

丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

如是迦葉！菩薩欲學是寶積經者，常應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

這段印順法師的科判是「習甚深中觀」，所以在《寶積經》裡應算是最重要的。不過我覺得經文很多地方並沒有處理好，所以我的講法會和它不一樣。

首先看這句話「菩薩欲學是寶積經者」，各位是否覺得奇怪：因為這部經就是《寶積經》，為何經文中會冒出「欲學是寶積經者」呢？云何經未講完，即有經名呢？

在《阿含經》裡都只有序號，沒有經名。因為在佛陀時代，講經是有人問了，他就答了；或有什麼事情得處理，他就講了。講完之後，也不覺得我在講一部經，當然也不會為這經特別標示一個名字。

後來的大乘經典，都是等一部經快講完時，才有菩薩起問曰：「世尊！當何名此經，我等云何奉持？」這是到流通分才會有的狀況。而經文目前還是在正宗分的段落，應該還未有經名，不應該就冒出此句。

似先有名字再講經，而非講完經再標名稱。所以我一直覺得，《寶積經》本質上是類編，把很多已講的佛法再重新整理而已，非佛金口所說。這是第一個問題。

其次，我覺得觀和思惟是不一樣的，經文「云何為正觀？所謂真實思惟諸法」。若如此，云何有「聞、思、修」的差異？以「思」是思惟它的義理；而「修」傳統的說法，主要有兩個：一是止，一是觀。而且是從止再觀。故「思」，不等於觀。

云何觀呢？如三法印，很多人都會唸：諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃。其實只唸，卻非「印」也！真正的「印」是印在心坎裡，如常謂的「銘心刻骨」。故不是將觀念記在心上而已，而是碰到境界得反應出來。有很多人平常講道理時滔滔不絕，可是碰到境界時，根本忘光光，這表示法沒有真正「印」進去，

而只是第六識的思惟作用而已。

故真正的觀，是要從知道到能夠印進去。怎麼印進去？數息法亦稱為數息觀，然數息法有什麼好思惟的呢？故不是思惟，而是得練，練到能截除一切妄念，而將心安置在數息上。

所以觀是從安住到印記在心坎裡，絕非「思惟」而已，而是「抉擇、篩除」也！比如無我觀怎麼觀？剛開始是用緣起的原則，去思惟這個道理；思惟到非常肯定、確認了。然後在禪修時，先修正，待妄想比較少時再啟觀。

觀者，就開始檢查我們的念頭。因為一般人的妄念，十有八九都是和「有我」相應的。所以於檢查到「有我」的妄念，即馬上把它截斷，而回到「無我」的正念。練到最後，「有我」的妄想即慢慢減少到滅絕，心就自然安住在「無我」上。

這有點像一般人的座右銘，座右銘不是想想就行！而是每時每事都得提醒你。故於反應、抉擇時才能與之相應。如果能安住，即能從正念到正定。以觀慧成就的定，才稱為正定，這和修定成就的三禪四禪是不一樣的。

各位也都知道，禪宗在考試時，不是用思惟問答的；而是給一個境界，看你直接的反應。如果已印進去者，他的直接反應，便能與慧相應。如果反應還只是凡夫的慣習，唯表示工夫還淺爾。

這是先講到「觀」。下面才比較詳細解說怎麼去觀？

己二 別示

庚一 我空觀

真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。

關於「我、人、眾生、壽命」，雖在《金剛經》上不斷出現，可能每個人的解釋就不同，我的看法是：

「我」屬於根，「人」屬於塵。為何說我是根呢？因為一般人認為「我」是能取，至於所取的境界，則稱為「人」。根塵生識，所以「眾生」是屬於「識」——指念頭的起起落落。最後，云何稱為「壽命」？有些念頭，想一下子就放下了；有些念頭，今天想，明天再想，可能三年五年後還在想，為什麼？放不下！故愈放不下者，就愈延「壽」也。

其次，何謂「不觀」？不觀者，為不可得故；而非懈怠、苟且故不觀。如睡著了，當不會去觀；或昏沉、無記、入定了，當也不會觀。如有些人整天打些有的沒的妄想，根本不會去想「我、人、眾生、壽命」的問題，這樣算「不觀」嗎？當然不算！

所以是觀後，確認它是了不可得的，故不觀也。這就像慧可禪師的公案：

可曰：「我心未寧，乞師與安。」祖曰：「將心來，與汝安。」可良久曰：「覓心了不可得。」祖曰：「我與汝安心竟。」

很多人以為他是找不到心，其實是找了老半天，才確認眾生是沒有心的——心無自性。找不到和確認無自性，是完全不一樣的；以找不到的話，明天繼續找，心還是不能安定下來。

我覺得這句話很有意境：可良久曰。良久是什麼意思？他找了又找，想了又想，最後才說：覓心了不可得。用現代的標點，宜是：「覓，心了不可得」。確認心非實有、心無自性也。以此，祖才曰：「我與汝安心竟」，確認是無心者，才能真安心也。

為何「不觀我、人、眾生、壽命」呢？因為這些都是念起念落，隨緣示現的。故無自性、非實有。於《金剛經》上明顯稱為：無我相、人相、眾生相、壽者相，後面都加一個「相」字。既是相者，當然都是虛妄的。以此印順法師的科判明確標示為——我空觀。

因為觀了，所以確認它是空；因為空者，就不用再觀了。

庚二 法空觀

辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。

只是說「非常亦非無常」，必很多人還是不清楚，這到底是怎麼回事。我覺得用《中論》的：「不常不斷」會比較清楚。一切現象像長江後浪推前浪，不斷在變化，且在變化中前後無間隔。因為無間隔，所以因果會從過去延續到未來。

故「非常」者，因為諸行無常，現象就會不斷地變化。「亦非無常」者，因果還是相續的。

為緣起故，不常亦不斷。眾因緣和合而有這樣的現象，眾因緣中，或新的因素加進來，而產生一點變化，或舊的因素減少了，而有新的變化。但不管怎麼變，它總是會繼續下去。不會哪一天變成沒有，不會哪一天前後脫節了。以此稱為「不常也不斷」。

復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水、火、風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。

所以「真實正觀」者，即緣起觀、法空觀和中道觀。

癸二 顯中道

所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色、無形、無明、無知，是名中道諸法實觀。

印順法師說：依瑜伽論有六句，本譯但出四句：

- 一、無色，這不是色根識所得的。也就是說，它不是眼識。
- 二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。它不是塵。
- 三、無明，這也不是意根識所明了的。它不是第六識。
- 四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。它不是第七識。

簡單講，不是五六七識所能認知的。

或問：既都是無，云何為「中道」呢？其實無者，或是表詮，或是遮詮。而這裡的「無」，是遮詮，而非表詮。

如果落入無的那邊，這就是表詮；表詮的無，就不是中道。至於遮詮，乃是否定一般人對色、形、明、知的執著，所以稱為中道。

我們知道《瑜伽師地論》是唯識學根本的論典之一，而唯識學最根本的主張是「識有境無」，境界是虛幻的，且是從識所變現的。但用《中觀》的觀點，心識和境界其實互為緣起，既有心識才有境界，也有境界才有心識；所以兩者皆既非有也非無。

而唯識把識提高，說成「識有」；把境界壓低，稱為「境無」。為何要這麼講

呢？因大部分眾生，都以心隨境轉而產生很多煩惱，所以為了對治這根深蒂固的習氣，把境說成無。認定它是虛幻的，就可不被轉。所以在理論上，雖比不上般若《中觀》來得究竟，但有對治的方便，因為修行主要在處理心識的問題。

這有點像：「行有不得，反求諸己」。不要把問題都推到別人身上，而當自己先反省。很多的問題，都要回歸到自己觀念、心態的偏差。佛法是內學，而非外求。但究竟來說，還是以心境互為緣起才能了義。因此《寶積經》這講法，其實是偏向唯識，而非《中觀》。

壬二 觀非我非無我

我是一邊，無我是一邊；我無我是中無色、無形、無明、無知，是名中道諸法實觀。

一般人只看到這話，是不能了解我和無我之間，到底要如何揣摩？佛法雖不斷講無我，可是很多人對無我的了解卻是錯的。以無是絕無，然若是絕無，那造業受報者，又是誰呢？

故無我，乃否定一般人所認為的我。一般人所認為的我，有什麼錯呢？

一、「我」是真實不變的。很多人雖知道這個身體會變，意識想法也會變；但猶認定內在有個不變者，或稱為「我」、或名之為「靈魂」、「神我」等。故「無我」第一個要否定的是，有個內在的不變者。

二、「我」能夠主宰。以我存在故，手能夠動，口能夠講話，反正可以指揮身體的動作。以此認定我可以主宰。

然如可以主宰的話，今天中午就不要吃飯；如果可以主宰，我們就不會生病、不會老死。甚至風吹了，冷不冷呢？會冷。能主宰身不冷嗎？不能！所以我是不能主宰的。

或問：我現在手可以動，不就因我可以主宰嗎？那我問你：你手為什麼要動？答云：是什麼原因。所以是這個原因叫你動，而非你叫手動也。甚至，我們在抉擇時，從旁觀者看，你其實沒有更多的選擇空間。所以到最後，是因緣在選擇爾！

在不同的因緣中，即有不同的配對關係。所以是眾緣所生法，讓你產生這樣

的抉擇。而在抉擇當下，我們都以為我在做抉擇。事實上如眾緣都已確認了，你能選擇的空間，大概就是那幾個而已。這也不是宿命，而是眾緣所生法爾！以眾緣所生法故，雖無我而因果業報不常不斷也！

或問：無我的話，誰在輪迴呢？乃為無我，才能輪迴！若有個不變的我，云何能輪迴？若我可主宰，云何會墮惡道？

我們不說「主體」，而說「現象」；故說有我者，乃是有生命現象；說無我者為非不變、非能主宰也。以此去看我和無我，就會比較清楚。

壬三 觀心非實非非實

復次，迦葉！若心有實是為一邊，若心非實是為一邊；若無心識，亦無心數法，是中道諸法實觀。

只是說非實和非非實，很多人還是無法意會。依我的觀點，講到心最好把心性和心相分別討論。

心相：如看到蘋果而覺得好不好吃。這受想行識，是屬於別業的變化。

心性：心相有變化，但云何去認知、確認呢？一般人都認為有心，才能了別。所以能了別者，即是心性。譬如鏡子，貓來貓現、狗來狗現，不同的因緣即有不同的相現，這即是心相也。然以能顯相故，才稱為鏡子。故能顯相的特質，即是心性也。

所有現象的變化，都能在鏡子裡呈現出來；但鏡子只能去呈現變化，而無法改變現象。因為要現什麼，那是眾因緣和合所生法。

故「萬法唯心現」或「諸法唯識現」，都是指呈現，而非變現。非能無中生有，把它變現出來。而是於眾緣和合時，能呈現當下的相爾。否則，這心就比上帝還偉大，那就是「梵我」的外道思想。

於是既稱為性者，即是共通性，而非個別性。共通性者，如無常性、無我性乃是普遍而永恆的。

「若心有實是為一邊，若心非實是為一邊」：心性 is 共通性，心相是差別相。性不變，相流轉，為中道諸法實觀。

同理，「若無心識，亦無心數法」既皆是無，云何為「中道」呢？唯識學說

眾生有八識；於第六識，又有五十一心所。為何有八個識？其實這八識並不是個別存在的，前五識是寄託在第六識。而第六識又分做兩種：獨頭意識與五俱意識。眼耳鼻舌身識在分別時，一定有第六識，所以它們不是平行關係，而是主從關係。

第七識像電腦裡的作業系統，它從頭包到底；意識起作用時，是在作業系統的運作裡，意識不起作用時也是在作業系統的運作裡。所以第七識的範圍比第六識還廣。

至於第八識則如硬碟裡的資料，有一部分是已開啟的，稱為「起現行」，大部分是未開啟的，稱為「未現行」。起現行的就是前七識，未現行的就是第八識的種子。所以八識為總相，於總相裡再分做不同的別相，所以說一、說八，只是不同的分類而已。

「心數法」即是心所。有人說心識就像國王，心所像僕役，其實這種講法是有問題的。因為離開了五十一個心所，哪還有第六識呢？

故心識為總相，心所為別相。就如「一個人」稱為總相，眼睛、鼻子、耳朵、手、腳等是別相。它只是再細分而已，而非於五十一心所外，別有第六識。但國王和僕役的關係是可以分開的。

然別相者，怎麼細分都可以，比如一隻手，可說一隻手或說是五根手指，這是不同的分類。因支解的習慣不一樣，定義則不同也。範圍可大、可小，亦可能重疊。其實說到最後，都是假名而已。故「心數法」者，以相無定相，亦無定數。

以上《寶積經》用了很多唯識名相，所以還非純粹的《中觀》思想。

壬四 例觀諸門

如是善法、不善法，世法、出世法，有罪法、無罪法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，乃至有垢法、無垢法，亦復如是離於二邊，而不可受，亦不可說，是名中道諸法實觀。

前面的「亦復如是離於二邊」還好，下面的「而不可受，亦不可說」卻是有問題的，何以故？皆偏於無、不可也！若「不可說」，這《寶積經》不也正在說嗎？有人都說「佛法不可說」，那釋迦牟尼佛云何又說了那麼多呢？所以不是不

可說，只是說了你不一定懂而已！有些人聽了相應，就覺得很受用；有些人聽不懂，有些人不以為然。

但不管怎樣，說還是要說，故釋迦牟尼佛從頓悟之後到圓寂之前，都在說法。但祂很清楚，這說法乃是應病予藥，不同的眾生就有不同的藥方，故都不是真實的。但如果吃了藥，病好了，這就是真實的。所以諸法雖無自性，不妨以「假名說」也！雖然諸法不是真實的，猶可以受，只是那個受不真實；也可以說，只是說的是「假名說」。

至於受法亦然，它不是真實存在的，不是永恆不變的，但每個人猶有不同的受法。

壬五 觀非有非無

復次，迦葉！有是一邊，無是一邊；有無中間，無色、無形、無明、無知，是中道諸法實觀。

簡單講，諸法非實有，亦非絕無。因為本來就是會變化的，所以不是實有；可是不管怎麼變，它總是存在著，更不斷地相續下去。我們生命的現象以及周遭的環境，都是如此。眾緣和合時，即有如是相現；眾緣轉異時，相用亦隨之轉異。所以從《中觀》的角度來看，這都是很明確的。

辛二 緣起觀

壬一 敘緣起

復次，迦葉！我所說法，十二因緣：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，生緣老死憂悲苦惱；如是因緣，但為集成是大苦聚。若無明滅則行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。

壬二 顯中道

明與無明，無二無別，如是知者，是中道諸法實觀。如是行及非行，識及所識，名色可見及不可見，諸六入處及六神通，觸及所觸，

受與受滅，愛與愛滅，取與取滅，有與有滅，生與生滅，老死與老死滅，是皆無二無別；如是知者，是名中道諸法實觀。

「無二無別」：它不是兩個，也不是有差別的。這就讓人容易誤以為它們是一樣的。如對照《中觀》的講法，這還是偏一邊。《中觀》是講「非一非異」，既不是一樣的，也不是隔異的。

既不能說兩者是一樣，也不能說截然不同。否則，若都無二無別，豈得「還滅」呢？如果明與無明無別，老死與老死滅無別，那我們就不用修啦！所以《寶積經》自標榜為「中道不二觀」，但其實和中道還有很大的距離，因你可以發覺很多地方，它還是偏一邊。

無二無別，偏講非異，是就「平等性」而言；然就「差別相」而言，乃「非一」也！以上是屬於理論的部分，有關修行的及比喻者再往下看。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願故令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。

「真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空」，不以空故的「空」，是動詞——使它變空，從修而證空。所以它的意思是：法性本來就是「空」的，非以修故，才變成「空」！不是因為你去修，修到最後證了，才變成空的。

這就理論而言，雖無問題。但不等於就不用修、不用證。何以故？法雖本空，但眾生的我見、煩惱卻如山高水長，何曾空呢？至於無相、無願等亦然。

庚二 人空

復次，迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。前際空，後際空，中際亦空。當依於空，莫依於人。

前面是講法空，這裡再論人空，眾生以為有我，其實諸法本來無我。「非無

人故」非以證得無我故，才空。不是因為你修，修到最後，才證得無我的。「當依於空，莫依於人」，故要依於法本來就是空的而安住身心，不要以有我而作意啟修。

這種講法很容易落一邊，若我本來就是空的，那還要不要修呢？會讓人錯覺為：根本就不用修嘛！因本來就是空的，修了也是空的！但雖本來就是空的，但一般眾生卻不覺悟它是空。所以至少先得覺悟它本來是無我的；不是說本來就空，所以也不用知道它是空的。

其次，已覺悟諸法是無我的，要不要修呢？還是要修！禪法常講「悟後啟修」，不是悟了就不用修，為什麼？因為就算知道諸法是無我的，然我們有我的慣性力量，還是非常強！故嘴巴雖講無我，對著境界反應時，還多被有我的慣性所使。所以「悟後啟修」不是另外要去練什麼，只是把過去「有我」的慣性，迴向到「無我」而已；把貪、瞋、癡的慣性，迴向到不貪、不瞋、不癡而已。

但這不是嘴巴講講、心裡想想就行，而是得下非常大的工夫；因為慣性的力量非常大，就像長江後浪推前浪，很多人站都站不穩，更不用說要回頭，要往上溯。

尤其最後的：「當依於空，莫依於人」。大乘常曰「知空而不證空」，自己未度先度別人。反正自己修證事都不用著急，著急的都是別人事。於是如都學大乘，最後也無人能得度也。

己二 遣除情計

庚一 取圓成實相

若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。

在佛法裡講到「空」，乃有三種定義：

1. 頑空或斷滅：一般人當然不會說什麼都沒有，至少他還存在，還要吃飯睡覺。故斷滅空是指來世，斷定生命只有這一世而無來世。故人死如燈滅，哪有三世因果。

2. 偏消極無為：佛法常講無常，一切現象都會變化而不能常守。很多人聽到

後，就會變成不那麼積極。因為再怎麼努力，也難免無常敗壞。然不斷進步，也是無常，花開、人生也是無常，而非退步、花謝、死亡才是無常啊！

3.空即是中道：真正的空其實是不落兩邊的，既不是積極也不是消極。為什麼呢？一切的存在、一切的變化，都因空而有。所以空觀，即是中道。龍樹菩薩的《中觀》，其實前後都在闡述一切法空。可是為何稱為《中觀》呢？因為空，即不偏兩邊。

如果學了緣起，並和中道相應，這才是真正的大乘法門。所以不是教有小乘法、有大乘法，而是因學得不夠道地，故偏於消極無為者，就被貶為小乘。反之，證得中道，不落兩邊，就稱為大乘。

「得空便依於空」：「得空」是了解到空，甚至證得空了。「便依於空」這是指落於消極無為的意思，故曰「是於佛法則為退墮」。嚴格講，不是退墮，而是見諦不足。已證得中道者，云何會退墮呢？

故不是退墮，而是「得少為足」，不再求進步。大家都知道：阿羅漢又名為「無學」，覺得已所作已辦了，所以不用再學。事實上，圓滿是沒有底限的，尤其是相法的變化，永無止盡。若以證得解脫，就不用再學，即是「得少為足」爾。但得解脫者，便不會再退墮。

「非以空見起增上慢」，這很顯然是在說小乘。然而證得解脫者，還會起「增上慢」嗎？應該不會。何以故？以消盡我慢，才證得解脫；哪可能於解脫後，再起「增上慢」呢？

其次，可能「以空見起增上慢」嗎？這空見，不管是指偏於消極無為者，還是指證得中道不二者，都不會起「增上慢」的。

「寧起我見積若須彌」：這是指凡夫外道。故「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢」這意思是：寧可當凡夫外道，也不要當二乘。但凡夫外道的境界，怎可能和二乘相比呢？

這和《維摩經》中說的「乃至五無間罪，猶能發意，生於佛法。而今我等永不能發，譬如根敗之士。其於五欲，不能復利。如是聲聞諸結斷者，於佛法中無所復益，永不志願。是故文殊師利！凡夫於佛法有反復，而聲聞無也。所以者何？凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶。正使聲聞終身聞佛法，力無畏

等，永不能發無上道意。」意思類同。

「一切諸見」：眾生不管有什麼見解，大致都是偏一邊的。詳細說，共有六十二見。這些偏見，唯以「空」，才能對治得脫。「以空得脫」這空當然是指中道不二的空。

「若起空見，則不可除」：空，若是中道不二者，則何必除？若是偏消極無為者，以中道除！云何不可除呢？

如果以空得脫，為什麼還能「起空見」呢？若起「空」見的空，是屬於消極無為的空。則「不易除」，而非「不可除」！若「不可除」，即是有「自性」也。

因為已滿意了，所以就不願再改變，而非不可能再改變。所有的相法，都是可以改變的。但落入消極無為者，心態很容易變成封閉；所以不容易聽到更好的見解，也不願努力去改；但事實上還是可以改的。

迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？『不也，世尊！是藥不出，其病轉增。』如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

這比喻是很奇怪的，生病吃過藥後，如果不把藥排洩出來，病就不會好。難道吃藥就是為了把它排洩出來嗎？用過藥後，這藥可能以「原形而再排出」嗎？當不可能！

照一般的想法，吃藥就是為了要吸收藥素，吸收了才有辦法治病。哪有說吃後得把它原狀排洩出來。尤其說「是藥在內而不出者」，如果藥還在身體裡面，而未將它排洩出來，則病會變得更嚴重。藥素被吸收了，這算在內嗎？如果是湯藥，最後變成尿被排洩出來，這算在內，還算在外呢？

此藥能以「原形而排出」，不明空義者，才会有此說！至少以世間人的想法，都認為吃藥就是為了吸收，哪有說吃藥就是為了再把它排洩出來。這是無可理喻的說法。

既還不出二分法的窠臼，哪是中道不二法門呢？

庚二 怖依他性空

譬如有人怖畏虛空，悲號椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？

是虛空者可捨離不？『不也，世尊！』如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。

如有人害怕虛空，所以希望捨掉虛空，這有可能嗎？當不可能！因為我們本來就在「空」中生活的，云何能捨？

同理，有眾生畏空。為眾生一向都執著有我，所以不願意接受無我。所以經典謂：有人聽到空，就像被箭射中一樣，心裡非常痛苦。「我說是人狂亂失心」因為對空未真正了解，或落入消極無為的那邊，或落於斷滅，所以不願意接受。

事實上你接受是空，不接受也是空。「所以者何？常行空中而畏於空」我們從生下來就是在一切法空下存在的，在一切法空下成長的。哪曾離於空呢？

這就像無常一樣，很多人也不喜歡無常，而希望追求的是永恆。然若永恆者，即一切停止矣。既不可能生，也不可能長！

這意思是很多人是不接受空的：凡夫不接受是因未覺悟，外道不接受是因邪見。還有一種人不接受——大乘！如謂「知空而不證空」者，即是怖畏空也！因為還是把空，當作消極無為那邊；以為證空之後，必墮入消極無為，所以不願證空。

這表示大乘對空的了解，還是有問題的。你有沒有發覺，經典的「空」義，常在第二種和第三種之間游移：有時說空是最究竟的，有時又說不落於空。如果空是最究竟，為什麼又不能證空呢？所以到底是誰狂亂失心，就不打自招了！

於是再看「譬如有人怖畏虛空，悲號椎胸，作如是言：我捨虛空」。欲捨虛空者，到底是聲聞乘者，還是《寶積經》者，不就很清楚了嗎？真是作賊還告狀！

庚三 著遍計執有

譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶墜地。一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

這種講法有點像唯識學所說：一切境界都是唯識所現。前已評過「譬如工巧畫師」的比喻：若無筆紙，工巧畫師就能畫嗎？當然不能。

所以心識乃如相機，只能顯相，而不能造相。色、聲、香、味、觸等境界，是眾生共業所現，非個人別業所能變現出來的。

又如鏡子的比喻，鏡子只能把相顯出來，而不能把相變出來。因緣和合時就有這樣的相存在，故是把它顯現出來，而非無中生有地把它變出來。

經文的意思是：這些境界都是我們自己變現出來的，可是有些人卻迷上它而起了貪心；有些人是害怕而起怖畏之心。因此煩惱生死，都是自作自受的。

然而，既說是「自造」者，即非「中道」也！如《中論》云：諸法非自生、非他生等。因此這《寶積經》的見地，實淺陋得很，哪堪說是大乘的中道不二法呢？

己三 善巧智斷

庚一 智

辛一 觀俱境空

譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。

幻師，有點像現代的魔術師，可以變現出很多人、動物等。印順法師的解釋：不只變現出來，還互相殘殺。

在幻師的比喻裡，雖境界都是假的。可是猶有一個是真的——幻師。那個能變者，是一切境界的主宰者；不只是真的，還有無上的權力。所以這比喻還有很多瑕疵。

「行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固」同理，修行者不管修什麼觀，都是虛妄而非堅固的。那起觀者是誰呢？

無我乃為不能主宰！但於幻師與修觀者的比喻，卻都能主宰哩！其實在緣起的世界裡，諸法都是互動的，誰也作不了主。

所觀雖空，能觀者未亡。這是很多講唯識所現和唯心所現，必造成的假相：變成外面都是假的，只有我最大，因為都是我所變現出來的！

於是這是有我，還是無我？是神我，還是梵我呢？乃非無我、非空、非中道也。

辛二 智起觀息

迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。

「兩木相磨，便有火生」：以火來比喻智慧，這大家雖很熟悉，但云何得智慧呢？在很多境界中去歸納、參究，最後能悟得諸法的共通性。其實非兩木而已，而是很多木磨來磨去，到最後有火生。這是比喻「析相以見性」。

「還燒是木」：見性成就者，以不著相故，證得「能所雙泯」！最初以為有我，悟後便確認一切法是無我。故反過來，把我見、我愛、我慢，全消融殆盡。

於《圓覺經》中亦有相近的比喻，而這即無「幻師喻」的瑕疵。幻師可以變現萬物，可是自己是不會變的。而生了火之後，卻把原來的木頭燒盡了。所以真有智慧者，不會存有任何執著。

「兩木者」，亦可說以無明而有「能所」。悟到最後，確認實無能見者及所見者。故以「還燒是木」，而證得「能所雙泯」。

觀到最後，非即、亦非離！這就稱為「還燒是木」、「還燒實觀」。

非即者，乃觀到最後，當不需要再觀了，因為已證得「能所雙泯」者，哪可能再作意起觀呢？然以亦非離故，與法相應、恆順解脫，並能說法度眾生也。

故《金剛經》如筏喻者的說法，其實是錯的。以到彼岸後，與法既不即亦不離也。而非如《金剛經》所說：法尚應捨，何況非法？如佛一切捨，云何能說法度眾生呢？

庚二 斷

辛一 破無智

譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

這以光明和黑暗來比喻「智與無智」，而說能以光明破黑暗。但實際上，黑暗和光明從來未曾同存在過。譬如從黑夜到黎明，黑夜也不是純粹的暗，有時

還有一點星光。黎明後旭日東昇，亮度就圓滿了嗎？白天也不盡圓滿，有時還有雲霧。用科學的講法，是多少亮度，而非純粹的黑暗與光明。

其次，從黑暗到光明是慢慢變的，而非先有光明，再用以破黑暗。就算點燈，霎時變亮，也非實有黑暗和光明，再用光明去破黑暗。總之，都是因緣所生的現象爾，非有自體、自性。

實智慧生，無智便滅：這不是廢話嗎？但實智慧從何生呢？前云：從見性生。「智與無智，二相俱空」前還云：實智慧生。此卻云：二相俱空。這不是互相矛盾嗎？實智慧既從見性生，便非相者。而見性後，以不著相故，能化無智也。

故以「光明與黑暗」比喻「智與無智」，其實不妥。何以故？光明與黑暗皆為相法；而智慧非相法也。若是相法者，云何能不退轉呢？

辛二 滅結業

迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闍寧有念，我久住此不欲去耶？『不也，世尊！若然燈時，是闍無力而不欲去，必當磨滅。』如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闍者，諸結業是。

就像一間千年暗室，從來不見光明。如有人點了燈，它當然馬上變光明。所以智慧就像點燈，一切無明隨即消失無蹤。

但我懷疑：黑暗中誰來點燈呢？在暗室的比喻裡，點燈者是外面的人，而非室內的人；尤其黑暗，更沒辦法自己點燈！

故這比喻和我們修行，實是不相應。何以故？冥室之明，為外加者；智慧之覺，非外加也！非待佛菩薩給我加持，故能霎時變成有智慧。

其次，在修行的過程也不要期待能馬上變光明。而是像一盆濁水，先要讓它慢慢沉澱，才能結晶。初從聽經聞法，慢慢建立正見，才有辦法去轉化過去那些不好的觀念及習氣，而得提升、淨化。哪可能像點燈那麼快，一點馬上變光明。

所以我倒覺得：中國禪宗常標榜的頓悟法門，實是害人的多！因為大家都不知道從何頓悟？故只能守株待兔。或說：參禪即可頓悟。但參禪者，又往往把

所有的漸修法門全否定掉，而說：禪不在坐，故不用打坐了；經典都是文字障，故也不用看經了；尋枝摘葉末者，故也不用持戒了。既把所有的基礎都打翻了，而只等著頓悟。到最後，著魔的絕比頓悟者多很多。

同理，「以一實觀，即皆消滅」哪有這麼快？否則菩薩何必待三大阿僧祇劫才成佛呢？這犯了一個很大的錯誤：把觀法當做思惟修。思惟的話，可以在一念之間想通了；可是就算頓悟了，也還得悟後啟修，而非悟時即可消盡業習。

既不斷地提起正念，更不斷地剝捨妄念，才能讓我們的智慧慢慢成就。絕不是修一個觀，就有辦法成就的，也不是菩薩加持時我就很快成就了。我覺得就修行而言，最保險的是一步一腳印，寧可做烏龜，不要做兔子；尤其在這末法時代，很多人都求快而迷途。因求快只有兩種可能：一是在覺受上下工夫，一是在他力中顯神奇。

講到這裡，你必已發覺：《寶積經》有很多講法，並不像它所標榜的中道不二那麼道地、崇高，而是到處有落一邊的說詞。真正了解中觀者，即能敏銳地勘破它。相信自古以來，也沒有幾個人，是用這樣的角度來講《寶積經》的。

但用我們的講法，視野才會比原來寬闊很多，境界當然不同原響。如果照著原來的文字，把它註解，或者再加一些資料，這很多人都會講，哪需要我特別來講呢？