

【緣起】

慧日講堂將於2017年3月3日至5月19日舉辦「印順導師著作導讀班」，本期主題為「菩薩道的深觀與廣行」。以此為緣，簡選三部相關經典，函括《金剛經》、《心經》及《大樹緊那羅王所問經》。印順導師曾自述：

「三十九年（四十五歲）：這一年，在香港出版了《般若波羅蜜多心經講記》（今編入《妙雲集》上一《般若經講記》）」。¹

「四十一年（四十七歲）：出版了……《金剛般若波羅蜜經講記》（今編入《妙雲集》上一《般若經講記》），在香港重版的時間不詳，可能是我秋季離港後，續明繼續出版的。」²

「五十四年（六十歲）：……四月初八日出關。夏天，在臺北慧日講堂，講《大樹緊那羅王所問經》偈頌，後由楊梓茗記錄為《大樹緊那羅王所問經偈頌講記》。」³

希望藉助此三部講記之介紹，讀者可以掌握菩薩應該具有的「深觀」與「廣行」。

由於種種因緣所致，故先集成此本講義而用於教學，尚未有充裕的時間做完整之修訂。其中，《金剛般若波羅蜜經講記》是筆者過去摘要的教學筆記，並增補許多相關資料，以利學生增廣佛法的基礎，以是故，未能及時載錄導師的全文。於此，請讀者務必歷閱原書的完

¹ 《平凡的一生(重訂本)》，p.173。

² 《平凡的一生(重訂本)》，p.175。

³ 《平凡的一生(重訂本)》，p.161。

整內容。再者，非常感謝圓悟法師重編《般若波羅蜜多心經講記》和《大樹緊那羅王所問經講記》（此二經則有完整的導師全文），這當中必然要感謝同學們的埤助，使該本講義得以定稿。

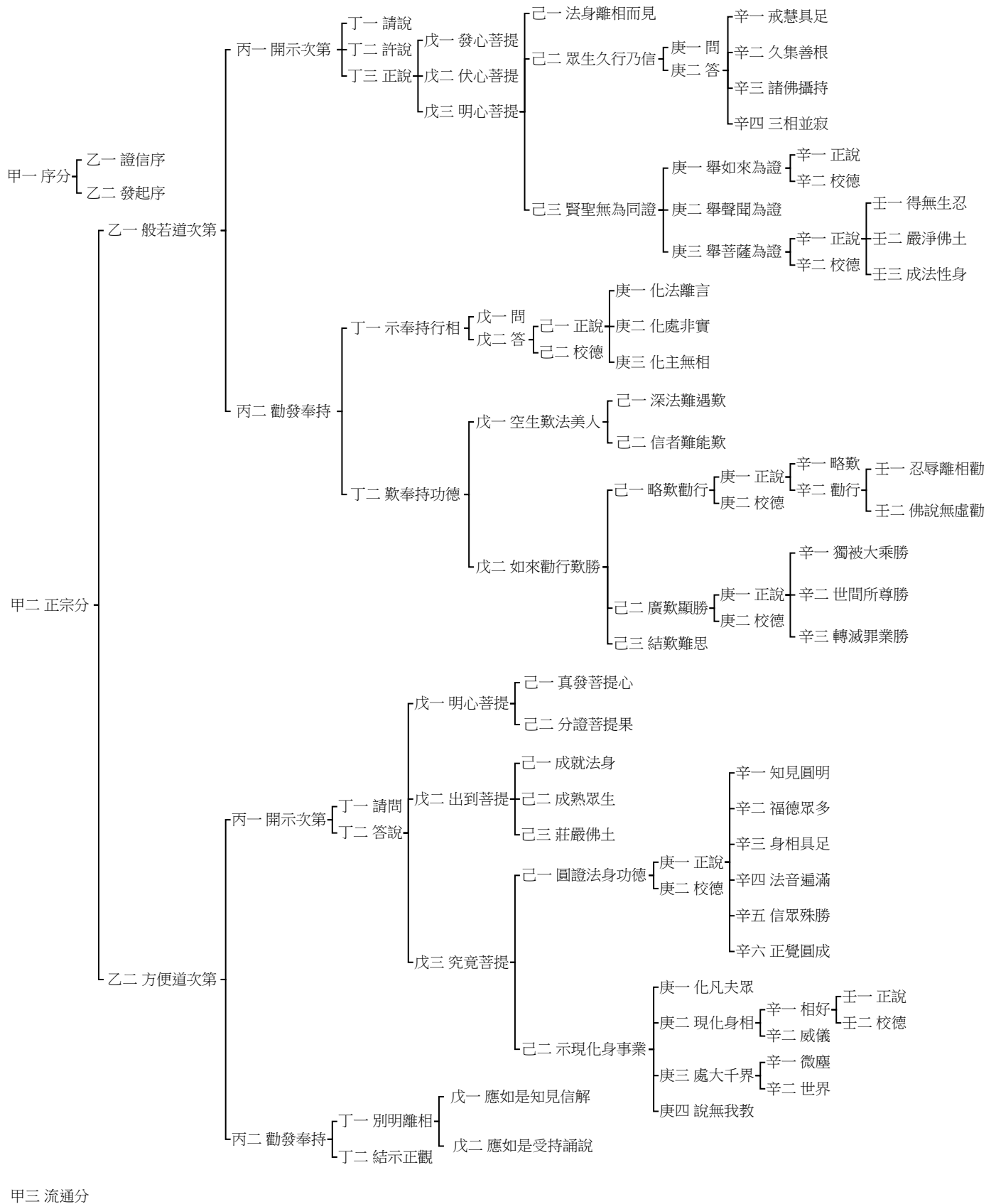
最後，須申明這本講義並非正式出版品，僅作為本次課程之教材，請莫引用為宜。待未來修訂完善，因緣具足之時，定當正式出版。

開仁序於 2016/12/18

目次

| | |
|------------------------------|----------------|
| 1、《金剛般若波羅蜜經講記》 | 001-148 |
| (1)《金剛般若波羅蜜經》科判..... | IV |
| (2)《金剛般若波羅蜜經》懸論..... | 001-024 |
| (3)《金剛般若波羅蜜經》正釋..... | 025-141 |
| (4)【附錄】 | 142-148 |
| 2、《般若波羅蜜多心經講記》 | 149-194 |
| (1)《般若波羅蜜多心經》科判..... | V |
| (2)《般若波羅蜜多心經》懸論..... | 149-167 |
| (3)《般若波羅蜜多心經》正釋..... | 167-194 |
| 3、《大樹緊那羅王所問經講記》 | 195-290 |
| (1)《大樹緊那羅王所問經》懸論..... | 195-206 |
| (2)《大樹緊那羅王所問經》正釋..... | 206-290 |

《金剛般若波羅蜜經》科判（印順導師著）



《般若波羅蜜多心經》科判（印順導師著）

壹、懸論

（壹）釋經題

（貳）釋譯題

貳、正釋

甲一 標宗

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

甲二 顯義

乙一 正為利根示常道

丙一 法說般若體

丁一 修般若行

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。

受、想、行、識，亦復如是。

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。

是故空中無色，無受想行識。

戊二 略觀處界等空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。

無眼界乃至無意識界。

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

無苦集滅道。

無智亦無得。

戊三 結顯空義

以無所得故。

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

戊二 菩提果——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

丙二 喻讚般若德

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。

乙二 曲為鈍根說方便

故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

【出版資訊】

書名：般若經講義（附錄大樹緊那羅王問經偈頌講記）

原著：印順導師

編者：釋開仁

日期：2017 年 1 月（第一版 500 本@52.8）

流通：

（一）高雄市正信佛教青年會／www.kyba.org.tw

802 高雄市苓雅區中正二路 58 號九樓

電話：07-2247705，傳真：07-2232315

E-Mail：chba7705@gmail.com

（二）慧日講堂／www.lwdh.org.tw

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：02-27711417，傳真：02-27713475

E-Mail：light.wisdom@msa.hinet.net

助印：（台幣）慧日講堂 10000，善意尼師等 12020，梁鄭元嬌 4380。

非賣品／NOT FOR SALE

承印：福峰彩色印刷有限公司 地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：(02)2862-0707 傳真：(02)2861-7023 E-mail：fufong@fufong.tw

金剛般若波羅蜜經講記

——民國三十一年春講於四川法王學院——

懸論

(pp.1~20)

釋開仁編¹

※引言 (pp.1-2)

一、普遍流通於中國佛教界

金剛經，在中國佛教界，流行極為普遍。

(一) 各宗均有注疏

如三論、天台、賢首、唯識各宗，都有注疏。²

尤以唐宋來盛極一時的禪宗，與本經結有深厚的因緣。傳說：參禮黃梅的六祖慧能，就是聽了本經「應無所住而生其心」而開悟的。六祖以前，禪宗以《楞伽》印心，此後《金剛經》即代替了《楞伽》。³

(二) 為科舉考試學科

宋代，出家人的考試，有《金剛經》一科，可見他的弘通之盛！

(三) 契應中國佛教的特點

本經的弘通，也有他的特殊因緣。中國佛教的特點，

1、重實行

如臺、賢、禪、淨各宗，都注重行持，尤重於從定發慧的體悟。

2、好簡易

國人的習性好簡，卷帙⁴浩繁的經論，是極難普遍流通的。

※本經既重般若的悟證，卷帙又不多，恰合中國人的口味，所以能特別的盛行起來！

¹ 編輯時曾參考厚觀法師、淨照法師、如正法師及宗證法師的資料。

² (1) 中土各宗對《金剛經》的注疏：

1、三論宗者，如：隋·吉藏撰《金剛般若疏》(NO.1699，共四卷)。

2、天台宗者，如：隋·智顛說《金剛般若經疏》(NO.1698，共一卷)。

3、華嚴宗者，如：唐·智儼述《佛說金剛般若波羅蜜經略疏》(NO.1704，共二卷)；唐·宗密述，宋·子璿治定《金剛般若經疏論纂要》(NO.1701，共二卷)[宋·子璿錄《金剛經纂要刊定記》(NO.1702，共七卷)]。

4、唯識宗者，如：唐·窺基撰《金剛般若經贊述》(NO.1700，共二卷)；唐·窺基撰《金剛般若論會釋》(NO.1816，共三卷)。

(2) 印順導師《中國禪宗史》p.161：

在北方，從菩提流支(508 頃來中國)以來，不斷的譯出《金剛經》論，受到義學者的重視。

³ 印順導師《中國禪宗史》pp.158-164。

⁴ 帙〔虫、丿〕：卷冊，函冊。(《漢語大詞典》(三)，p.702)

二、本經的文義難解

本經的文義次第，是極為難解的。

(一) 經典的宗趣

「修多羅 (sūtra) 次第所顯」，如不明全經的文義次第，即不能理解一經的宗趣。

(二) 印度學者所公認

無著說：「金剛難壞句義聚，一切聖人不能入」⁵。

世親說：「法門句義及次第，世間不解離明慧」⁶。

※本經文義次第的艱深，實為印度學者所公認！

三、講記的緣起

所以，我國本經的注疏雖多，大抵流於泛論空談，少有能發見全經脈絡而握得宗要的！關於這，我想多少提供一點意見。

一、釋經題 (pp.2-15)

壹、印順導師的解說

一、金剛

本經名金剛般若波羅蜜經，試為分離而綜合的解說。

(一) 世間的金剛特點

金剛，為世間寶物，即金剛石之類。⁷世間的金剛，屬於炭質的化合物，有三種特點：

1、堅常

堅是堅固，即不易破壞；常是不變，即不易轉化。

2、明淨

明是透明的，能反映各種色采而閃爍地放光；淨是純潔的，即使落在汙穢的地方，也還是那樣的清淨不染。

⁵ (1) 《金剛般若論》卷上 (大正 25, 757a7-12)：

出生佛法無與等，顯了法界最第一；金剛難壞句義聚，一切聖人不能入。此小金剛波羅蜜，以如是名顯勢力；智者所說教及義，聞已轉為我等說。歸命彼類及此輩，皆以正心而頂禮；我應精勤立彼義，解釋相續為自他。

(2) 《金剛般若波羅蜜經論》卷上 (大正 25, 766b7-12)。

⁶ (1) 《金剛般若波羅蜜經論》卷上 (大正 25, 781b7-10)：

法門句義及次第，世間不解離明慧；大智通達教我等，歸命無量功德身。應當敬彼如是尊，頭面禮足而頂戴；以能荷佛難勝事，攝受眾生利益故。

(2) 《金剛仙論》卷 1 (大正 25, 799a26-b5)。

⁷ (1) 《大方廣寶篋經》卷 1 (大正 14, 468c24-25)：

如金剛珠能破一切諸餘眾寶，而此寶珠無能壞者。

(2) 《思益梵天所問經》卷 4 (15 授不退轉天子記品) (大正 15, 58a15-18)：

如彼大海有金剛珠，名集諸寶，乃至七日出時，火至梵世，而此寶珠不燒不失，轉至他方大海之中。若是寶珠在此世界，世界燒者無有是處。

(3) 《心賦注》卷 2：「如金剛珠，於日中而色不定。」(《卍新續藏經》63, 113b9；《卍續藏經》2:16, 32b10；《卍續藏經》新文豐影印本 111, 63b10)

3、快利

他的力用極強，能破壞一切固體物，而鐵石等卻不能摧壞他。

(二) 二類金剛

然金剛實有二類：

1、金剛寶，如菩薩寶冠所莊嚴的。

2、世間金剛石之類。世間的金剛，雖不易破壞而還是可壞的。

※《智論》說：把金剛放在龜殼上，用羊角去捶擊，即可以破碎。⁸唯有菩薩莊嚴的金剛寶，才真的能壞一切而不為一切所壞。

二、般若

(一) 般若的意義

般若 (prajñā)，華言慧。

(二) 般若會上的四個問題

從前，須菩提在般若會上，曾提出四個問題——何者般若，何名般若，般若何用，般若屬誰。⁹今隨順龍樹論而略為解說：

1、何者般若

佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：

(1) 總說三種般若

A、實相般若

《智論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』¹⁰。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』¹¹，即指實相而言。¹²

⁸ (1)《大智度論》卷31(大正25, 290b6-8)：

不知破金剛因緣故，以為牢固，若知著龜甲上以山羊角打破，則知不牢固。

(2)《大般泥洹經》卷6(大正12, 892b5-6)：

譬如金剛能壞眾寶，而力不能壞白羊角。

(3)《大般涅槃經》卷9(大正12, 418b9-10)：

譬如金剛無能壞者，而能破壞一切之物。唯除龜甲及白羊角。

⁹ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈集散品第9〉(大正8, 236b11-13)：

菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應如是思惟：何者是般若波羅蜜？何以故名般若波羅蜜？是誰般若波羅蜜？

(2)《大般若經》卷409(第二分)〈勝軍品第八之二〉(大正7, 49a6-9)：

諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應當如是審諦觀察：何者是般若波羅蜜多？何故名般若波羅蜜多？誰之般若波羅蜜多？如是般若波羅蜜多為何所用？」

(3)《大智度論》卷43(大正25, 369b-371a)。

¹⁰《大智度論》卷43(大正25, 370a21-22)：

般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞。

¹¹《大般若經》卷3(初分)〈學觀品第二之一〉(大正5, 11c15-29)：

佛告具壽舍利子言：舍利子！諸菩薩摩訶薩，應以無住而為方便，安住般若波羅蜜多，所住能住不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無捨而為方便，圓滿布施波羅蜜多，施者、受者及所施物，不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無護而為方便，圓滿淨戒波羅蜜多，犯無犯相不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無取而為方便，圓滿安忍波羅蜜多，動不動相不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無勤而為方便，圓滿精進波羅蜜多，身心勤怠不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無思而為

B、觀照般若

觀照，即觀察的智慧，《智論》說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜』¹³。

C、文字般若

如經中說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』¹⁴，此即指章句經卷說的。¹⁵

方便，圓滿靜慮波羅蜜多，有味無味不可得故。諸菩薩摩訶薩，應以無著而為方便，圓滿般若波羅蜜多，諸法性相不可得故。

- ¹² (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品〉(大正8, 218c21-219a4)：

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，以無所捨法應具足檀那波羅蜜……。於一切法不著故，應具足般若波羅蜜。」

- (2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品〉(大正8, 219c14-16)：

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲知諸法如、法性、實際，當學般若波羅蜜。舍利弗！菩薩摩訶薩應如是住般若波羅蜜。

- ¹³ 《大智度論》卷18(大正25, 190a16-24)。

- ¹⁴ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷8(大正8, 278b1-8)：

爾時釋提桓因語舍利弗：菩薩摩訶薩般若波羅蜜當於何處求？舍利弗言：菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於須菩提品中求。釋提桓因語須菩提：是汝神力使舍利弗言：菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於須菩提品中求。須菩提語釋提桓因：非我神力。釋提桓因語須菩提：是誰神力？須菩提言：是佛神力。

- (2) 《大智度論》卷55(大正25, 454a19-26)：

問曰：佛、舍利弗、須菩提，從上來種種因緣，明般若波羅蜜相，今釋提桓因，何以故問：當何處求般若波羅蜜？

答曰：此不問般若體，但問般若言說名字可讀誦事。是故舍利弗言：當於須菩提所說品中求。須菩提樂說空，常善修習空故。舍利弗雖智慧第一，以無吾我嫉妒心；又斷法愛故，而言：當於須菩提所說品中求。

- ¹⁵ (1) [隋]吉藏撰《大乘玄論》卷4(大正45, 52c23-27)：

又立三波若，皆就波若道中論之：一、實相波若；二、觀照波若；三、文字波若。實相能生波若，故名波若；文字能詮波若，以所詮為稱，亦名波若；三、觀照當體名為波若。

- (2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.36：

阿毘達磨，是無漏慧的現證。但修學聖道，是要有方便的。般若現證，是由有漏修所成慧(與定相應的慧)等引發的，所以《大毘婆沙論》說：「即由此故，發起世間修所成慧；……思所成慧……聞所成慧……又由此故，發起殊勝生處得慧。……亦得名為阿毘達磨」。「於三藏十二分教，能受能持，思量觀察不謬」的，是殊勝的生處得慧(由此而成的，才是聞所成慧)，所以論書也是阿毘達磨的資具，如說：「此論亦爾，阿毘達磨具故，亦名阿毘達磨」。這樣，由論書(教)而起有漏慧——生、聞、思、修所成慧；由修所成慧而引發無漏慧。現證無漏慧，是勝義阿毘達磨；有漏慧與論書，是世俗阿毘達磨。論書，有漏慧，無漏慧——三類阿毘達磨，與大乘的三種般若——文字般若，觀照般若，實相般若，意義完全相合，只是名稱的不同而已。阿毘達磨的真意，是般若現證，決非以分別法相為目的。然而，阿毘達磨論書，是無漏慧、有漏慧所依的資具。從著手修學來說，阿毘達磨論書的重要性，充分的顯示出來。這應是阿毘達磨論書發達的主要理由。

- (3) 印順導師《教制教典與教學》p.174：

平常說般若有三種：文字般若、觀照般若、實相般若。與上所說的修慧次第配屬起來：聞所成慧是文字般若，進而修觀照般若即是思所成慧與修所成慧。實相般若即無漏慧。從聞、思、修到現證慧，在修學過程中，雖可以展轉引生，就大體說，這顯然有次第的前後。

- (4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.120：

(2) 別說三種般若

A、實相般若

(A) 離一切相

實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。¹⁶《智論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』¹⁷；古德說：「說似一物即不中」¹⁸，都指

於般若特有深究的龍樹，在《大智度論》(卷 18) 說：「諸法實相，即是般若波羅蜜」。「知諸法實相慧，是般若波羅蜜」。又(卷 56) 說：「因語言經卷，能得此般若波羅蜜，是故以名字經卷(亦)名為般若波羅蜜」。對般若的分別解說，就是實相般若、觀照般若、文字般若——三般若的根據。《智度論》(卷 31) 又說：「般若波羅蜜有二分，有小有大。……欲得大智慧(實相般若)，當學十八空(觀照般若)。住是小智慧方便門，能得十八空。何等是方便門？所謂般若波羅蜜經(文字)，讀誦(聞)，正憶念(思)，如說修行」。大小般若，與勝義世俗二類阿毘達磨；實相、觀、文字——三般若，與無漏慧、有漏慧、阿毘達磨論——三類阿毘達磨，豈不是有同一的意趣嗎？雖然聖道——般若與緣起寂滅，阿毘達磨者重於差別的說明，而《般若經》重於現證，如智不二的實相般若，而以聖道的現覺為法，是非常一致的。

(5) 印順導師《中觀論頌講記》p.452：

解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。

(6) 印順導師《攝大乘論講記》p.267：

四種清淨，就是三種般若：生此境清淨是文字般若，得此道清淨是觀照般若，自性離垢清淨是實相般若。龍樹菩薩說：三般若中，實相般若是真般若；觀照般若在它顯發般若方面；文字般若在能證顯般若方面，說它是般若。無漏妙智契證實相無相的空性，境智不二，為超越能所，融然一味的實相般若。離垢清淨，不但是一般人心中寂滅性而已。

(7) 印順導師《成佛之道》(增注本) pp.336-338：

佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！綜合起來，這就是平常所說的三種般若：現證慧是實相般若，是勝義般若。修、思慧是觀照般若。思、聞慧是文字般若(思慧是依文的，也可不依文的)。聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。修學般若的初方便，是聞、思，所以親近善友，及多聞熏習，是必要而不可缺的，實為修學慧所依止的。

¹⁶《大智度論》卷 18 (大正 25, 190b10-18)：

實相者，不可破壞，常住不異，無能作者。如後品中，佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常，非苦非樂，非我非無我，非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行般若波羅蜜。是義捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅如涅槃相。一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

¹⁷ (1)《大智度論》卷 6 (大正 25, 104a11-13)：

如偈說：「是實知慧，四邊叵捉；如大火聚，亦不可觸。法不可受，亦不應受。」

(2)《大智度論》卷 11 (大正 25, 139c)：「般若如大火聚，四邊不可觸。」

(3)《大智度論》卷 18 (大正 25, 190c23-26)：

般若波羅蜜，譬如大火焰，四邊不可取，無取亦不取。一切取已捨，是名不可取；不可取而取，是即名為取。

示這超越戲論而唯證相應的實相。凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』¹⁹。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。

所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

(4)《大智度論》卷 100 (大正 25, 753b13-15):

般若波羅蜜雖畢竟清淨、多所饒益，復不可取相而生著心；如熱金雖好，不可手捉。

¹⁸《六祖大師法寶壇經》卷 1 (大正 48, 357b19-29):

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參扣。讓至禮拜，師曰：甚處來？曰：嵩山。師曰：什麼物？怎麼來？曰：說似一物即不中。師曰：還可修證否？曰：修證即不無，污染即不得。師曰：只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多羅識：汝足下出一馬駒，踏殺天下人，應在汝心，不須速說。讓豁然契會，遂執侍左右一十五載。日臻玄奧，後往南嶽，大闡禪宗。(敕諡大慧禪師)

¹⁹(1)《法華經》卷 1〈方便品第 2〉(大正 9, 5c10-13):

佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

(2)《大智度論》卷 27 (大正 25, 260b3-6):

佛知是一切法，一相、異相、漏相、非漏相、作相、非作相等，一切法各各相、各各力、各各因緣、各各果報、各各性、各各得、各各失；一切智慧力故，一切世、一切種盡遍解知。

(3)《大智度論》卷 32 (大正 25, 298c6-14):

復次，一一法有九種：一者、有體；二者、各各有法；如眼、耳雖同四大造，而眼獨能見，耳無見功；又如火以熱為法，而不能潤；三者、諸法各有力；如火以燒為力，水以潤為力；四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各有限礙；九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。

(4)《大智度論》卷 33 (大正 25, 303a8-11):

復次，法相，名諸法業，諸法所作、力、因、緣、果、報。

如火為熱相，水為溼相；如是諸法中分別因、緣、果、報，各各別相。

如是，「處非處力」中說。

是名世間法相。

(5)《大智度論》卷 89 (大正 25, 690b22):

唯佛一切智，能通達諸法實相，餘人雖達，不能究盡。

(6) 印順導師《大智度論之作者及其翻譯》pp.65-67 [《永光集》pp.59-61]:

| | | | | | | | | | | | | |
|--------|-----|-----|-----|-----|------|------|-----|------|-----|---------|------|--------|
| 法華經卷 1 | 1.相 | 2.性 | 3.體 | 4.力 | 5.作 | 6.因 | 7.緣 | 8.果 | 9.報 | 10.本末究竟 | | |
| 智論卷 32 | 2.法 | 7.性 | 1.體 | 3.力 | | 4.因 | 5.緣 | 6.果 | | | 8.限礙 | 9.開通方便 |
| 智論卷 33 | | | 1.業 | 2.力 | 3.所作 | 4.因 | 5.緣 | 6.果 | 7.報 | | | |
| 智論卷 27 | 1.相 | 5.性 | | 2.力 | | 3.因緣 | | 4.果報 | | 6.得 | 7.失 | |

(B) 空有無礙

實相——約理性邊說，是空還是有？《中論》說：『空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說』²⁰。實相非凡常的思想，世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？

然而，實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，所以「不壞假名而說法性」²¹，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：『一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法』²²。末句，或譯「諸法之實相」。眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。

所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：『凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來』。高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」！²³

(C) 離能所的對立

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。

有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。

依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』²⁴。離此客觀的真理與

²⁰ (1) 《中論》卷4〈觀如來品第22〉(大正30, 30b22-24)：

空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。

(2) 另參見：吉藏撰《中觀論疏》卷9(大正42, 142c18-143a25)；印順導師著《中觀論頌講記》(pp.403-405)、《空之探究》(p.252)的解釋。

²¹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈散花品第29〉(大正8, 277b4-13)：

爾時釋提桓因心念：「是慧命須菩提，其智甚深，不壞假名而說諸法相。」

佛知釋提桓因心所念，語釋提桓因言：「如是如是，憍尸迦！須菩提其智甚深，不壞假名而說諸法相。」

釋提桓因白佛言：「世尊！大德須菩提云何不壞假名而說諸法相？」

佛告釋提桓因：「色但假名，須菩提不壞假名而說諸法相。受想行識但假名，須菩提亦不壞假名而說諸法相。所以者何？是諸法相無壞不壞故。」

(2) 《大智度論》卷55(大正25, 453a3-14)：

釋曰：釋提桓因歡喜言：須菩提其智甚深，不壞假名而說諸法實相。……菩薩知一切法假名，則應般若波羅蜜學。所以者何？一切法但有假名，皆隨順般若波羅蜜畢竟空相故。

²² (1) 《中論》卷3〈觀法品第18〉(大正30, 24a)：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。

(2) 另請詳參青目釋《中論》卷3(大正30, 25a14-b2)；吉藏大師《中觀論疏》卷8(大正42, 127c)；印順導師《大智度論之作者及其翻譯》p.45，以及《中觀論頌講記》pp.339-340；萬金川《中觀思想講錄》pp.118-123〔嘉義，香光書香，1988年〕。

(3) 《大智度論》卷1(大正25, 61b14-15)：

一切實、一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。

²³ 《大智度論》卷74(大正25, 581b20-c7)。

²⁴ (1) 《大智度論》卷43(大正25, 370c4-7)：

是菩薩入不二入法門，是時能直行此般若波羅蜜，不分別：是因・是果、是緣・是知、

絕待的真心，纔能與實相相應。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

B、觀照般若

再作三節解說：

(A) 料簡凡、外與小智，闡明大悲相應的平等大慧，才是般若²⁵

是內·是外、是此·是彼等，所謂：一相無相，以是故不應難。

(2) 《大智度論》卷 43 (大正 25, 370a24-b10):

復次，常是一邊，斷滅是一邊——離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。

又復常、無常，苦、樂，空、實，我、無我等，亦如是。色法是一邊、無色法是一邊；可見法、不可見法，有對、無對，有為、無為，有漏、無漏，世間、出世間等諸二法，亦如是。

復次，無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊——離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。

菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊——離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。

略說內六情是一邊，外六塵是一邊——離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。

此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊——離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。是等二門，廣說無量般若波羅蜜相。

(3) 《大智度論》卷 63 (大正 25, 507a7-21):

「是淨甚深」者，「淨」有二種：一者、智慧淨，二者、所緣法淨。此二事相待——離智淨，無緣淨；離緣淨，無智淨。所以者何？一切心心數法從緣生，若無緣則智不生。譬如無薪，火無所然。以有智故，知緣為淨；無智則不知緣淨。此中智淨、緣淨相待，世間常法。

是中說離智離緣，諸法實相本自清淨；為心心數法所緣則污染不清淨。譬如百種美食與毒同器則不可食。諸法實相常淨，非佛所作、非菩薩·辟支佛·聲聞·一切凡夫所作，有佛、無佛，常住不壞相；在顛倒虛誑法及果報中則污染不淨。

是清淨有種種名字，或名如、法性、實際，或名般若波羅蜜，或名道，或名無生、無滅，空、無相、無作、無知、無得，或名畢竟空等——如是等無量無邊名字。

(4) 《大智度論》卷 63 (大正 25, 508c16-509a4):

爾時，須菩提白佛言：「世尊！行般若者作是念：色不知色等。」佛意般若無定相，但以道種智故分別說，令菩薩行般若有方便故，法雖畢竟空，亦如是知「色不知色法」等。觀一切法畢竟空，唯有能觀智慧在，不應畢竟空，以引導眾生著心，令入畢竟空。

佛答：若菩薩行般若方便，能觀外法畢竟空，色不知色等；內自觀內心，亦如是方便力故，若行檀時，不作是念：「我施與彼，彼是受施。」

先須菩提色不知色等者，一切法空故不相知，不相知故無所作。破二事，所謂：受者、所施物（此二事，皆是外也）。

今破「與者乃至我修一切種智」，亦如是。此中說因緣：菩薩行般若方便故無如是分別。以內空故乃至自相空——是十三空破諸法盡，後五種空總相說，是名「菩薩無所礙」。

※「無所礙」者，以是諸空於一切法無所礙。

²⁵ (1) 《大智度論》卷 43 (大正 25, 370c7-16):

復次，世間三種智慧：一者、世俗巧便，博識文藝，仁智禮敬等；二者、離生智慧，所謂離欲界乃至無所有處；三者、出世間智慧，所謂離我及我所，諸漏盡聲聞、辟支佛智慧。般若波羅蜜為最殊勝，畢竟清淨無所著故，為饒益一切眾生故。聲聞、辟支佛智慧雖漏盡故清淨，無大慈悲，不能饒益一切故不如，何況世俗罪垢不淨欺誑智慧！三種智

凡、外、小智之料簡²⁶：

a、凡夫

世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

b、外道

外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖²⁷的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

c、二乘行者

二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。

d、小結

離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

(B) 空、般若、菩提三名，實際即是一般若

《智論》說：『般若是一法，隨機而異稱』²⁸。如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空

慧不及是智慧故，名為般若波羅蜜。

(2) 《大智度論》卷 43 (大正 25, 371a1-7)：

凡夫人雖復離欲，有吾我心著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時轉名一切種智，以是故般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

(3) 印順導師《學佛三要》pp.169-170：

「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」，這是從凡夫到佛果位而分類的三種智慧。**世間智**，指一般凡夫及未證聖果的學者，所具有的一切分別抉擇慧力。**出世間智**，指二乘聖者超出世間的，能通達苦空無常無我諸法行相的證慧。**出世間上上智**，佛與菩薩所有的大乘不共慧，雖出世間而又二諦無礙、性相並照，超勝二乘出世的偏真，故稱出世間上上智。這種分類，與龍樹智論的：外道離生智、二乘偏真智，菩薩般若智，意義極為相近。

²⁶ 料揀：亦作“料束”；亦作“料簡”：指選擇或揀擇。(《漢語大詞典》(七)，p.334)

²⁷ 尺蠖〔ㄖㄨˋ ㄨㄛˋ〕：尺蠖蛾的幼蟲，體柔軟細長，屈伸而行。因常用為先屈後伸之喻。(《漢語大詞典》(四)，p.9)

²⁸ (1) 《大智度論》卷 18 (大正 25, 190c3-4)：

般若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字。

(2) 關於「般若」的種種異名，另可參見：《大智度論》卷 35 (大正 25, 319a11-12)；卷 42 (大正 25, 366b20-c4)；卷 43 (大正 25, 370c22-371a7)；卷 63 (大正 25, 507a18-21)；卷 72 (大正 25, 563c9-11)；卷 83 (大正 25, 643b3-8) 等。

相，就轉名般若；所以《智論》說：『未成就名空，已成就名般若』²⁹。般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：『因名般若，果名薩婆若』³⁰——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若³¹。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如

²⁹ 《大智度論》卷 35（大正 25，319a）：「成就者名為菩提，未成就者名為空。」

³⁰ (1) 《大智度論》卷 11（大正 25，139c7-10）：

復有人言：從初發意乃至道樹下，於其中間所有智慧，是名般若波羅蜜；成佛時是般若波羅蜜，轉名薩婆若。

(2) 《大智度論》卷 18（大正 25，190a20-24）：

佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜在佛心中變名為「一切種智」。菩薩行智慧，求度彼岸故，名「波羅蜜」；佛已度彼岸故，名「一切種智」。

(3) 《大智度論》卷 43（大正 25，371a1-7）：

凡夫人雖復離欲，有吾我心著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時轉名一切種智，以是故般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

(4) 《大智度論》卷 58（大正 25，471b6-16）：

諸佛一切種智，應從般若中求者，菩薩行般若波羅蜜具足故，得佛時般若變成一切種智故，言一切種智當從般若中求。佛能說般若波羅蜜故，言般若波羅蜜當從一切智中求。譬如乳變為酪，離乳無酪，亦不得言乳即是酪。般若波羅蜜變為一切種智，離般若亦無一切種智，亦不得言般若即是一切種智。般若與一切種智作生因，一切種智與般若作說因，因果不相離故，言不二不別。

(5) 《大智度論》卷 62（大正 25，498a3-7）：

智者觀之，佛與般若等無異。所以者何？

般若修集，即變為一切智。

此中佛自說因緣：是般若波羅蜜中，出生賢聖等，出生十善道等，世間、出世間法，乃至一切種智。

(6) 《大智度論》卷 72（大正 25，563c9-11）：

阿耨多羅三藐三菩提即是般若波羅蜜，但名字異，菩薩心中為般若，在佛心中名阿耨多羅三藐三菩提。

(7) 《大智度論》卷 82（大正 25，636b12-19）：

問曰：五波羅蜜如諸川流，般若波羅蜜應如大海；今何以言「五波羅蜜為般若波羅蜜所守護故，得入薩婆若」？

答曰：汝不聞先說般若種種名字耶？「薩婆若」即是「般若」異名。

五波羅蜜福德，入般若波羅蜜中，即得清淨般若；般若清淨故得佛道，變名「薩婆若」。是故言：「入薩婆若」，即是「入般若」。

³¹ (1) 吉藏《淨名玄論》卷 4（大正 38，879c29-a5）：

問：菩薩形二乘則大，望佛則般若為小；故在佛心中變名「薩雲若」，寧言體性大耶？

答：般若是因中之極，功在十地，故名為大，不望佛也。

又般若通因、果；果地般若，則最上無過，故體性是大。如什公云：「薩婆若即老般若也。」

又言絕待大者：待小名大。雖復絕小，猶未不絕大。為名言可及，故非好大；大小雙絕，方是好大。

(2) 吉藏《淨名玄論》卷 5（大正 38，884b15-20）：

三、合因果、開境智者：

亦如《大品》，以般若為因、薩婆若為果，因果更無有二。般若之因，變名薩婆若果。如什公云：薩婆若則老般若。此名合因果也。

幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：『般若是一法，隨機而異稱』。³²

(C) 般若與方便，不一不異

般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。³³菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：『以無所得為方便』³⁴。假使離了性空慧，方便也就不成

開境智者：實相雖能生般若，而不轉實相之境為般若。世諦雖生方便，不轉世諦之境為方便之智。故名開境智也。

³² (1) 《大智度論》卷 18 (大正 25, 190c3-4):

般若是一法，佛說種種名，隨諸眾生力，為之立異字。

(2) 關於「般若」的種種異名，另可參見：《大智度論》卷 35 (大正 25, 319a11-12); 卷 42 (大正 25, 366b20-c4); 卷 43 (大正 25, 370c22-371a7); 卷 63 (大正 25, 507a18-21); 卷 72 (大正 25, 563c9-11); 卷 83 (大正 25, 643b3-8) 等。

³³ (1) 《大智度論》卷 46 (大正 25, 394c22-29):

復次，摩訶衍，初發心作願，乃至後方便等六波羅蜜；是諸法雖不名為波羅蜜，然義皆在六波羅蜜中。如：初發心作願，大悲等心力大故，名毘梨耶波羅蜜；捨小利，取大乘，名般若波羅蜜；方便即是智慧，智慧淳淨故，變名方便。教化眾生、淨佛世界等，皆在六波羅蜜中，隨義相攝。

(2) 《大智度論》卷 100 (大正 25, 754b27-c7):

問曰：先〈見阿闍佛品〉中囑累，今復囑累，有何等異？

答曰：菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道；二者、方便道。先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟囑累，以是故，〈見阿闍佛〉後說〈漚和拘捨羅³³品〉。般若波羅蜜中雖有方便，方便中雖有般若波羅蜜，而隨多受名。般若與方便本體是一，以所用小異故別說。譬如金師以巧方便故以金作種種異物，雖皆是金而各異名。

(3) 關於《大智度論》中的般若與方便，另可參考：厚觀法師著〈《大智度論》之般若波羅蜜與方便〉，《法光》第 36 期，1992 年 9 月 10 日二版。該文將「方便」分作四類：

(1)「不取相、無所得」的方便；(2) 淳淨熟練的智慧；

(3)「慈悲心、利他行」的方便；(4)「空觀與慈悲相調和」的方便。

³⁴ (1) 《大般若經》卷 44 (大正 5, 247a1-9):

善現！諸菩薩摩訶薩善友者，謂若能以無所得為方便，雖說修空解脫門法不可得，說修無相、無願解脫門法不可得，而勸依此法勤修善根，不令迴向聲聞獨覺，唯令證得一切智智。善現！是為菩薩摩訶薩善友。若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，為此善友之所攝受，聞說如是甚深般若波羅蜜多，其心不驚不恐不怖。」

(2) 《大般若經》卷 288 (大正 6, b16-c7):

復次，舍利子！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，以無所得為方便，不作是念：我能行施惠彼受者，此所施物及惠施性。不作是念：我能護戒，此所護戒。不作是念：我能修忍，此所修忍。不作是念：我能精進，此所精進。不作是念：我能入定，此所入定。不作是念：我能修慧，此所修慧。不作是念：我能植福，此所植福及所得果。不作是念：我能入菩薩正性離生。不作是念：我能成熟有情。不作是念：我能嚴淨佛土。不作是念：我能證得一切智智。不作是念：我能住空證法實性。不作是念：我能修習諸菩薩行。不作是念：我能具證諸佛功德。舍利子！若菩薩摩訶薩有方便善巧，以無所得為方便，般若波羅蜜多時，無如是等一切分別妄想執著。由善通達內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、散空、無變異空、本性空、自相空、共相空、一切法空、不可得空、無性空、自性空、無性自性空故。舍利子！是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，有方便善巧，無所得為方便，無執著相。」

其為方便了！

所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《智論》這樣說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生』³⁵。

C、文字般若

文字，指佛所說的一切言教。常人以書籍為文字，其實，文字不盡是書本的。書籍，是依色塵而假立的文字；但佛世卻是以音聲作文字。佛怎麼說，弟子即怎麼聽受。所以，佛經以名句文身³⁶而立，而名句文身是依聲假立的。或者偏愛不立文字，以教義的鑽研為文字而加以呵斥，不知言說開示即是文字。凡能表顯意義，或正或反以使人理解的，都是文字相。筆墨所寫的，口頭說的，以及做手勢，捉鼻子、豎拂、擊拳，那一樣不是文字！文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離卻文字，即凡聖永隔！此處說的文字，指《大般若經》中的第九分。³⁷

D、結：三般若與聞、思、修、證³⁸

初學般若，應先於文教聽聞、受持，以聞思慧為主。

經合理的思考、明達，進而攝心以觀察緣起無自性，即觀照般若，以思修慧為主。如得離一切妄想戲論，現覺實相，即實相般若了。

這三者，同明般若而各有所重，如意在實相，即能所並寂而非名言思惟可及。如意在觀慧，即依境成觀，以離相無住的相應為宗。如意在文字，即重在安立二諦，抉擇空有。

2、何名般若（般若究竟指什麼）

為什麼稱為般若？在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：

(1) 實相般若

³⁵ 《大智度論》卷 71（大正 25，556b26-28）：

般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

³⁶ 《俱舍論》卷 5（大正 29，29a11-15）：

「名」（nāman, name）謂作想，如說色、聲、香、味等想。「句」（pada, phrase）者謂章，詮義究竟，如說「諸行無常」等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。「文」（vyañjana, syllables）者謂，字；如說唵、阿、壹、伊等字。

³⁷ 《大般若波羅蜜多經·第九分》卷 577〈能斷金剛分〉（大正 7，980a2-985c24）。

[Vajracchedikā Prajñāpāramitā.]

³⁸ 印順導師《印度佛教思想史》p.94：

《般若經》等著眼於佛弟子的修行，所說的甚深義，是言說思惟所不及的。這是以佛及阿羅漢的自證為準量的，如《大般若經》一再的說：「以法住性為定量故」；「諸法法性而為定量」；「皆以真如為定量故」；「但以實際為量故」；量（pramāṇa）是正確的知見，可為知見準量的。與《般若經》同源異流的，有關文殊菩薩的教典，也一再說：「皆依勝義」；「但說法界」；「依於解脫」。這是大乘深義的特質所在，惟有般若——聞慧（音響忍）、思與修慧（柔順忍）、修與現觀慧（無生法忍）所能趣入。由此可見般若波羅蜜在菩薩道中的重要性，對經中所說：「一切法不可得」；「一切法本性空」；「一切法本不生」；「一切法本清淨」（淨是空的異名）；「諸法從本來，常自寂滅相」，也可以理會，這都是「無所得為方便」的般若——菩薩慧與佛慧（「佛之知見」）的境地。

般若是實相；

(2) 觀照般若與文字般若

觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。

A、觀照般若

如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。

B、文字般若

至於文字，約他的能詮實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名為般若。

(3) 世俗名言無法表顯實相

般若，本是世間舊有的名詞，指智慧而言。但佛陀所要開示的，即正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當，但又不能不安立名言以化導眾生。³⁹從由觀慧為方便而可能到達如實證知的意義說，還是採用「般若」一名。不過，雖稱之為般若，而到底不很完備的，所以《智論》說：『般若定實相，智慧淺薄，不可以稱⁴⁰』⁴¹。

3、般若何用

(1) 從般若是實相說

從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』。

(2) 從般若是觀慧與實相相應慧說

³⁹ (1)《大智度論》卷 63 (大正 25, 506a6-8):

如是般若波羅蜜畢竟清淨，三世諸佛法藏，破是能宣示實相般若言說文字，故墮地獄。

(2)《大智度論》卷 56 (大正 25, 461a27-b1):

是般若波羅蜜，雖不可破壞，而宣示實相語言可破。語言破故，信心未定者亦可破，是故說若外道梵志等來欲破壞般若波羅蜜。

⁴⁰ 稱 [彳 ㄥ]: 稱量，測物之輕重。

⁴¹ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 14 (問相品第 49) (大正 8, 327a):

須菩提白佛言：世尊！是般若波羅蜜為大事故起。世尊！是般若波羅蜜為不可思議事故起。世尊！是般若波羅蜜為不可稱事故起。世尊！是般若波羅蜜為無量事故起。世尊！是般若波羅蜜為無等等事故起。佛言：如是如是。……須菩提！云何般若波羅蜜為不可稱事故起？須菩提！一切眾生中，無有能思惟稱佛法、如來法、自然人法、一切智人法。以是故，須菩提！般若波羅蜜為不可稱事故起。(※《大智度論》卷 70 (大正 25, 551a15-b3))

(2)《大智度論》卷 70 (大正 25, 552a2-8):

「不可稱」者，「稱」名智慧；般若定實相甚深極重；智慧輕薄，是故不能稱。又般若多，智慧少，故不能稱。又般若利益處廣，未成，能與世間果報；成已，與道果報。又究竟盡知故名「稱」；般若波羅蜜無能稱知——若常、若無常，若實、若虛，若有、若無。如是等不可稱義，應當知。

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

A、證真實以脫生死

一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』⁴²。

B、導萬行以入智海

大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

4、般若屬誰

(1) 般若是通教三乘，但為菩薩

約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：『欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』⁴³。

⁴² (1) 《大智度論》卷 41 (大正 25, 363c4-12)：

問曰：般若波羅蜜是菩薩事，何以言「欲得三乘者，皆當習學」？

答曰：般若波羅蜜中說諸法實相，即是無餘涅槃。三乘人，皆為無餘涅槃故，精進習行。

復次，般若波羅蜜中種種因緣說「空解脫門」義。如經中說：「若離空解脫門，無道無涅槃。」以是故，三乘人皆應學般若。

復次，舍利弗自說因緣：「於般若波羅蜜中，廣說三乘相。」是中三乘人應學成。

(2) 印順導師《大智度論筆記》[B.003] p.110：

三乘同學般若 ———— 一、實相般若即是三乘同證無餘涅槃
二、經中所說空解脫門，三乘同學故
三、於般若中，廣說三乘相故 ———— 論經

(3) 《大智度論》卷 86 (大正 25, 664a9-20)：

佛此中自說因緣：有相者不修般若，般若中無法尚無，何況有法！是人修般若波羅蜜，亦不修五波羅蜜，是人著有法戲論，不修布施等。

如是著者，無有解脫，無道、無涅槃——無三解脫門故言「無解脫」；無聖人空法故言「無道」；無道故言「無涅槃」。

問曰：何以故「無道」？

答曰：是人戲論諸法，不厭老、病、死，著法故生邪見；邪見故，不能如實觀身不淨等；不能觀身故，不修身念處；不修身念處故，不能修受、心、法念處；不能修乃至一切種智。何以故？著有法故。

⁴³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈勸學品第 8〉(大正 8, 234a15-21)：

善男子善女人！欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀，正憶念，如說行。欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀，正憶念，如說行。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀，正憶念，如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。」

但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：『為發大乘者說，為發最上乘者說』⁴⁴。《解深密經》也說：第二時教『惟為發趣修大乘者說』⁴⁵。不過，佛說般若，雖說但為菩薩⁴⁶，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，⁴⁷這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。⁴⁸所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。

從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；⁴⁹唯識大乘師說：般若但為菩薩，不夠普遍。⁵⁰總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是

⁴⁴《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正8，750c12-18）：

以要言之，是經有不可思議不可稱量無邊功德，如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣為人說，如來悉知是人、悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。

⁴⁵《解深密經》卷2〈無自性相品第五〉（大正16，697a23-b9）：

爾時勝義生菩薩復白佛言：「世尊！初於一時，在婆羅痾斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚，為希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊！在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅、本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇、最為希有。于今世尊所轉法輪無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」

⁴⁶《大智度論》卷43（大正25，370c22-371a7）：

「是誰般若波羅蜜」者，第一義中無知者、見者、得者；一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾般若波羅蜜當屬誰？佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。

凡夫人法種種過罪，不清淨故則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂。如蠅樂處不淨，不好蓮花。凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃。是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名「一切種智」。

以是故般若若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

⁴⁷（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷20〈累教品〉（大正8，364a16-18）：

是深般若波羅蜜中廣說諸法相，是中求聲聞、辟支佛，求佛者，皆當於中學，學已各得成就。

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷21〈方便品〉（大正8，371b9-12）：

般若波羅蜜亦如是，於一切諸法中最大。以是故，諸欲求聲聞、辟支佛及菩薩道，應當學般若波羅蜜、檀那波羅蜜，乃至一切種智。

⁴⁸《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品〉（大正9，20b20-24）：

迦葉當知，以諸因緣，種種譬喻，開示佛道，是我方便，諸佛亦然。今為汝等，說最實事：「諸聲聞眾，皆非滅度。汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。」

⁴⁹吉藏《大品經遊意》（大正33，67b14-16）：

成實論師云：《大品》等五時波若，唯解果內淺事，非是難解，故名為顯現教。

⁵⁰（1）窺基《妙法蓮華經玄贊》卷6（大正34，777c8-13）：

經：我等又因（至）無有志願。

贊曰：但為菩薩說，不正為我說，故不憚。有二：初標，後釋。此標也。此說般，若因佛智慧加持力故，隨我等輩，為菩薩說，不正為我說；我等於此故不志願。故《瑜

『般若甚深，諸多留難』！⁵¹那裡知道般若通教三乘，但為菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名為大！

(2) 般若但屬菩薩的理由

般若屬於菩薩，為什麼不屬於佛？約般若唯一而貫徹始終說，如來當然也有般若。不過，佛說般若，重在實相慧離言發悟，策導萬行。般若「以行為宗」，所以與側重境相而嚴密分析，側重果德而擬議圓融者不同。

三、波羅蜜⁵²

(一) 到彼岸

梵語波羅蜜 (pāramitā)，譯為到彼岸⁵³，簡譯為度。到彼岸，是說修學而能從此到彼，

伽》云：「唯為發趣求大乘者說諸法空」，正同於此。

(2) 《瑜伽師地論》卷 76 (大正 30, 723a2-7)：

世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者，依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

〔此文引自：《解深密經》卷 2〈無自性相品〉(大正 16, 697a28-b4)。〕

⁵¹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 13〈聞持品〉(大正 8, 316c8-10)：

須菩提言：「世尊！甚可怪，說是般若波羅蜜時，多有留難。」

佛言：「如是，如是！須菩提！是甚深般若波羅蜜多有留難。」

(2) 另參見：《摩訶般若波羅蜜經》卷 13〈魔事品〉(大正 8, 318b13-320b8)，卷 14〈兩過品〉(〈兩不和合品〉)(大正 8, 320b15-323a21) 以及《大智度論》卷 67-69 (大正 25, 528c12-542c2) 的解釋。

⁵² (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21 (大正 8, 376a25-29)：

般若波羅蜜，以何義故名般若波羅蜜？

佛言：得**第一度** (parama-pāramitā)，一切法到彼岸，以是義故，名般若波羅蜜。

復次，須菩提！諸佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢用是般若波羅蜜得度**彼岸** (pāram-gata)，以是義故，名般若波羅蜜。

(2) 《大智度論》卷 12 (大正 25, 145a17-b9)：

波羅 (秦言彼岸) 蜜 (秦言到)，是名渡布施河得到彼岸。

問曰：云何名不到彼岸？

答曰：譬如渡河，未到而還，名為不到彼岸。如舍利弗於六十劫中行菩薩道，欲渡布施河。時有乞人來乞其眼，舍利弗言：「眼無所任，何以索之？若須我身及財物者，當以相與！」答言：「不須汝身及以財物，唯欲得眼。若汝實行檀者，以眼見與！」爾時，舍利弗出一眼與之。乞者得眼，於舍利弗前嗅之嫌臭，唾而棄地，又以腳蹋。舍利弗思惟言：「如此弊人等，難可度也！眼實無用而強索之；既得而棄，又以腳蹋，何弊之甚！如此人輩，不可度也。不如自調，早脫生死。」思惟是已，於菩薩道退，迴向小乘——是名不到彼岸。若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。復次，於事成辦，亦名到彼岸。(天竺俗法，凡造事成辦皆言「到彼岸」。)

復次，此岸名慳貪，檀名河中，彼岸名佛道。

復次，「有無見」名此岸，破有無見智慧名彼岸，勤修布施是名河中。

復次，檀有二種：一者、魔檀，二者、佛檀。若為結使賊所奪，憂惱怖畏，是為魔檀，名曰此岸。若有清淨布施，無結使賊，無所怖畏，得至佛道，是為佛檀，名曰到彼岸，是為波羅蜜。

⁵³ pāra (彼岸) → pāram (受詞) + √i (「去」的動詞) + tā → 到彼岸。

《大智度論》卷 18 (大正 25, 191a4-7)：「般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸。到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。」

不是說已經到了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅蜜。

經中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但真實的波羅蜜，唯是般若，其他都是假名波羅蜜。因為，沒有空慧策導，布施等即不成為波羅蜜了。⁵⁴

〔二〕事究竟

聲聞乘法，能度生死河到涅槃岸，為什麼不名波羅蜜？因為，波羅蜜又有「事究竟」⁵⁵的意義，所以要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名為波羅蜜。

四、經

梵語修多羅，譯為經。本義是線，線有貫穿、攝持不令散失的作用。如來隨機說法，後由結集者把他編集起來，佛法才能流傳到現在；如線的貫華不散一樣，所以名為經。⁵⁶

貳、羅什和玄奘兩系的解說不同

金剛般若波羅蜜經，有兩系解說不同：

一、金剛

〔一〕玄奘系的傳說

般若若能斷的智慧，金剛如所斷的煩惱。煩惱的微細分，到成佛方能斷淨，深細難斷，如金剛的難於破壞一樣。所以，譯為「能斷金剛（的）般若」。

〔二〕羅什系的傳說

金剛比喻般若。般若能破壞一切戲論妄執，不為妄執所壞；他的堅、明、利，如金剛一樣。

〔三〕印順導師的抉擇

⁵⁴ 五度如盲，般若為導：

《大智度論》卷 29（大正 25，272c2-273a8）：

五波羅蜜殖諸功德，般若波羅蜜除其著心邪見。如一人種穀，一人芸除眾穢，令得增長，果實成就；餘四波羅蜜亦如是。……復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得「波羅蜜」名字，亦不牢固。如後品中說：五波羅蜜不得般若波羅蜜，無「波羅蜜」名字。又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名。亦如群盲無導，不能有所至；般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事；又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至。又如人無命根，則餘根皆滅；有命根故，餘根有用。般若波羅蜜亦如是，**五波羅蜜不得般若波羅蜜，則不得增長；得般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。**」

（另參見：《大智度論》卷 8（大正 25，116a28-b7）；卷 34（大正 25，314b12-18）；卷 36（大正 25，328b10-14）；卷 53（大正 25，441b16-20）；卷 58（大正 25，472a28-b9）；卷 59（大正 25，477a13-14）；卷 62（大正 25，496c1-22）；（大正 25，498a12-b7）；卷 82（大正 25，632c3-633a2）等。）

⁵⁵ parama（最高的、最上的）→ pārami（女性名詞）+ tā（抽象名詞）→ 成就、最上、完成。《大智度論》卷 43（大正 25，370b21-24）：

何以故名般若波羅蜜者，般若者（秦言智慧），一切諸智慧中最為第一、無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。如一切眾生中，佛為第一。

⁵⁶ 印順導師《原始佛教聖典之集成》（第八章·第二節）p.500。

然金剛本有兩類：一是能破一切而不為一切所壞的，一是雖堅強難破而還是可以壞的，已如前面所說。所以，或以金剛喻般若，或以金剛喻煩惱，此兩說都是可通的。不過，切實的說，應該以金剛喻般若。

考無著的《金剛經論》說：

- 1、如金剛杵的『初後闊，中則狹』⁵⁷；這是以金剛喻信行地、淨心地⁵⁸、及如來地的智體的。
- 2、金剛有遮邪顯正二義，不但比喻所遣的邪行，他也是「細牢」的——『細者智因故，牢者不可壞故』，比喻堅實深細的智因——實相。

無著並沒有金剛比喻煩惱的意義，所以法相學者譯為「能斷金剛般若」，值得懷疑！至少，這不是梵本的原始意義。

二、般若

般若有二類：

(一) 拙慧

這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；要破除妄染，才能證得真淨。這如冶⁵⁹金的，要煉去渣滓⁶⁰，方能得純淨的黃金。

(二) 巧慧

這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「不壞不失」。如有神通的，點石可以成金。又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

三、波羅蜜

⁵⁷ (1) 無著菩薩《金剛般若論》卷1 (大正25, 759a13-20):

云何立名？名「金剛能斷」者，此名有二義相應，應知。如說入正見行、入邪見行故。金剛者，細牢故——「細」者，智因故；「牢」者，不可壞故。「能斷」者，般若波羅蜜中，聞、思、修所斷，如金剛斷處而斷故，是名「金剛能斷」。

又如畫金剛形，初、後闊，中則狹。如是般若波羅蜜中，狹者，謂淨心地；初、後闊者，謂信行地、如來地。此顯示不共義也。

(2) 新譯梵文佛典：《金剛般若波羅蜜經》(一)〈新譯部〉，如實佛學研究室編著，1996年7月一版，p.5：

金剛能斷的梵文原語為 vajra-cchedikā。此由 vajra 和 cchedikā 二字合成的複合詞。若作依主釋，則二字為對格關係，即 vajra [金剛] 為 cchedikā [能斷] 的受詞，金剛為所斷者，當然指煩惱。若作持業釋，則二字為同位格關係，即金剛是能斷者，亦即金剛指般若。

⁵⁸ 印順導師《大乘起信論講記》，p.11：

《阿含經》所說的四不壞信——四證淨，都是淨信；大乘發菩提心，也即是大乘信心的成就；等到徹證大乘法，那就叫淨心地。

另外，《般若經講記》，p.46 亦有解說。

⁵⁹ 冶 [丨 せ √]：冶煉金屬。(《漢語大詞典》(二)，p.412)

⁶⁰ 渣滓 [卍 √]：雜質；糟粕。(《漢語大詞典》(五)，p.1447)

般若為大乘道體，為五度眼目；為般若所攝持，萬行始能到達究竟佛果，成為波羅蜜。⁶¹然而，般若也需要眾行的莊嚴，如沒有眾行助成，般若也即等於二乘的偏真智，不成其為波羅蜜。⁶²所以，般若為菩薩行的宗主，而又離不了萬行。龍樹因此說：說般若波羅蜜，即等於說六波羅蜜。⁶³

⁶¹ 般若攝導萬行，萬行莊嚴般若：

《大智度論》卷 29（大正 25，272c2-273a3）：

五波羅蜜殖諸功德，般若波羅蜜除其著心邪見。如一人種穀，一人芸除眾穢，令得增長，果實成就；餘四波羅蜜亦如是。……復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。如後品中說：五波羅蜜不得般若波羅蜜，無波羅蜜名字。又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名。亦如群盲無導，不能有所至。般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。

⁶² (1) 《大智度論》卷 8（大正 25，116a28-b10）：

問曰：佛今欲說般若波羅蜜，何以令化佛說六波羅蜜？

答曰：是六波羅蜜及般若波羅蜜，一法無異。是五波羅蜜不得般若波羅蜜，不名波羅蜜。如檀波羅蜜，不得般若波羅蜜，沒在世界有盡法中，或得阿羅漢、辟支佛道般涅槃；若得般若波羅蜜共合，是名「波羅蜜」，能至佛道。以是故般若波羅蜜與六波羅蜜一法無異。

般若波羅蜜有二種：一者、莊嚴，二者、未莊嚴。如人著好瓔珞，莊嚴其身；有人不著，名未莊嚴。亦如國王將諸官從，是名王來；若無官從，是名獨身。

(2) 《大智度論》卷 59（大正 25，480c22-481a8）：

帝釋意念：若般若是究竟法者，行人但行般若波羅蜜，何用餘法？

佛答：菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜，用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若，不行五法，則功德不具足，不美不妙。譬如愚人不知飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患。行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法。若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味調適；雖眾行和合，般若為主。

若布施等諸法離般若波羅蜜，則有種種差別；至般若波羅蜜中，皆一相無有差別。譬如閻浮提阿那婆達多池，四大河流，一大河有五百小川歸之，俱入大海，則失其本名，合為一味無有別異。又如樹木，枝葉華果，眾色別異，蔭則無別。

⁶³ (1) 《大智度論》卷 46（大正 25，394b4-14）：

問曰：是經名為般若波羅蜜。又佛命須菩提為菩薩說般若波羅蜜，須菩提應問般若波羅蜜，佛亦應答般若波羅蜜；今須菩提何以乃問摩訶衍，佛亦答摩訶衍？

答曰：「般若波羅蜜」、「摩訶衍」一義，但名字異；若說「般若波羅蜜」、說「摩訶衍」，無答。

「摩訶衍」名佛道，行是法得至佛，所謂六波羅蜜；六波羅蜜中第一大者，般若波羅蜜；如「後品」佛種種說大因緣。

若說「般若波羅蜜」，則攝六波羅蜜；若說「六波羅蜜」，則具說菩薩道，所謂：從初發意，乃至得佛。

(2) 《大智度論》卷 46（大正 25，394c17-29）：

問曰：如摩訶衍序中說，從初發心乃至佛道，為佛道故集一切善法，皆名「摩訶衍」；今何以但說「六波羅蜜」為「摩訶衍」？⁶³

答曰：如先說般若波羅蜜，則說六波羅蜜；說「六波羅蜜」，則攝一切善法。⁶³以是故，不應作是問：「諸善法多，何以但說六波羅蜜？」

復次，摩訶衍，初發心作願，乃至後方便等六波羅蜜；是諸法雖不名為波羅蜜，然義皆在六波羅蜜中。如：初發心作願、大悲等，心力大故，名「毘梨耶波羅蜜」；捨小利，取大乘，名「般若波羅蜜」；「方便」即是智慧，智慧淳淨故，變名「方

發菩提心者，能以如金剛的妙慧，徹悟不失不壞的諸法如實相，依菩薩修行的次第方便，廣行利他事業，則能到達究竟彼岸——無上菩提，所以名為金剛般若波羅蜜。

四、經

以文句安布，詮表這甚深法門，所以又稱之為經。

二、示宗要 (pp.15-18)

一、全經大義

全經大義，再扼要的提示二點：

(一) 金剛般若即無上遍正覺

本經以金剛般若為名，而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。如佛為須菩提說如此發心，直至究竟菩提，徹始徹終的歸宗於離相無住。說無上遍正覺為『是法平等無有高下』；『於是法中無實無虛』：都是從般若無住以開示無上遍正覺。般若無所住，無所住而生其心；不取諸相，即生實相，即名為佛。須知般若無住的現覺，即離相菩提的分證。依此觀究竟，究竟也如是；依此觀初心，初心也還如此。所以，處處說無上遍正覺，實在即是處處說金剛般若。不過，約修行趨果說，名之為般若無所住；約望果行因說，名之為離相菩提心而已！

(二) 二道即五種菩提

1、總說

本經初由須菩提問佛：『發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心』？經佛解說後，須菩提又照樣的再問一遍，佛答也大致相同。所以，本經明顯的分為兩段。《大般若經》有兩番囑累，《智論》說：『先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累』⁶⁴。智者即曾依此義，判本經的初問初答為般若道，後問後答為方便道⁶⁵。此二道的分判，極好！

2、別釋

(1) 二道

二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。⁶⁶般若為道體，

便」。「教化眾生」、「淨佛世界」等皆在六波羅蜜中，隨義相攝。

⁶⁴ 《大智度論》卷 100 (大正 25, 754b28-c2)：

菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道，二者、方便道。先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累。

⁶⁵ 智顓《金剛般若經疏》(大正 33, 76c13-14)：

如判《大品》般若、方便兩道分文，此經略說亦復如是。

⁶⁶ (1)《大智度論》卷 29 (大正 25, 271c27-272a8)：

問曰：若菩薩摩訶薩觀諸法實相，知如、法性、實際，是無為滅相，云何更生心而作福

方便即般若所起的巧用。

(2) 五種菩提

般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提⁶⁷。

A、發心菩提

凡夫於生死中，初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三菩提心，所以名為發心菩提。

B、伏心菩提

發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名為伏心菩提。

C、明心菩提

折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名為明心菩提。

※這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。

德？

答曰：菩薩久習大悲心故，大悲心爾時發起：眾生不知是諸法實相，當令得是實相；以精進波羅蜜力故，還行福德業因緣——以精進波羅蜜助大悲心。譬如火欲滅，遇得風，薪火則然熾。

復次，念本願故，亦十方佛來語言：「汝念初發心時；又汝始得是一法門，如是有無量法門，汝未皆得當還集諸功德。」如《漸備經》七地中說。

(2)《大智度論》卷 49 (大正 25, 410b13-c4):

復次，須菩提！菩薩摩訶薩住七地中，二十法所不應著。何等二十？一者、不著我；…八者、知諸法實相，是事亦不念；九者、無生法忍…；二十者、不染愛。須菩提！是名菩薩摩訶薩住七地中應具足二十法。

(3)《大智度論》卷 50 (大正 25, 418a21-25):

菩薩住七地中時，欲取涅槃，爾時有種種因緣及十方諸佛擁護，還生心欲度眾生，好莊嚴，神通隨意自在，乃至無量無邊世界中無所罣礙，見諸佛國亦不取佛國相。

(4)《大智度論》卷 50 (大正 25, 419b17-23):

菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足；住八地、九地，利益他人，所謂：教化眾生、淨佛世界。自利、利他深大故，一切功德具足。如阿羅漢、辟支佛，自利雖重，利他輕故，不名具足；諸天及小菩薩雖能利益他，而自未除煩惱故，亦不具足。是名「功德具足」。

(5)《大智度論》卷 100 (大正 25, 753c21-23):

六波羅蜜者，從初地乃至七地得無生忍法；八地、九地、十地是深入佛智慧，得一切種智，成就作佛。

⁶⁷《大智度論》卷 53 (大正 25, 438a3-13):

有五種菩提：

一者名「發心菩提」：於無量生死中發心，為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提——此因中說果。二者名「伏心菩提」：折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。三者名「明菩提」：觀三世諸法本末總相、別相，分別籌量，得諸法實相，畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相。四者名「出到菩提」：於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛；得無生法忍，出三界，到薩婆若。五者名「無上菩提」：坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。

※明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發世俗菩提心；而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得真菩提心。

D、出到菩提

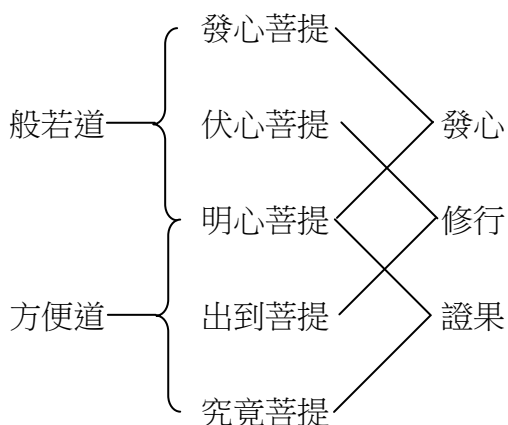
發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，所以名為出到菩提。

E、究竟菩提

斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。

二、小結

如上所說：二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知須菩提與佛的二問二答，以及文段次第的全經脈絡了！



三、敘傳譯 (pp.18-20)

一、本經的譯者及其傳記⁶⁸

本經的譯者，是姚秦時來華的鳩摩羅什三藏。

我國朝代稱秦的，不止一國一代，以帝王的姓氏去分別，即有嬴秦⁶⁹、苻秦⁷⁰、姚秦、乞伏⁷¹秦等。⁷²姚秦，為五胡十六國之一。

三藏，即經、律、論，能通達三藏自利利人，所以尊為三藏法師。

鳩摩羅什，譯為童壽。父親是印度人，後移居龜茲⁷³國；母親是龜茲國的公主。母親生

⁶⁸ 印順導師《永光集》之〈大智度論之作者及其翻譯〉pp.23-29。

⁶⁹ 嬴秦：指秦國或秦王朝。秦為嬴姓，故稱嬴秦。《漢語大詞典》(六)，p.1381)

⁷⁰ 苻秦：晉時五胡十六國中之前秦。為苻氏所建，故稱苻秦。《漢語大詞典》(九)，p.349)

⁷¹ 乞伏：複姓。晉有乞伏國仁。見《晉書》。《漢語大詞典》(一)，p.761)

⁷² 印順導師《寶積經講記》p.5：

在十六國中，秦有三：一、前秦，國主姓苻，也稱苻秦。二、後秦，國主姓姚，也稱姚秦。三、西秦，國主姓乞伏，也叫乞伏秦。

⁷³ 龜茲：古國名。漢西域諸國之一。位於天山南麓。又作鳩茲、屈茨、歸茲、屈

他不久，即出家做了比丘尼，什公也就出家。幼年，到北印的迦溼彌羅，修學聲聞三藏。回龜茲時，經過莎車國，遇到大乘學者須利耶蘇摩，於是回小向大。到得龜茲，已是英俊飽學的法師了。苻秦王苻堅，派呂光攻略龜茲，迎什公來華。呂光攻破龜茲，護送什公回國，在半路上，聽說苻堅在淝⁷⁴水戰敗，呂光即宣告獨立，國號西涼，在今甘肅西部。等到姚秦興起，國王姚興，信奉佛法，特派大兵攻西涼，這才迎什公到了長安。當時，佛教的優秀學者，都集中到長安，從什公稟受大乘佛法。什公一面翻譯，一面講學。所翻的大乘經論很多，如般若、法華、淨名、彌陀等經，智度、中、百、十二門等論，信實而能達意，文筆又優美雅馴⁷⁵，在翻譯界可說是第一流最成功的譯品。所以，什公的譯典，千百年來，受到國人的推崇，得到普遍的弘揚。

二、本經之譯本⁷⁶

(一) 第一譯

本經，什公第一次譯出。

(二) 其他五種譯本

除這，還有五種譯本，就是：

元魏——菩提留支——的第二譯，

陳——真諦——的第三譯，

隋——達摩笈多——的第四譯，

唐——玄奘——的第五譯，

唐——義淨——的第六譯。

(三) 譯者之學統

在六譯中通常流通的，即是什公的初譯。

其後的五譯，實是同一法相學系的誦本；如菩提留支譯，達摩笈多譯等，都是依無著、世親的釋本而譯出。

唯有什公所譯，是中觀家的誦本，所以彼此間，每有不同之處。

要知道印度原本，即有多少出入；如玄奘譯本也有與無著、世親所依本不同處。這點，讀者不可不知！

支、丘茲等。古龜茲國王治延城。居民主要務農，兼營畜牧，冶鑄、釀酒等也較發達。有文字，擅長音樂。《漢書·西域傳下·龜茲國》：“龜茲國，王治延城。”（《漢語大詞典》（十二），p.1508）

⁷⁴ 淝〔ㄉㄟˊ〕：即淝河。也叫淝水。源出安徽省合肥市西北。分為二支：一支東南流，注入巢湖；一支西北流至壽縣，又西北經八公山南入淮河。《廣韻·平微》：“淝，水名，在廬江。本作‘肥’。”

⁷⁵ 雅馴：典雅純正；文雅不俗。（《漢語大詞典》（十），p.826）

⁷⁶ 參見楊白衣的《金剛經之研究》收在〈華岡佛學學報〉第5期，pp.57-p.111，其較之「六種漢譯」外，玄奘譯多附加了《能斷金剛般若波羅蜜多經》唐·貞觀年間（648），室羅筏城本，收在《頻伽藏》第40冊。

金剛般若波羅蜜經講記

(《般若經講記》，pp.20~142)

【正釋】

甲一 序分

乙一 證信序 (p.20)

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

一、本經略分序、正、流通三分：

1、序分：敘述一期法會的因由。

(1) 證信序

(2) 發起序

2、正宗分：正式開顯當經的宗要。

3、流通分：讚歎或囑累流通到未來。

二、如是我聞：¹

1、如是：指這部經。

(1) 表信：信為能入²

¹ 印順導師對論書的分類，約略為三：

(1) 釋經論——依經文次第，逐句解釋文義；

(2) 宗經論——依一經或多經而論究法義，深思密察，審決法義；

(3) 觀行論——以觀行（止觀）為主。

詳見：《教制教典與教學》pp.127-128，《原始佛教聖典之集成》p.857，《空之探究》p.209，《華雨集》（一）〈往生淨土論講記〉p.355、p.356等。

² (1) 信為能入，智為能度：

《大智度論》卷1（大正25，62c17-63a20）：

問曰：諸佛經何以故初稱「如是」語？

答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者，言：「是事不如是」，是不信相。信者，言：「是事如是」。譬如牛皮未柔，不可屈折；無信人亦如是。譬如牛皮已柔，隨用可作；有信人亦如是。

復次，經中說：信如手，如人有手，入寶山中，自在取寶；有信亦如是，入佛法無漏根、力、覺、道、禪定寶山中，自在所取。無信如無手，無手人入寶山中，則不能有所取；無信亦如是，入佛法寶山，都無所得。佛言：若人有信，是人能入我大法海中，能得沙門果，不空剃頭、染袈裟。若無信，是人不能入我法海中，如枯樹不生華實，不得沙門果，雖剃頭、染衣、讀種種經、能難能答，於佛法中，空無所得。以是故，如是義，在佛法初，善信相故。[*此處所引經可參考：《中阿含經》卷29〈118·龍象經〉（大正1，608b~c。）]

復次，佛法深遠，更有佛乃能知。人有信者，雖未作佛，以信力故，能入佛法。

(2) 信如手：

「六十華嚴」：《大方廣佛華嚴經》卷6〈賢首菩薩品第八之一〉（大正9，432c）：「是寶藏第一法，為清淨手受眾行……」；《大方廣佛華嚴經》卷41〈離世間品第三十三之六〉（大正9，656c）：「菩薩摩訶薩有十種手。何等為十？所謂信手，

- (2) 表慧：智為能度
- 2、我：是結集者自稱。
- 3、聞：是從佛陀親聞，或佛弟子間展轉傳聞。

三、一時：泛指某一時候，即那一次說法時。

四、佛在舍衛國祇樹給孤獨園：

- 1、佛：覺者
- 2、舍衛國：³
 - (1) 舍衛，城名，應稱為憍薩羅國的首都舍衛城，以城名為國名。
 - (2) 舍衛，是聞物之意，此城以政治、文化、物產等的發達而聞名。
- 3、祇樹給孤獨園⁴
 - (1) 園是給孤獨長者——「須達多」發心修蓋供養的。
 - (2) 樹是波斯匿王王子「祇陀」奉施的。
 - (3) 「祇陀」的樹林，「給孤獨長者」的園，總名為祇樹給孤獨園。
 - (4) 僧眾的住處，名為僧伽藍，即僧園。

五、與大⁵比丘眾千二百五十人俱

- 1、大比丘：大阿羅漢。
 - (1) 比丘：乞士：⁶

於一切佛所說正法，一向信心究竟受持故……」。

「八十華嚴」：《大方廣佛華嚴經》卷 14〈賢首品第十二之一〉（大正 10，72b21）；卷 27〈十迴向品第二十五之五〉（大正 10，146a-b）；卷 57〈離世間品第三十八之五〉（大正 10，301c28-29）。《度世品經》卷 4（大正 10，641c18）。

《大毘婆沙論》卷 103（大正 27，535b22-27）：「如契經說：有大龍象，以信為手，以捨為牙，以慧為頭，以念為頸，於其兩肩擔集善法。問：何故世尊說信為手？答：取善法故。如象有手，能取有情無情數物。如是聖者有信手故，能取種種微妙善法。是故世尊說信為手。」

³ (1)〔唐〕慧琳《一切經音義》卷 10（大正 54，367c-368a）：

舍衛國〔梵：Śrāvastī，巴：Sāvattihī〕（梵語，訛也。案《十二遊經》義譯云「無物不有國」，或云「舍婆提城」，或言「捨羅婆悉帝夜城」，並訛也。正梵音云「室羅伐悉底國」，此譯云「聞者城」，《法鏡經》譯云「聞物國」。又《善見律》云：舍衛者，人名也；舍衛先居此地，時有國王見其地好，心生愛樂，舍衛遂請王住，王即許之，因以其名而為國號。又或云「多有國」，諸國珍奇多歸此國，故以為名也）。

(2)〔唐〕慧琳《一切經音義》卷 12（大正 54，380b10-12）：「室羅伐」。

⁴ 關於此園建立的過程，可參見：《雜阿含經》卷 22（592 經）（大正 2，157b18-158b23）＝《別譯雜阿含經》卷 9（186 經）（大正 2，440b2-441a26）；《中阿含經》卷 6（28 經）《教化病經》（大正 1，459c9-461a26）。

⁵ 《大智度論》卷 3（大正 25，79b25-29）：

「摩訶」（mahat）秦言「大」，或「多」，或「勝」。

云何「大」？一切眾中最上故，一切障礙斷故，天王等大人恭敬故，是名為「大」。

云何「多」？數至五千，故名「多」。

云何「勝」？一切九十六種道論議能破，故名「勝」。

⁶ 《大智度論》卷 3（大正 25，79c29-80a10）：

- (A) 外：乞食以養色身
- (B) 內：乞法以資慧命
- (2) 因佛現比丘身，所以住持佛法，以比丘為主。
- (3) 本經的聽眾，除比丘而外，也應該還有比丘尼等，在家的優婆塞、優婆夷、以及護法的天龍等，如流通分所說可知。
- 2、眾：僧伽的義譯。⁷
- 3、千二百五十人：
 - (1) 約最初從佛出家者而說
 - (A) 佛初度的五比丘
 - (B) 耶舍等五十多人
 - (C) 三迦葉領徒眾一千多人⁸
 - (D) 舍利弗、目犍連之二百五十弟子
 - (2) 聽法的常隨眾；未必全都來會，或多或少。
- 4、俱：⁹
 - (1) 千二百五十人的僧團，同住祇園，所以叫俱。
 - (2) 和合僧——眾的形成，論「事」要具備六和合，論「理」要同得一解脫，這才稱為俱。

六、證信：本經是佛所說，確信無疑：

- 1、化主：佛
- 2、化處：祇樹給孤獨園
- 3、化眾：大比丘等

云何名「比丘」？

「比丘」名乞士，清淨活命故名為乞士……。

復次，「比」(bhi)名破(bhid)，「丘」(kṣu)名煩惱(kṣudh=kleśa)；能破煩惱，故名「比丘」。

復次，出家人名比丘；譬如胡、漢、羌、虜，各有名字。

復次，受戒時自言：我某甲比丘，盡形壽持戒；故名「比丘」。

復次，「比」(bhi)名怖(bhī)，「丘」(kṣu)名能(kṣam)；能怖魔王及魔人民。當出家剃頭著染衣受戒，是時魔怖。何以故怖？魔王言：「是人必得入涅槃」；如佛說：「有人能剃頭著染衣，一心受戒，是人漸漸斷結，離苦入涅槃。」

⁷《大智度論》卷3(大正25, 80a10-14)：

「僧伽」(saṃgha)，秦言眾；多比丘一處和合，是名僧伽。譬如大樹叢聚，是名為林，一一樹不名為林，除一一樹亦無林；如是一一比丘不名為僧，除一一比丘亦無僧，諸比丘和合故「僧」名生。

⁸(1) 三迦葉：一、優樓頻螺迦葉；二、那提迦葉；三、伽耶迦葉。

(2)《增壹阿含經》卷3〈弟子品〉(大正2, 557a27-b1)：

將養聖眾、四事供養，所謂：優留毘迦葉(Uruvilvā-kāśyapa)比丘是。

心意寂然、降伏諸結，所謂：江迦葉(Nadī-kāśyapa)比丘是。

觀了諸法、都無所著，所謂：象迦葉(Gayā-kāśyapa)比丘是。

⁹《大智度論》卷3(大正25, 79b24-25)：

「共」名一處、一時、一心、一戒、一見、一道、一解脫，是名為「共」。

乙二 發起序 (p.23)

爾時、世尊，食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢。洗足已，敷座而坐。

一、爾時：指將啟金剛法會那一天。

二、世尊：

- 1、是佛的通號之一，即梵語薄伽梵 (Bhagavat)。¹⁰
- 2、佛的功德智慧，究竟無上，不但為世間的人天所尊重，也是出世的三乘聖者所尊敬的，所以名為世尊。

三、食時：約為上午九或十點鐘。

四、著衣持鉢

- 1、衣：佛制：衣有五衣、七衣、大衣三種。¹¹
 - (1) 五衣：名安荼會，內衣，睡覺、做事、大小便不離身。
 - (2) 七衣：名鬱多羅僧，即入眾的常禮服，在大眾中所穿。
 - (3) 大衣：名僧伽梨，複衣，乞食、說法等時所穿，是大禮服。
- 2、鉢：(1) 盛飯的器具，譯義為應量。¹²
 - (2) 佛用的鉢，傳說是石鉢。¹³

¹⁰ (1) 薄伽梵 (Bhagavat)，參考《大智度論》卷 2 (大正 25，70b13-75c3)。

(2) 佛的通號，又稱如來十號，但一般皆列舉十一號 (1-如來、2-應供、3-正遍知、4-明行足、5-善逝、6-世間解、7-無上士、8-調御丈夫、9-天人師、10-佛、11-世尊)，其中有四種不同說法：

(A) 「如來」後之十項，就是如來十號；即《阿含經》所說的十號。

(B) 佛與世尊合稱為一項。

(C) 世間解、無上士合為一項。

(D) 無上士、調御丈夫合為一項。

(3) 《佛光大辭典》(一)，p.480；《中華佛教百科全書》，pp.2276-2278。

¹¹ 「三衣」：

(1) 安陀會：日常勞務時或就寢時所穿著，由七條布片縫製而成，又稱五條衣。即內衣。

(2) 鬱多羅僧：為禮拜、聽講、布薩時所穿著之衣，由七條布片縫製而成，又稱七條衣。即上衣。

(3) 僧伽梨：為上街托鉢或奉召入王宮時所穿之衣，由九至二十五條布片縫製而成，又稱九條衣。即大衣。(《佛光大辭典》(一)，p.551)

¹² (1) 石鉢：是如來法，佛不聽畜。

(2) 木鉢：是外道法，佛不聽畜。

(3) 金、銀、琉璃等一切寶鉢：是白衣法，佛不聽畜。

(4) 瓦鉢、鐵鉢：聽比丘用。

參見《四分律》卷 52 (大正 22，951c29-952a15)；《大智度論》卷 26 (大正 25，251b12-14)。

¹³ (1) 《大智度論》卷 26 (大正 25，252c5-253a8)：

佛不聽比丘用八種鉢者，金、銀等寶鉢。以寶物人貪故，難得故，貪著故，不聽畜……木鉢受垢膩不淨故，不聽畜。……佛鉢四天王四山頭自然生故，餘人無此自然鉢。若求作甚難，多所妨廢，是故不聽。又欲令佛與弟子異故，佛用石鉢。又如國王人所尊重，食器亦異，有人見佛鉢異，倍加尊重供養，信心清淨。……佛初得道欲食時須器。四天

五、**入舍衛大城乞食**：給孤獨園在城外，所以說入城乞食。

六、**於其城中次第乞已**：

- 1、敘述乞食的經過。
- 2、佛教的乞食制度，是平等行化；除不信三寶不願施食者而外，不得越次而乞，以免世俗的譏毀。¹⁴

七、**還至本處**：乞食以後，即回祇園吃飯。

八、**飯食訖，收衣鉢。洗足已，敷座而坐**：

- 1、吃完飯，把進城所著的大衣，盛放飯食的鉢，整潔收起。
- 2、赤足乞食，佛陀行同人事，所以需要洗足。¹⁵
- 3、敷座而坐，並非閑坐，是說隨即敷設座位，端身正坐，修習止觀。

九、宣說《金剛般若經》的緣起：

- 1、三學相資：
 - (1) 戒：乞食
 - (2) 定：坐
 - (3) 慧：正觀法相
- 2、三業精進：
 - (1) 身：來往於祇園及舍衛城中
 - (2) 意：入定攝心正觀
 - (3) 語：下面出定說法

十、《般若經》的中心思想

1、**無自性空，離種種執**：

悟一切法無自性空，離種種妄執。但不得性空的實義者，信戒無基，妄想取一空¹⁶，以為一切都可不必要了。不知佛說性空，重在離執悟入，即離不了三學；

王知佛心念，持四鉢上佛。三世諸佛法皆應四天王上鉢。

(2) 另參《大智度論》卷 35 (大正 25, 315a)。

¹⁴ 《金剛般若疏》卷 2 (大正 33, 98c4-12)：

今言次第乞者：由在城內四姓之中，不擇其貧富，次第而從乞也。又善吉捨貧從富，謂今雖受果，未來無因，今欲使其修未來因，業果相續，是故捨貧從富也。迦葉則捨富從貧，愍其交切之苦；又過去不施，今生貧窮，今不行施，來世復貧，貧相係無得脫時，是以捨富從貧。此之二人雖有慈悲，而不能平等，是故為淨名所屈。今如來欲顯平等之道，所以次第乞也。

¹⁵ 《中阿含經》(161 經) 卷 41 《梵摩經》(大正 1, 687a15-16)：

沙門瞿曇行時不為塵土所塗。所以者何？以本善行故。

¹⁶ 信戒無基，妄想取一空：

(1) 《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。譬如田舍人初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念：此鹽能令諸物美，自味必多。便空抄鹽，滿口食之。鹹苦傷口，而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：

假使忽略戒行，定慧而說空，決是「惡取空者」。¹⁷

2、性空離相，不離緣起：

從體悟說：性空離相，不是離開了緣起法，要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空的道場！佛將開示般若的真空，所以特先在衣食住行的日常生活中，表達出性空即緣起，緣起即性空的中道。

甲二 正宗分

乙一 般若道次第

丙一 開示次第

丁一 請說 (p.26)

時長老須菩提，在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：『希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩！世尊！善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？』？

一、須菩提：¹⁸

「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。」

(2) 印順導師著《學佛三要》p.192：

慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德，也要依慧學才能究竟完成。若離信、戒、悲、定而專談高深現證無漏慧，即是妄想。龍樹說：「信戒無基，妄想取一空，是為邪空」。空而不能與信戒相應，即落邪惡坑，永遠不得現證解脫。…若修慧學而拋卻其他無邊清淨功德，那不管在聲聞法，或是大乘教中，都是極不相應的。

¹⁷ (1) 《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

復次，觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。

譬如田舍人初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念：「此鹽能令諸物美，自味必多」，便空抄鹽，滿口食之。鹹苦傷口，而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

(2) 《大智度論》卷 59 (大正 25, 480c26-481a2)：

若但行般若，不行五法，則功德不具足、不美、不妙。

譬如愚人不識飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患；行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法。

若與五波羅蜜和合，則功德具足、義味調適。

(3) 《大智度論》卷 17 (大正 25, 189a24-27)：

是時佛說偈言：「多聞、持戒、禪，未得無漏法，雖有此功德，此事不可信。」¹⁷

(4) 關於「信戒無基，妄想取一空，是為邪空」之解說，另可參見：印順導師著《佛法概論》(p.176)；《學佛三要》(pp.72-73, pp.191-192)；《佛法是救世之光》(pp.90-91)；《中觀今論》(p.232)；《印度之佛教》(pp.216-217)；《華雨集》(四)〈道在平常日用中〉(p.279)；《華雨集》(五)(p.283)等。

¹⁸ (1) 《中阿含經》卷 43 (169 經)《拘樓瘦無諍經》(大正 1, 703c8-11)：

如是須菩提族姓子以無諍道，於後知法如法。知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息。

1、本經的當機者：¹⁹

(1) 般若雖但為大乘，而密化二乘。

(2) 與般若法門相契（有菩薩氣概）：

(A) 解空第一：證得無諍三昧，於性空深義能隨分徹了。

(B) 有慈悲心：哀愍眾生苦迫，不願與人諍競。

2、須菩提（Subhūtir），是梵語，譯作「空生」或「善現」。²⁰

傳說：誕生時家內的庫藏財物忽然不見，不久又重現，故立此名。

(2)《增壹阿含經》卷3〈弟子品〉（大正2，558b15-17）：

恒樂空定、分別空義，所謂：須菩提比丘是。

志在空寂、微妙德業，亦是須菩提比丘。

(3)《增壹阿含經》卷46〈放牛品〉（大正2，795c22-24）：

又問：「汝等頗見須菩提比丘不乎？」

諸比丘對曰：「唯！然！見之。」

佛告之曰：「此諸上人皆是解空第一。」

¹⁹ (1)《大智度論》卷11（大正25，136c23-137a21）：

問曰：若爾者，何以初少為舍利弗說？後多為須菩提說？若以智慧第一應為多說，復何以為須菩提說？

答曰：舍利弗佛弟子中智慧第一，須菩提於弟子中，得無諍三昧最第一。無諍三昧相，常觀眾生不令心惱，多行憐愍。諸菩薩者，弘大誓願以度眾生，憐愍相同，是故命說。復次，是須菩提好行空三昧，如佛在忉利天，夏安居受歲已，還下閻浮提。爾時，須菩提於石窟中住，自思惟：佛從忉利天來下，我當至佛所耶？不至佛所耶？又念言：佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。是時，以佛從忉利天下故，閻浮提中四部眾集，諸天見人，人亦見天。坐中有佛及轉輪聖王、諸天大眾，眾會莊嚴，先未曾有！須菩提心念：今此大眾，雖復殊特，勢不久停，磨滅之法，皆歸無常。因此無觀之初門，悉知諸法空無有實；作是觀時，即得道證。爾時，一切眾人皆欲求先見佛，禮敬供養。有華色比丘尼，欲除女名之惡，便化為轉輪聖王及七寶千子，眾人見之，皆避坐起去。化王到佛所已，還復本身，為比丘尼最初禮佛。是時，佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身，得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。以是故，言須菩提常行空三昧，與般若波羅蜜空相相應，以是故佛命令說般若波羅蜜。

(2)《大智度論》卷55（大正25，454a19-26）：

問曰：佛、舍利弗、須菩提從上來種種因緣明般若波羅蜜相；今釋提桓因何以故問：「當何處求般若波羅蜜」？

答曰：此不問般若體，但問般若言說、名字、可讀誦事。是故舍利弗言：「當於須菩提所說品中求。」須菩提樂說空、常善修習空故，舍利弗雖智慧第一，以無吾我、嫉妬心，又斷法愛故，而言「當於須菩提所說品中求」。

(3) 何謂「無諍三昧」？其內容是什麼？為何與「慈悲」相應？參閱：《大毘婆沙論》卷179（大正27，898a-899a）。

(4)《增一阿含經》卷28〈聽法品第36〉（大正2，707c4-708a20）：

須菩提觀空，先見佛法身；蓮華色比丘尼化成轉輪聖王，先見佛色身。

(5) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.162-163。

²⁰ (1) Subhūtir，一般都用「須菩提」的音譯，然而採義譯的有支謙，譯為「善業」；玄奘則譯為「善現」。這因為 bhūti 有存在、生起、財富、快樂、成就之意。

(2)《金剛經梵漢對照本》pp.3-4 (2-1)：笈多譯為「善實」，玄奘譯為「善現」，義淨譯為「妙生」。

二、長老：是尊稱。²¹

- 1、年高
- 2、德高：如淨持律儀、悟解深法、現證道果。

三、在大眾中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：

1、請佛說法之禮儀

- (1) 偏袒右肩：袒，是袒露肉體。比丘們在平時，不論穿七衣或大衣，身體都是不袒露的。要在行敬禮時，這才把右肩袒露出來。
- (2) 右膝著地：跪有長跪、胡跪，右膝著地是胡跪法。
袒右跪右，以表順於正道；
- (3) 合掌問佛：合掌當胸以表皈向中道。

2、印度的俗禮

四、希有世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩：

1、如來，即「多陀阿伽陀 (tathāgata)」的義譯，有三種意思：²²

- (1) 從如實道中來
- (2) 如法相而解
- (3) 如法相而說

2、什麼叫護念？

- (1) 護念即攝受，對於久學而「已入正定聚」²³的菩薩，佛能善巧的攝受他，使

²¹ (1) 《大智度論》卷 22 (大正 25, 224b8-12)：

上尊者年相者，如佛說偈：「所謂長老相，不必以年者，形瘦鬚髮白，空老內無德。能捨罪福果，精進行梵行；已離一切法，是名為長老。」

(2) 《阿含經》中記載以具實德乃至漏盡解脫者，方真為眾所敬之長老。如：

(A) 《雜阿含經》卷 20 (547 經) (大正 2, 141c16-142a17)：

摩訶迦旃延尊者為一耆年執杖梵志說真實成就耆年法、為宿士數。

(B) 《中阿含經》卷 5 《成就戒經》 (大正 1, 450b5-c27)：

佛說長老比丘具足五法〔¹修習禁戒、²廣學多聞、³得四增上心、⁴修行智慧、⁵漏盡解脫〕，為諸梵行者愛敬尊重；若不成就此五法，唯以老耄受人愛敬。

(3) 證阿羅漢果諸沙彌化一長者的事緣：

(A) 《大莊嚴論經》卷 1 (大正 4, 261a19-262c2)。

(B) 《大智度論》卷 22 (大正 25, 224a25-225c13)。

²² (1) 《大智度論》卷 2 (大正 25, 71b16-19)：

云何名「多陀阿伽陀」？如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名「多陀阿伽陀」。

(2) 印順導師《如來藏之研究》pp.12-13：

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」。「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。「如」是平等不二的實相，佛就是如如的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就(來)。如來為十號的最前者，佛為最後者，如來與佛，一般也可以通用。

(3) 印順導師《般若經講記》p.93、p.131。

他契入甚深的佛道，得如來護念的究竟利益。經說：菩薩入地，有佛光流灌或諸佛親為摩頂等²⁴，即是心同佛心而得佛慧攝受的明證。

(2) 佛能護念菩薩，使他自身於佛法中得大利益；(自利)

3、什麼叫付囑？

(1) 付囑，即叮嚀教誡，對於初學而「未入正定聚」的菩薩，佛能善巧教導，使他不捨大乘行，能勇猛的進修。

(2) 佛能付囑菩薩，使他能追蹤佛陀的高行，住持佛法而轉化他人。(利他)

※總之，佛能「護念菩薩，付囑菩薩」²⁵，所以大乘佛法能流化無盡。

²³ (1) 《雜阿毘曇心論》卷 5 (大正 28, 911b18-19):

住正定聚故說定，必得涅槃故說趣正覺。

(2) 《大智度論》卷 45 (大正 25, 383a28-b1):

眾生有三分：一者、正定，必入涅槃；二者、邪定，必入惡道；三者、不定。

(3) 《大智度論》卷 84 (大正 25, 647c26-648a2):

佛答：「我觀眾生一聚不可得，云何有三？但為欲破顛倒故，分別有三——能破顛倒者，名正定；必不能破顛倒者，是邪定；得因緣能破、不得則不能破，是名不定——皆以世俗法故說，非最第一義。」

(4) 《集異門足論》卷 4〈三法品〉(大正 26, 381a1-4):

「三聚」者，謂：邪性定聚，正性定聚，不定聚。

云何邪性定聚？答：五無間業。

云何正性定聚？答：學、無學法。

云何不定聚？答：除五無間業，餘有漏法及無為。

(5) 《大毘婆沙論》卷 186 (大正 27, 930b20-c15):

譬喻者：般涅槃法名「正性定聚」；不般涅槃法名「邪性定聚」；不決定者名「不定聚」。

評家：依《集異門》、《施設論》說：「邪性定聚」，謂五無間業，若彼因、彼果、彼等流、彼異熟，及成就彼法補特伽羅。「正性定聚」，謂學、無學法，若彼因、彼果、彼等流，及成就彼法補特伽羅。「不定聚」，謂諸餘法，若彼因、彼果、彼等流、彼異熟，及成就彼法補特伽羅。是名三聚自性。

(6) 另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 (大正 8, 348a13-14)；《增壹阿含經》卷 13 (大正 2, 614b23-c2)。《舍利弗阿毘曇論》卷 8 (大正 28, 586a22-b5)；《雜阿毘曇心論》卷 9 (大正 28, 945c2-7)；《俱舍論》卷 10 (大正 29, 56c9-22)。

²⁴ (1) 《大智度論》卷 10 (大正 25, 132a19-b4):

七住菩薩觀諸法空、無所有、不生不滅。如是觀已，於一切世界中心不著，欲放捨六波羅蜜，入涅槃。譬如人夢中作筏渡大河水，手足疲勞生患厭想，在中流中夢覺已，自念言：何許有河而可渡者，是時勤心都放。菩薩亦如是，立七住中得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身，以右手摩其頭，語言：善男子勿生此心，汝當念汝本願欲度眾生。汝雖知空，眾生不解，汝當集諸功德教化眾生，共入涅槃。汝未得金色身，三十二相八十種隨形好，無量光明三十二業，汝今始得一無生法門，莫便大喜。是時菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜以度眾生。

(2) 另參見：《大方廣佛華嚴經》卷 26 (大正 9, 564b21-c25)；《大方廣佛華嚴經》卷 38 (大正 10, 199a16-b23)；《十住經》卷 3 (大正 10, 520c25-521b4)；《佛說十地經》卷 6 (大正 10, 559b19-560a3)；《入楞伽經》卷 7 (大正 16, 555a3-b18)；《大乘入楞伽經》卷 5 (大正 16, 618b26-619a2)。

²⁵ 《太虛大師全書》《第五編·法性空慧學》(精第 6 冊, p.30):

「護念」者，護衛體念，令其內德成就。如母子然，母念則成，不念則壞；菩薩亦爾，佛護念則善根成就，不護念則善根損壞也。

4、須菩提熟知教化菩薩的善巧

(1) 隨順世俗，先讚揚如來，以為啟問大乘深義的引言。

(2) 有解說為：須菩提「目擊道存」²⁶，「言前薦取」，所以殷勤讚歎，這可說是別解中極有意義的。

(A) 目擊道存：眼光一觸及，便知道之所在。

(B) 言前薦取：於言說前已先識取其深意。

五、發阿耨多羅三藐三菩提心：

1、阿耨多羅三藐三菩提心 (anuttarā-samyak-sambodhi)：無上遍正覺。²⁷

(1) 阿耨多羅：無上

(2) 三藐：遍正：於一切法的如實性相，無不通達。

(3) 三菩提：覺：通三乘的正智。

2、發心：

(1) 動機，立志，通於善、惡；

(2) 發菩提心，即是第一等的發心。

大菩提心從大悲心生；發心成佛，與救度眾生有必然關係。²⁸

「付囑」者，付託囑付，令其外德成就。如世間父母，以家業付託其子，囑咐成立。

「善」者，善巧方便，謂世尊隨機施教，以菩薩堪任法寶，正宜護念、付囑，則即加被無上法寶，常當護念、付囑也。

²⁶「目擊道存」之典故出處：

(1) 《莊子》〈田子方〉：溫伯雪子……仲尼見之而不言。子路曰：「吾子欲見溫伯雪子久矣。見之而不言，何邪？」仲尼曰：「若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣！」

(2) 另參見《黃龍慧南禪師語錄》卷1（大正47，632a1-5）中有引文說：

仲尼與溫伯雪子久欲相見，一日稅駕相逢於途路間，彼此無言，各自迴去。洎後門人問曰：夫子久欲見溫伯雪，及乎相見，不交一談，此乃何意？仲尼曰：君子相見，目擊道存。

²⁷《大智度論》卷2（大正25，71c1-13；72a29-b8）：

¹復名「阿耨多羅」(anuttara)。

秦言「無上」。云何無上？涅槃法無上。佛自知是涅槃，不從他聞；亦將導眾生令至涅槃。如諸法中涅槃無上，眾生中佛亦無上。

復次，持戒、禪定、智慧，教化眾生，一切無有與等者，何況能過！故言「無上」。

復次，「阿」(a)名「無」，「耨多羅」(uttara)名「答」。一切外道法，可答可破，非實非清淨故；佛法不可答、不可破，出一切語言道，亦實、清淨故，以是故名「無答」。

²復名「三藐三佛陀」(samyaksambuddha)。

云何名「三藐三佛陀」？「三藐」(samyag)名「正」，「三」(sam)名「遍」，「佛」(√budh)名「知」，是名正遍知一切法。

問曰：云何正遍知？

答曰：知苦如苦相，知集如集相，知滅如滅相，知道如道相——是名「三藐三佛陀」。

復次，知一切諸法實不壞相，不增不減。云何名「不壞相」？心行處滅，言語道斷；過諸法，如涅槃相不動。以是故，名「三藐三佛陀」。

復次，一切十方諸世界名號，六道所攝眾生名號，眾生先世因緣、未來世生處，一切十方眾生心相、諸結使、諸善根、諸出要——如是等一切諸法悉知，是名「三藐三佛陀」。

²⁸(1)「菩薩但從大悲心生，不從餘善生」；「為利眾生而成佛」：

(A)《大方廣佛華嚴經》卷36（大正10，830a29-b4）：

六、應云何住？云何降伏其心？²⁹

1、可通於二義：

(1) 立成佛的大願者，應當怎樣安住，怎樣降伏其心？

凡發大菩提心者，在動靜、語默、來去、出入、待人接物一切中，如何能使菩提心不生變悔，不落於小乘，不墮於凡外，常安住於菩提心而不動？所以問「云何應住」。

(2) 怎樣安住，怎樣降伏其心，纔能發起成就菩提心？

眾生心中，有種種的顛倒戲論，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論，一一的洗淨，所以問「云何降伏其心」。

2、「住」和「降伏」

(1) 住：

(A) 龍樹釋為「深入究竟住」³⁰

譬如金剛唯從金剛及金處生，非餘寶處之所能生；菩薩摩訶薩菩提心金剛亦復如是，唯從大悲救護眾生金剛處生，及能觀察一切智境金處而生，非餘眾生善根處生。

(B) 《大方廣佛華嚴經》卷 40 (大正 10, 846a13-22)：

佛如來以大悲心而為體故，因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成正覺。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。是故菩提屬於眾生；若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。

(C) 《大方廣佛華嚴經》卷 59 (大正 9, 779c14-16)：

譬如金剛從金性生，非餘寶生；菩提心寶亦復如是，大悲救護眾生性生，非餘善生。

(D) 《大智度論》卷 20 (大正 25, 211b21-24)：

大悲是一切諸佛菩薩功德之根本，是般若波羅蜜之母，諸佛之祖母。菩薩以大悲心故，得般若波羅蜜；得般若波羅蜜故，得作佛。

(E) 印順導師《學佛三要》〈菩提心的修學次第〉p.99。

(2) 為利眾生而成佛：

(A) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 15 (大正 8, 331c24-28)：

諸菩薩摩訶薩為安隱世間故，發阿耨多羅三藐三菩提心；為樂世間故，為救世間故，為世間歸故，為世間依處故，為世間洲故，為世間究竟道故，為世間將導故，為世間趣故，發阿耨多羅三藐三菩提心。

(B) 另參見《大智度論》卷 71 (大正 25, 558a16-559b21)。

(3) 關於「大悲」的重要，可參見：《大智度論》卷 20 (大正 25, 211b21-24)；《大智度論》卷 27 (大正 25, 256c15-257a14)；《大智度論》卷 27 (大正 25, 257b4-10)；《大智度論》卷 37 (大正 25, 333a23-b3)；《大智度論》卷 37 (大正 25, 335a9-14；336a2-5)。

²⁹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 273b22-24)：

須菩提！菩薩摩訶薩云何應住般若波羅蜜中？何等是菩薩摩訶薩般若波羅蜜？云何菩薩摩訶薩應行般若波羅蜜？

(2) 另參考《大方廣佛華嚴經》卷 46 (大正 9, 689c19-24)。

³⁰ 《大智度論》卷 54 (大正 25, 443b29-c5)：

佛命須菩提說般若，是故言「一切諸天皆大集會，欲聽須菩提說般若義」。

今大福德諸天皆集，欲聞般若義。

「云何是般若波羅蜜」者，是問般若波羅蜜體。「云何行」者，是問初入方便行。「云何住」

- (B) 住是住於正
- (C) 住是不違法性
- (2) 降伏：
 - (A) 降伏是離於邪
 - (B) 降伏是不越毘尼
- (3) 住與降伏，要在實行中去用心：
 - (A) 如本經即在發菩提心——願菩提心，行菩提心，勝義菩提心³¹等中，開示悟入此即遮即顯的般若無所住法門。
 - (B) 無住與離相，即「如是而住」，即「如是降伏其心」。

3、異譯本的差異

- (1) 羅什
 - 「住」及「降伏」，於菩提心行上轉；全經宗要，不過如此「住於實相」而「離於戲論」而已。
- (2) 諸異譯，於「住」及「降伏」間，更有「云何修行」一問。³²
 - (A) 無著³³

者，問深入究竟住。

- ³¹ (1) 菩提心之類別：(參見印順導師《學佛三要》pp.97-98)
- (A) **願菩提心 (重於起信發願)**：發菩提心，首先對於成佛度眾生，要有信心，要有大願。由於見到世間的惡劣，見到眾生的苦惱，而深信有究竟圓滿的佛果可證；也唯有修證成佛，才能淨化世間，拯救一切眾生。於是發廣大願，願盡未來際，上求佛道，下化眾生。由此信願而發心，稱願菩提心，或信願菩提心。
 - (B) **行菩提心 (重於從事利他)**：主要是指受持菩薩戒法，菩薩戒一名菩薩學處，包括了一切自利利他大行，菩薩即以此無邊戒行，實行菩薩道。
 - (C) **勝義菩提心 (重於般若證理)**：是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅，非有非無，非此非彼，不可說，不可念等。
- (2) 「世俗菩提心」與「勝義菩提心」：
- (A) **世俗菩提心**：著重悲願。(願菩提心、行菩提心還是有漏心行，不出世間，故統名世俗菩提心。)
 - (B) **勝義菩提心**：能不離悲願而得智慧的現證。
- (3) 菩提心的次第進修：(印順導師《學佛三要》pp.114-115)
- (A) **願菩提心**：依七重因果修學次第而完成，即是願菩提心的成就。
 - (B) **行菩提心**：菩薩有三聚戒——攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒，主要以六度四攝為體，如《瑜伽戒本》即以六度四攝分類。菩薩以不退菩提心為根本戒，不離菩提心而遠離眾惡，利益眾生，成熟佛法，即是行菩提心的修習。《大乘起信論》，依布施、持戒、忍辱、精進、止觀而修成菩提心——似乎是行菩提心。
 - (C) **勝義菩提心**：修菩提心，廣積福德智慧的資糧，進而悟無生法忍，體證一切諸法不生不滅，即稱為勝義菩提心，勝義菩提心，是不離信願慈悲的智證。能一念心相應，發此勝義菩提心時，即是分證即佛，於百世界現成佛道，所以這可以說發心成佛——由發菩提心而名成佛。

※從初發信願，而修行，而悟證，就是悟證以後，還是菩提心的修習。

³² 《金剛經梵漢對照本》pp.5-6 (2-5)。

³³ 《金剛般若論》卷上 (大正 25, 768a28-b8)：

應云何住者：欲願故——欲者正求也，願者為所求故作心思念——顯示攝道。

此三問遍通於一切，即於發心——發起行相，及修行——行所住處，都有這願求的住，無分別相應的行，折伏散亂的降伏，與羅什譯意趣相近。³⁴

(B) 世親³⁵

將此三問別配三段文，隔別不融，與羅什譯即難於和會。

丁二 許說 (p.31)

佛言：『善哉！善哉³⁶！須菩提！如汝所說「如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩」。汝今諦聽，當為汝說。善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心』！『唯然，世尊！願樂欲聞』！

一、善哉！善哉：好得很！好得很！

二、汝今諦聽：你仔細聽吧！

三、當為汝說：現在，我要給你說發大菩提心的，應當這樣的安住，應當這樣的降伏其心。

四、應如是住，如是降伏其心：

如是住及如是降伏其心，約全經文義次第說，當然是指如來下文開示。

古德：如上文所說的——乞食、著衣、持鉢、入城、洗足等，那樣安住，那樣降伏其心。唯然：即契見如來的深意。

丁三 正說

戊一 發心菩提 (p.32)

佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩³⁷應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非

應修行者：相應三摩鉢帝故——無分別三摩提也——顯示成就道。

應降伏心者：折伏散亂故——若彼三摩鉢帝心散，制令還住也——顯示不失道。

³⁴ 無著造《金剛般若波羅蜜經論》卷上（大正 25，768a15-769a2）：

論曰：此下第二發起行相。……經言：「應云何住」者，謂欲願故。「應修行」者，謂相應三摩鉢帝故。「應降伏心」者，謂折伏散亂故。……

論曰：自下第三行所住處。……復次，經言：「諸菩薩生如是心等」者，顯示菩薩應如是住中欲願也。「若菩薩有眾生想，即非菩薩」者，顯示應如是修行中相應三摩鉢帝時也。「若菩薩起眾生相、人相、壽者相，則不名菩薩」者，顯示應如是降伏心中攝散時也。

³⁵ 參見：天親（即世親）《金剛般若波羅蜜經論》卷上（大正 25，781c21-782b27）。

³⁶ 梵語 sādhu，巴利語同。音譯作沙度、娑度、薩。為契合我意之稱歎語。又作好、善、善成、勝、完、正。玄應《音義》卷十七以「薩」為「娑度」之訛略。古印度於開會議決之際，表示贊成時皆用此語；又釋尊或其他諸佛於贊同其弟子之意見時，亦發此語，如《無量壽經》卷上（大正 12，266c）：「佛言：『善哉！阿難，所問甚快！』」此外，持戒作法時亦用之，《根本說一切有部百一羯磨》卷 1（大正 24，456a）：「娑度（譯為善，凡是作法了時，及隨時白事皆如是作，若不說者，得越法罪）。」（《佛光大辭典》p.4885）

³⁷ bodhisattvānām mahā-sattvānām，中譯為「菩薩摩訶薩」。

無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。

一、自「所有一切眾生之類」至「而滅度之」，是菩薩的大悲心行。

自「如是滅度」至「即非菩薩」，是與般若無相相應，要這樣降伏其心，安住其心，悲願為本的菩提心，才能成就而成為名符其實的菩薩。

二、菩薩：

1、菩薩 (bodhisattva)：菩提薩埵。³⁸

³⁸ (1)《大毘婆沙論》卷 176 (大正 27, 887a24-b12)：

問：由阿耨多羅三藐三菩提故，名「菩提薩埵」；何故未證得時此名隨轉，及證得已便不隨轉而更名「佛陀」耶？

答：由此薩埵未得阿耨多羅三藐三菩提時，以增上意樂恒隨順菩提、趣向菩提、親近菩提、愛樂菩提、尊重菩提、渴仰菩提，求證欲證，不懈不息，於菩提中心無暫捨，是故名為「菩提薩埵」。

彼既證得阿耨多羅三藐三菩提已，於求菩提意樂、加行並皆止息，唯於成就覺義為勝。一切染污、不染污癡皆永斷故，覺了一切勝義、世俗諸爾焰³⁸故，復能覺悟無量有情隨根欲性作饒益故——由如是等覺義勝故，名為「佛陀」，不名「菩薩」。

復次，「薩埵」是勇猛者義；未得阿耨多羅三藐三菩提時，恒於菩提精進勇猛，求欲速證，是故名為「菩提薩埵」。

既得阿耨多羅三藐三菩提已，便於菩提勇猛心息，唯覺義勝，故名「佛陀」，以能成就最勝覺故。

(2)《大智度論》卷 4 (大正 25, 86a13-b2)：

問曰：何等名「菩提」？何等名「薩埵」？

答曰：「菩提」名諸佛道；「薩埵」名或眾生，或大心——是人諸佛道功德盡欲得其心，不斷、不可破，如金剛山，是名大心。如偈說：「一切諸佛法，智慧及戒定，能利益一切，是名為『菩提』。其心不可動，能忍成道事，不斷亦不破，是心名『薩埵』。」

復次，稱讚好法名為「薩」，好法體相名為「埵」。菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，為一切賢聖之所稱讚故，是名「菩提薩埵」。所以者何？一切諸法中，佛法第一；是人欲取是法故，為賢聖所讚歎。

復次，如是人為一切眾生脫生、老、死，故索佛道，是名「菩提薩埵」。

復次，三種道皆是菩提：一者、佛道，二者、聲聞道，三者、辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為「菩提」，是名「菩提薩埵」。

(3) 另參見：《大智度論》卷 5 (大正 25, 94a)；卷 44 (大正 25, 380b-c)；卷 53 (大正 25, 436b)；卷 85 (大正 25, 655a) 等。

(3) 有關「菩薩」之字義，參見 Har Dayal: The bodhisattva doctrine in Buddhist literature (1932) pp.4-9：

(A) sattva (本質)：以正覺為其本質的人。Samkhya 根本質料因——三德 (guṇa)：sattva (喜)、rajas (憂)、tamas (闇)。

(B) sattva (有情)：決定得正覺的有情。

(C) sattva = citta (vyavasāya (志願)、abhiprāya (決意))：心向正覺的人。

「薩埵名大心；是發大心求無上菩提而未得，以是故名為菩提薩埵。」—《大智度論》卷 53 (大正 25, 436b)。

(1) 薩埵 (sattva)：眾生、有情、勇心。

(2) 菩提 (bodhi)：覺。

2、發心上求大覺，下化眾生。

3、以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

三、摩訶薩 (mahāsattva)：³⁹

1、「摩訶薩埵」的簡稱。

2、「摩訶」譯為「大」。

3、菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如金剛，勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵。

四、應如是降伏其心：即於菩薩應發的度生大願中，不著一切眾生相。

五、所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；⁴⁰若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想：

1、眾生：眾生是五眾和合，生死流轉的眾生。

2、眾生有三類說：

(1) 從眾生產生的方式說：

(A) 卵生，如飛禽等。

(B) 胎生，如人獸等。

(C) 溼生，如昆蟲等。

(D) 化生，如天上的眾生，都是由業力成熟而忽然產生的。

(2) 從眾生自體的有沒有色法——物質說：

(A) 有色：如欲界與色界的眾生。

(B) 無色：是無色界眾生：

(a) 有說：沒有麤色，細是有的。

(b) 有說：細色也沒有，僅有心識的活動。

(D) sattva = embryo, fetus：知識潛在尚未發展的人（終會覺悟的人）。

(F) sattva—純粹精神原理：潛在睿智的人格化。Prakṛti—純粹物質原理。(Yoga-sūtra)

(G) sattva= sakta (√sañj or √saj) clinging, devoted to：獻身正覺的人。

(H) sattva= satvan (strong, powerful, living being)：勇心傾向正覺的人。

※「菩提薩埵」= 藏語：byañ chub Sems dpa'= 勇心傾向正覺的人。

³⁹《大智度論》卷5（大正25，94a19-26）：

問曰：云何名「摩訶薩埵」？

答曰：「摩訶」者，大；「薩埵」名眾生，或名勇心。此人心能為大事不退不還，大勇心故，名為「摩訶薩埵」。

復次，「摩訶薩埵」者，於多眾生中最高首故，名為「摩訶薩埵」。

復次，多眾生中起大慈大悲、成立大乘、能行大道、得最大處故，名「摩訶薩埵」。

復次，大人相成就故，名「摩訶薩埵」。

⁴⁰ (1)《俱舍論》卷8（大正29，43c18-44a13）。

(2) 宋·子璿錄《金剛經纂要刊定記》卷4（大正33，198c8-22）。

- (3) 從眾生的有沒有心識說：
- (A) 有想：人類及一般的天趣
- (B) 無想：外道無想定的果報，名無想天：
- (a) 有說：沒有麤心識，細心識是有的。
- (b) 有說：什麼心識也不起。⁴¹
- (C) 非想非非想處（導師言實屬有想）

六、我皆令入無餘涅槃而滅度之：

1、發菩提心，本經以大悲大願去說明：

- (1) 廣大的：不但為一人，一些人，或一分眾生，而是以一切眾生為救拔的對象。
- (2) 徹底的：菩薩的大菩提心，除了這些暫時的局部的而外，要以根本解脫的無餘涅槃去拯拔眾生。

2、涅槃、滅度：

- (1) 涅槃：名詞，指解脫生死苦迫的當體。
- (2) 滅度：動詞⁴²，即使眾生於涅槃中得到眾苦的解脫。

3、涅槃：涅槃本不可說一說多，然依世俗施設即有凡、外與佛法的不同。⁴³

- (1) 世俗有人說：
- 冷了餓了，有饑寒的苦迫；如生活富裕，豐衣足食，這就是涅槃。涅槃的字義，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在。所以俗人拍著吃飽的肚子說：這就是涅槃。
- (2) 有些外道，以四禪八定⁴⁴為涅槃；不知這祇是定境的自我陶醉，暫時安寧，不是徹底的。⁴⁵

⁴¹ (1) 關於「無色界有無色」之辯，詳見：《大毘婆沙論》卷 83（大正 27，431b4-432a26）；《俱舍論》卷 28（大正 29，145c15-146b16）。

(2) 關於「無心定有無心」之辯，詳見：《大毘婆沙論》卷 151（大正 27，772c20-773a10），卷 152（大正 27，774a13-b7）；《俱舍論》卷 5（大正 29，25c22-26a11）。

(3) 印順導師《唯識學探源》pp.118-119；《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.423。

⁴² nirvaṇa：音譯：涅槃；義譯：滅度、圓寂。（梵文佛典一，p.40）

⁴³ (1) 《雜阿含經》卷 18（大正 2，126b）：

貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。

(2) 《大毘婆沙論》卷 31（大正 27，162a24-c2）。

(3) 印順導師《佛法概論》pp.155-156：

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神祕的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。

(4) 印順導師《性空學探源》pp.229-231。

⁴⁴ 「四根本禪」——初禪，二禪，三禪，四禪。四禪以上，有「四空處定」——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處。四禪四空處，總稱八定。（印順導師《成佛之道》pp.118-119）

⁴⁵ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1183：

阿羅漢入涅槃，以為生死已斷盡了。其實，如熟睡一樣，雖心識不起而命不離身。阿羅漢所得的涅槃，其實是禪定。定力是有盡的，等到定力盡了，感覺到生死不盡，所以有大疑惑。

(3) 佛法說涅槃，有二：⁴⁶

(A) 有餘（依）涅槃：

通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

(B) 無餘（依）涅槃：⁴⁷

◎無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘。

◎菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：「**我皆令入無餘涅槃而滅度之。**」

◎無餘涅槃，為三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！

◎本經以無餘涅槃度脫一切眾生，即本於三乘同入一法性，三乘同得一解脫的立場；也就因此「通教三乘」而「但為菩薩」。

七、如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者：⁴⁸

這就是《楞伽經》所說的：「得諸三昧身，乃至劫不覺。譬如昏醉人，酒消然後覺，彼覺法亦然，得佛無上身」。阿羅漢的涅槃，是定境，所以不是真涅槃。這與聲聞佛教，批評外道的涅槃不真實，只是無所有定等定境，理由相同。

⁴⁶《增壹阿含經》卷7（第2經）〈火滅品〉（大正2，579a12-23）：

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有此二法涅槃界。云何為二？有餘涅槃界，無餘涅槃界。

彼云何名為「有餘涅槃界」？於是比丘滅五下分結，即彼般涅槃。不還來此世——是謂名為「有餘涅槃界」。

彼云何名為「無餘涅槃界」？如是比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫、自身作證而自遊戲、生死已盡、梵行已立、更不受有，如實知之——是謂為「無餘涅槃界」。此二涅槃界。當求方便，至無餘涅槃界。如是，諸比丘！當作是學。」爾時，諸比丘聞佛所說。歡喜奉行。

⁴⁷《中阿含經》卷2〈第6經·法品善人經〉（大正1，427c16-22）：

云何無餘涅槃？比丘行當如是，我者無我，亦無我所。當來無我，亦無我所。已有便斷，已斷得捨。有樂不染，合會不著。行如是者，無上息跡慧之所見，而已得證。我說彼比丘不至東方、不至西方、南方、北方、四維、上、下，便於現法中息跡滅度，我向所說七善人所往至處及無餘涅槃者。

⁴⁸《大般若波羅蜜多經》卷47（大正5，263a27-b22）：

具壽善現白佛言：世尊！何者名為菩薩摩訶薩金剛喻心？佛告善現：若菩薩摩訶薩生如是心：我當擯堅固鎧，於無邊生死大曠野中，摧破無量煩惱冤敵。我當枯竭無邊甚深生死大海。我當棄捨內外所重一切身財。我當於一切有情，等心作大義利。我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘依涅槃界而般涅槃。我當雖以三乘法滅度一切有情，而實不見有情得滅度者。我當於一切法，如實覺了無生無滅。我當純以應一切智智心，修行六波羅蜜多。我當修學於一切法通達究竟遍入妙智。我當通達一切法相一理趣門。我當通達一切法相二理趣門，乃至無邊理趣門。我當於一切法修學通達一理趣門妙智。我當於一切法修學通達二理趣門妙智，乃至通達無邊理趣門妙智。我當修學引發無邊靜慮無量無色法門。我當修學引發無邊三十七菩提分法、三解脫門、六到彼岸法門。我當修學引發無邊五眼、六神通、十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲大喜大捨、十八不共法、一切智道相智、一切相智法門。善現！如是名為菩薩摩訶薩金剛喻心。若菩薩摩訶薩，以無所得而為方便，安住此心，亦不自恃而生憍舉

- 1、菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的眾生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個眾生得滅度的。
 - 2、菩薩觀緣起相依相成，無自性可得⁴⁹，通達自身眾生身為同一空寂性，無二無別，不見實有眾生為所度者。
- ※ 另請參考《般若經講記》p.105：「前說(即指此處)所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。」

八、若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩：

- 1、般若慧的妙用：
 - (1) 通達我、人、眾生、壽者的無相。
 - (2) 徹悟四攝、六度、三解脫⁵⁰、四無量以及一切智、一切種智⁵¹等之空無自性。
- 2、三種(慈)悲：⁵²

故，於大有情眾中，定當得為上首。

⁴⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 41 (大正 5, 229b18-26)：

時舍利子問善現言：何因緣故？是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法都無所取。善現答言：由一切法自性不可得。何以故？一切法以無性為自性故。由此因緣，若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法若取有，若取非有，若取亦有亦非有，若取非有非非有，若取不取，非行般若波羅蜜多。所以者何？一切法都無自性不可取故。

⁵⁰ 三解脫：即三解脫門：空、無相、無作(或無願)。

⁵¹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21 〈三慧品第七十〉(大正 8, 375b21-27)：

須菩提言：佛說：一切智、說道種智、說一切種智，是三種智有何差別？佛告須菩提：薩婆若(一切智)是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是諸佛智。

(2) 解釋參見《大智度論》卷 84 (大正 25, 649a3-b27)，卷 27 (大正 25, 259a22-b4)。

(3) 印順導師《學佛三要》第九章〈慧學概說〉pp.170-171：

一切智：聲聞、緣覺二乘人，原也具有通達理性與事相的二方面，稱為總相智、別相智。但因厭離心切，偏重於能達普遍法性的總相智，故以一切智為名。

道種智：大乘菩薩亦具二智，即道智，道種智，著重在從真出俗，一面觀空無我等，與常遍法性相應，一面以種種法門通達種種事相。菩薩度生的悲心深厚，法門無量誓願學，著重廣大的觀智，所以以道種智為名。

一切智智：大覺佛陀，也可分為二智，一切智，一切種(智)智。依無量觀門，究竟通達諸法性相，因果緣起無限差別，能夠不加功用而即真而俗，即俗而真，真俗無礙，智慧最極圓滿，故獨稱一切智智。

(4) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.564、p.1088。

⁵² (1) 參見《大智度論》卷 20 (大正 25, 209a-c；211c)；卷 27 (大正 25, 257b)；卷 40 (大正 25, 350b)；卷 50 (大正 25, 417b)；卷 53 (大正 25, 441c-442a)；《大寶積經》卷 41 (大正 11, 236a19-21)；《大集經》卷 29 (大正 13, 200a)。

(2) 印順導師《學佛三要》pp.136-137：慈悲可分為三類：

一、眾生緣慈：

這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦無樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

二、法緣慈：

這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鈎鎖，眾生老是在流轉中不能解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的

(1) 眾生緣悲

見到眾生的痛苦，生起濟拔的惻隱心，以世間的財法去救濟他。

(2) 法緣悲

如見眾生為相續、和合的假我，法生苦生，法滅苦滅，因而起悲濟心。

(3) 無緣大悲

◎菩提心是即空的菩提心，與菩提心相應的悲願，即無緣大悲。

◎如能觀諸法從緣，都無真實的自性，悟入法性空，緣即空而緣起的假我，生大悲心，願度如幻眾生，這是無緣大悲。

◎無緣大悲，即與般若相應的大悲。

◎悟了眾生空寂無自性，所以雖度脫一切而實無眾生得滅度者。如海中印現的明月，由於風吹波動而月相不見了。從他的不見說，好似滅去了，其實那有自體可滅呢！

◎發心菩提，重在發願度生，所以也就重於「我空」。

3、我相、人相、眾生相、壽者相：

(1) 我：ātman，是主宰義，即每一眾生的行動，常人都有自己作主與支配其他（宰）的意欲，所以稱為我。

(2) 人：pudgala，行人法，所以名為人。

(3) 眾生：sattva

(A) 約現在說：即五眾和合生的——有精神與物質和合的。

(B) 約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生了又死，死了又受生，與「補特伽羅」⁵³的意義相合。

(C) 眾生：《般若經》有十六種異名。⁵⁴

眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

三、無所緣慈：

這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發，流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；惟有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。

⁵³ 補特伽羅：梵語 pudgala。（音譯：補特伽羅；義譯：數取趣）

（一）又作富特伽羅、弗伽羅、福伽羅。譯為人、眾生、數取趣、眾數者。指輪迴轉生之主體而言。數取趣，意為數度往返五趣輪迴者。乃外道十六知見之一。即「我」之異名。或單指人之意而言。佛教主張無我說，故不承認有生死主體之真實補特伽羅（勝義之補特伽羅），但為解說權便之故，而將人假名為補特伽羅（世俗之補特伽羅）。然部派佛教中，犢子部、正量部、經量部等，卻承認補特伽羅為實有。又補特伽羅與人同義，如《法蘊足論》卷二將修行果位四雙八輩稱為四雙八隻補特伽羅。

（二）耆那教中，解作物質之義。具有色、香、味、觸，其本質特點為缺乏意識，分二類：一為地、水、火、風等原子，係永恆不可分的；另一類則為原子所構成之複合體。（《佛光大辭典》，p.5270）

⁵⁴ 「眾生」的十六種異名：

(4) 壽者：jīva，眾生從生到死，成就命根，有一期的生命相續。

4、即非菩薩：

(1) 即執有我相、人相、眾生相、壽者相，離空無我慧——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其為菩薩了。

(2) 通達我、人、眾生、壽者的無相，即般若慧的妙用。

九、大乘三心：

- 1、菩薩發菩提心，以大悲為根本，即菩提心由大悲而發起；大悲所發的菩提心，非般若空無我慧，不得成就，即要以般若為方便。
- 2、悲心不具足而慧力強，要退墮聲聞乘的。慧力不足而悲心強，要流於世俗而成所謂「敗壞菩薩」⁵⁵的。必須大悲，般若相輔相成，才能「安住菩提」而「降伏其心」。
- 3、《般若經》說：『一切智智相應作意（即菩提心），大悲為上首，無所得——即般若空慧為方便』。⁵⁶

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習相應品第3〉（大正8，221c15-21）：

舍利弗！如⁽¹⁾我但有字。一切我常不可得；⁽²⁾眾生、⁽³⁾壽者、⁽⁴⁾命者、⁽⁵⁾生者、⁽⁶⁾養育、⁽⁷⁾眾數、⁽⁸⁾人者、⁽⁹⁾作者、⁽¹⁰⁾使作者、⁽¹¹⁾起者、⁽¹²⁾使起者、⁽¹³⁾受者、⁽¹⁴⁾使受者、⁽¹⁵⁾知者、⁽¹⁶⁾見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。菩薩摩訶薩亦如是行般若波羅蜜，不見我，不見眾生，乃至不見知者、見者，所說名字亦不可見。

(2) 《大智度論》卷35（大正25，319b27-c21）。

(3) 《瑜伽師地論》卷95（大正30，841a6-22）。

⁵⁵ (1) 《十住毘婆沙論》卷4（大正26，38c22-29）：

若無有志幹，好樂下劣法，深著名利養，其心不端直，吝護於他家，不信樂空法，但貴諸言說，是名敗壞相。

「但貴言說」者：但樂言辭，不能如說修行，但有口說，不能信解諸法，得其趣味，是名敗壞相。若人發菩提心有如是相者，當知是敗壞菩薩。「敗壞」名不調順。譬如最弊惡馬名為敗壞，但有馬名，無有馬用。敗壞菩薩亦如是，但有空名，無有實行。若人不欲作敗壞菩薩者，當除惡法，隨法受名。

(2) 《大智度論》卷36（大正25，323c7-11）：

有二種菩薩：一者、行慈悲直入菩薩道。二者、敗壞菩薩：亦有悲心，治以國法，無所貪利，雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家。如是立法，人雖不名為清淨菩薩，得名敗壞菩薩。

(3) 《大智度論》卷29（大正25，271a28-b6）：

菩薩有二種：一者敗壞菩薩。二者成就菩薩。敗壞菩薩者：本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴；或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身口意惡業不清淨故，不得生諸佛前及天上人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施，多惱眾生，劫奪非法取財，以用作福。

⁵⁶ (1) 《大般若經》卷501（大正7，549a15-b2）：

是菩薩摩訶薩以應一切智智心，用無所得為方便，常修布施波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，以大悲願而為上首。若諸有情長夜慳貪，興諸鬥諍，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住布施波羅蜜多。若諸有情長夜破戒，作諸惡業，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住淨戒波羅蜜多。若諸有情長夜忿恚，更相損害，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住安忍波羅蜜多。若諸有情長夜懈怠，捨諸善業，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住精進波羅蜜多。若諸有情長夜散亂，心務

戊二 伏心菩提 (p.39)

復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？『不也，世尊』！『須菩提！南、西、北方、四維、上、下虛空可思量不？』『不也，世尊』！『須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住！』

一、從「發心菩提」到「伏心菩提」：

- 1、發菩提心，不單是心念而已，要有踏實的事行去救眾生。
- 2、從救度眾生中，降伏自己的煩惱，深入清淨的實相，達到自利利他的圓成。
- 3、在發心菩提——願心菩提以後，應進而修行——行心菩提，漸能折伏煩惱使不現行，七地以前，名為伏心菩提。

二、菩薩修六度雖以般若為導，而實彼此相應相攝⁵⁷，一波羅蜜即具足一切波羅蜜：⁵⁸

翼動，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住靜慮波羅蜜多。若諸有情長夜愚癡，不知善惡，是菩薩摩訶薩於內外法一切皆捨，方便令彼安住般若波羅蜜多。

(2) 印順導師《學佛三要》pp.65-68。

| | | | |
|-----|-------|-------|-------|
| 法 體 | 人 天 行 | 二 乘 行 | 菩 薩 行 |
| 信 願 | 希聖希天 | 出 離 心 | 菩 提 願 |
| 慈 悲 | 眾生緣慈 | 法 緣 慈 | 慈 悲 心 |
| 智 慧 | 世俗智慧 | 偏真智慧 | 般 若 智 |

⁵⁷ 六度相應相攝，參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 20 (大正 8, 365a28-368c1)〈攝五品〉(又名：六度相攝品)。

⁵⁸ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20 (大正 8, 365a28-b20)：

世尊！云何菩薩摩訶薩住檀那波羅蜜取尸羅波羅蜜？佛告須菩提：菩薩摩訶薩布施時，持是布施迴向薩婆若，於眾生中住慈生口意業，是為菩薩住檀那波羅蜜取尸羅波羅蜜。

世尊！云何菩薩住檀那波羅蜜取羼提波羅蜜？佛告須菩提：菩薩布施時，受者瞋恚、罵辱，惡言加之，是時菩薩忍辱不生瞋恚心，是為菩薩住檀那波羅蜜取羼提波羅蜜。

世尊！云何菩薩住檀那波羅蜜取毘梨耶波羅蜜？佛言：菩薩布施時，受者瞋恚、罵辱，惡言加之，菩薩增益布施心，作是念：「我應當施，不應有所惜」，即時生身精進、心精進，是為菩薩住檀那波羅蜜取毘梨耶波羅蜜。

世尊！云何菩薩摩訶薩住檀那波羅蜜取禪那波羅蜜？佛言：菩薩布施時迴向薩婆若，不趣聲聞、辟支佛地，但一心念薩婆若，是為菩薩住檀那波羅蜜取禪那波羅蜜。

世尊！云何菩薩摩訶薩住檀那波羅蜜取般若波羅蜜？佛言：菩薩布施時，知布施空如幻，不見為眾生布施有益、無益，是為菩薩住檀那波羅蜜取般若波羅蜜。

問曰：六波羅蜜各各異相，云何行一波羅蜜攝五波羅蜜？

答曰：菩薩以方便力故，行一波羅蜜能攝五波羅蜜。

復次，有為法因緣果報相續故；相成善法，善法因緣故；是波羅蜜皆是善法故，行一則攝五，以一波羅蜜為主，餘波羅蜜有分。

(2)《大智度論》卷 80 (大正 25, 624a7-b21)：

有菩薩摩訶薩深行檀波羅蜜，安住檀波羅蜜中布施眾生時得慈心。從慈能起慈身口業，是時菩薩即取尸羅波羅蜜。何以故？慈業是三善道，尸羅波羅蜜根本，所謂：不貪、不

1、本經發菩提心，以大悲度眾生為首，與布施——以自己所有的給予眾生，使他離苦得樂，尤為吻合，意即以「布施」為主而統攝利他的六度行。

(1) 財施：以財物賙⁵⁹濟人是財施，以體力甚至犧牲生命去救助人，也是財施。

(A) 外財施：衣食等財物

(B) 內財施：體力、心力以及生命等

(2) 無畏施：

◎令眾生離諸怖畏，這就是「持戒」與「忍辱」二波羅蜜。

◎持戒，能處眾不礙大眾，不使人受到威脅不安。如殺人者，使人有生存的威脅；偷盜者，使人有外命（財物）喪失的恐怖等。如能受持禁戒，潔身自守，即不會侵害他人，能使人與人間相安無事了。但人類個性不一，你以戒自守，他卻以非禮待你；如不能感化或設法避免，不能忍受而衝突起來，仍不免相殺相奪，造成人間的恐怖。必須以「戒」自守——克己，又以「忍」寬容他人——恕人，才能做到無畏施。

(3) 法施：即精進、禪定、般若三波羅蜜：

瞋、正見。是三慈業能生三種身業，四種口業。慈即是善業，為利益眾生故名為慈。

取**羼提**波羅蜜者：菩薩為一切智慧故布施，受者瞋。若施主唱言：「我能一切施」，受者不得稱意，便作是言：「誰使汝請我而不隨我意？」瞋者是心惡業；罵者是口惡業；打害者是身惡業。瞋有上中下，上者害殺，中者罵詈，下者心瞋。爾時，菩薩不生三種惡業，意業是根本故，但說意業。作是念：「是我之罪，我請彼人而不能得稱意，由我薄福，不能具足施與；我若瞋者，既失財物又失福德，是故不應瞋。」

取**毘梨耶**波羅蜜者：若菩薩布施時，受者打害，心不沒、不捨布施，如先說。為布施故身心勤精進，作是念：「我先世不強意布施故，今不能得稱受者意，但當勤布施，不應計餘小事。」

取**禪**波羅蜜者：菩薩布施，不求今世福樂，亦不求後世轉輪聖王、天王、人王，亦不求世間禪定樂，為眾生故，不求涅槃樂。但攝是諸意在一一切種智中，不令散亂。

取**般若**波羅蜜者：菩薩布施時，常觀一切有為作法虛誑、不堅固、如幻如夢。施眾生時，不見有益無益。何以故？是布施物非定是樂因緣，或時得食腹脹而死，或時得財為賊所害，亦以得財物故，生慳貪心而墮餓鬼中。又此財物有為相故，念念生滅無常，生苦因緣。復次，此財物入諸法實相畢竟空中，不分別有利、無利。是故菩薩於受者不求恩分，於布施不望果報。設求報，若彼不報則生怨恨。菩薩作是念：諸法畢竟空故，我無所與。若求果報，當求阿耨多羅三藐三菩提。如布施相，是故不見有益；以畢竟空故，亦不見無益。如是於檀波羅蜜邊取五波羅蜜。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.652-653：

菩薩道，依「本生談」而類別為六波羅蜜，是初期大乘所公認的。

「原始般若」專提甚深般若波羅蜜，不說布施等波羅蜜。

「下品般若」解說為：不是佛但讚般若，也不是菩薩不行前五波羅蜜，而是在六波羅蜜中，般若波羅蜜有攝導的大用。因為離去了般若波羅蜜，布施等不能趣入一切智海，也就不成其為波羅蜜。

般若為菩薩行的上首；在成佛的甚深證悟中，般若波羅蜜是根本的、究竟的。

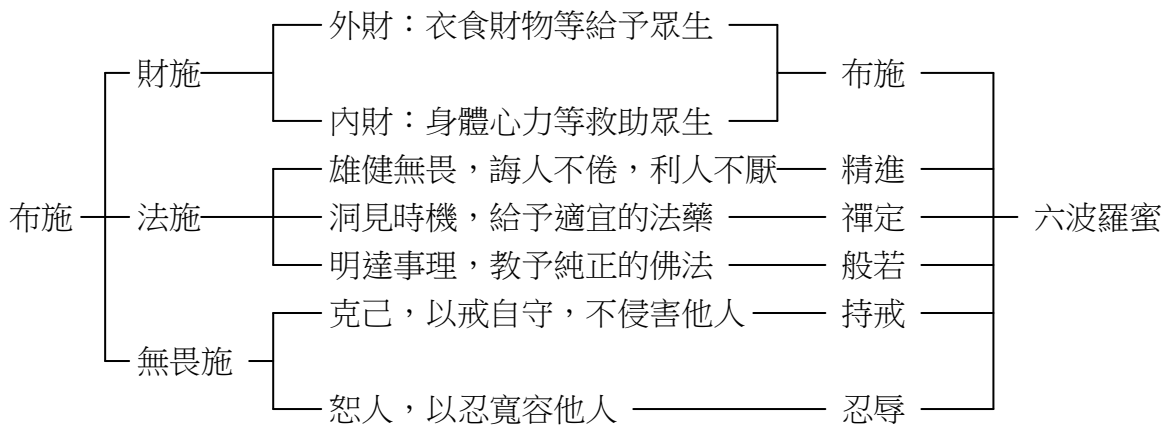
般若——慧能攝持一切功德，是佛法的根本立場，所以「原始般若」的專提般若波羅蜜，不是說菩薩不需要修學布施等，而只是以般若波羅蜜為先要。

這樣，「下品般若」提到了布施等六波羅蜜，末了說：「行般若波羅蜜時，則具足諸波羅蜜」。到「中品般若」，更到處說六波羅蜜，說六波羅蜜的互相具足了。

⁵⁹ 賙：救濟。（《漢語大詞典》（十），p.274）

- (A) 般若：是明達事理的，沒有智慧，即落於顛倒二邊，不知什麼是佛法？是邪是正？那怎能救人？
- (B) 禪定：是鑑⁶⁰機的，如內心散亂，貪著世間，我見妄執，即不能洞見時機，不知眾生的根性，即不能知時知機而給予適宜的法藥。
- (C) 精進：是雄健無畏的，有了精進，才能克服障難，誨人不倦，利人不厭。

| | | |
|----|--------|----------|
| | 財施（內外） | 布施 |
| 布施 | 法施 | 精進、禪定、般若 |
| | 無畏施 | 持戒、忍辱 |



(4) 六波羅蜜統攝於布施，為菩提行的根本：

- (A) 用「布施」捨己為人的精神來具足物質救濟，以達到眾生生活等的滿足。
- (B) 必須以「戒、忍」的精神，達到人與人間和樂安寧。
- (C) 必須以「進、定、慧」的教化，革新眾生的思想意志，而使之歸於中道。

(5) 僧團的「六和敬」⁶¹中之「利和同均」「戒和共遵」「見和無諍」，是六度精神的實施！

三、菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施：

- 1、大意：佛對須菩提說：「菩薩行布施——六度利他時，於法應無所住行於布施。」這即是說：不要住於色境而行布施，不要住於聲境乃至法境而行布施。

⁶⁰ 鑑：映照，照察，審辨。(《漢語大詞典》(十一)，p.1424)

⁶¹ 印順導師《佛法概論》p.21：

依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。

2、於法應無所住：

(1) 法：◎於法應無所住的「法」，指「一切法」⁶²說；

◎香、味、觸、法的「法」，但指意識所對的「別法塵」。

(2) 住：是取著不捨的意思。

(3) 眾生在六塵境——認識的一切上起意識時，都有自性的執見，以色為實色，以聲為實聲，總以為是確實如此存在的。因為取著六境，即為境所轉而不能自在解脫。菩薩為度眾生而行布施，對於「施者、受者、施、施時、施處、施因、施果」這一切，當然要能遠離自性的妄取，能不著相而布施，才能真實利濟眾生。否則，覺得有「我是能施，他是受施，所施物如何如何，希望受者的報答，希望未來的福報」，甚至因而貢高我慢，這都從「住於法相」而生起來，這那裡還像菩薩行？

3、佛總結的對須菩提說：「菩薩修行，應這樣的不住於相——相即六塵境相而行布施！」

四、菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量：

1、不住於相的布施

(1) 能降伏煩惱，能安住菩提心，而且所得的福德，廣大得不可思議！

(2) 能以般若相應而布施，將此布施融歸於法性，迴向於一切眾生而同趨於大覺，功德即無限而不可思量。如以一滴水投入大海中，即遍大海的水性而不可窮盡。

2、有相布施

(1) 不能通達「三輪性空」⁶³，所得功德即有限有量。

⁶² (1) 《雜阿含經》卷 13 (319 經) (大正 2, 91a27-b2) 說：

佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨（之），別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故。」

(2) 《大智度論》卷 27 〈1 序品〉 (大正 25, 259b29-c4)：

復次，一切法，所謂色、無色法，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為，心、非心，心相應、非心相應，共心生、不共心生，隨心行、不隨心行，從心因、不從心因：如是等無量二法門攝一切法；如《阿毘曇·攝法品》中說。

(3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.92：

佛說「一切」、「一切有」、「一切法」，只是現實的一切。十二處是一切，一切有的；離了十二處，就沒有什麼可知可說，可修可證的。那些離十二處而有所施設的——超經驗的，形而上的，在佛看來，那是戲論，是無關於實存的幻想，佛總是以「無記」去否定他。

(4) 德國蓋格 (Gerger) 夫婦將初期佛教中「法」的意涵約分為四：(1) 法則；(2) 教法；(3) 真理；(4) 經驗的事物。(參見《正觀》第 42 期，Rupert Getthin 著，林明強翻譯〈見達磨則見諸法：早期佛教“法”之意義考察〉，2007 年 9 月 25 日，pp.71-113)

(5) 梵：vastu，事物。指「一切法」，即是「一切事物」。

⁶³ 印順導師《成佛之道》(增注本) pp.289-290：

「三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜」

說到布施，就有「三輪」，三輪是三處的意思。一、施者，是能布施的自己；二、受者，是受布施的人；三、施物，是布施的那個東西。有了這三處，才能成為布施。

(2) 無論功德多麼大，總不過是人天有限的福報。

五、須菩提！於意云何？東方虛空可思量不？『不也，世尊』！『須菩提！南、西、北方、四維⁶⁴、上、下虛空可思量不？』『不也，世尊』！『須菩提！菩薩無住相布施，福德亦復如是不可思量。須菩提！菩薩但應如所教住：

1、佛便問須菩提說：「你的意見怎樣？東方的虛空可思量嗎？南方、西方、北方的虛空，以及四維、上方、下方的虛空，可以思量嗎？」須菩提一概否定的說：「不可。」佛即說：「既知道十方虛空是不可思量的，也應該知道菩薩不住相布施的功德，也同虛空一般的不可思量。」

※這並不是以虛空的廣大，形容福德的廣大，而是以虛空的無所有，不可住、不可著、不可說邊際數量，如無相布施的自性不可得一樣。

※菩薩應該這樣安住，這樣的行施，所以如來說：「菩薩但應如所教住！」

2、無相布施

(1) 指空相應布施，通達能施所施畢竟無自性的布施。

(2) 即空如幻的布施，如此因，如此果，如此利他，如此自利，都法相宛然而不失不壞。

(3) 佛怕人以無記心布施，或執理廢事⁶⁵，所以特舉不可思量的功德以顯示布施因果。

六、比較「發心菩提」與「伏心菩提」之特色：

1、「發心菩提」——以願度眾生為主——與般若相應——即重在「我空」。

2、「伏心菩提」——以實行利濟為主——與般若相應——即重在「法空」。

但如對於這三處，沒有法性空慧的照見，在布施時，就著這三處為實有的。如實有能施的自我，以為我是能行布施的；實有受施的受者，以為他是受我施與的；實有所施的東西，是大是小，是勝是劣的。這樣的不能通達無自性空，就會「處處著」相，著我相，著法相。有取有著，就為我我所執所繫縛，不能出離三界而趣入佛道。這樣的著相布「施」，「名」為「世間」的施波羅蜜多。其實，這不成波羅蜜多，不過假名為波羅蜜多而已。

反之，如布施時，對於施者，受者，施物——「三輪」，能與無所得的「空」慧「相應」，或是無分別智相應，深入法性空，不取我相，不取法相，那就是有方便善巧的布施，不為煩惱所繫縛，『能動能出』，名為「出世」間的施「波羅蜜」多。真實的出世波羅蜜多，是大地菩薩與無分別智相應的布施。發心住以上菩薩，能與法空慧相應，名為近（似）波羅蜜多，也能趣向佛道了。布施度要三輪體空，一切修行，一切波羅蜜多，都應這樣的修習。

⁶⁴ 四維：2.指東南、西南、東北、西北四隅。（《漢語大詞典》（三），p.597）

⁶⁵ 印順導師《大乘起信論講記》p.312：

「若人修行一切善法，自然歸順真如法故」，這是極有價值的論義。真如是無所不在的，惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的，不順於真如性，所以或稱為非法。反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

戊三 明心菩提

己一 法身離相而見 (p.43)

須菩提！於意云何？可以身相見如來不？『不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相』。佛告須菩提：『凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來』。

一、明心菩提

- 1、約七地菩薩——定慧均等，悲智相扶，方便成就，現證（無分別）法性，⁶⁶得「無生法忍」⁶⁷而說。
- 2、證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以為佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道。所以說：『見緣起即見法，見法即見佛』⁶⁸，這才是真切見佛處。

⁶⁶《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉（大正 9，564b12-565a5）：

……菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。……住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛為現其身，……皆作是言：善哉！善哉！善男子！……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃……。

⁶⁷《大智度論》卷 10〈1 序品〉（大正 25，132a24-b4）：

菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃。爾時，十方諸佛皆放光明，照菩薩身；以右手摩其頭，語言：善男子！勿生此心！汝當念汝本願，欲度眾生！……汝今始得一無生法門，莫便大喜！是時菩薩聞諸佛教誨，還生本心，行六波羅蜜以度眾生。

⁶⁸「見緣起即見法，見法即見佛」：

(1)《中阿含經》卷 7（30 經）〈象跡喻經〉（大正 1，467a9-24）：

諸賢！若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢！若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。諸賢！內眼處及色，眼識知外色，是屬色陰；若有覺，是覺陰；若有想，是想陰；若有思，是思陰；若有識，是識陰——如是觀陰合會。

諸賢！世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢！世尊說：「五盛陰，從因緣生色盛陰，覺、想、行、識盛陰。」

諸賢！若內耳、鼻、舌、身、意處壞者，外法便不為光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢！若內意處不壞者，外法便為光明所照而便有念，意識得生。諸賢！內意處及法，意識知外色法，是屬色陰；若有覺，是覺陰；若有想，是想陰；若有思，是思陰；若有識，是識陰——如是觀陰合會。諸賢！世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢！世尊說五盛陰，從因緣生色盛陰，覺、想、行、識盛陰。彼厭此過去、未來、現在五盛陰，厭已便無欲，無欲已便解脫，解脫已便知解脫；生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。諸賢！是謂比丘一切大學。

(2)《了本生死經》卷 1（大正 16，815b6-10）：

佛說是：若比丘見緣起為見法，已見法為見我。於是賢者舍利弗謂諸比丘言：諸賢者！佛說若諸比丘見緣起為見法，已見法為見我。此謂何義？是說有緣，若見緣起無命非命為見法，見法無命非命為見佛。

(3)親光菩薩等造《佛地經論》卷 5（大正 26，314a19-24）：

又契經言：不見少法離緣起性。此中緣起平等法性，名緣起性。依此密意說如是言：若見緣起即見法性，若見法性即見諸佛。緣起實性即勝義法、勝義佛故。平等法性，於一切處皆無差別，故作是說。

(4)吉藏《中觀論疏》卷 10（大正 42，154b26-27）：

二、佛特舉「見佛」，問須菩提道：「取著身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相，能正見如來嗎？」

須菩提是過來人（*與蓮華色尼先得見佛的典故⁶⁹），所以說「不可，不可以身相得見如來。這些身相，都不過是假名如幻的妄相；佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以，佛說的身相，即非有身相的實性。如取著假相為佛，即不見如實空相，自也不能深見如來的所以為如來了！」

須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，又推進一層說：「不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，如山河大地器界相，凡外賢聖眾生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性為可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了！」

三、虛妄相與如實相之差別

- 1、從緣起的「虛誑妄取相」看——千差萬別；
- 2、從緣起「本性如實空相」看——一味平等。
- 3、法性即一切法自性不可得而無所不在，不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。

四、般若道三階

- 1、發心菩提——願——住菩提心——以般若扶大悲願
- 2、伏心菩提——行——修悲濟行——以般若導六度行

涅槃經：見緣起為見法，見法為見佛，見佛見佛性。

(5) 印順導師《佛法概論》pp.15-16：

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。**因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義。**再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（《遺教經》）。法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

(6) 印順導師《如來藏之研究》p.21：

如《中論》卷 4（大正 30，34c）說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。《佛藏經》引經說：「若人見法，是為見我（佛）」見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經的。現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。

(7) 另參見：《佛說稻芊經》（大正 16，816c23-25），《慈氏菩薩所說大乘緣生稻[廿/幹]喻經》（大正 16，819a14-16），《大乘舍黎娑擔摩經》（大正 16，821b16-18），《佛說大乘稻芊經》（大正 16，823b25-29）。

⁶⁹ 須菩提先見佛：

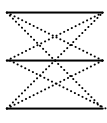
(1) 《增一阿含經》卷 28〈聽法品第 36〉（大正 2，707c4-708a20）：

須菩提觀空，先見佛法身；蓮華色比丘尼化成轉輪聖王，先見佛色身。

(2) 《大智度論》卷 11（大正 25，137a1-19）。

3、明心菩提——證——悟如實義——般若現證

※雖各有所重，而「菩提願」、「悲濟行」與「性空見」，實是不可離的。

| | | |
|------|---|------|
| 立菩提願 |  | 發菩提心 |
| 修悲濟行 | | 伏心菩提 |
| 住性空見 | | 明心菩提 |

己二 眾生久行乃信

庚一 問 (p.46)

須菩提白佛言：『世尊！頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不？』

一、須菩提為末世眾生著想，勸學此甚深法門，而啟問如來：「未來世中，眾生聽到這樣甚深的法門——言說章句，能有生起真實信心的沒有？」

二、實信／證信

1、大小乘之別：

(1) 聲聞法：即證須陀洹，得四不壞信——四證淨⁷⁰

(2) 大乘法：在見道淨心地；⁷¹般若相應的證信。

2、得證信的次第

信順 → 信忍 → 證信（信智一如）⁷²

⁷⁰ (1) 《雜阿含經》卷 30 (843 經) (大正 2, 215b15-c1)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.307-309。

(3) 關於「信」，可參見：《學佛三要》pp.83-94；《大乘起信論講記》pp.10-11。

⁷¹ 無著造《金剛般若論》卷上 (大正 25, 759a10-13)：

何者地？此地有三種，謂：信行地、淨心地、如來地。於中十六住處顯示信行地；證道住處是淨心地；究竟住處是如來地。

⁷² 信順、信忍、證信：

(1) 印順導師《學佛三要》pp.89-90：

信心，不但是在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。約從淺到深的次第，(般若道)可析為三階段：

一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是**信解位**。

二、「信求」：這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是**解行位**。

三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞(教量)而來，或從推理(比量)而來。到這時，才能「悟不由他」，「不依文字」，現量的通達，這是**證位**。

在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛法僧戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。約一念淨信說，並不太難，難在淨信的成就。聲聞到忍位，菩薩到初住，這才淨信成就了。以前，如聲聞的暖位也有「小量信」，但容易退失。如菩薩初住以前的十信位，「猶如輕毛，隨風東西」。這雖是淨信，但是不堅定的，沒有完成到不退階段的。我們修學信心，是要策發淨信，而且要修學到成就不退。如學者不能於三寶、四諦得勝解，也就不能得佛法的淨信。雖然三寶

庚二 答

辛一 戒慧具足 (p.47)

佛告須菩提：『莫作是說！如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心，以此為實。』

一、佛說：「在如來滅後，後五百年歲時，多有大心眾生出世，能發心學菩薩行，嚴持戒行，廣習布施的利他福德，智慧深徹，於佛說的般若章句，能生起深切的信心，確信唯此般若法門，為不二的解脫門，能如實悟入深義。」

二、極難信解的般若法門

1、從根性上看：

般若法門雖極難信解，但自有利根障薄而智慧成就的眾生，能信以為實。

2、從歷史上看：

佛滅⁷³五百年後，迦膩色迦 (Kaniska) 王治世的時代，大乘教法，廣大流行。

3、從佛經上看：

(1)《般若經》也說：『五百年後，般若經於北方當作佛事』⁷⁴。所以，深信此難

與四諦是真實的，有德有能的，初學者能「仰信」、「順信」，也不失為佛教的正信，為學佛的要門。然嚴格的說，沒有經過「勝解」，還不能表顯正信的特色！

(2) 印順導師《大乘起信論講記》pp.10-11：

修學佛法的過程，先要對自己所要修學的法，生起信順的心。信順，是對於這種法有了純潔的同情與好感；然後生起信可、信求，乃至到證信。由最初的信順心到證信，佛法都叫做信——信以心淨為性。信，不單是仰信，要從親切的經驗，去完成無疑的淨信（信智合一）。如禪者所說的悟，阿含經所說的四不壞信——四證淨，都是淨信；大乘發菩提心，也即是大乘信心的成就；等到徹證大乘法，那就叫淨心地。所以，從淺處說，起信，是要我們於大乘法，起信仰心；從深處說，是要我們去實現他、證實他。本論名大乘起信論，就是以修學大乘而完成大乘信心為宗趣的。如不能於大乘法生信心，即與大乘無緣了。

⁷³ 佛滅度時主要的幾種說法：

(1) 錫蘭認為佛滅於西元前 544 年。世界佛教徒友誼會第三次大會並以此為佛曆元年。

(2) 中國依《善見律》眾聖點記之說，認為在西元前 485 年。

(3) 西方學者較為認同的是西元前 483 年。

(4) 印順導師認為《異部精釋》之佛滅於西元前 431 年的說法，較近於事實。

詳參印順導師《佛教史地考論》〈佛滅紀年抉擇談〉，pp.107-110。

⁷⁴ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 13 (大正 8, 317b6-c11)：

「舍利弗！是深般若波羅蜜，佛般涅槃後當至南方國土……從南方當轉至西方……從西方當轉至北方……是深般若波羅蜜是時北方當作佛事。何以故？舍利弗！我法盛時無有滅相。……」舍利弗白佛言：「世尊！是深般若波羅蜜後時當在北方廣行耶？」佛言：「如是，如是。舍利弗！是深般若波羅蜜後時在北方當廣行。」

(2)《大智度論》卷 67 (大正 25, 531b16-b21)：

是般若波羅蜜北方當作佛事，是中說因緣：佛在時能斷眾疑，佛法興盛，不畏法滅。佛滅後過五百歲，正法漸滅，是時佛事轉難。是時利根者讀誦正憶念，亦華香供養；鈍根者書寫華香等供養。是二種人久久皆當得度，是故說當作佛事。

(3) 關於《般若經》流傳，可參見：

(A) 印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》第十章、第三節、第一項「般若的傳宏」，pp.640-647。

信法門，確乎是有的。

(2) (*又如《金剛經》此處說)不過，要有「戒足」、「慧目」；如不持戒、不修福、不習禪慧，即不能於這甚深法門，得如實信了！

辛二 久集善根 (p.48)

當知是人，不於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。

一、此人所以能信解悟入甚深法門，因為在過去生中，已於無量千萬佛所，積集深厚的善根了！

二、信解悟入甚深法門的因由

1、過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根，這才今生能一聞大法，就淨信無疑，或一聞即悟得不壞淨信。

2、◎在同一法會聽法：(1) 有的聽了即深嘗法味，(2) 有的聽了是無動於衷；

◎鑽研教義：(1) 有的觸處貫通，(2) 有的苦下功夫，還是一無所得；

這無非由於過去生中多聞熏習，或不曾聞熏，也即是善根的厚薄。

3、佛法以因果為本，凡能戒正、見正、具福、具慧，能信解此甚深法門，決非偶然，而實由於「夙習⁷⁵三多」⁷⁶。

(B)厚觀法師、郭忠生合編《大智度論》之本文相互索引，《正觀》第6期，pp.228-230。

⁷⁵ 夙習：積習，素所熟習。《漢語大詞典》(三)，p.1173)

⁷⁶ 「夙習三多」：1、多見佛。2、於諸佛所多供養，種善根。3、多親近善知識。

(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷8(大正8, 276b12-19)：

般若波羅蜜如是甚深、難見、難解、難知，寂滅微妙，誰當受者？爾時，阿難語諸……菩薩摩訶薩：能受是……般若波羅蜜，正見成就人。漏盡阿羅漢，所願已滿，亦能信受。復次！善男子、善女人，多見佛，於諸佛所多供養、種善根，親近善知識有利根，是人能受。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷13(大正8, 317c9-27)：

舍利弗白佛言：世尊！是深般若波羅蜜後時當在北方廣行耶？佛言：如是如是。舍利弗！是深般若波羅蜜後時在北方當廣行。舍利弗！後時於北方，是善男子、善女人，若聞是深般若波羅蜜，若書、受持、讀、誦、思惟、說、正憶念、如說修行，當知是善男子、善女人久發大乘心，多供養諸佛，種諸善根，久與善知識相隨。舍利弗白佛言：世尊！後時北方當有幾所善男子、善女人求佛道，書深般若波羅蜜乃至如說修行？佛告舍利弗：後時北方雖多有求佛道善男子、善女人，少有善男子、善女人聞是深般若波羅蜜不沒、不驚、不怖、不畏。何以故？是人多親近供養諸佛，多諮問諸佛，是人必能具足般若波羅蜜、禪波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、羼提波羅蜜、尸羅波羅蜜、檀波羅蜜，具足四念處，乃至具足十八不共法。舍利弗！是善男子、善女人善根純厚故，能多利益眾生，為阿耨多羅三藐三菩提。

(3)《大智度論》卷55(大正25, 450b5-17)。

(4)印順導師著《般若經講記》p.86：

……能否信解般若，全在眾生自己，是否已多見佛，多聞法，多種善根，是否能離四相而定。

(5)印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》p.946：

在「中品般若」的「後分」——「方便道」中：得不退的菩薩，遊十方佛土，自利為多見佛，多聞法，多種善根；利他為嚴淨佛土，成熟眾生，但《般若經》到底是以菩薩般

辛三 諸佛攝持 (p.49)

聞是章句乃至一念生淨信者，須菩提！如來悉知悉見；是諸眾生得如是無量福德。

一、過去久種善根，今生能戒慧雙修，聽此深法能生清淨信的，即為十方如來所知所見。眾生能淨信甚深法門，能為諸佛所護持，這是怎樣大的福德呀！

二、如來悉知悉見：

- 1、如來「知」「見」，即上文的「護念」「攝受」。
- 2、知而又見，即明是現量的真知灼見。

辛四 三相並寂 (pp.49-50)

何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：「汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法」！

一、戒慧成就，久集善根者，為什麼能得如來的護念，得無量福德呢？這因為此類眾生，已能無我相、人相、眾生相、壽者相了；而且也沒有法相及非法相。所以提醒須菩提說：「還記得嗎？我在《筏喻經》中說：『法尚應捨，何況非法』，即早已開示過了！」

二、辨明「我、法、非法」

1、三種空

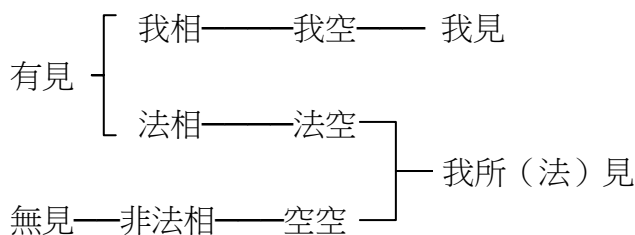
- (1) 我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。
- (2) 無法相，即離諸法的自性執而得法空。
- (3) 無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

2、我我所見

- (1) 執我是我見，
- (2) 執法、非法是我所（法）見；

3、有無見

- (1) 執有我、有法是有見，
- (2) 執非法相是無見。



若行為主的。

| 所執相 | 所起執 | 所起見 | 有為無為相 | 有無見 | 我我所見 | 離執得空 |
|-----|-----|-----|-------|-----|------|------|
| 我相 | 我執 | 我見 | 有為相 | 有見 | 我見 | 我空 |
| 法相 | 法執 | 法見 | | | 我所見 | 法空 |
| 非法相 | 非法執 | 非法見 | 無為相 | 無見 | | 空空 |

4、三相並寂

- (1) 『畢竟空中有無戲論皆滅』。⁷⁷
- (2) 『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。⁷⁸
- (3) 悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。

三、三空的異說

- 1、【唯識】：有以為我相可空而法相不空的：執著法有是不妨得我空的；(*含有部)
- 2、【真常】：以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。
- 3、【性空】：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但

⁷⁷ (1) 《大智度論》卷 77 (大正 25, 602a2-8):

復問：「若法無、不可得，是法有生不？」

答言：「不生。」是法本自無，畢竟空、無所有，是法「有、無」等戲論已滅，云何有生？佛語須菩提：「若菩薩於是法中通達無疑，信力、智慧力故，能住是法中，是名無生忍。五眾中假名菩薩，得如是法，是名行般若波羅蜜。」

(2) 《大智度論》卷 83 (大正 25, 644c17-23):

佛答：初發心菩薩應學無所得法，無所得法即是無行。

「學」名以方便力漸漸行，所謂：布施時，以無所得法故應布施。諸法實相畢竟空，畢竟空中無有可得——若有、若無；菩薩住如是智慧心中，應若多若少布施；布施物、與者、受者，「平等」觀故——所謂「皆不可得」。乃至薩婆若亦如是。

(3) 《中論》卷 4 〈觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30, 36b10-16):

……如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得，諸有所得皆息、戲論皆滅；戲論滅故，通達諸法實相，得安隱道。

從〈因緣品〉來，分別推求諸法——「有」亦無，「無」亦無，「有無」亦無，「非有非無」亦無，是名諸法實相，亦名如、法性、實際、涅槃。是故如來無時無處為人說涅槃定相。是故說「諸有所得皆息、戲論皆滅」。

⁷⁸ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 11 〈40 照明品〉(大正 8, 302c17-28):

舍利弗白佛言：世尊！云何應生般若波羅蜜？佛告舍利弗：色不生故，般若波羅蜜生。受想行識不生故，般若波羅蜜生。檀那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。乃至禪那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。內空乃至無法有法空，四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切智，一切種智不生故，般若波羅蜜生。如是諸法不生故，般若波羅蜜應生。舍利弗言：世尊！云何色不生故，般若波羅蜜生？乃至一切諸法不生故，般若波羅蜜應生？佛言：色不起、不生、不得、不失故。乃至一切諸法不起、不生、不得、不失故，般若波羅蜜生。

(2) 《大智度論》卷 40 (大正 25, 498b7-13):

舍利弗已問供養般若事，今問行者：「云何生般若波羅蜜？」

佛答：「若行者觀色等諸法不生相，是則生般若波羅蜜。」

舍利弗復問：「云何觀色等不生故，般若波羅蜜生？」

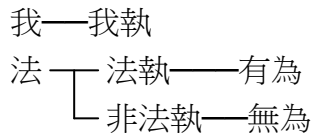
答曰：「色等因緣和合起，行者知色虛妄不令起，不起故不生，不生故不得，不得故不失。」

(3) 印順導師《般若經講記》p.85。

不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。三空僅是所遭執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。（自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。）

四、我執與法執

- 1、我執：於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；
- 2、法執：於（有為）所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執。
- 3、非法執：於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性。



五、佛法的演變

1、佛世時

- (1) 多說眾生由五眾和合成
- (2) 無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。

2、佛滅後

- (1)【有部】：有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執「我無法有」。對此執法眾生，不得不廣顯「法空」。
- (2)【真常？】或者又撥無我法的緣起，
- (3)【唯識】：或取執「空性」為「實有離言自性」。
- (4)【性空】：本經又如實開示：不應取相，如執著法相非法相，即執著我相，是不能得無我慧而解脫的。

六、如來的一道解脫門

- 1、《增一阿含》《筏喻經》說：『法尚應捨，何況非法』。⁷⁹法與非法，有二義：

⁷⁹ (1)《增一阿含經》卷38(5經)〈43馬血天子問八政品〉(大正2, 759c30-760a26)：

爾時，世尊告諸比丘：「我今當說船筏譬喻，汝等善思念之，戰在心懷。」諸比丘對曰：「如是。世尊！」諸比丘從佛受教。世尊告曰：「彼云何名為船筏譬喻？若汝等行路為賊所擒，當執心意，無起惡情；當起護心，遍滿諸方所，無量無限不可稱計，持心當如地，猶如此地亦受於淨，亦受於不淨，屎尿穢惡皆悉受之，然地不起增減之心，不言此好、此醜。汝今所行亦當如是，設為賊所擒獲，莫生惡念，起增減心。亦如地、水、火、風，亦受於惡，亦受於好，都無增減之心；起慈、悲、喜、護之心，向一切眾生。所以然者，行善之法猶可捨之，何況惡法而可翫習。如有人遭恐難之處，欲度難處至安隱之處，隨意馳走，求其安處。彼見大河極為深廣，亦無船、橋而可得渡至彼岸者；然所立之處極為恐難，彼岸無為。」爾時，彼人思惟方計：『此河水極深且廣，今可收拾材木草葉，縛筏求渡，依此筏已，從此岸得至彼岸。』爾時，彼人即收拾材木草葉，縛筏而渡，從此岸至彼岸。彼人已渡岸，復作是念：『此筏於我，多所饒益，由此筏得濟厄難，從有恐之地，得至無為之處。我今不捨此筏，持用自隨。』云何，比丘！彼人所至到處，

(1)「法」指合理的八正道，「非法」即不合理的八邪。

法與非法，即善的與惡的。如來教人止惡行善；但善行也不可取著，取著即轉生戲論——「法愛生」，而不能悟入無生。約「以捨捨福」⁸⁰說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？

(2)「法」指有為相，在修行中即八正道等；「非法」指平等空性。

緣起的禪慧等功德，尚且空無自性，不可取執，那裡還可以取著非法的空相呢？

※導師的抉擇：本經約「後義」說。

- 2、佛為了濟度眾生，說種種法門，以「法有」除「我執」，以「空相」破「法執」，使眾生得脫生死而到達無餘涅槃。當橫渡生死苦海時，需要種種法門，但度過中流，必須不執「法、非法」相，才能出離生死，誕登彼岸。

七、漢譯本的差異（參見《金剛經梵漢對照本》pp.18-19：6-8）

- 1、在「無非法相」句下，諸譯本有「無想，無非想」二句。

能用此筏自隨乎？為不能耶？」諸比丘對曰：「不也。世尊！彼人所願，今已果獲，復用筏自隨乎？」佛告比丘：「善法猶可捨，何況非法。」

(2)《中阿含經》卷54（200經）〈小品·阿梨吒經〉（大正1，764c5-15）：

世尊告曰：彼人云何為筏所作能有益耶？彼人作是念：今我此筏多有所益，乘此筏已，令我安隱，從彼岸來，度至此岸。我今寧可更以此筏還著水中，或著岸邊而捨去耶！彼人便以此筏還著水中，或著岸邊捨之而去。於意云何？彼作如是，為筏所作能有益耶？時，諸比丘答曰：益也。世尊告曰：如是！我為汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說筏喻法者，當以捨是法，況非法耶！

(3)印順導師《空之探究》p.100：

第五，《筏喻經》，見《中阿含經》的《阿梨吒經》。「法尚應捨，何況非法」的經意是：佛說的一切法（九分或十二分教），善巧了解，目的是為了解脫。所以聞思法義，對解脫是有用的，是有必要的；但為了解脫，就不應取著（諍論）文義，因為一有取著，就不得解脫。如一般所說：「渡河須用筏，到岸不用船」。從此可見，如來說法，只是適應眾生說法，引導眾生出離，而不是說些見解，要人堅固取著的。無邊法門，都不過適應眾生的方便。「法（善的正的）尚應捨，何況（惡的邪的）非法」，表示了一切法空。

⁸⁰ (1)《大智度論》卷88〈78四攝品〉（大正25，681c8-11）：

菩薩方便力故，先教眾生捨罪，稱讚持戒、布施福德。復次，為說持戒、布施亦未免無常苦惱，然後為說諸法空，但稱讚實法，所謂「無餘涅槃」。

(2)《大智度論》卷52〈25十無品〉（大正25，431c9-17）：

是般若波羅蜜中，一切法空；初學不得便為說空，先當分別罪福，捨罪修福德。福德果報無常，無常故生苦，是故捨福厭世間，求道入涅槃。爾時，應作是念：「因我故生諸煩惱，是我於六識中求不可得，但以顛倒故著我。」是故解無我易，易可受化。若言「色空」，則難解，雖耳聞說空，眼常見實。是故先破惡罪中我，後破一切諸法。

(3)印順導師著《學佛三要》，pp.201-202：

解脫，從體悟真性而來。體悟，是要離妄執，離一切分別的。在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。經上說：「法尚應捨，何況非法」？論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」，對於無生的悟入是有礙的。古人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪」。你不見，白雲烏雲，一樣的會遮礙日光？金索鐵索，一樣的會拘縛我們嗎？

2、從這引阿含教（《增一阿含》的《筏喻經》）的「非法」「非非法」來說，可見前文也應以「不取法相、不取非法相」為正。諸譯增入「無想無非想」二句，不足取！

己三 賢聖無為同證

庚一 舉如來為證

辛一 正說（pp.53-54）

須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？須菩提言：『如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。』

一、經文的涵義

上〔己二 眾生久行乃信〕已明未來有人能信能證，

以下〔己三 賢聖無為同證〕再以已經能淨信實證的聖賢，來證明此難信難解的可信可證。先舉究竟圓證的如來為證。

二、如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？⁸¹

1、大意：

（1）如來在菩提樹下成遍正覺，實有阿耨多羅三藐三菩提可證得嗎？

（2）如來成道後，大轉法輪，確有法可說嗎？

2、佛舉此二問，因菩薩得明心菩提，即分證無上菩提，

◎於〔辛四 三相並寂〕：

而佛卻說：『諸相非相』；

⁸¹（1）《大般若波羅蜜多經》卷 487（大正 7，423b4-18）：

世尊！佛得無上正等覺時所證佛法，為依世俗說名為得？為依勝義說名為得耶？佛告善現：佛得無上正等覺時所證佛法，依世俗故說名為得，不依勝義。若依勝義，能得所得俱不可得。所以者何？若謂此人得如是法，便有所得；有所得者，便執有二；執有二者，不能得果，亦無現觀。具壽善現復白佛言：若執有二，不能得果，亦無現觀；執無二者，為能得果，有現觀耶？佛告善現：執有二者，不能得果，亦無現觀；執無二者，亦復如是；有所執故，如執有二。若不執二，不執不二，則名得果，亦名現觀。所以者何？若執由此便能得果亦有現觀，及執由彼不能得果亦無現觀，俱是戲論。非一切法平等性中有諸戲論，若離戲論乃可名為法平等性。

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈平等品〉（大正 8，414b18-c1）：

須菩提白佛言：「世尊！世尊得阿耨多羅三藐三菩提時得諸佛法。以世諦故得？以第一義中得？」

佛言：「以世諦故，說佛得是法。是法中無有法可得、是人得是法。何以故？是人得是法，是為大有所得——用二法，無道、無果。」

須菩提白佛言：「世尊！若行二法，無道、無果；行不二法，有道、有果不？」

佛言：「行二法，無道、無果；行不二法，亦無道、無果。若無二法、無不二法，即是道、即是果。何以故？用如是法得道、得果，用如是法不得道、不得果——是為戲論。諸平等法中無有戲論，無有戲論是諸法平等。」

（3）《大智度論》卷 95（大正 25，727a4-b1）。

又說：『不應取法，不應取非法』。

◎恐有人懷疑：佛得阿耨多羅三藐三菩提，不是可得嗎？不又大轉法輪嗎？

三、如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法如來可說。

1、如佛所說，如我所解，是沒有定性——自性的阿耨多羅三藐三菩提為佛所證，也沒有定性的法為如來所說。

2、證法與教法⁸²

(1) 證法

佛陀的現覺，沒有「能證、所證」的差別可得，所謂『無智亦無得』⁸³。如覺有什麼為智慧所得，這那裡還是正覺！

(2) 教法

論到說法，更沒有定法可說，一切名言不得實義。

(3) 無證、無說

明如來的自證化他，無不性空離相；因為性空離相，這才成佛說法呢！

3、勝義與世俗

(1) 無有定法可說，決非隨便亂說。

(2) 語言不得實相，但在世俗心境的習慣中，有他的彼此、同異、是非。

(3) 世間的一般語言，尚不可亂說，何況佛法！所以，隨順世俗而安立佛法，如來師子吼，常作決定說。

四、何以故？如來所說法，皆不可取、不可說，非法非非法。所以者何？一切賢聖皆以無為法而有差別。

1、「證無可證，說無可說」的理由

(1) 因佛所說的及所證的法，是沒有定性可以取著的或可說的。

取著——約心境的「能證、所證」說；

言說——約語言的「能詮、所詮」說。⁸⁴

(2) 凡是心有所取，口有所說，一切都是自性空的，所以名為「非法」；

(3) 一切法非法的無為空寂，也還是不可取不可說，所以又說「非非法」。⁸⁵

(4) 佛的自證化他如此，明心菩提也如此。

2、為了顯明這點，所以說：一切賢聖皆以無為法而有差別。⁸⁶

⁸² 詳參印順導師《佛法是救世之光》〈教法與證法的仰信〉pp.167-176。

⁸³ 詳參印順導師《般若經講記》p.196。

⁸⁴ 《大智度論》卷 43（大正 25，375a24-29）：

如人以指示月，愚者但看指，不看月；智者輕笑言：「汝何不得示者意！指為知月因緣，而更看指，不知月。」諸佛賢聖為凡夫人說法，而凡夫著音聲、語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實中生著。

⁸⁵ 《大智度論》卷 93（大正 25，710b4-11）：

能觀色等善法如幻如化，不取定實相，得厭心，則捨戲論——常、無常等，是不名為取相。…問曰：一切有為法假名和合故不應取，無為法是真實法，所謂：如、法性、實際，何以不取？答曰：以不取相是無為法，「無相」名為無為法門；若取相便是有為。

⁸⁶ 「一切賢聖皆以無為法而有差別。」：

- (1) 三乘聖者，都因體悟無為法而成。
- (2) 無為，⁸⁷即離一切戲論而都無所取的平等空性。
- (3) 無為離一切言說，平等一味，怎麼會有聖賢的差別？
舉虛空喻以明雖沒差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。
- (4) 無為法離一切戲論，在證覺中都無可取可說，而三乘聖者的差別，卻依無為法而施設。⁸⁸

- (1) 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749b17-18):
一切賢聖皆以無為法而有差別。
- (2) 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 753b22-23):
一切聖人皆以無為法得名。
- (3) 真諦譯《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 762c21-22):
一切聖人皆以無為真如所顯現故。
- (4) 玄奘譯《大般若經》卷 577〈第九能斷金剛分〉(大正 7, 981a7-8):
以諸賢聖補特伽羅，皆是無為之所顯故。
- (5) 義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》(大正 8, 772b26-27):
以諸聖者皆是無為所顯現故。
- (6) 《金剛經》梵文本《Vajracchedikā Praññāpāramitā》:「asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ」
- (7) 世親《金剛般若經論》(大正 25, 784c5-7):
一切聖人皆以無為法得名。此句明何義？彼法是說因故。何以故？一切聖人依真如法清淨得名。
- (8) 《中論》卷 3〈青目釋〉(大正 30, 25b23-29):
佛說實相有三種：若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。若生大悲、發無上心，名為大乘。若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林，遠離憒鬧得道，名辟支佛。
- (9) 《大智度論》卷 33 (大正 25, 302c19-23):
【經】:「菩薩摩訶薩欲到有為、無為法彼岸，當學般若波羅蜜！」
【論】:「彼岸者，於有為、無為法盡到其邊。云何是彼岸？以大智慧悉知悉盡有為法總相、別相種種悉解；無為法中，從須陀洹至佛，悉皆了知。」
- (10) 《大智度論》卷 99 (大正 25, 747a26-28):
得諸法實相名為佛，得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩。
- (11) 《大智度論》卷 60 (大正 25, 485c7-10):
般若波羅蜜是諸法實相，正遍知名為佛；小不如是大菩薩、辟支佛、阿羅漢，轉不如是阿那含、斯陀含、須陀洹。

⁸⁷ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 46 (大正 5, 262c8-21):
云何有為法？謂：欲界繫法、色界繫法、無色界繫法、五蘊、四靜慮、四無量、四無色定、四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支、三解脫門、六到彼岸、五眼、六神通、佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八佛不共法、一切智、道相智、一切相智，所有一切有生、有住、有異、有滅法。云何無為法？若法無生、無住、無異、無滅可得，所謂：貪盡、瞋盡、癡盡、真如、法界、法性、法住、法定、不虛妄性、不變異性、離生性、平等性、實際。

(2) 《大智度論》卷 44 (大正 25, 382a16-21):
有為法略說三相，所謂：生、住、滅。三界繫乃至四念處，乃至十八不共法，雖為無為法，以作法故，是為有為法。與有為相違，是為無為法。復次！滅三毒等諸煩惱，五眾等不次第相續，如、法相、法性、法住、實際等，是名無為法。

⁸⁸ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21 (大正 8, 376a6-14):
須菩提白佛言：世尊！若道無法，涅槃亦無法。何以故分別說是須陀洹、是斯陀含、是

辛二 校德 (p.56)

『須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧為多不？』須菩提言：『甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。』『若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提！所謂佛法者，即非佛法。』

一、校量功德的意義

- 1、信解般若，必然能得大功德。
- 2、為攝引初學，而怕他們誤解空義而撥無因果，所以特為層層的校量。

二、佛問須菩提說：假使有人以充滿三千大千世界那麼多的七寶，布施貧窮困苦的眾生，或供養自己的父母，受教的師長，信奉的三寶，你說這人所得的功德多不多？

1、七寶：

金、銀、琉璃、玻璃、車渠、赤珠、瑪瑙。
這是形容「質」的貴重。

2、三千大千世界：⁸⁹

一千小千為中千，一千中千為大千的一佛所化世界。
這是形容「量」的眾多。

3、以這樣貴重而又那樣多的七寶作布施，是真有其事嗎？

- (1) 有的說：這是假設的，世間七寶雖多，但總沒有這麼多；經中所說，只是假設校量罷了！
- (2) 有的說：可能是真實的。法身菩薩確能以三千大千世界的七寶，上供十方諸佛，下施六道眾生。⁹⁰

阿那含、是阿羅漢、是辟支佛、是菩薩、是佛？佛告須菩提：是皆以無為法而有分別——是須陀洹、是斯陀含、是阿那含、是阿羅漢、是辟支佛、是菩薩、是佛。世尊！實以無為法故，分別有須陀洹乃至佛？佛告須菩提：世間言說故有差別，非第一義，第一義中無有分別說。何以故？第一義中無言說，道斷結故說後際。

(2) 《大智度論》卷 80 (大正 25, 650a6-15)：

須菩提意：若諸法實相中，若道、若涅槃無所有。若無所有，何以分別是須陀洹乃至辟支佛習氣未盡，佛習氣盡。佛言：三乘聖人皆以無為法而有差別。雖因無為有差別，而有為法中可得說。須菩提欲定佛語故問：世尊！實以無為法故有差別耶？佛答：世俗法語言名相故可分別，第一法中無分別。何以故？第一義中一切語言道斷，以一切心所行斷故，但以諸聖人結使斷故說有後際，後際者所謂無餘涅槃。

⁸⁹ 《顯揚聖教論》卷 1 (大正 31, 485a4-16)：

三千世界者：一、小千世界，二、中千世界，三、大千世界。謂一日月之所照臨，名一世界。如是千世界中，有千日月……合名第一小千世界。復千小千世界，名為第二中千世界。復千中千世界，名為第三大千世界。……如是三千世界，三災所壞，謂火水風災。

〔按：上述由小千、中千輾轉集成的大千世界，謂之「三千世界」，或「三千大千世界」。是單指由小、中、大三個「千世界」而言，並不是指三千個大千世界。〕

⁹⁰ 《大智度論》卷 93 (大正 25, 710b15-25)：

是菩薩滿三千大千世界七寶施佛及僧，作是願：「我以是布施因緣，令我國土皆七寶莊嚴。」問曰：若滿三千大千世界珍寶，從何處得？又諸佛賢聖少欲知足，「誰受是者」？若凡夫無厭

三、須菩提回答說：多極了！因所得福德，勝義諦中是沒有真實的福德性可得的。然而，因為法性空無自性，所以如幻緣起，能有一切的眾多福德可起可說。

- 1、須菩提為了聽眾，一面說有緣起，一面又即此緣起而顯空性。恐人聽說大福德，就以為福德有自性，所以必須「隨說隨泯」，攝一切法以趣空。
- 2、因為實有的即不從緣起，也就沒有布施福德可說了。

四、佛又對須菩提說，你所說固然不錯，但不要以為那人的福德就算大了！告訴你：假使另有人對於本經，不要說受持全部所得的功德，就是受持一四句偈，或為他人說一四句偈，所得的功德，也是超過那人的布施功德，千倍萬倍而不可計算的。

- 1、受：領受
- 2、持：憶念明記不忘
- 3、四句偈：
 - (1) 有人說：我等四相
 - (2) 有人說：末了一頌
 - (3) 導師說：形容極少的意思

※理由：

(A) 偈：有名為首盧迦 (śloka) 偈⁹¹的，是印度人對於經典文字的計算法。不問是長行，是偈頌，數滿三十二字，名為一首盧迦偈。

(B) 如《般若·初會》的十萬頌，《金剛般若》三百頌，都是指首盧迦偈而言。受持四句偈，意思是極少的；而所得的福德極多，即顯示了本經的殊勝。

4、「受持」與「為他人說」：

(1) 修學佛法的次第：

◎《阿含經》：『聽聞正法，如理作意，法隨法行』。⁹²

◎《法華經》：五法行⁹³、六法行⁹⁴、十法行⁹⁵。

足，何能受三千世界物？

答曰：是菩薩是法性生身，住具足神通波羅蜜中，為供養十方佛故，以如三千世界珍寶供養。

又此寶物，神通力所作，輕細無妨。如第三禪遍淨天，六十人坐一針頭而聽法，不相妨礙，何況大菩薩深入神通所作寶物！

⁹¹ (1) 吉藏《百論疏》卷 1〈1 捨罪福品〉(大正 42, 251a29-b2)：

闍陀論釋作首盧迦法，佛弟子五通仙第說偈名首盧迦 (強河反；śloka)。

(2) 玄應《一切經音義》卷 71 (大正 54, 769a12-13)：

室路迦 (舊言輪盧迦，或云首盧迦，又言首盧柯，案西國數經之法，皆以三十二字為一室路迦，又多約凡夫作世間歌詠者，也此則闍陀論中之一數也)。

(3) śloka：《梵和大辭典》，p.1361：

漢譯語有「偈、頌、詩、記句；名、名稱、名聞、讚頌；世俗名譽」；音譯詞有「室路迦、輪盧迦、首盧迦、首盧柯」。

⁹² 四預流支：「親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行」：詳參《雜阿含經》卷 30 (大正 2, 215b)；《相應部》(五五)〈預流相應〉(日譯南傳一六下，p.228)。

⁹³ (1)《妙法蓮華經》卷 6 (大正 9, 47c3-8)：

佛告常精進菩薩摩訶薩：若善男子、善女人受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功德，

※十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，
六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。

(2)「受持」與「為他人說」，即略舉其中的二行。

受持：自利

為他人說：利他

※能於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。

(3)「財施」不及「法施」徹底

千二百意功德。以是功德，莊嚴六根皆令清淨。

(2)《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉(大正9, 30c9-13)：

若復有人，受持、讀、誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香，繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。」

(3)智顗《妙法蓮華經文句》卷8〈釋法師品〉(大正34, 107c26-108a2)：

此品五種法師：一、受持，二、讀，三、誦，四、解說，五、書寫。

《大論》明六種法師：信力故受，念力故持，看文為讀，不忘為誦，宣傳為說。聖人經書難解須解釋。六種法師。

今經合「受」、「持」為一，合「解」、「說」為一，開「讀」、「誦」、為二，足「書寫」為五。

(4)另參見《妙法蓮華經玄贊》卷10(大正34, 837b24)。

⁹⁴(1)《妙法蓮華經》卷4(大正9, 30c7-14)：

佛告藥王：又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人受持、讀、誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。藥王當知，是諸人等已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故生此人間。

(2)《妙法蓮華經玄贊》卷8(大正34, 808a1-9)：

六法師者：一、受持，二、讀，三、誦，四、解說，五、書寫，六、供養。此明初五法師，於經一偈行後，一法師行供養行，於經一偈及於一卷皆行供養。種種下財供養也。始從敬視如佛乃至合掌恭敬。

⁹⁵(1)《大般若波羅蜜多經》卷573(第六分)〈17付囑品〉(大正7, 963a11-14)：

佛告阿難陀言：「受持此經有十種法：一者、書寫，二者、供養，三者、施他，四者、諦聽，五者、披讀，六者、受持，七者、廣說，八者、諷誦，九者、思惟，十者修習。」

(2)《佛說無上依經》卷下〈囑累品〉(大正16, 477b23-28)：

「阿難！有十種法受持此經。何等為十？一者、書寫，二者、供養，三者、傳流，四者、諦聽，五者、自讀，六者、憶持，七者、廣說，八者、自誦，九者、思惟，十者、修行。阿難！此十種法能持此經，真功德聚無量無盡。」

(3)《瑜伽師地論》卷74(大正30, 706c22-29)：

於大乘中有十法行，能令菩薩成熟有情。何等為十？謂於大乘相應菩薩藏攝契經等法，書持、供養、惠施於他，若他正說恭敬聽聞，或自翫讀，或復領受，受已廣音而為諷誦，或復為他廣說開示，獨處空閑，思量觀察，隨入修相。問：如是十種法行，幾是能生廣大福德道？答：一切。問：幾是加行道？答：一，謂第九。問：幾淨障道？答：一，謂第十。

(4)《辯中邊論》卷下(大正31, 474b12-27)。

(5)印順導師《華雨集》(二)，pp.114-121。

(6)印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.522-523、pp.1275-1278。

◎財施：七寶等固然能予人們以物質的滿足，但它是暫時的；

◎法施：能啟發人的正知正見，健全人的品德，引導他向上增進以及解脫、成佛，徹底的安樂，非財施可及！

五、佛所以說這人的功德超過七寶布施，是因為一切佛及佛的阿耨多羅三藐三菩提法，都從此般若性空法門——經典所出生的。

1、般若為諸佛母

《般若經》說：「般若為諸佛母。」⁹⁶如進一層說：佛說的十二部經⁹⁷，修學的

⁹⁶ (1)《大般若波羅蜜多經》卷 306 (大正 6, 558b11-15):

一切如來應正等覺，依甚深般若波羅蜜多，證一切法真如究竟，乃得無上正等菩提。由此故說，甚深般若波羅蜜多能生諸佛，是諸佛母，能示諸佛世間實相。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 14 (大正 8, 326a6-12):

爾時，佛告須菩提：般若波羅蜜是諸佛母，般若波羅蜜能示世間相，是故佛依止是法行，供養恭敬尊重讚歎是法。何等是法？所謂般若波羅蜜。諸佛依止般若波羅蜜住，恭敬供養尊重讚歎是般若波羅蜜。何以故？是般若波羅蜜出生諸佛。

(3)《大智度論》卷 34 (大正 25, 314a18-b18):

問曰：上欲得諸功德及諸所願，是諸事皆是眾行和合所成，何以故但說當學般若波羅蜜？答曰：是經名般若波羅蜜，佛欲解說其事，是故品品中皆讚般若波羅蜜。

復次，般若波羅蜜，是諸佛母，父、母之中，母功最重；故佛以般若為母，般若三昧為父。三昧唯能攝持亂心，令智慧得成，而不能觀諸法實相；般若波羅蜜，能遍觀諸法分別實相，無事不達，無事不成，功德大故，名之為母。以是故，行者雖行六波羅蜜，及種種功德和合，能具眾願，而但說當學般若波羅蜜。

復次，如般若後品中說：若無般若波羅蜜，餘五事不名波羅蜜；雖普修眾行，亦不能滿具諸願。如種種畫彩，若無膠者，亦不中用。眾生從無始世界中來，雖修布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，受世間果報已而復還盡。所以者何？離般若波羅蜜故。今以佛恩，以般若波羅蜜修行六事，故得名波羅蜜，成就佛道，使佛佛相續而無窮盡。

復次，菩薩行般若波羅蜜時，普觀諸法皆空，空亦復空；滅諸觀，得無礙般若波羅蜜。以大悲方便力，還起諸功德業；此清淨業因緣故，無願不得。餘功德離般若波羅蜜，無有無礙智慧。云何言欲得諸願，當學檀波羅蜜等？

復次，又以五波羅蜜離般若，不得波羅蜜名字。五波羅蜜如盲，般若波羅蜜如眼；五波羅蜜如坏瓶盛水，般若波羅蜜如盛熟瓶；五波羅蜜如鳥無兩翼，般若波羅蜜如有翼之鳥。如是等種種因緣故，般若波羅蜜能成大事。以是故言：欲得諸功德及願，當學般若波羅蜜。

(4)《大智度論》卷 18 (大正 25, 190b28-c2):

諸佛及菩薩，能利益一切，般若為之母，能出生養育，佛為眾生父，般若能生佛，是則為一切，眾生之祖母。

(5)《十住毘婆沙論》卷 2 (大正 26, 29c20-22):

般若波羅蜜是諸佛母，方便為父……以此二法出生諸佛。

⁹⁷ 1、契經，2、應頌，3、記說，4、伽陀，5、自說，6、因緣，7、譬喻，8、本事，9、本生，10、方廣，11、希法，12、論議。

※詳見：《雜阿含.1138 經》卷 41 (大正 2, 300c5-9)；《中阿含.1 經》卷 1 (大正 1, 421a17-25)，《中阿含經.173》卷 45 (大正 1, 709b6-12)，《中阿含.200 經》卷 54 (大正 1, 764a8-b19)；《長阿含.17 經》卷 12 (大正 1, 74b19-24)；《增壹阿含經》卷 17 (四諦品) (大正 2, 635a11-13)，卷 21 (苦樂品) (大正 2, 657a1-6)，卷 33 (等法品) (大正 2, 728c2-7)，卷 46 (放牛品) (大正 2, 794c27-795a2)，卷 48 (禮三寶品) (大正 2, 813a14-b14) 等。

三乘賢聖，也沒有不是從般若法門出生的。

2、般若為一切善法的根源

沒有般若，即沒有佛及菩薩、二乘，就是世間的人天善法，也不可得到。

3、般若無相法門相契實相

◎得無上遍正覺，所以名為佛；而無上遍正覺，即是老般若。沒有般若因行，那裡會有無上遍正覺，那裡會有佛？

◎此經讚歎般若，及般若契會實相，所以不限於《金剛經》，凡與此般若無相法門相契的，都同樣的可尊。

六、佛說：所說的佛法，即是非佛法。

1、佛與佛所得的法，合名佛法。

2、畢竟空中，確是人法都不可得的。假使就此執為實有佛法，那就錯了！

庚二 舉聲聞為證 (pp.60-61)

須菩提！於意云何？須陀洹能作是念：『我得須陀洹果不』？須菩提言：『不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹』。『須菩提！於意云何？斯陀含能作是念：『我得斯陀含果不』？須菩提言：『不也，世尊！何以故？斯陀含名一往來，而實無往來，是名斯陀含』。『須菩提！於意云何？阿那含能作是念：『我得阿那含果不』？須菩提言：『不也，世尊！何以故？阿那含名為不來，而實無不來，是故名阿那含』。『須菩提！於意云何？阿羅漢能作是念：『我得阿羅漢道不』？須菩提言：『不也，世尊！何以故？實無有法名阿羅漢。世尊！若阿羅漢作是念：『我得阿羅漢道，即為著我、人、眾生、壽者。世尊！佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。我不作是念：我是離欲阿羅漢。世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道，世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者。以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行』。

一、三乘共證的法性

1、明心菩提所證的諸相非相，是三乘所共入的。

2、《金剛經》：「無為法」；《十地經》：「無分別法性」。⁹⁸

⁹⁸《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴)卷26〈22十地品〉(大正9, 564b7-565a11)：

菩薩摩訶薩已習七地微妙行慧，方便道淨，善集助道法，具大願力。諸佛神力所護，自善根得力，常念隨順如來力、無畏、不共法，直心深心清淨，成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，修行無量智道，入諸法本來無生、無起、無相、無成、無壞，無來、無去，無初、無中、無後，入如來智，一切心意識，憶想分別，無所貪著，一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地，名為深行菩薩。一切世間所不能測，離一切相，離一切想，一切貪著，一切聲聞辟支佛所不能壞，深大遠離，而現在前。

譬如比丘得於神通，心得自在，次第乃入滅盡定，一切動心，憶想分別，皆悉盡滅。菩薩亦如是，菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離。

如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。

二、大乘經對二乘的態度

1、《般若經》：

是教化菩薩的，但也密化聲聞，不要妄執法相、非法相，自稱阿羅漢！要知道：般若空為不二門，要是親證聖果的，一定會信解佛說的無我相、無法相、無非法相。所以，二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。⁹⁹這是以聲聞例證菩薩聖境，

譬如生梵世者，欲界煩惱不現在前。菩薩亦如是，住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心，尚不現前，何況當生諸世間心。佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故。又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。諸佛皆作是言：「善哉善哉！善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。善男子！汝雖得此第一甚深寂滅解脫，一切凡夫離寂滅法，常為煩惱覺觀所害，汝當愍此一切眾生。

又善男子！汝應念本所願，欲利益眾生，欲得不可思議智慧門。

又善男子！一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。

善男子！汝觀我等無量清淨身相，無量智慧，無量清淨國土，無量方便，無量圓光，無量淨音，汝今應起如是等事。

又善男子！汝今適得此一法明，所謂一切法寂滅無有分別，我等所得無量無邊，汝應精勤起此諸法。

善男子！十方無量國土，無量眾生，無量諸法差別，汝應如實通達是事，隨順如是智。

是菩薩諸佛與如是等無量無邊起智慧門因緣，以此無量門故，是菩薩能起無量智業，皆悉成就。

諸佛子！若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生，以諸佛與此無量無邊起智慧門故，於一念中，所生智慧，比從初地已來乃至七地，百分不及一，無量無邊阿僧祇分不及一，乃至算數譬喻所不能及。所以者何？先以一身修集功德，今此地中，得無量身修菩薩道，以無量音聲，無量智慧，無量生處，無量清淨國土，無量教化眾生，供養給侍無量諸佛，隨順無量佛法，無量神通力，無量大會差別，無量身口意業，集一切菩薩所行道，以不動法故。

佛子！譬人乘船欲渡大海，未至大海多用功力。入海以風，無復艱礙。一日之行過先功力，於百千歲，所不能及。菩薩亦如是，多集善根，乘大乘船，入菩薩所行大智慧海，不施功力，能近一切諸佛智慧，比本所行，若一劫，若百千萬劫，所不能及。」

※另參見《十住經》卷3(大正10,520c10-521b9);《大智度論》卷10(大正25,132a18-b13);卷29(272a);卷48(405c-406a);卷50(418a);卷71(555a)。印順導師《成佛之道》(增注本)p.364。

⁹⁹ (1)【經】《摩訶般若波羅蜜經》卷15〈50成辦品〉(大正8,328b):

若三千大千世界中所有眾生皆作信行、法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，不如是菩薩一日行深般若波羅蜜，忍、欲、思惟籌量。何以故？是信行、法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。(《大智度論》卷71(大正25,553ab9-18))

(2)【論】《大智度論》卷71(大正25,555a3-24):

是時，諸天子讚歎般若波羅蜜及行般若波羅蜜者，作是言：若三千大千世界中眾生，皆作信行、法行，乃至辟支佛若智、若斷。智者十智；斷者二種斷：有殘斷，無殘斷。學人有殘斷，無學人無殘斷。不如是菩薩一日行深般若波羅蜜，何以故？是諸賢聖智、斷，皆是菩薩無生法忍。

問曰：若諸賢聖智、斷即是無生忍者，何以言不如？

答曰：信行等人，無大悲、捨眾生故不如。無方便力，不能於涅槃自反。譬如眾水會恆河，俱入大海；欲入海時，水勢湊急，眾生在中，無能自反，唯有大力者乃能自出。

也即密化聲聞回心大乘。

2、《法華經》：

以平等大慧為一乘的根柢，而說：除去增上慢人，真阿羅漢是決會信受的。¹⁰⁰

三、四聖果

1、初果¹⁰¹

佛問須菩提說：證須陀洹果的聖者，他會起這樣的想念：我能得須陀洹果嗎？須菩提曾經歷須陀洹果，所以即回答說：這是不會的。須陀洹的意義，即是入流——或譯預流。契入法性流，是約世俗說；在現覺法流——勝義自證中，實是無所入的。法法空寂，不見有能證所證，也不見有可證可入。色聲等六塵，即一切境界相，不入此一切境相，才稱他為須陀洹呢！

(1) 預流的意義

(A) 有的說：

預是參預、參加、加入；得法眼淨，見寂滅性，即預入聖者的流類。

(B) 導師說：

契入法流，即悟入平等法性，所以名為須陀洹——入流。

(2) 預流的特質

(A) 斷除三結（身見、戒禁取見、疑——見所斷惑）

(B) 初得法眼淨而得法身

(C) 經七番生死，必入涅槃。

2、二果

佛又問：那麼，證得二果的斯陀含，他會自念我能得斯陀含果吧？須菩提也說

復次，諸餘賢聖智、斷成就，菩薩始得無生忍而力能過之，是故勝。智、斷功德雖成就，不及菩薩初忍。譬如大臣，功業雖大，不及太子。

復次，煖、頂、忍法，是小乘初門；菩薩法忍，是大乘初門。聲聞、辟支佛雖終成，尚不及菩薩初入道門，何況成佛！

問曰：聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言二乘智、斷即是菩薩無生忍？

答曰：所緣同，如、法性、實際亦同，利鈍智慧為異。又有無量功德及大悲心守護故勝。

※參見：【經】《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈74 通學品〉（大正 8，381b23-c2）（《大智度論》卷 86（大正 25，659c5-13）。【論】《大智度論》卷 86（大正 25，662b16-24）。

¹⁰⁰ 《妙法蓮華經》卷 1（大正 9，7b26-c9）：

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。舍利弗！若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。又舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提。當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處，除佛滅度後現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經，受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。

¹⁰¹ 《雜阿含經》卷 41（1129 經）（大正 2，298c29-299a7）：

有四沙門果，何等為四？謂：須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。

何等為須陀洹果？謂三結斷，是名須陀洹果。

何等為斯陀含果？謂三結斷，貪恚癡薄，是名斯陀含果。

何等為阿那含果？謂五下分結斷，是名阿那含果。

何等為阿羅漢果？若彼貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名阿羅漢果。

不會的。因為，斯陀含的意義是一往來——簡稱一來。在聖者的現覺中，沒有數量可說，沒有動相可說，那裡會想到此來彼去？

(1) 一來的意義

(A) 還須一往天上、一來人間受生，方得究竟。

(B) 通達我法畢竟空，不但不會起實有自我的意念，就是自己的來去活動，也是了不可得。

(2) 一來的特質

(A) 斷欲界修所斷惑六品，(貪瞋痴薄)

(B) 還有(欲界修所斷惑)下三品(未斷)。

3、三果

佛接著又問：證了三果的阿那含，或許會自以為能證阿那含果吧？須菩提回答說：也不會的。

(1) 不來的意義

(A) 不再來欲界受生，所以名為阿那含——不來。

(B) 沒有真實的不來者，是我空；沒有真實的不來法，是法空。

(C) 一般以為來去是動的，沒有來去，那即是不來(不去)的靜止了。其實，不來(不去)即是住；如沒有來去的動相，那裡還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合，在通達性空離相的聖者，是不會自以為是不來的。

(2) 不來的特質

斷五下分結(欲貪、瞋恚、有身見、戒禁取、疑)，
即欲界(九品)的修惑斷淨。

4、四果

佛又問：已證極果的阿羅漢，會自以為我得阿羅漢道嗎？須菩提答：不會這麼想。這樣的聖者，於五眾的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱為阿羅漢的。如自以為我是阿羅漢，即有我為能證，無生法為所證，我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人而已！

(1) 阿羅漢的意義

(A) 應供，(B) 殺賊，(C) 無生。¹⁰²

¹⁰² 《大智度論》卷2(大正25, 71b19-c1):

復名「阿羅呵(arhat)」。云何名「阿羅呵」？

「阿羅(ara)」名「賊(ari)」，「呵(hat)」名「殺(han)」，是名「殺賊」。

如偈說：「佛以忍為鎧，精進為剛甲，持戒為大馬，禪定為良弓，智慧為好箭；外破魔王軍，內滅煩惱賊，是名阿羅呵。」

復次，「阿(a)」名「不」，「羅呵(rahat)」名「生」，是名「不生」。佛心種子，後世田中不生無明糠脫故。

復次，「阿羅呵」名「應受供養」，佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地眾生供養，

(2) 阿羅漢的特質

斷五上分結（色貪、無色貪、無明、掉舉、慢），
即上（二）界的修所斷惑（各九品），得究竟解脫。

(3) 阿羅漢有三德

(A) 恩德：應受人天供養，為世間作大福田，名為「應供」。

(B) 斷德：殺盡一切煩惱賊，名為「殺賊」。

(C) 智德：徹證無生寂滅性，名為「無生」（得無生智）。惑業乾枯，入於
無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。

(4) 阿羅漢的智、斷即是菩薩的無生法忍

徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名為得無生法忍，聲聞即證無生阿羅漢。
生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！

四、佛讚嘆須菩提的功德

須菩提是阿羅漢，所以論到這裡，即依自己的體驗說：世尊不是說我在諸大弟子之中，所得的無諍三昧最為第一嗎？不也說我是第一離欲（諸煩惱）的大阿羅漢嗎？世尊這樣的稱歎，可是我從沒有這樣想：我是離欲的大阿羅漢，我能得無諍三昧。假使我這樣隨相計著，那就在見、法見、非法見的生死界中，佛也就不會說我是一個好樂修習阿蘭那行的人了。反之，因為不執著實有無諍三昧可得可修，世尊才稱歎我行阿蘭那行呢！

1、阿蘭那：無諍（arāṇa）

2、三昧：繫心一境的正定

3、無諍三昧：¹⁰³

以是故，佛名「阿羅呵」。

¹⁰³《大毘婆沙論》卷 179（大正 27，898a13-899a6）：

云何無諍行，乃至廣說？

問：何故作此論？

答：為欲分別契經義故。如契經說：我弟子中善現苾芻住無諍行第一。雖作是說，而不廣辯。

云何無諍行？無諍名何法？彼經是此論所依根本，彼所不說者，今應說之，故作斯論。

問：云何無諍行？

答：一切阿羅漢善達內時，外不如此，若亦善達外時，名無諍行。云何內時？謂自相續中所有煩惱。云何外時？謂他相續中所有煩惱。遮此煩惱，名為善達。一切阿羅漢於自相續所有煩惱，皆已遮斷；於他相續所有煩惱，則不決定；若亦能遮，名無諍行。

有說：時謂三時：即日初分、日中分、日後分。於此三時，制諸煩惱，名為善達。一切阿羅漢於自相續三時煩惱，皆已制斷；於他相續三時煩惱，則不決定。若亦能制，名無諍行。

有說：時謂六時：即日夜各初、中、後分。於此六時制諸煩惱，名為善達。一切阿羅漢於自相續六時煩惱，皆已制斷；於他相續六時煩惱，則不決定。若亦能制，名無諍行。

尊者妙音說曰：非謂無有自相續中煩惱故，名無諍行；但以能遮他相續中煩惱諍故，名無諍行。所以者何？諍是對他之名，非對自故。

問：何故遮制煩惱，名為善達？

答：要由方便覺慧現前，方能遮制自他煩惱故名善達。

問：無諍名何法？

(1) 從表現於外的行相說，即不與他諍執，處處隨順眾生。覺得人世間已夠苦了，我怎麼再與他諍論，加深他的苦迫呢？

(2) 從無諍三昧的證境說，由於通達法法無自性，一切但是相依相緣的假名而來。無我，才能大悲；離去空三昧，還有什麼無諍行呢！

4、四番問答，須菩提多隨順空義說。如隨順世俗，那麼，我得須陀洹……我是阿蘭那行，都是可以分別言說的。不過，決不會執取實我與實法而作此念的。

庚三 舉菩薩為證

辛一 正說

答：令他相續無雜穢轉，謂諸煩惱能為津潤垢膩雜穢，得無諍者，不為他相續中煩惱之所津潤垢膩雜穢，即是遠離他相續中諸煩惱義。

有說：此文應言：於他相續無遺餘轉，謂得無諍者，如於自相續煩惱永斷無餘；如是於他相續煩惱，亦能遮制令無有餘；即是遍遮他相續中應令彼起諸煩惱義。

有說：此文應言：於他相續無差別轉，謂得無諍者，如能遮親相續中煩惱，令其不生；如是亦能遮怨及中相續中煩惱，令其不起；即是平等遮制他相續中諸煩惱義。

問：善達外時，無雜穢轉有何差別？

答：善達外時，謂慧無雜穢轉，謂煩惱不起。

復次，彼阿羅漢行五種法，令他相續煩惱不起。何等為五？一、淨威儀路；二、應時語默；三、善量去住；四、分別應受不應受；五、觀察補特伽羅。

淨威儀路者：彼阿羅漢先一處坐，若他來者即觀其心：以何威儀令不起結？若知由此生彼結者，即便捨此住餘威儀。若不起結，即如本住先住。餘威儀亦爾。

應時語默者：彼阿羅漢見他來時便觀其意：為應與語？為應默耶？觀已若見語起彼結，雖極欲語，即便默然。若見由默起彼結者，雖不欲言，而便與語。若涉道路見二人來，即觀：誰應先可與語？觀已，若見與此語時，彼起結者，即與彼語。與彼亦然。若俱與語而起結者，即便默然。俱默亦爾。若語、若默俱起結者，即為避路令不起結。

善量去住者：彼阿羅漢隨所住處即便觀察：我為應住？為應去耶？若見住時，起他結者，處雖安隱，資具豐饒，隨順善品，而便捨去。若見由去，生他結者，處雖不安，資緣匱乏，不順善品，而便強住。

分別應受不應受者：彼阿羅漢若有施主以資具施，即觀其心：為應受？為不應受？觀已，若見受起彼結，雖是所須，而便不受。若見不受起彼結者，雖所不須，而便故受。

觀察補特伽羅者：彼阿羅漢為乞食故，將入城邑里巷他家，觀察此中男女大小，勿有因我起諸煩惱。若知不起，便入乞食。若知起者，雖復極飢，而便不入。無如是事為分別故，假使一切有情，因見我故起煩惱者，我即往一無有情處斷食而死，終不令他因我起結。

彼阿羅漢修行如是五種行法，則能遮他相續煩惱，令不現前。

問：何故阿羅漢已得解脫，而修此法自拘縛耶？

答：彼阿羅漢先是菩薩種性，不忍有情造惡招苦，為拔彼故，恒作是念：我無始來與諸有情互起纏縛，輪迴五趣，受諸劇苦；我幸得免，復應救彼。又作是念：我無始來或作倡妓，或婬女等鄙穢之身，百千眾生於我起結，尚由此故，長夜受苦，況我今者離貪恚癡，為世福田，於我起結，而不招苦！故我今者不應復作煩惱因緣。故阿羅漢雖自解脫，而為有情起無諍行。

※《大智度論》卷 11（大正 25，136c23-137a21）。

佛告須菩提：『於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不』？『不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得』。

一、佛告須菩提說：我——如來從前在修菩薩行時，在然燈佛的法會中，有沒有實在的法可得？須菩提當然回答沒有的。須菩提深見法性，所以說實無所得。

二、釋迦於然燈佛時曾被授記¹⁰⁵

¹⁰⁴ 得無生忍：

(1) 《大般若經》卷 529 (大正 7, 714c1-3)：

云何名為無生法忍？謂令一切煩惱不生，微妙智慧常無間斷，觀一切法畢竟不生，是故名為無生法忍。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 16 (大正 8, 341b1-6)：

是阿惟越致菩薩摩訶薩，以是自相空法，入菩薩位，得無生法忍。何以故名無生法忍？是中乃至少許法不可得，不可得故不作，不作故無生，是名無生法忍。菩薩摩訶薩以是行類相貌，當知是阿惟越致菩薩摩訶薩。

(3) 印順導師著，《華雨集》(一)〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.140-141：

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。

¹⁰⁵ 釋迦菩薩在過去第二阿僧祇劫滿時，得燃燈佛授記。

※覆髮掩泥：

(1) 《佛本行集經》卷 3 (大正 3, 667c3-20)：

時然燈佛以神通力，變一方地，如稀土泥。時彼人眾見此路泥，各各避行，無有一人入於泥者。我時行見，速往泥所，見彼泥已，即生此念：如是，世尊！云何令踐此泥中行？若泥中行，泥污佛腳，我今乃可將臭肉身於此泥上作大橋梁，令佛世尊履我身過。我時即鋪所有鹿皮，解髮布散，覆面而伏，為佛作橋。一切人民未得踐過，唯佛最初蹈我髮上。如是供養然燈佛多陀阿伽度、阿羅呵、三藐三佛陀故，復生是念：願此然燈如來世尊及聲聞眾，足蹈我身及頭髮上，渡於此泥。復發此願：願未來世得作佛時，如今然燈如來無異，如是威德，如是勢力，作天人師。又願：我今盡此身命，若然燈佛不授我記，我終不起於此泥中。當是童子布身髮時，是時大地六種震動，所謂東涌西沒，西涌東沒，南涌北沒，北涌南沒，中涌邊沒，邊涌中沒。

(2) 《大智度論》卷 4 (大正 25, 87a7-19)：

如是菩薩一阿僧祇過，還從一起。初阿僧祇中，心不自知：我當作佛？不作佛？二阿僧祇中，心雖能知：我必作佛，而口不稱：我當作佛。三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言，無所畏難：我於來世當作佛——釋迦文佛。從過去釋迦文佛到剌那尸棄佛，為初阿僧祇，是中菩薩永離女人身。從剌那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇，是中菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥。是時燃燈佛便授其記：汝當來世作佛，名釋迦牟尼。從燃燈佛至毘婆尸佛，為第三阿僧祇，若過三阿僧祇劫，是時菩薩種三十二相業因緣。」

(3) 《增壹阿含經》卷 11 〈善知識品〉(大正 2, 598b-599c)；《大般若經》卷 539 (大正 7, 772b29-772c1)；《四分律》卷 31 (大正 22, 784a-785c)；《佛本行集經》卷 3-4 (大正 3, 665a-668c)；《過去現在因果經》卷 1 (大正 3, 620c-623a)；《修行本起經》卷上 (大正 3, 461c-462c)；《大智度論》卷 4 (大正 25, 91c)，卷 30 (大正 25, 276c)，卷 35 (大正 25, 316b)，卷 74 (大正 25, 579c)；印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》pp.134-136、p.586、p.946。

【本生故事】

釋迦在過去修菩薩行時——第二阿僧祇劫滿，曾在雪山修學。學畢，出山。求得五百金錢，想去報答老師。當時，見城中整飾市容，潔淨街道，問起路人，才知是預備歡迎燃燈佛的。他想：佛是一切智者，難逢難遇！不能錯失這見佛的機會。於是，把所有的錢，買得五朵金色蓮華，至誠而歡喜的去見佛。見佛及弟子的威儀庠序，動靜安和，從心靈深處生起虔誠的敬信；以所得的五朵華，散向燃燈佛。進城的必經道上，有一窪¹⁰⁶汗水，他就伏在地上，散開自己的頭髮，掩蓋汗泥，讓佛踏過。佛知他的信證法性，得無生忍，就替他授記：未來世中當得作佛，名釋迦牟尼。¹⁰⁷

【釋疑】

或者以為釋迦——因地——當時在燃燈佛處，得了什麼大法，像「別傳」，「秘授」之類，所以舉此問須菩提。

【二諦說】

須菩提深見法性，所以說實無所得。得無生忍，但是隨世俗說；而實生滅不可得，不生不滅等也不可得，所謂『般若將入畢竟空，絕諸戲論』。¹⁰⁸如以為有法可傳可得，那便落於魔道，而不是證於聖性了。

王二 嚴淨佛土 (p.67)

『須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不』？『不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴』。『是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心！』

一、得無生法忍的菩薩事業，有二：¹⁰⁹

1、莊嚴佛土

(1) 世間是不平等的，醜惡的，苦痛的，如何化濁惡的世界為清淨，轉苦痛的人生為解脫，這是菩薩的唯一事業。

¹⁰⁶ 窪：低陷，小水坑。(《漢語大詞典》(八)，p.456)

¹⁰⁷ (1) 得無生法忍菩薩佛為授記：

《大般若經》卷 336 (大正 6，726b18-27)：

佛告善現：如汝所見諸法實性，即是菩薩摩訶薩無生法忍，若菩薩摩訶薩成就如是無生法忍，便為如來應正等覺授與無上正等菩提不退轉記。善現！若菩薩摩訶薩於佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲、大喜大捨、十八不共法等殊勝功德，精進修行，常無懈倦，不證無上正等菩提、一切智智、大乘妙智，無有是處。所以者何？善現！是菩薩摩訶薩必已獲得無生法忍，乃至無上正等菩提，於所得法無退無減。

(《大智度論》卷 74 (大正 25，579c21-580a16))

(2) 得無生法忍即是阿鞞跋致地：《大智度論》卷 28 (大正 25，263c1-264a10)。

(3) 得無生忍菩薩神通自在：《大智度論》卷 77 (大正 25，602a14-28)。

(4) 得無生忍菩薩壽命自在：《大智度論》卷 90 (大正 25，698b15-20)。

¹⁰⁸ 《大智度論》卷 71 (大正 25，556b26-28)：

般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

¹⁰⁹ 《大智度論》卷 75 (大正 25，590c11-13)：

菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。

(2) 濁惡世界的淨化，即莊嚴佛土，這以願力為本。¹¹⁰菩薩立大願，集合同行同願的道伴，實踐六度、四攝的善行去莊嚴他。

2、成就眾生

(1) 人天：有情的根性不一，有僅能得人天功德的，菩薩即以人天的世間福利去成就他。

(2) 二乘：有能得二乘果的，即以出世解脫去成就他。

(3) 大乘：能發菩提心而成佛的，即以大乘的自利利他去成就他。

二、佛土與眾生的相攝相資¹¹¹

1、有以為一人成佛，世界即成清淨，這多少有點誤解的。

2、菩薩在因中教化眾生，以佛法攝集同行同願者，同行菩薩行。結果，佛與所化眾生——主伴的功德，相攝相資，完成國土的圓滿莊嚴。¹¹²同行同願的菩薩，

¹¹⁰《大智度論》卷7（大正25，108b13-c1）：

如是等無量佛世界種種嚴淨，願皆得之；以是故名「願受無量諸佛世界」。

問曰：諸菩薩行業清淨，自得淨報，何以要須立願然後得之？譬如田家得穀，豈復待願？

答曰：作福無願，無所標立；願為導御，能有所成。譬如銷金，隨師所作，金無定也。如佛所說：「有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞人中有富樂人，心常念著，願樂不捨，命終之後，生富樂人中。復有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞有四天王天處、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天（專念色欲，化來從己）、他化自在天（此天他化色欲，與之行欲，展轉如是，故名「他化自在」），心常願樂，命終之後，各生其中」——此皆願力所得。

菩薩亦如是，修淨世界願，然後得之。以是故知：因願受勝果。

復次，莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至；淨世界願，亦復如是，福德如牛，願如御者。

¹¹¹ 佛、菩薩、眾生共同莊嚴佛土：

(1)《大智度論》卷50（大正25，418b14-17）：

淨佛世界者，有二種淨：一者、菩薩自淨其身，二者、淨眾生心令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。

(2)《大智度論》卷92（大正25，708c15-709a4）：

三業清淨非但為淨佛土，一切菩薩道皆淨此三業，初淨身口意業，後為淨佛土，自身淨，亦淨他人。何以故？非但一人生國土中者，皆共作因緣，內法與外法作因緣，若善若不善。多惡口業故，地生荊棘；諂誑曲心故，地則高下不平；慳貪多故，則水旱不調，地生沙礫。不作上諸惡故，地則平正，多出珍寶。如彌勒佛出時，人皆行十善故，地多珍寶。問曰：若布施等諸善法得淨佛土果報，何以但說淨三業？答曰：雖知善惡諸法是苦樂因緣，如一切心心數法中，得道時智慧為大，攝心中定為大，作業時思為大，得是思業已，起身口意業，布施、禪定等以思為首，譬如縫衣以針為導。受後世界報時，業力為大，是故說三業則攝一切善法。意業中盡攝一切心心數法，身口則攝一切色法。人身行三種福德具足，則國土清淨。內法淨故，外法亦淨，譬如面淨故，鏡中像亦淨。

¹¹² (1)《大智度論》卷50（大正25，418b14-17）：

淨佛世界者，有二種淨：一者、菩薩自淨其身，二者、淨眾生心令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。

(2)《大智度論》卷92（大正25，708c15-709a5）：

問曰：若菩薩淨佛土——是菩薩得無生法忍、住神通波羅蜜，然後能淨佛土；今何以言：「從初發意來，淨麤身、口、意業」？

答曰：三業清淨，非但為淨佛土，一切菩薩道皆淨此三業。初淨身、口、意業，後為淨

同住於莊嚴的國土中。同中有不同，唯佛能究竟清淨、圓滿、自在。

3、沒有眾會莊嚴的佛土，不過是思辨的戲論！

三、如來以莊嚴國土問須菩提：菩薩發心莊嚴佛土，究竟有佛土可莊嚴，有佛土的莊嚴嗎？須菩提本般若性空的正見，回答說：沒有真實的國土可莊嚴，也沒有真實的能莊嚴法。因為，佛土與佛土莊嚴，如幻如化，勝義諦中是非莊嚴的，不過隨順世俗，稱之為莊嚴而已。

1、大乘經中談的莊嚴

◎《般若經》說「無莊嚴為莊嚴」¹¹³；

◎《華嚴經》說「普莊嚴」¹¹⁴，

佛土。自身淨亦淨他人。何以故？非但一人，生國土中者皆共作因緣。內法與外法作因緣，若善、若不善：多惡口業故，地生荊棘；諂誑曲心故，地則高下不平；慳貪多故，則水旱不調，地生沙礫。不作上諸惡故，地則平正，多出珍寶；如彌勒佛出時，人皆行十善故¹¹²，地多珍寶。

問曰：若布施等諸善法得淨佛土果報，何以但說「淨三業」？

答曰：雖知善惡諸法是苦樂因緣，如一切心、心數法中，得道時智慧為大；攝心中定為大；作業時思為大；得是思業已，起身、口、意業。布施、禪定等，以思為首；譬如縫衣，以針為導。受後世界報時，業力為大。是故說「三業」，則攝一切善法——意業中盡攝一切心、心數法，身、口則攝一切色法。人身行三種，福德具足，則國土清淨——內法淨故，外法亦淨；譬如面淨故，鏡中像亦淨。如《毘摩羅詰經》中說：「不殺生故人皆長壽。」如是等。

¹¹³《摩訶般若波羅蜜經》卷5（大正8，248c10-249a9）：

須菩提！菩薩摩訶薩大莊嚴，應薩婆若心，不生是念：我教若干人住檀那波羅蜜，不教若干人住檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜亦如是。不生是念：我教若干人住四念處，不教若干人住四念處，乃至十八不共法亦如是。亦不生是念：我教若干人令得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道、一切種智，亦不教若干人令得須陀洹果乃至一切種智…須菩提。是名菩薩摩訶薩大莊嚴。爾時須菩提白佛言：世尊！如我從佛所聞義，菩薩摩訶薩**無大莊嚴為大莊嚴，諸法自相空故**。所謂：色，色相空；受想行識，（受想行）識相空…乃至十八不共法，十八不共法相空；菩薩，菩薩相空。世尊！以是因緣故，當知菩薩摩訶薩無大莊嚴為大莊嚴。

¹¹⁴「普莊嚴」：

(1)《華嚴經》卷65（大正10，348b13-c10）：

善財入（慈行童女宮殿）已，見毘盧遮那藏殿，玻璃為地，琉璃為柱，金剛為壁，閻浮檀金，以為垣牆，百千光明，而為窗牖，阿僧祇摩尼寶而莊校之。寶藏摩尼鏡，周匝莊嚴，以世間最上摩尼寶而為莊飾，無數寶網羅覆其上。百千金鈴出妙音聲，有如是等不可思議眾寶嚴飾。其慈行童女，皮膚金色，眼紺紫色，髮紺青色，以梵音聲而演說法。善財見已，頂禮其足，遶無數匝，合掌前住，作如是言：聖者！我已先發阿耨多羅三藐三菩提心，而未知菩薩云何學菩薩行？云何修菩薩道？我聞聖者善能誘誨，願為我說。時慈行童女告善財言：善男子！汝應觀我宮殿莊嚴。善財頂禮，周遍觀察，見一一壁中、一一柱中、一一鏡中、一一相中、一一形中、一一摩尼寶中、一一莊嚴具中、一一金鈴中、一一寶樹中、一一寶形像中、一一寶瓔珞中，悉見法界一切如來。從初發心修菩薩行，成滿大願，具足功德，成等正覺轉妙法輪，乃至示現入於涅槃，如是影像靡不皆現，如淨水中普見虛空日月星宿所有眾像，如此皆是慈行童女過去世中善根之力。爾時善財童子憶念所見諸佛之相，合掌瞻仰慈行童女。爾時童女告善財言：善男子！此是般若波羅蜜**普莊嚴門**，我於三十六恒河沙佛所求得此法。

(2)《華嚴經疏》卷57（大正35，932c27-933a2）：

※都是由於性空慧的徹悟法性，淨願善行所成。

2、無自性的世界

◎國土——世界是緣起假名，所以能廣大莊嚴。沒有自性的世界，即沒有不變性，如遇穢惡的因緣，即成穢惡的世界；如造集清淨的因緣，即自然會有清淨的世界出現。

◎假使，穢惡世界是實有定性而不可改易的，那就是塗抹一些清淨的上去，也不會清淨，反而更醜惡了！

3、眾生心淨故國土淨

◎世界無定，穢惡與清淨，全依眾生知見行為的邪正善惡而轉。

◎必須知道如此，才會發心轉穢惡的國土為清淨。

◎必須善悟國土莊嚴的非莊嚴，才能隨行願而集成國土的莊嚴。

四、所以，佛告須菩提：如上所說的莊嚴，凡是修大乘行的菩薩，都應生清淨心，離去取相貪著穢惡根源，不要為淨土的莊嚴相——美麗的色相，宛轉的音聲，芬馥的香氣，可口的滋味，適意的樂觸，滿意的想像等而迷惑！要知色、聲、香、味、觸、法，都如幻如化，沒有真實的自性可得。如取執色等有相可得，這即是三毒的根源，從此起貪、起瞋、起癡，即會幻起種種的苦痛和罪惡。所以，應不住（著相）一切法，不住而住的住於空性，於無可住的法性而生淨心。

1、眾生的妄執

◎眾生的三毒熏心，迷執此穢惡苦迫的世間，以為是安樂、清淨。

◎眾生的迷執，是深固的。聽說莊嚴淨土，又在取著莊嚴，為尊貴的七寶，如意的衣食，美妙的香華音樂，不老不死的永生所迷惑了。

2、佛的呵責與誘導

◎佛以呵責的法門，說國土無常、苦迫、不淨。

◎佛又以誘導的法門，令眾生不以此現實的世間為樂淨，而從無我大悲的利他行願中，創建嚴淨的世間。

3、無所住而生其心

◎前說「無我相、無法相、無非法相」，能生一念清淨信心，即是這裡的生清淨心，無所住而生其心。如此的離相而得淨心，這才能「心淨則國土淨」。¹¹⁵

名般若普莊嚴者有二義：一、由般若照一切法，依中有正，一中有多故，所得依無所不現。般若中云：「了色是般若，一切法趣色」，即其義矣。二、由能證般若已，具諸度莊嚴故，所證所成亦莊嚴無盡。

¹¹⁵ (1) 《雜阿含經》卷 10 (267 經) (大正 2, 69c12-25)：

比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘當知！汝見嗟蘭那鳥種種雜色不？答言：「曾見，世尊！」佛告比丘：「如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。」

(2) 《日譯南傳大藏經》第 14 卷，p.237：

◎如取著淨土而不能淨心，即縱然進入莊嚴的淨土，那也還是苦痛的，還是穢惡的。

◎這可見莊嚴國土，要從清淨心中去開拓出來！

4、諸佛依二諦，為眾生說法

(1) 本經的三句論法

【經文】：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

像這一類型的三句論法，《金剛經》是頂多的。¹¹⁶

(A) 或作三諦說

(B) 或約三性釋

(C) 或約大乘揀別小乘說

(D) 導師依中觀者說：

【勝義】如莊嚴佛土，是討論觀察的對象。這是緣起的，空無自性的，所以說「即非莊嚴」。

【世俗】然而無自性空，並不破壞緣起施設，世出世法一切是宛然而有的，所以隨俗說「是名莊嚴」。

(2) 二諦無礙的中道

緣起，所以無性，無性所以待緣起，因此「即非」的必然「是名」，「是名」的必然「即非」，即二諦無礙的中道。所以說：「諸佛依二諦，為眾生說法」。

117

比丘眾！隨其心雜染，則眾生雜染；隨其心淨，則眾生清淨。

(3) 《大毘婆沙論》卷 142 (大正 27, 731b11-12)；《顯宗論》卷 5 (大正 29, 795b27)；《大乘本生心地觀經》卷 4 (大正 3, 306b25-26)；《維摩詰所說經》卷上 (大正 14, 538b26-c5)。

(4) 印順導師：《攝大乘論講記》，pp.170-171；《佛法概論》，pp.188-189；《淨土與禪》，pp.1-5；《學佛三要》，pp.17-18、pp.60-61；《般若經講記》，pp.68-69；《我之宗教觀》，pp.56-57；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.491。

(5) 參考惠敏法師〈「心淨則佛土淨」之考察〉一文，收在《中華佛學學報》第十期，民 86 年 7 月出版，p.25-44。

¹¹⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.755：

《金剛般若》說：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」。這樣形式的三句，《金剛般若》多有這樣的語句。第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；第二句約第一義說「即非」，第三句是世俗的假名。《金剛般若》的三句，相信是「中品般若」的二諦說，經簡練而成為公式化的。從這些看來，《金剛般若》的成立，最早也是「中品般若」集成的時代。

¹¹⁷ (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 32c16-33a3)：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。……若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

(2) 《中論》卷 4〈觀四諦品〉(并青目釋)(大正 30, 32c16-25)：

「諸佛依二諦為眾生說法：一、以世俗諦，二、第一義諦。若人不能知分別於二諦，則於深佛法不知真實義。」

世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法——於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生；於聖人，是第一義諦名為實。諸佛依是二諦而為眾生說法；若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》pp.445-452；《中觀今論》，pp.205-229。

須菩提！譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不？須菩提言：『甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身¹¹⁸』。

一、二種身¹¹⁹

- 1、生死肉身：未證諸法如實相的菩薩，他的身體，不過較我們強健、莊嚴，還是同樣的肉身。
- 2、法性生身：體悟空相的菩薩身，從證得法性所引生，從大悲願力與功德善業所集成，名為法性生身，非常的殊勝莊嚴。這不是凡夫能見的，¹²⁰凡夫所見的，

¹¹⁸ (1) 印順導師《般若經講記》pp.110-111：

菩薩得法性身，有二類：一、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。二、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身，才能得法性身。《智論》說八地捨蟲身，即此。

(2) 印順導師《勝鬘經講記》pp.146-147：

二、大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：古典的解說，如《大智度論》說：『七地菩薩捨蟲身』。他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。...今七地菩薩捨蟲身而得法性生身——意生身，雖有剎那生滅，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。《法鼓經》也如此說：『七種學人及七地住菩薩，猶如生酥。意生身阿羅漢、辟支佛、得自在力及九住、十住菩薩，猶如熟酥。』〔《大法鼓經》卷下（大正 9，296a3-6）〕前面說七種學人（小乘）及（大乘）七住地菩薩如生酥，後面又說及九住十住菩薩，可見得意生身的阿羅漢辟支佛及得自在力的菩薩，即第八（住）地。這是從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，祇有變易生死的意生身，大體還是一致。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.754-755。

¹¹⁹ (1) 《大智度論》卷 9（大正 25，121c26-29）：

佛有二種身：一者、法性身。二者、父母生身。是法性身，滿十方虛空無量無邊，色像端正相好莊嚴，無量光明、無量音聲，聽法眾亦滿虛空。（此眾亦是法性身，非生死人所得見也。）

(2) 《大智度論》卷 29（大正 25，273b17-18）：

或有菩薩，得無生法忍法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化眾生。

(3) 《大智度論》卷 43（大正 25，371a25-29）：

心不生邪見煩惱戲論，即時得心清淨，心清淨果報故得身清淨，三十二相、八十隨形好莊嚴其身。得三種清淨故，破諸虛誑取相之法，受法性生身。所謂常得化生，不處胞胎。

(4) 《大乘義章》卷 1（大正 45，123c14-17）：

菩薩得無生法忍，捨肉身，次受後身，名為法身。所以者何？體無生忍力，無諸煩惱，亦不取二乘證，又未成佛，於其中間所受之身，名為法性生身。

(5) 印順導師著，《勝鬘經講記》p.147：

《大智度論》說：「七地菩薩捨蟲身。」他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。一般眾生的身體，是一大蟲聚。因為是蟲聚，所以有病有老有死。今七地菩薩捨蟲身而得法性生身——意生身，雖有剎那生滅，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。

(6) 《大般若波羅蜜多經》卷 514（大正 7，627b12-18）。

(7) 《大智度論》卷 73（大正 25，572b18-23）。

¹²⁰ (1) 《大智度論》卷 30（大正 25，278a18-b2）：

佛身有二種：一者、真身；二者、化身。眾生見佛真身，無願不滿。佛真身者，滿於虛空，光明遍照十方，說法音聲亦遍十方；無量恆河沙等世界滿中大眾，皆共聽法；說法

是大菩薩的化身。

二、佛問：如菩薩的法性生身，如須彌山¹²¹王——即妙高山，在小世界的中央，出海四萬二千由旬，七寶所成，那樣的高大又莊嚴，你以為大不大呢？須菩提說：這當然大得很！身，梵語伽耶（kāya），即和合積聚的意義。¹²²和合積聚，即緣起無自性的，所以即是非身。非身，所以名為大身。

◎凡夫與菩薩的不同：

- 1、眾生取相執著，不達法性空，如棄大海而偏執一漚，拘礙局限而不能廣大。
- 2、菩薩以清淨因緣，達諸法無性而依緣相成，所以能得此清淨的大身。

三、結明心菩提

上面的〔王一〕得無生忍，〔王二〕莊嚴佛土，〔王三〕成法性身，都以明心菩提的通達「諸相非相」為本，所以引此以證明心菩提的「離相聖境」。

辛二 校德 (pp.71-72)

『須菩提！如恆河中所有沙數，如是沙等恆河，於意云何？是諸恆河沙寧為多不？』須菩提言：『甚多，世尊！但諸恆河尚多無數，何況其沙？』須菩提！我今實言告汝：若有善男子、善女人，以七寶滿爾所恆河沙數三千大千世界，以用布施，得福多不？須菩提言：『甚多，世尊！』佛告須菩提：『若善男子善女人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，而此福德勝前福德。復次，須菩提！

不息，一時之頃，各隨所聞而得解悟。如劫盡已，眾生行業因緣故，大雨澍下，間無斷絕，三大所不能制；唯有劫盡十方風起，更互相對，能持此水。如是法性身佛有所說法，除十住菩薩，三乘之人皆不能持；唯有十住菩薩不可思議方便智力，悉能聽受。眾生其有見法身佛，無有三毒及眾煩惱，寒熱諸苦一切皆滅，無願不滿。

(2) 廬山慧遠《大乘大義章》卷上（大正 45，122c29-123a13）：

真法身者，遍滿十方虛空法界，光明悉照無量國土，說法音聲常周十方無數之國，具足十住菩薩之眾，乃得聞法。從是佛身方便現化，常有無量無邊化佛，遍於十方，隨眾生類若干差品，而為現形。光明色像，精麤不同。如來真身，九住菩薩尚不能見，何況惟越致及餘眾生。所以者何？佛法身者，出於三界，不依身口心行，無量無漏諸淨功德本行所成，而能久住，似若泥洹。真法身者，猶如日現，所化之身同若日光，如《首楞嚴經》燈明王佛壽七百阿僧祇劫，與此釋迦同，是彼一身無有異也。若一佛者，此應從彼而有，法性生佛所化之佛，亦復如是。

¹²¹ (1) 須彌山：須彌，梵名 Sumeru，巴利名同。又作蘇迷廬山、須彌廬山、須彌留山、修迷樓山。略作彌樓山（梵 Meru）。意譯作妙高山、好光山、好高山、善高山、善積山、妙光山、安明由山。原為印度神話中之山名，佛教之宇宙觀沿用之，謂其為聳立於一小世界中央之高山。以此山為中心，周圍有八山、八海環繞，而形成一世界（須彌世界）。(《佛光大辭典（六）》，pp.5364-5364)

(2) 印順導師《寶積經講記》p.84：

須彌山，譯義為妙高山。拔海八萬由旬，為一切山中最高的，所以叫山王。

¹²² 《大乘法苑義林章》卷 3（大正 45，298b16-20）：

身者：積聚義、依止義。雖諸根大造並皆積集身根為彼多法依止，積集其中，獨得身稱。梵云迦耶，此云積聚，故《瑜伽》云：諸根所隨周遍積集故名為身。雖復迦耶是積聚所依義，翻為身者體義相當，依唐言譯。

※另參《佛光大辭典（三）》，p.3015。

隨說是經乃至四句偈等，當知此處一切世間天、人、阿修羅皆應供養如佛塔廟，何況有人盡能受持、讀誦！須菩提！當知是人成就最上第一希有之法！若是經典所在之處，則為有佛，若尊重弟子』。

一、校量功德

本經是一層深一層的。

- 1、如上用一三千大千世界的七寶布施來校量，
- 2、這裡就用恆河沙數的大千世界的七寶布施來比較。

二、佛為顯示本經的殊勝，引人尊敬受持，特再問須菩提：如恆河中所有沙的數目，每一粒沙就是一條恆河，有這麼多的恆河中的沙數，算不算多呢？須菩提答道：恆河已經多得不可計數了，何況是那些恆河中的沙？這當然多極了！佛又對須菩提說：你不要以為希奇！我老實告訴你：假使有善男子善女人，以七寶充滿爾所——這麼多——恆河沙數的大千世界，拿來布施，你說他的功德多不多？須菩提說：多極了！佛說：我再告訴你：有人對於這《般若經》，能全部，甚至受持一四句偈，或為人宣說一四句偈，這人所得的福德，勝過前七寶布施者的福德，何止百千萬萬倍？受持宣說本經的功德，是怎樣的殊勝！

自己受持，或為人說一四句偈，有這麼多的福德，那應該怎樣的去尊重恭敬他！無論什麼時候，什麼地方，如有人為他宣說一四句偈，這個地方，就應為世間的眾生，是天、是人或是阿修羅¹²³——譯為非天，是有天的福報而沒有天的德性者——所當恭敬尊重的。要用香、花、燈、樂等作供養，像供養佛的塔廟一樣。受持演說一四句偈，尚且如此，何況有人能完全受持讀誦的，這當然要格外的尊敬了！

1、【生疑】：法與佛有同等地位？

◎佛有大慈悲，大智慧，所以佛弟子為他建塔，供養舍利，表示尊敬與不忘佛恩。

◎般若法門所在的地方，與受持讀誦的人，為什麼要像塔廟一樣的供養？

2、【釋疑】：各時代對三寶的重視有異

(1) 佛世時——以佛為主

「佛為法本」，「法從佛出」；有佛而後有法，而後有依法修行的

¹²³ (1) 阿修羅：梵名 Asura，略稱修羅。為六道之一，八部眾之一，十界之一。又作阿須羅、阿索羅、阿蘇羅、阿素羅、阿素洛、阿須倫、阿須輪。意譯為非天、非同類、不端正。舊譯不酒、不飲酒，或係誤譯。阿修羅為印度最古諸神之一，係屬於戰鬥一類之鬼神，經常被視為惡神，而與帝釋天（因陀羅神）爭鬥不休，以致出現了修羅場、修羅戰等名詞。（《佛光大辭典（四）》，p.3651）

(2) 印順導師《佛在人間》pp.84-85：

阿修羅有兩大毛病：一、疑：帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。他猜疑成性，連佛說的也不相信。佛對他說四諦，他疑佛對帝釋說五諦；佛對他說八正道，他又疑佛對帝釋說九正道。二、嫉妒：他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。由此猜疑與嫉妒，養成好戰的心理。

(3) 《大毘婆沙論》卷 172（大正 27，868a15-c27）。

僧伽。

(2) 佛滅後——以僧為主

聲聞佛教時代，有僧即有法，即法身慧命常在，有僧而後有各處塔廟的建立。

(3) 大乘佛教——以法為主

有法寶存在，即等於過去的有佛有僧。般若為法本論的，所以要像供養佛塔廟一樣的恭敬供養他。

三、佛又接著說：能受持讀誦般若經典的，已成就第一殊勝希有的功德了！此般若經典（不必定作經卷看）所在的地方，就等於佛世有佛，及佛滅不久有尊重弟子在那裡。有此般若，即等於具足三寶，佛法住世。如此希有的般若大法，學者應怎樣的恭敬尊重他！

※補充印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(pp.756-757)之說明：

- 1、舍利造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。
- 2、從「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比較起來，寧可取《般若經》而不取舍利塔。

◎《金剛般若》卻說：「隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟」。¹²⁴「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」。¹²⁵《金剛般若》以為經典與佛塔一樣，是重法而又重佛（塔）的一流（與《法華經》相同¹²⁶）。

◎在部派佛教中，法藏部說：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」¹²⁷；「於窣堵波興供養業，獲廣大果」¹²⁸。《金剛般若》的特性，與法藏部是非常接近的。

丙二 勸發奉持

丁一 示奉持行相

戊一 問 (p.74)

爾時，須菩提白佛言：「世尊！當何名此經，我等云何奉持¹²⁹」？

一、如來校德完畢，須菩提起來問道：這部經應當叫什麼名稱？我們應怎樣去受持奉行？

¹²⁴ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750a)。詳參印順導師《般若經講記》，p.72。

¹²⁵ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750c)。詳參印順導師《般若經講記》，p.99。

¹²⁶ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉(大正 9, 8c23-26、9a24-26)：

若於曠野中，積土成佛廟，乃至童子戲，聚沙為佛塔，如是諸人等，皆已成佛道。

若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。

¹²⁷ 《大毘婆沙論》卷 185 (大正 27, 927c)。

¹²⁸ 《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

¹²⁹ 這裡的「奉持」，梵文為 dhārayāmi，有「受持，奉持；記憶」的意思。

二、經名

- 1、含攝全經的大意
- 2、直示一經的精要

三、憶持經名的思想

- 1、【中國】我國即有專門禮誦《大方廣佛華嚴經》為修行的。
- 2、【西藏】把各種經名，書在轉動的輪子上。輪子一轉，即一切經名從眼前轉過一次，即以為轉法輪一次了。
- 3、【日本】日蓮宗，專念「南無妙法蓮華經」。
- 4、【導師認為】：大乘本義，要從經義的多多理解中，由博返約依經名而憶持全經的心要！

戊二 答

己一 正說

庚一 化法離言 (p.75)

佛告須菩提：『是經名為金剛般若波羅蜜，以是名字，汝當奉持！所以者何？須菩提！佛說般若波羅蜜，則非般若波羅蜜。須菩提！於意云何？如來有所說法不？』須菩提白佛言：『世尊！如來無所說』。

一、佛對須菩提說：這部經，能洗破一切如金剛的戲論妄執，而安住於法法本淨的金剛妙慧，所以名為《金剛般若波羅蜜》。應以此經名而攝持經義，如法的受持！然而佛說的《金剛般若波羅蜜》，即非有般若波羅蜜可得的。佛問須菩提：我說金剛般若法門，到底有法可說嗎？須菩提隨順如來的意思說，依我所理解的，如來是無法可說的；什麼也不是語言可說的，何況離相的金剛般若？

二、世俗共許的名 (nāman) 和義 (artha)

1、凡夫的執取

常人聽佛說法，聽到什麼就執著什麼，覺得此言說是能直詮法體的，確有此法如名言所表示的。不知世俗心行與言說的法，必有名義二者。

2、佛法對名義的看法

◎名是能詮，義是所詮。但名能詮義，而名並不能親得義的自性，不過 (*是) 世俗共許的符號。義是隨名而轉的，似乎可指可說，而義實不一定由某名詮表的。

◎名不離義而不即是義，義不離名而非即是名¹³⁰；有名有義的法，法實不在名

¹³⁰ (1) 《大智度論》卷 41 (大正 25, 358a17-358b1)：

凡有二法：一者、名字，二者、名字義。如火，能照、能燒是其義；照是造色，燒是火大，是二法和合名為火。若離是二法有火，更應有第三用；除燒、除照，更無第三業。以是故知：二法和合，假名為火。

是火名不在二法內，何以故？是法二，火是一，一不為二、二不為一。「義」以「名」二，法不相合。所以者何？若二法合，說火時應燒口；若離，索火應得水。如是等因緣，知不在內。若火在二法外，聞火名，不應二法中生火想。若在兩中間，則無依止處。一

中，不在義中，不在名義之間，也不離名義，世俗幻有而沒有自性可得。

三、受持（dhāraya）的意義

- 1、從法門名義和受持的方法，進而論到說法者與說法處。這些，唯有從如幻畢竟空中，才能如實悟解，知道應該怎樣的受持。
- 2、佛說《金剛般若》，如取相為如何如何，早就不是了！這是隨順世俗，以「名、句、文身」¹³¹為表示而已！法門名稱如此，全經的文句也如此，應這樣去受持奉行！

四、無法可說

- 1、前在舉「如來為證」中說過，那裡是約「佛證離言」以明無所說。
- 2、這裡是約「法的離言」以說明的。

切有為法，無有依止處，若在中間，則不可知。以是故，火不在三處，但有假名。

(2) 《大智度論》卷 25（大正 25，246b1-9）：

「法無礙智」者：知是義、名字；堅相名為地。如是等一切名字分別中無滯，是名為「法無礙智」。所以者何？離名字，義不可得；知義必由於名。以是故，次義有法。

問曰：「義」之與「名」為合耶？為離耶？若合「名」，說火時應燒口；若離，說火時應得水。

答曰：亦不合亦不離。古人假為立「名」以名諸法，後人因是「名字識是「事」。如是各各有「名字」，是為法。

(3) 《大智度論》卷 42（大正 25，364c21-365a14）：

問曰：是名字何以故不住？

答曰：名字在法中住，法空故名字無住處。如車，輪、輞、輻、轂等和合故有車名，若散是和合，則失車名。是車名非輪等中住，亦不離輪等中住；車名字，一、異中求，皆不得！失車名字故，名字無住處；因緣散時尚無，何況因緣滅！眾生亦如是，色等五眾和合故，有眾生名；若五眾離散，名字無住處；五眾離散時尚無，何況無五眾！

問曰：若散時名字不可得，和合未散時，則有名字，何以言「不可得」？

答曰：是菩薩名字一，五眾則有五，一不作五、五不作一。若五作一，如五匹物不得為一匹用；若一作五，如一匹物不得為五匹用。以是故，一菩薩字，不得五眾中住；「非不住」者，若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無，二諦無故，諸法錯亂！

復次，若因緣中有名字者，如說「火」則燒口，說「有」則塞口；若名字不在法中者，說火不應生火想，求火亦可得水。從久遠已來，共傳名字故，因「名」則識「事」；以是故，說名字義，非住，非不住。

復次，是中須菩提自說因緣：「無所有故，是名字非住、非不住。」

¹³¹ (1) 《俱舍論》卷 5（大正 29，29a11-15）：

「名」（nāman, name）謂作想，如說色、聲、香、味等想。「句」（pada, phrase）者謂章，詮義究竟，如說「諸行無常」等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。

「文」（vyañjana, syllables）者謂字，如說（褒-保+可）、阿、壹、伊等字。

(2) 澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 72〈十地品 26〉（大正 36，571c22-29）：

俱舍亦以法緣能詮。釋云名身者，所謂想、章、字、總說。釋曰：以想釋名，以章釋句，以字釋文，以總釋身。論云：名謂作想。解云：想者取像，或契約義。若取像名想，想是心所，如說於色能生色想，因名生想名為作想。若契約義，想即是名，謂諸賢聖共為契約，立色等名，名即是想，由此名想顯有詮表故名作想。餘義準說。

庚二 化處非實 (p.77)

『須菩提！於意云何？三千大千世界所有微塵 (rajas)，是為多不？』須菩提言：『甚多，世尊！』『須菩提！諸微塵，如來說非微塵，是名微塵。如來說世界，非世界，是名世界。』

一、佛問須菩提：一佛所化的三千大千世界內所有的微塵，算起來多不多？這是多得幾乎不可計算的。但佛說：這一切微塵，我說即非微塵，是名微塵。所以又說：如來說世界，即非世界。而幻化的世界宛然，所以又是名世界。

二、說法的地點

1、聲聞佛教

佛以三千大千世界為化土，即於此大千世界說法度眾生。

2、大乘佛教

一佛所化的區域，就擴大得多了！本經密化聲聞，所以依大小共許的大千世界說。

三、化處的性空

1、世界 (loka-dhātus)

我們所住的世界，是由無數的微細物質集成的，世界為一組合體。

2、微塵 (rajas)¹³²

集成此世界的微細物質，名為——極微的微塵。

四、對於世界與微塵的異說

1、一般取相的聲聞學者

以世界為組合的假有——也有說實在的；而能集成世界的極微，都說是實有的。

2、現代的科學界

以為此世界是由微細的物質組成的，一層層的分析，不論是分子、原子，或者

¹³² (1) 請參考印順導師《般若經講記》p.132 的解釋。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.232-233：

「極微」：法自性，可分為「色」、「心」、「心所」、「心不相應行」、「無為」——五類。說到色法，分為能造的四大，所造的眼等五根，色等五境，及無表色——十一種，這是《發智論》以來的定說。這些色法（除無表色），常識所得的，都是眾多積集的和合色；分析推究到不可再分析時，名為「極微」，如《大毘婆沙論》卷 136（大正 27，702a）說：「極微是最細色，不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履搏擊；非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下；無有細分，不可分析；不可睹見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸；故說極微是最細色。此七極微，成一微塵，是眼、眼識所取色中最微細者」。最細的極微色，是不可析、不可入的色自性，近於古代的原子說。極微是一般眼所不能見，……身所不能觸的，也就是感官所不能經驗到的。不可再分析，不能說方說圓，因為不這樣，可以再分析，就不是極微了。但不可說有質礙，而在實際上，極微是不能單獨而住，不離質礙的。不可說有方圓，而實不離方分，所以極微的積集，是中間一微，六分六微。這樣的七微和合，成為肉眼所見的最細色。色的極微，分能造的四大極微，所造的眼等極微。所造色極微有十，能造四大也有十。四大極微是互不相離的；四大極微與造色極微，和合而住，成為內而根身、外而器界的一切色。

是電子、量子，總之，都認為有某種實在物，為此世界組合的原素。

※世俗的見解，由於自性見的無始迷惑，當然是這樣說的。

3、但佛法，要從自性非有的本性空中，觀察這微塵與世界。

五、對於色法的見解¹³³

1、印度外道及一分聲聞學者

古代印度的勝論師¹³⁴等，佛教的一分聲聞學者，都主張色法——物質有極微細

¹³³ (1)《大智度論》卷 12 (大正 25, 147c16-148a2):

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有。如微塵至細故，無分；無分故，無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分，若有十方分，是不名為極微，若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊，若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色香味觸作分，色香味觸作分，是不名極微。以是推求微塵，則不可得。

(2)《大智度論》卷 89 (大正 25, 691a12-b2):

問曰：微塵第一微細故，不得作分，無分故，無和合，此則定法；是故不得言「一切空，無有定法」。答曰：若微塵是色，則應有分。何以故？一切色皆在虛空中，皆有十方。若微塵是色，則有十分，若有十分，云何是極微？若如汝說「微塵無分者」，則非色，何以故？出色相故。又復色名五情可得，若微塵非五情所得者，云何得知是色？是故微塵但有虛名。眼見麤色，尚可破令空，何況不可見不可觸。問曰：微塵細故，五情所不能得，聖人得天眼則見。答曰：天眼見雖細，是色相故，應當有分。若無分，則非色。非色，則天眼不見。以是故天眼亦虛誑妄見。是故聖人以慧眼觀世間，則得道。

¹³⁴ (1)廬山慧遠《鳩摩羅什法師大義》卷下 (大正 45, 137b24-c12):

如優樓迦弟子〈說微塵品〉，謂微塵定相有四：色、香、味、觸。水微塵有色、味、觸，火微塵有色、觸，風微塵但有其觸。是人離四法別有，以地大故，四法屈地。極小地名為微塵，一切天地諸色之根本，是不可壞相。佛弟子中亦有說微塵處。因佛說有細微色，而細中求細極細者，想以為微塵掙。為破外道邪見及佛弟子邪論故，說微塵無決定相，但有假名。何以故？如五指和合，假名為拳；色等和合，假名微塵。以佛法中常用二門：一、無我門，二、空法門。無我門者，五陰、十二入、十八性、十二因緣，決定有法，但無有我。空法門者，五陰、十二入、十八性、十二因緣。從本以來無所有、畢竟空。若以無我門破微塵者，說色、香、味、觸為實法。微塵是四法和合所成，名之假名。所以者何？是中但說我空，不說法空故。若以法空者，微塵色等，皆無所有，不復分別是實是假。

(2)Robinson 著·郭忠生譯《印度與中國的早期中觀學派》，p.307,n.12&n.14：

〔釋開仁整理〕就 Robinson 的考察認為優樓迦 (Ulūka)，就是 Kanāda，為《勝論經》(Vaiśeṣika Sūtra) 的作者。於《勝論經》中的〈說微塵品〉，有說到微塵是擁有決定相的，那就是「色、香、味、觸」等四塵。水的微塵有色、味、觸三塵，火的微塵有色、觸二塵，而風的微塵但有其觸塵。至於眾生的話則離四塵而別有組成的原素，那就是以地大所成，這是勝論之主張，他們認為「人類之身體僅是由地大所成，並非是其他原素組織的合成體。」Robinson 認為所謂的「四法屈地」的「屈 (yield)」應該是「屬 (belong to)」的誤植。也就是說人類由「地」所成，是因為四塵皆屬於「地」所攝的緣故。極小的地名為微塵，而為一切天地諸色之根本，且是不可壞相。這是勝論的主張。佛弟子之中也有說微塵，這源於世尊有說「細微的色法」的緣故。所以這些佛弟子在至微至細中更求最微塵的東西，想必認為有可被執取或聚集的實有體。為了要破除外道的邪見，以及佛弟子的邪論的緣故，而說微塵沒有決定的相狀，只有假名的施設。佛法常說五指和合而假名為拳，因為五指成拳，在五指的緊握中，實拳不可得；在一一的手指中，也同

的塵粒，即是不可再分析的個體；無論如何分析，終究有這最後的質素。

2、大乘佛教

(1) 中觀

◎中觀師說「微塵即非微塵」。一切法是因緣和合生的，緣生的諸法中，雖有顯現為色法的形態，而且是有麤有細的。不論為麤的細的，都是無常、無我而自性空寂的。如執有究極實體的極微，或不可分析、不可變異、不待他緣的極微，那是根本不可得的。自性雖不可得，而緣起假名的色法，不但是有的，有麤的細的，而且還有相對的緣起外在性。所以，不但不是心的產物，而且心識的現起，還不能離色法而存在！當然，也不會說心是色法產生的。所以，如聽說微塵非微塵，即以為是緣起色法的否定，這才誤會了！微塵也是緣起的「是名微塵」呢！

◎同樣的理由，由於極微的緣起色等，為緣而和合為世界的形態，組成世界的微塵，還沒有自性可得，依之而集成的世界，當然也不會實有自性了！如執極微為實而世界為假，這不但不知極微，也不會明白世界的性空與假名！

(2) 唯識

唯識學者說沒有實在微塵可得的。世間的微塵，依唯識者說：是心識變現的，是由內心的色種子，變現這似乎外在的色法，而實不是離心有自相的。

135

庚三 化主無相 (p.79)

須菩提！於意云何？可以三十二相見如來不？『不也，世尊！不可以三十二相得見如來，何以故？如來說三十二相，即是非相，是名三十二相』。¹³⁶

一、所以佛又問：可以三十二相而見說法的如來麼？須菩提答：不能。因為如來說的三十二相，沒有自相可得，不過如幻如化的莊嚴身相，名為三十二相罷了。

二、以身相見如來

樣的沒有實拳。以此類推，色等的和合而假名有微塵之名，即可瞭解。

¹³⁵ 《成唯識論》卷1（大正31，4a7-c5）：

餘乘所執：離識實有色等諸法，如何非有？彼所執色、不相應行、及諸無為，理非有故。且所執色總有二種：一者、有對，極微所成；二者、無對，非極微成。彼有對色定非實有，能成極微非實有故。……是故汝等所執極微必有方分；有方分故，便可分析，定非實有。故有對色實有不成。

五識豈無所依緣色！雖非無色而是識變。謂識生時，內因緣力，變似眼等色等相現，即以此相為所依緣。然眼等根非現量得，以能發識，比知是有；此但功能，非外所造。外有對色理既不成，故應但是內識變現。……為執麤色有實體者，佛說極微，令其除析；非謂諸色實有極微。諸瑜伽師以假想慧於麤色相漸次除析，至不可析，假說極微。雖此極微猶有方分而不可析；若更析之，便似空現，不名為色，故說極微是色邊際。由此應知，諸有對色皆識變現，非極微成。

¹³⁶ 從印順導師著，《般若經講記》，p.128 第二至第三行的說明可以明了此處「佛約法身而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的。」

- 1、在「明心菩提」曾論過可否以身相見如來，那是約「見法即見如來」說。
- 2、現在約「為眾說法者」說。

三、說法、化處、化主皆不可得

所說法，所化處，能化主，一切是無性離相，如幻如化；那麼金剛般若波羅蜜法門，即應當如法的受持奉行了！

己二 校德 (p.80)

『須菩提！若有善男子善女人，以恆河沙等身命布施；若復有人，於此經中乃至受持四句偈等，為他人說，其福甚多』！

一、校德（受持本經及為人說法的功德）

- 1、第一以充滿三千大千世界的七寶布施
- 2、第二以充滿恆河沙數的世界七寶布施
- 3、現在以恆河沙數的身命布施

二、布施的精義：在犧牲自己所有的去利益他人。

三、布施的層次

1、捨財

財物，是生存所必須的；世人貪戀財物，本出於生存的要求。但這畢竟是身外物，施捨了，不一定影響自己的生存。

2、捨身

(1) 自己所有的，最貴重的莫過生命。捨財還容易，捨身可難了。身命即生命的當體，以此布施，生存立刻有問題，這大非容易。如儒者所說「殺身成仁」，「捨生取義」，也即是身命布施的一端。

(2) 佛法以一切眾生，全體人類為悲濟的對象，所以本於慈悲的利他行——布施，不分人我，救濟一切，擴大到一切眾生界，不惜自己的身命。身命布施，除了出於同情的悲心而外，也有為了真理的追求——求法而不惜捨身的。

3、受持與講說般若比身命布施的功德更大¹³⁷

◎身命布施的功德，雖比外財施大得多，但還是暫時的不究竟的救濟。

◎受持與講說般若，是思想的文化的救濟，能拯拔墮落的人格，開發錮蔽者的智慧，使他趨向光明，一直到究竟的解脫。所以，比身命布施的功德，要多到無可計算了！

¹³⁷ 為求法而不惜捨身的佈施：

(1)《華嚴經》卷 18（大正 9，512b2-9）。

(2)《大智度論》卷 11（大正 25，143b28-c15），卷 49（大正 25，412a12-23），卷 88（大正 25，682b7-13）。

丁二 歎奉持功德

戊一 空生歎法美人

己一 深法難遇歎 (p.82)

爾時，須菩提聞說是經，深解義趣，涕淚悲泣而白佛言：『希有世尊！佛說如是甚深經典，我從昔來所得慧眼，未曾得聞如是之經！』

一、受持的真義

受持，含有讀誦、書寫、思惟、實行等。

二、大乘經稱歎受持經典功德的用意

1、大乘經的性格

受持經典的功德，一切大乘經無不極力稱歎。

2、以稱歎讀誦等功德而引人深入深奧義

學佛的目的，在乎悟佛所悟，行佛所行。然而，如沒有理解，怎能實行？沒有讀誦，又從何去理解？不聽不見，又怎麼知道去讀誦？由見聞而讀誦、而理解、而實行、而證入，聽聞、讀誦，豈非為行證的根本嗎？所以大乘經中，都極力稱歎讀誦等功德，以引人深入。

3、稱讚誦持功德的變相問題

如神秘的讀誦禮拜，不求解，不起行，以為功德已大極了。甚至稱讚誦持功德，成為變相的符咒，這怕不是功德，而反是無量罪惡呢！

三、空生，就是須菩提。他深刻的理解到般若法門的義趣——義是義理，趣是意趣，感到法門的希有！想到過去流轉生死的情景，非常慚愧；想到如來的慈悲救拔，得以超脫而聽聞菩薩行，又是無限的感激，所以就不自覺的涕淚悲泣起來。他向佛說：希有！希有！如來所說的甚深微妙法門，我從過去所得慧眼以來，未曾聽說過這樣甚深的法門；這次竟然聽到了，是多麼的欣幸！

1、佛法中的「眼」

(1) 大乘的慧眼

慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。

(2) 《阿含經》的法眼

《阿含經》中，稱為法眼，法即實相的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。（*參考原書「五眼」的內容）

(3) 【金剛經】須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智。

2、須菩提說從來沒有聽過這樣的經，可作二釋：

(1) 從大悲為本，無所得為方便的菩提心行說，聲聞行者確乎不知的。

(2) 從離相徹悟的實相說，須菩提久已正覺，而且能與佛共論，於此般若法門，何致驚奇如此！

3、須菩提代表一般取相的聲聞行者

大弟子在法會中，不論是問是答，都有當機的領導作用。現在（須菩提）代表那些取相的眾生，特別是執有諸法實性的增上慢聲聞，所以說從未得聞。極力稱歎深法的難聞，使他們注意而受持這離相妙悟的般若。

四、漢譯本的差異

玄奘譯及義淨譯，將須菩提請問法門名字一段，移在本節之下。但流支，真諦等譯，又都與本譯相同。奘譯與淨譯，似乎同於世親的釋論本。而無著論的釋本，與本譯相近。

【開仁按】若從《金剛經梵漢對照本》之 pp.39-40 (13-1 至 13-3) 及 pp.45-46 (14-3) 來校勘，似乎只有「義淨」譯本有「誤置經文次序」的問題，玄奘譯本與其他譯本相同。

己二 信者難能歎 (p.84)

世尊！若復有人得聞是經，信心清淨，則生實相，當知是人成就第一希有功德。世尊！是實相者，則是非相，是故如來說名實相。世尊！我今得聞如是經典，信解受持，不足為難。若當來世後五百歲，其有眾生得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相。所以者何？我相即是非相，人相、眾生相、壽者相即是非相。何以故？離一切諸相，則名諸佛。」

一、空生稱歎深法難逢後，接著說：如有人聽了這深妙法門，能離一切妄相而清淨信心——生實相，這是極為難得的！是成就第一希有功德的！但實相如何可說，所以須菩提隨即說：實相，實即是非相，是離一切名言測度的畢竟空寂；從不為虛誑妄取相所惑亂，名之為實相。

1、對此經生實信

前文，空生疑未來眾生不能聽此經而生實信，現在是肯定的說有人能生實信。

2、淨信

信，以「心淨為性」。但此中的淨信，是離戲論而顯的心自清淨，是如實相而知的證信，即清淨增上意樂或不壞信。聞此經而能生淨信，即能生實相。

3、實相 (bhūta-samjñā, 也作實想，以為真實)

◎實相，異譯作實想。想即智慧的別名，如經說無常想、無我想等。

◎實相即如實相而知的般若；生實相，即「一切法不生則般若生」。¹³⁸諸法實相，

¹³⁸ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈照明品〉(大正 8, 302c17-28):

舍利弗白佛言：「世尊！云何應生般若波羅蜜？」

佛告舍利弗：「色不生故，般若波羅蜜生；受、想、行、識不生故，般若波羅蜜生。檀那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生；乃至禪那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。內空乃至無法有法空，四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切智，一切種智不生故，般若波羅蜜生——如是諸法不生故，般若波羅蜜應生。」

舍利弗言：「世尊！云何色不生故，般若波羅蜜生？乃至一切諸法不生故，般若波羅蜜

即諸法的實相不可得；因為一切法的實相不可得，所以名為實相。這是般若法門的實相說，顯示般若的特色！

二、須菩提又說：我能聽深妙的經典而信解受持，還不算難。當來世後五百歲中，如有眾生能聽此經而信解受持的，這才是第一希有哩！因為，我生逢佛世，佛說是那樣的善巧，一言一語都從實悟中來，格外親切有味！所以信解領受，不足為難。佛後五百年，人根轉鈍，時間又經久了，佛法又是彼此展轉傳來。所以，那時的眾生，如能信解受持般若深法，真是難中之難！

◎經中每勸人發願，見佛聞法，理由也在此。

三、後五百歲的眾生，信解受持這《金剛般若經》，為什麼第一希有？因為，這人已沒有我等四相的取執了。能離我等四相，即能離法相與非法相，所以說：離虛妄顛倒的諸相，即名為佛。

1、佛法隨行隨證

◎不問時代的正法、像法，不問地點的中國、邊地，能否信解般若，全在眾生自己，是否已多見佛，多聞法，多種善根，是否能離四相而定。

◎無我等四相，並非實有我等四相，而加以取消或摧毀。要知道：我等本不可得，由於眾生的顛倒，無中執有；所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已。

2、若見諸相非相，即見如來

◎這與上文的「若見諸相非相，即見如來」，完全同一。

◎離四相，或者以為與佛相差還遠。不知約覺悟實相——無分別法性說，與諸佛一覺一解脫，平等平等，也得名為佛。

※古人說：「須陀洹名初得法身」。¹³⁹

※論說：「佛陀，是覺悟真實之義，此名通於聲聞、獨覺及無上菩提三者」。¹⁴⁰

應生？」

佛言：「色不起、不生、不得、不失故，乃至一切諸法不起、不生、不得、不失故，般若波羅蜜生。」

(2)《大智度論》卷40（大正25，498b7-13）：

舍利弗已問供養般若事，今問行者：「云何生般若波羅蜜？」

佛答：「若行者觀色等諸法不生相，是則生般若波羅蜜。」

舍利弗復問：「云何觀色等不生故，般若波羅蜜生？」

答曰：「色等因緣和合起，行者知色虛妄不令起，不起故不生，不生故不得，不得故不失。」

(3)印順導師《般若經講記》p.50。

¹³⁹《鳩摩羅什法師大義》卷1（大正45，126b28-c4）：

法性者，有佛、無佛常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為「法」；乃至經文章句，亦名為「法」。如須陀洹得是法分，名為初得法身；乃至阿羅漢辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。

¹⁴⁰(1)《大智度論》卷4（大正25，86a28-b2）：

復次，三種道皆是菩提：一者、佛道；二者、聲聞道；三者、辟支佛道。

戊二 如來勸行歎勝

己一 略歎勸行

庚一 正說

辛一 略歎 (p.87)

佛告須菩提：『如是！如是！若復有人得聞是經，不驚、不怖、不畏，當知是人甚為希有！何以故？須菩提！如來說第一波羅蜜，非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。

一、佛說：是的！後五百歲中，假使有人得聞此經，能不驚、不怖、不畏，這的確是難得的！

1、信解般若空法不易

◎眾生為普遍的成見——自性妄執所誑惑，聽見畢竟空，不能不驚慌而恐怖起來！

◎神教徒怕動搖了他們的上帝，

◎哲學家怕失去了他們所唯的物或心，

◎學佛者怕流轉還滅無從安立，

※《智論》說：「五百部聞畢竟空，如刀傷心。」¹⁴¹

辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為「菩提」；佛功德中菩提稱為「菩提」。
→是名「菩提薩埵」。

(2)《大智度論》卷 18 (大正 25, 195a27-28)：

「三菩提」：佛菩提、辟支迦佛菩提、聲聞菩提 (更不復學、智滿足之名也)。

(3)《大智度論》卷 47 (大正 25, 400b22-26)：

「如金剛三昧」者：能破一切諸煩惱結使，無有遺餘；譬如釋提桓因手執金剛，破阿修羅軍。即是學人末後心，從是心次第得三種菩提：聲聞菩提，辟支佛菩提，佛無上菩提。

(4)《大智度論》卷 53 (大正 25, 436b5-13)：

「菩薩」者：

菩提有三種：有阿羅漢菩提，有辟支佛菩提，有佛菩提。無學智慧清淨無垢故名為「菩提」。菩薩雖有大智慧，諸煩惱、習未盡故，不名「菩提」。此中但說一種，所謂「佛菩提」也。

薩埵 (秦言眾生)，是眾生為無上道故發心修行。

復次，「薩埵」名大心；是人發大心求無上菩提而未得，以是故名為「菩提薩埵」。佛已得是菩提，不名為「菩提薩埵」，大心滿足故。

(5) 印順導師《華雨集》(二) pp.59-60：

在佛弟子，特別是有所證悟的聖弟子，崇拜佛功德的偉大；「法乳恩深」，深感佛的慈悲，越來越覺得佛是遠超於一般出家聖弟子的。這才佛本來也稱為「阿羅漢」，聖弟子 (阿羅漢) 也被稱為「如來」，而現在，佛不再只是 (聖弟子)「正覺」，而更進稱為「無上等正覺」了。

¹⁴¹ 五百部聞畢竟空，如刀傷心：

(1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.376。

(2)《大智度論》卷 63 (大正 25, 503c1-5)：

是聲聞人，著聲聞法、佛法，過五百歲後，各各分別有五部 (宋元明三本、宮本：「五百部」)。從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心。

※《中論》青目釋：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？」¹⁴²

※《成唯識論》說：「若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧！」¹⁴³

2、畢竟空而宛然有

這唯有能於畢竟空中，成立無自性的如幻因果，心無所著，才能不落懷疑，不生邪見，不驚、不怖、不畏，這真可說是火裡青蓮！

二、所以說：如來說第一波羅蜜。然而，第一波羅蜜，即是無可取、無可說，唯其離相不可得，為萬行的宗導，而被十方諸佛讚歎為第一波羅蜜。

◎三句論法

- 1、信解如此不易，可見般若的究竟第一，所以說：如來說第一波羅蜜。
- 2、然而，第一波羅蜜，即是無可取、無可說，也即是第一不可得，波羅蜜不可得。
- 3、唯其離相不可得，所以為諸法的究極本性，為萬行的宗導，而被十方諸佛讚歎為第一波羅蜜。

辛二 勸行

王一 忍辱離相勸 (pp.88-89)

須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。是故須菩提！菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提心！不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應生無所住心！若心有住，則為非住，是故佛說菩薩心不應住¹⁴⁴色布施。須菩提！菩薩為利益一切眾生，應如是布施！如來說一切諸相，即是非相。又說一切眾生，則非眾生。

¹⁴² 《中論》卷1〈觀因緣品〉(青目釋)(大正30, 1b29-c7)：

佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字，聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見：若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦！取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此中論。」

¹⁴³ 《成唯識論》卷3(大正31, 16a6-15)：

有執大乘遣相空理為究竟者，依似比量撥無此識及一切法，彼特違害前所引經，智斷證修染淨因果，皆執非實，成大邪見。外道毀謗染淨因果，亦不謂全無，但執非實故。若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧。誰有智者為除幻敵，求石女兒，用為軍旅？故應信有能持種心，依之建立染淨因果，彼心即是此第八識。

¹⁴⁴ 從梵文 a-pratiṣṭhitena bodhi-sattvena 來說可有兩種解釋：

- (1) 以 a-pratiṣṭhitena 為形容詞，用以修飾 bodhi-sattvena，而譯作「被無住的菩薩」。
- (2) 以 bodhi-sattvena 為動作的發出者，即以具格代替主格，以 a-pratiṣṭhitena 為副詞，表手法、手段，而譯作「被菩薩以無住」。

一、本經的殊勝

- 1、法門那樣深，淨信者的功德那樣大！所以佛告須菩提：學佛法者，應依此經所說而發心修行。
- 2、大乘般若波羅蜜，不偏於理證，而是與施、戒、忍等相應，表現般若大用的。本經以大悲利他的菩提心為本，所以上文偏說布施，而此處又特別讚歎忍辱。

二、佛法中的忍¹⁴⁵

1、忍的意義¹⁴⁶

梵語羸提 (kṣānti)，即是忍。

- (1) 忍辱、忍苦耐勞：屬意志
- (2) 忍可 (即認透確定)、認可事理：屬知解

2、論說忍有三：¹⁴⁷

- (1) 忍受人事間的苦迫，叫「生忍」；
- (2) 忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫「法忍」；

¹⁴⁵ 忍之種類：

- (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 376 (大正 6, 944c8-26)；卷 378 (大正 6, 953b22-c26)。
- (2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 23 (大正 8, 390c11-26)。
- (3) 《大智度論》卷 14、卷 15 (大正 25, 164b1-172a15)，卷 29 (大正 25, 272a11-16)。

¹⁴⁶ (1) 印順導師著，《般若經講記》，p.130。

- (2) 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.364：
平常說忍辱，但是不計他人的惱害，這是忍的狹義。正確的忍的意義，即對於一切境界，心能不為所動。

¹⁴⁷ (1) 《大智度論》卷 5 (大正 25, 97a25-c4)：

「已得等忍」者：

問曰：云何「等」？云何「忍」？

答曰：有二種等：眾生等，法等；忍亦二種：眾生忍，法忍。…

得等忍菩薩，於一切眾生不瞋不惱，如慈母愛子。如偈說：「觀聲如呼響，身行如鏡像；如此得觀人，云何而不忍？」是名「眾生等忍」。

云何名「法等忍」？善法、不善法，有漏、無漏，有為、無為等法——如是諸法入不二入法門、入實法相門；如是入竟，是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名法等忍。如偈說：「諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非非不生滅。」

已得解脫 (丹注云：於邪見得離故言「解脫」也)，空非空 (丹注云：於空不取故言「非」也)，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名「無生忍」，是助佛道初門。以是故「已得等忍」。

(2) 《大智度論》卷 6 (大正 25, 106c16-107a16)：

問曰：先已說等忍、法忍，今何以故復說「大忍成就」？

答曰：此二忍增長名為「大忍」。

復次，等忍在眾生中一切能忍，柔順法忍於深法中忍；此二忍增長，作證，得無生忍，最後肉身，悉見十方諸佛化現在前於空中坐。是名「大忍成就」。

(3) 《瑜伽師地論》卷 42 (大正 30, 523a28-524c15)：

耐他怨害忍。安受眾苦忍。法思勝解忍。

(4) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.296：

1、耐怨害忍，2、安受苦忍，3、諦察法忍：正確地思擇而悟入佛法。

(3) 忍可諸法無生性，叫「無生忍」，無生忍即般若慧。

3、忍對菩薩道的意義

(1) 常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱為例。

(2) 不論世間事或出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。

(3) 尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。為眾生而實行利濟，眾生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度眾生？所以為了度生，成佛大事，必須修大忍才能完成。

4、忍的特性

(1) 忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。

(2) 忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目标而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！

三、佛告須菩提：般若是第一波羅蜜，即具足六波羅蜜。例如忍辱波羅蜜，在與般若相應而能深忍時，即能忍的我，所忍的境與忍法，都不可得，所以即非忍辱波羅蜜。能如此，才能名為忍波羅蜜。關於忍辱，如來舉過去的本生來證明：如在過去生中，歌利王支解割截我的身體。那時，我沒有我等四相。假使執有我等四相，就要起極大的瞋恨心；即使無力反抗，也必怨恨在心，這即不能忍辱了。由此，可證明當時沒有我等四相；無我，所以能大悲，能大忍！

◎忍辱的故事

1、歌利王 (kalīṅga-rāja) 與忍辱仙人 (kṣāntivādī ṛṣis) ¹⁴⁸ (釋迦本生)

2、禪宗二祖慧可

¹⁴⁸ (1) 《賢愚經》卷 2〈12 羸提波梨品〉(大正 4, 359c8-360b7)。

(2) 《大智度論》卷 14 (大正 25, 166c2-21)：

復次，行者常行慈心，雖有惱亂逼身，必能忍受。譬如羸提仙人，在大林中修忍行慈。時迦利王將諸婬女入林遊戲，飲食既訖，王小睡息，諸婬女輩遊花林間，見此仙人，加敬禮拜，在一面立。仙人爾時為諸婬女讚說慈忍，其言美妙，聽者無厭，久而不去。迦利王覺，不見婬女，拔劍追蹤，見在仙人前立，憍妒隆盛，瞋目奮劍而問仙人：汝作何物？仙人答言：我今在此修忍行慈。王言：我今試汝，當以利劍截汝耳鼻，斬汝手足，若不瞋者，知汝修忍。仙人言：任意！王即拔劍截其耳鼻，斬其手足，而問之言：汝心動不？答言：我修慈忍，心不動也！王言：汝一身在此無有勢力，雖口言不動，誰當信者？是時仙人即作誓言：若我實修慈忍，血當為乳。即時血變為乳，王大驚喜，將諸婬女而去。是時林中龍神為此仙人雷電霹靂，王被毒害，沒不還宮。以是故言於惱亂中能行忍辱。

(3) 《大毘婆沙論》卷 128 (大正 27, 914c-915a)。

(4) 《大智度論》卷 4 (大正 25, 89b12-14)；卷 26 (大正 25, 252a28-b1)；卷 88 (大正 25, 682a8-9)；卷 99 (大正 25, 749b18-19)。

四、如來又說：我不但在歌利王時如此，在過去五百世中，作忍辱仙人，也是一樣的沒有我相、人相、眾生相、壽者相的。

◎這可見修菩薩行的，是怎樣的重視般若相應的忍辱波羅蜜了！

五、說到這裡，佛總結而勸告眾人說：菩薩發心，應離一切相而發無上遍正覺心！一切相，雖無量無邊，但不出六塵境相。所以離相發心，即不應該住色塵相而發心，不應住聲、香、味、觸、法相而發心，應一切無所住而生大菩提心。假使發心的人，心有所住，即取相著相，就不能安住於阿耨多羅三藐三菩提心。所以佛在前面，曾經說過：發無上遍正覺心的菩薩，不應住色等相而布施。要利益眾生，應這樣的無住布施。所以接著說：如來說的一切相，即是非相。說的一切眾生，即非眾生。通達非相非眾生，所以能布施，所以能忍辱。

- 1、離相發心，即發勝義菩提心，也就是明心菩提。
- 2、布施是法，眾生是人。若執法相、人相，即不過人天施善，不能成為利益眾生的大行。

王二 佛說無虛勸 (pp.92-93)

須菩提！如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者。須菩提！如來所得法，此法無實無虛。須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。

一、如來以佛說的真實，勸人信受奉行。但接著說：可不要誤會，以為如來說什麼宇宙的實體了！如來所證覺的，是無所謂實、無所謂虛的。

1、如來是「真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」¹⁴⁹

◎此五句，都是真實可信的意思。

◎如從差別的字義說：

- (1)「真」是不妄的，
- (2)「實」是不虛的，
- (3)「如」是一樣的；
- (4)「不誑」即是實的，

¹⁴⁹ (1)《長阿含經》卷12〈17清淨經〉(大正1, 75c6-10)：

如來於過去、未來、現在——應時語、實語、義語、利語、法語、律語，無有虛也。佛於初夜成最正覺及末後夜，於其中間有所言說，盡皆如實，故名如來。復次，如來所說如事，事如所說，故名如來。

(2)《中阿含經》卷34〈1大品〉(137經)(大正1, 645b18-25)：

如來從昔夜覺無上正盡之覺，至于今日夜，於無餘涅槃界當取滅訖；於其中間，若如來口有所言說、有所應對者，彼一切是真諦、不虛、不離於如，亦非顛倒，真諦審實。若說師子者，當如說如來。所以者何？如來在眾有所講說，謂師子吼。一切世間，天及魔、梵、沙門、梵志，從人至天，如來是梵有，如來至冷有，無煩亦無熱，真諦不虛有。

(3)印順導師《般若經講記》p.27。

(5)「不異」即是如的，

◎「如來 (tathāgata)」的梵語，本有如法相而說的意思，所以佛說是一切可信的。¹⁵⁰

2、真語等五句，別譯少「不誑語」一句。

【開仁按】參考《金剛經梵漢對照本》pp.53-54(14-17)之義淨譯本有此一句。

3、以真去妄的方便

◎凡夫為無明所覆，¹⁵¹於無所有中執為如是實有，不契法性，所以稱為虛誑妄取。為遣此虛妄執相，所以又稱不虛誑相現的空性為實相。

◎眾生執著實有，佛責斥為虛妄的。雖本無虛妄相可得，勸眾生離此取著，所以說離妄相而見實相。以真去妄，為不得已的方便。如真的虛妄淨盡，真實也不可得，如以雹擊草，草死雹消。所以說：如來所得法無實無虛。

二、菩薩修菩薩行，應契會此無實無虛。若心住於色等法而行布施，這如走入無光的闇室，一切都不能見；反之，菩薩心不住於色等法而行布施，那就如明目人，在日光朗照的地方，能見種種的形色。

1、布施與般若

布施要與般若相應，不著一切，即能利益眾生，趨入佛道，莊嚴無上的佛果。

2、修學般若，略有二行

(1) 入理：即於定中正觀法相，達自性空而離相生清淨心。

(2) 成行：即本著般若的妙悟，在種種利他行中，離妄執而隨順實相。大乘般若的特色，更重於成行。在成行中，本經特重於利他為先的布施。¹⁵²

¹⁵⁰ (1)《大智度論》卷2〈1序品〉(大正25, 71b14-19):

佛功德無量，名號亦無量；此名取其大者，以人多識故。復有異名，名多陀阿伽陀等。云何名多陀阿伽陀 (tathāgata)？如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。

(2) 印順導師著，《如來藏之研究》，pp.12-13：

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」。「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。「如」是平等不二的實相，佛就是如如的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就(來)。如來為十號的最前者，佛為最後者，如來與佛，一般也可以通用。

¹⁵¹ 《雜阿含經》卷12(294經)(大正2, 84a6-14):

世尊告諸比丘：「諦聽，善思，當為汝說。諸比丘！彼愚癡無聞凡夫，無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身；還受身故，不得解脫生老病死、憂悲惱苦。所以者何？此愚癡凡夫本不修梵行，向正盡苦，究竟苦邊故。是故身壞命終，還復受身；還受身故，不得解脫生老病死、憂悲惱苦……。」

¹⁵² 按：此說與菩提達摩所唱的「二入」——理入〔悟理〕、行入〔修行〕似可相互對照。詳見：印順導師著《中國禪宗史》pp.9-11、p.34。

庚二 校德 (pp.94-95)

須菩提！當來之世，若有善男子善女人，能於此經受持、讀誦，則為如來以佛智慧悉知是人，悉見是人，皆得成就無量無邊功德。須菩提！若有善男子善女人，初日分以恆河沙等身布施，中日分復以恆河沙等身布施，後日分亦以恆河沙等身布施，如是無量百千萬億劫以身布施；若復有人聞此經典信心不逆，其福勝彼，何況書寫、受持、讀誦、為人解說！

一、將來如有善男子善女人，能受持、讀誦這般若妙典，那即為如來的大智慧眼，在一切時、一切處、一切事中，完全明確的知道、見到，能常為如來所護持，他的功德是無量無邊的。

1、校德：此第四番校德。

為了顯示功德的無量，舉喻校量。

2、時：中國：分一天為十二時。

印度：分為六時，日三時，夜三時。

白天的三時：約十點鐘以前為初日分，

十點到下午二點為中日分，

二點鐘以後是後日分。

二、假使有人，在每日三時中，三度以恆河沙數這麼多的身命，為有情而犧牲——布施；而且不是一天兩天，又經過無量百千萬億劫這麼久；這比上文所說的恆河沙等身命布施，功德更殊勝了！

◎喻有「實喻」「假喻」，¹⁵³這是假設的比較，總之形容功德的不可勝算罷了！

三、然而，如另有人，聽聞這般若經典，能生信心，隨順般若而不違逆，那功德即勝過前人多多了！單是「信順」的功德即如此，何況更進一步的書寫、受持、讀誦、為他人演說呢！功德當然更大了！

◎這樣的稱歎受持等功德，實因本經的功德殊勝，如下文所說。

¹⁵³ (1)《大智度論》卷 35 (大正 25, 320b9-10)：譬喻有二種：一者假以為喻；二者實事為喻。

(2)《大智度論》卷 55 (大正 25, 449b4-29)：

須菩提作是念：「般若波羅蜜力，假令有法勝涅槃者，能令如幻，何況涅槃？」

何以故？涅槃，一切憂愁苦惱畢竟滅。以是故，無有法勝涅槃者。

問曰：若無法勝涅槃者，何以故說「若有法勝涅槃，亦復如幻」？

答曰：譬喻法，或以實事、或時假設，隨因緣故說。如佛言：「若令樹木解我所說者，我亦記言得須陀洹。但樹木無因緣可解，佛為解悟人意故引此喻耳。

涅槃是一切法中究竟無上法，……終不為魔王、魔人所破。如《阿毘曇》中說：

「有上法者，一切有為法及虛空，非智緣盡；無上法者，智緣盡，所謂涅槃。」

是故知無法勝涅槃者。須菩提美般若波羅蜜力大，故言「若有法勝涅槃者，是亦如幻。」……般若波羅蜜智慧，破一切有法；乃至涅槃，直過無礙，智力不減，

直更無法可破。是故言「設有法勝涅槃，智慧力亦能破」。

(3)《大智度論》卷 57 (大正 25, 467a22-b12)。

己二 廣歎顯勝

庚一 正說

辛一 獨被大乘勝 (p.96)

須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德！如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持、讀誦、廣為人說，如來悉知是人、悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德。如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！若樂小法者，著我見、人見、眾生見、壽者見，則於此經不能聽受、讀誦、為人解說。

一、般若的功德，那裡說得盡？若要略的說：本經有不可思議、不可稱量的無邊功德。

1、思議、稱量

「思」是內心的計算，「議」是口頭的說明，

「稱量」是衡度他的多少。

凡是可思可議可稱可量，無論如何多，總是有限的有邊的。

2、不可思議、不可稱量

般若與空相應，所以是不可以思議稱量其邊際的。

二、這樣大功德的妙法，如來不為小乘行者說，為發大乘心者說，為發最上乘心者說。

1、大乘、最上乘

◎「大」是廣大義，「最上」是究竟無上無容義；

◎形容法門：廣大無邊——含容大，
至高無上——殊勝大。

2、雖說為二名，並無差別，同是形容菩薩乘——行果的殊勝。¹⁵⁴

¹⁵⁴ (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.255：

就「相對」義而言：(A) 殊勝大：超勝了小乘。(B) 含容大：含容了小乘。

就「絕待」義而言：(A) 超勝到無所對待。(B) 含容到無所不攝。

(2) 印順導師《攝大乘論講記》pp.2-3：

「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。

一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。……這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。

二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

(3) 印順導師《勝鬘經講記》p.85：

大乘法體，確不是對小，而是絕對的。依言施設，摩訶(大)有大、多、勝三義，即以多及勝來顯示大義。約數量，眾多名大；約質量，殊勝名大。

三、這是但為菩薩說的妙法，所以如有人聽了能受持、讀誦、廣為人說，這就是菩薩。就為如來知見，而得不可思議的功德。這樣的人，即能荷擔如來的阿耨多羅三藐三菩提。

1、荷、擔

「擔」是擔在肩上，「荷」是負在背上。

意思說：能領受信解的人，對於無上正等菩提，就能擔當得起。

2、紹隆佛種

◎如來證得無上菩提，為了救度眾生；為眾生種種教化，即是如來的廣大家財——**弘法為家務，利生為事業**。能信受轉化，即是能負起這度生重任，紹隆佛種！

◎如來所以為發大乘者說，即希望他們能信解受持這般若大法，立大志願，起大悲心，以無所得為方便，負起度生的責任來！

◎本來，無上正等菩提，「是法平等，無有高下」，眾生皆有此法寶藏分。但問題不但是願承當或肯承當，而是能夠承當。

◎所以，發大乘心者，要能信解此甚深教授，從無我大悲中去承當，從利他無盡中去圓成！

四、繼承如來家業，這是第一等大事，所以如來不願為學小乘者說的。因為好樂小法的人，住著在我見、人見、眾生見、壽者見，不能於此般若深法，聽受乃至為人解說的。

1、小乘人為己心重

◎小乘人為己心重，急急於「逮¹⁵⁵得己利」。他們但求解脫而已，何必修學廣大甚深的教法？何必經三大阿僧祇劫？¹⁵⁶何必廣行布施、忍辱，廣度眾生？

◎只顧自己，所以說他們住於我見。他們既不求大乘，如來當然也不為他們說了！

2、說樂小乘者住著我見的理由

※聲聞者能得無我，是共許的，這裡為什麼說樂小乘者住著我見呢？

¹⁵⁵ 逮：obtains 獲得，attains 獲得、到達。

¹⁵⁶ (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.413：

三大阿僧祇劫有二種解說：(A) 時間劫，(B) 德行劫：以功德來計算。(依功德來計算，三大阿僧祇劫，一切菩薩修行成佛，都是一樣的。)

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.136：

修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說(可能與大眾部相同)，為後代北方的論師所通用，其實並不一定。所以《大智度論》這樣說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。無量阿僧祇劫，《佛本行集經》也有此說，不一定是大乘者的創說。又梁譯《攝大乘論釋》說：「有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫」。後二說，是梁譯所獨有的。《論》說七阿僧祇劫，是「餘部別執」，「別部執」，也應該是部派的異說。

(1) 如實說：約「證理平等」說。

本經上文說：「不得法空，即著我見」，這是約三乘同入一法性說，是引導聲聞行者不著於法相，迴心大乘。

(2) 方便說：約「事行抑揚」說。

此處說樂小法者住於我見，約他們不能大悲利他說，是方便說；是折抑小乘，使他們慚愧回心。

辛二 世間所尊勝 (p.99)

須菩提！在在處處若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養；當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處。

一、佛對須菩提說：不論什麼地方——在在處處，只要有此《般若經》在，世間眾生即應當尊敬供養。因為，此經所在的地方，即等於佛塔的所在。所以，有經的地方，就等於有佛塔了。為了尊敬法身，所以應尊重恭敬供養，每帶香花來供佛。

二、佛塔 (stūpa) 與僧伽藍¹⁵⁷

◎佛塔，本是供養佛身的；僧伽藍——寺院，是住出家眾的。

◎中國的佛寺，混合了這二者。

三、如來身

1、如來色身：佛塔，主要是供養佛的舍利、像設，舍利是如來色身的遺留。

2、如來法身：佛說的教法，是如來法身的等流。證法性者名為佛；佛說的教典，是佛證覺法性而開示的，所以也稱為法身。

四、印度與中國佛徒的習慣不同

1、印度佛徒

◎每以緣起偈安塔中供養，名法身塔。¹⁵⁸所以，有經的地方，就等於有佛塔了。為了尊敬法身，所以應尊重恭敬供養。供養佛塔，《四分律》等都有說明。¹⁵⁹

◎佛在世時，弟子來見佛，大都繞佛一匝或三匝，然後至誠頂禮。在家佛弟子，每帶香花來供佛。香有燒香、塗香、末香：¹⁶⁰

燒香：即我國常用以焚供的。

塗香：也是末香，但以油調和後，塗在佛足上等。

末香：是細香末，是散在佛身或佛住的地方。

※供佛如此，供養塔——色身塔、法身塔也如此。

¹⁵⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.1061-1069：「塔寺與塔寺比丘」一項中有詳述中國、部派及大乘的「塔」義。

¹⁵⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.79-81。

¹⁵⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.58-67：「塔的建築與供養」一項中有詳述律典中供佛塔的情況。

¹⁶⁰ 「香」：參考《佛光大辭典》，pp.4005c-4007b。

2、中國佛徒

對於佛經，也一向很尊重的。如叢林裡的藏經，總說是請來供養的，這本來是不錯的。不過，供養教法，除了敬禮，焚香、獻華而外，還要讀誦、思惟，廣為人說，這也是供養，而且是最勝的供養！

辛三 轉滅罪業勝 (p.100)

復次、須菩提！善男子善女人，受持、讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。

一、依前所說，受持本經的，應該為人尊敬了！然而，有人從未為別人輕視，等到受持讀誦《金剛般若經》，不但不因此而受人尊敬，反而遇到別人的輕視，這是常使人退悔的。然而不應為此而疑惑、退心！這即是前生惡業轉輕或消滅了的象徵。

◎重業輕受¹⁶¹

¹⁶¹「現世輕受」：

(1)《十住毘婆沙論》卷6(大正26,48c12-49b5)：

《如來智印經》中說：「佛告彌勒！諸菩薩深心愛樂阿耨多羅三藐三菩提者，有罪應在惡道受報，是罪輕微，後世受惡形，或多疾病，無有威德，生下賤家、貧窮家、邪見家、邪業自活家，生違意處、多憂愁處，國土破壞、聚落破壞、居家破壞、所愛破壞，不遇善知識，常不聞法，不得利養。若得麤弊，常不自供。能令下賤之所信敬，於諸大人不得信敬。修集諸福時，多有障礙，不得成就。諸根闇鈍，習禪意亂。不得無漏覺意功德。不知經法，隨宜所趣，乃至惡夢償惡道報。」

又佛說：「人有小罪，今世可受報；是罪轉多，便墮地獄。云何是人今世小罪轉多，而墮地獄？有人不修身、不修戒、不修心、不修慧，無有大意，是人小罪，便墮地獄。云何是人罪，今世應受報，罪不增長，不入地獄？有人修身、修戒、修心、修慧。有大志意，心無拘閼。如是人有罪，不復增長，今世現受。譬如人以小器盛水，著一升鹽則不可飲。若復有人以一升鹽投於大池，尚不覺鹽味，何況巨飲！何以故？水多鹽少故；罪亦如是。」

今世輕受：又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受。……又如阿輸伽王以兵伏闍浮提，殺萬八千宮人。先世施佛土故，起八萬塔，常於大阿羅漢所聽受經法，後得須陀洹道，即人身輕償。如是等罪，多行福德，志意曠大，集諸功德故，不墮惡道。

(2) 相關資料：

※《如來智印經》卷1(大正15,472b28-c17)、《大乘智印經》卷4(大正15,485a27-b10)。

※《中阿含經》卷2〈業相應品〉〈鹽喻經1〉(大正1,433a13-b12)。

※頻婆娑羅王所證果位，《人仙經》卷1(大正1,214c2-6)、《大智度論》卷3(大正25,78a9-11)、《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷1(大正23,911a17)謂得須陀洹果，《觀無量壽佛經》卷1(大正12,341c1-4)謂得阿那含果。

※《阿闍世王經》(大正15,389a10-406b9)、《文殊支利普超三昧經》(大正15,406b20-428a26)。《大智度論》卷63(大正25,506b7-14)說：「五逆罪人，惡罪常覆心，疑今世、後世業果，何況能信甚深般若！雖復書經卷供養，望免惡罪，去般若大遠。或有遇善知識，先世精進，福德利智，第一信般若波羅蜜，清淨因緣，能得如所說果報。如阿闍世王殺父之罪，蒙佛、文殊師利善知識故，除其重罪，得如所說般若果報，受無上道記。」

(3) 印順導師《華雨集》(二) pp.195-196：

- 1、我們現生人中，無論境遇如何，過去所造的惡業，潛在而未發的極多。一遇因緣，就會感受應得的果報，或墮地獄、畜生等。
- 2、讀誦《般若經》者，所有過去應墮惡道的罪業，因受持此經的功德力，而現世輕受了；受人輕視的微報，即不會再感惡道等報。而且種下了般若種子，將來定可證得無上正等菩提。

二、佛教的業力觀

1、世間：專約現世說的業力觀

有作惡的人，作事件件如意，多福多壽。有作善事的人，反而什麼都不行，一切困難。尤其是惡人迴心向善，境遇倒一天不如一天，家產一天天消失，使人懷疑老天的公道！

2、佛教：業感緣起

(1) 佛法說業力，通於三世。

(2) 若信佛教的三世因果說，知有業現受，有業當來，即能深信善因善果，惡因惡果，而轉惡行善了。¹⁶²

(3) 業是行為的餘勢，行為的善不善，以心為要因，所以如有強有力的智慧和願力，可以使業變質的。

(4) 業是可能性，不一定要發作，是可能轉變的。

(5) 因此，佛教主張有過去業，而不落於「宿命論者」。¹⁶³

庚二 校德 (pp.101-102)

須菩提！我念過去無量阿僧祇劫，於然燈佛前，得值八百四千萬億那由他諸

罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？龍樹有明確的說明，如《十住毘婆沙論》卷6（大正 26，48c-49a）說：「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受」。依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅」（大正 8，750c）。讀誦經典而能消（重）罪業，與《毘婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

(4) 印順導師：《佛法概論》p.99；《成佛之道》，p.68；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.977；《華雨集》（第四冊），p.180。

¹⁶² 《中阿含經》卷44（171經）《分別大業經》（大正 1，706b12-708c28）。

¹⁶³ 印順導師《佛法概論》p.139：

宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力，感得今生的果報。但以為世間的一切，無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。若真的世間一切現象，都是由前生鑄定的，那就等於否定現生努力的價值。佛法雖也說由前生行為的好惡，影響今生的苦樂果報，但更重視現生的因緣力。如小孩出生後，身體是健康的，後因胡吃亂喝以致生病死亡，這能說是前生造定的嗎？如果可以說是前生造定的，那麼強盜無理劫奪來的財物，也應說是前生造定的了。佛法正確的因緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。

佛，¹⁶⁴悉皆供養承事，無空過者。若復有人於後末世，能受持、讀誦此經所得功德，於我所供養諸佛功德，百分不及一，千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

一、如來說：我在過去無量阿僧祇劫前，即未見然燈佛以前，曾遇到過八百四千萬億那由他佛。在這眾多佛前，都是一一的承事供養，沒有空過的；所得的功德，真是無量無邊了。

1、如來以自己經歷的事實，證明受持本經的功德

◎釋迦佛在然燈佛前，授記作佛，即明心菩提。以前，即從初發心以來的二大阿僧祇劫修行。今說無量阿僧祇劫，約小劫說。

◎明心菩提以前的功德，還沒有徹悟離相，雖有智慧功德，都是取相的，有漏有限的。

2、承事 (ārāgya, 供養、親近) 有二：侍奉供給；遵佛所說去行。

二、所以，在末法時代，如有人能受持讀誦《金剛般若經》，隨順性空法門，或者得離相生清淨心，那他所得的功德，當然要比釋尊供養諸佛的功德，超勝得不可計算了。

◎順向離相的大乘行

於本經受持讀誦，順向離相，即能超勝有相修行無數阿僧祇劫，這可見功德的殊勝！菩薩發心修行，以離相無住為本，這才是解脫、成佛的要門，學者應以此為標極而求得之！

己三 結歎難思 (p.103)

須菩提！若善男子善女人，於後末世，有受持、讀誦此經所得功德，我若具說者，或有人聞，心則狂亂，狐疑不信。須菩提！當知是經義不可思議，果報亦不可思議！

一、上面雖廣讚功德，其實受持《般若經》所得的功德，是不可盡說的。即使以如來無方辯才，無限神通，把他完全的說出來，人聽了或許會發狂，或許會疑惑不信，因為這太出於常人的境界了。所以，聽聞、受持乃至為人解說等所得的果報，也出於常情的想像以外，不可思議！

二、不可思議的功德與果報

這與為井底之蛙，說虛空無邊廣大的那樣難以信受一樣。總之，《般若經》的般若相應的大悲妙行，甚深廣大，是不可以心思言議的。

乙二 方便道次第

丙一 開示次第

丁一 請問 (pp.103-104)

爾時，須菩提白佛言：『世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，

¹⁶⁴ Caturaṣīti-buddha-koṭinīyutaśatasahasrāni：八十四百千億兆的佛。帶數釋。(niyuta, 百萬, 兆。音譯為「那由他」)

云何應住？云何降伏其心』？

一、須菩提又重行拈出舊問題，請示佛陀：應怎樣安住？怎樣的降伏其心？

二、般若道和方便道¹⁶⁵

- 1、上來講般若道，以下說方便道。
- 2、方便道即現證般若，進而到達佛果的階段。

三、第二次囑累

- 1、須菩提的請問，及如來的答覆，與前一一樣。不同的，即在答發心的末後，多了「實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者」一句。
◎眾譯相同，唯有玄奘所譯，前文也有此一句。（《金剛經漢譯對照本》，p.9 之 3-4；p.66 之 17-5）
- 2、上來說到明心菩提，約「從凡入聖的悟證」說，是成果；但「望於究竟佛果」，這才是無相發心的起點，即是發**勝義菩提心**。
- 3、前文所問發心，以立願普度眾生而發，是**世俗菩提心**。此處，由深悟無我，見如來法身，從悲智一如中發心，即諸經所說的「紹隆佛種」，「是真佛子」。前後同樣的是發無上大菩提心。

丁二 答說

戊一 明心菩提

己一 真發菩提心 (p.105)

佛告須菩提：『善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。』

一、我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者，與前發菩提心同。

¹⁶⁵ 「般若道和方便道」：

(1) 《大智度論》卷 100 (大正 25, 754b28-c2)：

菩薩道有二種：一者、般若波羅蜜道，二者、方便道。先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累。

(2) 《大智度論》卷 50 (大正 25, 419b17-23)：

「一切諸善功德成滿具足」者，菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足；住八地、九地，利益他人，所謂教化眾生，淨佛世界。自利、利他深大故，一切功德具足。如阿羅漢、辟支佛，自利雖重，利他輕故，不名具足。諸天及小菩薩，雖能利益他，而自未除煩惱故，亦不具足。是名功德具足。(九地竟)

(3) 印順導師《般若經講記》p.16：

二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用。

因發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

二、所化與能化的眾生皆不可得

1、經文前後的表詮不同

- (1) 前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離「薩迦耶見」——我我所執。¹⁶⁶
- (2) 此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。

2、依修行的次第說

- (1) 先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。
- (2) 進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。

¹⁶⁶ (1) 印順導師《般若經講記》p.32：

發心菩提：「所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，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。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

(2) 印順導師《中觀今論》pp.242-244：

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得為我空，於其他一切法上自性不可得為法空。

但我法可有二種：(一)、我即自我，有情直覺自我為主宰者，自我的所依或自我的對象都是法。(二)、經中所說的我與世間，也即是我與法。我指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。

這二種我法，所說的我義極不同。你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。但此我執不是薩迦耶見，薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。

薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

3、中觀者的我法皆空義

中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。¹⁶⁷

4、所化與能化皆不可得

無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。¹⁶⁸

三、我法二空與本經的關係

1、多數學者，以為聲聞能破我執，而大乘才能破法執，這應先破我執而後離相！本經前後大段，一般也判為先破法執，後破我執，即為大矛盾處。

2、又，佛為眾生說法，多明空無我，信解者還多。到了聖智¹⁶⁹親證，反而偏執真常大我。所以，本經於此智證的方便道中，特重於無我的開示。¹⁷⁰這即是說：

¹⁶⁷ (1)《中論》卷3〈觀法品〉(并青目釋)(大正30, 23c16-28):

問曰：若「諸法盡畢竟空、無生無滅，是名諸法實相」者，云何入？

答曰：滅我、我所著故，得一切法空；無我慧名為入。

問曰：云何知諸法無我？

答曰：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。……內外我、我所盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅；業煩惱滅故，名之為解脫……」。

(2) 印順導師《成佛之道》(增注本) pp.358-361。

¹⁶⁸ 《大智度論》卷53(大正25, 437c29-438a14):

問曰：云何是五種菩提？

答曰：一者、柔順忍；二者、無生忍；及三種菩提——於三菩提中過二而住第三菩提。

復有五種菩提：一者名發心菩提：……二者名伏心菩提……三者名明菩提……四者名出到菩提：於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界，到薩婆若。五者名無上菩提：坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。如是等五菩提義。

¹⁶⁹ 《大智度論》卷31(大正25, 294c10-14):

問曰：應實有法不空。所以者何？凡夫聖人所知各異。凡夫所知是虛妄，聖人所知是實。依實聖智故捨虛妄法，不可依虛妄捨虛妄。答曰：為破凡夫所知故名為聖智。

¹⁷⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》pp.753-754:

《金剛般若》的菩薩行，著重在「無我」，如說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」。「其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相」。「實無有法名為菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者」。「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」。「若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德」。在習慣於大乘我法二空，小乘我空的學者，對於菩薩行而著重「無我」，可能會感到相當的難解。

《中論》的〈觀法品〉，由無我我所，悟入「寂滅無戲論」，如說：「滅我我所著故，得一切法空無我慧，名為入」。

印度古傳的般若法門，是以「無我」悟入實相的。「原始般若」並舉菩薩與般若，闡明菩薩與般若的不可得。菩薩(我)與般若(法)的不可得(空)，原理是完全一樣的。

《金剛般若》著重「無我」，也說「無法相，亦無非法相」，不是但說「無我」的。般若淵源於傳統佛教的深觀，《金剛般若》保持了「原始般若」的特色。不過依其他方面來考察，《金剛般若》與「中品般若」的成立，大約是同一時代。所以《金剛般若》的特重「無我」，可能是為了適應誘導多說無我的傳統佛教。

即使是聖智現覺，也還是空無我的。

己二 分證菩提果 (p.107)

須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？』『不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。佛言：『如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

一、佛以自己經歷的分證菩提果，問須菩提：「如來——釋迦自稱——從前在然燈佛那裡，有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提？」須菩提深解如來所說的，所以說：「沒有。」佛說：「是的，確乎沒有什麼為我得阿耨多羅三藐三菩提的。如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那我就有我我所執了；然燈佛也就不會給我授記，說我在未來世中作佛，號為釋迦牟尼。因為當時，現覺我法性空，不見有能得所得，離一切相，然燈佛這才為我授記呢！」

1、分證菩提

◎發勝義菩提心，即分證無上遍正覺。上文已明「無法為發心者」，這裡說「無法為證得者」。¹⁷¹

¹⁷¹「無法為發心者，無法為證得者」：

(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 18 (大正 8, 355b22-c9)：

須菩提白佛言：「世尊！諸法無生相，此中得阿耨多羅三藐三菩提記不？」「不也，須菩提！」「世尊！諸法生相，此中得阿耨多羅三藐三菩提記不？」「不也，須菩提！」「世尊！諸法非生非不生相，得阿耨多羅三藐三菩提記不？」「不也，須菩提！」「世尊！諸菩薩摩訶薩云何知諸法，得阿耨多羅三藐三菩提記？」佛告須菩提：「汝見有法得阿耨多羅三藐三菩提記不？」「不也，世尊！我不見有法得阿耨多羅三藐三菩提記，我亦不見法有得者、得處。」佛言：「如是，如是。須菩提！若菩薩摩訶薩於一切法無所得時，不作是念：『我當得阿耨多羅三藐三菩提，用是事得阿耨多羅三藐三菩提，是阿耨多羅三藐三菩提處。』何以故？諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，無諸憶想分別。所以者？般若波羅蜜中，無諸分別憶想故。」〔參見《大智度論》卷 77 (大正 25, 600b3-18)〕

(2)《大智度論》卷 77 (大正 25, 602a14-b25)：

須菩提問世尊：「得無生法故受記(耶)？」佛言：「不也！何以故？無生法不生不滅，無得相，云何因是受記？」復問：「生法得記耶？」佛言：「不得！何以故？生法虛誑妄語作法，云何得阿耨多羅三藐三菩提真實法。」復問：「生不生得受記不？」佛言：「不也！何以故？此二俱有過故。」復問：「世尊！若爾者，云何當授記？」佛反問：「汝以慧眼觀見有法與菩薩授記不？」答言：「不見。何以故？是法從本已來寂滅相，是中無見、不見，授記、不授記，亦不見阿耨多羅三藐三菩提，亦無得法，亦無得者。此中自說因緣，般若波羅蜜無是憶想分別。」問曰：「須菩提上問菩薩得無生忍故受記，佛言不，佛何以還以無生理答，所謂菩薩行般若時，無一切憶想分別？」答曰：「行者實以

◎七地菩薩得無生忍，即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得菩提，也即可名為如來。

2、如來 (tathāgata)

(1) 外道

如來，外道解說為「我」，以為是如如不動而往來三界生死者，以為是離縛得解脫而本來如是常住者。¹⁷²

(2) 佛法

◎在佛法中，否棄外道的「我」論，如來是諸法如義。如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性，名為如；於此如義而悟入，即名為如來。

◎既然是諸法如義，即無彼此，無能所，這是極難信解的。因為常人有所思考、體會，是不能離卻能所彼此的。如來既即為如義的現覺，即不能說有能得所得。因此，如有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的。

二、如來所得（菩薩分得）阿耨多羅三藐三菩提，即現覺諸法如義。這是達一切法相的虛妄無實，離妄相而徹見如實相。但一切法自性，即一切法自性不可得；以無自性為自性，這當然不可執實，又焉能執為虛妄。無實無虛的無上遍正覺，即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，所以說：一切法皆是佛法。

1、離相畢竟空，緣起宛然有

◎無實無虛的無上遍正覺，即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，所以說：一切法皆是佛法。「百華異色，同歸一陰」¹⁷³；「高

無生忍故受記，而須菩提為菩薩故，以著心、得心問，以是故言不。如一切法實無我，婆蹉梵志問佛：『有我不？』佛默然不答。『無我不？』佛亦不答。一切雖實無我，以梵志著心問，欲戲弄無我故，不答。須菩提問意，知定有受記事，但不知觀何法得記，故問。是故，佛以須菩提所得法問：『汝以慧眼見定有法受記不？』須菩提住三解脫門中，觀法性不見定有受記者，諸法法性無相無量故。若不見受記法，云何當得阿耨多羅三藐三菩提者？須菩提聞是受記者空，難情則息，自解無疑。佛可其意，『如是如是，汝不見不得法是實。何以故？般若波羅蜜相無所分別故。』

¹⁷² (1) 印順導師《如來藏之研究》，pp.13-15：

作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。世俗一般及宗教學者，對如來是怎樣解說的呢？……在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」。換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我 (ātman)。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。

(2) 印順導師《如來藏之研究》pp.41-58。

¹⁷³ 「百華異色，同歸一陰」：

(1) 《大乘玄論》卷 5 (大正 45, 64b4-5)：

所謂「百華異色，共成一陰；萬法殊相，同入波若。」無可分別。

(2) 《大方廣佛華嚴經疏》卷 24 (大正 35, 681b26-27)：

入須彌，咸同金色」¹⁷⁴。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨的佛法。即一切相離執而入理，即「一切法皆如也」¹⁷⁵。

◎然而，即畢竟空而依緣成事，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以為一切無非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不免有失純淨的真了！

2、一切法的自性不可得，即佛證覺的正法

如來才說了一切法皆是佛法，隨即說：我說一切法皆是佛法，不要以為實有一切法，不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。在勝義畢竟空中，是一切法絕無自性的，即非一切法的。因為一切法即非一切法，佛證此一切法，所以假名為一切法皆是佛法。

戊二 出到菩提

己一 成就法身 (p.110)

須菩提！譬如人身長大』。須菩提言：『世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身』。

一、須菩提是解空第一的聖者，聽到「譬如人身長大」，即契會佛心而回答說：如來說

一味者：百華異色，共成一陰；萬法雖殊，貫之一智。

(3)《大智度論》卷 100 (大正 25, 751c23-752a7)：

一切法一相，所謂性空。是故般若波羅蜜隨一切法故，亦性空一味。……一味者：菩薩行般若波羅蜜時，所緣、所觀皆為一味。空智力大故，餘法皆隨而為空。譬如煮石蜜欲熟時，雖異物和合，皆為石蜜。又如大海，百川歸之，皆為一味。所謂畢竟空味。色等諸法亦如是，凡夫心中各各別異，入般若波羅蜜中，皆為一味。

※石蜜：《南山律學辭典》上冊，p.317；黑石蜜似砂糖、白石蜜似米糖。

(4)般若攝導萬行，萬行莊嚴般若：《大智度論》卷 59 (大正 25, 480c22-481a8)。

¹⁷⁴「高入須彌，咸同金色」：

(1)《大智度論》卷 35 (大正 25, 321a24-29)：

諸法如入法性中無有別異，如火各各不同，而滅相無異。譬如眾川萬流各各異色異味，入於大海，同為一味一名。如是愚癡、智慧入於般若波羅蜜中，皆同一味，無有差別，如五色近須彌山，自失其色，皆同金色。如是內外諸法入般若波羅蜜中，皆為一味。

(2)《大寶積經》卷 107〈大乘方便會〉(大正 11, 599a1-4)：

爾時尊者阿難白佛言：世尊！譬如須彌山，若諸雜色至其邊者，同一金色。世尊！若有眾生至菩薩邊者；若瞋心、若淨心、若欲染心，如是一切，悉皆同一薩婆若色。

(3)《大集譬喻王經》卷 1 (大正 13, 950c6-8)：

奢利弗！譬如須彌山王有金色邊，若諸鳥獸至其邊者，皆同一色，所謂金色。

¹⁷⁵ (1)《大智度論》卷 28 (大正 25, 267c2-7) 引用《明網經》云：

舍利弗言：凡夫人如，比丘得解脫如，比丘入無餘涅槃如。是如一如，如如無別。普華言：舍利弗！是名法性相如，不壞如，用是如，當知一切法皆如。舍利弗白佛言：世尊！譬如大火聚無物不燒，是諸上人所說亦如是，一切法皆入法性。

(2)《思益梵天所問經》卷 2 (大正 15, 43a27-b2)：

〔普華菩薩〕答言：「汝不聞『凡夫如即是漏盡解脫如，漏盡解脫如即是無餘涅槃如』？舍利弗！是如名不異如、不壞如，應以是如知一切法。」

爾時，舍利弗白佛言：「世尊！譬如大火一切諸炎皆是燒相；如是諸善男子所說法皆入法性。」

的人身長大，為通達法性畢竟空而從緣幻成的，實沒有大身的真實性。悟法性空，以清淨的功德願力為緣，成此莊嚴的尊特身，假名如幻，所以說是名大身。

二、菩薩得法性身有二類：¹⁷⁶

- 1、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。
- 2、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身，才能得法性身。《智論》說八地捨蟲身，¹⁷⁷即此。所以，這一段，可判屬明心菩提。但出到菩提的聖者，是決定成就的。

三、須彌山王喻

- 1、佛在上文，曾說人身如須彌山王；
- 2、這裡又同樣的向須菩提說。

己二 成熟眾生 (p.111)

『須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽

¹⁷⁶「菩薩得法性身有二類」：

(1)《大智度論》卷 27 (大正 25, 263c20-29)：

問曰：若阿鞞跋致相——得無生法忍，云何以淺心作諸不善？

答曰：有二種阿鞞跋致：一者、得無生忍法；二者、雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必得作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身，結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相；若得無生忍法，斷諸結使，此則清淨，末後肉身盡，得法性生身，結使所不礙，不須教誡；如大恒河中船不須將御，自至大海。

(2)《大智度論》卷 27 (大正 25, 261c22-262a2)：

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受及法性生身，能自在化生；有大慈悲為眾生故、亦為滿本願故，還來世間；具足成就餘殘佛法故，十地滿，坐道場；以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。

摩訶衍人言：「得無生法忍菩薩一切煩惱及習都盡」——亦是錯！若都盡，與佛無異，亦不應受法性生身。以是故菩薩得無生法忍，捨生身，得法性生身。

(3)《大智度論》卷 28 (大正 25, 264b1-10)：

問曰：菩薩漏盡云何復生？云何受生？一切受生皆由愛相續故有。譬如米雖得良田時澤，終不能生；諸聖人愛糠已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生。

答曰：先已說菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。

問曰：阿羅漢煩惱已盡習亦未盡，何以不生？

答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故。

(4)《大智度論》卷 74 (大正 25, 580a14-16)：

是菩薩有二種：一者、生死肉身，二者、法性生身。得無生忍法，斷諸煩惱，捨是身後得法性生身。

¹⁷⁷「八地捨蟲身」：

唐·圓測撰《仁王經疏》卷 3 (大正 33, 424b9-20)：

釋曰：此即第二結成證得。文有兩節：初明捨凡入聖，後明捨分段入變易。言是故大王者，結所告人。言捨凡夫身者，謂捨地前凡夫身也。言入六住身者，謂入初地至第六地，住地身也。此上即捨凡入聖。言捨七報身者，謂捨七地分段報身也，故智度論云：七地未捨出身肉身。言入八法身者，謂入八地已上，變易法身。故前偈云：未度報身一生在，進入等觀法流地。言一地行般若波羅者，此法身萬行俱也；或可通說：十地萬行俱也。

者。

一、現在，佛約出到菩提的成熟眾生，對須菩提說：不特長大的法性身，是緣起如幻的；就是菩薩的成熟眾生，也還是如此。成熟眾生，以眾生成就解脫善根而得入於無餘涅槃為究竟。但在菩薩度眾生時，假使說：我當滅度無量眾生，那就執有能度的菩薩，所度的眾生，我相不斷，就不配叫做菩薩了。

二、明心菩提與出到菩提所重不同

- 1、明心菩提以前，重在從假入空；
- 2、到出到菩提，又從空出假，成熟眾生，莊嚴佛土，以趨入佛果。

三、什麼是菩薩？

- 1、從最初發心到現證法性，到一生補處，無不是緣成如幻；即一切法觀察，即一切法真如，離一切法，離一切法真如，都是不見不得有可以名為菩薩的，如《般若經·三假品》所說。¹⁷⁸
- 2、所以，佛說一切法——有漏的，無漏的，有為的，無為的，世間的，出世間的無我，都沒有菩薩實性可說，切勿執什麼真我才是！

己三 莊嚴佛土 (p.112)¹⁷⁹

須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

¹⁷⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7三假品〉(大正8, 230b22-231a21)：

爾時，佛告慧命須菩提：「汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜，如諸菩薩摩訶薩，所應成就般若波羅蜜！」即時諸菩薩摩訶薩，及聲聞大弟子，諸天等作是念：「慧命須菩提自以智慧力，當為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜耶？為是佛力？」慧命須菩提知諸菩薩摩訶薩、大弟子、諸天心所念，語慧命舍利弗：「敢佛弟子所說法，所教授，皆是佛力。佛所說法，法相不相違背；是善男子學是法，得證此法，佛說如燈。舍利弗！一切聲聞、辟支佛，實無力能為菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。」爾時，慧命須菩提白佛言：「世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」佛告須菩提：「般若波羅蜜，亦但有名字，名為般若波羅蜜；菩薩、菩薩字，亦但有名字；是名字不在內，不在外，不在中間。須菩提！譬如說我名，和合故有；是我名，不生不滅，但以世間名字故說。如眾生、壽命、生者、養育者、眾數、人、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者等，和合法故有，是諸名，不生不滅，但以世間名字故說。般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是，皆和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如身和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如色、受、想、行、識，亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是，皆是和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如眼，和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說，……須菩提，譬如夢、響、影、幻、炎、佛所化，皆是和合故有，但以名字說，是法及名字，不生不滅，非內非外，非中間住；般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學！

※另參見：【經】：《大智度論》卷41(大正25, 357a6-c3)；【論】：《大智度論》卷41(大正25, 358a2-c8)；印順導師《成佛之道》pp.334-335。

¹⁷⁹ 可參考印順導師《般若經講記》p.66。

一、但如菩薩在莊嚴佛土時，這樣說：我當莊嚴佛土，這就有能莊嚴的人及所莊嚴的法，取我相、法相，即不成其為菩薩。要知如來所說的莊嚴佛土，本無實性的莊嚴佛土可得，只是緣起假名的莊嚴罷了！能體達菩提離相，我法都空，此具有菩提的薩埵，才是菩薩。

二、得無生法忍後的菩薩事業

嚴淨佛土，就是化穢土而成淨土，這是得無生法忍菩薩的大事。菩薩以法攝取同行同願者，以共業莊嚴佛土。

三、明心菩提與出到菩提所表的真義不同

- 1、明心菩提：約「分證菩提」而結說「如來」的真義。
- 2、出到菩提：約「菩薩的嚴土、熟生」，結明「菩薩」的真義。

四、具智慧分，說名菩薩

雖沒有少許法可名菩薩，但由因緣和合，能以般若通達我法的無性空，即名之為菩薩。所以《智論》說：「具智慧分，說名菩薩」。¹⁸⁰這樣，可見菩薩以悲願為發起，得般若而後能成就，這約實義菩薩說。

戊三 究竟菩提

己一 圓證法身功德

庚一 正說

辛一 知見圓明 (p.113)

須菩提！於意云何？如來有肉眼不？『如是！世尊！如來有肉眼』。『須菩提！於意云何？如來有天眼不？』『如是！世尊！如來有天眼』。『須菩提！於意云何？如來有慧眼不？』『如是！世尊！如來有慧眼』。『須菩提！於意云何？如來有法眼不？』『如是！世尊！如來有法眼』。『須菩提！於意云何？如來有佛眼不？』『如是！世尊！如來有佛眼』。『須菩提！於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？』『如是！世尊！如來說是沙』。『須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧為多不？』『甚多！世尊！』佛告須菩提：『爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如

¹⁸⁰「具智慧分，說名菩薩」：

(1)《大智度論》卷4(大正25,86c6-8)：

「菩提」名漏盡人智慧；是人從智慧生，智慧人所護、智慧人所養故，是名「菩薩」。

(2)《大智度論》卷53(大正25,436b5-14)：

「菩薩」者，……無學智慧清淨無垢故名為菩提；菩薩雖有大智慧，諸煩惱、習未盡故，不名菩提……。「菩薩」餘義，如先廣說。

(3)《大智度論》卷71(大正25,557c28-558a1)：

有實智慧氣分，佛數為菩薩；若無者，雖久行餘功德，不數為菩薩。

(4)《大智度論》卷82(大正25,636a17-24)：

菩薩雖行種種諸餘深法，不得般若，不名為行波羅蜜，但名為行善法。……菩薩亦如是，雖有布施等諸善法，不得般若波羅蜜故，不名為菩薩。

來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。

一、究竟菩提：即菩薩因圓，得一切種智，究竟成佛。

二、佛身¹⁸¹

1、大乘

佛有法身與化身二者

2、小乘

聲聞乘也有立二身的，

(1) 法身

如大眾部等說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，念念遍知一切法」。¹⁸²這即是法身說，這是色心圓淨的，不單是空性的法身，即如來的真身，唯大機眾生——法身菩薩能見他的少分。

(2) 化身

如八相成道的釋迦，適應未入法性的初心菩薩、小乘、凡夫而現的。

2、二身的意義

二身本非二佛，約本身、跡身，大機及小機所見，說為二身。此處先明法身。

三、有人疑惑：佛說諸法皆空，怕成佛即空無所知。為顯示如來的知見圓明，超勝一切，所以約五眼一一的詰問須菩提，須菩提知道佛的智慧，究竟圓明，所以一一的答覆說：有。

1、眼 (cakṣus) ¹⁸³：眼，是能見的；有種種的見，所以名種種的眼。

2、五眼說¹⁸⁴

¹⁸¹ 印順導師：《攝大乘論講記》p.473；《大乘起信論講記》pp.265-266；《成佛之道》（增注本）p.300；《如來藏之研究》pp.19-27；《初期大乘佛教之起源與開展》pp.159-172；《印度佛教思想史》pp.374-375，pp.434-435。

¹⁸² 《異部宗輪論》卷1（大正49，15b25-c5）：

此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法；諸如來語皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說無不如義；如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際；佛化有情，令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問，不待思惟；佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情，謂說名等，歡喜踊躍；一剎那心了一切法；一剎那心相應般若，知一切法。

¹⁸³ 「眼」，cakṣu 是從語根 cakṣ（見）而來的，字源請參：水野弘元《パーリ語辭典》，p.132；雲井昭善著《パーリ語佛教辭典》，p.328、p.432。另外，「眼」亦為般若的異名，請參考：水野弘元著·惠敏法師譯《佛教教理研究》〈原始佛教及部派佛教的般若〉，p.95。

¹⁸⁴ 「五眼」：

(1) 《大智度論》卷33（大正25，305c17-306a8）：

【經】復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲得五眼者，當學般若波羅蜜。

【論】何等五？肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼，見近不見遠，見前不見後，見外不見內，見晝不見夜，見上不見下。以此礙故，求天眼，得是天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下悉皆無礙。是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相，所謂空、無相、無作、無生、無滅，如前，中、後亦爾。為實相故，求慧眼，得

(1) 五種人有五種眼

A、肉眼：世間人類的眼根，叫肉眼。肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗。

B、天眼：天人的眼叫天眼。天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的，表裡、粗細、前後、遠近、明闇，沒有不了了明見的。

※這二者，都是色法，都是由清淨的四大極微所構造成的。

C、慧眼：聲聞有慧眼，能通達諸法無我空性。

D、法眼：法眼是菩薩所有的，他不但能通達空性，還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相；能適應時機，以種種法門化度眾生。

E、佛眼：佛眼，即「唯佛與佛，乃能究盡諸法實相」¹⁸⁵，即空假不二而圓見中道。

※此慧眼、法眼、佛眼，都約智慧的能見而說，屬於心法。

(2) 一人有五眼

【第一說】(本經所說的如來有五眼)

A、佛能見凡人所見，是肉眼；

B、見諸天所見的境界，表裡遠近等，都能透徹明見，是天眼；

C、通達空無我性，是慧眼；

D、了知俗諦萬有，是法眼；

E、見佛所見的不共境，即佛眼。

【第二說】

A/B：佛有肉眼、天眼，實非人天的眼根可比。

C/D/E：有二說：

a、約自證化他：約自證說，無所見而無所不見，是慧眼；¹⁸⁶

慧眼，不見眾生，盡滅一異相，捨離諸著，不受一切法。智慧自內滅，是名慧眼，但慧眼不能度眾生。所以者何？無所分別故。以是故生法眼，法眼令是人行是法，得是道，知一切眾生各各方便門，令得道證。法眼不能遍知度眾生方便道，以是故求佛眼，佛眼無事不知，覆障雖密，無不見知；於餘人極遠，於佛至近；於餘幽闇，於佛顯明；於餘為疑，於佛決定；於餘微細，於佛為麤；於餘甚深，於佛甚淺。是佛眼，無事不聞，無事不見，無事不知，無事為難，無所思惟，一切法中佛眼常照。後品五眼義中當廣說。

(2) 另參見《大智度論》卷 39 (大正 25, 347a6-351b1)。

¹⁸⁵ 《妙法蓮華經》卷 1 (大正 9, 5c10-13)：

佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛，乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。

¹⁸⁶ 「慧眼無所見，而無所不見」：

(1) 《小品般若經》卷 2 〈4 往生品〉 (大正 8, 227b27-c1)：

慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 227b27-c1)：

慧眼菩薩不作是念：「有法若有為、若無為、若世間、若出世間、若有漏、若無漏。」是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。

約化他說，即法眼；權實無礙為佛眼。

b、約三智：一切智即慧眼，道種智即法眼，一切種智即佛眼。

四、佛問：恆河中的沙，我說他是沙嗎？須菩提答：如來是名之為沙的。再問：如一恆河中所有的沙，每一粒沙等於一恆河；有這麼多的恆河，恆河中所有的沙數，當然是多極了！如來所化的世界，就有那麼多的恆河沙數那樣多。在這麼多的國土中所有的一切眾生，他們的每一心行，如來以佛知見，悉能知見。然而佛能徹底明見，佛何以有此慧力？因為所說的諸心，即是緣起無自性的非心，假名為心而無實體可得的。

◎舉喻形容如來的知見圓明

- 1、一世界中，單就人類說，已經很多，何況一切眾生？更何況那麼多世界的眾生？而且每一眾生的心念，剎那生滅，念念不住，每一眾生即起不可數量的心呢！
- 2、無自性的眾生心，於平等空中無二無別；佛能究竟徹證緣起的無性心，所以「以無所得，得無所礙」，無所見而無所不見，剎那剎那，無不遍知。¹⁸⁷

(3)《大智度論》卷 39（大正 25，348a22-b26）：

復次，此中佛自說慧眼菩薩一切法中，不念有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏等，是名慧眼。若菩薩見有為、世間、有漏，即墮有見中；若見無為、出世間、無漏，即墮無見中；是有無二見捨，以不戲論慧行於中道，是名慧眼。得是慧眼，無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。所以者何？得是慧眼破邪曲，諸法無明、諸法總相別相，各皆如是。

問曰：阿羅漢、辟支佛亦得慧眼，何以不說無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識？

答曰：慧眼有二種：一者、總相，二者、別相。聲聞、辟支佛見諸法總相，所謂無常苦空等；佛以總相別相慧觀諸法。聲聞、辟支佛雖有慧眼，有量有限。復次，聲聞、辟支佛慧眼，雖見諸法實相，因緣少故慧眼亦少，不能遍照法性。譬如燈油炷雖淨，小故不能廣照。諸佛慧眼，照諸法實性，盡其邊底，以是故無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。譬如劫盡火燒三千世界，明無不照。復次，若聲聞、辟支佛慧眼，無法不知者，與一切智人有何等異？菩薩世世集福德智慧苦行，何所施用？

問曰：佛用佛眼，無法不知，非是慧眼，今云何言慧眼無法不知？

答曰：慧眼成佛時，變名佛眼。無明等諸煩惱及習滅故，一切法中皆悉明了。如佛眼中說無法不見、聞、知、識，以是故肉眼、天眼、慧眼、法眼，成佛時失其本名，但名佛眼。譬如閻浮提四大河入大海中，則失其本名。何以故？肉眼，諸煩惱有漏業生故，虛誑不實；唯佛眼無誑法。天眼，亦從禪定因緣和合生故，虛誑不能如實見事。慧眼、法眼，煩惱習未盡故，不畢竟清淨故捨；佛眼中無有謬錯，盡其邊極。以是故阿羅漢、辟支佛慧眼，不能畢竟清淨，故不能無法不見。

(4) 印順導師《如來藏之研究》pp.90-91。

¹⁸⁷「以無所得，得無所礙」：

(1)《大智度論》卷 28（大正 25，265c1-28）：

問曰：以何智能知一切眾生心心數法？

答曰：諸佛有無礙解脫，入是解脫中，能知一切眾生心心數法。諸大菩薩得相似無礙解脫，亦能知一切眾生心心數法……如〈歎摩訶衍品〉中言：若一切眾生心心數法，性實有、不虛誑者，佛不能知一切眾生心心數法；以一切眾生心心數法，性實虛誑，無來無去故，佛知一切眾生心心數法。譬如比丘貪求者，不得供養；無所貪求，則無所乏短。心亦如是。若分別取相，則不得實法，不得實法故，不能通達知一切眾生心心數法；若

五、為什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世中求心，了不可得。

1、三世中求心不可得

◎如說心在過去，過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！

◎若心在現在，現在念念不住，那裡有實心可得！而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裡安立現在！

◎說心在未來，未來即未生，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得。

※於三世中求心自性不可得，唯是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。

2、世人有種種的妄執¹⁸⁸

(1) 常見：有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為「三世實有」論，即落於常見。

(2) 斷見：有主張「現在實有」而「過去、未來非有」的，如推究起來，也不免落於斷見。

(3) 外道的常我論：有以為我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的「常我論」一

不取相無所分別，則得實法，得實法故，能通達知一切眾生心心數法，無所罣礙。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈三慧品〉(大正 8, 376c21-24)：

須菩提言：「世尊！菩薩摩訶薩若不以二法、不以不二法，云何當得一切種智？」

「須菩提！無所得即是得，以是得無所得。」¹⁸⁷

(3) 《大智度論》卷 84 (大正 25, 651b25-c2)：

復問：「世尊！若不以二、不以不二，云何當得一切種智？」

佛答：「無所得即是得。」

此中二、不二即是無分別，皆無所得。是無所得不以有所得為行；雖行有為法得是無所得，心不取相故無所得。何以故？與空、無相、無作合行故。

(4) 《大智度論》卷 55 (大正 25, 451c27-29)：

若一法空，則一切法皆空。若行者於一法中，了了決定知空，則一切法中，皆亦明了。

(5) 《大智度論》卷 65 (大正 25, 517c7-19)：

爾時，須菩提及大眾歡喜讚歎般若波羅蜜，作是言：「大波羅蜜，所謂：般若波羅蜜！」
「大波羅蜜」者，所謂：一切法雖自性空；而般若波羅蜜能利益菩薩，令得阿耨多羅三藐三菩提，雖得亦無所得，雖轉法輪亦無所轉。

問曰：若諸法空、般若波羅蜜空、阿耨多羅三藐三菩提亦空，不應讚般若為摩訶波羅蜜！

答曰：此中說：一切法自性空故！自性空中，亦無自性空，是故名摩訶波羅蜜。若無空相，不應作難，以畢竟空故無所礙，而能行諸善法，得阿耨多羅三藐三菩提。世俗法故，非第一義。

¹⁸⁸ 「梵王舊說」：

《大智度論》卷 31 (大正 25, 288c29-289a8)：

問曰：我、我所及常相不可得故應空，云何言有為法、有為法相空？

答曰：若無眾生，法無所依。又無常故無住時，無住時故不可得知，是故法亦空。

問曰：有為法中，常相不可得，不可得者，為是眾生空，為是法空？

答曰：有人言：我心顛倒，故計我為常，是常空，則入眾生空。有人言：以心為常，如梵天王說：是四大，四大造色悉皆無常，心意識是常。是常空，則入法空。或有人言：五眾即是常，如色眾雖復變化而亦不滅，餘眾如心說。五眾空，即是法空。是故常空，亦入法空中。

致。

※佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執為常！¹⁸⁹

3、心的極無自性

心，不很容易明白，唯有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。從前，德山¹⁹⁰經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他。

¹⁸⁹ (1) 關於「三世實有」、「現在實有」、「真心是常」等主張，可參考：印順導師《說一切有部的論書與論師之研究》、《唯識學探源》、《印度佛教思想史》等書中論述部派等思想之部分。

(2) 《雜阿含經》卷 12 (289 經) (大正 2, 81c4-29)：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告諸比丘：「愚癡無聞凡夫於四大色身生厭、離欲、背捨，但非識。所以者何？四大色身現有增、減，有取、有捨；若心、若意、若識，彼愚癡無聞凡夫不能於識生厭、離欲、背捨。長夜保惜繫我，若得、若取，言是我、我所、相在；是故愚癡無聞凡夫不能於彼生厭、離欲、背捨。

愚癡無聞凡夫寧於四大色身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身，或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復少過；彼心、意、識，日夜、時剋，須臾不停，種種轉變，異生異滅。譬如彌猴遊林樹間，須臾處處，攀捉技條，放一取一；彼心、意、識亦復如是，種種變易，異生異滅。

多聞聖弟子於諸緣起思惟觀察，所謂：樂觸緣生樂受，樂受覺時如實知樂受覺，彼樂觸滅，樂因緣生樂受亦滅，止、清涼、息、沒。如樂受，苦觸、喜觸、憂觸；捨觸因緣生捨受，捨受覺時如實知捨受覺，彼捨觸滅，捨觸因緣生捨受亦滅，止、清涼、息、沒。譬如兩木相磨，和合生火，若兩木離散，火亦隨滅；如是諸受緣觸集，觸生，觸集，若彼彼觸集故，彼彼受亦集，彼彼觸集滅故，彼彼受亦滅，止、清涼、息、沒。多聞聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，於生老病死、憂悲惱苦解脫，我說彼於苦得解脫。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(3) 《雜阿含經》卷 12 (290 經) (大正 2, 82a1-27)；并《瑜伽師地論》卷 93 (大正 30, 829c29-830a25) 釋經。

¹⁹⁰ 「德山」：

(1) 《釋氏稽古略》卷 3 (大正 49, 840c10-23)：

德山：朗州德山禪師，名宣鑿，簡州人，姓周氏。卅歲出家，依年受具。精究律藏於性空寺，通貫諸經旨趣。常講《金剛般若》，時謂之周金剛。不信南方宗禪之道，乃曰：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言：『直指人心，見性成佛！』我當搜其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂檐《青龍疏鈔》出蜀至澧陽。路上買油糍點心，婆子指其檐曰：「這箇是甚麼？」師曰：「《青龍疏鈔》。」婆曰：「講何經？」師曰：「《金剛經》。」婆曰：「我有一問，若道得，我當供上座油糍；若道不得，不與油糍。」婆乃問曰：「經中道『過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。』未審上座點那箇心？師無語，乃不得油糍而去。

※〔卅：幼年時期，少年人。〕

(2) 印順導師《寶積經講記》p.176：

從前德山禪師，挑了《金剛經》青龍疏，想到南方去難破禪宗。半路上遇到賣點心的婆子，問他：「金剛經說三心都不可得，上座點的是那一個心？」德山竟茫然不知所答。德山以為心不可得，就誤會為沒有心了。真俗不能無礙，解空不能達有，難怪他經不起老婆子現實門中一問，就落得啞口無言。(另參《藥師經講記》p.27)

辛二 福德眾多 (pp.117-118)

須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？『如是！世尊！此人以是因緣，得福甚多』。『須菩提！若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。

一、佛問：若有人以充滿大千世界的七寶，拿來布施，這個人因此所得的福德，多不多？須菩提答：此人因布施所得的福德，多極了！佛隨即說：不過，假使福德有實在自性的，那麼，大千七寶的布施，也不過大千七寶的福德罷了，佛就不會說他得福德多。因為福德無性，稱法界為量，布施者能與般若相應，不取相施而布施一切，所以能豎窮三際，橫遍十方，圓成無量清淨的佛果功德，這才說是多呢？¹⁹¹

二、佛為兩足尊

- 1、上面說智慧圓滿，這裡說福德眾多。
- 2、佛稱兩足尊，即以此福慧圓滿為體。今舉比喻形容福德的廣大，與校德不同。

辛三 身相具足 (p.118)

須菩提！於意云何？佛可以具足¹⁹²色身見不？『不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身』。『須菩提！於意云何？如來可以具足¹⁹³諸相見不？』『不也，世尊！如來不應以具足諸相見，何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足』。

一、如來身¹⁹⁴

¹⁹¹ 《大智度論》卷3 (大正 25, 271c20-27)：

菩薩福德諸法實相和合故三分清淨，受者、與者、財物不可得故。如〈般若波羅蜜〉初為舍利弗說菩薩布施時，與者、受者、財物不可得故，具足般若波羅蜜。用是實相智慧布施故，得無量無邊福德。復次，菩薩皆念所有福德——如相、法性相、實際相故，以如、法性、實際無量無邊故，是福德亦無量無邊。

¹⁹² pariniṣpatti，成就，圓滿。

¹⁹³ sampad，具足，具有。

¹⁹⁴ (1) 「諸佛無相，何以故說有三十二相？」：

《大智度論》卷29 (大正 25, 274a6-28)：

問曰：十方諸佛及三世諸法皆無相相，今何以故說三十二相？一相尚不實，何況三十二？

答曰：佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。世諦故說三十二相，第一義諦故說無相。有二種道：一者、令眾生修福道，二者、慧道。福道故說三十二相，慧道故說無相。為生身故說三十二相，為法身故說無相。佛身以三十二相、八十隨形好，而自莊嚴法身；以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。眾生有二種因緣：一者、福德因緣，二者、智慧因緣。欲引導福德因緣眾生故用三十二相身，欲以智慧因緣引導眾生故用法身。有二種眾生：一者、知諸法假名，二者、著名字。為著名眾生故說無相，為知諸法假名眾生故說三十二相。

問曰：是十力、四無所畏功德，亦各有別相，云何說法身無相？

答曰：一切無漏法，十六行、三三昧相處故，皆名無相。佛欲令眾生解故，種種分別說，說一切諸佛法以空、無相、無作印故，皆入如、法性、實際，而為見色歡喜發道心者，現三十二相莊嚴身。復次，為一切眾生中顯最勝故，現三十二相，而不破無相法。

(2) 「諸佛為何以相好莊嚴其身？」：

1、色身，是諸法和合的一合相；諸相——如三十二相，是色身上某一部分的特殊形態。

2、法身

(1) 二身中的法身：¹⁹⁵

◎如來法身，有相？還是無相？這在佛教界是有諍論的，有的說有相，有的說無相。如以佛有法身和化身，這法身是「有相」的。

◎「有相」的法身，色身無邊，音聲遍滿十方。

(2) 三身或四身中的法身：

假使說佛有三身（也可以有相）或四身，專以法身為平等空性，那即可說法身「無相」。

(3) 大乘初立的法身說

◎在大乘（大眾部等同）學初立二身說，法身即本身、真身，悲智圓滿，如智不二，心色無礙，遍法界的毘盧遮那佛，為大機眾生現身說法。

◎但此法身是無為所顯的，相即無相，不可思議！龍樹論多用此義。¹⁹⁶

《大智度論》卷 29（大正 25，274c9-275a5）：

問曰：佛畢竟斷眾生相、吾我相，具足空法相；何以故以相莊嚴，如取相者法？

答曰：若佛但以妙法莊嚴其心，身無相好者，或有可度眾生心生輕慢，謂佛身相不具，不能一心樂受佛法。譬如以不淨器盛諸美食，人所不喜。如臭皮囊盛諸寶物，取者不樂。以是故，佛以三十二相莊嚴其身。復次，佛常於大眾中作師子吼言：「我於眾生中，一切功德最為第一。」若佛生身不以相好莊嚴，或有人言：「身形醜陋，何所能知？」佛以三十二相八十隨形好莊嚴其身，眾生猶有不信，何況不以相好莊嚴！復次，佛法甚深，常寂滅相故。狂愚眾生不信不受，謂身滅盡，無所一取。以是故，佛以廣長舌、梵音聲、身放大光，為種種因緣譬喻說上妙法。眾生見佛身相威德，又聞音聲，皆歡喜信樂。復次，莊嚴物有內外。禪定、智慧諸功德等是內莊嚴，身相威德、持戒具足是外莊嚴，佛內外具足。復次，佛愍念一切眾生，出興於世，以智慧等諸功德饒益利根眾生，身相莊嚴饒益鈍根眾生。心莊嚴開涅槃門，身莊嚴開天人樂門。身莊嚴故，置眾生於三福處；心莊嚴故，置眾生入三解脫門。身莊嚴故，拔眾生於三惡道；心莊嚴故，拔眾生於三界獄。如是等無量利益因緣故，以相好莊嚴生身。

¹⁹⁵ 「佛身說」：

(1) 二身：1、肉身、法身：《增一阿含經》卷 44〈48 經〉（大正 2，787b）。

2、生身、法身：《大毘婆沙論》卷 44（大正 27，229a16-27）。

3、法性身、父母生身：《大智度論》卷 9（大正 25，121c-122a）。

4、真身、化身：《大智度論》卷 30（大正 25，278a-b）。

（參見《望月佛教大辭典》（五），p.4029a-4030a）

(2) 三身：1、法身、報身、應身：《十地經論》卷 3（大正 26，138b）。

2、法身佛、報佛、化佛：《金剛般若波羅蜜經論》卷上（大正 25，784b）。

3、法身、應身、化身：《金光明經》卷 1〈2 如來壽量品〉（大正 16，408b-c）。

4、自性身、受用身、變化身：《攝大乘論》卷 3（大正 31，129c）。

（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1528a-1531b）

(3) 四身：自性身、自受用身、他受用身、變化身。

1、《佛地經論》卷 7（大正 26，325c-326a）。

2、《成唯識論》卷 10（大正 31，57c-58a）。

（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1789a-1791a）

¹⁹⁶ (1) 《大智度論》卷 29（大正 25，274a6-b26）。

二、佛問須菩提：可以從身色、諸相的具足中，正見如來嗎？須菩提領解佛意說：不可！如來是不應以具足的身相而正見的。因為如來說具足身相，是無為所顯的，是緣起假名而畢竟無自性的，那裡有圓成實體可得。所以，即非具足身相，而但是假名施設的。

1、色身具足

具足，即圓滿。色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有「成就」的意義，所以即圓成或圓實。凡是自體成就，不待他緣的，即名為圓成實。法身色相，或稱歎為圓成圓實的。

【開仁按】按《金剛經梵漢對照本》pp.84-86 之比對得悉，玄奘及笈多所譯之用語完全吻合現存梵本的意義。（20-1 至 20-3 譯 pariniṣpatti 為「成就」或「圓實」；20-4 至 20-6 譯 sampad 為「具足」。）

2、諸相具足

本經概括的說諸相具足。常說佛有三十二相，是指印度誕生的釋迦如來化身而說。至於法身，有說具足八萬四千相，或說無量相好。

有論師說：三十二相為諸相的根本，八萬四千以及無量相好，即不離此根本相而深妙究竟。

辛四 法音遍滿 (p.120)

『須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念！何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法』。

一、佛對須菩提說：不要以為如來會這樣的想：我當為眾生說種種的法，佛是不會如此的。如有人以為如來有所說法，那不特不能知佛讚佛，反而是謗佛了！以為佛也像凡夫那樣的有能說所說了！要知道：法如實相是離言說相的，不可以言宣的，所以說法即無法可說。無法可說而隨俗假說，令眾生從言說中體達無法可說，這即名為說法了。

二、誤解經文

1、有人偏據本文，以為法身不說法，這是誤解的。

2、導師：法身是知見圓明，福德莊嚴，身色具足，那為什麼不法音遍滿呢！

三、未證與已證法性生身的菩薩

1、未證法性生身的菩薩，說法是不離尋伺——舊譯覺觀，即思慧為性的羸細分別的。如初學講演，先要計劃，或臨時思索、準備，這都是尋伺分別而說法的顯例。

(2)《大智度論》卷 29 (大正 25, 274c9-275a5)。

(3)《大智度論》卷 88 (大正 25, 684a2-b4)。

- 2、已證法性生身的菩薩，就不假尋伺而說法。隨時隨處，有可化眾生的機感，就隨類現身而為說法。
- 3、究竟圓滿的法身，更是「無思普應」¹⁹⁷。經論中，常以天鼓——不假人工而自鳴的為喻。¹⁹⁸所以，如以為如來作是念：我當說法，即是謗佛。

辛五 信眾殊勝 (p.121)

爾時，慧命須菩提白佛言：『世尊！頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？』佛言：『須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生』。¹⁹⁹

一、佛為須菩提開示了法身說法的真義以後，尊者就啟問如來：在未來世的時候，有沒有眾生，聽了如所說的法身——知見、福德、身相、說法圓滿，而生清淨的信心？也可說：如上所說的法身說法，無說而說，會有人因此種說法而生淨信嗎？這是佛果究竟深法，所以須菩提又不能以自慧悟解，請佛解說。佛說：聽聞如此說法而能生信心的，當然是有的，但此種信眾，已不是一般的眾生；但他還沒有究竟成佛，也不能不說他是眾生。

二、慧命

- 1、年高德長的，智深戒淨的，以慧為命，名為慧命。
- 2、慧命，與上文所說的長老，為同一梵語的異譯。

三、化身佛、法身佛

1、化身佛

為凡夫、聲聞、初心菩薩說法的，是化身佛，聽眾都是未出生死的異生。

2、法身佛

(1) 此土、他土的大菩薩，佛以法身而為他們說法。法身是無時無處而在流露

¹⁹⁷ 「無思普應」：

澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷1（并序）（大正35，508a-508b）：

如來一代之教，不離一音。然有二師：一、後魏菩提流支云：「如來一音，同時報萬，大小並陳。」二、姚秦羅什法師云：「佛一圓音，平等無二，無思普應，機聞自殊，非謂言音本陳大小，故《維摩經》云：『佛以一音演說法，眾生各各隨所解。』」上之二師，初則佛音具異，後則異自在機，各得圓音一義；然並為教本，不分之意耳。

¹⁹⁸ 「天鼓喻」：

(1) 《佛本行集經》卷33（大正3，806c5-6）：

世尊滅暗然諸明，佛大法幢願速豎，時至妙言說正法，師子吼如天鼓鳴。

(2) 《般若燈論釋》卷13（大正30，119b18-19）：

如來無功用，自然出言說，猶如天鼓，空中自鳴。

¹⁹⁹ 如實出版社之《梵文佛典二》，pp.496-499：

此段經文的直譯：「世尊說：須菩提啊！他們不是諸眾生，不是諸非眾生。那（是）什麼原因呢？須菩提啊！（因為）所謂諸眾生、諸眾生。須菩提啊！他們全都被如來說為諸非眾生。所以，（那被如來說為諸非眾生的諸眾生）被稱為諸眾生。」

法音，大道心眾生——大菩薩，也隨時隨地的見佛聽法。²⁰⁰

- (2) 聽法身說法而生淨信者，即大菩薩，所以說彼非眾生，又非不眾生。如從五眾和合生的眾生說，眾生無我，常是畢竟空，不過惑業相續，隨作隨受，於眾生不可得中而成為眾生。
- (3) 此法身說法，利根凡夫，雖不能親聞法音而生清淨信，但能依展轉得解大乘深義，比量的信受。

辛六 正覺圓成 (p.123)

須菩提白佛言：『世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？』佛言：『如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，²⁰¹是名阿耨多羅三藐三菩提。復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！所言善法者，如來說即非善法，是名善法。』

一、須菩提仰承佛意而問道：佛得的無上遍正覺，可是無所得的吧？佛讚許他說：是的！我於無上遍正覺，連一些些的實性法，²⁰²都不可得；一切都無所得，這才證得無上

²⁰⁰ 《大智度論》卷 9 (大正 25, 121c26-29)，卷 30 (大正 25, 278a18-b2)，卷 34 (大正 25, 310c13-14)，卷 41 (大正 25, 357c)，卷 72 (大正 25, 564a)，卷 84 (大正 25, 651b)，卷 100 (大正 25, 754b)。

²⁰¹ 依梵本有「可被知道，可被得到」兩項。(梵文佛典二，pp.506-507)

²⁰² 「無有少法可得」：

(1) 《大般若波羅蜜多經》卷 507 (大正 7, 584b28-c7)：

佛告善現：安住大乘善男子等，欲趣無上正等菩提，若於如來應正等覺取相憶念，皆是執著；若於三世諸佛世尊從初發心乃至法住所有善根取相憶念，隨喜迴向無上菩提，皆是執著；若於如來諸弟子等所修善法取相憶念，隨喜迴向無上菩提，皆是執著。所以者何？於諸如來及弟子等功德善根，不應取相憶念分別，諸取相者皆虛妄故。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 (大正 8, 414b18-414c27)；《大智度論》卷 95 (大正 25, 727a4-c6) 釋經：

爾時，須菩提問：「佛於道場所得法，為用世諦故得？為用第一義諦？」

※須菩提意：若以世諦故得，即是虛妄不實；若以第一義故得，第一義中無得、無得者，不可說、不可受。

佛答：以世俗語言故說佛得阿耨多羅三藐三菩提，是中無得者、無有得法。何以故？若是人得是法，即是二法，二法中無道、無果。

※「二法」者，是菩薩、是得阿耨多羅三藐三菩提。如是二法，皆是世諦故有。…諸佛、大菩薩得第一義故，為度眾生令得第一義，雖分別諸法，非是虛妄。

須菩提復問：「世尊！若用二法無道、無果，今以不二法故，有道、有果耶？」

佛答：「二法無道、無果，不二法亦無道、無果。」…用是法得道、得果，用是法無道、無果——即是戲論；無戲論是平等法。

須菩提白佛言：「若諸法無所有性，何等是平等？」

佛答：若離有性、無性，假名為「平等」。若菩薩不說一切法有——不說一切法性，不說一切法相等顯示；亦不說無法——無法性，無法相等顯示；亦不說離是二邊更有平等相，一切處不取平等相；亦不言無是平等。不妨行諸善法，是名「諸法平等」。…

須菩提白佛言：「若平等，凡夫乃至佛不可得異，今凡夫、聖人不應有差別！」

佛可須菩提問：「平等中無差別，世諦故凡夫法中有差別。」

復問：「若凡夫乃至佛無有差別，云何三寶大現於世間，大利益眾生？」

遍正覺。

1、法身佛

◎法身佛以智見與福德為本，感得果德的無邊身相，微妙法音；現身、說法，即有大菩薩為信眾。這些，都因總修萬善而同歸無得，證無上遍正覺而得完成。

◎然所以都無所得，這因為無上遍正覺，即一切法如實相的圓滿現覺，無所得的妙智，契會無所得的如如，這豈有毫釐許可得的！

◎所以，在此如如正覺中，一切法是平等而無高下的。高下，指佛果（高）與凡夫（下）說的。平等法界，是在聖不增，在凡不減的，這就名為無上遍正覺。

2、法身佛的不同詮釋

A、約因果：在「因」中，或稱之為眾生界²⁰³，眾生藏²⁰⁴，如來藏；
在「果」位，或稱之為法身，涅槃，無上遍正覺。

B、約境行果：約「境」名真如，實相等；
約「行」名般若等；
約「果」名一切種智等，

※無不是依此平等如虛空的空性而約義施設。

C、神我論：有些人，因此執眾生中有真我如來藏，或者指超越能所的靈知，或者指智慧德相——三十二相等的具體而微；以為我們本來是佛，悟得轉得，即是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣！

二、所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。

1、畢竟空而宛然有

佛答：平等即是法寶，法寶即是佛寶、僧寶。何以故？未得法時，不名為佛；得平等法故名為佛；得是平等法故，分別有須陀洹等差別。

(3)《大智度論》卷 85（大正 25，656a2-10）：

菩薩行者為阿耨多羅三藐三菩提諸善行，是名菩薩正行。菩薩不善、無記及著心行善法，非菩薩行。但以悲心故，及空智慧為阿耨多羅三藐三菩提行，是名菩薩行。何等是清淨行？所謂：色空行，受、想、行、識空行，乃至有為性、無為性空行。於是諸法不分別是空，是實；乃至是有為，是無為。如阿耨多羅三藐三菩提，滅戲論，不二相，是名菩薩行。

²⁰³ (1) 梁·僧伽婆羅《文殊師利所說般若波羅蜜經》（大正 8，737a14-19）：

般若波羅蜜、法界，無二無別。無二無別即法界，法界即無相，無相即般若波羅蜜界。般若波羅蜜界即不思議界，不思議界即無生無滅界，無生無滅界即不思議界。……如來界及我界即不二相。如是修般若波羅蜜者，則不求菩提。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.34。

²⁰⁴ 勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷 4（大正 31，839a12-14）：

以依自體性如來之性（界）諸眾生藏，是故說言一切眾生有如來藏。

一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因為性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。²⁰⁵

2、無上遍正覺，要備兩大法門而圓成：

(1) 以般若空慧，通達法空平等性，不取著我等四相。

(2) 修習施、戒、忍等一切善法，積集無邊福德。

※此所修的一切善法——自利利他，以般若無我慧，能通達三輪體空，無所取著。般若攝導方便，方便助成般若，莊嚴平等法性，圓證無上遍正覺。²⁰⁶

²⁰⁵ 「畢竟空而宛然有」：

(1) 《中論》卷4〈觀四諦品〉(并青目釋)(大正30, 33a22-25)：

「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」

以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就；若無空義，則皆不成就。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，pp.455-459。

(3) 印順導師《中觀今論》，pp.200-201：

佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說：聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。中觀者說：「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起，要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象，日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許本性可以生緣起或轉變為緣起的。本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

²⁰⁶ 「以不著心所行一切善法，皆是菩薩阿耨多羅三藐三菩提因緣」：

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷26(大正8, 411a20-b14)：

「…須菩提！菩薩摩訶薩不淨佛國土，不成就眾生，不能得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？因緣不具足故，不能得阿耨多羅三藐三菩提。」須菩提白佛言：「世尊！何等是菩薩摩訶薩因緣具足已，得阿耨多羅三藐三菩提？」佛告須菩提：「一切善法是菩薩阿耨多羅三藐三菩提因緣。」須菩提白佛言：「世尊！何等是善法，以是善法故，得阿耨多羅三藐三菩提？」佛告須菩提：「菩薩從初發意已來，檀波羅蜜是善法因緣，是中無分別是施者、是受者，性空故。用是檀波羅蜜，能自利益，亦能利益眾生，從生死拔出令得涅槃。是諸善法皆是菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提因緣。行是道，過去、未來、現在諸菩薩摩訶薩得度生死，已度、今度、當度。尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毗梨耶波羅蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜，四禪、四無量心、四無色定，四念處乃至八聖道分，十八空，八背捨、九次第定，陀羅尼門，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法——如是等功德，皆是阿耨多羅三藐三菩提道。須菩提！是名善法。菩薩摩訶薩具足是善法已，當得一切智；得一切種智已，當轉法輪；轉法輪已，當度眾生。」

(2) 《大智度論》卷94(大正25, 717c17-25)：

因緣不具足，則不能得阿耨多羅三藐三菩提。因緣者，所謂一切善法。從初發意行檀波羅蜜乃至十八不共法，於是行法中，無憶想分別——是施者、是財物、是受者，乃至十八不共法，亦如是。若菩薩不著心、無所分別行六波羅蜜，乃至十八不共法，是為阿耨多羅三藐三菩提因緣。以是道得阿耨多羅三藐三菩提，亦能自度，又能度眾生。

3、二諦無礙²⁰⁷

法性如空，一切眾生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都無所得。然而，不加工用，不廣集資糧，不發菩提心，不修利他行，還是不會成佛的！

庚二 校德 (p.125)

須菩提！若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持、讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

一、七寶聚集像須彌山那麼高——出海四萬二千由旬——拿來布施，所得功德，還是不及讀誦或為他人說本經四句偈的功德。

二、校德

1、般若道：說充滿三千大千世界七寶持用布施。

2、方便道：第一次校德，七寶聚集像須彌山那麼高拿來布施，數量要比前說大得多。

²⁰⁷「不著心行善法，亦不著空法而捨所行善法」：

(1)《大智度論》卷 94 (大正 25, 718a19-28)：

復次，若人以著心行善法，是人若聞諸法畢竟空，即時捨所行法，著是空法，取相以此為實。先者為虛誑，是人則失二種法：失先善法，而墮邪見；著心者有如是過。譬如重病之人，雖有眾藥，療之無損，藥復作病。著心行諸功德，有如是等過罪。菩薩捨於著心，不取空相，如：如、法性、實際。於布施等法亦如是見，為一切眾生迴向阿耨多羅三藐三菩提。

(2)《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。……無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

(3)《大智度論》卷 17 (大正 25, 189a24-27)：

……是時佛說偈言：「多聞、持戒、禪，未得無漏法，雖有此功德，此事不可信。」

(4)《摩訶般若波羅蜜經》卷 10 (大正 8, 292c27-293a19)：

爾時，釋提桓因白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩但行般若波羅蜜，不行餘波羅蜜耶？」佛告釋提桓因言：「憍尸迦！菩薩盡行六波羅蜜法。以無所得故，行檀那波羅蜜不得施者、不得受者、不得財物；行尸羅波羅蜜……。菩薩摩訶薩行布施時，般若波羅蜜為作明導，能具足檀那波羅蜜。……能具足般若波羅蜜。一切法以無所得故，所謂：色乃至一切種智。憍尸迦！譬如閻浮提諸樹，種種葉、種種華、種種果、種種色，其蔭無差別。諸波羅蜜入般若波羅蜜中，至薩婆若無差別亦如是，以無所得故。」

(5)《大智度論》卷 59 (大正 25, 480c22-481a8)：

帝釋意念：若般若是究竟法者，行人但行般若波羅蜜，何用餘法？

佛答：菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若、不行五法，則功德不具足、不美、不妙。譬如愚人不識飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患；行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法。若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味、調適。雖眾行和合，般若為主。若布施等諸法離般若波羅蜜，則有種種差別；至般若波羅蜜中，皆一相，無有差別。譬如閻浮提阿那婆達多池四大河流，一大河有五百小川歸之，俱入大海，則失其本名，合為一味，無有別異；又如樹木，枝、葉、華、果眾色別異，蔭則無別。

己二 示現化身事業

庚一 化凡夫眾 (p.126)

須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提！莫作是念！何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。²⁰⁸須菩提！凡夫者，如來說即非凡夫。²⁰⁹

一、佛告須菩提：不要以為如來會作這樣想：我當現生人間，度脫苦迫的眾生。如來現覺諸法性空，那裡會見有實在的眾生，可以為如來所度。假使如來這樣的想，那如來不是執有我等四相了嗎？如來雖不作此念，但隨俗說法，也還說我前生如何，說「天上天下，唯我獨尊」²¹⁰等。可是雖說人說我，能達人我無自性，所以假我即是非我。不過，那些生死凡夫，不能了解隨俗我的意趣，即以為真實有我而妄執了。不特說我非我，就是我雖也說有凡夫，也是實非凡夫的假說。

二、化身佛

此中化身佛，不約隨類示現者說，指從入胎、住胎到成道、轉法輪、入涅槃，示生人間的化身佛。如釋迦人間成佛，即有化眾（*化凡夫眾）、化主（*現化身佛）、化處（*處大千界）、化法（*說無我教）四事，下文次第論說。

三、說我非我

1、妄執真實有我的部派：如後代的犢子部等。²¹¹

2、不特說我非我，就是我雖也說有凡夫，也是實非凡夫的假說。²¹²

²⁰⁸ 依梵本為「所謂我執，須菩提啊！此被如來說為非執。但他被愚癡的凡夫執著。」（梵文佛典二，pp.531-532）

²⁰⁹ 依梵本為「須菩提啊！所謂諸愚癡凡夫。他們被如來說為諸非凡夫。因此，（那被如來說為諸非凡夫的諸愚癡凡夫）被稱為諸愚癡凡夫。」（梵文佛典二，pp.533-534）

²¹⁰ (1)《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷20（大正24，298a8-11）：

菩薩生時，帝釋親自手承置蓮花上，不假扶侍，足蹈七花，行七步已，遍觀四方，手指上下，作如是語：「此即是最後生身，天上天下唯我獨尊。」

(2)《長阿含經》卷1《大本經》（大正1，4b28-c3）；《修行本起經》卷上（大正3，463c12-15）；《太子瑞應本起經》卷上（大正3，473c1-3）；《普曜經》卷2（大正3，494a26-29）；《方廣大莊嚴經》卷12（大正3，613c16-19）；《異出菩薩本起經》卷上（大正3，61817-19）；《善見律毘婆沙》卷4（大正24，699b16-20）等。

²¹¹ 印順導師《印度佛教思想史》p.73：

佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」（《論事》，日譯南傳第五七冊，p.1；《異部宗輪論》（大正49，16c）。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。

²¹² 「隨俗說『我』無咎」：

(1)《雜阿含經》卷22（582經）（大正2，154c16-155a6）：

有天子……說偈白佛：「若羅漢比丘，漏盡持後身，頗說言有我，及說我所不？」爾時，世尊說偈答言：「若羅漢比丘，漏盡持後身，亦說言有我，及說有所。」時彼天子，復說偈言：「若羅漢比丘，自所作已作，已盡諸有漏，唯持最後身，何言說有我，說何

- 3、凡夫，是不見實相的異生；煩惱未斷，生死未得解脫，依此而施設的假名。如能解脫即成聖者，可見並無凡夫的實性可得。

庚二 現化身相

辛一 相好

壬一 正說 (p.127)

須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提言：『如是！如是！以三十二相觀如來』。佛言：『須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來』。須菩提白佛言：『世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來』。爾時，世尊而說偈言：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。²¹³『須菩提！汝若作是念，如來不以具足 (sāmpad) 相故得阿耨多羅三藐三菩提；須菩提！莫作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提！須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

一、本節與諸譯不同。(《金剛經漢譯對照本》 pp.95-99：26-1 至 27-4)

二、佛約化身為問，化身佛一般都以為有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的，佛陀立刻加以責難：假使可以三十二相見如來，轉輪王也有三十二相，那轉輪王不也就是如來嗎？須菩提當下就領會道：如我現在理解佛所說的意義，是不應該從三十二相見如來的。若以三十二相八十種好的色相見我——

是我所？」爾時，世尊說偈答言：「若羅漢比丘，自所作已作，一切諸漏盡，唯持最後身，說我漏已盡，亦不著我所，善解世名字，平等假名說。」

(2) 《大智度論》卷 1 (大正 25, 64a14-27)：

問曰：若佛法中言「一切法空，一切無有吾我」，云何佛經初頭言「如是我聞」？

答曰：佛弟子輩雖知無我，隨俗法說我，非實我也。譬如以金錢買銅錢，人無笑者。何以故？賣買法應爾！言我者，亦如是。於無我法中而說我，隨世俗故，不應難。…世界法中說我，非第一實義中說。以是故諸法空無我。世界法故，雖說我無咎。」

²¹³ (1) 依梵本為「那些透過色身看我，透過聲音找尋我的人，都徒勞無功，他們將見不到我。依法能見到佛，因為諸導師以法為身；又，法性不可知，也不能被知。」(梵文佛典二，p.545)

(2) 《出曜經》卷 21 (大正 4, 721c2-722a23)：

諸有稱己色，有歎說名德；斯皆謂貪欲，然自不覺知。

內無自知，外無所見；內不見果，便隨聲往。

內既知之，外無所見；內見果實，便隨聲往。

內既不知，外有所見；二果俱成，便隨聲往。

內有所知，外有所見；彼有朗智，不隨聲往。

(3) 《瑜伽師地論》卷 19 (大正 30, 382b24-383a1)：

若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我。

若於內了知，於外不能見；由內果觀察，彼音聲所引。

若於內無知，於外而能見；由外果觀察，亦音聲所引。

若於內無知，於外不能見，彼普障愚夫，亦音聲所引。

若於內了知，於外亦能見，英雄出離慧，非音聲所引。

如來，或從六十美妙梵音²¹⁴中求我，這是走入邪道，不能正見如來的。

1、重問「以三十二相觀如來」的用意

◎可否以三十二相觀如來，上面已經論到。特別是：須菩提的答覆，上文已知不可以三十二相見如來，怎麼這裡反而說可以三十二相見？這是極難理解的！

◎上次佛約「法身」而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的。這次佛約「化身」為問，化身佛一般都以為有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。但這是錯誤的。

2、不應以三十二相觀如來的實義²¹⁵

◎這是說：不但法身不可以三十二相見，化身也是不可以三十二相見的。因為，法身是緣起無性的，法身所有的相好，也是無性緣起的。從法身現起的化身，有三十二相，也還是緣起無性的。

◎由通達性空，以大悲願力示現的身相，如鏡中像，如水中月，所以也不可取著為有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與輪王有什麼差別？²¹⁶

²¹⁴「如來六十梵音」：

澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 51（大正 36，404b-404c）：

爾時，寂意菩薩復問金剛力士：如來有幾事祕要？答：有三種。一曰、身密，二曰、意密，三曰、口密。口中說六十種音，廣讚如來無思無想無言之言竟。即云如來從口敷演，如一言詞出六十品，各異音聲。何謂六十？釋曰：然經直列今加次第：一、吉祥音，二、柔軟音，三、可愛樂音，四、悅意清淨音，五、離垢音，六、顯曜音，七、微妙音，八、明德音，九、無亂音，十、無憤音，十一、師父音，十二、無剛硬音，十三、無羸獷音，十四、善順音，十五、安重音，十六、身所吉利音，十七、隨心隨時音，十八、如如悅意音，十九、天愛安想音，二十、無熱惱音，二十一、方正音，二十二、識達音，二十三、親近音，二十四、意好音，二十五、歡悅音，二十六、和雅音，二十七、曉了音，二十八、精勤音，二十九、和忍音，三十、重了音，三十一、其響去穢音，三十二、應師子音，三十三、龍鳴音，三十四、好雨音，三十五、海雷龍王音，三十六、真陀羅伎音，三十七、哀鸞音，三十八、鷹暢音，三十九、鶴鳴音，四十、耆域音，四十一、英鳥音，四十二、雷震音，四十三、不卒音，四十四、不暴音，四十五、普入響音，四十六、去非時音，四十七、無乏音，四十八、無怯音，四十九、悅豫音，五十、通暢音，五十一、戒禁音，五十二、甘美音，五十三、進行音，五十四、廣普音，五十五、具足音，五十六、諸根無班音，五十七、不輕疾音，五十八、無住音，五十九、響聲普入眾會音，六十、宣諸德音。密跡金剛力士謂寂意菩薩言，是為如來六十梵音。

²¹⁵ 參見：《大毘婆沙論》卷 177（大正 27，889a29-b15）；《摩訶般若波羅蜜經》卷 9（大正 8，283c16-284a2）；《大智度論》卷 4（大正 25，91b1-17），卷 29（大正 25，274c9-275a5），卷 37（大正 25，330a11-16），卷 58（大正 25，474b28-c3）。此等經論說明諸佛菩薩莊嚴色身之由，如：為引導各類的眾生；令眾人喜見生信；身為諸功德所依處等。

²¹⁶「若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來」：

《大智度論》卷 88（大正 25，684a2-b4）：

問曰：佛智慧無量，身相亦應無量。又佛身勝諸天王，何以正與轉輪聖王同有三十二相？

答曰：三十二相不多不少義，如先說。復次，有人言：佛菩薩相不定。如此中說，隨眾生所好，可以引導其心者為現。又眾生不貴金而貴餘色——琉璃、頗梨、金剛等，如是世界人，佛則不現金色，觀其所好，則為現色。…是故佛隨眾生所好，而為現相好，如是等，無有常定。…有人言…隨可引導眾生則為現相，隨此間閻浮提中天竺國人所好，

◎因此，佛又引從前為聲聞行者說過的偈子，再說給大眾聽。意思說：若以三十二相八十種好的色相見我——如來，或從六十美妙梵音中求我，這是走入邪道，不能正見如來的。

三、所以如來緊接著說：假使這樣想：如來是不因諸相具足而證得無上遍正覺的，那可錯誤大了！切不可作如此倒想！修一切善法而得大菩提，而起化身，當然是有殊勝相好的。假使以為離卻相好的，那是等於以為發阿耨多羅三藐三菩提心者，是說諸法斷滅了！要知道真正發大菩提心的菩薩，是決不會破壞因果的，不會偏取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩薩因為深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛。

1、破相而相好宛然

◎不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；

◎依法身等流所起的化身，雖不可以相取而相好宛然。

2、因果相稱

◎斷滅，就是破壞世、出世間因果。

◎證無上遍正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果是必然相稱的。如成佛而沒有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空，破壞世諦因果而落於斷滅見了。

◎所以，不應該說如來不具足相而成佛。

王二 校德 (pp.129-130)

須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用布施，若復有人知一切法無我得成於忍，²¹⁷此菩薩勝前菩薩所得功德。何以故？須菩提！以諸菩薩不受福德故」。須菩提白佛言：『世尊！云何菩薩不受福德』？『須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。

一、佛對須菩提說：假使有發大心的菩薩，以充滿恆河沙世界的七寶作布施，所得的功德極大；但如另有菩薩，能悟知一切法無我性，得無我忍，那所有功德即勝前菩薩的功德。不受福德，所以福德即無限量。這不是說沒有福德，是說不執為實有，不執為己有。福德無性，菩薩無我，能得此法忍的菩薩，是深知福德不應貪著的，所以說不受福德。

二、校量

1、此處以菩薩「布施」及菩薩「智慧」相校量，即更勝上文的校德。

則為現三十二相…是故佛手足有千輻輪、纖長指、鼻高好、舌廣長而薄，如是等皆勝於先所貴者故，起恭敬心。有國土，佛為現千萬相，或無量阿僧祇相，或五、六、三、四相，隨天竺所好故，現三十二相八十種隨形好。

²¹⁷ 依梵本為「又，若一菩薩於諸無我(nirātma)無生(anuṭpattika)法(dharma)中得忍(kṣānti)。」(梵文佛典二，p.564)

2、忍，²¹⁸即智慧的認透確定，即智慧的別名。依經論說：發心信解名「信忍」；隨順法空性而修行，名「(柔)順忍」；通達諸法無生滅性，名「無生忍」。此處沒有說明什麼忍，依文義看來，似可通於諸忍的。得忍菩薩的所以殊勝，因他於所作福德及智慧，能知道是無性的緣起，不會執受——取福德為實的。

辛二 威儀 (p.131)

須菩提！若有人言：如來若來、若去、若坐、若臥，是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。²¹⁹

一、如來明見末法眾生的佛魔同化，所以特預記而呵斥說：如來現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐臥，這些人是不解佛法而非佛法的。如來「即諸法如義」的正覺；來去坐臥都不過性空如幻，那裡有來者去者可得？法法性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。

二、如來／如去

1、字源

梵語多陀阿伽度 (tathāgata)，漢譯如來，也可譯如去。²²⁰

2、來去是世俗動靜云為相

- (1) 外道等即以如來為流轉還滅——來去者；如來現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐臥；
- (2) 佛法中也有誤會而尋求來去出入的是誰，而以此為人人本來天真佛；
- (3) 有的，要在來去坐臥的四威儀中，去見能來能去能坐臥的如來。
- (4) 導師：如來「即諸法如義」²²¹的正覺；來去坐臥都不過性空如幻，法法性

²¹⁸ 印順導師《般若經講記》p.89。

²¹⁹ (1)《雜阿含經》卷13(335經)(大正2, 92c12-26)：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(2) 另參見：《增壹阿含經》卷30〈六重品〉(大正2, 713c12-714b12)，及《瑜伽師地論》卷92(大正30, 826b5-c6)釋經。

²²⁰ 《大智度論》卷2(大正25, 71b14-19)：

佛功德無量，名號亦無量，此名取其大者，以人多識故。復有異名，名多陀阿伽陀等。云何名多陀阿伽陀？如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中；是故名多陀阿伽陀。

²²¹ 「即諸法如義」：

(1) 鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 751a26-b3)：

如來者，即諸法如義。若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故

空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。

庚三 處大千界

辛一 微塵 (p.132)

須菩提！若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？須菩提言：『甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。』²²²

一、佛告須菩提說：如有善男子善女人，依佛所說的「散空」，觀大千世界而分分的分析，散為微塵，這微塵眾——眾即聚——多不多？他說：這許多微塵眾如果是實有的，如來即不會說他是微塵了。要知道：色法——物質界是緣起的，是相依相緣的存在，而現有似一似異相的。

二、化處（梵文佛典二，pp.579-580）

1、微塵

prthivī-rajāmsi 塵土/地塵/大地的微塵

rajas 塵

paramāṇu-samcayas 極微集/原子的集合體

2、世界

loka-dhātu 世界

loka 世間

dhātu 界

三、微塵

1、《阿含經》

佛曾以「散空」²²³法門教弟子，後代的聲聞學者，如「一切有部」等，即依此建立實有自性的極微。

2、《金剛經》

須菩提依佛所教而修行，知道微塵眾的確多極了；然而他不像取相聲聞學者的

如來說一切法皆是佛法。須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

(2) 印順導師著，《般若經講記》，p.107。(另參 p.27、93)

²²² 參見印順導師著，《般若經講記》，p.77。

²²³ 《雜阿含經》卷6(122經)(大正2, 40a4-19):

如是我聞，一時，佛住摩拘羅山。時，有侍者比丘名曰羅陀，白佛言：世尊！所謂眾生者，云何名為眾生？佛告羅陀：於色染著纏綿，名曰眾生。於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。佛告羅陀：我說於色境界當散壞消滅，於受、想、行、識境界當散壞消滅，斷除愛欲，愛盡則苦盡，苦盡者我說作苦邊。譬如聚落中諸小男小女嬉戲，聚土作城郭、宅舍，心愛樂著，愛未盡、欲未盡、念未盡、渴未盡，心常愛樂守護。言：我城郭、我舍宅。若於彼土聚愛盡、欲盡、念盡、渴盡，則以手撥足蹴，令其消散。如是，羅陀！於色散壞消滅愛盡，愛盡故苦盡，苦盡故我說作苦邊。佛說此經已，羅陀比丘聞佛所說，歡喜奉行。

執為實有。

四、色法

1、佛法

◎在緣起色中，有幻現似異的差別相，分離相，所以不妨以「散空」²²⁴法門而分分的分析他。

◎佛說微塵，不如凡夫所想像的不可分割的色自性；但緣起如幻，相依相緣的極微眾，世俗諦中是有的，是可以說的。

²²⁴「散空」：

(1)《大智度論》卷31(大正25, 291c21-292a28)：

散空者，散名別離相。如諸法和合故有，如車以輻輳轆轤眾合為車，若離散各在一處，則失車名。五眾和合因緣故名為人，若別離五眾，人不可得。

問曰：若如是說但破假名，而不破色，亦如離散輻輳，可破車名，不破輻輳。散空亦如是，但離散五眾，可破人，而不破色等五眾。

答曰：色等亦是假名破。所以者何？和合微塵假名為色故。

問曰：我不受微塵。今以可見者為色，是實為有，云何散而為空？

答曰：若除微塵，四大和合因緣生出可見色，亦是假名。如四方風和合扇水，則生沫聚；四大和合成色，亦如是，若離散四大，則無有色。

復次，是色以香味觸及四大和合，故有色可見。除諸香味觸等，更無別色。以智分別各各離散，色不可得。若色實有，捨此諸法，應別有色，而更無別色，是故經言：所有色皆從四大和合有，和合有故皆是假名，假名故可散。

問曰：色假名故可散，四眾無色，云何可散？

答曰：四陰亦是假名，生老住無常觀故，散而為空。所以者何？生時異、老時異、住時異、無常時異故。

復次，三世中觀是四眾皆亦散滅。

復次，心隨所緣，緣滅則滅，緣破則破。

復次，此四眾不定隨緣生故。譬如火隨所燒處為名，若離燒處，火不可得。因眼緣色生眼識，若離所緣，識不可得，餘情識亦如是。如經中說佛告羅陀：此色眾破壞散滅，令無所有，餘眾亦如是，是名散空。

復次，譬如小兒聚土為臺殿、城郭、閭里、宮舍，或名為米，或名為麵，愛著守護，日暮將歸，其心捨離，蹋壞散滅。凡夫人亦如是，未離欲故，於諸法中生愛著心；若得離欲，見諸法皆散壞棄捨，是名散空。

復次，諸法合集故各有名字，凡夫人隨逐名字，生顛倒染著。佛為說法，當觀其實，莫逐名字，有無皆空。如迦旃延經說：觀集諦則無無見，觀滅諦則無有見。

如是種種因緣，是名**散空**。

(2) 印順導師著，《空之探究》，p.100：

《羅陀經》，見《雜阿含經》，如說：「於色境界，當散壞消滅；於受、想、行、識境界，當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡」。五陰的散壞消滅，或依此立散空。

(3) 印順導師著，《空之探究》，p.168：

散無散空：梵本十萬頌本（「上本般若」），二萬五千頌本（「中本般若」），原文作 *anavakāra-sūnyatā*，是無散空。無散空是《般若經》的本義，如《放光般若經》譯為「無作空」。解說為「於諸法無所棄」。《光讚般若經》譯為「不分別空」，解說為：「彼無能捨法亦無所住」。《摩訶般若波羅蜜經》雖譯為「散空」，解說也還是：「散名諸法無滅」。《大般若波羅蜜經》「第三分」說：「若法無放、棄、捨可得，說名無散」。《般若》明空，不以無常為正觀，所以無棄、無捨的是無散；無散（或譯作「無變異」）是空的，名無散空。《大智度論》引《阿含經》，解說為「散空」，正是龍樹論意。

2、科學者

科學者的物理分析，所以也有可能。

3、實有自性的極微說

然如以為分析色法到究竟，即為不可再分析的實體，那即成為其小無內的自性，即為純粹妄想的產物，成為非緣起的邪見。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。

4、微塵自相有，物質是自心的產物

但或者，以為有微塵即應該自相有的；觀察到自相有的微塵不成立，即以為沒有微塵，以為物質世界僅是自心的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔著一節呢！

辛二 世界 (p.133)

世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合²²⁵相²²⁶。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。『須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。』

一、所以須菩提接著說：如來所說的三千大千世界，依我的悟解，也是沒有自性的，僅是假名的世界。因為，如世界是實有自性的，那就是渾然一體而不可分析的一合相了！如來雖也說世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱為一合相，而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽，妄生貪著，以為有和合相的實體！

二、「世界」與「微塵」不一不異

1、一佛所化的區域，是一大千世界。世界與微塵，是不一不異的。

2、緣起為一的世界，能分分的分析為「微塵」；而緣起別異的微塵，能相互和集為一「世界」。

3、能成的極微——「分」，是無性緣起的；所成的世界——「有分」，即全部，也是無自性的。

4、依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的。

庚四 說無我教 (p.134)

須菩提！若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提！於意云何？是人解我所說義不？『不也，世尊！是不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見。』

一、佛問須菩提：無我，即令人離我見乃至壽者見。假使有人以為佛說我見、人見等，

²²⁵ piṇḍa 總，聚，一合；塊；整體。(梵文佛典二，p.590)

²²⁶ panda-grāhas 總執，聚執，一合執；對整體的執著。(梵文佛典二，p.590)

使人離此等見而得解脫，此人能理解如來化法的真義嗎？須菩提答：此人是不夠理解佛法的！佛說我見，不過隨眾生的倒想而假說，使人知我本無我，我見即本非我見而契悟無分別性，並非實有自我可見，實有見此自我的我見，又要加以破除。

二、如來教法的特色——「空無我」

- 1、眾生，是由過去的業因而和合現起的幻相，本沒有實性真我；而眾生妄執，於無我中執著有我，所以佛說眾生有我見等為生死根本。
- 2、然而，什麼是我？眾生不知一切法並不如此實性而有，以為如此而有的，不見法空性，所以名為「無明」。由於無明而起「薩迦耶見」，執我執我所。但徹底研求起來，我等自性是本不可得的。假使有我，能見此我的名為我見；我等自性既了不可得，那從何而有我見呢？

三、「無我」教的深義

- 1、從「所見」的自我不可得，即悟「能見」的我見無性，即依此而名之為無我。如執有我見可除的無我，這無我反倒成為我見了！如《智論》說：「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」。²²⁷
- 2、所以，以為如來說有我見等，即是取相執著，根本沒有理解如來「無我」教的

²²⁷ 「癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡」：

(1) 《大智度論》卷 35 (大正 25, 321a23-b5)：

問曰：若爾者，智慧愚癡，無有別異？

答曰：諸法如，入法性中，無有別異。如火各各不同，而滅相無異。譬如眾川萬流，各各異色異味；入於大海，同為一味一名。如是愚癡智慧，入於般若波羅蜜中，皆同一味，無有差別。如五色近須彌山，自失其色，皆同金色。如是內外諸法，入般若波羅蜜中，皆為一味。何以故？般若波羅蜜相畢竟清淨故。

復次，愚癡實相即是智慧；若分別著此智慧即是愚癡；如是愚癡智慧，有何別異？初入佛法，是癡，是慧；轉後深入，癡、慧無異。以是故，是諸眾智無有別異，不相違背，不生性空，故無咎。

(2) 《大智度論》卷 80 (大正 25, 622a17-26)：

因緣生故無實，如經中說：因眼緣色生觸念，觸念從癡生。觸念不在眼中，不在色中，不在內，不在外，亦不在中間，亦不從十方三世來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡。是故癡實相畢竟清淨，如虛空無生無滅。是故說得是觀故，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即名般若波羅蜜。

(3) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.142-143：

說到「煩惱是菩提」，如《大智度論》(卷 80, 大正 25, 622a; 卷 35, 大正 25, 321a-b)說：「因緣生故無實，……不從三世十方來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若(不)得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」。「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡智慧，有何別異？」龍樹的解說，是依據《思益梵天所問經》的。《思益經》明如來以「五力」說法，「二者、隨宜」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？不得垢法性故。何謂淨法說垢？貪著淨法故」(卷 2 (大正 15, 40c)。這就是《智度論》所說：「癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡」的意義。一般不知道這是「隨宜」說法，以為究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？如誤解煩惱即是菩提，那真是顛倒了！

深義。

丙二 勸發奉持

丁一 別明離相

戊一 應如是知見信解 (p.136)

『須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知 (jñātavyās)，如是見 (draṣṭavyās)，如是信解 (adhimokṭavyās)，不生法相 (dharma-samjñāyām²²⁸)。須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

一、佛說：發菩提心的人，對於一切法，近即上說無我的教法，遠即方便道中所說的一切菩薩行果，都應該不取——不生法相而知見，而信解。因為，如來雖分別廣說諸法相，而一切法相無自性，即是非法相的，不過隨俗施設為法相而已。

二、結勸受行

- 1、「般若道」已有廣說，
- 2、此下為「方便道」的結勸受行。

三、一切佛法總以初學為所化的根機

- 1、一切佛法，都是為學者說的，所以雖或高談佛果，或論菩薩不思議的大行，總是以初學為所化的根機。
- 2、上面雖廣說方便，尤其分別「究竟菩提」的「法身」與「化身」，而這裡又歸結到「發菩提心者」，應如何知見，應如何受行。
- 3、佛說：發菩提心的人，對於一切法，「近」即上說無我的教法，「遠」即方便道中所說的一切菩薩行果，都應該不取——不生法相而知見，而信解。知與見，偏於智的；²²⁹信解，是因理解而成「信順」與「信求」，²³⁰即從思想而成為信仰。

²²⁸ dharma-samjñāyām 法想，有關法的概念。(梵文佛典二，p.604)

²²⁹ (1)《大智度論》卷 26 (大正 25，250c24-251a7)：

問曰：解脫知見者，但言「知」，何以復言「見」？

答曰：言「知」、言「見」，事得牢固；譬如繩二，合為一則牢固。

復次，若但說「知」，則不攝一切慧。如《阿毘曇》所說，「慧有三種：有知非見，有見非知，有亦知亦見。有知非見者，盡智、無生智，五識相應智；有見非知者，八忍，世間正見，五邪見；有亦知亦見者，餘殘諸慧。」²²⁹若說「知」則不攝「見」；若說「見」則不攝「知」。是故說「知見」，則具足。

復次，如從人誦讀，分別籌量是名「知」；自身得證是名「見」。譬如耳聞其事，猶尚有疑，是名「知」；親自目觀，了了無疑，是名「見」。解脫中知、見亦如是差別。

(2)《大智度論》卷 86 (大正 25，663b15-28)：

是中菩薩皆應以知、見學是法。初知名「知」，後深入名「見」；「知」名未了，「見」名已了。

問曰：「知」、「見」有何差別？

答曰：有人言：有知非見，有見非知，有亦知亦見，有非知非見。有知非見者，盡智；

- 4、在這知見或信解一切法時，都不應該執有諸法的自性相而起戲論分別。不但不生法相，連不生法相的非法相也不生，方是正知正見正信解者。
- 5、這是總結對於一切佛法的根本認識。

戊二 應如是受持誦說 (p.137)

須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持、讀誦²³¹，為人演說，其福勝彼。云何為人演說，不取於相，如如不動。

- 一、佛告須菩提說：假使有人以充滿無量無數——阿僧祇即無數世界的七寶，拿來布施，這在常人看來，功德已不可思議。但是，如另有發菩提心的人，對於本經的全部乃至至少到一四句偈，能依十法行而行，那他所得的福德，比七寶布施者要多得多。但應該怎樣演說呢？佛陀啟示說法的軌則說：這需要不取著一切法的自相，要能安住於一切法性空——如如的正見中，能不為法相分別所傾動。

二、續佛慧命

無生智；除世間正見及五見，餘慧皆名知，是慧非見。見非知者，五見、世間正見，見諦道中八忍，是見非知。餘無漏慧，亦名知亦名見。離是見、知，餘法非見非知。

復次，有人言：定心名為「見」；定、未定通名為「知」。如《轉法輪經》中說：苦諦知已應見；知已分別知，是法應見，是苦諦；是法應斷，是集諦；是法應證，是滅諦；是法應修，是道諦。

或知煩惱斷名為「見」，如九斷知。

- (3) 《解深密經》卷3 (大正 16, 700c11-17):

慈氏菩薩復白佛言：「世尊！修奢摩他、毘鉢舍那諸菩薩眾知法知義。云何為『智』？云何為『見』？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！我無量門宣說『智』、『見』二種差別，今當為汝略說其相。若緣總法修奢摩他、毘鉢舍那，所有妙慧是名為『智』；若緣別法修奢摩他、毘鉢舍那，所有妙慧是名為『見』。」

- (4) 《瑜伽師地論》卷86 (大正 30, 78028-781a15):

問：「智」、「見」何差別？

答：若照過去及以未來非現見境，此慧名「智」；照現在境此慧名「見」。

又所取為緣，此慧名「智」；能取為緣，此慧名「見」。

又聞、思所成，此慧名「智」；修所成者，此慧名「見」。

又能斷煩惱，此慧名「見」；煩惱斷已，能證解脫，此慧名「智」。

又緣自相境，此慧名「智」；緣共相境，此慧名「見」。

又由假施設，遍於彼彼內外行中，或立為我，或立有情、天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路茶、緊捺洛、牟呼洛伽等，或立軍、林、及舍、山等，以如是等世俗理行，緣所知境，此慧名「智」；若能取於自相、共相，此慧名「見」。

又尋求諸法，此慧名「智」；既尋求已，伺察諸法，此慧名「見」。

又緣無分別影像為境，此慧名「智」；緣有分別影像為境，此慧名「見」。

又有色爾焰影像為緣，此慧名「見」；無色爾焰影像為緣，此慧名「智」。

²³⁰ 參見印順導師《般若經講記》p.46。

²³¹ 梵本為四項：dhārayet 記憶；deśayet 演說；vācayet 誦念；paryavāpnuyāt 理解。(梵文佛典二，p.612)

- 1、在受行般若中，或理觀，或事行，都要一一見於實際。
- 2、大乘為利他的法門，所以尤需要將此般若大法，為他人演說，展轉教化，才能弘廣正法，不違如來出世啟教的本願。續佛慧命，這是最極要緊的。

三、說法的軌範：不取於相，如如不動

- 1、凡取相分別而憶念的，即名為動，也即是為魔所縛，《阿含經》²³²等都作此說。
《智論》也說：「不生滅法中，而作分別相。若分別憶想，則是魔羅網。不動不依止，是則為法印。」²³³末二句，或譯「心動故非道，不動是法印。」²³⁴
- 2、所以，如如不動而說法，即《維摩詰所說》：「能善分別諸法相，於第一義而不

²³² 「凡取相分別而憶念的即名為動，也即是為魔所縛」：

(1) 《雜阿含經》卷 43 (1168 經) (大正 2, 311c27-312b15)：

比丘！若言是我，是則動搖；言是我所，是則動搖。未來當有，是則動搖；未來當無，是則動搖。當復有色，是則動搖；當復無色，是則動搖。當復有想，是則動搖；當復無想，是則動搖；當復非有想非無想，是則動搖。動搖故病，動搖故癱，動搖故刺，動搖故著。正觀察「動搖故苦」者，得不動搖心，多修習住，繫念正知…於是**心動搖時，魔即隨縛；心不動搖，魔即隨解**。是故，諸比丘！多住不動搖心，正念正智，應當學。

(2) 《雜阿含經》卷 3 (74 經) (大正 2, 19b2-20)：

(3) 《雜阿含經》卷 6 (131 經) (大正 2, 41b25-c6)：

(4) 另見《雜阿含》卷 9 (243 經) (大正 2, 58b27-c8)，《雜阿含》卷 9 (244 經) (大正 2, 58c9-16)，《雜阿含》卷 9 (245 經) (大正 2, 58c17-59a2) 等經約內外六處說明；并《瑜伽師地論》卷 91 (大正 30, 814c8-22) 釋經。

(5) 《起世經》卷 8 (大正 1, 350a13-29)：

諸比丘！毘摩質多羅阿修羅王，有如是等微細（五欲）結縛；諸魔結縛，復細於此。所以者何？諸比丘！**邪思惟時，即被結縛；正憶念時，即便解脫**。何以故？諸比丘！思惟有我，是為邪思；思惟無我，亦是邪思；乃至思惟我是有常，我是無常；有色、無色，有想、無想，及非有想非無想等，並是邪思。諸比丘！此邪思惟，是癰、是瘡，猶如毒箭。其中若有多聞聖達智慧之人，知是邪思如病、如瘡、如癰、如箭，如是念已，繫心正憶，不隨心行，令心不動，多所利益。諸比丘！若念有我，則是邪念、則是有為、則是戲論。若念無我，亦是戲論；乃至有色、無色，有想、無想、非有想非無想，悉是戲論。諸比丘！所有戲論，皆悉是病，如癰、如瘡，猶如毒箭。其中所有多聞聖達智慧之人，知此戲論，諸過患已，樂無戲論，守心寂靜，多所修行。

(6) 《大智度論》卷 5 (大正 25, 99b19-99c17)：

除諸法實相，餘殘一切法，盡名為魔。如諸煩惱、結使、欲縛、取纏、陰界入、魔王、魔民、魔人，如是等，盡名為魔。……問曰：五眾、十八界、十二入，何處說是魔？答曰：莫拘羅山中，佛教弟子羅陀：色眾是魔，受、想、行、識亦如是。復次，若欲作未來世色身，是為動處；若欲作無色身，是亦為動處。若欲作有想、無想、非有想非無想身，是為一切動處。**動是魔縛，不動則不縛，從惡得脫**。此中說眾界入是魔。

²³³ 《大智度論》卷 20 (大正 25, 211a1-11)：

諸法因緣和合生故無有自性，自性無故常空，常空中眾生不可得。

如佛說：我坐道場時，智慧不可得，空拳誑小兒，以度於一切。

諸法之實相，則是眾生相，若取眾生相，則遠離實道。

常念常空相，是人非行道，**不生滅法中，而作分別相**。

若分別憶想，則是魔羅網，不動不依止，是則為法印。

²³⁴ 《大智度論》卷 8 (大正 25, 117c29-118a7)：

有念墮魔網，無念則得出，**心動故非道，不動是法印**。

動。」²³⁵能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦假名宣說，而實無所說，才是能說般若者。否則，取法相而說，即是宣說「相似般若」，²³⁶聽者多因而墮於我相、法相、非法相中，即為謗佛！

丁二 結示正觀 (p.138)

何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀』！

一、一切有為法，都是如夢等（六喻）假有即空的，學者應常作如此觀察！

二、假名即空的般若正觀

- 1、上面，如來開示學者，應不生法相而信解一切法，應不取於法，如如不動而受持講說。
- 2、不取相，即性空離相，本經雖處處說到，但聽者或以為空是什麼都沒有；假名是為初學者假說的，施、忍等一切善法，於他們——自以為解空的是無關的。這些人，倒取空相，是斷滅見者，是謗佛謗法者！
- 3、而另一些人，不滿於性空假名，要成立因果緣起的自相有。
- 4、眾生心不容易安住於中道，落於有見、無見。所以，本經在末後，特說「六喻法門」，明「假名即空」的般若正觀，使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意，使初學者有個人手處，能由此而深入究竟。

三、有為 (saṃskṛta)、無為²³⁷

²³⁵ 《維摩詰經》卷上〈1 佛國品〉(大正 14, 537c7-15):

長者子寶積。即於佛前以偈頌曰：

目淨脩廣如青蓮，心淨已度諸禪定，久積淨業稱無量，導眾以寂故稽首。

既見大聖以神變，普現十方無量土，其中諸佛不無，以因緣故諸法生。

²³⁶ 印順導師《空之探究》pp.149-150：

來世有比丘，欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜。……諸比丘說言：色是無常，……。受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。憍尸迦！是名說相似般若波羅蜜」。以生滅無常觀為相似般若，不生滅（不壞）觀為真般若，雖可說對某些部派說，但在文字上，顯然是不滿傳統的《阿含經》。《阿含》與《般若》等大乘經的對立，應該說是佛法的不幸！

²³⁷ 「離有為不可說無為，離無為不可說有為」：

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈三假品第 7〉(大正 8, 232b21-c3):

須菩提！有為性不見無為性，無為性不見有為性。何以故？離有為不可說無為，離無為不可說有為。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見，是時不驚不畏不怖，心亦不沒不悔。何以故？是菩薩摩訶薩不見色受想行識故，不見眼乃至意，不見色乃至法，不見婬怒癡，不見無明乃至老死，不見我乃至知者、見者，不見欲界色界無色界，不見聲聞心辟支佛心，不見菩薩，不見菩薩法，不見佛，不見佛法，不見佛道，是菩薩一切法不見故，不驚不畏不怖不沒不悔。(參見《大智度論》卷 41(大正 25, 360a)

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈平等品第 86〉(大正 8, 415b15-26):

須菩提白佛言：世尊！是平等為是有為法？為是無為法？佛言：非有為法，非無為法。何以故？離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。須菩提！是有為性、無為性，是二法不合不散，無色無形無對一相，所謂無相。佛亦以世諦故說，非以第一義。何以故？第一義中無身行、無口行、無意行，亦不離身口意行，得第一義。是諸有為法、無為法平等相，即是第一義。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，第一義中不動，而行菩薩事

- 1、有為，即有所作的，從因緣而有的，有生滅或生異滅的遍通相的，即息息流變的無常諸行。凡夫見聞覺知²³⁸的一切，沒有不是有為的。
- 2、有為，對無為說。但無為不是與有為對立的什麼法，非凡夫所能理解。如來假名說的無為，意指有為的本性空寂，即無所取、無所住、無所得的離戲論相。
- 3、學佛以此為標極，但必須以有為法為觀察的所依境，於此有為而觀無常、無我、無生滅性，才能悟入。
- 4、總之，不論觀身或觀心，觀我或觀法，甚至觀無為、無漏，在凡夫心境，離此有為是不能成為觀察的。

四、在凡夫，有為即一切法，應以六喻去觀察他

- 1、夢：指睡眠時，由於過去的熏習，或夢時身心所有的感受，浮現於昧略的意識中，而織成似是而非的夢境。
- 2、幻：指幻師用木石等物，以術法而幻成的牛馬等相，這是可見可聞的，卻不是真實的。
- 3、泡：指大雨下注時，水上引起剎那即滅的浮漚（泡沫）。
- 4、影：是光明為事物所障引起的黑影；或以手指交結，藉光線而反映於牆壁的種種弄影——影象。
- 5、露：即地面的水汽，與易散熱的草木等相觸，因冷而凝成的小水滴；這到天明後，溫度稍高，就立刻消滅。
- 6、電：指陰電陽電相磨觸時，引起的光閃，也是剎那過去而不暫住的。

五、以「易解空」喻「難解空」

- 1、此六者，或有經中作九喻²³⁹、十喻²⁴⁰等，

饒益眾生。（參見：《大智度論》卷 95（大正 25，725c6-16）

(3) 《大智度論》卷 65（大正 25，520a19-26）：

佛言；不但般若波羅蜜，一切法皆無定異相。如果不離因，因不離果；**有為法不離無為法，無為法不離有為法**；般若波羅蜜不離一切法，一切法不離般若波羅蜜。一切法實相，即是般若波羅蜜故，名不破波羅蜜。破者，所謂諸法各各離散一切法常、無常等過失，是故般若波羅蜜，不取一切法。

(4) 《大智度論》卷 86（大正 25，664a24-28）：

佛答：取色相即是二。如先品中說；離色無眼，離眼無色，乃至有為無為性。何以故？**離有為，不得說無為；離無為，不得說有為實相**。是故是二法不得相離，凡人謂此為二，是故顛倒。

(5) 《大智度論》卷 95（大正 25，728a24-b14）。

(6) 《大智度論》大正 25：卷 15（171b），卷 31（289a、290c），卷 46（396b），卷 51（424a），卷 65（520a），卷 83（643c），卷 86（661c），卷 95（725c、728b）等。

²³⁸ 「見聞覺知」：

印順導師《佛法是救世之光》p.212：

我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。從眼（根及眼識）而來的叫見，從耳而來的叫聞，從鼻嗅、舌嘗、身觸而來的叫覺，從意而來的叫知。

²³⁹ 「九喻」：如星（tārakā）、翳（timira）、燈（dīpas）、幻（māyā）、露（avaśyāya）、泡（budbuda）、夢（svpna）、電（vidyut）、雲（abhra）。——玄奘、義淨、笈多及菩提流支等譯本皆作九喻，除流支譯本「星」譯作「暗（闇）」外，餘喻皆同。（詳參《金剛經梵漢

◎比喻一切法的無常義——如泡、如露、如電；

◎比喻一切法的虛妄不實義——如夢、如幻、如影。

- 2、實際上，每一喻都可作無常無實喻，或可以一一別配所喻，而實無須乎別別分配的。此六者，喻一切法的無常無實。所以，是無常無實的，即因為一切法是緣起的，緣起性空的。
- 3、這六者的無常無實，空無自性，常人還容易信受；不知一切法在佛菩薩的聖見觀察，都無非是無常無實無自性的。我們執一切法為真常不空，也等於小兒的執夢為實等。
- 4、所以，經²⁴¹中以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切。能常觀一切法如此六者，即能漸入於無常無我的空寂。

六、畢竟空而宛然有

- 1、這樣，一切法如幻、如夢等。幻等，如《智論》說：「幻相法爾，雖空而可聞可見」。²⁴²無定性而稱之為空，不是什麼都沒有。因此，我們所知所見的一切，是

對照本》pp.108-109 之 32-2)

²⁴⁰「十喻」：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如鞞闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。——參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，217a21-23）；《大智度論》卷 6（大正 25，101c-105c18）。

²⁴¹（1）《大智度論》卷 6（大正 25，105b28-c4）：

問曰：若諸法十譬喻皆空無異者，何以但以十事為喻，不以山河石壁等為喻？

答曰：諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以易解空喻難解空。復次，諸法有二種：有心著處，有心不著處。以心不著處解心著處。

（2）《大智度論》卷 63（大正 25，508b9-14）：

「我淨故五眾淨」者，如我畢竟無所有、不可得，五眾亦如是。

畢竟空即是我清淨、五眾清淨。

解我空易，解五眾空難，是故以易解喻難解。

六波羅蜜乃至十八不共法、須陀洹果乃至佛道亦如是，我淨故是法亦淨。

²⁴²《大智度論》卷 6（大正 25，101c18-102b1）：

諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。

如《德女經》說：德女白佛言：「世尊！如無明內有不？」佛言：「不！」「外有不？」佛言：「不！」「內外有不？」佛言：「不！」「世尊！是無明從先世來不？」佛言：「不！」「從此世至後世不？」佛言：「不！」「是無明有生者、滅者不？」佛言：「不！」「有一法，定實性，是名無明不？」佛言：「不！」

爾時，德女復白佛言：「若無明無內，無外，亦無內外；不從先世至今世，今世至後世；亦無真實性者，云何從無明緣行，乃至眾苦集？世尊！譬如有樹，若無根者，云何得生莖、節、枝、葉、華、果？」佛言：「諸法相雖空，凡夫無聞、無智故，而於中生種種煩惱；煩惱因緣，作身、口、意業；業因緣作後身；身因緣，受苦、受樂。是中，無有實作煩惱，亦無身、口、意業，亦無有受苦、樂者。譬如幻師，幻作種種事。於汝意云何？是幻所作，內有不？」答言：「不！」「外有不？」答言：「不！」「內外有不？」答言：「不！」「從先世至今世，今世至後世不？」答言：「不！」「幻所作有生者、滅者不？」答言：「不！」「實有一法，是幻所作不？」答言：「不！」佛言：「汝頗見、頗聞幻所作妓樂不？」答言：「我亦聞、亦見。」佛問德女：「若幻空，欺誑無實，云何從幻能作妓樂？」德女白佛：「世尊！是幻相法爾，雖無根本而可聞、見。」佛言：「無明亦如是，雖不內有，不外有，不內外有；不先世至今世，

空的，但是因果必然，見聞不亂的。

- 2、依此以求諸法的自性，了不可得；徹悟此法法無性的不可得，即名為「空性」。雖沒有自性而空寂的，但也即是緣起的因果施設，稱為「假名」。
- 3、假名 (prajñapti)，梵語為「取施設」義，即依緣攬緣而和合有的。
 - ◎從因果施設邊說——即空的假名有，不可說無；
 - ◎從自性不可得邊說——即假的自性空，不可說有。觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。
- 4、知見信解所以能不生法相，受持、為他人說所以能不取於相，都應從如幻、如夢的假名自性空中去觀察；三乘解脫以及菩薩的悲心廣大行，也應從此觀察中去完成！

甲三 流通分 (p.142)

佛說是經已，長老須菩提，及諸比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷，一切世間天、人、阿修羅，聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行。

一、金剛法會圓滿了。當時，比丘與比丘尼，優婆塞、優婆夷，還有從一切世間來的天、人、阿修羅，聞此法，生歡喜心，信受奉行。

二、四眾弟子及三善道眾生皆法喜充滿

- 1、大家聽了本經，明白菩薩發心修行的宗要與次第；感到佛法的希有，都各各法喜充滿。
- 2、歡喜，即信受佛說以及悟入深義的現象。能深刻信解，所以都能奉行佛說，自利利他，流通到將來。
- 3、我們還能知道這部經，聽說這部經，也即是當時佛弟子信受奉行的成果。
- 4、大家既聞此法，也應生歡喜心，信受奉行，這才不負如來護念付囑的大悲，名為報佛恩者！

(演培記)

今世至後世；亦無實性，無有生者、滅者；而無明因緣，諸行生，乃至眾苦陰集。如幻息，幻所作亦息；無明亦爾，無明盡，行亦盡，乃至眾苦集皆盡。」

復次，是幻譬喻示眾生，一切有為法空、不堅固；如說：一切諸行如幻，欺誑小兒，屬因緣，不自在，不久住。

是故，說諸菩薩知諸法如幻。

【附錄】金剛般若波羅蜜經

(《初期大乘佛教之起源與開展》第十章，第七節，pp.752-757)

一、《金剛般若》之版本與成立概況

《金剛般若》，漢譯的先後共有六本¹。這裏，依鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《金剛般若波羅蜜經》為主²，因為是現存最早的譯本。

《初期大乘佛教之成立過程》，推定《金剛般若》為「原始大乘經」。³《金剛般若》的成立，是相當早的，但不可能那樣的早。

二、從般若法門的演進與內容的比對，來推定《金剛般若》的成立時間

（一）般若法門的演進

般若法門的主流，無疑的是《大般若波羅蜜多經》的前五分⁴。如上面所說的，般若從「原始般若」，而演進為「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」；這不但是般若法門的開展過程，也可以表示初期大乘的發展情形。

（二）《金剛般若》中屬於早期的內容

從這一觀點來說，《金剛般若》中，足以代表早期的，有：

1、反應佛陀當時的生活，與「下品般若」的「漢譯本」相合

一、以佛的入城、乞食、飯食、敷座而坐為序起，與「下品般若」的「漢譯本」，「月十五日說戒時」⁵一樣，充分表示了佛在人間的平常生活。

¹ (1)《金剛般若》，漢譯有六本：

- 1.《金剛般若波羅蜜經》1卷，姚秦鳩摩羅什譯。
- 2.《金剛般若波羅蜜經》1卷，魏菩提留支譯。
- 3.《金剛般若波羅蜜經》1卷，陳真諦譯。
- 4.《金剛能斷般若波羅蜜經》1卷，隋達磨笈多。
- 5.《能斷金剛般若波羅蜜多經》1卷，唐玄奘譯，編入《大般若經》577卷，第九分〈能斷金剛分〉。
- 6.《能斷金剛般若波羅蜜多經》1卷，唐義淨譯。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十章，pp.606-607：「《金剛般若》：這是《般若經》流通最盛的一部。譯為華文的，共六部……。依華譯本而論，菩提留支譯本，真諦譯本，達磨笈多譯本，玄奘譯本，義淨譯本——五部，都屬於瑜伽系所傳，與無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）的《金剛經論釋》有關。」

² [原書註.1]《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 748c-752b)。

³ (1) [原書註.2] 靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》，pp.207-208。

(2) 另參考《初期大乘佛教之起源與開展》，第九章，pp.553-554。呂澂《印度佛學思想概論》，天華，pp.99-100認為《金剛經》比「小品」還更早一些。

⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十章，p.620：「古傳的二部——「小品」與「大品」，三部——「上品」、「中品」、「下品」，與玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的前五分相當，占全經的百分之九四，實為《般若經》的主要部分。」

⁵ [原書註.3]《道行般若波羅蜜經》卷1(大正8, 425c)。

按：「吳譯本」亦有類似的說法，《大明度經》卷1〈1行品〉(大正8, 478b25-28)：「是時十五齋日月滿，佛請賢者善業：「此眾菩薩集會，樂汝說菩薩大士明度無極。欲行大道，當

2、著重「無相」而沒有說「空」，保持「原始般若」的古風

二、《金剛般若》著重在「無相」(離相)法門，如說：

「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」⁶。

「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相」⁷。

「離一切諸相，則名諸佛」⁸。

「於一切相，應如是知，如是見，如是信解，不生法相」⁹。

「不取於相，如如不動」¹⁰。

「無相」，與「原始般若」的「無受三昧」¹¹，「是三昧不可以相得」¹² (《唐譯五分本》)，稱之為「離相門」一樣¹³。般若與「空」，本沒有必然的關係，「空」是在般若發展中重要起來的。《金剛般若》說「無相」而沒有說「空」，可說保持了「原始般若」的古風。

3、著重「人無我」、「法無我」的菩薩行，與「原始般若」相合

三、《金剛般若》的菩薩行，著重在「無我」，如說：

「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」¹⁴。

「其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相」¹⁵。

「實無有法名為菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者」¹⁶。

「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」¹⁷。

「若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德」¹⁸。

在習慣於大乘我法二空，小乘我空的學者，對於菩薩行而著重「無我」，可能會感到相當的難解。《中論》的〈觀法品〉，由無我我所，悟入「寂滅無戲論」，如說：「滅我我所著故，得一切法空無我慧，名為入」¹⁹。印度古傳的般若法門，是

由此始。」

⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a24-25)。

⁷ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749b4-6)。

⁸ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750b9)。

⁹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752b21-22)。

¹⁰ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752b27)。

¹¹ (1)《小品般若波羅蜜經》(大正 8, 537b-c)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十五章, p.1298:「大乘智增上法門，本是以「諸法無受三昧」為「般若波羅蜜」，般若與三昧不二的，但在發展中，世間事總不免相對的分化：重定的偏於阿蘭若處的專修，重慧的流為義理的論究。」

¹² 《小品般若波羅蜜經》卷 1(大正 8, 537c14)。

¹³ 《大智度論》卷 43(大正 25, 372c15-17):「問曰：前說無受三昧，此說不受三昧，有何等異？答曰：前者為空故，此為無相故。」

¹⁴ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a10-11)。

¹⁵ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750b5-7)。

¹⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751b7-9)。

¹⁷ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751b11-12)。

¹⁸ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752a26-28)。

¹⁹ [原書註.4]《中論》卷 3〈觀法品第 18〉(青目釋)(大正 30, 23c16-24c5):「問曰：若諸法盡、

以「無我」悟入實相的。

「原始般若」並舉菩薩與般若，闡明菩薩與般若的不可得²⁰。菩薩（我）與般若（法）的不可得（空），原理是完全一樣的。

《金剛般若》著重「無我」，也說「無法相，亦無非法相」，²¹不是但說「無我」的。般若淵源於傳統佛教的深觀，《金剛般若》保持了「原始般若」的特色。

4、小結

不過依其他方面來考察，《金剛般若》與「中品般若」的成立，大約是同一時代。所以《金剛般若》的特重「無我」，可能是為了適應誘導多說無我的傳統佛教。

(三)《金剛般若》屬於「中品般若」的內容

1、《金剛般若》雖有部分早期的內容，但並非早期集成

《金剛般若》有早期的成分，但決不是早期集成的。讚歎持經——聽聞、受持、書寫、讀、誦、為他人說的功德，一層層的校量²²，與「下品般若」相近²³。

2、與「中品般若」相合的內容

(1) 佛有五眼，菩薩莊嚴國土

但《金剛般若》說佛有五眼，菩薩莊嚴國土²⁴，都出於「中品般若」²⁵。

(2) 兩次囑累

全經分為二段，也與「中品般若」的兩次囑累一樣。

(3) 菩薩的「大身」

尤其是《金剛般若》說：「譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不」²⁶「譬

畢竟空、無生無滅是名諸法實相者，云何入？答曰：滅我我所著故，得一切法空無我慧，名為入。……滅我我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。內外我我所，盡滅無有故；諸受即為滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之為解脫業煩惱非實，入空戲論滅。……又無我無我所者，於第一義中亦不可得。無我無我所者，能真見諸法。凡夫人以我我所障慧眼故，不能見實。今聖人無我我所故，諸煩惱亦滅，諸煩惱滅故，能見諸法實相。內外我我所滅故諸受亦滅，諸受滅故無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。」

²⁰ 菩薩不可得：《道行般若經》卷1〈1 道行品〉(大正8, 426a13-15)：「菩薩無有處處，了不可得，亦無而出，亦無如入，亦無如住，亦無如止。」

般若不可得：《道行般若經》卷1〈1 道行品〉(大正8, 428b6-9)：「般若波羅蜜，亦無有異處，亦無有本，菩薩法亦無所得，有行菩薩聞是，不恐不畏不難，則為行般若波羅蜜，行般若波羅蜜法。」

²¹ 印順導師《般若經講記》，p.50：「我、人等四相，合為一我相；無此我相，即離我相的執著而得我空。無法相，即離諸法的自性執而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。執我是我見，執法非法是我所（法）見；執我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。」

²² 《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 750c3-751a7)。

²³ 《小品般若波羅蜜經》卷3(大正8, 546a24-547b2)。

²⁴ 《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 751b9-20)。

²⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷9(大正8, 286a8-10)。

²⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正8, 749c23-24)。

如人身長大」²⁷。「大身」，出於「中品般若」的序分：「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍。……譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者」²⁸。

《金剛般若》的「大身」與菩薩的「受記」、「莊嚴國土」²⁹，及「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」³⁰為一類，應該是菩薩的「大身」。

一般所說的法身大士，有證得法性所起的大身。「下品般若」所說的不退菩薩相貌，是修得不退的人間身。僅有得「心清淨、身清淨」，沒有「凡夫身中八萬戶蟲」³¹，是無漏身，也不是大身。

(4) 重於(不退菩薩以上)利他行

般若的原義，菩薩行重於自行。

「中品般若」的不退菩薩，得「報得波羅蜜」、「報得五神通」，「成就眾生」，「莊嚴國土」³²，重於利他行。

《金剛般若》著重菩薩的「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」，與「中品般若」(不退菩薩以上)的重利他行相合。

(5) 三句論法——「所言一切，即非一切，是名一切」

²⁷ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751b3-4)。

²⁸ [原書註.5]《摩訶般若波羅蜜經》卷 1(大正 8, 217c-218a)。

²⁹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749c16-25)：「〔受記〕佛告須菩提：『於意云何？如來昔在然燈佛所，於法有所得不』？『不也，世尊！如來在然燈佛所，於法實無所得』。〔莊嚴國土〕『須菩提！於意云何？菩薩莊嚴佛土不』？『不也，世尊！何以故？莊嚴佛土者，則非莊嚴，是名莊嚴』。『是故須菩提！諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心！〔大身〕須菩提！譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不』？須菩提言：『甚大，世尊！何以故？佛說非身，是名大身』。」另參閱印順導師《般若經講記》，pp.65-71。

³⁰ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751a16-b12)：「〔受記〕須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不』？『不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。佛言：『如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼』。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：『汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼』。何以故？如來者，即諸法如義。若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。〔大身〕須菩提！譬如人身長大』。須菩提言：『世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身』。〔度眾生〕須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。何以故？須菩提！實無有法名為菩薩。是故佛說：一切法無我、無人、無眾生、無壽者。〔莊嚴國土〕須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。」另參閱印順導師《般若經講記》，pp.106-112。

³¹ [原書註.6]《小品般若波羅蜜經》卷 6(大正 8, 564b2-5)：「須菩提！凡夫身中八萬戶蟲，是阿惟越致菩薩身中，無有如是諸蟲。何以故？須菩提！是菩薩善根超出世間，隨善根增長故，得心清淨、身清淨」。又《摩訶般若鈔經》卷 4(大正 8, 526c29- 527a14)。

³²《摩訶般若波羅蜜經》卷 23(大正 8, 386b25-28)：「云何有報得神通？云何有報得布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧？住是果報法中能成就眾生，能淨佛國土。」

還有，「原始般若」以來，著重自證的內容，「以法性為定量」³³，是一般所不能信解，不免要驚怖疑畏的。

「中品般若」所以到處以二諦來解說³⁴；一切教說，不是第一義，第一義是不可施設的，一切但是世俗施設的假名³⁵。

《金剛般若》說：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」³⁶。這樣形式的三句，《金剛般若》多有這樣的語句。第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；第二句約第一義說「即非」，第三句是世俗的假名。

《金剛般若》的三句，相信是「中品般若」的二諦說，經簡練而成為公式化的。

3、結：《金剛般若》的集成不應早於「中品般若」

從這些看來，《金剛般若》的成立，最早也是「中品般若」集成的時代。

三、《金剛般若》的特質

(一)《金剛般若》著重對「佛」的體認甚於大菩薩行

1、從「原始般若」到「上品般若」著重菩薩行

從「原始般若」到「上品般若」，有一貫的重心，那就是著重菩薩行，菩薩行以般若波羅蜜為主。由於菩薩的遍學一切道，所以從般若而六波羅蜜，而萬行同歸。菩薩是如實知一切法的，所以從陰而入、界、諦、緣起，有為無為法；從菩薩行而共世間行，共二乘行；從菩薩忍³⁷而三乘果智。

2、《金剛般若》重大菩薩行，更重對「佛」的體認

《金剛般若》是為「發阿耨多羅三藐三菩提心」者說（或譯作「發趣菩薩乘者」³⁸），也是菩薩行，但重在大菩薩行，更著重在佛的體認。

³³ 《大般若波羅蜜多經》卷 538〈1 妙行品〉（大正 7，764b28-c6）：「勝軍梵志以如是等諸離相門，於一切智智深生信解，於一切法皆無取著。如是梵志以離相門，於一切智智得信解已，於一切法皆不取相，亦不思惟無相諸法。如是梵志由勝解力，於一切法不取、不捨、無得、無證。時，彼梵志於自信解乃至涅槃亦不取著，以真法性為定量故。」另亦見《大般若波羅蜜多經》卷 556〈1 善現品〉（大正 7，866 c11-17）。

³⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 25〈81 具足品〉（大正 8，405a15-18）：「舍利弗！菩薩摩訶薩住二諦中為眾生說法：世諦、第一義諦。舍利弗！二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，為眾生說法。」

³⁵ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈79 善達品〉（大正 8，398b16-22）：「須菩提白佛言：「世尊！何等是名？何等是相？」佛言：「此名強作，但假施設。所謂此色、此受想行識，此男此女、此大此小，此地獄、此畜生、此餓鬼、此人、此天，此有為此無為，此是須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道，此佛道。須菩提！一切和合法皆是假名，以名取諸法，是故為名。」

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉（大正 8，234c14-17）：「世尊！諸法因緣和合假名施設，所謂菩薩是名字，於五蔭中不可說，十二入、十八界乃至十八不共法中不可說，於和合法中亦無可說。」

³⁶ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，751b2-3）。

³⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈77 六喻品〉（大正 8，390c29-391a4）：「諸須陀洹若智若斷，是名菩薩忍。斯陀含若智若斷，是名菩薩忍；阿那含若智若斷，是名菩薩忍；阿羅漢若智若斷，是名菩薩忍；辟支佛若智若斷，是名菩薩忍；是為異。」

³⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷 333（大正 6，707b29）。

(1) 佛是離一切相

如說：「若見諸相非相，則見如來」³⁹；「離一切諸相，則名諸佛」⁴⁰——佛是離一切相的。

(2) 佛不能於色聲相中見

「不可以身相見如來」⁴¹；「不可以三十二相得見如來」⁴²；「如來不應以具足色身見」⁴³「如來不應以具足諸相見」⁴⁴；「不應以三十二相觀如來」；「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」⁴⁵——佛是不能於色聲相中見的。

(3) 佛不能從行住坐臥威儀中見

「如來者，無所從來，亦無所去」⁴⁶——佛是不能從威儀中見的。

(4) 佛說法實無所說

佛是說法者，其實是「無有定法如來可說」⁴⁷；「如來無所說」⁴⁸；「若人言：如來有所說法，即為謗佛」⁴⁹。

(5) 佛度眾生實無度眾生

佛是度眾生者，其實「實無眾生如來度者」⁵⁰。

(6) 佛知一切眾生心，是心非心

如來有五眼，能知一切眾生心，而其實「諸心皆為非心，是名為心」⁵¹。

(7) 結

《金剛般若》著重在如來，這是教化眾生的，也是菩薩所趣向的。

(二)《金剛般若》重「法」又重「佛」

1、從原始佛教以來，造塔供養佛舍利，象徵對佛的信敬懷念

舍利造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。

2、從「下品」到「上品般若」重佛的「法」甚於重佛的「舍利」

從「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比較起來，寧可取《般若經》而不取舍利塔。⁵²

³⁹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a23-25)。

⁴⁰ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750b9)。

⁴¹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a22-23)。

⁴² 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750a21-23)。

⁴³ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751c6-8)。

⁴⁴ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751c9-11)。

⁴⁵ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752a14-18)。

⁴⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752b3-5)。

⁴⁷ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749b13-18)。

⁴⁸ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 750a15-16)。

⁴⁹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751c11-15)。

⁵⁰ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 752a5-8)。

⁵¹ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 751b24-28)。

⁵² (1) 下品：

《道行般若經》卷 2〈3 功德品〉(大正 8, 432a15-26)：「佛語釋提桓因：「不用身舍利，從

3、《金剛般若》重法又重佛（塔），與《法華經》相同

《金剛般若》卻說：「隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟」⁵³。

「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」⁵⁴。

《金剛般若》以為經典與佛塔一樣，是重法而又重佛（塔）的一流（與《法華經》相同）⁵⁵。

4、《金剛般若》與法藏部重無相而又重佛（塔）相近

在部派佛教中，法藏部（Dharmaguptāḥ）說：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」⁵⁶；「於窣堵波興供養業，獲廣大果」⁵⁷。《金剛般若》的特性，與法藏部是非常接近的。

薩芸若中得佛，怛薩阿竭為出般若波羅蜜中。如是，拘翼！薩芸若身，從般若波羅蜜中出；怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛薩芸若身，薩芸若身生；我作佛身，從薩芸若得作佛身；從薩芸若生我般泥洹後舍利，供養如故。若有，拘翼！善男子、善女人，書般若波羅蜜，學持誦行，自歸作禮承事供養——好華、搗香、澤香、雜香、繒綵、華蓋、旗幡——薩芸若則為供養。以如是，拘翼！般若波羅蜜寫已，作是供養經卷，善男子、善女人從其法中得功德無比。何以故？薩芸若者，則為供養已。」

(2) 中品：

《放光般若經》卷 7〈33 守行品〉（大正 8，46b22-27）：「若有善男子、善女人書持般若波羅蜜，諷誦念守承事供養，名花、搗香澤香雜香、繒綵花蓋、幢幡伎樂，作是供養。其福多於供養舍利。何以故？於是中出生舍利。內外空及有無空，三十七品、佛十八法，皆從是中出生。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷 9〈32 大明品〉（大正 8，284a9-23）：「若復有善男子、善女人，佛般涅槃後供養舍利起塔，香花乃至伎樂恭敬尊重讚歎。若有善男子、善女人，書持是般若波羅蜜，恭敬尊重讚歎，花香瓔珞乃至伎樂供養。是人得福多。何以故？是般若波羅蜜中生五波羅蜜，……須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸菩薩摩訶薩、諸佛、諸佛一切種智，皆從般若波羅蜜中生。」

(3) 上品：

《大般若波羅蜜多經》卷 127〈30 校量功德品〉（大正 5，698c21-28）：「世尊！假使充滿於此三千大千世界佛設利羅以為一分，書寫如是甚深般若波羅蜜多復為一分，此二分中我意寧取如是般若波羅蜜多。何以故？一切如來、應、正等覺及三千界佛設利羅，皆從般若波羅蜜多而出生故。又三千界佛設利羅，皆由般若波羅蜜多功德勢力所薰修故，得諸天、人、阿素洛等供養恭敬、尊重讚歎。」

⁵³ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750a6-10）。

⁵⁴ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750c20-23）。

⁵⁵ 《妙法蓮華經》卷 6〈21 如來神力品〉（大正 9，52 a20-27）：「汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。所在國土，若有受持、讀誦、解說、書寫、如說修行，若經卷所住之處，若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野，是中皆應起塔供養。所以者何？當知是處、即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉于法輪，諸佛於此而般涅槃。」

⁵⁶ [原書註.7]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185（大正 27，92c）。

⁵⁷ [原書註.8]《異部宗輪論》（大正 49，17a）。

另參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，第二章，p.77。

般若波羅蜜多心經講記¹

(《般若經講記》，pp.143~205)

壹、懸論 (pp.143-168)

(壹) 釋經題 (pp.143-165)

一、波羅蜜多 (pp.143-151)

(一) 佛法的核心：徹底解決世間的苦難 (pp.143-144)

1、以經題明佛法核心 (p.143)

一、波羅蜜多：佛法有他的目的，和達到此目的的方法，我們要想了解他，可以用本經的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，即經題的「波羅蜜多」來說明。佛法就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決。

2、波羅蜜多之二義 (pp.143-144)

波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：

一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅蜜多，就是「事業成辦」的意思。

二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「度」（到彼岸）的意思。

其 (p.144) 實，這只是同一語詞的兩種——動、靜解釋。

3、解除苦痛即名為波羅蜜多 (p.144)

佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地。能解除這人生苦痛的方法（動的），名之曰波羅蜜多；依照佛法中的方法做到苦痛的解除（靜的），也名為波羅蜜多。

這樣，現在就把「波羅蜜多」，局限在解除苦痛的意義上。但苦痛是什麼？從何而來？「度一切苦厄」的方法又如何？

(二) 知苦² (pp.144-146)

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。

1、從引發苦受的自體說：身苦、心苦 (pp.144-145)

(1) 身、心苦之意涵 (p.144)

¹ 民國三十六年夏在雪竇寺說。

案：此稿乃圓悟法師編於 2016.09.22，今略為補充。

² (1) 印順法師，《成佛之道》，〈三乘共法〉，pp.44-47。

| | |
|---------------------|--------|
| 生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦 | } 五取蘊苦 |
| 愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦 | |
| 所求不得苦——對於自然的苦 | |

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，pp.44-47。

從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。

身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。

心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。

(2) 身、心苦之差異 (p.144)

身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。

心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。

在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！

(3) 身、心苦之相互影響 (pp.144-145)

實在說來，身心二受是互相影響的，如生理變化所 (p.145) 引生的饑渴等苦——身苦，可以引生心理上的煩憂，因之弱者自絕生路，強者挺而走險，這是極常見的事。反之，心理上的痛苦，也可以引發身苦，如因情緒不佳而久臥床榻等。

(4) 惟佛法才能解除心苦 (p.145)

身苦，由於人為的努力，還易於解決；但同樣的環境，因人的身世不同，知識不同，情緒不同，意志不同，感生的**心苦**也各各不同，這就難得解決了。

世間一般學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除。雖然佛法不是偏於心的，但可以知道佛法的重心所在。

2、從引發苦痛的環境說 (pp.145-146)

(1) 因身心變化而來的苦：生、老、病、死 (p.145)

從引發苦痛的環境說：有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），有的是由人與人的關係而引生的（我與他），有的是與自家身心俱來的（我與身心）。此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。

(2) 因社會關係而來的苦：愛別離、怨憎會苦 (pp.145-146)

人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊 (p.146) 喪、苦痛，佛法中名此為「恩愛別離苦」。

另有些人是自己所討厭的，不願與他見面的，可是「冤家路狹」，偏偏要與之相會，這名為「怨憎會遇苦」。

此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。

(3) 因自然界而來的苦 (p.146)

還有，人生在世上，衣、食、住、行是生活所必須，有一不備，必竭力以求之。

求之不已，久而不得，事與願違，於是懊惱縈心³，佛法名此為「求不得苦」。也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。

(4) 小結 (p.146)

像上所說諸苦，可大分三類：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

(三) 離苦之法 (pp.146-151)

1、世間解決痛苦之法，無法徹底 (pp.146-148)

(1) 僅能減少自然界與社會關係的部分痛苦 (pp.146-147)

世間的學術、宗教、技巧，莫不是為解除人生痛苦而產生的。然而努力的結果，至多能解除自然界的威脅和少部份的因社會關係所發生的痛苦。

這因為自然界是無生的，依必然的法則而變化的，只要人能發見他的變化法則，就可以控制他、利用他。

社會關係就難多了，如發生同一事件，以同一的處理法，但每因群眾的心境與處理者之間的關係不同，得到完全不同的結果。

這還不是最難解除的 (p.147)，最難的那要算各人身心上的痛苦了。

(2) 了解、覺悟自己，以期解決自身的苦難 (p.147)

照說，自家身心的事，應該易於處理，實則是最難的。人對自己究竟是什麼？心裡是怎樣活動的？實在不易認識，不易知道。連自己都不認識，還能談得到控制自己，改造自己嗎？

因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。如我們不求自我身心的合理控制與改造，那麼因自然界而引起的苦痛，我們也沒辦法去控制，反而增多痛苦！

(3) 解除世間的苦痛，從改善自身做起 (p.147)

依佛法，社會也只能在人類充分覺悟，提高人格，發展德性，社會才能完成徹底的更高度的和平與自由。

從合理的社會——平等自由中，控制與利用自然界，才能真得其用。否則，像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉⁴，然因沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險。

所以，人不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何控制自然、人群的辦法，是不會收到預期效果的。因此，我們要「度一切苦厄」，應首先對自己予以改造。唯有這樣，纔能合理的根本的解除人世間的苦痛。(p.148)

³ 縈心：牽掛心間。(《漢語大詞典(九)》，p.974)

⁴ 厥功甚偉：功業彪炳、成就偉大。(教育部重編國語辭典修訂本，2016/09/17)

2、佛教的方法⁵ (pp.148-151)

(1) 二種：充實自己與消滅苦痛的根源 (p.148)

佛法解除苦痛的方法是如何呢？原則的說，可分二種：

- 一、充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。
如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精強力壯者，則可把著便行，行所無事。
- 二、消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。

(2) 詳釋 (pp.148-151)

A、充實自己 (pp.148-149)

我們知道，佛法所討論的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，是著重在自我身心的改善與解放的。

(A) 依度苦的境界而有大小乘之別 (p.148)

因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱為小乘。

大乘也是希求度苦除苦的，但他更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；又由推己及人了知一切眾生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切眾生苦痛以完成自己的，這就是大乘。

(B) 從解除苦痛而言，並無大小乘之別 (pp.148-149)

從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同。這本不是絕對對立的，如釋迦牟尼佛因見到眾生的相殘相害，見到眾生的生、老、病、死苦而推知自己，又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；於是就確定了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。

後代的大小乘，不過從其偏重於為己及為人而 (p.149) 加以分別罷了！⁶

B、解除痛苦的根源：內心上錯誤的認識 (pp.149-151)

(A) 因無明而有種種的痛苦 (p.149)

佛法以解除苦痛為目的，除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然是很複雜，但主要是原於我們內心上的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤。

人人的內心與行為不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！由錯誤的行為影響內心，又由內心的錯誤引導行為；於是互相影響，起諸惡業，

⁵ 參見印順法師，《佛在人間》，〈佛法是救世之仁〉，pp.204-243。

⁶ 參見印順法師，《佛法是救世之光》，〈從學者心中論三乘與一乘〉，p.144：

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

招感苦果，無時或已！

因此，釋尊教人從行善止惡的行為糾正，達到內心的清淨解脫；同時，必須內心清淨而改正了，行為才能得到完善。就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了。

由此，內心與行為中，內心是更主要的。人之所以動身、發語，不盡是無意識的，大都從發動的意識——內心上來。

(B) 詳說兩種內心的錯誤：欲、見 (pp.149-150)

內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見。⁷

a、欲是約情意方面而說：耽著不捨 (pp.149-150)

欲是約情意方面說的，和欲望的欲多少有些差別。欲以**追求**為義，追求不得其正，這才成為欲望，也可名為惡欲。

欲有多方面的，欲求財富，欲求名聞，以及各種物質上的享受都可名欲。

深一層的，耽著不捨即名為愛；在世間人看起來，愛是很好的，佛法則說愛如膠漆一樣，一經染著，則糾纏不清 (p.150)，不免要受他的牽制，不得自在。

經裡常說：因愛欲故，父與子爭，子與父爭，乃至種族國家與種族國家爭，爭爭不已，於是造成了充滿苦痛的人間。⁸

b、見是約思想方面而論 (p.150)

見是思想方面的，由於對事物的認識不同，於是發生意見衝突。如西洋因宗教的信仰不同而連年戰爭，哲學家因彼此的見解不同大興爭吵，此一是非，彼一是非。

此雖屬於內心方面的，然因此而表現於行動，就發生絕大的問題，造成家庭、社會、國家、世界的不安定——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見。⁹

⁷ 參見印順法師，《佛在人間》，〈佛法與人類和平〉，p.146-148：

不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。這二者又根源於『受』與『想』，所以稱受想為『諍根』。見，是見解，這裡專指主觀的成見、偏見、倒見、邪見。……

愛，是貪欲。權力、名譽、生命，都是人類所貪著的；而衣食住等經濟生活（及男女性生活），尤為欲界人類貪求的對象。……

⁸ (1)《雜阿含經》卷20 (546經) (大正02, 141b22-c15)

(2)《中阿含經》卷25〈4因品〉(100經) (大正01, 586b22-587b12)

(3)印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，pp.45-47。

⁹ 參見印順法師，《成佛之道》，〈五乘共法〉，pp.64-65：

正見，是正確的見解，見與知識不同，**見是從推論而來的堅定主張**，所以正見是『擇善而固執之』的。學佛要有正見，如開始旅行，要對旅途先有一番正確的了解，而確信這是到達目的地的正路。**正確的認識，不一定成為正見**。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略為了這一知識，不惜為基督教所迫害，囚禁，這才是見。所以，**要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見**。

c、不正確發展欲和見，終成其奴隸 (p.150)

見是知識方面的，世間知識不但老是與欲求合在一起，而且這種知識有著根本的錯誤。

這不是說世間知識沒有世間的真實——世諦性，毫無補於人生，是說他有某種根本錯誤，有某種普遍的成見，所以與私欲相結合。這才知識越廣，欲望越大，欲望越大，苦痛越多。

欲望固可推動知識的發展，知識也能幫助欲望的滿足；但因為鬥知機先，人欲橫流，結果世間苦痛，還是有增無已！

古人知識雖淺，人民尚可安居樂業，現在的人知識增長，人民幾乎寢食為憂。我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢！ (p.151)

(C) 痛苦的消除，從內心的欲、見改善起 (p.151)

a、現生人類共同的痛苦 (p.151)

各人的**愛見**，互相影響，互相推動，造成了家庭、社會、國家的**行為錯誤**；招感著個人的苦痛，乃至家庭、社會、國家的苦痛。

依佛法的觀點，不僅此人類共同的苦痛，根源於內心——**愛見與行為的錯誤**；眾生流轉於生、老、病、死的苦痛中，也還是根源於此。

b、三世輪迴的根源 (p.151)

世間的一切，什麼都不是突然而有的，有了也不會無影響的。一切的一切，都是在因緣和合與消散的過程中流轉。

近代的科學家，只知道物質不滅，而不知道精神也是相續不滅的。

我們這一生的生命現象，並不是由於父母的結合而突然新生的，他是由於過去某種行為的錯誤而招感來的。從過去而招感流轉到現在，那麼由現在的行為也還要招感到未來。

這三世流轉的生死，可說是生命之流，都是因心的錯誤指導行為而引生的。

c、小結 (p.151)

如果我們不想老是這樣生死苦逼來去流轉，那就得先從發動行為的內心錯誤上改造起。所以三世流轉的生死苦也好，現實人間的苦痛也好，需要解決的苦痛雖有淺深不同，原則並無不同。

我們要消除苦痛，非先從內心的愛欲和知見改造起不可。自然，這就是行為的改善，也即是人我關係的改善。(p.152)

二、般若波羅蜜多 (p.152)

(一) 總說六度——改造錯誤欲見之法 (p.152)

二、般若波羅蜜多：佛法中談到解除苦厄的方法，即關於改造錯誤欲見的方法，六波羅蜜多實為主要。六波羅蜜多是：

1、前五度 (p.152)

(1) 施、戒、忍：著重行為的改善 (p.152)

A、布施 (p.152)

(一)、布施，就是犧牲自己的精神和物質甚至生命，去作有益於他人的事。

B、持戒 (p.152)

(二)、持戒，不應該做的決定不做，應該做的努力去做，這就是佛說的「諸惡莫作，眾善奉行」。

例如在消極方面，制止殘殺生命的惡行，積極方面，更去做救濟保護生命的善行。

C、忍辱 (p.152)

(三)、忍辱，正名為忍，徹底解除人生的苦痛，需要極大的堅忍才能成功。有此堅忍，不怕困難，忍受逼害，衝破險阻，才能勇往直前地去做自他俱利的事。

D、小結 (p.152)

上面所說的施、戒、忍，著重在我們行為的改善。

(2) 精進、禪定波羅蜜 (pp.152-153)

A、精進 (p.152)

(四)、精進，對於善的事情，不怕任何困難，抱定決心去作，纔能有所成就；懶惰懈怠是什麼事也不會成功的。

嚴肅的、堅強的、向上的、百折不回的勇氣與決心，即是精進。

B、禪定 (pp.152-153)

(五)、禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是多少與此內心的散亂有關。

古人說：「制心一處，無事不辦」，¹⁰這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理，發生智慧必須的特殊訓練。

但這不過把我們的精神集中起來便於管理 (p.153) 而已，一旦出了禪定的心境，依舊要紛散混亂起來。

(3) 小結 (p.153)

所以上面的五種波羅蜜多，對於苦痛根源的愛見，還是不能徹底解決的。

2、般若波羅蜜 (p.153)

(1) 只有智慧才能徹底度一切苦 (p.153)

(六)、般若，譯為智慧，有了智慧，錯誤的見解可得到糾正，五種波羅蜜多也可

¹⁰ 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1（大正12，1111a15-21）：
此五根者，心為其主。是故汝等當好制心，心之可畏，甚於毒蛇、惡獸怨賊、大火越逸，未足喻也，動轉輕躁，但觀於蜜不見深坑，譬如狂象無鈎，猿猴得樹騰躍跳躑，難可禁制，當急挫之無令放逸。縱此心者，喪人善事，制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進折伏其心。

以得到正當的指導。佛法裡特別尊重智慧，因為祇有智慧才能徹底度一切苦。

(2) 結：佛法重智慧之真義(p.153)

經上說：『五度如盲，般若為導』；並以種種功德稱揚讚嘆。¹¹有些人不知佛經讚嘆智慧的用意，於是以為只要有般若，其餘的五度就可以不要了，這是錯誤的。

智慧是領導者，它需要與布施等行為配合起來，使所修所行的不致發生錯誤，這才是佛法重智慧的真義。

(二) 詳說般若慧 (pp.153-165)

1、智慧修得歷程¹² (pp.153-154)

(1) 與世間知識不同 (p.153)

般若慧和世間的知識不同：般若慧是從深刻地體驗真理所得到的，如釋迦佛在菩提樹下因獲得了體驗真理的智慧而成佛。

這樣，般若的智慧，我們不是就沒有分了嗎？這也不然，我們雖還沒有體驗真理的智慧，可是佛法即是依體悟真理的智慧而流出來的，我們依止佛的經教指示漸漸思惟觀察，起深信解；這雖不是自己體驗真理的智慧，然也是類似的智慧。

(2) 生得慧→聞所成慧 (pp.153-154)

生得智慧雖人人都有，然解脫苦痛根 (p.154) 源的智慧，不經過修習，確是不容易得的。

所以佛法教人多聞熏習，聽聞日久，解法智生，這在佛法名聞所成慧。¹³

-
- ¹¹ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 272c26-273a8)：
復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。如後品中說：「五波羅蜜不得般若波羅蜜，無波羅蜜名字。」
又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名。
亦如群盲無導，不能有所至；般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事。
又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至。
又如人無命根，則餘根皆滅；有命根故，餘根有用。般若波羅蜜亦如是，五波羅蜜不得般若波羅蜜，則不得增長；得般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 62〈40 照明品〉(大正 25, 496c1-8)。
- ¹² 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191-192：
如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。
思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。
修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。
現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。
- ¹³ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.189-190：
一、聞慧成就，即正見具足，同時也是信根成就。初修學者，從多聞熏習中，深入佛法，成就聞慧，對於三寶諦理因能見得真、見得正，所以也就可以信得深，信得切。學佛者到了聞慧成就或信根具足的時候，那怕遭受一切誹謗、威脅、打擊，皆不能動其分毫底信念；甚至處於末法時代，或佛法衰落的地方，人們個個都不信佛，他也能獨信獨行。……

(3) 聞所成慧→思所成慧 (p.154)

聞解以後，再於自己心中詳審觀察，如是對於前所了解的問題可以更得到有系統有條理的深一層認識。同時，將此深刻的悟解，指導行為而體驗於尋常日用間，佛法名此為思所成慧。¹⁴

(4) 思所成慧→修所成慧 (p.154)

思後更修禪定，於定境中審細觀察宇宙人生的真理，此名修所成慧。¹⁵

(5) 修所成慧→真實慧 (p.154)

再不斷的深入，常時修習，般若智慧即可發生。

2、般若智非凡，但仍應兼顧世俗智 (pp.154-155)

(1) 略述兩種智慧 (pp.154-155)

智慧，可以分為兩種：

A、世俗智 (p.154)

(一)、世俗智，如世之哲學家、科學家等，他們都有對於宇宙人生的一套看法，有他種種的智慧，與相對的真理。

雖然這是不究竟的，若就廣義的智慧說，他們解說宇宙人生的世俗智，也可以包含在般若裡（方便智）。

B、勝義智 (pp.154-155)

(二)、勝義智，這是就特殊的智慧說。佛法體驗真理的智慧，是徹底的、究竟的，這與世間智慧不同而是特殊的。體驗真理的智慧得到了，生死流轉中的一切苦痛，都可以因之而解決。

苦痛的大樹，有本有幹有枝有葉，我們要除掉它，不能光在枝葉上下功夫，必須從根本上去掘除，佛法就是以般若智從根本上解除人 (p.155) 們苦痛的。

所以佛法中所講的般若，主要是特殊的。佛、菩薩、羅漢都有此智慧，不過佛菩薩的心量大，智慧也大些。¹⁶

¹⁴ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.190-191：

二、思慧成就，也即是淨戒具足；約大乘說，也就是慈悲、布施、忍辱、精進等功德的成就。……思慧，就是從聽聞信解而轉入實際行動的階段。它雖以分別抉擇為性，但卻不僅是內在的心行，而且能夠發之於外，與外在身語相呼應，導致眾生諸行於正途。……

¹⁵ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.190-191：

三、修慧成就，必從散心分別觀察，而到達定心相應，才是修慧，所以修慧即是具足正定——定成就。從修慧不斷努力上進，真實無漏慧現前——現證慧成就，即能斷煩惱，了生死，成就解脫功德。

¹⁶ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 143 (大正 27, 735b16-21)：

若有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛。二乘不爾。故經喻以三獸渡河，謂：兔、馬、象。兔於水上，但浮而渡；馬或履地，或浮而渡；象恒時，蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河，如次亦爾。

(2) 龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 79 〈66 囑累品〉(大正 25, 618c14-18)：

復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱

(2) 以勝義智為主，兼顧世俗智 (p.155)

因此菩薩應遍學一切法，菩薩雖學一切法，以有特殊的智慧，世間智慧的錯誤可以為之揀除，融攝貫串使世俗慧亦成為圓滿而合理的，從般若而引出方便智，即能正見世間的一切，這就是上面所說廣義的智慧了。

常人對此，多不了解，於是生起種種誤解：有些人以為佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓。

另一些人以為世俗的知識，不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法特重的智慧是什麼了。

所以修學佛法的人，應該對佛法所崇重的特殊智慧致力以求，而世俗的一般智慧，也不能忽略。

3、由般若而能親證人生的真理 (pp.155-161)

般若是最高的智慧，其內容深細難了，由於般若的最高智慧，才能親證宇宙人生的根本真理。

(1) 佛法依因果法則，說明宇宙人生的真相¹⁷ (pp.155-157)

A、從日常事物觀察起 (pp.155-156)

真理是什麼？這不必另外去找說明，可以就在日常見聞的事物上去了解。依佛法說，一切事物的存在，都不過是原因條件的假合，凡是假合成的東西，它底本身一定是遷動變化的；他依原因而存在，同時又與他法作緣，他 (p.156) 法也遷流變化而存在。

這種互相影響互相推動的關係，佛法簡稱之曰因果系。因果法則，是遍通一切法的。如一株樹，有種子的因，與水、土、日光的緣，和合起來，生芽、抽枝、發葉、開花、結果。

若是原因和助緣起了變化，樹的本身也就跟著變化了。人也是這樣，富貴、貧賤、賢明、不肖，都不是沒有因緣的。

上面曾說：人依內心的正確與錯誤引生行為的合理不合理，由此感招苦樂不同的結果，這也就是因果必然的現象。任何事物，都不許例外，佛法就是依因果法則說明一切的。

B、否定非因計因等主張¹⁸ (p.156)

行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.140：

大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空為譬喻。芥子孔的空，與太虛空，雖然本質是平等的，而量是相差得太遠了。這所以小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能為上趣佛道，下化眾生的善巧方便。

¹⁷ 參見印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.137-147。

¹⁸ 參見印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.138-141：

存在的是結果，同時也是因；凡是可為因的，也必是從因所生的。

但一般宗教就不然，如耶穌教說一切事物是上帝造的，上帝不由他所造。這樣，上帝唯是原因而不是結果了！佛法呵此為不平等因。

還有說什麼時、方、物質等為諸法因的，這在佛法總呵之為非因計因。

或說諸法是無因生的。

諸經中依因果法則，遍予破斥。

C、從因果現象中，體證最高的真理 (pp.156-157)

唯有依於般若慧，了達諸法的因果事理，纔是正確的知見。然了得因果現象，還不是佛法中最究竟的；最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗普遍而必然的最高真理。

佛就是體驗了這最高真理的；佛的偉大，(p.157)也就在他能把真理完滿的洞達。

(2) 人生的真理：三法印¹⁹(pp.157-159)

宇宙人生的真理，佛說有三：

A、諸行無常：不斷地遷流變化 (p.157)

(一)、諸行無常：這一真理，說明了一切事物都在因果法則下不斷地遷流變化，其中沒有什麼永恆不變的東西。

在從前，或許不容易了解，由於近代科學進步，已經不甚難懂了。不過，世人也只能在諸法的流動變化上了達其外表，還不能達到諸法沒有不變性的究竟義。

這諸行無常的真理，是從縱的時間方面來說明的。

B、諸法無我：沒有獨立存在性 (pp.157-158)

(二)、諸法無我：我，在佛法裡有它特殊的定義。一般人總以為事物上有一個獨立存在的東西——我。依佛法講，存在的事物都不過是因緣和合的假相，其中沒有什麼可以獨立自存的。

如一幢房子，看來好像是整然一體，然仔細推敲起來，房子是由眾多磚瓦木石所合成的。五指伸開來，拳還能存在嗎？這說明了物體是因緣生的，只有假相，沒有實體。²⁰

無因論：世間的一切，偶然而有

邪因論 { 宿作論：世間的一切，無不由前生業力而決定
尊祐論：世間的一切，都是由神創造而安排的
苦行外道：在現生中多吃些苦，未來即能得樂

¹⁹ (1) 印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，pp.157-161。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，pp.209-220。

²⁰ (1) 龍樹造·青目釋，《中論》卷2〈14 觀合品〉(大正30, 19b18-22):「若離從異有異法者，則應離餘異有異法。而實離從異無有異法，是故無餘異。如離五指異，有拳異者拳異，應於瓶等異物有異，今離五指異，拳異不可得。是故拳異，於瓶等無有異法」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷99〈89 曇無竭品〉(大正25, 746c13-18):

就是分析到了一微塵、一電子，也還是因緣的假相，沒有什麼獨存的個體。這諸法無我，是從橫的空間方面說的。

了知空間的一切法，都是沒有獨立存在性的，如國家是由土地、人民、主權所合成的，人 (p.158) 是筋骨血肉髮毛爪齒所合成的，除去了這許多合成國家、人身的質素，是沒有實體或是形而上的存在。

C、涅槃寂靜 (pp.158-159)

(三)、涅槃寂靜：這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物，是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可以發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。這種種差別歸於平等、動亂歸於平靜的——涅槃寂靜，如枝葉花果的形色各殊，但對光的影子，是沒有差別的一樣。

涅槃寂靜，是依諸行無常、諸法無我體驗所得到的。如對前兩真理不能了解，這涅槃寂靜的真理，也就不會正確的了解。這如在波浪的相互推動激盪——無常無我上，了知水性的平靜一樣。波浪是依水而有的，波浪因風而起，風若息下來，水自歸於平靜。但這平靜不必要在風平浪靜的時候，就在波濤洶湧動盪不停的時候，水的本性還是平靜的。

人在生死的流轉裡也是一樣，苦樂、人我、是非、好醜、動亂萬千，就在此動亂萬千的流轉當中，了知涅槃的平等寂靜。上次說到，糾正我們內心上的錯誤，引導行為入於正軌，即達到此涅槃寂靜的境地，就可以得 (p.159) 到生死苦痛的解脫了。

(3) 三法印即是一實相印²¹ (pp.159-161)

A、佛從因果法則，體證三法印 (p.159)

上面三者，總名之為三法印，印有不可變更和確實性的意思。²²這三者是佛陀從因果法則上體驗得到的，因人的智慧不同，所以通達的真理也有點不同。

B、聲聞行者體證的次第：無常→無我→涅槃寂靜 (p.159)

小乘要一步步的向前悟入，先了解諸行無常有必歸無，再了解諸法無我，由此進而離卻煩惱體驗諸法的涅槃寂靜，這是漸進的體驗。

C、大乘行者由「空」融攝三法印 (pp.159-160)

(A) 正確理解「空」 (p.159)

問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。

答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳；佛亦如是，離五眾則無有佛。

(3) 印順法師，《中觀論訟講記》，〈觀因緣品〉，pp.76-77。

²¹ 參見印順法師，《佛法概論》，〈三大理性的統一〉，pp.161-167。

²² 印順法師，《佛法概要》，〈三大理性的統一〉，p.157：「法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。」

大乘菩薩就不必如此，只一「空」字，就把三法印統攝起來。空，是真理中最高的真理，最究竟的真理。

但一般人對於空，都有誤解，以為空是什麼也沒有了，於是懶惰疏忽，什麼也不努力，這是極大的錯誤！

不知空是充滿革命的積極性的——太虛大師曾約空義，作「大乘之革命」。

(B) 舉虛大師為例 (pp.159-160)

如太虛大師自傳裡有一段寫到他在西方寺看《大般若經》的時候，「身心漸漸凝定，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌虛影像，明照無邊。坐經數小時，如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯；曾學過的臺、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡」。²³

因為大師勝解了空義，所以就與 (p.160) 一般人不同！大師了知世間上的事物都是無常的、無我的，一切事物離開了關係條件的存在別無他物，所以對於現在佛教中有不適合時代社會需要的地方，力主改革；而一般保守者忽略諸法無常無我，所以多方反對。

(C) 小結 (p.160)

但大師仍以勇猛心、無畏心為佛法奔走呼號。由此看來，若真能悟證——即使少分了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。

D、一實相印與三法印之融攝 (pp.160-161)

(A)「空」即是否定「不變性」、「獨存性」、「實有性」 (p.160)

菩薩悟證了空的真理，即於此空性中融攝貫串了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。因為，我們要了解空，須從這三方面去理解：

- (一)、世間沒有「不變性」的東西，這就是諸行無常，諸法既沒有不變性，所以都是無常變化的。從否定不變性說，即是空。
- (二)、世間沒有「獨存性」的東西，一切事物都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我。從否定獨存性說，也即是空。

²³ 印順法師編，《太虛大師全書 第十九編》，pp.187-188：

……一日、同住藏經閣的老法師，喟然謂曰：『你這東扯西拉的看，不是看藏經法，應從大般若經天字第一函，依次第每日規定幾多卷的看去，由經而律、而論、而雜部，如此方能把大藏全看一遍』。我聳然敬聽之從此乃規定就目力所能及，端身攝心看去。依次日盡一二函，積月餘大般若經垂盡，身心漸漸凝定。一日、閱經次，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵剎煥然炳現如凌空影像，明照無邊。座經數小時如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。數日間、閱盡所餘般若部，旋取閱華嚴經，恍然皆自心中現量境界。伸紙飛筆，以似歌非歌、似偈非偈的詩句隨意抒發，日數十紙，累千萬字。昱山、淨寬等灑然驚異，恐同憨山所曾發禪病，我微笑相慰，示以平常態度，遂仍一般饑吃困眠的安靜下來。從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯，曾學過的台、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡。然以前的記憶力，卻銳減了。又前一月，眼睛不知不覺的也變成近視了，此為我蛻脫塵俗而獲得佛法新生命的開始。

(三)、世間沒有「實有性」的東西，常人總以為世間事物有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的；實在性不可得，也即是空。

(B) 小結 (pp.160-161)

三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存 (p.161) 性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。

以空——一實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。

4、辨：般若智慧與一般知識的差異 (pp.161-163)

(1) 通達真理的智慧 (p.161)

A、能知真理 (p.161)

般若是通達真理的智慧，與世間的一般知識不同。般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜。

B、真理具三義 (p.161)

凡是真理，要合乎三個定義：(一)、凡是真理，必定是**本來如此**的；(二)、又必定是**必然**如此的；(三)、還必是**普遍**如此的，時不分古今，地不分中外，大至宇宙，小如微塵，都是如此的。²⁴

C、真理非由推論等證得 (p.161)

這近於哲學者所說的「最一般的」或「最哲學的哲學」。但哲學家所說的，由於推論、假定，或由於定境，與佛法不同；佛法是佛陀及其弟子們，以般若親自證得的。

(2) 世間一般的知識 (pp.161-163)

A、總說：兩種知識 (p.161)

至於普通的知識，大概可以分做兩種：

(A) 用常識判斷，即知錯誤 (p.161)

(一)、有些認識，即常識（科學也是常識的精製）可以知道是錯誤的。

(B) 無法用科學，辨其真偽 (p.161)

(二)、有些認識，常識即使是科學，也不能知道是錯誤的。常識上以為不錯誤的，為大家甚至世間學者所共同承認的，都是外由五根緣境，以及內由意識分別所得到的影像，即為世間的真實，或者即作為真理看。

²⁴ (1) 印順法師，《中觀論訟講記》，〈觀四諦品〉，pp.440：「法實是四諦的實理。法，有普遍、必然、本來如此的意義，即真理；四諦合於此義，所以說是法實。而法實最究竟的，即是寂滅的實相。」
(2) 印順法師，《成佛之道》，〈三乘共法〉，pp.217：「緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。」

B、詳明：佛法認為常識非正確，只是相對的真實性 (pp.161-162)

(A) 人類的知識在發展中，不斷修正過去的錯誤 (pp.161-162)

依 (p.162) 佛法，常識可以知道是錯誤的，有些是完全錯誤的，或也有相對真實性的。

如小孩看到「雲駛月運」，以為月亮是在跑，這當然是錯誤的；但這種錯誤在眼根緣境的印象上，有他相對的客觀性。

不過成人以意識推察，知道由於雲的飛行，這才以意識比量修正根識的似現量。雖明明見到月亮飛行，而不以為然，說這是錯誤的認識。

這種認識，在人類知識的發展中，不斷在進步，不斷在修正自己過去的錯誤。所以世間的知識，每每是覺得今是而昨非的。

(B) 科、哲學惟能推論相似的真實 (p.162)

還有常識——那怕是科學，也是不能徹底知道是錯誤的。如一般人總以為事物有不變性的、獨存性的、實在性的東西，總以為這是千真萬確的。

其實，事物那裡是這樣？一切事物都是變動的、假合的、非實在的，即是畢竟空的。然而常識不以為然，即科學與哲學家，也只達到部份的近似。

C、結：惟有除去自性的妄見，方可契入究竟的真理 (pp.162-163)

科哲學家雖能推知世間某些常識是錯誤的，然仍不徹底，因為常識和科、哲學家的推論，都是依據見聞覺知為基本的，而五根的觸境生識，是靜止的、孤立的、取為實在性的。而無始來習以為性的意識，也不能免除自性的妄見。

佛法能從根識及意識的認識中，徹底掀翻自性的妄見，這才能契入 (p.163) 究竟的真理。所以，佛法教人修定習慧——般若，根除心理上的錯誤，通達法性空即無常無我涅槃寂靜，做到去來坐臥莫不如此。

5、內心的根本錯誤：執實有自性 (pp.163-165)

(1) 略說兩類：我執、法執 (p.163)

依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本，即是執為實有自性而是常是我的，略可分為二類：

(一)、我執，(二)、法執。

(2) 詳釋 (pp.163-164)

A、法執 (p.163)

法執，是在一切法上所起的錯誤，其中最根本的執著，即有情——人們在見聞覺知²⁵上不期然而起的含攝得不變性、獨存性的實在感。

眾生於中起執，不是全由意識計度得來，在五根對境時，影像相生，即不離此實

²⁵ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，p.212：「我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。從眼（根及眼識）而來的叫見，從耳而來的叫聞，從鼻嗅、舌嘗、身觸而來的叫覺，從意而來的叫知。或簡單的稱為知見：見是現見，通於一切直接經驗。知是比知，是經分析、綜合等推理的知識。」

在感；意識再繼之以分別，於是妄執實有自性。

一切的錯誤，根源於此，舉凡宗教上的天神，哲學上的實體、本體，都從這種錯誤而來。

B、我執 (pp.163-164)

我執，這是對於有情不悟解為因緣幻有而執有不變性、獨存性、實在性。我即有情，不外是因緣的聚合，有什麼實在性、不變性，如一般所計執的個體、靈、神我？

特別是人們直覺的，於自身中計執有我——薩迦耶見，於所對的一切事物，以己意而主宰他，即計為我所。

這種我——有我必有我所的計執，在生死輪迴中，實為一切執著一切苦 (p.164) 痛的根本。²⁶

(3)「我執」為首要斷除者 (p.164)

A、境異，執理同 (p.164)

我執和法執的對境，雖有不同，然計執為不變性，自在——獨自存在性，實在性，是一樣的。

於自身中所起實有自性執，名為我執；在諸法上所起的執著，名為法執。

B、佛法以除我執為先，並使眾生同解脫 (p.164)

此二執中，我執更為重要。世間自私自利的，不免要受大家的批評，其所以自私自利者，即因內計有我，求我之擴展，以一切為我所，於是只問目的不擇手段。

佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於群眾的正義，行為自然合理了。

一己的私蔽雖去，而眾生的我執還在，於是起憐愍心，願使一切眾生同離我執，共證無生。

佛法把引生錯誤思想，不道德行為的我執，徹底揭發出來；使人能離自我見，建立一切合理的道德，而苦痛的生死流轉，也就能從此解脫。

(4) 結說：從空入手，漸次斷除我、法執 (pp.164-165)

A、苦痛的根源 (p.164)

我執和法執，為出生一切錯亂苦痛的根源，而我執尤為根本。我們要斷除煩惱，必先除掉這生起煩惱的根本——我執。

B、大乘法特詳法空 (pp.164-165)

佛世，弟子們根利慧深，佛為他們說無我，弟子們即能了達無我性空。後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；為了對治他，所以大乘經特詳法空。

²⁶ (1) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.345-347。

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉的生死根本〉，pp.79-82。

羅什法師答慧遠法師書，曾談到此義。所以學 (p.165) 者應當了知空——即無常無我涅槃，是佛法中的最高真理，應遍觀一切法空。

C、先除我執 (p.165)

但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無性。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。

三、般若波羅蜜多心經 (pp.165-167)

(一) 明經題 (p.165)

三、般若波羅蜜多心經：**波羅蜜多**，是度一切苦厄；**般若**，是解除苦痛的主要方法；此經就是顯示這出苦主要方法的**精要**。

(二) 詳釋：「心」義 (pp.165-167)

1、語詞的解釋 (p.165)

心，可以有多種的解釋，然此處取**心要**、**精要**的意思。

2、大乘法才是佛法的究竟心要 (p.165)

佛法有五乘的差別，五乘都是佛法，究竟那些是最主要的呢？佛為一些根機淺的，但教他受持三歸，奉守五戒，乃至教他修四禪、四無色等定，這是世間的人、天乘法。

又印度人一向著重山林的生活，偏於自了，佛為適應這一類的根機，為說聲聞、緣覺乘法，使從持戒修定發慧的過程，解脫一己的生死苦痛。

這些，都不是究竟的佛法，不是契合佛陀本懷的佛法。唯有菩薩行的大乘法，纔是佛法中最究竟的心要。

3、大乘法的特質：以三心修六度 (pp.165-166)

大乘法可以從三個意義去了解：

- (一) **菩提心**，菩提心即以長 (p.166) 期修集福德智慧，乃至成最後圓滿的遍正覺，為修學佛法的崇高目標，堅定信願以求其實現。
- (二) **大悲心**，菩提心是從大悲心生起的，大悲心是對於人世間一切苦痛的同情，想施以救濟，使世間得到部分的與究竟圓滿的解脫自在。有情——人是互相依待而存在的，如他人不能脫離苦痛，即等於自己的缺陷，所以大乘要以利他的大悲行，完成自我的淨化。
- (三) **般若慧**，有了崇高的理想，偉大的同情，還要有了達真理的智慧，才能完成圓滿的人生——成佛。

以此三種而行六波羅蜜多，是大乘佛法的特質。般若波羅蜜多，即大乘六波羅蜜多的別名，所以般若波羅蜜多心經，可解說為大乘心，大乘法即佛法的心要。

4、大乘法、《般若經》的心要，就是般若波羅蜜多 (pp.166-167)

(1) 菩薩行以般若為導 (p.166)

然大乘中法門很多，在很多的乘法門中，般若波羅蜜多又算是主要中之最主要了。因為修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或是淨化自己，都需要般若的智慧來領導——不是說只要般若。²⁷

布施乃至禪定，世間外道也有，算不得是佛法中的特法。《般若經》裡常說：般若為導。²⁸若沒有般若，一切修行皆成為盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。

(2) 大乘經以般若經為大 (pp.166-167)

從教典說：『一切經 (p.167) 中般若經最大』。²⁹因為《般若經》是特別發揚般若的體悟宇宙人生真理的，所以《般若經》在一切經中為最大。

(3) 心經是般若經的精要 (p.167)

在全體乘法中，般若波羅蜜多及其經典最為精要。所以《般若波羅蜜多心經》，用六離合釋來說，是持業釋，般若波羅蜜多即是心。

更進一層說，此經是一切般若經的心要：般若經的部帙繁多，文義廣博，此經以寥寥二百餘字，攝之淨盡，可說是《般若波羅蜜多經》的心要了。

5、結說「心」義 (p.167)

上面所說的心義，一、整個佛法以大乘佛法為主要為中心；二、大乘法中以般若波羅蜜多法為主要為中心；三、般若波羅蜜經中，又以此經為主要為中心，所以名為《般若波羅蜜多心經》。

(三) 釋：「經」 (p.167)

經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣。能歷久不失，所以名為修多羅。

²⁷ 參見龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉(大正 25, 480c24-481a3)：菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜，用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若，不行五法，則功德不具足，不美不妙。

譬如愚人不識飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患。行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法；若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味調適。雖眾行和合，般若為主。

²⁸ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈37 法稱品〉(大正 08, 293a5-15)：

憍尸迦！菩薩摩訶薩行布施時，般若波羅蜜為作明導，能具足檀那波羅蜜。菩薩摩訶薩行持戒時，般若波羅蜜為作明導，能具足尸羅波羅蜜。菩薩摩訶薩行忍辱時，般若波羅蜜為作明導，能具足羼提波羅蜜。菩薩摩訶薩行精進時，般若波羅蜜為作明導，能具足毘梨耶波羅蜜。菩薩摩訶薩行禪那時，般若波羅蜜為作明導，能具足禪那波羅蜜。菩薩摩訶薩觀諸法時，般若波羅蜜為作明導，能具足般若波羅蜜。

²⁹ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 3〈1 序品〉(大正 25, 79b18-21)：「次，是中十方無量智慧福德大力菩薩，常來見釋迦牟尼佛，禮拜恭敬聽法故，佛說諸摩訶衍經，多在耆闍崛山。諸摩訶衍經，《般若》為最大……。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 46〈18 摩訶衍品〉(大正 25, 394b15-24)。

(3) 印順法師，《華雨香雲》，p.192-193。

中文的經³⁰字，本也是線，如織布有經線緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。(p.168)

【貳】釋譯題 (p.168)

唐三藏法師玄奘譯：此經是從梵文譯過來的，譯者是我國初唐時最享盛名的玄奘法師。心經的譯本，截至清季就有七種。³¹最早的是羅什法師譯的；奘譯是七譯中的第二譯，在中國最為盛行。

師俗姓陳，河南人。出家後遍學三藏，於經論深義，有疑莫決，於是即萌到印度求法的志願。於貞觀元年，潛出國境，冒險犯難西行，終於在印廣學教法，經十七年，於貞觀十九年學成歸唐，朝野崇敬備至，於是立寺翻經，為我國譯經史上的權威者。

若欲詳知奘師歷史，請讀《大唐慈恩三藏法師傳》。(p.169)

【貳、正釋】 (pp.169-205)

※辨：本經無「三分」之意函 (p.169)

一、經文具三分 (p.169)

經文都有初中後三分：初即序分，敘說法時處因緣聽眾等。中為正宗分，正說當經義理。後為流通分，即經末信受奉行、作禮而去等。

二、奘譯或許是心經的原型 (p.169)

今此心經，無首無尾，闕頭一句，就是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」。但趙宋施護的譯本，三分具足。

有人說：奘師譯的是略本，所以不具三分。然從另一觀點看，奘師所譯的心經，才是心經原型。

三、釋因由 (p.169)

此經本是《般若波羅蜜多經》中的心要，在六百卷的《般若經》裡，有〈學觀品〉，此品有與本經幾乎完全相同的文句，不但不是觀自在菩薩說的，而是佛直接向舍利子

³⁰ 經：1.織物的縱線。與“緯”相對。” 6.對典範著作及宗教典籍的尊稱。(《漢語大詞典(九)》，p.859)

³¹ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.614：

「般若心經」：在『般若經』中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯為華文的也最多，現在存有七種。

1.《摩訶般若波羅蜜大明咒經》，推定為姚秦鳩摩羅什（西元四〇一——）譯。

2.《般若波羅蜜多心經》，唐玄奘於貞觀二三年（西元六四四）譯。

3.《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，唐開元二六年（西元七三八），法月 Dharmacandra 譯。

4.《般若波羅蜜多心經》，唐貞元六年（西元七九〇），般若 prajñā 等譯。

5.《般若波羅蜜多心經》，唐大中一三年（西元八五九），智慧輪 Prajñācakra 譯。

6.《般若波羅蜜多心經》，唐大中年間（西元八四七——八五九）法成譯，這是近代從燉煌石室所發見的。

7.《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》，宋太宗時（西元九八二——）施護譯。此外，也有藏文譯本與梵本；中國並傳有玄奘直譯梵音的《般若心經》。

(2) 方廣錫，《般若心經譯注集成》，上海，古籍出版社，1994年9月，第1版。

說的。³²

此經應該是《大般若經》裡的精要部分，古德為了易於受持，特地摘出來單行流通，所以名為《般若波羅蜜多心經》。這樣，本經沒有首尾，不是更合理嗎？

後人以為經有三分，見此經首「觀自在菩薩」一句，於是即將此經添足三分，而作為觀自在菩薩所說的了。(p.170)

甲一 標宗 (pp.170-178)

一、釋經義：有人、法和因果 (p.170)

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

此是總標，以下即是解釋此三句的。此三句中有人有法，有因有果。

觀自在菩薩，是能修般若法門者。

行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，即是所修觀法。

修般若波羅蜜多，通達五蘊皆空，即是因；由此體達空性而能度一切苦厄，即是果。

二、修般若者 (pp.170-172)

(一) 釋：「觀自在菩薩」 (pp.170-171)

1、菩薩依德立名 (p.170)

「觀自在菩薩」，即般若觀慧已得自在的菩薩，不一定指補怛洛迦的觀世音菩薩。³³

菩薩是依德立名的，有某種特殊功德，即名他為某某。《華嚴經》每有若干同名同號的菩薩，即由於此。

所以，誰有觀自在的功德，誰就可以稱為觀自在。

2、詞彙的解釋 (p.170)

觀是對於宇宙人生真理的觀察，由此洞見人生的究竟。下文照見，即是般若觀慧的作用。

自在即是自由，擺脫了有漏有取的蘊等繫縛，即得身心的自由自在。

3、經文的詮釋 (p.170)

³² 參見《大般若波羅蜜多經》卷4〈2 學觀品〉(大正05, 17b26-18b24)。

³³ (1) 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷68〈39 入法界品〉(大正10, 366c3-5):「善男子！於此南方有山，名：補怛洛迦；彼有菩薩，名：觀自在。汝詣彼問：菩薩云何學菩薩行、修菩薩道？」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，pp.483-484：「觀世音 (Avalokitêsvara, Avalokitêsvara)，或譯為觀自在，是以大悲救濟苦難著名的菩薩。觀世音的來源，或以為基於波斯的女性水神 Anāhita；或以為是希臘的阿波羅 (Apolla) 神，與印度溼婆 (自在 Śvara) 神的混合。然從佛教的立場來說，這不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。試從觀世音所住的聖地說起。觀世音所住的聖地，梵語為 Potala，或 Potalaka，漢譯作補陀洛、補陀洛迦等。傳說在南印度……」

(3) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈觀世音菩薩的讚仰〉，p.46：「觀世音，是羅什的舊譯，玄奘新譯為觀自在，這是同一梵語的不同傳譯。」

用經文來解釋，照見五蘊皆空即是觀，度一切苦厄即得自在。

4、小結 (pp.170-171)

由此，觀自在菩薩可作兩說：一、特別指補怛落迦的觀自在菩薩。二、凡是能觀察 (p.171) 真理獲得痛苦解脫者，都名觀自在菩薩——本經指後者。

經上說八地以上的菩薩，得色自在、心自在、智自在，³⁴為菩薩的觀自在者。

然菩薩登地，通達真理，斷我法執，度生死苦，即可名觀自在。

就是勝解行者³⁵，能於畢竟空觀修習相應，也可以隨分得名觀自在了。³⁶

(二) 釋：「菩薩」 (pp.171-172)

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

1、菩提——覺悟 (p.171)

菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。

佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。

2、薩埵——有情 (p.171)

薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。

有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。

3、菩提薩埵——覺有情 (p.171)

合起來，菩提薩埵譯為覺有情，有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。

必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。

又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。

4、有情並不等於菩薩 (pp.171-172)

(1) 一般有情將活力用在食色、名位上 (pp.171-172)

³⁴ 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.417-418：「八地以上的菩薩，『一切』有情無情的『色像，皆』可攝『入身中』，在色身上顯現。能應機變化，應以何身得度，即現何身而為說法，隨『所往』而化身與它『同類』。或『顯』示令眾生見，或『隱』藏令不見。能變魔為天，變天為魔，一切『所作』都能『自在』。」

³⁵ 印順法師，《大乘起信論講記》，p.28：「一切修行大乘法的，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。」

³⁶ 印順法師，《學佛三要》，〈自利與利他〉，p.147：「大乘分菩薩道為二階：般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。」

有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色 (p.172)、名位上。

(2) 菩薩：利濟人群，淨化自己 (p.172)

菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。

以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。

又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。

5、小結 (p.172)

由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。

(三) 結：明能觀者 (p.172)

修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。

此明能觀的人。

三、所修觀法 (pp.172-176)

(一) 能觀：般若，專指第一義空的智慧 (pp.172-173)

「行深般若波羅蜜多時」，此說觀自在菩薩所修的法門。智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。

《般若經》裡，弟子問佛：深奧是何義？佛答以：『空是其義，無相、無願、不生不滅是其義』。³⁷這空無相無願——即空性，不是一般人所能了達的，所以極為深奧。

《十二門論》也說：(p.173)『大分深義，所謂空也』。³⁸

(二) 所觀：洞見五蘊等空，體證空性 (pp.173-176)

能「照見五蘊皆空」的，即是甚深般若慧。般若的悟見真理，如火光的照顯暗室，

³⁷ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈57 深奧品〉(大正 08, 344a3-6):「須菩提!深奧處者,空是其義。無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃,須菩提!如是等法是為深奧義。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯,《大智度論》卷 74〈57 燈炷品〉(大正 25, 581b2-9):

佛語須菩提:「空等乃至涅槃,是名深奧。」

問曰:諸有法種種細分別,人不解故有深,空無所有,以何為深?

答曰:

非直口說名字故空,分別解諸有相,內不見有我,外不見定實法。

得是空已,觀一切法相皆是虛誑,有諸過罪。

若滅諸相,更不作願生三界。

此空是得道空,非但口說,是故言「深」。……

³⁸ 龍樹造·鳩摩羅什譯,《十二門論》卷 1 (大正 30, 159c22)。

眼睛的能見眾色一樣。

1、空性，從具體的事實上去體悟 (p.173)

五蘊，是物質精神的一切，能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空。有的譯本，在五蘊下加個「等」字，即等於下文所要講的十二處、十八界、四諦、十二緣起等。

空性，是要在具體的事實上去悟解，依有明空，空依有顯，若離開了具體存在的事物，也不知什麼是空了。所以佛經明空，總是帶著具體的事實的，如說五蘊空，十二處空等。

2、「五蘊」之意涵³⁹ (pp.173-175)

蘊，是積聚的意思，即是一類一類的總聚。佛把世間法總分為五類：色、受、想、行、識。

一切物質的現象，總攝為色；精神的現象，開為受、想、行、識四種，總名之曰五蘊。

(1) 色蘊：質礙與變壞 (pp.173-174)

色蘊的色，不是青黃等色，也不是男女之色。

此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。

A、質礙義：佔有空間 (p.173)

質礙義者：凡是有體積，佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。

B、變壞義：終歸變壞 (pp.173-174)

變壞義是：有體積而存在的，受到 (p.174) 另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。

C、小結 (p.174)

有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。

常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。

其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。

(2) 心理的活動：受、想、行、識蘊 (pp.174-175)

關於心理活動，佛把它分為受、想、行、識。心理現象不如物質現象的容易了知，最親切的，要自己從反省的工夫中去理解。

佛觀察心理的主要活動為三類：

A、受蘊：接收外境，生起樂、苦、捨受 (p.174)

³⁹ 參見印順法師，《佛法概論》，〈有情與有情的分析〉，pp.58-60。

一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種**領納**的作用。如接觸到可意的境界時，內心起一種適悅的情緒，這名為**樂受**；接觸到不適意的境界時，內心起一種不適悅的情緒，即是**苦受**。另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名**捨受**。

B、想蘊：認識外境 (p.174)

二、想蘊：想是在內心與外境接觸時，所起的**認識**作用，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是想的作用。

C、行蘊：發動身語的行為 (pp.174-175)

三、行蘊：此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等 (p.175) 的心理活動，依之動身發語而成為行為。

行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。

D、識蘊：了知、統合受、想、行蘊⁴⁰ (p.175)

四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。就是把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別**認識**的作用，即是識蘊。識，一方面是一切精神活動的主觀力，一方面即受、想等綜合而成為統一性的。

3、佛引導眾生體悟「五蘊皆空」 (pp.175-176)

(1) 破除一般眾生之實我執 (p.175)

這五蘊，是佛法對於物質、精神兩種現象的分類。佛不是專門的心理學家或物理學家，佛所以要這樣說的，是使人由此了知五蘊無我。

一般人總直覺的有一個自我存在，佛為指出自我是沒有的，有的不過是物質與精神現象所起的協調作用而已。若離此五蘊，想找一實體的自我，是找不到的。

身體是**色**，情緒上的苦樂感覺是**受**，認識事物的形相是**想**，意志上所起的欲求造作是**行**，了別統攝一切心理活動的是**識**，除此各種活動以外，還有什麼是實體的自我呢？

佛為破眾生實我計執，故說五蘊。

⁴⁰ 參見印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者與及奉行著〉，pp.6-7：

在這意境法中，也有兩類：

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

(2) 破聲聞者之法執 (pp.175-176)

A、破「我無法有」之念 (pp.175-176)

有些小乘學者以為佛說五蘊無我，我確是無 (p.176) 的，而五蘊法是有情組織的原素，是實有的。這是不知佛意，我執雖稍稍除去，法執又轉深，故說：五蘊皆空。

五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得。因為五蘊法也是由因緣條件而存在的，由此所起的作用和形態，都不過是關係的假現。

如五蘊的某一點是真實的，那麼，這就是我了。真實的自我不可得，故五蘊皆空。

B、緣起宛然有，勝義畢竟空 (p.176)

但這種假現的作用與形態，雖空而還是有的。如氫氧合成的水，有解渴、灌田、滌物等作用，有體積流動的形態，從此等形態作用上看，一般即認為是實有的。

然若以甚深智慧來觀察，則知任何作用與形態，都是依關係條件而假立的，關係條件起了變化，形態也就變化了，作用也就不存在了。

事物若有實體性，則事物應永遠保持他固有的狀態，不應有變化，應不受關係條件的變動。

C、凡條件存在者，其性必定空 (p.176)

事實上，一切法都不是這樣，如剝芭蕉一樣，剝到最後，也得不到一點實在的。諸法的存在，是如幻不實的，需要在諸法的當體了知其本性是空，這才不會執為是實有了。

四、修法（因）與所得果 (pp.176-178)

(一) 修法：通達「五蘊皆空」 (pp.176-177)

1、依智慧的深淺而有我、法空之別 (pp.176-177)

一分學者，以為我無而法有，這是因於智慧淺薄的緣故。在同一因緣法上 (p.177)，智慧深刻者，即能知其法空，所以說行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。

2、對照其他譯本 (p.177)

有的譯本，譯照見五蘊皆空為照見五蘊等自性皆空，⁴¹自性就是含攝得不變、獨存

⁴¹ (1) 唐·法月譯，《普遍智藏般若波羅蜜多心經》卷 1 (大正 08, 849a20-21):「以三昧力行深般若波羅蜜多時，照見五蘊自性皆空。」

(2) 唐·智慧輪譯，《般若波羅蜜多心經》卷 1 (大正 08, 850a13-14):「行甚深般若波羅蜜多行時，照見五蘊自性皆空。」

(3) 宋·施護譯，《佛說聖佛母般若波羅蜜多經》卷 1 (大正 08, 852b11-13):「而此菩薩摩訶薩已能修行甚深般若波羅蜜多，觀見五蘊自性皆空。」

(4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空·空即是色〉，pp.190-191：

《般若波羅蜜多心經》的譯本很多，對照起來，有幾點值得補充說明的。「照見五蘊皆空」，奘譯與鳩摩羅什的譯本相同。但其他的譯本，如施護譯本，法月譯本，智慧輪譯本，都譯為「五蘊自性皆空」；法成譯本，作「五蘊體性皆空」。這是一點，「五蘊皆空」，是說五蘊的「自性」空；「空」是「無自性」的別名。……

的實體性，⁴²此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。

3、空、有相成而統一 (p.177)

空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立，空有相成，不相衝突。這和常人的看法很不相同，常人以為有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。⁴³

依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。

(二) 所得果：度一切苦厄 (pp.177-178)

1、體驗空性即徹底的度苦 (p.177)

佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。⁴⁴能這樣的觀察、體驗，即得度一切苦。

徹底的度苦，必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，才能徹底解除。所以在說了照見五蘊皆空後，接著說「度一切苦厄」。

2、痛苦的根源，執我為實有 (pp.177-178)

苦是苦痛，厄是困難。眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。

這一切的苦難，根源都在眾生把自己看成有實體性而起，大至一國，小至一家，互相鬥爭，苦痛叢生，即都是由於不了我之本無，於是 (p.178) 重自薄他，不惜犧牲他人以滿足自己。

我這樣想這樣做，你也這樣想這樣做，於是彼此衝突，相持不下，無邊苦痛就都跟著來了。

3、體證法性空，苦痛自息 (p.178)

若知一切法都是關係的存在，由是了知人與人間是相助相成的，大家是在一切人的關係條件下而生活而存在，則彼此相需彼此相助，苦痛也自不生了。物我、自他間

⁴² 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀有無品〉，p.249：「自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。」

⁴³ 參見印順法師，《佛法概論》，〈我論因說因〉，pp.143-144：「三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是『有』的。凡是存在的，必須依空而立。……試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。……」

⁴⁴ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空惟名論」〉，pp.129-130：「緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。……緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是『世間即涅槃』了。」

如此，身心流轉的苦迫也如此。

總之，若處處以自我為前提，則苦痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。

五、結說 (p.178)

菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。

個人能達法空，則個人的行動合理；大家能達法空，則大家行動合理。正見正行，自能得到苦痛的解放而自在。

※結前啟後 (p.178)

以上是經的總綱，下面依此廣釋。

甲二 顯義 (pp.178-205)

乙一 正為利根示常道 (pp.178-203)

丙一 法說般若體 (pp.179-202)

丁一 修般若行 (pp.179-198)

戊一 廣觀蘊空 (pp.179-189)

己一 融相即性觀——加行 (pp.179-183)

※ 舉經釋義 (p.179)

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

這是解釋總標中五蘊⁴⁵皆空的。

庚一 釋當機者：舍利子 (p.179)

五蘊為什麼是空的？欲說明此義，佛喚「舍利子」而告訴他。

舍利子是華梵合璧的名詞，梵語應云舍利弗多。弗多即子義，舍利是母名。印度有鳥，眼最明利，呼為舍利；其母眼似舍利，因名為舍利。舍利所生子，即曰舍利子，從母得名。⁴⁶

舍利子在佛弟子中，智慧第一。本經是發揮智慧的，故佛喚舍利子以便應對。

庚二 舉色蘊明五蘊空：不異、相即 (pp.179-180)

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。

辛一 不異 (p.179)

不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。

⁴⁵ 世親造·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉(大正29, 4c14):「諸有為法和合聚義是蘊義。」

⁴⁶ 參見葉阿月譯注，《超越智慧的完成——梵漢英藏對照與註記》，〈新譯略本般若心經註記〉，p.32:「舍利弗——原語 Śāri-putra 的音譯是『舍利弗多』……。其中的“putra”是孩子的意思。“śāri”(舍利)是一種鳥名……」

辛二 不異 (pp.179-180)

有人聽了，以為空是 (p.180) 沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。

庚三 釋：真解脫（涅槃）義 (pp.180-182)

辛一 一般宗教的體驗非究竟 (p.180)

佛法作如是說，有其特殊意義。印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。

生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。

宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。⁴⁷

不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

辛二 佛教的見解 (p.180)

佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。

壬一 沉空滯寂者非究竟 (pp.180-181)

一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度 (p.181) 生的事業。

這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。

壬二 生死涅槃無別 (p.181)

真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。

古德說：『佛法在世間，不離世間覺』。⁴⁸覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。

龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』

⁴⁷ 參見印順法師，《中觀今論》，p.193：「釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門，婆羅門教的基本思想是本體論的，一元論的。以為宇宙與人生，是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。如說五蘊、十二入、十八界等是分析的，說無常、無我、無生等是否定的。此是初期佛法的特色。佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。」

⁴⁸ 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》卷1（大正48，351c9-10）：「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角。」

時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。⁴⁹

大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

辛三 小結：依佛法判別宗教體驗 (pp.181-182)

論到宗教的體驗，有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。

現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？

依佛法，這是可判別的，一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。

佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗 (p.182) 教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。

庚四 觀緣起法的理則，體現本性空寂 (p.182)

辛一 緣起有而畢竟空 (p.182)

從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性⁵⁰實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。

由此，一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛說一切法畢竟空。

反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。

辛二 以有空義故，一切法皆成 (p.182)

可知色與空，是一事的不同說明：所以色即是空，空即是色。常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。

⁴⁹ (1) 龍樹造·青目釋，《中論》卷4〈25 觀涅槃品〉：

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。(大正 30, 36a4-5)

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。(大正 30, 36a10-11)

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷19〈1 序品〉(大正 25, 197c29-198a9)：

復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。

如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」

《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。

菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。

⁵⁰ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.21：「總上面所說的，自性有三義：一、**自有**，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、**獨一**，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、**常住**，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。」

但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。

性空——無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：『以有空義故，一切法得成』。⁵¹

庚五 釋：受想行識，亦復如是 (pp.182-183)

本經所說：色即是空，空 (p.183) 即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。經中接著說：「受想行識，亦復如是」。

這是說：不但從色的現象說：色不異空，乃至空即是色，若從受的現象上說：也是受不異空，空不異受；受即是空，空即是受的。想與行識，都應作如是說。

空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微塵，無不如此，即無不是緣起無自性的。能在一法達法性空，即能於一切法上通達了。

己二 泯相證性觀——正證 (pp.183-189)

庚一 舉經釋義 (pp.183-184)

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

辛一 結前啟後 (p.183)

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。

由此引發實相般若，即能達到『般若將入畢竟空，絕諸戲論』⁵²的中道實證。

辛二 從空有相待，而達畢竟空的絕待 (pp.183-184)

上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭 (p.184) 離世間的沈空滯寂者。

解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。

不知《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；⁵³

⁵¹ (1) 龍樹造·青目釋，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正30, 33a22-23):「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.455-456。

⁵² (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷71〈51 譬喻品〉(大正25, 556b26-27):「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」

(2) 隋·吉藏造，《淨名玄論》卷4(大正38, 882a12-16):「如釋論云：般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人，此即證上諸力之義。將入畢竟空，即是照實相，無諸戲論，即謂無著斷惑之功也；方便將出畢竟空，即是為般若所導，又是方便不證，照境起行之力。」

《中論》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。⁵⁴無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。

所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

庚二 釋經文之意涵 (pp.184-185)

辛一 是諸法空相 (p.184)

諸法，指一切法。

空相作空性解。性與相，佛典裡沒有嚴格的分別，如實相、實性，譯者常是互用的。空相——空性，即一切法的本性、自性，一切法是以無自性為自性，自性即是無自性的。

辛二 釋空性：不生滅、垢淨、增減 (p.184)

壬一 以五蘊示空性義 (p.184)

色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。

壬二 以不生滅、垢淨、增減示空性 (pp.184-185)

此空性，本經以不生不滅，不垢不淨 (p.185)，不增不減來表示他。中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的。是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。

壬三 空性無用言、文表示 (p.185)

這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的，在畢竟清淨纖塵不立的意義上，空，還近似些，所以佛典裡都用空——無、非、不等字來顯示。⁵⁵

然空性是意指即一切法而又超一切法的，用世間的名言來顯示，總不免被人誤解！語言和思想，都不過是世間事物的符號。世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而超一切法的空性呢？空性亦不過假名而已。

空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論者，倘能依性空緣起的正論

⁵³ 參見唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 39〈26 十地品〉(大正 10, 205a13-14):「所作利益眾生事，皆依法性而得有，相與無相無差別，入於究竟皆無相。」

⁵⁴ (1) 龍樹造·青目釋，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33b11-14):「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.462-466。

⁵⁵ 參見印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，p.210:「『空性』śūnyatā，指諸佛（聖者）證悟的內容，或稱自證境界。聖者所證悟的，本來離名離相，但為了引導大家去證入，不能不方便的說個名字。無以名之，還是名為空性吧！」

來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。⁵⁶

辛三 佛法的中道實證：證真、達俗 (p.185)

真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛⁵⁷者不同。

佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

壬一 辨：中國古德之釋經義 (pp.185-186)

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以 (p.186) 為色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色是中道觀。⁵⁸本經即是即空即假即中的圓教了義。⁵⁹

假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。

他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。

壬二 觀緣起而體現畢竟空性 (p.186)

應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。

所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是

⁵⁶ 參見印順法師，《性空學探源》，〈阿含之空〉，p.56：「三、中道空寂律：『此滅故彼滅』的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是『純大苦聚滅』，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。……要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。」

⁵⁷ 橛 (ㄐㄨㄛˋ)：9.量詞。猶段，截。《漢語大詞典（四）》，p.1308

⁵⁸ (1) 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷2（大正33，695c15-19）：「《中論》偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。』六道相性即是因緣所生法也，二乘及通教菩薩等相性，是我說即是空，六度別教菩薩相性是亦名為假名，佛界相性是亦名中道義。」

(2) 宋·智圓述，《般若心經疏》卷1（巳續藏26，737c15-17）：「一、從假入空觀，即色不異空。二、從空出假觀，即空不異色。三、中道第一義觀，謂：色即是空，空即是色。此中，道雙遮、雙照也。」

⁵⁹ 參見隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷3（大正33，714a24-28）：「圓三智者，有漏即是因緣生法，即空、即假、即中，無漏亦即假、即中，非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。」

故空中無色，無受想行識。

這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！

庚三 以遮顯義示空相 (pp.186-187)

辛一 從側面的否定反顯空相 (pp.186-187)

不生不滅等三句，是描寫空相的，空性既不是言思所能思議，這只有用離言思的方法去體證。如我們未能證得，不解佛說的意趣，那就是佛再說得多些 (p.187)，明白些，也只有增加我們的誤會。

這如從來沒有見過白色的生盲，有人告訴他說：如白鶴那樣白，盲人用手捫摸白鶴，即以為白是動的。有人告訴他說：不是動的，白如白雪那樣白，盲人又以為白是冷的。結果都不能得到白的本相，我們對於真理——空性，也是這樣。所以佛不能為我們直說，不能用表顯的方法，而用遮顯的，這如繪畫的烘雲托月法，從側面的否定去反顯他。

辛二 從六不、三對顯空相 (p.187)

壬一 世間語言、思想，不離相對法 (p.187)

本經所說的空相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減。這六不、三對，即是對我們一切法的種種認識，予以否定，使我們從此否定悟入諸法的空性。

這裡所應注意的：為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。

壬二 超越一切法的相對，了知空性 (pp.187-188)

一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。

龍樹說：『破二不著一』⁶⁰，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，(p.188) 還是不對的。

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

壬三 依世間所知而論 (p.188)

⁶⁰ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 15〈1 序品〉(大正 25, 169c16-19):「一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法；法相故名為一。如是等無量一門，破異相，不著一，是名法忍。」
(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀因緣品〉，p.57:「真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做『破二不著一』。」

至於本經只舉此六不三對來顯示空性，不多不少，這可以說有理由，也沒有理由。依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有他恰當的意義。

生滅，是就事物的自體存在與不存在上說的：生是生起，是有，滅是滅卻，是無。**垢淨**，是就性質上說的：垢即是雜染，淨是清淨。**增減**，是就數量上說的：增即數量增多，減即減少。

世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少。如一個團體，團體的存在與否，這是生滅方面的；團體健全、墮落，前進或反動，是垢淨方面的；團體的發展或縮小，是數量方面的。任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對。

壬四 約菩薩證入空相而說 (pp.188-189)

如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，空非先有後無，或本無今有的，所以說**不生不滅**；空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；空不因證而新得，不因不證而失去，所以也就**沒有增減**。

庚四 結說 (p.189)

此究竟真理——畢竟空，只是法爾如此。悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

戊二 略觀處界等空 (pp.189-197)

※ 舉經釋處、界、緣起、四諦等性空 (p.189)

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。

此下說處界緣起等空；先明十二處空。

己一 釋：十二處空 (pp.189-191)

庚一 認識論：能取內六根與所取的外六塵 (p.189)

十二處，也是一切法的分類，但與五蘊不同。十二處是把宇宙間的一切現象，總分為能取所取：**能取**是六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意；**所取**是六塵，即色、聲、香、味、觸、法。

這是認識論的分類法。我們所以有種種認識，是因為內有能取的六根為所依，外有所取的六塵為對象。

庚二 能取內六根 (pp.189-190)

辛一 前五根 (p.189)

眼等前五根，不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為**扶根塵**。⁶¹

眼、耳等根，是一種極其微細的物質，類如生理學家所說的視神經等，佛法名此為**淨色根**，有質礙而不可見。⁶²

⁶¹ 唐·遁倫集撰，《瑜伽論記》卷1（大正42，333a18）：「根所依處者，扶根塵也。」

⁶² 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀六情品〉，p.104：「有部說眼根是色法，是一種不可見

辛二 意根 (pp.189-190)

意根，也有說為微細物質的，這如生理學家所說的腦神經，是一切神經系的總樞。

據實說，此意根，和我們的肉體——前五根有密切的關係，他接受五根的取得，也能使五根起用 (p.190)；他與物質的根身不相離，但他不僅是物質的，他是精神活動的根源，不同一般唯物論者，說精神是物質派生的。⁶³

庚三 所取的外六塵 (p.190)

此六根是能取方面的，眼根所取的是**色境**，即青、黃、赤、白——顯色，長、短、高、下、方、圓——形色等；

耳根所取的是**聲音**；

鼻根所取的是**香臭**；

舌根所取的是**味**，即酸、甜、苦、辣等；

身根所取的是**觸**，即冷、煖、細、滑、粗、澀、軟、硬等；⁶⁴

意根所取的是**法境**，法即內心的對象，如在不見不聞時，內心所緣的種種境界，如受、想、行，叫做法塵。

而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。」

⁶³ 參見印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，pp.105-109：

意的特殊含義，有二：

一、意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。……

意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。……

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。……精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：

一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。

二、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。……

⁶⁴ 世親造·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉（大正29，2b21-c27）：

已說五根，次說五境。頌曰：**色二或二十，聲唯有八種，味六香四種，觸十一為性。**

論曰：言色二者：一、顯，二、形。顯色有四：青、黃、赤、白，餘顯是此四色差別。形色有八，謂：長為初，不正為後。或二十者，即此色處復說二十，謂：青、黃、赤、白，長、短、方、圓、高、下、正、不正，雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇。……

已說色處，當說**聲處**。聲唯八種，謂：有執受，或無執受大種為因；及有情名，非有情名差別為四。此復可意及不可意差別成八。……

已說聲處，當說**味處**。味有六種：甘、醋、鹹、辛、苦、淡別故。

已說味處，當說**香處**。香有四種：好香、惡香、等、不等香有差別故。……

已說香處，當說**觸處**。觸有十一，謂：四大種滑性、澁性、重性、輕性，及冷、飢、渴。……

庚四 觀十二處無自性(空) (pp.190-191)

辛一 處是生長義 (p.190)

我們的認識活動，不離此能取所取，這兩大類總有十二種。十二種都名為處，處是生長義，⁶⁵即是說：這是一切精神活動所依而得生起的。

辛二 認識皆由根境和合而生，故十二處無自性 (pp.190-191)

佛說此十二處，主要的顯示空無自性。從根境和合而起識，根與境都是緣生無自性，無不皆空。

常人於見色聞聲等作用，以為因我們內身有此見等的實體——我。這是不對的，如必有此見等實體，不從因緣，那應該常能見色等，不必因緣了。

在不見境的時候，此見在內，應見自己，而實則不是這樣的。見色聞聲等作用，必要在能取的根與所取境和合而後起，可見執見聞覺知為我，極為錯誤，而 (p.191) 應知眼等空無我了。

庚五 小結 (p.191)

菩薩行深般若波羅蜜多時，照見此十二處空。經文也應說：眼等不異空，空不異眼等；眼等即是空，空即是眼等……是故空中無眼耳等，這是簡略可知了。

己二 釋：十八界空 (pp.191-192)

無眼界乃至無意識界。

此明十八界空。

庚一 略釋經義 (p.191)

「乃至」是超越詞，當中包括耳界、鼻界、舌界、身界、眼界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界，合經文所出的「眼界」「意識界」，總成十八界。十八界中的前十二界，即前十二處，由六根對六塵而生起的認識作用——從意根中現起，即六識界。

庚二 明十八界無我 (pp.191-192)

為什麼六根、六塵、六識都叫做界呢？今取種類義。⁶⁶

這十八類，雖是互相關係的，然在各各的作用分齊上，又是各各差別的，不相混淆的。如眼根能見此桌的黑色，身根能觸此桌的硬度，意根生意識，即是綜

⁶⁵ (1) 世親造·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉(大正29, 5a2):「心心所法生長門義是處義。」

(2) 唐·普光述，《俱舍論記》卷1〈1 分別界品〉(大正41, 28c25-27):「心等生長門義是處義。彼十二種，能生長心等故名為處。法體先有不可云生，但能生長彼作用義。」

⁶⁶ (1) 世親造·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1 分別界品〉(大正29, 5a4-10):「法種義是界義，如一山中有多銅鐵金銀等族說名多界。……有說：界聲表種類義。謂十八法種類，自性各別不同，名十八界。」

(2) 唐·圓暉述，《俱舍論頌疏論本》卷1(大正41, 823a24-28):「種族者，是界義，論有兩釋：一解族者，謂種族也，是生本義。謂十八界，為同類因，各生自類等流果故，是法生本。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。」

合的認識。

十二處，從精神活動生起的依止處說，明見聞覺知的緣生無我。

此十八界是從完成認識作用不同說：從認識的徑路說，有六；從構成認識的主要條件說，有三 (p.192)——根、境、識。

這樣，共有能取的六根，所取六塵，及根塵和合所發六識，總成為十八界。也即因此而明無我——界分別觀。

庚三 佛教的認識作用與唯物、唯心論者不同 (p.192)

這種認識作用的分類，和唯物論者不同。唯物論者說：我們的認識活動，是外境於神經系作用摹寫，即但有根與境而沒有識的獨特地位。

依佛法，依根緣塵起識，雖相依不離而成認識活動，但在幻現的假相上，有他不同的特性，依各別不同的特性，不能併歸於根或併歸於境，故佛法在根境外建立六識界。根、境、識並立，所以也不是唯心的。

有情的活動，是有物理——色等，生理——眼等，心理——眼識等的三種現象的。

庚四 小結 (p.192)

以此十八界明無我，而十八界各各是眾緣所成的，求其實性不可得，故也是畢竟空寂。

己三 釋：十二緣起性空 (pp.192-195)

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

此觀十二緣起性空。

庚一 釋：緣起的理則 (pp.192-193)

十二緣起：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。此十二支，為何名為緣起呢？

簡單說：緣起就是因此而有彼的意思。經上說：『(p.193) 此有故彼有，此生故彼生』。⁶⁷這緣起的法則，說明諸法是互相依待而有的。有此法的存在，才有彼法的存在，有此法的生起，才有彼法的生起。⁶⁸

庚二 緣起之流轉律 (pp.193-194)

辛一 辨：生死的根源 (p.193)

壬一 生→老死 (p.193)

⁶⁷ 詳參《雜阿含經》卷 12 (298 經) (大正 02, 85a11-b20)。

⁶⁸ (1) 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 02, 67a4-8)：「迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，pp.147-151。

世間一切因果法的存在，都是這樣的。如推求為什麼而有老死？結果知道老死是由於有生。

壬二 有→生 (p.193)

凡是有生的，就必然地要有老死，雖壽命長短不一，死的情形各殊，然死的結果一樣。我們現見事物的存在，不過因某些條件在保持均衡狀態罷了，條件若是變遷了，事物即不能存在。

有生必有死，所以基督教所說的永生，道教的長生，都是反真理而永不兌現的誑話。

生又是從何而有的呢？佛說：有緣生。有，即是已有當生果法的功能，如黃豆有發芽長葉開花結果等功能，近於常人所說的潛能，有生起的潛能，即有果生，無即不生，故推求所以有生的結論，是有緣生。

壬三 無明是生死的根源 (pp.193-194)

如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。無明即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，愛取等煩惱都可以包括在內。

但這不是說推至無明，我們的生命就到盡頭。有生死身，所以有無明的活動，所以無始來的無明招感生死，依生死身 (p.194) 而又起無明，如環的無端。

辛二 體證「流轉緣起」性空 (p.194)

此是流轉生死的十二過程，生死流轉，即是如此的。

佛菩薩等解脫生死苦已，就在了知十二緣起的法則，『此有故彼有，此生故彼生』。把握其流轉的原因，於是控制他、轉變他。

此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明……無老死」。

庚三 緣起之還滅律 (p.194)

辛一 滅除輪迴的根源 (p.194)

無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。

盡即滅的意思，此還滅的十二緣起，即無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死等滅。

事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。

辛二 體證「還滅緣起」性空 (p.194)

佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。⁶⁹既滅與無是緣起於生的否

⁶⁹ 參見印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，p.154：「這還滅的原理，還是緣起的，即『無此故彼不起』。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。」

定，是不離緣起的，緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡……無老死盡」。

庚四 菩薩體現緣起之空寂律 (pp.194-195)

辛一 緣起重說明諸法的因果理性 (pp.194-195)

此十二緣起與蘊、處、界法不同，蘊、處、界是一切法的分類，是具體的事實。此緣起法也可說是事實，如老死、生、有等都 (p.195) 可是事實的現象，然緣起法重在說明諸法的彼此依存性，前後程序性，即重於因果的理性。

這種理性，是一切法的必然法則，如生緣老死，生與老死之間，有一種不變不移的必然關係，佛在複雜的現象中把握它彼此與前後的必然法則，於是對流轉的雜染法與還滅的清淨法，能正確的悟解它，進而改善它。

辛二 小結 (p.195)

緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：『緣起甚深』。⁷⁰

緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。⁷¹

如《大般若經》說：『菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡』。⁷²

己四 釋：四聖諦空 (pp.195-196)

無苦集滅道。

此觀四諦空。

庚一 釋：四聖諦 (pp.195-196)

人有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得等苦，雖有時少有所樂，然不究竟，終必是苦。人生是苦，諦實不虛，名苦諦。

苦的原因，為無明、愛、見等煩惱，由此為因而引起苦果，名為集諦。

從因生果，非不可滅，苦滅即得解脫，是滅諦。

⁷⁰ (1)《雜阿含經》卷 12 (293 經) (大正 02, 83c1-22)。

(2)《中阿含經》卷 24 (97 經)〈4 因品〉(大正 01, 578b8-c11)。

⁷¹ 參見印順法師，《性空學探源》，〈阿含之空〉，p.56：「三、中道空寂律：『此滅故彼滅』的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是『純大苦聚滅』，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。……要遠離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。」

⁷² (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉(大正 08, 364b23-27)：「須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法，行般若波羅蜜，觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。」

(2)龍樹造，青目釋，《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30, 1b28-29)：「佛告須菩提：菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。」

欲得苦滅，須依滅苦之道，道即道路方法，由 (p.196) 此可以脫苦，如八正道、六波羅蜜多，是道諦。

諦是真實不顛倒義，四諦即是四種真理，亦名四種真實。

此也不但是苦等事實，在此等事實中，所含正見所見的苦等真理，也稱四聖諦，因為這唯有聖者能真實通達。

庚二 觀四諦畢竟空 (p.196)

此四聖諦與十二緣起同是諸法的理性，有不可變易的意義，如《佛遺教經》說：『月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異』。⁷³苦集二諦明有漏的世間因果，滅與道諦明清淨的出世間因果。世出世間都有因有果，所以分為四諦。

染淨因果法，一切從眾緣起，緣起無自性，故菩薩修般若時，觀此四諦畢竟空，即不礙四諦的一實諦。

參看《中論》的〈觀四諦品〉。⁷⁴

己五 釋：「能觀智」與「所證理」空 (pp.196-197)

無智亦無得。

此觀能證智與所證理空。

庚一 釋：智與得 (pp.196-197)

瑩法師在《般若·學觀品》，譯智為現觀，⁷⁵此處隨順羅什三藏的舊譯。⁷⁶現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。

有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。

所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為 (p.197)。總之，對智為理，對行為果。

庚二 菩薩體驗最高的般若，即智與得皆無 (p.197)

此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。

在用語言文字說來，好像有了能知所知、能得所得的差別；真正體證到的境界，是沒有能所差別的。

⁷³ 姚秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1：「世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。佛說苦諦真實是苦，不可令樂；集真是因，更無異因；苦若滅者即是因滅，因滅故果滅；滅苦之道實是真道，更無餘道。」(大正 12, 1112a24-28)

⁷⁴ (1) 龍樹造·青目釋，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 32b12-34c12)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀四諦品〉，pp.433-482。

⁷⁵ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷4〈3 相應品〉(大正 05, 22b7-20)：「舍利子！如是空中無色，無受、想、行、識；……無苦聖諦，無集、滅、道聖諦；無得，無現觀；無預流，無預流果；……。」

⁷⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜大明咒經》卷1 (大正 08, 847c17-20)：「是故空中無色，無受、想、行、識，……無苦、集、滅、道，無智亦無得。」

說為般若證真理，不過是名言安立以表示它，而實理智是一如的，沒有智慧以外的真理，也沒有真理以外的智慧——切勿想像為一體。

庚三 能證智與所證理皆畢竟空 (p.197)

能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。

前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於**事**；十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於**理**。

又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。

此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，一切是畢竟空寂，不可擬議的。

戊三 結顯空義 (pp.197-198)

以無所得故。

這是對於照見一切皆空所提出的理由。

己一 真空即一切法皆無自性 (pp.197-198)

庚一 不得法的實相 (pp.197-198)

一切法所以無不皆空，有以為空是外境空，內心的精神不空，這是**境空心有論者**。

有以為空是除去內心的錯誤，(p.198)外境不空，這是**心空境有論者**。

這都是偏於一邊，不得法的實相。

庚二 一切法之本性 (p.198)

真空，要在一切法自性不可得上說：五蘊、十二處、十八界、緣起、四諦、智、得，求自性本不可得，因為法法的自性不可得，所以是空。

如蘊等是有自性的，今觀其不可得，反而是錯誤了。因諸法本性是不可得的，不過眾生未能徹悟而已；不可得的，還他個不可得，直顯一切法的本來，所以說：「以無所得故」。⁷⁷

己二 以無所得慧，照見一切法空而得解脫 (p.198)

一切法本性不可得，眾生以無明而執為實有。如童孩見鬼神塑像，不由地害怕起來，這因為不知假名無實，執有實鬼，聞名執實，這是眾生不得解脫的唯一根源，即是無明，以有所得心求一切法。

今菩薩般若以無所得慧照見五蘊等一切法空，由此離我法執而得解脫。

己三 結說：五蘊等皆空之理由 (p.198)

⁷⁷ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.26：「深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：『以無所得故，得無所礙』。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法『不生不滅』等自性不可得。」

從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法空性。

這一句，總結以上五蘊等皆空的理由，可以遍五蘊等一切法說，即如：無色、無受、想、行、識，以無所得故；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，以無所得故等。(p.199)

丁二 得般若果 (pp.199-202)

戊一 涅槃果——三乘共果 (p.199)

己一 舉經釋義 (p.199)

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

觀空，不是知識的論辨，而是藉此以解脫眾苦的，所以接著明般若果。此明菩薩得涅槃果，即三乘共果。

己二 釋經義 (p.199)

庚一 依般若故，心無罣礙 (p.199)

菩薩「依般若波羅蜜多故」，觀一切法性空不可得，由此能「心無罣礙」，如游刃入於無間，所以論說：『以無所得，得無所礙』。⁷⁸

無智凡夫，不了法空，處處執有，心中的煩惱，波興浪湧，所以觸處生礙，無邊荊棘。

菩薩離煩惱執障，能心中清淨。

庚二 釋：無有恐怖 (p.199)

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。

經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。⁷⁹

此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。

庚三 釋：遠離顛倒夢想，究竟涅槃 (pp.199-200)

菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。

⁷⁸ 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 25〈1 序品〉(大正 25, 245c2-4):「佛法中不可得空，於諸法無所礙。因是不可得空，說一切佛法，十二部經。譬如虛空無所有，而一切物皆依以長成。」

⁷⁹ (1) 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉(大正 10, 181b13-16):「此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離，所謂：不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏，如是怖畏皆得永離。」

(2) 後秦·鳩摩羅什譯，《十住經》卷 1〈1 歡喜地〉(大正 10, 503b29-c4)。

(3) 《雜阿含經》卷 26 (670 經) (大正 02, 185b2-6):「爾時，世尊告諸比丘：『有四力。何等為四？謂覺力、精進力、無罪力、攝力……』如上說。若比丘成就此四力者，得離五恐怖。何等五？謂不活恐怖、惡名恐怖、眾中恐怖、死恐怖、惡趣恐怖，是名五恐怖。」

顛倒 (p.200)，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。⁸⁰

夢想，即是妄想，即一切顛倒想。

庚四 釋：究竟涅槃 (p.200)

菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。

涅槃是梵語，意譯寂滅，一切動亂紛擾到此全無，故稱究竟。⁸¹菩薩依般若，能遠離顛倒夢想究竟涅槃。我們如能依此以行，解一切法空，不但處事待人，能因此減少許多苦痛，生死根本也可因此而解脫了。

戊二 菩提果——如來不共果 (pp.200-202)

己一 舉經釋義 (pp.200-201)

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

不但菩薩，諸佛也是依此般若而得成佛的。凡是證得圓滿覺悟的，都名為佛。所以經上說：這過去、現在、未來的「三世諸佛」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的。

所以說：「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。

阿耨多羅譯無 (p.201) 上，**三藐三菩提**譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。

正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。⁸²

己二 釋：般若與佛菩提非二事 (p.201)

般若與佛菩提，本非二事，般若是智慧，佛果菩提即無上正遍覺，又名一切智。在修行期中，覺未圓滿，名為般若；及證得究竟圓滿，即名為無上菩提。所以什公說：菩提是『老般若』。⁸³

諸佛菩提，非僅是智慧，是以慧為中心，融攝佛果一切功德。諸佛因地修行時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功德；故證果時，也證得無邊功德，如十力、四無畏、十八不共法等。

⁸⁰ 詳參印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀顛倒品〉，pp.411-432。

⁸¹ 參見印順法師，《學佛三要》，〈佛教之涅槃觀〉，pp.213-241。

⁸² 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.970：「菩提 bodhi，譯為覺，古代都譯作『道』。本來，聲聞得『三菩提』（正覺），佛得阿耨多羅三藐三菩提——無上正等覺，無上道或最正覺。但聲聞重在涅槃，佛重在無上菩提，流傳久了，『菩提』也就成為無上菩提的簡稱了。」

⁸³ 隋·吉藏造，《淨名玄論》卷4（大正38，879c29-880a5）：「菩薩形二乘則大，望佛則般若為小，故在佛心中，變名薩雲若，寧言體性大耶？答：般若是因中之極，功在十地，故名為大，不望佛也。又般若通因果，果地般若，則最上無過，故體性是大。如什公云：薩般若即老般若也。」

無上正遍覺，即圓具此一切功德的。菩薩依般若證空性以攝導萬行，在實證邊，能證智與所證理，能攝智與所攝行，都是超越的。

依此，《金剛經》說：『是法平等，無有高下』。⁸⁴究竟的無上菩提，在實相慧的究竟證中，是即萬行而離眾相，超越不可思議。(p.202)

己三 辨：如來不共果義 (p.202)

菩薩修學般若，志在證得佛果菩提，為什麼此經說菩薩證究竟涅槃，不說證菩提呢？此因無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。

而究竟涅槃則不然，是三乘共果，聲聞阿羅漢，菩薩第七地——或說第八地，都能證得。

不過聲聞者至此，即以為究竟，而菩薩雖了知無分別法性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，得有諸佛護持，及發心度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃，進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。⁸⁵

所以龍樹說：『無生是佛道門』。⁸⁶

丙二 喻讚般若德 (pp.202-203)

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。

此是引喻讚德。

丁一 釋經義：喻讚般若之功德 (pp.202-203)

戊一 總以「咒」譬喻 (pp.202-203)

咒是一般印度人所信為有極大妙用的；⁸⁷印度教徒，以為誦持密咒，可以藉咒語裡的鬼神名字和祕密號令，解決人力所不可奈何的事。凡欲求福、息災、神通妙用，或利益人、或損惱人，都可從咒力中獲得。

在無量的咒語中，有些效力大的，今即引為譬喻讚說般若的功德——《大般若經》意 (p.203) 如此。

所以說：「故知般若波羅蜜多，是大神咒」等。

⁸⁴ 後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷1 (大正 08, 751c24-25):「須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。」

⁸⁵ 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷75 (58 夢中入三昧品) (大正 25, 590c11-13):「菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。」

⁸⁶ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷5 (1 序品) (大正 25, 97c1-4):「已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。」

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.27-28。

⁸⁷ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識之新適應〉，p.508:「語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidyā, vijjā，或稱為 dhāraṇī，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯為咒。嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。」

戊二 以大神、無上等 (p.203)

大神，喻讚般若若有極大的力量；

「大明」，喻讚般若的能破一切黑暗愚癡；

「無上」，喻般若為一切法門中最，沒有更過其上的。

涅槃為無等法，非一切可及，而般若如涅槃，所以名為「無等等」。

《大般若經》中尚有『是一切咒王』句，⁸⁸喻讚般若為一切法門之王。

戊三 除一切苦，真實不虛 (p.203)

印度人誦咒，不外為了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂。離一切苦，得究竟樂，所以說：「能除一切苦，真實不虛」。

丁二 結前啟後 (p.203)

菩提薩埵以下，即總標度一切苦厄的解說。

此下，《大般若經》中缺。⁸⁹

乙二 曲為鈍根說方便 (pp.203-205)

故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。此為鈍根人巧說般若。

丙一 般若甚深，眾生不易信受，反生毀謗 (p.203)

愚癡眾生，聽聞般若，每不易信受，反生毀謗。這因為深觀妙果，過於高上，卑劣眾生是不敢希求的；尤其是眾生一向執有，今聞經中一再說空，與他們本心相違，極難信受。

般若法門，由此即不易弘傳。(p.204)

丙二 為眾生說引發智慧的方便（密咒） (p.204)

大概佛滅五百年後，特別是在千年以後，佛法為了適應時機，採取通俗路線，或是迎合低級趣味。因為這樣，才容易使世人信受。所以印度的後期佛教，為了適合當時印度人的口味，大乘經中都附有密咒。千年以後，密教更不斷高揚。

這不失為方便適化之一，如近人說法，每論及近代思想，雖所說的不盡合佛義，也每每引起近代學者對於佛法的好感。

同時，人們的思想是散亂的，而般若慧是要從靜定中長養起來，此密咒不加以任何解說，一心持誦，即能使精神集中而達心專一境的定境，也可為引發智慧的方便。

這種方便，佛法裏還不只一種，如讀經、禮佛、念佛等皆是。⁹⁰

⁸⁸ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 429〈32 功德品〉(大正 07, 156a17-22):「爾時，天帝釋白佛言：『世尊！如是般若波羅蜜多是大神呪、是大明呪，是無上呪，是無等等呪，是一切呪王，最尊最勝、最上最妙，能伏一切，不為一切之所降伏。何以故？世尊！如是般若波羅蜜多能除一切惡不善法，能攝一切殊勝善法。』」

⁸⁹ 詳參《大般若波羅蜜多經》卷 429〈32 功德品〉(大正 07, 156a17-b6)

丙三 釋經義 (p.204)

如從慧悟說：密咒不可解說，而解說起來，實與教義一致。如「揭諦」是去義，「波羅」是到彼岸義，「僧」是眾義，「菩提」是覺義，「薩婆訶」是速疾成就義。綜合起來，即是：去啊！去啊！到彼岸去啊！大眾都去啊！願正覺的速疾成就！

丙四 小結 (pp.204-205)

這末一句，類似耶教禱詞中的阿門，道教咒語中的如律令。

《心經》的從《般若經》節出而單獨流行者，為了引令鈍根人生信得定等，所以以度脫一切苦厄的波羅蜜，作成密咒的形式而 (p.205) 附以「是大神咒」等之後。

如解了咒意，這不過以大家同脫苦厄，同得菩提的願望為結論而已。(續明記)

⁹⁰ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，p.643：「般若甚深法門的廣大流行，是得力於消災免難等世俗宗教事儀的結合。這些世俗悉檀，在《阿含經》中，大都表現為（一般宗教所崇敬的）梵、釋、天子們的讚歎、護持或問答。『下品般若』也是這樣，……諸天、天子、天女，更不斷的出入於般若法會，一再表示其讚歎與護持的真誠。讀、誦、書寫、供養，有不思議的功德，激發學習者的信心。」

大樹緊那羅王問經偈頌講記¹

(《華雨集》(一), pp.1~147)

壹、懸論

(壹) 總序

一、序言

(一) 出版緣起

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！

(二) 修大乘法之三行人

我國一向尊重與發揚大乘法。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，是有多不同的。

(三) 依學佛三要圓成佛道

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 (p.2)。

(四) 本文期許：讀者能同依菩提道，趣入一切智海

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)，所說的内容，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」。²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。(p.3)

二、本經要義：發菩提心、修菩薩行而成就佛果

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³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。

¹ 印順法師於民國五十四年夏在臺北慧日講堂講。

案：圓悟法師編於2016年12月。

² 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6(大正19, 130a24)：歸元性無二，方便有多門。

³ 部帙：1.書籍的部次卷帙。(《漢語大詞典(十)》，p.652)

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。

〔貳〕釋經題

一、本經以大樹緊那羅王菩薩為核心之經典

「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 (p.4)《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。

二、辨：「大樹緊那羅王」與「大聖緊那羅王」二菩薩之別

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：有一座寺廟裏，遭到了強盜的搶劫騷亂，眼看就要危害了三寶道場，當時寺裏的出家人，都想不出退盜之計。就在這時，廚房裏一位伙頭師傅，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。

三、釋：緊那羅

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（如山門裏面四大金剛之中，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「(p.5) 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。⁴

四、釋：大樹

接著再說明「大樹」一名的涵義。

〔一〕語詞上的解釋

⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1154：

緊那羅，是帝釋天的歌樂神；大樹緊那羅王，是緊那羅眾的王，是大菩薩。梵語 druma，音譯為「佗」或「屯崙」，與法 (dharma) 的梵音相近，所以《法華經》譯為「法緊那羅」。其實，druma 是樹名，所以譯作「大樹」。緊那羅，有疑問的意思；傳說人身而頭上有角，所以或譯為「疑神」。或以為：緊那羅從風吹樹木，發出美妙的聲音而神格化的。從頭上有角（如樹有枝），王名大樹緊那羅來說，這可能是合理的解說。大樹緊那羅王所率領的緊那羅眾，是歌樂神，所以與其他的樂神，有密切關係。

1、從世俗見解

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裏；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。

2、從佛法觀點——菩薩依德立名

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。⁵

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。

(二) 從菩薩自身功德——菩薩之修行

其次，可由菩薩自身之功德來說。

1、經上以大樹喻菩薩修行的功德

菩薩修行，由初發心修行直到成佛，就好 (p.6) 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⁶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」。⁷

2、大悲（菩提）心為大乘法之根本

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 (p.7) 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

⁵ 《妙法蓮華經》卷3〈5 藥草喻品〉(大正9, 19a27-b9)：

迦葉！譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。迦葉！當知如來亦復如是，出現於世，如大雲起，以大音聲、普遍世界天、人、阿修羅，如彼大雲遍覆三千大千國土。

⁶ 沙磧 (qì < ㄑㄧˋ ㄉㄨㄥˋ)：2. 沙漠。(《漢語大詞典(五)》，p.960)

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正10, 846a15-21)。

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。

3、菩提心於二處不生

(1) 從世俗的觀察

樹的根生長在土裏，不論好土、壞土、清淨的或污穢的土壤裏，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。

(2) 佛法的觀點：菩提心於聲聞、緣覺處不生

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。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。⁸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裏，只為自己，但求如何地能夠自在、解脫，只要心裏能夠（p.8）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

⁸ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，40c29-41b2）：

問曰：是阿惟越致菩薩，初事如先說。至阿惟越致地者，行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者是大衰患！如《助道法》中說：

若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，則失一切利。

若墮於地獄，不生如是畏，若墮二乘地，則為大怖畏。

墮於地獄中，畢竟得至佛，若墮二乘地，畢竟遮佛道。

佛自於經中，解說如是事，如人貪壽者，斬首則大畏。

菩薩亦如是，若於聲聞地，及辟支佛地，應生大怖畏。

是故，若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。

答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。如《助道》中說：……行大乘者，佛如是說：「發願求佛道，重於舉三千大千世界。」汝言：「阿惟越致地，是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！

(2) 另參見印順法師著《成佛之道》（增註本）〈第五章、大乘不共法〉，pp.307-308。

這聲聞與緣覺二者。

4、菩提心不深廣則不成大乘菩薩

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；⁹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(p.9)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。

5、般若與悲行是一切行的根本

(1) 六度萬行是菩提樹的樹幹

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」。¹⁰

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。

(2) 以般若為導

在般若經裏曾經提到過，般若如眼，而其他的功德如盲人，¹¹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。

⁹ 參見印順法師《學佛三要》，〈慈悲為佛法的宗本〉，pp.122-123：「大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生『同體大悲』。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。」

¹⁰ 參見《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉(大正 14, 537a9)。

¹¹ (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷10〈37 法稱品〉(大正 8, 293a5-15)：「憍尸迦！菩薩摩訶薩行布施時，般若波羅蜜為作明導，能具足檀那波羅蜜。菩薩摩訶薩行持戒時，般若波羅蜜為作明導，能具足尸羅波羅蜜。菩薩摩訶薩行忍辱時，般若波羅蜜為作明導，能具足羼提波羅蜜。菩薩摩訶薩行精進時，般若波羅蜜為作明導，能具足毘梨耶波羅蜜。菩薩摩訶薩行禪那時，般若波羅蜜為作明導，能具足禪那波羅蜜。菩薩摩訶薩觀諸法時，般若波羅蜜為作明導，能具足般若波羅蜜。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷29〈1 序品〉(大正 25, 273a1-3)：「亦如群盲無導，不能有所至；般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。」

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¹²與樹葉自然也就越多。

(3) 菩薩不斷積德累功而終能成佛

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 (p.10) 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。

6、小結

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；¹³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。

(三) 舉大樹的用處為喻，明菩薩利他之功德

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：

1、隱蔽用：脫離苦惱而得清涼

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 (p.11) 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，都能感受到他的功德利益。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。

¹² 椏 (yā 一丫)：1. 草木分枝處，亦指草木的分枝。(《漢語大詞典(四)》，p.1077)

¹³ (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈發趣品 20〉(大正 8, 257c6-7)：「須菩提！十地菩薩當知如佛。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 50〈發趣品 20〉(大正 25, 419b23-c9)。

2、依止用：教化、成熟眾生

(1) 菩薩為一切眾生的依止

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。

(2) 在無佛之世，菩薩現種種身，領導眾生修菩薩行

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（p.12）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。

(3) 佛由菩薩成，眾生依菩薩而能成佛

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。

3、小結

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。

五、釋：菩薩

(一) 字義：欲上求佛道下化眾生者

「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。

(二) 辨：菩薩與二乘聖者之異

1、趣別：菩薩遍一切趣

平常我們說到四聖、六凡的十法界 (p.13)，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。¹⁴

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。

2、願力：菩薩隨其願力，遍一切處化度眾生

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旁生道……，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。

3、精神：大乘重悲心，二乘偏自身

從這裏，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。譬如菩薩發願到佛法不興 (p.14) 之地，也許就會有人對他說：你到了那裏，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。

4、小結

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

¹⁴ 參見唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 412〈乘大乘品 14〉(大正 7, 68a13-23):「舍利子！是菩薩摩訶薩雖乘大乘，從一佛國至一佛國，供養恭敬、尊重讚歎諸佛世尊，於諸佛所聽受妙法，成熟有情、嚴淨佛土，而心都無佛土等想。舍利子！是菩薩摩訶薩住不二地，觀諸有情應以何身而得度者，即便現受如是之身。舍利子！是菩薩摩訶薩乃至證得一切智智，隨所生處常不遠離大乘正法。舍利子！是菩薩摩訶薩不久當得一切智智，為天、人等轉正法輪，如是法輪，聲聞、獨覺、天、魔、梵等所不能轉。」

苦惱的角落，在任何地方都可以有大乘法的修行。

(三) 舉「大樹緊那羅王菩薩」明菩薩化眾生之方便

1、菩薩為三類喜好音樂眾生之一

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。

2、菩薩運用音聲，教化眾生

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 (p.15) 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。¹⁵與阿彌陀佛一樣，大樹緊那羅王也是運用這個方便。

3、舉經明義

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 (p.16) 行的佛教中來。¹⁶

4、小結

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。

六、釋經要——本文為選偈

¹⁵ 姚秦·鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷 1(大正 12, 347a12-16):「復次舍利弗!彼國常有種種奇妙雜色之鳥——白鶻、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥。是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。」

¹⁶ 參見《大方等大集經》卷 19〈3 魔調伏品〉(大正 13, 135a26-c26)。

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。

（一）從音聲的生滅關係，體悟甚深的無住空義

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，因為琴放在那裏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。¹⁷

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（p.17）佛法遠離了！

（二）評破二乘非究竟

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¹⁸，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。¹⁹

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，這是由於他心裏還有所著的緣故。²⁰

這可以顯出阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神。

（參）釋譯題

一、譯本

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

¹⁷ 參見《大樹緊那羅王所問經》卷 1（大正 15，371c20-372b2）。

¹⁸ 譏嫌：譏議嫌惡。（《漢語大詞典（十一）》，p.435）

¹⁹ 參見《大樹緊那羅王所問經》卷 1（大正 15，371a15-25）。

²⁰ 參見《佛說維摩詰經》卷 2〈7 觀人物品〉（大正 14，528b23-26）。

名《侘真陀羅所問如來三昧經》，三卷。²¹

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。²²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。

二、說法處

(一) 王舍城靈鷲山

1、佛答天冠菩薩提問，而大地震動

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。

2、緊那羅王菩薩參與法會，並請佛至香山應供、說法

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，(p.19)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，以便留在那裏沒有到靈鷲山來參加法會的大眾，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

1、佛世時，出家人至居士家受供，飯後應說法、誦經

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，或就坐在那裏說客套話，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裏。

²¹ 後漢·支婁迦讖譯《侘真陀羅所問如來三昧經》(3卷)，《大正藏》第15冊，No.0624。

²² 姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》(4卷)，《大正藏》第15冊，No.625。

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；(p.20)佛沒有去，由其上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。

2、佛為大樹緊那羅王等菩薩說七波羅蜜多、助菩提法等

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。

三、小結

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。

貳、正釋

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(p.21)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維一番。以下是正釋偈頌。

(壹) 菩提心

一、引頌明信願菩提心

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。

(一) 請佛說助菩提法

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，²³在回答這些問題裏，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。

(二) 釋第1頌——云何而發起，無上菩提心，終不忘此心，乃至覺菩提？

²³ 參見《大樹緊那羅王所問經》卷3(大正15, 378b15-25):「爾時世尊知緊那羅王諸子之心所欲樂已，上昇虛空高七多羅樹，放大光明。……爾時世尊復於身上諸毛孔中，各放無量萬億光明，一一光端各有蓮花；一一花中各有菩薩，三十二相而自莊嚴坐花臺中。於時世尊以神通力，令諸伎樂演出智偈問諸所疑，令諸花臺所有菩薩，以一一偈答其所問……」

1、大乘法門重心：菩提心

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 (p.22) 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，即使是落到惡道裏去，也會很快地得到超脫，還生人間，重修菩薩行。²⁴

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。²⁵佛曾說：即使退失菩提心（敗壞菩薩）²⁶，不再是菩薩了，但就世間善法來說，功德還是相當偉大的。

2、略釋頌義

「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，甚至在夢裏也不會忘記；直到圓滿覺悟成佛，能徹始徹終的保持著菩提心。

²⁴ (1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，p.977：「《阿闍世王經》說：阿闍世王聽法以後，得『信忍』，或作『順忍』，與『無根信』、『不壞信』相當。闍王雖有所悟入，還是要墮寶頭地獄，不過不受苦，能很快的生天。《阿闍世王經》所說，罪性本空而因果不失，悔悟也只能輕（重罪輕受）些，與原始佛法，還沒有太多的差別。」

(2) 印順法師，《華雨集》（第五冊），〈印順導師訪問記〉，pp.141-142：

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，也就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球落地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

(3) 印順法師，《華雨集》（第二冊），pp.175-176。

²⁵ (1) 東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 59〈入法界品 34〉（大正 9，777b8-c7）。

(2) 唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷 78〈入法界品 39〉（大正 10，431b17-c11）。

²⁶ 參見《大智度論》卷 29〈序品 1〉（大正 25，271a28-b9）：

復次，菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。

敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施；多惱眾生，劫奪、非法取財，以用作福。

成就菩薩者，不失阿耨多羅三藐三菩提心，慈愍眾生；或有在家受五戒者，有出家受戒者。

3、願菩提→菩提心成就

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「(p.23) 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²⁷一樣。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。

4、結前啟後

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(p.24) 熏習，漸漸地達到習慣成自然。

那末，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。

(三) 釋第 2 頌——專志心成就，為諸眾生故，起大悲莊嚴，不忘菩提心

1、略釋頌義

「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

²⁷ 發酵：2.喻事物受外力影響發生某種發展變化。(《漢語大詞典(八)》，p.569)

香花燈果幢幡²⁸，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、(p.25)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。

2、欲成佛須以「大悲心」來莊嚴「菩提心」

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，那裏還有菩提心可說。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。在他們的觀念裏，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。²⁹

3、修「大悲心」兩種方法³⁰

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。

(1) 親怨平等觀³¹

其一，近乎儒家親親而仁民，仁民而愛物的理論，³²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 (p.26) 壞。

²⁸ 幢幡：2.指佛、道教所用的旌旗。從頭安寶珠的高大幢竿下垂，建於佛寺或道場之前。分言之則幢指竿柱，幡指所垂長帛。((《漢語大詞典(三)》，p.762)

²⁹ (1) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷112(大正11, 632a5-12)：「復次迦葉！菩薩有四法，世世不失菩提之心，乃至道場自然現前。何謂為四？^[1]失命因緣不以妄語何況戲笑；^[2]常以直心與人從事離諸諂曲；^[3]於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名；^[4]自不愛樂諸小乘法，所化眾生皆悉令住無上菩提。迦葉！是為菩薩四法，世世不失菩提之心，乃至道場自然現前。」

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.31-34。

³⁰ 參見印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.134-135。

³¹ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷87〈次第學品75〉(大正25, 668c20-669a1)：「是菩薩復聞大乘深義，住眾生等、法等中，無別異心，可得佛。雖復中人及怨，都無異心。所以者何？是菩薩以畢竟空心，煩惱微薄、怨親平等，作是念：『怨親無定，以因緣故，親或為怨，怨或為親。』以此大因緣，具足忍波羅蜜故，得作佛。由何而得？由忍怨故。是以菩薩視怨如親。譬如欲過峻道，應當敬重頂戴導師；又如良醫雖賤，為貴者所重。如是思惟、籌量、分別：『中人、怨家，雖於我無用，而是佛道因緣。』是故發阿耨多羅三藐三菩提心。」

³² 語出《孟子·盡心上》：「君子之于物也，愛人而弗仁；於民也，仁之而弗親，親親而仁民，仁民而愛物。」

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。除了家庭裏父母子女的愛，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。(p.27)

(2) 自他互易觀

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。

4、長養「慈悲心」，堅固「菩提心」

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³³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 (p.28) 的話，慈悲心就不能擴展開來，不能普及一切眾生。

³³ 語出《孟子·梁惠王章句》：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也。」

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。

二、頌明菩提心之成就

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。

(一) 釋第 1 頌——彼志意云何，彼當云何行，所說大悲心，云何生起是

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」？(p.29)

(二) 釋第 2 頌——志意無諂偽，所修行無詐，住眾生涅槃，彼大悲如是

1、總說：三種心³⁴

要成就菩提心，必須具足三個條件，這在《大乘起信論》裏也是談到的。³⁵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，³⁶由此可見這是大乘法中最一般的內容。偈頌裏佛所回答的，就是指這三種心。

2、以三心釋頌義

(1) 志意無諂偽——直心³⁷

³⁴ 參見印順法師，《寶積經講記》，pp.277-278：「……這直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提願、大悲心、真空見。大乘法必備這三心，有三心才直向佛道。如離卻三心，一切修行，都不名為大乘法了。」

³⁵ 馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷 1(大正 32, 580c6-9)：「復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。」

³⁶ 參見姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品 1〉(大正 14, 538a29-b4)：「寶積！當知！直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。」

³⁷ 參見：

(1) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 112(大正 11, 632a28-b6)：「復次迦葉！菩薩有四直心之相。何謂為四？^[1]所犯眾罪終不覆藏，向他發露心無蓋纏；^[2]若失國界身命財利，如是急事終不妄語，亦不餘言一切惡事；^[3]罵詈毀謗搥打繫縛種種傷害，受是苦時但自咎責，自依業報不瞋恨他；^[4]安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨能悉受持。迦葉！是為

第一，「志意無諂偽」：這是說必須要沒有諂曲³⁸心，諂曲即不是直心³⁹。我們常說「直心是道場」⁴⁰，所以「質直⁴¹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。⁴²

如果生就了諂曲的性格，表面上是一套，內裏又是另一套，他的菩提心恐怕很難發得起來。⁴³所以將來成佛，必然是不諂曲的眾生，先達到成就。

(2) 所修行無詐——深心

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，實實在在的去做。在心底有著深切的真誠愛好，不徒⁴⁴在表面形式上下功夫，(p.30)這就是深心的意思。

(3) 住眾生涅槃，彼大悲如是——大悲心

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」。⁴⁵

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」。⁴⁶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

菩薩有四直心之相。」

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.41-44。

³⁸ 諂曲：曲意逢迎。(《漢語大詞典(十一)》，p.314)

³⁹ 直心：正直的心胸；亦形容心地直爽。(《漢語大詞典(一)》，p.855)

⁴⁰ 參見《維摩詰所說經》卷1〈4 菩薩品〉(大正14, 542c15)。

⁴¹ 質直：1.樸實正直。(《漢語大詞典(十)》，p.268)

⁴² 參見東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷50〈大品 2〉(大正1, 744b20-27)：「猶如良地有羅樹林，彼治林者，聰明點慧而不懈怠，彼隨時治娑羅樹根，數數鋤糞，以水溉灌，高者掘下，下者填滿。若邊生惡草，薙除棄之，若並生曲戾惡不直者，拔根著外，若枝生橫曲，則落治之，若近邊新生調直好者，便隨時治，數數鋤糞，以水溉灌，如是彼良地娑羅樹林轉轉茂盛。」

⁴³ 參見印順法師，《寶積經講記》，pp.32-33：「二、『常以直心，與人從事，離諸諂曲』：這好像是針對上文的第四邪行，而其實是與第二邪行相反的正行。為什麼對同學要故意惱亂，使他無辜的陷入悔疑的憂海呢？本來，如法的舉發他人的過失，使他能懺悔清淨，是悲心、善意，應該這樣做的。但是虛偽的善意，就會因此而惱亂同學了。菩薩的正行，與此相反。對於同參道友，經常以正直的善意，往來從事，離去種種的諂曲心，所以決不故存惡意，使人引起不必要的疑悔。」

⁴⁴ 不徒：2.不獨；不但。(《漢語大詞典(一)》，p.436)

⁴⁵ 參見《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 749a6-9)。

⁴⁶ 參見《大樹緊那羅王所問經》卷3(大正15, 378c4-5)。

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 (p.31) 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。

(4) 小結

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。⁴⁷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。

3、別釋三心

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。

(1) 正直心

A、正直、邪曲心之別

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 (p.32) 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。

B、釋正道

正道，主要包括兩個內容：一、正念因緣，二、正念法性。

(A) 正念因緣

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

⁴⁷ 參見馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1(大正32, 581c14-16):「修行有五門，能成此信。云何為五？一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。」

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。

(B) 正念法性

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。

(2) 深心

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⁴⁸不得不這樣做，這就是從深心發起。

(3) 大悲心

A、長養悲心須淨化心境而達自他不二

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（p.33）。

B、菩提、大悲心能令初學者心性平直

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。

C、小結

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。

三、結前啟後

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！（p.34）

(貳) 六波羅蜜多

⁴⁸ 驅策：2.猶驅使；役使。亦謂效勞。（《漢語大詞典（十二）》，p.876）

一、布施波羅蜜

※ 偈明布施波羅蜜

云何行於施，施已心無熱，亦不悵望報，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。

(一) 釋第1頌——云何行於施，施已心無熱，亦不悵望報，迴向於菩提

1、三種布施

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。

2、布施心懊惱

「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⁴⁹。

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⁵⁰。

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（p.35）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！

3、兩種希求布施之報

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：

(1) 現世報——悵望報

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「悵望報」。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，他不見得就一定得會幫你的忙。

若以這樣的心來行布施，做功德，往往只是自尋煩惱，因為眾生的心性複雜的，因緣也是複雜的，布施的果報，不一定在當前的。

(2) 後世報——異熟報

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

⁴⁹ 熱惱：亦作「熱腦」。1.謂焦灼苦惱。《漢語大詞典（七）》，p.239

⁵⁰ 懊惱：煩惱。《漢語大詞典（七）》，p.739

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。

4、如法的布施而能迴向佛菩提

所以，惟有布施而心中不熱惱，「不希望」現前與後世的福 (p.36)「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。

(二) 釋第 2 頌——所施一切捨，彼施已無悔，趣向菩提道，是不望果報

1、所施一切捨——起捨心行施，心不懊惱

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，你把錢財放在那裏是不會落空的，將來還可以如何地一本萬利⁵¹。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，這錢財那裏是我的？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。(p.37) 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。

2、彼施已無悔——不望果報行施

「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。

3、向菩提道——三種迴向

而迴向可以分成三種，凡是合乎這三種的，就是迴「向菩提道」：

(1) 迴向一切眾生

第一種是所有功德與一切眾生共。我做了一件事，若有功德，則我願意大家都有分，而不說這是我的。錢拿在手裏布施出去了，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。

⁵¹ 一本萬利：用極少資本牟取最大利潤，形容本輕利重。(《漢語大詞典(一)》，p.22)

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「若與人已愈有」⁵²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。

(2) 迴向法界

第二種是迴向法界，此乃由於 (p.38) 自己所具有的功德，是無二無別的，不一定在這裏或是在那裏，而法界平等，沒有彼此之差別。

(3) 迴向佛菩提

第三種是以此功德做為成佛的資糧，此即是迴向菩提。

(4) 結：具三者是大乘之迴向

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。

4、不望果報

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！

二、持戒波羅蜜

※ 偈明持戒波羅蜜

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。

(一) 釋第 1 頌——云何住於戒，不生於戒慢，救於毀禁者，大乘無有上

1、云何住於戒

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。

2、不生於戒慢

又問：如何才能夠不因為持戒而生起貢高⁵³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 (p.39) 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。

⁵² 參見宋·王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷 9(大正 47, 278c24-25):「老子謂：既以為人，己愈有；既以與人，己愈多。……」

⁵³ 貢高：佛教語。驕傲自大。(《漢語大詞典(十)》，p.81)

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，所以這裏就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？

3、救於毀戒者，大乘無有上

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。

(二) 釋第2頌——戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者

1、總答持戒之真義

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⁵⁴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。(p.40)

2、明頌之意涵

(1) 戒是菩提心

A、共儒家的持戒——慈悲心

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。

B、菩提心大乘之根本戒，亦是否為菩薩之根據

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。

⁵⁴ 功利：1.指眼前的功效和利益。多含貶義。(《漢語大詞典(二)》，p.768)

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。

C、菩薩戒非呆板的行持

受菩薩戒，並非呆板地只是戒本上所（p.41）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？

D、小結

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。

(2) 空無不起慢

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（p.42）。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。

(3) 起於大悲心，救諸毀禁者

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⁵⁵一頓，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。

三、忍辱波羅蜜

※ 偈明忍辱波羅蜜

云何忍眾生，罵詈及呵斥，心終不起瞋，倍增生歡喜？(p.43)

我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚。

(一) 如何培養忍辱的精神——釋：云何忍眾生，罵詈及呵斥，心終不起瞋，倍增生歡喜

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。⁵⁶

但一位凡夫，當受到毆打、辱罵、毀謗、冷言冷語地諷刺⁵⁷，儘管語言本身是一句空話，但是聽到時心裏還不免會難過，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？

(二) 培養忍辱之方法

1、理性的思考

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⁵⁸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，說我好我並不是好，說我壞我也並非真正就壞。如此，能夠多 (p.44) 想一想，也就不會生起瞋恚，而終能達到心中無事的地步。

2、降伏瞋恚——釋：我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚

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

⁵⁵ 呵斥：厲聲斥責。(《漢語大詞典(三)》，p.255)

⁵⁶ 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 750b13-20):「須菩提！忍辱波羅蜜，如來說非忍辱波羅蜜。何以故？須菩提！如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」

⁵⁷ 諷刺：1.以婉言隱語相譏刺。(《漢語大詞典(十)》，p.347)

⁵⁸ 氣惱：1.發怒，生氣。2.指氣憤、惱怒的情緒。(《漢語大詞典(六)》，p.1033)

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。

3、反省自己

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？

4、小結

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。

四、精進波羅蜜

※ 偈明精進波羅蜜

云何彼行進，云何修集行，云何心無倦，修於菩提行？ (p.45)

精進護眾生，護法常勤進，善根悉充足，彼心無疲倦。

(一) 明精進之真義——釋：云何彼行進，云何修集行，云何心無倦，修於菩提行

1、精進是做到諸惡莫作，眾善奉行之努力

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲⁵⁹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。

2、云何彼行進，云何修集行

「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。

3、云何心無倦

「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。⁶⁰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⁶¹心，倦心一起，便不想再做了。

4、修於菩提行

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、

⁵⁹ 汲汲：1.心情急切貌。2.引申為急切追求。(《漢語大詞典(五)》，p.934)

⁶⁰ 印順法師，《勝鬘經講記》，p.104：

懈怠心與精進心相反：止惡行善的努力是精進；懶惰而不能勇於修善止惡，是懈怠。

⁶¹ 厭倦：對某種活動失去興趣，不願繼續做。(《漢語大詞典(一)》，p.943)

八聖道分等，都要精進去修行，迴向為成佛的資糧。

(二) 培養精進之方法——釋頌：精進護眾生，護法常勤進，善根悉充足，彼心無疲倦

1、精進護眾生，護法常精進

後一偈是回答前面所問，我們必須「精進護眾生，護法常精進」，也就是要精進於愛護眾生，精進於護法。

(1) 護生：令眾生能解脫生死，圓成菩提

由此可見菩薩之精進，不同於世間法與小乘 (p.46) 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。所以歸依文裏說：「從今日乃至命終，護生」。⁶²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。

(2) 護法

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。

2、善根悉充足，彼心無疲倦

(1) 佛法的精進從護法、生做起

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 (p.47) 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。

(2) 善根充足，精進心不厭倦

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。

⁶² 唐·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 124 (大正 27, 645c24-26):「如說：『我某甲！歸佛、法、僧，願尊憶持。我是近事，我從今日乃至命終，護生歸淨。』」

A、精進是持之以恆

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⁶³，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⁶⁴不了時，也不要勉強去做，否則容易債事⁶⁵。

B、不厭倦是精進的表現

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 (p.48) 不論是靜坐、誦經，最好能自始至終保持興味⁶⁶，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時，還是先要有一番了解才好。

五、禪波羅蜜

※ 偈明禪波羅蜜

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，慧無有詔偽。以方便行禪，彼心無馳散。

(一) 釋：云何修正念，勇健勝進行？云何修禪定，心無有馳散

1、云何修正念

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，⁶⁷並非隨便地在心裏想一下，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

⁶³ (1) 一曝十寒：見“一暴十寒”。(《漢語大詞典(一)》，p.110)

(2) 一暴十寒：亦作“一曝十寒”。曬一天，冷十天。比喻做事沒有恒心。(《漢語大詞典(一)》，p.101)

⁶⁴ 荷負：擔負；擔任。(《漢語大詞典(九)》，p.419)

⁶⁵ 債(fèn ㄈㄣˋ)事：敗事。(《漢語大詞典(一)》，p.1661)

⁶⁶ 興味：趣味；興趣。(《漢語大詞典(二)》，p.166)

⁶⁷ (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉：「念，謂：於緣明記不忘。」(大正 29，19a20-21)

(2) 唐·普光述《俱舍論記》卷4〈分別根品 2〉：「念之作用，於所緣境分明記持，能為後時不忘失因，非謂但『念過去境』也。」(大正 41，74b21-23)

定。⁶⁸

2、心無有馳散

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

(p.49)。⁶⁹

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，牠就會在那裏不停地東跑西跑，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。⁷⁰

(二) 釋：無有馳想念，慧無有諂偽。以方便行禪，彼心無馳散

1、無有馳想念，慧無有諂偽

這部經裏，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。

(1) 正念、正知令心安定——無有馳想念

一個人的念頭往這裏想想，那裏想想，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。

⁶⁸ 印順法師，《佛在人間》，pp.225-226：

念，不是口裡稱說，而是心念。念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，這都是佛法修行的法門。什麼叫念？

念是『繫心一境』，使心繫著於境，在一個特定的境相上轉。如念阿彌陀佛，那就念念不離阿彌陀佛。如心在一境上轉，不散亂，不動亂，心就歸一；心歸一，心就寧定了。心止於一境，不起種種散動分別，因煩惱而有的憂苦，自然也就沒有了。所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。經上說：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日……若七日，一心不亂」。執持名號，就是念，淨念相續不斷，就能進而得「一心不亂」——定。

⁶⁹ (1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉：「三摩地，謂：心一境性。」(大正29, 19a22)

(2) 塞建陀羅造·玄奘譯《入阿毘達磨論》卷1：「定，謂：令心專注一境，即是制如猿猴心。」(大正28, 982a19-20)

⁷⁰ (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1：「此五根者，心為其主。是故汝等當好制心，心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊、大火越逸，未足喻也，動轉輕躁，但觀於蜜不見深坑，譬如狂象無鈎，猿猴得樹騰躍跳躑，難可禁制，當急挫之無令放逸。縱此心者，喪人善事，制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進折伏其心。」(大正12, 1111a15-21)

(2) 印順法師，《般若經講記》，p.152：「禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是多少與此內心的散亂有關。古人說：『制心一處，無事不辦』，這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理，發生智慧必須的特殊訓練。」

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⁷¹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（p.50）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。

(2) 慧無有諂偽

「慧無有諂偽」的慧，並非指通達真理的智慧，而是沒有諂曲⁷²，沒有虛偽，了知自己心念的智慧。

2、以方便行禪，彼心無馳散

「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⁷³論其他。

六、智慧波羅蜜

※ 偈明般若波羅蜜

云何得智慧？云何見正直？云何作決定？云何分別法？（p.51）

修聞增智慧，本習正直心，決定行法施，隨義而修行。

(一) 釋：云何得智慧？云何見正直？云何作決定？云何分別法

1、云何得智慧

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。

2、云何見正直

「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

⁷¹ 莫不：1.無不；沒有一個不。（《漢語大詞典（九）》，p.415）

⁷² 諂邪：諂媚邪惡。（《漢語大詞典（十）》，p.314）

⁷³ 遑（厂乂尢ノ）論：不必說、不用再說。（教育部重編國語辭典修訂本）

的見，是指很深刻的了解，所以是一種堅定、堅固的見解。⁷⁴

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裏去。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。

3、云何作決定

「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。⁷⁵

4、云何分別法

「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（p.52）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。⁷⁶

(二) 釋：修聞增智慧，本習正直心，決定行法施，隨義而修行

1、修聞增智慧

⁷⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.467-468：「正見，是正確的見，不是知識，是深刻的體認，成為自己決定不壞的證信。」

⁷⁵ 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.283：「『擇』就是『智慧』，七覺支當中有一個叫『擇法覺支』，智慧能夠抉擇好的、不好的，要的、不要的，做種種的抉擇。」

⁷⁶ (1) 印順法師，《寶積經講記》，pp.13-14：「觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：『真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀』。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。」

(2) 印順法師，《華雨集》（第一冊），p.77：「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。」

(1) 正說由聞、思、修得真智慧

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」。

(2) 多聞而修正不足之過患

A、禪宗：認為聽聞經教，障礙開悟

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。⁷⁷

但事實上，這並非不應該（p.53）多聞，而是聞的成分過多，修證的成分不足。

B、舉龍樹明不聽聞無法得智慧

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：井裏有水，若我們拿根繩子吊了水桶放下去即可汲⁷⁸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。⁷⁹

C、一般人的通病：聽而不修

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。

(3) 結說：學佛法從聽聞下手，進而聽修並進

A、宗喀巴大師：一切經論為修行的方法

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。

B、禪宗

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。

⁷⁷ 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1(大正 19, 106c9-18)。

⁷⁸ 汲(jí ㄐㄧˊ)：1.從井裡取水。亦泛指打水。(《漢語大詞典(五)》，p.934)

⁷⁹ 另參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 14：「尊者殊勝語尊者那羅言：『今當說譬，夫智者以譬得解，如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時，有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見，而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。』」(大正 2, 98c25-99a2)

C、淨土法門

所 (p.54) 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⁸⁰。

2、本習正直心

(1) 思想不正，見解難正直

「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。

(2) 舉喻明義

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。

(3) 學佛以正見為先

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 (p.55) 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。

(4) 兩種不正

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。

⁸⁰ 詬病：侮辱。後引申為指責或嘲罵。(《漢語大詞典(十一)》，p.184)

3、決定行法施

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 (p.56) 定無疑，才可或多或少地隨緣行法布施。

4、隨義而修行

(1) 分別、了解教義以助益修行

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。

所以佛法裏，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。

(2) 世間與出世間慧

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、數習觀或是念佛觀，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。

(3) 小結

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。

(三) 結前啟後

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，(p.57) 本經以另一偈頌來說。

七、釋：多聞

※ 偈明菩薩應具多聞並教化眾生

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？

(一) 釋：問、答前二頌——以恭敬信心與親近多聞者，而成就多聞

「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。⁸¹

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。

1、親近多聞之人

(1) 多聞者之辨：有修持經驗者為要，不然應了解修法之理論

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？

(2) 法門之辨：至少對佛法有正確而全面的認識

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（p.58）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。

(3) 經有多解，只要有明確的見解即可親近

A、經義依自宗之解釋而有差別

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，可從那裏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。

B、舉空、智慧為喻

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（p.59）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。

⁸¹ 參見印順法師，《成佛之道》，pp.40-41。

C、小結

談到經論，經的意義含蓄⁸²，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。

2、以恭敬心聽聞

(1) 有恭敬、信心，易信受奉行

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。

(2) 從三處聽聞佛法

佛在世時，佛弟子只要從佛那裏聽聞即可，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。⁸³

所以閱讀經論，等（p.60）於聽法，也要出以恭敬心。

(3) 印光大師之警語

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。

(4) 無恭敬心，得不到佛法的益處

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裏，不能深入，不容易引生佛法的作用。

⁸² 含蓄：2.謂言語、詩文等意未盡露，耐人尋味。（《漢語大詞典（三）》，p.23）

⁸³ (1)《大智度論》卷18〈序品1〉：「初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若於經中聞，一切法畢竟空，無有決定性可取可著，第一實法，滅諸戲論。」（大正25，196a14-16）

(2) 印順法師，《成佛之道》（增註本），pp.37-38。

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。

3、小結

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。

(二) 釋：問、答後二頌——為他說

云何聞而說，大人云何去？答以：「說不為財利，大人如是去」。

1、除自己聽聞、修持外，應為他說

我們對 (p.61) 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。⁸⁴

2、說法不以求財為目的

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。

(1) 密教

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。

(2) 中國佛教

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。

(3) 佛世

釋迦佛的時代，出家人外出託鉢化食，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 (p.62) 法是出家人的分內之事。

3、小結

⁸⁴ 印順法師，《般若經講記》，pp.58-59：「十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。此中受持與為他人說，即略舉其中的二行。受持是自利，為他人說是利他，能於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。」

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。

(三) 結說

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。

(參) 助道法

一、四無量心

※ 偈明四梵住

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。

(一) 釋：云何彼行慈，云何行大悲，喜捨悉成就，云何住梵道

1、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」。

2、梵之意涵

梵，本為清淨之意。⁸⁵四禪天都可稱為梵天，因為那裏已經離去了五欲及男（p.63）女的色欲，以世間心修四無量心可以達到四禪天。

3、四無量心之修法

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，⁸⁶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。

⁸⁵ 印順法師，《成佛之道》，p.11：「梵是清淨的意思，與聖潔的含義相近。」

⁸⁶ 印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.227-228：

與定有關的，如「四禪」——初禪、二禪、三禪、四禪。「四無量」——慈無量、悲無量、喜無量、捨無量。「四無色定」——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。這三類，綜合名為「十二甘露門」。

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。

(二) 釋：慈心悉平等，大悲無疲倦，隨喜名為喜，是能至梵道

後一頌解釋四無量心。

1、慈心悉平等——慈與捨

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。⁸⁷

「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 (p.64) 施捨之捨，二為平等之捨。所以修定之中的捨，是平等之捨。

2、大悲無疲倦

「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。⁸⁸

3、隨喜名為喜

「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。

(三) 辨四無量心之差異

1、與世間法相近

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，希望能為他減除，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

⁸⁷ 印順法師，《學佛三要》，p.110：「慈心：慈是與樂，即以世出世間的種種善利，利益一切眾生，使一切眾生同得快樂、幸福。依佛法說，修習慈心，功德最大，慈心成就，可以遠離災難，即有刀兵，也可逢凶化吉。」

⁸⁸ 印順法師，《學佛三要》，p.110：「悲心：悲是拔苦，即減輕或根除眾生的痛苦。要報眾生的恩德，願使一切眾生得樂，所以修習慈心。但又覺得，如眾生的苦痛根源不除，不能達成『與樂』的目的，所以由此而引發悲心。悲心是拔苦，而究竟的拔苦，便是『令一切眾生同入無餘涅槃而滅度之』，這才能真實拔濟苦難。」

(p.65) 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。

2、聲聞認為其共世間法

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。⁸⁹

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。

3、大乘中之修持——與空相應

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，⁹⁰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 (p.66) 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。

4、菩薩悲智均衡，所行與般若相應

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⁹¹，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。

(四) 結說

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

⁸⁹ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 21 (567 經):「尊者那伽達多告質多羅長者:『有無量心三昧、無相心三昧、無所有心三昧、空心三昧。』」(大正 2, 149c12-14)

(2) 印順法師,《空之探究》, p.7。

⁹⁰ 印順法師,《學佛三要》, p.121:

如從生死的三世流轉來說,一切眾生,從無始以來,都與自己有著非常密切的關係,過著共同而密切的生活,都是我的父母,我的兄弟姊妹,我的夫婦兒女。一切眾生,對我都有恩德——「父母恩」「眾生恩」「國家(王)恩」,「三寶恩」。所以從菩薩的心境看來,一切眾生,都「如父如母,如兄如弟,如姊如妹,和樂相向」。

⁹¹ 普洽:猶遍及;普施。(《漢語大詞典(五)》, p.776)

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。

二、見佛、聞法

※ 偈明如何能見佛、聞法

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（p.67）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。

（一）見佛——釋釋問、答前半頌

但是要如何方能夠「見佛」呢？「修行念於佛，得見世導師」。

1、修行念於佛

（1）想見佛必念佛——中國佛教慣用的方便

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。

（2）念佛之重點，令修學者易收攝身心

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，所以就用口裏稱名，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。

2、得見世導師

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。⁹²

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（p.68）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。

⁹² 關於阿彌陀佛之大願，參見：曹魏·康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷1(大正12, 267c15-269b7)

(二) 信心具足——釋問、答後二頌

1、信心得具足，聞法已無疑

「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。

2、佛法之信，需與智慧相應

佛法所說的信，不只是一股狂熱的信仰，或者是盲目的信仰。⁹³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。

(三) 結頌義

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。(p.68)

三、福德、禪定與智慧

※ 偈明大乘修學者應具足福德、禪定與智慧

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。

⁹³ 印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.161-163：

信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。……

第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中思慧相應），求得系統的認識，認定它確實無謬。

第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。如去山中採礦，經過勘定後，知其地實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。

第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。佛法說信不排智，智以信成，達到信智一，這與其他宗教的信仰大大不同。……

(一) 釋問、答前半頌義——菩薩應修福德、智慧二資糧

1、菩薩應修福德、智慧二資糧

菩薩修行最主要者有二：一、福德莊嚴，二、智慧莊嚴。

(1) 莊嚴之意涵

莊嚴二字有多種意思，我們將佛殿裝飾得華麗堂皇⁹⁴，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。

(2) 偏修福或偏修慧之失

A、有福無智

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。

B、偏重智慧

小乘人則 (p.70) 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。

(3) 大乘重視福慧雙修

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。

2、釋問、答前半頌義

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」。

(1) 修福德應有之心態

A、「厭」義

厭，是滿足之義。

⁹⁴ 堂皇：3.形容氣勢宏大。(《漢語大詞典(二)》，p.1122)

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。

B、菩薩（為一切眾生）修福德，心無厭足

菩薩（p.71）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。

C、見眾生修布施等，生隨喜心

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。

D、辨：菩薩與聲聞者之差異

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（p.72）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。

(2) 修智慧應有之心態

我們的智慧從何而來呢？前面已說過，般若由多聞——學問而得。

A、辨：信行、法行人之差異

(A) 信行人——鈍根

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。

(B) 法行人——利根

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。

(C) 舉喻明二者之差異

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**。

B、學問莊嚴智——結：菩薩為法行人

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 (p.73) 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，國內的幾所大寺裏，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。

3、福德與智慧應並重

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，並且無論他走到那裏，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，走到那裏，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。

(二) 釋問、答後半頌義——求解脫者不離定與慧

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。

1、一般的錯解：心靜為定，心明白是慧

定與慧，是有嚴格定義的，應將此二者的定 (p.74) 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⁹⁵；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

⁹⁵ 蒙昧：2.猶朦朧；迷糊。(《漢語大詞典(九)》，p.525)

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⁹⁶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。

2、修止得定，修觀得（智）慧

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。

(1) 修止——心寂名為定

以修止達到定，是心無二用，將心制於一境，如方可得到寂然不動。所以說心寂名為定；這裏的寂，並非涅槃寂滅，而是非常地安靜明朗。

(2) 修觀——知法名為智

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。

3、舉經明定、慧之別

所以定、慧之定義不同，實（p.75）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。⁹⁷

(1) 修觀——有分別影像

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。

(2) 修止——無分別影像

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。

3、小結

⁹⁶ 朗然：2.清澈貌；明白貌。（《漢語大詞典（六）》，p.1261）

⁹⁷ 參見唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉（大正16，697c18-27）：

慈氏菩薩復白佛言：「如世尊說四種所緣境事：一者、有分別影像所緣境事；二者、無分別影像所緣境事；三者、事邊際所緣境事；四者、所作成辦所緣境事。於此四中，幾是奢摩他所緣境事？幾是毘鉢舍那所緣境事？幾是俱所緣境事？」

佛告慈氏菩薩曰：「善男子！一是奢摩他所緣境事，謂無分別影像；一是毘鉢舍那所緣境事，謂有分別影像；二是俱所緣境事，謂事邊際、所作成辦。」

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。⁹⁸

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。

四、菩薩之行

※ 偈明菩薩之行

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 (p.76)」，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。

(一) 釋問、答第一頌義——菩薩之行處

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。

1、菩薩心常行於法空

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。⁹⁹

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。

2、菩薩證空前，必先深究空理

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，並且要在心裏起觀想，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；

⁹⁸ 印順法師，《華雨集》(第一冊)，p.396：「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。」

⁹⁹ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 13 (335 經)：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……比丘！是名第一義空法經。」(大正 2，92c16-25)

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1：「須菩提！若有人言：『如來若來若去，若坐若臥。』是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」(大正 8，752b3-5)

(3) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 24 (善達品 79) (大正 8，399b20-25)。

由信解空理，而後修觀勝解空理，最後乃能證悟。

3、執諸法實有性，無法達大乘真義

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 (p.77) 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。

4、修證歷程：聞→思→修→證

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。

5、菩薩修行不離一切皆空的心行

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。(p.78)

(二) 釋問、答第二頌義——菩薩之住處

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。
100

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。

此經在這裏有個捨字，但另一譯本上則無此字。¹⁰¹就全體看來，此處的捨字，是

¹⁰⁰ (1) 《大智度論》卷 44〈句義品 12〉(大正 25, 380b29-381a8)。

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈分別根品 2〉：「『句』者謂『章』，詮義究竟，如說諸行無常等章。」(大正 29, 29a12-13)

(3) 唐·普光述《俱舍論記》卷 5〈分別根品 2〉：「句者至等章者，此別釋『句』，即以『章』釋『句』。梵云：鉢陀，唐言：迹。如一象身有四足迹，亦如一頌總四句成故。今就義翻之為『句』，『句』能詮義究竟。梵云：薄迦(吉何反)，唐言：章，還是詮義究竟。如說諸行無常等章……」(大正 41, 108b11-19)

¹⁰¹ 參見後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷 2(大正 15, 360a7-10)：

不必要的。

(三) 釋問、答第三頌義——菩薩安住於四禪

問「彼行處云何」？答以「彼行住四禪」，即是時常安住於四禪之中。

1、四禪以第四禪為主——定、慧均等

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。

2、初禪前的「未到地定」

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。(p.79)

這好比是我們從鄉下到城裏去，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。

3、修禪應注意事項

(1) 不耽著於禪悅，離欲、惡不善法

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。

A、厭下欣上地進修

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。

B、離欲

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。

C、遠離惡不善法

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。

(2) 遠離欲界三毒之煩惱

諸音復問：「臧者，云何其處？云何其行？云何所緣？」

菩薩報言：「臧者，空無所有。其處者，波羅蜜。四禪，是其行。所緣，度一切。」

A、離五欲樂，內心保持寧靜

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 (p.80) 羸重的或相續的煩惱，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。

B、禪定樂非世間的快樂所可比擬

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¹⁰²五欲，想要如何安定，得到如何的境界，根本就是不可能的事。

4、四禪之內容

關於四禪之修行，其中內容很多，大致可分成下列幾點：

(1) 初禪——尋、伺、喜、樂、心一境性

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。

(2) 二禪——喜、樂、心一境性

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。

(3) 三禪——樂、心一境性

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 (p.81)，拿喜樂來說，這是世間最殊勝的樂。

(4) 四禪——捨、心一境性

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。

(5) 小結

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。

¹⁰² 馳求：奔走追求。(《漢語大詞典(十二)》，p.802)

5、菩薩修禪之目的：發智慧、神通

(1) 發智慧

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。

(2) 發神通

另一目的是藉此來引發神通。

A、開悟證聖果，非即得神通

小乘的阿羅漢，並非都是有神通的；從阿含經裏，我們便可得知，許多阿羅漢都是並沒有神通的。

有些誤解為：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。

B、神通為菩薩度化眾生之妙用

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 (p.82) 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。

(3) 一般對智慧與神通的錯解

A、修禪定便能生智慧

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。

B、有禪定便能便有神通

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。

(四) 釋問、答第四頌義——菩薩修行之目的

下面接著說到「修行脫眾生」，是回答所問「彼云何修行」的。

在一般人的觀念裏，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，(p.83) 這才是大乘的宗旨。

五、辨：魔業與正業

※ 引偈明

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。

(一) 總明頌義

1、魔業、正業之別

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。

2、如何能得菩提護

接著問「造作」什麼業，才能得到「菩提護」。

(1) 釋「護」義

護的本義，是保護；在佛法中，護就是「律儀」的意思。

(2) 舉喻

在此可說一個譬喻：若一個地方，時常受到匪類¹⁰³騷擾，為了防止騷擾起見，就修築了一座城牆或碉堡¹⁰⁴，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。

(3) 合法

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。(p.84)

(二) 釋問、答前二頌——魔業、正業之別

答初二問說：「下乘是魔業，大乘為勝道」。

1、釋「魔」義

(1) 引誘我們墮落

魔，是惡者的意思，教導、引誘，使你向後退一步，這便是魔。

(2) 但為己利，追求現樂

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

¹⁰³ 匪類：2.指強盜。(《漢語大詞典（一）》，p.974)

¹⁰⁴ 碉堡：用磚石或混凝土等建成的防禦建築物。(《漢語大詞典（七）》，p.1060)

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。

2、大乘之魔事：令修學者退墮聲聞乘

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（或是自己心裏想），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（p.85）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。

3、下乘是魔業

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。

所以這裏說：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。

4、大乘為乘道

「大乘為勝道」，大乘是成佛的殊勝法門，是根本而最究竟的。

(三) 釋問、答後二頌——能得菩提護

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。

六、辨：善、惡知識與正見、邪見

※ 引偈明

云何近善友，惡友何等相，云何平等去，捨離於邪見？（p.86）

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。¹⁰⁵

¹⁰⁵ 參見後漢·支羅迦識譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷2(大正15, 360a13-18)：

此處提出了善知識與惡知識的問題。

(一) 釋第 1 頌——問：善、惡知識與正見、邪見

1、云何近善友，惡友何等相

偈頌裏的「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。

2、云何平等去，捨離於邪見

下面又問到：「云何平等去，捨離於邪見」？在這裏，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；或者相信有恆久不變的「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。¹⁰⁶ (p.87)

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。有的經裏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。

(二) 釋第 2 頌——答：善知識與惡知識

「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。

1、以親近者而論

(1) 善知識：讚歎菩提道者

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。

諸音復問：「云何當親近於迦羅蜜（漢云善友）？云何離於惡師？云何而等住？云何而捨？」菩薩報言：「其教導菩薩道，是則為迦羅蜜；令離菩薩心，是則為惡師。所作而自知，是故為等住；捨外道諸邪，是則為政。」

¹⁰⁶ 參見印順法師，《成佛之道》，〈五乘共法〉，pp.67-82：

佛說的世間正見，經中說有一定的文句，現在略分為四類。一、正見有善有惡。……二、正見有業有報。……三、正見有前生，有後世。……四、正見有凡夫，有聖人。……

(2) 惡知識：讚歎聲聞法、世間法者

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。(p.88)

2、從讀誦的經論而說

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。

(1) 善知識：大乘經論

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。

(2) 惡知識：聲聞經論、世間書籍

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。

3、親近善知識，自然遠離惡知識

這裏只說到善知識，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。

(三) 釋第3頌——答：平等見與邪見

「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。

1、知諸業行已，修行正直見

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。

(1) 辨：行與業之異同

A、相近

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。

B、差異：業牽涉善、惡之行為

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 (p.89)。

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」¹⁰⁷，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。

(2) 正見即是知無我的善惡業報

A、佛法之因果，首重善惡業報

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。

B、佛法是無我的業報說

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」便被帶到地獄裏去受苦；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。(p.90)

C、煩惱的起業感報，當體是空

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」¹⁰⁸；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。

2、捨離邪相應，此不失正見

(1) 具正見能捨離邪相應

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，所以這裏只從業行而講到正直見。

¹⁰⁷ 印順法師，《寶積經講記》，p.108：「佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。」

¹⁰⁸ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷(273經)：「比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念：『空諸行，常、恆、住、不變易法空，無我、我所。』譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。」(大正2，72c12-16)

(2) 印順法師，《空之探究》，〈部派空義之開展〉，p.123：「空，有二方面。諸行空，那是無我我所的意思；進而說明為：『常空，恆空，不變易法空，無我我所』。另一方面是：一切煩惱空，空的是煩惱(業苦)，也就以空來表示離煩惱(業苦)的涅槃。」

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。

(2) 正確了解緣起，能離邪見

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。

阿含經裏講到，眾生有有、無見，一、異見，常、斷見，因此佛說：「我離於兩邊說中道」，¹⁰⁹中道說便是緣起。

(3) 小結

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 (p.91) 見了。所以說：捨離邪相應，此不失正見。

七、護正法與化眾生

※ 引偈明

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。

(一) 釋頌：云何護正法，及教化眾生，彼方便云何，能得成菩提

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？

(二) 釋頌：精進護正法，方便能教化，彼方便云何，能得成菩提

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。

1、護正法

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。

2、教化眾生之方便——中道

這裏說到：「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」。

¹⁰⁹ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 10 (262 經)：「迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，……」(大正 2，67a2-5)

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 12 (300 經)：「佛告婆羅門：『自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，……』」(大正 2，85c10-15)

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 (p.92) 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。

3、中道是理論與實踐的方法

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。

(三) 舉經明「中道」之修行

在這裏，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。

1、不苦、不樂

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。¹¹⁰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。¹¹¹

2、不常、不斷等

佛也說過：世間的人，一類執有，一類執無；¹¹²或是一類執常見，一類執斷見。執常見的，主張死後仍有 (p.93) 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¹¹³，不常不斷¹¹⁴，不一不異¹¹⁵，不來不去¹¹⁶的因緣所生法。¹¹⁷並由此中道的因緣法，體悟到諸法的真理，

¹¹⁰ (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·204經》卷56〈晡利多品3〉：「我於爾時即告彼曰：『五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂入正道，正見乃至正定，是謂為八。』」(大正1，777c25-778a2)

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·169經》卷43〈根本分別品2〉(大正1，701b28-c2)。

¹¹¹ 參見印順法師，《佛法概論》，〈中道泛論〉，pp.175-181。

¹¹² 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷10(262經)(大正2，67a2-5)。

¹¹³ 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷12：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」(大正2，83c13-17)

¹¹⁴ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷12(300經)(大正2，85c10-15)。

¹¹⁵ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷12(279經)(大正2，84c25-85a1)。

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。¹¹⁸

(四) 修中道行，自利、利他不偏頗

1、苦(樂)行非究竟

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(p.94)是吃乳糜¹¹⁹這樣的好東西。本來是並不在意身體的清潔與否，這時也到河裏去洗澡，講究乾淨了。¹²⁰

2、自修、化他不應採取偏激的態度

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。

(1) 生活態度應合宜

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，就住在後山的山洞裏，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。

¹¹⁶ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 13 (335 經) (大正 2, 92c16-25)。

¹¹⁷ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 34 (961 經):「佛告阿難:『我若答言有我,則增彼先來邪見;若答言無我,彼先癡惑豈不更增癡惑?言『先有我,從今斷滅』,若先來有我則是常見;於今斷滅則是斷見。如來離於二邊,處中說法,所謂是事有故是事有,是事起故是事生,謂緣無明行,乃至生、老、病……』」(大正 2, 245b18-24)

¹¹⁸ 印順法師,《佛法是救世之光》,〈中道之佛教〉, pp.145-156。

¹¹⁹ 乳糜:亦作“乳麩”。用乳汁或酥油調製的粥。(《漢語大詞典(一)》, p.778)

¹²⁰ 參見東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·204 經》卷 56〈晡利多品 3〉(大正 1, 777b3-778a10)。

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。

(2) 以佛的生活態度為準則

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 (p.95) 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。¹²¹

(五) 結頌義

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。

八、智業與適意業

※ 引偈明

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。

(一) 釋第1頌義

1、云何作智業，云何適意業

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。

2、云何速受教，常恭敬右遶

下面 (p.96) 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？

¹²¹ 另參見東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷5〈壹入道品 12〉(大正2, 570b3-12)：世尊告曰：「迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊。汝今可捨乞食，乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，并受衣裳。」
迦葉對曰：「我今不從如來教。所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛盡行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下，露坐，或空閑處，著五納衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」

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，如禪宗裏的永嘉大師往見六祖時，便是右遶三匝。¹²²

(二) 答前頌——云何作智業，云何適意業，云何速受教，常恭敬右遶

I、無諍是智業，不起於諍訟

下面的回答，首先是：「無諍是智業，不起於諍訟」。

(1) 舉經明義：無諍是智業

A、長爪梵志於一切法不受

這裏，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。

B、佛反駁其主張

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 (p.97) 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。¹²³

C、世間人之紛爭，皆自以所知是真理

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。

¹²² 宋·惟蓋竺編《明覺禪師語錄》卷3：「永嘉大師到六祖，繞禪床三匝，振錫一下，卓然而立。」(大正47, 685c6-7)

¹²³ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷34(969經)：「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有長爪外道出家來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言『瞿曇！我一切見不忍。』……」(大正2, 249a29-250a12)

(2) 吳·支謙譯《撰集百緣經》卷10〈諸緣品10〉(大正4, 255a17-256b14)。

(3) 唐·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷98(大正27, 509b16-c18)。

(4) 《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 61b24-62a25)。

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。

D、真有智慧之人，是無諍的

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。

(2) 爭辯前，應清楚界說討論之內容——以無常為例

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 (p.98) 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¹²⁴，因為其中仍然包含了他的對於某些事理的體會，只不過是他把某一點過於強調罷了。

(3) 無諍的真涵義

A、真理是超越分別戲論

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。

B、從緣起現象說，有相對的正確性

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 (p.99) 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¹²⁵。

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。

¹²⁴ 空談：脫離實際的言論；假話。(《漢語大詞典(八)》，p.423)

¹²⁵ 偏執：片面而固執。(《漢語大詞典(一)》，p.1567)

C、通達緣起性空理，不與世間諍

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。¹²⁶世間與我爭，我不與世間諍。

(4) 先了解緣起性空法，進而達無諍

A、無諍是智慧真正的表現

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。

B、有智慧，不起爭執

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(p.100)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¹²⁷。

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。

2、口柔軟善語，恭敬而右遠

上面問：云何速受教，常恭敬右遠？回答是：「口柔軟善語，恭敬而右遠」。

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」¹²⁸，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

¹²⁶ 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品 12〉：「云何名為隨自他說？如我所說，如一切世間智者說有，我亦說有；智人說無，我亦說無。世間智人說五欲樂有，無常、苦、無我、可斷，我亦說有。世間智人說五欲樂有，常、我、淨，無有是處，我亦如是說無是處。是名隨自他說。」(大正 12, 573c9-13)

¹²⁷ 唾棄：鄙棄，厭惡。(《漢語大詞典(三)》，p.385)

¹²⁸ 循循善誘：謂善於有步驟地引導、教育人。亦泛指教導有方。(《漢語大詞典(三)》，p.1043)

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。

九、正道、非道

※ 引偈明

道是何等相，云何是非道，云何能安彼，叵¹²⁹思眾住道？ (p.101)

六度為正道，下乘為非道，學方便智已，令眾生住道。

(一) 釋第1頌

1、道是何等相，云何是非道

這裏提出了「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。

2、云何能安彼，叵思眾住道

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¹³⁰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。

因此這裏便先問清楚了，道與非道的分別。因為若走上了非道，則或許會跌交，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。

(二) 釋答前頌：道是何等相，云何是非道，云何能安彼，叵思眾住道

1、六度為正道，下乘為非道

「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 (p.102) 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。

這裏，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。

¹²⁹ 叵 (pǒ ㄆㄛˇ)：「頗」的被通假字。1.不；不可。(《漢語大詞典(一)》，p.957)

¹³⁰ 門徑：亦作「門逕」。2.做事的途徑、方法、竅門。(《漢語大詞典(十二)》，p.11)

2、學方便智已，令眾生住道

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。

(1) 略說兩類智慧：般若、方便慧

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。

(2) 為眾說法需契理（智）契機（方便）

A、契理、契機義

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（p.103）深刻，但方便卻不夠的話，教化眾生仍然是沒有辦法。

B、舉聖者為例

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。

(3) 先用方便引導眾生，後令證入真理

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。

十、以世間事，顯大乘法

(一) 引偈明：大富、大利、寶藏、滿眾生

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。¹³¹

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。

1、釋第1頌義

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

¹³¹ 參見後漢·支羅迦識譯《佛說陀羅尼經》卷2(大正15, 360b1-5)：

諸音復問：「何謂為利？云何是鎮？云何能令勤苦人而令得歡喜？」

菩薩報言：「其得者七覺意，其法者是則利，其鎮者是則陀隣尼。所教已，法無飢渴，是則為歡喜。」

嚮往的。

因此，這裏便問，我們應以何者為大乘法的「大富」、「大利」、「寶藏」與「滿眾生」？

2、釋答前頌：云何得大富，云何獲大利，寶藏為何在，云何滿眾生

(1) 七財為大富

回答中說：「七財¹³²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¹³³如洗。

所 (p.104) 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？

A、信財

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。

B、戒財

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。

C、聞財

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」。¹³⁴

¹³² (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·86經》卷21〈長壽王品2〉：「阿難！我本為汝說七財，信財，戒、慚、愧、聞、施、慧財。阿難！此七財，汝當為諸年少比丘說以教彼，若為諸年少比丘說教此七財者，彼便得安隱，得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行。」(大正1, 565b2-6)

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷572〈陀羅尼品13〉：「如轉輪王出現於世具七財寶，如是菩薩發菩提心具七法寶，所謂布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若、巧便。」(大正7, 956b6-8)

(3) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷16〈七法品8〉：「七財者，云何為七？一者信財；二者戒財；三者慚財；四者愧財；五者聞財；六者捨財；七者慧財。」(大正26, 436a17-19)

¹³³ 赤貧：謂貧窮得一無所有。(《漢語大詞典(九)》，p.1167)

¹³⁴ (1) 法救撰·維祇難等譯《法句經》卷1〈述千品16〉(大正4, 564c6-17)：
若人壽百歲，遠正不持戒，不如生一日，守戒正意禪。
若人壽百歲，邪偽無有智，不如生一日，一心學正智。

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（p.105）什麼都不知道。

D、施財

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？

E、慧財

第五是慧財。這裏所指的，是修觀成慧，是真正的智慧。這一個功德寶，是偏重於出世的。

F、精進財

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。¹³⁵

G、慚愧財

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。

H、小結

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。

(2) 寂靜為大利

問：云何獲大利？回答是：「寂靜為大利」。

小乘法裏，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。

若人壽百歲，懈怠不精進，不如生一日，勉力行精進。

若人壽百歲，不知成敗事，不如生一日，見微知所忌。

若人壽百歲，不見甘露道，不如生一日，服行甘露味。

若人壽百歲，不知大道義，不如生一日，學推佛法要。

(2) 姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 22〈廣演品 25〉(大正 4, 725b22-c5)：

雖復壽百歲，不知生滅事，不如一日中，曉了生滅事。

「雖復壽百歲，不知生滅事」者，人在世間無明自纏不能得解，計百年之中積罪無量，亦復不知生者滅者，雖得出家為道，在如來法中不了生滅，恒在凡夫之地，不至無為也……

「不如生一日，曉了生滅事」者，人之在世觀達諸法一一虛無，生者不知所以生，滅者不知所以滅，一一別之能知根本，臨死之日亦不畏懼無所怖難，所生之處神識不錯，遭賢遇聖聞法得度，是故說曰，不如一日中，曉了生滅事也。

¹³⁵ 參見唐·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 16〈七法品 8〉：「云何精進等覺支？答：諸聖弟子，於苦思惟苦，於集思惟集，於滅思惟滅，於道思惟道，無漏作意相應諸勤精進，廣說乃至勵意不息，是名精進等覺支。」(大正 26, 435a25-28)

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，(p.106)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？

(3) 陀羅尼寶藏——四種陀羅尼

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¹³⁷。

那麼，佛法中是以什麼為寶藏呢？

陀羅尼，即「總持」之義，¹³⁸共有四種：

A、法陀羅尼

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。¹³⁹但如只憶持些世間事理，那只能算是小陀羅尼。

B、義陀羅尼

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

¹³⁶ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷3(61經)(大正2, 16a11-17)：

比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。

比丘！若於此法如實正慧等見，不起心漏，名阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，捨離重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫。

¹³⁷ 伏藏：隱藏；潛藏。(《漢語大詞典(一)》，p.1187)

¹³⁸ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品1〉(大正25, 95c9-14)：

問曰：已知次第義，何以故名「陀羅尼」？云何陀羅尼？

答曰：「陀羅尼」，秦言：能持，或言：能遮。

能持者，集種種善法，能持令不散不失。譬如完器盛水，水不漏散。

能遮者，惡不善根心生，能遮令不生；若欲作惡罪，持令不作。是名陀羅尼。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，pp.124-125：「『陀羅尼』(dhāraṇī)，是大乘的特法。……持與遮，實為同一內容的相對作用；一般是譯為(總)持的。陀羅尼也從 dhṛ 字根而來。陀羅尼的持而不失，與法同一語原(陀羅尼，可說是達磨俗化了以後，引起的代替名詞)。」

¹³⁹ 參見龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品1〉(大正25, 96a5-8)：

問曰：是陀羅尼有幾種？

答曰：是陀羅尼多種。

一名聞持陀羅尼。得是陀羅尼者，一切語言諸法，耳所聞者，皆不忘失，是名聞持陀羅尼。

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。

C、咒羅尼

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、羅刹，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（p.107）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，¹⁴⁰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。

所以密宗裏說：一言一語，莫非秘咒。

D、勝義陀羅尼

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。

E、小結

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。

(4) 辯說令充滿

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。

¹⁴⁰ (1) 優波底沙造·僧伽婆羅造《解脫道論》卷8〈8行門品〉(大正32, 436c13-437a23):「……菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，緣饒益成攝受眾生，施於無畏，如是滿檀波羅蜜。……如是滿戒波羅蜜。……如是滿出波羅蜜……如是滿般若波羅蜜……如是滿精進波羅蜜……如是滿忍辱波羅蜜。菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，依饒益於一切眾生說實語，於實住受持實，如是滿實諦波羅蜜。……如是滿受持波羅蜜。……滿慈波羅蜜。……如是滿捨波羅蜜。如是菩薩摩訶薩修行慈，成滿十波羅蜜。明慈滿四受持。爾時，菩薩摩訶薩，修慈已滿十波羅蜜，成令滿四受持，所謂：諦受持、施受持、寂寂受持、慧受持。……滿十波羅蜜，令滿四受持，令滿二法，所謂：奢摩他、毘婆舍那。……如是菩薩摩訶薩修行慈，次第令滿佛地(慈已竟)。」

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.507-580：「諦語 (satyavacana)，或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。……」

辯說，即我們平常所說的「四無礙智」¹⁴¹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 (p.108) 幾種：

A、法無礙

一、法無礙：這裏的法，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。

B、義無礙

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。

C、辭無礙

三、辭無礙：說法必須要使用言語辭藻¹⁴²。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。

D、樂說無礙

四、樂說無礙：即是隨時能夠隨機應辯，適應眾生的根機。

¹⁴¹ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 25〈序品 1〉(大正 25, 246a22-b13)：

四無礙智者：義無礙智、法無礙智、辭無礙智、樂說無礙智。

義無礙智者，用名字、言語所說事，各各諸法相。所謂堅相，此中地堅相是義，地名字是法，以言語說地是辭，於三種智中樂說自在，是樂說。於此四事，通達無滯，是名無礙智。……

法無礙智者，知是義名字，堅相名為地，如是等一切名字分別中無滯，是名為法無礙智。……

是名字及義，云何令眾生得解？當以言辭分別莊嚴，能令人解，通達無滯，是名辭無礙智。

說有道理，開演無盡，亦於諸禪定中得自在無滯，是名樂說無礙智。

(2) 世友造·玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 7〈辯攝等品 6〉(大正 26, 719a7-12)：「法無礙解云何？謂於名、句、文身所有不退智。義無礙解云何？謂於勝義所有不退智。詞無礙解云何？謂於言詞所有不退智。辯無礙解云何？謂於無滯應理言詞，及於等持自在顯示，所有不退智。」

(3) 另參見《大毘婆沙論》卷 180(大正 27, 904a8-23)；《俱舍論》卷 27(大正 29, 142a22-28)；《順正理論》卷 76(大正 29, 751a2-b8)；《顯宗論》卷 37(大正 29, 959a15-c22)。

¹⁴² 辭藻：2.借指文辭。(《漢語大詞典(十一)》，p.508)

E、具四無礙才能滿足眾生所願

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。因此這裏說：辯說令充滿。(p.109)

(二) 引偈明菩薩之親族

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。¹⁴³

1、釋第1頌義

(1) 釋：父母、親族、侍從

每個人都有父母、親族、侍從¹⁴⁴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」。

(2) 嚴飾智慧者

「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¹⁴⁵；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。

(3) 結頌義

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，這裏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？

2、釋答前頌：彼父母是誰，親族何等相，侍從有何相，嚴飾智慧者

(1) 慧母度彼岸

A、菩薩須具智慧分

菩薩是菩提薩埵的簡稱，凡是向無上菩提精進的有情，(p.110)皆可稱之

¹⁴³ 後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2(大正15, 360b5-9)：

其音復問：「何所是菩薩父母？何所是親屬？何所是眷屬？何所而有好？」

菩薩報言：「慧則為母、法則為父、三十七品是親屬、其功德是則為眷屬，故能於一切而有好。」

¹⁴⁴ 侍從：2.隨從伺候之人。(《漢語大詞典(一)》，p.1316)

¹⁴⁵ 跟從：2.隨從的人。(《漢語大詞典(十)》，p.482)

為菩薩。

龍樹菩薩說：「有智慧分則名曰菩薩」¹⁴⁶，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。

B、般若為菩薩母，方便等為其父

(A) 凡夫之父母：無明、貪愛

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」。¹⁴⁷

(B) 菩薩之父母：方便等、般若

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。¹⁴⁸

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。

C、般若為一切聖者之母，但菩薩需有其他功德助成

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〉¹⁴⁹，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。¹⁵⁰

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 (p.111) 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。

D、小結

¹⁴⁶ 《大智度論》卷 71 〈善知識品 52〉(大正 25, 557c28-558a1)：「復次，有實智慧氣分，佛數為菩薩；若無者，雖久行餘功德，不數為菩薩。」

¹⁴⁷ (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3 〈一切佛語心品〉：「貪愛名為母，無明則為父，覺境識為佛，諸使為羅漢。陰集名為僧，無間次第斷，謂是五無間，不入無擇獄。」(大正 16, 498b11-14)

(2) 元魏·菩提留支譯《入楞伽經》卷 5 〈佛心品 4〉：「大慧！何者眾生母？謂更受後生，貪喜俱生，如緣母立。大慧！何者為父？謂無明為父，生六入聚落。大慧！斷彼二種能生根本，名殺父母。」(大正 16, 540c22-25)

¹⁴⁸ 參見《大方廣佛華嚴經》卷 60 〈34 入法界品〉(大正 9, 782c27-28)。

¹⁴⁹ 參見《大般若波羅蜜多經》卷 305 〈41 佛母品〉(大正 6, 552c10-571a20)。

¹⁵⁰ 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈勸學品 8〉：「須菩提！善男子、善女人，欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。」(大正 8, 234a15-21)

「般若」一詞，是通於大小乘的，但在有些經裏提到，般若是專屬於菩薩的。¹⁵¹因為般若的真正意義，是包含了慈悲心與菩提心。這裏的**慧母度彼岸**，就是般若波羅蜜多為母的意思。

(2) 助道法親族

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。(p.112)

(3) 諸善根侍從

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？

A、一般眾生或多或少有三善根

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。

B、修行者以五根為善根

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

¹⁵¹ (1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1：「須菩提！以要言之，是經有不可思議、不可稱量、無邊功德。如來為發大乘者說，為發最上乘者說。若有人能受持讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊、不可思議功德，如是人等，則為荷擔如來阿耨多羅三藐三菩提。」(大正8，750c12-18)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷43〈集散品9〉(大正25，370c22-371a7)：

「是誰般若波羅蜜」者。

第一義中無知者、見者、得者，一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾！般若波羅蜜當屬誰？

佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。

為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。凡夫人法種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂；如蠅樂處不淨，不好蓮花。凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。

是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名「一切種智」。以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

根的。

C、大乘法之善根

約廣義說，一切的善法，無論是人天善法、聲聞緣覺的善法，或者是大乘法，凡是能資助菩薩圓成法果的，都是大乘法中的善根。

(4) 莊嚴於智者

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。(p.113)

(三) 菩薩兼具智慧與慈悲

1、引頌提問

解法無我已，慈心普遍世，無我及與慈，是義云何等？¹⁵²

(1) 總說菩薩如何具慈悲與智慧

A、菩薩須具足般若、菩提心、慈悲心

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。

B、般若境為空，慈悲境為有，二者如何同時具有

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？

C、舉喻結義

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 (p.114) 一個實際問題。

¹⁵² 後漢·支羅迦識譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷2：「諸音復問：『何從可知無我？何從可知慈而念一切無我與慈？云何等令如稱？』」（大正15，360b9-10）

(2) 略釋頌義

這個偈頌我先解釋一下問題的意思：

A、解法無我已

「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。

B、慈心普遍世

「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。¹⁵³

C、無我及與慈，是義云何等

「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？¹⁵⁴

(3) 詳明慈悲

A、應先知：慈悲如何生、何為無緣大慈

(A) 何為同體大悲、無緣大慈

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（p.115）大悲、無緣大慈等。

但「同體大悲、無緣大慈」所指的是什麼？在這裏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。

(B) 如何生起慈悲心

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）。

(C) 小結

¹⁵³ 「慈悲的長養」，參見印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.133-135。

¹⁵⁴ 「慈悲與智慧的融合」，參見印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.164-166。

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？

B、慈（悲）有三類

佛法中，慈（悲）有三類：¹⁵⁵

(A) 眾生緣慈

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 (p.116) 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。

(B) 法緣慈

a、所見唯法無有我

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。

佛在阿含經裏便說到：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 (p.117) 緣

¹⁵⁵ (1) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷 29：「舍利弗！夫修慈者，悉能擁護一切眾生，能捨己樂與他眾生。聲聞修慈齊為己身，菩薩之慈悉為一切無量眾生。舍利弗！夫修慈者，能度諸流，慈所及處有緣眾生；又緣於法；又無所緣。緣眾生者，初發心也。緣法緣者，已習行也。緣無緣者，得深法忍也。舍利弗！是名菩薩修行大慈而不可盡。」(大正 13，200a11-18)

(2) 唐·玄奘譯《大寶積經》卷 41〈無量品 5〉(大正 11，236a19-23)。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.136-138。

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，永遠是在那裏哭笑不得。

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裏苦惱著。

b、為二乘聖者所得——法有我無

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 (p.118) 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。

(C) 無緣慈

a、一切法亦是因緣假合，一切如幻如化

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 (p.119) 刻。菩薩眼中所見到的眾生，沈溺在苦海中便是如此的情況。

b、菩薩通達一切法空而起慈悲心

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。

c、悲智合一即是同體大悲

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。

C、小結

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。

(4) 結前引下

下面接著的三個頌子，都是用以說明這個問題的。

2、答前頌：解法無我已，慈心普遍世，無我及與慈，是義云何等

若解知於空，彼自了無我，是為最上慈。¹⁵⁶

(1) 若解知於空，彼自了無我

A、略釋頌義

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 (p.120)。

B、大、小乘對「空」之體認

(A) 空、無我有兩種：人與法

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。

(B) 聲聞者通達人空（無我）

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。

(C) 大乘著重法空

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

¹⁵⁶ 後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2：「菩薩報言：『曉了空事乃知無我，是則為大慈，知一切人皆空故。』」（大正15，360b10-12）

且是空，何況我呢？

(2) 是為最上慈

A、聲聞乘觀察自身，而體證我空

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。

B、大乘關心自身與其他眾生，而通達人、我空

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。

C、菩薩從空出假，誓度一切眾生——無緣慈

「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 (p.121) 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。

3、結前引下

下面的頌子，是對於眾生生死輪迴的問題，加以解說。

十一、三世如幻、輪迴無實

※ 引偈明

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。

(一) 釋頌前半部義

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。

1、今世知於空，未來無有來

(1) 三世皆空

「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 (p.122) 性的東西。由此，可見三世皆是空的。

(2) 無恆常不變者

A、無輪迴的主體

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，來生往那裏去？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，根本就沒有一個恆常不變的東西，可以稱之為我的。

B、諸法皆因緣和合而有，以「見之作用」為例

以我來說是如此，法亦是如此。

(A) 眼根

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。

(B) 色境

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，仍然不知道在那裏。

(C) 見的作用無固定

有些在土裏出生的動物，牠在土裏生長，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 (p.123) 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。

(D) 例同世間法的作用與體性

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。

2、諸行性如是，業報亦如是

(1) 諸行、業報皆空

所以，這裏便談到了「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。

(2) 諸行、業報皆空

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¹⁵⁷？回答中說到，不要把眾生看成是實有的東西，也不要將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（p.124）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。

(二) 釋：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

1、勝義畢竟空，世俗如幻有

(1) 略釋頌義

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。

(2) 舉經證

阿含經《第一義空經》裏說到：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「此有則彼有，此生則彼生……」等十二因緣法。¹⁵⁸

¹⁵⁷ 不悖 (bèi ㄅㄟˋ)：不相沖突；沒有抵觸。(《漢語大詞典(一)》，p.394)

¹⁵⁸ 參見劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷13(335經)：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」(大正2，92c16-25)

2、詳明二諦無礙

(1) 略釋二諦義

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 (p.125) 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。

A、世俗諦

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。

B、第一義諦

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。

(2) 舉般若明義

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。

A、陽燄喻

比如見到 (p.126) 陽燄，每個人站在遠處看來，都會認為它是一潭水，並且還會在那裏波動，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裏；這便是幻化。

B、筆喻

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，但是把筆從杯裏拿出來則見還是筆直的，這便是幻化。

C、小結

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》裏，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。

(三) 結前說：菩薩同一境生起智慧與慈悲

1、菩薩能同時現起智慧與慈悲

這裏主要是說明空、慈悲與般若是二不二的。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裏受苦或是受樂，因此他是可以在同一個心境上看到這些的。

2、舉喻

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 (p.127)，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。

3、結說

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。

十二、三解脫門

※ 偈明三解脫門

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。

這裏提出「三解脫門」的問題。

(一) 釋第 1 頌義

1、若空與無相，及無願解脫

(1) 略釋「三解脫門」

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。

(2) 大小乘對「三解脫門」之體認

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。

A、聲聞修學者：三種不同觀法

小乘人只看到了文字的表面，把空、無相、無願當成是三回事。¹⁵⁹

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 (p.128) 了無常與苦之後，就不

¹⁵⁹ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 20〈序品 1〉：「阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五眾。無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡。無作解脫門，緣三諦攝五眾。」(大正 25, 207c15-17)

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。¹⁶⁰

B、大乘：三解脫門同緣實相

(A) 不二解脫門

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。平常說的：「歸元無二路，方便有多門」¹⁶¹，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》裏說：「惟此一門，而復狹小」¹⁶²。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。

(B) 說明上分三門，實際上只有實相

三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在《大智度論》裏說到：「三解脫門同緣實相」。¹⁶³即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相 (p.129)，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。

(C) 修行歷程

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，所以要無相。

¹⁶⁰ (1) 宋·施護譯《佛說法印經》卷 1(大正 2, 500b21-c27)。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，pp.209-220。

¹⁶¹ 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6：「漚滅空本無，況復諸三有？歸元性無二，方便有多門。」(大正 19, 130a23-24)

¹⁶² 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 2〈譬喻品 3〉：「復更思惟：『是舍唯有一門，而復狹小。諸子幼稚，未有所識，戀著戲處，或當墮落，為火所燒。我當為說怖畏之事，此舍已燒，宜時疾出，無令為火之所燒害。』」(大正 9, 12b25-28)

¹⁶³ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 20〈序品 1〉(大正 25, 207c17-20)。

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。

2、一相同無相

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。(p.130)

3、云何而生道

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」，才能說由這裏通到那裏，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？

(二) 釋答前頌：若空與無相，及無願解脫，一相同無相，云何而生道

1、空即是無相，以無相故得

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。

2、一相同一義，故說解脫門

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》裏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(p.131)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。

(三) 結頌義

1、了達一切法空，方可解脫

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網住。

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，都無法進到城裏去，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。

2、佛說法空，非否定世間事物

佛法說一切法空，並非是有樣東西在那裏讓我們將它取消。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。

(肆) 悲智相應

一、空與眾生之關涉

※ 偈明菩薩具智慧與方便

云何觀於空，云何觀眾生，空及與眾生，云何而得生？ (p.132)

智慧觀於空，方便觀眾生，大悲以教化，趣向於涅槃。

這裏講到了空與眾生的關係。

(一) 釋第1頌義

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，這裏問要如何來「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。

(二) 釋答前頌：云何觀於空，云何觀眾生，空及與眾生，云何而得生

1、慧觀於空，方便觀眾生

(1) 略辨：智慧與方便

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。

(2) 高位菩薩方可智、便無礙

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 (p.133) 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》裏說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生」。¹⁶⁴

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。

2、大悲以教化，趣向於涅槃

「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。

二、證空性，起悲願度眾生

※ 偈明菩薩證空，仍能救度眾生

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。

(一) 輪迴與解脫的說明

這裏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。(p.134)

1、凡夫無止盡的生死

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。

2、佛教教授「解脫生死」之法

(1) 聲聞聖者：灰身泯智

所謂「解脫生死」，一般說來，即是「前蘊滅，後蘊不生」。¹⁶⁵現有的身心組

¹⁶⁴ (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷71〈譬喻品 51〉：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」(大正25, 556b26-27)

(2) 隋·吉藏造《淨名玄論》卷 4：「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」(大正 38, 882a12-13)

¹⁶⁵ (1) 護法釋·玄奘譯《大乘廣百論釋論》卷 2〈破常品 1〉(大正 30, 192b9-15)：

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」。¹⁶⁶

(2) 大乘：不生不滅

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。

如海裏的波浪，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。

3、不造業、受報，方能解脫

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。(p.135)

(二) 釋第1頌義

1、無生無有起，一切法如是

(1) 證悟的菩薩、佛如何度化眾生

「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。

復次，涅槃若有，必有所依。此所依者，若蘊、若我般涅槃時，俱不可得，故說頌曰：
究竟涅槃時，無蘊亦無我，不見涅槃者，依何有涅槃？

論曰：住無餘依、般涅槃位，前蘊永滅，後蘊不生，其中都無諸蘊相續；既不見有般涅槃者，依何說有真實涅槃？

(2) 印順法師，《成佛之道》，p.239、245；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.134；《印度之佛教》，p.49。

¹⁶⁶ 參見印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.313-315：

在小乘學派中，約有三派解說不同：

一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。……但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。……

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相，雖然沒有了，但如來的功德智慧，是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了，如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。……

三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，祇是捨棄了人間的應化身，如來的真身，是永恆常在莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。

大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說：『解脫色是佛，非色是二乘』。這說明大乘涅槃，不同於小乘涅槃的灰身。

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。但這裏卻說到，死後不生，亦即是不生不滅。

(2) 凡夫常戲論涅槃的境界

常有人會問：涅槃以後我們要到那裏去？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；這那裏是解脫！真正的解脫，是不生不滅，屬於無量法。

在這裏，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裏去了。

2、云何生諸行，應當解此義

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（p.136）呢？

(1) 聲聞乘認為：佛涅槃後，不行度眾生事

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。

(2) 大乘主張：佛究竟涅槃後，仍行度眾生事

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，這就是頌裏所問到的：「云何生諸行，應當解此義」。這確是不容易解釋的！

(三) 釋答前頌：無生無有起，一切法如是，云何生諸行，應當解此義

1、略明頌義

「無生與無滅，是智所行處，從於誓願生，此方便所建」。

(1) 無生與無滅，是智所行處

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。

(2) 從於誓願生，此方便所建

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 (p.137) 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。

2、菩薩初發心，乃至八地菩薩皆出於大悲大願

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。

3、菩薩有方便善巧與悲願妙用，度化眾生不懈退

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。(p.138) 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。

(伍) 得授記、不退轉等

※ 偈明得授記、得決定、不退轉、無生忍緣

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。

一、釋第1頌義

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。而這個偈頌裏，雖然問到許多事情，主要的還是一件事。

(一) 云何得授記

大家所熟知的《金剛經》裏，即談到燃燈佛為釋迦牟尼佛授記的事。¹⁶⁷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。

(二) 云何不退轉

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。

(三) 云何忍所緣，云何得決定

此時即得到了「無生法忍」，也就是有智慧證悟了一切法不生（p.139）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。

二、釋答頌：云何得授記，云何不退轉，云何忍所緣，云何得決定

第二偈，解說上面所問的。

(一) 住平等授記

「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。

(二) 法界不退轉

其次，要如何才能得到「不退轉」呢？「法界不退轉」。

1、釋法界：一切法無差別性

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（p.140）》¹⁶⁸。

2、證悟法界，即得不退轉

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

¹⁶⁷ 參見後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 751a19-27)。

¹⁶⁸ 參見堅慧造·提雲般若等譯《大乘法界無差別論》卷1(大正31, 894a1-26)。

以享有多大的福報，但是久而久之，終會歸於烏有¹⁶⁹。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裏，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。

3、小結

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。

(三) 無生是忍緣

「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 (p.141) 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。

(四) 知法得決定

「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。

(五) 小結

這「平等」、「不退轉」、「無生」、「決定」四事，指的是同一階段的不同含義。

三、結前引下

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。

(陸) 坐道場、成佛

※ 偈明道場、菩提、如來之涵義

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。¹⁷⁰

¹⁶⁹ 烏有：虛幻；不存在。(《漢語大詞典(七)》，p.66)

¹⁷⁰ 後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2(大正15, 360b27-c2)：

諸音復問：「何謂佛樹？何謂菩薩相？何緣佛名為佛？何謂名為怛薩阿竭？」

菩薩報言：「佛樹者普若天，無所不覆。習諸法是菩薩相，是故名曰佛。以智故於心無所希望，其身亦爾，故名怛薩阿竭。」

一、釋第1頌義

(一) 道場何所場，菩提何等相

在這裏，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 (p.142) 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」？

(二) 誰名為如來，云何佛得明

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。

二、釋答前頌：場何所場，菩提何等相。誰名為如來，云何佛得明

(一) 虛空名道場

1、釋道場：菩提所依之處

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。但這裏所要說明的菩提場，則並不是指那裏。

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。

所以維摩詰經裏，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？

2、借虛空比擬不可言說之諸法實相

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 (p.143) 們抬頭所見的虛空；但這裏的虛空，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。

3、小結

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。

(二) 菩提虛空相

1、釋菩提：無上正等覺無法用言語比擬

「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。在這裏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 (p.144) 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」。

2、虛空的特色

「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、無法說它到底是是有是無；四、虛空是無礙的。

3、以虛空喻菩提

所以菩提不但是離一切相並且還是無礙的。金剛經裏說到阿耨多羅三藐三菩提是：「是法平等，無有高下」，¹⁷¹虛空亦正是如此。

(三) 不依於身心，如如名如來

「不依於身心，如如名如來」。人不外是身心兩種活動。

1、釋如來：諸法如義

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，諸法如義」。¹⁷²能夠證悟如如，故稱為如來。

2、釋「如如」義：諸佛菩薩證悟的最高境界

本來這「如如」，實際上只要一個「如」字便可以了。原來印度文字裏「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 (p.145) 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。

¹⁷¹ 後漢·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1 (大正8, 751c24-25)。

¹⁷² 後漢·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1 (大正8, 751a26-27)。

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。

3、如來超越一切名相與戲論

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。

參、總結

(壹) 本經敘說：菩薩從「發菩提心」到「成佛」之修道歷程

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」(p.146)，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)

(貳) 後跋

前年十一月間，由於譯經院裏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 (p.147)，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¹⁷³。

¹⁷³ 跋 (bá ㄅㄚˋ ㄩˇ)：5.跋文。寫在書籍、文章、字畫、金石拓片等後面的短文，內容大多屬於評介、鑒定、考釋、記述之類。(《漢語大詞典(十)》，p.439)