

福嚴推廣教育班第 27 期

## 金剛般若波羅蜜經講記

——民國三十一年春講於四川法王學院——

## 1 懸論

(印順導師《般若經講記》p.1 ~ p.20)

釋貫藏 敬編 2014.2.12

目次<sup>1</sup>

懸論.....	2
一 釋經題.....	4
(一)「離」釋.....	4
1.金剛.....	4
2.般若.....	4
(1)何者般若.....	5
A.實相般若.....	5
B.觀照般若.....	12
C.文字般若.....	14
(2)何名般若.....	17
(3)般若何用.....	18
A.從般若是實相說：萬化的本性、迷悟的根源.....	18
B.從般若是觀慧與實相相應慧說.....	18
(A)證真實以脫生死.....	18
(B)導萬行以入智海.....	20
(4)般若屬誰.....	21
3.波羅蜜.....	21
(1)度(到彼岸).....	21
(2)事究竟.....	22
4.經.....	22
(二)「合」釋.....	22
1.金剛般若.....	22
2.金剛般若波羅蜜經.....	23
二 示宗要.....	24
(一)「金剛般若」即「無上遍正覺」.....	24
(二)「二道」即「五種菩提」.....	24
三 敘傳譯.....	26
附錄.....	27

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

——本文<sup>2</sup>——

## 懸論

金剛經，在中國佛教界，流行極為普遍。如三論、天臺、賢首、唯識各宗，都有注疏。尤以唐宋來盛極一時的禪宗，與本經結有深厚的因緣。傳說：參禮黃梅的六祖慧能，就是聽了本經「應無所住而生其心」而開悟的。六祖以前，禪宗以《楞伽》印心，此後《金剛經》即代替了《楞伽》。<sup>3</sup>宋代，出家人的考試，有《金剛經》一科，可見他的弘

<sup>2</sup> 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號（如<sup>(1)</sup>）」，為編者所加。

4、梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，是表示原文本有的註腳。

<sup>3</sup> (1) 印順導師《無諍之辯》，p.173 ~ p.174：

禪宗得自達摩，達摩以《楞伽》印心。《楞伽經》為唯心論，疑者亦不否認。達摩「可惜此經四世而後，變為名相」，並不說禪宗不是楞伽宗義。後來，《楞伽》「不為正系禪宗所依用」，決非因為「禪宗之成立，起自實相論系什公傳來三論而發達」，只是道流南土，多少融攝空宗之方法而已。日子一久，不免數典忘祖而已。

疑者見禪宗之脫落名相，體露真常，以為不是唯心論，舉一些文句為證。我不妨也引證幾句，證明禪宗為千真萬確之唯心論。如六祖說：「汝等諸人，自心是佛，切莫狐疑」！「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道」。南嶽下馬大師說：「各信自心是佛，此心即是佛心」。「佛語心為宗，無門為法門」。青原下石頭說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定解脫，唯達佛之知見，即心即佛。……當知自己心靈，體離斷常，性無垢染，湛然圓滿」。

即心即佛之心，是體離斷常，迴絕名相之真常心。凡夫若欲契入，必須從遠離分別戲論而入，所以說無心。從此得入，透出妄識牢籠，便是真心即真性之全體呈現，即是契入即心即佛之佛心——佛之知見。此之謂明心見性，如在唯識宗，即是現證唯識（性），或名庵摩羅識也。

禪者是唯心論，而且是真常唯心論，切勿以禪者少分遮詮之語句而疑之！

(2) 印順導師《中國禪宗史》，p.10：

印度傳來的達摩禪，從達摩到慧能，方便雖不斷演化，而實質為一貫的如來（藏）禪。

慧能門下，發展在江南的，逐漸的面目一新，成為中國禪，那是受到牛頭禪（也就是老莊化）的影響。在中國禪宗史中，牛頭禪有其不容忽視的特殊意義。

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.160 ~ p.161：

如來藏是一切法空性（見楞伽經），是眾生位中（身心，特重在心）的空性。從此來說明一切，有二大特點：一、這是因空所顯性，真實不空，與一切無漏功德性相應。二、這是雜染位中的本淨心性；有漏雜染依附他，覆蔽他，現起一切，而他並不是雜染。

在理論上，這一定要成立二種根本。<sup>(1)</sup>真常淨心，為一切功德所因；顯現出來，便是佛。<sup>(2)</sup>虛妄染心，不離如來藏，卻從來與如來藏不相應，成為雜染生死因。

此如來藏說，雖是不離身心——蘊界處的空性，但在攝境歸心的唯心觀中，此是即心即性的。<sup>(1)</sup>向下說，為無始來的虛妄雜染所熏（迷本），名為阿賴耶識。<sup>(2)</sup>此即心即性的，為迷妄所依而自性本淨的，是絕待的真常心。

(4) 印順導師《中國禪宗史》，p.158 ~ p.164：

**金剛經與起信論** <sup>(1)</sup>達摩以『楞伽經』印心，而所傳的「二入四行」，含有『維摩』與『般若經』義。<sup>(2)</sup>到道信，以「楞伽經諸佛心第一」，及『文殊說般若經一行三昧』，融合而制立「入道安心要方便」。<sup>(3)</sup>在東山法門的弘傳中，又漸為『金剛般若波羅蜜經』及『大乘起信論』所替代。或者說達摩以四卷『楞伽』印心，慧能代以『金剛經』，這是完全不符事實的。

通之盛！

本經的弘通，也有他的特殊因緣。中國佛教的特點，一重實行：如臺、賢、禪、淨各宗，都注重行持，尤重於從定發慧的體悟。二好簡易，國人的習性好簡，卷帙浩繁的經論，是極難普遍流通的。

本經既重般若的悟證，卷帙又不多，恰合中國人的口味，所以能特別的盛行起來！

本經的文義次第，是極為難解的。「修多羅次第所顯」，如不明全經的文義次第，即不能理解一經的宗趣。無著說：「金剛難壞句義聚，一切聖人不能入」。世親說：「法門句義及次第，世間不解離明慧」。<sup>4</sup>

現存的『壇經』，確曾說到（大正四八·三四〇上——中）：

「但持金剛般若波羅蜜經一卷，即得見性。……若大乘者聞說金剛經，心開悟解」。

『壇經』確乎勸人持『金剛經』；在慧能自述得法因緣中，也一再提到『金剛經』，如（大正四八·三三七上、三三八上）說：

「見一客讀金剛經，慧能一聞，心迷便悟。……（弘忍）大師勸道俗但持金剛經一卷，即得見性」。

「五祖夜至三更，喚慧能（入）堂內，說金剛經。慧能一聞，言下便悟」。

然『壇經』所說的主要部分——「說摩訶般若波羅蜜法」，正是道信以來所承用的『文殊所說摩訶般若波羅蜜經』，並非「金剛般若」。如『壇經』（大正四八·三四〇上）說：

「摩訶般若波羅蜜，最尊最上第一，無住無去無來，三世諸佛從中出」。

接著，對這四句（似乎是成語）加以解說。『壇經』是弘揚「摩訶般若波羅蜜」的，弟子神會的『南宗定是非論』（神會集二九七）卻改為：

「金剛般若波羅蜜，最尊最勝最第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出」。

…〔中略〕…神會極力讚揚『金剛般若經』，改摩訶般若為金剛般若；在『神會語錄』中，自達摩到慧能，都是「依金剛經說如來知見」而傳法的。這可見專提『金剛般若經』的，不是慧能，是慧能的弟子神會。因此，似乎不妨說：『壇經』有關『金剛經』部分，是神會及其弟子所增附的。

其實，禪者以『金剛般若經』代替『文殊說般若經』，並不是神會個人，而是禪宗，佛教界的共同趨向。…〔中略〕…

道信融合了『楞伽經』與『文殊說般若經』。然東山門下的北宗，多少偏重於『楞伽』，…〔中略〕…

…〔中略〕…然值得注意的，如神秀五方便——『大乘無生方便門』，廣引聖典，竟沒有引用『楞伽』。原來東山門下，『楞伽經』已漸為『大乘起信論』所替代了。…〔中略〕…

神秀立「離念門」，慧能說「無念為宗」，這都與『起信論』有關，…〔中略〕…

離念與無念，在『起信論』原義，可能沒有太大的差別。神秀與慧能的禪門不同，不如說：神秀依生滅門，從始覺而向究竟；慧能依生滅門的心體本淨，直入心真如門。

總之，『楞伽經』為『起信論』所代，『摩訶般若經』為『金剛般若經』所代，是神秀與慧能時代的共同趨勢。後來『楞嚴經』盛行，『楞伽經』再也沒有人注意了。如以為慧能（神會）以『金剛經』代替了『楞伽經』，那是根本錯誤的！

<sup>4</sup> 印順導師《教制教典與教學》，p.158～p.162：

〔一〕經師、律師、論師，是從佛的教授教誡中，精研深究，而精確了解佛說的真意。但三者的研究方法，各不相同，如說：「修多羅次第所顯，毘奈耶因緣所顯，阿毘達磨性相所顯」。

〔1〕對於經——修多羅，最主要的是了解經的文義次第，因為不了解一經的組織科段，是不能明了全經的脈絡，不能把握一經的關要。不是斷章取義，望文生義，就是散而無歸。這不但不能通經，反而會障蔽經義。所以佛說契經的意義，要從文義次第中去顯發出來。…〔中略〕…

本經文義次第的艱深，實為印度學者所公認！所以，我國本經的注疏雖多，大抵流於泛論空談，少有能發見全經脈絡而握得宗要的！關於這，我想多少提供一點意見。

## 一 釋經題

### (一) 「離」釋

#### 1. 金剛

一、**金剛**：本經名金剛般若波羅蜜經，試為**分離**而**綜合**的解說。金剛，為世間寶物，即金剛石之類。世間的金剛，屬於炭質的化合物，有三種特點：**(一)、堅常**：堅是堅固，即不易破壞；常是不變，即不易轉化。**(二)、明淨**：明是透明的，能反映各種色采而閃爍地放光；淨是純潔的，即使落在汙穢的地方，也還是那樣的清淨不染。**(三)、快利**：他的力用極強，能破壞一切固體物，而鐵石等卻不能摧壞他。

然金剛實有二類：**(一)、金剛寶**，如菩薩寶冠所莊嚴的。**(二)、世間金剛石之類**。世間的金剛，雖不易破壞而還是可壞的。《智論》說：把金剛放在龜殼上，用羊角去捶擊，即可以破碎。唯有菩薩莊嚴的金剛寶，才真的能壞一切而不為一切所壞。

#### 2. 般若

二、**般若**：般若，華言**慧**。從前，須菩提在般若會上，曾提出四個問題——何者般

<sup>(2)</sup> 毘奈耶——律的研求，是「因緣所顯」，是要從制戒的因緣中去顯發佛意。戒律，狹義是戒經，廣義是一切律制。這些，佛為什麼制？為什麼制了又開？開了又制？如不把制戒以及制訂僧團法規的原意弄明白，就不能判別是犯是不犯，犯輕或犯重；也不能隨時地環境的不同，而應付種種新起的事例。…〔中略〕…

<sup>(3)</sup> 阿毘達磨——論，不重次第，不重因緣，而著重於「不違性相」。如來的隨機說法，是富有適應性，不一定都是「盡理之談」。所以要從如來應機的不同散說中，總集而加以研求，探求性相——事理的實義，使成為有理有則——的法義。這是被一般看作甚深哲理的部分，其實也抉擇佛說的了義與不了義，而作為思修的觀境。…〔中略〕…

起初，阿毘達磨、中觀、瑜伽，我國的天臺、賢首宗學，都是從觀（修持）出教的；等到集成論義而為後人承學時，就流為偏於義解的理論了。

依上面的解說看來，**經師、律師、論師**，或「**三藏法師**」，是何等重要？不是這些專門探求三藏深義的大德，展轉傳授，佛法早就晦昧而被人遺忘，或變成**盲修瞎煉的神教**了。…〔中略〕…

<sup>(2)</sup> 傳授定慧的禪師，也稱瑜伽師。在我國的佛教史上，如安世高、佛陀跋陀羅、佛陀、達磨都是。禪師特重於定慧的修習，憑著傳承來的，自己經驗來的來教化，所以每有三藏所不曾詳說的。由於師資授受，下手功夫的多少不同，引起禪觀的分成別派。小大空有顯密的分化，大抵與此有關。

舉譬喻說：三藏的深究，如純理論科學，也如儒家的漢學；禪師的傳授定慧，如應用科學及技工，也如儒家的理學。理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，**脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論**，都容易走上偏失的歧途。

<sup>(3)</sup> 至於通俗教化的譬喻師，在向民間推行佛陀的教化時，功績比三藏法師及禪師更大。<sup>(1)</sup> 但通俗教化，不宜脫離三藏的研求與定慧的實習。如古代的大譬喻師，都是兼通三藏與有著修持的。<sup>(2)</sup> 假使不重三藏的修學，定慧的實習，通俗教化，容易使佛法庸俗化。如我國古代的通俗教化，從變文而演變到寶卷，就是一例。

<sup>(4)</sup> 總之，<sup>(1)</sup> 三藏的深究，定慧的傳授，是少數的，但是佛教的中堅，佛教生命的根源。<sup>(2)</sup> 從此流出的廣大教化，時時承受三藏（義學）禪觀的策導，才能發為正確的通俗教化的佛學。

若，何名般若，般若何用，般若屬誰。<sup>5</sup>今隨順龍樹論而略為解說：

### (1) 何者般若

(一)、何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的内容而論，略有三種：**(1) 實相般若**：《智論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』，即指實相而言。**(2) 觀照般若**：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜』。**(3) 文字般若**：如經中說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』，此即指章句經卷說的。

#### A. 實相般若

**(1) 實相般若**：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《智論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』<sup>6</sup>；古德說：「說似一物即不中」，都指

<sup>5</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉(CBETA, T08, p. 236b11-13)：

菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜，應如是思惟：「何者是般若波羅蜜？何以故名般若波羅蜜？是誰般若波羅蜜？」

(2) 《大般若波羅蜜多經(第401卷-第600卷)》卷409〈8 勝軍品〉(CBETA, T07, p. 49a6-9)：

諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應當如是審諦觀察：「何者是般若波羅蜜多？何故名般若波羅蜜多？誰之般若波羅蜜多？如是般若波羅蜜多為何所用？」

(3) 《大智度論》卷43〈9 集散品〉(CBETA, T25, p. 369b26-p. 371a7)。

<sup>6</sup> (1) 《大智度論》卷11〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 139c15-21)：

是般若波羅蜜不可得相——若有若無，若常若無常，若空若實。是般若波羅蜜非陰界人所攝，非有為非無為，非法非非法，無取無捨，不生不滅，出有無四句，適無所著。

譬如火焰，四邊不可觸，以燒手故；般若波羅蜜相，亦如是不可觸，以邪見火燒故。

(2) 《大智度論》卷100〈89 曇無竭品〉(CBETA, T25, p. 753b6-16)：

薩陀波崙先見諸佛，得諸三昧，貴重般若波羅蜜生著相；今曇無竭七歲從定起，為說般若破其著心。

一切法性自空，非般若波羅蜜令其空，是故說：「諸法等故，般若波羅蜜等；諸法離相，乃至諸法不可思議故，般若不可思議。」不令輕賤餘法、貴重般若。何以故？不令因般若故，更生垢著。般若波羅蜜雖畢竟清淨，多所饒益，復不可取相而生著心；如熱金雖好，不可手捉。

薩陀波崙得是教化，斷般若中著心，即得諸法等諸三昧。

(3) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, p. 33a8-13)：

不能正觀空 鈍根則自害 如不善呪術 不善捉毒蛇

若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見。如為利捉毒蛇，不能善捉反為所害；又如呪術欲有所作，不能善成則還自害。鈍根觀空法亦如是。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.453～p.454：

不能正觀空	鈍根則自害	如不善呪術	不善捉毒蛇
世尊知是法	甚深微妙相	非鈍根所及	是故不欲說

諸法畢竟空性，要以二諦無礙的正觀去觀察的。假使「不能」以不礙緣起的「正觀」去觀「空」，那就不能知道空的真義。結果，或者不信空，或者不能了解空；問題在學者的根性太鈍。「鈍根」聽說空相應行的經典，不能正確而如實的悟見，所以或者如方廣道人的落於斷滅；或者如小乘五百部的執有，誹謗真空。這樣的根性，聞性空不能有利，反而自生煩惱，「自」己「害」了自己。…〔中略〕…如印度人捉毒蛇，善用呪術的人，利用呪術的力量，迷惑住蛇，不費力的就捉到了。蛇很馴良的聽捉蛇者玩弄；蛇膽等有很大的功用。「如不善呪術，不善捉毒蛇」，不但蛇不會被捉

示這超越戲論而唯證相應的實相。

〔一〕凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，〔1〕不但見如實空相，〔2〕也不能如實了達如幻的行相。

〔二〕〔1〕從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。〔2〕但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。〔8〕

---

住，捉到了也會被蛇咬死的。這譬喻鈍根人學空受害，問題在根性太鈍，不懂學空的方便，《般若經》中稱之為無方便學者。

…〔下略〕…

(5) 印順導師《空之探究》，p.252：

『般若經』說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說」。「是法不可說，佛以方便力故分別說」（37.024）。不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空（性），名為真如等，這是不能依名著相的，所以『中論』說：「空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說」（37.025）。

一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說」。引導眾生的意趣，如『中論』卷二（大正三〇·一八下）說：

「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」。

〔7〕印順導師《中觀論頌講記》p.337-p.338：

『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』。實相，即是如是性，如是相，如是因、緣、果報等；這是《法華經》所說的。

要知道，實相即緣起的真相。…〔中略〕…畢竟空寂，當然是緣起的實相。然而，緣起而寂滅，同時又即緣起而生滅，緣起法是雙貫二門的。緣起的自性空寂是實相；緣起的生滅宛然，何嘗不是實相？否則，就不免偏墮空邊了。

徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也即是成立諸法的可有，使眾生改惡修善，離有漏而向無漏。所以，這要說實相的因緣生法。…〔中略〕…因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。…〔中略〕…緣起實相如此；此與畢竟空性融通無礙。

〔8〕(1) 印順導師《中觀今論》p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，…〔中略〕…此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，…〔中略〕…這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.26：

就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》，p.195～p.198：

「空性」，聖者們的體證，是有淺深的；而為一切聖者所共證，是沒有差別的。所以經上說：八地菩薩智證無分別性，是二乘所共的（《華嚴經》）；二乘若智若斷，就是菩薩無生法忍（《般若經》）；汝等所行，是菩薩道（《法華經》）。

就現實「五蘊」而體證「空相」中，表現為大乘菩薩的，不只是「照見五蘊皆空」，而是從「色即是空」，「空即是色」去證入的。「色即是空」與「空即是色」，在修持上是觀法，是趣入「空相」的方便。在說明上，這是與二乘的差別所在。…〔中略〕…

實相——約理性邊說，是空還是有？<sup>〔一〕</sup>《中論》說：『空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說』<sup>9</sup>。實相非凡常的思想，世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？

〔二〕然而，<sup>〔1〕</sup>實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。<sup>〔2〕</sup>同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，<sup>〔3〕</sup>所以「不壞假名而說法性」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：『一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法』。末句，或譯「諸法之實相」。<sup>10</sup>

根源於眾生的當前事實——「色」（蘊等），而趣入「空相」，是佛法的根本問題。意境上、理論上、風格上，雖表現為「超越」的「離世」，或「內在」的「即世」——二類。菩薩的特質，雖為「即俗而真」，「即色是空」，不離乎世俗，甚至以貪、瞋、癡、慢為方便。然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」，「空中無色，無受、想、行、識」。…〔中略〕…在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關樞所在。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來」。唯識宗所傳：根本智證真如，是泯絕眾相的。聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。

《密嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。所以根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。

論理，方便不異般若，即般若的妙用。五蘊是即空的五蘊，蘊空不二。而事實上，印度聖者的修證，卻是面對現實；儘管即色即空，而所悟正在「空相」（根本智證一關，並不說菩薩修證，齊此而止）。這與部分學者，高談理論的玄妙，清談娓娓，悅耳動聽，是有點不同的。

<sup>9</sup> 印順導師《中觀論頌講記》，p.403 ~ p.405)：

空則不可說      非空不可說      共不共叵說      但以假名說

如來是空，五陰是空，所以不可以空的五陰說空的如來是實。同樣的理由，性空者一切是空的，怎麼可以說如來是空呢？這是不解性空者的體系而起的疑惑！

性空者是可以說有如來的，不過不同實事論者所說的如來罷了。先約假名說如來：<sup>〔1〕</sup>執有實自性，自性不可得，這就是空；空相的當體，是離言說性的，所以「空則不可說」。<sup>〔2〕</sup>不特空不可說，「非空」也是「不可說」而說的。不空有兩種：一是一般妄執的實有性叫不空，一是為對治空見而說實相非空的不空。<sup>〔A〕</sup>妄執實有的不空，實無此事，有什麼可說？如石女兒一樣。<sup>〔B〕</sup>對治戲論空相而說的不空，怎麼更有真實的不空相可說？所以不空都不可說。<sup>〔3〕</sup>空與不空分離開來固然不可說，就是亦空亦不空的「共」，非空非不空的「不共」，也都不可說。空不空是矛盾，這如何可說？<sup>〔4〕</sup>非空非不空，是不可想像的，當然更無有說。所以，取相著相，認為確實如此而說，是勝義說，也就是戲論說；勝義中是一切不可說的。

如就緣起假名說，不以如來為真實自性有，隨世俗說，因緣和合有釋迦如來降生王宮、出家、學道、破魔、成正覺、轉法輪、度眾生、入涅槃。「但以」這「假名說」有如來，這當然是可以的。不但假名說有如來，說空說不空，說共說不共，在假名中也同樣的可說。真實有是勝義的，勝義諦中離一切名言相，有什麼可說？

<sup>10</sup> 印順導師《中觀論頌講記》，p.330 ~ p.335：

一切實非實      亦實亦非實      非實非非實      是名諸佛法

實相寂滅離言，那又怎樣能引導人去體悟呢？佛有大悲方便，能『言隨世俗，心不違實相』；依世俗相待說法，引入平等空性。所以，實相無二無別，而佛卻說有看來不同的實相，令人起解修觀。不同的觀法，都可以漸次的深入悟證實相。本頌是名諸佛法一句，在《智論》中作『是名諸法之實相』，可見這是不同的解說實相。

佛陀是善巧的，適應眾生根性的不同，說有多種不同的方法。依本頌所說，歸納起來，不出三大類：一、「一切實非實」門；二、「亦實亦非實」門；三、「非實非非實」門。

〔三〕眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。<sup>11</sup>由於這一根本的執見，即為生死根本。

古代的天台、三論學者，根據本頌，說有四門入實相：即一、一切實門；二、一切非實門；三、亦實亦非實門；四、非實非非實門。…〔中略〕…

然清辨與青目，都判說本頌為三門。的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是用三門的。這因為，本頌是總攝聖教；而聖教的詮辨，必是依二（不能單說實或者非實）而說明其性質的。所以，依實與非實而說明的時候，不出三門：

一、**一切實非實，是差別門**：這是說：一切法，什麼是真實的，什麼是非真實的。真實與非真實，是有他的嚴格的界限。如說：一切法是真實有的；一切法中的我，是非真實的。或者說：一切世間法是不真實的；一切出世法是真實的。或者說：於一切法所起的遍計執性是非真實有的；依他、圓成實性是真實有的。這可以有種種不同，但彼此差別的見地，主導一切。

這大體是為**鈍根**說法，《般若經》說：『為**初學者**說生滅如化，不生滅不如化』，即是此等教門。不如化，就是真實的。一切法中，生滅是不真實的，不生滅是真實的。或者說：生滅是用，不生滅是體；生滅用是依他起，是虛妄分別性；不生滅體是圓成實。

二、**亦實亦非實，這是圓融門**。中國傳統的佛學者，都傾向這一門。天台家雖說重非實非非實門，而實際為亦實亦非實。如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』，這是明白不過的自供了。

實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。

三、**非實非非實，是絕待門**。待凡常的實執，強說非實；實執去，非實的觀念也不留，如草死燬消，契於一切戲論都絕的實相。此為上根人說。《中觀論》，即屬於此。

修行者，依此三門入觀，<sup>〔一〕</sup>凡能深見佛意的，門門都能入道。<sup>〔二〕</sup>否則，這三門即為引人入勝的次第。

<sup>〔一〕</sup>為初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解。<sup>〔二〕</sup>進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如實觀。<sup>〔三〕</sup>再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相空而空相不生，豁破二邊，廓然妙證。不但空不可說，非空也不可說。《智度論》說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道』。都指此門而說。

釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分為這三門。中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後真俗無礙，事事無礙，反而以非實非不實的勝義為淺近，不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

<sup>11</sup> (1) 印順導師《中觀今論》，p.64 ~ p.65：

依梵語說：婆婆 bhāva 即是「有」。此字，什公每譯為法，也或譯為物。《般若燈論》也有譯作體的。「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的。凡是法，即有其特殊的形態與作用，其所以有此形態與作用，依自性說，即是自己如此的。此自性的另一特性 prakṛti，什公譯為性，意義為本源的性質，即本質或原質。

所以，自性是自己如此的，也是本來的性質如此的。如哲學上所說的實在、本體、本元等，皆與此自性的含義相合。

(2) 印順導師《成佛之道》p.340 ~ p.341：

諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

分別心所現起的，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，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。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。

自性，這一名詞，<sup>〔1〕</sup>有自有自成的意義。<sup>〔2〕</sup>實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。



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。<sup>[3]</sup>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。假使說：自身有此變化可能性，那自身就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，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。…〔下略〕…

- (3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.247～p.249：

辛一 觀自性

眾緣中有性	是事則不然	性從眾緣出	即名為作法
性若是作者	云何有此義	性名為無作	不待異法成

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。

有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故彼有』，『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然」。

假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？凡自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過』！

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。

凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

- (4) 印順導師《中觀今論》，p.68～p.70：

《中論·觀有無品》說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成」。這是《中觀論》對於「自性」的具體說明。

佛法說緣起，除了極端者而外，誰都承認，但總覺得是諸法自性有，由眾緣的和合關係而發現。

若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。因為，若法要由眾緣和合而現起，即依眾緣而存在與生起；承認由眾緣現起，即等於承認是作法。「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的，自成的，自己規定著自己的，這如何可說是作法？緣起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；凡是緣起即是和合的，如補特伽羅是依待五蘊等而假立的，所以佛說諸法無我，即否定了自性的不待它性。無常無我的緣起論，即說明了諸法的無自性。

但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。

眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。<sup>[1]</sup>不過根識——直

所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：『凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來』。高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」！<sup>12</sup>

覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。<sup>(2)</sup>雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成一性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成一性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，<sup>(1)</sup>不待它的自成一性，是從橫的（空間化）方面說明；<sup>(2)</sup>非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；<sup>(3)</sup>而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

<sup>12</sup> (1) 印順導師《中觀今論》，p.2：

自性，為人類普遍成見的根本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。

然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？

所以說之為空，乃為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。《智論》曾這樣說：「為可度眾生說是畢竟空」；《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說」。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.461～p.462：

眾因緣生法	我說即是空	亦為是假名	亦是中道義
未曾有一法	不從因緣生	是故一切法	無不是空者

這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；《華首經》中也曾說過本頌。中國的佛教界，像天台、賢首諸大師，是常常重視應用本頌的。三論師也特別的重視。引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。

一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。

這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：『為可度眾生說是畢竟空』，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：『為菩薩說不可得空』；不可得空，即空無空相的中道第一義空。緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名，說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。

假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。

這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。

青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道』。月稱說：『即此空，離二邊為中道』。——都重在顯示空義的無過。

<sup>[1]</sup>有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。<sup>[2]</sup>有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。<sup>[3]</sup>依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。

實相，<sup>[1]</sup>在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。<sup>[2]</sup>同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。<sup>[3]</sup>其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！<sup>13</sup>

…〔下略〕…

(3) 印順導師《印度佛教思想史》，p.140：

三、「無自性空」，如『大智度論』卷七四（大正二五·五八一中——下）說：

「不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……此中說離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。……無自性故即是畢竟空，是畢竟空從本以來空，非佛所作，亦非餘人所作，諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相」。

(4) 印順導師《空之探究》，p.252：

「性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義」(37.022)，只是無有自性。空性也是無自性的，所以『中論』說：「實無不空法，何得有空法」(37.023)？無自性空，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。『般若經』說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說」。

「是法不可說，佛以方便力故分別說」(37.024)。不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空（性），名為真如等，這是不能依名著相的，所以『中論』說：「空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說」(37.025)。

一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說」。引導眾生的意趣，如『中論』卷二（大正三〇·一八下）說：

「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」。

<sup>13</sup> (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.112：

<sup>[1]</sup>從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。<sup>[2]</sup>從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。這是釋尊開示正法的兩大方便！

其實，修聖道而能悟見緣起與寂滅，當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（經集二二三）。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.7～p.11：

歸依法…〔中略〕…學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…中道的德行，是達磨的第一義。

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。…〔中略〕…

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

<sup>[1]</sup>八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

<sup>[2]</sup>同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

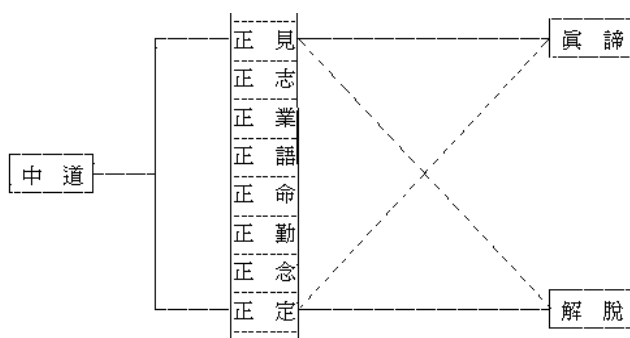
<sup>[3]</sup>也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。

## B. 觀照般若

(2)觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：

- 1.世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。
- 2.外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。
- 3.二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。

離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。<sup>14</sup>



<sup>14</sup> (1) 印順導師《學佛三要》，p.162 ~ p.165：

大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若不是外道的離生（離此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。在聲聞法中，初學或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；但到證悟時，都能得四證信——於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，也即是得真實智慧，成就證智，這即是小乘的信智一如。大乘經裡的文殊師利，是大智慧的表徵，他不但開示諸法法性之甚深義，而且特重勸發菩提心，起大乘信心，所以稱文殊為諸佛之師。依大乘正信，修文殊智，而證悟菩提，這是大乘法門的信智一如。

二、悲智交融：聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。

三、定慧均衡：修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性，成就如實慧。分別、抉擇的慧力雖強，而定力不夠，如風中之燭，雖發光明而搖擺不定，容易息滅。如阿難尊者，號稱多聞第一，但到佛入涅槃，仍未證阿羅漢果，就因為重於多聞智慧，而定力不足。反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引發一種極寂靜、極微

<sup>(一)</sup>空、般若、菩提之轉化：《智論》說：『般若是一法，隨機而異稱』。如大乘行者<sup>(1)</sup>從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；<sup>(2)</sup>如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《智論》說：『未成就名空，已成就名般若』。<sup>(3)</sup>般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：『因名般若，果名薩婆若』——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。

約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：『般若是一法，隨機而異稱』。<sup>15</sup>

妙的特殊體驗，使身心充滿了自在、輕安、清快、妙樂之感。在這美妙的受用中，易於陶醉滿足，反而障礙智慧的趣證。所以經論常說：一般最深定境反而不能與慧相應，無法證悟。龍樹說：七地菩薩「名等定慧地」，定慧平等，才得無生法忍。到此時深入無生，是不會退失大乘的了。

**四、理智平等：**真實智慧現前，即證法性深理。約名言分別，有能證智、所證理，但在證入法界無差別中，是超越能所的，所以真實智慧現證時，理與智平等，無二無別。如經中說：「無有如外智，無有智外如」。

以上四點，是智慧應有的內容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，唯悲智交融是大乘不共般若的特義。大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。

依般若慧斷煩惱，證真理，能得法身，這是大乘佛法的通義。法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。

我們對於慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道真實智慧必與其他功德相應。如經說：般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.169～p.170：

三、「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」，這是從凡夫到佛果位而分類的三種智慧。<sup>(1)</sup>世間智，指一般凡夫及未證聖果的學者，所具有的一切分別抉擇慧力。<sup>(2)</sup>出世間智，指二乘聖者超出世間的，能通達苦空無常無我諸法行相的證慧。<sup>(3)</sup>出世間上上智，佛與菩薩所有的大乘不共慧，雖出世間而又二諦無礙、性相並照，超勝二乘出世的偏真，故稱出世間上上智。

這種分類，與龍樹《智論》的：外道離生智，二乘偏真智，菩薩般若智，意義極為相近。

(3) 《大智度論》卷 43〈9 集散品〉(CBETA, T25, p. 370c7-16)：

復次，世間三種智慧：一者、世俗巧便，博識文藝，仁智禮敬等；二者、離生智慧，所謂離欲界，乃至無所有處；三者、出世間智慧，所謂離我及我所，諸漏盡聲聞、辟支佛智慧。

般若波羅蜜為最殊勝，畢竟清淨，無所著故，為饒益一切眾生故。聲聞、辟支佛智慧，雖漏盡故清淨，無大慈悲，不能饒益一切故不如，何況世俗罪垢、不淨、欺誑智慧！三種智慧不及是智慧故，名為般若波羅蜜。

(4) 《大智度論》卷 43〈9 集散品〉(CBETA, T25, p. 370c28-p. 371a7)：

般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂，如蠅樂處不淨，不好蓮花；凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。

聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。

是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名「一切種智」。

以是故，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

<sup>15</sup> (1) 印順導師《學佛三要》，p.160～p.162：

慧之名義 慧，在大小乘經論裡，曾安立了種種不同底名稱，最一般而常見的，是般若（慧）。

<sup>(二)</sup>般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：<sup>(1)</sup>般若如金，<sup>(2)</sup>方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩<sup>(1)</sup>初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，<sup>(2)</sup>即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：『以無所得為方便』。假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！

所以，般若與方便，不一不異：<sup>(1)</sup>般若側重於法空的體證；<sup>(2)</sup>方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《智論》這樣說：『<sup>(1)</sup>般若將入畢竟空，絕諸戲論；<sup>(2)</sup>方便將出畢竟空，嚴土熟生』。

### C. 文字般若

**(3)文字般若**：文字，指佛所說的一切言教。常人以書籍為文字，其實，文字不盡是書本的。書籍，是依色塵而假立的文字；但佛世卻是以音聲作文字。佛怎麼說，弟子即怎麼聽受。所以，佛經以名句文身而立，而名句文身是依聲假立的。<sup>16</sup>

---

還有觀、忍、見、智、方便、光、明、覺等。三十七道品中的正見、正思惟、擇法等也是。大體說來，都是慧的異名，它們所指的内容，雖沒有什麼大差別，但在佛法的說明上，這些名稱的安立，也有著各自不同底特殊含義。

諸異名中，般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）三者，顯得特別重要。它們在共通中所有的不同意義，也有更顯著的分別；當然，其真正體性仍然是沒有差異的。

般若一名，比較其他異名，可說最為尊貴，含義也最深廣。它底安立，著重在因行的修學；到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智），或菩提（覺），所以羅什說：「薩婆若名老般若」。般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。

再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。

關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）」。**分別、尋伺、觀察、抉擇等**，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。

修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。<sup>(1)</sup>緣世俗事相是如此，<sup>(2)</sup>即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為**唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性**。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。

因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.162 ~ p.164：

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：…〔中略〕…二、悲智交融：…〔中略〕…三、定慧均衡：…〔中略〕…四、理智平等：…〔下略〕…

(3) 印順導師《學佛三要》，p.136 ~ p.137：

慈悲可分為三類：一、眾生緣慈：…〔中略〕…二、法緣慈：…〔中略〕…三、無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。…〔下略〕…

<sup>16</sup> (1) 印順導師《攝大乘論講記》，p.491：

或者偏愛不立文字，以教義的鑽研為文字而加以呵斥，不知言說開示即是文字。凡能表顯意義，或正或反以使人理解的，都是文字相。筆墨所寫的，口頭說的，以及做手勢，捉鼻子、豎拂、擎拳，那一樣不是文字！

文字雖不即是實義，而到底因文字而入實義；如離卻文字，即凡聖永隔！此處說的文字，指《大般若經》中的第九分。<sup>17</sup>

<sup>(1)</sup> 初學般若，應先於文教聽聞、受持，以聞思慧為主。<sup>(2)</sup> 經合理的思考、明達，進而攝心以觀察緣起無自性，即觀照般若，以思修慧為主。<sup>(3)</sup> 如得離一切妄想戲論，現覺實相，即實相般若了。<sup>18</sup>

---

文是一個個的字母，名是由幾個字母合成的名詞，句是由幾個名詞拼合而成的文句。身是多數的意思，名句文皆有多數，所以叫做名身、句身、文身。

(2) 印順導師《大乘起信論講記》，p.70：

言說與名字相，古代經論常是合說的。因為佛法的文字——名句文身，本是依言說安立的。所以如《中論》說：『語言盡竟，心行亦滅，不生不滅，法如涅槃』。語言即攝得名句文身了。《楞伽經》等也如此說。由於後代的文字離語言而別立，一般不知佛法的本義，或隨順當時的俗義，於是乎除了離言說相，又加一離名字相。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.745：

四十二字，「初阿 a 後荼 dha，中有四十」（86.016）。「字」是字母（也叫「文」），印度的文字——名句文，是依音聲而施設的。從發音的字母而有語言，所以說「因字有語」。字母與字母的綴合，成為名，名就有了意義。名與名相結合，就成為句了。依『大智度論』，四十二字是拼音的字母。

(4) 印順導師《佛法概論》，p.5～p.6：

釋尊說法，重在聲名句文的語言，書寫的文字，以後才發達使用起來。語言與文字，可以合為一類。因為語文雖有音聲與形色的差別，而同是表詮法義的符號，可以傳達人類（一分眾生也有）的思想與情感。如手指的指月，雖不能直接的顯示月體，卻能間接的表示他，使我們因指而得月。

<sup>17</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.606～p.607：

四、「金剛般若」：這是『般若經』流通最盛的一部。譯為華文的，共六部：…〔中略〕…5.唐玄奘於貞觀二十二年（西元六四八）譯，名『能斷金剛般若波羅蜜多經』，一卷；編入『大般若經』五七七卷，即第九分「能斷金剛分」。

<sup>18</sup> (1) 印順導師《教制教典與教學》，p.174：

平常說般若有三種：文字般若、觀照般若、實相般若。與上所說的修慧次第配屬起來：<sup>(1)</sup> 聞所成慧是文字般若，<sup>(2)</sup> 進而修觀照般若即是思所成慧與修所成慧。<sup>(3)</sup> 實相般若即無漏慧。

從聞、思、修到現證慧，在修學過程中，雖可以展轉引生，就大體說，這顯然有次第的前後。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》，p.337～p.338：

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！綜合起來，這就是平常所說的三種般若：<sup>(1)</sup> 現證慧是實相般若，是勝義般若。<sup>(2)</sup> 修、思慧是觀照般若。<sup>(3)</sup> 思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）。

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。修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。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。

(3) 印順導師《華雨集第一冊》，p.52～p.53：

<sup>(1)</sup> 證悟了的般若，我們稱之為實相般若，這實相般若在佛法中又被稱為無分別智，離去一切分別戲論。<sup>(2)</sup> 但無分別智是從何而來？真正的般若又必須是從觀照般若而來。觀照，即是觀察、分別、抉擇、尋求之義。這並非是完全沒有標準的分別，而是要於一切法中觀察、分別、抉擇、尋求其究竟真理？所以無分別智必須得於分別智，此即是修慧與思慧之過程，<sup>(3)</sup> 而此二者卻又是從聞慧（即文字般若）得到。如此，教與證悟，方能連成一貫。

這三者，同明般若而各有所重，<sup>(1)</sup>如意在實相，即能所並寂而非名言思惟可及。<sup>(2)</sup>如意在觀慧，即依境成觀，以離相無住的相應為宗。<sup>(3)</sup>如意在文字，即重在安立二諦，抉擇空有。<sup>19</sup>

般若由修而得，修由思得，思由聞得，由聞、思、修入三摩地，而得到現證三摩地，是真正的智慧。所以歸根結底，智慧由多聞來，欲得智慧，就要多多聽聞，看經、研究、聽講經、聽開示，所以說：「修聞增（長）智慧」。

但禪宗幾乎不走這條路子，認為聽聞經教，會障礙開悟，常引用楞嚴經中，阿難雖然多聞，但是遇到摩登伽女，仍不免受惑的故事。但事實上，這並非不應該多聞，而是聞的成分過多，修證的成分不足。若多聞是病，佛就不應該說法了。所以我們應該有所認識，真正的智慧，並非只是聽一聽即可的。不聽聞而要想得到智慧，恐怕是沒有那回事的。

龍樹菩薩說：井裏有水，若我們拿根繩子吊了水桶放下去即可汲出水來；就好比我們現在必須假借水管馬達，方可抽出地下水，否則即使乾渴而死，地下有水，我們仍是吃不到，所以我們不能說只要有水就好，其他東西是無用的。

千經萬論，沒有說過不需要經過聽聞即可開悟的。我們現在的毛病，是聽而不修。每部經都是教人修行。譬如阿彌陀經，即開示我們念佛法門。由於我們不照著去做，以致於聽與修，變成了兩回事。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.451～p.452：

不但勝義諦空性離戲論，不能說世俗是實有；就是在世俗中，也還是無自性的緣起（聖者所見的）。無自性緣起的世俗，才能與緣起無自性的勝義無礙。

…〔中略〕…勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，<sup>(1)</sup>解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；<sup>(2)</sup>有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。<sup>(3)</sup>這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。

如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。

(5) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.36：

<sup>(1)</sup>阿毘達磨，是無漏慧的現證。<sup>(2)</sup>但修學聖道，是要有方便的。般若現證，是由有漏修所成慧（與定相應的慧）等引發的，所以『大毘婆沙論』說：「即由此故，發起世間修所成慧；……思所成慧……聞所成慧……又由此故，發起殊勝生處得慧。……亦得名為阿毘達磨」（9.016）。<sup>(3)</sup>「於三藏十二分教，能受能持，思量觀察不謬」的，是殊勝的生處得慧（由此而成的，才是聞所成慧），所以論書也是阿毘達磨的資具，如說：「此論亦爾，阿毘達磨具故，亦名阿毘達磨」（9.017）。

這樣，由論書（教）而起有漏慧——生、聞、思、修所成慧；由修所成慧而引發無漏慧。現證無漏慧，是勝義阿毘達磨；有漏慧與論書，是世俗阿毘達磨。

論書，有漏慧，無漏慧——三類阿毘達磨，與大乘的三種般若——文字般若，觀照般若，實相般若，意義完全相合，只是名稱的不同而已。

阿毘達磨的真意，是般若現證，決非以分別法相為目的。然而，阿毘達磨論書，是無漏慧、有漏慧所依的資具。從著手修學來說，阿毘達磨論書的重要性，充分的顯示出來。這應是阿毘達磨論書發達的主要理由。

(6) 印順導師《佛法概論》，p.228：

從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。

不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來。

<sup>19</sup> 印順導師《中觀今論》，p.9～p.12：



**(2) 何名般若**

**(二)、何名般若：為什麼稱為般若？**在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：**般若是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。**

<sup>〔一〕</sup>如觀慧，<sup>〔1〕</sup>因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果<sup>20</sup>，即是因得果名。<sup>〔2〕</sup>又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。中的本義，可約為二種：  
一、**中實**：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，應該如何，即還他如何。這是徹底的，究竟的，所以僧叡說：「以中為名者，照其實也」（中論序）。

二、**中正**：中即圓正，不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，才能正確、恰當的開示人生的真理，及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》為《正觀論》，中道即是八正道。

此**中實與中正**，是相依相成的：**中實**，所以是**中正的**；**中正**，所以是**中實的**，這可總以「恰到好處」去形容他。

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那**修道中心的立場**，對於**中道的解說**，也不出於**中實與中正**。

**中實**，本以**正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主**。這**中實的寂滅**，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。

一、**不取著名相**：這如《大智度論》卷六說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道」。中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受」。「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。

二、**不落於對待**：我們所認識的，所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷四三，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若」。這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，**要離此二邊行中道**。這**不落對待的中道**，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

關於**中正的意義**，龍樹也有很好的發揮。依佛陀所正覺的，為眾生所巧便言說的，在佛陀，都是**圓滿而中正的**。如緣起是中正的，空也是中正的，至於中道那更是中正了。但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷，所以古德說：「理圓言偏」。眾生對於佛的教法，不能圓見佛法的中道，聞思或修行，在任何方面有所偏重，就會失卻中道。如《智論》卷八〇說：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故說十二因緣空。……離二邊故，假名為中道」。畢竟空與緣起有，那裏會墮於一邊？這因為學者有所偏重的流弊——世諦流布，什麼都有弊的，所以特說明緣起與空寂不偏的中道。即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。為了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。**學者不能巧得佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫性相空有的為中道。**

龍樹的中道論，不外乎**不著名相與對待（宗歸一實）**，**綜貫性相及空有（教申二諦）**。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

<sup>20</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.489 ~ p.490：

這二無四不的寂滅空性，總算在不可說中，假說此二無四不「名涅槃」。涅槃如此，怎麼可以有心得心，想像有苦可滅，有集可斷，有真常的涅槃可證呢！上來依勝義說。

然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉(CBETA, T29, p. 33c11-19)：

察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。

<sup>(二)</sup>至於文字，約他的<sup>(1)</sup>能詮實相，<sup>(2)</sup>及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名為般若。

般若，本是世間舊有的名詞，指智慧而言。但佛陀所要開示的，即正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當，但又不能不安立名言以化導眾生。從由觀慧為方便而可能到達如實證知的意義說，還是採用「般若」一名。

不過，雖稱之為般若，而到底不很完備的，所以《智論》說：『般若定實相，智慧淺薄，不可以稱』。<sup>21</sup>

### (3) 般若何用

#### A. 從般若是實相說：萬化的本性、迷悟的根源

(三)、般若何用：從般若是實相說，<sup>(1)</sup>這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。<sup>(2)</sup>這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』。

#### B. 從般若是觀慧與實相相應慧說

從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

##### (A) 證真實以脫生死

(1)證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。<sup>22</sup>

何緣不許諸無間道與離繫果為能作因？於生不障，立能作因；無為無生，道何所作？

若爾，誰果？果義如何？謂是道果；道力得故。

若爾，道果應唯是得；道於得有能，非於擇滅故。

不爾，於得、於擇滅中，道之功能有差別故。云何於得道有功能？謂能生故。云何於滅道有功能？謂能證故。由此理故。道雖非滅因而可得說擇滅為道果。

<sup>21</sup>《大智度論》卷 70〈49 問相品〉(CBETA, T25, p. 552a2-8)：

「不可稱」者，「稱」名智慧：般若定實相甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱。又般若多，智慧少，故不能稱。又般若利益處廣，未成，能與世間果報；成已，與道果報。

又究竟盡知故名「稱」：般若波羅蜜無能稱知——若常若無常，若實若虛，若有若無。

如是等「不可稱」義，應當知。

<sup>22</sup>(1) 印順導師《寶積經講記》，p.114 ~ p.115：

<sup>(1)</sup>空，是本性空，絕一切戲論的畢竟空，所以說『空』就圓滿的顯示了中道。<sup>(2)(A)</sup>但為了適應機宜，又說為無相、無願（古譯為無作），合名三解脫門。<sup>(B)</sup>又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。

<sup>(1)</sup>依大乘了義說，『空無相無願，同緣實相』。無自性以離見，名空；離相以息分別，名無相；離

取著以息思願，名無願。<sup>(2)(A)</sup>但也不妨約偏勝說：依『諸法無我』即名空，依『涅槃寂靜』即名無相，依『諸行無常』即名無願。<sup>(B)</sup>也可作淺深說：空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。

- (2) 印順導師《佛法是救世之光》，p.183：

從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的真理，而只是唯一絕待的真理，被稱為「一實相印」——法性空寂的不同說明。三印就是一印，一印就是三印。

所以，如依此而修觀，那麼觀諸法無我，是「空解脫門」；觀涅槃寂靜，是「無相解脫門」；觀諸行無常，是「無願（作）解脫門」。三法印是法性空寂的不同表現，三解脫門也是「同緣實相」，同歸於法空寂滅。

總之，佛法從事相而深觀一一法時，真是「千水競注」，同歸於空性寂滅的大海。所以說：「高入須彌，咸同金色」。

- (3) 印順導師《佛法是救世之光》〈法印經略說〉，p.216：

三解脫門，是空解脫門，無想解脫門，無作解脫門。本經約經歷三解脫門而究竟解脫說。其實，「三解脫門同緣實相」（《大智度論》），雖觀察的方便不同，而所觀的實相（空性）是一樣的，所以每一門都是可以直通解脫的。

- (4) 印順導師《中觀今論》，p.a3：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。…〔下略〕…

- (5) 印順導師《華雨集第一冊》，p.127～p.131：

若空與無相，及無願解脫，一相同無相，云何而生道？空即是無相，以無相故得，一相同一義，故說解脫門。

這裏提出『三解脫門』的問題。什麼叫做『解脫門』呢？凡是依此修行而可以得到解脫的便稱為『解脫門』。門本是可以藉之出入的；三解脫門所指的即是三種觀法：空、無相、無願。佛在經典之中，曾經開示我們以空可以達到解脫，有的說到無相或無願可以得到解脫。表面上看起來，似乎有三條路可以使我們走向解脫。就這一點，大小乘的觀點便不相同了。

<sup>(1)</sup>小乘人只看到了文字的表面，把空、無相、無願當成是三回事。比如<sup>(1)</sup>有人因體悟了無常與苦的道理而得到解脫的，小乘人就把它歸入了『無願解脫』。此乃由於一個人一旦體悟了無常與苦之後，就不再有生死輪迴的意願；不造業即可不生生死，這就是「無願解脫」。<sup>(2)</sup>如果是由於了解空，無我無我所而得到解脫，這就是「空」解脫。這樣看來空解脫與無願解脫似乎是不一樣的。<sup>(3)</sup>再談到離一切相，沒有了色、聲、香、味、觸、法相，沒有男相、女相，不生、不住、不滅，如此離一切相而得到解脫，即是「無相」解脫。小乘的三解脫門，確實是三種不同的觀法。

<sup>(2)</sup>但在大乘法說來，實際上解脫之門只有一個，乃是不二解脫之門。平時常說的：『歸元無二路，方便有多門』，便是說明了我們初學之時有多種方便善巧，但是到了解脫的階段，則只有一個法門。並不是這個方法可以得到解脫，那個方法也可以得到解脫。因為眾生之所以會生死，都是由於同一原因，所以解脫的方法也是一樣的；所以法華經裏說：『惟此一門，而復狹小』。只有這一扇門，並且這扇門並不廣大，因為若是廣大無邊的話，則人人都可以通過，但人卻必須經過這扇窄門才能解脫。三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在大智度論裏說到：『三解脫門同緣實相』。即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相，只不過在說明時將它分成這三者。<sup>(1)</sup>事實上一切法空即是無相，若仍然還是有相則便不成其為空了，所以真正的空一定是無相的。當能夠達到空與無相之後，則自然不會再造業受果報，無作亦即無願，所以這三解脫門實際上是平等的，是同一回事，也是不二的。<sup>(2)</sup>不過眾生往往有種種執著，當佛對他說欲求解脫必須觀一切法空，他能夠觀一切法空，但又卻執著於空相；因此佛又告訴他，觀一切法空之後，連這空相也不可得，所以要無相。當他知道了無相的道理，對於外在的一切境界都能拋開，但是內心的執著卻仍然是放不下，因此佛再進一步地對他說，不但是外面的一切相不可得，內心的種種意願思欲，也是不可得的，這便是無願。

**(B) 導萬行以入智海**

**(2)導萬行以入智海：**大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。<sup>[1]</sup>一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。<sup>[2]</sup>聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。<sup>[3]</sup>菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。

要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。這二種中，證真實以脫生死，是三乘般若所共的；導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。<sup>23</sup>

因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。可能有人會發生了疑問，這一相的一，究竟指的是什麼？我們不能說它是一個東西或一個原理，一相即是無相，一切相不可得。

接著引起另一個問題，「云何而生道」？道是修行的方法，凡是依此而得解脫的，即稱之為道。如諸法真理，一切都是無二無別不可得的，那麼如何能夠依此而生起道，能使眾生得到解脫呢？照世俗的觀念，總要有『二』，才能說由這裏通到那裏，若是一切法平等不二，一相無相，如何才能說生起正道，才能生起真正的智慧呢？

現在先將答覆解釋一下；「空即是無相，以無相故得」。我們知道，空就是無相，也就是無願。「以無相故得」就是以無所得而得。或許有人會問：既然無所得為什麼還有所得呢？我們翻開『大般若經』，可以見到通篇幾乎都是在說明這個道理。若是以有所得心，則必然是毫無所得，有所執著即無法解脫；以有所修之心來修，則不能修。如果能夠無所得，無所執著，這便是修，這便是得。

因此，正由於是一切法空——「一相同無相」，所以我們才能夠修得，才能夠了生死。『般若經』裏記載了富樓那與須菩提等討論，菩薩是由什麼地方到什麼地方去。照我們的觀念來說，菩薩是由三界出於三界，然後到達佛的位子。但是若真有三界可出，佛道可成的話，那麼菩薩應該是連動也不能動了。正因為沒有三界可出，佛道可成，所以才能夠出三界而成佛。也就是因為是空、無相、無願，所以才能夠得。所以說：「一相同一義，故說解脫門」。若我們能夠一相無相，就可以得到解脫。

眾生無始以來，顛顛倒倒，處處執著；因為執著所以不得解脫。並非有什麼東西不讓我們解脫，而是我們自己不肯解脫，執著就像繩子將我們綁住。惟有當我們了解了一切法空，在一切法上不起執著，才可以得到解脫。如有個人拿著竹竿想走進城門，無論橫著拿或直著拿，都無法進到城裏去，但他只要把竹竿放平，把竹竿頭向著城門就可以毫無阻礙的走進去。佛法說一切法空，並非是有樣東西在那裏讓我們將它取消。所以並非是某個人喜歡空，他加以探究，而後通達了一切法空，而是法的本性如此。

因為一切法本無相，所以眾生才能得到解脫，否則解脫便是不可能的事。

<sup>23</sup> 印順導師《性空學探源》，p.10-p.12：

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。…〔中略〕…因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。…〔中略〕…

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

**(4) 般若屬誰****(四)、般若屬誰：**

〔一〕<sup>(1)</sup>約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。<sup>(2)</sup>約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。

所以經中說：『欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。

〔二〕<sup>(1)</sup>但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：『為發大乘者說，為發最上乘者說』。《解深密經》也說：第二時教『惟為發趣修大乘者說』。<sup>(2)</sup>不過，佛說般若，雖說但為菩薩，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，<sup>(A)</sup>這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。<sup>(B)</sup>然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。<sup>24</sup><sup>(3)</sup>所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。

從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；唯識大乘師說：般若但為菩薩，不夠普遍。總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是『般若甚深，諸多留難』！

那裡知道般若通教三乘，但為菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名為大！

般若屬於菩薩，為什麼不屬於佛？約般若唯一而貫徹始終說，如來當然也有般若。不過，佛說般若，重在實相慧離言發悟，策導萬行。般若「以行為宗」，所以與側重境相而嚴密分析，側重果德而擬議圓融者不同。

**3. 波羅蜜****三、波羅蜜：****(1) 度（到彼岸）**

梵語波羅蜜，譯為到彼岸，簡譯為度。到彼岸，是說修學而能從此到彼，不是說已經到

所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

…〔中略〕…空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

<sup>24</sup> 印順導師《勝鬘經講記》，p.14～p.15：

會三歸一是：成佛雖不一定要經歷二乘，然聲聞緣覺乘果是一佛乘的前方便。《法華經》說：五百由旬，聲聞緣覺走了三百由旬到化城；這雖沒有真的到達目的地，但所走的三百由旬，還是五百由旬裡面的三百由旬。所以只要明了二乘不是究竟的，那麼過去所行所證的小果，都是成佛的方便，會入一乘了。《法華經》說：『汝等所行是菩薩道』。這就是說，聲聞緣覺乘果，不失為一乘的因行，所以說會小歸大。

了。所以，重在從此到彼的行法，凡可由之而出生死到菩提的，都可以稱為波羅蜜。

經中或說六波羅蜜，或說十波羅蜜，但**真實的波羅蜜，唯是般若**，其他都是假名波羅蜜。因為，沒有空慧策導，布施等即不成為波羅蜜了。

## (2) 事究竟

聲聞乘法，能度生死河到涅槃岸，為什麼不名波羅蜜？因為，波羅蜜又有「**事究竟**」的意義，所以**要能究盡諸法實相，圓成自利利他的一切功德，才名為波羅蜜**。聲聞的三無漏學，不能究竟，所以不名為波羅蜜。<sup>25</sup>

## 4. 經

四、**經**：梵語修多羅，譯為經。本義是線，線有貫穿、攝持不令散失的作用。如來隨機說法，後由結集者把他編集起來，佛法才能流傳到現在；如線的貫華不散一樣，所以名為經。

## (二) 「合」釋

### 1. 金剛般若

金剛般若波羅蜜經，有兩系解說不同：(一)、玄奘等傳說：般若是能斷的智慧，金剛如所斷的煩惱。煩惱的微細分，到成佛方能斷淨，深細難斷，如金剛的難於破壞一樣。所以，譯為「**能斷金剛(的)般若**」。(二)、羅什下的傳說：金剛比喻般若。般若能破壞一切戲論妄執，不為妄執所壞；他的堅、明、利，如金剛一樣。

<sup>(1)</sup> 然金剛本有兩類：一是能破一切而不為一切所壞的，一是雖堅強難破而還是可以壞的，已如前面所說。所以，或以金剛喻般若，或以金剛喻煩惱，此兩說都是可通的。<sup>(2)</sup>

<sup>25</sup> (1) 印順導師《般若經講記》，p.143 ~ p.144：

一、波羅蜜多：佛法有他的目的，和達到此目的的方法，我們要想了解他，可以用本經的「**度一切苦厄**」，「**能除一切苦**」，即經題的「**波羅蜜多**」來說明。佛法就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決。

波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：一、**凡事做到了圓滿成就的時候**，印度人都稱做波羅蜜多，就是「**事業成辦**」的意思。二、**凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法**，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「**度**」(到彼岸)的意思。其實，這只是同一語詞的兩種——**動、靜解釋**。

佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地。**能解除這人生苦痛的方法(動的)**，名之曰波羅蜜多；**依照佛法中的方法做到苦痛的解除(靜的)**，也名為波羅蜜多。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.247：

從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。但在小乘行者的見地上，起初卻不免有點隔礙。**拿阿羅漢果來說，他們自覺得：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』；已經到了學無可學，進無可進的地步**。佛是阿羅漢，他們也是阿羅漢；佛得解脫，他們也得解脫。自以為究竟了，那當然一時不想修習大乘道，於大乘毫無興趣。

然而，佛不是修菩薩行，廣度眾生而成佛的嗎？佛為什麼不教聲聞行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？這是一大疑問。**同樣的證入法性，同樣的解脫生死，聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？比較起來，真是『天地懸隔』了！**所以在事實的經驗中，在佛的善巧教導中，阿羅漢們不免要從自慚而到自怨，終於撤除了自以為究竟的心理障礙，**發菩提心，重行走向佛道了！**

不過，切實的說，應該以金剛喻般若。

考無著的《金剛經論》說：(一)、如金剛杵的『初後闊，中則狹』；這是以金剛喻信行地、淨心地、及如來地的智體的。(二)、金剛有遮邪顯正二義，不但比喻所遣的邪行，他也是「細牢」的——『細者智因故，牢者不可壞故』，比喻堅實深細的智因——實相。<sup>26</sup>無著並沒有金剛必喻煩惱的意義，所以法相學者譯為「能斷金剛般若」，值得懷疑！至少，這不是梵本的原始意義。

般若有二類：一、拙慧：這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；要破除妄染，才能證得真淨。這如冶金的，要煉去渣滓，方能得純淨的黃金。

二、巧慧：這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「不壞不失」。如有神通的，點石可以成金。又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

## 2. 金剛般若波羅蜜經

<sup>(1)</sup>般若為大乘道體，為五度眼目；為般若所攝持，萬行始能到達究竟佛果，成為波羅蜜。<sup>(2)</sup>然而，般若也需要眾行的莊嚴，如沒有眾行助成，般若也即等於二乘的偏真智，不成其為波羅蜜。

所以，般若為菩薩行的宗主，而又離不了萬行。龍樹因此說：說般若波羅蜜，即等於說

<sup>26</sup> (1) 關於「無著對『金剛能斷』複合詞的解釋」：

無著造《金剛般若論》卷 1(CBETA, T25, p. 759a13-20)：

云何立名？名金剛能斷者，此名有二義相應，應知。如說入正見行、入邪見行故。

金剛者，細牢故。細者，智因故；牢者，不可壞故。能斷者，般若波羅蜜中，聞思修所斷。如金剛斷處而斷故，是名金剛能斷。

又如畫金剛形，初後闊，中則狹。如是般若波羅蜜，中狹者，謂淨心地；初後闊者，謂信行地、如來地。此顯示不共義也。

(2) 關於「實深細的智因——實相」：

印順導師《以佛法研究佛法》，p.325 ~ p.326：

無明既然以心識為所依，則能得涅槃成佛的般若，當然也是有所依的，般若的所依，即是空性。般若是證悟諸法如性的智慧，有般若智才能證悟真如法性，有真如法性才能發生般若智。因此，般若智與真如法性有關。如無真如法性，則般若不能發生，沒有般若，便不能得涅槃，成佛。

然依唯識家說：<sup>(1)</sup>心識為清淨雜染法的所依，如心識與無明相應，即成雜染的生死流轉；如心識與般若相應，即成清淨的涅槃還滅。所以說：識是染淨依。<sup>(2)</sup>再說到空性，眾生的生死流轉，是因不能了解一切法的本性空寂，而在一切法的本性空寂上起分別執著，為無明所迷。聖者的涅槃解脫，因為了知一切法的如幻如化，不在一切法的本性空寂上起虛妄分別，執常執我，而由般若現證空性。所以，空性為迷悟依。由此看來，心識不但與生死，也與涅槃有間接關係；而空性不但與涅槃，與生死也有間接關係了。

在一般人所承認的「無明」與「般若」中，抉擇出「心識」與「空性」的二所依性。這在大乘佛教中，可說是共通的。…〔下略〕…

六波羅蜜。

發菩提心者，能以如金剛的妙慧，<sup>[1]</sup> 徹悟不失不壞的諸法如實相，<sup>[2]</sup> 依菩薩修行的次第方便，廣行利他事業，則能到達究竟彼岸——無上菩提，所以名為**金剛般若波羅蜜**。以文句安布，詮表這甚深法門，所以又稱之為**經**。

## 二 示宗要

### （一）「金剛般若」即「無上遍正覺」

全經大義，再扼要的提示二點：**金剛般若即無上遍正覺**：本經以金剛般若為名，而內容多明阿耨多羅三藐三菩提。

如佛為須菩提說如此發心，直至究竟菩提，徹始徹終的歸宗於**離相無住**。說**無上遍正覺**為『是法平等無有高下』；『於是法中無實無虛』：都是從般若無住以開示**無上遍正覺**。**般若無所住，無所住而生其心；不取諸相，即生實相，即名為佛**。

須知**般若無住的現覺，即離相菩提的分證**。依此觀究竟，究竟也如是；依此觀初心，初心也還如此。所以，處處說**無上遍正覺**，實在即是處處說**金剛般若**。不過，<sup>[1]</sup> 約**修行趨果**說，名之為**般若無所住**；<sup>[2]</sup> 約**望果行因**說，名之為**離相菩提心**而已！

### （二）「二道」即「五種菩提」

**二道即五種菩提**：本經初由須菩提問佛：『發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心』？經佛解說後，須菩提又照樣的再問一遍，佛答也大致相同。所以，本經明顯的分為兩段。

《大般若經》有兩番囑累，《智論》說：『先囑累者，為說般若波羅蜜體竟；今以說令眾生得是般若方便竟，囑累』。

智者即曾依此義，判本經的**初問初答為般若道**，**後問後答為方便道**。此二道的分判，極好！

**二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段**。<sup>[1]</sup> 從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在**通達性空離相**，所以名**般若道**。<sup>[2]</sup> 徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為**菩薩的方便度生**，所以名**方便道**。

依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。**般若為道體，方便即般若所起的巧用**。

**般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提**。

一、**發心菩提**：凡夫於生死中，初發上求佛道、下化眾生的大心，名發阿耨多羅三藐三



菩提心，所以名為發心菩提。

二、伏心菩提：發心以後，就依本願去修行，從六度的實行中，漸漸降伏煩惱，漸與性空相應，所以名為伏心菩提。

三、明心菩提：折伏粗煩惱後，進而切實修習止觀，斷一切煩惱，徹證離相菩提——實相，所以名為明心菩提。這三種菩提即趣向菩提道中由凡入聖的三階，是般若道。這時，雖得聖果，還沒有圓滿，須繼續修行。明心菩提，望前般若道說，是證悟；望後方便道說，是發心。前發心菩提，是發世俗菩提心；而明心菩提是發勝義菩提心。悟到一切法本清淨，本來涅槃，名得真菩提心。

四、出到菩提：發勝義菩提心，得無生忍，以後即修方便道，莊嚴佛國，成熟眾生；漸漸的出離三界，到達究竟佛果，所以名為出到菩提。

五、究竟菩提：斷煩惱習氣究竟，自利利他究竟，即圓滿證得究竟的無上正等菩提。

如上所說：二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知須菩提與佛的二問二答，以及文段次第的全經脈絡了！<sup>27</sup>

<sup>27</sup> 印順導師《學佛三要》，p.74 ~ p.77：

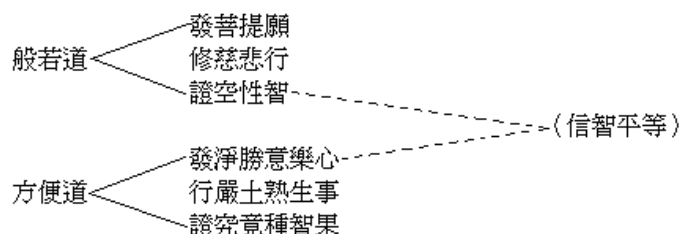
真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。因為<sup>(1)</sup>離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。<sup>(2)</sup>離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。<sup>(3)</sup>離了大乘的智慧，大體會同於耶教的「信」、「愛」。

真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

三事是不可偏缺的，然在修學過程中，有著一定的進修次第；從重此而進向重彼，次第進修到完成的學程。從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。

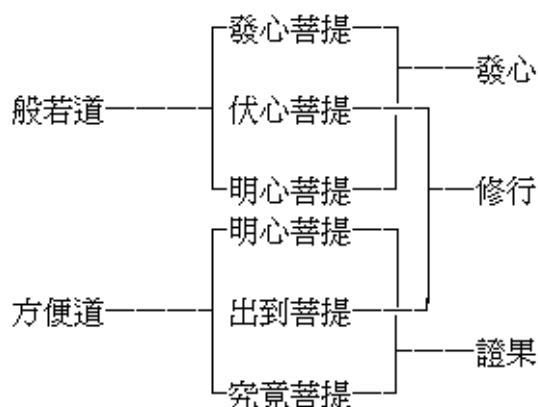
菩薩道的歷程，經論說得很多，大體可分為二道——般若道，方便道。<sup>(1)</sup>凡夫初學菩薩行，首先要發菩提心。發菩提心，才進入菩薩的學程，這是重於信願的。發心以後，進入修行階段。菩薩行，以利他為主，修集一切福德智慧，決不是但為自己，這是重於慈悲的。等到福智資糧具足，悲慧平等，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍）了。上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。<sup>(2)</sup>般若的證入空性，在菩薩道的進修中，即是方便道的發心。這是勝義菩提心，信智合一，名為「證淨」。此後，菩薩著重於度脫眾生，莊嚴國土；著重於不離智慧的慈悲大行。到圓滿時，究竟證得無上菩提——一切智智，也可說是智的證得。這是方便道的進修歷程——發心，修行，智證。

合此二道，一共有五位。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！



這二道五位，也可總合為三：初一是發心，中三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲行），後一是證果。

然完備的說，這是從凡夫而到達佛果的過程，是三德的不斷深化，淨化，到達圓滿。<sup>(1)</sup>凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。從凡夫地起信願，經慈悲而入聖智。聖智也就是聖者的信願（淨勝意樂），這是經悲行的熏修，智行的淨化，達到信智合一，為菩薩的信願。<sup>(2)</sup>依此菩薩的信願（清淨



### 三 敘傳譯

本經的譯者，是姚秦時來華的鳩摩羅什三藏。我國朝代稱秦的，不止一國一代，以帝王的姓氏去分別，即有嬴秦、苻秦、姚秦、乞伏秦等。姚秦，為五胡十六國之一。三藏，即經、律、論，能通達三藏自利利人，所以尊為三藏法師。

鳩摩羅什，譯為童壽。父親是印度人，後移居龜茲國；母親是龜茲國的公主。母親生他不久，即出家做了比丘尼，什公也就出家。幼年，到北印的迦溼彌羅，修學聲聞三藏。回龜茲時，經過莎車國，遇到大乘學者須利耶蘇摩，於是回小向大。到得龜茲，已是英俊飽學的法師了。苻秦王苻堅，派呂光攻略龜茲，迎什公來華。呂光攻破龜茲，護送什公回國，在半路上，聽說苻堅在淝水戰敗，呂光即宣告獨立，國號西涼，在今甘肅西部。等到姚秦興起，國王姚興，信奉佛法，特派大兵攻西涼，這才迎什公到了長安。當時，佛教的優秀學者，都集中到長安，從什公稟受大乘佛法。什公一面翻譯，一面講學。所翻的大乘經論很多，如般若、法華、淨名、彌陀等經，智度、中、百、十二門等論，信實而能達意，文筆又優美雅馴，在翻譯界可說是第一流最成功的譯品。所以，什公的譯典，千百年來，受到國人的推崇，得到普遍的弘揚。

本經，什公第一次譯出。除這，還有五種譯本，就是：元魏菩提留支的第二譯，陳真諦的第三譯，隋達摩笈多的第四譯，唐玄奘的第五譯，唐義淨的第六譯。<sup>28</sup>在六譯中

而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融冶，圓證得一切智智，也就是究竟的純淨的信願。這才達到了智慧、慈悲、信願的究竟圓滿。

從凡夫地，發心學菩薩行，無限深廣，而實以此三為道的宗要。

<sup>28</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.606～p.607：

四、「金剛般若」：這是『般若經』流通最盛的一部。<sup>(1)</sup>譯為華文的，共六部：1.姚秦鳩摩羅什譯。2.魏菩提留支於永平二年（西元五〇九）譯。3.陳真諦於壬午年（西元五六二）譯。這三部，都名為『金剛般若波羅蜜經』，各一卷。4.隋達摩笈多於開皇十年（西元五九〇）譯，名『金剛能斷般若波羅蜜經』，一卷。5.唐玄奘於貞觀二十二年（西元六四八）譯，名『能斷金剛般若波羅蜜多經』，一卷；編入『大般若經』五七七卷，即第九分「能斷金剛分」。6.唐（武后時）長安三年（西元七〇三），義淨於西明寺譯出，名『能斷金剛般若波羅蜜多經』，一卷。<sup>(2)</sup>華譯本而外，有西藏譯本。<sup>(A)</sup>其中德格版，與菩提留支，尤其是真諦的譯本相合。<sup>(B)</sup>北京版所收的，卻與達摩笈多，尤其是玄奘譯本相近。<sup>(3)</sup>本經也存有梵本。<sup>(4)</sup>斯坦因（A. Stein）在燉煌千佛洞，發見有于闐譯本(76.016)。

通常流通的，即是什公的初譯。其後的五譯，實是同一法相學系的誦本；如菩提留支譯，達摩笈多譯等，都是依無著、世親的釋本而譯出。唯有什公所譯，是中觀家的誦本，所以彼此間，每有不同之處。要知道印度原本，即有多少出入；如玄奘譯本也有與無著、世親所依本不同處。這點，讀者不可不知！

## 附錄

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.752 ~ p.757：

### 第七節 金剛般若波羅蜜經

『金剛般若』，漢譯的先後共有六本。這裏，依鳩摩羅什所譯的『金剛般若波羅蜜經』為主(87.001)，因為是現存最早的譯本。『初期大乘佛教之成立過程』，推定『金剛般若』為「原始大乘經」(87.002)。『金剛般若』的成立，是相當早的，但不可能那樣的早。

般若法門的主流，無疑的是『大般若波羅蜜多經』的前五分。如上面所說的，般若從「原始般若」，而演進為「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」；這不但是般若法門的開展過程，也可以表示初期大乘的發展情形。

從這一觀點來說，『金剛般若』中，足以代表早期的，有

一、以佛的入城、乞食、飯食、敷座而坐為序起，與「下品般若」的「漢譯本」，「月十五日說戒時」(87.003)一樣，充分表示了佛在人間的平常生活。

二、『金剛般若』著重在「無相」(離相)法門，如說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」。「無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相」。「離一切諸相，則名諸佛」。「於一切相，應如是知，如是見，如是信解，不生法相」。「不取於相，如如不動」。「無相」，與「原始般若」的「無受三昧」，「是三昧不可以相得」(「唐譯五分本」)，稱之為「離相門」一樣。般若與「空」，本沒有必然的關係，「空」是在般若發展中重要起來的。『金剛般若』說「無相」而沒有說「空」，可說保持了「原始般若」的古風。

三、『金剛般若』的菩薩行，著重在「無我」，如說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩」。「其有眾生，得聞是經，信解受持，是人則為第一希有！何以故？此人無我相、人相、眾生相、壽者相」。「實無有法名為菩薩，是故佛說一切法無我、無人、無眾生、無壽者」。「若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩」。「若復有人知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德」。在習慣於大乘我法二空，小乘我空的學者，對於菩薩行而著重「無我」，可能會感到相當的難解。『中論』的『觀法品』，由無我我所，悟入「寂滅無戲論」，如說：「滅我我所著故，得一切法空無我慧，名為入」(87.004)。印度古傳的般若法門，是以「無我」悟入實相的。「原始般若」並舉菩薩與般若，闡明菩薩與般若的不可得。菩薩(我)與般若(法)的不可得(空)，原理是完全一樣的。『金剛般若』著重「無我」，也說「無法相，亦無非法相」，不是但說「無我」的。般若淵源於傳統佛教的深觀，『金剛般若』保持了「原始般若」的特色。

不過依其他方面來考察，『金剛般若』與「中品般若」的成立，大約是同一時代。所以『金剛般若』的特重「無我」，可能是為了適應誘導多說無我的傳統佛教。

『金剛般若』有早期的成分，但決不是早期集成的。<sup>〔一〕</sup>讚歎持經——聽聞、受持、

---

依華譯本而論，菩提留支譯本，真諦譯本，達摩笈多譯本，玄奘譯本，義淨譯本——五部，都屬於瑜伽系所傳，與無著、世親的『金剛經論釋』有關。

書寫、讀、誦、為他人說的功德，一層層的校量，與「下品般若」相近。

<sup>(二)</sup>但<sup>(1)</sup>『金剛般若』說佛有五眼，菩薩莊嚴國土，都出於「中品般若」。<sup>(2)</sup>全經分為二大段，也與「中品般若」的兩次囑累一樣。<sup>(3)</sup><sup>(A)</sup>尤其是『金剛般若』說：「譬如有人身如須彌山王，於意云何？是身為大不」；「譬如人身長大」。「大身」，出於「中品般若」的序分：「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍。……譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者」(87.005)。「大身」，與菩薩的「受記」、「莊嚴國土」，及「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」為一類，應該是菩薩的「大身」。一般所說的法身大士，有證得法性所起的大身。<sup>(B)</sup>「下品般若」所說的不退菩薩相貌，是修得不退的人間身。僅有得「心清淨、身清淨」，沒有「凡夫身中八萬戶蟲」(87.006)，是無漏身，也不是大身。<sup>(4)</sup><sup>(A)</sup>的原義，菩薩行重於自行。<sup>(B)</sup>「中品般若」的不退菩薩，得「報得波羅蜜」、「報得五神通」，「成就眾生」，「莊嚴國土」，重於利他行。『金剛般若』著重菩薩的「受記」、「度眾生」、「莊嚴國土」，與「中品般若」(不退菩薩以上)的重利他行相合。

<sup>(5)</sup>還有，<sup>(A)</sup>「原始般若」以來，著重自證的內容，「以法性為定量」，是一般所不能信解，不免要驚怖疑畏的。<sup>(B)</sup>「中品般若」所以到處以二諦來解說；一切教說，不是第一義，第一義是不可施設的，一切但是世俗施設的假名<sup>(C)</sup>『金剛般若』說：「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」。這樣形式的三句，『金剛般若』多有這樣的語句。第一句舉法——所聽聞的，所見到的，所修學的，所成就的；第二句約第一義說「即非」，第三句是世俗的假名。『金剛般若』的三句，相信是「中品般若」的二諦說，經簡練而成為公式化的。

從這些看來，『金剛般若』的成立，最早也是「中品般若」集成的時代。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>從「原始般若」到「上品般若」，有一貫的重心，那就是著重菩薩行，菩薩行以般若波羅蜜為主。由於菩薩的遍學一切道，所以從般若而六波羅蜜，而萬行同歸。菩薩是如實知一切法的，所以從陰而入、界、諦、緣起，有為無為法；從菩薩行而共世間行，共二乘行；從菩薩忍而三乘果智。

<sup>(2)</sup>『金剛般若』是為「發阿耨多羅三藐三菩提心」者說(或譯作「發趣菩薩乘者」)，也是菩薩行，但重在大菩薩行，更著重在佛的體認。如說：「若見諸相非相，則見如來」；「離一切諸相，則名諸佛」——佛是離一切相的。「不可以身相見如來」；「不可以三十二相得見如來」；「如來不應以具足色身見」；「如來不應以具足諸相見」；「不應以三十二相觀如來」；「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」——佛是不能於色聲相中見的。「如來者，無所從來，亦無所去」——佛是不能從威儀中見的。佛是說法者，其實是「無有定法如來可說」；「如來無所說」；「若人言：如來有所說法，即為謗佛」。佛是度眾生者，其實「實無眾生如來度者」。如來有五眼，能知一切眾生心，而其實「諸心皆為非心，是名為心」。『金剛般若』著重在如來，這是教化眾生的，也是菩薩所趣向的。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>造塔供養，是對佛的信敬懷念；以舍利塔象徵佛，是傳統佛教的一般事實。<sup>(2)</sup>從「下品」到「上品般若」，是重「法」的，所以比較起來，寧可取『般若經』而不取舍利塔。<sup>(3)</sup><sup>(A)</sup>『金剛般若』卻說：「隨說是經乃至四句偈等，當知此處，一切世間天人阿修羅皆應供養，如佛塔廟」。「在在處處若有此經，一切世間天人阿修羅所應供養，當知此處則為是塔，皆應恭敬作禮圍繞，以諸華香而散其處」。『金剛般若』以為經典與佛塔一樣，是重法而又重佛(塔)的一流(與『法華經』相同)。<sup>(B)</sup>在部派佛教中，法藏部說：「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」(87.007)；「於窣堵波興供養業，獲廣大果」(87.008)。「金剛般若」的特性，與法藏部是非常接近的。