**2018 美國菩提學會「法之療癒」課程講義（2018/8/17–8/19）**

# 般若觀行之教學要義與生活實踐

**釋長慈（2018/7/15）**

**甲一、般若正觀修學次第**

**乙一、總明修學次第（聞思修證）**

**現證由修得，修復由思聞；**

**善友及多聞，實為慧所依。**

**壹、明般若之類別與名義**

**（壹）般若之類別**

**一、般若有二種（勝義與世俗）**

般若，有勝義般若，世俗般若。

**二、真實般若為修習所得之現證**

真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。

如說：『**般若定**（契合而如如不動的意思）**實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱**』(《大智度論》卷七〇，大正二五・五五二上)。

**（貳）明般若之名義**

**一、「般若」本為世間固有名詞**

要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。

**二、「實相般若」為世間所無**

但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然也就不是世間固有名詞所可以稱呼的。

**三、現證實相依世間固有慧故名般若**

這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。

這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。

**四、結說：真般若非世間理智可比**

其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。

**貳、證真實般若之修學方便**

**（壹）佛法的現證不離聞思修**

佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。

**（貳）聞思修證之次第**

**一、現證慧由修所成慧而得**

現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。

**二、修所成慧由思所成慧而得**

「修」也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。

**三、思所成慧由聞所成慧而得**

思慧，又要從「聞」所成慧得來。聞是『**若從佛聞，若從弟子聞，若從經中聞**』(《大智度論》卷一八，大正二五・一九六上)。

**（參）十法行為聞思修慧的具體實踐**

聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『**一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習**』(《辯中邊論》卷下，大正三一・四七四中)。

**（肆）結說**

**一、體證般若必須從聞思修入手**

佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！

**二、聞思修證即三種般若之次第**

綜合起來，這就是平常所說的三種般若：

現證慧是實相般若，是勝義般若。

修、思慧是觀照般若。

思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）。

**三、聞思修慧為勝義般若之因緣故亦假名為般若**

聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。

**四、般若經為修學般若的必要資糧**

修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。

**參、善友及多聞為慧學之基石**

**（壹）總說**

修學般若的初方便，是聞、思，所以親近「善友，及多聞」熏習，是必要而不可缺的，「實為」修學「慧所依」止的。

**（貳）明多聞之注意事項**

這有二點應注意：

**一、通達實義者為具多聞之善知識**

一、多聞，並非廣識名相而已。

依聲聞法，聞無常無我是多聞，所以說：『**若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之**』(《付法藏因緣傳》卷二（大正五〇・三〇二下)。

大乘法中，多聞是聞空性 不生不滅，如《楞伽經》等說。

所以能通達實義的[人]，才是多聞的善知識。

**二、聞慧為慧學之必要初步**

二、在十法行中，聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。所以如以**(認為)**聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。

但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

**乙二、別釋修學方便**

**丙一、明教觀宗本**

**般若本無二，隨機行有別；**

**般若諸經論，於此最親切。**

**壹、略明般若之修證過程**

佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。

**貳、明般若的體證本無二無別**

從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『**與十方諸佛同一鼻孔出氣**』。那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，也是本無二致了。

**參、明修學方便依眾生根性而不同**

但是不然，(1)因為眾生的根性好樂是不相同的。如來「隨機」說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。

(2)就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，(A)理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；(B)就是修「行」的次第先後，也會「有」多少差「別」。

(3?)這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。

總之，(1)根性不同，所以佛法有隨機異說，(2)同聞異解，(3?)經同論異等現象。

**肆、明此中之教學為依般若諸經論**

現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？

**（壹）依印度古德之教學**

中國的祖師們，也有獨到的行解，但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。

**（貳）依印度中觀學派據般若經之教學**

印度的大乘學，也有好多學派。龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；

無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。

這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是直依般若經系而作論的。

如龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。

龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。

（參）小結

所以「般若」系的「諸經」，及龍樹學系宗依般若的諸「論」,「於此」般若學的解[、]行來說，可說是「最親切」不過的！

伍、後當說明三系般若教學特點與融貫

現在就依此來敘述；到末了，再附說大乘三系的特點，與怎樣的融貫。

丙二、明二諦觀門

丁一、明二諦修證次第

**諸佛依二諦，為眾生說法：**

**依俗得真諦，依真得解脫。**

壹、明二諦法門為般若正觀要門

「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。

二諦是：世俗諦，勝義諦；也簡稱俗諦，真諦。這二諦法門，為般若正觀的要門。

貳、釋施設二諦法門的理由

佛為什麼說二諦？

（壹）世俗諦之內涵及其不究竟

一、世俗諦的內涵

（一）世俗諦之定義

眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。

在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。

（二）深隱與淺顯之二類世俗諦

俗諦中，也有深隱的，淺顯的，

如木石等物質，是人人可見的；原子，電子，是經科學儀器才能發見的。

如現生，是人人知道的；前生與來生，要有天眼才能明見的。

雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

二、世俗諦之不究竟

（一）眾生公認之真實並不就是如此

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。

[舉例一]如不可析不可入的原子，現在知道是電子[等]集成的現象了。

[舉例二]如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。

（二）佛的正覺中世俗一一法非真實有

在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。(假施設之觀念)

這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。

（貳）從世俗諦的正觀中去妄顯真

所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其(庸常心識的知識)錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。

這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。

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

參、二諦法門的修學次第

（壹）依俗諦得真諦

一、明次第

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

二、釋理由

為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。

因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。

眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。

個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。

所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；

（貳）依體悟真諦而得解脫

得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

**[按：體悟真諦，並非離開俗諦而發現另一別於俗諦的真諦。導師此中關於二諦教學的開示，只簡單提示「依俗得真諦」的修學要義。下一頌即是對此要義的進一步說明，闡明如何依俗得真。]**

丁二、明二諦正觀教學

戊一、世俗假施設門

**世俗假施設，名言識所識。**

**名假受法假，正倒善分別。**

壹、了達世俗假名可向於真實

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為「世俗」的，「假」名「施設」的，就有向真實的可能了。

**[按：依俗得真的下手處，即觀察、通達世俗一切的虛妄不實、假名施設。]**

## 貳、釋世俗之存在

### （壹）約一切法的成立說(假施設)

這(眾生慣習的常識心境)所以是世俗的，因為他是假施設的，假施設或譯為『假名』。
這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。
這是說：
我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。
這不是實體的，所以是假；
依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。
假而施設 為這[、]為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。
[按：此中之「假名」或「假施設」的「假」，依導師的解釋，似可有兩個概念：「憑藉」義，與「虛妄不實」義。
若依梵語 upādāya prajñapti(假施設)，「假」在此文脈中為「憑藉」義。
此外，整個語詞背後的涵義為，「非真實而有」，而中文字「假」亦有「不真實」之意，因此導師在此將「假」訓釋為「這不是實體的，所以是假」。]

### （貳）約認識的心說（名言識所識）

#### 一、名言識的涵義

約認識的心來說，這(眾生慣習的常識心境)是「名言識所識」知的。
當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說[的]對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。
如大人，是善了名言的；認識分明，又能說得清楚。
如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。

#### 二、明「名言識」為不求真相之知識

我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間[人]以為如此，就以為如此的。
在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。
如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

## 參、明三類假名及修學次第

### （壹）三類假名之內涵

#### 一、總說

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：一、「名假」；二、「受」假；三、「法假」。
[按：「三假」之「假」與「假施設」的假，字同而概念有所不同。「三假」的「假」即「施設」之意。「假施設」的「假」為「憑藉」或「虛妄不實」之意。]

### 二、別釋

#### （一）名假

名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。

如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。

可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

#### （二）受假

受假，玄奘譯作取假(按：導師在此應是想表達：「『受假』的『受』，玄奘譯作『取』。」而在玄奘的譯語中，三假中並無「取假」一語。)。如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。

如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；

如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設的這個那個）。

為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。

知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

#### （三）法假

法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。

在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說不是關係所決定的。

離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設的。

這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。

#### （貳）三類假名之次第

般若的正觀，就是以般若觀，『先破壞名字波羅聶提（假的梵語 prajñapti）到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到實相中』(《大智度論》卷四一，大正二五・三五八下)。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

## 肆、明正倒二世俗及其修學

### （壹）明正倒二世俗

#### 一、總說

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該「善」巧「分別」的。

如白天，與人相見，說話做事，是一類；

夢中與人相見，說話做事，又是一類。

#### 二、別釋

#### （一）正世俗

白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。

#### （二）倒世俗

但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。

這類倒世俗，
有是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。
如眼有眚翳，見到空花亂墜，這是根的惑亂。
如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。
這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。

**（貳）依倒世俗喻說正世俗之惑亂不實**

但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。
這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。
所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。
如不知這一不同**(按：導師在此應是想表達：如不知「名言識」所認識的「正世俗」與「般若正觀」所見之「正世俗」之不同 ……)**，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』；不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。
**[按：導師此中開示了觀世俗之虛妄不實的修學方法：「三假觀」及「依易解空得難解空」觀。「依易解空得難解空」觀，為特別針對「法假」的輔助觀行。]**

**戊二、勝義無自性門**

**己一、總明順勝義觀**

**自性如何有？是觀順勝義。**

**壹、總明順勝義觀慧不順世俗**

佛於眾生名言識中，指出一 趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

**貳、明名言識之不徹底**

**（壹）名言識非為探求究竟而成立**

名言識是 隨順 世俗共許的**[認識]**，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。
雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。
在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

**（貳）舉例說明名言識之不究竟**

**一、世俗公認之人為設定**

例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。
**時間**本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。
但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。

**二、科學上之進化序列**

又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。
但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。

如問到底，一切學問就難以成立。

### 三、哲學之宇宙本元

又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。
認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

### 四、結說

世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。
如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。
這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

## 參、明順勝義觀

### （壹）總明依世俗事探求自性如何有

現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。

### （貳）別釋依不同事探求自性如何有

#### 一、觀前後延續、彼此相關

從前後延續中，觀察什麼是最先的？最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼？怎會成為彼此的獨立體？

#### 二、觀集微成著

約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。

#### 三、觀宇宙實體

如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼？是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

#### 四、小結

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。

### （參）結說

這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。
這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

所以世俗事相，經論說得很多，而[順]勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。
這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

己二、別釋順勝義觀

庚一、緣起觀

辛一、明依空觀滅諸戲論

**苦因於惑業，業惑由分別，**
**分別由戲論，戲論依空滅。**

壹、總明勝義觀為解脫不二法門

勝義觀，是尋求一切法的自性[不可得]，而依之悟入勝義的。
這一正理的觀察，為解脫的不二門。

貳、勝義觀之觀行次第

（壹）明「苦因於惑業」

解脫的是「苦」，
苦是眾生的身心自體，
以觸對一切而引起的憂苦。
眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？
上面已講過**(參見 p. 172)**，這是「因於惑業」。

（貳）明「業惑由分別」

「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說『**無明，不正思惟**』**(《雜阿含經》卷一三，大正二・九二下)**為因，
就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。

（參）明「分別由戲論」

一、總說

為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？
這是「由」於「戲論」。

二、別釋

（一）明「戲論」之相

什麼叫戲論？
妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得 境 (1)是實在的，(2)這似乎是自體如此，(3)與分別心等無關的。**[按：認識的要件有根、境、識(分別心)，「與分別心等無關」之「等」，或指「根」……]**
這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確**[實]**是現為這樣的。
**[按：此中，導師提示了「戲論」為眾生認為外境為實有的一種根深諦固的內心活動。此類似心理學上所說之潛意識的活動。亦類似唯識學上的第七末那識的活動。]**

（二）明「戲論」之錯誤

這是錯誤的根本來源，是不合實際的。
為什麼？
如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；
也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！**[按：下一頌將說明此一論述]**

（三）明分別心不能知「戲論」之錯誤

那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。

（肆）明「戲論依空滅」

一、依空觀了悟無自性而滅戲論

如以 尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。

所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除 [直覺得境是實在的戲論]。

二、戲論滅而妄分別不起

戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。

三、妄分別之心息而般若現前

分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。

四、結說

聖者的解脫，是依空為觀門而得到。

佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

**[按：下面一頌為依緣起觀進一步說明戲論的錯誤。]**

辛二、 明緣起即無自性空

**諸法因緣生，緣生無性空；**

**空故不生滅，常住寂靜相。**

壹、依緣起觀明實在感之戲論的錯誤（「諸法因緣生」）

(1)分別心(按：此處之分別心可以與唯識之虛妄分別識溝通)所現起的，(2)有實在感的境相，為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？

因為如一切是實在的(按：永恆、不變異，自己生起而不依他)，就與現實經驗不相符，而且怎麼也不能證實他是實在的。

關於這，佛開示『緣起法』，說明了「諸法」——外而器界，內而身心；大至宇宙，小到微塵，都從「因緣生」的。

換句話說，不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的。

也就是，一切是『**此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅**』的。

我們如離了 這 現實經驗的一切，因果法則，那就什麼也無從說起，更不要說論證諸法的真相了。

貳、緣生之一切法為無自性空之假名有（「緣生無性空」）

（壹）因緣生即是無性

一、總說

一切從因緣生的，無論是 前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，就可知諸法是「無性」的。

無性，就是無自性。

## 二、別釋

### （一）明自性義（自有、獨存、常在）

自性，這一名詞，有自有自成的意義。

實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。

[明「獨存」義：]因為，如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說自己如此，與他無關了。

[按：此句是解釋「自性，這一名詞，有自有自成的意義。實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。」特別是「應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。」一句的邏輯。意思是說，若法是實在的，自有自成的，就不依他而有，亦是獨存的，因為若而依他，就受因緣支配，就不是自有自成，自己如此。]

[明「常在」義：]實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。

因為，離去了因緣，就不能從自體而說明變化。

[按：此是解釋「實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。」此中，「因為，離去了因緣，就不能從自體而說明變化。」一句是說，若法是「實有、自有、獨存的」，意味著不需因緣而存在，即離因緣而存在；而離了因緣，就不會有變化，因此是「常在的」。]

### （二）依現實經驗明一切法非自性有

假使說：(1)自身有此變化可能性，(2)那自身就不是單一性的自體，而有(3)相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。

觀一切法是緣起的存在，所以不能是 自有的，獨存的，常在的，也就決非 如分別心所現那樣的實在性。

### （貳）無自性即是空

無自性而現為(按：「被認為」之意)自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為「空」。

空與無，在中國文中也許有點類似，但梵文是不同的。[按：空的梵文 śūnya/śūnyatā 與 abhava/abhāva 有共通的義涵，即不存在。在導師的理解中，中觀學對二者的定義是有所不同的。文字本身的意思彼此之間亦存在著差異性，但二者之同或不同，需視文脈或使用習慣而定。]

無是沒有；空不是什麼都沒有，而是說自性不可得，無自性的。

### （參）空即緣生假名有

自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，空是不礙於假名有的。

空的，所以是假名有的，因緣生的；

因緣生的假名有，所以知道是無性空的。

### （肆）結說

#### 一、緣起、無性、空、假名之一致

緣起觀，無性觀，空觀，假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：『**眾因緣生法[即是無性生]，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義**』(《中論》卷四，大正三〇・三三中)。

### 二、一切法為如幻之有無、生滅

依此觀察：世俗假施設的一切，是這樣的 有了，無了，生了，滅了，**前後延續，展轉相關**，成為現實的一切。

### 參、一切法假生假滅而實不生不滅（「空故不生滅」）

透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道這是無性的假有；有無、生滅，**並沒有真實的有無、生滅**。

儘管萬化的生生滅滅，生滅不息，而以「空」無自性**[之空觀]**「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。

### 肆、一切法常住寂靜相（「常住寂靜相」）

一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。

這 不是 離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性(按：此處的本性可理解為「實相」)，就是不生滅的。

因此，世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，而其實是常自「寂靜相」的。

**動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。**

### 伍、結說

這樣，依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性(按：指「實相」)，如經上說：『**一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃**』(《解深密經》卷二，大正一六・六九三下)。

## 庚二、二空觀

### 辛一、法空觀

**法不自他生，不共不無因；**

**觀是法空性，一切本不生。**

### 壹、總明通達無自性空有二大門

一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。

如概略的說，可攝為二大門：法空觀，我空觀。

法，是以法假為主，攝得受假、名假；

我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。

### 貳、別釋法空觀

#### （壹）總說

法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生。

法是有的，凡夫執著為實有，否則就是實無。佛開示生滅無常觀，這只是從無而有，有已還無的生滅現象。

但有些以為：有法的實生實滅。這不但不因生滅而解了世俗假名，反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。

所以大乘法以因緣不生為要門，遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，而顯示佛法的真義。

眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？

說到生，不外乎(1)有因緣生與(2)無因緣生二類。
有因緣生的，又不出(2-1)自生，(2-2)他生，(2-3)共生三類——一共四門。
自生，是自己生成的。
他生呢，依他而生起，生起的是實有的。
共生是：雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。

解說起來，雖各派的異說眾多，但總不出此四門，所以就以四門來觀察。

**（貳）別釋**

以正理觀察起來，凡是實有自性的「法」，四生都不可能。

**一、不自生**

一、「不」可能「自」生的：自生是自己生起自己的意思，自體既已經存在，就是已生起；說自體又再說生起，是思想的矛盾！
試問：沒有生起的自體，已生起的自體，有沒有不同？
如有些不同，那麼生起的是存在，未生的應該是不存在了。未生時的自體，如不存在，那怎能從不存在的自己而生起自體？
如未生的自體已經存在，那對生起的來說，既有所不同，就不再是自體了。
假如說：未生的自體，已生的自體，毫無不同，那就應該沒有生與未生的差別了。
而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。

**二、不他生**

二、也不可能是「他生」的：沒有生的時候，如沒有自體，就沒有與他相對的自；沒有自，也就不能說是他了。自他的意義都不成立，又怎麼說生呢？如真的是他，是別有自性的他，他是不能生自的，如牛不生馬一樣。
有以為：佛法說『因緣生』，『依他起』，不也就是他生嗎？
如執為自相有，自性有的他生，是應該破斥的。
但佛說因緣生，緣生是無自性的，所以不能說自相有。因緣與所生法，都不是別有自性的，所以依世俗而假名為他，而決非與自體對立的他自體。

**三、不自他共生**

三、也「不」是「共」生：共生是自生與他生的綜合。如分別起來，自生不成立，他生不成立，自生他生都不成，那共生又怎麼可能呢？
如甲盲不能見物，乙盲也不能見物，二盲合作，又怎麼能見物呢？

**四、不無因生**

四、更「不」能是「無因」生的：現見世間是有因果關係的，如說無因無緣，那就一切都不成立了！善惡，邪正，也不成立了！如無因而生，那十惡、五逆的，也許會生天或成佛了，這是怎麼也不可能的。

**參、結說**

總之，凡以為法是實有性的，那就不出四門，而結果都是不能生的。

但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。
由於自性有，自性生的不成立，所以知道是緣生，是假施設有。
依緣生假名而「觀是」無性的，是「法空性」，也就能通達「一切」法「本」來「不生」了。
如經說：
**『若從緣生即無生，於彼非有生自性』(《菩提道次第廣論》卷一九引經，四九頁下)；**
**『諸法從本來，常自寂滅相』**(《妙法蓮華經》卷一，大正九・八中)。

### 辛二、我空觀

**(1)我不即是蘊，(2)亦復非離蘊，**
**(3)不屬(4、5)不相在，是故知無我。**

次略說我空觀。

### 壹、「我」的涵義

#### （壹）總說「我」有二種

我有二：
一、補特伽羅(人、數取趣)我；
二、薩迦耶我。(有身見)

#### （貳）別釋

##### 一、補特伽羅我

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。
無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

##### 二、薩迦耶我

薩迦耶，是積聚的意思。
在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。
這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

##### 三、結說

對人，有補特伽羅我執；
對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

### 貳、明二種「我執」

#### （壹）俱生我執

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。
但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

#### （貳）分別我執

這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。

### 參、觀我空所必應了達的意義

#### （壹）「自我」內含的特性與自性義同

(1)實有（實）、(2)自有（一）、(3)常有（常），為自我內含的特性。
這與執法有自性的自性，定義完全一樣。
所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。
所以說為 法無自性空，我無自性空；
又說為法 無我，人（補特伽羅）無我。

#### （貳）薩迦耶我執比法執多執著「樂」

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。
覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。

#### （參）薩迦耶我執之本性與作用

從我（妄執）的本性說，我是樂的；
從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。
所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

#### （肆）通達實一常不可得而遣除主宰欲

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遣除了。

#### （伍）結說

這些，是觀我空所必應了達的意義。

### 肆、依五門觀「我」不可得

#### （壹）總明二類我之計執

從凡情所執的我來說，不外乎(1)『即蘊計我』，(2)『離蘊計我』二類。
按：

五求門
- 1.五陰為我　（即蘊計我）
- 2.離五陰有我　（離蘊計我）
- 3.我有五陰　（離蘊計我）
- 4.我中有五陰　（離蘊計我）
- 5.五陰中有我　（離蘊計我）

#### （貳）破二類我之計執

##### 一、破「即蘊計我」(第一門)

然以正理觀察起來，自性有的「我」，不」能說「即是」五「蘊」的。
我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。
所以一般的我執，都是執蘊為我的。

但五蘊是眾多的，**生滅無常的**，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。
如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

### 二、破「離蘊計我」

#### （一）離蘊之我不能被證知(第二門)

一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。
但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。
怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

#### （二）「離蘊計我」不同形式(第三、四、五門)

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。
有說是(3)相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。

有說是相在的：(4)如我比五蘊大，五蘊就在我中；(5)如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。

相屬，如部下的屬於長官；
相在，如人在床上。
這都是同時存在，可以明確的區別出來。

但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。

#### （參）結說

經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。
我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

### 辛三、二空相成

**若無有我者，何得有我所？**
**諸法性尚空，何況於彼我！**

### 壹、總明二空互成

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。
我空，所以法也是空的；法空，所以我也是空的。

### 貳、明由我空而達法空

依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身體，我的財產，我的名位，我的國家……凡與我有關，而繫屬於我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。

### 參、明由法空而達我空

反之，「諸法」的自「性」，似乎是真實的，「尚」且是「空」的，「何況」那依法而立的「我」？這更不消說是空的了。

本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。
這是說：佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。

### 肆、明聲聞與大乘之有無法空

因此在佛法的流傳中，就分為二派：
西北印度的一切有系，以為佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。
中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。
大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。

### 伍、抉擇貫通聲聞之有無法空

#### （壹）抉擇瑜伽宗之觀點

但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以為小乘但說我空，大乘說我、法二空。

#### （貳）中觀宗之觀點與抉擇

##### 一、聲聞亦有法空

中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。
今依龍樹論而抉擇貫通。

##### 二、有無法空之不同教證

###### （一）聲聞無有法空

**『小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……大乘弟子利根故，為說法空』(《大智度論》卷三一，大正二五・二八七中)**。

**『不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本來空』(《大智度論》卷二六，大正二五・二五四上)**。

大小乘經，確是明顯如此的。

###### （二）聲聞有法空

但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，**『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』(《大智度論》卷二六，大正二五・二五四上)**。

這明白說破了：眾生空的無我 與 法空，只是說明的顯了一些，或含渾一些，其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。

所以說：『**我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空，法空，終歸一義**』(《大智度論》卷三一，大正二五・二九二中)。

這是說：能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。

**三、明聲聞不再深觀法空**

不過，『**聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事**』(《大智度論》卷三一，大正二五・二八七中——下)。

這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。

但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『**若無眾生，法無所依**』(《大智度論》卷三一，大正二五・二八八下)；『**無我我所，自然得法空**』(《大智度論》卷三一，大正二五・二九二中)。

**四、結說**

這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。

**陸、大乘亦由無我我所悟入**

依《中論・觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。

這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

**柒、結說**

這樣，凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的[情況]。

如執法實有，那他不但不解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。

所以經上說：『**若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者**』(《金剛般若波羅蜜經》，大正八・七四九中)。

龍樹論也說：『**若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存**』(《寶行王正論》，大正三二・四九四上)。

誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？

這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

### 丙三、明起修方便

**惑業由分別，分別由於心，**
**心復依於身，是故先觀身。**

#### 壹、初學者應從觀身下手

空，是要觀眾生與一切法都是性空的。
龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。
**[按：大乘的慧觀，一般地說要先廣觀一切法；此處卻說初學者應從觀身下手。二者看似矛盾，而實際上是著重的時間點有所不同。大體上來說，菩薩是先觀法空，但起觀之處是以自身五蘊開始，之後漸漸開展至廣觀一切法。相關之說明可參閱〈慧學概說〉之「大乘不共慧」之說明。]**

#### 貳、從觀身下手的意義

這有什麼意義呢？

##### (壹)眾生依身而發心修行

因為生死是由於惑、業，「惑、業由」於「分別」，這已如上面說過。
此惑亂的妄「分別」，是「由於心」。
從人類，眾生能發心學佛的來說，「心」又是「依於身」的。

##### (貳)佛法重視心的清淨但眾生執著於身

從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。
然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在『**此識於身，攝受藏隱，同安危義**』**(《解深密經》卷一，大正一六・六九二中)** 的取著。
人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。
**[按：《解深密經》之經文，導師在《如來藏之研究》p. 241 中解說如下：**
**玄奘所譯《解深密經》說：「亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身，攝受藏隱同安危義故」；「攝受藏隱」，《深密解脫經》作：「以彼身中住著故」。阿賴耶有隱藏、依住的意義，如依住在窟宅中，也就是隱藏在窟宅中。]**

#### （參）眾生著身為解脫大障礙

##### 一、眾生易執身為常

身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。

##### 二、執心是常者是神學家與哲學家

反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。
這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『**如梵天王說**』**(《大智度論》卷三一，大正二五・二八九上)**，也就是婆羅門教的古老思想。

##### 三、結說

所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。

**參、舉四念處為例明應先觀身**

佛說的道品，以四念處為第一，稱為一乘道。四念處又以觀身為先，觀身不淨，觀身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空。

(1)對身體的妄執愛著，能降伏了，(2)再觀身心世界的一切法空——無我無我所，(3)就能趣入解脫。

**肆、簡擇觀心為主之修法**

佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。

這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。

因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。

自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

**乙三、開示般若契證**

**丙一、明真實證境**

**無我無我所，內外一切離，**

**盡息諸分別，是為契真實。**

**壹、略明般若正觀之要義**

大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。

觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。

**貳、般若正觀之體證**

**（壹）離一切戲論相而不起我我所執**

(1-1)由於空觀的修習成就，(1-2)能「離」一切法的戲論相，(2)也就不於一切而起我我所執。

**（貳）息諸分別而無漏般若現前**

因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。

所以說：『**諸法不生故，般若波羅蜜應生**』(《大智度論》卷四〇，大正二五・四九六下)。

又如說：『**語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃**』(《大智度論》卷一，大正二五・六一中)。

**（參）契入諸法實相**

現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。

這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。

**參、二乘與佛菩薩證悟境界之異同**

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？

（壹）依證真與願行分別

一、證真相同

悟入『**無分別性**』，依《華嚴經・十地品》說：這是二乘所共得的(**《大方廣佛華嚴經》卷二六，大正九・五六四下**)。

《般若經論》也說：『**二乘智斷，即是菩薩無生**（法）**忍**』(**《大智度論》卷七一，大正二五・五五五上**)。

二、願行不同

但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！

這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

（貳）依所斷之障分別（不同）

雖說同證無分別法性，也有些不同。

聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。

而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。

得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

丙二、遮種種邪計

**真實無分別，勿流於邪計！**

**修習中觀行，無自性分別。**

壹、明能證所證皆無分別

現證的般若，名無分別智；

證悟的法性，名無分別法性。

貳、明應正確了解「無分別」義

（壹）舉經之教說

在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。

（貳）反思經說之涵義

證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？

（參）明一些人的誤解

這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。

也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！

（肆）結說

所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！

參、與「無分別慧」不同的「無分別」

要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。

**（壹）木石等之無分別**

如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。

**（貳）無想定之無分別**

無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。

**（參）自然不作意之無分別**

自然而然的不作意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。

**（肆）無尋無伺之無分別**

又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。

**（伍）結說**

所以慧學的無分別，不是 不作意，不尋思，或不起心念等分別。

**肆、中觀行之無分別**

**（壹）總說**

那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以(1)正觀而「無」那「自性」的「分別」；(2)從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

**（貳）別釋**

**一、自性分別之錯誤**

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。

上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。

**二、正觀一切法無自性**

所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。

離此自性有[之]分別，就是觀空——無自性[之]分別。

分別，不一定是自性分別，而分別 自性分別 不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

**伍、經說「不應分別」之意趣**

**（壹）修學中不應念自性有等**

經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。

不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。

如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？

如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

**（貳）臨近證悟時之不作意分別等**

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。

這名為『**順道法愛生**』，如食『生』不消化而成病(**《摩訶般若波羅蜜經》卷三，大正八・二三三中**)。
這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。
從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。
所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。
其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

**丙三、示悟入次第**

**以無性正見，觀察及安住。**

**止觀互相應，善入於寂滅。**

**壹、依聞、思成就空有無礙之正見**

**（壹）空有無礙之正見為悟真理之基石**

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。

**（貳）假名有與無性空相成不相礙**

假名有與無性空，是相成不相礙的。
所以說：『**宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有**』。

**（參）無自性之正見即聞思慧之學習**

有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。
如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

**貳、修所成慧之加行與成就**

**（壹）修所成慧之加行**

**一、依「止」成就而修慧觀**

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。

**二、以無性空為所緣而修「觀察」**

那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。

**三、以無性空為所緣而修「安住」**

觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』(這是不加觀察的無分別)。

**四、「觀察」、「安住」交替而修**

如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。

**五、觀心純熟**

**（一）止心澄淨如虛空**

觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。

**（二）觀一切法相如輕煙**

那時，『**一切法趣空**』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。

**（貳）修所成慧之成就**

修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。

**參、得無漏現證慧之加行與成就**

**（壹）止觀雙運**

以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。

以無分別觀慧，能起無分別住心；

無分別住心，能起無分別觀慧。

**（貳）止觀均等、觀力深徹**

止觀均等，觀力深徹；

**（參）悟入實相**

**一、空相脫落而入寂滅法性**

末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。

**二、般若現前而離一切相**

到此，般若——無分別智現前，如說：『**般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中**』(《大智度論》卷七一，大正二五・五五六中)。

又說：『**慧眼都無所見**』(《大乘掌珍論》卷下，大正三〇・二七四下)。

唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。

**（肆）結說**

這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

**甲二、般若圓滿一切功德**

**善哉真般若！善哉真解脫！**

**依無等聖智，圓滿諸功德！**

**壹、般若為超凡入聖之不二門**

般若波羅蜜多，已約略說明進修的方便。這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。

**貳、般若非外、凡、二乘所覺證**

「善哉」！這是佛所覺證，佛所開示的「真般若」！不但不是凡夫外道的智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。

從凡情而點出生死的癥結所在（即戲論相），給予根本的重點突破（即觀一切法無自性之分別），這是不共世間的特法。

法性空義，所以是甚深難見，非世間學者所能夢想到的。因此，這是可讚歎的。

**參、依般若得真解脫**

「善哉」！善哉！這才能得「真解脫」，而不像外道愚夫，或以生天為解脫，或以深定的境界為解脫。

經上說：『**菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提**』(《般若波羅蜜多心經》，大正八・八四八下)。

**肆、依般若圓滿諸功德**

共聲聞的涅槃德，不共二乘的大菩提德，都是「依」此「無」與「等」倫的「聖智」，才能「圓滿諸功德」。

**伍、結說**

所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏。如學佛而不進修這一法門，不真是如入寶山而空回嗎！