



明内

集漢穀城刻石字



蓮宗十三祖頌
 貌古心慈性直口快
 訓後往來精神不懈
 捨物施財欣然慷慨
 淡泊資身離世貪愛
 法語流傳徧布中外
 普化群生同歸蓮界
 淨宗導師十方皈拜
 臨終見佛安詳自在
 五色舍利堅固不壞
 願此尊容垂範永代

丁丑年師頌

民國蓮宗十三祖蘇州靈巖印光大師



蓮宗十三祖印光大師



論「唯識無境」思想

緒論

「三界唯心，萬法唯識」是唯識宗的宗旨。意思是說我們有情所依的三界一切萬法皆是「唯識」所現，並非真實之有，這種理論往往不易被人們所接受。因為世界萬事萬物無奇不有，一個人的心又那麼渺小，並且山河大地宇宙浩瀚，怎麼能說唯心所變現呢？這對一般人來說實在難以理解。可是，如果以唯識思想來說是完全符合事物的發展規律，因為萬法的形成必有其因緣，並且是有生滅的、是剎那剎那變化的，沒有一物是一成不變的存。人們所看到的形相並非事物的本質，而是一種假相。此因緣所成的假相是由我們有情的心所顯現。在《六祖法寶壇經》中說：「非風動，非幡動，是仁者心動。」又《金剛經》云：「凡所有相皆是虛妄」。但是，歷史以來人們對唯心唯物有水火不相

容之見，從古到今無有定論。其實是人們誤解了唯識思想，佛教所講的「唯識」不是平常說的唯心主義的「唯心論」，而是說三界萬法皆是人們妄心的執著而有，並不是說世界萬事萬物由心所變有。這「顯現」之有只說明了萬法是虛妄不實，並不是否定萬物的存在性，而只是說明萬法的存在是由識與境相應而顯現。因此唯識與唯物在某種意義上講的相輔相成，相一相異的。故言：「帶相而起，托彼而生。」在《唯識三十頌》中說：「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。」就是說明了「唯識」的理論。爲了說這個問題，我將自己的一點學習體會和認識共與諸位探討，使人們能更加清楚的理解「唯識」思想。本人對學佛實爲初學，不確切之處請十方大德再予賜教。

本論

如夢

一、略釋唯識無境意義

所言「唯識無境」者，是指唯有心識無有外境，意思是說唯有能了別識的功能而無有所分別的外在對象，一切萬法假有唯心所現。「唯」梵語稱摩訶利多，有三義：一者簡別之義，簡別於他法叫「唯」，二者決定之義，表示此法決定有叫「唯」，三者顯勝之義，表示此法之殊勝叫「唯」，《成唯識論述記》卷一曰：「唯言顯其二義，一簡別義，二決定義。」所謂「識」者，梵語稱毘若底，亦有三義：一曰「識」有了別之義。二曰「心」有積起之義，三曰「意」有思量之義。這裏「唯識」一詞，「識」者是了別義，即是衆生能了解認識，分別的能力。「唯」是遮遣之義，「遮」是唯遮境有，「遣」是唯遣其虛。《成唯識論述記》卷一曰：「唯遮境有，執有者喪其真。」所謂「遮境有」者，即是遮遣離識獨存的境。又云：「識簡心空，滯空者乖其實。」所謂「簡心空」者，心是識之別名。即謂衆生之識，雖是無常之法，且待緣始能生起，所以不是無。故唯識一詞，只是遮遣離識獨存的境界，並不是否定宇宙萬象及其實體的存在，但只是不離識而已。故《成唯識論》卷十云：「唯言遣外，不遮內境，識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。」

今言「唯識無境」者，「唯」是決定義，「識」爲心之本體，離識變現之外無任何實在，稱爲「唯識」。即認爲我們自己心外之物及諸現象皆由八識自體所變現之主觀（見分）與客觀（相分），又將所認識的對象之相似形狀視爲心內之影像所映現而認爲實在之有。並且作爲認識對象之物境自體（本質），也是從阿賴耶識中之種子變生，故唯識以外無其他實在，稱爲「唯識無境」，或者根據萬有從識所變之意義，又稱爲「唯識所變現」。但對於「唯識」之類別，衆說多樣。在《法苑義林唯識

內明

第二八六期 目錄

專論

論「唯識無境」思想……………如夢…3

特稿

從《理惑論》看佛教與中國文化的交涉

——兼談佛教的傳播和文化交流問題

（上）……………羅顥…14

專著

《中論·觀法品》疏義（下）……………李潤生…20

專論

三論宗的觀法……………仁寬…34

筆譚

優婆塞戒經研習之三十九

談菩薩如何修六波羅蜜……………智銘…38

畫頁

封面：山西平遙鎮國寺萬佛殿

面裡：蓮宗十三祖印光大師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：元·明極楚俊禪師手扎

章》中總說諸經論之唯識說爲五種：一境唯識、二教唯識、三理唯識、四行唯識、五果唯識。此五種唯識概說一切唯識說。對於「唯識無境」在《攝大乘論》分爲十一識，然皆不過是阿賴耶識所顯現，並無實在之外境。是故三界諸法皆唯識，離識並無實在之外境，即世界一切現象皆爲內心所變現，心外無獨立之客觀存在。《成唯識論》載外境隨緣而施設，故非有如識，內識必依因緣生，故非無如境。即指諸法隨人之情識設置而非實有，所緣之境唯識所現，諸法皆不離識。

以上是對唯識無境概念的簡釋，其作用是啓示人們平常所見所聞都是虛妄分別，是一種顛倒錯誤認識，並非見到事物的真正本質，因爲事物的本質不是人們的六根所能見到。六根所見的只是依他而起的比量，只有修行達到見道位之後，證到「唯識無義」之境界時才能真正體悟到事物的本質。因爲事物的本質是非生滅變化，是本來清淨無有染污的，而衆生的心識是有生滅染污的。生滅與非生滅、染污與清淨不能同時和合，既然不能和合就不能見到本質。所以說平常的認識（知識、概念）只是一種名言種子的虛妄分別，此名言種子實際上就是人們的思想、語言、知覺等名稱，此名稱是人們意志、願望、感情的表現，只有名言種子的顯現才產生了知識。因此說人們的認識是不真實的，故說「唯識無境」。如《唯識三十頌》云：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」又《唯識二十論》云：「由他識轉變，有殺害事業，如鬼等意力，令他失念等。」都說明境依識而生起，所以說只有自己的「識」才能有分別顯現之功能，而心以外的萬事萬物都是人們的錯覺認識。如「龜毛兔角，水月空花」皆是非量，而衆生顛倒無明執爲實有，起惑造業，沉輪生死。爲了說明「唯識」思想，今特以經論教理多方面證明此「唯

識無境」思想成立，以此破除衆生妄見。

二、從唯識理談唯識無境

（一）三能變說：

所言一切法唯識所變者，此能變現外境的功能有三種。《唯識三十頌》云：「彼依識所變，此能變爲三，謂異熟思量，及了別境識。」也就是說能變現的功能只有異熟識（第八識）、思量識（第七末那識）和了別識（前六識），此三種能變中第一能變爲阿賴耶識。《唯識三十頌》云：「初阿賴耶識，異熟一切種。」此阿賴耶識，翻譯爲「藏識」或「異熟識」、「無垢識」等名稱。所謂「藏識」者有三義，即能藏、所藏、執藏。「能藏」者是指阿賴耶識能夠含藏一切諸法的善惡種子令不壞失，於來生遇緣而受異熟果報體。「所藏」者是指阿賴耶識被第七末那識熏習所覆藏，遇緣而起現行。「執藏」者是指阿賴耶識被第七末那識執爲實我，而起惑造業，因此說阿賴耶識是主宰人類生死的根本。《八識規矩頌》云：「去後來先做主公」。正因爲阿賴耶識有如此作用，所以在唯識能變中爲「初能變」。此能變有因能變和果能變兩種，「因能變」者爲第八識所依持能轉變現行諸法和自類的種子，也叫種子能變。「果能變」者是八識於現行法自識的自體分變現的見相二分，此能變由等流和異熟兩種習氣所生。「等流習氣」是指能引生諸法自果能生善惡的種子，所謂「等」是平等、相似義，「流」是相續流注義，「等流」者相續平等而流。「習氣」者是能生因爲現行法所熏習的一種氣分，如裝過酒的瓶子有酒味一樣。此「等流習氣」是由名言所熏習而成的種子，故亦名「名言種子」。「名言」又有表義和顯境之別、

表義名言是能詮表義理的名句文身等，顯境名言是能了別境界的
心。所謂「異熟習氣」者是指人們所感的果報體，即為前有
漏善惡的六識所熏的種子，是能招感異熟的增上緣種，故《成唯
識論》云：「由六識有漏善惡熏令增長」。此「異熟」有三義，
為變異而熟，異時而熟和異類而熟，異熟是果，習氣是因，即異
熟果的因為異熟習氣，異熟習氣又名「業種子」。此「業」有引
業和滿業兩種，「引業」是造業總報為有情的生命體，「滿業」
能招感有情各別的果報體為別報，《八識規矩頌》云：「引滿能
招業力牽」。此兩種習氣都是言教，招感果報的根本種子。只有
種子才有生機的力量，我們所見所聞的萬事萬物都是由「種子」
的現行，再由現行熏成種子，藏於阿賴耶識中，因此說「唯識」
無有外境。因為外境是由種子的現行，所以說顯現外境是種子的
功能。由於阿賴耶識是無覆無記、非染非淨的中間媒介，因此一
切善惡業才能被賴耶所攝受，並且一類相續無有間斷，恆時流
轉，如長江水，後浪推前浪，奔流不息，形成生死輪回。因此有
情的一舉一動，一草一木，無不是賴耶的種子現行，故言「唯識
無境」。

雖然阿賴耶識的種子能招感人們的善惡異熟果報體，但能啓
發人們六根觀察六塵，還是「思」、「想」二心所的功用。這
「思」、「想」二心所也就是名言和業種子。雖然種子由第八識來
顯現，但第八識是處在淨染兩方面的中間狀態，唯能影響「思」
「想」二心所的主要心識是第七識，因為末那識具有恆審思量的
作用。《唯識三十頌》云：「是識名末那，思量為性相。」末那
識的見分緣第八識的見分作為自己的「相分」，思慮、計度、籌
量、恆審第八識執為實我，所以末那識被稱為「染污依」。因為
末那識有四個煩惱心所相應，此四種煩惱即是我痴、我見、我

愛、我慢，「我痴」是無明，由「無明」使末那識迷於無我之
理，對所緣一切執為實我而起「我見」。由我見使人們對凡是有
「見」的東西都推度，思量妄執為實我法。其實是一種錯誤認
識，反而對真實的東西不能看見，認為自己能見的才是真實之
法，因而生起「我慢」，由於「我慢」人們對所能見的東西愛執
不捨而起「我愛」，使人們生生死死不能解脫。因此，由於「四
種煩惱」使末那識成為影響人們日常生活的主要心識，人們的貧
富貴賤以及一個人的一舉一動都有一定局限性，都要受末那識的
影響。故為第二能變，也是說明了「唯識無境」思想。

由此說末那識是人們認識外境的主導者，但種子現行要前六
識來完成。因為種子生現行的這一過程必須由身、口、意三業而
體現。人們平常的語言、行為、活動都是體現在五根上，所以知
識（種子）的形成也在於前六識，一般來說知識的形成有三部
分。「知識的作用」為第八識，但阿賴耶識對「能知」「所知」
不起作用，只能從比量和聖教量而知，末那識雖然對知識的形成
有恆審作用，但對人們來說是不可知的。所以真正能了知一切外
境的現象、知覺、思維、語言等一切行為活動都是前六識完成
的。因此八個識是緊密相合、相互轉換，而形成一個完整的心理
系統。

由此從能變的思想可以清楚的知道一切外境皆是種子的現行
和八個心識的功用。人類的知識（概念、理性）皆是「識」顯現
而產生的。但眾生迷執於一切外境實有，聖教以方便施設一切法
假有，而建立「唯識無境」思想。故《唯識三十頌》云：「由假
說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變為三。」所以說三能
變的思想是一個完整的「唯識」思想系統，以此說明了「唯識無
境」的思想是完全符合事物的发展規律。

（二）三性說：

人們對自然客觀世界的認識作用，其實就是一種攝取的觀念，並用此概念來代表我們所要認識的客觀世界。因為這種認識活動的結果只不過是自我心識上的一種產物，這種產物是人們心識的一種虛妄分別所形成，而一般凡夫認為實有我法，因此聖教量以「三自性」而概括一切法唯識所現無有外境。如《唯識二十論》說：「彼彼所化生，世尊密意趣，說有色等處，如化生有情。」說明有情認識的客觀世界是幻化無實的。

所謂「三性」者即遍計所執性、依他起性、圓成實性。「遍計所執性」者，即是無始以來心識所虛妄分別執著心外有實我實法。「遍計」就是周遍計度，體現種種籌量無所不計的作用。此「遍計」有能遍計、所遍計、遍計所執三種，「能遍計」是認識的見分，具有計度分別的作用。「所遍計」是認識的相分，此所遍計實際上就是依他起的相分。是由種子而生起，是能遍計所緣的色心諸法，也就是見分的所緣緣。「遍計所執」是能遍計和所遍計互相交涉的產物，是一種能遍計妄執的實有我法的自性。在《攝大乘論》中云：「此中何者遍計所執相？謂於無義唯有識中似義顯現。」說明遍計所執性是人們意識上的一種虛妄分別的產物，是無有真實義的，只是意識的似義顯現而已。《成唯識論》云：「或復內識轉似外境，我法分別熏習力故，諸識生時變似我法，此我法相雖在內識，而由分別似外境顯現。」這說明了人們的認識是不真實的。如像在黑夜中見到麻繩誤認為是蛇一樣，只是唯識所顯現，並無實境。此為「唯識無境」作了有力的注腳。二、「依他起性」者，就是依靠其他眾緣而生起的色法、心法、心所法等一切諸法。「依」是依托義，「他」是眾緣，「起」是生起義，即色心諸法依托眾緣而生起。此「緣」有四種：即因

緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。在此四種緣中以「所緣緣」是「唯識無境」的主要奠基者。在《觀所緣緣論》中說：「所緣緣者，帶彼相起，託彼而生。」此「彼」指前五識所緣之境。無論是「機微」或「和合蘊」、「和集體」都非所緣之境。因為所緣必有能緣識和所緣的境。「機微」太微細了，眼不能見，故不能作前五識的所緣境。「和合色」是假有雖形狀，可以作前五識的所緣境，但無能緣識。如水中之月，無有實義。若「和集色」者則雖然四大之「性」是實有，但非眼等諸根所能見到。因此說「和集色」之相也沒有所緣義。由此而論，「所緣緣」是假有而非真實所緣之境，其它幾緣亦是緣合非實有。如果「所緣緣」都無，則依他起法亦是虛妄分別，無有其實體，故說是「唯識無境」。《攝大乘論》云：「此中何者依他起相？謂阿賴耶識為種子，虛妄分別所攝諸識。」說明了依他起相是以阿賴耶識為種子所生起，它的自性是虛妄分別所攝。這裏的「諸識」是概括一切法「身、身者……等」十一個識。這十一個識皆是以賴耶為種而生起的雜染所攝的依他起相，是虛妄分別為自性皆得顯現，在凡夫看來是心外實有其境，實際上它根本沒有獨立的自體，不過是分別心上現起的這似境影像罷了。所以說外境不是客觀的存在，只是內心妄現的影像。因此《攝大乘論》云：「如此諸識一切界趣雜染所攝，依他起相，虛妄分別皆得顯現，如此諸識，皆是虛妄分別所攝，唯識為性，是無所有非真實義顯現所依。」又《辨中邊論》云：「三界心心所，謂虛妄分別。」都說明依他起法是虛妄分別所攝非真實義。所以說「依他起相」是建立「唯識無境」的基礎。

所謂「圓成實性」者，就是指依他起法的真實體性，也就是真如。所謂「圓」是圓滿、「成」是成就義，「實」是真實義，

即「圓成實」者爲「眞如」。此中「圓滿」者爲其體周遍，眞如遍一切法無有缺減。「成就」者爲其體非虛妄不實，眞如是諸法實性故。所以圓成實者是由二空所顯的圓滿，成就的諸法實性，它具有圓滿成就眞實之義。因此說此「圓成實性」是遠離遍計所執的似義顯現和依他起的虛妄分別的諸法空相，所以「圓成實性」亦是唯識所顯現。如《攝大乘論》云：「此中何者圓成實相？謂即於彼依他起相，由似義相永無有性。」又《辨中邊論》亦云：「唯所執依他及圓成實性境故，分別故，及二空性故。」都說明圓成實性是空去了遍計所執和依他起所顯現的諸法空相，非離識外有其實相。因此「圓成實性」是「唯識無境」的眞正體現。如《唯識三十頌》云：「此諸法勝義，亦即是眞如，若如是性故，即唯識實性。」

唯識學以此三自性建立「三無性」顯示「唯識無境」是中道思想。說明一切法無有自性，皆示唯識無境。《唯識三十頌》云：「以此三自性，立彼三無性，故佛密意說，一切法無性。」以此來啓示人們的日常思維活動是唯識所現。而人們卻誤認爲實有生起顛倒妄想，生起執著，造諸惡業，招感果報。今以此「三性三無性」警覺人們的思惟認識活動，是帶有很大虛妄性和局限性，說明人類的生活如同夢戲未醒。《攝大乘論》云：「如夢所見是假非眞，人生如長夢未醒，故唯識。」由此而論，人們的知識、認識，無不被「三性」所攝，不出「心識」所現。因此「三性」皆是唯識所顯現，故說一切法「唯識無境」。

（三）賴耶緣起說：

「阿賴耶識」在唯識學中有着非常重要的位置，被稱爲「心

王」，即諸心識之王，如同一個國家之國王一樣統領着一切心法和心所法。世界一切現象和人們的見聞覺知皆是心所法的各自現行，故一切諸法皆不離阿賴耶識。阿賴耶識能攝藏諸法種子，遇緣而顯現諸法，故名爲藏識，因爲此識是由生滅與非生滅和合而成，位於淨染之中間狀態，非淨非染才能一切善惡種子皆能藏之。正因爲阿賴耶識是非染非淨，故那一方便勝則顯現那一種果報體，因此，成佛做祖或者流轉生死，皆賴耶所爲，故名「賴耶緣起」。

唯識學認爲宇宙萬有，皆識所變，現青黃赤白等色境者，眼識所變現，聲境者耳識所變現，香境者鼻識變現，味境者舌識變現，法境者意識所變現，乃至末那識恆以阿賴耶識爲對象，變現實我實法之影像。內界、外界、物質、非物質，無一非唯識所變，所以說「心外無別法」。在《唯識二十論》中說：「此中說心，意兼心所，唯遮外境，不遣相應，內識生時，似外境現，如有眩翳，見髮蠅等。」說明諸法皆唯「心識」所變現。然而諸識轉變有因能變和果能變兩種：「因能變」者謂阿賴耶識中所攝藏諸法之種子，能轉變而現起諸法之根身和器界，以此種子爲因，而親生起一切諸法之現行，故稱「因能變」。「果能變」者謂從阿賴耶識中所攝藏之種子現起眼耳等諸八識，由此八識種子緣慮之作用於其識內變現各自所緣之境。此時第八阿賴耶識種子使令現起各境影像，但所現出的影像仍爲自心所緣。如「鏡中像，水中月」設有實義。但由於這種根身從屬果位，故稱爲「果變」。但將此八個識統稱能變識是指「果變」而非因變。因此第八阿賴耶識是能變中的能變，餘七轉識爲所變中之能變。唯有第八阿賴耶識才能稱爲「賴耶緣起」。

所以從諸識所緣的境必對於其內識所變現的種種影像而言，

必外無別法，但緣心內法。一切法不過是能緣識與所緣境相應而顯現，即第八識中之種子轉變為主觀之有根身和客觀之器界等。眼等諸識即以此從第八識變現真實之境為對象，轉變而緣諸法。因此說一切法皆賴耶種子之現行、現行熏為種子而完成「賴耶緣起」，使人們能認識分別客觀世界的萬事萬物。所以「唯識無境」說關鍵在「賴耶緣起」理論上，也由此「賴耶緣起」的思想說明一切法皆識所變現。《攝大乘論》云：「菩薩成就四智隨能悟入唯識無境」，又云「名事互為客，其性應尋思，於二亦當推，唯量及唯假。」說明名言與義理皆互為客而相待假立，其性無有實義，即是「唯識無境」。

由此，說明「賴耶緣起」是一切諸法的所依處，有情根身不壞和能生上界及成佛或輪轉生死皆依阿賴耶識的種子為「正因」。既然有情根身五陰所集，必依阿賴耶識為所依處，那麼所緣外境亦為四大合成，虛妄不實，亦是假有定從賴耶識所現行。《成唯識論》云：「雜染清淨諸法之所集起，名之為心，若無此識，彼持種心不應有故。」又「心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨，若無此識彼染清心不應有故。」這說明眾生之染污與清淨皆唯心所現。也就是說有情三界、四生、依正二報以及一切法皆唯識所現，所以「唯識無境」是揭示了人們的日常生活中的錯誤認識，而依此為基礎來建立萬法的真正所依處——「賴耶緣起」。

三、依經教論唯識無境

(一) 依經典證明

關於「唯識」之思想，並非今人所發明創造，而是依據大乘

經典而來。如建立「唯識宗」的六經十一論，以及其它諸經論都涉及唯識思想。今舉幾例以證明——

第一，《阿毗達磨大乘經》云：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」「此」即指的是能生諸趣的「藏識」。「界」是一切諸法的種子，就是因為有這無始以來之有漏諸法種子藏於識中，今依之而生起。因此說：「由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶。」說明此種子能引發一切諸法各自現行作用。所以論曰：「菩薩成就四智，隨能悟入唯識無境。」

第二，《解深密經》云：「阿賴耶識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」說明此識是甚深微細，其種子如瀑流一樣前後起伏，相續不斷，只因凡夫愚痴之輩不能正確了知，故不演說。但此說明了「唯識」的道理，密示人們一切的認識所緣的境界，都是唯識所現。如經云：「諸識所緣，唯識所現。」

第三，《華嚴經》云：「應觀法界性，一切唯心造。」此是「唯識無境」的真實寫照。還有又云：「三界唯心所顯，諸法唯識有故」等等這樣的語句舉不勝舉。其最形象的描寫唯識思想的是第九卷，「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」說明世間一切法如工畫師所畫的畫，沒有不是畫師的心所變現的，因此唯識無境是大乘之圓滿思想。

第四，《楞伽經》云：「諸法皆不離識」。說明一切法不離「心」所現。如經云：「一切唯心量，二種心流轉，攝受及所攝，無有我我所。」是說一切法皆是心所量盡，無我和我所有的一切法。又說：「藏識海常住，境界風所動，種種諸識變，勝躍而轉生。」此都是說明「唯識無境」的依據。

另外，還有《密嚴經》云：「心意識所緣皆非離自性，故我說一切法唯有識無餘。」又《維摩經》云：「有情隨心垢淨」等以及《唯識二十論》、《唯識三十論》、《成唯識論》等諸經論皆講萬法藏識所現，非識外別有其境。說明了「唯識無境」思想之安立。

其實，不僅大乘經論主張「唯識」思想，小乘經論亦有引證。如《增一阿含經》云：「世間衆生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶。」此是「一切有部」主張有生死，即是四阿賴耶的貪著。說明了「唯識」的作用；又「大眾部」在《阿笈摩》亦以異門密意說此名「根本識」。「化地部」說「窮生死蘊」，上座部說「有分別識」等，雖然名字有別，但其意義都是說明有「阿賴耶識」之存在。有「識」之作用即是「唯識無境」之密意說而已。

以上諸大小乘經論都說明一切法皆唯識所顯現，識外之法皆虛妄分別而有，無有實性。如《唯識三十頌》曰：「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識。」今以此諸經論證明「唯識無境」之思想，是佛陀經教之精華，是大乘佛教唯識思想之真理。

（二）依唯識「九難義」證明

今引《成唯識論》第七卷，設立「九難」義闡明「唯識無境」的思想。所謂九難者：

第一難，唯識所因難：難云：成立唯識的宗旨是因何教理？答曰：教證雖多，今引六經以及四比量而證成立。六經者，一《華嚴經》的「三界唯心」，二《解深密經》的「諸識所緣，唯

識所現」，三《楞伽經》的「諸法皆不離心」，四《淨名經》的「有情隨心淨垢」，五《阿毘達磨經》的「成就四智，菩薩隨悟入唯識無境」，六《厚嚴經》的「心意識所緣，皆非離自性，故我說一切唯有識無餘。」四比量者：(1)極成眼識，定不親緣離自色境(宗)，五識隨一攝故(因)、如餘四識(喻)。(2)極成意識，定不親緣離自諸法(宗)、了別性故(因)、如眼等識(喻)，(3)六識親所緣，定不離六識(宗)，親所緣能緣，隨一攝故(因)，如能緣(喻)。(4)六識親所緣，定不離六識(宗)，所緣法故(因)，如相應法(喻)，依此六經及四比量說明了「唯識無境」的理由和依據。

第二難，世事乖宗難：難云：世間現事有四種難，即處所一定，時間一定，有情不決定和所作用四種難？答曰：(一)心外雖然沒有實境，但是場所是一定的，如夢中所見的心外實境雖然沒有，但處所一定。因此「處所一定」必有心外的實境是不能立。(二)、「時間一定」亦如夢境爲喻，時間一定而有心外實境是不能成立。(三)、心外雖然沒有實境，但因自他相似之業所感，互爲增上緣而緣一境，如餓鬼看水如膿血相同，故心外無境。(四)、實境若沒有，但其所緣的境，必有他的作用，如夢中有煩惱、流汗等作用。由此可知，時處一定是多有情同緣，境有實用，是不能證實心外有實境，如果說有實境，爲何同一境因各人感受不同而所見亦有差別呢？故「唯識無境」成立。

第三難，聖教相違難：難云：若心外色及實境是沒有，爲何聖教中應說色等十二處。答云：佛說法有顯說和密意說兩種，說「十二處」是佛密意而說。即六識各自的種子現行時，變起色等諸相於其各識之上，而其色等諸相雖似是心外之法，但其實是「識」所變。依其能生的種子及所變的相分而說有內六處及外六

處。但內外均是識上的現象，所以說色等十二處並不是說在心外有實色等諸法。

第四難，唯識成空難：難云：若因為不了法空而說唯識，則識亦應空了？答曰：現在所說的「法空無我」乃是為一般凡愚之人而說的。要他了達執着固定的諸法是無有，即是遣除心外定實有的遍計所執而已，並不是說根本後得二智的境及心內的事理依他圓成等法空無，名為法無我，故唯識無境並非偏空。

第五難，色相非心難：難云：若是色等以識為體，則色相應無形碍？答曰：其色相者，是從無始以來妄執有形，並且由虛妄分別的熏習力是似色相生起，故色法非心外實境。

第六難，現量為宗難：難云：色等外境是現量，此現量是真實不謬的境界，若無外境，則為何緣現量色等時有知覺？答曰：現量雖是不謬，但五識證知現量時，只是心內的分相，沒有執為心外的實境，而執為實色的是後意識的虛妄分別，並不是現量，故覺知色等生起外境是成立的，如夢中所緣的現色現聲等雖生起知覺，但非實有。

第七難，夢覺相違難：難云：夢境是覺醒之後才知道其是妄境。但現實世界並不是妄境，怎能與夢境相比呢？答曰：夢境若是沒有覺醒自己並不知是妄境，知道是妄是覺後而知。現在覺時的境界也是這樣，若到了大覺時，才知道是妄境。因為凡夫尚在生死之長夜中未醒。不知這是心內之境，而執著心外為有實法。

第八難，外取他心難：難云：外界是唯識所現，但他人之心識存在，若不緣心外實境，則他心自己不應當緣，而有他智？答曰：他心智雖是緣他人的心識，這並不是親緣，只是在自心中緣那所現起的他心之影像。其實還是緣心內之境，非實有外境。

第九難，異境非唯難：難云：雖不是親緣外境，但自心之外

總有他心的異境，一定非唯識。答曰：所謂唯識者，並不是說一個人的唯識，而是十方凡聖都在其內，雖有無量凡聖，但其一切因果，都是各自諸識轉變的現象，一切不離識，心外無實法，於是唯識的道理極成。

由此「九難」義而論，心外之境是虛妄分別而有，是佛密意而說有十二處等色法。但由於有情無明妄執外境真實存在，今言「唯識無境」即是遮簡心外之妄境，並非否認諸法存在。故論曰：「唯言為遮離識實物，非不離識心所法等。」因此說只有「唯識無境」思想是真正人們對客觀世界的反映，是一種中道思想。

（三）依因明三支證明

「因明」是佛教的邏輯學，是成立唯識無境思想的一個重要組成部分。宗、因、喻三支是判斷「唯識無境」思想能否成立的重要條件。如果宗、因、喻三支成立，則所立的論點一定成立。當時玄奘法師在印度曲女城無遮大會上辯論時，依「真唯識量」立因明三支建立「唯識無境」之命題，破斥小乘及外道之心外有境之說。立量云：

宗：真故極成色定不離識。

因：自許初三攝，眼所不攝故。

喻：如眼識。

立宗體勝義共許色法一定不離「識」，理由是如此色法屬於十八界初三中的「色塵」和「眼識」所攝。但要除去「眼根」，因眼根不被眼識所緣。比如眼識能緣色塵，餘識亦如是。「真唯識量」立此論題，說明極成色法是初三中的眼識和色塵所攝。因為

唯識家認為眼識見分托外面本質境，而在眼識自證分上自現相分為所緣，但眼識只緣色塵不緣眼根。所以「眼根」是異喻，此三支條件都俱備無謬，故此「命題」成立。如果有人說心外確有實境者，則萬法不離「微塵」、「和合」、「和集」三種形式存在。在「觀所緣緣論」中，以「三支」破斥。量云：

宗：極微非所緣，

因：依相識無故。

喻：如眼根。

此宗體說明「極微」色不是所緣。因為極微是沒有實體，平常眼識不能見到。如眼根在眼識上沒有形相一樣。

宗：和合無能緣。

因：無實體故。

喻：如捏目所見第二月。

此宗體說明「和合」色非識外實有。因為「和合」的假色是虛妄幻有無實體。如人用手捏眼睛所見的第二個月亮一樣。

宗：和集非所緣，

因：許極微相故，

喻：如堅濕相等。

此宗體是說明「和集」的色法亦是非識外之境。因為色等極微和集相，前五識不能見故，如堅濕等四大相，非眼所能見到一樣。即非所見，則不為實有。

由以上「因明」三支證明一切色法只是「識」的自證分上的似相，非真實之境。如照像機的底片一樣，非真實人體。因為一切法皆因緣所成，既為因緣合成則必有所造作，凡有所造作之法皆是無常法。如「聲是無常」，所以從「因明」三支的理論證明

「唯識無境」之宗體成立。

四、依唯物論談唯識無境

唯物論者認為物質是真實的存在，而精神作用是由於物質而產生。而唯識家則認為物質是假有，是由種子現行，再由現行熏習成種子。即由精神產生對物質的認識功能，而形成認識作用。如《成唯識論》云：「由假說我法，有種種相轉……。」此二者自古以來爭論不休。如果說按照唯物論者說「唯境無識」，則有種種過失。

(一) 一物有多體：同一物體應只有一種認識。但是如「盲人摸象」、「秋天風景」等等由於每個人的心理健康和生理健康不同而有各自不同的認識現象，由此誰都沒有說出物質之本質。又如著名物理學家牛頓觀一蘋果落地而發明「萬有引力」等，但其他的人卻只看到蘋果落地。再如經中說「河水」在五趣中由於業力不同而各自趣中的眾生的覺知也不同。如果說境是實有，則一物會有多體，不符合客觀規律。其實一物並非有多體，因此物質不是絕對的存在，只是每個人的認識作用不同才有不同的境界現前。

(二)、虛幻亦應有實體：比如攝像機所拍的相片一樣，是一種似境非實在的人本身。如果說只有實在物質才能有精神認識作用，如「真火」才有熱量燃燒一樣。那我們每個人在夢中時的夢境並非真實有體，但同樣會有緊張、流汗等作用。可知精神作用並非唯有實體才有，因此說外境如夢境亦是虛幻不實。

(三)、與科學觀自相違：如要科學家來看，物質是由多種元素的組合體，並沒有一個完整的物質元素存在，並且物質元素

之本質人們的肉眼是不能見到的，所以說世界上沒有任何兩個相同的物體存在。如果說外境色法實有，則物質元素應是單一存在，不與科學相合。所以說正因為人們的心理認識不同而物質之間才有差別，非千篇一律。又如禪宗的典型公案：「橋流水不流」也符合今天科學之「地球自轉」學說。所以人們所認識的對象只是物質假相而非本質。

(四)、物質應是常一不變的：如我們所看的顏色和形狀都沒有有一個絕對的形色，在不同角度看同一物體會有不同形狀，因此物體的方圓等形狀都是相對而言。顏色更是如此，每一種色都是由其餘色配合而有，絕對之色是沒有的。如果色法實有，則定有絕對之形色。因此說現象界是一種表相，絕非真實有。

(五)、東西方唯物哲學家之理欠圓：古代唯物主義者范頌講：「形即是神，神即是形，形散則神滅。」他認為形盡神滅，故主張「無神論」思想。其實此理不然，形雖盡而神非滅。如「火傳薪」，雖薪已盡而火能傳餘薪不滅，並且在燃燒之前已有火存在。這豈能說形謝神滅能成立？又西方哲學家梅葉說：「萬物是由物質的存在而來，而萬物最後可歸結為物質。」這既然說物質已有再不需生萬物，並且物質萬物一體又怎能說歸結為物質。這是「因」與「果」為一體，不符合因果規律。因此說機械的「唯物論」者思想不符合事物發展規律。

由此而說，唯物論的觀點不能完全解釋物質的發展規律，只有「辯證法」的方法才能正確認識事物發展規律。實際上「唯識無境」思想破斥了主觀唯心論和機械唯物論的兩邊，而此「種子生現行、現行熏種子」兩者相輔相成，剎那生滅而形成事物的發展規律。因此說「唯識無境」思想是一種「辯證法」。體現了佛教的「中道思想」，也就是說「唯識無境」思想與「辯證法」是

相統一的。

結 論

在佛經中說，我們的世間是由眾生的業力所招感的「依正」二報形成。在《八識規矩頌》曰：「引滿能招業力牽」，就是說明此世界是因緣而成，緣盡則散，無有實在性。但由於眾生之貪著和顛倒妄想而執為世間實有，聖教為了方便施設假說有法，由「三能變」「賴耶緣起」說明一切法皆「識」所變現。《成唯識論》曰：「謂此識無始時來，一類相續，常無間斷，是界趣生施設本故。」「三性說」是說明一切法無有自性。《成唯識論》又云：「即依此三性，立彼三無性，依佛密意說，一切法無性。」無有自性之法即是「唯識無境」。又經教之依據和理論更加充分說明了「唯識無境」的道理，所緣之外境是虛妄分別而有。《成唯識論》云：「諸識所緣，唯識所顯，依他起性，如幻等事。」說明我們的認識、名言、概念都是錯誤顛倒的妄想分別，如同戴有變色眼鏡來看世界一樣，總是有色，不能看到物質的本來面目。為了糾正眾生之錯覺，立「唯識無境」思想。《成唯識論》云：「由轉煩惱，得大涅槃，轉所知障，證無上覺，成立唯識。」因此說「唯識無境」並不是否定一切事物現象的存在，只是破除眾生妄見而已。如《成唯識論》又云：「識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識……或諸愚夫迷於境，說唯識言。」因此實際上「唯識無境」是反應一種「中道思想」，如《辨中邊論》云：「故說一切法，非空非不空，有無及有故，是則契中道。」

從《理惑論》看佛教與中國文化的交涉

——兼談佛教的傳播和文化交流問題

(上)

羅 顥

一

佛教在兩漢之際傳入中國，雖然民間對佛教的接觸可能還要早些，但上層社會與佛教接觸不多，認識也較淺，一般都把佛教與神仙道教視作一事，混為一談。如《後漢書·楚王英傳》載：「楚王誦黃老之微言，尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓。」史書又載漢桓帝在宮中「立黃老、浮屠之祠。」（《後漢書·襄楷傳》）漢桓帝、楚王英奉佛祀神，僅為祈望能得到神佛的福佑。至於究竟何謂佛教，他們卻根本無甚深入的認識。而漢桓帝、楚王英這種奉佛心態，基本上反映當時中土人士對佛教的共識。

漢魏之世，在華傳教弘法者基本上來自西域，漢地人士信奉佛教的不多，且信者大多對佛教沒有甚麼真的認識。據晉石虎時著作郎王度奏言：

漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前軌。（《高僧傳·佛圖澄傳》引）

能立寺於都邑，當然是朝廷懷柔致遠，政策的寬容；同時也反映了佛教在漢地已有一定的規模。規定漢人不得出家，說明其時佛教不乏漢人信眾，且有欲出家為僧者；但反過來也可見到佛教的影響遠遠沒有深入到漢人的社會生活之中，不可能有廣泛的社會基礎。至於像《後漢書·陶謙傳》和《吳志·劉繇傳》中所記的「竿融」每浴佛，遠近前來觀禮者「萬餘人」這一現象，並非如一些學者所認為的那樣，反映了佛教在當時已獲得很大的發展，擁有眾多的信徒。實則，竿融之所以能造成這麼大的聲勢，完全是由於他「多設飲飯（酒飯），布席於路」的緣故，才得以招徠如許之多的鄉人。這一事實，我們可以引《後漢書·西域傳》中

「百姓稍有奉佛者」一語來證明。

像漢桓帝、楚王英這般的奉佛，嚴格地講，當然還算不上是真正的信佛者。按照佛教的傳統，凡稱佛教徒者，最起碼的條件必須要受三皈依法——即歸依佛、法、僧「三寶」。皈依文說：「歸依佛，永不歸依外道。」歸依三寶，即是確定信仰目標，除佛以外，對於世上其它的宗教神靈概不信仰，這是一個佛弟子所要遵循的一個基本要求。在佛教看來，除佛、菩薩、諸大羅漢和護法天王之外，其它一切與佛無關的神道之類，一律視為「外道」，不得膜拜信奉。而漢桓帝、楚王英這樣既奉佛，又祀神，神、佛同居一祠，共享一爐香火，可謂內外不分。但這個事實，卻正是佛教初傳時期的一個普遍現象。當時的人們限於見聞，對佛教作出這種選擇乃是正常的事；另一方面，佛教最初也確是借着神通異術得以在漢地流傳發展。

據文化傳播的規律，當一種文化最初進入到另一個不同類型的文化環境中時，常常會出現這樣的情況：一方面該文化會很自然地隱去自己的某些特性，去適應對方的文化環境；另一方面，接受者由於受一種民族心理的支配，也會很自然地用某種在社會上較盛行的，且與之相似的觀念來接受、解釋它。不然的話，這兩種文化的接觸、交流就很難繼續維持並發展。而當上述傳播、交匯過程開始以後，又會出現兩種交叉現象：接受者由於被注入新的血液，使其變得更豐滿而富有生氣；傳入者卻由於它不斷地向外輻射，使它的內在生命力得以表現，一旦它在新的文化環境中生存及發展之後，從外觀上看，它的文化區域得到了擴大，而在內容上，它包羅更加廣泛，內涵更加豐富了。這種規律我們完全可以從佛教在中國的發展歷程中得到證明。

兩漢時代，漢地最尊黃老之道，神仙方術特盛。迨至魏晉，

思想文化界又轉向老莊之學，玄風清談流行於世。佛教在這個時期，也逐漸擺脫了對神仙方術的依附，開始與老莊玄學相接契，注重於從學術文化角度對佛教作理論上的探討和宣傳。牟子《理惑論》，即是在此時代文化背景下出現的一篇佛學著作。

二

在中國佛教史上，牟子《理惑論》一向被視為中國最早的佛學論著，具有很高的文獻價值和學術價值。但近代以來，一些學者提出《理惑論》乃後人託偽之作，價值不大。如梁任公即認為此書為「晉後偽書」，且「理既膚淺，文復靡弱」，「一望而知為兩晉六朝鄉曲人不善屬文者所作」，而「其價值又出《四十二章經》下矣。」（見梁著《佛教之初輸入》附錄三《牟子理惑論辯偽》，載梁著《佛學研究十八篇》，中華書局1983年版），不過大多數學者經過周密的考證和詳盡的分析，還是認為《理惑論》的成書年代基本沒問題，不失為我國第一篇有價值的佛學著作。如湯錫予先生認為《理惑論》著述年代約在漢獻帝初平四年（193年）以後，其書的思想內容盡可反映漢魏時代的文化精神，堪稱「佛教之要籍」（見湯著《漢魏兩晉南北朝佛教史》第四、第六章）。

上文說過，兩漢時期神仙方術盛行，黃老之道特尊，佛教曾一度借此道而流行。至魏世一變為崇尚老莊，煽起一股玄學之風。此時，佛教也再變而與玄學合流，借助老莊思想在社會上傳播。牟子「銳志於佛道，兼研《老子》五千文。」對於神仙辟谷長生之術，「常以《五經》難之」，使那些「道家之士，莫敢對焉。」（見牟子《理惑論》，載《弘明集》卷一，以下凡引該文

處均不再作注。)牟子尊老子而貶神仙，只斥道教而不反道家，(詳見後文)由此我們可以從中檢出如下數則，並作為問題來討論：

1、一切宗教都有排外性的一面，牟子辟道(教)，這可說明道教在社會上已有相當之基礎，成為佛教發展的阻礙。道家是哲學，不是宗教，佛教與道家之間所產生的排擠，純屬文化思想範圍內的事，不存在信仰上的衝突。且佛道可以相通之處很多，這在當時已是人們的共識。翻開那個時期的歷史文獻，我們經常可以見到有浮屠、老子並稱者。時人說佛教「此道清虛，貴尚無為」，(《後漢書·襄楷傳》)視佛教與道家並無二致。

晉世佛道二教相爭，至使有道士偽造《老子化胡經》，其意在於抬高自己，這不用多說。然在另一方面，我們也應看到，老子之所以與佛教發生這種瓜葛，並非僅僅是宗教上的問題，而是佛道二家依稀彷彿，可近處實多，如對二家之義理體悟不夠深刻的話，往往難以分辨出當中的異點來。故而佛教傳入中國不久，即有「老子入夷狄為浮屠」(同前)之說的出現。對於這一現象，我們不能僅視為乃一種民族文化心理所驅使。如純屬只是這個原因的話，那麼為什麼不說「孔子入夷狄為浮屠」，而說「老子」呢？顯然這是由它們各自學說內容的特點所決定的。早期之譯僧往往喜用道家概念來翻譯佛教名詞，同樣是這個原因。而早期佛教之傳播，也正是借此「道」而行。

同時還得說明，佛教初來乍到，客居他鄉，地位未穩，一般不會輕易地主動去對人家的事評論論足，以招惹是非。牟子對道教的批評，有事理的原因，有宗教上的心理因素，也有時代文化的背景。漢末黃巾起義平息，曹操執政，嚴令「官吏不得祠祀」，並「除奸邪鬼神之事，世之淫祀，由此遂絕」(見《三國

志·魏志·武帝紀》)。曹植在《辯道論》中說神仙道術之士的行徑是「接奸詭以欺眾，行妖慝以惑人」。(《廣弘明集》卷五)牟子說神仙之書，「猶握風而捕影」，服食辟谷，全是「虛誕」，乃「末世愚惑」的表現。對比之下，牟子的語氣雖然較曹植平和，但對道教所持的否定態度是一樣的，屬同時代的論調。

2、牟子「兼研《老子》」，而不連同《莊子》，說明其時「莊學」未興。魏晉以後，世人常以老、莊連稱，正始之音，即以「三玄」為清談之內容。三玄者，《老》、《莊》和《周易》也。稍後之學僧，大都與《莊子》有緣，如《高僧傳》載，支道林注《逍遙篇》，標揭新理，才藻驚絕，群儒舊學莫不嘆伏；遠公講經，引《莊子》義為連類，使惑者曉然；肇公未出家前，志好玄微，每以《莊》、《老》為心要。如此等等，莊子之受佛家的青睞，既是《莊》文的義理所致，又是時代的玄風使然。蓋文化的傳播，不能有違時代的潮流。通觀《理惑論》全文，牟子只引《老子》之語，而不徵莊生之文，有其時代之原因，說明當時莊子未能像老子那樣受到世人的重視，其成書年代一定在玄學興起之前。

3、牟子對神仙道術的批評，回答世人的詰難，往往用儒家經典進行之，而不直接援引佛義來論理。這是個值得注意的現象，牟子說：「不可以所習為重，所希為輕，惑於外類，失於中情。」這句話本是牟子為佛教所作的辯解，但從中正可看出牟子的心態，並可用來解釋上面所說的現象。

儒家顯學，其理早已家喻戶曉，被社會所接受及尊奉；佛教傳入不久，尚希為人知，然「希」非「輕」，只是因緣還未成熟而已。但世人往往以「所習為重，所希為輕」。佛教如以獨立的

面目站出來為自己說話，恐難以爲世人所接受，不得已而借助時代之顯學來論道，這可看作牟子弘教的方便。

佛教在中國的流佈，一貫注重方便權巧，適時應世，牟子也可謂深明佛家契理契機之旨。當然，這更反映了佛教在當時的處境非常之微弱。下面所引《理惑論》中的一段對話則更清楚地反映這點：

問曰：子云佛經如江海，其文如錦繡，何不以佛經答吾問，而復引《詩》《書》，合異爲同乎？牟子曰：渴者不必須江海而飲，飢者不必待廩倉而飽；道爲智者設，辯爲達者通，書爲曉者傳，事爲見者明。吾以子知其意，故引其事。若說佛經之語，談無爲之要，譬對盲者說五色，爲聾者奏五音也。

不用佛經而引儒書，只能作這樣的解釋：佛教在當時影響不大，世人對佛理還比較陌生，如純用佛經來解答人們的疑問，恐難以叫人接受和理解，缺乏實在的效果；或當時流傳的佛教經典不多，可以資用以解難的佛經有限，只能借用儒家之言作爲方便，來論說佛理了。但無論是哪一種原因，所反映出佛教當時的境況卻是一樣的。

根據上述數則所反映的問題，結合兩漢魏晉時期學術及文化的演進過程和《理惑論》的內容考察，《理惑論》一書體現了漢魏之際中華學術思想處於文化的轉換交替這一特徵的時代風貌，該書正是這個時期一篇有價值的佛學著作。

《理惑論》其三十九章，第一章可視作「序傳」，最後一章可稱爲「跋」，正文三十七章。「序傳」乃牟子介紹自己的簡歷、信佛因緣和著書的緣起，最後一章談此書的結構和效應。後

人稱《理惑論》三十七篇（或三十七章），乃根據牟子在「跋」中所述而定。其「跋」稱：

吾覽佛經之要，有三十七品，老氏道經亦三十七篇，故法之焉。

牟子「止著三十七條」，表示他立說行文，處處都有法度可循，有來歷可找。

《理惑論》一書採用賓主問答的形式展開，所討論的問題非常廣泛，所涉及的內容，在中國佛教發展史上，大都非常典型和重要，其中討論的比較多的主要有：關於佛陀和佛教的性質特點；對佛教生死觀的認識；沙門的禮儀生活與中國傳統文化禮儀的關係；佛教與儒家、道家和道教的關係及其對它們的評價等等。下面我們就分別予以介紹分析。

三

要認識一個宗教，首先得了解該宗教的教主。教主的道德、智慧和能力等各種素質綜合而成的人格形象，有一種凝聚力量，對一個宗教的生存與發展影響很大。佛教的教主是釋迦牟尼佛，尊稱爲佛陀，意爲徹底的覺悟者。牟子三十七章，首先對佛陀作了介紹。

從牟子的介紹來看，他所依據的是大乘類經典。如述佛陀誕生時的情形：

白淨王夫人，晝寢夢乘白象，身有六牙，欣然悅之，遂感而孕。以四月八日，從母右脇而生，墮地行步，舉右手曰：「天上天下靡有踰我者也。」時天地大動，宮中皆明。

又述釋迦牟尼佛成年後結婚和生育兒子的經過：

太子（佛陀）坐則遷座，寢則異牀，天道孔明，陰陽而通，遂懷一男，六年乃生。

這種富有神異色彩描述，基本上取自大乘佛教的說法。另，關於佛教的節日，原始佛教把佛陀的降生、成道和涅槃都定在陽曆五月的月圓日，此即「三期同一慶」。大乘佛教則以四月初八日為佛陀誕生日，二月初八日為佛陀出家日，十二月初八日為佛陀成道日。牟子所採的基本上是後一種說法。

甚麼是佛，佛具有哪些特點？牟子所作的介紹是：

佛者，謚號也。猶名三皇神，五帝聖也。佛乃道德之元祖，神明之宗緒。佛之言覺也，恍惚變化，分身散體，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。

牟子描述佛有三個方面的特徵：一是「道德之元祖」，二為「神明之宗緒」，三則神通廣大、變化莫測。要說明的是，牟子所言的「道德」是道家的概念，非我們今天所常用的那個倫理學範疇上的道德。牟子所列佛陀的三種特性，完全是套用中國傳統的宗教文化概念而作出的，反映了早期漢地佛教人士對佛教的認識還不夠成熟。

梵文佛陀（Buddha）的意譯是覺悟，此覺悟有自覺、覺他、覺行圓滿三層意思。佛還有其它好幾種尊號，如正遍知、世間解、調御丈夫、天人師等，都是因佛的智慧和德性而立名。總之，佛陀十種聖號，基本上不涉及神通這一面。《理惑論》的作者雖然也說「佛之言覺也。」但接着便詳細描述佛陀具有如何的

神奇超凡能力，表現出一種對神通異跡的特別的興趣。這裏所反映的問題或許是牟子所見的佛經有限，對佛陀的認識還未能擺脫中國傳統宗教神仙觀念的影響。這種現象並非僅僅表現在牟子一人身上，如早期譯出的《四十二章經》，其中介紹阿羅漢的特別即是「能飛行變化，曠劫壽命，住動天地。」與神仙沒有甚麼不同。

同時還應看到，雖然當時社會的學術文化空氣已開始轉換，但整個社會對神異奇跡依然保持着極大的興趣。如漢末高僧安世高及稍後的康僧會都是借助神異靈驗在江南一帶行道弘教，而取得特別的效果；再後之西城僧人佛圖澄也常以道術掀動二石，《高僧傳·佛圖澄傳》載：

石勒問澄，佛道有何靈驗，澄知勒不達深理，正可以道術為徵。即取應器盛水燒香咒之，須臾生青蓮花。

石勒這一問，典型地透露出魏晉之世人們對宗教（佛教）所持的態度。而佛圖澄操弄神通，正是為了傳教的方便，去稍稍適應一下世人崇拜神奇的心理。史載佛圖澄是位德行學問都非同一般的高僧，一代高僧道安法師就是他的弟子，安公對其師非常敬服。澄公又深通文義，善於講說，所以絕不能視作一般之神異僧（梁慧皎《高僧傳》即將澄公列在「經師」科內）。澄公用道術，應視之為一種善巧方便，契理契機的弘教藝術。同樣我們也可以這樣理解，牟子花較多的筆墨，着力於對佛陀超凡能力的渲染，完全是為了便於世人的接受，引發人們對佛教的嚮往和熱情。總之，《理惑論》中的佛陀觀，反映了這個時代文化的特點。

對於佛教的性質，牟子則基本上是站在道家的角度去理解。在《理惑論》「序傳」中，牟子自述因見世道擾攘變亂，遂「無

仕宦意」，而「銳志於佛道」。牟子曾感嘆地說：「老子絕聖棄智，修身保真，萬物不干其志，天下不易其樂，天子不得臣，諸侯不得友，故可貴也。」老子以道為至尊，視富貴如浮雲，追求一種自在逍遙的超脫境界。而佛教之道，是擺脫塵世累贅的最理想之道。

道有九十六種，至於尊大，莫尚佛道也。

天下道法雖很多，但佛道無疑是最高最大的一種。牟子認為，佛教是超脫的，是人生價值理想的究極。究極者，「導人至於無為」也。這是《理惑論》所述的佛教一個最基本的性質。

佛教的最高境界叫「涅槃」，而「無為」卻是道家哲學的範疇，這原無需解釋。概念本是假名，誰都可以使用，但概念一經確定，就具有穩定性，其包含的內涵卻是特定的。老子以「無為」是「道」的一種體現，《老子》言：「道常無為而無不為（三十七章）」、「上德無為而無不為」（三十八章）。其具體表現是：「視之不見」、「聽之不得」、「迎之不見其首，隨之不見其後」（十四章）。而牟子所言的「佛道」，也是「牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，視之無形，聽之無聲」，一種有而非有，無而非無的存在。兩者相較，無任何區別。可見，牟子並非僅僅是借用名詞上的方便。牟子以道釋佛，也正是早期佛教的一種表現。

接着，牟子根據老子的哲學思想，對佛道的性質作了進一步的解釋，指出：

立事不失道德，猶調弦不失宮商。天道法四時，人道法五常。《老子》曰：「有物混成，先天地生。」「可以為天下母，吾不知其名，強字之曰道。」道之為物，居家可以事親，宰國可以治民，獨立可以治身。履而行之，充乎天地。

廢而不用，消而不離。

這裏含有三個方面的特性：一是本體論意義上的世界本源之「道」；二是作為宇宙自然準則的「天道」；三是堪作社會人倫法則的「人道」。關於第一點性質，牟子引用了《老子》二十五章中的話來說明，第二點「天道」的觀念，也為道家所特有；至於第三點，牟子引入的完全是儒家的人倫思想。前面兩點完全是哲學上的詮釋，處於形而上的層面，可以視之為佛道之體。最後一點才落實到具體層面上來，可看作佛道之用。

牟子認為，佛道之行，以「五常」為內容，道德為准繩；佛之為教，內可以修身、齊家，外可以治國利民。這種功能，與儒家之道完全一樣。佛教本有五戒十善之說，它作為世間善法，是人類行為的規範，指導人們的生活。而牟子說「人道法五常」，以儒家的仁、義、禮、智、信「五常」為人倫道德規範的準則。這種提法與三國僧人康僧會將「五常」配佛教的「五戒」一樣，意在使佛教能與中國傳統文化的主脈——儒家文化契合匯通，創造一種有利於佛教的生存和發展的條件。

牟子所說的佛道，雖然以儒家思想為內容，道家思想為哲學基礎，但並不等於說佛教與儒、道等流，沒有自己的主體，而應該把它看作既與儒、道思想相合，又具有它們兩家之長的一種更高的「道」。牟子說：

佛經前說億載之事，卻道萬世之要。太素未起，太始未生，乾坤肇興，其微不可握，其纖不可入。佛悉彌綸其廣大之外，剖析其寂窈妙之內，靡不紀之。

佛教無所不備，無有不包，它不但極天地人倫之道，還能窮宇宙萬物之奧。所以，天下之道多矣，至於尊大，莫尚佛道也。

（未完待續）



《中論·觀法品》疏義（下）

李潤生

甲二、明入諸法實相之相

乙一、明悟入境界

〔頌文〕諸佛或說我；或說於無我；諸法實相中，無我無非我

③⁹。

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃

④⁰。

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。

〔釋文〕實相法如是，諸佛以一切智觀衆生故，種種爲說：亦說有我，亦說無我。若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，爲是等故說有我；又有得道者，知諸法空，但假名有我，爲是等故說我無咎。又有布施、持戒等福德，厭離生死苦惱，畏涅槃永滅，是故佛爲是等說無我，諸法但因緣和合，生時空生，滅時

空滅，是故說無我，但假名說有我。又得道者，知無我不墮斷滅，故說無我無咎。是故偈中說：「諸佛說有我，亦說於無我；若於真實中，不說我非我。」問曰：「若無我是實，但以世俗故說有我，有何咎？」答曰：「因破我法有無我，我決定不可得，況有無我？若決定有無我，則是斷滅，生於貪著，如《般若》中說：菩薩有我亦非行，無我亦非行。」

問曰：「若不說我、非我、空、不空，佛法爲何所說？」答曰：「佛說諸法實相，實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業果報故有，不能實見諸法，是故說心行滅。」問曰：「若諸凡夫，心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？」答曰：「諸法實相即是涅槃。涅槃名滅；是滅爲向涅槃故，亦名爲滅。若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定爲第一？又亦終歸無餘涅槃。是故當知一切心行皆是虛妄，虛妄故應滅。諸法實相者，出諸心數法，

無生無滅，寂滅相如涅槃。」問曰：「經中說諸法先來寂滅相，即是涅槃。何以言涅槃？」答曰：「著法者分別法有二種，是世間，是涅槃。說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此論中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻，如汝說涅槃相空、無相、寂滅、無戲論，一切世間法亦如是。」

問曰：「若佛不說我、非我，諸心行滅、言語道斷者，云何令人知諸法實相？」④①答曰：「諸佛無量方便力，諸法無法定相，為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。④②『一切實』者，推求諸法實性，皆入第一義平等一相，所謂無相，如諸流異色、異味入於大海，則一色、一味。『一切不實』者，諸法未入實相時，各各分別觀，皆無有實，但眾緣合故有。『一切實不實』者，眾生有三品，有上中下，上者觀諸法相非實非不實；中者觀諸法相一切實一切不實；下者智力淺故，觀諸法相少實少不實，觀涅槃無為法，不壞故實，觀生死有為法，虛偽故不實。『非實非不實』者，為破實不實，故說非實非不實。」問曰：「佛於餘處，說離非有非無。此中何以言『非有非無是佛所說』？」答曰：「餘處為破四種貪著故說，而此中於四句無戲論，聞佛說則得道，是故言『非實非不實』！」

〔疏義〕本品共有十二頌，前五頌已明入諸法實相之門，今五頌將明入諸法實相之相。於「明入諸法實相之相」中，再分為二：初以三頌「明悟入境界」；次以二頌「明悟入人相」。今節是初，說明以「無我智」證入「諸法實相」的情況。於疏義中，分「標示所證入諸法實相的境界」、「從第一義諦釋所證入諸法實相的境界」、「從世俗諦釋所證入諸法實相的境界」等三目來加

處理：

（一）標示所證入諸法實相的境界：龍樹以初一頌「標示所證入諸法實相的境界」。此中分「就方便說」及「就實相說」兩門：

甲、就方便說：頌文前二句，「諸佛或說我，或說於無我」，是就方便說，以「標示所證入諸法實相的境界」。何以對「諸法實相」，諸佛或說是「有我相」，或說是「無我相」？青目解釋說：「諸佛以一切智，觀眾生（的根機）故，種種為說：亦說有我，亦說無我。」

對何種機，佛說「諸法實相」有我？青目謂佛對兩種根機的眾生，說「諸法實相」是有我（及我所）的：其一、「若心未熟者，未有涅槃分」④③（於理於行，還未成熟，尚未有體證涅槃的能力，而又）不知畏罪（，不知「諸惡莫作」，不知「眾善奉行」），為是等（眾生），故說有我（及我所）。其二、「又有得道者，（已能分證涅槃），知諸法空，但假名有我（，已知「我是假名」施設而已，非實有「我」的自性），為是等（有情），說「（諸法有）我（及我所）」（亦）無咎。」

對何種機，佛說「諸法實相」無我？青目謂佛對兩種根機的眾生，說「諸法實相」是無我的：其一、「又有布施、持戒等福德，厭離生死苦惱，畏（流轉生死，欣趨）涅槃永滅，是故佛為是等（有情）說無我，（使知無「實我」流轉生死，亦無「實我」涅槃永滅），諸法但因緣和合，生時空（無自性地幻）生，滅時空（無自性地幻）滅，是故說無我（亦無我所），但（對他機）假名（施設）說有我（及我所）而已。」其二、「又（對）已得道者，知無我（而）不（會）墮（入）斷滅（邪執、

邪見者），故說無我（亦無我所）無咎。」

乙、就實相說：本頌的後二句，「諸法實相中，無我無非我」，是就實相說，以「標示所證入的諸法實相，本是無我亦無非我的」。何以就實相說，以「無我智」所證入的「諸法實相」是「無我亦無非我」的？青目釋言：「因（依）破『（實）我（執）』之（之）法，（假設）有『無我』，（故無『無我』的自性）。『（實）我』決定不可得，（何）況（執）有『（實）無我』的存在？若（執）決定有『（實）無我』（的存在），則是『斷滅（見）』（，因執宛然有象、因果相續的『五蘊假我』亦虛無所有），生於貪著，（有『貪空滯寂』的斷見），如《般若（經）》中說：『菩薩有我亦非行，無我亦非行』。」因為執「一切法實有我」是「常見」，並有「我相」；執「一切法實無我」是「斷見」，並有「無我之相」。故就「如實觀」的實相來說，無執無相的「無我智」所證入的「諸法實相」是「非有我非無我」的，所以龍樹論主說言：「諸法實相中，無我無非我。」

④④（二）從第一義諦，釋所證入諸法實相的境界：從方便說、從世俗諦說「諸法實相」有「假我相」、有「無我相」，這都是針對修行者的根機，就所修的觀行方便為言。若從第一義諦而說，以無執無相、能滅一切戲論的無分別「無我智」，證入的「諸法實相」是畢竟皆空，無我相，亦無我所相，無非我相，亦無非我所相，前面所說「諸法實相」是「非有我非無我」的，那是強而言之而已。所以者何？龍樹頌云：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」由此得知以無分別「無我智」證入「諸法實相」時，就第一義諦，本不可說，若強而言之，則彼所證入的「諸法實相」可有四種特質：一者、非虛妄心

識所行的境界，二者、非言語概念所表達的境界，三者、是無生亦無滅的境界，四者、是寂滅如涅槃的境界。茲分述如下：

甲、非虛妄心識所行的境界：龍樹頌言「諸法實相者，心行言語斷」。在梵、藏本此頌作「遠離於所說，遣心行境故④⑤」。《無畏論》釋言：「所說空者，心行滅故。」可見第一義諦中的「諸法實相」的最基本最主要特質為「言語斷」及「心行斷」。「言語斷」亦名為「斷言語」、「遠離所說」、「所說空」，用今日的語言來說，就是「非言語概念所表達的境界」。何以「諸法實相」於第一義諦是「非言語概念所表達的境界」？因為它是「心行滅」的、「心行斷」的、「遣心行」的實境，用現代語言來說，就是「非虛妄心識所行的境界」。所以我們於此，把「非虛妄心識所行的境界」作為「諸法實相」的第一種特質而加以論述。

何以「諸法實相」在第一義諦中是「滅諸心行」、「非虛妄心識所行的境界」？青目釋言：「（虛妄）心以（執）取（境）相（而）緣生，以先世業果報故有，不能（如）實（證）見諸法（實相），是故說（彼是）心行滅（者，即非虛妄心識所行的境界）。」那就是說，以無分別「無我智」如實證入的「諸法實相」，不是一般虛妄心識所尋思了別的對界，因為「諸法實相」是「離相」的，是「無分別」的，是「離一切所取」的，故非凡夫「有相」、「有執取」、「有分別」的「虛妄心識」所透過分析、綜合、想像、判斷等尋思活動所能認知的。「諸法實相」，（如「甲一、明入諸法實相之門」中的「乙一、修如實觀」所說）唯是離彼一切「我執」、「法執」的無分別「無我智」所行境界，彼「無我智」即無分別的「般若智」，由修行「八正道」所得。彼修得的「無我智」、「般若智」，以「離相」故、「離

所取」故、「離分別」故，能直覺證入一切「諸法實相」；若「有相」、「有所取」、「有分別」，則有「所取之知」；有「所取之知」，則有「所限」；有「所限」，則知於此，而不能知於彼，故不能遍知一切「諸法實相」空性。以此之故，於第一義諦如實證入的「諸法實相」，必然是「非虛妄心識所行的境界」。

乙、非言語概念所能表達的境界：頌文「諸法實相故，心行言語斷」二句，顯示「諸法實相」的兩種特質，前文已述「非虛妄心識所行的境界」是「諸法實相」的第一種特質，今當說明「非言語概念所能表達的境界」是「諸法實相」的第二種特質。何則？《無畏論》釋言：「所說空者，心行滅故。」意思是說：由於「諸法實相」是「非虛妄心識所行的境界」，所以「諸法實相」也是「非言語概念所能表達的境界」。所以者何？「虛妄心識」的活動是「有相」、「有所取」、「有分別」的，《金剛般若波羅蜜經》說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來（按：『如來』亦是『諸法實相』義）。」④⑥有「所取」、「分別」的「諸相」固然包括一切色、聲、香、味、觸等五境的相貌，更應包括一切語言、概念、名相的「法境」。「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道」，固然「不能見如來」（即不能證入「諸法實相」），即「世尊說我見、人見、衆生見、壽者見」，也「即非我見、人見、衆生見、壽者見」，「是名我見、人見、衆生見、壽者見。」④⑦故知凡有「言說」都非真實，都非「諸法實相」，因為「言說」（亦名「言語」、「概念」、「名相」等）亦是「相」的一種，亦有「所取」，亦有「分別」。今無分別的「無我智」、「般若智」之如實證入「諸法實相」時，是「離相」、「離所取」（按「離所取」，自然亦「離能取」，

能所相因待而有故）、「離分別」，故「諸法實相」於第一義諦中亦必遠離一切「言語」、「概念」等「名相」的分別。

或有問言：凡夫的心識，以有我執、法執，故不能以言說、概念來認知「諸法實相」，而聖者的心識活動，離我執、法執故，何以亦不能以言說、概念來認知「諸法實相」？我們可以這樣回答：聖者運用言說、概念時，雖無我執、法執的「所取」，但言說、概念亦不過是假施設的符號、表象，它們都不能如實地指謂一固定的對境，如「我見」這個言辭，固可指謂甲有情的「我執」，亦可指謂乙有情的「我執」，無必然如實的對應關係，故不能以言說必然地、如實地證入「諸法實相」。所以當聖者以「無我無非我」這語言、概念來指謂「諸法實相」時，並非謂能說出「無我無非我」，或能聽懂了「無我無非我」便等於證入「諸法實相」，不然的話，凡夫能說、能聽彼「無我無非我」的言語，便能證入「諸法實相」，那又何必透過修行，然後獲得「無我智」以證入「諸法實相」？所以即使是聖者亦不能以語言、概念來證入「諸法實相」。（「無我無非我」的名相，不等於「諸法實相」的自身。）聖者只能施設名言、概念，作為世俗諦，以啓導凡夫去思維、抉擇、修行、破執，將來得起「無我智」（即無分別的「般若智」），以證入第一義諦離言的「諸法實相」。故知從第一義諦言，彼所證入的「諸法實相」是「非言語、概念所能表達的境界」。④⑧

丙、是無生亦無滅的境界：本節次後半頌，「無生亦無滅，寂滅如涅槃」（梵、藏本作「不生亦不滅，法性同涅槃」），正顯示第一義諦所證入「諸法實相」的第三、四種特質。今先明「諸法實相」的第三種特質是「無生亦無滅的境界」。《無畏論》釋云：「心行滅者，（所觀之諸）法（實相）不生滅，同涅

槃故。」故知「無生亦無滅」這「諸法實相」的第三種特質，也是構成所證入的「諸法實相」是「非虛妄心識所行的境界」的原因之一。因為虛妄心識的活動必有所執，在執有「我」及「我所」的基礎上，更執有「實的生」、「實的滅」（如《觀因緣品》所破斥者），所以所證入的「諸法實相」既是「不生、不滅」，則「諸法實相」亦不是「虛妄心識所行的境界」了。

何以所證入的「諸法實相」是「非生亦非滅的境界」呢？青目並無釋文，但古藏《中觀論疏》卻有解釋，他說：「（諸法實相）四生不能生，故稱無生；力負不能滅，故稱無滅。」^{④⑨}所謂「四生不能生」者，即指《中論·觀因緣品第一》中所論證一切緣生之法，都不自生，都不他生，都不共生，都不是無因生，所以一切緣生法都無自性的生^{⑤⑩}。所謂「力負不能滅」者，其實是借助《莊子》「藏舟難固」的典故^{⑤⑪}以作反語，以契合「不生者亦不滅」的《中論》思想。龍樹論師認為一切法，緣生故無自性，無自性故空，無有自性的生，無有自性的滅；今以「無我智」無分別地證入「諸法實相」，彼「諸法實相」亦是緣生相續而有，無有自性，無自性的生，亦無自性的滅，故龍樹於本品之中，亦以「不生亦不滅」來作所證入「諸法實相」的第三特質。

依「不生亦不滅」此「諸法實相」的第三種特質，可見「諸法實相」實不離「緣生法」而別有體性；「諸法實相」之體，無異於「緣生法」之體，「諸法實相」之體，亦即是「緣生法」之體，而觀者不同，而各有不同的認知。聖者以「無我」、「無我所」的「二無我智」，離言語、離概念，直觀契證所觀的「諸緣生法」，如實而認知之，則是「心行言語滅」的「諸法實相」；凡夫以「有我、我所執」故，「有分別」地、「有言說概念」地以認知彼「諸緣生法」，不能如實體證其「空性」，所以產生種

種「戲論」，說有「自性之生」、「自性之滅」種種計執，而無從如實證入「諸法實相」。

丁、是寂滅如涅槃的境界：「寂滅如涅槃」是所證「諸法實相」的第四種特質。前言「諸法實相」不生亦不滅，今更舉「涅槃」以譬喻「不生亦不滅」的「諸法實相」之寂滅相狀。所以者何？青目釋言：「著法者分別（諸）法有二種：（一）是世間（法），（二）是涅槃（法）。（彼）說涅槃（法）是寂滅（的），不說世間（法）是寂滅（的）。此論中（所）說一切（諸）法（實相）」（的）性空寂滅相，為著法者（所）不解，故以涅槃為喻；『如汝說涅槃（法）相空、無相、寂滅、無戲論，（其實以「無我智」如實證入的）一切世間法亦如是。』」意思是說：凡夫執著，以「世間法」是染的，「涅槃法」是淨的，誤以為二者截然不同，因此不解《中論》所說的「世間法」，其體即是「涅槃法」，都是「緣生性空」的，若能以無分別的「無我智」如實現觀證入，彼緣生的「世間法」亦是「性空」的、亦是「無相」的、亦是離一切執著有、無、生、滅等一切「戲論」而「寂滅」的，那便是「諸法實相」。故知所證的「諸法實相」即是「世間法」，即是「緣生法」，以其具備（凡夫所能認許「涅槃法」的）「性空」、「無相」、「無戲論」、「寂滅」等特質，所以喻之為「涅槃」，所以說「諸法實相」是「寂滅如涅槃的境界」。

再者，何謂「寂滅如涅槃」？青目在《觀涅槃品》中作釋言：「斷諸煩惱，滅五陰（五蘊），名為『涅槃』。」^{⑤⑫}其實「寂滅」與「涅槃」是等義的。「寂滅」指破一切「我執」及「我所（法）執」而斷除一切三界中貪等煩惱；由斷三界貪等煩惱故，故「所作成辦」、「不受後有」而滅除三界五蘊的假體，

說名「涅槃」。如實言之，「涅槃」亦無自性，亦是「緣生性空」，故《中論·觀涅槃品》云：「若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃？若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？無得亦無至，不斷亦不常、不生亦不滅，是說名涅槃。」故知「寂滅涅槃」亦是假名，在體證一切「緣生法」的不生、不滅、不常、不斷、不來、不出的境界上，寂滅諸煩惱而假施而已。今亦在以無分別「無我智」如實體證「諸法實相」是無生、無滅、無常、無斷、無來、無出，是滅除一切執著、一切煩惱，離一切名言、一切分別的境界，故說言「寂滅如涅槃」。

由於聖者所證入的「諸法實相」，如實不異「世間法」，不異「緣生法」，所以吉藏結言：「色（蘊之法）即是（諸法）實相，（受、想、行、識諸蘊之法，即是諸法實相。）」（《大智度論》四十二卷解：「云何為色相？云何為識相？無所有（自性空）為色相；無所有（自性空）是受、想、行、識相。」又天主（帝釋）歎須菩提說：「不壞假名而說實相。」故知（世間緣生之法）假名宛然，而即是（諸法）實相也。」^{⑤③}

由上述闡述，可知聖者所證入的「諸法實相」，實具備如前所述甲、乙、丙、丁四種特質；而四種特質中，又以甲、乙兩種（即「非虛妄心識所行的境界」及「非言語概念所能表達的境界」）為最基本、最重要；由「非心行言語滅」，自然推知「無生亦無滅，寂滅如涅槃」那丙、丁兩種特質來。

既言「諸法實相」者，「非虛妄心識所行的境界」，故知彼「虛妄心識」必然包括凡夫的有分別心，至於聖者的有分別心，是否亦包括在內？即聖者的有分別心是否亦能契入「諸法實相」？為解彼疑，青目釋言：「諸法實相即是涅槃；涅槃名（為

寂）滅。是（寂）滅為（趣）向（滅煩惱、斷生死的）涅槃（境界），亦（得）名為『滅（諦）』。若（聖者的有分別）心是（能證入『諸法』實（相）），（則）何用『空』、『無相』、『無願』等『（三）解脫門？（於）諸禪定中，何故以『滅盡定』為第一？又亦終歸『無餘涅槃』（為最後的宗趣），是故當知一切（有分別）心行皆是虛妄；虛妄故應（除）滅，（故聖者的有分別心，亦是虛妄不實，亦應除滅，然後可以證入『諸法實相』。故知）『諸法實相者，出（離）諸（有分別的）心（與）心數法（按：『心數』是『心所』義），無生無滅，（彼無生無滅的）寂滅相（有）如涅槃。』由此得知彼「無生亦無滅，寂滅如涅槃」的「諸法實相」，既非凡夫有分別心的所行境界，亦非聖者有分別心的所行境界，而唯是聖者的「無分別心」，於滅「我執」、「我所執」，「遠離語言、概念」的條件下，然後可以如實直觀證入彼「緣生無性」，不生不滅的「諸法實相」。

（三）從世俗諦，釋所證入諸法實相的境界：在本節「明悟入境界」中，前第一目，已明「我與非我」是從方面角度，描述所證入的「諸法實相」的境界；「無我非我」是從真實角度，描述所證入的「諸法實相」的境界。前第二目，則再從第一義諦，闡述所證入的「諸法實相」是絕名言、離分別的境界。今此目，則再從世俗諦，重明彼「諸法實相」的境界。何則？《中論·觀四諦品》有云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」龍樹於《中論·觀四諦品》亦如是，於以「第一義諦」釋「諸法實相」之後，再以「世俗諦」闡釋，冀學人得從有言說、有分別的「世俗諦」，修行破執，而得證入離言說、離分別的「第一義諦」境界，使得如實契入體證「諸法實相」。

諸佛從世俗諦角度，以種種言說描述「諸法實相」的境界，此《無畏論》言：「若勝義中是無生滅法性如滅度者，以世俗言辭說，其相如何？」如頌所言：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」依印順所言，此間的「是名諸佛法」是指「是名諸法之實相」，依不同的根器對象，可以開成「四句」的不同說法：

第一句：一切實。（分別單實）

第二句：一切不實。（分別單不實）

第三句：一切實不實。（雙即實與不實）

第四句：一切非實非不實。（雙遣實與不實）

爲解此「四句」，青目釋文先設問答：「問曰：『若佛不說我、非我，諸心行滅、言語道斷者，云何令人知諸法實相？』答曰：『諸佛（以）無量方便力，（以）諸法無決定相（的四句），爲度衆生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。』此佛說的「四句」即頌文所說「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法」義。然後青目逐句加以闡釋：

一者、一切實：青目釋言：「『一切實』者，推求『諸法實性』（即『諸法實相』義，『性』與『相』同義，都是『實體』義），皆入第一義（諦的）平等一相（按：一切法都同入不可說的、不可分別的、無相的『畢竟空』的同一實相，故名『平等一相』。）所謂無相，如諸（水）流（雖是）異色、異味（的，但）入於大海，則（顯現）一色、一味。」此指千差萬別的一切「緣生諸法」，以無分別、離言說的般若「無我智」以證入之，皆是同一「畢竟空」的「諸法實相」，方便爲言說「一切實」。

二者、一切不實：青目釋言：「『一切不實』者，諸（一切緣生之）法，未（被證）入『（諸法）實相』時，各各分別觀（察），皆無有（真）實（的『自性』），但（只是）衆緣（和）合故有。」故方便爲言，說「一切不實」，是指未證入「諸法實相」時，一切「緣生諸法」，審諦觀察，都無有真實的「自性」存在。

三者、一切實不實：青目釋言：「『一切實不實』者，衆生有三品，有上中下。上（品）者，觀『諸法（實）相』（是）『非實非不實』（的，其義當於第四句明之）；中（品）者，觀『諸法（實）相』（是）『一切實一切不實』（的，其義即統攝前述的第一、二句）；下（品）者，智力淺故，觀『諸法（實）相』（是）『少（分是）實（而）少（分是）不實』（的，因爲『諸法』已括『涅槃無爲法』及『生死（生滅）有爲法』二類）。（彼）觀『涅槃無爲法』，不壞故實；觀『生死（生滅）有爲法』，虛僞故不實。」如是「諸法實相」，對下品人說，是「少分實少分不實」，故方便爲言，說「諸法實相」是「一切實不實」。^{⑤⑤}

四者、一切非實非不實：青目釋言：「『非實非不實』者，爲破『實不實』，故說『非實非不實』。」所以者何？如前所說下品之人，執「涅槃無爲法」爲「實」，「生滅有爲法」爲「不實」，而不解離「生滅法」與「涅槃法」，若證入「諸法實相」，則「涅槃法」與「生滅法」平等無別，既非是「實」，亦非是「不實」。中品之人，說入「諸法實相」，「一切是實」；未入「諸法實相」，則一切法無實「自性」，故說「一切不實」，而不解證入「諸法實相」，是離言絕慮，不得言「實」，不得言「不實」。但諸佛說法，不能不藉「世俗諦」的言教，以

說「第一義諦」的境界，故對上品之人，以「非實」遣「一切實」，以「非不實」遣「一切不實」，如是雙非雙遣，方便為言，說「諸法實相」是「非實非不實」。

吉藏依青目的解說，把「四句」對「三品根機」相配可成三門：

甲、第一句（一切實）與第二句（一切不實），為教化中根人而設。以「生滅法」與「涅槃法」皆是世諦虛假，名為「不實」，入第一義諦則非「生滅」非「涅槃」（離言、無相故），名之為「實」。此是「一切實非實」門。

乙、第三句（亦實亦不實），為教化下根人而設。以「生滅法」是虛假，故「不實」；「涅槃法」非虛假，故是「實」。此是「亦實亦非實」門。

丙、第四句（非實非不實），為教化上根人而設，以「生滅法」與「涅槃法」，未曾是「實」，亦未曾是「不實」。⑤⑥此是「非實非非實」門。

如是以「世俗諦」的言辭以描述「諸法實相」的「四句」，依《藏要》所校的《無畏論》，可有下面的解釋。

第一句：眼等、色等諸法，不違世俗諦而有，故說為「一切皆實」。

第二句：眼等、色等諸法，緣生如幻，不如所執那樣有實「自性」，故說為「非實」。

第三句：眼等、色等諸法，於世俗諦是「實」，於第一義諦「非實」，如是二諦相待，故說「亦實亦非實」。

第四句：於眼等、色等諸法，以離言說、概念的無分別智證入「諸法實相」不能言「實」，不能言「非實」，故雙遣雙非，說名「非實非非實」。

又或有問言：「佛於餘處，說『諸法實相』是離『非有』（即『非實』），離『非無』（即『非不實』）的，何以此中言『非有非無』（即論中所謂『非實非不實』）是佛所說？」

為答此問，青目釋言：「餘處為破四種貪著（如顯色貪、形色貪、妙觸貪、供奉貪等四），故說（離非有非無），（即離非實非不實），而此中（要顯示修行者）於四句無（有）戲論（邪執），聞佛（所）說，（依教修行）則得道，（得以證入第一義諦的『諸法實相』），是故（以有分別『世俗諦』的言教）言（『諸法實相』是）『非實非不實』（的）。」

乙二、明悟入人相

〔頌文〕自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。

若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。

〔釋文〕問曰：知佛以是四句因緣說，又得諸法實相者，以何相知？又實相云何？

答曰：若能不隨他⑤⑦。不隨他者，若外道雖現神力，說是道是非道，自信其心而不隨之，乃至變身，雖不知非佛，善解實相故，心不可回。此中無法可取可捨，故名寂滅相。寂滅相故，不為戲論所戲論。戲論有二種：一者愛論，二者見論。是中無此二戲論。戲論無故，無憶想分別。無別異相，是名實相。

問曰⑤⑧：若諸法盡空，將不墮斷滅邪？又不生不滅或墮常邪？

答曰：不然。先說實相無戲論，心相寂滅，言語道斷。汝今貪著取相，於實法中斷常過；得實相者說，諸法從眾緣生，

不即是因，亦不異因，是故不斷、不常。若果異因，則是斷，若不異因，則是常。

〔疏義〕於「明入諸法實相之相」的五頌中，前以三頌，「明悟入的境界」；今復以二頌，「明悟入者的相狀」。於「明悟入者的相狀」中，再分為二：「約第一義諦說」及「約世俗諦說」。

（一）約第一義諦，明悟入者的相狀：青目釋文設問：「得諸法實相者，以何相知？又（所知的）實相云何？」如是引出龍樹初頌言：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」從頌文可知「悟入諸法實相者」，可有六種相狀：一是自知，二是不隨他，三是寂滅，四是無戲論，五是無分別，六是無異⁵⁹。前二者（自知、不隨他）答「以何相知」。後之四者（即寂滅、無戲論、無異、無分別）則是「悟入者」所證得「諸法實相」的境界，所以頌文說「是則名（諸法）實相」，亦即回答「實相云何」那個問題。今分述如下：

甲、自知：青目釋文並沒有解釋「自知」義，但《無畏論》則作釋言：「自知者，無教而證。」所謂「教」者，謂聖者的言教，即前述的「四句」。佛陀由應不同的根器，或說「諸法實相」是「一切真實」者，或說「一切非實」者，或說「一切亦實亦非實」者，或說「一切非實非非實」者，但「悟入者」並不是執此「四句」的言教，以有分別心證入「諸法實相」，而是離彼一切言教，離一切語言、概念，以無分別「無我智」（即般若智），「如人飲水、冷暖自知」地，親自體證一切畢竟空的「諸法實相」，故云「自知」。

乙、不隨他：青目釋言：「不隨他者，若外道雖現神力，說

是道是非道，自信其心而不隨之，乃至變身，雖不知非佛，善解實相故，心不可回。」所謂「不隨他」者，是指證入「諸法實相」的人，不會受他人的言說、行為所干擾。即使外人能變現種種神通，甚至變現佛的化身（悟入者亦不能分辨他是佛非佛），說甚麼是證入方法，甚麼不是方法，但真能證入「諸法實相」的人，因為善解「諸法實相」的相狀（如上文所謂「非妄心所行境界」、「非語言所表境界」、「無生無滅境界」、「寂滅如涅槃境界」），所以能自信其心，而不為隨轉。

丙、寂滅：上文「自知」及「不隨他」是說能證悟者以彼二相而證入所證的「諸法實相」；而「寂滅」等四相，是證悟者所證得的「諸法實相」境界。所謂「寂滅」者，《無畏論》釋云：「寂者，離自性。」青目釋言：「此中無法可取可捨，故名寂滅相。」可知證悟者所證得的「諸法實相」是沒有「自性的生」，亦沒有「自性的滅」，即無「可取的自性之生」，亦無「可捨自性之滅」，無生、無滅，不取、不捨，遠離「自性」執著所干擾，所以其相寂然，故以「寂滅」以名其相。此如僧肇《物不遷論》所云：「旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流」的境界。

丁、無戲論：「無戲論」是能證入者所證入「諸法實相」第二種相。《無畏論》釋言：「非戲論者，所說相滅。」青目釋言：「寂滅相故，不為戲論所戲論。戲論有二種：一者愛論，二者見論。是中無此二戲論。」那是說能證入者所證入的「諸法實相」，非是貪愛所愛著境界，亦非語言見執所行境界，因為彼「諸法實相」，如前所言悉是「非虛妄心識所行境界」，亦「非言語概念能表達境界」故。

戊、無分別：「無分別」是能證入者所證入「諸法實相」的第三種相。《無畏論》釋言：「非分別者，不作此法是此分

別。」青目釋言：「二戲論無故、無憶想分別。」由於能證入者證入「諸法實相」時是「心行言語斷」的，即無愛執與言說等兩種戲論，所以不會生「此法是非而彼」、「彼法是非而此」等種種憶念、推想諸等分別，與語言相應及與貪愛相應有漏分別心不起故。

己、無異：「無異」是能證入者所證入「諸法實相」的第四種相。《無畏論》釋言：「非異者，法性一味。」青目釋言：「無別異相，是名實相。」由於不起「此法是非而彼」、「彼法是非而此」等等或同或異的分別，所以所證入的「諸法實相」唯是法性畢竟空的一味，猶如百川，其色雖殊，其味雖異，入匯於大海，無非都是一色一味「無異」境界。

如是一切修行者，當其證入其所證入的「諸法實相」之時，都具有「自知」、「不隨他」、「寂滅」、「無戲論」、「無分別」及「無異」等六種特徵或相狀⁶⁰。

(二)約世俗諦，明悟入者的相狀：上文已從「第一義諦」，明悟入者證入「諸法實相」時的六種相狀，今更從「世俗諦」，說明悟入者證入「諸法實相」時所得的「方便慧益」。青目設有問言：「若（悟入者證入『諸法實相』時，得以體會）諸法盡空，將不墮（入）斷滅（見）耶？又（證會諸法）不生不滅，或（將不）墮（入）常（見）耶？」如是引出龍樹論主的頌文：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。」今分二目以明之：

甲、離一、異的偏執：約世俗諦言，悟入者，能證入「諸法實相」，即離因果是一、或因果是異的偏執，亦離諸法是常、或諸法是斷邪見。今頌文「若法從緣生，不即不異因」二句，即明「離一、異的偏執」。所謂「不即不異因」者，是指「果不即

因」（「果與因非是同」）、「果不異因」（「果與因非是別異」）的意思。因為修行者，唯有證悟「諸法實相」，才能真正徹悟一切諸法，由眾緣所生故，因與果既非是一、亦非是異。譬如「穀」之與「芽」有因果關係，以「穀」為因，以「芽」為果。「穀」與「芽」非是一，以各有體性故；若二者是一，則應不必特殊，「穀」即有「芽」，而實不爾，故知因果非一。「穀」與「芽」亦非是二，以離「穀」彼因，則「芽」此果不可得故；若二者是絕異，則應不得見「穀中之芽」與「芽中之穀」，而實不爾，故知因果非異。彼已證入「諸法實相」者，便能獲得世俗智，徹底遠離「因與果是一是異」的偏執。

乙、離斷、常的邪見：悟入者既已遠離「因果一異」的偏執，自當亦能遠離「諸法是斷、是常」的邪見。所以者何？青目釋言：「（若）汝貪着取相，（則）於實法中，（有斷常邪見的）過（患）；（但就）得（證入諸法）實相者說，（則已證見）諸法從眾緣生，（果）不即是因，（果）亦不異因，是故不斷，不常。若果異因，則是斷；若（果）不異因，則是常。」於此可作二論證：

論證一：

大前提：若緣生諸法是斷滅的，則前因與後果是截然相異的。

小前提：前已證知因與果非絕異。

結論：故緣生諸法非斷。

論證二：

大前提：若緣生諸法是恆常的，則前因與後果應絕對是同一的。

小前提：前已證知因與果非一。

結論：故緣生諸法非常。

如是悟入者，既已實證「（諸法）實相無戲論，心相寂滅，言語道斷」，則自然獲得世俗智慧徹悟「（諸）法從緣生，（果）不即（因）因、（果）不異因，是故名（為證得）實相不斷亦不常（的正理）」。由此可知彼悟入「諸法實相」者，雖已徹悟諸法緣生，畢竟皆空，但仍不會墮入「斷見」，亦不會墮入「常見」。

甲三、明入諸法實相之益

乙一、明聲聞菩薩得涅槃果

益

〔頌文〕不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。

〔釋文〕問曰：若如是解，有何等利？

答曰：若行道者能通達如是義，則於一切法不一不異、不斷不常；若能如是，即得滅諸煩惱、戲論，得常樂涅槃，是故說諸佛以甘露味教化。如世間言：得天甘露漿，則無老病死，無諸哀惱。此實相法，是真甘露味。

〔疏義〕本品共分三大段，前已闡明第一大段「明入諸法實相之門」及第二大段「明入諸法實相之相」，今則是最後第三大段，「明入諸法實相之益」。於「明入諸法實相之益」中，分為二節：其一是「明聲聞菩薩得涅槃果益」，其二是「辨緣覺得涅槃果益」。今先明第一節。

在前（甲一）「明入諸法實相之門」中，已提及能證入「諸法實相」者，可得二種益，一者是「智益」，即獲得「無我智」，二者是「斷益」，即獲得「涅槃解脫果」。今更明「聲聞」、「緣覺」及「菩薩」等三乘修行者，若能證入「諸法實相」都能獲得「涅槃解脫」的果益，現在先明有機會稟受佛陀言教的聲聞乘人及菩薩乘人的果益。

於此青目首先設問：「若（能）如是（覺）解（入諸法實相之門）及「入諸法實相之相」者，（則將）有何等利（益）？」如是引出龍樹論主的頌文作答言：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」

質言之，聲聞與菩薩此二類修行者，善解「入諸法實相之門」與證入「諸法實相之相」者，得會獲致常、樂、我、淨的「涅槃果」，從而得以解脫生死。何以故？青目釋言：「若行道者能通達如是義（即「明入諸法實相之門」，並能證入「諸法實相之相」者），則於一切法，（證入其不一、不異、不斷、不常（的諸「實相」）⑥1；若能如是，即得滅諸煩惱、戲論，得常樂涅槃，是故說諸佛以甘露味教化（一切有情）。」

何以通達「諸法實相」者可以獲致「涅槃」解脫之果？前文第四、五頌（即：「內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅。業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。」）早有明文，參考可知，今不重贅。依青目此間所說，亦可略陳其理：

一者、通達「諸法實相」者，徹悟一切法無自性的一，無自性的異，無自性的常，無自性的斷。

二者、徹悟一切法不一、不異、不常、不斷者，則可以寂滅一切戲論。

三者、寂滅一切戲論者，則能寂滅一切煩惱與業。

四者、寂滅一切煩惱與業，則不再流轉於生死苦海之中。

五者、不再流轉生死，假名為獲得常、樂、我、淨的涅槃。

或有問言：「諸佛說『諸法實相』的教法，譬如『甘露味』，依彼教化修行，得以證入『不一亦不異，不常亦不斷』為『涅槃解脫』。何以論主以『甘露味』來譬喻諸如來有關證入『諸法實相』的教化？」

青目釋言：「如世間言：（若）得天（上的）甘露漿，則無老病死，無諸哀惱。（故喻）此實相（涅槃）法，是真甘露味。」其意是：世人說：若得天上的甘露漿，則免於哀惱，故可從老、病、死解脫出來。今依諸佛所說證入「諸法實相」，而得滅戲論，斷煩惱，解脫生死流轉，證入解脫涅槃，故得以「真甘露味」來譬喻彼「實相涅槃」^{⑥3}。

乙二、辨緣覺得涅槃果益

〔頌文〕若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。

〔釋文〕佛說實相有三種，若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法；若生大慈^{⑥2}，發無上心，名為大乘；若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離，生智；若佛度衆生，已入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道，少觀厭離因緣，獨入山林，遠離憤鬧，得道名辟支佛。

〔疏義〕於「明入諸法實相之益」中，前頌以明「聲聞乘修行者

的果益」及「菩薩乘（即大乘）修行者的果益」，今進而說明「緣覺乘修行者的果益」；如次頌言：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。」

何謂「辟支佛」？梵文作Pratyeka-buddha。龍樹論師的《大智度論》釋言：「若諸佛不出，佛法已滅，是人（因）先世（修行之）因緣故，獨出智慧，不從他聞，自以智慧得道^{⑥4}。……復次辟支佛有二種：一名獨覺，二名因緣覺。因緣覺如上說。獨覺者，是人今世成道，自覺不從他聞，是名獨覺避支佛。」^{⑥5}

聲聞、獨覺及菩薩三乘學人，都可通過修行，得「無我智」，證入「諸法實相」而得「解脫涅槃」，故青目釋言：「佛說『（諸法）實相』有三種：若得『諸法實相』，滅諸煩惱，名為聲聞法；若生大慈（悲心），發無上心（大菩提心），名為大乘（菩薩）；若佛不出世（即過去佛已寂滅，未來佛未出世），無有佛法時，辟支佛（有情，因先世修行為因緣，見花飛葉落，覺一切緣生無常）、因（而）遠離（塵囂，獨入山林修行，因而）生（起）『（無我）智』，證入『諸法實相』。」所以青目重釋頌言：「若佛度衆生，已入無餘涅槃，遺法滅盡（按：此釋頌文「若佛不出世，佛法已滅盡」二句）；（彼緣覺有情，於）先世若有應得（之修行）道（為因緣，於今世雖）少觀（花飛葉落之無常現象，亦能產生）厭離（生死流轉心願，以此為）因緣，獨入山林，遠離憤鬧，（以「無我智」證入「諸法實相」，得「解脫涅槃果」），得道名『辟支佛』。」（按：此解頌文「諸辟支佛智，從於遠離生」二句。）

如是可見「聲聞」與「菩薩」此二類有情，有幸值佛，遵教修行，可從破「我執」、破「我所（法）執」，生「無我智」，

證入「諸法實相」，寂滅戲論、煩惱、諸業，得「涅槃」果益。若彼緣覺有情，生於無佛之世，佛法已滅，不能值佛，不能遵佛言教修行，但由宿因，觀花飛葉落，覺悟一切諸行無常，緣生性空，厭患生死，離世修行，亦可生「無我智」，證入「諸法實性」，滅諸苦惱，得「涅槃果」。所以吉藏有云：「今為顯此《中論》，破邪申明『（諸法）實相』之意：此論所以破邪顯實相者，三乘人皆得益故；又是勸信義，不信此論破邪顯正者，非但不得大乘之益，亦失小乘之利也。」^{⑥⑥}

（完）

註釋

③⑨依《藏要》校番、梵二本，此二句作「諸佛亦復說，我無我俱非」。

④⑩依《藏要》校番本、梵本、安慧釋本及清辨燈本，本頌作：「遠離於所說，遣心行境故，不生亦不滅，法性同涅槃。」勘《無畏論》所釋，分段鉤鎖而下：空滅戲論者，遣所說空故；所說空者，心行滅故；心行滅者，觀法不生滅，同涅槃故。

④①依《藏要》校《無畏論》，作「問曰：若義中，是無生滅法性

如滅度者，以世俗言辭說，其相如何？」

④②依《藏要》校《無畏論》，此後有釋云：「眼等色等，不違俗諦而有，故說一切皆實。勝義中，緣生如幻，不如所執，故說非實。二諦相待，故說亦實亦非實。行實相無分別故，說非實非非實。」然後次下更有一解。

④③「涅槃分」，指得證「涅槃之因」。「未有涅槃分」指，非但未能圓滿證得「涅槃」，即證入部分「涅槃」之因還沒有具備。

④④吉藏闡釋「諸法」是「有我」，是「無我」都是方便說，「諸法非我非無我」才是究竟的如實說。何則？他說：「問：何故前明『我』、『無我』方便耶？答：正對聲聞，以『我』為方便，『無我』為真實……如成實者云：『世諦有我；第一義諦無我。』是故今明聲聞，若『我』、『若無我』，望菩薩皆是方便。……然『我』、『無我』既是方便，『常』、『無常』等例然。……上半（頌言諸法『有我』、『無我』）是依世諦（說）；下半（頌言諸法『無我無非我』）是（依）第一義諦（說）。……亦得（說）上半是真俗二諦，以《（大）智度論》云：『人等世界故有，第一義故無。』故知以『我』為世諦，『無我』為真諦；下半（頌）『非我非無我』，則是中道一實諦也。」見《中觀論疏》《大正藏》卷四二、頁一二六。

④⑤「心行境」是「以心行於境」之義，即以虛妄的「心識」，去「認知」（有了別活動）於「對境」的意思。

④⑥見《大正藏》卷八、頁七四九。

④⑦見《大正藏》卷八、頁七五二。

④⑧吉藏於《中觀論疏》中，闡釋「諸法實相者，心行言語斷」的半頌言：「豎超四句，故四句亡（即『有分別的心識』，不能

證知「諸法實相」；橫絕百非，故百非斷（按：上指「諸法實相」是「心行處滅」的）。在心既爾，言語亦然。四句之言不能言，百非之說不能說也，（按：此指「諸法實相」是「言語道斷」的。）又非但「實相」不可言，即「言」亦是「實相」，故雖言無言……故言滿十方，常是四絕。……在言既爾，心行亦然，一者、「實相」絕四句，四句心不能緣，二者、即緣是「實相」，雖遍緣萬法，亦常是四絕也。（按：此言「心識活動」及「語言活動」的自身，亦是緣生無自性的「諸法」，以無分別的「無我智」、「般若智」證入彼「緣起法的空性」，則彼亦即是所證得的「諸法實性」；故知離「緣起法」、亦無「諸法實性」；「諸法實性」與「緣起法」不一、不異；「諸法實性」亦即是「緣起法空性」而已。）

④9 古藏《中觀論疏》卷第八末。《大正藏》卷四二、頁一二六。

⑤0 《中論·觀因緣品》的第三頌言「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」其詳盡的論證及闡釋，可參考拙著《觀因緣品》的導讀。

⑤1 《莊子·大宗師篇》言：「藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜豐有力者負之而走，昧者不知也。」僧肇藉此以論證諸法「往而弗遷」、「靜而弗留」的道理。見僧肇《物不遷論》。可參考拙著《僧肇》、頁一七二。

⑤2 見《大正藏》卷三〇、頁三四。

⑤3 同見註④9。

⑤4 印順言：「本頌『是名諸佛法』一句。在《（大）智（度）論》中作『是名諸法之實相』，可見這（四句）是不同的解說實相。」見《中觀論頌講記》、頁二五〇。

⑤5 其實以「四句」來配「三品人」，簡言之，可作如下的安排

第一句、一切實——對中品人說
第二句、一切不實

第三句、一切實不實——對下品人說

第四句、一切非實非不實——對上品人說

⑤6 古藏《中觀論疏》，見《大正藏》卷四二、頁一二七。

又印順把「四句」與天台「四教」相配：

第一句、一切實門——對藏教

第二句、一切非實門——對通教

第三句、亦實亦非實門——對別教

第四句、非實非非實門——對圓教

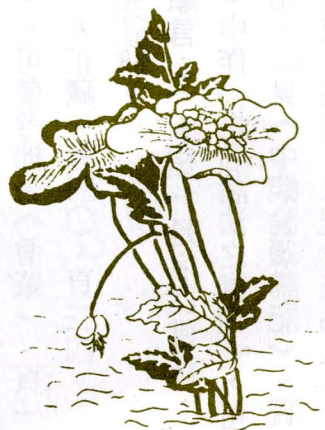
同見註⑤4。

⑤7 依《藏要》校《無畏論》釋云：「自知者、無教而證；寂者、離自性；非戲論者、所說相滅；無分別者、不作此法是此分別；非異者、法性一味。」

⑤8 依《藏要》校《無畏論》釋云：「今後說餘真相。」

⑤9 依頌文「無異無分別」句，「無異」相應先於「無分別」相；但從二相的關係言，以「無分別」，故「實相」是「無異」，加以《無畏論》與《青目釋文》，都先列「無分別」相，後列「無異」相，所以今把二相的次序予以更改，「無分別」列在「無異」之前。

⑥0 有關彼「證入者六相」，古藏所作疏釋，亦可資參考。彼言：「『自知不隨他』者，天魔外道，雖有形、聲兩亂，不能干（擾）之；《華嚴》云：『有所聞法，即自開解，不由他悟。』『寂滅、無戲論』者，無生死可捨，無涅槃可取，故名『寂滅』；離愛見二種戲論，名『無戲論』。『無異、無分別』者，既無二種戲論，則知：法無有無之異，心無有無



二論宗的觀法

仁寬

佛爲一大事因緣教化於世間。由於衆生的根基不同，所以佛陀的教法也有多種，因此觀法也有多種。但主要的精神，無不是令諸衆生體悟諸法的實相。佛說：「生死根本，是衆生妄執實有」。尤其是妄執實有的自我。所以佛陀每當說法，多開示我空。但是，一些劣根衆生，不能了解這一點，妄執實有，並錯誤認爲實有是究竟義。如執有實我的外道；執諸法實有的毘曇；執空見爲正理的成實；有所得見的大乘等等。這些學者墮於偏邪，失於正理。龍樹菩薩見到這種情形，認爲他們沒有領悟到佛陀的本義，深感痛心。因爲既失於正理，正觀則不生，正觀若不生，斷常則不滅，斷常若不滅，苦輪就常運了。於是，龍樹菩薩發出憐憫衆生的悲心，先分別說諸法，後說畢竟空義。他的空有無礙，以二諦闡明諸法空寂，建立起精嚴綿密的觀法。

怎樣叫作「觀法」？觀有了達義、觀照義、觀察義。明了諸法不常不斷，不生不滅，名之爲觀。

觀有兩種：一是小乘的「生滅觀」；二是大乘的「無生滅觀」。

一、生滅觀，即小乘學者，認爲有惑可滅，有解可生；有聖可取，有凡可捨。所以也叫「生死取捨觀」。這種觀法自然受到龍樹菩薩的斥責。『中論』說：「若求如來性，即是衆生性，若求涅槃性，即是世間性。」因此經中說：「明和無明，愚者爲二，智者了達，其性無二。若捨生死，別取涅槃，是爲愚人，不離生死，若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃。」一切實有的學者，見佛說斷煩惱，滅生死，得涅槃，認爲有三界可出，有涅槃可求。以爲生死之外，有善的、樂的、常的涅槃。於是對性空學者所說的一切法，空無自性，感到疑惑。就問：若一切法皆空，那就是無生無滅，這還有什麼煩惱可斷？有什麼生死可滅，而可稱爲涅槃呢？答：假使主張一切法實有不空，即法法皆有定性，法法本來如是，那就無所謂生，也無所謂滅了。無生無滅的諸法，試問還有什麼可斷呢？有什麼可滅呢？假如不斷集，不滅苦，有漏因果常在，那又稱什麼爲寂滅的涅槃呢？要知道生死是無自性的，涅槃也是無自性的。在同一無自性的空相中，沒有去來相，也沒有由彼到此的動相，涅槃即世間的實際。無煩惱可斷，無生死可滅。一切有爲有漏法，無不是性空，無不是緣起的

寂滅。本來如此，沒有一法可斷，如果有一法可斷，就是斷見，斷見的人怎麼能得涅槃呢？佛說：「涅槃不是斷，也不是滅實有的生滅；也不是另得真常樂淨的涅槃。」本性空寂滅，有什麼可斷？有什麼可得？只是在見色、聞聲，舉心動念當中，不執受、不取著諸因緣法，現覺法性空寂，名之為涅槃。

在畢竟空寂中，有無俱泯，離一切戲論。不了解緣起無自性的人，以為實有煩惱可離可滅，所以見有見無。其實煩惱就是取著，不取著即離煩惱。如果念念心中，有個實性煩惱可斷，那個煩惱是永遠也斷不了的。因為你念念心中有一個實性煩惱，而這個煩惱就在你心中打滾，甚至不停止地在想、在思，那個煩惱怎麼斷得了呢？要知道真正的斷煩惱，是心行處滅，言語道斷，有無俱泯，離一切戲論，不思善、不思惡才是真斷煩惱。如『心經』說：「無智亦無得，以無所得故……得阿耨多羅三藐三菩提。」正知道至一切「無所得」，佛稱之為涅槃。所以說：斷除實有斷除實無的非有，離有無二邊，悟畢竟空名為涅槃。由此可知，涅槃是非有非無的，這怎麼能說實有實無呢？不著生死的有，也不執涅槃的無，雙遮有無，不著一切，這才是根本佛教開示涅槃的本意。

二、無生滅觀：即龍樹菩薩等大乘學者正觀一切法無自性，諸法是在種種的因緣和合而如幻如化的緣生。一切法既是緣生，即無自性，所以它不是獨立的，不是自在的，無有主宰的，而是念念遷變幻化的境相。如觀鏡中像，不能說是從玻璃生、或面生、光生、空間生，如果去尋求像的自性，誰也求不到、摸不住，而此像是一定要有玻璃的鏡子和人的面容，在光線等各種條件和合下，才能有此假像顯現。在像出現的時候，生也不見有一自性的像從那裏來，滅也不見有一自性的像到那裏去。所以說：

「生無從來，滅無所去。」這就是無生滅觀。

在這個鏡中像的比喻裏，啓示人們在人無我及法無我中去觀察、去探索。佛常說：人的身心要素是五蘊和合組成，生理的機構，血肉的軀體是色法；心理的活動，不外情緒的感受、想像的認識、意志的作用。這三個能知的東西是心識的作用，若將精神與物質作分別：色蘊是物質的，受、想、行、識四蘊是精神的。約能知與所知去分別：識蘊是能知的；色、受、想、行四蘊是所知的。

反觀「自我」，身心自我了不可得。除了五蘊，更沒有我的體用，我不過是依五蘊和合而有的假我。這假我不可說它就是蘊，也不能說不是蘊，它是非即蘊、非離蘊的。如果去觀察探求它的實體，一一蘊中了不可得。色法的遷流演化，在人的生理上非常顯著；而心理的變化更快更大。認識、意識，都是息息不停的變化。不但是所知的四蘊是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的，就如我們觀察反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，它和另四蘊一樣是生滅法。能知與所知有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在觀察主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已經過去；現在所覺了的，僅是一種意境和回憶中的東西一樣。這即是與以上所比喻的鏡中像一樣了不可得，而人們卻錯誤地認為依此五蘊和合的假我，為有一個實實在在的自我實性，去妄執外在的虛妄我所為我所有。這樣執自我實性的就是——我見；外在虛幻事物，執為我所有的即是——我所見。我所見依我見而存在，這種我見、我所見都是由於不明了一切法的實相，不能悟解一切法都是虛妄，所以生起煩惱，由煩惱生業，由業生苦果。所以有情有生老病死的現象，流轉於生死。若能如此正觀我與我所

了不可得，我法二執不起，通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。即指實相般若的現覺，得到這種無我智，悟解一切法無自性，名真空智，也名為勝義智，即第一義智。勝義無我智所體悟的即一切法的實相，一法如此，法法如此。此即是一切法的法性。

諸法「無生滅」這種大乘「空」的學說，應該隨着『般若經』早就傳入中國。但是，由於『老』、『莊』玄學的影響，使當時學者不能正確理解般若經「空」的真正含義。接着有後秦時羅什法師將龍樹、提婆二大士的『中論』、『百論』、『十二門論』翻譯流通後，經過專研三論般若學的學者們加以組織整理，終於以一宗之姿態出現於中國。

『般若經』的理論強調宇宙萬法當體性空，破除由於假名（概念）認識所執著的實在。而中、百、十二門論則更發揚性空無碍於緣起的中觀思想。至此，由於般若三論的結合，形成三論宗的三種觀法：一、名字觀；二、義相觀；三、心行觀。

一、名字觀：文字般若即是名字觀。文字是表達論述義理的一種工具，實相本來是離開文字的。但是，如不借以文字，就不能表達實相的道理。所以，『維摩經·觀衆生品』說：「言語文字皆解脫相」。又文字能表達般若妙法，文字原無性，本來空寂，所以名為「文字般若」。正觀一切法唯有名字，知一切法當體即空，無有自性，這叫名字觀。

宇宙萬法，但有假名，沒有實體。這一點，不要說小乘，就是科學與哲學發達的今天。大家都以為宇宙有成有壞，但始終脫離不了宇宙必有實體的這種妄執。

根據般若學，對諸法的說明是「即緣起即性空」的。緣起如幻的有，要依性空才為有，因此，這個「有」並非實有；性空也

不能離開緣起如幻的有才是空，所以這個「空」不是偏空。這樣，有不礙空，空不礙有，空有是相即不離的。由於人們不了解這點，就在諸法上，不是偏於空（斷滅空）；就是執於有（有實體）。

為此，三論諸大德建立名字觀的道理，來觀察宇宙諸法。就地球來說：地球是由因緣而有，其體本空而不實。因地球既然由因緣和合而有，那麼，地球就沒有自己的體性，完全屬於衆因緣所生。既然屬於衆因緣所生的地球，那麼，它應屬於宛然有的假名而已，其性空寂，如幻如夢。換句話說：地球是從因緣生的，所以說地球是空，又因地球由因緣所生，所以又說它是有。實則並非空有，假名空有。因此，因緣所生的空有，實無定性，無定性的地球，說它有實體，都是一種妄執。

諸佛菩薩為了使人們解脫這一妄執，就依真俗二諦來談空說有，這是一種方便施設，依緣起如幻的有上，分別諸法說種種名字，這是俗諦說。依俗諦使衆生知道事物的種種名字，但有假名，無有真實性。知道事物是緣起而性空的真正道理，即得第一義諦。

二、義相觀：實相般若即義相觀，實相是般若的理體，為每個衆生本來所具有，若離一切虛妄的假相，即證般若實性，這叫實相般若。諸法性空，名為實相，實相之法，不生不滅，故名無相，實相無相，觀此義理，即名義相觀。又「義」是義理；「相」是相狀；「觀」是觀察推測。也就是說：三論宗以般若、三論的義理來觀察推測宇宙人生的相狀的意思。

般若談空；三論講中。二者的結合，所得出的思想是「緣起性空」的中道義理。說明客觀的一切事物是依因待緣而有的，但此有並非實有，它沒有自性，當體即空。在主觀對客觀的認識

時，對緣起所生的事相，必須以緣起性空的義理去正觀它。比如「穀」，是種子為因，水、土、陽光、空氣、人工等為緣，而後生芽、出根、長苗，最後結穀。試問：種子在眾緣還未具備以前，它已先有芽苗等嗎？如果先有，那就不必要等待春天和水土空氣陽光雨露等緣，因就能生因。相反，因必須待眾緣和合才能生。因此，我們知道，穀子沒有自體，如有自體，必能自生，不要待緣而生。由此推測，可以知道沒有一法不從因緣和合而生。因緣所生的事物，包括心、佛、眾生都是沒有自體的，沒有固定性、沒有主宰性、沒有去來相，無始無終。當「觀」一切「法」非有非空，不常不斷，不生不滅，不落二邊，離言中道，離四句、絕百非即得般若智。

三、心行觀：觀照般若即心行觀。『肇論』說：「觀照般若，照事照理故。」意思是觀照實相之理的智慧，也即是般若的身體。以般若智照見五蘊皆空，專注一心，觀達明了，所以叫心行觀。

三論宗注重於中道實相，以中道義觀照一切法無非中道，虛妄假有，又「中」是正確真實義，離顛倒戲論而不落二邊。「觀」的體是智慧，觀的用是觀察，即以智慧去觀察一切法，因而名之為觀。以「中道」觀照一切法空性，現觀這真實的空性法，所以叫「中觀」。行之於心叫中觀；說之於口名中論。總括以上所說的觀法義理，若能如理思維，正觀了達，就是心行觀。三論宗是大乘教，所以它的觀法，是屬無生滅觀，應是中道無生觀。三論宗是即教為觀的，離開教義，無別有觀。教理義相是所觀境。心行如理、作意思維，就是能觀心。能觀所觀具足，方成為觀。不是離開教理，而外，別有觀法。三論宗觀法之大意如此。

（上接第19頁「從《理惑論》看佛教與中國文化的交涉」）

（之）分別。以『心無有無（之）分別』故，無心於內；『法無有無（之）異』故，無（法）數於外。彼此已寂滅，浩然大均，名為『（諸法）實相』。見《中觀論疏》卷第八末，《大正藏》卷四二、頁一二八。

⑥此間「不一、不異，不斷、不常」的描述，在青目釋文中，是指一切法「諸法實相」的，但吉藏則認為頌文中的「不一、不異，不斷、不常」是指「涅槃」的。如《中觀論疏》云：「此（間所）明的『不一、不異』（有）異（於）上（文的）『不一、不異』。上（文的）『不一、不異』就世（俗）諦因果明『不一、不異』；今（則）明中道涅槃（是）『不一、不異、不常、不斷』；（其意是）不見『六道生死之異』（皆無實自性故）；亦不見『涅槃（寂）滅與（生死）六道為一』（生死不能等同於涅槃解脫故）；『不一』故『不常』，『不異』故『不斷』。見《大正藏》卷四二、頁一二八。

⑥高麗藏刻本，「大慈」作「大悲」。

⑥吉藏疏言：「實相涅槃」（由證入「諸法實相」而獲致的「涅槃果」），是「真甘露味。服此味者，累無不寂，德無不圓。」同見註⑥。

⑥《大智度論》並舉「辟支佛得道」的事例言：「如一國王出，在園中遊戲。清朝見林樹華（花）果蔚茂，甚可愛樂。王食已而臥。王諸夫人嫫女，皆共取華（花），毀折林樹。王覺已，見林毀壞，而自悟一切世間無常變壞，皆亦如是。思惟是已，無漏道（智）性，斷諸結使，得辟支佛道，具六神通。」見龍樹《大智度論》卷十八，《大正藏》卷二五、頁一九一。

⑥同見註⑥。

⑥同見註⑥。

優婆塞戒經研習之三十九



談菩薩如何修六波羅蜜

智 銘

菩薩若想求得真正的解脫，從人生的生死痛苦的此岸，度到不生不死的涅槃快樂的彼岸，就非修六波羅蜜不可。「波羅蜜」是梵音，譯成中文就是「到彼岸」的意思，那末要如何修六波羅蜜呢？善生請問佛陀：

「善生言：『世尊！如佛先說供養六方，六方即是六波羅蜜，是人則能增長財、命，如是之人有何等相？』」

這意思是說：佛陀先教人供養六方，供養六方就是修六波羅蜜，然則發心修六波羅蜜的人，要有何等相呢？這裏所謂的「何等相」，就是要作怎樣的行相修爲呢？

一、說明如何修布施波羅蜜

「佛言：『善男子！若能不惜一切財物，常於他人作利益事，念於布施，樂行布施，隨有隨施，不問多少。當行施時，於身財物不生輕想；淨施不擇持戒、毀戒，讚歎布施，見行布施，歡喜不妒；見有求者心則悅樂，起迎禮拜，施牀

命坐；前人諮問若不諮問，輒爲讚歎布施之果。

見恐怖者，能爲救護，處飢饉世，樂施飲食，雖作是施，不爲果報，不求恩報恩，不誑衆生，能讚三寶所有功德，不以斗稱雜餘異賤欺誑於人。不樂酒博貪欲之心，常修慚愧羞耻之德。雖復巨富，心不放逸，多行惠施，不生憍慢，善男子！有是相者，當知是人則能供養施波羅蜜。』」

這一段經文是告訴菩薩們如何修布施波羅蜜，其法可分下列幾點說明：

第一是：菩薩要不吝惜自己所有的一切財物，常常作利益他人的事，那就是心中常念於布施功德，以快樂的心去行布施，只要自己有的而又有人求乞於我者，應隨即施予，不計較所布施的財物是多、是少。

第二是：當行布施功德的時候，不可以因爲自身有財物而生憍慢，見被施者受我之施而輕賤於他，如果有這種想法，雖行布

施，却沒有功德。凡受我布施之人，都要以清淨之心布施給他，不可以認為對方持戒，就布施給他；對方毀戒，就不布施給他，有這分別心行布施，功德很小。

第三是：看見他人行布施的時候，要生歡喜心，不可生妒嫉心。對布施者要加以讚歎，不可以毀訾。

第四是：凡見有求施於我者，應生悅樂之心，不可生厭惱心，而且要起迎禮拜，布施牀枕請他坐下，不管來者開口或不開口求布施，都要以悅樂之心讚歎行布施的果報，給予求者滿意的需求。

第五是：見有恐怖中的衆生，應生憐愍心，能爲他作有效的救護，使他得到安全，免於恐怖；若遇飢饉的荒年，要歡喜地去布施飲食。雖然做了這些布施，但不爲果報，更不求恩報。這一條是說明行無畏施的方法。

第六是：在行布施的時候，盡力而爲，不可以欺誑衆生，要一面行布施一面讚歎三寶功德，使自己永遠以至誠之心行布施，所以不可以斗稱量物行布施的時候，在所施的穀米之中麝雜其他較賤的雜糧，用以欺誑被施者。

第七是：修布施的人，對自己的德操要端正，不可耽於飲酒、賭博或尋花問柳的貪欲行爲。應常修慚愧羞恥之德，有德的人行布施，一定是有益自他的無量布施。

第八是：自己雖是巨富，不可恃富而憍，要能心不放逸地去多行惠施。這樣的富才更有意義。

如果有人能依以上所說的方法去行布施，就能知道他能供養

施波羅蜜，由布施而度到彼岸，解脫生死了。

二、說明如何修持戒波羅蜜

「善男子：若有人能淨身、口、意，常修軟心，不作罪過。設誤作者，常生愧悔，信是罪業，得惡果報；所修善事，心生歡喜，於小罪中，生極重想。設其作已，恐怖憂悔。終不打罵瞋惱衆生，先意語言，言輒柔軟。見衆生已，生愛念心，知恩報恩，心不慳吝，不誑衆生。如法求財，樂作福德，所作福德，常以化人。見窮苦者，身代受之，常修慈心，憐愍一切。見作惡者，能爲遮護；見作善者，讚德說果，復以身力，往營終之；身不自由，令他自在，常修遠離瞋恚之心，或時暫起，覺生愧悔，實語、軟語，遠離兩舌及無義語。善男子！有是相者，當知是人則能供養戒波羅蜜。」

這一段經文，是說明如何修持戒波羅蜜，分別說明如下：

第一是：修身、口、意三業清淨，不去做一切的罪過事，而且要修軟心，軟心者就柔軟之心，不是鐵石之心，也就是要修慈悲心。唯有具慈悲心者，才會柔軟不瞋。

第二是：若在非意之中而誤作了罪惡之事，如一不小心踩死了一隻螞蟻，就應該立即生慚愧心並求懺悔，認爲自己造下了殺生之罪，來生必受被殺之報，如此懺悔以後，就會自我小心，不致再粗心大意而傷害衆生。

第三是：如果修習了一件於己於他有益的善事，應生歡喜

心，鼓勵自己繼續修善業；若不小心犯了一點點小罪過，就要生恐怖心，認為將受重罪之報。能如此用心，雖善小必努力爲之，雖惡小亦必努力去之。

第四是：無論衆生作了什麼惡事，終不用打罵的方法去責罰衆生，而是用柔軟的語言去開導衆生，衆生聽了必改過遷善。

第三是：凡見一切衆生，都要生愛念之心，因爲一切衆生都有恩於我，既於我有恩，就得知恩報恩。衆生恩是四恩之一，不可以慳吝而不報，更不可以欺誑衆生。

第六是：求財要如法，生財要有道，不求非法之財、非份之財、非義之財。既得財已，要樂於布施，作福德事業，以修功德，並且要以之教化他人，同樣作布施功德。

第七是：見有窮苦之人，要能以身代之受苦，常修慈心，給予他快樂，憐愍一切窮苦者，爲他解困脫苦。

第八是：凡見到作惡衆生，也要爲他們作遮護，使他們自我反省改進；見到爲善者，要予以讚歎、鼓勵，說他將受善果之報，並且去幫助他作更大的善事。若見衆生陷於苦厄之中，身不得自由者，爲他們設法解脫，令得自由自在。

第九是：常常修習遠離瞋恚之心，若瞋恚心一時生起要立即覺悟，並生慚愧懺悔心。常說實語軟語，遠離兩舌及無義語。

凡依以上修持戒者，即是戒波羅蜜成就。

三、說明如何修忍辱波羅蜜

「善男子！若人能淨身、口、意業，衆生設以大惡事加，

乃至不生一念瞋心，終不惡報；若來悔謝，即時受之。見衆生時，心常歡喜，見作惡者，生憐愍心，讚歎忍果，訶責瞋恚，說瞋果報，多有苦毒，修施忍時，先及怨家，正觀五陰，衆緣和合，若和合成，何故生瞋？深觀瞋恚，乃是未來無量惡道受苦因緣，若暫生瞋，則生慚愧恐怖懺悔心，見他忍勝，不生妒嫉，善男子！有是相者，當知是人則能供養忍辱波羅蜜。」

這一段經文，是說明如何修忍辱波羅蜜：

第一：若菩薩要清淨自己的身、口、意三業，假設衆生有很大的惡事加諸於我，我也不能生一念的瞋恚之心，更不以惡心、惡行來報復；若有曾加惡於我的衆生，一旦悔悟，前來懺罪的時候，不可猶記前嫌，不予接納，應以歡喜心，接受他的懺悔。

第二：見一切衆生時，都心生歡喜，不起厭惡心。雖見有作惡的衆生，也不可厭惡，而要生憐愍心，憐愍他的愚癡，過去造惡，所以今生不善，今生又造惡，來生必更苦，所以應予憐愍。

第三：見到有忍辱的衆生，應予讚歎忍辱應得無量善報，但若見有生瞋的衆生，也應向他說明瞋恚能生無量苦報，苦報之毒，難以忍受，所以勸他莫生瞋恚。

第四：菩薩修忍辱的時候，先要對怨家能忍，然後才忍受其他的苦惡，凡怨家之苦能忍者，其他諸苦也必能忍。修忍的方法就是正心觀照五陰，五陰者衆緣所和合，若無因緣和合，即無五陰，既是因緣和合的東西，有什麼可以生瞋的呢？這麼一正觀，

不但會生瞋，反而會生慚愧、恐怖、懺悔之心，忍受內外一切苦。雖見他人修忍比我殊勝，也能忍而不生妒嫉心。因為他人之所以修忍勝過於我，是他的善根功德高過於我，這麼一觀照，自己只有慚愧，不會生妒嫉了。

凡依上列各點修忍者，即忍波羅蜜成就了。

四、說明如何修精進波羅蜜

「善男子！若有人能不作懈怠，不受不貪坐臥等樂，如作大事功德時力，及營小事心亦如是。凡所作業，要令畢竟，作時不觀飢渴、寒熱、時與非時，不輕自身。大事來說，不生悔心；作既終訖，自慶能辦，讚歎精進所得果報，如法得財，用皆以理，見邪進者，為說惡果，善教衆生令修精進，所作未竟，不中休息。修善法時，不隨他語。」

善男子！有是相者，當知是人則能供養精進波羅蜜。」

這一段經文，是說如何修精進波羅蜜：

第一：人不可以懈怠而不自振作，不可以整日貪坐貪臥等的逸樂，要起而行，作大事要用大力，作小事仍要用大力。所謂大力者，就是盡心盡力去做，使一切的事業，都能成功，不可半途而廢。

第二：作任何事時，不要想到飢渴、寒熱等等的苦惱。這些苦惱是心理作用，若不用心去想，就不會有飢渴、寒熱之苦的存在。不管在什麼時候，不要看輕自己，有志者事竟成，一時的飢渴、寒熱之苦，算不了什麼。

第三：凡是作大事時，若尚未完成，不可以半途而廢，生出後悔之心。既已完成以後，要自我慶幸能夠担当重任，完成大事。

第四：凡見有人精進，要加以讚歎鼓勵，並且向他演說凡精進者，一定能得無量善根果報，使他更加精進。

第五：菩薩求財，必須依法，不可求非法之財。既得到了財物而使用的時候也要合理。用於布施或供養，都是依理的用法，若用於玩樂，就是非理之用了。

第六：凡見有人依旁門左道邪進者，要為他們演說邪進的惡果惡報，誘導衆生入正精進。作任何有益於自他的事，沒有完成以前，不可中途休息。凡作一切善法的時候，應一心於善法的作為之上，不可分心與他人說話。

凡依以上修精進者，就能使精進波羅蜜成就。

五、說明如何修禪波羅蜜

「善男子！若有人能淨身、口、意，樂處空閒，若窟、若山、樹林、空舍、不樂憒鬧、貪著臥具；不樂聽說世間之事；不樂貪欲、瞋恚、愚癡、先語、軟語，常樂出家教化衆生，所有煩惱輕微軟薄。離惡覺觀，見怨修慈，樂說定報，心若逸亂，生怖愧悔。見邪定者，為說罪過。善化衆生，置正定中。」

善男子！有是相者，當知是人則能供養禪波羅蜜。」

這一段經文，是教人如何修禪波羅蜜：

第一：若有人能清淨自己的身、口、意三業，樂於獨處在那空閒之處，如洞窟、高山、樹林、空舍等等，一心修學禪定。

第二：不樂繁華都市慣鬧不靜的人群之中；不樂於貪着臥具，使自己放逸；不樂聽人宣說世間之事，也不樂貪欲、瞋恚、愚癡三毒。凡不樂這些事，必得自心清淨。

第三：要常樂出家修道，從最初的開口教化，都用柔軟語，不用粗鄙語，使衆生樂於欲聞，並歡喜親近。

第四：有煩惱來時，要輕微軟薄，不可心生貪欲，如此可逐漸離惡覺觀。見有怨惡者，自修慈心以對。並樂說善惡定報，化惡爲善。自心若生逸亂，應即生恐怖、慚愧、悔悟心，不可耽於逸樂。

第五：見有修邪定之人，要爲他演說邪定的罪過與苦報，妥善地將邪定衆生引置於正定之中，修正定則能成正覺，獲得解脫。

凡依以上修禪定者，就能修禪波羅蜜成就。

六、說明如何修般若波羅蜜

「善男子！若有人能淨身、口、意，悉學一切世間事，於貪、瞋、癡心不貪着，不狂、不亂，憐憫衆生，善能供養父母、師長、和上、長老、耆舊有德，修不放逸、先語、軟語、不誑衆生。能分別說邪道、正道及善惡報，常樂寂靜，

出家學道，能以世事用教衆生，見學勝己，不生妒心，自勝他人，不生憍慢。受苦不憂，受樂不喜。

善男子！有是相者，當知是人則能供養般若波羅蜜。」

這一段經文，是教人如何修般若波羅蜜：

第一：若有人以身、口、意三業清淨，悉學一切世間之事，但却不於世間事生貪、瞋、癡心，不貪樂世間之事，於世間事則能不狂不亂。

第二：要憐愍衆生而度化衆生，以報衆生恩；要善爲供養父母、師長、和上、長老、耆舊有德之人，以報父母恩、師長恩，修精進而不放逸。

第三：先以軟語教導衆生，不可說欺誑衆生的話，要能分別說明邪道與正道的道理，行邪道有什麼惡報；行正道有什麼善報，使知邪而改正。

第四：應捨俗家而出家，樂於寂靜之處修學禪道，但能以世間善惡事教育衆生，努力行善，不去行惡。

第五：同學道友中，見有勝於己者，不生妒心；自己若勝過他人，也不生憍慢心。有苦受時不以爲憂；有樂受時不以爲喜。行於中道而不落二邊，這就是最高的智慧。

能依以上修般若者，就是般若波羅蜜成就。

以上所說的六波羅蜜，是每一修菩薩道的行者，所必修的德目，由六度而生萬行，用萬行來自度，並度衆生，自他均度，才能功德圓滿，解脫生死之苦。



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內 明 雜 誌 社
 Nei Ming Magazing Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三九年一月一日出版
 公元一九九六年一月一日出版

Printed in Hong Kong

武王放牧桃林北青水漫
 漫青草綠駒卧短
 籬陰只圖水草時豐足
 平似瀟山水牯牛兒孫善
 放漫善牧國王水草固
 不犯溪古溪西隨分納
 放多收來歲月深牧性
 自然馴且熟鞭索俱
 閑人亦閑天曉出欄暮
 歸宿即今人牛兩已
 忘露迥地何面目入
 鄧垂手撫不消起出
 毗盧清淨域

放牛林首座已門需
 語因賦此篇塞其請
 嘉祥己巳孟秋上澣三
 日前住慈之雙林楚俊書