華雨集（一）

印順法師

卷001

序

民國六十年，我覺得身體有點異樣，想到人命無常，所以寫了《平凡的一生》。又將所有的寫作、講記，除《印度之佛教》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《原始佛教聖典之集成》、《中國禪宗史》外，五十八年已編成《妙雲集》的上、中、下——三編，共二十四冊，又覆勘一遍。那年秋冬，生了一場瀕臨死亡邊緣的大病。本來，「出家來因緣所發展，到現在（可說）……因緣已了」；但「缺乏斷然拒絕，不顧一切的勇氣」（《平凡的一生》一五〇、二〇），在道源長老的勸告下，又再一次接受開刀手術，病總算慢慢的好了，可是後遺症嚴重，在半生不死的情況下，足足的度過了三年多的時光。大病以後，我還能為佛教做些什麼呢？在安靜的自修中，只有隨力寫一些。所寫的，主要是獨立成部的作品，如《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《空之探究》、《印度佛教思想史》，及《雜阿含經論會編》。大部以外，還有些三萬字上下的，如《遊心法海六十年》、《修定——修心與唯心、秘密乘》、《契理契機之人間佛教》、〈中國佛教瑣談〉、〈讀大藏經雜記〉等；有寫作而還沒有全部完成的，如《方便之道》等。總之，大部以外的寫作，是不多的。然在大病以前的講說，有人記錄出來的；也有曾發表在《海潮音》，卻沒有編入《妙雲集》的；還有早期的少數寫作。綜合起來（大部除外），大約也有七十萬字。

七十五年初冬，我移住南投（我稱之為「寄廬」）。環境相當安靜，可是身體卻在慢性的衰弱中；今年，衰瘦更加速了！老化衰瘦，再不能有所寫作，所以又想到把稿子再編集一下，分為五冊，名為《華雨集》。我的寫作，到此為止。過去講說而沒有記錄的（留有錄音帶）；早年不成熟的作品而

沒有編入的；也有沒有找到的。總之，《華雨集》所沒有編集的，就是我所不要保留的，無論說得對與不對，都不再是我的了，如舊物而已被丟棄了一樣。

附帶要說到的，在《妙雲集》下編《青年之佛教》中，有《初級佛學教科書》、《高級佛學教科書》（本分為十二冊，每冊十二課），本是為星洲彌陀學校編寫的。國內不知是那一位大德（傳說是臺南的），編寫了一部佛學的兒童讀本，並有圖畫。也許曾經參考過我的佛學教科書，竟標題為「印順導師原著」；臺北的慈濟文化中心，也有印行結緣的。我不是說這部書不好，只是說這與我的寫作無關，不敢掠人之美！民國七十八年十一月，序於南投寄廬。

大樹緊那羅王所問經偈頌講記

序

這部《大樹緊那羅王所問經》偈，是十多年前在慧日講堂講的。顧法嚴居士留下了錄音；楊梓茗居士把他用文字記錄出來；朱斐居士把他刊布在《菩提樹》，又作為《菩提樹》叢書之一。能留下來而再度與大家結法緣，都是幾位居士的功德！

我國一向尊重與發揚大乘佛法。大乘法，真是方便多門，門門可以入道。但舉要來說，不外三類：有以信樂十方淨土精進而入佛道的，是信增上人。有以智慧解悟而入佛道的，是智增上人。有以悲濟眾生而入佛道的，是悲增上人。眾生的根機不一，應機設教，入門的方便，是有多少不同的。然論到圓成佛道的菩提道，信願，慈悲，智慧，都是不可缺少的。世間決無沒有信願、沒有慈悲、沒有智慧的菩薩，也決無沒有圓成這些功德，而可以成就無上菩提的。所以，應三類機而有三類方便，到底只是初門的方便。真能由初門而深入的，菩提道終歸一致。我當時選出《大樹緊那羅王所問經》的部分偈頌，來宣揚菩薩道，也就是重在這同歸一致的大菩提道。龍樹菩薩有《菩提資糧論》（唐達磨笈多譯），所說的內容，比選講的偈頌更廣，而大意也還是相同。希望讀到這部講記的，能信解「方便有多門，歸元無二路」。隨

自己的根性，從不同的方便門入手，更能依同一的菩提大道（路），而趣入一切智海！中華民國六十四年七月十五日，印順序於妙雲蘭若。

大樹緊那羅王所問經偈頌講記

——民國五十四年夏在臺北慧日講堂講——

這次選擇了《大樹緊那羅王所問經》中的一部分偈頌來講。由於一般的大乘經，通常都是部帙太大，所以就選擇了這部經的部分偈頌。這部經，對於中國佛教徒而言，似乎頗為生疏，但是事實上，在古代，這在大乘經典中是很重要的一部。此經的性質是屬於大乘法門，以發菩提心、大乘菩薩修菩薩行乃至成佛為其主題。其性質，與《般若經》、《維摩詰經》的意境相近；除了讚歎佛果的功德之外，尤其注重菩薩修行。

「大樹緊那羅王」是一位菩薩的名字，而此經為其所問的。所問，也可說是《說大樹緊那羅王經》；也就是以這位菩薩為中心，在佛前宣揚其特有的法門。正如《維摩詰經》，是以維摩詰菩薩為中心的，所以可稱為《說維摩詰經》，或《維摩詰菩薩所問經》。這可見此經是以大樹緊那羅王菩薩為中心而闡揚大乘法門的經典。

中國佛教徒，多數都知道有一位「大聖緊那羅王菩薩」，但不知道「大樹緊那羅王菩薩」。在中國，這位菩薩和灶神差不多，是專門管理廚房的，所以在供養時，也有加稱這位菩薩名字的。緊那羅原是護法神之一，而所以傳說為灶神那樣的性質，是由於中國向來流傳著一個故事：有一座寺廟裡，遭到了強盜的搶劫騷亂，眼看就要危害了三寶道場，當時寺裡的出家人，都想不出退盜之計。就在這時，廚房裡一位伙頭師傅，拿了一把大鏟子出來，一下子就把強盜都趕跑了；之後，這位出家人也不見了蹤影。這就是傳說中的緊那羅王菩薩，也就因此和廚房結上了關係。其實，佛經中只是大樹緊那羅王菩薩。

緊那羅，是印度話，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，與乾闥婆（如山門裡面四大金剛之中，彈琵琶的那一位，就是乾闥婆之一）是同一性質；凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。為什

麼稱他們為「緊那羅」？緊那羅譯成中文則為『疑神』，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名為疑神。緊那羅中的領導者，即是緊那羅王。其中最著名的一位大菩薩，現緊那羅王身來領導緊那羅的，即是這位大樹緊那羅王。

接著再說明「大樹」一名的涵義。以世俗的見解來說，由於緊那羅是音樂神，而自許多經典上，我們可以得知他們是住在森林裡；凡是人跡罕至的森林，即是他們的居住之地；由森林中所發出的種種微妙音聲，也正與他們的音樂神的性格相合。就佛法的觀點來看，凡是菩薩的名字，皆表徵其特殊的德性與意義。一位居住在森林之中，以大樹為名的菩薩，其功德與地位必然很高。就像《法華經》上所說到的，佛法的教化就像天上降下的雨水一般，能夠普潤大地，如雨水的使小草大木，各適如其分的沾其利益。這位大樹菩薩，是一位證了無生法忍八地以上的大菩薩，其功德如大樹一樣。

其次，可由菩薩自身之功德來說。菩薩修行，由初發心修行直到成佛，就好比樹的生根，長出樹幹，發出枝葉，開花結果；就這樣長成了一棵菩提大樹。經典上每以大樹來比喻菩薩修行的功德，如《華嚴經》的〈普賢行願品〉，即曾提到：「譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王亦復如是，一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故」。

樹必須先有根，否則即不能生長。而菩薩修行由初發心到成佛，亦必須有根。大乘佛法的根是什麼呢？以大悲心為因的大菩提心，就是大乘法的根本。修大乘行必須先發菩提心——上求佛道，下化眾生之心。亦即是大悲心，若是缺乏了大悲心，則任何事物都不能說是大乘，更不必談成佛了。什麼時候有菩提心，大悲心，即是菩薩；而大悲心一旦退失，即非菩薩。

平常我們總以為根先長好了，樹才開始生長。但是事實上，根與樹的發展是均衡的。根長得愈深，樹也就長得愈高；樹長得愈大，也就表示根長得愈廣；根與樹的生長是同時的。所以發菩提心與行菩薩道，也應同時的進行

，並非是先把心發好然後再去行。所以菩薩道行得越大，菩提心也就越堅固。

樹的根生長在土裡，不論好土、壞土、清淨的或污穢的土壤裡，它都可以生長，但只有兩個地方不能生長：若是下面的水太多了，根就不能生長，否則根就要腐爛了；若是下面有火的地方（即是今日所謂的瓦斯），根也無法生長。除了這深水火坑之外，根可以生長於任何地方。佛法之中，以大悲心為主的菩提心根，則是在眾生在煩惱之中生長的。若沒有眾生或是不想度眾生，則菩提心根便無從生長。若眾生愈苦，煩惱愈多，則正好行大乘法，增長菩提心。所以菩提心根，也有兩個地方不能生長——在小乘的聲聞、緣覺之中，菩提心的根即不生長。小乘只為自己（這自然與世俗的為己害人不同），只要把自己修好能夠了生死即可。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。所以菩薩不怕起煩惱或造惡業，流轉於人間也好，即使墮落於惡道也不怕，但一旦落入小乘的深水火坑裡，只為自己，但求如何地能夠自在、解脫，只要心裡能夠得到自在即可，就修行上來說，固然是很有一番程度與功夫了，天翻地覆與我無關，這種修行的境界自然是很了不得的，但是菩提心的根卻如何能生得出來？菩薩道卻又如何能行得起來？這樣，寧可多受生死、多受苦，亦不願墮入小乘的深水火坑之中；即使小乘將來能夠迴小向大，亦須兜上一個大圈子了，所以生菩提心的根，必須避免這聲聞與緣覺二者。

大乘佛法特別重視空與無二無別的平等。最重要的一點是：不論是談到空與智慧或者是慈悲，都不是把自己從眾生之中分出來。眾生的痛苦與自己的痛苦相關而平等的，這就能引發同體大悲的精神；所以大乘佛法講慈悲、智慧，注重與眾生的平等而無二無別，這也正是大、小乘法的不同之處。所以修學大乘佛法，大家必須先了解的一點，即是我們想要了生死，個人的修持固然重要，但是卻不能只顧自己。我們自己想要了生死得到解脫自在，眾生亦然；若是一切眾生都苦得了不得，而自己的內心卻解脫自在，這又有什麼意義？必須不放棄眾生，與眾生息息相關，自他不離，自他一體，如此才是真正的智慧與慈悲，也才是真正的大乘菩薩。也唯有如此，菩提心才能發得出來。所以大樹的根若是不深不廣，則樹就長不大，兩者間是有密切相應

的關係。

大樹一定是有著很大的樹幹，而這棵菩提樹以什麼為其樹幹呢？六度萬行即是這棵樹的樹幹；而一切行的根本，即是般若波羅蜜，正如《維摩詰經》所說到的「大智本行」。摩訶般若與悲行是一切行的根本，若缺乏此二者，其他的也都無法成其為菩薩行了。在《般若經》裡曾經提到過，般若如眼，而其他的功德如盲人，儘管他們皆有其各自的力量，但必須在眼目的引導下才能達到目標。所以說必須是有了般若，一切功德才能夠成就，而終能導向菩提；究竟菩提，皆須以般若為本。若就這棵菩提樹來說，即是以般若法性為其根本，與六度萬行相應。換句話說，不是只要證悟了般若即可；萬行固然是由般若來引導，但是萬行的功德亦可增長般若，好比樹長得越大，樹上的枝椏與樹葉自然也就越多。初地菩薩雖然也已經證悟了，但畢竟還沒有成佛；於是不斷進修，種種功德增長了，而般若的證悟也因此而越深；一步步的向前進步，終至成佛的階段。所以以般若為導，一定要有無邊的功德與之相應，而把一切功德綜合起來才能達到成佛，究竟圓滿。

大樹緊那羅王菩薩，雖然還沒有成佛，還沒有究竟圓滿，但他已經是一位八地以上的大菩薩了，如文殊、普賢菩薩，其功德皆已是與佛相近。《般若經》上說：十地菩薩如佛；正好比十四晚上的月亮，雖然比十五的還差一點，但已經是很相像了，都是光明普照。所以我們可以說，大樹緊那羅王菩薩的功德，與佛的圓滿菩提樹，已是很相接近。

上面談到的，都是有關於大樹如何成長，亦即是菩薩如何修行的問題。接著，再談到成了大樹之後，自有大樹的用處，即是其對於眾生的用處。總結說來，一棵大樹至少有兩種用處：第一，是隱蔽用。在太陽大時，天氣燥熱，此即佛法上所說的熱惱；行路的人熱得一身大汗，跑到樹底下休息，這時太陽晒不到，立刻就感到涼爽起來，不再熱惱。這就說明，凡是菩薩到達了大菩薩的階段，以慈悲為本，一切為了眾生、救濟眾生，使得大家都能夠脫離苦惱。我們平時都知道觀世音菩薩救苦救難，這是特別注重其以悲心來度眾生的意義。其實，任何一位大菩薩都是一樣的，無不是尋聲救苦、遍一切處。凡是任何眾生蒙受其加被、教化，乃至感應，都能得到種種利益，使

得煩惱得到解脫，痛苦化為清涼。所以經上說大悲心長在菩提樹上之後，一切眾生，不論是人、天，乃至聲聞、緣覺等，都能感受到它的功德利益。譬如平時的求消災等，即是較淺一層的功德；而消除煩惱、消除業障，乃至引導我們使得解脫等，即是深一層的功德。第二，大樹為眾生之所依止。不論是大鳥、小鳥，都在樹上築窩、休息；其他尚有許多昆蟲與各式各樣的眾生，有的在樹上居住，有的吃它的花粉、果子等。牠們隱蔽在樹下、依止在樹上而得到了平安。一切的大菩薩，都是為眾生所依止，教化眾生、成熟眾生；而眾生則由於依止大菩薩的關係，得到了種種利益。《大般若經》上說到，因為世界上有菩薩，所以才有修大乘行、弘揚大乘者；即使是人天福報，也是由菩薩而來。佛出世時，眾生可以供養三寶、做種種功德；在無佛之世，有許多菩薩，雖然並非現身在佛教之中，但是他們卻能夠以種種身分來領導眾生行菩薩道。我們從經典之中，看到菩薩過去生中的種種本生因緣，而發現他們都是為眾生之所依止，淺者為眾生種下了人天福報，深者令他們得解脫乃至成佛。而從另一方面說，由於有菩薩才有佛，若沒有菩薩，則何來成佛者？而亦必須有菩薩，才有聲聞、緣覺。菩薩並非只以大乘法教化眾生；我們常說「法門無量誓願學」，因為菩薩遇到了小乘根機，便以小乘法來教化他們，所以小乘法也是菩薩所應學的。因菩薩發心，無邊眾生能得到利益；許多大乘經，都讚歎發菩提心、行菩薩行，只要一個人發心，將來對眾生的利益是不可限量的。小乘行者並非沒有功德，但與菩薩相較之下，則差得太多，因為無邊眾生將依止菩薩，積聚功德而走上解脫成佛之道；所以再多的阿羅漢，還不如有一真發菩提心者。大樹緊那羅王菩薩，正可以大樹來顯現出菩薩利他的功德，就像大樹一樣，不但可使眾生得到清涼、解脫，亦可依其法門修行，所以我們也可稱他的法門為大樹法門。

「菩薩」的意義，略為解釋一下。菩薩即是印度語菩提薩埵的簡稱。凡是發勇猛大心、想追求無上大道者，即名為菩薩，其中包括了慈悲、智慧等等；簡單的說，菩薩即是發心欲上求佛道、下化眾生者。平常我們說到四聖、六凡的十法界，其中把菩薩也劃為一大類。但事實上，菩薩並不屬於特定的一類。就眾生而言，只有六類——地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、天；各

自隨其業緣所感的，都不出於此六類，而菩薩也就示現在此六類眾生之中，或現天，或現人、畜生等。而在小乘法中，小乘的聖人賢人，只屬於人道與天道，在其他各道中是沒有的。菩薩隨其願力於一切眾生道中顯現其身，或現身於鬼趣行菩薩行，或現身於畜生道中行菩薩道……。就種類來說，這位菩薩應是屬於鬼道或傍生道……，但他所修的，卻是菩薩行。如《十善業道經》中的龍王，本經的緊那羅王便是；這是隨願往生的結果。所以我們可以這麼說：十法界乃是依其功德來劃分，六道則是依其業報所感而成，有人、天果報的即生人、天，有地獄果報的即生地獄。聲聞、緣覺只能生於人、天二道之中，因此即使他們證到了阿羅漢，在功德上可謂是聖賢了，但在外表上卻永遠是人、天相；大菩薩隨其願力化度眾生，遍攝一切處，不論是善趣、惡趣，皆得往生教化眾生，這就是大小乘的不同之處。從這裡，我們可以發現它們在精神上是不同的：大乘重悲心，小乘重自身。譬如有菩薩發願到佛法不興之地，也許就會有人對他說：你到了那裡，供養少了，還要吃種種苦頭，何苦呢？但這卻是大乘的精神，因為一個好的地方，在你未去之前就已經很好了，那麼即使你去，於眾生又能增添多少利益？所以地藏菩薩「我不入地獄，誰入地獄」，即是大乘精神的充分發揮。在大乘經中表現這種精神的地方，真是太多太多。因此菩薩悲心的表現，我們並不能夠以其所現的外相比我們差（如顯現畜生、餓鬼等），或者以其所走的路、種種環境際遇等，在我們眼中看來都不盡理想，我們就懷疑到為什麼學佛之後環境還是這麼糟？就大乘法來說，這些都是不一定的事，而修行大乘者，應該讓自己到達每一個苦惱的角落，在任何地方都可以有大乘法的修行。

現在舉這位大樹緊那羅王菩薩為例，他是一位音樂神，喜歡歌唱，好比現在的音樂家。眾生中有三類是特別愛好音樂的：一為緊那羅，一為乾闥婆，一為摩睺羅迦。這部經上說：大樹緊那羅王，特別教化了摩睺羅迦。摩睺羅迦本來現的是蛇身，而我們知道蛇非常喜歡音樂，尤其是眼鏡蛇，若有人在一旁吹笛子，牠往往會隨樂起舞。大樹緊那羅王菩薩，特別攝化眾生、隨順眾生，喜歡聽唱歌的為他唱歌，喜歡聽琴聲的為他彈琴；由於眾生多數喜歡音樂，所以大樹緊那羅王菩薩現緊那羅王身，就是為了適應愛好音樂的眾

生，投他們所好，而慢慢地教化了他們。這因為他所唱的歌曲，並非靡靡之音，而其中也有說法的音聲。阿彌陀佛也有這種方便，在極樂世界化種種鳥，唱起歌來，盡是五根、五力、七菩提分、八聖道分，眾生聽了就會學習佛法。與阿彌陀佛一樣，大樹緊那羅王也是運用這個方便。

有一次，佛在說法，許多人都來諦聽。魔王為了擾亂佛法，派了許多魔子及魔女到四城門來唱歌跳舞，於是聽佛說法的人就減少了，都去看他們的歌舞。當時，舍利弗與目犍連，就運用方便善巧，也到城門口去。舍利弗對魔王說：我們也來參加你唱歌跳舞的行列，現在由我來唱，你來跳。於是魔王很高興地跳舞，由舍利弗唱歌。正如大樹緊那羅王菩薩一般，舍利弗在歌聲中，教導大家來學佛，並且還以音聲作為修行的方法。於是大家都跟著舍利弗、目犍連，回到聽法修行的佛教中來。說到以音聲為修行的方法，並不奇怪。諸位每天唸的南無阿彌陀佛，豈不就是以音聲來作修行的方法嗎？唱華嚴字母，也就是在音聲中起觀行，而就此深入開悟。

這次所講的，並非全部的《大樹緊那羅王菩薩所問經》，而只是其中的少數偈頌。因此，本經的大要，在此先提一下。經中說到：大樹緊那羅王菩薩有微妙的音聲，一方面是用以讚佛，一方面也是為了啟發眾生信佛的心。有位天冠菩薩聽他唱歌、彈琉璃琴，就問他：您的這些音聲是從何而來呢？是由琴發出，或是由您的手發出？您唱的歌，是由口出或是由心出？於是大樹緊那羅王菩薩就告訴他：這些音聲，非從琴出，因為琴放在那裡不去動它是不會自己出聲的；也並非從手所出，因為手的本身也不會發出聲音。我所唱的歌，非從口出也非從心出。一切皆是如幻如化，即起即滅，聲音是無所從來，無所從去，本無自性而畢竟空寂的。從音聲的緣起生滅關係，我們就可以體悟到甚深的無住空義。也不要光看表面，別人喜歡唱歌跳舞，就和他們一起去唱歌跳舞。只是唱唱跳跳，就未免與佛法遠離了！

本經的另一特色，與《維摩詰經》一樣，彈斥小乘，說小乘不究竟。不要以為小乘還可以迴小向大，若一旦走上了小乘的曲徑，要回到大乘來，不知道要兜上多麼大的圈子，所以還是直捷的修學大乘好。本經記載了一段非常具有意義與啟發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種

種的微妙音聲，與會大眾都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。由此可見，儘管小乘已經離欲斷惑、了生死，但還是不究竟，聽到了菩薩的微妙音聲，還是會動心的。這正如《維摩詰經》中的天女散花，當花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，這是由於他心裡還有所著的緣故。這可以顯出阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神。

再來談到這部經的翻譯。此經有兩個譯本，一為漢末的月氏三藏支婁迦讖所譯，經名《伅真陀羅所問如來三昧經》，三卷。一為姚秦的龜茲三藏鳩摩羅什所譯，名《大樹緊那羅王所問經》，四卷。對於鳩摩羅什法師，我們聽得夠熟悉了，所以不再多講。這部經在印度是非常著名的，龍樹、無著、世親諸位大菩薩的論典中，都曾引證過。不過在中國，似乎少有人注意，所以現在選些偈頌來解釋讚揚。

佛演說此經的地方，有二：一、王舍城靈鷲山：與會的諸大菩薩中，有叫天冠菩薩的提出了很多問題，問佛該如何修菩薩行，於是佛對他的每一問題，都以四法來解答。正在這時，靈鷲山突然光明遍照、大地震動，大家都聽到了有微妙的音聲傳來。當時的靈鷲山，本來是五濁惡世的穢土，卻在剎那間，變得淨土一般。天冠菩薩與大眾，就問佛這是怎麼一回事。佛告訴他們：這是大樹緊那羅王菩薩，正由他所住的香山來此地的緣故。香山的地理位置，我們不能得到確切地說明，它是現在的某地方，但大致是在喜馬拉雅山區之中。也有稱作香醉山的，這是由於香氣太濃厚的緣故。當時，大樹緊那羅王菩薩與乾闥婆、摩睺羅迦等音樂神，一路奏著音樂而來，讚歎佛陀。當他們到了法會後，就先有前面所說過的——大樹緊那羅王菩薩的對話，由音樂而顯現了一切法空性。接著，這位緊那羅王菩薩請佛說法，佛為他說寶住三昧，寶住三昧實際上就是般若波羅蜜多。說法後，他請佛到香山去應供七天，以便留在那裡沒有到靈鷲山來參加法會的眾生，也有機會見到佛的光

明、聽佛說法。佛慈悲應允了，天冠菩薩就顯現神通，以大寶臺將佛及與會大眾移到香山去。

二、香山：佛到了香山，大樹緊那羅王菩薩恭敬供養。供養後，就輪到佛說法了。

印度佛教的習慣，和我們現在是不一樣的。請出家人應供，吃飯之後，並不是說聲謝謝，或就坐在那裡說客套話，而是要為人說法的。印度出家人的應供，都是請到在家信眾的家裡。飲食完畢，一切安置妥當了，信眾就搬張小凳，坐在下面。不必開口，出家人就會自動的為他們說法。若佛去應供，當然由佛說法；佛沒有去，由其中的上座也就是領導者來說。若實在不會說法，至少也要誦一段佛所說的經。

大樹緊那羅王菩薩如此地恭敬供養，佛於是為他們說七波羅蜜多——六波羅蜜多之外，再加方便波羅蜜多。每一波羅蜜多，都以三十二法修學圓滿；若圓滿修學了這七波羅蜜多，即是地上菩薩的修學圓滿。佛說法後，緊那羅王的眷屬、王子、王女等都發起了菩提心。但由於七波羅蜜的意境太高，初學者還無法修學，所以就請佛說助菩提法，這是由淺入深，作為修行菩薩道資糧，以助成菩提法的法門。這就是我們現在要說的，選出來這些偈頌的內容。說完了助菩提法，大家也就發菩提心。接著，又談到大樹緊那羅王菩薩過去生中的因緣，以及他未來成佛的事——佛為他授記。應供七天圓滿，由大樹緊那羅王菩薩顯現神通，將佛及大眾送回靈鷲山。回到王舍城後，阿闍世王來見佛，佛為他說法，全經就此結束。

此經由鳩摩羅什法師所譯的，共有四卷，有長行、偈頌，文字都非常好。所表現的大乘意境很高，所說的修行法門又很實際，所以有心修學大乘者，都不妨請出這部經來誦讀思惟一番。以下是正釋偈頌。

云何而發起， 無上菩提心， 終不忘此心， 乃至覺菩提？

專志心成就， 為諸眾生故， 起大悲莊嚴， 不忘菩提心。

緊那羅王的眷屬王子等請佛說助菩提法，也就是在尚未證悟之前，所應修的那些法。比如我們計劃到某地去，必先準備好路費及糧食，這就叫資糧。

求菩提大道的人，也是先要有菩提資糧，才能達成目的。在佛陀放光，現出種種祥瑞之中，由菩薩來一一發問，在回答這些問題裡，說明了大乘法應從何學起；菩薩應該修學些什麼。初學大乘法的種種問題，都以問答方式來說明。

最初一頌，是問菩提心要如何才能發起。大乘法門的重心，就是發菩提心。很多經典都讚歎發菩提心的功德；因為如果沒有菩提心，那麼即使是修定，修種種功德，甚至開悟，都與大乘法沒有關係。要學大乘法，就要先發菩提心。有了菩提心，即可稱為菩薩，一步一步地成就菩提道。發了菩提心的人，並非立刻變成了聖人。有時候由於環境不好，也會有煩惱，或做錯事情，走錯路，甚而犯下重罪而墮落。但是，發了菩提心的，即使是落到惡道裡去，也會很快地得到超脫，還生人間，重修菩薩行。所以有了菩提心，就像珍寶一樣，即使落入污穢之中，只要輕輕的加以拭擦，就回復了原來的光潔、清淨。佛曾說：即使退失菩提心（敗壞菩薩），不再是菩薩了，但就世間善法來說，功德還是相當偉大的。

「無上菩提心」要如何才能「發起」呢？我們知道，無上佛果叫阿耨多羅三藐三菩提，也就是無上菩提。想要希望成佛的決心，即是無上菩提心，這要如何去引發生起？發起之後，又如何才能「終不忘此心，乃至覺菩提」呢？也就是說能夠始終不忘失，直到成佛。不忘失菩提心的菩薩，功德已相當高了，甚至在夢裡也不會忘記；直到圓滿覺悟成佛，能徹始徹終的保持著菩提心。

有以為只要起個想成佛的念頭，就可以說是發心了，但實際不然。菩提心雖有深有淺，但最初的菩提心，也是一種大志願，就是立大志、發大願；以「為度眾生而成佛」為最高的目標。發心的發，好像將酵母放入麵粉之中讓它發酵一樣。所以發『菩提願』必須是時時不離此心，所作所為都是為了貫徹這一個志願，堅定不拔，這樣才算是成就發起。不過，初發心時，總難免——或是事務繁忙，或是修行不易，而暫時忘失。只要堅持理想，久而久之，即使遇到忘失的因緣，菩提心還能夠保持不退，終於達到不退轉地，菩提心也就再也不會退失了。說到不忘菩提心，不要以為什麼事不做，每一念

都去想它，才算不忘。如我們讀書，或是對事物的印象，並非要時刻想到，而是我們再接觸到書本，或重複經驗過的事物時，那過去所認識而留下的印象，馬上清楚的浮現出來。學菩薩行者，要立大志大願，發大菩提心，也就是先要修學到這個地步。以後每當境界現前，再也不會忘掉，不會有違反的念頭，菩提心能明白的顯現在內心。這就不會再想修學小乘自了生死，也不會專為人天果報，這就可說是菩提心的成就了。

一切都從修學得來，發菩提心也要慢慢地修習才能成功。修，是要不斷地熏習，漸漸地達到習慣成自然。那麼，菩提心要怎麼樣才能發起、修習而不退呢？這就要看第二頌的回答了。

「專志心成就」，是說發菩提心，不是只動一動這個念頭，而是要以專志心，也就是以成佛得菩提為專一的志願，專心一意去修習。修習什麼？修習那為諸眾生故，起大悲莊嚴的法門。菩提由大悲生，似乎有些人忘了這件事，只想到我要成佛、我要度眾生。言語與心念之間，免不了以我為中心，成佛只是為了自己。事實上，應該是這樣：菩薩見到眾生的種種苦惱，於是就想到該如何才能解除眾生的苦惱？所謂悲，正就是拔苦的意義。菩薩經過了仔細觀察，發現惟有佛的慈悲智慧，才能徹底救助濟度眾生，所以以佛為模範，就發起成佛度眾生的心。菩提心不是別的，是「為諸眾生故」而發「起大悲莊嚴」的大心。此處用了莊嚴二字，如在刷得粉白的牆上，畫上一些圖案；或是在佛前，供上香花燈果幢幡，都可以說是莊嚴。我們的心，與眾生心一樣，無始來生死顛倒，都是不清淨的。從大悲心而有救濟眾生苦惱的菩提心，使自己有了崇高、偉大、清淨的志願，使一向的生死眾生心中，有了清淨的因素，莊嚴了自己的心。這樣的一天比一天淨化，終能達到完全的清淨。

由此可見，若發菩提心而不去學習大悲心，一心一意為自己，這菩提心根本就是假的；因為離開了大悲心，那裡還有菩提心可說。近代的佛法不昌明，有些都不免誤會了。口口聲聲說我要成佛，卻不知成佛是什麼。在他們的觀念裡，很可能成佛與到天上去享福差不多。有些人也說要成佛，目的卻僅僅為了自己的了生死得解脫，這豈不是和小乘一模一樣嗎？充其量，也不

過名詞的不同而已。所以真正發心想要成佛的，必須修大悲心，以大悲來莊嚴菩提心。

大悲心又該怎樣修呢？在印度的菩薩道中，通常以兩種方法，教人從大悲而起菩提心。其一，近乎儒家親親而仁民、仁民而愛物的理論，使慈悲心次第擴大而成就發心。首先，把眾生分成三類，一為親，二為中，三為怨。何者為親？凡是自己的父母、子女、兄弟、姐妹、朋友等等，彼此相互關切，感情融洽的，都包括在親的範圍內。其次為中，彼此間關係平常，不能說好也不能說壞。再其次是怨，也就是互為冤家，看到就覺得討厭，而感到會妨礙自己，引起厭惡心的，都可以稱之為怨。

一般眾生或多或少總是有一點慈悲心的，譬如父母對於子女，無不希望他們能有好的發展，若有什麼病痛總希望能為他們解除。所以這把慈悲心次第擴大的方法，首先要加強這父母與兒女間的關係，以對方的快樂為快樂，以對方的痛苦為痛苦；然後為父母者必然是慈愛的父母，為子女者也必然是孝順的子女。但不能永遠就止於這個地步，不只是一個美滿的家庭，而是要對其他的普通人，也能夠希望他好，關心他的痛苦並設法為其解除。除了家庭裡父母子女的愛，還要把心量擴大到一般人。必須一步一步地，先由親，然後中，等到有一天把心量擴大到一個相當的程度了，就會對冤家也發起慈悲心。若一個人能夠對冤，也就是那些害我者、騙我者，也都能像對親人一般地關切，如此的慈悲心則已經是非常的廣大，菩提心也才能真正的發起。這是學習發菩提心的一種方法。

另一種方法叫自他互換法；把自己與別人的地位互相調換一下，即是當看到別人有苦痛時想到：如果是我面臨他的處境，該怎麼辦？當然一定是會想辦法來解決的。這也可以說是己所不欲勿施於人的恕道。正由於我們常把人與我的界線劃分得太清楚，以致於有許多事情互相障礙，菩提心發不起來。好像是道德的原則有兩套，一是用來對別人，一是對自己。若能夠把自己與別人的觀念倒過來，把希望自己離苦得樂的心來希望別人離苦得樂，希望增長自己快樂的心來希望別人增長快樂……，這樣子下去，則發起慈悲心就不會變成僅止於一個空泛的觀念而已。

中國佛教界，本來有許多非常好的特點，但往往由於只看到表面事實，而忽略了其後所包含的真正意義，雖然每天都在做，但菩提心卻沒有發起來。比如說吃素，主要是為了不殺生以長養慈悲心。儒家也有聞其聲不忍食其肉的說法，而佛法實行得更徹底，不殺生，不吃眾生肉。但一般人不知道吃素的真意義，只會說吃素的功德多麼大，卻不曉得是為了長養慈悲心。我們若是吃牠的話，慈悲心就不能擴展開來，不能普及一切眾生。慈悲心，是要我們對人、對其他的眾生，有好事固然要為他們歡喜，當然是不可增加他們的苦痛，他們有苦痛時還要設法為其解決。如此，慈悲心才能大大地生起，菩提心也就發起堅固了。吃素是很好的美德，但如忽略了應有的慈悲心，那就失去了意義。

彼志意云何？ 彼當云何行？ 所說大悲心， 云何生起是？

志意無諂偽， 所修行無詐， 住眾生涅槃， 彼大悲如是。

這是承上面的回答接著再問，既然發大悲心必須要專志心成就，那麼這專心一志的大菩提願，其內容就是我們所必須加以研究分析的了。

佛所成就的是阿耨多羅三藐三菩提，也就是大菩提，其中是包含了無量無邊的功德；所以我們不要以為菩提是『覺者』，就單指覺悟或智慧而已。想要成佛的心，也就是大志願中，也是包含了許多最根本的內容，所以必須更進一步地知道發菩提心而專志心成就，這是怎樣的一種志願？要如何行才能成就？「大悲心」又要如何地「生起」？

要成就菩提心，必須具足三個條件，這在《大乘起信論》裡也是談到的。想要發信心成就——大乘信心，亦即是菩提心，必須具備：一、直心，二、深心，三、菩提心（大悲心）。《維摩詰經》談到往生淨土行，也是要具足這三心，由此可見這是大乘法中最一般的內容。偈頌裡佛所回答的，就是指這三種心。

第一，「志意無諂偽」：這是說必須要沒有諂曲心，諂曲即不是直心。我們常說『直心是道場』，所以『質直心』是菩提願中的首要條件。經上有這樣的譬喻，一枝長得直直的樹枝，我們容易地把它從樹叢中拖出來；若樹

枝是長得彎彎曲曲的，要拖出來可就不那麼容易了。如果生就了諂曲的性格，表面上是一套，內裡又是另一套，他的菩提心恐怕很難發得起來。所以將來成佛，必然是不諂曲的眾生，先達到成就。

第二，「所修行無詐」：詐，是虛偽，專做表面文章。不論是什麼修行，或念佛，或持戒，或禪坐，都不只是形式，為了給別人看的，而要至誠懇切地，實實在在地去做。在心底有著深切的真誠愛好，不徒在表面形式上下功夫，這就是深心的意思。

第三，大悲心：菩薩救度眾生的種種痛苦；最根本解決眾生痛苦的方法，即是《金剛經》上所說：『……所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』這是將眾生苦痛的根源徹底解決，徹底地離苦得樂，所以說：「住眾生涅槃，彼大悲如是」。也就是說，使眾生安住於涅槃，度脫一切眾生使其得到究竟解脫，這才是菩提心中大悲心的究極意義。但大家卻不要誤會了，以為發菩提心就是什麼事不管，只要教人了生死就好，對眾生其他方面的痛苦都可以不聞不問。我們必須知道，為眾生解除一般的痛苦，都只是局部的、暫時的，所以悲心也就行得不徹底；菩薩的悲心，是要使眾生安住於無餘涅槃，這就是百分之百地使眾生離苦。但是當環境因緣不具足，菩薩只能做八十分、七十分甚至只有三十分地使眾生離苦，這也是好的而應該去做。因為菩薩的教化救度，必須視眾生的根性而定，屬於大乘根性者，則教之以大乘法；屬於小乘根性者，則教之以小乘法；根性既不屬大乘又不屬小乘者，則以人天法門來救度他，因為這至少是要比眼睜睜地任他苦痛、墮落要來得好些。

結上所說，志意無諂偽，是直心；所修行無詐，是深心；住眾生涅槃，是悲心。此三心具足，菩提願才能成就。《大乘起信論》在最後談到成就大乘信心，主要也就是成就這三心，而所修所行，仍不外乎布施、持戒、忍辱、精進、禪定種種。菩薩在這些行中修學，若到達了信心成就，菩提心也就能夠不再退轉了。

佛有時說菩提心，偏重於觀察眾生色、受、想、行、識五蘊——皆不可得；或觀如來藏心、勝義菩提心等智慧的悟入；有時是從慈悲著眼……。但事實上，發起真正菩提心，是不離上述的三個內容：發大志願——正直心；修種種身心方面的功德資糧——深心；以及悲心，若能圓滿成就這三個條件，就可說是真菩薩而非假菩薩了。

志意無諂偽所包含的意義，有淺有深：人說起話來直直爽爽，那是最淺的一層意義。不正直，邪曲的心，也包括了見解不正，也就是見解——認識思想離於正道而行於邪道。正道，主要包括兩個內容：一、正念因緣，二、正念法性。正念因緣，也就是相信因果、善惡，相信有前生後世等，這才能夠說在認識上、心地上是正直的。若不信有因果、有前生後世等，對修行自然也就不能相信，對於成聖、成佛更沒有信心，這就是沒有真正徹底的認識。因緣與法性，是不相離的。由於因緣果報在前後、自他上有相依待而存在的關係，所以正念因緣，能深入因緣無性而契入真如法性，了解緣起法性，一切平等。所以說：直心不諂曲，其意義是很深的。

在菩提心尚未發起之前，必須發自內心懇切地修種種善行、功德，不厭其多。若能以為善若渴的精神，深怕不能及時行善而受到發自內心力量的驅策不得不這樣做，這就是從深心發起。另一方面又要修習悲心，而了解到凡夫的感情，由於一向只把它縮小在私我的範圍內，因此構成了一般的『愛見』，反而增長了許多煩惱。為了長養悲心，就必須把心量擴大而達到自他不二的境界。

菩提心與大悲心，如從高處說，自然可以說得更圓滿、更好；但對於初學者，以這些淺近而人人可以學的方法教導，卻非常切實。使我們的見解不會邪曲卑下；相信因果、善惡、諸法平等之理，則能使得心性平直，不諂不曲。長養我們的悲心，則對於其他眾生的苦痛，能覺得和自己有切身關係；另一方面儘量多多行善，而行善並非單是錢財來布施，在行住坐臥之間，時時處處都可以行善的。若能如此學習，心願會越來越懇切，終至成為自己內心中一個光明的理想，崇高的目標，而能將自己的心力集中，一心一意向這目標前進。

下面的偈頌，所講的是六波羅蜜多。不過，這和前面所說過的清淨波羅蜜多是不太一樣的，而應該說它是世間波羅蜜多或是遠波羅蜜多——在通往成佛之道上，遠遠地成為成佛的資糧。在沒有開悟前所要修學的，即是這世間波羅蜜多。不要看輕這世間波羅蜜多，假使連世間的尚不能修，如何還能去修出世間的？淺的不肯好好做而專想做高深的，那就困難了！

云何行於施， 施已心無熱， 亦不悕望報， 迴向於菩提？

所施一切捨， 彼施已無悔， 趣向菩提道， 是不望果報。

布施，是佛弟子常常在行的；只要是捐一個錢，供一朵花，都可說是布施。布施可以分成三種，第一種是世間的布施，第二種是小乘的布施，第三種則是菩薩的布施。菩薩的布施，是為了將來成佛的功德、資糧的布施。

「云何行於施」，是問要如何來行布施呢？「施已心無熱」，是說布施以後，心中要不感到熱惱。布施，通常免不了有這種毛病——在布施後會心中發熱。怎麼是發熱呢？譬如到某個寺廟去，大家都寫點功德，於是礙於情面，也就寫了。但寫是寫了，心中一直感到不舒服，這就是熱——捨不得而引起懊惱。這樣的錢雖然是布施了，但在大乘菩提道說，卻沒有用處。就世間法來說，雖有點福報，但這福報卻不得安樂的受用。有些人，雖然有房產、有地產，錢財多的是，但他卻捨不得吃、捨不得穿，苦苦惱惱地為財產苦惱了一輩子。他所以捨不得享受反而增加苦惱，是由於過去雖然布施了，但布施後心中熱惱不安，因此就感受到這種果報。有些沒有錢的人，比他要快樂得多，這樣的富翁，真是不做也罷！

布施即使是出於內心的願意，但多數是為了果報而布施。希望得到果報，又可以分成兩種：一、為了現在的果報：譬如現在幫助一個人，就希望他將來也能幫助自己，這就叫做『悕望報』。望現生的報而行施，事實上卻是靠不住的，因為等到你需要他幫忙時，他不見得就一定會幫你的忙。若以這樣的心來行布施，做功德，往往只是自尋煩惱，因為眾生的心性是複雜的，因緣也是複雜的，布施的果報，不一定在當前的。二、希望後世的果報——異熟報：做了功德，希望來生能夠生到人間做個富翁，或者長命百歲；或者

昇到天上去，這都是人天福報。人天福報，只要你修了布施，不必希望也就自然而然地會有功德，將來生到人間天上，享受福報。但這種人天果報，不久就會享受完了，又失去了，到那時還是失望。懷著人天福樂的希望去做，不能成為成佛的因，也就不能向菩提了。所以，惟有布施而心中不熱惱，「不悕望」現前與後世的福「報」，進而能「迴向」「菩提」，將功德成為成佛資糧，才是應該修行的布施。

回答中，最重要的一句話，是「所施一切捨」。所施出去的，要一切都能捨；若記著我在布施，我在做功德，自然而然地就要望報。布施，最重要的是要能夠捨，若是捨心不能生起，布施後一定會感到苦惱。所以佛法說因緣，遇到了就應隨喜布施，不要再生不捨心。能發起捨心布施，自然就不會感到熱惱了。有時候，佛教也會說些方便話，勸人布施說：佛法就好比是個大銀行，你把錢財放在那裡是不會落空的，將來還可以如何地一本萬利。這種話，完全就世間法來說，用以鼓勵人布施。若在大乘法中，那就距離太遠了。

大乘法中的菩薩布施，先就淺近一點的來說，我們應該先想到，這錢財那裡是我的？就國家法律來說，這錢固然是我的，存摺簿上寫的也是我的名字，當然算是我的了；但事實上這不過是過手而已。當我生存在世間時，暫時由我保管，卻不可能永遠是我的。所以菩薩見到有善事可行則行，該花的就花。不把它看成自己的，這就是所施一切捨。本不是我的，拿出去了也就自然能捨。這樣的布施，才可說是與成佛、了生死有關。不過，這當然還沒有達到『三輪體空』的境界。

「彼施已無悔」，若布施之後而感到後悔，就不合乎布施的條件了。把功德迴向於菩提道，是不望果報的。而迴向可以分成三種，凡是合乎這三種的，就是迴「向菩提道」：第一種是所有功德與一切眾生共。我做了一件事，若是有功德，則我願意大家都有分，而不說這是我的。錢拿在手裡布施出去了，這當然是有功德的，並非只是鼓勵鼓勵人而已。把功德迴向給別人，並不表示自己的功德就沒有了。或許學過算學的人會說：這就糟了，假使功德有一百分，分九十九分給別人，自己豈不只剩下一分？若是這麼想，自然

就會感到捨不得。但是成佛這件事，不是可以這樣計算的，能存這樣的心理，菩薩的功德也就更大，這正是『若與人己愈有』的道理。你若是想：我是為了自己才修功德，若這功德是為別人的，那麼我還做它幹什麼？如此，足見你不懂得佛法；懂佛法的人，是願意把自己的功德迴向一切眾生的。第二種是迴向法界，此乃由於自己所具有的功德，是無二無別的，不一定在這裡或是在那裡，而法界平等，沒有彼此之差別。第三種是以此功德做為成佛的資糧，此即是迴向菩提。具足這三者，就可算是大乘的迴向。如此，一舉一動乃至極微小的功德，都可作為成佛的資糧。

總之，講到布施的功德，主要的還是要有捨心。沒有捨心，功德就只成了表面上的；能夠一切捨，心中才可以無悔，也才會「不望果報」。就小乘法而言，布施而後能捨，是出離世間解脫生死所必須具備的條件，何況大乘！

云何住於戒， 不生於戒慢， 救於毀禁者， 大乘無有上？

戒是菩提心， 空無不起慢， 起於大悲心， 救諸毀禁者。

此處問要如何才能安住於戒中？持戒，最主要的是要使心及行為安「住於戒」中而不動，若犯了戒即是非住。又問：如何才能夠不因為持戒而生起貢高我慢？一個人學佛，不論他是在家出家，都要持戒。當他受戒之後，自己能善持禁戒，見到別人持戒不清淨，不持戒，甚或敗壞戒行，他便會看不慣；越看別人不成樣子，就越覺得自己好，這就是因戒而起的貢高我慢。所以持戒精嚴的人，有時候會顯得高不可攀，好像別人要親近他都不容易。此由於他自己覺得好，別人太差的緣故。但這種現象，就大乘佛法來講，並不是件好事，所以這裡就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？不但不起，還要「救於毀禁者」，對於犯戒者還要救助他，幫助他懺悔，喚起他的懺悔心而走上懺悔之路。即使是犯了重戒不通懺悔者，也要引發他的慚愧心，教導他多修功德，力求補救，這才合乎「大乘」戒之精神。

後一頌是答覆，告訴我們持戒的真義何在。一般人總以為持戒有多大的功德，將來可以如何如何好，完全是出於一套功利觀念。做善事得善報，在

因果上是必然的；但專在功利上打算，就不合出世的佛法。如有人以為吃素來生可以得長壽，所以為了得長壽而吃素，這不但不符合大乘精神，連小乘的境界都談不上。所以持戒與布施一樣，同樣一件事情，由於用心之不同，境界與等級可以相差得許多。

出於慈悲心持戒，大小乘都一樣。持戒，和儒家的恕道是相似的，都是己所不欲勿施於人。自己不願被人殺傷、打傷，因而想到一切眾生莫不如此。即使是一個小蟲受到傷害，牠不會喊叫，但是牠的痛苦，我們仍是可以看得出、想像得到的。我們不應該增加，反而要設法減少眾生的痛苦，所以要制戒，禁止傷害他人，這便是出於慈悲心。若不以慈悲心，而只是為了持戒有多大的功德、有多少的好處；好處固然是有，但絕對不能以此為出發點，否則外教徒就可以批評我們，認為佛教所提倡的道德，只不過是功利觀念而已。佛每每說犯戒的人沒有慈悲心，如有慈悲心，自然而然地也就不會犯戒。大乘更進一步地講到，菩提心才是真正大戒。《大般若經》說：持戒是不起聲聞心、緣覺心，也即是不失菩提心；否則即是犯了大乘戒的根本。因為小乘人雖有慈悲心，但是其終極目的，仍是只為自己了生死、求解脫，這便是有背於大乘戒之精神。

大乘戒是以菩提心為主，「戒是菩提心」，有菩提心即有菩薩戒，所以經上說：發菩提心受菩薩戒者，即名菩薩。受菩薩戒，並非呆板地只是戒本上所說的，這只是菩薩戒在實行中的條例。持菩薩戒，要本著菩提心，而從一切實際生活行動中去實踐完成。例如受出家戒，必須是下定決心，發出離心及慈悲心，來接受團體的軌範。但在受戒時，戒師並沒有將戒條逐一宣讀給戒子聽，只是舉其中幾條說明，然後讓大家回去跟著師父慢慢學習。大乘戒也是一樣，是以菩提心為根本，再來學習其他條例，若沒有菩提心，也就不成其為菩薩，還談什麼菩薩戒呢？所以我們應重視戒的根本——小乘是出離心，大乘是菩提心。修行人的功德，不是依戒的多少來分判高下的。有的人僅受持五戒，卻因此種下出世善根，或大乘善根。有的人二百五十戒，條條都守得好，但是出世善根卻並未成就。這是什麼道理呢？雖說五戒是人天善法，但若能夠以出世心及菩提心來受持，那就是解脫的善根，成佛的善根

了。受持戒要注重根本，菩薩戒以具足菩提心為本，也就具足了出世的根本。

偈頌中問：如何能夠不起戒慢？回答是「空無不起慢」。空無也就是空無我，而不是有常有我。慢，都是由有我而來，越是把自己放在主體則慢越高。所以這句話說：發菩提心也就是要把我執減少，去掉了我執，則貢高我慢心也就自然不起了。事實上，貢高我慢不但對自己不好，於整個佛教也不是好現象。自己持戒而輕視別人，很可能生起爭端，分成派別。菩薩是要救度眾生的，若你自以為好而使眾生都退怯不前，或站在對立地位，如何還能夠教化眾生呢？一個人慢心生起時，慈悲心就減少了；慈悲心必須包含著謙虛容忍的美德。有戒慢的人，雖然在這一生之中，把戒持得很好，但來世怕難免會孤獨而沒有人緣的。此由於自己太高，別人就不敢與他接近了。因此菩薩必須是「起於大悲心，救諸毀禁者」，一方面要生起智慧，不要由我執而產生戒慢；另一方面則是對於眾生須具有悲心。若見人犯戒，就不客氣地把人呵斥一頓，有的人雖也可能就此懺悔，但多數總是容易引起反感。相反地，若能夠以慈悲的真誠心，令其感到犯戒的過誤，讓他自覺不是，然後還能安慰勉勵他，眾生自然地就會接受其教化救度了。

云何忍眾生， 罵詈及呵叱， 心終不起瞋， 倍增生歡喜？

我為眾生醫， 療治眾病患， 若聞惡言已， 不起於瞋恚。

此處說的是忍辱波羅蜜。當遇到惡人當面或背後罵辱自己時，要如何來忍？就像《金剛經》所說：佛過去生中當忍辱仙人時，歌利王割截他的身體，要謀取他的性命，他都還能夠忍受。但一位凡夫，當受到毆打、辱罵、毀謗、冷言冷語地諷刺，儘管語言本身是一句空話，但是聽到時心裡還不免會難過，脾氣暴躁的人甚而會氣得跳腳。在這種情況下，我們該如何地來培養忍辱的精神呢？首先，我們可以從理上去思考：別人罵我們一句話，我們把這句話看作另一種語言，那麼對於一句聽不懂的話如何會生起瞋心？或者就將他那句話，拿來逐字分析，就發現各個字各有他不同的含義，並沒有什麼不好，那麼把它合起來，為什麼要氣惱呢？例如，在我的家鄉，稱人為老太婆，是極不恭敬的，但是到了貴州，老太婆卻又成為一種尊稱，聽者會感到

非常高興。這可見不同的習俗，對語言有不同的詮釋。有的人聽到謠言，即會說：謠言止於智者，時間久了自可證明，說我好我並不就是好，說我壞我也並非真正就壞。如此，能夠多想一想，也就不會生起瞋恚，而終能達到心中無事的地步。

本經對菩薩開示另一種降伏瞋恚的方法：「我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚」。現在的情況，比起從前已經是好多了。從前醫生為人治病，常會被病人罵，尤其是得了瘋病的，更是大吵大鬧。所以菩薩若能把眾生當做重病的病人一般，也就不會因對他好而他不但不領情，反而罵你一頓而大感氣惱了。此由於病人為病痛所纏，已是昏頭昏腦，有些甚而神經失常，我們只有同情他，並且還要設法救助他。有了這樣的觀念，也就不會生起瞋恨心了。

儒家也教我們當有人對不起自己時，就應該自我反省，看自己有沒有對不起他人的地方，以後就加倍地對他好。若他還是依然故我，則可見他只不過是一個不懂事的人，理會他做什麼？這些都是學大乘佛法者，對付呵斥侮辱自己的一些最基本的方法；如此瞋心即可漸漸減少乃至不起。

云何彼行進？ 云何修集行？ 云何心無倦， 修於菩提行？

精進護眾生， 護法常勤進， 善根悉充足， 彼心無疲倦。

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲努力是不同的，這是一種向上向善的努力，要人離惡行善，希望做到諸惡莫作、眾善奉行的努力。有人將它解釋為純潔的努力。

「云何彼行進」，如何才能修行精進？「云何修集行」，如何才能修集善行？修集，即是修習之義。精進是推動我們不斷去努力的力量，所以精進、修集行，都是努力於善的目標。「云何心無倦」，精進的反面即是懈怠，現出厭倦心，那是一種向後退的力量。通常的情況下，心願為善的人多、為惡的人少。但為善時，每每生起厭倦心，倦心一起，便不想再做了。精進是要不厭不倦，才能修菩提心。如六波羅蜜多、五根、五力、七菩提分、八聖道分等，都要精進去修行，迴向為成佛的資糧。

後一偈是回答前面所問，我們必須「精進護眾生，護法常勤進」，也就是要精進於愛護眾生，精進於護法。由此可見菩薩之精進，不同於世間法與小乘法，是要愛護眾生，以佛法去教化眾生，並且利益、拔度眾生，使得他們向善而德性提高。所以歸依文裡說『從今日乃至命終，護生』，即是愛護眾生之意，使眾生人類增長利樂、減少痛苦。這並非只是說幾句好話或布施些東西，而主要是要令他向善向上，解脫生死，圓成菩提。

護法，在中國是一個普遍的名詞，應該是『護持正法』之義，而並非護持某幾位出家人的法。事實上，沒有比好好地修學佛法、依教奉行，表現出佛教徒應有的精神及風度，是更好的護法了！不論出家人、在家人，都能好好地實行佛法，姑不論其所能做到的程度高下，社會上一般人對於佛法的觀念就會變好，自然也就有利於佛法的存在，而使佛法得以發揚光大。但是，當遇到了特殊情況，有人要破壞三寶、毀滅佛法，佛弟子便要把它當成是自己的責任，努力護持正法於不墮。這若是沒有精進力量，是不能成辦的。

有時我們要愛護眾生，眾生卻不接受好意，甚或好心不得好報，這往往是使得我們退心的因緣。有許多護法，往往因為見到眾生的難度難化，便生起了還是先求自度的心，如此菩提心便漸次退沒，終而退到小乘的境界中去。所以護法並不是件容易的事，需要花出相當的時間、精神以及力量。因此佛法的精進，需從護眾生、護正法做起。但這要如何才不會厭倦？答案是「善根悉充足，彼心無疲倦」。必須是善根充足了，這才不會有厭倦心。

許多人往往一下子起勁得很，一下子就將它放下，再也不聞不問了。當知一曝十寒是沒有用的，真正的精進，是將目標肯定後，就一直做去不退。能夠鄭重其事，自然也就是精進。那應該是龜兔賽跑之中，那隻烏龜所表現出來的一種毅力。所以說到精進，一方面不可太緊張，太緊張就不能持久。不要一下子想要立刻完成大理想，當身體荷負不了時，也不要勉強去做，否則容易僨事。但另一方面，又不能夠懈怠。所以說善根悉充足，彼心無疲倦；不厭倦就是精進。佛在世時，諸弟子們見佛、聽法、修行無厭，即是精進的表現。例如有些人初學靜坐時，往往想一坐便是很長的一段時間，但往往坐過幾次，便不再感到興趣。誦經也是一樣，一下子誦得太多，幾天後也就

不想再誦了。所以不論是靜坐、誦經，最好能自始至終保持興味，否則一旦厭倦心生，也就不想再繼續下去了。因此，菩薩對決定要精進努力之事，還是先要有一番了解才好。

云何修正念， 勇健勝進行？ 云何修禪定， 心無有馳散？

無有馳想念， 慧無有諂偽。 以方便行禪， 彼心無馳散。

初學禪定者，先要知道修禪定的種種方便。「云何修正念」，正念的念，是繫念，要在一個境界上去念，並非隨便地在心裡想一下，這是修定的惟一方法。譬如我們念佛，必須是聽人說或是見過佛像，於是此念在心中一直現起不忘；若是忘了，這念頭失去了即是失念。所以修定的主要方便是修念；不修念即不能得定，因念而得一心不亂，即是禪定。

該如何來修正念，然後使得「心無有馳散」？禪定一詞，在此可以說是屬於一種通泛的用法。本來禪與定是各有其含義；必須修定達到了某種境界，得到了那種經驗，才是得到了禪定。但不論禪或定，最主要的是要使得念不散亂。我們的念頭就好像一隻好活動的小狗，你用繩子將牠拴在樹上，牠就會在那裡不停地東跑西跑，直到跑不動了，就躺下來睡覺。眾生的心念也是如此，除非是睡眠狀態之中，否則要不東想西想是很難的。佛法有個方便，讓人想，但不是亂想，只是繫念一境。如此，心就不會東跑西跑了。

這部經裡，佛沒有告訴我們靜坐時，身體、呼吸該如何注意，也沒有說修念佛觀或不淨觀，只告訴我們最根本的原則：「無有馳想念，慧無有諂偽」。無有馳想念是正念，慧無有諂偽是正知。一個人的念頭往這裡想想，那裡想想，這便是馳想念，能夠使心心念念，不東西馳散，即是修念。使心念不馳散的方便很多，甚至外道也有很多方法；所以就佛法而言，『定』是一種方便而並非是最高目標。我們常聽到許多善友訴苦，認為他們念佛、靜坐時妄念太多。事實上，眾生莫不都是妄想分別，修行時自然也就難免妄念紛飛了。要將心念於一境，並非是說了即可做到的。首先，讓心來照顧念，最初或許是念跑走了還不曉得，當發現時不必緊張，先讓它回到老地方，再注意看住它。久之，慢慢地有了進步，它還沒有跑遠，就能把它抓回來；而後，

當它正準備跑開時，就立刻可以將它止住；而終於能夠將此念定下來。正念、正知，就好比是兩個看門人，看守住我們的心識，使壞人不得其門而入。不散亂是正念；散亂了立刻警覺知道，是正知。能正念、正知，心就能安定。『慧無有諂偽』的慧，並非指通達真理的智慧，而是沒有諂曲，沒有虛偽，了知自己心念的智慧。

「以方便行禪，彼心無馳散」，佛法之中修各種功德，都有其方便。譬如修定，入定、住定、出定方便都各自不同，一個人若不曉得而冒然去行，容易發生問題。所以要以方便行禪，使心安定下來。安定後，出定也是要有方便。當然，初學靜坐的，心不安定，就和普通人坐在椅子上一樣，說站起來就站起來，不會發生問題；但若真的定下來後，起定就不可隨便了。心無馳散，方可成就禪定；所以禪定最主要的是正知、正念再加上修定的方便。無此，想要把心靜下來都做不到，更遑論其他。

云何得智慧？ 云何見正直？ 云何作決定？ 云何分別法？

修聞增智慧， 本習正直心， 決定行法施， 隨義而修行。

六波羅蜜多的前五波羅蜜多，已經說了，最後說到智慧波羅蜜多。此處的「智慧」，即是般若，真般若必須由證悟而來。學佛而求開悟，要如何才能達到呢？必須要具備一些因緣、條件。「云何見正直」，如何才能使見解正直？得般若前，先要有正見。佛法中所說的見，是指很深刻的了解，所以是一種堅定、堅固的見解。佛法的『見』，常用於不好的地方，如邪見、身見、我見等，所以常勸人不要起見。但事實上，『見』不一定是壞的，正見就是好的見。佛在鹿野苑初轉法輪時，說八正道，即首標正見。一個人若見解偏頗、顛倒、錯誤，就好像是眼睛模糊，路都看不清楚，東摸西摸地不知道會走到那裡去。所以要得般若必須先得正見，沒有正見，即使修行也會發生毛病的。

「云何作決定」，決定即抉擇之義，也即是七覺支之中的擇法覺支，一種去污留淨的選擇。「云何分別法」，該如何地於法生起分別？這句話或許令人聽來頗不順耳；我們常說不要妄想分別，如何還要作意去分別？但事實

上，佛法是有分別的。阿育王時代，曾有一次大會，大眾中起了小爭執，阿育王去請問耆老，目犍連子帝須就告以：佛法是以分別說為中心的。證悟了的般若，我們稱之為實相般若，這實相般若在佛法中又被稱為無分別智，離去一切分別戲論。但無分別智是從何而來？真正的般若又必須是從觀照般若而來。觀照，即是觀察、分別、抉擇、尋求之義。這並非是完全沒有標準的分別，而是要於一切法中觀察、分別、抉擇、尋求其究竟真理？所以無分別智必須得於分別智，此即是修慧與思慧之過程，而此二者卻又是從聞慧（即文字般若）得到。如此，教與證悟，方能連成一貫。

般若由修而得，修由思得，思由聞得，由聞、思、修入三摩地，而得到現證三摩地，是真正的智慧。所以歸根結底，智慧由多聞來，欲得智慧，就要多多聽聞，看經、研究、聽講經、聽開示，所以說：「修聞增（長）智慧」。但禪宗幾乎不走這條路子，認為聽聞經教，會障礙開悟，常引用《楞嚴經》中，阿難雖然多聞，但是遇到摩登伽女，仍不免受惑的故事。但事實上，這並非不應該多聞，而是聞的成分過多，修證的成分不足。若多聞是病，佛就不應該說法了。所以我們應該有所認識，真正的智慧，並非只是聽一聽即可的。不聽聞而要想得到智慧，恐怕是沒有那回事的。龍樹菩薩說：井裡有水，若我們拿根繩子吊了水桶放下去即可汲出水來；就好比我們現在必須假借水管馬達，方可抽出地下水，否則即使乾渴而死，地下有水，我們仍是吃不到，所以我們不能說只要有水就好，其他東西是無用的。千經萬論，沒有說過不需要經過聽聞即可開悟的。我們現在的毛病，是聽而不修。每部經都是教人修行，譬如《阿彌陀經》，即開示我們念佛法門。由於我們不照著去做，以致於聽與修，變成了兩回事。

西藏宗喀巴大師所創的黃教，有一個特色，即是以一切經論為教授，一切經中所教的，皆是修行方法，離此而想另外去找方法是錯誤的。其實，古代禪師每天用功，都還是要聽開示的。和尚，不是執事的名稱，而要在上堂或晚間用功時為大家開示的。這不過從師長直接學習修行方法，而不從經論去博學而已。如一切不聞，大家如何能知道修行？方法不懂，自然也不會用功了。所以大原則的說，學佛法，不從聽聞下手，是不可能的。如連阿彌陀

佛都不曉得，他怎麼會念佛？只有聽聞，不去實行，就好比有病不肯吃藥，才會被人詬病。

「本習正直心」，就是說『見』要正直。我們的思想，前生的薰習，（還有現在的社會思想）給我們很大的影響。一個人的思想，若一向歪曲不正，他的見解就很難正直。現在說一個比喻：由於我是中國人，說佛法時，便很容易地將佛法與中國的固有傳統思想配合起來。日本人一向崇尚神道教，由於先已有了這種思想，所以談到佛法，很自然地就會表露出神佛合一的見解。我們的前生，如一直都是修學外道，有人說佛法，我們或許就不想聽，或者把自己原有的一套與它配合起來。這過去的見解與思想的影響，必須將它改正過來。但過去的錯誤，卻往往又影響我們現在的見解。所以對『云何見正直』的問題，回答是「本習正直心」。若是過去所薰習的見解正直，現在即易得正確的見解。所以在釋迦牟尼佛的時代，有許多外道來聽佛說法，佛在度化他們時所感到困難的，是他們長遠以來一直是學習外道，思想、要求、希望、見解都是不相同的，所以很難瞭解佛法。一個人見解很強，如本來信奉耶穌教，後來即使改信佛教，思想上往往不知不覺還會歸到神教上去。所以說：要本習正直心。過去的，我們是來不及修改了。但我們現在的思想見解，卻會影響到以後，所以我們現在要趁早建立起正見，而不要把佛教的思想搞得神佛不分，否則，不但現在對於佛法的見解不清楚，來生也仍是不清楚。

不正有兩種：一是不信因果、善惡，邪知邪見；二是偏事廢理，或偏理廢事，久而久之則成了習慣。所以談到正見，我們必須知道，前生可以影響今生，今生又可以影響來生。要注意使其正確，否則到頭來連佛教是怎麼回事，都弄不清楚。

問到：云何作決定？回答是「決定行法施」。經過了正確了解佛法，大小乘的區分，做了抉擇之後，而後行法施。此處即表示了，若自己還沒有了解，還沒有經過抉擇而有正確的見解，不要把不正確的法傳給別人。應該是自己肯定無疑，才可或多或少地隨緣行法布施。

問：云何分別法？回答說「隨義而修行」，就是要分別法義而修行。對於佛說經教所有的意義，要經過分別，才能了解，其目的則是在於修行。所以佛法裡，應該沒有為研究而研究這回事。看經、聽聞，是文字上的分別、了解。放到修行上，則是觀行上的分別。修智慧可分為兩大類，一是修世間慧，這並不能幫助我們降伏或退除煩惱；二是修出世間慧，可以幫助我們降伏煩惱，增長信心，得以解脫生死。但這也是有分別的，如修不淨觀、數息觀或是念佛觀，都是由分別觀察開始而達到成就，這些都是假想觀。而真正般若，則是觀一切法空，無自性，不生不滅，由分別到無分別，終而得到般若。

所以分別並非是由於喜歡分別，其目的是以此做為修行的藍本。就好比在地圖上先把路看好了，才能夠一站一站地走下去，否則一跑出大門，便會不知去向。所以要隨義而修行，隨分別義而後修行。

以上是將六波羅蜜多簡單地說過。而智波羅蜜多之中的修聞增智慧的聞，本經以另一偈頌來說。

云何彼求聞？ 云何得多聞？ 云何聞而說？ 大人云何去？

彼恭敬故聽， 習近多聞者， 說不為財利， 大人如是去。

我們一方面要聽聞佛法，一方面還要說給人聽。第四句的『大人云何去』，大人，指的是菩薩；去，即是行；問菩薩該如何來做這件事？

「云何彼求聞」？要如何去求聽聞呢？「彼恭敬故聽」，要以恭敬心來聽。又問「云何得多聞」？如何才可以成就多聞呢？「習近多聞者」，必須要親近多聞之人。親近多聞之人，必要以恭敬信仰之心，沒有具備這兩個條件，便不易達到多聞。多聞之人，最好他本身是有修持的，對於他所傳授的法門有實際經驗的；若沒有修持經驗，至少對於理論方面，必須要有明確的瞭解，親近他，才可以得到利益。若是所親近的人，本身對於佛法，沒有多大的了解，那麼任由他說些給自己聽，豈能成就正見多聞呢？

佛法無量無邊，有些只提倡某一個法門，這究竟是好或不好呢？好處，是他可以做得嚴格，做得精，但缺點卻是容易因此而產生偏差，對於其他法

門不曉得，或反生障礙了。所以一個多聞者，並非是指他博學到如何程度，至少他應該是對佛法有正確而全面的認識。

佛經之中，有很多是說到修行的方法，由於經中的說法，具有適應性，容易增長人的信仰，而義理卻含蓄而並不清晰。所以一部經，若分別由三位法師來講，其內容可能相差得很遠。故西藏人認為，佛經好像是和了水的麵粉，可以一下子把它拉成長形，也可把它壓成圓形。同樣一部《金剛經》，研究唯識者，可從那裡講到遍計執與依他起；學天臺者，又可將它與即空、即假、即中的道理相呼應，這是一種普遍的現象。所以同樣的經文，可以有許多不同的見解。比方說到空、智慧，先不去談論它的道理，而要看事實。若是真能解空、修行於空，並且積極地修善行，那是好的；如當他解空、修空以後，漸漸地對於一切善事都馬虎了，那其中必然有問題，他的見解一定是有錯誤的。越努力修習，為法為人，修集善行能更為積極，這才顯出他的空慧是正確的。若只會講得高妙，到後來變得是非善惡也都混淆不清的話，他在見解上決定是有了問題。

談到經論，經的意義含蓄，往往可以作多種解釋；而論的意義，卻是一定的，很明確的。所以一部經，不能但就唯識或空宗的立場來說明，各宗都可以自宗的論義去說明它。一位多聞者，他是否能說得恰當，是另一個問題，但是由於他有明確的見解，我們親近他，也就比較不致於模糊不明。但是，不論我們是親近善知識，或是以研讀經論為主，必須出以恭敬心，有恭敬心則容易引生信心，如此方可接受佛法。若沒有了恭敬心，則儘管去聽聞，總是不容易信受奉行。這好比一塊堅硬的石頭，想在上面彫刻，是一件不容易的事了。若出以恭敬心、信心，則不論是善知識的開示，或是諸大菩薩在論典之中所說，都能夠謙虛地接受。所以說：彼恭敬故聽。

佛在世時，佛弟子只要從佛那裡聽聞即可，但是佛涅槃之後，便無法從佛聽聞了。龍樹菩薩說到，眾生可以從三個地方聽聞佛法：一、從佛聽聞；二、從佛弟子聽聞；三、由經論之中得見，就和聽佛說法相似。所以閱讀經論，等於聽法，也要出以恭敬心。許多佛書封面上，都錄有印光大師的警語：『讀者必須生感恩心，作難遭想，淨手潔案，主敬存誠，如面佛天，如臨

師保，則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆，及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。』這就是勸人恭敬的警語。

有恭敬心，才能夠全神貫注，所見聞得來的話語，才能在心底產生作用。近代因為書本得來容易，所以斜躺著看的也有，臥著看的也有。不以恭敬心看經，則內心中就像是有堅固的東西在那裡，不能深入，不容易引生佛法的作用。所以有些人，對佛法聽聞得多了，也多少能夠瞭解它，但是在他內心中卻從來沒有發生過作用，佛法也就感化不了他，與他無關，得不到佛法的利益。假使一個人是有信心、恭敬心的，那就是幾句話，也可直接深入到他的心底，使得他的思想與生活產生變化。所以親近多聞者，其中也包括了諸大菩薩在論典之中所開示的，為我們指出了修行、瞭解佛法之道路。

「云何聞而說？大人云何去？」答以「說不為財利，大人如是去」。我們對於義理之了解，聽與閱讀的幫助固然很大，但是講說的幫助則更大。所以聞、思、修慧，在古代叫做『十法行』。除了自己聽聞、讀誦、修持之外，還包括了『為他說』，這不但是利益他人，也是增長聞慧的，以世俗的話來說，即是教學相長。一方面是行布施，一方面也是為自己增長知見。但說法是不能夠以求財利為目的。在大乘顯教中，顯然是沒有以財利為前提的。密宗常有弟子來求法，師長先要求供養，沒有供養，就不肯傳法這回事。我想，這並非是師長貪財，目的是要弟子修布施，尊重佛法吧！我們也常遇到，說法之後，弟子供養法師的事。但是一位說法者，卻絕不可為供養才說法。從前大陸上，在講經期間，常常有設祿位等辦法，這就是中國佛法衰敗的一面。供養，應該是信徒自身發心修功德，而切不可將說法與布施二者，混為一談。

釋迦佛的時代，出家人外出托缽化食，有時會遇到在家人不肯供養，於是出家人便說微妙的佛法給他聽，在家人往往便因此而發心供養。在這種情形下，出家人是拒絕接受的。要布施，等以後再來。因為，不是為了吃而說法，說法是出家人的分內之事。因此聽法的人，也不要存有聽聞佛法便要供養的心理，這應該視自己的情況而定，有能力則供養，能力不足心生隨喜也就可以了。無論那一種宗教，若是以賺錢為目的，即使一時興旺，也必然衰

敗無疑，甚而進到毀滅的地步。

這樣，學般若波羅蜜多的，必須以恭敬心多聞，多聞後要肯為人說，不計功利。依佛法的因果說：我為人說法，令人增長智慧，那麼我自然也可得到增長智慧的果報，或在今生，或在來生。「大人如是去」，就是說：菩薩——大人是如此學，一天天這樣行去，終有一天能得到大智慧。

云何彼行慈？ 云何行大悲， 喜捨悉成就？ 云何住梵道？

慈心悉平等， 大悲無疲倦， 隨喜名為喜， 是能至梵道。

說了六波羅蜜多，接著說四無量心。慈、悲、喜、捨，叫四梵住；這是共世間法。修了四無量心，可以上升梵天，故稱「梵道」。

梵，本為清淨之意。四禪天都可稱為梵天，因為那裡已經離去了五欲及男女的色欲，以世間心修四無量心可以達到四禪天。四無量心是定法，定有四禪、八定；初、二、三、四禪，加上四無色定，是為八定。也有以八定加上四無量心，合稱為十二甘露（涅槃解脫）門，修此可以引發真正的智慧而得涅槃解脫。

經論都談到了四無量心的修法，但不外是以『定』為基礎；有一心不亂的定，然後才能成就這四無量心。修無量心，是由原來的小範圍，如父母、子女、兄弟，擴大到遍世間的慈悲心，所以叫做無量。慈、悲、喜、捨四無量心修成後，自然無瞋無恨。所以梵天——自稱創造世間，為人類之父的宗教，說神是愛，是有相當意義的。

後一頌解釋四無量心。慈，是與樂之意，沒有快樂的眾生要給予他快樂；希望別人得到安樂的心理，即是慈心。「慈心悉平等」，平等即是捨心。因為眾生有好有壞，他們對人的態度，也各有不同，但自己卻要以平等心，也即以捨心來對待他們。此處的捨，與布施之捨是不同的。佛法中，捨有二義：一為施捨之捨，二為平等之捨。所以修定之中的捨，是平等之捨。

「大悲」乃拔苦之義。見眾生痛苦，以同情心設法拔除他的痛苦，而沒有「疲倦」之感。「隨喜名為喜」，見到別人有好事，則心中為他歡喜。眾生的心，大多習慣於對人的障礙、嫉妒；即使與自己毫不相干，見別人得到

好處，心中還是會不高興。有的，還要設法去障礙別人的好事，這種習氣太強了，所以不容易生起隨喜心。隨喜，應該是不論就世間或出世間法，見人得到了好處，都要為他歡喜。我們隨喜，當然是好事方可隨喜，若見人為惡，便不可隨喜了。

因此，四無量心雖然分成四類，但其中仍有它們的共通之處；即是出於對人的同情，能夠將自己內心的障礙、嫉妒、瞋恨之心，都慢慢地消除、去掉。慈、悲、喜、捨，與世間法的仁、愛，也是大致相近的。希望別人得到快樂，這是慈；別人痛苦，希望能為他滅除，是悲。當然，自己是否有能力做到，這是另一回事，但必須要先有這樣的存心才好。別人得到了好處則為他歡喜，這是喜；以平等心對待一切眾生，這是捨。一個人若不能以平等心對待人，往往就會產生偏見，對事情不是看得太好，就是太壞，這都是不恰當的。

小乘法認為這四無量心都是世俗法，所以慈、悲、喜、捨，是不能與真理或證悟相應的；但大乘法卻不然了。《阿含經》上說到三解脫門，是空、無相、無願解脫；但也有經中加無量心解脫，而成了四解脫門。無量心是能與解脫相應的，有四無量心，則他的私我心越小，慈悲心也就越大，到後來便能達到無自無他，一切平等與真理相應的境界。

大乘法要修苦行難行，但在菩薩了知一切法皆空不可得中，卻要生起慈悲心，把一切眾生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，與自己親屬一般，才能在其中生起慈、悲、喜、捨之心而不覺其苦。這才不致於一方面利益眾生，一方面卻不斷地叫苦。如以利益眾生為苦，那是要失壞菩提心的。所以菩薩難行能行，而絕不看成是難的；能以智慧照見一切法空，而發起無緣大悲。見眾生在空法中，迷妄、顛倒，因此而感受種種苦難。因此菩薩的悲心，是與空相應的，將一切眾生看成與自己是最密切、息息相關的人物，便能夠奉行四無量心了。

若不能以「空」來通達慈、悲、喜、捨，四無量心便很難修行；即使修成了，也只是世間的仁心普洽，愛人如己而已，是不能得解脫的。所以菩薩

要悲智均衡，所行要與般若相應。這才是大乘的慈、悲、喜、捨，超乎世間法之上。同樣的，如沒有慈、悲、喜、捨心，也除掉了菩薩的大行大願，而單只留下一個『空』的體悟，那就根本不是大乘佛法，只能算是小乘而已。講大乘空的，把空性看成是最高境界，但事實上，空若不能與慈、悲、喜、捨相應的話，空是與小乘法一樣的。因此，大乘經典除了強調不可忘失菩提心與行六波羅蜜多之外，還重視四無量心的修學。

云何得見佛， 見已生信心？ 云何彼聞法？ 云何除斷疑？

修行念於佛， 得見世導師。 信心得具足， 聞法已無疑。

見佛、聞法，是學大乘法之中最重要者；因為如能見佛聞法，便能夠日日進步。所以不論修行何種法門，都希望能見佛聞法，生生世世就不會再退墮了。但是要如何方能夠「見佛」呢？「修行念於佛，得見世導師」。這是說，要見佛就要念佛。如念南無阿彌陀佛即能往生極樂世界，見阿彌陀佛。念藥師佛，便可往生東方淨土，見藥師佛。念彌勒佛，即是往生兜率，求見彌勒佛。想要見佛，一定要念佛，這是沒有問題的。在中國，一向所沿用的是稱名念佛的方法。但念佛的重點，是要將佛號放在心底，使其不斷地現起。由於眾生的心念，太容易馳散，所以就用口裡稱名，耳聽的方法，這和密宗的身、口、意三密相應，原理是一樣的。以口稱名念佛，是可以的；由於初學者心念容易散亂，所以教他拿數珠念佛，這也是一種方便。

念佛如何可以見佛？如阿彌陀佛憑他的大願，可以來接引眾生。從一般來說，眾生雖然煩惱多，惡業多，但過去生中曾與佛菩薩結過緣的也很多。現在專心念佛，不但是在心識之中，不斷熏習了善念；過去生中的善根，也可由此熏發而顯現，所以念佛必可見佛，要見佛必須念佛。導師即是佛，由於佛是人天——世間的導師，能夠引導眾生，走上菩提正路，達到成佛的境界。

「信心得具足，聞法已無疑」：能見佛，自然就能從佛聞法。聞法時，若是信心具足便可以沒有疑惑。一位善疑的人，怕連芝麻般的小事，都不能肯定。若是存有不信的心則問題更大。人與人之間是講感情的，若某人向來

對自己感情好，那麼他說什麼話，都容易接受；若對一個人沒有信心，帶有成見，則同樣的話，無論他說得再好，都很難接受。

佛法所說的信，不只是一股狂熱的信仰，或者是盲目的信仰。若對佛法一點了解都沒有，如何能生起正信？所以要有謙虛的精神，有同情與好感，如此方能分析、了解、認識佛法的真正好處，而虔誠的接受。

所以聽聞佛法，必須出以信心，能夠謙虛地承認自己有許多不對的，有許多不知道的事，這才能夠容受別人的見解而後接受它。想生生世世見佛，必須以信心念佛，若能不離於佛，則自然能聽佛說法了。以信心聽法，則能生長出菩提心，才能得到佛法的利益。

云何福莊嚴？ 云何智莊嚴？ 若定及與慧， 彼云何莊嚴？

莊嚴福無厭， 學問莊嚴智， 心寂名為定， 知法名為智。

前面說了助菩提法的下手處、淺近處，以及如何念佛見佛，現在講福德與智慧的問題。

此處偈中先問了福德與智慧，復問定與智慧，這都是學大乘者所應具足之內容。菩薩修行最主要者有二：一、福德莊嚴，二、智慧莊嚴。莊嚴二字有多種意思，我們將佛殿裝飾得華麗堂皇，這是莊嚴；在印度，出戰時身披盔甲戰袍，也叫莊嚴；而另一層意思，有『資糧』之義，我們到很遠的地方去，準備沿途所需之物品也是莊嚴。所以福慧莊嚴，亦可名為福慧資糧，以此做為修行之內容。

有些人是有福無智，福報相當的大，尤其在天界，福報更大。在現實生活中，我們可以見到，有的人福報大，世間學問也相當好，但是佛法上稱之為世俗智慧，因為世間智是有盡的，不論有多少，到頭來終會化成烏有。小乘人則專重智慧，心心念念於開悟、了生死、得解脫。阿羅漢之中，也有福報相當大的，但是他們並不修福報。所以小乘的修行，重視戒、定、慧，卻沒有布施這一項，因此，有證了阿羅漢果者，也是不免生活艱苦，或是生了病連藥也得不到的。我常聽人說，只要好好修行，自然有人供養，但事實上並不如此，生死已了的阿羅漢，也有得不到飯吃的時候，這便是福報不夠的

緣故。

大乘的特質，是重視福慧雙修，所以菩薩相都是莊嚴圓滿，沒有貧苦的樣子。成佛之後，不但有法身，而且有圓滿報身，這是由無邊功德所莊嚴的。所以大乘佛法最主要的內容，一為修福，一為修慧。

尚未深入瞭解大乘佛法的人，多半由修福開始；而佛法學久了，則往往又偏重於修慧。其實大乘法應該是二者雙修，否則便不具足菩薩的氣魄與風度。故問：「云何福莊嚴？云何智莊嚴？」答覆以「莊嚴福無厭，學問莊嚴智」。厭，是滿足之義。譬如一個人能將事業越做越大，或是錢越賺越多，但若一旦有了自滿的心理，則不是淪於懈怠，便是追求享受，走上了退步的路。菩薩在大乘法的修學福德過程中，若感到自滿，則不能夠有所進步，不進則退，是很自然的事情。所以修福報不應該有滿足的觀念，應該想到現生的所以好——身相圓滿，健康、富足、權位、眷屬美滿等，是由於前生修福而來。因此在有福報的時候，不論是有地位或是金錢，都應該為自己積福，不要任意浪費；防止將福報用到不相干之處，則自然不會走下坡路了。應該想到，既然目前有這樣的福報，是來自前生所修，那今生更應該好好廣修福德，而應該有不滿現實，要求增進的觀念。不僅自己要廣修布施等，見到別人布施，也應該隨喜；若能今生培養福報，來生必然有更好的環境及因緣。譬如現生多幫助人，多接引人，多布施於人等，都可以增長自己的福報；種下善因，來生自然可得善報。所以一個人有了福報，卻不可因福報而走錯了路，固然這福報是屬於他自己的。我們不能說福報不好，而應該說不可將福報錯用。福報能好好利用，則是越用越好。這是大小乘的不同之處：小乘人有時覺得有錢的煩惱多，於是便將錢倒入海中，免得麻煩。依大乘說，我們應藉此錢財做更多的善事。所以大乘佛法對於福報，不但是無有厭足，並且還要設法增進福報；高深的尚且要與般若相應，因此福報是越多越好，廣大到成就圓滿的報身。

我們的智慧從何而來呢？前面已說過，般若由多聞——學問而得。有些信行人學佛，不一定要廣學多聞，平常只是聽師父講些開示，就照著去行。不多研經論，由於他信心具足，精進修習，也能開悟得智慧的。另一種法行

人，將佛法說給他聽，他還要更深入地去研究、思考，這便是由學問入手。既然二者同樣可以開悟，其中究竟有何不同？如有人要到某個地方去，他坐上車子，由別人將他送到目的地，因此儘管他到達了，但是他對於沿路的風光卻是不甚熟悉，因此他引導別人的能力也就差了。這如信行人，佛法中稱之為鈍根。另一類人，在他起程往某地之前，先要將沿途的地理環境，風俗人情等打聽得相當熟悉了，才起程前行。因此，他不但能夠自己到達目的地，也能接引教導許多人，使大家都到達目的地。這便如法行人，佛法中稱之為利根。原則上，菩薩是法行人，不是急求解脫，而願長劫修行，所以說學問莊嚴智。從前大乘佛法盛行的時代，如玄奘大師到印度時的那爛陀寺，以及他回國後，國內的幾所大寺裡，每天都是講經說法，無分大小乘，或說修行軌則，或說戒律等，佛法可以說是盛極一時。

就福報與智慧二者，簡單說來，求福報應該是沒有滿足的時候，而對於現有的福報，不可浪費，並且要設法多多培養。一個有福報的人，不但生活不成問題，並且無論他走到那裡，都與眾生有緣，別人都願意幫助他。如此，不論他自己修行或是度化他人，都是一件容易的事。反之，一位沒有福報的人，除了必須為生活苦惱外，走到那裡，都與眾生無緣，並且也遇不到善知識，不但無法度眾生，甚至想自己修行都不容易，開悟則是更困難的事，所以大乘法是尊重福德的。

接著又問：「若定及與慧，彼云何莊嚴？」則答以「心寂名為定，知法名為智」。不論小乘的定、慧，或是大乘的禪波羅蜜多、般若波羅蜜多，真正修行求開悟者，皆是不離於此二者。定與慧，是有嚴格定義的，應將此二者的定義略予解說，由於平常人容易將定誤解為慧。前面我們說到禪，要有正知正念，一心不亂。定，是將心安定下來而並非蒙昧；那是一種非常安靜的心境，在安靜中的心境，是非常明白的。平常眾生的心，清楚明白了，會陷於散亂掉舉了；一旦安定下來，便會昏沉睡眠。這都不是定，定是一種修行，訓練自己，將心安置，寂然不動而卻又明了。

有些人稍微得到一點定的境界，心境朗然清澈，他便以為這就是慧了。不知道任何一種定，內心應該都是明明白白的。有些通俗的說法，認為心靜

便是定；明白便是慧，這是不大正確的。定、慧是由修習止、觀而來，所以我們應該說修止或修觀；止成就得定，觀成就得慧。以修止達到定，是心無二用，將心制於一境，如此方可得到寂然不動。所以說心寂名為定；這裡的寂，並非涅槃寂滅，而是非常地安靜明朗。

智與慧皆須由知法而來。所謂知法，就小乘而言，是知苦、集、滅、道，或者是知十二因緣。大乘法則是當知一切法空性。所以定、慧之定義不同，實際上是由於其修行方法之不同而來，不是因境而不同。現在舉個例子說明：剛才我們說到的四諦，其中的滅諦，是慧所悟入的。但我們將心止於滅諦，或是將心止於一切法空性，從心安定不動的意義上說，這仍是定。所以彌勒菩薩說，定與慧，或是有分別影像，或是無分別影像。有分別影像即是有對象的，有分別；如將心念專繫於觀想佛像，這是有分別影像，得定是定，觀察是（假想）慧。無分別影像，即一切法空性，離於一切名相，因此而將其心安定是定，因觀而悟入是慧。知有分別、無分別，由觀法性而證知，便是勝義慧。所以，一個人本有的知與從觀照而得的知，其作用是不同的。

初學者便是由此下手，久而久之，方能夠止觀雙運，定慧均等。由於止觀方法之不同，所以「知法名為智」的境界，自然與定也大不相同了。

云何彼行處？ 居住止何相？ 彼行處云何？ 彼云何修行？

彼行法空處， 捨是彼岸句， 彼行住四禪， 修行脫眾生。

此處問了四個問題，接著便是這四個問題的回答。第一句的「云何彼行處」，與第三句的「彼行處云何」看來似乎沒有什麼不同，但事實上卻是不大相同的。前一個『行處』，指所行之處，問行在什麼處；後一個『行處』是指修行所安住，所以二者並不相同。

行菩薩法，應該行於何處？「彼行法空處」，即一切法空，是菩薩之行處。我們的心，行於某一境界，即是心行。法空，是一切法無自性空，而這須由了知一切法如幻如化而得知。所以《金剛經》上所說到的種種不可得，一切皆由因緣和合而成，如幻生滅，所以生無來處，滅無去處。要說沒有，卻是現成地，活生生地呈現在眼前；但是認真地追究起來，卻又一點實體也

不可得。就一個學大乘法的人而言，證悟法空是最高的境界。但在證悟以前，要深刻的了解空性。不但要了解，並且要在心裡起觀想，在心中推求一切法的實性不可得，現起一切法空性的境義。這就是說，在證悟之前，必要先能夠了解空理；由信解空理，而後修觀勝解空理，最後乃能證悟。若執持世間之見解，執諸法以為實有，便不能通達大乘法之真義，因為大乘法的根本，是一切法本不生。這譬如眾生有眼病，所見到的種種事物都是顛倒、歪曲而不正確的。為了能夠正確地修學，便必須先將自己的毛病一點一點地除去，然後才能見到一切法的本相。

所以，一切法空，必須由證悟方能得到。未證悟的，只是口說，而並不實際知道。因此，要經聞、思、修慧的歷程：聞慧是由聽聞而後了解佛法，思慧是思惟，修慧則必與定相應。由修觀而後深入，才能進入法空性的證悟。所以修學大乘，應該是無時無刻不在修學之中，從聞而思，從思而修，從修而證，無時不行在法空的境界之中。

證悟，不是廉價的，突然得到的。在證悟之前，在思慧、修慧階段，就先有些類似的經驗。這雖然不是真正地證悟到法空性，但是也有一種相似的境界。有了這種空性的勝解，不論是布施、持戒或是做其他種種事情，內心總會不離於那種勝解空法之中；菩薩的修行，即是在這樣的情形下，越來越向上而深刻。彼行法空處，便是這樣的情形。我們看了《般若經》，便能了解這個問題；那是任何情況、事物，都不離一切皆空的心行。

接著問到「居住止何相」？是問居住處；回答是「捨是彼岸句」。梵文中的『句』字，與軌跡的跡字，意思相近，所以可把它當做『軌則』來解釋。彼岸，即是指六波羅蜜多。所以此地之彼岸句，即以六波羅蜜多為其修行之軌則，亦是以此為居住處。此經在這裡有個捨字，但另一譯本上則無此字。就全體看來，此處的捨字，是不必要的。

問「彼行處云何」？答以「彼行住四禪」，即是時常安住於四禪之中。我們必須知道，初、二、三、四禪中，最主要的是第四禪，許多殊勝的功德，都在這第四禪發現的。我們切不可將此處的禪，與禪宗的禪混為一談。四

禪的禪，本為靜慮之義，其中是定慧兼有的；但此處的慧，是欣上厭下的觀慧，不是通向法空之慧。在這四禪中，定與智是互相均等的，所以也就容易啟發真正的智慧，了脫生死。

修行四禪之定，在尚未到達初禪而即將到達時，必須先經歷一個境界，這便是未到地定。這時已經是得定了，就定法來說，已經是靠近初禪的邊緣了。這好比是我們從鄉下到城裡去，起先，路途上是一片荒涼的景色。然後，慢慢地開始熱鬧起來，漸漸有了店舖，於是我們便知道是靠近了城市，但仍未真正的到達。得到了未到地定後，再向上一步，便到達了初禪。不過，四禪的修行，有幾點是必須要注意的：得到定後，必須要能夠捨掉，若一直耽著於禪悅之中，便不容易進步，有的甚至還會退失。所以得定後，必須作這樣的觀察，知道這定中仍有許多缺陷，仍然是不徹底的，應該設法求更進一步。有了如此的認識，才能夠捨初禪而進入二禪，而後三禪、四禪。現在的世界，真正修行得定的人似乎不多；這不是說修行的人少，有些人的修行經驗也是相當不錯的。但要得到四禪的境界，卻又並不容易。因為四禪之修行，必須要受持戒法，也就是必須離欲。即使想得到初禪，也必須要『離欲、惡不善法』，對於世間的五欲之樂不可貪求，種種吃、喝、衣著或其他享樂，也必須要捨棄，名利更是不可貪戀。否則心在欲念上轉，無法到達初禪的境界。第二，不但要能夠離欲，還要遠離惡不善法，遠離欲界的貪、瞋、痴的煩惱。因為人的內心，若生起粗重的或相續的煩惱，混亂、衝動，便不可能安靜下來。所以真正修習定法的，除了對五欲樂不要去貪求外，內心還必須要保持相當的寧靜、平淡，不隨便就衝動、緊張。如此修去，方可能得到成就。四禪之修行，是共世間的。一般世間的人，都是注重貪求，向外追求，總覺得外面的東西才是好的。但是修禪定的人，則會感到外面的東西並沒有什麼意思，好的全在他自心之中。有了這樣的信念，於是他對於外面的一切，能生出厭離之心。能將心向內安住，一切功德便由靜中顯發出來。經過初、二禪而到達三禪，其輕安與快樂，世間沒有任何一種快樂可以與之相比擬。假使我們對定沒有這些觀念，不捨向外的馳求五欲，想要如何安定，得到如何的境界，根本就是不可能的事。

關於四禪之修行，其中內容很多，大致可分成下列幾點：真正得到了初禪，還是有尋伺分別的，但它已得到離開了欲界五欲之樂的一種喜樂。二禪的尋伺分別已無，是一種更安靜的狀態，離去了世間的分別，而得更安寧的喜樂。到三禪，連使情緒稍有激動的喜樂感受都沒有了，身心完全是一種平靜的安樂，拿喜樂來說，這是世間最殊勝的樂。到了四禪，連這些最寧靜的樂都已完全沒有，而是一種最為平衡的內心狀態。這幾點是我們學佛者所不可不知的。尤其是年輕健康的同道們，內心的信心很強，若能夠了解禪定的內容，便可以覺悟到世間喜樂之不值得貪求，而修習禪定的話，不但容易得到定的經驗，更能從禪定的內心喜樂，與相信真正徹悟的正覺的微妙法樂。

菩薩修習禪定有多種目的，有些是藉禪定來啟發智慧，此由於真實的智慧，要從禪定中引發的。另一目的是藉此來引發神通。小乘的阿羅漢，並非都是有神通的；從《阿含經》裡，我們便可得知，許多阿羅漢都是並沒有神通的。有些人誤解為：只要修行開悟就可以得到神通，這是一種錯誤的觀念。因為有的雖然定力淺，但智慧卻很深，因此雖沒有神通，卻能將煩惱斷盡，了脫生死，名為慧解脫阿羅漢。由於他定力較淺，不能從根本禪引發神通。得神通，一定要修得四根本禪方可。

所以得神通，於菩薩而言是重要的。譬如菩薩若有他心通，便能立即了解他人的煩惱，為人點破，很快地就能令人起信；或者是他人有什麼病痛，能夠立即為人解決。菩薩有了神通，弘法的力量就大多了！能適應眾生的根機為他們說法，這便是禪定的妙用。一般觀念中的『以定發慧』，是以為修禪定便能產生智慧；但事實上，應該是以禪定做基礎，然後在定中修智慧，這才能產生真正的智慧。至於有禪定便有神通的觀念，也是不正確的。在印度，也是先要有根本定，然後依一些特殊的方法去修，才能引發神通。比如天眼通，即是要先得定，然後藉著特殊的方便，或是觀太陽，或是觀光明等，而後方能成就。

下面接著說到「修行脫眾生」，是回答所問「彼云何修行」的。在一般人的觀念裡，修行是為了自己了生死，但若只是為了自己了生死，那是小乘人的修行。菩薩的修行，是為了度脫眾生，為了眾生而不得不修。因為若菩

薩自己沒有禪定、智慧、神通等方便，他沒有度眾生的力量；怕就還要別人來救度他，如何還能度眾生呢？因此越是悲心深重的菩薩，就要越加努力地修福、修慧、修定，求成佛道，廣度眾生。所以菩薩是為眾生而學，為度脫眾生而修行，這才是大乘的宗旨。

云何是魔業？ 佛正業云何？ 造作何等業， 得於菩提護？

下乘是魔業， 大乘為勝道， 捨離一切惡， 得於菩提護。

這兩個頌，先問「魔業」與佛的「正業」之差別，也就是想先認清魔與佛之分。接著問「造作」什麼業，才能得到「菩提護」。護的本義，是保護；在佛法中，護就是「律儀」的意思。在此可說一個譬喻：若一個地方，時常受到匪類騷擾，為了防止騷擾起見，就修築了一座城牆或碉堡，匪類也就沒有那麼容易侵入了，這個地方也就可保持某種程度的安寧。同樣地，我們受戒，不論是在家的五戒、十戒，或是出家的比丘、比丘尼戒，在受戒時能得到戒的律儀，也就是戒體。得戒，是在受戒時，從內心產生一種特殊的力量，在遇到犯戒因緣時，便可與之對抗。有的在染念初起時，便覺察得到；甚至在險惡的環境中，還能有相當大的力量來抗拒罪惡，保持戒行。這種力量，就稱它為『律儀』，也就是『護』。現在問的是菩提（護）戒，也就是大乘戒。

答初二問，說「下乘是魔業，大乘為勝道」。魔，是惡者的意思，教導、引誘，使你向後退一步，這便是魔。引誘我們墮落的，固然是魔；但另一種魔，表面上看來似乎是處處為我們的利益著想。譬如當你想發心為社會好好地做事，為大眾服務，這時他便對你說（別人說或自己想）：為社會還是慢慢來吧！先把自己的家弄好再說，古人不是要我們光宗耀祖嗎？如此便是只為自己，不為別人。又比如說，有些人努力積德修福，為的是希求一個好的來生，於是又有人對他說：對於來生我們曉得些什麼呢？還不如趕緊把握現生，好好地享受一番再說！把重點放在現生樂的追求上，這便是魔。就一個修行大乘法的人來說，當這個人欲發菩提心時，魔便顯現了佛相、菩薩相、出家相、長者相或是父母相（或是自己心裡想），也有在夢中告訴他：成佛

太不容易了！要三大阿僧祇劫，時間實在是太長了！你還不如趕緊把握住此生，好好為自己打算，能夠了生死就算是很好了，這便是魔。在《般若經》上，有許多關於這方面的記載：魔或者是現出聲聞相，對修行大乘者說：你想成佛，有許多人還不是與你一樣，先是發了大乘心，修了許多時間，到後來終於還是退證聲聞聖果，現在也生死已了。總之，魔就是當你想發大乘心時，勸你先把自己的問題解決的。所以這裡說：下乘為魔業。下乘，即是聲聞、緣覺（及人天乘），對於學大乘法而言，都可說是魔業。所以『魔』這個字，不一定是很壞的，凡是使人退步、不思上進的，便可稱它為魔，不論它表面上看來是好是壞。因此，此處的魔，與平常的死魔、煩惱魔……等等是不相同的。『大乘為勝道』，大乘是成佛的殊勝法門，是根本而最究竟的。

如何才能夠得到菩提護？也即是如何才能夠安住於大乘戒中而無所違犯？這便要發心「捨離一切惡」，捨離一切的惡不善法，如此便能使菩提之律儀得到清淨。菩薩戒，向來是以遠離一切惡，造一切善與饒益眾生等為其內容。凡是對眾生有利益的，才是善業；應該利益眾生、修習善法，如沒有去做，廣義來說，這便是惡不善法了。

云何近善友？ 惡友何等相？ 云何平等去， 捨離於邪見？

若讚菩提道， 善親近彼人， 菩提心善淨， 捨離惡知識。

知諸業行已， 修行正直見， 捨離邪相應， 此不失正見。

此處提出了善知識與惡知識的問題。偈頌裡的「友」，作「伴侶」解，包括了師長與道友在內。在學佛的過程中，應該親近善知識，遠離惡知識。但何者為善知識、何者為惡知識，這兩者之間該如何區別，並不是件容易的事。如我們知道了這是個壞人，與他交往於我們自己有損的話，我們就不可能去結交這種朋友的。問題就在於，我們初開始交友時，並不知道這位朋友到底是好是壞，往往以為這是善友，誰知道事實上並非如此。

下面又問到：「云何平等去，捨離於邪見？」在這裡，平等就是正；去應作『見』解。這是問：什麼是平等的正見？什麼是應捨離的邪見？知道了平等的正見，應該去好好受持；知道了邪惡的邪見，則應該捨離。以佛法之

基本來說，不信因果、業報，或者相信有恒久不變的『常見』，或認為此生過去一切也就完結了的『斷見』等，這都算是邪見，而其中尤以不信（道德）善惡為最。由於將是非善惡看成沒有什麼意義，所以能貪污時便貪污，能搶劫時便搶劫……，不信善惡、不信因果的，便是最嚴重的邪見。進一步的說，凡是不正當的見，皆為邪見。如此，在大乘法看來，小乘法的見解也是不正確的，小乘也可稱為邪見。有的經裡形容小乘人好像是一隻眼睛壞了，所見到的事物，就難免有所偏邪。

「若讚菩提道，善親近彼人，菩提心善淨，捨離惡知識。」這是答覆了善知識與惡知識的區別。此處的善知識與惡知識都是就大乘法來說的。如何是善知識呢？凡是讚歎菩提道的，便是善知識。所謂菩提道，便是發菩提心，修菩薩行，意欲成佛度眾生者所走的大道。發菩提心，六波羅蜜多、四攝法，大悲利他者，即是行菩提行。所以讚歎菩提道者，即是讚歎大乘，對於這樣的人，應該親近。反過來說，凡是讚歎小乘法、世間法者，就不要去親近他們。若親近他們，受了影響，就不可能發大乘心，而可能發小乘心、行小乘行了。若是專聽人說世間法，心就可能落到世間法去。

古代的人，著重身教、言教，所以必須要親近善知識。自從文字經典流行，不親近善知識，由閱讀經書，也是可以得到正知正見的。因此聽聞正法，從人以外，若能夠多讀誦大乘經典，久而久之，菩提心與大悲心也就自然能夠生起。換句話說，這些經書也就等於善知識。若多讀小乘經論，或是世間學問的書籍，即使是好的，但時間久了，就會忘失大乘，甚至忘失佛法。這裡只說到善知識，而並沒有說到惡知識，但我們可以想見，惡知識與善知識是相反的。若是接近善法、善知識，受其薰染、教化，久而久之便能顯發菩提心清淨光明的德相，也就自然會捨離惡知識了。

「知諸業行已，修行正直見，捨離邪相應，此不失正見。」這是答覆平等見與邪見的問題。什麼是正直見？知道一切業行，也即是深信業報因緣，方為正直見。在佛法中，行與業的意義差不多。業，是身、口、意的行動；人類的一切活動，是身、語、意業所包括的。但行與業二者之間，也稍有不同之處。只要是一種活動，我們便可說它是行，但業卻牽涉到道德或不道德

的意義上去。任何一個身、語、意的行為，若是善的，我們便稱之為善業；若是惡的，便稱之為惡業。所以，佛法中所說的業，是牽涉到內心善惡意識的行動，方可成立。如說到前生後世，也相信生死輪迴。生死為什麼會輪迴呢？主要是由於業力，所以說『業感緣起』，證明我們眾生的生死輪迴，也說明了世界上的人千差萬別，有貧有富、有苦有樂、有自由的、有不自由的，有勞苦一生的、有享樂一生的……，這一切只能由業來解釋。所以佛法中先要知道有善有惡，接著便應該知道有業有報。若不講善惡業報而只講因果，則與一般的世間學，並沒有什麼差別，因為世間學也是要講因果的。佛法所講的因果，首重善惡業報。佛法說業報，不同於外道所說的，因為外道雖也是有講業報的，但在他們的觀念中，有個恒常不變的『我』存在。造惡業時，『我』便被帶到地獄裡去受苦；造了善業，這個『我』又到天上去享樂，不論受苦受樂，都是這個恒常不變的我。但是在佛教中，這樣的我是不存在的。佛法說業報，是無我的業報說。必須先瞭解了這最基本的業性，才能夠安住於正直見。

因此，正見即是知善知惡，知業知報，而這善惡業報又是無我的。若這樣的觀念都不明白，或根本不信善惡不信業報；或信善惡業報而信有自我，那無論說什麼——講唯識或講心性，都不相干。尤其是，佛法所說的空，空是就行業來講。緣起空，緣起即是煩惱的起業感報，就是業果的相屬事，由此而顯現空性。若是不談行業，如何能講空呢？《阿含經》說到的『諸行空』；行，即是身語意上相續不斷的活動，所以空也必須從行業上說。

知道因果、業報，方屬正見；更深刻一點便瞭解到三法印、一切法性空，這一切是一貫的，所以這裡只從業行而講到正直見。有了正見才能捨離邪相應，即是捨離一切與錯誤相應的見解而得到正見。所以依佛法說，人所以有邪見的生起，是由於於緣起法沒有正確的認識。要如何才能離於邪見呢？就必須從明白緣起來糾正種種偏邪。《阿含經》裡講到，眾生有有、無見，一、異見，常、斷見，因此佛說『我離於兩邊說中道』，中道說便是緣起。不論是常見、斷見或者是有見、無見，皆由緣起之說而將其糾正過來，否則就不可能有什麼正見了。所以說：捨離邪相應，此不失正見。

云何護正法， 及教化眾生？ 彼方便云何， 能得成菩提？

精進護正法， 方便能教化， 捨離二邊法， 能得勝菩提。

此處問該如何地「護正法」及「教化眾生」，要以如何的「方便」，方「能得成菩提」，也就是成佛？成佛不外乎護正法與化眾生，但化眾生不離方便；有了善巧方便，才能化眾生，方能夠成就菩提。關於護正法、化眾生的問題，前面在說精進波羅蜜多時即已說過，要以精進來護正法，並以精進來化眾生。前面也談到過，護正法有二種方法：一是自己修持正法，使正法由自己的德行之中顯現出來，這是真正的正法；另一種即是傳佈正法，使正法能夠流傳於世間，從而昌明廣大。這些，在前面都已提到過了，此處何以又提了出來？這是另有意義在其中的。這裡說到「精進護正法，方便能教化」，護正法要精進，而要有方便才能教化。度眾生的方便就是「捨離二邊法」。我們知道，佛法的中心指導原則，是中道，是不偏於任何片面的、偏狹的或是極端的。遠離二邊，便是中道，而菩薩應該是依中道來度化眾生；也唯有中道說法，才能真正的化度眾生。在中國，一談到中道，往往將它看成是究竟真理、實相的別名。實際上，中道是一種形容詞，不論是就理上的證悟，或是事上的修行方法，都是恰到好處，不偏不邪，這才是中道。因此，要遠離二邊法，才能度化眾生。

在這裡，我們可以看看釋迦牟尼佛所開示我們，有關於世人所行不能合乎中道，而淪於二邊的例子。佛成佛後，到鹿野苑為五比丘初轉法輪時，便說：世上的人大概有兩種：一種為追求五欲之樂，這類的人心念完全在五欲之樂上打轉而不能得到解脫。第二種為無意義之苦行，這類人以種種方法來折磨自己的肉體。學佛，便是必要離此二邊而行不苦不樂的中道。所以，中道可以說是一種生活態度，也可以說是任何方面的態度都能夠不走極端。就理論方面來說，除了了解世間法的真相，並且要通達諸法的實相。佛也說過：世間的人，一類執有，一類執無；或是一類執常見，一類執斷見。執常見的，主張死後仍有個我長存不變，能夠從今生延續到後生去。執斷見的，則以為死了以後，就什麼也沒有。佛為了離於二邊而說中道，說中道即是說此不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去的因緣所生法。並由此中道的因

緣法，體悟到諸法的真理，如如不動。所以，不論是世間的事情，或者是修行的方法、人生的態度，佛都是主張離二邊而行中道的。化眾生固然是如此，自己修悟正法也應該如此。

一個人若是體悟不夠，當他護正法、化眾生時，往往難免不是偏有，就是偏無，或者是亦有亦無，非有非無，落於執著戲論之中。對人生的態度，不是標榜樂行，便是標榜苦行。佛當初出家修行時，也曾經過在雪山的六年苦行，而那種苦行，真是苦不堪言。吃的是一麻一麥等最少而又最粗劣的食物，有時甚至不吃。但是，並沒有開悟。佛這才捨棄了苦行主義，到菩提樹下，而終於體悟到了緣起中道的真理而開悟。而當初的五比丘，（起先尚未出家，所以那時實際上是未有佛教的比丘），本來他們也是隨佛修苦行，後來見到悉達多太子突然變了，好像是退了道心。本來是不吃東西的，這時卻吃起東西，並且還是吃乳糜這樣的好東西。本來是並不在意身體的清潔與否，這時也到河裡去洗澡，講究乾淨了。

所以佛法之中，決沒有開示我們，要我們去追求享受，但也並沒有要我們去吃各式各樣的苦。因此不論是自己修行，或者是教導別人，都不應該採取任何偏激或絕對的態度。有些出家人，有標榜不吃飯的、不睡覺的。但是不睡覺，只是長坐不臥，不躺在床上而已，事實上沒有人能夠完全不睡覺的。佛本身也是一樣地吃飯、睡覺。但是有的人，好衣服不穿，一定要穿破衣服；好的食物不吃，一定要吃粗劣的東西。記得從前普陀佛頂山，有位出家人，就住在後山的山洞裡，吃的穿的都是最差的。有信徒到山上燒香，知道有這樣一位好修行人，便拿了食物與衣服去供養他，結果都被他拒絕。這樣的苦行，是一個人自己願意吃苦，那並沒有什麼關係。但若將這個當成出家佛弟子的典型，看作標準的佛法，那是錯誤的。我們試以佛的生活態度為例：佛出去托鉢，沒有人供養時，佛還是一樣地歡歡喜喜回來。或有人請佛去應供，佛也並沒有說，吃好的他便不去了。住茅蓬能自在，住高樓大廈也一樣地能夠自在。所以戒律的生活，應該是平淡而較為清苦一些，不應該有超出一般人之上的種種生活享受，但也不一定要生活得非苦不可。對於修頭陀行的人，佛的態度也是：你自己願意如此，但沒有表示非要如此不可。

中道是佛法的指導原則，不論是就事、就理或者是生活態度，皆應以中道行之。因為唯有如此，才能夠護正法，化眾生。

云何作智業？ 云何適意業？ 云何速受教， 常恭敬右遶？

無諍是智業， 不起於諍訟。 口柔軟善語， 恭敬而右遶。

先問「云何作智業」？智業，即是智慧的活動，智慧的表現；也即是如何的活動及表現，才是與智慧相應的？「云何適意業」？是指人與人之間能夠相互適應彼此的性情。這兩句話，看來似乎並沒有什麼關連。上面的『智業』，所指的是智慧、理智方面；下面的云何適意業，指的卻是情感與意志的活動。但在事實上，這二者是分不開的，我們從回答的頌文中便可以看出來。下面接著又問到「云何速受教，常恭敬右遶」？怎樣才能迅速的接受教化，而能經常恭敬地右遶？我們知道，遶佛是右遶的。但佛法之中的右遶，並不僅指遶佛而言，如禪宗裡的永嘉大師往見六祖時，便是右遶三匝。

下面的回答，首先是「無諍是智業，不起於諍訟」。這裡，我可以舉佛書上記載的事實來證明：舍利弗的母舅摩訶俱絺羅，起初離開家，到南天竺去學習婆羅門教中最高深的學問。當時他立志，未學成之前，便不將指甲剪去，因此別人便為他取了綽號叫『長爪梵志』，即長爪婆羅門。他學成之後，回到家鄉，得悉他的外甥已隨釋迦牟尼佛出家，於是他便去見佛。佛相當客氣地請他坐下。長爪梵志開口便說：『我一切法不受。』這也就是說，世間的任何真理，在他仔細考察之下，沒有一個真理能夠成立的，所以他一概不承認。不但絕對真理不可能存在，道德方面也沒有一個絕對的道理標準。從此看來，他是什麼都不承認。於是佛就很客氣地問他：你什麼都不承認，那麼你這個主張你自己承認不承認呢？經佛這麼一問，長爪梵志便不知道該如何回答了。因為他既然說任何主張都不承認，那麼自己的這個主張，也不應該承認才是。他若是說：雖然其他的主張都不承認，但是對於自己的這個主張卻是肯定的。如此一來，便是自相矛盾了。由此可見，他的話，本身便是具有矛盾性。於是這位大學問家當時就只有把頭低下，不能再發一言。

因此，我們可以了解到，世間的人，往往抓住了一點，自以為是真理，於是看到別人，這個不對，那個不對，凡是不符合自己標準的，就認為那是錯誤的。如此一來，便爭爭吵吵，此是理，那不是理。佛當時見到這種思想混亂的情況，便說，若真如每個人所想像的，以自己的道理為對，如果這樣就算是有智慧的話，那麼世界上應該是每個人都具有大智慧了，因為沒有人會說自己的見解是不對的。所以佛說那些好紛爭的，實際上卻是愚痴的，並非真有智慧，真正有智慧的人，是『無諍』的。所以對於長爪梵志，佛更讓他自己了解到他的主張是有所欠缺，並不是正確的，但卻並沒有與他相爭論。又如佛法之中說到的無常，設若有人是主張有常的，於是便開始爭辯了。但是在爭辯之前，應該是先把常與無常的定義分辨清楚，否則兩個人對於常與無常的想法不一致，如此爭來爭去，便不可能得到什麼結論的。比如說，人從小到大，經過了許多的變化，因此我們一生幾十年之間，並不都是一樣的，但是仔細推究起來，其間又不乏一貫性，有著許多前後相似的地方。於是執常的人，便可以從其中說出許多的道理來；而主張無常的人，又可以從其中發揮出許多的見解。如此一來，爭論便很難有個結束。所以爭論的人，即使他的觀點是錯誤的，但我們卻不能就此論定他所說的全屬空談，因為其中仍然包含了他對於某些事理的體會，只不過是他把某一點過於強調罷了。

佛法要我們無諍，事實上究竟的真理，是超越了分別戲論的，不在諍執之中，所以究竟的智慧或證悟，不是依靠爭論得來的。就佛法的緣起現象來說，是有相對性的；只要不強調、不誇大，不走極端，則就某些意義來說，這仍然是有相對正確性的。如談到世界上物質與精神的存在問題，有人強調根本上只有物質，沒有精神；又有人強調本質是精神，沒有物質，如此爭論不休。但在事實上，二者都是各自見到了某些片面，都有他們的一點道理，錯就錯在他們的偏執。又如小乘中所分出的許多支系中，有的主張有，有的又主張無，也有主張亦無亦有的。若是不得般若波羅蜜，也不能通了緣起性空的道理，便很容易隨著自己所研讀的經論而說有、說無，或亦有亦無。所以佛說：世間智者說有，我亦說有，世間智者說無，我亦說無。世間與我諍，我不與世間諍。

因此，真正智慧的表現，是無諍；就是對現象界，各種思想，各種理論，都無所爭論。所以大乘法中，有許多方便，強調了亦有亦無、非有非無，這都是佛法的妙用。所以三論宗談到：『上明諸法之實相，下通諸法之妙用。』向上一著，真正明瞭了一切諸法之實相，則超越了語言戲論；如此，不會任意地去執著於有或執著於無。所以說到無諍是智業，是要先從緣起法去瞭解，才能融通有無。既然有智慧，能夠無諍，則彼此之間不起爭執，不必要的爭論也就沒有了；相互之間，也就能融洽相處。

由此，我們可以了解到不論是有、是無，或者是世間法或其他的道理，只要仍有一毫之善，有一點意義存在，則佛法都能夠將其包容而並不唾棄。因為出世的善法固然是好的，而世間的善也是有用的，至少世間善可以作為出世間善的階梯。在尚未了生死得解脫之前，能夠得生人天，總比墮落惡趣好得多。

上面問：云何速受教，常恭敬右遶？回答是「口柔軟善語，恭敬而右遶」。好好地說話，使人聽了歡喜，不一定要板起面孔來。說合理的話，也是要愛語，對方才容易受教。所以我國古人的「循循善誘」，也就是在言語之中令人感到你對他很好，於是就願意接受你的教誨，而後終能慢慢將其感化。但這不是要人一味地奉承他人、令人歡喜，主要的是指說話的口氣、態度，這樣方可令其受教。一個人若是能夠使別人願意受教，那麼這位受教者，對他一定是相當地恭敬。一方面，一個受了教的人，若能好好去做，則也能令他人對其產生恭敬心。

道是何等相？ 云何是非道？ 云何能安彼， 叵思眾住道？

六度為正道， 下乘為非道， 學方便智已， 令眾生住道。

這裡提出了「道」與「非道」的問題。『道』本解釋為路，凡是平平坦坦，能夠使我們到達目的地的，便稱之為路。而凡是彎曲的，危險不平坦的，甚或是一條死路，我們便說：這不是路，因為它不能令我們到達目的地。修行的種種方法，都能使我們達到目的，我們也將其稱為道。下面接著又問：「云何能安彼，叵思眾住道？」大乘佛法，不只是求自己能走到目的便了

，還要使其他的一切眾生安住於正道。叵思眾即是無量無邊，難以計算思議的大眾。

我們說一個人用功不得法，便說他沒有上路，當他摸索到門徑之後，我們便說他是上路了。佛法中修道亦然，能夠上了路，而後便安住在這個道上。因此這裡便先問清楚了，道與非道的分別。因為若走上了非道，則或許會跌跤，或許有危險或走不通。同時，不但自己走在這個道上，也要令眾生安住於這個道上。「六度為正道」，六度，即是六波羅蜜多，波羅蜜即是到彼岸，能夠由此到彼。小乘法中是以八正道為正道，而大乘法固然是法門無量，但仍然是以六波羅蜜為其綱要。所說的菩提道，也就是指六度。大乘之中的「非道」，即是——小乘的聲聞緣覺者的修法。因為以聲聞、緣覺之心來修行者，是急急於為自己了生死，則走不上大乘的路。因此無論如何地修行，都無法達到大乘法的目的。這裡，是站在大乘法的立場來說的。就小乘法而說，『八正道』已經是正道了。

那麼，該如何做才能使得眾生安住於道？「學方便智已」，即是要有方便及智慧。佛法之中的智慧大略可以分成兩類，一為般若慧，一為方便慧。二者之不同，在於般若慧重於啟悟，證悟諸法的本性；方便慧除了悟證諸法本性之外，更能發動種種妙用。有了這兩者，才能使眾生安住於大乘道上。

佛法常說：『契理契機。』所謂契理，即是要契合於真理，而契機則是要適合於時代、環境以及來聽法者的個性，沒有這二者是不成的。因為若是只能契機，而所說未能契合究竟真理，也許大家聽了感到歡喜，信仰的人也有許多，但是不能通到深處，不能令人得解脫。反之，如果對於真理的體悟已相當的深刻，但方便卻不夠的話，教化眾生仍然是沒有辦法。以小乘聖者為例：如阿難、目犍連等，他們都是有了大智慧，有種種的方便善巧，教化了許多的眾生。而若只是著重於自己修行，如周利槃陀伽，也證到了阿羅漢，但是由於缺乏善巧方便，因此往往對於眾生的教化，發生不了什麼作用。所以方便與智二者，是先有方便的引導，而後才能將眾生引至究竟真理；若缺其一，則化導不了眾生。

云何得大富？ 云何獲大利？ 寶藏為何在？ 云何滿眾生？

七財為大富， 寂靜為大利， 陀羅尼寶藏， 辯說令充滿。

此處及後面接著的兩個問答，皆是以世間的事情為比喻，以顯出大乘法的。如有人能得大富、大利，並且還要寶藏，樣樣事情都能滿足，那是人人所羨慕嚮往的。因此，這裡便問，我們應以何者為大乘法的「大富」、「大利」、「寶藏」與「滿眾生」？回答中說：「七財為大富」，佛法中以七種功德財為大富，如沒有功德，即使你現在相當有錢，但就佛法看來，卻是赤貧如洗。所以我們必須先看看自己，佛法中所說的功德財，我們究竟具備了幾種、缺少了幾種？或者某一種功德財，我們究竟是具備了幾分？

所謂的七財，第一是信財，亦即信心。信心儘管有程度之不同，但若一個人對三寶能起信心，內心便感到非常地安定與清淨，那麼這一項功德財，便可說是非常地具足了。若一個人雖有些信而缺乏真實的信心，內心仍然是時時感到徬徨空虛，覺得苦惱、混亂，那麼這種信仰，雖不算赤貧，卻也稱不上是富翁。第二是戒財。在家居士的五戒，受過菩薩戒者的菩提心，出家人的沙彌、沙彌尼戒，比丘、比丘尼戒。受戒而後持戒，戒財的多少，便是視個人對於自己戒行堅持的程度而定。第三是聞財，這是由聽聞正法，對於佛法瞭解的多寡而定。不過，這倒不一定是要讀過多少的經典，或者是必須樣樣都曉得，主要的是指佛法的中心思想，尤其是無常無我，一切法不生不滅，生死輪迴的道理。《法句經》偈說：『若人生百歲，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之。』這便是說明了一個人即使活到了一百歲，竟然連無常的道理都不曉得，那就等於什麼都不知道。第四是施財。布施，最主要的是必須要有捨心。布施的功德，並不在於數目的多少，而是在於捨心的大小。否則，貧窮的人豈不就無法與富人相比了？第五是慧財。這裡所指的，是修觀成慧，是真正的智慧。這一個功德寶，是偏重於出世的。第六是精進財。精進是止惡行善的一種努力，並且是有著不厭不倦的精神。第七是慚愧財。見到別人有什麼長處而自己沒有，或者是反省自己尚存留著多少的不良習氣，因而便生起了慚愧心，所以慚愧心是離惡向善的一股很大的力量。如我們中國人所說的：「見賢思齊，見不賢而內自省」，這便是慚愧心。一個人若

具足了上面所說的這七樣功德，在大乘法上，他便可算是一個大富翁了。

問：云何獲大利？回答是「寂靜為大利」。小乘法裡，稱讚阿羅漢是『逮得己利』，也就是說他已經得到了自身的利益。此處，利的意義，是不同於一般所說的世間財利，而指能夠離煩惱、得智慧、證真理，而以此為學佛的真正的利益。所以說：寂靜為大利；寂靜是指煩惱以及與煩惱相應的事物不起，而能夠心與真理相應。有了這個，那麼在大乘佛法中，一切都可相應，成為佛道，永遠不會忘失。唯有這才能算是利，世俗的財利算得什麼呢？

問：寶藏為何在？答：「陀羅尼寶藏」。寶藏即從前有錢的人，將金銀珠寶等物埋藏在地底下，後來的人挖地時挖到了，便說是發現了寶藏，亦可稱之為伏藏。那麼，佛法中是以什麼為寶藏呢？陀羅尼，即『總持』之義，共有四種：一、法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記，所以說，陀羅尼是一種力量，能夠保持它，一切都能夠記憶。但如只憶持些世間事理，那只能算是小陀羅尼。第二是義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通。所以大乘法的一個特色，便是『統一切法』。統攝一切法，這正是陀羅尼的特性，能將一切攝住不失。若在義理方面能夠如此，便可由一個義理而通達到其他方面的義理，豁然貫通，融通無礙。第三是咒陀羅尼。我們知道，諸佛菩薩，或是在因地的鬼神，夜叉、羅剎，他們都各有自己的咒語，持誦起來，都相當靈驗。其實在佛法上說來，修行到了某一個程度，便能夠所說的話都靈驗。所以在南傳佛教的波羅蜜多中，有一『諦語』波羅蜜多，即是菩薩所說的話，能夠句句兌現，語言的本身便有一種力量。以世俗的話來說，他所說的話靈得很。所以密宗裡說：一言一語，莫非秘咒。第四是勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。為什麼稱這四陀羅尼為寶藏呢？因為它能將佛法的珍寶，都保存於庫藏而不失：或聽法而能夠記憶不失，或於義理明瞭貫通，或以咒語產生加持感應的力量，或悟入勝義。陀羅尼這個寶藏，當你能發現時便會感到有數不盡的功德寶物，將永遠屬於你。

接著又問：云何滿眾生？答：「辯說令充滿。」這是說，由辯說而使眾生得到滿足。辯說，即我們平常所說的『四無礙智』或『四種辯』。一個人

想要教化眾生，使他有所得，必須要能言善辯。有的人雖然會說話，能夠把話說得頭頭是道，但是言談中並沒有什麼內容；有些人講話很有內容，但卻口才平常，則亦不能發生什麼作用。想要真正能夠滿足眾生佛法的需要，必須具備下列幾種：一、法無礙：這裡的法，即佛法中所講的種種事物，如色、受、想、行、識等，都能夠通達無礙。二、義無礙：對於法之中所包含的義理，能夠了解無礙；比如無常、空、無我、不生不滅的道理；或者是布施、持戒等所含的意義，這些都是法的意義。有的人，雖然義理不通，但是對於事相卻記得很多，比如說到五蘊，他便能夠立即說出：五蘊是色、受、想、行、識；色法又可以分成顯色、表色、形色……等等，知道得非常清楚，但是對於義理卻沒有真正的了解。也有人是正好相反的。三、辭無礙：說法必須要使用言語辭藻。有的人義理相當通達，對於法的了解也很透徹，但是說出來的話卻是不夠文雅，或是辭不達意，所以辭辯無礙，也是很重要的。四、樂說無礙：即是隨時能夠隨機應辯，適應眾生的根機。當一個人對於法以及義理都已具有充分的了解，或者是以口來說，口才相當好，還要能夠已具適應眾生的根機，能夠以種種方法來說明。必須如此，才可以算是辯才無礙，才能夠滿足眾生的願求而使他們在佛法中能有所得。因此這裡說：辯說令充滿。

彼父母是誰？ 親族何等相？ 侍從有何相？ 嚴飾智慧者。

慧母度彼岸， 助道法親族， 諸善根侍從， 莊嚴於智者。

每個人都有父母、親族、侍從等等，在佛法中，菩薩應該以何者為父母、親族、侍從呢？一個人為「父母」所生；而「親族」則包括了家屬、親眷在內；凡是跟隨他的人，為他到外面去辦事的人，或者是當他創立了事業，在他手下工作的人，都可以稱為是他的「侍從」。「嚴飾智慧者」，如一個人父母健在，而家族又很興盛，當他出去時，又有人跟從；很顯然的，這個人在社會上必然有著相當的地位並且受人尊重的，這便是嚴飾的意義。若年紀輕輕便雙親去世，沒有什麼家族，親戚也很少，出門時更是孤苦伶仃一個人，這樣便顯得寒酸可憐，當然談不上什麼莊嚴了。當佛說法時，有許多的菩薩、大比丘僧、天龍八部等來聽法，如此就莊嚴了法會。因此菩薩修行，也

必有所莊嚴，這裡就是以世間所熟知的這些人事關係來做比喻，而問到菩薩究竟以何者為佛法上的父母、親族、侍從？菩薩是菩提薩埵的簡稱，凡是向無上菩提精進的有情，皆可稱之為菩薩。龍樹菩薩說『有智慧分則名曰菩薩』，這便是說明了，菩薩必須要具有智慧的氣息、菩提的氣息，然後慢慢地開了悟，證到了菩提智慧的。所以有智慧的菩薩，是以種種功德來莊嚴菩提的。

世間人各有其生身父母，我們之所以生死輪迴不得解脫，也是有父母的。一世又一世地出生，實是由於『無明為父，貪愛為母』。那麼菩薩究竟是從何而來？從何而生菩薩的呢？「慧母度彼岸」。智慧乃菩薩之母，菩薩由智慧而生。經上說，菩薩以般若為母，以方便為父。也有說：以般若為母，以菩提心、慈悲心為父。不論如何說，般若為菩薩之母，沒有智慧絕對產生不了菩薩。而事實上，般若不僅為菩薩之母，並且也是佛母，沒有般若也產生不了佛。《大般若經》中，就有一品名為〈佛母品〉，專門說明此事。不僅如此，即使是小乘聖人，不論他得到了初果、二果、三果、四果，莫不由智慧而來。所以可以說：一切聖人，皆由智慧證悟真理而產生。因此，有了智慧，再加上菩提心、慈悲心與方便善巧，才成其為菩薩。若沒有慈悲、方便與其他的功德莊嚴，而只有厭離心，只求個人的解脫、了生死，則仍然是只限於小乘的範圍，而沒有菩薩的氣息。『般若』一詞，是通於大小乘的，但在有些經裡提到，般若是專屬於菩薩的。因為般若的真正意義，是包含了慈悲心與菩提心。這裡的慧母度彼岸，就是般若波羅蜜多為母的意思。

問親族何等相？答：「助道法親族」。助道法或譯『菩提分』，所指的即是四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分，八聖道分等。這三十七道品，就好像菩薩的親族一般。我們知道，親族對於一個家庭來說，是有著很密切的關係，或者是血統上有所關連，或者是大小事情都能相互幫助。因此，菩薩雖然是以般若為母、方便為父，但是與菩薩的功德最有密切關係的，就是這些三十七道品；菩薩須藉修三十七道品，而助成一切波羅蜜多的圓滿。所以說，助道法就是菩薩的親族。平常，往往有人以三十七道品為小乘法，但是就大乘法來說，它亦是屬於大乘法的，只不過是將之稱為『助道法』，是導向大乘終極之波羅蜜多的。

問到侍從是什麼？回答說「諸善根侍從」。各種各樣的善根，就好像是菩薩的侍從一般。所以當菩薩的善根越多，他的侍從也越多，擁護的人越多。那麼這種種善根究竟是些什麼呢？就一切眾生人人都有的善根來說，大約可分成三種：無貪、無瞋、無痴。這三種善根，每個眾生即使是沒有相當深厚，但總或多或少地有那麼一點。不過就修行的意義來說，主要是以信、進、念、定、慧——五根來做為善根的。約廣義說，一切的善法，無論是人天善法、聲聞緣覺的善法，或者是大乘善法，凡是能資助菩薩圓成法果的，都是大乘法中的善根。

因此，菩薩以般若為母，助道法之三十七道品為親族，諸善根為侍從，凡有此種種功德莊嚴而成就的菩薩，便是最崇高、最偉大而堪受人天敬仰的菩薩。並非由於他叫做菩薩，我們便尊敬他。菩薩之所以莊嚴偉大受人尊敬，實由於他具有這些功德內涵，若缺乏了這些崇高的慈悲智慧莊嚴，則也就不能夠算是菩薩了。

解法無我已， 慈心普遍世， 無我及與慈， 是義云何等？

般若，是證悟一切法空的智慧，菩薩既具有般若智慧，則必然是證悟了一切法空性與無相的。但菩薩除了般若智慧之外，卻又必須具有菩提心、慈悲心，凡見到眾生的苦難則油然而生拔苦與樂之心。般若所指的境界乃是空，而慈悲則為有（見到一切眾生的苦惱）。照我們平常的想法，這二者之間應該是相互矛盾了；有此無彼，有彼無此。我們知道，空，便是無我，人空、法空、無人、無我、無眾生、無壽者相，而慈悲心卻是想到眾生的苦惱，心目中卻是有『人』。這樣，有了空、般若，便沒有了眾生，有了眾生的苦惱便沒有了空，那麼般若與慈悲要如何才能相應呢？是否有了智慧便沒有了慈悲，有慈悲便沒有智慧，或者同時能夠兼有慈悲與智慧二者呢？根據我們的眼睛與耳朵來說，眼睛是用來看東西，耳朵是用來聽聲音；能夠看東西的，便不能聽聲音，能聽聲音的，便不能看東西，那麼般若與慈悲二者，是不是也像這種情況呢？這兩個觀念又該如何才能配合得起來？這不但是個理論上的問題，也是菩薩心境上一個實際問題。

這個偈頌我先解釋一下問題的意思：「解法無我已」，也就是瞭解一切法無我，包括了法無我、人無我。經上常說到的無人、無我，無我法便是一切法的真理。「慈心普遍世」，把慈悲心普及於一切世間眾生，慈、悲、喜、捨四無量心，是要我們對一切眾生都具有慈悲心，能做得到多少，姑且不論，但首先將慈悲心遍一切，對一切眾生無不具有慈悲。當然這一點，在實行上只能由小而大，先對自己親人慈悲，而後才能慢慢擴大範圍到一切眾生身上。「無我及與慈，是義云何等？」無我與慈，這兩者要如何才能平等呢？也就是要如何才能相應呢？佛法中說到，菩薩智慧越高，慈悲就越大；並非是有了慈悲便沒有了智慧。假如只有慈悲，沒有智慧，則無異於凡夫；只有智慧，沒有慈悲，那麼這種智慧也就和小乘一樣了。所以菩薩應該是悲智一如，大乘法應該是慈悲與智慧平等的。那麼要如何才能使得慈悲與智慧平等呢？

佛法之中有不少話是為佛教徒所常說，而幾乎成為口頭禪的，比如：同體大悲、無緣大慈等。但『同體大悲、無緣大慈』所指的是什麼？在這裡我們必須要有一番分別，才能了解何以菩薩在通達了一切法空的境界後，還能夠有慈悲心。

我們先要知道，慈悲心究竟是如何生起來的？慈悲心是緣眾生而生起的。如果不知道有眾生，則慈悲心是無論如何也不會生起來的。不論是對於我們的親屬或朋友，甚或是小動物，當見到他們的苦痛時，我們便發起了慈悲心，想要消除他們的痛苦（這是悲），或者是使他們得到快樂（這便是慈）。既然緣眾生而生起，那又怎麼會是無緣大慈？般若與慈悲，如何能合得起來呢？

佛法中，慈（悲）有三類：第一類是眾生緣慈：是緣眾生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的眾生。平常我們見到眾生，總會把他們當做是一個個實實在在的獨立自體。比如當見到一位多年未見的老朋友，內心中會有種種感想，他變老了、變瘦了，或者是變胖了等等；總會把他當做是固定的個體，而只是瘦弱或肥大。似乎這個人的本身，是一定的，不會有什麼變化的。因此，我們對於眾生，總是執著於他各人有他的實

有自體；人人有此觀念，以這樣的認識再來起慈悲心，便是眾生緣慈。眾生緣慈修得慈定的，可以得生梵天。第二種是法緣慈：其境界的程度較高，已經超出一般人之上。他所見到的個體，張三是張三，李四是李四，人還是人，狗也仍然是狗；但他了解到我們所見到的一個個眾生，實際上並沒有什麼永恒不變的東西，可以說他已經體解了無我的真理。但是無我，並沒有抹煞眾生的生死輪迴；生死還是生死，輪迴還是輪迴，眾生還是眾生，不過其中沒有了實我，只有『法』的因緣起滅而已。佛在《阿含經》裡便說到：人只不過是六根和合，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、識五蘊和合；或者是不外乎地、水、火、風、空、識，這六大結合起來便成為人，此外求人，再不可得。所以佛一再宣說，除了法之外，根本就沒有如外道所想像的一個永恒不變的真我。如此一來，好像只有幾種元素，只有法而沒有了眾生。這在佛法，便稱之為我空，沒有真實的我，而只有諸法因緣和合的假我而已。如此，見到眾生，儘管他沒有我，但是由於因緣和合而起煩惱、造業、受果報；一下子得升天上，一下子又生在人間，歡喜不了多久，又有新的苦惱，永遠是在那裡哭笑不已。若由此而生起慈悲心則為法緣慈，這在一般人是不可能做到的。大多數的人所具有的，是眾生緣慈；若談到眾生的苦惱，總想成有個實實在在的眾生在那裡苦惱著。

法緣慈，必須是在證悟了聲聞乘的聖果以後而起的慈悲心，但這還不能一切法空與慈悲相應。在證得聖果的，雖決定不執諸法實有，但心目中的法，還是呈現實有的形相。如對六根、五蘊，看成實在存在著的；沒有證得的學者，就會在法上執著，而成『法有我無』的思想。舉個例子來說：平常人見到書，便會把書當做是實實在在的。而法緣慈的人，便會了解書是一張張的白紙裝訂起來，然後在白紙之上寫了黑字。同樣是書本，它卻可以是令人起恭敬心的經典，也可以是一本普通的小說，甚或是一本禁書等等。因此，知道書本是不實有的，但是他卻執著於那一張張的紙與那些黑字，認為它們是實有的。所以小乘人，多數認為除了法之外，假我是不存在的。法緣慈就是這樣，雖然知道眾生無我，但卻有眾生的假相；否則，連眾生相都沒有了

，怎麼還會起慈悲心呢？法緣慈就是二乘聖者的慈心，依凡夫境界來說，已經是相當地高深而不能得了。

最高深的慈悲，是『無緣慈』。小乘人所執著的法，在大乘人看來，依然是屬於因緣和合的。我們的身心活動，依然是由因緣和合而生起變化；那麼不但眾生是由因緣假合，即使一切法也是由因緣假合，這樣才能夠了解到一切如幻如化，並沒有真實的眾生與法。在我法皆空、因緣和合、一切法如幻如化之中，眾生還是要作善生天上，或是作惡墮到惡道，享樂的享樂，痛苦的痛苦，在生死輪迴之中永遠不得解脫。菩薩便是在這個境界上生起慈悲心。如有一個人很早便去就寢了，不久之後，大家聽到他的驚懼喊叫聲，跑去一看，知道他是做了惡夢，但是叫他卻又不容易叫醒。這時，我們就很容易地想到，他夢中所見的，明明就是虛幻不實有的東西，但是他的痛苦卻又是如此真切、如此深刻。菩薩眼中所見到的眾生，沈溺在苦海中便是如此的情況。

因此，菩薩並非見到了真實的眾生或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做無緣慈。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。所以，講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為真正的慈悲；講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。下面接著的三個頌子，都是用以說明這個問題的。

若解知於空， 彼自了無我， 是為最上慈。

假使能夠通達了「空」，自然也就能夠「了」達「無我」的意義，因為空與無我原來是相通的。不過，小乘經上說無我的地方多，而大乘經上則多說空。空有兩種，一為我空，一為法空。無我有兩種，一為人無我，一為法無我，此二者的實性，是一樣的。但小乘人了解『無我』，卻不一定知道一

切法空。此由於通達了無我，在眾生位上他了解一切眾生沒有實性，只有假我，就能斷我我所見，得解脫，也就不再深求、了解法空了。大乘重在法空，只要了解法空，則必然能夠了解無我的道理，因為法尚且是空，何況我呢？

多數小乘人，只觀察自身五蘊、六根、六界等等沒有實我，便能夠斷煩惱、了生死。若能將此再深入觀察，他自然能夠了解到法空的境界。但由於他自身的生死已了，便認為所作已作，沒有必要再加以觀察，因此便不一定證到法空的境界。而大乘人，不但觀察自身，並且也觀察外面的一切法，不但關心自己的身心，同時也關心自己與其他眾生之關係，以及眾生與世界之關係，一切都是因緣所生。如此，自然就能通達於空，也能了解無我的道理。「是為最上慈」，這就是最上的慈悲，也就是無緣慈。菩薩通達了一切法空之後，見到一切眾生，明明是什麼都沒有的——生死本空，卻要將其執著為實有，因此而生起了我執、法執，而苦惱不已。佛菩薩從畢竟空寂中，能憐憫眾生在生死輪迴而加以救護、解決，則是最上的慈悲。下面的頌子，是對於眾生生死輪迴的問題，加以解說。

今世知於空， 未來無有來， 諸行性如是，

業報亦如是。 云何而有生？ 第一義無是，

亦無有去者， 入於世諦道， 說業及業報。

經上只說到今世與未來，而沒有提到過去，這只是簡要的說法。有今世與未來，也就有現在與過去，所以事實上是包含了過去的。「今世知於空」，今世，可以說是現在，也可以說是當下，或者是從生到死，這一生之中都可以將它說成是今世。這是說，今世，眾生與一切法皆是因緣和合而成，在我們的現生中，我與法皆空。「未來無有來」，這是通過了對於三世的觀察。過去的既已過去，當然是不可得；而未來的則還沒有來，既然沒有來，則更談不上有什麼實性了。現在，依時間上來說是『剎那不住』的，沒有一個決定性或是安定性的東西。由此，可見三世皆是空的。比如有一個人，他前生是得生於天界，但是當你問他，天是什麼？天界早已過去，就沒有法子回答

了。當我們問他，來生往那裡去？他或許回答希望到極樂世界去。但是未來往生極樂世界，現在還沒有實現——也就說不出未來的事實。再問他今生，得生為人，人又是什麼？也無法說出到底什麼是他真正的自我。因為，眼、耳、鼻、舌、身、意，都不能代表他的『我』；我們的細胞，無時不在變化，我們的心更是瞬息萬變。如此看來，根本就沒有一個恒常不變的東西，可以稱之為我的。以我來說是如此，法亦是如此。如我們的眼根，本來是來無所從，去無所至的。我們從外面所見到的，只是眼皮、眼珠而已。由於它能夠見，我們才知道有眼根的存在。但說到見，必須有所見之物，若沒有青、黃、赤、白這種種外境，我們眼根的作用，仍然不知道在那裡。有些在土裡出生的動物，牠在土裡生長，眼睛根本就已經作廢了。為什麼？因為在黑暗之中，根本就沒有了見的作用，久而久之，眼睛的功能也就自然消失了。像這樣的眾生，若是將牠放在地面上，根本就等於瞎子。所以見的作用，並不是固定有了這個作用，它是需要在種種條件之下才能顯現它的作用。由此可見，一切都是在如幻如化因緣和合之中而生起的作用。固然，就世間法上來說，我們既可以看到，又可以聽到，但我們對於事物的真相卻應該有切實的了解。就以『見』來說，當因緣和合之時，可以見到外面的事事物物，但是若將眼睛閉起或是將電燈關掉，則『見』的作用也就再也發生不了。藉此事例，我們也可以瞭解到一切法的作用與體性莫不如此。

所以，這裡便談到了『諸行空』。由於是行，所以就是空的。「諸行性如是」，諸行是身、心的活動；這些活動若是具有善惡性質的，則稱之為『業』。而業也是本性即空，不來不去，如幻如化的。因「業」而感得的果「報」，即是因果關係，此種關係亦是如幻如化。為什麼要如此說呢？因為前面曾經問到，慈悲與空，如何才能平等相應——並存不悖？回答中說到，不要把眾生看成是實有的東西，也不要把眾生所具有的法看成是實有的法。因為眾生只不過是諸行和合的假名。我們既將精神與物質的活動稱之為行，而諸行又是剎那剎那生滅變化的，這樣一來，諸行本性空，而眾生本性亦空，但空是沒有實性，不是否定現象，所以眾生仍是眾生，諸行仍是諸行。凡了解諸行空便可了解眾生空；了解眾生空也可了解諸行空。

接著又說：「云何而有生？第一義無是，亦無有去者，入於世諦道，說業及業報。」諸行與眾生既然都是本性空，眼、耳、鼻、舌、身等諸根為什麼又會發生作用呢？第一義無是，亦無有去者，即是說明了眾生與諸行本性是空的，眼、耳、鼻等諸根亦是為空的，這是站在第一義的立場來說。以第一義來看，這些都是不生不滅，不來不去。『入於世諦道，說業及業報』，如站在世俗諦的立場，才能夠談到業及業報。所以在第一義是空，而在世俗諦則是如幻有。《阿含經．第一義空經》裡說到：業是不來不去，無作無作者。但依世俗法來說，則是有業及果報，這便是『此有故彼有，此生故彼生……』等十二因緣法。

照上面那樣說，可能會引起誤解：世俗諦與第一義諦是截然不同的：在第一義諦中，我空法也空；而在世俗諦中，則是我有法也有。但事實上，這兩者並非是兩回事。世俗諦是就世間人所共通的認識來說明許多現象。由於每個人的生理與心理構造大致上相差不會太遠，因此對於一種顏色，稱它為紅色，大家見到時便說這是紅色，而不會隨便說它是黃色或綠色、黑色等，這便是世俗諦——世俗的真實。而第一義諦，是將世俗所已肯定的東西加以推究。比如說，推究這紅色究竟是什麼？因此凡是追求其究竟的便可稱之為第一義諦；到後來追究到它們是沒有實性，不可得。

《般若經》上，佛與須菩提即說到，眾生不可得，六道輪迴亦不可得；小乘的初果、二果、三果、四果不可得，菩薩與佛也不可得，甚至連無上佛果的阿耨多羅三藐三菩提都是不可得的。但是我們要知道，這是就第一義諦來說，若是就世俗諦來說，仍然是因緣如幻假有的，否則修行便失去了意義。由此可知，在第一義諦中，一切不能安立，而世俗諦中則一切皆可安立。這兩種情況，實際上便可以大乘法之中所說的『如幻如化』，即『幻有』來包括之。比如見到陽燄，每個人站在遠處看來，都會認為它是一潭水，並且還會在那裡波動，但是走近一看卻是什麼都沒有。當你仔細看清是什麼都沒有，再走到遠處去看，它又是明顯地呈現在那裡；這便是幻化。

又如我們拿個玻璃杯，將它注滿清水，拿枝筆放入杯中，立刻就看到筆桿變歪了。自己看了不能相信，找其他許多人來看亦莫不如此，但是把筆從

杯裡拿出來則見還是筆直的，這便是幻化。因此，所謂幻化即是如幻有，而如幻有亦即是空，空有的關係便是如此。所以在《般若經》裡，佛說不但眾生、六道輪迴、菩薩、佛等是如幻如化，涅槃也是如幻如化，如果有任何東西即使是超越了涅槃的，也要說它是如幻如化。這裡主要是說明空、慈悲與般若是不二的。平時我們聽人說『二諦無礙』，實際上這種情況我們只能說它是相通的或是不相矛盾的。菩薩由於以智慧觀照一切眾生皆不可得，而同時也見到了眾生在那裡受苦或是受樂，因此他是可以在同一個心境上看到這些的。這種在同一心境上現起的情況，可以舉個例子來說明：天上的月亮，我們有時見它跑得很快，但是經過慢慢地觀察，我們可以發現並不是月亮在跑，而是烏雲移動太快所產生的錯覺。儘管我們知道月亮實際上並不是如我們感覺到那樣地在跑，而眼中所見到的月亮卻好像是在跑的。這就是在同一個心境上所產生的兩種不同認識。菩薩的二諦無礙，可以這種情況為比喻去理解。

若空與無相， 及無願解脫， 一相同無相， 云何而生道？

空即是無相， 以無相故得， 一相同一義， 故說解脫門。

這裡提出『三解脫門』的問題。什麼叫做『解脫門』呢？凡是依此修行而可以得到解脫的便稱為『解脫門』。門本是可以藉之出入的；三解脫門所指的即是三種觀法：空、無相、無願。佛在經典之中，曾經開示我們以空可以達到解脫，有的說到無相或無願可以得到解脫。表面上看起來，似乎有三條路可以使我們走向解脫。就這一點，大小乘的觀點便不相同了。小乘人只看到了文字的表面，把空、無相、無願當成是三回事。比如有人因體悟了無常與苦的道理而得到解脫的，小乘人就把它歸入了『無願解脫』。此乃由於一個人一旦體悟了無常與苦之後，就不再有生死輪迴的意願；不造業即可不受生死，這就是「無願解脫」。如果是由於了解空，無我無我所而得到解脫，這就是「空」解脫。這樣看來空解脫與無願解脫似乎是不一樣的。再談到離一切相，沒有了色、聲、香、味、觸、法相，沒有男相、女相，不生、不住、不滅，如此離一切相而得到解脫，即是「無相」解脫。小乘的三解脫門，確實是三種不同的觀法。但在大乘法說來，實際上解脫之門只有一個，乃

是不二解脫之門。平時常說的『歸元無二路，方便有多門』，便是說明了我們初學之時有多種方便善巧，但是到了解脫的階段，則只有一個法門。並不是這個方法可以得到解脫，那個方法也可以得到解脫。因為眾生之所以會生死，都是由於同一原因，所以解脫的方法也是一樣的；所以《法華經》裡說：『唯有一門，而復狹小。』只有這一扇門，並且這扇門並不廣大，因為若是廣大無邊的話，則人人都可以通過，但人卻必須經過這扇窄門才能解脫。三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在《大智度論》裡說到：『三解脫門同緣實相。』即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相，只不過在說明時將它分成這三者。事實上一切法空即是無相，若仍然還是有相則便不成其為空了，所以真正的空一定是無相的。當能夠達到空與無相之後，則自然不會再造業受果報，無作亦即無願，所以這三解脫門實際上是平等的，是同一回事，也是不二的。不過眾生往往有種種執著，當佛對他說欲求解脫必須觀一切法空，他能夠觀一切法空，但又卻執著於空相；因此佛又告訴他，觀一切法空之後，連這空相也不可得，所以要無相。當他知道了無相的道理，對於外在的一切境界都能拋開，但是內心的執著卻仍然是放不下，因此佛再進一步地對他說，不但是外面的一切相不可得，內心的種種意願思欲，也是不可得的，這便是無願。因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知道實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。可能有人會發生了疑問，這一相的一，究竟指的是什麼？我們不能說它是一個東西或一個原理，一相即是無相，一切相不可得。

接著引起另一個問題，「云何而生道」？道是修行的方法，凡是依此而得解脫的，即稱之為道。如諸法真理，一切都是無二無別不可得的，那麼如何能夠依此而生起道，能使眾生得到解脫呢？照世俗的觀念，總要有『二』，才能說由這裡通到那裡，若是一切法平等不二，一相無相，如何才能說生起正道，才能生起真正的智慧呢？

現在先將答覆解釋一下；「空即是無相，以無相故得」。我們知道，空就是無相，也就是無願。『以無相故得』就是以無所得而得。或許有人會問

：既然無所得為什麼還有所得呢？我們翻開《大般若經》，可以見到通篇幾乎都是在說明這個道理。若是以有所得心，則必然是毫無所得，有所執著即無法解脫；以有所修之心來修，則不能修。如果能夠無所得，無所執著，這便是修，這便是得。因此，正由於是一切法空——『一相同無相』，所以我們才能夠修得，才能夠了生死。《般若經》裡記載了富樓那與須菩提等討論，菩薩是由什麼地方到什麼地方去。照我們的觀念來說，菩薩是由三界出於三界，然後到達佛的位子。但是若真有三界可出，佛道可成的話，那麼菩薩應該是連動也不能動了。正因為沒有三界可出，佛道可成，所以才能夠出三界而成佛。也就是因為是空、無相、無願，所以才能夠得。所以說：「一相同一義，故說解脫門。」若我們能夠一相無相，就可以得到解脫。

眾生無始以來，顛顛倒倒，處處執著；因為執著所以不得解脫。並非有什麼東西不讓我們解脫，而是我們自己不肯解脫，執著就像繩子將我們綑住。惟有當我們了解了一切法空，在一切法上不起執著，才可以得到解脫。如有個人拿著竹竿想走進城門，無論橫著拿或直著拿，都無法進到城裡去，但他只要把竹竿放平，把竹竿頭向著城門就可以毫無阻礙的走進去。佛法說一切法空，並非是有樣東西在那裡讓我們將它取消。所以並非是某個人喜歡空，他加以探究，而後通達了一切法空，而是法的本性如此。因為一切法本無相，所以眾生才能得到解脫，否則解脫便是不可能的事。

云何觀於空？ 云何觀眾生？ 空及與眾生， 云何而得生？

智慧觀於空， 方便觀眾生， 大悲以教化， 趣向於涅槃。

這裡講到了空與眾生的關係。佛法上說眾生是如幻如化，沒有實性的，本性自無，所以眾生即空，而畢竟空之中卻又不礙眾生。因此，這裡問要如何來「觀眾生」？又要如何來「觀」「空」？「空及與眾生，云何而得生？」生即是現起的意思。答覆說「智慧觀於空」，用觀空的是智慧，亦即般若來悟入空義。觀眾生的是什麼呢？「方便觀眾生」。方便，並不是普通行個方便的那種方便，而是智慧的巧妙運用。般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有。經上稱般若為根本智，稱方便為後得智；亦有稱般若

為如理智，方便為如量智。眾生雖然本性是空，但亦是如幻有。菩薩的程度有淺有深，最初時是將這兩者分開的；當般若現起時，可以證悟了一切法空，那時是不見有眾生的；等到方便智生起時，照見眾生，卻不能證悟空行。在理論上，是可以了解空有無礙，只是證悟到那境界又是另一回事。如修行的時間久了，也就自然而然地能夠將這兩者合而為一；這種空有無礙的境界，對於菩薩來說，必須是相當高深的程度方能夠做得到，而且必須是成佛才能夠究竟圓滿。所以龍樹菩薩在《大智度論》裡說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生。』般若智慧悟入畢竟空時，即離一切的分別戲論，離一切見；而當方便智從空之中現起有時，則『嚴土化生』，可以莊嚴清淨的國土世界，度化眾生，這都是方便善巧。所以菩薩在最初的階段是有出有入，到後來才打成一片。『智慧觀於空，方便觀眾生』，有了這兩種的智慧而後「大悲以教化」。由於眾生本性是空，只因為顛倒才會在生死之中流轉不已；菩薩以大悲心來教化眾生使他們得解脫，而終能「趣向於」不生不滅的「涅槃」。涅槃即是大解脫，亦即一切修行的終極歸宿。佛也是具備了這兩種智慧，只不過佛能將此二者同時生起並且究竟圓滿。

無生無有起， 一切法如是。 云何生諸行？ 應當解此義。

無生與無滅， 是智所行處， 從於誓願生， 此方便所建。

這裡提出了一個很大的問題。眾生的身體有生而後有死，這是必然的事。我們如果起煩惱、造業，則死後還有生，生後還有死，如此一生又一生永遠解決不了。一般人以為死了以後則一切都結束了，如果真是那樣，也就沒有什麼關係。但問題卻是死後還要再生，脫離不了無邊的苦痛，永遠沒有一個終止，因此佛教人以『了生死』的方法。所謂『解脫生死』，一般說來，即是『前蘊滅，後蘊不生』。現有的身心組織，到死時，可以說是完全解散了，不再因業而生起後有，便完全沒有了苦痛。這在小乘說來，就是『灰身泯智』。

有生必有死，這是一定的道理。想不死，唯一的方法，就是不生，不生則不滅。如海裡的波浪，一個接著一個沒有停止的時候，波浪之所以生起乃

是由於風的吹動，假使能夠將風的作用停止，沒有一絲的風，那麼風平則浪靜，不再有波浪。因此談到涅槃的境界，總是針對我們這以自我為中心的身心組織，由於有生，則有老病死，因而有種種痛苦煩惱，貪瞋痴等種種問題，而死後仍要再生，尚未了生死。所以便是要不造業，不受報，而後方能解脫，不生不滅。修行了生死，就是這個樣子。

「無生無有起，一切法如是」，大乘法主張一切法不生不滅，一切都是平等無二無別。如此，往往使大家對於佛菩薩都產生了一個疑問。證悟了的菩薩，與阿羅漢並沒什麼差別，煩惱與生死都解脫了；由於內心是一片風平浪靜，什麼都不能說，這要如何來度眾生呢？照凡夫的想法，總以為（佛及）菩薩應該是死了以後再生，再生以後的身體，比今生好得多，並且具備了許多非凡的本事，似乎要如此方能夠救度眾生。但這裡卻說到，死後不生，亦即是不生不滅。常有人會問：涅槃以後我們要到那裡去？涅槃是個什麼境界？問這問題的人，還是以『常人』的觀念來衡量這件事。若是如此，則仍然有人那樣的身體，不過深妙得多；這那裡是解脫！真正的解脫，是不生不滅，屬於無量法。在這裡，超越了一切的時間性、空間性；沒有這個、那個，也沒有多或是少。是什麼？什麼也不是。好像波浪滔天，一旦歸於平靜，便再也找不到剛才那個波浪到底到那裡去了。因此，我們所關心的問題是，菩薩證悟以後不生不起，那如何來度眾生？而佛——這位圓滿究竟徹悟了脫生死的聖者，又是如何來度眾生呢？依照小乘的說法，佛（及阿羅漢）已經涅槃了，已涅槃便不會度眾生。因為他已經是風平浪靜那樣，不會再有任何的作用。對於佛及菩薩，仍然能度眾生，即為大小乘最大的差別。

大乘法認為，菩薩證悟了一切法空之後仍要度眾生，而佛究竟涅槃後也仍是度眾生；他們如何能說種種話，做出種種行為，這就是頌裡所問到的——「云何生諸行？應當解此義」。這確是不容易解釋的！

「無生與無滅，是智所行處，從於誓願生，此方便所建。」以智慧證悟的，是不生不滅，就是涅槃。小乘證入涅槃，以為究竟解脫，再也沒有可作的，也不再度眾生了。但佛與菩薩卻不然，還會廣度眾生。因為，『無生與無滅，是智（證）所行處』。菩薩證悟了無生，能從大悲誓願現起種種，成

佛後也還能於六道之中起度無邊眾生的作用。佛菩薩之所以能夠啟化眾生，是發於悲願的力量。小乘人修行，為了了生死、得解脫，當他們得到不生不滅，就將一切放下，不再有其他的意念。大乘菩薩的本願，就是為了普度眾生。三大阿僧祇劫以來，悲願熏心，所以能畢竟不生不滅，而又能自然而然的，從誓願力普度眾生，無窮無盡。

菩薩發菩提心修菩薩行，是出於大悲大願。以極樂世界來說，即是由於阿彌陀佛在從前修菩薩道時所發的大願而來。有了悲願，即使是證悟了不生不滅，如大海已經是風平浪靜了，但外面一旦有所呼求，自然地就發生了反應；這和大海被外面的風所吹起的波浪是不同的。這是一種不思議的自發的力量，可叫做『悲願風』，而能適應眾生之所求。如只是求開悟而沒有悲願，則證悟所得，對於眾生發生不了什麼作用。有以為證悟得不正確，不深刻，才無法對眾生發生作用，若證悟得正確而深刻，則可起妙用，其實這是不盡然的。八地菩薩證悟了無生法忍，能夠起如幻三摩地，像觀音等大菩薩，並非由於有煩惱才有生死，完全是出於無限悲願。所以說『此方便所建』，是由於方便善巧所致。菩薩有方便善巧與悲願，即使他證悟了無生法忍，仍然能夠與眾生有所感應。如釋迦牟尼佛現種種相到娑婆世界說法，度化眾生，便是由於這個原因。前面已說過，小乘只知證悟了生死，而無法與眾生有所感應，是由於他們沒有方便與悲願，此即是大乘涅槃與小乘涅槃的不同處。小乘涅槃不生不滅，平等法性如是而已；佛的涅槃，則有種種方便善巧與悲願的妙用；此亦即真正菩薩道之實踐。

云何得授記？ 云何不退轉？ 云何忍所緣？ 云何得決定？

住平等授記， 法界不退轉， 無生是忍緣， 知法得決定。

上面所說的，主要是指菩薩證悟了不生不滅之後，如何以悲願來度化眾生。而這個偈頌裡，雖然問到許多事情，主要的還是一件事。大家所熟知的《金剛經》裡，即談到燃燈佛為釋迦牟尼佛授記的事。佛的前生本來是在雪山修行的一位青年。他修行有成，後來值遇燃燈佛出現於世，就買了五枝花去供燃燈佛，這時候燃燈佛便為他授記。記即是記別，是一種肯定的說明，

將來會如何如何。其次還談到了『不退轉』；凡是授記以後，可以得到不退轉，即是不退菩薩——阿鞞跋致。此時即得到了『無生法忍』，也就是有智慧證悟了一切法不生不滅；這也是『決定』的時候。這決定與前面所說過的決定不一樣。前面的決定，是『抉擇』之義。此處的決定，則是『正性決定』。證悟真理時，達到了菩薩決定不退轉之位。

第二偈，解說上面所問的。「住平等授記」，佛為菩薩「授記」，是由於菩薩已能安住於平等法性之中，內心有了真正的智慧。表面上，這位菩薩想盡種種辦法來奉承佛，不惜金錢去買了五枝花供佛；看到地面上有齷齪，就以自己的頭髮蓋住地面，讓佛踩著他的頭髮走過，佛因此就為他授記了。事實上，並不如此簡單，而重要在釋迦佛在前生的那個時候，已能將內心安住於平等法性之中。燃燈佛明白他內心的境界，所以為他授記。

其次，要如何才能得到「不退轉」呢？「法界不退轉」。法界即真理的一個別名。《般若經》中，提到諸法實相，共有十二個名字；例如真如、法性、空性、法住、法位……等都是真如實相的別名，法界也是其中一個。法界，本來有多種解釋，主要的是指一切法無差別性；所以有一部論，名為《法界無差別論》。若能證悟到法界，即可以得到不退轉。尚未達到不退轉的，可能會退轉的。如一個人修了布施、持戒等許多功德，若不能與法界真理相應的話，則不論他可以享有多大的福報，但是久而久之，終會歸於烏有。但若是能與法界相應，那麼這些功德永遠不會有窮盡的。譬如有一杯水放在那裡，我們可以將它一口就喝乾了；即使不去喝它，日子久了它也是會慢慢地乾去、消失。若將這杯水倒入大海之中，這些水將永遠不會消失，因為它已與一切水無二無別，遍一切處。我們的一切功德智慧，若不能夠與法界無分別的真理相應的話，則好像水被盛在杯子之中，終會消失；若能夠與法界的無差別性相應，則可以不增不減。所以，若精進修行，還沒有達到與法界相應的程度便停下來，則很快地就會忘記，而從原有的大乘境界中退下來。若一旦達到與法界相應的程度，則得到的便是永遠得到，再也不會退轉。

「無生是忍緣」，不退轉的菩薩，得無生法忍。忍是一種智慧，與忍辱的意思是不同的。此處，可以將這忍字解釋為透徹的『認』知，即能夠將事

物在內心中認得清清楚楚，能夠透徹地了解它，這便是忍；所以忍是智慧的別名。能夠證悟一切法不生不滅的智慧，即稱之為『無生法忍』。所以忍所通達的所緣境界，是無生，一切法不生不滅的真理。

「知法得決定」，此處的『法』即是法性之義。證悟通達了法，即達到了真理的境界，到了決定的位置，從凡入聖，不再流轉生死了。這『平等』、『不退轉』、『無生』、『決定』四事，指的是同一階段的不同含義。

菩薩修行到了這高深的階段，進一步即可以成佛了。下面的頌文，都是有關成佛的事情。

道場何所場？ 菩提何等相？ 誰名為如來？ 云何佛得明？

虛空名道場， 菩提虛空相， 不依於身心， 如如名如來。

在這裡，必須注意到『道場』這個名詞。道場，即是菩提場。『道』是菩提——覺的異譯，和前面所說修道的『道』，是不相同的。成佛必須在菩提場，「道場何所場」，是問道場是在什麼地方？不論是聲聞菩提或緣覺菩提、佛菩提，都可以說是道，但此處所說的，是佛之菩提。佛是得菩提而成佛的，那麼菩提究竟是什麼樣子呢？所以問「菩提何等相」？在菩提場得到了阿耨多羅三藐三菩提，便成了如來，而誰又是如來呢？為什麼叫做如來呢？「誰名為如來」？「云何佛得明」？是問佛為何能夠得到智慧的光明？但這句話，下文並沒有答覆。

談到菩提場，大家可能很自然地就想到在印度尼連禪河邊，菩提樹下釋尊成道的地方。但這裡所要說明的菩提場，則並不是指那裡。答覆中說「虛空名道場」，虛空即是道場。由於釋迦佛在印度尼連禪河邊的菩提樹下得到菩提，所以這個地方便被稱為菩提場，這是就事相上說。『菩提場』的場，即處所，凡菩提所依之處，或是依之而可以成就菩提的，都可以名為菩提場。所以《維摩詰經》裡，維摩居士問一位菩薩：你從何處來？菩薩回答說：我從道場來。維摩居士反駁說：何處不是道場，你如何能從道場來？

菩提——覺是依什麼而得的？菩提是依一切法空性而成就的。虛空，是我們抬頭所見的虛空；但這裡的虛空，只是一個比喻。世界上沒有一件事物

可以用來比喻真理的；換句話說，佛所證悟的究竟真理或諸法實相，是沒有事物可以來比喻它的，而勉強只可以虛空來比擬。我們無法說出虛空到底有多大，或者它究竟是什麼樣子。因為一切法空性沒有時間相，不能說出它的現在、過去、未來；沒有空間相，不能說它是在此處、在彼處、在上或是在下；它也沒有個數目。所以菩提所證悟的，是證入了一切法畢竟空性，究竟證悟，也稱為『最清淨法界』，這就是成就阿耨多羅三藐三菩提。因此阿耨多羅三藐三菩提，是依一切法究竟空性而得。這就是道場。所以說：虛空名道場。

「菩提虛空相」，成佛是由於證悟了最高究竟的智慧，這即是菩提。它的名稱是很多的，比如一切智，一切種智，一切相智，一切微妙智等等，但總不外乎智慧或是覺。在這裡稱它為阿耨多羅三藐三菩提，也就是無上等正覺。在一般的觀念中，覺似乎與一般智慧相同，但事實上，我們所具有的智慧，與菩提根本是無法相比的。我們的智慧有對象，但由菩提所證悟的一切法空性是沒有影像，沒有對象。我們沒有適當的名詞來形容它，便只有以虛空來勉強比喻，所以說『菩提虛空相』。『虛空』的特色有：一、你無法說出它是什麼；二、無法說出它的大小；三、無法說它到底是有是無；四、虛空是無礙的。所以菩提不但是離一切相並且還是無礙的。《金剛經》裡說到阿耨多羅三藐三菩提是『是法平等，無有高下』，虛空亦正是如此。

「不依於身心，如如名如來。」人不外是身心兩種活動。當人問到『誰名為如來』？是五蘊為如來呢？或是五蘊之中的色蘊、受蘊為如來？這在龍樹菩薩的〈觀如來品〉中說得很清楚。不依於身心，即說明了身不是如來，心也不是如來，色、受、想、行、識都不是如來；但若能於身心五蘊而一切無所著，這就是如如名如來。所以《金剛經》上說：『如來者，即諸法如義。』能夠證悟如如，故稱為如來。本來這『如如』，實際上只要一個『如』字便可以了。原來印度文字裡『如』的意思，便是『這樣這樣』，說不出什麼來。所以禪宗也有說這個或那個，因為說不出什麼，便只能這樣說。而『這樣這樣』，便是沒有什麼不同，與平時我們所說『不異』的意思是一樣的。因為一有了差別即是這樣那樣而非這樣這樣了。所以這『如如』，不但菩提

所依所證的是虛空相，菩提也是虛空相，所以有的說『如如，如如智，如為如來』，實際上就代表了諸佛菩薩所證悟的最高境界。

為什麼要稱『如來』呢？如是一切法本來如是。若能證得了一切法本來如是，與真理相應便稱之為如來。如來是乘如而來。因為佛是由證悟真理而來，是與如相應的。若以法身來說，因為證悟了真理而成為法界身，隨大悲大願而應化。因此，我們無法在色上說這是如來，也無法在心上說這是如來；如來是超越了一切的名相與戲論。

本經所說的，都是菩薩乘中重要的道理。最初說到發菩提心，而後說到六波羅蜜，漸談到種種助道法，接著說到悲智相應，菩薩證悟了真如法性而能有種種應化，由不退轉菩薩到修行成佛，皆是以一切法空性為其基礎。

在原經中，當佛說完了這些頌文以後，緊那羅王的王子們皆得『無生忍』，許多緊那羅王的家屬，也發阿耨多羅三藐三菩提心。（楊梓茗記）

跋後

前年十一月間，由於譯經院裡有關佛學的各種課程都已結束，當時顧副院長想起他曾保留從前印公導師在慧日講堂講經的錄音，因此副院長便將這批錄音帶找出來，每人發給一本筆記簿，希望我們能夠用心聽，並且摘要記下做成筆記。這樣的因緣之下，我們有幸能夠得以恭聆導師在十多年前那一連串神采奕奕而又極具攝受力的講經。

去年四月初，導師到譯經院所在之地福嚴精舍來，住了將近半個月。當時導師的健康情況相當不好，因此直到導師離開精舍前兩天，我才終於鼓起勇氣，向導師提出，希望能將他這份錄音完整地筆錄下來，在雜誌上發表的要求。起初，導師已經忘記曾經講過這部經，後來將錄音放給導師聽了之後，他漸漸回想起來，而終於慈悲應允，並且答應為稿子改正誤謬。因此這部講記，終能夠順利而不致於變形太多地呈現在《菩提樹》讀者面前。

如今這份講記完稿之際，特將此一微妙殊勝因緣做一報告，普願讀者大眾共霑法益，同學菩薩行處。楊梓茗跋。

卷002

楞伽阿跋多羅寶經釋題

一 傳譯與弘通

《楞伽經》之譯為華文，凡經三譯。劉宋元嘉中，求那跋陀羅初譯，名《楞伽阿跋多羅寶經》，凡四卷，總為一品，題作「一切佛語心品第一」。元魏延昌年中，菩提留支再譯，名《入楞伽經》，凡十卷，分十八品。除第一〈請佛品〉、第十七〈陀羅尼品〉、第十八〈總品〉外，餘十五品與宋譯相當。唐久視年，實叉難陀第三譯，名《大乘入楞伽經》，凡七卷，作十品；內容與魏譯相當，僅品目開合之異。三譯中，宋譯依梵文直出，語多倒綴，不易句讀；魏譯文繁而晦；唐譯乃譯義始暢。然宋譯早出，雖質直亦間勝於唐譯。此非比觀三譯，不足以見《楞伽經》之真。昔明員珂編《楞伽會譯》，讀者稱便。支那內學院刻《藏要》，以宋譯《楞伽經》為主，考訂於魏、唐二譯及梵本，亦通《楞伽經》之善書！世之弘通本經者，以宋譯為盛，今亦從之。

本經之弘通者，在印度，或謂龍樹門人有弘如來藏法門者。菩提流支譯《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》，似可證成此說。然以菩提流支所譯《唯識二十論》，題作《楞伽經唯識論》觀之，則「楞伽經」之名，純係譯者意加，不足信也。西元四、五世紀間，無著師資興起於西北印，弘虛妄唯識論，於五法、三自性、八識、二無我，頗多論述，然立本於生滅之妄識。其證成唯識，亦有取於《解深密經》、《十地經》、《阿毘達磨大乘經》，而未及本經。略與世親同世之堅慧，作《寶性論》（或傳為彌勒造，無著釋，或世親釋），《法界無差別論》，始專明如來藏（界）性。安慧弟子月官，弘《楞伽經》甚力。陳那弟子護法，作《唯識三十論釋》。以護法說為主，糅諸家釋所成之《成唯識論》，亦以本經證成唯識。其在中觀學者，則清辨廣引《楞伽經》以證空義。靜命師資，則依《楞伽經》以為貫攝唯識、性空二家之證。月稱則以《楞伽經》為唯識見，非了義之中道也。

求那跋陀羅初譯本經於南土，文澀義晦，不為南土學者所重。迨留支再譯於北魏，創地論宗，為《楞伽經》作疏，由是光、寵之門，學者輩出。適菩提達磨亦於此時來北土傳禪，以四卷《楞伽經》印心，《楞伽經》乃為北地學者之要典。達磨與流支同世，宗四卷《楞伽經》而不取十卷本，其思想與留支應有觝牾。傳說達磨嘗數度受毒被迫於（留支之弟子）光統之門，或不盡無稽。達磨以《楞伽經》印心，雖不視為名相之學，而亦教禪相成。其門下於《楞伽經》一經，且說且行；降及黃梅，猶擬壁繪楞伽變相。是知後代離教之禪風，不盡達磨之舊也。慧能以下，《金剛經》盛行，而《楞伽經》微矣！《楞伽經》在北地，雖非特宗之要典，然相州北道，以阿梨耶為淨識，義本《十地經論》；而南道以梨耶為妄染，則顯受《楞伽經》之影響者，蓋流支作《楞伽經疏》，即立賴耶有真妄二義。攝論宗北來，助南以拒北。地、攝兩宗，明九識義，非《十地經論》與《攝大乘論》所有，實依《楞伽經》之「八九種種識」而說。《楞伽經》之於中國佛教，影響之深，不難想見。唐代，《楞伽經》之行於達磨門下者，以六祖道行南土，乃隱而不行。玄奘唯識宗來，地、攝兩宗及禪之行於北地者，有合流之傾向。賢首作《入楞伽心玄義》，圭峰明教禪一致，皆其事也。則天朝，三譯《楞伽經》，雖有寶臣作《義疏》，而關係於義學者殊尠。自爾以後，《楞伽經》之流通日微。蓋以宗禪悟者，務逞機鋒，以不立文字為教外別傳。馴致達觀之流，於達磨「楞伽印心」之說，亦致疑詰。宗義學者，不以奘傳唯識學為本，即以《楞嚴經》、《大乘起信論》為依。不知宗唯識，則乖於藏心為依止，無漏非剎那之說；宗《大乘起信論》，則三細六粗，大亂《楞伽經》法相也。宋元豐中，張安道有得於《楞伽經》，金山佛印刻板流通，蘇軾為之書，《楞伽經》四卷乃又見流行。明初，宗泐為之注，太祖歎為精確，使流通海內，且以此試經得度。宋、元、明三代，本經賴禪者而僅行於世。明、清之際，憨山作《觀楞伽經記》，智旭作《楞伽經義疏》，於狂禪輕教，頗致評責。近自海通以來，義學復興，乃有太虛之《楞伽義記》、歐陽漸之《楞伽疏決》、邱[日*虛]明之《楞伽疏證》，論義日見精確。循此以往，其或能出《大乘起信論》、《成唯識論》及禪者之藩籬，而直探《楞伽經》之本義者乎！

二 略釋題義

題，有經題、品題。經題名《楞伽阿跋多羅寶經》，先依事釋之。「楞伽」，此云「不可往」，即今錫蘭島之別名。《西域記》說：「國東南隅有駮迦山，巖谷幽峻，神鬼遊舍。在昔如來於此說《駮迦經》。」玄奘傳以楞伽為山名，與本經「楞伽山頂」之說合。然唐譯、魏譯，並謂「摩羅耶山頂楞伽城中」。本經云「為楞伽國摩羅耶山，海中住處諸大菩薩」(二．二)（即第二章第二節，下例），則楞伽又似為國名。詳《羅摩衍那》詩篇，即以楞伽名島。島為海中山，而島中復有山名摩羅耶者，以楞伽為國、為城、為山，無不可也。楞伽位南印度大海中，隔保克海峽，與大陸相望。在昔航海乏術，為狂風、駭浪、暗礁、洄流所障，確為難往難入之鄉，而況傳為（夜叉或）羅剎鬼國乎？楞伽島之得名，以此。「阿跋多羅」，此云「入」。或解說為「無上」，非也。佛自龍宮出，受羅剎眾之請，入楞伽島中，說自證境界。以佛入楞伽說法，編集者即稱此法門為「入楞伽」。「寶」，魏、唐二譯無之，似譯者所加。夫楞伽城，「種種寶華以為莊嚴」(一．一)。唐譯曰：「此妙楞伽城，種種寶嚴飾，牆壁非土石，羅網悉珍寶。」楞伽為眾寶所成，故曰「楞伽阿跋多羅寶」，猶言入楞伽寶城。又楞伽難往難入，喻佛自覺聖智所行；喻為寶城，如《法華經》寶所之意。又寶為珍寶，以喻本經所說之一乘聖智，亦如《法華經》髻珠之譬。「經」於梵語為修多羅，直譯為綖，綖有「貫串攝持」之用。編集者以名句文身，集楞伽城所說大法，章段貫攝，乃得展轉傳誦，久行而不散失，故名《楞伽阿跋多羅寶經》。

次約義釋。唐譯〈勸請品〉云「此是修行甚深觀行，現法樂者之所住處」；三世諸佛，並「住楞伽城中，說自所證法」。自證，即「一切外道所不行，自覺聖智所行」(七．二)。出二邊，離四句，超越根量，難解難入，故喻以楞伽難入之城，而佛入其中。「自覺聖智所行」，為一經眼目，然實淺深、偏圓不一，未可儱侗視之！試為之分解：一、由「無常、苦、空、無我境界，真諦離欲寂滅，息陰界入自共相，外不壞相如實知，心得寂止。心寂止已，禪、定、解脫、三昧、道、果、正受、解脫，……是名聲聞得自覺聖差別相樂」(三．二)。聲聞行者，不解唯心所現，不離習氣，不離變易死，妄想

以為涅槃；雖有自覺聖智之名，而於楞伽寶渚，實似入而非入。二、「自心寂靜安住，心海起浪識相不生，知自心現境，界性非性」(一一．二)。大乘行者，悟入唯心所現，不取外境，遠離能取所取，證入妄想自性空。此即「前聖所知，轉相傳授，妄想無性。菩薩摩訶薩獨一靜處，自覺觀察，不由於他，……是名自覺聖智相」(一一．一)，乃（七地以前）心量地者之所入。三、「如聖智有性自性，聖知、聖見、聖慧眼，如是性自性知」；「住自得如實空法，離惑亂相見，離自心現性非性見，得三解脫，如實印所印。於性自性得緣自覺觀察住，離有無事見相」(一五．一)。此入（八地）無所有地菩薩，現證幻性真實，遊行無所有平等法界。境智並寂，空有俱泯，即「超度一切心意意識自覺聖境」(一六．一)之自宗通。四、入如來地，「得自覺聖法，知二無我，離二煩惱，淨除二障，永離二死」(一七．二)。出過一切虛偽，離一切根量之究竟覺，乃為圓證自覺聖智，亦即究竟入楞伽也。

楞伽為難入之城，以喻自覺聖智所行。既難往難入，豈無方便者所能入？入之應有其道。依〈勸請品〉觀之，先後次第，固宛然可見。初則本淨如來藏心，波動為生死大海，雖流轉生死，而實為涅槃之因。故曰：「如來藏者，受苦樂，與（涅槃）因俱。」(一九．四)又佛出生死大海，而南望楞伽，即先覺之佛陀，觀時、觀處、觀機而將有所化。楞伽隨染，即不可片刻居之三界火宅，三有苦身。其中根本煩惱為（羅剎）王，相應隨惑為（羅剎）眾，以生死海中，如來藏心之內熏力，與值佛出世之外緣力，同生「一心共欲聞，離言自證法」之渴求。不僅思慕而已，且也殷勤供養，以期「最勝無邊善根成熟」(二．二)。必也善根資糧具足，如來乃從空而下，入楞伽城，為羅剎眾略說自證法。此則感應道交，三界生死眾生，得聞自證藏心之見，而解入楞伽。於是再請大慧問佛，即勝解而起加行，趨向自覺聖智。即時頓見無量寶山，山山有佛及與大會，無邊莊嚴。大慧問佛，而佛為現自證聖境，此即《攝大乘論》所說「前及此法流皆得見諸佛」之加行位瑞相，行入楞伽之意。過是以往，「佛及諸菩薩，皆於空中隱而不現」，此即一念般若現前，自覺唯心所現外性非性，離生住滅見，證入無義所顯如如空性，是為入心量地。羅婆那羅剎王，重更思惟唯心，「願得重見如來」。於是諸佛往會

，還復現前。此如幻實性，一念頓證，悟無生法忍，起如幻三摩提，八地菩薩入無所有（楞伽）地也。得無生忍已，菩薩己事已辦，乃唯莊嚴佛土，成熟有情是務，大慧乃問變化如來所說法非法義。據此，則入楞伽心，不可偏理撥事，置資糧於不問。

於此層層深入之聖智自覺事中，略以二事為要門：一、親近善士以得正見：「諸修行者，應當親近最勝知識」(二．二)。所謂最勝者，「謂善於義，非善言說。善義者，不墮一切外道經論。身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞。是故欲求義者，當親近多聞，所謂善義」(一八．一)。蓋必親近善知識，乃知「一切修多羅所說諸法，為令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說」(六．一)，乃得「離惡見經論言說，及諸聲聞緣覺乘相」(二．二)，乃能「善（知）一切法、一切地、一切相，通達章句，具足性義。彼則能以正無相樂而自娛樂，平等大乘建立眾生」(一八．一)。解一切教，不為名相所罥索，了知而無所取著，庶能得意忘言，期心實義。二、覺自心現以修正行：「欲得如來隨入身者，當……唯心直進」(二．一)，「當通達自心現妄想之相」(二．二)，「當思惟自心現妄想」(三．一)。《楞伽經》之章章節節，莫非此宗。「觀察義禪」，「攀緣如禪」，「如來（藏）禪」，即其現觀次第。以善義者為依止，以唯心現為觀行，自覺聖智乃難入而可入。

品名為〈一切佛語心〉。宋譯唯標「一切佛語心品」。西藏多氏《印度佛教史》，謂那爛陀寺所藏《楞伽經》，火後僅存〈如來心品〉，則宋譯但作一品，猶是梵本之舊。「一切佛語心」者，十方三世一切佛語，雖意在一心，而「為彼種種異解眾生而說諸法」，多空拳黃葉之談。今楞伽法會，於無可說中，直示自證法門；開權顯實，令知一切佛語，同歸一心，即此一心法門。「大乘諸度門，諸佛心第一」(一．一)；「此是過去未來現在諸如來應供等正覺，性自性第一義心」(二．一)；「顯示一切說，成真實相，一切佛語心」(二．二)。不特明示以佛心為宗，亦明此為一切佛語中之究竟真實。「心」之梵語為「肝栗大」，「如樹木堅實心，非念慮心也」(一．一)；「如樹木心，非念慮心，念慮心梵音質多也」(二．一)。反觀自心，探妄心而達於自心之中實，即說此為真實心。真實心在纏為「如來藏心」，出纏為「

佛之知覺」、為「三藐三佛陀」；輪迴之本，涅槃之城，《楞伽經》之宗本，的在於此。以心為真實心，宋譯有明文。多氏傳謂唯存〈如來心品〉，亦即佛心之謂也。

三 文義次第

傳說《楞伽經》有大本，凡十萬頌，雖確否難知，而現存《楞伽經》，則似為殘本。大慧發一百八問，而所答不多；經末無流通分；題「一切佛語心品第一」而無餘品；多氏傳係火後之一品，皆足為殘闕不全之證。唐、魏二譯，前有羅婆那王〈請佛品〉，後有〈陀羅尼品〉、〈偈頌品〉，亦不足以言足本。就中唐譯〈偈頌品〉，非本經制「斷肉章」以前所有。而魏譯作〈總品〉，則制「斷肉章」以前重頌，除百八句頌以外，亦全部含攝在中。此〈總品〉，應為總集《楞伽經》重頌而別行者。所有偈頌，應並有長行問答。雖長行有所闕佚，而以總頌別行，猶得傳誦不失，乃附於殘本之後。唐譯見部分偈頌重出，乃刪去之，改名為偈頌。此雖無古本可勘實，以理論之，其演變當如是。

《楞伽經》一經，素稱難讀。不僅文字艱澀，其句義次第，倍覺深隱。以是，古人或判為百八句，三十九門。此三十九門，或分作四十一門等。古人多以為隨問隨答，不復深求次第。歐陽漸《楞伽疏決》云：「雅頌失所，琴瑟不調，增安繁蕪，安能純繹！讀雜亂書，倍阻機穎。」是直以本經為雜亂無敘，以是割裂全經，類為六聚。然三藏中，「修多羅次第所顯」。作者精研論典，而不能善識摩訶衍經體例，乃竟雜亂視之。讀之而苦無條貫，是情可諒，如視為雜亂，割裂全經，則不免貽誤後學！《楞伽義記》，於三十九門，約為境行果三，果中分共與不共，是知本經有次第可循，然據經研覈，間亦未盡。今依《楞伽經》義，科此楞伽正宗為二：一、「總問略答直示佛心」，即百八句。二、「隨問廣答漸入自心」，即舊判三十九門。隨問廣答中，依楞伽義次而分為四門：一、入勝解行地；二、入心量地；三、入無所有地；四、入最勝地。經云：「無所有何次？」勝義自證，有何次第可言？然勝義空性不礙如幻法相，其中次第因循，固歷然有序。於四門中，復為分別，（連百八句共）作二十章，列表如下：

一、總問略答直示佛心(一章)

┌心意意識(二)

┌開示性相╁諸法自性(三)

┌善辨中邊┤ └二無我相(四)

┌成就勝解┤ └遠離增減(五)

┌一入勝解行地┤ └解釋深密(六)

│ └正修加行(七)

│

│ ┌正觀緣起(八)

│ ┌能入道一╁善解果智(九)

│ │ └遠離妄想(一〇)

├一入心量地一┤

│ │ ┌聖智自覺(一一)

│ └所入地一┤

│ └兼通理教(一二)

二、隨問廣答漸入自心┤

│ ┌能入道(一三)

├一入無所有地┤ ┌身心轉依(一四)

│ └所入地一╁自覺法性(一五)

│ └善通理教(一六)

│

│ ┌圓示二果(一七)

│ ├別論三德(一八)

└一入最勝地一┤

├通攝四淨(一九)

└會歸一實(二〇章)

依上大科，《楞伽經》之修證次第，歷然不亂，固未嘗如或者所見之蕪雜也。為易於受持，繁簡適中計，就此五門、二十章，更分為五十一節，注明文段，，以作解釋所依。讀者應時憶全經統系，勿為章節所拘，以免得義次而乖文段！更科列如下：

一、開宗明義門

一、直示佛心章

1.序起.....「今世後世淨」(經文至此，下例)

2.百八句.....「應當修學」

二、心意意識章

3.析妄見真.....「作二見論」

4.藏識妄現.....「自覺之境界」

三、諸法自性章

5.離有無妄想.....「自覺之境界」

6.淨自心現流.....「應當除滅」

7.辨真妄迷悟.....「於彼應當修學」

8.立種性差別.....「一闡提不般涅槃」

9.善五法自性.....「摩訶薩應當修學」

四、二無我相章

10.二種無我.....「摩訶薩應當修學」

五、遠離增減章

11.離增減見.....「神通自在成就」

六、解釋深密章

12.性空非實……「莫著言說」(卷一訖)
13.藏心無我……「心量妄想」
七、修勝解行章
14.修正行……「當如是學」
15.離妄想……「諸乘及諸地相」
16.依禪定……「隨順入如相」
17.向涅槃……「初地及十地」
二、入心量地門
八、正觀緣起章
18.心量離言……「輪迴三有宅」
19.幻性唯心……「於相不妄想」
20.文句施設……「故說離自性」
九、善解果智章
21.禪果差別……「若覺得解脫」
22.覺智差別……「種種識不生」
一〇、遠離妄想章
23.離妄想……「如是則為成」
一一、聖智自覺章
24.自覺聖智……「得佛無上身」(卷二訖)
25.得意生身……「自在華莊嚴」
26.入無間等……「不入無擇獄」
27.悟佛知見……「是名佛知覺」
28.等佛法身……「我為佛子說」
29.證本住法……「悉無有差別」

30.不住二邊……「有無二俱離」
一二、兼通理教章
31.宗通說通……「有皆如幻夢」
三、入無所有地門
一三、行無相道章
32.境空心寂……「我說為心量」
33.因語入義……「亦非無所有」
34.捨識依智……「如來智清淨」
一四、身心轉依章
35.轉生死身……「如乾闥婆城」
36.解相續識……「相續不觀察」
一五、自覺法性章
37.非有無……「心則平等見」
38.離能所……「是亦說邪智」
一六、善通理教章
39.善入自通……「宗為修行者」
40.迴異世論……「斯皆世論通」
四、入最勝地門
一七、圓示二果章
41.大涅槃果……「亦無有所說」(卷三訖)
42.等正覺果……「不毀大導師」
一八、別論三德章
43.法身……「是則為大乘」
44.解脫……「無所有何次」

45.般若……「言說不可得」

一九、通攝四淨章

46.自性清淨……「是則為成相」

47.生此境清淨……「是則佛正覺」

48.離垢清淨……「作剎那想」

49.得此道清淨……「視之若真實」

二〇、會歸一實章

50.開迹顯本……「而為說常住」

51.植因向果……「斯由不食肉」

余嘗三講《楞伽經》，聽者曾有記錄，惟以時講時輟，致文記零落，未能成書。頃檢得殘篇，乃演培法師所記。《楞伽經》是後期大乘論經，抉擇當時內外諸學，近無著、世親之學。然經標「如來藏藏識」為依，與無著、世親學有所不同，蓋承《阿毘達磨大乘經》依他「通二分」，進而貫通如來藏與阿賴耶二大思想系者。經云：「心量地第七，無所有第八；二地名為住，佛地名最勝。」全經修入道次，經中隨處宣說，固非如偏主無次第者所言。今略記經題解說，及全經義理次第，以存多次講說之跡。民國六十五年六月十四日，印順記。

卷003

序

《辨法法性論》，係印順導師在慧日講堂，講說錄音，由宏觀依錄音帶筆記其講說，距今已十餘年矣。在此十餘年中，歷經不少人事離散，意興闌珊，夜半夢迴，思潮起伏。想年已八十矣，應急速完成未了之事；「今世事得今世畢」，庶得安心而去。展轉幾時，蒙印順導師取去筆記，修正鑑定，所謂佛法重時節因緣，時到緣熟，自然而成，誠不得不信！此論名《辨法法

性論》，以辨明法與法性為主，而得以透徹瞭解佛法中之法性也。茲不多述，詳情請閱本書，印順導師所講，如何乃可依法而修得！本書得以付印，實係印順吾師之功德，及各位大德資力協助，圓滿功德。願同沾法喜，同登彼岸！略述始末因緣如是。

民國七十一年宏觀敬序

辨法法性論講記

——民國五十三年春，講於慧日講堂——

這部《辨法法性論》，是法尊法師依據藏文翻譯為漢文的。

法尊，河北人，少年出家。民國十一年秋，到武昌佛學院求學，從太虛大師修學佛法。十四年夏天，從（太虛大師弟子）大勇法師領導的留藏學法團西行；起初到西康，後來到西藏，在拉薩修學。太虛大師在四川北碚縉雲山成立漢藏佛學苑，一再敦促他回來，法尊才於二十三年夏回來，主持漢藏佛學苑。法尊依據藏文，譯出論典及宗喀巴等名著很多，在民國的佛教翻譯界，是一位最值得推重的！這部《辨法法性論》，是他在民國二十五年所譯的，漢藏教理苑刻版流通。

《辨法法性論》，傳說是彌勒菩薩造的。彌勒菩薩是佛教界公認的未來佛，現住兜率陀天的內院，是大乘唯識學者所推崇的大祖。依唐玄奘所傳，無著菩薩在阿瑜陀國時，夜晚上升兜率天，從彌勒菩薩聽受《瑜伽師地論》；白天，在瑜遮那講堂，為大眾說法。西藏傳說，無著精進苦行十二年，才見到彌勒菩薩現身；然後上升兜率天，在六個月中，從彌勒菩薩學《瑜伽行地論》（即《瑜伽師地論》）。彌勒學，是依無著的弘傳而大大流行的；傳說的彌勒論，事實是無著所集出的。彌勒所造的論，西藏所傳有五論：一、《現觀莊嚴論》，二、《大乘莊嚴經論》，三、《辯中邊論（頌）》，四、《辨法法性論》，五、《大乘最上要義論》。這五部論，都是偈頌，而長行的《瑜伽師地論》，卻被作為無著造的。西藏的傳說，是比較遲一些的傳說。早一些，唐玄奘所傳，《瑜伽師地論》，還有《顯揚聖教論》（西藏缺），都是彌勒菩薩造的。西藏所傳的《現觀莊嚴論》（頌），是解說《大品般若

經》的；世親的弟子解脫軍，開始為這部論作釋，成為西藏般若學的要典；但在漢譯中，從來不知道這部論。在漢譯中，解說《般若經》的，有《金剛般若經論》（頌），魏菩提流支，唐義淨譯；所譯出的本論頌，是無著造，或說彌勒造，可是這部早期的《般若經論》，西藏譯中是沒有的。藏傳的《大乘最上要義論》，就是漢譯的《究竟一乘寶性論》（本頌），但漢譯所傳，是堅慧所造的。在西藏所傳的五論中，玄奘僅譯出了《辯中邊論》，沒有提到《辨法法性論》，反而提到了彌勒造的《分別（「辨」）瑜伽論》，並引用了論頌。從論名來說，分別法法性、分別中邊、分別瑜伽，倒是富有共同性的。

辨，是分別、辨別的意思。本論所要分別的，是法與法性，所以名《辨法法性論》。佛法雖深廣無邊，但概括起來，不外乎現實的生死流轉，理想的涅槃寂滅；學佛，只是怎樣的從了解到實行，超越生死而證入涅槃。本論說：其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。所以本論的分別法與法性，就是生死與涅槃的分別。法，梵文的含義很多，如轉法輪的法，歸依佛法僧的法，不是生死，反而是近於法性、涅槃的。但現在依一般習用的，一切法（蘊、處、界所攝）的法，是虛妄生死法。法性，是法的本性、實性，法性是真如、法界等異名，是如實的涅槃。本論所說的法相與法性相，是：虛妄分別所現，也就是唯識現的，似有實無，是法；虛妄分別所現的，能取所取不可得，是真如性、法性。這一體系，與《辯中邊論》相近。《辯中邊論》以九相顯虛妄分別，五相明空性（真如的異名）；本論以六相顯法相，六相明法性：這都是立生死與涅槃，虛妄分別與真如二大綱，然後分別說明怎樣轉虛妄而顯真實的。本論又以客塵諸垢及真如性——二性，廣明轉依，在思想上，這是更近於心性本淨說，如來藏說，但本論立「契經法界」，就是《攝大乘論》的法界等流聞熏習，與《究竟一乘寶性論》說，不完全一致。後代的唯識宗，如《成唯識論》，著重唯識變現義，詳於境相，可說是重於虛妄的；如來藏說，依如來藏說生死、說涅槃，是重於真實的。然從彌勒本論及《辯中邊論》來看，立虛妄分別與真如而說轉依，是重於行果的。傳說的彌勒偈頌論，與《瑜伽師地論》，有其重點的不同，所以本論為唯識

學系，而立論有其獨到處，這是講說、研究本論所不可不知的！

以下，順著論頌而次第解說。

序論

由知何永斷，有餘所應證；欲辨彼等相，故我造此論。

印度造論，或用長行，或偈頌，此論用偈頌。

論有論的體裁，經有經的體裁。經典一般分三分。序分；正宗分；流通分。論典也有一般體裁，當然也有例外的，大概來說，一般論典以「歸依三寶」及「造論所為」為序起的。為什麼歸依三寶？以佛說法，而法為僧寶所修所傳的。造論先歸依三寶，使人看後，知此是佛法的論。另一方面，有請三寶加被的意思，恐此論有一字之錯，貽誤後學。造論所為，是說明造論的目的，是為了什麼？造論之主要目的，先要說明。本論簡略，所以歸依三寶也略去了。

依太虛大師的科題，此論分成二部分：一、序論，二、正論。序論好像經典中的序文一樣，序說為何造此論，即上面二句：由知何永斷，有餘所應證。

「由知何永斷」的意思是：由於知道什麼，是應該要永久斷除的，永斷是不會再生起來了。「有餘所應證」，是除了永斷以外，還有其他，是我們學佛者所應該證悟的。「欲辨彼等相」，就是要分別彼等相，彼等相即指『永斷』與『應證』的種種義相。由於為了辨明應證與永斷的義相，「故我造此論」。我，是彌勒菩薩自稱；換言之，彌勒菩薩造此論的主要目的是：為了說明什麼是應該永斷的，什麼是應該證得的。此即是本論的主要意義，也就是造論的二大目的。

永斷，斷是什麼意義？斷是前後不相續，前面的過去了，以後不再生起來，此即是斷了。在佛法，從煩惱的斷，到生死的永斷，都是斷。如我們所有的貪心、瞋恨心、驕慢、貢高心，種種煩惱，斷了而不再起來，就稱之為斷。『斷』和『不起』，有些是不完全一致的，因為有的斷了，卻還要起來；有的雖然不起來，可是還沒有斷。以比喻來說：如楊柳樹等，若把樹根鋸

斷了，放在地上，牠還會發青，發芽生葉子，牠還在生，實在已連根都鋸斷了。我們的煩惱，有的也是如此。另有一種，雖不再生起，可是還沒有斷。如地面上的草類，把牠除得乾乾淨淨，可是一下雨又生起來了。因為牠的根種，深深的埋在土裡，沒有拔去。所以，佛法說斷，有的斷了而還再起來，有的不起來而還沒有斷。斷了而還起來，當然是暫時的，在修行過程中的。煩惱與生死，徹底斷了，決定不再生起，才名為永斷。佛法中，斷煩惱，了生死，都是要求永斷。否則，暫時沒有煩惱，過了若干時又來了，還是沒有解決。佛法所說的永斷，是徹底究竟的斷了。

應證：證是證明、證實。如古代文物的考證，或訴訟的物證、人證，世間的證明、證實，都是外證，即從外面去求得證明。現在所說的證，是內證——『內自所證』，是我們經修持以後，內心親切的證實。佛法所說的內證、自證，正如佛法中說：『如人飲水，冷暖自知』。經自己的親切證驗，才證知真如、法性——絕對真理。所以，經修行而到達，親親切切，直接體驗到的，名為證。

以這二種結合起來說，佛法依我們現實人生而開示，啟發了我們一種正確認識：我們的現實人生，是不理想的，是苦難很多，不自在（即不自由），變動大，沒有永久性，不可靠，不徹底的。在世間所有現實人生中去觀察，從自己身心事，一直到國家事、國際事，再說到太空星球，一切一切都可以證實了這一論題。中國人大都以為：我們做了人，就是做人，做好人就是了；世間，只好讓他永久的苦惱下去。如此說來，似乎太悲觀了。佛法以為不理想，不自在，不徹底，不清淨，不永久的，可從因果的理解中，找出不理想、不徹底的原因，而給以徹底的解決。消除不正確的心理（煩惱），不正當的行為，就能親切體驗到真理，達成圓滿的理想。佛法對人生，充滿光明的理想，所以不是悲觀的。以國家大事來作比喻，『分久必合，合久必分』，如果永久如此下去，那實在太惱人了，所以有『大同』思想而求其實現。我們也如此，如人人生死無邊的流轉下去，不能永斷，那如何是好？佛法的修學，就是不讓它永久無限止的延續下去，而求其永斷。如生死永斷，即開展出無邊光明，永遠自在，永久清淨，徹底究竟，證得真理圓滿實現的涅槃。

生死永斷而實現的究竟涅槃，佛法中或稱之謂『常、樂、我、淨』，也就是永遠安樂，永久自由，永久清淨的境地。

佛說法，不外乎開示我們這樣的一回事。這可以說是，從聲聞乘法到大乘法都是一樣的。所以佛在初轉法輪時說四諦法門，說『知、斷、證、修』，就是知道是苦；應斷其原因；斷了能證入涅槃；這要從修行的方法去實踐。

現在綜合起來說，學佛人都說要了生死，即是『永斷』的意思。可是如何斷法？都不知道，所以說『由知何永斷』。先要知道什麼是要永遠斷的，找到應斷的根本，給予徹底的斷除。斷以外，還有其餘是所應證的。永斷與應證，包含了種種義相，應加以分辨，所以彌勒菩薩說：故我造此論——《辨法法性論》。

正論

一 辨法法性通明三乘義

甲 略標

１ 總攝二事

當知此一切，略攝為二種：由法與法性，盡攝一切故。其中法所顯，即是說生死；其法性所顯，即三乘涅槃。

從此以下是正論，即對所永斷的、所應證的，作詳細的分別。依太虛大師，分為兩大科：第一、『辨法法性通明三乘義』；第二、『特詳轉依別彰大乘義』。就是先以法與法性的分別，通明三乘的法義。然後專論轉依——轉生死為涅槃，特別發揮大乘的勝義。

『辨法法性通明三乘義』中，分略標與廣釋；略標中又分為二目：一是總攝二事；二為別說三門。

一、總攝二事：就是將現在所要討論的一切，用法與法性——二事來統攝，一切依法與法性而顯示出來。

「當知此一切」：應當知道，所永斷的事，所應證的事。好像只是二事，其實永斷裡面包括了很多問題；應證裡面也包括了種種的修行，種種的過

程，證得的境界。這二者，包括了一切的一切。可以說永斷是世間法，應證是出世法；永斷是生死法，應證是涅槃法。永斷和應證，實包括了一切。

「略攝為二種」：現在，把一切法統攝在二種中，「由法與法性、盡攝一切故」。一是『法』，一是『法性』。彌勒菩薩以法與法性來統攝一切，因為法與法性，可以將所應斷、所應證的一切問題全部統攝在裡面。

法與法性，是佛法中的名詞。名詞的含義，是隨時代，隨區域，而有多少不同的。如中國古代的『仁』，孔子和孟子以及後代的學者，對仁的意義，解說上多少就有些不同。佛法也是這樣，不但法義深奧，名詞的定義，也是不完全一致的。不要以為某名詞，從辭典上找到了意義，就以為一切都可應用。因為有一派即有一派的定義，佛法中，小乘與大乘，宗派與宗派間，同一名詞，定義每多少有些不同。正如現在世界上的哲學家，使用的術語，也是各有各的意義，不會完全一致的。法與法性，此二詞的意義，不一定要照本論的意思講；不過彌勒菩薩本論所說的法與法性，有著獨到的解說。

法，凡是有一種特性，能使我們了解是什麼的，叫做法。如《成唯識論》說：『法謂軌持（能持自性，軌生他解）。』就是有他的特性，使我們依之而有特殊的認識，不會與其他混亂。世間現象界的一切都如此，所以一般生死界中所有的一切，都名為法。法性是法的本性、真性、實性。彌勒菩薩就把此法與法性二者，總攝一切，該括一切。

攝，古代有自性攝與他性攝的解說不同。現在本論所說的攝，如領袖那樣，是領導中心，統攝一切，這是約他性攝說的。如說『布施』不只是布施的行為，也可包括了布施的動機與結果。進一步說，布施同時相關連的持戒、忍辱等……也可統攝在布施中。現在約這種意義，說一切的一切，都總攝在法與法性二詞內。

法與法性，究竟講的什麼事？「其中法所顯，即是說生死」。法所表顯的，就是說生死方面的事。「其法性所顯，即三乘涅槃」。佛法中，因修行人的發心不同，修行不同，智慧不同，向來分為三乘：聲聞乘、緣覺乘、佛菩薩乘。三乘都可以證得涅槃，三乘的涅槃，都是依法性而顯示的。這可見

，《辨法法性論》，就是《辨生死涅槃論》。法顯示生死，法性顯示三乘涅槃，以法與法性，統攝了生死涅槃中的一切。

現在再把生死與涅槃二詞略說一下：什麼叫生死？中國人以自母胎出生時為生，斷了氣為死。依佛法說，在父母交合，男精女血結成一個新生命的開始，此是佛法所說的生。母生兒女的生，只是通俗的生育。人如此，動物也如此，升天，落地獄，都取新生命開始為生。死，說斷氣還不夠，有人斷了氣，還能活過來，可見實在還沒有死。佛法以為，以人來說，呼吸斷了，身上全冷了，一切精神活動都停止了，這才是死。

學佛的人，常常說『了生死』，好像是只說生與死，其實並非此義。生死是一個新生命開始到這個生命的結束。一個生命，從新生到結束，中間一切都包括在生死之內。佛法詳細說到生、老、病、死；在這生死過程中所有的一切事，都包括在內，所以經中每說『生、老、病、死、憂、悲、苦、惱，甚大苦聚集』。在從生到死中，各式各樣不如意，不自在事，一切境界，一切遭遇等等，都包括在裡面。

這樣說，不過說這一生中，從生到死的一切事情。佛法說生死，還要進一步說：由生而死，又由死而生，生生死死，生生不已，『生死』包括了一切生死輪迴；生死太廣大了，所以比喻為生死大海。如果不這樣說，我們活在世間，死了就完了，一切解決了，那就用不著佛法。只因為死了還要生，生了還要死，生生死死，永久不斷，所以需要佛法，佛法才能徹底解脫。無限生死的一切，都用這法來統攝，說明生死。

什麼是涅槃？涅槃，是印度話。涅槃的字義，有二種意義：一、含有消散的意思，一切苦難、障礙取消了；二、由消散而表顯出來的，自由、清淨、安寧的，這就是涅槃。

佛法常說生死是無常的，苦的，無我的。生死是生滅變化的，沒有常住的；變化而不安定的無常，當然是苦的；苦迫而不得自在的，所以是無我。無常、苦都消散而不存在了，所以說涅槃是常（不生不滅），樂，清淨的，這就是學佛的究竟歸宿，究竟的理想。假使我們要設想涅槃是什麼樣的，那

一定不對的，因為我們現實經驗到的，盡是些不理想，不自由的；憑我們有漏的思惟分別，是不能正確理解的。所以只有從一切苦痛消散中，以烘雲托月的方式，反顯出涅槃。但這不是不可體驗的，所以與不可知論不同。

在本論，涅槃依法性而顯出，法性是一切法的本性。佛在《阿含經》中，說涅槃為『最上法』，也就是最究竟的法。或稱『無為法』，無為是不生不滅，永恒不變的，不從煩惱業所造作（為）的。三乘學人修學，有一共同的目的，如《金剛經》說：『皆令入無餘涅槃而滅度之。』無餘涅槃是最究竟的，最圓滿的涅槃。《楞伽經》也說：涅槃是一切聖者的歸趣。平常說『歸依佛，歸依法，歸依僧』，歸依法就是歸向於離欲清淨的涅槃。

以眾生的根性不同，所以有三乘：聲聞；緣覺；大乘即佛、菩薩乘。聲聞乘，聽了佛的教法，依照佛說的去修行，到達究竟而證得涅槃。根據佛所說之法，才能依法修行，不能自發自覺的。舉比喻說，佛如發明家，發明了電燈，教以如何的方法裝置開關，一按可亮；聲聞如一般人依此而行，電燈也能放亮一樣。緣覺的特性是獨覺，不適宜於團體生活，近於中國隱逸獨居之士。緣覺人喜獨住茅室，什麼事都厭煩，吵吵鬧鬧的事，當然更討厭。從經、律看起來，緣覺人對說法也沒有興趣，乞食也會嫌麻煩。但這種人的根性，比聲聞為利，能由自己的智慧而覺悟。佛也是無師自悟，用自己的智慧，慢慢地磨練成。到自己大徹大悟，發明了這究竟的真理，實現究竟的涅槃。佛與獨覺之不同，在於佛的福報大，智慧大。佛成就大悲大願，可以廣度眾生，獨覺無悲願，所以只能自度，什麼都怕麻煩。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，應學菩薩，發菩提心，修菩薩行，這就是大乘行。雖然學佛的有根性的不同，所證的涅槃，原則的說，是不能說不同的。如說：『三獸渡河，渡分深淺。』象、馬、兔，共渡一條河，象的力量大，牠是直流而過，而且踏到河底的。換言之，牠是徹底的。馬、兔也渡河，但是浮在水面中過去的；也在水中過去，可是牠是浮在淺水面的。一是，徹底的，一是浮面的，但在渡水來說，都在水裡，也都渡過去了。所以三乘所同證的涅槃，在涅槃來說，很難說不同的。但修行者的智慧，悲願的有大小，所以能力有種種不同，表現出大小乘涅槃的深淺。其實涅槃無二

無別，不能說有差別的。

本論以法性來表顯涅槃，或以無為法來表顯，如《金剛經》說：『皆以無為法而有差別。』三乘同證得無為法，都證得涅槃，但是聲聞是聲聞，緣覺是緣覺，佛菩薩是佛菩薩，顯出各各的不同。

2 別說三門

(一) 相門

二、別說三門：由三方面來解說法與法性，先作一簡明扼要的了解，到下面廣釋中，再詳細的來講。三門的第一是相門，相是什麼意思？相的意義很多：或是體相，體相就是體性的相；或是義相，法法的意義如何，是義理的相；或是相貌的相，就是形態相有種種不同。現在所說的相門的相，是義相，就是說明法的義相，及法性的義相。

此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。

先說「法相」，以唯識的意義來說明，唯識變現的主要意義，都包括在這七句中。現在簡要的來說，法的義相就是「虛妄分別」。什麼是虛妄分別？不實在的是虛；不真的是妄，分別就是心識的作用。在中國佛教界，有一個很熟悉的名詞——『妄識』，虛妄分別就是妄識，虛妄即妄，分別即是識；也名為『妄心』。

「現二及名言」，就是虛妄分別的定義。什麼叫現二？二是能取與所取，「現二」是現起能取、所取——兩方面。如以手拿東西，叫取。佛法中，眼見、耳聽也名取；但這裡所說的取，專指我們的心識取境界相叫取。取，一定有二方面，一能取，一所取。我們的心識，能認識境相，有能取作用，叫能取。取得什麼？如我見到一朵花，那是眼識的所取，就是所認識的對象。有認識，就有能取與所取。在常識中，我們感覺到、認識到的，不外乎色、聲、香、味、觸、法；種種複合體而為我們所認識的，如房屋、山、河、大地、草、木、叢林。無論是常識的認識，或研究所得的；不管是哲學、生理學、物理學、原子、電子，都好像是在外的，我們的心去分別它、了解它、

研究它。我們的心識呢？是在內的。心內的，和心識以外的存在，好似兩種不同的對立物。心與物，能取與所取的各別對立，是我們一般人的感覺。妄識的境界，就是如此。

大乘唯識學的見解，與常識的意見不同，認為我們的心識生起時，就現起兩方面。不認識就算了，什麼都不知道。一起認識作用，就一定現起兩方面。即使你不認識，不知道什麼，但心上終有一認識的意象，也就有所取與能取。能取與所取，或名心與境，或名能分別與所分別。這是說，所認識的對象，不是外在的，而是從內心所現起的。

只是這個識，但此識不起則已，一起就自然而然的顯現為兩方面，有主觀和客觀對立的傾向，這所以被稱為虛妄。

『名言』：什麼是名言？我們的心識活動，不過是名言而已。如我們說話，或一個名詞，或是一句話，是名言；而我們內心的認識什麼，也好像講話一樣。所以有人說：我們的思想，是沒有聲音的語言，語言是有聲音的思想。所以，佛法稱世俗心識為名言識。

現在我們認識到的，圓的，紅的，雖沒有說出來，卻與我們口說的一樣。我們不要以為我的心，心能認識到了紅的、圓的……，紅的、圓的……是真實認識到了那個客觀的東西，真實認到了外面的那個東西。其實，我們所認識的什麼，只是我們心識的名言作用。

我們心識的認識活動，純粹是一種名言作用。但在人們的感覺中，並不是這樣，以為紅的實在是紅的，物質實在是物質，聲音也以為實有聲音，樣樣都以為是實在的。其實，呈現在認識中的對象，一切都不外乎名言作用。以『現二』及『名言』——二義，說明了我們的心識，實在是虛妄分別。佛法所說生死法，中心即是虛妄分別——妄識。為什麼是虛妄分別？因為一方面顯現二取——能取、所取，一方面不外乎名言。

名言有二類，明確的與不明確的。以眾生來分別，狗、貓與人就差多了。人有認識，貓、狗有認識麼？當然有，如認識到主人回家了。又如貓嗅到了魚味即走近來，要吃。不過牠們的認識，名言的活動非常暗昧，簡單而不大

清楚，所以他們雖有這認識的名言作用，卻不能清楚的表達出來。我們人就不同了，我們的認識非常清楚，名言作用很強，也能用語言表顯出來。人類的語言多複雜，什麼都能講給別人聽，使人聽了可以理解。不但是口說，也能以手勢，或面部的表情代語言。試看啞吧，不是用手勢來表顯嗎？這也是名言。名言是能表詮的，表示一種意義。凡能表示一種意義的，都是名言，不管口中所說，或是心中所想的，或是身體的一種表示。人類在進步中，中國有方塊字，外國人用拼音字。直寫橫寫，各式各樣不同，文字都與語言一樣，能表示內心認識的內容。我們的方塊字，一橫一豎的，拆開來，什麼意義都沒有，可是結合起來，能表示出具體或抽象的一切。名言——內心的、聲音的、形色的，就是這麼個東西。人類的名言作用強，所以思想、語言、文字，也特別發達；而名言的根源，是心識所有的作用。貓、狗等動物，不能說完全沒有，如在吃飯時，貓會走到身旁叫著要吃，這也是一種表示。狗見主人回家，搖尾表示歡迎。叫的聲音也有分別，有經驗的動物學家，聽得出喜歡叫聲，及忿怒的叫聲，不過沒有人類那樣的微細、複雜、清楚而已。動物中，高高低低的名言活動不同，人類也是這樣。剛生下來的小孩，什麼不懂，不會做，也知哭，吃母親餵的奶；漸漸的認識母親，及其他的人；以後會講話了，先叫爸爸、媽媽，漸漸什麼都會講了，他的心上的名言，就一天一天發達複雜起來。所以，心識的名言作用，是一切眾生所都有的，不過程度的不同而已。

要了解，我們的心識活動，是有表示作用的，稱為名言，使我們知道是什麼，其實是個符號。我們用方塊字，拼音字，各式各樣都可用以表示一切。或用聲音表示，雖隨地區、隨時代而不同，語音不同，而表示什麼，卻是一樣的。我們憑心識、語言、文字，以為這是什麼？那是什麼？以為確實是這樣，不知這是符號的世界，名言的世界。不是真實是那樣，而只是我們心識表現的法相。現二與名言，說明了虛妄分別的意義。

進一步說：「實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。」為什麼是虛妄？『實無而現故』。實在沒有這樣的實在性，而卻有能取與所取的現起。我們的心不起則已，一起即表現為主觀與客觀，也就是內心與外

境的對立。直覺到有客觀外在的東西，為內心所認識，但此能取與所取，推究起來，實際是沒有這二種對立的真實性。好像有主觀、客觀，心、境，內、外的對立，其實並不如此。如現起此二種是真實的，那就不是虛妄了。因為沒有能取、所取，對立的真實性，只是心識的表現，所以稱之為是虛妄的。

一般人的想法：客觀實在的境界，是存在於心外的，是實在。依唯識說，沒有心外獨存的實在物，只是心識的似現。那麼，能取的心識總是實在的了！不是的，如有實在的境界，也許可說實有內心，而實際並不如此，心與境是不相離的，離所取是沒有能取的。我們覺得心與境實在各別不同，所以認識到的客觀境界不離錯誤，覺得那個主觀實在的心，也不離錯誤。境不離我們的心，心也不離境，所以呈現在我們心識中的什麼客觀主觀，心境對立的，都是虛妄、顛倒、錯亂的。因為實無別體的能取、所取的對立可得，所以說『彼一切無義』。『無義』，是說沒有這能取與所取的實在的體性，或者沒有實在的外境。

然而，我們不是覺得有實在的體性嗎？這不過是我們心識的名言活動，種種的推度而已，所以說『惟計故分別』。佛法說『遍計所執性』，遍計，即以我們的分別心去作各式各樣的推度執著，覺得這是這樣，那是那樣。也就是我們不知道是虛妄現的，取著能取所取而作種種的計執，以為是實在的。如除去了我們內心的計度以外，就沒有我們所想像的一切實性了。所以一切都是無義的，惟是計度而已，所以只是『分別』。總結的說，如果這個現象界的種種，確是實在有能取、所取相對立，有客觀那個東西實在的話，就不能說一切都是虛妄分別了。現在推究起來，沒有實義，惟是我們自心，因心識表現為能取與所取，不知道這是虛妄的，所以起種種認識推度作用，以我們分別推度顯現出一切，以為是如此如此的。所以除了分別，一切不可得。換句話說，這是一意言、名言的活動，就稱之謂分別。

眾生所以有生死，由於無明，這是佛法所公認的。什麼是無明？無明是蒙昧錯誤的認識。我們對宇宙人生沒有體悟得到真理，所了解到的，都是虛妄錯誤，不實在的。由於這樣，我們常在錯亂，顛倒中，起煩惱，造業，受生死，一生一生的生死不了。所說虛妄、顛倒、錯誤的根本，究竟是什麼？

唯識宗給我們指示出來：我們的無明——最根本的錯誤，就是覺到心物對立，好像心外有客觀實在的世界，離外界而有內心。錯誤由於虛妄分別，成了生死的根本。我們每個人都覺得心在內，境在外，山水在外；外物是與心無關，自己就是這樣的。大家都為無明所蔽，都有根本錯誤，所以誰也解決不了生死，誰也不得究竟解脫。

所以唯識宗要說：一切都是唯識所（表）現，惟是虛妄分別，從虛妄分別所顯現的一切。依著這樣的理解，去觀察一切唯識所現，便能斷除無明，證悟真理，解脫生死。就是大乘空宗，也還不是這樣：我們在生死輪迴中，顛倒錯亂，生死不得解脫，由於無明。什麼是無明根本？不知一切是空，而遍計執著實性的有。如能觀一切法無自性，無自性故空，就能解脫生死，啟悟真理而得涅槃。這就是說，真正的佛法，不管講空，講唯識，都是為了這個問題，都是為了要了解這生死，祛除無明而得到涅槃，成佛。佛法，有深廣的理論，但為理論而理論，真正佛法中是沒有的。現在彌勒菩薩所開示的論，是唯識大乘，所以首先說：法——生死，主要的就是虛妄分別，一般叫做妄識。妄心不起則已，起即能取所取相現，所以說：心生，種種法生；心滅，種種法滅。知道惟是自心所顯，惟計故分別，所以破除遍計執，體悟法性得解脫，是唯識學的根本意趣。

復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性。

上來已略說法的相，以下明法性的相。法性是要依法而說明的，所以對所說法相，再簡單敘述一下：法就是生死法；生死法是輪迴不已。生死一切法，以虛妄分別為性，所以一切唯識。本論以現二及名言——二義，說明生死以虛妄分別為性，這是法相。現在依法相而遮顯法性相，所以說：「復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性。」一般說，法性無相，法性有什麼相可說！這話是對的，因為說到的相，不外乎名言分別。法性那裡可以分別？心思所不及，語言所不到，所以說法性無相。可是，沒有相就不可說，不說如何能使人趣向法性？所以佛菩薩從不可說中作方便說，用不、非、無這些話來表示。或如《維摩詰經》中，維摩詰以默然不說來表示。這種方式，在我們佛法中，有人覺得是消極的，因為這也不是，那也不是，不

是也不是；這是空，那也是空；這不可得，那也不可得，卻不說是這樣，是那樣。因為肯定的說，就著相了，就與法性不相應，所以用一種遮遣的方法，用否定的字句來表示，這叫烘雲托月法。畫師要畫一月亮，如拘一圓圈，人家見了都說這月亮畫得不太像。如在旁畫了許多烏雲，中間留有一圓圓的地方，在這烏雲中顯出了月亮。其實他沒有畫月亮，不過是用襯托的方法表達出來，卻非常神似。佛法說真如，法性，涅槃，都是用此法的。現在所說的『此法性相』，是沒有能取、所取，沒有能詮、所詮的差別，這就是沒有『現二』——能取、所取，也沒有『名言』——能詮、所詮。上面說，生死法是虛妄分別所現起的能取、所取，似乎心境對立，這是世間法。現在法性是能取、所取不可得。上面所說虛妄分別是名言，口中說的是名言，心中思想的也是名言。名言是能表示某種意義的，所以名言必有能詮表與所詮表，但法性是超脫能詮所詮的。法性是能取、所取不可得；能詮、所詮不可得；所以說『無能取所取，能詮所詮別』。『別』字連到上面解，沒有能取、所取的差別；『無』字又連著下面解，沒有能詮、所詮的差別。能取、所取，能詮、所詮都不可得，這是法性相。

這許多名詞，大家聽了似乎很生疏，如改用我們向來慣用的話就熟悉了。如說不可思議，沒有能取、所取，所以不可思；沒有能詮、所詮，所以不可議。法性超過了能取、所取，能詮、所詮，即是真如性。

什麼是真如？真是表示它不是虛妄的，有現二就是虛妄，有能取、所取，能詮、所詮，就是虛妄。現在無能取、所取，能詮、所詮，這就是不虛妄，名為真。什麼是如？如乃如如不二，一模一樣，平等平等，沒有變異，沒有差別，名為如。如有心，有境的差別，是不如；有能詮、所詮的差別，是不如；有此、有彼，有多、有少，有這、有那，就是不如。總之，有二（落入相對界），就是不如。如真正的平等，超越相對的差別界，就是真真的如。法性沒有能取、所取，能詮、所詮的差別，所以就是真如性。真如性是法性的別名。

(二) 成立門

如上面所說的，為什麼非如此不可？非如此不能成立生死的雜染，涅槃的清淨，也可說佛法全部的重要意義，都要依這樣的意義而成立。

無而現故亂，即是雜染因；如現幻象等，非有而現故。若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理。

此二頌，先成立生死是雜染，是錯亂的；次成立有染有淨，有錯亂與不錯亂。我想提起一個問題：我們所了解的一切，是否正確？我們知道的一切，連高深的哲學、科學知識在內，真能恰恰如此，與真理相契合嗎？我們自以為這樣、那樣，其實連自己也不知道自己。如真能通達真理，那所作所為，都應合於真理的活動，合於真理的生活。如世間文明，真能漸進而接近真理，那世間也就不會如此：混亂，戰爭的規模越來越大，越來越厲害，什麼比原子彈更兇的還要出來，使大家過著苦惱、緊張、不得平安的生活。佛法以為，世間是苦惱不理想的，充滿矛盾鬥爭的，沒有真自由的。為什麼這樣？因為我們的認識上有錯誤，所以發而為思想，見之於行動，世間會愈搞愈糟，不能實現永久的和平。我們個人，在生死中，不得永久安樂，不自在、不得解脫；家庭、國家、國際，一切都在這樣的不理想之中。人，一切眾生，都在迷惑與錯亂之中，這就是苦迫不自在的根源。

西方有一位大哲學家說：他好像在大海邊上拾到了一小小蚌殼，他所知道的不過一點點。這位大哲學家，比別人強一些，因為他知道自己無知，知道自己懂不了多少。

人生問題的不得解決，問題在無知，在佛法名為無明。無明就是不明，沒有智慧，不能正見宇宙人生的真理。到底錯誤在什麼地方？本論說「無而現故亂，即是雜染因」。根本沒有心物的各別實性，而在我們的心識中，有二取現起，這是錯亂，就是生死雜染的因緣。雜染與惡不同，雜染是有漏的，不清淨法。善的，惡的，非善非惡的，如沒有離去顛倒錯亂，沒有斷除煩惱，不是無漏的，就是雜染。

雜染有三：1.惑雜染，2.業雜染，3.生雜染。惑雜染——惑是煩惱：是雜染、不乾淨，如布在染缸中染上了各種顏色，不再清淨潔白了。業雜染

——由煩惱而起的造作——行為名為業，善業、惡業，一切有漏的業，都叫業雜染，業是要感生死果報的。生雜染——由業感到生死果報，或是人，或入地獄，或升天，種種業報，是生雜染。此煩惱，業，果報，種種不清淨的雜染法，從何根源而來？『無而現故亂』，是生起這種種雜染的原因。我們常說了生死，生死是什麼事？就是煩惱，業，果報。從那裡了起？先得知道這雜染的根源在那裡。把此錯亂的根本消除了，煩惱、業、生雜染才可以解決。

我們起貪、瞋、憍慢、貢高、嫉妒、鬥爭、障礙、殘酷心，都是雜染的；我們即是做好事，存好心，如愛心，悲憫心，或無貪心，這些善心也還是不清淨的雜染因。一般的惡心與善心，都還是雜染的。依善惡心所造出來的善業、惡業，也還是雜染。由善業、惡業所感到的果報，即使升天，也還是不清淨的有漏之法。根本原因是無而現為雜染因。行為依於思想，思想依於一般的知識。當一念心起時，現起能取與所取，有對立的傾向。這一錯亂的呈現，影響我們的認識與思想，也影響了我們的行為與成果。此乃無明，根本無明，就是我們的不明。現起的二取相，不是真實的，好像是心外有境，境外有心，心境對立，其實是不真實的錯亂。不要以為我不執著就可以，如不經正確的觀察，勘破這迷亂所在，心隨境轉，不執著也不成的。因為心起時，好像有一對立性的真實存在，有一種力量，會使你迷而更迷。非經過修持，引發真智慧，是沒有辦法改變的。

能取、所取是無而現起的，無而似乎是有，所以叫『亂』，論文舉一比喻「如現幻象等，非有而現故」來說明。佛法常說如幻如化，現在舉如幻的比喻。幻，就是魔術。魔術師變現起一隻象，根本沒有這隻象（印度時常見象，故以象做比喻），但幻現出來的，卻是一隻活生生的象。並沒有此象，可是現起的象，叫你看了活像是真象。此比喻本無能取、所取，但心識現起的二取，在我們覺得的確有能取、所取對立存在。幻象，大家也許沒有見過。但我們常見的魔術，拿一條毛巾紮成一小鼠，一跳一叫的，看的人就好像見到了真的老鼠。幻術的『非有而現』似實有，雖沒有這回事，卻有強大迷惑、欺誑的力量。虛妄分別的現起二取，實無其事，而嚴重的影響到思想上、行

動上，使眾生永久流轉於雜染、苦惱中。

以下，說明非如此不可。「若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理。」現，是明白的呈現擺在我們的面前；無，是不是實有這回事。此二——現與無，平常是合不起來的；一般以為，沒有就是沒有此事，明明白白現起，那便是有此事。假使如一般的想法，現有就是有，無就什麼都沒有，那是不對的，不能成立真妄、染淨的。虛妄分別性，說他無，不是什麼都沒有；說他現有，只是現象如此，並不說他就是真實。所以說無而是現有，現有而又是無；從現這方面講是有，從無這方面講是空。佛法中每用如幻、如化，如鏡中影，如空花等比喻，只是說明好像這樣，其實並不這樣；雖並不這樣，卻又好像是這樣。

佛法用幻、夢、化等比喻，說明無而現，現而無，無與現的統一。法——生死世間法，非如此不可。『若無及現中，任隨一非有』，就不能成立真妄與染淨。現與無，在這二義中，隨便那一方面沒有的話，那麼亂與不亂，雜染及清淨，一切都不能成立。假使說是無，無就是沒有，而不是似現，那與方廣道人一樣，也無所謂雜染了；確實是沒有，也就說不上是亂了。如果說現，現起就是這樣的實在，不是沒有的，那怎麼能說是亂？不錯亂，即符合真理，那就也不是雜染了。所以，亂與雜染，是以無而現，現而無，才能成立的。

沒有亂，就沒有不亂；沒有雜染，也就沒有清淨。依一般人的想法，似乎這是雜染，另外還有一清淨的；這是錯亂，另外有個不錯亂的，這又不對了。在現實的人生世界中，佛依現實的觀察，這是雜染與錯亂的。清淨與不亂，在虛妄分別中，是不可得的。要知道清淨依雜染而能成立，有了這不清淨的雜染，如遣除雜染法，才能有清淨法。所以如沒有雜染，清淨也不能成立。錯亂與不錯亂，也是一樣，勘破這虛妄錯亂，不再錯亂了，才是不亂，才是真如、涅槃。所以先要成立雜染法，轉去雜染而有清淨；先要成立亂，離去惑亂而顯出不亂。所以，唯識宗以虛妄分別為所依。現而無，所以是惑亂的；是惑亂，所以成為雜染的。知道是惑亂的，就能離亂而達不亂。是雜染不清淨的，才能離雜染而得清淨的。如不是無而似現，現而實無，那麼雜

染與錯亂不成立，清淨與不錯亂也不能成立了。所以說：『則亂與不亂，染淨皆非理。』如雜染、清淨、錯亂、不錯亂都不成立，那一切世出世法都被破壞了。但我們是人，知道是雜染的，因而尋求清淨；知道惑亂，所以趣向不亂；知道虛妄，所以追求真理。這樣，非承認有錯亂，有雜染不可了。錯亂、雜染從何而來？就是無而現，現而無。釋迦牟尼佛開示佛法的方法論是這樣的，後代佛法的方法論，不一定這樣。有的說：眾生本有清淨的，不惑亂的，然後倒轉來說，為什麼成為雜染與惑亂，修行是返本還源，復歸於淨的。釋迦牟尼佛說法，從生死說到涅槃；從雜染說到清淨。雜染與生死惑亂，是世間現實的，這是現實人生所接觸到的。肯定了惑亂與雜染，然後從雜染到清淨，從生死到涅槃，從錯亂到不錯亂。不亂依錯亂而成立，清淨依雜染而成立；雜染與錯亂，依無而現，現而無，才能成立。所以在我們心起時，現起能取、所取，雖無而現有，似乎各立存在，是錯誤的根源，而是非如此不可的。

(三) 不一不異門

此二非即一，亦復非別異；以彼有無事，有別無別故。

虛妄分別是現而無，無而現的。無與現——二者，是一還是異呢？一般人的想法，不是一，就是二；不是二，就是一，怎麼虛妄分別是現而又無，無而又現呢！現在說，這是不一不異的。現起能取、所取，是這個樣子，這是現有；但能取、所取，不是真實有，這就是實無。這兩者是非一非異的，所以說：「此二非即一，亦復非別異」。無與現這二義，並不等於一，不能說完全同一的；但也不能說是各別的。一就一，二就二為什麼要說不一不異？「以彼有無事，有別無別故」。因為有是現，無即不可得，有與無二義中，有有別與無別的緣故。有與無所有不同的含義在那裡？有事——現起，有能取、所取的差別相；能詮所詮的差別，宇宙人生一切差別相，都從有顯出來的。無事是不可得，是無性，無性是平等一如的，無二無別的。有事有差別，無事無差別，別與無別不同，就不能說是一了。然而，凡是現有的，就是無自性的；無，並非離有以外，別有一無性。這樣，有與無，是有差別而又無差別的。無差別，所以不能說是異。說一也不可，說異也不可，所以成

立這現有與無性，是非一非異的。一般所說的性相，不一不異，也就是這樣的。不過，有的人著重於不異，有的人也著重於不一。如專重不一，那就事相與理性對立了！如專重不異——無二，那以理性說事相，又不免事理儱侗了。總之，事與理，現相與無性（無性即實性），是不一不異的。以上是法與法性的略標。

彌勒菩薩另外有一部論，名《辯中邊論（頌）》，或譯作《中邊分別論》。中道與二邊，《辯中邊論》也是從虛妄分別說起，如說：『虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空，於彼亦有此，故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。』《辯中邊論》的頌文與本論的意思相合。依《辯中邊論》說：虛妄分別是有的，就是現二及名言的識。在這虛妄分別性中，現起的二——能取、所取，實在是都無自性，不可得的。在虛妄分別中，都無能取所取，所以虛妄分別性中惟有空性（無性）。空無是不礙現有的，所以彼空性中也可有虛妄分別。此虛妄分別是能現的，空性是無。現起的有，與無性的空，不一不異，所以說『故說一切法，非空非不空』，這就是中道了。

乙 廣釋

１ 辨生死

(一) 標列

從此以下，對法與生死，法性與涅槃——兩方面，作詳細的解說。先辨生死，也就是法的分別。標列，是把要說的內容，總括的標列出來。

由六相悟入，諸法為無上：謂相與成立，及非一非異，所依共不共，悟入能所取，現似而非有。

有六種相，或可說從六方面，對於一切生死法，為悟入的無上方便。說到悟入，中國學佛的人，開口是開悟，閉口也是開悟，悟是悟入真如的意義。這裡也說悟入，意義稍有不同。從理解法開始；理解以後，深深的思惟法；進一步從修持中通達究竟。所以「悟入」不單是開悟，是經聞、思、修而到達證見的。

本論以「六」種「相」說明此法，是通達法的「無上」方便。六種相：1.「相」；2.「成立」；3.「非一非異」；4.「所依共」；5.所依「不共」；6.「悟入能所取，現似而非有」。簡略的說：1.相，是法相，如上頌說：『此中法相者，謂虛妄分別，現二及名言。實無而現故，以是為虛妄；彼一切無義，惟計故分別。』2.成立，如上頌說：『無而現故亂，即是雜染因；如現幻象等，非有而現故。若無及現中，任隨一非有，則亂與不亂，染淨皆非理。』3.非一非異，如上頌說：『此二非即一，亦復非別異；以彼有無事，有別無別故。』4.所依共；5.所依不共。所依，指生死流轉，虛妄分別法所依。所依法中有共的，是眾生彼此間所共同的，如所住的世界（地球），是人與人，人與畜生等所共同的。不共，如一個人，一個螞蟻，都有個體，維持各自的生存。所依，有此共與不共二種。6.悟入相——『悟入能所取，現似而非有』。對識現起的能取、所取，不執著為實有，不執為心、物別體，悟入是現似而其實非有的。悟入一切法唯識所現，是修觀悟入的必要勝解，這是六相中最重要的部分。

(二) 別釋

(1) 略指前三

其中相成立，及非一非異，如略標中說。

分別的解釋六相中，第一相；第二成立；第三非一非異，這三相都已在略標中說過了。

(2) 所依共與不共

諸於何流轉，說彼為所依？謂情界器界。器界即為共，如共同所了。

現在從所依說起。什麼是所依？「諸於何流轉，說彼為所依？謂情界器界。」這是所依的解說。諸，與『凡』字差不多。凡是於什麼流轉的，在什麼處流轉的，依什麼法而流轉的，就說他是所依。流轉，或譯作輪迴。我們可以水的流動為比喻，如水流入了漩渦中，轉來轉去，轉不出去，一直在這圈子裡面轉動，這就是流轉。眾生在生死中，也是這樣，升到天上，由天上又入人間，人間再入地獄，地獄出來到畜生，畜生又到地獄，地獄又到人間

，儘管轉來轉去，卻一直在生死中，因此稱生死輪迴為流轉。眾生無始以來，死了又生，生了又死，生死不已的是流轉，到底依什麼而流轉？流轉的所依法，是『情界、器界』，情界與器界，是流轉的所依。

什麼是情界、器界？界是界別，有界限的，彼此差別的。佛法總說二種界：一、有情界，二、器界。有情是有情愛的，有情識的，如人、畜生、天、地獄、餓鬼這五類都是有情界，都是有生命的，有心識作用的。古譯眾生；新譯為有情，是有心識作用，情愛活動的生命體。有情分五類，名為五趣，或分六趣（六道），在天、人、地獄、畜生、餓鬼外，更立阿修羅為一趣。

什麼是器界？器是器皿，是能容受物品的。現在所說的器界，如地球、星球等，是人類等所住的，所以地球等屬於器界。佛法中所說的器界，有無量的大千世界，中千世界，小千世界。一小千世界，有四大部洲，八中洲；我們所住的，是南閻浮洲，屬於器界。簡單說，人類是有情界，動物等也是有情界。山、河、大地、草、木、叢林，這都是器界。器界中，例如我們所住的世界，在地上名五趣雜居地——地獄、畜生、餓鬼、人、天，都是的。向上還有空居的天；人天都有淫欲，所以名為欲界。欲界以上有色界，無色界，都是天趣。欲界、色界、無色界，總名為三界。

論有情，不出於五趣；論器界，不出於三界（九地）。生死流轉的所依，以人類來說，身心是所依；我們住在這地球、山上、海裡，也是我們的所依。

現在先說器界所依，「器界即為共」，器世界是共的所依。這地球是誰的？不能說是個人的，是全人類（及畜生等）所共的。或者說，如空氣，如大水，這都是共的。共是共同的，佛法說共業所感，就是大家的業共同所感到的。以唯識來講，是唯心所現的。在我們心識中，現起來的時候，就現有內而身心，外有器界的相，各自各的顯現出來，所以說唯識所現。以人類來說，每人都從自心識中現起這器界相，所現的器界相，在我、你、他間，都有一個共同性：我現起這樣的相，人人都現起這樣的相，器界相現似共同性，不以個人的心識而有所改變，所以被想像為有一客觀實在的物質世界。《

成唯識論》舉燈光的比喻：在這房子裡點一盞燈，光由此燈放出，一燈放一光；如房內又有一盞燈，就又有一光；或有幾十盞燈，幾百盞燈，就放射幾十幾百光明。這幾十、幾百盞的燈光，綜合融和，現出一片光明，這一光明，誰能分出此光彼光呢！而事實上，各各燈放各各燈的光明，雖綜合如一大光明，而仍是屬於各各燈的。如這盞燈熄了，這盞燈的光明就不見了，但大家所見的，還是一片光明，並不因一燈光明的熄滅而不見。這比喻說明了，我們所依住的器世界，器界的存在也是這樣的。心識所現起的器界相，是各人心識所各別顯現的。由於心識所現的器界相，彼此間有共同性，大家都見到同一的器界。見到的是同樣的，好像與我們的心識是沒有關係，其實是我們各各所變現的。是各人各各變現的，那麼這個人死了，他所現起的器世界，應該就不見了，可是大家還覺得是同樣的世界。一人死了，多人死了（又有人生了），這地球還是地球，這正如一燈息了，幾盞燈息了，還是見到一大光明一樣。器世界的共，是「如共同所了」。大家所了解的器界，一模一樣，因此這一種所依，稱之謂共。

如以五趣生死來說，五趣有情所見的器世界，不是一致的。你、我、他，都是人，人類所見的世界，是一樣的。假使有人所見不同的話，那是病態，器官有病，神經失常，心理變態了。但人以外，還有畜生、餓鬼、天。人類所見的人世界，雖然都是一模一樣，但這個器世界，在餓鬼、天、畜生來看，就與我們有點不一樣了。如我們常見紅花、黃花，多采多姿的花，有些動物，如牛，所見只是灰色的。如牛與牛能互相交換意見，那麼，一定以為這世界是灰色一片了。又如人世界所見到的水，水是人類器界所共的，可是餓鬼所見的，是火焰、膿血。餓鬼不見清水，在人來說是錯了，但餓鬼與餓鬼間，有他們的共同了解，都說是膿血、火焰，怎能說他是顛倒？

魚類所見又不同，魚游在水裡，正像人在空氣中一樣，若無其事。如人在空氣中，魚游在水中也是這樣。魚類住在水中，有對水的不同感覺，這是魚的器界。如果是天的話，所見的是七寶莊嚴，這就大不同了。所以器界被稱為共，是共業所感，共同所了。但約眾生的類別不同來說，是隨類而所見不同的。

有情界有共，復有諸不共：

現在來說有情界所依。「有情界」，「有」是「共」的，也「有」種種「不共」的；共有種種，不共也有種種。例如每個人，都保持個體生命的延續，各各的不同活動，各各的不同思想，都獨立的存在與發展，這是不共的。可是有情與有情，彼此間也有種種關係。如人與人，人與畜生，畜生與畜生，彼此間都有相互關係。這種共同關係，就是共。所以器界——山、河、大地、草、木、叢林，都是共的。以有情界來說，就有共與不共的。《成唯識論》也說到共與不共，但所說的意義，有些不同。總之，有情所有的個體活動，是不共的；而有情與有情，彼此間結成共同關係，就是共。『有情界有共，復有諸不共』，這二句是總標，下面分別的說明。先說所依有情界的八種共。

托胎生、名言，攝受與治罰，饒益及違害，功德并過失：由更互增上，互為因故共。

頌中先舉八事，次說共的意義，就是末二句：『由更互增上，互為因故共。』這是通於八事的，所以先解說後二句。共的意義，是更互增上，及互為因。什麼是更互增上？增上，是有力的。這個對於那個，能給與一種影響，給與一種力量，這就叫增上。更互是展轉的意義，如你對我，我對你，彼此間能互相給與一種力量，這就是更互增上。什麼是互為因？增上也可說是因，但約疏遠的說，因是比較親近的。佛法說因果，如甲給予乙以一種力量，能使乙生起，甲就是乙的因；因力，也有相互的關係。由於增上及因的展轉相關，所以形成有情界的共同關係。例如我罵你一句，這句話就是一種力量，刺激了你，使你聽了，立刻臉色變青，有的兩腳亂跳；再不忍，拳一伸，就打起來了。你打我，也許我也打你，結成了彼此間的嚴重關係，可能一直影響下去。不但是人，人與畜生，畜生與畜生，眾生與眾生間，都有一種相互的影響力，所以互相為因，也互相為果，這就是共的意義。

八種共中，一、「托胎生」：新生命的開始，叫生。以人來說，是父母和合，父精母血，結合而開始一新生命的活動，名為生。佛法說眾生有四種

生：胎生、卵生、濕生、化生。化生，新生命的開始，全依業力而生起，沒有與其他有情的共同關係。但人及猴、牛等高等動物，都是胎生的；雞鴨等鳥類，是卵生的；其他先生一卵子，經一次、二次的變化，才成為成蟲，這一類，稱為濕生。胎、卵、濕生，就依賴其他的有情而生起。

佛法雖說四生，主要為人類說法，所以以人的胎生來說。一個人要出生，要具備三方面的事情：要有父親；要有母親；在父母和合，父精母血結合時，另有有情自己的業力引發，識來入胎。這是說，在父精母血正結合的時候，一念識依托而起，成為一新的生命開始。這樣，胎生要有父、母，要依賴父母間的增上力。所以這樣的生命開始——『托胎生』是有情所依的共事。

二、「名言」，這裡的名言，指我們的語言、文字而說。不管造的文字，怎樣合理，寫的怎樣好看，如只是自己了解，別人都不識，這失去了名言的作用，不能有所表示。如語言的音聲流變，彼此間完全不能了解，也不能成為語言。要知道，語言也好，文字也好，都成立於人與人間，由於彼此互相了解，漸成為共同承認，共同應用的名言。如語言，一地區有一地區的語言，一時代有一時代的語言，在這同一地區，同一時間中，人與人間所說的，大家習俗相傳，共同承認、了解這句話；你說我也懂，我說你也懂，成為一種表示意義的語言。語言——名言，是表達我心裡所了解的，覺到什麼，就說出來使你了解。這句話表示的意義，彼此間有共同感，所以能互相溝通感情，傳達種種知識，可見語言——名言是共的。文字也是如此，不是聖人造好一批字，讓大家去使用。文字是漸漸傳出，孳生而日漸增多起來。文字的意義，大家公認了，在人類界應用起來。文字是不斷演變的，字形與意義都在演變中。有時誤寫或誤解了，習俗以訛傳訛，被大家誤認了，還是一樣用。錯就錯了，只要大家公認就得。所以文字——名言，是有情界所共依的。古代文字，都出於人的偶然應用，漸被大眾所接受。近代文明，或新發現一種元素，成立一種事實，都給以一個名詞，後人照著使用，這名詞就為大家所通用了。總之，名言要彼此間共同了解，承認，這不管中國、外國、古代、現在，都是一樣。名言是成立於有情間的，所以是共的。

三、「攝受」：這是組織，也是領導。如老師教學，許多學生來跟他學，老師攝受學生，形成師生關係，這就是攝受。在佛法中，老師攝受弟子，是攝受的一種。如家庭，有家長領導，成為一個家庭。不論人少人多，在社會中，每一社團，都有領導者在攝受。國家，佛教的僧團，都是一樣。這是多數人能集合起來，中間有一種向心力——攝受的力量，使大家能聯結於同一範圍之內。徹底的說起來，畜生間也有攝受的。我在四川看到，老猴子在前來了，母猴、小猴子就跟著來。凡是群居的有情，都有攝受力，建立起彼此間的集體關係。這當然是有情界的共。

四、「治罰」：是攝受，那就不是個人，而是彼此間的組合了。不管這組合是寬鬆的，或嚴密的，既是組織，為了維持此團體的健全，發展，不論大小，都會有成規。所以有句話說：家有家法，校有校規，國有國法。如組織內的成員，所作所為而可能障礙破壞此組織，那就要受到組織的制裁——治罰。以國家說，即是法律，以法律來處罰。在佛教內，出家以後，加入僧團，成為僧團的一員。在僧團內，受到佛制戒律——學處的約束。如違犯了，就要受到僧團的治罰。有了攝受，就有治罰。家有家法，學校中有校規，宗教有教規，國家有法律；現在成立的世界性組織，國與國之間的聯合組織，也就有國際的制裁。這是有情界的共同。

五、「饒益」，六、「違害」：這二事，是相反的。什麼是饒益？能給他一種利益，使他得到好處，是饒益。什麼是違害？能夠給他一種損害，使他感到苦惱，是違害。舉例說：別人經濟有困難的時候，能夠幫助他，或救濟他，就是饒益。如賴了他的錢，或想盡不正當辦法以取得別人的財物，這就是違害。饒益與違害，都建立在有情的共同關係上。凡是對他有利的，或是物質上的，或是精神上的，或是知識上的，或使他的身心健康，人格進步，只要是能使他得到利益的，這一切都是饒益。相反的，凡是使他困難的，引他墮落的，或殺他，打他，騙他，謗他，只要是使他受到損害的，一切都是違害。

七、「功德」，八、「過失」：這又是相反的。過失，不好的事情，錯了就有罪過。反之，有了好的事情，有功可得，就名為功德。功德與過失，

都是依有情與有情間的共同關係而成立的。什麼是功德？如布施，或供養三寶，或救濟貧窮，或辦理社會文化事業，這都是功德。或說在家裡孝養父母，受持淨戒，這些好事，都是功德。相反的就是過失，如不孝父母，刻薄剝削貧人等。

那麼，這饒益與違害，功德與過失，有什麼不同？饒益與違害，是約對他的意義上說的。使他得到好處，使他得到損害，是饒益與違害。如約自己說：做了好的事情，自己可得到功德；做了不好的，自己就有了過失。功德與過失，能使自己得到幸福與苦難的結果。饒益與違害，功德與過失，雖有約對他說，約自己說的不同，總之都是建立在有情與有情的共同關係上的。如果離開了其他有情，專講個人的話，這功德與過失很難講。一個人關起門來做，沒有共同關係，沒有共的意義，這功德與過失亦建立不起來。所以在佛法之中，說的好事，如不殺、不盜、不淫、不妄語等，那都是與有情有關係的。說不好的：如殺、盜、淫、妄語，種種都是與有情有關係的。

上說八事，在有情彼此之間，都有「互」相「增上」，「互」相「為因」的力量，造成有情與有情的「共」同關係。如托胎生，在人類，構成了宗族生命的延續。名言，促成人類的感情與知識，相互交流。以此而攝受成為群體，有家庭、社會、國家等。為了維持團體，所以有法制治罰。彼此間有利有害；也就有功德與過失。這一切，成立於有情與有情的共同關係上，所以說是所依共。

依及諸了別，苦、樂、業、死、生，繫縛與解脫，彼九不共故，名不共所依。

有情界的不共所依，有九種，多數是佛教的術語。

一、「依」，依是依止。有情自體的依止，是業力所感的果報識，也是持有一切種子的種子識，形成有情的生命主體。依唯識學說，阿賴耶識就是依。《攝大乘論》中，第八阿賴耶識，名為所知依，是一切法的所依止性。本論沒有明白說到七識、八識，但也提到一切種。關於心識，現在簡單的說一下。大乘唯識學說，就我們的心識作用分別起來，是前六識及第七、第八

識。前六識是：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，是大家所容易了解的。如我的眼看到了什麼色——形色、顯色，引起的認識作用，就是眼識。耳根聽到聲音，引起的了別作用，能了解這聲音的，就是耳識。鼻識了別香臭；舌識了別滋味。身識是身體接觸到物體，感覺到硬、軟、熱、冷等，能夠了別到這是什麼，這就是身識。意識是憶念過去，想像未來，或了別現在；不只了別具體事相，還能推究法與法間的關係，法則義理等，都是意識的作用。這六種識，從小乘到大乘，是佛法所共說的。

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識或潛意識的。在自己能感覺得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。二種細識中，第七識名末那識，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。第八識名阿賴耶識，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裡面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裡面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。

依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。不過照中國一般所了解的，唯識學一定說七識、八識；其實不一定如此。在印度，唯識有二大派：一派名隨教行派，就是依經文怎麼說，就怎麼說；這依經說的一派，都是立第七識與第八識的。另一派名隨理行派：以為經文所說，每有隨機方便，不了義說。隨理行派以理為宗，如世親菩薩門下的陳那菩薩，是『因明』——佛教論理學的權威；陳那的弟子名法稱。這一派說唯識，不立七識、八識，也還是一樣的唯識學。不過在中國，這一派沒有傳來。如立第七識、第八識，依一切種、果報阿賴耶識為『依』；如不立第七識、第八識，那就依異熟——果報意識為依。在部派中，如說一切有部，立『命根』為有情依。

二、「諸了別」：了是明了，別是區別，了別是我們有認識作用的那個識的作用。為何名諸了別？了別識不止一種，如眼識、耳識、鼻識、舌識、

身識、意識，這六識就是六種了別。立八識，七識與八識也是有了別作用的，不過阿賴耶識重在「依」，前六識的了別作用強，所以了別屬前六識。心識的了別作用，都是不共的。我的意識不是你的意識，你的意識不是我的意識，眼識等也如此，彼此間各各不同，所以六識了別，是有情界各各不共的。

三、「苦」，四、「樂」：苦與樂，是情緒上的一種感受，受蘊所攝，是內心的情緒作用。我感覺到苦痛，別人不一定感到苦痛；我感到快樂，別人也不一定在快樂。如到了八月中秋，明月圓滿的時候，大家去賞月，有人看到月亮，歡喜極了，又亮、又圓，心裡說不出的歡喜。但有的卻對著月亮，在淌眼淚，心裡難過得很。觸對境界，各人的感受不同，情緒不同。看到月亮時，內心引生的苦樂，是有情彼此所不共的。又如上山，自己不想上山去，父母或師長的命令——『去！非去不可！』不去不成，只好上山去，一面走，一面心裡不歡喜，滿心不快活。如自己要去上山，越走越有興趣，即使腿酸，心裡還是歡喜的。同樣的環境，同樣的了解，但所得的苦與樂，彼此間是不相同的。從業感得苦果，或得福樂的果報，在有情間也是不共的。

五、「業」：業是什麼意思？業就是事業，作事。不過佛法裡所說的作業，範圍比較大：身體所作的是身業，口說的是語業（寫出文章來，也是業），內心的動作是意業。總之，身心的一切動作，都是業。通泛的說，業與其他有情相關，但這裡所說的是：自己怎麼做了，引起一種力量，能影響自己——現在或未來，受苦或受樂；這種造作的力量，就是業。如布施、持戒、忍辱等，凡作善事，當下留下善的力量，潛藏在自己身心內，這就是善業。殺生等不善業，也是這樣。身語意三業，是各人自己造作的；留下的業力，也是你是你的，我是我的，各各不同。有情所造的業，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。向來說，真正無常到了，到了要死的時候，什麼人都代替不了你。自生自死，是各人自己的事，與別人無關，所以是不共的。

八、「繫縛」，九、「解脫」：什麼是繫縛？繫縛如被繩索捆縛住了；繫縛是解脫的反面，解脫如把繩結解開脫下一樣。

如人生不自在，受束縛而不得自由，有一種力量把我束縛住了。在種種束縛之中，要生出來，就不能不生；生了以後，就受制約，受支配，終於又不得不死。如生在人中，就是一個人；當然人的能力有大小，知識有強弱，境遇有順逆，可是總有個限度，怎麼也超不過這人的限度。人生出來以後，就有一期的延續，經過老、病階段，最後還是不能不死。死了以後還要生，永久是個生了又死，死了又生的局面，這就是繫縛。被什麼束縛住了？還是自己束縛自己，自己的迷妄，自己的煩惱，自己的錯誤行為，自己繫縛自己而不得解脫。

解脫也是自己的事，誰也不能使你得到解脫。所以《楞嚴經》中說：佛的堂弟阿難說：我是佛的堂弟，佛很喜歡我，總想佛能幫助我解脫，可是事實上卻不可能。所以學佛的人，向來有兩句話：『各人吃飯各人飽，各人生死各人了。』繫縛生死是自己的事，解脫涅槃也是自己的事，都屬於有情的不共。

依與了別，是有情自己的心識問題。苦、樂，是情感的。造了業，所以有死，有生，或繫縛而生死不了，或解脫而證得涅槃。這「九」事是「不共」的，所以「名不共所依」。

(3) 悟入二取似現非有

共現外所取，實即能取識。以離其內識，外境義非有，是共同性故。

六相中第六，悟入二取似現非有，為說明生死法為唯識所現的重要部分，共有六頌，次第的加以解說。先明所依共的不離內識：『共現外所取，實即能取識』等，是約共所依說。共是山、河、大地，草、木、叢林，星球，一般人所認定的客觀物質世界；還有有情不共中的共，如胎生等八類，那主要是人類社會文明的事情。

以唯識學來說，『共現外所取，實即能取識』。山、河、大地，草、木、叢林，種種星球，宇宙間的無邊世界，這一切所依共的器世界，是有情內識共同所現起的。依小乘說，是共業所起的；依唯識說，是心識中業力所現起的。有情與有情間，「現」起「共」同相，「外」在相，成為心識「所取」

的外境，覺得有一心外存在的世界。一般人都覺得這是在我們心以外的，所以說唯識不容易理解；如說這是在外的物質世界，大家都覺得是對的，因為每個人都是感覺到這樣的。可是，依唯識說，這是「實即能取識」。一般所感覺到的外在境界，實在是我能取心識上所現的境界。換言之，所取的外境，實際是我們能取心識所表現的，就是我們的心識。

明明有所取的外境，為什麼說就是內識呢？因為「以離其內識，外境義非有」。我們所見到的，聽到的，我們所了解的所謂器世界，好像是在心外的，其實如離開了我們的內識，沒有內識的活動作用，那外面所取的境界，就不可能成立。換言之，我們所以知道有這客觀存在的器界，因為有心識作用而發現出來，如沒有心識，根本不知道有什麼外界的存在，所以說，離去了內識，外在境義是沒有的。

彌勒的唯識學，是建立在「認識論」上的。譬如說：我們所認識的什麼，不是直接得到那東西，是心識上現起的所取影像，這影像並沒有離開了自己的心識。例如顏色，紅的是紅的，黃的是黃的，以為確有紅、黃等色彩在外面。其實紅的、黃的，都是我們的眼根，引起眼識所現的。由於人類眼根的共同性，引起眼識所現，也有共同性；我們就以為事物的本身，就是這樣紅的、黃的。關於外境不離內識的唯識論，彌勒、無著、世親等菩薩，都有嚴密的論證。本論下文也有很好的說明。但不要誤會，現起所有的外境，唯識學並沒有否定他，只是說這是不離心識而存在的。

器界等外境，是不離內識而存在的，這是唯識的定義。一般人總覺得：既如此，為什麼你看到紅的，我也看到紅的？不能由個人主觀、片面的來決定，所以是客觀存在的。即使你不知道，沒有見到，大家也還見到是紅的。為了解釋這一疑問，所以說「是共同性故」。共同，是我的心識現起來的印象如此，你的心識所現起來的印象也如此，大家現起來的印象都是這樣，有一致的共同性，所以覺到不因個人的心識而改變，這才誤解為客觀實在的外界。

因為你是個人，我也是個人，中國與外國人都差不多，看起來樣子不同一點，其實是差不多的。我們的眼睛有共同性，也不是一切有情共同的。人與人之間有共同性，畜生中一類一類都有其共同性，鬼與鬼，天與天，都有其同一類的共同性。所以同類共見的，似乎確實如此的器界，在不同類的有情中，因不同的識類而器界相有所變化了。共同性的隨類而不同，也可以說明外所取非實的意義。

於餘不共識，為所取等義，謂他心等法。

上文說：所依共的，是山、河、大地，草、木、叢林，星球等器界；所依不共的，是有情界。有情界中，有共義的，是托胎生等八類；不共的是依，諸了別，繫縛，解脫等九類。器界及有情界的共義，能為其他的有情所了別，是唯識所現，已如上說。「餘」如有情「不共」的心「識」，也能「為」其他有情所取，成為他有情的「所取」「義」——境。他人的心，被別人知道如何如何，他心就成為所取的境界——義就是境界義。不共而成為所取的，不只是「他心」，如他有情的生與死，煩惱的繫縛，煩惱的解脫，苦與樂等，都可以為他有情所取。為所取的內容不少，所以說『為所取等義，謂他心等法』。謂他心，是別人的心。有情的心，是各各不共的。我知道你的心，或你知道我的心，難道我的心，成為你心識上的境界嗎？又如意識能知道眼識，耳識，鼻識，六識是不同的心識作用，也不能說眼識，耳識，鼻識等，就是意識所取的內容。以心知心——甲有情知乙有情心，或意識知眼識，這能說唯是內識所現嗎？這一問題，依大乘唯識學說：每一有情，都有他的心識活動。說唯是有情各各有識，而在各人內心有所了別時，都是自識所見的，所以是唯識的。進一步說，他有情心，不是直知他心，而是在自己心中，現起他心的活動情形。所以知他心，是在自己的心識上，現起他人的心象，自心所能取的，就是自心所現的，所以知他心等是唯識的。

等引非等引、諸能取識前，更互非境故；於非等引時，自分別現故；於諸等引前，三摩地行境，現彼影像故。

上面說明了所依共與所依不共的，不離內識，都是識所現的，所以生死一切法唯識。但所說唯識，不是唯一識所現，而是種種心識的種種現起，所以又說此二頌。現在先說明二個名詞：『等引』、『非等引』。一、等引，印度梵語是三摩呬多，譯義為等引。等是平等，引是前後的引續，引發功德；等引是殊勝的定。說到定，梵語名三摩地，簡譯為三昧，意義是等持。什麼叫平等？原來，一般的心是不平等的、不平衡的。心是散亂的，妄想紛飛；修定是精神集中，繫念一境以息除妄念。但心是不平等的，平常是散亂，要他不散而歸於一，又易於昏沈，什麼都不解了，進一步就是睡眠。如將心提起，心又向上飛揚——掉舉。不是掉舉，就是昏沈；不是偏於這邊，就是偏於那邊。不能保持心的平等安和，就不能得定。學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，卻又明明白白，這就是平等持心的等持。由於心的定——等持，引起平等的前後延續，引發定中的種種功德，所以名為等引。靜慮（四禪）、等至（八定）、等持（三三摩地）、解脫（八解脫），這些勝定，都名為三摩呬多——等引。二、非等引，即一般的心，或是昏昧睡眠，或是散亂、掉舉，凡沒有達到等引境地的，都名非等引。唯識，不是一識所現的，不但自心與他心不同，眼識等與意識不同；在意識中，定心也與散心不同，不同心識上各現所取，所以一切是唯識。

現在來銷釋頌文。「諸能取識前，更互非境故」，能取心如上說，自心與他心，眼識等與意識，等引心與非等引心，是各各不同的。如等引的能取識現起的境界，在定心中，定心所取的境界，與非等引能取的境界——散心分別所取的境界，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。所以說等引境、非等引境在不同的能取識前，彼此間是互不為境的。換言之，散境是散心的境，定境是定心的境，彼此不同的。例如我們的臂上，用針刺一下，一般人會覺得很痛，那是散心分別所取的境。如這人受了催眠，或是入了定，那針刺下去就不覺得痛，那是催眠狀態的心境，這可見各各取境不同了。

再分別來說，等引的境，與非等引的境，是怎樣的唯心所現？「於非等引時」，也就是散心分別的時候，所取境是「自分別現」的。自己分別心所

現起的，是分別心所知道的境界。分別心所取的，離了分別心所現的境界，那就沒有了。換言之，一切分別心所取的，不離分別心所現，這是說非等引境是唯識所現的。

上面說到，四禪是等引，八等至、三三摩地、八解脫也是等引。等引有種種，所以說「諸等引」。通俗的說，種種等引，就是種種定。定境與散心境是不同的，在諸等引心前，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，與散心境不同，是從定心所現的，現起彼定心的影像。定心所現起的影像，如明鏡當前，現起種種影像；影像，專指定心所現境說。現在舉一個例子來說：有大乘經，名《般舟三昧經》，這是一心專念阿彌陀佛的法門。念，是心繫一境；念佛，這裡是專念阿彌陀佛，不是稱名。專心繫念阿彌陀佛相，念到般舟三昧成就時，十方一切佛現在前（所以名般舟三昧，般舟是在前立的意義），明白的見到，如夜晚見天空中的繁星一樣。這不是開眼所見，而是定心所現的境界。依經中說，不但見佛，也與佛問答，他說：應發願往生西方極樂世界。後來，得般舟三昧的，就於定中觀察自己並沒有到西方去，阿彌陀佛也並沒有來，自己所見所聞的，只是唯心所現。我舉這個例子，最容易明白。修定的，或修般舟三昧，念阿彌陀佛的，初修習時，繫念的相現起，起初相是不分明的，動搖的，那是因為心不定；等到你心定了，眼睛也不再動的時候，相也明顯、不動了。如阿彌陀佛，『相好光明無等倫，白毫宛轉五須彌，紺目澄清四大海……』。這境界太廣大了，初學不易成就，可觀阿彌陀佛像。如佛像——紫金色，白毫相等，一一分明，能放光，會說話，那是已到達定境。

佛法中有不淨觀，靜觀死屍的相，慢慢變色，青瘀，腐化，流膿血，末後僅存白骨。像這種不淨相，如修習到不淨相現前，清清楚楚的見到相，甚至於見到處處是不淨相。這就是依不淨觀而得定。

凡定心成就，都會現起定境（隨定的差別而不同），名為影像。佛在《解深密經》中，給彌勒菩薩說的極清楚：『由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法，能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現。……如是此心生時，相似有異三摩地所行影像顯現。』

所以諸等引前所現的，都是三摩地行境，「現彼影像故」。

定心所現境，是確實有作用的，如修得火光三昧，望去會有一片火光。修水三昧成就的，別人到他住處，會見到一房子的水。這種境界，都是三摩地行境，是從定心所現的影像。

散心分別的人，要使他知道唯心所現，好像很難，要用種種推理去了解。如修禪定而有成就的，觀什麼能在觀心上現前。如修青一切處，見一切都是青的；黃一切處，見一切都是黃的。成就禪定的，容易悟入一切境界唯心所現，以一切是隨心而轉的。如禪定力深，心力強，更容易悟解此義。唯識學成立唯心所現的理證中，就有以瑜伽師修行境界隨心而轉，來證明唯心所現的。唯識學，不是為了學理，而是佛弟子的修習定、慧，從經驗中發現來說明的。一切所取境，唯是心識所現，為了說明此理，所以特別以等引、非等引境界，來說明都是唯識所現。上來所說生死依止的共與不共，說明所取的境，唯識所現，所以所取境義，是非有，不可得的。現在要進一步說，能取也不可得，如頌所說：

以所取若無，亦無似能取。由此亦成立，無似能所取。

一切境界都是唯心所現的，一切境界離心不可得；一切境界不可得，那就唯是心識了，這個心總是實有的了！然依唯識說，『以所取若無，亦無似能取』。「所取」的境如不可得，「能取」識也就不可得了。一切境界，唯識所現，為什麼沒有所取境，能取心也不可得呢？其實，心與境，從來是不能分離而有的。要知道心識起來時，心裡決定現起那境像，心識是不可能沒有認識對象的。所以平常說我們什麼都不想，這話是不通的。因為有心必有境像，覺得什麼都不想，這什麼都沒有，就是心的境像了。否則，就是昏睡，分別心也不起了。換言之，有能取，一定有所取；如沒有所取，那一定沒有能取。所以說，心境從來是不能分離而有的。佛法中，小乘也是這樣說的。當境界生起，一定有心緣於境界的；心生起時，境界是心的緣——所緣緣。所以，心與境，要起就一起起，不起就都不起。若依中觀家說：心境是因緣所生的，也是『離心無境，離境無心』的。唯識學在方法上，有他的不同處。

先說以虛妄分別有，有能取識，所取依能取而現，所以所取境不可得。進一步說，如沒有所取的境，能取心也不可得。所以說：「由此亦成立，無似能所取。」如沒有似所取，也就沒有似能取，能取、所取，都只是虛妄顯現。

空宗與唯識宗，有一根本不同處。唯識學一定要這麼說：所取的境界不可得，因為一切都是內識所現的；有識無境（塵），正是唯識學的特色。然進一步說，如境界非實有，能取也不可得，這就進入能取、所取都不可得，顯示無二、無別的真如法性。這一層次，真諦三藏解說為方便唯識與真實唯識。空宗依因緣所生法顯平等空性：心是因緣所生，境也是因緣所生；如說空，心也空，境也空；如說有，心也有，境也有，保持心境同等的立場。可以說，這是菩薩們說法的方式不同，雖在勝義中，心境並冥，都不可得，而在世俗安立中，或出發於境依心立，或出發於心境更互緣起而有，引出宗派的各別。唯識學出發於依識有境的立場，所以說境空心有。到了能取所取都不可得時，也是說識寂、識不起、識不現，卻不說心是空的。如說境空故心也空，就覺得這是惡取空，因為不能成立一切法了。

唯識宗成立唯識的層次，也就是修唯識觀的次第，達到無二無別的，平等真如法性。彌勒菩薩在《辯中邊論（頌）》中，說得還要清楚，如說：『依識有所得，境無所得生。』那是說，由於虛妄分別識有，所以知道境是不可得的。『依境無所得，識無所得生』：那是說，由於境不可得，所以識也不可得了。『由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等』：心不可得，境不可得，似有能取所取——心境二者，在無得平等性中，是無二無別的。上面所說的，就是悟入虛妄分別無相的方便。《楞伽經》立四種禪，也是這一意義。四種禪中，第一名愚夫所行禪；這是外道、小乘的禪觀。第二名觀察義禪，就是觀一切境相（義）不可得。如觀境不可得，心也不可得，現起平等空性相，是第三緣真如禪。因緣真如空無性相，有空相在，還不是真知真如，等到空相也不起了，超越能所一切相，才是真實悟入真如，就是第四如來禪。凡是說唯心（識）的，從初修到悟入，都有這樣層次的。

然由無始來，等起而成立，二取悉非有，亦善成立故。

這裡引起一問題，既然所取不可得，故能取也不可得，心境都非實有，為什麼眾生生出來就有心識作用，而且有心同時就有境，永久是心境相對而起呢？依佛法說，「然由無始來，等起而成立」。先後引起，名為等起。先如此，後如此，如生死不得解脫，以後還是如此，這名為等起。我們前念起時，有心也有境，後念起時，還是有心、有境；死了以後再生時，還是有心、有境。永久是有心、有境。所以說，從無始以來，一向如此。心生時，自然而然的，似現能所二取，是由無始以來就這樣的。佛說無始以來，始是開始，佛不是說最初如此。生活在虛妄分別之中，生活在一個時間觀念中。我現在這樣，前生還是這樣，前前生還是這樣。起初為什麼會這樣？佛不說最初是怎樣的，因為在時間觀念中，求開始是不可得的。所以論到最初，釋迦牟尼佛是『無記』，不加答覆的。無始以來，一向如此。現在應把握現實，去解決生死問題。如說最初如何如何，那是神教而不是佛法了。為什麼我們現起能取所取？簡單說：無始以來一向如此，一向是不起則已，起則有心、有境，前後等起相續，所以現在也是如此。

我們心起時，有能取、所取，有心、有境，一向如此，怎麼知道「二取悉非有」呢？心起時，就有所取相現，由於不知境依心生，不知唯識所現，在能取所取關涉時，認為是心外有境的，起種種執著——遍計所執性。分別執著時，留下一種力量，就是能取、所取的潛能——遍計所執種子。這是從執著心外有境而來的，所以能取、所取種子，依緣而現起時，能取心中就有所取相現。這樣的依現起而執著，依執著而薰習，引起後後的現行，從無始來一直到現在，生死輪迴，永久如此如此。既是如此，解悟二取的非實有的道理，也能「善（巧）成立」了。因為我們心起時覺得這能取、所取是各別的實有性，所以會薰習為種子。雖然虛妄現起，卻好像心、境都實在是有；如知道非實有的，就不起執著，不會薰成遍計所執種子。薰習的力量，愈來愈微薄，終於到達二取都不現的實證。舉例說，如知道自己在走路、坐下，或說話的態度不太好，能知道就會注意改正，過了一個時候，更正了，不再會有不好的態度了。所以，不知道，會一切一切的一直下去；如知道了所取、能取非實有的話，就可以達到解脫。能達到能取、所取不可得，就因為能取、

所取是虛妄分別，實義是沒有的。依唯識現，成立生死流轉，也就依唯識現，所取非有，能取也非有，觀二取都非有，而通達法性。

上來依生死法，明六相，了達虛妄分別，悟入法性。法性的意義，如下所說。

2 辨涅槃

(一) 標列

由六相悟入，法性為無上：謂相與依處，抉擇及觸證，隨念并悟入，到達彼自性。

已說生死、法事，以下說涅槃、法性。通達悟解法性，是依於正方便的，本論也以「六」種「相」，為「悟入」「法性」的「無上」方便。六相為：一、相，二、依處，三、抉擇，四、觸證，五、隨念，六、悟入到達彼自性。

一、「相」——是義相，法性的義相。

二、「依處」——依什麼而能夠漸漸的悟入法性？如生死的流轉不息，要有所依止，所依共，所依不共，就是這有情界、器世界，是生死流轉的依處；悟入法性、得涅槃，也同樣的要有依處。

三、「抉擇」——抉擇是智慧的作用；般若悟入法性，般若——慧以抉擇為性。擇是選擇、簡擇，如選擇物品，這是好的、要的，那是不好的、不要的，這就是擇。抉是抉發，將正確的事理，抉發出來，顯示出來，這是抉。抉擇是般若——慧的觀察作用。如七菩提分中有「擇法」，也就是抉擇法。

四、「觸證」——觸是直接的接觸到，證是證實。法性不是名言，不是聽到，理解，而是般若的直接的觸證。例如一杯蜜，要真的嘗到了杯中的蜜味，才是觸證了。這裡說觸證法性，觸證的觸，與色、聲、香、味、觸、法的觸不同，這觸是法性——真理的親切體驗，中國學者每稱之為開悟，或證悟。

五、「隨念」——隨念，依過去所得到的，隨順繫念不忘。隨念，是修行的方法。

六、「到達彼自性」——經修行而達到究竟。自性，就是法性，也就是涅槃。法性是勝義的自性，就是體驗到這自性，究竟圓滿的實性，唯識學名之為圓成實自性。

(二) 別釋

(1) 相

相如略標說。

以下別說六相。法性的「相」，在「略標」中已「說」過了。法性相是：沒有能取、所取，沒有能詮、所詮；不是語言可說明，不是思想可分別理解的。超越一切相對的名言，相對的能取所取，是絕對的，無二無別的真如性。

(2) 依處

處謂一切法，及一切經等。

「處」，是依處。依於什麼，才能悟入法性？論說有二：一、依「一切法」；二、依「一切經等」。什麼是依一切法？法是形形色色的一切事。如山、河、大地，草、木、叢林，國家，社會，家庭，個人等，只是複合的假有。如分析一切法，凡有一一特性的，如色法有青、黃、赤、白等色，心有眼等識，貪、瞋等心所，這都名一切法。現在而外，過去、未來的也是法。《阿含經》曾說：如於一法不通達，就不會證悟的。這是說，要證悟，須證知一切法性。但一切法如此多，怎能一一都通達呢？一切法雖多，但法性是通相，是遍通一切的，能通達一法性，就通達一切法性。一法如此，法法如此，凡是證悟的，沒有悟此法而不悟彼法的。悟一法，即悟一切法，約悟入法的實性說，並不如某些人所誤解的，以為悟了什麼都知道。現象界無限差別，怎能一切都知道呢？一切法的法性，平等法性，是無二、無別的，是依一切法而觸證的。

小乘——聲聞學者，急於解脫三界生死，如說：『三界如火宅，生死如怨家。』佛給以簡單扼要的方法。身心以外事不問，專從自己身心去觀察自己。觀自己身心為無常、苦、空、無我（這是生死法的通相），體驗而得解脫。所以小乘學容易，簡單而扼要，但身心也是一切法（身外法也不外於此），還是依一切法的。大乘廣觀一切法空，不生不滅。如《大般若經》說：色、受、想、行、識——五蘊，十二處，十八界，凡夫事，二乘事，菩薩事，成佛的事，一切一切都為般若慧所依。大乘唯識學，所以說悟入法性，平等法性，要依於一切法。

第二是依一切經等。無論是身心以內的，以外的，一切法一直呈現在我們的心識之前，我們不知道法的真相，所以不能得到解脫。唯有依佛的開示，菩薩等聖者的開示，才能得到應遵循的正道。所以說依一切經等，不但是經，還有菩薩的論，經與論都是悟入法性所依止的。經是非常多的，如持一部經，能解脫生死，成佛，還簡要容易，依一切經，那問題可大了！小乘法雖可以簡持而入，大乘卻不能如此。菩薩發心，無量法門誓願學，一切法門都是菩薩所要學的。因為佛所說的法，是適應眾生根機的：或是人、天世間法；或是為聲聞、緣覺說的；或是為大乘菩薩說的。所說的法，或是通途大道，或是說迂曲的路，或是便道小徑。佛說無量，有方便，有真實；有權教，有實教；有了義，有不了義。適應眾生無邊根性，說無邊法門，菩薩要利益一切眾生，眾生根性不一，怎能專學一經、一佛、一咒？如賣帽子的，如拿一頂帽子，要人人都適合戴上，那是不成的；如為大眾著想，大小都得備有。學大乘法要依一切經典，理由就是這樣。所以西藏黃教——達賴、班禪一派，依一切經論從五乘共法到三乘共法，再到大乘不共法。統貫一切教法，次第深入，正是依一切經等的好榜樣！

依一切教典，一切法門，願學無量法門，就是菩薩通達法性所依的方便。部分中國佛教的觀念，有些不同。以為證悟，證悟可說麼？不可說。可思惟麼？不可思惟。修學經論，是要分別的，那不是愈分別愈不對嗎！所以譏為「以水洗水」。如不可說，所以非文字相；非能取、所取，所以非心緣相，於是有直下不作分別去參證的方便，這是中國禪者的見解。唯識是印度佛學

，不是這樣說的。要悟入法性，須依一切法、一切經去聞思修學。這不是分別麼？不是分別更多嗎？依印度所傳佛法，小乘、大乘，唯識與中觀，都重視聞、思，依分別入無分別，依名言入離名言，依世俗入勝義。如一切不加分別，無知無見，怎能方便證悟法性呢？例如要去總統府，先要分別：向東或是向南，向中正路呢，還是南京東路？左轉或是右轉。要知道路線，才能到達總統府。到了總統府，總統府自身，沒有東南西北可說，可是如沒有東南西北的指示，怎麼也不能到達的。總統府自身無所謂東南西北，卻要依東南西北的指示才能到達，這就是方便。佛能化度眾生，就有賴方便。法性是無能取、所取，無能詮、所詮，卻說種種法門，從了解分別中，引導趣入，這就是佛的偉大，不可思議的方便！

(3) 抉擇

其中抉擇者，謂依大乘經，如理作意攝，一切加行道。

有人說：我會讀經，我藏經看過一遍，看過幾遍的也有，但不一定有用。要知道經是佛說的，是應機說法的，經義有著多樣的應機性。如自己去閱讀，或從師長那裡去聽，這都是聞。無論是讀是聽，經上這麼說就以為這麼說，這問題可大了！佛經中，佛說這部經是經中之王；那部經也說是經中之王，到底有多少王呢！有的經上說：這樣理解，這樣觀察，才是正觀，不作此觀，就是邪觀；可是其他經中，所說的邪觀、正觀，又不相同，那又怎麼理解呢？有的經說：一切聖人都從此來，非依此法門，不能解脫生死、不能成佛；同樣的話，又在別的經中說。所以經上這麼說，我就這麼了解，那是不夠的。學佛的，初學一部經，非常歡喜，肯定佛法就是這樣。學了二部、三部……更多部以後，卻反而弄不清楚了。所以佛說：修學一切經法，要進一步去思惟；思惟了還要修。思惟與修習，就是抉擇。

說到「抉擇」，就是「依大乘經，如理作意攝，一切加行道」。悟入法性的抉擇方便，含有『如理作意』與『加行』二義，這都是依大乘經的。經論所說作意，略有三類意義：一是注意，如作意心所。二、作意是修定時，內心的觀想繫念。三、這裡的作意，是思惟，思考抉擇的意思。平常說，學

佛法有四條件：一、親近善友（善知識）；二、多聞正法（多多的聽法）；三、如理思惟（如理作意）；四、法隨法行，就是依法修行大乘經法，經如理思惟，然後依著作止觀的修行，就是一切加行道。

如理作意是什麼？經典有深、有淺；有究竟說，不究竟說；有盡理說，不盡理說；了義說，不了義說。究竟說是徹底的，不究竟說是不徹底的。盡理是說得很徹底圓滿的，不盡理是這麼說，其實是不完全如此的。例如說，吃飯能滋養身體，這是對的，但是不徹底、不盡理的。如吃飯過飽，可能反而吃壞了。可見這句話，是有相對的意義，卻不是徹底的。又如有人頭上生有一塊黑疤，就名之為黑人，其實別處都是雪白的。世俗語言，大抵是不盡理的，經典隨俗說法，有些也是如此。所以，對佛法要如理作意，要依徹底的義理來思惟，如依不徹底的義理來思惟，那就錯了。不要以為經文如此說，就可以以此為標準！

佛的經典分二類：一是了義經，一是不了義經。了義經是究竟徹底的。如所說的，還要再解說，再補充，這就是不了義的。所以如理作意，是依了義，不依不了義，以了義經義去如理作意，才能得到大乘法的究竟意義，也能解說不了義經。如理作意是思慧的作用，分別，觀察，以獲得佛法如理的正見。經法雖多，如依了義經為準繩，可得佛法深義與方便。攝持一切佛法，化繁為簡，漸漸的脫略文句，而繫念法義，然後可以實行，可以從觀察中顯現法義。抉擇的如理作意，能成就思所成慧。思惟還是散心分別的，如能在定心中思惟，依定心分別觀察，這就是修所成慧；依修所成慧，能得般若的現證法性。佛法從阿含、中觀、瑜伽以來，都說止觀，都說分別、抉擇，從聞到思，到修，然後到證入。不過，不是什麼分別都可引入證悟的。世俗的分別，止與觀，即使有助於佛法的修持，也不能證悟法性。佛法有特殊的觀察——勝義觀，能遮遣我們的虛妄分別，這才能依分別而契入無分別。依唯識學說，這就是要觀察所取無性，能取非有，所取、能取都不可得。如理作意，要從虛妄分別，現有能所取而實不可得去理解，了解決定，堅信不疑，成就深刻的信解，才依之而起修。

加行是什麼意思？廣義的說，加行就是一種功用，努力去做。依這一意義來說修行，修福、修慧都是加行。但加行有一特別意義，就是從凡入聖，所用思惟，觀察；修止，修（勝義）觀，在沒有悟入以前的一切，就是加行道。從凡夫到成佛，唯識宗分成五道：一、資糧道：廣集無邊福德、智慧資糧，菩薩要自利利他，備一切功德，所以凡是福德、智慧，應儘量去修集。依唯識說，這要修行一大阿僧祇劫。二、加行道：分四位，煖、頂、忍、世第一法。四位時間不太長，就在一大阿僧祇劫的後期。三、見道：經加行道的修習，現證法性，如實的體見了真理，名為見道位。四、見道以後，隨順所悟而修習，名修道位，要經二大阿僧祇劫。修到究竟圓滿了，究竟成佛，就是第五、究竟道。這裡說的，是加行道，要依大乘經如理作意，再經煖、頂、忍、世第一法，漸觀二取都無所得，所修的加行，就是唯識觀。一般說，先觀所取性空；再觀能取也不可得；達到了能取、所取都無所得，但還有無所得的空相現前；等到空相也泯寂不現，那就證悟了。

依處與抉擇，包括了聞、思、修；抉擇是思、修二位。聞、思、修三階段，古人譬喻為：如人學習游泳，起初要抱木棒習游，如聞慧要依文句。漸漸游了一時期，木棒可以有時放下，有時抱著，如思慧的依於文句，或可不依文句。最後不要木棒，也會游泳了，如修慧的依義而不依文句。這三階段，第一階段是聞，一定要依佛所說的教典，或是菩薩所說的。第二階段是思惟，依照經文，卻慢慢地把經義原則化，簡要化，把經文的要義，漸漸提綱挈領，了然明白，當然還不能完全不依經論。到最後，依義而不依經論的文句，如法修習。加行道，到了從思入修的階段。

法性現證，是要從聞、思、修而入的。說到這裡，想到如理作意的不容易。因佛要適應眾生根性，說種種法門，有時似乎有點矛盾。這裡這樣說，那裡那樣說，可是我們很少能依自己的能力，深入經藏，而得實義的。把經藏多讀幾遍，不一定就能深入，那麼我們要用什麼方法呢？可依古代大菩薩所開創的宗派。如走入深林，到處沒有路的，要自己去摸索出一條路出來，不是不可以，不過不容易，也太危險了。如過去有人，已走出了一條路，如依著這條路漸漸走去，即使迂曲些，到底是事半功倍。所以印度大乘的唯識

宗、中觀宗，都有這種見解：我們自己去讀大乘經，不容易把握佛法的真實意義，可依古代聖者所開闢的大路，或依龍樹所創開的中觀；或依彌勒的唯識。印度大菩薩的論義，直接繼承於印度，對印度的文字，也較少望文生義，比中國學者依據譯典，更為親切！印度論師所傳也是有異義的，不過依此思惟觀察，總是容易得多。這一觀念，在印度，在西藏，都是這樣的，所以在印度與西藏，對於論部，特別的重視。以論通經，容易了解，容易把握經裡的深義。還有論師們互相論辨，總是把握對方的要義而論辯的，每可以從不同的宗派中，了解自宗的要義。所以依唯識宗的，最好讀讀空宗，查查龍樹菩薩的論典；學空宗的，也要了解唯識家的不同。從前唯識學者歐陽竟無說：他讀了清辨菩薩的《大乘掌珍論》，對唯識宗的主要思想，才正確的把握了。印度菩薩造論，辯論是不隨便的，知道對方是這樣說的，才扼要的加以批評。所以依某宗論為如理作意的準繩，對不同宗派的大乘論，也是可以參考的。

(4) 觸證

觸為得正見，故以真見道，現前得真如，所以親領受。

觸證相的觸是接觸，證是證實。親切的經驗到法性，名為觸證。中國的禪者，歡喜說開悟，或說大徹大悟了，然證有一定的標準，悟的意義，可淺可深。親親切切經驗到了，真正的體驗到了真如法性，才可叫證。而悟，無論以聽聞所得來的智慧，以思惟所得的智慧，從修習所得的智慧，雖不是真正的般若現前，但也有一番領會。例如天臺宗所說名字即佛，稱為大開圓解，於佛法中豁然貫通，有一番體會。這不是證，不過是聞所成慧。悟是淺淺深深的，或在讀經時，或在靜坐時，內心都可能現起一種體驗。聞慧、思慧、修慧，都有內心體驗的，但都不是證。修行者在證得法性以前，必有一層一層的經過，假使不了解，就以為證了，成為增上慢人。所以證是實證，特別名為『觸證』，觸是觸到，而不是想到了。經上譬喻說：好像井中有水，望見了，可是沒有觸到；若把水拿起嘗到了，才真的知道了水，觸證就是那樣。論文說：「觸」是「得」到了「正見」。正見即是般若，在八正道中稱為正見。正見，不是一般所說的正確了解，而是正確的智見。那八正道的正見，

是現證法性的般若。為何名為見？如以眼睛見物，看得很清楚。我們的智慧，直對真理，體驗得明明白白，這樣的智慧，所以又名為見——叫正見。

在修行的五位中，經資糧位到加行位，修到世第一法，下一剎那，真正的智慧現前了，正見現前，名為見道。見道有二：一為真見道；二為相見道。正見是真見道，如《般若經》說：『慧眼於一切法都無所見。』真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。禪宗有一句話——『說似一物即不中』，說他是什麼，就不是的，因為所認識的一切，所說的一切，都是名言，與法性不合的。真見道體驗到法性是怎樣的？那實在是不能說的。中國人說啞子吃黃蓮，有苦說不出；佛法的譬喻是，般若真見道，如啞子食蜜，甜得很，就是說不出。這不但常人不能說，菩薩不能說，佛也不能說。菩薩在定中真見道，一切法都不可得，從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。如在總統府，不能說總統府在南在北，等到離開總統府，那又可以說了。通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道；真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。真見道證得真如，真如就是法性。沒有虛妄的，名真；這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為如。

「現前得真如」，現前的意義是：就是覿面相呈，當前的，直接的經驗，不是間接的，霧裡看花那樣。智慧現前，或名為現觀。現是直下的，當前的，不加思惟，不加分別，離能取所取而明明白白的現前，這就是觸證的正見。此正見能體驗到真如，「所以」是「親領受」的。親領受是親切的體驗到，這是一切文字、語言所不能安立的。心識起時，一定有能取、所取，而這是超越能所的。所以真見道是一切法相不現前的。《般若經》說『一切法不生，則般若生』，就是這個意義。

(5) 隨念

隨念謂修道，為除諸垢故，於前所見義，菩提分所攝。

進一步，是『隨念』的修道位。有的說：證到了，一了百了，什麼都沒有事了。然依《楞伽經》，或中觀與唯識論，都不是如此。證是頓證，通達無二法性，是沒有次第可說的，但證了以後，還要進修。菩薩在定中，通達真如，親切體驗到法性，但從定出來，能取、所取，能詮、所詮，一切又都起來了。雖現起一切，但與沒有體證的人是不同的。證悟了的，是真能知道這一切相是虛妄如幻的。證悟，斷了見道所斷的煩惱，但還有修道所斷的煩惱；有的煩惱雖斷，還留有習氣，所以證悟以後，正好修行。證悟以後的，名為真修，這就是隨念。什麼叫隨念？隨是隨順，念是繫念，隨念是隨順那體驗過的，見到證到的境界，繫念觀察，以此觀察當前的身心世界，不斷的隨念觀察。禪宗說悟了以後，隨時照顧這一悟境，不時的提起來，不斷的進步，意義有點相近。所以「隨念」是證後起修，是「修道」位，是初地真見道以後，從初地、二地，到十地菩薩後心，共經二大阿僧祇劫。

隨念是修道，所以證後要起修，「為除諸垢故」。生死眾生是雜染的，無論是煩惱雜染，業雜染，或報得身心的生雜染，都是不清淨的垢染。其中主要的是煩惱，除去煩惱，要在認識的心境上，除去執著為實有性的計執相，才能漸除煩惱而到達清淨。

「於前所見義」：前是真見道，前所見到的義，是見道的證境，不斷的隨順見道的證境去修。眾生的煩惱，有二大類：一為見解的，思想的錯誤，如我我所見等，名見所斷煩惱。這些煩惱，是見解的、思想的錯誤，所以一旦見道——體證真如，這些煩惱就解決了。另一類是在生活行為中，屬於情意的，如愛、慢等。眾生無始來這種種的煩惱，不是一悟所可解決的，不過有了正見，屬於情意的，有關生活行為的煩惱，可以正見去觀察而漸漸消除的。見道以後，應時時將體見的境地，在一切事上去體驗。一方面，深修定慧，定中證到真見道的境界，一切相又不現了。等到從定起來，一切相又現了，把那個體驗到的境界，了解一切如幻如化，隨時在平常日用中去體會，一切修道所斷的煩惱，漸漸的消除。

這裡舉一譬喻：如天上月，有時見月跑得很快，這是錯亂、虛妄、顛倒的。經慢慢的觀察，集中眼光去看，久而久之了解了，原來是烏雲在動而月沒動，這是見解的正確。雖知道了雲動而月不動的真相，但如果不經意的以眼望去，月亮還是在動的。要經過不斷的訓練，久而久之，才能一望而知，月並沒有動。這可以譬說，能取、所取，能詮、所詮，虛妄分別相現，真見道時一切不現前了。雖體證了，但一出真見道，一切相又現，雖能知一切如幻如化，與從前的認識不完全相同，但到底還要現起妄相。這如心裡明知月沒有動，可是眼見月在動一樣。這必須把那證悟到的，畢竟空的境地，在平常日用中去，見到的，聽到的，想到的種種境界上去歷練，到了念念常證真理，幻空不二，斷盡一切煩惱，那就成佛了。從前達摩所開示的，『一、理入；二、行入』，理入是證入法性；證悟後，要在一切行為中去修，就是行入。西藏所傳的大手印，我見到的，也是先發悟，悟入了法性後，說明遇到苦怎麼樣？遇到樂，又怎樣？病時怎麼樣？甚至死時怎麼樣？得意和失意時怎麼樣？總之，在人生一切經驗中，處處以此悟入的境地去歷練。所以見道以後的修行是隨念前所行境，就是修道。修道位的修，要數數修，不斷的修習，以到達究竟。

修道位所修的，「菩提分所攝」。菩提分，是三十七菩提分。菩提譯義為覺，分是條件，就是因素。要成就大覺，就要具備這些支分。菩提分是：四念處，四正勤，四如意足，五根，五力，七菩提，八正道分，這都是完成大覺所要修的事。三十七菩提分是通於小乘的，大乘法也有三十七菩提分，主要是六或十波羅蜜多，種種三摩地，陀羅尼，一切修行法門；為了圓滿究竟的大菩提，所以這所修的，都是菩提分所攝的。《十地經》等說『十地菩薩修十波羅蜜多』，就是此義。在還沒證悟以前，也是修菩提分的。依大乘經說：證悟以後，才是真正的波羅蜜多；證悟以前，叫遠波羅蜜多，相似波羅蜜多，因為都是有漏的，還不能與法性相應的。證悟以後，無漏的，與法性相應的行，才是真正的菩提分所攝。依上來所說，可說依處是資糧位，抉擇是加行位，觸證是見道位，隨念是修道位。

(6) 到達自性

悟達彼自性，謂真如無垢，一切唯真如；顯現彼即是，轉依圓成實。

這五句，最後「悟」入到「達彼自性」，就是成佛的究竟位。悟是或淺或深的，這裡所說的悟，是成佛時的徹悟通達。自性，與平常所說無自性不同，這是勝義自性，是智慧所體悟的究竟真實。自性，或譯本性，是本來如是的體性。眾生、凡夫所見到的一切法，直覺到是這樣的，以為這是一切法的真相，不知這是虛妄分別所現，如執為真實如此，那是顛倒的，錯誤的自性。這種妄執自性，是畢竟不可得的；遍計所執自性，非徹底破除不可的。一切虛妄執著所顯的一切法本性，禪宗稱之為本來面目的，是一切法的如實相，也名為自性，就是勝義自性。

證悟通達一切法的自性，就是「真如無垢」，就是離染的真如。世俗學者，有些學佛者，對於真如自性，每想像為萬有以外的，或萬有之內的本體，意解為一實體。佛法所說的自性，是從一一法的自性，推究到、體悟到一一法的本體，這就是勝義自性。所以勝義自性，不是在一切法以外的，也不是在一切法內部或底裡，另有一微妙不可思議的自性，而是一一法的真相。如眼識有眼識自性，耳識有耳識自性，……，依世俗所見的不同特性而立。現象界的一一自性，都是唯心所現的，觀一切法虛妄，通達一一法無所得，體悟一切法（勝義）；從一一法上推究到究竟處，超越了能取、所取，能詮、所詮，到達的勝義，是一一法的本性，勝義法性的體悟，名為『自內所證』，就是內證的一切法性，而不是在一一法外的什麼。觀一一法不可得，一切法相都不見了，稱此自內所證的為『真如』（法性），因為虛妄相沒有了，一切法無二無別，平等平等，所以名為真如。這不能想為萬法以外或萬法以內有個實體，再從這個生起一切；佛法是不說從自性生起一切的。無論唯識或中觀，但說一切法真如、法性，無二無別，卻不能想像為一，因多與一，都是相對的，沒有差別的多，一也不可說。佛法中常說不二、無二，怕眾生聽了會誤解，所以很少是一的。

真如是一一法本性，眾生為什麼不得悟入？眾生在生死中，虛妄分別，煩惱、業、苦，流轉不息。真如沒有離一切法，因無始以來為無明所蒙蔽，如明鏡面有灰塵在；或如虛空本來明淨，而現有烏雲一樣，所見的雖還是虛

空，但不見明淨的，而是那麼陰沉沉地晦暗，所以經說『客塵所染』，這就是有垢。其實，真如不會有垢的，可是眾生有垢，為客塵所障，妄相現而真相不現罷了！為無明所障，名世俗諦。在梵文裡，世俗有覆蔽的意義，所以說『無明覆真故世俗』。

當真見道時，一切虛妄相不現前，體證到一切法清淨真如，但雜染沒有消盡，出觀時種種虛妄相又現。經修道位修習，虛妄漸漸消融，漸漸轉化，到二障永盡，雜染徹底消失，名為最清淨法界，也就是真如顯現了最極清淨，這才是真如無垢，唯識學或稱為『出障圓明』，離雜染障礙，顯出真如的究竟清淨，也就是圓顯一切法的本性——勝義自性。究竟到達佛位，也就是悟達彼自性。在佛的境界中，一切法都是真如現前，所以說「一切唯真如」，再沒有虛妄分別相了。虛妄分別盡淨了，圓滿「顯現彼」真如，這就是「轉依圓成實」。

轉依與圓成實，在唯識學中，是重要的術語。一、轉依，向來說有二種依：一、持種依：阿賴耶識為雜染清淨種子依，為染淨法所依。無始以來有虛妄雜染種子，顯現虛妄生死，生死不已，又由清淨種子，引起聖道，捨染得淨。轉無始來的虛妄雜染為真實清淨，都以阿賴耶識為依，這是約持種依說。二、迷悟依，迷是迷了這個，悟是悟了這個，這就是真如、法性，真如有垢而成為迷妄，真如無垢而成為清淨，真如為迷悟依。約本論說，轉依圓成實，是約迷悟依說的。

轉依所顯的，是圓成實性。圓成實的意義是：圓是圓滿，圓滿是無欠無餘，不增不減。成是成就，與一般造作所成的成不同，與中國所說『誠者自成也』的意義一樣。實是真實，離虛妄名實。在唯識學的三性中，第三名圓成實性。圓成實性在唯識學中，略有二種解說：一、圓成實是畢竟空性，法性，真如，約理性說，而佛果所有的無邊功德等，不屬圓成實性，它名為清淨依他起性。唐玄奘所譯唯識，多取此義。二、如《阿毘達磨大乘經》、《攝大乘論》等，圓成實有四種，即四種清淨。依四清淨說，佛果的一切清淨功德，屬於圓成實性。也就是佛的果德，一切是真如，圓成實所顯。

以上法與法性，都以六相來分別解說，以下特說轉依圓成實義。

二 特詳轉依別彰大乘義

甲 法說

將轉依特別提出來詳細說明。這是著重於大乘的，從證悟真如，初地菩薩以上，到成佛的轉依。法性的意義，雖是重於大乘的，如但約證悟法性來說，也通於二乘的果證。

1 總標

由十相悟入，轉依為無上：入性、物、數取，別、所為、依住，作意及加行，過患并功德。

先總標，轉依的「悟入」，有「十」種「相」，為悟入「轉依」「無上」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」，悟入的對象。第三相入「數取」，梵語補特伽羅，譯義為數取趣，是眾生的別名。眾生為什麼又叫數取趣呢？因為每一眾生，都是無始生死以來，在人、天等五趣中，不斷的生了又生。數是數數，是一次又一次的意思；不斷的受取五趣，所以名數取趣。通俗的說，不但是五趣凡夫，聲聞、緣覺、菩薩、佛聖者，也名數取趣。所以入數取，說明這轉依是屬於誰的。第四相入「別」，別是差別，殊勝的意義。第五相入「所為」，明為什麼要悟入轉依。第六相入「依住」，明轉依依住，這一科最重要，是說般若無分別智。第七相入「作意」，是悟入的作意修習。第八相入「加行」，悟入的加行。第九相入「過患」，如不立轉依，有什麼過失。第十相入「功德」，安立轉依，有什麼利益。總標十相，以下再一相一相的詳說。

2 別釋

(一) 悟入自性

其悟入自性：謂客塵諸垢，及與真如性；不現及現義，即無垢真如。

悟入，如上說『悟達彼自性』，「悟入」的「自性」究竟是怎麼樣的？上文說過，自性是真如、法性，但是要說明法性、真如的轉依，先從二方面

來說，「謂客塵諸垢，及與真如性」，一方面為客塵，一方面是真如性。不虛妄為真，如如無別為如。法性是法的本性，是本來如此的。本來如此，所以真如、法性，是超越了時間觀念的，但一般說起來，總是從時間觀念去想，本性被看作從過去以來，一向如此，於是問題叢生了！真如，法性，是超脫一切名言、時空，沒有雜染與非雜染的，對生死雜染說，名為清淨。

另一方面是諸垢，種種雜染不淨的諸垢，也名客塵。塵是染污的，無始以來所有的染污。約心說，是虛妄分別心，是妄識相應的種種煩惱。如約心所現所取來說，是似現的錯亂相，執著種種實有性。為什麼叫客？真如法性是清淨的，一向清淨的；雜染、諸垢、無明，也是無始以來就有的。一向有真如，一向有無明，簡直不能說誰前誰後，誰主誰客。可是虛妄雜染，可以因修行而滅去，消融而不再存在，所以染污的，如煩惱、戲論相等，稱之為客。如客人在此住幾天就走了，他終於要離開的，主人卻一直住在此地。所以客塵，不過形容可以取消的；對真如本淨，而名諸垢為客塵。

可是，如從時間上去說，還是先有真如？先有無明？還是同時而有？如同時而有，為什麼有主客之分？假使說先有無明，後有真如，那真如不成其為真如，起初沒有而後來才有，這是不符真如定義的。如先有真如，後有無明，這過失就大了，這是不能成立的！既然先有真如本淨，為什麼後來又起無明呢？有的說，真如本淨，由於一念不覺，一動念而有無明。試問：有了無明才一念不覺呢？一念不覺才有無明呢？沒有無明，為什麼會一念不覺呢？假使真如本來清淨，後來會忽然而有無明，那大家不用修行，因為修行是沒有用的。你就是修到了成佛，完全清淨了，說不定忽然一念，垢染又起來了。所以說先有真如，後有無明，這都是從時間觀念去說本性，說客塵，這才陷入理窟，無法自拔。佛是從現實身心出發的，只說無明是無始以來如此的；由於無明等垢染可以除滅，不是永久如此的，所以稱之為客。諸垢名為客塵，依唯識說，客塵是虛妄分別心，妄心所現能取、所取自性，種種執著所起種種煩惱。

「不現及現義」：在凡夫的眾生位上，客塵顯現，真如不顯現；沒有證悟以前，真如是從來不顯現的。真如性不現，所以客塵現虛妄分別，能取、

所取，修行就是要使客塵不現，真如性現前，把它倒轉過來，向來顯現的不現，向來不現的現在顯現。不過，在修道的過程中，是進進退退的，最後才到達究竟的清淨的。真見道時，一切相不現，真如法性現前了，但客塵沒有盡，執障與習氣都還在，所以一出見道，虛妄分別，能取、所取雜染，又起來了。這樣的不斷修習，真如法性時時現前；到八地菩薩，自利方面，無相無功用，純清淨心，但還沒有純淨，究竟清淨真如顯現，要到佛位，一切客塵永不現了，這才是「無垢真如」——離垢真如。真如是如是如是，沒有變異，本來清淨的，在眾生位上也不受垢染，如真如受垢，也不成其為真如了。真如本淨，但因眾生虛妄顯現，沒有顯出清淨法性，不顯並沒有失卻；到成佛，一切雜染銷融，法性究竟現前，名離垢真如。古代禪師這樣說：『修證即不無，污染即不得。』真如性是不會污染的，但要經修證而顯出，所以要有修有證（約真如本如是說，也可說無修無證）。悟入自性是無垢真如，是轉依的勝義自性；或約唯識說，名為無垢識。

(二) 悟入物體

謂共器界識，真如性轉依；及契經法界，真如性轉依；并諸非所共，有情界內識，真如性轉依。

轉依，依什麼而轉化？如上文說，生死法為所依，是共所依，不共所依。涅槃法性為依處，是一切法、一切經等。轉依，是依這種種的物體，轉顯真如清淨。

平常說唯識宗『轉八識成四智』。眾生有八識：眼、耳、鼻、舌、身、意——六識；第七末那識；第八阿賴耶識，都是有漏的。等到究竟成佛，八識都轉成四種智：轉阿賴耶識成大圓鏡智，轉末那識成平等性智，轉意識成妙觀察智，轉前五識成成所作智。轉有漏識，成無漏智，就是轉依。然唯識宗所說轉依，不一定依八識說，如《大乘莊嚴經論》，從種種方面說轉依：眾生有種種方面的虛妄雜染，都可依之而說轉依，如我們有貪欲，轉依了成什麼；有煩惱，有五根，有器界，轉依了成什麼。總之眾生所有一切，都轉化為究竟清淨。

本論所說轉依，是依上文所說而立的。上面說『諸於何流轉，說彼為所依』，所依是器世界與有情界。器界是共的，就是山、河、大地等。有情界有共與不共：托胎生、名言、攝受、治罰、饒益、違害、功德、過失——八事，眾生與眾生間是有彼此展轉相互關係的是共。有情界的依、了別、苦、樂、業、死、生、繫縛、解脫——九事，是不共。器世界與有情界，是生死流轉所依，現在就依此來說轉依。

「謂共器界識，真如性轉依」：器世界是共的，虛妄雜染共相識所現。依此說轉依，就是轉雜染世界為清淨世界，就是淨土。世親菩薩的《淨土論》，是《無量壽經》的優波提舍，說到佛的清淨土，是第一義境界，勝義的境界，也就是這裡所說的真如性。眾生器世界，是虛妄分別所現，到轉依時，就是真如性顯現。清淨佛土的無邊清淨莊嚴，一一以真如性為體；虛妄不現而真如性顯現，名真如性轉依。

本論所說轉依，分為三類：一是共器世界識；有情界有共，有不共，總為三類。有情界的共，是托胎生等八事，其中名言是極重要的。因為人與人間，以名言——語言文字來表達思想、感情，彼此間心意相通，主要是以語言為媒介的。如來救度眾生，主要依於說法。佛與眾生發生關係，雖也有現神通的，但主要是說法。佛所說的法，把它結集下來，就是經（律的根本，也是名為經的），所以說「及契經法界，真如性轉依」。梵語修多羅，譯義為契經，因為佛所說法，一方面契合真理，一方面契合眾生的根性，契機、契理，所以譯為契經。現在要問：契經是妄還是真呢？眾生聽聞、了解、憶持、思考，只是名言，名言是虛妄所現，那麼佛怎麼能以虛妄分別所現的語言文字，化我們趣向真如呢？眾生的名言，是虛妄分別所現的，能取、所取，能詮、所詮，聽聞佛所說的，雖還是能詮、所詮，但有一不同，佛所說的契經，是屬於法界等流的。法界的意義很多，這裡是聖法之因。一切聖法、聖道，因此，依此而生起，所以名為法界，界就是因義。法界是真如異名，與真如相應，才有無漏聖法，所以又名為法界。佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，

稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。我們從佛聞法，所以能夠發心，修行，解脫生死，成佛，轉虛妄而顯真如，都因為佛說是法界等流而有可能的。佛的言教，在我們聽起來，不外乎語言文字，能詮、所詮，也不外乎虛妄分別，但從佛說的內容說，有眾生生死虛妄所沒有的成分，這是證悟了真如，以善巧方便宣說，有著導迷啟悟，轉妄成真的作用。

譬如說：日月潭怎樣好，我們不知道，所以我們也不想去觀賞。有人去了日月潭，照了好多風景片，拿來給我們看，這當然不是真實的日月潭。可是從所攝的照片，使我們了解日月潭是如何的，而引起去日月潭旅行的動機，我們依那人告訴我們的路線，就可以發心前往，到達日月潭。這樣，佛證悟了平等法界，真如法界是離言不可說的，但佛有慈悲方便，從自證法界流出言教。在佛來說，這是真如性顯現，不過到眾生心中，成為一般的語言文字。佛經與世界所有的各種學術，有什麼不同？佛是從證悟真理而宣揚出來，有引導眾生，轉迷向悟的功能。聽到了法界等流的契經，就在眾生虛妄識中，薰習成一種出世的種子，名為聞薰習，成為出世心的種子。聞而思，思而修，出世種子力愈來愈強，終於引發現行的無漏智慧現前。契經是語言文字，不離虛妄分別，卻可以破名言，使這虛妄分別轉化。依法界等流的契經而聞思修習，等到究竟成佛，這是『契經法界，真如性轉依』。佛的言教，在圓成實性四種清淨中，名生此境清淨。經典的法義，能生起無二智慧等，為智慧的境，雖是名言，而屬於清淨法——圓成實性。

「并諸非所共，有情界內識，真如性轉依」。有情界的不共，是依、了別、苦、樂、業、死、生，等等九事。不共的有情界，以有情的內識為主，如依、了別等。依或是五根，或是阿賴耶識；了別是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等。末那識、阿賴耶識，與眼、耳等六識，這種種能取的識轉，轉顯真如性，都是圓成實性。

(三) 悟入數取趣

初二謂諸佛，及諸菩薩眾，真如性轉依；後亦通聲聞，及諸獨覺者。

第三相悟入數取趣，是說轉依的是些什麼人。通俗的說，約修行得轉依的有情來分別：初二是上面三類轉依中，共器界識，及契經法界的轉依；這是「諸佛」與「諸」大「菩薩眾」的「真如性轉依」。上面說過，證得涅槃的，有三乘差別。聲聞與緣覺聖者，是沒有淨土的；淨土是佛菩薩乘的特法。二乘人的修行，著重在斷煩惱，得解脫，專於自己身心的義利，不大注意外界，也沒有要使外界清淨的動機，所以不發願，功德少，到了證得聲聞、緣覺的聖果，是沒有淨土的。釋迦佛在世的時候，諸大阿羅漢所見的世界，是雜染的穢土，如《維摩詰經》裡，舍利弗尊者說：他所見到的，釋迦牟尼佛的國土，穢惡充滿，種種荊棘土石，是不清淨的；與凡夫所見到的一樣，所以二乘是沒有淨土的。但諸佛與菩薩，有器世界轉依，就有淨土。佛有究竟淨土，這是不用說的。菩薩到了初地以上，也有一分淨土，因為到了初地菩薩，是已經證悟真如法性了，無分別智現前；斷除一分不淨，能見到佛的他受用淨土。在佛方面，是他受用淨土；在菩薩方面，是菩薩自身的莊嚴清淨土。所以共器界識，轉雜染世界為淨土的，是佛與菩薩（那樣的數取趣）。『契經法界』的真如性轉依，也是佛菩薩的。佛與菩薩，都證悟了法界，方便流布的語言文字，在佛菩薩的覺悟境界，是法界等流，圓成實為性，所以也是真如性轉依。在聲聞、獨覺乘，這些語言文字，終究是虛妄世俗法；所以契經的真如性轉依，也是屬於佛與菩薩的。

「後亦通聲聞，及諸獨覺者。」在三類轉依的後一種，就是『有情界內識，真如性轉依』。這是說，可通於聲聞、獨覺，當然佛菩薩也在其內。聲聞、獨覺，可以說內識得到了轉依的。聲聞與獨覺，能解脫生死，有這真正的般若現前，依唯識宗說：聲聞與獨覺，有生空智，通達我空真如，生空無漏智現前，有漏識不起，悟入法性。我們的心識，圓滿轉依，真如性顯現，聲聞、緣覺，是達不到的，但聲聞與緣覺，未入涅槃以前，有清淨無漏智慧現前，悟入法性，有轉依的意義。等到入般涅槃，有漏身心永滅，所以生死究竟解脫，證涅槃是（生空）真如性顯現，所以有情界內識的真如性轉依，聲聞、獨覺，也是能得到的。如聲聞與獨覺，不能得到內識界的真如轉依，那怎麼能了生死？解脫成涅槃？聲聞、獨覺，是通於這一分涅槃的，所以《

華嚴經．十地品》說：八地菩薩時，依無分別智，證得無分別法性，也是聲聞、獨覺所能契入的。

(四) 悟入差別

悟入差別者：謂諸佛菩薩，嚴淨土差別，及得智法身，報身并化身，能普見、教授，自在成差別。

「悟入差別」，是轉依的差別。聲聞有轉依，獨覺也有轉依，佛菩薩也有轉依；菩薩是分證，佛是圓證，佛菩薩所證的轉依，比二乘有什麼差別？差別，是佛菩薩與二乘不同；差別可譯為殊勝，有特殊超勝的意思。悟入差別，是說佛菩薩的轉依，與二乘不同，比二乘的轉依殊勝得多。佛菩薩轉依，有那些不共二乘呢？一、「謂諸佛菩薩，嚴淨土差別」：佛菩薩淨土的莊嚴，勝過了小乘，這已在上面說過了。二、「及得智法身，報身并化身」：究竟轉依的佛果，有法身、報身、化身三身（菩薩分得），這是與二乘完全不同的。依此三身而起妙用：能普見，教授，自在，顯出大乘轉依勝過了二乘。

平常說佛具三身，法身、報身、化身。唯識宗更嚴密的分別，分報身為自受用身，他受用身，所以成四身，不過三身是一般大乘經的通義。本論稱法身為智法身，經說法身的意義不一，如但約法性為法身，那是一切眾生本來如此的，也可說人人成就法身的。法身是無彼無此，無差別性，不但佛與佛可共證，一切眾生都可說有這法身。佛（菩薩）圓證的法身，是以無分別智證悟顯現了法性。清淨法性圓滿顯現，是智慧圓證所能得的，就是無垢真如，所以稱為智法身。經說『如如、如如智，是名法身』，就是這樣的法身。約法身無差別，與一切眾生不二，這是如如義；但佛法身是以智而圓滿體現的，非眾生所有，所以佛法身名為智法身。

報身，約佛來說：菩薩初發菩提心，修菩薩行，積集廣大資糧，六波羅蜜多，四攝，三昧門，陀羅尼門，修習到究竟圓滿，名為佛。佛是無邊清淨功德所莊嚴的，是菩薩發心修行所成就的。約這一意義說，名為報身，報是修所成的，是修得的果報。報身約功德圓滿成就說，所以名圓滿報身。佛的

圓滿報身，約佛說，是修行圓滿，佛自受用甚深法樂，名自受用身。但在初地到十地菩薩所見到的佛身，教授甚深法，菩薩從佛而受用法樂，所以又名他受用身。

化身，是適應眾生而起的種種變化身。出現於娑婆穢土的釋迦牟尼佛，在大乘法中，屬於化身。不過化身不一定這樣，名為隨類化身。應以什麼身化度，佛就化現什麼身。所以所化的身相，不一定是比丘相，不一定是佛相；救度你，化導你，現起各樣的身相出來，受化者也不一定知道是佛。如人在種種危險急難時，在黑暗中因遇到光明而脫險，這光明可能也是佛所化的。有佛化丈六身，如釋迦佛那樣，是凡夫，或小乘根性成熟所見的化身。如十住，十行，十迴向菩薩，雖還沒有證悟，不見佛報身，但功德廣大，所見的化身，現天人相，身體高大，或如須彌山。所以化身中，是種種不同的。

佛的三身，與心識的轉依有關。阿賴耶識轉依，就是法身。意識轉依，妙觀察智成身，是報身。化身起種種利他事業，是轉前五識，名成所作事智所現。古代唯識學，也多少有不同的分別。以內識界轉依成智，名智法身、報身、化身。三身的差別殊勝，是二乘所沒有的。

依三身而起妙用來說：一、「能普見」，是智法身的作用。普見的意義是：遍一切處，遍一切事，遍一切法，剎那剎那間，無所不知，無所不見。普見也可說普現，念念頓現一切，這是智法身的妙用。約轉識成智說，這就是大圓鏡智，如大圓鏡內，一切一切都影現出來。

二、「教授」，是報身的妙用。佛成報身，在清淨淨土中，教化十地菩薩，所以《八識規矩頌》說「十地菩薩所被機」。十地菩薩能見報身佛，報身佛為十地菩薩說法，教授十地菩薩。佛教授菩薩甚深法，所以菩薩能領受甚深法樂。

三、得「自在」，化身妙用。現種種身，說種種法，應現什麼身就現什麼身，應說什麼法就說什麼法，一切自在，作種種利濟事業，是化身的妙用。

這樣，得智法身，能普見一切；得報身，能教授十地大菩薩；得化身，能起種種自在事業。佛（菩薩得一分）與二乘的轉依，是完全不同，顯出佛

菩薩轉依的殊勝。

(五) 悟入所為

悟入所為者：謂宿願差別；宣說大乘法，即所緣差別；十地加行別。

「所為」，是菩薩修行，到能得究竟轉依，在進修過程中的所作所為。這是與二乘所為不同的，主要有三種差別：一、宿願差別；二、所緣差別；三、地加行差別。

「宿願差別」：菩薩最初發心時所立的菩提大願，與二乘不同。宿願，經中或稱本願。初發心所發的大願，簡單的說，是上求佛道，下化眾生。具體的說，菩薩發願，要求得究竟圓滿的佛道，要度盡一切眾生。或說：要莊嚴一切國土，見一切佛，聽一切佛說法，修學一切法門，利益一切眾生，圓滿佛所有的一切功德：一切都是遍法界的一切一切。這樣的宿願，與二乘完全不同。二乘專為己利，急求解脫生死，不為眾生著想，從沒有成就一切功德的希望。二乘的發心，但求己利，與菩薩初願不同，是宿願差別。

「所緣差別」：二乘聽佛說法，少聞為足，不求佛說的無量法門。聞法少，思惟、修習也少，聞、思、修慧的所緣法義，都是狹少的。菩薩遍學一切法，遍觀一切法，所謂無量法門誓願學。聽聞、思惟、修習，依一切法為所緣境，這是菩薩的所緣差別。

「加行」差「別」：上面說到的加行道，是真見道以前的，煖、頂、忍、世第一法，名為四加行，這是狹義的加行；約廣義說，從菩薩發心起，所有一切修行，都可名為加行。不過，這裡所說加行，專約十地菩薩所修的加行。聲聞、獨覺所修的是戒、定、慧——三無漏學，這戒、定、慧學，也不是圓滿的。菩薩的加行廣大，自初地到十地菩薩，修十波羅蜜多：初地修布施波羅蜜多圓滿，二地修持戒波羅蜜多圓滿，布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；從方便智別出的，是方便、願、力、智波羅蜜多。菩薩在十地所修的加行，一切都究竟圓滿，顯出大乘加行的特勝。悟入所為的三差別，也可說是願大、境大、加行大。

(六) 悟入所依住

(1) 標列

悟入所依住，謂由六種相，入無分別智：即悟入所緣，離相、正加行，性相與勝利，及悟入遍知。

第六相，「悟入所依住」，正說無漏般若，也名無分別智，是能得轉依的樞紐所在。平常學佛者說，不要分別，一念不起，無分別，但無分別是什麼意義？怎麼樣才可得到無分別？修得無分別智所包含的一切意義，這裡來廣為說明。真如法性的圓滿開顯，是依無分別智而成就的。依無分別智而真如法性轉依，所以無分別智為所依住。本論以「六種」義「相」，明悟「入無分別智」：甲、「悟入所緣」，無分別智以什麼為所緣？乙、悟入「離相」，無分別智離什麼相？丙、悟入「正加行」，無分別智以什麼加行而得？丁、悟入「性相」，無分別智的性相。戊、「勝利」，得到無分別智的殊勝義利；勝利與功德的意義差不多。己、「悟入遍知」，無分別智的遍通達一切。遍知，在佛法中，是一特殊術語，遍知不只是一一法的了解，而是由於真理的通達，能斷除煩惱。證真與離惑，是相關的，遍知諦理就能夠斷煩惱。這六相，是標列悟入所依住的，下面再分別來解說。

(2) 別釋

（甲） 悟入無分別智所緣

當知有四相，初悟入所緣：謂於大乘法，說、勝解、決定，及圓滿資糧。

初相是悟入所緣。「悟入」無分別智的「所緣」，有「四」種「相」，無分別智以此四相為所緣而成就。四種是：聽聞所說，勝解，決定，圓滿資糧，這四種都是依大乘法而起的。在上面『悟入所為』中，曾說過『宣說大乘法，即所緣差別』，大乘法為所緣，是菩薩智慧的特性。依「大乘法」為所緣，依次第深入說，就有此四相。

「說」，是佛菩薩所說的大乘法。佛世多用言教，多用耳聞，所以名為說。菩薩無分別，不是什麼都不去分別，先要聽聞大乘法教。如從人聽說大乘法，或閱讀文字記錄的大乘經，都稱為聞法，所聞的就是說。如不聽聞大乘教說，不閱讀大乘經典，想得菩薩無分別智，那是根本不可能的。有人說

：我什麼都不分別，以為這樣修學就能得無分別，那是誤解了！所以要得無分別智，先要聽法。本來，趣入佛法的初步，就是要親近善友，從善知識那裡，多多去聽聞大乘教說。說，起聞慧，依聽聞教說為所緣，能成聞所成慧。

「勝解」：從聽聞大乘法，經如理思惟，漸漸地得到了殊勝的見解。這是很堅定，很明確的見解，名為勝解。得了勝解，不再是人怎麼說，自己也怎麼說，毫無定見了。如理思惟大乘法義，所得堅強不變的見解，是勝解，這是堅固不動搖的。如達到勝解的階段，不管旁人怎麼說，都不能改變；即使他能現神通，也不會變動自己的見解。勝解不是從聽聞而來的，要經過如理思惟，確定為非此不可，所以勝解是思所成慧。

「決定」：勝解也是決定的，但這裡的決定有抉擇的意思。依思惟所得，進而起觀察慧，觀慧以簡擇為相。這不是散心分別，而是定中觀察，大乘法義，能於定心中安住不動，這是決定，所以決定是修所成慧。要得到無分別智，必定以大乘法義為所緣，從聞而思，從思而修，才有引起無分別智的可能。

「圓滿資糧」：在佛法中，無分別智當然是智慧，但菩薩無分別智的引發，不是二乘智慧那樣，專修智慧就可以了。菩薩的無分別智，一定要有福德莊嚴，福德助成智慧。福德要從大慈大悲，利益眾生中來，所以菩薩無分別智，一定與慈悲相應。有慈悲心，能利益眾生，悲行福業的修集，是福德資糧；聞、思、修慧的修集，是智慧資糧。二種資糧圓滿，名為圓滿資糧，資糧是成佛所應具備的條件。如要去什麼地方，要預備路費，及途中應用的東西，名為資糧；要得無分別智，也有應該具備的條件，具備了就是資糧圓滿。所以，經中說無分別智，一定與慈悲相應，而且要定慧均等，這才能生起菩薩無分別智。有的學佛者，以為什麼都不需要，只要修得無分別智就可以了，那是誤解的。龍樹菩薩說：般若，不是凡夫的智慧，不是外道的智慧，不是二乘的智慧。與二乘智慧的差別，就因為菩薩的般若，與慈悲相應。所以圓滿（福德）資糧，才能得無分別智。

四相的前三種，約修智慧說：聽聞佛說，於大乘法義得勝解，得決定；這都是屬於智慧資糧的。第四圓滿資糧，要與慈悲相應，定慧均等，是福德資糧。般若無分別智，要這樣的修學，才能現起。

（乙） 悟入無分別智離相

第二能悟入，離相亦四種：謂由離所治、能治及真如，並能證智相。此四如次第，即所永遠離，粗、中、與微細，及常隨逐相。

凡所有相，皆是虛妄，一切相都是要離的，能離一切相，才能得無分別智；因為有了相，即有分別，所以要離一切相。泛說離一切相，而在修行的過程中，次第「離相」，也以「四種」相來說：第一、所治相；二、能治相；三、真如相；四、能證智相。

一、「所治」相：智慧所對治的，是煩惱，煩惱是所對治相。然以唯識觀來說，虛妄分別現能取、所取二相，是錯亂雜染的因，這是要離去的。修唯識觀時，觀唯識所現的所取境，是離識無所得的；所取相為智慧所對治，修習到所取了不可得，是為第一離所治相。

二、「能治」相：有所治，就有能對治的。通泛的說，修三十七菩提分，六波羅蜜多等，都是能對治煩惱，都可說是能治的。然約唯識觀行說，上觀所取相不可得，離心以外的所取相是所治相。這是觀為唯心所現，能除心外所有的執著。觀唯心所現，不離能取，就是以有識為能治。然所治的所取相不可得，能治的能取相也就不能成立，所以要進一步離去能治的能取相。

三、「真如」相：真如是無相可得的，然從唯識觀行的過程來說，修到所取相不可得，能取相也不可得時，有二取都不可得相現前。無二無差別，是真如相；一切法不可得是空性相。有此空相、真如相，還不能證入真如，這種似現的真如相，也是要遠離的，這是離真如相。

四、「能證智相」：修觀時，總有一能觀相；到觀心現起二取不可得——真如相時，就有一能證真如智相，也就是自覺得能證真如。這也是相，是無分別智所遠離的。

將四相綜合起來：所治，能治，真如，能證智，是修唯識觀行，到達無分別智現前所應遠離的。先要離所治相，觀唯識所現，識外所有一切相不可得，對治所取相——心外所有一切相。一切不離能取心識，是能對治所取相的；如離去了所取相，這能治的能取心相也不可得，名為離能治相。所取相、能取相都不現前時，有真如相現前，空相現前，這真如相也是要離去的，因為真如是沒有一切相的。所證的真如相既不可得，那能證的智慧相也不可得，所以說：『無智亦無得』。修唯識觀，對於這四種相，要一層一層的次第遠離，四相都遠離了，那才是真正的無分別智。

頌文承上說：「此四如次第」這四相——所治、能治、真如、能證智，如四相的次第，就是「所永遠離」的「粗、中、與微細，及常隨逐相」。這四種相，是修行者所應該永遠遠離的。其中，所治相是粗的，識外的一切所取相，是最先遠離的。能治相，是能取相，比較上要細一點，也就是次一層遠離的，所以是中。能取、所取相不可得，真如相是最微細的，也是最後遠離的。所治相是粗，能治相是中，真如相是微細，而能證智相是常隨逐相，因為只要修唯識觀，無論是離所治相，離能治相，離真如相，總有一離相觀智的自覺。離相觀智的自覺，是與觀行不相離的，所以說是常隨逐；這也還是相，直到有證有得的證智相也離了，才是無分別智現前。四相徹底永離，是無分別智離相的全部意義。

（丙） 悟入無分別智加行

悟入正加行，亦有四種相：謂有得加行，及無得加行，有得無得行，無得有得行。

「正加行」，不是廣泛的加行，而是資糧圓滿，正修唯識觀行，在真正證悟以前，所修的四加行位。煖、頂、忍、世第一法，名四加行位，是正修唯識觀的。要得到無分別智，真正的般若現前，證悟法性，非要經過正加行的修習不可，如不修加行，無分別智是決不會現起的。佛法中一向說：『沒有天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。』彌勒佛，釋迦佛，無論那一位佛，都是經修持得來的。唯識大乘所說的正加行有四：一、有得加行；二、無得加

行；三、有得無得加行；四、無得有得加行。四加行的意義，是這樣的：

「有得加行」：究極的目的是無所得，但修行方便，第一要先修有得加行。什麼有得？虛妄分別性可得，依虛妄分別性是有，作唯識觀。如說：能取、所取，能詮、所詮一切都不可得，種種執著都不可得，一切一切既都不可得，那又從何起修？所以儘管說能取、所取種種妄執，可以是沒有的，而虛妄分別，卻不能說沒有的，這就是唯識宗與空宗差別的地方。先要確信虛妄分別心是有的，這才滅除這虛妄分別，能得解脫。如《辯中邊論》說：『非實有全無，許滅解脫故。』依他起性的虛妄分別，當然不是實有的，可不能說是無，因為不是完全沒有，所以要以修行來滅除他。許，是許可，承認，滅除虛妄分別而得解脫，是佛法所公認的；如虛妄分別什麼也沒有，等於無，那也不用修行了！一般人不太理解，有宗、空宗所論諍的重點所在，所論諍的，重在虛妄分別——依他起性。空宗以為，這是畢竟空的；唯識宗說：這不能說是空的，虛妄分別是有的。

為什麼一定要觀虛妄分別為有，修有得加行？因為依虛妄分別有得，才能觀察起「無得加行」。依唯識說：虛妄分別是有的，但從虛妄分別心（心所法）生起時，我們不能了解虛妄分別性是唯識的，現有能取、所取相，而能取、所取似乎心境對立，主觀與客觀對立，這是錯誤的，根本沒有的。能取、所取——二取相，是不可得，是空的；這樣的觀察，名無得加行。把初二加行綜合起來，就是有心無境：虛妄分別心是有的，心識現起的心境各別對立的——二取是無的。如《辯中邊論》說：『虛妄分別有，於此二都無。』修唯識觀，是依虛妄心識，而顯二取是無的，這也如《辯中邊論》說『依識有所得，境無所得生』，唯識學是特重虛妄分別有的。一切法中，心為一切法的主導，為一切法的中心，無始以來有這虛妄分別心，所以在生死輪迴之中，不得解脫。在生死流轉中，起煩惱，造業，受果，都是依妄識——虛妄分別心而有的。虛妄分別心是不能沒有的，沒有就無所謂解脫；但也不是實有，實有是不可滅、不可破的，這是唯識宗所說的幻有。唯識學立虛妄分別心是有，依虛妄分別識，明能取、所取二相現前，心境對立是沒有的。依虛妄分別有，觀能取、所取相無，就是有得加行、無得加行的意義。

「有得無得行」的意義是：虛妄分別是有得，所以心外所取不可得，所取境不可得時，能取心也不可得了。這樣，虛妄分別有得，也就成為無得了。

「無得有得行」：無得，就是上面的二取都無所得。二取都不可得，不是什麼也沒有了，因二取不可得，顯出的二取空性是有的，這是有得。在唯識觀行過程中，以二取不可得，而有空性在。這是加行，還沒有證悟，但要肯定空性是有的。唯識學立虛妄分別是有（得），這才能安立生死與解脫，才能依妄識有而明二取無。唯識學又立空性是有（得），這才能明有所證得。所以，以唯識宗來看，一切空者是不對的！這也沒有，那也沒有，什麼都是空的，那怎麼安立生死與解脫，何必起修求證！生死與涅槃都不能安立，那就落在斷見。在正修觀行時，觀空性是有的；無所得空是有的，所以名無得有得加行。

唯識說虛妄分別是有，能取、所取的空性是有，所以或稱有宗。這如彌勒菩薩《辯中邊論（頌）》說『虛妄分別有』，先肯定虛妄分別是有的；『於此二都無』，於虛妄分別所現的二取，是不可得的；『此中唯有空』，此虛妄分別心中，唯有空性；『於彼亦有此』，於彼空性中，眾生位上，是有虛妄分別的。虛妄分別及空性是有，是唯識宗的根本見解。說空性是有，就是說真如是有，法性是有，涅槃是可證得的。說虛妄分別心是有，所以生死是有，滅除以後，可以得到解脫。這樣，『故說一切法，非空非不空』。一切法不只是空的，也不只是不空的，這就是中道。『有無及有故，是則契中道。』虛妄分別是有；能取、所取是無；及有故是：虛妄分別心中有空性，空性中有虛妄分別。這樣，才契合於佛說的中道。

上來所說的，是悟入無分別智的加行，要得到般若無分別智，要依此修行：有得加行；無得加行；進而有得無得加行；再進而無得有得加行。依這樣的現觀次第，可以證悟真理，無分別智現前。中國的唯識學者，成立五重唯識觀，在唯識經論中，可說從來沒有此說。一切唯識經論，從彌勒，到無著，世親，說到唯識觀，都如本論所說的。

（丁） 悟入無分別智性相

悟入於性相，當知由三種：謂由住法性，依住無二取，離言法性故。第二由無現，二取及言說，根、境、識、器世，悉皆不見故。以是此即明：無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處。無分別智相，如經所宣說：由現一切法，見如虛空故；及一切諸行，見如幻等故。

性是自體，相是相狀或義相。任何存在的，不能有言無實，一定要以相知性，有這樣的相，可知有這樣的法，如說『了別為性相』、『思量為性相』，就從了別與思量的相，知有了別性、思量性的存在。那麼，怎樣理解無分別智的性相呢？約三種說，因為無分別智，根本雖是現證的無分別智，但從加行到現證，現證以後，都有無分別的意義，所以無分別智有三種：加行無分別智，根本無分別智，後得無分別智。

第一種，「由住法性」：無分別智所證悟的，是法性，真如。在說明上，智慧與法性，好像是相對的，智慧是能證的，法性、真如是所證的。這是方便說，為眾生是不能不這麼說的。眾生界是相對界，語言，思惟，沒有不是相對的；為眾生說法，也不能不說相對的智與法性。在說明中，好像智慧是智慧，法性是法性，智慧能證真如，然與證悟的意義，這是不親切的。要知道，無分別智不是一般的智慧，一般的智慧是虛妄分別的，是有能見、所見，能知、所知的。無分別智是無分別的，是沒有能所的，換言之，沒有主觀、客觀，能知、所知的對立意義。本論說是『由住法性』，無分別智安住在法性中。住，是安住，有深深契合法性，融然如一的意義。法性是無相的，無能取、所取，無能詮、所詮，真如法性是這樣的；真正的無分別智現前，就安住法性中，也就是這樣的。「依住無二取，離言法性故」，這兩句，應讀為依住無二取法性，依住離言法性。依住，是依住於法性；無二取是離能取、所取的法性；離言是離能詮、所詮的法性。所以真正無分別智現前，安住在法性中，法性是無二取，離名言，無分別智也是無二取，離名言；法性是這樣，無分別智也是這樣，無二無別。依安住法性，顯示無分別智的性相，這是第一種。

第二、「由無現」：無分別智相，由六種相不現來說明。真正的無分別智現前，有六種相不現，總括了一切法不現，無現就是不現的意思。「二取

及言說，根、境、識、器世，悉皆不見」，這六相不現了，即一切法相不現。二取不現，言說不現，如上依住法性所說，法性離能取、所取——二取，離能詮、所詮，所以無分別智現前，這二種相是不現起的。下面四種是：無根、無境、無識、無器世界相。一般的心識活動，一定有三方面：有根、有境、有識。例如以眼見來說，一定有眼根，眼根不壞。依佛法說，在眼睛瞳人內，有一種很微細，很精妙的物質，名為淨色根，近於現代所說的視神經；依此而能見的，名為眼根。眼根見色，一定有青、黃、赤、白、長的、短的、圓的、方的色境，為眼根所取（境相影現在眼瞳人中）。如沒有境界，眼根無所取，也就不會見了。眼根是生理作用，色境似乎是在外面的對象，依眼見色而引起眼識的了別，是心理的作用。根、境、識這三種互相交涉，才能成為認識，所以說：（根、境）二和生識，（根、境、識）三和合觸，這是一般人的認識。無分別智是不是心？上說：說他是心，與一般的心理活動不同；說不是，又好像是心，從修習觀行所引起的，有點近於心。一般的心，是不離根、境、識的作用；但無分別智現前時，根、境、識，都不起作用，不現起根、境、識相。所以，真正的般若現前，決不是見到什麼，聽到什麼，想像到什麼，一切相、一切法不現，唯是安住法性的自證。器世，是我們的依住處，也就是所處的自然環境。我們住在地球上；縮小說，我們住在臺灣；再縮小些，現在住在講堂內。無論如何，總有個依住的器界。但無分別智現前，器界相也不現前，所以說：虛空粉碎，大陸平沈。無分別智現前，真正的證悟，是一切不現，一切法不可得的。

本論所說的無現，六種相不現，是依大乘經所說的，所以頌說：「以是此即明：無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處。」依上面所說的六種無現，即解明了經裡所說的無所觀……無依處。無所觀等六種無，《般若經》、《寶積經》等，都有說到。但經說不一定是六無，這可能是經說的詳略不同，或是翻譯者的簡略。本論所說的六種無，配合經說的六種無，這是說：無所觀是二取不現前。沒有所取相，沒有能取相，沒有能觀、所觀，叫無所觀。無對是無言說，一切語言文字，都是相對而立的，如離相對，一切語言文字是不可得的，所以無對是無言說。無住是無根，根不現的意思。心

識是依根而起的，似乎依根而住，依根而發生一樣；所以根不現起，經內稱為無住。無所現是無境，沒有所現的境相。無了是無識，識的定義是了別。無依處是無器世界，器世界是眾生所依住的，所以器世界不現，經中名為無依處。本論約六種不現：二取、言說、根、境、識、器世不現，解說經中的：無所觀、無對，無住、無所現，無了、無依處。以六種無現，說明無分別智性相。

無分別智的第三相，是引經說的，所以說「無分別智相，如經所宣說」。無分別智，主要是證悟法性的證智，但依經立論，有三種無分別智：一、加行無分別智；二、根本無分別智；三、後得無分別智。什麼是加行無分別智？這是在沒有證悟，得根本無分別智以前，修唯識觀行。如有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行，其中所取相不可得，能取相不可得，真如相不可得，那種觀察慧，是無分別的觀察，名無分別觀。沒有得到證悟的無分別智，但依無分別的觀慧為加行，能引起這真正的無分別智，所以這種智慧，名為加行無分別智。眾生一向是虛妄分別，處處分別，所以流轉生死。要離分別，卻不可能一下無分別，佛法的方便善巧，就是用分別來破除分別。無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小橛出大橛。如竹管裡本來是空的，但有木橛塞在裡面，有什麼辦法恢復竹管的中空呢？可以另取一根小木橛，對準大的木橛，用力推擊它，等到大木橛出來了，小木橛也跟著出來了，恢復了竹管中空的本相。分別抉擇的無分別觀慧，是分別而遣除分別，所以名為加行無分別智。本論沒有談到，因為已在正加行中說過了。

根本無分別智，是證悟法性的無分別智，於一切法都無所見。以中國佛學來說，這是但空（偏空），或是但中了。其實，菩薩現證法性是超越了一切相對界，體證真如，是超越的絕對，而不是擬議的圓融。菩薩在定中證悟

了，出定以後，起二種心：一是一般的有漏世俗心，一是無漏的分別心。無漏的分別心，依無分別智證悟而起的，所以名為後得無分別智。後得無分別智也有二類：一，離二取相，離名言相的真如，但不是親證真如的。後得無分別智的體悟真如空性，如從夢中醒來時，覺到方才夢境是這樣的，其實那時的心境，知道夢境而與夢裡的境界不一樣。根本無分別智是離相的，後得無分別智是有相的，所以是帶相觀空的。二，後得無分別智，能了解一切法如幻如化。我們口說如幻如化，認識到的一切法，都是計執為實有的，那裡能知道如幻如化？證悟真如以後，起後得無分別智，才能了解世間一切法都是如幻如化。

現在說第三無分別智性相，是依經所說的。經上這樣說：一、「由現一切法，見如虛空故」。這，可以解說根本無分別智，而主要是後得無分別智。現前的一切法，見一切法猶如虛空。雲氣不是虛空，光明不是虛空，日、月和星都不是虛空，蔚藍色也不是虛空；只可說虛空是畢竟清淨無著無礙，無二無別。唯識學以虛空譬喻圓成實性，所以這可能是根本無分別智，但這是依現起的一切法，見如虛空，不是一切不現，所以是後得智的帶相觀空。二、「及一切諸行，見如幻等故」，這是後得無分別智的達有。諸行的行，是遷流造作的意義。遷流所以是有生有滅的，變化不息的世間一切法，那一樣不是行？後得智見一切諸行都是如幻的；如幻法雖非實有，卻確有如幻相現起，所以後得無分別智，見一切法如幻，雖見一切法，與凡夫、二乘所見到的不同。

中國天臺宗，華嚴宗，稱為圓教。在最初證悟時，以為就能證悟事理無礙，事事無礙，即空即假即中。如說菩薩先以根本智通達空性，次以後得智通達一切有如幻，就認為不圓滿，不究竟。可是印度的大乘，無論是龍樹菩薩的中觀，彌勒、無著、世親菩薩的唯識，都與中國的圓教不同。當然，究竟成佛時，是空有一如，理事無礙，法法更互涉入，但菩薩修行悟入，是有次第的。先要證悟一切法不現前，通達空性。然後起如幻智，通達一切有。起初是彼此出沒，有前後的，久久才能二諦圓融無礙。唯識宗對於無分別智，分別為根本智，後得智，就表示先後的意義。《厚嚴經》說：『非不見真

如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。』這可見沒有通過真如的證悟，是不能通達諸行如幻的。龍樹菩薩也說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生。』般若就是根本無分別智，使我們證入畢竟空，那時是沒有一切戲論相的。從般若起方便，就是後得無分別智。起方便智，才能達有——莊嚴淨土，利益眾生，起種種如幻如化的事業。所以印度大乘經論，對於修行證悟的歷程，都是先證得一切法性；再起後得無分別智，了一切法如幻如化。

無分別智的性相有三種：一、是住法性，二、是無現，是依根本無分別智說的，三、依經說，明後得無分別智，觀一切相如虛空，了一切是幻有。從這樣的智相，顯出無分別智的自性。

（戊） 悟入無分別智勝利

悟入勝利四：得圓滿法身，得無上安樂，得知見自在，得說法自在。

無分別智，有什麼「勝利」、功德？有「四」種功德勝利，都是依無分別智的證悟而得到的。初地菩薩最初得無分別智，證得真如空性；起後得智，通達諸行如幻。初地菩薩的智慧甚深，有廣大神通。可是初地的智慧是有出入的：證空的根本無分別智時，不能了達一切如幻如化；等到後得智了達一切法如幻，又不能親證法性，所以二種智慧是有出沒的，不同時的。修行到第五地，才能二智並觀，一念中通達一切法空，同時能了達一切法如幻。一是無相的，一是有相的，要從同一無相中並觀理事，這是極不容易到達的，所以第五地名難勝地。五地菩薩的二智一念並觀，不能常常如此。有時又起根本智，不起後得智；或後得智，又不起根本智，一直要到八地菩薩，才能任運並觀，這二種智慧，會自然而然的並觀，打成一片似的。八地菩薩的任運並觀，還只是自利方面如此，如起利他事業，還不能自然而然的，不能完全沒有功用。證悟空性與了達諸行，直到成佛，才能究竟，所以或說見中道成佛。菩薩初證時，得無分別智，又起後得無分別智，到成佛才是究竟圓滿的無分別智。無分別智這一名詞，淺一些，四加行位修唯識觀，名加行無分別智；切實的說，初地菩薩才是無分別智；以後一直到成佛，究竟圓滿。

這一切智慧，所以名無分別智，因為無分別法性相契應。現在說無分別智慧的勝利，約一分說，可通於初地菩薩以上；約究竟圓滿說，就是佛地，佛果位的智慧，佛的菩提所有的功德。

一、「得圓滿法身」：法身，如約法性本來清淨說，一切眾生都是如此。但要經累劫修行，從無分別智現前，到究竟最清淨法界，無邊白法所成，一切功德所成身，才是圓滿法身。功德圓滿的法身，依無分別智而成就，所以是無分別智所得的勝利，法身也名為智法身。菩薩修行成佛，是依無分別智為根本、為主導的，所以《大般若經》說：五度等一切功德如瞎子一樣，只有般若才是有眼目的；般若攝導六度等一切功德，趣向薩婆若（一切智），直到佛位。

二、「得無上安樂」：無上安樂是究竟的涅槃。涅槃的意義，一方面是種種障礙苦惱的消散，一方面是離苦所得的安樂。不過，安樂是各式各樣的，世間也有世間的安樂，但這是有繫縛的安樂，安樂會引起以後的苦痛；有時候，快樂和苦痛，簡直分辨不出，到底是快樂，還是苦痛。出世的安樂，是離妄執的安樂，在佛法中名為離繫樂。沒有執著的，沒有繫縛的樂，是無漏的安樂，與世間的安樂不同。二乘也能得離繫樂，如證得阿羅漢的，究竟涅槃，樂是消極的，只是從沒有苦痛來說。但大乘菩薩，修行到成佛，具足了永恒的安樂，究竟的安樂。所以在涅槃中，安立常、樂、我、淨，樂是四德之一。這是常樂，永恒的樂，也就是無上的安樂。

三、「得知見自在」：無分別智修行到成佛，一切功德圓滿而得法身，法身是不離開知見的。知與見，都是智慧，智慧的功用。本來眼也是見，不是知，知乃心識的作用。知不一定是見，如或是聽來的，或是推論出來的，假想得來的，這樣的知，都不是見，因為不是直接的，明確的。現在綜合知見為一詞，這是知得非常深刻，明了，如見到一樣。所以佛法中，都以眼來代表智慧，如五眼中，除肉眼、天眼外，慧眼、法眼、佛眼，都是智慧的別名。佛果所有的一切智慧，都是最親切的，直接的現量智，如眼見一樣。佛的一切知見，無論是證空、達有，自利、利他，都是無障礙的自在，念念遍知一切，任運自然，所以說一切知見自在。

四、「得說法自在」：一般說法師，那是不要說了，就是大菩薩說法，也不能自在。經說九地菩薩，得四無礙辯，說法無礙，但這話是有限的。九地菩薩為九地菩薩說，能一切自在嗎？如對方是十地菩薩，能無礙嗎？當然不會的。所以真能說法自在無礙的，唯有佛。說法，與說話，作文一樣，一般都是要思考的。如出席會議，請你說幾句話，得心裡想一想，今天講些什麼。即使沒有定腹稿的，到了那地方，也得看看情形，或聽別人講些什麼。如什麼都不想，一下子跑上去，怕說不上來，說也說得不合理想。作文也是這樣，總是要考慮一下的。但是佛的究竟無分別智，是不加功用的，不用思慮，自然能任運自在，應什麼機說什麼，說得恰到好處，名為說法自在。

（己） 悟入無分別智遍知

Ⅰ 標列

悟入遍知者，當知有四相：謂對治遍知，及自相遍知，諸差別遍知，五作業遍知。

對於轉依，本論以十種相來說明。第六相——悟入所依住，也以六相悟入，現在是第六相，「悟入」無分別智「遍知」。遍知是於一切法而莫不通達的，無分別智是遍知。證悟真理的智，斷種種的障，去種種妄執，起種種妙用，這都是遍知相。遍知的含義很廣，所以又標列「四相」，然後分別解釋。標列四相是：一、「對治遍知」，約對治妄執以顯示遍知；二、「自相遍知」，顯無分別智的自相；三、「諸差別遍知」，對小乘以顯無分別的殊勝——差別；四、「五作業遍知」，無分別智所起妙用，能作種種自利、利他的一切事業。

Ⅱ 別釋

(Ⅰ) 對治遍知

其對治遍知，謂無分別智，對治五妄執：即妄執有法、數取趣、變壞，異及損減性。

「對治遍知」，明對治種種妄執的遍知相。「無分別」智遍破一切妄執，不是暫時的「對治」，而是徹底的克服，消解一切妄執。換言之，只有真

正的般若，才能斷一切妄執。所以譬喻說：『般若如大火聚，四邊不可觸。』這是說般若——無分別智，如大火聚，各式各樣的執著，一觸到般若，都不能存在。般若能夠遍破一切妄執，斷息一切戲論，本論扼要的舉出「五」種「妄執」，為無分別遍智所對治。

一、對治「妄執有法」，這是法執。法字的意義，如《辨法法性論》，法是生死的一切。但這裡，法與數取趣相對。數取趣——補特伽羅我執，是於自己或其他有情身心上，看作一獨立自體，有一實在的生命主體，就是實有補特伽羅，名補特伽羅（我）執。如眼所見的青、黃、赤、白等，耳所聽到種種聲音等，六根、六境、六識，都是法。有情界的血、肉、筋、脈等，器世界的山、河、大地，草、木、叢林等，以及年、月、星宿等，六識所得到的一切，都名為法。眾生是沒有不執取法為實有的，如唯心所現的能取、所取，能取是心，所取是境，我們終覺得心和境都是實有的。地球、太陽，無邊星宿，是想為實有的；如說極微，即是小到不是眼耳所能經驗的，如原子、電子等，聽到了也覺得它是實有的。這六識的境界，了別到什麼，都好像實有性的；就是能了別的識，也覺得是實有的。這種妄執有法，是無分別智所能對治遣除的，所以第一種就是叫妄執有法。

二、對治妄執「數取趣」：上面已說過，梵語補特伽羅，是不斷的受生死（趣）者，一生又一生的不斷受生。於生死輪迴中，執有生命自體，從今生到來生，從人間到天上，來來去去，就是這補特伽羅的來去。佛教徒信輪迴——流轉嗎？確信作善業的死了生於人間、天上了；作了惡，要墮落到地獄去。但一般人，聽說生來死去，總好像有個生命自體，生到天上，墮入地獄。於是說惡人下生到畜生趣去，就說變畜生，好像人變了豬、羊一樣，這都是由於妄執實有補特伽羅我執所引起的妄執。自我的妄執，是普遍的，凡夫是沒有人能遠離的。依唯識宗說：我執，小乘學者，以無常、苦、空、無我的正觀，觀身心中我不可得，得無我正見，就能斷我見得解脫了。通達我空的智慧，名為我空（或作生空）智。大乘菩薩修行斷執，與小乘不一樣。菩薩要正觀一切唯心所現，離能取、所取，一切法不現，體悟清淨法性。那時，能斷我執，也能斷法執；從初地菩薩，到成佛才究竟斷盡。所以平常說

：小乘斷我執，大乘斷我法二執。雖然中觀宗不一定這樣說，但唯識宗確是這樣說的。上面所斷二種妄執，小乘智慧能破實有數取趣我執，能破我見；大乘菩薩以無分別智，通達我法二空，斷我法實有性的妄執。法執與數取趣我執，實包括了一切的妄執，我執、法執外，還有什麼執呢！

下面約另一意義，又別出三種妄執。

三、對治「變壞」妄執：平常說，一切是無常的，無常所以都是要壞的。這種通俗的話，佛弟子也是在這樣說的。但進一步推求，變壞是怎樣的變壞？如執著有實法，慢慢地變化，到最後壞盡，那是妄執。佛法說變壞，推論到剎那剎那，即生即滅，不承認有暫住而漸漸變壞的。進一步說，我們所見到的一切，似乎生滅變化，其實一切法本性不生不滅。所以如執有實在法，漸漸的變壞，那是一種妄執。如幻如化，即生即滅的壞相，看作實在了，而想像為漸漸的變壞，是與真實事理不相應的。以變壞為妄執，無論中觀宗，唯識宗，都是一樣的。一切法性本不生滅，無分別智現證法性，能對治對於生滅變壞的妄執。《楞伽經》上說，有好多外道，說種種意義的變壞，依大乘唯識，都屬於妄執。就是小乘部派中，如執實有生滅，也是妄執。當然，佛說無常，也說變壞，但佛說的意義，是與世俗的變壞見不同的。

四、對治「異」妄執：異即差別。在這生死世界裡，相對界是無限的差別，可說都是差別相。這種差別觀念，習以成性，覺得一切都是差別的。即使聽到說法與法性，生死與涅槃，煩惱與菩提，有為與無為，也覺得是各各差別的。無往而不差別的妄執，無分別智現前，就能對治，因為無分別智也名無差別智，現證法性、真如，是無二無別、平等平等的。所以一切差別相，都是虛妄所現，而眾生隨而妄執，唯有現證這無分別智，能對治這別異相。

五、對治「損減性」妄執：什麼是損減性妄執？這在唯識學中，是有重要意義的。沒有的東西，我們以為他是有的；不是這樣的，而我們覺得他是這樣的，這叫增益妄執。他本不是這樣，我們給他附加了什麼上去，如執有法，執有我，執有差別，執有變異，都是增益的妄執。另有損減妄執，那是應該有的，的確有的，而我們以為沒有，是有而執為沒有，就是損減性妄執。

例如不承認有輪迴，以為死了什麼都沒有了，這是損減性妄執。唯識宗所說的損減性妄執，最要緊的是：如以為一切法都是空的，就是損減性的妄執。因為，虛妄分別有，雖不是真實有的，卻不能說沒有，如說沒有，那一切能取、所取等，一切從那裡來呢？所以唯識宗與中觀宗——空宗的重要諍論，就是說一切皆空（經所說）是不了義，應該依三性來解說，依他起性——虛妄分別是有的，不能說是空的；圓成實空性是空所顯性，也不是空的。無分別智，能對治損減性的妄執。至於空宗怎樣的答覆，這裡且不加討論。中觀以如幻如夢等喻，說一切法空。唯識宗說：夢境是沒有的，但夢境也可發生作用。有人夢醒時，覺得好辛苦；有人在夢中，身體上會起一種變化。所以如幻如化，也不能說是空的，什麼都沒有的。所以世間法，唯識宗分為二類：一、雖妄執為有，其實是沒有的；二、雖在法性中不可得，但在世俗諦中不可說沒有的。應該有而以為沒有，就是損減性妄執。

無分別智能對治，除遣這五種妄執，就是對治遍知。

(Ⅱ) 自相遍知

自相遍知者：遠離不作意，超尋伺、寂靜，自性、執息念，五種為自相。

「遍知」——無分別智的「自相」，不容易正面說明，所以從遠離世俗的五種無分別，來表示這證悟法性的無分別智自性。因為，多少人聽到無分別，都誤會以為這就是無分別，佛法所說的無分別智，其實可能錯了。《楞伽經》說『分別是識，無分別是智』，禪宗也常說這二句話。彌勒菩薩所開示的，真能證悟法性的無分別智，與一般所說，這樣那樣的無分別，是不同的。不相干的、錯誤的無分別，應把他清理出去，所以說到這遍知自相，就是說五種的無分別都不是的。佛弟子應該多想一想，怕自以為然的無分別，正是五種中的一種！

一、「遠離不作意」的無分別：遠離二字，是通貫下文的，遠離不作意的無分別；遠離超尋伺的無分別；遠離寂靜的無分別；遠離自性的無分別；遠離執息念的無分別。遠離這五種無分別，才是真正的無分別智。所以，無分別智是離這五種不正確的無分別。不作意，與不注意的意義相近。在根、

境相關涉而起識時，一定有作意，作意有引發識趣境的作用，如沒有作意，那就視而不見，聽而不聞，食而不知其味。眼前的境界過去，卻不知道是什麼；耳中似有聲音，但也沒有聽進去，這就是不作意。如不起作意，就視而不見，嗅而不聞，似乎觸對境界而心無分別。如禪宗的神會，勸人不作意修，以為是無分別（燉煌本《壇經》，六祖慧能是徹底否定不作意修的）。菩薩的無分別智，在修加行無分別智時，到任運現前，也是不作意的，但與直下就不作意，不作意而覺得什麼都無分別，是大大不同的。不要以為是修行時，什麼都不觀察，什麼都不分別，以為就是無分別。靜坐中一切不作意，也能引發一些類似的定境，不知道這不是無分別智，而是心識萎縮，精神呆住，引起恍恍惚惚的幻境。

二、遠離「超尋伺」的無分別，比上一類要深一些。什麼是超尋伺？尋與伺，是兩種心所作用。以尋伺二字的世間解釋：尋是東找西找的尋求，伺是伺察。伺也是在尋找，但方法不同。如貓找老鼠，跑東跑西的找，是尋；如發現鼠洞，貓就等在洞口，靜靜的等著老鼠出來，這就是伺。現在尋與伺的心所作用，都有推求分別的意義，但有粗有細：粗的分別名為尋，細的分別就是伺。人的說話，是依於尋伺的，如沒有尋伺，就不會引發語言。在眾生來講，我們所處的是欲界，欲界眾生一定是有尋、有伺的。修定而得初禪定的，定心中還是有尋有伺，所以初禪名有尋有伺三摩地。向上進修，在初禪與二禪間，名中間禪，中間禪名無尋有伺三摩地；那時，粗的分別沒有了，細的分別還是有的。等到修得二禪，名無尋無伺三摩地，那時尋與伺都沒有了，所以二禪以上，是超過尋伺的。如沒有尋伺，就是無分別智，那麼得二禪定，生二禪天的，都是得無分別智了！然二禪是定而不是慧，二禪天人還是凡夫，所以超尋伺的無分別，不是無分別智。在禪定心境中，到了二禪以上，像鏡子照東西一樣，來個什麼，就現個什麼，分別明了，可是沒有尋伺的分別。在安靜的定心中，了了分明，而沒有尋伺的分別，也是很好的定了！但這樣的無分別，不是無分別智。

三、遠離「寂靜」的無分別：二禪已經是無尋無伺了，經三禪到四禪，或四禪以上，那時的定心，最寂靜，最安靜，沒有些微激動，所以四禪以上

名為不動。人都是會激動的，為什麼會激動？喜、樂、憂、苦，這是會引起激動的。到了四禪，憂與苦，早已沒有了；喜與樂也不再現起，唯是捨受。憂、苦、喜、樂——情緒的激動都沒有了，所以四禪以上，是最寂靜的。上面所說二禪的無尋伺，雖好像無分別，還有衝動的心情，到此時，一些激動的心情也沒有了，佛法中名為寂靜，如中夜無聲一樣。大家不要誤會！這不是佛法所說的涅槃寂靜，只是定境的寂靜。表示證悟境界的術語，有些也應用於定境，如不動，寂靜，無分別等。如誤以定境的寂靜為無分別智，那麼四禪以上，都是大菩薩了！其實，四禪以上，還是共世間的禪定，所以這樣的寂靜，也不是無分別智。

四、遠離「自性」的無分別：什麼是自性無分別？自體本來就是沒有分別的。如桌子、板凳，從來就是沒有分別的。這樣，土、石、樹木、花草等物，都是自性無分別，不是經修行而達到的無分別。這種自性無分別，不是無分別智，否則，石頭、泥土等，都成了聖智了。所以成佛，是凡夫修行所得的；無分別智，是分別心經修行而得無分別的。中國佛學所說『無情有性』、『無情成佛』，實是違反佛法的戲論！

五、遠離「執息念」的無分別：這是外道定。生死輪迴不已，病根在什麼地方？因有分別心，剎那剎那的念念不息。那有什麼辦法呢？如生滅心不起，意念不起，就可以得涅槃了。外道不知妄念的因緣，不知離妄念分別的正道，以為只要沒有念就好了。所以執著息念，以息念法門而修行。不知這樣的修行，即使修到了無念，還是外道禪。外道中有二：一為無想天，是屬於四禪天的。外道以為，我們的妄念，依想而起，所以用滅想為方便。想是心所法，與一切心識相應，有心識就一定有想。外道修無想為方便，得定時，想沒有了，六識也不起了，是無心定之一。依唯識學，得無想定的，沒有六識，第七、第八識還是有的。外道如修成無想定，死後上升無想天，受五百劫無心的果報。修得了定，有些是會失掉的，可是得了無想定的，因為沒有（六識）心，所以不會退失，一定要受長期無心的果報。二、是非想非非想定，是屬於世間最高的禪定。有的外道以為：心念的生起時，一定有受與想相應。想，所以多起分別；受，所以有苦樂等情緒的不穩定，所以以止息

受想為方便，將受與想止息下去，使它不起；受與想不起時，一切心心所都不起了。佛法名之為非想非非想定，是心識微細到似有似無的境地。無想定與非想非非想定，外道修得了，就以為是涅槃，無有分別。佛法認為這只是息念為先的定境，不是涅槃，當然也不是無分別智。我們知道，無分別智是要以分別力，修觀行而成就的，不是不分別就是了，更不是把念壓下而無心就是了。不作意，離尋伺，寂靜不動，一切心識不起的定境，不離虛妄分別所攝，離不了唯心所現。所以說到無分別智，不要誤會了，以為沒有分別就是了。

學佛的道友們，每為佛法的名詞所誤解。聽說空，以為空是什麼都沒有了。聽說無分別的，以為不作意，不尋伺，兀兀騰騰的什麼都不問，以為能達到最高的無分別；也有以為少分別，少煩惱，如以為離想受可以得涅槃。佛法所說現證法性的無分別智，是要修加行的。要親近善知識，聽聞大乘法，如理作意，勤修止觀。依唯識學，要理解唯心所現，修有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行，才能實現無分別智，體悟法性，真如。印度的大乘佛法，唯識與中觀，都是聞、思、修；要修習止觀，依止觀得定慧。佛法是以慧為先導，以戒為基礎，以定為方便，才能悟入。從前釋迦牟尼佛，出家修行，起初跟二人修學，所修的就是定——無所有定，非想非非想定。釋迦不滿意，才到菩提樹下，深觀緣起法，通達法性而成佛的。這就是佛法與外道的不同處。佛法的證悟，從觀慧而來，不是但依深定的。有的以觀慧為分別，而專從禪定去達無分別，可說是根本顛倒了！

(Ⅲ) 差別遍知

差別遍知者，謂不分別性，及非少分性，無住與畢竟，並其無上相，是五種差別。

「差別」，是不同的意思。菩薩「遍知」——無分別智，與二乘不同，勝於二乘的，也有五種。一、「不分別性」：菩薩根本無分別智現前，是不分別性的，也就是不是分別性的。眾生的心識有能分別，有所分別，沒有不分別的。二乘聖者的無漏智，由於執法有實性，所以是有分別性的。不分別

性，顯出了菩薩遍知的差別。

二、「非少分性」：二乘能通達少分法性，於有情身心，通達無我空性；菩薩遍於一切法無分別證悟法性。菩薩智盡虛空、遍法界，於一切法無分別，不是二乘那樣的少分性，所以說：二乘空如毛孔空，菩薩空如太虛空。

三、「無住」：菩薩的無分別智，是無住的，無所住著。住是安住，有定住而不動的意思。眾生是有所住的，住於生死，住在生死中，安定的，牢靠的，住在生死中，不能出離生死。凡夫住生死，二乘住涅槃。住涅槃，就落在涅槃中。凡夫住生死，聲聞、緣覺住涅槃，住是住著，住著就局限定了。住涅槃有什麼不好？如住涅槃，就遠離生死，不能化度眾生。如自己的生活好了，沈醉在舒服享受中，就忽略了別人的苦難一樣。聲聞、緣覺住在涅槃，依大乘法說，想發願迴心向大，也是很不容易的。但菩薩不住生死，不住涅槃，生死與涅槃，無二無分別，所以都無所住（或稱為無住涅槃）。菩薩無分別智，離生死而證涅槃；雖契入涅槃，而悲願熏心，不離生死，歷劫化度眾生。小乘與大乘無分別智，是這樣的不同。

四、「畢竟」：眾生，二乘聖者，什麼都是有局限性的。大乘無分別智，體悟一切法空性，這是超越時空性，超越數量的。所以，時間，空間，功德，化度眾生等，一切是一切的一切，無窮無盡的。菩薩一直到成佛，成佛以後，是盡未來際度眾生，這是無分別智的畢竟相，非凡夫、二乘所有。

五、「無上相」：最究竟、最圓滿的無分別智，是佛智。佛的無分別智，唯佛與佛，乃得究竟。佛佛平等，無上無等，再沒有比這再高再上的，是無分別智的無上相。

大乘的無分別智，從不分別性，非少分性，無住，畢竟，無上相——「五」相中，顯出了無分別智的超越於二乘的「差別」相。

(Ⅳ) 作業遍知

最後業遍知：謂離諸分別；給無上安樂；令遠離煩惱，無所知二障。其後所得智，而能正悟入，一切所知相，嚴淨諸佛土，成熟諸有情；並能令生起，一切相智性。五種業差別。

菩薩遍知中，「最後」是「遍知」「業」，是無分別智的業用。作業是（事）業用，也就是無分別智所起的大用。事業有五種，根本無分別智有三；後得無分別智有二，以下分別的解說。

先以根本無分別智來說，一、「離諸分別」：離諸分別，一切分別不起，是無分別智的妙用，是無分別智中最主要的。

二、「給無上安樂」：離一切分別，證得涅槃，涅槃是無上安樂。不是灰身泯智的二乘涅槃，是備有常、樂、我、淨四德的大般涅槃。無上安樂，依無分別智離一切分別繫縛而得。

三、能離障：「遠離煩惱」、「所知二障」。離煩惱障，沒有所知障，是無分別智的作用。無分別智，上面已說能對治種種的妄執。能對治一切妄執，所以能離二障。障是障礙，煩惱障能礙涅槃，所知障能障大菩提，非離障是不能證涅槃，得大菩提佛果的。

什麼叫煩惱？煩惱本是種種不良心所法的通稱。生起來的時候，使心識煩動惱亂，情緒不安定了，是非不明白了。煩惱很多，或是屬於情感方面的，或是屬於知識方面的，或是屬於意志方面的。凡一切不如理的，不正常的不良的心理因素，都是煩惱。唯識宗分煩惱為二大類：一、煩惱障：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

二、所知障：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裡。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那麼，所知障是由於內心有微細煩

惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。唯識宗有一句話說：『所知不是障，被障障所知。』所知的境界自身，不能說是障，由於自己心理的執障，才障蔽了所知的真相。如戴了紅色的眼鏡，看來什麼都是紅色的；戴了凹凸眼鏡，看出來都是彎彎曲曲，歪歪斜斜的。其實，所見的並沒有變了樣，只要除去紅色或凹凸的眼鏡，就見到真相了。如一切是唯心所現的，現起能取、所取，由於不知唯心所現，以為心是心，境是境，心境各有自性，這就是所知障所起。遠離這所知障、煩惱障，是根本無分別智的妙用。能徹底的離障，才能得大菩提、大涅槃，圓滿佛果。

以下，是後得智的業用。根本智證真以後所生起來的智慧，是後得無分別智。後得，就是證真以後所得的。後得智的業用，有二：一、「能正悟入，一切所知相」：通達一切所知相，是通達一切法的如幻如化，種種無盡的，一切一切的所知法相。所以說：根本無分別智是平等智，後得智是差別智。佛菩薩不但通達平等真性，也依後得智，善巧一切，於一切無所不知。

有了這悟入一切所知相，所以能完成二大工作：「嚴淨諸佛土，成熟諸有情」。龍樹菩薩也說：菩薩得了無生法忍（般若證悟法性）以後，就沒有別的事了，專於方便利他，嚴淨佛土，成熟眾生。嚴淨佛土，是菩薩遍到十方佛土，種種供養莊嚴，見佛，聞法；廣修種種功德，莊嚴佛土。等到修行圓滿成佛，就實現了最清淨最圓滿的佛土，不但莊嚴法身佛淨土，還能引攝菩薩，於諸佛法會中，受用法樂：這就是嚴淨諸佛土。成熟有情，只是應一切根機，現身、說法。有人天善根的，以人天法而成熟之；有聲聞、緣覺善根的，以聲聞、緣覺法門而成熟之；有大乘善根的，以大乘法門成熟他——使他發菩提心，修菩薩行，廣度眾生，究竟成佛。成熟，或譯成就，就是使他成法器，善根成熟而能解脫。菩薩後得無分別智的利他，不外乎救度眾生與莊嚴佛土；在利他中，完成佛果。小乘與大乘，這就是根本不同處：小乘以『自利』為主，以解脫自身的生死，為唯一大事。對於眾生，只是隨緣攝化。有時往來出入，見到了人，多少說幾句佛法，要他歸依三寶，或勸他布施，持戒；有智慧善根的人，為說四諦法門，不能說不救度眾生。但聲聞的

化度眾生，是隨緣的，缺少主動的大願，所以不能為人作『不請之友』。菩薩就不同了，菩薩以悲願方便，利他為先，從根本無分別智起後得智，起無方妙用的時候，能與眾生以不同程度的救度，盡未來際為眾生。而且，聲聞但重視有情的淨化，菩薩更重視環境，也要淨化國土。如阿彌陀佛完成了莊嚴清淨的極樂世界，能攝受無數人到那邊去，淨土中容易修學，容易成就，容易不退轉。大乘法一定會說到淨土的，這就是菩薩後得智所起業用的特勝。

後得智的第二業用，是「能令生起」「一切相智性」。佛智的名稱很多，如一切智，一切智智，一切種智，一切相智。一切種智是一切法門通達一切法的佛智；一切相智，是通達一切法的一切相。所以一切相智與一切種智，意義相近，都是通達無盡一切法的佛智。這是菩薩的後得智，到了究極圓滿，就成為佛的一切相智，所以是後得智所起的。

菩薩遍知——無分別智的「業」用「差別」，共有「五種」：前三種屬於根本無分別智的業用，後二種屬後得無分別智的業用。無分別智的遍知，以對治、自相、諸差別、五作業，來說明，已說完了。以六相悟入所依住，廣明無分別智，也到此為止。

(七) 悟入作意

悟入作意者，謂若諸菩薩，發心欲悟入，無分別智者，當作如是意：由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因，依此起異識；故彼因及果，雖現而實無，彼現法性隱，彼沒法性現。若如是作意，菩薩即能入，無分別正智。

「悟入作意」，是說要悟入轉依，得無上大般涅槃，應該如何作意。這裡，作意是意解，是觀想。可以分為二段：一、作唯識理解；二、修唯識觀行。假使菩薩「發心」，想「悟入」「無分別智」而得轉依，那就應該起這樣的意解，也就是這樣的理解、思惟。這就是要知道：眾生無始以來，「由不知真如，起虛妄分別，名曰一切種，為現二取因」。眾生從來不曾知道真如、法性，因沒有能通達法性，所以就起虛妄分別心。虛妄分別，是一切妄識的別名。虛妄分別的心心所法中，根本識名為一切種，一切種子識就是阿

賴耶識的異名。阿賴耶識攝藏一切種子，從種子起現行，所以虛妄分別種子識，能變現而起能取、所取，為現起二取的因緣。到底為什麼有虛妄分別呢？虛妄分別的所以生起，就因為不通達平等法性、真如，不通達真如，就起虛妄分別。這樣說，有人要解說為迷真起妄了，好像真如本來清淨，由於不了，以後才生起虛妄分別。其實，這是論理的前後，並不是時間的先後。什麼是論理的前後？在理論上，平等法性是本來如此的，因為不通達法性，所以就有虛妄分別，所以說虛妄分別因不知真如而起，虛妄分別可滅而真如常住，可說虛妄分別是後起的。但這不是時間上的先後，決不能想像先有個真如，後來因為不悟真如，才生起虛妄分別。真如常住，是超越時間性，所以想像有時間的先後，是顛倒見。應該說，從無始以來，就是這樣的，不悟真如而起虛妄分別。一切種，在唯識學上，是阿賴耶識，一切種子為生起一切的根源。一切種是虛妄分別的生死根源，一切種起虛妄分別，虛妄分別能攝持一切種，虛妄分別與一切種，是不一不異的。無始以來為惡習所熏成的虛妄分別，就是一切種阿賴耶識，為現起二取的因。「依」於能取、所取的變現，「起」種種別「異識」。什麼是別異識？能取、所取——二取，就是別異。在能取中，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識，——都是別異，在所取中，色、聲、香、味、觸等，山河、大地、草木、叢林，一切是唯識所現的差別相，一切唯識為性，可以稱為識的。

這樣，一切種是因，虛妄分別是果；虛妄分別是因，能取所取是果；「故彼因及果，雖現而實無」。依因有果，因果的種種差別，其實都是不可得的，只是虛妄分別所現——唯識現而已。虛妄分別如烏雲一樣，真如如虛空一樣。「彼現法性隱，彼沒法性現」，這就是虛妄分別種子現起時，就不知法性、真如，如烏雲聚集，明淨的虛空就隱而不見了。如虛妄分別的一切種子沒有的話，法性就顯現清淨，如烏雲消散而顯出明淨的虛空一樣。迷悟、染淨的轉依，應這樣的理解！

「若如是作意，菩薩即能入，無分別正智。」這是結說。菩薩發心要悟入無分別智，證入法性而得轉依，要有上面所說那樣的作意。眾生無始以來，不悟真如，起虛妄分別，有一切種子阿賴耶識。有了一切種子識，自然的

現起能取所取，因果展轉，起種種異識，在生死流轉中，不能解脫。這唯有了解虛妄分別所現，雖現而無實去求解決。這樣的作意，菩薩就要入唯識法門，讀大乘經論，理解唯心所現的道理，起唯識的決定勝解。有了這樣的唯識正理的聞、思，進一步可以修觀了。

從緣知唯識，觀識不得境；由境無得故，亦不得唯識。由此無得故，入二取無別，二別無所得，即無分別智。無境無所得，以是一切相，無得所顯故。

上來，理解到生死到涅槃——轉依的正理，就是依唯識所現而明迷悟、染淨的正理。有了這樣的理解，就要進一步修唯識觀，觀也就是作意。被稱為方便唯識觀的，是「從緣知唯識，觀識不得境」。緣是所緣，了解到心識所緣的，一切唯識。根本是虛妄分別——妄識。依虛妄分別而顯起一切，這一切當然以妄識為自性。在虛妄分別心所緣境界，似乎是存在於心外的，知道了一切都是唯識所現，所以觀一切唯識而不得外境的實性。離了識以外，所取的境不可得，就是所取空。唯是識所現前，離心的所取境不可得，是唯識無境的正觀。

「由境無得故，亦不得唯識」，被稱為真實唯識觀。識與境是相對的，有境就有識，有識就有境，有漏的心識活動，確是如此的。現在，既觀所取的境不可得，與境相對的識，也不可得，所以說亦不得唯識。依空宗說，這妄識也是空的；但唯識宗說，因外境空無，能取的內識也不能現起了，所以說不得唯識。

「由此無得故，入二取無別」，由於觀所取無所得，能取也無所得；境不可得，唯識也不可得，所以能悟入二取無別。能取不可得，所取不可得，同樣的無得，無二無別。「二別」——能取所取的差別都「無所得」，能從觀而悟入無得，「即無分別智」現前。妄識與無分別智，有這樣的根本不同：妄識一定有所取、所緣境相，如沒有境，妄識是不能生起的。有心一定有境，所以《密嚴經》說『眾生心二性，內外一切分』，眾生心有二性，就是現有內外，內是能取，外是所取。有能取、所取，相互關涉，所以種種貪愛

，種種執著，種種分別，都起來了。無分別智，決不是我不分別，不想就是了。一定要破除所取，因所取空而能取也不起，無分別智才能現前。無分別智與妄識不同，是沒有所緣相的。無分別智證悟真如，真如無相，所以無分別智不是妄識那樣，有真如相可得。一般心識的緣了境界，心內一定有所緣的影像；沒有影像相，就不可能知道。無分別智是沒有影像相的，所以叫無所取，無能取，能所雙忘，也就是無分別智，是超越主觀客觀的自證。

總結的說：「無境無所得」，境是沒有的，由無境而能取、所取都無所得。這樣，「以是一切相，無得所顯故」。在無分別智證中，一切相都是以無所得而顯出真如。如《般若波羅蜜多心經》說：『以無所得故。』一切法都無所得，就是般若，也就是無分別智。在無分別智證悟中，一切相不可得。所以，如以為證悟是這樣那樣的，是不可信的。從前，香港有一位禪師：勸人參禪，他的方法特別快，幾天就可以開悟。他對他的弟子說：『你看，你看，你找啊！』有弟子問他：『師父！你到底找到了什麼東西？』他說：『我好不容易才找到了，頭頸後面亮亮的。』那是笑話！真正的證悟，那裡是這樣的相？證悟無分別智現前，一切法都無所得，佛也不能說是什麼的。

依悟入作意說，要這樣的理解唯識所現，除二取而滅虛妄分別，才是唯識法門的主題。

(八) 悟入地

加行悟入地，於四相當知：由勝解加行，於勝解行地，是順決擇位。各別證加行，即於初地中，是觸真實位。由修習加行，於未淨六地，及三清淨地，是為隨念位。由究竟加行，任運佛事業，相續不斷故，此即是達到，彼智體性位。

『加行』一詞，上面說過，含義是有寬有狹的。現在所說加行位，是廣義的。在修行歷程中，一切的功用，努力，都叫加行。進一步說，佛的無方妙用，從十地菩薩進修到成佛，成佛的利生大用，也還是加行。所以這裡所說的「加行」，是廣義的。修行到成佛，一步步的前進，用「四相」來說，也就是四種不同的階段。唯識宗立五位：資糧位，加行位，見道位，修道位

，究竟位。從菩薩發心到成佛，分成五個階段。現在所說加行的四位，沒有說第一資糧位。資糧位雖修福德、智慧資糧，還沒有修唯識正觀，對於悟證轉依，差得太遠，所以不說。從加行位說起，就只有四位了。

一、「勝解加行」：勝解是深刻的理解，達到堅定不拔的階段。勝解不是真實的體驗，不過也不是一般平常的了解。依唯識說，這是深解一切唯識，而修唯識觀的。「勝解行地」，就是煖、頂、忍、世第一法——四加行位；地是經歷的地位，修勝解行的地位，名勝解行地。這是初地菩薩以前的，修唯識而到初地證悟的階段，那一不長的時期，名勝解行地。勝解行地，「是順決擇位」；那時候的智慧，又名順決擇分善根。什麼叫順決擇？真正能決擇真理，那是證悟了。修煖、頂、忍、世第一法——四加行，觀所取空，觀能取不可得，觀所取、能取——二取都無所得，這種觀察慧，是順於決擇的。換言之，是傾向決擇，引到真正的決擇、證悟的，所以叫順決擇位。煖、頂、忍、世第一法，修順於決擇、證悟的觀慧，就是上面所說的：有得加行，無得加行，有得無得加行，無得有得加行；修這四種加行的階段，是勝解行地。勝解行地，一般說，可通於初地以前的十住，十行，十迴向，不過本論專指十迴向末了，起四加行時，名勝解行地。

二、「各別證加行」：菩薩初證真如——見道位，初地菩薩所起加行，名各別證加行。證悟真如、法性的加行，為什麼名為各別證加行？各別證是各別自證，證得一一法的本性——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，無二無別，所以或說為通相——共相。是一一法的本性，所以說各別證，但又不是一法一法去體認，而是一證一切證的。前面曾說到自內證，正就是這各別證。中國人歡喜說一，如說一真法界，其實真如、法性無二無別，無二而又是不著一的。各別證加行在「初地」菩薩見道位，就「是觸真實位」。觸是直接體驗到的，真如的親切證悟，名觸真實位。各別證加行，與勝解行的加行不同，勝解行是加行無分別智，各別證是根本無分別智。

三、「修習加行」：由修習加行，「於未淨六地，及三清淨地，是為隨念位」。隨念，是隨順根本無分別智，依證悟的法性清淨，於一一法不斷的

體驗、修習，趣向圓滿。隨念位是修道位，名『修習加行』。依菩薩十地說：初地歸入觸真實位；二地、三地、四地、五地、六地、七地，名為未清淨六地；八地、九地、十地，是三清淨地。也可以說：從初地到六地，是未淨六地；七地、八地、九地，是清淨三地。未淨與清淨的差別在那裡？菩薩地中，從初地到六地，名有相有功用地；七地名無相有功用地；八地到十地，名無相無功用地。前有相，所以初地到六地菩薩，無分別智悟入真如，一切相都不現。當然清淨了；但後得無分別智起，相又現起，有相與無相間雜，一下子有相，一下子無相，所以名未淨六地。八地菩薩以上，無相無功用，二諦並觀，真俗無礙。七地菩薩以上，才是純無相觀，八地、九地、十地，名三清淨地。第七地無相而有功用，在清淨與未淨之間，如在兩國中間一樣。可說清淨；約有功用，也可說未淨。修道位菩薩的地地加行，是修習加行。

四、「究竟加行」：從十地菩薩後心到成佛，所起的名究竟加行。十地菩薩的時間很長，到了十地菩薩的最後心，一念圓證中道，也可說真俗無礙，事事無礙，到了最究竟，最徹底的階位。虛妄分別習氣一些也沒有了，所以說煩惱、所知二障的粗重習氣，全部斷除之時。十地圓滿的最後一念，進入佛位的加行，名究竟加行。由究竟加行，圓成佛道，能「任運」——自然而然的施為一切「佛事業」。佛的身業、語業、意業，都有自利、利他的一切妙用，都是自然而然的，名為任運。任運的佛事業，「相續不斷」的盡未來際，所以名為常。以究竟加行，到達成佛，才是真正到達了，「彼智體性位」。佛以無分別智證真如，真如最清淨，無分別智最究竟為體性。如如、如如智無二無別，名為法身；法身是智法身，是以無分別智圓滿顯發清淨法性為體。經中或名為法界體性智，法界體性智就是佛的體性智。上來所說四加行，各各不同，一步一步的深入，也一步一步的圓滿。究竟圓滿成佛，是究竟轉依，大菩提與大般涅槃，圓滿成就。

下面說轉依有二種相：一為過患相，一為功德相，這是一正一反的。什麼是過患相、功德相？意思說，如沒有轉依，有一切的過失，佛法的一切功德都不能成立；反之，有了轉依，一切功德能成立，一切都沒有過失。這說明了為什麼要說轉依，轉依是後期大乘——唯識與如來藏學所說的。轉依的

自性，是無垢真如。迷真如法性，有虛妄分別，現二取相；悟真如法性，能斷惑，修道，得涅槃、菩提，成就智法身。轉迷啟悟的佛法，都不離真如法性而成立。

(九) 悟入過患

悟入過患者，謂若無轉依，有四種過患：無斷惑依過；無修道依過；無諸涅槃者，施設依處過；三菩提差別，施設無依過。

如沒有轉依，「有四種過患」：一、「無斷惑依過」，就是斷惑沒有著落，斷煩惱就沒有依止。二、「無修道依過」，修道——以悟入真如，沒有依處，沒有著落。三、「無諸涅槃者，施設依處過」。什麼是涅槃？涅槃依什麼而說？如沒有轉依，也沒有施設涅槃的依處了。四、「三菩提差別，施設無依過」。三菩提是聲聞、緣覺、佛的菩提，這三種菩提，如沒有轉依，那三種菩提也亦無從施設了。所以，修行斷煩惱，要轉依；修道證真，也要轉依；涅槃要轉依；菩提，阿耨多羅三藐三菩提，也都要轉依。如沒有轉依，斷惑，證真，涅槃，菩提，都無從安立，這就是後期大乘，特明轉依的理由所在。

一、無斷惑依過：斷惑（煩惱障、所知障）與證真是相應的，證悟的一念無分別智現前，就斷除了見道所斷的惑障；證真如光明的顯現，斷惑如黑暗的消散。本論上文說到轉依的自性，是：『謂客塵諸垢，及與真如性，不現及現義，即無垢真如。』真如是轉依自性，無始以來為客塵諸垢——惑障所蒙蔽，不得顯現無垢清淨；轉依就是轉滅客塵諸垢，轉顯真如清淨。客塵諸垢等虛妄法，是依附真如的，但真如不受惑染，而終究可以轉去的。在斷惑中，如斷惑證真時，眼、耳、鼻、舌、身、意等識沒有了，煩惱也沒有了，一切相都不現前。但惑障並沒有斷盡，見道證真以後，從真出俗，二取相又現前了，還有煩惱障習氣，所知障現行、習氣，所以並沒有成佛。真見道時，一切相不現，畢竟清淨，怎麼還有未斷的惑障，惑障保留在什麼處呢？當然不在無分別智中。因為無始以來，法性本來清淨，而為這虛妄習氣所熏染。虛妄分別習氣與真如，雖真妄不一，而虛妄卻依於真如。所以無分別智

現證，雖一切不可得，而虛妄分別的二取習氣還在——依於真如。所以要經長期修行，二取習氣徹底斷了，虛妄分別徹底不起才是純無相行，圓成佛道。中國佛教有一句話——『一念清淨一念佛』，那是不知道惑障次第盡的實際情形了！虛妄分別的習氣依於真如法性，如烏雲依於虛空。烏雲依於虛空，但不能說是從虛空生的，虛空不生烏雲，烏雲卻依虛空而有。所以說斷惑而得轉依，是以真如法性為依而說轉的。經中說到：如來藏為依、為住，為建立故，有生死，有涅槃。虛妄雜染法，依附如來藏，而不是如來藏，是離、是異，真如法性在虛妄隱覆中，名為如來藏。惑障依於真如，真如離惑障，無垢真如是轉依自性，所以說，假使沒有轉依，就沒有斷惑的依止，斷惑障就不能成立了。

二、無修道依過：修道也是以清淨真如為依。修道，從聽聞佛法，知有佛法開始。修布施、供養、持戒，修定，修觀察慧。這樣的修行，都是虛妄分別，都是有漏，這有什麼用？以真如法性為依，所以修道是有用的。聽聞佛法，所聽聞的是法界等流，是從佛證悟法性所流出的聖教。從佛或佛弟子聽法，能熏習成出世心種子。這是虛妄分別的，是世間有漏的，卻發生向於真如法性的作用。能破壞虛妄分別，達到證悟真如，成為無漏聖道。那時，戒、定、慧一切功德，都與法性相應，與真如不離、不異。這樣，修道才有了意義。無漏聖道，一得永得，菩薩的展轉進修，功德也愈修愈大，修到究竟圓滿而成佛。所以說修道，必有轉依，自性——真如為依止，否則，沒有清淨真如為依止，修道也不能成立了。

三、無諸涅槃者，施設依處過：涅槃，為三乘聖者所歸趣，究竟依什麼施設——安立？沒有苦惱，沒有憂愁，種種虛妄顛倒都沒有，什麼都沒有，就是涅槃嗎？不是的！不能說什麼都沒有就是涅槃。涅槃是依轉依而施設的；一切虛妄雜染都沒有了，清淨法性就顯現，也就依清淨法性而安立為涅槃。如不說轉依，無有無垢真如的轉依自性，那涅槃是施設無依了。

四、三菩提差別施設無依過：聲聞菩提，獨覺菩提，成佛的阿耨多羅三藐三菩提；菩提的意義是覺，覺是以清淨法性轉依而建立的。如以生空智慧，通達生空無分別性；通達生空真如的，是聲聞菩提、獨覺菩提。如以圓滿

的無分別智，通達我、法空性、真如，修到圓顯最清淨法界；圓滿無分別智性，就是阿耨多羅三藐三菩提——無上正等正覺。這樣，聲聞、獨覺、佛的菩提，都是依真如、法性而建立的，所以《金剛經》說：『一切賢聖，皆以無為法而有差別。』如沒有轉依自性——無垢真如，那三乘菩提，都有無依的過失，三乘菩提也成為不可能了。沒有轉依，斷惑、修道，涅槃、菩提，都不能成立，也就沒有佛法，過患可太大了！

(十) 悟入功德

當知彼相違，四相入功德。

知道了沒有轉依的四種過患，就知道與上面「相違」反的，也有「四相」悟「入」有轉依的「功德」。有了轉依，斷惑到究竟清淨，一切都能成立了。有轉依自性，從有漏修行，到無漏修行，經十地菩薩聖道而達究竟圓滿，也可以成立了。三乘的涅槃，三乘的菩提，有轉依自性而可以施設了。佛法修證成聖的事，一切都依之成立，這就是功德。這就是唯識學特別重視轉依的理由。

乙 喻說

廣說轉依，有法說，有喻說。上以十種相法說轉依，以下以譬喻來說明。

於無而現有，喻如夢、幻等。轉依則喻如：虛空、金、水等。

在本論的最後，舉二種譬喻，來總結本論的論義。

一、虛妄分別喻：從虛妄分別現起能取、所取，各各差別境界，是「於無而現有」的。實在是沒有自體的，但現起而在我們的認識中，好像是真實有的。於無而現有所舉的譬「喻」，是「如夢、幻」。夢境，好像是有的，見到這樣，那樣，或喜笑，或啼哭；有時夢境非常明白，但夢不是真實的。幻，上面已說過，如以手巾結成兔子，會跳，會叫，可是只是手巾，那裡有兔子！於無而現有的譬喻，譬虛妄分別，一切有為法。經中所舉的很多，或說如夢、幻、泡、影等六喻，或說九喻，或說十喻，本論略舉夢、幻二喻，以等其他的譬喻，譬說於無而現有的有為諸行。

二、轉依喻：轉依自性，無垢真如，從虛妄分別所染，轉化到顯現究竟清淨「轉依」的譬「喻」，本論舉「虛空、金、水」三喻。可以譬喻轉依的，是不止此三喻的，所以末有等字。經中，論中，說到這三種譬喻的，極為普遍。虛空本來明清，或為烏雲所遮，或是大霧，或是風沙大作，天昏地黑，虛空清淨相就不顯現了。如烏雲散了，霧散了，風沙停止了，虛空明淨就顯出來了。這轉依自性，有二種清淨：一、本性清淨，二、離垢清淨。本性清淨，如烏雲遮著虛空時，看起來不清淨，其實虛空還是那樣的，本來是清淨的。等到沒有烏雲時，那時的虛空清淨，譬如真如的離垢清淨。轉依自性是真如，轉依是從客塵諸垢所染，轉為離垢的畢竟清淨。

金喻，如開採金礦，金與礦內的沙、石、土等，混在一起，當然是不清淨了，也沒有見到黃金。將金礦加以冶鍊，成為純金，那時最清淨的金子顯出來了，可用金來作成莊嚴具。當虛妄分別現前時，如礦中的金砂一樣，見它不清淨，有的還不知道是金呢！經過冶鍊，煉成十足真金，可以做種種器具，種種莊嚴具。正如我們經修行，消融虛空分別，無垢真如就轉依而成佛了。大用無方，法身、報身、化身，起自利、利他一切功德業。

水喻，如下大雨時，流水，污濁得很。水為什麼不清淨？因為塵土和水混在一起，所以成為渾水。如水澄靜一下，塵土下沈，把塵土抽去，就成清水了。如加熱使水成為水蒸氣，冷後成為蒸餾水，那是最清淨了。其實，水質本來是清的。真如法性轉依，也是這樣。虛妄分別時，不見真如清淨，一切是煩惱、業、生死雜染。經修行而顯現真如清淨，就像渾水的轉為清水一樣。水的功用極大，一切生物都依水而滋長；如佛德廣大，一切眾生都蒙佛的恩德。

學大乘人，應觀虛妄分別，似有無實，是如夢如幻的。應觀轉依自性——清淨真如，如虛空、金、水那樣。似有而實無的，可以消解滅去，所以能出生死。真如本性清淨，依之而可以斷惑，可以修道；涅槃與菩提果德，也依之而成立。本論辨法法性：法——生死法，可以從前面二譬喻來了解；法性——涅槃，可以從後三譬喻去了解。這二類譬喻，作為全部論義的總結。（宏觀記）

卷004

——民國五十二年冬講於臺北慧日講堂——

懸論

一 釋題

此論全名《無量壽經優婆提舍》，或稱《往生淨土論》，或簡稱《淨土論》。我國淨土宗依三經一論立宗，三經者，一為《佛說阿彌陀經》（小本）；二者亦名《阿彌陀經》（大本），有多種譯本，王龍舒居士會編為一種文字較易懂者，是為通用之大本；第三為《觀無量壽經》。其一論即本論，根據《阿彌陀經》造論，故稱之為「阿彌陀經論」。時人有謂念阿彌陀佛，僅中國有之，印度人並不念阿彌陀佛。此說不確。實際上，印度，尤其是西北印至伊朗（古稱安息）一帶，念阿彌陀佛者甚眾（今已絕跡），但不若國人之立宗專念耳。且馬鳴菩薩《大乘起信論》，龍樹菩薩《十住毘婆沙論》中，均曾附帶提及此一法門，而世親菩薩本論，尤為專門提倡此法門者。故知念佛在印度，古已有之，到華為甚，但華印念佛方便略有不同耳。今釋題分二段：（一）無量壽經，（二）優波提舍。

無量壽經：無量即阿彌陀義。無量壽梵文為 Amitayus。世人壽命皆有限量，故為不徹底、不究竟。如學佛達最究竟圓滿之境界，即得常樂我淨；常為佛德之一：佛壽無限。此經即係指各本《阿彌陀經》而言。

優波提舍——為十二部之一，為順經義解釋之論。印度論有二種：一者、同於中國之註疏，逐句解釋文義，謂之釋經論；一者、為宗經論，依經義為宗，予以發揮，不重文句。本論為宗經論。

關於本論須注意者：本論並不講解《阿彌陀經》，亦不闡明《阿彌陀經》之義理，而是根據該經，提出一種修行法門。故全論所說明者，皆為如何念佛，如何發願往生，所以是以修行為主之論。

二 阿彌陀佛與極樂國土

念佛非只口中念佛，須念念不忘佛及佛之淨土，並發願求生該淨土。今先講阿彌陀佛。

阿彌陀佛即無量佛。說無量須先知何為量。量者，大小、久暫、輕重、長短，彼此可以衡量者之謂。世間萬物無不可量、可思、可議、可以文句詮釋，但究竟圓滿佛果之佛，則其境界不可衡量，不可思議，故為無量。喻如眾水入海，即失其名詮，總為一水，平等平等，不可分別，不可詮解。如眾生福報智慧，等等差別，但至成佛，則法身平等平等，等無差異，即成無量。雖在眾生眼中，仍有無數佛，其實在佛境界，一佛即一切佛，一切佛即一佛，如《華嚴經》說。《般舟三昧經》說：修行念阿彌陀佛，成就般舟三昧時，即得見佛，而所見者為阿彌陀佛，亦見一切佛現前，故阿彌陀佛可說即一切佛之總代表；此為阿彌陀佛之根本意義。阿彌陀佛與《華嚴經》淵源極深，如本論所稱，發願往生阿彌陀佛「蓮華藏世界」。此華藏世界，即《華嚴經》之華嚴世界。又「八十八佛懺悔文」，依《華嚴經》最後一品〈普賢行願品〉而來。淨土宗同人皆知「普賢十大願王導歸極樂」，故阿彌陀佛法門與《華嚴經》關係極深。蓮池大師之解釋《阿彌陀經》，即以華嚴宗義解釋。

無量者以無量光、無量壽為尤著。阿彌陀婆耶為無量光，阿彌陀廋斯為無量壽。光有二種：一者、佛身光，表佛身清淨；二者、智光，表智慧無邊，皆為眾生所求對象，而於佛得究竟。又阿彌唎多 am□ta，甘露義。印人所謂甘露，通俗義乃不死之藥，其實（不生）不死即佛之常義。往生咒中之阿彌唎多，即此義。故甘露王佛亦即阿彌陀佛。經題標無量壽，似為順應世俗；依下論義，固以無量光為主也。

以上為阿彌陀本義。但今所稱之阿彌陀佛，既稱前身為法藏比丘，今成佛在西方說法；其後佛滅，由觀世音菩薩繼續佛位；而極樂世界在西方，亦有方位，故其壽命、領域，均非無量。此又何以解說？此乃因眾生心量有限，故作此說。如《維摩詰經》中，舍利弗以佛感穢土為疑，不知視為穢土者，乃舍利弗之眼見如此，非佛土本來如是也。今阿彌陀佛土，本是無量，為有量眾生，方便故說為在西方，如是如是耳。此乃無量中現有量，使眾生得從有量達無量也。

再講極樂國土，先辨淨土之有無，因如無淨土，則何往生之有？今講淨土有無，有二說：一者、普通人武斷的認為迷信，因信者既未見過，又未去過，不能證其有。二者、信佛之人認為必有，因信經說如此。今就常理判斷，不必親身經歷，亦不必全賴經說，亦可認定必有，茲申論如下：

一、如今科學昌明，已證實我此世界，只是無量星球中一行星，是可知此世界外尚有其他世界。

二、再問各種世界有否優劣之別？但看世間各地均有優劣，可推知各種世界必有優劣。

三、如世界有優劣，則我今世界是否即為最佳者，當知不然。然則，可知更優世界之存在，當無可疑。即如近日科學界，因有飛碟之謎，亦認為其他星球可能有智慧較我為高之生物存在。

從上知淨土不但有，而且極多，且有殊勝各別。佛教界又有言唯心淨土者，認為淨土唯在人心中，心外實無淨土。如是說法，大違佛意。須知世界唯心所現，是說固是，但既如是說，須知穢土亦是唯心所現。今承認唯心所現之穢土為現前實有，何以又不承認唯心所現之淨土為實有？故既信淨土，必信其實有，不可執理廢事。

又關於極樂世界，向有小小論諍。即此淨土究為佛之報土？抑化土（即佛應化之世界）？向來言佛（姑約二身說），有法身、應化身。法身之土為實報土，應化身之土為化土。今此淨土如為報土，則罪惡眾生何能到達？如為化土，則未斷煩惱眾生，亦可仗自願力及佛願力，得以往生，但此土似又不甚究竟。今此問題，雖不必深究，但如從各本《阿彌陀經》看，此土似專為化導穢土眾生，而現為攝引者。若依《般舟三昧經》言，修成者得阿彌陀佛現身為之說法，而行者是時起念作觀：「佛寧有來？我寧有去？不去不來，而佛現前，知由心現。是心念佛，是心作佛。佛即是心，心即是佛。」如此觀法。從而悟入諸法實相，如此往生極樂，則極樂世界即非應化土。彼華開見佛，悟無生忍時，其淨土不在東方，不在西方，乃遍一切處，而為報土矣。大藏經中有關極樂淨土者極多，非止今一般所說三種而已。其各經所述

淨土，有敘為佛之報土者，有為應化土者，故引起古人種種諍辯。如云「念佛即生極樂」。一種人解釋為念佛必定往生，如所謂帶業往生。另一種人則認為此乃「別時意趣」，即說為往生，非即往生，乃累世展轉進修，終必往生之義，非指現生即往，如俗言一本萬利，乃逐漸營生，攢積而得，非投一文即可得萬利也。此種異解，當然皆從對佛身土之不同了解而生。其實淨土只一，而見為報土、化土，全視眾生修行程度而定。而修行功深，仍可在化土得法身，則此化土亦不離報土也。

三 往生極樂之意趣

何故欲往生極樂耶？何故發是願耶？須知淨土法門乃大乘法門，小乘無十方淨土，故求往生淨土為大乘特色。而大乘要義，在上求佛道，下化眾生。如念佛不離此大乘心境，則與生極樂意義相符。如只為離苦得樂，則是小乘根性矣。但發大乘心，何故求生極樂？因穢土因緣不具足，學佛不易，雖發菩提心，而障礙特多。生老病死，毫無把握，故須往生極樂。「諸上善人俱會一處」，決不致退失大心。馬鳴菩薩在《大乘起信論》說：如來有勝方便，勿令退轉（退失菩提心），即此之謂。可見往生之究竟意趣，乃在不失菩提心。至於八地菩薩馬鳴與初地菩薩龍樹之生淨土，與凡夫求生，大不相同。登地菩薩之已悟無生忍者，隨願往生淨土，如水之趨壑，乃勢之所必至，與發心求生者不同也。故眾生無高下，悉可生之，惟不發菩提心者不預焉。

四 作者與譯者

論，在印度為大乘菩薩或小乘阿羅漢作，造者即著作義。菩薩者，發菩提心，上求佛道，下化眾生，極覺有情者為菩薩。婆藪槃豆舊譯天親，玄奘法師改譯為世親，其實二譯均不甚妥。因天在印語為提婆，婆藪為神名，而又無世義。該神為世人所親，求子者求之即得子，故名世（天）親。此大菩薩極為有名，為唯識法相宗二大菩薩之一。在印度有大名聲，稱為千部論師。小乘之聰明論——（《俱舍論》），即彼所造。大乘論中之《唯識三十論》（後人加以注解成《成唯識論》），為唯識宗所依，此論亦彼所著。因彼對全體佛法，有極深刻之認識，故對此念佛法門之看法、修法，亦有獨到之見

解。茲略談菩薩生平：菩薩生於佛滅九百年頃（中國西晉時代）之西北印。兄弟三人，兄無著，弟師子覺，均為出家佛弟子。時印人出家，均在小乘教團出家。彼於有部出家，先習小乘，成《俱舍論》。其兄無著面見彌勒，得唯識觀。知弟迷於小乘，稱病，函召來見，為說大乘義。世親覺悟，擬自割舌，無著勸以回小向大，以此舌宏揚大乘，遂承餘緒。其所著論，無所不及，凡大乘經，無不闡揚。此論即本於全體大乘經要義，以解釋《阿彌陀經》之名著。

譯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，精通經律論。菩提流支，菩提、覺義，流支、希求、愛好義，為喜求覺悟之義。此師在佛教史上地位極高，關係極大。彼於元魏時，從印度到魏京，所譯經論甚多，主要皆無著、世親之論著，如《金剛經》、《法華經》、《十地經》等皆有論，其尤要者為《十地經論》。此論譯本，一時風行，成地論宗。後又演為華嚴宗，其影響中國佛教至深。但彼所譯唯識，與後玄奘法師所明，略有不同。其所提倡之「真心」，尤合本國人脾胃。彼所譯本論，對於國人念佛，亦有重大啟示。今人但知廬山慧遠法師為淨土宗始祖，不知淨土法門，初未專宗弘揚，其真正專門弘揚者，實為曇鸞法師，而曇鸞之弘淨土，亦有一番特殊因緣。原來曇鸞體弱，恐不及弘法而夭，遂至南方，向道士陶弘景學服餌之方，及歸北魏，與菩提流支相遇，告以訪道經過。菩提流支斥之為妄。曇鸞請示佛教長生之術，菩提流支示以本論，曇鸞習之大悟，乃著力弘揚，著有《無量壽經優婆提舍願生偈註》。其後道綽繼之，再傳至唐善導而大行，故淨土之風靡一世，實以菩提流支此論之功為大也。

正釋

一 偈頌總說

願生偈：

此論文，先以偈頌總說，次以長行解釋。偈名「願生偈」，即發往生淨土願，以求生佛土之偈也。偈者梵語，每句四字、五字至八字，以四句為一偈，與華詩相近。願生偈，乃下偈頌之總名；《宋藏》本等均列願生偈於偈

頌之前。《麗藏》本在題目下，全題作《無量壽經優波提舍願生偈》，以願生偈為全論題名，誤也。願生偈，共二十四偈。初二偈，歸敬述意，說明弘揚讚歎者，非己見，乃是佛說，己並無功，表示對佛之恭敬，並示所得全從佛來而已。故凡佛弟子作論，皆採此種態度，歸敬三寶。本論僅歸敬佛寶。

世尊，我一心歸命，盡十方無礙光如來，願生安樂國。

「世尊」——梵文為婆伽婆，亦作薄伽梵，為世出世間一切所尊義。「我一心歸命」——一心者，專心一志，歸信世尊。如非一心，即信心不切。歸命，即是梵文之南無。如『將此深心奉塵剎，是則名為報佛恩』之意，歸信必須完全無保留之信仰歸依。如只信一部分，其他不信，則不得謂為歸信。此並非愚信之意，當然仍須理智抉擇，但一旦歸信，便須一心信仰，不存己見。此為宗教所共，無分大小乘，莫不如是。「盡十方無礙光如來」——無礙光如來即是無量光如來，即阿彌陀婆耶佛，為一心歸命之處。無礙光者，光光無礙，不若他物，亦不若聲音之有礙。獨光可以融合為一，但仍可為物所障。今此阿彌陀佛之光——身光、智光，則可遍照十方，不受物障。如來乃佛十號之一，梵名為多陀阿伽陀。如者、相同平等之義，即絕對而無分別之義。來、梵文亦可作去，動義。如體會真如，得此佛道，謂之如來。「願生安樂國」——國者，世界義。安樂國，亦稱安養，亦稱極樂國。願生極樂國，即所以歸命阿彌陀佛之意也。

我依修多羅，真實功德相。說願偈總持，與佛教相應。

此頌述造論之意。修多羅，契經也；契理契機之謂。佛之無漏功德，及極樂世界佛土之種種功德，為佛究竟、圓滿、無漏，與真理相應之真實功德。今說願生偈，總持（一切均包在內）以上所述各種真實功德，以與佛之教誡相應。此非依一經，或一片一段經文而說，乃總覈各《阿彌陀經》所說西方世界之功德相，而說為願生偈。

觀彼世界相，勝過三界道。究竟如虛空，廣大無邊際。

正道大慈悲，出世善根生。淨光明滿足，如鏡日月輪。

備諸珍寶性，具足妙莊嚴。無垢光焰熾，明淨曜世間。

寶性功德草，柔軟左右旋，觸者生勝樂，過迦旃隣陀。

寶華千萬種，彌覆池流泉，微風動華葉，交錯光亂轉。

宮殿諸樓閣，觀十方無礙，雜樹異光色，寶欄遍圍繞。

無量寶交絡，羅網遍虛空，種種鈴發響，宣吐妙法音。

雨華衣莊嚴，無量香普熏。佛慧明淨日，除世癡闇冥。

梵聲語深遠，微妙聞十方。正覺阿彌陀，法王善住持。

如來淨華眾，正覺華化生。愛樂佛法味，禪三昧為食。

永離身心惱，受樂常無間。大乘善根界，等無譏嫌名，

女人及根缺，二乘種不生。眾生所願樂，一切能滿足，

故我願往生，阿彌陀佛國。無量大寶王，微妙淨花臺。

相好光一尋，色像超群生。如來微妙聲，梵響聞十方。

同地水火風、虛空無分別。天人不動眾，清淨智海生。

如須彌山王，勝妙無過者。天人丈夫眾，恭敬繞瞻仰。

觀佛本願力，遇無空過者，能令速滿足，功德大寶海。

安樂國清淨，常轉無垢輪，化佛菩薩日，如須彌住持。

無垢莊嚴光，一念及一時，普照諸佛會，利益諸群生。

雨天樂花衣、妙香等供養，讚佛諸功德，無有分別心。

何等世界無，佛法功德寶，我皆願往生，示佛法如佛。

上來二十一偈，廣明功德莊嚴。如下長行解釋中詳釋。

我作論說偈，願見彌陀佛；普共諸眾生，往生安樂國。

末頌乃迴向流通。見阿彌陀佛，除命終見佛外，亦可即生見，如夢中見、定中見等。蓮宗初祖慧遠大師，曾於三昧中數見彌陀佛。但此處世親菩薩所願，為命終往生見佛。其悲心大故，除自見外，更願與其他眾生共見。世親以造論功德，迴向自己與眾生，能因此而往生極樂。迴向者、迴此向彼，將此功德作彼用之意。

無量壽修多羅章句，我以偈頌總說竟。

二 長行解釋

1 標宗略釋

論曰：此願偈明何義？觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。

論者依『願生偈』而廣為分別，使綱舉目張，條理分明。印度菩薩造論，多為宗經，不重文句解釋。以上「願偈」所「明」者「何義」耶？曰：「觀」想極「樂世界」如在目前，使其殊勝，歷歷分明，並得親「見阿彌陀佛」，使信心堅定，發「願生彼國土」也。念佛有多門，慧遠所提倡者，為持名念佛。世親菩薩此論，為觀想念佛；其實世親亦不專主觀想，下文自見，但以觀想為中心耳。《金剛經》所明，則為實相念佛。有謂實相念佛為上品上生，須根器極利者方可。而末法眾生，心粗而散，觀想亦不易成，故以持名念佛為對機。上來所說，固是事實，但如有妥善方法，及專家指導，仍可修持，由淺而深，由小而大，無不成就。例如先觀白毫，使其歷歷分明；再擴而大之，倏忽便見全身。今人有以華嚴境界為玄談者，其實能修者皆能修而成就。修時先須『安立』，即繫念一相，但浮動不實；及後穩定，即名『安住』。如是修持，可以成功。

云何觀？云何生信心？若善男子、善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。

修五念門者，修五種念佛法門也。信乃信願，觀乃智慧。『佛法大海，信為能入，智為能度。』修此「五念門」，乃修「觀」與「生信心」之方便也。但須修得成就，乃得生彼，非一修即生也。念佛者以心念，今有作唸字者誤。念者、心在一境上轉之謂。如念佛時時心在佛，念法時時不忘『一切法不生不滅』等之謂；繫念不忘也。淨土宗有三時繫念法門，即此意也。能念到一心不亂，即得禪定，成就智慧，別無他法。念念相繼不離此一念；能如是，即能往生見阿彌陀佛。

何等五念門？一者、禮拜門，二者、讚歎門，三者、作願門，四者、觀察門，五者、迴向門。

以上略舉五門之名。一者身業，二者口業，三、四、五者意業。作願門，可得定。觀察門，可得慧。迴向門，得大悲功德。五者由淺入深，如五者總持，必得往生。又此五門，論主乃依『願生偈』而安立：依初二偈，立「禮拜門」、「讚歎門」、「作願門」。依次二十一偈，立「觀察門」。依末偈，立「迴向門」。以下略釋五門。

云何禮拜？身業禮拜阿彌陀如來應供正遍知，為生彼國意故。

以身敬禮，或合十，或問訊，或頂禮；但禮佛應如佛在。「應供」即阿羅漢，應受人天供養。「正遍知」即三藐三菩提，或三藐三佛陀，正知而遍知之謂。如來、應供、正遍知，為佛之三種德號。以「身業禮拜如來」，「為」一心願「生彼國」之「意」。

云何讚歎？口業讚歎稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

普通以口持名念佛，即屬讚歎門。何以故？如稚子呼母乎？非也。因佛名為萬德洪名，稱名即同「讚歎」其功德。如阿彌陀婆耶，即無量光，表「如來光明智相」。顧名思義，為讚歎之真實義。因佛名無量，其功德亦無量，不可思議，故稱名即為以口業稱頌此佛功德。猶世人之崇拜某人物者，稱其名，必須先知此名所代表人物之偉大處，否則即談不上崇拜。如是稱名，即同讚歎。修行者，凡在學佛過程中之一切，皆為修行，或修福，或修慧。而「如實修行」，乃與定慧「相應」之修行。對佛名有深刻了解，如是持名，能依念而進修定慧，從而感得佛力加被，往生極樂。至於求定，方便多門，如持咒、繫心臍下等，雖得定，但不能生極樂。惟於念佛時，對阿彌陀佛功德深切了解，信願具足，乃能相應而生彼國。

云何作願？心常作願，一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。

「作願」者，發願也。「心常作願」者，必須常常作願，「一心專念」，決定「往生」安養。如是作願者，因「欲如實修行奢摩他故」。奢摩他，華言止。凡夫之心，散亂奔騰；止者，止心一境，勿令飛揚也。念與止者，

念如繩，繫不令動，及心靜止，是為止，故又名住心。故修定實即修念。如能念念相繼，正念分明，即能得止；得止即為真實修行。

云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。

一般觀察，只是聽人說說，散心分別事理，非此處所謂觀察。真正「觀察」，必須得定。依定方能成觀，否則，多多觀察，會頭昏腦脹，失眠怔忡。如能得止再觀，乃能得智慧。故《大學》曰靜而後能慮，蓋同此理。猶風中燭，飄搖不定，何能照物？但觀慧與止不同，「智慧觀察」，亦即分別、尋求、抉擇。若人觀一紅花，視之不已，能因觀而成於止。如觀其紅色意義為何等，深入分別抉擇，乃能於止中修成觀。如不淨觀，觀事相變化，求其實相（體性作用形相），是則為觀。今所觀者，為阿彌陀佛、國土、菩薩。「正念」者，繫心一境，不旁騖，謂之念。念之能淨我心、開我慧、滅我煩惱者，謂之正念。「毘婆舍那」，即觀之梵語也。修止而不修觀，則止於定，不得成就智慧。必須修觀，方得進步。

彼觀察有三種。何等三種？一者、觀察彼佛國土功德莊嚴，二者、觀察阿彌陀佛功德莊嚴，三者、觀察彼諸菩薩功德莊嚴。

依經「觀察」，可別為「三」：一者、佛之依報，是「佛國土」。二者、佛之正報，是「阿彌陀佛」。三者、佛之伴侶，是「諸」大「菩薩」。何謂「功德」？功者，用力；德者，善業。如用功力而得善成就者，謂之功德。今極樂世界一切莊嚴境界從何而來，無非從佛所作善業所成，故為佛精進修行之成果，謂之功德。「莊嚴」者，微妙莊飾也。主、伴、國土，有無邊功德莊嚴，均應一一觀察。

云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願，迴向為首，成就大悲心故。

「不捨一切苦惱眾生」，猶於火宅不捨眷屬。此乃菩薩發心，故常願以「迴向為首」，務願一切眾生皆生極樂，如是乃能「成就大悲心」。所謂花開見佛，得無生忍，再倒駕慈航，拯救眾生也。

2 廣明觀察

A 觀彼佛國土功德莊嚴

云何觀察彼佛國土功德莊嚴？彼佛國土功德莊嚴者，成就不可思議力故，如彼摩尼如意寶性，相似相對法故。

以下，廣明觀察，即五念門之第四門。先「觀」「佛國土功德莊嚴」。「摩尼」，即梵文如意義。「摩尼如意」，是華梵並舉。「不可思議力」，即不可思議之作用。「相似相對法故」，為純粹梵文句法，意為佛國莊嚴，不可思議，猶如摩尼寶珠相似。兩者可作一對比，故曰相似相對法。此段意義如下：佛法中之摩尼寶珠為一小珠，極為明淨，能使人滿足一切願望，故曰『如意』；且可避災免難，百病不生。今以喻極樂世界，亦復如是，平安、自由、快樂、無災無難，黃金舖地，七寶莊嚴，一切如意，來去自如。而以如意為要義，故不可思議也。

觀察彼佛國土功德莊嚴者，有十七種事應知。何者十七？一者、清淨功德成就，二者、量功德成就，三者、性功德成就，四者、形相功德成就，五者、種種事功德成就，六者、妙色功德成就，七者、觸功德成就，八者、莊嚴功德成就，九者、雨功德成就，十者、光明功德成就，十一者、聲功德成就，十二者、主功德成就，十三者、眷屬功德成就，十四者、受用功德成就，十五者、無諸難功德成就，十六者、大義門功德成就，十七者、一切所求功德成就。

觀佛國土功德，共分十七事，先列舉名目。

清淨功德成就者，偈言「觀彼世界相，勝過三界道」故。

此論法門，到此應從定中起觀。今不能修定者，對此偈論，只能生一了解。但亦有作用，因後修止時，有此了解，即能於得定後起觀。而觀極樂世界之清淨功德，須觀其相狀，勝過色界、欲界、無色界——三界。欲界有男女之欲、功利之欲等，欲界六天共之。無欲者為色界四禪十八天。其上為無色界，亦為四天。三界共二十八天，輪轉生死，染縛不淨。至於阿羅漢如目犍連等，則已超出三界。出三界，非謂身離三界，乃不為三界之煩惱所繫縛。凡夫不得出離故，為三界所繫，故稱煩惱為雜染。既有煩惱，則無論一切善惡業，均為不清淨，所感果亦不清淨；不但正報不淨，依報亦然。故極樂世

界既為阿彌陀佛無漏功德所成，自無雜染，故超勝三界也。所稱出世，亦即超過三界之謂也。

量功德成就者，偈言「究竟如虛空，廣大無邊際」故。

《阿彌陀經》並不謂西方極樂世界廣大如虛空、無邊無際。其作此說，只是為凡夫方便。若依彼佛自所住處，以契入真理，事理無礙故，自無邊際可說。

性功德成就者，偈言「正道大慈悲，出世善根生」故。

性字，梵文，與界字意義略同，即因素義。故十八界亦有譯為十八性者。性功德成就者，即依何因而有義。今釋：由無漏功德（出世善根）生，已斷煩惱之善根生。但究為何種出世善根生耶？曰一者、正道，二者、慈悲。正道者，八正道也；正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等是。正道與小乘共。大慈悲為大乘不共，而為佛果之因也。

形相功德成就者，偈言「淨光明滿足，如鏡日月輪」故。

形相，形色相貌也。以光明為體，清淨光明圓滿為其體性。如鏡、如日、如月：如鏡，喻其清淨圓滿；日、月，喻其光明，但佛國之光相清涼，不若日光之傷人肌膚也。

種種事功德成就者，偈言「備諸珍寶性，具足妙莊嚴」故。

備諸珍寶，謂不止七寶也。以具足一切珍寶，故能具足微妙莊嚴。

妙色功德成就者，偈言「無垢光焰熾，明淨曜世間」故。

色分顯色（青黃赤白）、形色（大小方圓）、表色（身口之動態）等。今妙色功德，包括此三者，但最基本者為顯色。故今妙色，亦以可見之光色（顯色）為主。此為無垢明淨焰芒熾烈之光，明耀世間，最為清淨。

觸功德成就者，偈言「寶性功德草，柔軟左右旋，觸者生勝樂，過迦旃隣陀」故。

觸者、身所感覺，粗、細、滑、澀等等皆是。極樂世界，所觸皆妙，今只舉寶性功德草，乃以一概餘，為代表性之舉例耳。寶性功德草者，以七寶

功德所成之草，但此七寶不若世間七寶堅硬，乃柔軟寶性所成，觸手迴旋，生勝妙樂，較之迦旃隣陀，尤有過之。迦旃鄰陀為印度最柔軟滑膩之衣料，如此土之綢緞。

莊嚴功德成就者，有三種應知。何等三？一者、水。二者、地。三者、虛空。

此處所謂莊嚴，非佛前之香花幡幢等之謂。今莊嚴極樂世界者有三種：一、水中，二、地上，三、虛空中，皆有殊勝之處。

莊嚴水者，偈言「寶華千萬種，彌覆池流泉，微風動華葉，交錯光亂轉」故。

池泉之中，皆滿寶華，風動華葉，色光交錯。

莊嚴地者，偈言「宮殿諸樓閣，觀十方無礙，雜樹異光色，寶欄遍圍繞」故。

極樂世界地上之宮殿，各不相礙，故可觀十方如虛空。復多雜樹欄楯，周匝圍繞。

莊嚴虛空者，偈言「無量寶交絡，羅網遍虛空，種種鈴發響，宣吐妙法音」故。

虛空中有眾寶交絡之羅網，網上有鈴，發諸聲音。極樂世界到處皆有法音，不若五濁世間聞法艱難。

雨功德成就者，偈言「雨華衣莊嚴，無量香普熏」故。

雨者，從天而降義。雨華衣莊嚴者，天降香花、衣裓及裝飾品，謂之雨華衣等莊嚴。莊嚴中有無量香，不論順逆風，無不普熏。

光明功德成就者，偈言「佛慧明淨日，除世癡闇冥」故。

以上所述光明，係物質世界之色光明。今乃指佛之慧光，光明清淨，一如朗日，可破除世間愚癡、昏闇、冥昧故；係心理界之光明。

妙聲功德成就者，偈言「梵聲語深遠，微妙聞十方」故。

印人自稱其語言係梵天所傳，稱梵聲。極樂國之梵聲可及遠處，不須高聲而能遠達，其聲和雅微妙，聞於十方，聽者起清淨心。

主功德成就者，偈言「正覺阿彌陀，法王善住持」故。

極樂世界既為國土。自然有主，但不若人間之君主以統治為事，此主為正覺阿彌陀，即阿彌陀佛（正覺為佛義）。法王者，於法得自在義。阿彌陀佛於法得自在。住持者，住者，安居不動；持者，支持不墜。能安住佛法，不令墜失者為住持，如一寺之方丈。善住持者，勿令變質也。佛法已達究竟地步，自無所謂再進步。故所畏者，乃摻雜失正，故須善為住持，使勿變墮。

眷屬功德成就者，偈言「如來淨華眾，正覺華化生」故。

生極樂世界係以華生（化生）。但化生多類，諸天、地獄，俱是。今此化生乃托蓮胎而生。蓮有異德，出泥不染。極樂眷屬，如此化生，喻從五濁惡世生彼而不染義，故稱如來淨華眾。因無論有罪者，如帶業往生，其煩惱病毒，一時壓伏，猶瘧疾之為藥物所鎮。故安養之淨，乃煩惱已伏而非斷，業之帶往者，亦不起作用。今淨華眾從何而來？如何方得入蓮胎？乃正覺（佛）之兒女從蓮華化生者，猶眾生乃父母生也，故皆成阿彌陀佛之眷屬。

受用功德成就者，偈言「愛樂佛法味，禪三昧為食」故。

極樂世界亦有受用，但不若俗世飲食。食者，營養品之用以維持生命者。如毒物，不得謂之食。佛法味即法喜，禪三昧即禪悅，二者皆為法食。禪者，靜慮，有定有慧。三昧者，等持，即定義，所謂平等持心，亦不散亂，亦不掉舉之謂。極樂大眾之慧命，以定慧而長養，故以定慧為受用。

無諸難功德成就者，偈言「永離身心惱，受樂常無間」故。

無論身心困惱，極樂世界均無之。因其身為化生，即無肉身所有之苦；而煩惱不起，故無心惱。常受諸樂，亦無人事問題。

大義門功德成就者，偈言「大乘善根界，等無譏嫌名，女人及根缺，二乘種不生」故。淨土果報，離二種譏嫌過應知：一者、體，二者、名。體有三種：一者、二乘人，二者、女人，三者、諸根不具人；無此三過故，名離體譏嫌。名亦三種：非但無三體，乃至不聞二乘、女人、諸根不具三種名故

，名離名譏嫌。等者，平等一相故。

大義門，大乘義門也。生安養者，皆以大乘善根為因（界），平等而無譏嫌之名。所謂可譏嫌者，即指女人、根缺及二乘——聲聞與緣覺。極樂世界不但無此三種人，抑且無此三種名，因皆平等一相故。依此，極樂世界所有之聲聞，乃以聲聞身迴心大乘而來生；或是佛所示現，以莊嚴淨土；非謂極樂國猶有二乘也。

一切所求功德滿足成就者，偈言「眾生所願樂，一切能滿足」故。

此為極樂世界最大成就，以其能滿眾生一切願求，如摩尼珠。極樂雖好，如一切香華莊嚴、七寶鋪地，不合眾生願求，亦即無所用矣。故此句為最要，以其充分表現阿彌陀佛自利利他功德圓滿也。

略說彼阿彌陀佛國土莊嚴十七種功德，示現如來自身利益大功德力成就、利益他功德成就故。彼無量壽佛土莊嚴，第一義諦妙境界。十六句及一句，次第說應知。

極樂世界妙好莊嚴，為佛自利利他功德成就。其境界非俗諦所能了知。如言青、黃、赤、白、柔軟，均非如世所知，因世間境界乃妄識所了別。諦者，眾所共認。俗諦雖為俗所共認，但非真知。若第一義諦（亦作勝義諦），乃離煩惱聖人所證之特殊境界。所見實相，雖是無二無別，而種種異相，仍是差別羅列。如極樂世界所現之種種事相，乃即理而事、事理無礙之境界，非俗人妄識所了知，乃菩薩般若之所觀也。十六句及一句者，前十六句自利功德，最後一句利他功德成就，上來依次第說之。

B 觀佛功德莊嚴

云何觀佛功德莊嚴成就？觀佛功德莊嚴成就者，有八種應知。何等八種？一者、座莊嚴，二者、身莊嚴，三者、口莊嚴，四者、心莊嚴，五者、眾莊嚴，六者、上首莊嚴，七者、主莊嚴，八者、不虛作住持莊嚴。

先列舉觀佛八種功德莊嚴，以下別釋。

何者座莊嚴？偈言「無量大寶王，微妙淨華臺」故。

今觀佛，先從座觀起。小乘佛座，只是吉祥草，佛作老比丘相。大乘不若是。其座七寶莊嚴，種種不同，因眾生境界各異之故。今觀佛座，為無量大寶所成之微妙清淨蓮華臺，此臺為十地菩薩成佛所坐。座何以為蓮花？一者、蓮出污泥而不染，二者、蓮有實。花為因，實為果，以清淨修行因（花）結成佛果。此華座，他經謂係一大紅寶蓮華王，象徵人心，佛因修心而成。此心雖為虛妄心，而修行仍不離此妄心，離妄心即顯真心，現成佛道，故《般舟三昧經》說：是心作佛，是心即佛。

何者身莊嚴？偈言「相好光一尋，色像超群生」故。

相者，身上特徵之顯而易見者，如眉間白毫相等。好者，相之細微者，所謂三十二相、八十種好，乃化身佛之相好。若真身佛（如《華嚴經》說），則有無量相、無量好。今舉根本三十二相中之一相，名為常光相，因此相常在，非若神通時或說法時之特別放光。一尋者，八尺，實即一丈。佛光普照十方界，何以稱僅一尋？喻如燭火，光源一點，而光被全室，其義如是。色像者，有形有色之身像也。色像微妙，出一切眾生之上。

何者口莊嚴？偈言「如來微妙聲，梵響聞十方」故。

如來音聲微妙，藏經中專有一經讚嘆如來三密微妙者，謂聞者不分遠近，其聲皆歷歷分明，如在耳際。其秘密不可思議！又能隨人聽法隨機各異，或聽說空，或聽說有，非僅音聲柔軟可聽也。

何者心莊嚴？偈言「同地、水、火、風、虛空無分別」故。無分別者，無分別心故。

佛心如地，無分淨穢輕重，一體承擔，如水、火、風、虛空，等無分別。眾生起心即分別，佛則無論毀譽，均不分別。但如是了解，仍只是在事相上了解如來。其實佛心豈無了別，何能與地、水、火、風、虛空相比？故以鏡喻，則佛心易明。來則了了分明，去則不留微痕；亦無欲照之心，只是無時不照、無物不照，非若木石之為無分別也。今佛何以臻此？原來無分別心有二種：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，初時尚偶有妄念來襲，及後粗分別止，細分別尚存，再修則細分別

亦無，遂自以為已得無分別，其實非是。佛之無分別，係從定中修觀，通達一切法無自性，得無分別智而來。如是無分別而無所不知，經中有喻之為天鼓自鳴者，即是。

何者眾莊嚴？偈言「天、人、不動眾，清淨智海生」故。

不動眾為一種高級天，係由不動業感生。不動業即定業，修四禪、八定者得之。初生此天，亦有散心，臨終亦然。但中間一段，常處定中，非若六欲天，此之謂不動眾。凡修行眾生，未成佛前，總在天人之間來往，故雖生極樂，仍具人天相，但係由清淨智海所生。此在眷屬功德成就一節中已說過。若一般凡夫，自是正覺華（佛之清淨智海）化生，而大菩薩輩，則已得清淨智，自是由其本身清淨智海轉生。

何者上首莊嚴？偈言「如須彌山王，勝妙無過者」故。

上首者，有學有德之人，無論行住坐臥均居首席地位者，謂之上首。弟子中之大弟子，如釋迦佛之上首為舍利弗、目犍連。毘盧遮那佛之上首為文殊、普賢。極樂世界為觀世音、大勢至。上首者，猶如助教，助佛教化者。此上首如妙高山，勝妙無比。以山喻者，一則高大，二則不動。

何者主莊嚴？偈言「天人丈夫眾，恭敬繞瞻仰」故。

丈夫眾，極樂無女人也。繞者，繞佛，或乙匝，或三匝，為印度禮節，示恭敬也。

何者不虛作住持莊嚴？偈言「觀佛本願力，遇無空過者，能令速滿足，功德大寶海」故。

說法不能動眾，即虛作住持。佛本願力，最為要緊。無是願力，雖眾生有願，亦不得往生。因佛願眾生往生彼國，即得不退轉故。非虛作住持，因究竟成佛故。佛本願為成立一最清淨最莊嚴之世界，以利樂眾生。其實上求佛道、下化眾生，為一切菩薩本願。其菩提心，佛佛道同；其所不同，在於細節。如阿彌陀佛之四十八願，與藥師佛者，即有所不同。此四十八願，簡言之有兩重點：一者、到極樂世界者，人人皆當如是如是。一者、其欲來時，只須念佛，即得佛於臨終往迎，甚至十念亦生，故能不分眾生淨穢，皆可

攝受。否則眾生心濁，何得仗自念佛之力，得生淨土？但仗佛力始得如是，故不虛作住持也。眾生見化身佛，有空過者。如釋迦之世，隨佛出家，甚至有墮地獄者。但如見實報莊嚴佛，如阿彌陀，則決無空過，必得成就。

即見彼佛，未證淨心菩薩畢竟得平等法身，與淨心菩薩無異；淨心菩薩與上地諸菩薩，畢竟同得寂滅平等故。

初地菩薩得無漏淨心。地前十住、十行、十迴向菩薩，均未得淨心。得平等法身者，通達一切諸法究竟真理，般若現前，與真理相應之謂。今言法身，人人有分，固是。但未到證悟，即為未得，如父母產業，諸子人人有分，但未承嗣，究未得到。今言未證淨心（開悟）菩薩見佛得平等法身，與淨心菩薩無異者，喻如他人財產，雖非己有，如荷主人邀請，則享用與主人無異。佛力無邊，即釋迦佛經中亦多有此種事蹟。佛力加被，則凡夫可得天眼。今生淨土者，雖未淨心，到彼即同淨心菩薩。而初地之淨心菩薩，亦與其他上地——二……十地菩薩平等，以畢竟同得寂滅故。

略說八句，示現如來自利利他、功德莊嚴、次第成就應知。

此略結。前七句為自利，後一句為利他。

C 觀菩薩功德莊嚴

云何觀菩薩功德莊嚴成就？觀菩薩功德莊嚴成就者，觀彼菩薩，有四種正修行功德成就應知。

此處所謂菩薩，係指已有修為之大菩薩，非指初心菩薩而言。

何等為四？一者、於一佛土，身不動搖而遍十方，種種應化。如實修行，常作佛事。偈言「安樂國清淨，常轉無垢輪，化佛菩薩日，如須彌住持」故，開諸眾生淤泥華故。

諸大菩薩不離佛土而得應化十方，可以太陽為喻。太陽不動，而光被大千，各地眾生普見日在。菩薩從利他以自利，故須如實修行。常轉清淨法輪，教化眾生，即是佛事。眾生如淤泥中之蓮華，今得化為佛身之菩薩日朗照，乃得開放。

二者、彼應化身一切時不前不後，一心一念放大光明，悉能遍至十方世界，教化眾生，種種方便，修行所作，滅除一切眾生苦故。偈言「無垢莊嚴光，一念及一時，普照諸佛會，利益諸群生」故。

此段言菩薩化佛身應世，非有先後，乃同時遍臨十方，普放光明。故不動者為菩薩真身，其在外宏化者為應化身。今言佛身有三——法、報、化身，化身即應化身，但亦有稱法身、應身、化身者。應身即同報身，今以前者為主。又有一種分類：一者、真身，一者、應化身。真身者、除有限壽命之化身外，有一無量壽之真身。但若要講得清楚，則應如唯識宗，分為法身、自受用身、他受用身及化身四者。除人人具有之法身外，佛更有一清淨圓滿、智慧功德所莊嚴之自受用身，亦稱圓滿報身。此即佛之真身，為凡夫所不能見。又有為大菩薩等所見之佛之他受用身，無量相好，亦為凡夫、二乘、及初心菩薩所不能見。未證悟菩薩及凡夫所見者，則不過化身而已。化身或大如須彌山王，或壽八萬四千歲，仍是化身。他受用身已是遍一切處，遑論真身？但此諸身，均不離法身，故亦有稱一切身為法身者。今言菩薩：一切眾生均有法身，但未莊嚴，稱素法身。菩薩一旦登地，般若現前，可見佛之他受用身，本人亦分證法身，慈悲般若亦有少分，故亦已有實報莊嚴之法身，能起應化身。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、作種種事，蓋絕不可能，須多念、長時乃能少分成就。而菩薩則能於起心動念之際，即放大光明。遍至十方何所作為？教化眾生，以種種方便，除一切眾生苦厄也。但菩薩救苦，不限教化，有以神力使地獄轉清涼者，猶如世間人王，可有權力使牢獄囚犯暫令蘇息者然。

三者、彼於一切世界無餘，照諸佛會大眾無餘，廣大無量供養，恭敬、讚歎諸佛如來。偈言「雨天樂、華、衣、妙香等供養，讚佛諸功德，無有分別心」故。

此化身菩薩於一切世界無有遺漏（無餘），以光普照佛會大眾無遺，廣大無量供養，恭敬、讚歎一切世界諸佛。

四者、彼於十方一切世界無三寶處，住持莊嚴佛法僧寶功德大海，遍示令解，如實修行。偈言「何等世界無，佛法功德寶，我皆願往生，示佛法如佛」故。

四種菩薩功德，一乃如實修行、助佛說法，二乃放光滅眾生苦，三乃供養十方諸佛，此第四乃至無佛法處建立三寶。菩薩應化，於無佛法處，作佛、說法、度僧。住持三寶功德如大海，令眾生得以修行。又不只一處，何等世界無佛法，菩薩即乘願往化也。

D 功德莊嚴攝歸清淨

又向說佛國土功德莊嚴成就，佛功德莊嚴成就，菩薩功德莊嚴成就，此三種成就願心莊嚴，略說入一法句故。一法句者，謂清淨句；清淨句者，謂真實智慧無為法身故。

向說——以上所說三種成就，即是阿彌陀佛願心莊嚴，如無此願，則不得成。但徒有願，如無行，亦究不得成。此願即四十八願，或一大菩提願。此願心莊嚴三種成就，以一法句綜括言之，可謂即清淨二字。而所謂清淨，即真實智慧無為法身，亦即出世無漏般若，以別於世間之有為有漏妄識。三種莊嚴，一切清淨，並此無為法身所顯現也。論有為無為法之區別，中國人說有為無為，多受道、儒影響。佛法中之有為無為，甚為簡單。為者，造作義，凡有生、有滅、有作、有為、有果、有因，種種因緣和合而生者，皆是有為法。準此，即佛菩薩一切說法、度世等等，無非有為。而無為法者，則一切法空性也。即佛之四智菩提為種子所生者，仍是有為；無漏法中亦仍有有為法。另一界說：有為為煩惱業所為，換言之，生死雜染皆是有為。如是解說，則無漏業果，應是無為。此二種界說，在《阿含經》中即有。但約前一種界說，則有為範圍廣，即佛無漏戒定慧果，亦為有為法。今依後一說，與真實相應之無漏智慧，皆無為法身所攝也。

此清淨有二種應知，何等二種？一者、器世間清淨，二者、眾生世間清淨。器世間清淨者，向說十七種佛國土功德莊嚴成就，是名器世間清淨。眾生世間清淨者，如向說八種佛功德莊嚴成就、四種菩薩功德莊嚴成就，是名

眾生世間清淨。如是一法句，攝二種清淨應知。

一切無非清淨，清淨不外乎器世間清淨（佛國土功德莊嚴）、有情世間清淨（佛與菩薩功德莊嚴）。故清淨一句，總攝智慧觀察彼土之一切功德也。

3 廣明迴向

如是菩薩奢摩他、毘婆舍那廣略修行，成就柔軟心，如實知廣略諸法，如是成就巧方便迴向。

柔軟心者，心性調柔，禪定功深，故能心得自在。若心不調柔，不得定，即不能如實觀察了知廣略諸法。故必先修奢摩他——止，心乃得柔軟；修毘婆舍那——觀，乃能如實知諸法。何謂止？何謂觀？止者，攝心一境，安住不動之謂。依本論，則念念發願而得定。如心於境，起推求分別觀察，即謂之觀。修止觀所生影像——現於心中之相，有二種：一者、有分別影像；二者、無分別影像。前者為一般止觀，如數息、白骨觀等，皆有分別。如修空，則為無分別影像。所謂廣略修行者，略即止修，廣即觀修。知廣略諸法者，廣指以上所述觀佛座功德、佛土清淨功德等；略則最後一句——清淨二字，即總觀一切清淨。如是修行，乃能成就巧方便迴向。離煩惱、業、苦，即為清淨。龍樹在《大智度論》中說：清淨即空義。因空性清淨，遍一切法，畢竟寂滅故。如是修行，心得調柔，如實觀察而得悟入（或雖未悟入，已能如實知廣略諸法，達於相似證境）。依止能成觀，依觀慧乃能成就巧方便迴向，蓋方便要依般若而起也。迴向有巧方便及無方便二類（詳見《大般若經》）。巧方便迴向者，無我法執之迴向也。不著有能迴向之人，了解一切法平等空寂，我法兩執均破，與空相應，如是迴向，謂之巧方便。大乘《般若經》說：各種功德，如不能與無所得空相應，即不能到達佛功德海，不能為成佛資糧。迴向亦如是，故《般若經》曰：以無所得故，乃能動能出，出三界到一切智海。

何者菩薩巧方便迴向？菩薩巧方便迴向者，謂說禮拜等五種修行所集一切功德善根，不求自身住持之樂，欲拔一切眾生苦故，作願攝取一切眾生共同生彼安樂佛國，是名菩薩巧方便迴向成就。

功德善根，即同一物，因由功得德，稱為功德；此一功德，即發為善果之根。如稻為耕耘功德，明春可賴之發新稻，即為善根。所謂功德善根，即前所修禮拜門、讚歎門等五念門功德。以此功德，不為自身利益，但為眾生，拔一切眾生苦，發願攝取一切眾生，同生極樂。迴自行功德以向利樂眾生，故謂之為迴向也。

菩薩如是善知迴向成就，遠離三種菩提門相違法。何等三種？一者、依智慧門，不求自樂，遠離我心貪著自身故。二者、慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故。三者、依方便門，憐愍一切眾生心，遠離供養恭敬自身心故。是名遠離三種菩提門相違法故。

至此，五念法門圓滿，以下乃總攝其要，以明必能隨願往生也。菩薩能如是巧方便迴向，即可遠離三種與菩提（大乘覺）相違之法。一者、智慧：我心貪著自身，梵名薩迦耶見，即是我我所執。有分別所生之粗執，及無始以來之細執。欲破此見，惟賴智慧，因此見以情執為本，與生俱來，故必依智慧門，乃能不求自樂。因佛法般若，即以通達一切法無我為目的也。二者、慈悲：無安眾生心者，無欲令眾生得安樂之心也。能遠離此心，即慈悲心也。凡夫之愛，只限於一家一姓，不能普愛眾生、拔一切眾生之苦。三者、方便：以一切方便利益眾生。若念念欲拔眾生苦，則不起供養恭敬自身之心。能如是，即遠離與菩提門相違之心。所作所為與菩提門相違，即不得成佛。故僅知禮拜、讚歎，而無智慧、慈悲、方便、迴向者，即與菩提門相違，成佛仍非易事也。

菩薩遠離如是三種菩提門相違法，得三種隨順菩提門法滿足故。何等三種？一者、無染清淨心，以不為自身求諸樂故。二者、安清淨心，以拔一切眾生苦故。三者、樂清淨心，以令一切眾生得大菩提故，以攝取眾生生彼國土故。是名三種隨順菩提門法滿足應知。

與上相反，即得三種隨順菩提門。三者是：因無我執故其心清淨，不為自身染著諸樂。安清淨心者，能拔眾生苦，能安一切眾生之清淨心也。樂清淨心者，令眾生得大菩提樂，得生淨土樂之心也。

向說智慧、慈悲、方便三種門，攝取般若，般若攝取方便應知。

上所說智慧、慈悲、方便三門，總攝為般若、方便——二智。般若要義在無我，照一切法性空。不破我我所執，終非智慧。方便中以巧方便迴向為最上方便。方便即善巧妙用，從般若來，經稱先得般若、後得方便。如鍊沙得金，喻般若；以金製成莊嚴具，即喻方便。今總攝為般若、方便兩門，其慈悲一門，即為方便所攝。因慈悲由般若生，與方便同也。

向說遠離我心不貪著自身、遠離無安眾生心、遠離供養恭敬自身心，此三種法遠離障菩提心應知。

依智慧、方便而論三門，依遠離邊，即為離（三種）障菩提心。無障之菩提心，即二智離障之菩提心也。

向說無染清淨心、安清淨心、樂清淨心，此三種心略一處，成就妙樂勝真心應知。

依無染障而顯之清淨邊，即三種清淨心。此三種心略一處者，綜合一處也。綜此三清淨心則成就妙樂勝真心。勝者，殊勝，超越一切世俗之義，通達空無我真如法性之義，如言勝義諦、真如等。故勝、真，即無染、不虛妄、一切法本相。妙樂者，無染清淨之樂，即離繫樂。

如是菩薩智慧心、方便心、無障心、勝真心，能生清淨佛國土應知。

無障心者，無障菩提心也。菩薩具此四心，故能生於阿彌陀佛之清淨佛土。

是名菩薩摩訶薩隨順五種法門，所作隨意自在成就，如向所說身業、口業、意業、智業、方便智業隨順法門故。

總結上來五念門。作願門為意業，觀察門為智業，方便迴向門為方便智業。是五種隨順法門，如能具足，修行圓滿，則生西如操左券。

至此，有一問題發生，即綜觀以上佛國，固是莊嚴，但生西亦非容易。眾生心識，本有矛盾，又想佛國至極圓滿，又望生西容易，不可得兼，乃有研究極樂究為何種世界者。有謂乃阿彌陀佛報身所居之報土，眾生如不能修

五念門圓滿，即不能隨意往生，故有念佛往生係別時意趣之說。但另有一說，則認為係化佛之化土，如大、小《阿彌陀經》所言，該國有時、有地、有二乘，應為化身土。但如為化土，則極樂似非最極理想之地。今世親菩薩所見較為圓通，認為是報土，因其中無二乘、根缺及女人，故須具足五門，方得往生，不是易事。但約一切學眾說，世親菩薩別有漸次成就之法門，如下文所說。

4 漸次成就

復有五種門，漸次成就五種功德應知。何者五門？一者、近門，二者、大會眾門，三者、宅門，四者、屋門，五者、園林遊戲地門。此五種門，初四種門成就入功德；第五門成就出功德。

今此五門，仍不離禮拜、讚歎等五門。但此所說，修一門有一門之成就，或淺或深，均得往生極樂國也。亦是次第深入：近門者，至安樂國境。大會眾門者，得預大法會。宅門者，如登堂。屋門者，如入室。園林遊戲地門者，隨意度化眾生也。到極樂國，目的在成佛道、化導眾生，豈入室安居而已，故須外出園林也。今依此論，不依專念定位次上下，而以發心修行、漸入漸深為次第。

入第一門者，以禮拜阿彌陀佛，為生彼國故，得生安樂世界，是名入第一門。

何故禮拜阿彌陀佛？唯為願生彼佛國土。如信敬懇切，六時禮拜虔誠，必得生於安樂國土。

入第二門者，以讚歎阿彌陀佛，隨順名義稱如來名，依如來光明想修行故，得入大會眾數，是名入第二門。

隨順名義稱如來名者，稱名須知此名所有之意義，故稱佛名即是讚佛功德。口稱阿彌陀佛名號，心想無礙光如來，身光、智光，十方無礙。如此持名念佛，必得至佛土大會眾處，預聞法大眾之數。

入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界，是名入第三門。

定中唯有意識，餘識一概不起，故眼不見色、耳不聞聲，乃至身不覺觸。意識一念等流相續，安住，寂靜。定心必有輕安，起定則有身心精進也。今以一心專念作願生彼為方便，是念念發願往生，修成念佛三昧。得入蓮華藏世界，則能見阿彌陀佛住處、極樂世界之真相矣。前二為散心，此為定心。依此門，可見前二門所見，乃應化之身土耳。

入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴、修毘婆舍那故，得到彼處，受用種種法味樂，是名入第四門。

定中起觀察慧，專念觀察佛國土、佛、菩薩一切功德莊嚴。觀慧成就，證入淨心地，能受用大乘法味之樂。此則是他受用土（報土），菩薩已分證法身矣。見阿彌陀佛之崇高目的，於是達成。上三門以信願為主，此門為般若慧。故論初云：「云何觀？云何生信心？」依此而安立五門也。

出第五門者，以大慈悲，觀察一切苦惱眾生，示應化身，迴入生死園煩惱林中，遊戲神通，至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。

菩薩已證法身，即應以大悲心，憫念苦眾生，起應化身——佛身、菩薩身、種種眾生身，迴入生死園煩惱林中。菩薩應化身，與眾生同事，現有生死煩惱之相。遊戲神通，起種種佛事，度脫眾生。遊戲，自在之義。遊戲神通，即神通自在也。前四是自利，向上進修故是入；此為利他，迴入生死，故名出。

菩薩入四種門，自利行成就應知。菩薩出第五門，利益他迴向行成就應知。菩薩如是修五門行，自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。

上來總結。自利利他是菩薩行，修菩薩行能成就阿耨多羅三藐三菩提——無上正等覺，即是成佛。速得成就者，以依阿彌陀佛本願力而修行，如稚子依長者扶持而行，無迷途傾跌之虞，必能有所至。此念佛法門之所以名為速得成就也。

上來出入五門，試舉喻以明之。北平舊稱北京，乃歷代帝都。欲至北京覲見皇帝者，如來至外城，即是北京城，如第一近門也。進至內城，見街衢寬長、人眾往來，如第二大會眾門也。更進抵紫禁城，遙見宮廟之富，如第

三宅門也。進入殿宇宮院，見富麗堂皇，莫可名狀；帝與大臣等論事其間，如第四屋門也。既覲見皇帝，然後自在遊觀一切城內園苑名勝、貧戶陋宅，如第五園林遊戲地門也。此五門，約多人說，隨修行功德不同，淺深有異。雖曰不同，而同是極樂國，如同是北京城也。約一人說，則初由禮拜，漸修漸深，終於圓成佛道。最初身業禮拜，即生極樂，必得成佛，可謂易行矣！

此論總攝一切《阿彌陀經》義，弘揚大淨土法門。真正三根普被，能淺能深，聞此論者，不可等閑視之也！（顧法嚴記）

卷005

精校燉煌本壇經

燉煌本壇經校刊記

燉煌本《壇經》，是大英博物館所藏，斯坦因本五四七五號，為現存《壇經》的最古本。這部寫本，不但字跡拙劣，錯字多得幾乎讀不下去。如「誑」字寫作「[言*(狂-王+主)]」，「頓」字寫作「[圭*頁]」，「五祖」一再的寫作「五褐」，可見寫者不但對佛法毫無常識，識字也是不太多的。「燉煌本」是「壇經傳宗」本，是荷澤門下傳授一部《壇經》，以證明學有稟承、是南宗弟子的。在當時，《壇經》從南方傳來，是手寫本，知道的人還不太多。也許是荷澤門下，怕外人知道內容，失去祕密傳授的意義，所以找不通文墨的人，照本謄寫。原本有行書、草字，不通文墨而照本謄寫，再加上脫落、衍文、倒亂，這才成為這樣的錯訛連篇了！

《壇經》「燉煌本」的整理校訂，從四方面著手。一、〈壇經〉與〈壇經附錄〉的分別：〈壇經〉，本從慧能大師於韶州大梵寺開法傳禪、法壇施法得名，弟子法海所記，應成立於六祖生前。〈壇經附錄〉，是慧能接引弟子的機緣、臨終付囑，及臨終與身後的情形。有人次第的集錄出來，附編於〈壇經〉之後，後來也就被看作《壇經》了。現在分別為〈壇經〉與〈壇經附錄〉二部分，以免讀者誤會(參考拙作《中國禪宗史》二三七——二四六

頁)。

二、原本與增補的分別：《壇經》燉煌本，是現存《壇經》的最古本，不是《壇經》的最古本。《壇經》演變到「燉煌本」，至少經過了三個階段，就是「曹溪原本」、「南方宗旨本」、「壇經傳宗本」。《壇經》的演變為「南方宗旨本」、「壇經傳宗本」，不是重寫，而是在「原本」上，一段一段的增補，或插幾句進去。好在禪師們是不重文字的，雖然添糅補充，卻沒有注意到文字的統一性，所以有文意不啣接、重複，或文筆前後不一致的現象。憑這些，可以理解出增補的部分出來（「明本」，曾經宋代契嵩他們的整理，所以就不易分別了）。

有關「壇經傳宗」及「南方宗旨」，可依文義而分別出來。「南方宗旨本」的特徵，是身（心）無常而性是常。「壇經傳宗本」的特徵是：為了傳授一卷《壇經》以證明學有稟承、是南宗弟子，所以處處說明《壇經》傳承的重要、法統，及暗示神會的得到正法。這都是增補後起的，從《壇經》的稱呼上，也可看出先後的差別。如大梵寺說法部分，對於慧能，集記者稱之為「慧能大師」、「能大師」、「大師」。慧能自稱為「慧能」、「能」；大眾稱慧能為「和尚」；慧能稱大眾為「善知識」，稱刺史為「使君」。這種稱呼，是吻合當時實情的。偶有二處例外——「六祖言」，見於「釋疑」部分，正是後來增補的部分。附錄的弟子機緣部分，對於慧能，編集者也稱之為「大師」、「能大師」、「慧能大師」。學人稱慧能為「和尚」；慧能自稱為「吾」；稱學人為「汝」、「汝等」，或直呼名字。除三處例外——「六祖言」以外，也與當時的實際稱呼相合。臨終部分，也合於上述的體例。而臨終前告別部分，多數是「壇經傳宗」。編集者稱慧能為「六祖」，弟子稱慧能為「大師」，都與實際的稱呼不合。又如說「上座法海向前言」，更可看出是後人增附的了。不過，經過不斷的增補，糅合已經久了，要從文義、文字作精確的區別，實在是不容易的，只能表示大概而已。不過發見了稱呼上的差別，倒底多了一層客觀的標準，依之區別原本及增補，也就不致太離譜了(參考拙作《中國禪宗史》第六章第二節)。

現在依據文義與文字的特徵，將〈壇經〉及〈壇經附錄〉可推定為「曹溪原本」的，用四號宋體字。推定為「南方宗旨本」的，文末加一〔南〕字。推定為「壇經傳宗本」的，文末加一〔傳〕字。推定為「南方宗旨本」後，或「壇經傳宗本」後附入的，不同寫本而寫者綜合一處，成為重複的，文末加一〔附〕字。這都改用四號楷體字。這樣的分別排列，相信「曹溪原本」，可以明顯的表示出來。

三、章節的分別：鈴木大拙分「燉煌本」全部為五十七節。宇井伯壽採用五十七節的分類，除去他所認為是後人附加的部分，如南頓北漸、神秀作偈等，保留了三十七節。其實，這都是弟子的集記，即使是原始的，也不免有弟子的意見。南北、頓漸等傳說，是東山門下的事實，決非神會個人所造出的。如「曹溪原本」，提到《壇經》已三傳到悟真，如完成於慧能去世後二十年——西元七三〇頃，那麼這些問題，都被注意而集出，不用假想為神會或神會門下的。又如慧能的得法緣由，從身世孤貧說起，一氣呵成，也不應將作偈部分除去。又梁武帝與達磨的問答，因為神會的《南宗定是非論》同樣的說到，也就把它除去。其實，「燉煌本」有關「壇經傳宗」部分，一律寫作「菩提達摩」，與《南宗定是非論》相合。而有關達磨與梁武帝的問答，「燉煌本」是寫作「菩提達磨」的。這一用字的差別，可證明此事與神會門下無關。梁武帝與達磨相見的傳說，比神會的時代要早些。〈壇經〉的成立，也是比「壇經傳宗本」早得多。現在以文義及文字的差別為主，原本與增補部分，每每是夾雜在一起的，所以不能說那幾節是〈壇經〉原本。由於分別為〈壇經〉及〈壇經附錄〉二部分，所以現在分〈壇經〉為十七章，〈壇經附錄〉為十章。章又分節，以便檢查。

四、文字的校正：用作校正的底本，是《大正藏》本（編號二〇〇七），今簡稱為「原本」。不過，有些字，《大正藏》本已經改正了。如「燉煌本」的[修-(攸-夂)+彳]，已改正為修；[圭*頁]，已改正為頓等。通行的《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》編號二〇〇八），本為《明藏》本，文字通順，雖修訂的時代遲一些，次第、廣略不同，然相同的部分，仍可以用來改正「燉煌本」之脫誤的。校正的有四：一、「脫落」的，或是脫落，或是文

意不完全，增補一、二字，並注明依「明本」補或今補。不過〈壇經〉「原本」，並非出於通人的手筆，每有文意不全的；有的似乎是抄寫而有了脫落。不能確定的，也不敢臆改。二、訛誤的，或是音聲相近而誤的，如名、明、迷，五、吾、伍、悟、侕，與、汝，之、知、智等。或是字形相近而誤的，如須、順，傳、縛，元、無（无）等。都依據意義，改為常用的正字，注明依「明本」改或今改。在同一章內，同一錯字的改正，以下的在字下加卍，不再注明。三、倒亂的，並注明依「明本」改正或今改正。四、衍文，一概刪去，並注明依「明本」刪或今刪。

南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經

六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷

兼受無相戒

弘法弟子法海集記

上編 壇經

一

一 慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法。其時，座下僧尼、道俗一千餘人，韶州刺史韋據，及諸官寮三十餘人、儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。

二 刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，與學道者，承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此《壇經》（〔傳〕）。

二

一 能大師言：善知識！淨心，念摩訶般若波羅蜜法。大師不語，自淨心神，良久乃言：

二 善知識！淨心聽！慧能慈父，本官范陽，左降遷流嶺南，作新州百姓。慧能幼小，父又早亡，老母孤遺，移來南海。艱辛貧乏，於市賣柴。忽有一客買柴，遂領慧能至於客店。客將柴去，慧能得錢，却向門前。

三 忽見一客讀《金剛經》，慧能一聞，心迷便悟。乃問客曰：從何處來持此經典？客答曰：我於蘄州黃梅縣東憑墓山，禮拜五祖弘忍和尚，見今在彼門人有千餘眾。我於彼聽，見大師勸道俗，但持《金剛經》一卷，即得見性，直了成佛。

四 慧能聞說，宿業有緣，便即辭親，往黃梅憑墓山，禮拜五祖弘忍和尚。弘忍和尚問慧能曰：汝何方人，來此山禮拜吾？汝今向吾邊，復求何物？慧能答曰：弟子是嶺南人，新州百姓。今故遠來禮拜和尚，不求餘物，但求法作佛。大師遂責慧能曰：汝是嶺(卍)南人，又是獦獠，若為堪作佛！慧能答曰：人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性(卍)有何差別？

五 大師欲更共議，見左右在傍邊，大師更不言。遂發遣慧能，令隨眾作務。時有一行者，遂差慧能於碓坊，踏碓八個餘月。

六 五祖忽於一日，喚門人盡來。門人集訖，五祖曰：吾向汝說世人生死事大，汝等門人終日供養，只求福田，不求出離生死苦海。汝等自性(卍)迷，福田何可救汝！汝總且歸房，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，稟為六代。火急急！

七 門人得處分，却來各至自房，遞相謂言：我等不須呈心、用意作偈將呈和尚。神秀上座是教授師，秀上座得法後，自可依止，請不用作。諸人息心，盡不敢呈偈。

八 時大師堂前有三間房廊，於此廊下，供奉欲畫楞伽變相，并畫五祖大師傳授衣法，流行後代為記。畫人盧玲看壁了，明日下手。

九 上座神秀思惟：諸人不呈心偈，緣我為教授師。我若不呈心偈，五祖如何得見我心中見解深淺。吾將心偈上呈五祖，求法意即善，覓祖不善，却同凡心奪其聖位。若不呈心，終不得法。良久思惟，甚難甚難！甚難甚難！夜至三更，不令人見，遂向南廊下中間壁上，題作呈心偈，欲求於法。

一〇 若五祖見偈，言此偈悟，若訪覓我。我宿業障重，不合得法。聖意難測，我心自息。秀上座三更於南廊下中間壁上，秉燭題作偈，人盡不知(〔附〕)。偈曰：

身是菩提樹， 心如明鏡臺， 時時勤拂拭， 莫使有塵埃！

神秀上座題此偈畢，歸房臥，並無人見。

一一 五祖平旦遂喚盧供奉來，南廊下畫楞伽變。五祖忽見此偈語已，乃謂供奉曰：弘忍與供奉錢三十千，深勞遠來，不畫變相也。《金剛經》云：凡所有相，皆是虛妄。不如留此偈，令迷人誦。依此修行，不墮三惡；依此修行人，有大利益。

一二 大師遂喚門人盡來，焚香偈前。人眾入見，皆生敬心。汝等盡誦此偈者，方得見性(卍)；依(卍)此修行，即不墮落。門人盡誦，皆生敬心，喚言：善哉！

一三 五祖遂喚秀上座於堂內，問：是汝作偈否？若是汝作，應得我法(〔附〕)。秀上座言：罪過！實是神秀作。不敢求祖，願和尚慈悲，看弟子有小智慧識大意否？五祖曰：汝作此偈，見即來到，只到門前，尚未得入。凡夫依(卍)此偈修行，即不墮落。作此見解，若覓無上菩提，即未可得；須入得門，見自本性(卍)。汝且去，一兩日來思惟，更作一偈來呈吾。若入得門，見自本性(卍)，當付汝衣法。秀上座去，數日作不得。

一四 有一童子於碓坊邊過，唱誦此偈。慧能一聞，知未見性(卍)，即識大意。能問童子：適來誦者，是何言偈？童子答能曰：你不知！大師言生死事大，欲傳衣法，令門人等各作一偈來呈看，悟大意即傳衣法，稟為六代祖(卍)。有一上座名神秀，忽於南廊下書無相偈一首，五祖令諸門人盡誦。悟此偈者，即見自性(卍)；依此修行，即得出離。

一五 慧能曰：我此踏碓八箇餘月，未至堂前。望上人引慧能至南廊下，見此偈禮拜；亦願誦取結來生緣，願生佛地。童子引能至南廊下，能即禮拜此偈。為不識字，請一人讀。慧能聞已，即識大意。慧能亦作一偈，又請得一解書人，於西間壁上題著，呈自本心。不識本心，學法無益；識心見性(卍)，即悟大意(〔附〕)。慧能偈曰：

菩提本無樹， 明鏡亦無臺， 佛性(卍)常清淨， 何處有塵埃！

又偈曰：

心是菩提樹， 身為明鏡臺， 明鏡本清淨， 何處染塵埃(〔附〕)！

院內徒眾，見能作此偈，盡怪。慧能却入碓房。

一六 五祖(卍)忽見慧能偈，即知識大意。恐眾人知，五祖乃謂眾人曰：此亦未得了。五祖夜至三更，喚慧能於堂內，說《金剛經》。慧能一聞，言下便悟。其夜受法，人盡不知，便傳頓法及衣。汝為六代祖，衣將為信。稟代代相傳法，以心傳心，當令自悟。

一七 五祖言：慧能！自古傳法，氣如懸絲。若住此間，有人害汝，汝即須速去！能得衣法，三更發去。五祖自送能於九江驛。登船時，便五祖處分：汝去努力！將法向南，三年勿弘此法。難去，在後弘化，善誘迷人，若得心開，汝悟無別。辭違已了，便發向南。

一八 兩月中間，至大庾嶺。不知向後有數百人來，欲擬毆慧能，奪衣法。來至半路，盡總却迴。唯有一僧，姓陳名慧明，先是三品將軍，性行麁惡，直至嶺上，來趁犯著。慧能即還法衣，又不肯取。我故遠來求法，不要其衣。能於嶺上，便傳法慧明(卍)。慧明(卍)得聞，言下心開。能使慧明(卍)即却向北化人來。

一九 慧能來依此地，與諸官寮道俗，亦有累劫之因。教是先聖所傳，不是慧能自知。願聞先聖(卍)教者，各須淨心。聞了，願自除迷，如先代悟。(下是法)

三

一 慧能大師喚言：善知識！菩提般若之智，世人本自有之。即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。善知識！愚人智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟：迷即為愚，悟即成智。

二 善知識！我此法門，以定慧為本，第一勿迷言慧定別。定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。

三 善知識！此義即是定慧等。學道之人作意，莫言先定發慧、先慧發定、定慧各別。作此見者，法有二相。口說善，心不善，慧定不等。心口俱善，內外一種，定慧即等。自悟修行，不在口諍，若諍先後，即是迷人。不斷勝

負，却生我法，不離四相。

四 一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥，常直心是。《淨名經》云：直(卍)心是道場；直(卍)心是淨土。莫心行諂曲，口說法直。口說一行三昧，不行直(卍)心，非佛弟子。但行直(卍)心，於一切法上無有執著，名一行三昧。

五 迷人著法相，執一行三昧：直(卍)心坐(卍)不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，却是障道因緣。道須通流，何以却滯？心不住即通流，住即被縛。若坐(卍)不動是，維摩詰不合呵舍利弗宴坐(卍)林中！

六 善知識！又見有人教人坐(卍)，看心、看淨、不動不起，從此置功。迷人不悟，便執成顛，即有數百般，如此教道者，故知大錯。

七 善知識！定慧猶如何等？如燈光，有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用，名即有二，體無兩般。此定慧法，亦復如是。

四

一 善知識！法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修。識自本心，見自本性。悟即元無差別，不悟即長劫輪迴。

二 善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立無念為宗，無相為(卍)體，無住為本。何名為無相？於相而離相。無念者，於念而不念。無住者，為人本性念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身(〔南〕)。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也，是以無住為本。

三 善知識！外離一切相，是無相。但能離相，性體清淨，是以無相為體。

四 於一切境上不染，名為無念。於自念上離境(卍)，不於法上念生。莫百物不思，念盡除却。一念斷即死，別處受生(〔南〕)。學道者用心，若不識法意，自錯尚可，更勸他人迷；不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。

五 即緣迷人於境(卍)上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。然此教門立無念為宗，世人離見，不起於念；若無有念，無念亦不立。

六 無者無何事？念者何物？無者，離二相諸塵勞。真如是念之體，念是真如之用。性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在。《維摩經》云：外能善分別諸法相，內於第一義而不動。

五

一 善知識！此法門中，坐禪元不看心，亦不看(卍)淨，亦不言不動。若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨，為妄想故覆蓋真如，離妄念，本性(卍)淨。不見自性(卍)本淨，心起看淨，却生淨妄；妄無處所，故知看者却是妄也。淨無形相，却立淨相，言是功夫。作此見者，障自本性(卍)，却被淨縛。若不動者，不見一切人過患，自性不動。迷人自身不動，開口即說人是非，與道違背。看心、看淨，却是障道因緣，今說汝知。

二 此法門中，何名坐(卍)禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐(卍)，見本性(卍)不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。外若離相，內性(卍)不亂，本自淨自定。只緣境觸，觸即亂，離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定。《維摩經》云：即時豁然，還得本心。《菩薩戒》云：本源自性(卍)清淨。

三 善知識！見自性(卍)清淨，自修自作；自性(卍)法身，自行佛行，自作自成佛道。

六

一 善知識！總須自體與受無相戒，一時逐慧能口道，令善知識見自三身佛。於自色身，歸依清淨法身佛；於自色身，歸依(卍)千百億化身佛；於自色身，歸依(卍)當來圓滿報身佛。(已上三唱)

二 色身是舍宅，不可言歸(〔南〕)。向者三身在自法性，世人盡有，為迷不見，外覓三如來，不見自色身中三身佛。善知識！聽汝善知識說，令善知識依(卍)自色身，見自法性有三身佛，此三身佛從性上生。

三 何名清淨法身佛？善知識！世人性自本淨，萬法在自性。思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。知如是一切法盡在自性(卍)，自性(卍)常清淨。

四 日月常明，只為雲覆蓋，上明(卍)下暗，不能了見日月星辰。忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬像參羅，一時皆現。世人性淨，猶如青天。慧如日，智如月，智慧常明(卍)。於外著境，妄念浮雲覆蓋自性(卍)，不能明徹。遇善知識，聞真法，吹却迷(卍)妄，內外明(卍)徹，於自性(卍)中萬法皆見。一切法在自性(卍)，名為清淨法身。自歸依(卍)者，除不善行，是名歸依(卍)。

五 何名為千百億化身佛？不思量，性即空寂，思量即是變化。思量惡法，化為地獄；思量善法，化為天堂。毒害化為畜生，慈悲化為菩薩。智慧化為上界，愚癡化為下方。自性(卍)變化甚明(卍)，迷人自不知見。

六 一念善，智慧即生；一燈能除千年闇，一智能滅萬年愚。莫思向前，常思於後，常後念善，名為報身。一念惡，報却千年善心；一念善，報却千年惡。滅無常已來，後念善，名為報身(〔附〕)。

七 從法身思量，即是化身。念念善，即是報身。自悟自修，即名歸依(卍)也。皮肉是色身，是舍宅，不任歸依也(〔南〕)。但悟三身，即識大意。

七

一 今既自歸依三身佛已，與善知識發四弘大願。善知識！一時逐慧能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。(三唱)

二 善知識！眾生無邊誓願度，不是慧能度。善知識！心中眾生，各於自身自性自度。何名自性(卍)自度？自色身中邪見愚癡迷妄，自有本覺性，將正見度。既悟正見，般若之智除却愚癡迷(卍)妄眾生，各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。

三 煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。法門無邊誓願學，學無上正法。無上佛道誓願成，常下心行，恭敬一切，遠離迷執，覺知生般若。除却迷妄，即自悟佛道成行誓願力。

八

一 今既發四弘誓願訖，與善知識無相懺悔三世罪障。大師言：善知識！前念後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行一時悔，自性若除即是懺。前念後念及今念，念念不被矯誑染，除却從前矯誑心，永斷名為自性懺。前念後念及今念，念念不被嫉妒染，除却從前嫉妒心，自性若除即是懺。(已上三唱)

二 善知識！何名懺悔？懺者終身不作，悔者知於前非。惡業恒不離心，諸佛前口說無益。我此法門中，永斷不作，名為懺悔。

九

一 今既懺悔已，與善知識受無相三歸依戒。大師言：善知識！歸依覺，兩足尊。歸依(卍)正，離欲尊。歸依(卍)淨，眾中尊。從今已後，稱佛為師，更不歸依(卍)餘邪迷外道，願自三寶慈悲證明。

二 善知識！慧能勸善知識歸依三寶。佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷(卍)不生。少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸正，念念無邪故即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念，雖在自性，自性(卍)不染著，名眾中尊。

三 凡夫不解，從日至日，受三歸依(卍)戒。若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸。既無所歸，言却是妄。善知識！各自觀察，莫錯用意！經中只言自歸依佛，不言歸他佛，自性(卍)不歸，無所歸處。

一〇

一 今既自歸依三寶，總各各至心，與善知識說摩訶般若波羅蜜法。善知識雖念不解，慧能與說，各各聽！摩訶般若波羅蜜者，西國梵語，唐言大智慧彼岸到。此法須行，不在口念，口念不行，如幻如化。修行者，法身與佛等也。

二 何名摩訶？摩訶者是大。心量廣大，猶如虛空。若空心坐，即落無記。空能含日月星辰，大地山河、一切草木、惡人善人、惡法善法、天堂地獄，盡在空中。世人性空，亦復如是。

三 性含萬法是大，萬法盡在自性。見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著。猶如虛空，名之為大，此是摩訶。迷人口念，智者心行。又有迷人，空心不思，名之為大，此亦不是。心量大，不行是少。莫口空說，不修此行，非我弟子。

四 何名般若？般若是智慧。一切時中念念不愚，常行智慧，即名般若行。一念愚即般若絕，一念智即般若生。心中常愚，自言我修。般若無形相，智慧性即是。

五 何名波羅蜜？此是西國梵音，唐言彼岸到。解義離生滅，著境生滅起，如水有波浪，即是於此岸。離境無生滅，如水永長流，即名到彼岸，故名波羅蜜。

六 迷人口念，智者心行。當念時有妄，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。善知識！即煩惱是菩提，前念迷即凡，後念悟即佛。

七 善知識！摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一！無住無去無來，三世諸佛從中出。將大智慧到彼岸，打破五陰煩惱塵勞。最尊最上第一，讚最上乘法，修行定成佛。無去無住無來，是定慧等，不染一切法。三世諸佛從中，變三毒為戒定慧。善知識！我此法門，從中出八萬四千智慧。何以故？為世有八萬四千塵勞，若無塵勞，般若常在，不離自性。

八 悟此法者，即是無念無憶無著，莫起(卍)誑妄，即自是真如性(卍)。用智(卍)慧觀照，於一切法不取不捨，即見性(卍)成佛道。

——

一 善知識！若欲入甚深法界，入般若三昧者，直修般若波羅蜜行。但持《金剛般若波羅蜜經》一卷，即得見性，入般若三昧。當知此人功德無量，經中分明讚歎，不能具說。

二 此是最上乘法，為大智上根人說。小根智人若聞法，心不生信。何以故？譬如大龍，若下大雨，雨於閻浮提，如漂草葉；若下大雨，雨放大海，不增不減。若大乘者聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，

自用智慧觀照，不假文字。

三 譬如其雨水，不從無有，元是龍王於江海中，將身引此水，令一切眾生、一切草木、一切有情無情，悉皆蒙潤。諸水眾流却入大海，海納眾水，合為一體。眾生本性般若之智，亦復如是。

四 小(卍)根之人，聞說此頓教，猶如草木根性自小(卍)者，若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增長。小(卍)根之人，亦復如是；有般若之智，與大智之人亦無差別，因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日無能現。

五 般若之智，亦無大小。為一切眾生自有迷心，外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心令自本性常起正見；煩惱塵勞眾生，當時盡悟。猶如大海納於眾流，小水、大水合為一體，即是見性，內外不住，來去自由，能除執心，通達無礙。

六 心修此行，即與《般若波羅蜜經》本無差別。一切經書及文字，小大二乘，十二部經，皆因人置。因智慧性，故能建立。若無世人，一切萬法本無不有，故知萬法本從人興，一切經書因人說有。緣在人中有愚有智，愚為小(卍)故，智為大人。迷人問於智者，智人與愚人說法，令使愚者悟解心開。迷人若悟心開，與大智人無別。

七 故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！《菩薩戒經》云：戒本源自性(卍)清淨。識心見性，自成佛道。即時豁然，還得本心。

一二

一 善知識！我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本性，是故與教法流行後代，令學道者頓悟菩提。

二 各自觀心，令自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識示道見性。何名大善知識？解最上乘法，直示正路。是大善知識，是大因緣，所謂化導令得見佛；一切善法，皆因大善知識能發起故。

三 三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有。不能自悟，須得善知識示道見性；若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，不得自悟。汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即如佛也。

四 自性心地，以智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫；既得解脫，即是般若三昧；悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念法者，見一切法不著一切法，遍一切處不著一切處。常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。莫百物不思！當令念絕，即是法縛，即名邊見。悟無念法者，萬法盡通。悟無念法者，見諸佛境界。悟無念頓法者，至佛位地。

一三

一 善知識！後代得吾法者，常見吾法身，不離汝左右。善知識！將此頓教法門，同見同行，發願受持，如事佛故；終身受持而不退者，定入聖位。

二 然須傳受時，從上已來，默然而付於法。發大誓願，不退菩提，即須分付。若不同見解，無有志願，在在處處，勿妄宣傳；損彼前人，究竟無益。若愚人不解，謾此法門，百劫萬劫千生斷佛種性。

一四

一 大師言：善知識！聽吾說無相頌，令汝迷者罪滅，亦名滅罪頌。

二 頌曰：

愚人修福不修道， 謂言修福而是道，

布施供養福無邊， 心中三惡元來造。

若將修福欲滅罪， 後世得福罪還在；

若解心中除罪緣， 名自性中真懺悔。

若悟大乘真懺悔， 除邪行正即無罪；

學道之人能自觀， 即與悟人同一類。

大師今傳此頓教， 願學之人同一體；

若欲當來覓本身， 三毒惡緣心中洗。

努力修道莫悠悠， 忽然虛度一世休；

若遇大乘頓教法， 虔誠合掌志心求。

三 大師說法了，韋使君、官寮、僧眾，道俗讚言無盡，昔所未聞。

一五

一 使君禮拜白言：和尚說法，實不思議！弟子尚有少疑，欲問和尚，望和尚大慈大悲為弟子說！大師言：有疑即問(卍)，何須再三！

二 使君問(卍)：法可不是西國第一祖達磨祖師宗旨？大師言：是。弟子見說達磨大師化梁武帝，問達磨：朕一生來造寺布施供養，有功德否？達磨答言：並無功德。武帝惆悵，遂遣達磨出境。未審此言，請和尚說！

三 六祖言：實無功德，使君勿疑達磨大師言。武帝著邪道，不識正法。使君問：何以無功德(〔附〕)？

四 和尚言：造寺布施供養，只是修福，不可將福以為功德；功德在法身，非在於福田。自法性有功，平直是德。佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。自性虛妄，法身無功德。念念德行，平等直心，德即不輕，常行於敬。自修身即功，自修心即德，功德自心作，福與功德別。武帝不識正理，非祖大師有過。

一六

一 使君禮拜，又問：弟子見僧眾道俗，常念阿彌陀佛，願往生西方。請和尚說，得生彼否？望為破疑。

二 大師言：使君聽，慧能與說。世尊在舍衛國，說西方引化，經文分明，去此不遠。只為下根說遠，說近只為上智。人自兩種，法無不同。迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛生彼，悟者自淨其心，所以佛言：隨其心淨，則佛土淨。

三 使君！東方但淨心無罪，西方心不淨有愆。迷人願生東方、西方，所在處並皆一種。心但無不淨，西方去此不遠；心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即遇八千，但行直心，到如彈指。使君！但行十善，何須更願往生！不斷十惡之心，何佛即來迎請！若悟無生頓法，見西方只在剎那。不悟頓教大乘，念佛往生路遙，如何得達！

四 六祖言：慧能與使君移西方，剎那間目前便見，使君願見否？使君禮拜，若此得見，何須往生！願和尚慈悲，為現西方，大善！大師言：唐見西方，無疑即散。大眾愕然，莫知何是。

五 大師曰：大眾作意聽！世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌、身即是城門。外有五門，內有意門。心即是地，性即是王。性在王在，性去王無；性在身心存，性去身壞。

六 佛是自性作，莫向身外求。自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至；能淨是釋迦，平直(卍)是彌勒。人我是須彌，邪心是大海，煩惱是波浪，毒心是惡龍，塵勞是魚鼈。虛妄即是神鬼，三毒即是地獄，愚癡即是畜生，十善即是天堂。無人我，須彌倒；除邪心，海水竭；煩惱無，波浪滅；毒害除，魚龍絕。自心地上覺性如來，放大智慧光明，照曜六門清淨，照破六欲諸天；下照三毒若除，地獄一時消滅。內外明徹，不異西方，不作此修，如何到彼？座下聞說，讚聲徹天，應是迷人了然便見(〔南〕)。

七 使君禮拜讚言：善哉！善哉！普願法界眾生，聞者一時悟解！

一七

一 大師言：善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善。但願在家修行，清淨即是西方。

二 使君問：和尚！在家如何修？願為指授！大師言：善知識！慧能與道俗作無相頌，盡誦取；依此修行，常與慧能一處無別。

三 頌曰：

說通及心通， 如日處虛空。 惟傳頓教法， 出世破邪宗。

教即無頓漸， 迷悟有遲疾。 若學頓教法， 愚人不可迷。

說即須萬般， 合理還歸一。 煩惱暗宅中， 常須生慧日。

邪來因煩惱， 正來煩惱除， 邪正俱不用， 清淨至無餘。

菩提本清淨， 起心即是妄， 淨性於妄中， 但正除三障。

世間若修道， 一切盡不妨； 常見自己過， 與道即相當。

色類自有道， 離道別覓道， 覓道不見道， 到頭還自懊。

若欲探覓道， 行正即是道。 自若無正心， 暗行不見道。

若真修道人， 不見世間過， 若見世間非， 自非却是左。

他非我有罪， 我非自有罪， 但自去非心， 打破煩惱碎。

若欲化愚人， 是須有方便， 勿令破彼疑， 即是菩提見。

法元在世間， 於世出世間， 勿離世間上， 外求出世間。

邪見是世間， 正見出世間， 邪正悉打却， 菩提性宛然。

此偈是頓教， 亦名為大乘， 迷來經累劫， 悟則剎那間。

四 大師言：善知(卍)識！汝等盡誦取此偈，依偈修行，去慧能千里，常在能邊。此不修，對面千里。各各自修，法不相待。眾人且散，慧能歸曹溪山，眾人若有大疑，來彼山間，為汝破疑，同見佛性。

五 合座官寮、道俗，禮拜和尚，無不嗟歎：善哉大悟，昔所未聞！嶺南有福，生佛在此，誰能得知(卍)！一時盡散。

下編 壇經附錄

一

一 大師往曹溪山，韶、廣二州行化，四十餘年。若論門人，僧之與俗，三、五千人說不盡。

二 若論宗旨，傳授《壇經》，以此為依約；若不得《壇經》，即無稟受。須知法處、年月日、姓名，遞相付囑。無《壇經》稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。但得法者，只勸修行。諍是

勝負之心，與道違背(〔傳〕)。

三 世人盡傳南宗能、北宗秀，未知根本事由。且秀禪師於南荊府當陽縣玉泉寺，住持修行；慧能大師於韶州城東三十五里曹(卍)溪山住。法即一宗，人有南北，因此便立南北。何以漸頓？法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。

四 神秀師常見人說慧能法疾直指路。秀師遂喚門人僧志誠曰：汝聰明多智！汝與吾至曹(卍)溪山，到慧能所禮拜。但聽，莫言我使汝來！所聽意旨，記起却來與吾說，看慧能見解與吾誰疾遲！汝第一早來，勿令吾怪！

五 志誠奉使歡喜，遂半月中間，即至曹(卍)溪山。見慧能和尚，禮拜入即聽，不言來處。志誠聞法，言下便悟，即契本心。起立即禮拜，白言：和尚！弟子從玉泉寺來。秀師處不得契悟，聞和尚說，便契本心。和尚慈悲，願當教示！

六 慧能大師曰：汝從彼來，應是細作。志誠曰：未說時即是，說了即不是。六祖言：煩惱即是菩提，亦復如是(〔附〕)。

七 大師謂志誠曰：吾聞汝禪師教人，唯傳戒定慧；汝(卍)和尚教人戒定慧如何，當為吾說！志誠(卍)曰：秀和尚言戒定慧，諸惡不作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定，此即名為戒定慧。彼作如是說，不知和尚所見如何？

八 慧能和尚答曰：此說不可思議，慧能所見有別。志誠(卍)問：何以別？慧能答曰：見有遲疾。志誠(卍)請和尚說所見戒定慧(〔附〕)。

九 大師言：汝聽吾說，看吾(卍)所見處。心地無非，自性是戒；心地無亂，自性(卍)是定；心地無癡，自性(卍)是慧。

一〇 能大師言：汝戒定慧，勸小根之人；吾戒定慧，勸上根人。得悟自性，亦不立戒定慧。志誠(卍)言：請大師說不立如何？大師言：自性(卍)無非、無亂、無癡，念念般若觀照，當離法相，有何可立？自性(卍)頓修，立有漸次，所以不立。志誠禮拜，便不離曹(卍)溪山，即為門人，不離大師左右。

二

一 又有一僧，名法達，常誦《法華經》七年，心迷不知正法之處。經上有疑，大師智慧廣大，願為除疑！大師言：法即甚達，汝心不達。經上無疑，汝心自邪而求正法。吾心正定，即是持經。吾一生已來，不識文字，汝將《法華經》對吾讀一遍，吾聞即知。法達取經到，對大師讀一遍。

二 六祖聞已，即識佛意。便與法達說《法華經》。六祖言：法達！《法華經》無多語，七卷經盡是譬喻因緣。如來廣說三乘，只為世人根鈍。經文分明，無有餘乘，唯一佛乘(〔附〕)。

三 大師言：法達！汝聽一佛乘，莫求二佛乘，迷却汝性。經中何處是一佛乘？汝與說經云：諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世。(已上十六字)(是正法)法，如何解？此法如何修？汝聽吾說。

四 人心不思，本源空寂，離却邪見，即一大事因緣。內外不迷，即離兩邊。外迷著相，內迷著空；於相離相，於空離空，即是不迷。悟此法，一念心開，出現於世。心開何物？開佛知見。佛猶如覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。開示悟入上一處入，即覺知見，見自本性，即得出世。

五 大師言：法達！吾常願一切世人心地，常自開佛知見，莫開眾生知見。世人心愚迷造惡，自開眾生知見；世人心正，起智慧觀照，自開佛知見。莫開眾生知(卍)見，開佛知(卍)見即出世。大師言：法達！此是《法華經》一乘法，向下分三，為迷人故；汝但依一佛乘。

六 大師言：法達！心行轉《法華》，不行《法華》轉。心正轉《法華》，心邪《法華》轉。開佛知(卍)見轉《法華》，開眾生知(卍)見被《法華》轉。大師言：努力依法修行，即是轉經。

七 法達一聞，言下大悟，涕淚悲泣白言：和尚！實未曾轉《法華》，七年被《法華》轉；已後轉《法華》，念念修行佛行。大師言：即佛行是佛。其時聽者，無不悟入。

三

一 時有一僧，名智常，來曹溪山，禮拜和尚，問四乘法義。智常問(卍)和尚曰：佛說三乘，又言最上乘，弟子不解，望為教示！慧能大師曰：汝自身心見，莫著外法相。元無四乘法，人心量四等，法有四乘。見聞讀誦是小乘；悟解義是中乘；依法修行是大乘；萬法盡通，萬行俱備，一切無離，但離法相，住無所得，是最上乘。乘是行義，不在口諍。汝須自修，莫問吾也。

四

一 又有一僧名神會，南陽人也。至曹溪山禮拜，問言：和尚坐禪，見亦不見？大師起，把杖打神會三下，却問神會：吾打汝痛不痛？神會答言：亦痛亦不痛。

二 六祖言曰：吾亦見亦不見。神會又問大師：何以亦見亦不見？大師言：吾亦見，常見自過患，故云亦見。亦不見者，不見天地人過患，所以亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？神會答曰：若不痛即同無情木石；若痛即同凡夫，即起於恨(〔附〕)。

三 大師言：神會！向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！禮拜，禮拜，更不言。

四 大師言：汝心迷不見，問善知識覓路；汝心悟自見，依法修行。汝自迷不見自心，却來問慧能見否！吾不自知，代汝迷不得；汝若自見，代不得吾迷。何不自修，問吾見否！神會作禮，便為門人，不離曹(卍)溪山中，常在左右。

五

一 大師遂喚門人，法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會。大師言：汝等拾弟子近前，汝等不同餘人。吾滅度後，汝各為一方頭。

二 吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法莫離於性相，若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。

三 三科法門者，陰、界、入。陰(卍)是五陰(卍)；界是十八界；入是十二入。何名五陰(卍)？色陰(卍)、受陰(卍)、想陰(卍)、行陰(卍)、識陰(卍)是。何名十八界？六塵、六門、六識。何名十二入？外六塵、中六門。何名六塵？色、聲、香、味、觸、法是。何名六門？眼、耳、鼻、舌、身、意是。法性起六識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，六門，六塵。自性含萬法，名為含藏識；思量即轉識。生六識，出六門，見六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪含；自性正，起十八正含。惡用即眾生，善用即佛。

四 用由何等？由(卍)自性起有對，外境無情對有五：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語言與法相對有十二對：有為無為對，有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大大與小小對，長與短對，高與下對。自性起用對有十九對：邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，嶮與平對，煩惱與菩提對，慈與毒對，悲與害對，喜與瞋對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對。性與相有十九對，言語與法相有十二對，外境無情有五對，都合成三十六對法也。

五 此三十六對法，解用通一切經，出入即離兩邊。如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。著空即惟長無明，著相惟邪見謗法。直言不用文字，既云不用文字，人不合言語，言語即是文字。自性上說空，正是語言。本性不空，迷人自惑語言際故。暗不自暗，以明(卍)故暗，以明變暗，以暗現明，來去相因，三十六對亦復如是。

六 大師言：十弟子！已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟受《壇經》，非我宗旨。如今得了，遞(卍)代流行。得遇《壇經》者，如見吾親授。拾僧得教授已，寫為《壇經》，遞(卍)代流行，得者必當見性(〔傳〕)。

六

一 大師先天二年八月三日滅度，七月八日喚門人告別。大師先天元年，於新州國恩寺造塔，至先天二年七月告別。

二 大師言：汝眾近前！吾至八月欲離世間，汝等有疑早問，為汝破疑，當令迷者盡使與安樂。吾若去後，無人教汝。法海等眾僧聞已，涕淚悲泣。

三 惟有神會不動，亦不悲泣。六祖言：神會小僧，却得善不善等，毀譽不動！餘者不得，數年山中更修何道(〔傳〕)！大師言：汝今悲泣，更憂阿誰？憂吾不知去處在？若不知去處，終不別汝。汝等悲泣，即不知吾去處；若知去處，即不悲泣。

四 性無生無滅、無去無來。汝等盡坐，吾與汝一偈——真假動靜偈，汝(卍)等盡誦取。見此偈意，汝與吾同，於此修行，不失宗旨。眾僧禮拜，請大師留偈，敬心受持。

五 偈曰：

一切無有真， 不以見於真， 若見於真者， 是見盡非真。

若能自有真， 離假即心真， 自心不離假， 無真何處真！

有情即解動， 無情(卍)即不動， 若修不動行， 同無情不動。

若見真不動， 動上有不動； 不動是不動， 無情無佛種。

能善分別相， 第一義不動， 若悟作此見， 則是真如用，

報諸學道者， 努力須用意， 莫於大乘門， 却執生死智！

前頭人相應， 即共論佛語； 若實不相應， 合掌令歡喜。

此教本無諍， 諍即失道意， 執迷諍法門， 自性入生死。

六 眾僧既聞，識大師意，更不敢諍，依法修行。一時禮拜，即知大師不久住世。

七

一 上座法海向前言：大師！大師去後，衣法當付何人？大師言：法即付了，汝不須問。吾滅後二十餘年，邪法繚亂，惑吾宗旨。有人出來，不惜身

命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法。

二 衣不合傳。汝不信，吾與誦先代五祖傳衣付法頌。若據第一祖達磨頌意，即不合傳衣。

三 聽吾與汝頌，第一祖達磨和尚頌曰：

吾來大唐國， 傳教救迷情， 一花開五葉， 結菓自然成。

第二祖慧可和尚頌曰：

本來緣有地， 從地種花生， 當本元無地， 花從何處生？

第三祖僧璨和尚頌曰：

花種雖因地， 地上種花生， 花種無生性， 於地亦無生。

第四祖道信和尚頌曰：

花種有生性， 因地種花生， 光緣不和合， 一切盡無生。

第五祖弘忍和尚頌曰：

有情來下種， 無情花即生， 無情又無種， 心地亦無生。

第六祖慧能和尚頌曰：

心地含情種， 法雨即花生， 自悟花情種， 菩提菓自成。

四 能大師言：汝等聽吾作二偈，取達磨和尚頌意。汝迷人依此頌修行，必當見性。第一頌曰：

心地邪花放， 五葉逐根隨， 共造無明業， 見被業(卍)風吹。

第二頌曰：

心地正花放， 五葉逐根隨， 共修般若慧， 當來佛菩提。

五 六祖說偈已了，放眾人散。門人出外思惟，即知大師不久住世(〔傳〕)。

八

一 六祖後至八月三日食後，大師言：汝等依位坐，吾今共汝等別。

二 法海問言：此頓教法傳受，從上已來，至今幾代？六祖言：初傳受七佛，釋迦牟尼佛第七。大迦葉第八，阿難第九，末田地第十，商那和修第十一，優婆毬多第十二，提多迦第十三，佛陀難提第十四，佛陀密多第十五，脇比丘第十六，富那奢第十七，馬鳴第十八，毘羅尊者第十九，龍樹第二十，迦那提婆第二十一，羅睺羅第二十二，僧迦那提第二十三，僧迦耶舍第二十四，鳩摩羅馱第二十五，闍耶多第二十六，婆修盤多第二十七，摩拏羅第二十八，鶴勒那第二十九，師子比丘第三十，舍那婆斯第三十一，優婆堀第三十二，僧伽羅第三十三，婆須蜜多第三十四。南天竺國王子第三子菩提達摩第三十五。唐國，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，慧能自身當今受法第四十。大師言：今日已後，遞相傳受，須有依約，莫失宗旨！

三 法海又白：大師今去，留付何法？令後代人如何見佛？六祖言：汝聽！後代迷人，但識眾生，即能見佛。若不識眾生，覓佛萬劫不得見也。吾(卍)今教汝識眾生見佛，更留見真佛解脫頌。迷即不見佛，悟者即見。法海願聞，代代流傳，世世不絕。

四 六祖言：汝聽！吾與汝說，後代世人，若欲覓佛，但識佛心眾生，即能識佛。即緣有眾生，離眾生無佛。心迷即佛眾生，悟即眾生佛。愚癡佛眾生，智慧眾生佛。心嶮佛眾生，平等眾生佛。一生心若嶮(卍)，佛在眾生中；一念悟即平，即眾生是佛。我心自有佛，自佛是真佛，自若無佛心，向何處求佛(〔傳〕)！

五 大師言：汝等門人好住。吾留一頌，名自性佛真解脫頌。後代迷人，聞此頌意，即見自心自性真佛。與汝此頌，吾共汝別。頌曰：

真如自性是真佛， 邪見三毒是真魔，

邪見之人魔(卍)在舍， 正見之人佛則遇。

性中邪見三毒生， 即是魔(卍)王來住舍；

正見忽除三毒心， 魔(卍)變成佛真無假。

化身報身及淨身， 三身元本是一身，

若向身中覓自性， 即是成佛菩提因。

本從化身生淨性， 淨性常在化(卍)身中，

性使化(卍)身行正道， 當來圓滿最真淨。

婬性本是清淨因， 除婬(卍)即無淨性身，

性中但自離五欲， 見性剎那即是真。

今生若悟頓教門， 悟即眼前見世尊。

若欲修行去覓佛， 不知何處欲求真！

若能身中自有真， 有真即是成佛因；

自不求真外覓佛， 去覓總是大癡人！

頓教法者是西流， 求度世人須自修，

今報世間學道者， 不於此事大悠悠！

九

一 大師說偈已了，遂告門人曰：汝等好住，今共汝別。吾去已後，莫作世情悲泣，而受人弔問、錢帛，著孝衣，即非聖法，非我弟子。

二 如吾在日一種，一時端坐，但無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住，坦然寂靜(卍)，即是大道。吾去已後，但依法修行，共吾在日一種。吾若在世，汝違教法，吾住無益。

三 大師云此語已，夜至三更，奄然遷化。大師春秋七十有六。大師滅度之日，寺內異香氤氳，經數日不散。山崩地動，林木變白，日月無光，風雲失色。八月三日滅度，至十一月，迎和尚神座於曹溪山，葬在龍龕之內。白光出現，直上衝天，三日始散。韶州刺史韋據立碑，至今供養。

一〇

一 此《壇經》，法海上座集。上座無常，付同學道潡。道潡無常，付門人悟真。悟真在嶺南曹溪山法興寺，見今傳授此法。如付此法，須德厚上根，知心信佛法，立大悲，持此經以為依承，於今不絕。

二 和尚本是韶州曲江縣人也。如來入涅槃，法教流東土，共傳無住，即我心無住。此真菩薩說，直示行實喻，唯教大智人。是旨，依(卍)凡廣誓修行，遭難不退，遇苦能忍，福德深厚，方授此法。如根性不堪，稱量不得，須求此法，違立不德者，不得妄付《壇經》。告諸同道，令知密意(〔傳〕)。