

破疑集

法 正

(一)《阿含經》中的盲人摸象故事

世尊一生說法四十五年，從《阿含經》開始到《涅槃經》為止，一直不停地提到盲人摸象的故事。總的意義可歸為一點：那就是宇宙「實相」不可說；絕對的「真理」不可說；「法」不可說、「佛性」、「禪」、「悟」不可說。總而言之，凡是最終極「至道」的都不可說。因為「凡所言說都無實義」故；「法不可得」故，而「不可得」即是「不可捉摸」的意思。

你說：你見到「中道」了、你「成佛」了、你「開悟」了，你盡管說的多麼好聽，那是外道，非佛弟子！末法時代，佛門中容易出現這種附佛法外道。因為他們喜歡討人恭敬，佛說討人恭敬的人犯大戒，這種人永不能見如來。所以世尊憐憫我等故，一直不停地說盲人摸象故事。如今佛門中又出現這種附佛法外道，以是因緣，重申「盲人摸象」故事，有其必然的重要意義。

佛為什麼每當說法完畢後，都一直強調要聽眾「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟」呢？因為佛法強調悟，不悟就沒有佛法；換句話說：整個佛法都注重開悟，而開悟必須通過疑情的歷程。開悟不是做買賣生意，依世間的「識」是無法承擔的，必須依超越世出世間「智」（般若）才能承辦。所以叫「依智不依識」；宇宙間諸法實相，包括佛在內，無法用語言所能表，只有依各人本有的自性清淨心去領會其甚深義理，所以叫「依義不依語」。「佛說一切法，為度一切心；若無一切心，何須一切法」。佛說法是應眾生根機教說的。因為眾生的根基不同，所說教法也有多種，但不出從生滅講或無生滅說。前者為不了義教，後者為了義說。若要今生體悟無生領域，就必須「依了義不依不了義」；佛一生所說教法不出「空性」，空性不是虛無而是「中道」，中道的別名叫「無所得」，所以只要是「無所得」法才是佛說，「有所得」法是魔說，若是真佛子不聽魔說「有所得」法。但只要知道說法者是講「無所得」法的，都要去聽，而且聽法者對說法者本不應分說法者的種族和出身貴賤，更何況佛有「不重久習、不輕初學」的訓示呢！所以我們學佛的人必須做到「依法不依人」。這四依四不依，是修學大乘佛法的根本基礎與原則。如果不明白這一點，那便是猶如盲人摸象，盲修瞎練。現請先看《阿含經》中的盲人摸象故事。

有一天，世尊為諸比丘說「盲人摸象」的故事。世尊說：很久以前，印度有一國王名叫鏡面王。一天，鏡面王招集一群生來就是瞎眼的盲人聚在一起，告訴他們說：「你們生來就是盲眼，什麼叫做象，你們認識嗎？」

這群從未見過大象的盲人異口同聲回答說：「大王，我們不認識，也從不知道大象為何物。」

大王又告訴那些盲人說：「你們想要知道大象的形類嗎？」

這群盲人回答說：「是的，大王，我們想要知道。」於是，鏡面王敕令侍者牽出象來，讓眾盲子分別用自己的手去觸摸大象的身體。等到眾盲人各各撫摸完大象之後，國王又令侍者牽走大象，問盲子說：「大象是什麼形類啊？」

其中有一位摸到大象鼻子的盲人說：「喔！原來大象長得像彎彎曲曲的轆木啊！」

另一位盲人摸到大象堅硬的牙齒，馬上反駁說：「不對！大象的樣子像舂米、搗衣用的杵棒。」

又有一位盲人摸到大象的耳朵說：「不！大象一定像個裝盛雜物的畚箕。」

另一位摸到大象頭顱的盲人否定說：「不對！不對！大象就好像焚香用的三足寶鼎。」

又一位摸到大象背的盲人說道：「你們都錯啦！大象就像高低不平的小山丘。」

又有一位摸到大象腹部的盲人說：「其實大象什麼也不是，牠就像一堵厚厚寬寬的牆壁。」

另一位摸到大象大腿的盲人說道：「不！大象的樣子就像一棵老樹。」

又有一位摸到大象胳膊的盲人說：「大象就像一根柱。」

又有一位摸到大象足跡的盲人說：「不！不！大象的形狀就像中間凹下去的石臼。」

還有一位摸到大象尾巴的盲人說：「你們說的都不對，大象就像一條麻繩編織成的長鞭。」

這些盲人各各互相說自己所摸到才是，別人說的都不對，諍論不休，最後甚致還諍鬥起來。

鏡面王在一旁看到盲人各執己見，於是笑道：「各位仁者！你們大家都大錯特錯了！你們摸到的只是大象身體上的一小部份，大象不是鞭子，也不是石臼，不是老樹，也不是牆壁，不是山丘，也不是寶鼎……大象就是大象。」

故事到此算是講完了，但要問世尊為諸比丘說「盲人摸象」有何深遠意義？那是說不完，道不盡的事了！

這個故事既然出自《阿含經》，正說明佛陀一開始弘法時的原始佛學時期，就告誡弟子們「苦海無邊，法門無量」！

本故事中的主人翁既然稱為「鏡面王」，不妨將鏡面王喻為人法：就喻人

方面說即指法王，通指一切諸佛世尊；別指釋迦牟尼世尊。就喻法來說即指法印，以印證原始佛學有「三法印」；以印證大乘佛學有「一實相印」等。法王或法印同樣是一面鏡子，不合法王的本意即非佛法；與此同理，不符合「三法印」或「一實相印」亦非佛法。但「三法印」也好，「一實相印」也罷；小乘也好，大乘也罷都是「同一師，同一水乳，熾然佛法」，還有什麼可以共相諍是非！然而，從部派佛教開始，佛教內部竟然各執己見共相諍是非！可想而知佛陀在原始佛學時就說「盲人摸象」這一故事有其必然深遠意義。

或問：「不立文字，教外別傳」的禪宗也有「一實相印」嗎？有的，既然是「藉教悟宗」的禪法，當然不離法王的言教，不離言教即不離「一實相印」。禪門公案中俱胝和尚的「一指禪」便是「一實相印」的說明。而且每個公案本身就具備著法印、準繩的作用，如《中峰廣錄山房夜話》說：「夫公案者……鑑聖凡面目之禪鏡也。」由此可見，公案是作為禪的法印、準繩，古德以公案來觀照邪禪或邪法。

這種「鑑聖凡面目之禪鏡」的公案作用，可說是佛說盲人摸象故事中的主人翁鏡面王的寫照。「禪鏡」與「鏡面」畢竟說來意出同軌。在《禪門通途話題》裏記載著念佛上人與獨湛禪師商量的公案可以說明這一點：

「禪師一日問上人曰：『師是何宗行者？』」

上人曰：『淨宗。』

禪師曰：『彌陀（今）年幾歲？』

上人曰：『與我同年。』

禪師更曰：『上人幾歲？』

曰：『與彌陀同年。』

禪師追究曰：『即今彌陀在何處？』

上人默然而舉左手。」

淨宗、禪宗同出一本師釋迦牟尼世尊，同一水乳，有什麼好分別的呢？且看二人的商量，有問必答，恰到好處，「機法一體」，這即是照在「禪鏡」上而判斷是凡？是聖？的大好作用。

念佛上人最後被獨湛禪師追問到「即今彌陀在何處」時，為什麼只用「默然而舉左手」來表示呢？正因為時間、空間不可得，不可捉摸。一般對禪來說：只是對絕對的當下感興趣，這種興趣多半在於實踐而不是理論。上人當被問到「彌陀（今）年幾歲？」時，如果從《阿彌陀經》的理論上回答：「阿彌陀佛成佛以來，已經十劫」，那就落到相對領域。昨天是昨天，十劫是十劫。這裏的所謂十劫，就是世界成一次，壞一次為大劫，也就是「阿彌陀佛成佛以來」已經過了十個大劫的意思。

然而，對上人來說，即使是十劫以前的一個下午，都是與昨天下午一樣跟現在相接近。所以，當上人被問到「彌陀（今）年幾歲」時，回答「與我

同年」。實際上從無始以來，有阿彌陀佛的時候，就有我們了。佛說佛性平等、時空平等，只不過佛已成佛，眾生在迷罷了。八十年代有一人問北京的一位教授：佛家講的「無始」到底是什麼時候？教授回答道：「是昨天下午。」昨天下午跟今天下午相接近。所以，禪師更曰：「上人幾歲」？曰：「與彌陀同年。」這是上人在念佛實踐中脫落時空觀念跟彌陀相接近了，這是證成自他一體的結果。最後，當禪師追究問上人「即今彌陀在何處」時，上人為什麼只默然不語而舉左手呢？正因為時間、空間不可得——不可捉摸。這種情形，無需用任何語音來作答，所以上人只用舉左手的動作來表示自己與彌陀在時空上無二無別。這種脫落時空觀念的上人有個特點，那就是現前的當下即含容過去、現在、未來三世時間。這是從實踐上得來的自由自在日子，從理論上是得不到的。

禪對時間的看法，著實根據《金剛經》說的「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」思想。這是佛所證悟到的境界，通過語言文字便成理論概念。若單靠這理論而沒有實踐，是無法將佛法用到自己的日常生活中去的。

尚未悟道之前而專門注重理論研究《金剛經》，被世人稱為周金剛的德山宣鑑禪師（790-865），聽說禪宗「不立文字，直指人心，見性成佛」，於是挑了一擔《金剛經疏鈔》要去南方「撲其窟穴，滅其種，以報佛恩！」在路上，因肚子餓了，便到路旁一家老太太開的茶館買「點心」充饑，老太太見他是位精通《金剛經》理論的學士，便說：「我有一問，若答對了，布施點心，分文不收；若答不上來，對不起，請到別家去買。」周金剛同意了，於是老太太便說：「《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。』請問您要點哪個『心』？」周金剛無法可對，只好餓著肚皮到別處去尋食了。

吃點心的當下離不開時間，沒有時間就沒有吃的動作。《金剛經》既然說過去、現在、未來的三心不可得，那就看您精通三心不可得的雲遊僧將以什麼時間來吃點心。這位老太太將「點心」中的「心」與經中所說的三世不可得的心連在一起。平常只在文字口頭理論上的周金剛，從沒想到會碰上一個人問這種問題。他發現自己落入這個矛盾陷阱之中不知如何分辨。是的，三心既不可得，也就沒有任何「心」可「點」的了！

周金剛之所以無言以對就是因為他平常在依照經典中的語言概念來解釋和研讀經典。從而深深地陷在語言糾葛中難以自拔。老太婆為了要將他陷在語言葛藤叢裏解救出來，才會有那麼一問：三心既不可得，還要點哪個心？

「點心」不能離開時間吃到，吃的當下即是時間。但是，吃又必須在不可得的情形下進行。為什麼呢？因為，如果沒有這種不可得的情形，那麼，一切所有可得的東西就不再可得了。人世間的一切事情都是不可得的，但做任何一件事情都必須在不可得的情形下進行，這種矛盾，就是生活，而我們

的生活就是處在這種矛盾當中。修學佛法，求證菩提也不例外，要想證到無上菩提，也必須通過《心經》講的「無智亦無得，以無所得故……得阿耨多羅三藐三菩提」，這就是「無得乃得，無證乃證」的道理。

我們凡夫之所以感到死期一天天逼近而畏懼死去，就是想最好是要有「永恆」的生命，這永恆就是涅槃。要想達到涅槃境界，又必須在時間或生死流動的地方去體會。這就是「生死即涅槃，涅槃即生死」的中道諦理。

綜觀佛陀一生說許多教法旨在闡明「中道」，而「中道」的別名叫做「不可得」、「不可知覺」、「不可抓住」、「不可求得」、「不可捉摸」等義；然而這種「不可得」也是空性，或稱「無」。這個「無」即是禪宗六祖所指的「無念」，或稱「無心」。而「無念」或「無心」思想不離《金剛經》說的「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得」的思想。

過去的心思不可滯留，現在的心思不可執著，未來的心思不可預期。記得十年前筆者還在紐約時，有一年空中飛機事故特多。當時有一位七十出頭的老人發誓說：從那以後再也不乘飛機了。我問為什麼？他說：飛機事故這麼多，一旦掉下來，屍體都找不到。那是多麼可怕的事啊！可是近幾年來，他為了回老家內蒙建小廟，每年不停地飛往大陸。這幾年怎麼全部忘記害怕呢？難道他證到「空性」了嗎？

還記得一九九六年我參加哥倫布斯菩提佛學社夏令營，一位女居士聽到我講的「無所得」三個字很感興趣，而且發現她當時對念佛法門不怎麼接受，認為那是「有所得」的。但〇五和〇六年她到菩提佛學社來聽我的課時，我發現她全然改變了，她說《心經》的「無所得」難以領會，年紀已經老了，不念佛不行了，還是以「有所得」心來念佛吧！

實際上念佛求生西方，也必須通過能念的心和所念的佛雙忘，也就是必須透過「無所得」的情形下進行。為什麼呢？因為，如果沒有透過這種能所雙忘的「無得」情形，那可得去西方的情形便不再可得了。

時間不可捉摸，心也不可捉摸，因為時間既不是「常」也不是「無常」。《涅槃經》講「中道佛性」，所以六祖說「佛性非常非無常」。這樣，如果說涅槃是永恆的，那只有知道如何超越時間的人才能達到涅槃。這種超越其實就在時間或生死流動中去體會，而不是離開了時間或生死而另有永恆的涅槃。

涅槃不可能在時間或生死之外證得，說得最短單位即不離當下一念心，只有證悟到這一念「不可得」才能「得」到清淨永恆的涅槃。如果我們想以客觀的方式從過去、現在、未來中去捉摸時間，就好像一個人去捕捉自己的影子一樣不可得；假如我們不通過反觀內照只從語言文字概念的外部世界去捉摸，無異於「盲人摸象」一樣各說異端，但終究不是象的本身，真象不但有耳、有鼻、有眼、有身、有腿而且還有其他許多東西。大象不僅不是這些東西之中的某一部份，而且也不就是這些東西中的全部。如果說將這些東西

完全分開就不是大象，那麼將這些東西完全湊攏起來也不是。因為大象的實相既不是「常」也不是「無常」，而是常中有變，變中有常，不但非我等凡夫所能捉摸，亦非佛所能言表。

我們不妨再換一個方式來表述：假如你說佛陀所說的言教對你一點意義都沒有，那佛陀並沒有真的在說什麼，也沒有真的對你說法。可是反過來說：佛陀兩千五百年前在東半球的印度說法，而兩千五百年後的今天我們在閱讀佛典；佛陀與我們處於不同的時間，彼此不可得見。然而，當我們閱讀兩千五百年前從佛陀悟境中流露出來的佛經時，這些文字言教便透入咱們的意識當中，而當這些言教停留在咱們意識中心的時候，佛陀和咱們便是在思索同樣的東西，由此說來，佛陀的心和咱們的心乃是一體不二的。從這一點說，就叫「心、佛、眾生三無差別」。如果以差別心去體認無差別的言教，那就是與「盲人摸象」無異。

（二）《涅槃經》中的盲人摸象故事

眾生如果執著在一切經教的知見語言概念上，那又是如同盲人摸象一無是處，所以世尊在《首楞嚴經》裏敲起「知見立知即無明本，知見無見斯即涅槃」的警鐘。自從那時起，這鐘聲一直不斷地在人世間迴響著。但實際上，真正聽到這無聲之聲的人不多，難就難在「見性」上。因為我們「一切無明眾生」多停留在「知見（知解）」經教文字概念上不能自拔！如果你還認為「在『理』上都懂了，可在『事』上就做不到」的話，那只是「知解宗徒」，只是盲人摸象一個，與見性毫無關係。在還沒有「見性」時，我們還是無明凡夫。在「事」上又如何能做得到呢？這就是今天重申「盲人摸象」的重要意義所在。但是，摸象還得摸下去，必須摸到象的整體為止，不要摸到象的一小部份就以為是象，那是錯誤的。

現在，請看《大般涅槃經》卷 32 中世尊說的盲人摸象故事，原文如下：

有王告一大臣：汝牽一象以示盲者。爾時大臣受王敕已，多集眾盲以象示之。時彼眾盲各以手觸。大臣即還而白王言：臣已示竟。爾時大王，即喚眾盲各各問言：汝見象耶？眾盲各言：我已得見。王言：象為何類？其觸牙者即言象形如蘆菔根；其觸耳者言象如箕；其觸頭者言象如石；其觸鼻者言象如杵；其觸腳者言象如木白；其觸脊者言象如床；其觸腹者言象如甕；其觸尾者言象如繩。善男子，如彼眾盲不說象體亦非不說。若是眾相悉非象者，離是之外更無別象。善男子，王喻如來正遍知也；臣喻方等大涅槃經；象喻佛性；盲喻一切無明眾生。（㊦12·556 上）

《阿含經》與《涅槃經》都同樣講盲人摸象故事，但《阿含經》中未將「象喻佛性」，也自然不會將「臣喻方等大涅槃經」了。要說佛性不可說，不

可捉摸，但如來世尊都在《大方等大集經·不可說菩薩品》等處處方便說了，而且在《大般涅槃經》中處處闡明佛性義。佛性不可說，一切經教都為諸眾生方便說，所以「一切無明眾生」要悟自己的本有佛性又得從一切經教中「悟入佛之知見」才是。如《法華經·方便品》第二說：

「諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見使得清淨，故出現於世；欲示眾生佛之知見，故出現於世；欲令眾生悟佛知見，故出現於世；欲令眾生入佛知見道，故出現於世。」(⊕9·7上)

所謂「佛之知見」就是佛的智慧見解。佛說眾生本有佛之知見，佛出世就是為了啟發眾生悟入佛之知見。鳩摩羅什法師把「佛之知見」解釋為「佛性」。他認為眾生本來就有（本有）這種佛知見的，是因為眾生被無明貪欲煩惱塵垢障蔽而不能顯現，需要佛世尊從外面進行教示開導，使眾生起信心，開悟自己所具佛的知見，最後「入佛知見」而成佛。

如在《六祖壇經》中六祖聽俗稱「念法華」的法達誦到《法華經·譬喻品》便制止他說：「止！此法華經原來以佛為一大事因緣出現於世為宗。再下去縱使說了許多種譬喻，亦無能超越於此宗旨。何者因緣？法華經云：諸佛世尊，唯以一大事因緣出現於世。一大事者，佛之知見也。世人外迷著相，內迷著空，若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法門，一念心開，是為開佛知見。

佛，猶覺也，分為四門：1. 令眾生開覺知見，2. 示眾生具覺知見，3. 令眾生悟覺知見，4. 令眾生入覺知見。若能在聽聞開示時，便能頓悟入，即覺知見，本來真性而得出現。汝慎勿錯解經意！見他經文中說道，『開示悟入』，自己誤以為應是佛之知見，我輩凡夫無分。若作此解，乃是謗經毀佛也！彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今應當相信，佛知見者，只汝自心，更無別佛。蓋為一切眾生，自己蒙蔽了光明的心性，貪愛六塵外境，外有所緣內心自擾，甘心受著塵勞的驅馳。因此，便勞他世尊，從三昧起，種種苦口婆心說了許多方便法，勸令眾生寢息貪愛等妄想執著；莫向外求，自己原本與佛無二無別；故云，開佛知見。」(⊕48·355下)

六祖的這段經文與前面《法華經》的說法一致，說明世尊出現於世是為令眾生「開、示、悟、入」眾生自己的覺知見四門。所以一切經教都是世尊的方便開示，如何悟入，就要看眾生自己如何親身去體驗佛性。今就簡略從《涅槃經》中提出以教理、智慧、空性等為佛性的經證以說明盲人摸象的深遠意義。

1. 以十二因緣為佛性

佛教的教理是成佛的最根本原因，所以教理即是佛性。佛教用以解釋人生過程的教理是「十二因緣」，而「十二因緣，一切眾生等共有之」。眾生雖有生滅，但體現於眾生中的十二因緣之理則永恆不變，所以稱「十二因緣」為「佛性」。如《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》之六說：

「十二因緣，一切眾生等共有之，亦內亦外……佛性亦爾，一切眾生定當得阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性。」(⊕12·770 上—中)

另外，在《獅子吼菩薩品》之一又說：

「若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即是見佛，佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。」(⊕12·524 上—中)

這裏或許有人會問：見十二因緣者只能成「緣覺」又如何見佛呢？此中當明白「見」字，緣覺乘人偏空，不見不空；佛菩薩見空，又見不空，行於中道即名為佛。或緣覺人著十二因緣為定性有，而不知是緣起有。所以世尊接著說：

「善男子，觀十二緣智凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了，不了了故住十住地。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，十二因緣名為佛性。」(⊕12·524 中)

2. 以五陰為佛性

佛教用以解釋人的本質的教理，是色、受、想、行、識「五陰」，而「五陰」的每個陰都是「佛性」。如《大般涅槃經·獅子吼菩薩品》之六說：

「色是佛性，何以故？是色雖滅，次第相續，是故獲得無上如來三十二相如來色常，如來色者常不斷故，是故說色名為佛性。譬如真金質雖遷變色常不異，或時作釧作[金*毘]作盤，然其黃色初無改易。眾生佛性亦復如是質雖無常而色是常，以是故說色為佛性。

或有說言受是佛性，何以故？受因緣故獲得如來真實之樂。如來受者謂畢竟受第一義受。眾生受性雖復無常，然其次第相續不斷，是故獲得如來常受。譬如有人姓憍尸迦，人雖無常而姓是常，經千萬世無有改易。眾生佛性亦復如是，以是故說受為佛性。

又有說言想是佛性，何以故？想因緣故獲得如來真實之想。如來想者名無想想，無想想者非眾生想非男女想，亦非色受想行識想非想斷想。眾生之想雖復無常，以想次第相續不斷，故得如來常恆之想。善男子，譬如眾生十二因緣，眾生雖滅而因緣常，眾生佛性亦復如是，以是故說想為佛性。

又有說言行為佛性，何以故？行名壽命壽因緣故，獲得如來常住壽命。眾生壽命雖復無常，而壽次第相續不斷，故得如來真實常壽。善男子，譬如十二部經，聽者說者雖復無常，而是經典常存不變，眾生佛性亦復如是，以是故說行為佛性。

又有說言識為佛性，識因緣故獲得如來平等之心。眾生意識雖復無常，而識次第相續不斷，故得如來真實常心。」(⊕12·556 上)

這樣的「五陰」被分為兩大類。第一類就眾生「五陰」來說，性屬「無

常」；第二類在諸佛如來「五陰」來說，性屬於「常」。然而，就「眾生必定當得阿耨多羅三藐三菩提」來說屬於「無常」的「五陰」也是佛性；由「無常」的「五陰」轉為「常」的「五陰」，其中間是「次第相續不斷」的過程。所以眾生的五陰同如來的五陰實質是一樣，都是「常」五陰的表現。譬如「真金」，表現於金釵等不同器物，從外表上看雖各有不同相狀，但它的金「性」本身則是常恆無異的。

然而，《涅槃經·獅子吼品》明確地提出以盲人摸象的寓言，以象喻佛性整體，如果說色是佛性、乃至識是佛性，以至說眾生之「我」是佛性等，那都是片面的看法，如同盲人摸到象的牙、鼻、腳等。那麼，正確的看法應是：「佛性者亦復如是，非即六法（六法是指色、受、想、行、識「五陰」與由此五種因素結合而成的「假名人」）不離六法。……眾生佛性非色不離色，非我不離我。」

這是說明五陰中的任何一陰和眾生之「我」既是佛性的一部份，又不是佛性的整體，佛性與六法二者是相即相離的。

3. 以大慈大悲、大喜大捨、大信心為佛性

除了以上提到「十二因緣」和「五陰」等教理即「佛性」外，還有「大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」等一切教理作為佛性。如《獅子吼菩薩品》第十一說：

「善男子！大慈大悲名為佛性。何以故？大慈大悲常隨菩薩，如影隨形。一切眾生必定當得大慈大悲，是故說言一切眾生悉有佛性。大慈大悲者名為佛性；佛性者名為如來。

大喜大捨名為佛性，何以故？菩薩摩訶薩若不能捨二十五有則不能得阿耨多羅三藐三菩提。以諸眾生必當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。大喜大捨者即是佛性；佛性者即是如來。

佛性者名大信心，何以故？以信心故菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜，一切眾生必定當得大信心故，是故說言一切眾生悉有佛性。」

（⊕12·556下）

這些「大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」等一切教理既是佛性（的一部份），又不是佛性（的整體）。如果執著於某一部分教理便立知見（智慧）時，就如同盲人摸象無異，仍舊是無明凡夫一個。

4. 以智慧為佛性

《大般涅槃經》除了以教理為佛性外，還重視「第一義空」、智慧、中道等作為佛性說，如《師子吼菩薩品》說：

「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不

見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恒，無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。」(天12·523中)

由此可見佛性是以中道第一義空的智慧為特質。第一義空和中道都是既要見到世間的無常、苦、空、無我；又要見到出世間的常、樂、不空、我。只有具備了這兩方面的認知，又要超乎一切對待，才叫中道行。能行中道才具第一義空的「智慧」，具此智慧才能成佛。因此，《師子吼菩薩品》之一說：「如是觀智，是名佛性。」

5. 以空性為佛性

再就以「空性」為佛性來說，空性並不是一個消極的觀念，它不屬於名相範圍，之所以稱為「空性」或「無」，是因為「不可得」、不可知覺、不可抓住。我們所能辨別出來的東西都是相對的知識，不是善的就是惡的，不是美的就是醜的。但是我們說得再多空性，那空性也不能被我們把握，我們也不可能知覺它為何物。正因為「空性」屬於有無之外，不可能被我們所能抓住。

事實上空性就在我們身上，一刻也沒離開過我們，只有當我們要求得到它時，它才離我們而去，我們想要抓住它，但它卻不被我們所能抓住。

要能抓住空性的是般若，只有「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空」，才能證得，這種證得是通過「無所得故而得」的「得」，這種「得」是見空又見到不空的中道正見。這「中道正見」是「離四句，絕百非」。假如認為你得到什麼，見到什麼，證到什麼，知覺到什麼那都不是了，因為那是分別意識的對待產物，而不是般若智無分別的世界。所以凡是捉摸到的都不是象的全部。但是

世尊告訴我們每一個有情眾生都有佛的體性，現在雖然還不是佛，當來必定得可成佛。如《迦葉菩薩品》說：

「善男子！我又復說眾生者即是佛性。何以故？若離眾生，不得阿耨多羅三藐三菩提。……如盲說象，雖不得象，然不離象。眾生說色，乃至說識是佛性者，亦復如是。雖非佛性，非不佛性。」(天12·568下—569上)

雖然我們現在仍未曾具有佛的體性，但我們都有成佛的可能性，就如盲人雖然現在未能見到象的全部，但仍然能夠以手摸象，如果有朝一日目疾得癒，就可以見到象的全部。「眾生說色，乃至說識（五陰、十二因緣、大慈大悲、大喜大捨、大信心、第一義空、智慧、中道、空性等）是佛性者，亦復如是。雖非佛性（的全部），非不佛性（的一部份）。」

6. 以無或無性為佛性

「盲人摸象」這個故事本身已經在告訴我們一個事實，那就是「佛性」

本來就是一個「無」的世界。要想真見佛性，就看行人是否徹底「大死一番」之後，才有復活的新見地。這一消息還是要依《大般若經》卷四來做證明。

「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識不異空，空不異受、想、行、識；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。

何以故？舍利子！是諸法空相不生不滅；不染不淨；不增不減。非過去，非未來，非現在。舍利子！如是空中無色，無受、想、行、識；無地界，無水、火、風、空、識界；無眼處、無耳、鼻、舌、身、意處；無色處，無聲、香、味、觸、法處。

無眼界，無耳、鼻、舌、身、意識界；無色界，無聲、香、味、觸、法界；無眼識界，無耳、鼻、舌、身、意識界；無眼觸，無耳、鼻、舌、身、意觸。無眼觸為緣所生諸受，無耳、鼻、舌、身、意觸為緣所生諸受。無無明生，無無明滅。無行、識、名色六處觸、受、愛、取、有、生、老死愁歎苦憂惱生。無行乃至老死愁歎苦憂惱滅。無苦聖諦，無集、滅、道聖諦；無得，無現觀。

無預流，無預流果；無一來，無一來果；無不還，無不還果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無獨覺，無獨覺菩提；無菩薩，無菩薩行；無佛，無佛菩提。舍利子！修行般若波羅蜜多菩薩摩訶薩，與如是等法相應故，當言與般若波羅蜜多相應。」(㊦5·22中)

這段經文藉「無」的徹底否定，而對色、受、想、行、識五蘊；地、水、火、風、空、識六界；眼、耳、鼻、舌、身、意和色、聲、香、味、觸、法十二處乃至預流、一來、不還、阿羅漢四果；獨覺、獨覺菩提；菩薩、菩薩行；佛、佛菩提等佛道修行各階段的人格發展給予徹底的一無所執。在修行佛道的過程中，唯有一無所執、一無所住、一無所得的情形下，才能與般若波羅蜜多相應。所以，要抓住佛性的唯有般若。

只有行深般若才能親見「無」的世界，如中國慧遠、僧肇、慧思、智顛、惠能、趙州等諸大師都透徹地親見「無」的世界。如慧思的《諸法無諍三昧法門》卷一說：「身本者，如來藏也，亦名自性清淨心，是名真實心。不在內，不在外，不在中間，不斷不常，亦非中道；無名、無字、無相貌，無自、無他，無生、無滅，無來、無去、無住處，無愚、無智，無縛、無解；生死涅槃，無一二，無前、無後，無中間。」(㊦46·628上)這一「無」的思想與《般若經》「無」的思想完全相同。

現再來看，中國禪宗最具代表性的趙州從諗禪師的「趙州狗子」公案。「趙州和尚因僧問：『狗子還有佛性也無？』州云：『無！』無門曰：『參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈，且道，如何是祖師關？只者一箇無字，乃宗門一關也。遂目之曰禪宗無門關，透得過者，非但親見趙州，便可與歷代祖師，把手共行，眉毛廝結，同一眼見，

同一耳聞，豈不慶快。莫有要透關底，麼將三百六十骨節、八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇無字，晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會。』」(⊕48·292下)

從與趙州從諗禪師同一時代的黃蘗禪師開始就教學人藉此「趙州狗子」公案的拈提參究，強調徹底破除執著，從透徹「無」的否定以泯絕思慮計度分別來「開示悟入」佛之知見(佛性)。由此可見，「無」也好，「空性」也罷，都與「佛性」一樣不可說，佛陀與祖師們所說示的只是教眾生如何親身去體驗、去探究，去親見自己的佛性而已。不過，只要明白「盲人摸象」這一故事的深遠意義，有了鏡面王在照著我們，在修行路上就不會走邪道，也不會被天下老和尚舌頭瞞。下面即使「我們說得再多，也只不過如同盲人摸象」一無是處！所以古人說：「語言越多，離道越遠。」因此，在還沒有見性之前，世尊的一切教義不得不學；禪宗祖師教示我們「通身起箇疑團，參箇無字」也不得不去參究。如果單獨落到一切教義名相概念上，固然不能悟入自己的本性；就是不依一切教義名相也照樣不得「無名相」的「佛性」。禪宗自達磨祖師開始就注重「藉教悟宗」道理在此。

(盲人摸象全文完)