

# 我空觀與法空觀

妙境長老 宣講

佛陀教育基金會印贈



一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

## 我空觀與法空觀序

佛法是以有情生死相續的流轉與還滅為課題。而世間一切的事物，都是在相互依緣的關係下存在，這相互依緣的存在與生起，即是「緣起」。凡是緣起的事物，一定受種種關係的局限，來決定事物生存的形態與作用，完全沒有自己的體性。所以只要是「緣起」的，就是「無自性」，無自性即是「空」。

諸法本來不生，本性空寂，是大乘佛法的基本論題，也充涉於一切的大乘經典。但是對於「空」的演繹，印傳的大乘三家——性空唯名、虛妄唯識、真常唯心，卻各有各地解說：

1 · 性空唯名：即〈中觀宗〉，又名〈空宗〉。主張諸法畢竟空，於畢竟空中成立「緣起有」。若真能了達「緣起有」，必能通達畢竟空，雖然諸法是畢竟空，但是在「空」中有善巧，一切的空不礙於有，有亦不礙於空。這是性空唯名的主張。

2 · 虛妄唯識：又稱〈有宗〉。主張依實立假，建立三性，以諸法的生起是依他而有，是自相安立，因此因緣所生法不空。所以唯識的「空性」是依於依他起，遠離徧計執而顯現。是故唯識者不但以執境為空，就是所取境也是空的，因圓成實、依他起不空，故諸法境相的緣起中，

虛妄雜染心的內境則不空：以上是〈唯識宗〉的主張。

### 3

· 真常唯心：亦是〈有宗〉之一。他們承認緣起的畢竟空，但是在空中又悟出不空的「妙有」，然後在「妙有」的真如上安立一切法。所以該宗認為不但執境及外境是空，乃至虛妄雜染之心亦是空：是故說「空」。唯此真常心非但不與虛妄相應，亦不為妄心所染著，故有「真妙有」之說。

性空唯名屬〈空宗〉，而虛妄唯識與真常唯心同屬〈有宗〉。但是中觀與唯識都還能保持以因果緣起來安立世出世間一切諸法；二者皆不許本性可以

生出緣起，或是轉變為緣起：這是中觀與唯識的共同點。而真常唯心在「妙有」的真如上安立一切法，實與二者大異其趣。

但是有宗是依實立假，唯心派的真如說暫且不談，而唯識的「空性」是依於依他有法遠離遍計所執而顯的，此空性是勝義有；而空宗則以諸法畢竟空為旨趣，雖空而不礙於有，故從空的緣起義，了知諸法無自性，通達現相與本性的中道觀。由於立足點的差異，因此各家對「空」的解釋也就不同。

我們自無始以來，由於對生死相續及還滅的緣起無知，以致長夜輪轉，不得解脫。因此我們對於「空性」的探討與修行，應該要如實知之、如實行之，才有出苦的一天。這也是本會決定發行「我空觀與法空觀」的緣由！

本會現所發行之圓明叢書——止觀大意系列<sup>1</sup>2「我空觀與法空觀」，係本會創辦人<sup>上</sup>妙<sup>下</sup>境法師於一九九四年五月，講於臺北華藏講堂，<sup>上</sup>妙<sup>下</sup>境法師以其修學法海五十餘年的功力，將修觀次第，一一為我們剝析明白，所以本書實是修「毗鉢舍那」很好地參考書。

本書一共有五段，分成四大科來整理。<sup>上</sup>妙<sup>下</sup>境法師在本書將「我空觀」與「法空觀」各分三段解釋，略述如下：

## 一、我空觀：

### 1. 我執的相貌

引《顯揚聖教論》卷十四〈成善巧品〉說明我執的相貌，解釋什麼是「我」。

## 2 · 正釋我空觀

a · 引《雜阿含經》第一一〇經

b · 引《顯揚聖教論》第九卷 下說明「我空」的相狀。

c · 引《大智度論》卷第十九 下

## 3 · 釋疑



引唐譯本《大乘楞伽經》〈集一切法品〉解釋有關「我空觀」的疑惑。

## 二、法空觀

### 1．總明

引《摩訶般若波羅蜜經》〈道樹品〉說明「諸法無自性」。

### 2．別明

引《大乘楞伽經》〈集一切法品〉說明「七空」與「四禪」。

### 3．釋疑

引《摩訶般若波羅蜜經》〈三次第行品〉解釋有關「法空」的疑問。

### 三、覺魔

我們修習止觀最怕業障出現，或是有魔事來擾亂。因此 上妙下境師父再引《釋禪波羅蜜》卷第四的文，說明魔事的種類，使令學人能清楚地分辨魔法的不同，進一步地更能明白壞魔之法，以幫助我們修學聖道。

此處本刊對照《釋禪波羅蜜》卷第四的文，將原文增添進去，使讀者在研讀之餘，有一完整地根據。

### 四、證果

## 五、結示

在修行上而言，本書已架構好完整地修行次第，對於有志修學聖道者來說，本書是一本非常值得細讀地一部書。希望藉此對有志於聖道者，能夠有所助益，這是本會最大的期望。

本刊編輯部花了三年的時間根據當時錄音帶謄寫，再依內容重新分科，將其整理成書出刊，可說是得來不易！只是吾等才疏學淺，疏失之處，在所難免，但祈見諒！

圓  
明  
月  
刊  
總  
編  
輯  
恆  
修



## 止觀大意筆記目次

頁數

甲一、觀(分二科)

乙一、我空觀(分二科)

丙一、前言(分二科)

丁一、世間禪

丁二、出世間禪(分二科)

戊一、標

戊二、列

丙二、釋(分三科)

丁一、我執的相貌(分二科)

戊一、說明

戊二、釋(分三科)

己一、九事

## 止觀大意筆記目次

1

六

四

三

二

一

己二、七種善巧(分二科)	
庚一、徵	九
庚二、釋(分二科)	
辛一、頌	九
辛二、長行(分二科)	
壬一、標	十
壬二、釋(分六科)	
癸一、不能通達蘊善巧的過失	十二
癸二、不能通達界善巧的過失(分三科)	
子一、標	十四
子二、徵	十六
子三、釋	十六
癸三、不能通達處善巧的過失	二十
癸四、不能通達緣起善巧的過失	二十二

癸五、不能通達處非處善巧的過失……………二三

癸六、不能通達根善巧諦善巧的過失(分二科)

子一、標頌……………二四

子二、釋(分二科)

丑一、染汙增上……………二七

丑二、清淨增上……………二七

己三、七種愚(分二科)

庚一、標……………三一

庚二、釋(分三科)

辛一、標二愚……………三三

辛二、徵問……………三五

辛三、釋(分四科)

壬一、身者愚(分三科)

癸一、標頌……………三七

癸二、釋（分五科）

子一、不知色蘊的過患……………三九

子二、不知受蘊的過患……………四二

子三、不知想蘊的過患……………四四

子四、不知行蘊的過患……………四九

子五、不知識蘊的過患……………五十

癸三、小結……………五三

壬二、等起愚（分三科）

癸一、結前生後……………六十

癸二、釋不平等因（分三科）

子一、由自在天、毗瑟弩天所生……………六一

子二、自性等因……………六三

子三、無因……………六五

癸三、結等起愚……………六六



壬三、實我愚(分二科)

癸一、標頌

六七

癸二、論釋

六九

壬四、總說流轉等愚(分二科)

癸一、標

七一

癸二、釋(分四科)

子一、流轉愚

七三

子二、作者愚

七五

子三、增上義愚

七六

子四、染汙清淨增上愚(分二科)

丑一、染汙增上愚

七八

丑二、清淨增上愚

七九

丁二、正釋我空觀(分二科)

戊一、引文

九六

戊二、釋(分二科)

己一、引佛說(分三科)

庚一、引雜阿含經

庚二、引顯揚聖教論(分二科)

辛一、問

辛二、答(分四科)

壬一、於蘊施設有我

壬二、於諸蘊中施設有我(分二科)

癸一、標

癸二、釋(分二科)

子一、計蘊是常(分二科)

丑一、有損益

丑二、無損益(分二科)

寅一、起法非法想

九八

一六〇

一六一

一六二

一六三

一六四

寅二、不起法非法想……………一六五

子二、計蘊無常(分二科)

丑一、釋……………一六七

丑二、示過……………一六八

壬三、蘊外餘處……………一六九

壬四、非蘊性……………一七〇

庚三、引大智度論(分二科)

辛一、無我論(分二科)

壬一、標徵……………一七四

壬二、釋……………一七四

辛二、有我論(分二科)

壬一、問(分三科)

癸一、標徵……………一八〇

癸二、舉喻……………一八一

癸三、結有我	一八一
壬二、答(分二科)	
癸一、有使我者(分二科)	
子一、標	一八三
子二、示過(分二科)	
丑一、有無窮之我	一八三
丑二、有兩神	一八四
癸二、無使我者(分二科)	
子一、標	一八四
子二、釋(分三科)	
丑一、無所知	一八五
丑二、有知	一八六
丑三、結	一八六
己二、結語	一八七

丁三、釋疑(分二科)	
戊一、大慧菩薩問(分二科)	
己一、如來藏本性清淨	一九一
己二、同於外道	一九二
戊二、佛說(分三科)	
己一、標與外道不同(分二科)	
庚一、標	一九六
庚二、釋(分二科)	
辛一、標	一九七
辛二、釋	二〇四
己二、喻(分二科)	
庚一、標	二〇九
庚二、釋	二〇九
己三、結	二一一

止觀大意筆記―目次

乙二、法空觀(分三科)

丙一、前言

二一八

丙二、標列

二二二

丙三、釋(分三科)

丁一、總明(分三科)

戊一、法無自性(分二科)

己一、問

二二四

己二、答

二二五

戊二、諸法自性無(分二科)

己一、問

二三二

己二、答

二三二

戊三、結

二三三

丁二、別明(分二科)

戊一、七空(分二科)

己一、結前生後	二三六
己二、釋(分二科)	
庚一、標列	二三七
庚二、釋(分七科)	
辛一、相空(分二科)	
壬一、徵問	二三八
壬二、釋(分二科)	
癸一、標	二三九
癸二、釋	二四一
辛二、自性空	二四八
辛三、無行空	二四九
辛四、行空	二五三
辛五、一切法不可說空	二五四
辛六、第一義聖智大空	二五九

止觀大意筆記―目次

辛七、彼彼空(分二科)

壬一、徵

二六一

壬二、釋(分三科)

癸一、標

二六二

癸二、喻(分二科)

子一、標

二六二

子二、釋

二六三

癸三、簡非

二六四

戊二、四禪(分三科)

己一、標

二六七

己二、徵列

二六七

己三、釋(分四科)

庚一、愚夫所行禪(分二科)

辛一、徵問

二六八



辛二、釋	二六八
庚二、觀察義禪(分二科)	
辛一、徵問	二七二
辛二、釋	二七二
庚三、攀緣真如禪(分二科)	
辛一、徵問	二七四
辛二、釋	二七四
庚四、諸如來禪(分二科)	
辛一、徵問	二七六
辛二、釋	二七七
丁三、釋疑(分二科)	
戊一、須菩提問	二八〇
戊二、佛答(分二科)	
己一、佛反問須菩提(分二科)	

止觀大意筆記—目次

庚一、問	二八二
庚二、須菩提答佛問	二八二
己二、佛再問須菩提(分二科)	
庚一、問	二八三
庚二、釋由	二八三
甲二、覺魔(分三科)	
乙一、釋名(分三科)	
丙一、標	二八九
丙二、徵	二九〇
丙三、釋(分三科)	
丁一、佛事	二九一
丁二、魔事	二九一
丁三、結	二九二
乙二、顯魔法不同(分二科)	

丙一、標	二九三
丙二、釋(分四科)	
丁一、煩惱魔	二九四
丁二、陰界入魔——蘊魔(分三科)	
戊一、標	二九五
戊二、釋	二九五
戊三、簡非	二九六
丁三、死魔(分二科)	
戊一、標	二九七
戊二、釋(分二科)	
己一、命終不得修道(分三科)	
庚一、得病命終	二九七
庚二、他害	二九八
庚三、結	二九八

止觀大意筆記—目次

己二、愛著其身不得修道	二九九
丁四、天子魔（分二科）	
戊一、標	二九九
戊二、釋	三〇〇
乙三、明壞魔之法（分三科）	
丙一、標	三〇二
丙二、釋（分三科）	
丁一、了知一切法皆無所有	三〇二
丁二、於心不受分別	三〇三
丁三、正心不動	三〇四
丙三、結	三〇五
甲三、證果	三〇七
甲四、結示	三〇八

# 止觀大意筆記——我空觀

## 甲一、觀（分二科）

### 乙一、我空觀（分二科）

### 丙一、前言（分二科）

### 丁一、世間禪

現在我們繼續學習「觀」，「止觀」是佛教徒修行的方法。六波羅密裏邊有「禪波羅密」，「禪」實在來說就是「止觀」。有人說：中國有禪宗，而天台宗也可以名之為禪宗。因為天台智者大師對於「止觀」，開示的非常完備、非常完美。但是人善根的因緣各有不同，所以對於「止觀」的學習，當然也不一樣。

我們現在學習「止觀」所寫的講義，大略地也是從經論上學習。「觀」白話是觀察的

意思。「止」是經過長時期的訓練與學習，內心能明靜而住。按一般的情形說，假設修行能很順利地成功了，就算達到初禪、二禪、三禪、四禪的境界，但是這都是屬於「世間禪」。

### 丁二、出世間禪（分二科）

#### 戊一、標

智者大師說的體真止、方便隨緣止、習二邊分別止，那是很高的境界，我們還沒能到達那裏，當然無法修習這樣的「止」。我們佛教徒想要轉凡成聖，或者是得「涅槃」、得「無生法忍」，這件事還辦不到的時候，就必須修「觀」。

如果修「觀」的方法沒有錯誤，修行者內心也能夠有長時期的努力，當然會成功的。我們現在在這裏所說的修「觀」，天台智者大師說是「空觀」、「假觀」、「中道第一義諦觀」；但是在此我只說到「空觀」，其它地兩個「觀」沒有說。因為生死這一關是「初關」，眾生在「初關」這一關很難超越過去，所以佛弟子應該先修「空觀」以過「生死」

這一關。過了這一關以後，再修「假觀」，然後再修「中道第一義諦觀」，會好得多。

## 戊二、列

「空觀」分成兩類解釋：

「第一、「我空觀」。

「第二、「法空觀」。

「我空觀」裏邊，「我」分成三段去解釋：

「第一段、我執的相貌。

「第二段、我空觀。

「第三段、釋疑（解釋疑問）。

## 丙二、釋（分三科）

### 止觀大意筆記——我空觀

## 止觀大意筆記——我空觀

4

### 丁一、我執的相貌（分二科）

#### 戊一、說明

為什麼要先解釋「我執的相貌」呢？因為要觀察「我」不可得，在觀察「無我」之前，應該先說一說：什麼叫做「我」？然後再說沒有「我」，這樣比較好！

就像一個人，他失掉了一樣東西，他想要找回來；他必需對他所失掉的東西是什麼樣子、什麼性質，怎麼一個情況，都清清楚楚的。那麼他去找，無論是找到了、或沒找到，他才能清楚明白。如果你失掉的東西，你都不知道是什麼樣子，怎麼去找呢？就是找到了你也不知道。所以觀「我空」，先說一說「我執」的相貌。

我執的相貌就是執著有「我」的人，他心裏面那個「我」的相貌。在佛法來說，既然沒有「我」，這個「我」還有什麼相貌可說呢？所以解釋「我執之相」這一段文，是引《顯揚聖教論》第三品（成善巧品）來解說的。《顯揚聖教論》在這裏面，對我執的相貌說得很明白。文如下：



經文：

復次於此論體，九事等中應善了知七種善巧。

何等為七？

頌曰：

於諸蘊界處，及眾緣起法；處非處根諦，善巧事應知。

論曰：住正法者，應善了達如是七種善巧之事。

問：何故唯立七種善巧？

答：世間愚夫多如是計。

頌曰：身者自在等，無因身者住；流轉作諸業，及增上二種。

論曰：於諸蘊中不善巧故，執諸蘊體為我身者。

於諸界中不善巧故，執自在等為身生因，

或執無因身自然起，以不了達從自種因身得生故。

所以者何？

界者：功能、種子、族姓、因等名差別故。

於諸處中不善巧故，執有身者依身而住取外境界。

於緣起中不善巧故，執有身者流轉生死。

由不善知處非處故，執有身者能造諸業。

由不善知諸根、諸諦，執有二種增上身者。

謂愛非愛業果增上者，及染汙清淨增上者。

《顯揚聖教論》·卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·上）

戊二、釋（分三科）

己一、九事

復次於此論體，九事等中應善了知七種善巧

## 【語譯】

前面兩品已經說過了，現在就再接著說第三品（成善巧品），所以說「復次」。因為在全部的《顯揚聖教論》裏邊，就是說九種事。在論的開始時有一首偈頌，就是說明這九種事：

**一切界雜染，諦依止覺分；補特伽羅果，諸功德九事。**

## 九事：

第一、「一切」。「一切」包括了一切法，無論是色法、心法、心所法、不相應行法、無為法等，都包含在「一切」裏邊。

第二、「界」。「界」就是欲界、色界、無色界。

第三、「雜染」。指惑、業、苦三種「雜染」。

第四、「諦」。就是苦、集、滅、道四諦。

第五、「依止」。「依止」就是依止四禪八定修「毗鉢舍那」，但必需去除無色界的「非非想定」，因為「非非想定」的想心非常微弱，不能作觀。因此修行人修學止觀就是「依止」色界四禪、與無色界的「空無邊處定」、「識無邊處定」、「無所有處定」等七種定修「毗鉢舍那」。

第六、「覺分」。「覺分」就是三十七道品。

第七、「補特伽羅」。「補特伽羅」就是一切眾生，也包括已經成就聖道的聖人在內。

第八、「果」。「果」是指修行人所成就的功德、與所成就的「果」；如初果、二果、三果、四果、乃至無上菩提的「果」。

第九、「諸功德」。「諸功德」所說得有很多都是與戒、定、慧有關的事情。

以上所說得九種事裏，修學佛法的人應善了知這「七種善巧」；能好好地通達蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧、根善巧、諦善巧等七種善巧。「善巧」也就是

智慧、方便善巧的智慧。底下解釋：

己二、七種善巧（分二科）

庚一、徵

何等為七？

這是問何者是七種善巧呢？

庚二、釋（分二科）

辛一、頌

頌曰：於諸蘊界處，及眾緣起法；處非處根諦，善巧事應知。

這是將七種善巧列出來，蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧、根善巧、諦善巧等七種善巧。下邊解釋「七種善巧」：

辛二、長行（分二科）

壬一、標

論曰：

住正法者，應善了達如是七種善巧之事

問：何故唯立七種善巧？

答：世間愚夫多如是計。

【語譯】

前面是頌，底下是長行。《顯揚聖教論》提到：住正法的人，他應該要好好地學習、去了達，「如是七種善巧」的事情。

住正法者：就是他對於佛教、對於佛所開示的佛法有信願，因為他對正法有信願、有堅定的信心；而能歡歡喜喜地學習、與修行的人，就叫「住正法者」。當然，如果說是聖人無漏的

戒、定、慧，名為「正法」，「住正法」就是指聖人說的了。但是本文是指尚未入聖位之前，尚在修學佛法的人，名為「住正法者」。

論主設問：為什麼要建立七種善巧呢？

論主自答：因為世間上沒有佛法智慧的人，多數有這樣的執著，所以就建立七種善巧。

頌曰：身者自在等，無因身者住；

流轉作諸業，及增上二種。

【語譯】

這是列出來沒有佛法智慧的人，有「身者自在等，無因身者住；流轉作諸業，及增上二種」等七種愚癡。標示如下：

身者：四句頌的前兩句皆是「身者」，「身者」其實就是所執著的「我」。

## 止觀大意筆記——我空觀

- 「一、身者。
- 「二、自在等。
- 「三、身者住。
- 「四、流轉。
- 「五、作諸業。
- 「六、愛非愛果增上。
- 「七、染汙清淨增上。底下解釋這七種愚癡。

### 壬二、釋（分六科）

#### 癸一、不能通達蘊善巧的過失



論曰：於諸蘊中不善巧故，執諸蘊體為我身者

【語譯】

若是沒有佛法的智慧，就不知「諸蘊」是怎麼一回事。由於對「諸蘊」的真實相不明白、不善巧的原故，所以執諸蘊體為我「身者」。認為色、受、想、行、識，所組成的身體裏邊有「我」的體性在裏邊。執著這裏面有「我」：這樣解釋就叫「身者」。這解釋得很簡略，下邊還有更詳細地解釋。

### 中國與印度哲學的不同點

諸蘊：就是我們身體的五蘊，色、受、想、行、識。舊譯：「陰」，玄奘法師翻成「蘊」。「蘊」就是積聚的意思，白話就是一大堆。色也是一大堆，受、想、行、識都是一大堆、一大堆，這樣的情形。

我們中國哲學，雖然也說得很深奧；就是無法明白地說出「我相」、與「我執」這件事情。但是印度的宗教，他們雖是有這種執著，但是他們能將所執著的「我」說出來。

我們中國人，雖然不是那麼明白地執著有「我」，可也是執著有「我」，不過沒有那麼分明就是了。所以我們佛教徒要修習「止觀」、修習「我空觀」，就應該把「我」的相貌，究竟是什麼樣子，要認識一下才好。

## 癸二、不能通達界善巧的過失（分三科）

### 子一、標

於諸界中不善巧故，執自在等為身生因、

諸界：就是十八界，我們平常學習佛法應該是熟悉。眼、耳、鼻、舌、身、意，這是六界；色、聲、香、味、觸、法，這是外六界；眼識、耳識、乃至意識，這是六識界；加起來就是十八界。

或執無因身自然起，以不了達從自種因身得生故。

【語譯】

這底下解釋「自在等」，「自在」是怎麼回事情？

前面是說蘊，現在是說「界」。

沒有佛法智慧的人，是不能善巧通達這十八界它的真實相。不能善巧通達有什麼問題呢？就有「執自在等為身生因」的過失。因為他們會執著這大自在天等，就是我們眼、耳、鼻、舌、身、意的身體、乃至十八界，所生起的原因。這意思就是執著世界上的一切人、一切眾生，都是由大自在天所生出來的。

或者有的外道他不認為自在天是為身的生因，他認為身是沒有什麼原因，就自然生出來的，也有這樣執著的。

他們不明白我們這個生命體，世間上一切法、一切有為法，都是從他本身的種子生出來的。所以，「業力」是我們這身體現起來的單獨原因。

當然也還有父母，我們人是胎生，那麼就是有父母的助緣，加上他自己的業力，這樣子身體才成就的。但是他們不明白這個道理，就認為是大「自在天」生我們的身體。

子二、徵

所以者何？

【語譯】

為什麼呢？以下是進一步地解釋。

子三、釋

界者：功能、種子、族姓、因等，名差別故

界：是功能的意思，有生出來這個眼、耳、鼻、舌、身、意的能力，也能生出色、聲、香、味、

## 【語譯】

因為「界」有功能、種子、族姓、因等不同的名字，因為「界」是個名、功能也是名，種子、族姓、因都是「名」。名字雖然不一樣，但是它們的含義是一致的。所以十八界的「界」字，是這樣解釋的。

觸、法，生出眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識的能力。本文指它有各種不同的名字。

功能：一切眾生本身的內心裏，有各式各樣的功能；我們這個身體，就是我們這個生命體的果報，是由自心裏邊的功能生出來的。

種子：就等於譬喻在大地裏，種上麥、種上其它植物的種子；那麼種子，就慢慢的在這大地生出芽、生出麥、生出穀了。

族姓：就是家庭一族、一族，一代、一代的延續下去，這也是功能的意思、也是種子的意思。

因：生命體是個「果」，業力就是「因」，由因而得果。

補充說明：

種子在《唯識》的經論上，有三種不同的解釋：

1. 《瑜伽師地論》五十二卷第十五頁，說：

復次種子云何？非析諸行，別有實物，名為種子；亦非餘處。

然即諸行如是種姓、如是等生、如是安布，名為種子。

當之此中，果與種子，不相雜亂。何以故？

若望過去諸行，即此名果；若望未來諸行，即此名種子。

如是若時望彼，名為種子；非於爾時，即名為果。

若時望彼名果；非於爾時，即名種子。

是故當知，種子與果不相雜亂。

譬如穀麥等物，所有芽、莖、葉等種子，

於彼物中磨搗分析，求異種子，了不可得；亦非餘處。

然諸大種，如是種性、如是等生、如是安布，即穀麥等物，能為彼緣，令彼得生；說名種子。當知此中道理亦爾！

## 2 · 《成唯識論》六卷第八頁，云：

此中何法名為種子？

謂本識中，親生自果功能差別。

此與本識及所生果，不一不異。體用、因果，理應爾故。

雖非一異，而是實有；假法如無，非因緣故。

此與諸法既非一異，應如瓶等，是假非實。

若爾；真如應是假有，許則便無真勝義諦。

然諸種子，唯依世俗，說為實有；不同真如。

種子雖依第八識體，而是此相分，非餘。

見分恆取此為境故！

3 · 《俱舍論》四卷第十六頁，云：

何法名為種子？

謂名與色，於自生果所有展轉鄰近功能。此由相續轉變差別。

何名轉變？

謂相續中，前後異性。

何名相續？

謂因果性，三世諸行。

何名差別？

謂有無間生果功能。

《法相辭典》下·第二二五九頁

癸三、不能通達處善巧的過失



於諸處<sup>50</sup>中不善巧故，執有身者依身而住取外境界。

【語譯】

前面所解釋的「界」，佛法說「界」是功能、種子、族姓、因的意思。但是其它的宗教徒，他們認為大自在天是為身的生因，所以對於「諸處」還是不太明白！究竟「處」是什麼呢？「處」有「內六處」與「外六處」之分，現在主要是指「內六處」說。

因為眾生於諸處中不能善巧通達，所以「執有身者，依身而住」，執著有一個「我」依止身、依止眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，在身與眼、耳、鼻、舌、身、意裏邊居住；而且會依眼、耳、鼻、舌、身、意，去取著外邊的色、聲、香、味、觸、法的境界。這是解釋有一個「我」在身體裏邊，主持一切的活動。

<sup>50</sup>處：是指眼、耳、鼻、舌、身、意「內六處」，色、聲、香、味、觸、法是外邊的「外六處」。

癸四、不能通達緣起善巧的過患

於緣起中不善巧故，執有身者流轉生死。

【語譯】

由於眾生不能善巧通達「十二緣起」，所以執著有一個「我」，在生死中流轉。

【釋義】

「緣起」就是十二因緣，又稱「十二緣起」。「十二緣起」簡單地說，就是惑、業、苦。眾生由於煩惱的迷惑，造作出很多業力，由業力去招感果報。招感果報以後，又生起了很多的煩惱，再去造很多的業力，然後又去招感果報。就是惑、業、苦、惑、業、苦……不停地流轉下去。

我們若是沒有佛法的智慧，也就會「執有身者流轉生死」的不善巧。我們將執著有一個「我」，在生死裏邊流轉。例如：命終生天之類的眾生，雖然身體死掉了，但是這個「我」沒有死；因為「我」跑到天上去了，又得到一個果報。

而在天上死了也可能會到地獄道去，然後由地獄道再跑到餓鬼道去了，就是這麼不停的流轉。但是這個「我」，是不生、不死，是永久長住的。就像人住這個房子，房子壞了，就跑到另外一個地方，重新再造一個房子住。若是那個房子壞了，他又離開，再到另一個房子那裏住。這就是譬喻「流轉生死」雖是不斷地變化，但是這個「我」、這個「身者」都沒變化。所以文說：「執有身者流轉生死」。

#### 癸五、不能通達處非處善巧的過患

**由不善知處非處故，執有身者能造諸業。**

#### 【語譯】

由不能通達「處非處善巧」之故，所以執著有一個「我」常常造作善、惡業，而得善惡果報。

#### 【釋義】

處非處的「處」就是合乎道理的意思，「非處」就是不合乎道理。若是由善因得善報，由惡因就得惡報，這就叫「處」。若是由善因得惡報，由惡因得善報，那就不對了，這就是「非處」！

若依佛法的意思，就是一切皆由我們的心、意、識，去造作諸業，去得果報。但是外道的意思呢？他們執著有「身者」，也就是執著有「我」，因為「我」常常造作善惡業，所以也就得到善惡果報。這都是「我」的力量！這是外道多出來的執著。

癸六、不能通達根善巧、諦善巧的過患（分二科）

子一、標頌

由不善知諸根、諸諦<sup>二</sup>，執有二種增上身者。

---

<sup>二</sup> 諦：就是苦、集、滅、道的四諦。

謂愛<sup>12</sup>非愛<sup>13</sup>業果增上者，及染汙清淨增上者。

【語譯】

這「七種善巧」若約「迷惑」那一方面來說，也就是「七種愚痴」。現在是說「七種愚痴」的最後兩種。由於這個眾生，他既不善知諸根，也不善知諸諦；所以就有愛非愛業果增上、與染汙清淨增上的執著。

【釋義】

諸根一共有二十二種：

- 「1．信、進、念、定、慧五種善根，
- 「2．眼、耳、鼻、舌、身、意六根，

<sup>12</sup> 愛業：就是「福業」，因為這種業能令你得到可愛的境界，所以叫做「愛業」。

<sup>13</sup> 非愛業：就是惡業，這種業力能令你得到不可愛的果報、令你苦惱，這叫作「非愛業」。

「3·男根、女根、命根、未知當知根、已知根、具知根。

「4·苦、樂、憂、喜、捨等，一共二十二種根。

眾生若是不明白諸根，也不明白苦、集、滅、道的道理，就會執著有兩種「增上身者」。「增上」就是強而有力的意思，這是形容「我」具有「愛非愛業果增上」、「染汙清淨增上」，這兩種強大的力量。

因為愛業得果，非愛業也得果，所以那個有力量的東西，就是指「我」而說的。因此「愛非愛業果增上者」，他是執著一切都是用「我」來增上，因而成就這個果報的。底下還有進一步的解釋。

愛、非愛業果增上，都還屬於染汙增上。「清淨增上」就是指修行人得大解脫了，那麼他也就是「清淨增上者」。因為「我」有強大的清淨力量、與強大的染汙力量，所以說是兩種增上身者。此兩種「增上身者」即：

「1．愛、非愛業果增上是一種，

「2．染汙、清淨增上是一種。

底下進一步解釋為什麼會有染汙、清淨增上的執著。

經文：

由不善知苦、集兩諦，計有染汙增上者。

由不善知滅、道兩諦，計有清淨增上者。

《顯揚聖教論》卷第十四·《成善巧品》

子二、釋（分二科）

丑一、染汙增上

由不善知苦、集兩諦，計有染汙增上者。

【語譯】

由於這一個眾生，他不能夠如實地知道苦諦、集諦的道理，所以他執著這個「我」，對自己的染汙是很有力量的，因為「我」能使自己染汙。這是屬於「染汙增上」的愚癡。

【釋義】

按佛法來說苦、集二諦，也就是惑、業、苦。外道就是不明白惑、業、苦的道理，才有染汙增上者的迷惑，所以佛法稱這一類的外道是「染汙增上者」。

丑二、清淨增上

由不善知滅、道兩諦，計有清淨增上者。

【語譯】

由於這位眾生不能善知滅諦、與道諦的真理，所以就執著這個「我」有一個很強大的清淨力量，能使自己得到「涅槃」，這類的眾生也就是「計有清淨增上者」。



## 【釋義】

「道」也就是戒、定、慧，由戒、定、慧的熏修，滅盡一切的惑、業、苦，因而得到滅諦，才能得證涅槃。這是佛法正知正見的說法！

但是沒有佛法智慧的人，「由不善知滅、道兩諦，計有清淨增上者」。他執著「我」有一個強大的清淨力量，因此而得涅槃；不知道「涅槃」是勤修戒、定、慧，滅盡一切的惑、業、苦，如實了知滅道二諦真理的緣故，而證得究竟「涅槃」地。所以，下邊繼續還有進一步地解釋！

經文：

頌曰：於身者等起，實我所住持；流轉者作者，及諸增上義。

染汙若清淨，起七種愚癡，對治此應知，此七種善巧。

論曰：如前總說，二種增上分別，顯示二種愚癡；

謂增上義愚癡，及染汙清淨愚癡。誰依七種身等愚轉？

頌曰：妄計我身者，依止諸根住；於境界迴轉，受用愛非愛。

言說所依住，作者有覺者，由於差別蘊，總見一身者。

《顯揚聖教論》卷第十四·《成善巧品》(大正·第三十一冊·第五四五頁·中)

己三、七種愚（分二科）

庚一、標

頌曰：於身者等起，實我所住持；流轉者作者，及諸增上意。

染汙若清淨，起七種愚癡，對治此應知，此七種善巧。

【語譯】

這八句頌，等於是兩個頌，列出七種愚痴的名字，同時也襯拖出七種智慧的善巧。圖

示如下：

							對 照			
							七 種 愚 痴			
7	6	5	4	3	2	1				
清淨染汙增上愚	增上義愚—愛非愛果增上	作者愚—作諸業	流轉愚	實我愚—身者住	等起愚—自在等	身者愚				
							七 種 智 慧			
7	6	5	4	3	2	1				
根善巧·諦善巧		處非處善巧	緣起善巧	處善巧	界善巧	蘊善巧				

以上七種愚痴，是必需依止佛的聖言量，徹底對治清淨，此即是轉愚為善巧。底下繼

續解釋七種善巧、七種愚癡。

庚二、釋（分三科）

辛一、標二愚

論曰：如前總說，二種增上分別，顯示二種愚癡；

謂增上義愚癡，及染汙清淨愚癡。

【語譯】

如前總說，是指前邊已說出七種愚癡、七種智慧善巧的名稱，底下就一樣一樣地解釋。首先解釋增上義愚癡、及染汙清淨愚癡。

【釋義】

前邊是總說愛、非愛業果增上、與染汙清淨增上的分別。由這二種增上，分別顯示二種愚癡；就是由這兩種增上，開示我們眾生有「增上義愚癡」、及「染汙清淨愚癡」兩種愚癡。因為這兩種事情是使令人趨向糊塗不明白，所以我們應該要研究。以下解釋：

增上義愚癡

這種愚癡，也就是外道的意思，因為外道所執著的「我」有強大的力量，去做這些惑、業、苦的事情。按佛法的意思，這不是「我」的力量，而是自己的惑、業、苦，互相不停地轉變。但是外道執著「我」有這種力量，這是外道的一種愚癡。

## 及染汙清淨愚痴

染汙、清淨愚痴，就是把增上義愚痴分成兩類：

「一、是染汙的愚痴

「二、是清淨的愚痴

這與前邊苦、集、滅、道四諦的解釋相同，底下就一樣一樣地解釋。

## 辛二、徵問<sup>14</sup>

<sup>14</sup>問有五因：1. 不解故問，2. 疑惑故問，3. 試驗故問，4. 輕觸故問，5. 為利樂有情故問。今本文是第五問，為論主設問以利樂有情。（大正藏冊·第333頁下）

誰依七種身等愚轉？

【語譯】

這是一句問話，也就是問：是誰依止七種我見的愚癡活動呢？所以文說：「誰依七種身等愚轉？」

【釋義】

「身」就是「我見」。文說：「誰依七種身等愚轉？」這是本論論主無著菩薩設問，究竟是誰依止七種我見的愚癡而活動呢？底下解釋。

辛三、釋（分四科）



五一、身者愚（分三科）

癸一、標頌

頌曰：妄計我身者，依止諸根住；於境界迴轉，受用愛非愛。  
言說所依住，作者有覺者，由於差別蘊，總見一身者。

【語譯】

這兩首偈頌是回答「誰依七種身等愚轉」的問題。頌的意思，在下邊的長行裏有解釋。

經文：

論曰：身者愚者。

由不了知色蘊體故；計有一我，依止五根於境界轉。

由不了知受蘊體故；計有受者，受用一切愛非愛事。

由不了知想蘊體故；別計有我，言說依住。

不知想是言說依故。

如薄伽梵說：如其所想起於言說。

由不了知行蘊體故，計有作者。

由不了知識蘊體故，計有覺者。

非唯有識，以諸世間於識蘊體起覺想故。

如是愚夫，

於諸差別蘊自相中，總起一種身者。

愚痴即計身者，以之為我。

《顯揚聖教論》卷第十四·《成善巧品》（大正·第三十一冊·第五四五頁·中）

癸二、釋（分五科）

子一、不知色蘊的過患

論曰：身者愚<sup>15</sup>者，由不了知色蘊體故；

<sup>15</sup>身者愚者：身者就是「我」，也就是指有增上義愚痴的外道，他所執著的「我」是沒有的；但是他偏偏認為就是有，所以叫做「愚者」。

計有一我，依止<sup>91</sup>五根於境界轉。

【語譯】

論曰：由於有「身者愚」的這個人，不明白我們這個身體，是由地、水、火、風物質所組成的；裏邊有心、肝、脾、肺、腎的組織，都是「緣起性空」，無有真實性。但是他不明白這個道理，因此他就執著有一個「我」的體性，依止五根——眼、耳、鼻、舌、身居住，因而在色、聲、香、味、觸的境界上活動。

【釋義】

前邊的「於身者等起，實我所住持」這兩句頌，是先解釋「身者」。《阿含經》提到

<sup>91</sup> 依止：就是居住的意思。

「我」的含意是「常恆住、不變異、有主宰性」，而世間一切諸法，皆是生滅變化、虛偽無主，也是幻化無常的，因此根本無有所執著的「我」。所以「執我」是外道執有「身者」的愚癡執著，此即是「身者愚」的意思。

### 附論：

我們的生命體，是由地、水、火、風等物質，所組成的身體；這個身體裏邊也有心、肝、脾、肺、腎的組織。

因為外道不明白「無我」的道理，因而執著有一個「我」的體性。而這個「我」就依止五根，居住在眼、耳、鼻、舌、身「五根」裏，「五根」也可說是五個機關、五個部份。

「我」依止五根在色、聲、香、味、觸的境界上活動，色、聲、香、味、觸也是物質，對我們的眼、耳、鼻、舌、身、意，由「我」來主持所有的活動。這個外道是這樣子解釋的；這就叫做「身者愚」。

所以「身者愚」，也就是執著有一個「我」的意思。這是「由不了知色蘊體故」這一類的外道，所執著有「我」的相貌。

底下是另一種，又有不同的外道，他不知道「受蘊」的體性。

### 子二、不了知受蘊的過患

由不了知受蘊體故；

計有受者，受用一切愛非愛事。

【語譯】

又有不明白「受蘊」體性的外道，他執著有一個「我」是能夠受苦、受樂的，而且受用一切愛、非愛事。

【釋義】

什麼叫做受蘊呢？「受」就是感覺的意思，也就是我們的心、意、識的「識」，依止諸根和一切境界接觸的時候，心裏面有種種地感覺。或感覺到涼，或感覺到熱、或者感覺苦，或者是感覺到快樂。總而言之，內心有各式各樣不同地感覺，那就叫做「受蘊」。

外道不明白「受蘊」的體性，就「計有受者」。他執著有一個「我」是能夠受苦、受

樂的，也受用這一切可愛、或不可愛的事。所以文說：「由不了知受蘊體故；計有受者，受用愛、非愛事」。

其中，領受苦樂的事情，外道不說是「識」，而說是「我」。「受」就是領受；就是這一切的境界，有能令你苦惱、或令你快樂的作用。而由「我」去領受這個作用，於是乎也就有感覺了，感覺到如意、或不如意，所以叫做「受用」。這又是執著「我」的另一類。

子三、不了知想蘊的過患

由不了知想蘊體故，

別計有我言說依住，不知想是言說依故。



如薄伽梵說：如其所想起於言說。

【語譯】

又有不了知「想蘊」體性的外道，另外執著有一個「我」，而這個「我」是一切「言說」的「依止處」，「言說」要依止「我」才會說話的。外道不知道「言說」是以「想」為依止處，有了「想」才會說話。如世尊說：「如其所想，起於言說」。就是說：若是心裏有所「想」，也就能發動語言說話。所以「想」是「言說」的依止處，但是外道偏說「我」是「言說」的依止處！

【釋義】

「想」就是我們的「思想」，但是「思想」的定義，是趨向於就是我們的「識」，當內

心的「識」取一切境界的相貌，會有種種分別，例如：它是長的、是短的、是好的、是壞的、是對我有利的、是對我有害的：等等分別。所取著這一切境界的相貌，這就是「想」。但是我們不知道「想蘊」的體，不認識它的真實的相貌，因而「別計有我言說依住」。

### 別計有我言說依住

若是離開了「想」，另外執著有一個「我」是「言說依住」。究竟「言說」和「想」有什麼關係呢？就是因為有「想」，我們才能夠說話。因為內心裏面所做的事情，是其中內容的一個情況。所以當你取得了「想」以後，你也就會說話。然後把自己所想的內容說出來，如果「不想」也就不能夠說話了。

## 想是第六意識的作用

因此「想」的前邊就是「名」，先要知道名字，才能想；因為「名為先故想，想為先故說」。所以有了種種地名字，內心裏面就會思想，思想了以後就會說話。但是這個外道卻「別計有我言說依住」，他另外執著一個「我」，是一切言說的依止處。要依止「我」才會說話，他不知道是「想」才會說話的。

所以「想」實在也就是第六意識的作用，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這前五識不會說話，當前五識和境界一接觸，一剎那就過去了，唯有第六識才能取相。取了相的時候，才能說話。

但是外道不明白這個道理，就認為都是「我」的作用。因為「我」的體性，有說話的

作用，所以「言說依住於我」。「言說」以「我」為依止處，才會說話的。

### 不知想是言說依故

但是外道不知道「言說」並不是以「我」為依止處，而是以「想」為依止處；有了「想」才會說話的。

### 如薄伽梵說：如其所想，起於言說

薄伽梵是印度話，翻成中國話有六義，但簡單地翻，就翻成世尊！世尊說：如其所想，起於言說。佛說：如你心裏所想的，你才能發動語言，也才能說話。可見「想」是「言說」

的依止處，但是外道卻說「我」是「言說」的依止處！

#### 子四、不了知行蘊的過患

由不了知行蘊體故，計有作者。

#### 【語譯】

以上色、受、想說完了，現在說到「行蘊」。就是說又有一類的外道，他不了知「行蘊」的體性，因此就執著有一個「我」，能夠造作種種的善事、惡事。這也就是外道的「作者愚」！

#### 【釋義】

「行」是有目的的行為；有目的的行為，就叫作「行蘊」。所以「行蘊」也就是我們內心裏邊，經過了受、想，對某一種事情，已經有一個決定。既有了目的以後，也就有了行動，這就叫做「行蘊」。

但是現在這個外道，他不了知「行蘊」的體性，因此執著有一個「我」。這個「我」能夠造作種種的善事、與惡事，這就是外道的愚癡計執了。

#### 子五、不了知識蘊體性的過患

由不了知識蘊體故，計有覺者。

非唯有識，以諸世間，於識蘊體起覺想故。

## 【語譯】

前邊的文說到「言說所依住」是「想」，接著「作者」也解釋完了，現在解釋「有覺者」。

又有另一類的外道，他們不明白我們身體裏面「識蘊」的體性，就執著有一個「我」，能夠覺知色、聲、香、味、觸、法等一切的事情。

所以外道說：我們人並不是只有一個了別性的「識」，而是因為有一個「我」在「識」的背後，指揮「識」去認識一切法。如果沒有「我」，這個「識」還沒有作用的。

因此外道說世間上一切的眾生，都是有一個「我」，才能覺知一切的事情，也才能思想一切的事情。這就是「覺者愚」外道在他的「識蘊」體上，生起有「覺者」覺想的愚癡。

【釋義】

由於我們不明白自己身體裏面「識」的體性，就執著有一個「我」，能夠覺知色、聲、香、味、觸、法。所以文說：「**由不了知識蘊體故，非唯有識**」。

因為佛法裏面說：受、想、行是「識」的不同作用，「識」是受、想、行的體性，「識」是心王，「受、想、行」是心所。但是現在外道不明白「識蘊」的體性，而執著有一個「我」，能夠覺知一切的事情。

這並不是只有一個了別性的「識」，就能認識一切法，那是因為有一個「我」在「識」的背後，指揮這個「識」去認識一切法。如果沒有「我」，這個「識」也就沒有作用了！以上是外道的解釋。



以諸世間，於識蘊體起覺想故。

外道又說出個理由。他說：世間上一切的眾生，都是在他的「識蘊」體上起覺想之故，所以他們執著有一個「我」能覺知一切的事情，能思想一切的事情。

### 癸三、小結

如是愚夫，於諸差別蘊自相中，總起一種身者。

愚痴即計身者，以之為我。

【語譯】

「如是愚夫」是指沒有佛法智慧的人，他在差別的色、受、想、行、識五蘊的體相裏邊，他不是個別的執著有「我」，而是總起來生起一種「我」的執著。這是由於對七種善巧，不能善巧通達，因而深深地執著在「五蘊身」裏面有一個「我」，如前文所說：「於諸蘊中不善巧故，執諸蘊體為我身者」。這也就是「即計身者，以之為我」的愚夫了。

因為外道執著在五蘊身裏面有一個「我」；不是離開五蘊身個別地有「我」。但是在《雜集論》上說：多數的人執著有我，是指這「識蘊」是「我」。色、受、想、行是「我」的住處。那麼這就是「由不了知識蘊體故，計有覺者」的執著了，執著這個「識」就是「我」，色、受、想、行是「我」的居住處。多數人都是有這樣的執著！

所以那位執著有「身者」的愚痴外道，在差別的色、受、想、行、識蘊體中，因而總

生起一種「我」的執著。

以上是說明各別地執著有「我」，或是於色、受、想、行、識等個別執著有「我」。經文的「於諸差別蘊自相中，總起一種身者」這兩句，就是總說「身者愚」。

這也是解釋前邊「於諸蘊中不善巧故，執諸蘊體為我身者」的意思。就是把這一句話，在這裏又重新詳細的解釋。以上「身者愚」的詮釋，至此告一段落；下文接續解釋「等起愚」的相貌。

經文：

復次，等起愚者；

頌曰：迷惑初因故，計常因、無因。

論曰：

世間愚夫，或於身所有初因，而生迷惑故，

執不平等因。

謂有常住自在天、毗瑟弩天，自性等因。

或說無因，謂撥無一切能生因體。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十二冊·第五四五頁·中）

【語譯】

這一段文接著解釋「等起愚」，所以文說：「復次，等起愚者」。

因為世間上的愚夫，對於這個生命體生起最初的原因，產生迷惑；而有常因、或者是無因的執著。眾生因為「迷惑初因」的關係，所以對於萬法最初開始的那個因由也就不明白。因為迷惑初因故，所以執不平等因。「執不平等因」有三義：

1. 謂有常住自在天<sup>18</sup>、毗瑟弩天<sup>18</sup>。

「常住自在天：即大自在天，常住自在天印度話就是摩醯首羅，摩醯首羅翻成中國話就是大自在；就是色界頂天，色界最高的那一層天，叫做大自在天。」

<sup>18</sup> 毗瑟弩天：毗瑟弩翻成中國話即是遍淨，普遍的清淨；也是遍勝之意。

如果按常住自在天的不平等因來說：

- 一、遍勝。遍是一切，他能勝過一切，一切都不如他，所以叫遍勝。
- 二、遍淨。也可以這麼說，他是最清淨的，其餘的一切都是不清淨。所以翻為遍淨或遍勝。

2．自性等因。

3．無因。

1．謂有常住自在天、毗瑟弩天

外道他認為這個大自在天、毗瑟弩天，都是常住的，永久不死；他自己也是永久存在的。

2．自性等因

這是數論外道他們認為宇宙萬法、萬事萬物及一切眾生等，都是以自性為因。而且在自性之外，還有一個「我」享受或厭離，由自性為「我」所創造之各式各樣欲的境界。所

以文說：「自性等因」。

### 3·無因

外道不承認一切法都有它的能生因體，他認為一切法是無因緣自然而有的，所以文說：「或說無因，謂撥無一切能生因體」。

以上的說法，都是迷惑愚痴的說法，因此都稱為「等起愚」。因此「等起愚」是因為「迷惑初因」之故，而生起「等起愚」的執著。

壬二、等起愚（分三科）

癸一、結前生後

復次，等起愚者；

頌曰：迷惑初因故，計常因、無因。

論曰：世間愚夫，惑於身所有初因，而生迷惑故，執不平等因。

【釋義】

這是解釋「於身者等起」的偈頌。也就是解釋前邊所說「執自在等為身生因、或執無因身自然起」這段話。因為世上的愚夫，於這個生命體生起的初因產生迷惑，不明白是什麼原因而有這個身體呢？



雖然現在的身體有這樣子、那樣子：等種種的不同。但是外道只追究最初的身體是什麼原因有的？雖然他對這件事不明白，但是在此也說出外道地想法。這是因為外道迷惑初因的緣故，是故說「執不平等因」。

## 癸二、釋不平等因（分三科）

子一、由自在天、毗瑟弩天所生

### 謂有常住自在天、毗瑟弩天

佛法裏面說：從無始劫來，很久、很久：我們眾生這個身體，就是死了又生，生了又死，這樣地流轉生死。但是執大自在天不平等因的那個外道，他認為「大自在天」是常住

的，是永久存在的，所以他永久也不死。由於執著「大自在天」是無始無終的，所以叫作「常住」。因為若有死，也就有開頭的一天，當然也會有終了的一天了。外道說：大自在天能永久存在，表示他是無始無終的意思。

執「不平等因」的外道，認為世間上的萬事萬物都是由大自在天創造的，由他所生出來的，這表示一切眾生都是「因緣」生起的，但是大自在天他是「無因緣」的、是自然而有的；所以叫做「不平等」。

大家都是「有因緣」而生起的，這就是「平等」。唯獨「大自在天」是「無因而生」，是自然而有的，這就是「不平等」了。

## 附論：

「不平等」是佛法批評外道「執無因」的話，所以說「不平等因」。因為外道執著這個不平等因，所以謂有常住自在天、毗瑟弩天。有的地方解釋毗瑟弩天，就是大自在天的別名，如果說毗瑟弩天就是大自在天，那麼他們的含意應該是一樣地！

### 子二、自性等因

#### 自性等因

「自性」的說法和大自在天有點相似，只不過大自在天是天上的一個「神」；而自性說得是一種理性，這理性也是自然而有的。世間上的宇宙萬法，包括萬事萬物和一切眾生，

都是以「自性」為因。由「自性」生出一切眾生與宇宙萬物，所以叫做「自性因」。

### 附論：

若是「自性」再加一個「等」字，這裏面也有其它的事情。數論外道說：

在「自性」之外還有一個「我」，當這個我感覺到很寂寞，想要享受五欲樂時，於是自性就為他創造了各式各樣的色、聲、香、味、觸等：各式各樣欲的境界。於是乎這個「我」，就去享受這些境界了。

享受了一段時候，又因為欲而受到苦惱了，於是乎又厭離這一切的欲，因此就修學禪定。修學禪定以後，就逐漸的、逐漸的：解脫了一切欲，以後「自性」又把「一切法」收

回去。這時候這個「我」就得解脫了，成就涅槃！這是數論外道對「自性等」的解釋，所以「等」就包括了「我」的意思在裏邊。

### 子三、無因

**或說無因，謂撥無一切能生因體。**

或者他們這麼解釋：一切法都是自然而有的，沒有因緣的。

「無因」就是他們撥「無」，不承認一切法各有它的能生因體，外道不承認這件事！他們認為一切法都是「無因緣」自然而有的。

癸三、結等起愚

以上是解釋「等起」的意思，「等起」在這裏就是就剛才所說的「大自在天」，就是一切法平等地都是由大自在天創造出來的。這是一個既迷惑、又愚痴的說法，所以叫做「等起愚」。以下解釋「實我愚」：

經文：

復次，實我所住愚者。

頌曰：我住持諸根，能觸及能受。

論曰：計我住持諸根，能觸。

順苦受觸、順樂受觸，及能領受若樂、若苦。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·中）

壬三、實我愚（分二科）

癸一、標頌

復次，實我所住愚者。

頌曰：我住持諸根，能觸及能受。

【語譯】

「實我愚」有兩層意思：

止觀大意筆記——我空觀

第一個意思是：計我住持諸根，能觸。

第二個意思是：計我住持諸根，能受。

### 一、計我住持諸根，能觸。

這是持「實我所住愚者」的外道，他們執著我們的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根，要由「我」來住持它，諸根才能繼續的生存下去；如果這個「我」離開了身體，眼、耳、鼻、舌、身、意諸根也就死掉了。而且當「我」在住持諸根時能觸，能順苦受觸、也能順樂受觸。

### 二、計我住持諸根，能受。



這是外道計度當「我」住持諸根時，能順苦受觸、順樂受觸。也能領受若樂、若苦等種種地感受。

「實我所住愚者」就是外道執著我們的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根，要由「我」來住持它，它才能繼續地生存下去，所以叫做「住持諸根」。同時也能受到種種地順苦受觸、順樂受觸。

如果這個「我」離開了身體，眼、耳、鼻、舌、身、意也就死掉了。

## 癸二、論釋

論曰：計我住持諸根，能觸。

順苦受觸、順樂受觸，及能領受若樂、若苦。

【語譯】

因為外道計度「我」在住持諸根時，能觸；就是能接觸順苦受觸<sup>19</sup>、順樂受觸<sup>20</sup>。又能領受若樂、若苦之「受」。因為有「我」住持諸根，所以「我」能領受快樂、或者是苦惱。若是這個「我」離開了，這些「受」也就都沒有了。「觸」是「接觸」的意思；就是能順苦受觸、順樂受觸，一個是苦受、一個是樂受。這觸和受，都是由「我」住持諸根而有的，

<sup>19</sup> 順苦受觸：指我在住持諸根的時候，能順苦受觸，也就是我能接觸順於苦惱的感覺。

<sup>20</sup> 順樂受觸：當我在住持諸根時，他也能接觸順於快樂感覺的觸。

所以能住持諸根是「我」的一個作用。

以上是解釋「實我所住持」的意思。底下接著解釋流轉等愚、作者愚、增上義愚、染汙清淨增上愚。

#### 壬四、總說流轉等愚（分二科）

##### 癸一、標

經文：

復次，流轉、作者、增上義、及染汙清淨愚者。

謂計有各別住持身者我已。

頌曰：

從此死生處，計有流轉者；法非法作者，及彼果增上。

於修習邪行，計為染汙者；於修習正行，妄計解脫者。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

【語譯】

這一句是接續前面的文，進一步地解釋流轉愚、作者愚、增上義愚、及染汙清淨愚。有這些愚痴的外道，皆各別計度有一個「我」，住持這個五蘊的生命體。所以文說：「復次，流轉、作者、增上義、及染汙清淨愚者，謂計有各別住持身者我已」。像前邊解釋五蘊個別地「住持身者」，那正好就是這個意思。底下的頌先把「流轉愚、作者愚、增上愚、及

染汙清淨愚」標出來，底下的長行，再加以解釋。

癸二、釋（分四科）

子一、流轉愚

經文：

頌曰：從此死生處，計有流轉者；法非法作者，計彼果增上。

愚修習邪行，及為染汙者；於修習勝行，妄計解脫者。

論曰：

彼愚癡者，於彼彼死生處，計有實我生死流轉。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

【語譯】

此頌標出「流轉愚、作者愚、增上愚、染汙清淨愚」。因長行有解釋，故在此不多說明。

外道執著有一個真實體性的「我」，在各式各樣不同地「彼彼死生處」中輪迴。這個身體死了，他要到另外一個地方去受生；生了以後又死了，他又到另外一個地方去生了。就是這樣繼續不斷地活動，就叫「流轉」。

「實我」這句話的意思：世間上所有的一切有為法，都是敗壞的，有生、也有滅，所以都是虛妄的。唯獨這個「我」，不生、也不滅，是不可破壞的；所以叫做「實我」！

這是解釋：從此死生處，計有流轉者這一句偈頌。底下是解釋「法非法作者愚」。

### 子二、作者愚

經文：

即此實我，造作後世法、非法因。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

### 【語譯】

執著有「作者愚」的外道，他們認為這個「我」能造作後世法、非法因。就是現在是因、後世是果。現在造作這個合法的事情，是作善業；若是作非法，就是作惡業。有了善

業、或是惡業，就能招感後世的果報。這個善業、惡業都由這個「我」來創造。所以文說：  
**即此實我，造作後世法、非法因。**

子三、增上義愚

經文：

即為此實我，於彼果自在受用故，彼果法生。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

【語譯】

外道執著諸法是有為法、是變異的，但是「我」還是「我」、還是造業的那個「我」。



在造了業、造了法非法因之後，它就要得法非法得的果，受法非法的果報。因為這地方說的是「自在受用，彼果法生」。所以彼法、非法的果報就出現了。所以文說：「即為此實我，於彼果自在受用故，彼果法生」。

### 附論：

當然外道就是執著這個自在受用。但是在人、眾生這一方面來說，在受苦惱的時候，可能還不是太自在。若是享受福報的時候，可能有多少自在，也可能不是太自在。所以在「於彼果自在受用」上，生起執著，這就是「增上愚者」的執著。

子四、染汗清淨增上愚（分二科）

丑一、染汗增上愚

經文：

即此實我，依於果法習行邪行，計為染者。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

【語譯】

「即此實我」也就是前邊造法非法因，享受法非法果報的那個「我」。當他得到了果報以後，它就不斷地造作不合道理的邪行，因此就在生死裏流轉。他所執著就是這個染汗的「我」，這「我」是染汗的、是染者。

丑二、清淨增上愚

經文：

修行正行，計為解脫者。

《顯揚聖教論》卷第十四·成善巧品（大正·第三十一冊·第五四五頁·下）

【語譯】

如果他修行出世間的道行，這就成為「正行」。修行成功了以後，解脫了苦惱，那就叫「解脫者」。那時這個「我」是獨自地存在，清淨無為了，所以「計為解脫者」。我執的相貌，至此告一段落！下期將正釋「我空觀<sup>21</sup>」，教導行人破除我執，成就止觀、成就聖道。

<sup>21</sup> 我空觀分成三段解釋：第一段、我執的相貌。第二段、我空觀。第三段、釋疑

後記：

《顯揚聖教論》在中國的佛教中，是屬於〈唯識宗〉的一部論。但是它所說的「我相」，和《大智度論》裏面說的一樣，兩者是相通的。因為《大智度論》也是這樣子描述外道所執著的「我相」。但是《大智度論》的解釋雖然和這相同，不過它不是集中在一處，而是這裏說一部份、那裏說一部份。但是《顯揚聖教論》就把這個「我」集中在一處解釋！

《顯揚聖教論》是無著菩薩造的，無著菩薩是在龍樹菩薩以後出現世間的。這樣地解釋，在我們中國佛教來說，有的人心裏面可能會有一點不舒服。

因為我們中國佛教是自從唐朝以後，《楞嚴經》和《起信論》就來到中國；《起信論》來得早一點，有真諦三藏翻得《起信論》。《楞嚴經》說是唐中宗神龍元年的時候翻譯的，

自從唐朝有了《楞嚴經》以後，唐朝弘揚《楞嚴經》的人並不多。到了宋朝有多少，到了元朝就多了，明、清就更多，到了中華民國更多。

我們中國傳統地佛教，對於《起信論》和《楞嚴經》學習的人多、歡喜的人多。這一類的佛教學者，若是看了《顯揚聖教論》說得這個「我」，不知心裏會怎麼想？

《大智度論》在中國是鳩摩羅什法師翻譯的，他也是這樣說「我」的。雖然不是像《顯揚聖教論》這麼樣地集中在一起明講。其實你若注意地讀，就是和這文是一樣。

我們中國的漢人，雖然對於「般若法門」的《金剛般若波羅密經》受持讀誦的人很多，但是中國傳統佛教的思想還是《起信論》、和《楞嚴經》的思想，對《大智度論》的「般若法門」，越往後來越不盛行。這是《顯揚聖教論》「我」的意思了，「我見」就是這麼的

態度！《顯揚聖教論》說：是這是外道的邪見！

但是我們中國佛教傳統地思想，不是太歡喜這個說法，就是有這個問題。不過我們多數的人，不是學了一部經、學了幾部論，就停下來。說：我就歡喜念佛！所以修「止觀」的人也很少了。如果你能好好地學習每一部經論，學習多一點的時候，你就發覺這裏邊有問題。不然地話，還是不太明白！

但是今天我們中國佛教的學者，可能心情不同了。因為以前的中國佛教，世界上的交通不方便，其它地方不同的思想，和我們不是那麼的容易交流。除非深入經藏，否則不容易有什麼感覺。今天不是了，南傳佛教的思想，今天已來到我們這個地方了。來了以後，你就會有感覺了，當有感覺來的時候，你要重新想一想了。

我們從中國佛教史上看，在南、北朝的時候，有很多、很多的高僧；從《高僧傳》上看，都是有很大的成就，是不可思議的境界。等到後來，恐怕就少了，有成就的人，就不是很多、很多了。

我們雖然是這樣子說，但是我們能夠認真地學習佛法，認真地修止、修觀的話，當然也是會有成就。不過修「止觀」這件事，你一定要熟習經論，能深入經藏，通達諸法實相，通達般若的智慧才能做得到。不然的話，還是念阿彌陀佛求生淨土好一點，因為修「止觀」還不是那麼容易修！

我們現在地中國佛教，在自己地國家、或是到外國去，很多人還是歡喜靜坐。我們可以推想那是怎麼樣的情形，為什麼歡喜靜坐？歡喜是歡喜，多數是修「止」，而不是修「觀」。

就是修觀也不是修「空觀」、「中觀」、「假觀」等……這種觀。頂多是修修「數息觀」，或是些淺顯的觀，尚未能接觸到佛法的中心。有的是因為身體不大好，常能夠靜坐，他能合適，感覺到身體好一點，所以歡喜靜坐。多數是這樣情形！若說是為了要得「無生法忍」而修「止觀」的人，我看還是很少很少：還不是那麼多地人。

雖說「止觀」修行的事情不容易，但是眾生的善根不一樣，若有因緣接觸佛法，只要能佛法中栽培善根，終究有一天會得大解脫。所以都是好的，誰也不必譏嫌誰。現在我講一個故事你們聽聽：

### 婆世躡比丘



佛在世的時候有一位婆世躑比丘，他父母是一個大富翁，有很多、很多的財富。就只生了一個兒子，就是婆世躑比丘。在他還沒出家以前，相貌也非常地美，又特別地聰明，所以父母非常地疼愛他。

當這個小孩子漸漸長大了，就出去遊玩，和其他的小孩子各處跑。在遊玩的時候，就遇見了一跑江湖的馬戲團，裏邊有老虎、也有獅子的表演，與各式各樣：唱歌、跳舞的事情，因此大家就在一起看這個熱鬧。

當然婆世躑也去看了，看看之中，忽然間：看出一件事情來，就是這個團體裏邊有一個女孩子，是非常地美麗。婆世躑感覺到這個女孩子非常可愛，看完了這場戲，回到家就向父母報告說：那團體裏面這女孩子，怎麼怎麼好，他想要同她結婚。

他父母說：這是不可以的！我們是貴族，她不是貴族，是不可以結婚的！

婆世蹟說：只要自己心裏歡喜就好，何必評論貴族不貴族的問題呢？

他的父母當然不答應，那麼他這兒子就說：不可以？如果不答應，我心裏面就……就活不下去了，我要死！

這時候，母親心軟就向父親說：不要執著了！就去看看嘛，如果真好，他們願意結婚就結婚嘛！那父親也就聽太太的話，於是派人去連絡。

派人去連絡結果，對方也是說：你們是一個貴族，我們的女孩子怎麼可以同你的孩子結婚呢？也是不同意！

派去的人回到家，把經過報告了他的父母以後，又和這孩子商議，婆世蹟還是要繼續

的連續這件事。於是對方就提出一個條件：

如果你們不嫌棄我們不是貴族，也可以。但是你們這孩子也要來參加我們這團體，學習我們的這些技能。如果學習畢業了，考試級格，就可以結婚。

這樣子一說，婆世躡竟也同意這個條件，願意參加這個團體去學習。當然，這個孩子年輕力壯、頭腦也很靈活，很快地就學會了！同時也有其他人一起學，就選擇了一個日期舉行表演。

婆世躡當然按照他們的次第，都一一表演完了，應該就是考試級格了，可以畢業了。但是觀眾裏邊有國王來，國王說：他虛空走索的節目，我沒有看見！所以你要再走一遍！這個故事不只是出在一個經，在其它的經論也有提到；提到國王為什麼要這樣說話呢？

因為國王也歡喜這個女孩子，他也想要娶這女孩子。因此婆世蹟考試級格了，這是不可以的，你得再走一遍！那是為難他的意思。

因為是國王說的，所以婆世蹟也只好再走一遍。走到中間的時候，體力不繼，就疲勞了。身體一疲勞，腳的力量就不夠，心裏就害怕了，步伐也就很難完全走下去了。

正在這個時候，尊者大目犍連來了，他在虛空對婆世蹟說：現在你是不是可以出家做比丘？你若能出家做比丘，我保護你的安全，你將沒有事可以安全過去！如果你還要娶那個女孩子呢：我不管！你現在怎麼決定？

婆世蹟一想：我現在沒有力量能走過去，我若冒險走下去，萬一摔下去，也就摔死了，還能娶那女孩子嗎？女孩子也娶不到了！他心裏一想，說：我可以出家做比丘！我不娶那

女孩子了！

當他一這樣決定時，再看這索，沒有索了；面前是一塊平地。這時候婆世蹟就很安穩地從平地上走過去，就沒有事了。當他走過去了，大家就鼓掌，喝道：嗨呀！你畢業了！當然原來的這個合同，應該要實現了。但是他卻宣佈：我不結婚了！我要出家去做比丘了。

這件事看出來，我們眾生能夠發心修行很不容易。若說直接是我覺悟了「諸法無我」，世間都是苦的；而我為了解脫生死苦，所以我要得涅槃，因此而出家修學聖道。每個人最初發心不見得都是這樣的！最初發心，多數就像婆世蹟為苦所逼迫，正好有目犍連尊者來救他。

所以從這裏看出一個消息來，有的阿羅漢是沒有神通，而這些大阿羅漢們是有神通的，

因為聖人他心常在「定」。所謂的大阿羅漢就是依小阿羅漢而說！

### 定自在所生色

經上常說：像舍利弗尊者、目犍連尊者，他們晝夜六時，常觀這世界上，誰的善根先成熟了，可以度化。什麼時候能度化？什麼時候不能度化？他是很清楚地。所以正在那個時候，目犍連尊者會來，就是預先知道了，不然怎麼會來？

來了的時候，他的方法就是，我們凡夫看見虛空裏有個索，當你的體力不夠了，心裏面就會恐怖。這是聖人的神通境界，我們就叫做「定自在所生色」。

## 業力所生色

像我們身體地、水、火、風這種「色」，我們當然是天天要吃飯、要有空氣、陽光來支持他，才能繼續這身體的存在，但是主要還是自己的業力，如果這個業力要接近了，吃飯也沒有用了，就是要死亡了。所以我們這身體，是「業力所生的色」。

像剛才婆世躡比丘所看見的地方，並不是看見空中有個索，他只是看見有個平地。這平地的「色」是從那來的呢？就是從大目犍連的定力生出來的一種「色」。所以修行到那樣一個程度的時候，會有那樣一種作用，不是白費辛苦，一無所成，不是那樣的。當然也只有在這個時候，才能度眾生、來救護這個人。

因此神通這件事，在聖人度眾生這一方面來說是需要的，因為沒神通度化眾生是很困

難的。目犍連尊者示現神通救護婆世躓，使他出家了。他出家了的時候，目犍連尊者，就領他到佛前，佛為他說法，他就得須陀洹果了。他繼續修行，也就得阿羅漢果了。

當然也有人問佛：為什麼目犍連尊者，在那種困難的時候來救他，他們有什麼因緣呢？佛就說：他們往昔的時候就有這個因緣。在久遠、久遠以前，他的父母也是波羅捺國的大長者，他的父母有一個朋友，到大海裏面去，回來的時候帶來一只鳥生的蛋。這個人就送給他的父母，他的父母也就留著它。也不知過了多久，這個蛋就生出小鳥來，慢慢地……鳥就漸漸長大了。

但是這個人家，早就有那麼一個小孩子，這個小孩子常和這隻鳥在一起玩，久了……他們兩個就不能分開。慢慢地這個孩子大了，也還是能騎這隻鳥，他就騎著牠各處飛。可見



這個鳥很大，有這個力量。

當他們四處飛時，正巧遇見鄰國的國王做那羅戲等遊樂的事情；所以他也就騎著那隻鳥到那裏看戲。當那隻鳥停在樹上，他居高臨下突然看見了國王的女兒，就愛上了她。因此就寫了一封信給國王的女兒，內容備述愛慕之情。而國王的女兒也答應與他約會，所以兩個人也就發生了不尋常的關係！

但是事機不密，不久國王知道這件事，就派人捉拿他，即將處死。

那時，這位長者子就對行刑的人說：「你們何必這麼費力殺我呢？你們只要讓我從樹上跳下來，也就摔死了，那多省事啊！」

那些行刑的人也就答應他的提議，所以他一下子就爬到樹梢，這時他也就騎上那隻大

鳥飛走了。當時，這位長者子因為這隻大鳥的關係，所以能夠逃離險境，檢回一條命。

佛告訴阿難：當時的長者子，就是今日的婆世蹟；王女就是這馬戲團的女兒，那隻大鳥就是目犍連尊者。婆世蹟在過去世，惑於美色幾乎喪命，因鳥得以活命。現在世還是貪戀女色，在瀕臨死亡邊際，也是因為目犍連尊者的救度，才能安穩。

婆世蹟今生之所以聰辯明達，那是因為在古波羅捺國時，他是一位居士。有一天，來了一位辟支佛，他就殷勤的供養他，同時也向辟支佛請法。但是這位辟支佛不會說法，就將鉢往虛空一拋，就連人帶鉢，一起消失在虛空之中。

那時，他見到這種景象，就發了一個願說：『這個人的神通變化無方，只可惜不能講經說法；希望我來生能值遇佛世尊，神通勝過此人萬倍，所開示的法義也無窮無盡，使令

我能獲得果證』。婆世蹟就是以此因緣，所以今生聰利明達，聽佛說法就成就阿羅漢果。

佛說這個典故時，在場的大眾聽了，莫不雀躍歡喜，或得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。也有因此種下成就辟支佛的善根，或是發菩薩心；所以大家對佛所說的法語，也都能信受奉行。

從這個故事可以看出，眾生只要肯接觸佛法，栽培善根，就像婆世蹟比丘一樣，終就是會得大解脫地！

丁二、正釋我空觀（分二科）

戊一、引文

我們從《顯揚聖教論》的文上，得知我執的相貌，現在簡單的再說一遍：就是在虛妄生滅變化的色、受、想、行、識裏邊，有一個真實地不生不滅、不可破壞的「我」。他會說話、會做善、做惡，也可以上天堂、下地獄、他可以流轉。但是最後，這個「我」是真常獨立的。這是大概地說明外道我執的我相！

我們現在所學習的「止觀」，應該是對佛法有多少基礎的人才合適；若是對佛法完全沒有學習過，就無法學習這個「止觀」了。譬如：昨天我們引用《顯揚聖教論》的文來解釋「我相」，如果不合乎這樣的要求，當然就不合適了。

無色界天最後的非想非非想定，這個定在外道的執著來說：它就是涅槃的境界。這個涅槃的境界在非想非非想，怎麼樣來解釋呢？

在非想非非想前邊的空無邊處定、識無邊處定、無所有處定，這都是「想」；想這「空」

是無量無邊的，想這「識」是無量無邊的，想這個「無所有」也不是空、也不是識，就想這個「無所有」，這就是「無所有處定」。

這三個都是「想」，到了第四個定的時候——「非想」，不是那個「想」。沒有前面這空無邊處的相、識無邊處的相、無所有處的相，沒有這個相。沒這個「想」，他是個木頭嗎？是一塊石頭嗎？不是！「非非想」並不是「無想」，他還是有「想」；有最微細地「想」。這最微細的「想」，是什麼呢？

天臺智者大師解釋：即是「我」也！外道執著這個「我」就是「真神」，真神不滅。「真神」的「神」即是「我」的意思，就叫做「真我」。這一切有為法，都破壞了，唯獨這個「我」是真常不滅；這就是外道的「非想非非想定」。他們認為這就是「涅槃」的境界！

外道的修行人，當他得到了色界定時，就把欲破壞了，沒有欲界的「欲」了。在得到「無色定」的時候，就把一切的「色」也破壞了，所以是「空無邊處定」。到「識無邊處

定」的時候，連「空」也不思惟了，唯有這一念心是無量無邊的。

現在這「心」也不想了，就想這「無所有」，最後這「無所有」也會不想了，就是一切法都空掉了，唯有「真神」靈明湛際獨存。外道修行到這裏，就認為是得「涅槃」，修行就到此為止了。這正是我們昨天所說的「我相」，外道的「我相」是這樣意思。

在佛法裏邊，是不承認這件事，所以佛法是「無我論」。昨天我們把我執的相貌介紹了，現在繼續說第二段——「我空觀」。這「我空觀」，我是分三段來解釋：第一段是引用《雜阿含經》的第一一〇<sup>15</sup>經，來說明「我空」的觀察！

### 戊二、釋（分二科）

12  
《雜阿含經》第一一〇經：大正藏，就是一般《大藏經》的第二冊：

《大藏經》把《雜阿含經》編為第一一〇經，即第一百一十個小經。

己一、引佛說（分三科）

庚一、引雜阿含經

經文：

如是我聞，一時佛住毗舍離<sup>23</sup>彌猴池側。

毗舍離國有尼毘子，聰慧明哲，善解諸論，有聰明慢。

所廣集諸論，妙智入微，為眾說法，超諸論師。

每作是念，諸沙門、婆羅門，無敵我者，乃至如來亦能共論。

諸論師輩，聞我名者，頭額津、腋下汗，毛孔流水。

我論議風，能偃草折樹，摧破金石，伏諸龍象。

<sup>23</sup> 毗舍離：即是廣嚴城。

何況人間諸論師輩，能當我者？

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·上）

【語譯】

如是我聞，一時佛住在毗舍離廣嚴城的彌猴池側邊。毗舍離國有一個外道，名叫尼犍子，這個尼犍子很聰明而又有智慧。

因為他能通達很多的論書，他感覺到別人都不夠聰明，就是聰明也趕不上他的聰明；所以他有聰明地高慢。由於他能廣集諸論，立書著作，因此他的智慧能契入到最微細、最微妙的境界！當他為眾說法，很多的論師也都不如他。

他常常這樣地憶念：沒有人說法能夠與我相抗衡！不要說是一般的沙門、婆羅門，就是釋迦牟尼佛，我也能夠與他共議論的。

至於其他的諸論師輩，只要一聽到我的名字，他們的頭額、腋下都會出汗，毛孔也會



流水。尤其當我同人辯論，或發表論議的時候，所發出來論議風的威力，能把草吹倒、能把樹折斷、也能吹破金石、伏諸龍象！人間的諸論師輩，有誰能夠阻礙我？有誰能同我辯論呢？這是一種高慢地想法！

經文：

時有比丘名阿濕波誓<sup>24</sup>，晨朝著衣持鉢，威儀詳序，端視平涉<sup>25</sup>。

爾時薩遮尼犍子，有少緣事，詣諸聚落<sup>26</sup>。

<sup>24</sup> 阿濕波誓：五比丘之一，是舍利弗尊者的師長。舍利弗尊者聽他說法得須陀洹果，而後出家的。

阿濕波誓翻成中國話，就是馬勝，馬勝比丘。

<sup>25</sup> 端視平涉：這是形容威儀詳序的相貌。

<sup>26</sup> 聚落：鄉村很多人居住的地方。

從城門出，遙見比丘阿濕波誓，即詣其所。

問言：沙門瞿曇<sup>27</sup>，為諸弟子，云何說法，令其修習？

阿濕波誓言：

火種<sup>28</sup>居士！世尊如是說法，教諸弟子令隨修學。

言：諸比丘！於色當觀無我。受想行識，當觀無我。

此五受陰<sup>29</sup>，勤方便觀。如病、如癰、如刺、如殺<sup>30</sup>。

<sup>27</sup> 瞿曇：就是釋迦牟尼佛，家庭種族的名稱，叫做瞿曇。翻成中國話就是甘蔗，也有翻成泥土。

佛弟子稱佛為世尊，本師釋迦牟尼世尊；因為他不是佛弟子，就稱佛種姓的名稱。

<sup>28</sup> 薩遮尼犍子：翻做火種。

<sup>29</sup> 五受陰：受就是「取著」的意思。我們色、受、想、行、識五蘊，因取著而有的，所以叫五受陰。有了色、受、想、行、識這個果報以後，他又會行生執著心，生起種種的煩惱、造種種的業，

無常、苦、空、非我<sup>31</sup>。

薩遮尼犍子聞此語心不喜。

作是言：阿濕波誓！汝必誤聽。沙門瞿曇終不作是說。

若沙門瞿曇作是說者，則是邪見。我當詣彼難詰令止。

受果報的：所以又叫做五受陰。

<sup>20</sup> 如病、如癱、如刺、如殺：就是苦惱的意思，就像人有病了很苦。

觀察色、受、想、行、識就是個病，觀察這色、受、想、行、識如癱，生了癱瘓、或者是有毒的病。如刺，或者是用鐵作刺、或者是木頭作刺，各式各樣的刺，刺在身體了。這個不得了，苦痛的不得了。如殺，就像人手拿刀、拿劍殺人。就是觀察色、受、想、行、識是這樣的苦惱的。

<sup>31</sup> 無常、苦、空、非我：觀察這個色、受、想、行、識，都是老、是變化的，不是常住不變的；是苦惱的、是空的、是無我的。若色、受、想、行、識的當體沒有「我」，即是「空」。離開色、

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·上·中）

【語譯】

當時有位阿濕波誓比丘，他的威儀很安祥，目不邪視，平步而行，進入毗舍離城去乞食。這時薩遮尼犍子有小小的事情，到諸聚落去。當薩遮尼犍子從毗舍離的城門走出來，遠遠地就看見了馬勝比丘，於是他就走到馬勝比丘的旁邊。

問說：瞿曇以什麼樣的法門，來教導你們這些弟子，使令你們天天地修行呢？

阿濕波誓回答：火種居士！世尊是這樣宣揚真理的，他教導諸位比丘觀察自己身體的地、水、火、風，都是「無我」地；外面的山河大地，也是「無我」地；佛又開導我們，觀察色、受、想、行、識也都是「無我」地。弟子們必須一次又一次，不斷地、善巧而又勤方便地觀察「五受陰」是「無我」的，「五受陰」是如病、如癰、如刺、如殺。總而言

受、想、行、識之外，也沒有「我」；即是「非我」。

之，就是觀察「色、受、想、行、識」是老地、是變化地、是苦惱地、是空地、是「無我」地。

薩遮尼犍子聽到這個話，心裏邊不歡喜。就招呼這個阿濕波誓說：你剛才這一段話，一定是聽錯了！沙門瞿曇絕定不會說這種佛法的。若沙門瞿曇真是這樣說地話，這就是邪見！他不但是說錯了，而且思想也有問題。我應當到瞿曇那裏去難問他、去說他的過失，教他不再有這種邪見了。

### 附論：

《阿含經》經說「我」的定義是：常恆住、不變異，有主宰性的，叫做「我」。換句話說：就是常存不滅、不變化的、有真實性的、有主宰性的，就叫做「我」。而「空」和「非我」有什麼樣不同呢？本文的意思，就是色、受、想、行、識的當體沒有「我」、不是「我」，就叫作「空」。離開了色、受、想、行、識之外，也沒有「我」，就叫做「非

我」。

經文：

爾時薩遮尼健子，往詣聚落，諸離車等集會之處。

語諸離車言：我今日見沙門瞿曇第一弟子，名阿濕波誓，薄共論議。

若如其所說者，我當詣彼沙門瞿曇，與共論議。進卻<sup>3</sup>迴轉，必隨我意。

譬如士夫刈拔芟草，手執其莖，空中抖擻，除諸亂穢，我亦如是。

與沙門瞿曇，論議難詰，執其要領，進卻迴轉，隨其所欲，去其邪說。

如沽酒家，執其酒囊，壓取清醇，去其糟滓，我亦如是！

---

<sup>3</sup>見卻：見是向前進，卻是向後退。

與沙門瞿曇，論議難詰，進卻迴轉，取其清真，去諸邪說。

如織席師，以鼎盛諸穢物。欲市賣時，以水洗澤，去諸臭穢，我亦如是！

詣沙門瞿曇所，與共論議，進卻迴轉，執其綱領，去諸穢說。

譬如王家，調象之師，牽大醉象，入深水中，洗其身體。

四支耳鼻，周遍沐浴，去諸塵穢，我亦如是。

詣沙門瞿曇所，論議難詰，進卻迴轉，隨意自在。

執其要領，去諸穢說。汝諸離車，亦應共往，觀其得失。

中有離車，作如是言：若薩遮尼犍子，能與沙門瞿曇，共論議者，無有是處。

復有說言：薩遮尼犍子，聰慧利根，能共論議。

時有五百離車，與薩遮尼犍子共詣佛所，為論議故。

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·中）

【語譯】

於是他就和馬勝比丘分別了，到聚落裏去。從城門走出到住有很多離車<sup>33</sup>的村莊裏面去，對諸離車說：我今日見沙門瞿曇的第一弟子，名叫作阿濕波誓，我稍稍的和他說幾句話。若是瞿曇所說的法，如馬勝比丘說的法，那是邪見！我要去拜訪沙門瞿曇，與他辯論。不管是向前進、或向後退，或者他說話的態度是特別地強硬、或者柔軟，無論他怎麼樣說都好，我願意怎麼迴轉就怎麼迴轉，相信瞿曇是說不過我的，他是要隨我意的。

譬如：一個人割草、或者拔草，要先拔草根。根拔起來以後，草割下來了，手就直抓著這個草的桿梗，在空裏面震動。這一震動，就除掉了亂穢、除掉了，我亦如是。我和瞿曇辯論道理的時候，我要怎麼說就怎麼說，也是隨我意的。所以，我要除掉沙門的邪說。

<sup>33</sup> 離車：是毗舍離城豪族、貴族的人，就是那些在政府裏面做高官有地位的這些人，翻到中國話，翻個遍若、翻個薄蹄。



又如沽酒家<sup>三</sup>，他拿著酒袋子，壓取清醇的酒，渣子都不要了。我與沙門瞿曇論議難頡的時候，也是如此！因為沙門瞿曇說這話也不是完全錯的，也有好的。是好地我就把它提出來；他說錯地，我就把他除掉。

亦如織席的師傅，以鼎盛諸穢物，到街上去賣的時候，先用水洗澤，去除臭穢，這個席就清淨了。我亦如是！邪說猶如穢物，所以我要到沙門瞿曇的住所，與他共同論議，進卻迴轉，我都能抓住他的綱領，去除他所有地穢說。

譬如王家調象的師傅，牽著大醉象，入深水裏邊，洗這個大象的身體、四肢、和耳、鼻等，周遍地沐浴，去除大象所有的麤穢。

我到瞿曇的住所，與沙門瞿曇論議，進卻迴轉，是隨意自在。我將抓住議論的要領，去除他的邪見穢說。所以你們也應該與我一同到瞿曇那地方去，看看我能勝過瞿曇，瞿曇

三 沽酒家：賣酒的人家。

將會輸掉！

在離車這麼多人裏邊，有一個離車說：若薩遮尼犍子，真能與瞿曇共論議的話，是沒有這個道理的！因為薩遮尼犍子，你是辯論不過瞿曇的。

但是也有人說：薩遮尼犍子的眼、耳、鼻、舌、身、意，諸根都是很聰慧的，他是能與瞿曇共論議的。

因此，這時有五百位離車，為論議故，與薩遮尼犍子同去佛所。

經文：

爾時世尊，於大林中，坐一樹下，住於天住<sup>35</sup>。

<sup>35</sup> 天住：就是初禪、二禪、三禪、四禪，這叫做天住。慈、悲、喜、捨，叫做梵住。

這不是指身體說的，是指人的心理而說的。

時有眾多比丘，出房外林中經行<sup>36</sup>。

遙見薩遮尼犍子來，漸漸詣比丘所。

問諸比丘言：沙門瞿曇，住在何所？

比丘答言：在大林中，依一樹下，住於天住。

薩遮尼犍子，即詣佛所，恭敬問訊<sup>37</sup>，於一面坐。

諸離車長者，亦詣佛所，有恭敬者，有合掌問訊者，問訊已於一面住。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·上）

### 【語譯】

這時世尊，於大林中，坐一樹下，住於天住。還有很多的比丘在那個地方，從房子走

<sup>36</sup>經行：就是身體在那裏來來往往的走路，但是心裏面還是修「四念處」觀。

出來，到屋外的樹林裏經行。

比丘們遠遠地就看見薩遮尼犍子了，漸漸地也就來到比丘們的旁邊。薩遮尼犍子問諸比丘說：沙門瞿曇，住在何所？比丘也就坦白的告訴他：在大林中，依一樹下，住於天住。

薩遮尼犍子，即詣佛所，恭敬問訊，問訊好了，就在一面坐下來。諸離車長者，亦詣佛所；有恭敬者、有合掌問訊者，問訊已於一面住。

### 【釋義】

什麼是「天住」呢？住有梵住、有天住、有聖住，像我們凡夫的心住在什麼地方呢？是住在色、聲、香、味、觸上面，在這上面虛妄分別、人我是非等，這些煩煩惱惱的事情。因為在社會上做種種煩惱的事情，都不會超過色、聲、香、味、觸的這些境界。我們的思想就在那兒活動，叫做「住」。

37 問訊：就是問安的意思，這是見面的一種禮貌。

現在說佛在林中坐一樹下，他的內心住在什麼地方呢？住在天的境界。《大智度論》上說：「布施」就是天的境界，拿出自己的力量來利益別的人，這種好心腸就叫做「天住」。但是在《唯識》的經論上，又有不同的說法：就是初禪、二禪、三禪、四禪，就叫做「天住」。我想這裏就是這樣解釋：就是佛這個時候的內心在初禪，有的時候在二禪、三禪、四禪，在禪定裏邊「住」，就叫「天住」。

經文：

時薩遮尼犍子白佛言：我聞瞿曇，作如是說法、作如是教授諸弟子。

教諸弟子，於色觀察無我，受、想、行、識觀察無我。

此五受陰，勤方便觀察，如病、如癰、如刺、如殺、

無常、苦、空、非我。

為是瞿曇有如是教<sup>38</sup>？為是傳者毀瞿曇耶？

如說說耶？不如說說耶？如法說耶？法次法說<sup>39</sup>耶？

無有異忍<sup>40</sup>來相難詰，令墮負處耶？

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·下）

【語譯】

時薩遮尼犍子對佛說：我聽人說瞿曇教諸弟子，以「色」觀察「無我」，「受、想、行、識」也觀察是「無我」的；也勤方便觀察此五受陰，如病、如癰、如刺、如殺、無常、

<sup>38</sup> 教：聖人教導眾生的話叫做教。

<sup>39</sup> 法次法說：法、次法是兩個意思：按佛法來講，第一個法就是「涅槃」，第二個法就是三十七道品、八正道、六波羅密等，這些佛法叫「次法」。次：是隨順的意思。

<sup>40</sup> 異忍：就是不同思想的人，他內心所認可的真理，和你認可的真理不同，所以叫異忍。

苦、空、非我。

瞿曇！你是你是這樣地說法？這樣地宣揚真理？這樣地教導弟子？你真有這樣地的說法嗎？還是別的人，展轉傳說來毀謗你，說你說這樣的教法嗎？或者說他不是毀謗，是如你所說而傳給別人嗎？或是這不是如你所說的，是那個宣傳的人，他另外所說，而說是你說的嗎？

若你真是這樣地說法，這是如於法的真實相而宣說的法嗎？你說得這個法是最高地真理，或者是次於最高真理的法，它能隨順「涅槃」嗎？難道沒有不同思想的人，到你這兒來難問你，使令你輸了，墮於負處嗎？

附論：

法次法的「次」在這裏有「隨順」的意思，「涅槃」是我們佛教徒的歸宿處。但是我們怎麼樣才能到那裏呢？那是需要修學「三十七道品」，「三十七道品」雖不是「涅槃」，

但是它能隨順「涅槃」。你這樣修行的時候，它慢慢地：慢慢地：就把你送到「涅槃」那裏去了，所以稱為「次法」：法次法行。

經文：

佛告薩遮尼犍子：

如汝所聞，彼如說說、如法說、法次法說。

非為謗毀、亦無難問，令墮負處。

所以者何？

我實為諸弟子，如是說法；

我實常教諸弟子，令隨順法教；

令觀色無我，受、想、行、識無我，



觀此五受陰，如病、如癱、如刺、如殺，無常苦空非我。

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·下）

【語譯】

他問完了，佛就回答他：薩遮尼犍子！我說的佛法，就如你所聽聞的（即是馬勝比丘說得那一段法），是一樣的。我說的佛法，是如法說、是法次法說。更不是有人謗毀而展轉傳說，世間也沒有人來難問我，或是同我辯論，使令我輸了，墮於負處。

究竟是怎麼回事呢？我實在常常地教導諸弟子們，令他們隨順我說得法去修行的。使令他們觀「色」無我，觀「受、想、行、識」無我，觀此「五受陰」如病、如癱、如刺、如殺，是無常、苦、空、非我。我的確是這麼說地！

經文：

薩遮尼犍子白佛言：瞿曇！我今當說譬。

佛告薩遮尼犍子：宜知是時。

譬如世間一切所作，皆依於地。

如是色是我人，善惡從生。受、想、行、識是我人，善惡從生。

又復譬如人界、神界、藥草樹木，皆依於地，而得生長。

如是色是我人，受、想、行、識是我人。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十五頁·下）

【語譯】

佛回答了以後，薩遮尼犍子對佛說：瞿曇啊！我現在應該說一個譬喻來開示你。

佛告薩遮尼犍子：你應該知道現在正是時候，你說好了！

薩遮尼犍子說道：譬如世界上的一切的人，都要依止這個大地，才能有所作為；我們身

體裏邊的眼、耳、鼻、舌、身，這個生命體的「色」就是「我」、就是「人」；就像大地能生萬物似的，能為一切活動作依止處。就是「善」是從「我」生出來的，一切「惡」也從「我」生出來的；受、想、行、識也是「我」，善、惡都是從「我」生出來。

再舉一個例子，譬如：人的世界、或者是神的世界，或者是藥草樹木這些東西，都是依止大地才能生長的。所以，色是「我人」，受、想、行、識也是「我人」。

經文：

佛告火種居士：

汝言色是我人，受、想、行、識是我人耶？

答言：如是瞿曇！色是我人，受、想、行、識是我人。

此等諸眾，悉作是說。

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十五頁下·三十六頁上）

【語譯】

這底下佛正式來反駁他。

佛告訴火種居士：你剛才說色是「我」，受、想、行、識也是「我」嗎？

薩遮尼犍子回答：如是！瞿曇，色是「我人」，受、想、行、識是「我人」，這個五蘊都是「我」；隨我來的這麼多的人，他們也都是這樣講的。

經文：

佛告火種居士：且立汝論本，用引眾人為？

薩遮尼犍子白佛言：色實是我人。

佛告火種居士：我今問汝，隨意答我。

譬如國王，於自國土，有罪過者：若殺、若縛、若擯、若鞭、斷絕手足。

若有功者：賜其象、馬、車乘、城邑、財寶。悉能爾不？

答言：能爾！瞿曇！

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·上）

### 【語譯】

佛說：你只要建立你的中心思想就好了，把你的宗旨明明白白地說出來就夠了，何必說別人是怎麼地說法呢？

佛這麼樣呵叱他一下，他只好回答：色實在是是我、是我人。

佛接著就正式的反駁他：我現在提出我的看法，說個譬喻開示你，你隨你的意回答我。

譬如國王，在自己的國土上對於犯了法有罪過的人，施以懲罰。國王對這個有罪的人，或是以殺、或者把他綁起來、或者將他驅逐出境、或者是以鞭打、或者斷絕他的手足，這

樣做來處罰罪人。

若是對於國家人民有貢獻的，有功勞的人呢？那麼國王可以賜給他象、馬、車乘，或者給他一個城、或一個邑、或者給予他財寶來獎勵他。國王他能不能這樣做呢？

薩遮尼犍子回答說：能的！瞿曇，國王對於有功勞的人是能賞，有罪過的人他也能罰他的；他是能這樣做！

經文：

佛告火種居士：凡是主者，悉得自在不？

答言：如是，瞿曇！

佛告火種居士：汝言色是我，受、想、行、識即是我，

得隨意自在，令彼如是、不令如是耶？

時薩遮尼犍子，默然而住。

佛告火種居士：速說、速說，何故默然？

如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。

時有金剛力士鬼神<sup>十一</sup>，持金剛杵<sup>十二</sup>，猛火熾然。

在虛空中，臨薩遮尼犍子頭上，作是言：

世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。

佛神力故，唯令薩遮尼犍子見金剛神，餘眾不見。

薩遮尼犍子得大恐怖，白佛言：不爾，瞿曇！

---

<sup>十一</sup> 金剛力士鬼神：就是手持金剛杵的鬼神。

<sup>十二</sup> 金剛杵：以金剛製成的杵，能發出很猛的、很盛的火。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·上）

【語譯】

佛再問火種居士：凡是作為國王的人，是不是完全能夠很自在的處理事情。

尼犍子答道：是這樣的！瞿曇！

佛告火種居士：你說是色是「我」，受、想、行、識是「我」，那麼就是「主」了。

這個「主」他能不能像國王那樣的隨意自在呢？

國王是國家之主，他能很自在的處理事情，我們人執著有「我」，這個「我」是一身之主。所以我能做善、做惡，我什麼都可以做。所以凡是主者，是不是完全能夠很自在的處理事情呢？是不是我叫他這樣就這樣，我不叫他這樣就不這樣的呢？

或者說得明白一點，我的個子長的矮，我可不可以叫他長高一點呢？或是我的相貌很醜陋，我可不可以叫他端正一點呢？佛這一句話問的非常的重要！因為凡是做主的國王能做的，而「我」是一身之主，是不是「我」也能像國王似的，能夠很自在的處理事情呢？



答案當然是不能！

這時薩遮尼犍子無話可說，只好默然而住。

佛這時告訴火種居士：速說！速說！你趕快回答我！為什麼默然不出聲了呢？如是再三來問：速說、速說，何故默然？說了三次。薩遮尼犍子還是默然，沒有話好說。

此時有金剛力士鬼神，手持猛火熾然的金剛杵，在虛空裏，臨近薩遮尼犍子的頭上。這個金剛神就作是言：世尊再三地問你，你為什麼不回答呢？你若是再不回答，我就以金剛杵杵碎你的頭，令你的頭碎成七分。

由於佛的神力，只令薩遮尼犍子能看見金剛神，其他跟來的眾人都看不見。這時他感到非常地害怕了，只好回答說：不是的！瞿曇！

經文：

佛告薩遮尼犍子：徐徐思惟，然後解說。

汝先於眾中說色是我，受想行識是我，而今言不，前後相違。

汝先常說言色是我，受想行識是我。

火種居士！我今問汝，色為常耶？為無常耶？

答言：無常！瞿曇。

復問：無常者是苦耶？

答言：是苦，瞿曇。

復問：無常苦者，是變異法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我<sup>43</sup>相在<sup>44</sup>不？

---

<sup>43</sup> 異我：就是這色、受、想、行、識不是「我」，是另外有一個常恒住、不變異的我，那就「異我」。  
<sup>44</sup> 相在：就是「我」在色、受、想、行、識裏邊，或者說色、受、想、行、識在「我」的裏邊，這

答曰：不也，瞿曇！受、想、行、識，亦如是說。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·上）

【語譯】

佛現在又告訴他：你慢慢地再想一想，然後再解釋、解釋你的意見。你先前在大眾中曾說：「色是我，受、想、行、識是我」，而現在說色不是我，受、想、行、識也不是我：你說得話是不是互相矛盾呢？

火種居士！我問你色是常呢？還是無常？

答言：是無常的！瞿曇。

佛再問道：若說「色」是無常有變化的，那麼「色」是不是令人苦惱地呢？

回答：是苦啊，瞿曇！

就是相在。

佛又問：無常苦、是變異法，佛的多聞聖弟子，他在這個無常、苦變異法的色、受、想、行、識裏邊，它會見到「我」、或「異我」相地存在嗎？

他回答：不是的，瞿曇。多聞聖弟子在色裏邊，是不見有我、也不見異我、更不見相在，是沒有「我」的，瞿曇。受、想、行、識，也是沒有我的，都是生、滅、變、異，那有常恒住不變異地「我」呢？

後記：

我們不要說外邊的山河大地，就是這個生命體上的色——地、水、火、風啊，眼、耳、鼻、舌、身，它是沒有變化的呢？還是有變化的呢？

這個變化當然我們不要說是哲學或相信宗教什麼地，就是多數人自己也感覺到，最初人在嬰兒的時候，這個身體是怎麼樣？後來又變成童子、變成青年人、變成壯年人、變成老年人，身體很明顯地是有變化的。所以身體不是常住不變的！「我」的定義是常住不變

的，我們的身體究竟是常住不變的呢？還是無常的呢？

若說是無常，色就不是「我」了。因「我」是常住，色是無常，他們的含意不一樣，怎麼能夠說色是我呢？如果說色是「我」，這與「我」的定義不符合，就不能說是「我」。所以當佛問薩遮尼犍子：「色是常？或是無常？」薩遮尼犍子只好回答：「色是無常」！若色是「無常」，它就是苦惱。這句話怎麼說呢？

「無常」是變化的意思，如果再明顯地說：就是由無而有，由有而無，這就是叫做「無常」。原來沒有，現在有了，這就是生；那麼有了以後，又沒有了，就是滅；「生滅」就是變化的意思。「生滅變化」有微細地、也有粗顯地不同。特別微細地，我們若不沉下心来仔細地觀察就不知道；粗顯地我們能感覺到。

例如：燈光它是剎那、剎那的生滅變化，但是我們若不仔細地觀察就不知道。我們的身體上的四大，佛法上來說也是剎那、剎那的變化的。現在說無常就是苦。這個道理怎麼講法呢？

譬如說：我們現在生活很快樂！快樂存在的時候，我們不感覺到苦，這世間也可能是苦，不過我們覺悟不到。至於快樂失掉了的時候，我們心裏不歡喜，這就是苦了。由有而無，這是無常嘛！這個無常快樂地事情沒有了，我們心裏面痛苦。

快樂地事情我們願意它常在，我們可以常常地快樂。但是這個可愛地快樂沒有了，在佛法上叫做「壞苦」。這種快樂地事情壞了，我們就苦惱；說是我們沒有苦惱，但是現在由無而有，有了苦惱。原來沒有苦惱，但是由無而有，就是「無常」。原來沒有苦，而現在有苦了，所以這也是「無常」，「無常」就是「苦」。

這個好像是一九七三年或是：七年，香港的股票漲得很厲害、漲得很快，很多人買股票都發財了。但是忽然間股票跌下來了，而且跌得很厲害，就很多人跳樓死掉了；也有的人在河邊上，發現有人鞋在那裏放，但是人就是不見了。這就是無常的變化，使令人受不了，所以無常就是苦。

這個我再多說一點，我們看司馬遷在《史記》上說：雖然當時劉邦、張良所率領的軍

隊，先到了咸陽。但是那時楚霸王的力量太大了，張良這個時候可能是在：劉邦的這些謀士說：要等楚霸王到來，我們要讓他一步！

楚霸王來了，拿出這威力是不得了，就把秦王子嬰殺掉了；而且還放了一把火燒了阿房宮。然後就封劉邦為漢王、還有很多的人也封好了，他就回到徐州去做西楚霸王。這時候的楚霸王是不得了，是快樂的時候！

但是後來韓信這些人同劉邦合作，把楚霸王圍在垓下<sup>45</sup>。這時候隨從楚霸王的人都很少了，軍隊也沒有糧了，這時候的楚霸王很苦，四面楚歌就是在這個時候響起。因此他睡不著覺起來，他的太太虞夫人<sup>46</sup>也跟著起來，在這種情況下，虞夫人就是流淚了。楚霸王這個英雄雖然不得了，但是到這時候也是流淚了，作了一首詩：

<sup>45</sup> 垓下：垓是安徽臨濟縣。

<sup>46</sup> 虞夫人：就是虞姬。

力拔山兮氣蓋世，時不利兮騅不逝：

騅不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何？

虞夫人聽完這首詩，就舉劍自殺。項羽後來雖然跑出重圍，但是到了烏江就自刎而死。這就表示無常的苦若來了，令人受不了，也就活不下去要死了。

而劉邦雖然是勝利了，但是也有人造反他，當他平反以後，就回到他的老家，召集了很多的小孩子、鄉村的父老，在那飲酒、唱歌、跳舞。這時劉邦就做了一首《大風歌》，這《大風歌》我說一說：

**大風起兮雲飛揚，威加海內兮歸故鄉，安得猛士兮守四方。**



《史記》記載：劉邦當時淚流滂下；就是流淚哭了，那麼這也是一種苦。像他這劉邦這種人，竟能做出這麼一個《大風歌》，因為這《大風歌》做得是好。

## 大風起兮雲飛揚

在虛空裏的雲停不住了，風把它一吹，都把它吹跑了。其實這是譬喻劉邦的威力統一了中國，所有的英雄好漢都被他打倒了，這大風起兮雲飛揚是這樣意思。

## 威加海內兮歸故鄉

這個時候歸到他的故鄉，這是特別光榮了。

## 安得猛士兮守四方

這時候他已殺掉韓信，但是他內心裏面也是痛苦。因為統一了中國，他做了皇帝，因

此他也明白別人做皇帝，你會起來造反；現在你做了皇帝，當然也會有人起來造反；所以心就不安了！說道：如何才能得到一個猛士，來保護我的安全呢？當他得到一個能守四方的猛士，卻又怕這個猛士造反，沒有猛士守四方更不得了，但是有猛士心也放不下。

楚霸王是失敗了，「無常」是苦；劉邦成功了，他是樂嗎？他心裏也是不快樂，他也是流淚。所以這「無常」是苦耶！

或者說：我們不是楚霸王、也不是劉邦，我們只是一個小老百姓，我們也是如意的嗎？很多很多的事情都是不如意的，不如意事常八九啊！所以經文說：無常是苦耶？薩遮尼犍子回答：無常是苦！瞿曇。

但是若說是宿世的福報，現在的智慧，有多少成就，心理面感覺到滿意快樂；一旦這個快樂失掉了，也感到很痛苦。或者其它事情做錯了，遭遇了很多地苦惱，這是很明顯地苦惱，我們是能感覺到的。

如果說是我也沒有什麼特別地，有的時候心裏也沒有什麼苦、沒有什麼樂，那麼這個

時候應該說是不苦不樂吧，我們可以這樣講吧！

或者說這個人沒有什麼大的成就，可也沒有什麼不好，生活平平靜靜的，平安就是福，這應該就是好嘛！但是是在佛法裏面講：這也不是個好境界。《俱舍論》引用別的經文上的話，說：

如以一睫毛<sup>七</sup>，置掌人不覺。

若置眼睛上，微損即不安。

智者如眼睛，愚夫如手掌。

如以一睫毛，置掌人不覺。

意思是：譬如把一根眼睫毛，放在手掌上的時候，我們並不感覺掌上有東西的。置掌

<sup>七</sup> 睫毛：就是上眼皮、下眼皮相連結邊上的眼睫毛。

人不覺，若置眼睛上，這就不得了！因為把睫毛放在眼睛裏，眼睛很不舒服。

### 若置眼睛上，微損即不安

若置眼睛上，微損即不安。心裏面馬上就感覺到：啊呀！這眼睛抹灰，會損傷害我的眼睛，即刻就不安。也是不舒服，心裏不安。這是一個譬喻，還沒有正面說出來道理。正面說出來是什麼呢？是「智者如眼睛」。

### 智者如眼睛

有智慧的人，就猶如眼睛似的。有智慧的人，也就是學習佛法的人，在「不苦不樂」的時候，他能夠感覺到也是「苦」。「不苦不樂」這時候的「苦」叫做「行苦」，「行苦」也是「苦」。

## 愚夫如手掌

我們這種糊塗的人，就像是把睫毛放在手掌上，不覺痛苦的。在「不苦不樂」的時候，我們感覺到不苦，事實上就是那樣也是「苦」。所以在「不苦不樂」的時候，佛法有什麼理由說這也是「苦」呢？

這個不苦不樂的境界，我們凡夫欲界的人，我們有時候也有這種境界。或者是欲界天的人，樂的時候特別多，「不苦不樂」的時候也可能有，但是比較少。這色界天上的人這個初禪、二禪、三禪都是樂，到四禪以上、無色界天呢，都是「不苦不樂」的。

佛法為什麼說「不苦不樂」是苦呢？我們若仔細地從經論上去閱讀，就會明白這個道理。譬如：一個人，他生存的時候很有規矩，規矩很不錯沒有做什麼壞事。但是死了以後到地獄裏邊去了，什麼原因呢？就是他的「受、想、行、識」裏邊，造了很多的惡業。

而到三惡道去受苦的罪業，就隱藏在你那「不苦不樂」的色、受、想、行、識裏邊；不但是我們一般的人，就是色界天上的人、無色界天上的人，他那個「不苦不樂」的心裏

面也是一樣，也有無量劫以來的罪業，在那裏隱藏著。

我們一個人的身體很健康，生活得很快樂。忽然間：大病來了，這是怎麼回事呢？當然可能我們飲食有問題，也可能生活不正常。但是特別嚴重地病，在佛法上講，那就是有「罪」；那個「罪」，使令你有大病了。那個「罪」就在你那「不苦不樂」的色、受、想、行、識裏面隱藏著。以前我也說過，當我們駕著汽車在公路上跑，跑得很正常、很好，但是跑跑：它也會有毛病。你不修理就到公路上跑，忽然間這個毛病爆炸了，它就是不得了！所以我們人的色、受、想、行、識裏邊，無量劫來當然也可能做了一些善根功德，但是也造了很多地罪呀！這個罪在心裏面隱藏著，我們凡夫肉眼，你不知道他什麼時候爆炸？你不知道什麼時候發生作用？使令你得到苦惱地果報！如果你用佛法地道理來觀察，說：我現在也不感覺苦、也不感覺樂，還是不得了，也是不得了！

《涅槃經》上說：人應觀察人的壽命是無常！就是還有七天就要死了，這七天趕快地做功德，趕快地栽培善根。說是還有一天，這一天就趕快地修學聖道、趕快地栽培善根。

這樣子使令你將來的生命，能多諸福樂，不空過時間。

所以在佛法深一層地看法：快樂雖然是人喜愛的，我們都歡喜快樂，但是也有使令你苦的。我們人間的人，如果你仔細地觀察，可愛地事情不是很多；只是自己沉溺在裏邊，不大覺悟就是了。諸天的樂，和人比較，是好一點。欲界六天，乃至色界天的樂雖然是好一點，但是他們臨死的時候苦惱，因為就是同樂的境界離別了，這是愛別離苦啊！

如果我們人若是受了苦，就不想活下去，他就是願意死，那就是因為沒有可留戀的了。所以他死得時候，就是以為死了以後可能快樂，其實自殺也是苦喔！我這意思是諸天很快樂，我們人可能會羨慕他，但是他死得時候比人苦，而且是很厲害地苦。

從這就可以知道，「樂」也是令他苦。那麼這「樂」就是無常了，所以就苦得不得了！所以文說：「色為常耶？為無常耶？答曰：無常，瞿曇。復問無常是苦耶？答言：是苦，

諸天：指欲界六天。

瞿曇。無常就是苦！」

平常我們的感覺有三種：苦的感覺（苦惱的感覺），快樂的感覺，不苦不樂的感覺。佛法也承認我們人是有「樂樂」，但是深一層看，「樂」使令人苦、使令人很苦的。所以，世間上凡夫的事情，都不是那麼的理想，只有聖人的境界才是真正地安樂自在。

我們這個身命是無常變化，他要變化你控制不住的，但是他一變化就使你苦惱，這是個「變異法」。經文中，佛問尼犍子：多聞聖弟子，在無常、苦變異法的色、受、想、行、識裏邊，會見到「我」嗎？或是「異我<sup>6</sup>」？

我們的色、受、想、行、識，是生老病死、是必朽之物，一定是要敗壞的。但是另外有一個不敗壞的「我」，這個「我」是異於色、受、想、行、識的「我」，所以叫「異我」。

前面說：在色裏邊，見我、異我相在不？現在受、想、行、識，亦復如是。這是指在

<sup>6</sup> 異我：「見我」就是指色、受、想、行、識，所以「異我」就是和色、受、想、行、識不同。



「受」裏邊，見我、異我相在不？在「想、行、識」裏邊，見我、異我相在不？答案：也是沒有「我」的。都是生、滅、變、異，那有常恒住不變異的「我」呢？沒有這回事！

《莊嚴大乘經論》、《大智度論》都有提到：如果你執著這個「識」是「我」，就是我們身體裏面的這個識，眼識、耳識、鼻識、舌識、意識，當然意識是最重要的，因為這個意識是「我」。前面說這個「我」就是主，主就是「自在」的意思。當我們有快樂事情出現的時候，如果這「我」有自在地作用的話，應該使「樂」常在而不滅。但是事實上，實在是做不到！

所以當苦惱的事情來了，識會感覺到苦。如果你是自在的話，你能把「苦」驅逐出去嗎？那是不容易辦得到。所以不應該執著在色、受、想、行、識裏邊有個「我」。

釋迦牟尼佛的智慧觀察「色、受、想、行、識」是無常、苦、空、無我，是生滅變異，這裏邊沒有「我」。如果有「我」，就應該說：色、受、想、行、識、我。因為沒有「我」，所以只說色、受、想、行、識，只說眼、耳、鼻、舌、身、意。

但是「色、受、想、行、識」是可以假名為「我」的。說我今天到街上去買東西，這也是可以假名為「我」。當然大家語言文字上的方便，可以有這個字，也可以這麼用。但是你不可以執著有一個識體性的「我」，因為「我」是自在的意思。《阿含經》對「我」有一個定義：就是常恆住、不變異、有主宰性的，叫做「我」。佛觀察這個色、受、想、行、識，沒有這個道理，所以不承認有「我」。

這樣說：佛法就是「無我論」。當然這樣的理論，就是在昨天我們引《顯揚聖教論》、《瑜伽師地論》也是有，就是〈唯識〉的經論也是說「無我」。這個《中觀論》、《大智度論》，鳩摩羅什法師翻得《摩訶般若波羅密經》都是說這樣地道理，都是「無我論」！這和《阿含經》是一致的，都承認「無我」；當然有的人不同意說「無我」，因為還是「有我」好！這就是眾生的愚痴。

經文：

佛告火種居士：汝好思而後說。

復問火種居士：若於色<sup>50</sup>未離貪、未離欲<sup>51</sup>、未離念<sup>52</sup>、未離愛<sup>53</sup>、未離渴<sup>54</sup>。

彼色若變、若異，當生憂悲惱苦不？

50 色：此處有內外之別。就是他的內身，即是自己身體的內色；

外邊的一切地、水、火、風，就是外色。

51 未離欲：生愛著心，就是貪的意思。未離欲這個欲，就是內心老是不知足的愛。

52 未離念：就是對於所貪的境界，心裏面常常的憶念。

53 未離愛：這個「愛」就是把前面的貪、欲、念總起來說。

總而言之：就是愛著那個境界，心裏面願意同所愛的境界能夠會合，那麼叫做愛。

54 未離渴：「渴」是形容「愛」的。表示人的愛，永久也不能滿足，一直地愛下去！如人口渴吃鹽，

答曰：如是瞿曇！受、想、行、識，亦如是說。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·上·中）

【語譯】

佛告火種居士：你心靜下來，好好地地思惟、思惟，然後再表達你的意見。

接著佛再問火種居士：假設一個人，對於色、受、想、行、識的「色」生愛著心，沒能夠遠離貪的煩惱，也不能夠遠離愛欲，內心常常的憶念所貪的境界，心裏一直希望能同所愛的境界會合，對愛永久也不能滿足。一但自己所愛的「色」有了變化，不同於自己所愛的境界，這個人會不會生出憂愁、悲痛的苦惱呢？

火種居士回答：是的！瞿曇，會生出憂愁悲痛的苦惱，甚至受、想、行、識有了變化的時候，也是有這樣地苦惱。

越吃越渴。

## 【釋義】

前面佛反駁火種居士的邪知邪見，佛的意思是：在色、受、想、行、識裏邊，是沒有「我」的。什麼理由呢？就是你做不得主。既做不得主，就不得自在，所以是「無我」的。後邊又說到：色為常耶？為無常耶？答言：無常。因為無常，所以也是「無我」。因為，有我論的人，他認為「我」是常恆住、不變異的。現在承認色、受、想、行、識是「無常」，也就是等於承認是「無我」的了。

所以不自在是「無我」義，無常也是「無我」義。所以無常者，是苦耶；苦也是「無我」的意思。因為「我」的定義，有「自在」的意思，也就是做得主的意思。你若能做得主，應該是沒有苦的。你說沒有苦，就沒有苦，那就是有我的意思。結果苦來了，你只有去受苦，你不能够拒絕他。你不能像國王那麼自在，這與「有我」的含義是矛盾的。所以有「苦」，就表示是「無我」了。

所以執著「有我」的人，就有很多問題。因為執著「有我」就是「無明」的意思，是

沒有智慧、愚癡的意思！愚癡的人，他執著有我，也執著色、受、想、行、識，執著有色、聲、香、味、觸、法，一切都執著是「有」的。

而「有」了以後，當然就會貪著、追求。這裏邊地含義，就是一切眾生從無始以來，都是這樣地熏習，貪、瞋、癡不斷地活動、不斷地熏習，不斷地執著有我、有所。那麼這樣情形會怎麼樣呢？

經文說：「若於色未離貪、未離欲」，貪和欲有共通的意思。如果說他有別意的話，貪就是他所愛著的境界；他認為所愛的境界非常地好，是很寶貴的，而生愛著心，這是貪的意思。總是希望再進一步才好，但是進一步還是不夠，老是不知足的愛，所以內心常常憶念。人是常愛著什麼樣事情，什麼事情就很容易的現在心裏面，事情出現在你心裏面，那就是你心在念他。

《涅槃經》有個譬喻說到：人渴了應該喝水、或是喝糖水，都能解渴。但是他不喝水，他吃鹽，越吃越渴、越吃越渴。越渴還越想要吃這個鹽，所以叫做「渴」。這就表示人的

「愛」，永久也不能滿足，一直地愛下去！其實這就是一個苦惱！若是一個人，他還沒離貪、欲、念、愛、渴的話，佛很明白地顯示這件事情的過失。

因此佛繼續問薩遮尼犍子：彼色若變、若異，當生憂悲惱苦不？

火種居士回答說：是的，世尊！受、想、行、識，亦如是說。

是故一個人若是還沒離貪、欲、念、愛、渴的話，當「受、想、行、識」變化了，你想：生不生憂悲苦惱呢？因為「色」的變異不是孤立的，是與「受、想、行、識」連合起來的。

或者說「受、想、行、識」是思想上的變異，當你所愛著的「色」有變異地時候，受、想、行、識也是有變異，這時候也就有苦惱了。所以文說：受、想、行、識，亦如是說。

經文：

復問火種居士：於色離貪、離欲、離念、離愛、離渴，

彼色若變、若異，則不生憂悲惱苦耶？

答曰：如是瞿曇，如實無異。受、想、行、識，亦如是說。

火種居士，譬如士夫，身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷、不捨，當得樂不？

答言：不也，瞿曇。

如是火種居士，身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷不捨，不得樂也。

火種居士，譬如士夫，持斧入山，求堅實材。

見芭蕉樹，洪大臚直，即斷其根葉，剝剝其皮，乃至窮盡，都無堅實。

《雜阿含經》第二一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·中）

【語譯】

佛復問火種居士：於色離貪、離欲、離念、離愛、離渴，彼色若變、若異，則不生憂悲惱苦耶？答曰：是的，瞿曇！您說得是真實的，是沒有錯誤的。受、想、行、識，亦如是說。



佛又招呼火種居士：假使一個人常常被很多很多地苦惱所纏繞，他為這苦惱的事情，他心裏面很痛苦，常與苦在一起。若是彼苦不斷不捨，他能得到快樂嗎？

火種居士回答：不能得樂，瞿曇！

佛又說：火種居士！這就像士夫拿著斧，到山裏面去尋求堅實的材料。看見芭蕉樹，洪大臃直，就用斧子砍了幾砍，斷其根葉，剝剝其皮，乃至窮盡：但是這芭蕉樹一點兒也不堅固，不能用它來造房子。

### 【釋義】

從這段文上，我們應該會想到聖人，依據佛法修行得了聖道，這個人就是沒有人情了。所以他對於任何的境界，都沒有貪愛心。這可以看出來，大乘佛法裏邊說到菩薩道的事情。我們從大乘經論上看，佛菩薩是讚歎這個慈悲心，眾生的苦惱，佛弟子應該發出慈悲心救度眾生的。

這個地方就表示出來，我們依據佛法修行的時候，沒有貪、瞋癡的煩惱了。這個人就

是遠離了世間，對於世間沒有貢獻；對於世間上眾生苦的事情，他也不管了。那麼怎麼樣才能有貢獻呢？就是要有慈悲心的時候，才能行菩薩道去廣度眾生；他不會用貪、瞋、癡來度眾生的，因為他內心貪、瞋、癡，是不能度化眾生的！

我們平常地人學習佛法，對於佛法有了歡喜心，也願意去弘揚佛法、去廣度眾生。我們凡夫，若能發那一念好心，佛菩薩也應該會隨喜。

但是事實上，我們沒有斷煩惱的人行菩薩道，行一個時期就有問題。所以在大乘佛法裏邊，也要在凡夫菩薩的時候，本身一定要修學聖道，過這個生死關才比較好。不然的話，這個菩薩道不是太安全！

在這裏說是於色離貪、離欲、離念、離愛、離渴，彼色若變若異則不生憂悲憂悲苦惱。受、想、行、識，亦如是說。

但是在《雜阿含經》還舉出一個例子：

佛告訴比丘：說這遠遠的山林裏邊，有人在那裏偷這個樹葉子、或者砍伐這個樹木偷

跑了。你們各位比丘，心裏面怎麼樣想呢？

諸比丘說：遠處地山林裏邊，樹木被砍伐了，我心裏面無動於衷，我沒什麼！

佛再問：若是有人把你的衣、鉢偷跑了，你心裏面如何？

諸比丘說：我心裏面不同意，我要把它找回來！

為什麼會有這個差別呢？就是遠遠地山林裏邊的樹木，你沒有愛著心，所以人家偷了的時候，你心裏面不感覺到什麼。你對於你自己的衣鉢有愛著心，所以人家偷去了，你心就不安了。這件事應該是很明顯的！

譬如說：我們到殯儀館去，看見天天有人在那裏做喪事，那是別人的事，我沒有事。如果是自己親愛的人，心裏面就苦惱。這件事從不同的地方看出什麼事情呢？

就是阿羅漢他對自己的色、受、想、行、識，沒有貪、沒有欲、沒有愛、沒有念、沒有渴了，所以要有什麼特別地因緣，你殺害他的身體，在阿羅漢的心裏邊沒有事。就像是砍伐了一棵樹似的，他心裏面不在乎。

所以得了阿羅漢果的聖人，能夠達到這麼樣一個境界，這就叫做「得解脫」。後邊也說到「得解脫」，他就能解脫一切的苦惱。

《阿含經》上說到一件事：當你用刀殺阿羅漢的時候，頭一剎那他也感覺到苦；但是第二剎那，那就沒事。就是他那個正念——無我、無我所的智慧，一出現了的時候，他就沒事、就不苦了。

在《般若經》上，或在其它的經論也提到：菩薩得「無生法忍」。得「無生法忍」的人，就是得了聖道的人，他有聖人清淨無漏「無我、無我所」、「諸法畢竟空」的智慧時，他就能「忍」。他那個「忍」就像將才說得一樣，你去砍那個樹葉、砍了一棵樹，在他心裏沒有事，他能夠安忍不動。所以從這可以知道，佛法的力量，能把一個人訓練到這個程度。我們還沒得「無生法忍」的人，有苦惱地境界你要「忍」，這是很難、很難的！

當然這個人在凡夫的時候，他修學佛法，還沒有離開人間，還是父母所生的身體是這樣子。若是到阿羅漢以上的境界，他棄捨了父母所生的臭皮囊，得了法性生身的時候，那

是更不可思議的境界！那和我們凡夫的境界是完全地不同，彼此間的距離不知道有幾千萬里遠。所以能夠努力地修學佛法，那會真實是特別地有意義，是不會白辛苦的！

我們凡夫在得「無生法忍」之前，當然是常與苦俱。而纏繞自己的眾苦，若是沒能夠斷捨的話，是永遠也不會快樂地！因此在佛菩薩的心裏面，他們看眾生是很苦的，但是眾生在自己年輕力壯的時候，不大感覺苦。怎麼說呢？

因為年輕人如果讀書讀得可以了，到社會上工作，他會感覺到前面有很多如意的事情等著我；我就向前衝，其它苦的事都不計較，所以不感覺苦。但是自己若真實到社會上去，經過多少年有多少年經驗了，知道社會上不是那麼容易過的，就會感覺到苦，只是還不能真實感覺到苦。

經文：

火種居士，汝亦如是，自立論端。

我<sup>55</sup>今善求真實之義，都無堅實，如芭蕉樹也。

而於此眾中，敢有所說。

我不見沙門、婆羅門中，所知所見，

能與如來，應正等覺，所知所見共議論，不摧伏者。

而便自說：我論議風，偃草折樹，能破金石，調伏龍象；

要能令彼，額津腋汗，毛孔水流。

汝今自論己義，而不自立。

先所誇說，能伏彼相，今盡自取，而不能動如來一毛。

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·中）

【語譯】

55 我：是佛的自稱。

佛說：火種居士，你所建立「有我論」的見解，也是和芭蕉樹一樣，都無堅實。我現在於你所立地「有我論」這個地方，尋求「有我」的真實義，卻求不到！沒有！所以你的立論，就像芭蕉樹似的，都無堅實。

但是你在大眾中，卻敢這麼說：我不見沙門、婆羅門中所見，能與如來應正等覺所知所見，共論議不摧伏者。就是和如來、和沙門論議，佛的「無我論」會被打倒了。你敢說這種話！

又說：我的論議風，會偃草折樹，能破金石，調伏龍象，使令如來、沙門的額津腋汗毛孔之水直流。你以前說這一些額津腋汗毛孔水流，能破金石，調伏龍象的大話，都是假的！所以，汝今自論己義，而不自立。

而你先所誇說的，能伏彼相，今盡自取。你說得恐怖相，你都自己取得了，卻仍然不能動如來的一毫、一毛。

經文：

爾時世尊於大眾中，被鬱多羅僧<sup>5</sup>，現胸而示：

汝等試看，能動如來一毛以不？

爾時薩遮犍子，默然低頭，慚愧失色。

《雜阿含經》第一一〇經（大正·第二冊·第三十六頁·中）

【語譯】

爾時尊於大眾中，被鬱多羅僧，把胸膛顯現出來。告訴大眾：你們大家看一看，能動如來一根毫毛嗎？當時薩遮尼犍子，默然低頭，慚愧失色。

所以外道也有些聰明人，但是這個聰明慢就是害了自己，他們實在是不能和佛辯論的。因此辯論結果是：慚愧失色，默然低頭。

<sup>5</sup>鬱多羅僧：中國話翻做上衣，就是佛披的七衣。



這一段引《阿含經》的義，在科文上說是「我空觀」。用不自在、無常、苦，來表示「有我」是不對的，因為真實是「無我」的。所以用這樣地義觀察：色、受、想、行、識是「無我」的，是這樣意思。

這是第一段，第二段是引《顯揚聖教論》第九卷；《顯揚聖教論》第九卷這個文，我認為說得非常好！但是比《雜阿含經》那一段，似乎是費解一點。

經文：

又我今問汝：隨汝意答。

為即於蘊施設有我？為於諸蘊中？為蘊外餘處？為非蘊性耶？

若即於蘊施設有我者：是我與蘊無有差別；

而計有我實、是常，不應道理。

若於諸蘊中者：此我為常、為無常耶？

若是常者：常住之我，為諸苦樂之所損益，不應道理。

若無損益：起法非法，不應道理。

若不生起法及非法，應諸蘊身畢竟不起；又應不由功用，我常解脫。

若無常者：離蘊體外，有生、有滅，相續流轉法，不可得故，不應道理。

又於此滅壞後，於餘處不作而得，有大過失故，不應道理。

若蘊外餘處者：汝所計我應是無為。

若非蘊性者：我一切時應無染汙，又我與身不應相屬，此不應道理。

《顯揚聖教論卷第九》（大正·第三十一冊·第五二四頁·上·中）

庚二、引顯揚聖教論（分二科）

辛一、問

又我今問汝：隨汝意答。

為即於蘊施設有我？為於諸蘊中？為蘊外餘處？為非蘊性耶？

【語譯】

「又我今問汝：隨汝意答」無著菩薩是佛教徒，他站在「無我論」的立場，問「有我論」者說：我今問汝：隨汝意答。為即於蘊施設有我？為於諸蘊中？為蘊外餘處？為非蘊性耶？

你認為在色、受、想、行、識裏邊有我，你是計蘊有我；就是你就執著色、受、想、行、識，當體就是「我」。你是這樣的意思嗎？

或是你另外執著有一個常恆住、不變異、有主宰能力的「我」，不是諸蘊；諸蘊不是「我」，另外有一個「我」；而「我」在於諸蘊中，「我」住在色、受、想、行、識裏邊。或是你執著另外有一個「我」，它不住在色、受、想、行、識裏邊，是住在其它的地方嗎？

你所執著的「我」，是怎麼樣地「我」呢？不是色、受、想、行、識這五蘊嗎？「色」是一個物質性的東西，是生理的組織；「受、想、行、識」是心理、是精神性的東西。現

在說你執著的「我」是非蘊性，也不是物質的、也不是精神性的東西，那是什麼東西呢？  
無著菩薩這樣問。底下說明是論主反駁自己假設的問題。

## 辛二、答（分四科）

### 壬一、於蘊施設有我

若即於蘊施設有我者：是我與蘊無有差別；

而計有我是實、是常，不應道理。

#### 【語譯】

假設你認為色、受、想、行、識就是「我」，而且執著色、受、想、行、識就是「我」，那麼色、受、想、行、識和「我」就是一體的，二者是沒有差別的。

但是「色、受、想、行、識」是無常、是不真實，終歸是老、病、死，是會敗壞的必朽之物。如果你所執著的「我」，是不敗壞的，他是有真實性的、他是常住、常存不壞的，這就不合道理。因為和五蘊不一樣，所以文說：「不應道理」。

在佛法的道理上說：凡是因緣所生法，他就終歸於空、終歸於無常的。如果「我」的體性是真實的，就不表示它是「因緣」有的。

若不是「因緣」有，他就是不會再敗壞，成了永久性的了，所以是實、是常。若說五蘊就是「我」，那麼這五蘊就是不實、不常，而你執著是實、是常，就不合道理，那等於說沒有「我」了。

壬二、於諸蘊中施設有我（分二科）

癸一、標

若於諸蘊中者：此我為常、為無常耶？

【語譯】

若是你執著「我」在於諸蘊中的話，那麼這個「我」是常住呢？是無常呢？

癸二、釋（分三科）

子一、計蘊是常（分二科）

## 丑一、有損益

**若是常者：常住之我，為諸苦樂之所損益，不應道理。**

### 【語譯】

如果說五蘊不是「我」，而是另外有一個「我」，住在色、受、想、行、識裏邊。如果是這樣地話，那麼我們這個身體，也就是我們的「色、受、想、行、識、眼、耳、鼻、舌、身、意」，和外邊的「色、聲、香、味、觸、法」接觸時，有的時候快樂、有的時候苦惱。

快樂的時候，對於我們的這個色、受、想、行、識有一點利益；如果是苦惱的時候，心裏面就受到傷害了。所以苦樂對於我們這個身體有損、有益。因此「我」在身體裏面住，也就受到苦樂的損益。當「我」受到苦樂的損益時，「我」就有變化，有變化就不是常住！所以你說「常住之我，為諸苦樂所損益」，這就不合道理。

## 丑二、無損益（分二科）

寅一、起法非法想

**若無損益：起法非法，不應道理。**

【語譯】

若是這個常恆住、不變異的「我」在身體裏邊，雖然身體有時候苦、有時候樂，而這個「我」不受影響，既沒有損、也沒有益。若是沒有損、也沒有益的話，而你會發起合法的行動、或發起非法的行動，不應道理！這句話說得不對！

因為苦惱的事情出現時，我們就會拒絕這苦惱的事。我們可能用合法的辦法，也可能用非法的辦法，來排斥苦惱的事。如果安樂的事情來了，要保護這個安樂，或者是安樂的事情，要被人破壞了的時候，自己就會發出合法的行動、或發出非法的行動，來保護這個安樂。

說：「我」在身體裏面居住，自己不受影響。既然不受影響，為什麼會發出來這種行為呢？譬如說：在遙遠的山裏，有一棵樹被人家偷走了，心裏面不在乎，所以我不去干



涉這件事，我不需要採取什麼行動。

如果是你自己的財物，被人家偷去了，你就會要採取行動了。這可以看出來，你說不受影響，這句話立不住。「若無損益」，卻發起「法非法」的行動，這句話不能成立！

## 寅二、不起法非法想

若不生起法及非法，應諸蘊身畢竟不起。

又應不由功用，我常解脫。

### 【語譯】

若是你不生起法、非法想，當苦樂來了的時候，對你就沒有損益，不會發起法、非法的功用。既不生起法、非法的業力，當你這個身體死掉了，以後就不應再有身體了。如果是這樣的話，也應「不由功用」——不需要用功修行，就像阿羅漢一樣，這身體死掉了，即入「涅槃」解脫老病死了！真是這樣子嗎？事實上，沒有這種事！

所以這一段文的結論應該說：你若執著有個實體的「我」在身體裏面居住，他就會受苦樂的影響，所以這個「我」不是常住的，是有變化的。他受到苦樂的影響，就會發起法、非法的行動了！他死亡以後，他這個惡法、或白法的業力又招感果報了。所以不能說「不由功用，我常解脫」。

無著菩薩的辯才，在這裏看出來，能夠破「有我論」者「常恆住」的道理，使「有我論」的道理不能建立起來。

### 附論：

因為自己若是發起合法的行動，或者是做利益別人的事，這就是善業了。若是起非法的行動去傷害別人的時候，就是惡業了！做善業、做惡業的時候，你就有了這個業力，而招感果報。當這個身體死掉了以後，又有一個新地生命體出現，這是由自己的善惡業所招感來的。

當阿羅漢壽命盡了的時候，他這個父母所生的身體也就死掉了。身體死掉了的時候，前一剎那色、受、想、行、識滅了，後一剎那色、受、想、行、識不生，就入於不生不滅的境界。阿羅漢是這個樣子！

但是「有我論」者，他說不發起法、非法的行動，就是沒有業力了。其實按道理說，若沒有貪、瞋、癡的煩惱，眾生則不生起招感生死的業力，死亡以後，就有可能入涅槃了。若說有很多煩惱的人，他知道有「我」，但是「我」不起法、非法，那有這種事情呢？

## 子二、計蘊無常（分二科）

### 丑一、釋

**若無常者：離蘊體外，有生、有滅，相續流轉法，不可得故，不應道理。**

### 【語譯】

若說「我」不是常住的，是生滅變化的，但是離開五蘊體外，另外有生滅的相續流轉

法，這是不可得地，也不合道理。因為一切眾生在離開色、受、想、行、識的五蘊體，另外還有一個生滅相續流轉的事情，這是「不可得！」沒有這種事！

因為一切有生滅變化的事物，都包括在色、受、想、行、識裏面，離開了色、受、想、行、識，另外沒有生滅變化的事情，所以不能說另外有個「我」。你若執著有生滅變化的「我」，住在五蘊之內，離開五蘊，另外有個「我」，這是不對的！

## 丑二、示過

**又於此滅壞後，於餘處不作而得，有大過失故，不應道理。**

### 【語譯】

前面說：身體有苦、有樂，但是我不受影響，所以我不會起法非法的行動。那麼當你死亡以後，你還有沒有生命呢？說：有！請問：「有」！這身體是怎麼來的呢？是「不作而得」的嗎？

當現在這個生命死亡了以後，到別的地方去受生，或者是從人間死了到天上去，或者人間這個世界壞了，到另一個地方去，又得了一個身體。這身體是怎麼來的？是「不作而得」嗎？所以不由做法非法的業力，又有一個生命體的果報，這說法有大過失。因為你自己沒有作業，可以無因而有果，這是不對的！完全是錯誤的！

當然相信有大自在天的這種人，他們說：果報是大自在天給我們的，他叫我們受這果報。若你受一個苦惱的果報，那麼你只有受了，你沒辦法排斥的。

但是佛教的理論不是這樣子，果報是由你自己的業力招感的，你自己可以改造你自己。若說是不作而得，你沒辦法控制了，也沒有辦法改善自己了，所以有大過失。若這樣講，人類沒有希望得到安樂了，只有任由自然去安排這件事了，所以這種說法是不應道理。

### 王三、蘊外餘處

若蘊外餘處者：汝所計我應是無為<sup>57</sup>。

【語譯】

若是你所執著地「我」在五蘊之外，他不住在五蘊裏邊。「我」住在身體以外的地方，又能有生滅的變化，所以他是常住的。那麼你所執著的「我」，應是無為法了。但是「無為」不是五蘊的體性，因為五蘊是「有為法」。所以這種說法也有過失！

壬四、非蘊性

若非蘊性者：我一切時應無染汙，又我與身不應相屬：此不應道理。

【語譯】

若是所執著的「我」不是五蘊的體性，這個「我」就應該在一切時，都沒有煩惱的汙

<sup>57</sup> 無為：沒有生滅變化，就是無為。

染。因為在「有為法」裏邊，是有煩惱這件事；若在「無為法」裏邊，就沒有煩惱這件事。因此若是執著這個「我」是無為，沒有五蘊的體性，就沒有染汙了，這也等於是說：不用修行，就自然得解脫了！所以執著「我」是無為的，而這個無為的「我」，和有為的色、受、想、行、識，互相沒有關聯，這話不合道理！

事實上，所有一切的眾生所執著地「我」，都是在色、受、想、行、識上執著的，不是離開色、受、想、行、識，另外執著有「我」。所以文說：「此不應道理」。

### 附論：

在這一段文裏邊，無著菩薩破「有我論」，破的很微細，也很詳細。在《大乘莊嚴經論》上，提到一件事：

我們執著有「我」，這件事究竟對於我們有什麼不對呢？執著有「我」就是染汙的開始。因為執著有「我」，就會愛這個「我」，不是「我」就不愛了，那麼就會逐漸地有憤、

瞋、怒。愛「我」是貪；如果有傷害，我就會憤怒、就會有瞋恚。

因此執著有「我」就是愚癡，有了貪、瞋、癡，就會造了很多很多地罪過，所以執著有「我」，就是生死的根本。當然釋迦牟尼佛一定是主張「無我」，來破這個「我」。因此修行的人，應該先修「無我觀」，在《中觀》論上有這樣地意思！以下，看《大智度論》這一段。

經文：

行者思惟是心屬誰？誰使是心？觀已不見有主。一切法因緣和合故，不自在。

不自在故，無自性；無自性故，無我。若無我，誰當使是心？

問曰：應有我。何以故？

心能使身，亦應有我能使心。



譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身；為受五欲樂故。復次各各有我心，故知實有我。

若但有身心顛倒，故計我者。何以故不他身中起我？

以是相故，知各各有我。

答曰：若心使身，有我使心；應更有使我者。若更有使我者，是則無窮。

又更有使我者，則有兩神。若更無我，但我能使心；亦應但心能使身。

若汝以心屬神，除心則神無所知。若無所知，云何能使心？

若神有知相，復何用心為？以是故知，但心是識相故，自能使身不待神也。

《大智度論》卷第十九（大正·第二十五冊·第五二四頁·中下）

庚三、引大智度論（分二科）

辛一、無我觀（分二科）

壬一、標徵

行者思惟是心屬誰？誰使是心？

【語譯】

修行人在修「無我觀」的時候，思惟我們這一念心是屬於誰？這話就是問：究竟是有「我」？還是「無我」？

又問：又有誰能夠支配我這一念心呢？使令心做種種地思惟、觀察行動。

壬二、釋

觀已，不見有主。

一切法因緣和合故，不自在；

不自在<sup>56</sup>故，無自性；無自性故，無我。

【語譯】

當行者觀察了以後，不看見有「我」可得，怎麼知道呢？因為「一切法因緣和合故，不自在」，就是所有的一切有為法，都是由因緣和合而有的。因緣不和合的時候，就沒有這件事，所以一切法是不自在的。譬如敲鐘：敲鐘的時候，就發出這聲音來，所以敲鐘是發出聲音的一個因緣。若是聲音能夠獨自存在的話，不用敲鐘自然就有一個鐘的聲音：那就叫做自在！聲音能夠自己存在，這表示聲音是有自性。

但是事實上，你不敲鐘就沒有鐘的聲音，所以它是不自在、是自性空。當我們想修「空觀」的時候，你要多思惟這個道理，思惟我們人的身體如果沒有業力，也沒有父母的因緣，這身體就是沒有。因此這身體就是不自在，是自性空！

不自在：這句話在這裏的意思，就是一切法不能離開因緣，獨自存在。

如果這身體是自性有，它是能自在的，那就不需要業力，也不須要有父母的幫助，就能有這身體。因為是父母的幫助，那就有時間的限制了！我在美國曾聽見一件事，就是有一位夫人夢見龍王向她要求來投胎，希望她能同意。那等於是向她申請了，她就同意，果然也就懷孕了。後來就生一個小孩，這個小孩脾氣很大。

這件事我們看出來什麼呢？就是有時間性。如果有一個人，若是不避孕，凡夫境界隨時可以投胎；如果避孕了，你不可以投胎，就是有病的時候，他不能來投胎的。這個因緣生法，就是有時間性，一定因緣和合的時候才能開始，到因緣離散的時候就死亡了。如果說「我」能自在，不需要因緣，那是沒有時間性了。

用這樣的道理來觀察一切因緣生法，就可以知道一切法，都有時間性的關係！這都是因緣生法，這都是不自在的，也就是它自己本身是空無所有的。所以空無所有不自在就是沒有「我」，因自在的含意有「我」的定義，所以不自在是「無我」。你多多地這樣思惟，的確一切法都是無我、無我所，都是畢竟空的！

所以無論在其他經文上，或是《大智度論》都是這樣說，經裏面有這種話，論裏面也有這種話，這話說得很簡單。

但是你若是看這句話，你可能不是太明白，所以佛法還是注重聞、思、修，你聞了以後還要思。聞包括閱讀經文，或者是聽聞、或者是自己讀，然後你多思惟。思惟的時候，不能憑空的思惟，你要假借一件事。剛才說用這鐘聲，去思惟它不自在，思惟、思惟久了，這件事就通了，你就知道「我」是空的，一切法也都是空的。

## 改造自己

現在這個文說「我空」，其實也包括「法空」，一切法空的道理也是這樣子！我們若是不思惟的時候，我們不知道是「無我」，也不知道是一切「法空」。我們會習慣這種態度，無論遇見什麼事情，隨時貪心起來活動，隨時瞋心也出來活動。

若是你思惟「一切法因緣和合不自在，不自在故，無自性；無自性故，無我」。思惟久了，這個「無我」、「不自在」的道理，在心裏面熟了的時候，無論你遇見什麼事情，就會用這個不自在、無我、無自性去觀察。觀的時候，你原來的老家風——貪、瞋、癡就變了，變得「不貪、不瞋、不癡」；這就叫「改造自己」。

用佛法能改造自己，改造自己的方法，最初是聞，然後就是要思惟。如果你只是聞而不思惟，沒有用！你讀多少經論，很多都用不上。所以有人問：我們怎麼能夠把佛法用在日常生活裏邊？就是你要多思惟，你不多思惟不行！

像這個人會打少林拳，雖然學會了，但是天天要練。練得特別熟，土匪來的時候，你這個拳就可以用。如果你不練就不行，土匪來得時候，你不能伸手對抗他。道理是一樣！所以這「一切法因緣和合故，不自在；不自在故，無自性；無自性故，無我」的文，雖然說得很簡單，但是我們想要用，可不是那麼容易，你一定要多思惟。

如果你能再修學禪定的話，那就更厲害了！修學禪定有什麼好處呢？「禪定」這兩個

字，就是「心能定」。

明白地說，有了定的人，他的心力特別強大。他不用刀、也不用動手，他心裏怎麼想，這事情就怎麼出現。有禪定的人就是這樣！你的禪定必需要超過欲界定、未到地定，到色界定以上才可以。就初禪、二禪、三禪、四禪而言，第四禪是最好！

雖然無色界的「四空定」，「定」的力量也是很深，但是不如四禪好。當你這「定」成就了以後，你再加上「一切法因緣和合故，不自在；不自在故，無自性；無自性故，無我」的智慧，你就得「無生法忍」，就是聖人了。

如果你不用「不自在故，無自性；無自性故，無我」的智慧，雖然禪定使令你的力量很大，但還是生死凡夫。你的禪定終究有一天敗壞了，敗壞了還是入到輪迴裏邊生死流轉的。所以有禪定的人，容易有神通，沒有禪定的人，就沒有神通。就是有神通，也是很微小的，當然這神通也是靠不住的事情。

《大智度論》這一段文，就是教導修行人這樣思惟。前面「行者思惟是心屬誰？誰使

是心？觀已不見有主」。怎麼知道沒有主呢？因為「一切法因緣和合故，不自在；不自在故，無自性；無自性故，無我」：就是這個意思！

辛二、有我論（分二科）

壬一、問（分三科）

癸一、標徵

若無我，誰當使是心？

問曰：應有我。何以故？心能使身，亦應有我能使心。

【語譯】

但是若沒有「我」，這色、受、想、行、識裏面，沒有一個常恒住、不變異、有實體的「我」。那麼誰能支配這一念心去活動呢？

所以有我論者問道：我們的色、受、想、行、識裏邊，應該有一個實體的「我」，不



是「無我」。

什麼原因呢？因為「心能使身」，我們色、受、想、行、識的「識」，它有力量支配身體的活動，這個身體本身不會活動，要用「心」來支配它。但是也應該有一個「我」來支配這個「心」才可以，怎麼知道呢？以下經文舉個譬喻：

## 癸二、舉喻

**譬如國主使將、將使兵，如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。**

### 【語譯】

譬如：國王下令支配將軍，而這個大將軍就去指揮軍隊作戰。所以我們人的身體，也應該有一個「我」對「心」下命令，由「心」支使「身」去享受五欲樂。

## 癸三、結有我

復次各各有我心故，知實有我，若但有身心顛倒，故計我者。

何以故不他身中起我？以是相故，知各各有我。

【語譯】

這又說出一個理由：每一個人都說有「我」，由「我」支使「心」做一切事，所以每一個人都知道有一個「我」。因此一個人若是執著但有「色、受、想、行、識」這五蘊；這是因為他身心糊塗顛倒的緣故，所以執著有個「我」。

但是為什麼「計我者」不在別人的身體裏面執著有「我」呢？因為人執著有「我」，他對於自己的身體能有一定程度的自主，我要走路就走路、我要坐下來就坐下、我要說話就說話，有多少相似地自在。別人誰知道「我」呢？別人的身體，就不能這樣執著！因為別人的身體，他要坐就坐、他不坐就不坐，你不能控制他。

所以執著「他身中」有「我」是不對的，因此有我論者「以是相故，知各各有我」，知道每個人各有一個「我」。

壬二、答（分二科）

癸一、有使我者（分二科）

子一、標

答曰：若心使身、有我使心，應更有使我者；

【語譯】

前面「有我論」者提出的問題，這底下是龍樹菩薩的回答。

我們從論上的文，看出來龍樹菩薩的智慧也是很高，他辯別得也是很妙。他說：若是像你說的「心能使身」，有一個「我」來支使這個心，應該再有一個「我」，來支配這個「我」，也就是有兩個「我」。

子二、示過（分二科）

丑一、有無窮之我

若更有使我者，是則無窮。

【語譯】

如果「我」前面還有一個「我」，而前面的「我」，它前面還有一個「我」，那樣子應該是有無窮無盡的「我」了！

丑二、有兩神

又更有使我者，則有兩神。

【語譯】

所以你執著這個「我」，另外還有一個「我」，這又是兩個「我」了。

癸二、無使我者（分二科）

子一、標

若更無我，但我能使心；亦應但心能使身。

【語譯】

若是如你所說：另外再沒有「我」，只有一個「我」支配這個「心」的活動。也就是我們色、受：：身體裏面，有一個識、有一個心，來支配這個身體就夠了。

子二、釋（分三科）

丑一、無所知

若汝以心屬神<sup>80</sup>，除心則神<sup>80</sup>無所知；

若無所知，云何能使心？

【語譯】

<sup>80</sup> 心屬神：就是這「心」不能夠自主，他要聽「我」的命令才能夠活動：所以這叫心屬神。  
<sup>80</sup> 神：就是我。

這底下辯得好，假設你說這個「心」，他是係屬於「神」，也是係屬於「我」的。若真如此，當「神我」除掉了「心」，則「神」就無所知了。因為「心」是有了知性的，現在除掉了這個「心」，「神」也就沒有了知性，他就變成一塊木頭了。那麼它憑什麼去指揮「心」的活動呢？這是一個問題啊！

### 丑二、有知

若神有知相，復何用心為？

#### 【語譯】

假設你說的「我」，本身有了知性的話，那就不需要「心」了嘛！

### 丑三、結

以是故知，但心是識相故，自能使身不待神也。

## 【語譯】

以這樣地原因，可以知道「心」了知性，他有能力支配這個身體去活動，根本不需要假借「我」的力量。所以，你們執著「有我」是不對的！

## 己二、結語

以上是龍樹菩薩用這樣的理由，駁倒了這個「我」。這個理由也是很妙！以「神我」本身有沒有思覺性為緣由來辯駁，若這「神我」有思覺性也不需要「心」了，這理由很好！

這是龍樹菩薩說明「無我論」的理由，不需要有「我」，只是你現在這個「識」，他同「色、受、想、行、識」合作，發出來一切的思想行動就夠了，不需要另外有個「我」。

實在來說，「我」也就是「色、受、想、行、識」，只是假名為「我」罷了，並不是真

實有一個「我」。底下我們繼續讀《楞伽經》這一段文：

我？





經文：

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：

世尊！修多羅中，說如來藏，本性清淨。

常恒不斷，無有變異，具三十二相，

在於一切眾生身中，為蘊界處，垢衣所纏；

貪、恚、癡等，妄分別垢，之所汙染，如無價寶，在垢衣中。

外道說我，是常作者，離於求那，自在無滅，

世尊所說，如來藏義，豈不同於，外道我耶？

佛言：大慧！我說如來藏，不同外道所說之我。

大慧！

如來、應、正等覺，以性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等諸句義，說如來藏。

為令愚夫離無我怖，說無分別無影像處，如來藏門。

未來、現在諸菩薩摩訶薩，不應於此執著於我。

大慧！

譬如陶師於泥聚中，以人功水杖輪繩方便，作種種器，如來亦爾。

於遠離一切分別相，無我法中，以種種智慧方便善巧，

或說如來藏、或說為無我；種種名字，各各差別。

大慧！

我說如來藏，為攝著我諸外道眾，令離妄見入三解脫，

速得證於阿耨多羅三藐三菩提。

是故諸佛說如來藏，不同外道所說之我。

若欲離於外道見者，應知無我如來藏義。

《大乘入楞伽經集一切法品》

（大正第十六冊·第五九九頁·中）

丁三、釋疑（分二科）

戊一、大慧菩薩問（分二科）

己一、如來藏本性清淨

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：

世尊！修多羅中，說如來藏，本性清淨，常恆不斷，無有變異；具三十二相，在於一切，眾生身中，為蘊、界、處，垢衣所纏；貪、恚、癡等，妄分別垢，之所汙染，如無價寶，在垢衣中。

【語譯】

「我空觀」第三段、釋疑。「釋疑」這一段是引《楞伽經》的文來解釋有關「我空觀」的疑惑。這一段文是在唐譯的《大乘入楞伽經集》裏邊，《楞伽經》有宋譯、唐譯、魏譯，現在我引的是唐譯。

爾時大慧菩薩，對佛說：世尊！佛說得法門裏邊提到「如來藏」本性清淨，而且永久

存在、不敗壞、不變化的，他能保持這種清淨無為的境界。它也具足三十二相等無量無邊地功德，在眾生「色、受、想、行、識」的身體裏邊，為蘊、界、處的垢衣所纏繞，也為貪、恚、癡煩惱等虛妄分別的汙染，如無價寶藏在垢衣裏邊。

## 己二、同於外道

外道說我，是常、作者，離於求那，自在無滅，

世尊所說，如來藏義，豈不同於，外道我耶？

### 【語譯】

外道執著有一個常恒住、不變異的「我」，是作者，他能作善、也能作惡。而且離於求那<sup>19</sup>，自在無滅<sup>20</sup>；意思就是無所依靠、不假借因緣就有「我」，能夠獨自地存在。這樣

<sup>19</sup> 離於求那：求那——翻為依靠的「依」，「離於求那」就是不依靠之意。

一來，世尊所說得「如來藏」，和外道所說得「我」不就是一樣嗎？

### 【釋義】

「如來藏」的「藏」字，有兩個解釋：

- 「一、如來
- 「二、佛性

### 一、如來

這是解釋「如來藏」有無量無邊的功德，所以叫做「藏」。實在「藏」也就是具足的意思，佛有無量無邊的功德，所以叫做「藏」。

62  
無滅：指如來藏是常恒住、不敗壞的，能獨自存在，所以是無滅。

## 二、佛性

或者說我們眾生的心裏邊，有如來的無量無邊功德，「如來」就是所謂的「佛性」，也叫做「藏」。但是「如來藏」是在眾生的色、受、想、行、識裏邊，而我們的色、受、想、行、識，是染汙的、不清淨的，裏邊有無量無邊的業障與惑業苦。

在不清淨的「識」裏邊有「如來藏」，是不是也汙染了呢？不是！它「本性清淨」。這個「如來藏」，他本來的體性是清淨、不染汙的；並且「常恆不斷」永久存在、不敗壞的，是「無有變異」不變化的，他能保持這種清淨無為的境界。

而且「如來藏」具足三十二相無量無邊的功德，並且「本性清淨，常恆不斷、無有變異」，這「如來藏」就在眾生的色、受、想、行、識的身體裏邊。

我們的五蘊、十八界、和十二處，是汙染的、不清淨的。「如來藏」在不清淨「蘊、界、處」裏邊，就好像一個人，他的身體雖然清淨，但是穿的衣服很污穢，為垢衣纏繞這個身體。所以蘊、界、處就是一件垢衣，裏邊有清淨的「如來藏」！

蘊、界、處、或者說是果報，而貪、恚、癡就是煩惱了。雖然「如來藏」被這虛妄分別所污染，但是「如來藏」還是清淨，如「無價寶」藏在垢衣裏邊。

所以大慧菩薩問：佛曾說眾生心裏，有一個常恒住、不變異的「如來藏」。但是外道也有類似的說法，他們說：一切眾生都有「我」。這個「我」是常恒住、不變異的，所以「常」、也是「作者」，他能作善、也能作惡。而且它也不假借因緣，就有這個「我」了，因此它是「離於求那」。同時他是獨自存在，而常恒住、不敗壞的，所以是「無滅」。

所以世尊所說如來藏的義，豈不同於外道我耶？佛說如來藏，說我們有常住真心、性淨明體，這和外道所說得「我」不是一樣嗎？外道說「我」也可以這樣子說，他說這「我」是清淨地，是怎麼、怎麼地……。

我們讀《大般涅槃經》也有這個感覺，這些獅子吼是大慧菩薩和佛在一問一答討論的時候，用我們凡夫的話來說，就是很不客氣地說話。

現在這裏邊，也是很直接了當地講出來，「世尊所說，如來藏義，豈不同於，外道我

耶？」世尊所說得如來藏義，和外道的我是一樣了！這是大慧菩薩提出這個問題。

我們現在學習佛法的人，學習一部經、一部論，再學習一部經、一部論，或者這樣子、那樣子，也會提出問題。其實在經論上，中國佛教的祖師們也都有提到，有些問題都是老問題，你能想到，古德不能想到嗎？我們凡夫僧還能想到，難道佛菩薩不知道嗎？佛菩薩也知道啊！

所有的問題在經論裏面，都已經解答好了，就是等你看看才知道；如果你不看，你就不知道。所以這一段文的意思，我也在想：在我們中國佛教，就好像是忘掉了，大家都不提這件事，不過近代佛教裏邊倒是有人提。

戊二、佛說（分三科）

己一、標與外道不同（分二科）

庚一、標



佛言：大慧！我說如來藏，不同外道，所說之我。

【語譯】

前面那一段文，大慧菩薩認為佛所說地「如來藏」，和外道說的「我」是相同的，所以提出來請問。

佛現在回答：我所說的「如來藏」是不同於外道所說的「我」，他們兩者的含義是不一樣地。因為佛用「諸法畢竟空」的道理，來說明「如來藏」的含意，所以佛所說的「如來藏」，與外道所執的「我」不同。底下繼續說明不相同的原因：

庚二、釋（分二科）

辛一、標

大慧！

如來、應、正等覺<sup>63</sup>，

以性空、實際<sup>64</sup>、涅槃、不生、無相、無願等<sup>65</sup>諸句義<sup>66</sup>，說如來藏。

【語譯】

佛先招呼大慧菩薩的名字說：大慧！佛是如來、應、正等覺，以「性空、實際、涅槃、不生、無相、無願」等諸句的意義，解釋「如來藏」的含意。

<sup>63</sup> 如來、應、正等覺：佛的三個名號。

佛有十號，這裏說出來三個，如來是一個，應是一個，正等覺是一個。

<sup>64</sup> 實際：實際就是真實境界的意思，不是虛妄的！

<sup>65</sup> 等：就是還有其它的等等的文句。

<sup>66</sup> 諸句義：指性空、實際、涅槃、不生、無相、無願等都是句。句就是名字、語言都叫做句。

## 【釋義】

佛在凡夫地的時候，經過了無量劫的修行，證悟了諸法「如」的意義。當他證悟了以後，也就是他自己的生死大事辦好了，但是他有大悲心要度眾生，所以又來到眾生的世界現身說法，所以叫「如來」。

若是阿羅漢覺悟「如」以後，他就不來了。這是因為他的大悲心不強的關係！佛有大智慧，又有大悲心，所以稱為「如來」。

因為佛有大悲心、有大智慧，斷除所有的煩惱，一切眾生是應恭敬、尊重、讚歎、供養於佛，所以叫做「應」。

「正等覺」應該說是正覺、等覺，這兩個義理。證悟諸法「如」，就叫做「正覺」；若是他也能普踰的覺悟一切染淨緣起法，就叫做「等覺」。三者合起來，就是佛。

涅槃：涅槃翻為不生不滅、也翻為解脫。

當我們凡夫處在苦惱地境界中時，如果他能相信佛法，又聽聞佛說在我們的惑業苦裏邊有「如來藏」，本性清淨。如果佛也是這樣地說，你想這個眾生會有什麼感覺？我先說說我自己地感覺，我初出家的時候，經過一個學期的學習佛法，我聽見了這句話，我心裏很是歡喜。哎呀！我這個臭皮囊裏面有佛性、有「如來藏」本性清淨、常恆不斷、無有變異、具三十二相，心裏很歡喜。有這種感覺！

但是從《楞伽經》這一段文來看，佛的本意只是方便說有「如來藏」。實際上佛的意思是以「性空、實際、涅槃、不生、無相、無願」等諸句地意義，解釋「如來藏」的含意。「性空」等「諸句義」釋義如下：

## 一、性空

「性空」就是一切法畢竟空，也是《摩訶般若羅密經》裏邊所說得道理。

## 二、實際

我們人世間所有的人都追求自己歡喜的事情，因為那件事情是美地、是快樂地、是最好地。但是以佛菩薩的眼光來看，這件事是不真實地、是虛妄地、是不清淨地，所以不能名之為「實際」。不要說是人間，就是天上的境界，乃至到非想非非想天的境界，也都是虛妄地。因為終究都是無常敗壞，使你失望地啊！

只有阿羅漢以上的聖人，他們所證悟得諸法「如」是不變異的，也沒有欺誑心。因為在覺悟了以後，能得大安樂自在，不會再反覆，所以叫「實際」，這就是真實不虛的境界。

## 三、涅槃

當我們凡夫這個惑、業、苦汙穢的境界都消滅了，就是解脫、清淨、無為、不可思議地境界，也就是大安樂地境界，這叫做「涅槃」。

#### 四、不生

不生是什麼意思呢？這一切有為法都是因緣所生，若是因緣離散也就破壞了、也就滅了。但是他並不斷滅，他生了又滅、滅了又生，不斷地生滅。但是用佛的智慧，觀察一切法的真實相，一切法性畢竟空、實際、涅槃，是不生、也不滅的，這個不生、不滅就是「如來藏」。

#### 五、無相

表現在外邊地「相」，就叫做「相」。在我們欲界、色界、無色界中，無論是「色、受、想、行、識、眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法」等，一切都是「相」。這些「相」都不生不滅，是畢竟空寂，那就叫做「無相」。

#### 六、無願

「無願」是什麼意思呢？就是一個人，他對於諸法的真實相，有深刻地認識，他對於凡夫的世界，或是欲界、色界、無色界，也不希望了。他沒有在三界流轉生死地願望，所以就叫做「無願」。只有聖人有大悲心的時候，他會再來到凡夫的世界，如果沒有大悲心他就不來，這是沒有願的關係！

我們凡夫為什麼能在這苦惱地方生活？就是「有願」的關係。歡喜：我歡喜在這裏，所以這就是「有願」。現在就說聖人他是不願在這苦惱地方生活，所以說「無願」。

佛以「性空、實際、涅槃、不生、無相、無願」等諸句說明「如來藏」的意義，佛說性空也是「如來藏」，說實際的義也是「如來藏」，說涅槃的義也是「如來藏」，不生義也是「如來藏」，不生、無相、無願等義，也都是說「如來藏」的。佛以這樣地義，假名為「如來藏」。

但是說得時候，就說「如來藏」是具足無量功德、本性清淨、常恒不斷、無有變異、

具三十二相，在於一切眾生身中。佛為什麼要說這樣地「如來藏」呢？目的是什麼呢？底下繼續解釋說明。

辛二、釋

為令愚夫，離無我怖，說無分別、無影像處，如來藏門。

未來、現在諸菩薩摩訶薩，不應於此，執著於我。

【語譯】

佛為了使令愚夫遠離無我的恐怖，就宣說「性空、實際、涅槃」等都是「無分別」、「無影像」的世界。而這個「無影像」的世界，就是「我」；以這個「我」作「門」，引導眾生來到佛教裏邊。所以佛說「如來藏」本性清淨，「我」不會斷滅，「我」還是存在的。佛這麼說使令愚夫生歡喜心，也就相信佛法，是這樣意思！

因為若是說「色、受、想、行、識」是「無我」的話，就會使令眾生害怕。因為若沒



有「我」，這件事怎麼可以呢？會使外道因而生大恐怖。所以文說：「為令愚夫離無我怖，說無分別、無影像處如來藏門」。

因此將來的諸菩薩摩訶薩，和現在的諸菩薩摩訶薩，你不應該這樣的執著「如來藏」，執著這是「我」。如果有這樣地執著，就違背了佛意，也就不對了。

我們這樣說，意義也不是太明顯，如果我們用「十二因緣」來顯示「無我義」，就會清楚一點。我們說「無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死」，「老死」以後又是「無明緣行」。我們凡夫境界就是這樣子！

但是修學聖道成功了以後就「無明」滅，「無明」滅了就行滅，識滅，名色、六入、觸、受、愛、取、有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅。滅了以後，就不生了，這種無生無滅的境界，就叫做「無我」的境界。這個「無我」的境界，也就是「性空、實際、涅槃、不生、無相、無願」等諸句義。

我們凡夫如果思惟到這樣地境界，心裏面會不歡喜，心裏面一不歡喜就恐怖，會有這種情形出現。那時這個人就不會相信佛法了，就會遠離佛法而去，因而不能得到佛法的利益。那怎麼辦呢？

所以佛就說「如來藏」具足無量功德、本性清淨，當一切雜染的惑、業、苦都熄滅了，而後「如來藏」本性清淨的功德就會顯現，他就不會恐怖了，他也就相信佛法。實際上在《雜阿含經》裏邊，提到舍利弗尊者入涅槃的時候，釋提桓因來幫助做善後地雜事。舍利弗尊者有個弟子叫軍提沙彌，軍提沙彌雖然是年紀很小，但是他是大阿羅漢，他和釋提桓因處理舍利弗尊者身後的事情。處理好了以後，軍提沙彌就把舍利弗尊者的衣鉢和舍利，拿到佛這裏來。

拿到佛這裏來之時，他先拜見佛的侍者——阿難尊者，就對阿難報告舍利弗尊者入涅槃了。這時候阿難尊者聽了非常地的悲痛，就帶領著軍提沙彌去見佛，軍提沙彌也向佛報告這件事。

佛看見阿難尊者特別地悲痛，就問阿難尊者說：舍利弗尊者入涅槃了，但是他的戒、定、慧、解脫、解脫知見，是不是也滅了呢？這個「生滅」的「滅」，是不是也滅了呢？阿難尊者說：不是！沒有滅！

《雜阿含經》有這麼一段文，剛才說無明滅則行滅；有滅則生滅，生滅則老死滅，入於「不生不滅」的境界。那麼這就是「無我」的境界！

但是從《雜阿含經》這一段文配合起來說，那就是說入涅槃的阿羅漢，他還有法性生身。我們說這個戒、定、慧，解脫、解脫知見，簡單地說就是他的戒與無漏的三昧、和無漏的智慧。在無漏的「戒、定、慧」中，當然「定慧」是「心所」，有「心所」一定有「心王」。因此阿羅漢入無餘涅槃，但是他無漏的戒、定、慧還是不滅的。所以在大乘的經論裏面，名之為「法性身」，就是那種無漏的境界！

我們中國佛教向來有一句話說：「唯識失傳了」。但是以這個觀點說來，小乘的佛法和大乘佛法的說法是一致的，並沒有矛盾。不過這樣地說法不是隨處可見，我們若偏執在

「不生不滅」，那就和大乘佛教有點出入的。

「無分別無影像」這句話，與「性空實際涅槃」這種深理，是「無分別」的。「無分別」是什麼意思呢？我們的內心若去思惟分別的話，一定要有名、有名句，有名字、有形相，我們的心才能活動、才能說話。如果是性空、實際、涅槃這裏邊，沒有名字、沒有形相的時候，這個心就不能分別的。

以人來說，當嬰兒、小孩子漸漸長大了，就要向父母親學說話，就先學這個名字。漸漸學多了，他心裏面他就能分別，他就會說話。

修行人乃至到聖人的境界，他能夠與諸法如相應的時候，他的心也是不分別地，即是離分別相了，所以是「無分別」。當然也沒有「影像」，你心裏面若一思想分別的時候，就有各式各樣的「影像」。沒有分別，也就沒有「影像」，這樣地境界就是「如來藏」。這底下又說一個譬喻，來說明這件事。

己三、喻（分二科）

庚一、標

大慧！

譬如陶師<sup>89</sup>，於泥聚中，以人功、水、杖、輪、繩方便，作種種器，如來亦爾。

【語譯】

佛說：大慧！譬如陶師，他在泥聚裏邊，以人功學習來的一種方法，再加上水、杖、輪、繩等，然後把泥作成種種的器。或是作個碗、或者是做個盆等種種器皿。陶師是這樣子，佛也是這樣子，所以文說：「如來亦爾」。

庚二、釋

<sup>89</sup> 陶師：製作陶器的師傅。

於遠離一切分別相，無我法中，以種種智慧，方便善巧，或說如來藏，或說為無我；種種名字，各各差別。

【語譯】

大概地說，佛具有「根本智」，還有一個方便的「後得智」。這「後得智」是無量無邊的，所以佛有種種智慧知道眾生的根性，能善巧地適應一切眾生的根性。

佛以他種種無量無邊的智慧，用各式各樣的名字，如前面所說「性空、實際、涅槃」這些「無我」法，說明遠離一切相的「無我」法，名為「如來藏」、或說為「無我」。

《楞伽經》這一段文的意思，就是對鈍根人說，就說是「如來藏」。因為說「無我」你會害怕，就說「如來藏」，使令你歡喜。若利根人就直接說「無我」，所以眾生的根性有利、鈍不同，當然對於佛法熏習的善根也不一樣！所以佛為他說法的時候，就以不同地方便善巧，這是為了要適合他的根性，他才能夠增長善根、才能修學聖道。底下之文，乃別顯前面這一大段文的要義。

### 己三、結

大慧！我說如來藏，為攝著我，諸外道眾，令離妄見，入三解脫，速得證於，阿耨多羅三藐三菩提。是故諸佛，說如來藏，不同外道，所說之我。若欲離於，外道見者，應知無我，如來藏義。

#### 【語譯】

佛繼續說：大慧！我所說地「如來藏」是為了引導執著「我」的外道，引導他們斷除「我」的執著。因為你若對他們說「無我」，他們很難接受，所以說個「如來藏」，他就歡喜了，也就遠離了外道的思想，來到佛法裏邊。

在《涅槃經》上提到一件事：佛在恆河裏邊沐浴，遠遠地有外道走過來，就看見佛，這外道就說：瞿曇這個人很多、很多地方都好，使令人尊重讚歎，只有一樣事不好。什麼事不好呢？就說是「諸法無我」，這說得不對，我們不歡喜！

外道說這種話時，佛天耳遙聞，就從河裏面出來，對外道說：我說一切眾生皆有佛性！佛性者，「我」也；我也是有「我」！這就是和這一段文相似了。因此佛在不同地情形下，有不同的方便說法，所以佛能教化一切眾生。

外道如果來到佛法裏面來，不斷的地學習，他就會慢慢地：慢慢地：遠離、棄捨那個錯誤的思想，就入了空解脫門<sup>69</sup>、無相解脫門<sup>70</sup>、無願解脫門<sup>71</sup>等「三解脫門」。

初開始佛為外道說法，相似於「我」，與外道所執之「我」有點相似。但是來到佛法裏面以後，最後也還是入於「諸法無我、實際、涅槃」的境界裏邊。所以就「令離妄見，

---

<sup>69</sup> 空解脫門：就是我空。

<sup>70</sup> 無相解脫門：就是法空。

<sup>71</sup> 無願解脫門：當修行人棄捨了愛煩惱、見煩惱，對於世間上沒有歡喜心，不願在生死裏流轉了，這叫「無願解脫門」。



入三解脫，速得證於阿耨多羅三藐三菩提」。如文所說，他就會迅速地證悟無上菩提，他也可以成佛。

所以佛說的「我」，和外道外道所說的「我」不一樣。外道說的「我」，是虛妄分別地執著心，實在並沒有那麼一回事。佛說這個「如來藏」的「我」，只是一個方便的語言，佛並不執著有一個「我」的，所以是不相同的。

若是佛教徒，他歡喜棄捨外道思想的話，那他應該再認識這個「如來藏」地義——就是「無我」。我列這一科的意思，就是「釋疑」。也的確也有人提出來問：

佛所說「如來藏」的「常住真心」和外道的「我」有什麼不同？是不是矛盾了呢？這究竟怎麼回事？《楞伽經》這一段文，正好解釋這個疑惑。

我們中國佛教，我看天台宗也好，天台宗、華嚴宗、禪宗、唯識宗都還是有一點。那麼中國的三論宗，你讀嘉祥大師的著作，他也是還有這個思想，都還是有「如來藏」的思想的。

本來是中國的〈三論宗〉，應該繼承《楞伽經》的思想才對，但是嘉祥大師還不是。因為南北朝、隋唐時代，《般若經》、《龍樹論》，弘揚的人還是很多，所以有成就的人也很多。

等到了唐、宋、元、明、清，是更不得了，「如來藏」的思想特別地興盛。我曾經想過這樣問題，因為《楞伽經》有唐譯、有宋譯，宋譯的《楞伽經》。我們中國佛教的各位大德，都是讀過《楞伽經》的。天台智者大師也好、賢首國師，都是讀過的；乃至唯識宗的人，就是嘉祥大師他也是讀過的，但是他沒有採取這個思想！

在《大品般若經》上也有這一段文的意思，但是我們中國古代的大德，都沒採取這個態度。什麼原因呢？因為中國古代這些大德，都不是平常人，大概他們認為我們中國人，就是這個法門比較契機，所以一直是弘揚這個法門。

但是在慧遠法師<sup>21</sup>的著作裏邊提到《楞伽經》的這一段文。其他的人，我讀書少我沒看見。

這話的意思，我剛才說過。也許就是我們中國的古德都歡喜，也許他看我們中國人的根性，是屬於這一類型的，所以是一直弘揚這個法門。

但是近代以後，日本人侵掠中國蘆溝橋事變以後，西藏的佛教——宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，來到漢人的佛教裏邊。法尊法師曾經特別地引這一段文，認為這是佛教的了義，「如來藏」是不了義的，他根據這一段文，有這樣的主張。從那麼以後，我們中國佛教就由少而多、由小而大，逐漸地、逐漸地有一點變化。

但是在我本人當然是向別人學習，沒有什麼見地，可是從事實上看，我們若能修「無我觀」的話，我感覺會有很多好處。什麼好處呢？人的私心能夠輕一點，私心輕一點，與

<sup>21</sup> 慧遠法師：此處所說的慧遠法師，不是廬山的慧遠法師，而是南北朝靜鄢寺的慧遠法師。

人就容易合。人與人不能合，原因在什麼地方呢？主要就是私心！所以就有很多、很多問題。我不要說得太明白！

如果你能修「無我觀」，我讚歎你、我支持你，我在旁邊站可以，就沒有事了，是不是？所以修「無我觀」還是好的。

從科判上看，「我空觀」的釋疑說完了，雖說完修「我空觀」的大意，當然我現在所介紹地，還是很簡單。如果有這個興趣，當然是應該把《顯揚聖教論》的文、和《大智度論》的文應該多多地閱讀，也可以讀《阿含經》，使令我們對「無我」的真義，能認識地更清楚一點，當你修了「奢摩他」以後，在「奢摩他」中修「無我觀」會很順利的。

如果你對「無我義」認識地還不夠，你自己還猶豫究竟是有「我」？還是「無我」？那你還不能修「無我觀」，因為你心裏面還有猶豫，是不行的！所以應該多讀這一類的書，修觀的時候才能修地好一點。

「我空觀」的大意就是觀察這個色、受、想、行、識，都是剎那、剎那生滅的，像《金

《剛經》說：「如夢幻泡影，如露亦如電」。觀察這個「色、受、想、行、識」，是「如夢幻泡影，如露亦如電」，所以在「色、受、想、行、識」中，沒有常恒住、不變異的「我」。你常常地如是思惟，「無我」的智慧漸漸就會增長了。

但是初開始觀察，它沒有力量，你常常地觀察，這「無我」的智慧，就漸漸地增長。增長地時候，就有作用，在你日常生活中，遇見了問題，這「無我」智慧一發生作用，有問題也沒有問題了。但是初開始修行的時候沒有力量，他不能降伏煩惱，修行久了才有這個作用。以下繼續說「法空觀」：

## 止觀大意筆記——法空觀

### 乙二、法空觀（分三科）

#### 丙一、前言

這是總明「法空」的道理。說明「法空」之前，我們還是先說「我空」的道理。當行者觀察「色、受、想、行、識」是「如夢幻泡影」，這就是修「假觀」。觀察「色、受、想、行、識」是虛妄不真實的「如夢」，在這個「如夢幻泡影」的色、受、想、行、識裏邊，沒有常恒住、不變異的「我」，我們也可以這樣觀。

但是有一件事我們應該知道，只有聖人才決定知道身體外面的一切眾生，乃至山河大地，都是如夢幻泡影；凡夫不能，因為凡夫總是認為一切都是真的。或者我們自己也不感

到有什麼特別，但是你自己反省你自己就會知道。譬如說：這紙畫的老虎放在眼前，你看這是紙畫的老虎，心裏沒有什麼事。

如果是真的老虎跑來了，你心裏怎麼想？這就是我們的執著心了。這顯示出我們心裏邊有執著，不知道是假的。但是聖人不同，如果聖人到了阿羅漢的境界，若老虎向牠撲過來，那時他心裏是沒有什麼事的！

有一個故事，說到有一對出家人師徒兩個，這徒弟得阿羅漢果了，師父沒得阿羅漢果，師父只得三果阿那含，當師父得阿那含以後，他就不再精進了。因為他認為自己得阿羅漢果，所作已辦，就不精進、不努力修行了。故事上說他徒弟是大阿羅漢有神通的，他就入定看看自己地師父是凡夫、還是聖人。一看：哎呀！師父不是初果、也不是二果，是三果阿那含，他不是阿羅漢。但是他認為自己是阿羅漢，就不修行、不努力了！喔：那就要想個方便，叫他努力。

有一天，他的師父有事情到另外一個地方去。當然古代的時候，不像現在坐車、坐飛

機，大多數古代人都是徒步走，尤其是出家人。他就走到一個山裏邊，但是當他走進山裏邊一轉彎，就有一隻大老虎向他撲過來了。

這個三果聖人心裏面就驚了，就有一點怕，為什麼呢？這個就是他有我執——俱生我執。初果須陀洹是斷分別我執，但是「俱生我執」沒能斷，沒能夠完全地息滅。

有這「俱生我執」的時候，就有恐怖，所以老虎一出來，他要保護這個「我」，恐怖心就來了。但是恐怖心一生起來，他立刻覺悟了，啊：我不是阿羅漢！我若是阿羅漢，就不會這樣子了。但是當他恐怖一覺悟的時候，這個虎沒有了，他的徒弟在他面前。這時候他才知道，他徒弟向他說開示了。

這好像是南傳佛教的故事，但是在中文的三藏經典中，《大毗婆沙論》說大阿羅漢也有輕微地、小小地、很短地恐怖，不是那麼重。《大毗婆沙論》是這樣講！

所以阿羅漢以上的聖人，他真的知道一切眾生，包括老虎、毒蛇，乃至山河大地，乃至見到佛也是，都是如幻如化地，不是真實的。他們有這種智慧，所以他就沒有這種恐怖，



也沒有這個執著心。

只有聖人才能觀「一切有為法，如夢幻泡影」。我們凡夫只是應該這樣學習而已！也只有真正證悟一切法空，才能知道一切法是如幻如化，這裏面有這樣地分別！不過也有不同地說法：有的說阿羅漢只是覺悟了「我空」，還沒能覺悟一切「法空」。但是天台智者大師說：阿羅漢證悟了「我空」，他就不會執著一切法是真寶有的。也有這麼一句話！

但是當我們在修「我空」：學習觀察「色、受、想、行、識」是「如幻、如化、如夢」，這裏面沒有常恒住不變異的「我」。若能常常這樣思惟觀察，那麼也同時可以修「法空觀」；我們觀察一切法在相續和合中，觀諸法自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證：這就是觀察「法空」。進一步地：我們在諸法的相續和合中現觀一切「法空」，同時勝解一切「法空」，再反觀「自我」；一切的根、境、識皆是苦、空、無常、無我，觀「無我無我所」。

因為在了解諸法的性空緣起時，必需通達一切法如幻如化，並理解根、境、識的不實

性，進而反觀到「我我所」的非有性，覺悟一切法皆是「假有」，而通達「性空」，如此我們才能得到真正地解脫。所以我們可以同時觀「我空」，也觀「法空」。

我讀《中觀論》、讀《龍樹論》、《大智度論》，發現龍樹菩薩的意思：是修行人不能只修「法空觀」，因為只修「法空」，很容易生起理在「我」外的意念；所以修「法空」之前，就要清楚地認識「我空」。因此修「我空觀」也是非常重要！我們若是從《龍樹論》這個立場來觀察禪師的語錄，會發現其中是有點問題的。

## 丙二、標列

現在說法空觀，法空觀我分成三段解釋，我空觀分成三段，法空觀也分成三段，如下：

第一段、總明。

第二段、別說。

第三段、釋疑。

以下是總說「法空觀」的意思，文是先從佛的功德開始說。問：什麼理由說佛地一切種智也是無法？

經文：

須菩提言：世尊！

何因緣故一切種智無法？色無法？乃至有為、無為相亦無法？

佛言：一切種智自性無故，

若法自性無，是名無法，色乃至有為、無為相亦如是！

世尊！何因緣故，諸法自性無？

佛言：諸法和合因緣生，法中無自性，若無自性，是名無法。

以是故，須菩提！菩薩摩訶薩，當知一切法無性。

何以故？

一切法性空故！

《摩訶般若波羅蜜經》·道樹品（大正第八冊·第三七八頁·上）

丙三、釋（分三科）

丁一、總明（分三科）

戊一、法無自性（分二科）

己一、問

須菩提言：世尊！

何因緣故一切種智<sup>71</sup>無法？色無法？乃至有為<sup>72</sup>、無為<sup>73</sup>相亦無法？

<sup>71</sup>一切種智：種是種類，一切種智就是佛的智慧、佛的智慧叫「一切種智」。佛有無量無邊的智慧，佛的智慧能夠從各式各樣不同的種類，不同的方式，不同的立場去觀察、去通達一切法的真實相。

## 【語譯】

須菩提對佛說：世尊！何因緣故一切種智無法？以白話來說：就是什麼理由說一切種智是無法？色也是無法，受、想、行、識、也是無法，眼、耳、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法，十二因緣、四諦、六波羅密，乃至有為法、無為法，也都是無法？什麼理由這樣講呢？這是須菩提尊者在問。

## 己二、答

**佛言：一切種智自性無故，若法自性無，是名無法，色乃至有為、無為相亦如是！**

也就是正覺和等覺這兩種智慧合起來，就名為「一切種智」。

<sup>72</sup> 有為法：就是有生住異滅的，因緣所生的，這是「有為法」。

<sup>73</sup> 無為法：無生住異滅的，離一切相的，叫做「無為」。

【語譯】

佛說：一切種智是沒有自性的，一切有為法當然也是無自性，所以叫做「無法」。但一切有為法沒有自己地體性，就是色、受、想、行、識、眼、耳、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法、十二因緣、四諦、六波羅密，乃至有為法、無為法等，當然也都是「自性無」。

【釋義】

昨天曾經講過，在《般若經》、《龍樹論》裏邊常常說到「自性無」這一句話。我們在別的人，或在古代大德的著作裏面，也常看到這一句話。

「自性無」這句話怎麼解釋呢？我昨天曾舉一個例子，用鐘的聲音來說明的，現在我們再重說一次也好。

前邊《楞伽經》那一段文說到「離於求那」，這句話的意思，就是不假借因緣，他自己的體性。所以若不去敲鐘，就有鐘的聲音，鐘聲是自己就有的，這就是鐘的聲音，因

為聲有自己的體性。

譬如造房子，這也是沒有人通知、沒有人想造房子，也不需建築公司、建築師。或者建築公司也沒有人來造，就在這空地裏邊，房子自己就有了，這叫做「自性有」，這就是叫「自性」<sup>74</sup>。

現在佛說：「一切種智自性無故」，就是說明佛的一切種智，是沒有自性的，所以叫做「無法」。我們舉鐘聲來說，鐘聲有自性嗎？沒有！如果鐘的聲音有自性的話，這屋子裏邊沒有鐘、也沒人敲鐘，就應該聽到鐘聲了。是不是？

但是事實上我們聽到鐘聲了嗎？沒有！這就是可以知道鐘的聲音是沒有自性的！這叫「自性無」。以我們人來說也是這樣子，人也是因緣有，因為是因緣有，所以在沒有因緣的時候，就沒有這個人，這就是「自性無」，這就叫做「空」。

<sup>74</sup> 自性：自性，就是他自己的體性。

我們用這個道理去觀察一切法，有沒有自性，若是無自性就是「空」、就是「無」。若是有自性，那就是「有」，就是「自性有」。用這個道理去觀察它的時候，確實能把一切的「有法」，都觀察它是「無」了。

但是有的人初開始觀，觀察自己是沒有、是無，觀察自己的色、受、想、行、識都是「空」的。這好像很困難，我說你可以先觀察別的人，觀察別人「自性無」比較容易。

如果你觀察這房子也是可以，觀這房子不是建築公司造的，若是建築公司造的，那就不是自性，沒有那自性的房子。若是沒有建設公司，也沒人投資沒人造，有沒有這個房子呢？沒有！你可以這樣觀。

最好到郊外的空曠處，不要在城市裏，你觀察這地方本來是空的，沒有房子。你把「虛空」的「相」取來，然後到城市裏邊來看，觀察這個地方都是空曠沒有房子，這些房子都是因緣有的，是沒有自性的。慢慢地練習，就觀上來了。

現在這裏說：「一切種智自性無故」。佛的智慧是他經由無量劫來修成的，不是說本



來就有佛的智慧。所以我們看見佛說「如來藏本性清淨，常恒住、不變異」這句話，就是這個意思。一切眾生本來就是佛，你只要把你的惑、業、苦取消了就好。

《摩訶般若波羅密經》有句話——「一切種智自性無」，字面上雖然說得不同，不過在意義上都是說明「一切種智」是修來的，只要斷除惑業苦，就可以成就。因此本來就沒有這種智慧，這是佛三祇修福慧，成就了「無上菩提」與「一切種智」。因此「一切種智」是修成的，是因緣有，不是自性有，所以還是觀察它是「空」的。

讀了《般若經》這樣的道理，你再到《楞嚴經》上去看一看，再讀《圓覺經》，你看這味道是不是一樣呢？

若是一切法自性無的話，這就叫做「無法」。這樣講「無法」還有什麼意思呢？就是一切種智是「有」，是你成就了以因緣所成就的法，所以一切種智還是「有」，是「因緣有」。這只說是自性「無」，並不否認「因緣有」。所以雖然說「空」，卻不妨礙有「因果」的。因此在「空」中還是有「因果」，只是觀一切法是「自性無」，不是連「因緣有」

也沒有了，不是那樣意思！

如果我們搞錯了的時候，以為一切法都是「空」的，也無因無果了，那就是搞過頭了，這是我們觀察的不對。但是我們初開始修「法空觀」的人，就算稍微地勉強一點也是可以。因為我們執著「我」的心太強了，你不用大力量去觀，是觀不來的，所以只好到郊外去取空相。這是不得已的辦法就是了！

### 開頭難！

我以前也說過，當我們讀《法華經》的時候，序品裏說：

**觀諸法性，無有二相，猶如虛空。**

這就是用虛空做譬喻，所以我們應該依教奉行，就以虛空來引導我們觀一切法空。初

開始的時候的確是難，你得用這個方便，等到成功了，就沒有這個問題了！

文上說佛的一切種智是「自性無」，更何況是其它的一切有為法呢？我們的「色、受、想、行、識」當然也是「自性無」。但是我們初開始修「法空觀」的人，不要觀佛的「一切種智」，應該要觀自己的「色、受、想、行、識」是「自性無」比較好。

經上說菩薩看見佛的大威德、大智慧與神通道力的境界，就說小菩薩是「觀空」觀不上來。以前也有人向我說過：說自己的欲心很強，想修不淨觀，但是自己觀自己所愛之人的時候，「不淨觀」怎麼也觀不上來。

我對他說：佛並不是告訴你這麼觀。你就觀看你自己不淨，觀察自己的身體不淨，也就觀上來了，那裏會難觀呢？所以「觀空觀」也是，就是佛的殊勝境界不容易觀，所以就觀察自己，觀察自己是因緣所有，這樣子可以觀察它是「畢竟空」的。

進一步地觀察「有為法」是因緣所生，它是「自性無」。「無為法」無生住異滅，離一切相，也是「自性無」，所以就是「無為」也是「自性無」。《大智度論》解釋，「無

為」是對「有為」說的，對「有為」而說「無為」。如果「有為」空了，對誰說「無為」呢？你要對「短」而說「長」，「短」沒有了，你對誰說「長」呢？

所以「無為」也是個假名字，是自性空。因此在本文中佛說：「一切種智自性無故，若法自性無，是名無法，色乃至有為、無為相亦如是」，就是說明一切法都是空無所有的。

戊二、諸法自性無（分二科）

己一、問

世尊！何因緣故諸法自性無？

【語譯】

須菩提又進一步地提出問題，問道：世尊！什麼理由說一切法是「自性無」呢？

己二、答

**佛言：諸法和合因緣生，法中無自性，若無自性，是名無法。**

**【語譯】**

佛回答說：這一切有為法是和合因緣所生法，就是各式各樣地條件都具足了，這件事才出現，這件事就是「無自性」。因為因緣生法就是無自性，所以在和合因緣生法中，是沒有自性地。我昨天也說過，一切法如果有自性的話，那個自性就不是因緣所生；既不是因緣所生，它就是「常恒住、不變易」，也就是不可破壞的了。但是我們從因緣所生法上看，就沒有這回事，一切法都是沒有自性的。若是一切法沒有自己的體性，這個「法」的本性當然也就是「空」的。

**戊三、結**

**以是故，須菩提！菩薩摩訶薩，當知一切法無性。**

**何以故？一切法性空故！**

【語譯】

佛接著又說：須菩提！菩薩摩訶薩，當知一切法都是沒有體性的，為什麼呢？因為一切法的體性是空無所有的！所以這可以觀一切法空。

【釋義】

佛法裏邊地意思，這種修行的方法，當然是和一切法的真實相有關係，但是大體上看，初開始由凡入聖的時候，是「退」地。「退」就是從有的境界上，退到空、退到無，是由「有」而「無」的境界。等到你得「無生法忍」以後，又向前進，就是由無而有，又到了凡夫世界去度眾生了。

所以由「有」而「無」的這個「退」，就用「止觀」的辦法，常觀察「有」是「空」的，觀察「有」是沒有的，慢慢地：慢慢地：就「退」下來了。退下來這個問題，好在什麼地方呢？使令你慢慢地輕安下來，讓你的心能安靜，因為我們凡夫的心一直地不能安靜。你若能常修一切法自性空，無我無我所，慢慢地：慢慢地：心就安，心裏面不會有很

多很地顧慮。你向阿羅漢說老虎來了、毒蛇來了，他心裏平安不動。所以從事實上，這觀一切法空，是意思的。

經文：

大慧！略說空性有七種。

謂相空、自性空、無行空、行空、一切法不可說空、第一義聖智大空、彼彼空。

云何相空？

謂一切法自相共相空，展轉積聚互相待故，分析推求無所有故，自他及共皆不生故，自共相無生亦無住：是故名一切法自相空。

云何自性空？謂一切法自性不生：是名自性空。

云何無行空？所謂諸蘊，本來涅槃，無有諸行：是名無行空。

云何行空？所謂諸蘊，由業及因，和合而起，離我我所：是名行空。

云何一切法不可說空？謂一切法，妄計自性，無可言說：是名不可說空。

云何第一義聖智大空？謂得自證聖智時，一切諸見過習悉離：是名第一義聖智大空。

云何彼彼空？謂於此無彼：是名彼彼空。

譬如鹿子母堂，無象馬牛羊等。我說彼堂空，非無比丘眾。

大慧！非謂堂無堂自性，非謂比丘無比丘自性，非謂餘處無象馬牛羊。

大慧！一切諸法自共相，彼彼求不可得，是故說名彼彼空：是名七種空。

大慧！此彼彼空，空中最麤，汝應遠離。

《大乘入楞伽經》·集一切法品（大正第十六冊·第五九八頁·下——五九九·上）

丁二、別明（分二科）

戊一、七空（分二科）

己一、結前生後



丁一的「總明」是引《摩訶般若波羅密經》的〈道樹品〉來說明「法空」的道理。現在是別明，即分別地說明「法空」的含意，別明分兩段。第一段是說七空，七空是引《大乘入楞伽經》〈集一切法品〉的文句來詮釋「法空」的義理。

## 己二、釋（分二科）

### 庚一、標列

大慧！略說空性有七種。

謂相空、自性空、無行空、行空、一切法不可說空、第一義聖智大空、彼彼空。

### 【語譯】

大慧！略說空性有七種：

第一、相空。

第二、自性空。

第三、無形空。

第四、行空。

第五、一切法不可說空。

第六、第一義聖智大空。

第七、彼彼空。

修「法空觀」——觀一切法空，這「空」的體性，簡略地說，有七種不同。第一種就是相空，第二自性空，第三無形空，第四行空，第五一切法不可說空，第六第一義聖智大空，第七彼彼空。現在列出來七空的名字，下面就加以解釋。先解釋第一個相空：

庚二、釋（分七科）

辛一、相空（分二科）

壬一、徵問

云何相空？

【語譯】

怎麼叫做相空？什麼理由叫做相空呢？底下解釋：

壬二、釋（分二科）

癸一、標

謂一切法自相共相空。

【語譯】

這是「相空」的理由，第一句話就把「相空」分成兩種不同：

- 1．謂一切法自相空。
- 2．謂一切法共相空。

### 1. 謂一切法自相空。

「自相」就是每一法自己地體相、自己地相貌。這話的意思，就是每一法自己地相貌，和其他法地相貌不一樣，所以「自相」也就是「別相」。「共相」就是彼此都有共同地相貌。

究竟什麼叫做「自相」呢？這個「自相」，譬如說：「色、受、想、行、識」地「識」，「識」是了別相，它有明了性，它會分別是非邪正、深淺大小，有種種地分別，這就是「識」的相貌。但是在色法上就沒有這種相貌，所以是「識」自己地相貌。

「色法」就是以質礙為相，或者是障礙為相。例如：「地、水、火、風」是質礙為相，它本身有它的體質，有障礙性。你碰到它就有觸、有障礙，這就是他的體相。

或者「色、受、想、行、識」的「受」，「受」是領納為相。「想」是取相為相。「行」是造作為相，就是各有各的相，所以這不一樣的「相」就叫「自相」。

## 2 · 謂一切法共相空。

「共相」就是指一切有為法都是生滅無常，有生滅變化的。「心」也是生滅變化，「色、受、想、行」也是有生滅變化，它是共有的；所以叫做「共相」。

「相空」就是一切法的自相與共相，都是空無所有。什麼理由呢？底下解釋。

### 癸二、釋

展轉<sup>75</sup>積聚<sup>76</sup>互相待故，分析推求無所有故，

自他及共皆不生故，自共相無生亦無住：是故名一切法自相空。

### 【語譯】

<sup>75</sup> 展轉：由因至果，果又為因，這就是展轉的意思。

<sup>76</sup> 積聚：就是因緣和合的意思。

這是「展轉積聚互相待」地緣故，因為「自相」和「共相」，在一切有為法上看，因果都有這種相。「因」有它地「自相」，「果」也有它的「自相」。由因至果，果又為因，這也就是「展轉」地意思。

「自相」和「共相」，當然都是因緣和合而有，都是積聚而有。你所應該具足的因緣不具足，它就不能有，所以要積聚才可以「有」。所以「展轉而有、積聚而有」是彼此互相要借重的。待者「借」也，就是對長而說短，對短而說長，待因而說果。果又為因，又是待因而為果。這樣地展轉積聚，也就是互相待——互相假借。

譬如說一個兒子，他有父親，所以他是兒子的身份，但是他有了兒子，他就叫做父親。所以父子其實也是互相待，都是因緣所生法。因此「自相」與「共相」是怎麼有的呢？就是展轉積聚，互相觀待才有的。由這樣地因緣生法，我們若去分析觀察它的自相、共相就沒有了，所以說是空的。

因為從「自生、他生、共生」這三方面去分析推求，都不看見有自相生出來，也不看

見有共相生出來，所都是「空」的。自、他及共皆不生故，這是《中觀論》上面的話。

我們前邊講《摩訶般若波羅密經》〈道樹品〉那段文的時候，曾經提到外道，「外道」是我們佛教經論上的一個稱呼。因為用現在人說得話，其實可以說「外道」是個哲學家。因為他是深入地思惟觀察，有特殊地見地，他觀察一切法是有「自性」。我們一般人沒有這樣去學習，我們沒有這種看法，所以這是特殊有研究的人。

外道說有「自性」，什麼叫做「自性」呢？我們前天已講過了，這裏就不再說了。但是站在佛法的立場，認為一切有為法有「自性」，這是一個錯誤地看法，是有執著的。怎麼知道是有錯誤呢？

因為你若執著一切法有自性的話，那麼我問你：這個自性的法，是自生呢？是他生呢？是共生呢？這樣一問，你就會發覺「皆不生故」，都不能生起。就是自相、共相皆不可得。文就是這樣意思！那麼我們怎麼知道自不生、他不生、共不生呢？

我們暫時不提無為法，若我們執著一切有為法，這一切法有自性，那麼法是怎麼生起

地呢？他是自己生起的嗎？我們還是用鐘的聲音做例子，如果不敲鐘就有聲音生起來，那麼這叫做「自性生」。

事實上不敲鐘的時候，有沒有鐘的聲音呢？沒有！所以這不是「自性生」。如果我們能注意地去思惟這一句話，應該能認可這件事——自性是不能生的。如果「自性」不能生，那就是「他生」。但是在《十二門論》說：牛不能生馬，馬不能生牛。因為若以牛和馬相對來說，牛可以說馬是他，若是馬能生牛，那就是他能生。

但是我們進一步的研究這個問題，「他」可以分成兩種：

1. 一個是疏遠的他。

2. 一個是親近的他。

這個疏遠的「他」，就是馬不能生牛，牛不能生馬。這可以說疏遠的「他」是不生，我承認這一點。但是親近的「他」是可以生的，什麼叫做親近的他呢？譬如說：用棉花織成紗，用紗織成布。那麼這紗和布來說，這個紗就是親近的「他」，生出來這個布，紗可



以織成布。

但是龍樹菩薩的意思：若是一切法有能生的，也有所生的；而你執著是有「自性」，而且另外還有「他」來生這個「自性」，這事情是說不通的。因為你若執著這自性，這能生的和所生的，都是有「自性」。所生的「他」有「自性」，能生的「他」也應該有「自性」。而以「他」的自性來生彼之自性，這事情是說不過去的。

若不是「他」的自性來生彼之自性，那麼一定是別體的「他」能生，這就成為疏遠的「他」了。也就是說紗沒有織成布以前，已經有布了，這個布叫有「自性」。然後再用這個紗去織成布，這個事是說不通的。不是嗎？

所以你若執著有「自性」，這個「他」就不是親近的「他」，這個「他」就是疏遠的「他」。譬如說：剛才說鐘的聲音，鐘的聲音是有「自性」的，不是在沒有敲鐘以前就有聲音，然後再去敲這個鐘，發出聲音來。

剛才這個意思應該抓住「他」，就是你若執著有「自性」，就沒有親近的他，一定都

是疏遠的他。你若說是有「自性」，「他」就不能生。「他」不能生了，當然「自」也不能生。事實上是沒有「自性」不能生！

自他既然不能生，那麼自他和起來可以生吧！事實上合起來也是不能生。因為「自」若不生，「他」也不能生，合起來還是不能生。一個盲人看不見，很多的盲人也還是看不見，就是舉這麼個例子。所以自不生、他不生、共也是不能生。

《中觀論》還有一句就是「無因」，「無因」也沒有辦法生。「無因」就是沒有因緣卻能生出來一件事，也沒有這個道理。有人舉出例子，說大城市裏邊，有的地方失火了，消防機關派車來救火。想一想這麼多的建築物，為什麼只是他失火，別的地方沒失火？就是他有個原因的，你不能說是無因緣就會失火，所以「無因」也是不能生的。

這裏邊就是說：若是你執著一切有為法有「自性」，就是自也不能生、他也不能生、共也不能生、無因也不能生。經過這樣地觀察，一切法的自相、共相是不可得的，就是空無所有了。

或是外道向佛法的學者提出問題：我們執著一切法有自性不能生，那你佛法說一切法沒有自性能不能生呢？佛法說一切法是無自性的，但是無自性怎麼生呢？是「因緣生」。

聲音事實是無自性的，因此你敲這鐘就發出聲音來。所以說由紗織成布，離開了紗沒有布的自體，若是你用紗就能織成布。這個事情很符合事實，一點矛盾也沒有。猶如我們把手握上，就成拳頭，離開了手就沒有拳頭。如果說是拳頭有自性，再握上手成拳頭，那就是多餘的了。這事是不合道理！

佛法說一切法都是無自性，在無自性上觀察一切法，都是不可得。因為觀察一切法無自性，一切法都是空無所有，所以「自相」也不可得，「共相」也不可得。但是經由「因緣」也就有了，有「因緣」就有「自相」，也有「共相」。而且這都是展轉積聚互相待故，是因緣所生，這樣說就說得通。這樣可以看得出來，一切法的「自相」、「共相」，是不可得無所有；雖「無所有」，但亦宛然而有，我們還可以這樣解釋。

初開始修行的人，還是觀察他是空的，觀察他是因緣有，然後觀察他自性不可得。就

是由有而無，從假入空觀這樣觀。在自性空上看，自相也無生，共相也無生，無生所以也無住。生了以後才有存在，無生當然也是無住，這樣得一切法自相空。所以文說：「自他及共皆不生故，自共相無生亦無住：是故名一切法自相空」。

前邊標的名字是說「相空」——自相空、共相空，結尾這一句就只說「自相空」，經文我曾對照了一下，就是這麼說地。

## 辛二、自性空

云何自性空？謂一切法自性不生：是名自性空。

### 【語譯】

什麼是「自性空」？就是一切法是無自性，無自性故不自生，所以說名「自性空」。

### 【釋義】

前邊是說自相、共相空，這底下只說一句——自性空。「相」是表現於外的相貌，若是

「自性」，就不單是指「外」。由內而外叫做「相」，由外而內叫做「性」。

不管「相」也好、「性」也好，都是指「因緣所生法」生地，「因緣所生法」在前面的（道樹品）已說過了，一切法都是「自性空」。這上面說得方面範圍很廣，因為已說到一切法。

但是我們如果有興趣，願意這樣修行的時候，「所緣境」不要太廣。不要說一切法，應該就以自己地身體做「所緣境」，觀察這個五蘊是「自性空」，觀察這五蘊是「自相空」，應該這樣觀察：是名「自性空」。

《大智度論》、小品《般若經》和《楞伽經》，最主要是說明「自性空」。這裏邊把他分成七種，就是把主要地「自性空」列在第二。「相空」、「自性空」已說完，底下繼續說明「無行空」。

### 辛三、無行空

云何無行空？所謂諸蘊本來涅槃，無有諸行；是名無行空。

【語譯】

「行」就是遷流變化、遷流造作，有生滅變化，一直地向前進。譬如觀察燈的光明，他是生滅變化的，但是卻一直地相續下去，所以叫做「行」。無論是燈光，就是房子乃至人的生命體都是生滅變化，而又相續不斷的，所以叫做「行」。

現在說「無行空」，是沒有「行」的，怎麼講呢？就是「諸蘊本來涅槃，無有諸行」。上面只是說到人的「色、受、想、行、識」五蘊，若是聖人他得到諸法畢竟空的智慧，觀察這個活潑潑地「五蘊」存在的時候，從他的理性上看，它本來就是「涅槃」。「本來涅槃」的意思，就是從他有生以來，一直是「涅槃」的境界。

這就是剛才所說得「自性空」，我們只是觀察它地「自性」是「空」，因緣所生法還是「有」。並不是說「自性」空了，因緣所生法也就沒有了。現在這「無行空」，是因緣所生法，也是沒有「自性」的。

「本來涅槃，無有諸行」，這話應該再多說一句。我們若再一次做這種觀察它的時候，就是在「自性空」上看，這一切有為的諸蘊，是不可得。

譬如說「房子」，這個房子也可說是個「蘊」，這是人工造成的，是沒有「自性有」的房子。

在我們的身體上說，我們的活活潑潑的這個生命體，生滅變化老病死的生命體上，沒有那個自性有的「諸蘊」，「諸蘊」是不可得。在那個「不可得」上，就是「本來涅槃」。所以在「不可得」上面，當你觀察他是「自性空」的時候，「自性空」的相貌上是無色、無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，就和《心經》說的一樣！

所謂「諸蘊本來涅槃，無有諸行」，在這個地方還有個問題，什麼問題呢？因為「因緣所生法」的諸蘊，是個果報，當然也要長養他。這種果報，是由「因」而來，如果說是沒有了，就是沒有「因果」了。如果是沒有因果，這話也不合道理，因為沒有因果是不對

地。

但是為什麼是沒有「諸蘊」呢？這只是在「自性空」上看，是無有諸蘊，是這樣地意思！

第二個原因，就是觀察我空、法空的人，他在長時期地修行，到了初入聖道地時候，一切法不可得，一切法都不現了，一切有為法都不現前，是無有諸蘊的。

所以那個聖人由凡夫、煖、頂、忍、世第一，由世第一，一剎那再向前進一步，就入聖道了。入聖道的時候，一切法都不現了。其他方面在諸佛菩薩的慧眼上來看，這是真如地境界，猶如虛空的樣子。所以也可以說「諸蘊本來涅槃，無有諸行」，這只是在理論上說。但在「自性空」上觀察諸蘊不可得，所以修行人初入聖道，根本無分別智成就的時候，就是這個境界，無有少法可得的。

另外舉一個例子：經上說有的比丘修「四禪八定」，他在色界第四禪的時候，修無色界的空無邊處定；當他修成功了的時候，這個比丘也不感覺到身體的存在。但是別的比



丘看那個比丘還坐在那裏入定，他這身體還是在。所以初入聖道的這個人，他一切法不現前，唯有佛菩薩的慧眼才能見到，不是我們凡夫能明白地。

#### 辛四、行空

云何行空？所謂諸蘊，由業及因<sup>三</sup>，和合而起，離我我所：是名行空。

#### 【語譯】

「行空」只有「空」，沒有「無」字，看這怎麼解釋的：「所謂諸蘊由業及因和合而起」。我們所說得一切法很多，但是最重要的，就是這個色、受、想、行、識地生命體，這個生命體地「諸蘊」是怎麼有的呢？

就是由你以前所造地福德業力，或者是罪業，及以前所造的煩惱，或者是唯識宗說的

<sup>三</sup>因：即是以前所造的煩惱，或者是唯識宗說地「名言種子」。

「名言種子」也在內。當因緣和合了，這個「諸蘊」又現起來，就出來了。

在這個因緣和合而有的生命體上，沒有常恒住不變異的「我」，是離「我」；沒有那個我，所以也沒有那個「我所」。「我所」就是我所所有的，或說這個房子是我所有的，這個車也是我所有的，也是我所看見的，我所聽見的，都算是「我所」。

現在說沒有「我」，也就沒有「我所」，但是佛法裏面有「假名我」，當然假名我是沒有真實性的。這裏面說這個「行空」，倒不是「行」還是「有」，而是說這個有為法、因緣所生法是「有」。在因緣所生的色、受、想、行、識上，沒有常恒住、不變異的「我」，所以叫做「空」。這是說「我空」了，是名「行空」。

### 辛五、一切法不可說空

云何一切法不可說空？謂一切法，妄計自性，無可言說：是名不可說空。

【語譯】

怎麼叫做一切法不可說空呢？

就是我們凡夫或者外道，在一切有為法上，我們錯誤地執著有真實性，剛才說印度的外道執著一切法有「自性」，當然這叫「妄計自性」。我們沒有印度外道的那種知識，我們不明白什麼叫做「自性」，但是我們也是有執著，也都執著這一切法都是真實地。這種執著都是錯誤地，沒有這個「自性」，所以也沒有這種言說。

或者說是我們佛教裏邊修行的人，經過長時期地觀察「一切法妄計自性，是無所有」，成功了就能夠見到諸法實相、見到真如理。見到真如理的時候，是離一切「名言相」的，所以是「無可言說」。

怎麼叫做有言說呢？就是有名字、有相狀，我們學習了很多地名字，也認識了很多地相狀，這時候我們就會說話。若是你不知道名字，也就是不認識相狀，那你不會說話。

但是現在不是說我們凡夫，而是說聖人，聖人見到諸法的真如理性的時候，在真如理性上，是沒有名相可得，所以也是沒有言說。所以「一切法妄計自性，無可言說」，也可

以這麼說。

我們在禪師的語錄上，也看見有這種意思。有一個跟趙州禪師學禪的人，向他告假了。

趙州禪師說：「你是到那兒去呢？」

他說：「我到福州去拜見雪峰禪師，跟他學禪去！」

趙州禪師說：「你見他的面，他若問你：『趙州有何言句？』<sup>18</sup>你怎麼回答呢？」

這位禪師說：「我答不上來！我不知怎麼回答呢？請你告訴我怎麼回答呢？」

趙州禪師說：「很容易！你就說：『冬季嚴寒，夏季倒熱』<sup>19</sup>。」

趙州禪師繼續說：「不過他說話不可能到此就停止了，他還會進一步地問你。他會說：

<sup>18</sup> 趙州有何言句：就是趙州禪師，他怎麼樣的說法？

<sup>19</sup> 冬季嚴寒，夏季倒熱：趙州禪師說「你就說冬天冷，夏天熱」。

『畢竟是做忒生？』他這樣問你，你怎麼回答？』

「這我更不能回答了！還是請你教我！」

趙州禪師說：「你就說：『親從趙州來，不是傳語人！』意思是我是從趙州禪師那裏來，但是我不能傳這一句話，我傳不上來。你就這麼回答！」

這個禪師他就記住這句話了，就到雪峰禪師這裏來。

雪峰禪師說：「你從什麼地方來？」

說：「從趙州來！」

「趙州禪師有何言句？」

正好就是這樣說了，說完了雪峰禪師說：「你這話只有趙州禪師才能說得上來，你說不上來！」

80  
畢竟是做忒生：就是佛法的真理。

這個話就是這個禪師，他也能悟到這裏，我們那可以說這個禪師，經過幾十年的修行，他也能悟到這裏，因為真如理是離言說相的。

在《阿含經》有這種話，《摩訶般若波羅密經》也有一句話：「過一切字是真佛法」，在參悟過了一切的字<sup>∞</sup>，文字其實就是名字。故過一切文句、名字才是佛法。言說的這些佛法，不是真佛法，只是真佛法的前方便。我看這些禪師，他們一天常常地坐禪，也是會讀經的，他也能從經論上讀到這句話。

所以這上面說：「謂一切法妄計自性，無可言說」，是沒有可言說的。所以我們學習佛法，是從文字上學習佛法，而文字的佛法，又不是真實地佛法。我們可不可以直接從無文字去學習呢？當然不可以！我們從有文字入無文字，從有相而無相的，如果沒有文字，我們沒有辦法學習佛法！如果離開文字能學習佛法的話，釋迦牟尼佛就不需要來到人間成

18  
字：指文字。

佛說法了。

這些文字不是其他地文字，是佛說地這些經、這些修多羅，所以不能說不需要這些文字。世上若是沒有文字，釋迦牟尼佛不出世，誰能夠悟道呢？所以還是要假借文字，是名「不可說空」。

### 辛六、第一義聖智大空

云何第一義聖智大空？

謂得自證聖智<sup>83</sup>時，一切諸見過習悉離：是名第一義聖智大空。

#### 【語譯】

「七空」數目不算多，但是他的意還是很好的！

<sup>83</sup>自證聖智：就是他由自己的努力，證悟了第一義諦，成就了聖智。

「云何第一義聖智大空？」這個「第一義<sup>83</sup>」就是這殊勝地境界。殊勝地境界是什麼境界呢？就是聖人的智慧境界，聖人的境界實在就是無境界。但是若說無境界，我們很難懂，所以還是說聖人的智慧所覺悟地境界，那就是「第一義」。這「第一義」是聖智是大空，經上解釋：當這個修行人，經過長時期千辛萬苦的修行，不只是十年寒窗苦，終於他成就了「自證聖智」。

從《摩訶般若波羅密經》上看，從聞、思、修得「無生法忍」，「聞慧」就是聽聞佛法得到地智慧。是由經書上來的，也有可能聽師長的開導，而得到的聞慧，不是你自證地。但是思慧、和修慧，證悟諸法實相地智慧，是要你自己努力才能得到。你自己不努力不行，所以這個地方說「自證聖智」。

成就「聖智」的時候，當「自證聖智」究竟圓滿成就，就成為「佛」，佛才是究竟圓

<sup>83</sup> 第一義：第一就是殊勝，義就是境界，殊勝的境界。



滿成就「聖智」。其他初入聖道的人，是得到智慧，但是還沒有圓滿。

成就了「一切諸見過習悉離」的智慧有什麼好處呢？就是所有錯誤地思想，有過失地這一些習氣，都完全消滅了。這個「見」，或者說我見、我所見、常見、斷見，這一切有所執著的，都可以稱之為「見」。

這些由「見」生出來地煩惱，造作出來很多「有所得」的業力，或者有福業、罪業、不動業。這些「有所得」的業力，與有過失的習氣，悉離。總而言之，就是凡夫有漏的惑業苦，都消滅了！所以當行者成就了「自證聖智」，就叫「第一義聖智大空」，實在這也是得入聖道以後的境界！

### 辛七、彼彼空（分二科）

#### 壬一、徵

云何彼彼空？

【語譯】

這是佛設問：什麼叫做彼彼空呢？

壬二、釋（分三科）

癸一、標

謂於此無彼：是名彼彼空。

【語譯】

就是說在此法上，也就沒有彼法的事情，這叫做「彼彼空」。

癸二、喻（分二科）

子一、標

譬如鹿子母<sup>84</sup>堂，無象馬牛羊等。

我說彼堂空，非無比丘眾。

【語譯】

說一個譬喻：譬如鹿子母堂無象馬牛羊等。鹿子母有個兒子，名之為「鹿」。鹿的母親，捐助了這個堂，佛在這裏說法。鹿子母堂裏邊，沒有象、沒有馬、沒有牛、羊等；所以這個鹿子母堂是空的。但是堂裏邊還是有比丘在，就是沒有牛、馬；這就叫做「堂空」。

子二、釋

大慧！非謂堂無堂自性，非謂比丘無比丘自性，非謂餘處無象馬牛羊。

大慧！一切諸法自共相，彼彼求不可得，是故說名彼彼空；是名七種空。

<sup>84</sup> 鹿子母堂：鹿子母指鹿子的母親。鹿子母堂地點在舍衛國。

【語譯】

佛說：大慧！不是說這個「堂」，沒有「堂」的體性，不是！堂還是有。也不是說這個比丘沒有比丘的體性，不是！也不是說餘處沒有象、馬、牛、羊，餘處還是有象、馬、牛、羊。只是約此堂來說，此堂沒有象、馬、牛、羊，這就叫做「堂空」。

前面曾說：「自證聖智時，一切諸見過習悉離」，這也可以說就是「彼彼空」。不過這後面有一個批評，就是「大慧！一切諸法自共相，彼彼求不可得」。

因為在此法的相求彼法的相，都是不可得。所以文說：「是故說名彼彼空，是名七種空」，加起來就是七種空。

癸三、簡非

大慧！此彼彼空，空中最麤，汝應遠離。

【語譯】

最後這「彼彼空」，和其它的空對比起來，它是最羸淺的，所以你應該離開這個「彼彼空」，不要學習「彼彼空」。

我們初學佛法的人，修「我空觀」、「法空觀」的時候，你應該修這個「自性空」。不能學這個「彼彼空」，因為你學「彼彼空」，你不能斷煩惱。

學「自性空」的時候，真是把這個法都空了，所以你能安住在一切法空上「無住生心」，無所住而生其心，你真能夠斷煩惱。你若觀察「彼彼空」，那就不行！就是心還有所執著。所以佛說：「汝應遠離！」

那麼在《楞伽經》的七種空來看，就是我們修「法空觀」，除了「彼彼空」之外，還有這麼多地不同，是可以這樣子地修如理作意，去分析觀察修學的。這以下，我說到四禪，這還是《大乘入楞伽經》上的資料！

在分科的時候，我說到一個證果，因為這四種禪，有證果的意思在裏邊。當然這裏邊也有一個淺深次第！

經文：

復次，大慧！有四種禪。

何等為四？

大慧！謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪、諸如來禪。

大慧！云何愚夫所行禪？

謂聲聞、緣覺，諸修行者，知人無我，見自他身，骨鎖相連，皆是無常，苦不淨相。

如是觀察，堅著不捨，漸次增勝，至無想滅定；是名愚夫所行禪。

云何觀察義禪？

謂知自共相，人無我已，亦離外道自他俱作，

於法無我，諸地相義，隨順觀察；是名觀察義禪。

云何攀緣真如禪？

謂若分別我有二，是虛妄念，若如實知，彼念不起；是名攀緣真如禪。

云何諸如來禪？

謂入佛地，住自證聖智三種樂，為諸眾生，作不思議事：是名諸如來禪。

《大乘入楞伽經》·集一切法品（大正第十六冊·第六〇二頁·上）

戊二、四禪（分三科）

己一、標

復次，大慧！有四種禪。

【語譯】

這是標出來「禪」有四種名字，底下解釋。

己二、徵列

何等為四？

止觀大意筆記——法空觀

大慧！謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪、諸如來禪。

【語譯】

那四種禪呢？就是「愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪、諸如來禪」等四種。

己三、釋（分四科）

庚一、愚夫所行禪（分二科）

辛一、徵問

云何愚夫所行禪？

【語譯】

什麼叫做愚夫所行禪呢？

辛二、釋



謂聲聞、緣覺，諸修行者，知人無我，見自他身，骨鎖相連，皆是無常，苦不淨相。如是觀察，堅著不捨，漸次增勝，至無想滅定，是名愚夫所行禪。

【語譯】

聲聞就是出生在有佛的時候，聽佛說法而得聖道的人，也就是初果、二果、三果、四果聖人。緣覺或者說是出生在無佛世，他自己能夠得悟聖道，或者說也是出於有佛出世，聽佛說十二因緣，而得悟聖道，但是根性稍利一點！這些修行人「知人無我」，見自他身皆是骨鎖相連，都是無常、苦、不淨相。

「愚夫所行禪」的內容是什麼呢？就是「知人無我」。因為他們聽佛說法，就能覺悟色、受、想、行、識裏邊，沒有常恒住、不變異的地「我」可得，這叫做「人無我」。修行人觀察這個身體，就是「骨鎖相連」，見到自己的身體骨鎖<sup>83</sup>相連，它會走路，而且滿街

<sup>83</sup>骨鎖：就是我們這身體，頭部是個髑髏骨，肋條骨是一條、一條連接起來，其它地骨頭都是一節、

有很多的骨鎖在走路。這骨鎖在不高興的時候也會罵人，也會舉手打人，就是這樣觀察。

這樣觀察地時候，不但觀察它是「骨鎖」，同時也觀察他是「無常」。這個身體生滅變化老病死，同時也觀察到「苦」。人有很多、很多地苦惱，年紀不必一定很大，年紀輕的人在社會上做事，也會感覺苦。不要說年輕，有些小孩子不懂事，被母親責打，我看見那小孩子感覺也是很苦。當年紀大了，社會上經驗多了，更是知道苦。

「不淨」是指這身體不清淨、很臭穢，不過人人彼此都差不多，所以也不感覺到臭穢。

聲聞、緣覺他們在凡夫的時候，就這樣地觀察，觀察的時候，「堅著不捨」。就是很堅定的不放鬆，白天也這樣修行，夜晚減少睡覺，也要這樣修行。這個鈍根的人要修行很久，利根人修行的時間可能比較短。所以「堅著不捨」這句話，裏邊包含著有禪定的關係。

一節相連起來，就叫「骨鎖」。

或者是在欲界定，或者是在未到地定，或者是在初禪、二禪、三禪、四禪裏面，這個「心」有很強地力量這樣觀察。這表示我們人的「欲心」很難除掉，需要堅著不捨的修行才能去掉。去掉了「欲」的時候，心情快樂，苦惱就減少很多。

這樣地修定，這樣地觀察，其實就是修「四念處」。「四念處」裏面有「奢摩他」，由「奢摩他」的幫助，你的修行就逐漸地進步，道力也漸漸地強起來了。一直向前進步到「無想滅定」。這個「無想」不是無想天地「無想」，是指「滅定」叫無想。「滅受想定」，是聖人的定，他能夠沒有「我」，觀察無常、苦、不淨相，也觀察「無我」。觀察「無我」的時候，到了「滅定」的程度，前六識都不動，他內心裏面也不執著有「我」了，這個時候只是「阿賴耶識」的境界。這就叫「無想滅定」，不是外道的「無想」。

三果以上地聖人才能達到這裏，當然阿羅漢也是能到達這裏：這就叫「愚夫所行禪」。

## 庚二、觀察義禪（分二科）

辛一、徵問

大慧！云何觀察義禪？

【語譯】

佛再說：大慧！這「觀察義禪」怎麼講呢？

辛二、釋

謂知自共相、人、無我已，亦離外道自他俱作，  
於法無我諸地相義<sup>∞</sup>，隨順觀察；是名觀察義禪。

【語譯】

這四種禪中，前面的「愚夫所行禪」，就是指小乘佛教的修行者說地；後面的三種禪，

<sup>∞</sup> 諸地相義：諸地相義就是十地，初歡喜地、二離垢地、三發光地、四遠行地，一直到第十法雲地。

就是指發「無上菩提心」的大乘佛教行者。他發「無上菩提心」，他也知道「自共相，人無我已」，知道這色、受、想、行、識的「自相」、和「共相」裏邊都沒有「我」。

所以這個修行人，他知道四諦人無我的道理，就觀察這裏是「無我」，這和阿羅漢所執的「人無我」是一樣地。另外也棄捨了外道說的「眼、耳、鼻、舌、身、意、色、受、想、行、識」，是自作地，是他作地，或者是俱作地。與前面講地「自生、他生、共生」的意思是一樣！

從「不自作、不他作、不共作、不無因作」，就通達了「法無我」的道理，就是這樣地觀察「人無我」，也觀察「法無我」。

從得「無生法忍」開始，到等覺菩薩，中間的次第，這修行人都能隨順佛的教導，去觀察「人無我」和「法無我」。這樣地觀察，就叫做「觀察義禪」，就是這個人已得聖道了！

庚三、攀緣真如禪（分二科）

辛一、徵問

云何攀緣<sup>87</sup>真如禪？

【語譯】

佛再問大慧菩薩：什麼叫做攀緣真如禪？

辛二、釋

謂若分別，無我有二，是虛妄念，

若如實知，彼念不起；是名攀緣真如禪。

【語譯】

---

<sup>87</sup> 攀緣：攀緣其實和觀含義是一樣。

這裏面有意思，就是修行人你執著有兩個「無我」；一個「人無我」，一個「法無我」，這是一個錯誤的觀念。這是不對的！若是你能夠正確地覺悟了「真如」的道理，人無我、法無我的分別心就不起了。

這樣說來，觀察義禪和攀緣真如禪對比，觀察義禪是淺了，攀緣真如禪應該說是深了。但是前邊說觀察義禪的時候，有十地的相義在裏邊，也應該不是很淺的意思。

這裏邊的意思，應該說這個修行人，當他作「人無我」、「法無我」的觀察時，會有一個什麼道理呢？就是我們從久遠以來，我們執著這兩個我，就在我們深深地心裏面，熏習了那兩種「我執」的種子了。

當你在禪定裏邊，你深入地觀察這兩種「無我」的時候，就能夠消滅這兩種種子。你一開始消滅這種子的時候，就入初歡喜地，就是聖人了。

但是他這個修行人，他不只是修觀，他一定也修止的。修止的時候，就觀察我不可得、無我也不可得，這心就「無分別住」。這就是「攀緣真如禪」的意思！

但是這個「止」修了一個時間以後，他又修毗鉢舍那——觀，就修我不可得——人我不可得、法我也不可得。這樣思惟觀察一個時候，又修「止」，我不可得、無我也不可得，不可得也不可得，心又是「無分別住」。所以前邊的「觀察義禪」應該說是「毗鉢舍那」，「攀緣真如禪」應該說是止。

我們平常修習「止」，都是虛妄地「止」，因為你或是修習慣，或者是把這個止，止在肚臍子上，或止在地水火風上，其實這都是虛妄境界。

現在這裏說「止」，是止在第一義上面。這個就不同了，這是無漏地境界，是真理的境界，不是世俗諦虛妄的境界。這是不一樣的！所以說：「若如實知，彼念不起，是名攀緣真如禪」。

#### 庚四、諸如來禪（分二科）

##### 辛一、徵問



云何諸如來禪？

【語譯】

什麼叫做「諸如來禪」呢？

辛二、釋

謂入佛地，住自證聖智三種樂，  
為諸眾生，作不思議事；是名諸如來禪。

【語譯】

什麼叫諸如來禪呢？文說：「謂入佛地」。就是從法雲地再進一步，就到了佛地。到了佛地的時候，不要說是粗顯的煩惱，所有的微細地無明煩惱也都熄滅了。這就是成佛了！「自證聖智」也究竟圓滿了，就入於佛地。入於佛地之後，就安住在「自證聖智」的三種樂裏邊。這三種樂是什麼呢？是「空、無相、無願」，我們昨天、或是前天講過，住在這

「空、無相、無願」上面。

阿羅漢也能住在「空、無相、無願」那裏，但是沒有佛那麼圓滿，唯有佛才究竟圓滿！現在說這三種樂，也稱為三昧，就是「禪三昧」。佛的「自證聖智」，安住在這個三種樂上面，為諸眾生作不思議事。

成佛了以後，做什麼呢？他們不是入「無餘涅槃」，他為一切眾生做不可思議的事，就是來教化一切眾生。那一天有人問：佛現出三類化身，去教導一切眾生，但是佛教化一切眾生的時候，是無分別境界，所以文說：「為諸眾生，作不思議事，是名諸如來禪」。

以上四種禪中，大乘就是三個，後邊三個禪，由淺而深，這裏面包括證果的意思。底下是第三段、釋疑。

經文：

爾時須菩提白佛言：世尊！若一切法無所有性。

所謂念色乃至識，眼乃至意，色乃至法，眼界乃至意識界，是無所有性。

檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，內空乃至無法有法空，

四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智，是無所有性。

世尊！若一切法無所有性者，是則無道、無智、無果。

佛告須菩提：汝見是色，性實有不？乃至一切種智，性實有不？

須菩提言：不見也，世尊！

佛告須菩提：汝若不見諸法實有，云何作是問？

須菩提言：世尊！我於是法，不敢有疑。

但為當來世諸比丘，求聲聞、辟支佛道，菩薩道者，是人當如是言。

若一切法無所有性，誰垢？誰淨？誰縛？誰解？

是不知不解故，而破於戒、破正見、破威儀、破淨命。

是人破此事故，當墮三惡道。

世尊！我畏當來世，有如是事，以是故問佛世尊。

我於是法中，信、不疑、不悔。

《摩訶般若波羅蜜經》· 三次第行品（大正第八冊· 第三八六頁· 上——中）

丁三、釋疑（分二科）

戊一、須菩提問

爾時須菩提白佛言：世尊！若一切法無所有性。

所謂念色乃至識，眼乃至意，色乃至法，眼界乃至意識界，是無所有性。

檀那波羅蜜<sup>88</sup>乃至般若波羅蜜，內空乃至無法有法空，

四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智，是無所有性。

<sup>88</sup> 檀那波羅蜜：就是布施波羅蜜。

世尊！若一切法無所有性者，是則無道<sup>68</sup>、無智、無果。

【語譯】

須菩提問佛道：若說一切法都是空無所有，所謂念色乃至識，眼乃至意，色乃至法，眼界乃至意識界，是無所有性，都是空無所有的。檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，內空乃至無法有法空，四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智，這些都是佛果地一切境界，是無所有性，也都是空無所有。

釋尊！若一切法無所有性者，是則無道、無智、無果。道就是因，所以修四念處乃至八聖道分，修六波羅蜜，這都是空的：就是無道、無因了。

無智無果是沒有十力乃至種智，這是無智。無智都是佛果上的境界，意思也就是無果了。這樣子一切法都沒有了，這是無因無果了。

<sup>68</sup> 無道：即是無因。

前面這一段是須菩提尊者提出疑問，說一切法都空了，不就是無因無果了嗎？無因無果的說法是有大過失。底下佛回答。

戊二、佛答（分二科）

己一、佛反問須菩提（分二科）

庚一、問

佛告須菩提：汝見是色，性實有不？乃至一切種智，性實有不？

【語譯】

佛告須菩提：你看因緣所生的色法，他有真實性嗎？乃至佛經無量劫的修行所成就的一切種智，他得到了這個果是因緣所有，他有真實地自性嗎？

庚二、須菩提答佛問

須菩提言：不見也，世尊！

【語譯】

須菩提言：不見也，世尊！是看不見有真實性地。雖然說不見有真實性，但是因緣所生法還是有地，應該是這樣意思。

己二、佛再問須菩提（分二科）

庚一、問

佛告須菩提：汝若不見諸法實有，云何作是問？

【語譯】

佛對須菩提說：你若不是見到諸法實在是「有」，否則你為什麼會提出這樣地疑問呢？

庚二、釋由

止觀大意筆記——法空觀

須菩提言：世尊！我於是法，不敢有疑。

但為當來世諸比丘，求聲聞、辟支佛道，菩薩道者。

是人當如是言：

若一切法，無所有性，誰垢？誰淨？誰縛？誰解？

是不知不解故，而破於戒、破正見、破威儀、破淨命。

是人破此事故，當墮三惡道。

世尊！我畏當來世，有如是事，以是故問佛世尊。

我於是法中，信、不疑、不悔。

【語譯】

須菩提說：世尊！弟子對一切因緣生法沒有真實性地道理，是不敢有所疑惑的。

但是弟子為了當來世的諸比丘眾，與求聲聞、辟支佛道、菩薩道的人，才這麼說地。

因為這種人會說：若一切法無所有性，那麼誰垢？誰淨？誰縛？誰解？因為眾生在欲界、



色界、無色界中，若善惡因果的汙染，也都空了；當然修學聖道出離三界的淨也就沒有了？那麼誰是汙染的？誰是清淨的？誰是繫縛的？誰是得解脫的？都沒有了，一切都斷滅了。這些人不明白因緣所生法雖然沒有真實性，但是因緣所生法還是有的，他不明白這個道理，而破於戒、破正見、破威儀、破淨命。

### 破於戒

因為若沒有因果，我何必約束自己去修學善法，還要受戒？我可以歡喜做什麼，就做什麼，我不必約束自己。那麼他願意殺就殺、願意盜就盜，這就是破戒了。

### 破正見

破戒是行為，正見是思想，他正確的思想也破壞了！

## 破威儀

破戒是破重戒，破威儀是破輕戒，連輕戒也不守了。

## 破淨命<sup>96</sup>

「淨命」就是清淨地生命，清淨地生活，這個是什麼意思呢？就是錢的問題。就是生命所需的這些財物，你用非法地手段取得了，用它來維持生命的生存，就叫做「邪命」。

如果你用合法的手段，取得了財物，以維持生命的生存，就叫做正命，就叫做「淨命」。所以若是破戒、破見，無惡不作，他的淨命也是破壞了！因為他作了惡事，破此四事，將來是要墮三惡道的。

因此，世尊！弟子害怕將來有如是事出現，所以弟子問佛，一切法都空了，非但沒有

<sup>96</sup> 淨命：清淨地生命。

世間因果，也沒有出世間的因果，這是弟子提出這個問題的緣由。當然弟子對於一切法皆空的道理，是決定相信，也絕不疑惑，更不會後悔。

「法空觀」解釋至此告一段落。修習止觀最怕業障出現，或是有魔事來擾亂，底下引《釋禪波羅蜜》的文，分辨魔法的不同，及明白壞魔之法，以幫助修學聖道。

一切法空故，  
世間常等見；  
何處於何時，  
誰起是諸見？  
瞿曇大聖主，  
憐愍說是法；  
悉斷一切見，  
我今稽首禮。



引文：

明魔事者，魔羅素言殺者。

奪行人功德之財，殺智慧命：故名魔羅。

云何名魔事？

如佛以功德智慧度脫眾生，入涅槃為事；

魔亦如是，常以破壞眾生善根，令流轉生死為事。

若能安心道門，道高則魔盛，故須善識魔事。

《釋禪波羅蜜》卷第四·（大正第四十六冊·第五〇六頁·中·下）

## 前言

「覺知魔事」這一段很重要，這裏分三科：

第一、釋名。

第二、顯魔法不同〔是分辨魔法不同〕。

第三、明壞魔之法。

甲二、覺魔（分三科）

乙一、釋名（分三科）

丙一、標

明魔事者，魔羅素言殺者。

奪行人功德之財，殺智慧命；故名魔羅。

【語譯】

今初是釋名，分三科，第一科、標。

魔事者梵語叫做魔羅，中文翻成殺者，奪行人功德之財，殺智慧命。我們修學布施、

持戒、忍辱、精進、禪定，這都算是功德。但是最後的般若，是最重要地，就譬如人的生命一般。我錢財雖不多，但是我的命還是可以生存。現在魔羅來擾，奪功德財、殺智慧命。功德財也沒有了，智慧命也沒有了，這個魔鬼就是做這種事：故名魔羅。

## 丙二、徵

云何名魔事？

### 【語譯】

什麼叫做魔事？

功德：就好像是人的錢財。

丙三、釋（分三科）

丁一、佛事

如佛以功德智慧度脫眾生，入涅槃為事。

【語譯】

佛教化眾生要多做功德、多修智慧，解脫自己。所以佛地教導以「入涅槃」為要。而「入涅槃」也是要修功德智慧，然後入第一義諦，就解脫一切苦了；佛就做這種利益人的事。

丁二、魔事

魔亦如是，常以破壞眾生善根，令流轉生死為事。

【語譯】

但是魔就不同了，魔是以破壞眾生的智慧功德善法，使令眾生流轉生死為事。

丁三、結

若能安心道門，道高則魔盛，故須善識魔事。

【語譯】

若是發心的修行人，心能安住在戒、定、慧上面，在「四念處」上面修行。雖然你的道行漸漸地高起來，但是這個魔也是很厲害的，所以修行人必須善識魔事。

引文：

魔有四種：

- 一、煩惱魔者，即是三毒、九十八使，取有流柅縛，蓋纏煩惱結等，皆能破壞修道之事。
- 二、陰界入魔，為五陰、十二入、十八界，一切名色，繫縛眾生，陰覆行者清淨善根，功德智慧不得增長；故名為魔。所謂欲界陰入，乃至色、無色界，陰入亦如是！行者若心不了受著：悉名為魔。若能不受、不著，觀如虛空，不為覆障，即破魔業。



三、死魔者，一切生死業報，輪轉不息，皆名為魔。

復次，若行人欲發心修道，便得病命終。或為他害，不得修道。

即為廢今，修習聖道。比至後世，因緣轉異，忘失本心：皆名魔事。

復次，行者當修道時，慮死不活，便愛著其身而不修道，亦是死魔所攝。

四、天子魔者，即是波旬。此魔是佛法怨讎，常恐行人出離其界，故令諸鬼神眷屬，作種種惱亂，破壞行者善根：是名他化自在天子魔。

《釋禪波羅蜜》卷第四·（大正第四十六冊·第五〇六頁·下）

乙二、顯魔法不同（分二科）

丙一、標

魔有四種：

【語譯】

魔有四種。

丙二、釋（分四科）

丁一、煩惱魔

一、煩惱魔者，

即是三毒、九十八使，取有流扼縛，蓋纏煩惱結等，皆能破壞修道之事。

【語譯】

一者是煩惱魔，也就是貪瞋癡三毒，及九十八種煩惱等：這些煩惱滋潤十二因緣的「取」和「有」，導致生死流轉不得自在。尚有五縛、五蓋、十纏、十六煩惱、九結等，這些都能破壞修道的事情。

「使」就是我們人，為煩惱所使，自己做不得主了，所以叫做「使」。這是煩惱魔！

丁二、陰界入魔——蘊魔（分三科）

戊一、標

二、陰界入魔。

【語譯】

第二是陰界入魔，又稱「蘊魔」。

戊二、釋

為五陰、十二入、十八界，一切名色，繫縛眾生，

陰覆行者清淨善根，功德智慧不得增長：故名為魔。

所謂欲界陰入，乃至色、無色界，陰入亦如是！行者若心不了受著：悉名為魔。

【語譯】

「陰界入魔」是什麼呢？就是五陰、十二入、十八界等所有一切的名字與形色，把眾

生繫縛住。我們修行人被這些陰入界覆蓋住，使令我們苦惱，所以不但無法成就我們地清淨善根，也使令我們地功德智慧不得增長；所以稱之為「魔」。

這陰界入魔，不但自欲界的陰入界，乃至到色界、無色界的陰入界，都是一樣。如果修行人不能解了此陰界入，貪著執受一切名字與形色，都是稱為「魔」。

### 戊三、簡非

**若能不受、不著，觀如虛空，不為覆障，即破魔業。**

#### 【語譯】

行者若能不貪受不執著，觀察這三界的陰入界是空無所有，這就是「不受」。不受，當然也就不執著了。如此，我們的功德智慧不被它們覆蓋遮障，這就叫「破魔業」。

### 丁三、死魔（分二科）

戊一、標

三、死魔者。一切生死業報，輪轉不息，皆名為魔。

【語譯】

三者，死亡之魔。就是一切地生死業報，輪迴旋轉，沒有止息，都稱為魔。

戊二、釋（分二科）

己一、命終不得修道（分三科）

庚一、得病命終

復次，若行人欲發心修道，使得病命終。

【語譯】

你若一發心修行就生病，有病就死掉了，所以「死」也是妨礙修行的。

庚二、他害

或為他害，不得修道。

【語譯】

或是被別人害死，也就不能修行了，這也是個障礙。

庚三、結

即為廢今，修習聖道。比至後世，因緣轉異，忘失本心：皆名魔事。

【語譯】

無論是得病命終，或是被害而亡，使令他無法修道，這等於是荒廢了今世修習聖道地機會。等到來世，可能又繼續地做人，但是因緣的變化，使令他忘失本心，忘記原本要發心修行的事。因此遇見佛法的時候，就不相信佛法了，是有這種事情的。所以「死」是個「魔」，它能障礙我們修行：因此都名為「魔事」。

己二、愛著其身不得修道

復次，行者當修道時，慮死不活，便愛著其身而不修道，亦是死魔所攝。

【語譯】

復次當行者修道時，忽然害怕死亡，心想：我是要修行，我若不修行我還能多活幾天？但是我若修行，死魔來了，也就不能活了。所以便貪愛執著自己地身體，不再修道，這都是屬於死魔地範圍。

丁四、天子魔（分二科）

戊一、標

四、天子魔者，即是波旬。

【語譯】

第四是天子魔，天子魔也就是波旬。波旬翻做擾亂，也就是這個魔王，擾亂修行人。

戊二、釋

此魔是佛法怨讎，常恐行人出離其界，故令諸鬼神眷屬，作種種惱亂，破壞行者善根：是名他化自在天子魔。

【語譯】

這天子魔是佛法的怨仇，他害怕行人修行出離他的世界。因為我們若修學聖道破諸煩惱，魔王就不能搗亂了，就是出離他的世界了。所以天子魔常常命令諸鬼神眷屬，對修行人做種種地惱亂，破壞行者善根：故名為他化自在天子魔。

引文：

當用三法除卻魔罪：

- 一者、了知所見聞覺知，皆無所有，不受、不著，亦不憂感，亦不分別，彼即不現。
- 二者、但反觀能見聞覺知之心，不見生處，何所惱亂？



如是觀時，不受、不分別，便自謝滅。

三者、若作此觀，不即去者，但當正念，勿生懼想，不著軀命，正心不動，

知魔界如，即是佛界如。魔界如、佛界如，一如無二如，於魔界無所捨，於佛界無所取，即佛法現前，魔自退散。既不見去來，亦不憂喜，爾時豈為魔所惱？

復次亦未曾見有人，坐中見魔作虎來剩食此人。骨肉狼藉，正是怖人，令心驚畏耳！都無實事，當知虛誑，如是知己，心不驚怖。

復作是念，設令是實，我今身命，為道故死，何足可懼？

今我此身，隨汝分別，心如金剛，不可迴轉。

如是或一月二月，亦當端心，正念堅固，莫懷憂懼，

當誦大乘方等諸治魔咒，默念誦之，存心三寶。

若出禪定亦當誦咒自防，懺悔慚悚，及誦波羅提木叉戒。邪不干正，久久自滅。

《釋禪波羅蜜》卷第四·(大正第四十六冊·第五〇七頁·中)

乙三、明壞魔之法(分三科)

丙一、標

當用三法除卻魔罪：

【語譯】

現在第三段，說明壞魔的方法。文說：應當用三種方法消滅魔羅。那三法呢？

丙二、釋(分三科)

丁一、了知一切法皆無所有

一者、了知所見聞覺知，皆無所有，不受、不著，亦不憂感，亦不分別，彼即不現。

【語譯】

所以我們若想修「空觀」——自性空，修「空觀」第一件事，就是要多思惟。你不要怕重複，思惟又思惟，思惟又思惟：你心裏面一定要肯定地認為是「自性空」才可以。一切見聞覺知都是沒有的，都「不受不著」。不如我意的事也不憂感，內心也不生分別心，這個魔羅就不現了。

#### 丁二、於心不受不分別

二者、但反觀能見聞覺知之心，不見生處，何所惱亂？

如是觀時，不受、不分別，便自謝滅。

#### 【語譯】

第二就是反觀能見聞覺知的心，不見「心」地生處，覓心了不可得，這時候所緣境和能觀的心都不可得，這個魔王那還能惱亂我呢？所以如是觀時，內心不受、不分別，這個魔鬼就跑了。

丁三、正心不動

三者、若作此觀，不即去者，但當正念，勿生懼想，不著軀命，正心不動，知魔界如，即是佛界如。魔界如、佛界如，一如無二如，於魔界無所捨，於佛界無所取，即佛法現前，魔自退散。既不見去來，亦不憂喜，爾時豈為魔所惱？

【語譯】

第三你心裏面若作此觀，這時所觀地不可得、能觀地也不可得。雖然你已經這樣地修行，可是這個魔鬼他還不走，還繼續搗亂。這該怎麼辦呢？你就把你的心把持住，持續正念，告訴自己：不要害怕！不要怕這個身體死了，這是「正心不動」。知道魔也是空無所有的，魔這空無所有的「空」，也就是佛空無所有的那個「空」。既然佛魔本體一樣，所以魔界就是佛界，二者是同一界無有分別。

於是修行人既不捨棄魔界，也不取著佛界，這時行者契入第一義諦真實佛法的境界，

魔法也早已煙消雲散了。所以在「空」裏邊是沒有凡聖的分別，因此魔界是空了，也就沒有魔可棄捨了，於佛界也無所取了。在畢竟空上，都是無取無捨啊！我們若能這樣子堅定的去思惟，即佛法現前，聖道就出現了，就得「無生法忍」了！

所以行者若能不見魔法的去，也不見佛法的來，當然內心也就不會產生憂魔法、喜佛法的分別心，自然也就不會被魔所擾害。

### 丙三、結

復次亦未曾見有人，坐中見魔作虎來剩食此人。骨肉狼藉，正是怖人，令心驚畏耳！都無實事，當知虛誑，如是知己，心不驚怖。

復作是念，設令是實，我今身命，為道故死，何足可懼？今我此身，隨汝分別，心如金剛，不可迴轉。

如是或一月二月，亦當端心，正念堅固，莫懷憂懼，

當誦大乘方等諸治魔咒，默念誦之，存心三寶。

若出禪定亦當誦咒自防，懺悔慚悚，及誦波羅提木叉戒。邪不干正，久久自滅。

【語譯】

這一段是破魔法的結尾。

因為行者成就「魔界如」、「佛界如」第一義諦佛法的智慧，所以心無憂喜，不為魔所惱。更何況從未有人在禪坐之中，被魔所變得老虎吃得骨肉狼藉。魔變得老虎只是為了嚇唬行者而已，實際上根本沒有老虎。所以行者只要一心正念，知道一切都是虛誑不實，心就不會驚怖。

即使一切境界都是真的，只要行者有為道捨身的正念，也就沒有什麼可以害怕的。這個身體老虎要怎麼處置？一切悉聽遵便！內心堅定無比，猶如金剛，不可毀壞。

這樣地經過了一個月、兩個月，甚至一年以上，境界還在，行者仍要端正心念。不但正念堅固不移，同時心也不憂懼。這時候魔自退散，只要你正念堅固，莫懷憂懼，千萬不

要怕！

同時也可以誦大乘方等經裏邊地諸治魔咒，來對治、降伏魔羅。也可以念大悲咒，甚至《法華經》地陀羅尼品和勸發品，普賢菩薩也說過咒，這些咒都能治魔。在禪坐中，心念三寶——佛法僧，並默誦咒語。

出定之後，也必須誦咒以自我防護，同生慚愧心，並懺悔業障，及誦菩薩戒經。由於邪法畢竟不能干擾正法，時間久了，魔境自然滅亡。這是我引《釋禪波羅密》智者大師的文為依據，說明降伏破壞魔羅的辦法。

### 甲三、證果

證果這句話，就是你長時期地修「我空觀」和「法空觀」，也應該修「四念處」。就是「觀身不淨」、「觀受是苦」這種「觀」。長時期地修行，就把這愛煩惱、見煩惱斷掉了，斷掉了你就得聖人的智慧了，這就是得聖果了。沒有煩惱的繫縛，在大乘佛法上說：

這就是初歡喜地，二離垢地、三發光地、四發慧地、五難勝地……，繼續向前進，這就是證聖果了。

當然所謂地證聖果，我們現在就是在文字上這樣分別，如果你自己長時期地修行，你雖然沒有證聖果，你自己慢慢地會明白。因為你會感覺到，這心不動了，這一切煩惱境界不能干擾你，你自然會感覺到這裏。

#### 甲四、結示

我們一開頭是說到修「止」，當然修「止」之前，應該先發菩提心，然後你再正式地修奢摩他的「止」。修止的時候，同時也可以修觀，這樣長時期地親近，應該會有成就。

但是有一個問題，就是有的時候會有業障出現，譬如說也可能自己有病了，也可能有什麼東西來搗亂，這些都可能。也可能什麼事也沒有，很順利就成功了，但是為防患未然，你應該多拜懺，因為多懺悔是應該的。



剛才在治魔這個地方也曾提到，你應該念大乘經裏面的「治魔咒」，「治魔咒」在《大集經》裏面很多。《大悲心陀羅尼經》說大悲咒也是好，可是從很多人念〈大悲咒〉的情況上看，應該多念才有效。念一遍、兩遍不行，所以你在修正觀時，同時也應該有功課念〈大悲咒〉。

當我們讀《摩訶般若波羅密經》的時候，發覺他也能夠降伏這一切的魔。就讀這個大品的《般若經》，也能夠破壞這個魔，使令他不敢來干擾你！自己修正觀的時候，若是你歡喜念咒，應該有功課多念大悲咒。如果不歡喜念咒，可以讀《摩訶般若波羅密經》。最好是背下來，背下來的時候，隨時可以背，當有魔來干擾的時候，你隨時就可以背。你一方面有止觀的正念、一方面有《摩訶般若波羅密經》的保護，應該是很安全、很順利地得「無生法忍」才對的！

如果你不歡喜這樣做，那就應該多拜懺。或者是拜大悲懺、或者是拜千佛懺、萬佛懺等：很多很多的懺，因為多拜懺也有力量！

說是我們一條道跑到黑，就是不對的！我就是靜坐，其它的我都不願意做，當然你也可能會成功。可是我們末法時代，有大善根和沒有業障的人，有幾個呢？所以還是一方面修正觀，一方面多拜懺，多讀《摩訶般若波羅密經》比較好！

這個大乘止觀大意，在全面地佛法來說，太深廣了！在我妙境來說，實在說我是講不來的。但是這裏的簡居士，去年（西元1993年）他遠遠地到埔里正覺精舍，邀請我來講，本人感其意誠，也就勉強地答應了。

但是去年在這兒我只是講「止」，「觀」我是沒講完，所以今年又在這裏講五次，我準備要講地還是有幾段沒講。我們若想要修大乘止觀的話，當然不能說這就夠了，你當然應該廣讀經論，多多地充實自己，你才可以開始修行的。

在我講得裏邊，很多地方可能有些出入，希望各位大德、各位居士，多多指教！

（全文終）

# 我空觀與法空觀

功德主名錄

委印文號：108047

五六、〇〇〇元：汪濟平。

以上計新台幣：五六、〇〇〇元，恭印一、〇〇〇本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，

崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不凌弱，各得其所。

祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。

祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。

祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；

若有結餘，均續作本會之印（購）經書及運費，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。



普為出資及讀誦受持  
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德

消除宿現業

增長諸福慧

圓成勝善根

所有刀兵劫

及與饑饉等

悉皆盡滅除

人各習禮讓

讀誦受持人

輾轉流通者

現眷咸安樂

先亡獲超昇

風雨常調順

人民悉康寧

法界諸合識

同證無上道

佛曆二五六三年／西元二〇一九年三月

恭印：一〇〇〇本

流水號：16496  
書號：CH820-16

## 我空觀與法空觀

發行人：簡豐文

出版者：財團法人佛陀教育基金會

地址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網址：[www.budaedu.org](http://www.budaedu.org)

E-mail：[budaedu@budaedu.org](mailto:budaedu@budaedu.org)

電話：(〇二)二三九五一一一九八

傳真：(〇二)二三九一—三四一五

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會

郵局劃撥帳號：〇七六九九七七九

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

(一) 親臨本會二樓講堂。(二) 利用傳真：02-23965959

(三) 撥打電話：(02) 23951198 分機：11、12

(四) 網址：<http://www.budaedu.org/books/>。(五) 寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫

經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請

註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通一

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212 / 299 / 232 / 205 / 276 / 605 / 257 / 262

台北商業技術學院→253 / 297 / 237 仁愛路二段→253 / 297 開南商工→208

仁愛路、杭州南路（紹興街）口→630 / 270 / 263 / 245 / 621 / 651 / 37 / 261

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號







