諦觀全集詮釋三

天中論頌講記

釋註者／演培法師



ISBN 957-665-026-7(精) N.T.$360元 EC015

Published and Printed in Taipei Taiwan R.O.C.

諦觀全集論釋三

入中論頌講記

釋註者／演培法師

入中論頌講記

諦觀全集
E 0016
論釋 3

釋註者：演培法師

定　價：平裝320元・精裝360元

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬

出版者：天華出版事業股份有限公司

地　址：地址：台北市士林區忠誠路2段168號1-2樓
1-2F., 168 Sec. 2 Chungcheng Shihlin Taipei 11126 R.O.C.

電　話：電話：(02)873-6629 (八線)

傳　眞：傳眞：886-2-8736709

印刷者：電話不通時，請撥查號台

行政院新聞局版臺業字第1679號

民國78年3月初版・81年3月三刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.

2nd Fl, 47 Tien Mu E. Rd., Shih Lin Dist, Taipei Taiwan R.O.C.

TEL：886-2-8736629　　FAX：886-2-8736709

ISBN 957-665-026-7 N.T.$360元(精)・957-665-027-5 N.T.$320元(平)

爲尊重作者出版者・未經許可請勿翻印

調價恕不另通故・未滿三〇〇元者另加掛號費十四元

電話更改或不通時，請撥查號臺：104(北市)或105(外縣市)

自序

佛法有空有之說，這是誰都知道的，但空有是否無礙，就成爲一大問題。在論究這問題時，不但大乘學派說是無礙的，就是小乘學派亦說無礙的。既然如此，照道理說，在學派間，對這空有，應該沒有諍論。可是事實，佛教學者對這論題，一直喋喋不休的在諍辯，而且始終沒有得到一個美滿的結論，不用說，這問題是還繼續存在的。

問題所以不得解決，不是空有本身有什麼矛盾，而是學者對它的解說不同，於是問題愈來愈複雜。結果怎樣？只有走上你說你的，我說我的一途，誰都認爲自己的說法是對的。其實，調和空有，說明無礙，這是很難做得恰到好處的。因這問題太過甚深，如對空有眞義，沒有正確了解，是無法顯其無礙交融的！

可是空有這個問題，是佛法的重要問題，儘管說有諍論，或說根本無諍，我們仍得本於諸大論師的論說，以透視這問題，期對這問題求得一合理答案。首先我要說的：

空是佛法的特質，亦是佛法與世法不同的根本所在。世間一般學者，不論談何問題，總是在「有」中打滾，亦卽說諸法是有的。可是佛教學者，雖亦有多派別，但是每一學派，沒有不說空的，所以空是佛教學者所共說的，不是中觀宗的一家之言。

空，固爲佛教各派所共說，但說得徹底不徹底，是就有大探究餘地。有說我空法有，空有是不相融的；有說一切法空，是佛的方便說；有說此是無自性空，而彼並不是空的。從表面看來，都是在說空，若嚴格的說，這些都未眞正了解空義，亦卽是空得不徹底的！

空宗說空，是明緣起卽性空的，雖明性空而不礙緣起的。所以空宗說空的特點，在於說明性空卽緣起，緣起卽性空，空有是相互交融的。如問一切法爲什麼是空的？卽因一切法是緣起的；若問一切法爲什麼是緣起，卽不能顯示諸法空，如果不是無自性空，卽不能顯示諸法從緣而起，二者是相關相成不是隔別的。

性空不礙緣起，緣起不礙性空的現空交融的正見，確是甚深而難以理解的。不特不是世間學者及小乘學派中的各派行人所能明白，卽大乘學派中亦有一些學者無法洞

達。原因就是他們有個錯誤的觀念，以爲空是沒有的，正因爲把空看成沒有，所以信受了空，就無法理解緣起，信受了緣起，就無法理解空，其實空是不礙緣起顯現的，緣起是不礙空無所有的，而且唯有緣起才是性空，沒有緣起性空卽不得成，同樣有性空才有緣起，沒有性空緣起亦不得成。

如上所說，可知性空與緣起，是相依相成不容有所偏廢的。所以信解一切法空，必須信解得很正確，假定信解得不正確，一定會走到錯誤的路上去！怎樣才是信解正確，就是要理解到空是緣起的空，不但不破壞一切，而且要成立一切。所以性空者所說的空，絕對不破壞緣起，假定是破壞緣起，那就不是性空者所說的空，亦卽未能眞正理解到空，而是撥無一切的惡趣空，亦是否定因果的斷滅空，爲性空者所絕對破斥，不容其存在以毒害人類思想的。

從緣起所開顯的性空，是卽無自性義，可是執著實有的學者，不了解無自性不是沒有作用，乃錯誤的把無自性看成是無法；不了解有法就是緣起性空，乃錯誤的把有法看成有自性。就他們誤解無自性爲無法，不能建立因果這方面來說，自不免要墮於斷見；就他們誤解有法就是有自性，不能理解性空這方面來說，自不免要落於常見。

一個思想落在斷常兩邊的人，對於空宗所說性空緣起的中道正見，不特不會有明確的認識，連少許了解亦不可能！

本頌的作者月稱論師，爲祛除佛法行者的誤解，對有自性與有法，無自性與無法的不同處，作一嚴格的分別：無法是空無所有的，如龜毛兎角一樣，無自性不是一無所有，是卽指有法而言；但有法並非就是有自性，是說因果緣起法有，亦卽是指空無自性而言。對這四者的界限分別清楚，就可了解空宗所說的性空，不是一般所說的斷滅！實有者不明這個差別，這才誤以無自性爲無法，性空爲斷見，誤以有法爲有自性，不是如幻如化的緣起因果。

最能融會空有發揮諸法無自性空深義的，當以聖龍樹爲第一人，這從他抉擇勝義空性的中觀論中，可以得到極大的證明。但中觀論的內容異常深奧，不是一般淺智者所能窺其底蘊。月稱論師有鑒於此，爲了顯揚聖龍樹的性空義，爲使一般愛好空義者，得以無礙的入於中論之門，特著入中論以爲學者的一臂助力。

聖龍樹的中觀論，站在大乘性空爲本的立場，與聲聞學者熱烈展開辯詰論難，認爲一般聲聞學者，根本不解佛說空義，以確立性空爲本空有無礙的不拔之基。所以中

觀論，是以小乘學派爲破斥的對象，因爲那時正是小乘學派思想最爲紛歧的時代！

可是到了月稱論師的時代，正是唯識思想最爲發皇的時代，論師不但在那爛陀寺，與唯識學者展開多次的論辯，在入中論中亦以唯識思想爲主要破斥的對象。如阿賴耶識、自證分、心外無境等，都是唯識學的重要思想。但月稱論師在入中論中，却不客氣的一一給予無情的痛擊，使之沒有立脚餘地！

入中論首由印度傳入我國西陲的西藏，在西藏成爲空宗的權威論典，但正式傳入我國內地，則是在中日戰爭期間，由法尊論師依西藏文譯成，並由印順論師爲之潤文。

民國五十年，我在福嚴精舍，爲學生講說此論的頌文，隨講隨記，得三十萬言，並於五十一年八月初版流通。一般以爲空易說明，殊不知空義甚深，是很不容易講的，所以我在講時，力求淺顯通俗，希諸見聞者都能明白。但因空義畢竟太深，不論怎樣講得通俗，總難做到大衆化，這是我所感到的最大遺憾！

去年回返自由祖國，中華學術院「中華大典」宗教類佛學部門主編人周邦道居士，要我選兩本已出版的作品，俾便編入「中華大典」，於是我就選定「解深密經語體

釋」與「入中論頌講記」兩種。前者是代表有的思想，後者是代表空的思想，爲佛法的空有二大車軌。期諸發揚佛教文化者，循著這二大車軌，來促進中華文化的復興，來適應世界文化的潮流，進而以我國文化領導世界文化，實現世界大同！

民國五十九年六月二十五日演培序於星洲靈峰般若講堂

目　次

自序……一—七
懸論……一—一九
一　本論作者的簡介……一
二　本論論題的略釋……八
三　本論內容的概說……一〇
四　略談中觀的學派……一三
正釋……二〇—六〇

入中論頌講記

懸論

一　本論作者的簡介

本論的作者，是月稱論師。論師是南印度娑曼陀地方的人氏。這個地方，相傳是大天的化區，卽當今印度的海克拉巴。依印度的佛教歷史考察，我們知道該地在當時，大小乘佛法都是最極隆盛的。由於月稱論師的智慧高超，聰明過人，所以在他出家後研究佛法，特別是研究龍樹的中觀學，有獨特的心得，且能將自己的特見發揮出來，這確是難能可貴的。因爲當時弘揚中觀正見的，有著各種不同的派別，而且彼此之間論難不已。月稱能本龍樹的正見，揮起智慧的利刃，斬斷各種的葛藤，顯出龍樹的眞義，所以諸師皆爲其所伏。不但如此，我國玄奘三藏去印求法時，正是他在那爛陀

寺，擔任中觀學的教授。那爛陀寺在當時印度，眞可說是佛教的最高學府，各宗各派學者，都在裡面講學，諸方求正法者，亦都來此受學。可是，中觀唯識的思想，向來是有衝突的，所以兩宗學者，往往爲了某個論題，發生激烈的諍論。月稱論師既在那爛陀寺任中觀學的教授，所以曾與宗於唯識的學者，展開多次的論辯，而每一次的論辯結果，都是月稱得到最後勝利，因而龍樹中觀學，得以大興於世。

講到這裏，我們應稍知印度大乘佛教，不像中國有八宗之多，只有宗於瑜伽的唯識宗與宗於中觀的性空宗，前者以無著世親爲創說的宗主，後者以龍樹提婆爲創說的宗主。就時間分別：龍樹創立空宗於前，無著唱說有宗於後。龍樹的中觀宗，初成立的時候，雖震動教界，但龍樹以後，就漸漸衰微，因爲空義甚深，不是鈍根小智的人，所能得其眞義，如不善解其空，反而有所自害，所以很多對空生畏的人，不敢學習諸法空的教義。應時代與學者的要求，無著世親乘時而興，高唱諸法唯識的道理，一時唯識學在教界勃起，學者紛紛投入唯識的陣營，修學唯識與弘傳唯識，以致唯識思想，瀰漫整個教界，甚至代表了當時整個的大乘佛法。

不過與世親同時代的，中觀宗中有僧護論師，其後又有佛護與清辨二師，同時出

而弘傳龍樹的中觀學，中觀學由於幾個大論師的出而弘傳，於是就又漸漸的復興起來，一時發心來學中觀的亦漸衆多。我們可以說：由蓮花戒到月稱論師這一階段，印度佛教又成爲中觀發皇的時代，唯識在中觀學者群起破斥下，逐漸削去其在教界的權威，而中觀的法幢，得以再度高樹起來。

龍樹的中觀學，最能契合佛陀的空義，可謂無有疑義。但中觀學派與非中觀學派，應從什麼地方分別，我們不得不略論說論。佛陀說法，要不外於以世俗與勝義的二諦爲中心，中論所謂『諸佛以二諦，爲衆生說法』，就是此意。在勝義諦中，是不是以畢竟空爲究竟了義，就可判別出是不是中觀派。說明白點：於勝義諦中主張畢竟空爲究竟了義的，卽是中觀派；於勝義諦中否認畢竟空爲究竟了義的，卽非中觀派。講空，本是佛教各宗派所共的，可說沒有那宗那派不講空的，但所說空是不是徹底，其中大有出入。我們常說，不要以爲說空就是空宗，要看他在說空後，會不會露出有的痕跡來，假定露出有的痕跡來，是卽顯示其不是眞正的在說空。在佛法中，爲我們闢出一條畢竟空寂的大路來的，唯有龍樹菩薩。月稱踏著龍樹的空王大路，抉擇中論的要義，發揚龍樹的正見，所以特造此入中論。

據有學者這樣說：宗喀巴大師，初學中觀學，對龍樹的正見，未能盡爲通達，於是想去印度追求，乃先到洛卡地方，就虛空幢大師，取決自己行止。虛空幢，是修金剛手本尊而得成就的大師。金剛手菩薩指示宗喀巴說：你如去印度，是可做大菩提寺的上座的，不過你的弟子，都還是加行位上的菩薩，受不了印度熱浪的襲擊，恐怕多要死亡，未免太爲可惜！如在西藏，是亦可以獲得中觀正見的，因爲月稱論師，是上方世界的補處菩薩，他來這個世界示現，就是願弘中觀正見的，你如誠意的向他祈求，必能獲得他的攝受。宗喀巴得到這個指示，就依所指示的修習，果在洛卡證得了中觀正見。所以在西藏，不特黃教派宗於月稱見，就是其他學派，亦自認爲以月稱見爲宗。

月稱見既被學者認爲是中觀正見，他與一般中觀學者思想，究有一些什麼不同？印順論師說：月稱與衆不同的思想，約有八種：

一、阿賴耶非有：阿賴耶是唯識學上的中心所在，唯識學上的很多論題，都是導源於阿賴耶而來。可是月稱論師，認爲阿賴耶識，是佛陀的方便假說，根本沒有實質的阿賴耶可得，所以說阿賴耶非有。

二、自證分非有：唯識者所說心識，有相、見、自證、證自證的四分說，彼此對這並有相當的諍論。可是月稱論師，徹底的否認有自證分，因爲彼自證分，不能領受自體，以諸作用不能於自體而轉，如刀不自割等，所以心不能自緣。自證分尙不可得，證自證分當更不可得。這又是與唯識學者不同的地方。

三、世諦有外境：唯識認爲所有認識的境界，都是內自心識之所變的，根本不承認有獨立存在的客觀外境。可是月稱論師，現在承認有外境，不過不承認它有實自性。

以上三點，都是與唯識思想相左，不特月稱這樣說，就是清辨亦同意此說，在本論第六地中，有相當的破斥。

四、應成非自立：這是屬於論理學的諍論。自立，就是自立量的意思。站在唯識的立場說：不論自立，不論破他，都要運用因明的三支比量，始能完成立自破他的任務。不但唯識學者是這樣主張，就是中觀學者的清辨亦這樣的看法。可是月稱論師，認爲因明的三支比量，是一種形式邏輯，根本不能以此來建立空義。但這並不表示月稱反對因明，而只表示以因明成立空義的不可能。但別人如用因明建立自己的理論，

我們也不妨用隨量破的方法，以子之矛攻子之盾，使他理論不得成立，到了最後，自己的中道正義，就可顯現出來。自己如也同人一樣的，立量以成立空義，空義反而不能顯示，因爲靈活無滯的中道眞理，絕對不是形式邏輯所能表達得出來。龍樹大士是以隨量破的方法，建立自己所要建立的空義，月稱也是用的這種方法，當然可謂獨得龍樹的心髓了。

五、三乘有法無我：一般佛教學者，大都是說：二乘聖者只能通達人無我，不能通達法無我。可是月稱論師，獨異衆說，認爲法無我是三乘所共得的，亦卽是說，得人無我一定得法無我，如不能得法無我，反顯其亦未眞得人無我。得人無我必得法無我之說，不特契合龍樹的正見，亦復契合般若的正見。如金剛經說：『是諸衆生，若心取相，卽爲著我、人、衆生、壽者；若取法相，卽著我、人、衆生、壽者，可見是諸衆生，未能眞正的通達人無我。這一論題的肯定宣說，實是極爲重要的。

六、執實是煩惱障：依於向來所說，執我是煩惱障，執實是所知障，唯識學家固然是這樣說，就是其他學派也是這樣說。可是月稱論師，獨持與衆不同的意見，認爲

執實是煩惱障而非所知障。

七、滅法是有：滅是生滅的滅，但滅是有還是沒有，學者間亦有諍論。說滅法沒有的，是站在滅不待因的立場說的；說滅法是有的，是站在從因緣滅的立場說的。前者是一般學者的說法，後者是月稱論師的說法。月稱的意思：所謂滅，只不過是因緣的消失，並非表示法的沒有，而是顯示法由現在流於過去，充其量只是現象界的一個變化而已。因爲法滅不是沒有，所以法滅而可感果。月稱這一說法，有點近於三世有的思想，無怪有人稱爲順有部說。不過同而不同的：有部的三世有是眞實有，月稱的三世有是如幻有，此點應要分別清楚。

八、過未非有爲非無爲：過是過去，未爲未來，這過未世，是生滅法，說它不是無爲，自然不成問題，但爲什麼亦非有爲？這是須要加以說明的：所謂未來，顯示尚在未來；所謂過去，顯示已成過去。過去既已過去，自無生滅現象可言，未來既尚未來，亦無生滅現象可得，生滅相不可得，怎麼可以說爲有爲？有爲是有生滅相的。

以上所說月稱論師的八大論說，都是佛教中極爲重要的論題，值得我們予以密切的注意！因爲這些思想，不但與唯識學有著很大的出入，就在中觀自宗的學者間，也

不完全同意這些說法的，如第四至第八的五點，就不是清辨所能贊同的。本論對此都有論說，到講頌文的時候，再爲一一點出。

二　本論論題的略釋

空宗有部根本論典，就是龍樹的中論。中論與七十空性論等，都是抉擇深理的要典，所以義理湛深，很不易於了解。月稱論師本於悲心的激發，依於自己的所見，特造此論以作中論入門之助。現雖不是在講中論，但對此論如眞了解，自然也就體會中論，所以特名入中論。現依這三字的次第，略爲解說如下：

入是悟入的意思。衆生所以不能觀察諸法的眞理，以至悟入中道眞理者，病在滯執空有的二邊。現在月稱造作此論，不僅可作中論入門之助，且正確的指出一條悟入中道之理的大路，我們果能循著此論的指示，漸次深入的修學，便可悟入中道眞理，所以名入。

中是正確眞實的意思，亦卽眞理的代名詞，與一般所說的中央、中庸、中間的中，其義是不同的。如是眞理之中，佛法亦可叫做眞如、實相、如如、實際、法界等。

衆生在空有、斷常、一異、來出的二邊戲論中打轉，所以始終不能發現中道正理，因爲諸法究竟眞理，要離二邊的顚倒，才得完滿顯現的。遠離二邊的諸法眞理，本不可以用言語來形容它，現在所以用中來代表眞理，這是不得已的方便，果眞悟入眞理，中亦不可說的。中國佛法者講中，有所謂偏中、但中、圓中，有各式各樣的解說，但都不能觸到中的眞正意趣，特別是中論所說之中，我們不要把它多作別解，只說它是眞理的代名詞卽可。

論是佛典體裁的一種，向有宗經論與釋經論的兩種：釋經論是依經文解釋而加以論說的，如大智度論、十地經論等；宗經論是依某一部份經典的思想內容爲宗，而自己本其中心予以論說的，如中論、攝大乘論等。總之，論是佛弟子本其在佛法上的所見而造的，有嚴密的組織，有一貫的條理，對經義的抉擇，亦復詳細明白，若對論典研究而有所得，則對經的意趣也就易知，所以說學經亦須學論。如般若經，是勝義了義教，不說沒有智慧的讀了，不能得其要義，就是有大智慧的讀了，亦未必眞能完全領會。爲此，是就不能不求教於諸大論師。本論是屬性空般若系的論典，在佛法的論典中，可說是部很有權威的論典。研究了此論，不但能通達龍樹的中論，卽對甚深的

般若言教，亦有所契入。所以西藏佛法的學者，莫不奉本論爲最高的準則。

三　本論內容的概說

講到本論的內容，我們可以首作這樣的概說：論主造這部論，是依華嚴的十地行果與般若的畢竟空理而組織成的，在菩薩的大行中，顯示諸法的眞理，從諸法的眞理中，以明菩薩的大行，眞可說是做到了實踐與理性的統一，不同一般論典，或偏於明行，或偏於顯理，是爲本論的最大特色。

本論的特色既在行與理的一致，所以全論的內容分爲十一地，卽明菩薩從初發菩提心起，一直到最後成無上菩提止，中間所經過程，共有十大階段，每一階段，有他所修的行，有他所證的理。如初地菩薩，不特以布施爲主修行，而且亦已證得一分眞理。初地如是，十地亦然。所不同的，就是各地有其所修的主行，而所悟證的眞理地地增勝而已，最後到了佛果，所修諸波羅密固已圓滿，所證眞理亦復圓滿究竟。法華經說：『諸法實相唯佛與佛乃能究竟』。是卽表示眞能究竟證得諸法實相眞理的，唯佛與佛，至於登地以上的菩薩，只能分證而不能究竟諸法實相。

佛與登地的菩薩，同樣悟證諸法的眞理，所不同的，就是所見眞理的圓滿不圓滿：初地只見眞理的少分，二地所見眞理就多點，三地所見眞理更多點，到了佛地就圓見眞理而無所欠缺。如吾人所見的月亮：初一晚上所見的月亮是少分，初二晚上所見的月亮就大點，初三晚上所見的月亮更大點，到了十五晚上，你所見的月亮，是就圓圓滿滿的了。所見眞理的多少，與所修的菩薩行深淺有關，因此，我們講菩薩與佛的果位，不能離開實踐的中道行，離了實踐的中道行，以講菩薩與佛果，那簡直是說食數寶，毫無意義可言。

本論分爲十一地，但特別發揮如何悟入中道實相的，是第六現前地，至於其他的諸地，只是簡略的說到一點，所以研究本論，中心在第六地，亦唯第六地，最不易理解。第六地菩薩所修的是般若，般若所見的是諸法畢竟空性。如大般若經反覆論說空、無所有、不可得的深義，乃至六百卷之多。以般若的本身看，當然是以開顯空相爲最究竟，但在彌勒看來，認爲般若說的是三智、四加行、五道乃至一切修行次第，所以依此造了一部現觀莊嚴論，解釋大般若的修行次第。可是中觀學者的看法，稍爲不同，認爲當時一般衆生，對佛所示的修行次第，已經了無所疑，但以不善學空而墮偏

空，所以特別顯示空理，以糾正一般學空者的錯誤！空卽中道義，這是龍樹造中論的意趣，亦是佛說般若的意趣，所以於第六地特加發揮。

本論的組織，計爲菩薩十地及佛地，內容所說當然也就不出於此。依照他的次第，先來解說初歡喜地，亦名極喜地。菩薩行者，從世第一後心，由凡夫位而轉入聖者位的初地，其身心上有種種不可思議的歡喜，而這歡喜在有漏的世間，所從來沒有得到過的，眞是到了無法形容的地步，所以名爲極喜。地有依止與生長的兩個意思，如大地能生長萬物而又爲萬物之所依止。菩薩入眞見道，得般若智慧，以此智慧爲所依止而發生無邊功用及諸無漏功德，所以名地。約證諸法空寂性說，初地所證與佛地所證，是平等平等的，根本不可劃分，現在所以分爲十地等，不過是約修行的淺深以及所證究不究竟來說而已。

從初發菩提心，中經修菩提行，終至證菩提果，既然分爲十地果位不同，因而菩提心也就隨之有十種差別，所以每一地上都冠有菩提心三字。其實，菩提心就是菩提心，有什麼可分割爲十的？如月亮的光明，雖有大小不同，而實月亮只是一個，當知菩提心亦然。

四　略談中觀的學派

印度佛教發展到大乘佛法流行的時代，使得佛教發生空前未有的巨變，當首推龍樹大士，因聖龍樹弘揚法性空寂的深義，確有與衆不同的特點，加以其所建立的思想理論，初非一宗一派的學者所依，而爲佛教學者所共遵的，這從古德所說龍樹爲八宗共祖，可得證明。所以我人今日研究空的思想理論，或欲得到諸法空性的正見，不得不以龍樹中論爲根本所依的論典。

聖龍樹的思想理論，爲一般學者所重，其研究中觀的學者，當然也就很多。可是中論儘管是一味，由於學者見解不同，對龍樹學的研究，不免產生了派別，這從中論的註釋，舊傳有七十餘家，可以想見學者們的思想紛歧。不過有一點，在學者間還是共的，就是勝義諦中一切法空的中心思想，是其所不同甚至發生諍論的，是其他方面的觀點出入。如所知的中國三論、天臺宗等，都是發揚龍樹學的，但他們的論說，就有很大的差別；而印度的清辨、月稱論師等，對龍樹學的說明，彼此有著不同，亦是盡人皆知的歷史事實。所以龍樹下的中觀學者，分有很多的不同派別。現依古德所說略

爲分別如下：

一、就立名言邊，分爲兩大派：一、「許有外境之經部行中觀師」，如清辨論師等。許是承認的意思。卽這一派的學者，承認外境是有的。如說粉筆，這是色香味觸和合的外境，而爲吾人心識之所認識的對象。在學派思想中，經部師說有心有境，就是這一思想的具體表現。此派中觀學者，亦說有心有境。大小乘的思想，在此似乎合流，而且從表面看，中觀師好像是隨經部師走的，所以古德爲之安立一個名稱，叫做順經部行中觀師。二、「不許外境之瑜伽行中觀師」，如靜命、蓮花戒等。不許，是不承認的意思。卽這派學者，不承認心外有實境的存在，而都是心識之所變的。瑜伽是指瑜伽師地論，屬於唯識的一部大論。唯識學者研究瑜伽論，亦可名爲瑜伽師。依於唯識學的思想說，一切諸法都是唯心所現的，唯有內在的心識，沒有外在的境界。此派中觀學者，亦說境界心現，唯有內心而無外境。中觀與唯識的思想，在此似乎又大合流，而且從表面看，中觀師好像是隨瑜伽師走的，所以古德爲之安立一個名稱，叫做順瑜伽行中觀師。這兩派的成立，最大的原因，是對唯識宗的見解不同：清辨論師的思想，與唯識有所出入，爲了破斥唯識，所以於世俗名言中，承認有外在的境界

，因而成爲順經部行中觀師；靜命論師的思想，與唯識較爲接近，所以論唯識時，於世俗名言中，不承認有外境的存在，因而成爲順瑜伽行中觀師。

二、就立勝義邊，亦分兩大派：一、「現空交融之如幻派」，如靜命等。現是顯現，即所認識的一切法，換句話說，就是有；空是諸法的空寂性。一般以爲空有敵體相反，而實空有彼此相互交融，有是不離於空，空是不離有的，有是空家之有，非離空而有；空是有家之空，非離有而空，即空而有的空有不二，所以名之現空交融。心經說的『色不異空，空不異色，色即是空，空即是色』，就是此中所說現空交融的意義。如幻，幻是幻化，不眞實的意思。存在的一切法，是從緣所生的，緣生諸法，如幻如化，當體即空，沒有它的實自性可得，是爲如幻。二、「泯絕戲論之無住派」，如月稱等。泯是泯滅，戲論是世俗諦上的一切名言相。泯諸名言，絕諸戲論，使之不生，名爲無住。這一派的論說空義，較之上面更爲深刻；意謂不特一切法是不可得，即不可得亦復不可得，若有以爲有個不可得在，仍屬名言戲論。如幻派，是顯即有而空的境界；無住派，是顯畢竟空寂的境界。這兩派的思想，在中國佛教界，可說亦有。說得最具體的，無過天臺學者。天臺家說見空的有兩類人：一

是利根人，不但見空，並見不空的圓空，就是此中所說的現空交融；一是鈍根人，但見於空，不見不空的但空，當知天臺所說的但空，就是此中所說的泯絕戲論。依天臺的見解分別，泯滅戲論的但空是偏中，現空交融的圓空是圓中。

依於古德所分中觀的各派，據西藏宗喀巴大師的見解，曾作這樣的評判：名言邊所分許有外境及不許有外境的兩派，就其名稱的安立來說，固沒有什麼不可，至於說爲順經部行中觀師及順瑜伽行中觀師，似乎有所不當。因外境是有，不但清辨是這樣承認的，就是月稱也這樣承認的。雖同承認有外境，但月稱所承認的外境是無自性，而清辨所承認的外境是有自性，這是絕對不同的。主有自性有外境的清辨思想，雖同於經部說，而主有外境無自性的月稱思想，却不同於經部。這樣，如果說爲順經部行中觀師，豈非有包括不盡的過失？至不承認外境是有的靜命派，我們只要辨明其有無外境就可，不必更爲立名瑜伽行中觀師，因爲靜命的思想，不盡同於瑜伽師的。勝義邊所分如幻及無住的二派，根本就不是一種恰當的分別，因所悟證的空寂理性只是一個，所謂眞理是不二的，沒有什麼現空交融與泯絕戲論的分別，而且靜命不但宣說現

空交融，月稱亦非只云泯絕戲論，所以如幻與無住之分，是不足以爲據的。

此外，有就中觀分爲應成與自續兩派，確有顯句論所說以資證明。顯句論，是月稱論師爲釋中觀而造的一部論典。龍樹的中觀論，所破斥的對象，主要是外道與小乘，而其破斥的方法，往往運用應成與自續的兩種方法。所謂應成破，卽不建立自己的理論，直就敵方所有的主張，指出其應成什麼過失。如外道主張諸法是自生的，我們就可這樣的破斥道：諸法假定都是自生的，既然自己能生，理當生而又生，如是生生不已，應成無窮之過，是爲應成派。所謂自續破，續是立的意思，卽對外小的破斥，不唯指出其過失，就算盡了破斥的能事，必須還要建立自己正確的理論，舉事實以說明，取譬喻以證成，然後方可推翻敵者的立說。龍樹提婆後，佛護論師出，爲了廣釋龍樹的密意，對於外小的謬論，唯取應成的破斥法，所以就成應成派。佛護論師後，清辨論師出，覺得佛護破敵，唯用應成方法，不足以服敵論，乃進一步的取自續的破斥法，所以別成自續派。再後月稱論師出，探究兩派破敵的方法，覺得佛護的應成說較爲合理，清辨的自續說不甚恰當，所以在造顯句論時，就採取了佛護說而反對清辨說，認爲清辨根本不懂佛護以應成破之可破除對敵的道理，於是應成、自續兩大派

，從此確然成立。本論在這兩大派中，屬於應成派。

中觀學派既有這麼多的不同，我們究應本於何派以抉擇中觀正見？據西藏的學者說：重興西藏佛法而最有權威最有地位的宗喀巴大師，是宗於阿底峽尊者的，阿底峽尊者又是宗於佛護、月稱派的。本論既是月稱論師所造，當然以月稱見來抉擇中觀見的？這自值得吾人探究。大體說：在建立世俗名言方面，他是許有心外之境的；在引發勝義空性方面，他是宗於應成說的。關於中觀論釋，舊傳雖有七十餘家，藏傳亦有八部之多，但深得龍樹中觀論意的，不得不推月稱的中觀論釋。月稱的中觀論釋，以佛護的中觀論釋爲本，間又採取清辨的善說，而破斥其非理的地方。是以佛護、月稱二師的釋論，對中觀見的說明，最爲殊勝。本此抉擇龍樹的中觀見，就可進求諸法的空性。

吾人修學佛法，其最要的一著，在求生死解脫，爲求生死的解脫，必修無我的正觀，爲修無我的正觀，須辨了義的聖教，爲辨了義的聖教，應求善通契經的諸論師；然而於諸論師中，欲求正見契經之深義的，不得不以龍樹中觀正見爲指南。可是爲諸契經指南的龍樹中觀見，仍是甚深最甚深，不是一般人所能了達的，所以欲得龍樹中

觀的正見，不得不更求於龍樹下的中觀各派，於各派思想中，深得龍樹論意的，自當首推佛護、月稱的一派。依於月稱的學說，求見龍樹的正義，由見龍樹的正義，就可明白了義的契經，由明了義的契經，就能修習無我的正觀，由修無我的正觀，就可獲得生死的解脫，這樣層層的分析，可知生死之不易了，解脫之不易得！而於此中最要的，無過正見的抉擇。吾人對於月稱思想，如能眞有認識，正見不難獲得，是以月稱在中觀學派中，實有其崇高的地位！

正釋

甲一　序讚大悲

乙一　總讚三心

聲聞中佛能王生　諸佛復從菩薩生　大悲心與無二慧　菩提心是佛子因

佛說的經典，依古德科判，有序、正、流通的三分；論師的論典，依一般的通例，大都是先歸敬三寶，亦有唯歸敬佛寶，或唯歸敬法寶，或唯歸敬僧寶，是沒有一定的，這全看造論者的意趣如何。本論開頭的序讚大悲，等於經典的序分，亦等論前的歸敬。月稱論師所歸敬的，唯是歸敬大悲心，因大悲心是自利利他的功德之源，所有無盡功德善根，都從大悲心中流露出來的，所以特爲讚禮。此頌的總讚三心，是讚大悲心、無二慧、菩提心的三者，而這在菩薩上求下化的過程中，有其特別的重要性，如鼎三足，缺一不可。

「聲聞中佛能王生」，這是顯示二乘從佛所生。能王卽佛。因爲釋迦訓能，而王是自在義。如君主時代的一國之王，掌握著國家的大權，想要怎樣做，就可怎樣

做，不受任何的束縛，是爲自由自在義。經說：「佛爲法王，於法自在」。法卽眞理，佛是體悟眞理的聖者，於一切法通達無礙，所以稱爲法王。

爲什麼說聲聞是從能王生的？要想了解這個，先當知其定義。所謂聲聞，是約一類根性，聽聞佛陀的聲教，悟證四諦的眞理，斷除見思的煩惱，而得入於涅槃空寂者。地持論說：『從他聞聲而通達，故名聲聞』。聲聞聖者，既然出於有佛世時，又是聽聞佛的聖教，而後始得開悟入道，證知是從能王所生。假定世間沒有佛的出現，聲聞種性的行人，就不可能體悟諸法的眞理。

爲什麼說中佛是從能王生的？頌文說的中佛，就是指的緣覺。緣覺爲什麼說爲中佛？佛是覺的意思，卽覺悟到宇宙人生的眞理，凡對宇宙人生眞理有所覺悟的，都可稱佛。聲聞與緣覺，依佛法所說，都是覺悟眞理的聖哲，當然都可稱佛。不過，同是覺悟，而有淺深不同：聲聞聖者的覺悟淺，可稱小佛；大聖佛陀的覺悟深，可稱大佛；緣覺聖者的覺悟，介乎聲聞與佛的中間，所以稱爲中佛。

稱爲中佛的聖者，又有兩類不同：一是出於無佛世的獨覺，個性剛强，根機猛利，智慧超特，而自信力又强，在他的直覺上，認爲專憑自己的力量，是可悟道的

，不一定要靠他人的指引和教導。『春觀百花開，秋觀黃葉落』，從此體認世間無常，諸法刹那生滅變異，無有它的實自性可得，於是就悟入眞理。佛世時的迦葉尊者，可說是屬這類根性。他曾表示：即使佛不出世，我亦可覺悟的。二是出於有佛世的緣覺，即觀佛所說的十二因緣而開悟的。佛爲衆生宣說十二因緣的教法，他們依之作逆順觀察，或逆觀十二因緣，或順觀十二因緣，得知人生的生命實相，不出十二因緣的旋環，所以名爲緣覺。

緣覺觀十二因緣而悟人生的實相，說他是從能王所生，當然是沒有問題的，獨覺出於無佛世，且是自己覺悟的，爲什麼說是能王生？當知獨覺行者，今生所以覺悟，還是從過去生中，見佛聞法而來的，可說早受佛的影響，久得佛法的熏陶，現在不過是因緣成熟而已。假定過去從未依於佛法修學，今生無論怎樣不得獨自覺悟。約其過去曾經受佛教化，所以說他也是能王所生。

二乘從佛所生，佛又從誰而生？頌曰：

「諸佛復從菩薩生」，這是顯示十方諸佛都是從菩薩生的。佛化三乘，這是我們常聽說的。三乘中有菩薩，菩薩爲佛所化，理應菩薩從佛所生，怎可說佛從菩薩

生？關於這個，可從兩方面說：一從修行的因果說：佛是由修菩薩行而成的，菩薩是佛的因，佛是菩薩的果，所謂『以萬行之因華，嚴無上之佛果』，因能生果，果從因生，所以佛是菩薩所生。不修菩薩的大行，決不會有佛果的。二約受菩薩的教化說：行菩薩道而成佛的，不一定都是佛教化的，很多是由菩薩教化而發心的，如已成佛的釋迦及當成佛的彌勒，卽爲七佛之師的文殊菩薩之所教化，然後始發大菩提心而修行成佛。佛在妙慧童女經說：妙慧菩薩行菩薩行，經過三十劫這麼長的時間，我始得受妙慧的教化而發心。可見佛從菩薩生，並不是希奇的事，而是事實如此的。寶積經中佛對迦葉更明白的說：『迦葉！如初月爲人禮敬過於滿月，如是若有信我語者，應禮敬菩薩過於如來。何以故？從諸菩薩生如來故』。諸佛從菩薩生，於此更可得到聖教的證明。

在此，有需特別說一說的：佛陀既從菩薩所生，我們理應尊敬菩薩，但中國的佛法行者，對佛是相當尊敬的，對菩薩就好像差點，卽使尊重菩薩，亦是尊重高級的菩薩，如文殊、普賢、觀音、勢至、彌勒、地藏等諸大菩薩，至於初發心的凡夫菩薩，似就不爲人們所重。其實，這種觀念根本是錯誤的，要知大菩薩是從初發心

的菩薩來的，沒有初發心的菩薩，那有高級的大菩薩？沒有高級的大菩薩，那有究竟無上的佛果？是以佛要我們禮敬菩薩過於如來。經中舉的譬喻：如十五的圓月，固然值得我人禮敬，而月初的初月，更加值得我人禮敬。初月與圓月雖有圓缺的差別，但圓月是從缺月逐漸而來的，我們不應於中妄起分別，而應一視同仁的看待。佛經說的不輕初學，也是這一精神的表現。是以禮敬初發心菩薩，應如禮敬大菩薩及佛一樣。華嚴經說：『發心究竟二無別』；妙慧童女經說：『見新發意菩薩，生一切智心』。佛在很多大乘經中，都要我們重視初發心者，我們爲什麼不如佛的所示，將初發心者當作佛陀來看？爲什麼定要將初發心者看得極爲平常？今後應改變觀念，對初發心者，要予以相當禮敬。

佛從菩薩所生，菩薩又是從何而生？頌文給我們的回答說：

「大悲心與無二慧，菩提心是佛子因」。佛子，就是菩薩。菩薩是從三心所生的，所以科文特別標爲總讚三心，意謂三心才是最值得讚嘆的。如此生於菩薩的三心，如鼎三足，缺一不可。不僅本論說這三心，龍樹菩薩的寶鬘論，亦以頌顯示三心說：『本謂菩提心，堅固如山王，大悲徧十方，不依二邊慧』。所以眞正做個菩

薩，最基本的原則，應具備：一、菩提心；二、無二慧；三、大悲心。現在略釋如下：

一、大悲心：悲是拔苦的意思，就是見到任何一個衆生，受到各種痛苦的襲擊，身爲菩薩行者，都當設法爲之解除，而且一切時、一切地毫無局限的普徧解救一切衆生的痛苦，甚至盡最大的力量，不顧自身的安危，奮勇救拔一切衆生的痛苦，是爲大悲心。經說：『觀衆生苦，發菩提心』。所以悲心是緣衆生苦而激發起來的，沒有衆生的痛苦，就沒有菩薩的悲心。悲心既爲拔衆生苦而起，見衆生苦而不救拔，是卽大悲心的喪失。所以做個名實相符的菩薩，大悲心是絕對不可或缺的基本條件之一。

二、無二慧：慧是智慧的通達，是對諸法實相的悟證說的。但慧有二邊慧與中道慧的差別：菩薩所有的智慧，不是依於空有、斷常、一異、生滅的二邊慧，而是離二邊的中道慧，唯有無二的中道慧，始能徹證諸法實相的眞理。如此無二慧，在唯識學上，叫做無差別智，或名無分別慧。上面的大悲心，是菩薩下化衆生的根本；此中的無二慧，是菩薩上求佛道的根本，具此二者，是卽菩薩的悲智雙運。所以

無二慧亦爲做菩薩的基本要素之一。

三、菩提心：菩提心是對厭離心說的。二乘行人，同樣是觀世間苦的，但他觀苦以後，立卽生起厭離世間心來，覺得這個世間太不理想，趕快的追求個己的解脫，至於其他衆生所受痛苦，是不在他的顧念中的。菩薩觀見世間是苦，立卽想到這不是我個人所有的，而是一切衆生所共的，自己固應求得痛苦的解脫，亦應使令衆生解脫痛苦，所以發起大菩提心來，一方面積極的救度廣大衆生，一方面積極的追求最高佛果，是以菩提心爲上求下化的原動力，由此動力的推動，菩薩所要做的兩大工作，就可不斷的進行。因此，欲辨別菩薩的眞假，主要是看有無菩提心，菩提心爲菩薩的基本條件之一，於此可見。

上來所說的三心，是做菩薩的三大基本條件，任何一個條件，都不可缺少的。但佛在經中講到這個時，並不一定三心皆講，有時唯講菩提心，有時專講大悲心，有時特明無二慧。而這是佛就當時機宜，約某個側重點說的，我們千萬不要誤會，以爲只要三心中某一心，就可做個眞正菩薩。菩薩行者，從平實處下手是可以的，偏於那一方面是不可以的。這點，我們要特別予以深切注意！

悲性於佛廣大果　初猶種子長如水　常時受用若成熟　故我先讚大悲心

上頌已經總讚三心，現在再來別讚大悲。謂於三心抉擇中，顯出大悲最爲重要，因而不得不別爲讚嘆。依一般說，發了菩提心，就可名菩薩。然發菩提心後，若不照著菩提心的內容去實行，佛果終究是不得成的，所以有了菩提心，一定還要大悲心與無二慧去充實它，才不致於成爲空洞的東西。大悲心是下化的動力，無二慧是上求的中心，假使沒有這二者，而僅有菩提心，試問以什麼去上求下化？因此證知：大悲心與無二慧，較菩提心尤爲重要。

其次，再以大悲心與無二慧比較一下，可知大悲心更重於無二慧。無二慧，就是般若慧，爲三乘聖者所共有的，卽聲聞行者須此般若慧，緣覺行者亦須此般若慧，菩薩行者須此般若慧，更不用說。龍猛菩薩讚般若波羅密多說：『諸佛辟支佛，諸聲聞定依；解脫道唯汝，決定更無餘』。原來，解空的智慧，是三乘聖者的共因，誰也缺少不了般若慧的，所以唯以無二的般若慧，不能判別大小乘。二乘行者以自解脫爲急務，沒有般若慧固然不行，但沒有大悲心並無什麼關係，因他無須下化

衆生；菩薩行者既以度生爲己任，不具大悲心是就失却菩薩的資格，而與二乘一樣的走上解脫的道路。是以，大悲心在菩薩的立場，可說一刻是不能離的，因爲荷負度盡一切衆生的重擔，完全賴此大悲心，不說沒有悲心，就是悲心薄弱，亦不能負起這個重擔。正因大悲心的重要，所以月稱論主特別讚大悲心。

大悲心，不但是大乘法的領導者，而且是大乘法的核心，有此核心，一切大乘法，都圍此而轉。正攝法經說：菩薩不須學習很多的法門，只要善能具足一法，其他一切的佛法，自然都來到菩薩的手中，這一法就是大悲心。因以大悲心爲基點，所有六度萬行，都可順利完成。如見貧苦衆生而施以物質的救濟，若問爲什麼會救濟他的，還不是由於大悲心的驅使。又如對於來打擊的衆生而實行忍辱波羅密，若問爲什麼要忍受他的打擊，還不是同樣出於同情的悲愍心。所以一切菩薩行，皆以大悲心爲根本爲前導的，假使沒有大悲心，可說就沒有菩薩行，而菩薩亦就成爲敗壞菩薩。如人的生命生存，完全賴於命根，命根假使存在，命根假使斷絕，諸餘色根亦亡。再如轉輪聖王的輪寶，具有克敵制勝的權威，輪寶轉到什麼地方，不特諸小國王悉皆臣服，而且一切軍衆，皆隨輪寶到達那個地

方。悲心爲什麼會這樣的重要？因一有了悲心，則對自己苦樂，是就絲毫不加顧慮，一心一意的只知爲衆生的利益著想，而且不休不息的利他，從來不知什麼叫做疲厭，所以大悲爲大乘法的根本。

大悲心在菩薩行中具有這樣的重要性，所以特再舉出一頌別讚大悲。頌說：「悲性於佛廣大果」，此意是顯菩薩所有的大悲心性，對於無上的廣大佛果，從開始到終結，都具有它的重要性。不過從初發心，到佛果圓成，要經三個階段，每一階段，都含有大悲心在，現在略爲分別如下：

「初猶種子，長如水，常時受用若成熟」：是卽以三個階段來說明的。初發菩提心，爲菩薩之因，猶如穀的種子一樣。華嚴經說：『菩提心者，猶如一切佛法種子』。如是佛法種子的無上菩提心，洒在菩薩的心田中，進一步當然就要修學菩薩大行，於菩薩大行中，主要是以大悲心支持它而完成的。如穀種子置於泥田當中，要想它生起嫩的芽來，一定還要不斷的以水灌溉，假定沒有水予以灌溉，久了其種會要乾枯而敗壞的。菩提心種也是如此，需以大悲之水，經常予以滋潤，其菩提幼苗才會慢慢的成長，菩提心種若無悲水滋潤，就將成爲焦芽敗種，入於二乘的行列

。穀種有了水的灌溉，經過一個逐漸成長的時期，稻穀的成熟可說是卽沒有問題，而爲吾人之所受用了。當知菩提種子，經過悲心的滋潤，從生長到成熟，以至圓成佛果，同樣是沒有問題的。如是三個階段，就是所謂發菩提心，修菩提行，成菩提果。而此三者，是以大悲心予以貫通的。

以初發菩提心來說，就是觀衆生苦而發此心的，當知此中就含有大悲心，沒有大悲心，縱見衆生苦，亦不會發菩提心的。無盡慧經說的菩薩所有大悲，是成辦大乘的前導，正是這個意思。如出入息是人命根的前導，其道理是一樣的。中修菩提行，不能離大悲心，這是不要說的。後成菩提果，爲什麼還常時受用大悲？平常有句話說：『爲利衆生願成佛』。佛之所以要求成佛，其目的不是爲了個己的安樂，而是爲了利益一切衆生，所以成佛以後，爲悲心所驅使，並不如小乘那樣的安住於涅槃界中，享受寂滅的快樂，仍然倒駕慈航盡未來際不休不息的利益衆生，假使沒有大悲威力的支持，那豈不是如小乘一樣的入於涅槃，所謂『所作已辦』，什麼再也不做了嗎？佛不入於寂滅涅槃，而安住於無住大般涅槃，其最大的動因就是大悲。所以從初發心，直至究竟成佛，悲心始終是貫徹的，片刻都沒有離的。

經說：『菩薩但從大悲生，不從餘善生』，亦卽顯示大悲在菩薩道中，具有極重要的地位。正因爲如此，所以頌說：「故我先讚大悲心」。這句特別表明論主先讚大悲心的所以。

乙三　悲心差別

丙一　生緣悲

最初說我而執我　次言我所則著法　如水車轉無自在　緣生興悲我敬禮

大悲心的重要，這是不用說的；但眞正說到悲，約有三種差別，就是生緣悲、法緣悲、無緣悲。本頌所解釋的，是生緣悲。菩薩以拔衆生苦爲己任，所以見到各類衆生，在三界中受苦，就如自己受苦一樣，情不能已的爲其拔苦，是爲悲心。所謂生緣悲，就是以衆生爲緣，或緣於罪苦衆生，而生起大悲心來。衆生受罪苦的襲擊，被諸痛苦包圍，不但不了解其爲苦，且將苦作樂，卽或知其爲苦，亦不明白運用什麼方法來加以解除。菩薩觀見衆生實情如此，不期然的動起悲心，要爲衆生拔除痛苦，所以名爲生緣悲。

不錯，衆生是有種種痛苦的，但痛苦之來，並不是無因無緣的，所以得先找出

痛苦的根源。本頌告訴我們：衆生的痛苦，是由我法二執而來的，有了我法二執，不盡苦痛就滾滾而來了。

「最初說我而執我」，這是顯示衆生的我執。生存在這世間，人與人的相處，或作意見的交換，或爲思想的交流，必然是要說話的，所謂『言爲心聲』，就是這個意思。假使不說話，你的意見或思想，怎能表達得出來？可是說到講話，最初一開口時，自然的就要說到我。『我』在文法學上說，是個代名詞，依佛法說，屬於名言假立，並沒有它的實在性。因爲我人所認爲的這個生命體的自我，是由精神與物質的兩大要素所組合成的，在這身心組合的生命內在，要想找個如衆生所認爲的實自我，是絕對不可得的，所謂『緣生性空』，正是顯示此意。然而衆生在錯誤認識的支配下，不知我性本空，在名言假說的我上，生起顚倒的我見，妄想執著有個實在的自我，是爲我執，亦卽經中說的薩迦耶見。因爲執我的關係，所以就流轉在三界生死中，受種種的痛苦逼迫。

在這世間做人，必然要說話的，說到話就要說我，不說我就無法開口，所以不論凡聖，都說一個我字，雖同樣的說我，但其意許不同：聖者，口頭上固在說我，

而內心知其爲假名，並不認爲有個實自我可得，因而也就不起我執；凡夫，口中一說出一個我字，內心立刻泛起了實有感，以爲是獨立的自我，於是就在這上面，生起堅固的執著，如有影響到自我的利益，或使自我受到某種打擊，甚至威脅到自我的生存，不僅諸般痛苦隨之而生，且將引起人類極大紛爭！

「次言我所則著法」，這是顯示衆生的法執。有了自我，就有與自我相對立的我所，所以其次說到我所，衆生就又在這上面，生起實有諸法的妄執。所謂我所，就是我所有，我所知，我所依的意思。這範圍很大：如說我所有的財產，我所有的事業，我所有的家庭，我所有的社會，我所有的國家，或說我所有的衣服，我所有的飲食，我所有的臥具，我所有的湯藥等。總之，凡是屬於所有、所知、所依，不論是直接間接的，都包括在我所裡面。這一切，其性是實有的嗎？且以我手中的扇子來說，它是一根根竹篾以及紙等的條件組織成的，並沒有扇子的實自性可得，因爲緣生諸法，是當體卽空的。扇子如此，一切我所有的東西，都是如此，衆生不了解諸法自性的不可得，而在上面妄起執著，以爲這也是實有的，那也是實有的，於是希望實有的東西，都歸於我所有，而且越多越好。甚至作著這樣的要求，已經屬

我所有的，不要讓它失掉，尚未屬我所有的，能夠繼續而來。因有這樣無止境的趣求，所以種種痛苦也就跟著而來。

我法二執，是衆生的痛苦根源，亦無始來的生死根本。修學佛法，法門雖多，要以擊破我法二執爲主。然而說來雖易，做來實在很難。現在還是先來說明由我法二執所產生的痛苦實況。頌說：

「如水車轉無自在」，這是以譬喻顯示的。水車，是種田用以取水的。水車的轉或不轉，其本身無由自主，完全是由人的推動與否。人去推動，水車就轉，人不推動，水車就停。當其轉動時，向上就得特別困難，因爲有水上來的關係；向下就較容易，因是空車落下的關係。當知水車就是我們衆生：衆生爲我法二執的倒見之所驅使，不論做什麼都是做不得主的，所以因煩惱而造了種種的有漏業，因有漏業而在六道中升沈。衆生的或升或沈，亦不是自己所能做得主的，完全是由業力的牽引，如水車轉的不得自在一樣。同時，衆生的上升下沈，亦如水車的或上或下。凡是向上總是難的，如由人間或從地獄上升天堂，是極難做到的，因衆生造惡的機會多，行善的機會少，不說生天不是易事，就是得人身，亦如盲龜遇浮木那樣的困難

。可是向下却極容易，如從天上或由人間下墮地獄，是很多很多的，所以經說失人身者如大地土。還有，水車是以車軸爲中心的，衆生則以心識爲中心，由於心識的指使，而表現出種種的行爲，行爲的或善或惡，則是聽命於心識的指揮：心念是向善的，所表現出的行爲亦卽是善；心念是向惡的，所表現出的行爲亦卽是惡。做人行善作惡，亦是不得自主，因從本質上說，人人都想做好人的，但以煩惱的衝動，不期然的做出很多違反人生道德的事，所以結果，世間每一角落，都有鬼影憧憧。若問爲什麼會如此的？推究其根源，還不是由於我我所執的作祟！如水車轉無自在，這是明白的指出衆生不得自在的痛苦現象，而且是一切衆生所共的。

衆生痛苦的現象，這樣明白的擺在面前，佛法行者見了，對之生起悲心，而欲予以拔除，是卽名生緣悲。具有生緣悲的菩薩，是極殊勝極爲難得的，且其所起的大悲心，是最徹底最根本的，實值得每個人爲之敬禮，現在月稱論師起帶頭的作用，並表示自己的萬分誠意，所以頌說「緣生與悲我敬禮」。

丙二一　法緣悲

衆生猶如動水月

其次，講到法緣悲。衆生是由五蘊諸法所組合成的，不特沒有一個一個獨立的自我，就是五蘊之法，亦是刹那生滅，其性本空的，但無知的衆生，不知諸法空寂，枉受種種痛苦，菩薩一心拔苦，緣法興起大悲，是爲法緣悲。爲什麼說衆生法是無常空的？因「衆生猶如動」一盪的「水」中之「月」一樣，並不是眞實的。月有天上月和水中月，天上月是眞實的，水中月是假現的，卽天上月所現的一個月影而已。什麼地方有水，卽有月影顯現，所謂『千江有水千江月』，就是此意。動水月，卽平靜的水面，經風的吹動，而盪漾起來，因水的波動，影現在水中之月，也跟著波動起來，好像月是生滅不停的。五蘊假合的有情，原是本性空寂的，但因墮在無明海中，受業力及境界風的吹動，乃有天上人間的衆生相出現，而這實如水中之月的幻相，並沒有它的眞實可得。且如吾人現實生命體來說，一般以爲今天如此，明天亦如此，其實是刹那生滅，念念不停，不斷在無常演化中的。現代科學家告訴我們：組成吾人生命肉體的細胞，時刻在變換著，不出一星期，整個身體，全換上了新細胞。生命體上之法如此，萬有諸法無不如此。水中之月既是影現，水月之動當然亦非眞實，我們所以見到月動，不過是水風之緣所幻現的假相；衆生由無明業力

所幻起的假相，亦是這樣，絕對不可誤認爲是眞實的。菩薩觀見衆生，了解生滅無常之法，對之生起大悲，而欲拔除其苦，是爲法緣悲。以法緣悲拔衆生苦，亦是極難得的，值得吾人禮敬的，所以頌文下面應該還有『緣法興悲我敬禮』的一句，現在不過將之簡略而已。

丙三　無緣悲

見其搖動與性空

此明三種悲中的無緣悲。無緣，不是無所緣，而是無所不緣的意思。菩薩度生，不分怨親，遍及一切。所謂『無緣大慈，同體大悲』，正是指此。但爲什麼能夠如此？這完全是從畢竟空寂出發的。仍從月喻來說：謂「見其」月的「搖動」，不僅知道它的無常，而且透視其「性」本「空」。如有不知水月假現，反而執有實月可得，甚至欲於『水中撈月』，那眞可以說是愚癡之極！菩薩觀見衆生在生死大海中流轉，病在衆生不達流轉性空，於是從畢竟空寂中，生起『無緣大慈，同體大悲』心來，徧以一切衆生爲所緣，而實無一衆生可得，雖實無一衆生可得，而不斷的拔苦與樂，是爲無緣悲。

一般講這三種悲，大都是說：生緣悲是衆生所有的，法緣悲是二乘所有的，無緣悲是菩薩所有的；其實，佛菩薩是都有這三種悲的，不可機械的作硬性的劃分。還有，這三種悲，不但生緣悲是以衆生爲對象，卽後二悲亦以衆生爲對象，假使沒有衆生，卽無所謂悲心生起。如有以後二悲，不是爲的衆生，那就大錯特錯，所以說三種悲，不過逐漸深入而已。此中頌文亦應有『無緣興悲我敬禮』的一句。

甲二　正明諸地

乙一　菩薩

丙一　別說

丁一　極喜地

戊一　總明地位

佛子此心於衆生　爲度彼故隨悲轉
從此由得彼心故　唯以菩薩名稱說

上面講的序讚大悲，相當於經說的正宗分。於中先明菩薩的十地，最後歸結到最高的佛地。明十地菩薩的位次，先明初

由普賢願善回向　安住極喜此名初

歡喜地或極喜地。

「佛子」，狹義說，唯指菩薩；廣義說，凡歸依佛陀的，皆稱佛子。這裡的佛子，約狹義的菩薩說。世俗所謂子，是正妻所生子；庶有嫡子和庶子之分：嫡子，是妾所生子。佛法以菩薩爲嫡子，以能荷擔如來家業，如世嫡子能繼承家業的；以聲聞爲庶子，顯彼不能紹隆佛種，如世庶子不能嫡傳家族。

「此心」，指大悲心。發了菩提心的菩薩，以化度衆生爲己任，所以望之「於衆生」，發現衆生的痛苦，就想方設法的去爲之解除。但「爲」化「度彼」諸衆生的緣「故」，菩薩不得自由自在，一切唯有「隨悲」所「轉」。關於這個，經中曾經這樣說過，世間有兩類人不得自在：一是凡夫，因爲隨業所轉，業牽引你向東，你不得不向東，業牽引你向西，絕對不能由你自己做主，要怎樣就怎樣的；二是菩薩，因爲隨悲所轉，悲心之所到處，就是菩薩所到之處。如悲心驅使你到地獄去度生，你就情不能已的非去地獄度生不可，否則，你將感到自心有所不安。

隨悲所轉的大心菩薩，有兩大任務須要去完成，就是成佛與度衆生，爲了完成

這兩大任務，復發無量無邊的大願，經說初地菩薩具有無數大願，就是指此。大願雖有無量百千萬億這麼多，但無不爲普賢願所攝，所以這裡特學普賢願說。普賢行願品說有普賢十大願王，但這在中國，已變爲心想口念的易行道，不是付諸實踐的難行道了。菩薩發願不是說空話，而是要隨願如實行的，所以我們如學菩薩，就應學普賢菩薩發廣大願，所以說「由普賢願善回向」。

願是由悲心生的，亦卽支持悲心的動力，所以悲願常常聯結在一起說，或說爲大悲大願，或說爲悲願無盡。無盡悲願雖說很多，今且依華嚴經初地品所說各種大願，總括爲十願略分別如下：

一、廣大勝解供養諸佛：謂於內心觀想諸佛所有的功德智慧，因此對於諸佛的功德智慧，獲得廣大而深刻的勝解，確信諸佛實有這樣的功德智慧，於是生起虔敬之意，發心供養諸佛如來。

二、攝受正法護持佛教：菩薩爲了度化衆生，廣學如來一切正法，所謂『法門無量誓願學』，正是指此。自己學了佛陀正法，知道佛法確是有益於人群社會的，如遇佛教受到破壞、摧殘、打擊，就當挺身而出，熱忱護持佛教，使如來正法久住

世間。

三、詣如來所供養受法：詣是到或往的意思。謂不論什麼世界，如有佛陀的出現，菩薩就當前去恭敬供養，並且請求開示，接受佛所說法，以期有助於自行化他。供養是修福，受法是修慧，菩薩行者一定是要福慧雙修的。

四、諸菩薩行如實教化：行菩薩行，度化衆生，最重要的一點，就是如實不顚倒的，切實去化度有情，假使不能如實的化導，那你所修的菩薩行，不特等於白費，而且很可能的會貽害衆生不淺。

五、普化有情令住佛地：菩薩普徧的救度衆生，不論是度那類衆生，決不是使他們得到人天的福報，或證聲聞緣覺的小果，就算達到度生的目的，而是要令每個有情，都安住於最高無上菩提的。

六、十方世界悉皆知見：菩薩度生，不是固定的在某一地區，而是不受空間的限制，要到十方世界去攝化有情的，所以十方世界的衆生，都在菩薩的觀照中悉知悉見，隨衆生的所欲而給予教化。

七、嚴淨佛土隨機示現：菩薩從般若道進入方便道，有兩大任務須要去完成，

就是成熟衆生與嚴淨佛土，而嚴淨佛土的最終目的，還是爲了衆生，所以所嚴淨的佛土，是隨衆生的機宜而示現的。

八、同願同行入大乘道：修大乘行的菩薩，不是獨來獨往的，而是集合很多同行同願的行者，同踏入於大乘佛道的，就是在隨機所化中，也是化導大衆發無上心，與自己一樣的踏上大乘佛道的。

九、行不退道所說不空：在向菩提大道前進的過程中，絕對是避免不了有很多阻礙和魔難的，這時菩薩就要拿出大無畏的精神出來，衝破魔難，克服阻礙，繼續前進，使所說的令生得益而不空過。

十、示佛出世充滿法界：菩薩到了初地的階位，就可分身百界示現作佛，所以應如佛一樣的，示現降生、入胎、出胎、出家、降魔、成道、轉法輪、入涅槃的八相成道，來化度衆生，使佛法充滿法界。

以上十大願，是從華嚴經中摘要而成，在華嚴經的原文是說得很多的，所謂『其願廣大如虛空』，正是指此。不過從上所說，我們已可知道：發願主要的目的，是從自己願受正法，化度衆生，嚴淨佛刹，同行同願，乃至一直成佛，就可完成自

己的弘願。對於自行化他的兩方面，就是顯示自己的願心未成。所以如何以行山塡滿願海，這是菩薩行者所應時時想到的。

所謂善回向者，意思說：本於大悲大願去實行菩薩行時，必然的會積聚無量無邊的功德，但此功德應當怎樣？應要善加回向：其一回向一切衆生，表示所有功德，不爲個己所有，而與衆生相共，因功德的圓成，是從衆生來的，沒有所化衆生，那裏來的功德？所以是諸功德，不得據爲私有。其二回向無上菩提，以示所有功德，得到眞正保險，不再有所失壞，因爲回向。這樣發心回向，是最極善巧的，亦隨時可能失掉，爲使增長廣大，所以特是要有相當智慧的，世人之所以將諸功德，牢牢的執爲己有，病在沒有智慧的認識，如眞了解到一切是相關的，什麼都不是一人所能成辦的，那你自然就會回向一切衆生與無上菩提，而且知道這樣做時，功德不特不會減少，且能逐漸增長廣大，是爲善回向。

「安住極喜此名初」，這是說明初地菩薩，證悟到諸法的空性，以般若慧明見眞理，從此只有一直的再向前進，決不會

再向後退的，所以說爲安住。安住在法性空寂理中，見到從來所未見的，得到從來所未得的，所以生大歡喜，而此亦卽名初極喜地。

「從此由得彼心故，唯以菩薩名稱說」，這是說明菩薩所以得名菩薩。從此的『此』，是指初地菩薩；彼心，是指菩提心。未登地的菩薩，雖有菩提心，但只是世俗菩提心，因而菩薩亦卽不得稱爲眞正菩薩，到了登地以後，由世俗菩提心，進而得彼勝義菩提心，所以菩薩亦卽成爲眞正菩薩，唯有以菩薩這樣的名稱來稱呼他。可見做個眞正菩薩，並不是那樣簡單的。金剛經說：『若菩薩通達無我法者，如來說名眞是菩薩』；又說：『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』；智度論說：『得智慧分，名爲菩薩』。所以眞正菩薩，一定要以眞實智慧，通達一切法無我無法畢竟空寂，才夠資格名爲眞實菩薩，不是口頭上說說卽名菩薩。般若經說：『非唯語業，名爲菩薩，一切語默動靜，無不以智慧爲其前導。但以智慧體悟眞理，其心仍不得算是菩提心，一定要在這個當中，含有大悲的成分在內，所謂悲智雙運，悲智平等，是菩提心的主要內容。一般佛法行者，開口卽說學佛，這是不大恰當的，理應說是學菩薩，由學菩薩而成

佛。假定菩薩所應行的，還未一一學好，就想學習最高佛果的一切，那怎麼行？所以本頌特別說明要得菩提心的初地，才可以菩薩的名稱來尊稱他。

戊二　廣說功德

生於如來家族中　斷除一切三種結
從地登地善上進　滅彼一切惡趣道
卽住最初菩提心　由福力勝極增長
較佛語生及獨覺　此菩薩持勝歡喜
亦能震動百世界　此異生地悉永除
如第八聖此亦爾　彼至遠行慧亦勝

十地菩薩本於廣大行願的實踐，各能得其無量無邊的功德，這在諸經論中，特別是在華嚴經中，都有詳盡的敍述和讚仰；本論的中心思想，在發揮般若大乘的空義，而這空義的發揮，在第六現前地，所以其餘諸地，只就當地略說他們的功德。初地菩薩所有的種種功德，月稱論主將之總歸納爲八種功德，現依頌文的次第略說如下：

「生於如來家族中」，這是初地的第一功德。爲佛弟子，能不能成爲如來家族中的一員，就看他是否已生於如來家族之中。怎樣才算是生於如來家族之中？經說：『從佛口生，從法化生，得佛法分』，如此才算眞正生於如來家族之中。所謂得

佛法分，就是證悟到佛陀所證悟到的眞理，與佛同一鼻孔出氣，得到佛的氣氛。如佛證悟到緣起空寂性，是卽得佛法分。行者到了這時，就生於如來家，而爲如來家族的一員。若說菩薩與佛還有差別，那只是分證與圓證不同而已。天臺所謂分證卽佛，就是指此。其次要知誰已生於如來家族，就看誰能荷擔如來家業。凡能荷擔如來家業的，就是生於如來家族的一員，如普通家族中的成員，將來能繼承祖上產業。初地菩薩已證佛陀所證的空寂性，對於如來家業，可說已能一肩荷擔，所以說生於如來家族中。我們不要以爲做了佛的弟子，就已做了如來家族中的一個成員，老實告訴諸位，我們還早得很。必須要體悟眞理，定要能荷擔家業，才算生於如來家族之中。

「斷除一切三種結」，這是初地的第二功德。佛經中常以結、纏、縛等代表煩惱，所以這裡的結字，就是指的煩惱。煩惱爲什麼叫結？如以繩索捆縛一個人，使他失去自由，定要在繩的兩端結合處打個結，而且結要打得牢牢的，使受縛者無法脫開。煩惱繩索繫縛衆生在生死海中令不出離，也是如此，所以名結。一切煩惱本都可以叫做結的，但繫縛生死最有力量的煩惱，是薩迦耶見、疑、戒禁取見的三種

，所以名爲三種結。

薩迦耶見，是五種惡見的第一個。有的譯爲有見，有的譯爲身見，亦有譯爲壞聚見。比較這些不同的翻譯，有作這樣的批評：如譯有見，則衆生執爲自我的我義，就不能明顯的表達出來；若譯身見，則生命自我中的心義，似就有所缺乏；爲了針對衆生於五蘊中執有實在自我，所以譯爲壞聚，其義最爲恰當。因衆生執這個生命體爲自我，要不外於誤認它是常是一，現在告訴他說：五蘊和合的生命體，不特色身是衆多不淨法的聚積，就是心識亦是念念不停的集起，那裡可以說它是一？所以佛說聚義以破衆生的執一。五蘊和合的生命體，不是永恆的存在，到了一期報盡的時候，一定是歸於壞滅的，那裡可以說它是常？所以佛說壞義以破衆生的執常。總之，這是自我貪著的執見，有了這個執見的存在，必然會覺得這個生命體是獨立永恆的。

疑，在唯識學上，說爲六根本煩惱之一，不是在學問上有什麼疑問的疑。疑爲疑惑，猶豫不決的意思。如說佛法僧三寶是世間最極難得的，在具有疑煩惱者聽來，就生起世間是不是實有三寶的懷疑。又如說『三寶功德難盡讚揚』；『三寶功德

嘆莫能窮』，於是就又生起三寶是否實有功德的懷疑。再如佛所說的四聖諦理，絕對不可令其改異的，但在具疑者聽來，就又考慮到四聖諦的究竟有無。其他，如對因果的懷疑，道德價值的懷疑，是非邪正的懷疑等。有了這些懷疑，有些什麼不好？最大的過失，難以向上向善：如有益於人類的善事，因懷疑其實際的價值，於是就不願做；至於為害人類的惡事，因懷疑其有不良後果，所以就毫無忌憚的去做。可見疑是煩惱，是繫縛衆生在生死中所解不開的一個結。

戒禁取見，亦是五惡見的一種。戒禁，就是所禁止的這不可做，那不可做的戒條。凡為宗教學者，都有其嚴格所當做及不當做的事，所以佛教有佛教的戒禁，一般宗教有一般宗教的戒禁。這裡說的戒禁取見，是當時印度苦行外道所守的戒禁，既沒有眞正的道德價值，對生死的解脫亦毫無關係。如諸外道所持的牛、狗等戒，或臥荆棘，或為酷熱的太陽所晒等，本都不是生天或解脫所必須行的，但在外道錯誤的認識下，以為這是生天得解脫的重要條件，而且堅固的執著以為唯此是生天解脫之因。此見深入腦海，要他一時放下，是很難做到的。也就因為如此，佛陀所說正法，不論是怎樣的好，是一條解脫大道，而他總是不接受的，所以這亦是繫縛衆

生在生死中所解不開的一個結。

頌文說一切兩字，是指所有微細煩惱說的。意謂：不特三結是生死的根源，一切煩惱繫縛，都是生死的根源。這裡所以特別標出三結，因爲這是障礙出世的主因，假定把這主因的三結解決，無邊生死就有了一個盡頭。解決三結的利器，是佛法的無我正見。正見如明，三結如暗，黑暗之遇光明，自然歸於烏有。斷三結證聖果，這是大小乘所共的：小乘證初果是斷三結，大乘證初地亦是斷三結。不過大乘菩薩，有直往的，有廻小向大的，這裡是指前者說，假使後者，那就不須在初地的階段，斷三種結。

「此菩薩持勝歡喜」，這是初地的第三功德。歡喜，爲內心愉快的表示。普通人也有歡喜，但不是最勝的，亦不能保持永恆不失。到了初地菩薩，其內心中所得的歡喜，是從來所沒有得過的，是歡喜中最極殊勝的歡喜，而且一得便能永遠保持不失，所以說持勝歡喜。這種殊勝的歡喜，約有下面所說的四種：

一、得出世心：菩薩在登地前，雖修種種道行，但所得的，最多不過是世間的有漏善心，出世的無漏心，從來沒有得過，現在由凡入聖，以般若的智力，解決無

邊煩惱，生死重擔，一旦放下，如負重擔而行遠路的，到了目的地後，驟然放下，其內心的歡喜快樂，自不是一般人所能想像的。華嚴經說：『身心微妙，喜樂輕安』。因爲到這時候，不但放捨的已經放捨，即自利利他的無邊功德亦復獲得。

二、破人我相：世人之所以不能得到眞正歡喜，最大的原因還是由於有人我相的存在，有了人我相的存在，自然不免有恩恩怨怨，是以在待人接物之間，也就有了不同的觀念。菩薩入於初地，打破人我妄執，了知一切衆生，皆是平等平等，根本沒有人我的對立，大家都是親如一家人一樣，彼此相處，總是和和樂樂的，既沒有鬪爭，又沒有忿恨，還有什麼不歡喜的？所以在證悟而了脫生死者的眉宇之間，總是充滿愉快、和諧、自在的氣色，而與衆生不同的。

三、法喜充滿：學佛人的聽經聞法或讀誦經典，常常有種法喜，充滿於身心中，所以我們也就每以法喜充滿這話來恭賀人。其實，眞正能夠得到法喜充滿的，唯有證入初地的菩薩才有可能。因爲到這時候，不僅在見聞上，得到一點佛法，而且在身心上，實際體驗佛法，所以就得法喜充滿。由於自己有種法喜，充滿在身心中，所以衆生見到菩薩，也就有種說不出的歡喜！

四、離諸怖畏：怖畏在這現實世間總是免不了的，但所有怖畏，佛陀將之總爲五種：一、不活畏：活是生命的生存，而生存的條件在經濟，所以世間人們，常爲經濟的沒有著落，擔心生活的無法維持，是爲不活畏。二、惡名畏：中國古語說：『三代以下未有不好名者』；西方俗諺說：『名譽爲人的第二生命』。所以在這世間做人，名譽是很要緊的，假定惡名遠播，那在社會上就無法立足，是爲惡名畏。三、死畏：死是生命的結束，一般世俗人們，因爲愛著自我，總希望生命永恆的存下去，誰都不願死的，所以一旦死到臨頭，總是恐怖非常，是爲死畏。四、惡趣畏：有情的生命流，在這世間流轉，有時流入三善趣，有時流入三惡趣，惡趣是痛苦的所在，誰也不願流入去的，但爲惡業所牽，不願去也得去，是爲惡趣畏。其實這是不必怖畏的，要想不入惡趣，唯有不造惡業，能不造惡業，自然不入惡趣，何畏之有？五、大衆畏：在這世間，我們試看，有很多人，私下談話，不特健談，而且說得頭頭是道，可是一到大庭廣衆的面前，爲大衆的威德所攝，自然不能善說如流，甚至一句話都說不出，是爲大衆畏。可是到了初地的階位，像上所說的五畏，完全遠離，所以內心有極大歡喜。

「亦能震動百世界」，這是初地的第四功德。世界就是我們所賴以依住的；震動如地震那樣的動盪。經說佛出世或說法或涅槃，大地都會震動的，現說能震動百世界，是顯示初地菩薩的神通妙用。謂得初地的菩薩，如果運用其神通，不但能令一個世界震動，而且能使百個世界震動。一世界爲一太陽系，百世界就是百太陽系。菩薩爲了廣度衆生，所以所顯示的威德神通之力，也就特別廣大難可思議，不過這裡說的百世界，是形容其多數，不一定呆板的，看成不多不少的，剛剛是百世界。因爲菩薩所顯的神通，其範圍所及，有時不止於此，有時不及於此，是沒有一定的。

「從地登地善上進」，這是初地的第五功德。菩薩入於初地，只是踏上聖者道的第一步，不是就停滯在這階位上的，一定還要繼續的上進，如從初地而上進於二地，從二地上進於三地等。但諸地所證得的法性空寂之理，只有淺深的差別，沒有實質的不同，所以菩薩從地登地，如鳥飛在虛空一樣的，毫無一點行跡可見，所以叫做善上進。假定菩薩在上進時，以爲有實在的下地可捨，有實在的上地可進，能不能上進，固是個問題，即使是上進，亦不得稱善。事實，入於初地的聖者，一定

通達勝義的，所以地地高登，必然是第六功德。世間衆生所走的道路，要不出於善上進。

「滅彼一切惡趣道」，這是初地是走上惡趣的惡道。惡趣道，是指地獄、餓鬼兩條大道：一是走上善趣的善道，一是由惡業的指引，亦卽是自築自走的道路，既、畜生。吾人所以走上惡趣道，主要沒有人爲我們開闢，亦沒有人强逼我們非走不行。菩薩入於初地，以其智慧之力，撲滅貪瞋邪見，斷除五種罪業，再也不會到三惡趣裡去受果了，所以說滅彼一切惡趣道。滅彼的滅，亦可當封鎖或關閉起來，不再的意思說，卽將惡趣道封鎖或關閉起來，不再從這一道通過而入於惡趣。所以能夠如此，一因過去罪業已經消滅，二因現在不再造作惡業。同時要知道的：由業感果，固是必然的因果律，但有業力，若無煩惱滋潤，還是不會感果的。菩薩入於初地，既然永斷三結，當然沒有煩惱滋潤業力，以去受果，所以初地菩薩，卽使還有惡業，也不會發生作用的。如穀種子，或放在水泥地上，或缺乏水的滋潤，決不會抽芽開花結穀的。菩薩眞的從此不入惡趣嗎？不！有時亦入惡趣的，但這不是由業力的牽入，而是由於願力的驅使，亦卽是爲度衆生而入惡趣的。嚴格說來，不特初地不由業力入於惡趣，在四加行的忍位，早就不

入惡趣了，且這是大小乘所共的，所以俱舍頌說：『忍不墮惡趣』。忍位雖未超凡入聖，且仍在生死中打滾，但總在人天路上走來走去，決不再入惡趣。

「此異生地悉永除，如第八聖此亦爾」，這是初地的第七功德。異生是凡夫的異名，乃與聖者對稱的，因凡夫在生死中流轉，有著各式各樣不同的受生形態，所以名爲異生。同時還可說的，就是未得聖人的功德，名爲異生性，世親俱舍論中說爲非得，就是沒有得到聖人的無漏智慧。初地菩薩既得般若慧而悟入畢竟空寂性，所以異生地就此永除，從今以後，只名聖者，不得名爲異生了。不特大乘初地是如此，就是小乘的第八聖亦然。第八聖是指小乘的初果向，因爲小乘向有四果四向之說，即初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果。本其次第，從四果倒數上來，初果向剛好是第八，所以名爲第八聖。爲什麼叫做初果向？是即趨向於初果而尚未到達初果的階段，亦即是已經見道而尚未證果的階段，如以八忍八智的十六心說，即第十五心的道類忍，如以無間解脫的二道說，即無間道，由此一剎那入於解脫道，就是初果，所以第八聖，是無間道的預流向，而不是解脫道的預流果。不過向與果的界限，是很難爲之劃分的，通常舉喻說：如人要想進入這個

講堂，一隻脚在講堂門外，一隻脚剛踏入門內的一剎那是爲向，到了兩隻脚都已跨進門內的時候，是卽果位。小乘初果向的第八聖，如大乘初地一樣的斷三種結，滅惡趣道，除異生性，所以說此亦爾。小乘初果向的境界，一般易於了解，大乘初地的境界，一般不易了知，因而論主特以易知的例於難解的。

「卽住最初菩提心」等的一頌，是說初地的第八功德。謂菩薩具有如上的功德，卽可安住初地所得的最初勝義菩提心了。安住在勝義菩提心上的菩薩，其所有的功德，「較」之「佛語生及獨覺」的二乘聖者，是由於什麼顯示他的殊勝？「由福力勝極增長」。佛語生，是指聲聞，因爲他是『從佛口生，從法化生』的，假定不從佛聞法，根本不會有聲聞的出生，所以說佛語生。菩薩勝於二乘，中觀與唯識有著不同的看法：依唯識說：初地勝於二乘的，主要是空無我慧，因爲二乘只達人空，不了法空，而菩薩雙證我法二空的，所以其智慧超過二乘聖者。依中觀說：三乘聖者的空慧，是平等平等的，根本沒有勝劣的差別，所以說菩薩超過二乘，則是在於福德方面。因菩薩悲願度生，在初阿僧祇劫中，已積集了很多福德資糧，二乘人雖不可說不修福德，但比起菩薩來，那就差得太多。華嚴經說：『菩薩六地功德殊

勝，一向超過』。彌勒解脫經舉喻說：『善男子！如王子初生未久，具足王相，由彼種姓尊貴之力，能勝一切耆舊大臣。如是初發心菩薩，發菩提心雖未久，然由生如來法王家中，以菩提心及大悲心力，亦能勝一切久修梵行之聲聞獨覺……』。誰都知道，初生王子，在其智力方面，無論怎樣，是不能勝過久立功勳的文武百官，而諸臣所以要向他膜拜，是因他的福德殊勝，將來要繼承王位而爲國王的。本此可以證知：菩薩所以勝於二乘，不在他的智慧，而在他的福力，因爲菩薩已生如來之家，能夠荷擔如來家業，紹隆佛種的關係。然則要到什麼時候，菩薩智慧亦能勝於二乘？頌說：「彼至遠行慧亦勝」。意謂到第七遠行地的階位，不特福德超過二乘，就是智慧亦勝二乘。十地經說：『菩薩今住第七地，以自所行智慧力故，勝過一切聲聞獨覺所作』。何以這時慧會勝於二乘？因到第七地，不但所修般若波羅密多已經圓滿，而且更加以方便波羅密多的如法實踐，於所證的眞如空性，一剎那中能出能入，而這決不是二乘所能做得到的，所以七地菩薩的智慧，亦復勝於二乘。中觀與唯識的說法不同，在這裡面含有一個重大的問題在：卽二乘是不是證得法無我的問題。唯識說二乘只通人空不達法空；中觀說二乘不唯通人空亦復達法空。月稱

論師是堅主三乘同得法無我的，所以說福勝非慧勝。這到後面，再詳說明。

戊三　別說布施

己一　示當地施勝

爾時施性最增勝　爲彼菩提第一因　雖施身肉仍殷重　此因能比不現見

前頌說到初地菩薩的福德勝於二乘的福德是從那裡來的，現特在這頌中加以說明。行者所修的福德雖說很多，要而不出十波羅密，而這爲重自我解脫的二乘聖者所絕對不及的。十波羅密，本是地地所修，且地地增勝的，但就每一地的特色言，很多經中說初地布施波羅密最爲增勝，乃至十地智波羅密最爲增勝。爲什麼這樣分別？因每地中雖同樣的修十波羅密，但有主伴不同，如以初地來說：布施爲主修的法門，持戒等諸波羅密，是助修的法門，因而不及布施的增勝。若以初地所修布施與第十地所修布施比較，眞可說是百分不及一，千分不及一了。因就當地來說，所以特別顯示布施增勝。「爾時」，是指菩薩證入初地時。當菩薩證入初歡喜地時，在其所修的法門中，要以「施性」波羅密「最」爲「增勝」。增勝，亦卽圓滿的意思。

爲什麼說初地以布施爲最增勝？因這是菩薩進趣菩提果的最主要亦爲最第一的因素，所以頌文說「爲彼菩提第一因」。原來布施是修學菩提道的重要資糧，假定這個修學不好，其他諸波羅密，根本就不用說。當知菩薩爲悲心所使而化度衆生，其必要的條件是與衆生接近，而接近衆生要有方便，不然，菩薩雖有心接近衆生，但衆生不肯與菩薩接近，試問菩薩怎樣去化導他？不能化導衆生，何得名爲菩薩？菩薩以方便接引初機，其方便中的最方便，就是布施波羅密。菩薩行者，以般若慧契入空性後，深深的了解這點，所以踏上初地的階位，特別著重布施的實行。

布施有多種不同：通常說有財施、法施、無畏施的三者差別；亦有說爲內施、外施、內外施的三者差別。內施，是身肉手足、頭目腦髓的布施；外施，是金銀財寶、種種物質的布施；內外施，是國城妻子、六親眷屬的布施。「雖施身肉仍殷重」，是卽說的內施，爲布施中最難行的一種布施，因這與生命生存有著莫大的關係。一般衆生，要他施捨財物，還可勉强行去，並不覺得太難，俗說：『錢財爲身外之物，去了還可再來，有什麼捨不得給人的』？內施不然，去一樣少一樣，甚至連生命都犧牲了，這就非一般凡夫所能做得到的了，所謂『留得青山在，不怕沒柴燒

』，這是世俗共同的心理，所以難捨。

不管內施、外施、內外施，凡是布施，必具有自我犧牲的精神，而內施尤甚。上面說過，內施是要捨頭目腦髓的，性命交關，衆生誰不愛惜自己的生命？現在戰火瀰漫全球，爲了什麽？還不是爲了追求生存，由此可知內施是件非常艱難的事。但證悟眞理的菩薩不然，不論內施、外施，只要衆生有所需求，菩薩就將毫無吝惜的施予，甚至身肉手足，頭目腦髓，在所不惜！菩薩內施，不管是生命中的一部份，抑或是整個生命的奉獻，總是很自然的，絲毫沒有勉强，出發於悲愍心，歡歡喜喜的，誠誠懇懇的，無條件的給與衆生，所以說菩薩行施，「雖施身肉仍殷重」。由此，亦可見一個修學菩薩道的人，內在的修持工夫非常重要。假定沒有一點眞實的內在修養，外在的表現很難做到從容自然。如何知道一個行者的內在修養？頌曰：

「此因能比不現見」。比是推度的意思。不現見是對現見說的。如一粒豆種放在泥土中，經過了一個時間，漸漸的發出芽來，這就是現見；種在泥中尚未發芽，人們看不到它，是卽不現見。菩薩外證的功德，顯而易見，內證的功德，隱而不顯

，不容易見，如所證的諸法空寂性的無二慧，乃至由苦所引發的大悲心，都是菩薩內自所證的功德，而非一般所能了知的，所以說不現見。內證功德眞的完全不可知嗎？不！在凡夫的立場，雖非現量所知，但可比度而知。如何比知？從菩薩施捨頭目腦髓的自我犧牲可以推知。如菩薩外施身肉手足，內心不起一念瞋恨，誠懇的無怨的施與衆生，因此推知菩薩已證諸法空寂性的眞理，假定內心一無所獲，外表決不會有這樣偉大的動人行爲。金剛經說的忍辱仙人爲歌利王割截身體，內心不生瞋恨，是爲內有修證的最大證明。是以眞正用功修學的行人，內心的淨化，是爲最要的一著。假使內心沒有達到淨化，談修說證都是空話，我們看到很多自以爲以行爲主的行者，一旦遇到名利權力的衝突，一副猙獰的面目，立刻就又表現出來！

己二　明五乘施德

彼諸衆生皆求樂　若無資具樂非有
悲心下劣心粗獷　專求自利爲勝者
此復由行布施時　速得值遇眞聖者

知受用具從施出　故佛先說布施論
彼等所求諸受用　滅苦之因皆施生
於是永斷三有流　當趣證於寂滅果

這四頌，是顯示五乘布施所得功德的差別。第一頌，總說布施爲快樂的根源；第二頌，是說人天乘的布施功德；第三頌，是說二乘人布施的功德；第四頌，是說菩薩布施所有的功德。

「彼諸」世間的「衆生」，沒有一個不在那裡尋求快樂，或求現生樂，或求來生樂，或求究竟樂，總之，時刻「皆」在「求樂」，誰都不願永在苦痛中過生活的，所謂『避苦求樂，乃人之常情』。儘管衆生不斷求樂，結果仍是苦多樂少，然則怎樣始能得到快樂？從世俗說，生活資具的滿足，是人生快樂的根本，假定資生之具缺乏，生活貧困難以維持，還有什麼人生快樂可言？所以頌說：「若無資具樂非有」。資具，就是生活所需的飲食、衣服、臥具、湯藥、房屋、車輛等的種種物質，亦卽是所謂物質生活的滿足。我們試想：做人，物質生活，如成問題，還有什麼樂趣？因爲這是生命生存不可或缺的要素。由此可知；佛陀出現在這人間，對於人類所需的最低限度的物質生活，從來沒有忽視，如有以爲佛陀忽視這個，那就根本沒有窺見佛陀之所以爲佛陀的偉大處。

求樂避苦爲生物的天性，而且一生下來，卽喜歡快樂而排斥痛苦。這是一種自然的衝動，不是出乎理性的。所以人生追求快樂，可謂毫無問題。然快樂從何而來？佛從自己經驗及從世間觀察所得，深「知受用」資「具」，是「從」布「施出」生的，是「故佛」爲衆生說法，特別「先說布施論」，勸勉衆生實行布施，從布施中求得生活的享受。所以人類種種的受用，以佛法的因果律說，不是天上掉下來的，而是由布施之因來的，有了布施的善因，必然受用快樂的果報。經說：『如諸佛常法，說施、說戒、說生天法』。說施的目的，是爲人類最低物質生活設想的。前面說過，布施是自我的犧牲，犧牲自己所有的，以使他人得到物欲的滿足，痛苦的解除，所以自己將來也就得到快樂的果報。世間任何一事，絕對不是無因的，如吾人的穿衣吃飯，乃至飛禽走獸的食住，無不有其因果關係。人類追求快樂，誰也不可厚非，問題在於如何求得快樂的滿足。佛陀告訴我們：唯布施可得物質生活的滿足，唯布施可得快樂幸福的生活，諸有求快樂者，請從布施做起。

一切福樂從布施來，可說絲毫不成問題，但行施者在布施時，由於心境的不同，而有五乘的福樂差別，這又是我們所不可不知的。現在先來說明人天乘行施所得

福樂。

布施的出發點，在對貧苦者的同情，如見人寒冷，發心施給他的衣服，見人挨餓，發心施給他的飲食，見人病痛，發心施給他的醫藥，凡此無不具有悲愍和同情。但若「悲心下劣」薄弱，而「心」又與煩惱相應，「粗獷」而不調柔，且其施捨的最終目的，在「專求自利」而「爲」人天的「勝者」，這樣的布施，就是人天乘的布施。如是布施，雖不能說沒有功德，但在道德的價值上看，其價值是很低微的。如以現在的話說，這完全是功利主義者，與商人求一本萬利的心情，沒有什麼大的差別。以此所獲得的果報，最大不過是物質的受用較好而已。至於能不能保證不墮三途，還是個問題。

「彼」人天「等所求」的「諸受用」，是「滅」除痛「苦」的最要「之因」素。因爲有了諸受用具，生活美滿，享受豐富，什麼都不感到缺乏，自然痛苦減少，甚而至於滅除。但這從何而來？「皆」由布「施」所「生」。沒有布施，絕對不會得到很多的受用。日常生活的受用有所缺乏，甚而至於完全沒有，其痛苦自然是不堪設想的。所以人生在世，要想求得快樂，佛法認爲行施是最基本條件。

人天乘的行施如此，二乘人的行施如何？「此復」有人「由」於在「行布施」的「時」候，本來沒有想到出世解脫的，但以一種特殊的因緣，迅「速」的「得」以「值遇眞聖者」，聖者開示他無常苦空的眞理，或者告訴他不著相的布施，才能得到更大的甚至出世的功德。施者經聖者化導，一方面想到人生的確是苦的，離生死苦得涅槃樂，是最理想的一事，於是就將所有布施功德，回向解脫之果；另方面所施的對象既是聖者，亦卽是出世的福田，在出世的福田中，種下無相的布施善根，「於是永斷三有流，當趣證於寂滅果」。三有，就是欲有、色有、無色有，亦卽通常說的三界。流爲水流，有一直向前奔放而無間斷的意義。喻如衆生在三有中輪轉，一個生命接續一個生命，形成一股不息的生死狂流，所以說爲三有流。以無相而行布施的行者，在三有流中，築起一道堅固的聖道之壩，截斷生死狂流的再流，名爲永斷三有流。三有之流既斷，當然就趨向出世的解脫，而證入於寂滅涅槃的果德。這兩句頌的意思，如果簡單的說，就是了生死，證涅槃。不過由此證知：不特世間的人天樂是由布施而來，就是出世的涅槃樂亦由布施而來。

進而再說菩薩的布施：「發誓利益衆生者」，這就是顯示菩薩的行施，不是爲

了自己利益打算的，而且發誓完全是爲利益衆生的。卽眞正的觀察到衆生的痛苦，以衆生所需要的來施捨他，使他確實的能夠離苦，是爲菩薩行施的最終目的！所以菩薩「由」行布「施」的因緣，不特內心充滿了無限歡喜，沒有一點捨不得的念頭，而且「不久」就可「得」登「歡喜」地，成爲聖者菩薩。所以菩薩行施，的確做到無條件的施予，從來不計報酬的，如父母給予子女的財物，不問子女會不會對自己孝敬，只要財物到了子女的手裡，做父母的就有說不出的歡喜！菩薩惠施衆生，認爲這是自己份內所應做的事，而且自己的布施功德，是否能夠完成，還有賴於衆生，如沒有衆生接受布施，我的布施功德怎能完成？既有衆生接受我的布施，當然是歡喜得不得了的。如做生意的，見到一個顧客上門，當然滿臉笑容的來接待，那有什麼不高興的道理！做生意的見到顧客不歡喜，其生意一定不會做好的。行菩薩道者的布施，見到衆生接受布施不生歡喜，其菩薩道一定不能完成的。所以『歡喜而與』，是行施的重要條件。一般人行施，往往有點捨不得，因捨不得的關係，內心很難有所歡喜。其實這種想法是錯誤的，『助人爲快樂之本』；『爲善最樂』，有什麼捨不得？更爲什麼不歡喜？所以發心行施者，應效法菩薩那樣的，歡歡喜喜

的布施。

凡夫二乘與菩薩布施的主要不同點，就在有悲心與沒有悲心，或在悲心的强弱大小：菩薩是以大悲爲體性而行布施的，凡夫二乘不是以大悲爲體性而行布施的，即或具有悲性，而其力量極爲薄弱，不能隨悲所轉。「由前悲性」與「非悲性」，雖則有所不同，但由布施而各得其所求的福樂，彼此並沒有什麼不同，「故」人天乘的行人也好，聲緣乘的行人也好，菩薩乘的行人也好，「唯」有以「布施爲」最主「要」的「行」門。不然，人天樂、解脫樂、究竟樂，同樣是都得不到的。

這裡，本在顯示初地以布施爲主修法門，乘便略說人、天、聲聞、緣覺的布施行相。

己三　辨菩薩施相

且如佛子聞求施　思惟彼聲所生樂　何況菩薩施一切
由割自身布施苦　觀他地獄等重苦　了知自苦極輕微　爲斷他苦勤精進
施者受者施物空　由於三輪生執著　施名出世波羅密多　名世間波羅密多

上以四頌顯示五乘布施的功德，此以三頌顯示菩薩布施的行相。外在的財施，

內在的身施，不論是利益的犧牲，抑或是肉體的犧牲，常人心裡總不免有些捨不得或痛苦的感覺。可是菩薩行來，不特行無所事，且一聽到來求布施的音聲，內心就有說不出的歡喜，所以說「且如佛子聞求施，思惟彼聲所生樂」。此中說的佛子，就是菩薩。不是出於自發自動而行惠施者，不說正在布施時，有著老大的不願意，多的錢給你？這是世間常見的現象！菩薩決不如此，只要自己所能做得到的，衆生來求固然很歡喜的給他，就是不來求亦當送給衆生，現在他有需要而來向我求索，我聽到他的求施聲音，怎能不歡喜快樂？如久離鄉井的遊子，父母時刻在思念著他，一旦聽到遊子重回家園的音聲，其內心的歡喜快樂，那裡是語言文字所能形容得出來的？所以菩薩這時思惟彼衆生求施聲音所生的快樂，不說世間沒有一種快樂，可以與之相比，就是出世「聖者」證「入」寂「滅」涅槃所得的快樂，亦「無彼」菩薩聞求施聲所生快「樂」那樣快樂。證入涅槃，就得無爲寂靜安樂，而這本是學佛者所追求的，但畢竟是屬個己的身心解脫樂，並不能有益於人。菩薩是以衆生的快樂爲快樂的，現在衆生向我求施，我有機會爲衆生解除痛苦，令其得到安樂，等

於自己獲得安樂，內心怎不生大歡喜？「何況菩薩」本來就是要「施一切」的？現在衆生走到自己門邊來了，豈不正是自己施捨的大好機會？菩薩這樣一想，因而聞求施聲，歡喜快樂得無以復加。這裡說的施一切，可有兩種解釋：一是內施、外施、內外施的無所不施，名施一切；一是不簡親疎，不別恩怨的無不遍施，名施一切。聞求財、求身、求國城妻子索施的聲音，固然很歡喜的就其所求而予惠施；聞恩者、怨者、親者、疎者求施的聲音，同樣很歡喜的不加分別而施與之。這不是一般常人所能做得到的，一定要以利益衆生的菩薩才行。

或有以爲：身外物的布施，固然沒有問題，生命體的布施，亦說毫無痛苦，不免令人難信！其實，這是不難做到的，一般人所以覺得難，因未體悟到無實生命，菩薩所以頭目腦髓無所不施，因體認到是身如聚沫，根本沒有實自性可得，縱然割截身體節節支解，亦如『將頭臨白刃，猶如斬春風』一般，毫無一點痛苦可言。寶鬘論說：『彼既無身苦，更何有意苦？悲心救世間，故久住世間』。菩薩所以能夠如此，是因得無生法忍後，爲道力之所支持的緣故。普通凡夫，由於貪著這個身體，並認爲是實有的，不說割截身體節節支解，會感到無限痛苦，就是爲刺所刺亦覺

痛苦難當，所謂『如芒在背』，正是此一寫照！

退一步說，「由割自身布施」衆生，即使感到相當的痛「苦」，但當痛苦發生時，菩薩立刻就想到：地獄、餓鬼、畜生中的衆生，其所受的痛苦，較之我現在所受的，那眞是差得太遠，眞正可說百分不及一、千分不及一、百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。所以頌說：「觀他地獄等重苦，了知自苦極輕微」。因爲知道自己施身痛苦比三惡道所受痛苦輕微得多，所以不特不爲這割身的痛苦所動，且更增强自己爲救人而行布施的勇氣，因而頌說：「爲斷他苦勤精進」。如佛過去爲尸毘王時，爲了救護一鴿，不惜割截身肉，爲什麼能如此？一因感到這個身體，是『老病所住處，危脆甚臭穢』，根本是不值得貪戀的，所以聽了老鷹說可食自己的身肉後，『心生歡喜，卽語侍人速取秤來，以割我肉貿此鴿身』；二因感到衆生可愍，唯我可作衆生救護，是以說：『我救彼命故，自割己身肉，純善懷悲愍，執志不動轉』。可見眞正洞達：『此是應捨之身，罪惡之物』；衆生可愍，應予救拔，割截自身，並不以爲苦的，卽使有苦，亦是能忍受的。

或有以爲：菩薩割自身肉惠施衆生，的確是偉大而難能可貴的，但這畢竟唯有

菩薩才能做到，我們只有讚仰而已，要想亦這樣去做，恐怕是很不可能！其實不然！捨己爲人的事，在這世間多的是，最顯著的例子：如父母搶救子女，那怕自身有著很大的病痛，只要能夠挽救子女危亡，亦將奮不顧身而起，即使犧牲生命在所不惜！又如最近在狂風暴雨中，冒生命危險去搶救被水所困的災胞之警員；犧牲自己生命在大水中撈救上級長官的士兵；還有其他在大火蔓延中，忘了自己而救爲火包圍的人民之勇士，是都捨身救人最偉大的壯舉，是值得讚美而可爲吾人之所效法的，有什麼做不到？不過菩薩以無數頭目髓腦而爲衆生，是更偉大更難得而已。

同樣是布施，由觀點不同，有世間與出世間的差別。要想知道這個，先當了解構成布施的三方面，即施者、受者、施物，於此三者，缺少任何一方面，即不成爲布施。施者，是能布施的人；受者，是接受布施的人；施物，是施受之間所有的東西。施者受者，是就人說；施物，是就法說。若人若法，依佛法說，都是緣成的，緣成的即沒有他們的實自性，所以都是空的。行者如能了達這三方面的無自性空，那所修的布施，就成出世波羅密多，所以頌說：「施者、受者、施物空，施名出世波羅密」。不過於中應當分別的：了達施者受者的性空，是我空；通達所施之物的

性空，是法空。明白我法皆空，當知空卽出世，所以出世不是離這世間的意思，而是在這上面不再執著，不執著就得解脫，解脫是卽出世。因而，出是高超或超勝之義，不是什麼出離之義。高超一切世間，超勝一切衆生，是名出世。不過理解三輪體空，並非顯示什麼都沒有，因緣和合的布施假相，還是不可否定的，如布施假相也否定，就將成爲大邪見人。

反過來說：假定不認識這些是和合假有，而且「由於」在施者、受者、施物的「三輪」上「生」起堅固的「執著」，以爲實有施者、受者、施物，那所行的布施，就「名世間波羅密多」了。波羅密多是印度話，中國譯爲到彼岸。意謂從生死的此岸，渡過煩惱的中流，進入涅槃的彼岸。不過在印度的習俗上，凡事做到圓滿成就的時候，就叫波羅密多，其義是事業成辦的意思，所以龍樹在智度論上釋爲『事成辦』。如修行到達目的地，所謂『所作已辦』，沒有什麼事可以再做，是卽名爲波羅密多。還有，凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅密多。前者是靜態的波羅密多，後者是動態的波羅密多。依照這個解說，眞正可名波羅密多的布施，唯有三輪體空的布施，若於三輪上生起執著而

不通達其空，是不得名爲波羅密多的，現在說爲波羅密多，只是一種假名而已，是隨出世波羅密多而得名的。如僧之爲僧，眞正說來，唯有證得眞理的聖者可稱，普通凡夫的出家衆，是不得名爲僧的，所以亦名爲僧，是隨賢聖僧而名爲僧的。

於三輪不著的「不著」，不是一般所說的一點思慮沒有，亦不是不抓著的意思，而是顯示在三輪上不起實有的觀念，名不執著。現在菩薩的心念，在三輪上，再也不會生起實有的觀念，所以菩薩能不執著。至於空，我們常說，不是什麼都沒有的意思，假定以爲空是空無所有，那布施就簡單了，只要衆生一動什麼都沒有的念頭，是卽圓滿布施波羅密多了。果眞這樣，那還成什麼話？空，佛經中說：『空不滅假，幻相是有』。一般衆生總認爲空有是對立的，但佛法所說的空與衆生心目中所認識的空不同：佛說空，是空去衆生內心所有的實有自性的妄執，而不是空去諸法的幻有假相。假定幻有假相，亦予否定，那就成了外道所有的斷滅空或惡趣空。果然一切空無所有，那還行布施做什麼？當知這裡說空，主要是約離執而說。

戊四　結讚智慧

極喜猶如水晶月　安住佛子意空中
所依光明獲端嚴　破諸重闇得尊勝

這頌，是舉喻結讚智慧。卽以月亮比喻初地所有的智慧。現先來說月，約有三義：一、高上義：如說月兒高掛在天上，或說一輪明月當空，這都是形容月亮高上的。佛法以證諸法空寂性爲高上，現在初地菩薩，已經親切的證悟諸法空性，所以說爲高上。二、光明義：如說明月照九洲，或說明月當空，皎潔無比，無不徧照，這都是形容月亮光明的。地前菩薩，雖有智慧，是有漏智，以有漏智，觀一切境，還有一點糢糊不清，到了初地菩薩，因證得無漏智，以之觀察諸法，如水晶月那樣的透澈明晰，所以說爲光明。三、尊勝義：明朗皎潔，無有烏雲遮蔽的月亮，是爲一般人之所尊重的。菩薩到了初地，因除了自己的熱惱，能饒益無量衆生，所以說爲尊勝。正因初地具有這三大特色，所以頌說「極喜猶如水晶月」。水晶，是種寶物，最大特點是透明，從此可以見彼，從彼可以見此，明見無礙，現在說水晶月，是拿水晶來顯示月亮的晶瑩皎潔，加深了月亮的光輝。

「安住佛子意空中」者：月亮是安住在什麼地方的？『一輪明月空中掛』，這明白的告訴我們，月亮是安住在空中的。夜空清淨，一塵不染，明月安住在這樣的明淨空中，更顯出它的光輝無比。登地菩薩所開顯的無漏智慧，除去衆生分上的染

汚，是安住在自己的意空中的。意卽是心，喻如虛空。因爲菩薩到這階段，已破除了我法二執，已洞徹了二空眞理，心境空寂，一塵不染，所以安住在心意的空寂性中。如說：『菩薩清涼月，常遊畢竟空』，正是此意。

「所依光明獲端嚴」者：所依是般若空慧，所依就是吾人的一念心。如月依虛空，使得虛空亦復光明起來。吾人心意本極明淨，現由般若空慧依於自心，使得心光愈爲煥發。端嚴，卽通常說的莊嚴。菩薩但具智慧而斷煩惱，沒有福德莊嚴身相，還是不行的。正因般若智光的開發，顯示出菩薩所有福德的相好莊嚴，所以說獲端嚴。

「破諸重闇得尊勝」者：重闇，就是愚癡黑暗，亦卽一切煩惱。現在菩薩運用他的般若智光，照破了自心中重重的煩惱黑暗，猶如日光從重重的雲霧中出來。消散所有的烏雲密霧，使得大地重見光明。到了這個時候，菩薩堪爲世間福田，所以最尊最勝。

丁二　離垢地

戊一　略示地位

第一極喜地已經講完，現在來講第二離垢地。垢是垢染或塵垢，卽不清潔的東西。如人三天不洗面，必將滿面垢穢不堪。有了塵垢，馬上洗除乾淨，就是離垢。這裡講的垢是戒垢。戒是道德的行爲，如身心行爲的活動，都合乎道德的標準，就不會有戒垢，反之，就成戒垢。有了戒垢怎樣？以佛法說，須要懺悔，懺悔才能離垢。如說：『有罪當懺悔，懺悔則清淨』。已犯的懺悔，未犯的不犯，如此，行住坐臥，語默動靜，一切合乎道德行爲，自然人人見而尊重。

第二地爲什麼叫做離垢？謂「彼」由初地進入二地的菩薩，因在初地位上，已將布施波羅密多修習圓滿，所以所持淨戒也就一天天的跟著圓滿，因爲「戒圓滿」的關係，所修其餘的功「德」也就清「淨」。比方救人，救人是一大功德，如因救人而犯重戒，那就不得算是清淨功德。現因戒行圓滿，再也不會犯戒，所以所修諸餘功德，自然也就隨之清淨。

二地菩薩持戒清淨到了什麼程度？頌說：「夢中亦離犯戒垢」。犯戒，在凡夫位上，是常有的事，到聖者位上，如初地菩薩，雖不會像凡夫這樣的毀犯粗顯的戒

行，但微細的戒行，仍不免有時誤犯，要得眞正不犯，還須善加注意。卽或沒有故意犯重戒的行爲，但在他的意地仍有戒垢而不清淨，所以身雖不殺盜淫，意業容或仍然具有。可是到了二地，不但身語不犯，清淨無染，就是意地亦復清淨無有戒垢。其次，一般人白天特別注意，可能不會犯戒，因爲這時神志清醒，遇事易於做主，不至隨境所牽。但到夜晚，一入夢鄉，神志恍惚，一切作不得主，那就難保不犯。可是到了二地，不但白天清醒不會犯戒，就是夜晚在睡夢中，亦能遠離微細犯戒之垢，眞正的做到清淨無染。這完全是熏習之力，因爲心心念念專注在戒行上，一絲一毫的不敢大意，久了，自然而然的安住在淨戒上而不毀犯。正因菩薩遠離一切粗細戒垢，所以得名離垢地。

戊二　廣說戒德

己一　顯當地戒勝

身語意行咸清淨　十善業道皆能集
彼如秋月恒清潔　寂靜光飾極端嚴
故彼恒於三輪中　二邊心行皆遠離
如是十種善業道　此地增勝最清淨
若彼淨戒執有我　則彼尸羅不清淨

這兩個半頌是顯當地戒勝。十地菩薩所修的十波羅密多，各各有其殊勝不同，如初地以行布施波羅密多爲最殊勝，此二地則以持戒波羅密多爲最殊勝。關於戒和律，先略加說明：戒律兩字大都聯在一起說的，所以好像是同一東西，實際，戒是戒，律是律，迥然不同。戒在印度稱爲尸羅，律在印度稱爲毘尼，二者的區別是：律是佛陀在世時，爲當時僧團所制定的規章制度，亦卽僧團共住的規約，含有硬性接受的意味，你不加入僧團中來，就得嚴格的遵守，亦卽是說，一旦加入僧團則已，在僧團中，只有僧團的自由，沒有個人的自由，這是律的精神。尸羅是戒，如出家衆有十戒、二百五十戒等，在家衆有五戒、八戒等。這都是合乎道德範疇的意行，而且大都出於自發自動的守持。一個人生存在這世間，不管你受戒不受戒，在自覺自律方面來講，一定要遵守道德的範疇，不可有絲毫違犯，如受了沙彌戒或比丘戒的，更應嚴格的受持，如破壞道德的規律，就是毀犯了尸羅，這是戒的精神。比較說來，毘尼的範圍大於尸羅的範圍，如佛在世爲僧團制律，制了不能違犯，犯了，不但毀犯尸羅，亦復破壞毘尼，所以經佛所制的，是毘尼亦是尸羅。簡言之：戒是個人的道德律，律是團體共住的規則。

或有以爲：戒是比丘所當重的，菩薩以利生爲主，不一定要拘小節，這是錯誤的！利人要爲人的榜樣，自己必先戒行莊嚴，假定自己未能先淨戒行，甚而至於有所虧損，將來必當墮入惡趣，這末一來，自利都做不到，還談什麼利他？所以眞正想要利他，定要嚴格愛護自己的淨戒。攝波羅密多論說：『毀戒無能辦自力，豈有勢力而利他？故勤善修利他者，於此緩慢非應理』！又說：『若具正覺戒莊嚴，勤修一切衆生利，先當善淨自尸羅，發起清淨尸羅力』。所以發心利他的菩薩，先當清淨自己的尸羅，其重要性並不次於比丘，因爲有了清淨的尸羅，就可博得衆生的敬仰，衆生對你有了敬仰，自然就肯接受你的教化，假定菩薩本身不健全，尸羅有所虧損，衆生對你根本不生敬重，又怎能接受你的化導？所以菩薩持戒尤重於聲聞。

菩薩受到廣大人羣的尊崇敬仰，當更自尊自重的依據道德的規律去行，而實踐道德的主要項目，卽是十善業道，十善業道包括身語意行的三大方面。如能不殺、不盜、不邪淫，身行就得清淨；不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，語行就得清淨；不貪、不瞋、不邪見，意行就得清淨。如是「身語意」三業「行，咸」得「清淨

」，所修「十善業道」的功德也就「皆能」積「集」圓滿。所謂業道者：業指身三口四的七支業行，道是通達義，亦卽所由之路。吾人身語七支的活動業行，都要通過意業的，意爲它們的中樞機構，身語的一切活動，都是由意之所推動的，如意停止活動，七支失去它們的指揮，也就停息下來，不再發生活動作用。因意業爲身語七支行業必經之道，所以總名業道。三業清淨，十善業道也就功德圓滿，換句話說，三業清淨一分，十善功德業就集聚一分，所以說十善業道皆能集。

爲什麼菩薩要以十善業爲所修戒行？因爲菩薩有在家出家的兩類，而且大都是出在無佛世的，卽使出在有佛的時代，亦不一定完全住在僧團中，因在家菩薩多於出家菩薩，其在家菩薩，有的是現宰官身，有的是現將軍身，因此不得不以十善業爲主修的戒行。十善業，爲做人的基本道德律，不管在家出家，都當依此而行。攝波羅密多論說：『不應失此十業道，是生善趣解脫路，住此思惟利衆生，意樂殊勝定有果。應當善護身語意，總之佛說爲尸羅，此爲攝盡尸羅本，故於此等應修習』。十善業爲一切尸羅的根本，大乘梵網經及瑜伽戒本所說菩薩戒，要不外於這十善業戒，其他如十地經等，亦都是這樣說的，所以菩薩特重十善業

戒，果能將此做到清淨無染，其他諸戒也就容易成辦，而不致於毀犯了。

本前攝波羅密多論所說，可知十善業戒，不唯利生的菩薩所應修，就是解脫的聲聞及趣善道的人天亦應修，可說是五乘行人所共修的，不過大乘菩薩，特別是二地菩薩，修得最圓滿，最爲清淨而已。所以頌說：「如是十種善業道，此地增勝最清淨」。清淨增勝的十善業道，從表面看，只不過是十戒，如若擴大來說，實包括一切德行，因此不可予以忽視。

不錯，二地所修的十善業戒，是最增勝清淨的，但究竟清淨到什麼程度，還得善爲說明。頌文舉喻說：「彼如秋月恆清潔」。秋月，就是秋天的月亮。俗說：『月到中秋分外明』，秋天的月亮，的確異常皎潔光輝，而且恆常的保持它的明淨；彼二地菩薩所修的十善業，也如秋月那樣的潔淨無瑕，所以恆時清潔。恆清淨的東西，主要還是指的意業，因爲意業清淨寂然，不像猿猴那樣的騰躍跳動，而表現在身語行爲上的，也就自然寂靜無譁，光明嚴飾，無限端嚴。如以身業來說，行住坐臥，如法如律，一切合乎威儀，如以語業來說，出言吐語，溫文爾雅，一切翔實雅正。所以說：「寂靜光飾極端嚴」。假定意不清淨，六根不能守護，見色而染於色

，聞聲而著於聲，要想保持寂靜端嚴，是就不可能了。所以三業清淨中，意業清淨最爲第一。

行者三業不犯，潔淨猶如秋月，固然是很理想，但仍不能說是最極清淨，如欲做到眞正最極清淨，依佛法說，要到人我雙忘的地步，若持戒的人還有人我相存在，那他所持的戒永不得清淨，所以頌說：「若彼淨戒執有我，則彼尸羅不清淨」。因爲持戒者執有自我，則他所見到的，總以爲自己能夠持戒，別人是都不行的，於是生大憍慢，看不起一般人，而且是是非非層出不窮，有了人我是非，試問戒何能淨？我們在現實世間所見到的，一般自以爲持戒者，總認爲別人所守的戒，不如自己清淨，於是在團體中，格格不入，不能和樂相處。可是二地菩薩不然，雖持戒謹嚴，清淨無染，但能了達三輪體空，二邊不著，決沒有什麼人我是非的分別心，所以頌說：「故彼恆於三輪中，二邊心行皆遠離」。布施有三輪，持戒同樣有三輪，即能持戒者，所持戒法，持戒的對象。持戒而有對象，這是很要緊的，假使沒有對象，即無有戒可持。如持不殺生戒，必須有個生命，爲我們所不殺，始能完成你的不殺功德。且如現在有隻蚊子在我身上吸血，當知這隻蚊子就是我的持戒對象。即

當蚊子來吸血時，你能慈悲的不加害於牠，讓牠安然的吃飽了飛去，這就是持戒。再如不妄語戒，比方現在有人來到福嚴學舍，向你探問某某法師，你明知道某某法師在舍，也就老實的告訴他某某法師住在某個房裡，是爲持不妄語戒，而這不妄語戒的功德圓成，是由某個來人所引起的，當知來人就是你所持戒的對象。對著持戒行人，能夠通達三輪體空，不在這些上的對象而不犯戒，才是眞正的持戒者。持戒行人，若有若無的二邊心行，自然也就悉皆遠離，再也不面生起實有的妄執，若斷若常，二邊的泥沼中了。二地菩薩通達我法二空，所以所持禁戒，得以潔淨端嚴。會落於二邊的泥沼中了。

己二　明一般戒德

庚一　破戒爲衆患之本

失壞戒足諸衆生　於惡趣受布施果　生物總根受用盡　其後資財不得生
若時自在住順處　設此不能自攝持　墮落險處隨他轉　後以何因從彼出
是故勝者說施後　隨卽宣說尸羅教

這是廣說戒德的第二大科，明一般戒德，又分爲二：一、破戒爲衆患之本；二、持戒爲衆善之因，現在先講第一科。

戒是做人的基本，有戒就有美滿的人生，失戒也就失掉了人生，所以戒比布施尤爲重要。「失壞戒足諸衆生」者：足，通俗點說，就是吾人的兩隻腳，脚有行走自如的特能，如一個活潑潑的生命，所以能夠出入往返，最主要的原因，是有任重道遠的兩隻脚做基礎，才有從此到彼，從彼還此的一切活動，假使沒有兩隻脚，試問我們還能做出什麼？現在說戒名爲戒足，卽因戒是人類社會的道德基礎，人類社會的一切道德推行，必以戒是賴，沒有戒是不行的。如人尊崇道德，堂堂正正做人，不僞不倚，不邪不枉，無論做什麼，都對廣大的人羣有益，這人活在這世間，一定能夠挺立得起來的。反之，不守道德的信條，一切是胡亂妄爲，妨礙人羣的利益，那你就要受到衆人的指責，甚至使你在社會上無法立足，所以爲人而不能本著人生道德去行，必然是處處都行不通！同時，吾人做人，不僅希望現生做個完人，並希望來生亦做個受衆尊敬的人，或上生天國去，進一步更求做出世的聖人。但這都要以戒爲本，沒有戒一切希望均將落空，所以太虛大師說：『戒爲五乘共基』。

人的一切行動，以兩足爲基本，假定失壞兩足，立刻就要失去行動自由，永遠

達不到心目中所要到達的目的地。如喜愛青山的，不能跋其峰，好玩碧水的，不能涉其溪！當知失壞戒足的一切衆生，亦復是如此的，不特最高的佛果菩提無法到達，就是世間的人天樂果也不能求得。兩足對於吾人如此重要，吾人應該好好的保護兩足，可謂毫無疑義。對足如是，對戒更應如是。戒經序說：『譬如人毀足，不堪有所涉；毀戒亦如是，不得生天人，亦不至菩提。是故有智者，常當護戒足，勿令有毀損』！遺教經說：『若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生。是以當知戒爲第一安隱功德之所住處』。戒是人人所應遵守的，只要承認自己是人，就當重視一切戒行，因爲這是人生道德的根本。不論你是不是佛弟子，亦不問你受沒有受戒，假定失壞戒足，就不能再獲人生。所以不特出家人殺生偷盜是犯戒，就是在家人做了這些事情，亦同樣的要負因果上的道德責任，特別是菩薩行者，更要守護淨戒，而且嚴淨尸羅，不是爲的自己利益，而是爲的救護世間，所謂『爲利世間而護戒』者，在此。

爲人失壞戒足，將受什麼果報？頌文告訴我們說：「於惡趣受布施果」。佛法常說，因果絲毫不爽，雖因毀戒墮於惡趣，但因生前修布施行，在惡趣中，並不和

其他罪業衆生受同樣的痛苦，以其布施的功德仍然存在，卽於三惡趣中，受用布施的果報。通常說，三惡趣是極其痛苦的地方，布施是快樂的果報，怎可說於三惡趣中受用布施之果？關於這個，讓我略爲解說：如鬼趣，向來別爲多財、少財、無財鬼的三類，無財鬼固然沒有什麼享受，多財鬼却有相當高度享受的，如中國人祭奉的山神、土地、東嶽、城隍之類，其受用就是超過其他鬼類的。地獄，有大地獄、小地獄、孤獨地獄，而孤獨地獄的享受，亦是超勝其他地獄的。至於畜類，福樂超過人的，所在多是，如經中說的『象身掛瓔珞』，這在印度及熱帶產象的地方，常見到的事實，還有富人家中所養的狗、鳥雀之類，其享受亦是勝於人的，乃至佛經所說海中龍王，都有很高的享受。若問惡趣有情爲什麼會有這樣的享受？原因就在他們前世做人時，曾經實行布施，有如是因當有如是果，所以雖墮惡趣，仍然受用布施的果報。

或有以爲：三惡趣中既有這樣好的享受，我們卽使墮入惡趣，並在惡趣中生活，又有什麼關係？可不要這樣想！不說你生前沒有布施，墮入惡趣要受極大的苦果，就是你生前曾經布施，一旦墮入惡趣，縱然受用施果，可也不是理想的，爲什麼

？頌說：「生物總根受用盡」，到了那個時候，那你又將怎辦？生物總根四字，獨立來看，不知是說的什麼，實際這是指種子而言。且以穀種來說：一斗穀種能種一甲田，我們把這種子下到田裡去，經過人工的培植，到秋收的時節，就又可收穫很多的穀子。如是春種秋收，就可受用不盡。假定有一個呆子，不管種子不種子，把現有的穀子舂成米吃掉，那就永遠不會再有收穫了。這是人人明白的道理！我們所以來這世間做人，依佛法的因果律說，是由過去布施持戒而來，如今生能再繼續布施，則你布施功德，就將受用不盡，若今生不肯行布施，那你布施福報受用完了，自然也就不會再有福樂可享。具有高度智慧的人類尚且如此，缺乏智慧的惡趣衆生，不明因果循環之理，也聽聞不到佛法，當然就更沒有布施的機會，因此，本來所有的一點布施福德，由你在惡趣中慢慢受用完畢，他日惡趣果報盡了，再生到人間來，那裡還有資財可再供你受用？所以頌說：「其後資財不得生」。如佛前的油燈，只要不斷的添油，其光就不斷的播放，如到相當時間，不再加添香油，等到油燒乾了，光明自然也就熄滅。這樣說來，三惡趣的生活，並不是理想的，布施的功德不及持戒的利益，是以做人還是以持戒爲本，如僅布施而不持戒，這決不是智者所

當爲的！

現在我們是人，不但住在順利的善處，亦復住在順利的環境中，自由自在的過生活，就當好好的重視戒行，不論在任何環境下，都當本著戒行做人，決不違反所應遵守的戒律；否則，生活在自己可以做得主的順處，而不好好的把握住這個有利的環境，天天過著紙醉金迷歌臺舞榭的糜爛生活，不能自己攝持自己，作些違犯道德的事，那你的前途一定是很危險的！所以頌說：「若時自在住順處，設此不能自攝持，墮落險處隨他轉」。爲什麼要這樣說？原來人類的惰性是很大的，當其環境不順利時，還能安分守己的做人，所謂『饑寒發道心』，正是此意。可是有些人，在順利環境中，本可自主的，但因有錢有勢，環境太過順利，爲錢勢所迷，反而做不得主，胡作亂爲，造諸罪惡，由此惡業，墮入惡趣，一切隨他業力所轉，自己再也不能得到自由自在，到了那個時候，試問你能以那種因緣，始能從三惡道中出來？所以頌說：「後以何因從彼出」。佛法常說：『一失人身，萬劫不復』；又說：『失人身者如大地土，得人身者如爪上塵』。如伊鉢羅龍王的因緣：彼在迦葉佛時代，原是個精進比丘，但對佛制的戒法，不生尊重而掉以輕毀之心，違犯如來的禁

戒，盜折伊鉢羅樹葉，於是後墮畜生而爲龍王，雖爲龍王仍然受苦無量，心生厭離，到釋迦佛出世，龍王憑其報通，前來佛所，頂禮佛足，述說前因，求佛指示，並問像我現在所受的痛苦，究竟要到什麼時候才能免除？佛知牠的苦報，還有相當長的時間，不能直接的告訴牠，所以要牠等彌勒佛出世時去問彌勒佛。可知一失人身墮入惡趣，想要出來是非常困難的。因爲如此，「是故勝者說施後，隨卽宣說尸羅教」。勝者，指佛。佛的智慧功德，不但超勝人天，亦復超勝出世的三乘，乃聖中之聖，天中之天，所以有時把佛譯爲勝者。中含教化病經說：『如諸佛先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法』。諸佛說法，在說布施後，總是立刻的緊接著又宣說戒。不錯，布施是能生功德的，但此功德並不十分堅固，如遇差別因緣，是會受用盡的，爲了衆生永遠的快樂，所以佛於說施之後，必然宣說持戒利益，若人眞能如法持戒，那由戒所生的功德，就可永遠綿綿無盡，而且上進亦較容易。

庚二　持戒爲衆善之因

尸羅田中長功德　受用果利永無竭
增上生及決定勝　其因除戒定無餘
諸異生及佛語生　自證菩提與佛子
猶如大海與死屍　亦如吉祥與黑耳

如是持戒諸大士　不樂與犯戒雜居

這是明一般戒德的第二大科，即說明持戒爲衆善之因。因有兩個意思：一、出生義：以穀來說，一粒穀下在田中，漸漸的出生芽來，是爲出生義。二、增長義：穀子生芽以後，在田中繼續不斷的增長，到了秋天，就可收穫更多的新種。如是從出生而增長而成熟，就可永遠無盡的受用。「尸羅」妙戒，如「田」，既能出生我們的功德，亦能增「長」我們的「功德」。我們所有的功德，可說都從戒田中生長起來的。如不殺生功德，是從不殺生的戒田生起來的，你如天天持不殺生戒，你的功德也就一天一天的在那裡增長，將來必然就得受用果報利益，而且這個受用，不是給別人受用，是你自己受用，不是今天受用了，明天就沒有了，而是永遠受用無盡的，所以說「受用果利永無竭」。從這點看，可以明顯的看出持戒的殊勝，因爲沒有了戒，定慧等的無邊功德，都將無由出生。聲聞乘的重戒不重布施，其原因也就在此。布施的功德是可窮盡的，且不能保持人生的；尸羅的功德不但不會失却人生，且受用的果利永遠無盡！

「諸異生」，本包含六道衆生的，不過這裡主要是指求增上生的人天有情說的

。「及佛語生」，是指聲聞乘的行者。「與佛子」，是指大乘的菩薩行者。意思是說：五乘行人，皆以戒爲基礎，除了戒沒有別的善法可做基礎。如求「增上生」的人天行者，欲得人天之果，「其因」決定是戒，「除」了「戒」決「定」更「無」其「餘」的勝因。什麼叫做增上生？增上是殊勝的意思。異生希望將來所得到的果報，比今生更增上更殊勝。如人所得的現實生命，覺有種種的不美滿，於是希望將來，不管生天也好，再來人間也好，總要比今生來得殊勝一點，諸如壽命、資財以及一切功德，無不增上，名增上生。但增上生不是無因所能希求得到的，要想得到增上生的一切，必須嚴持戒行，除了戒行而外，你以另外的法門去追求增上生，那必然是白費氣力。

諸求「決定勝」的聲聞、獨覺、菩薩三乘行人，希望將來能夠得到決定勝的聖果，同樣是要以戒爲其基因，假定離了衆善之因的戒行，決定更無其餘的因。什麼叫做決定勝？決定是有把握的意思。得到人天的增上生果，在異生位上不能說不美滿，但誰也沒有把握可以永遠不再墮落，誰也不能保證自己不墮入牛胎馬腹，唯有斷除煩惱，眞正出離生死，始能不再枉受輪廻，始得決定勝的聖果。但爲聲聞菩提

、獨覺菩提、無上菩提的因行是戒，由此我們知道，持戒是得決定勝的最佳保證，所謂『戒爲無上菩提本』，亦卽此意。

戒既這樣的重要，假定有人犯了戒，那在佛教又當怎樣處置？如大海深廣無涯，雖涓滴不棄而無所不包，但就不容死屍，所謂『大海雖大，不宿死屍』。如有人跳海自殺，風浪不斷的鼓動，慢慢的把這死屍，吹上岸去，決不容許它存留在大海中。『佛門廣大，不容犯戒之人』，其道理也是如此。『破根本戒者不共住』，這是我國叢林的制度，亦是佛法戒律的精神。爲什麼這樣的嚴格？因僧團的清淨，就如大海清淨一樣，假使有犯戒的比丘住其間，那就不清淨了，所以須把犯者像大海不容死屍那樣的逐出僧團。這不是說佛法不慈悲，不能容人，是爲表示佛法的清淨。所以頌說：「猶如大海與死屍」。

頌中更舉一個例說：「亦如吉祥與黑耳」。求財富，可說這是人類共同的要求。在中國，如有感到家裡貧窮，希望得到大富大貴，唯一的辦法就是求財神，敬祈財神給與自己恩賜。在印度，不是求財神，而是敬奉大功德天，亦卽供天儀軌所說的『南無第一威德成就衆事大功德天』。儀軌說的功德天，卽本頌說的吉祥。印度

傳說：吉祥是個極爲美麗的女郎，她還有個妹妹名叫黑耳，生得眞是醜陋不堪。姊妹兩人，不特面貌生得美醜不同，就是對於人類貢獻亦別：吉祥是賜財富給人類的；黑耳是爲人類銷散財富的。經中相傳有這麼一個故事：過去印度有個窮苦的人，因爲渴望著財富來維持生活，於是有人告訴他拜大功德天可得財富，他就遵照別人的啓示，天天祈禱大功德天以求財富。經過大約兩年這麼久，居然得到大功德天的感應。卽有一天，他還正在祈求時，忽然聽到有敲門的聲音，於是心想：這時來敲門的沒有別人，大概是大功德天爲我送財來了。所以歡歡喜喜的去開門，見到外面站著一位美麗的女郎，果然是大功德天，立刻把她請進屋來，而內心有說不出的快樂，以爲從此不再受貧窮之苦。那裡知道當他正在快樂的當兒，門外的敲門聲又響起來了，而且敲的聲音很急促，他內心中馬上又有了不祥的預兆，乃帶著懷疑的口吻問道：『門外是誰』？有個很粗魯的女人聲音回答說：『我是大功德天的妹妹黑耳，請你快快開門讓我進來』。『糟糕！她會使我貧窮的，怎能讓她進來』？求財富的這樣自語著，不願意去開門。可是門外又有尖刺的聲音傳進來說：『你這個人眞不懂道理，我和我的姐姐是分不開的，你怎能只歡迎我姐姐而不歡迎我』？她雖

說姊妹不能分開，但在一般人的觀念中，一個是送財的，一個是散財的，怎能共處？吉祥是喻持戒的人，黑耳是喻破戒的人，持戒者與犯戒者，是不能同住在一個僧團裡的。所以頌說：「如是」所有「持戒」的「諸大士」，都「不樂」意不歡喜的「與犯戒」者，「雜居」在一個地方。犯戒者是不清淨的人，持戒者是清淨的人，兩者的出入很大，怎能相處？不說犯根本戒的，就是犯僧殘等戒的，欲在僧團中繼續住下去，也要懺悔，犯戒而不懺悔，爲了保持僧團清淨，亦是不共住的。毘奈耶中說：佛陀所以依法攝僧，使佛弟子有如法集團，目的是爲正法久住，而住持佛法，也確乎要和樂清淨大衆負起責任來。說得重要一點，和樂清淨的僧團，是佛陀的慧命所寄，一點馬虎不得的。

己三　顯菩薩戒勝

庚一　辨差別

由誰於誰斷何事　若彼三輪有可得　名世間波羅密多　三者皆空乃出世

這是廣說戒德中的第三顯菩薩戒勝，於中先辨差別。「由誰」，指能持戒的人；「於誰」，指對誰而持戒，亦即持戒的對象；「斷何事」，指斷不殺生等諸事。

說得明白一點：由誰等於施者；斷何事等於上面所說的布施之物。如持不殺生戒，我是能持戒者，彼可爲我所殺的對象，在這所殺的對象上，除去殺的念頭及動作，是爲持戒的三輪。「若彼」持戒的菩薩，自覺有實在的持戒「三輪可得」的話：我是實實在在的能持者，彼諸有生命的動物，是我所持的實在對象，每一戒條都是實在而不可違犯的。這樣的持戒，我們就稱他「名世間波羅密多」。反過來說，了解持戒等的「三者皆」是「空」無自性的，亦卽所謂三輪體空的，「乃」可名爲「出世」波羅密多。所以同樣是持戒，由於認識的不同，而有世間出世間的差別。世間持戒波羅密多，不能說它沒有功德，亦不能說這人不極爲難得，但以解脫來說，這還不能獲得解脫。『戒是正順解脫之本』，要使所持戒成爲解脫戒，必要運用智慧，了達持戒的人，持戒的對象，所持的戒條，都是無實自性可得的。

庚二　明勝用

佛子月放離垢光　非諸有攝有中祥
猶如秋季月光明　能除衆生意熱惱

這是總明二地持戒所有功德勝用。「佛子」，指二地菩薩。第二離垢地菩薩，

因爲持戒清淨，離諸一切垢染，所以如明「月」般的播「放」出清淨「離垢」的「光」輝來，朗照一切。「非諸有攝有中祥」者，諸有，略指三有，中指九有，廣指二十五有。意思是說：二地菩薩所持淨戒，其所得的功德，不感諸有的生死苦果，因爲此戒是出世波羅密多的原故。雖說如此，但爲化度諸有衆生，菩薩仍然要到諸有中來，或在天上，或在人間，示現受生的，受生在諸有中的菩薩，由於戒行莊嚴，尊重道德，任何生命見到菩薩，不但不會遭遇損害，而且得到很大利益，可說是三有中最吉祥者。「猶如秋季」晚上「月」亮所放出的皎潔「光明」，具有一種清涼的功能作用，吾人見了那高掛在空中的一輪明月，不管身心上原來是有怎樣的熱惱不安，到了這個時候，完全化爲烏有，而且自覺有種說不出的清涼自在。菩薩在世間，具有無漏戒的功德，令衆生見了，就好像見到秋月一樣，所有熱惱悉皆消除，所以說「能除衆生意熱惱」。惱是懊惱，亦卽追悔。一個人正在做不正當的事的時候，並不自覺其爲不正當，但當做了以後，想想這是不應該做的，於是反而懊悔起來，受到良心相當責備，這時心煩意惱，比什麼都難過！熱惱的反面，不用說，是清涼。爲人不做虧心事，內心總是覺得涼爽的。菩薩以持戒的因緣，獲得身心清

涼自在，同時復令衆生得到自在清涼！這樣說來，能持淨戒，不論對自對他，都有其勝用的。

丁三　發光地

戊一　略示地位

火光盡焚所知薪　故此三地名發光

入此地時善逝子　放赤金光如日出

菩薩的十地，前面已講了兩地，現講第三發光地。薪是所燒的柴火，柴火放到火中去焚燒時，不要經過好久，就被燒得乾乾淨淨。所知，平常說爲所知境，就是我們所認識的一切對象，其所包含的範圍，是非常廣的，凡是所認識的，都叫做所知境。衆生對一切所認識的對象，能不能完全認識，主要是看智慧的大小來決定：智慧大的，所認識的境界就多，智慧小的，所認識的境界就少，若智慧之光放射到一切境界上去，則一切境界無不爲我們智慧之所認識。三地菩薩智慧之光，大過一切所知境界，一切所知境界，爲菩薩智慧洞達無餘。如火燒薪，薪遇到火，沒有不燒盡的，所以說「火光盡焚所知薪」。然此智慧之光，從什麼地方放出來的？如常說的，由戒生定，由定發慧，可以了解到，智慧之光是從定放出來的。因此我們知

道：三地菩薩所修的定境，是非常深邃的，所以從定中所發出的智慧之光，能照了一切境界。同時，三地菩薩得到一種聞持陀羅尼，對所聽聞過的一切佛法，能夠永持不忘，所以從聞持陀羅尼中，也放出智慧之光來。這個慧光，是聞思所成就的，定所發的慧光，是修所成就的。由於這個原因，「故此三地名發光」。解深密經說：『由彼所得三摩地及聞持陀羅尼，能爲無量智光依止，是故第三名發光地』。

三地菩薩的智慧功能，既然是如此的，那就不論在家菩薩、出家菩薩，只要是「入此」第三「地時」的「善逝子」，就能「放」出「赤」色的「金光」來，其光「如」春山早上「日出」所放射的萬道霞光一樣。赤金色，是說所放的光，如同赤色的黃金，所以經中常說佛放紫金光。善逝，爲佛的十種通號之一。逝是往的意思，死的意思。但佛的死（圓寂），不是有諸痛苦的死，而是自由自在的安祥而逝，從此再也不受生死的纏縛。菩薩是從善逝學的，所以稱爲善逝子。三地菩薩，定力强，聞思勝，所以能放赤金色的光輝。放智慧光有什麼用？如太陽光放射到什麼地方，什麼地方立刻就沒有黑暗，一切明見無遺。智慧之光放射到什麼所知境上，什麼所知境界，就能明白認識，智慧光沒有到達之處，其所知境就被障蔽而無法認識

。所以多一分智慧多認識一些境界，少一分智慧少認識一些境界，佛法重視智慧，其原因也就在此。如實說來，不特三地菩薩能發慧光，就是初二地菩薩亦發慧光，所不同的，初二地的慧光是寂靜的，第三地的慧光是明利的，所以如日初出之光。

戊二　廣說忍德

己一　明當地忍勝

設有非處起瞋恚　將此身肉並骨節
已見無我諸菩薩　能所何時何相割

以十波羅密多配合十地菩薩所修說，此第三地菩薩所修的是忍辱波羅密多，所以現在特爲廣說忍德。『忍之爲德，持戒苦行所不能及』，這是遺教經中所告訴我們的。本頌所說忍德，是從悲智兩方面顯示的，卽第一頌以悲明忍，第二頌以智明忍。

分分割截經久時　於彼割者忍更增
彼見諸法如影像　由此亦能善安忍

「設有非處起瞋恚」者：非處，就是非理非法的意思。世間人們或有觸惱及得罪人的地方，對方沒有涵養而對你生起瞋恚，雖說也是大可不必的，但還有可原諒之處。發心化度衆生的菩薩，特別是以修忍辱爲主的第三地菩薩，愛護衆生猶如一

子，絕對不會隨便去惱亂衆生的，在道理上講，衆生也就不應該向菩薩發脾氣生瞋恚；可是有些衆生，由於性情暴躁，煩惱特別熾盛，不能理解菩薩的德意，常對愛護他的菩薩，大發雷霆，妄生瞋恚。如法華經的常不輕菩薩，見到衆生就說：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛』。這是一種好話，也是對衆生極端尊重的表示，衆生理應接受菩薩的善說，並對菩薩加以恭敬，可是煩惱特重的衆生，不但不知恩，反而罵菩薩，甚至打菩薩，這就是不合法不合理。頌文說爲非處起瞋恚，普通說爲無理取鬧，不論從那方面說，都是要不得的。

假定現在有這麼一個人，非理非法，無原無故的對菩薩生起瞋恚心來，而且所生起的這個瞋恚心大得不得了，打罵菩薩，惱亂菩薩還不算，且「將此」菩薩的「身肉並」諸「骨節」，用刀一「分」一「分」的加以「割截」，不用說，這是相當痛苦的，而這痛苦又不是短時間的，是要「經」過相當「久」的「時」間的。如是長期割截所有的痛苦，在一般人，我相信，一定忍受不了。可是菩薩，由於悲心的激發，對於割截的衆生，不但不生起一念瞋恚，反而更加增了自己的忍辱力，所以說「於彼割者忍更增」，這是菩薩偉大的地方，亦是菩薩的悲心所使，堪稱名爲有

力大人。

菩薩以度生爲本，而這又完全是出發於悲心，因此衆生對他辱罵甚至割截其身，經過長久的時間都能忍受，沒有大忍力是做不到的。菩薩所以能忍，還是感到衆生的愚癡，體念衆生本身亦做不得主。如經說：『此非有情過，此是煩惱咎；智者善觀已，不瞋諸有情』。衆生無理來加害菩薩，不是衆生自己的過失，是因被煩惱驅使，才作出割截菩薩身體的愚笨行爲來。衆生自己既不能作主，一切聽煩惱支配而不得不這樣作，像這樣的一個衆生，我們對他同情憐愍還來不及，那裡可以更進而去惱恨他？有智慧的菩薩這樣善加觀察以後，再也不會瞋諸有情，所以說於彼割者忍更增。這個忍，與普通說的罵不還口，打不還手不同，那是因爲他的力量抵抗不過對方，表面上是在忍讓，內心中實在怨恨不已。佛法所說忍，不但表面要忍，內心尤要不生瞋心，不懷報復之念，不起憤嫉之情，才是菩薩眞正的忍辱。

因悲故忍已經說過，因智故忍再爲說明。已見之見，不是一般人所說看見不看見的見，而是一種智慧的體驗，菩薩運用其般若智慧，對於諸法加以深深的思惟與體驗，知道一切諸法都是無我的，所以說「已見無我諸菩薩」。既見諸法都是無我

的，那裡還有什麼「能所何時何相割」？能是能割的人，或是能割者；所是所割的人，或是所割者。或說：能割的是衆生，所割的是菩薩身體。何時割，時是時間，就是在什麼時候開始割的；何相割，相是代表東西，或者是刀，或者是箭，或戈，或矛，利用這些東西，割開菩薩身體。「彼」見無我的菩薩，「見」到如是「諸法」，都是「如影」如「像」，如幻如化的。分開來說：能割者如幻化影像，所割者如幻化影像，何相割如幻化影像，是爲了達法空。幻化影像，是都顯示空無有實的。如影，如人站在太陽底下，有個影子反映出來，不用說，這人影，是假有無實的，如有以爲是個實在的人，那必然是錯亂顚倒。如像，是鏡中之像，亦是由人映入其中的，並非鏡中實有其像長存，人對鏡子就有其像，人離鏡子像不可得。如幻如化，就是玩魔術的所幻化出來的老鼠兔子，根本沒有它的實在性可得。果眞了達諸法如幻化影像，卽使爲人割截身體，又有什麼不可忍的？所謂『將頭臨白刃，猶如斬春風』，何痛苦之有？所以「由此亦能善安忍」。不論衆生是怎樣的割截菩薩，菩薩總是那樣泰然自若的忍其所忍。善安忍，既不是老於世故，亦不是所謂涵養深，而是眞正通達了諸法空性眞理所有的忍，是

極希有極難得的忍。

忍辱與瞋恚，是病藥一對，卽瞋恚是惡毒之病，忍辱是佛爲衆生所開的特效藥，要治瞋恚的惡病，唯有忍辱的法藥。可是人間最難行的無過於忍，最惡毒的無過於瞋，如入行論說：『無過瞋之惡，無過忍難行』。遺教經說：『能行忍者，乃可名爲有力大人，若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者，不名入道智慧人也』。要想做個有力大人，做個入道智慧之人，我們認爲都有實行忍辱的必要。

己三　明一般忍德

庚一　理除瞋恚

若已作害而瞋他　瞋他已作豈能除　是故瞋他定無益　且與後世義相違

既許彼苦能永盡　往昔所作惡業果　云何瞋恚而害他　更引當來苦種子

若有瞋恚諸佛子　百劫所修施戒福　一剎那頃能頓壞　故無他罪勝不忍

科文理除瞋恚，意思是說，在道理上，應該滅除瞋恚，不應生起忿惱，凡是一件事情發生，都當從多方面設想，不可一觸卽大發脾氣。如發脾氣，問題可以解決，發發脾氣，猶還可說，所謂一怒而安天下，不妨一怒。假定發了脾氣，所生問題

，不特不得解決，反而更爲複雜，試問你發脾氣又有何用？所謂一怒不能令天下安，而且對人對己有損無益，那又何必大動瞋恚？所以如有不講理的人，無理加害了你，你應原諒他的愚癡，儘量忍受自家痛苦。「若」是「已」經被人之所「作害」，「而」你內心中仍然「瞋他」不休，如能得到好的結果，其瞋猶有可恕。可是事實我們想想：你去「瞋」恨於「他」的時候，他人對你「已作」的損害，「豈能」因爲你的瞋他而就可以消「除」？不但不會消除，且由久瞋不息，對己對人兩無所益，所以說「是故瞋他定無益」。既定無益，與其瞋他，還不如忍受的好。如你一隻手指被人割去了，你內心中生大瞋恨，想要報復，正當這個時候，不妨你再想想：我這樣的去報復他，使他也失去一隻手指，我的手指能不能復原？假定是否定的，何必做這損人而不利己的事？果能這樣一想，我相信你就會心平氣和，忍辱爲尚，不再想到要如何報復了。如更深一層的想：他所傷害到我的，只是一隻指頭，幸而還沒有割下我的頭顱，生命生存還沒有問題，我又何必恨他？

同時，有人傷害到你，你果不瞋恨他，寬恕他，原諒他，久而久之，他自覺到錯誤，內心亦會不安，深感對你不住，爲了彌補他對你的過失，他會處處對你表示

好感，甚至終身作爲你的好友。如他傷害了你，你又對他生瞋，反而使他對你更生惡感，不但使你現在身心不安，無有利益，而且對你未來也是沒有好處的。如你未來本可得大義利的，由你常生瞋恚，如是瞋恚之火，燒盡你的功德，使你來生不能領受果利，所以說「且與後世義相違」。後世就是未來，義是果利。未得解脫的人，沒有不望來生得大福德的，但你不時的大生瞋恚，與你所希求的後世義利相違，又能怪得誰呢？由此，我們可以明白一個道理：當暴躁的脾氣要發尚未發的時候，你得多加考慮，想想這個脾氣發出來後，是不是會有好的結果？假定沒有好的結果，最好忍受下去，不要讓它發作。無論爲現實與未來的利益著想，無論爲自己與他人的利益著想，佛法認爲忍最第一。

進一步說，假使有人傷害了自己，不要以爲他傷害了我，而應想到這是因果循環，因我過去曾傷害了他，所以現在他來傷害我，因果是絲毫不爽的，我應無條件的忍受。如說：『我昔於有情，曾作如是害，故害有情者，我理受此損』。西藏有位大喇嘛霞婆瓦說：『若說這不是自己所招致的結果，實是顯示自己完全不是法器』。要知今生他對你傷害使你受苦，可是由你受了這一點苦，而你過去造的惡業所

應感受的苦果，却永遠消除再也不會受其果了。你承不承認這個因果道理？假定承認的話，「既許彼苦能永盡往昔所作惡業果」，你應對之生歡喜心，認爲他是我滅除重苦的增上緣，對你的增上緣，感激都來不及，那裡可以對他生瞋恚呢？所以說「云何瞋恚而害他」？爲人應當知恩報恩，知恩不報，反而對之大生瞋恚，甚至對其大加傷害，這在道理上，怎麼講得通？如你由瞋恚而傷害了他，那你將來所受的果報是很大的，所以說「更引當來苦種子」。如說：不能忍受現在些微痛苦，極力引生惡趣無量大苦痛因，這應認爲是最愚癡的事！又有說：『於現在微苦，我且不能忍，何不破瞋恚，地獄衆苦因』？

普通人對普通人生瞋恚，已經是很不對了，「若」果現在有個「瞋恚」心特別大的人，對「諸佛子」（發心的菩薩）也生起瞋恚心來，那他的過失就更大了。大到什麼程度？頌說：「百劫所修施戒福，一刹那頃能頓壞」。布施有布施的福德，持戒有持戒的福德，而這些福德都是慢慢積聚起來的。如布施一次有一次布施的福德，持戒一天有一天持戒的福德。現在這個瞋恚菩薩的人，已於百劫當中，修了施戒福德，時間不可謂不長，福德不可謂不大，可是如是之長而又如是之大的福德，

在你對菩薩發生瞋恚的一剎那之間，全部毀滅無餘。『瞋恚之火，能燒功德之林』；『一念瞋心起，百萬障門開』，都是這個道理。入行論亦說：『千劫所集供養三寶的功德，當然是很大的，若你想要摧毀這些功德，不須什麼大鐵錘、金剛鑽之類，只須一念瞋恚，就全部化爲烏有。入中論釋說：『菩薩生瞋且壞善根，況非菩薩而瞋菩薩』？所以衆生對菩薩生瞋，其罪惡是很大的，所受苦果也是極重的，重大到其他罪惡苦果所不能及。所以說「故無他罪勝不忍」。如貪，在學佛者的立場來說，也是一種極大的禍患，但比之瞋心却好得多，如人貪名，就不敢做種種壞事，因爲做了壞事，名譽立刻掃地。如癡，也是一種罪惡，由於糊塗，可做出很多不合理的事來，但仍不及瞋恚過失來得重大！就現實世間說，瞋恚這東西：小則可以破壞彼此之間的友誼，如向來是很要好的朋友，但因偶而動了一念瞋怒，過去所有友誼一筆勾銷，從此成爲路人不如；大則引發世界的戰爭，破壞世界的和平，過去兩次世界大戰的爆發，那次不是由於爲首者的一念瞋心而起？所以瞋恚，不論對個人、家庭、社會、國家、世界，都是不利的！沒有瞋恚的最好不動瞋恚，已有瞋恚的最好設法撲滅瞋恚，不要

讓它無限制的蔓延，以爲害世界人類！

庚二　法應安忍

辛一　忍不忍德失

使色不美引非善　辨理非理慧被奪
忍感妙色善士喜　善巧是理非理事
不忍令速墮惡趣　忍招違前諸功德
歿後轉生人天中　所造衆罪皆當盡

不忍有四種過失，忍有四種功德。此中，初頌明不忍過，次頌明忍功德。不忍的四種過失是：一、「使色不美」：色是容顏面貌，一個人的容貌，生得美麗或醜惡，佛法說來，與有無瞋恚有關，過去生中如喜動輒生瞋的，那你今生所生的容貌，就是醜陋的，如過去生中時時笑口常開，那你今生所生的容貌，就是美麗的。今生生了一付俊美的面孔，假使不知時時保護它，動不動的生瞋恚，則你面孔就會慢慢的變成難看了，因爲瞋恚生起時的那個樣子，是怪難看的，所謂勃然變色，見者生畏，就是使色不美最好的證明。本生論說：『忿火能壞妙容色，雖飾莊嚴亦無美』。忿恚之火燒壞了你的妙顏，任你怎樣把它修飾莊嚴，再也不會漂亮起來。二、「引非善」：善是道德行爲，非善是不道德的行爲。如人在世，專做一些殺人放火

不道德的勾當，推究它的根本原因，大都還是由於瞋心之所驅使。本生論說：『由忿串習諸惡業』。損害善法使諸善行不得生起的，無過不忍，除了不忍，更無餘惡比這更重大的了。所謂殺生、偷盜等種種惡業，除少部份是由貪引起來的而外，大多數還是由瞋所引生的。三、「辨理非理慧被奪」：簡單的說，是慧被奪。一個人所以能夠辨別是非邪正，完全是智慧的作用。當人在理智清醒時，無論發生多麼大的事情，他能立刻判斷事情的原委，辨別誰是誰非，誰對誰不對，控制自己的感情，不讓它亂發脾氣；若被瞋火燒暈頭腦的人，理智被感情蒙蔽，一任感情的奔放，那就是非邪正不分了，明明是對的認爲不對，明明有道理的認爲沒有道理。於是使得原有辨別是非邪正的智慧，因爲瞋心的生起，就被瞋恚之所奪去，再也沒有辨別是理非理的能力了。四、「不忍令速墮惡趣」：謂人沒有生瞋心時，是非眞僞分別得極爲明白，等到瞋心一起，眞僞不辨，是非不明，胡作妄爲，於是就造下了惡趣之因，很快的令你墮入惡趣。本生論說：『忘失成辦自利益，由忿燒惱趣惡途……由忿串習諸惡業，百年受苦於惡趣』。此中四種過失，前三種是屬現生的，後一種是屬來生的。由此可知：瞋恚對於現在未來，都是無益而有害的。

反過來說：「忍招違前諸功德」。一個人能忍，不但上面四種過失都沒有了，而且還能得到如下所說的四種功德：一、「忍感妙色善士喜」：不生瞋恚，和藹可親，任何人見了都是歡喜的，所以感得美麗的容貌，具足微妙的色相，使得善士對你生起歡喜，而且很樂意的接近你，試問誰不願意如此？攝波羅密多論說：『忍爲巧處成色身，功德端嚴相好飾』。如大心菩薩，總是衆相圓滿，其原因就是由於能忍。二、「善巧是理非理事」：因不生瞋，頭腦冷靜，理智分明，對於是理非理等事，也就能夠運用智慧，加以善巧分別，是則是，非則非，決不感情用事。三、「歿後轉生人天中」：不愛生瞋的人，到他這個生命結束後，不特不會墮入三惡道中去，而且一定可以轉生人天之中，感受人天的福樂果報。菩薩地說：『菩薩先於其忍見諸勝利……臨終無悔，於身壞後，當生善趣天世界中』。菩提道次第廣論說：『若能恆常修習堪忍不失歡喜，故於現法一切時中常得安樂，於當來世破諸惡趣生妙善趣，畢竟能與決定勝樂』。四、「所造衆罪皆當盡」：對於任何惡劣的環境到來，假定眞正能夠忍受，不但新的罪惡不會再造，而且過去所已造成的衆罪，亦當悉皆消滅。此中四種功德，前二與後一種，是現生的利益，第三種是未來的利益，

所以能行忍辱，對於現在未來，都是有益而無害的。

辛二　結勸修安忍

了知異生與佛子　瞋恚過失忍功德　永斷不忍常修習　聖者所讚諸安忍

忍不忍的得失，上面已經講過；現在這首頌文，結勸常修安忍。瞋恚大都是凡夫發的，忍辱大都是菩薩修的，不知瞋恚過失及忍辱功德，而你常發脾氣，這還情有可原。現既「了知異生」所有的「瞋恚過失」，亦復了知「佛子」所有的「忍」辱「功德」，而你仍然不忍且經常的大生瞋恚，這就不可原諒了！月稱論主有鑒於此，所以特地勸告我們，要「永斷不忍」而「常」常的「修習聖者所」稱「讚」的「諸安忍」。說到安忍所生的痛苦，究竟有些什麼需要安忍的？如爲增長梵行所依的醫藥、衣服、飲食、臥具等，假定所得是很粗劣的，甚至爲人稽留而不給的，不應爲此多生憂愁，而應忍受由此所生的痛苦。又如世間的衰、毀、譏、苦、壞法壞、盡法盡、老法老、病法病、死法死，依此一切或依一分所產生的衆苦，我們亦應善加思擇而予以忍受。至於遭遇人事方面的打擊，而產生的種種痛苦，同樣要予以極端忍受，其忍受的方法，現在略說幾點：

一、觀衆生苦：從現實世間看，不管多麼兇狠的人，儘管常發雷霆般的脾氣，但一見到大病在身而受痛苦折磨的病者，他的脾氣無論如何就發不出來了。因他感到病人已夠苦的了，怎忍由我的暴怒，再增加他的痛苦？愛發瞋心的人，當你瞋心快要起時，不妨立刻觀衆生苦，想想衆生既是這樣的痛苦，我怎麼忍心對他生瞋，使之苦上加苦？果能這樣想法，我相信會撲滅瞋心的。

二、觀衆生愚：從現實世間看，你當可以發現，一個無知的小孩，不論怎樣的胡扯，甚至終日無理取鬧，做大人的總能予以原諒，絕對不會對孩子亂動瞋心，即使有時被鬧得火氣來了，口頭上雖加呵斥，而內心中還是慈愛著的。如把這個觀點加以擴大，了知世間一切衆生，都和小孩一樣愚癡，不知善惡是非，不別邪正眞僞，我是有智慧的大人，怎可向愚癡衆生隨便亂發脾氣？

三、觀根性別：衆生根性各不同，你有你的個性，我有我的個性，俗說百人百性，千人千性，要想彼此相同，是絕對做不到的。最明顯的，經中說有貪行人、瞋行人、癡行人、等分行人等。他生瞋心已經習以爲性，你又何必與他一般見識？假使他生瞋心，你又跟他一樣的生瞋，那你比他又好在那裏？你希望人家和你一樣

，人家又希望你和他一樣，那又怎辦？而事實上這是不可能的。所以遇到瞋心特重的根性，不要與他計較，而應善爲忍受。

若人果能永斷不忍而又常能修習聖者所稱讚的安忍，那你這個人，眞正可以算是菩提種子，而可向菩提大道前進了。

辛三　明世出世忍

縱迴等覺大菩提　可得三輪仍世間　佛說若彼無所得　卽是出世波羅密

三地所修的忍辱，如初地所修的布施，二地所修的持戒，也有世間與出世間的不同，而其關鍵所在，在於是否通達三輪體空。所謂忍辱三輪，就是能忍的人，所忍的對象，忍之爲忍的忍法。實行忍辱，有沒有功德？上面說過，忍是有諸功德的，現在有個能行忍者，將其所有諸忍功德，迴向最高佛果菩提，不用說，這是極爲難得的！「縱」然極爲難得的將其忍德「迴」向正「等」正「覺」無上「大菩提」，假定認爲仍有一個「可得」的實在「三輪」，不客氣的說，則你所修的忍辱，「仍」然屬於「世間」的波羅密，要想由此趣向菩提，還是做不到的。怎樣才算是出世的呢？「佛說」：「若彼」忍辱行者，運用他的智慧，通達能忍的人，所忍的對

象以及忍法，都是空「無所得」的話，「卽是出世」的忍辱「波羅密」了。到了這個程度，不說你迴向無上大菩提，卽使不迴向無上大菩提，那你所獲的功德，也是不可限量的！

戊三　得餘功德

此地佛子得禪通　及能徧盡諸貪瞋

三地菩薩，不但能得忍的功德，而且還得其餘的功德。先說「此地佛子」所「得禪」定神「通」的功德。這裡所說的禪，主要是指四禪、四空、四無量心的十二門禪。

彼亦常時能摧壞　世人所有諸貪欲

四禪，又名四靜慮，是色界所修的定。靜慮，據俱舍光記說：『由定寂靜慧能審慮，審慮卽是如實了知義，從用及果爲名，故名靜慮。如契經說：心若在定，能如實了知』。依於這個解釋，我們知道：靜慮是定慧均修的，或說是止觀雙照的。有初靜慮、二靜慮、三靜慮、四靜慮的差別。

四空，又名四等至，是無色界所修的定。等至，梵語叫做三摩鉢底，其意是說：在定中身心平等安和叫做等，由定而能到達這平等地位，所以叫做等至。唯識述

記六上說：『在定，定數勢力，令身心等，有安和相，至此等位，名爲等至』。依這解釋，可知等至，是側重於定的修習，對於觀法較爲忽略。有空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非非想處定的差別。

四無量心，就是慈、悲、喜、捨的四心。慈無量心的修習，旨在給與衆生的快樂；悲無量心的修習，旨在拔除衆生的痛苦；喜無量心的修習，不是隨喜的喜，而是見到衆生離苦得樂的歡喜；捨無量心的修習，其捨不在施捨，而是怨親平等的表示。如令衆生離苦得樂的慈悲心行的實踐，不唯施之於我的親人，即使我的怨家亦然。

通是神通，即如常說的六通。神通的獲得，由定力使然，修禪定者，一旦得到四禪的根本定，就可發諸前五通了。所以神通中的前五通，不但佛弟子可得，凡是修定的人都可得，是共外道的。若說佛弟子與外道的神通有何差別，那只是在通的妙用上有所不同：如天眼通，佛弟子所見的範圍大，外道所見的範圍小；再如天耳通，佛弟子所聽到的遠，外道所聽到的近；他心通，是知道他人的心念活動；宿命通，是對過去生中的種種有所通達；神足通，是變化多端，往來無礙，履水如地，

履地如水。佛子的神通，不與外道共的通，亦復得漏盡通。此第三地的菩薩，不但得前五

菩薩除了得定得通，並「及能」夠「徧盡諸貪瞋」。諸貪，是指三界所有的貪，因爲貪是通三界有的；瞋唯欲界有，所謂『上界不行瞋』的。此中意說：三地菩薩，不但斷除了欲界所有的瞋心，就是偏於三界的貪心也斷除淨盡。不特如此，「彼」菩薩「亦常時」的「能」夠「摧壞世人所有諸貪欲」。世人所有的諸貪欲，不外色聲等的五欲。經中告訴我們：三地菩薩，常爲忉利天的天主，忉利天上有個善法堂，就是忉利天主常常集衆說法的地方，他爲天人說法，主要是說五欲的過患，所以對於世人所有的諸欲，他能無保留的予以摧毀，決不染著世間的欲樂。同時，修定最要的是呵五欲，如對五欲的過患認識不清，常爲五欲所牽，那你的定決修不成功。三地既以修定而得神通，可見他對世人所有的諸貪欲，絲毫不生染著之心。

戊四　明說施等

如是施等三種法　善逝多爲在家說

彼等亦卽福資糧　復是諸佛色身因

初地修布施波羅密多，二地修持戒波羅密多，三地修忍辱波羅密多，「如是施

等三種法」，主要是爲什麼人說的，「善逝多爲在家說」。這三種法門，眞實說來，凡爲佛子，是都應該修的，不論在家出家，但比較起來，多數是爲在家說，因在家衆，不一定馬上就求出世的解脫，而以求人天的果報爲主的，可是欲得人天的果報，施、戒、忍的三種法門不可缺一。在這裡要特別注意的：我們不可認爲如是三法，是在家的行門，出家就不要修，假定這樣想，那是錯誤的。以忍辱說，遺教經的指示是：『白衣受欲，非行道人，無法自制，瞋猶可恕；出家行道，無欲之人，而懷瞋恚，甚不可也』。持戒，出家重於在家，更是人人所知的。至於布施，出家比丘，持銀錢戒，財施固不可能，法施還是需要的。到了現在，很多地區的出家佛子，不但手裡拿錢，有的甚至成爲小資本家，應該同樣可以財施的。

「彼等」，是指布施、持戒、忍辱的三種法門，而這三種法門，不僅是人天乘的主要資糧，「亦卽」是上求佛道的「福」德「資糧」。資糧，就是古代遠行所帶的乾糧。一個菩薩行者，向菩提大道前進時，一定要具備福德智慧二大資糧，而且是不可偏廢的。如專備智慧資糧，很容易走上小乘的道路；如專備福德資糧，則又易步入人天道上。福德資糧的完成，有賴於施、戒、忍；智慧資糧的完成，則有賴

於靜慮、般若；精進，乃是完成二大資糧的動力。所以菩薩行者，必須福慧雙修，方能證得最高無上菩提。

施、戒、忍的三法，不但是福德資糧，「復是諸佛色身因」。佛有二種身，即法身與色身。謂以般若智慧，證悟緣起眞實性，以緣起正法而爲身，名爲法身。法身徧一切處而無所不在，即因緣起法是徧一切處的。謂父母所生身，名爲色身，具有三十二相、八十種好。圓滿法身，由於智慧；圓滿色身，由於福德。如能施戒忍辱，就可得相好身，我們定要承認佛有此相好莊嚴的色身；假定自己也想得到這相好身，那就得依照施等三法去行。

戊五　明彼勝用

發光佛子安住日　先除自身諸冥闇
復欲摧滅衆生闇　此地極利而不瞋

日卽太陽，太陽中是具有光明的。不管日光、月光、燈光，凡是光都有除闇的作用。第三「發光」地的「佛子，安住」在慧「日」當中，當如初日那樣的，具有殊勝的光明。光明的出現，「先除自身」所有的「諸冥闇」，然後才除其他方面的冥闇。如從日上放射出來的光明，日的本身周圍黑暗，固已不復存在，就是大地所

有的黑闇亦被驅除。三地菩薩發出的智慧光明，先照破了本身所有的煩惱黑闇，「復欲摧」破消「滅衆生」身心上的煩惱黑闇。諸冥闇，說來雖多，總括言之：大乘說爲煩惱所知的二障，小乘說爲染汚不染汚的二種無知。俱舍開頭說的『諸一切種諸冥滅』，就是滅此諸冥。唯破自身冥闇，不除他人冥闇，這是小乘行徑；菩薩不是專爲自身而行菩薩道的，所以破了自身的冥闇，更運用慧光，摧滅衆生的冥闇。除自身闇是自利，滅衆生闇是利他。爲了自利不應生瞋，爲了利他更不應生瞋。「此」第三「地」菩薩，因爲智慧「極」爲猛「利」的關係，了知自他都是如幻化的，有什麼可瞋恚的？因「而」能「不」生「瞋」，堅定的常修聖者所讚的安忍波羅密多。

丁四　燄慧地

功德皆隨精進行　福慧二種資糧因
此地佛子由勤修　菩提分法發慧燄

上來已講三地，現在續講第四地。第四地菩薩所修的，是精進波羅密多。行者對於一切善行的進修，佛陀認爲非精進不可，因世出世間的一切「功德，皆」是「

何地精進最熾盛　彼卽第四燄慧地
較前發光尤超勝　自見所屬皆徧盡

隨」順「精進」而「行」的，換句話說，沒有精進，就沒有一切功德的積聚。菩薩本行經說：『一切衆事，皆由精進而得興起』。我在八大人覺經講記裡說：『三世諸佛亦常稱讚精進功德，吾人豈可忽視精進』？精進的反面就是懈怠，阿含經說：『懈怠爲一切惡法之本』。是以爲人不可隨便，假定太過隨便，一切罪惡都將緣此而生。同時還要知道，一切事物都有個中心，其他都將隨著這個中心而轉，如以精進爲中心，一切功德善法都隨此轉了。不過佛法所說精進，亦有它的一個條件，就是要在善法功德方面去行，否則的話，縱然賣力，亦是懈怠。入行論說：『進謂勇於善』。如專在殺盜淫上用功夫，那可說是勇於惡，不得說爲精進。如小偷，『偷風不偷月，偷雨不偷雪』，天天都是人家睡覺他在奔跑，一般人看來，豈不也很精進？但在佛法看，不但不承認這是精進，而且認爲這是人生最大的懈怠，亦是人生的罪惡之源！

瑜伽師地論中解釋精進，亦是在攝善法戒與饒益衆生戒兩方面著重的。且以利益有情方面來說：菩薩爲了利益衆生，不顧一切危險的精進做去，那怕是上刀山爬劍樹，只要有衆生可度，我也毫無顧慮的爬上去，這樣，才可說是眞精進。莊嚴經

論有頌說：『資糧善中進第一，理依此故彼後得，精進現爲勝樂住，及世出世諸成就，精進能得三有財，精進度越薩迦耶，精進得佛妙菩提』。瑜伽菩薩地也說：『唯有精進，是能修證菩提善法取勝之因，餘則不爾。故諸如來稱讚精進，能證無上正等菩提』。勸發增上意樂會又說：『能除諸苦及冥闇，是能永斷惡趣本，諸佛所讚聖精進，此是恆常應依止』。所以一個人有了精進，不論什麼都不能勝過你，諸如受用、煩惱、厭患、少得，對你都將無可如何。是以精進在佛法中非常重要。

不但一切功德都以精進爲中心，就是「福慧二種資糧」的成就，亦是以此精進爲主「因」的。福慧二大資糧，是修六波羅密所成就的。前面曾經說過：修布施、持戒、忍辱三種波羅密多，就可圓滿福德資糧；修靜慮、般若二種波羅密多，就可圓滿智慧資糧。但修這些波羅密多的支持。否則的話，不論布施、持戒，乃至靜慮、般若，都將無法繼續不斷的修習下去。海慧請問經說：『諸懈怠者，無有布施乃至無慧，諸懈怠者無利他行』。我們再看世間各種工巧，假定能精進去做的，固然不難將之做成，假使懈怠的學習，亦是不容易學成功的。

世間工巧尙且如此，何況出世的福慧？所以必須精進不懈，以此爲因，方能圓成福慧二種資糧。

精進既是這樣的重要，在菩薩的十地中，那地菩薩修此修得最爲殊勝？所說：「何地精進最熾盛」。頌文接著告訴我們說：「彼卽第四燄慧地」。燄是火燄，如以火燒物，除了火光，還有火燄不起，東西是不容易燒掉的。四地菩薩因爲精進最極熾盛的關係，所以能發生智慧的火燄來，並運用這智慧的火燄，焚毀諸煩惱薪，所以特名燄慧地。

「此地佛子由」於「勤修」什麼法門，而得發出智慧的火燄來的？由勤修「菩提分法」，所以「發」出智「慧」的火「燄」。菩提分法，簡單的說，是指七菩提分，詳細的說，是指三十七菩提分法。菩提是覺的意思，分是因或條件的意思。所謂七菩提分，意卽本著七個條件去做，就可獲得所求證的正覺。所謂三十七菩提分法，是卽依於三十七個條件去行，到了修成功的時候，就可證入正覺。爲什麼能夠如此？因從菩提分法之中，可以發出智慧燄來，而且所發出的慧燄，較之第三發光地所放射出來的赤金色光尤爲殊勝，所以說「較前發光尤超勝」。如擧喩說：三地

的慧光，如太陽的初出；四地的慧光，如太陽的日中，其光的强弱，可想而知。如日中天的智慧光燄，能破除「自」我「見」及爲自我見「所屬」的人見、衆生見、壽者見等，悉「皆遍盡」。

依月稱論師的意見說來，衆生的生死根本在煩惱障，而這煩惱障，不但是我執，實亦包含法執。我見（薩迦耶見）而有的我執，到什麼時候可以斷除？大體說來：初地菩薩只斷分別我執，四地菩薩已能斷除一分俱生我執，徹底的斷盡俱生我執，要到八地菩薩。這裡遍盡自見所屬的諸煩惱，主要是指俱生我執的一分，並不是眞的如八地那樣的斷盡俱生我執。

丁五　難勝地

大士住於難勝地　一切諸魔莫能勝

這是十地中的第五地，在全頌文中，此地說得很簡單的，只有一頌。「大士」，就是發大心之士，亦卽菩薩的別號。這位大士，安「住於難勝地」。勝是超勝、戰勝的意思。如有魔來擾亂菩薩或和菩薩決鬪，無論如何是不能獲得勝利的，所以說「一切諸魔莫能勝」。一切諸魔，顯示魔有很多，如通常說有五陰魔、煩惱魔、

靜慮增勝極善知　善慧諸諦微妙性

死魔、天魔的四種。魔，以佛法說，是惡勢力的代表，其最大的特色，在阻礙人類的進步。如有不斷的要求生命向上、向善、向光明，或在不斷的要求進步，魔知道了，立刻就來加以擾亂，逼使你向後退墮。如佛法說的天魔，其希望是很簡單的，就是希望每個衆生都爲他的眷屬，在限度內行善而不能跳出魔王的掌握，他不但不來擾亂你，而且很可能的來加持你，但若你想跳出三界，不願再受魔的控制，魔王馬上就來擾亂，使你不得順利的出離三界。

大乘菩薩行者，要到什麼位子，始可降伏衆魔？一般說來，在加行位與資糧位就可降魔，不過這時降魔，還不是純憑自己的力量，須賴佛力的加持，因爲自己的力量，尚未能與魔力平衡。初地雖可與魔王對抗，但因定力不深，一旦出定，就又給與魔王擾亂的機會，所以還不能說是難勝。現在第五地菩薩，由於定力的堅强，任何外在的魔力，都沒有辦法打進來，所以稱爲難勝地。

第五地菩薩，在十波羅密多中，以修靜慮波羅密多爲主，所以說「靜慮增勝極善知」。定，很多經中都說是『心一境性』，就是使我們的一念心，始終安住在所緣的境界上，不讓它向其他方面馳散。如觀佛的眉間白毫相，就得將你一念心，安

住在這所緣的白毫相上，一旦發覺你的這念心，不在所緣境上了，就得立刻拉回來，重行放在所緣境上，如是到達心不外散，卽名爲定。瑜伽菩薩地說：『謂諸菩薩於菩薩聞思爲先，所有妙善世出世間心一境性，心正安住或奢摩他品，或毘鉢舍那品，或雙運道俱通二品，當知卽是菩薩靜慮自性』。遺教經說：『制之一處，無事不辦』，所以定是非常重要的。

以前諸地也修定的，但遠不及五地定力的堅强，所以說靜慮增勝。靜慮工夫修得越深，於中發出的慧光，比前愈爲增强，所以極能善巧的了知諸法。「善慧諸諦微妙性」者，善慧是指聲聞、獨覺、佛的諸聖者。因聖者得到最極殊勝的智慧，所以稱爲善慧。聖者以其所得善慧，通達諸諦的微妙性。諦卽眞理，眞理本來只有一個，根本沒有好多眞理可說的。但佛法向來分爲二種，就是隨順世間的世俗諦與絕對眞理的勝義諦。而世諦中又可分成好多的眞理，如人生的眞理、宇宙的眞理，乃至凡是具有決定如此不變性的，都可以諦名而安立的。五地菩薩因爲智慧增勝，對於諸諦的微妙性，無不通達了知，所以說爲善慧諸諦微妙性。

五地菩薩所修的是靜慮波羅密多，卽靜態，對動態說的。普通以爲動靜是相對

的，動不能靜，靜不能動，要想做到動靜一如是很不容易的。五地菩薩，雖修靜慮，但無礙於動，可說是卽靜而動，卽動而靜，眞正做到動靜一如，但這工夫不是容易得來的，是經過一番極大的努力而獲得的，所以名爲極難勝地。

丁六　現前地

戊一　略示地位

現前住於正定心　正等覺法皆現前

菩薩從地至地的善爲上進，所以現在就從第五難勝地而進入於第六現前地。卽菩薩開始由五地向六地前進時，將自己的一念心專注的住於正定上，使其絕對不再向外馳散，於是精神集中而般若智慧現前了，所以說「現前住於正定心，正等覺法皆現前」。正等覺法是無上菩提，亦卽所謂般若。智論說：『般若是一法，佛說種種名，隨諸衆生力，爲之立異字』。金剛經講記說：『如大乘行者，從初抉擇觀察我法無性入門，所以名爲空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如眞能徹悟諸法空相，就轉名般若。所以智論說：『未成就名空，已成就名般若』。般若到了究竟圓滿，卽名爲無上菩提。所以說：『因名般若，果名薩婆若』——一切

現見緣起眞實性　由住般若得滅定

種智。羅什說：『薩婆若卽是老般若』。約始終淺深說，有此三名，實際卽是一般若。可見般若與菩提是同體異名，不可說它有差別的。。

六地般若現前，其所現見的是什麼？「現見緣起眞實性」。現見，不是現在看見的意思，也不是想像或意會的意思，而是般若慧對緣起法性親切的體驗，亦卽通常所說的現證、悟入。世出世間的一切諸法，依佛法說，都是緣起空寂性，沒有一法有它的實在自體。諸法旣是空無實體，現爲什麼又說眞實？謂諸法中眞正可說是眞是實的，唯有無實自性的空寂，所以說爲眞實性。一切本空，現在如其本空而見爲空，這不是眞實是什麼？所以緣起空寂，卽是緣起眞實性。六地菩薩，運用他的智慧，觀察一切諸法，如實的體悟到：卽緣起而性空，卽性空而緣起，所以說爲現見緣起眞實性。諸緣起法卽是空性，這是什麼道理？因爲凡是緣起的，其性必然是沒有的。爲什麼必然無有自性？因爲它是待諸因緣而後有的，假定是有它的實自性的話，那就無須要待因緣，而且應該恆恆時有，可是事實不然，所以緣起無性，說名爲空。如有頌說：『若法依緣起，卽說彼爲空；若法依緣起，卽說無自性』。這是每個佛教徒所應有的體認。

法法都是緣起眞實性，從法性理體上說，可謂毫無問題，但從悟證方面說，由於智慧的大小，頗有淺深的差別：如小乘聖者也悟證到緣起眞實性的，但不徹底，因他所觀察的是緣起生命，只能體認到補特伽羅緣起眞實性，換句話說，他只能悟證到我空；而大乘聖者從一切法上觀察，通達法法無差別的空寂性，也就是說，對我法二空都有所體悟。大小乘的智慧力用不同，佛在經中常舉火的譬喻加以說明：如木柴的火與木炭的火，同樣是火，但所發生的火的力用，迥然不同。大小乘的智慧雖是一體，但所發生的作用有別：二乘人的智慧狹小，所以只能通達我空；大乘人的智慧廣大，所以能了我法二空。

佛法常說二無心定，就是無想定與滅盡定，前者是一般外道修的，後者是佛法聖者得的。小乘證得三果的聖者，就可得滅盡定；大乘要到六地菩薩，始可得滅盡定，因爲六地以前的菩薩，沒有廣大的悲心和高度的智慧，所以不能入於此定。六地菩薩，由於甚深般若智慧現前，安住在這般若上面而得滅受想定，所以頌說：「由住般若得滅定」。入此定，在境界上，雖近於非非想定，而實高於非非想定。因此滅盡定是無漏性，與眞般若相應的，所以入了此定，就可通達緣起性空。由滅盡

定身證般若，般若最爲殊勝。

滅盡定的特色，是滅盡所有一切心識活動而入於靜止狀態。不過所滅的心識，大小乘說有不同：小乘說只滅除六識的心心所法，因爲他們根本不承認有七、八二識；大乘說滅前七識所有的心心所法。唯識述記說：『彼心心所滅名滅定，恆行染汚心（第七識）等滅故，此亦名滅受想定』。特標受想二心所滅，是因這兩心所，在心識的活動中，有著特別的騷擾，如果克服了這兩個東西，其他就易使之不起作用了，所以說爲滅受想定。

進一步所要說明的，即這滅受想定，是有爲的還是無爲的？大小乘的學派，都有相當的諍論：西北印度的說一切有部學者，謂滅盡定是有爲法，因這是有所作爲的；東南印度的大衆分別說系學者，謂滅盡定是無爲法，因這是無所作爲的。後代大衆，從西北印度有部思想發展起來的唯識學者，亦說滅定是有爲；從東南印度大衆分別說系思想發展起來的中觀學者，則說滅盡定是無爲。

其次要分別的，即這滅受想定，是有實體還是沒有實體？有部認爲是有實體的，所以正理說：『體是有爲，實而非假』。他的理由是：滅定所以得使心心所法不

起，一定有股力量阻之不起，當知這股力量，卽是顯示體爲實有。這種說法，大乘中觀、唯識固不承認，就是小乘經部師，亦說爲假而非實的，如說：『分位假立，無別實體』；『唯不轉位，假立爲定，無別實體』。本頌是屬中觀系的思想，當然是主滅定無實自體的。

戊二　廣說般若德

己一　攝導功德

如有目者能引導　無量盲人到止境　如是智慧能攝取　無眼功德趣聖果

無量諸功德中，般若功德最爲第一，所以特先廣說般若德。般若德的殊勝高超，要說明它是很不容易的，因而現在特用譬喻加以顯示。在這世間做人，明白可見到的：有的是眼不能見的盲人，就是一般說的瞎子；有的是明眼人，什麼都看得見。假定現在有很多的盲人，要從新竹到青草湖一行，如沒有一個明眼人率領他們，讓他們自己在那裡摸索，不用說，是非常危險的，不是跌落溝中，就是掉在水裡，很難走到目的地，設或引導他們的人，也是一個瞎子，那必然又是所謂『一盲引衆盲，相牽入火坑』，其危險仍然是免不了的。然則怎麼辦？這就要有個明眼的人來

領導他們。「如有目者能引導」，那就可使「無量盲人到止境」——目的地了。

有目之人領導盲人是這樣，般若智慧領導諸餘功德，進入薩婆若海也是如此。「如是智慧能攝取，無眼功德趣聖果」，正是顯示這個意思。智度論說：『五度如盲，般若爲導』，這是佛法者所熟知的。施戒等的五度，等於瞎子一樣，如不依般若智眼來引導，勢必不能趨向聖果，假定由般若智眼來引導，就可順著菩提大道，直達法性寂滅大海。般若爲什麼有這作用？因它有攝取卽集合的功能，如五度本是個別分散著的，現由般若把它集合起來，帶到菩提聖果上去。

佛法所說功德，雖有無量無邊的這麼多，但總歸納起來不出兩大類，就是有眼功德與無眼功德。如以六度分別：前五度是無眼功德，般若度是有眼功德。無眼功德要想趣入聖果，單憑自己的力量，是絕對不可能的，一定要依止有眼功德才可到達。根據這個來看，我們可以知道：不論什麼功德，如果離了般若，就不成爲成佛的功德。不但不能成佛，就是出離生死，亦不可能。經說：『若諸菩薩不住般若信解大乘，於大乘中隨修何行，我終不說能得出離』。

諸餘功德所以必須般若智慧的攝取，諸經論中有很多很好的說明，現在略爲申

述一下：如以妙金所做成的莊嚴具，當然已經是極爲殊妙，但若能在這個莊嚴具上，更加嵌飾一塊世間最極名貴的帝青等寶，自然更爲人所喜愛和敬重。如是菩薩所修的布施持戒乃至靜慮的五種金莊嚴具，假使能夠再以揀別抉擇是理非理的智慧大寶嵌在上面，那當然就更顯出它的光彩，成爲世出世間最極希有的了。如信進念定慧的五根，以慧爲主導者，有了智慧，就能善巧了知：施信等有什麼功德，慳怠等有什麼過失，進而善巧盡諸煩惱，增長功德所有方便。

又有頌顯般若爲五度之眼說：『若時爲慧所攝持，爾時獲眼得此名；如畫事畢若無眼，未畫眼來不得值』。中國向來有畫龍點睛之說：一個極善畫龍的畫師，不論他所畫的龍是怎樣生動，甚至躍躍欲飛的樣子，如畫好了沒有點出牠的眼睛，那你這張畫仍然是一錢不值的，若在畫得極爲生動的龍上，明顯的點起眼睛來，那你這張畫就價值連城了。吾人所修的功德也是如此，假使沒有般若眼來點一下，那你所修的功德，就沒有多大價值！

不過話說回來，如單有般若智眼，而沒有種種功德，那還不能算是圓滿。如軍隊只有軍團司令，沒有大量的士卒，試問怎能打仗？行者向無上菩提前進，必有魔

軍來和你作戰，爲了掃蕩魔軍，固然是很要緊，可是光有智慧，等於光桿司令，同樣是不能克敵取勝的。所以除了智慧，必須要修無邊功德。無量功德在般若眼的領導下，直趨無上聖果，是就不成問題的了。

己二　能達法性

庚一　略示教理

如彼通達甚深法　依於經教及正理

這是顯示般若的深廣無涯，不是一般人所能獲得的。彼第六地菩薩所有智慧，能夠通達甚深法性的眞理，是以什麼爲依憑的？如沒有一個依憑的標準，你說你通達了甚深法性，是則誰所證的較爲可信？頌說：「如彼通達甚深法，依於經教及正理」。甚深法，就是諸法空寂性，亦卽諸法勝義諦，或說爲畢竟空性，經說這是『甚深最甚深難通達最難通達』的，所以說爲甚深法。

依於什麼通達這個甚深法？一依佛陀的經教，卽多聽聞如來的聖教，從如來聖教中，獲得大的啓示，然後去悟入眞理。可是欲依聖教而得悟入，如不具備擇法眼，同樣是很困難的，因爲如來所說的經教，沒有一部經不說是了義教，沒有一部經

如是龍猛諸論中　隨所安立今當說

不說是經中之王，如佛說深密經是經中之王，佛說法華經，就說法華經是經中之王，佛說華嚴經是經中之王，佛說般若經，就說般若經是經中之王。吾人若不抉擇其內容，聽了了義之名，就信爲是眞實了義，那是絕對不可靠的。是不是了義經，要觀察其內容，是不是合乎某一眞理的定義，合乎某一眞理定義的，我們就承認它是眞實了義之教。假定不加抉擇，豈非每部經都是了義，無復不了義經了。所以第二須要抉擇正理；正理，就是正確的理論，亦卽所謂眞理。諸部經教，不管它是了義或非了義，只要是契合正理的，就可作爲我們所依，否則的話，不管是經中之王或圓滿了義，都不值得我們去依止。說到這裡，順便談談佛教學者，對這問題的看法，有兩大派的差別：

一、隨理行派，這是以正理爲依歸的，在教典上，不論說得如何微妙，如何不可思議，他都不理睬你，只問你是不是合乎正理，換句話說，他不是教條的形式主義者。此派可以西北印的說一切有部學者爲代表，而大乘的中觀、唯識，亦屬於這一系統。

二、隨教行派，這是教條主義的守舊者，大毘婆沙論評爲：『著文沙門，執著

文字，離經所說，終不敢言』。所以他們對於理論的宣說，不管說得是怎樣的正確有理，若在如來的言教中找不到根據，他們無論如何是不承認的。此派可以經量部爲代表，他們一切是以經爲量的，絕對不敢違背經說。這，我們認爲不夠正確的了解佛法。

如以大小乘分別，亦有認爲大乘是隨理行派，小乘是隨教行派。以心識的多少說，從根本聖典看，佛確不曾明白的說有七八二識，所以小乘學者，堅守六識說的陣營，不承認有七八二識。可是大乘學者，本於心識思想的發展，從理論上去建立七八二識，使你不得不信有這兩種微細心識的活動。不過實際說來，教證與理證，是同等重要的，彼此相關聯的，所謂『由教證理，由理解教』，缺乏理解的眞理，是經不起考驗和討論的。

如上說來，依於什麼作爲分別了不了義的標準？這同樣的由於學派而有不同：唯識學者以解深密經作爲分別了不了義的標準；中觀學者以無盡慧經作爲分別了不了義的標準。本論是性空系論典，當然也是以此來分別的。此經是大集經中的一會，對了不了義的分別，頗爲詳盡。經說：『顯示世俗者爲不了義經；顯示勝義者爲

了義經』。顯示就是說明的意思。顯示勝義爲了義經，換句話說，凡是宣說一切法無自性空的，就是勝義了義教，但一切法無自性空的了義教，是最極深奧難知的，非吾人所能透闢了解。

如大般若經是勝義了義教，不說無智慧者讀了，不能得到它的要義，就是具有高深智慧的人讀了，亦復不能領會其眞義所在。然則怎樣始能通達經義？這還是先去研究諸大論師所造的論典，因爲它能幫助你解決困難，使你讀了以後，可以明白經的內容，所謂學經必須學論，其義就在於此。但論典這麼多，而論師們的思想見解，既各各不同，對於正理的抉擇，是不是都能無倒的，抉擇經中的深奧意義？如一部論典，是不是講空，固還有問題，即使是講空，但發揮得徹底不徹底，同樣是問題，或說空的道理很微細，但是否爲畢竟空，亦復是問題。

問題如是之多而又如是難以決斷，我們究應怎辦？月稱論師在此告訴我們說：「如是龍猛諸論中，隨所安立今當說」。龍猛就是龍樹。龍樹造的論典很多，而以論理的觀察方式，抉擇諸法深理的，除了有名的中觀論外，還有十二門論、六十如

理論、七十空性論等。現在月稱論師造的這部入中論頌，就是隨其龍樹諸論所開顯的諸法眞實相而造的，由此就可得龍樹菩薩的思想，而得入勝義了義教了。

龍樹的論典，前面曾說過，是佛教各派學者所共遵的，所以諸有欲求諸法空性正見的，十九都以龍樹的中觀論爲指南，特別是西藏佛教學者，差不多純以龍樹的中觀解釋佛法，入中論既要作爲進入中論思想的先導，對於緣起性空的理論發揮，自不用說，所以特依龍樹諸論宣說空義。這，一方面表示月稱的特別謙虛，並不以爲自己是個了不起的作者。

庚二　聞法根機

若異生位聞空性　內心數數發歡喜
彼身已有佛慧種　是可宣說眞性器

由喜引生淚流注　周身毛孔自動竪
當爲彼說勝義諦　其勝義相如下說

一切法無自性空的言教，要怎樣的根機始能聽聞？不是聞這法門的根機，是不可對他宣說甚深般若的，所以現在特別說出聞法的根機。據大般若經的隨喜廻向品說：一個剛剛發心修學大乘的菩薩，是不應該對他說一切法空的，因爲他們聽了以後，雖有少分的信敬愛樂之心，但聽後沒有經過好久就又忘掉，甚至生大驚怖疑惑

不信，乃至生起沒有理由的毀謗，對於這些衆生，還是多說功德，少說空理爲妙。如『小乘五百部聞畢竟空，如刀傷心』之類，試問怎能對他說空性理？但是遇到一個不退轉的大菩薩，或曾供養過無量諸佛，宿植善根，久發大願，並且爲很多善友之所攝受，則你就可向他們廣說一切般若波羅密多，並爲他們分別開示一切法自相空義。爲什麼？因他們聽了空理，不但不生怖畏，反而生大歡喜。大品說：般若是很深的，什麼人聽了能夠信受？佛說：能夠信受的有兩類人，卽正見成就的人與漏盡的阿羅漢。可見唯有對正見成就的人，始能聞而信受。大般若經的譬喻品又如是說：若諸菩薩聽聞了甚深般若波羅密多，能夠生起信解，不生沉沒迷悶，歡喜聽受恭敬，樂意受持讀誦，常不遠離甚深般若波羅密多，及彼相應殊勝作意，那你是就可以爲之說般若性空，反之，那你就不可對他宣說甚深空義。

由般若經曾給吾人這樣的指示，所以月稱論主說：「若」在「異生位」上的人，聽「聞」一切法「空性」之理的時候，在自己的「內心」上「數數」不斷的「發」起大「歡喜」心來，而且「由」於歡「喜」到極點的原故，不自覺的眼淚汪汪的直流，所以說「引生淚流注」。不但如此，就是「周身」的「毛孔」，也都「自動

」的「豎」了起來。歡喜的程度到了怎樣，於此可以想見。

人的流淚，在三種情形下，會有可能：一是喜極而淚，二是愧極而淚，三是感極而淚。這裡是喜極而淚：自覺我能聽聞甚深般若大法，不是簡單的事，而是積功累德來的，假使不是功德之力，怎麼能夠聽聞大法？今既得聞，不覺淚流如注！如大富長者的遊子，忽從異鄉歸來，長者內心的歡喜，歡喜到說不出話來，只是熱淚盈眶而已。又如一個窮人，住在一間遮風不遮雨的破屋中，家中眞是到了一無所有，所有的只是祖上留下來的一隻破箱，裝了一些破爛不堪的東西，一天他實在忍受不住饑火的攻擊，只好無可奈何的再打開破箱看看，那知其中盡是滿箱的珠寶，不禁歡喜得落下淚來！金剛經說：『爾時須菩提，聞說是經深解義趣，涕淚悲泣』，即是能聞般若大法的根器。聞般若而有如是表現者，是就顯示他眞正得到佛法的受用！

假定有人聽了般若大法，不生希有之心，不起難遭之想，雖聞無自性空的道理，但仍處處執著，以自我爲出發，是即顯示其人沒有得到佛法的受用，還是個盲者。如一個大富翁，滿箱珍珠瑪瑙，忽然不翼而飛，當然也會傷心而流淚的，但不是

喜極而淚，而是悲極而淚。所以同樣是流淚，但在心情上，有著極大的不同。

聞般若空喜極而淚的衆生，當知在「彼身」心之中，「已」經「有」了「佛慧種」子。佛慧種，卽是般若種子，像如是衆生，「是」就眞正「可」以爲之「宣說」般若「眞性」的法「器」。遇到這樣的法器，就「當爲彼」宣「說」眞「勝義諦」，不說反而是不對的了。「其勝義相」究竟怎樣，「如下」頌文再爲詳「說」。依此可知：佛說法是針對衆生的機宜說的，你是怎樣的機宜，就爲你說怎樣的法。你是人天乘的機宜，就爲你說施戒生天之法；你是二乘的機宜，就爲你說四諦十二因緣法；你是具有大乘般若種子的機宜，就爲你說甚深的般若大法。假定沒有衆生，佛也就無法可說。如何觀機逗教，在佛法上的重要，於此可見。因說法是爲利生的，假定說了，不能令生得益，試問說了又有何用？

庚三　聞法功德

彼器隨生諸功德　常能正受住淨戒
善根迴向大菩提　復能恭敬諸菩薩
求彼者應聞此道　勤行布施修悲心　並修安忍爲度生
善巧深廣諸大士　漸次當得極喜地

前說聽聞般若大法所講的法法無自性空，須具深厚的福德善根，不然，不但對自己沒有利益，弄得不好反而有害，不但不生諸功德，反而有很大過失，如你善巧聞空，那你就於空中生諸功德。關於這個道理，現在不妨略爲分別一下。

智度論卷十八說，邪見論有三種人說：『一切法皆令無所有』差別，其第三種人說：『一切法皆令無所有』。這在一般人聽來，正是說的空，應該判爲眞空才對，智論爲什麼說他是邪見論？況且般若中觀也常說一切法無所有？二者並沒有什麼差別，爲什麼別人說的就是邪見，般若說的就是眞空？龍樹爲絕衆疑說：你們以爲他講的很對，可是在我看來，他犯有極大過失，換句話說，他根本沒有眞正了解空，對空完全誤解了，因爲他所說的一切法皆令無所有，並不能於空中成立一切法。觀空的般若行者，說一切法無所有，並不是眞的沒有一切法，緣起法絕對不破壞的，不過體達諸法無自性而已。其次，邪見者所說的一切空，只是口頭上講講，其心實在並不空，怎麼知道？因爲他們一旦見到可愛的就又生愛染，見到可瞋的就又生瞋恚，見到可癡的同樣生愚癡，於有處處著，何嘗眞解空？般若行者說空，並不是口頭上

作活計，說說就算了的，而實實在在的了知諸法無自性空，任何煩惱所不能動搖，一切愛瞋所不能引誘。這樣了解空，就可生諸功德了，所以頌說：「彼器隨生諸功德」。彼器，指善巧聞空的法器。所生諸功德，說來本很多，現在略說幾種：

一、「常能正受住淨戒」：正受，是清淨如法的受戒；住淨戒，是於受戒以後，如法的安住在淨戒上，絲毫無所違犯。一個受過戒的人，如仍吸煙喝酒，那成什麼話說？但他若說：諸法皆空，吸煙喝酒有什麼關係？如是說空，怎得功德？智論說：『信戒無基，妄想憶取一空，是爲邪空』。所以取諸空相，信心與戒行，都要有基礎，才不會落於邪空，否則的話，憶想取空，定爲邪空。戒是止惡行善的動力，亦是出生一切功德之田，如不能安住淨戒，諸善功德如何得生？所謂荊棘叢中不生嘉木，正是此意。大涅槃經說：『戒是一切善法之梯……戒是一切善法前導……戒畢竟斷一切罪惡及惡取道……戒是橋樑度罪河故』。所以知空不能不如法正受淨戒。

二、「勤行布施」：或有以爲，既是三輪體空，爲什麼又要勤行布施？假定這樣想，老實不客氣說，那你就不了解空的眞義了；如雖了知一切法空無自性，但不

妨更加精進的實行布施，因爲三輪體空，並不否定如幻假有，貧苦的衆生固需要我們施濟，我們惠施了衆生，自然也就增長了善根福德，所以應精勤的修行布施。

三、「修悲心」：一切法性空，悲心豈不也就空掉，何必還要修諸悲心？這也是不善解空的邪說！知諸法空，更要發廣大願，修大悲心，救度一切衆生。所謂度如幻衆生，作空中佛事，悲心怎可不修？修悲心的最大方便，是觀一切衆生如母。世間爲人之子的，如眞具有孝心，見到母親有了苦痛，一定感到坐臥不安，不顧一切，不惜犧牲的來解決母親的苦痛！善解空的人，觀衆生如母，衆生現在都墮在苦痛深淵中，我不去救拔他們，又讓誰來救拔？這樣的爲悲心所使，自然不捨一個衆生而無不予以救拔了。

四、「並修安忍」：度衆生就要忍受衆生的惡罵毒害，若其不能忍辱一切惡罵之毒，是就絕對不能拔度衆生。不但衆生打罵加害自身要忍，就是自然界中的風霜雨雪，炎涼寒熱種種侵襲的痛苦也要忍。能修這樣的安忍，只要有衆生需要我救拔的地方，我當萬死不辭的去救拔他們，唯有這樣，才能眞正度生，才能得大功德。

五、「爲度生善根廻向大菩提」：常說：『爲利衆生願成佛』。成佛不是自私

的，是爲救度衆生的，既然如此，爲了度生，就應將自己所有的施戒忍等的功德善根，廻向無上大菩提，而與一切衆生之所共有，不可把這些功德執爲己有。如不把功德廻向大菩提，勢必成爲有漏功德，會隨果報的受用窮盡而窮盡，決不能永遠爲自己持有，如將功德廻向大菩提，那你的功德，就會隨著菩提日日增長，而且可以永遠爲你之所持有，絕對不會有所遺失的。

六、「復能恭敬諸菩薩，善巧深廣諸大士」：一般人善於著相，腦海中總存有一個憍慢的觀念，很不容易對人生起恭敬心來的。佛弟子們，認爲佛是值得恭敬的，菩薩則又次之，而菩薩中，復分久發心菩薩與初發心菩薩，前者固還恭敬，後者就又不大恭敬。現在善解空的人，了知自身沒有什麼可驕傲的，於是不但對佛極端恭敬，就是對諸菩薩，亦復恭敬備至。上句頌文的諸菩薩，或指地前的菩薩，下句的善巧深廣諸大士，或指地上的菩薩，如作這樣分別，是卽顯示對賢聖菩薩以及凡夫菩薩，平等恭敬，無有分別。

善解空性的人，引生如上功德，「漸次」漸次的不久定「當得」到初「極喜地」的地位。發心學佛，不論是爲求證無上佛果，或者是爲求登十地，或者是爲成就

法器，都應聽聞般若空慧的法門，所以說「求彼者應聞此道」。此道，就是般若道。

己三　正顯空義

庚一　依論廣明二空

辛一　明法無我

壬一　遮四生妄計

癸一　總破四生

彼非彼生豈從他　亦非共生寧無因

空是可以從種種方面顯的，所以般若經中說有十八種空，但諸大論師，綜合種種空，說爲我法二空，所以在正顯空義中，依論廣明二空，二空亦卽二無我。我空者，衆生輪廻於生死，有兩種不同執見：相信三世因果的，認爲有個常住不變的受生死法，或生天上，或遊人間，或降地獄，而這常住不變的受生死法，就是我，是爲常見。否認未來受生的，則覺人死如燈滅，一切歸於烏有，是爲斷見。我是自在義，不需其他因緣的協助，自己可以獨立存在，且有不變之主體者。吾人內則以爲

有個獨立不變的自我存在，是爲人我；外則以爲所見聞的境界，也是獨立不變自己存在的實法，名爲法我。佛陀破我，就是破這二者。內無獨立不變自己存在的自我，則人我執就被破除；外無獨立不變自己存在的實法，則法我執就被破除。二我破，二障離，二空顯，是就悟入了諸法眞實性。不過，在破我法二執當中，由於法執比較深遠，我執比較淺近，所以本頌先從破法我執下手，法我執一破，人我執不破而破，如組織生命的五蘊之法既被破了，由五蘊組合的生命自我又從何可得？當然也被破除了。反過來，破了我執，法執不一定就可破除。如倒樹斬根，枝葉自然枯萎，如先折枝，不但樹不會倒，且會更加茂盛。

講到法，諸法無一不是生起的，但諸法的生起，究是怎樣生起，實是值得探討的一個大問題。關於這個，說來要不外於四生：卽自生、他生、共生、無因生。而此四生再歸納起來，又不出於有因生與無因生，而有因生中，包含自、他、共的三生。不管四生的那一生，如認爲它是有實體可得的，那就是錯誤，是卽現在所要破斥的對象。中觀論頌講記說：『凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了』。所以龍樹以

此總破一切法。

這四生說，在印度的思想界，有明顯的學者可以指出：如主因果是一的數論，即屬自生派；主因果亦一亦異的尼乾子，即屬共生派；主張諸法自然有的自然外道，即屬無因生派。必須把這自性有的四生妄執破除，然後才能顯出佛法緣生說的理論正確。

「彼非彼生」，是總破自生派。謂彼萬有諸法，沒有一法，是從彼自己所生的。換句話說，自從自生，是絕對不可能的。因爲一說到生，必然就有能生所生的差別，而且能生不是所生，所生不是能生，怎麼可說自體而生？十二門論說：『自即不生，生即不自』，這是一定的道理。如刀不自割，見不自見，指不自指，可以作爲自不能生的最好說明。有人心裡就想：一切法既然不是自生，依我推論起來，那一定是他生的。現在我們告訴他：他生同樣是不可能的。你試想想：自己生自己尙不可能，「豈從他」生？中觀論頌講記說：『凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看爲截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不可能的』。我們套用上面的一句話說：『他即不生，生即不他』。所以他生同樣是不能成立的。或有

以爲：諸法的生起，是明白的事實，自不能生，他不能生，我們不能因此，就說諸法不生，所以在我看來，單自固不能生，獨他亦不能生，可是自他兩者的和合，我相信是可共生諸法的。中觀學者認爲諸法「亦非共生」，所以不承認他的共生說。

我們試想想看：單自不生，獨他不生，自他相共，如何得生？如黃豆內含有油性，一粒黃豆固可擠出油來，兩粒黃豆合起同樣可以擠出油來，這是人所共知的事實。沙裡沒有油的成份，一粒沙固擠不出油來，兩粒沙甚至很多沙合起來，同樣是擠不出油來的，這也是世間現見的事實。又如盲者見的功能壞了，不用說，是再也不能見東西的了。一個瞎子不能見，集合很多瞎子在一起，豈非同樣的不可見？所以共生亦不能生。自不能生，他不能生，自他相共亦不能生，有人聽了這些理論以後，於是就又推論出，諸法是自然而然無因而生的。中觀家對這說法，同樣要予以否定，所以說：有因尙不得生，「寧」得「無因」而生？中觀論頌講記說：『果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因才有果，無因怎會有果呢』？所以無因而生，在理論上，更不能成立。

無因論者，通常總是籠統的說爲無因，實際主張無因的，亦有他們不同的觀點

，三法度論卷下，說有三種差別：一是說性無因，謂萬物性中，其生不是因於他的，爲什麼？如極猛利的荆棘，其刺是尖尖的，試問是那個把它削成這樣的？假定找不出一個能削其尖利者，就證明它是無因而成的。又如高高的山嶽，是誰把它堆起來的？深深的大海，是誰把它挖成的？黑黑的烏鴉，是誰把它塗成的？白白的羽鶴，是誰把它洗成的？如找不出一個頭來，就不得不承認是無因而自然的。一是說偶無因，謂萬有諸法，都是偶然生成這樣那樣的，如大水的泉源，有草墮在其中，與之合流一處，不用說，這是偶然如此的，說不出它的原因來。或者偶有風來，吹向東南西北，一切隨其自然，說不出它一個所以。當知諸法皆是如此。一是說生而無因的，卽一切法根本找不出一個源頭，『此中無所有，云何生？由何生？何處生？此非有所有』。這種種說法，都是有過失，不能成立的。且以萬物說性應生來說：當其生長萌芽時，就不須作田業，亦不須加以灌溉，可是事實不然，因爲不加灌溉，不作田業，其芽是永遠不得生的。

四生皆不得生，難道諸法眞的不生？如說諸法不生，則與世間相違，因爲世間明白見有諸法生的。佛法回答說：諸法生，是不否認的，但不是上面的四生，而是

緣所生的。緣生無性，就是無生，所以中觀論在歸敬頌後，開宗明義的第一頌就說：『諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生』。四生的妄計破了，其他的一切執著，不破而自破，這是非常重要的論題，所以在正顯空義文中，特先從破四生下手。

癸二　別破四宗

子一　破自生

丑一　破勝義自生

彼從彼生無少德　生已復生不應理　若計生已復生者　此應不得生芽等
盡生死際唯種生　云何彼能壞於彼　異於種因芽形顯　味力成熟汝應無
若捨前性成餘性　云何說彼卽此性　若汝種芽此非異　芽應如種不可取
或一性故種如芽　亦應可取故不許

上面總破四生已講過了，以下來講別破四宗。於中，先破自生。復又分爲二種，卽破勝義自生與破世間自生，前者是就道理上破，後者是就世間所見破。現在這三頌半，就是破勝義自生。

前面說過，主張自生的，是印度數論派。數論對宇宙萬有開展狀況順序的說明，是以二十五諦爲根本的原理。萬有諸法的開展，是由自性與神我的合作。自性爲物質的本體，神我爲精神的本體，由此二者密切的合作，產生中間的二十三諦，所以數論之說，很有點近於二元論的思想。

自性與神我，如何合作，以開展萬有諸法？據數論說：自性的特能是變化，神我的特能是受用。當彼神我動了想要受用的念頭，自性立刻就爲其變生宇宙萬有，供給神我來受用。而這神我與自性的關係，恰好猶如跛者與盲者一樣：謂神我雖有智的作用，然而不能發生活動，就好像有眼睛而沒有足的人一樣；至自性雖有活動的作用，但不能生爲其活動之源的動機，就好像有足而沒有眼的人一樣；神我爲使自性有活動力，自性爲使活動動機的實現，於是彼此相互合作，得有諸法的生起，就好像跛子與瞎子合作而有行動自如的一樣。

然彼自性爲什麼具有這變現的功能？因彼自性具有三德，卽喜德、憂德、闇德。而這三德，如以佛法名詞來說，喜卽貪，憂卽瞋，闇卽癡。喜性是輕動的，憂性是沉重的，闇性是昏闇的。此三種性，當其保持平衡狀態時，自性不發生什麼變化

，也就無所謂有諸法的產生；假使失去平衡狀態時，自性就發生種種變化，而有變起諸法功能的表現，所以說名自性。

數論說自性變生萬法，並沒有明顯的自生痕跡，因在數論的典籍中，找不到自生這個名詞，爲什麼現在我們要判定他是屬自生派？以彼執著萬有諸法的根元是自性，而且在這自性未生萬有諸法之前，於中老早就有具體而微的諸法存在，到了自性變生萬物的時候，不過是將自性中原來存在的具體而微的東西開展出來而已。所以自性變生萬法，也就自然含有自生的意義。

自性，不但能起萬物，亦能收攝其所變化，卽神我受用了自性變化出的萬物，被萬物之所束縛，不得自由自在，於是經過一個相當時期以後，神我對於諸受用境，不禁發生極端厭患，要想脫離萬物的束縛，於是就用功修定，到了定修成就，得到了天眼通，發現自性變化的一套把戲，這時自性感到非常不好意思，乃又將所變起的萬有諸法，收攝到自性中來，因而神我擺脫萬有的束縛，而獲得自由解脫。根據這個來說，數論同樣是講生死流轉與涅槃還滅的。但因執有實有自性，不能正確的建立流轉還滅。

如你數論所說「彼」一切法，各各「從彼」自己所「生」，則我認爲自己生自己，「無」有「少」許「德」用可言，換句話說，就是一點意義都沒有。爲什麼？當知生是顯現義，卽從來所沒有的，現在顯現而有了，是爲生的意義。若彼法從彼生，彼既已經有了，還要再生做什麼？而且事實上，自己決定不會生自己的，如母親只能生小孩，不會再生母親。所以「生已復生」，亦卽從顯現中再顯現，是「不應」道「理」的。如人從房間出現到講堂裡來，說是接著再顯現一個，那豈不變成了兩個人？而且有已復生，亦卽如常說的頭上安頭。不論從那方面說，都是講不通的。

「若」自生論者一定要「計」執「生已復生」的話，那就犯了一種過失，卽「此應不得生芽等」。如以黃豆來說：黃豆是大家共認的，彼此間沒有什麼諍論，現在所成爲諍論焦點的，卽黃豆的生起，是自生還是怎樣生的？若如一般學者所說是自生的，那黃豆所生的，應該還是黃豆，不應生芽、生枝、生葉、生花、生果等，可是事實所見到的，黃豆生芽而不是生種，種子既不再生種子，你說自生自，是不能成立的了。如你仍要堅執自可生自，那中間的芽枝花葉等的各階段，豈不是都沒

有了？同時，種子生了已後，仍然再生種子，自己有力量可以生起，當就再沒有其他的東西，可以阻止他不繼續的生，如是「盡生死際」，應該「唯」有「種生」，種復生種，成無窮過。

彼自生論者挽救自己的主張說：你根本沒有了解我的意思，所以你說我有生生不已的過失，我根本就不承認。要知我說種有芽性，是種與芽有其前後性的種滅芽生，只是彼此同在而不是同時發起，芽生起來的時候，就是種滅去的時候，所以沒有你所說的種生種的過失。

現在我們就來破斥他道：你原來說芽卽是種，現在又說芽生能壞於種，那我倒要問你：同是一個東西，「云何彼」自己而「能」破「壞於彼」自己。依常情論，自己只有愛護自己，絕對不會毀滅自己，毀滅自己的，只有與自己敵對的另一東西。假使你定要說，同是一個東西，亦可毀滅自己，那就不但芽壞於種，亦應種壞於芽，可是事實不然，所以你說種芽是一，是不合道理的。

再進一步說：若如你說種芽是一體的，那就應該種芽是一樣的，兩者沒有一點兒差別。可是事實不然，「異於種」子之「因」的「芽」，其「形」態，其「顯」

色，其滋「味」，其「力」用，其「成熟」等，都與種子不同的。就形態言：種子是圓的，芽是長的；就顯色言：種子是黃的，芽是綠綠的；就滋味言：種味有點甜甜的，芽味有點苦苦的；就力用言：種無治病的功能，芽有治病的效用；就成熟言：芽是由變化而成熟的，種却沒有成熟的現象。如是一切的差別，都是源於種芽不同而來，假定如你所說種芽是一體，則此一切不同的現象，在「汝應」該是「無」有的。設若因此承認種芽有所差別，則自生說又不得成立。

自生論者爲堅執自己的主張，乃又救前過失說：種芽是一體，這是絕對不成問題的，所以發生種種的差別，則是緣於時間不同而來。如同是一個人，因隨年齡不斷的增進，可以分爲童年、少年、青年、壯年、老年。儘管生命體經過幾大階段的轉變，但人還是那麼一個人，並沒有成爲幾個人的差別。當知種子位上具有芽性的一切，也是如此。所以有種種不同的現象，不過是種子發展到某一階段之所使然。這是一體轉變的說法。

現在再爲破斥道：「若」如你說芽從種子生起以後，卽「捨」去了「前」一階段的種子之「性」，而完「成」其「餘」的芽「性」等，這同樣的是講不通，因爲

果眞如此，芽性是卽不是種性，「云何說彼「卽此」種性「卽此」芽「性」？換句話說，你爲什麼要說彼豆種性就是此豆芽性？

再者，「若」如「汝」自生論者所說「種」子與「芽」彼「此非異」的話，那就又有可取或不可取的過失。就事實來說：種，種子不可見，其「芽」亦「應如種不可取（見）」。量云：

芽應不可取（見）——宗

汝許種芽同一性故——因

如種——————喻

復以種從芽說，芽是可見的，其種與芽，既然是同「一性故」，則「種如芽，亦應「該是「可取」的。量云：

種應可取（見）——宗

汝許芽種同一性故——因

如芽——————喻

但事實上，誰都知道：種既不能如芽的可取，芽亦不能如種的不可取，所以頌文結

論說：「故不許」。以現在的話說：因是之故，如上所立的因明量，不得成立。

丑二　破世俗自生

因滅猶見異果故　世亦不許彼是一
若計自生能所生　業與作者皆應一

破勝義自生已經講過，今講破世俗自生。勝義破，是在道理上破，世俗破，是就世間現見破。假定你仍執著種子與芽是同一體性的話，那我敢說你與世間所見相互違背，因於世間明明白白的見到：其種子之「因」雖然「滅」了，而「猶見」到「異」於其因的「果」相存在。如黃豆是能生的因，豆芽是所生的果，若如汝說因果是一，能生的黃豆因滅了，所生的豆芽果亦應滅，可是事實不然，豆種儘管滅了，豆芽仍然存在。由此看來，你所說的能生因與所生的果是同一體性的話，不但在道理上不能成立，就是在共知共見的世間有情亦不承認，所以頌說「世亦不許彼是一」。

故計諸法從自生　眞實世間俱非理
非一故勿許自生　以犯廣說諸過故

因爲這樣的關係，「故」汝「計」執「諸法」是「從自」己所「生」的話，不論是在「眞實」道理上講，不論是在「世間」現見上講，都是沒有道理可說的，所

以說「俱非理」。

月稱論主在此破世俗自生論者，而且還隱隱的破中觀家的清辨派。清辨著有一部般若燈論，是解釋龍樹中觀論的。燈論在破四生時，說到自生的不可能，明白的表示諸法勝義不自生，反過來就是許有世俗自生，雖沒有明文可指，但意思却是如此。月稱論師認爲：勝義自生固不可能，世俗自生同樣是不可能，所以二諦並破，清辨所許的世俗自生，自亦在被破之中。

進而再指出自生過：「若」如汝所妄「計」諸法是「自生」的話，那你就犯有很大的過失！要知講到生，必然就有「能」生與「所生」的差別，能生的是因，所生的是果，因有因的性，果有果的性，二者絕對不同，可以說有差別。若汝自生論者自認爲因果是同一體性的話，那你承不承認生有能生所生？如承認有能所生，其能所生，亦應如因果是一，果然如此，那你又從什麼地方分別能所？還有「業與作者」亦「皆應」該是「一」。業是所作，作者是能作，能所非常分明的，假定諸法因果是同一體性，那能作者與所作業，也應是一。如黑板是所作的業，人是能作者，若果二者是一，那黑板豈不就是人，人也就是木頭的黑板？世間那有這種道理？

事實上，「非」是同「一故」，所以「勿許自生」。假定硬要說是自生，那就犯有很多過失，所以說「以犯廣說諸過故」。

諸過，如以能所生說：母是能生的，子女是所生的，假定能所是一，那母親豈不就是子女？子女豈不就是母親？這末一來，世間的父子母女如何分別？再以能所作說：陶師是能作，瓶盆是所作，假定能所是一，那陶師就是瓶盆，瓶盆就是陶師，這末一來，世間的物我就無法可分了。更以能所燒說：火是能燒的，柴是所燒的，假定如你自生論者所說能所同一體性，那豈不是火就是柴，柴就是火嗎？這末一來，全世界的森林佔面積百分之八十，那整個世界豈不成了火海？我之所以堅決不承認諸法是自生，就因爲有這種種過失，所以我勸你還是放棄自生的執見，以免爲這種種過失包圍而無法突出。

子二　破他生

丑一　泛破他生

寅一　破眞實他生

卯一　破他即不生

若謂依他有他生　火燄亦應生黑闇
又應一切生一切　諸非能生他性同

上面破自生，曾說生卽不自，自卽不生，破他生亦然，卽他卽不生，生卽非他。此頌是就他卽不生來破。

數論派是因中有果論者，所以他主張自生；勝論派是因中無果論者，所以他主張他生。他生，不但異學勝論如此主張，就是在佛教中，也有他生論者。如小乘學者、大乘唯識，還有中觀宗的淸辨派，都是主張他生的。現在這裡破他生，不唯是破勝論派，主要在破佛教本身中的他生論者。

我佛大沙門所常說的『諸法因緣生』，不也是屬於他生嗎？如凡他生卽要破的話，那釋迦佛的言教，豈不也在破斥之例？不錯，緣法因緣生的因緣，似含有他生的意義，但佛所說的因緣，是無實自體性的，所以不犯他生的過失，一般說的四緣生諸法，以爲有實在的四緣性可得，這就成爲所破的對象了。因此，中觀學者破因緣生法，是破其實有的妄執，而不是破如幻的因緣。

關於因緣，南方論部，最多說有二十四緣，在論事中亦說九緣；北方論部，舍利弗阿毘曇論有十緣說，在西北印度的有部、犢子部、正量部，則說四緣，而四緣

說，早在施設足論中，已被議論。中觀論說：『四緣生諸法，更無第五緣』，就是本此而來。但這是經過精練而成的定說，所以中國佛教學者，大都是講四緣。

四緣生諸法，所生諸法雖多，要不出於色心二法，如實說來，色法生起，只要因緣與增上緣，所緣緣與等無間緣，是用不著的，心法生起，則須四緣具備。小乘學者認爲四緣，各各有他獨立的實在體性，所以中觀家認爲如此四緣生諸法，根本卽不能生。

唯識學者主張一切法從種子生，種子在未來，現行在現在，所以從種子生現行，沒有自生的過失。而種生現是因緣生，所以他的思想，十足是他生論的思想。

上來所說各家，不論他們的說法，有著怎樣的不同，我們把他總歸納在他生論中，予以破斥。

「若謂依他有他生」者，是說依於這個他，而有另外的他生起。現在我們所要問的：能生的他與所生的他，是不是有他們的各自獨立性？不用說，他生論者，是認爲他們有絕對的差別自性的。在道理上講，具有各別不同自性的，是不能生的，假定你們認爲自性不同而可以相生的話，「火欲亦應生黑闇」才對！火欲出生光明

，這是誰都知道的，火燄出生黑闇，這是世間所無的，可是現在以光明與黑闇望於火燄，光明是他，黑闇也是他，他與他之間，沒有什麼不同，火燄既能生光明的他，當然亦可生黑闇的他。量云：

火燄應生黑闇——宗
是他性故——因
如光明——喻

反過來說：火燄不能生黑闇的他，亦應不能生光明的他，因爲他與他是相等的，要不生就都不生。量云：

火燄應不生光明——宗
是他性故——因
如黑闇——喻

光明從火燄生，這本是大家所承認的，原無什麼問題。現因他生論者，說火燄有火燄的獨立自體性，光明有光明的獨立自體性，從獨立的火燄自體中，既可生他獨立的光明自體，當然亦可生他獨立的黑闇自體。火燄生黑闇，你承認嗎？我相信

，不但他生論者不承認，任何人亦不會承認的。若不承認火欲能生黑闇，就不應說有實自性的他生。

再說，因果如眞各有獨立的實在自性，那就因性不是果性，不是果性的因而能生起果法來，除因以外，其餘所有的一切法，亦應能生這一果法，爲什麼？因爲都不是果性的緣故，所以說「又應一切生一切」。如人應從馬生，馬應從人生，稻應從石頭生。量云：

非因應能生果——宗

非果性故——因

如汝所執因——喻

汝所計執的因，不是屬於果性，而能生起果法，其他所有一切非因，亦不屬於果性，自應如所執因，能夠生起果法。

如稻芽從稻種生，這是大家所共認的，假定如你他生論者所說，非因可以生果，石頭非稻芽因，亦應生稻芽果。如你所說稻芽有稻芽的獨立自性，稻種有稻種的獨立自性，稻芽不是稻種，稻種不是稻芽，石頭有石頭的獨立自性，石頭不是稻芽

，稻芽不是石頭，不是稻芽的稻種，既然能生稻芽，不是稻芽的石頭，自亦應能生稻芽。假定說一個可生，一個不可生，這是不合道理的。量云：

石頭應生稻芽——宗

非稻芽性故——因

如汝稻種芽性有別——喻

還有，麥種子不是稻芽的自體性，麥種子亦應生稻芽，可是現實世間並無此事。又如鵝鴨，各有牠們的獨立自體性，假定不同自體性可以生的話，鵝應生鴨，鴨應生鵝，事實不然！所以如你所說，因果體性不同能生，那就『一果應從一切因生，一因應生一切果，因果混亂，成大過失』！爲什麼會有如此過失？「諸非能生他性同」故。能生是因，不是爲因的一切法，叫做非能生，如稻種是生稻芽的，稻種爲能生，非稻種的其他一切法，都是非能生。他性，就是非果性，不是果性的反面，自然就是因性。因性與非因性，都不是果性，彼此是相同的，當然不可說因能生，非因不能生。如稻種稻芽各有體性，二者風馬牛不相及，說稻種能生稻芽，諸非能生法不能生稻芽，這在道理上，怎能講得通？

由他所生定謂果　雖他能生亦是因
如甄叔迦麥蓮等　不生稻芽不具力
芽種既非同時有　無他云何種是他
從一相續能生生　稻芽非從麥種等
非一相續非同類　稻種亦非是他故
芽從種生終不成　故當棄捨他生宗

上來雖說他生犯有衆多的過失，但他生論者仍執他生的道理是對的，所以特再挽救自己的所說：謂凡「由他所生」的，決「定謂」之爲「果」，這不論是誰都承認的。至於因望於果，「雖」然亦屬是「他」，但以具有「能生」的作用原故，「亦」可說他「是因」。然爲果之他的因性，有親疏的差別，親因固然可生，疏因則不能生。如母是子的親因，母子之間有著直接的關係，所以說母能生子。其他風馬牛不相關的諸法，對某一法或可爲親因，但對此法的關係，是很疏遠的，所以不得謂之能生。因此，我們他生論者主張他生，並不是說一切法都能生。如稻種望於稻芽是他，而種芽的關係是直接的，所以說稻種能生稻芽，其他諸法與稻芽沒有直接的關係，當然是不能生。同時，稻種望於稻芽的能生，還須具備兩個條件：

一、「從一相續」，即因與果，要能前後同一相續，麥種望於稻芽雖然是他，但前後沒有相續的力量。二、「能生」，是說那東西的本身，要具有能生性。稻種望於稻芽，不但具有相續義，亦復具有能生義，所以稻種能「生」稻芽，「稻芽非從麥種等」生。如稻芽望於石頭，二義俱無，所以石頭不生稻芽。麥種望於稻芽，雖具有能生義，但缺少相續義，同樣是不能生稻芽的。所以我說他生，沒有一切生一切的過失。

現在本於中觀的正見，再度破斥他說：你自以爲這樣解說，問題就可得到解決，但我告訴你，過失還是存在的。如「甄叔迦（花樹）」、如「麥」子、「蓮」子「等」，望於稻芽，不用說，是屬於他，因爲是他的關係，所以我們認爲這些「不」能「生」起「稻芽」，爲什麼？因它們「不具」有能生稻芽的「力」用。凡是能生，必須具有功能力用，然後方可有生。同時，前面說過，能生的東西，一定要具有前後相續才可生，甄叔迦等望於稻芽，「非一相續」所攝，更「非」是「同」一自「類」相續，所以說甄叔迦等不生稻芽。非一相續，不具力用，不能生他，這是因明學上所說立敵共許的，現在就以共許的道理來破斥他說：假定你他生論者承認

是這樣的話，那我告訴你：你所說的「稻種」望於稻芽，「亦」應如甄叔迦麥蓮等，「非」一相續，非自同類，不具能生稻芽的力用，爲什麼？因「是他」的原「故」。這個他，是敵體的他，即彼此各有獨立的自體，稻種望於稻芽，既是敵體相對之他，你說由他而生怎麼可能？這，現在不妨立一因明量如下：

汝稻種應不生稻芽——宗

於稻芽非一相續非同類故——因

如甄叔迦麥蓮等——喻

他生論者說：你的理由我不能承認，如人由少而壯，由壯而老，這明明是同一相續，爲什麼種芽不是同一自類相續？要知你所說的因果，是異時因果而非同時因果，所以你所說的他，是另一個敵體的他，芽種既不同時，有種的時候無芽，有芽的時候無種，彼此不是各別相對獨立存在的，然而他生，要在彼此相對上說，有此無彼，有彼無此，怎麼可說種芽是同一自類相續？又怎麼可說是從他生？量云：

稻種於稻芽應非一相續非同類——宗

非稻芽性故——因

如甄叔迦麥蓮等，望於稻芽，各有獨立自體性，你是你，我是我，所以不是同一自類相續，稻種望於稻芽，如你所說，亦是各有獨立自體性，你是你，我是我，互不相關，何得謂之同一自類相續？如我望於你，你有你的獨立自體，我有我的獨立自體，彼此毫不相干，怎麼可說是同一自類相續？所以你說種芽同類相續，是不能成立的。

「芽」是果，「種」是因，這因果兩者，「既非同時」而「有」，明顯的表示出，因果在時間上，是有前後差別的，且這是立敵共許的。因果既不同時，當然有種是就無芽，有芽是就無種，再明白的說：在你正當放下種子之因的他時，而芽果之他還沒有顯現，卽有稻種之因，尙無稻芽之果，既「無」稻芽之「他」存在，「云何」可說「種」子「是」芽之「他」？關於這個道理，如從種芽同時來說：種因是存在的，芽果也是存在的，存在的種因之體，望於存在的芽果之體，可以說種爲他。現在種子有，芽的影子還沒有見，怎麼可說種是芽的他？如以世間的父子關係來說：對待兒子方可稱之爲父，假定一個男子，從來沒有生過兒子，試問怎麼可以

稱之爲父？總之，只要你認種芽各有獨立的實在自體，則所說的稻「芽從」稻「種生」，無論如何是不可能的，所以說「終不成」。因此之「故」，現在我得勸告你：從上種種說來，他生既不可能，那你是就應「當棄捨他生宗」，不要再一味的固執他生之說。

辰二　破因果同時他生

巳一　立宗

猶如現見秤兩頭　低昂之時非不等

所生能生事亦爾

他生論者聽說因果異時不能生，想想是有他的道理，但仍執著他生是對的，於是轉而妄計因果同時而生，這三句頌文就是彼所立宗。所謂：「猶如現」實世間所「見」的以秤秤物，一斤重的東西放在秤上，假定重了，秤的一頭，就會昂起，假定輕了，秤的一頭，又會低下，如剛剛放在一斤上面，其「秤兩頭」，「低昂之時」，並「非」是「不」相「等」的。經說：『如秤兩頭，低昂時等』，一點假都作不得的。現見的事實是這樣，當知「所生」之果與「能生」之因，也是如此，換句話說，就是因果同時，所以說「事亦爾」。

因果同時，在小乘學派中，是有部所主張的，在大乘學派中，是唯識所主張的。依唯識的意見，因果是絕對不可異時的，假定異時，前一刹那的滅與後一刹那的生，就脫節而無以聯繫，因果失去聯繫，必將成爲有因無果，有果無因的形勢，事實，因果須在彼此的關係上建立，既然異時而無關係，還談什麼因果的建立？唯識者本於此一認識，所以就堅決的主張因果同時，謂果生時，其因不一定就滅，而是因正滅果正生的同時存在。中觀論講記說：『如唯識學者說種子生現行，是同時有的；現行熏種子，也是同時的；成立三法同時』。這種思想，在大乘稻芊經中，也有說到，如經說：『云何不斷？非過去種壞而生於芽，亦非不滅而得生起，種子亦壞，當爾之時，如秤高下而芽得生，是故不斷』。此說種因之滅與芽果之生，在時間上是很快的，即滅即生，前後相續，如秤兩頭，高下時等。由此可見因果是同時的。這是彌勒菩薩爲舍利弗說的，唯識家可以引爲教證，但據月稱論師的看法，這是顯示因果的如幻如化，而不是說他生的因果同時，所以以此證明因果同時之說，不一定能成立的。

設是同時此非有　正生趣生故非有
此生無作亦非理　眼識若離同時因
若謂無彼過已說　正滅謂有趣於滅
眼等想等而是他　此二如何與秤同
已有重生有何用

如你他生論者所說因果同時，在你或自以爲可以成立，但在道理上仍然是不得成立的。爲什麼？「設」如汝說，如秤兩頭，低昂「是同時」的，可是「此」能所生的因果，仍不得謂之同時，因爲彼此所諍的他性，還是屬於「非有」的。再者，你所說的因果同時與秤兩頭的低昂時等，並不完全相同的，因爲秤這東西，不論在低昂時，或不低昂時，其兩頭都是同時可得的，至於因果，縱然如汝所許，亦只是在因滅果生時，有其同時的現象可得，假定是在不生滅時，其同時現象是決不可得的。而且嚴格說來，因滅果生，並不眞的能夠同時。

「正生趣生故非有」者：所謂正生，並不是說眞的已經生起，而是說他正在趣向於生的一途，實際是還沒有生的，如種子正趣向於生，而還沒有芽的生起，在這正趣向於生的過程中，若以三世的時間說，是還在未來的，從未來來於現在的過程中，還沒有生，你怎麼可說他是生？所謂不滅，並不是說眞的已經滅了，而是他正

在趣向於滅的途中，亦卽將滅還沒有滅的時候，實際是還沒有滅的，所以我們仍然承認它是有，雖它還沒有滅，但已趣向於滅，如以三世的時間說，是還在現在的，從現在向過去的大道前進，事實未滅，你怎麼可說他是滅？所以說「正滅謂有趣於滅」。

依上所說，從時間看：生是從未來現在，正生顯示還在未來；滅是從現在到過去，正滅顯示還在現在；現在是有，未來是無，有無有著前後，「此二如何」可以說它同時而「與秤」的低昂時等相「同」？是以你所說的因果同時，不應道理。

他生論者聽了上面所說的過失，於是又來加以挽救說：不錯，你說同一法體，有無不能同時，這道理是對的，我接受你所說，但每一法體，都有它作用，這是誰也不能否認的，我認爲卽此作用能引生果，爲什麼？因法體雖然滅了，但仍有餘勢作用存在，如能生稻芽的稻種法體，雖爛壞而不存在，但稻體中所遺留下來的餘勢，可以引生稻芽，在作用上，因果能所同時，是沒有問題的，所以上面你所說的過失，在我是不能承認和接受的。

現在我們再來破斥他道：用是從體上發出來的，離體就沒有用，所謂用是不離

體的，如稻種是能生的因體，能生的因體壞了，還有什麼作用發生出來？再如人的說話寫字，是從生命體上發出的作用，而這作用是絕對不能離開生命體的，如用離體就失去所依，失去所依，作用就無，如人生命結束，還有說話寫字的作用嗎？所以說「此」所「生」果，假定是「無」有「作」者，「亦」是「非理」的。

他生論者又據經說挽救自己的過失道：吾人的眼識生起，一定要有眼等根及作意等心所，爲它的同時因，然後才能生起，既然經中佛曾這樣說過，現在我說因果同時，又有什麼過失？

不錯，經中佛是這樣說的，但你要知佛說因果同時，只是說明因果的互相觀待，並沒有說，因有因的獨立自體，果有果的獨立自體，可是你所說的同時因與果，彼此有其各別獨立的自體，則你獨立自體的「眼識，若」是「離」開了「同時因」的「眼等」根，受「想等」的心所，「而是」另外一個獨立存在的「他」，那末，眼識既然老早「已」經「有」了，現在再以眼根等爲同時因，重行生起一個眼識，而這「重生」的眼識，試問「有何」作「用」呢？重生的眼識，可說毫無意義。「若謂」於眼根等外，從來是就「無彼」獨立存在的眼識。果眞如此，那就又犯了有

因無果的過失，關於這種「過」失，在前面「已」經「說」過，現在不再重說。

總之，凡主因果各別有其自體，不論是說因中有果、無果，在道理上是都講不通的。關於這個問題，可參看中觀論的觀因果品。

已三　依四門破他生

有何用生無何益　二俱俱非均無用

生他所生能生因　爲生有無二俱非

在破眞實他生文中，這是最後依四門總破他生。四門，就是有門、無門、亦有亦無門、非有非無門。假定他生論者，一定主張果從他生，那我們就來在這四門中推求，看看他是從那一門生的，若發現它是從某一門生的，自然可以承認果從他生，若在四門中發現不到其生，所謂果從他生，自然不能成立。

前面說過：能生是因，所生是果，頌文說的「生他所生」的所生，是指所生果說的，生他就是指的「能生因」。綜合來說：能生他之果法的，我們就稱它爲能生因，因能生起其他果法的原故。可是現在我們要問：你這所生法的他（爲生），是從「有」而生？還是從「無」而生？是從非有非無俱「非」而生？不談生則已，講到生，要不出於四門，而且於四門中，必居其一。

關於四句之說，在中國佛教中，特別是在眞常大乘中，最喜歡用的方法，而且認爲這是最極圓融的說法，並自以爲到了不可思議的境界。但在中觀家看來，諸法不出有無二者，卽不是有就是無，除此而外，如有所說，就是多餘的，所以亦有亦無，非有非無，只是語言上的三昧而已。因爲，亦有就是有，亦無就是無，根本沒有超出有無的範圍；非有就是無，非無就是有，同樣沒有超出有無的範圍。如此，有無既然有了，再來一個亦有亦無，非有非無，試問用來做什麼的？還有，我們先得審訂一下：有無是不是可以成立的？假定可以，在有無外，再來一個亦有亦無，乃至非有非無，那還有些道理可說，可是事實上，有無本身的成立，尙且是個大問題，再來一個亦有亦無，非有非無，試問又怎麼能夠成立？無怪中觀學者，說亦有亦無是相違論，非有非無是愚癡論。現在這裡說有四門，是隨順世俗而安立的。

現在我且問你：你的所生果法，究是怎樣生的？假定你所主張的所生果法之他，在還沒有生起以前已經有了，既然「有」了，何必再生？生了又有什麼用？所以說「何用生」。如這裡從來沒有樹，可說從這空間生起一棵樹來，假定這裡原來已有樹的存在，要想從這同一空間生一棵樹出來，在事實上是絕對不可能的。若說生

了可以再生，如是生生不已，是就犯了上面所說的無窮過。假定你所認爲的所生果法之他，在未生以前，本就沒有的，先無怎麼能夠生果？「無」所生的他果而說有生，根本是就失去意義，所以說「無何益」。關於有無不能生的道理，現在仍以世間母生子的事實來加說明：如某人家子已先有，不是從現在的母所生的，怎麼可以說是母生？若是先來原無有子，女人未生兒女，怎可稱之爲母？假定你所說的所生果法之他，不是從獨有獨無生的，而是從亦有亦無的二俱生的，這更是戲論。因爲有實自體的法，不是有就是無，決沒有第三者，如佛教所說色法的分析，分析到最後不可再分析時，不是落於有，就是落於無，更沒有什麼亦有亦無可說。有無尚不能生，亦有亦無又怎麼能生？亦有亦無尚不能生，再說是從非有非無的俱非而生，同樣是不可能的。因爲『非有同無，非無同有，仍是亦有亦無』，所以「二俱俱非」能生果法，都是沒有用的，所以說「均無用」。從四門中推求他生，根本發現不到他生的可能性，因而眞實他生，絕對不能成立。

寅二　破世間他生

卯一　敍他生宗

世住自見許爲量　此中何用說道理　他從他生亦世知　故有他生何用理

上面破眞實他生，是在道理上破他生不能生。通常有句話說：『事實勝於雄辯』，他們只重事實，根本不談道理，事實是這樣的，有目所共覩的，還說什麼道理？你說眞實他生不可能，我亦承認，而世俗中有他生的因果，你亦不得否認。對於這個破斥，比上破眞實他生更難，因爲你說他不對，而他可以舉出事實來給你看，所以難破。

世間他生論者說：現實「世」間的人，不管那一個，都是依——「住」於「自」己之所「見」到的以爲眞實。如有人說某事怎樣，問他怎麼知道的，他會毫不遲疑的告訴你，這是我親眼所見到的，試想這個親眼所見到的力量多大？「許爲量」的量，以現在的話說，就是知識，古代印度，就是把知識說爲量的。量是度量，含有標準的意思。如長短，只要用尺一量，就可得到決定；輕重，只要用秤一量，就可得到決定；好歹，只要用心一量，就可得到決定。我們所得的知識，在這現實的世間，假定是眞實的、正確的、無謬的，卽名爲量。古代印度，說有很多量，佛經爲我們介紹的，有五量，就是現量、比量、聖教量、譬喩量、神通量。以此五種，

判斷法的有無，所以皆名爲量。後來經過學者的簡化，只剩有現比二量。現量是直接感覺，親切證驗到的知識，不是經意識思索過的；比量，是從比度推論得來的知識，亦卽是經過思索而後有的。量之爲量，只此二者，再沒有其他的量。唯識學者，在這二量以外，更說一個非量，實在是不大妥。所謂非量，就是不是知識，不是知識，怎可名量？

本頌所敍世俗的他生宗，是卽近於現量的，現量境界，是世間每個人有目共覩的，而且是明明白白的事實，所以叫做自見，自見亦卽哲學上的自明，爲人同此心心同此理的共知，不需要運用什麼推理的方法來說明或證明，所以說「此中何用說道理」？如在厨房明白的見到灶中在燒火，若有人問那是不是火，你當然可以如實的告訴他是火，何須再以煙來推比一下，然後再說它是火？假定這樣，那豈不是多餘？當知「他從他生」，如世間的子從母生，「亦」是「世」人所共「知」共曉的，爲有目者之所共見的，「故有他生」果法的這回事，你是不可否認的，既爲不可否認的事實，就照事實而說好了，「何用」再講什麼道「理」？他更進一步的强調世間知識的重要性說：從種生芽，這是世人所共見的，你能不承認嗎？如不承認，

就與世間相違，還有什麼可說的？他以世間共許的，來建立自己的他生宗，如沒有相當善巧的智慧，是沒有辦法破掉他的執著的。月稱論師，爲了破掉他的這個妄執，不直接的先從世俗來破，而先分別世俗與勝義的所在，然後再針對他的妄執，而予以徹底的破斥。

卯二　破世間他生執

辰一　分別二諦

巳一　總說二諦

由於諸法見眞妄　故得諸法二種體　說見眞境卽眞諦　所見虛妄名俗諦

他生論者既執世俗他生，現在就來破他世間他生執。首先我們要知道的，所謂世間現見，未必就是靠得住的，如眼識現前所見的器物，只能見到他們表面的現象，並不能見他們內在的眞相，加以吾人無始來，由於名言虛妄分別熏習之力，雖能見到諸法從他而生，然並不能見有自性因果的他生。當知現在所諍的，是諍世人所見的他生，是不是有他的實有自性，你怎麼可以以他所見的他生，來責難我所說的無自性他生？所以現在我得從事實的眞假中，來說明這個問題。

先從二諦說起：諦是眞實不虛的意思，佛法向來說有二種，就是世俗諦與勝義諦，而這二諦，是在一法上作兩種不同的看法，並不是眞有兩種不同的東西。唯識家說：在同一個依他起法上，如見到它的圓成實性，是卽成爲勝義諦；若不能通達它的如幻，就成偏計執的世俗法。中觀家說；在同一個緣起法上，如你見到它的幻有不實，是卽所謂世俗；若能通達它的空無自性，是卽所謂勝義。「由於」我們對蘊處界等一切「諸法」，所見有所不同，或者見到它的眞實，或者「見」到它的「虛」妄，「故得諸法二種體」。如見諸法是刹那生滅的，是卽見到諸法的眞相，若於無常生滅法上誤認爲常，那就錯了。如雲駛月動，月本不動的，因雲的推駛，好像月在動，你若不明白這個道理，以爲眞是月亮在動，那就大錯特錯。又如舟行岸移，明明是舟在行，兩岸並不曾移，而在你的錯覺上，以爲岸也在動，自然是錯誤的。你以爲自所見到的就許爲量，但所見到的是否正確，實在是個大問題，老實說，我們不能完全信任自己的見聞。

什麼是眞諦？「說」是「見」到諸法的「眞」實「境」界，「卽」是「眞諦」，而這眞諦，是聖者智慧之所見的，確實如此，絲毫沒有錯亂。什麼是俗諦？謂「

所見」到的諸法「虛妄」境界，「名」爲「俗諦」，而這俗諦，是凡夫錯亂心識之所見的，錯亂心識所見的世俗境，本不可以叫做諦的，但隨順世間共同認爲如此有的，所以世俗於凡夫，稱之爲諦。

巳二　明世俗諦

妄見亦許有二種　謂明利根有患根
無患六根所取義　卽是世間之所知
無知睡擾諸外道　如彼所計自性等
如有翳眼所緣事　不能害於無翳識
如是諸離淨智識　非能害於無垢慧

世間他生論者，以世間共見作爲他生有力的證明，現在就來分析一下：世間所共見的，有沒有可靠性。根據上面所說，虛「妄」所「見」的，「亦許有二種」的。二種分別，大體上說：一是眞實的，一是非眞實的。前者亦可說是正確的，後者亦可說是顚倒的。如佛經中所常說的陽燄，是水蒸氣所假現的水相，根本不是眞實的，而這不眞實的水相，在一般人的認識中，是很容易了解其不眞實的。另外吾人所見的清冷之水，具有解渴和灌溉的作用，我們就不易了解它是假，而把它認爲眞

實的了。不但普通的觀念，是這樣的看法，就是一般學者，也有這樣的說法。如西北印度說一切有部所安立的二諦，就是約假有無自性與實有自性而安立的。他們認爲：和合統一前後相續所成的現相，說它是假，是世俗有，這是沒有問題的；但青黃等色，是有實在自體的，而且是勝義（眞實）有的，不可說它是假。『依中觀者看來，此二類中一般所謂不實的，不全是主觀的產物。如遠望馬路，越遠越狹，但路何嘗是越遠越狹？認識的越遠越狹，是錯亂的，但並不是主觀的錯誤，因爲這還是因緣關係而現爲如此的。就是用照像機去照，也是越遠越狹的。又如放筆在水杯中現有曲折相，此筆的曲相，也決不僅是認識的錯亂。這錯亂的現相，幻、化、陽燄等，是假有的，也卽是空的，但不是甚麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現吧了。龍樹也曾說：『幻相法爾，雖空而可聞可見』。說錯亂，說假名，說空無實性，不是甚麼都沒有。空宗說空不礙有，卽以此爲理論的依據。反過來說，一般人所見爲千眞萬確的，也並不就是實在的。關於此，如薩婆多部以青黃赤白爲實有自性的；但依科學者說，這不過光波的深淺强弱所致。如光線起變化時，所見也就不同了。如有以體積爲實有的，實則不可析不可入的極微不可得，卽不會有體積的

實性。容積的擴大與收縮，並無固定的實體可得』。

在此，我們首要知道，人類的認識，是從那裡來的？一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，雖有經驗派與理性派的不同；但依佛法來說，人類的知識，是從六根而來，而意又爲認識的泉源。既然如此，我們就得探討六根有沒有毛病根，就是清清淨淨的根，沒有一點兒毛病；有患根，就是有損壞的根，是殘破不健全的，而且這在六根，都可能有的。如眼生翳，是爲有赤眚病，乃至意有顚倒錯亂，是爲心理的病。

「有患諸根」，是卽指的有病的六根，前五根有病，因爲是生理上的，固然沒有問題，意根是心理的，怎麼也會有病？當知衆生從無始來，意根爲惡習及諸錯誤思想所熏，現在產生種種顚倒見解，這不是病是什麼？諸根所以成爲有患的，約有三種原因：其一是病態的，其二是由藥物之所傷害的，其三是由幻術之所傷害的。不論出於什麼原因，諸根一旦有了病患，那對境界的認識，自然就成了問題。如眼根患了眩翳，爲眩翳之所蒙蔽，從眼根「所生」的眼識，去見客觀外在的一切，自

然就會見有各種不同的相貌現前：如髮毛相、旋輪相、蜜蜂、蒼蠅、青、黃、赤、白等的差別形相，都是不時現前的。因爲有這些形相現前，所以不能見到諸法的眞相。再如鼻根患鼻塞症，從鼻根所生的鼻識，就香臭不辨，分別不出什麼是香是臭的了。又如舌根生舌識，是嚐味的，但若舌根有了病，從其所生的舌識，就辨別不出苦辣鹹淡了。再如意根生意識，是分別邪正是非的，但若意根爲顚倒邪見之所熏習，從其所生的意識，就會邪正不分，以邪作正，以正爲邪。所以有患諸根所生的認識，雖可說是世俗，而在世俗之中，亦不得稱爲眞實。不眞實就是顚倒，所以頌說：

「待善根識許爲倒」。此中所說善根，就是前說的明利根。有患諸根所見的境界，望於明利根所見的境界，確是顚倒不眞實的，所以我們認爲它是倒世俗。明利根所見的境界，雖有無明障覆的錯亂，但沒有現見的顚倒因，如翳障等，而爲世人所共知共見的，望於有患根所見的境界，確是正確得多，所以待倒世俗，特名爲正世俗。

「無患六根」，就是明利的六根，亦卽沒有病的六根。以此六根「所取」的境

界——「義」，「即是世間之所」共見的，你是這樣的認識，我是這樣的認識，他也是這樣的認識，彼此所知所見，含有共同性，沒有什麼可諍論的。如明利的眼根所生的眼識，見到廣大的晴明空，個個都是這樣見的，絕對沒有兩樣。又如青黃等色，在正常的眼根、眼識以及一定的光線之下，青的大家同樣認爲是青的，黃的大家同樣認爲是黃的。由於這些現有諦實性，一般人很難了解它的虛妄亂現，所以就把它誤認爲是眞實的，但這樣的眞實，亦「唯由世間」衆生共同「立爲」眞「實」而已，如以聖者的智慧，深入的加以觀察，是不是眞實，自是另外一個問題。

除了上面立爲眞實的正世俗而外，其「餘」有患諸根所見的是妄非眞，不但超世間的聖者，知道它是虛妄不實，「即」使在這「世間」衆生，亦把它「立爲倒」世俗，而知其非實有的。如空谷傳音，如海市蜃樓，如水中月，如空中花，這些誰都知道它是假有非眞的，因爲事實是不可得的，假使有人誤將這些認爲眞實，不是顚倒是什麼？倒世俗之所以爲倒世俗，原因亦在大家所公認的。

中觀今論說：『雖有此正世俗與倒世俗的分別，但正世俗經如實的觀察，漸漸

顯露出它的幻現性；卽實有定性不可得，無不是待緣而似現的。似有時間相，而始終不可得；似有空間相，而來去不可得。卽此而悟爲虛妄錯亂，以易解空比喻難解空。易解空的幻、化、影、響，也還是可見可聞的，宛然現有，心境間有一定的規律；一般以爲諦實有的，仍是虛誑的、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙因果法則的確立』。原來佛法所說諸法當體卽空的空義，是很不容易了解的，亦非一般世人所能接受的，因爲世人對於六根太過自信，而世間的知識却又都是從六根來的，不論那個見到的都是這樣，你要說它本性是空，世人怎肯就此承認？這是難解空。可是諸法當體卽空，是諸法的本性如此，並不因爲世人不承認，我們就不說它是空。不得已，只好以有患諸根所見的顚倒不實，說給人聽，使人先相信這是空的，然後再進一步的告訴他：不但倒世俗是空無所有的，就是正世俗亦是無自性空的，是爲以易解空來明難解空，亦卽世俗中分爲正世俗與倒世俗的所以。

本於上面的分析，可以明確的知道：世間一般「無知」無明所昏「睡」所騷「擾」的「諸外道」們，「如彼」妄想「所計」執的「自性」、神我、大自在天、梵

天、毘紐天、上帝「等」，以「及」世間所「記」的「幻事、陽燄」、水月、空花、鏡像、光影「等」，不但是在勝義空性中，不承認它是有，就是在世俗法上，也不承認它存在的，所以說「此於世間亦非有」。如是，外道在理論上的妄執，世人在事實上的所見，既然都是沒有的，還說什麼世間所見爲量？一般學者爲妄見所熏，想入非非的，幻想出一套自以爲是的理論，並且認爲這是最極正確的，殊不知這完全是錯誤的，根本是莫須有的，何得認爲眞實？如婆羅門教所崇奉的梵天，明明是人創造出來的，客觀外在無有其體可得，可是在妄見熏習之下，一般教徒反而把它看成是個外在的至高無上的創造者，你說這是不是顚倒？大聖佛陀出現到人間來，以其深邃的智慧洞觀，了知它的非實自性，所以不客氣的予以堅定的否定。龍樹、月稱諸大論師，本於佛陀的所見，同樣說它於世間非有。其實幻想的產物，不但有名學者，對於上帝的不存在，可謂沒有絲毫懷疑的了。

翳眼，是說眼中有了眩翳，「如有」眩「翳」之「眼」去緣「所緣」之「事」，在所緣事上，必然會有很多亂相現前，如以翳眼夜見燈光，卽於光上見有輪相，

而此輪相是翳眼者所幻見的，並沒有它的眞實性，所以若要以這有翳眼所緣的境界，去違害無翳識所見的境界，是絕對不可能的，所以說「不能害於無翳識」。無翳識就是明淨識。以明淨眼所生的明淨識，去見任何一種境界，都是明白而清楚的，一點亂相不會現前。沒有亂相的境界，是有目共覩的，爲衆所共認的，有亂相現的境界，唯是患者所見的，不能代表公意，你要以所見亂相來難清淨所見，那當然是不可能的，如翳目者見到燈光的輪相，乃對淨目無患者說：燈光上本有輪相，你們見到嗎？假定見不到，那是你們的錯誤。可是事實不然，因爲淨目無患者所見的燈光，是沒有輪相可得的，不但不爲翳目者所難倒，且反過來告訴翳目者說：我們沒有錯，你眞的錯了，要知你所見的燈光輪相，是你翳目所見的，如你的病眼醫好，再來看這燈光，自然不會再有輪相。本此分析，可以知道：以無翳的眼識所見，破有翳的眼識顚倒，所謂以常態破病態，是可能的；以有翳的眼識顚倒，破無翳的眼識所見，所謂以病態破常態，是不可能的！

喩說如此，法說怎樣？頌曰：「如是諸離淨智識，非能害於無垢慧」。淨智，就是清淨的智慧，清淨智慧所認識的，當然是正確的。離淨智識，是離清淨智慧而

有的虛妄分別識，以此虛妄分別識去緣諸法境界，不用說，所見的一切，自然是虛幻不眞實的，本此虛妄所見如幻不實的境界，要想違害聖者無垢清淨慧所見的諸法實相，當然同樣是不可能的。無垢慧所見的境界，是極正確而眞實的，如見諸法本自空寂，相如幻化，而虛妄分別識所見的諸法，以爲他們各有其實在自性，爲此實有自性見之所蒙蔽，不能見到諸法的眞相，現在想要以此顚倒不眞實的東西，來難聖者淨智所見的諸法眞實空性，自是不能如願以償的。不特如此，反過來，以聖者淨智所見的諸法眞實空性，來破凡夫妄識所見的實有性，倒是恰到好處的。因爲一切法的眞實性不可得，如翳目所見燈光輪相不可得，其理由是一樣的。再簡單的說：以虛妄破眞實是不行的，以眞實破虛妄是可以的。

巳三　別釋二諦

午一　世俗諦

癡障性故名世俗　假法由彼現爲諦　能仁說名世俗諦　所有假法唯世俗

在別釋二諦中，先明世俗諦。諦有眞實不顚倒的意思，卽確確實實是如此的。而世俗的世，是遷流的意思，俗是虛浮不實的意思，所以凡爲世俗，必然是遷流不

住虛浮不實，爲什麼說它爲諦？關於這個道理，現來略爲分析一下：從世俗諸法的相上去看，確是遷流不住虛浮不實的，然而站在衆生位上來看，世俗却是眞實不虛實有其性的，衆生爲什麼會認世俗爲眞實？因衆生恆被愚「癡」無明妄想執著之所「障」蔽，使一切諸法眞相給蓋覆起來，所謂以有色眼鏡來見一切，一切如其有色眼鏡所見，因是之「故」，「名」爲「世俗」。古代譯者，有將世俗諦，譯爲覆俗諦，其原因亦在此，因爲世俗的梵文，本就含有蓋覆的意義。

虛浮不實就是假法，這個「假法，由彼」愚癡無明，非諦而假「現爲諦」，所以「能仁」世尊，也就隨順世間，「說名世俗諦」。現實世間存在的一切，不管有情無情，都是因緣假合的，亦卽如幻不實的假相，可是衆生爲無明所蔽，不了解萬有諸法的空無自性，以爲和合的假相，有各自獨立存在的個體，於是就成了諦。

於此，在世俗境上，先來分別一下現境與執境的不同：現境，就是現前有實在相現起的境界，如現前的森羅萬象，它本身是個什麼樣子，就還它一個什麼樣子，以凡夫的立場說，可謂這是人人所有的境界。執境，是執著而有的境界，如幻術師所幻現的幻象幻馬，本不是眞實的現境，但無知的蒙童，不知它的如幻不實，在這

上面執爲是實象馬，自然是個錯誤的妄執，而此妄執要到什麼時候才可破除？唯待蒙童慢慢長大，知識逐漸增長，自然就可了知它是幻現，而不再執爲眞實。萬有境界，也是如此。但此執境，不是人人有的，智慧高的，體認它的非實，不會再於其中起執。如佛教聖者，體悟諸法緣起性空，不特不執爲實，且亦不爲幻現所轉。

在此應當要知道的：就是「所有」因緣和合的「假法」，假定可以稱爲諦的，亦「唯」有在「世俗」中說名爲諦，在世俗以外，到勝義之中，就不可稱爲諦了，或在凡夫的認識中以爲是諦，到佛菩薩的智慧觀照之中，就不得稱爲諦了。佛法雖說二諦，實質只有一諦，就是勝義諦；世俗諦，嚴格說來，是不夠資格叫做諦的。如有經說：『諸比丘！勝義唯一，謂涅槃不欺誑法，一切諸行皆是虛妄欺誑之法』。般若經說：『諸法無所有，無所得，畢竟空性，一切幻相自然就不現前。所以有說，到般若智觀現前的時候，體證諸法畢竟空性，一切幻相自然就不現前。所以有說：凡夫是世俗而又是諦，羅漢及菩薩是世俗而非諦，而佛則是二諦並觀的。

如眩翳力所編計　見毛髮等顚倒性　淨眼所見彼體性　乃是實體此亦爾

午二　勝義諦

勝義的勝，是超勝、殊勝、特勝的意思，義就是境界，所謂勝義，是卽超特殊勝的境界，而這境界，是聖者清淨智慧所觀察所認識的，是超常識的境界，本自清淨，本自空寂，所以唯空是最超特最殊勝的境界，但此境界甚深難解，現在特用譬喻來加說明。

「如」眼患了眩翳，以此「眩翳」之「力」，使眼在明淨物上，見有毛髮等相幻現，不用說，此所幻現的毛髮等相，是不眞實的，但在眼睛有病的人看來，不但不知道它是幻現，而且堅固的執著自己所見的毛髮等相，是千眞萬確的，而且隨其病目所見到的是什麼狀態，就妄執其爲眞實，實際這都是無有的，所以如「所徧計」所「見」的「毛髮等」相，根本出於「顚倒性」而來，完全是虛妄的。

若以「淨眼」在明淨物上「所見」，只是見到「彼」明淨物的「體性」，除此更不見有其他的幻相。如以遠離眩翳過患的淨眼見晴明空，所見晴明空是天朗氣清，就是天朗氣清的晴明空，像這樣見到的，「乃是」明淨物的眞「實體」性，一點虛幻假相都沒有的。

「此亦爾」者，這是合法。謂此諸法勝義諦，也是像這樣的。緣生諸法，本是

空無自性的，但以凡夫的有漏心識去見它時，反而不能見到諸法的實相。如欲眞正見到諸法實相，必先離去凡夫的有漏心識。有漏心識所見到的，總在生滅、斷常、一異、來去中打轉，從來沒有跳出這個範圍，所以也就始終不能見到諸法眞勝義諦。唯有割斷這些實有自性的繩索，不爲生滅、斷常、一異、來去之所纏縛，才能見到諸法空性，唯有諸法空性，才是諸法實體。

普徧如此、本來如此、必然如此的勝義，唯識與中觀，雖都同樣的講到，但彼此大有出入。如唯識說勝義無自性，不是勝義本身無有自性，而是約離徧計執所執獨立自在的我的自性之所顯的。解深密經勝義諦相品說：『若勝義相與諸行相一向異者，應非諸行唯無我性，唯無自性之所顯現是勝義相』。中觀說勝義諦，就是諸法空性，若於其中有絲毫有的自性存在，就不是諸法的勝義諦。

辰二　破他生執

巳一　破依俗難眞

若許世間是正量　世見眞實聖何爲
世間一切非正量　故眞實時無世難
所修聖道復何用　愚人爲量亦非理
若以世許除世義　卽說彼爲世妨難

科文的依俗難眞，意思是說：依凡夫所見的世俗，難聖者所證的眞理，但這是不可能的，所以需要加以破斥。如你所主張的世俗他生，以爲世人所共知共見的，就以爲它是眞實的，並且以此作爲眞理的標準，則世間上的每個人，都應老早已見諸法眞理了，假定眞的人人已見眞理，那又要聖者出現到這世間來做什麼？所以頌說：「若許世間是正量，世見眞實聖何爲」？當知聖者之所以出現到這世間來，是因我們衆生知識不夠，認識不正確，沒有辦法見到眞理，這才希望有位智慧高超已經體悟眞理的聖者出現世間，來爲我們開闢一條趨向眞理的大道，使我們循著這條大道，走入眞理的寶宮。是以吾人若要進入眞理寶宮，第一應當承認自己的知識有所缺陷；第二亦應承認聖者具有圓滿的智慧，並已徹底體悟宇宙人生的眞理。老實說，世間雖不可說沒有眞理的存在，但世人眞正能夠通達諸法眞理的，敢說沒有一人，所以出現世間的聖者，爲世人指示的修行聖道，是還值得我們如法修習的，若如你們所說，世人都已見到眞理，那還要修聖道做什麼？所以說「所修聖道復何用」。如入見道位的聖者，已經見到眞理，但還要踏上修道的路程，繼續不斷的修學聖道，爲的什麼？因在見道位上所見的眞理，還沒有圓滿，爲求眞理的圓滿體見，

所以繼續修道，也就有其意義、價值、功用、效果。總說一句：若以世間「愚」癡之「人」所見到的一切，作「爲」諸法的正「量」，那我告訴你：這是一點道理都沒有的，所以說「亦非理」。爲什麼？頌說：

「世間一切非正量」，因世間所見的一切，並不就是諸法的眞理，不能以此作爲眞理的標準，換句話說，凡夫的現比二量，不是衡量眞理的正量，只有在世俗方面，有其相對的正確性，所以源於六根而有的世間知識，在世間的範圍內來說明它，自是未嘗不可的，但以勝義的立場來看，則其可靠性，當然大成問題。不說別的，即以科學的知識與一般的知識對比，就可發現一般的知識是不正確。如我國向來所說的天圓地方，在古代人類知識簡單的時候，認爲這是千眞萬確的，而且是深信不疑的，可是到了科學發達的近代，人類知識的逐漸提高，乃發現到大地原來是球形的，並不如一般人所想像的是方形。這末一來，以科學的知識推翻常識的認識，固然沒有問題；若以常識的認識推翻科學的所知，自是不可能的。衆生的離淨智識與聖者的無垢慧比較，簡直是沒有辦法可以相比的，所以以聖者所證的勝義空的境界，來破你們世俗眞實他生的不可得，可說是破得恰到好處，絕對不犯世間相違的

過失的，所以頌說「故眞實時無世難」。這個問題的來源是這樣的：他生論者說，我所說的世俗他生，乃依世人共見而說的，而你現在偏說世俗他生亦不可能，這不是世間相違是什麼？現在性空者回答他說：假定我是站在世俗諦的立場說他生不可得，確有如你所說犯了世間相違過，所以頌說：「若以世」間共「許」的道理，去破「除世」間另一共許的「義」理，是「卽」可「說彼爲世」間有了「妨難」，犯了相違的過失，但我是站在勝義空的立場說他生的不可得，所以沒有如你所說犯了什麼世間相違過，世俗與勝義是兩回事，今用勝義道理破世俗妄執，並不否認世俗上的一切法，不過是以勝義加以說明而已。如說一切法性空，是就勝義說的，不是就世俗說的，若說世間一切皆空，那就成大過失了。

世間僅殖少種子　便謂此兒是我生

亦覺此樹是我栽　故世亦無從他生

巳二　破世間他生

這是正式破他生執的一個頌文。世俗他生論者，既重事實而不論理，現在不妨以事實來破事實。

如一個人的新生命的完成，業識種子固是主要的條件，但若沒有父精母血爲增

上緣，新生命還是沒有辦法完成的。經說『三事（父精母血及種子識）和合受生』，就是這個道理。所以「世間」的人們，對於子女生命的完成，「僅殖少」許的「種子」，可是等到新生命脫離母體，母子已是各自獨立的生存，但世間做父母的，不管子女年齡長到多大，如果見到有人問道這是誰的孩子，「便謂此兒是我」所「生」，他們從來沒有把子女看成有它各自獨立的自體，仍然是將子女看成自身血肉的一部份。世間母子，如各認爲有其獨立自體，你可說是從他而生，可是世人沒有像你這樣看法，怎麼可說從他生呢？

上以動物爲喻，現再以植物來說：如人在二十年前種了一棵樹，到二十年後來看這棵樹，不管它長得多麼高大，但是與人談起來的時候，總說這樹是我親手所栽的，所以說「亦覺此樹是我栽」。依於世人這個說法，似乎只有一體的觀念，並沒有看成客觀外在的獨立的它，怎麼可說是從他生？因爲如上所說的原「故」，即使在這現實「世」間，「亦無從他」所「生」的東西，你怎麼可說『他從他生亦世知故有他生何用理』？

寅一　舉中觀以顯正

卯一　開示正理

辰一　顯畢竟空

巳一　標

由其非有一性故　芽時不可云有種

泛破他生，已經講完；從此以下，別破唯識。唯識思想，亦可說是他生論者，所以現在別加破斥。未破唯識以前，先舉中觀所說，以顯正義，然後例破唯識，以示其妄。

緣起中道，龍樹中論，是以八不顯示的，亦即空有無礙的，所以諸法的空寂性，不能偏執於那一邊，若有任何所偏，即非緣起中道。如以非斷非常顯中道妙理來說：種能生芽，這是所常說的，但芽從種生，不是種子壞了，而後有芽生起，假定種壞芽生，是即離種有芽，則犯斷的過失。要知諸因果法，彼此定有聯繫，若在彼此之間，失去相互聯繫，自然歸於斷滅。怎樣才不會犯斷滅過？謂「由」所生「芽非離」能生「種」而「爲」獨立的「他」，換句話說，芽種不是絕對各別的，即芽

生起以後，其種子的能生性，仍是存在的，因是之「故」，「於」有「芽」的「時」「候」，其能生的「種」子，並「無」毀「壞」。講到壞，有兩種：一是種相壞，如種子放在泥土中，等到芽生出來了，其種子相就腐朽敗壞，這是一般人所說的種壞。一是種性壞，即種子的功能性失去了，再也沒有生芽的可能性，這是重在種的性能說。種生芽的種子變化，只是種相的腐爛，而非種性的毀滅。若說芽生起了，種子即歸斷滅，父親生了兒子，豈不應該死亡？事實不是如此的，種芽的因果關係，絕對是離不開的，所以芽生了，種子的能生性仍存，彼此仍有密切的關係，所以非斷。

反過來說，若芽生起以後，還有種子存在，芽種各有它的獨立自體，是就又犯了常見的過失。但事實上，從種生芽，「由其」芽種「非有」同「一」體「性」的原「故」，所以「芽」生起「時」，「不可云有」獨立自體的「種」子存在，所以非常。

緣生諸法，如幻如化，所以非斷非常；若有自性，即非緣生，必落斷常二見。龍樹中論觀法品說：『若法從緣生，不即不異因；是故名實相，不斷亦不常』。總

之，種不卽是芽，所以非常；芽不離於種，所以非斷：緣起中道，是非常亦非斷的。

巳二　顯

午一　反顯

若謂自相依緣生　謗彼卽壞諸法故　空性應是壞法因　然此非理故無性

顯中的反顯，就是從其他學派所說不正確的理論中，反顯中觀家所說的空義是正確的。此中主要是破唯識說。唯識學的根本要義，是說虛妄的徧計所執，是假名而無自相的，緣生的依他諸法，是自相有而非假名的。龍樹雖說諸法無自性，但在唯識者看來，只是說的徧計執假名無自性，不是說的依他起假名無自性，可是在中觀者說來，特別在龍樹本人的意思，所謂諸法無自性，是指一切法而言，徧計依他無不是假名無實自性的，假定徧計是假名無自性，依他不是假名無自性，那所說的空義，只是空了一分，沒有空得徹底。是以空有兩宗，從來諍論不休，其所諍的，就是這個依他的有無。依他起有，這是大家都這樣講的，但這個有，是自相有還是假名有，彼此的觀點，就有了紛歧。自相有，就是自性有，自體有，亦卽眞實有，

這是唯識所主張的，所以稱爲有宗；假名有，就是如幻有，無自性，亦卽是空，這是中觀所主張的，所以稱爲空宗。

照唯識家的意思：徧計執是假名有，這是沒有過失的，因爲它本來就是沒有的，若依他起也是假名有，這過失是就很大，因爲這末一來，一切善惡因果，都不能夠建立，而生死流轉，也就談不上。中觀家說：「若」如你唯識所「謂自相」有法，是「依」於衆「緣」而「生」的，換句話說，依緣所生的依他起法，假定眞的是自相有的話，那見道的聖者，悟證諸法空性，豈不是「謗彼」自相有，而「卽」破「壞」一切「諸法」了嗎？果眞如此，所謂「空性」，亦「應是」破「壞」一切諸「法」的主要「因」素了。聖者見道，不論唯識中觀，都說是見到諸法的空性，若如唯識所說諸法自相有，則於見道時，應見自相有才對，爲什麼是見空性？所以見空性，就因諸法自性是本空的。般若經說：『法自性空』；阿含經說：『若有一法可取，如來便有罪過』；寶積經說；『若諸法實相本來不空而有者，是則顚倒』。大小乘的一貫思想，都是顯示這緣起性空的眞理。若法本來不空，現在由修空觀的力量，使令諸法空了，這不是破壞一切法是什麼？可是事實不是這樣的，所以說「

然此非理」。由於所說不合道理，是「故」諸法決定「無」自「性」空。

唯識家，一面承認依他起是自相有，一面承認悟證時所見是空，足可反顯唯識所說是不究竟的；中觀家，以緣生如幻顯示諸法空性，沒有唯識所說的過患，所以我們要堅定的深信，諸法是畢竟空的。

設若觀察此諸法　離眞實性不可得
於眞性時以何理　觀自他生皆非理

午二　正顯

未一　空無所得

諸法的空無所得，是中觀家的要義，但空決不礙於假有，這是最要弄清楚的。

是故不應妄觀察　世間所有名言諦
彼觀名言亦非理　汝所計生由何成

依中觀家說，佛說的二諦，不但勝義諦是空無自性的，卽世俗諦也是空無自性的，所以緣起性空，是觀察眞理的最極究竟的宣說。不過講到觀察，有世俗觀察與道理觀察的兩種：前者是觀世俗諦的，後者是觀勝義諦的。以觀察的方法觀察所觀的對象，一定不能觀察錯了，觀察錯了問題很大。明白點說：對勝義的觀察，定要用道理觀察，對世俗的觀察，定要用世俗觀察。

是以，當吾人正去觀察世間諸法時，絕對不可運用觀察眞理的方法去觀察。「設若」運用觀察眞理的方法，「觀察此」世間「諸法」，那就很容易犯上破壞世間諸法的過失，因爲道理觀察所得，只是得到眞實理的空性，決不能得到世俗諦的法，所以說：「離」了所得的「眞實性」外，是沒有世俗諦法「可得」的，不可得，卽破壞了世俗諦法，一切善惡因果，亦被破壞無餘，落於斷見，成大過失。由「是」之「故」，「不應」以虛「妄」的錯亂的「觀察」眞理的方法，觀察「世間所有名言諦」。

名言諦，就是世俗諦。世俗諦法雖多，要不外於名言熏習與種子熏習兩大類。前者是屬語文方面的，亦卽身語方面的，後者是屬思想方面的，亦卽意業方面的。世間的名言諦，只能用世俗方法去觀察，決不可運用觀察眞理的方法觀察。如以空理觀察世間名言諦，一切名言諦皆不可得，可能產生兩種不良的結果：一是使令衆生生怖畏心，衆生執有執慣了的，一旦聽說這也是空那也是空，不免生起怖畏，認爲如眞皆空，那還得了？二是使令衆生生反對心，謂一切法，明明白白是有的，你爲什麼要說空？如眞如你所說是空，破壞世間一切諸法，那你就落於惡趣空，成大

邪見。

其實，中觀所說空，並不破壞世間法，因爲世間一切法，本來當體卽空的，只是觀察的角度及方法不同而已。如站在高處遠眺，只見前面的境界，是一片空濶無際，並不覺得有什麼，若問爲什麼會所見如此，因爲站在高處的關係，亦卽是說，因立脚點的不同，所以所見的境界不同，雖見前面空濶無際，但並不否定後面有物體的存在，不過沒有回過頭來去看而已，假定回頭向後一看，自是另有一番境界。所以不能以前面所見的空際，而難後面物體的存在。

這個道理，以開悟來說：如禪宗說的三十年前，見山是山，見水是水；三十年後，見山不是山，見水不是水；最後三十年，見山還是山，見水還是水；而這所見的山水，與最初所見的山水，確有很大的不同，而這不同的根本所在：卽三十年前的見山是山見水是水，是沒有透過空性的自相有的山水，而最後三十年所見山還是山水還是水，是已透過空性的假名有的山水，至於三十年後所見山不是山水不是水，則是悟證空性時所見的境界，亦卽以眞理觀察所見的山水如幻如化，無實自性可得。如以唯識學的立場來說：見山不是山，見水不是水，是以根本智證悟法性空所

見的境界；見山還是山，見水還是水，是從根本智起後得智，觀察世間如幻有的境界。如配合這裡的觀察來說：根本智觀空，是眞理觀察，後得智了幻，是世俗觀察。所以以眞理觀察一切法空，絕對不是破壞一切法，而是如其自性本空的如實觀察。普通不了解這個道理，以爲空宗說一切法空，是破壞一切法的，殊不知諸法的自性本空，而緣起如幻有的，所謂『不壞假名而說實相』，正是這個道理。因此，空宗的思想，與唯識說的勝義空無自性，世俗依他自相有，是不同的。若依唯識的觀點，眞理觀察，可說不自生不他生，緣生依他是自相有的，不可說是沒有自生他生，如世間法亦無自生他生，那就有破壞一切法的過失。

依照唯識學者所說：以勝義觀察，因爲勝義是空無自性的，可說沒有眞實的自生他生。以世俗觀察，因爲世俗是有自性相的，不可說是沒有自生他生。現來對這加以破斥說：世間一切諸法　假定眞有自相，則就決定沒有辦法可以成立緣生的他生。爲什麼？因此智慧「於」抉擇「眞性」有無「時」，不論你「以」任「何」一個道「理」加以觀察，所謂實有自性的自生他生，是都沒有道理的，所以說「觀自他生皆非理」。如以龍樹中觀所說的八不來說：你用一異的道理來觀察，自他生的

自性因果，固不可得；你用斷常的道理來觀察，自他生的自性因果，亦不可得；你用生滅的道理來觀察，自他生的自性因果，仍不可得；乃至你用來去的道理來觀察，同樣是沒有自他生的自性因果的。不但以勝義觀察，諸法是如幻假名，空無自性；就是在名言世俗中，以這樣的道理來觀察，其實有自性的自生他生，同樣是不可得的，同樣是不合理的，所以說「彼觀名言亦非理」。於勝義世俗兩方面觀察，既然都是空無自性了不可得，則「汝所計」著的有自性的自生他生，究竟是「由何」種道理而得成立？

世俗自相有，不但唯識宗是這樣的主張，就是中觀的清辨師，也是這樣說的，如彼所謂世俗有自性，勝義無自性，正是這一思想的流露。可是中觀的正統，從龍樹到月稱，都是主張世俗亦無自性的，所以這裡破世俗有自性，不但破唯識學者，亦破清辨論師，乃至其他一切主張實事諸師，都在破斥之例。

在此或有人說：你中觀家，既說一切法空，又說不壞世間諸法，爲什麼不承認自生他生？諸法既不自生他生，試問又是怎樣生的？中觀家回答說：我雖不承認實有自性的自生他生，但並沒有否定如幻的緣生，緣生諸法，雖是自性本空，而幻相

宛然存在。你若承認諸法緣生如幻，一切法生又有什麼不可？當知唯有勝義畢竟空，世俗如幻有，始能建立二諦，二諦始能無礙；若世俗有自相，勝義無自相，不說二諦無礙不可能，就是二諦建立亦不可能。

如影像等法本空　觀待緣合非不有
如是一切法雖空　從空性中亦得生
於彼本空影像等　亦起見彼行相識

未二　空不礙有

依於上來分析，可以明白了解，中觀家的思想，不但勝義諦畢竟空無自性，就是世俗諦亦是如幻不可得的。勝義空的道理，佛教學者，大都還能承認，但世俗無的道理，一般難以接受。殊不知空宗所說世俗空無自性，並沒有否定世俗的幻相有，亦卽是說，緣起諸法，無不可以成立的。這個道理，極爲深刻，所以現在特舉喻來說明。

喻在經典中，有說六喻的，如金剛經，有說八喻的，如仁王經，有說十喻的，如般若經。般若經的十喻是：如幻、如燄、如水中月、如虛空、如響、如乾闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。經說這是顯示諸法空性的，所以空宗認爲這是通

喻，即是通喻一切法空無自性的。唯識對這十喻，側重別喻來說，即每一喻各有所喻。本頌所舉的影像喻，即般若十喻中的第九喻。

「如影像等」，等是等於陽燄水月等。影像，是指鏡中所現起的像。鏡中的影像，不是眞實有，這是誰都知道的，然而其「法」雖然「本」來是「空」，但「觀待」各種因「緣」和「合」的時候，並「非」是「不有」影像的顯現。鏡中的影像生起，大概需要具備三個條件，就是鏡子、光明、面貌。如是三方面的關係會合在一起，鏡中自然就有影像顯現，而且確確實實是如此的，雖說確然有影像存在，但不可把它認爲實有，如果以爲是實有的，那我就要問你：這實有的影像，原來是存在那裡的？若說原在鏡中，而從鏡中來，就不應該需要光明和面貌；若說原在光中，而從光中來，就不應該需要面貌和鏡子；若說原在面中，而從面中來，就不應該需要鏡子和光明。可是事實，在三方面推求，其實有影像，皆空無所得，甚至你將鏡子打破，要想找個實有影像也是找不到的。既然實有影像不可得，可見影像的顯現，是在種種關係和合下而有的。這樣，所以即空而有，空不礙有，亦即是說，在空無所有下，幻相還是可得的，決不破壞諸法的假相，所以不要因爲聽到空，就以

爲什麼都沒有而恐怖起來。

觀待緣合而有的「於彼本空影像等」，不但有他們的假相，而且有他們的幻用，能夠生起見者的眼識，使見者對鏡而知如何修治面容。可見假相是存在的，是觀待因緣而有的，不過缺乏因緣的和合，是就不得生起而已。假有的假，很多人對它生起誤解，以爲假有是什麼都沒有，其實所謂假，是指實自性的無有，不是說幻相亦不可得。龍樹說：『眞相雖無，假相是有』。由此假相，可以引生吾人的眼等，所以說「亦起見彼行相識」。如鏡中的影像，我們確實的見到，見彼行相的眼識，亦是依彼而生起的。

「如是」依於上面的譬喻來看，可知「一切法雖」然是「空」無自性的，但「從空」無自「性中」，諸法「亦」還「得生」的。如鏡中像，觀待緣合而有，諸法生起，亦各要有條件。中觀論說：『四緣生諸法』，諸法雖多，要不外於色心二法。色法的生起，要有因緣與增上緣的二者，缺少任何一緣，不得生起。心法的生起，要四緣完全具備，缺少任何一緣，亦不得生。各種條件具足，諸法當然會從空性中生起來。如識是空無自性的，根境等和合卽生。一切法緣合得生，所以空是不礙

有的，在空性中可以建立一切法的。反過來說，諸法如眞有它的實在自相，反而眞的不能成立，因爲實有自相的東西，彼此的自體互相相礙的。

巳三　結

二諦俱無自性故　彼等非斷亦非常

這是對二諦說的總結。二諦，就是世俗諦與勝義諦，而這是佛所宣說的，亦是佛弟子所共認的。站在空宗的立場說：勝義諦固是空無自性的，世俗諦亦是空無自性的，所以說「二諦俱無自性故」。換句話說：勝義諦是畢竟空的，世俗諦是如幻有的，這是空宗的根本思想，亦是阿含經的根本大義。中觀家的意思：諸法畢竟空，假定專在勝義諦中說，那是空得不徹底的，必須世俗諦上也是空無自性，才是究竟的開顯空義。

可是後代大乘學派，在二諦俱無自性上推論：唯識學派說，所謂勝義畢竟空，我是承認的，所謂世俗如幻有，我可不能接受，因爲緣生的依他，是自相有的，不能說他假名無實，假定世俗亦是假名無實，則因果等就無法建立。所以如你空宗所說世俗假名，不但破壞了依他起，同時亦破壞了徧計執，因爲徧計執是依依他而有

的，現在依他起既不可得，那裡還有什麼偏計執？是以世俗唯假名，唯識學者，無論如何不承認的。眞常學派說：所謂世俗如幻有，我是承認的，所謂勝義畢竟空，我可不能承認，因爲如來藏、佛性等，都是眞實有而不空的，他們側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立眞實的清淨法。上述兩大派，觀點雖有不同，而其一空一不空的思想，却是一致的。卽唯識者說勝義空而世俗不空，眞常者說世俗空而勝義不空，如以二諦俱無自性的觀點來看，他們所說的空，都是不徹底的，不能理解緣起性空的無礙。嘉祥大師批評一空一不空之說，等於一張棹子有兩個抽屜，一個是空的，一個是有的，空的放在一邊，有的放在一邊，不能入於中道妙觀。一定要二諦俱無自性，才能顯示一切法空的眞義。

因爲二諦俱無自性，所以「彼等」因果諸法，「非斷亦非常」。非斷非常，這是從時間上觀察的。世間諸法，假使有實自性，從時間方面看：假定前面是一個樣子，後面又是一個樣子，前後間斷不能聯繫起來，就將落於斷的一邊；假定前面是這個樣子，後面仍然是這個樣子，前後沒有變化而永如此，就將落於常的一邊。所以龍樹說：『若有所取，非斷卽常』。怎樣才能遠離斷常之過而顯示彼等非斷非常

？這須要透徹了解無自性的緣生因果法，因爲諸法是衆緣和合而生的，所以緣聚則生，而因果非各有自性，是以非斷；緣散則滅，而因果非同一自性，是以非常。如是諸法，空不礙有，有不礙空，眞正到達空有無礙。若你認爲諸法有實自性，不管你是在勝義中或世俗中執有自性，那你都免不了非斷卽常的過失。

辰二　成業果用

由業非以自性滅　故無賴耶亦能生
如見夢中所緣境　愚夫覺後猶生貪
如境雖俱非有性　有翳唯見毛髮相
故見苦果由黑業　樂果唯從善業生

這是正式成業果有的一科文。業果，簡單說，就是從業感果。講到業果，首要了解它的思想來源，因這不是佛教特有的思想，而是印度宗教哲學界共有的思想，在大聖佛陀沒有出現到這人間前，業果思想，早就流行於印度的每個角落，佛陀出現證覺以後，本於緣起正法的正見，體察流行的業果思想，在原則上，接受他們的業果說，而予以適當的修正，使其圓滿正確，乃成爲佛教特有的業果思想。佛陀的

有業雖滅經久時　當知猶能生自果
如是業滅無自性　從彼亦能有果生
而非見爲餘物相　當知已熟不更熟
無善惡慧得解脫　亦遮思惟諸業果

正確業果說，爲後代佛弟子所共認的，沒有那個對這有所懷疑，如有對業果說信任不過的，佛法就認爲他是大邪見人。

如此說來，中觀家說一切法空，豈不是破壞業果成邪見人？這在中觀家無論如何是不承認的，因爲諸法雖空，決不破壞業果，不但沒有破壞，而且唯有從空性中，始能眞正的建立業果，爲了說明這個道理，所以這裡特別成業果有。

業果如何有，未說明以前，先來討論一下關於業的問題。業之所以成就，是由造作而來，凡所造作的，卽屬有爲法，有爲法的定義，是卽有生有滅。造作而有的業，當然是有生滅的，雖然刹那不住的生滅，但滅後仍然可以感果，於是在此就發生了一個問題：卽業滅了，是存在呢？還是不存在？假定滅了仍然存在，業力不失的意義，雖然保持住了，但與諸行無常的法印相違，而且不免犯了常住之過；假定滅了不復存在，雖與諸行無常的法印相契，但又失去感果的意義，似又不免犯了斷滅之過。再說，所謂業力存在，存在在什麼地方？究是怎樣保持的？這都是重要的難題，佛教各派學者對此，各各提出理論說明，而有種種不同的業說，其原因在此。關於這些，在中觀論的觀業品，有極詳細的說明，現在略指幾派的說法如下：

中觀論講記觀業品的開頭說：『說一切有部，成立色法的無表業，以三世實有的見地去說明他。但有的以爲無表業是假色。經部譬喻師，根據世間植物種果相生的現象，說業是熏習於相續心中而成爲種子。正量部的學者，根據如字在紙的券約，說業的不失法，犢子與經量本計，主張有我，以我爲作者受者。業力是重要的問題，也是佛教發展當中的一個主要問題。種種說法，雖各各自圓其說，然在性空正見的觀察下，這都是似是而非的，意見更多困難更甚的，不能解決此重要教義』。因爲如此，所以中觀論對這一一洗破。中觀論所破的，是小乘各學派的說法，大乘學派的唯識說，中觀論中沒有破到，本頌現在所要破的，却是針對大乘唯識的賴耶說。

唯識學上的阿賴耶，本來負有幾種特殊任務的，這裡說明業之所以能感果，不過是其所負的任務之一。據唯識家的意思：由業感果，既爲不可否定的事實，由誰負此任務，自然是個值得重視的論題。如說業力存於色身當中，當欲色二界有情色身存在的時候，似還勉强可說，欲色有情色身一旦崩潰，還有無色界有情沒有色法，那豈不是業力無所存了嗎？所以業力存在色身之中，是不可能的。如說業力存在

六識當中，不但前五識是有間斷的，就是第六識亦有間斷的，當彼六識活動時，你說業力存在其中，似還勉强可說，但當六識間斷時，特別是入無想定，生無想天的有情，六識活動完全停止，業力豈不是沒有地方可存了嗎？所以業力存在六識之中，亦是不可以的。如說業力存在第七末那識中，同樣是不可能的，因爲這是染汚識，而種子有染淨的差別，染淨不能並存，所以不得存於第七識中。然則怎辦？唯識者說：這須要有個實有自體的，無覆無記的，相續不斷的，偏於三界的阿賴耶識，才能擔當得起受熏持種的重任。

上來大小乘各派所說，在理論上，雖一家比一家說得精密，但因同認業有實在自性，結果，都不能成立從業感果的意義。現在不妨先來破斥唯識的賴耶說。一切有爲法都是刹那生滅，這是佛弟子所共認的。因此，你所說的阿賴耶與業力，同樣是刹那生滅的，既然都是刹那生滅的，那我就得問你：業滅能不能感果？如說業滅不能感果，則你賴耶滅了，亦復不能感果；若汝賴耶滅後，是可感果的話，則業力滅後，亦應如賴耶可以感果，業既可以感果，還要你的阿賴耶識做什麽？因爲業滅，在中觀家看來，不是實有自性的毀滅，而是如幻假相的幻滅，幻滅卽顯示業的本

身仍然存在，以此去感果就可以了，無須阿賴耶識在中間做個橋樑，所以說「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生」。這是中觀的特有思想，亦是佛陀的根本思想，實是值得我們對它加以深思的。現再依中觀的正義，略說一點如下：

中觀論觀業品有頌說：『諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故』。業是刹那生滅的，中觀家也是這樣看法，但因業是緣起幻化的，所以它的生滅，不是實自性的生滅，而是如幻的生滅，即當衆緣和合時，似乎有業的現象生起，但當你去如實推求時，就將發現其中沒有它的實在自性，因爲業生而來的時候，並沒有它的一個來處，也不是從中生起一實在性的業法新生起來，則法界中是即增加一法而爲增益，可是事實諸業本來就沒有生，還談什麼增不增加？但是所謂不生，並不是說緣生亦沒有，當衆緣和合時，還是有生的，不過沒有他的決定性的自性生而已。生起的業力，到了滅的時候，是不是眞的滅而不有了呢？不是。要知滅不是有一實自性的法滅去，如果眞的有一實自性法滅，則法界中是即減少一法而爲損減。可是法界諸法，是不增不減，不生不滅的。故一切諸法本來不滅之，所以本來不滅，因爲本來不生，有生才可有滅，不生怎會有滅？我

們所以見有業相生滅，這是因果現象的幻生幻滅，並不是有一實在性的東西在起滅。

業雖如幻，但如幻的業用，在沒有感果之前，並不是消失的，所以吾人如造了業，不管是善業不善業，不論是經多久的時間，縱然是滅而過去，但因緣成熟的時候，自然而然的就去感果，沒有任何力量，可以阻止或破壞的。所以說「有業雖滅經久時，當知猶能生自果」。佛教徒所熟知的一首頌說：『假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受』。或有人說：今生造業，來生受果，甚至經過數百千生，乃至經過百千萬劫，時間上有了這麼長的距離，所造之業爲什麼還能存在而感果？佛在經中舉喻說：磁有吸鐵的力量，儘管磁與鐵有著空間的距離，但是磁能吸鐵，是其必然的力量之所使然，當知業能感果，其道理也是如此。

業滅經久不壞而感果的道理，恐人不易理解，這裡特舉夢喻，以例業能感果。夢的幻化不實，這是誰都知道的，但當你在夢中，見到你所緣境界時，固不覺其虛僞不實，就是夢醒以後，有時對於夢境，還在發生留戀。如男的在夢中夢到絕色佳人，女的在夢中夢到英俊男子，醒了以後，這些明明已經幻滅而成過去，但爲貪心

所使的衆生，仍爲夢中所見的男女生起貪心。又如夢中夢到大量珍寶，以爲自己從此發了大財，等到一覺醒後，明知那是假的，但在自己心中，不知覺的生起我有這麼多珍寶才好的貪心，所以說「如見夢中所緣境，愚夫覺後猶生貪」。夢境是虛假而無實自性的，而且醒後夢境已經滅去，尚且有其引發貪心的作用，「如是」當知「業」力雖已「滅」去而「無自性」空的，但是仍然從彼發出一股力量來，感受新的生命果報，並不因爲它的滅無自性，就無感果之功，所以說「從彼亦能有果生」。可見業果性空，而業果宛然，不失不壞。

在此或者有人這樣問道：業力是有兩部分的，一是已經感果的業力，一是尚未感果的業力，而且不論已感果未感果，其業力都是無自性的，無自性的業力滅了，既是仍然可以感果，那就不問已感未感，其業都應繼續不斷的受果，假定這樣，由業感果，沒有限制，則豈不是永遠受業力支配，而且業果雜然紊亂了嗎？爲了解答這個責難，所以現在特別說明因果的分齊性或局限性，不是永遠無限制的感果下去。如龜毛兎角是空無自性的，翳眼所見毛髮等相也是空無自性的，「如」此兩種「境」界，「雖」然「俱」是「非有」實在「性」的，但在眼中「有」眩「翳」的看

來，「唯見」空中的「毛髮」等「相」，「而非見爲」其「餘」龜毛兎角「物相」。業力無自性滅，「當知」也是如此。卽吾人所造的各種業，在其因緣未熟，還未感果以前，雖然說是滅了，但還有力量存在，而這存在的業力，到了相當時期，一旦因緣成熟，自然要感果的，但已熟而感果的業，雖說同樣無自性的滅去，因其潛在的力量，已經全部消失，不會再成熟感果，所以說「已熟不更熟」。簡單的說一句，不管造什麽業，只能感受一次果報。如我們過去造了人趣的業，今生感受人生的果報，到了這個生命體結束，過去的業力亦隨之盡失，決不會以同一業力，再感人趣的果報。如要再來做人，續得人類報體，就得再造人類的善業，不造人趣的善業，而想得人趣的樂果，無論如何是做不到的。

正因爲是這樣的緣「故」，所以佛法常說，有如是因必有如是果，絲毫都不錯亂一點的。如所「見」的是「苦果」，就可知道一定是「由黑業」之所招感的，若所見的是「樂果」，同樣亦可想像「唯」是「從善業」所「生」。依於向來所說：假使吾人造的是黑業（惡業），那將來所感的一定是惡趣苦果；設若現在造的是白業（善業），那將來所感的一定是善趣樂果。但這說法，是約總報體說，如約別報

來說，人趣的樂果，不一定是純樂的，是所謂苦樂參半的，因此我們亦可說：在這現實世間，見到人們受種種痛苦的逼迫，就可知道這是他過去生中所造黑業而來，見到人們衣食富足享受快樂，就可知道這是他過去生中所造白業而來。一分衆生，不了解這個道理，聽說一切法空，就生極大怖畏，其實這是不必要的，因爲一切法空，並無礙於緣起因果，並不亂於業果法則，決不因諸法如幻，而使因果無有規律，而破壞因果的整然性，所以業雖滅爲過去，而同樣的可以感果，且不同因感不同果。

「無善惡慧得解脫」，這是說的解脫業。無善惡，就是非善非惡，從字面上看來，好像是說的無記業，但在下面加了一個慧字，是就不能當作無記業來看了。如上說的善惡業，都是以自我爲中心而造成的，亦卽是有煩惱夾雜在裡面的，不但惡業是有漏業，就是善業亦是有漏業，現以空慧通達善惡業的空無自性，不再爲善惡業力所轉，是就可以得到解脫。或說以空無我慧爲中心，不再從自我出發，則其所造的就成無善無惡的出世間的無漏業，清淨無染，不感世間的生死果報，由此當然就可獲得眞正解脫了。

「亦遮思惟諸業果」，這是說業果境界的微細，不容我們加以思惟分別。經中常說：『業力不可思議，果報亦不可思議』。因爲這是佛菩薩清淨智慧所有的境界，凡夫的有漏知見，是沒有辦法思量得到的。如世間不仁不義不講道德的人，照因果律說，他們應該不得好報的，可是事實上，他們偏偏是享的樂果；相反的，急公好義常行仁慈的善人，所得反而是悲慘的苦果，什麼都不能如意，甚至生活都無法維持，有人看到這一尖銳的事實，就對業果加以思惟，要想切實了解業果道理，到了思惟不出一個所以然來，對於業果就生懷疑，由疑而謗，這是很危險的。其實，因果關係，錯綜複雜，而且通於三世，不唯局限在現在的，有的過去造現在受，有的現在造未來受，有的更要遠溯過去的過去，有的是要留到未來的未來，我們對這現實因果關係，都還沒有辦法搞得清楚，何況過去的過去，未來的未來？不說我們凡夫，思惟測度不到，就是得通的羅漢，亦未了解得徹底。經中有這麼一個故事：佛在世時，有個老者，想要出家，最初去請求舍利弗、目犍連等剃度，他們觀察他沒有出家的善根，出了家又不會得到佛法的受用，所以就沒有接受他出家的要求。後來老者又去請求佛陀，佛見他的善根成熟，立即度他出家爲僧。出家後不久，他

即證到阿羅漢果。舍利弗等見這情形，感到莫名奇妙，於是就去問佛，以何因緣如此。佛告訴他們說：老者的善根雖不深厚，但在過去做樵夫時，一天在山中遇到老虎，急切無法時爬上一棵樹，隨口念了一聲南無佛，所以就種下了解脫善根。這樣說來，業果是多麼的不可思議！證果得通的大阿羅漢，尚且不能窮源盡底的了解，我們是什麼人？怎能從思惟中，盡悉業果的深義？然則怎辦？只有深信因果，相信造如是業，必感如是果報，古德所謂『善惡到頭終有報，只爭來早與來遲』，這是時間的問題，不是不報的問題。月稱論師有感如此，所以特地告誡我們：不要思惟複雜的業果，只要深信業果的不失。

卯二　會通餘教

說有賴耶數取趣　及說唯有此諸蘊
如佛雖離薩迦見　亦常說我及我所　　如上甚深義者說
此是爲彼不能了　如是諸法無自性　　不了義經亦說有

如中觀者說，有了業力，就可感果，不須阿賴耶及相續心等，做死生間的橋樑，別人就可拿其他經中，說有阿賴耶等，來加以責難：假定眞的如你中觀家說，無有賴耶亦能生，那佛在解深密、楞伽等諸大乘經，爲什麼要說阿賴耶？當知佛說阿

賴耶，就是爲了成立業果輪廻的，若你中觀不須賴耶等，豈不是與聖教相違？現在答覆他說：不錯，經中是說有阿賴耶的，不但「說有」阿「賴耶」，而且還說有「數取趣」，以「及說唯有此諸蘊」。關於阿賴耶的必要，因爲這是生死輪廻的主體者，沒有這個，生死就無法建立。數取趣的梵語，叫做補特伽羅。趣是果報，取是取向，數是不斷，合起來說，就是不斷的取向諸趣之中，感受不同的果報，名爲數取趣。這本是我的異名，如外道的神我，時而到天上，時而來人間，不息的在生死中流轉。唯有此諸蘊，是顯示五蘊組合的自我，固是了不可得，而組合自我的五蘊要素，不能說沒有，此卽我空法有教的宣說。佛在經中曾經說過這些，我絕對接受而不否認，但你要知佛說這些的用意，而我認爲：「此是爲彼不能了」解「如上」所說「甚深」最甚深的畢竟空「義者」而「說」的，並不是眞的有個實在的阿賴耶等。如說唯有此諸蘊，是對能接受我空而不能接受法空的衆生說的；至對我法二空都不能接受的衆生，則說阿賴耶、數取趣、如來藏等。當知這都是如來的方便說，不是佛陀的眞實義。如楞伽經云：『順有情意所說諸經，是權便義非如實言。譬如陽燄實無有水，欺惑渴鹿。彼所說法，亦爲令諸愚夫歡喜，非是聖智安立之言。故

汝唯應隨順其義，莫著其文』。又有經說：『諸佛爲除愚夫無我恐怖，及爲引誘執我外道，說空、無相、無願等句義，諸法無我，無現行境，名如來藏，故與外道說我不同。現未菩薩，不應於此而執爲我。欲令諸墮我見意樂有情，安住三解脫境速成正覺，爲利彼故說如來藏。是爲遣除外道見故，隨如來藏無我義轉』。本於經中這一宣示，我們可以明確了解：這是爲令捨離無我恐怖，及爲漸引著我的有情，趣向無我的眞義，所以以此法無我空性爲因，成立說如來藏，但這與說有我，二者絕對不同。說如來藏的用意是如此，當知說阿賴耶等的用意亦然。佛陀說法，不是隨自己的心想，要怎樣的說就怎樣的說，而是隨衆生的心意，要怎樣說始怎樣說的。楞伽經中對這曾舉喻說：『譬如醫生非隨自樂，於各病者而給諸藥，是須隨順病者病相。如是大師宣說唯心亦非自樂，是隨所化意樂增上』。就是依於衆生的心理如何要求，而爲其說怎樣的法。唯有這樣，才能使衆生眞正得到法益。如不能接受法空性的衆生，你硬要爲他宣說諸法空性，不但不能使他得益，反而使他生起顚倒，以爲一切眞的都沒有了，而落於斷滅見，這過失可大了。聖龍樹父子曾經這樣說過：在我與無我的兩類之中，爲了不使衆生發生不必要的毛病，寧可爲他先說我義，

因爲執著有個我，充其量不過不能了生死，但爲了保持自我的發展，有時還能做些善事，甚至積極的要求向上，一旦以爲無我，那就很可能的，什麼非道德的事，都做得出來，結果，只有趣於墮落的一途，這是佛所不願見到衆生如此的。

上面說到佛說唯識等，是爲一般不解甚深空義的衆生方便假說的法門，現在再舉喻以說明這個道理。

薩迦見，就是薩迦耶見，中國譯爲身見或我見。佛陀遠離了薩迦耶見，只要是佛教徒，不管是小乘大乘，是都承認的。「如佛雖離薩迦」耶「見」，但佛在大小乘的經典中，「亦常說」有「我及我所」。如說我在過去行菩薩道時如何，我過去生中作國王時，是怎樣的愛護老百姓，我所化的國土怎樣，我諸弟子是怎樣的，諸如此類，在佛經中，到處可見的。當知我及我所的宣說，是語言表達上所不可缺的。我們說話，固然要說到這個，諸佛說話，同樣要說到這個。在語言的表達上，雖同樣的說到我及我所，但在彼此的意許上，就有著很大的差別。如衆生說到我及我所，在內心中，自然而然的泛起一種實有感，以爲有實在的自我及我所；可是斷除薩迦耶見的佛陀，雖同樣的說到我及我所，但在佛的內心中，從不認爲這些是實有

的。如所化的衆生，所化的國土，佛既不把衆生看爲實有，亦不把國土視爲實在。金剛經中說的：『我應滅度一切衆生，滅度一切衆生已，而無有一衆生實滅度者』。經中又說：『如來所說三千大千世界，卽非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，卽是一合相』。可見一佛所化的區域以及所化衆生，都是假名而沒有實在自性的。

佛是眞正通達諸法無自性空的，諸法在本質上看，亦千眞萬確是空無自性的，既然如此，解深密經，佛爲什麼又說有自性？中觀家答覆說：要想了解這個問題，先得知道佛說的教典有兩大類：一是佛說的了義教，一是佛說的不了義教。而了不了義的分別，由於各家的立場不同，解說頗不一致。唯識據解深密經的三時教分判：謂初說阿含是我空法有，次說般若是萬法皆空，這都是不了義的，唯有第三所說深密，才是眞正中道了義。

中觀家不是這樣說法，而是如此安立了不了義的：於初轉法輪中，如果是說人法無自性的，這當然是了義的，假定唯是破除異諸蘊相，自立實體補特伽羅，說人無我及說蘊等諸法有自相的，是不了義。於二轉法輪中，宣說人法皆勝義空或自相

空，唯於世間名言假說而有，若是認爲諸法有自相的話，不特出世的解脫不得成立，就是世間的繫縛亦不得成立。因爲繫縛解脫等，都是緣起而有的，所以這都是自相空的。因此可以知道：凡能通達諸緣起義及性空義的大乘，是卽眞正究竟了義。於三轉法輪中，雖同樣的宣說大乘，但若於自相的空無自性中，以爲不能安立繫縛、解脫、業果等的，如瑜伽宗諸師所許，謂說諸法無自性，是如來的密意說，應該是徧計執爲假名安立，是無自性，依他起是自相安立，爲自相有的。若諸人法是勝義無，那是完全沒有正理的。若說勝義有或自相有，因果等的一切建立，才不會成爲問題。像這樣說的，亦卽是不了義。不特說有自相是不了義，就是說有阿賴耶識、說無外境、說究竟種性決定，都同樣是不了義的。總之，凡唯識學者所認爲了義的，卽由宣說無自性的般若教，顯彼一切皆非了義。

於此，唯識家或許提出一個問題來：假定這樣，佛爲什麼說阿賴耶？中觀家答覆說：所謂阿賴耶，是指什麼說的？唯說空性名阿賴耶，並沒有一個阿賴耶的實在自體。這如佛在楞伽經中所說我說空性是如來藏，其道理是一樣的。楞伽經中佛又告訴大慧說：『大慧！空性、無生、不二、無自性相，皆悉徧一切經』。如此，反

過來說，凡是講有、講生、講有自性、講有獨立體，都是不了義經。「不了義經亦說有」，這沒有什麼不可的，了義經中決定是說無自性空。

寅二　舉唯識以破他

卯一　敍唯識宗

不見能取離所取　通達三有唯是識
猶如因風鼓大海　使有無量波濤生
是故依他起自性　是假有法所依因

爲破唯識執，先敍唯識宗。所謂敍唯識宗，就是先將唯識宗的根本宗要，中心思想敍說出來，看看唯識家的核心論題，究竟是在什麼地方。上面舉中觀以顯正，是站穩自己的立場，這裡舉唯識以破他，是認清對方的論題。所謂知己知彼，百戰百勝，不僅是軍事戰上的重要策略，亦復是思想戰上的不二法門。如不把握對方的中心思想，等到他理窮東扯西拉的和你詭辯，那你就很難取得決定性的勝利。唯有緊握住對方思想的扼要，予以痛切的一擊，使其沒有廻旋餘地，卽想詭辯亦不可能，則勝利自然就屬於自己了。

故此菩薩住般若　通達唯識眞實性
從一切種阿賴耶　以自功能生唯識
無外所取而生起　實有及非戲論境

唯識學是大乘佛法的重要一派，在印度與西藏，長期與中觀家進行不妥協的思想論諍。不過唯識的派別，說來亦是很多的，不是我們現在所要說的。然而他們有一根本要義，就是有心無境的思想，亦即通常說的三界唯心萬法唯識的思想。如我們觀察現前客觀外在的一切物相，好像各各有他的實在自體，但若深刻的加以觀察，那你就將發現，一切外在的境界，沒有一法不是虛妄分別心之所變現的，亦即法法都是虛妄分別心之所攝的，在徧計性所見到的種種，如果實際探究起來，只是種種心識而已。不過，從虛妄分別心中，生起別體的能取所取，能取是見分，所取是相分。這能所取，在衆生位上，把它看成各別有其獨立自體的存在，於是互相對立起來，不能通達有心無境的唯識義。要知能取所取，是屬徧計所執，虛妄分別是依他起。依他的虛妄分別心是有的，徧計的別體能所取是無的。如辨中邊論頌說：『虛妄分別有，於此二都無』，正是顯示這一思想。又成唯識論卷八更明白的說：『有義三界心心所法，無始妄熏，雖各體一而似二生，謂見相分即能所取，如是情有理無，說爲計執……聖教說虛妄分別是依他起，二取名爲計所執故』。凡是徧計所執，一定無實自性。所以在吾人的認識上，如果覺得心外有境，或是覺

得境外有心，這都是顛倒錯誤，不能認識諸法的眞相。

從虛妄分別心中所現起的能取所取，不是別體對立的，而是互相相關的，即能取的見分離了所取的相分不可得，而所取的相分離了能取的見分亦不可得。眞正通達諸法唯識的行者，是很能了解這個道理的，所以「不見能取」的「離」開「所取」而有，亦不見所取的離開能取而有，二者都是虛妄分別自性的，因此「通達」欲、色、無色的「三有唯是」心「識」所現，離開了心識，二取是都不可得的。因爲通達三界所有唯是心識，進一步的依五重唯識觀去修，從淺入深，由顯至微，「故此」第六地「菩薩」，安「住」在「般若」空慧中，依般若空慧悟證到唯心之理，在依他起上，徹底的遣除依名計義、依義計名的徧計執，就可眞正「通達唯識眞實性」。換句話說，就證得二空所顯的圓成實了。所謂勝義、眞如、唯識實性，都是一體異名，所以唯識三十頌說：『此諸法勝義，亦即是眞如；常如其性故，即唯識實性』。所以通達唯識眞實性，就是通達諸法勝義、眞如、圓成。

諸法皆從種子生，而種子含藏在阿賴耶識中，所以非建立阿賴耶識不可。這個道理是很深細的，所以先說譬喻。「猶如」大海，深廣無涯，大海中的海水，原是

平靜無波的，但爲什麼會生起波濤？而且後浪推前浪的波波相續，湧進不已？當知是「因」外來的「風」力，不斷的「鼓」動「大海」，所以就「使」平靜無波的海水，「有」了一個波濤接著一個波濤的「無量波濤生」起。這是我們在這世間，明白所見到的事實。

阿賴耶識等於大海一樣，所以經中有時稱爲藏識海。爲什麼會從藏識海中生起一切諸法來？因賴耶識中含藏了一切諸法種子，而這諸法種子，都由前七轉識熏習下來的，如眼識見到一個什麼境界，立刻就有一個種子熏習到阿賴耶識中去，耳識聽聞到一種什麼聲音，立刻又有一個種子熏習到阿賴耶識中去，如是，鼻臭香，舌嚐味，身覺觸，乃至意知法，末那緣其所緣，都有種子熏習下去，因阿賴耶的不斷受熏，所以藏識海中就含藏了許多種子，一旦遇到外面的境界之緣，立刻就「從一切種」的「阿賴耶」識，「以自功能生」起諸法。功能就是種子，如說種子功能爲義，就是指此。如豆種生豆芽，就因爲它有能生的功能性。不但外界諸法，是從自功能的種子生，就是內根六識，亦從自功能的種子生。如眼識的生起是從眼識自種子生的，耳識等亦然。不但識是自種子生的，就是眼根的生起，乃至身根的生起，

亦同樣的是從眼根自種子乃至身根自種子生的。總而言之，一切諸法，都是從自功能生的。而這一切功能性的種子，都含藏在阿賴耶識中，以阿賴耶識爲自性的，所以一切法「唯識」。關於這個，在攝大乘論及成唯識論，都有詳細的說明，欲知其詳，可以參閱。

諸法是由因緣而生起，這是大家所共認的。但中觀與唯識所說的諸法緣起，顯然有著很大的不同：即前者是以『性空緣起』爲主，而後者則以『自性緣起』爲本。性空緣起論者，謂所有的外境，都是因緣和合的幻有，而無實自性空的。自性緣起論者，認爲所有諸法，各有獨立自性，而這獨立性的東西，就是含藏在阿賴耶識中的種子。一切諸法唯從一切種的阿賴耶生，這顯明的是在因果上說明唯識道理的。但唯識學發展到成唯識論的時代，一般講唯識者，已經重視認識論的說明，而忽視因果相生的關係了。

由「是」之「故」，我們知道：「依他起自性」的諸法，皆從賴耶爲自性的自種子而生起的，並不是從所取的外境而生，因爲這樣的關係，所以依他起是實非假，不但不可說它是假，而且還「是假有」諸「法所依」之「因」。如此似現的能取

所取，上面說過，是假非實的，但這假有的，定要以實有的爲依，然後才可似現，如果所依的沒有，其假有的亦卽不得成立，如所說的『依實立假』，正是這個意思。「無外所取而生起」，是說依他起法，因爲是從自種子生的，卽使沒有外界的所取境，亦同樣的能生起的，是以其體「實有」，絕對不可認爲是假有法。「及非戲論境」者：戲論境，卽是言說境界，於所緣上，加了某種符號的，不能了解唯心所現的眞實義，換句話說，就是依名計義，依義計名的偏計境。依他起法，是離言自性，卽離言的十八界性，不是言說戲論所能緣的。這，中觀唯識兩家的看法，倒是一致的。因中觀家，亦說緣生諸法，是不可說而離戲論所緣的。

卯二　遣唯識執

辰一　遮無境唯心

巳一　遣夢喻

午一　總責

無外境心有何喻　若答如夢當思擇

外境有無，空有兩宗的立場根本不同：唯識說無外境，中觀說外境有。現在中

若時我說夢無心　爾時汝喻卽非有

觀對唯識總加責難說：若如你說外境是無唯內心有，而這「無外境心」，究「有何」者爲「喻」加以證明？關於這個，唯識所舉的譬喻，本有好幾個的，但在本頌文中，只舉出夢喻及翳喻的兩種。在未說明二喻以前，先來說明一個外境非實的例子：

中觀今論舉一例說：『這境相空的最好例子，如一女人，寃仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空』。

囘過頭來依夢喻說：「若」汝「答」爲「如夢」，那我得告訴你：你「當」好好的「思擇」一下，看看這個比喻，是不是能夠成立你的有心無境。夢，俗語說『至人無夢』，佛法說『佛無睡夢』。除此而外，一般人是都有夢的。但夢是眞實還是假有，不免成爲問題。有部學者說夢境是實有的，經部學者說夢境是假有的。大乘的唯識、中觀，同樣認爲夢境無有實在自體。

做夢，都是在睡眠中。吾人晚上睡眠，前五識停止它的活動，唯有意識在那裡發生作用，不知覺間大做其夢，是爲夢中獨頭意識。如夢到飛機轟炸，或夢見山洪

暴發，當你正在夢時，不特覺得實有其事，而且感到無限惶恐，好像眞的有那境相顯現，殊不知這完全不是實在的境界，俗語所謂『日有所思，夜有所夢』，那裡實有飛機炸彈？那有眞的山洪暴發？從這夢喻非眞顯示看來，所以唯識家認爲：我們現在於一切時、一切處所見到的種種外境，也如夢境一樣的不是實有，而是唯識之所變現的。你問我無外境心有何喻，我所可能舉的譬喻，夢喻是最强有力的一個。

中觀家並不認爲夢喻可以成立有心無境，所以特地要他對所舉的夢喻，好好的加以考慮。要知夢心是有的這個論題，必須立敵共許才行，但中觀家認爲：不但外境是如幻假有，卽夢心亦是如幻假有，「若時我」對你「說夢」中「無心」的話，「爾時汝」所舉的夢「喻卽非有」，換句話說，是就不能成立了。

不過這裡要知道的，就是中觀破唯識，不是說他的喻說不對，而是說他境唯心現的錯誤。本來，依境生識，識能了境，誰都這樣說的，有什麼諍論的？所以彼此發生爭執，在於外境是否心現。唯識家不承認心外有境，因爲境是心所變現的，所以只有內心而無外境。

唯識的夢中有心無境說，中觀家雖予以破斥，但有兩派的說法不同：一據清辨

所說，夢境不是心現，而是心外有的。舉明顯的例說：有些小孩在睡夢中小便，在他模糊的意識中，確好像有個地方可以小便的，所以不知不覺的就小便在床上，怎麼可以說無外境？二據月稱論師來看，清辨以外境有的立場，破唯識外境無的說法，雖也不失爲一個辦法，但很容易使人走上實有的一途，不能透入一切皆空的中道，所以月稱不運用外境有的方法破斥唯識，而以心境都是空無所有的方法破斥唯識，謂不但夢境是不可得的，即夢心亦是不可得的，因爲心境平等，不能分別此有彼無的。

午二　別破

未一　別遮夢心無境

若以覺時憶念夢　證有意者境亦爾

中觀家以夢無心顯示彼喻不成，唯識家是不能承認的，所以進而挽救自己的理論說：夢境非有，這是千眞萬確無可否認的事實，我們當然是承認的：夢心非有，這有值得再研究的必要，不定就如你中觀家所說的那樣。因爲吾人夢醒以後，還能憶念夢中所見的境界，假定沒有夢心，怎能憶念夢境？既能憶念夢境，證知夢心是

如汝憶念是我見　如是外境亦應有

有，所以上面你中觀家說夢無心，這是我所不能承認和接受的。

中觀家根據唯識的這一論說，再予以破斥道：「若」你「以」爲在「覺」醒「時」還能「憶念」自己所「夢」，並且運用語言將自己所夢見的說給人聽，以此來「證」明夢中實在「有意（心）者」，那我得提醒你：當你正在憶念時，不但憶念夢中的心意，尤其憶念夢中的境界，是怎樣怎樣的，既然證明心意是有，亦當證明境界是有，所以說「境亦爾」。「如汝憶念」時，這「是我」在夢中親眼所「見」的，既然「如是，外境」當然「亦應」是「有」的了。同樣是憶念，不可說心有境無，舉例來說：汝所憶念夢見的無量珍寶，應該說他是有的，爲什麼？同爲覺後所憶念的緣故，如你所承認的憶念夢中意識。夢中意識所以覺得它是有，卽因覺後所能憶念的關係，夢境亦是覺後所能憶念的，當如你所憶念的夢中意識是有，假定你不承認，反過來亦可這樣說：你所憶念的夢中意識，不應該說它是有的，爲什麼？是因覺後之所憶念的緣故，如你所承認的憶念夢中境界。夢中境界所以說它沒有，亦因覺後所能憶念的關係，夢心亦是覺後所能憶念的，當如你所憶念的夢中境界非有。

這是中觀家站在心境平等的立場以責難唯識家的所說，有心就有境，無境亦無心，你承認夢中有境，那你夢心就不是無境之心，不然的話，你所說的夢心有夢境無的論說，是就不能成立。

未二　結顯諸法虛妄

申一　凡位夢事妄

設曰睡中無眼識　故色非有唯意識
如汝外境夢不生　如是意識亦不生
餘耳等三亦不生　如於夢中覺亦爾
執彼行相以爲外　如於夢中此亦爾
眼與眼境生眼識　三法一切皆虛妄
諸法皆妄心非有　行境無故根亦無

唯識家更來挽救說：你還沒有了解我說唯有意識的意趣，一個人在睡眠時，前五識完全停止活動，這是大家所共知的。如色塵境界，是眼識所緣的，可是睡眠時，眼識停止緣於色境的作用，所以這時是沒有色塵的。「設」如你「曰」：在「睡」眠「中，無」有「眼識」活動，是「故」其時「色」境「非有」，所有的「唯意識」活動而已。此活動的獨頭意識，「執彼行相」自起影像，「以爲」是「外」在實有境界。不但眼識是這樣的，其餘耳鼻等識亦復如是。「如於夢中」獨頭意識，

執諸境界以爲是外，當知覺醒之時，由意識執有外境，也是這樣的，所以說「此亦爾」。總結的說明這個意思：吾人平時所緣有的境界，如夢境一樣的，沒有實在的外境可得，所以覺得它是外在實有，這不是境界的眞相，而是吾人的妄想執著。

中觀家對唯識這一說明又予以破斥道：「如汝」所說心識以外的境界，在睡「夢」中是「不」會「生」起的，換句話說，夢境是沒有的。假定眞的如此，那我得告訴你：不但夢中的外境不生，「如是」夢中獨頭「意識」，「亦」如夢境而「不生」的，爲什麼？因在睡夢時，法塵境界也是不現前的。且以眼識爲例：沒有色塵境界，夢中能不能生起眼識？如你所承認的，無色眼識是不生的，如是推究意識，沒有法塵境界，當然亦不得生。

如是「眼」根「與眼」所對色「境」，根境和合「生」起「眼識」。所謂『二和生識』，正是指的這個。而這根境識「三法」，在中觀家看來，「一切皆」是如幻如化，「虛妄」而不眞實的。如硬性的把它看成實有，那是絕對錯誤的。因這三法是互相觀待而假立的，就是觀待所見的境界，說有能見的根識，觀待能見的根識，說有所見的境界，離任何一法，都不得成立，如是在相依相待的關係下而有，怎

麼可說它們各有眞實自體？

眼的三法是如此，其「餘耳」鼻舌身「等」的各各三法，如缺少了任何一法，「亦」同樣是「不生」的。既是因緣和合而生，就證明了它們無實自性。若有以爲它們是實有的，那就根本沒有了解這些。

「如於夢中」的根境識三是這樣的，當知覺醒時的根境識三亦復如此，所以說「覺亦爾」。「諸法」既然「皆」是虛「妄」不眞實的，當知「心」識亦必然是「非有」的。爲什麼要這樣的說？因所緣的「行境」是「無」有的緣「故」，所以所依的「根亦」卽「無」有，因爲所依所緣的根境都沒有的關係，所以能依能緣的心識亦不可得。

申二　聖位凡事妄

此中猶如已覺位　乃至未覺三皆有

如已覺後三非有　癡睡盡後亦如是

從上所說夢的譬喻，使人不期然的發生這麼一個問題：若如唯識所說，吾人在醒覺明了的時候，不論在什麼時候，呈現在我們面前的一切現象，皆如夢中所見的一樣，是虛妄不實而唯有識的話，因而問題就來了：做夢的人，

當其在夢中夢到什麼時，不特不知道它是假，而且總以爲是眞實的，但他一旦從大夢醒來，回想夢中所見到的種種，不期然的自覺這是虛假不實，而是自己心識之所變現的。這個道理，爲人人所易了解的。但我們現在明白在醒覺中，可是眼見耳聞乃至身所覺觸的任何一樣東西，只有對它生起實有感，從來沒有把它當作是心識所變，更沒有把它看成是外在假有的，這是什麼道理？

唯識家聽到這責問予以回答說：你這一問，問得是相當好的，現我可以告訴你：你不要以爲我們衆生現在都在覺醒中，事實我們都沉醉在無明長夜的迷夢中，從來都沒有覺醒過，在迷夢中看世間的一切，當然不能了解諸法的如幻不實，假定你從佛法的實踐中，體悟諸法的眞理，證到聖者的果位，獲得所謂眞智覺醒，再來看現象界的萬有諸法，那你自然就會知道，所有一切都是唯識無義，這和在夢中不知境界是妄，要從夢中覺醒以後，始知夢境無實的道理，是一樣的。關於這個，攝大乘論所知相分，有一段文說得很好，現在不妨引用在此，作爲吾人對這問題的了解：『若於覺時一切時處，皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識，覺時何故不如是轉？眞智覺時亦如是轉；如在夢中所覺不轉，從夢覺時此覺乃轉，如是未

得眞智覺時，此覺不轉，得眞智覺此覺乃轉』。

現在本頌亦作如是說：「此」在夢「中」未醒時，覺得夢中所見的境界，歷歷分明的一點不假，「猶如」凡夫在「已覺位」所見到的種種，以爲實有一樣的。夢中「乃至」尚「未」醒「覺」以前，根境識「三皆」是實「有」，這是必然的感覺，我們衆生一直到無明大夢未醒以前，覺得諸法客觀外在的實有，亦是自然的現象。做夢的人，「如」是到了「已覺」以「後」，自然就會覺知根境識「三」，都是虛假而「非」實「有」的。衆生的「癡睡」大夢「盡後」，亦卽到了轉迷開悟覺的時候，那你就會知諸法唯識所變的道理，所以說「亦如是」。所謂『覺後空空照大千』，正是這意義的寫照。

唯識家舉出夢喻來，本意是爲成立心有境無的理論的，當然，在沒有受過空思想熏習的人聽了，覺得這個譬喻說得很對的，但等你聽了中觀家說明這個夢喻，你就將知道，唯識家所說的夢喻，不但不能作爲有心無境的例證，而且恰好作爲諸法皆空的說明。同樣一個夢喻，由於立場不同，觀點不同，可以作爲不同的比喻。不過比較說來：以夢譬喻諸法幻化，更能符合夢的本義。

巳二　遣翳喻

午一　約識妄見破

由有翳根所生識　由翳力故見毛等
若無所知而有心　則於髮處眼相隨
觀待彼識二俱實　待明見境二俱妄
無翳亦應起髮心　然不如是故非有

唯識家見以夢喻不能成立唯識，於是就又想以翳喻來成立唯識。前半頌，申述唯識的喻義；後半頌乃中觀家就喻破。

佛法常說依根生識，識是所生的，根是能生的。且以眼識來說：所生的眼識見物，是清楚還是模糊，這不在識的本身，而在所依的眼根，眼根健全無病，識的認識就分明清楚；眼根有了翳病，眼識去見晴明的虛空時，就有層出不窮的異相現前，或見空中狂花亂墜，或見金絲毛髮飄蕩，或見群蠅飛舞不息，或見其他種種東西。虛空本是清淨無相的，爲什麼會有如此現象？這就是「由」於「有翳根所生」的眼「識」，「由」彼眩「翳」的「力」量的緣「故」，所「見」到「毛」髮「等」的種種現象。如此可以證知：毛髮等的境相，不是外面實有的，而是心識變現的。

中觀家批評說：你這說法是不怎麼對的，爲什麼？因「觀待彼」有翳眼而生起

的眼「識」所見到的毛髮等相，當他們相互觀待而見的時候，兩者都是明白見到的，不但能見的識是眞實有，就是所見的境亦是眞實有，所以說「二俱實」。如病眼見空中有華，明眼人告訴他空中無華，他不但不相信，反而駁斥你說，我明明見到華，你怎麼說沒有？你之所以覺得沒有，大約是你沒有見到的關係。可見觀待彼識二俱眞實的，你唯識家怎麼可說境妄心實？反過來看：「待」無翳的「明」淨眼「見」諸「境」界時，不但所見的毛髮等相是虛妄而無所見，卽能見毛髮等的心識亦是虛妄而無所有，所以說「二俱妄」。如無翳眼見明淨空，什麼幻化不實的相貌都見不到，若如你唯識所說，毛髮等相是心識所現的，爲什麼現在不見這些境相？既無所見，你想以翳喻證成你心實境妄的道理，眞可說是夢想而不可能的了。

唯識家又挽救說：你還沒有了解我的意思，我的本意是說，沒有所知的外境，而有能知的心生，淨眼不見毛髮等，當然是可發生認識的作用了。中觀家出過說：「若」如你說「無有」所了「知」所認識的客觀外境，「而」唯「有」內在的能緣「心」識存在的話，「則於」有翳眼所見毛「髮」之「處」，令無翳「眼相隨」著毛髮之處加以觀察時，其「無翳」眼「亦應」該生「起」見毛「髮」等相的「心」

識來。爲什麼？因你所說的無境有心，其境界的有無，與外在的事物，毫無一點關係，完全是由內心的變現不變現爲轉移的，內心變現外境就有外境，內心假定不變外境則無。

事實是不是這樣的呢？「然」在事實上探究起來，並「不」是「如是」的。明白的說：在你有翳眼所見的毛髮之處，在無翳的淨眼之人看來，根本就沒有毛髮等相可得，亦卽不見有翳眼所見的種種。因爲是這樣的關係，「故」如汝說沒有外境的心是「非有」的。同時亦足證明：外境的有無，不僅是內心的關係，還有其他的因素存在。

若謂淨見識功能　未成熟故識不生

中觀家所說不見種種亂相現前，這是人人可以經驗得到的，所以唯識家說的毛髮等相隨心而轉，事實是不可能的。

非是由離所知法　彼能非有此不成

午二　約識功能破

未一　破初家識功能性

申一　總遮

唯識家聽了以後，又來挽救自己說：你還沒有了解我的意思，所以致有這樣的誤會。當知毛髮等相的見不見，問題不在根的有翳無翳，而在識的功能成不成熟。比方無翳「淨」眼見不到毛髮等的錯亂行相，是因見毛髮錯亂行相的心「識功能」還「未成熟」的緣「故」，換句話說，在識種上，還缺乏毛髮生起的外緣，所以見毛髮等錯亂行相的心「識不生」，並「非是由離」了外在「所知法」的關係，而是在於識種的現行不現行。如毛髮等的心識功能成熟，自然就帶起毛髮等相爲心識所見，若見毛髮等的心識功能沒有成熟，當就不會帶起毛髮等相爲心識所能因爲見不到毛髮等相，而就否定無有外境之心的存在。如豆種有生芽的功能，這是沒有問題的，但在它的功能沒有成熟前，你要想它出生豆芽，當然是不可能的。

唯識家爲什麼要這樣說？這是從他主張一切法由種子生的思想而來的。賴耶識中，無始以來，熏有無量無邊的種子，而這些種子在賴耶中，究竟那些先成熟而發生現行作用，這要看它遇不遇到外緣來決定的：一年碰不到外緣，就一年不能從種子生現行，一劫碰不到外緣，就一劫不能從種子生現行，在種子沒有生起現行前，其功能性總是存在那裏待緣而發的。

中觀家破斥說：若如你這樣講，問題並沒有得到解決，因凡一個理論的成立，而所舉出的原因，必須雙方共同承認才行，你現在所說的「彼」功「能」性，在我的立場看來，根本認爲是「非有」的，我既不承認你所說的功能，你怎麼可以拿這作爲理由？拿我不承認的爲因，來成立你所要成立的理論，顯然是犯了能立不極成的過失。所以你唯識家說的識功能未熟而識不生的「此」理論「不成」。

申二　別破

酉一　約已未相待破

已生功能則非有　未生體中亦無能　非離能別有所別　或石女兒亦有彼

若想當生而說者　既無功能無當生　若互相依而成者　諸善士說卽不成

龍樹在中觀論破外小，如以時間破時，有時用三時門破，有時用過未門破，現在這裡就是用過未相待門破。唯識家只承認現在有不承認過未有，是所謂二世無者，所以不用三世門破，而用已未門破。

中觀家對唯識家說：你說諸法從識功能生，而功能在賴耶識中，又是那麼無量無邊的多，我得要問你：你所說的功能，是已生的功能？還是未生的功能？且以眼

識來說：若是「已生」的「功能」，已生的功能是屬過去，前一念過去的功能，生後念現在的現行，可是問題就在這裡：前念過去已生的識是刹那滅的，後念現在是刹那生的，以過去滅爲因，以現在生爲果，在已滅現生中，顯然的含有因果關係，但如你唯識家所說滅成過去是就沒有的了，已生「則非有」，怎麼還能有種勢力生起現在果法？滅爲中觀、唯識所共說的，但中觀說滅，只是現象的變化，並不是沒有，而唯識說滅，是卽過去非有，非有的前後不能相續，怎麼能生見毛髮等相的心識？

唯識家反過來說：不錯的，已生的已經沒有，沒有確是不能生，現在我想了一想，其識功能是未生的，未生而生，這該沒有過失了。

中觀家破道：不行！同樣是不可生的，爲什麼？因未來還未來，在「未生」的識「體中，亦」同樣是「無」功「能」的，功能尙且沒有，怎麼可以說是能生？如人有了兒子，方可說爲此子之父，假定一個未結婚的人，根本沒有生過兒子，怎麼可以稱他爲父？如是要識生起，方可說有生此識的功能，現在識體還未生起，怎麼會有生此識的功能？所以你說未生，同樣是沒有道理的。

再說種子與識的關係，並不是完全可以分開來的，因爲所謂種子，只是以識爲自性的功能性，並不是另外有它的實在自體，如果能別之識沒有了，所別種子同樣是不可得的，所以「非」是「離」開「能別」而「有」其「所別」的。假定認爲離了能別而有獨立所別，「或」亦應許「石女兒亦有彼」功能性。這話怎講？在中觀家看：石女兒與離能別的所別，同樣都是畢竟無的，畢竟無的所別既能生識，畢竟無的石女兒亦應當能生兒子。所謂石女，是指無子而又不能爲淫的女子說的。一個女子連生育的功能都沒有，忽然有人來說，我是石女的兒子，這豈不是笑話？石女沒有生育的功能，既爲你所承認，則離能別而有所別，當然如同石女一樣的不能生，假定你認爲離能別而有所別的能生，是卽也就應當承認彼石女能生兒，此既不生，彼何能生？

唯識家聽了這個分析後，心裏想：過去的已經過去說它不生，是還有些道理；未來的還沒有來，說它不生，令人難以信受，因在我的心裡想，所謂生，不是現在就生，而是約它當來可以生說的。如現在一念從過去生，過去爲因，現在爲果，有著因果的聯繫性，同樣的理由，現在爲因，未來爲果，約其當生說，亦是有因果聯

繫性的。

中觀家破說：「若」你「想」像爲「當生而說」有功能的話，那我得告訴你：現在「既無功能」性的存在，請問以什麽說有當生？當生根本是不可能的，所以說「無當生」。假定現在已有種子存在，推論當來能生，還可說得過去，能生種子的是否存在，已經成爲很大的問題，還談什麽所生不所生？

唯識家又說：我之說有能生的功能與所生識，其道理是這樣的：觀待能生的功能，說有所生的心識，觀待所生的心識，說有能生的功能，二者是互相觀待而成的，這有什麽不可？如觀待父親說有所生的兒子，觀待兒子說有能生的父親。

中觀家復說：「若」是「互相」相「依」觀待「而成者」，則正與我中觀的思想契合，可是這樣一來，你得承認諸法是無自性的，因爲凡是相待而成的，一定都是非實有的，如長短相待，假有無實。中觀論講記說：『如長短相待，他的初章中假說：「無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短，非長非短，假說長短」。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）

。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）』。『他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假』。可見觀待成立的，絕對沒有實在自性可得。

中觀家更說：相依相待而成，你如承認假有，是卽失去你們本有主張，因你原來主張，識中所有種子，是一一差別的，諸法都從自生，現在忽說相待無實，豈不違反一向所說？於是問題發生在此：如一向以來所說諸法各有自相可以成立，則你現在所說諸法互相依待而有就不得成；若你現在所說諸法互相依待而有可以成立，則你唯識學派過去所有唯識學者所說皆不得成，所以說「諸善士說卽不成」。

若滅功能成熟生　從他功能亦生他　諸有相續互異故　一切應從一切生

酉二一　約自他識異破

戌一　顯自他差別

上以過未相待破，此以自他識異破。

唯識家說：種現熏生，這是我們的中心思想，我們任何一個心識活動，當其一刹那滅後，必然熏有功能在賴耶識中。且以眼識說，不論它見青黃赤白等的顯色，抑或是見長短方圓等的形色，待其前念眼識滅了，卽在眼識滅的一刹那中，熏其種

子在八識田中，這個種子未遇緣時，當然不會生起現行，一旦遇到外緣成熟，就再度生起後念識。這樣說來，前念眼識能生後念眼識，該是沒有問題的了。

中觀家破說：「若」如你說前念眼識「滅」時所熏成的「功能」，到了因緣「成熟」的時候，就可「生」起後念眼識，在你以爲沒有問題，在我認爲仍然犯有「從他功能亦生他」的他生過失。爲什麼？因你說的前後念，各別有其自性的，前念不是後念，後念不是前念，如前念見花的眼識，不是後念生起的眼識，後念生起的眼識，不是前念見花的眼識，前者有前者的獨立自性，後者有後者的獨立自性，如是，前念眼識滅了，怎能生起後念眼識？假定前念眼識滅的功能他，能生後念眼識現行的他，則此眼識滅的功能，亦應能生後念耳識現行的他，乃至能生後念意識現行的他。果眞如此，以人來說：吉祥生命體上的心識滅了，應生黑耳生命體上的心識，黑耳生命體上的心識滅了，應生吉祥生命體上的心識，你承認不承認呢？事實上是不可能的，我相信你不會承認自他識的互生。

唯識家挽救說：你這樣說，又不對了。要知我說前念識滅能生後念，是約同類相續說的，異類相續怎麼能生？如前念眼識望於後念眼識，彼此是同類相續的，所

以前念眼識滅了，能生後念眼識，耳識等望於眼識，不是同類相續的，前念眼識滅了，怎能生起後念耳識等？異類相續的東西，我說他前後相生，確有你前面說的犯他生過，現我說同類相續而生，是就不犯他生過了。

中觀家就其轉計破道：「諸有相續互異故」。有相續是個名詞，相續又是個名詞，兩者相對而說的。如一串花，是由一朵一朵的花貫串起來的，名爲相續，而一朵一朵的本身，名有相續，意卽由此一朵一朵花，有彼相續之體。一朵一朵的花，彼此互相差別，各有獨立自體，正如你所說的，前念後念之心，各有獨立自體，是則縱然承認，同一相續心識，前念能生後念，仍然不免犯有他生的過失。因爲一切『有相續』法，都是互相差別的，你所說的前念後念之心，正如一朵一朵花那樣的是『有相續』法，前念識滅能生後念心識，怎能說是沒有他生之過？既是他生，當然就犯前面曾經說過的「一切應從一切生」的過失了。如火欲，不但生光明，亦應生黑暗，如眼識，不但生眼識，亦應生一切識。

戊二　遮相續無異

彼諸剎那雖互異　相續無異故無過　此待成立仍不成　相續不異非理故

唯識家又轉救說：你舉的這個例子不大對，如說一朵一朵的花不同，我是不否認的，但串成的一串花，是同一相續，你又不能否認，如是，「彼諸剎那」剎那之心，「雖」說是「互」相各「異」的，但前念的種子識，生後念的現行識，前後念是同一「相續」而「無」別「異」的，所以「無」有如你所說他生的「過」失。

中觀家再破斥道：你說『相續無異』的這話，我是不能承認的，因爲相續這東西，是不是可以成立，還是個很大問題，你現在以這爲因，怎能成立你的宗旨？我且問你：有相續與相續，是不是各有自體的？假使各有自體，那就應如花串一樣，離了一朵一朵的花，有串花的線索可得，換句話說，離了『有相續』，應有『相續』的獨立自體可得，可是事實上，離了一念一念的各別心識，根本就沒有獨立相續心的存在，存在的相續心，完全是建立在念念各別心上的，如果沒有中間念念心的聯繫，前念識與後念識脫節，怎麼能說前念生後念？如脫了節的各別自體能生，那眼識不但生眼識，亦應生耳識等，耳識不但生耳識，亦應生眼識等，如是一來，仍然不免一切從一切生的過失。你試想一下看：「此」相續尚「待成立」，「仍」然

「不成」，則你所說的前後「相續」是「不異」的話，怎麼合乎道理呢？所以說「非理」。

中觀家再說：如你不信的話，我也可以舉個譬喻：「如依慈氏近密法，由是他故非一續」。慈氏，是彌勒菩薩，近密，是優婆匆多尊者。這是兩個人，而且各有組合生命自體的五蘊「法」，因此，慈氏有慈氏的相續自體，近密有近密的相續自體，明明白白的不是前後同一自體相續。再如現在我人，你有你的生命相續體，我有我的生命相續體，彼此不是同一自體相續。爲什麼？由是他故，所以非一相續。這樣，你所說的前念識有前念識的自相，後念識有後念識的自相，彼此自相各異，而且非同一時，說它是一相續，怎麼合乎道理？不但前後念識自相各異，不可說爲是一相續，就是「所有自相各異法」，假定說爲「是一相續」，都是「不應」道「理」的。所以若認諸法各有獨立自相，不論是佛教徒非佛教徒，不論是大科學家大哲學家，要想以此建立自己的思想理論，在中觀者看來，是都不可能的。

二　破次家根即識功能

申一　敍計

能生眼識自功能　從此無間有識生
此中從根所生識　無外所取由自種
如夢實無餘外色　由功能熟生彼心
卽此內識依功能　妄執名爲色根眼
變似青等愚不了　凡夫執爲外所取
如是於此醒覺位　雖無外境意得有

約識功能破，有兩派的說法不同。前破初家識功能性，主要是以成唯識論護法派的思想爲破的對象；現破次家根卽識功能，則是以無著世親派的思想爲破的主要對象。前派雖說境卽是識，但沒有說根卽是識，此派不但說外境是依心識而有，卽根也是識上的功能，因爲他們認爲根不是物質性的東西，而是以能生識的種子說爲根的。

關於識功能性，在唯識學上，本有很多說法不同的：一派說十八界各別有種，而這些種子皆在阿賴耶識中，那一界要現行，就從那一界的種子而生起，彼此是秩然不亂的。這種思想，以現在話說，叫做客觀唯心論，以唯識來說，叫做見相別種派。一派說根境識三沒有分別，都是從識自功能生的，卽識從自種子生起現行時，一方面現起了別的心識，一方面現爲內根外境相，並不是各別有其種子的。這種思想，以現在話說，叫做主觀唯心論，以唯識來說，叫做見相同種派。這在成唯識論

，彼此諍論得很厲害，而主觀唯心論派，爲客觀唯心論派，予以層層駁破。

主觀唯心論派說：依於一般所說，能生眼識的是眼根，但在我看來，「能生眼識」的，不是眼根，而是眼識「自」己的「功能」性，卽前一刹那的眼識滅去，「從此無間」而「有」後念的眼「識生」起。「卽此內識依」自「功能」親生自果，愚癡無知的凡夫，不知這是依識功能生的，「妄」想「執」著「名爲」淨「色」爲體的眼「根」。這是徹底的唯識說，觀所緣緣論及唯識二十論，都是這樣主張的。

識從自功能生起，成唯識論曾敍述這派思想說：『眼等五識意識爲依，此現起時必有彼故，無別眼等爲俱有依，眼等五根卽種子故』。這是討論俱有依的問題的：依客觀唯心論者說，五根爲五識的俱有依，可是主觀唯心論者，認爲五根不是五識的俱有依，五識的生起是以意識爲所依的，而五色根只是五識的自種子而已。爲此，二十唯識論曾經有人提出這個問題：外在的色法，是心識的變現，不是外在的實有，內在的五根，是心識的種子，沒有內在的實體，如此，佛爲什麼說有十色處呢？頌曰：『識從自種生，似境相而轉，爲成內外處，佛說彼爲十』。意思是：佛陀爲了成立十二處，所以說五識種爲眼等根，說五識相分爲色境等，而內根外境都

是以心識爲自體的，並沒有它們各自的獨立性，是以眼等諸根卽五識種。陳那的觀所緣緣論也有頌說：『識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因』。主觀唯心論的唯識思想，在這頌中，可說完全顯露出來。意思是：異熟識上能生眼等的色識種子，叫做色功能，卽此色功能，說爲五色根，這才是合乎道理的，並不是眞的另外有什麽眼等根。而能生的功能種子與所生的色識，無始以來，就是相互爲因果的。如從種子生起現行時，種子爲因，現行爲果；如以現行熏生種子時，現行爲因，種子爲果。成唯識論說：『種與色識，常互爲因；能熏與種，遞爲因故』。

客觀唯心論者對主觀唯心論者的這種說法，一共提出九種責難以顯示他的過失。現在我們提出兩點來說：一、『若五色根卽五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故』。六根六塵六識的十八界，在很多的聖教中，都說是各有各的種子的，假定如你所說，五色根卽五識種，則十八界種，就變成雜亂的了。二、『又五識種各有能生相見分異，爲執何等名眼等根？若見分種應識蘊攝，若相分種應外處攝，便違聖教眼等五根，皆是色蘊內處所攝』。

「此」唯識宗當「中」的學者，說「從」眼「根所生」的眼「識」，不但內在

的依根是識種子，就是外在的緣境，亦是由識自己的種子所變似出來的，所以說「無外所取由自種」。如眼識所見的青黃赤白等的顯色，好像是外在的，而實不是外在的，是當吾人見外境時，自然而然的，不加造作的，「變」現好「似」外在的「青等」境界起來。再如眼識所見的長短方圓等的形色，你不能說這是心識以外的境界，亦是心識自己之所變現起來的，不過好像是外在的長短境界而已。實際說來，離開自己的心識，青黃等的顯色固找不到，長短的形色亦找不到。可是「愚」癡「不了」顯形二色是識變現的「凡夫」，以爲是外在的實有，於是妄想「執」著屬於「外」在「所取」的境界，其實那裡實有外在的所取可得。原來見色聞聲等的境界，都是眼識耳識等自己親變的相分，自變自緣，何曾離了心識而有？所以我們肯定的認爲：無有外境，唯有內心。

關於這個道理，還以夢喻來說：如人在作夢時，夢中並無外面的實在境界，因爲正當睡眠時，前五識的活動，是完全停止了的，所以說「如夢實無餘外色」。既然沒有實在的外色，在睡夢中，爲什麼會生起見外境色的心來？這是「由」於自種「功能」成「熟」，自然會「生」起見「彼」外色「心」來。因此亦即可以證明：

唯在意識功能成熟所生的意識上，可以現起青黃赤白等的外相，並不是外在境相的實有。「如是於此醒覺位」中，「雖無外」在的實有「境」界，但在內自的「意」識上，「得有」似外境相的現起。

申二　破執

酉一　理遮

戌一　正破眼識

如於夢中無眼根　有似青等意心生
若如汝說夢乃有　第六能熟醒非有
無眼唯由自種熟　此間盲人何不生
如此無第六能熟　說夢亦無何非理

次家的計執已經敍述，現在針對他的所執，予以痛切的破斥，使其所執不成。先以兩頌正破眼識。初頌前三句牒彼所計，後一句正式難破，令捨所執。

中觀家說：「如」果照你所計，「於」睡「夢中」，是「無眼根」及眼識的，所以見「有似青等」的「意」識「心生」，完全由於意識自種的成熟。換句話說：夢中見不見外境，關鍵不在有無眼根，而在意識功能成不成熟。意識功能成熟了，就生起意識見外色境，意識功能不成熟，就不生起意識見外色境。好了，吾人現在

同樣的沒有眼根，只要眼識自種成熟，就可見有似青等的眼識生，設使眼識自種不成熟，見似青等的眼識卽不生。既然「無眼」而「唯由」於「自種」成「熟」，則現實「此間」的「盲人」，爲「何不生」眼識呢？因爲盲人與非盲人，同樣是沒有眼根的，不談自種成熟便罷，要談自種成熟的話，非盲人的自種成熟能生眼識，盲人的自種亦應成熟而生眼識，設若盲人自種永不成熟，所以沒有見似青等的眼識生起，則非盲人自種，亦應永不成熟，永遠沒有見似青等的眼識生起。可是事實不然，非盲人有時可以見色的，盲人却是終身不見色的，原因盲人的眼根壞了，非盲人的眼根未壞。這樣說來，眼識的生起，不僅關於自種的成不成熟，同時關於依根的壞沒有壞，所以你唯識家說：『無根唯由自種熟』的這話，是不能成立的。

唯識家說：我的意思不是這樣的，我說夢中沒有眼根而有第六意識功能的成熟，還須假藉夢的力量，由夢的力量促成第六意識的功能成熟，然後自然就有夢境的現前，假使沒有夢的力量的促進，第六意識功能不成熟，當然沒有夢境可得。世間盲人在醒的時候，不但缺乏眼根，同時也沒有夢的力量，所以第六意識功能不能成熟，因爲意識功能不成熟的關係，所以也就不能見

到青黃赤白等的境相。如此，你爲什麽以世間盲人不生識來反難我？

唯識的這一說法對不對？在我們看來，似乎是有相當理由的，但在中觀家看來，仍然是有問題的，所以特再爲破斥，而且就拿他自己所說的夢喻來破他：「若如汝」唯識家「說」，要有「夢」的力量，意識功能成熟「乃有」夢境，所以說「第六能熟」。至於盲人在「醒」覺的時候，非但沒有眼根，夢境亦是「非有」的，因爲「如此」，所以「無第六能熟」。可是我要問你：醒覺的盲人等同睡時的夢人，醒時的盲人，沒有第六意識的功能成熟，睡時的夢人，爲什麽會有第六意識的功能成熟？你得拿出相當的理由來，證明你所說的，如拿不出充分的理由，我「說」在睡「夢」時，「亦無」第六意識的功能成熟，這又有什麽不可呢？所以說「何非理」。反過來說：若你唯識家一定要說夢中有意識功能成熟而見外境，那正醒時的盲人亦應有意識功能成熟而見外境，你承不承認呢？不用說，這不但唯識家不會承認，就是三歲稚童也不會承認盲人能見的。因此，唯識家所舉的夢喻，是沒有道理的，是不能成立無境有心的。

如說無眼非此因　亦說夢中睡非因　是故夢中亦應許　彼法眼爲妄識因
隨此如如而答辯　卽見彼彼等同宗　如是能除此妄諍

上文是正破眼識，這是例破境等。中觀家又對唯識家說：假定「如」你們所「說」，當一個人正在覺醒時，因爲是「無眼」根的關係，所以「非」是「此」第六意識功能成熟的「因」，爲第六意識功能成熟因的，是夢中所有的睡眠力，設若眞的是這樣的話，你得把它的理由說出來，假定說不出它的理由，那我就不承認夢的睡眠力，是第六意識功能成熟的因，所以說「亦說夢中」的「睡」眠，「非」第六意識功能成熟的「因」。然則應當是怎樣的？現在我來告訴你：夢中妄識生起的動因，主要還是夢中的色境及夢中的眼根，以此根境爲因，才有妄識生起。由「是」之「故」，吾人在睡「夢中」，你「亦應」當「許」有「彼」夢中所見境界之「法」及能生識的「眼」根，爲虛「妄」的心「識」生起之因，不可說夢的睡眠力爲促成意識功能成熟的因。這情形，就如我們醒時一樣，根境識三和合才能有見。

中觀唯識對這問題的看法，所以有這樣大的出入，要爲夢中所見的境界，不是完全沒有所依的，它是依於六識緣於六塵而落謝下來的影子而有的，盲人在夢中所

以不能見到青黃赤白等的境相，根本原因在於盲人從來沒有見過這些境相。非盲人，在白天，見到這個，見到那個，雖已落謝過去，但到做夢時，仍然以這些爲所緣，所以見到青白等相。過去的可緣，因中觀家認爲過去不是沒有，只是現象的變化，實際仍是存在的，這是三世幻有觀的必然結論。唯識家所以要以識功能來圓說過去的境界以及未來的顯現，因爲他是二世無者，認爲過去是就沒有了的。由於彼此有著這樣的看法不同，所以中觀肯定的認爲：唯識學者以夢喻成立無境有心的道理，是絕對不能成立的。

上來空有兩宗的論辯，中觀家從來沒有提出自己的主張，只是隨唯識家怎樣的立說，而卽怎樣的予以答辯而已，所以說「隨此」唯識學者是「如」何「如」何的說明，然後我中觀家就如何如何的「而答辯」。如唯識家說夢喻成立無境有心，中觀家就順著翳喻成立無境有心，中觀家就順著翳喻來答辯。從如是論辯中，我們「卽」可明白的「見」到：唯識學者所要成立的無境有心的宗體，從他所擧出來的一個個理由及事實是不正確，亦就可以知道「彼彼」所擧的因喻，「等同」他所立的「宗」體，是一樣不得成立的了。你的宗是要因喻來成立

的，能立既不成，所立當然更成問題。「如是」能立所立俱不得成，所以就「能除此」無境有心之不必要的「妄」爲「諍」論了。

酉二　會教

戌一　法非實有

諸佛未說有實法

萬有諸法是不是實有的，這在學派之間，是有很大諍論的。當然凡是佛教徒，沒有不講空的，但所說空是否徹底，未免成爲問題。如中觀唯識兩派，雖同樣的說空，但唯識是不徹底的他空論者，而中觀是徹底的自空論者，彼此有著很大的不同：自空論者，就法的當體說明空，是所謂當體卽空的，決不在空外還留一點有的痕跡；他空論者，是在這法上空去那個法來說明空，空去那個法後，還有這麼一個東西在。他空論的思想，從原始佛教去看，在中阿含經中所說的空，可以作爲這個代表。該經曾以『鹿子母講堂空』爲喻。佛是在這講堂說小空經的，所以說到空時，就說鹿子母講堂空，但這只是空去講堂中的猪馬牛羊，因講堂中確實沒有猪馬牛羊在，所以說它是空，而鹿子母講堂宛然存在，不可說它是空，卽講堂裡的比丘也不

能說沒有，甚至其他地方有猪馬牛羊也不能否認，這是典型的他空說。到了學派時代，有部中有名的世友論師，就是說他空的能手。如他論究空與無我的時候，總說空不是究竟了義的，是究竟了義的唯有無我。他舉五蘊無我的例說：說五蘊無我，這是對的，是徹底究竟之談，因五蘊皆空，這是不對的，是非究竟了義之說，因五蘊是有不可說爲空的，有時佛說五蘊空，是就五蘊無我而說爲空的，並不是眞的五蘊不可得。唯識學是本於這個見地，所以在瑜伽眞實義品說有這樣的幾句話：『由彼故空，彼實是無；由此而空，此實是有；由此道理，可說爲空』。文中的彼此，且以徧計依他代表來說明：在此依他起上，空去彼徧計執，彼徧計執確實是沒有的，而此依他起是自相有，可不能說空不可得。這，我們說爲他空論者。自空論者就法的當體明空，也是本於原始聖典而來的。如雜含說：『常空……我我所空，性自爾故』。『常、我、我所，當體卽空，不是空外另有常、我、我所等，而常、我、我所等所以卽空，是因爲常、我、我所等性自爾故』。諸法自性本來就是空的，並不是想方設法的故意說它空。這，我們說爲自空論者。

他空論者說：若如你說諸法自性本來空的，爲什麼佛在解深密經說自相安立的

依他起有？依他起法是自相有，就不可說一切法空。自空論者回答說：佛在解深密經以及其他經中說有實法，是佛的方便不了義說，並不是眞的諸法有實自相。我老實的告訴你：不但釋迦佛沒有說過有實在法，就是十方「諸佛」亦「未說」過「有實」在「法」。若你一定要說有實自性法，那就是違背佛說無實有的道理。

戊二　瑜伽心境

諸瑜伽師依師教　所見大地骨充滿
如汝根識所見境　如是不淨心見境
見彼三法亦無生　說是顚倒作意故
餘觀彼境亦應見　彼定亦應不虛妄

佛在經中，不但有時說有，亦復說外境界，隨定心的觀察，而有所改變的。「諸瑜伽師」，就是修觀的諸佛弟子。瑜伽是印度話，中國譯爲相應，卽在修定中，心境相應之義。但瑜伽一詞，在印度來說，並不是佛教所專有的，如六派哲學中，就有所謂瑜伽派，而且在今天印度，瑜伽派仍有其很大勢力，學習瑜伽的人，還是有很多的。佛教沿用瑜伽一名，作爲禪定或止觀的代名詞，就是修習種種的觀行。佛教徒既修習種種觀行，所以就被稱爲瑜伽師或觀行師。所有諸修瑜伽的行者，「依」於「師」長們的開示「教」導，教導他們修怎樣的觀行，他們就修怎樣的觀行

。佛法有二甘露門的觀行，爲佛弟子所常修的，就是數息觀與不淨觀。現在這個修瑜伽行的行者，他的老師教導他的是不淨觀中的白骨觀。不淨觀，要在觀九種不淨，現在略爲分別，然後再說本頌所要說的白骨觀。

一、膨脹想：如見前面有可愛的男女美色，引動我們的欲念，那你立刻假想這個美貌的男女，已經死去，死後的屍首，未經過好久，就漸漸的膨脹起來，與原來那個美貌的樣子，完全不同，再也不會對它生起貪著，是爲膨脹想。

二、青瘀想：謂行人觀彼膨脹以後，再觀這個美色死屍，經過風吹日曬雨打，身上的皮肉，不是這裡青，就是那裡黃，不是頭上瘀，就是脚底紫，呈現種種難看的斑點，不說不會再對它生起愛戀，就是看也不願再看一下，是爲青瘀想。

三、變壞想：謂行人觀彼青瘀以後，再觀這個美色死屍，因爲日久皮肉裂壞，身首足等六分破碎，心肝肺等五臟腐敗，所以種種臭穢之物，從身體中流溢於外，越發使人對之生厭，所謂愛著之念，當然更談不上，是爲變壞想。

四、血塗想：謂行人觀彼變壞以後，復再觀彼美色死屍，發現該屍從頭至足，全身都是膿血流溢，流溢出來的膿血，塗漫了附近各地，使人走路都不願經過那兒

，試問還有什麼值得可愛的？這麼一想，欲念全消，是爲血塗想。

五、膿爛想：謂行人觀彼血塗以後，更復觀彼美色死屍，發現該屍身上，九孔膿血流出，所有皮膚骨肉，爛壞無餘，狼藉在地，臭氣轉增，益加不能見覞，一個人到了這個地步，就是再美麗些，亦不會有人愛的，是爲膿爛想。

六、蟲噉想：謂行人觀彼膿爛後，復再觀彼美色死屍，見到流出來的膿血，不僅臭氣薰天，而且引生很多的蟲咀，競相啗食，飛禽走獸亦來咀嚼，使得整個身體，變得殘缺剝落，再也見不到一個完整的身體，還有什麼可愛？是爲蟲噉想。

七、破散想：謂行人觀彼蟲噉後，重復觀彼美色死屍，因爲屍體被禽獸爭食，筋斷骨離，首足交橫，分裂破散，是爲破散想。

八、白骨想：謂行人觀彼破散以後，再進一步的觀彼死屍，形骸暴露，皮肉已盡，但見白骨狼藉，如貝如珂，是爲白骨想。

九、火燒想：謂行人觀彼白骨以後，復作最後一次觀察，觀彼死屍爲火所燒，爆裂煙臭，薪盡火滅，同於灰土，是爲火燒想。

本頌說的「所見大地骨充滿」，是九想觀中的第八白骨觀。這個觀修成功了，

不但見死屍是一堆白骨，就是大地的每個角落，無不是白骨充滿，但這充滿大地的白骨，是不是外面實有的呢？不是的，是白骨觀的觀心中所見的。由此證明外境不是實有的，那修白骨觀有所成就的人，就不應該見偏大地是白骨，既見大地白骨充滿，證知我所說的境隨心有，是不錯的。

中觀家破說：修白骨觀的諸瑜伽師，在觀心中「見彼」白骨的「三法」，根本就是虛妄，而無實在性的，所以說「亦無生」。所謂三法，就是眼根、色境、眼識。不論是誰修定，定中絕對沒有眼識活動的，所以彼能見識，是假有無實的，能見識尚且是假，爲識所依的眼根，當然也是假的，根識都假，那裡還有所見的實在境界？三法不可得，還說什麼所見大地骨充滿？

唯識家說：照你中觀家這樣講，佛爲什麼在很多經中說有不淨觀呢？中觀家說：不錯，佛曾爲諸比丘說不淨觀，但你要知道佛亦曾「說」這不淨觀「是顚倒作意故」。所謂顚倒作意，顯是假想作觀。雖是假想作觀，修之能成大事。如大海中死屍，沉溺海裡的人，假使附在上面，從此可以得度，所以說爲甘露門。既是顚倒作意，你唯識家爲什麼以此作爲離境而實有內識的證明？

中觀家進一步更從反面責難彼說：「如汝」現在生命體上依眼根而生起眼識的「根識」所見色塵境界，不但一個人能見，其他很多人同樣見到的，若你認爲不淨觀的心識是實有的，「如是」，則「不淨」觀「心」識所「見」的白骨「境」界，理應不唯修不淨觀的人能見，其「餘」未修不淨觀的人，「觀彼境」界的時候，「亦應」能夠「見」到白骨，爲什麼？因爲同是境無而實有的原故。然而在事實上，並不是這樣的，不信，試問那些沒有修不淨觀的人，他們的回答一定是：我們所見到的是山河大地，從來沒有見過白骨，由此可以證明，你所說的，並不合乎道理。再說，彼不淨觀識，如眞實有的，則所修的「彼定」，「亦應」是眞實，而「不」應說爲「虛妄」。所修彼定若非虛妄，則違佛說不淨觀是顚倒作意之教。是以不論從那個立場講，所謂無境有心的理論，總歸是不能成立的。

如同有翳諸眼根　鬼見膿河心亦爾

戊三　鬼等異見

唯識家說：如同一樣境界，假定是實有的，就應各類衆生所見一樣。假定這類衆生見到的是這樣，那類衆生見到的是那樣，是卽顯示了境界非實。如說『一境應

四心』，正好顯示這個。以水來說：人類衆生見了，只是一股清涼的水；水族衆生見了，認爲是條寬廣大道，或是一座美麗宮殿；天界衆生見了，則又以爲是極莊嚴的琉璃；餓鬼衆生見了，就又變成膿血火燄。若說水境是實有的，爲什麼各類衆生所見不同？既諸衆生所見不同，足以證明外境非實，而是唯自心識所現，離心無境。唯識二十頌說：「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非眞實」。因爲如此，所以我們肯定的認爲：諸法是唯心所現，有心而無境的。

中觀家破說：同於一境，隨心所見不同，只是說明境的非實，並非顯示見彼之心實有。當知這個所見不同，「如同」前面說的「有翳諸眼根」，在沒有毛髮的境界上，而妄見有毛髮等相，是與一般常人所見不同的。如是，「鬼見膿河」等「心」不是實有，與翳眼見毛髮等心的非實有，其道理是一樣的。鬼、傍生、人、天四趣有情見境不同，主要的原因，由於四趣所感的異熟報體不同，因而其報體上的眼根組織，也就有所不同，從不同的眼根，引發出來的眼識，去見客觀的境界，當然也就有別。所以所見境的不同，不僅是心法的關係，根境識三者，有著連帶關係的，怎麼可以以此證明境無心有？

總如所知非有故　應知內識亦非有

上來從各方面遮彼無境唯心之說，這問題可謂已告一段落，現在再來總結的指出其非是。「總」而言之：所知的根境與能知的心識，是相待而有的，不是個別獨立的，「如」其「所知」的根境，既是虛妄而「非」實「有」的，「應知」能知的「內識」，當然「亦」是虛假而「非」實「有」的。假使你一定要執著內識是有，同時你亦得承認外境是有，因爲二者是沒有差別的。說有，是卽心境俱有；說無，是卽心境俱無；在這兩者之間，絕對不可說一有一無的。卽使說有，有亦是如幻有，不是眞實有；卽使說無，無亦是自性無，不是空無所有；如認爲實有實無，那還是錯誤的。

辰二　遮唯事有性

巳一　總責

若離所取無能取　而有二空依他事　此有由何能證知　未知云有亦非理

唯識家說：凡是所知的，一定是虛妄分別心所現的，虛妄分別心，不生起活動

則已，一生起活動來，必然帶起能所取，作爲能所緣，而且這異體的能所取，是虛妄不眞實的，因緣所取的境相，而有能取的分別，「若」果「離」了「所取」的相分，亦卽「無」有「能取」的見分，反過來說，假定離了能取的見分，所取的相分，同樣是不可得的。因這二取，都是識心分別假現，並無眞實有體性的。二取的實有體性雖說沒有，然「而」可「有二」取「空」的「依他事」。依他事卽依他起，亦卽虛妄分別心。

中觀家難問彼說：你說「此」虛妄分別心「有」，「由何能」夠「證知」它是有呢？必須拿出事實證明，假定拿不出證明來，你說它是有，別人亦可說它沒有，這有無的論諍，怎能得個結論？況且所謂有，一定要確實的知它是有，然後才可向人宣說，這是有的，如果自已根本還「未知」道，貿貿然的就「云」其「有」，怎麼合乎道理呢？所以說「亦非理」。不知虛妄分別的依他事有，這在唯識家自已，是絕對不承認的。現在說爲未知，是中觀家的堵塞之詞，讓他不好再說這是有的。

巳二　別破

午一　自證不成

彼自領受不得成　若由後念而成立　此尚未成非能立
縱許成立有自證　憶彼之念亦非理　他故如未知身生　此因亦破諸差別

唯識家說：二取空的依他起離言自性的內心，並不如你中觀家所說是不知的。緣相分的見分心不能知道自己，這是對的，但見分心的內在，還有個自證分，自證分是能知道依他的分別心有以及它的活動情形，怎麼可說未知？

說到自證分能知，必然就要討論到心能不能知心的問題，這在學派中，是有諍論的。大衆部的學者，說心不但能夠了知自心，而且進一步的可以此念了知外境。婆沙卷九敍述他的意見說：『謂或有執：心心所法能了自性，如大衆部。彼作是說：智言能了爲自性故，能了自他，如燈能照爲自性故，能照自他』。這思想，後來從有部流出，成爲有部勁敵的經部，是承受了的。如經部說：自心可以了知自心，如火能自燒，亦能燒他，燈能自照，亦能照他。可說與大衆部是同一意趣。從上座流出的說一切有部，雖承認以後念證知前念，即第二刹那的心念，能證知第一刹那的心念，但不承認在同一刹那中，自心能知自心。婆沙卷九說：『頗有一智知一切

法耶？答：無。……此中一智者，謂一剎那智。由此不知自性、相應、俱有諸法。……若卽於此世俗智中，作如是問：頗二剎那知一切法耶？答：有。謂此智初剎那頃，除其自性、相應、俱有，餘悉能知，第二剎那亦知前自性、相應、俱有法，故答言有。問：何緣自性不知自性？……有說：世間現見：指端不自觸，刀刃不自割，瞳子不自見，壯士不自負，是故自性不知自性』。尊者世友更直捷了當的說：自性所以不知自性，因爲不是它所知的境界的緣故。

唯識是從西北印度發展起來的大乘學派，因它與有部有關，所以不承認在同一剎那能了自心；因它與經部有關，所以另立自證分，以此自證分證知自心。自證分者：自是自用，就是見分，證是證知的意思，謂從證知自體上的見分作用，得名爲自證分。如以唯識的四分說，這自證分，正好位於後三分的中間，向前看可以證知見分，向後看可以證知證自證分。於能緣所緣的見相二分，如沒有第三自證分的證知作用，那就不能完全有所認識，所以非建立第三自證分不可。成唯識論卷二，對此有段文說：『相見所依自體名事，卽自證分；此若無者，應不自憶心心所法，如不曾更境必不能憶故；所量、能量、量果別故，相見必有所依體故』。所量，卽所

緣的相分；能量，卽能緣的見分；量果，卽自證分；沒有自證分做量果，能量量於所量，就不能得到一個結果。如用尺量布，布爲所量，尺爲能量，而獲得幾丈幾尺的數目，就是量果，沒有幾丈幾尺的量果，那你量布有什麼意義？所以在相見二分之外，必定要有個自證分，如不承認自證分的存在，那就不能證知心識是有及其活動作用。

中觀家對這問題，是繼本上座部而來，不承認有自證分說，所以這裡特爲破除：謂「彼自」證分能夠「領受」自體的話，這是「不得成」的，因爲作用是不能在自體上轉的，如前有部說的，刀不能自割，指不能自觸，火不能自燒，燈不能自照，其理是一樣的，所以心不能了知自心，怎麼可以說是自見自體？

唯識家救說：你沒有了解我的意思，我之所以認爲有自證分，因我人過去所曾經見過的境界，由後念能夠憶念的關係，假使以前從來沒有經驗過的境界，則後念必然不能有所憶念。現在這能憶念我人過去所曾經見過的境界，因此可以知道，當你過去正在見這境界時，一定曾經有個領納我見某境心的存在。見境界的是心，可

說沒有問題，而這見境的心，假定又爲他心之所領納，那確實會要犯無窮過，但是現在我說，卽彼見境界心，是自體領納自體，還有什麼過失？在你認爲彼自領受不得成，在我覺得非要有個自證分不可。

中觀家又破道：「若」你現在要「由後念」心「而」爲能「成立」的因，以之成立自證分是有，那我得告訴你：你這能成「立」的後念，在我根本就不承認，如此，則你能立還「未成」立，你「所宣說」的「此」後念能成立因，既然「尙未」獲得彼此極「成」，怎麼可以拿它來成立自證分是有？所以說「非能立」。簡單的說：能成立的因不成，所成立的宗更不得成。比方有人說那地方有火，若問怎麼知道那裡有火，該人就可告訴你，因爲那裡有煙，以有煙故，知道有火，這本是不錯的，但烟火的聯繫關係，必須雙方有此認識，才能發生作用，若對一般不知烟火有著必然關係的人說，則你以有烟故成立彼處有火，也就變爲能立不成了。所以唯識家舉出這個理由，在中觀家看來，不能作爲有自證分的有力證明。

上頌奪破，卽根本否定自證分；下頌縱破，卽姑且容有自證分。謂或「縱」然「許」你「成立有自證」分，但你以自證分爲因，生起後念，以此後念「憶彼」前

「念」，仍然是沒有道理的，所以說「亦非理」。爲什麼？以能生的自證分與所生的後念，彼此前後各有其自體的，所以說爲「他故」。凡是講到『他』，佛法就認爲不是一體，前念有前念的自體，後念有後念的自體，既然彼此各有獨立自體，怎麼可說自體領納自體，自心證知自心？設許獨立的自證分他，能生獨立的後念之他，是則於已知者，能夠引生後念，然則於未知者，亦應能生彼念，因爲二者同樣的是屬他，同樣的是異體，同樣是與前念各有自性的。事實並不如此，如已知者所知道的，其未知者並不能憶，所以說「如未知身生」。是以我說你的自證分，不能生於後念。假定你說這是異體相續，不是同一相續，如前所破，在同一相續的生命體中，前一剎那與後一剎那，仍然是異體的，所以同樣不能成立。「此」他故的能成立「因」，不但能破除差別的前念後念，令其不得成立，而且「亦」能「破」除「諸」有獨立自體的「差別」之計。如能生所生各各有其差別自體，能作所作各各有其差別自體，都可用這『他故』的因，掃除他們的妄執。

未二　顯自

由離能領受境識　此他性念非我許

故能憶念是我見　此復是依世言說

這是顯自，亦卽答難。唯識家說：你不承認有個自證分能生後念，試問後念是怎樣生的？中觀家回答說：我所知道的前念後念，是觀待假生的，卽由前念識而有後念的念，由後念的念而知有前念識，前念與後念之間，只有不一不異的關係，並沒有各自的獨立自性。因爲如此，所以「離」開了「能領受境識」，則「此」異體的「他性」後「念」，絕對「非我」所「許」可有的。還有，卽我所承認的那個假有「能憶念我見」的念，亦「復是依世」俗諦的假名「言說」而說的，言說假名之法，卽是如幻如化，有什麼眞實性可得？所以你所說的實有自性的後念，不但在勝義諦中不可得，卽在世俗諦中亦非實有，你把它說爲實有，這顯然是你的妄執！

未三　結責

是故自證且非有　汝依他起由何知
若既不生復無知　謂有依他起自性
作者作業作非一　故彼自知不應理
石女兒亦何害汝　由何謂此不應有

偏計執無，依他起有，這是唯識的宗要，前面曾經屢屢說到，可是一旦論及何以知有依他起時，唯識學者就又抬出一個自證分來，以證明確有依他起，等到問及自證分又怎麼會有時，他們則又舉出後念來，以證明自證分的不無；但從上面展轉

論來，我們知道，所謂後念，根本是假名有的，並不能成立它的實有自性，由於實有自性的後念不成，「是故」實有自性的自證分亦不可得，「自證」分尙「且非有」，試問「汝」所說的「依他起由何」而得證「知」？若汝一定要說由自證分證知有依他起，那在道理上仍然是講不通的，因爲能知、所知、知的作用三者，是不可以說爲一的，如「作者（作的人）、作業（法體的事業，如搬磚抬瓦等）、（正做時的動作）」三者「非一」，是一樣的道理。可是你的自證分證知依他起有，是自體領納自體，亦卽能所知爲一，是「故」說「彼自知，不應」道「理」。

唯識所說的依他起，是生起法，一講到生，必然就要探究到自他生的問題，然而不論說自生說他生，如前所破，自生他生，是都不可能的，所以依他起不生；至於證知依他起有的自證分，現在亦被破除而不可得，所以依他起又是無因可證知的；「若既不」有依他起「生」，亦「復無」因了「知」依他起有，而你「謂有依他起自性」，究竟依據什麼要這樣說的？沒有的而你硬要妄執爲有，你爲什麼不說石女兒亦是實有的？難道「石女兒」曾經以「何」陷「害」過「汝」，與你是冤家對頭，所以你說石女兒不應該有？這裡所以舉出石女兒來難，因石女兒與依他起，同

樣是無知不生的，依他起與你既沒有什麼關係，石女兒與你亦非寃家仇敵，你以什麼理由說依他起有？又「由何」理由「謂此」石女兒「不應有」？如果說不出適當的理由來，那你爲什麼這樣厚此薄彼而說一有一無？

午二　依他無實

未一　破失世俗

如他由著實物故　世間建立皆破壞

依他起實有，在唯識學上，是個重要問題，唯有實有的依他起，世俗的一切因果等法，才能建立起來，所謂依實立假，正是指的這個。「若時」如上所破，根本「都無」實有「依他起」可得，試問你們所說的世俗諦，以什麼爲因而得建立？所以說「云何得有世俗因」。在唯識學人看來，沒有實在的依他起，世間的一切皆被破壞，問題就太大了，所以他們想方設法的，用種種理由，成立依他起。可是從中觀的立場說，凡主張實有自性的，卽不能正確的建立世間的一切，如小乘學派中的有部，是主張諸法實有的，因而結果，變爲什麼也不能成立。你唯識家，「如」其「他」的學者，「由」於執「著」有個「實」有「物」體的依他起的緣「故」，本

來你是想要建立一切法的，可是反而變成一切「世間」共同承認所「建立」的名言假法，悉「皆」被你「破壞」，不得成立，這豈是你的始料所及？想要建立一切，結果破壞一切，很多學說都是如此的，不僅唯識學是這樣。

關於這個，我想順便談一下佛教一個大的論諍，就是緣起因果建立的問題。緣起因果，爲佛弟子所共信，誰也不能否定的，誰否定了，誰就沒有資格做佛弟子，所以佛教學者，無論怎樣，總得建立因果。因果建立，要不外於在空有二法上：中觀學者，從空建立因果罪福以及世俗的一切法；唯識學者，從有建立因果罪福以及世俗的一切法。誰能建立，誰不能建立，在中觀論觀四諦品，有詳細的論諍，現扼要的一說。

唯識學者說：印度有類外道，否定因果罪福說：假定有這麼一個人，在恆河的南岸，殺死無數的人，別人或以爲他有很大的罪過，在我却認爲他並沒有什麼罪惡；設或另有這麼一個人，在恆河的北岸，行廣大的布施，別人或以爲他有很大的福德，在我却認爲他並沒有什麼功德。外道對這因果罪福的否定，佛曾不遺餘力的予以痛斥；你性空者，說這也是空，說那也是空，是則你所說的空法，豈不如該外道

一樣的，破壞了因果罪福？因果罪福既被破壞了，世間的一切世俗法，當然被你破壞無餘，所以中觀論頌說：『空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法』。因爲空法破壞因果，有違佛法，所以我們不能承認你所說的空法。同時你再想想：一個人爲什麼畏懼罪惡？即因罪惡是有的，有了罪惡就要招苦果，所以令人可畏。一個人爲什麼喜歡種福？即因福德是有的，有了福德就要感樂果，所以人肯種福。若如我們說有，就不會有破壞因果罪福的過失，你爲什麼一定要說諸法皆空？更爲什麼要破我所說的依他起有？

中觀學者回答說：空義是甚深的，你的智慧狹小，根本沒有了解我所說的空義，所以致有這樣的誤會。現在我老實的告訴你：『汝謂我著空，而爲我生過；汝今所說過，於空則無有』。爲什麼於空沒有這樣的過失？中觀論頌接著說：『以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成』。世出世間的一切因果緣起，都是在空法上建立起來的，而且亦唯有空才能建立一切。假定諸法眞如你說是實有自性不空，則諸法是即自己完成的，自己如此的，根本沒有什麼生滅變化可言，生滅變化既沒有，還談什麼緣起因果的建立？還有什麼苦集滅道的四諦？且以苦果來說：

如苦是實有自性的，則苦永遠是苦，乃至盡未來際，亦除不掉苦，假定果眞這樣，不特做人沒有價值，就是學佛亦無意義，而佛法說的斷生死苦，亦卽成爲空言，都無實義。所以若你唯識學者，見到諸法是實有自性的，那你所見到的諸法，就是無因無緣而有的，無因無緣而有諸法，這才眞正是破壞因果，破壞罪福，破壞一切萬有諸法的建立。佛說『衆罪如霜露』：這都是你所熟知的如來教言。假定罪有實在自性，怎麼可以懺悔得掉？怎麼會如霜露一樣的爲慧日之所消除？因而我告訴你：我空宗說空，不但沒有破壞一切法，而是眞正能夠成立一切法的；你有宗說有，不但不能成立一切法，而是眞正破壞一切法的。『汝今自有過，而以回向我』，這怎麼可以？『自己有過，應該自己反省，覺悟，革除，爲什麼向別人身上推呢？把過失推在我的身上，自己以爲沒有過，這等於人乘在馬上，而自己忘却自己所乘的馬，到處去尋馬一樣』，可說是天大的笑話！所以我勸執著諸法有實自性的人們，趕快放棄實有自性的妄執，速卽從這妄執的圈套中跳出來，循著緣起因果的正軌以建立一切，免遭破壞因果罪福的過失。

出離龍猛論師道　更無寂滅正方便
由名言諦爲方便　勝義諦是方便生
彼失世俗及眞諦　失此不能得解脫
不知分別此二諦　由邪分別入歧途

修學佛法，有個一定的目的，就是進趣出世的寂滅解脫，但要得到寂滅解脫，不是想想就可以了的，必須還要有個正確的方法，依此正確的方法去行，然後才能得到寂滅解脫，如沒有一個完善而正確的方法，要想得到寂滅解脫，是絕對不可能的。佛在經中，曾經開示我們很多趣入解脫的方法，現在姑且不去談他。佛滅度後，佛弟子們，不論是小乘的尊者，抑或是大乘的論師，爲了弘揚佛法，爲了化導衆生，亦曾爲人們開示趣向解脫的正道，但這所開示的，是否正確完善，我們不能盲然的無條件的遵行，還得需要加以抉擇一下，然後方不致走上錯誤的道路，而始終徘徊在解脫門外。

據月稱論師的抉擇，認爲唯有龍猛論師所開示的，才是趣向解脫的正道，假使超「出」遠「離龍猛論師」所指示的正「道」，相信「更無」其他趣向「寂滅」解脫的「正方便」。聖龍樹以什麼爲斷煩惱證解脫的正方便？謂以安立勝義無自性，世俗有因果的二諦，爲最正確的方便。而且這是唯一的正方便道，除此更無其他的

方便之道。所以佛法行者，不論聲聞、緣覺、菩薩，都要從這唯一的正方便道而得解脫。法華經譬喻品所舉火宅喻說：『唯此一門，而復狹小』，所以不可說爲『方便有多門』的，如說『方便有多門』，是不合佛法眞義的。唯此一門，不僅中觀家是這樣的說，就是唯識家也這樣的說，如解深密經無自性相品說：『一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，究竟清淨，更無第二』。唯識所說此一妙清淨道，就是如上說的，在依他的緣生法上，離去徧計所執自性，而證悟諸法的圓成實。不但大乘是這樣說，卽小乘亦說唯此一道得清淨。雖大家都說唯此一門或唯此一道，但不是沒有差異的，如上中觀唯識所說一道，就有著很大的不同，因而吾人不得不善加抉擇。

所入的法門，雖然只有一個，能入的方法，是可有衆多的，如維摩詰經入不二法門品所說：從法自在以生滅爲二，法本不生，今則無滅，得此無生法忍，是爲入不二法門起，直至文殊師利曰：如我意者，於一切法，無言、無說，無示、無識，離諸問答，是爲入不二法門止。其所運用的方法，雖有種種的不同，但所入的法門，是沒有兩個的。又如楞嚴經中所說的二十五圓通：從憍陳如說，如我所修，音聲

爲上，乃至觀音菩薩說的耳根圓通，亦同樣的是能證有別，所入圓通無二。本此，我們亦可說：通達空性的方法，或是有差別的，或從色蘊悟入空性，或從受蘊悟入空性，乃至或從識蘊悟入空性，或從十二處、十八界、四諦、緣起等悟入空性，而所通達的空性是一，所以到達涅槃之路，只有一條。但這說法，並不是推翻其他一切法門，只不過顯示有了義不了義、究竟不究竟而已。

根據上面分別，唯識所說一道，既然出於龍樹的正方便道，亦復破壞了世俗與勝義的二諦，所以說「彼失世俗及眞諦」，唯識家主張依他起有實自性，因而不能建立因果等法，你說他破壞世俗諦，還可說得過去，怎麼說是勝義諦亦被破壞？要了解這個，先當知道二諦，有著不可分割的關係，如中觀論頌觀四諦品說：『若不依俗諦，不得第一義』。可見世俗與勝義的二諦，不可作爲個別孤立的來看，而一定要視爲彼此互相相關的。因爲相關，所以失壞世俗，亦卽失壞勝義。「失此」二諦，當然是就「不能得」到涅槃「解脫」。『佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因爲不得第一義，就不能得到涅槃了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依性空說，沒有差別的；約離一切虛妄顚倒

而得解脫說，涅槃是果，勝義是境』。

有人這樣說：唯識家所說的世俗諦，固然與中觀家的不同，但說勝義諦畢竟空，與中觀家所說是一樣的，理應承認他的勝義說。作這樣看法的人，老實的說，根本就不知道二諦密切的關係，是硬把二諦分開來的說法。依二諦相關說：要正確建立勝義諦，必須正確了解世俗諦，勝義諦也不能如法建立起來的。因爲勝義諦，雖是畢竟空無自性的，然要通達世俗的緣起，方能通達勝義的空性，所以本頌說是要「由名言諦爲」殊勝「方便」，然後始能通達勝義諦，換句話說，平等空寂性的「勝義諦」，「是」以世俗諦爲「方便」而「生」起的。勝義諦爲方便所生果，名言諦爲能生的方便。中觀論頌講記說：『第一義是依世俗顯示的，假使不依世俗諦開顯，就不能得到第一義諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦』？如欲證得寂滅涅槃，必先了知世俗上的善惡因果的生死，從而截斷生死要津，方得入於涅槃解脫。

假使「不」能如法合理的了「知分別此」世俗勝義的「二諦」，那就「由邪」

曲的錯亂的不正確的「分別」這二諦的關係，勢必偏離正道，「入」於「歧途」，以不究竟爲究竟，以緣起性空爲惡趣空，這才眞正的成爲破壞佛法的大罪人！

怎樣是正分別二諦？諸法雖然很多，要不出於色心：從世俗諦上觀察這二法，中觀家平等的把它看爲如幻假有；從勝義諦上觀察這二法，畢竟空寂。如是分別，是正分別二諦。

怎樣是邪分別二諦？如唯識家將心色二法，嚴格的劃分開來，說外境色，不是因緣所生，而是心所變現，離開內自心識，假有都不可得，這在中觀家看來，不免有損減的過失；說內心法，是自相有，由各種子生起，名爲自性緣起，絕對不可說爲假有空無的，這在中觀家看來，不免有增益的過失。如是分別，是邪分別二諦。

總之，在世俗諦上，中觀是心境平等的，唯識是重心輕境的，因爲重心輕境的關係，於世俗諦不免有所偏頗，既有所偏頗，要想證入平等勝義空性，當然是不可能的，所以不善分別世俗諦，就不能得眞勝義諦。上面說過，凡主張法有自性的，即決不能建立因果罪福，你唯識家，既然執有實在的依他起法，當知同樣的無以建立因果，可是你偏要在依他起上，建立罪福因果，豈不是走入歧途的又一明證？

午三　不壞世間

未一　總說

如汝所計依他事　我不許有彼世俗　果故此等雖非有　我依世間說爲有

唯識家再對中觀家說：如我說有依他起，才能建立一切法，若如你說依他起無，是則不但破掉了我的依他起，同時亦破壞了世俗諦，因爲世俗諦上的因果緣起，是建立在依他起上的，所以，你如一定說我依他起不成，我也就不客氣的說你世俗諦不成。

這末說來，問題似乎很嚴重，頗有大家皆不得成的樣子，其實不然。中觀是有他的一套思想理論的，所以在駁斥了別人後，自然要將自己的理論建立起來。

中觀家回答唯識家說：我破你的依他起，是破實有自性的依他，並不是破你世俗上的因果緣起。老實告訴你：「如汝所」妄「計」的實有「依他事」，從這實有依他事上，建立世間的一切法，在「我」無論如何，是「不許有彼」那樣的「世俗」的。因我根本不承認你所建立的實有世俗，所以也就否定你的實有依他起。「此等」實有自性的世俗，「雖」然是「非有」的，但衆生無始以來，由於習見爲有的

因緣，爲了不壞假名而成解脫「果故」，「我依世間」亦「說爲有」。但我所說的有，是如幻的假有，不是像你說的境無心有的有。因此，我破你的，是破自性實有，不是破壞世間，更不是否定因果。

如斷諸蘊入寂滅　諸阿羅漢皆非有
若世於汝無妨害　當待世間而破此

未二　別釋

說有說無，不是隨自己的心意，要怎樣說就怎樣說的，而是要看違不違背世間的，如果違背世間，說有固不對，說無亦不對。佛在雜含三七經中，曾經表示過這樣的態度：『世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無』。『佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的態度，我中觀家當然亦追蹤佛陀的精神，是這樣的說有說無的。

若於世間亦皆無　則我依世不說有
汝可先與世間諍　後有力者我當依

諸蘊，就是五蘊，亦卽有情的生命體。有情的諸蘊，前一生命結束，緊接著後一生命又來，所以始終在生死中流轉，成爲一個不息奔放的生命狂流。「如斷諸蘊

」的佛法行者，前蘊滅後蘊不生，而證「入」於「寂滅」涅槃，涅槃是離諸相，而不可說爲有的，如成實論卷二說：『涅槃實相離諸相故，不名爲有』。雜阿含經中亦說：『究竟清淨，究竟清涼，隱沒不現，惟依于清淨無戲論之體。不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，祇可說爲不可施設究竟涅槃』。所以眞正入涅槃的聖者，是沒有世間所現見的一切相的，所以頌說「諸阿羅漢皆非有」。「若於世間」的智者，皆如阿羅漢那樣的，已斷諸蘊入寂滅涅槃，當然「亦皆無」有世間所現見的一切相，不可再以世俗名言安立。世間果然到了這種境界，「則我依」於「世」間不說有，自然也就「不說有」世俗諦可得。由此可知：我是隨順世間的，世間說有我亦說有，世間說無我亦說無。反過來看你唯識家說的心有境無，與世間一般說的完全不合，因爲世間明明說有心有境，而你偏偏要說無境有心，這不是與世間諍是什麼？

中觀家進一步說：我說依他起無自性，是觀待勝義有而說的，與世俗毫無關係，所以雖說無實依他起，但決不犯世間相違過，而你唯識破世俗諦，是觀待世間而破的，所以犯有世間相違過。假「若世」間「於汝無」有「妨害」，亦卽是說，你

如不犯世間相違過的話，「當」可觀「待世間而破此」世俗諦，用不著我中觀家再來破他。因爲在我看來，吾人所以流轉生死，就因不能破此世俗諦，現在你能破掉，豈不正好？但你能不能破此世俗呢？我以爲不但不能破世間，且很可能的爲世間所破，設你自認能破世間，則「汝」不妨「可先與世間諍」論一下。在與世間相諍中，最「後」你如「有力」量勝過世間的話，那「我當」然「依」你所說。換句話說，你如得到最後勝利，我在思想戰中，一定向你投降，事事依順於你。事實，唯識與世間諍，是不能得到勝利的，這不是世間的力量大，而是世俗人的觀念中，總認爲心境俱有的，現在你唯識說境無心有，與他們向來的認識衝突，當然不易爲世人之所接受。所以違反世俗諦的佛法，在這世間是很難講得通的。中觀說色心是平等的如幻假有，不但不違反世間，而且被認爲尊重世間，即因這一宣說，是合乎世俗人心的。唯識與世間諍中，既不能强有力的得到勝利，要我依從你的所說，在我固然是做不到，而你想要破我所說的世俗，亦同樣是破不了的，是以我勸你唯識家，還是接受我所說的心境俱有的教說吧！

午四　不違聖教

未一　通華嚴經

申一　遮外道常我

現前菩薩已現證　通達三有唯是識　是破常我作者故　彼知作者唯是心

從上理論方面，一層層的辨別看來，無疑是唯識家失敗了，但唯識學者並不自甘失敗，乃從另一方面來挽救自己。佛弟子無論論究一個什麼論題，都要以佛陀的聖教爲依據的。如果違背了佛陀的聖教，不管你的理論說得怎樣圓滿，在忠於佛陀的佛弟子，總歸不能承認那是佛法的。這是佛弟子共有的信條，唯識家本此對中觀家說：你所說的固有相當的道理，可是我不能接受你的教說，因爲你的理論，違背佛的聖教。如六十華嚴十地品說：『三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心』。又八十華嚴十地品說：『三界所有，唯是一心；如來於此分別演說，十二有支皆依一心，如是而立』。其他羅什譯的十住經，唐尸羅達摩譯的十地經，都是這樣說的。經中既說『三界所有，唯是一心』，則我唯識家說唯有內識而無外境，不但沒有說錯，而且深深的契合經義，你反對我的有心無境說，豈不等於推翻如來的聖教？還有，你中觀家最重視緣起的，而經中明說『十二有支皆依一心，如是而立』

，你爲什麼不本經義重視內心，硬要唱說心境平等？經義俱在，不容否認。你對這個問題，如不有個交代，那你上面說的，悉皆不得成立。

這是個嚴重的挑戰，因而中觀在此，特別會通經義，以顯示自己不違聖教說：不錯，華嚴經十地品，曾經說到第六「現前」地的「菩薩」，因爲「已」經「現證」諸法的空性，所以能夠「通達三有，所有，「唯是」吾人心「識」的道理，但你要知道，這不是顯示有心無境，而「是」爲了「破」外道所執著的「常我作者故」。常我，就是常住自我，亦卽印度思想界所說的大梵天或大自在天，他們認爲這個現實世間的一切，都是由常我所創造出來的，所以叫做常我作者。由常我創造宇宙，其經過是這樣的：宇宙的太初，是梵的本身。它生起慾望，生出三界及諸神，配置各處，生成萬象。這樣，一切的存在，是梵的自己發展，是以梵爲動力因、質料因而成立的，一切是梵的身體。像這樣的一個常我創造者，在沒有悟證眞理的人，或者以爲是有那麼一個東西的，但在已證諸法實相的「彼」第六地菩薩，因爲得勝空三昧、性空三昧、第一義空三昧、畢竟空三昧等，萬空三昧門現在前，所以本其般若智慧，了「知」創造宇宙萬有的「作者」，不是什麼常我大梵，而「唯是」吾

人的「心」識。由此可以知道：所謂唯心、唯識的『唯』，是簡別外道所執的常我等。唯心作，在你唯識家看來，就是唯心論，而且是有力的唯識思想，但在我中觀家看來，這還沒有超出業感的範圍。你唯識家不了解佛的意思，想用聖教來責難我，怎麼難得到呢？

故爲增長智者慧　偏智會於楞伽經
各如彼彼諸論中　外道說數取趣等
以摧外道高山峯　此語金剛解彼意
佛見彼等非作者　說作世者唯是心

申二　引楞伽經證

華嚴經是佛說，彼此沒有諍論，但前所引經文，唯識家認爲是說的唯心，中觀家認爲是說的破外，彼此的解釋，有很大出入。中觀家爲了證明自己的看法不錯，特又引楞伽經印證自己的所說。華嚴經十地品，是金剛藏菩薩說的，而金剛藏所說『三界所有唯是一心』的道理，是根據楞伽經的唯心義而來。「爲」了「增長智者慧」，使其對於華嚴所說唯心，有更深一層的了解，所以現在特再引楞伽以證華嚴說唯心。如「偏智（佛）曾於楞伽經」中，說過這樣的一頌：『外道數取趣、蘊、相續、緣、塵、自性、自在等，我說唯是心』。佛說唯心的本義，是爲破外道妄執

的。外道的邪執，異常堅固，是很不容易破的，所以喻如高山峰。高山峰金剛杵能破，外道邪執佛語能破。「以摧外道高山峰」的原故，所以佛特作獅子吼，謂三界所有唯是一心。佛說「此語」時，金剛藏也在楞伽法會中聽佛說法的，「金剛」藏菩薩聽佛說後，深深的了「解彼意」，所以到了自己說十地品時，就將佛曾說過的唯心道理，再予以爲之宣示，使人了解常我作者是不可得的。這是佛說唯心的正義所在，我們一定要善爲了知，不可對它作爲別解。

不信，請看：「各」各「如彼彼」外道所著的「諸論」典「中」，是諸「外道」，或者「說」有「數取趣」，或者說有自在，或者說有常我，或者說有生主，或者說有大梵「等」，許多名異義同的作者，爲宇宙萬有的創造主。但在佛陀的大智觀察下，認爲這些都是幻想的產物，並不眞正有個什麼作者，所以說「佛見彼等非作者」。這些幻想的產物，既不是世間的作者，然則世間萬有諸法，究竟又是怎樣有的？依佛所「說」，這「作世」間「者」，「唯是」吾人的「一心」。

所謂唯是一心，只是强調心有作業受果的領導作用，並不是否定外在的境界。

如吾人的心念向善，本於五戒十善去行，自然就得人天的樂果；設若這一心念向惡，違背五戒十善去做，做出種種喪心害理的事情，自然就感三途的苦果。在起惑造業受苦的緣起鈎鎖中，心確起著領導的作用，所以經說唯是一心。而這『唯』字，不是如你唯識所說無境唯心的意思，而只是說明唯心能起主導作用。所以十二有支皆依一心的教說，不僅華嚴經是這樣的講，從根本聖典的阿含，一直都是這樣講的，但從來沒有抹煞外境。是以我既不違聖教，同時亦極尊重緣起，緣起是色心平等的，說心實包括了外色，並不是說唯心，就沒有了外色。這點，我和你的思想，是有著距離的。

如覺眞理說名佛　如是唯心最主要

經說世間唯是心　故此破色非經義

申三　顯非經正義

經說唯心這話，在語文上看來，是有所省略的，如眞把它看成唯心，而無其他的一切，顯然不是經的正義。「如」我們普通的說佛是覺者，這實在是不圓滿的說法，要是圓滿的說，應是「覺」悟「眞理」者「說名」爲「佛」，或是於眞理覺悟者說名爲佛。簡單的說爲覺者，實是包括覺悟眞理的意思在裡面的。以此做爲比例

，可以證知佛說唯心，並不是唯獨有心的意思，而是包含著色在內的，所以說唯心者，不是表示沒有色法，是說心在一切法中，爲最主要的一法，所以說「如是唯心最主要」。正因爲心在一切法中，居於主要的地位，所以佛在很多「經」中，「說」這「世間唯是心」。唯心實爲『唯心最主要』的略說，如『覺悟眞理者』，簡單的說爲『覺者』一樣。你唯識家，如把這個當作唯獨有心來看，甚而至於以此爲破外境的教證，不但大錯特錯，而實有違經義，所以說「故此破色非經義」。心在生命界中，居有主導的作用，這是誰也不能否認的，因爲吾人無論做件什麼事，或者認識一個事物，都是心的作用，假使沒有這個心，什麼事固做不出來，同時亦將一無所知。話雖不錯，但你要做什麼，不僅心想而已，還要透過身口，你要認識什麼，不僅有能認識的心識，還要有所認識的對象，是以唯獨有心是不行的，所以你唯識家所說的有心無境，作爲你一家的看法則可，要說這就是佛的意思，那你不免曲解佛說唯心的本意。

若知此等唯有心　故破離心外色者

何故如來於彼經　復說心從癡業生

中觀家上面的會通經說，唯識家不一定完全同意，因在唯識家看來，唯心教說，既能破外道的常我作者，亦當能破我所說的外境界色，外色若破，則我所說的有心無境義得成。中觀家針對唯識家的這一說法，特再引經予以反難說：「若」如你說，佛「知此等」萬有諸法「唯」是「有心」，是「故」佛說唯心是「破離心」以「外」的實有「色」境的話，則此唯心的『心』，應該是超越一切的，而一切的一切，都是從心所生，心卽成爲萬法的根本，亦卽如哲學上所說的『元』。你對心的看法，是不是如此的？假定認爲如此，那我倒要問你：「何故如來於彼」華嚴「經」中，「復說心從癡」及「業生」？在道理上講：心爲最高的創造者，應該唯爲能生，不應爲所生法，現在既說心從癡業所生，是卽顯示心這東西，不是最高創造者，亦卽不可說爲唯心。

所謂心從癡業生，依十二因緣的次第說，誰都知道是無明緣行，行緣識，不但華嚴經第六地說十二因緣，是如此次第的安排，就是所有大小乘經說十二因緣，亦是如此次第宣說的。本於這一次第，可以明白看出：爲十二因緣第一位的，是無明不是識。識是最初入胎識：『但識爲什麼會入胎？爲什麼入此胎而不入彼胎？爲什

麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？要解釋這些，所以又舉出行緣識。意思說：這是前生行爲的結果，因前生行爲所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就瞥然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。若再進一步探求行業的因，就發現了生死根本——無明』。可見佛陀雖說唯心，但一論及生死根本，則又發現心是被生的，卽以凝業爲緣而生的，自己並不能做得主。如想要升天堂，這不是你心裏想想，就可上天堂的；如不想下入地獄，亦不是心裏想想，就能不入地獄的；這完全是要看你業力爲轉移的：業力牽你入地獄，你不得不入地獄，業力牽你上天堂，你不得不上天堂。而業的創造，是無明的策發。所以在生死輪廻方面來講，無明與業比識更重要的。月稱論師這個解釋，是契合原始佛教的業感緣起說的。如照唯識家說的唯心無境，不但不了解華嚴經義，亦復與業感緣起說相違。再說，假定眞的一切唯識，以識爲主，佛說十二因緣法時，爲什麼要說識由無明行等顚倒因緣所生？

申五　明心業相關

經說衆生從業生　心已斷者業非有

佛法通常說的世間，有「有情世間」與「器世間」的兩種差別，而這兩種世間，又有「種種差別」不同：如有情世間，有三有、九有、二十五有的差別；器世間，又有淨、穢等形態不同，即穢惡與莊嚴大有差別。如娑婆世界，是五濁惡世，屬於穢土；而極樂世界，無諸穢惡，屬於淨土。佛法概論說：『器世間爲「有情業增上力」所成的，爲有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說爲有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間』。

兩種世間的種種差別，是由什麼而安立的？頌文告訴我們：「由心」安「立」種種差別，若離於心，一切差別無從安立。不過，由心安立差別的有情世間與器世間，『在小乘學者，大都把他分爲色、心、非色非心三類，沒有說他唯是一心的。在現象上，的確有色心等差別；就是後代的唯識學者，也還是相對的承認他。談到世間的因緣，六界是有心也有色（材料的）；愛取本來指愛取相應的身心諸行（動力的）；連惑業二者也不大作嚴格的劃分。但後來，把惑與業割截了。以爲惑是無明愛取等一切煩惱，是內心所有的作用。業是屬於色法的；有人說是非色非心的；一類學者索性把業看爲思心所或心心所的作用。這樣，才明白而迅速的走上唯識論

。從原始佛教看，唯識論是多少有點反佛法的。不過，有情和器世間，都由內心主動通過身口的行爲而造作一切，所以佛教的緣起論，古人曾稱之爲「由心論」。他雖沒有大乘唯識學的意趣，但重心與以心爲主的傾向，都確乎容易被人想像爲唯識的。如雜阿含第十卷二六三經說：「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。……譬如畫師畫師弟子，善治素地。具衆彩色，隨意圖畫種種相類」。色法的所以有種種，由於內心的種種，如不從緣起論的體系中去理解，那必然的會感覺到本經是明顯的唯識論。尤其是畫師畫圖的比喻，使我們聯想到華嚴經的「心如工畫師，畫種種五陰：……無法而不造」。阿含經的思想，與華嚴經的唯心論，確有深切的影響』（見唯識學探源）。

由心安立，依上分別，並不表示唯獨有心，而是以心爲主之義，所以「經說衆生從業生」。俱舍頌說：『世別由業生』。就是種種差別的世間，都是由衆生差別不同的業力所生起的。所謂『業有善惡，果分淨穢』。卽由衆生過去心理的活動，而有種種業的生起，於是招感現實的生命果報體；再運用此生命果報體，而作種種

身心的活動，於是集未來身心之業因，而有世間的差別。這樣說來，所謂由心安立，實卽由業安立。寶積經說：『隨有情業力，應時起黑山，如地獄天宮，有劍林寶樹』。識由業感，證知衆生從業所生。

在此有一問題：經中說諸衆生，皆由業力而生，是不是有業的，都要感受生死？如果凡有業的，都要感受生死，阿羅漢果的聖者，還有有漏業存在，是不是也要感受生死？如果仍受生死，證阿羅漢果的聖者，不再受生死，這是有什麼意義。阿羅漢聖者，不再受生死，這是絲毫沒有疑問的，有漏業力所以受生死苦，還須其他的條件，卽業與煩惱的結合，所謂由惑滋潤於業，始得感受生死苦果，假定煩惱斷了，業不得惑滋潤，其業就要乾枯，當不再受生死。生死的根本在我執，我執斷了，生死自然也就解脫。簡單的說：以我執爲中心的業，絕對要感生死的，不以我執爲中心的業，絕對不感生死的。業與心有著密切的關係，所以三界唯心說與業感緣起說，是一樣的意思。三界唯心，心由業生，也就是三界由業而立，正好說明業感緣起的道理。阿羅漢所以不受生死，卽因與我執相應的一念心已經斷了，所以說「心已斷者業非有」。

若謂雖許有色法　然非如心爲作者　則遮離心餘作者　非是遮遣此色法

唯識家又轉計說：經中許有色法，我也並不否認，但色法是無知的東西，不能如心一樣的可爲作者，所以我說唯心，是顯色由心現，沒有別體的色法可得，不是說完全沒有色。

中觀家再爲破道：「若謂雖許有色法，然非如心爲作者」，是「則」唯心的『唯』字，不過在於「遮」除「離心」之外，其「餘」的色等之法，不是「作者」而已，並「非是遮遣此色法」，換句話說，不是沒有色法。

再舉例說：如有甲乙兩王，相互爭奪王位，設若甲王勝利，頂多逐走乙王，而由自己一人，統治其國人民，不能說將其國內人民，亦全部驅除。失敗的乙王，喻如作者，國內的人民，喻心外的一切法。所以佛說唯心，只是破除常我作者，不是色法亦要破除，你唯識家以爲唯心卽是否定外色，自然沒有能夠了解佛說唯心的意趣。

若謂安住世間理　世間五蘊皆是有

若許現起眞實智　行者五蘊皆非有

申七　結非爲經義

唯識家以心有境無解釋華嚴經文，自以爲深得契經的本意，殊不知不是那麼回事，他的這一解釋，不但不合經的意趣，就是在道理上講，無論望於世間的道理，或是望於出世的道理，都不契合的。「若謂安住」在「世間」的道「理」來觀察，「世間」的一般衆生，不論是知識高的，或者是知識低的，以及任何一個人，如問這個現實生命體，是不是有的，那他一定說這「五蘊皆是有」的。五蘊，就是色受想行識，包括色心二者。五蘊生命體，是現實存在，是明明白白的有，誰也不能否認的。因爲一個活潑潑的生命，其所有的舉止動靜，出言吐語，無不具有身心兩方面的，所以心境俱有。現實世間既然明白見有心境，你爲什麼硬要說是境無心有？

從世間道理回過頭來，再從出世間的道理觀察：「若」果容「許現起眞實智」，在「行者」的心境上所了知的，不但色不可得，就是心也不可得的，所以說「五蘊皆非有」。眞實智，就是唯識說的根本智，中觀說的般若慧。這兩句頌文，用心經開頭的幾句話來解釋，可說是恰到好處。行者，就是心經說的觀自在菩薩；眞實智，就是心經說的行深般若波羅密多時；五蘊皆非有，就是心經說的照見五蘊皆空。行深的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的。『能照見五蘊

皆空的，即是甚深般若慧。般若的悟見眞理，如火光的照顯暗室，眼睛的能見衆色一樣。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』。聖者的心境上既然了達心色皆空，你爲什麼硬要說是境無心有？

世間道理觀察，就是世俗諦的觀察，亦即凡夫的觀察；出世道理觀察，就是勝義諦的觀察，亦即聖者的觀察。諸法不出於此，就人就法觀察，所謂心有境無，其義皆不得成，我眞不知你是何所據而云？違聖教、違世間、違眞理，怎能使人接受你的心有境無之說？是以我勸你還是放棄這個教說吧！

申八　引般若等證

般若經中佛俱遮　彼等對法俱說有

色是物質，心是精神，如從認識方面來說：心是屬於能認識的，即通常說的能緣；色是屬於所認識的，即通常說的所緣，兩者有著密切而不可分割的關係。能緣的心是仗所緣的境而生起的，所謂『法不孤起，仗境方生』。如果沒有色爲所緣境，試問你的心是依於什麼而生起的？我告訴你：假定眞的「無色」的話，那你就「不應」該再「執」著「有心」，無色而執有心，這是絕對錯誤的。設若捨不得放棄

心，而認爲心是有的話，我告訴你：既然認定「有心」，那你就「不可」以再「執」著「無色」，有心而執無色，同樣是極大錯誤。爲什麼要這樣說？因心境是平等的，要有二者皆有，要無二者皆無。

這，現在不妨引經論以證我說：「般若經中佛」說到色心或五蘊時，總是說色蘊不可得，受想行識不可得；或說色空，受想行識空；或說色無自性，受想行識無自性；心經更明白的說：『是故空中無色，無受想行識』。因爲心境俱不可得，所以說「俱遮」。至於「彼等對法」諸師，在對法論中，說色有，受想行識有，二者都是有的，所以「俱說有」。對法是中國話，印度叫做阿毘達磨。阿毘達磨論師，不管是屬北方說一切有部的，抑或是屬南方上座部的，在他們所造的論典之中，對於五蘊的分析，都是極爲詳細的，如蘊的名義，蘊的自性等，無不予以分別說明，但卽沒有分別心境有無。假定心境眞如你唯識家說是一有一無，佛在般若經中，爲什麼要俱遮？小乘部派學者，爲什麼俱說有？有則俱有，無則俱無，這是法的必然行相，諸佛如來亦不能改變的，可見你唯識家說的不合道理，只能視爲你唯識一家特別主張，不能認爲這是佛的意思。

這是通華嚴經的最後一科，叫做非彼成己說，卽非彼唯識家的主張，以成立自己的所說。唯有如此，本身的理論，才能建立起來。

諸佛說法，不出二諦，而二諦又是有其次第的，如中觀論說：『諸佛以二諦，爲衆生說法；一以世俗諦，二第一義諦；若不依俗諦，不得第一義』；本頌前文說：『由名言諦爲方便，勝義諦是方便生』。本其次第來看，可知世俗諦在先，勝義諦在後，而且勝義諦的開顯，是要以世俗諦爲方便的。你唯識家所主張的心有境無，是在世俗諦上立論的，如上所說，心有境無，其義不成，是則你就破壞了世俗諦，因爲世俗諦被你破壞，所以勝義諦亦卽破壞而不能開顯。「二諦次第」既然悉皆「破壞」，則「汝」所主張的心有境無的依他起——「物」，當然「已」被「遮」除，而「終」於「不」得「成」立。

「由是」二諦「次第」觀察，可以正確的了「知」：萬有「諸法」，在「眞實」勝義諦中，根本是「不生」的，如前說的不自生、不他生以及如後說的不共生、

不無因生。但就世俗諦說，一切法的緣起幻生，並不是沒有的，所以說「世間生」。楞伽經說：『世有無不生，離有無不生，云何愚分別，依因緣生法』？一切法本是不生的，但依因緣故，亦可說有幻生，所以說『諸法本不生，故依因緣生』。因緣生，並不是有個生的自性，假定認爲眞有個因緣生世間，是就又不是佛的意思了，所以說『因緣生世間，佛不如是說』。然則怎樣方得說名世間生？『因緣卽世間，如乾闥婆城』，方得名爲世間生，亦卽所謂緣起幻生，幻生無性，是卽顯示了勝義無自性空。

未二　通楞伽等

申一　依教證非了義

經說外境悉非有　唯心變爲種種事
佛說此是不了義　此非了義理亦成

是於貪著妙色者　爲遮色故非了義
如是行相諸餘經　此教亦顯不了義

不違聖教分兩大科，卽通華嚴與楞伽等。通華嚴經，前面已經說過；通楞伽等，此下來爲分別。

楞伽「經說：外境悉非有，唯心變爲種種事」，這明顯的是說有心無境，因爲

所有的外境，唯是心識之所變現的，那裡有實在的外境可得？入楞伽經更明白的說：『唯心無外法，以無二邊心，能取可取法，離於斷常見』，『但心所行處，皆是世俗論，若能觀自心，不見諸虛妄』；『三有唯妄想，外境界實無，妄想見種種，凡夫不能知』；『三界上下法，我說皆是心，離於諸心法，更無有可得』。像這類顯示唯心的經文，在楞伽經中，眞可說是到處皆是。楞伽經是佛說的，佛這樣剴切的指示唯心之理，你中觀家爲什麼不以心有境無爲然？

中觀家回答說：經是佛說的，我怎能否認？但你要知佛說唯心的意趣，不是爲了成立有心無境，而「是」爲了破除一分衆生「於」外境上「貪著妙色」的原故。衆生所以對於妙色貪著追求，病在以爲外境界色是實有的，其實外境是緣生無性的，那有實在自性可得？「爲遮」除此「色」法非有，「故」佛特別說爲唯心。凡是爲遮某一部分法的非實，是卽隨順衆生的說法，「非」佛「了義」之談。

華嚴與楞伽同有唯心之說，但所遮破的對象不同：華嚴是破常我作者，楞伽是遮外色無實，都是有所爲而說的，不是佛的本意。以佛的方便作爲佛的眞實，自不能了解經義，怎麼反來責難於我？

佛陀的言教，有了義與不了義，這是事實，但了不了義的說明，不是以任何人的口說爲憑，而是要以教理來證明的。「佛說此」楞伽經，如你中觀家說，「是不了義」，然則怎樣來證明它是不了義？以教證來說，如彼楞伽云：『彼彼諸病人，良醫隨處藥；如來爲衆生，唯心應器說』；入楞伽說：『如人病不同，醫師處藥別；諸佛爲衆生，隨心說諸法』；經中又說：『若識眞實者，心卽是無實；謂心起衆相，爲化愚癡故』；『爲彼對治病，如醫施衆藥；爲對有病故，而說唯心現』。事實非常明顯：世間的良醫，爲病人治病，一定是針對許多不同的病患者，而處種種不同的藥方，絕對不會百病唯一味藥，更不會隨醫生的心意，要怎樣的處藥，就怎樣的處藥。當知如來度化衆生，也是依根而示教的，你是怎樣的根器，佛就說怎樣的教法，不是依於如來本懷而說的。因佛觀察到當時聽法大衆，都是堅執客觀外境爲實有，爲破衆生實有外境的妄執，佛乃不得已的方便說一切唯心。凡是方便對治的，皆是不了義法門，要直暢本懷的眞實說，如開顯究竟證悟的見地，發揮畢竟空性的眞理，才是了義法門。

依教來證有心無境之說，固然是不了義的，就是依理來看，亦可證明這是不了

義的，所以說「此非了義理亦成」。關於以理說明了不了義，到下一頌再爲詳明，現在姑且不談。

「如是行相」的行相，或作道理講，或作法則講，或作方式講。意謂：如上經中所說了不了義的道理、法則、方式，不但在楞伽經中作這樣說，而是可以應用到其他一切經中去的，因爲辨別了不了義，不是每部經都有的，我們讀其他的經典，要想了知它是了義還是不了義，只要本此法則加以辨別就可判斷。所以以此例彼「諸餘經」典，如唯識宗所依的解深密經，所說三性三無性、阿陀那識等，皆可由「此」楞伽之「教」，「顯」示它是「不了義」。或如其他經中，唯以慈悲對治瞋恚，唯以不淨對治貪欲等，諸有集中一點以對治某病者，皆可歸於不了義的一類。

又如佛說我與無我的問題，誰都知道，無我是佛法的根本核心，佛法與世間法的不同，可說就在無我，如有違於無我教說，不用說，是站在佛法門外的。但有一分衆生，不能接受無我教說，聽說無我就生恐怖，因爲他們覺得，我是宇宙萬有的本體，萬有諸法的現象，都是從這本體我現起的，假定沒有這個我，一切法都無所依，是以聞無我教，乃深深的怖畏。佛爲這類衆生說法，當然不好直說無我，乃爲

之說如來藏，並說如來藏就是我，依此如來藏建立流轉與還滅。外道聽說如來藏就是我，於是無我的怖畏就除去。爲除衆生的怖畏而說如來藏，所以中觀家說這是不了義教，是適應衆生的方便說。

說如來藏已是不了義，說阿賴耶，當然更是不了義中的不了義。於如來藏說阿賴耶，如密嚴經卷下說：『佛說如來藏，以爲阿賴耶，惡慧不能知，藏卽賴耶識』。據此可知：如來藏與阿賴耶，只是名字的不同，佛指如來藏爲阿賴耶，因在衆生的生命活動中，心識佔有重要的地位，起著重要的作用，所以於如來藏上再說阿賴耶。如來藏也好，阿賴耶也好，他們以爲是建立生死流轉與涅槃還滅所不可少的，但在中觀家看來，這根本不能建立生死流轉與涅槃還滅，能夠建立這二大律的，唯有一切法性空。是以如來藏與阿賴耶，實際都是不可得的。密嚴經卷下說：『世尊說此（阿賴耶）識，爲除諸習氣，了達於清淨，賴耶不可得』。『我說如來藏，卽空性實際』。不生不滅是如來藏，阿賴耶依如來藏說，是則應說如來藏阿賴耶，就是一切法性空，在此諸法空性上，假說如來藏爲生死涅槃的所依。如聞佛說如來藏，就以爲有個實有如來藏，那你根本就沒有了解如來藏。由此證知：如來藏與阿賴

耶之說，皆是佛陀的不了義教。

佛說所知若非有　則亦易除諸能知　由無所知卽遮知　是故佛先遮所知

吾人的一切認識，不出能所知的兩門，而且兩者相關，才能發生認識，如缺少了任何一部門，吾人就將無所認識。然而相關的，就不是實有的，所以不但所知是不可得的，能知亦復是不可得的，同時，所知的範圍非常廣泛，甚至能知亦在所知之中，如自知心識的活動，就是能知變爲所知。能知所知雖同樣的是不可得，但在遣除衆生實有妄執方面，兩者相互比較起來，倒要看看那種易於遣除的，在佛陀的大智觀察下，了知所知易除，能知難遣，所以「佛」陀特別先「說所知」非有，「若」眞了達所知境界「非有」，進一步的自然也就了達能知非實，所以說「則亦易除諸能知」。卽以什麼方法破除所知，用這同樣的方法，亦卽可以破除能知。「由」於了解「無」有實在的「所知」，從而亦「卽遮」遣能「知」的非實，「是故佛先遮所知」。能所知的非有，只是先後的問題，不是遣除一部分，而又保留一部分。由此可以證知：你唯識家所說的心有境無，是不了義的。

以同樣的方法，了知所知非有，能知必無，可以通達無我無我所的道理來比例說明。生死的根本是我執，這是佛陀所常說的，佛爲令衆生破此我執，所以說了如何通達我空的方法，本此方法去行，就可了達我空，這是一定的道理。但在這裡，由於根性的不同，便有唯達我空與雙通我法二空的差別：根機鈍的，不能領會佛陀扼要而說的意趣，就以爲我空法有；根機利的，本其敏銳的智慧，了知我是因緣所生，既然空不可得，法也是因緣所生，當然亦是空無所有，所以就從我空而通達法空，不再執著法是實有。因爲如此，所以佛陀說法，大都是先說我空，後說法空。

小乘說我空法有，一有一無，是不了義；唯識說境空心有，一有一無，當然亦是屬不了義；大乘說我法二空是了義，當知說心境俱空，方是究竟眞實了義。

申三　總結了不了義

如是了知教規已　凡經所說非眞義　應知不了而解釋　說空性者是了義

如來說法有一定的教規，就是法則、方式，像上說的了不了義，是說法的教規，依二諦爲衆生說法，亦是如來的教規，其他如天臺說的五時八教，賢首說的五教十門，都是如來說法的教規，修學佛法的學者，對於如來的教規，一定要認識清楚

，如不了解這教規，則對如來的教法，無以辨別方便與眞實。

「如是」如上分別，「了知」如來「教規已」，我們可以明白一點：卽「凡」佛在「經」中，偏就世俗諦「所說」的種種，而「非」宣示如來「眞」實「義」的，「應知」這一定「不」是「了」義說，不了義說的教典，我們要去解釋它時，必須要用不了義的道理去解釋它，那不但不能了解經的意義，而且簡直犯了聖教相違的過失。然則怎樣方是了義？必要「說」諸法「空」無自「性者」，方「是」眞正的究竟「了義」言教。這麼說來，可以得個結論：凡是如來方便所說的對治法門，皆是不了義；凡是如來究竟開顯的眞實法門，皆是了義。佛法行者，不論講說佛法，修學佛法，都應依了義不應依不了義。

了不了義的辨別，在般若經及無盡慧經皆有說到，不過無盡慧經說得更爲詳細而已。西藏宗喀巴大師，著有辨了不了義論，專就中觀唯識兩家所說的道理，分別抉擇了不了義。宗喀巴是以月稱中觀見爲見的，所以在該論中肯定的認爲：中觀所說的畢竟空性是眞了義，唯識所說的境空心有是不了義。這很契合無盡慧經說的：『顯示世俗者爲不了義經，顯示勝義者爲了義經』。佛法的究竟處，不用說，是在

了義，且唯有究竟了義說，才能開顯佛法的特色，至於方便不了義說，不過是適應衆生的善巧而已。

了義與不了義，前曾一再說到，現在不妨回過頭來解釋一下，但因宗派的觀點不同，對這解釋的出發點，自然就有了差別，明白的說：有從語言的隱顯，解釋了不了義，如唯識學者；有從義理的究不究竟，解釋了不了義，如中觀學者。從語言隱顯說：一句話說得非常清楚，不須再加以一番解釋，這是了義教；反之，則是不了義教。從義理究不究竟說：如所說的道理，已經說得徹底究竟了，毋須引用其餘任何道理，詳加說明，是爲了義；反之，即非了義。

如佛在般若經中說的『一切法無自性』的這話，就可從義理與語言兩方面來加以解釋：中觀家站在義理的立場說，這是究竟了義教，因爲其中所詮的義理，已經究竟顯了，諸法確實是無自性的，現在如其無自性而說爲無自性，那還有什麼可說的？唯識家站在語言的立場說，這是方便不了義教，因爲佛對這個說得很隱密，不是究竟顯了之談，須要對它另外加以解釋。所謂無自性，不是眞的一切法皆無自性，有的還是有自性的。以三性說：徧計執是無自性，這是對的，依他起、圓成實亦

無自性，就不對了。然則佛爲什麼說一切法無自性？唯識家說：這是以三性三無性說的：一、相無性，是約徧計執說的，因這是假名安立，不是自相安立，所以說爲相無自性。二、生無自性，是約依他起說的，因這是緣生法，凡是緣生法，就不是自然生，所以說爲生無自性。三、勝義無自性，是對圓成實說的，因這是一切法的勝義諦，是無自性之所顯的，所以說爲勝義無自性。解深密經無自性相品說：『勝義生！當知我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性：所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性』。依三無性，說一切法皆無自性，可見佛說一切法無自性，是隨衆生的根性而約秘密意趣說的。由於學者所站的立場不同，因而彼此的觀點自然有別。現在再從兩家所依佛說的教規，看看他們如何分別了不了義。

在如來所說的聖教中，明白有教規可爲我們所依的，有解深密經與大乘妙智經，而且在這兩部經中，都是以三時教爲教規的。解深密經的三時教是：一、我空法有教，是對小乘衆生根機說的；二、萬法皆空教，是對三乘衆生根機說的；三、唯識中道教，是對五乘衆生根機說的。前二時教是不了義，唯第三時是眞了義。大乘妙智經的三時教是：一、心境俱有教，就是小乘教；二、境空心有教，就是唯識教

；三、心境俱空教，就是中觀教。前二時教是不了義，唯第三時是眞了義。深密與妙智兩經所說的了義與不了義，剛剛是極端相反的，我們又以什麼爲標準而加以取捨？這實在是個困惑的問題，現我給予諸位一個簡單的取捨標準。

佛在每部經中，都說到方便與眞實的，然不論所說的方便是怎樣的多，如其所發揮的中心思想理論，已達於究竟徹底的程度，這一定是了義言教，反之，所說的方便儘管是很少的，如其所論說的義理，並不怎麼究竟透徹，當知是爲不了義教。對這了不了義的教規，果眞有個徹底認識，那你就可讀經而不爲其所惑了。

子三　破共生

計從共生亦非理　俱犯已說衆過故　此非世間非眞實　各生未成況共生

明法無我，主要是破四生，四生分爲四宗，在別破四宗中，上來已破自生與他生，而在這一破斥中，他生破得最爲詳細，自生破得較爲簡略，現在破共生尤爲簡單，只有一個頌文。這自聖龍樹以來，都是如此的，因爲共生不出自他，自生他生既各破斥，共生當然亦卽不得成立。

共生論者，在印度是以尼乾子外道爲主，他堅執一切法的生起，是自他相共而

生。以有情的生命說：一個生命的出生，尼乾子認爲是自他合作的結晶。謂有情有個命根爲本體，從此通前通後的命根而生，是爲自生；復須善惡業及父母等的因緣方生，是爲他生；如是自他相共，於是一個活潑潑的生命，出生到這世間來了。以外界的萬物說：花瓶或花盆，是由泥成的，這是世間的事實，且爲人所共知的，是爲自生；泥自己不能變成瓶盆，是由陶師製造而成的，名爲他生。瓶盆之所以成爲瓶盆，實由自他相共而生。尼乾子外道說：自生確有自生的過失，他生亦有他生的過失，單自不生，獨他不生，所以我主張有情無情的一切法，皆是自他二因共生，因而也就不犯如上自生他生的一切過失。

現在對這共生論者加以破斥道：「計從共生亦非理」，爲什麼？「俱犯已說衆過故」。在你以爲沒有過失，其實自他生的種種過失，在你共生論上全部俱有。菩提道次第廣論說：『以前正理卽能破彼：謂自生分，以破自生正理而破；從他生分，以破他生正理而破』。因爲他所說的共生，並未超出自他的範圍，從自生的一分，有自生的衆過，從他生的一分，有他生的衆過，可見你所說的共生，犯有自他生的諸過。在總破四生文中，我們曾經說到：凡是自他相共而生的，必先自他雙方有

生的可能性，然後和合起來才可說有共生，如自他各別沒有生的可能性，自他相共又怎麼能生？如一粒沙不能出油，千萬粒沙合起來，當然同樣不會出油的。是以你所說的共生之理，不但不合出世間的眞實道理，亦復不合世間的世俗道理，所以說「此非世間非眞實」。從眞實道理觀察，說共生不可得，固然是還可以；從世間方面觀察，亦說共生不可得，似乎不與事實相符，因爲現見世間諸法，二者和合共生的，如稻種爲自，陽光水土等是他，不過自是主要的成份，他是一般的助緣而已。就世間的緣生法說，自他和合未嘗不可，現在我們所破的，是破自他共生的自性，如有實自性，自他共生卽不可能，所以你不能以緣生法而說自性生，自性生與緣生法，是有很大出入的。說自性生，我就要破，說緣生法，則我不否認。自他「各」自而「生」，尙且皆「未」得「成」，何「況共生」？當然更不得成了，所以你說共生，在佛法立場看來，同樣是不合道理的。

子四　破無因生

丑一　通破

若計無因而有生　一切恒從一切生

世間爲求果實故　不應多門收集種

衆生無因應無取　猶如空花色與香　繁華世間有可取　知世有因如自心

破四生妄計，前已破了自、他、共的三生，現在破最後無因生，即破自然外道。印度有一部分世間的學者，爲宇宙萬有諸法所以有這種種差別，根本就是自然如此的，原因，於是在他們的觀念中，認爲諸法所以有這種種差別，根本就是自然如此的，何必找出他的原因。如蓮藕是又粗又硬的，而蓮瓣却是又柔又輭的，試問究由何人把它作成這樣的？從來不曾見到有人這樣作過，蓮藕之所以如此粗硬，是自然而然如此粗硬的，蓮瓣之所以如此柔輭的，沒有任何因由使它這樣。又如一朵花的組織，精微細密得難以思議，或如一個最小的動物，其結構的細密，也是無法宣說的。如是動植物類，乃至宇宙人生的奧妙，說不出它的所以，只好一切歸於自然。這種無因而自然說，如僅用在對宇宙方面的說明，還不至於成大問題，如引用到人生起源方面的說明，勢必走上無因無果的邪徑，則爲患就大了，因爲一切無因而自然有，那世間的智愚賢不肖，就無善惡因果的關係，人類的向上向善，亦即毫無意義與價值可言了。

爲此，中觀家針對這個加以破斥道：「若計」諸法「無因而有生」，那你不免

就犯下面的幾大過失：

一、「一切從一切生」，這話怎講？如雞生蛋，雞是能生的因，蛋是所生的果，其間明白具有因果的關係，若如無因論者所說，蛋雖是由雞生出來的，但蛋不以雞爲能生因，果然如是，那應不但雞能生蛋，其餘石頭木頭以及一切都應能生蛋，爲什麼？雞望於蛋不是蛋的因，雞能生蛋，石等一切法望蛋不是蛋的因，理應如雞亦能生蛋。這樣，一從一切生，一切可以生一切，是則世間一切紊亂，那還成什麼話說？你無因論者承不承認石等能生蛋？當然不能承認的，因這完全違背世間現實的。石不能生蛋而雞能生蛋，足見兩者之間，有著因果關係，你怎麼說無因而生？

二、一切「恆」一切時生，這話怎講？如諸法生起，各有其時間性，有的是在這個時候生的，有的是在那個時候生的。試看教室後面的杜鵑花還沒有開，爲什麼？因茶花開的時間已經來臨。其他如我國說的：桃花在春天開，荷花在夏天開，桂花在秋天開，梅花在冬天開，所謂花開四季，風送飄香，各各有其一定時間的。若如無因論者所說，諸法自然而有，則梅花應於夏天吐蕊，荷花應於冬天散香，甚至時時刻刻，

都有萬花開放，可是事實不然，不論那法生起，都有其時間性，當其時間未至決不能生起的，你怎麼說無因而生？

三、「世間爲求果實故，不應多門收集種」，這兩句頌的意思是：世間的果實，是有很多的，如穀、麥、豆等，都是果實。站在農人的立場來講，如希望獲得這些果實，必須多方面的收集這些種子，並且將這種子，播種到肥田裡去，經過一個相當時期，自然收穫豐富果實。若如無因論者所說，諸法自然而有，是則應卽隨時隨地而有，既不須要多門（方面）收集種子，更不須要辛勤勞動，自然而然的獲得豐富果實，所謂不勞而獲才對，但事實不是如此，農夫多方尋求優良品種，並且不斷辛勤耕耘，然後始有果實收穫，你怎麼說無因而生？

四、再就衆生界說，衆生的種類，眞是千差萬別的，不說九種十類，單以人類來說，亦有各各不同，假定如你無因論者所說，「衆生」是自然「無因」而有，則一切衆生都「應」一樣的，「無」有差別相可「取」。「猶如空花」，是無因而生的，沒有「色與香」可取。從因而生的花，本具有色香的，如茶花，有紅色的，有白色的，如蘭花，有清香的。無因而有的空花，本卽不可得，還有什麼

色香可取？然而衆生不如空花，「繁華世間」，仍然是「有」種種差別「可取」的。如貧富、智愚、賢不肖，乃至畜類的飛禽走獸種種差別。所謂繁華世間，正是指這差別不同的衆生說的。衆生爲什麼會有差別？依佛法的因果律說，是由各自的前因不同而來，所謂有如是因必有如是果，你怎麼說無因而生？

「如自心者」，這是舉喻破。如以自心分別青黃等的色像，必有青黃等色像可取，不是無因而生青黃等色像的。再如你執無因而有的一念心，是因宗派的所見而生起的；又如你見各種事物的一念心，是因所見的事物而生起的。這樣說來，你及一切人們，所有起心動念，都各有其原因，怎麼可說一切無因而有？由上種種分別，證知無因論者，所說自然有的理論，是絕對不能成立的。沒有這個知見的，應速放棄這知見。

丑二　別破

汝論所說大種性　汝心所緣且非有　汝意對此尚愚闇　何能正知於他世

破他世時汝自體　於所知性成倒見　由具彼見同依身　如計大種有性時

大種非有前已說　由前總破自他生　共生及從無因生　故無未說諸大種

佛經中常常說到順世外道，而且予以不留情的痛斥，這就是現代所說的唯物論者。他認爲宇宙萬有的眞實體，是從精微分子而成的物質，而這精微分子，是由物質性的四大種性所成，所以亦名極微論者。唯物論者說：心和精神的作用，都是由物質而衍生的，卽不外是精微的物質。在精密的物質結合基礎上，產生精神作用的唯物思想，與希臘唯物論創始者德謀赫里特所說的道理，是很相似的。如他說：形狀和大小不同的無數微分子（卽原子），是構成一切事物的元素，所謂靈魂和心，亦不外是從最精微最輕妙的火氣一樣的微分子而成立的。這種說法，與世間一般人的常識觀念很接近，隨順世間的觀念而說，易爲世人之所接受，所以特別爲其立名順世外道。

凡是主張唯物說的，不論古今中外學者，必然的只重視現實，不承認三世因果之說，近於無因有果的無因論者，因而特別在此予以破斥。我們常說：佛法對於什麼論，容或承認其所說，就是不承認唯物論說。事實唯物論說，是不能成立的，因從嚴密的科學立場來看，純粹唯物論，完全是不能說明精神現象的。一個不可否定的事實，卽意識的心理現象和機械的唯物現象，在本質上是完全不同的，所以絕對

不能從物質作用裡抽出精神作用來。物質作用，無論怎樣巧妙的發達，亦還是物質作用，卽最單純的感覺，亦不會從那裡產生出來的道理。唯物者雖要主張物質是具有思惟力的，但思惟的活動和物質的作用，是完全不同的，所以雖可說和物質作用結合著，但決不能斷定那就是物質作用的活動。若說物能產出心來，正和說「無」能產出「有」來一樣。是以，唯物論者對精神現象的獨自性，完全是盲目的。對現象的精神獨自性，尙且盲目無知，對三世因果的循環性，當然更無從認識，因而現在不得不針對他的無知，予以正確的啓示。

「汝論所說大種性」，就是順世外道論典中所論說的四大種性。四大種，就是地水火風，彼等認爲這是實有自性的，且爲「汝心」之「所緣」。其實彼心是不是眞正能緣到大種性，實在是個很大問題。因凡爲人所能緣得到的，只是衆多極微的組合相，而各自獨立的極微本相，吾人肉眼根本是緣不到的，你既從來沒有緣到過大種性，而就貿然的主張唯物無心，這怎麼能夠說是認識諸法的眞相？再說，汝心所緣的大種性，不管是極微的組合相，抑或是極微的獨立體，如前破諸法有自性時，已經說明其自性不可得，所以說所緣「且非有」。非有自性的四大種，以「汝」

心「意」去緣他時，不能了達他是緣生無性無常。你想想看：「對此」現實世間所見的，「尙」且「愚」昧昏「闇」的弄不清楚，「何能正知於他世」？他世，就是過去未來世，這是最極微細的境界，不是凡夫認識所能體會得到的，認識尙且成爲問題，怎能正確了知他世的有無？

唯物論者有這麼一個觀念：看得見的東西，就承認它是有，看不見的東西，就不認爲是有，如前生與後世，都是不可現見的，所以不承認他世有。他們純以感官用事，感官所能感覺到的卽有，感官所感覺不到的卽無。其實萬有存在與否，不能純憑感官的覺知，超感官的事理還多得很。清辨論師破唯物論者說：你不能以現見所不能得的，就以爲是沒有，因爲辨別宇宙一切的有無，不可以可見爲基礎的，如以可見爲基礎，那一定是很大錯誤。

且以他世來說：所謂他世，在現在是沒有的，你當然不能見有，不能現見，只可說是見不到，不能說是沒有。同時要知道的，所謂他世，不是物理的現象，你的唯物理論，只能用在物質的範圍以內，超過物質範圍以外去的，你就不能用物質的尺度來衡量。純以物理現象的感官，不能證知精神的活動，以爲精神沒有，這已是

一大錯誤，從而說他世不可得，怎能合乎道理？

再說，我且問你：你之所謂沒有他世，是因未見而說他世沒有？抑是見無他世而說他世沒有？不管你以什麼原因說他世無，如果眞的沒有他世，那就根本不能爲你所見，因爲無的東西，不是現量所緣的境界。或你以爲：他世有無，不是現見知其如此的，而是從比量的推論中，得知他世的無有。假定這樣說，那你就是自相矛盾，因在你的思想理論體系中，只承認現量爲能立，不容許有比量的。對於任何一法的認識，不外現比二量，現汝順世外道，在現比二量中，既都無從了知他世沒有，而說他世是無，當然是依你所未見而說的了。你所未見就說他世沒有，他人若見而說他世是有，那你又怎麼辦？所以他世的有沒有，不能以你一人之見爲標準的。

更進一步的破斥說：「汝破他世」無有「時」的見解，是從「汝」生命「自體」中所發出的，但所發出的這個見解，「於所知」的境界「性」上，因爲沒有正確認識，所以「成」爲顚「倒」錯亂之「見」。怎麼知道？如你前計大種有實自性之見，是從你這生命自體上發出的，非有計有，因而肯定的說你那見解是顚倒見；現在你說沒有他世之見，亦是從你這生命自體上發出的，非無計無，當然如計大種實

有自性見，是顚倒錯誤的，不能成立爲理由，所以說「由具彼見同依身，如計大種有性時」。現依頌文立量如下：

汝破他世時見於所知性是顚倒見——宗

由具彼見同依身故——因

如汝計大種有性時見——喻

此量可破一切自性見者，卽凡執有自性的，就可以這量破。

唯物論者據此量而反詰曰：立量的正規，喻要立敵共許，才能成所立宗，現在你說計大種有自性是顚倒見，這在我根本是不承認的，因而你所擧喻，有不共許之過，喻旣不能共許，何能成立汝宗？

月稱論主回答說：你根本沒有了解我前面的所破，要知「大種非有」自性的道理，我在「前」面「已」經詳細「說」過了，你沒有予以注意罷了。前面根本沒有說到大種，何以說是已經詳細說過？「由前總破自」生、「他生、共生及從無因生」，就等於說了大種自性不可得。這話怎講？因對諸法所有一切計執，總不出於上面所說四生，而四生的一一的破盡，破盡四生的自性生，就等於說一

切法無自性，而你所計的四大種性，亦在一切法之內，當然也是無自性的，「故」我「無」有「未」破汝所「說」的「諸大種」有自性，是以也就沒有你所說的喻不共許之過。

自性生的四生不可得，前面已爲一一點破，而所破的重心，在自生與他生，共生及無因生，是說得很簡略的。在破自他生中，尤以破他生爲主，因爲自生自的妄計，除了某一部分學者，世人還是很少生起這個觀念的，但他生就不同了，現見世間有許多法，好像是從他生的，所以生起這個妄計的，也就特別多，甚至如佛法的唯識學者，亦執有他生，是以對這他生的妄計，必須予以徹底的摧毀。因爲如此，所以在破他生中，先是泛破他生，其次別破唯識。果眞了解自性生的四生不生，就可通達一切法無生了。

壬二　顯緣生正觀

癸一　略示

子一　法本離自性

由無自他共無因　故說諸法離自性

自性有者，總以爲諸法是有自性的；自性空者，則認爲諸法本來無自性，是以自性有與自性空的思想，從來就是敵體相反的。自性空者，爲了還於諸法自性本空，所以運用種種方法勘破自性有，而最能顯示自性不可得，就是上面的破四生。這兩句頌，與中觀論破四門不生的一頌，恰好可以對起來說的：「由無自」生，即中論頌的『諸法不自生』；由無「他」生，即中論頌的『亦不從他生』；由無「共」生，即中論頌的『不共』生；由無「無因」生，即中論頌的『不無因』生；因爲四生不生，「故說諸法離自性」，即中觀論的『是故知無生』。諸法本來是離自性的，現在還他一個無自性，正好顯示諸法的本來面目，並不是中觀家故意唱反調，宣說無自性空。唯有從無自性空中，才能顯示一切法的緣生，緣生是不屬前四生的，所以沒有如上四生所說的種種過失。

如是依於破自性生的道理，就能獲得一切法無自性的了解，且亦易於獲得通達一切法性空中觀。如有說云：『若法是緣起，其自性寂滅』。所謂自性，就是自體、自在的意思。中觀論頌講記說：『自性有三義：一、自有，就是自體眞實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以爲是個體的、

對立的。三、常住，不見前後的演變，以爲是常的，否則是斷的。自性三義，依本論觀有無品初二頌建立。由有卽一而三、三而一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的』。若法是有自性的，就不應當說他是緣起的，若說法是緣起的，就不應當說他是自性自在的。因爲諸法是緣起的，所以諸法本離自性，離自性義卽是空義。

子二　愚癡顚倒現

世有厚癡同稠雲　故諸境性顚倒現
如是無智由癡過　以種種慧觀有爲

諸法無自性空，要爲離實有性，不是一點作用沒有的，假定認爲沒有一點作用，是卽毀謗如幻的染淨緣起，不但成顚倒見，且有斷常過失，如欲遠離這個過失，就當信受無性如幻的染淨緣起。

如由翳力倒執髮　二月雀翎蜂蠅等

自性有者在此提出責難說：諸法若眞如幻如化無實自性，爲什麼衆生見有諸法而且執爲實有自性？

中觀家答覆說：衆生見有諸法，你就認爲是實有自性嗎？這想法是錯誤的。「世」間衆生，由於無始以來，「有」著濃「厚」的愚「癡」，蓋覆著自己的本有智慧光明，如「同」密密層層的「稠雲」，遮蔽著晴朗的天空，使其日光不能照射到大地上來。因爲這樣的原「故」，所以在「諸境」界之上，似有自「性」相的「顚倒」顯「現」。在自性相上再加執著，便成自性見，不說在執著時，卽使不執著時，亦自然的有實自性的感覺。

因無明而有自性見的生起，「如由」眼「翳」的「力」量，於本明淨的虛空中，或顚「倒」的「執」著所見的毛「髮」，或顚倒的執著所見的第「二月」，或顚倒的執著所見的「雀翎」，或顚倒的執著所見的蜜「蜂」，或顚倒的執著所見的蒼「蠅」，或顚倒的執著所見的空花亂墜「等」：這一切，都是非有而見有的。「如是」世間「無智」的凡夫，以無明愚「癡」的「過」患，再加「以種種」不正確的顚倒錯亂的智「慧」，所以對於所「有爲」之法「觀」的緣生「有爲」之法，本來是無自性的，

而妄見爲有自性。無自性中見有自性，猶如無空華中見有空華一樣，都是不眞實的。因此，衆生雖見諸法是有，但無礙於緣起無性。於緣起上增益自性，說爲諸法有實自性，是由於不如實了知緣起幻有的愚癡之力，而緣起法的本身，並不是眞的有實自性，無性緣起還是無性緣起。所以以緣起因，成立諸法無性，是爲最極希有的善巧方便，不容吾人有所懷疑的。設若諸法眞的是有自性的，以佛及諸弟子所有的智慧，應當見到自性是個什麼樣子，但事實上，大智如佛陀，從來就沒有見到過自性，可見自性是絕對不可得的。

子三　達空即解脫

說癡起業無癡滅　唯使無智者了達　慧日破除諸冥闇　智者達空卽解脫

有人又這樣的責難說：你說緣生就是無自性，無自性是卽顯示一切法空，但佛爲衆生說十二因緣教時，旨在令諸衆生通達無我，而聲聞緣覺行者依之而修，確也只能了達我空，你爲什麼依緣起法說一切法無自性空？是不是有違佛陀的聖教？

中觀家答曰：你根本沒有了解佛說十二因緣的眞義。佛「說」從「癡起業」，是卽說的無明緣行、行緣識等；佛說「無癡滅」，是卽說的無明滅則行滅、行滅則

識滅等。前者是緣起的流轉門，後者是緣起的還滅門。衆生的流轉生死，是由於業感，而業是從煩惱生的，煩惱中以無明爲本，所以癡卽成爲生死的根源。前面說過：衆生無始以來所造的行業，眞是多如山積，但要求了生死，不一定要完全滅了才有可能，只要沒有無明煩惱的滋潤，其業自然就不會再感生死苦果了。

佛說緣起的流轉與還滅，本在顯示一切法的無自性空，但由於衆生根性不同，一分鈍根有情，由於智慧不夠，不能卽我空而達法空，所以說「唯使無智者了達」我空，但你不能說世間衆生皆是鈍根，假使利根銳智的人，以其智「慧」之「日」，「破除諸」有一切無明「冥闇」，如太陽的光明出來，照破大地的黑闇一樣，不再執諸法有其實在自性，就可進達法空，得到究竟解脫，所以說「智者達空卽解脫」。總之，惑業盡了，卽得解脫。

由盡何法惑業乃盡？如有論說：『業惑從分別，分別從戲論，戲論以空滅』。惑業是從妄想分別來的，妄想分別是從顚倒戲論來的，所以要斷惑業，先當除去妄想分別，欲除妄想分別，先當撲滅顚倒戲論，而能撲滅顚倒戲論的，唯有空性。顯句論說：世間的一切戲論，皆以空來撲滅，卽觀一切法的無自性空，就能滅除種種

戲論。衆生所以生起種種戲論，病在緣於諸法實有自性。如從沒有見過石女之女的諸貪欲者，決不會生起緣彼的戲論，戲論不起，對於彼境，自然不起非理分別，非理分別不生，則從貪著我及我所薩迦耶見以爲根本的諸煩惱聚，也就不會生起，無諸煩惱，也就不造諸業，不造諸業，當然生死永寂，不復再於生死中流轉。

生死解脫，要由無性空見乃得成辦，所以在聖龍樹的諸論典中，明顯的宣說聲聞獨覺，亦證一切諸法無性。所以通達一切法無性正見，爲解脫生死的最勝方便，假使沒有這個正見，更無其餘方便，可得生死解脫。話雖這麼說，但由於行者，對此空性正見，長時修與不長時修的因緣，在斷惑證空方面，就有了很大差別：如二乘行者，斷除了煩惱，通達了我空，解脫了生死，以此便爲滿足，不願再作長時的修習，所以不能斷諸所知障，證法性空；而菩薩行者，唯斷煩惱，自脫生死，不以爲足，爲利有情，欲求成佛，更作長時期的修習，如是斷所知障，通達法無我。由此可知：聲聞獨覺，不是不能證法無我，只是未能長時期的圓滿修習，假使本此現見的緣起性，再進一步的去修習，沒有不能通達法無我的。自性見是生死根本，非空去自性見，生死不得解決，而衆生所執的自性，不出上面說的四生，四生不可得

，即是自性空，空就是解脫。所以中觀說的無自性空，是結合業感緣起說的，儘管在說諸法空，但決不破壞緣起因果。

癸二　廣明

子一　遮外疑難

丑一　敍難

若謂諸法眞實無　則彼應如石女兒　於名言中亦非有　故彼定應自性有

自性有者對自性空的論說，始終是不能同意的，所以想出種種辦法，反對自性空說，而最有力的反對論調，是說自性空者，破壞世出世間，爲了建立世出世間，不得不肯定的說自性有。現在他們本其所見，來責難性空者曰：「若」如你中觀家所「謂諸法」是於「眞實（勝義諦）」中「無」有的話，則在世俗名言中，亦應同樣的沒有。爲什麼？因「彼應如」畢竟無的「石女兒」，不但於勝義中沒有，即「於」世俗「名言中，亦」同樣是「非有」的。石女兒於二諦中無，這是大家所共同承認的，諸法如眞無有自性，當然如石女兒於二諦中無。可是這麼一來，世出世間都被你破壞了，那還得了！然而從事實看，諸法於名言中是有的，並不如石女兒的

不可得，因是之「故」，所以我認爲「彼」諸法「定應自性有」的，不能如你中觀家所說一切法無自性空。

在這裡我們應注意的一事，就是舉喻要愼重。中觀家說自性空，雖常舉喻來顯示，但不論是六喻、八喻、十喻，從沒有用過石女兒做譬喻，都是用夢幻等喻，以顯示諸法無自性的。現在自性有者，以石女兒的譬喻來難，確實是個很重要的難題，因石女兒這東西，與龜毛兔角一樣，根本是沒有的，無自性的諸法，假使眞如石女兒一樣的無有，那就要確實落於斷滅空的過失。方廣道人說一切法空，如龜毛兔角，聖龍樹就說他是破壞一切法的。

夢幻等法，雖是虛假不實，但其背後還有個假相在。如於夢中夢見有角的人，不用說，這是顚倒夢想，在我們這世間，從沒有一個人，頭上是有角的。人頭有角，雖非事實，但人與角是世間的事實，因曾見到過人及角，所以在睡夢中，不知不覺的，顚倒錯亂的，夢見人頭有角。所做好了的表象，雖不是實有的，但其要素，是從實有的經驗而來。以中觀家說：夢中的人角，是因緣幻起，根本是無實其事的。若說夢事有自性，試問這夢是從人來還是從角來？不從人來，不從角來，兩俱不

可得，所以無實性。進一步說，不但夢是無實自性的，即所經驗的人角，也是無實自性的。於此顯出中觀與唯識的思想紛歧：中觀認爲一切法是因緣生的，緣生無性，當體即空，不需要一個實有的東西，即在無自性的緣起上，便可建立一切法了；唯識認爲諸法的建立，一定要在萬有中，找出一個實有的東西來爲其所依，否則，諸法是建立不起來的。實有論者與性空論者，一直在諍論不休，根本原因就在此。

丑二　遣難

寅一　外計不定

有眩翳者所見境　彼毛髮等皆不生
若見夢境尋香城　陽焰幻事影像等
此於眞實雖無生　然不同於石女兒

外人有難，必須要將其難遣除，否則，無異承認自己失敗，遣除外人對自己的責難，才能顯示自己的無謬。現在先從譬喻說起：「有眩翳者所見境」，這是指的兩種人：眩是頭腦暈眩的人，有這種病的，經常感到天旋地轉。翳是眼睛有病的人，有這種病的，經常見到空中亂相。眩翳，通俗的說，就是頭暈眼花。有此病態的

汝且與彼而辯諍　後責無明眩翳者
既同不生非有性　汝云何見應非理
非是世間所見境　故汝所言不決定

人，所見的境界，就是上面說的空中毛髮雀翎等相。現來討論一下：毛髮等相是不是有生？隨眩翳所現的毛髮等相，根本是不生的，所以說「彼毛髮等皆不生」。回過頭來觀察你所說的石女兒，是不是有生的？不用說，同樣是不生的。站在同是不生的立場，毛髮等相與石女兒，可說是平等平等的。但有眩翳病患的人，一向只見毛髮等相，從來沒有見過石女兒。如此，「汝」自性有者不妨「且與彼」眩翳者，先行「辯諍」一下，問問眩翳者，爲什麼只見空中的毛髮等相而不見石女兒？如果這個問題諍論清楚，而且你已得到勝利，然「後」再去「責」問爲「無明眩翳」所惑的衆生：喂！山河大地與石女兒，同樣是不生法，你們這班無明所惑的衆生，爲什麼只見山河大地而不見石女兒？反過來說：你若不見石女兒，理應也不見山河大地。但事實上，眩翳者與無明者，都是不見石女兒的，若問爲什麼不見，實沒有理由可說，不見就是不見，因爲這是根本沒有的東西。在此我們應當知道：雖同樣的是不生法，但彼此間有著不同：石女兒的不生，是畢竟無的，所以不論從什麼角度去觀察，都不可得；山河等的不生，是無自性生，因緣的幻生還是有的，不是畢竟無的，所以從世俗的立場觀察，仍然是有所得的。畢竟無與非畢竟無，有著很大的

懸殊，不可相提並論。

「若見夢境尋香城」等，這是用其他的譬喻再爲說明：夢境，就是夢中所見的種種憂喜苦樂境界。尋香城，就是乾闥婆城，在兩個地方可以出現：一在廣濶無垠的沙漠中所出現的瓊臺樓閣，一在一望無際大海之上所出現的海市蜃樓，有的是在早上太陽出時出現，有的是在晚間太陽落時出現，都是虛假不眞實的，你如以爲是實有的，那是絕大的錯誤。「陽燄」，如上所說，是水蒸氣的蒸發所幻現的池水。「幻事」，如玩魔術的所幻現出來的老鼠兔子。「影像」，是於照鏡時所見到的自己影像。「等」是等於其他這一類的譬喻。如是所見的種種，「既」與石女兒「同」樣是「不生」法，同樣是「非有」自「性」的，「汝云何」只「見」這種種幻化不實的東西，而不見於石女兒？石女兒是不生非有性，夢境等是不生非有性，在這意義上，彼此是平等的，可是，現在一見一不見，在道理上說來，怎麼合乎道理？所以說「應非理」。

爲什麼要這樣說？因他所舉『眞實無故』的因，是犯有不定過的。現在先解釋頌文，然後出其不定過。謂「此」宇宙萬有，在「眞實」勝義諦中，「雖」則是「

無」有自性「生」，「然不同於石女兒」，因爲石女兒，「非是世間所見境」，而萬有諸法，却是世間所見境。說得明白一點：石女兒在世俗眞實中，都是沒有的，諸法唯於勝義無而世俗有，「故汝所言」眞實無者名言亦無的這話，是有「不決定」之失的：如眞實無的，在名言中，不一定都是無的，有的是無，如石女兒，有的是有，如因緣生法。其不決定的過失，如下兩量可知：

無自性破壞一切法——宗
眞　實　無　故——因
如　石　女　兒——喻

自性有者說：假定如你中觀家說一切法無自性，那你是就破壞了世間的一切法，爲什麼？因你說一切法在眞實勝義中是沒有的，勝義諦不可得，世俗諦當亦不可得，如石女兒於眞實名言中的無有。中觀家利用他所舉的理由，復立一量，以顯示他的不決定。量曰：

無自性不破壞一切法——宗
眞　實　無　故——因

我說諸法無自性，並不如你所見，是破壞一切法的，什麼理由？因於勝義諦中，雖一切法無自性空，但在世俗諦中，我從來沒有否定一切法的存在。如毛髮等相，雖是眞實無的，但不無假相顯現。所以你說眞實無故的這個理由，犯有不決定的過失：卽你用眞實無故的因，成立無自性破壞一切法的宗；而我用眞實無故的因，成立無自性不破壞一切法的宗，是以成不決定。現在我還可以問你：所謂眞實無故的這個因，究竟是能成立你的宗呢？抑或是能成立我的宗呢？你說你能成立，我說我能成立，這麼一來，就很難決定誰對誰不對了。

寅二　自宗無失

如石女兒自性生　眞實世間均非有
故佛宣說一切法　本寂靜離自性生
如說瓶等眞實無　世間共許亦容有

外計既有不決定過，當卽顯示自宗無失。「如石女兒」，上面曾經說過，根本是莫須有的東西，莫須有的東西，自然說不上「自性生」。若有說其自性生，我們

不妨就從眞實與世間兩方面來觀察，如在任何一方面觀察到它有，當然就不能說它是無，但實際上，從勝義方面觀察也好，從世俗方面觀察也好，自性生的石女兒，都是不可得的，所以說「眞實世間均非有」。

「如是」觀察「諸法自性生」，如石女兒一樣的，不論是在「世間」，不論是在「眞實」，「皆悉」是「無」有的。自性生的諸法無有，雖如石女兒於二諦無，但無自性的緣起幻生，並不是沒有，這又不同石女兒的畢竟無。以你所說的石女兒，比作你所執的自性有，是最恰當不過的。可是這樣，諸法皆如石女兒不生，世出世間一切諸法，眞的就不能成立了，所以你說諸法不眞實而有自性，反而是徹底的破壞一切法了。

自性生的諸法，於二諦中無有，是「故佛」在般若會上，「宣說一切」諸「法」，皆無自性，不生不滅，「本」來「寂靜」，「離自性生」，「復」說「是自性般涅槃」，「以是」了「知」自性「生」的這東西，絕對是「恆」時「非有」的。所謂本來寂靜，因爲『煩惱現起，有擾亂騷動的作用，使身心不得安寧寂靜，小乘經中所以說要永斷煩惱，就因他是精神界中不安定的反動份子，現在說他是本來寂

靜的，還要斷個什麼』？所謂自性涅槃，因爲『有生死的相貌，當然要知他的生來死去，找出他的苦痛根源，諸法本來是不生不滅的，還要偏知個什麼呢』？一部六百卷的大般若經，雖反復的說了很多，但實不出這兒說的幾句，如眞了解這幾句的意趣，則對佛說的般若，也就思過其半。諸法若如自性有者所說，是自性生、自性滅，那就不得名爲不生不滅，本來寂靜，自性涅槃。

一切法恆非有，照你這樣的講，世間應該不見一法才對，爲什麼現見萬有諸法的存在？「如說瓶」盆瓦鉢「等」，這是色法，凡是粗顯的色法，都由很多的極微集聚而成的，極微聚的集合體，不但大乘學者知其假有而不執爲眞實，就是小乘學者，亦承認瓶等是假非實，而不妄執其爲實有的，他們執爲實有的，在色法方面，是各自獨立的個別極微，在精神方面，是變化不居的刹那滅等。普通說到有無，大都分爲兩截，卽承認一部分有，而否認一部分是無，現在以否認的一部分，破其承認爲有的一部分。集聚而成的瓶等，在「眞實」勝義諦中，雖則是「無」有的，但在「世間共許」的立場上，因爲人人都說有瓶有盆等，所以「亦容」許其是名言「有」。不但瓶等是如此的，「應」知宇宙萬有「一切」諸「法」，悉「皆如是」於

世俗名言中有，於眞實勝義中無，「故不同於」你所說的「石女兒」，於眞實勝義中無，於世俗名言中亦非有。

子二　顯自正觀

丑一　顯緣起離分別

諸法非是無因生　非由自在等因生
由說諸法依緣生　非諸分別能觀察
有性乃生諸分別　已觀自性咸非有
非自他生非共生　故知唯是依緣生
是故以此緣起理　能破一切惡見網
無性彼等卽不生　譬如無薪則無火

外來疑難既遮，自家正觀應顯。宇宙間的萬有「諸法」，如上以四生觀察，既「非是無因生」，亦「非由自在等」耶「因生」，當然更「非自」生、非「他生、非共生」。如是等因皆不能生，「故知唯是依」於無自性的「緣生」。

四生與緣生的意義，在上都已說過，於此所要特別一說的，是自在等因生。太虛大師全書第十二編宗體論中說：

『世間有種學說，謂世間的一切事物，皆由一種能創造主宰的神所創造出來的。以爲萬物的產生，都由原因，這原因就是創造神。這神在萬物未有之前，先已存

在。若問這神以何爲因，則無所因，謂神不從因生，祇爲生萬物之因。這創造的神，無始無終，無所不在，無所不知，無所不能。神是全知全能，不但創造一切事物，吾人的一切苦樂等等，亦由他所主宰。被它所創造所主宰的萬物，是無常、無我、不自在、不美善、不眞實的；能創造能主宰的神，是常住、自在、美善、眞實、清淨微妙的。所以創造主宰的神，是眞、善、美的』。

『先有神，後有宇宙一切物，而一切物由神所創造主宰；這在佛法中論明眞實性時，必要首先否認。徹底證明無創造主宰的神，那才是宇宙事事物物的眞實性』。

『承認有創造主宰的，在印度教派中，紛說不一：有說大梵天的，有說大自在天的，有說那羅延天的；近來公認這三神爲三位一體，以大梵天爲創造主，以那羅延天爲保護神，以大自在天爲破壞者。信奉這三種天神的，或有偏重於大梵天，或有偏重於那羅延天，或三種神平行信奉。現在新婆羅門教，因此成了許多的派別。或說：這三種神，是在世界作用之幻的方面說；唯一的只是眞的大梵。然不論眞的、幻的，而於現在事實上不能給予證明。印度教所信奉的神

，與現在西洋基督教等所信奉的上帝雖不盡同，但信神爲一創造主宰全知全能的，却是相同。這種以神爲全知全能的造物主，在佛教是絕對否認的』。

否定自在等因生，在聖龍樹的十二門論中，有很詳盡的破斥，現本其意義，略爲破斥如下：

如說大自在天創造萬物，衆生亦應爲大自在天之所創造，但事實上，我們認爲衆生不是大自在天所創造的，因爲其性相違；如牛所生子還是牛，若衆生是從大自在天生者，所有一切衆生，皆應似自在天，因爲是自在天之子的原故。再說，若衆生是自在天之所創造的，自在天當護其子，理應給與他們的快樂，不應給與他們的痛苦，然而事實並不如此，自行苦樂因緣而自受報，所以非自在天作。還有，若說宇宙萬有是大自在天所創造的話，那它究竟是住在什麼地方而創造萬物的？且這所住的地方，是自在天自己所造的？爲是其他的大力者所造的？若是自在天自己所造的，那他又是住在什麼地方造這住處的？若住其餘的地方造的，這其餘的地方，又是誰創造起來的？如是這樣追究下去，不免犯有無窮之過。若是其他的大力者所創造的，那就有了兩個自在者，這是絕對不可的。所以世間萬物不是自在造的。其次

，萬物若眞是自在之所創造的，那在最初造的時候，就應已經定型，如所造的羊應永遠是羊，而所造的人亦應永遠是人，然而不然，楞嚴經說：『人死爲羊，羊死爲人』，一切衆生，都是隨業受報，有種種的演化，所以證知萬物不是大自在天之所創造的。

『根據十二門論的破斥，觀察創造主宰的神，畢竟是不可得的。所以神爲一切事物的根本原因，亦是一切事物的究竟歸宿處，更是一切善惡行爲的標準；以及所謂承奉上帝的意志就是善的，違背上帝的意志就是惡的，一切都要以上帝的意志爲意志，上帝的行動爲行動；不依上帝而行，縱行萬善，亦不能生天等等的神話，都是無稽之談。這於佛經論中，破斥的處所甚多。十二門論的破斥，雖就大自在天破，但亦可通破所餘的創造神說』。

宇宙間萬有諸法的現象，雖有各式各樣的不同，但以佛法的緣起正觀看來，都是衆緣和合產生的假相上，所安立的一種假名，求其實有自性，絕對是不可得。因此，承認是依緣生，就不能說有自性，說有自性卽非緣生，一面承認緣生，一面說有自性，是矛盾不通的。

「由」於宣「說諸法」是「依」因「緣」和合而「生」，而此緣生之理，甚深最甚深，難通達最難通達，不是一般人一想到生或一說到生，不期然的就會轉念到自性生的四生上去，因此，這是「非諸分別」所「能觀察」到的。所謂分別，就是中觀論八不所不的八種分別，或者是自他分別，不管你用那種去分別觀察，要想觀察到緣生之理，是絕對不可能的，因爲這非凡情實有的自性生滅及一異等的境界。「是故」若能眞正通達理解了緣起，便可「以此緣起」之「理」，而「破一切惡見」之「網」。網是羅網，一隻鳥或一條魚，一旦投入了羅網，要想從網中跳出來，那是很難很難的。一切惡見，猶如羅網，進入惡見網中，同樣是不易出來的。我們常說，見卽思想，有思想的，當然不是常人。從現實世間看，凡有思想的人，大都有這麼一個觀念，卽總認爲自己的思想見解是對的，從不肯承認自己思想見解的錯誤，有時明知自己的見是不正確的，但爲了保持學者的地位以及在群衆中的聲威，仍不肯放棄錯誤的思想見解，所以落入惡見網中，要想衝破見網而出，的確是件不容易的事。現在不管你願不願意跳出惡見之網，我且運用緣起正觀的利刃，割破你的惡見之網，讓你自由自在的出來，重行走上眞理之

途，如仍不肯出來，遨遊眞理之宮，是卽顯示你不願在眞理面前低頭，一個不願在眞理面前低頭的人，那還有什麼話說。

中觀論觀因緣品開宗明義的說：『能說是因緣，善滅諸戲論』；最後觀邪見品於結論中亦說：『悉斷一切見，我今稽首禮』；還有其他論中說：『能滅諸計執，是故我歸禮』；乃至有說：『聰叡通達緣起法，畢竟不依諸邊見』；證知緣起的通達，是斷惡見的要因。只要自性有的因緣生被否定了，自然就可深刻的通達諸法無自性空。所以善說八不的因緣，是能滅除一切戲論的。中觀論頌講記說：『一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見眞實而起的妄執。二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城』。所以衆生的一切分別妄執，都要由緣起正觀來遣除，而且亦唯緣起正觀，始能遣除分別妄執，如以其他的方法，未必眞的能夠遣除。

在此有人這樣問道：爲什麼唯有緣起正觀，始能遠離戲論分別？要知所有戲論分別，都從實有自性而來，因爲執有實「有」自「性」，「乃生諸」種顚倒「分別」，若自性有的妄執沒有，一切分別自然無從生起。上來依於緣起正理，「已觀」

一切法的「自性咸」皆「非有」，因爲「無」有諸法自「性」，「彼等」分別所依的基礎，卽被根本剷除，沒有所依，你的分別從何而生？所依的基礎消滅了，一切分別也「卽不生」，這是一定的道理。「譬如無薪則無火」，薪是引發火的原因，有薪才會有火，無薪火從何得？火喻分別，薪喻自性。一切分別由自性來，自性爲緣起理所破，當然無有一切分別。無分別，不是什麼都不分別，是不起自性來，自性見的分別，自性見是無明的根源，無明爲生死的根本，沒有自性見，不但不起戲論分別，卽無明亦永滅，而生死亦永寂。可見自性見的有無，關係生命的解脫與否，吾人不得不以緣起正觀，觀破自性見的妄計。

丑二　觀緣起得解脫

寅一　立宗

異生皆被分別縛　能滅分別卽解脫　智者說滅諸分別　卽是觀察所得果

生死的根源是自性分別，「異生」無始以來，包圍在分別見中，「皆被分別」之所繫「縛」，不得自在解脫。這條繫縛衆生的分別繩索，是很牢固而不易割斷的，吾人若欲跳出苦海，首先就得割斷分別繩索，而能割斷這一分別繩索的，則無過

於緣起正觀，在緣起正觀中，觀察諸法自性不可得，卽「能滅」戲論「分別」，滅除戲論分別，不再起貪瞋等的煩惱，造種種的罪惡之業，「卽」得生死「解脫」。登地以上的大菩薩，如聖龍樹這些「智者」們，「說滅諸分別，卽是觀察所」欲證「得」之「果」，因此不得不宣說緣生眞理。於此可以知道：所謂得解脫，必定要智慧，沒有智慧，是不能得解脫的。佛教所謂無分別，不是如木石般的無知。如無尋無伺二禪以上的有情，還有無想天中的有情，都是無分別的，若以無分別爲解脫，這些有情，豈不早就了生脫死？何至於還在生死中流轉？所以佛法說的無分別，實在是含有最高深的智慧的，而這高深的智慧，乃從緣起正觀中來。

寅二　遣疑

論中觀察非好諍　爲解脫故顯眞理　若由解釋眞實義　他宗破壞亦無咎

上說破除分別卽得解脫，似乎是說一切無分別的，於是有人對此發生責難說：你中觀家口口聲聲說無分別，別人對於諸法一加分別，而你立刻就加破斥，說這不對，說那不對，破你破他，甚而至於還說這是了義，那是不了義，試問這不是分別是什麼？你中觀家滿肚皮的分別，還要人家不分別，這怎麼能使人信服？

中觀家遣除這個疑難說：你們根本沒有了解無分別的眞義，所謂無分別，不是對什麼都不分別的意思，而是要不起自性見的妄分別而已，義理的分別，在初學者說，還是免不了的，因爲這是抉破分別執著的根本，而且是趨向無分別的前方便，怎能說是全無分別？若說一開始就什麼都不分別，那不是尋求眞理，簡直是一塌糊塗。

諸法眞理的通達，是要種種方法顯示的，因此不得不作種種的論辯。性空者的「論」典「中」，不論是聖龍樹的中觀論，不論是月稱的入中論，以及其他種種發揮畢竟空的論典，所作種種的「觀察」、論辯、分別、破斥、責難，並「非」是爲了「好」與人「諍」，換句話說，不是爲了諍論而諍論的，是「爲解脫故」而「顯示」「眞理」的，而顯示眞理亦卽是爲了解脫的。所謂眞理愈辯愈明，這是世間一般學者的看法，世間學者，爲了眞理，尙說愈辯愈明，何況佛法？佛法是要爲衆生開闢出一條解脫大道來的，對於眞理怎能不加辨別？眞理不辨別清楚，又怎能令衆生得解脫？如是，「若由解釋」諸法的「眞實義」，而我卽使把「他宗」他派都「破壞」難倒，是「亦無」有什麼過「咎」的。因我把各宗各派的錯誤指出來，在道

理上講，不但不能說我不對，且應感謝我才對。

諍論不是不好的事，問題在看是爲什麼而諍論：若爲名聞利養諍論不休，那我勸你最好息諍；若爲顯揚諸法的眞理，指示衆生的解脫大道，那你不妨儘量的去諍。不從這些正當觀念出發，或別有用心而諍，是卽不是佛教徒所當用的諍論手段。顯示正理，正顯而邪自摧，如太陽光的出現，從來不說我要破除大地的黑暗，但當太陽光從地平線上露出臉來的時候，大地上的一切黑暗自然消滅。所以佛教各宗學者，摧邪顯正，純是以求眞理爲出發點的，決無絲毫破壞他宗的意思在內，不過眞理之光放射出來時，一切惡見異論自然受到摧折，是卽不能有怪眞理的顯示者了。

寅三　結成

是故若能除貪瞋　觀察速當得解脫

若於自見起愛著　及瞋他見卽分別

自宗顯示眞理而有的分別，是極正確的分別，不是錯亂的分別，所以對於自己的思想見解，不會生起不必要的愛著。「若於自」己的「見」解生「起愛著」之心，無疑的，他所有的分別，是虛妄的分別。世間學者，總認爲自己的思想理論是對

的，因而堅固的愛著己見，不肯隨便的放棄己見；至於他人的思想理論，不管是合不合理的，只要與我的見解不同，我就要反對他、破壞他、批評他，甚至誹謗他，這全是從瞋心出發的，所以說「及瞋他見」。對於眞理的追求，本不應有成見在胸，如果預存成見，那就不能辨別是理非理，則你所有分別，亦「卽」成爲顚倒不眞實的虛妄「分別」。因此，研究學問，探求眞理，絕對不能有門戶之見，有了門戶之見，必然愛自瞋他。「是故若能」排除門戶之見，於他宗除「瞋」而不誹謗，一切以眞理爲依歸，平心靜氣的分別一切，合乎眞理的，不管是誰的思想見解，我都接受，不合眞理的，任你說得怎樣高深玄妙，我都要否定，唯有如此依於眞理「觀察」，始能「速當得解脫」。以眞理爲依，這是對的，然此一眞理，彼亦一眞理，各以自己所說爲眞理，那又怎麼辦？眞理只有一個，不容有彼此的，卽凡具有普徧性、永恆性、必然性的，方可說是眞理，否則，不論怎麼說，只可說是相似眞理，不得謂爲究竟眞理。不過尋求眞理，總是有立有破的，但不宜出於愛自瞋他的態度，若意存打倒別人，而以爲唯我獨尊，是不得算是爲眞理而辯諍的。佛法的無分別與無諍論，是統一而不是對立的。唯有無分別才可做

到無諍論，唯有無諍論才可達到無分別。是以我們認爲：分別觀察眞理，要以服從眞理的態度爲出發點，不以貪瞋而愛自憎他的態度爲立脚點，始能獲得身心的解脫。

辛二　明人無我

壬一　總示

慧見煩惱諸過患　皆從薩迦耶見生　由了知我是彼境　故瑜伽師先破我

上文依論廣明二空，分兩大段：第一是明法無我，從『彼非彼生豈從他』起，至『觀察速當得解脫』止，對法無我的道理，可謂詳細的說明；第二是明人無我，即是此頌以下所要講的。人法二無我，是佛法所常說的，普通都是先說人無我後說法無我，本論則是先明法無我後明人無我，前面曾經說過，因爲人淺法深，通達了法無我，必通達人無我，所以特作如此先後說明。

慧是代表有智慧的人，最高有智者，當然是佛陀，如以現前地通達空性說，六地菩薩是有智慧者，如以聖龍樹發揚空義說，龍樹大士是有智慧者。總之，諸有智「慧」的聖者，在勝義的觀察中，明白的「見」到「煩惱」所有的動亂的「過患」

，當知這裡說的過患，就是生死大患，以及與生死以俱來的憂悲苦惱等。吾人之所以隨生死以漂沉，病根就在煩惱，假使沒有煩惱，就不會隨生死而漂沉了。但再進一步的追究，所謂煩惱過患，又是從什麼地方來的？頌文告訴我們：「皆從薩迦耶見生」。薩迦耶見，就是身見，亦名我見，以執著有個實有自我爲主的，唯識學上說爲俱生我執。

薩迦耶見於五蘊身心上執有自我，與一般說的補特伽羅我有所不同：補特伽羅我，是對一一衆生而說的人我見，薩迦耶見的我執，則是唯在個人身心上所引起的。因爲於自身心上執有一個實在自我的關係，所以衆生的一切活動，都以自我爲中心，爲出發點：假定迎面而來的事物，對我是有利益的，我就滿心歡喜的予以接納，並且對它生起堅固的貪著，可見貪煩惱是從薩迦耶見所引生起來的。假定迎面而來的事物，不但對我無益，且有相當損害，於是想方設法的避免它，如果到了避免不了，就對它生起猛烈的瞋恚，可見瞋煩惱亦是從薩迦耶見所引生起來的。其他如自己有地位、有權勢、有金錢，對人生起憍慢心來；或者自己百事不如人，對人生起嫉妒心來……這一切煩惱，無不是以薩迦耶見爲中心而引發出來的心理活動。

薩迦耶見雖是生死的根本，但在心心所法的活動中，它是心所法之一。凡是心所法，必有其所緣，薩迦耶見是以我爲所緣對象的。「由」於「了知我是彼」薩迦耶見的所緣「境」，「故」修現行的「瑜伽師」，爲了迫使薩迦耶見不再生起，爲使生死大事獲得徹底解決，特儘全力的「先破我」執，假定我執不破，生死問題固然不得解決，薩迦耶見亦復無以撲滅。如果了達我無自性，不再對它生起執著，薩迦耶見失去憑藉，自然不會再行生起。

觀空，當然以觀一切法空爲主，但必遠離薩迦耶見，爲解決生死的前提，如了達法空而薩迦耶見不去，是不一定能了生死的，反之，如小乘行人，雖然只講無我，因斷薩迦耶見，離去自我身心的我執，生死倒眞的解脫了。在佛教學派中，大乘如唯識，小乘如有部，始終不愧是無我論者，徹底否定薩迦耶見所執的那個我，所謂是我無法有的。中觀家對我法是融貫的，在五蘊身心的統一性上所幻現的假我，雖則是主張有的，但爲生死根本的薩迦耶見，同樣是要徹底摧毀而予以否定的，而且這是中觀家的重心所在，所以現在來明人無我。

外計受者常法我　無德無作非作者　依彼少分差別義　諸外道類成多派

爲生死根本的我見，在所破的我執中，雖是所要對象，但這與生俱來的俱生我執，亦卽是所謂先天性的我執，且是不加分別而爲一切有情，一切凡人所共同自然直覺到的，自有、常有、獨有的自我而起的我見。除了這個俱生我執所要擊破外，還有分別推論而建立的分別我執，亦卽是所謂後天經驗學習而引起的我執，同樣是要予以徹底摧毀的。以下所遮的卽蘊我、離蘊我等，都是屬這分別我執。

中觀論講記觀法品開頭說：『我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。妄執有我，就以自我爲世間的中心，一切的一切，都以自我的評價爲標準；以自己的意見去決定他。我見的擴展而投射到外面，稱之爲神，以爲是世間的支配者，創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化爲宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙爲一絕對的實體，卽想像爲無限差別的多元，各各獨立的。這些是佛

經所常據以破斥的我』。依此而論，分別我執，還是本於俱生我執而來；俱生我執是一切衆生所共有的，分別我執乃是一般宗教者、哲學者所有的思想執著，而這在佛法的體系中，是要徹底予以掃蕩的。佛法在印度思想中的根本特點，可說完全在此。

印度是個宗教、哲學特盛的國家，因而對於我的思想派別也就特多。但佛出世時的印度，學者對於我的觀念，大體有三派差別：一是我與身一的一派，亦卽所謂卽蘊是我派；二是我與身異的一派，亦卽所謂離蘊是我派；三是我卽身、身卽我的一派，亦卽所謂梵我同一派。雜含一〇、二七二經對這三派思想，曾作簡單的介紹說：『三見者：有一種見，如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作如是說：色——受、想、行、識——是我者，無二無別，常存不變』。經中說的身，是指五蘊和合的身；命卽生命自體，亦卽是我。『命則是身』，是卽蘊是我的第一派；『命異身異』，是離蘊是我的第二派；『色是我者……』，是卽梵我同一的第三派。這三派的我執思想，在當時最具影響力而又最爲普徧流行的，要算離蘊計我的一派。這一派，包含數論、勝論的主要思想流。現在本頌所破的主要對象，是建立

二元論的數論派，其他與此思想相近的學派，略而未論。

數論所以得名爲數論，唯識述記卷一曾這樣介紹說：『梵云僧伽，此云數，即智慧數，數度諸法，根本立名；從數起論，名爲數論；論能生數，亦名數論；其造數論及學數論，名數論者』。這派學者，有一部重要論典，就是金七十論，論中所論說的，就是他們有名的二十五諦，以此說明宇宙萬有開展的情形。現在先列一表如下：

自性—大—我慢—神我

五　唯：色、聲、香、味、觸——喜性

五　知　根：眼、耳、鼻、舌、身——憂性

五　作業根：手、足、語具、小便處、大便處——憂性

心　根：肉團心

五　大：地、水、火、風、空——闇性

於中，自性與神我是永恆不變的，大等二十三諦是變易不息的，因有自性與神我的合作，始有中間二十三諦的產生，所以這是二元論的。自性是物質的本質，神我是精神的本體，一動一靜，很有點近於中國所說的乾坤。就這二元的關係說：神我只

是永遠的受用者，並不是造作一切的作者，眞能直接造作大等二十三諦諸法的，是自性。因爲神我雖有智的作用，但無活動作用；自性雖有活動作用，然不能生爲其活動之源的動機。爲使自性有活動的是神我；爲使活動之機實現的是自性，它們兩者間的合作，如前所說，恰如跛者與盲者。所生的大等二十三諦，雖是變易無常的，能生的自性神我，却是常住不變的。所生二十三諦，雖是變易的，但不是滅的，因皆實有，無滅壞法，是轉變無常，非生滅無常，初從自性轉變而生，後變壞時還歸自性。數論雖自認爲大等萬有諸法是實有的，但以佛法的觀點來透視，只見到它的虛假，而不見它的眞實，因爲是由衆多條件組合成的，如軍林等，是很多各自獨立分子集合而成，是假非實，其道理是一樣的。成唯識論卷一，有詳細的破斥，這裡不再多說。

數論所說的自性與神我，在佛法中都不容許其存在的。關於自性，在前明法無我中，已予破斥；現在明人無我，則專以其神我爲所破的對象。「外」道數論所「計」的神我，約有五個特色：一是「受者」，受是受用的意思，卽能受用苦樂等。二是「常法」，卽常住不變的意思，因通三世恆有而不變易的。三是「無德」，這

是對自性說的，自性具有三德以創造萬物，神我因不能創造宇宙萬有，所以也就不具憂喜闇的三德。四是「無作」，作是造作的意思，神我徧一切處而無所不在，所以無作。五是「非作者」，作者主要是站在造業的立場講，神我只能受用，不能造業，所以非作者。

數論的思想，不是印度思想的主流，是爲救婆羅門一元論思想之弊而崛起的。主流派的婆羅門教思想，是梵我一元論的。印度之佛教說：『彼輩探宇宙之本元而立梵，探個人之本體而立我，又從而融合之。然一之則一解脫而一切解脫，異之則梵我一體之說不成。其說現象也，謂自本淨之梵我，起迷妄苦迫之世間。無論其解說爲如形之與影，如水之與波，或如父與子，然以本淨爲迷妄之因，終無以自圓其矛盾。若以迷妄與淨我同爲無始之存在，則陷入二元失去本宗矣。使果爲二元也，眞妄又如何聯繫以構成流轉？眞我曾無所異，又如何離妄而獨存』？傳統的思想，有著這麼多的問題，不得解決，因此有數論二元論的思想出現。從此以後，「依彼」數論「少分差別」不同的意「義」，在印度思想界中，所有「諸外道類」，便分「成」了很「多」的「派」別。如勝論外道，計我有德，是作者等。雖說彼此思想

稍有出入，大體不出一元論與二元論。而主常住、自在、離蘊我的，可以皆同此破。所以只要擊破數論外道的神我，其餘一切類似這個我執的，皆可不攻而自破了。

子二　破執

丑一　破我不生執

如石女兒不生故　彼所計我皆非有　此亦非是我執依　不許世俗中有此

由於彼彼諸論中　外道所計我差別　自許不生因盡破　故彼差別皆非有

如上所說，神我是永恆而不變易的，現在不妨先來問彼：你所說的神我，是生法還是不生法？假定說是生法，那就不應說它是常；假定承認是常，自然是不生法。好了，「如石女兒不生故」，不生的石女兒，不論在世俗勝義中，都是沒有的，你神我亦是不生的，當然如石女兒是沒有的了，所以說「彼所計我皆非有」。現據頌文，立因明量如下：

彼所計我皆非有——宗

以不生故——因

如石女兒——喻

數論聽了這話，當然不肯立卽承認神我非有，所以卽刻轉救說：我所立的神我，不能說沒有，因爲這是衆生我執之所依的，假使眞的沒有神我，衆生依於什麼而起我執？現在告訴他說：「此」神我「亦非是」一般衆生的「我執」所「依」。衆生具有我執，這是事實，但他是依如幻如化的五蘊假相而起的妄執，並非是以你所說的神我爲所依的。如幻如化的假我，在勝義諦中雖不許有，在世俗諦中是承認其存在的。可是你所說的神我，不但勝義諦中，沒有其存在的痕跡，卽在世俗諦中，亦是根本不可得的，所以說「不許世俗中有此」神我。因凡世俗中承認其有的，一定有其如幻如化的德相可得，如大家眼前明白所見的講桌，假相宛然存在，這才可以認爲世俗有。你的神我，不是現實有的東西，怎麼可以說爲世俗有？神我之有，尙且是個問題，如何能爲衆生我執所依？所以你雖挽救，仍然挽救不了神我非有。

「由於彼彼」外道所著的「諸論」典「中」，各個「外道所計」的「我差別」，如所計的受者我、非受者我、作者我、非作者我，以及其他種種不同的我執，因爲大同小異的關係，所以不需逐一破斥，只用「自許不生因」的這個理由，就可「盡破」種種差別我執了。不生因爲什麼有這樣大的功用？因外道所執種種我，都認

爲是常住的，常住的必然是不生的，不生而說是有，當然就成問題。如我是有的，你所計的我不是我所計的我，這樣方可說有我的差別，我若不生，如龜毛兔角，根本不可得，那還有什麼差別可說？所以頌說「故彼差別皆非有」。這樣，從他們所執的中心下手破，使他們無法逃避所犯的過失，問題自易解決，否則，反而愈破頭緒愈亂。

丑二一　破離蘊無我

是故離蘊無異我　離蘊無我可取故　不許爲世我執依　不了亦起我見故
有生傍生經多劫　彼亦未見常不生　然猶見彼有我執　故離五蘊全無我

從現實世間方面來看，要說明我之所以爲我，必須以五蘊來說明我的存在，如離開五蘊，要說明我相，事實是做不到的。中觀論講記觀法品說：『不以五陰爲我相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的，那所說的離蘊我，究竟是什麼呢』？「是故」當知：「離」了五「蘊」之相，是「無」有「異」體之「我」的。爲什麼？因「離」五「蘊」之外，「無」有「我」這東西「可取故」。不但如此，同時我亦「不許」汝所說的神我，「爲世」間一切衆生的「我執」所「依」。

爲什麼？因世間的衆生，特別是現實的人類，根本就「不了」知有個什麼具有種種條件的神我，但他們同樣的「亦」生「起我見」，執著有個實有自我，可見你所說的神我，不是現實世間人們的我執所依。

神我論者又這樣救說：現在不知有神我的人們，是現在的事，但他過去曾經習知有神我的，所以現在雖然不知，仍然依於神我而起我執。因而進一步的破道：這是你想像中以爲如此，事實並不如此，要知有我執的，不是人類一份衆生所獨有的，而是六道一切衆生所共有的，如「有生」於「傍生」的衆生，「經」過「多劫」長時間的沉淪，「彼」等在這長時間中，從來「亦未」曾「見」過像你所說的「常」住的「不生」的神我，「然」而「猶見彼」諸傍生「有我執」。怎麼知道？因現見畜類，皆貪生而怕死。如在我人身上吸血的一隻蚊蟲，當你要去拍死它時，它就警覺的立刻飛去，以避生命的傷亡，證知它是有我執的，其他一切有精神活動的生命，只要危及到它們的生命生存，它們總是盡最大的努力，爲生存而掙扎的，證知它們是有我執的。假定如你所說的，現在有我執的，是由過去曾經習知有神我的，則經多劫沉淪的傍生，不說過去未曾習知，就是曾經習知過的，可說早就已經忘失

，但爲什麼皆執有我？當知所有執我衆生，都是依於如幻的五蘊而起執的，是「故」若「離五蘊全無」有「我」執的。

衆生所共有的我執，是俱生我執，外道所建立的神我，是分別我執；分別我執雖說亦是由俱生我執而來的，但這要在知識程度高的人中，才會有這思想產生。我們所謂印度外道，都是具有高度知識和豐富思想的學者，所以他們從分別推論中，巧立種種不同我說。本於緣起正觀，破了外道神我，只是破除他們邪思惟所有的分別我執，而深藏在他們內心與生俱來的俱生我執，並還沒有破掉。分別我執破了，生死並未解決，因這不是生死根本，只不過是思想上的錯亂。爲一切衆生所普偏具有的我執，是生死根本，唯有破除這個我執，生死才得解脫。從糾正思想錯誤方面來說，古今中外所有一切邪惡思想，我們都應本於緣起正觀以破除，從生死解脫方面來說，我們更要破除衆生無始來的俱生我執。

癸二　遮即蘊我

子一　敍計

由離諸蘊無我故　我見所緣唯是蘊　有計我見依五蘊　有者唯計依一心

入中論頌講記

上面遮離蘊我，主要是針對外道思想而破的；現在遮卽蘊我，則以佛教內部學派思想，爲所破的對象。佛教是無我的宗教，大聖佛陀出現於印度，在印度思想流中，特別在反吠陀的學流中，所以如月朗秋空，而使繁星失照，卽在其宣示『緣起無我』，而以『緣起無我』利劍，橫掃一切。因此，爲佛弟子，不論修學大乘小乘，都應本於無我宣說一切。事實，凡佛弟子，都接受如來無我教說的，因爲這是佛法的特色而有異於外道的。唯識學探源說：『小乘學者，雖或有有我論的傾向，但敢明白提出有我論的，佔有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犢子系』。所以佛法雖是無我論的，但在佛弟子的弘傳中，從他們的思想所流露出來的，有意無意間的，走上有我論的學派也不少。殊不知一有了我的思想存在，就與佛法的根本精神不相契合。聖龍樹爲了顯揚佛法無我的眞面目，特本性空緣起的無我正見，勘破一切有我的執見。但要破斥他人的執見，先要了解他人的思想所在，所謂知己知彼，才能得到勝利。是以在這頌中，先來敍述三派不同的妄計，然後再針對他的所執，而予以痛切的一擊。

佛教學派所以執著有我，也不是無因的，因爲佛在經中，曾說五蘊卽我，或說

一心是我。如雜含第四五經說：『若諸婆羅門、沙門見有我者，皆於此五受陰見有我』。成唯識論引與此類似的契經說：『苾芻當知：世間沙門、婆羅門等，所有我見，一切皆緣五取蘊起』。這是以心識爲我的教說，亦卽是說，唯有精神心識，才是輪廻的主體。小乘學派本此教說，紛紛提出不同的有我主張。「由離諸蘊無我」可取「故」，所以就在蘊上執著有我，是爲卽蘊我。這是總說，以下三句，是敍三派不同的主張：

「我見所緣唯是蘊」，這是犢子系的本末五派所主張。犢子系是公開提出有我說的學派，他所說的我，究竟是怎樣，到下遮不可說我時，有詳細的說明，現在暫且不談。於此我們所要知道的，就是犢子所計的不可說我，是在五蘊不息的演變中，發現到它內在的統一，而就在這統一性，建立非卽蘊非離蘊的眞我。而這雙非的不可說我，在見色聞聲等的個別蘊上，都可體驗覺察到它是有的。

「有計我見依五蘊」，這是說一切有系的學者所主張的。頌文的大意是：衆生的我見，是依五蘊而生起的，五蘊爲衆生的我見所依，假定沒有五蘊，我見失其所依，亦卽無從執我。關於有部所有的我執，現引婆沙的一段話來說明。婆沙卷九說

：『我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，有性實有，如實見故，不名惡見』。有部的意思：每一個衆生的生命自體，都是由五蘊和合組織成的，而組織生命的五蘊，是實有法，這是大家所如實見到的，誰也不能否認它的非有。一個眞正善說法要的人，應當毫無顧慮的，宣說有個實有法我，不要以爲說有我，就是惡見，說這樣的實有法我，是不名爲惡見的。因爲五蘊是實有法，而這實有法的當體，就是眞實有的實法我。如有不了解前前後後的剎那生滅，而在身心相續中妄執有個恆常存在的自我，有部認爲這是認識的錯誤，是顚倒的執見，是生死的根本，是所謂補特伽羅我，亦卽諸法無我所無的我。性空學探源說：『依法自體，說有「法我」，是不錯的；執有補特伽羅我，才是愚癡錯誤，是薩迦耶見。有部所說的這種「法我」，不是平常說的「我」，而是諸法的體性』。

有部所以依法自體說有法我，原來他是三世實有論者，法體恆有論者。從法體恆有說，他們有句名言，叫做『法法各住自性』，過去過去如是安住，現在現在如是安住，未來未來亦復如是安住。所以有三世差別的安立，這完全是從用上安立的。如作用的已生已滅是過去，作用的已生未滅是現在，作用的未生未滅是未來。而

用與用間，雖彼此相關，但未成一體，所以和合或相續的一，是假名的，是世俗的，在這世俗假名的和合相續上，也可假名爲補特伽羅我，並且依這假名補特伽羅我，說有從前生到後世的移轉。雖則如此，但你不能執爲實有，一執實有就又錯了，不管執的是五蘊全體之我，或者執的是一一蘊之我，都是要不得的。『有部從體用差別論，分別假實的二種我』，但一探究到體用關係怎樣，仍然不能不用雙非論來說明，卽是非一非異的。『有時法上有體而沒有用（過未），所以不能說一；可是引生自果的作用，是依法體而現起的，所以也不能說異』。總之，有部所說的假名我與實法我，前者是假名可無，後者是眞實不可無。不可無的實法我，中觀家是不承認其有的，所以下面要予破斥。

「有者唯計依一心」，這是主張一心論的經量部的計執。他們認爲：佛曾說過一心是我，又曾說過心識轉於車的話，因而薩迦耶見，當然是依一心而安立的。同時，在五蘊上推究：色蘊是不通於三世、三界的，若說色蘊是我，無色界的有情，豈非沒有我執？現實生命過去，豈不落於斷滅？卽以現實身體來說，若爲人節節肢解，生命仍然存在，那我豈不殘缺？或者我成爲二？如是推論的結果，色蘊是不可

以說爲我的。受、想、行的三蘊，仔細加以分析觀察，同樣不可說之爲我，理由有二：一是有間斷的，如說爲我，在它不起活動的時候，那我豈不是沒有了？二是不自在的，我之所以爲我，最要一個條件，就是自由自在，受等心所，是依心王而起的，根本沒有自在可言，怎麼可以說之爲我？剩下來的，只有一個識蘊，似乎唯有識蘊可名爲我，但識蘊包含六識，進一步的加以觀察，發現前五識亦常間斷，不可爲我，於是只有第六意識，前際後際相續不斷，依此一心建立爲我。雖說是在念念延續的一心中立我，但未出蘊的範圍，所以亦是即蘊我所屬。唯識思想是從經部來的，所以亦在一心上，建立衆生的我執，即以第七末那識緣第八識的見分爲自內我。還有中觀家的清辨論師，說第六意識恆常刹那相續，不但爲前後世的業感所依，亦復爲衆生的我執所緣。像這些，都可說爲即蘊我。

衆生的我執，既是依於一心而建立的，我們就得對這一念心，善加調伏，經說：『應善調伏心，心調能引樂』；又說：『我自爲依怙，更有誰爲依？由善調伏我，智者得生天』。人生在世，唯有自己可爲依怙，離了自己，還有什麼可爲所依？所以要想得現生樂、後生樂、究竟樂，唯有善自調伏其心，如將一念心調伏好了，

什麼生天得解脫，都不會成爲問題的。怎樣才算善調伏心？主要當然是要將依一心而有的我見撲滅。因爲人類一切問題，乃至衆生流轉生死，都是緣於執我而來。我見撲滅了，心也調伏了，人類問題固然歸於烏有，生死長流亦卽由此截斷。殊不知他們依一心執有勝義補特伽羅，是眞實我的一種，在中觀家看，是違反如來無我論的，不特不能建立生涅槃還滅，所以下面亦予以破斥。

子二　破執

丑一　破蘊我

寅一　據正理破

若謂五蘊卽是我　由蘊多故我應多　其我復應成實物　我見緣物應非倒

般涅槃時我定斷　般涅槃前諸剎那　生滅無作故無果　他所造業餘受果

實一相續無過者　前已觀察說其失　故蘊與心皆無我　世有邊等無記故

前頌敍計，雖有三派執我不同，此中破執，只破有部及經量部兩家，關於犢子部的計執，留到下面遮不可說我，再爲別破。

「若」如你們所「謂五蘊卽是我」，或一心卽是我，那你無可避免的有如下的

三種過失：一、「由蘊多故我應多」：組成生命的蘊素，不是獨一而有多種的，如五蘊就有五種，那我豈不是也應成爲五個？一個生命體上有五個我，這種道理無論如何是講不通的。反過來說，我只可說有一個，不可說有多種，那蘊也應是一，可是事實不然，所以不應說蘊卽我。至於吾人的心念，刹那刹那的生滅，其念是有很多的，如果心識就是我，其我也應是很多，然而我有多種，這是誰也不承認的，所以說一心是我，沒有道理。

二、「其我復應成實物」：我是假名有的，這不論有部經部，都是這樣說的。然而我這東西，是依五蘊或一心而立的，我卽五蘊或卽一心，而五蘊或一心，又是眞實有的，如此，在道理上講來，我應隨五蘊或一心，成爲眞實有才對。一方面說我是假有的，一方面又說我所依的是眞實，這不免有相互矛盾的過失。

三、「我見緣物應非倒」：倒是顚倒，如沒有的說爲有，有的說爲沒有，這是顚倒。如你們所說的五蘊或一心，是眞實有的，衆生緣這五蘊或一心，亦見到是眞實有，可說這是恰到好處，當然不是顚倒，既然不是顚倒，就不可說緣我是倒見，而要依法予以破除。設因我見而起貪瞋等，貪瞋等是不好的，有害於身心的，

充其量只能說是遠離貪瞋，不應說是要破除我。但事實上，學佛求解脫，最要的是破我見，唯有破我見，才能得解脫，怎麼可說蘊或一心是我？

佛護論師對於即蘊是我的過失，亦說有三種，除第二種蘊多我亦應多的過失，與此所說第一種相同外，其他兩種略爲介紹如下：

一、若我與蘊二性眞的是一的話，那你仍然妄計有我，可說簡直毫無意義，爲什麼？因我就是蘊的異名，何必再要別計爲我？所以有說：『計取蘊即我，汝我全無義』。

二、若我與蘊二性眞的是一的話，如五蘊是有生滅的，則我應隨蘊亦是生滅的，如中觀論的觀法品說：『若我是五陰，我即爲生滅』；又觀邪見品說：『若謂身即我……但身不爲我，身相生滅故』；而所說的我，是常住不變的，是輪廻的主體。

即蘊是我論者說：如是許我剎那生滅，又有什麼過失？現在針對他的這一轉計，再爲指出他的過失說：

一、「般涅槃時我定斷」：這是斷見的過失。我若眞的剎那生滅，我的生滅應

自性有，前後諸我自相應別，若如是者，阿羅漢果的聖者，在般涅槃的時候，前蘊滅而後蘊不生，五蘊既斷，我亦應斷，這末一來，是卽什麼都沒有了。因爲，原來是實有的，後來斷滅無有，豈不落於斷見？所以諸有智者，不當許我有實自性。

二、在未入「般涅槃」之「前」，五蘊是「刹那」生滅的，我應隨蘊刹那生滅，生滅的我，是不是有實自性？假定有實自性，則前後我體應各別，如是自體各別的我，前後怎麼連接得起？再者，如普通說的，作業是我，受果亦我，都是在補特伽羅上說明的，假定我如五蘊是生滅的，前念我滅，作業的我，卽已滅入過去，後念而來的我，根本並未作業，當然不應受果，所以說「生滅無作故無果」。這樣，先造業果，應當沒有人受，因爲作業之我，在未受果之前，已經滅壞無有，更無有餘我故，所以除了前我，別無後來異性之我，前未受果無受者故，是就有了作業失壞的過失。

三、若說前我雖已滅壞，然由後我受所作果，並無作業失壞的過失，是亦不然。因爲後我與前我，沒有絲毫的關係，後我亦未造作少業，如受前我作業之果，是則其「他」有情「所造」諸「業」，「餘」補特伽羅，亦當「受」用其「果」，

以此自性補特伽羅所作業果，由彼異性補特伽羅而受用故。彼此的我是異體的，前後念我亦是異體的，所以特用這個予以責難，使其逃避不了卽蘊我的過失。

卽蘊論者救說：前念後念而有的我，雖是體性各別不同，但並沒有如你上面所說的過失，因爲前後念我，是在同一相續中有的，其形狀如暴流那樣的恆轉不息。

中觀者再破道：若說自性差別而「實」是同「一相續無過者」，這是不合道理的。因要無自性者，方可許有假一相續，假使自性有者，相續是不成的。關於這個道理，在「前」抉擇法無我時，「已」經予以「觀察」，並且「說」出「其」過「失」。如前約自他識異破中，曾說：『如依慈氏近密（優婆鞞多）法，由是他故非一續，所有自相各異法，是一相續不應理』。中觀論觀邪見品說：『若天異於人，是卽爲無常；若天異人者，是則無相續』。講記解釋說：『假定說天人身完全不同，天身是異於人身的，那又是落於無常的一邊了。因爲天身在過去，人身在現在，過去的不到現在來，現在的不是過去的延續，這不是無常斷滅是什麼？所以說：假定前蘊的天身異於後蘊的人身，也就是無有前後相續的意義了。相續，是要彼此有聯絡，如二者截然不同，毫無共同性，這怎麼能夠相續呢』？所以自性若異，前所

造業，後若受果，則異相續一切皆同，沒有什麼可分別的。前念之我與後念之我，既是異性而敵體相對的，「故」汝有部所說的五「蘊」，「與」彼經部所說的一「心」，「皆」是「無」有實自「我」的。你們執爲實法我或眞實我，是你們的錯誤執著。

再進一步說：假定你們一定要說，五蘊與我是一的話，那佛在經中所說十四無記，應該是就不得有了。爲什麼？因這是屬「世有邊等無記故」。記是記別，亦卽答覆的意思。本來有人提出什麼問題來問的時候，在儘可能的範圍內，都應予以答覆的，佛是一切智者，當然更要爲衆生解答問題。對的，諸有提出正當而有意義的問題，佛沒有不答覆的，但若提出一些毫無意義而屬戲論分別的問題，是默然而不予以解答的，這就是有名的十四無記。

十四不可記者：一、世界及我爲常耶？二、世界及我爲無常耶？三、世界及我爲亦有常亦無常耶？四、世界及我爲非有常非無常耶？五、世界及我爲有邊耶？六、世界及我爲無邊耶？七、世界及我爲亦有邊亦無邊耶？八、世界及我爲非有邊非無邊耶？九、死後有神去耶？十、死後無神去耶？十一、死後亦有神去亦無神去耶

?十二、死後非有神去非無神去耶?十三、後世是身是神耶?十四、身異神異耶?這是依於大智度論卷第二說。

問中雖說到世界及我，而其本意在於神我，神我這東西，前已一再說過，根本是沒有的，如何分別常無常等?所以只好不答。智論對此亦有問答說：『若佛一切智人，此十四難何以不答?答曰：此事實無故不答。諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，以是故佛不答。譬如人問搆牛角得幾升乳?是爲非問，不應答……復次，答此，無利有失墮惡邪見中』。答了爲什麼會墮惡邪見中?如答：你所說的神我，根本是沒有的，要我如何說常無常?這麼一來，他就若有所失的，以爲什麼都沒有，豈不是墮在斷滅的邪惡見中?因有這個危險，所以佛卽不答，讓他從反省中，自知所問非理，然後再爲開示無我之理。

過去有個國王，曾經提出『我常無常』的問題，請示龍軍論師。龍軍回答國王說：『大王宮中橘樹所結的橘子，是酸是甜』?國王莫明其妙的答覆說：『我的宮中，橘樹根本就沒有，還說什麼橘子是酸是甜』?『對了，我根本就是沒有的，還問什麼常與無常』?龍軍論師又這樣的一反問，國王當下就悟入無我的道理。可見

應答覆的卽答覆，不應答覆的卽不答覆，這正顯示佛的智慧過人之處，亦卽顯示佛爲一切智者的所以。

於此所以提出無記來難，因爲這是大小乘所共許的，而且以犢子正統自居的正量部，對這尤爲重視，謂比丘若說十四無記，就當逐出僧團，不與共住。原來，凡是自性實有的東西，在四句中，必定落於一句，如果是無自性的，還說什麼有無等？關於十四無記的破斥，可參閱中觀論的觀邪見品，因這品中曾予詳細的破斥。

寅二　約證見破

若汝瑜伽見無我　爾時定見無諸法
汝宗瑜伽見無我　不達色等眞實義　緣色轉故生貪等　以未達彼本性故

這是約證悟而見眞理來破：「若汝」於修「瑜伽」觀行中，在觀行未修成就以前，沒有見到無我的眞理，當然就不必談，如所修觀行已經成就，且已確實證悟，「見」到「無我」之理，當「爾」之「時」，不但見到無我，也應一「定見」到「無」有「諸法」，因你所說的我，是依五蘊諸法而立，或你所說的我，就是五蘊諸法，所以見到無我，理當見無諸法。依五蘊法立我如此，依一心法立我亦然。但有

部與經部，是主這些實有的，實有的不可見爲無，若觀實有法亦如我那樣的無有，是就不免落於斷見，所以他們不會承認，見無我定見無諸法的。然以中觀見來說：如不能見無諸法，也就不能見無我。如是使他進退失據，非放棄卽蘊我或卽心我不可。

卽蘊論者又作挽救說：你沒有了解我的意思，才有這樣的說法，其實我在觀行中所見的無我，是外道所執的神我或常我，不是依五蘊法而立的假我。如是見無我不見無法，又有什麼過失？

中觀者再予破斥說：「若謂」當「爾」見道之「時」，你所見的無我，是「離」外道所執的「常我」，不是見沒有五蘊之法，是「則」我執所緣的境界，是外道所說的常我，而「汝」所說的一「心」或五「蘊」，當然「非是我」了，爲什麼要說依五蘊依一心立爲我呢？同時，於見道時，見無神我，等於我執已斷，再說蘊及心是我，自然是不合道理的。

還有，「汝宗」修「瑜伽」觀行的行者，修到成就而於見道位中，「見無」外道所執的常我及神「我」時，是則與你所說的五蘊，絲毫沒有關係，既與五蘊沒有

一點關係，則你雖則說是見道，而實際並「不」能通「達色等」五蘊的「眞實」意「義」，換句話說，是就沒有通達人無我。人無我沒有通達，任你怎樣修諸觀行，總是免不了有個實有自性的我執在的，有了實有自性的我執在，也就有種種的煩惱在，於是「緣色」等境界而「轉」時，合乎自己心意的就「生貪」，不合乎自己心意的就起瞋，以及其他「等」等的煩惱，是都可能現前的。煩惱未斷，不見外道的神我，是與生死解脫，沒有什麼關係的。所以在所緣的色上起貪瞋等，根本原因，在於「未達彼」五蘊的「本性」，原來是空無自性的。不達法空，不能通達無我，這是一切衆生的生死根本所在。沒有見道而生貪瞋，我們不談，因爲這是衆生的通病；如已見道，在道理上講，是不應該再起煩惱的，假使仍然生貪瞋等，這十足證明並未眞的見道。

中觀家無我有二：一是對治外我的方便觀察，如果觀察好了，並不能解決生死；二是眞正了生死時所破的俱生我執，唯有破除俱生我執，才是修瑜伽行的最大成功。

若謂佛說蘊是我　故計諸蘊爲我者
由餘經說色非我　受想諸行皆非我
說識亦非是我故　略標非許蘊爲我
彼爲破除離蘊我　餘經說色非我故

即蘊我者又說：我們說五蘊法是我，是有聖教根據的，並不是自己的臆說。因爲佛說衆生執我，都是緣於五取蘊而生起的。如你認爲即蘊是我不對，這不是我的不對，而是佛的不對。說佛不對，爲佛弟子，恐怕沒有人敢這樣說的。如此，我說五蘊是我，亦即沒有過失。

中觀者依聖教破說：「若謂佛」陀曾「說」五「蘊是我」，「故」汝也就「計」執「諸蘊爲我」的話，那我告訴你，你根本就沒有了解佛說這話的意趣。佛說法是隨機而說的，我們不能以文害義的，依於聖典的一二句經文，就代表佛陀的眞義。當知佛說一切我執唯依五取蘊起，或說調伏身心（自我）可以生天，「彼爲破除」外道「離蘊」所執的「我」，即離身體心識之外而有的我，是不得已所作的方便對治說，怎麼可以視爲佛陀的眞實義？

你只知道佛說五蘊是我的聖教，而不知道佛說五蘊非我的聖教。你試打開佛陀聖典看看：在其「餘」的「經」中，佛「說色」蘊「非我」的明文還多得很，你爲

什麼不引來作爲五蘊無我的證據？「由餘經說色非我」的因緣，「受想諸行」的三蘊「皆非我」，自然亦是不用說的，跟著而來的，當然要「說識」蘊「亦非是我」的了。依此可見佛說我見依蘊而起，並不承認我卽五蘊。但這不過是「略標非許蘊爲我」而已。要想詳細的了知，可以翻閱如來的聖教。

在此，我們不妨將五蘊非我的道理，再爲簡單的介紹一下。中觀論講記觀五陰品說：『五陰觀生滅，大都作爲苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常的，無常故苦，苦故無我我所。所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我』？五蘊無我，可說完全是依無常生滅而顯示的。五蘊雖是五大要素，如以現在的話說，實不出於生理的機構與心理的活動。生理機構的色蘊，在生命體上的不息演化，這是顯而易見的，人人都可覺察到的，如楞嚴經波斯匿王的自白，是最大的明證。心理活動的四蘊，亦息息不停的在變化中：如受蘊的苦樂感受，時時刻刻的在變動；想蘊的認識作用，則是不停的在變化；行蘊的意志活動力，有時堅强，有時軟弱，同時在旋轉；至於能知的識蘊，與前四蘊一樣的是生滅法。『五蘊的空無自性，阿含裡有明白的譬喻，如說：「觀色如聚沫，觀受

如水泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事」。所以從性空的見地來看，五蘊是性空的，是根本佛教的眞義』，怎可執蘊是我？

丑二　破蘊聚蘊形我

寅一　別破

經說諸蘊是我時　是諸蘊聚非蘊體
爾時支聚應名車　以車與我相等故
苦謂是形色乃有　汝應唯說色是我
非依非調非證者　由彼無故亦非聚
經說依止諸蘊立　故唯蘊聚非是我
心等諸聚應非我　彼等非有形狀故

上來用種種方法，破除卽蘊我者的執著，他們不甘自承失敗，於是就又採取另一觀點說：你們眞是沒有道理；要知我們說蘊是我，不是約一一蘊的自體說，而是約種種蘊的積聚說，這有什麼不可說蘊是我？

中觀者就其轉計再爲破斥說：若如你們所謂「經說諸蘊是我時」，「是」唯指「諸蘊」積「聚」的假體爲我說的，「非」約一一「蘊」的自「體」說爲我的；你們以爲這樣，就可成立所說的我，那我告訴你，還是不行的。

在此，先來解釋蘊聚與蘊體：聚是積聚的意思，如色蘊，不是一個獨立的極微

所成，而是由很多極微集合而成，所以名爲蘊聚，體是自體的意思，如組成色蘊的一一極微，這個叫做蘊體。各各獨立的極微，不是我們肉眼所能見得到的。色蘊如是，受想行識亦然。各各獨立的心念是蘊體，衆多心念的集合是蘊聚。

蘊聚是不離蘊體的，離了蘊體就沒蘊聚可得，蘊體尙且不可說爲我，蘊聚當然更不可說我。況且，我之所以爲我，要具備三個條件：一、所依——我自爲依怙；二、所調——能調伏我則生善趣；三、能證者——我作善惡、我爲證者，如佛證悟宇宙人生的眞理，卽說我爲證者。但你所說的蘊聚，是和合假有而非眞實的，旣「非」所「依」，亦「非」所「調」，更「非證者」。「由彼」蘊聚「無」有自體的原「故」，所以「亦非」蘊「聚」是我。如前說的：一粒沙搾不出油來，恆河沙積聚起來，同樣是搾不出油來；同樣理由，一一蘊的自體不可爲我，很多蘊積聚起來，怎麼可說爲我？

於此我們亦可舉個譬喩來說：如一輛車子，不管是古代的牛車、馬車，現代的汽車、火車，而車之所以爲車，是由種種支聚配合起來的。支聚，就是各種材料，亦卽種種零件配合而成，一樣一樣的零件不可名車，必

需種種零件互相配合，然後才能成爲一輛完整的車子。如照你說蘊聚是我，「爾時」種種「支聚」，亦「應名」之爲「車」。爲什麼要這樣說？「以」完整的「車」子「與」統一的「我」，彼此是互相「相等」的原「故」。你如承認支聚就是車，我就承認蘊聚卽是我，你如不承認支聚是車，我當然亦不承認蘊聚是我。

事實推究起來，蘊聚的確是不可以說爲我的。如現代科學說：人是由九十幾種原素成的，但將這些原素湊合在一起，是不是眞的就可成爲人呢？誰也知道，這是絕對不可能的。如是，應知「經」中所「說依止諸蘊」安「立」我名，乃是「唯」依「蘊聚」假立爲我，並「非是」說蘊聚爲「我」，更不是說五蘊卽我。我與五蘊，有著能所依的關係：我爲能依，蘊是所依，你將所依當作能依，這怎麼可以？

卽蘊我者又轉救說：你仍沒有了解我的意思，我之所謂蘊聚是我，不僅是蘊聚就可以了的，還要有其一定的形態。如人的蘊聚有人的形態，牛的蘊聚有牛的形態，在這蘊聚的形態上，方可說有我。以你所舉的車喻說：車子所以爲車，不是一些材料的堆積，是要各種材料配合，成爲一定的形態，然後才可叫做車。如火車材料的配合，有火車的一定形態，汽車材料的配合，有汽車的形態等。

中觀者破其轉計道：「若」如汝「謂是」要在蘊聚的「形」態上方可說有我，那末，所謂形態這東西，在五蘊中，只有「色」蘊「乃」可說「有」形態，是則「汝應唯說色」蘊「是我」，屬於「心等」四蘊的「諸聚，應非」是「我」，因「彼」受想行識「等」，是屬精神活動作用，「非有形狀」可見「故」。

寅二　合破

卯一　據正理破

取者取一不應理　業與作者亦應一

若謂有業無作者　不然離作者無業

現再根據正理予以破斥道：依照我與五蘊的關係看：我爲取者，蘊爲所取，我爲作者，蘊是所作，假使如你所說，蘊卽是我，我與蘊一，那豈不是「取者」與「取」成爲「一」體？如這二者是一體，那是「不應」道「理」的。爲什麼？設二者是一，「業與作者亦應」是「一」，乃至瓶及陶師，火與薪等，亦應是一。如我在黑板上寫字，能寫的是人，所寫的是字，假使能所不二，能寫的人就是所寫的字，所寫的字就是能寫的人，人字一體，可不可以？相信你是不會承認這個的。再如陶師與瓶，瓶是所作的，陶師是能作者。假定這二者是一，那所作的瓶，就是能作的

陶師，能作的陶師，亦即所作的瓶。這樣，情與無情，豈非分不出來？所以能作人與所作事是一，不特有智者認爲不可能，就是一般常人亦不認爲對的。

中觀論的觀然可然品，曾有這樣的話說：『若然是可然，作作者則一』。然是火，可然是薪，然可然，就是火與薪。依常識言：火是火，薪是薪，前者是能燒的，後者是所燒的，絕對不可說它是一，假定說：然就是可然，可然就是然，那薪離火自己應會燒起，火離薪亦能熊熊的燃燒，這麼一來，世界豈不成爲一片火海？所幸事實不是如此，所以然非就是可然。這火與薪，是比喻我與五蘊的。一般人的見解，總以爲我與五蘊是一體的，如說身體是我，知覺是我，殊不知這完全是錯誤的。要知我與五蘊，是互相觀待有的，觀待卽是相依的假有，離了五蘊沒有我的實有自性，離了我沒有五蘊的實有自性。觀然可然品，以這然可然法，說明五蘊及我的自性不可得後，接著說到瓶與泥，衣與布等的一切法，都可用這方法來觀察的。所以頌說：『以然可然法，說受受者法；及以說瓶衣，一切等諸法』。

中觀論頌講記在這品的最後說：『佛教的其他學派，有說假依於實，和合的假我沒有，假我所依的實法，不是沒得。在中觀家看來，凡是有的，就是緣起的存在

，離了種種條件，說有實在的自性法，是絕對不可以的。所以，依然與可然的見地，觀察我與法，自我與彼我，此法與彼法，都沒有眞實的別異性，一切是無自性的緣起。從緣起中洞見一切無差別的無性空寂，才能離自性的妄見，現見正法，得到佛法的解脫味。因此，「若人說有我」，是勝義，是不可說我，是眞我，或者是依實立假的假我；又說「諸法」的「各異相」，以爲色、心、有爲、無爲等法，一一有別異的自性，那是完全不能了解緣起。「當知如是，不得佛法味」。如「入寶山空手回」，該是不空論者的悲哀吧』！總之，不空論者，是不能得到佛法利益的。

卽蘊我者再度挽救說：你中觀家怎麼總是弄不清我的意思，我如說有業有作者，可以有你所說業與作者是一的過失，但我本與佛陀所說『有業報無作者』，『有業有果報、無作無受者』的聖教，是只承認有業而不承認有作者的，怎麼會有業與作者是一的過失？這個過失我是不接受的，還是請你收回去吧。

中觀者順其轉救而予破斥道：你這樣說還是不對。爲什麼？「若謂有業無作者」，試問你這沒有作者的業，是從什麼地方創造出來的？所以我「不」以你這個說法爲「然」，因據我所了解，「離」了「作者」是「無」有「業」的。業與作者，

有著相因相成的關係。作者之所以爲作者，是因業而有作者的，並不是無因無緣得名爲作者的；業之所以爲業，是因作者而有業的，亦不是無因無緣得名爲業的。這樣說來，可見作者與作業，是在相互觀待的關係上，假名而安立的。離了作者既沒有作業可得，離了作業亦沒有作者可得。除了這緣起的關係，更沒有一個實有自性的業及作者。聖龍樹對這，在中觀論中，曾有一個頌說：『因業有作者，因作者有業；成業義如是，更無有餘事』。業與作者的從因緣生，且是相依相存的假名有，可謂說得非常清楚，你爲什麼硬說有業無作者呢？至於你所依據的聖教，是佛對外道執有神我常我爲作者受者而作的方便說，目的在於以法有遮我無，而不是佛陀的眞意所在。你把方便當眞實看，無怪是要說錯的了。

卯二　依聖教破

佛說依於地水火　風識空等六種界
及依眼等六觸處　假名安立以爲我

說依心心所立我　故非彼等卽是我
彼等積聚亦非我　故彼非是我執境

證無我時斷常我　不許此是我執依
故云了知無常我　永斷我執最希有

見自室壁有蛇居　云此無象除其怖
倘此亦能除蛇畏　噫嘻誠爲他所笑

凡是佛在經中所說的我，都是依於假名而安立的，並不意味它有實自體性。但分析有情生命自體組成的質素，或者說是五蘊，或者說是六界，或者說是六處。因而「佛」對衆生「說」法：有時依於色等五蘊，假名安立以爲我，有時「依於地水火風識空等六種界」，假名安立以爲我，有時「依」於「眼等六觸處，假名安立以爲我」。依五蘊安立爲我，上面已經說了很多，依六界六處安立爲我，現在再來略爲一說，證知你們所說的卽蘊我，是絕對不可得的，有的唯是假名安立的我。

佛法概論說：『界，卽地、水、火、風、空、識——六界。界有「特性」的意義，古譯爲「持」，卽一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋爲「通法」。如水有水的特性，火有火的特性，卽分爲水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界卽等於水類的別名。此六界，無論爲通性，爲特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說爲「因性」』。接著又說：『凡是物質——四大——的存在，卽有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。依這地、水、火、風、空五大，卽成爲無情的器世間。若再有覺了的特性，如說「四大圍空，識住其中」（成實論引經

），即成爲有情了』。有情的生命體，簡單的說，只是精神與物質的兩大要素，所構架起來的。六界中的識界，屬於精神要素方面的，地水等的五界，則屬物質要素方面的。依此六界假立爲我，並不是說六界即是我，如不了解假安立我的不可得，而執六界即是我，那當然是極大的錯誤，亦即流轉生死的根源，是學佛者所必須擊破的妄執。

六處，即是眼、耳、鼻、舌、身、意的六根。佛法概論說：『處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。引發認識的有力因素——增上緣，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情的自體；爲生識的有力因，所以名之爲處』。六處既爲有情自體的組成者，當知亦不出於精神與物質的二者。六處中的意處，是屬精神界，眼耳等的五處，是屬物質界。六處，所以稱爲六觸處者，因爲這是生識的有力因素，而根境識三者的和合，必然會有觸對境界的觸，三者相觸的認識，才是認識的眞正開始。識觸與無明相應，不了解緣起眞相，於是味著於苦樂之受，貪愛種種的境界，而集未來身心的苦因。本此可知：有情的生死流轉，就是從這六處的認識

活動出發的，所以說爲六觸處。一般聲聞學者，不了解六處的空無自性，把六處看爲有實在的自體，有見色聞聲等自性的作用。其實，佛說六處，爲假我安立的所依，並不是說這個就是我，亦沒有說這些各有它的獨立自體。不知佛的意趣，於中妄執有我，自然是戲論分別。

佛在經中，不特說依五蘊、六界、六處，假名安立以爲我，有時亦「說依心心所」法，假名安「立」以爲「我」。說這是我，只不過是把我的範圍縮小一圈，還是依於假名而安立的，並不是說心心所一一法是我，所以說「故非彼等卽是我」。心心所的一一法不是我，將這一一法積聚起來，可不可以說爲我呢？同樣是不可以的，所以說「彼」諸心心所「等積聚亦非我」。由是之「故」，「彼」諸心心所法，不論是從總的方面觀察，不論是從別的方面觀察，都「非是我執」所緣的「境」界。如有以爲這個是我，就是妄情的計執。我我所見的根本，是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切妄情執著，都是建立在我執上的。

性空學探源說：『衆生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執爲自體，安立爲自在者，就是我；對外，有自在者，必有所自在支配控制的，

就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。薩迦耶見使衆生下意識或本能的，自覺到在生命相續中，有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中，有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者』。佛法所要破的，正是這個本能的我執。

如有不知佛法行者所要破的對象，以爲見道「證」悟「無我時」所無的，是「斷」外道所執著的「常我」、神我，那眞可以說是大錯特錯。我執所依的是五蘊不是常我，佛法從來「不許此」常我、神我「是我執」所「依」。是「故」若「云了知無常我」、神我，就是「永斷」依五蘊而起的「我執」，這才是從來所沒有聽說過的「最」極「希有」的怪論。當知悟證與斷我執，根本是一回事：證悟無我的眞理，一定是永斷我執，能夠永斷我執的，一定卽證無我理；現在你把這個分爲兩截來看，在純正的佛弟子聽來，自然覺得是很希奇的。

關於這個，現在不妨擧個可笑的譬喩：如人「見」到「自」己臥「室」的牆「壁」中，「有」條毒「蛇居」住在裡面，不用說，毒蛇是人人怖畏的，因爲被牠咬

了一口，有喪身失命的危險。因爲怕蛇，所以見到蛇的人，就不敢再進房去。正在這個時候，忽然另外有個人來對他說：你怕什麼？你的房裡並沒有象呀！「云此」房中「無」有醉「象」就可「除其怖」，試問做不做得到呢？我相信，不特有智者認爲這是不可能的，就是一般人亦知這是不可能的。因爲蛇是蛇，象是象，無象是一回事，有蛇又是一回事。「倘」若有人認爲說「此」無象，「亦能除」去人們對於「蛇」的怖「畏」，這眞是一件最極可笑的事，所以說「噫嘻！誠爲他所笑」。

象喻依常我而執的我；蛇喻依五蘊而執的我。執蘊爲我的我執，是生死的根本，是最極可怖的，眞正了知『生死如冤家』的行人，沒有不怖畏我執的，因而修瑜伽觀行，目的就在除去依蘊而有的我執。現在有人來說：依蘊而有的我執，有什麼可怖畏的？當你證悟無我時，在你的生命體中，已斷離蘊的常我了。殊不知常我是常我，執我是執我，斷了常我，不一定就斷薩迦耶見的，薩迦耶見不斷，生死根本不了，如何能不怖畏生死？所以這是同樣可笑的一回事。

癸三　遮我蘊相在

子一　據理正破

於諸蘊中無有我　我中亦非有諸蘊　若有異性乃有此　無異故此唯分別
我非有色由我無　是故全無具有義　異如有牛一如色　我色俱無一異性

這是遮我蘊相在的第三科文。所謂我蘊相在，就是我在蘊中，蘊在我中，彼此相依相屬的意思，實則是由離蘊我中轉計而來，不過是作一種修正說明而已。至於我蘊如何相在，是要看它們的範圍大小來決定的；蘊的範圍大，我的範圍小，我就在蘊中；我的範圍大，蘊就在我中。所謂『蘊大我小，我在蘊中；我大蘊小，蘊在我中』，就是指這相在說的。這是印度外道的思想，在道理上講，是不能成立的，所以現在要來爲之遮除。

「於諸蘊中無有我」者：這是破『蘊大我小我在蘊中』的妄執。你說我在蘊中，如說人在帳中，帳中確實有個人睡著，可說人是在帳中的，若是帳中無人，當然就不可說人在帳中。現在我且問你：所謂我在蘊中，蘊有五蘊，究竟是在那一蘊中？或通俗的說，我在身心上的那一部份？你能指出來，我自承認我在蘊中，你如指不出來，說我是在蘊中，這就很難令人信受。而事實上，我告訴你：於諸蘊中分析，是無有實在自我可得的，所以我在蘊中不應道理。

「我中亦非有諸蘊」者：這是破『我大蘊小蘊在我中』的妄執。你說蘊在我中，如說果在盤中，盤中確實有果子放著，可說果是在盤中的，若是盤中無果，當然就不可說果在盤中。但事實上，我告訴你：我中亦沒有諸蘊可得的。爲什麼？假定我中有蘊可得，我與蘊應有各各異體可見，如果與盤的各有自體。然而不然，所以蘊在我中，亦是不合道理的。

我再問你：你說我在蘊中、蘊在我中，是不是爲了成立我蘊的別異性？「若」你承認我蘊是「有異」體「性」的，然後「乃有此」我在蘊中、蘊中有我的這話可說。實際上，我蘊是「無」有「異」體性可得的，是「故」你所說的「此」我在蘊中、蘊在我中的理論，「唯」是你所作的一種不合理的虛妄「分別」而已。

佛在阿含經中，破斥執我論者，只是四門分別，就是如上所說的四種，但在聖龍樹的中觀論，於四門外，更加一我有蘊，而爲五門觀察。如觀如來品說：『非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來』？頌中的如來改一我字，就是五門諦實尋求我非所有。『如來不有陰』，是第五門的觀察。中觀論頌講記說：『五陰不屬如來所有；這仍然是別體的，但又想像爲不是相在，而是有關係，五陰

法是如來所有的。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說如來不有陰』。這第五門的觀察分別，可謂說得非常明顯。

現在依此解釋本頌第五門的觀察，是就易爲明瞭：「我非有色」者，就是『如來不有陰』的意思。色，不但是指色蘊，是總代表五蘊的，所以非有色，就是非有蘊。如說我有蘊，卽顯蘊是屬於我所有的。但是我之所以爲我，如上種種分別，根本是不可得的，我尙如石女兒一樣的無有，那裡還有我之所屬或我所具有的東西？中國有句老話說：『皮之不存，毛將焉附』？所以說：「由我無」有，「是故全無具有義」。假使一定說我有蘊，是卽如人有物，應有別體可得。如你承認我是我蘊是蘊，確實是有別體可得的，那我得再問你：所謂我有五蘊，爲如人之有牛呢？抑如人之有好顏色？假使如人有牛，人是人，牛是牛，則我與蘊便成異體，所以說「異如有牛」。假使如人有好面色，面色與人是在同一生命體上的，則我與蘊便成一體，所以說「一如色」。然如上面一再分別：我與蘊間，一體固不可說，異體亦不可說，「我色俱無一異性」，那裡還可說我有色？是以再肯定的告訴你：說我有蘊，是絕對不可以的。

我非有色色非我　色中無我我無色　當知四相通諸蘊　是爲二十種我見
由證無我金剛杵　摧我見山同壞者　謂依薩迦耶見山　所有如是衆高峰

佛世時的印度思想界，對於我的分別，是有很多不同思想派別的，所以佛曾予以一一破斥，現在就以經說，總遮各種我見。「我非有色」，這是破離蘊我，亦即是說我非離蘊而獨立的。「色非我」，這是破即蘊我，亦即是說，蘊與我不是一體的。「色中無我」，這是破蘊中有我，亦即是說，在五蘊中，絕對沒有一個我的存在。「我無色」，這是破我中有蘊，亦即是說，在假名我中，絕對沒有實自性的五蘊存在。

「當知四相通諸蘊」，是說如上離色是我，即色是我，我在色中，色在我中的四句（四相），通於諸蘊的，即每一蘊中，都有這四句。如說：離受是我，即受是我，我在受中，受在我中；離想是我，即想是我，我在想中，想在我中；離行是我，即行是我，我在行中，行在我中；離識是我，即識是我，我在識中，識在我中。一蘊具四句，五蘊成二十句，「是爲二十種我見」。

經中有時說諸外道有六十二見，其實都是依於五蘊執著而來。謂由五蘊而產生的二十種我見，更歷過去、未來、現在的三世，即現在世有二十見，過去世有二十見，未來世有二十見，總合而爲六十種我見，再加根本斷常二見，是即成爲六十二見。然這種種差別我見，不管是屬那種，都是分別我執，而這唯有人類，並且是要具有高度知識的人群，才會產生這樣的我見，其他衆生，甚至無知識的人群，是決不會有這分別我見的。

如是種種分別我見，要在怎樣的情形下才能摧毀？頌說：「由證無我金剛杵，摧我見山同壞者」。金剛杵，在印度人的心目中，認爲是最鋒利的武器，能摧毀一切，而不爲一切之所摧毀。現在以這比喻斷惑證眞的般若智慧，謂由證得無我眞理的智慧，摧毀最高的我見山，其他一切依於我見高山的諸見，都將同時壞滅。所「謂依」於「薩迦耶見山所有」的「如是」二十種我見的「衆高峰」，必然是要依我見高山的崩潰而崩潰的。因爲這衆多的邪見，不但依於薩迦耶見而有，並且隨薩迦耶見存在而存在的。薩迦耶見，是根本我執，是微細我執，根本而微細的我執破了，枝末而粗顯的我執，當然亦不能存在。比方砍樹，你如不連根拔除，其樹可能還

要生長的，假定斬斷樹根，其所有的樹枝，自然亦卽乾枯。

有人不了解這個道理，以爲摧毀了外道我執，就是破除了我見，其實這是錯誤的。外道的我見屬分別我執，不是一切衆生共有的，爲諸衆生所共有的，是俱生我執，有了這根本的俱生我執，才會產生外道的分別我執。生死的根本在俱生我執，所以要想解脫生死，必須摧毀俱生我執。不過俱生我執，如山似的高大堅固，是很不容易摧毀的，所以在沒有摧毀根本我見以前，不妨先在種種分別我見上，漸漸引生起無我的見解，等到這個無我見逐漸强烈，再運用般若慧，去破除根本我見，那就不難予以徹底摧毀了。經中所以常常破斥分別我執，其目的就是要我們從這粗顯的分別我執下手用功夫。果能將各種錯誤的分別我執破除，那如高山的俱生我執，也就無法活動。雖然如此，但切不可將分別我執當作俱生我執看。如樹的枝榦砍光了，只剩下樹根，當然不會再生長，可是你不能說樹枝就是樹根。

癸四　遮不可說我

子一　敍計

有計不可說一異　常無常等實有我

復是六識之所識　亦是我執所緣事

前遮卽蘊我，於敍計中，曾說到佛敎內部小乘三大派的計執，其中有犢子部一派所說的不可說我，因爲這派思想，在佛法中，是種很特殊的思想，所以大小乘學者，一旦說到破我時，總要針對犢子部的妄計，予以無情的破斥，中觀家當然亦不放過他，所以這裡特列一科，專門遮遣犢子系的不可說我。

未破之前，先敍他的計執：「有計」，就是有一派的學者這樣妄計，如明白的指出來，卽犢子系的本末五部。他們說有一個「不可說一異」，不可說「常無常等」的「實有我」，簡言之，卽是不可說我。我卽叫做我好了，爲什麼要加一不可說？唯識學探源說：『彼我爲避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實；非有爲、非無爲；非常、非無常；非卽蘊、非離蘊；只可以說是不可說我』。俱舍論破我品，對這也有介紹說：『犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異……非我所立補特伽羅，如仁所徵實有、假有。……此如世間依薪立火，謂非離薪可立有火，而薪與火非一非異。……如是，不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異非一』。

從這可知他所計執的不可說我，是怎樣的一種性質。現在就來依著頌文的次第

，略爲解釋：我與蘊的關係，據犢子學者說：既不可說它是一，亦不可說它是異；假定是一，我應如蘊一樣的有生滅，假定是異，我應離開五蘊獨自存在；事實不是如此，所以不可說一異。如是不一不異的我，既不可說它是常，亦不可說它是無常。爲什麼不可說常？『假使是常住，那我應該離却無常的五蘊而存在，同時，也就不應該有受苦受樂的差別。外道的離蘊計我，就有這樣的過失』。爲什麼不可說無常？『假使我是無常，那從前世到後世的輪廻，仍舊建立不起來。外道的卽蘊計我，有斷滅的過失，也就在此』。『犢子部見到這一點，才說非有爲、非無爲。雖不就是有爲的五蘊，却也不可與五蘊分離而獨存。它舉火與薪的比喻：不可說薪是火，也不可說離薪有火。他的雙非論，使人很自然的想到有一不離五蘊的形而上的實體』（以上引文均見唯識學探源）。

如是不一不異的不可說我，「復是所緣之六識之所識」。所識，就是所緣的境界。這也是與諸學派不同的特別思想：其他學派說有我執的，只是第六意識有，或如唯識說第七識執第八識見分爲自內我，但犢子系認爲前五識亦起我執的，所以這是六識俱緣之境，謂於六識所緣的六境上，當下就能了知我能見色聞聲等，而且就在這見

色聞聲等的作用上，知道我的存在。不特如此，卽此六識所認識的不可說我，「亦是」衆生無始以來具有的「我執」之「所緣事」，因爲有此所緣事，衆生才有我執的。

在此我們要問的：佛法本是無我的宗教，而且唯有宣說無我，才能顯示佛法特色，因爲我人的這個生命，是五蘊和合的積聚體，根本沒有另外一個固定自我的存在，所以現在於五蘊我，別立一個不可說我，不論怎麼說，是有違於佛法無我精神的。明知如此，爲什麼還要公開的建立不可說我？這實是值得探究的一個問題。

原來，在無我論的前提下，一般佛弟子，對於佛法的說明，所最感困難的，是在生命或心理活動，難以求得它的中心：諸如輪廻的主體是什麼？記憶的本質是什麼？認識的中心是什麼？根識的所依是什麼？任何一個佛法學者，都會碰到這些困難的，爲了解決這些難題，於是有我論的思想就產生，犢子系的建立不可說我，也是爲此。

從輪廻的立場說：輪廻的主體是什麼？異部宗輪論說：『其犢子部本宗同義：謂諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉』。俱舍破我品

敍述犢子部的意見，亦有同樣的話說：『若定無有補特伽羅，爲誰流轉生死？……』本此可知：從前世到後世的這個輪廻任務，犢子部的學者，是交給補特伽羅我擔負的。

從記憶的立場說：記憶的本質是什麼？婆沙卷十一說：『犢子部說：我計有我，可能憶念本所作事，是自領納今自憶故』。俱舍破我品，有同樣的敍述說：『若一切類我體都無，刹那滅心於曾所受久相似境，何能憶知』？本此可知：記憶保持的任務，犢子部的學者，亦是交給補特伽羅我擔負的。

從認識的立場說：認識的中心是什麼？婆沙卷第九說：『或復有執：補特伽羅能了諸法，如犢子部。彼作是說：補特伽羅能知非智』。識身足論卷第三說：『補特伽羅論者作如是言……由有補特伽羅故，於見聞覺知法中，已得已求，意隨尋伺』。本此可知：了知諸法的這個任務，犢子部的學者，亦是交給補特伽羅我擔負的。

從所依的立場說：根識的所依是什麼？『大乘成業論說：我體實有，與六識身爲所依止。這雖沒有明說是犢子系的主張，但在該論破斥的時候，曾說「又執有我

，違阿笈摩說一切法無有我」。既然學聖教相違來攻難，可知這是佛教內部的學者，不是犢子系是誰』？本此可知：這一任務，犢子系的學者，亦是交給補特伽羅我擔負的。

此外，從造業感果說：識身足論卷第三說：『補特伽羅論者作如是言：……由有補特伽羅故，能造諸業，或順樂受，或順苦受，或順不苦不樂受。彼造順樂受業已，領受樂受；造順苦受業已，領受苦受；造不苦不樂受業已，領受不苦不樂受』。俱舍破我品也說：『若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果』？本此可知：造業感果的這個任務，犢子部的學者，同樣是交給補特伽羅我擔負的。

補特伽羅我，負有如上這麼多的任務，而且都是異常艱巨的任務，如果不是實有自體的東西，是擔當不了的，所以犢子學者，特別建立實有自體的不可說我。這不可說的實有我，雖不合乎佛法無我的思想，但從他所要解決的問題看，亦可發現犢子系的苦心所在。

如汝謂瓶非實物　則與色等不可說
汝識不許與自異　而許異於色等法
我與諸蘊既叵說　故不應計自性有
實法唯見彼二相　離實法故我非有

上文敍出犢子系的計執，現在來破犢子系的計執。於中，初頌主要的意思，是雙關的說明我的實有不可得。謂凡自性實有的東西，是就不可說它不可說，凡是認爲不可說的，就不應說它有實自性。如刹那心與極微色，在你認爲都是實有自體的，同時亦認爲並不是不可說的，如說心是怎樣的活動，色是怎樣的質碍等，所以說「不許心色不可說」。心色實有，你不許它不可說，其實豈但心色，一切「實」有「物皆非不可說」的。所謂非不可說，換句話說，就是可說。現在我問你：你所執著的我，是自性實有的？還是非自性實有的？「若謂我是實有物」，則你所執的這個不可說我，就「如心」色一樣的，「應非不可說」。既然可說，你爲什麼又要說他是不可說？立量如下：

汝所計我應非不可說——宗
汝　許　是　實　有　故——因
如汝許色心等實有——喻

色心等法是實有的，這是你們所承認的，實有的色心等法，並不是不可說，這也是你們所主張的，如此，你們所說的不可說我，如色心一樣是實有的，亦應如色心那樣的不是不可說。假定你們一定要說實有的我是不可說的，則你們所說的實有色心，亦應是不可說的。可是這麼一來，就違反了自宗。所以你的實有我，不應說是不可說。

上面一頌，以實有破它的不可說我；其次一頌，以不可說破它自性有。「如汝謂瓶非」是「實」有自性「物」，是「則」瓶「與色等不可說」它是一是異。瓶是和合積聚體，不論那家那派，都認爲是假有的，因是衆多極微和合積聚而有的。犢子學者說：『四微和合有柱法，五陰和合有人法』。四微，就是色、香、味、觸，一切物質性的粗顯法，都由這四微的積聚而成，因而也就都是假有而非眞實的。爲什麼不可說二者是一？若瓶與微是一，微有四個，瓶亦應有四，然而事實，瓶只是一個完整體，並沒有四個可得，所以不可說一。爲什麼不可說二者是異？若瓶與微是異，應離四微之外，有獨立的花瓶，然而事實，離了四微的組合，沒有獨立的花瓶可得，所以不可說異。所以如此分別，因瓶是假有法，不可尋求自性，不可說它

與實法是一是異。順正理論十三卷說：『是假有法，寧求自性』？性空學探源，對這解釋說：『假有法是不能尋求自性的，只有在色香味觸一一實有法上，才有自性可尋；假有法絕無自性可說。它只是實法和合下發其活動作用，成爲刹那展轉的因果相生相續。雖約其作用的前後刹那相似相續也叫做有，但是假名有，要把它當作實物有法一樣的尋求自性，是錯誤的』。

瓶與四微不可說一說異，當知我與諸蘊之間，亦復不可說其一異。如汝所說『五蘊和合有人法』：若我與蘊是一，蘊也不應有五，所以說蘊與我是一，不得成立。若我與蘊是異，事實上並沒有離五蘊的我，所以說蘊與我是異，亦不得成。這樣，只好承認我與五蘊的關係，不可說是一是異。「我與諸蘊既叵（不可）說」，是「故不應計」執我是「自性」實「有」的東西不可說者』存在，這是絕對錯誤的！立量如下：

汝所計我非自性有——宗

不可說與蘊一異故——因

如汝所說瓶非實物——喻

如汝所說瓶是非實物，亦應承認我是假有。

最後再從實法二相，顯示我非實有。如「汝」所許「識」蘊是實有法，但「不許」可「與自」體有「異」，我蘊爲一，當知就是卽蘊。然「而」你又容「許異於色等法」，我蘊相異，當知卽是離蘊。所有「實」有自性的「法」，不管你用什麼方法分析觀察，所能見到的，「唯」獨「見」到「彼」『卽』『離』「二相」，離彼非同卽異的二相，是沒有第三條路可走的。因爲凡是實有的，它的唯一定義，就是肯定的表示出：非此卽彼，非有卽無，非同卽異，非卽卽離，沒有什麼不可說的。你所計執的我，不論是說卽蘊離蘊，都已破斥而不可得，所以「離」於「實法」二相，其「我」是「非有」的。因此，你說有個實有自性的『不可說我』存在，是不應道理的！

子三　略結

故我執依非實法　不離五蘊不卽蘊　非諸蘊依非有蘊　此依諸蘊得成立

由上種種分別，是「故」我們知道：所謂「我執」所「依」的對象，不是別的

，正卽是我，而這個我，是假名安立，「非實」有「法」，更不是外道所計執的常我、神我、自性我。爲什麼？因以上面的五種觀察，求其自我是不可得的，所以「不」是「離」開「五蘊」有我，不是我在蘊中，不是蘊在我中——「非諸蘊依」，「非」我「有」彼諸「蘊」。然則我執所依的我，究竟是怎樣安立的？「此」唯「依」於「諸蘊」的積聚，而「得成立」爲假名我，卽此假名我，爲我執所依。

中觀所說依諸蘊積聚假立爲我，與上外道及小乘學派所說假立之我，其內容有著實質的不同。大體分別：中觀是不觀察眞實而卽依世俗名言的假名，換句話說，不作深刻的觀察，自然知其爲假名安立；實有論者是依觀察眞實而有所得後所安立的假名。所謂觀察所得，就是在尋求眞理時，推究分析到最後，認爲有個實有的東西存在，依此實有而建立假有的一切，如依實有蘊而建立有我，依實有極微而建立瓶等。且如世間宗教哲學者，探求宇宙的本源，推究生命的個體，不論他歸結到一元或二元，總認爲有那麼一個實有的東西，依此建立萬有諸法。當知這個實有的東西，就是從觀察分析所得，而爲佛法所徹底否認的。事實現象界的一切，明明白白

呈現在吾人面前，不需思考分別，就可明白其底蘊的，如穿衣吃飯行走等，誰不知道這麼一回事，要加觀察做什麼？但爲什麼要穿衣吃飯行走？一追究到這問題，就又走上觀察的老路去了。這裡依五蘊的假和合而爲假名我，是就世間一般所共許的假名而安立的，並不是依於觀察眞實而安立的。如講堂，明白的有這麼一座講堂在，誰也不能否認的，但講堂所以名講堂，是隨順世間而假名爲講堂的，若進一步的探究如何成立？講堂的實有自體怎樣？那你就將發現，所謂講堂自體，根本是不可得的，所可得的，不過是衆多材料所成的講堂假相而已。到了這個地步，世間萬有諸法，沒有可以安立的。因此，我們可得一個結論：依名言觀察，世間一切皆得成立；依眞實觀察，世間一切皆不得成。所以同樣一個假名我，而其內容有著這樣大的不同，我們必須善加體認，不要聽到假名我，就以爲大家所說是一樣的。

壬二　喻顯

癸一　觀七支非車

子一　總遮七支

如不許車異支分　亦非不異非有支　不依支分非支依　非唯積聚復非形

科文所說的七支，亦可說是七品，亦可說是七相。總遮七支，乃是以車的譬喻，顯示在七相中推求，其我了不可得。車子譬喻自我，車支譬喻五蘊。凡是一輛車子，不但有其完整的車體，亦必有其各別的支分，現在就拿整體的車子與車子的支分關係，說明它的七相不可得，以顯示車的非實有。一、「如不許車異支分」者，是顯車與支分非異，亦卽所謂一相。因爲車是由車輪等支分所成，離了車輪車軸等，其車是不可得的。這譬喻離蘊我，是不承認其有的。二、「亦非不異」者，是顯車與支分，並不是不異的，亦卽所謂異相。因爲輪軸等支分，是輪軸等支分，完整的車子，是完整的車子，二者不可說是完全是一。這譬喻我與五蘊是一，亦同樣是不可以的。車與輪軸等，若是同一性，如支衆多車亦當多，如車是一支亦當一，作者作業皆當成一，其過失是很大的，這在前面已說過了。三、「非有支」者，是顯車子不能有輪軸等的支分，因爲要有實有的車子，才可說有輪軸等的支分，現在實有車子尙不可得，怎麼可說車有輪軸等支？這是譬喻我非有蘊，亦卽所謂具有相的不可得。四、「不依支分」者，是顯沒有一個實有的車子，依於輪軸等支分，亦卽所謂能依相不可得。這是譬喻無實自我依於五蘊。五、「非支依」者，是顯沒有一

個實有的車子，可爲輪軸等的支分所依，亦卽所謂所依相不可得。這是譬喩無實自我爲五蘊依。當知四五二品，是破它的能依所依有實自相，不是破它彼此互有。六、「非唯積聚」者，是顯非唯輪軸等的支分，亂七八糟的堆積在一處，就可產生一個完整的車體的，亦卽所謂積聚相的不可得。這是譬喩五蘊積聚不可說爲我。七、「復非形」者，是顯示輪軸等的衆多支分，積聚在一塊後，有某種形態出現，就可成爲一個實有車子，亦卽所謂形狀相的不可得。這是譬喩不是五蘊和合，有了某種生命形態，就可說有實自我的。關於七相，前五相已詳細的破斥，現在不再詳說；後二相前雖略破，但不怎麼詳盡，所以下面再爲一一勘破。

子二　別破聚形

丑一　積聚非車

若謂積聚卽是車　散支堆積車應有

「若」果有人認爲衆多輪軸等的支分「積聚」起來「卽是車」，不但在道理上說不過去，卽在事實上亦不可能，不信，試將車輪車軸等的散支，就這樣的雜亂堆積起來，其車應該明白可見，所以說「散支堆積車應有」。然而事實上，亂糟糟的

散支堆積，誰也知道這不是車，所以積聚非車。

丑二一　聚形非車

由離有支則無支　唯形爲車亦非理　汝形各支先已有　造成車時仍如舊
如散支中無有車　車於現在亦非有　若謂現在車成時　輪等別有異形者
此應可取然非有　是故唯形非是車　由汝積聚無所有　彼形應非依支聚
故以無所有爲依　此中云何能有形　如汝許此假立義　如是依於不實因
能生自性不實果　當知一切生皆爾　有謂色等如是住　便起瓶覺亦非理
由無生故無色等　故彼不應卽是形

自性有者聽說積聚非車，乃又轉計聚形是車。他們的意思是：散亂積聚的輪軸等支分，雖然不可叫做車，但總不能否認它們是車的支分是有的。現在破他這個聚形是車說：「由離有支則無支，唯形爲車亦非理」。

於中，先將有支與支解釋一下：有支，是指統一性的完整體說的。謂於一個完整的車上，有彼種種的支分，因爲車的本身，是由種種零件湊成的，所以名爲有支。支，是指車輪軸等的各個支分，是完成整個車子的各種要素。支與有支，互相觀

待而成：因支而成有支，離了各個支分，有支卽不可得；因有支而顯示其爲支，離了有支，亦卽無有彼支可得。因此，你說『車雖沒有，車的支分是有』這話，根本是沒有道理的。支分之所以爲支分，是望車子而得名的，現在車子尙不可得，怎麼會有車的支分？如說人有兩隻手，當知這兩隻手，是附屬於人的，有人才可說有手，若人的生命體未有，怎麼可說有兩隻手？是以若離有支，絕對沒有支的決定性。

不特車與車的支分是如此，萬有諸法的因果關係，沒有不是如此的。因果關係非常複雜，不能說它有固定性。且以布與紗縷來說：紗縷爲布的因，布爲紗縷的果。如以有支與支來說：布爲有支，紗縷是支。但爲支的紗縷，不一定純是布的因，可以拿它織成襪子，亦可以它做成蚊帳，這完全要看當時的因緣，而予以適當的配合，不能肯定的說紗縷是誰的因。再如黃豆，可以將之搾油，可以作爲肥料，乃至做成豆腐、豆干、皮子等。所以世間諸法，沒有一樣是固定因，可有種種作用，可以千變萬化。萬有的因果，既是相互觀待而成，可以證知：離因無果，離果無因；亦卽是說：離支無有支，離有支無支。所以你說車形爲車，這自然是不應道理的。

再說，你之所謂唯形爲車的形，爲各各支分所有的形？抑支分積聚後而有的形

？若是各各支分所有的形，爲是支分所固有的形？抑在積聚後而有的新形？若是未積聚前各各支分原有之形，則「汝」所計執的唯形爲車的「形」，在各「各支」分未積聚前，既「先已有」，在道理上講，應有車形可見，可是事實上，當車未完成時，我們所見到的各個支分，輪唯有輪形，軸唯有軸形，輞唯有輞形，如是一一支分，各各唯有其形，根本是就沒有一個車形可得。這樣，等你將各支分湊合，「造成」一個完整的「車」子的「時」候，應該「仍如」各各支分原有的「舊」形，沒有一個新形出現，是則支形與車聚之形沒有兩樣，試問你所說的車形從何而有？「如」分「散」著的「支」分之「中」，既然是「無有車」子可得，可知此「車」即「於現在亦」是「非有」的。因爲現在這個車子，還是支分的各個形態，並沒有在支分之外，多出一個新的形態來。

實有論者又說：不對！我的意思不是這樣的。車的各個支分未成車前，當然沒有車形可得，但到支分積聚而成車後，是可說有其新形的。現在破其轉計說：你這樣說還是不對的。「若謂現在」車輪車軸等積聚湊合而使「車」子完「成時」，其「輪等」各各支分，「別有異」於未積聚時新的「形」狀生起，而且即以這新的形

狀爲車「者」，是則「此」有異於前的新形之車，「應」該明白「可取」。取在這裡當見字講，就是明白可見的意思。「然」事實上，此積聚起來的支分，與散置那裡的支分，並「非有」什麼不同的形態可得。既然沒有新的形態可得，則你就不應說以形爲車，所以說「是故唯形非是車」。

再舉一例來說：比方我們這間講堂，貿貿然的一看，確實是有這麼一間講堂可見，但若再仔細的一加觀察，那你就將發現，所謂講堂，不過是磚瓦泥木等的材料堆砌，根本就沒有一個綜合的講堂形態可見。不但車、房是無自性的，卽一切法亦是無自性空的。

上面，不論是以車形本有而以支分現破，或者是以車形本無而以支分現破，都足以證明車的無實自性可得。於是他們就又轉計說：我之所謂車形，是依輪軸等的積聚，不是依於各自的支分，你誤會了我的意見，以爲我有過失，其實那裡有你所說的過失？

中觀者再破他的轉計說：你這樣說，仍然不免過失。爲什麼？「由汝」自己所說，凡是「積聚」而有的，都是「無所有」，不可得，無實體性的假法，是則由諸

支分積聚而成的車子，理應如其他的積聚法是假有才對，你爲什麼要說車是實有？你如承認車子是假有，方可說是車依支分的積聚，如不承認車是假有，則「彼」車「形」態「應」該「非」是「依」於「支聚」而有，因支聚是假有、無所有，而假不能爲實所依，實有的只能依於實有，不能依假有而有實有。「故以無所有」的積聚假有「爲依」，是則在「此」假有之「中」，「云何能有」實在的車「形」？若你仍捨不得放棄車是實有的執著，那你就得承認積聚是實；若不承認積聚是實，就得承認車子是假；一面承認積聚是假，一面說車有實自性，那是矛盾不通的。

中觀者說：我再問你，你究竟承不承認車是依於假名而安立的？「如汝許」可「此」車形是依「假立義」而有，有此假車形，然後有彼假車，則你所說與我所說，那就站在同一思想陣線上了，彼此還有什麼可諍論的？不特如此，「如是依於」無自性「不」眞「實」的假「因」，而「能生」彼無「自性不」眞「實」的假「果」，因假果假，一切法無不是假，諸法是假，諸形皆可許有，而緣生一切法的因果，亦皆可以如是成立，所以說「當知一切生皆爾」。

中觀與其他學派最大不同的一點，亦卽彼此互相諍論的焦點，在依實立假與依

假立假：一般實有論者，認爲和合積聚法是假有，這是不成問題的，但假有的一定要依於實有的，如沒有實有法爲所依，假有法亦卽不可得，所謂『假必依實』，『依實立假』，是實有論者的最大論據。性空學探源說：『順正理論十三卷對經部的假法，下個以何爲依的責問：「未知何法爲假所依？非離假依，可有假法」。離開了假所依的實性，假法不能建立，這思想，大乘瑜伽者是很肯定的襲用了的』。可是性空論者，根本不承認『依實立假』的這話，認爲諸法不一定要依實才可立假，就是依假亦可立假的，所謂幻化因成幻化果，依幻立幻，要個實有的東西爲所依做什麼？因爲依假立假，一切可以成立，所以性空論者與實有論者，就展開了長期的思想論諍，希望逐漸的引導他們，走上無自性空的正見。

上面一層層的破斥，是就客觀外在方面破的，現在再就主觀認識方面破斥一下。小乘學派中，「有」一部份學者「謂」：「色」香味觸「等」四微，其本身雖沒有什麼形態可見，但它能如陶師所造的形態怎樣，而就「如是」安「住」，如陶師所造成的是方形，就照方形這樣安住，如陶師所造成的是圓形，就照圓形這樣安住，因而使人見到這個由物質組合結構而成的形態，「便」對它生起一種「瓶」的感

「覺」。其他如木匠造成一輛車子，或者造成一隻書橱，四微也就如車如橱的這樣形態安住，使人一見這個形態，便對它生起車子書橱的感覺，並且確認就是這個。我這樣說，大概是沒有問題的了。

中觀家破道：你這樣說，「亦非」合於道「理」的。爲什麼？因彼構成瓶子的四微支分，不論在任何一個支分上去尋求，都沒有一個實自性的瓶的形態可得。我們之所以覺得有個瓶的存在，那不過是由客觀形態而引發的主觀認識，至於客觀形態，只是衆多支分積聚而有的如是假相而已。有瓶始有感覺，但感覺這東西，是不可靠的，如以感覺所感覺到的就是實有，那見繩以爲蛇，見杌以爲人的，在理都應是實有了。然而事實上，繩還是繩並不是蛇，杌還是杌並不是人，可見感覺是不可靠的。

再說，你所說的色等四微，是不是實有的？如前在破自性生時，我們已經明白知道，世間無有自性生法，「由」於諸法是「無生故」，所以也就「無」有實有自性的「色等」四微。無生而生的色等，且是積聚的依假立假，依幻立幻而有，試問那裡還有實在的瓶等之形？是「故彼」瓶或者彼車，「不應卽是」色等極微積聚而

有之「形」。

癸二　就世間安立

雖以七相推求彼　眞實世間皆非有
可爲衆生說彼車　名爲有支及有分
若不觀察就世間　依自支分可安立
亦名作者與受者　莫壞世間許世俗

諸法雖是空無自性，但並不是沒有諸法，而諸法所以有，乃就世間安立，中觀家是這樣說，根本佛法亦如是說。上面「雖以」一異等的「七相」，「推求彼」實有自性的車形不可得，而這不可得無自性空，不但是在「眞實」道理中沒有，就是在世俗「世間」亦「皆非有」。爲什麼？因你不論怎樣觀察，自性總是不可得的。小乘薩婆多部，大乘唯識學者，中觀清辨論師，認爲世間是自相有，在緣起性空中，仍是不許可的。雖說如此，「若」果「不」加「觀察」，唯「就世間」共同所承認的名言來說，那就不論什麼都可以說。如「依」輪軸等的各「自支分，可」以假名「安立」爲車，若有指著車子來問這是什麼，我們亦「可爲」諸「衆生說彼」是「車」，並且可以分析出種種不同的名詞來：如對輪軸等的各個支分，可以「名爲有支」，並「及」還可說名「有分」，就其有彼運行的作用說，「亦」可「名」爲

「作者」，就其能夠裝載的意義說，亦可名爲「受者」。總而言之的說一句，就世間共許的立場，什麼是都可以安立的，絕對不壞世間所共許的名言。一般實有論者，因爲執有自性，中觀學者，始以眞理觀察，看看你的自性，究竟是個什麼，不觀倒也罷了，一觀所見到的，原是無自性空，你以爲我破壞世間，其實，破壞世間的是你不是我，因此，我告訴你無自性空，你以爲我破壞世間「莫」要破「壞世間」所共「許」的「世俗」名言。我得再度告訴你，還是放棄實有自性見，

世間有很多學者，不了解世法相待依存的關係，每有所偏，或有所執。如有偏重支分者，就認爲支分是實有的，如有偏重有支者，就强調有支是實有的。這種情形，舉例來說：如國家與人民，本是相依而有，國是人民的結合體，人民是國家的成員，兩者任缺其一，都不得成。有人偏重人民的一面，說離人民不成其國家，於是特別强調個人自由的重要，而對國家觀念反而異常薄弱，如偏支分而忽略有支一樣。有人偏重國家的一面，說沒有國家就沒有人民，認爲國家是至高無上的，一切應服從國家，而否定個人自由及生命價值，如極權國家，特別像共產國家，就是如此。這如偏重有支而忽略支的組合成份。殊不知這都是偏差的見解，不能了解一切

法的相互觀待關係，如能了解一切法的相互關係，不特不會破壞世間，且亦不會有所偏廢。是以吾人對於萬有諸法的觀察，一定要從它的相互關係上去觀察，絕對不可以偏概全，重此忽彼。

壬四・成觀

癸一　遣我

七相都無復何有　此有行者無所得　彼亦速入眞實義　故如是許彼成立

前以法說喻顯，廣破我不可得，破盡外道的離蘊我，小乘的卽蘊我，乃至犢子系的不可說我等。今以七相觀門觀察，令諸瑜伽行者，了知生死根本，是由薩迦耶見在作祟。中觀以種種方法，破斥實有自性我，並不是要與人諍論，目的是爲令佛法行者，起觀門而破薩迦耶見，獲得生死的究竟解脫。這頌就是總遣自我的無有。

我是自在義，不需其他因緣助成，自己可以獨立存在，有永恆不變的主體。世間衆生，內而以爲有個獨立不變的自我存在，是爲人我，外而以爲見聞覺知所有的境界，亦是獨立不變自己存在的實法，是爲法我，而這我法二執，中觀家以同一自性見爲本：謂於法上有自性見，名法我見。於有情上有自性見，名人我見。佛法所

謂破我，就是破這二者：內無自己存在獨立不變的自我，則人我就破了，外無自己存在獨立不變的實法，則法我就破了。二我破，二障離，二空顯，卽是所悟入的諸法眞實性。

在破執見中，最重要的要破薩迦耶見，因執身心爲自性有，是薩迦耶見所使然，由薩迦耶見，而起法我見，是以薩迦耶見爲生死的根本，如欲了生死而得解脫，必須擊破根本的薩迦耶見，薩迦耶見破了，法我見自然隨之消滅，無我我所爲解脫門，但觀一切法空是不夠的。薩迦耶見執著身心爲我，上面以「七相」推求，一切「都無」所有，「復何有」我可得？至「此」，諸「有」修瑜伽「行者」，果眞通達我「無所得」，則「彼亦」卽很迅「速」的悟「入」諸法「眞實義」。所謂眞實義，就是法空性。眞實，在一般人的觀念中，以爲法的表象是虛假的，而其內在必有一個實在的東西在，其實這種想法是錯誤的，諸法無自性，才是眞實義。若離虛假的一面，另有眞實的一面，是卽自性見的本元。實在說：諸法本來是怎樣的，就還它一個怎樣。如說諸法無我，諸法中確是沒有我的，非錯誤，非顚倒，非虛妄，非欺誑，是爲眞實。所悟入的是諸法眞實義，能悟入的就是般若爲體的瑜伽觀行，

所以瑜伽行者，能了達我無所得，亦卽能悟入諸法眞實義了。

瑜伽行者，以無我慧觀察我之不可得以及悟入諸法眞實義，但對一切如幻如化的世俗假法，並無一絲一毫的破壞，因爲所無的，是無其實有自性，並不是無諸假法，是「故」就世間名言，「如是許彼」一切因果，皆得「成立」，並且對這如幻假法的通達，進趣聖者的性空大道，而得解脫生死的大患。

癸二　遣我所

若時其車且非有　有支無故支亦無
如是世間所共許　依止蘊界及六處
如車燒盡支亦毀　慧燒有支更無支
亦許我爲能取者　所取爲業此作者

上頌遣我，此頌遮我所。我與我所相互依存，有我才可說有我所，我執除去，我所執自亦隨之消滅。凡爲所緣、所見、所觸的一切與我有關的，且由薩迦耶見所引發的，都可叫做我所。還有爲我所依的，亦可叫做我所，如自己身心，是我所依的，亦可說爲我所。我所重在自他關係的聯繫上，也可說是法執，不過法執是重外在與我相關。爲什麼說無我卽無我所？因了知實我不可得，必能了知無有我所，所謂『我性且非有，何況有我所』？我是依五蘊而假立的，並不是離蘊之外，另有一

個什麼我。五蘊，不但爲我所依，且亦爲我所緣，能依能緣的我既然沒有，所依所緣的我所當然亦無，絕對不會既了知我無，而不了知我所是無。

如一輛人力車，由兩車輪，兩根拉木以及其他種種零件合成，「若時其車」的自性尚「且非有」，怎麼還會有諸車的支分？所以說「有支無故，支」分「亦無」。或有以爲：車子拆散了，車的支分，如輪軸等，還明白的可見，怎麼可說支分亦無？須知有支無支，相互觀待安立而有，車支也就無法指出，車支若無，車亦無從安立。無車時而說有車輪車軸等，是因車輪車軸等，可以合之爲車，而爲車子之因，所以隨順世俗的名言，說爲車輪車軸等，拆散了的車之支分，所以仍被叫做車輪等者，是對過去車的記憶聯想而成。假定有人從來沒有見過車形是怎樣的，亦從沒有聽人說過車形是怎樣的，那他現在見到輪軸等時，決不會知道這就是車的支分，唯見輪爲圓圈，軸爲長棍，各各是一獨立整體的東西，與車毫無一點關係。又如父子的關係，是同時相互對稱的，父親死了，兒子之名卽不成立。

進一步說，以火燒掉一部車子，不用說，不但其車被燒毀了，就是車輪等的支分，亦被燒得精光，絕對不會只燒其車而不燒其輪等，所以說「如車燒盡支亦毀」

。車如我，輪等如我所，所以通達無我，決能了知一切諸法皆無自性。「慧燒有支更無支」，是卽顯示以智慧之火，焚毀了有支（通達我無自性），更無所謂支分的存在（通達我所無有自性）。如一切法上還有自性見存在，我當然也是自性有的。金剛經說：『若著法相，卽著我、人、衆生、壽者』，這是有法我見卽有人我見的最好證明。一般所謂我空法有，在空宗看來，他們根本沒有懂得無我，因只通達我空，而不通達法空，如實際說，不但沒有通達法空，卽連我空亦未眞正通達。

照上所說我法一切皆不可得，是則世間一切諸法如何而得成立？中觀者答覆說：「如是」由「世間」名言「所共許」的，或「依止」五「蘊」，而有假安立之我，或依止六「界」，而有假安立之我。不但承認有假名我，對所取的諸法說，「亦許我爲能取者」，諸法爲「所取」，對所造的行業說，所造名之「爲業」，「此」假名我，觀待彼所造業，亦可名爲能「作者」。這樣說來，可見能取所取，能作所作，一切皆得成立，亦不破壞世間。性空者對這一切，從來沒有否認，所以沒有破壞世間的過失。

非有性故此非堅　亦非不堅非生滅　此亦非有常等性　一性異性均非有

諸法是無自性畢竟空的，在無自性畢竟空中，一切分別當然是都不可得的，所以現在進一步的來遣除分別。分別雖多，要不出於各種四句，對這一切四句分別，本頌用一非字，予以徹底否定。

因爲諸法「非」如一般所執著的「有」實自「性」，是「故此」諸法，亦卽說不上有什麼堅固了，所以說「非堅」。堅是堅固而沒有什麼改變的，但假名有的世俗法，人生有生老病死，世界有成住壞空，所謂『世實危脆，無堅牢者』，『一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相』，可見是不堅固的。普通說的常恆二字，其含義稍有不同：常是絕對不變，無有時間相的；恆有時間性的變動，不過相續不斷，而不至於變無，這裡說的堅字，有點近於恆義。我既無自性，當然不是堅而三世安住。但「亦」不是或有或無的「非不堅」，因爲無自性的假我，從無始以來一直到成佛，都是存在的。堅與非堅兩句外，應該還有亦堅亦不堅，非堅非不堅的兩句。

上面說過，五蘊是生滅法，但我不是卽蘊之我，不能說它有生滅，所以是「非生滅」。生與滅不可得，亦生滅亦不生滅，非生滅非不生滅，自然亦不可得。其他

常、無常、亦常亦無常、非常非無常，亦同樣的沒有，所以說「此亦非有常等性」。還有「一性異性」、亦一亦異、非一非異，亦「均非有」。

唯此所否定的一切，都是指實有自性者說，如果是如幻如化的假有生滅，是還承認其有，而不予以否定的，實有自性的生，必然落於常見，實有自性的滅，必然落於斷見，所以非否定不可。否定了實有妄執，無自性空自然顯現。了達緣起性空，不但我我所執遣除，一切邪妄分別，亦都跟著無有。所謂薩迦耶見，爲六十二見的根本，薩迦耶見不生，諸見分別皆隨不起。

癸四　結成解脫

衆生恒緣起我執　於彼所上起我所
由無作者則無業　故離我時無我所

遣除種種邪妄分別，徹底擊破薩迦耶見，自然得入解脫之宮，所以這科叫做結成解脫。

當知此我由愚癡　不觀世許而成立
若見我我所皆空　諸瑜伽師得解脫

「衆生」無始以來，緣於什麼而執自我？謂「緣」無自性的假我，而「起」實有的「我執」。這個我執的生起，在起心動念中，是任運而自然的，不藉絲毫造作

的，所以即使不執實有的我在，然自性我的諦相，仍不斷如流的相續生起。薩迦耶見緣此非即蘊非離蘊的假我，而於其上生起我執後，接著「於彼」我「所」依及我所緣「上」，生「起我所」執來，以爲與我生命自體有關的一切，都是實有的，最顯著的，如於五蘊，執爲實我，轉過頭來，又執五蘊法爲實有，這就是我所執。上面的執著，不管是執我，是執我所有，推求其原因，「當知此我」我所執，都是「由」於吾人「愚癡」而沒有智慧的緣故。因爲沒有智慧，所以沒有辦法通達我法二空，而於我法之上，妄起我法二執，這是生死根本。經說：『因有無明故，而有我我所』，正是顯此。如此所執的假名我法，以七相去觀察，雖說皆不可得，但若「不」以眞理，「觀」察自性有無，唯就「世」俗所共「許」的來說，一個活潑潑的生命自體，得以獨立存在，而且生死流轉，涅槃還滅，亦都可以依此「而成立」。

中觀對諸法的建立，與唯識確有著不同：如以內心與外境來說，中觀認爲都是假名有的，而唯識却說心有境無；如以三世的時間來說，中觀建立三世如幻有，而唯識却說現在有過未無；如以二諦的有無來說，中觀說世俗唯假名，勝義畢竟空，而唯識不許世俗唯假名，說依他有自性：如此比較，可以知道，中觀比唯識平等；

要有一齊有，要無一齊無，因而世俗諦上的建立，有很多與其他的學派不同。

前引中論頌說：『因業有作者，因作者有業』，業與作者，是相待而有的。是以，「由無作者」的因緣，「則」亦「無」有其「業」。於此或有人說：造業必須感果，爲什麼無作者卽無業？前面曾經說過，要薩迦耶見相應的業，才有感生死果的動力，不執實有作者，顯示薩迦耶滅，薩迦耶滅，其業雖有，而不感果，有等於沒有，所以無作者則無業。再說，三業活動的作用，不但衆生有，阿羅漢亦有，乃至佛亦有，不過佛的三業，是隨智慧行的。業是三業活動所起的影響力，衆生的業，因有薩迦耶見，所以成爲生死的動力；阿羅漢雖有業的動作，因爲沒有薩迦耶見，所以沒有生死可感。

衆生以薩迦耶見緣我，我是有統一的向心力的，所以一切向自我，一切以自己爲活動中心，沒有薩迦耶見，就不會從有我出發，而貪等煩惱，也就不會生起。有了我的觀念存在，就喜歡搞小圈子，一切活動，皆以小圈子的組織爲中心。沒有了這個心理，就可爲國家爲人群而服務了。是「故」衆生若「離我時」，亦卽必然「無」有「我所」。「若見我我所皆空，諸」修「瑜伽」觀行的大「師」，從此也就

「得」到「解脫」，不會再在生死中流轉。修行，是有許多法門可修的，如修戒定慧，但要了生死，端在我我所執上用工夫，不見我我所皆空，解脫生死是辦不到的。

壬五　遣疑

癸一　安立世間

瓶衣帳軍林鬘樹　舍宅小車旅舍等
功德支貪相薪等　有德支貪所相火
因能生果乃爲因　若不生果則非因
若因果合而生果　一故因果應無異
因不生果則無果　離果則因應無因

世人聽了中觀家如上破斥，而歸結到無自性空，於是就生起了疑惑，以爲中觀家說的性空緣起，違反世間的一切，爲了遣除人們內心中這樣的疑惑，所以這裡特先安立世間，證明中觀家，不但不違世間，而是正能成立世間的。因佛說法，除了破諸邪見執著，至於常識上的一切，皆是隨順世間而說，世間共同承認是怎樣的，

應知皆如衆生說　由佛不與世諍故
如觀察車七相無　由餘世間共許有
果若有因乃得生　當說何先誰從誰
不合因非因無別　離二亦無餘可計
此二如幻我無失　世間諸法亦得有

佛亦同樣承認是怎樣的，世間共同怎麼說的，佛亦同樣怎麼說的。如此，佛所說的種種理論，才能爲世間衆生之所接受。舉例如下：

如「瓶」是由衆多泥土積聚而成的；「衣」是由衆多紗縷積聚而成的；「帳」是由衆多線紗積聚而成的；「林」是由衆多竹木積聚而成的；「鬘」是由衆多珠寶積聚而成的；其他「樹、舍宅、小車、旅舍等」，無一不是由衆多條件積聚而成的；「應知」這一切的一切，「皆如衆生說」，都是假有而不眞實的。爲什麼？因是整體與支分觀待而有的，不是各各具有獨立自體性而有的。『自性雖空，作用不無。』佛隨順世間，世間說瓶，佛亦說瓶，不說泥聚；衆生說衣，佛亦說衣，不說縷聚』。爲什麼如此？「由佛不與世」間「諍故」。所謂世間言有，佛亦言有，世間言無，佛亦言無，所以中觀不破壞世間。唯佛與衆生所見稍有不同者：衆生以爲這是實有的，而佛却見到是如幻假有。如有硬要執著有個實有自體性的東西，佛就眞的要與世間諍，諍到使世間知道無實體性爲止。但若嚴格說來，亦不算得佛與世諍，而只是佛爲衆生說明宇宙人生眞相而已。

如此，一切觀待假有之法，無不承認其如幻存在。頌說：「功德支貪相薪等，

有德支貪所相火」，是卽顯示觀待假立之法。第二句頌中的『有』字，可以貫通下去：讀爲有德、有支、有貪、所相、所燒（火）。如是與上句對照起來：是卽德與有德、支與有支、貪與有貪、能相與所相，能燒與所燒的五對觀待假有之法。按其次第，略爲說明：功德，是指差別相，亦卽一切法上所具有的功德相用，如勝論師所說實、德、業中的德。比方一隻花瓶，其形是長圓的，中粗兩頭細的，還有各種不同的花紋；其所差別之物，謂之有德。有德亦卽指的整體，唯有在完整體上，才有種種差別相，所以名爲有德。支與有支，又是一對：有支是整體，支是各個支分，這在前面已經說過。貪與有貪，亦是一對：貪是指的貪心，有貪是指的衆生，因爲衆生具有貪心，所以名爲有貪。其他，能相與所相，能燒與所燒，皆可作如是觀。月稱論師在論文中解釋說：『此中，皆是以支爲因，施設有支；觀待有支，施設諸支。乃至觀待於薪，安立爲火，觀待於火，安立爲薪』。在這些觀待安立的諸法中，本來沒有各個獨立自性的，如有人要在這些法中，求取它們的自性，那我告訴你：「如」依眞理「觀察車」的「七相」，同樣是「無」所有的。照你這樣講來，一切都無所有，爲什麼世間衆生，明白的說有薪與火等？中觀家回答說：我並沒有

說一切法沒有，我只是說一切無自性，若不觀察自性有無，「由餘世間」之所「共許」，則上所說的一切，我無不承認它是「有」。

諸法既是觀待假立的，而一切法各有其因果關係，因果當然亦是假立無實自性。中觀論頌講記說：『推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見事事物物的因果性。因果性，是依因緣和合生果的事相而存在的。印度、西洋與我國的學者，都是談到因果的（無因論是少數的），佛法更徹底的應用因果律。沒有因果關係的，根本不存在；存在的，必然是因果法。然而，因緣和合生果，如加以深刻的考察，從因緣看，從果法看，從因緣與果看，從和合看，就發覺他的深秘；如執因果有實性，即不能見因緣和合生果的眞義』。

因果的眞義是：待果成因，待因有果，二者絕對沒有它的實自性。因爲「因」之所以爲因，要「能生果」，「乃」可「爲因」，假定根本沒有生果，是即不能說之爲因，所以說「若不生果則非因」。如紗織成布，才可說紗是布的因，如沒有織成布，就不可說是布因。然而「果」之所以爲果，假「若有因乃得生」起，設使沒有因的話，其果自然就不得生。如是，可見因果是相互觀待假名而安立的。

因能生果，果依因有，於是有人問道：是先有因還是先有果？是因從果還是果從因？中觀者答說：因果相待而立，有則如幻而有，無則如幻而無，不能說誰先誰後，亦復不可說誰主誰從，所以說「當說何先誰從誰」。若有主張因果，各有其實自性，那倒眞的可以這樣問一問：是因從於果呢？還是果從於因？是先唯有果呢？還是先有於因？若說先唯有果，果法既然已有，還要待因做什麼？若說先唯有因，因已老早存在，怎麼能夠生果？且沒有果的時候，則你先已有的因，試問又是誰家之因？所以因果實有，不論你怎樣說，總是有問題的，唯有接受無自性的如幻因果說，才能避免所述的種種過失。

中觀家復以合不合的道理，破其因果實有自性說：因能生果，因與果必要發生密切的接合，你所說的自性因果，爲因果合在一時一處而生果？爲因果不同時不同處而生果？假定你說「因果」和「合」在一時一處，「而」始「生」起「果」法來，則因果二者必先已獨立存在的各別有其個體，而今和合在一個地方，勢必成爲一體，「一故」，則「因」與「果應無」別「異」，所謂因是因，果是果的差別，就不復存在。假定你說因果「不」和「合」在一時一處，彼此保持相當的距離而生，

是則因果之間，毫不發生關係，因不給與生果的力量，居然而有果生，那末，爲果之因的「因」，兩者「無」有差「別」，同樣沒有與果發生接觸的關係，是則可以生果的因，固然可說爲果之因，其他一切與果無關係的非因，理應皆可說爲此果之因，事實不然，你說不合，不應道理。中論頌說：「若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果』？所以實有自性的因果，合與不合都不得成立的。因果的關係，只有合與不合的兩種可說，「離」了合不合的這「二」種關係，更無第三種道理可說，或無第三種方式安立，所以說「亦無」其「餘」的「可」以「計」執。『若計因果一分合一分不合，合之一分有合生之過，不合一分有不合生之過』。你以爲有第三條路可走，而實此路不通。若知因果如幻而有，則世間一切皆得成立，是以你應放棄實有見。

由上面的種種道理看來，知道實有自性的因果，是不能成立的。於是外人反問中觀者說：照你這樣的講法，因果究竟要不要建立？假使不要建立因果，佛法以因果爲宗的道理，就將爲你之所破壞；假使需要建立因果，試問你的因果又是怎樣建立的？

中觀者答覆說：在我以爲因果之間，是有其密切關係的，果是從因生的，有因才可說有果，假定「因不生果」，「則」自然是就「無」有其「果」可得；而因是望於果有的，有果才可說有因，假定「離」所生「果」，「則因」自然是就無有，所以說「應無因」。總之，因因而生果，果非眞果，因果而有因，因非實因，「此」「因果「二」法，在我看來，唯是觀待假立，猶「如幻」事一般，你如認爲它是實有的，這自然是錯誤的，「我」因不執著它實有，所以「無」有如你所犯的種種過「失」，不但如此，而「世間」的一切因果「諸法」，「亦」皆「得有」，從不破壞世間任何一法。

中觀者本於性空的因果深見，給予自性因果的一一批判，從推翻他們的妄見中，顯出因果如幻的眞義，是中觀建立因果的最大特色。

癸二　遮遣疑難

子一　問難

能破所破合不合　此過於汝寧非有　汝語唯壞汝自宗

自語同犯似能破　無理而謗一切法　故汝不能破所破

故汝非是善士許　汝是無宗破法人

安立世間的一大科文，是月稱論主根據中觀正義，一方面建立如幻世間的緣起假有，一方面對諸實有論者，不論是教內的大小乘學派，不論是教外的各教派學說，從因果合不合的立場，否定他們實有自性，一切不得成立。現在外人拿你破因果的合不合的方法，再來破你自己所說的能破所破，所謂以子之矛攻子之盾，正是這一策略的運用。

實有論者說：你所說的無自性空之理是能破，被你所破的各家理論是所破，現在我且問你：你這「能破所破」之間的關係，是和「合」在一個地方始發生破的力量？還是「不」和「合」在一個地方就發生密切的接觸，始能破除對方的理論？則二者已成爲一體，還有什麼能破所破？能所破不可得，你又怎能破我？且若眞的能破，所破卽是能破，豈不等於破你自己？自己破自己，不但你不承認，世間亦沒有這道理，所以你說合破，是不應道理的。若說能所破不合一處，彼此有著相當的距離，始能破除對方的理論，那亦沒有道理，因爲不合，彼此碰不到頭，你能破的力量沒有到達所破的對象上，怎能發生破的作用？進一步說，如果不合而能破的話，那就不但你中觀家能破，是則一切能破

一切了，這在道理上是講不過去的。如是，我用你合不合的方法，破你能破所破的關係，那你豈不同樣犯了你自己所說的過失？所以說「此過於汝寧非有」？既已犯了自己所說的過失，則就不能破壞我的理論，結果，「汝語唯壞汝自宗」而已，怎樣也不能破壞別人，所以說「故汝不能破所破」。

爲什麼破人沒有破到反而破了自己？因你「自」己所說的「語」言，「同」我一樣「犯」了合不合的過失，是則你的能破成爲「似能破」。似能破是對眞所破說的。在思想理論的鬪爭中，總免不了要批評他人的，但當你去批評他人時，首先你要使你自己的理論，亦卽要使自己的立場站穩，如自己的理論確是正確的，沒有錯誤可以爲人指責，那你就能眞的推翻他人的邪說，這叫眞能破。反過來說，你本身的思想理論，充滿了錯誤矛盾，怎麼還能批評別人？卽使你去批評別人，別人不會爲你難倒，這叫似能破。似能破者，好像能破，實際上不能破。

因此，外人又說：你中觀家的上面種種宣說，簡直是「無理」取鬧，沒有道理的「而」在那兒毀「謗」他人所建立的「一切法」。然而他人是不是因你的破壞而不能成立自宗？並不如此，「故汝」中觀所說的道理，「非是」修學佛法的諸大論

師，具正知見的「善士」所共讚「許」的，不但得不到諸大善知識的讚許，甚至可說「汝」中觀者，「是無宗」的「破」壞佛「法」的罪「人」。這一宣判，可說是實有論者對中觀學者，所採取的一致而又一貫的態度。

是的，一般以爲修學空宗的人，都是無宗的，因爲空宗，說有說無，非有非無，對任何一問題，一概加以否定，好像沒有決定明確的立場，而一切不立。其實空宗那能說是沒有主張——宗，若沒有主張，又何宗可立？

從這一觀點出發，我們應認清楚的是：立論破斥他人，定要站穩自己脚跟，不要再爲對方駁倒。因爲說人家的過失是很容易的，如說某人的人格還有所缺，某人的學問不夠充實，某人的道德不夠崇高，『人非聖賢，孰能無過』？在凡夫位上，那個沒有過失？那個沒有缺點？要想攻擊別人，眞是拈來卽是，但當你去攻擊別人時，得先反省一下自己，是不是也有這些過失與缺點？

再就道理破人來說：我們常聽到的是，公說公有理，婆說婆有理，各個有其一套破人的理論。但困難的是在建立自己的理論，而能不被別人之所駁倒。如二人比武，打倒別人或許容易，而自己能站住，不被人打倒，才眞是有工夫的人。如以理

論破人，不顧自己立場，破了人家之後，往往會被人家利用你的理論，反轉過來破你。如是，失去破斥立論的意義，不是善巧的立破方法。

如唯識破小乘各學派，往往用假實來破，謂不是假就是實，不是實就是假，但說假有說假的過失，說實有說實的過失，除了假實又不容有第三條路可走。可是等到自己建立種子義的時候，則又認爲可假可實，謂就世俗說是假，若就勝義說是實，走上了亦假亦實的第三條大道。別人不可走第三條路，唯你可走第三條路，這是什麼理由？所以，若以唯識破小乘的方法，拿來破唯識所立的種子義，小乘有怎樣的過失，唯識同樣有怎樣的過失。可見要破別人而不爲人所破，必須另有一套方法才行。

子二　答釋

前說能破與所破　爲合不合諸過失　諸定有宗乃有過　我無此宗故無失

如日輪有蝕等別　於影像上亦能見　日影合否皆非理　然是名言依緣生

如爲修飾面容故　影雖不實而有用　如是此因雖非實　能淨慧面亦達宗

若能了因是實有　及所了宗有自性　則可配此合等理　非爾故汝唐劬勞

易達諸法無自性　難使他知有自性

這是月稱論師特明空宗安立一切法，以答覆外宗責難能所破合不合問題。中觀家說：「前」面「說」的「能破與所破」，「爲合」還是「不合」所有的「諸過失」，是屬你們妄執有實自性可得的人所有，所以說「諸定有宗乃有過」。爲什麼？因你們執有眞實自性的因果，這才用得著合不合的道理加以觀察。「我」中觀家，主張一切不可得，沒有建立實有自性的宗，因爲「無」有「此宗」，不可以合不合的道理觀察，是「故」也就「無」有如上所說合不合的過「失」。同時，我所說的能所破，只是以假立能破，破假所破，雖說以假破假，但破的作用不無，到了所破的對象沒有了，能破也就無從安立。如說四生有自性，才要破四生，若無自性執，何破四生之有？所以無自性空，能免此中過失。

汝復以惡分別網　何爲於此惱世間

爲顯無自性的因果，這裡特舉譬喻說明：「如日輪」遇到「有」日「蝕」時，「於」水中的日輪「影像上，亦」有日蝕現象「能」夠爲人所「見」；如日輪上有黑點「等」的「別」相，於水中的日輪影像上，亦有黑點等的現象可見，這是世人所明白見到的，但不可說空中的「日」輪與水中的日「影」，是合非合，因爲是「

合」與「否」，都是沒有道理的，所以說「皆非理」。因爲，日輪在天空，水池在地面，有天上的日蝕因，才有水池中的日蝕果，而日蝕的影像，依此衆緣而生，所以說「然是名言依緣生」。凡依因緣生的，都是假有之法，所以世人皆知水中日影是假。假有之法，有什麼合不合可說？若說是合，日輪既沒有掉下水面來，水面亦未與日輪相接觸；若說不合，日蝕的影子明明照在水面上，亦不能說絲毫沒有關係。中觀家說：是多方面的因緣和合而有的，不能徵求它的合與不合。

因緣有的都是假法，假法雖假而作用不無，所以特再舉喻顯示說：「如」世間的人們，「爲」了「修飾面容」，對鏡化裝，見到鏡中的影子，知道己面的淨穢，或除去臉上的垢穢，或予以施脂擦粉，但是誰都知道，鏡中人影，是虛假不實的，不能分別它的合不合，鏡中「影」像，「雖不」眞「實」，然「而有」其修飾面貌的作「用」。「如是」，我「此」能破之「因」，「雖非實」有自性而假立的，但有一種最極殊勝的作用，就是一方面「能」除去衆生心中的無明垢，而另方面能開發衆生清「淨」無漏的智「慧」，以此淨慧的一面鏡子，照徹諸法的眞實性，「亦」能令諸衆生，很快的通「達」空無自性之「宗」。這樣分別說來，可見能破所破

，雖均無有自性，然此能破有能破彼所破的作用。

講到這裡，對外人執有實在自性而犯的合不合的過失，再來一個簡單的總結：立論破人，無論是以比量破或眞理破，主要的要使對方對此一論題，能在自立的宗依上，感到有所錯誤，或自知是相似法，進而啓發他人的智慧，才能達到立宗的目的。因明學上，有所謂宗、因、喻的三支，而因爲能了，宗爲所了，了是顯了義，如黑暗的房裡，一有燈光的照了，卽能照耀出房內所有的東西，能了因，能顯出宗依上所有的道理，究竟是否合乎眞理。因明論上的因支，最重要的一點，是能顯了宗義，宗以因的力量而得明了，並使對方明了邪正，所以以理破人時，絕對不可忽視因支。

「若能了因，是」眞「實有」的，「及所了宗」是「有自性」的，如是實有自性的能了所了，「則可配此合」與不合「等」道「理」，但是我中觀宗，不論是自己的能破因，抑或是要所破的汝宗，都是無自性的，所以說「非爾」。因爲我不執有自性，你就不能以合不合的道理難我，假定你用這方法破我，那我老實的告訴你，你是白費工夫，一點效果都沒有的，所以說「故汝唐劬勞」。

從上一重一重的分析下來，我們可以明確的知道：無自性與有自性之說，是極爲尖銳的兩極思想，而在這兩極化的思想系中，無可疑義的，諸法無自性之說，是比較容易了達的，諸法有自性之說，是比較難以令知的，所以說：「易達諸法無自性，難使他知有自性」。爲什麼是如此的？如以因明量說，這兒說的難易，是約因喻顯了上說的。現從有無自性相反兩方面立論如下，就可看出誰易知誰非易知。

諸法無自性——宗
緣　生　故——因
如　夢　幻　等——喻

這是性空者立的理論，要破無自性宗，必須相當因喻，但要找個相反的不空例子來破，不說是很困難，簡直就找不到，因爲任舉一法，皆是無自性空，沒有一法是不空的。反之，若成立自性有，則你所舉法中，有假有實，不能一切皆實，而你所立理由，反對者可用同樣的理由，推翻你的實有說。

諸法有自性——宗
緣　生　故——因

這是實有者立的理論，不但同法喻不可得，就是所舉的因由，亦與所立的宗義相違，因凡有自性法，決非是緣生的，凡是緣生諸法，絕對沒有自性，你以緣生故的因，來成立有自性的宗，怎麼可以？至於同法喻不可得，因你不論舉出任何一法，都同所立宗是有自性，而有自性法又是我所不承認的。

是以，凡欲成立自己破壞別人，絕對不能離了諸法性空，離了一切法無自性空，不能破壞別人，以破了別人，自己也倒了，不能成立。這就是因明立破方法說。

聖龍樹在中觀論說的『以有空義故，一切法得成』的這話，不但適用在宇宙事理的建立方面，也是要有空義才得成的。如中論觀五陰品說：『若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑』。講記解釋說：『有人想難問其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，離却正確的性空，宣說他人的過謬，這還是不成爲難問的，因爲你所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是同他一樣的墮在疑惑裡』。提婆菩薩亦肯定的說：一切法空義，是破實有妄執的最好方法，因爲諸法確實是無自性空的，只以衆生無始來的自性見深厚，一時難以消除而已，然就掃除自性見說，

一切法無自性空義，確是易於使人反轉過來，悟入法性空的。

衆生無始以來，沉溺生死海中，無法解脫過來，其禍根卽爲實有自性見之所迷惑，處處執著實有，因而起惑造業，受諸生死痛苦。有心度化衆生，理當擊破衆生的自性見，使從妄見中跳出來才對。然而你們實有論者，不從這方面來解救衆生的苦難，反而宣說諸法有實自性，使衆生增加邪妄分別，則「汝」豈不是「復以惡分別網」，籠罩住衆生，使衆生流轉在三有中，永遠不得出頭之日嗎？如是對於世間衆生增加苦惱，那又何必呢？所以說「何爲於此惱世間」。

子三　總結

了知上說餘破已　重破外答合等難　云何而是破法人　由此當知餘能破

這是總結的一頌：前三句總結上文，後一句例破餘法。謂若「了知」如「上」所「說餘」所「破」的因果道理「已」，「重破外答合等難」者：謂觀『能破所破合不合』以下的一段文，因爲外人說中觀家是破法人，所以逼得論主重行答覆他們這個責難，告訴實有論者，破之所以爲破，不是有一實法，可以打倒破除，是因衆生於無自性執有自性，乃用種種方法破其執著，所謂『但破其情，不破其法』，只

是求其了解無自性而已，如以爲有一實法可破，那就眞是大錯特錯了。如人誤東爲西，錯認方向，有人出而爲其指明，只是使其分辨東西，並非除去西方，而僅剩一東方，不但不是如此，且就因有一西方，而始確認了東方。如此，緣起因果，我都許可有的，「云何而是破法人」？正因我中觀不是破法人，反顯你們實有自性的主張，一切皆在所破之例。「由此當知」：「餘」有如是自性執者，皆可運用這個原理，「能」夠「破」除他們妄執。

於第六現前地中，廣明一切法空，首依諸論明我法二空，到此可說已告一結束。空是佛法的特質，從上所敍說中，可得正確認識。或有人說：世間諸法明明是有的，佛法爲什麼非說空不可？這因一切法本來是空的，佛陀廣說諸法皆空，不過是將諸法眞相，爲我們揭示出來而已。如果不談空，怎能開顯諸法眞相？怎能指示世人錯誤？怎能從生滅與不生滅的無礙中，實現涅槃的解脫？中觀論講記觀五陰品說：『立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。批評別人，建立自已，在言說上，尙且要依空，解脫自然更非空不可了』。學佛以得解脫爲最終目的，你能不承認空嗎？你能不依空而行嗎？你能不求悟入諸法空性嗎？『空是大解脫』，願

諸佛法行者，進入空解脫門，實現大自由大解脫。

庚二　依經各說差別

辛一　總明空義差別

無我爲度生　由人法分二　佛復依所化　分別說多種　如是廣宣說
十六空性已　復略說爲四　亦許是大乘　攝

第六現前地，主要是說般若功德中，以正顯空義爲最要，而正顯空義中，分爲兩大段落：第一段落是依論廣明二空，這在前面的頌文中，已詳細的說明過了；第二段落是依經各說差別，這是在以下頌文中，我們所要解說的。在全部頌文來說：初地至五地以及此下的頌文，都是比較容易懂的，最難理解的，則是依論廣明二空的頌文，因爲這是入中論頌宗要，亦是顯示諸法空性之理的，但在這前面已經講過，可謂難關已度，以下是沒有什麼高深理論可說的了。明二空義，是依論師的論典，特別是依聖龍樹抉擇深理的論典而說的，現明空義差別，則是依於如來所說的經典來顯示的。

一切法空的這個道理，在大乘佛法中，本是極簡單的，雖般若經中說有四空、

十六空、十八空、二十空的不同，但實際是同一空義，因爲空性只有一個，那裏可以說有衆多？所以說有種種不同的空，不過是就某一角度，以顯示其空義而已。如茶壺中的空與身體上的空以及虛空的空，似乎是有大小差別，而其空之所以爲空，是絲毫沒有差別性的。是以如上說的我空與法空，亦是平等平等無二無別。但由於度生的關係，分別說爲二空，所以說「無我爲度生，由人法分二」。衆生處處執著有個實有自我，於是沉溺在生死海中，永遠沒有出離之期。大悲世尊爲了救度衆生，特針對衆生執著，宣說無我。無我卽無自性，亦卽一切法的普徧眞理，亦卽所謂空。可見空與無我，雖是兩個名詞，實是一個東西。如說空，必然就聯想到無我，說無我，亦必然聯想到空。但因空是在一切法上顯的：約衆生在因緣和合的五蘊身上，執有一個實在的我，佛就針對這個執著，說人無我；約衆生在身心以外的一切法上，執有實在的法可得，佛就針對這個執著，說法無我。簡單的說，就是在情與無情上建立二空。或有以爲：佛爲二乘人說我空，爲大乘人說法空。其實，我法二空，無二無別，不過小乘行人，急於自了，特偏重於人空，如眞了達人空，一定不起法我執的，假定仍起法執，卽證明其人無我亦未眞實了知。不過約偏重說，姑且

說小乘通達人空，大乘雙達二空，亦未嘗不可。正式說來，二乘是可以通達法空的。

佛說人法二空外，有沒有再講其他的空義？頌說：「佛復依所化，分別說」有「多種」空，而這種種不同空的宣說，完全是爲適應所化衆生而宣說的：如有的衆生喜歡廣的，佛就廣爲宣說十六種空，「如是廣宣說十六空性已」，假使遇到喜歡不廣不略的樂中衆生，卽「復略說爲四」種空。佛如是宣說，月稱論師現在亦如是說十六空及四種空。佛法向有大乘之說，但什麼是大乘，當然有各種不同的解說，今依大般若經說，十六空就是大乘。又須菩提曾問佛說：什麼是大乘？佛乾脆的回答他說：十八空卽是大乘。由這看來，可見空卽是大乘。所以現在在說種種空後，特別歸結的說：「亦許是大乘」。

諸法是有無量無邊之多的，如果空隨諸法而說，亦應有無量無邊那麼多的空，爲什麼但說十六空或十八空？假使爲了略說，那就只說一切法空就可以了，何必要說那麼多？假使爲了廣顯，就應隨一法說空，而有無量無邊的空，爲何只說十六空或十八空？這實是個問題，值得加以探討的。首要知道，佛陀不論說個什麼論題

，都是適應衆生而宣說的，務必要使衆生得到利益。現在就以講空來說：假定只說一個一切法空，未免說得太過簡單，而所要說的事理，一定不能很圓滿的表達出來，使衆生聽了莫名其妙，怎能令衆生得到利益？假使廣泛的說種種空，就又未免說得太繁，使衆生聽了摸不著頭腦，同樣不能令得利益，所以佛陀說空，乃適應衆生的需求，不多不少的，剛剛恰到好處。如人患了某種病症，必須服藥始能痊愈，這是誰都知道的；但藥服得太少，固然病不得愈，設若服得過量，亦復增加其患，是以應病授藥，不多不少的令其病愈，可謂毫無問題。佛說空法也是如此：應說四空的就說四空，應說十六空的就說十六空，應說十八空的就說十八空，問題看衆生的需要如何而定。

還有一個問題需要論說的：佛在般若經中曾說欲住十八空當學般若波羅密的這話，是則般若波羅密多空與十六空或十八空，應該說它是一？還應說它是異？假定是一非異，爲什麼說欲住十八空當學般若波羅密？因既說了這話，就不可以說它是一；假定是異非一，離十六空或十八空外，試問又以什麼爲般若空？關於這個問題，聖龍樹在智度論中，是這樣解答的：約某種因緣，可以說它是異；約另種因緣，

亦可說它是一。就異的因緣立場來說：般若波羅密，名諸法實相，在諸法實相中，是滅一切觀法的，而十六空或十八空，是以十六種觀法或十八種觀法，而觀令諸法悉皆空寂的，且菩薩須要學這諸法實相，然後始能生起十六種空或十八種空的，二者如是差別，怎麼可說是一？再就一的因緣立場來說：十六空或十八空固然是空無所有相，般若波羅密同樣是空無所有相；十六空或十八空固然是屬捨離相，般若波羅密同樣是屬捨離相；十八空或十六空固然是屬不著相，般若波羅密同樣是屬不著相，二者如是相同，怎麼可說是異？這樣說來，可知般若空與十八空等，說一固可，說異亦可，問題看你以何因緣而說。

辛二　別說種種空義

壬一　十六種空

癸一　內空

由本性爾故　眼由眼性空　如是耳鼻舌
眼等內六法　所有無自性　是名爲內空
身及意亦爾　非常非壞故

上來說明佛說空義的目的所在，此下別明十六種空與四種空。這兩首頌，是明

內空。所謂內空，是約衆生的內在生命說的，換句話說，就是六根空，亦卽內六處空。內是對外說的，亦卽所謂相待假名，如十二處，就分爲內六處與外六處。內六處，是衆生內在不共之法，唯識說爲不共中不共。眼等六處所以說爲內，因爲這是一種微妙清淨法，而爲肉眼所不能見到的，亦卽所謂見聞覺知之性。衆生不了這是相待假名，而以爲它各有實在自性，現在我們說它是空，那就違反事實，這是不可以的。實際六根本來是空，不需加以分析而後空，亦不需加以觀察而後空，所以說「由本性爾故」。由於本性原來就是空無自性的，因而「眼由眼性」而說其「空」。眼的自性不可得，本來就是空的。如說：『眼空，無我無我所，是眼法』。雜阿含經說：『比丘！諸行如幻如燄，刹那時頃盡朽，不實來，不實去』。性空學探源對這加以解釋說：『十二處應特重內六處，所謂「諸行」，就是這眼等六內處。它的性質，如幻、如陽燄，刹那變壞的。是因緣和合法，緣合而生，所以生無所從來，緣散而滅，所以滅無所從去。雖然有，却不是實在的。這六處，就是如幻諸行，就是空寂，無自性的緣起』。眼等內六處空，從這個說明中，可謂了然無疑。眼根「如是，耳鼻舌身及意亦爾」。如分開來說：由本性是空的

原故，耳由耳性空，鼻由鼻性空，舌由舌性空，身由身性空，意由意性空，各各都是自性本空的，與唯識說的他性空，有著截然不同。如以他性空說：於眼上所起的各種妄執後，而眼等的本身是不空的，這就是一空一不空的他性空的說法。中觀家依般若經意說自性空，卽空本來是如此的，不特悟界淨時，是法爾空寂的，就是迷界染時，亦復法爾空寂，不以修行造作力而另有所得之空。由六處空，總名爲內空。每一種空，都可以這本性爾故的原則，來說明其空義。

「非常非壞故」，是說空之爲空，恆恆時常常時都是如此的，既不是常，又不是壞的。但聖龍樹在智度論中，只說非常非我所，而沒有說到『非常非壞』。再從原始聖典去看，亦只說諸行空，眼眼空，常恆不變易法空，我我所空，本性爾故。當知常恆不變易法空，就是無常無我義。龍樹的智度論，是依阿含經意而說的；月稱的所說，則是轉到不常不斷的方面來講的。因爲眼等諸法，雖在因緣和合下而現爲有相，但不是斷滅的；眼等諸法是有爲的，只是相似相續，所以又不是常住的；因而月稱特別說爲非常非壞。如是「眼等內六」處「法，所有無自性，是名爲內空

」。這顯示了內六處空，都是以緣起無自性而說明其空義的，離了緣起無自性，即不能顯出內六處是空。

癸二　外空

由本性爾故　色由色性空　聲香味及觸　並諸法亦爾　色等無自性是名爲外空

此明外空：外是對內說的，亦是相待法，即指外六處。內由相待於外而有，求其自性空不可得，外由相待於內而有，當亦空無自性可得，這是很明顯的道理，本無須多加解釋的。現在本著前面的意思說：「由本性爾故，色由色性空」。色塵境界所以說它是空，亦是由於它的本性如此，所謂色由色的自性本來是空，不得不隨其空無自性而說其空。爲什麼本來就是空無自性？佛說：色這東西，是從種種因緣和合而生的，於中沒有絲毫的堅實性可得，如海水中的波浪，一個波浪接著一個波浪，波波相次，浪浪相擊，擊成一個個的泡沫，從表面看來，好像是有的，但隨即就又消滅了，根本沒有實在性可得。當知我們現在所見到的色境，就如水中的泡沫一樣，是非堅非實的，有什麼自體可得？自體不可得就是空。

中觀論頌講記說：『色法是因緣所生的果色，考察它的因果關係，是不相離的緣起存在。薩婆多部說色法有二類：一、四大，二、四大所造色。四大是因，所造的色法是果，這雖各有它的自體，但根塵等的色法生起，要四大作爲它的所依，所以說是能造，是因，因果是同時的。……現在從因果不相離的見地，破斥他的因果各有自性。青目釋從平常見到的色法——縷、布，說明他的因果不離，意義特別明顯。譬如布，是由一縷縷紗織成的，布是果色，一縷縷的紗是色因。假使離開色法的因，果色是不可得的，反過來，離了果色，色因也不可得。這因果二者，有它的相互依存性，不能獨立而存在』。

我們應要知道：凡是不能獨立存在的，卽顯示其沒有實在自性，亦卽是空的。『色因緣滅，色亦俱滅』，所以是空。色塵如此，當知「聲、香、味及觸並諸法」也是如此，所以說「亦爾」。根據以上所說，可知色等六外處，都是無自性空，由於「色等」六塵「無自性」空，「是」故說「名爲外空」。

二分無自性　是名內外空

這是解釋第三內外空。頌文的「二分」，就是指的內外。內是觀待於外而有的，外是觀待於內而有的，離內則無於外，離外則無於內，二者是相依不相離的緣起存在，都是「無自性」的假名，「是」故說「名內外空」。這是前二空的綜合說明，如眞了解上述二空，自然就很明白，所以頌文不多加以說明。

或有人說：內外空既是前二空的綜合，不說豈不是也可以嗎？對的，不說本也沒有什麼，不過就衆生的執著，分別說這三種空，也沒有什麼不妥。如有衆生對於內在的個己身心，生起堅固的執著，以爲這是眞實有的，佛就針對衆生這個執著，爲說內空；如有衆生對於身心外在的諸法，生起堅固的執著，以爲這是眞實有的，佛就針對衆生這個執著，爲說外空；另有一類衆生，煩惱特別深重，既堅執內在的身心，又堅執外在的諸法，針對這類衆生的妄執，佛就不得不爲之說內外空，告訴他們：由內而外，從外而內，不論何法，要想求得它的一個實在自性，那是絕對不可得的。因此，說這三種空，並不多餘。

其次，內外既是相待而立的，是則內沒有決定性的內，外亦沒有決定性的外，因爲在你以爲外的，而我或者認爲是內，或者在我以爲外的，而你或者又以爲內。

所謂『隨人所繫內法爲內，隨人所著外法爲外』，身什麼決定性的內外可得？如我們以講堂爲內，住在講堂旁邊房間裏面的人，還以講堂爲外哩。我們以講堂外面爲外，站在新竹市的立場來看，還認爲這是屬於新竹市內哩。行者觀這內外法，沒有它的決定相，所以說爲內外空。

再說，內外法所以說名爲空，主要是由於無有自性，因爲這是因緣和合而生的，而這緣生的內外法，並不在和合因緣中，因緣中尙且沒有內外法，其他的地方，當然更沒有內外法可得，進一步說，不但內外法無有，就是因緣亦無有，因爲因緣無有，所以內外法空。

關於這三空，在大乘佛法，並沒有多說，而在阿含中，佛說身受心法的四念處時，曾分別的說到這三空。以觀身不淨說：先觀內身三十六種不淨充滿，九孔常流不淨的東西，絲毫淨相都不可得，淨相不可得，說明內空；其次觀外色不淨，亦如觀己身不淨，淨相不可得，說明外空，進而『行者，若觀己身不淨，或謂外色爲淨，若觀外色不淨，或謂己身爲淨，今俱觀內外，我身不淨，外亦如是，外身不淨，我亦如是，一等無異，淨相不可得，是名內外空』。身念處是如此，餘受心法三念

處，亦這樣的分別觀察，顯示這三空的意義，可說極爲明顯。總之，由內達外，終於到達三者的總和，是這三空的分別說明。

癸四　空空

諸法無自性　智者說名空　復說此空性
卽說名空空　爲除執法者　執空故宣說

這是解釋第四空空。佛法說空，一般誤解爲什麼都沒有的意思。「諸法無自性，智者說名空」。空卽無自性，無自性卽空，雖是兩個不同名詞，而實名異義同。自性爲人類普徧成見的根本錯亂，有了這個錯亂的自性見存在，就永遠的見不到諸法的眞理，唯有擊破自性見而通達無自性空，眞理才會在你面前顯現。所以有智慧的大聖佛陀，不說空是什麼沒有，而說空是無自性，無自性卽空。

佛說空的用意，是對破衆生的實有自性見，一旦實有自性見爲空破除，破有之空亦應捨棄，但『衆生處處著』，放棄那一邊，又執著這一邊，空破一切法唯有空在，於是就又以爲空是宇宙的大實在，轉過頭來，執著有個實實在在的空法，復又

成病，因而大聖佛陀，「復說此空性，由空自性空」，即空的自性亦復是空的，沒有實在空自性可得。如是「空性之空性，即說名空空」，空空的得名，是由這樣來的。爲什麼要說這空空？「爲除執法者，執空故宣說」。執著諸法實有，要想破除此執，佛知唯有說空，說空爲了遣有，不是要你再來執空，如果再來執空，同樣是錯誤的，因而不得不說空空，破除衆生所有空執，可見空空，專門是爲執空衆生說的。

然而在此所要問的：空與空空究有什麼不同？我們的答覆是：空是爲破實有諸法的妄執，空空則是爲破實有空性的妄執。再問：你之所謂空，是法還是非法？假定是法，則空已爲所破，因爲空是在一切法中的；假定是非法，則所謂空又何所破？聖龍樹解答說：『空緣一切法，空空但緣空。如一健兒破一切賊，復更有人能破此健人；空空亦如是。又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出，若藥不出，則復是病，以空滅諸煩惱病，恐空復爲患，是故以空捨空，是名空空』。這一解釋，可謂非常明白。

衆生的執著深重，這就現實世間，是可體驗得出的，所以佛陀出世，專門宣說

空法，破除衆生執著，中論頌說：『大聖說空法，爲離諸見故』。諸種執見因空而離，照理不應再有執著，因爲誤認空爲究竟，於是復又執著於空，這眞到了所謂無可救藥的地步了，所以中論頌接著說：『若復見有空，諸佛所不化』。請試想一下：說空是遣有無而離一切戲論顚倒執著的，假定不能理解佛說空的用意，又見有個永恆的普徧的實在的空性，是則佛還有什麼辦法？不特釋迦佛無法教化，就是諸佛亦無法教化。『衆生本來執有，佛所以說空教化，空，就是離一切戲論不著。你却要執空，這還能教化嗎？再爲說有嗎？執有是衆生的老毛病。可以對治，到底不能使衆生解脫，所以也不能再爲說有』。現在於不可化中，佛又大慈大悲的，巧爲施化，而說空空，對治空執，佛的恩德，眞是難以限量了。

頌文所說的空與空性，是否有不同的意義？依中觀家說：空就是空性，空性就是空，並沒有差別可言，因爲空是諸法的寂滅相，亦卽顯示了諸法的空寂性。但唯識學家，認爲空是空，空性是空性，二者是有差別的：空是側重遠離執著方面說的，亦卽是用於遮遣的，所謂遣除徧計執，說名爲空。空性是側重所顯的意義方面說的，亦卽是用於顯示的，所謂二空所顯的圓成實性，說明空性。遣除的空，雖則眞

正是空，所顯的空性，不但不是空，且是勝義有，眞實有的。這樣講空，在中觀家看來，是空得不徹底不究竟的，而且如唯識家的解說，頌文所謂空性之空性，是就變爲不通了。中觀系的諸大論師說：『二空卽眞』，明白說空卽是空性上的眞實性，所以中觀家不論在任何地方說空，總是一空到底，絕不會有絲毫的不空的痕跡露出來的。

癸五　大空

由能遍一切　情器世間故　無量喻無邊
由十方性空　是名爲大空　爲除大執故
故方名爲大　由是十方處

這是解釋大空。大乘法中以十方空爲大空，聲聞法中以法空爲大空。智論十八空品說：『如雜阿含大空經說：生因緣老死，若有人言是老死，是人老死二俱邪見，是人老死則衆生空，是老死則法空。摩訶衍經說：十方，十方相空，故名爲大空』。十方相，是指四方四維上下的十方，亦有說爲東西南北上下六方，實卽指的空間而言。近有人說：時空爲宇宙的骨架，離了時空就沒有宇宙可得，所以對於時空，一般學者，都要討論到的。關於時間，不是現在所要說的，姑且不談。空間，印

度學者，有看爲實體的，且將空與地水火風合稱爲五大，認爲五大是組成宇宙萬象的五種原質。這在佛法，可說是沒有這個說法的。因在佛法看來，所謂虛空，是依色相而現起的，如說：『因有色故有無色處，無色處名虛空相』。『緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據爲眞實的；如以爲眞實而想推求究竟，那末有限與無限都不可得』。智論十八空義說：『如五衆和合假名衆生，方亦如是。四大造色和合中，分別此間彼間等，假名爲空。日出處是東方，日沒處則是西方，如是等是方相』。總之，不論從那方面講，十方的空間相，是決沒有實自體可得的。

十方相爲什麼稱爲大空？「由」彼「能遍一切」有「情」世間及「器世間」的原「故」。宇宙間的萬有諸法，佛法總括起來，不出這兒所說的兩種世間。有情世間，是指有精神活動的生命者說；器世間，是指山河大地森羅萬象者說。有情雖然衆多，器界雖然廣大，但無不在這十方虛空的擁抱之中，卽從它的外延而擴展去看，是其大無外無邊無際的，所以稱爲大空。試想一下：在這世間，有那樣東西，不是有其限度及有其邊際的？假定認爲有無邊際及無限度的，那就唯有空間。如以我們現在所立的空間爲中心，不論你向那一方面去擴展外延，都是無邊無際，無窮無

盡的。金剛經說：『東方虛空可思量不？不也。世尊！南西北方四維上下虛空可思量不？不也！世尊』！正是顯示虛空的廣大無邊。

如是廣大無邊的虛空，以什麼來比例說明？「無量喻無邊，故方名爲大」。無量，是指行者所修的四無量心——慈、悲、喜、捨。如修慈悲二無量心觀，先從自己的父母觀起，然後逐漸偏及無量衆生，於是心量也就廣大到無量無邊。以此喻於無邊無際的虛空，所以說方名之爲大。如華嚴經中說的重重無盡的華藏世界，就是行者在觀行中所觀的廣大境界。

「由是十方」空無相「處」，乃「由十方性」的本來是「空」，「是名爲大空」，並不是其性不空，現在想方設法的而令其空，假定眞是這樣，那就破壞世間了。智度論十八空義說：『問曰：十方空何以爲大空？答曰：東方無邊故名爲大，亦一切處有故名爲大，遍一切色故名爲大，令衆生不迷悶故名爲大，如是大方能破，故名爲大空』。說此大空，是「爲除大執」者說。如勝論師於實德業的實中，執有實在的大方，所以不得不說此大空，以破除其實有的妄執。

由是勝所爲　涅槃名勝義　彼由彼性空　是名勝義空
執涅槃實有　故知勝義者　宣說勝義空　爲除執法者

這是解釋勝義空。勝義空，有的地方叫做第一義空。此勝義空，不是其他任何一法可以體認得到的，唯有最極殊勝的般若妙智所能體悟，所以說「由是勝所爲」。勝智所爲的是諸法空性，而這亦卽所謂涅槃。如說法性寂滅，無累自在，稱爲涅槃，或說空性不生不滅，稱爲涅槃，所以說「涅槃名勝義」。智論十八空義說：『諸法中第一法名爲涅槃，如阿毘曇中說：云何有上法？一切有爲法及虛空非智緣盡。云何無上法？智緣盡，智緣盡是卽涅槃』。證知唯有涅槃，堪稱勝義，或第一義。像這樣的勝義，自然只有般若爲中心的正道實踐，始得徹底實現。如是勝智所爲的法性空寂涅槃，亦卽是勝智所知所證得的。

爲什麼說此涅槃勝義是空？「彼」涅槃勝義，「由彼」自「性」本來就是「空」的，「是名勝義空」。智論說：『涅槃中亦無涅槃相，涅槃空是第一義空』。涅槃，是約生死的究竟解脫說的。得到涅槃，除了衆苦盡滅，什麼也不可說，如以爲還有個什麼，是就根本不能證得涅槃。小乘經中，形容涅槃，無量無數，甚深廣大

，當知無量無數與甚深廣大，就是法性空寂，絕對不可再想像爲是怎樣的。

於此或有人問：涅槃若是法性空寂，空無有相，修學佛法的人爲什麼還要趣證涅槃？再說：佛所說的一切佛法，都是爲了涅槃而說的，假使涅槃空寂無相，還說這麼多的佛法做什麼？解脫生死而獲得究竟清淨，究竟清涼，佛陀祇說爲不可施設究竟涅槃，但在衆生聽了這個涅槃以後，就在這涅槃的名字音聲上，生起種種的戲論，或有以爲涅槃界中，還是有身有心的，或有以爲有心無身的，或有以爲什麼都沒有的，落於有無的情見中，「爲」了「除」去「執法者，執」著「涅槃」爲「實有」實無，是「故」了「知勝義」空性的聖「者」，特爲「宣說勝義」涅槃「空」。當知說涅槃空，是破衆生所著的涅槃，非破聖者所證的涅槃，亦在破除之內的話，那就又落於斷滅見了。

癸七　有爲空

三界從緣生　故說名有爲　彼由彼性空　說名有爲空

這是解釋有爲空。爲是造作的意思，在有漏的三界內，不論那一法的生起，無不是從因緣而生起的，因而也就沒有一法不是有爲的，所以說「三界從緣生，故說

名有爲」。掌珍論說：『衆緣合成有所造作，故名有爲』；集論說：『有生住異滅是有爲』；智論說：『有爲法名因緣和合生，所謂五衆，十二入，十八界等』。因爲從緣生起的諸法，是具有生、住、滅的流動相的，所以說名有爲。生、住、滅相，是有爲法的三相，亦有說爲生、住、異、滅的四相，或有簡單說爲生、滅二相的。是以我們對於萬有諸法的觀察，只要發現它具有生、住、滅的形態，就可認定它是無常的有爲法。

緣生的有爲法，爲什麼說它是空？「彼」有爲法「由彼」自「性」本來是「空」的，是故「說名有爲空」。如果有爲是有實自體的，現在來說它是空，那就有違法的眞相。彼本性空，還它本來空寂，可說是恰到好處。因恐衆生不知其空，而妄執爲實有，所以說名爲空。

智論對這有爲法，從兩方面說明其空：『一者，無我無我所及常相不變異不可得故空』。有爲諸法，是因緣和合而有的，悉皆虛妄不實，衆生所以覺得它是有，不過是從憶想分別，而妄認爲是有，如要於中求個眞實自體的東西，不論在內在外在中間，無論如何是求而不可得的。『凡夫顚倒見故有，智者於有爲法，不得其相

，知但假名，以此假名導引凡夫』。所以說有爲空。『二者，有爲法相空，不生不滅無所有故』。有爲法相，就是生、住、滅的三有爲相。所以佛說：『有爲有三有爲相』。沒有三有爲相，就不成爲有爲。有爲相者，就是爲有爲法作相，使人了知有爲之所以爲有爲。因有爲法，在一切處，一切時，總是有生、住、滅的，可說三相是一切有爲法的普偏理性，所以能使一切法流動不息，一切法照著他的理則而生滅。佛說有爲法，使衆生了知諸法的無常生滅，而厭離這流動不息的苦惱世間，並非說有個實在自體的三相，三有爲相可說是空無自性的，爲有爲法作相的三相，尚且沒有自性可得，爲三相所相的有爲法，又怎麼可以說它有實自性？所以中觀論頌說：『生住滅不成，故無有有爲』。本於上來所說，所以說有爲空。

癸八　無爲空

若無生住滅　是法名無爲　彼由彼性空　說名無爲空

這是解釋無爲空。無爲是對有爲說的：有爲具有生、住、滅的三相，無爲剛剛與之相反，是沒有這三相的，所謂『不生不住不滅』，是無爲的定義。所以本頌亦說：「若無生住滅，是法名無爲」。佛說無爲的本意，原對衆生執有實在有爲而說

的。有人不了解這意思，無爲說，到後來的學派中，發展有種種不同的說法，如有部說三無爲，大衆部及化地部，各說不同的九種無爲，大乘唯識則又說有六無爲。這樣的分別論說無爲，可說完全是在理論上去講，不是佛說無爲的原意。而且像學派這樣說無爲，似乎是在有爲法外，另有一個無爲法體的存在。其實，無爲是不離有爲的，對待有爲而說無爲的，從無爲的說明中，指出有爲法的如幻不實，生則無所從來，滅則無有所至，徹底的否定實有生、住、滅性，亦卽從這否定上，假名說爲不生滅的無爲。因此，無爲所以名爲無爲，實卽是指的本性空寂，亦卽是開顯緣起空義的，那裏有個眞實不生滅的無爲？所以本頌說：「彼」無爲法，「由彼」無爲自「性」本「空」，是故「說名無爲空」。

可是在此有人提出問題說：有爲法是從因從緣，所謂因緣和合而生，緣生無自性，說有爲空，這是沒有什麼可疑的；但無爲法，不是因緣生法，其常如虛空一樣的，既不可破亦不可壞，怎麼可以說它是空？關於這個，首須記著前面說的，無爲是對有爲說的，而且無爲不是別的，就是有爲的實相，除了有爲的實相，更沒有無爲可得，有爲既是空無自性的，無爲當然亦空無所得，所以說無爲空。

有人又這樣責難道：假定無爲眞的亦是空無自性，那與一般所有的邪見，又有什麼差別？設若沒有差別，那我們又何必要趣證無爲？這確是一個重要的責難，不得不加以解答。所謂邪見，是撥無一切的，既不信生死苦果，又不信涅槃解脫，具邪見人，從其不信涅槃的觀點出發，然後生起這樣的心意，並從口頭上否定有實在的涅槃無爲。而現在說的無爲空，是針破取著涅槃相而說的，因捨有爲取著無爲，有爲亦卽變成無爲了，是故雖破無爲說無爲空，但不同於邪見。

癸九　畢竟空

若法無究竟　說名爲畢竟　彼由彼性空　是爲畢竟空

這是解釋畢竟空。畢竟，聖龍樹說爲究竟終結的意思，中國說爲窮理盡性的意思，就是到此已經到了最後，再也沒有什麼可推究了，是爲畢竟。如以推理的方式，推究到最後，認爲還有個什麼的，是卽不得說爲畢竟或究竟。現從幾方面說明畢竟之所以爲畢竟的意思。

依唯識學說，一些趣寂的聲聞乘者，趣入寂滅以後，畢竟再也沒有作佛的可能了，是爲畢竟。還有造作五逆重罪的衆生，從此一定墮入無間地獄，永遠在三惡道

中來去，畢竟關閉了封鎖了三善道路，無法再踏上人天大道，是爲畢竟。再如比丘所應受持的四根本戒，假使只破一重或二重甚至三重，不得名爲畢竟破戒，設若四種重禁，全部毀犯無餘，不復堪任四聖道果，是爲畢竟。

本頌說：「若法無究竟，說名爲畢竟」。意謂：畢竟所以稱爲畢竟，是約諸法無有不到達究竟徹底說的。如是畢竟，爲什麼說其空？因「彼」畢竟，「由彼」自「性」，本來是「空」的，所以「是」就說「爲畢竟空」。空，就是空一切法的，而一切法雖多，佛法總括之爲兩類，卽有爲法與無爲法，以有爲空破一切有爲法，以無爲空破諸無爲法，再也無有一法是不空的了，所以說爲畢竟空。在有爲無爲的諸法中，如果還有些許遺餘之法而不空的話，那就不得名畢竟空。舉例來說：如得漏盡阿羅漢的聖者，就其所應斷除的煩惱諸漏，已經斷得乾乾淨淨，再也無有剩餘的了，是爲畢竟清淨。如離欲阿那含的聖者，卽使將無所有處的欲都已離去，但因還有一些殘餘的惑業未盡，縱然可以說爲清淨，然而不得名爲畢竟清淨。畢竟空亦如是。如更徹底的說：一切法畢竟空，卽此畢竟空，亦復是空，眞正到了空無有法的階段，方是畢竟空的眞義，假定認爲還有一個畢竟空在，是卽不是佛所說的畢竟

空了。

有人不以諸法畢竟空爲然，他們認爲：諸法是因緣生的，緣生諸法，說它是空，這是沒有問題的，而生諸法的因緣，不能說它是空，如果因緣亦空，試問以什麼生起諸法？既還有個因緣在，就不得說爲畢竟空。現在我們的答覆：不但緣生的諸法是空，就是因緣的本身，亦是空無自性的，因爲因緣這東西，是沒有它的決定性的，如父與子，父不得決定說爲子，約其能生子的因緣，說名爲父，約其爲父所生的因緣，說名爲子，何嘗有個實自性的因緣可得？中觀論頌講記說：『如一般所講的因緣，雖不同於外道的妄計，但不徹底。……要知道：四緣生法，從實有的見地去看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想：四緣生一切法，而四緣本身也要從因緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生。緣復從緣，就有無窮的過失。若說最初的緣，不須緣生，那又犯無因生的過，所以有他的困難。若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤』。

這是解釋無際空。際是本際，通俗的說，就是開頭，亦卽起初，經中叫做初際，有了初際，就有後際，後際是就結尾或者末了說的，一般人總以爲諸法是有開頭和結尾的，其實，根本沒有初際後際可得。如以衆生說：現實存在的生命，是從前世因緣有的，前世復從前世因緣有，如是展轉不斷的推衍下去，沒有一個生命的開始。有始可說有終，無始當然也就無終了，所以說「由無初後際，故說此生死，名無初後際」。中觀論亦說：『生死無有始，亦復無有終』，都是約這無初際後際說的。

講到衆生的生死，卽是生命的推移，是不能離却時間相的。『時間，是生死推移中的必然形態。有生死必有前後，有前後應有始終。但釋尊說：生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。有始，生與死究是那個爲始？這問題與先有雞，先有蛋；先有父，先有子，一樣的不可解答。生死旣沒

有始，也就沒有終』。爲什麼如此？若先有生而後有死，則你的生就不是從死而有，而你之所謂生，也就應該永遠不死，可是事實不然，所以說先有生，是沒有道理的；若先有死而後有生，則你的死就不是從生而來，而你之所謂生，也就應該無因無緣，但是死從生來的，沒有生怎會有死？所以說先有死，亦是不合道理的。經說：『衆生無始以來，生死本際不可得』；又說：『衆生無有始，無明覆，愛所繫，往來生死，始不可得』。

衆生生死，既是無始無終，所以雖在「三有」海中，來來往往的形成生命的長流，而實「無」有「去來」之相可得。因爲生之所來，死之所去，都是虛妄不實而幻現的。「如」吾人在睡「夢」中，夢到自己，忽而在此而生，忽而在彼而死，當你正在夢時，好像有實在的生來死去，甚至還會感到生死的苦痛，但若一夢醒覺過來，回想剛才的生死怖畏，原來不過是大夢一場，那裏有什麼生死可得？所以生死「自性」，遠「離」而無所有。

正因爲三有無去來，生死自性不可得，「故大論說彼，名爲無初際，及無後際空」。這裏說的大論，不是指的大智度論，或瑜伽師地論，而是指的佛經說的，即

佛在經中說此無際空。無際，有的地方叫做無始，完全是站在時間方面講的。爲什麼要說此空？這得先說明無始的意義。『有的說：無始是有因的意義；如說有始，那最初的就非因緣所生了。有以爲：無始就是有始，因爲「無有始於此者」，所以名爲無始；這可說是佛法中的別解。佛常說無始本際不可得，有人以本際問佛，佛是呵責而不答覆的』。可見本際不可得。『要知道，時間是虛妄的，沒有究竟眞實可得的。無論它是曲折形的，螺旋形的，直線形的，時間必然是向前指又向後指，所以生命有始終，時間有過未。但向前望，它是時間，必然一直向前指，決不能發現它的最前端，向後望，也決沒有終結，時間應該有始終，而始終的究竟却是無始無終的』。以無始破衆生執有始，假定再執有個實在無始，那同樣是個大患，爲免這個過患，所以佛說無始空，破此無始，是名無始空。

癸十一　無散空

散謂有可放　及有可棄捨　無散謂無放

由無散性空　由本性爾故　說名無散空

都無可棄捨　卽彼無散法

這是解釋無散空。無散空的反面是散空，所以大般若經初會，說有散空與無散空的兩種。阿含經中亦說有散空，就是將一完整的東西，加以一分一分的分析，分析到最後歸於無有了，卽名爲空。如色法是由能所八法構造成的，行者於觀行中，將其構成的要素，一一予以分析，因而知其色法，原來是不可得的。又如衆生是由四大五蘊假合而成的，行者於觀行中，將其各種條件，各自分散開來，結果，知道離此四大五蘊，所謂衆生根本是不可得的。

這裏只說無散空，沒有說到散空。「散謂有可放及有可棄捨」的意思。放是收的反面。如中庸說：『放之則彌六合，收之則退藏於密』。有放必然有收。捨是取的反面，有捨必然有取。有法可放可捨，名爲有散，反之無放無捨，卽名無散，所以頌說：「無散謂無放，都無可棄捨」。以煩惱菩提來說，假定認爲有煩惱可捨，有菩提可取，這就是散，以生死涅槃來說，假定認爲有生死可捨，有涅槃可取，這也是散。反之，如了解到沒有煩惱、生死可捨，沒有菩提、涅槃可取，是爲無散。宇宙萬有諸法，從現象上觀察，似乎是有散的，但從實際上看，法法本來就是這樣的，有什麼散壞可言？所以說無散。

無散是對有散的妄執而假施設的，並沒有永恆不變的無散自體，假定認爲無散是眞實不虛而有其自體，那又錯了，爲免衆生這樣的誤會，因而更說無散空。「卽彼無散法」，由於「彼無散」自「性」是「空」。爲什麼無散自性是空的？「由本性爾故」，卽本來如此幻化無自性，無取無散的，所以「說名無散空」。

癸十二　本性空

有爲等法性　都非諸聲聞　獨覺與菩薩
說名爲本性　彼由彼性空　是爲本性空

這是解釋本性空。諸法的本性，依於上來所說，不外有爲法的本性及無爲法的本性兩種。有爲法的法性，如地水火風色香味觸等，無爲法的法性，如不生不滅的涅槃、實際等。智論說：『有爲性三相生住滅，無爲性亦三相，不生不住不滅。有爲性尙空，何況有爲法？無爲性尙空，何況無爲法？以是種種因緣，性不可得，名爲性空』。因緣合生的諸法，從現象上去看，的確是有種種差別相的，但從本性上觀察，「有爲」無爲「等法性」，法爾本來如是的，既「非諸聲聞」所作，亦非「獨覺」聖者所作，不特不是二乘所作，亦非「菩薩」與「如來之所作」，佛尙不作

萬有諸法，更非天魔梵沙門婆羅門所作。所謂上帝或梵天創造宇宙，在佛法看來，完全是無稽之談，絕對不會有這麼回事的。

如有爲的緣起法，乃一切法的本來如是，所謂『若佛出世，若不出世，法性法爾』的，有什麼人可以造作？不但緣起法如此，緣起無自性空，亦是法爾如是的，並不是有個大力者，令之使空。所以一般實有論者，以爲四大及諸法，各有它的實在自性，這實在是違反緣起空理的。諸法，從事象上看，有生住滅的有爲相，從理性方面看，一切法本來就是法爾如此的，而這法爾如是之理，在有爲方面是有爲法性，在無爲方面是無爲法性，這亦即是一切法的本性，如地水火風等，說其各有其性，這是不錯的，說其有實自性，是就不對了。因諸法性，本是常空的，所以覺得好像是有，不過是相續假現而已。譬如水性，本是氷冷的，但假火的燃燒，就變成爲熱的，然而一經將火停息，不要經過好久時間，就又變爲冷的了。諸法性也是這樣，當其沒有生的時候，根本就是空無有性，如水性是冷的一樣。到了衆緣和合的時候，然後就可見到這法的出現，如水得火變成熱的一樣。一旦衆緣有所缺少，或者衆緣各自分散，其法亦即不可得了，如火息滅而水又變成冷的一樣。再如現在這

個講堂，說有講堂性是對的，說講堂有實自性是卽不對。所謂講堂性，就是成爲講堂的原則性，沒有這個原則性，講堂卽不成其爲講堂。至於講堂的好壞，建築的堅不堅固，光線的充不充分，空氣的流不流通，陳設的美不美觀等，這都是屬於事相方面的事。

是「故」如上所說「有爲」無爲「等性，說名爲本性」。「彼」諸有爲無爲法，「由彼」各各自「性」本來是「空」，「是爲本性空」。有爲法性常空，無爲法更是諸法的平等空性。諸法性本空，試問有什麼人可以造作？一切法空，這是約通性說，有爲法性，則是別性。爲諸法通性的本自空性，亦可說是自性、本性，因爲它含有永恆性、不變性、普徧性的，所以是法性、法住、法爾常住，非佛作，亦非餘人作。有人以爲無自性空，是約沒有某種自性說的，到了另一階段，還復是有自性的。這說法，無疑是錯誤的。

有人這樣責難說：你們空宗，不論在什麼地方，都說一切法無自性空的，現在又說有自性、本性，而且認爲是法爾如此的，這不是你們的自相矛盾嗎？性空者答覆這個說：一切法自性是有的，假定諸法無有自性，那就聖凡不分，萬法混成一團

，那還成爲什麼世界？所以說自性不可得，是約凡夫在生死海中，依無明惑業所取境界不可得說的，假定就聖者親證遠離一切戲論妄執所顯的法性說，那是不可說它空無所有的，因爲法性是遠離無明的，而凡夫的所作所受，都受無明的支配，在無明中活動的，所以凡夫以爲所得的那個自性，因不合於自性本義，實在不是自性，以於緣起幻相的顯示中，是不可得的。若離無明所證得的自性，才是諸法的勝義自性，而此勝義自性，不是言思所及，現在說爲自性，不過是隨俗說，如此言思不及的自性，當然不是凡夫妄想所能推測得到的。般若經說：『云何爲一切法自性？答：一切法自性不可得，爲一切法自性』，亦就是指此說的。在衆生位上，起顚倒自性見，其自性實非自性，唯有離此自性見所顯的空性，才是諸法的勝義自性。簡單的說：一切法不可得處，即是自性所在處；如燈破暗之處，就是光明所在之處，一方面遣除諸法自性，一方面顯示諸法自性，如暗去明來，二者實是二而一，一而二的。

這裏說的本性空，般若經中說爲性空，羅什三藏亦譯爲性空，兩者就是一個，並沒有兩個空。

智度論說：『問曰：畢竟空無所有則是性空，今何以重說？答曰：畢竟空者，名爲無有遺餘；性空者，名爲本來常爾，如水性冷，假火故熱，止火則還冷。畢竟空如虛空，常不生不滅不垢不淨，云何言同？復次，諸法畢竟空，何以故？性不可得故；諸法性空，何以故？畢竟空故。復次，性空多是菩薩所行；畢竟空多是諸佛所行。何以故？性空中但有因緣和合無有實性；畢竟空三世清淨。有如是等差別』。所以說了畢竟空，復說此本性空。由於以上所說的種種因緣，證知諸法的自性，是絕對不可得的，所以說爲本性空，如眞了解到這本性空，是就再也不會執著諸法有實自性了。

癸十三　一切法空

十八界六觸　彼所生六受　若有色無色

由彼性離空

這是解釋一切法空。一切是總括之詞，即所有諸法，無不包括在這裡面。如是所有一切諸法，沒有一法是不空的，所以叫做一切法空。假定有一法不空的話，一切法空的這個名詞，就不得成立。所謂一切法，不用說，是很多的，當然不能一一

有爲無爲法　如是一切法

予以說明，因而佛特歸納起來，分爲幾大類告訴我們。佛法的分類法，亦有多種不同的，而最原始的分類法，是蘊處界的三科。現在就從可以包括蘊處的十八界說起。因自阿含以及性空大乘經，都是從十八界開始而說到一切法的。謂由內六處與外六處相接生起六識，根境識三者的「十八界」和合，於是就有「六觸」隨之生起。如經說：『眼識所生觸，耳識所生觸，乃至意識所生觸』。簡言之，根境識三者的和合，引起各種不同的感觸，是爲六觸。所謂『三和生觸』，正是指此。觸在心理活動中，是佔有其重要性的，因爲所有認識，都是從識觸來的。由觸而起內心的反應，就有五受的差別，受是由觸來的，所以說「彼所生六受」。觸有六觸，從觸而生的受，也就有六受。依六受而有六想，依六想而有六思，依六思而有六愛等。這都是從六根門頭而來的種種分別。如雜阿含經說：『二因緣生識。何等爲二？謂眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法……眼、色因緣生眼識……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想』。這在阿含經中，稱爲六六法門。

從六根門而來的內在心理活動，以及因此而與外在接觸的諸法，不論是「有色」物質性的東西，「無色」精神性的東西，或者是因緣合生的「有爲」法，不從緣

生的「無爲」法，「如是一切法」，無不是空的。爲什麼說諸法空？「由彼」諸法的自「性」遠「離」不可得，所以說它是「空」。

有人問道：一切法假定眞的皆空，爲什麼還說一切法的種種名字，就不應說一切法是空。答曰：諸法的名字，都是假施設的，並不代表法的實有，衆生不知假名性空，而於空法中，無明顚倒的，妄取諸法的相狀，以爲是實有的，所以就生種種的煩惱，造種種的罪業，以致在生死中，受種種身，領納諸苦。因此我們可說：衆生所受的痛苦，都是從執著實有名字而來，聖者運用他們的智慧，分別一切法的本末，了知它們無不是空無自性的，但是爲了度化衆生，乃針對衆生的所執著處，不得不方便的假名說有五蘊、十二處、十八界等的一切法，你如認爲眞實，這不是說者的錯誤，而是你的無明顚倒妄想分別的過失。所以不能因爲見有諸法名字，就以爲諸法不空。

又有說道：諸法應該是有的，不可說爲皆空，爲什麼？因凡夫與聖者的認識，根本就有所不同，如凡夫所認識的是虛妄法，而聖者所認識的則是實法，即以聖者所有的實在聖智，捨棄凡夫所有的虛妄之法，這才是合乎道理的，決不可能說是依

虛妄而捨虛妄。不錯，這個說法很對，但要知道：說聖智是眞實，是爲對破凡夫所知虛妄法的，假定沒有凡夫法，所謂聖者法亦卽不可得了。如因病而始需要用藥，設若沒有病的話，試問要藥做什麼？所以經說：『離凡夫法更無聖法，凡夫法實性卽是聖法』。同時要知道的：說聖法爲眞實，是因聖者在諸法上，既不取著其相，亦不執爲實有的原故。說凡夫法爲虛妄，是因凡夫在諸法上，不但取著其相，亦復執爲實有的原故。再者，在凡夫位上，分別執著，這是凡夫法，那是聖者法，終日在虛妄分別中討生活，因而反不能夠見到諸法的眞相；到聖者果位，再也沒有這種種分別，但爲斷除衆生分別的大病，有時亦說這是虛妄，那是眞實。『如說佛語非虛、非實、非縛、非解、不一、不異，是故無所分別清淨如虛空』。

更有難曰：我們認爲諸法不是眞實皆空的，假定眞的一切皆空，則佛在三藏教典中，爲什麼多說苦空無常無我法？不錯，佛在聲聞法中，確實多是這樣說的，但佛這樣說的原因，是有其用意在的，卽諸衆生多在常樂我淨方面執爲眞實，而實際這些都是不可得的。如我原是一切煩惱的根本，可是衆生不知，先在五蘊生命體上，執著有個實在自我，然後又在外界諸法上，執著有個實在我所，因而爲我我所所

縛，生起貪瞋等的煩惱，由貪等煩惱的因緣，造業而流轉在生死苦海中。『如佛說無作者，則破一切法中我；若說眼無所從來，滅亦無所去，則說眼無常，若無常卽是苦，苦卽是非我我所，我我所無故，於一切法中心無所著故，則不生結使，不生結使，何用說空？以是故，三藏中多說無常苦空無我，不多說一切法空』。這樣，我們豈可因小乘法中多說無常苦空無我，就以爲一切法不空嗎？不可以的。

癸十四　自相空

子一　總標自相

變礙等無性　是爲自相空

這是解釋自相空。此空，可說緊接一切法空來的，因爲有人聽了一切法空後，不以一切法空爲然，他們的理由是：諸法各有它的自相，如地是堅相，水是濕相，火是熱相，風是動相，心爲識相，慧爲知相，如是一切法，各自住其相，怎麼可以說它是空？現在回答這個說：一切法所以是空，就因爲其相不可得，所謂『凡所有相，皆是虛妄』，沒有一法之相，是固定而不變的。如水本是濕相，亦卽所謂液體的，但因冷度的增加，液體可以變爲固體，假使熱度再增加，固體又可變爲氣體。

智度論說：『相不定故，不應是相。如酥、蜜、膠、蠟等，皆是地相，與火合故，自捨其相，轉成濕相。金、銀、銅、鐵與火合故，亦自捨其相，變爲水相。如水得寒成冰，轉爲地相。如人醉睡，得無心定，凍氷中魚，皆無心識，捨其心相無所覺知。如慧爲知相，入諸法實相，則無所覺知，自捨知相。是故諸法無有定相。復次，若謂諸法定相，是亦不然。所以者何？如未來法相不應來至現在，若至現在則捨未來相，若不捨未來相入現在者，未來則是現在，爲無未來果報。若現在入過去則捨現在相，若不捨現在相入過去，過去則是現在。如是等過，則知諸法無有定相』。正因爲諸法是沒有決定相的，所以說爲自相空。

諸法各有自相，因而所有自相，從凡夫法的自相，乃至佛果位上的諸功德法的自相，無不是空的，所以此中所說的自相，也就很多。現在先總標諸法自相：「變礙等無性」。變礙是色蘊的自相，等是等於下面說的受、想、行、識的自相，乃至佛果位十八不共法，一切智的自相，如是一切自相，都無其實在自性，所以說：「是爲自相空」。

色相謂變礙　受是領納性　想謂能取像　行卽能造作　各別了知境
是爲識自相　蘊自性謂苦　界性如毒蛇　佛說十二處　是衆苦生門
所有緣起法　以和合爲相

從此以下別釋自相空，於中先明蘊處界等自相空。「色相謂變礙」，是說的色蘊自相。大小乘法相都說：『色以變礙爲義』，所以變礙就顯示了色法的特性、狀態、定義。佛法說的色，就是現代說的物質。變是在時間方面說的，卽所有物質性的東西，受時間的限制，隨時間的遷流，作著不斷變化，終有毀壞的一天，所以說名爲變。礙是在空間方面說的，卽所有物質性的東西，不論粗如眼所見的，細如眼所不見的，都各有其體積，有體積卽佔有空間，比方講臺是有體積的，把它放在這兒，這兒的空間就爲其佔領，其他有體積的東西，要想放在同一空間，就爲其所障礙，而不能夠容受，設若硬要放在一處，彼此就將發生衝擊。一切色法都不出時空的毀壞與障礙，所以說爲變礙。

「受是領納性」，是說的受蘊自相。如人送東西給我們，我們把它接受下來，或者將之領納過來，是卽爲受，有情的觸對外境，對外境生起反應，而有一種情緒

的生起，不論願不願意，都得有所領受。而所領受的是苦是樂，那也很難予以決定的界說。因爲這種反應，純是從主觀心識所泛起的，隨各主觀的認識不同，則其所感受的自然有別。如所領受的同是月光，有的因此生起『對月當歌』的情緒，有的因此撩起『低頭思故鄉』的情緒。又如吃煙喝酒，本是消耗精神及金錢，甚至鬧出不愉快的事，可說是最不好的習慣，有人却以爲是一樂事，而且樂此不疲。所以情緒的好壞，完全是主觀的。

「想謂能取像」，是說的想蘊自相。如照相機攝取外境，外境是怎樣的，能如它怎樣攝取下來。吾人的心識，認識客觀外境時，『心卽攝取境相而現爲心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言』。萬有諸法，我們各各說出它是什麼名字，這完全是想心所的作用，因爲由於想心所的構想，然後才能本其所構想的，安立某法的特有名字。如沒有取像的想心所，諸法卽將無有名言安立，而我們亦卽無法開口了。所以這在心理活動中，亦是一個重要的心理。

「行卽能造作」，是說的行蘊自相。造作，是行的自相，亦行的定義。大乘以思心所爲行蘊的自體，實卽吾人的意志作用。『對境而引生內心，經心思的審慮，

決斷，出以動身、發語的行爲』。吾人內心不與外界發生接觸便罷，一接觸了，對於境界，自然有所取捨，接著就是採取行動，自己認爲需要的，就想方設法的取來，自己認爲不需要的，就又設法予以排拒，於是在這之間，就造成了種種業。這是行蘊亦卽思心所的主要特能。

「各別了知境，是爲識自相」，是說的識蘊。通常說：『識以了別爲義』，亦卽是此。識有六識，它們各各以了別自己的境界爲主。如眼識能了別色塵境界，耳識能了別聲塵境界，乃至意識能了別法塵境界。由於前五識所了別的，亦在法的範圍之內，所以意識亦能總緣前五識的所緣。這了別的心識，是精神的主體，能分別善惡是非，人類假定沒有這個識別，則世界就變爲黑漆一團，而不成爲一個世界了。世界所以還有善惡是非之分，就得歸於六識了別的功能。

「蘊自性謂苦」，這是蘊的自相。前說五蘊的各別自相，這是就蘊的本身說。『蘊以積聚爲義』，這是大小乘法相中，都這樣說的。色等雖各有其聚義，而五蘊總合爲生命自體，聚義乃特別的顯露出來。經說：『五蘊是苦聚』，『乃至純大苦聚集』，這都是約蘊的自相說的。又如八苦中的『五蘊熾盛苦』，就是總結七苦而

來。『有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊』。因爲如此，所以聲聞行者，觀此苦聚猶如毒器，時刻總想捨棄掉它，假定眞的一旦放下這個苦痛而沉重的重擔，那就獲得寂靜安樂涅槃解脫了。說蘊自相是苦，阿含與般若的說法，是一致的。

「界性如毒蛇」，是說界的自相。界，普通都說十八界，而阿含則以說六界爲多。六界，卽地水火風空識，爲組織有情生命的要素。如我們的肉體，就是由地等四大所構架起來的，但四大結合在一個生命體上，並不能長期的各安其分，彼此之間常常發生械鬪，於械鬪過程中，任何一大受到損傷，我們就將受到痛苦的襲擊，所以這是不容易調伏的。曇無讖譯金光明經空品說：『地水火風，合集成立，隨時增減，共相殘害，猶如四蛇，同處一篋』。試想一下：毒蛇同處在一篋中，你說能夠不決鬪嗎？一定是要拚個你死我活的。人類遇到毒蛇，必然要加防範，以免受到蛇的毒害。四大毒蛇，終日在我們生命體中活動，時刻想要吞噬我們的生命，所以應當如防毒蛇一樣的防護，不可有一絲一毫的疏忽。

「佛說十二處，是衆苦生門」，這是說處的自相。處卽內六根、外六塵的十二

處，以生長爲義，約能引生認識作用而得名的。當佛說此十二處時，是以有情爲中心的立場，進而說到內心與外境的關係，所以俱舍論中，說爲生長門是處義。現在不說從根境的交涉中，生長認識的活動，而說是出生衆苦之門。如吾人起惑造業，終於產生種種痛苦，老實說，都是由六根門而來的。因爲在衆生分上，不論是見色聞聲，對於對象的好壞，總不免要起貪瞋，而貪瞋卽是煩惱賊，常出入於六根門頭，盜取你的功德法財，所以衆生永遠是貧窮無依怙。如果要想不受煩惱賊的侵擾，不爲種種痛苦的襲擊，就得經常的守護六根之門。『守護六根』，是佛的最好教授，因爲生死解脫，實在是要從此下手的。

以上所說五蘊、六界、十二處，都是從緣而有的緣起法，「所有緣起法」，不論是精神的、物質的、內在的、外在的，都是「以和合爲」其自「相」的。所謂衆多因緣和合而生起諸法的差別相，卽是此義。『因緣所生法，是卽無自性』，這是佛在經中處處開示我們的，所以可以知道：諸法自相不可得，而唯是畢竟空寂。

施度謂能捨　戒相無熱惱　忍相謂不恚　精進性無罪　靜慮相能攝

般若相無著　六波羅密多　經說相如是

這是說明六波羅密多的自相，有的地方叫做六度。度有究竟成辦的意義，如有什麼事情，徹底的做完成了，這就是度。六度，爲大乘行者所必修的行門，唯有依照這個行門去行，才夠資格稱爲菩薩，因爲菩薩是以利他爲主的，假定離了利他的工作，菩薩法也就不可得了。如再將六度歸納起來，是卽說的福德與智慧，謂前三度側重福德方面的修習，精進波羅密多，則通於福慧二者。如以二利分別：前三度可說是重於自利，精進則是偏於自利利他兩方面說。其實，可說六度皆通自利利他的。如般若爲五度之母，沒有般若之母，前五度的功德，根本就不能圓成；禪定有鑒機的功用，了知衆生的機宜是怎樣，然後才可針對他說什麼法，般若與禪定，那裏是專爲自利？至於施戒忍，度生固然缺不了這個，自己的修養，更不能不實踐這個，何嘗是專爲利他？所以不論自利利他，都不能不本著六度去實踐實行。

「施度謂能捨」，這是說的布施的自相。通常說施，有財、法、無畏的三施。財施，是以經濟給予他人的幫助，使之不致發生生活的貧乏。人們生存世間，必然

是要生活的，生活發生了問題，不特向道之心不切，根本就不會有向道之心的生起。菩薩要引衆生走上佛道上來，首先當然是要予以生活的滿足。法施，是將自己所有的知識和謀生的技術，儘可能的教導不知道的人，使他們也獲得知識與技能，從而進一步的體悟事理。無畏施，即是犧牲自己的一切，協助他人解決生命的危險，獲得生命的安樂，總之，施是在於犧牲自己成就他人。

「戒相無熱惱」，這是說持戒的自相。戒是梵語尸羅的義譯，實際是清涼的意思。智度論說：『好行善道，不自放逸，是名尸羅』。人生在世，所以做出種種不當的事，都是從放逸中來的，果能常不放逸，自然兢兢業業，好行種種善道。我們不妨試自考驗：如在一天中沒有做過錯事，那你就將心安理得的，清涼自在得很，假使稍爲做了一些壞事，縱然外面沒有人知道，但在你的內心，總是火辣辣的，感到熱惱不已。智度論說：『持戒之人壽終之時，刀風解身筋脈斷絕，自知持戒清淨，心不怖畏』。心不怖畏，亦即是無熱惱相。成唯識論卷九說：『戒學有三：一、攝律儀戒，謂正遠離所應遠離法；二、攝善法戒，謂正證應修證法；三、饒益有情

「忍相謂不恚」，這是說忍辱的自相。做人最難做到的，就是遭受他人罵詈、毀辱、誹謗等種種迫害手段，而能忍受下去，不起一念瞋恚。普通人雖不易做到，而菩薩不特能做到，且對之生起憐愍心，同情他的無知。經論中雖說有二忍、三忍等的不同，現在且依智度論的生忍法忍來略爲一談。『問曰：云何名爲生忍？答曰：有二種衆生來向菩薩：一者恭敬供養，二者瞋罵打害。爾時菩薩其心能忍，不愛敬養衆生，不瞋加惡衆生，是名生忍』。『云何名法忍？忍諸恭敬供養衆生及諸瞋惱淫欲之人，是名生忍；忍其供養恭敬法及瞋惱淫欲法，是爲法忍』。對這生法二忍，菩薩行者，必要切實的做到。對於任何一方面，如有所不忍，就將不能實際的利益有情，所以忍是很要緊的，忍的功德也是很大的，遺教經說：『忍之爲德，持戒苦行所不能及』。智度論說：『菩薩，行生忍得無量福德，行法忍得無量智慧。福德智慧二事具足故，得如所願。譬如人有目有足隨意能到』。這樣看來，忍在菩薩道中，有它的重要性。

「精進性無罪」，這是說的精進的自相。精進是對懈怠說的，其自相爲無罪。原來佛法說的精進，專門側重止惡行善方面的努力，假定偏重於無惡不作，無善不

廢的方面，不論你是怎樣的辛勞和賣力，佛法認爲這是懈怠墮落，不得說爲精進的。慈恩彌勒上生經疏下卷說：『精謂純精，無惡雜故；進謂昇進，不懈怠故』。精進是一切善法的根本，果能本著精進切實去行，不特能夠出生一切諸道法，就是得阿耨多羅三藐三菩提，亦不成問題的。『如毘尼中說：一切諸善法，乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆從精進不放逸生』。總而言之，有關善事，唯有精進，始得成辦，離了精進，要想完成善業，是不可能的。菩薩要廣積福智資糧，要完成自他兩利，精進當然是他的主要行門之一。智度論說：『云何名精進相？答曰：於事必能起發、無難、志意堅强、心無疲倦、所作究竟，以此五事爲精進相。復次，如佛所說，精進相者，身心不息故』。

「靜慮相能攝」，這是說靜慮的自相。靜慮以能攝爲自相者，攝有二義：一、攝受自心不亂：吾人的一念心，總是向外奔馳，散亂不已的，請試反省一下，我們的心意，可曾有一剎那，是不動亂的？修習靜慮，就是將這動亂不已的妄念，止息下來，使我們的精神集中，從而使其發出無比的力量。所以行者攝心不亂，則能對己所曾修習過的諸善，不會忘失。因爲定心是明淨的，有了明淨的定心，記憶力就

會增强，自然而然的就不會忘失一切了。衆生所以造業受苦，根本原因，是從貪著外界欲樂而來，其實外界欲樂，比之內心定中現法樂住，不知相差幾遠，可惜衆生顚倒，捨定境樂，求五欲樂，結果，樂未來而苦反增多。二、攝持一切善法，吾人所修善法，欲想求其不失，亦唯賴於靜慮，因爲靜慮有種凝聚的力用，使諸善法功德，能夠保持不失。如偈說：『禪爲守智藏，功德之福田』。因此，禪以能攝爲它的自相。

「般若相無著」，這是說般若的自相。般若經說：『於一切法不著故，應具足般若波羅密』，所以無著是般若的自相。著是貪著，卽認諸法是有實自性的，因而衆生處處著，這樣放不下，那樣也放不下。如果有了般若智慧，通達諸法實相眞理，遠離一切戲論顚倒，自然就不會再在諸法上執著了。如讚般若波羅密偈說：『般若波羅密，譬如大火欲，四邊不可取，無取亦不取，一切取已捨，是名不可取』。所以唯有般若無著，才能眞正自行化他，若於諸法稍有取著，化他固不可能，自利亦做不到。

「六波羅密多，經說相如是」，六度的自相，在經論中，處處都是這樣說的，

並且予以廣大的讚仰，因此，月稱論師在此，亦略說明六波羅密多的自相。六波羅密，是菩薩摩訶薩道，菩薩一定是要循著這個，廣集福智二大資糧的。但正行般若時，並不住著在一個什麼法上，而是所謂三輪體空的，亦即從我法的二空慧中，體悟到諸法的空寂性，然後以無所得爲方便，度諸衆生，是大乘般若性空的眞義。

子四　靜慮等

四靜慮無量　及餘無色定　正覺說彼等　自相爲無瞋

這是說明十二門禪的自相。十二門禪，就是「四靜慮」定、四「無量」心「及餘」四「無色定」。如是，無上「正」等「覺」者，「說彼等」的「自相爲無瞋」。靜慮，是禪定的新譯，爲靜息心慮之義。意謂：若能修習禪定，使心慮靜息下來，就可得生人天。由於所修靜慮，有淺深的不同，所以所生天處，也就有了高下差別。分開來說：修初靜慮的生初禪天，修二靜慮的生二禪天，修三靜慮的生三禪天，修四靜慮的生四禪天。在四禪天中，又有諸天的差別，當知都是由禪的淺深不同而來。四無量心，就是慈、悲、喜、捨四者。大乘於修六波羅密多之外，往往進修四無量心，而這都是緣衆生苦而生起的。餘無色定，是無色界的四空定，卽空無邊

處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定。行者如果只修八定，而不進一步的修四無量心，是則缺乏慈悲之心，最多僅能做到自利，但這不是佛陀本懷；如果只修施戒慈悲等，而不修諸禪定，是則不過人天善法而已；都不合乎大乘精神，所以大乘行者，是修十二門禪，不是修四禪四空的八定。佛說十二門禪的自相是什麼？頌說以無瞋爲自相。俱舍頌說：『上二不行瞋』，卽在色無色的上二界中，再也不會有瞋心活動的。因爲欲得初禪以及上求色無色界的衆生；必須先要除去瞋的，瞋心不除，初靜慮固不能得，上生亦不可能。而且唯有無瞋，才能與所修的四無量心相應。不過，上二界貪，是貪禪定的禪悅之樂，與欲界的貪五欲樂，又有很大的不同，如說定是無貪離欲義，就是離欲界的貪欲，對於禪定的味著，是還沒有能夠遠離的。

子五　覺分

三十七覺分　自相能出離

這是說明三十七菩提分的自相。菩提譯爲覺，所以又名三十七覺分。行者能夠修此，就可出離生死而得解脫。有的地方又稱爲三十七道品，意謂這是踏上涅槃道

的資糧。有以爲這是聲聞行者的行門，大乘佛法不應該說此的。如智度論說：『問曰：三十七品，是聲聞辟支佛道，六波羅密是菩薩摩訶薩道，何以於菩薩道中說聲聞法？答曰：菩薩摩訶薩，應學一切善法，一切道。如佛告須菩提：菩薩摩訶薩行般若波羅密，悉學一切善法，一切道，所謂乾慧地乃至佛地，是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。復次，何處說三十七品，但是聲聞辟支佛法，非菩薩道？是般若波羅密摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分。是摩訶衍三藏中，亦不說三十七品獨是小乘法，佛以大慈故，說三十七品涅槃道』。這可見三十七覺分，是通大小乘所行的，如把它看爲獨小乘法，這顯然是錯誤的。玆將三十七覺分，分類列下：

(一)四念處
- 觀身不淨——觀自他身一切色法皆爲不淨——色
- 觀受是苦——觀三受若違若順若中庸皆苦——受
- 觀心無常——觀心識不住本性流動而無常——想 行
- 觀法無我——觀善惡無記法我我所不可得——識

五蘊

㈡四正勤
- 已生惡令斷——斷已生惡法猶如除毒蛇
- 未生惡令不生——斷未生惡法如預防流水
- 已生善令增長——增長已生善如灌溉甘果
- 未生善令生——未生善令生如鑽木出火

㈢四神足
- 欲——希向慕樂
- 念——一心正住
- 進——精進無間
- 慧——心不馳散

四神足，又名四如意足，所謂以定攝心，名如意足。譬如美食少鹽則無味，得鹽則味足如意。又如一人有兩隻足，復更得到好馬好車，是就可以如自己心意的，要到什麼地方就到什麼地方了。發心修行的人，在四念處的階段上，已經得到眞實的智慧，到四正勤的位上，由於正精進的因緣，智慧的力量更爲增多，禪定的力量較爲薄弱，進而修這四如意足的定，以定攝心，於是獲得智定力量的相等，心念要想怎麼樣，就可如願所得了，所以名爲如意足。

㈣五　根
- 信—於諸諦理信忍樂欲
- 進—信諸法故倍策精進
- 念—於正助道憶念不忘
- 定—攝心正助相應不散
- 慧—以觀自照抉擇分明

五根，以信爲始，以慧爲終，這顯示佛法所說的信心，是以智慧爲主的，沒有智慧的信心，是迷信，而爲佛法之所不取的。信是純潔的信心，慧是明確的認識，因而中間的勤求不息，一念而無他念的正念，攝心不散的定根，無不是很正當的，所以五根有它特殊意義。

㈤五　力
- 信力—信根增上故能破疑障
- 進力—進根增上故能破懈怠
- 念力—念根增上故能破昏忘
- 定力—定根增上故能破散亂
- 慧力—慧根增上故能破愚昧

五力只是五根的增上，並沒有另外的自體。智度論說：『是五根增長，不爲煩惱所壞，是名爲力』。小乘婆沙百四十一說：『能生善法故名爲根，能破惡法故名爲力；有說：不可傾動名根，能摧伏他名力；有說：勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別，下位名根，上位名力；若以實義，一一位中，皆具二根』。或有人問：根力的差別是如此，但爲什麼這樣次第排列？論師中有說：『謂於因果先起信心；爲果修因，次行精進；由精進故，念住所緣；由念力持，心便得力；由心定故，能如實知：是故信等如是次第』。

㈥七覺支

念—心沉重時用擇進喜念心浮動時用安定捨念令定慧等

擇—謂觀諸法善能覺了揀別眞僞邪正不謬取虛妄諸法故

進—謂修道行時善能覺了正不正行不修謬行及無益苦行

喜—謂心得法喜時善能覺了於彼不隨顚倒之法而生喜故

輕安—謂斷除身口粗重亦爲滅除諸見煩惱因而無諸强暴

定—謂發諸三昧時善能覺了諸禪是虛而不生見愛故

捨—謂緣所緣境界時善能覺了取捨虛僞不生追憶心念故

以有漏無漏分別，七覺支是在無漏位上安立的，因爲修行到了這個階段，已經隣近於菩提果了，所以唯於無漏立覺支名。

㈦八正道

正見—明白四聖諦理無有錯謬故
正志—以正思惟發動四聖諦觀故
正語—以無漏智攝口住於善語故
正業—以無漏智除邪住身淨業故
正命—以無漏智除邪命住正命故
正勤—以智勤修聖諦法趣涅槃故
正念—以正念念正助道不動失故
正定—以正定住於理決定不動故

八正道，在漏無漏中，亦是在無漏法上建立的。所以名爲聖道；因爲是無漏聖法，所以稱之爲正，因爲是通於涅槃，所以稱之爲道。又因依此，得從生死的此岸，渡過煩惱中流，趣入涅槃彼岸，所以又名八正筏。

如是像上所說的三十七覺分，修之能夠出離生死，所以佛說其「自相」是「能

出離」。

空由無所得　遠離爲自相　無相爲寂滅
相謂能解脫

這是說明三解脫與八解脫的自相。三解脫門，就是空、無相、無願三者。這三者爲什麼叫做解脫門？因本這三法去行時，就可獲得解脫而進入於無餘涅槃，所以名爲解脫門。智度論說：『三十七品是趣涅槃道，得是道已，得到涅槃城，涅槃城有三門，所謂空、無相、無作。已說道次，應說道處門』，所以現在說三解脫。

什麼叫做空門？謂觀諸法是無我無我所而無自性空的。因爲諸法是從因緣和合而生的，在緣生的諸法中，沒有作者受者可得，所以名爲空門。也就因爲如此，「空」解脫門，是「由無所得」的「遠離爲」它的「自相」，卽遠離一切有爲的諸虛妄相。

第三相謂苦　無癡八解脫

什麼叫做無相門？謂觀因緣所生的諸法，沒有實在自體法可得，只是一些假相而已，但衆生不知諸法是假，就在這假相上，執有實在自我與實在我所，現在就在

衆生所執的諸法相上，加以觀察，看看這些法相，是不是有實在相可得，觀察的結果，了知如衆生所執著的男相、女相、一相、異相等的諸差別相，都是不可得的，所以名爲無相。如是無相的自相是什麼？謂以寂滅爲自相，所以說：「無相爲寂滅」。寂滅，就是諸法的空寂性，在空寂性中，有何諸相可得？

什麼叫做無願門？謂觀諸法無相以後，了知諸法原來是無所作的，因而也就不對諸法有所希求。可以說：人類有很多痛苦，都是從希求來的，而所以發生希求，在誤認諸法有實在自相。希求爲什麼會發生痛苦？要知希求，如能滿其所求，固然還可以說，而事實是不能滿足人類希求的。在一切希求中，以希求未來的生命，爲痛苦的最大根源，如不求未來生，而於現生中，得寂滅無生，一切痛苦自然解消。此無願門的自相，是以了知有漏三界是苦，遠離顚倒執樂的愚癡，爲它的自相，所以頌說：「第三相謂苦、無癡」。

三解脫門雖三，而實同依空義之所建立。十地論把這叫做三治，是約對治三障說的。還有把這叫做三三昧的，不過這是在有漏位上立的，一踏上無漏位，就名三解脫了，解脫卽是涅槃。

「八解脫相謂能解脫」，這是說八解脫的自相。八解脫，有的地方簡名八解，或又名爲八背捨。八背捨的這個名稱，是在有漏位上安立的，八解脫的這個名稱，是在無漏位上安立的。謂於有漏位上修此行門，到達觀行成就的時候，開發無漏智慧，斷除三界內的種種煩惱繫縛，證得究竟阿羅漢果，就轉名八解脫了。爲什麼叫做背捨？因一般人對於世間的五欲，總是念念貪著不捨的，總是願意親近潔淨五欲的，可是修出世道的行者，知道五欲的過患，不論它怎樣呈現在自己的面前，而自己總是背這潔淨五欲，不對它生起一念繫著之心，所以名爲背捨。現在略爲說明如下：

一、內有色相外觀色：內色，是指自己生命體上的色相；外色，是指自身以外的他色。行者修此觀行時，以自己內在的色相爲基，不壞內外色，不滅內外色相，以是不淨心觀諸色皆爲不淨，是名初背捨。

二、內無色相外觀色：內在的生命肉體，到相當的時候，要毀壞及散滅，這是人人可以經驗到的，但外色，一般人總認爲老是那樣，好像不會壞滅的，所以行者就壞內色，滅內色相，不壞外色，不滅外色相，以是不淨心，專觀外色的不淨，是

名第二背捨。

初二兩種背捨，都是觀色不淨的，所不同者：前者內外色都觀，後者只觀外色不觀內色，爲什麼要分兩種來觀？因衆生有兩類不同的行人，卽愛行人與見行人。愛行人的貪欲心特別重，對於外在的欲樂特別染著，所以令觀外色不淨；見行人的妄見特別强，對於個己的身體特別執著，所以令觀自身不淨，使其從觀心中了知，這個身體是危脆敗壞的，不久會見其磨滅的：因此，說這二種背捨差別。

三、淨背捨身作證：前二是不淨觀，而這第三却是淨觀，卽於開始修觀時，攝取種種的淨相，繫念在自己的心上，作一種清淨的觀察，隨其所觀的諸色，各有清淨熾盛的光曜現前，就在這時，行者得到喜樂，而且遍滿在整個的生命體中。因爲所緣是清淨的，所以叫做淨背捨，因爲週身充滿喜樂，所以叫做身作證。行者得此內心的快樂後，對於世間的五欲境界，再也不會生起喜樂愛好的念頭，不但如此，而且絕對的背捨。然因沒有得到漏盡，假使再有煩惱生起，復又執著潔淨色相，是則更加精進修行，斷此貪著之心，如是淨觀從心想生。

或有人說：一般以不淨爲淨，佛陀說爲顚倒，現在淨背捨的行人，觀諸色的淨

相，爲什麼就不是顚倒？應當知道：世間女色，絕對是不清淨的，衆生不知妄以爲淨，所以說是顚倒。淨背捨觀，觀諸色相，青色的確是青色的，黃色的確是黃色的，所以不可說爲顚倒。

四、空無邊處；五、識無邊處；六、無所有處；七、非非想處：這四種背捨，是在無色定中觀的，卽是欲得背捨，必須先入無色定，可說無色定，是背捨初門。如空無邊處觀，背捨色界的色相，緣無量的虛空處，於中，觀苦、空、無常、無我，對之生厭離心，所以就予以棄捨，不再對它生起愛好的意念。識無邊處觀，背捨前面的無邊空處，緣無邊的識處，於中，觀苦、空、無常、無我，對之生厭離心，所以就予以棄捨，不再對它生起愛好的意念。無所有處觀，背捨前面的無邊識處，緣空識都無所有，於中，觀苦、空、無常、無我，對之生厭離心，所以就予以棄捨，背捨前面的無所有處，唯緣非想非非想處，於中，觀苦、空、無常、無我，對之生厭離心，所以就予以棄捨，不再對它生起愛好的意念。

八、滅受想背捨：這是就背滅受想等的種種心所而得名的。受想這兩個東西，

是我們身心界中的搗亂份子，亦可說是吾人身心中的大患，因此，行者就應厭離而予以撲滅，不讓它再在身心中，作種種不正當的活動。如果滅除受想的大患，遠離散亂的心念，就可入定，而入定的境界，就好似涅槃一樣，於是身心得大快樂，因執身中所得的快樂，所以名爲身作證，因滅除受想的大患，所以名爲滅受想定。

通常說的二無心定，就是無想定與滅受想定，滅受想定列爲八解脫之一，無想定爲什麼不列在諸解脫中？無想定是外道所修的邪定，當他們修此定時，不了解諸法的過失，等到入此定後，以爲這個就是涅槃，其實這是錯誤的。修無想定生無想天，最多不過五百大劫，到了果報盡時，還要墮下來的，因此發生悔心，墮在邪見之中，撥無一切因果關係，所以無想定不能列爲背捨之一。

子七　十力

經說善抉擇　是十力本性

這是說明佛果位上的十力自相。諸佛如來所有十力，是從智慧而來的，而智慧的唯一特色，在於對諸法的善爲抉擇，所以佛在「經」中告訴我們「說」：「善」能「抉擇」諸法，「是十力本性」。本性，就是本有自相的意思。現將十力略爲分

別如下：

一、是處非處智力：處在這裏，當道理講，是處就是合乎道理，非處就是不合道理。以因果律說：造十惡業必墮三惡道，因果相稱，這是合乎道理的說法，名爲是處；行十善業亦墮三惡道，因果不符，這是不合道理的說法，名爲非處。再反過來說：行十善業上生人天，因果相稱，這是合乎道理的說法，名爲是處；造十惡業亦生人天，因果相違，這是不合道理的說法，名爲非處。對這是處非處，佛有一種智慧，將之分別抉擇得清清楚楚，名爲是處非處智力。

二、業異熟智力：就是對衆生所造的諸業，不論是過去造的，現在造的，以及未來造的，都明白的了知，甚至在什麼地方造的業，以何因緣而造這些業的，造了這些業應感什麼果報，所謂知諸衆生三世所造業等，所以名爲業異熟智力。

三、靜慮等至智力：靜慮、等至都是指定說的，這當然有種種的不同，所謂有無量百千三昧的，在這麼多的三昧定中，有垢染的，有清淨的，有味著的，有無漏的，佛運用他的高度智慧，分別諸三昧相，無不如實了知，名爲靜慮等至智力。

四、知根上下智力：衆生有各式各樣的根性不同，所謂利根、鈍根等，普通大

都分爲上、中、下的三根，如來運用他的高度智慧，分別抉擇所有衆生的根性，能夠善巧了知他們是上根、中根，抑或是下根，然後分別的予以方便攝受，名爲知根上下智力。

五、種種勝解智力：這裏說的勝解，是指衆生的欲樂，世間衆生各各欲樂不同，有的欲樂這個，有的欲樂那個，佛對衆生內心中所有的要求，無不透徹的了解，因而予以方便適應，名爲種種勝解智力。

六、知種種界智力：世間衆生，有種種性及種種界不同，而佛陀運用他的高度智慧，善能了知，無有謬誤，名爲知種種界智力。

七、至處行智力：衆生站在本有的崗位，是向地獄的這條道上走去，還是向涅槃的這條道上走去，其所到達某處的一切道，佛陀完全分別了知，所以名爲至處行智力。

八、宿住隨念智力：謂佛對過去百千世劫生中，所有的生命歷程，諸如在這兒死在那兒生，在那兒死又生到什麼地方，姓什麼，名叫什麼，生命的苦樂，壽命的長短，無不了知，名爲宿住隨念智力。

九、天眼無礙智力：亦有名爲宿住死生智力；第八力的宿住，是了知佛陀本身過去所經諸事，此第九力的宿住死生，則是了知衆生死此生彼的現象。十力經說：『復次，如來知衆生死之趣，以天眼觀衆生之欲，善色惡色，善趣惡趣，隨行所種，皆悉知之；或復衆生身口意行惡，誹謗賢聖，造邪見業，身壞命終，生地獄中；或復衆生身口意行善，不誹謗賢聖，恆行正見，身壞命終，生善處天上，是謂名爲天眼，清淨觀衆生類所趣之行』。如是，名爲天眼無礙智力。

十、漏盡智力：二乘說有漏盡，佛亦說有漏盡，這二者究有什麼不同？二乘，就其本身來說，其漏確是盡了，但以究竟的佛法說，並沒有如佛那樣的圓滿，佛是五住究竟，二死永亡，得無漏心解脫，無漏智慧解脫，於現法中，自知我生已盡，梵行已立，不受後有，名爲漏盡智力。

大智度論問曰：『佛有無量力，何以故但說十力？答曰：諸佛雖有無量力，度人因緣故，說十力足成辦其事；以是處不是處智力，分別籌量衆生是可度是不可度；以業報智力，分別籌量是人業障，是人報障，是人無障；以禪定解脫三昧智力，分別籌量是人著味，是人不著味；以上下根智力，分別籌量衆生智力多少；以種種

欲智力，分別籌量衆生所樂；以種種性智力，分別籌量衆生深心所趣；以一切至處道智力，分別籌量衆生解脫門；以宿命智力，分別籌量衆生先所從來；以生死智力，分別籌量衆生生處好醜；以漏盡智力，分別籌量衆生得涅槃。佛用是十種力度脫衆生，審諦不錯皆得具足，以是故，佛雖有無量力，但說此十力』。

子八　無畏

大師四無畏　本性爲堅定

這是說明四無畏的自相。畏是怖畏、恐懼的意思。如有人在大衆中，說不出話來，這就是畏。有了懼畏之心存在，對於所言所行就難免搖擺不定，拿不出堅定主張。「大師」，指佛，如說：『唯佛一人是大師』，所以這是一個相當高貴的尊稱，不是一般人可以稱爲大師的。「四無畏」，是說佛陀有四種無畏，而這無畏以堅定爲它的自相，所以說：「本性爲堅定」。堅定，是不動不搖的意思，如自己提出一個什麼主張，宣說一個什麼論題，不論在什麼場所，不論遇到何種責難，自信自己所宣說的，確是如此，決不因爲有人提出反難，就改變自己的論題和主張，這個叫做堅定。但這必須了解得透徹，體驗得眞切，否則，就成爲固執了。佛有四種無

畏，略爲分別如下：

一、一切智無畏：如佛在廣大的群衆中，對廣大的人群宣佈說：我是一切智人。群衆中如有不信佛的，不以爲佛是一切智人，乃提出種種問題難問，說佛這個不知，那個不了，怎麼可以稱爲一切智人？假定沒有自信的人，經這麼一反問，也許會對自己的智慧發生懷疑，可是，佛爲眞正一切智人，所以非常安隱的毫無所畏。

二、諸漏盡無畏：如佛在廣大的群衆中，對廣大的人群宣佈說：我已一切漏盡。群衆中如有不信佛的，不以爲佛已一切漏盡，乃指出佛這個煩惱還沒有斷，那個煩惱還沒有斷，怎麼可以說是一切漏盡？假定沒有自信的人，經這麼一指點，也許以爲自己的煩惱，眞的還有未斷，可是，佛對煩惱確已斷盡無遺，所以非常安隱的毫無所畏。

三、說障道無畏：如佛在廣大的群衆中，對廣大的人群宣佈說：某些染法一定是障礙聖道的。群衆中如有不相信佛的，不以佛說爲然，認爲佛所說的染法，不一定是障礙聖道的。假定沒有自信的人，聽了這個反說，也許以爲是不障道的，可是，佛從經驗中，眞切的了知其染能障，所以再爲詳細解釋時，非常安隱的毫無所畏

。

四、說苦盡道無畏：如佛在廣大的群衆中，對廣大的人群宣佈說：依我所說的聖道去實踐，一定能夠出離世間，並且隨所修的聖道，能夠盡除生死的大苦。群衆中如有不信佛的，不以爲佛說的聖道，能夠除諸痛苦，並向佛提出很多反證。假使沒有自信的人，或也以爲不是盡苦之道，可是，佛對這個盡苦的聖道，堅信不疑，不論別人提出怎樣的說法，佛總是安隱自在的毫無所畏。

如上四無所畏：初二可說是佛自功德的具足；後二可說是爲具足的利益衆生；或初三四三種無畏是說的智德，第二無畏是說的斷德。智斷二德具備，所要做的自利利他的大事，也就完畢了，因此說四無畏。

四無碍解相　謂辯等無竭

這是說明四無碍解的自相。四無碍解，又名四無碍智，或名四無碍辯。辯是就口業方面說的，智與解是約意業方面說的。現在先解說其名義，後說明其自相。

一、法無礙解：謂於能詮諸法的名句文，能夠無有滯礙的了解。文是一個一個

的字母，名是由字母拼成的名詞，句是由名詞綴合成的句子。這可說是印度的文法學，佛在世時說法，對這運用得非常恰當，沒有一絲一毫的錯誤。如知是義的名字，堅相卽名爲地。如是等一切名字分別中，無有滯礙，是名法無礙解。

二、義無礙解：謂於諸法所詮的義理，能夠無有滯礙的了解。萬有諸法，凡可運用文字語言，將其表達出來的，必有其意義。如地的堅相，就是地的意義。一般人常有言不及義的情形，而佛絕對不會如此，且能於一義中說無量義，是名義無礙解。智度論說：『溼相水，熱相火，動相風，心相思……一切法無我相。如是等總相別相，分別諸法亦如是，是名義無礙智』。

三、辭無礙解：謂於如上所說的名字及義，要想分別的爲衆生說明，一定要以極流利的，毫無遲滯的語言，爲之解釋，使衆生聽了，確能了解你所說的是什麼，不但不是說一種語言，種種不同的方言，都能說得頭頭是道，無礙無滯。總括的說：對什麼地方衆生說法，就用什麼地方方言。智度論說：『以語言說名字義，種種莊嚴語言，隨其所應能令得解：所謂天語、龍語……』，名爲辭無礙解。

四、樂說無礙解：謂以前三無礙解的辯智，爲衆生演說大法時，自在無滯的，

要怎樣的爲衆生說，就怎樣的爲衆生說，所說道理開演無盡，且於一字中能說一切字，於一語中能說一切語，而所說的，又都是法、是眞、是實，是名樂說無礙解。

如是所說的「四無礙解」，其自「相」是什麼？「謂辯等無竭」爲自相。竭是枯竭的意思，如我們演說或說法，由於準備得不充分，時間還沒有到，就沒有得說了，這叫做竭。佛說法，如長江大水，總是滔滔不絕的說不能盡，決對不會有無話可說的現象，名爲無竭。

子十　四無量心

與衆生利益　是名爲大慈　救護諸苦惱　則是大悲心　喜相謂極喜
捨相名無雜

這是說明四無量心的自相。大乘佛法，以四無量心，爲化度衆生的重要行門。什麼是大慈的自相？謂能給「與衆生」的「利益」安樂，「是名爲大慈」的自相。什麼是大悲的自相？謂能「救護諸」衆生之「苦惱」的，「則是大悲心」的自相。什麼是喜心的「自相」？「謂」諸「極喜」。極喜卽大喜，亦卽喜到極點，無有再

過其上的了。什麼是捨心的自相？「捨相名無雜」，即對衆生怨親平等，不於其中夾雜絲毫的分別心差別心在裏面。或說捨是捨去上面的三心，不於其中存一念的執著。

此四心的修習，都是普緣一切衆生的，所以說爲無量。且以慈無量心來說：行者在欲修習慈無量心時，首先就這樣的作願：願諸所有一切衆生，皆能獲得利益安樂，將此獲得安樂的人相，攝取在禪定的心中，是相逐漸逐漸的廣大，因而就見衆生皆受安樂，譬如鑽火先燒軟草，等到火勢轉大旺盛時，就可燃燒濕的木柴，當知慈無量心也是如此：最初發起這個慈心大願時，只是及於自己的父母親族並諸知識，到了慈心展轉增廣的時候，即見怨親同等的得到快樂，而且廣大無量的擴及十方世界一切衆生皆得受樂，是爲慈無量心圓滿成就。慈心如是修習，餘悲、喜、捨的三無量心，也是如此修習，比例可知。

子十一　十八不共法

許佛不共法　共有十八種　由彼不可奪　不奪爲自相

這是說明十八不共法的自相。初二句出其數，後二句顯其相。有人問曰：十力

、四無所畏、四無礙解及此十八法，總爲三十六法皆是佛法，爲什麼獨以此十八爲不共，而不說前十八亦不共？簡單答覆：可以說爲唯佛獨有而不與三乘共的，只有現在所說的十八法，在聲聞、辟支佛中亦少分的具有，所以不說不共。因此，唯「許佛」的「不共法，共有十八種」，現在略爲分別如下：

一、身無失，二、口無失：這是顯示佛的身口，一點過失都沒有，唯是清淨無染的。因佛於無量阿僧祇劫以來，嚴持清淨戒行，常行甚深禪定，得諸微妙智慧，所以身口無失。這不但凡夫所做不到，就是二乘聖者，也還不能做到這個程度。

三、念無失：謂佛善修甚深禪定，或是長夜善修四念處行，或佛一切意業隨智慧行，對於過去所曾經驗過的善法，都能憶念不忘，所以名爲念無失。

四、無異想：謂佛對一切衆生平等看待，沒有親疏遠近的分別異說，以爲這是尊貴的，我應爲其說法，那是貧窮下賤的，我不爲其說法。佛陀大慈光明，普照一切衆生，如日出普照萬物，爲衆生平等依怙，憐愍濟度一切，名爲無異想。

五、無不定心：定名一心不亂，我們要想如實的見到諸法眞理，一定要內心極爲寂靜，如果粗心浮氣的，是見不到眞理的，如風中燭，不能清楚的見物，如波動

的水，不能見到自己的面目。佛恆恆時常常時，心如止水的安住在定境中，從來沒有不定心的。或有人問：佛若常定無不定心，爲什麼還能遊行諸國，爲諸衆生種種因緣譬喻說法？『如密迹經心密中說：諸佛心常在定中，心亦應說法』。雖定而無礙說法，所謂卽靜卽動，卽動卽靜的，所以名爲無不定心。

六、無不知已捨：謂於衆生有三種受，如所說的苦受、樂受、不苦不樂受。在衆生的立場上：遇到苦受的時候，就安住在苦上，不會再有樂的感覺，因而生起瞋心；遇到樂受的時候，就安住在樂上，不會再有苦的感覺，因而生起愛心；而於不苦不樂受中，因爲不覺不知，於是生起捨心，當知這個捨心，是由愚癡之所使然。佛於不苦不樂受中，知覺的生時，知覺的住時，知覺的滅時，是由智慧所知，非由愚癡所使，所以佛無不知已捨心。

七、欲無減：欲有兩種，一是染法欲，一是善法欲。染法欲在佛固然是絲毫沒有了，善法欲在佛從來是不缺減的，因佛深知善法的恩德，所以常欲集諸善法，對於善法修集，無有厭足之心，名欲無減。如佛爲盲比丘穿針時，就說自己是個樂欲福德的無厭足人，彼盲比丘對佛說：『佛無量功德海，皆盡其邊底，云何無厭足』

?佛告比丘：『功德果報甚深，無有如我知恩分者，我雖復盡其邊底，我本以欲心無厭足故得佛，是故今猶不息，雖更無功德可得，我欲心亦不休』。可見佛的欲無滅，是專就善法欲說的，這確是越積集得多越好。

八、精進無滅：精進與前所說的欲，是有著密切關係的，即以欲爲初行，然後本著欲去做時，即名爲精進，因爲沒有希望和要求在，是不肯精進勇猛去做的，所以佛說『一切法欲爲根本』。精進爲諸佛之所愛樂，如釋迦佛就是世世樂行精進的榜樣，所以名爲精進無滅。

九、念無滅：謂於三世諸佛的教法，由於一切智慧的相應，能念滿足無有缺減。或佛於念念皆分別三相，可謂佛心無有一法而不念的，所以唯佛獨有念無滅。念無滅與念無失有什麼差別？智度論說：『失念名錯誤，滅名不及；失念名威儀俯仰去來法中失念，無滅名住禪定神通，念過去現在世通達無礙』。二者不同，所以別說。

十、慧無滅：謂佛具有一切智慧，或佛三世智慧無礙。因佛從最初發心，乃至無量阿僧祇劫以來，由於深心爲法，不惜犧牲一切，無非是爲集諸智慧，所以得慧

無滅。更深刻的說：佛的智慧，如實了知諸法空相，不生不滅，不垢不淨，無作無行，無染無著，名慧無滅。

十一、解脫無滅：解脫有兩種：一是有爲解脫，這是無漏智慧之所相應的；一是無爲解脫，這是一切煩惱習氣滅盡無餘所顯的。二乘聖者，煩惱未斷盡，智慧不大利，不得名爲解脫無間；佛陀獲得這兩種解脫，絲毫無所缺減，所以名爲解脫無滅。

十二、解脫知見無滅：知見卽是智慧，謂佛於諸解脫中，具有無量無邊的清淨智慧，以此智慧知諸解脫相，如知什麼是時解脫，什麼是不時解脫，什麼是慧解脫，什麼是俱解脫，什麼是壞解脫，什麼是不壞解脫，什麼是八解脫，什麼是不可思議解脫，什麼是無碍解脫等，乃至什麼解脫是牢固的，什麼解脫是不牢固的，都能分別得清清楚楚，所以名爲解脫知見無滅。

十三、一切身業隨智慧行；十四、一切口業隨智慧行：謂佛身口意的三業行，都是隨著智慧的指導，而利益衆生的，如佛的一動念，一出言，一擧足，無不有利於衆生的。如經中說：『諸佛乃至出入息利益衆生，何

況身口意業故作而不利益？諸怨衆生，聞佛出入息氣香，皆得信心清淨愛樂於佛，諸天聞佛氣息香，亦皆捨五欲發心修善』。因此，所以說身口意業隨智慧行。

十六、智慧知過去世無礙；十八、智慧知現在世無礙；十七、智慧知未來世無礙：這三種智慧，是於三世通達無礙的。如諸法一定從未來轉來現在，復由現在轉入過去，好像一個人從這房轉入那房，不能說這個人沒有了。佛對三世法，透徹的了知，了知過去法有過去相，現在法有現在相，未來法有未來相，彼此間沒有絲毫的錯亂，是爲佛的三世無礙智慧。

十八不共法已略解說，但它的自相是什麼，今當爲之指出：「由彼不可奪，不奪爲自相」。因佛常常時恆恆時，沒有一絲誤失，外道天魔等，要想在佛的身心中，尋求一點空隙，以得其便來擾亂佛陀，這是絕對做不到的。由於佛的任何方面，爲他人之所不可奪，所以卽以不奪爲十八不共法的自相。

子十二　一切種智

一切種智智　現見爲自相　餘智唯少分　不許名現見

這是說明一切種智的自相。一切種智，又名一切智智。依照一般所說：二乘所

得的是一切智，菩薩所得的是道種智，佛陀所得的是一切種智。一切智是能做到卽平等空性是差別事相空性的智慧，道種智是通達事相的智慧，一切種智是平等空性，所謂理事無礙、空有交融的現見諸法實相，亦卽以此現見而爲一切種智的自相，所以說：「一切種智智，現見爲自相」。現見，就是現證的意思。現見諸法實相，非此智慧不辦，因爲其「餘」的「智」慧，只見到諸法眞理的「少分」，「不許」餘智「名」爲「現見」的。凡夫根本說不上見眞理，二乘智慧只是偏見少分，登地菩薩，亦只是分分證見，直至第十地菩薩，亦還不可說它究竟而圓滿的現見，因爲還有一分無明未破，對於眞理的體悟，猶如隔著一層輕紗，是見得不眞切的。十地菩薩尙且如此，地前菩薩當更不能說爲現見了。

子十三　結

若有爲自相　及無爲自相　彼由彼性空　是爲自相空

這是自相空的總結。上來所說諸法的自相，從凡夫的五蘊自相，到佛果的一切種智自相，雖說是很多的，但總歸納起來，實不外於有爲法、無爲法二者。然而不論是「有爲自相及無爲自相」，「彼」等「由」於「彼」的自「性」本來是「空」

的，所以「是爲自相空」。如分別的說：色法是以變礙爲自相的，即此變礙自相的性空，是爲色自相空；乃至一切種智以現見爲自相，即此現見自相的空無所有，是爲一切種智自相空。

癸十五　不可得空

現在此不住　去來皆非有　彼中都無得　說名不可得
由彼自性離　非常亦非壞　是不可得空　即彼不可得

這是解釋不可得空。不可得空，有多種的說法。有的說：在五蘊、六處、六界中，我法以及常法，不論怎樣去求，總是不可得的，名爲不可得空。有的說：諸法是由因緣有的，應於因緣中求法，可是諸因緣中，求法而不可得，如於五指中，求拳不可得，其道理是一樣的，名爲不可得空。有的說：不但因緣和合法畢竟不可得，就是因緣本身亦畢竟不可得，名爲不可得空。本頌則是從三世中求法不可得，說名不可得空的。

三世是約時間說的，就是過去世、現在世、未來世。宇宙界中，凡存在的，都有它的時間性，因爲要有時間與諸法和合，諸法的來去變遷以及前後的狀態，才能

明顯的表現出來，假定沒有時間性，諸法的變化，就無從了知。『時間如燈，黑暗中的一切，由燈可以現見，諸法的動態，也因時間可以現出。所以時間是諸法的顯了因』。但亦不過是顯了因，並沒有時間的實體可得。勝論發現一切表現在時間過程中，以爲時間有實體性，這顯然是錯誤的。

中觀今論說：『依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法——而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如中論觀時品說：『因物故有時，離物何有時』？故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，卽有時間的現象。時間的特性，卽是幻似前後相』。幻似前後相的時間，既是因物而有的，我們得先來看看物是不是有的？假定物是有的，亦不妨說時間是有，但事實上，物這東西就是不可得無自性空的，依物而現的時間相，當然更是虛假不實的了。所以中論觀時品接著說：『物尙無所有，何況當有時』？『中觀者的眞義：「若法因緣有，是法還成待」。所以，不但時是因物而有的，物也是因時而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有它的緣起特相』。

金剛經說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』，三世不可得的消息，於此完全透露出來。但爲什麼不可得，本頌特略爲說道：「現在」世是生滅不息剎那「不住」的，當你剛說現在時，而實已經成爲過去，有什麼現在自體可得？「去來皆非有」者，去是過去，來是未來，意謂不但現在不可得，過去、未來同樣是非有的。過未是觀待現在有的，以現在爲中心，向前看是過去，向後看是未來，假定離了現在，試問你以什麼爲過去，又以什麼爲未來？可說是無所謂過去及未來的。反過來說，現在又是依於過未有的，離了過未，現在又從那裏去安立？「彼」三世「中」，求其三世的自性，「都」是「無」所「得」的，所以「說名不可得」。

「卽彼」三世「不可得」的不可得，是不可得空。不可得，不是有其眞實體性的，而是「由彼自性」遠「離」非有的。不可得的本身並非是空，不可得的自性不可得是空。「非常亦非壞」者：謂三世時間的遷流，只是前後延續的假相，並不是永恆常住的，所以說非常；非常的時間，能夠一直這樣相續下去，並沒有中斷的可能，所以說非壞。從這非常非壞的時間相上，顯示諸法「是不可得空」。

諸法從緣生　無有和合性　和合由彼空　是爲無性空

這是解釋十六空中的最後無性空。「諸法」是「從」衆「緣」和合而「生」，這是佛法所常談，亦是佛法的基本論題。可是衆緣和合而生諸法，所謂和合，究是怎樣的一種和合？『不同的種種因緣，和合起來，發生某種關係，而成一種和合性』。我們現在不妨先研究一下：這和合性是不是有的？切實的研究起來，和合性這個東西，只是一些衆緣和合，求其自性實在是不可得的，所以說「無有和合性」。「和合」性「由彼」自性本來是「空」的，不是由於其他關係析之使空，「是爲無性空」。和合不離衆緣而存在，其性非有，因此，勝論師以爲和合別有實體，並當作理性看，有力和合衆緣，這顯然是不合佛法的。如若硬要執著有個實有和合性，那我得要問你：你所說的和合，離了各種關係的結合，究竟是以什麼爲和合？

從衆因緣而有的和合性，自身的存在尚且是個問題，說是因緣和合而生諸法，這當然是更不可能的了，所以緣生的諸法，亦是無自性空的。中觀論有兩個頌對這說得很好：『若從衆因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？是故果不從，

緣合不合生；若無有果者，何處有合法』？從和合性的不可得，推到諸法性的不可得，是爲無性空的眞義。

十六空，講到這裏已經講完了。本頌所說的十六空，與智度論說的十八空，大體相近，所沒有說到的，就是有法空、無法有法空的兩種。此外，本頌說的無散空，智論說爲散空。若加散空、共相空，就成爲二十空了。雖或說有十八空、二十空，而實都從十六空演繹而來，所以空的分類，雖有多少不同，大體不出這十六空。

壬二　四種空

癸一　有性空

應知有性言　是總說五蘊　彼由彼性空　說名有性空

這是解釋四種空中的有性空。「應知」此中所說的「有性」之「言」，卽「是總說」的「五蘊」性法，如擴大來說，就是說的一切有爲法，因爲五蘊是包括一切有爲法的，楞伽經中就將這個譯爲有法空，智論十八空中，亦有這有法空。如說：『諸法因緣和合生故，有法實性無故，名有法空』。爲什麼要說此空？因世間諸有現象，在吾人的認識中，總以爲是實有的，其實自性不可得。且從吾人五蘊和合的

身心加以觀察，看看是不是有實在自體，不觀則已，一觀便知，這原來是如幻如化而假有的。「彼」諸有性，「由彼」自「性」，本來是「空」的，所以「說名有性空」，並不是本性不空而說其空。

癸二　無性空

總言無性者　是說無爲法　彼由彼性空　名爲無性空

這是解釋四種空中的無性空。此中所說的無性空，與十六空中的無性空，是有所不同的：前者的無性，是在因緣法上，尋求自性不可得；這兒的無性，是指本性空寂的無爲法。所以頌說：「總言無性者，是說無爲法」。前面說過：無爲法是觀待有爲而安立的，有有爲法可說有無爲法，有爲不可得，又那來的無爲法？無爲法空，亦不是由於什麼因緣使令其空的，「彼由彼」的本「性」是「空」，所以「名爲無性空」。

癸三　自性空

自性無有性　說名自性空　此性非所作　故說名自性

這是解釋四種空中的自性空。『諸法無自性空』，這是中觀學上所說的，但現

在說的自性空，與無自性空的自性空不同，與前十六空中的本性空，其義亦別。此「自性」，不從因緣生，是本自有之，而且常住不變，永遠如此的。衆生位上有沒有這自性？當然是有的，但爲無明所蔽，所以所見一切，雖似有實自體，而實妄見所得，並「無有」其「性」的，所以「說名自性空」。諸佛如來，離了無明顚倒，證得諸法寂滅相，了知一切法自性，從本以來，恆恆時常常時，都是如此寂滅的，所謂『法性，法住，法界常住』的。只因衆生顚倒，不見此自性，所以唯佛與佛證得此寂滅自性。「此」自「性」是「非所作」的，佛固沒有作此，餘人更不能作此，「故說名自性」。此佛所證諸法空寂的自性，是離一切戲論顚倒以及文字語言相，當然不同衆生所見的那個實有自性。衆生所見的自性，是生死的根源，佛陀所證的自性，是諸法的眞相，所以我們應離自性見的自性，離了衆生所見的那個自性，顯示出無自性空，卽以此無自性爲自性。

癸四　他性空

若諸佛出世　若佛不出世　一切法空性　是爲他性空　說名爲他性　實際與眞如

這是解釋四種空中的他性空。自性的另一面是他性，我們是可想像得到的。不過這他性，是約吾人主觀心識所認識的客觀對象而言，如約客觀對象本身說，實卽是諸法自性，亦卽宇宙萬有的眞理，不論是「諸佛出世」也好，或者是諸「佛不出世」也好，總是永恆如此的，決不會佛出世了就增加一點，佛不出世了就減少一點。不過佛出世了，唯佛能夠證知。說佛發現宇宙眞理是對的，說佛發明宇宙眞理就不對，因爲眞理具有永恆性普徧性必然性，從來就是存在世出世間的，可說我們終日沐浴在眞理之中，但因無明的蒙蔽，不能見到眞理，諸佛如來以及三乘聖者，由於智慧透出無明，乃得共同體悟眞理。這樣說來，眞理豈可說爲是佛所發明的？假定佛能創造或發明眞理，那與一般宗教者說由最高神的創造一切，又有什麼差別？這本來如是的眞理，不論迷時悟時，都是這樣的，沒有那個能作得主。當知這就是他性——客觀性，亦卽一切法的空性。就空寂性的本身說，名爲自性，就能證者的證悟說，名爲他性，是以他性實卽自性，不過約另一意義，或約另一觀點，說有自性與他性的不同而已。前說自性空中，以一切法空性爲自性，此說他性空中，同樣以「一切法空性，說名爲他性」，可見這是二而一的。

他性空，還有一種說法：謂衆生流轉在生死中，從來沒有得到這空性，亦無法找到這空性，於是便以爲，要想得到這個他性（實卽自性），唯有出離生死的此岸，到涅槃的彼岸去求，他性是在涅槃彼岸中的。這樣一來，生死此岸是自性，亦卽是自己的事，涅槃彼岸是他性，亦卽是彼岸性，將自他性的鴻溝，劃分得清清楚楚，殊不知這自他的界別，是我們衆生妄識所分別的。

然則這個他性，究竟是指什麼？卽吾人所常說的「實際與眞如」，或名法性、法界、法住、法位、空性、實相等。如以現代的話說，就是永恆的眞理。不但大乘經中，說有這些名字，卽在阿含聖典，亦說有這些名字。所謂實際，就是諸法的究竟邊際，到此就不能再下去了，小乘聖者證得無餘涅槃，亦可說是證得實際，所謂所作已辦，再也沒有什麼可做了。所謂眞如，就是不變不異的諸法的眞實相，亦卽是絕對眞理。在實際與眞如這樣的他性上，遠離一切戲論顚倒，「是爲他性空」。

這四種空，看起來似乎很簡單，而實包括了一切法空的意義。聖龍樹說：一切法雖多，實不外於有爲法、無爲法、不可說法，而這都是無自性空。四種空中的有性空，卽是有爲空；無性空，卽是無爲空；自性空，卽是不可說空；他性空，卽是

第一義空；或後二空總說爲不可說空。空是佛法的特質，是佛法沒有不說空的，爲佛弟子，對於空義應有深切的了知！

壬三　結依經說

般若波羅密　廣作如是說

雖說佛法都要說空，但特別發揮空義的，是般若經。此處依經各說差別，主要的，是依「般若波羅密」經說的，般若經中說有十六空等，所以現在特別依之「廣作如是說」。不過就菩薩修證所開空慧解說，實不出於我空與法空二者，所以月稱論師在依經廣明空義之前，特先詳說我空法空。在明人無我中，是以七事觀察不可得，在明法無我中，是以四生觀察不可得，因爲諸法不可得，所以就開顯了我法二空。從小乘到大乘，從龍樹到月稱，說空的詳略，徹底不徹底，容或有所不同，而其根本原則，則是一樣的。

戊三　結讚智慧功德

如是慧光放光明　遍達三有本無生　如觀掌中菴摩勒　由名言諦入滅定

雖常具足滅定心　然恒悲念苦衆生　此上復能以慧力　勝過聲聞及獨覺

第六現前地菩薩，「如是」依於空義而引發般若「慧光」，以此慧光普「放光明」，能夠普「遍」的通「達」欲色無色的「三有」，如空花一樣的，「本」來「無」有「生」滅。這樣的通達一切，如太陽光的普照萬物一樣。凡是光明，都有兩方面，就是自照與照他。如太陽的光明體，能夠照見自己，同時亦照萬物，因爲陽光不出現則已，一出現時，大地黑暗頓除，萬物歷歷明現。菩薩的般若智光現前，能照見三有諸法的不可得，通達一切法的畢竟空寂。經說：若有一法不達不知，卽不能證於實際。不過諸法同是無自性空的，只要通達一法自性不可得，則一切法無不通達，如嚐一滴海水，全大海水遍知，其道理是一樣的。行者要想通達一切法平等無差別的空性，唯有般若妙慧有此可能。一旦般若空慧現前時，對於三有諸法的認識，「如觀掌中菴摩勒」果一樣，清清楚楚的明白洞見，不會像霧裏看花那樣的模糊。

菩薩至此，不但具有般若慧，而且入於滅盡定。滅盡定，依於向來所說，是小乘三果以上的聖者所入的，而在大乘方面，第六地菩薩，則能入於此定。不過有所

不同的：小乘三果聖者的入此定，是爲求放下一切，而享受其法樂的；大乘菩薩的入此定，是遠離一切戲論所得的法性定，亦卽所謂與般若相應的定。然而菩薩如何證得此定？是「由名言諦」而「入」於「滅」盡「定」的。名言諦，就是世俗諦，世俗諦都是有名言的，所以名爲名言諦。以此名言的世俗諦法方便觀察引導，而後入於此定。這與中國禪宗所說一法不立，從無分別下手用功，是有絕對不同的。當知在凡夫位上修行，一是要從有分別入手，然後慢慢的達於無分別。有分別是無分別的方便，無分別是有分別的目的。如一開始就不分別，是很難達到無分別的。

十地菩薩的修行，諸經論中都這樣的分爲三個階段：一、從初地至六地，名爲有相有功用行；二、六地後至八地，名爲無相有功用行；三、進入八地以後，是卽無相無功用行。凡夫修行不能無相，所以以有相爲方便引導，始能獲得眞實智慧，以此眞實智慧，正當於證悟時，固然是無相的，但證前的方便引導，不能不說是有相的。如要了達我法皆空，證得我法空性，必須先對緣生諸法的現象，以智慧加一番抉擇，再經久久修習，就可現起空相。六地以前是有相，六地以後，因觀空而通達無相，所以六地菩薩以有相有功用行，了達諸法實相，於是就證入滅盡定。衆生

無始以來，爲無明所蒙蔽，不但有相，而且有自性相，現在要想從凡入聖，如一下手卽用無相，不特接近外道，而且是很危險，龍樹中觀論說：『不以世俗諦，不得第一義』，亦卽是此不棄世俗方便的說明。還有經中說：『從聞思修，入三摩地』，也是此一意趣的開顯。普通不了解這個意思，於修行時，將世俗與勝義分成兩截，因而使得中間聯繫不起來。要修空觀，非由名言諦入手不可，否則是有問題的。

六地菩薩依名言諦入滅盡定，是常常的安住在定中？還是稍入卽出？一般說來，是常常安住在定中的，「雖常具足滅定心」，並有般若慧的現前，但菩薩的般若慧，是與大悲心相應的，不像小乘聖者的有定無慧，亦無悲心的激起，菩薩在其定中，以般若慧觀諸衆生，見諸衆生，本來不應受苦的，而寃枉的受種種痛苦的襲擊，於是常時起悲愍心，欲解救衆生的痛苦，所以說「然恆悲念苦衆生」。這是說明菩薩悲心的深度，而爲小乘人之所不及。因爲菩薩從初發心，就具有廣大悲願，到此，經過一大阿僧祇劫的行菩薩行，所謂難行能行，難忍能忍，積集無邊福德，所以福德超過聲聞獨覺。至於智慧，在六地以前，以證悟諸法空性說，大小乘是沒有什麼差別的，但到七地以上，是無相有功用行，不再假藉有相做方便，而有無相的

現前，即證悟諸法空寂性，所以在「此」六地以「上」，不特福德勝過二乘，「復能以」般若「慧力」，「勝過聲聞及獨覺」。這在第一菩提心極喜地，廣說功德文中，所說「彼至遠行慧亦勝」，亦即是顯示這個意思。

菩薩通達了「世俗、眞實」的二諦，具有了福德、智慧的二足，猶如鵝王一樣的具有「廣白翼」。翼是翅膀，鵝王是白色的，所以叫做白翼。這廣白翼，在此是譬喻菩薩所積集的廣大功德善法，如說白業黑業，白業就是善法，黑業就是惡法。鵝有兩翼，喻菩薩有兩大功德：一是以眞實智證悟空性的般若智慧，一是在世俗方面所有施、戒等的福德。修學佛法，一定要這福慧二德具足，如果單有世俗的福德，那只是人天功德而已，如果單有眞實的慧德，那唯有趣於小乘而已。如是菩薩「鵝王」，「引導」一群「衆生鵝」，向著無上佛道前進。在向佛道前進的過程中，「復承善力風雲勢」，然後才能「飛度諸佛德海岸」。所仗承的善力，是諸佛的加持力與誓願力，唯有獲得佛力加持，始能遠離生死的此岸，到達佛果的彼岸。

丁七　遠行地

此遠行地於滅定　剎那剎那能起入

亦善熾然方便度

前現前地，主要是講我法二空及十六空等；我法二空，是依論廣明，所依之論，是中觀論等；十六空等，是依經別說，所依之經，是大般若經。這是全論的精華，亦是全論的中心，除此而外，其餘諸地所講的，大致是依華嚴經十地菩薩說的。

行者從初發心，直向菩提大道前進，到了第七地時，距離凡夫生死的道路，已經很遠，幾乎快到彼岸的邊界，所以名爲遠行地。到了八地以上，卽名大乘不共。如分別說：從初地到六地，所修諸行，有的近於凡夫，有的近於二乘，如四五六地菩薩所修，就很有點同於二乘，但到七地以上，是就絕對不共於二乘了。可以說，七地是大小乘的分水嶺，以上是不共菩薩法，以下是共二乘法。

六地菩薩雖能常常具足滅定心，但當他正要入此定時，還需要經過一番加行的引發，否則就不能入定。可是一進入七地，其所得的滅定，較前殊勝得多，因「此遠行地」菩薩，「於」入「滅」盡「定」時，上一刹那入定，下一刹那卽可出定，「刹那刹那能起入」，眞正做到了出入自在，不需要什麼加行引發的了。這法性定，含有智慧，是所謂定慧圓融，一切戲論及有漏心心所皆不現起了。因而與小乘唯滅有漏心心所而入滅盡定，其深淺的程度自亦不同。

前面說過，六地所修的，是有相有功用行，即以有相觀而引發無相定，如前念是衆生心，後念現起空觀，方能引入法性空定。到第七地可就不同，因爲至此所修的，是無相有功用行，不需借有相觀的方便引導，如前念是衆生心，後念即能入滅盡定。雖能無相，但還是有功用行，即多少還要加以注意，如吾人做事，要注意才能做好。

此第七地菩薩所修的是方便波羅密多，所以說「亦善熾然方便度」。所謂方便，實即智慧。如六地所得的，固然是般若慧，而七地所得的，同樣是般若慧，假定要說他們的不同，六地的般若，重在證悟空性方面，有的說爲根本智，七地以上的，重在智慧的方便起用，用在方便教化衆生方面，有的說爲後得智，實則方便是從般若而來。龍樹對此曾舉一個很好的譬喻說：般若猶如黃金，方便如金所製的莊嚴具，莊嚴具雖似乎更美觀一點，但其體沒有絲毫差別。是以亦可這樣說：般若是智慧的本體，方便是智慧的妙用，以此適應種種不同的衆生根性，而饒益無邊有情。

丁八　不動地

戊一　略示地位

不動地的動，是動亂或散動的意思，不動當然就是沒有這些現象。如何能夠如此？依唯識說：八地前，雖常居住在定中，但還未能斷盡微細煩惱，不免仍爲微細煩惱所動，踏上這不動地，遠離微細煩惱，再也不會爲煩惱之所傾動，所以名爲不動。同樣說不動，而淺深不同。如孟子說的四十不動心，與菩薩的不動，那眞是相差得太遠，所以不能因名字相同，就以爲是差不多，差不多這是最要不得的。

從初發菩提心，直至證菩提果，依於向來所說，在時間上要經過三大阿僧祇劫：地前爲一大阿僧祇劫，初地至七地爲第二阿僧祇劫，八地以上爲第三阿僧祇劫。菩薩到達遠行地後，爲了「數」數要「求」獲得「勝」於「前」面「善根」力的原「故」，繼續不斷的修行，因而獲得不退轉，如頌說：「大士當得不退轉，入於第八不動地」。不退轉是中國話，印度叫做阿鞞跋致。約修證的不同，不退亦有淺深：如地前的十信位中有信不退，即成就信不退轉，謂菩薩發起菩提心後，深信自己決定是可實踐大乘的，再也不會退轉小乘，或者重行做個凡夫。其次在十住位中有住不退，即成就解不退轉，謂菩薩於實踐過程中，深解諸法的眞理的確是如此的，

再也不會有糢糊不清的觀念。到了初地，證悟諸法的空寂性，獲得勝義菩提心，不會再退轉，成就證不退。如是到了第八不動地，念念流入薩婆若海，在修行的過程中說，既不會退後，又不會停息，是爲念不退。因在七地，尚是有功用行，雖能刹那出入於定，但還須要少加一點功用，到第八地證法空性，得無生忍，不特念念不失自己的所證，亦復念念繼續前進不退，所以名爲不動地。

戊二　顯勝功德

此地大願極清淨　諸佛勸導起滅定
已盡煩惱三界師　不能得佛無邊德　滅生而得十自在　能於三有普現身

在十波羅密中，第八地所修的，是願波羅密多，而且行願圓滿。「此地大願極清淨」者，因普賢行願，有難行道與易行道之別，如吾人早晚念誦的十大願王，是普賢行願的易行道，而八地菩薩所修的大願，是普賢行願的難行道，雖是難行道，但難行能行，八地菩薩已經做得極爲圓滿，所以說極清淨。

八地菩薩所證悟的空性與所斷的煩惱，望於小乘聖者，與阿羅漢果是一樣的。華嚴經說：菩薩一證八地，本來就想入涅槃的，可是正在這個時候，十方「諸佛」

都來「勸導」菩薩說：在滅定中疾入無餘涅槃，固然是很好的，但還有很多衆生未度，不應忘掉你自己的本願，更不可貪著這如幻三昧，應迅速的「起滅」盡「定」，深入世間度化衆生。同時你要知道：你所證得的甚深空性，二乘人亦能證得，可說與小乘涅槃是一樣的，並沒有什麼奇特的地方，何況諸佛的本願功德，你還沒有證得，無量的苦難衆生，你還沒有救度，最高無上的佛道，你還沒有完成，怎麼可以貪著現有的如幻三昧？你應貫徹你的初衷，憶念你的本有初願，立刻從滅盡定起來，再接再勵的向菩薩大道前進。菩薩經過諸佛的勸導，於是起如幻三昧度如幻衆生，亦可說爲不起滅定現諸威儀而行教化。

華嚴經說：『八地與二乘齊』，所謂齊是平等的意思，但這是約斷煩惱說的，如約證智說，有以爲六地與阿羅漢齊，因二乘與六地，所修行門，同樣是有相有功用行，可是到了七地，前面說過，智慧已經勝過二乘，何況無相無功用行的第八地，當然是更勝於二乘了！

八地前，有時還有煩惱的傾動和垢染，所以所得智慧，不能說爲清淨，但是到了八地，因諸煩惱斷盡，所有一切煩惱，不與菩薩共住，極淨無漏智慧現前，所以

說：「淨慧諸過（煩惱）不共故」。由於「八地」菩薩，「滅」除一切罪「垢」以「及」「根本」煩惱，已經斷盡，堪爲三界人天之師，所以說：「已盡煩惱三界師」。到第八地，爲什麼就已斷盡煩惱？依中觀家的見解說，到此一定要將煩惱斷盡無餘，不然的話，那就「不能」獲「得佛」果位上的「無邊」功「德」。

關於斷煩惱，大小乘的說法，是有不同的。小乘說：煩惱有見思兩種，見惑是在見道位上同時斷，思惑是在修道位上各別斷。大乘唯識說：煩惱有煩惱所知二障，小乘只斷煩惱障，不斷所知障，大乘雖可斷除二障，但作這樣分別：分別的煩惱，在初地頓斷；俱生所知障，到了登地後，地地分斷，要到佛地，才能斷盡。是諸菩薩，並不是沒有力量斷微細煩惱，爲了度生，不得不留惑潤生。中觀家所說與唯識又有不同：認爲我法二執是生死的根本，只要是了生死的，就必然斷除二執，所以小乘也是我法二執俱斷的。至於分別、俱生的差別，在中觀家看來，都包含在煩惱中，從初地至八地，煩惱就可斷盡。八地以上所斷的，只是一些煩惱習氣，而這習氣却是二乘所不斷的。唯識說的所知障，實際是從這個習氣演化而來。所謂習氣，爲衆生無始來的生活慣習的潛力，亦卽所謂煩惱的殘餘氣息。如香的東西放在箱

中，後來將香的東西拿走，箱中仍有一股香的氣味，這就是習氣。這種煩惱習氣所殘存的力量，好像是貪瞋等，實際又不是貪瞋等，所以沒有力量感受生死。但要除習氣，須先斷煩惱，煩惱不斷，習氣是沒有辦法除的。如香不拿開，香氣怎能去掉？約證悟斷煩惱說，中觀認爲八地與小乘是一樣的，與唯識說的小乘唯斷煩惱障不同。

或有以爲：八地既然斷盡一切煩惱，爲什麼不如小乘一樣的入無餘涅槃？要知生死有分段生死與變易生死兩種，分段生死是以煩惱爲基礎的，卽一定要有煩惱，才會感受分段生死，變易生死是以習氣爲主體的，並不需要煩惱的滋潤。八地菩薩「滅」除分段「生」死，「而得十」種「自在」，因爲具此十種自在，所以決定「能於三有」生死之中，「普現」色「身」，或現人天身，或現三乘身，以不思議的三業妙用，度諸衆生，完成佛果。

所謂十自在，就是：一、壽自在；二、心自在；三、財自在：這三自在，是以布施爲因而成就的。四、業自在；五、生自在：這二自在，是以持戒爲因而成就的。六、勝解自在，這是以忍辱爲因而成就的。七、願自在，這是以精進爲因而成就

的。八、神通自在，這是以禪定爲因而成就的。九、智自在；十、法自在：這二自在，是以智慧爲因而成就的。總說一句：從無礙中，得十自在。菩薩到了八地，如觀音大士等，可以隨意現身。初地以上是般若道，比較容易了解，八地以上是方便道，是不易了解的，因八地的境界不可思議：有時菩薩示現佛身，有時佛現菩薩身，究竟是菩薩現佛，還是佛現菩薩，不特我們凡夫無法測度，就是二乘聖者亦難察知。

丁九　善慧地

第九圓滿一切力　亦得淨德無礙解

九地菩薩所修的，是力波羅密多，而且已經修到圓滿無缺，所以說「第九圓滿一切力」。力有二種：一、思擇力，謂對諸法世俗或勝義，思惟抉擇，了解其意義。二、修習力，謂於長期的修習六度萬行，並且獲得圓滿成就。前思擇力，屬於理解方面的，此修習力，屬於實踐方面的。九地菩薩對此，眞正可以說是做到解行相應，而且學問能力都臻於圓滿。

「亦得淨德無礙解」者，謂九地菩薩已經獲得清淨功德，於諸清淨功德之中，

爲九地主要的功德，是所得的四無礙解：一、法無礙解，謂於諸法一一自性的了解，得到無礙。二、義無礙解，謂於諸法差別義的了解，得到無礙。三、辭無礙解，謂於一切語言的運用，得到無礙。四、辯無礙解，謂於隨機說法，要怎樣說就怎樣說，得到無礙。因爲得到四無礙解的功德，所以於諸菩薩中，說法最爲第一，而此亦爲得名善慧的所以。

丁十　法雲地

十地從於十方佛　得妙灌頂智增上　佛子任運澍法雨　生長衆善如大雲

菩薩十地，分爲十階段，到第十地，爲菩薩的最後一個階段，再進一步，其最後心，就成佛了。在此第十地的菩薩，有一種特殊的狀態，即坐大寶蓮華中，現見十方諸佛來爲灌頂，以示對於菩薩的加持，所以說「十地從於十方佛，得妙灌頂智增上」。灌頂是印度本有的古風，即王太子要登位的時候，由老王以四海水，爲太子舉行灌頂大典，然後始得正式成爲帝王。佛教出現在印度，亦仿世俗的儀式，爲菩薩灌頂，以象徵菩薩，即將入於佛位，所以十地又名灌頂位。世法以四大海水爲太子灌頂，佛法以慧光爲菩薩灌頂，表示慶賀他的福智圓滿成就。由於得佛慧光的

灌頂，因而菩薩的智慧，也就更爲增上殊勝。

菩薩具有增上殊勝的智慧，即可任運的爲衆生說法，而所說法如澍大雨一樣，所以說「佛子任運澍法雨」。這裏說的佛子，就是指的第十地菩薩。菩薩名爲法雲地者，世間之雨是由雲而來的，菩薩爲衆生說法，以法雨滋潤衆生的善根，如大雨的潤澤萬物，菩薩以慈悲蔭蔽衆生，如大雲的覆蔭萬物。菩薩宣說法雨，是從慈悲雲中，任運自然而下，「生長衆」生的「善」根，所以猶「如大雲」。如使衆生從世間的善根，增進至出世間的善根，從二乘的善根，增長至菩薩的善根，終於增至最高佛果的善根。菩薩以如此威德力，圓滿成就一切衆生，猶如大雲徧覆萬物一樣，所以名爲法雲地。

丙二　總論

丁一　初地

菩薩時能見百佛　得佛加持亦能知
智能起入百三昧　能動能照百世界
能正思擇百法門　佛子自身現百身
此時住壽經百劫　亦能證入前後際
神通教化百有情　復能往遊百佛土
一一身有百菩薩　莊嚴圍繞爲眷屬

上面十地一大段文，是菩薩這一科文的別說，就是一地一地的分別來說明十地，現在總論是菩薩這一科的第二科，總論菩薩的功德，以說明十地殊勝功德，一地比一地的增進。

華嚴經說：初地菩薩所得的功德，都是以百來計別的，這裏分爲十種加以說明：一、此「菩薩」於這「時」候，「能見」十方世界的「百佛」現前。能見百佛，這是僅就菩薩本身功德能力說的，假定得到諸佛的加持力，是就可以見到千萬億佛，所以說「得佛加持亦能知」得更多。如小孩不能走遠路，得到大人的幫助，就可走得更遠一樣。二、「此時」菩薩「住」在世間的「壽」命，不是三十年五十年，或是三百年五百年，而是「經」過「百劫」這麼長遠的。三、「亦能證入前後際」者，是說菩薩對於前世後世各一百劫的經過諸事，都能了知得清清楚楚的。四、「智能起入百三昧」者，是說菩薩有種智慧，能夠於百三昧，即起即入，即入即起，起入無礙自在。五、「能動能照百世界」者，謂此菩薩放出智慧的光明，不但能照耀百世界，且使百世界發生震動，猶如地震一樣。六、謂此菩薩，運用他的「神通」之力，於一刹那中，能「教化百有情」，使百有情得到佛法的利益。七、謂此菩

薩，「復能」運用他的神通之力，自由自在的，於一念頃，「往遊百佛」國「土」，供養於佛。八、謂此菩薩，運用他的智慧，「能正思」惟抉「擇」一「百法門」。相傳世親菩薩造百法明門論，就是本於初地境界而作的。九、謂此初地「佛子，自身」能夠「現百」化「身」。十、謂此菩薩所現百身，於「一一身」中，又各「有」一「百菩薩」，清淨「莊嚴」的「圍繞」著菩薩而「爲眷屬」。這是初地的十種百功德，在論初極喜地中，曾經一一的說到。

丁二　二地

如極喜地諸功德　如是住於無垢地　當得功德各千種

「如」上「極喜地」菩薩所有的「諸功德」，「如」安「住於」第二「無垢地」的菩薩，其所得的功德更加增多，即增加十倍，所以頌說「當得功德各千種」。如初地見百佛，二地即見千佛，初地住壽百劫，二地即住壽千劫，乃至初地一一身有百菩薩莊嚴圍繞，到第二地就有千菩薩圍繞而爲莊嚴。

丁三　三至七地

餘五菩薩得百千　得百俱胝千俱胝　次得百千俱胝量　後得俱胝那由他

百轉千轉諸功德

頌中說的「餘五菩薩」，是指三地、四地、五地、六地、七地菩薩說的。於此五地菩薩所得功德，每地漸增十倍。如第三地菩薩，「得百千」功德，卽是十萬功德；第四地菩薩「得百俱胝」功德。俱胝是印度的數目名，譯爲千千，卽一百萬。第五地菩薩，得「千俱胝」功德，卽一千萬。第六地菩薩，「次得百千俱胝量」，卽得萬萬（一億）功德。第七地菩薩，「後得俱胝那由他」。那由他，亦是印度數目名，有十萬、百萬、千萬說法不同，在此是約得十個萬萬功德說的。「百轉千轉諸功德」者，卽是百倍或千倍的功德，是說諸地的菩薩一地比一地的展轉倍增，乃至不可計數。

丁四　八地

住不動地無分別　證得量等百千轉

三千大千佛世界　極微塵數諸功德

安「住」於第八「不動地」的菩薩，因得「無分別」智，以其無相無功用行的智慧之力，「證得」其「量」相「等」於「百千轉」的「三千大千」那麼多的「佛世界」中，所有「極微塵」的「數」量有好多，八地菩薩所得的「諸功德」，也就

有那麼多，這有什麼辦法用數目字表達出來？只好以形容的方法，形容其所得功德的衆多。

丁五　九地

菩薩住於善慧地　證得前說諸功德　量等百萬阿僧祇　大千世界微塵數

「菩薩」再進一步的「住於」第九「善慧地」的時候，因爲力波羅密多圓滿的原故，所以其所「證得前」面所「說」的「諸功德」，其「量等」於「百萬阿僧祇」三千「大千世界」的「微塵數」那麼多，這當然超過前八地所有諸功德了。阿僧祇是印度話，中國譯爲無央數。央是盡的意思，無央就是無盡之義。智度論說：僧祇此云爲數，阿此云爲無，合起來叫做無盡數。這麼多的世界微塵數的功德，自不是我們一般凡夫所能測度得到的。

丁六　十地

且說於此第十地　所得一切諸功德　量等超過言說境　非言說境微塵數
一一毛孔皆能現　無量諸佛與菩薩　如是剎那剎那頃　亦現天人阿修羅

到了第十法雲地菩薩，所得功德的數量，比前第九地又要多得多了。現在我們

「且說於此第十地」菩薩，「所得一切諸功德」，如果要想說出它的數量，那簡直是不可能的，因爲其「量等」，已「超過言說境，非言說境」所能說得出的「微塵數」量了。凡是可以用言說說得出的，叫做言說境，凡是不可用言說說得出的，叫做非言說境。這就是經中說的不可說不可說的境界，因爲這已到達了數目的極處。本來是不可說的，我們現在所以還要這樣說，不過姑且如是說而已。

法雲地菩薩，不但有這麼多功德，且因得大神通力的功德因緣，不惟自現無量無邊的身相，於一念頃遍遊無量無邊的佛刹，且於「一一毛孔」中，「皆能」示「現無量」無邊的「諸佛，與」無量無邊的「菩薩」。不但如此，「如是」於「刹那刹那頃」的極短時間中，「亦」能示「現天人阿修羅」等六趣身相，並隨所現各類身相，方便教化各類有情，悉皆令入無餘涅槃而滅度之。

華嚴經說：菩薩進入八地至十地，一一毛孔皆能示現諸佛，所以菩薩證得法界身後，並不與廣大衆生脫離，仍然是在度化各類衆生的，因爲這時已經得到了一多無礙，大小無礙的境界。如通常說的：『於一毫端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪』，正是此諸菩薩所有境界的寫照。關於十地菩薩所有功德，這裏只是簡略的一說，

要想詳細的知道，可閱華嚴經十地菩薩品。

乙二　佛地

丙一　總明佛地

丁一　正明

如淨虛空月光照　生十力地復勤行　於色界頂證靜位　衆德究竟無與等
如器有異空無別　諸法雖別性無差　是故正智同一味　妙智刹那達所知

在前正明諸地一大科文中，計分爲二：一、菩薩，這就是上面分別所說的十地菩薩；二、佛地，這就是此下所要說的佛果上事。

菩薩從初地以來，發勝義菩提心，直向無上菩提大道前進，到了功行成就，就證圓滿菩提，亦卽所謂成佛了。「如」清「淨」無染的「虛空」當中，有皎潔的「月光」，朗「照」著大地，使黑暗的大地，完全呈現著一片光明，這實是個難得的明月之夜。於此，虛空是顯示無礙；月光是顯示光明；清淨是顯示遠離垢穢；月夜是顯示清涼。而這一切，都是讚仰佛果位上的福德智慧清淨無染、廣大無邊、交互無礙的。

佛地是從十地而來的，到了佛位一定具有十力，而前十地則爲成佛的親因，所以說「生十力地」。到此不是就止境了，必須還要再進一步的修行，所以說「復勤行」。經過這一階段的精勤勇猛的修行，就斷最極微細的煩惱習氣而成佛了。佛的成佛，究竟是在什麼地方，般若經中對這未有確切的說明，而一般大乘經，說佛由兜率內院下生到人間來成佛，是化身成佛，爲教化凡夫二乘而示現的。眞正報身佛的成佛，不是在這現實人間，而是於色界天最高頂的摩醯首羅天中。謂於彼天入金剛三昧，斷盡所知障而成佛，所以說「於色界頂證靜位」。成佛的佛果位，爲什麼叫證靜位？靜是不起作意，不加思惟分別，而能任運度生的意思。摩醯首羅天，就是大自在天，亦卽色究竟天。因爲是在此天成佛，所以佛的身相，也就如彼天的天人相。

「衆德究竟」，是說佛的一切功德圓滿，無一而不達於最極究竟的。「無與等」，是說佛所有的究竟功德，唯佛與佛可以與比，因爲諸佛所證都是相同的，除佛而外，天上天下，乃至出世三乘聖者，無一可以與之相比的。這正是讚佛的功德。

在佛究竟成就的一切功德中，以其智慧功德，通達一切法的法性，證得最清淨

的法界性。諸法的法界性，是徧一切一味相的。「如」世間的「器皿」，雖「有」大小方圓的種種差「異」，然器中所容的虛「空」，是「無」有差「別」的。方器中的空卽圓器中的空，無論如何分辨不出它們的不同。世間萬有諸法，從它們的現象上看，好像是千差萬別的，這個不是那個，那個不是這個，但其所有的空性，却是無二無別的，所以說「諸法雖別性無差」。

因爲諸法法性是無差別的，「是故」佛以「正智」覺了諸法無差別性時，深知這無差別法性，如海水之「同一味」是一樣的，卽海雖有東海西海等的不同，而其海水的鹹味，則是沒有兩樣的。因此，三乘所得的解脫與佛所得的解脫，容有淺深程度的不同，而同一解脫味是沒有不同的。乃至十方諸佛所得的，亦是同一解脫味。

佛陀以其「妙智」，通達諸法實相，不是要很久時間的觀察，才能做得到的，而是於每一「刹那」，都能了「達」一切法「所知」眞實性的。凡夫所知的，是個別獨立的，卽一個個的研究，而一個個的明了，不能普遍的通達。小乘通達無我我所，於一切法性雖通達了，但於諸法的差別相，不能如實了知。菩薩不但了知諸法

法性，亦能通達諸法法相。因爲精神物質，過去未來，所有一切，無非是從平等法性中來，對此無差別的平等法性，能夠無礙的通達，是佛的妙智作用。

丁二　釋疑

戊一　問

若靜是實慧不轉　不轉而知亦非理　不知寧知成相違　無知者誰爲他說

這裏的疑問，是從上佛證靜來。靜是諸法的寂滅相，亦卽諸法的眞理，因寂滅相的眞理，是不生不滅的，沒有一點動亂相，所以說名爲靜。諸法實相眞理，「若」眞寂「靜」離言，「是實」無生無相，則佛的微妙智「慧」，就「不」應在這寂靜相上「轉」起，換句話說，在寂靜相上，應該沒有智慧生起的可能。這裏說轉不說起，有兩個意思：一是生起，二是通達。能夠生起智慧，就能通達諸法。

佛的妙智，如眞不從寂靜相生起，怎麼會知萬有諸法的現象？又怎麼能夠通達諸法的空寂性？所謂佛是大覺大悟者，當然更加談不到了。如說沒有智慧生起，而能了知諸法事理，這在道理上又怎麼講得過去？所以說「不轉而知亦非理」。

「不知」，就是無所知的，所以說「寧知」？如一方面什麼都不了知，而另方

面又說佛是無所不知的智者，這豈不是「成」了「相違」？還有，既然「無」有「知者」，試問「誰爲他」衆生「說」法？應機說法，這是要有相當智慧的，沒有智慧，不能了知衆生的根性，不能分別諸法的行門，怎麼可爲衆生說法？智慧不生起，是有很多問題不得解決的，所以外人特別提出上面一連串的問題來問。

戊二　答

不生是實慧離生　此緣彼相證實義　如心有相知彼境　依名言諦說爲知
百福所感受用身　化身虛空及餘物　彼力發音說法性　世間由彼亦了眞
如具强力諸陶師　經久極力轉機輪　現前雖無功用力　旋轉仍爲瓶等因
如是佛住法性身　現前雖然無功用　由衆生善與願力　事業恒轉不思議

外人既然提出問題來問，現在當然要爲略加解答。諸法寂滅性，是「不生」不滅，這「是」眞「實」如此的，不論佛出世或不出世，總是這樣不生不滅的，決不會有絲毫的改變。當知佛的眞實智「慧」，也是「離」於「生」滅相的。在法性空中，智與理，無二無別，同是不生不滅的，所謂如如智，如如理，就是此意。又如大乘經論所常說的：『以如如智緣如如境，無有如外智，亦無智外如』，更是這個

如如不二的寫照。卽以「此」無生的妙慧，「緣彼」無「相」的空寂性，始能親「證」諸法的眞「實義」。僧肇大師曾說：以離分別性的妙慧，緣離分別性的妙境，智境一如，才能眞實通達諸法的寂滅義。總之，以離生慧緣無生境，境智融爲一味，是不可加以分割的。外人不知這個不可分割的關係，乃從能所知的差別上，發生問難。

以無分別智親證諸法實相時，究竟有沒有能所取相呢？這在各家有不同的看法：有的說：無分別智緣境時，都無所得，既無能取相，亦無所取相，因能所相都是分別有，而智緣境，是不取戲論分別的。有的說：無分別智緣境時，不但有能取相，且亦有所取相，因帶彼所取相，才能顯示有此能緣智，不然的話，就不成爲緣於諸法實相。有的說：無分別智緣境時，只有能取智，沒有所取境，雖無所取境，而可說帶眞如相起，雖有能取智，但不可說有分別。月稱論師的意思，同於第二家所說，所以說「如心有相知彼境」。不過稍有不同的：卽能緣的見分，不必起影像相，所謂不托質而起，因爲無分別智，是能直接親緣諸法寂滅相的。凡夫位上緣境，因爲不能親緣本質，所以必須帶質而起。佛的直達法性，能所無別，是一種超脫境

界，本不可以說爲知與不知的，現在所以說爲知，是「依名言諦說爲知」。這樣說知，既不違於正理，又極契合世俗。

依向來說，佛有三身，卽法性身、受用身、變化身。法性身，簡名法身，是約諸法寂滅性說的；受用身，是約功德顯現說的，所以說「百福所感受用身」，爲百福之所莊嚴的受用身，並不離於法身而有。「化身」，是約隨機應化的功用說的。因爲法身充滿法界，所以有隨類化身。月稱論師，只說法化二身，不說受用身，受用身有自他之別，自受用身，爲法身所攝，他受用身，爲化身所攝。

依三身說，法身以法性爲體，是不能以言說宣示衆生的，但百福所感的受用身，及所示現的變化身，是能爲諸衆生宣說法性之理的。不特如此，卽廣大的「虛空」以「及」虛空中的「餘物」，如得「彼」佛「力」的加持，亦能「發音」宣「說法性」。『如常啼菩薩，志誠求大般若，感得虛空發音，爲示方所』。如彌陀經中，說水鳥樹木，皆能說法；法華經說天鼓自鳴之類。這樣說來，法身雖不說法，可是「世間」衆生，「由彼」受用身等的發音，「亦」能「了」知諸法的「眞」實性。

佛陀度化衆生，是任運自然的，不須怎樣加以功用。舉例來說：「如具强」健有「力」的「諸陶師」，當其爲製造某類陶器，「經久極力」扭「轉機輪」以後，「現前雖無功用力」，卽不再用力搖轉機輪，然以前力所引勢力，機輪自能不斷的在那兒「旋轉」自如，而且「仍」然「爲」製造「瓶」盆瓦鉢「等」之「因」。這是顯示：菩薩從初發心以來，經過三大阿僧祇劫的廣大修行，積集不可思議的功用自在之力，所以到了成佛以後，雖不再加功用，而能盡未來際的，任運不息的說法度生。所以說：

「如是佛住法性身」中，從表面看來，「現前雖然無功用」，而實際上度生不息。爲什麼會如此？這有兩個原因：一是「由」於「衆生」的「善」根力；二是由於佛的度生「願力」以及三大阿僧祇劫精勤修集的福德力，所以度生「事業」，得以「恆轉」不息，而成佛的三業「不思議」化。此中衆生的善根力，喻如製瓶盆等的泥土，佛的悲願及福德力，喻如陶師經久旋轉機輪之力；證法性身不作功用，喻如陶師不再用力旋轉機輪。機輪自能旋轉製造瓶等，喻佛不作功用，自能任運度生。但在這個當中，衆生的善根力與佛的悲願力，一定要互相感通，才能得佛化度，

假使只有佛的悲願力，而無衆生的善根力，還是不能任運而起的。如太陽光無所不照，但不能照到瓶覆之土，佛光無不徧照，但衆生本身的煩惱業，亦應自除，並且要增加自己的善根力，果能如此，自得佛力加持，速得出離生死，而得涅槃解脫。

丙二　別說二身

丁一　法身功德

戊一　衆德成佛身

己一　寂滅無分別

盡焚所知如乾薪　諸佛法身最寂滅　爾時不生亦不滅　由心滅故唯身證
此寂滅身無分別　如如意樹摩尼珠　衆生未空常利世　離戲論者始能見

以上總明佛地，以下別說二身。於二身中，先說法身。法身功德有兩種說法：一、約衆德所成說，如十力、四無所畏，乃至百福所莊嚴等，這是功德自體所成的功德法身。二、約佛的自證說，謂以無分別智，體證諸法法性，由此而成就的法性身。佛所證的法性身，唯佛與佛乃能證知，登地菩薩亦僅能了知一分，凡夫是完全不知的。

不過，佛的法身，如約涅槃說，是就可以名得菩提，或簡單的說爲菩提及法性寂滅。般若經說：『如如如智，名爲法身』。佛以無分別智，親證諸法寂滅性，法性平等平等，是爲智德；因證法性而得大涅槃，是爲解脫德。這本是不可分別的，現在所以說法身如何，是以衆生的心境去描寫說明的。而且這一法身的說明，唯有在智德上去表現，不可從法性上去講的；因法性偏一切處，而一切法不皆是佛。說智慧證眞如，是卽顯示要從有情位上，慢慢修習才得成佛，無情是沒有成佛之分的。如說以如如智證如如理，以至到達無有如外智，無有智外如，如智平等，才能說是證得法身。所以說佛證諸法性，一定要從大覺大悟上去說明，才能正確無謬，所謂『卽諸法如義，是名如來』。

如此，成佛一定要以猛烈的智火，「盡焚」一切「所知」，猶「如」以火把「乾」的柴「薪」，燒得乾乾淨淨是一樣的。所知，在衆生份上，是屬外在的，卽一切戲論分別。必須將此戲論分別，如燒乾柴一樣的，燒得無有剩餘，才能證得最清淨法界。

衆生位上的起心動念，出發於有漏心心所，以戲論分別爲緣，妄想種種計度，

所以不能得到最清淨法界，亦不能達到不生不滅的境地，佛因沒有戲論分別的有漏心，所以「諸佛」證得「法身最寂滅」相，「爾時」並以清淨智慧，了知諸法的「不生亦不滅」。「由」於有漏心滅盡而得「心」寂「滅」的緣「故」，所以不由心證而「唯」以「身證」。但這不是說沒有無漏心，是因無漏心寂滅無相，不可安立爲證，唯有具有色相的報身，方可安立爲證，所以說唯由身證。

「此」以無分別爲體的「寂滅身」，雖則說是「無」有「分別」，不作功用，然能隨機說法，利益無量衆生。「如」三十三天的「如意樹」，又如龍王頂上的「摩尼珠」，雖沒有功用，但隨衆生的福業所感，任運自然的，適應衆生的心意，滿足衆生的需求。如是佛身亦不起功用，但在「衆生未空」以前，盡未來際的恆「常利」益「世」間一切衆生。這由諸佛在行菩薩道時，曾發無上大願，所謂爲利衆生願成佛的。事實，衆生從來沒有度盡的，所以佛成佛後，並未安住在涅槃界中，享受涅槃寂靜之樂，仍然不休不息的，到處隨緣度生。不過佛的法身，不是具有戲論分別者所能見到的，一定要「離」諸「戲論者」，始「能」親切的「見」到如來清淨法身。這離戲論者，是指登地以上的菩薩，因爲地上菩薩，離去戲論分別執著，

分證如來所證的諸法空寂性，所以得能親見諸佛平等法身。

己二　隨緣現一切

庚一　示現本生

能仁於一等流身　同時現諸本生事　自生雖已久遷滅　明了無雜現一切
何佛何剎能仁相　諸佛身行威力等　聲聞僧量如何行　諸菩薩身若何等
演說何法自若何　如何聞法修何行　作何布施供佛等　於一身中能普現
如是持戒修忍進　禪定智慧昔諸生　彼等無餘一切行　於一毛孔亦能現

佛的法身，唯佛與佛乃能窮見，登地菩薩可見少分，凡夫衆生是不能見的。不過佛有大悲大願，從願力中顯現等流身，衆生是可見到的，而地上菩薩，不但見到等流身，並見到佛的種種微妙境界。本頌說的等流身，其他經論中叫做報身，龍樹名爲法性所生身，楞伽則又叫做法性等流身。原來佛的報身，是從法性起的妙用，不但沒有離開法性，且與法性是均等流類的，所以名爲法性等流身。如以受用身說，這是爲衆生所示現的他受用身。有人對華嚴經是法身說還是報身說，提出疑問，其實清淨法身的毘盧遮那與圓滿的盧舍那，是一樣的；不過，法身是約自證寂滅性

說，報身是約等流現起而說。

「能仁」，是釋迦的義譯，即指釋迦佛。謂佛「於一等流身」中，「同時現」起過去所有「諸本生事」。這些過去「自」家的本「生」，「雖」說「已」經很「久」就「遷滅」過去，但到成佛以後，還能「明了無雜」的，清清楚楚的，在佛身上顯「現一切」，如燈的光光互照，毫無一點雜亂。在同一佛身上，現起若干不同的本生事，也是如此。如在什麼時候，有「何佛」出現在世間，其佛是在「何剎」土出世，出現於某國土的某佛，具有那些「能仁相」好，即三十二相、八十種好等。或者「諸佛」是有怎樣的「身」相，具有怎樣的光明，屬於怎樣的種姓，修習怎樣的「行」門，具有怎樣的「威力等」。再者，這個佛出世，聲聞弟子有多少，各各具有怎樣的身相，所以說「諸菩薩身若何等」。其佛對於這些弟子們，「演說何」等「法」門，是說三乘還是說一乘？而佛「自」身又是「若何」？是生富貴家還是生貧賤家？是婆羅門種姓還是刹帝利種姓？以「如何行」。菩薩弟子有多少，各各具有怎樣的「如何」因緣而得聽「聞」佛「法」？在實踐的過程中，是「修」的「何行」？對於衆生「作何布施」？又以什麼「供」養諸「佛

等」？經過好久時間的修行，始「於一身」之「中，能」夠「普現」這些諸本生事。

於一身中現諸本生事，不但能現過去布施的經過，亦能普現其餘的五波羅密多的經過。「如是」，過去生中是怎樣「持戒」的？是否有所毀犯？犯了又是怎樣懺悔？其次，在「修忍」辱的時候，如何行生忍？如何行法忍？怎樣的忍受各種打擊？對於所修的各種行門，都是精「進」勇猛的去做，從來不敢有一絲一毫的懈怠。修「禪定」的時候，又是怎樣的防止昏沉、掉舉，怎樣的入定出定等。還有從聞思修方面，不斷的增進「智慧」，又如何的從有漏慧得無漏慧。總而言之：往「昔諸生」當中，「彼等無餘一切行」，不但在一身中能現，而且「於一毛孔亦」皆「能」夠普「現」如是一切。

庚二　示現諸佛

諸佛過去及未來　現在盡於虛空際
彼初發心至菩提　一切諸行如己行
安住世間說正法　救濟苦惱衆生者
由知諸法同幻性　於一毛孔能頓現

佛不但可以隨意示現自己過去本生事，即對他方十方佛的一切本生事，亦可在

此一佛身中顯現。因「諸佛」的悲願弘深，不爲時空之所限制，所以在三世的時間上說，不論是「過去及未來、現在」，在橫遍的空間上說，乃至「盡於虛空際」的無邊國土，都沒有離開衆生過，總是「安住」在「世間」，宣「說正法」，以「救濟」無量無邊的「苦惱衆生」。所以「彼至」於無上「菩提」，於其中間所修「一切諸行」，如布施、持戒、忍辱等，皆如自「己」所修的六度萬「行」一樣。這完全「由」於了「知諸法」如幻如化，皆「同幻性」是一樣的，所以「於一毛孔」中「能頓」顯「現」。因爲佛的法身，就是由於了達諸法緣起無性而證得的，當然能夠證知諸法本性與幻事性全無差別。在此或有人疑道：過去佛的一切，於一毛孔中現，固然沒有問題，未來佛還未成，何能亦於一身中現？當知佛有三世一切智，一切智皆能無礙無著，所以未來境界，雖說還沒有來，而佛可以無礙無著的顯現。

庚三　示現一切

如是三世諸菩薩　獨覺聲聞一切行　及餘一切異生位　一毛孔中皆頓現

此清淨行隨欲轉　盡空世界現一塵　塵遍於無邊界　世界不細塵不粗

「如是」，無礙自在的佛陀，不但能現三世十方諸佛的一切，就是「三世諸菩薩」的一切行，三世「獨覺聲聞」的一切行，以「及」諸「餘一切異生位」上的一切行，於「一毛孔中」，無不「皆」可「頓現」。如菩薩如何做利生弘化的事業，獨覺如何修其緣起的觀行，聲聞如何修其四聖諦的法行，異生如何修五戒十善、四禪八定等行，於佛的一毛孔中，顯現得清清楚楚。

佛不但普現十法界的正報，亦能普現各種依報國土。謂諸佛世尊，本其所修「此清淨行」，「隨」其所「欲」的，要怎樣「轉」就怎樣轉。如於廣大的「盡」虛「空」的「世界」示「現一」粒微「塵」，同時復於「一」粒微「塵」中示現「遍於」虛空際的「無邊」世「界」。雖則說是這樣示現，然而巨細無礙，即於一微塵現無邊世界，而「世界」並「不」變得微「細」，於盡虛空界示現一塵，而一「塵」並「不」變得「粗」大，各住本性，無障無礙。華嚴經說：『於一塵中塵數佛，各處菩薩衆會中，無盡法界塵亦然，深信諸佛皆充滿』。這是法界緣起華藏世界重重無礙的境界，不是有漏凡夫所能了知的，我們唯有仰信如來，認爲確實如是而已

。

最後再總結的說：「佛」本其所得「無分別」的不可思議功德威力，「盡」未「來際」的，於「一一剎那」，能「現衆行」，猶不能盡。其所示現衆行的數量，舉例來說，如「盡」南「贍部洲」所有「一切」微「塵」數量，「猶不能及彼」佛所示現的衆「行數」量。但法身所現的這一切，唯有登地菩薩始能見到，凡夫是無法測知的，可是不能因爲不知，也就不信。『且如通常幻師，唯以咒力尙能於自身中，示現種種物相，何況諸佛世尊與諸菩薩，已知諸法本性與幻事性全無差別，豈不能現？誰有智者仍不能解或反生疑？是故智者當由此喻增上信解』。

戊二　佛身所依功德

己一　總舉十力名

處非處智力　如是業報智　知種種勝解
及知遍趣行　靜慮解脫定　等至等智力
諸漏盡智力　是謂十種力

佛果位上是有無量無邊功德的，而諸功德皆依十力而來，亦卽十力爲佛身所依

的主要功德，所以這裏特別舉出十力來說。於中，先總舉十力名，次別釋十力義。

所謂十力：一、知「處非處智力」；二、知三世「業報智」力；三、「知種種勝解」智力；四、知「種種界智力」；五、「知遍趣行」智力；七、知「靜慮解脫定等至等智力」；八、知「宿住隨念智」力；九、知「死生智」力；十、知「諸漏盡智力」：如是，「是謂十種力」。下當依次一一解釋。

己二　別釋十力義

庚一　知處非處智力

彼法定從此因生　知者說此爲彼處　違上非處無邊境　智無礙著說名力

此釋第一力：所謂處非處，驟看不易解，事實，在一切生起法上，應該有此法則，但不一定側重在業果上講。如有「彼法」，決「定」是「從此因生」，或者是從此而得的，「知者」就「說此爲彼處」。當知這裏說的處，就是因的意思。舉具體的例說：如布施爲得大富多財之因，持戒爲得長壽體健之因，修諸聖道爲得涅槃解脫之因，造諸不善業爲得不可愛樂的異熟因，佛陀對這親切而如實的了知，所以

就說這個爲處。反過來說，「違」於「上」面所說，佛陀就又將之說爲「非處」。舉具體的例說：如犯根本戒者，說他可以成佛，這當然是不合道理的，以女人身而得成佛，亦決無是處，在一世界有二佛出世，同樣是不可能的，其他如善因得惡果，惡因得善果，都沒有這個道理的。佛陀對於這些，如實了知，所以說爲非處。上面不過是從是處非處，舉出實例如此宣說而已。實則「無邊境」界，都可作如此分別的。佛之所以這樣肯定的，說明是處非處，因佛的妙「智」，於無邊境，「無礙」無「著」，皆悉能知，所以「說名」爲「力」。

庚二　知三世業報智力

愛與非愛違上相　盡業及彼種種果　智力無礙別別轉　遍三世境是爲力

此釋第二力：所謂「愛與非愛」，是指善業與惡業。善業亦名可愛業，惡業亦名不可愛業，所以簡名愛與非愛。如就感果，亦可這樣說：愛業，是感可愛的快樂果報之業，非愛業，是感不可愛樂的苦果之業。「違上相」，是指雜業，卽不純粹是善業，亦不純粹是惡業，於善中帶有惡，於惡中帶有善。「盡業」，是斷盡煩惱的無漏業，不再感有漏的果報，而是得離繫果的。如上所說的有漏三業，有著種種

不同的性質，因而「及彼」諸業所感的異熟，亦如其業有「種種果」報的不同。業果之理，是極甚深微細的，不特我們凡夫認識不清楚，如果是久遠之業，即大阿羅漢亦難徹見。可是佛的「智力」，因爲展轉增長「無礙」，而於個「別」個「別」的境上「轉」，所謂「遍三世境」無所不知，無所不了的，「是爲」知三世業報智「力」。

庚三　知種種勝解智力

貪等生力之所發　有劣中勝種種欲　餘法所覆諸勝解　智遍三世名爲力

此釋第三力：勝解，是一種肯定的而不動搖的認識，有了這種勝解，即發出一種希望，自己覺得好的，要求將之爲我所有，自己覺得不好的，設法使之離我而去。衆生有各種不同的好樂，這是從什麼地方來的？「貪等生力之所發，有劣中勝種種欲」。貪等是由煩惱所發的惡法欲，如是善不善心所力所發的欲求，各有劣中勝的三類不同，所以說爲種種欲。而這種種不同的勝解，如果表現於外的時候，自然爲人人所見，如說某人現在欲行善了，或說某人現在要作惡了，是瞞不過人們銳利的眼光的。可是有時爲其「餘」的「法」之「所覆」

蔽隱藏，使人看不出他們所有「諸勝解的。一般人雖看不出衆生的所欲，但佛以其般若妙「智」，能夠「遍」知衆生「三世」勝解的差別，所以說「名爲力」。這因佛化衆生，一定要適應衆生的要求，而這先決的條件，就是要知衆生不同的所欲。如感情重的人，貪心比較重，佛令修慈悲觀等不淨觀，瞋心比較重的人，佛令修慈悲觀等。這都是知勝解智力的功用。

庚四　知種種界智力

諸佛善巧界差別　眼等本性說名界

此釋第四力：「諸佛」如來，以其智慧，都能「善巧界」的「差別」。然什麼叫做界？界從事相上說，是各各類別義，即此界彼界等。如根境識的各各差別，即名爲十八界。但這裏說的界，不是就事相上說，而是就理性上說，所以是將「眼等本性說名界」。此中本性，即是空性的異名。所謂眼等本性，即是眼等空無我性以此空無我性說名爲界，當然是就法法平等無差別性說的。因爲一法之性，即是一法界性，所以眼等十八界，界界都是全法界性。中觀謂之諸法空寂性，唯識說名諸法平等性。還有一說，界是種姓的意思：眞常大乘說衆生同一種姓，一切衆生皆得

正等覺智無邊際　遍諸界別說名力

成佛；唯識大乘說有五種種姓，有的可以成佛，有的不得成佛。不論那種說法，「正等覺」者，以其善巧「智」慧，於「無邊際」的衆生界姓，或遍一切一味相的空無我性，悉能了知。因爲佛智「遍諸界別」無不了知，所以「說名」爲「力」。諸佛遍知諸法空寂性，是在眼等界上，知爲內空等相，我們現在要想了達諸法空相，同樣是要在眼等諸界的本性上通達其空。

庚五　知諸根勝劣智力

徧計等利說名勝　處中鈍下說名劣　眼等互生皆了達　種智無礙說名力

此釋第五力：「徧計」，是指虛妄分別，亦卽貪瞋癡的三不善根；「等」是等於無貪無瞋無癡的三善根。衆生由此善不善根，而有勝劣處中三根的差別：「利」根者「說名」爲「勝」根性的衆生，「處中」或「鈍下」者，「說名」爲「劣」根性的衆生。還有這樣說的：善惡俱强的名爲利根，善惡參半的名爲中根，善惡俱弱的名爲下根。根有依此而生起的意思，卽一切法以此爲依，亦依此而起。這是就衆生根機上下以及種種作用而分別的。另外，佛法還有二十二根的宣說：卽「眼等」六根、男根、女根、命根、苦等五受根、信等五根、未知當知根、已知根、具知根

。如是二十二根，包括一切雜染清淨諸根，卽一切雜染清淨諸法，皆是以此爲所依而「互」相「生」長的。不論是衆生的根性差別，或者是二十二根的染淨，佛陀以其智慧，皆悉「了達」無餘。雖說衆生種種根性不同，而佛却能以其善巧，方便一一予以救度。此「種智」以能「無礙」了達諸根自性及互爲因果的關係，所以「說名」知諸根勝劣智「力」。

庚六　知遍趣行智力

有行趣佛有行趣　獨覺聲聞二菩提　天人鬼畜地獄等　智無障礙說爲力

此釋第六力：所謂行，就是所行的種種不同行門，所謂趣，就是向自己所要到達的目的地進趣。行趣，簡單的說，就是向那兒去，這要看各人所行所爲來決定的，不是任何別人可以代爲做主的。現在略爲分別如下：「有」的專修大乘「行」門，而以「有」向最高「佛」果爲其目的；「有」的專修二乘「行」門，而以「趣」向「獨覺聲聞二菩提」爲其目的；有的專修五戒十善以及四禪四空定的行門，而以趣向三界諸「天」及「人」的果報爲其目的；有的因爲無知的造了五逆十惡的重罪，爲此惡行所牽，而趣向於餓「鬼、畜」生、「地獄等」的三惡道中去。諸佛如來

以其如實「智」慧，「無障」無「礙」的了知得清清楚楚，所以「說爲」遍趣行智「力」。

庚七　知靜慮等智力

無邊世界行者別　靜慮解脫奢摩他　及九等至諸差別　智無障礙說名力

此釋第七力：謂「無邊世界」中，由修「行者」的差「別」，其所修的行門，也就有無邊差別。不過這裏說的修行者，主要是指修瑜伽行者，亦卽是修定的人，行者的根性既有差別，適應其根性的禪定，當然亦有種種不同。於此略說幾種：第一是四「靜慮」定，卽初二三四四禪；第二是八「解脫」定，卽前說的八背捨；第三是「奢摩他」，此譯爲止，卽止心心念念於一境上轉；第四是「九等至」，卽九次第定，謂四禪、四空，再加一滅受想定。前八是共世間的，後一是出世間定。佛對如上所說的「諸差別」定，不特了知它們各自性質，就是以何爲修禪定之因，運用怎樣的方便修此諸定，入定是怎樣的，住定是怎樣的，出定是怎樣的，什麼是世間定，什麼是出世定，如何修是得法，如何修是不得法，在定境中有些什麼魔障等，佛陀以其般若妙「智」，一切皆能「無障」無「礙」的通達，所以「說名」知靜

慮等智「力」。

庚八　知宿住隨念智力

過去從癡住三有　自他一一有情生　盡情無邊並因處　彼彼智慧說爲力

此釋第八力：此宿命智力，與宿命通類似，不過比宿命通的功用更爲殊勝而已。一切衆生所以在生死中輪廻不得解脫，病根無不是由於過去無明的作祟，所以說「過去從癡住三有」。過去是如此，現在亦如此，未來還是如此。無明迷夢未覺醒前，總是不得出離生死的。然在三有中受生，不論是「自」己，不論是「他」人，乃至「一一有情」的出「生」，必有他的種姓，或婆羅門種姓，或刹帝利種姓等；必有他的壽命，有的壽命很長，有的壽命極短；必有他的受用，有的受用豐富，有的受用貧乏；必有他的眷屬，有的眷屬很多，有的眷屬極少；必有他的事業，有的是做這樣的事業，有的是做那樣的事情……「盡」諸有「情」界，或說盡其「無邊」衆生，過去是種了什麼因，現在就感得什麼果，所以說「並因處」。如是於「彼彼」一切宿住並因緣、處所、行相，諸佛世尊以其「智慧」，皆悉通達無礙，所以說爲「力」。

庚九　知死生智力

盡虛空際世界中　一一有情死生時　於彼多境智遍轉　清淨無礙說名力

此釋第九力：此死生智力，類於天眼通，亦功用較爲殊勝而已。諸佛了知衆生的此死彼生，不但知一衆生或少數衆生，而是「盡虛空際」無量無邊的「世界中」，所有「一一有情死生時」的情形，「於彼多境」，佛的「智」慧「遍轉」，而且「清淨無礙」的通達，所以「說名」知死生智「力」。此種功用，證得阿羅漢果的聖者亦具有。但在我們凡夫肉眼當中，於三世的時間中，所知道的僅是現在，而且還不能詳知，對於過去未來，當然更談不上有所認識了；於十方的空間中，所知道的僅是一隅，而且還不一定了解正確，對於他世界他國土，乃至盡虛空的十方國土，當然更是一無所知的了。這不但顯示了凡夫知識的有限，亦復顯示了衆生的渺小可憐！

庚十　知漏盡智力

諸佛一切種智力　速斷煩惱及習氣　弟子等慧滅煩惱　於彼無礙智名力

此釋第十力：「諸佛」不但有一切智、道種智，而且還有「一切種智力」，此

之所以不同二乘與菩薩。依向來說：二乘只有知諸法空相的一切智，沒有後面的兩種智；菩薩不但有了空的一切智，且有知諸法假的道種智，但還未具最後的一切種智；佛則三智具有。諸佛以其一切種智力，迅「速」的「斷」除「煩惱」以「及習氣」而得解脫。不但能斷，而且能知自己如此。至於聲聞「弟子」，以「等慧」力，雖能「滅」除「煩惱」，但還不能解決習氣，菩薩雖然能進而斷除習氣，但還未能徹底掃蕩乾淨，能夠斷盡煩惱習氣的，唯佛與佛，也就因爲如此，所以佛有一切種智。佛是斷惑除習的過來人，因而對於諸弟子們，以什麼智慧，斷什麼煩惱，到何等位次，除什麼惑障，「於彼」一切的一切，以其「無礙智」慧，於一念中無不了知，所以說「名」知漏盡智「力」。

十力中的後三力，與六通中的天眼、宿命、漏盡三通，可說是相通，而這在得六通的阿羅漢亦具有的，雖說如此，但以佛的智力與羅漢通力相較，其內容的詳略，作用的强弱，眞是不可以道里計。然不同而同的，就是所謂神通，都以定力或智力所得的，所以一般羅漢可得這三通（當然亦得其他的三通），而大阿羅漢則得這三明。佛弟子的明與通，雖是智慧的力用，因爲是從定發的，外道修定亦可得前五

通，但因其定是從有漏心發的，所以所見不正，未免落於邪見。佛的十力，是斷盡煩惱及習氣而得的，是以能夠通達凡外及小乘所不能通達的境界。諸佛爲了要圓滿的度化自己所應度化的衆生，必須先要具有甚深的般若慧，了知衆生的根性和好樂，明白衆生煩惱的熾盛和消長，分別衆生過去未來的業報等，然後再運用善巧方便，針對衆生的所求，予以說法而化度之。其實，佛果功德是很多的，十力不過是無邊功德中的一分，其他如四無所畏、十八不共法、三十二相、八十種好等，眞是所謂佛功德不可量，那裏可以說得完的！

戊三　結讚勸學

妙翅飛還非空盡　由自力盡而回轉
如我於佛衆功德　豈能了知而讚言
甚深謂性空　餘德卽廣大　了知深廣理　當得此功德

這是結讚佛的功德而勸吾人修學的一文。爲使易於理解，特先舉一譬喻：如「妙翅」鳥，奮其豐滿的羽翅，復仗承風的威勢，得以飛到很遠很遠的地方去，可是盡力飛到相當遠的地方以後，立卽就又「飛還」。然爲什麼飛回？是不是虛空已經

窮盡？這並「非」是由虛「空」窮「盡」而還，乃是「由」於「自力」已經窮「盡」而回轉」的。妙翅鳥，即經中說的大鵬金翅鳥，其威力是很大的，可以到海中去吃龍，爲天龍八部之一。中國莊子說的背若泰山，翼若垂天之雲的鵬鳥，大概也是此類。當知「佛」的功「德」，無量「無邊」，猶「若虛空」一樣的無邊無際，不說我們凡夫、聲聞「弟子」，讚莫能窮，就是登地以上的大「菩薩」，亦「莫能」盡「宣」如來所有的功德，更進一步說，不但佛的諸大弟子無法宣說，即佛自己宣說，甚至十方諸佛，交相稱說，盡未來際，亦不能盡。虛空無邊，喻佛的功德無盡；妙翅鳥力盡而還，喻佛弟子讚佛有時而止。

月稱於此很自謙的說：證法性的地上菩薩，已經得到佛的氣氛，尚且不能盡宣如來所有功德，我是什麼人？不過是個無明所蔽的凡夫，「如我」這樣一個凡夫，於眞理的消息尚未得到，「於佛」不可思議的「衆」多「功德，豈能了知而讚」一「言」？即使我有心稱讚如來，而實亦無法讚佛功德萬分之一。「然由龍猛」（即龍樹）大士，曾造很多論典，有的是發揮甚深空理的，如中論、十二門論、七十空性論、六十如理論、廻諍論等；有的是明菩薩利他的廣大行，以及佛果位上的無邊

功德，如釋般若經的大智度論，釋華嚴十地品的十住毘婆沙論等。因聖龍樹「已」經「宣說」佛的功德，而我亦曾讀過龍樹這些論典，所以在我雖全不知佛德，但是依於龍樹所說，「故我」亦即「無」所「疑」惑的，深信如來有無邊功德，而亦略「述少分」而已。

佛有這麼多的功德，究是怎樣而得到的？大概不出兩大方面：一是由甚深慧，謂以「甚深」般若空慧，通達諸法「性空」之理；二是由廣大行，謂發廣大菩提心，修學菩薩廣大行，經過累劫的修集；就可獲得其餘的廣大功德，所以說「餘德即廣大」。一個發心行者，如眞「了知」甚「深」空「理」，修學菩薩「廣」大行，即可成就如佛的功德，所以說「當得此功德」。

丁二　化身事業

戊一　總明

佛得不動身　化重來三有　示天降出胎　菩提轉靜輪　世有種種行
爲多愛索縛　佛以大悲心　咸導至涅槃

上來已說法身功德，今當更說化身事業。說到佛的化身，大小乘又有不同的看

法。小乘說：出現於王宮的釋尊，具有種種相好，是佛的眞身，亦卽是報身，其餘示現他方國土，乃至變化種種異類，方是佛的化身。大乘說：在這人間八相成道的釋尊，是化身而非眞身，因在他方國土以及十方國土所示現的，既是化身，在這南贍部洲所示現的，當然亦是應化人間而度生的化身，一切都是化身，可以說爲眞身的，是佛的法性身，不是凡小所能見得到的。

「佛」陀證入寂滅空性，而「得不動」法「身」，本來是可安住佛境界中的，但爲了「化」度衆生，乃又「重來三有」生死中。法身所以稱爲不動，因這不是三界繫身，沒有生死起滅相可得。化身既是出現在三有中，當爲三界所繫，亦有生死相可見。

佛陀重來三有，依於向來所說：佛未來這人間以前，原住兜率內院，名爲護明菩薩，嗣以智慧觀察世間，了知此土衆生根熟，乃乘六牙白象，「示」現從兜率「天」，下生「降」臨人間，投入聖母胞胎，並如常人在胎中住一個時期，然後「出胎」，出家，修行，乃至於「菩提」樹下，降魔成道，爲諸衆生「轉靜」法「輪」。靜輪又名梵輪。轉靜法輪，這是象徵佛的說法，乃是爲欲衆生斷惑而證寂靜涅槃

。

「世」間衆生，「有種種行」，因有貪瞋等煩惱之所驅使的緣故。不過大「多」數的衆生，還是「爲」貪「愛」的繩「索」，纏「縛」得緊緊的，始終不得出離生死。「佛」見衆生受諸生死痛苦，乃「以大悲心」的驅使，重來三有，示受生死，欲「咸」引「導」衆生，「至」於無餘「涅槃」。金剛經說：『皆以無餘涅槃而滅度之』，就是此意。

本來佛的說法，是有五乘差別，但最終的目的，是欲每一衆生，出離生死而得解脫。對於涅槃，在大小乘間，每有諍論，謂大小乘的分野，就在對涅槃的觀點不同。法華玄論卷二，對此共有三說：一、本性寂滅非本性寂滅的差別：小乘的涅槃，是由離生死而得的，不是卽生死的本性空寂爲涅槃；大乘的涅槃，是卽生死爲涅槃，離生死沒有涅槃可得，如法華方便品說：『諸法從本來，常自寂滅相』。二、界內界外斷惑的差別：小乘所證的涅槃，是唯斷界內分段生死而得的；大乘所證的涅槃，不但斷界內的分段生死，且更斷界外的變易生死。三、具衆德不具衆德的差別：小乘證得涅槃，是所謂灰身泯智的，無具衆德可言；大乘證到涅槃，具有法身

、般若、解脫的三德。這樣說來，大小之分，是在所得涅槃，其實不是如此，佛陀說法，完全是爲適應衆生根性而說的，雖有三乘五乘的差別，而佛的本懷，是欲令諸衆生，同坐解脫床，同入法性海的。

戊二　別論

己一　轉法輪——一乘或三乘

離知眞實義　餘無除衆垢　諸法眞實義　無變異差別　此證眞實慧
亦非有別異　故佛爲衆說　無等無別乘　衆生有五濁　能生諸過失
故世間不入　甚深佛行境　然由佛善逝　具智悲方便　昔曾發誓願
度盡諸有情　以是如智者　導衆赴寶洲　爲除衆疲乏　化作可愛城
佛令諸弟子　念趣寂滅樂　心修遠離已　次乃說一乘

佛爲衆生轉法輪，究竟是說三乘，還是說一乘，亦是佛法永遠糾纏不清的老問題。不過於此首要知道的，就是佛爲衆生說法，旨在除去衆生煩惱，而煩惱的能否斷除，問題在於能不能如實了知諸法眞實義，能夠了知諸法眞實義的，就一定可以斷除煩惱，反之是不可能的，所以說：「離」了了「知眞實義」，其「餘」不論是

用什麼辦法，都「無」法「除」去煩惱「衆垢」的。所謂「諸法眞實義」，就是「無變異」無「差別」的諸法空性，亦卽心經說的『是諸法空相』。這是絕對平等的究竟眞理，在聖沒有增加絲毫，在凡沒有減少絲毫，是『不生不滅、不垢不淨、不增不減』的。所體悟的眞理是如此，能體見的智慧亦然，所以說：「此證眞實」的般若智「慧」，「亦非」是「有」差「別」變「異」的，假定不是平等無差別，那就不能見到諸法眞實。經說：『以如如智，契如如理』，是卽顯示智理一如，不可說有差別。能證智所證理，既是一體無別，則於徹見眞理以後，而爲衆生所說教法，當然亦是無差別而平等一味的了，所以說：「故佛爲衆說，無等無別乘」。無等，是顯所說之理的究竟，再也沒有可以與之相等的；無別乘，是顯唯有一乘，沒有所謂三乘、五乘的差別。法華經說：『唯有一乘法，無二亦無三』。有的經中說有三乘，當知那是佛的方便引導，最後終歸要會於一乘的。成佛唯有一道，解脫唯有一路，不應說有諸乘差別的。

有人問道：假定眞的唯一大乘，可以直入涅槃妙門，爲什麼佛在經中，說有聲聞獨覺的入涅槃？當知這是佛不得已的方便引導，因爲「衆生」具「有五濁」，「

能生」起「諸」種「過失」，特別是貪著「世間」的欲樂，所以「不」能悟「入甚深」最甚深的「佛」之所「行境」界。事實確是如此，有了五濁過患，絕對不能通達佛的境界。

五濁，就是刼濁、見濁、煩惱濁、衆生濁、命濁。命濁，是約衆生的壽命短促說的，因爲生存在這個世界上，人的生命是很危脆的，隨時隨刻有喪身失命的危險，所以名爲命濁。衆生濁，是說衆生在三有生死海中流轉，被說不盡的痛苦之所襲擊，而且似乎沒有了期的樣子，所以說名衆生濁。煩惱濁，是指種種的煩惱，而最主要的，是指貪瞋癡慢疑的五鈍使。衆生心中有了這五個搗亂分子，擾得一個人心煩意亂，終日沒有一刻寧靜的時候，所以說名煩惱濁。見濁者，就是思想上的錯亂，經中說有身邊邪見戒的五利使。衆生心中有了這五種錯誤思想，所行所爲一定也是不得正確的，所以說名見濁。刼濁者，刼本指長時間說的，而時間亦無所謂混濁不淨可言，但因有了上面所說的四濁，於是也就造成時代的混濁，如現在這個時代的擾攘不安，可以作爲刼濁的最好說明。

衆生爲這五濁之所覆障，不能見到諸佛境界，是不是就永遠的不得解脫？不！

「然由佛善逝，具」有大「智」大「悲」以及善巧「方便」，加以「昔」日「曾」經「發」過深弘「誓願」，要想「度盡」一切「諸有情」，現在既然成佛了，爲了不忍有情的長期沉淪，爲了酬償自己的度生弘願，乃更尋求其餘度生的方便，「以是，如」世間的「智者」——商主，領「導」一群「衆」商人，前「赴」一個「寶洲」去採寶，可是剛剛行到半途，衆商人感到路途的遙遠，行旅的艱險，能不能採到寶，還是個大問題，於是就生退心，不想繼續前進。正在這個時候，聰敏的大商主，「爲除衆」人的「疲乏」，並且不使前功盡棄，乃以極大方便，「化作」一個「可愛城」市，然後向疲乏的大衆說：你們趕快繼續前進，前面不遠的地方，有座很好的大城，我們進入該大城，就可享諸快樂了。衆商人聽到大商主這樣說，因爲信任商主誠實不欺，於是就很快的邁步進入化城。但入化城以後，衆商覺得這確是一個理想地方，就想在這城中住下來，不復想到寶洲去取寶了。商主知道衆商有這樣的心想，認爲這不是我帶他們出來的目的，等到大家休息好了，不復再有疲倦的時候，卽滅化城而對衆說：剛才休息的那個大城，是我化作讓你們休息的，並不是可以取寶的寶洲，寶洲還在前面，大家應更精勤勇猛的前進，共同到達所要到的寶

所！如法華經化城喻品頌說：『我見汝疲極，中路欲退還，故以方便力，權化作此城，汝今勤精進，當共至寶所』。

當知這是譬喻：大商主是喻佛陀，衆商人是喻衆生，化城是喻二乘所得的涅槃，寶所是喻佛的大般涅槃。「佛」陀出現世間，本欲以無住大般涅槃化度衆生的，但因佛道遙遠難行，衆生一時不易接受，如對衆生說了，反使心生怯弱，甚至修學佛法都不敢了，乃不得不方便的，在五百由旬的中途，化一大城，「令諸弟子」，先「念趣寂滅」涅槃之「樂」，等到他們「心修遠離已」後，其「次乃」再爲之宣「說一乘」，使得同歸無上佛道，趣入無住大般涅槃。如法華經化城喻品頌說：『諸佛方便力，分別說三乘，唯有一佛乘，息處故說二。今爲汝實說……諸佛之導師，爲息說涅槃，既知是息已，引入于佛慧』。這樣說來，可見法華經的思想，與本頌說的思想，是一致的，亦可說本頌思想，是從法華經來的。由於本頌所依，有華嚴，有般若，有法華，那我們亦就不妨說，這是綜合三經思想的統一作品。

佛法唯一乘法，固是後期大乘共同的思想，亦是中觀的一貫宗趣，不過般若大乘與眞常大乘說法，又有不同，現姑不談。其實，不但大乘行者，是信一乘的，就

是眞正的阿羅漢，亦信一乘的，因爲彼此所證的諸法空性，是無二無別的，但增上慢者否定一乘，自是另一問題。一乘，是建立在平等法性與無二慧上的。解深密經無自性相品說：『一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二』。法華經說：『諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘』。除了否定法性平等，否則就不能不信受一乘。至於如來宣說三乘，那完全是一種方便，不但法華經這樣說，楞伽經亦有同樣的意思說：『佛說三乘，爲方便度生故』。所以不論站在什麼立場，我們都應堅信一乘是佛的究竟法門。

已二　成菩提——今成或古成

十方世界佛行境　如其所有微塵數

佛證菩提劫亦爾　然此秘密未嘗說

佛的成佛，是今生始成的？抑久遠已成的？這同是佛教徒間所諍論不已的問題。大體說來：聲聞行者總認爲佛是這生成佛的，大乘行者則認爲佛於久遠劫來已經成佛，現於皇宮降生，伽耶成道，是化身佛，是如來方便示現的。因爲示現成佛，不但佛能做到，初地以上的菩薩，即已能現作八相成道了。所以，本頌特示佛陀久已成佛的情形。

「十方世界佛」所「行境」，這是顯示世界的衆多。因據佛經中說，一世界只有一佛出世，或一佛以一世界爲所主要的化區。十方有無量佛，亦卽是有無量世界，無量世界，已非一般人所想像和了知，現說「如其所有」無量世界，將之一一碎爲「微塵」之「數」，其數量之多當更不是凡小所能測度。可是儘管如此之多，而「佛證」得無上「菩提」，所經的「劫」數，亦同樣的是這樣多，所以說「亦爾」。「然此秘密」，在法華開顯前，佛「未嘗」對人「說」過，恐怕說了使人不信。

本頌這一說法，與法華經壽量品，可說完全一致。法華計有二十八品，依天臺說：前十四品是說的迹門，後十四品是說的本門。本門開始時，是從地湧出品，說到護持，書寫，讀誦，供養是經典時，雖有他方國土諸來菩薩願意這樣做，但佛告訴他們我娑婆世界，自有六萬恆河沙等菩薩及其眷屬將來可以這樣做時，大地立卽裂開，而於其中有無量百千萬億菩薩同時湧出。當時在會大衆見了，自然感到驚疑，於是佛於壽量品，乃爲大衆開顯說：『一切世間天人及阿修羅，皆謂今釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫……諸善男子！今當分明宣語汝等：是諸世界

，若著微塵及不著者，盡以爲塵一塵一劫，我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫』。這明顯的告訴我們，佛實早已成佛了。從地湧出的諸大菩薩，都是佛於過去生中教化，而願在此娑婆世界，護持流通是法華經者。是以今佛爲化身佛，法身佛久遠劫前卽成，更非吾人所能窺知，卽使登地以上的菩薩，亦只能略知少分。

己三　入涅槃——畢竟不畢竟

直至虛空未變壞　世間未證最寂滅
世間由癡噉毒食　如佛哀愍彼衆生
由諸不智人　執有事無事　當受生死位
並得罪惡趣　故世成悲境　愛離怨會苦
大悲遮心滅　故佛不涅槃
慧母所生悲乳育　佛豈入於寂滅處
子毒母痛亦不及　以是勝依不入滅

佛入涅槃，是畢竟入涅槃？抑不畢竟入涅槃？同樣爲學派間一大諍論所在。依一般說：佛於菩提樹下成佛後，到八十歲時，卽於娑羅雙樹間而入涅槃。然而此一涅槃，是畢竟涅槃還是不畢竟涅槃，佛弟子間就發生了不同的看法：有的認爲佛與羅漢一樣的畢竟入於涅槃，有的認爲這是佛的方便示現而實不涅槃的。佛不畢竟入

涅槃的這一說法，在法華經壽量品，同樣有所開顯。如說：『諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡復倍上數，然今非實滅度，而便唱言當取滅度，如來以是方便教化衆生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法』。佛永不入涅槃，依法華經所說，可謂極爲明顯。因此，本頌依於這一思想，亦作如是宣說。

虛空本無所謂變壞的，現在假定虛空有所變壞，而其變壞所經過的時間，當然亦是很久的，「直至虛空未變壞」，在這「世間」，如有一個衆生，還「未證」得「最寂滅」，佛亦不入涅槃的。所謂『虛空界盡，衆生界盡，我願乃盡』，就是此意。「慧母所生悲乳育」者，是說佛的成佛，爲智慧之母所生的，如說般若爲三世佛母，同時爲悲乳之所長養的，如果沒有悲心，成佛還是不可能的。如通俗的說：智慧是佛的生母，悲心是佛的養母，如離了智悲，卽不得成佛。佛在悲智的支持下，時時以衆生爲念，一刻亦不忘度生，那會獨自入於涅槃，享受個人的解脫之樂？所以說「佛豈入於寂滅處」！

佛以慈悲願力，所以不入涅槃，原因「世間」衆生，「由」於愚「癡」蒙蔽，

妄「噉」五欲「毒食」，顛倒昏迷，不知出離苦海，大悲「如佛」陀，「哀愍彼」諸「衆生」，其痛切之情，如爲人「子」女者，誤食了「毒」物，而呻吟於床第，其慈「母」見了，內心的悲「痛」，當然亦是無法形容的。可是世間慈母，悲痛子女服毒，無論如何，「亦不及」佛的愍念衆生，百千萬億分之一，乃至算數譬喻所不能及。「以是」佛的化身，雖示現涅槃，而佛的「勝依（法身）」是「不入滅」的。佛是衆生的最勝依處，假定眞的佛入涅槃，使諸衆生失去依怙，這是悲心徹骨髓的佛陀所不忍爲的，所以究竟而言，佛是絕對不入涅槃的。楞嚴經中阿難對佛說的：『如一衆生未成佛，終不於此取泥洹』，正是這一精神的表現！

然「由諸」有「不」得眞實「智」慧的「人」，處處妄想執著：或「執」緣生諸法「有」實體「事」，或執因果等等「無」實體「事」。前者落於常的一邊，後者落於斷的一邊，乃至其他執一執異等。因有如是妄想執著，所以輪轉三有，「當受生死」，於此生死「位」上，受諸痛苦逼迫。如生在這現實人間，有「愛」別「離」苦，「怨」憎「會苦」等。若造惡業，「並」由此「得罪」，而墮於三「惡趣」，受更多和更大的痛苦。因此之「故」，一切「世間」，「成」爲佛陀「悲」念

之「境」。亦卽由這「大悲」之力，「遮」止「心」的想要入「滅」，「故佛」亦卽「不」入「涅槃」了。如佛剛剛要作入滅之想，悲心卽來阻止佛說：還有這麼多的苦惱衆生未度，你怎麼可以卽此而入涅槃？佛經悲心這樣一阻止，爲了救濟衆生，就不再作入滅之想。雖不入涅槃，而仍得解脫。因約證法性說，佛是常住涅槃的，不但佛常住涅槃，卽初地以上的菩薩，亦是常住涅槃的。可說離生死者，卽是住涅槃者，生死與涅槃，是敵體相反的兩個東西，不住生死當然卽住涅槃。現說佛不畢竟入涅槃，是約佛隨悲心所轉，而發爲度化衆生的大用說的。

甲三　結顯論勝

月稱勝比丘　廣集中論義　如聖教教授　宣說此論義　如離於本論
餘論無此法　智者定當知　此義非餘有　乃能善通達　由見臆造宗
前說深可怖　多聞亦難解　唯諸宿習者　由見臆造宗　望月稱者心願滿
由怖龍猛慧海色　衆生棄此賢善宗　開彼頌蕾拘摩陀　我釋龍猛宗　獲福遍十方
如說有我教　故離此宗外　莫樂他宗論　所有摩尼珠　願普世有情
惑染意藍空　皎潔若秋星　或如心蛇頂　或如心蛇頂

本頌全文分三大科：第一是序讚大悲，第二是正明諸地，這在前面都已講過，現講第三結顯論勝，作爲全文的結束。

一般說法者，對大乘論師，大都稱爲菩薩，如龍樹、提婆、無著、世親、護法等菩薩，而實是諸論師，都是現出家相，住於僧團中的，所以自稱比丘。現在「月稱」亦以「勝比丘」自稱。月稱論師意思是說：我之造這部入中論，不是我自己杜撰的，乃是「廣集」聖龍樹的「中論義」理，同時，復依「如」華嚴、法華等「聖教」，其次，更遵師長給我的「教授」，依於這多方面，我始「宣說此論義」。論中所說的內容，諸如菩提願、大悲心、無二慧，乃至佛果位上的無邊功德，大略都已談到。

在這所依的諸經論中，當以龍樹的中論爲根本論，「如離於」中觀「本論」，像本頌所說的種種道理，特別是所顯示的空性，在其「餘」的諸「論」中，是「無」有「此法」的。但這所說餘論，是指唯識宗以下等論，並不包括龍樹的性空論典，因龍樹所有論說空義的論典，都爲月稱之所參考採取的。是以有「智」慧「者定

當知」道，「此」空宗所說的性空教「義」，絕對「非餘」部派之所「有」的。

月稱於此特別強調本論殊勝，甚至說爲不共其他諸論者：一方面固因本論確有它的獨到之處，另方面亦可說是時代風尚使然，因月稱出世時的印度，大乘空有二宗的對立，已經達於高峯，不論中觀唯識學者造論，或於論前，或於論後，都有獨顯我勝的語句，以使一般人們，信受自己的思想理論。因此，我們只可說這是時代的風尚，不可說是論師們的高傲，更不可說是如世俗學者的爭强好勝。

龍樹菩薩所發揮的性空義，是甚深最甚深的，是顯佛陀所說緣起之眞義的，但一般智慧不夠的人，不了解菩薩說空的意趣，不通達諸法的眞實義，一聽到所謂無自性空、不可得，便不期然的恐怖起來，因爲恐怖，對此究竟了義的佛法，反而棄捨不肯去學，所以說：「由怖龍猛慧海色，衆生棄此賢善宗」，這眞是一件最可惜的事！慧海色是譬喻：如甚深大海，所現出的蔚藍色，亦是極爲甚深的，由於海深無底，衆生見了大海，不自覺的發生恐怖！衆生不達龍猛空慧的甚深境界，所以對於菩薩所開顯的甚深空義，亦卽生起極大的怖畏來！

一般衆生既因恐怖而棄捨中觀賢善宗義，這當然是衆生的最大損失！因此，我

今特別「開」顯「彼」中論「頌」所含的深義，使諸不了解的能夠了解。「蕾拘摩陀」，倒轉來說，就是拘摩陀花的花蕾，這是一種白色花，要在明月的夜間才開的。龍樹的中論頌，猶如這種花蕾，月稱的入中論，則如晚上明月。明月出的時候，拘摩陀花就開，入中論成的時候，中論的深義卽顯，使得一般有望於我「月稱」開顯中論義「者」，個個得以「心願滿」足，進而並依此究竟了義法門，如法奉行，契入法性空義，證得無上菩提。

不過「前」來所「說」空義，確是甚「深可怖」的，不說沒有聽過佛法的人不易理解，就是「多聞」博學的學者，如諸著有的大小行人，「亦難」理「解」通達，然則什麼人方可如實通達？這「唯」諸有「宿習」般若具大善根「者」，「乃能善」巧「通達」。解深密經對這亦曾有所表示說：佛於般若會上，宣說諸法無自性空，五事不具的衆生，固然無法了達佛的甚深意趣，但五事具足的衆生，並不認爲是個甚深道理，而能如實通達的。

月稱論師進一步說：「由」於我「見」到著有情深的論者，本於自己的執見，不遵佛說的眞義，「臆造」卽自己杜撰的「宗」派，「如」外道「說有」自「我」

之「教」一樣，實在是大違佛法的。如犢子系的說有不可說我等。因此之「故」，我可肯定的對大家說：「離此」性空唯名「宗」，眞正可以爲我們修學「外」，千萬「莫」要愛「樂他宗」的「論」說，如愛樂他宗而棄捨中觀宗，是卽不得解脫！

講到這裏，有人以爲：你把中觀宗說得這樣重要，其實那裏是這麼一回事！依我們看：中觀只是講道理的，並不如華嚴等的重行。修學佛法，解固不可忽視，行更不可廢棄，中觀有解無行，試問有何足貴！現我敢說：這種批評，是偏頗的，不健全的。凡是大乘佛法，不論何宗何派，都要發菩提心，修菩提行，得菩提果的，這可說是大乘通義。所謂境行果三具足，才成爲完整的佛法或宗派。如此入中論中，依於上面所說，不但是講空理，並講菩薩大行，且更顯示佛果功德，眞正可以說是包含了華嚴、般若、法華三經的思想，或說月稱綜合此三經的思想，再本著龍樹的空義，完成此論的。這樣，怎麼可說中觀重解不重行？嚴格的說：修行證果以及積集福智資糧，各宗各派都是一樣的，至於有諸宗派的差別，這完全是在眞理抉擇上所顯示出的分歧，我們不能據此認爲有重解重行之別！太虛大師唱說八宗平等，亦卽顯示這個大乘通義，不可分別誰勝誰劣的！我們認爲：對於佛法的宣說，在根

本大前提下，只要不違佛法，各人不妨儘量發揮與衆不同的見解，而且唯有這樣，佛法才會更加充實豐富起來！

佛弟子造論，不是爲的名聞利養，而是爲的利益衆生，其所得的福德是很大的，所以說：「我釋龍猛宗，獲福遍十方」。接著，月稱乃又自謙的說：我本是個凡夫，內心還是具有「惑染」的，不得說爲絕對清淨。雖我自身還具惑染，但爲衆生的一念心「意」，如蔚「藍」色的天「空」，沒有一點塵染，或說我的心願「皎潔」，猶「若秋」天碧空中的點點繁「星」，眞可說是質之於天日的。因此，深信我所造的此論，是可利益於衆生的，如果衆生眞正理解此論的深義，那就猶「如」獲得「心蛇頂」上「所有摩尼」寶「珠」。印度相傳，摩尼寶珠，是生在大蛇頭頂上的。此喻若得本論眞義，卽可獲得無量功德法財。還有一種說法：我造此論所得的福德，雖微少得猶如晨星，但還是有益於衆生的；我的心意所具惑染，雖如虛空黝闇藍色，或者說是有如毒蛇，然造此論所得的福德，實係有益於衆生的，如摩尼珠雖在毒蛇頂上，但仍爲衆生之所愛好。因此，現我不願將此造論所得功德，據爲個己私有，而「願」以此功德，「普」施「世」間一切「有情」，願諸有情，悉皆「

證」得性空「眞」理，「速成」無上「佛道！