此法门中，何名坐(卍)禅？此法门中，一切无碍，外于一切境界上念不起为坐(卍)，见本性(卍)不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。外若离相，内性(卍)不乱，本自净自定。只缘境触，触即乱，离相不乱即定。外离相即禅，内不乱即定，外禅内定，故名禅定。《维摩经》云：即时豁然，还得本心。《菩萨戒》云：本源自性(卍)清净。

三 善知识！见自性(卍)清净，自修自作；自性(卍)法身，自行佛行，自作自成佛道。

六

一 善知识！总须自体与受无相戒，一时逐慧能口道，令善知识见自三身佛。于自色身，归依清净法身佛；于自色身，归依(卍)千百亿化身佛；于自色身，归依(卍)当来圆满报身佛。(已上三唱)

二 色身是舍宅，不可言归(〔南〕)。向者三身在自法性，世人尽有，为迷不见，外觅三如来，不见自色身中三身佛。善知识！听汝善知识说，令善知识依(卍)自色身，见自法性有三身佛，此三身佛从性上生。

三 何名清净法身佛？善知识！世人性自本净，万法在自性。思量一切恶事，即行于恶；思量一切善事，便修于善行。知如是一切法尽在自性(卍)，自性(卍)常清净。

四 日月常明，只为云覆盖，上明(卍)下暗，不能了见日月星辰。忽遇惠风吹散，卷尽云雾，万像参罗，一时皆现。世人性净，犹如青天。慧如日，智如月，智慧常明(卍)。于外著境，妄念浮云覆盖自性(卍)，不能明彻。遇善知识，闻真法，吹却迷(卍)妄，内外明(卍)彻，于自性(卍)中万法皆见。一切法在自性(卍)，名为清净法身。自归依(卍)者，除不善行，是名归依(卍)。

五 何名为千百亿化身佛？不思量，性即空寂，思量即是变化。思量恶法，化为地狱；思量善法，化为天堂。毒害化为畜生，慈悲化为菩萨。智慧化为上界，愚痴化为下方。自性(卍)变化甚明(卍)，迷人自不知见。

六 一念善，智慧即生；一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，常思于后，常后念善，名为报身。一念恶，报却千年善心；一念善，报却千年恶。灭无常已来，后念善，名为报身(〔附〕)。

七 从法身思量，即是化身。念念善，即是报身。自悟自修，即名归依(卍)也。皮肉是色身，是舍宅，不任归依也(〔南〕)。但悟三身，即识大意。

七

一 今既自归依三身佛已，与善知识发四弘大愿。善知识！一时逐慧能道：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无边誓愿学，无上佛道誓愿成。(三唱)

二 善知识！众生无边誓愿度，不是慧能度。善知识！心中众生，各于自身自性自度。何名自性(卍)自度？自色身中邪见愚痴迷妄，自有本觉性，将正见度。既悟正见，般若之智除却愚痴迷(卍)妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度，烦恼来菩提度。如是度者，是名真度。

三 烦恼无边誓愿断，自心除虚妄。法门无边誓愿学，学无上正法。无上佛道誓愿成，常下心行，恭敬一切，远离迷执，觉知生般若。除却迷妄，即自悟佛道成行誓愿力。

八

一 今既发四弘誓愿讫，与善知识无相忏悔三世罪障。大师言：善知识！前念后念及今念，念念不被愚迷染，从前恶行一时悔，自性若除即是忏。前念后念及今念，念念不被矫诳染，除却从前矫诳心，永断名为自性忏。前念后念及今念，念念不被嫉妒染，除却从前嫉妒心，自性若除即是忏。(已上三唱)

二 善知识！何名忏悔？忏者终身不作，悔者知于前非。恶业恒不离心，诸佛前口说无益。我此法门中，永断不作，名为忏悔。

九

一 今既忏悔已，与善知识受无相三归依戒。大师言：善知识！归依觉，两足尊。归依(卍)正，离欲尊。归依(卍)净，众中尊。从今已后，称佛为师，更不归依(卍)余邪迷外道，愿自三宝慈悲证明。

二 善知识！慧能劝善知识归依三宝。佛者觉也，法者正也，僧者净也。自心归依觉，邪迷(卍)不生。少欲知足，离财离色，名两足尊。自心归正，念念无邪故即无爱著，以无爱著，名离欲尊。自心归净，一切尘劳妄念，虽在自性，自性(卍)不染著，名众中尊。

三 凡夫不解，从日至日，受三归依(卍)戒。若言归佛，佛在何处？若不见佛，即无所归。既无所归，言却是妄。善知识！各自观察，莫错用意！经中只言自归依佛，不言归他佛，自性(卍)不归，无所归处。

一〇

一 今既自归依三宝，总各各至心，与善知识说摩诃般若波罗蜜法。善知识虽念不解，慧能与说，各各听！摩诃般若波罗蜜者，西国梵语，唐言大智慧彼岸到。此法须行，不在口念，口念不行，如幻如化。修行者，法身与佛等也。

二 何名摩诃？摩诃者是大。心量广大，犹如虚空。若空心坐，即落无记。空能含日月星辰，大地山河、一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱，尽在空中。世人性空，亦复如是。

三 性含万法是大，万法尽在自性。见一切人及非人，恶之与善，恶法善法，尽皆不舍，不可染著。犹如虚空，名之为大，此是摩诃。迷人口念，智者心行。又有迷人，空心不思，名之为大，此亦不是。心量大，不行是少。莫口空说，不修此行，非我弟子。

四 何名般若？般若是智慧。一切时中念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚即般若绝，一念智即般若生。心中常愚，自言我修。般若无形相，智慧性即是。

五 何名波罗蜜？此是西国梵音，唐言彼岸到。解义离生灭，著境生灭起，如水有波浪，即是于此岸。离境无生灭，如水永长流，即名到彼岸，故名波罗蜜。

六 迷人口念，智者心行。当念时有妄，有妄即非真性；念念若行，是名真性(卍)。悟此法者，悟般若法，修般若行。不修即凡，一念修行，法身等佛。善知识！即烦恼是菩提，前念迷即凡，后念悟即佛。

七 善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊最上第一！无住无去无来，三世诸佛从中出。将大智慧到彼岸，打破五阴烦恼尘劳。最尊最上第一，赞最上乘法，修行定成佛。无去无住无来，是定慧等，不染一切法。三世诸佛从中，变三毒为戒定慧。善知识！我此法门，从中出八万四千智慧。何以故？为世有八万四千尘劳，若无尘劳，般若常在，不离自性。

八 悟此法者，即是无念无忆无著，莫起(卍)诳妄，即自是真如性(卍)。用智(卍)慧观照，于一切法不取不舍，即见性(卍)成佛道。

——

一 善知识！若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波罗蜜行。但持《金刚般若波罗蜜经》一卷，即得见性，入般若三昧。当知此人功德无量，经中分明赞叹，不能具说。

二 此是最上乘法，为大智上根人说。小根智人若闻法，心不生信。何以故？譬如大龙，若下大雨，雨于阎浮提，如漂草叶；若下大雨，雨放大海，不增不减。若大乘者闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，

自用智慧观照，不假文字。

三 譬如其雨水，不从无有，元是龙王于江海中，将身引此水，令一切众生、一切草木、一切有情无情，悉皆蒙润。诸水众流却入大海，海纳众水，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。

四 小(卍)根之人，闻说此顿教，犹如草木根性自小(卍)者，若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增长。小(卍)根之人，亦复如是；有般若之智，与大智之人亦无差别，因何闻法即不悟？缘邪见障重，烦恼根深。犹如大云覆盖于日，不得风吹，日无能现。

五 般若之智，亦无大小。为一切众生自有迷心，外修觅佛，未悟自性，即是小根人。闻其顿教，不信外修，但于自心令自本性常起正见；烦恼尘劳众生，当时尽悟。犹如大海纳于众流，小水、大水合为一体，即是见性，内外不住，来去自由，能除执心，通达无碍。

六 心修此行，即与《般若波罗蜜经》本无差别。一切经书及文字，小大二乘，十二部经，皆因人置。因智慧性，故能建立。若无世人，一切万法本无不有，故知万法本从人兴，一切经书因人说有。缘在人中有愚有智，愚为小(卍)故，智为大人。迷人问于智者，智人与愚人说法，令使愚者悟解心开。迷人若悟心开，与大智人无别。

七 故知不悟，即佛是众生；一念若悟，即众生是佛。故知一切万法尽在自身心中，何不从于自心，顿现真如本性！《菩萨戒经》云：戒本源自性(卍)清净。识心见性，自成佛道。即时豁然，还得本心。

一二

一 善知识！我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性，是故与教法流行后代，令学道者顿悟菩提。

二 各自观心，令自本性顿悟。若不能自悟者，须觅大善知识示道见性。何名大善知识？解最上乘法，直示正路。是大善知识，是大因缘，所谓化导令得见佛；一切善法，皆因大善知识能发起故。

三 三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有。不能自悟，须得善知识示道见性；若自悟者，不假外善知识。若取外求善知识，望得解脱，无有是处。识自心内善知识，即得解脱。若自心邪迷，妄念颠倒，外善知识即有教授，不得自悟。汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即如佛也。

四 自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即是解脱；既得解脱，即是般若三昧；悟般若三昧，即是无念。何名无念？无念法者，见一切法不著一切法，遍一切处不著一切处。常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。莫百物不思！当令念绝，即是法缚，即名边见。悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念顿法者，至佛位地。

一三

一 善知识！后代得吾法者，常见吾法身，不离汝左右。善知识！将此顿教法门，同见同行，发愿受持，如事佛故；终身受持而不退者，定入圣位。

二 然须传受时，从上已来，默然而付于法。发大誓愿，不退菩提，即须分付。若不同见解，无有志愿，在在处处，勿妄宣传；损彼前人，究竟无益。若愚人不解，谩此法门，百劫万劫千生断佛种性。

一四

一 大师言：善知识！听吾说无相颂，令汝迷者罪灭，亦名灭罪颂。

二 颂曰：

愚人修福不修道， 谓言修福而是道，

布施供养福无边， 心中三恶元来造。

若将修福欲灭罪， 后世得福罪还在；

若解心中除罪缘， 名自性中真忏悔。

若悟大乘真忏悔， 除邪行正即无罪；

学道之人能自观， 即与悟人同一类。

大师今传此顿教， 愿学之人同一体；

若欲当来觅本身， 三毒恶缘心中洗。

努力修道莫悠悠， 忽然虚度一世休；

若遇大乘顿教法， 虔诚合掌志心求。

三 大师说法了，韦使君、官寮、僧众，道俗赞言无尽，昔所未闻。

一五

一 使君礼拜白言：和尚说法，实不思议！弟子尚有少疑，欲问和尚，望和尚大慈大悲为弟子说！大师言：有疑即问(卍)，何须再三！

二 使君问(卍)：法可不是西国第一祖达磨祖师宗旨？大师言：是。弟子见说达磨大师化梁武帝，问达磨：朕一生来造寺布施供养，有功德否？达磨答言：并无功德。武帝惆怅，遂遣达磨出境。未审此言，请和尚说！

三 六祖言：实无功德，使君勿疑达磨大师言。武帝著邪道，不识正法。使君问：何以无功德(〔附〕)？

四 和尚言：造寺布施供养，只是修福，不可将福以为功德；功德在法身，非在于福田。自法性有功，平直是德。佛性外行恭敬，若轻一切人，吾我不断，即自无功德。自性虚妄，法身无功德。念念德行，平等直心，德即不轻，常行于敬。自修身即功，自修心即德，功德自心作，福与功德别。武帝不识正理，非祖大师有过。

一六

一 使君礼拜，又问：弟子见僧众道俗，常念阿弥陀佛，愿往生西方。请和尚说，得生彼否？望为破疑。

二 大师言：使君听，慧能与说。世尊在舍卫国，说西方引化，经文分明，去此不远。只为下根说远，说近只为上智。人自两种，法无不同。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛生彼，悟者自净其心，所以佛言：随其心净，则佛土净。

三 使君！东方但净心无罪，西方心不净有愆。迷人愿生东方、西方，所在处并皆一种。心但无不净，西方去此不远；心起不净之心，念佛往生难到。除十恶即行十万，无八邪即遇八千，但行直心，到如弹指。使君！但行十善，何须更愿往生！不断十恶之心，何佛即来迎请！若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟顿教大乘，念佛往生路遥，如何得达！

四 六祖言：慧能与使君移西方，刹那间目前便见，使君愿见否？使君礼拜，若此得见，何须往生！愿和尚慈悲，为现西方，大善！大师言：唐见西方，无疑即散。大众愕然，莫知何是。

五 大师曰：大众作意听！世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌、身即是城门。外有五门，内有意门。心即是地，性即是王。性在王在，性去王无；性在身心存，性去身坏。

六 佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即众生；自性悟，众生即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至；能净是释迦，平直(卍)是弥勒。人我是须弥，邪心是大海，烦恼是波浪，毒心是恶龙，尘劳是鱼鼈。虚妄即是神鬼，三毒即是地狱，愚痴即是畜生，十善即是天堂。无人我，须弥倒；除邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。自心地上觉性如来，放大智慧光明，照曜六门清净，照破六欲诸天；下照三毒若除，地狱一时消灭。内外明彻，不异西方，不作此修，如何到彼？座下闻说，赞声彻天，应是迷人了然便见(〔南〕)。

七 使君礼拜赞言：善哉！善哉！普愿法界众生，闻者一时悟解！

一七

一 大师言：善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心恶之人；在家若修行，如东方人修善。但愿在家修行，清净即是西方。

二 使君问：和尚！在家如何修？愿为指授！大师言：善知识！慧能与道俗作无相颂，尽诵取；依此修行，常与慧能一处无别。

三 颂曰：

说通及心通， 如日处虚空。 惟传顿教法， 出世破邪宗。

教即无顿渐， 迷悟有迟疾。 若学顿教法， 愚人不可迷。

说即须万般， 合理还归一。 烦恼暗宅中， 常须生慧日。

邪来因烦恼， 正来烦恼除， 邪正俱不用， 清净至无余。

菩提本清净， 起心即是妄， 净性于妄中， 但正除三障。

世间若修道， 一切尽不妨； 常见自己过， 与道即相当。

色类自有道， 离道别觅道， 觅道不见道， 到头还自懊。

若欲探觅道， 行正即是道。 自若无正心， 暗行不见道。

若真修道人， 不见世间过， 若见世间非， 自非却是左。

他非我有罪， 我非自有罪， 但自去非心， 打破烦恼碎。

若欲化愚人， 是须有方便， 勿令破彼疑， 即是菩提见。

法元在世间， 于世出世间， 勿离世间上， 外求出世间。

邪见是世间， 正见出世间， 邪正悉打却， 菩提性宛然。

此偈是顿教， 亦名为大乘， 迷来经累劫， 悟则刹那间。

四 大师言：善知(卍)识！汝等尽诵取此偈，依偈修行，去慧能千里，常在能边。此不修，对面千里。各各自修，法不相待。众人且散，慧能归曹溪山，众人若有大疑，来彼山间，为汝破疑，同见佛性。

五 合座官寮、道俗，礼拜和尚，无不嗟叹：善哉大悟，昔所未闻！岭南有福，生佛在此，谁能得知(卍)！一时尽散。

下编 坛经附录

一

一 大师往曹溪山，韶、广二州行化，四十余年。若论门人，僧之与俗，三、五千人说不尽。

二 若论宗旨，传授《坛经》，以此为依约；若不得《坛经》，即无禀受。须知法处、年月日、姓名，递相付嘱。无《坛经》禀承，非南宗弟子也。未得禀承者，虽说顿教法，未知根本，终不免诤。但得法者，只劝修行。诤是

胜负之心，与道违背(〔传〕)。

三 世人尽传南宗能、北宗秀，未知根本事由。且秀禅师于南荆府当阳县玉泉寺，住持修行；慧能大师于韶州城东三十五里曹(卍)溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以渐顿？法即一种，见有迟疾，见迟即渐，见疾即顿。法无渐顿，人有利钝，故名渐顿。

四 神秀师常见人说慧能法疾直指路。秀师遂唤门人僧志诚曰：汝聪明多智！汝与吾至曹(卍)溪山，到慧能所礼拜。但听，莫言我使汝来！所听意旨，记起却来与吾说，看慧能见解与吾谁疾迟！汝第一早来，勿令吾怪！

五 志诚奉使欢喜，遂半月中间，即至曹(卍)溪山。见慧能和尚，礼拜入即听，不言来处。志诚闻法，言下便悟，即契本心。起立即礼拜，白言：和尚！弟子从玉泉寺来。秀师处不得契悟，闻和尚说，便契本心。和尚慈悲，愿当教示！

六 慧能大师曰：汝从彼来，应是细作。志诚曰：未说时即是，说了即不是。六祖言：烦恼即是菩提，亦复如是(〔附〕)。

七 大师谓志诚曰：吾闻汝禅师教人，唯传戒定慧；汝(卍)和尚教人戒定慧如何，当为吾说！志诚(卍)曰：秀和尚言戒定慧，诸恶不作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定，此即名为戒定慧。彼作如是说，不知和尚所见如何？

八 慧能和尚答曰：此说不可思议，慧能所见有别。志诚(卍)问：何以别？慧能答曰：见有迟疾。志诚(卍)请和尚说所见戒定慧(〔附〕)。

九 大师言：汝听吾说，看吾(卍)所见处。心地无非，自性是戒；心地无乱，自性(卍)是定；心地无痴，自性(卍)是慧。

一〇 能大师言：汝戒定慧，劝小根之人；吾戒定慧，劝上根人。得悟自性，亦不立戒定慧。志诚(卍)言：请大师说不立如何？大师言：自性(卍)无非、无乱、无痴，念念般若观照，当离法相，有何可立？自性(卍)顿修，立有渐次，所以不立。志诚礼拜，便不离曹(卍)溪山，即为门人，不离大师左右。

二

一 又有一僧，名法达，常诵《法华经》七年，心迷不知正法之处。经上有疑，大师智慧广大，愿为除疑！大师言：法即甚达，汝心不达。经上无疑，汝心自邪而求正法。吾心正定，即是持经。吾一生已来，不识文字，汝将《法华经》对吾读一遍，吾闻即知。法达取经到，对大师读一遍。

二 六祖闻已，即识佛意。便与法达说《法华经》。六祖言：法达！《法华经》无多语，七卷经尽是譬喻因缘。如来广说三乘，只为世人根钝。经文分明，无有余乘，唯一佛乘(〔附〕)。

三 大师言：法达！汝听一佛乘，莫求二佛乘，迷却汝性。经中何处是一佛乘？汝与说经云：诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。(已上十六字)(是正法)法，如何解？此法如何修？汝听吾说。

四 人心不思，本源空寂，离却邪见，即一大事因缘。内外不迷，即离两边。外迷著相，内迷著空；于相离相，于空离空，即是不迷。悟此法，一念心开，出现于世。心开何物？开佛知见。佛犹如觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。开示悟入上一处入，即觉知见，见自本性，即得出世。

五 大师言：法达！吾常愿一切世人心地，常自开佛知见，莫开众生知见。世人心愚迷造恶，自开众生知见；世人心正，起智慧观照，自开佛知见。莫开众生知(卍)见，开佛知(卍)见即出世。大师言：法达！此是《法华经》一乘法，向下分三，为迷人故；汝但依一佛乘。

六 大师言：法达！心行转《法华》，不行《法华》转。心正转《法华》，心邪《法华》转。开佛知(卍)见转《法华》，开众生知(卍)见被《法华》转。大师言：努力依法修行，即是转经。

七 法达一闻，言下大悟，涕泪悲泣白言：和尚！实未曾转《法华》，七年被《法华》转；已后转《法华》，念念修行佛行。大师言：即佛行是佛。其时听者，无不悟入。

三

一 时有一僧，名智常，来曹溪山，礼拜和尚，问四乘法义。智常问(卍)和尚曰：佛说三乘，又言最上乘，弟子不解，望为教示！慧能大师曰：汝自身心见，莫著外法相。元无四乘法，人心量四等，法有四乘。见闻读诵是小乘；悟解义是中乘；依法修行是大乘；万法尽通，万行俱备，一切无离，但离法相，住无所得，是最上乘。乘是行义，不在口诤。汝须自修，莫问吾也。

四

一 又有一僧名神会，南阳人也。至曹溪山礼拜，问言：和尚坐禅，见亦不见？大师起，把杖打神会三下，却问神会：吾打汝痛不痛？神会答言：亦痛亦不痛。

二 六祖言曰：吾亦见亦不见。神会又问大师：何以亦见亦不见？大师言：吾亦见，常见自过患，故云亦见。亦不见者，不见天地人过患，所以亦不见也。汝亦痛亦不痛如何？神会答曰：若不痛即同无情木石；若痛即同凡夫，即起于恨(〔附〕)。

三 大师言：神会！向前见不见是两边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢来弄人！礼拜，礼拜，更不言。

四 大师言：汝心迷不见，问善知识觅路；汝心悟自见，依法修行。汝自迷不见自心，却来问慧能见否！吾不自知，代汝迷不得；汝若自见，代不得吾迷。何不自修，问吾见否！神会作礼，便为门人，不离曹(卍)溪山中，常在左右。

五

一 大师遂唤门人，法海、志诚、法达、智常、志通、志彻、志道、法珍、法如、神会。大师言：汝等拾弟子近前，汝等不同余人。吾灭度后，汝各为一方头。

二 吾教汝说法，不失本宗。举三科法门，动用三十六对，出没即离两边。说一切法莫离于性相，若有人问法，出语尽双，皆取对法，来去相因，究竟二法尽除，更无去处。

三 三科法门者，阴、界、入。阴(卍)是五阴(卍)；界是十八界；入是十二入。何名五阴(卍)？色阴(卍)、受阴(卍)、想阴(卍)、行阴(卍)、识阴(卍)是。何名十八界？六尘、六门、六识。何名十二入？外六尘、中六门。何名六尘？色、声、香、味、触、法是。何名六门？眼、耳、鼻、舌、身、意是。法性起六识——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，六门，六尘。自性含万法，名为含藏识；思量即转识。生六识，出六门，见六尘，是三六十八。由自性邪，起十八邪含；自性正，起十八正含。恶用即众生，善用即佛。

四 用由何等？由(卍)自性起有对，外境无情对有五：天与地对，日与月对，暗与明对，阴与阳对，水与火对。语言与法相对有十二对：有为无为对，有色无色对，有相无相对，有漏无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大大与小小对，长与短对，高与下对。自性起用对有十九对：邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，嶮与平对，烦恼与菩提对，慈与毒对，悲与害对，喜与瞋对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，常与无常对，法身与色身对，化身与报身对，体与用对。性与相有十九对，言语与法相有十二对，外境无情有五对，都合成三十六对法也。

五 此三十六对法，解用通一切经，出入即离两边。如何自性起用三十六对？共人言语，出外于相离相，入内于空离空。著空即惟长无明，著相惟邪见谤法。直言不用文字，既云不用文字，人不合言语，言语即是文字。自性上说空，正是语言。本性不空，迷人自惑语言际故。暗不自暗，以明(卍)故暗，以明变暗，以暗现明，来去相因，三十六对亦复如是。

六 大师言：十弟子！已后传法，递相教授一卷《坛经》，不失本宗。不禀受《坛经》，非我宗旨。如今得了，递(卍)代流行。得遇《坛经》者，如见吾亲授。拾僧得教授已，写为《坛经》，递(卍)代流行，得者必当见性(〔传〕)。

六

一 大师先天二年八月三日灭度，七月八日唤门人告别。大师先天元年，于新州国恩寺造塔，至先天二年七月告别。

二 大师言：汝众近前！吾至八月欲离世间，汝等有疑早问，为汝破疑，当令迷者尽使与安乐。吾若去后，无人教汝。法海等众僧闻已，涕泪悲泣。

三 惟有神会不动，亦不悲泣。六祖言：神会小僧，却得善不善等，毁誉不动！余者不得，数年山中更修何道(〔传〕)！大师言：汝今悲泣，更忧阿谁？忧吾不知去处在？若不知去处，终不别汝。汝等悲泣，即不知吾去处；若知去处，即不悲泣。

四 性无生无灭、无去无来。汝等尽坐，吾与汝一偈——真假动静偈，汝(卍)等尽诵取。见此偈意，汝与吾同，于此修行，不失宗旨。众僧礼拜，请大师留偈，敬心受持。

五 偈曰：

一切无有真， 不以见于真， 若见于真者， 是见尽非真。

若能自有真， 离假即心真， 自心不离假， 无真何处真！

有情即解动， 无情(卍)即不动， 若修不动行， 同无情不动。

若见真不动， 动上有不动； 不动是不动， 无情无佛种。

能善分别相， 第一义不动， 若悟作此见， 则是真如用，

报诸学道者， 努力须用意， 莫于大乘门， 却执生死智！

前头人相应， 即共论佛语； 若实不相应， 合掌令欢喜。

此教本无诤， 诤即失道意， 执迷诤法门， 自性入生死。

六 众僧既闻，识大师意，更不敢诤，依法修行。一时礼拜，即知大师不久住世。

七

一 上座法海向前言：大师！大师去后，衣法当付何人？大师言：法即付了，汝不须问。吾灭后二十余年，邪法缭乱，惑吾宗旨。有人出来，不惜身

命，定佛教是非，竖立宗旨，即是吾正法。

二 衣不合传。汝不信，吾与诵先代五祖传衣付法颂。若据第一祖达磨颂意，即不合传衣。

三 听吾与汝颂，第一祖达磨和尚颂曰：

吾来大唐国， 传教救迷情， 一花开五叶， 结菓自然成。

第二祖慧可和尚颂曰：

本来缘有地， 从地种花生， 当本元无地， 花从何处生？

第三祖僧璨和尚颂曰：

花种虽因地， 地上种花生， 花种无生性， 于地亦无生。

第四祖道信和尚颂曰：

花种有生性， 因地种花生， 光缘不和合， 一切尽无生。

第五祖弘忍和尚颂曰：

有情来下种， 无情花即生， 无情又无种， 心地亦无生。

第六祖慧能和尚颂曰：

心地含情种， 法雨即花生， 自悟花情种， 菩提菓自成。

四 能大师言：汝等听吾作二偈，取达磨和尚颂意。汝迷人依此颂修行，必当见性。第一颂曰：

心地邪花放， 五叶逐根随， 共造无明业， 见被业(卍)风吹。

第二颂曰：

心地正花放， 五叶逐根随， 共修般若慧， 当来佛菩提。

五 六祖说偈已了，放众人散。门人出外思惟，即知大师不久住世(〔传〕)。

八

一 六祖后至八月三日食后，大师言：汝等依位坐，吾今共汝等别。

二 法海问言：此顿教法传受，从上已来，至今几代？六祖言：初传受七佛，释迦牟尼佛第七。大迦叶第八，阿难第九，末田地第十，商那和修第十一，优婆鞠多第十二，提多迦第十三，佛陀难提第十四，佛陀密多第十五，脇比丘第十六，富那奢第十七，马鸣第十八，毘罗尊者第十九，龙树第二十，迦那提婆第二十一，罗睺罗第二十二，僧迦那提第二十三，僧迦耶舍第二十四，鸠摩罗驮第二十五，阇耶多第二十六，婆修盘多第二十七，摩拏罗第二十八，鹤勒那第二十九，师子比丘第三十，舍那婆斯第三十一，优婆堀第三十二，僧伽罗第三十三，婆须蜜多第三十四。南天竺国王子第三子菩提达摩第三十五。唐国，僧慧可第三十六，僧璨第三十七，道信第三十八，弘忍第三十九，慧能自身当今受法第四十。大师言：今日已后，递相传受，须有依约，莫失宗旨！

三 法海又白：大师今去，留付何法？令后代人如何见佛？六祖言：汝听！后代迷人，但识众生，即能见佛。若不识众生，觅佛万劫不得见也。吾(卍)今教汝识众生见佛，更留见真佛解脱颂。迷即不见佛，悟者即见。法海愿闻，代代流传，世世不绝。

四 六祖言：汝听！吾与汝说，后代世人，若欲觅佛，但识佛心众生，即能识佛。即缘有众生，离众生无佛。心迷即佛众生，悟即众生佛。愚痴佛众生，智慧众生佛。心崄佛众生，平等众生佛。一生心若崄(卍)，佛在众生中；一念悟即平，即众生是佛。我心自有佛，自佛是真佛，自若无佛心，向何处求佛(〔传〕)！

五 大师言：汝等门人好住。吾留一颂，名自性佛真解脱颂。后代迷人，闻此颂意，即见自心自性真佛。与汝此颂，吾共汝别。颂曰：

真如自性是真佛， 邪见三毒是真魔，

邪见之人魔(卍)在舍， 正见之人佛则遇。

性中邪见三毒生， 即是魔(卍)王来住舍；

正见忽除三毒心， 魔(卍)变成佛真无假。

化身报身及净身， 三身元本是一身，

若向身中觅自性， 即是成佛菩提因。

本从化身生净性， 净性常在化(卍)身中，

性使化(卍)身行正道， 当来圆满最真净。

婬性本是清净因， 除婬(卍)即无净性身，

性中但自离五欲， 见性刹那即是真。

今生若悟顿教门， 悟即眼前见世尊。

若欲修行去觅佛， 不知何处欲求真！

若能身中自有真， 有真即是成佛因；

自不求真外觅佛， 去觅总是大痴人！

顿教法者是西流， 求度世人须自修，

今报世间学道者， 不于此事大悠悠！

九

一 大师说偈已了，遂告门人曰：汝等好住，今共汝别。吾去已后，莫作世情悲泣，而受人吊问、钱帛，著孝衣，即非圣法，非我弟子。

二 如吾在日一种，一时端坐，但无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住，坦然寂静(卍)，即是大道。吾去已后，但依法修行，共吾在日一种。吾若在世，汝违教法，吾住无益。

三 大师云此语已，夜至三更，奄然迁化。大师春秋七十有六。大师灭度之日，寺内异香氤氲，经数日不散。山崩地动，林木变白，日月无光，风云失色。八月三日灭度，至十一月，迎和尚神座于曹溪山，葬在龙龛之内。白光出现，直上冲天，三日始散。韶州刺史韦据立碑，至今供养。

一〇

一 此《坛经》，法海上座集。上座无常，付同学道潡。道潡无常，付门人悟真。悟真在岭南曹溪山法兴寺，见今传授此法。如付此法，须德厚上根，知心信佛法，立大悲，持此经以为依承，于今不绝。

二 和尚本是韶州曲江县人也。如来入涅槃，法教流东土，共传无住，即我心无住。此真菩萨说，直示行实喻，唯教大智人。是旨，依(卍)凡广誓修行，遭难不退，遇苦能忍，福德深厚，方授此法。如根性不堪，称量不得，须求此法，违立不德者，不得妄付《坛经》。告诸同道，令知密意(〔传〕)。