

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——

4-1 方便道次第——開示次第

(印順導師《般若經講記》p.103 ~ p.135)

釋貫藏 敬編 2014.4.20

目次¹

乙二 方便道次第.....	3
丙一 開示次第.....	3
丁一 請問.....	3
丁二 答說.....	3
戊一 明心菩提.....	3
己一 真發菩提心.....	3
一、廣明一切皆空，而離「薩迦耶見」為入法的不二門.....	4
二、聖智現覺，仍是空無我.....	6
己二 分證菩提果.....	6
一、如來無上菩提，即「諸法如義」.....	7
二、如來諸法如義，無實無虛.....	8
(一)「如」不離一切法，故「一切法皆是佛法」.....	8
(二)依緣成事，邪正宛然；不要把邪法滲入正法.....	10
(三)一切法自性不可得，即佛證覺的正法；不要謗佛有邪染的一切法.....	11
戊二 出到菩提.....	13
己一 成就法身.....	13
己二 成熟眾生.....	14
己三 莊嚴佛土.....	16
戊三 究竟菩提.....	17
己一 圓證法身功德.....	17
庚一 正說.....	17
辛一 知見圓明.....	17
一、佛有五眼.....	19
二、無量眾生心，佛悉知悉見.....	20
三、三心不可得.....	21
辛二 福德眾多.....	24
辛三 身相具足.....	25
一、法身是無為所顯，相即無相.....	25

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

二、不以具足身相而正見如來.....	27
辛四 法音遍滿.....	28
一、無法可說.....	28
二、無思普應.....	28
辛五 信眾殊勝.....	29
辛六 正覺圓成.....	29
一、無有少法可得.....	30
二、一切平等，無有高下.....	30
三、性空與緣起.....	30
（一）因為性空，所以緣起種種差別.....	30
（二）依般若與方便，圓證無上菩提.....	31
庚二 校德.....	33
己二 示現化身事業.....	34
庚一 化凡夫眾.....	34
※化眾.....	34
一、「實我」不可得.....	34
二、「假名我」宛然有.....	34
三、凡夫亦假名非實.....	35
庚二 現化身相.....	35
※化主.....	35
辛一 相好.....	35
壬一 正說.....	35
一、法身、化身，皆不以三十二相觀.....	35
二、不說斷滅相：雖不可以相取，然緣起因果相稱而相好宛然.....	36
壬二 校德.....	37
※不應貪著故，說不受福德.....	37
辛二 威儀.....	38
※無所從來，亦無所去：不來相而來，無去相而去.....	38
庚三 處大千界.....	38
※化處.....	39
辛一 微塵.....	39
一、緣起色法，幻現差別、分離相，不妨以散空觀.....	39
二、不可析的實有微塵，是戲論相；而緣起如幻的極微眾，是世俗有的.....	40
辛二 世界.....	43
※一合相，則非一合相，是名一合相.....	43
庚四 說無我教.....	44
※化法：「我見」不可得.....	44

——本文²——

乙二 方便道次第

丙一 開示次第

丁一 請問

爾時，須菩提白佛言：『世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？』？

上來講般若道，以下說方便道。方便道即現證般若，進而到達佛果的階段。須菩提的請問，及如來的答覆，與前一一樣。不同的，即在答發心的末後，多了『實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者』一句。眾譯相同，唯有玄奘所譯，前文也有此一句。

上來說到明心菩提，⁽¹⁾約從凡人聖的悟證說，是成果；⁽²⁾但望於究竟佛果，這才是無相發心的起點，即是發勝義菩提心。

⁽¹⁾前文所問發心，以立願普度眾生而發，是世俗菩提心。⁽²⁾此處，由深悟無我，見如來法身，從悲智一如中發心，即諸經所說的「紹隆佛種」，「是真佛子」。

前後同樣的是發無上大菩提心，所以須菩提又重行拈出舊問題，請示佛陀：應怎樣安住？怎樣的降伏其心？

丁二 答說

戊一 明心菩提

己一 真發菩提心

佛告須菩提：『善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。

何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。

² 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⁽¹⁾）」，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。

所以者何？須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

一、廣明一切皆空，而離「薩迦耶見」為入法的不二門

我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者，與前發菩提心同。因發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。

本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。^{〔一〕〔1〕}前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。^{〔2〕}此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。

^{〔二〕}依修行的次第說：^{〔1〕〔A〕}先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；^{〔B〕}但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。^{〔2〕}進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。³

³ (1) 印順導師《中觀今論》，p.242 ~ p.244：

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。^{〔1〕}於有情身中我性不可得為我空，^{〔2〕}於其他一切法上自性不可得為法空。但我法可有二種：(一)、^{〔1〕}我即自我，有情直覺自我為主宰者，^{〔2〕}自我的所依或自我的對象都是法。(二)、經中所說的我與世間，也即是我與法。^{〔1〕}我指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。^{〔2〕}有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。

這二種我法，所說的我義極不同。^{〔1〕}你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。^{〔2〕}但我我執不是薩迦耶見，薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。

佛法中所說的無我，主要在不取薩迦耶見。但^{〔一〕〔1〕}有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。^{〔2〕}薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。^{〔二〕}要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，^{〔1〕}所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。^{〔2〕}大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？^{〔3〕〔A〕}假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。^{〔B〕}依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。

根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.245 ~ p.247：

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。

^{〔一〕}(三)、我與我所執取：^{〔1〕}如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或

茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。⁽²⁾佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有我所才会有我，無我也就不成其為我所了。

(二)^{(1)(A)}由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。^(B)悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。⁽²⁾我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？

(三) 這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。^{(1)(A)}因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；^(B)如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。^{(2)(A)}佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。^(B)但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

上面說過，⁽¹⁾於一切法上執有自性是法我見，⁽²⁾於有情上執有自性是補特伽羅我見，⁽³⁾於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。

(一) 三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。⁽¹⁾如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；⁽²⁾如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。⁽³⁾如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

(二)⁽¹⁾小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。^(A)雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。^(B)但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。⁽²⁾依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。

由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.319~p.320：

上一頌半，觀所觀境空；下一頌半，即解成觀而得真空慧。觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。

(一)⁽¹⁾一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。⁽²⁾又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。

(二) 依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。⁽¹⁾不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。⁽²⁾我們要知道：^(A)後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。^(B)論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。

論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

(4) 印順導師《成佛之道》，p.350~p.352：

能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。

⁽¹⁾不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』。這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』；『無我我所，自然得法空』。這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。

⁽²⁾依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我

無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

三、聖智現覺，仍是空無我

^{(1)(A)}多數學者，以為聲聞能破我執，而大乘才能破法執，⁴這應先破我執而後離相！

^(B)本經前後大段，一般也判為先破法執，後破我執，即為大矛盾處。

⁽²⁾又，佛為眾生說法，多明空無我，信解者還多。到了聖智親證，反而偏執真常大我。所以，本經於此智證的方便道中，特重於無我的開示。這即是說：即使是聖智現覺，也還是空無我的。末法眾生，不聞大乘，如湛愚心燈錄之類，以「我」為開示修行的根本，與我見外道同流，可痛！

己二 分證菩提果

須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？『不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。

佛言：『如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，

所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

這樣，⁽¹⁾凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的。⁽²⁾如執法實有，那他不但解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。

所以經上說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存』。

誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

⁴ 印順導師《印度佛教思想史》，p.363 ~ p.364：

「佛法」所開示的，是生死的解脫。「後期大乘」的『勝鬘經』，提出了兩類生死。生死是煩惱，業，（生死）苦的延續。

『勝鬘經』⁽¹⁾在一般的煩惱——四種住地（與一般所說，見所斷、修所斷煩惱相當）外，別立無明住地。

⁽²⁾在有漏的善惡業外，別立無漏業。⁽³⁾在一般的生死，一次又一次的分段生死外，別立意生[成]身的不可思議變易死。

無明住地為因，無漏業為緣，得意生身的變易生死(26.004)。這是在共三乘所斷的五趣生死外，別有大乘菩薩不共的生死，究竟解脫，才能成佛。說明大乘的不共，有二乘共斷的煩惱障，佛菩薩所斷的智[所]障。

在離執證空方面，⁽¹⁾聲聞離我執，證補特伽羅無我，或名生空——補特伽羅空；⁽²⁾大乘更離法執，證法無我，也就是法空。

這些論題，解說上或多少差別，卻是「後期大乘」所共說的。

作是言：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。

何以故？如來者，即諸法如義。

若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。

須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

一、如來無上菩提，即「諸法如義」

發勝義菩提心，即分證無上遍正覺。上文已明無法為發心者，這裡說無法為證得者。

佛以自己經歷的分證菩提果，問須菩提：如來——釋迦自稱——從前在然燈佛那裡，有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提？須菩提深解如來所說的，所以說：沒有。佛說：是的，確乎沒有什麼為我可得阿耨多羅三藐三菩提的。

如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那我就有我我所執了；然燈佛也就不會給我授記，說我在未來世中作佛，號為釋迦牟尼。因為當時，現覺我法性空，不見有能得所得，離一切相，然燈佛這才為我授記呢！

七地菩薩得無生忍，即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得菩提，也即可名為如來。如來，⁽¹⁾ 外道解說為「我」，以為是如如不動而往來三界生死者，以為是離縛得解脫而本來如是常住者。⁽²⁾ 在佛法中，否棄外道的「我」論，如來是諸法如義。^(A) 如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性，名為如；^(B) 於此如義而悟入，即名為如來。既然是諸法如義，即無彼此，無能所，這是極難信解的。因為常人有所思考、體會，是不能離卻能所彼此的。如來既即為如義的現覺，即不能說有能得所得。因此，如果有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的。⁵

⁵ (1) 印順導師《如來藏之研究》，p.12~p.16：

如來藏是「後期大乘」的術語，而如來與藏，卻是印度世俗固有的文字，在如來藏說成立以前，如來與藏又是什麼意義呢？

如來，音譯為多陀阿伽陀 tathāgata，在佛教中，是佛的德號。…〔中略〕…

多陀阿伽陀，一般譯作如來，其實可以作三種解說。⁽¹⁾「如法相解」，是「如解」，約智慧的通達真如說，恰如一切法的實相而通達。⁽²⁾「如法相說」，是「如說」，約恰如其分的說法說，所以說：「如來是真語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者」(3.006)。⁽³⁾「如諸佛安隱道來」，是「如來」，約一切佛的平等解脫說。過去佛是這樣的，從安隱道來成佛，現在佛也是這樣的來成佛。「如」是平等不二的實相，佛就是如來的圓滿體現者，與一切佛平等，所以叫如來。雖有這三種意義，而一般都譯為如來，重於果德的成就（來）。…〔中略〕…

作為世尊德號的「如來」，並非佛教特有的術語，而是世俗語言，佛教成立以前，印度文化中的固有名詞。…〔中略〕…

如來，⁽¹⁾ 在佛教中是佛的別名，解說為「從如中來」，就是悟入真如而來成佛的（「乘如實道

二、如來諸法如義，無實無虛

(一) 「如」不離一切法，故「一切法皆是佛法」

來」。

⁽²⁾ 在一般人，如來是眾生的別名，所以說：「我有種種名，或名眾生、人、天、如來等」(3.007)。換言之，如來就是「我」的別名。在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我 *ātman*。「我」從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱「我」為「如來」，也可以說「如去」。

「十四置難」，是釋尊時代，一般宗教界所歡喜論究的十四個問題。這些難問，釋尊一概置而不答，以不加答覆來答覆他們。「十四置難」中，就有如去，如不去，如亦去亦不去，如非去非不去——四問。…〔中略〕…

「如來」一詞所有的兩種意義，就是佛法與世俗神教的差別。身心和合而有的眾生，是世間的現實。

^(一) 釋尊時代的印度，⁽¹⁾ 對於眾生的生命延續，從前生來今生，從今生去後世，已經是極大多數人的共同信仰。眾生的前後延續，生來死去，總覺得有什麼在來來去去，也就叫做「如來」或「如去」。^{(2)(A)} 到了宗教學者，要深一層的認識那生來死去的生命自體，也就是到底什麼是生命自體，印度宗教界，對生來死去的「我」，推論出多種不同的見解。^(B) 但有的世俗學者，找不到什麼自我實體，因而懷疑死後去後世，而否定了生死的延續。於是「如去後世」，「如不去後世」等四個問題，經常被提出而論究起來。

^{(二)(1)} 釋尊開示的佛法，^(A) 是「無我」論，沒有自我實體，^(B) 而在緣起的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會。^{(2)(A)} 然在隨順世俗的語言中，也可以說我去，也可以說如來。因為眾生的死生延續，是世俗的事實。^(B) 佛教自身，也有「如來」，也是人、天那樣有人格的，但給以新的解說。如來是「從如中來」，「從如實來」，是真如的圓滿體現者，如實道的成就者，也就是究竟圓滿的大聖者。

^{(三)(1)} 世俗一般的如來，佛法所說的如來，是根本不同的。然在佛教普及大眾化的過程中，同一名詞而有不同意義的如來，可能會不自覺的融混不分，而不免有世俗神教化的傾向。⁽²⁾ 我覺得，探求如來藏思想淵源的學者，一般都著重在「藏」，而不注意到「如來」，這對如來藏思想的淵源，以及如來藏在佛法中的真正意義，可能得不到正確的結論！所以，對如來是神我的異名，這一世間神教學者的見解，有必要將他揭示出來。

garbha 是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在『梨俱吠陀』的創造讚歌中，就有創造神「生主」*prajāpati* 的「金胎」*hiranya-garbha* 說(3.009)。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。

大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。⁽¹⁾ 超越的理想如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。

⁽²⁾ 從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。^(A) 或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。^(B) 實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。

如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

(2) 印順導師《如來藏之研究》，p.19：

⁽¹⁾ 如來藏 *tathāgata-garbha* 是 *tathāgata* 與 *garbha* 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！⁽²⁾ 然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。

應該是：⁽¹⁾ 正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，⁽²⁾ 使如來與藏相結合而流傳起來。

所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！

如來所得（菩薩分得）阿耨多羅三藐三菩提，即現覺諸法如義。這是達一切法相的虛妄無實，離妄相而徹見如實相。但一切法自性，即一切法自性不可得；以無自性為自性，這⁽¹⁾當然不可執實，⁽²⁾又焉能執為虛妄。⁶

無實無虛的無上遍正覺，即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，所以說：一切法皆是佛法。

『百華異色，同歸一陰』；『高入須彌，咸同金色』。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨的佛法。⁷

⁶ 印順導師《中觀今論》，p.79～p.81：

現在，把上面講的緣起、自性、空，總合起來說：

〔一〕緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。⁽¹⁾一般的眾生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。⁽²⁾而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」，「論因說因」。所以依中觀說，中觀可稱緣起宗，其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。

〔二〕若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法，兩種說法，也即是經中所說的「色即是空，空即是色」。緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。⁽¹⁾外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。⁽²⁾而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。所以空與緣起是相順的，如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

〔三〕論到空與自性，⁽¹⁾一方面，自性是即空的，因為自性是顛倒計執而有的，沒有實性所以說自性即是空。然不可說空即自性，以空是一切法本性，一切法的究竟真相，而自性不過是顛倒、妄執。⁽²⁾但以究極為自性說，空是真實，是究竟，也可能說空即（究極）自性。如《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性」。約畢竟空說，也可以說為實相、實性、真實。因為尋求諸法的究極性，即是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顛倒，所以也可說真說實。

總結的說，如此：

自性與緣起——相反相奪的——自性非緣起，緣起非自性。
緣起與空寂——相順相成的——緣起故空寂，空寂故緣起。
空寂與自性——相順而相反——自性即空寂，空寂非自性。
└——相反而相成——無自性故空，空故即自性。

⁷ (1) 印順導師《印度佛教思想史》，p.295：

心性是否本淨，成為「部派佛教」間重要的論辯項目。「初期大乘」的『般若經』等，也說心性本淨，但約心的空性說。不但心本淨，一切法也是本淨的。『大智度論』說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」(22.004)。本性淨與本性空同一意義，所以不能意解為心本性是怎樣清淨莊嚴的(22.005)。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.418～p.419：

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。⁽¹⁾不但是出世的三乘善法，歸於佛道，⁽²⁾就是人乘，天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。所以，佛法是善法的別名。

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。⁽¹⁾隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，⁽²⁾但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。

(二) 依緣成事，邪正宛然；不要把邪法滲入正法

即一切相離執而入理，即『一切法皆如也』。然而，即畢竟空而依緣成事，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以為一切無非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不免有失純淨的真了！⁸

如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。…〔下略〕…

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.38~p.39：

《新論》的根本謬誤——以佛法的泯相證性為離用言體，即於佛法作道理會。不知自證的不可施設，說為無為空寂，不過於現前的有為生滅，指出他的錯誤而導歸正覺。無為與空寂，當然可說為有為諸行的否定，但這不是自性的否定，當下含攝得否定之否定的。

⁽¹⁾ 此否定之否定，從「寄詮離執」的引歸自證說，即說「無常」而「非有無常」；說「無為」而更說「非無為」；說「空」而更說「空亦復空」；說「無生」而更說「無不生」，乃至五句都絕的。有纖毫自性可得，即不能實證，所以說：「凡所有相，皆是虛妄」——切勿作「破相」解。

⁽²⁾ 同時，此否定之否定，從「離執寄詮」說，「不生滅與生滅無二」；「畢竟空中不礙一切」；「惟佛與佛乃能究竟諸法實相」，實相即是「如是性，如是相，如是體」等。換言之，「不可以言宣」而唯證方知的「寂滅相」，即是如實的緣起性相、體用、因果。所以說：「離一切相，即一切法」——切勿作取相解。

說真說俗，說性說相，說體說用，說離說即，一切是依言施設，如指月指。⁽¹⁾ 由於眾生無始來的自性——實有執為錯亂根本，佛法對治此自性執，所以多明空寂；對治眾生的「實體」執，所以多說法性如虛空。⁽²⁾ 適應實際的需要，所以每先證入畢竟空性。這那裡能解說為「離用言體」？那裡可以說：「真如只是有為法依托此世界而顯現其中」？

總之，佛法的「泯相契性」，決非「離用言體」；「融相即性」，也不應偏執為「即用顯體」；此「用」，也並非《新論》的神化之「用」。

⁸ (1) 印順導師《中觀今論》，p.195~p.200：

從言教安立上講，各宗派關於緣起與性空的建立，是否善巧，是否易於使人誤會而落於二邊，不無可以評論。現舉大乘佛教為例：原則的說，凡是大乘佛法，都是談二諦的，都以二諦為不即不離的。唯識、中觀、天臺、賢首，都這樣說。如細探各宗安立的言教，即知各宗或不免偏重。

^(一) 唯識家重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》說：唯識抉擇二諦詳世俗，抉擇二智詳後得。側重是可以的，但因偏重於世俗、後得智，所以在說明上即不免傾向於差別，作出差別的理論。…〔中略〕…依唯識家的見道證真說，本側重於偏真；在言教的安立上，又重於世俗法相，所以結果是不免偏於差別。有人批評它，這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

^(二) 如賢首家，《起信論》等，也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。⁽¹⁾ 但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真，全事即理，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的。⁽²⁾ 反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。從本性現起一切現象，即性起法門，這是唯識學者所不談的。禪宗六祖也曾說：「何期自性能生萬法」。這是說：本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。這種說法，在一般的哲學界，也極為流行。

賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。⁽¹⁾ 即俗而真，即真而俗，在賢首宗還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。⁽²⁾ 如天臺宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。賢首家雖說：圓融不礙行布，行布不礙圓融，其實是偏於相即。有人說：這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

以中觀宗的見解來批評，⁽¹⁾ 唯識偏重於差別事相，多明俗諦；⁽²⁾ 天臺、賢首偏重於平等本性，多明真諦。唯識、天臺、賢首所建立的理論，高深廣大，當然不能看作荒謬不經的。但佛依二諦說法，二諦不即不離而需要完滿的善巧二諦，即不能稍有所偏。

若能正見二諦無礙的中道，則對於緣起與性空，才有正確了達的可能。如何把握二諦的不即不離，

(三) 一切法自性不可得，即佛證覺的正法；不要謗佛有邪染的一切法

恰到好處？不偏於差別，也不偏於平等，這是修學中觀者所應該特別留意處。

中觀者的二諦中道觀：^{〔一〕}緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前，這與唯識家不同。^{〔1〕}唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，^{〔2〕}中觀則說無自性與緣起相即相成，彼此有深切的關係。「以有空義故，一切法得成」，諸法本性空，即是現象之可能成為現象的所以。

^{〔二〕}然而現象之所以有無限差別，不是以此空性為精神或物質，而後成為現象的差別。諸法是眾因緣相依相待而有的，差別的現象，唯有在因緣法上安立，決不在性上說。這與自性能生萬法，一真法界現起一切的思想，根本不同。

如此處是空地，才可以造房子；這如法性本來空寂，所以有現象的可能一樣。但僅有空地，還不能就有房子出現，必需以磚、瓦、木、石、匠人、設計、工作，才能有事實的房子。所以，「以有空義故，一切法得成」，這是^{〔1〕}從緣起本相以說明其可以成為現象；^{〔2〕}而所以成為如此現象，並不以空為能力、材料，以空為現出一切現象的根源。

性空與緣起，如鏡的明淨與影像一樣，^{〔1〕〔A〕}不明淨，即不能現一切影像；^{〔B〕}但不能說明淨即能有一切影像，影像還需有人、樹、花、物的因緣。^{〔2〕〔A〕}於明淨中能現一切影像，可說影像就是明淨的，影像現前時，也未曾不明淨。從明淨說，這是平等一如的，有影像如此，無影像也如此。^{〔B〕}但現起人等影像，必需明淨，而非但由明淨，不需人物等因緣；也決不因鏡的明淨平等，而所現的人物花草影像也無有差別。人物花草的影像如何，主要還是受人物花草的因緣關係而決定的。

^{〔三〕}這樣，^{〔1〕}緣起與性空，^{〔A〕}從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；^{〔B〕}雖不離平等，然差別相宛然不失，並不因空性平等而諸法也就無差別。同時，也不因諸法差別而空性也差別。^{〔2〕}中觀者於性空與緣起的抉擇，^{〔A〕}與唯識家不同：即在「以有空義故，一切法得成」。^{〔B〕}與天臺、賢首不同處：即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。然這裏要鄭重指出的，性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

(2) 印順導師《性空學探源》，p.8 ~ p.10：

第二項 知空不即能知有

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不就能知有。

如桌上的瓶，^{〔1〕}如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；^{〔2〕}可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。

應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

(3) 印順導師《永光集》，p.254 ~ p.255：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，…〔中略〕…說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

如來才說了一切法皆是佛法，隨即說：⁽¹⁾我說一切法皆是佛法，⁽²⁾不要以為實有一切法，不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。⁹在勝義畢竟空中，是一切法絕無自性的，即非一切法的。⁽³⁾因為一切法即非一切法，佛證此一切法，所以假名為一切法皆是佛法。這等於說：一切法的自性不可得，即佛證覺的正法。

⁹ (1) 印順導師《大乘起信論講記》，p.288 ~ p.290：

第「四」種人，「聞修多羅說：一切世間生死染法，皆依如來藏而有，一切諸法不離真如」。這是《勝鬘經》、《楞伽經》等所說到的。如來藏不但為法身淨德所依止，世間的生死雜染法，也是依如來藏而有。本論也說，無明依真如而有。經裏所以這樣說，因為沒有一法，可以出法性以外的。虛妄幻現的一切法，不離真如，從真如的遍一切處說，一切世間生死法，也依如來藏而有。然「以」學者「不」能正「解」經意，即誤解為：「如來藏自體」，「有一切世間生死」「法」；不但具足清淨功德法了。天台宗的性惡說，可說即是這樣的見解。

然依天台宗的見地說，⁽¹⁾如只說如來藏具足清淨法，而說世間生死雜染法，不是如來藏自性所具有，這就是別教的見解，必落於『緣理斷九』的結論。⁽²⁾非說法法如是、本來如是，佛法界中性具九法界而不斷，這才是圓義。

然本論為真常唯心論正義，真如本性清淨；雜染的生死法，依附而相離相異。…〔中略〕…論意說：如來藏自體，如本有生死雜染法，那證悟如來藏時，不應離雜染法。如有好人與壞人在一起，把壞人攆跑就得了。如好人本身，即是壞人，那就無法攆走壞人而保留好人了。然而，生死雜染法，是可以斷除的；真如法身，是可以證會的。所以應確認如來藏具足無漏功德法，而世間生死雜染法，非如來藏所有。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.360 ~ p.362：

大體上說，大乘佛法，都建立教與證二者的。在教義的說明中，說真如實相，又說虛妄雜染相，從這二者去說明一切。《楞嚴經》說有二根本——一真一妄，也就是此義。如果只說一方，不論是妄染或真淨，就不能說明一切——有凡有聖，有迷有悟，以及世間一切差別。依有真有妄去說明時，不論這無明與真如，妄心與真心，究竟是一還是異？總之，說明生死還滅的理論，要從這相對的二本去說明。

然而大乘佛法，往往批評小乘為厭惡生死世間的消極者，將一切雜染的煩惱、生死苦果、世間捨離，始能出世間，獲致常住清淨的安樂，是真妄不相融的。而大乘，認為世間即是出世間，煩惱即是菩提，生死即是涅槃，這才建立不離生死，不離世間的法門。

大乘宣說一切法是本來不生滅的，實為立足於行證的法門。但從這一意義去看一切法時，如⁽¹⁾《楞嚴經》說，五蘊、十二處、十八界、六大、根、識，皆如來藏妙真如性。⁽²⁾天台說法性中具足一切（善惡）法。這等於以如來藏而說明生死雜染的一切；與依阿賴耶識而說明雜染，有所不同。中國佛教，似乎要到天台的性具思想，才能圓滿的說明這一問題。但這與只說如來藏的常住不變，清淨本然，說一切虛妄雜染法，不依如來藏緣起，而要依阿賴耶雜染種子心，就大大不同。天台學者評如來藏學者為不免「緣理斷九」，也就是不同意二種根本——別有妄原。

⁽¹⁾單說如來藏本性清淨，常住不變，而一切虛妄雜染法從賴耶起，不免有二元的傾向。⁽²⁾如依藏性而緣起生死妄染，又近於一元。總之，這是如來藏的一個根本難以解答的問題。

(3) 印順導師《大乘起信論講記》，p.83 ~ p.84：

無漏性功德，即清淨法，在眾生雜染位中，還沒有顯現；佛菩薩，是能分顯或圓滿顯現的。淨法在眾生未顯時，可名無漏種子，即無漏的淨能；在佛菩薩位，即名無漏功德。在凡在聖，都是與真性平等不二的。所以約真如心體說，顯現與不顯現，是沒有什麼差別的，在聖不增，在凡不減。稱性功德，從本以來就是如此如此的。

⁽¹⁾這不能約唯識宗的無漏種子與無漏現行來解說；⁽²⁾天台宗的性具義（但本論不立性惡），與本論的性功德，意義相近。

(4) 印順導師《如來藏之研究》，p.3：

如來藏說，可說是中國佛學的主流！依此去觀察，如賢首宗說「性起」，禪宗說「性生」，天臺宗說「性具」，在說明上當然不同，但都是以「性」——「如來（界）性」、「法（界）性」為宗本的。這一法門，經中國佛教學者的融會發揮，與原義有了相當的距離，但確乎是中國佛教的主流，在中觀、唯識以外，表示其獨到的立場與見解。

戊二 出到菩提

己一 成就法身

須菩提！譬如人身長大』。

須菩提言：『世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身』。

菩薩得法性身，有二類：一、證得無生法忍時，即得法性身，如入涅槃者迴心向大而發勝義菩提心。二、得無生法忍時，還是肉身，捨此分段身，才能得法性身。《智論》說八地捨蟲身，即此。¹⁰

¹⁰ (1) 《大智度論》卷 74〈56 轉不轉品〉(CBETA, T25, p. 580a14-16)：

是菩薩有二種：一者、生死肉身，二者、法性生身。得無生忍法，斷諸煩惱；捨是身後，得法性生身。

(2) 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 263c20-29)：

問曰：若阿鞞跋致相，得無生法忍，云何以淺心作諸不善？

答曰：有二種阿鞞跋致：一者、得無生忍法；二者、雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必得作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身，結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相。若得無生忍法，斷諸結使，此則清淨，末後肉身盡，得法性生身，結使所不礙，不須教誡；如大恒河中船，不須將御，自至大海。…〔下略〕…

※另參見：

(1) 印順導師《勝鬘經講記》，p.146～p.148：

二、大力菩薩意生身，約菩薩位次說，這略有二說：古典的解說，^(一)如⁽¹⁾《大智度論》說：『七地菩薩捨蟲身』。他是主張七地菩薩得無生法忍的，捨蟲身即捨分段身。一般眾生的身體，是一大蟲聚。因為是蟲聚，所以有病有老有死。今七地菩薩捨蟲身而得法性生身——意生身，雖有剎那生滅，而不再有一般的病老死苦。由此，七地菩薩以前有分段生死，七地以後有變易生死的意生身。⁽²⁾《法鼓經》也如此說：『七種學人及七地住菩薩，猶如生酥。意生身阿羅漢辟支佛得自在力及九住十住菩薩，猶如熟酥』。前面說七種學人（小乘）及（大乘）七住地菩薩如生酥，後面又說及九住十住菩薩，可見得意生身的阿羅漢辟支佛，及得自在力的菩薩，即第八（住）地。這是從來有異說的，或說七地得無生忍，或說八地得無生法忍。此七地或八地以上，祇有變易生死的意生身，大體還是一致。

^(二)但在法相的經論中，所說又不同。如真諦譯的《無上依經》，《佛性論》，及功德賢譯的《楞伽經》，都明顯的說初地菩薩得意生身。《楞伽經》專約菩薩說有三種意生身：一、三昧樂正受意生身，指初地到六地的菩薩。二、覺法自性意生身，即七地與八地菩薩。八地的意生身，與阿羅漢辟支佛所證的涅槃相等。三、種類俱生無作行意生身，這是九地十地菩薩的意生身。如依此說，那麼本經名大力菩薩，應等於《楞伽》的覺法自性意生身。

此二說本有不同，然古人的會通，⁽¹⁾或依龍樹說：鈍根七地得無生法忍，利根初地得無生法忍。⁽²⁾唯識者說：智增上菩薩，初地得意生身；悲增上菩薩，八地得意生身。

(2) 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 273b8-20)：

問曰：菩薩若能作佛身說法度眾生者，與佛有何差別？

答曰：菩薩有大神力，住十住地，具足佛法而住世間，廣度眾生故，不取涅槃。亦如幻師自變化身，為人說法，非真佛身。雖爾，度脫眾生有量有限，佛所度者無量無限；菩薩雖作佛身，不能遍滿十方世界，佛身者普能遍滿無量世界，所可度者皆現佛身。亦如十四日月，雖有

所以，這一段，可判屬明心菩提。但出到菩提的聖者，是決定成就的。

佛在上文，曾說人身如須彌山王；這裡又同樣的向須菩提說。畢竟須菩提是解空第一的聖者，聽到「譬如人身長大」，即契會佛心而回答說：如來說的人身長大，為通達法性畢竟空而從緣幻成的，實沒有大身的真實性。

悟法性空，以清淨的功德願力為緣，成此莊嚴的尊特身，假名如幻，所以說是名大身。

己二 成熟眾生

『須菩提！菩薩亦如是。若作是言：我當滅度無量眾生，則不名菩薩。

何以故？須菩提！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。

明心菩提以前，重在從假入空；到出到菩提，又從空出假，成熟眾生，莊嚴佛土，以趨入佛果。¹¹現在，佛約出到菩提的成熟眾生，對須菩提說：不特長大的法性身，是

光明，猶不如十五日，有如是差別。

或有菩薩得無生法忍，法性生身，在七住地，住五神通，變身如佛，教化眾生。

或初發意菩薩行六波羅蜜，行業因緣，得身相似佛，教化眾生。

(3) 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 261c22-p. 262a2)：

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故；十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。

摩訶衍人言「得無生法忍菩薩，一切煩惱及習都盡」，亦是錯！若都盡，與佛無異，亦不應受法性生身！以是故，菩薩得無生法忍，捨生身得法性生身。

¹¹ (1) 印順導師《般若經講記》，p.7~p.8：

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。

菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，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：般若側重於法空的體證；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：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生』。

(2) 印順導師《寶積經講記》，p.85：

十三、國王喻：「如有大國王」，他的國土既大，人民又多，國王怎樣能治理呢？國王「以」文武大「臣力故能辦國事」；國王只是總其成，統御百官去治理而已。

這樣，⁽¹⁾「菩薩智慧」，證入一切法空性，平等不二；『般若將入畢竟空，絕諸戲論』，也是不能安立作為的。⁽²⁾但依般若起「方便力」(或稱為依根本智起後得智)，『方便將出畢竟空，嚴土熟生』，就「能成辦一切佛事」。般若如王，方便如大臣一樣。

(3) 印順導師《華雨集第一冊》，p.132~p.133：

般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有。經上稱般若為根本智，稱方便為後得智；亦有稱般若為如理智，方便為如量智。眾生雖然本性是空，但亦是如幻有。

菩薩的程度有淺有深，⁽¹⁾最初時是將這兩者分開的；當般若現起時，可以證悟了一切法空，那時

緣起如幻的；就是菩薩的成熟眾生，也還是如此。

成熟眾生，以眾生成就解脫善根而得入於無餘涅槃為究竟。但在菩薩度眾生時，假使說：我當滅度無量眾生，那就執有能度的菩薩，所度的眾生，我相不斷，就不配叫做菩薩了。什麼是菩薩？從最初發心到現證法性，到一生補處，無不是緣成如幻；即一切法觀察，

是不見有眾生的；等到方便智生起時，照見眾生，卻不能證悟空行。在理論上，是可以了解空有無礙，只是證悟到那境界又是另一回事。⁽²⁾如修行的時間久了，也就自然而然地能夠將這兩者合而為一；這種空有無礙的境界，對於菩薩來說，必須是相當高深的程度方能夠做得到，而且必須是成佛才能夠究竟圓滿。

所以龍樹菩薩在大智度論裏說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生』。般若智慧悟入畢竟空時，即離一切的分別戲論，離一切見；而當方便智從空之中現起有時，則『嚴土化生』，可以莊嚴清淨的國土世界，度化眾生，這都是方便善巧。所以菩薩在最初的階段是有出有人，到後來才打成一片。

『智慧觀於空，方便觀眾生』，有了這兩種的智慧而後「大悲以教化」。由於眾生本性是空，只因為顛倒才會在生死之中流轉不已；菩薩以大悲心來教化眾生使他們得解脫，而終能「趣向於」不生不滅的「涅槃」。涅槃即是大解脫，亦即一切修行的終極歸宿。佛也是具備了這兩種智慧，只不過佛能將此二者同時生起並且究竟圓滿。

(4) 印順導師《華雨集第一冊》，p.309~p.310：

中國天臺宗，華嚴宗，稱為圓教。在最初證悟時，以為就能證悟事理無礙，事事無礙，即空即假即中。如說菩薩先以根本智通達空性，次以後得智通達一切有如幻，就認為不圓滿，不究竟。可是印度的大乘，無論是龍樹菩薩的中觀，彌勒、無著、世親菩薩的唯識，都與中國的圓教不同。當然，究竟成佛時，是空有一如，理事無礙，法法更互涉入，但菩薩修行悟入，是有次第的。⁽¹⁾先要證悟一切法不現前，通達空性。⁽²⁾然後起如幻智，通達一切有。起初是彼此出沒，有前後的，久久才能二諦圓融無礙。

唯識宗對於無分別智，分別為根本智，後得智，就表示先後的意義。密嚴經說：『非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真』。這可見沒有通過真如的證悟，是不能通達諸行如幻的。龍樹菩薩也說：『般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生』。⁽¹⁾般若就是根本無分別智，使我們證入畢竟空，那時是沒有一切戲論相的。⁽²⁾從般若起方便，就是後得無分別智。起方便智，才能達有——莊嚴淨土，利益眾生，起種種如幻如化的事業。

所以印度大乘經論，對於修行證悟的歷程，都是先證得一切法性；再起後得無分別智，了一切法如幻如化。

(5) 印順導師《中觀論頌講記》，p.464~p.465：

⁽¹⁾性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。⁽²⁾然而，無一法不是緣生，也就無一法不是性空；依世俗的因緣生法，通達一切法空，是證入勝義的正見。觀一切法的空性，才能離自性見，悟入諸法實相。

所以，觀行的過程，^{(1)(A)}第一要了解因果緣起，得法住智；^(B)再觀此緣起無自性空，假名寂滅，得涅槃智。依緣有而悟入性空，悟入性空的當下，是一切生滅緣起法都泯寂不現的。因此，在正覺中，不能不所，一切都不可安立。⁽²⁾如從真出俗，觀性空的假名緣起，見一切如幻緣起法宛然存在。聖者所見的世俗，與凡人所見，就大有不同了。

《智度論》說：『般若將入畢竟空，寂諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生』，就是這一修行的歷程。⁽¹⁾加行位中，還沒有能現證空寂，沒有離戲論，只是一種似悟。在加行位中，確實即有觀空，空不礙有的。但依此二諦無礙的悟解，即能深入到畢竟空寂的實證。所以《心經》說：『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。……是故空中無色』。⁽²⁾觀色空的相即不二，而到達現證，卻唯是色相泯滅的空相。《華嚴經》也說：『相與無相無差別，入於究竟皆無相』。

先作圓融觀而達到絕待，這是悟入實相的必然經歷。如本頌雖明自性空與假名有的二諦相即，而真意在空，這才是指歸正觀悟入的要意所在，為學者求證的目標所在。末後無不是空者一句，是怎樣的指出中論正宗呀！

即一切法真如，離一切法，離一切法真如，都是不見不得有可以名為菩薩的，¹²如《般若經·三假品》所說。¹³

所以，佛說一切法——有漏的，無漏的，有為的，無為的，世間的，出世間的無我，都沒有菩薩實性可說，切勿執什麼真我才是！¹⁴

己三 莊嚴佛土

須菩提！若菩薩作是言：我當莊嚴佛土，是不名菩薩。

何以故？如來說莊嚴佛土者，即非莊嚴，是名莊嚴。

¹² 印順導師《成佛之道》，p.362～p.363：

一切我、法，都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名，唯假』的，名言識所成立的世俗有。如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。這就是『於無住本，立一切法』，而非從真如實相中去成立一切。

這如《般若經》說：『世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢，辟支佛，諸佛；第一實義中，無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報。』『我如幻如夢……佛道如幻如夢……我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢』。這是一切如幻如化，唯是世俗假名施設的確證。

¹³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉(CBETA, T08, p. 230b22-p. 232c14)；

《大智度論》卷41〈7 三假品〉(CBETA, T25, p. 357a6-p. 360c20)

¹⁴ (1) 印順導師《印度之佛教》，p.272：

二、如來藏、佛性之說，性空大乘經所不明。不特『楞伽』等後出，即『般若經』等混入之藏心見，亦屬後起。

無著等以破十種分別釋『般若經』，有「實有菩薩，不見有菩薩」文。實有菩薩，以圓成實為菩薩體解之，此即大我之說。檢什譯『般若』及龍樹所依本，舊譯諸經，並無之。

如上所引之『最勝天王經』文，舊譯『勝天王』中無，似異而實同之『寶雨』、『寶雲經』，亦無此文。…〔下略〕…

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，p.161～p.162：

大乘法真如、法界等，本是涅槃的異名。在無二無別中，漸著重於佛果，更引用為「佛法」所否定的真我，早已滲入「大般若經初分」——十萬頌的『般若經』。

「大般若經初分」，⁽¹⁾引用犢子部的五法藏；第五不可說，在犢子部系中，是依蘊、界、處施設的，不可說是常是無常、是一是異的我——補特伽羅。⁽²⁾又一反『般若經』常例，立「實有菩薩」。什麼是實有菩薩？世親等解說：「實有空（性）為菩薩體」；這就是以真如為「大我」的意思(13.024)。

「初期大乘」的發展傾向，終於出現了「後期大乘」的如來藏說。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》，p.257～p.258：

『攝大乘論釋』，解說『大般若經』的「實有菩薩」說；「言實有者，顯示菩薩實有空體」；「謂實有空（性）為菩薩體」(19.011)。這可見如來，菩薩，眾生，都是以真如——如來藏我為自體的。

(4) 印順導師《印度佛教思想史》，p.284：

『大般若經』「初分」(上本十萬頌)，說「實有菩薩」等一段經文，無著論解說為「遣除十種分別」(21.001)。「實有菩薩」句，是對治「無相散動分別」的，

⁽¹⁾世親解說為：「顯示菩薩實有空體」(21.002)，以為菩薩以實有空性為體的。

⁽²⁾陳那的解說不同，如『釋論』說：「謂令了知有此蘊故，除遣無相分別散亂。如是所說意者，世尊悲愍新發意菩薩等，是故為說世俗諸蘊（為菩薩有），使令了知，為除斷見，止彼無相分別，非說實性」(21.003)。這是說，說有世俗五蘊假施設的菩薩，是為了遣除初學者的斷見。陳那這一系，重於論理，接近『瑜伽論』義，所以不取無著、世親調和真常大我的意見。

須菩提！若菩薩通達無我法者，如來說名真是菩薩。

嚴淨佛土，就是化穢土而成淨土，這是得無生法忍菩薩的大事。菩薩以法攝取同行同願者，以共業莊嚴佛土。

但如菩薩在莊嚴佛土時，這樣說：我當莊嚴佛土，這就有能莊嚴的人及所莊嚴的法，取我相、法相，即不成其為菩薩。

要知如來所說的莊嚴佛土，本無實性的莊嚴佛土可得，只是緣起假名的莊嚴罷了！

前明心菩提，約分證菩提而結說如來的真義。這裡，約菩薩的嚴土、熟生，結明菩薩的真義。

雖沒有少許法可名菩薩，但由因緣和合，能以般若通達我法的無性空，即名之為菩薩。這是說：能體達菩提離相，我法都空，此具有菩提的薩埵，才是菩薩。所以《智論》說：『具智慧分，說名菩薩』。這樣，可見菩薩以悲願為發起，得般若而後能成就，這約實義菩薩說。

戊三 究竟菩提

己一 圓證法身功德

庚一 正說

辛一 知見圓明

須菩提！於意云何？如來有肉眼不？『如是！世尊！如來有肉眼』。

『須菩提！於意云何？如來有天眼不？』『如是！世尊！如來有天眼』。

『須菩提！於意云何？如來有慧眼不？』『如是！世尊！如來有慧眼』。

『須菩提！於意云何？如來有法眼不？』『如是！世尊！如來有法眼』。

『須菩提！於意云何？如來有佛眼不？』『如是！世尊！如來有佛眼』。

『須菩提！於意云何？如恆河中所有沙，佛說是沙不？』『如是！世尊！如來說是沙』。『須菩提！於意云何？如一恆河中所有沙，有如是沙等恆河，是諸恆河所有沙數佛世界，如是寧為多不？』『甚多！世尊』！

佛告須菩提：『爾所國土中所有眾生若干種心，如來悉知。

何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。

所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。

究竟菩提，即菩薩因圓，得一切種智，究竟成佛。佛有法身與化身二者，聲聞乘也有立二身的，如^[1]大眾部等說：『如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，念念遍知一切法』。這即是法身說，這是色心圓淨的，不單是空性的法身，即如來的真身，唯大機眾生——法身菩薩能見他的少分。^[2]化身，如八相成道的釋迦，適應未入法性的初心菩薩、小乘、凡夫而現的。

二身本非二佛，約本身、跡身，大機及小機所見，說為二身。¹⁵此處先明法身。

¹⁵ (1) 印順導師《成佛之道》，p.408～p.416：

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

敘讚佛地功德，略依三身。一、「佛」自性「身」：也叫法身，是與一切佛法相應的，一切佛法所依止的。法身約圓滿覺證說，是出離了煩惱藏所顯的最清淨法空性，圓明自在，究竟無上。從菩薩地修行以來，到達了『永離諸障，一切相不現行』，所以「最」為「寂滅」。約佛與佛說，「平等」平等。從佛而觀一切——依正，生佛，人法，智如，一切一切，都是平等的。法空性「無分別」，菩提也無分別，所以說：『如如如如智，名為法身』。法身的如智不可分別，如寶珠與寶珠的光明，不能分別為二一樣。經論中用種種的詞句，形容讚歎佛身，都不過彷彿而已。

約利他功德說，「如」「摩尼」寶「珠」一樣，有微「妙」的神「用」，能「利」益一切眾「生」。摩尼珠，就是如意珠。能適應眾生的需求，出種種的寶物，滿足眾生的心。寶珠並沒有思惟，也不起加行、功用，只是自然如此。佛果的利益眾生，也是這樣。

法性所流身，念念現一切。佛事菩薩事，二乘眾生事；三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

二、佛的「法性所流身」：或稱法性所生身，就是平常所說的報身。在很多大乘經裏，法身與法性所流身，並沒有嚴格的分別（二身說）。只是約大菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相，所以又從法身中別出這報身，這是因契證法性而有的功德身。流是流類，等流，無邊的功德莊嚴，都是法性的等流，如光與熱為太陽的等流一樣。…〔中略〕…

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令人涅槃。

三、化身：化身是為地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。^[1]依法身而起法性所流身，如依太陽而有光與熱；光與熱遍一切處，但不能離於太陽。^[2]化身卻不同了，如水中的月影一樣，只是經水的反映而現起月的影子。

^[1]法身「佛」是常住的，沒有來去，也沒有出沒，所以說「得不動身」。^[2]但由「悲願」所熏發，為了「化」度「三有」眾生，能無功用地現起化身，有來有去，有生有沒，如長者入火宅那樣。化身的化導眾生，示現的佛身，有高大身——千丈，百丈，或者丈六身。示現的壽命，或千劫，百劫，或八十歲。「示」現的國土，或是「淨」土，「或示」現「穢」土。

^[1]雖然，圓滿報土，遍一切處，只要眾生的智慧增進，什麼地方，當下就是圓滿的淨土。如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。如極樂世界，也是化土，但依《淨土論》說，如圓修五門成就——智慧，慈悲，方便迴向功德成就，也就能入圓滿報土。^[2]但約適應部分眾生的善根成熟而現起來說，凡國土而可說東方，西方，南方，北方的；佛壽與佛身的長短，可說有有限的，都是化身、化土。…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》，p.232～p.236：

第三目 法身

在大乘經中，處處可以見到空義與法身關涉的密切，故知學派思想發展中，空義與法身也是有著密切的關係。大乘以佛果為重要對象，同時是依空義安立的，故大乘也可從法身的開展中去研究。

佛的成為佛，不是以生身相好的圓滿而成為佛，而是「以法成身」，體悟於法而成為佛的。初

一、佛有五眼

有人疑惑：佛說諸法皆空，怕成佛即空無所知。為顯示如來的知見圓明，超勝一切，

期佛教所說的法身，⁽¹⁾除體悟真理外，還有二義：⁽²⁾一說佛的種種功德為法身，如《雜阿含》所說的五分法身；他所說的「法」，是指的**道諦**。⁽³⁾一說佛的教法為法身，經典教法的存在，等於佛陀親身的存在；所以在第一結集之後，經教可以保存流通於人間了，就說是「法身尚在」。這兩說，與現在所論的空義，關係都不密切。

在學派中，大眾系的學者，對於佛身有崇高的看法，如說「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」等（異部宗輪論）。這是**承襲功德法身的思想而來，與後代大乘的報身思想相近**，都也不切近空義。

不過，佛教思想的發展是錯綜關涉，不能機械地割裂開。**羅什法師《大乘法義章》也就是綜合的兩種法身說**，如云：

法性者，有佛無佛，常住不變，如虛空無作無盡。以是法，八正道分六波羅等得名為法；乃至經文章句亦名為法。如須陀洹得是法分，名初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身。

這將功德身與聖教身融化在理性身中。

根本佛法中，就說佛有**生身與法身**的分別，⁽¹⁾最初的法身根本義，是在見緣起寂滅性，依所證悟的法，稱之為身。⁽²⁾不過，引申之下，有時也旁及功德身與教法身。

對於根本教中理性法身之義，到了《增一阿含》，有重大的開展。這些開展的思想，在《雜阿含》裡是找不到的，《中阿含》裡曾有一頌似說此義，而意思不顯著，在《增一阿含》就常常看見。依成立的時代說，四阿含中《增一阿含》是最後起的。在學派中說，漢譯《增一阿含》是大眾部所誦的。所以《增一阿含》的法身思想，可說是經過一番發展後的大眾部的法身思想。理解明白了這一點，才能將根本佛教的法身義與大乘的法身空義連接起來。

⁽¹⁾《增一阿含·聽法品》（卷二八）敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛，⁽¹⁾須菩提也想去見佛，忽然想到：什麼是佛，我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？於是觀佛所說的一個偈頌說：

若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常，……當觀於空法，……當計於無我。

這說：在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛。這種看透了佛的內在本質理性，叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。

⁽²⁾蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：

善業（須菩提）以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。

佛之所以成為佛，就是因為觀察到空、無相、無願（解脫門）諸空理，體證到這諸法的究竟義；那麼，這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身。

⁽¹⁾依著這個思想進展，則如《瑜伽·思所成地》所引的體義伽陀：

若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我。

這，很自然地使我們聯想到《金剛經》膾炙人口的「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」的一個頌子。

《瑜伽》「聞」「思」「修」所成三地，全部立本於聲聞乘教，都是引的《雜阿含》或《經集》、《法句》為教證。這偈頌是聲聞佛法所本有的，不成問題。《瑜伽》對這偈頌的解說，雖不盡合大眾系的見地；但我們直接從文義上看，這明明是說：佛陀無漏無為的法身，超越於色聲，是當體空寂的理性。這種法身，與《異部宗輪論》中大眾部從色聲上所描寫的功德佛身不同，這是在諸法的空寂理性上說的。

就是後來大乘的法身也有兩種，⁽¹⁾一是從**道諦**開展出來的，接連著《宗輪論》所說的**功德法身**。⁽²⁾一是從**滅諦**開展出來的，接連著《增一阿含》的**理性法身**。南傳《論事》謂大眾系大空部執：「佛不住此世間」，「佛不說法」；就是約**空性法身**佛說的。不然，依功德身說，「佛身遍住一切處」，為什麼不住此世間？「如來一音遍說一切法」，為什麼不說法呢？從佛陀的**理性法身**上說，它是超越性的，所以不住此世間；它是離言性的，所以不說法。這**理性法身義**的開展，是空義開展中最重要的一門。

所以約五眼一一的詰問須菩提，須菩提知道佛的智慧，究竟圓明，所以一一的答覆說：有。

眼，是能見的；有種種的見，所以名種種的眼。現分兩番解說：

一、五種人有五種眼：^{〔一〕}世間人類的眼根，叫肉眼；天人的眼叫天眼。這二者，都是色法，都是由清淨的四大極微所構造成的。天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的。^{〔1〕}如肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗；^{〔2〕}而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明闇，沒有不了了明見的。^{〔二〕}此外，慧眼、法眼、佛眼，都約智慧的能見而說，屬於心法。^{〔1〕}聲聞有慧眼，能通達諸法無我空性。^{〔2〕}法眼，是菩薩所有的，他不但能通達空性，還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相；能適應時機，以種種法門化度眾生^{〔3〕}佛眼，即『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相』，即空假不二而圓見中道。¹⁶

二、一人有五眼：這如本經所說的如來有五眼。^{〔一〕〔1〕}佛能見凡人所見，是肉眼；^{〔2〕}見諸天所見的境界，表裡遠近等，都能透徹明見，是天眼；^{〔3〕}空無我性，是慧眼；^{〔4〕}了知俗諦萬有，是法眼；^{〔5〕}佛所見的不共境，即佛眼。^{〔二〕}又^{〔1〕}佛有肉眼、天眼，實非人天的眼根可比。^{〔2〕}後三者，又^{〔A1〕}約自證說，無所見而無所不見，是慧眼；^{〔A2〕}約化他說，即法眼；^{〔A3〕}權實無礙為佛眼。^{〔B〕}如約三智說：一切智即慧眼，道種智即法眼，一切種智即佛眼。

二、無量眾生心，佛悉知悉見

再舉比喻來形容如來的知見圓明。佛問：恆河中的沙，我說他是沙嗎？須菩提答：如來是名之為沙的。再問：如一恆河中所有的沙，每一粒沙等於一恆河；有這麼多的恆

¹⁶ 印順導師《中觀今論》p.209~p.210：

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。^{〔1〕}於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。^{〔2〕}等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，^{〔1〕}悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。^{〔2〕}從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。

此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

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，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但^{〔1〕}在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；^{〔2〕}如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

此中所說俗諦的妙有，^{〔1〕}即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。^{〔2〕}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。

河，恆河中所有的沙數，當然是多極了！如來所化的世界，就有那麼多的恆河沙數那樣多。在這麼多的國土中所有的一切眾生，他們的每一心行，如來以佛知見，悉能知見。一世界中，單就人類說，已經很多，何況一切眾生？更何況那麼多世界的眾生？而且每一眾生的心念，剎那生滅，念念不住，每一眾生即起不可數量的心呢！然而佛能徹底明見，佛何以有此慧力？因為所說的諸心，即是緣起無自性的非心，假名為心而無實體可得的。

無自性的眾生心，於平等空中無二無別；佛能究竟徹證緣起的無性心，所以『以無所得，得無所礙』，無所見而無所不見，剎那剎那，無不遍知。¹⁷

三、三心不可得

為什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世中求心，了不可得。⁽¹⁾如說心在過去，

¹⁷ (1) 印順導師《學佛三要》，p.231～p.233：

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也不再起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：(一)、約體證的現(相)實(性)一味說：…〔中略〕…這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。

在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃(法性)中，更進一層，到達法性海的底裡。

(二)、約修持的悲願無盡說：…〔中略〕…由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。

但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。

佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。…〔下略〕…

(2) 印順導師《佛法概論》，p.269～p.271：

佛的相對性與絕對性 現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說：在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性，悲智相應性，達到這步田地即是佛。

這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！…〔中略〕…

在大乘的展開中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。佛陀雖因久劫修行，有廣大的世俗智，自發的勝義智，但無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。…〔中略〕…

我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀，知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！^{(2)(A)}若心在現在，現在念念不住，那裡有實心可得！^(B)而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裡安立現在！⁽³⁾倘使說心在未來，未來即未生，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得。¹⁸

於三世中求心自性不可得，唯是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。

世人有種種的妄執：⁽¹⁾有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為三世實有論，即落於常見。⁽²⁾有主張現在實有而過去未來非有的，如推究起來，也不免落於斷見。¹⁹⁽³⁾有以為我們的心是常恆不滅的，我

¹⁸ (1) 印順導師《寶積經講記》，p.174：

(二)、三時求：從時間去觀察，心是「過去」的嗎？「未來」的嗎？「現在」的嗎？⁽¹⁾「若心」在「過去」，過去是已滅，那「即是盡滅」而不可得。⁽²⁾「若心」在「未來」，未來是「未生」起，「未至」現在，那不是等於沒有嗎？⁽³⁾「若心」在「現在」，現在只是不離過去未來的假名，並沒有一念安住不動的現在。所以經上說：『即生即滅』。這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼為現在心呢？

作三時觀察，心是了不可得，所以《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』。

(2) 印順導師《藥師經講記》，p.26～p.28：

或許有人發生疑問，以為佛法既說無我，此中為什麼又說我聞？世人不明佛法，發生這類的疑難，著實不少。

從前有位聰明小沙彌，讀誦《心經》，讀到『無眼耳鼻舌身意』時，不覺懷疑起來，就到師父那裡，摸摸自己的眼睛、耳朵、鼻子，問師父是什麼？師父說：眼睛、耳朵、鼻子都不知道嗎？他說：既然我的眼睛、耳朵好端端的，為什麼經裡說無眼耳鼻舌呢？結果師父也無從回答。

又古代有位德山法師，善講《金剛經》。他拈著《金剛經註疏》去參訪，路旁見一老婆婆在賣點心，便歇下來，打算買些點心充饑。老婆婆問他包裡是什麼？他說是《金剛經疏》。老婆婆又問：《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』，那你到底想點的那個心？德山無以為答，便把經疏燒掉。

^{(1)(A)}佛經說無眼耳鼻舌身意，說三心不可得，^(B)而事實上，這種種（根）身心之法，卻又顯然而存在的；^{(2)(A)}同樣地，佛法儘管說無我，^(B)而在世俗諦中，因緣和合的假我，卻又是不可否定的。這在一般人似乎是矛盾而不可理解。

須知五蘊假合的我，與空無我性的我，其含義是迥然不同的。⁽¹⁾我們的意識中，總覺得有個我，運動于時空中，而且是常住不變、獨立而自主存在的。這樣的我，是神我，自性我，佛法否定了它，所以說無我。因為從頭至足，從物質到精神，任憑怎樣去尋求，都沒有絲毫的自性可得，故『無眼耳鼻舌身意』，『無我無眾生』。⁽²⁾然而五蘊和合，心身所起的統一作用，卻是有的，雖有而如幻如化；這幻化不實的和合相，即假名為我。假名我，不但凡夫有，即聲聞聖者也無例外。有人問佛：阿羅漢可否說我？佛說：可以。假我雖有，但不同凡夫錯覺中的實我，和外道妄執的常我、神我。

明乎此，佛法的說我與無我，說眼耳鼻舌與無眼耳鼻舌，並不矛盾，於真俗二諦，才能融通無礙。

¹⁹ 印順導師《中觀今論》，p.104～p.108：

佛法中不問大乘小乘，都是主張不斷不常的。可是在法法自性有、自相有的見地上，這些佛法中的部派，雖不願意承認是常是斷，而到底不免於是常或是斷。

如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恒如」；從未來（此法未起生用時）到現在，從現在到過去，有三世的因果遷流，所以不常；而因果連續故不斷。然而⁽¹⁾可能沒有中斷的過失，⁽²⁾但這三世恒如的法法自體，又怎能不落於常見？

又如現在實有論者，說過未非有，永遠的唯是現在剎那剎那的生滅。過去的剎那滅，並非實有過去，而實轉化到現在，現在的不就是過去。從現在有可至於未來，名為未來，而實未來未生，即沒有實體。這樣，⁽¹⁾三世恒常的過失可避免了，⁽²⁾然唯此一念，前後因果的聯續不斷，又不免成了問題。這些，

們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的常我論一致。佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執為常！²⁰

都是根源於時間觀的不同而來。

據唯識大乘者說：若不照著唯識者所說，那就墮於斷或墮於常。唯識者主張過未無體，所以不會犯常見，而問題在如何不落於斷？他們以為：如前念滅後念生，人中死天上生，這其中非要有一相續而從來沒有中斷者為所依，這才能擔保他不落於斷。一切法都是無常生滅滅生的，但某些法，滅已而可以某些時間不生起的，所以必有一為此不能恒時現起的生滅滅生法作依止處，否則一切因果都不能建立，這即是阿賴耶識。一切法的不斷不常，由阿賴耶識的「恒」時流「轉」，而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。

阿賴耶識的受熏持種說，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯是現在，但可假說有過去未來。例如⁽¹⁾現在的現行法，是賴耶中的種子所生的，而此所因的種子，曾受從前的熏習，所以說有過去，說從過去因而有現在果。⁽²⁾現在的現行，又熏為賴耶的種子，可以成熟而生未來果，所以說有未來，說現在為因而有未來果。謝入過去而實轉化到現在，存在現在而可引發於未來，過去未來都以現在為本位而說明。

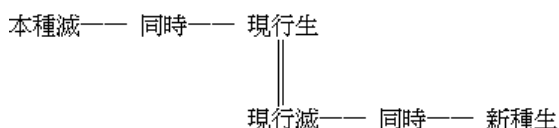
這雖可約現行說，而約阿賴耶識的種生現、現生種的種現相生，能說明三世的因果不斷。然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？

唯識者說：^(一)以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。

這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！

^(二)與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷！」這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？

⁽¹⁾約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。



⁽²⁾如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？^(A)假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。^(B)如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！

所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

²⁰ 印順導師《性空學探源》，p.36 ~ p.37：

另提出一點與無常有關的問題。問題是這樣的：一般凡夫，⁽¹⁾對於色法，很能夠知道它的無常，而對心法卻反不能。本來，色法有相當的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千萬年，說他是常，錯得還有點近情；但一般還能夠知道它的變動不居。⁽²⁾偏偏對於心法，反不能了達其無常而厭離它，這是什麼緣故呢？佛法說：這是我見在作祟。一切無常，連心也無常，豈不是沒有我了嗎？它怕斷滅，滿心不願意。所以，在眾生看來，法法可以無常，推到最後自己內在的這個心，就不應再無常了，它是唯一常住的。循著這思想推演，終可與唯神論或唯我論、唯心論相合。

至於佛法，則認為心與色是同樣的無常，所以《雜含》二八九經說：

凡夫於四大身，厭患離欲背捨而非識，……心意識日夜時刻須與轉變，異生異滅，猶如獼猴。

⁽¹⁾色法尚有暫時的安住，⁽²⁾心法則猶如獼猴，是即生即滅的，連「住」相都沒有，可說是最無常的了。對這色心同樣無常的道理，假使不能圓滿的理解接受，必然要走上非無常非無我的反佛教的立場。

心，不很容易明白，唯有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。²¹從前，德山經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他。

辛二 福德眾多

須菩提！於意云何？若有人滿三千大千世界七寶以用布施，是人以是因緣，得福多不？『如是！世尊！此人以是因緣，得福甚多』。

『須菩提！若福德有實，如來不說得福德多；以福德無故，如來說得福德多。

上面說智慧圓滿，這裡說福德眾多。佛稱兩足尊，即以此福慧圓滿為體。今舉比喻形容福德的廣大，與校德不同。

佛問：若有人以充滿大千世界的七寶，拿來布施，這個人因此所得的福德，多不多？須菩提答：此人因布施所得的福德，多極了！佛隨即說：不過，假使福德有實在自性的，那麼，大千七寶的布施，也不過大千七寶的福德罷了，佛就不會說他得福德多。²²

因為福德無性，稱法界為量，布施者能與般若相應，不取相施而布施一切，所以能豎窮三際，橫遍十方，圓成無量清淨的佛果功德，這才說是多呢？

²¹ (1) 印順導師《般若經講記》，p.131：

法法性空如幻，來無所從，去無所至；不來相而來，無去相而去，…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》，p.132：

^(一) 但說有來有去，常是為佛所呵斥的。⁽¹⁾ 外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去」？佛皆不答。⁽²⁾ 《勝義空經》說：「眼生無所從來，滅亦無所至」。因為，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。⁽¹⁾ 佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的神我尚且不可得，去與不去更無從談起。⁽²⁾ 但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。

^(二) 然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」，或說「來王舍城」。不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。

²² 印順導師《佛法是救世之光》，p.155：

在中道行的過程中，⁽¹⁾ 最初應該用道德的行為（法），去改善糾正不道德的行為（非法）。⁽²⁾ 但這道德善法，也還是因緣所生法，也還是自性空寂的；假使如一般人的妄執，取相執實，那麼與性空不相應，始終不能悟證性空而獲得解脫的。所以《百論》說：先依福捨罪，次一步必依捨捨福，才能得人無相。

《雜阿含》卷七說：「我不見一法可取而無罪過者；我若取色（等），即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取」。罪過，是煩惱障礙的意思。只要對一法上執取實有，就是不能徹了空寂，就是障礙了解脫。可見善法功德法，也是執取不得；所以執取不得，即因為善法的本性空寂。龍樹菩薩說：功德法如火燒紅了的金錢，雖是值錢的東西，可是千萬取不得。

所以這八正道的中道行，本性還是空寂的，它與中道的理性，是相應的。理性與實踐，在空寂中融然無二了。

辛三 身相具足

須菩提！於意云何？佛可以具足色身見不？『不也，世尊！如來不應以具足色身見。何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是名具足色身』。

『須菩提！於意云何？如來可以具足諸相見不？』『不也，世尊！如來不應以具足諸相見，何以故？如來說諸相具足，即非具足，是名諸相具足』。

一、法身是無為所顯，相即無相

色身，是諸法和合的一合相；諸相——如三十二相，是色身上某一部分的特殊形態。如來法身，有相？還是無相？這在佛教界是有諍論的，有的說有相，有的說無相。其實，這諍論是多餘的。如以佛有法身和化身，這法身是有相的。假使說佛有三身（也可以有相）或四身，專以法身為平等空性，那即可說法身無相。

有相的法身，色身無邊，音聲遍滿十方。在大乘（大眾部等同）學初立二身說，法身即本身、真身，悲智圓滿，如智不二，心色無礙，遍法界的毘盧遮那佛，為大機眾生現身說法。但此法身是無為所顯的，相即無相，不可思議！龍樹論多用此義。²³

²³ (1) 印順導師《華雨集第四冊》，p.262 ~ p.264：

大乘聖者的智慧高深，在體驗到真理後，就能理解到「法相」的「如幻如化」。如幻如化，就是看起來是這樣，其實不是這樣；雖然不是這樣，卻明明是這樣。通達到一切是無常、無我，一切法空，不會如凡夫般的執著，可是相卻還是現起。

依唯識家說（中觀也是一樣），真正證悟真理時，是沒有相現起的；等到從真出俗，後得智生起時，一切相又現前了。不過相雖現起，能理解到它的如幻如化，這如見雲駛月運，而心知是雲的動；「舟行岸移」，知道是船在動。知道一切法相如幻如化，如雲駛月運，舟行岸移，確是與凡夫、小乘不同的。

但是，證真時法相不現；法相顯現時，又不能悟入空性，空有還不能不二。依經上說，要到五地——極難勝地菩薩，才能把它打成一片。五地菩薩要證悟到這種境界，確是極難通達的。法相是有相，真理——空性是無相。所以證悟空性，相不現前，相現前了，又不能悟入空性。一是有相，一是無相，怎麼能契合不二呢？登上五地的菩薩，才證悟到這極難的一關，相與空性，平等不二。一切法畢竟空，在一切法的空性中，一切法現前。如幻如化的相與無相諸法真性打成一片，所謂「二諦並觀，二智合一。」

五地菩薩雖通達了這極難的一關，但還是不徹底的，還祇是暫時的。等到了出了定，相與空性又分開了。再要統一起來，又得再下功夫。這樣，到了登上七地，無相相應，一直與空性相應，能在一一切法相上，通達一切法空。但雖說無相，還有功用，還得用力注意，如不加功用，還不能現證二諦無礙的中道。

到了八地，這才能「無相無功用」，自然而然的，不失中道了。雖這麼說，這還只能自利時如此，利他時還不成「無相無功用」。

要達到自利利他的無相無功用境界，唯有究竟圓滿的佛果。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.398 ~ p.401：

遠行於滅定，念念能起入；方便度熾然，二僧祇劫滿。

到了第七「遠行」地，那更深妙了。能「於滅」盡「定」中，「念念能起」定，也念念能「入」定。一般的人入定出定，就是到了超作意位，也得有方便。而現在竟然念念能出能入。這不但是要入就入，要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。這如《維摩經》說：『不起滅定而現諸威儀』。由於定的深妙，依定的般若，也到了『無相有功用行』的境地。

上面說過，初地以來，智證空性是無相的，但出了深觀，就是後得智，也還是有相現前（不要誤解，以為有相就是執著）。五地能難得的達到空有不二的無相行，六地進步到只要多修無相作意，就能無相現行，但總還是間斷的時間多。到了七地，就能無間斷的，無相現行了。

…〔中略〕…七地滿，到了純清淨無相行的邊緣，所以是第二阿僧祇大劫滿，以後進入第三阿僧祇大劫了。因此經上說：七地如二國中間的甌脫地帶，以前是有相行，有相與無相的間雜行，無相而有功用行，以後純是無相無功用了。第七地到了這一邊緣，所以叫遠行。

進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨。以如幻三昧，三有普現身。

從第七地，「進入」第八地，名「不動地」。怎麼叫不動呢？第七地的無相行，還是有功用的，八地是「無相」而又「無功用」的。到了這，智慧，功德，都任運地增進，煩惱也不再起現行。不為煩惱所動，也不為功用所動，所以叫不動。如人在夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去，忽然醒來，就一切功用都息了。

三界修所斷的煩惱，過去沒有斷盡，但不致引生危險。因為菩薩並不急急的要斷煩惱，只要能控制就得了。有時，還可利用煩惱，作自利利他的方便。但進入第八地，煩惱障已不斷而自然斷盡；所以在菩薩階位中，八地得無生法忍，才「盡斷三界惑」，如阿羅漢一樣。八地菩薩的無相行，證無分別法性，得無生法忍，都可說與阿羅漢的證入涅槃一致。而斷盡三界煩惱，也與阿羅漢一樣。所以《十地經》說：菩薩進入第八地，要入涅槃。以佛的加持力，菩薩的本願力，當然不會像小乘那樣入涅槃的。

從此進入真正不共二乘的菩薩道。五地菩薩極艱難而能進入的大乘深境（無相行），到這才完全到達。約十度說，八地的「大願」，最「極清淨」，所以能於無相無功用行中，起「如幻三昧」，於「三有」中，「普現」一切「身」，普說一切法。如普門大士觀世音菩薩那樣，應以何身得度者，即現何身而為說法；這都是八地以上的深行菩薩境界。無相行中，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二；八地菩薩純無相行，所以說八地菩薩起如幻三昧了。

(3) 印順導師《成佛之道》，p.354：

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？⁽¹⁾ 悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』。⁽²⁾ 但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

雖說同證無分別法性，也有些不同。⁽¹⁾ 聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。⁽²⁾ 而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

(4) 印順導師《成佛之道》，p.409～p.415：

法性所流身，念念現一切。佛事菩薩事，二乘眾生事；三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

二、佛的「法性所流身」：或稱法性所生身，就是平常所說的報身。在很多大乘經裏，法身與法性所流身，並沒有嚴格的分別（二身說）。只是約大菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相，所以又從法身中別出這報身，這是因契證法性而有的功德身。流是流類，等流，無邊的功德莊嚴，都是法性的等流，如光與熱為太陽的等流一樣。

…〔中略〕…

十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。

清淨圓滿的法身，與一切功德相應。但約證法性而成就佛功德來說，為法性所流身所攝。…〔中略〕…

佛住於淨土，十八事圓滿。與諸菩薩眾，受用於法樂。

法性所流身「佛」，是一定「住於淨土」的。但這是遍法界土，以「十八事圓滿」來表顯的；不可說東方，西方，多大多小的。…〔中略〕…

十八圓滿淨土的佛，是法性所流身。又可分為二：約佛說，又名自受用身；約大菩薩所見來說，又名他受用身。為什麼叫受用呢？如前任持圓滿說：『廣大法味喜樂所持』。佛住在淨土中，自受用法樂，而為大菩薩說法，菩薩們也就受用法樂。在這圓滿的淨土中，法喜充滿，所以說：

二、不以具足身相而正見如來

佛問須菩提：可以從身色、諸相的具足中，正見如來嗎？

具足，即圓滿。色身的具足，依玄奘及笈多譯，更有「成就」的意義，所以即圓成或圓實。凡是自體成就，不待他緣的，即名為圓成實。法身色相，或稱歎為圓成圓實的。須菩提領解佛意說：不可！如來是不應以具足的身相而正見的。²⁴

佛「與諸菩薩眾」，都在淨土裏，「受用」大乘微妙的「法樂」。

諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘。

住於圓滿淨土的法性所流身，為大菩薩說法，是五乘，三乘，還是一乘呢？當然是一乘法。佛是覺者，以大菩提為體性；一切自利利他，都以覺為本。佛出世說法的大事因緣，就是要人開、示、悟、入佛之知見——大菩提。所以，佛法是以覺證為宗本的。說到覺證，分別來說，所證的「諸法真實義」，是離妄想的法空性。眾生以為真實的，都是自性見，戲論相；法無性空，才是一切法的真相。所以經上說：『諸法無所有性，是諸法自性』。

在這真實義中，沒有差別可說。就是我空性與法空性，也是如草火與炭火一樣，雖所燒不同，而火性並沒有差別。能「證真實」義的智「慧」呢，一得永得，得到了就不會失去。無為般若，依無漏習氣而顯發，不是剎那生滅法。所以，這所證真如與能證的正智，都是「無變異」的。真如雖在纏而還是這樣，離垢清淨也還是這樣，沒有變異；正智是法性相應的無為功德，也沒有變異。這都是無「差別」的：如與智，也只是依世俗而安立，而在現覺中，沒有如與智的對立。

佛法的真實是這樣，沒有變異，沒有分別，這那裏還有五乘、三乘呢？「故」佛為大菩薩開示大法，「無」有「別乘」，唯是一道一清淨的一佛乘。雖然菩薩要知權知實，所以於一乘說無量乘，但在菩薩法中，一切都歸於一。

(5) 《大智度論》卷 29〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 274a6-b26)：

問曰：十方諸佛及三世諸法，皆無相相，今何以故說三十二相？一相尚不實，何況三十二？

答曰：佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。世諦故，說三十二相；第一義諦故，說無相。

有二種道：一者、令眾生修福道，二者、慧道。福道故，說三十二相；慧道故，說無相。

為生身故，說三十二相；為法身故，說無相。佛身，以三十二相、八十隨形好而自莊嚴；

法身，以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。

眾生有二種因緣：一者、福德因緣，二者、智慧因緣。欲引導福德因緣眾生故，用三十二相身；欲以智慧因緣引導眾生故，用法身。

有二種眾生：一者、知諸法假名，二者、著名字。為著名眾生故，說無相；為知諸法假名眾生故，說三十二相。

問曰：是十力、四無所畏功德，亦各有別相，云何說「法身無相」？

答曰：一切無漏法，十六行，三三昧相[處>應]故，皆名無相；佛欲令眾生解故，種種分別說。說一切諸佛法，以空、無相、無作印故，皆入如、法性、實際；而為見色歡喜發道心者，現三十二相莊嚴身。

復次，為一切眾生中顯最勝故，現三十二相而不破無相法。…〔中略〕…以是故，知三十二相於一切眾生中最高殊勝。言無相法者，為破常、淨、樂相、我相，男女、生死等相，故如是說。

以是故，佛法雖無相相，而現三十二相引導眾生，令知佛第一，生淨信故，說三十二相無咎。

²⁴ 印順導師《無諍之辯》，p.24 ~ p.25：

《新論》以空宗為破相顯性，不知這是空宗的敵者。大乘經中，尤其是《大般若經》，說一切法——生滅的、不生滅的，世間的、出世間的如幻如化。如幻如化的一切，但有假名（假施設義）而自性畢竟空。⁽¹⁾如以一切法畢竟空為了義的、究竟的，這即是空宗。⁽²⁾如以為一切法空是不了義的，不究竟的，某些空而某些不空的，這即是有宗。

因為如來說具足身相，是無為所顯的，是緣起假名而畢竟無自性的，那裡有圓成實體可得。所以，即非具足身相，而但是假名施設的。

本經概括的說諸相具足。^{[1][A]}常說佛有三十二相，是指印度誕生的釋迦如來化身而說。^[B]至於法身，有說具足八萬四千相，或說無量相好。^[2]但有論師說：三十二相為諸相的根本，八萬四千以及無量相好，即不離此根本相而深妙究竟。

辛四 法音遍滿

『須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念！何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故。

須菩提！說法者，無法可說，是名說法』。

一、無法可說

佛對須菩提說：不要以為如來會這樣的想：我當為眾生說種種的法，佛是不會如此的。

如有人以為如來有所說法，那不特不能知佛讚佛，反而是謗佛了！以為佛也像凡夫那樣的有能說所說了！要知道：^[1]法如實相是離言說相的，不可以言宣的，所以說法即無法可說。^[2]無法可說而隨俗假說，令眾生從言說中體達無法可說，這即名為說法了。²⁵

有人偏據本文，以為法身不說法，這是誤解的。法身是知見圓明，福德莊嚴，身色具足，那為什麼不法音遍滿呢！

二、無思普應

^[1]未證法性生身的菩薩，說法是不離尋伺——舊譯覺觀，即思慧為性的麤細分別的。如初學講演，先要計劃，或臨時思索、準備，這都是尋伺分別而說法的顯例。

大乘有宗，略有兩種類型：一、虛妄（為本的）唯識論，如無著、世親學。此宗^[1]以虛妄生滅的依他起為本，此生滅的有為法，雖是妄有而不可以說是空的。假定說是空的，那即不能有雜染的生死，也就不能有清淨的涅槃。^[2]惟有妄執的——實我、實法、實心、實境，遍計所執性，才是空的。^{[3][A]}於因果生滅的依他起，由於空去遍計所執而顯的真實性，即圓成實性。^[B]圓成實性不空，由於因空所顯，所以也稱為空性。本著這樣的見解，所以說：《般若經》等說一切法性空，這是不了義的，是約空除一切法上遍計所執相而顯實性說的。《新論》的破相顯性，即從有宗處學來。二、真常（為本的）唯心論，如《勝鬘》、《涅槃》、《楞伽經》等。…〔下略〕…

²⁵ 印順導師《以佛法研究佛法》，p.12 ~ p.13：

凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義，體會到學者的自心，還要了解文字語言的無常無我，直從文字中去體現寂滅。古來多少大德，讀一經，聞一偈，就廓然悟入這寂滅的聖境。像舍利弗的聽說緣起偈，慧能的聽「應無所住而生其心」等，都能直下悟入。

「文字性空，即解脫相」，能具足深入這個見解，多聞正思，到工夫成熟時，也不難直入個中。文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣研究用心罷了！

^[2] 已證法性生身的菩薩，就不假尋伺而說法。隨時隨處，有可化眾生的機感，就隨類現身而為說法。

^[3] 究竟圓滿的法身，更是「無思普應」。經論中，常以天鼓——不假人工而自鳴的為喻。所以，如以為如來作是念：我當說法，即是謗佛。

辛五 信眾殊勝

爾時，慧命須菩提白佛言：『世尊！頗有眾生於未來世聞說是法，生信心不？』

佛言：『須菩提！彼非眾生，非不眾生。何以故？須菩提！眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生』。

年高德長的，智深戒淨的，以慧為命，名為慧命。慧命，與上文所說的長老，為同一梵語的異譯。

佛為須菩提開示了法身說法的真義以後，尊者就啟問如來：^[1] 在未來世的時候，有沒有眾生，聽了如所說的法身——知見、福德、身相、說法圓滿，而生清淨的信心？^[2] 也可說：如上所說的法身說法，無說而說，會有人因此種說法而生淨信嗎？這是佛果究竟深法，所以須菩提又不能以自慧悟解，請佛解說。

^[1] 佛說：聽聞如此說法而能生信心的，當然是有的，但此種信眾，已不是一般的眾生；但他還沒有究竟成佛，也不能不說他是眾生。原來，^[1] 為凡夫、聲聞、初心菩薩說法的，是化身佛，聽眾都是未出生死的異生——眾生。^[2] 還有此土、他土的大菩薩，佛以法身而為他們說法。法身是無時無處而在流露法音，大道心眾生——大菩薩，也隨時隨地的見佛聽法。聽法身說法而生淨信者，即大菩薩，所以說彼非眾生，又非不眾生。

^[2] 從五眾和合生的眾生說，^[1] 眾生無我，常是畢竟空，^[2] 不過惑業相續，隨作隨受，於眾生不可得中而成為眾生。

此法身說法，利根凡夫，雖不能親聞法音而生清淨信，但能依展轉得解大乘深義，比量的信受。

辛六 正覺圓成

須菩提白佛言：『世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？』

佛言：『如是！如是！須菩提！我於阿耨多羅三藐三菩提，乃至無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提。』

復次，須菩提！是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、

無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。

須菩提！所言善法者，如來說即非善法，是名善法。

一、無有少法可得

法身佛以智見與福德為本，感得果德的無邊身相，微妙法音；現身、說法，即有大菩薩為信眾。

這些，都因總修萬善而同歸無得，證無上遍正覺而得完成。所以須菩提仰承佛意而問道：佛得的無上遍正覺，可是無所得的吧？佛讚許他說：是的！我於無上遍正覺，連一些些的實性法，都不可得；一切都無所得，這才證得無上遍正覺。

二、一切平等，無有高下

然所以都無所得，這因為無上遍正覺，即一切法如實相的圓滿現覺，無所得的妙智，契會無所得的如如，這豈有毫釐許可得的！所以，在此如如正覺中，一切法是平等而無高下的。高下，指佛果（高）與凡夫（下）說的。平等法界，是在聖不增，在凡不減的，這就名為無上遍正覺。

這^{(1)(A)}在因中，或稱之為眾生界，眾生藏，如來藏；^(B)在果位，或稱之為法身，涅槃，無上遍正覺。^{(2)(A)}約境名真如，實相等；^(B)約行名般若等；^(C)約果名一切種智等，無不是依此平等如虛空的空性而約義施設。

有些人，因此執眾生中有真我如來藏，或者指超越能所的靈知，或者指智慧德相——三十二相等的具體而微；以為我們本來是佛，悟得轉得，即是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣！²⁶

三、性空與緣起

（一）因為性空，所以緣起種種差別

^{(一)(1)}一切法雖同歸於無得空平等性，⁽²⁾但畢竟空中不礙一切。^(A)一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，^(B)因為性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。²⁷

²⁶ 印順導師《成佛之道》，p.257～p.258：

⁽¹⁾法空性雖是一切法成立的普遍理性，⁽²⁾但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。

所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。

²⁷ (1) 印順導師《性空學探源》，p.8～p.9：

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不能知有。

如桌上的瓶，⁽¹⁾如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；⁽²⁾可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不

〔二〕所以佛又對須菩提說：〔1〕無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。〔2〕但依即空的緣起，因果宛然。

〔二〕依般若與方便，圓證無上菩提

無上遍正覺，要備兩大法門而圓成：〔A〕一、以般若空慧，通達法空平等性，不取著我等四相。〔B〕二、修習施、戒、忍等一切善法，積集無邊福德。此所修的一切善法——自利利他，以般若無我慧，能通達三輪體空，無所取著。般若攝導方便，方便助成般若，莊嚴平等法性，圓證無上遍正覺。

法性如空，一切眾生有成佛的可能，成佛也如幻如化，都無所得。然而，不加功用，不廣集資糧，不發菩提心，不修利他行，還是不會成佛的！²⁸

了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

〔2〕印順導師《中觀論頌講記》，p.455 ~ p.456：

汝謂我著空	而為我生過	汝今所說過	於空則無有
以有空義故	一切法得成	若無空義者	一切則不成

此下，申明正義，反難外人。外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成」。

反過來說：你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

…〔下略〕…

²⁸〔1〕印順導師《成佛之道》，p.256 ~ p.260：

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一切「眾生有佛性」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。什麼是佛性呢？可以有二個意義。一、佛性是佛的體性：…〔中略〕…

二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。但這是佛性的深義，有些人是不易信解的。那到底什麼是成佛的可能性呢？這如《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』。這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。

什麼叫理佛性？〔1〕一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。…〔中略〕…此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。〔2〕同時，〔A〕法空性雖是一切法成立的普遍理性，〔B〕但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。

什麼叫行佛性？這是依修習發心而成為成佛的因性。如唯識者說：依『法界等流』的『聞熏習』，

成為成佛的種子。《法華經》的『佛種從緣起』，也就是約行性說的。

⁽¹⁾一切法空性，為可能成佛的**理性**。⁽²⁾依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的**行性**。**事理是一致的**：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。**無性而緣起，緣起而無性**，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』。依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

⁽¹⁾約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。⁽²⁾約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。大乘法種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。《法華經》的『佛種從緣起』，就是約菩提心種說的。…〔中略〕…

「以是」，法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，而成佛或不成佛，還「待修習」來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？⁽¹⁾如不修習，凡夫還是凡夫，⁽²⁾如能依大乘而熏修，那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.418～p.420：

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。⁽¹⁾不但是出世的三乘善法，歸於佛道，⁽²⁾就是人乘，天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。所以，佛法是善法的別名。

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。^(一)隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，^(二)但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

一切眾生，『初一念識異木石，生得善，生得惡』，生來都是有善的，所以都有向上，向樂，向光明的趣向。不過沒有以佛道為宗時，就演成種種歧途，種種外道，生人，生天。如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。所以，向佛一舉手，一低頭；『一稱南無佛，皆已成佛道』。這如民族而缺乏賢明領袖，沒有正確國策，雖人民還是那樣的人民，也還是想求進步，而結果往往走入歧途，國計民生，都很不理想。如有賢明領袖，提示完善政策，大家向這而集中力量，齊一步伐，就會進入理想的時代一樣。

所以，一切「眾生類」，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的，也就「究竟」要「得成佛」的。

一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！

(3) 印順導師《佛法是救世之光》p.250：

凡沒有到達究竟地步，什麼人也是一樣，都在前因後果，造業受報的過程中。不能勵力向上，誰也要墮落；能勵力向善，誰也會進步。

不但如此，由於人類有著向上、向善、向於究竟的德性，所以在無限的生命延續中，終於要到達究竟完滿的地步。

(4) 印順導師《佛在人間》，p.96～p.97：

佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：⁽¹⁾一般眾生性，如芽；⁽²⁾人性如含苞了；⁽³⁾修菩薩行而成佛，如開花而結實。

不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度，好發明，反成為壞事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，

庚二 校德

須菩提！若三千大千世界中所有諸須彌山王，如是等七寶聚，有人持用布施。若人以此般若波羅蜜經乃至四句偈等，受持、讀誦，為他人說，於前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

這是方便道中第一次校德。般若道中說充滿三千大千世界七寶持用布施，這裡說七

走進大都市，就變壞了。

⁽¹⁾人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。⁽²⁾佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本立場，使一切獲得良好的增進。

人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。

- (5) 印順導師《中觀今論》p.124-p.125：

要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。…〔中略〕…

…〔中略〕…無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的{ }，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。…〔中略〕…一切在如此的周而復始地無限演變著。不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。…〔中略〕…從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。

- (6) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.342：

中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。但不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。也不像唯識學者，說阿賴耶本有一切無漏種子。因為中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。

- (7) 印順導師《佛法是救世之光》，p.143~p.144：

同歸一道的究極意趣，實指平等慧的解悟本無；如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了。

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

- (8) 印順導師《佛在人間》，p.35：

三乘究竟，本是方便說的。在證入法性平等中，同歸一乘，為必然的結論（所以，《般若經》說，阿羅漢等聖者，是一定會信受大乘般若的。《法華經》等說，如聲聞而不信一大乘，是增上慢人，自以為是阿羅漢，而不是真阿羅漢）。

- (9) 印順導師《華雨集第四冊》p.98：

⁽¹⁾一切有者，分離了生滅與不生滅，灰身滅智，使涅槃枯寂得一無生氣。⁽²⁾大眾系中，像多聞分別部，主張「道通無為」，積極的大涅槃，又轉上常樂我淨，佛壽無量。⁽³⁾中期的性空論者，在通達法性空中，才打破了悶葫蘆，唯有在涅槃如幻如化的正見中，才能體會融然空寂的聖境。

寶聚集像須彌山那麼高——出海四萬二千由旬——拿來布施，這數量要比前說大得多。但雖以這麼多的七寶持用布施，所得功德，還是不及讀誦或為他人說本經四句偈的功德。

己二 示現化身事業

庚一 化凡夫眾

※化眾

須菩提！於意云何？汝等勿謂如來作是念：我當度眾生。須菩提！莫作是念！何以故？實無有眾生如來度者。若有眾生如來度者，如來則有我、人、眾生、壽者。須菩提！如來說有我者，則非有我，而凡夫之人以為有我。須菩提！凡夫者，如來說即非凡夫。

此中化身佛，不約隨類示現者說，指從入胎、住胎到成道、轉法輪、入涅槃，示生人間的化身佛。

如釋迦人間成佛，即有化眾、化主、化處、化法四事，下文次第論說。

一、「實我」不可得

佛告須菩提：不要以為如來會作這樣想：我當現生人間，度脫苦迫的眾生。如來現覺諸法性空，那裡會見有實在的眾生，可以為如來所度。假使如來這樣的想，那如來不是執有我等四相了嗎？

二、「假名我」宛然有

如來雖不作此念，但隨俗說法，也還說我前生如何，說「天上天下，唯我獨尊」等。可是雖說人說我，能達人我無自性，所以假我即是非我。²⁹

不過，那些生死凡夫，不能了解隨俗我的意趣，即以為真實有我而妄執了——如後代的犢子部等。³⁰

²⁹ 印順導師《性空學探源》，p.63 ~ p.64：

從有情因緣業果相續言，如佛說：我以天眼觀見某人生天，某人墮地獄；或說過去頂生王就是我等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」。

有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。一一有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各有各情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

³⁰ 印順導師《性空學探源》，p.179：

犢子與說轉，都主張有我，而且都是有實在性的我；這思想在聲聞學派中佔有重要的一席地位。後起

三、凡夫亦假名非實

不特說我非我，就是我雖也說有凡夫，也是實非凡夫的假說。^[1] 凡夫，是不見實相的異生；煩惱未斷，生死未得解脫，依此而施設的假名。^[2] 如能解脫即成聖者，可見並無凡夫的實性可得。

庚二 現化身相

※化主

辛一 相好

壬一 正說

須菩提！於意云何？可以三十二相觀如來不？須菩提言：『如是！如是！以三十二相觀如來』。

佛言：『須菩提！若以三十二相觀如來者，轉輪聖王則是如來』。須菩提白佛言：『世尊！如我解佛所說義，不應以三十二相觀如來』。

爾時，世尊而說偈言：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

『須菩提！汝若作是念，如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提；須菩提！莫作是念：如來不以具足相故得阿耨多羅三藐三菩提！須菩提！汝若作是念，發阿耨多羅三藐三菩提心者，說諸法斷滅。

莫作是念！何以故？發阿耨多羅三藐三菩提心者，於法不說斷滅相。

一、法身、化身，皆不以三十二相觀

本節與諸譯不同。可否以三十二相觀如來，上面已經論到，似乎毋須再說。特別是：須菩提的答覆，上文已知不可以三十二相見如來，怎麼這裡反而說可以三十二相見？這是極難理解的！

要知道：^[1] 上次佛約法身而問，法身不可以三十二相見，須菩提是知道的。^[2] 這次佛約化身為問，化身佛一般都以為有三十二相的，所以須菩提也就說可以三十二相見如來。

的經部師雖別作種子與現行的說法，其實這還是在二世無體的理論逼迫下，將說轉一味、根邊二蘊轉化過來的。

犢子因為許三世實有，攝用於體，所以始終堅持其即五蘊和合上立不可說我的主張。有部的假名我，偏在作用上假名安立；說轉與犢子的真實我，在體用的不離上安立。

同是假施設，有部在假實分別下成為假無體的結論；犢子在假實綜合下，成為形而上的不可說我，是結論到假有體上。

但這是錯誤的，佛陀立刻加以責難：假使可以三十二相見如來，轉輪王也有三十二相，那轉輪王不也就是如來嗎？

須菩提當下就領會道：如我現在理解佛所說的意義，是不應該從三十二相見如來的。這是說：不但法身不可以三十二相見，化身也是不可以三十二相見的。因為，法身是緣起無性的，法身所有的相好，也是無性緣起的。從法身現起的化身，有三十二相，也還是緣起無性的。³¹

由通達性空，以大悲願力示現的身相，如鏡中像，如水中月，所以也不可取著為有得的。如取相執實，專在形式上見佛，那與輪王有什麼差別？因此，佛又引從前為聲聞行者說過的偈子，再說給大眾聽。意思說：若以三十二相八十種好的色相見我——如來，或從六十美妙梵音中求我，這是走入邪道，不能正見如來的。

二、不說斷滅相：雖不可以相取，然緣起因果相稱而相好宛然

不可以三十二相觀如來，這決不是如來沒有圓滿的身相；依法身等流所起的化身，雖不可以相取而相好宛然。所以如來緊接著說：假使這樣想：如來是不因諸相具足而證得無上遍正覺的，那可錯誤大了！切不可作如此倒想！³²

修一切善法而得大菩提，而起化身，當然是有殊勝相好的。假使以為離卻相好的，那是等於以為發阿耨多羅三藐三菩提心者，是說諸法斷滅了！斷滅，就是破壞世出世間因果。

³¹ 印順導師《中觀今論》，p.97：

所以八不的緣起，可簡括的說：⁽¹⁾以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；⁽²⁾勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義。

³² 印順導師《成佛之道》，p.415～p.417：

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令人涅槃。

三、化身：化身是為地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。⁽¹⁾依法身而起法性所流身，如依太陽而有光與熱；光與熱遍一切處，但不能離於太陽。⁽²⁾化身卻不同了，如水中的月影一樣，只是經水的反映而現起月的影子。

法身「佛」是常住的，沒有來去，也沒有出沒，所以說「得不動身」。但由「悲願」所熏發，為了「化」度「三有」眾生，能無功用地現起化身，有來有去，有生有沒，如長者入火宅那樣。化身的化導眾生，示現的佛身，有高大身——千丈，百丈，或者丈六身。示現的壽命，或千劫，百劫，或八十歲。「示」現的國土，或是「淨」土，「或示」現「穢」土。

⁽¹⁾雖然，圓滿報土，遍一切處，只要眾生的智慧增進，什麼地方，當下就是圓滿的淨土。如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。如極樂世界，也是化土，但依《淨土論》說，如圓修五門成就——智慧，慈悲，方便迴向功德成就，也就能入圓滿報土。⁽²⁾但約適應部分眾生的善根成熟而現起來說，凡國土而可說東方，西方，南方，北方的；佛壽與佛身的長短，可說有限量的，都是化身、化土。

化身佛為什麼示現這些差別呢？因眾生根性不同，⁽¹⁾有的應以苦切語：三惡道是這樣的苦，眾生界是這樣的苦，能因此發心修行，這是折伏門。⁽²⁾有的應以愛語：這麼清淨，那麼自在，就肯發心修行，這是攝受門。化身佛就是以這折、攝二門來成就眾生的。隨機適應，如藥能治病，就是妙藥，所以不應該生優劣想。

⁽¹⁾如釋迦佛出穢土，彌勒佛出淨土，佛法並沒有什麼差別。⁽²⁾又如穢土修行不容易，佛勸人往生淨土，容易成就。但《維摩詰經》，《無量壽佛經》卻說：穢土修行一日，勝於在淨土修行一劫，穢土比淨土修行更容易。⁽³⁾又如經中，釋迦佛讚歎淨土，使大眾羨慕，而淨土菩薩來參加釋迦佛的法會，淨土佛總是告誡大眾，不要生輕慢心。

所以，這是佛的悲願，應化三界眾生的二大方便，目的都是「令人涅槃」，出離生死，回歸佛道。

證無上遍正覺是果，發菩提心而廣大修行是因，因果是必然相稱的。如成佛而沒有功德的莊嚴身相，那必是發心不正，惡取偏空，破壞世諦因果而落於斷滅見了。

要知道真正發大菩提心的菩薩，是決不會破壞因果的，不會偏取空相而不修布施、持戒等善法的。反之，菩薩因為深見緣起因果，這才發大菩提心，修行而求成佛。所以，不應該說如來不具足相而成佛。³³

壬二 校德

※不應貪著故，說不受福德

須菩提！若菩薩以滿恆河沙等世界七寶持用布施，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。何以故？須菩提！以諸菩薩不受福德故。」

³³ (1) 印順導師《華雨集第四冊》，p.67：

人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。

其實菩薩真正發大心的，是不會計較這些的，只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。⁽¹⁾ 修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。⁽²⁾ 如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？

⁽¹⁾ 印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責；「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」（『大智度論』卷四）！⁽²⁾ 「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。

太虛大師曾提出『本人在佛法中之意趣』，說到：「甲、非研究佛書之學者」，「乙、不為專承一宗之徒裔」，「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」（『優婆塞戒經講錄』）。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！

(2) 印順導師《華雨香雲》，p.323 ~ p.327：

「無求即時成佛之貪心」，在大師宣示的意趣中，這是最為難解，最易引起常人疑毀的一項。因為發菩提心，修菩薩行，目的是為了成佛。那為什麼不想快速成佛，而稱急求成佛的為貪心呢？

這一意趣，還得從「不為專承一宗之徒裔」說起。…〔中略〕… 從教典說，有著傳承者的偏勝，與因時因地的適應性，如上所述。如從教法說：釋迦佛的本懷，原意在由人而直向佛道。…〔中略〕… 聲聞行果與禪宗；密宗與淨土宗，都是急求證的，都屬於不能由人而直向佛道的勝方便。不知道由人道而修信心，直向佛道，「正是佛教的真面目」（《人生觀的科學》）。大師條析教史的發展，根性的特點，直探佛陀本懷，揭示出大乘佛法進修的直道，坦道。

大師抉擇佛法的基本思想，經這樣的簡單敘述，才能明瞭大師「不求即時成佛」的意趣。大師說：「佛法原不拘限於現身此世為立足點，乃普為法界一切眾生而發心。蓋以佛法觀察，一人與一切眾生更互關涉；而一世界與無量世界，亦相攝相入，如帝網之重重無盡。因此佛法不是為此一人與一世界而起」（《優婆塞戒經講錄》）。

大師此一宣示，說明了大乘法的真諦：菩薩發心修行，遍為一切眾生，遍淨一切國土，遍禮一切諸佛，遍學一切法門，遍斷一切煩惱，遍達一切事理。……一切功德，都是盡虛空，遍法界，到達究竟圓滿。如《華嚴經》說的佛果與菩薩行，是怎樣的高尚，圓滿！所以經說：「如一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。「地獄未空，誓不成佛」。不為自己，不求速成，表達了菩薩行的真相。

一般看起來，釋迦佛是即身成佛的，是「父母所生身，直登大覺位」的，但成佛豈能速成！據釋尊自白，是經三大阿僧祇劫行因而來。依龍樹說，佛道實是無量無數阿僧祇大劫行因而成就的。大果當然不是小因所成，但佛道長遠，菩薩道難行，非一般人所能承當。這樣，佛陀的方便教，就不能不施設起來。

須菩提白佛言：『世尊！云何菩薩不受福德』？『須菩提！菩薩所作福德，不應貪著，是故說不受福德。』

佛對須菩提說：假使有發大心的菩薩，以充滿恆河沙世界的七寶作布施，所得的功德極大；但如另有菩薩，能悟知一切法無我性，得無我忍，那所有功德即勝前菩薩的功德。此處以菩薩布施及菩薩智慧相校量，即更勝上文的校德。

忍，即智慧的認透確定，即智慧的別名。依經論說：^[1]發心信解名信忍；^[2]隨順法空性而修行，名（柔）順忍；^[3]通達諸法無生滅性，名無生忍。³⁴此處沒有說明什麼忍，依文義看來，似可通於諸忍的。

得忍菩薩的所以殊勝，因他於所作福德及智慧，能知道是無性的緣起，不會執受——取福德為實的。不受福德，所以福德即無限量。這不是說沒有福德，是說不執為實有，不執為己有。福德無性，菩薩無我，能得此法忍的菩薩，是深知福德不應貪著的，所以說不受福德。

辛二 威儀

※無所從來，亦無所去：不來相而來，無去相而去

須菩提！若有人言：如來若來、若去、若坐、若臥，是不解我所說義。

何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

梵語多陀阿伽度，漢譯如來，也可譯如去。^[1]來去是世俗動靜云為相，因此，外道等即以如來為流轉還滅——來去者；^[2]如來現身人間，一樣的來去出入，一樣的行住坐臥，佛法中也有誤會而尋求來去出入的是誰，而以此為人人本來天真佛；有的，要在來去坐臥的四威儀中，去見能來能去能坐臥的如來。如來明見末法眾生的佛魔同化，所以特預記而呵斥說：這些人是不解佛法而非佛法的。

如來「即諸法如義」的正覺；來去坐臥都不過性空如幻，那裡有來者去者可得？法法性空如幻，^[1]來無所從，去無所至；^[2]不來相而來，無去相而去，徹見無我法性——如義，這才名為如來。

庚三 處大千界

³⁴ 印順導師《佛法概論》，p.185：

信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。

※化處

辛一 微塵

須菩提！若善男子善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？

須菩提言：『甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，即非微塵眾，是名微塵眾。』

一、緣起色法，幻現差別、分離相，不妨以散空觀

論化處，也分為微塵與世界。先說微塵：佛告須菩提說：如有善男子善女人，依佛所說的「散空」³⁵，觀大千世界而分分的分析，散為微塵，這微塵眾——眾即聚——多不多？阿含經中，佛曾以散空法門教弟子，^[1]後代的聲聞學者，如一切有部等，即依此建立實有自性的極微。^[2]須菩提依佛所教而修行，知道微塵眾的確多極了；然而他不像取相聲聞學者的執為實有。他說：這許多微塵眾如果是實有的，如來即不會說他是微塵了。

要知道：色法——物質界是緣起的，是相依相緣的存在，而現有似一似異相的。在緣起色中，有幻現似異的差別相，分離相，所以不妨以散空法門而分分的分析他。科學者的物理分析，所以也有可能。

³⁵ (1) 印順導師《寶積經講記》，p.113：

佛說空，都是修行法門，但略有三類不同：一、『分破空』：以分析的觀法來通達空；經中名為散空，天台稱之為析空。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名『鄰虛塵』，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》，p.70～p.72：

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即臺宗所說的析法空。如舉氈為喻，將氈析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說，若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。…〔中略〕…《大智度論》雖說有三種空觀，然未分別徹底與不徹底。依龍樹論，這三種空觀，都可以使人了解空義，雖所了解的有深淺不同，然究不失為明空的方便，所以《智度論》兼容並包的說有三空。

若細考大小乘各派的說法，則分破空是阿毘達磨論師所常用的方法。如有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成為空。然而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微。因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原素——即最後的極微；心法也用此法分析到剎那念。這種方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。如古人說：一尺之木，日取其半，終古不盡。

這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」；不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用了來。…〔中略〕…

觀空與分破空不同：分破空，因分析假實而成立假名者為空的；觀空，則在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。…〔下略〕…

二、不可析的實有微塵，是戲論相；而緣起如幻的極微眾，是世俗有的

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 然如以為分析色法到究竟，即為不可再分析的實體，那即成為其小無內的自性，即為純粹妄想的產物，成為非緣起的邪見。這種實有性的微塵，佛法中多有破斥。³⁶⁽²⁾

³⁶ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.456 ~ p.459：

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。

他們說：^(A) 我們也是主張諸行無常的，剎那生滅的。他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恆住自性，這不是常住麼！即使不立三世實有，立現在實有，此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。

^(B) 又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的。假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於一，即落於異。

凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。

⁽²⁾ 有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。

此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得上建立一切！

⁽⁻⁾ 空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

⁽¹⁾ 但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。

⁽²⁾ 空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。

如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以能量（尺）所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。

一切如幻，是可以成立世出世間因果的。我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。

所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立彼此的差別與前後的差別！

(2) 印順導師《中觀今論》，p.121 ~ p.122：

然而一切是緣起的，緣起法即不能無所依待的；所以雖概括的說一切一切，而到底沒有其大無外的大全，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

(3) 印順導師《中觀今論》，p.130 ~ p.131：

故凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。

不但空是如此，即如色法，每一個體，現為有相有邊的，如望於他聚，即從此——假定以此為中心而擴展到彼，有邊還成無邊。如認識界的漸次擴大，空間中的存在——向十方也不斷擴大。從

前的一切——如古人所說的天下，現在僅是一小部分，極渺小的部分了。**緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據為真實的；如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。**因為，⁽¹⁾ 範成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外，不過是神的別名。所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。⁽²⁾ 反之，如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。**有限與無限，世界在誑惑我們！**

空間中的存在者，現為六方相，可以分析的，但最後如以為真實的，希望分析質素而找出有相有礙而不可再分析的究竟原質，即成大錯！故極微論者，至此難通！以不可再分析的鄰虛塵，若仍可分，即非極微；若不可分，即失去方分相而不成其為物質。

存在者如幻如化，現為空間的無相，似乎空界擁抱一切而一切佔空間而存在。但⁽¹⁾ 從外延而擴展去看，世間非有邊與無邊的；⁽²⁾ 從內含而分析去看，有分與無分是不可能的。

因眾生的有見深厚，總是從自性見的妄見擬議，⁽¹⁾ 不是以為有小一的原質，即以為有大一的總體。⁽²⁾ 否則，擴而復擴之為無邊，析而又析之為有分，永久陷於一與異的倒見中！

(4) 印順導師《中觀今論》，p.168 ~ p.171：

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。…〔中略〕…唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。但佛說因緣，那能這樣的寬泛，不著邊際！

因緣說的主要意義，在指出較主要的切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？故因緣論，可不必講到那樣玄妙寬泛。除了某些主要的因緣外，其餘的一切，雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切，並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。有些學者，讚美圓融，於是主從不分，親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正，都無法說明。

故因緣論，必須從何者為生法的主因，何者為生法的疏緣，以明因緣生法。中觀者既不同法法各有自性的各從自種，其小無內的緣起；也不同意一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。唯有能知因果緣起的本義，纔能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

(5) 印順導師《佛在人間》，p.337 ~ p.340：

佛教的世界性（法界性）原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。體證到的，在不可說中，說為「法界」；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」的「法界等流」。佛所親證的法界性，與庸常的見解，受著自我意識支配的，不能相提並論。關於法界性，不妨從兩點來說明。

一、從事事差別解了法從緣生而深入空平等性：^(一) 在一般的認識中，不但是外界的事物，就是內心的每一活動，都是一個個的。就是推論到的理性，也似乎是「一合相」的。**這種庸常的認識，本來無礙於世俗的認識；世間也確是那樣的，大到星球，小到原子，都是表現為個體相的。然而，如推論到：⁽¹⁾ 時間是剎那剎那（時間點）的累積，物質是一微一微（佔空間的點）的積集，內心是眾多心心所的和集——那些小到不能再小的因素，是宇宙的基石，這就成為「至小無內」的宇宙觀。⁽²⁾ 有的覺得不對，一一事物，有著內在的關聯性，這樣推論到極際，一體兩面，一本萬殊等思想，又引到了「其大無外」的宇宙觀。其實，以為是一也好，是多也好；小一也好，大一也好：都是受到常識中那個「一合相」的影響。**

^(二)⁽¹⁾ 常識直覺到的，是如此，而佛卻從此深入，悟解得一切法從因緣生。簡言之，存在的一切，物質也好，精神也好，表現為一個個的，都是離不了關係條件而存在。隨舉一法，都是從因緣而有的，離了因緣不存在；而同時，這也就是其他法的因緣。所以表現為個體相的，在前後延續，彼此相關的活動中，與一切法息息相關。雖好像是實在的，個體的，而實不外乎物理的、生理的、心理的幻相（幻相，不是說沒有，而是肯定了那孤立的，靜止的個體性的那個現象）而已。

⁽²⁾^(A) 從這緣起而沒有自性（自性就是實在的個體性）的深觀中，深入一切法的底裡，即是「空平等性」。這如芭蕉，層層的披剝進去，原來是中無有實一樣。這就是一切法的真性，是平等無差別的，超越時空質量的，是佛「平等大慧」所自覺自證的。

^(B) 一般本體論者，只是推論到類似的境地，但又總是把這看作實在的，所以或說是神，或說是物，

但或者，以為有微塵即應該自相有的；觀察到自相有的微塵不成立，即以為沒有微塵，以為物質世界僅是自心的產物，這與佛陀的緣起觀，還隔著一節呢！

^{〔二〕}佛說微塵，^{〔一〕}不如凡夫所想像的不可分割的色自性；^{〔二〕}但緣起如幻，相依相緣的極微眾，世俗諦中是有的，是可以說的。³⁷

或說是生，或說是心等；都想把這作為宇宙的本元來說明一切，以為一切從屬於這個。這是雖多少理解到事事物物的內在關聯，而不能擺脫常識中的個體（一）的，實體的執見。這才結果是：精製改造那常識中的生、心等現象，而稱之為本體。這是與一切法本性不相應的，因為真的到達空平等性，超越了時空質量，說做什麼都不會是的；就是稱之為「什麼都不是」，也是不相應的。所以說：「破二不著一」；「一切法空，空亦不可得」。

唯有通達空平等性，才不會落入是神、是物、是心等一元論，不會以常識的精製品為真性，引生一切由此而起，一切從屬於此的謬見。

^{〔一〕}人類的意識，直覺到那個體的，實在的一切，多少理解因果關聯而不能徹底，終於非要尋求一個實體不可。本此意識去看自己，也就把自己看作主體的。雖多少理解到人類相依互助等事實，而在待人接物的實際生活中，總是自我中心的。這在平常人還好一些，越是學問、事業有成就的，政治領袖、帝王等，每在不斷的成功過程中，錯覺自己為不同於人的。自己的見地，就是真理；自己的行動，一定合法，走向極端的反世界性。

^{〔二〕}而在佛，由於正覺了法界空平等性，從此透出去觀察一切，一切是形成個性，而實一切依於一切。這才從法空緣起的幻網中，通達了：（一）、總別無礙：全體與部分，在關聯而依存中，總別都只是相對的存在。（二）、主伴無礙：在某一點上，以一為主而活動時，一切即相伴而助成，並無絕對的主體。（三）、成奪無礙：一切是相依相成的，相成中含有相對性，相對的相反活動，在關聯而共存中，也是相成的方便。

二、從念念分別解了意言無實而深入心光明性：…〔下略〕…

³⁷（1）印順導師《中觀今論》，p.73：

境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，^{〔一〕}不但所空的不能徹底，^{〔二〕}而將不當空的也空掉了。

^{〔一〕}即如分破空的學者，^{〔一〕〔A〕}承認有實自性的極微和心心所，^{〔B〕}而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他忽略了假法的緣起性，即是說，他們不承認一切法是緣起的。^{〔二〕}因此，^{〔A〕}一方面不能空得徹底，成增益執；^{〔B〕}另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。

^{〔二〕}唯識學者^{〔一〕}把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；^{〔二〕}對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

^{〔三〕}龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，^{〔一〕}不是某一部分是空，而某些不空，^{〔二〕}也不是境空而心不空。

（2）印順導師《中觀今論》，p.260～p.261：

^{〔一〕}虛妄唯識者，不能抹煞境相的緣起性，所以雖說境空而又立唯心的內境不空。^{〔二〕}照樣的，真常唯心者，那裏能抹煞緣起的心識事實？所以雖說妄心空而又立真心不空。依他說：^{〔一〕}隨境而轉的虛妄心，從隨緣而流散邊說，雖不離真心，而是可以也是應該空掉的。^{〔二〕}此心隨染而不失自性的，即心與理冥而相應的，是照而常寂寂而常照的真心，此不可以說空。否則，緣起的心相、境相即無從說起。

真常唯心論者與虛妄唯識論者所說雖不同，依此法不空而說彼空，並無差別。

（3）印順導師《寶積經講記》p.128-p.129：

雖一切如幻性空，而所觀、能觀，一切成立。所以，以即空的觀慧，觀即空的觀境；境空寂，觀也空寂，怎麼倒執境空而觀心不空呢！這一執著的主要根源，還是以為空是沒有；沒有，怎麼能觀呢！不解空義，妄執就由此而起了。

（4）印順導師《性空學探源》，p.36～p.37：

另提出一點與無常有關的問題。問題是這樣的：一般凡夫，對於色法，很能夠知道它的無常，而對心法卻反不能。本來，色法有相當的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千

辛二 世界

※一合相，則非一合相，是名一合相

萬年，說他是常，錯得還有點近情；但一般還能夠知道它的變動不居。偏偏對於心法，反不能了達其無常而厭離它，

這是什麼緣故呢？佛法說：這是我見在作祟。一切無常，連心也無常，豈不是沒有我了嗎？它怕斷滅，滿心不願意。所以，在眾生看來，佛法可以無常，推到最後自己內在的這個心，就不應再無常了，它是唯一常住的。循著這思想推演，終可與唯神論或唯我論、唯心論相合。

至於佛法，則認為心與色是同樣的無常，所以《雜含》二八九經說：

凡夫於四大身，厭患離欲背捨而非識，……心意識日夜時刻須臾轉變，異生異滅，猶如獼猴。

色法尚有暫時的安住，心法則猶如獼猴，是即生即滅的，連「住」相都沒有，可說是最無常的了。對這色心同樣無常的道理，假使不能圓滿的理解接受，必然要走上非無常非無我的反佛教的立場。

(5) 印順導師《寶積經講記》p.171 ~ p.172：

進一步，要返觀這能觀的心相也空。一般人，大都是『依識立我』；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現觀次第。如上所說的我法皆空，是最難信解的。因為一般都誤以為空是沒有，所以聽說一切空，就不免有沒有著落的恐怖。

但大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道『畢竟空中不礙一切』。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能「於是空法無所得中，不驚不畏」。不但不驚怖，而且深信不疑，更能「勤加精進」，由博返約，從一切法空中，「而求心相」是什麼。

心相，也可譯作心性。求心相，就是求心的自性。知見作受，繫縛解脫，眾生總以為心在主宰。有心可得，為眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。

從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：『將心來與汝安』！這就是要他返觀自心，勤求心相。可禪師求心的結果是：『求心了不可得』。這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

(6) 印順導師《無諍之辯》，p.171 ~ p.173：

然中觀與瑜伽，皆空論與（瑜伽）唯識論，在成立染淨因果時，不許法性能起、能生；從不將心與性混一，而作萬化之本。

然大乘有第三系（賢首家稱之為法性宗），卻不如此。空與心融合，自心清淨與法性清淨融合，以即心即性、即寂即照之真常心為本，說「性起」、「性生」。此義，華嚴與禪，並無根本不同，所以圭峰有教禪一致之說。所不同者，教多重於事理之敘說，禪多重於諸法實相心之體證。真常（諸法實相）唯心，決不離法性而說唯心所現也。

禪者確有「心亦不可得」；「兩個泥牛鬥入海，直至於今絕消息」（心境並冥）；「一心不生」；「無心」等語句。如據此而不許禪宗為唯心論，即是大誤會！

如《成唯識論》說：「若執唯識是實有者，亦是法執」。《辯中邊論》說：「許識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。佛法中任何唯心論，莫不歸結於境空心寂，超越能所對待之自證。故摭拾少許心亦不可得等語句，以為非唯心論，實屬不可。

又如《楞伽經》說：「離一切諸見，及能所分別，無得亦無生，我說是心量。非有亦非無，有無二俱離；如是心亦離，我說是心量。真如空實際，涅槃及法界，種種意成身，我說是心量。妄想習氣纏，種種從心生，眾生見為外，我說是心量。外所見非有而心種種現，身資及所住，我說是心量」。心量，即唯心的別譯。前三頌，即絕對唯心的體驗。後二頌辨唯心所現，與瑜伽唯識學相同。

所以禪者離名相、超能所，迴脫根塵之實相心，實為唯心論之一流。

世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相』。

『須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。

一佛所化的區域，是一大千世界。世界與微塵，是不一不異的。緣起為一的世界，能分分的分析為微塵；而緣起別異的微塵，能相互和集為一世界。能成的極微——分，是無性緣起的；所成的世界——有分，即全部，也是無自性的。

所以須菩提接著說：如來所說的三千大千世界，依我的悟解，也是沒有自性的，僅是假名的世界。因為，如世界是實有自性的，那就是渾然一體而不可分析的一合相了！

依佛法說：凡是依他而有，因緣合散的，即不是實有，是假有的，是無常、無我、性空與非有的。如來雖也說世界的一合相——全體，那只是約緣起假名的和合似一，稱為一合相，而不是有一合相的實體——離部分或先於部分的全體可得。

如來聽了，同意須菩提的解說，所以說：一合相，本是緣起空，不可說有自性的。但凡夫為自性的妄見所蔽，妄生貪著，以為有和合相的實體！

庚四 說無我教

※化法：「我見」不可得

須菩提！若人言佛說我見、人見、眾生見、壽者見，須菩提！於意云何？是人解我所說義不？

『不也，世尊！是不解如來所說義。何以故？世尊說我見、人見、眾生見、壽者見，即非我見、人見、眾生見、壽者見，是名我見、人見、眾生見、壽者見』。

如來教法的特色，即宣說「空無我」。此處即約此義，概括如來一代化法。

佛問須菩提：無我，即令人離我見乃至壽者見。假使有人以為佛說我見、人見等，使人離此等見而得解脫，此人能理解如來化法的真義嗎？須菩提答：此人是不夠理解佛法的！

眾生，是由過去的業因而和合現起的幻相，本沒有實性真我；而眾生妄執，於無我中執著有我，所以佛說眾生有我見等為生死根本。

然而，什麼是我？^[1] 眾生不知一切法並不如此實性而有，以為如此而有的，不見法空性，所以名為無明。由於無明而起薩迦耶見，執我執我所。^{38 [2]} 但徹底研求起來，我等自性

³⁸ 印順導師《中觀今論》，p.239～p.240：

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起，依此說明生死流轉的因果律與還滅的空寂律。

是本不可得的。³⁹^(A)假使有我，能見此我的名為我見；^(B)我等自性既了不可得，那從何而有我見呢？

佛說我見，⁽¹⁾不過隨眾生的倒想而假說，使人知我本無我，我見即本非我見而契悟無分別性，並非實有自我可見，⁽²⁾實有見此自我的我見，又要加以破除。

^(一)生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，不是習氣所知障。依中觀者說：這即是十二支中的無明。如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。此說：執因緣法為實有性，即是無明，由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，無明不生即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除他，方得解脫。

^(二)有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，⁽¹⁾無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，^(A)執法有實自性的，是法我見；^(B)執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。⁽²⁾^(A)無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，^(B)薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。

凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。…〔下略〕…

³⁹ 印順導師《成佛之道》，p.336 ~ p.338：

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

^(一)名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。⁽¹⁾例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。⁽²⁾又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。⁽³⁾又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

^(二)現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。

⁽¹⁾從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？⁽²⁾從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

所以⁽¹⁾世俗事相，經論說得很多，⁽²⁾而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

⁽¹⁾從所見的自我不可得，即悟能見的我見無性，即依此而名之為無我。⁽²⁾如執有我見可除的無我，這無我反倒成為我見了！如《智論》說：『癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡』。⁴⁰所以，以為如來說有我見等，即是取相執著，根本沒有理解如來「無我」教的深義。

⁴⁰ (1) 印順導師《印度佛教思想史》，p.142 ~ p.143：

說到「煩惱是菩提」，如『大智度論』(11.058)說：

「因緣生故無實，……不從三世十方來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若(不)得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相、智慧相無異，**癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡**」。

「諸法如入法性中，無有別異。……愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡。如是愚癡智慧，有何別異」？

龍樹的解說，是依據『思益梵天所問經』的。『思益經』明如來以「五力」說法，「二者、**隨宜**」：「如來或垢法說淨，淨法說垢。……何謂垢法說淨？**不得垢法性故**。何謂淨法說垢？**貪著淨法故**」(11.059)。這就是『智度論』所說：「**癡實相即是智慧，取著智慧者即是癡**」的意義。

一般不知道這是「**隨宜**」說法，以為究竟理趣。只知煩惱即菩提，而不知取著菩提就是煩惱！如通達性空，般若現前，那裏還有煩惱？**如誤解煩惱即是菩提，那真是顛倒了！**

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1248 ~ p.1250：

二、「**隨宜**」，如「垢法說淨」，「淨法說垢」；「布施(等)即是涅槃」；「貪欲是實際」，「瞋恚是實際」，「愚癡是實際」；「生死是涅槃」，「涅槃是生死」等，正與「文殊法門」所說相合。但這是「當知是為**隨宜**所說，欲令眾生捨增上慢故」(120.075)。「文殊法門」的出格語句，依『思益經』說，只是**適應眾生(或誘導他，或對治他)的隨宜說法，不是了義法門**。與文殊有關的經典，也是這樣說的。…〔中略〕…文殊⁽¹⁾依自證的勝義、法界、解脫而說，⁽²⁾但是**適應眾生機宜的，意義晦昧，如不經解說，是會引起誤解的，所以稱為「密意說」**。…〔中略〕…

⁽¹⁾在聞思修慧的立場，這是「**隨宜**」，是「**密意**」，也就是『思益經』的見地。後代的論師，是繼承這一思想的。⁽²⁾而『海慧菩薩品』，稱之為「**金剛句**」——「名堅牢句，不壞句，不破句」，是**以這一類語句為究竟的**。

⁽¹⁾般若學重於「**遮詮**」，⁽²⁾而「文殊法門」所說，如「貪欲是實際」，「生死是涅槃」等，表現為肯定的「**表詮**」。表詮的肯定說，^(A)如認為「**密意**」，經過解說，可以會通而無礙於佛法^(B)如傾向於表詮，作為積極的(妙有，顯德)說明，一般化起來(這是「**隨宜**」，是不應該一般化的)，那就要面目一新了！

「金剛」，「陀羅尼」，「字門」，「印」，「種子」，這一融合的傾向，就是「秘密大乘」的前奏。不過，在大乘經中，⁽¹⁾「字門」，「陀羅尼」，都是**法義的總持**，⁽²⁾以咒語為陀羅尼，大乘經中是稀有的！