

聖堅勝意樂品大乘經講記

第三堂



講者介紹

堪布確英多傑是一位學問淵博的藏傳佛教學者，他擅長以讓人耳目一新又生動的方式來解說佛法。

他是已故的堪千貢噶旺秋仁波切（Khen Rinpoche Kunga Wangchuk）和宗薩蔣揚欽哲仁波切（H.E. Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche）非常虔誠的弟子。他在 1992 年進入宗薩佛學院，並於 2002 年獲得堪布頭銜，並於 2004 年獲得相當於佛教博士學位的堪布學位。此後，他繼續在宗薩佛學院任教。堪布在 2008 年至 2012 年期間擔任佛學院的副校長。2013 年欽哲仁波切任命他擔任至佛學院校長，直至 2016 年。此外，2010 他被任命為薩迦法王子無變金剛仁波切的老師。

2011 年，欽哲仁波切請堪布到加州大學伯克萊分校擔任訪問學者。之後欽哲仁波切就繼續派堪布至世界各國，包括亞洲、澳大利亞、歐洲、北美和墨西哥等國教授佛法及帶領實修課程。他豐富的學養及對佛法的深刻體悟讓參加過堪布課程的學生都感到受益良多。



請具足菩提心的動機，思維：無論如何都要使等虛空一切如母有情眾生獲得究竟無上正等正覺的佛果。為此，應當對《聖堅勝意樂品大乘經》這部經典進行聽聞、思辨、翻譯，為他人作宣說，乃至修習等的。具足如此誓願，來聽聞今天的課程。

這部《聖堅勝意樂菩薩大乘經》的結構可分為：經題、譯禮、正文、跋文等四部分。其中，今天要講解的是正文。

在解說經文時，序分是按照五圓滿來做宣說；經文內容的講解方式，則是採用講經五要（也稱為講經或聞法的五種竅訣）。我們已按照五要的前三要進行講解，包括：宣說此經的必要、此經的大意以及逐句消文，以此闡述本經文意。其中的前兩項——必要性以及大意——已完整解說。後續消文的過程中，也會再提及本文的大意。

若要彙整本經的大意，可以如何看待本經呢？它主要講述兩方面的事。首先，假使我們將所斷的煩惱跟能斷煩惱的對治這兩者都視為實在的，如此觀點是無法真正斷除煩惱的，這是本經第一部分的概要；其次，是包括所斷煩惱以及能斷煩惱的對治，它們都是無有自性的。若能通達此點，才能真正獲得解脫。

本經所講述的概要，可以彙整在怙主慈氏彌勒菩薩所造的《現觀莊嚴論》以及《大乘無上續論》，也就是《究竟一乘寶性論》裡面。至尊彌勒怙主在《現觀莊嚴論》與《寶性論》寫了同樣的偈子：「此中無所遣，亦無少可立；於正性正觀，正見而解脫。」整體而言，該偈綜合一切究竟了義教法的所詮內容，個別來說，《堅勝意樂品大乘經》這部經典的大意，也可歸結在這一偈中。

從這個偈頌作為本經的大意而展開本經科判的話，按照這個架構去看，我覺得用三個科判來講解較為妥當。

在這三個科判之中，第一部分是佛世尊直接向堅勝意樂菩薩說明關於所要斷捨與所要安立的意義；第二部分是各大聲聞弟子紛紛讚嘆此法門；第三部分則是佛世尊囑託阿難受持此經，並且宣說此經的功德利益。我們即將按照這三項科判（三大架構）繼續講解本經。

通常在劃分經文科判時，會依循說法者認為較簡明易懂的方式，來傳達所詮內容，所以，有時科判會比較繁複，有時則會顯得簡略，這完全取決於說法者本人。

本經三大科判中的第一項，是佛世尊為堅勝意樂菩薩直接宣說關於所斷的煩惱與能斷的對治，此處又分為兩部分：第一個是直接宣說，第二個是透過譬喻而作廣說。若用廣、略來分類，則直接宣說屬於略說，結合譬喻而說，則是廣說。上一堂課已將

略說（佛陀直接宣說法義）講解完畢，我們現在來講解第二部分，也就是「透過諸般譬喻進行廣說」。

以種種譬喻來進行廣說方面，包括六項譬喻：

第一喻是用幻化的女子，來說明要斷除實在的貪欲，或是修實在的不淨觀，實際上是一種顛倒的想法。第二喻是用夢中王妃的例子來說明，視三毒為真實可分別觀察的對境來思維作意，也是一種屬於顛倒。第三喻是藉由陽焰之水說明若視六度修行為真實有而耽著實在性，也是入於顛倒。第四喻則是用鏡中的影像來說明執著五蘊實有的話，也屬於入於顛倒。第五喻則是透過石女的幻想宣說了義經的意趣（諸法非實）。第六個譬喻則是說一個人在荒野當中，見到樹下有盜賊想，依此產生怖畏恐懼心，如此心生妄念，也是入於顛倒想的。總共透過以上六種譬喻，來分分說明本經主要所詮內容。

上一堂課程中，已經透過前三項譬喻而進行廣說，今天接著講第四喻：也就是透過鏡中影像的譬喻，來說明耽著五蘊為真實，乃是入於顛倒。

「善男子！譬如一女，攬鏡細照，數數摩拭其鏡，乃見鏡中影像端嚴可愛。其於影像，心作是念，觀察思索：『我不應於此影起貪欲心。何以故？彼非我所，我非彼所也。』善男子！於意云何？如是，此女於影像不起貪欲心，執為希有，此寧為真實不？」

「善男子！譬如一女，攬鏡細照，數數摩拭其鏡，乃見鏡中影像端嚴可愛。其於影像，心作是念，觀察思索：『我不應於此影起貪欲心。』」這個譬喻是說某一位女子攬鏡自照。之所以用女子為喻，是因為儘管每個人都會照鏡子，無人例外，但比起男性，女性照鏡子的頻率更高，因此用女子為喻。「攬鏡」，是指她手上拿了鏡子。「細照」，就是看著鏡中的影像，為了看清楚臉上有哪些細節，她要仔細觀察，所以叫做細照。「數數摩拭」，意思是為了要讓鏡中的影像更顯清晰，她就反覆地擦拭、清潔鏡面，於是她便見到自己在鏡中十分美麗的影像。

當女子看著鏡中影像時，雖然見到一個非常漂亮、端嚴可愛的影像，但她清楚知道「鏡中的影像並非自己」。下面這句「心作是念，觀察思索」，是指她相當具有正知正念，她曉得「我不應於此影起貪欲心」，為什麼呢？她思惟著「彼非我所」，意

思是鏡中雖然現起了我的影像，但我並不擁有這個影像，我並不是這個影像的主人，所以，它並非我所擁有；同樣的，我也不被這個影像所擁有，故說「**我非彼所也**」。這段話顯示出女子具有正念與正知，所以能作如此的思索。

下面佛陀又呼喊「**善男子！於意云何？**」，「**善男子**」，是指堅勝意樂菩薩。佛陀呼喚他並問道：你心裡是怎麼想的呢？「**如是，此女於影像不起貪欲心，執為希有，此寧為真實不？**」這段文法有些值得商榷之處，從字面上讀起來，「影像」像是主詞，但在此處，將之解釋為受詞應當更加妥當。佛陀問菩薩：女子對鏡中的影像不起貪心，此事值得感到稀奇嗎？

為了將這個譬喻說得更清楚些，我另外再舉一個譬喻。假設我們有一幅非常漂亮的照片。當我們看著這張照片時，會有怎樣的反應呢？我們會認為「這是令人感到賞心悅目的」，「這是我的照片」，所以會對它產生貪心，想要把它留著。之所以會有如此反應，是我們認為這張照片是「實在、真實的」，認為它具有自性，這個「實在的自性」讓我們試著保有、收藏它。

然而，我們看到鏡中的影像時，卻不會產生「我要把影像留下來」的想法。為何呢？因為我們對鏡中的影像，本來就沒有那麼強烈的耽著心。

因此，佛陀就問堅勝意樂菩薩，今天若有某人看著鏡中的影像時，告訴自己：我對這個影像不需要產生貪心，因為我並不擁有它，它也不擁有我。當你聽到此處，會感覺怎麼樣？她這樣自我提醒，有什麼了不起的地方嗎？

白言：「不也，世尊。何以故？世尊！影像本無分別，畢竟不成，於中本無少分別故。」

菩薩回答：「**不也，世尊**」，意思是：並非如此，世尊，這沒什麼好稀奇的。為什麼沒什麼好稀奇的呢？他說：「**世尊！影像本無分別，畢竟不成，於中本無少分別故。**」這段詞句有些晦澀。「影像本無分別」的「無分別」，可以解釋成影像之中，本來就沒有一個可成的體性或自性。影像並不是能讓我們的心起分別、起貪著的實在的對象，它裡頭沒有什麼可貪著的。這是一種解釋。另一種解釋則為：從一般人的角度來看，我們所貪著的對境，分為兩種：一種是具有心識的，另一種是不具心識的。第一種情形，所貪著的對境本身具有心識、有意念的話，是屬於具心識的所貪對境。

第二種則是對境本身沒有「識」的作用，是屬於無心、不具心的所貪對境。無論是具心的所貪對境或是不具心的所貪對境，我們都對它們都沒有什麼值得分別的。如此解釋「影像本無分別，畢竟不成，於中本無少分別故」這段話，大致是可以的。尤其第一種解釋應該更為合理。

此段經文「影像本無分別，畢竟不成，於中本無少分別故」，還可從不同的宗義去解讀，例如使用唯識的觀點或中觀的觀點去解讀。我主要是按中觀的角度來解釋的。比方「影像本無分別」一句，當我們面對鏡中所呈現出的可愛影像，無論我們認為它存在也好、不存在也罷，這種種的分別在這影像當中本來就是無法成立的，不過是我們對呈現在面前的色相，進行了各種投射罷了，色相本身則沒有可以讓我們耽著的真實本性。也就是說，我們所貪著的影像，本身並沒有絲毫自性，因此說「本無分別，畢竟不成」。這裡的無分別，是指在它當中沒有什麼是我們可以對它進行分別的，可以這樣子來理解。為什麼說沒有什麼可以分別的呢？「於中本無少分別故」，沒有絲毫可起分別之處的原因，是指當我們看著鏡中可愛、美好的影像時，會對它進行投射，想著：「是這樣的，不是這樣的」，「有這麼回事，沒這麼回事」。但實際上，影像本身並沒有任何實際可被分別的本性，我們卻如此對它進行分別，所以，「分別」這件事，本身就無法成立。

解釋這段文字時，如果暫時撇開詞彙與字面的規則，直接討論句子本身闡述的意義，或許會好懂許多。我們先講「起分別」。「起分別」通常是指興起念頭的意思。從字面解釋，就是對著所分別的境，就它的狀態進行思維，或對它投射某些心理作用。比方說，投射該對象的相，包括外型、顏色，形狀……等，我們的心對這些特質加以思維作用，叫做「起分別」或「起念」。

世尊告曰：「如是！善男子！凡愚眾生雖於諸色起分別心，而作是念：『是為下者，是為中者，是為上者』，然此諸色，其自性中，無所分別，無異分別；聲、香、味、觸，亦復如是。復次，凡愚眾生雖於諸法起分別心，而作是念：『是為下者，是為中者，是為上者』，然此諸法，其自性中，無所分別，無能分別，無異分別。」

接著，世尊做了以下的開示：正是如此，「凡愚眾生雖於諸色起分別心」，意思是眾生還對色法的特性起種種念頭，會認為「這是下等的」，「這是中等的」，「那

個是上等的」。雖然「凡愚眾生」會對一切色法起分別心，「然此諸色」——此處的主體是指諸色本身，於「色」本身的自性可起分別嗎？「其自性中」是不能起分別的。因為「色」本身沒有任何體性可成、沒有任何自性可言。它從一開始不生、中間不住、最終也不滅。由於它不生、不住、不滅，所以也沒有本性能讓任何主體對它產生實在的分別，因為「無所分別」的緣故。

「無異分別」可以這麼解釋：色法作為對境，它本身也沒有可起分別的本性，因為終究來說，它是不生、不住、不滅的法，如果將色法視為對境，它被「有境」所執取的對象，那麼，由於色法本身並沒有可成立、實在的自性，所以不管「能取的有境」如何對它進行分別，也無法分別，因此，「有境」也不成立，這就是「無異分別」（「無能分別」的意思亦同於此）。其他聲、香、味、觸等諸法，也都同理。

「凡愚眾生雖於諸法起分別心，而作是念：『是為下者，是為中者，是為上者』」。我們同樣應該要將此處所說的「諸法」視為心意的對境，也就是「可作為心意對境」的一切事物；而與諸法相對的是「有境一心」——心對諸法起分別。承接前文，色、聲、香、味、觸……這些法，都是心的對境，在此處是被分別、觀察的對象。然而，諸法的法性終究是無法分別、無所分別的。雖然我們平常會認為「這件事情必然如何如何」「我認為此事是這樣子」，「我可以如何接觸它」……但這些都只是我們的想法而已。實際上，諸法的本性是不生的，從一開始就沒有一個實有自性可成，對它作種種分別，實際上是不會有結果的。

舉例而言，眼識是如何生起的呢？我們認為有一個色法作為對境，眼睛取色法為對境時，眼識就生起。先決條件「有一個可成立的色法，它是眼識的對境」，這表示色法必須先成立，眼睛才能取色法，而生起眼識。如果色法它沒有本性，一開始根本就無法成立，要說「眼識是透過色法而生起」，這句話也就無法成立了。同理，其他事物也是一樣，當事物的本身根本沒有實有自性，就沒有任何一法，能透過此事物而真實生起。

這個譬喻可能跟《入中論》裡面的兩個譬喻是類似的。《入中論》裡舉了看著鏡中影像的例子——對鏡中影像起心動念的那個心、所看的那個影像，本身都是虛妄的；在夢中執著夢境的心、它所執著的對象，也都是虛妄的。表面上，似乎只有他們「所執著的對象」是虛妄的，然而實際上，「所執著的對象」與「能執著的那個心」，兩者都是虛妄的，都像是鏡中影像與夢境一樣。能執與所執，境與有境，這些本身都是虛妄的。



「善男子！譬如彼女，本無諸法，而作有想，復作觀察思索。於是起增上耽著。善男子！若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，如是了知諸法如影，乃謂：『我等於諸色不應生貪』，『我等於諸聲、香、味、觸、法，不應生貪』，『我等當修律儀』，彼等亦於本無之法，心起有想，於無所有，觀察思惟。於是亦起增上耽著，執以為喜，自讚毀他；是諸人等，皆悉如上所喻，應作是觀。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

「譬如彼女」，此處指的是前文看著鏡中影像的那名女子。佛又說：「**本無諸法，而作有想，復作觀察思索。於是起增上耽著**」。那位女子實際上是對本來不存在的東西，執著為實在的，對它產生種種耽著心。怎麼說「原本就不存在」呢？影像本無自性可言，但是女子認為它很美好，先執著它「存在」，然後又認為「我不該這麼想，因為我不擁有它，它也不擁有我」，這便是先將影像當真、視為實在的東西，接著心裡又想：我不該執著這個實在的東西。「**增上耽著**」在此指的是，她認為「確實有個實實在在的貪欲，它應該要被斷除掉」。這種認為「有個可被斷除的事物」的堅固想法。便是此處所說的「**增上耽著**」。

下面說這些人們如同看待影像那般去了知諸法，所以心裏產生堅固的念頭，或者可說立下一個誓言「**我等於諸色不應生貪**」，認為「我不該對一切色法產生貪心」，並且對於聲、香、味、觸、法，也都不應生貪。大家都對「本不存在的事情」產生了「我該如何應對它」的想法。「**我等當修律儀**」，「律儀」在此也可以解釋為前文所稱的堅定心志，也就是心中有這樣的誓言：「**我等於諸色不應生貪**」，這種誓言可視為一種律儀。意思是說：我應該堅定地這麼做，應於諸色不生貪。或是認為「我要努力斷除十不善業，修集十善」，乃至「我當要追求佛果」等，心裡生起這般想法。

因此，佛陀說這些人也是如此，「**彼等亦於本無之法，心起有想，於無所有，觀察思惟。**」，就像那名女子看待影像一樣，影像之中並無自性可言，本來沒什麼好說的，所以叫「**本無之法**」。「**本無之法**」的「本來」，是從實相上來講；若是從顯現的層面，也就是從事相來說，它是有的；但從實相來說，則是無的，所以在此稱為「**本無之法**」。「**觀察思惟，於是亦起增上耽著**」，「**觀察思惟**」的原因是已經把它當成真，認為確有其事，才会有隨後生起的那些耽著心。所以，它說「**於是**」的意思是「對它……」，認為「有個它」，真的將這個「它」（對境）視為實在的，而生起「**增上耽著**」——認為它確有其事。

「執以為喜，自讚毀他」，因為真正認為有這麼一回事，於是心想「我不該對這些東西起耽著心」，「我應該如何修善，如何斷除貪著心」，產生了種種想法，所以「執以為喜」。此外還「自讚毀他」，因為覺得「我這樣是在實修」，於是自我標榜，認為自己是「持戒者」，持戒精嚴，或者佈施做得非常好，安忍和精進的功夫都十分厲害，至於他人則非如此，他人沒有自己這樣的修行……這樣就產生了自讚毀他的情形。實際上，他們與前文所提到攬鏡自照的女子並沒有差別——同樣是先執著「對境確有其事」，接著對「確有其事的對境」作種種分別。

「我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』」。佛陀說這段話的措詞比較強烈。其實，這與宗薩欽哲仁波切常說的道理很類似。仁波切常舉這個例子：假設今天眼看一個孩子在懸崖邊馬上就要掉下去了，我們能救他的最好方法，不是跟他講大道理，而是用他最喜歡的玩具，像是恐龍、大象、馬的玩偶去吸引他。小孩爲了要拿那個玩具，就不管別的，怎麼樣都會回頭。所以，你應該要用的是大象玩偶或是馬的玩偶，這樣就能把小孩救回來，倘若你跟他講大道理，反倒起不了作用。

所以，對一般初學的有情，不用說大道理，不說實相，而應該直接告訴他們：「現階段你就得這麼做」，「這個就叫做修道」。可是，此處又說「不說彼諸愚夫修習於道」，此句經文中的「道」，指的是正道，但初學者所修的道，則不稱作正道。因爲正道的意思是通向解脫與一切智智之道；而初學者所修的道，不能通往解脫和一切智智，因此不叫做「修習於道」；而稱爲「入於顛倒」。

以上是第四項譬喻——女子攬鏡自照之喻。接下來講的是第五項譬喻——石女之喻。

「善男子！譬如有一石女，以失念故，而立誓言：『我不欲得子。』另有一女，知且明徹，為護其意故，而告言曰：『幸勿立此誓言！汝當有一子，形色妙好，端正可愛。』石女聞已，即作是念：『我當有一形色妙好、端正可愛之子。』由是心生希願，而起迷亂，心迷亂故，以是想相，心生喜樂。然此所云子者，過去未曾生，未來亦不生。」

「石女」，是不能生育的女子。「以失念故，而立誓言」。此處「失念」有兩種可能：第一，她本來就知道自己無法生育，但暫時忘記了；另一種情形，是她從來就不知道或沒法知道自己是無法生育的女子。這兩種解釋都可以。



「我不欲得子」，她想著：我不要生育，我不生小孩了。此時，她沒有顧慮到自己是無法生育的女子，所以發了個誓，說：我不要生小孩。

另外有一名女子，「知且明徹，為護其意故」，「護其意」，是指要去守護、安慰這位石女，她知道眼前是一位無法生育的女子，為了讓對方寬心，雖然「知且明徹」，她明知道對方的實際情形，但卻告訴石女：妳不要這麼想，你將會有個很好的小孩，「形色妙好，端正可愛」。他說：你不要發不生孩子的願。石女聽到別人這麼安慰之後，並不去想「我不能生小孩子」的這件事，而認為：我將有個小孩，他會長得非常的好看、端正。於是，心裡開始期待「我會有個孩子」的想法，這麼一來就產生了迷亂想。

前面講的是譬喻，也就是那位無法生育的女子，因為人家跟她說：你將會有這麼一個孩子！她的心裡就產生希願，開始期待有個孩子；但實際上，根本不會有這麼個孩子，她卻有所期待，「而起迷亂」。「迷亂」指的是：雖然本來不會有，但她心裡執著，由於心是迷亂的，才有此等想法，進而產生喜樂，沾沾自喜。「然此所云子者，過去未曾生，未來亦不生」，從過去就未曾出生過這麼個孩子，將來也不會有。

善男子！如是如來知見一切諸法如石女子，隨順世間而說二相，即說：於過去時，汝名云此，父族云此，母族云此，顏色如是，用於此食，住幾許時，如是受諸苦樂，壽量邊際如許。復說：於未來時，當云此名，父族云此，母族云此，當具顏色如是，當用食如是，當住時如許，當受苦樂如是，當有壽量邊際如許。如是亦說：於現在時，汝名云此，父族云此，母族云此，顏色如是，用於此食，住幾許時，如是受諸苦樂，壽量邊際如許。

「善男子，如是如來知見一切諸法如石女子」，佛陀了知一切事物都像石女的孩子一樣，怎麼說呢？就是佛陀知道諸法「過去未曾生，未來也不會出生」。「如是」，就是佛陀在知情的情況下，了知一切是怎麼一回事，並且「隨順世間而說二相」。就像石女旁邊的女子是「知且明徹」的，她知曉整個狀況，曉得這是一位石女，石女不會有孩子——過去不會有，將來也不會有，但為了寬慰石女的心，所以告訴她，你將來的孩子如何如何。然而實際上，這是不會發生的。

佛陀如同那位旁觀的女子，知曉一切狀況，但爲了隨順世間凡夫，於是按照世間凡夫的心態去說：有要除去的所斷，要運用對治來除去所斷，因爲這些事物過去是如何生起的，現在正在生起，未來也將會生起。這些都是隨順世間人的心而說的，所以叫「**隨順世間而說二相**」。

佛陀如何「**隨順世間而說二相**」？例如，佛陀會隨順三時。在一些菩薩的本生故事中，我們會看到佛陀說：你過去曾經叫什麼名字，你的父親、你的母親是某某，你的身體顏色是什麼，吃了什麼東西，你活了多久，感受的苦樂情形是如何，你的壽量邊際如何。佛對未來時也是一樣的，他會說：你未來將要叫做某某，你將來的父親、母親是某某、你的身色會是這樣子，你將會吃什麼東西，住世多久，受什麼苦樂，壽量是多少。佛對現在時也是如此，他會說：你現在的名字叫什麼，你現在的父親是誰，你母親的氏族是這樣子的，你的顏色如此，吃這樣的東西，受這般苦樂，這一世會活多久。以上都是隨順衆生，而用過去、現在、未來三時而進行描述，這叫「**隨順世間而說二相**」。

「善男子！譬如彼石女，以自分別，而起子想，故起希願。然是子為不生之法；以其為不生法故，為不滅法；為不滅法故，非有表法。」

佛陀繼續用石女子的譬喻來延伸解釋。他說，就像不能夠生育的女子「**以自分別，而起子想**」，所謂的「**自分別**」就是自己虛妄施設，妄想「我將會有一個可愛的孩子」的想法。「**故起希願**」，於是便心生期待將有這麼個孩子。若問：石女之子是否確有其事呢？佛說：「**然是子為不生之法**」。「**不生之法**」就是從來都沒有這麼回事，所謂的「**不生**」指的是過去不曾有、未來也不會發生、現在也沒有。過去、現在、未來三時都是未曾生、現在不生、將來也不會生的法，所以叫做不生之法——在三時當中，石女之子無論如何都是不生的。因為不生，所以肯定是不滅法。石女之子本來就是不生不滅，它不曾出生於是不曾滅。因為有生才會有滅，不生就不可能會有滅。

「**以其為不生法故，為不滅法；為不滅法故，非有表法**」。「**有表法**」是指可被感知的法，譬如眼睛能看得到、手可以接觸到、耳朵可以聽聞得到的法。石女之子是否能用眼見、手觸、耳聞的呢？不是的，因為他從來就沒有出生過。



「善男子！如是一切色者，其性本即不生之法；以其為不生法故，為不滅法；為不滅法故，非有表法。一切受、想、行者，亦復如是。識性本即不生之法；以其為不生法故，為不滅法；為不滅法故，非有表法。是故，若於法性不如是知者，皆非入於真實。我不說彼諸愚夫修習於道，彼等名為『入於顛倒』。」

佛陀接著講色、受、想、行、識等五蘊，都像是石女子，本性不生不滅、非有表法。他先舉色法為例，再一一說明受、想、行、識也是如此。他說「**如是一切色者，其性本即不生之法**」。「**本即**」是打一開始、從本性來說的意思。從法性來說、從「是否能夠成立」的理路來說，色法本身都是不生的。因為不生，所以不滅。怙主龍樹論師在《中觀根本慧論》所講的一切道理，其實都在闡述這段話，也就是包括五蘊在內，一切諸法都是不生不滅法。

佛陀先舉色法為例，因為不生，所以不滅，因為不滅，沒辦法被心識所覺知，所以是「**非有表法**」。同理，受、想、行、識也是如此。心識因為不生，所以不滅，因為不滅，非有表法。若今天有任何弟子包括比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，任何人對諸法事物不能如此了解：一切法的本性從一開始就是不生的，就是不滅的，因為不滅的緣故，都是非有表法。這四類弟子的任何一者，若不這樣理解的話，就是「**若於法性不如是知者，皆非入於真實**」。

「**我不說彼諸愚夫修習於道**」。「**我不說**」，就凸顯了主詞施動者是「我」，藏文當中，照理要有一個作格來表示它的施動。不過，本來藏文的原文並沒有作格，但很明顯地，此處主詞就是「我」——佛陀。佛陀說：不懂「諸法法性是不生不滅、非有表法」的這些凡愚眾生，我不會稱他們為修習於通向一切智智的正道，因為這些人是「**入於顛倒**」。怎說「**入於顛倒**」？因為，他們所相信的事物與實相不符，他們所知解的並非事物真實的狀態，所以叫「**入於顛倒**」、錯誤。



「如是知諸法者，彼等即入於真實，住於道中，於道中無所動。何以故？住諸如來法者，以法界不動而不動故。」

佛陀接著再說「如是知諸法者」，這裏的「諸法」可以像前面一樣，用五蘊或十八界加以概括。總而言之，此處的諸法泛指色法乃至一切智智之間的諸法。以此去了知諸法本性如同石女之子一樣，是不生不滅、非有表法，這些人就叫做「入於真實，住於道中」，不離於道，不會偏離於道，所以說「於道中無所動」。

[]為何這些人是「入於真實，住於道中」，不離於道呢？下文說了：「住諸如來法者，以法界不動而不動故」。此處是先略說為什麼這些人叫做住於道中、不離於道，下面還會再講解。

首先是「住諸如來法」，或者說「於諸如來法而住者」，這個「諸如來法」，是指如來藏。「住於法中」指的也是如來藏，即一切法的實相。諸法不離法界，不離於法性，叫做「以法界不動而不動」。就如經典裡所說：「如來的法性，過去如是，現在亦是」的道理。過去如是，現在亦如是，指的就是「一切法不離法界」。

「善男子！是故善男子、善女人欲入諸如來法理者，應於貪無所動，於瞋無所動，於癡無所動，於一切煩惱無所動，於眼、色、眼識無所動；於耳、聲、耳識，鼻、香、鼻識，舌、味、舌識，身、觸、身識，意、法、意識無所動，亦復如是；應於一切法想無所動；於一切法想，亦無所住。」

佛陀又說：「是故善男子、善女人」，此處用「善男子、善女人」是指無論男女皆可。他說「欲入諸如來法理者」，這個「如來法理」指的是真如性、法界，就是前面所說「法界不動」的「法界」，也就是一切諸法的法性。若有人想趨入一切法性、趨入如來藏的話，應怎麼做呢？「應於貪無所動，於瞋無所動，於癡無所動」。

「於一切煩惱無所動」，泛指前述「於貪無所動，於瞋無所動，於癡無所動」。「動」一詞，是指「對它產生耽著」，例如於煩惱產生耽著，認為「煩惱是所斷」，試圖「運用對治來去除所應斷的煩惱」，起了這樣子的意圖，就叫做「於煩惱有所

動」。就像《入菩薩行論》所說的「應以智慧而斷煩惱」，唯有智慧，才能真正斷煩惱。按照此處所說，於煩惱無所動的原因是：煩惱一開始未曾生，中間不住，最終不滅，從來沒有生、住、滅的差別，煩惱從未曾生，未來也不會生。這種了解，就叫做「於煩惱無所動」。所以，佛陀繼續往下講的，都是針對「於一切煩惱無所動」這句話進行廣說，意思其實都大同小異。

所以，佛陀開始講「於十八界」也是無所動的。善男子、善女人應當於十八界無所動。他分別舉例，首先是十八界當中的眼、色跟眼識無所動，這在十八界當中占了三界。它的規律是根、塵、識，這三方面是一組。眼睛是眼根；色法是對境（塵）；眼睛緣色法而產生眼識，這樣三個一組，便占了三個界，以上是色的部分。再來耳聲、耳識；鼻香、鼻識；舌味、舌識；身觸、身識；意法、意識，算起來共有十八界，它們都是根、塵、識這三個一組的。如此展開十八界之後，佛陀又說，對這十八界，也應當要像看待石女之子一樣，知其本即不生，所以不滅，因為不滅，所以「非有表法」——於一切法都應如此看待，所以叫做「於一切法想，亦無所住」。

佛陀下面又說，「應於一切法想無所動」。「一切法想」是指對一切法生起了有相的執著。一般來說，對一切法皆「不應」著相，「不應」耽著它實有自性，「不應」起有相想。假使我們對於一切法想，生起了「它是實有」的想，就有所動了。照理說，對於這些都不起執著，如此去看待，是正確的。

「於一切法想，亦無所住」，通常「對任何事物起真實執著」都是有毛病的，你對它起著相的想法，認為有什麼相狀、特質，這些執著心都是要捨棄的。然而，若認為「對一切法起相執」是「所斷」，應當「運用對治去斷除」，那就叫做「於一切法想有所住」，對一切諸法又起了「它是實在的」這樣的執著心，又成了於法界有所動搖，所以也應該摒除於一些法想有所住的見地。

「何以故？若於貪有所動，則於法界有所動。何以故？空性不動，是以貪即法界故。若於瞋有所動，則於法界有所動故。何以故？無相不動，是以瞋即法界故。若於癡有所動，則於法界有所動。何以故？無願不動，是以癡即法界故。」

為什麼呢？佛陀說：「若於貪有所動，則於法界有所動」。什麼叫做「於貪有所動」呢？就是認為：貪是有生的、有住的、有滅的，這樣便無法認識貪的真實本性—

一它真正的本性是不生、不住、不滅，可是你卻認為它是有生、有滅，這叫做「於貪有所動」。於貪有所動的話，就是於法界有所動。

為什麼於貪有所動，就是於法界有所動？若去考量貪欲本身，從它的本性來說，它的本性也是不生不滅的空性，也是自性不動的，所以貪欲的本性也是不離實相法界的。因此說於貪有所動，於法界就有所動。這段話跟至尊彌勒在《大乘莊嚴經論》裡所講「無有一法不是法界」是一樣的道理。

同樣的「若於瞋有所動，則於法界有所動故，何以故」。何以說於瞋有所動，則於法界有所動呢？因為「無相不動，是以瞋即法界故」。瞋即法界的原因是：我們通常講三解脫門是空、無相跟無願，空性本身並無特別的性相，也沒有我們可對其有所希願的。瞋的本性是無相。我們認為它有一種做為對境的特質，稱之為「相」。但實際上，它的本性當中並沒有相，它本來就遠離生、住、滅。因為瞋的本性離生、住、滅，所以瞋是無相的。因為無相不動——如實了知瞋是無相的話，那麼瞋即法界。

同理，「於癡有所動」，就是於法界有所動。因為「無願不動，是以癡即法界故」。意思是說，空性本身不僅是無相的，也是無願的。此處的願求是指產生希願、產生希求、執著為善妙的、執著為具功德的、執著為具有特殊的性相，這些都叫做「願」。實際上，空性中沒有希願可生，沒有好壞、分別，沒有功德與否、沒有這些相，所以是無願。若能於無願無所動的話，那麼癡就是法界。

「若於一切煩惱有所動，則於法界有所動。何以故？如實解了一切煩惱性不動，是以諸煩惱即法界故。」

「若於一切煩惱有所動，則於法界有所動」，就是歸結前述三毒的本來自性是空、無相、無願。佛陀一一將「貪、瞋、癡」與「空、無相、無願」彼此配屬或引申的詮釋。前面先從貪來展開，若能如實了知貪的本性，那麼就是貪即法界；若不能夠知解貪的真實自性，則是入於顛倒。所以，先以貪為開端，展開了貪、瞋、癡三毒，並以貪、瞋、癡三毒來標舉一切煩惱。也就是說，若不了解一切煩惱的自性是空、無相、無願，就是「入於顛倒」。此處的「有所動」，也就是不能夠知解它的自性而入於顛倒。所以說「若於一切煩惱有所動，則於法界有所動」，亦即不能知解貪、瞋、癡為主的煩惱本性，則不能知解諸法法性。



下面又說「如實解了一切煩惱性不動，是以諸煩惱即法界故」，什麼叫做「一切煩惱性」？什麼叫做「解了一切煩惱性」？「煩惱性」是指煩惱自性，煩惱的真實實相，它真正的狀態本來就離生、住、滅，這個叫做煩惱性。如實解了煩惱性，就是真正地通達一切煩惱遠離生滅的自性，這叫做「於一切煩惱性無所動」。因此，如於一切煩惱性無所動，實際上就不離法界了，所以成為「是以諸煩惱即法界」。「即法界」也好，「不離法界」也好，都是一樣的意思。

「若於眼、色、眼識有所動，則於法界有所動。何以故？於緣起無所動，是以眼、色、眼識即法界故。」

「若於耳、聲、耳識，鼻、香、鼻識，舌、味、舌識，身、觸、身識，意、法、意識有所動，則於法界有所動。何以故？於緣起無所動，是以意、法、意識即法界故。」

佛陀接著配合十八界來闡釋前述「於諸法有所動，即是於法界有所動」的道理。之所以配合十八界而說，是因為十八界的本性即是諸法法性。就性相而言，諸法法性就是緣起性，而十八界的前三界是眼、色與眼識，眼取色而生起眼識，這便屬於緣起法。究竟而言，緣起法在勝義當中也是遠離生、住、滅的，所以緣起法就是法性。眼、色與眼識，於法性中無所動，所以說「於緣起無所動，是以眼、色、眼識即法界故」，意思是：眼、色與眼識，不離於法性。

以此類推，耳識是耳緣聲而起的，所以說「若於耳、聲、耳識」，然後「鼻、香、鼻識」，也是這樣，鼻取香而產生鼻識，「舌、味、舌識」；「身、觸、身識」；「意、法、意識」，都是這個道理。不能知解他們的本性，就是有所動，也即於法界有所動。為何說於上述諸法有所動，就是於法界有所動？原因是這十八界便是法界。為什麼說他們就是法界？是因為他們的本性是緣起。就如同怙主龍樹菩薩在《中論》裡所說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」，是一樣的道理。所謂的不動、無所動搖，意思就是遠離生、住、滅的法性，「眼、色、眼識」一直到「意、法、意識」，這十八界都是離生、住、滅的不動本性。



「若於一切法想有所動，則於法界有所動。何以故？如實解了一切法想自性不動，是以一切法想即法界故。我知是已，故說：『若如實見顛倒見，即是真實見。』無所除遣亦無所立，故於顛倒見無所動。無顛倒見，亦無真實見，諸法無二故耳。於顛倒見，如實正見，即真實見；若生二想，即無真實見。」

「若於一切法想有所動，則於法界有所動」，此處的「一切法想」與前文所講的，是同樣的意思。以上一段來說，就是從眼、色、眼識……等十八界來概括諸法，對於諸法起種種有相的想，起有生、住、滅的差別相，起有實質本性的特殊性想法，就是「於一切法想有所動」。若「於一切法想有所動」的話，就是「於法界有所動」，此處理路與前文都是一樣的。

佛陀又說「我知是已」，我已經通達了這個道理——從「眼、色、眼識」一直到「意、法、意識」為十八界，若是對這十八界起分別想，認為它有自性、它是生、住、滅法，以二分別來看待的話（就是前面所講的「見為二分別者」），便屬於顛倒見。前文提到「若如實見顛倒見，即是真實見」，意即通達此等為顛倒見，便是真實見。「即是真實見」一句，直接呼應《現觀莊嚴論》與《無上續論》所說：「正見得解脫」，亦即：見到真實，便能解脫。

「我知是已，故說：『若如實見顛倒見，即是真實見。』」「顛倒見」就是邪見、錯誤的見。其實顛倒見，其本性也如同前文所說的貪、瞋、癡之本性，也是無所動的，也是法界性。如此看待的顛倒見，叫作真實見。「無所除遣亦無所立，故於顛倒見無所動。」，本性之中沒有什麼可除遣的、也沒有什麼可安立的，一切都是無有動搖，遠離生、住、滅，所以「無顛倒見，亦無真實見」。為何二者皆無呢？「諸法無二故耳」，因為一切法的本性都沒有二分別。

「於顛倒見，如實正見」，顛倒見的本性遠離生、住、滅，其中無所除遣、也沒有所安立者，能夠如此去看待，「即真實見」。除此之外，沒有其他的真實見。

< Q & A >

Q：菩薩為了不讓貪欲延續下去，作了種種分別觀察，他的「作意」是否有種刻意的味道？

A：他確實是刻意不讓貪欲繼續發生，所以他的「作意」，是「使其不再發生」之義。菩薩為了要努力不要在心中惦念著貪欲，所以「作意思惟」，因此應是指刻意作意，讓自己不要起貪念。應該要這樣子解釋比較妥當。

Q：經文中的「法現觀法」是指什麼？

A：堅勝意樂菩薩認為世尊在知道事情的來龍去脈之後，應會為他說「法現觀法」。「法現觀法」的「法」，指的是「諸法本來不生不滅、遠離一切斷捨與安立」的那個本性，這是「法現觀法」的第一個「法」字。「現觀」則是如實了知——如實了知一切諸法皆遠離生、住、滅，無所安立、不可除遣的本性。這種法門就叫作「法現觀法」。後面還會再提到，菩薩將會契入這樣子的境界。

「法現觀法」的第一個「法」字的意思，還可以解釋成為「涅槃法」，也就是「超越法」。「現觀」的意思證得涅槃法，而「證得」指的是究竟證得或得果。怎麼獲得涅槃果呢？必須要如實通達，才能獲得涅槃。所以，「法現觀」可以解釋為：於貪的超越本性獲得如實了悟，於瞋的超越本性獲得如實了悟，於癡的超越本性獲得如實了悟。超越了貪、瞋、癡，即是它們的真實法性。於真實法性獲得了悟，叫作「法現觀」。也可做此解釋。

Q：「善男子！若於修道所生者……」一段中，「於修道所生者」是何義？

A：「於修道所生者」可以解釋成「出離」，不過從文字上，看不出有出離之義。藉由道會產生什麼結果呢？產生出離，例如出離於輪迴；或者經由道而產生後面諸般證悟。例如方才提道，「通達一切諸法遠離生滅」這樣的了悟，就是透過道的修持，百般觀察分別、勤求之後，才能得到的，這就是精進於道而產生的結果。因此，「於修道所生者」可能是解脫的結果，也可能是出離輪迴的結果。因為這些果是透過道而產生，故稱為「於修道所生者」。

Q：「不為諸法可知、可斷、可修、可現前、可現證〔故說法〕」一段，「可現前」與「可現觀」有何不同？

A：二者指的都是「滅」的面向，只是一個是從對境方面來說的，另一個則是從有境的方面來說的。「可現前」指的是滅諦可現前，滅諦作為一個可被證得的對境，叫作「滅諦可現前」。「可現觀」則是指「能夠現前滅諦」的「有境智慧」，例如《現觀莊嚴論》當中的「現觀」便是從有境智慧來說的。這二者同為「於道中所出」的滅諦，只是對境稱為「現前」，有境則稱為「現觀」。

Q：「貪欲際」或是「瞋恚際」的「際」字，為什麼叫作實相？為什麼要用「邊際」這個詞呢？

A：「際」這個詞，常常出現在其他的經文中，指的是「邊際」或是「窮究到最後」的意思。比方說道的邊際、貪的邊際。為什麼用這個詞呢？在講貪的實相之前，我們會先對貪產生一個概念，起種種分別之後，對於「貪到底是怎麼一回事」，會有個想要窮究到最後的意圖。所謂的「際」，指的是能夠被打破沙鍋問到底，窮究到最後、碰觸到邊際。「邊際」就有碰觸到邊際（最後）的意思。我們常講究竟這個詞的「究」字，就是窮究，「竟」則是「邊際」。通常在藏文中用到「究竟」這個詞的時候，雖然詞彙的字面上，有碰觸到最後邊際的意思，但我們不太會去強調它「有個邊際」。所以，「究竟」的意思，比較像是去碰觸到事物的實相，有接觸到最終那點的味道，所以用了「際」這個詞。

Q：「了義」與「不了義」，有沒有比較通俗的解釋方法，請堪仁波切說明。

A：在講解了義與不了義的大致分別時，我們可以用佛世尊在《月燈三昧經》當中講的一個偈頌來當它的依據：「於了義經常宣暢，如佛所說而演說；若說我人及眾生，即知方便為引接。」

在講解佛陀於經典中所說的道理時，必須要掌握六項要旨，否則會相當困擾。這六個要旨，首先是如實地按字面作解釋，其次是不可如實地按字面作解釋，第三項是別有意趣（具密意說），第四項是不具其他意趣（非密意說），第五項是秘密說，第六項是非秘密說。從這六個面向來解讀佛陀的經典，才不會感覺佛陀的話語似乎彼此矛盾；否則的話，會常發現佛陀的經典意義出現前後不一致、相互矛盾的情形。

六種標準的第一、二項，就是能否如實地按照字面的意義去作詮釋。《月燈三昧經》當中對是否為了義說法的判別標準，就是能否從字面上，針對經文的所詮內容，直接加以判斷而言的。

例如我們現在所讀的這部《聖堅勝意樂品大乘經》，到底是屬於了義經或是不了義經？我們可從它的所詮文字側重宣說勝義諦或側重宣說世俗諦來判斷。

以這部經典來說，先撇開它的具體行文方式，而去解讀文字所乘載的所詮內容。如果它主要宣說的是勝義、如來藏、諸法實相，歸納之後是切合這幾項主題的，那麼，經文所乘載的內容，就是了義的。若經文所乘載的內容，主要是關於世俗諦、強調世俗諦分別的，這樣的經典就稱之為不了義經。

這種判斷標準是用來區別什麼的呢？就是用來區別了義經與不了義經。「了義」指的是「勝義」。假設佛在一部經典中宣說的主要內容是勝義諦的話，這部經就叫作了義經。假設主要談的是世俗諦、隨順世間而說的，那麼該經就屬於不了義。以上是從內容去討論的。

我們剛剛提到，是否能夠按照字面直接詮釋字面意思，便屬於六種判斷的其中兩項，這是從文字上去作討論的。什麼叫作如實按照文字的意思去受持？什麼又叫作不如實按照文字的意思去受持呢？比方佛陀說：布施能得富裕的果報；持戒能得人天身體所依的果報；安忍能得面容姣好的果報.....等，按照佛所說的話直接加以理解，就屬於如實按文意去受持。

另外，有一種是不能夠如實的按照字面意思去理解的。比方說，當佛陀對未生怨王（阿闍世王）說，應當殺父、殺母、毀城鎮的時候，佛陀的意思不是真的要他殺父、殺母、毀城鎮，只是在那個階段，必須要護持聞者的心，所以說一些必須要加以延申解釋的法，也即字面上雖然是這麼解讀的，但它的意思並非字面的意思，此時就需要再作詮釋。

Q：那麼什麼是「有無特殊意趣」的兩種類型？

A：今天這部經提到了石女之子的例子，她身旁另有一名如實知情的女子，對石女說，你不應發此願。同樣的道理，佛世尊為了順應世間人，因此以二分別相而宣說諸法，這些都是具有意趣的教法，也就是它有別的意思、有特殊的用意，所以這麼說。這叫作「別有意趣」，或是「具密意說」。

舉例而言，佛陀會告訴缺乏修練自心經驗的初學者，包括色法在內的五蘊，都是存在的，它們都有各自的性相。佛陀之所以會這麼對他們說，是為了要護持對方的心。這也是「具密意說」。

若按照不同宗義的觀點，去看待佛陀所說的話語是否別有意趣，則大家都會各有看法。例如我們現在是按照中觀來解釋佛陀的「具密意說」。中觀認為，沒有一法不是空性、沒有一法不是緣起。因此，當中觀要衡量佛語到底是不是別有意趣時，主要是從「是否承認一切法都是緣起性空」做判斷標準的。

今天的課程到此圓滿，我們做迴向發願。

願以此福證得遍知果，復能勝伏諸過之敵眾，
生老病死大海翻湧間，一切眾生皆能得解脫。

文殊師利勇猛智，普賢慧行亦復然，
我今迴向諸善根，隨彼一切常修學。

三世諸佛所稱嘆，如是最勝諸大願，
我今迴向諸善根，為得普賢殊勝行。

生生世世不離真實師，而能受用正法之妙財，
圓滿五道十地諸功德，速疾證得金剛持果位。