

### 第一節何謂如來藏？

佛教的基本精神即是「實踐」，而支持佛教實踐的諸多理論之一，是可以回溯到《如來藏經》的「佛性」論，藉著九種譬喻說明「一切眾生有如來藏」。如來藏的概念被解釋成，眾生都有真如、法身、佛性。<sup>2</sup> 也因為有這樣清淨的真如、法身、佛性，成為驅使眾生成佛的動力。

如來藏思想所提供的實踐依據，是一切眾生都具備和需要從「所纏眾生」努力達到「出纏佛果」的可能。<sup>3</sup> 因此我們可以說，如來藏思想是「解脫學」(soteriology)的基礎，也就是需要透過實踐與練習，眾生才有可能成佛，這也是如來藏思想的重要特色。

真如、法身、佛性正是所謂「如來藏三義」的概念，也就是說，如來藏可以從三個面向來理解一切眾生有如來藏。當從「真如」的面向來理解如來藏時，表示眾生與佛陀的真如沒有差別，如空遍一切。

當從「佛性」的面向來理解如來藏時，一切眾生皆有清淨的「佛性」，眾生清淨的佛性與佛如來並沒有區別，兩者的差別在於眾生沒有真正去思考、分辨、理解進行實踐達到原來清淨的歷程。如同《寶性論》明確地提到兩種清淨，即：「自性清淨」(prakṛti-prabhāsvara)與「離垢清淨」(vaimalya-viśuddha)。眾生的自性清淨被煩惱覆蓋，一旦開始修行，則有離垢清淨，顯現佛性的可能。

如果從「法身」的面向來理解如來藏時，佛菩薩對於眾生的苦難，也展現在「法身」(dharmakāya)的實際教化，這是因為法身透過色身可以教化眾生，並且法身不忍眾生苦故「不證入涅槃」(無住涅槃、apratīṣṭha-nirvāṇa)的悲憫心，<sup>4</sup> 也意味著，如來藏思想正是大乘佛教以來「利他心」的重要傳承與開展。

總而言之，如來藏的基本思想也就是代表成佛的可能，它所具有實踐的精神意義，是透過如來藏三義的詮釋來實踐「一切眾生都有如來藏」，而其中的困難在於：我們仍舊要面對的現實是目前的眾生都還不等於佛，因此也產生了「如來藏」思想基本的哲學問題與困難。

### 第二節理解如來藏思想的基本困難與嘗試的解決辦法

從《如來藏經》、《寶性論》、《華嚴經》都表示「如來智慧在眾生之中，佛與眾生無異」，表示眾生與佛都具有相同的真如、法身、佛性的實意，然而，就著大乘佛教追求的實現目標，我們又不可能說「目前眾生完全是佛如來」。基於上述兩點理由，如來藏思想有其基本的困難：其一、眾生與佛具有「一致性」來成立如來藏思想，其二、還需要考量當前的眾生與佛之間的「差異性」。

要同時回答「一致性」與「差異性」這兩方面的困難，就必須同時考慮「所纏與出纏」的兩個面向，也就是以「所纏、出纏」的角度來解決彼此的相同與相異性。

在此的「一致性」也就是經論透過「如來藏三義」(如來藏的三種想法、三種理由)去解釋各如來藏思想是一件事、是一樣的看法，表示眾生與佛都具有真如、法身、佛性這樣的一致性。

而所謂的「差異性」，則是需要從佛與眾生在「所纏、出纏」的差異處去了解。也就是要探討如來藏三義：真如、法身、佛性的「所纏、出纏」之兩種面向，如此就會有六種概念的劃分：法身、色身、真如、後得智、本性住種姓、習所成種姓，透過如來藏三義的六種概念來進一步討論，我們才能了解佛與眾生的差異性。

### 2014如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

## 佛與眾生的一致性與差異性——以如來藏三義的六種概念為主要研究課題

林采蓉

政治大學宗教學系碩士

### 第三節學者在「如來藏三義」研究的不足

一、學者在「如來藏三義」的梵文詮釋與研究的不足  
當代學者Ruegg、Zimmermann教授透過「一切眾生皆有如來藏」比對梵文語法的詮釋差異，掌握「一切眾生有如來藏」的意涵，並從「一切眾生有如來藏」與之相對應的「如來藏三義」：法身、真如、種姓，進一步分析他們之間的差異以及合宜性，並了解「如來藏三義」是一事、二事、還是三事？透過學者的梵文分析，我們應該去了解，是否同時照顧到如來藏思想的基本困難？是否解決「所纏眾生」與「出纏如來」兩者的相同與相異之處。

Ruegg教授把「如來藏」作為兩種梵文的分析，並認為如來藏三義：「法身、真如以及佛性」有各自對應的關係，(1)「有財釋」對應於如來藏三義的「真如」、「佛性」。(2)「依主釋」對應如來藏三義中的「法身」。因此也暗示教授認為如來藏三義之間彼此是「有差別的」，然而教授卻沒有更進一步把梵文文法與三義之間作詳細的解釋。又如Ruegg教授對於「如來藏」的詮釋：

雖然「如來藏」(tathāgatagarbha)據稱無例外地存在於一切有情眾生之中，但另一方面，「佛性」(tathāgatadhātu)不僅存在於一般有情眾生的層次，也顯然存在於「佛性」(buddhahood)本身的層次。這樣的差異，讓「如來藏」與「佛性」不可能在一切教義脈絡中簡單地被視為同一。<sup>5</sup>

根據Ruegg教授對於「如來藏」的看法，認為「佛性」的意涵有兩種層面，這樣的意義使得「如來藏」不可能作為單一的解釋。<sup>6</sup>

Ruegg教授有意把「如來藏」作為「有差異」的解釋，這樣的差別表示「所纏」眾生與「出纏」佛有差異，表示教授有意從「差異性」來解釋如來藏思想。

但是，上述Ruegg把「如來藏」一詞分析為兩種梵文，並且可以對應「如來藏三義」的兩種解釋。我們無法確定Ruegg教授同意「如來藏三義」作為一事的看法，如此看來，一事或三事似乎有歧異性了。

筆者認為，應該如同Zimmermann教授則認為「如來藏」一詞只有單一解釋，即：眾生「包含如來」(containing a tathāgata)。因此，Zimmermann傾向把如來藏、如來藏三義作為一事的看法，也就是為了解釋「一切眾生有如來藏」的想法。

### 二、學者對於「如來藏三義」在「出纏、所纏」研究的不足

有關「如來藏三義思想」在學者的討論，絕大部分著重在如來藏三義的「概論式介紹」，並沒有去解決「如來藏思想的基本困難」的問題，也就是沒有以「出纏、所纏」的兩種面向同時來討論其差異性。因此，小川一乘教授進一步對「如來藏三義」的差異性作說明，他提出六種概念，認為「種姓」(gotra)可以分為兩種：(1)無始以來本性存在的「本性住種性」(prakṛtistha- gotra)；(2)聞思修完成的「種性」(習所成種性

samuḍānīta- gotra)，並且如來藏三義之間的關係為：

第一種種姓獲得第一種「法身」；第二種種姓獲得第二種「色身」(rūpa-kāya)。因此，(1)作為學修智慧資糧的智慧，產生「如實智」(yathāvat-jñāna)，也就是法身作為「真如」有兩種清淨(本性清淨與離垢清淨)。(2)作為學修福德資糧此特徵，是產生「如量智」(yāvat-jñāna)，表示得到第二種色身的智慧。<sup>7</sup>

從上述的看法，小川一乘教授雖然有意把「如來藏三義」：真如、法身、佛性作一種融合性的比較，也把「如來藏三義」各自又可各劃分為二種情況的比對，即六種概念：(1)二種真如：「如實智」、「如量智」。(2)「二種法身」：「法身」、「說法法身」(色身、rūpa-kāya)概念。(3)「二種種姓」：即「本性住種姓、習所成種姓」(prakṛtistha- gotra、samuḍānīta- gotra)。<sup>8</sup>

但是小川一乘教授也沒有選擇一種立場去了解「如來藏三義」的六種概念。筆者認為，從考量「所纏與出纏」兩方面的立場，以及區分「有為法、無為法」才能夠真正解決「如來藏思想的基本困難」的問題。也就是「一致性」來說明法身、真如、種性的相同。並比較「所纏」與「出纏」在有為法、無為法的區分，這樣我們才能夠真正掌握六種概念的關係。

### 三、嘗試的綜合方案：以「所纏、出纏、有為法、無為法」四種面向討論如來藏三義的六種概念

綜合上述學者的分析，Ruegg教授雖然以梵文分析如來藏三義的兩種區分，也有試圖考慮所纏眾生與出纏佛的「差異性」，但是並沒有更多進一步解釋。而在小川一乘教授嘗試性的把「如來藏三義」的六種概念作比較、融合，但是也沒有更多論述性的分析。

換言之，根據先進的研究，並沒有在如來藏三義上，清楚掌握佛與眾生的一致性是什麼？差異性又是什麼？這也是本文想採取「所纏」、「出纏」兩面向來分析三義，並由此產生六種概念，來解決這個一致性和差異性。

以六種概念區分「所纏、出纏」的「二種法身」、「二種真如」、「二種種姓」。這是因為以佛法來說，一切都需要從「所纏」上努力才有「出纏」的可能，我們需要針對六種概念的「所纏、出纏」的討論了解差異性，譬如：

「所纏」眾生有本性住種性透過修行能夠被獲得「出纏」的「法身」；習所成種性透過修行能夠被獲得「出纏」的「色身」。

再者，如來藏思想的「差異性」，莫過於《寶性論》的九種譬喻來區分「有為法、無為法」兩種概念。從九種譬喻提到：樹、轉輪聖王則可解釋「習所成種姓」的確是「有為法」，而不僅僅作為地藏、金像、寶像等等「無為法」的解釋。

總而言之，為了說明如來藏思想的「一致性」與「差異性」，筆者認為應該有兩種主張：

1、從「一致性」來說，我們同意如來藏三義是一事的主張，也就是因為如來藏三義仍舊只是為了解釋「一切眾

生有如來藏」。

2、從「差異性」來說，《寶性論》明顯區分「有為法」、「無為法」兩種概念，目的是為了解釋如來藏三義的六種概念，本文從「有為法、無為法」的兩種立場同時比較六種概念來了解「所纏眾生」與「出纏的佛」之差異，透過這樣的方式，我們才可以更加清楚如來藏思想的真正想法。

### 結論

本文試圖解釋如來藏三義的概念，提供一種解脫學的參考方向。

如來藏是從三種面向來解釋「一切眾生有如來藏」，這三個面向即「如來藏三義」：法身、真如、種姓。又各自區分兩種概念，(1)法身：法身、色身。(2)真如：真如+真如智、後得智。(3)種姓：本性住種姓、習所成種姓。換言之，如來藏三義就有六種概念。

然而，《寶性論》的九種譬喻明顯區分「有為法」、「無為法」，因此，需要去比對「有為法」(現象界)與「無為法」(非現象界)在「所纏眾生」與「出纏的佛」的差別。

總述之，本文試圖了解佛與眾生存在「差異性的『一致性』」與「一致性的『差異性』」。其一，「差異性的『一致性』」來說，是為了對如來藏三種說法調整更全面的說法，也就是提供如來藏思想的解脫學(soteriology)之整體脈絡與演示的可能。筆者認為，所謂的「一致性」在《寶性論》為主的如來藏思想的解脫學(soteriology)是一種循環過程，而非單向從眾生到佛的解脫學。所以，成佛不是終點，因為佛還是需要教化眾生。

其二，「一致性的『差異性』」在於，真如顯現的差別、法身種性的差別與薰習差別(能力差別)。

1 「佛性」的梵文，現今學者多採用「佛界」( buddha-dhātu )、「佛種姓」( buddha-gotra )。參考耿晴教授，〈「佛性」與「佛性」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，頁 70。

2 《究竟一乘寶性論》卷三〈一切眾生有如來藏品〉：「如向所說，一切眾生有如來藏，彼依何義故，如是說揚言『佛法身遍滿、真如無差別、皆實有佛性、是故說常有。』」(《大正藏》第三十一冊，頁八二八，上)。

3 參見 David Seyfort. Ruegg, Buddha-nature, p. 19.

4 《究竟一乘寶性論》卷三〈一切眾生有如來藏品〉：「何以故，以諸菩薩見世間涅槃道平等故，以不住涅槃心故，以世間法不能染故，而修行世間行堅固慈悲涅槃心故，以善住根本清淨法中故。」(《大正藏》第三十一冊，頁八二九，上)。

5 Ruegg, David Seyfort. *Buddha-nature*, p. 19.

6 Ruegg 教授有意把「佛性」區分兩種意義，“tathāgata-dhātu”表示「原因義的佛性」或者成佛的原因與“buddhahood”表示「結果義的佛性」或者成佛的結果。這樣的兩種佛性在《寶性論》並沒有這樣明顯的區分。有關「原因義的佛性」、「結果義的佛性」參考耿晴教授認為從《大般涅槃經》一直到《佛性論》再到《大乘起信論》關於「佛性」的問題，「佛性」可能是分歧的或者兼容的「原因義」或「結果義」，「佛性」在不同經論有不同詮釋與轉變。參見〈「佛性」與「佛性」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，頁 69-93。

7 參見小川一乘教授，《佛性思想》，頁 35-45。

8 有關小川一乘教授根據《寶性論》提出「本性住種姓得法身、習所成種姓得色身」的想法，將會另文討論。

## 世出世間

## 萬事如意

## 高明道

網路這個近代科技產物，雖然可以扮演欺騙他人、散發仇恨、污染心靈、傳播邪見等等負面的角色，但另一方面，無論從吸收訊息、搜集資料、增廣知識等多重角度來看，又是一個為人類提供不少便利的嶄新管道，就像針對詞語的使用，網路的檢索很快令人獲得初步的概念。例如「萬事如意」，只要輕鬆「google」一下，在 0.40 秒鐘就幫你找到大約 1,410,000 筆資料。真是個夠嚇人的數目。既然有那麼多文獻用到此片語，難道過年寫些祝福的話跟大家分享，就不能有點創意，硬要執意炒冷飯？當然，這樣的擔憂也不是完全沒道理，不過底下談的是從菩薩的如意切入，或許還有些許意義。

什麼叫做「菩薩的如意」？根據佛經，菩薩有個如意寶珠，非常之靈。像《華嚴經·入法界品》裡，大光王這位善知識對一心一意想學習如何行菩薩道的善財童子說：「菩薩如意寶珠隨眾生心，悉令滿足」。或如同經《離世間品》所謂「菩薩如意寶 除滅眾苦」。可見，菩薩的如意寶珠這個特殊配備，功能在於解決眾生的貧窮，使得有情依照各自的需求都能脫離物質條件缺乏的痛苦，而得到滿足。這的確很重要，因為沒有經濟能力者，生活實在辛苦，不是三餐不繼，懸鵲白結，就是其他生活所需全成問題，根本不會有多餘的精神、力氣靜下來好好思惟人生的課題。

讀了以上引述的經句，馬上就發現一個非常有意思的現象：《華嚴》在這兒講菩薩「如意」，所指的並非「合乎菩薩自己的意思」，而是「符合眾生內心的期待」，跟一般的用法恰好相反。在此，先是由物質層面去關懷含識，正如《大丈夫論》所說：「菩薩見貧窮者，悲心極重。眾生極貧，得菩薩施，便成巨富。譬如有人得如意珠，所欲皆得，諸貧窮者得值菩薩，一切貧苦，悉皆除滅。」換句話說，菩薩不僅照顧到窮人最基本的生活品質，要嘛，只要因緣具足和合，自然讓他變成富翁。菩薩這些舉動，建立在他大慈、大悲的心懷上，或者講得更具體，表露其善巧方便。當然，對真正的菩薩而言，慈悲、方便等跟菩提心有著密不可分的关系，所以也難怪有經文更進一步把菩提心比況為如意寶。在《華嚴·入法界品》，彌勒為善財童子打個比方說：「譬如有人得如意珠，除滅一切貧窮之苦，菩薩摩訶薩亦復如是：得菩提心如意寶珠，遠離一切邪命怖畏。」表面上，至此，「如意」的方向改變了，因為現在免於貧窮的是菩薩自己——他不用怕個人的匱乏將害他非從事邪命不可。不過菩薩的如意寶珠既然是他菩提心，經文的意思應該不是指他物質窮，而意味著精神的貧瘠逼迫菩薩放棄高尚的目標，甚且誤入歧途，失去終究成佛果、徹底饒益有情的機會。有了唯一能作到自他二利圓滿的菩提心，這些自不用怕，可以靠極其豐富的內心，給芸芸眾生最好的幫助。果然如此的話，一個好樂行菩薩道的人口中的「萬事如意」，豈不等於告訴對方，希望他能生起、增廣乃至成就菩提之心？原來，過年期間提供了這麼殊勝的機會，可常對別人說出意義最深遠的祝福！

|                             |
|-----------------------------|
| <b>DHARMA LIGHT MONTHLY</b> |
| <h1>法 光</h1>                |
| 第 305 期 2015 年 2 月出刊        |

免費贈閱，敬請助印



第 305 期要目

戲論「行捨智」與「種姓智」  
佛與眾生的一致性與差異性——  
以如來藏三義的六種概念為主要研究課題

## 法光佛學成人教育

### 2015 年春季課程招生 歡迎報名

◆開課期間：普通班 2015/03/01~06/13。(全期上課 15 週)

學分認證班 2015/03/01~07/04。(全期上課 18 週)

◆報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。報名表請自法光網站招生網頁下載(網址：<http://fakuang.org.tw>)。

◆報名方式：Tel: (02) 2578-3623 Fax: (02) 2577-6609 E-mail: [fakwang@gmail.com](mailto:fakwang@gmail.com)

◆學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證

◆上課時間、課程名稱及任課教師如下：

|     | 上課時間           | 科目名稱                 | 任課教師                   |
|-----|----------------|----------------------|------------------------|
| 01. | 週一 09:30-12:00 | 《瑜伽師地論》(本課程只上課 12 週) | 鄭振煌 (法光佛研所教師)          |
| 02. | 週一 19:00-21:00 | 藏語入門(上)              | 葉蕙蘭 (法光佛研所教師)          |
| 03. | 週二 19:00-21:00 | 英語佛法選讀               | 高明道 (法光佛研所教師)          |
| 04. | 週三 19:00-21:00 | 西藏佛教史                | 劉國威 (故宮博物院副研究員)        |
| 05. | 週三 19:00-21:00 | 廣論毘輪舍那章概說            | 黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)       |
| 06. | 週四 14:30-16:30 | 進階藏文文法與經論選讀          | 張福成 (法光教師、資深翻譯)        |
| 07. | 週四 19:00-21:00 | 佛典翻譯概論               | 高明道 (法光佛研所教師)          |
| 08. | 週四 19:00-21:00 | 書法寫經                 | 胡進杉 (故宮圖書文獻處副處長)       |
| 09. | 週五 14:00-16:00 | ◎藏文佛典閱讀與翻譯           | 蕭金松 (法光佛研所所長)          |
| 10. | 週五 19:00-21:00 | 西夏、中國與西藏佛藝術          | 鍾碧芬 (愛丁堡大學藝術史博士)       |
| 11. | 週五 19:00-21:00 | 藏語中級                 | 丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)        |
| 12. | 週六 09:00-12:00 | 根本佛教講座               | 楊郁文 (中華佛研所研究員、法光佛研所教師) |
| 13. | 週六 09:00-11:00 | ◎《般若經》甚深空義           | 劉嘉誠 (法光佛研所教師)          |
| 14. | 週六 14:00-16:00 | 巴利語入門(下)             | 高明道 (法光佛研所教師)          |
| 15. | 週六 14:00-16:00 | 世親對《金剛經》之唯識詮釋        | 釋法緣 (法光佛研所教師)          |
| 16. | 週六 14:00-16:00 | 漢藏文《俱舍論》研讀           | 蕭金松 (法光佛研所所長)          |
| 17. | 週日 08:00-10:00 | ◎巴利語中級               | 高明道 (法光佛研所教師)          |
| 18. | 週日 09:00-11:00 | 止觀研究與實習(免費課程)        | 釋清如 (法光佛研所教師)          |
| 19. | 週日 10:00-12:00 | 巴利契經選讀               | 高明道 (法光佛研所教師)          |
| 20. | 週日 14:00-16:00 | ◎上座部佛教西文研究選讀         | 高明道 (法光佛研所教師)          |

附註：有◎記號的第 09, 13, 17, 20 等四門課程，取得教育部「非正規教育課程認證」，選擇「學分認證班」的學員，全期上課 18 週，其中 15 週與「普通班」合班上課，3 週專班上課必須撰寫作業，參加考試，作為學期評分依據。

## 法光佛教文化研究所 2015 暑期密集課程

|     | 上課時間   | 課程名稱         | 授課教師                      |
|-----|--|--------------|---------------------------|
| 01. | 7 月 27 日至 8 月 28 日共五週(週一至週五)<br>每天下午 1:30~3:00 及 4:00~5:30                     | 進階巴利語        | 高明道老師<br>(法光佛研所教師)        |
| 02. | 7 月 27 日至 8 月 28 日共五週(週一至週五)<br>每天下午 2:00~5:00*7 月 20 日(週一)下午 2:00 藏文字母先修班(一次) | 基礎藏語         | 葉蕙蘭老師<br>(法光佛研所教師)        |
| 03. | 7 月 27 日至 8 月 14 日共三週(週一至週五)<br>每天上午 9:00~12:00                                | 實用藏語會話       | 丹增南卓法師<br>(甘丹寺拉然巴格西)      |
| 04. | 7 月 27 日至 7 月 31 日共一週(週一至週五)<br>每天上午 9:00~12:00                                | 正念療育學        | 呂凱文教授<br>(南華大學教授、法光佛研所教師) |
| 05. | 8 月 3 日至 8 月 7 日共一週(週一至週五)<br>每天上午 9:00~12:00                                  | 簡易佛教邏輯與應用    | 林泰安教授<br>(中央大學教授、法光佛研所教師) |
| 06. | 8 月 10 日至 8 月 14 日共一週(週一至週五)<br>每天下午 2:00~5:00                                 | 梵文《善勇猛般若經》研讀 | 蔡耀明教授<br>(台灣大學教授、法光佛研所教師) |
| 07. | 8 月 17 日至 8 月 28 日共二週(週一至週五)<br>每天上午 9:00~12:00                                | 藏藏語文法        | 蕭金松老師<br>(法光佛研所教師)        |
| 08. | 8 月 17 日至 8 月 28 日共二週(週一至週五)<br>每天下午 2:00~5:00                                 | 初級藏文佛典選讀     | 張福成老師<br>(資深翻譯、法光佛研所教師)   |



## 一、前言

在部派佛教裡，上座部向來是比較保守的一個派別，不過此派對論藏卻賦予了較經藏更崇高的地位。在巴利上座部裡，阿毗達磨 (*Abhidhamma*) 被詮釋為超越經藏的「上等法」或「殊勝法」，而不是《阿含經》原來的意義——「關於法」，也不是說一切有所謂的「對法」——對於法、法的研究所。<sup>1</sup>目前，以上座部為主的佛教國家裡，修學阿毗達磨的風氣要以緬甸寺院最為興盛。<sup>2</sup>這一點，從馬哈希、帕奧等緬甸禪師的著作內容，即可略窺一二。相形之下，泰寮禪師、特別是森林頭陀僧較不重視阿毗達磨的修學，因而他們的禪法顯得比較多元，思想也相對自由、開放，願意接觸、瞭解與吸收其他佛教傳統的理念。<sup>3</sup>從下面這個有趣的例子，我們即可明瞭泰、寮禪師對阿毗達磨看法之一斑。有位曼谷知名的女講師前來請教阿姜查：「哪本書最適合用來教授阿毗達磨的佛教心理學？」查禪師指著自己的心窩答道：「只有這一本。」他甚至還說：「在修行的過程中，我挑選《清淨道論》來研讀，但它似乎不可能付諸修行。《戒廣說》、《定廣說》與《慧廣說》的內容似乎完全不切實際。」<sup>4</sup>

姑且不論《清淨道論》切不切合實際，顯然，阿姜查並不欣賞此論繁瑣的修行觀點與方式；他的老師阿迦曼似乎也是如此。<sup>5</sup>正因泰、寮森林禪師傾向於「師心不師古」，不嚴格遵循阿毗達磨的傳統修學，所以他們的開示也較少使用相關的專有名相，較不那麼刻板。<sup>6</sup>例如根據阿毗達磨的說法，從最初階的觀智開始，乃至於證得道果為止，其間的毗婆舍那可細分為十六種觀智。這些觀智在阿姜查語錄“*Being Dharma*”中，也有一節別具風味的精彩開示，不過其中只簡單提到「名色分別」與「生滅隨觀」的內涵，其餘開示幾乎全聚焦在「行捨」與「轉變」種姓的詮釋上。下文即將針對兩個如此受重視的觀智——「行捨智」與「種姓智」，略加探討，一方面藉此釐清「行捨智」與大乘佛教的「般若」、「本心」或「清淨心」等名相之間的可能關連，另一方面則嘗試與有經部批判立場的說一切有部《阿毗達磨俱舍論》中相對應的「四加行」稍作比較，以便對「行捨智」與「種姓智」的性質與地位有更廣義、更清楚的認識，順帶也檢視平川彰《印度佛教史》中「種姓智相當於四善根的第三法忍」<sup>7</sup>一說的正當性。

## 二、「行捨智」

根據南傳上座部佛教的說法，毗婆舍那的修習可分為十六階。其中第四階為「生滅隨觀智」，此智生起時，行者能清楚觀察到目標生起之後隨即消失。到了第五階「毀壞隨觀智」時，生起和滅去的過程變快，觀者遂將注意力轉移至滅，後來只要一觀照，目標立即消失。昇進到第十一階「行捨智」時，《清淨道論》說：行者能以四十二種行相把握空，是世間觀智達於頂點的「達頂點觀」。<sup>8</sup>這時，觀者雖然還是念住在「行」的生滅滅滅上，但內心已能超然、捨離，不帶絲毫執著，到達絕對平等的狀態，對任何事物都不再迎拒，只是更輕鬆、持久地念住於生滅，心中十分安詳，毫無牽掛或恐懼，頗有「心無所住」的意味，這時距離真正的中道其實已經不遠了。<sup>9</sup>

以上所說，主要是緬甸禪師無誦卡 (Jotica) 的看法，其餘禪師的見解也大同小異；唯獨阿姜查的說法比較特別，對於「行捨智」尤多屬於個人體悟的敘述。對阿姜查來說，「行捨智」似乎是處於「自然狀態」下的「本心」、「清淨心」，是「自由」、「清涼、光明、離染」的，是「獨立的原始狀態」，它「一直都是覺醒的」，「沒有任何現

## 戲論「行捨智」與「種姓智」

## 釋如石

象可以動搖它，它「沒有任何造作」、「不起愛憎，不給事物貼標籤，也不對人找碴」、「沒有苦、也沒有樂」。有這樣的修行和體驗之後，能「隨時以等捨之中道為心的所緣」，「便無需參訪禪師或作任何特別的修行」<sup>10</sup>；因為「超越狀態」的清淨心將「在你持續禪修及開發德行時，經常與你同在。你確知修行的目標及達成的捷徑何在」。<sup>11</sup>

阿姜查的開示雖然別開生面，但並未脫離「行捨智」的範圍，只是衍生了一些其他形容的詞彙而已。不過，其中「獨立的原始狀態」、「本心」與「清淨心」，似乎特別值得留意，因為這樣的詮釋已超脫了傳統上座部阿毗達磨的說法，而有了更深刻的意義。阿姜查認為，只觀照生滅其實還不夠徹底，必須進一步照見真正的「本心」，也就是超越所有有相對的不生不滅的「清淨心」。他說：

我們看見生與滅，事實上沒有東西在生滅，那都是我們的想像與概念而已……它不只是生與滅而已，最後是要認出你真正的自己。<sup>12</sup>

本來的心如同純淨、清潔的水……即使心是純淨的，我們也不能去執著它。我們必須超越所有的相對，所有的觀念——善、惡、淨、不淨。我們必須超越自我和無我，超越生與死。

當我們用智慧之眼去看，就會瞭解到，這個體是永恆的、不生的，無關於任何的個體、歷史、形象；佛陀是一切眾生的基礎，是如如不動心的真理的領悟。<sup>13</sup>

## 三、「行捨智」面面觀

從上述法義的角度去思考，原本只是等捨地觀照諸行生滅的「行捨智」，似乎就有了體悟不生不滅的無住「般若」的意味，也呈現出自性清淨心的「唯心」色彩，與佛性、如來藏的思想傾向。由此我們便不難理解，在上座部教區修學的阿姜查與佛使比丘，為何會以一種漠漠六祖惠能的智慧以及中國禪宗的禪法。其實，何止中國禪宗的禪法，就是西藏無上密宗的大圓滿法，如果阿姜查有緣接觸到，相信也會同樣可以理解和欣賞。因為大圓滿成就者對於「心」的本質的理解，較之於阿姜查並無多大差異。十四世達賴喇嘛所推崇的多竹千·普美天佩尼瑪 (1865 - 1926) 說：「我們的心超越生、住、滅的本質——此時我們的慧眼初開。但不只是看心的生、住、滅所在，這不足以找到心的本然狀態。」又說：「心一直都呈現著，從來沒有改變；一直都是自在的，從沒有顛倒；它不生不滅。」<sup>14</sup>這些開示和阿姜查的見地幾乎相同，與《壇經》的說法亦無二致：「識自本心，見自本性，不生不滅」；「世人妙性本空，無有一法可得」<sup>15</sup>，與五祖的禪觀體驗也相彷彿：「見此心識流動，猶如水流，隨焰隨燄不住……看熱則返覆銷然，捨離，不帶絲毫執著，到達絕對平等的狀態，對任何事物都不再迎拒，只是更輕鬆、持久地念住於生滅，心中十分安詳，毫無牽掛或恐懼，頗有「心無所住」的意味，這時距離真正的中道其實已經不遠了。」<sup>16</sup>

阿姜查是二十世紀泰 (或寮) 國的上座部禪師，如果他對《清淨道論》「行捨智」的詮釋，會明顯呈現出「般若」、「唯心」與「如來藏」思想的傾向，那麼部派佛教初期的行者想必然也會萌生出大乘的般若思想，以及後來的中觀、唯識和如來藏思想。根據印順《初期大乘佛教之起源與開展》之論述，大乘乘原始的般若法門——「諸法無受三昧」並沒有其他的源頭活水，它是直接承襲原始佛教的「不住色」、「不作為」、「不取著」、「不攝受」而有所發展的。

## 戲論「行捨智」與「種姓智」

攝互入，互相依存，我們不應該孤立地去看待它們，因為它們原是一個不可分割的有機性全體。<sup>25</sup>

上述「隱顯同時」的觀點，不僅是一項極易理解的哲學理念而已，它更是二十世紀以來最嚴謹、高深的「量子力學」的重要原理之一——「互補原理」。發明此一原理的量子物理學家波耳 (Bohr, 1885-1962) 指出：自然界有互補的本性：一個實驗如果呈現了物理現象的某個特性，它同時也會遮蔽此一特性的「互補特性」，使它變得隱晦不明。用來說明「互補原理」的雙狹縫實驗顯示：如果我們不去測量電子路徑，電子便表現出它們的「波動性」；反之，如果測量電子路徑，表現出來結果便是互補的「粒子性」。換言之，測量行為不僅造成「測不準」的擾動或誤差而已，它甚至會完全抹煞另一「互補特性」被測量出來的可能性。<sup>26</sup>所以發明「測不準原理」的海森堡 (W. Heisenberg, 1901-1976) 在《物理與哲學》說：「我們觀察到的，不是真正的自然界，而是顯現在我們問問題的方法之下的自然界。」<sup>27</sup>

筆者以為，自然界微觀的物理現象既然如此，人類微觀的身心狀態也應該有類似的「互補」效應才对。因此，當一個深信三法印的部派行者從三摩地中抽離出來，順著師長指示的口訣或平日的所聞所思，深入觀察身心的各種微細狀況時，自然會次第照見他們深信不疑的「唯一」真諦——無常、苦、無我等諸行的表層特質，而生起「名色分別」、「生滅隨觀」乃至於「行捨智」等觀智。然而與此同時，自心實相的其他深層特性如「唯心」、「自性空」和「佛性」等面向，卻因此而隱沒不現；即便有所呈現，也會因為不是觀察的目標而被刻意忽略、漠視。例如有位美國人到緬甸去修習四念處禪法，一天他因為明覺心特別敏銳，而體驗到一種彷彿是「見性」的經驗，結果小參時反而被禪師呵斥了一頓。<sup>28</sup>另一位現代緬甸禪師無誦卡，在解釋「名色分別觀」時談到：我們所能看見的，都和自己主觀的經驗值相關。或許本來就存在著一些什麼，而本來不存在的「東西」就是我們經驗的基礎，不過我們無從得知本來存在的「東西」到底是什麼。我們經驗到有「東西」接觸到視網膜，接觸的瞬間生起了反應，於是視網膜產生了推動力，並透過神經系統把這些波動傳送到大腦。大腦與我們的心連結，所以就有了判斷。<sup>29</sup>無誦卡禪師的觀念論，亦即未悟的「如來藏」的思想發展。<sup>32</sup>

或許有人會提出這樣的質疑：如果「行捨智」、「般若」、「自性清淨心」等都是自心實相多元面向的呈現，何以部派佛教只說「生滅智」、「行捨智」，而不談「般若」、「唯心」與「佛性」呢？其實，這個道理並不難理解。在自然界中，任何事物的某個面向顯現時，其它面向也必然被隱藏了起來，就像我們看到向陽的明月時，一定見不到背光的暗月；同樣的，在人界裡，對任何一個肯定的語句，同時也必定是一種否定的語句；<sup>29</sup> 智徹所創華嚴「十玄門」中的「秘密隱顯俱成」或「隱顯同時」不也是這麼說的嗎？<sup>24</sup>人類的認知結構有其先天的侷限，在某個特定的時間只能作某一角度的思維觀察，因此所得的結果必然是十分偏狹的，和「瞎子摸象」的見解沒什麼兩樣。如果不明究理，硬把某一偏狹的觀點視為絕對的真理、唯一的正道，以偏蓋全，當然是不足取的。有鑑於此，西哲懷德海 (A. N. Whitehead) 在《思惟的模式》中同樣主張：自然界裡，不同界次的各種事物和品類都有內在的密切關連，彼此互

(下轉第 3 版)

感謝  
諸位大德發心贊助敬祝  
福慧增長印順導師語錄  
僧團的集合，不是為了逢迎社會，苟存人間，是為了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使他他不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智；淨化身心完成而得到解脫。

印順導師語錄  
僧團的集合，不是為了逢迎社會，苟存人間，是為了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使他他不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智；淨化身心完成而得到解脫。



## (上接第 2 版)

義。誠如史塔司在《冥契主義與哲學》一書所說：任何文化中的冥契者詮釋他們自己的冥契經驗時，通常使用塑造他的宗教思想以詮釋之。但假如他夠精細、哲學思辯夠強的話，他也可以拋掉宗教教條，但仍保留他自己的冥契意識。<sup>30</sup>

在毗婆舍那的十六個階中，「行捨智」似乎是相當重要的一個階位，它進可攻，退可守；行者既從此繼續邁向聖域，亦可暫時守此位，蓄勢待發。《清淨道論》明文表示：「如果彼 (行捨智) 見寂靜的涅槃，則捨一切諸行的轉起而躍入涅槃。若不見涅槃寂靜，則再予以諸行為所緣而轉起；正如航海者，在真正趨入涅槃之前，即便觀者很想一鼓作氣，從「行捨智」直趨不生不滅的涅槃，但若尚未積聚足夠的力道，難免繼續受困於諸行的生滅，無法超越，所以依舊回到觀察生滅的階位。這個過渡的中間歷程會不斷重複，直到獲得短暫的涅槃經驗為止。這種內心已然捨離卻又進進退退的搖擺狀態，稱為「行捨」或「預備好隨順種姓」；<sup>32</sup> 它應該相當於第十二階的「隨順智」。對於此一狀態，無誦卡禪師舉了如下比喻來說明：在兩山之間，有一個不見底的深谷。你抓著一根繩子在那兒擺盪，想擺到深谷的另一邊。當力氣不夠、動力不足時，行者只好再回到觀察生滅的階位，不過僅止於退到「行捨智」而已，因為「行捨智」不會再退轉；一如《清淨道論》所說的「方向鳥鴉」，如果不見海岸，便屢屢折回，停留在桅杆 (行捨智) 之上。<sup>31</sup> 在這個階段，行者只要繼續禪修，專注力和等捨心都可長久維持；它相當於只較「世第一」低一階的「忍」位，因為《俱舍論》說：「忍」位的行者對四諦理完全信認可，且無退還之虞。<sup>42</sup> 由於「行捨智」不再退轉，既可容許聲聞行者留守此位，養精蓄銳，再作後續分證涅槃的衝刺；另一方面，也可接受大乘菩薩久留其中，以便繼續累積福德資糧，乃至於究竟成佛。一旦捨離此智而躍進「種姓智」，或越過「種姓智」的界線而預入聖者之流，成為名副其實的聲聞聖者，其種姓即不可能再改變而修成大乘佛果；因為圓滿至少需四阿僧祇劫與十萬大劫才能修滿的成佛資糧。<sup>43</sup>

如前所說，如果內心積聚的力道不足，或者五根尚未完全平衡，無法一鼓作氣，從「行捨智」直趨涅槃「道智」，行者只好再回到觀察生滅的階位，不過僅止於退到「行捨智」而已，因為「行捨智」不會再退轉；一如《清淨道論》所說的「方向鳥鴉」，如果不見海岸，便屢屢折回，停留在桅杆 (行捨智) 之上。<sup>31</sup> 在這個階段，行者只要繼續禪修，專注力和等捨心都可長久維持；它相當於只較「世第一」低一階的「忍」位，因為《俱舍論》說：「忍」位的行者對四諦理完全信認可，且無退還之虞。<sup>42</sup> 由於「行捨智」不再退轉，既可容許聲聞行者留守此位，養精蓄銳，再作後續分證涅槃的衝刺；另一方面，也可接受大乘菩薩久留其中，以便繼續累積福德資糧，乃至於究竟成佛。一旦捨離此智而躍進「種姓智」，或越過「種姓智」的界線而預入聖者之流，成為名副其實的聲聞聖者，其種姓即不可能再改變而修成大乘佛果；因為圓滿至少需四阿僧祇劫與十萬大劫才能修滿的成佛資糧。<sup>43</sup>

上述阿姜查的開示和無誦卡禪師的說法，大致相同；唯一歧異的地方是，阿姜查把這種仍處於搖擺狀態的「隨順種姓」，定位為正要超凡入聖的「轉變種姓」階段。他說：「如此觀察法之後，心會撤退到一個較不集中的修行層次。佛典描述這種情形為：心正在經歷「轉變種姓」。這表示，心正在經歷凡夫心邊界的超越階段，亦即未悟的凡夫心正要有所突破而進入覺者的聖域，不過仍屬於未覺悟的凡夫心。」<sup>35</sup> 但這樣的見解和無誦卡禪師顯然互異。無誦卡禪師認為，在「行捨智」和最初觀見涅槃的「種姓智」之間來回擺盪的狀態，只是中間過渡、涅槃為所緣，而已；而開始以無相、無邊、涅槃為所緣，屬於最高觀智且不再退轉的「(轉變)種姓智」，要等到「行捨智」與「隨順智」都已圓滿，並且蓄足了道力之後才會生起。此心一起，隨即擺脫諸行而證入涅槃，這個分證涅槃的前一剎那觀智，才是第十三階的「(轉變)種姓智」。

《阿毗達磨概要精解》說：「它被稱為「轉變種姓」，因為它是凡夫種姓躍入聖者種姓的轉變點點。」<sup>36</sup> 這種「種姓智」，緬甸恰必禪師稱它為「邊界智」，因為它正處於凡夫和聖人之間的邊界地帶，不過心已轉向涅槃，入於聖者種姓，一旦心通過這條邊界，便斷除了煩惱，而成為入流的聖者。<sup>37</sup> 因此，根據阿毗達磨的說法，阿姜查前述「先行捨智」的比喻，只宜用來說明仍有退路的「隨順智」；至於正在轉凡成聖的「種姓智」，由於不能再迴轉，所以還是無誦卡禪師如下的比喻較為恰當：當你累積了足夠的動力之後，再次向山的那邊邁去，來回擺盪幾趟之後，確定聚集了足夠的動力，便決定鬆開手中的

繩索，快速衝向對岸。這時你還能夠回來嗎？不！既然已經放掉繩子，你就再也回不來了！雖然還未真正到達彼岸，但已累積了足夠到達彼岸的動力，便可能停止 (趨入涅槃) 了。<sup>38</sup>

五、「行捨智」、「種姓智」與「忍」、「世第一法」的會通

「種姓智」雖然未達彼岸，但已蓄足了道力，所以一旦放下身心生滅的觀察，即刻趨入生滅止息的涅槃。此一觀智相當於說一切有部所說的「世第一法」——四加行道中的第四善根；因為世親《俱舍論》說：「第一人離生」、「世第一無間……如是十六心，名聖諦現觀。」意即，世間中最殊勝的「世第一」法，「無間」發起無漏「十六心」的「聖諦現觀」，斷三界見所斷惑的八十八使；不過，由於斷證的過程尚未完成，仍位於超凡入聖的臨界地帶，依然只能算是異生凡夫。緊接著「世第一法」的一剎那智之後，無漏聖道隨即現前，而入於聖者之流；<sup>39</sup> 換言之，《清淨道論》的「種姓智」與《俱舍論》的「世第一法」的心路歷程都相當短暫，只有一剎那類的時間。上述這些「種姓智」的特色，都是「忍」位所沒有的。因此，平川彰在《印度佛教史》中參考水野弘元教授的著作而說：「種姓智」相當於一切有部四善根的第三法「忍」，<sup>40</sup> 應該是有所待商榷的。

如前所說，如果內心積聚的力道不足，或者五根尚未完全平衡，無法一鼓作氣，從「行捨智」直趨涅槃「道智」，行者只好再回到觀察生滅的階位，不過僅止於退到「行捨智」而已，因為「行捨智」不會再退轉；一如《清淨道論》所說的「方向鳥鴉」，如果不見海岸，便屢屢折回，停留在桅杆 (行捨智) 之上。<sup>31</sup> 在這個階段，行者只要繼續禪修，專注力和等捨心都可長久維持；它相當於只較「世第一」低一階的「忍」位，因為《俱舍論》說：「忍」位的行者對四諦理完全信認可，且無退還之虞。<sup>42</sup> 由於「行捨智」不再退轉，既可容許聲聞行者留守此位，養精蓄銳，再作後續分證涅槃的衝刺；另一方面，也可接受大乘菩薩久留其中，以便繼續累積福德資糧，乃至於究竟成佛。一旦捨離此智而躍進「種姓智」，或越過「種姓智」的界線而預入聖者之流，成為名副其實的聲聞聖者，其種姓即不可能再改變而修成大乘佛果；因為圓滿至少需四阿僧祇劫與十萬大劫才能修滿的成佛資糧。<sup>43</sup>

由此可見上座部佛教認為，「行捨智」是容許聲聞種姓轉換的最後階位，最高觀智，再一步即成定性聲聞。不過，關於種姓轉換的最後底線，部派之間似無定說，所持的理由也不盡相同。若依有部《俱舍論》的說法：聲聞行者在加行道的「暖」、「頂」二位，還有機會轉向佛乘；一旦證得「忍」位善根，不墮惡趣，必然斷絕眾多利他之事，再也無法修集廣大資糧而趨向獨覺乘或佛乘，所謂「聲聞種姓吸頂已生，容可轉成無上正覺……彼眾生不可迴轉，是故定無得成佛義。」<sup>44</sup>

## 六、結論

根據上述部派佛教的說法，所有的大乘菩薩都是「行捨智」以下的凡夫，沒有一位是聖者。這和大乘觀點當然是南轅北轍的。<sup>45</sup> 大乘佛教的主張是，已證悟空性的地上菩薩都是聖者。月稱的《入中論》詮釋「地」為，由大悲所攝持的菩薩無漏智；<sup>46</sup> 《入菩薩行》智慧品》也說，菩薩雙運悲智廣利眾生，是證悟空性的實際效果：「為度愚苦眾，菩薩離貪嗔，悲智行輪迴，此即智空果。」<sup>47</sup> 因此寂天發願，在證得初地以前，要生生世世出家為僧，勤修定慧，等到悲智具足而登上歡喜地以後，再來廣度眾生。<sup>48</sup>

至於三乘種姓能否互換的問題，基本上，「隨教行」唯識宗與部派佛教一致，主張「究竟三乘」，亦即三乘種姓各別決定，眾生未必皆能成佛。若是不定種姓的「菩提圓轉」一類的阿羅漢，則仍可在有餘涅槃的階段轉入大乘；一旦趣入無餘涅槃，身心完全寂滅，就不可能再迴小向大了。然而，「隨理行」的唯識宗和中觀宗都主張「究竟一乘」，亦即所有的二乘阿羅漢都可再迴入大乘；換言之，一切眾生畢竟成佛。<sup>49</sup>

以上這些佛教宗派間的歧異，是因為聲聞行者目光淺短，劃地自限而產生的，還是因為大乘菩薩自以為是、自我吹噓所形成的呢？答案恐怕不能如此簡單二分。如果說，只有部派佛教的說法正確，大乘經典非佛所說，那麼彼此爭論不休的十八部派，要以哪一派的教義來代表真正的佛說呢？如果說，大乘教法才算究竟了義，部派教團必然群起而攻；而且，大乘教法中到底要以何者為究竟？是顯或密，還是唯識或中觀呢？

印度教早期的《吠陀經》說：「真理只有一個，只是聖人以不同的名字來稱呼它而已。」<sup>50</sup> 《大寶積經》和《維摩詰所說經》也有類似的說法：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」法門之所以無量，是因為隨順眾生無邊、煩惱無盡而開展出來的。蘇軾詩說：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」廬山只有一個，但它的真實面目卻會因為不同角度的觀者而有不同的呈現。這是「緣起」世間無明虛妄分別所形成的結果。顧此必然失彼，顧彼也一定失此，要想面面俱到，或判然分出絕對的高下或是非，是不可能的。因此，與其為了「是其所非而非其所是」，彼此爭論不休，不如息靜內省，回歸生命的本然，以清明的無所住心修習一切善法，讓是非等相對的緣起世間並行不悖。<sup>51</sup>

1 平川彰《印度佛教史》，頁 135 (莊崑偉譯，周周，2002)。  
2 菩提比丘編《阿毗達磨概要精解》，導讀，頁 x i (華法譯，正覺學會，2003)。  
3 泰國禪師對禪宗似乎比較有欣賞的雅量。佛使親自泰譯了《六祖壇經》，而且在《菩提樹的心》中說：「父母未生前本來面目」的話頭，是認識空性非常簡便善巧的方法 (鄭振輝譯，慧炬，頁 84)。此外，阿姜查也曾數度給予惠能及禪宗的禪法好評 (《靜止的流水》，圓光，頁 167 - 168；《森林中的法語》，頁 185，賴隆彥譯，橡樹林，2002)。  
4 《心靈的寶藏》，頁 18-19 (法耘，1994)。  
5 《阿姜查的禪修世界——戒》，頁 131 (賴隆彥譯，橡樹林，2004)。  
6 P. Breiter in "Being dharma" 的《譯序》中也有類似的說法 (《森林中的法語》，頁 32)。  
7 《印度佛教史》，頁 179。  
8 覺音《清淨道論》，頁 676 - 682 (華均譯，正覺，2000)。  
9 無誦卡禪師還說：其實在「生滅隨觀智」時，行者就已培養出某種程度的「等捨心」；只是出現的頻率不那麼高而已 (《洞見最真實的自己》，頁 166 - 228，劉宜霖譯，大千，2010)。  
10 阿迦曼曾對阿姜查作過類似的開示，並說：「有了這些了悟，『就沒有太多好修了』 (參見 Pha ong neug《阿姜查傳》，頁 142 - 159，南村，2002)。  
11 《入中論》卷 1，頁 6 (法尊譯，新文豐，1975)。  
12 《入菩薩行譯注》，頁 206 (如石譯注，諦隱，2014)。  
13 前引書，頁 255。  
14 《宗義寶鑑》，頁 84、85 (陳玉蛟譯，法蘭，1988)。  
15 H. Smith《人的宗教》(頁 97，立緒，1998)。  
16 《莊子·齊物論》：「欲是其所非而非其所是，則莫若以明……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，之是謂兩行。」(《傳佩集講莊子》，頁 29、33，天下，2002)。



(上接第 2 版)

第 3 版