

福嚴推廣教育班第 27 期

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——

3-1 般若道次第——開示次第

(印順導師《般若經講記》p.26 ~ p.74)

釋貫藏 敬編 2014.3.9

目次¹

甲二 正宗分.....	3
乙一 般若道次第.....	3
丙一 開示次第.....	4
丁一 請說.....	4
一、釋「須菩提為當機者」.....	4
二、釋「請法禮儀所表的法」.....	4
三、釋「護念、付囑」.....	4
四、釋「發菩提心，應如何『安住』與『降伏其心』」.....	5
(一) 釋「發菩提心」.....	5
(二) 釋「應云何住、云何降伏其心」.....	7
1. 釋義.....	7
(1) 云何應「住」.....	7
(2) 云何「降伏」其心.....	7
(3) 綜釋.....	7
2. 評世親釋.....	8
丁二 許說.....	9
丁三 正說.....	9
戊一 發心菩提.....	9
一、略判.....	9
二、詳釋.....	10
(一) 釋「菩薩摩訶薩」.....	10
(二) 釋「降伏其心」：不著一切眾生相.....	11
1. 一切眾生的分類.....	11
(1) 從「眾生產生的方式」說.....	11
(2) 從「眾生自體的有無色法」說.....	11
(3) 從「眾生的有無心識」說.....	12
2. 釋「滅度一切眾生」.....	12
(1) 廣大.....	12

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(2) 徹底.....	12
(3) 「通教三乘」而「但為菩薩」.....	14
3. 願滅度一切眾生，而不見一眾生得滅度.....	14
(1) 眾生空寂.....	14
(2) 發心菩提，重在「發願度生」，故重於「我空」.....	17
(3) 釋「我、人、眾生、壽者」（眾生的異名）.....	17
(4) 唯假名眾生.....	18
4. 學佛三要：菩提心、大悲心、般若慧.....	18
戊二 伏心菩提.....	19
一、以「布施」統攝利他的「六度」.....	20
(一) 財施：狹義的布施.....	21
(二) 無畏施：持戒、忍辱.....	21
(三) 法施：精進、禪定、般若.....	21
二、應無所住而行於布施.....	21
三、不住相布施，福德不可思議.....	22
四、伏心菩提，以「實行利濟」為主，故重在「法空」.....	25
戊三 明心菩提.....	25
己一 法身離相而見.....	25
一、見緣起即見法，見法即見佛.....	25
(一) 身相非身相.....	26
(二) 諸相非相.....	27
二、明心菩提，重在「般若現證」.....	29
※般若道三階雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離.....	29
己二 眾生久行乃信.....	30
庚一 問.....	30
庚二 答.....	32
辛一 戒慧具足.....	32
辛二 久集善根.....	33
辛三 諸佛攝持.....	35
辛四 三相並寂.....	35
※法尚應捨，何況非法.....	35
一、我空、法空、空空.....	35
二、同一空性，而所遣對象不同.....	36
三、一道解脫門（三乘共空）.....	38
己三 賢聖無為同證.....	40
庚一 舉如來為證.....	40
辛一 正說.....	40
一、佛無定法可證、可說.....	41

二、一切賢聖皆以無為法而有差別	42
辛二 校德	43
一、「財施」福德多	43
二、「(般若)法施」福德更多	44
三、「般若」為一切善法的根源	46
庚二 舉聲聞為證	46
一、初果	47
二、二果	48
三、三果	48
四、四果	48
(一)無生	49
(二)無淨	49
五、小結	50
庚三 舉菩薩為證	50
辛一 正說	50
壬一 得無生忍	50
※隨順世俗而說「得無生忍」	50
壬二 嚴淨佛土	51
※隨世俗而說「嚴淨佛土」	51
一、佛土必有眾會莊嚴	51
二、「無莊嚴為莊嚴；普莊嚴」，皆性空的淨願善行所成（心淨則國土淨）	52
三、三句論法：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴	54
壬三 成法性身	55
※以清淨因緣，依性空而緣成清淨的大身	55
辛二 校德	56
※顯示本經殊勝，以引人尊敬受持	56

——本文²——

甲二 正宗分

乙一 般若道次第

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。
3、文中「上標編號(如⁽¹⁾)」，為編者所加。
4、梵巴字原則上不引出。
5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，是表示原文本有的註腳。

丙一 開示次第

丁一 請說

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、釋「須菩提為當機者」

本經以須菩提為當機者。在般若法會中，須菩提是聲聞行者，不是菩薩，那他怎能與佛問答大乘呢？

^{〔一〕}這因為般若雖但為大乘，而密化二乘。^{〔二〕}又因為他與般若法門相契：^{〔1〕}第一、他是解空第一者，是證得無諍三昧者，於性空深義能隨分徹了。^{〔2〕}其次，他有慈悲心，哀愍眾生的苦迫，所以不願與人諍競。得大智慧，能從慈悲心中發為無諍的德行，有菩薩氣概，所以《般若經》多半由他為法會的當機者。

二、釋「請法禮儀所表的法」

長老，是尊稱。凡年高的；或德高的，如淨持律儀、悟解深法、現證道果，都稱長老。

須菩提，是梵語，譯作空生或善現。傳說：他誕生時，家內的庫藏財物忽然不見；不久，財物又自然現出，所以立名須菩提。

佛弟子請佛說法，是有應行禮儀的。所以須菩提在大眾中，即從座而起，偏袒了右肩，右膝著地，合掌問佛。

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。跪有長跪、胡跪，右膝著地是胡跪法。^{〔1〕}袒右跪右，以表順於正道；合掌當胸以表皈向中道。^{〔2〕}如論事，這都是印度的俗禮。

三、釋「護念、付囑」

須菩提隨順世俗，先讚歎釋尊說：太希有了！世尊！如來善於護念諸菩薩，又能善巧的付囑諸菩薩！這太希有了！

如來，即佛號多陀阿伽陀的義譯。梵語本有三種意思：即從如實道中來的，如法相而解的，如法相而說的；通常但譯為如來。

什麼叫護念？什麼叫付囑？^{〔一〕}^{〔1〕}護念即攝受，對於久學而已入正定聚的菩薩，佛能善巧的攝受他，使他契入甚深的佛道，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，即是心同佛心而得佛慧攝受的明證。^{〔2〕}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。^{〔二〕}又可以

說：^[1]佛能護念菩薩，使他自身於佛法中得大利益；^[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。總之，佛能護念菩薩，付囑菩薩，所以大乘佛法能流化無盡。

^[1]教化菩薩的善巧，早為須菩提所熟知，所以先就此推尊讚揚如來，以為啟問大乘深義的引言。^[2]有解說為：須菩提「目擊道存」³，「言前薦取」，所以殷勤讚歎，這可說是別解中極有意義的。

四、釋「發菩提心，應如何『安住』與『降伏其心』」

接著，須菩提問佛：發阿耨多羅三藐三菩提心的善男女們，應怎樣的安住其心？怎樣的降伏其心？

(一) 釋「發菩提心」

此二問，是為發大菩提心者問的，所以什麼是發阿耨多羅三藐三菩提心，應先有明確的了解。

阿耨多羅，譯為無上；三藐，譯遍正；三菩提，譯覺：合為無上遍正覺。這是指佛果的一切，以佛的大覺為中心，統攝佛位一切功德果利。^[1]單說三菩提——正覺，即通於聲聞、緣覺，離顛倒戲論的正智。^[2]遍是普遍，遍正覺即於一切法的如實性相，無不通達。但這是^(A)菩薩所能分證的，^(B)唯佛能究竟圓滿，所以又說無上。眾生以情愛為本；佛離一切情執而究竟正覺，所以以大覺為本。

發阿耨多羅三藐三菩提心，即是發成佛的心。發心，即動機，立志，通於善惡；發阿耨多羅三藐三菩提心，即是第一等的發心。以崇高、偉大、無上、究竟的佛果為目標，發起宏大深遠的誓願，確立不拔的信心，這名為發無上遍正覺心。

但是，為什麼要成佛？要知道：大菩提心是從大悲心生的；所以發心成佛，與救度眾生有必然的關係。經上說：『菩薩但從大悲心生，不從餘善生』；『為利眾生而成佛』，都是此意。由於悲心的激發，立定度生宏願，以佛陀為軌範，修學大悲大智大勇大力，以救度一切眾生，名為發菩提心。⁴

³【目擊道存】眼光一接觸便知“道”之所在。形容悟性好。（《漢語大詞典（七）》p.1122）

⁴（1）印順導師《成佛之道》，p.249 ~ p.251：

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

發心向大乘道，並非一定要經歷小乘聖者的果證；相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的。引起發心的因緣，種種不同：

^[一]有的是親見如來（及菩薩）的色身相好而發心的；有的是見如來的神通威力而發心的；也有見如來法會的莊嚴，聽如來的圓音教化而發心的。有的生在佛後，聽見佛弟子的教化，或誦讀佛經的深義而發心的。或有自動的，也有被勸而發心的。

發菩提心，主要是以佛菩提為理想而誓願希求。著重在佛德的崇高深妙而發心願求，當然是發菩提心的主要內容。但如缺少了另一要素——悲願，那不是不圓滿的，就是容易退墮的。經上說：『菩薩但從大悲生』；所以發菩提心，也是：『發心為利他，欲（求）正等菩提』。這樣，前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的發心了。

^[二]著重於悲願而發心，略有二類：一、「不忍聖教（就是佛法）」的「衰」微，著重於護法而發心；知道三寶的殊勝功德，有救人救世，引生世出世間善法的力量。可是生在像末，佛法衰落不

堪，為教內教外的邪惡所擾亂，不能達成救人救世的任務。知道這唯有發菩提心，上求下化，才是復興佛教，利樂眾生的唯一辦法。這樣，就以不忍聖教的衰微為「緣」，而「起大悲心」，依大悲心而引發大菩提願。二、「不忍眾生」的「苦」迫，著重於利生而發心：或有生在時勢混亂，民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。深細的考究起來，知道唯有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。

這二類發心，是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。真能這樣的依悲願而發心，就能從凡夫地而「趣入」「大乘」道了。

(2) 印順導師《無諍之辯》，p.183 ~ p.185：

⁽¹⁾大乘理論的特點，…〔中略〕…從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。⁽²⁾從理論而表顯於修行，…〔中略〕…慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

⁽¹⁾從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。…〔中略〕…

⁽²⁾在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。…〔中略〕…沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

⁽³⁾本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時」。…〔中略〕…

所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

(3) 印順導師《學佛三要》，p.99 ~ p.101：

發菩提心，本是對於上成佛道，下化眾生的大事，立下大信心，大志願，所以以信願為主體，以大悲及般若為助成。

然這樣的大信心，大志願，主要從悲心中來，所以經上說：「大悲為根本」；「大悲為上首」；「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦。所以大乘菩薩道，也可說以救拔眾生的苦難為特色。

眾生的苦難，多至無量無邊，而究其實，皆由自身所招感。譬如這個世界，國與國間，原可本著國際道義，互相扶濟，互相尊重，從融洽互惠中求生存，大可不必打仗，使整個人類作著無謂的犧牲。可是事實不然，大家非弄到焦頭爛額不可，這不是自找煩惱是什麼！大局面如此，小局面如家庭之間，朋友之間，甚而個人身心之間，也無不如此。由這一觀點去考察，便可以得到一個結論，就是世間內莫不是苦。這就目前的事實說，那些貧窮的，沒有辦法的人，固然痛苦，就是許多富有的，很有辦法的人，也一樣苦痛無邊。再擴大來說，人間是不徹底的，天上也不徹底，地獄、餓鬼、畜生，更不必談。

所以菩薩利生而著重救苦——悲心為懷。相傳有常啼菩薩，常悲菩薩，即因見到眾生大苦，而常為一切眾生而悲傷。這表示菩薩的悲憫心重，也揭示了大乘法門的根本。

慈悲——與樂和拔苦，對這苦痛重重的世間而言，顯然的，拔苦更為它所急需。如一塊荒蕪的園地，必先將那不良的荊棘雜草除去，然後播下好種，才有用處。眾生的煩惱病太多，若不設法去其病根（也是苦因），一切快樂的施予，都不會受用。就像一個少年，習氣不好，專交壞朋友，每天閒蕩胡鬧，搞到傾家蕩產，衣食無著，為非作惡。你若想救他，單給他金錢資具，使他圖得一時的舒適，是不夠徹底的，甚至可能弄得更糟。因為根本問題還沒有解決——他的性格，習慣，還未改正過來；也就是說，他的苦根還沒有斷除，這麼給他好處，於他不會有什麼實利。整個世界也都如此，若不除去種種的罪惡，苦痛，則人間雖有福樂，也是暫時的，不究竟的。

因此，如貪慕成佛的美名，但為個己的利益，那是菩提心都不會成就，何況成佛！

(二) 釋「應云何住、云何降伏其心」

1. 釋義

應云何住與云何降伏其心，可通於二義：一、立成佛的大願者，應當怎樣安住，怎樣降伏其心？一、怎樣安住，怎樣降伏其心，纔能發起成就菩提心？

(1) 云何應「住」

住，龍樹釋為『深入究竟住』。⁵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) 云何「降伏」其心

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。

(3) 綜釋

住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性，降伏是不越毘尼。⁶

所以佛教重視苦，重視救苦，好像是悲觀、消極，其實佛教正因認識而把握了這個問題，才提供了徹底淨化世間，滿足眾生真正安樂的辦法。

(4) 《大智度論》卷 20〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 211, b17-26)：

慈，以樂與眾生故，《增一阿含》中說有五功德。

悲心，於《摩訶衍經》處處說其功德，如《明網菩薩經》中說：「菩薩處眾生中，行三十二種悲，漸漸增廣，轉成大悲。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。」如是等，種種讚大悲。喜、捨心，餘處亦有讚。

慈、悲二事遍大故，佛讚其功德；慈以功德難有故，悲以能成大業故。

(5) 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 256, c13-23)：

問曰：法在佛心中，一切皆大，何以故但說「慈悲」為大？

答曰：佛所有功德法，應皆大故。

問曰：若爾者，何以但說「慈悲」為大？

答曰：慈悲，是佛道之根本。所以者何？

⁽¹⁾菩薩見眾生老、病、死苦，身苦、心苦，今世、後世苦等諸苦所惱，生大慈悲，救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提；⁽²⁾亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒；⁽³⁾以大慈悲力故，久應得涅槃而不取證。

以是故，一切諸佛法中，慈悲為大；若無大慈大悲，便早入涅槃。

⁵ 《大智度論》卷 54〈27 天主品〉(CBETA, T25, p. 443c5)：

「云何住」者，問深入究竟住。

⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.176 ~ p.177：

經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律，⁽¹⁾起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」。所以我曾比喻為：法如光明的顯發，毘尼如陰暗的消除，二者本是不相離的。

⁽²⁾等到僧伽的日漸發展，無論是個人的身心活動，或僧伽的自他共住，如有不和樂，不清淨的，就與

但此住與降伏，要在實行中去用心。如本經即在發菩提心——願菩提心，行菩提心，勝義菩提心中，開示悟入此即遮即顯的般若無所住法門。

無住與離相，即如是而住，即如是降伏其心。

2. 評世親釋

什公所譯，唯有此二問。此二——住與降伏，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。

諸異譯，於住及降伏間，更有「云何修行」一問。^[1]考無著論，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，與本譯意趣相近。^{7[2]}世親釋論，將此三問別配三段文，隔別不融，與本譯即難於和會。⁸

「法」不相應而有礙於修證。如以法制來軌範身心，消除不和樂不清淨的因素，自能「法隨法行」而向於正法。所以這些僧伽規制，有了與「法」同等的重要性。

⁷ 無著造《金剛般若波羅蜜經論》卷 1(CBETA, T25, p. 768a6- c27)：

經曰：「世尊！云何菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何修行？云何降伏其心？」…〔中略〕…

論曰：此下第二發起行相。…〔中略〕…經言^[1]「應云何住」者，謂欲願故；^[2]「應修行」者，謂相應三摩鉢帝故；^[3]「應降伏心」者，謂折伏散亂故。…〔中略〕…

經曰：佛告須菩提：「諸菩薩生如是心：所有一切眾生眾生所攝——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，所有眾生界眾生所攝，我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有眾生相，即非菩薩。何以故非？須菩提！若菩薩起眾生相、人相、壽者相，則不名菩薩。」

論曰：自下第三行所住處。…〔中略〕…復次，經言^[1]「諸菩薩生如是心等」者，顯示菩薩應如是住中欲願也；^[2]「若菩薩有眾生相，即非菩薩」者，顯示應如是修行中相應三摩鉢帝時也。^[3]「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。…〔下略〕…

⁸ 天親造《金剛般若波羅蜜經論》卷 1(CBETA, T25, p. 781c5-p. 782 b28)：

經曰：「世尊！云何菩薩大乘中發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何修行？云何降伏其心？」…〔中略〕…

^[1A]佛告須菩提：「諸菩薩生如是心：所有一切眾生眾生所攝——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，所有眾生界眾生所攝，我皆令人無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有眾生相，即非菩薩。何以故非？須菩提！若菩薩起眾生相、人相、壽者相，則不名菩薩。」

論曰：^[1B]「云何菩薩大乘中住」，問答示現此義。…〔中略〕…

論曰：^[2B-1]自此以下說「菩薩如大乘中住修行」，此事應知。

經曰：^[2A]「復次，須菩提！菩薩不住於事行於布施，無所住行於布施——不住色布施，不住聲、香、味、觸法布施。

^[3A]須菩提！菩薩應如是布施，不住於相想。

^[4A]何以故？若菩薩不住相布施，其福德聚不可思量。…〔中略〕…

論曰：^[2B-2]偈言：「檀義攝於六，資生、無畏、法，此中一二三，名為修行住。」何故唯檀波羅蜜名說六波羅蜜？一切波羅蜜檀波羅蜜相義示現故。一切波羅蜜檀相義者，謂資生、無畏、法檀波羅蜜應知。此義云何？資生者，即一：檀波羅蜜體名故。無畏檀波羅蜜者，有二：謂尸波羅蜜、羸提波羅蜜，於已作未作惡不生怖畏故。法檀波羅蜜者，有三：謂毘梨耶波羅蜜等不疲倦，善知心如實說法故。此即是菩薩摩訶薩修行住，如向說三種檀攝六波羅蜜，是名菩薩摩訶薩修行住。「云何菩薩不住於事行於布施」如是等，…〔中略〕…為防是行於事不著。

丁二 許說

佛言：『善哉！善哉！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』！

佛聽了須菩提的讚歎與請問，就印可讚歎他說：好得很！好得很！你說得真不錯！如來的確是能善巧護念諸菩薩，能善巧付囑諸菩薩的。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：你仔細聽吧！須菩提得到了如來的應允，歡喜的回答說：是的，世尊！我們都願意聽你的教誨！

^{〔1〕}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。^{〔2〕}但古德曾解說為：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。須菩提的「唯然」，即契見如來的深意，這真是富有新意的別解！

丁三 正說

戊一 發心菩提

佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：

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、略判

發心菩提，即初發為度眾生而上求佛道的大願，也稱為願菩提心。

^{〔1〕}自所有一切眾生之類至而滅度之，是菩薩的大悲心行。

^{〔2〕}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。

^{〔3B〕}自此以下說「云何菩薩降伏其心」，此事應知。…〔中略〕…如經「須菩提！菩薩應如是布施，不住於相想」故。

^{〔4B〕}次說布施利益。「何以故」…〔下略〕…

二、詳釋

(一) 釋「菩薩摩訶薩」

^{〔一〕}菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺，下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

^{〔二〕}摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。^{〔1〕}摩訶譯為大；菩薩在一切眾生——凡夫，小乘中為上首，所以名摩訶薩。^{〔2〕}還有，薩埵，^{〔A〕}在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。^{〔B〕}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（薩埵即勇心）。⁹

⁹ (1) 印順導師《般若經講記》，p.171 ~ p.172：

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。

^{〔三〕}合起來，菩提薩埵譯為覺有情，

^{〔1〕}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。

^{〔2〕}又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。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。

^{〔3〕}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。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。^{〔A〕}凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。^{〔B〕}修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.130 ~ p.131：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩（提）薩（埵）的意義，『初期大乘佛教之研究』，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人(20.017)。

今依佛教所傳來說：薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。

初期大乘經的『小品般若經』，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。『大品般若經』，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義(20.018)。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺

〔二〕釋「降伏其心」：不著一切眾生相

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。

1. 一切眾生的分類

所有一切眾生之類，是總舉一切眾生。眾生是五眾和合，生死流轉的眾生。一切眾生，可以分作三類說：

〔1〕從「眾生產生的方式」說

一、從眾生產生的方式說，有四種：^{〔1〕}卵生，如飛禽等。先由母體生卵，與母體分離，再加孵化而產生。^{〔2〕}胎生，如人獸等。起先也類似卵，但不離母體，一直到肢體完成，才離母體而生。^{〔3〕}溼生，如昆蟲等。先由母體生卵，離母體後，祇攝受一些水分及溫度，經過一變再變，才達到成蟲階段。^{〔4〕}化生，如天上的眾生，都是由業力成熟而忽然產生的。¹⁰

〔2〕從「眾生自體的有無色法」說

盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。

釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說(20.019)。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！H氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與『般若經』所說相合。

所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

¹⁰ 印順導師《佛法概論》，p.75 ~ p.77：

從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，即胎、卵、濕、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如雞、鴨、雀、鴿等；濕生，如蟲、蟻、魚、蝦等；化生，如初人等。佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。

^{〔1〕}如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中，等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更需要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。

^{〔2〕}卵生即不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化——現在也有用人功的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養，教導，但為期不長，多有能自動的生存而成長。

^{〔3〕}濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變，自謀生存。

從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。

^{〔4〕}化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情，不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。

從生長的過程說：胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，即有但以自身分裂成為新的生命；化生更不需此肉體的憑藉，即隨業發生。

依胎、卵、濕、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還遍於鬼、畜、人三趣中。

二、從眾生自體的有沒有色法——物質說，有二類：^{〔一〕}有色的，如欲界與色界的眾生。^{〔二〕}無色的，是無色界眾生。關於無色界，^{〔1〕}有說是沒有麤色，細色是有的。^{〔2〕}有說：細色也沒有，僅有心識的活動。¹¹

〔3〕從「眾生的有無心識」說

三、從眾生的有沒有心識說，有三類：^{〔一〕}有想的，如人類及一般的天趣。^{〔二〕}無想的，這是外道無想定的果報，名無想天。這無想的眾生，^{〔1〕}有說：只是沒有麤顯的心識，微細的心識是有的。^{〔2〕}有的說：什麼心識也不起。^{〔三〕}非想非非想的，是無色界非想非非想處的眾生。他實在是有想的，但印度某些宗教師，以為到達非想非非想處，就是涅槃解脫了。所以，佛法中稱之為非想非非想，即雖沒有麤想——非有想，但還有細想——非無想；還取著三界想，沒有能解脫呢！

2. 釋「滅度一切眾生」

發菩提心，本經以大悲大願去說明；可見離了大悲大願，即沒有菩薩，也沒有佛道可成。以度生為本的菩提心，

〔1〕廣大

第一，是廣大的：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

又是徹底的：眾生的苦痛無邊，冷了給他衣穿，餓了給他飯吃，病了給他醫藥，都可解除眾生的痛苦；政治的修明，經濟的繁榮，學術的進步，也著實可以減輕眾生的痛苦。但苦痛的根源沒有拔除，都是暫時的，局部的，終非徹底的救濟。所以，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。

涅槃為名詞，指解脫生死苦迫的當體；滅度是動詞，即使眾生於涅槃中得到眾苦的解脫。涅槃本不可說一說多，然依世俗施設來說，即有凡外與佛法的不同。

^{〔一〕}^{〔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，以四禪八定為涅槃；不知這祇是定境的自我陶醉，暫時安寧，

¹¹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.423：

三、分別論者教義的特色，是心色相依的而傾向於唯心論，這如『大毘婆沙論』說：

「無色界有色，如分別論者」(77.012)。

「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無有心」(77.013)。

有情為心色的綜合體：沒有物質的有情，沒有精神的有情，都是不會有的，也是難以想像的。這一根本的立場，或許就是佛教的早期思想。大眾部及說一切有部的一分譬喻師，曾取同一的見解。經說色受想行識不離，壽暖識不離(77.014)，都證明了這一論題。

在過未無體（大眾系，分別說系）的思想中，這是更重要的。如生於無色界，而現在沒有色法；得二無心定，生無想天，而現在沒有心；那怎麼能引生未來的色與心呢？豈不成為無因而生嗎？心色相依不離的有情觀，不僅是現實而易於理解的，也是過未無體論者所應有的見地。

…〔下略〕…

不是徹底的。

^{〔二〕}佛法說涅槃，有二：^{〔1〕}一、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。^{〔2〕}二、無餘（依）涅槃：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。¹²

菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：我皆令人無餘涅槃而滅度之。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！¹³

¹² 印順導師《佛法概論》，p.154 ~ p.156：

緣起的還滅 ^{〔1〕}探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因知果，達到因有果有，因生果生的必然關係。^{〔2〕}但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅」。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。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，也即是法性。經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。

依《阿含》的定義說：有為法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。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、神秘的，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。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

¹³ 印順導師《學佛三要》p.231-p.233：

入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。…〔中略〕…入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也不再起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：（一）、約體證的現（相）實（性）一味說：

^{〔1〕}聲聞者證入法性平等時，…〔中略〕…不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。

^{〔2〕}但大乘修學者的深悟，…〔中略〕…現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

(3) 「通教三乘」而「但為菩薩」

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」。

3. 願滅度一切眾生，而不見一眾生得滅度

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。《般若經》也說：『我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘涅槃界而般涅槃；我當雖以三乘滅度一切有情，而實不見有情得滅度者』。

(1) 眾生空寂

何以不見有情？因菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，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。必如此，纔是菩薩的大菩提心，纔能度一切眾生。否則，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！

通達我、人、眾生、壽者的無相，即般若慧的妙用。在大乘行中，般若是遍通一切的，不論四攝、六度、三解脫、四無量以及一切智、一切種智，無不以般若慧而徹悟他的空無自性。所以，菩提心是即空的菩提心，與菩提心相應的悲願，即無緣大悲。

⁽¹⁾ 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，是眾生緣悲。

⁽²⁾ 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，是法緣悲。

⁽³⁾ 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。¹⁴

(二)、約修持的悲願無盡說：⁽¹⁾ 小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。…〔中略〕…⁽²⁾ 由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。

¹⁴ (1) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。

唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(2) 印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

依佛法說慈悲是佛法的根本；也可說與中國文化的仁愛，基督文化的博愛相同的。不過佛法能直探慈悲的底裡，不再受創造神的迷妄，一般人的狹隘所拘蔽，而完滿地、深徹地體現出來。

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

從緣起相的相關性說：…〔中略〕…同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

再從緣起性的平等性來說：…〔中略〕…所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一緣起法的本性。從這法性一如去了遠緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。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。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。

這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

(3) 印順導師《華雨集第一冊》，p.113 ~ p.119：

解法無我已， 慈心普遍世， 無我及與慈， 是義云何等？

般若，是證悟一切法空的智慧，菩薩既具有般若智慧，則必然是證悟了一切法空性與無相的。但菩薩除了般若智慧之外，卻又必須具有菩提心、慈悲心，凡見到眾生的苦難則油然而生拔苦與樂之心。般若所指的境界乃是空，而慈悲則為有（見到一切眾生的苦惱）。

照我們平常的想法，這二者之間應該是相互矛盾了；有此無彼，有彼無此。我們知道，空，便是無我，人空、法空、無人、無我、無眾生、無壽者相，而慈悲心卻是想到眾生的苦惱，心目中卻是有『人』。這樣，有了空、般若，便沒有了眾生，有了眾生的苦惱便沒有了空，那麼般若與慈悲要如何才能相應呢？是否有了智慧便沒有了慈悲，有慈悲便沒有智慧，或者同時能夠兼有慈悲與智慧二者呢？

根據我們的眼睛與耳朵來說，眼睛是用來看東西，耳朵是用來聽聲音；能夠看東西的，便不能聽聲音，能聽聲音的，便不能看東西，那麼般若與慈悲二者，是不是也像這種情況呢？這兩個觀念又該如何才能配合得起來？這不但是個理論上的問題，也是菩薩心境上一個實際問題。

這個偈頌我先解釋一下問題的意思：「解法無我已」，也就是瞭解一切法無我，包括了法無我，人無我。經上常說到的無人，無我，無我法便是一切法的真理。「慈心普遍世」，把慈悲心普及於一切世間眾生，慈、悲、喜、捨四無量心，是要我們對一切眾生都具有慈悲心，能做得多少，姑且不論，但首先將慈悲心遍一切，對一切眾生無不具有慈悲。當然這一點，在實行上只能由小而大，先對自己親人慈悲，而後才能慢慢擴大範圍到一切眾生身上。「無我及與慈，是義云何等」？無我與慈，這兩者要如何才能平等呢？也就是要如何才能相應呢？

佛法中說到，菩薩智慧越高，慈悲就越大；並非是有了慈悲便沒有了智慧。假如只有慈悲，沒有智慧，則無異於凡夫；只有智慧，沒有慈悲，那麼這種智慧也就和小乘一樣了。所以菩薩應該是悲智一如；大乘法應該是慈悲與智慧平等的。那麼要如何才能使得慈悲與智慧平等呢？

佛法之中有不少話是為佛教徒所常說，而幾乎成為口頭禪的，比如：同體大悲、無緣大慈等。但『同體大悲、無緣大慈』所指的是什麼？在這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。

我們先要知道，慈悲心究竟是如何生起來的？慈悲心是緣眾生而生起的。如果不知道有眾生，則慈悲心是無論如何也不會生起來的。不論是對於我們的親屬或朋友，甚或是小動物，當見到他

們的苦痛時，我們便發起了慈悲心，想要消除他們的痛苦（這是悲），或者是使他們得到快樂（這便是慈）。既然緣眾生而生起，那又怎麼會是無緣大慈？般若與慈悲，如何能合得起來呢？

佛法中，慈（悲）有三類：

^{〔一〕}第一類是**眾生緣慈**：是緣眾生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的眾生。平常我們見到眾生，總會把他們當做是一個個實實在在的獨立自體。比如，當見到一位多年未見的老朋友，內心中會有種種感想，他變老了、變瘦了，或者是變胖了等等；總會把他當做是固定的個體，而只是瘦弱或肥大。似乎這個人的本身，是一定的，不會有什麼變化的。

因此，我們對於眾生，總是執著於他各人有他的實有自體；人人有此觀念，以這樣的認識再來起慈悲心，便是**眾生緣慈**。眾生緣慈修得慈定的，可以得生梵天。

^{〔二〕}第二種是**法緣慈**：其境界的程度較高，已經超出一個人之上。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，而只有諸法因緣和合的假我而已。

如此，見到眾生，儘管他沒有我，但是由於因緣和合而起煩惱、造業、受果報；一下子得升天上，一下子又生在人間，歡喜不了多久，又有新的苦惱，永遠是在那裏哭笑不得。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。

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。

^{〔1〕}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；^{〔2〕}沒有證得的學者，就會在法上執著，而成『法有我無』的思想。

舉個例子來說：平常人見到書，便會把書當做是實實在在的。而法緣慈的人，便會了解書是一張張的白紙裝訂起來，然後在白紙之上寫了黑字。同樣是書本，它卻可以是令人起恭敬心的經典，也可以是一本普通的小說，甚或是一本禁書等等。因此，知道書本是不實有的，但是他卻執著於那一張張的紙與那些黑字，認為它們是實有的。所以小乘人，多數認為除了法之外，假我是存在的。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。

^{〔三〕}**最高深的慈悲，是『無緣慈』**。小乘人所執著的法，在大乘人看來，依然是屬於因緣和合的。我們的身心活動，依然是由因緣和合而生起變化；那麼不但眾生是由因緣假合，即使一切法也是由因緣假合，這樣才能夠了解到一切如幻如化，並沒有真實的眾生與法。

在我法皆空，因緣和合，一切法如幻如化之中，眾生還是要作善生天上，或是作惡墮到惡道，享樂的享樂，痛苦的痛苦，在生死輪迴之中永遠不得解脫。菩薩便是在這個境界上生起慈悲心。

如有一個人很早便去就寢了，不久之後，大家聽到他的驚懼喊叫聲，跑去一看，知道他是做了惡夢，但是叫他卻又不容易叫醒。這時，我們就很容易地想到，他夢中所見的，明明就是虛幻不實有的東西，但是他的痛苦卻又是如此真切，如此深刻。菩薩眼中所見到的眾生，沈溺在苦海中便是如此的情況。

因此，菩薩並非見到了真實的眾生，或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做**無緣慈**。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。

^{〔1〕}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**。

^{〔2〕}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**。

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！

(2) 發心菩提，重在「發願度生」，故重於「我空」

發心菩提，重在發願度生，所以也就重於我空。

(3) 釋「我、人、眾生、壽者」(眾生的異名)

我、人、眾生、壽者，都是眾生的異名；《般若經》中有十六種異名，都不外從眾生的某一特性而立名，眾生即執此為實有。¹⁵

所以講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為真正的慈悲。講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。下面接著的三個頌子，都是用來說明這個問題的。

(4) 印順導師《學佛三要》，p.136 ~ p.138：

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，見眾生的有苦有樂，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——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，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⁽¹⁾初是執著眾生有實性的；⁽²⁾次是不執實有眾生，而取法為實有的；⁽³⁾唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。

有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事。不知大乘的現證，一定是悲智平等。離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。

中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。

¹⁵ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈3 習應品〉(CBETA, T08, p. 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〈3 習相應品〉(CBETA, T25, p. 319b27-c16)：

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？

答曰：皆是一我，但以隨事為異。

於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。

五眾和合中生，故名為「眾生」。

命根成就，故名為「壽者」、「命者」。

能起眾事，如父生子，名為「生者」。

乳哺、衣、食因緣得長，是名「養育」。

五眾、十二入、十八界等諸法因緣，是眾法有數，故名「眾數」。

我，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。

人，行人法，所以名為人。

眾生，^[1]約現在說：即五眾和合生的——有精神與物質和合的；^[2]約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生死了又死，死了又受生，與補特伽羅的意義相合。

壽者，說眾生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。

(4) 唯假名眾生

以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得。但在五眾和合的緣起法中，有無性從緣的和合相續——假我；依此假名眾生，成立業果相續，生死輪迴。

眾生不知無我而執為實有我及我所，所以起惑造業，生死不了；如達自性空而離自我的妄執，即能解脫而入無餘涅槃。

4. 學佛三要：菩提心、大悲心、般若慧

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。

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」的。¹⁶

行人法，故名為「人」。

手足能有所作，名為「作者」。

力能役他，故名「使作者」。

能造後世罪福業，故名「能起者」。

令他起後世罪福業，故名「使起者」。

後身受罪福果報，故名「受者」。

令他受苦樂，是名「使受者」。

目觀色，名為「見者」。

五識知，名為「知者」。

復次，用眼見色；以五邪見觀五眾；用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」——所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。

餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。

如是諸法皆說是「神」。此神，十方三世諸佛及諸賢聖求之不可得，但憶想分別，強為其名。

諸法亦如是，皆空無實，但假為其名。

¹⁶ (1) 《大智度論》卷 29 〈1 序品〉 (CBETA, T25, p. 271a28-b16)：

菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。

^[1]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。

^[2]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。

在家菩薩，雖行業成就，有先世因緣貧窮。聞佛法有二種施：法施、財施；出家人多應法施，在家者多應財施。我今以先世因緣故，不生富家，見敗菩薩輩作罪布施心不喜樂，聞佛不讚多財布施，但美心清淨施；以是故，隨所有物而施。

必須大悲，般若相輔相成，才能安住菩提而降伏其心。《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』。發菩提心者，不可不知！

17

戊二 伏心菩提

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，

又出家菩薩守護戒故，不畜財物；又自思惟「戒之功德，勝於布施」。以是因緣故，隨所有而施。

(2) 《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(CBETA, T25, p. 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。

¹⁷ 印順導師《學佛三要》，p.66 ~ p.68：

佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之為「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好：「失之則八萬法藏冥若夜遊，得之則十二部經如對白日」。

一、一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相，無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。

二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！

三、無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

^(一) 從菩薩學行的特勝說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是超過一切人天二乘的。

^(二) 然從含攝一切善法說，那麼⁽¹⁾人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。菩薩行即大菩提願。⁽²⁾又，人天行中，是「眾生緣慈」。二乘行中，是「法緣慈」。菩薩行即「無所緣慈」。⁽³⁾又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。

^(三) 從對境所起的心行來說，非常不同；如從心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智慧。所以菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世出世間一切善法，會歸於一菩薩行。

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

我們發心學佛，不論在家出家，都要從菩薩心行去修學，學菩薩才能成佛。菩薩行的真實功德，是所說的三大心要。我們應反省自問：我修習了沒有？我向這三方面去修學沒有？如沒有也算修學大乘的菩薩嗎？我們要自己警策自己，向菩薩看齊！

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、以「布施」統攝利他的「六度」

發菩提心，不單是心念而已，要有踏實的事行去救眾生。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。

所以，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。

論到菩薩的修行，總括的說，不外乎六波羅蜜。此六度以般若為導，而實彼此相應相攝，一波羅蜜即具足一切波羅蜜。

本經發菩提心，以大悲度眾生為首，這與布施——以自己所有的給予眾生，使他離苦得樂，尤為吻合，故本經即以布施為主而統攝利他的六度行。¹⁸布施如何能攝六度？布施

¹⁸ (1) 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.271 ~ p.272：
先說六度中的施度。

⁽¹⁾ 在五乘共法中，布施為三福業的一項。

⁽²⁾ 在三乘共法的道品中，是沒有布施的。因為對於厭離世間，急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。

⁽³⁾ 但在這大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先的菩薩心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化廣化。如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.94：

修學般若，略有二行：一、入理，即於定中正觀法相，達自性空而離相生清淨心。二、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。這些，受持《金剛般若經》者，應有深刻的認識！

(3) 印順導師《佛在人間》，p.66 ~ p.67：

^(一) 出世的聲聞法，不重布施；^(二) 世間的人天法，不論（勝義）智慧。

^(三) 菩薩法以六波羅蜜為根本，將世出世法綜合起來，到達最高的圓滿境地。⁽¹⁾ 著重於救世，所以重行肯定布施的價值，該攝到菩薩道中來。所開示的本生談，布施都從大悲心來。布施的真義，是犧牲自身的一切：財物、時間、精神等，幫助人或解決人的一切困難。大乘菩薩是人世的，入世即不能不廣行布施。⁽²⁾ 又因為菩薩是不忘出世的，所以也重視智慧。以智慧來攝導善行，以布施等來助成智慧出世。菩薩是這樣的出世而入世，入世而又出世的。⁽³⁾ 忍辱與精進，聲聞乘中也有，但大乘為了自利利他，對忍辱與精進，更為重要，內涵也深廣得多。

慈悲與方便，是大乘菩薩的特質。菩薩度生，以此二為工具。無論在任何時代，任何環境，菩薩道必以此為要務。大悲是通過智慧的悲心，與仁愛等相近而不同。方便是為了適應，從慈悲而引出的智慧妙用，即善巧化度的方便。

(4) 印順導師《華雨集第一冊》，p.69 ~ p.70：

有三：

（一）財施：狹義的布施

一、財施：以財物賙濟人是財施，以體力甚至犧牲生命去救助人，也是財施。所不同的是：衣食等財物為外財施，體力、心力以及生命等為內財施。這財施，即狹義的施波羅蜜。

（二）無畏施：持戒、忍辱

二、無畏施：令眾生離諸怖畏，這就是持戒與忍辱二波羅蜜。^[1]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。^[2]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。

（三）法施：精進、禪定、般若

三、法施：即精進、禪定、般若三波羅蜜。^[1]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？^[2]禪定是鑑機的，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。^[3]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。

這樣，六波羅蜜統攝於布施，為菩提行的根本了。

要救眾生，不能不犧牲自己去利他——布施：這^[1]必須具足物質救濟，以達到眾生生活等的滿足；^[2]必須以戒忍的精神，達到人與人間和樂安寧；^[3]又必須以進、定、慧的教化，革新眾生的思想意志，而使之歸於中道。從前，僧團中的^[1]「利和同均」^[2]「戒和共遵」^[3]「見和無諍」，也即是六度精神的實施！

二、應無所住而行於布施

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：

^[1]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。

^[2]小乘人則專重智慧，心心念念於開悟、了生死、得解脫。阿羅漢之中，也有福報相當大的，但是他們並不修福報。所以小乘的修行，重視戒、定、慧，卻沒有布施這一項，因此，有證了阿羅漢果者，也是不免生活艱苦，或是生了病連藥也得不到的。我常聽人說，只要好好修行，自然有人供養，但事實上並不如此，生死已了的阿羅漢，也有得不到飯吃的時候，這便是福報不夠的緣故。

^[3]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。

(5) 印順導師《華雨集第四冊》，p.3：

我在佛法的探求中，直覺得佛法常說的大悲濟世，六度的首重布施，物質的、精神的利濟精神，與中國佛教界是不相吻合的。

不要住於色境而行布施，不要住於聲境乃至法境而行布施。於法應無所住的法，指一切法說；香味觸法的法，但指意識所對的別法塵。

住，是取著不捨的意思。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。¹⁹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？²⁰所以，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！

三、不住相布施，福德不可思議

不住於相的布施，^[1]能降伏煩惱，^[2]能安住菩提心，^[3]而且所得的福德，廣大得不可思議！

有相布施，不能通達三輪性空，所得功德即有限有量。無論功德多麼大，總不過是人天有限的福報。²¹

¹⁹ 印順導師《攝大乘論講記》，p.361 ~ p.362：

如布施時，不見有施者、受者及布施的財物，三輪體空。《般若經》說：『以無所得為方便』，就是這個意思。

²⁰ 印順導師《成佛之道·五乘共法》，p.100 ~ p.101：

施應如法施，勿隨至怖報，求報及習先，希天要名等。

布施功德的大小，是依動機，對象，及布施的事物而分的。所以有些不純的，不高尚的布「施」，「應」該避免，而修「如法」的布「施」。什麼是不純的，不高尚的，不合施福業的真意呢？略說七類「勿」可以的：

一、「隨至」施：不能自動的發心布施，由於乞化的，募緣的逼上門來，不好意思拒絕而勉強布施，心痛不捨。

二、「怖」施：這是發覺到自己的財產，權位，生命，危急而難以保持，怕什麼都失去了，於是乎去布施，希望從布施功德中，得到現生消災延壽，逢凶化吉的果報。這種布施，是一般信徒常有的現象。

三、「報」恩施：因為受了人的恩惠，所以現在以酬謝心去布施。這不可說是種福，而只是還債。有些人遇到不順利的環境，去向神佛許願。環境順利了，於是去酬謝布施，這都是不合標準的布施。

四、「求報」施：在布施時，就希望別人報答他。甚至為了希望他幫助，希望他為我而獻身命，這才時時以隆重的禮物去布施，使他感激而為自己出力。

五、「習先」施：自己並無布施的意欲，只是世代或父母傳下來，每年總是布施三寶；或布施慈善機關，因而沿習下來，照例行施。

六、「希天」施：這是為了求得天神的喜悅，獲得天神的護佑；或者希望上生天國而行施。

七、「要名」施：為了沽名，這才行施。有些，在大庭廣眾前，為了面子，不能不慷慨的施捨。

這種種布施，當然也有多少功德，但與佛法的布施真意義，到底是相去太遠了！應該出於深切的恭敬心，作如法的布施才是。

²¹ 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.279 ~ p.280：

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

但如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。

為了說明這個，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。菩薩是應該這樣的安住，這樣的行施，所以如來說：菩薩但應如所教住！無相布施，指空相應布施，通達能施所施畢竟無自性的布施。

即空如幻的布施，如此因，如此果，如此利他，如此自利，都法相宛然有而不失不壞。²²佛怕人以無記心布施，或執理廢事，所以特舉不可思量的功德以顯示布施因果。²³

『從三界中出，至一切智智中住』，叫波羅蜜多；所以波羅蜜多是『到彼岸』，也是『事成辦』的意思。

如修布施，怎能成為到彼岸呢？論上說：五度如盲，般若如導；布施等所以能趣入佛道，完全是般若（慧）攝導的力量。所以布施而成波羅蜜多，一定要以無所得的般若為方便而修。

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。

⁽¹⁾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。

⁽²⁾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。

²² 印順導師《般若經講記》，p.4：

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』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

²³ (1) 印順導師《成佛之道·五乘共法》，p.96 ~ p.100：

依資具得樂，依施得資具；故佛為眾生，先讚布施福。

以下，解說三種福業。先說布施福業：如來說法，不像我們現在，一開口就是了生死；生淨土；即有即空；即心即佛。對於一般眾生，如來總是先說：『說施，說戒，說生天（修定）法』。如對此五乘共功德（人天善業），能信受奉行，又能透發出世善根，這才進說出世法門。在這三福業中，如來又總是先說布施。這有著非常重要的道理，月稱菩薩頌，給予明確的開示出來。

人類，要「依」衣食住行醫藥等必須的「資」生「具」，才能「得」到福「樂」。旁生中最低級動物，也要依資以為生的食物，才能得生存的福樂。所以我們的福樂（樂是由生理所引發的樂受），不能離物質的資生具而存在；精神上的種種喜樂，一般也是依此為基礎。所以古人說：

『倉廩足而後知禮義』；富庶而後興教化。這種物質生活的福樂，是眾生——人類最基本的欲求；佛也從不曾反對人類這種物資欲樂的正當要求，而且是看為首先的，適應眾生而說『永斷貧窮根本』的佛法。

物質的資具，從何而來？世人但知勤勞工作，發展科學，這是但知當前的現緣，而不知往昔的宿業。佛說：「依」於物質的布「施」善業，所以「得」今生種種物質的「資具」。

我們所有的物資，⁽¹⁾如藏而不用，一死（對自己）就等於零。⁽²⁾如自己享用或浪費，也就從此沒有了。⁽³⁾如將部分的物資，布施在福田中，就能感後世物資的福樂。布施功德有大小，福樂也就有差別。這等於將穀子播在田中，將來能得十倍百倍的果實。

自然界的一切物資，是眾生共業所感的；又依往昔的業力，各攝取部分為自己的而加工享用。業力所感的物資福報，雖需要現生的功力去採集，開發，製造；但如沒有施業，沒有物資，如貧乏地區，或缺乏某些物資，那一切現緣的功力，也就無法可施了。所以物質的福樂，實在是依於往昔的布施善業而來。

這樣，物質的資生具，為人生福樂所必須的，這是基本而首先的正當欲求。此資生具，依於布施的福業，所以，「佛為眾生」說法，總是「先讚布施」的「福」報，勸人修集布施功德，以免來生的貧乏艱苦，影響事業的成辦，佛法的進修。

如來先讚布施，是看清了物資的受用，是建立人間和樂，出世聖法的根本。如貧乏到無以為生，那人間的和樂，出世法的修學，都無從說起了。

施以捨以利，由悲由敬別，心田事不同，功德分勝劣。

五乘共法的布施，著重在物資的布施。怎樣才算是布施？凡布「施」要有二大條件：

一、「以捨」：自己對於該項物資，要有捨心——犧牲心。如被人借去而不能歸還；或遺失了；或勉強給予而沒有捨心，心痛不已，這都不能說是布施。

二、「以利」：布施給人（或畜生等），要使人得到利益。如以毒品施人，意圖毒害對方等，就不能說是布施。

所以布施的定義是：甘心樂意的，犧牲自己的福樂來成就別人的福樂。布施的真精神，就是損己利人。無怪乎利他為先的大乘法，布施功德有著重要的價值。

布施的動機與對象是什麼？這也有二類。

一、「由悲」：對人類的鰥寡孤獨，殘廢疾病；或者遭水火風等災害；或者受到兵燹；或如老牛的臨死乞命等。以同情的悲憫心而布施，近於現代所說的慈善救濟事業。

二、「由敬」：對父母的孝養，尊長的供奉，三寶的恭敬供養等，以尊敬心來布施，也含有報德的意味。此二類，布施的動機與對象各「別」。

說到布施功德的勝劣，這要從三方面來說。

一、「心」不同：或悲憫與尊敬心深重；或悲敬淡薄；或者沒有悲憫與尊敬心，存心不同，那布施雖同，功德卻大有差別了。

二、「田」不同：田是福田，就是布施種福的地方。如貧窮疾病等是悲田，父母三寶等是敬田。⁽¹⁾敬田中，供養父母，勝於供養尊長。三寶中，如供養初果聖者，不如二果；二果不如三果；……菩薩不如佛。一切布施功德，不及施佛功德，這是福田尊勝的緣故。⁽²⁾悲田中，以可悲憫的程度來分別：如少壯不務正業，弄得衣食無著，這雖然可悲憫，當然不及殘廢老弱的可悲。

三、「事不同」：事是所布施的事物。如心同田同，那當然要依布施事物的多寡，而「功德分勝劣」了。

這三項中，佛法還是以心為重，所以貧人一錢一果的布施，不一定不如富人十萬百萬的功德呢！

(2) 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.271～p.275：

身及諸受用，三世一切善，為利諸眾生，無惜而行施。

先說六度中的施度。⁽¹⁾在五乘共法中，布施為三福業的一項。⁽²⁾在三乘共法的道品中，是沒有布施的。因為對於厭離世間，急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。⁽³⁾但在這大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先

四、伏心菩提，以「實行利濟」為主，故重在「法空」

⁽¹⁾前發心菩提，以願度眾生為主，所以與般若相應即重在我空。⁽²⁾伏心菩提以實行利濟為主，所以與般若相應，即重在法空。

戊三 明心菩提

己一 法身離相而見

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、見緣起即見法，見法即見佛

明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。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；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說：『見緣起即見法，見法即見佛』，這才是真切見佛處。²⁴

的菩薩心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！

大乘的布施，是一般布施的深化廣化。如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。

布施的意義，是捨己為他。所以不但是破除慳貪，而且是銷除我我所執，達成無我我所（無我執法執）的大捨。一般人不容易布施，問題在執取為自己的。不知道攝取為己有的過失，也就不知道施與眾生的利益。…〔中略〕…

下士為己施；中士解脫施；利他一切施，是則名大士。

同樣的施捨，由於施者的動機觀念不同，功德也就不一樣。…〔中略〕…菩薩的布施是：一、為「利他」而施：這不是說否定自己的布施功德，而是不從自己的功德著想，專為與樂拔苦的利他而布施。二、「一切施」：菩薩是內而身心，外而財物，一切功德善法，什麼都是施捨了的。一切施，是菩薩的淨施。在發菩提心時，即將自己所有的一切，無條件的捨與眾生。雖然還在保有，使用一切，但菩薩不再作自己私有想，覺得這是一切眾生的。自己如雇員或公僕一樣，代為管理經營，如物主需要時（有人來乞求時），就無條件的奉上。自己的享受，正像雇員的取得合法的生活費一樣。能這樣的布施，才「名」為「大士」。大士的利他一切施，才是最可稱歎的！

財法無畏施；難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

…〔中略〕…

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

…〔下略〕…

²⁴ (1) 印順導師《佛法概論》，p.15 ~ p.16：

釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了。這因為釋尊在菩提樹下，創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。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

上面伏心菩提，廣行利濟眾生，積集了無邊的福智資糧；漸能悲智相扶，定慧均等，「方便成就」，有力現證無分別法性了。²⁵

（一）身相非身相

因此，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，所以說不可。

從前，有一次，佛從忉利天來下人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘

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！

（2）印順導師《佛在人間》，p.4 ~ p.5：

佛陀之所以為佛陀，就是佛陀的體性與生命。經上說：「見緣起即見法，見法即見佛」，這是佛陀的法身。

苦行沙門瞿曇，為什麼被人稱為佛陀？這並不因他是王子出家，修苦行，或者說法，是因他體悟了人生的真諦——緣起正法。

緣起的本質，是說：凡是存在，沒有無因而自然的；沒有常恆的、獨立的；一切的一切，是關係的存在。因關係的和合而現在，因分離而轉化。佛陀在定慧的實踐中，觀緣起的如幻而證悟緣起的寂滅。具有這樣的正覺內容，才稱為佛。那麼，如果我們也能悟解這緣起的寂滅性，就接觸到佛陀的本質，就能正確窺見佛陀之所以為佛陀。這是佛教的核心，有它的詳細正確的內容，可不許你懸想。

這裡不妨說一個淺顯的比喻：一個龐大的東西，把你我隔在兩邊。這個巨物，本是緣起的和合相，但我們都把它看成實在的。實在，才隔離了你我。假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒，在這共同的對象上接觸，融成不二；還能互相觀面相見。這就叫「心心相印」，「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」。⁽¹⁾ 凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。⁽²⁾ 能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。

從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮，我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我為什麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟子說：你以為先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。這是佛陀之所以為佛陀的一面。

…〔下略〕…

²⁵ 印順導師《學佛三要》p.191 ~ p.192：

前面說到智慧的究極體相，是信智一如，悲智交融，定慧均衡，理智平等，這到大乘無漏慧時，便皆成就——分證。⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。⁽⁴⁾ 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。

由此可知，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，憶想取一空，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。關於這點，從前虛大師也曾明確的指出。

總而言之，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。

應在比丘尼之先，但蓮華色尼為了先得見佛，即化作轉輪王，走在最前面。他以為最先見佛了，但佛對他說：不是你先見，『須菩提先見我身』。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當眾人去見佛時，他想：佛曾說：見法即見佛，我何不正觀法相！於是他就觀察諸法的從緣生滅，從無常為門而悟入諸法無性空，徹見了如來法身。²⁶

須菩提曾有此體驗，所以佛一提到，他就肯定的說：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！

(二) 諸相非相

⁽¹⁾ 須菩提但依身相的虛妄說，⁽²⁾ 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^(A) 山河大地器界相，凡外賢聖眾生相，^(B) 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！²⁷

²⁶ 印順導師《中觀今論》，p.34 ~ p.35：

明白點說，三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。在佛教發展的歷史中，也是初期重無常行，中期重空無我行，後期重無生行。

如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

然而，在厭離心切而拘泥於事相的，聽了無常，不能深解，只能因生滅相續的無常相而起厭離心，不能因常性不可得而深入法性的寂滅，這非更說無我不可——也有直為宣說無我的。…〔下略〕…

²⁷ (1) 印順導師《中觀今論》，p.35 ~ p.36：

由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。依《般若》及龍樹所宗，諸法本性的空寂即是不生，不生即是涅槃。《心經》「色即是空」的空，即解說為無生的涅槃。空是本性空；空亦不可得，即是無生。如《智論》說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，是佛道初相」（卷一五）。這是把空亦復空的畢竟空，與無生等量齊觀的。如《解深密經》說：初時教說無常令厭，中時教說「空無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」，也是以空及無生為同一意義的。如從此得證，即依空解脫門得道。

然而，若著於空，即不契佛意，所以說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」。有所著，即不能體證無所著的涅槃——無生法忍。因之，經中也有以空為不了，而以不生不滅為究竟的。如從不生不滅而證入，即依無相解脫門得道。

空與不生，如《大方廣寶篋經》說：「如生金與熟金」。龍樹也說：「未成就為空，已成為般若」。又空著重於實踐的意義，而無生多用於說明法性寂滅。然在中觀的諸部論典中，處處都說空，空即不生，空即是八不緣起的中道。事實上，取著無生，還是一樣的錯誤，所以《智論》解說無生，是無生無不生等五句都遣的。空與無生，有何差別！

(2) 印順導師《性空學探源》，p.54 ~ p.59：

但要問：因集故苦集，此因集，何以必能集此苦果？無常無我云何能集起而非即無？因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？

對這一切問題，**確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法**。現在拿三條定律來說明：

一、**流轉律**：…〔中略〕…

二、**還滅律**：…〔中略〕…

三、**中道空寂律**：^{〔一〕}「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**。

如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用**反面否定**的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從**生命流變的否定面**給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。

^{〔二〕}那麼，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。《洗陀迦旃延經》正是開示此義。

^{〔1〕〔A〕}《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。

^{〔B〕}後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，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……此無故彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解**諸行非實、涅槃非斷滅**才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。

緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

^{〔2〕}《雜阿含》的九二六經，佛對迦旃延說入真實（勝義）禪，不要依一切想，以見一切法自性空寂。其別譯經文（第一五一經）說：

比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地想；水、火、風種及四無色（四無色界），此世他世、日月星辰、識知見聞、推求覺觀心意境界，及以於彼智不及處，亦復如是皆悉虛偽。無有實法，但有假號，因緣和合有種種名；觀斯空寂，不見有法及以非法。

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遣離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。

所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因

⁽¹⁾^(A)從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；^(B)從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。

⁽²⁾法性即一切法自性不可得而無所不在，²⁸所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。所以古人說：『山河及大地，全露法王身』。

二、明心菩提，重在「般若現證」

※般若道三階雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離

般若道三階：發心菩提重於願，伏心菩提重在行，明心菩提重在證。

又，初是住菩提心，中是修悲濟行，後是悟如實義。初以般若扶大悲願，中以般若導六度行，後是般若現證。雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，實是不可離的。²⁹

緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

²⁸ (1) 印順導師《佛法是救世之光》，p.184 ~ p.185：

方便所說的法與法性（空寂），在理解上，可從兩方面去看。（一）、從一一法而悟解到空寂性時，這就是一一法的本性或自性。例如物質，每一極微的真實離言自性，就是空寂性。所以法性空寂，雖是無二平等，沒有差別可說，而從幻現的法來說，這是每一法的自性，而不是抽象的通性。

（二）、從平等不二的空寂去看，這是不可說多，也不可說為一（一是與多相對的）的絕對性。不能說與法有什麼別異，而又不能說就是法的。

總之，空寂性是一一法自性，所以是般若所內自證的，似乎是抽象的普遍性，而有著具體的充實的意義。

(2) 印順導師《性空學探源》，p.231：

虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空茶杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。但，空的體性，是渾然同一的，不能說有差別。

²⁹ (1) 印順導師《學佛三要》，p.97 ~ p.99：

說到菩提心，依大乘聖典的說明，有淺有深。據修學者的行證程序，大體可分為：



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。

有了信願，還要能夠實行，所以其次便是行菩提心，這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。此願行二種菩提心，還是有漏心行，不出世間，故統名世俗菩提心。

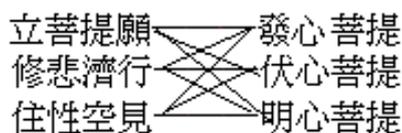
由此而更進一層的，名勝義菩提心，是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅，非有非無，非此非彼，不可說，不可念等。

世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說，願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.114 ~ p.115：

⁽¹⁾依七重因果修學次第而完成，即是願菩提心的成就。發菩提心，最重要的在此。

⁽²⁾發菩提心，具足大乘信願，就要進修菩薩行。如《華嚴經》中的善財童子，他是具有深切的大乘信願，發心成佛度眾生的，所以在參訪大乘道的過程中，總是說我已發菩提心，不知道應怎樣



己二 眾生久行乃信

庚一 問

須菩提白佛言：「世尊！頗有眾生得聞如是言說章句，生實信不」？

離一切相的現見法性，非凡常的名言思度可測，真所謂「甚深極甚深，難通達極難通達」的。所以，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？

實信，在聲聞法中，即證須陀洹，得四不壞信——四證淨；大乘在見道淨心地。這是般若相應的證信，非泛泛的仰信可比。由信順而信忍，由信忍而達到信智一如的證信。

30

的修菩薩行。發心以後，實修利他為本的菩薩行，不出菩薩戒。菩薩戒中，雖也以殺、盜、淫等為重罪，但這是通一切律儀的，單在這方面，不能顯出大乘的特質，也顯不出菩薩的不共精神。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。

⁽³⁾ 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。菩提心有如寶珠，越磨越明淨，多一分工夫，多一分成就，斷障越多，菩提心寶越明淨。依《華嚴經》說：十地菩薩的分證次第，即是菩提心寶一分一分的明淨，一分一分的圓滿。究竟圓滿，便是圓證阿耨多羅三藐三菩提——究竟成佛了。

³⁰ (1) 印順導師《學佛三要》，p.88：

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從引發信心的因緣，與信心所起的效果來說明。⁽¹⁾「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。⁽²⁾「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。這本來與中山先生的：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」相近。信心，在這深刻的理解與懇切的欲求中顯出；是從理智所引起，而又能策發意欲的。

信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。由於見得真，信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，截然不同。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.89 ~ p.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。

(3) 印順導師《佛法概論》，p.185 ~ p.186：

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是**多少不同的**。

信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。

⁽¹⁾ 信順，是對於三寶純潔的同情，無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解」（智論卷一引經）？世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

⁽²⁾ 依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

⁽³⁾ 由於見得真，信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

⁽⁴⁾ 等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母」。以此為善的，可見佛法的德行，對於真理是怎樣的尊重！

(4) 印順導師《佛法是救世之光》，p.161 ~ p.162：

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。舉一淺例說：甲與乙彼此感情不和。乙有了錯誤，甲以真誠心忠言勸告，但乙胸有成見，不但不肯接受，而說是惡意謗毀。反之若甲乙毫無成見，或感情很好，那即使甲以粗言相對，乙也能甘之如飴的。所以丟開了主見才能信順真理，這樣信心才能清淨（與三慧中**聞慧**相應）。

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**信智合一**，這與其他宗教的信仰大大不同。

(5) 印順導師《大乘起信論講記》，p.10 ~ p.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）。

論到證信，佛世即難能可貴了！何況末世眾生的福薄根鈍呢？須菩提舉此一問，不但說明了能有信者，且說明了證信者的資格；而相似的信解，也知道應該如何了！

庚二 答

辛一 戒慧具足

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。』

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。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。

⁽¹⁾從歷史上看：佛滅五百年後，迦膩色迦王治世的時代，大乘教法，廣大流行。⁽²⁾《般若經》也說：『五百年後，般若經於北方當作佛事』。所以，深信此難信法門，確乎是有的。³¹

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。

³¹ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.644：

以讀、誦、書寫，供養經卷為方便，隨喜功德而迴向佛道為方便，適應一般社會大眾，「原始般若」從傳統佛教中出來，急劇的發展起來。

在「下品般若」集成時，般若法門已流行於印度的北方，如『小品般若波羅蜜經』卷四（大正八·五五五上——中）說：

「如來滅後，是般若波羅蜜當流布南方，從南方流布西方，從西方流布北方。舍利弗！我法盛時，無有滅相。……後五百歲時，般若波羅蜜當廣流布北方」。

般若是興起於南方的，後來流行於北方(79.013)，是與事實相合的。⁽¹⁾北方，是烏仗那、犍陀羅為主的屬賓區。⁽²⁾說到南方，「吳譯本」作「釋氏國」(79.014)；『阿育王傳』也說「南方有王名釋拘」(79.015)。南方的「釋拘」，是賒迦族而建國於南方的，以那私迦為首府，佔有沿海地區。鄔闍衍那為首府的牧伯，『大莊嚴論經』也稱之為「釋伽羅王」(79.016)。這一地區的佛教，以分別說系為主，與索達羅地方的大眾部系，呼吸相通。

「原始般若」是從南方教區中興起的；等到「下品般若」的集成，卻在北方。那時，北方的般若法門，已大大的流行了。上來，依「下品般若」所說，看出甚深般若普及教化的情形。

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》，p.a3 ~ p.a4：

經研究而得的合理認識，佛法不只是佛所說的。從佛的三業（身語意）大用而表達出來的佛法，是早於結集就存在的。

原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典。結集——共同審定出來的聖典，代表了當時佛教界公認的佛法。

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！³²

辛二 久集善根

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。

一般所說的原始聖典，也是經長期的一再結集而成，巴利聖典也沒有例外。這只是部派未分以前的（現有各派的聖典，都增入部派所改編的，或自部特有的部分），為一切部派所公認的，而並不是聖典的一切。

因為部派分化後，不同部派，不同地區，不同時代的佛教開展中，從佛弟子（也有在家的）心中——經內心體證，而適應當時當地，集成定形文句而傳誦於佛教界，到處都是，代表了這一部派，這一地區，這一時代所公認的佛法。

佛教聖典，從原始結集以來，一直就是這樣的。

所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題。

所以最後說：「佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法」。

³²（1）印順導師《佛法概論》，p.227 ~ p.228：

佛法的依戒而定，從定發慧，一般誤解的不少。

⁽¹⁾定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅、調息、祈禱、念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。

雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引發得來。如經中常說：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定」。佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」（雜含卷二四·六二四經）。滿慈子對生地比丘說：「以戒淨故得心（定的別名）淨，以心淨故得見淨」（中含·七車經）。

一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得，這難怪持咒等的風行了！

⁽²⁾其次，從定發慧，也並非得定即發慧，外道的定力極深，還是流轉於生死中。要知道，得定是不一定發慧的。從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。

不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來。

（2）印順導師《成佛之道·三乘法》，p.222 ~ p.223：

始則直其見，次則淨其行；足目兩相成，能達於彼岸。

這是對於上來正道的合說。修學解脫道的，⁽¹⁾開「始」是先要正「直其見」解，這就是正見與正思。⁽²⁾其「次」是要清「淨其行」為，這就是正語，正業與正命。

⁽¹⁾正業，正語，正命，如雙「足」，足是能向前進的。不但要有兩隻腳，還是要無病的，能走的。

⁽²⁾正見與正思，如眼「目」，眼目能明見道路。不但有眼目，而且要是目無眚翳，見得正確。

不論要到什麼地方，一定要認清目的地，認識道路，又要能一步步的向前進。有了這「兩」方面的「相」互助「成」，才能達到目的地。一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才「能達於彼岸」的涅槃。

這說明了，出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解，清淨的行為不可。否則，不管你說修說證，決無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？

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！過去生中，⁽¹⁾ 多見佛，⁽²⁾ 多聽法，⁽³⁾ 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。

在同一法會聽法，有的聽了即深嘗法味，有的聽了是無動於衷；有的鑽研教義，觸處貫通，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。

要知道：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「夙習三多」³³。所以，佛法不可不學，不學，將終久無分了！

³³ 「夙習三多」：

(1) 案：依導師文「過去生中，多見佛，多聽法，常持戒，常修福，種得廣大的善根」，導師所說的「三多」應為：「⁽¹⁾ 多見佛，⁽²⁾ 多聽法〔案：可攝「親近善士」〕，⁽³⁾ 常持戒，常修福〔案：前節（辛一）戒慧具足〕，依經文「持戒修福」而說「嚴持戒行，廣習布施的利他福德」，種得廣大的善根」。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.86：

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。這可見不問時代的正法、像法，不問地點的中國、邊地，能否信解般若，全在眾生自己，^(一) 是否已⁽¹⁾ 多見佛，⁽²⁾ 多聞法，⁽³⁾ 多種善根，^(二) 是否能離四相而定。

(3) 印順導師《學佛三要》，p.151：

發願在生死中，⁽¹⁾ 常得見佛，⁽²⁾ 常得聞法，⁽³⁾ 「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。

(4) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.946：

菩薩有深智慧，才能不著生死，修行利他大業，圓成佛道。般若的甚深悟入，使波羅蜜的菩薩行，進入一新的領域。「般若波羅蜜法門」，從「原始般若」以來，以般若攝導六度（萬行），趣向一切智海。「般若」是著重現實人生（及天趣一分）的向上進修，以「不退轉」為重點。

⁽¹⁾ 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，⁽²⁾ 但『般若經』到底是以菩薩般若行為主的。

另參見：

(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 13〈45 聞持品〉(CBETA, T08, p. 316b4-8)：

須菩提白佛言：「世尊！是深般若波羅蜜，誰當信解者？」佛言：「若有菩薩摩訶薩，久行六波羅蜜，種善根，多親近供養諸佛，與善知識相隨，是菩薩能信解深般若波羅蜜。」

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 13〈45 聞持品〉(CBETA, T08, p. 317c8-26)：

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、禪那波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、羶提波羅蜜、尸羅波羅蜜、檀那波羅蜜，具足四念處乃至具足十八不共法。舍利弗！是善男子、善女人善根純熟故，能多利益眾生為阿耨多羅三藐三菩提。」

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 13〈45 聞持品〉(CBETA, T08, p. 315b23-26)：

菩薩摩訶薩亦如是，種善根，多供養諸佛，久行六波羅蜜，與善知識相隨，善根成就，得聞深般若波羅蜜，受持讀誦乃至正憶念、如說行。

(4) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈28 幻聽品〉(CBETA, T08, p. 276b14-19)：

辛三 諸佛攝持

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。

⁽¹⁾過去久種善根，⁽²⁾今生能戒慧雙修，⁽³⁾聽此深法能生清淨信的，即為十方如來所知所見。如來知見，即上文的護念攝受。

佛是大菩提的圓證者；菩提即智慧，菩薩即是具智慧分的，能與如來的大覺相契，所以能常在諸佛悲智的知見攝受之中。知而又見，即明是現量的真知灼見。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！

辛四 三相並寂

※法尚應捨，何況非法

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、我空、法空、空空

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；而且還沒有法相及非法相。

⁽⁻⁾⁽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，

阿難語諸大弟子及諸菩薩：「阿惟越致諸菩薩摩訶薩，能受是甚深難見、難解難知、寂滅微妙般若波羅蜜。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，不言是法非法。」

(5)《大智度論》卷 55〈28 幻人聽法品〉(CBETA, T25, p. 450, b4-17)：

阿難助答，有四種人能信受，是故大德須菩提所說，必有信受，不空說也。

一者、阿鞞跋致菩薩摩訶薩，知一切法不生不滅，不取相無所著故，是則能受。

二者、漏盡阿羅漢，漏盡故無所著，得無為最上法，所願已滿，更無所求故，常住空、無相、無作三昧，隨順般若波羅蜜故，則能信受。

三者、三種學人，正見成就，漏雖未都盡，四信力故，亦能信受。

四者、有菩薩雖未得阿鞞跋致，福利利根，智慧清淨，常隨善知識，是人亦能信受。

信受相，不言「是法非佛菩薩大弟子所說」；雖聞般若波羅蜜諸法皆畢竟空，不以愛先法故而言「非法」。

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。

^(二)⁽¹⁾執我是我見，執法非法是我所（法）見；⁽²⁾執有我有法是有見，執非法相是無見。

^(三)⁽¹⁾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』。⁽²⁾能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。

能契入離相，自能得如來的知見護念了。

在「無非法相」句下，諸譯本有「無想，無非想」二句。

二、同一空性，而所遣對象不同

悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。

⁽¹⁾有以為我相可空而法相不空的；⁽²⁾有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；⁽³⁾或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。

現在說：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，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。³⁴

這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。

眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。³⁵⁽¹⁾於眾生的自體

³⁴ 印順導師《中觀今論》，p.209：

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是調勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，…〔下略〕…

³⁵ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.249：

本頌明白指出自性的定義，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。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.188 ~ p.189：

⁽¹⁾根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

⁽²⁾ 雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。…〔中略〕…

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。…〔中略〕…佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。

此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.380 ~ p.382：

一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者，⁽¹⁾ 也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。⁽²⁾ 也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。

性空論者與他們根本不同。⁽¹⁾ 眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。^{(2)[A]} 由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。^[B] 一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。

這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來⁽¹⁾ 世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；⁽²⁾ 所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。⁽¹⁾ 五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。⁽²⁾ 所以影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。

佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊：二者不能相調和。

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(4) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

⁽¹⁾ 但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。⁽²⁾ 眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過⁽¹⁾ 根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。⁽²⁾ 雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成一性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成一性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，⁽¹⁾ 不待它的自成一性，是從橫的（空間化）方面說明；⁽²⁾ 非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；⁽³⁾ 而實在性，即豎入（直觀）法體的說

轉，執有主宰的存在自體，即我執；⁽²⁾於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；⁽³⁾如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。

所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。

^(一)佛為弟子說法，多說眾生由五眾和合成；此五眾，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。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。

^(二)佛滅後，⁽¹⁾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⁾而^(A)或者又撥無我法的緣起，^(B)或取執空性為實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！

所以，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。

三、一道解脫門（三乘共空）

不要以為這是大乘不共妙門！這是如來的一道解脫門，³⁶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！

筏是竹筏，交通不便或水淺的地方，竹筏可用作交通工具。利用竹筏，即能由此岸到彼岸。到了彼岸，竹筏當然捨去了，誰還把他帶著走！

眾生在生死海中，受種種苦迫，^(一)佛為了濟度他們，說種種法門，⁽¹⁾以法有除我執，³⁷

明。

而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(5) 印順導師《中觀今論》p.156：

我們的認識，⁽¹⁾根識——感覺是依根而別別了知的，如眼見它的色相、形態，身觸它的堅軟冷暖，耳聽它的音聲等；是直見現前的，是僅見外表的，是各別的。⁽²⁾在意識中，才獲得一整體的，有內容的「牛」的認識，於是乎有所謂相與可相。無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是相與可相的別立。自性見就是那樣的！

(6) 印順導師《成佛之道》p.396：

如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。⁽¹⁾但根識的感官經驗上，還是月亮在動，⁽²⁾不過經意識的判定，知道是雲動而已。

³⁶ (1) 印順導師《佛法概論》，p.35 ~ p.36：

立足於《般若》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.a3：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。…〔下略〕…

³⁷ 印順導師《性空學探源》，p.67 ~ p.70：

⁽²⁾以空相破法執，使眾生得脫生死而到達無餘涅槃。^(二)⁽¹⁾當橫渡生死苦海時，需要種種法門，⁽²⁾但度過中流，必須不執法非法相，才能出離生死，誕登彼岸。

《筏喻經》，出《增一阿含》中。法與非法，有二義：

一、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」說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？

二、法指有為相，在修行中即八正道等；非法指平等空性。意思說：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？

本經約後義說。³⁸

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出一切有是緣起的存在；在這緣有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

…〔中略〕…總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：流轉則因我執法，緣法計我；還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。約緣起，則我法俱有，約自性妄執，則我法俱無。

由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

(2) 印順導師《中觀今論》，p.249～p.250：

月稱論師以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，月稱以燒車為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。但這是不很善巧妥當的！

試問：何不以拆車為喻？將輪轆等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？如依假有幻現說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依我所取的我所。約此意，所以不執我，法執——我所也就起不了。不執我法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。

³⁸ (1) 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』(15.020)。「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。

從這引阿含教的非法非非法來說，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

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？」

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。

- (2) 印順導師《佛法是救世之光》〈中道之佛教〉，p.154 ~ p.155：

法法是從緣起，法法自性空，八正道的行為，當然也不能例外。那麼，這中道的行為，怎樣與緣起空義相合呢？要知道這「修行」，也還是因緣和合而成的；《中阿含》卷二的《七車喻經》說得好：波斯匿王從舍衛城到娑羅多去，很遠的路程，竟在一天就到達了。原來他沿途設有驛站，各站預置車乘快馬，到站不必休息，換了車馬接著就走，所以迅速的就到達了。從此至彼，不是那一車那一馬獨具的功績，是車車相因，眾緣和合而成的。修行也是這樣，從發心到得果，不單靠一法可以奏功的，而是法法互相資助，互為因緣的。修行方法是眾緣所成，也就當然是本性空寂的了。

所以佛在《筏喻經》上說：「法尚應捨，何況非法」。「法」是合理的道德行為，「非法」是不道德的行為。在中道行的過程中，最初應該用道德的行為（法），去改善糾正不道德的行為（非法）。但這道德善法，也還是因緣所生法，也還是自性空寂的；假使如一般人的妄執，取相執實，那麼與性空不相應，始終不能悟證性空而獲得解脫的。所以《百論》說：先依福捨罪，次一步必依捨捨福，才能得入無相。

《雜阿含》卷七說：「我不見一法可取而無罪過者；我若取色（等），即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取」。罪過，是煩惱障礙的意思。只要對一法上執取實有，就是不能徹了空寂，就是障礙了解脫。可見善法功德法，也是執取不得；所以執取不得，即因為善法的本性空寂。

龍樹菩薩說：功德法如火燒紅了的金錢，雖是值錢的東西，可是千萬取不得。所以這八正道的中道行，本性還是空寂的，它與中道的理性，是相應的。理性與實踐，在空寂中融然無二了。

- (3) 《大智度論》卷 31 〈1 序品〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 295, b22-c6)：

或有利根梵志，求諸法實相，不厭老、病、死，著種種法相，為是故說法空。所謂先尼梵志，不說五眾即是實，亦不說離五眾是實。

復有強論梵志，佛答：「我法中不受有無，汝何所論？有無是戲論法，結使生處。」

及《雜阿含》中《大空經》說二種空：眾生空，法空。

《羅陀經》中說：「色眾破裂分散，令無所有。」

《椽喻經》中說：「法尚應捨，何況非法。」

《波羅延經》、《利眾經》中說：「智者於一切法不受不著，若受著法則生戲論，若無所依止則無所論。諸得道聖人於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。」

如是等三藏中，處處說法空。

如是等名為一切法空。

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。』

離一切相的般若，難信難解。^[1]上已明未來有人能信能證，^[2]以下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。

一、佛無定法可證、可說

佛問須菩提：今有兩個問題問你：一、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？二、如來成道後，大轉法輪，確有法可說嗎？

佛舉此二問，因菩薩得明心菩提，即分證無上菩提，而佛卻說：『諸相非相』；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？既可證可說，為什麼說『凡所有相皆是虛妄』？『不應取法，不應取非法』呢？

須菩提雖沒有圓證如來境界，但他是無諍行大阿羅漢，憑自己證覺無為空性的體驗，及佛說無相，比知如來聖境而回答說：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。

須菩提的回答，真是恰到好處！佛陀的現覺，沒有能證所證的差別可得，所謂『無智亦無得』。如覺有什麼為智慧所得，這那裡還是正覺！論到說法，更沒有定法可說，一切名言不得實義。

佛法雖多，不外證法與教法。³⁹無證無說，即明如來的自證化他，無不性空離相；因為性空離相，這才成佛說法呢！

但無有定法可說，決非隨便亂說。語言不得實相，但在世俗心境的習慣中，也有他的彼此、同異、是非。如東南西北，雖沒有定性，但世俗仍有一定的方向可指；假使指東話西，即是違反世間。

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。

何以證無可證，說無可說？因佛所說的及所證的法，是沒有定性可以取著的或可說的。

³⁹ 印順導師《佛法是救世之光》，p.167：

現在就「佛法是什麼」，說到我們所一定要信仰的。佛法有二大類：

一是教法——教，這由釋尊用語言文字所表達出來的一切經典，制度，說明宇宙人生真相的，以及生人生天成佛等一切教說。

一是證法——宗，此為釋尊指示吾人發心修學，如何修戒修定等實踐過程，以達解脫或成佛的目標。前者是屬於理解方面的，後者是屬於行踐方面的。

這二者，有著相互關涉不可分離的關係。

取著，約心境的能證所證說；言說，約語言的能詮所詮說。凡是心有所取，口有所說，一切都是自性空的，所以名為非法；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。

二、一切賢聖皆以無為法而有差別

佛的自證化他如此，明心菩提也如此。為了顯明這點，所以說：一切賢聖皆以無為法而有差別。⁴⁰大聖佛陀，二乘聖者，大乘菩薩，或還在修證的進程中，或已達究竟極果，這都因體悟無為法而成。

無為，即離一切戲論而都無所取的平等空性。無為離一切言說，平等一味，怎麼會有聖賢的差別？

這如廣大的虛空——空間，雖可依事物而說身內的空，屋中的空，方空、圓空，但虛空性那裡有此彼差別！虛空雖沒差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。⁴¹

這樣，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

⁴⁰「一切賢聖皆以無為法而有差別」：

- (1) 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》(CBETA, T08, p. 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》(CBETA, T08, p. 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》(CBETA, T08, p. 762c21-22)：「一切聖人皆以無為真如所顯現故。」
- (4) 笈多譯《金剛能斷般若波羅蜜經》(CBETA, T08, p. 767c9-10)：「無為法顯明聖人。」
- (5) 玄奘譯《大般若經》卷 577〈第九能斷金剛分〉(CBETA, T07, p. 981a7-8)：「以諸賢聖補特伽羅，皆是無為之所顯故。」
- (6) 義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》(CBETA, T08, p. 772b26-27)：「以諸聖者皆是無為所顯現故。」
- (7) 現存《金剛經》梵文本《Vajracchedika Prajñāparamita》：「tat kasya hetoḥ asaj skrtaprabhāvita hy aryaṇudgalaḥ」。許洋主譯：因為聖人為無為所顯現。

另參見：

- (1) 龍樹造 青目釋《中論》卷 3《中論》卷 3〈18 觀法品〉(CBETA, T30, p. 25b23-29)：佛說實相有三種：⁽¹⁾若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。⁽²⁾若生大悲發無上心，名為大乘。⁽³⁾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。」
- (2) 《大智度論》卷 33〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 302c23)：無為法中，從須陀洹至佛，悉皆了知。
- (3) 《大智度論》卷 99〈89 曇無竭品〉(CBETA, T25, p. 747a26-28)：「真佛弟子」者：⁽¹⁾得諸法實相，名為「佛」；⁽²⁾得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩，須陀洹等乃至大菩薩，是名「真佛弟子」。
- (4) 《大智度論》卷 60〈38 校量法施品〉(CBETA, T25, p. 485c7-10)：般若波羅蜜是諸法實相，⁽¹⁾正遍知名為佛；⁽²⁾小不如是大菩薩、辟支佛、阿羅漢，⁽³⁾轉不如是阿那含、斯陀含、須陀洹。

⁴¹ 印順導師《性空學探源》，p.229 ~ p.231：

其次，一談涅槃一多的問題。擇滅無為是一是多呢？如我於貪得擇滅，於瞋也得擇滅，這兩種擇滅是一是異呢？又如我對貪擇滅離繫，你也對貪擇滅離繫，兩個人的擇滅是同是異呢？在理論說明上，這都成為問題。…〔中略〕…

後代大乘以虛空為譬喻來會通一味與差別：⁽¹⁾虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空茶杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。⁽²⁾但，空的體性，是渾然同一的，不能說有差別。

⁽¹⁾擇滅如果決定只有一個，則一解脫一切解脫，依次的修證是徒勞的了。⁽²⁾擇滅如果說是眾多差別，難道直覺體驗下的涅槃性還有差別相嗎？這是困難的。大乘虛空喻的會通，就是針對這困難而發的。

施設。⁴²

辛二 校德

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。」

校量功德，在《般若經》中是隨處可見的。信解般若，必然能得大功德。這在悟解空性的聖賢，本是用不著廣說的；但為攝引初學，而怕他們誤解空義而撥無因果，所以特為層層的校量。

一、「財施」福德多

功德的殊勝，在比較中最容易表顯出來。所以，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？七寶，是金、銀、琉璃、玻璃、車渠、赤珠、瑪瑙，這是形容質的貴重。三千大千世界，是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。

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。⁴³

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。不然，實有的即不從緣起，也就沒有布施福德可說了。

⁴² 印順導師《學佛三要》，p.232：

但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

⁴³ 《大智度論》卷 93〈82 淨佛國土品〉(CBETA, T25, p. 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！…〔下略〕…

須菩提這樣的解說，還是為了聽眾。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。

二、「(般若)法施」福德更多

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。受是領受，持是憶念明記不忘。

四句偈，有人說是我等四相，有人說是末了一頌。其實，這是形容極少的意思。偈，有名為首盧迦偈的，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。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。

修學佛法，不外『聽聞正法，如理作意，法隨法行』。依此修學的次第而細別起來，或說五法行——如法華，或說六法行等，或總為十法行。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。⁴⁴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

⁴⁴ (1) 印順導師《華雨集第二冊》，p.118 ~ p.119：

聽聞、受持、親近、讀、誦、為他說、正憶念，書寫、供養、施與他人：在「親近善士」等固有方便外，增多了書寫等通俗易行的方便，這是大乘興起時，因教界書寫聖典而展開的。

^(一)『大品經』中，自(三〇)「三歎品」到(三八)「法施品」，共九品，二卷多，廣說這一系列方便的功德(12.004)。

其他初期大乘經，也有這種情形，如⁽¹⁾『大寶積經』的『不動如來會』，末品說到：「應當受持、讀誦通利，為他廣說」。並說：「或於他人有是經卷，應可詣彼而書寫之。……若於彼村求不能得，應詣鄰境，書寫、受持、讀誦通利，復為他人開示演說」(12.005)。⁽²⁾舊譯的『阿耨佛國經』，也說到供養經卷(12.006)。⁽³⁾『法華經』的^(A)「法師品」，極力讚揚聽聞、受持、書寫、供養的功德，與『般若經』相同，如說：「若有人聞妙法華經，乃至一偈一句」；「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」(12.007)。^(B)「法師功德品」說到：「受持是法華經，若讀，若誦，若解說，若書寫」，能得六根的種種功德(12.008)。天台智者大師依此「法師功德品」，立五品法師(12.009)。

等到書寫經典盛行了，對於書寫、供養(經卷)等功德，經中也就淡了下來。

^(二)讀、誦等方便，經中所說的，或多或少，後起的『無上依經』，總合為持經的十種法(行)，如說：「一者、書寫，二者、供養，三者、傳流[施他]，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」(12.010)。

十法以「書寫」為第一，可見那時的受持、讀、誦，可依書寫的經典，不一定非從人口受不可了。所以『大智度論』說：「若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞」(12.011)。依經文而了解義趣，也就等於從人受學了。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.522 ~ p.523：

佛法的修學，從聽聞而來，所以稱弟子為「多聞聖弟子」，稱為「聲聞」。論到法的修學，就是：「親近善友，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」——四預流支。除去親近善友，就是聞、思、修的三慧次第。說得詳盡一些，如『增支部』所說(64.012)：

傾聽·持法·觀義·法隨法行

多聞·能持，言能通利·以意觀察·以見善通達

聽法·受持法·觀察法義·法隨法行·語言成就·教示開導

以意觀察——觀義，就是如理思惟。以見善通達，是法隨法行。在聞與思間，加上持法，是聽了能憶持不忘。言善通利，是流利的諷誦文句，也就是語言成就。教示開導，是為了利他而說法。綜括法義修習的過程，不過六項。

自從聖典的書寫流行，法義的學習，也增加了項目。經大乘的『般若經』的倡導，一般大乘經都說寫經的功德，瑜伽家綜合『般若經』所說的為十事，名「十種法行」，如『辯中邊論』卷下（大正三一·四七四中）說：

「於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習」。

(一)⁽¹⁾書寫，是寫經。⁽²⁾供養，是將寫成的經卷，供在高處，而用香、華等莊嚴來供養。⁽³⁾施他，是將經卷布施給別人。⁽⁴⁾自披讀，是依照經本來讀。這四事，都因書寫的興起而成立。

(二)⁽¹⁾本來只是諦聽、受持、諷誦；諷誦是為了文句的流利熟習（即言能通利），⁽²⁾現在列在為他演說以下，也就有了為他諷誦的意義。

『般若經』對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給以非常高的稱歎，書寫的經卷與讀誦，也就神秘化了。

(3) 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.327 ~ p.328：

佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。「修」也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。思慧，又要從「聞」所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若從經中聞』。

聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』。

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：⁽¹⁾現證慧是實相般若，是勝義般若。⁽²⁾修、思慧是觀照般若。⁽³⁾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。

(4) 印順導師《學佛三要》，p.182 ~ p.183：

在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善知識的開導，次第修習聞、思、修。

大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。

可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然，慧學的最高目標，是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。

(5) 印順導師《華雨集第一冊》，p.60 ~ p.61：

我們對於義理之了解，聽與閱讀的幫助固然很大，但是講說的幫助則更大。所以聞、思、修慧，在古代叫做『十法行』。

除了自己聽聞、讀誦、修持之外，還包括了『為他說』，這不但是利益他人，也是增長聞慧的，以世俗的話來說，即是教學相長。一方面是行布施，一方面也是為自己增長知見。

(6) 印順導師《華雨香雲》，p.313 ~ p.314：

從修學佛法來說，十法行的前八行，都是成就聞慧的方便。從古代的佛弟子來說，「經師」、「律師」、「論師」的一分，都適合這一定義。我們不能說，這些都是不能學發菩提心行的。

於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。

^[1]七寶等財施，固然能予人們以物質的滿足，但它是暫時的；^[2]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，由此而可得徹底的安樂，所以非財施可及！

三、「般若」為一切善法的根源

^[1]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。《般若經》說：般若為諸佛母。^[2]如進一層說：佛說的十二部經，修學的三乘賢聖，也沒有不是從般若法門出生的。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。般若為一切善法的根源！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。

諸佛，是佛；阿耨多羅三藐三菩提，是佛所得法。佛與佛所得的法，合名佛法。佛說：所說的佛法，即是非佛法。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

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

就是獻身心於翻譯工作，如玄奘等；從事於大藏經錄的審訂，如道安、道宣、智昇等；編錄僧傳，如僧祐、道宣等；為聖典的辭句作音訓，如玄應等。這些，都還是功德難量，何況是考稽佛書而研究義理呢！

行』。

明心菩提所證的諸相非相，是三乘所共入的。上文說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』；《十地經》也說二乘能得此無分別法性，所以再引聲聞的自證來證成。

《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。《法華經》以此平等大慧為一乘的根柢，所以也說：除去增上慢人，真阿羅漢是決會信受的。所以《般若經》說：二乘的智與斷，都是菩薩無生法忍。⁴⁵

這是以聲聞例證菩薩聖境，也即密化聲聞回心大乘。

一、初果

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。

⁽¹⁾ 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，所以名為須陀洹。⁽²⁾ 但依本經，應這樣說：契入「法流」，即悟入平等法性，所以名為須陀洹——入流。

⁽¹⁾ 然而契入法性流，是約世俗說；⁽²⁾ 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！

須陀洹是聲聞乘的初果，斷除三結即一切見所斷惑，初得法眼淨而得法身；經七番生死，必入涅槃。⁴⁶

⁴⁵ 印順導師《成佛之道·大乘不共法（增註本）》，p.364：

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的(5.076)。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』(5.077)。

但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

雖說同證無分別法性，也有些不同。聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

⁴⁶ 印順導師《佛法概論》，p.259 ~ p.261：

次第證果 賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨，僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的解脫。正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。在家出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟，超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。

學者的進修實證，略分四級：(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」。雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，調身見、戒取、疑，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」（雜含卷三·六一經）。三結是繫縛生死煩惱中最重要的：⁽¹⁾ 身見即我見，

二、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？須菩提也說不會的。因為，斯陀含的意義是一往來——簡稱一來。證得二果的聖者，斷欲界修所斷惑六品，還有下三品，還須一往天上、一來人間受生，方得究竟。

但在聖者的現覺中，沒有數量可說，沒有動相可說，那裡會想到此來彼去？聖者通達我法畢竟空，所以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。

三、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？阿那含，是不來的意思。斷五下分結⁴⁷，即欲界的修惑斷淨，不再來欲界受生，所以名為阿那含——不來。須菩提回答說：也不會的。

因為，沒有真實的不來者，是我空；沒有真實的不來法，是法空。阿那含深入法性，不但不著來相，也不著不來相。

⁽¹⁾一般以為來去是動的，沒有來去，那即是不來（不去）的靜止了。⁽²⁾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。

四、四果

由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闍陀說：「不復見我，唯見正法」（雜含卷一〇・二六二經）。⁽²⁾戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取，去作不合理的宗教邪行。⁽³⁾疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！依此進修，經(二)、斯陀含——一來，(三)、阿那含——不還，到究竟解脫的(四)、阿羅漢。阿羅漢，是生死的解脫者——無生；煩惱賊的淨盡者——殺賊；值得供養尊敬的聖者——應供。

如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（雜含卷五・一〇五經）。此慢，或稱為「慢類」。這是雖因無我智力，不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死。這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨繫陀伽。年齡極老的如須跋陀羅，一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的。但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。證果的情形不一，大抵基於根性利鈍，及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。

這是人人可得的，但如心有所著，有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

⁴⁷【五下分結】指繫縛有情於欲界的五種煩惱。所謂下分，即下界，相對於色、無色的上界，而指欲界。具名五順下分結，略稱五下結或五下。《俱舍論》卷二十一云（大正 29・108c）：

「何等為五？謂有身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋恚。何緣此五名順下分？此五順益下分界故，謂唯欲界得下分名。此五於彼能為順益，由後二種不能超欲界，設有能超由前三還下，如守獄卒防邏人故。」

(1)貪結：指貪欲的煩惱；(2)瞋結：指瞋恚的煩惱；(3)身見結：指我見的煩惱；(4)戒取結：指取執非理無道邪戒的煩惱；(5)疑結：指懷疑諦理的煩惱。其中，欲貪、瞋恚二結如守獄卒，令愚夫異生禁錮於欲界的牢獄中。若有異生以不淨觀破欲貪，又以慈悲觀破瞋恚，而生於初靜慮乃至有頂，則身見、戒禁取見、疑之三結如巡邏者，還將執彼復置於欲界。故欲界繫的煩惱雖多，仍偏立此五結為順下分結。（中華佛教百科全書）

(一) 無生

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。阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結，即上界的修所斷惑，得究竟解脫，名為阿羅漢。^[1]約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。^[2]約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。^[3]約他的智德說：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。

^[1]凡夫為惑業所拘縛，流轉於生死中。^[2]初二三果的聖者，還不免隨惑潤業，而說他還有幾番生死。^[3]到阿羅漢，這才惑業乾枯，入於無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。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。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！所以，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！

(二) 無諍

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！

梵語阿蘭那，即無諍。三昧，即繫心一境的正定。無諍三昧，^[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]如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！⁴⁸

⁴⁸ (1) 印順導師《華雨集第四冊》，p.56：

^[1]慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；

^[2]偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.134 ~ p.135：

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。

一、自他互易觀：…〔中略〕…這與儒家的怨道一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

二、親怨平等觀：…〔中略〕…以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。

慈悲，應長養他，擴充他；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。

(3) 印順導師《空之探究》，p.26 ~ p.27：

^[1]依一般經文所說，四無量心是世間定法，是有漏，是俗定。^[2]然在佛法初期，慈，悲，喜，捨四定，顯然的曾淨化而提升為解脫道，甘露門；…〔中略〕…

五、小結

⁽¹⁾ 這一章，四番問答，須菩提多隨順空義說。⁽²⁾ 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

壬一 得無生忍

※隨順世俗而說「得無生忍」

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』。

前依聲聞的證境說，此下約得道的菩薩說。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。

據說：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，才知是預備歡迎然燈佛的。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，散向然燈佛。進城的必經道上，有一窪污水，他就伏在地上，散開自己的頭髮，掩蓋汙泥，讓佛踏過。佛知他的信證法性，得無生忍，所以就替他授記：未來世中當得作佛，名釋迦牟尼。⁴⁹

…〔中略〕…無量心解脫，包含了⁽¹⁾適應世俗，⁽²⁾佛法不共二類。

⁽¹⁾ 一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。⁽²⁾ 但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

⁴⁹ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.945 ~ p.946：

大乘佛法，是「佛涅槃後，佛弟子心中的永恆懷念」所引發出來的。懷念，傾向於理想化，成為理想的、超越的佛陀，與聲聞弟子間的差距，也漸漸的大了。佛是長時期修行所成的，所以釋尊過去生中的「本生」，就不斷的流傳出來。四波羅蜜、六波羅蜜、十波羅蜜——菩薩行，就是從「本生」歸納得來的，這都是部派佛教的發展成果。

在長期修行中，然燈佛為菩薩授記，是佛教界所共傳的，為佛法而傾向大乘佛法的關鍵問題。然燈佛授記，菩薩「入決定」，「得不退轉」，「得（無生）忍」(99.001)。菩薩有深智慧，才能不著生死，修行利他大業，圓成佛道。般若的甚深悟入，使波羅蜜的菩薩行，進入一新的領域。…〔中略〕…

或者以為釋迦——因地——當時在然燈佛處，得了什麼大法，像「別傳」，「秘授」之類，所以舉此問須菩提。須菩提深見法性，所以說實無所得。⁽¹⁾得無生忍，但是隨世俗說；⁽²⁾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』。如以為有法可傳可得，那便落於魔道，而不是證於聖性了。

壬二 嚴淨佛土

※隨世俗而說「嚴淨佛土」

『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！』

一、佛土必有眾會莊嚴

得無生法忍的菩薩事業，有二：一、莊嚴佛土，二、成就眾生。

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。有能得二乘果的，即以出世解脫去成就他。能發菩提心而成佛的，即以大乘的自利利他去成就他。世間是不平等的，醜惡的，苦痛的，如何⁽¹⁾化濁惡的世界為清淨，⁽²⁾轉苦痛的人生為解

部派佛教傳出的理想的佛陀觀，如沒有般若證入，不過是想像的信仰而已。般若深悟的修得，然後念佛、見佛，佛的超越不思議性，得到了理悟的根據。部派的想像，不再是信仰，而成為大乘法的佛陀。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.585 ~ p.586：

『佛本起因緣』——佛傳，是依於「律藏」，經補充而集成的。『六度集』與『佛本起』，成為部派佛教到大乘佛教的中介。這是部派佛教所集出，卻含有新的內容。

在『佛本起』中，釋尊過去世，為然燈佛所授記，當來成釋迦牟尼佛。這是各部「律藏」所沒有的，『四分律』卻例外(73.011)。

說一切有部，也有然燈佛授記的傳說（是一切部派所公認的），卻沒有編入「三藏」，如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一八三（大正二七·九一六中）說：

「然燈佛本事，當云何通？……答：此不必須通，所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然不然」。

然燈佛授記，是傳說（屬於「雜藏」），是不必盡然的。與說一切有部有關的佛傳，如『眾許摩訶帝經』、『佛說普曜經』等，也就沒有編入然燈佛授記的事。

然在大眾部，分別說系中，然燈佛授記，對於釋尊的歷劫修行，是一關鍵性大事。因為確認然燈佛授記時，菩薩「得無生法忍」，然後「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣、隨意能往」(73.012)；大菩薩的神通示現，普度眾生，都有了理論的根據。菩薩的種種本生，分別前後，才有發心、修行，不退轉（得無生忍）、菩薩最後身的行位安立；有「從一地至一地」的「十地」說的成立(73.013)。… [中略] …

佛傳，可能經過再補充，但這是部派佛教，主要是大眾部與分別說部的新內容，引發了「大乘佛法」的開展。

脫，這是菩薩的唯一事業。

濁惡世界的淨化，即莊嚴佛土，這以願力為本。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。有以為一人成佛，世界即成清淨，這多少有點誤解的。

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。同行同願的菩薩，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。

沒有眾會莊嚴的佛土，不過是思辨的戲論！

二、「無莊嚴為莊嚴；普莊嚴」，皆性空的淨願善行所成（心淨則國土淨）

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。《般若經》說無莊嚴為莊嚴；《華嚴經》說普莊嚴，⁵⁰都是由於性空慧的徹悟法性，

⁵⁰（1）印順導師《華雨香雲》，p.169～p.174：

一、住：…〔中略〕…菩提是不礙性空的緣起法，分析他內在的質素，有見空理、憫眾苦、願求佛果三義。大乘法之特色，是一切法趣空，所以住菩提心與善住性空相融合。到極端，流出菩提本有的真常論。其實，性空是常住；緣起是如幻的生滅，只可說相續中的安定，不能說發心與修行一切都是真常的。文殊菩薩之特色，在勸發菩提心，智證性空理，所以也可說住是文殊學的核心。

二、普：…〔中略〕…這實在是本經的心要。

⁽¹⁾菩薩發心，為了普見一切佛，普聞一切法，普度一切眾生，普莊嚴一切國土……；在菩薩所行的法門中，一切都廣大到其大無外。⁽²⁾同時，世界是不知邊際，時間是無有始終，眾生是沒有數量，這一切是無限的無限。這緣起事實的無限，與菩薩心行的無限，統一在一普字上。

普是什麼？^(一)是一切法的類性（法界），又是一切法的統一。^(二)它不是假定一至大者高高在上，也不是分析出至小者深深在內。^(三)它是隨便在那一點，⁽¹⁾觀察它向外的延擴，延擴到無限的無限，達到無限大。⁽²⁾也向內觀察它的含容，含容到無限的無限，達到無限小。⁽³⁾把這綜合起來，達到^(A)外延與內含的一致；^(B)無限大與無限小的一致；^(C)構成佛與眾生、依報與正報、大與小、內與外的相攝相入，成為著名的華嚴玄境（一切即一，一即一切）。

這普門境界，可以提高人類的理想，有無限的哲學，就應有無限的人生觀。把自己沒入無限的生命中，憧憬無限的存在，無限的真、美、善，為無限的前進努力。無限圓滿的信仰者，必有無限的精神，善財就是一個榜樣。很可惜！一般圓融論者，早已遺忘這圓滿的第一義了！

從本經去看，普之所以為普，不論在理論上，在行證上，原理在一切空。空是遍一切一味的，空才能空靈無礙。善財的進入普賢道場，不是因為文殊智的證人嗎？但文殊是引發者，普法界的實踐開顯者，是普賢，所以普是普賢學的核心。

三、幻：…〔中略〕…佛的真實是畢竟空寂，一切不可說；如幻如夢的影現，是清淨妙法身。佛的真實，是幻空的不可見、不可說；可見可說是幻現。幻是一切法的真相，佛是創說者，也是圓滿的體現者；他的一切大用，就是隨機幻現。所以幻的現實，可以作為佛的核心。

這像安住不動，是豎窮三際的文殊信智；普入無礙，是橫遍十方的普賢行願；幻化現實，是深徹諸法的釋迦體用了！

四、莊嚴：住、普、幻三者的融化，成為一大莊嚴，表徵大乘佛教的特色。所以本經也就稱為《華嚴經》。本經所載的地方，不論是山林、園苑、樓閣、城邑，甚至虛空；所記的人，也不論是童子、童女、長者、優婆夷。除非簡略不說，說就一律是非常莊嚴的。聲聞佛教中，有清涼、

淨願善行所成。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！

質樸、寬大、堅實，卻少有微妙莊嚴。但大乘，就是聲聞教中的佛菩薩，也就相好端嚴了！所以說，莊嚴是大乘精神的特徵。

本經所說的莊嚴，像音樂、光明、珍寶、香、華、影像、寶玉像與網、帳、拂、蓋、幢、幡……，處處可見，把一切的一切莊嚴了。這藝術的美，我們要用藝術的眼光去品鑒它。這美化的意境，可以要求它在人間實現，卻不能愚昧的固執。同時經中的描寫，要把它當成一種表象的符號，了解它更深刻的本意。

本經所說的莊嚴，我覺得在眾生界（人）與無情的自然界，心與色（物），幻現與空實，智見與德行上，都表達了和諧、平等、清淨與尊貴。

他不像中國的重自然美，西洋的重人物美，各流一端，而是自然與人類的合一。他描寫山、林、園、池，更描寫人類的相好；燦爛而熱鬧的莊嚴，在清淨的恬澹中。常人理想中神世界的壯美，現在把它描寫為人間佛菩薩的世界。

它重重涉入的纖巧，卻又廣大崇高的宏偉。他不是直望平面的，不是鳥瞰的，更不是著眼在一隅。它是自己站在宇宙中心，團團的看到一切，可說是立體的。從地面一直寫到雲空；從此地一直普遍到十方，使人覺得面面充實，事事平等。

他用珍奇、偉大、高廣，表現它的尊貴氣魄，尊貴不是少數人的專有物，是人類的健美，自然的瑰奇，意志的強毅，德業的光輝！厭世者的貧乏，在這裡是自慚形穢了（智德的和諧等，經中明白的表現，可以類知）！

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1035 ~ p.1036：

⁽¹⁾「般若法門」、「文殊法門」，重於菩薩行的向上悟入平等。⁽²⁾「華嚴法門」重於佛德，所以表現為平等不二中，一切的相即相入。

這到底是隨機所見的施設，而佛與佛土的真義，如『大方廣佛華嚴經』卷一三（大正一〇·六八下）說：

「文殊法常爾，法王唯一法，一切無礙人，一道出生死。一切諸佛身，唯是一法身，一心一智慧，力無畏亦然。如本趣菩提，所有迴向心，得如是刹土，眾會及說法。一切諸佛刹，莊嚴悉圓滿，隨眾生行異，如是見不同。佛刹與佛身，眾會及言說，如是諸佛法，眾生莫能見」。

佛刹、佛身、眾會、言說，眾生是不能知的；與「文殊法門」的四平等相合，也與東山住部的『隨順頌』相同。

大眾部系理想的佛陀觀，是超越而不可知的，也是無所不在，無所不能，無所不知的。這一理想，在「華嚴法門」中，才完滿的表達出來。

⁽¹⁾大眾部系的思想，現存的是一鱗半爪，不可能有完整的理解。不過我以為，這是從「佛涅槃後對佛陀的永恆懷念」，經傳說，推論而存在於信仰中的。

⁽²⁾但大乘佛法，著重於行者或深或淺的體驗。⁽¹⁾重智證的「文殊法門」，一再說觀佛、見佛，是從三昧中深入而達法界一如的。⁽²⁾另有重信願的學流，如『阿彌陀經』的念佛見佛，發展為『般舟三昧經』那樣的念佛見佛。適應佛像的流行，觀佛身相，三昧成就而見佛，達到見一切佛，如夜晚的明眼人，見滿天的繁星一樣。由於隨心所見，引發了「唯心所現」的思想。菩薩們見他方佛國，佛說法等，在大乘法會中，每有這樣的敘述。⁽³⁾「華嚴法門」是綜合了而成為最圓滿的佛與佛陀觀。在華嚴法會中，佛沒有說，而是顯現於大眾之前。來參加法會的菩薩，天、龍、鬼神——「世主」們，各從自己所體見的佛與佛土等，而發表為讚歎的偈頌（『入法界品』也是這樣）。這表示了，大乘的佛陀觀，不僅是信仰的，推論的，而也是從體驗來的。這不同於大眾系，卻可說完成了大眾部以來的佛與佛國說。

所以，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。

眾生的三毒熏心，迷執此穢惡苦迫的世間，以為是安樂、清淨。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。

但眾生的迷執，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。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。

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」。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。如上海，在物質方面，比較優美得多。但他並不配稱為清淨，反而被人咒詛為罪惡的淵藪。這可見莊嚴國土，要從清淨心中去開拓出來！⁵¹

三、三句論法：莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴

莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。像這一類型的三句論法，本經是頂多的。^{〔一〕}或作三諦說；或約三性釋；或約大乘揀別小乘說。^{〔二〕}今依中觀者說：

如^{〔一〕〔A〕}莊嚴佛土，是討論觀察的對象。^{〔B〕}這是緣起的，空無自性的，所以說即非莊嚴。^{〔C〕}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。

^{〔二〕}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

⁵¹ (1) 印順導師《唯識學探源》，p.32 ~ p.33：

緣起的流轉門，不出惑、業（因）、苦（果）三事。苦，是現實的器世間與有情世間。…〔中略〕…有情和器世間，都由內心主動通過身口的行為而造作一切，所以佛教的緣起論，古人曾稱之為「由心論」。它雖沒有大乘唯識學的意趣，但重心與以心為主因的傾向，卻確乎容易被人想像為唯識的。

(2) 印順導師《佛在人間》，p.343：

（一）、心色（物）平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。^{〔一〕}依眾生心識的傾向，而緣成世間；^{〔二〕}人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。…〔下略〕…

(3) 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.352：

從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。…〔下略〕…

非」，即二諦無礙的中道。所以說：「諸佛依二諦，為眾生說法」。⁵²

壬三 成法性身

※以清淨因緣，依性空而緣成清淨的大身

⁵² (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.755：

「原始般若」以來，著重自證的內容，「以法性為定量」，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；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。

『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。⁽¹⁾第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；⁽²⁾第二句約第一義說「即非」，⁽³⁾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。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.206：

佛法教化眾生使它從迷啟悟，從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。

對二諦雖有各樣的解說，然主要是使眾生從迷執境界轉入到聖覺的境界。⁽⁻⁾⁽¹⁾眾生因無明妄執，計一切法為真實有的，由此引起生死流轉。⁽²⁾要使眾生解脫，即必要了悟諸法是非實有的，悟得法性本空為勝義諦。⁽⁻⁾所以青目《中論釋》說：「⁽¹⁾世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實。⁽²⁾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」。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.446 ~ p.447：

佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等等。不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的觀智，去透視世俗的顛倒所在，才能體驗第一義。

所以，佛說法有此二諦：一是世俗的事相，一是特殊的諦理。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。

(4) 印順導師《成佛之道·大乘不共法》，p.331 ~ p.332：

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。如不可析不可入的原子，現在知道是電子集成的現象了。如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。

在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。

這一理解，是佛法所共同的。所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。

般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是『即相顯性』。

為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。

所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

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」。

這一問題，在說明菩薩的法性身。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。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，凡夫所見的，是大菩薩的化身。

佛問：如菩薩的法性生身，如須彌山王——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，即和合積聚的意義。^{〔一〕}和合積聚，即緣起無自性的，所以即是非身。^{〔二〕}非身，所以名為大身。^{〔一〕}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。^{〔二〕}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。

上面的得無生忍，莊嚴佛土，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

※顯示本經殊勝，以引人尊敬受持

『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！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」。

本經校德，一層深一層。如上用一三千大千世界的七寶布施來校量，這裡就用恆河沙數的大千世界的七寶布施來比較。

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！

^[1] 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——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。

^[2] 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！

或許有人會懷疑：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？要知道，^[一] 佛在世時，三寶以佛為主：「佛為法本」，「法從佛出」；有佛而後有法，而後有依法修行的僧伽。^[二] 佛滅後，^[1] 聲聞佛教時代，三寶以僧伽為中心：有僧即有法，即法身慧命常在，有僧而後有各處塔廟的建立。^[2] 但到大乘佛教時代，三寶已轉移為正法中心：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。⁵³

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）⁵⁴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！

⁵³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.756 ~ p.757：

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。

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」。「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」。『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）。

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」（87.007）；「於鞞波與供養業，獲廣大果」（87.008）。『金剛般若』的特性，與法藏部是非常接近的。

⁵⁴ 印順導師《般若經講記》，p.3：

佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的内容而論，略有三種：(1)實相般若：…〔中略〕… (2)觀照般若：…〔中略〕… (3)文字般若：…〔下略〕…