

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——

4-2 方便道次第——勸發奉持

(印順導師《般若經講記》p.135 ~ p.142)

釋貫藏 敬編 2014.4.29

目次¹

丙二 勸發奉持.....	1
丁一 別明離相.....	1
戊一 應如是知見信解.....	1
※不生法相.....	1
戊二 應如是受持誦說.....	3
※不取於相，如如不動而受持誦說.....	3
丁二 結示正觀.....	5
※六喻法門：夢、幻、泡、影、露、電.....	5
一、依「有為」而觀「無常、無我、無生滅性」，才能悟入「無為」.....	7
二、以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切法.....	9
三、般若正觀：觀假名如幻等而悟入空性，離一切相.....	12

——本文²——

丙二 勸發奉持

丁一 別明離相

戊一 應如是知見信解

※不生法相

『須菩提！發阿耨多羅三藐三菩提心者，於一切法，應如是知，如是見，如是信解，不生法相。』

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

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。

須菩提！所言法相者，如來說即非法相，是名法相。

此下，為方便道的結勸受行。般若道已有廣說，這裡僅略為結勸而已。

一切佛法，都是為學者說的，所以雖或高談佛果，或論菩薩不思議的大行，總是以初學為所化的根機。上面雖廣說方便，尤其分別究竟菩提的法身與化身，而這裡又歸結到發菩提心者，應如何知見，應如何受行。

佛說：發菩提心的人，對於一切法，⁽¹⁾近即上說無我的教法，⁽²⁾遠即方便道中所說的一切菩薩行果，都應該不取——不生法相而知見，而信解。

⁽¹⁾知與見，偏於智的；⁽²⁾信解，是因理解而成信順與信求，即從思想而成為信仰。⁴在

³ (1)《大智度論》卷 26〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 250c24-p. 251a7)：

問曰：解脫知見者，但言「知」，何以復言「見」？

答曰：言「知」、言「見」，事得牢固；譬如繩二，合為一則牢固。

復次，若但說「知」，則不攝一切「慧」。如《阿毘曇》所說，慧有三種：有知非見，有見非知，有亦知亦見。⁽¹⁾有知非見者，盡智、無生智，五識相應智；⁽²⁾有見非知者，八忍，世間正見，五邪見；⁽³⁾有亦知亦見者，餘殘諸慧。若說「知」則不攝「見」，若說「見」則不攝「知」，是故說「知、見」則具足。

復次，如從人誦讀，分別籌量是名「知」；自身得證是名「見」。譬如耳聞其事，猶尚有疑，是名「知」；親自目覩，了了無疑，是名「見」。

解脫中「知、見」亦如是差別。…〔下略〕…

(2)《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉(CBETA, T25, p. 663b15-28)：

…〔上略〕…是中菩薩皆應以知、見學是法。

初知名「知」，後深入名「見」；「知」名未了，「見」名已了。

問曰：「知」、「見」有何差別？

答曰：有人言：有知非見，有見非知，有亦知亦見，有非知非見。⁽¹⁾有知非見者，盡智、無生智，除世間正見及五見，餘慧皆名知，是慧非見；⁽²⁾見非知者，五見、世間正見，見諦道中八忍，是見非知；⁽³⁾餘無漏慧，亦名知亦名見；⁽⁴⁾離是見、知，餘法非見非知。

復次，有人言：定心名為「見」；定、未定通名為「知」。如《轉法輪經》中說：苦諦知已應見，知已分別知，是法應見，是苦諦；是法應斷，是集諦；是法應證，是滅諦；是法應修，是道諦。

或「知煩惱斷」名為「見」，如九斷知。

⁴ (1) 印順導師《學佛三要》，p.88：

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從⁽¹⁾引發信心的因緣，⁽²⁾與信心所起的成果來說明。⁽¹⁾「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。⁽²⁾「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。這本來與中山先生的：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」相近。

信心，在這深刻的理解與懇切的欲求中顯出；是從理智所引起，而又能策發意欲的。信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。

由於見得真，信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，截然不同。

(2) 印順導師《華雨集第五冊》，p.82 ~ p.83：

我以為復興要有動力，動力從信念中來，信念的基礎在思想。依佛法說：佛教徒對於佛法，要有正確堅固的認識——「勝解」。⁽¹⁾勝解是信仰的前因，勝解後的信仰，才是真誠的信仰，理智的信

這知見或信解一切法時，都不應該執有諸法的自性相而起戲論分別。不但不生法相，連不生法相的非法相也不生，方是正知正見正信解者。

因為，^[1]如來雖分別廣說諸法相，^[2]而一切法相無自性，即是非法相的，^[3]不過隨俗施設為法相而已。

這是總結對於一切佛法的根本認識。

戊二 應如是受持誦說

※不取於相，如如不動而受持誦說

須菩提！若有人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子善女人發菩提心者，持於此經，乃至四句偈等，受持、讀誦，為人演說，其福勝彼。

云何為人演說，不取於相，如如不動。

如來^[一]再校德顯勝，^[二]結勸自受化他，^[三]並略示說法的軌範。

^[一]佛告須菩提說：假使有人以充滿無量無數——阿僧祇即無數世界的七寶，拿來布施，這在常人看來，功德已不可思議。但是，如另有發菩提心的人，對於本經的全部乃至至少到一四句偈，能依十法行而行，那他所得的福德，比七寶布施者要多得多。⁵

^[二]在受行般若中，或理觀，或事行，都要一一見於實際。⁶大乘為利他的法門，所以尤

仰，不是迷信。^[2]有信仰就有「欲」與「精進」，信得切，自然行得真，自然會要求信仰的實現而努力去實行。中山先生也曾說：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」，這實是非常確切的。力量，是由於個人及群眾的努力（精進）去實現；精進的起因，基於信仰的真切；真切的信仰，是因為有真切認識。

可是在佛教的現階段，^[1]有些人，信心還強，但都是透不過理智的信仰，或沒通過理智的信仰，一種傳統的愚妄的自信，只能抱殘守缺而已。^[2]有些人，滿腔熱情，想復興佛教，但大都是不堪現實的打擊而引起的衝動，缺乏佛法本質上的理解與信仰。他們重視利濟人類的實行；過激者，甚至輕視佛法的修學與深造。缺乏自信，結果常常是與佛教無緣，自家的腳跟卻動搖了。

⁵ 印順導師《般若經講記》，p.58：

十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。

⁶ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.a1 ~ p.a3：

現在來看這部《印度之佛教》——二十五年前的舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！

假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：

…〔中略〕…

VI 佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。

…〔下略〕…

需要將此般若大法，為他人演說，展轉教化，才能弘廣正法，不違如來出世啟教的本願。
續佛慧命，這是最極要緊的。

^(三)但應該怎樣演說呢？佛陀啟示說法的軌則說：⁽¹⁾^(A)這需要不取著一切法的自相，要能安住於一切法性空——如如的正見中，能不為法相分別所傾動。^(B)凡取相分別而憶念的，即名為動，也即是為魔所縛，《阿含經》等都作此說。

⁽²⁾《智論》也說：『不生滅法中，而作分別相。^(A)若分別憶想，則是魔羅網。^(B)不動不依止，是則為法印』。⁷末二句，或譯『心動故非道，不動是法印』。

⁷ (1) 《雜阿含經·1168 經》卷 43(CBETA, T02, p. 312a8-b14)：

「比丘！若言是我，是則動搖；言是我所，是則動搖；未來當有，是則動搖；未來當無，是則動搖；當復有色，是則動搖；當復無色，是則動搖；當復有想，是則動搖；當復無想，是則動搖；當復非有想非無想，是則動搖。動搖故病，動搖故癱，動搖故刺，動搖故著。正觀察動搖故苦者，得不動搖心，多修習住，繫念正知。

如動搖，如是思量；虛誑；有行；因愛言我，是則為愛；言我所，是則為愛；言當來有，是則為愛；言當來無，是則為愛；當有色，是則為愛；當無色，是則為愛；當有想，是則為愛；當無想，是則為愛；當非想非非想，是則為愛。愛故為病，愛故為癱，愛故為刺。若善思觀察愛生苦者，當多住離愛心，正念正智。…〔中略〕…

毘摩質多羅阿修羅王，乃至有如是微細之縛，魔波旬縛，轉細於是。

心動搖時，魔即隨縛；心不動搖，魔即隨解。是故，諸比丘！多住不動搖心，正念正智，應當學！」

(2) 《大智度論》卷 5〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 99b19-c18)：

復次，除諸法實相，餘殘一切法盡名為魔。如諸煩惱、結、使、欲、縛、取、纏；陰、界、入；魔王、魔民、魔人——如是等盡名為魔。

…〔中略〕…

問曰：五眾、十八界、十二入，何處說是魔？

答曰：莫拘羅山中，佛教弟子羅陀：色眾是魔，受、想、行、識亦如是。

復次，若欲作未來世色身，是為動處；若欲作無色身，是亦為動處，若欲作有想、無想、非有想非無想身，是為一切動處。動是魔縛，不動則不縛，從惡得脫。此中說眾、界、入，是魔。自在天子魔、魔民、魔人即是魔，不須說。

(3) 《大智度論》卷 20〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 210c22-p. 211a11)：

問曰：汝自言「光明變化作無量身，度十方無量眾生」；今何以言「有量因緣故，所度亦應有量」？

答曰：「無量」有二種：一者、實無量，諸聖人所不能量；譬如虛空、涅槃、眾生性，是不可量。二者、有法可量，但力劣者不能量；譬如須彌山、大海水，斤兩、滯數多少，諸佛菩薩能知，諸天世人所不能知。佛度眾生亦如是，諸佛能知，但非汝等所及，故言無量。

復次，諸法因緣和合生故，無有自性，自性無故常空，常空中眾生不可得。如佛說：

「我坐道場時，智慧不可得，空拳誑小兒，以度於一切。

諸法之實相，則是眾生相，若取眾生相，則遠離實道。

常念常空相，是人非行道，不生滅法中，而作分別相。

若分別憶想，則是魔羅網；不動不依止，是則為法印。」

(4) 《大智度論》卷 8〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 117c18-p. 118a7)：

問曰：五眾，無常、空、無我，云何生天人中？誰死誰生者？

答曰：是事，〈讚菩薩品〉中已廣說，今當略答：汝言「五眾無常、空、無我」者，是般若波羅蜜中五眾，無有常無常、有空無空、有我無我。若如外道求索實我，是不可得；但有假名，種種因緣和合而有，有此名字。譬如幻人相殺，人見其死；幻術令起，人見其生；生死名字，有而無實。世界法中實有生死，實相法中無有生死。

復次，生死人有生死，不生死人無生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。如說偈言：

^[3]所以，^[A]如如不動而說法，即維摩詰所說：『能善分別諸法相，於第一義而不動』。⁸能內心不違實相，外順機宜，依世俗諦假名宣說，而實無所說，才是能說般若者。^[B]否則，取法相而說，即是宣說相似般若，聽者多因而墮於我相、法相、非法相中，即為謗佛！

丁二 結示正觀

※六喻法門：夢、幻、泡、影、露、電

何以故？一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀』！

上面，如來開示學者，^[1]應不生法相而信解一切法，^[2]應不取於法，如如不動而受持講說。

不取相，即性空離相，本經雖處處說到，但聽者^[1]或以為空是什麼都沒有；假名是為初學者假說的，施、忍等一切善法，於他們——自以為解空的是無關的。這些人，倒取空相，是斷滅見者，是謗佛謗法者！^[2]而另一些人，不滿於性空假名，要成立因果緣起的自相有。⁹

「佛法相雖空，亦復不斷滅；雖生亦非常，諸行業不失。

諸法如芭蕉，一切從心生；若知法無實，是心亦復空。

若有人念空，是則非道行；諸法不生滅，念有故失相。

有念墮魔網，無念則得出；心動故非道，不動是法印。」

⁸《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉(CBETA, T14, p. 537c5-p. 538a14)：

爾時，一切大眾觀佛神力，歎未曾有！合掌禮佛，瞻仰尊顏，目不暫捨。於是長者子寶積即於佛前，以偈頌曰：

「目淨脩廣如青蓮，心淨已度諸禪定，久積淨業稱無量，導眾以寂故稽首。

既見大聖以神變，普現十方無量土，其中諸佛演說法，於是一切悉見聞。

法王法力超群生，常以法財施一切，能善分別諸法相，於第一義而不動，

已於諸法得自在，是故稽首此法王。說法不有亦不無，以因緣故諸法生，

無我無造無受者，善惡之業亦不亡。始在佛樹力降魔，得甘露滅覺道成，

已無心意無受行，而悉摧伏諸外道。三轉法輪於大千，其輪本來常清淨，

天人得道此為證，三寶於是現世間。…〔中略〕…

佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法；

佛以一音演說法，眾生各各隨所解，普得受行獲其利，斯則神力不共法；

佛以一音演說法，或有恐懼或歡喜，或生厭離或斷疑，斯則神力不共法。…〔中略〕…

不著世間如蓮華，常善入於空寂行，達諸法相無罣礙，稽首如空無所依。」

⁹ (1) 印順導師《寶積經講記》，p.123 ~ p.124：

依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識為宗，所以說依他起是心心所法）。『因緣所生法，我說畢竟空』，是《華手經》所說，而表達了《般若》等大乘經的要義。這裡，應該分別：

一、如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。

二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。前是太過派，這是不及派。^[1]空

的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。⁽²⁾然而從小乘到一分大乘（近於不空論者），都是『聞畢竟空，如刀傷心』，難以忍受的。因為照這些實有論者的見地，『假必依實』，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空為沒有的）了，假名也不可能呀！^(A)既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，^(B)而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。⁽³⁾眾生一向為自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些（五事不具足的），有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！

(2) 印順導師《中觀今論》，p.11 ~ p.12：

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，⁽¹⁾如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；⁽²⁾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。

(3) 印順導師《成佛之道》，p.371 ~ p.373：

心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。

依虛妄分別識，種子生現行，現行熏種子的因果來說，^(一)「心外法」是「非有」的。眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。甚至反省起來，心也好像是所對的境界。這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。

^(二)然假必依實，⁽¹⁾自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來，心境相應，熏習成種子。所以識從自種子生時，那以識為性的境相種子，也就生現行，而現起能分別，所分別二相。好像是心境獨立的，其實境不離心，以心識為性的。⁽²⁾心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。

所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

…〔中略〕…

識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。⁽¹⁾這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！⁽²⁾而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

(4) 印順導師《中觀今論》，p.75 ~ p.77：

自空與他空，係兩種不同的空觀。^(一)譬如觀花空，⁽¹⁾自空者說：花的當體就是空的。⁽²⁾他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。

^(二)⁽¹⁾^(A)如《瑜伽論》的〈真實義品〉說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有；由此道理，可說為空」。這即是說：在此法上由於空去彼法，沒有彼法可以說為空，但於此法是有。唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，永不能跳出此他空的圈子。^(B)此他空論，也不是唯識學所特創的，他的淵源即遠從薩婆多部而來。有名的世友論師曾說：空與無我不同，無我是究竟了義的，空不是究竟了義的。如說五蘊無我，這是徹底的，確乎是無我的；若說五蘊為空，這不是徹底的。由於五蘊無我，所以佛說空，而於此色、受等五蘊卻是不可空的。如解經說「諸行空」，也說：諸行中無我我所，所以是空，不是諸行的行空。唯識學者繼承此種思想，所以說：由於依他起上，

眾生心不容易安住於中道，落於有見無見。所以，本經在末後，特說六喻法門，明假名即空的般若正觀，^[1]使學者知道如來說空、說假名、說離相、說不住、說不取等的正意，^[2]使初學者有個人手處，能由此而深入究竟。¹⁰

一、依「有為」而觀「無常、無我、無生滅性」，才能悟入「無為」

頌意說：一切有為法，都是如夢等假有即空的，學者應常作如此觀察！

^[1]有為，^[1]即有所作的，^[2]從因緣而有的，^[3]有生滅或生異滅的遍通相的，^[4]即息息流變的無常諸行。¹¹凡夫見聞覺知的一切，沒有不是有為的。

^[2]有為，對無為說。^[1]但無為不是與有為對立的什麼法，非凡夫所能理解。如來假名說的無為，意指有為的本性空寂，即無所取、無所住、無所得的離戲論相。^[2]學佛以此為標極，但必須以有為法為觀察的所依境，於此有為而觀無常、無我、無生滅性，才能

遠離遍計所執相，名之為空；而依他起是自相有，不能說為空的。這種他空論，早已根深蒂固而必然的與自性有論相結合。^[3]說得遠一點，他空的思想，早見於《中阿含經》中，如《中阿含經》的《小空經》，就是他空論。這種思想，與西北印度的佛教有關。《小空經》中的他空，即除去某一些而留存某一些——本是禪定次第法，稱之為空，而不能一切空的。此經以「鹿子母堂空」為喻，如說鹿子母講堂空，是說講堂中沒有牛羊等所以說空，非講堂是空，也不是講堂裏沒有比丘，更不是別處沒有牛羊，纔說為空。這是浮淺的空觀，《楞伽經》稱之為「彼彼空」，最粗而不應該用的。這種「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」的空觀，有種種的樣式，而根本的方法不變。所以唯識學者的空義，實以西北印的他空論為本，雖接受了大乘的一切法空說，而究竟隔著的。

^[2]至於自空，也是淵源於《阿含》的。^[A]如《雜阿含經》說：「常空……我我所空，性自爾故」。這即是說：常、我、我所的當體即空；不是空外另有常、我、我所等不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的性自爾故。^[B]如《雜阿含》的《勝義空經》（三三五經）說：無我我所而有因果業報流轉事，但不是勝義諦中有此因果業報流轉等，所以說：「俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行」。緣起因果的相續有，是世俗的，勝義諦中即無我我所而空。世俗有與勝義空，此經即概略指出了。

^[3]總之，^[1]自空乃即法的當體而明空，^[2]他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。假使引用《成唯識論》所說：「若執唯識是實有者，亦是法執」，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會。

¹⁰ 印順導師《以佛法研究佛法》，p.129：

「一切法」，是一般的，世俗的，一般認識到的一切。^[1]自從部派佛教，特別是上座系，著重於一切法的論究以來，雖對現實的身心，有深切的研究，良好的成果。但過分傾向一切法的分別，不免忽略了佛所自說的，以聖道為中心的現證法。^[2]（初期）大乘法的興起，就是針對這種偏向，而以菩薩般若，如來知見為本，復活了佛陀時代，聖道實踐的正法。

¹¹ 印順導師《中觀今論》，p.83 ~ p.84：

生滅，在佛法裏是重要的術語，三法印的諸行無常，即依生滅而說明的。此生與滅，^[1]或說為有為——諸行的四相：生、住、異、滅。本無今有為生，有而相續為住，變化不居為異，有而還無為滅。如人的成胎為生，從成胎到發育完成健在為住，一天天的衰老為異，臨終的死亡為滅。^[2]或說為三有為相：生、異、滅。住相含攝在異中，因為一切法都在不息的變化，沒有絕對的安住性，不過在生而未滅的當中，稱此相對的安定為住。此安住即是變化不定的，所以或稱為住異。^[3]或說生滅二相，依一般的事物相續看，可有生滅當中的住異相；若從心識的活動去體察，是「即生即滅」，竟無片刻的安定，只可說生滅。

雖有此四種、三種、二種的不同，然基本原則，都是說明諸法從生至滅與生了必歸於滅的過程，所以每以這基本的生滅說明無常。

悟入。總之，^[A]不論觀身或觀心，觀我或觀法，^[B]甚至觀無為、無漏，在凡夫心境，離此有為是不能成為觀察的。¹²

¹² (1) 印順導師《成佛之道》，p.330 ~ p.332：

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。

「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。二諦是：世俗諦，勝義諦；也簡稱俗諦，真諦。這二諦法門，為般若正觀的要門。佛為什麼說二諦？

眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。

俗諦中，也有深隱的，淺顯的，如木石等物質，是人人可見的；原子，電子，是經科學儀器才能發見的。如現生，是人人知道的；前生與來生，要有天眼才能明見的。雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。如不可析不可入的原子，現在知道是電子集成的現象了。如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。

在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。

般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是『即相顯性』。

為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

(2) 印順導師《華雨集第四冊》，p.264 ~ p.266：

以上是凡夫與大小乘聖者，對法相認識的不同境界。修證到即空即有的境界，不但與凡夫、二乘所認識的法相不同，而且也與初地——四地菩薩的所知法相不同。

中國佛學界，喜歡說中道，說「妙有」。「妙有」的根據何在？這約二諦並觀以上的聖境而說的。「妙有」這名詞，完全中國化，印度並沒有這個好名詞。

大乘「中道」的證悟，是能無相，又能了知一切法的。^[1]在解說上，儘可把它分開來，無相是怎麼回事？法相是怎麼樣？^[2]但在實際的體驗中，融合為一，不是易事。二諦並觀的證境，不是言說思惟所及的。中國佛學界，在講到理事無礙時，特別發揮這一點。我想，不是中國的祖師們，都達到了這一階段，勝過了印度的聖者。大概他們以經為重，就以經中所說八地菩薩，或佛果的境界為中心而安立言教，發揮妙有的法相，成立思想系統。

但這麼一來，與源於印度的小乘、中觀、唯識的思想，就多少不同了。^[1]佛為眾生開示法相，不是以佛的究竟境界來說的，若以佛的境界來向眾生施教的話，眾生怎麼能懂呢？佛就在我們身心上的眼、耳、鼻、舌、身、意，五蘊、十二處、十八界……等開示眾生，這樣，眾生才容易理解而接受佛的教化。^[2]古代的法相——自相、共相、因緣相……都以緣起的身心為出發點（屬緣起論）。在現實身心上，指出一切法是因緣所生，一切法無常、無我，由這基本思想而再深展到一切法空，一切法不生不滅，道出宇宙人生的真理。^[3]佛法是由淺而深的，釋尊開示眾生是如此，小

二、以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切法

這樣，在凡夫，有為即一切法，應以如夢、如幻等六喻去觀察他。^[1] 夢，指睡眠時，由於過去的熏習，或夢時身心所有的感受，浮現於昧略的意識中，而織成似是而非的夢境。^[2] 幻，指幻師用木石等物，以術法而幻成的牛馬等相，這是可見可聞的，卻不是真實的。^[3] 泡，指大雨下注時，水上引起剎那即滅的浮漚。^[4] 影，是光明為事物所障引起的黑影；或以手指交結，藉光線而反映於牆壁的種種弄影——影象。^[5] 露，即地面的水汽，與易散熱的草木等相觸，因冷而凝成的小水滴；這到天明後，溫度稍高，就立刻消滅。^[6] 電，指陰電陽電相磨觸時，引起的光閃，也是剎那過去而不暫住的。

此六者或有經中作九喻十喻等，¹³ 主要為^[1] 比喻一切法的無常義，如泡、如露、如電；^[2] 比喻一切法的虛妄不實義，如夢、如幻、如影。^[3] 實際上，每一喻都可作無常無實喻，或可以一一別配所喻，而實無須乎別別分配的。此六者，喻一切法的無常無實。所以，是無常無實的，即因為一切法是緣起的，緣起性空的。¹⁴

乘各派如此；中觀、唯識也如此。雖然唯識說阿賴耶識，似乎不太好懂，其實阿賴耶識是一種微細的心理作用；也還是生滅無常的，由種種條件（因緣）而存在，所以這應該還是容易懂的。

中國過去的祖師們，以佛菩薩自證境——空有無礙的「妙有」為本來說法，形而上的氣味太濃，不是一般人所能領受。在理論上，也許是很高深的，但對一般由淺而深的理解能力來說，是比較困難的。

以上祇是將凡夫認識的法相；及大小乘聖者認識的法相；乃至八地以上、佛果證得的諸法實相，作一個簡單的介紹。這些，也許就是佛教各宗各派思想所以分歧的源由。我以為研究佛法——法相，還是由淺入深，以緣起論為出發，從現實出發，容易理解；依此修行，也循序而進。這才是人人可信，人人能學的佛法。否則說得過於高深，那就祇適合少數有形而上的玄學興趣的人。一般人是難以理解的，不合佛法普化眾生的原則。

- ¹³ (1) 九喻：《大般若波羅蜜多經卷 576(CBETA, T07, p. 979b18-20)：爾時，世尊而說頌曰：「如星、翳、燈、幻，露、泡、夢、電、雲，於一切有為，應作如是觀。」
- (2) 十喻：《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉(CBETA, T08, p. 217, a20-23)：解了諸法：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如撻闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。
- (3) 《大智度論》卷 6〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 101c10)：【論】是十喻，為解空法故。

- ¹⁴ (1) 印順導師《空之探究》，p.196 ~ p.200：『般若經』廣說一切法空，一切法清淨，一切法不可得等，意在即一切法而超越一切。空、無所有等，並非什麼都沒有；也不是一切法外，別有涅槃、真如等。所以對於種種疑問，經上每舉如幻、如化等譬喻。

譬喻，^[1]『雜阿含經』就有了，如色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事等(31.004)。^[2]『般若經』所舉的譬喻，先後不一，有「六譬」，「七譬」，「九喻」，「十喻」等。『摩訶般若波羅蜜經』「序品」，總列為十喻(31.005)。一、幻，二、(陽)焰，三、水中月，四、虛空，五、響，六、撻闍婆城，七、夢，八、影，九、鏡中像，十、化。

這些譬喻的共通意義，是：看也看到，聽也聽到，明明有這回事，而其實卻是沒有的，根本沒有的。說他空、無所有，卻又看得聽得分明。試舉一容易理解的陽焰來說：

^[1] 地上有水分，經太陽光的照射，化為水汽，在地面流動。遠遠望去。如一池水，在微波盪漾。口渴的鹿見了，也會跑過去喝，所以或稱為「鹿愛」。前方明明有水，微波盪漾，這是大家都見到的。但走到那邊，卻什麼也沒有（水汽也是看不到的）。說沒有麼，遠遠的望去，還是水波盪漾。這樣，以水來說，見到水時，並沒有水的生起，不能說是有；過去一看，水沒有了，不是水的滅去，也不能說是無。陽燄是這樣的不生不滅，非有非無，宛然現有而其實是空的。以陽燄作譬喻，一切法也都這樣。

⁽²⁾ 進一步說：有水，沒有水，由於遠處望去，或近處察看。陽燄的水，並不是忽而有了，忽而沒有，陽燄一直是這樣這樣的，如如不異。不能說是常住的，可也無所謂生滅。

⁽³⁾ 不過這是譬喻，譬喻只能取其譬喻的意義而已。

⁽¹⁾ 十種譬喻，可以從種種方面作不同的解說，而主要是：似乎是有，其實是空無所有的。如『大智度論』說：「是十喻，為解空法故」；「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空，今以（十喻）易解空喻難解空」（31.006）。所以，說幻、化等譬喻，是解了一切法空的。

^{(2)(A)} 後代的瑜伽派，依『解深密經』意而別為解說：虛空是譬喻圓成實性的；幻、化等是譬喻依他起性的；別立空華喻，譬喻遍計所執性，在羅什及以前的『放光』、『光讚』，是沒有空華喻的。
^(B) 這樣，幻、化等是說有而不是空了。然論般若法門的本義，是不宜依據這一別解的。

『般若經』說甚深，一切法都是甚深；說清淨，一切法都是清淨；說空、無所有，一切法都是空、無所有；說法性，一切法都是法性；說如幻、如化，當然是一切如幻、如化。如『經』（31.007）說：

…〔中略〕…

1.是「下本般若」，經文沒有簡別的，說一切法都如幻、如夢，涅槃也是如幻、如夢的。2.「中本般若」結束時，說到不同層次的一切法，都是如（變）化的。…〔中略〕…凡、聖，迷、悟，這不同層次的一切法，都是如化的。

幻、化是似有而空的；空不是什麼都沒有，如『大智度論』說：「空，不以不見為空，以其無實用故言空」（31.008）。幻、化是似有而空的，空是無實而不礙有的；說一切法空，一切法如幻、化，是說明的觀點不同，而不是內容的各別對立。

這想到了上面曾經說到過的：『般若經』說十八空（或十六空、二十空），而每一種空，都是「非常非壞[滅]，何以故？本性爾故」（31.009）。從非常非壞，知一切是空的，是本性如此，不是減色而說空的。這與論菩提心的因果相續，非常而不滅，是完全相同的。所以，在超越情見的實義中，一切無二無別、無名無相，是眾生所不能理解的。

眾生處處取著，依名著相，形成無休止的生死苦迫，為了破除眾生的執見，所以說空、無所有以表示實義。空不是什麼都沒有，為了解開眾生的迷著，所以又說如幻、化等。方便的說：如幻的就是空——本性空，本性空就是如幻、如化的一切。

『般若經』中，⁽¹⁾或說「色即是空，空即是色」，也就是「幻不異色，色不異幻」（31.010）。⁽²⁾或說一切不可說，諸法空相中一切法不可得。

似乎說得不同，所以印度傳來的，⁽⁻⁾⁽¹⁾如西藏所傳：^(A)或「許勝義諦現空雙聚，名理成如幻」；⁽²⁾及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住」（31.011）。⁽²⁾如依中國佛學說，^(A)「理成如幻」是空有無礙的中道，^(B)「極無所住」是真空。^(二)然統觀『般若經』義，⁽¹⁾要在即一切法而超越一切。不離一切法而畢竟空寂，表示無生法忍的體悟，這是：「有所得無所得平等，是名無所得」（31.012）。「無二法、無不二法，即是道，即是果。……平等法中，無有戲論」（31.013）。⁽²⁾如以方便說相即，而擬議圓融；以方便說不可得，而偏重空寂，怕都可能違失聖道實踐的般若宗趣！

(2) 印順導師《空之探究》，p.261 ~ p.263：

『中論』在論破異執後，每舉譬喻來說明，譬喻是佛法教化的一種方便。

『摩訶般若經』中，說幻等十喻(39.001)。『中論』依『般若經』，說幻、化等譬喻，是為了表示一切法是空無自性的，如卷四（大正三〇·三一中）說：

「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨、不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像」。

色等六塵，可總攝眾生所知的一切法。在眾生心境中，這一切似乎確實如此，其實是虛誑顛倒，而並非真是那樣的。這是被譬喻為如陽燄，如夢等的意趣；這些譬喻，是譬喻一切法空的。在無始慣習的意識中，雖多少知道虛假不實，而總覺得「假必依實」，「依實立假」。對這些譬喻，也會這樣的解說，⁽¹⁾如幻化就分別為二，幻化者與幻化事。^(A)以為幻化事，當然是虛假不實的，^(B)而能幻化的幻化者，不能說是沒有的。⁽²⁾所以對幻化喻，就解說為^(A)幻化事——境相是空無有實的，^(B)能幻者——心識是不空的。

『般若經』與龍樹，卻不是這樣解說的，如『中論』卷三（大正三〇·二三中——下）說：

這六者的無常無實，空無自性，常人還容易信受；不知一切法在佛菩薩的聖見觀察，都無非是無常無實無自性的。我們執一切法為真常不空，也等於小兒的執夢為實等。所以，經中以「易解空」的六喻，譬喻「難解空」的色心等一切。¹⁵能常觀一切法如此六者，

「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。」

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所以一切如幻化——一切皆空。

空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。『大智度論』卷六（大正二五·一〇一下、一〇五下）說：

「是十喻，為解空法故。……諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。」

「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以（幻化等）易解空，喻（根、境、識等）難解空。……有人⁽¹⁾知十喻（是）誑惑耳目法，⁽²⁾不知諸法空故，以此（十喻）喻諸法。若有人於十譬喻中，心著不解，種種難論，以此為有；是十譬喻不為其用，應更為說餘法門」。

幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。世俗法中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的，不壞世間法相。

在世間所知中，知道有些是空無有實的，如幻化等；但有些卻不容易知道是空的，所以說易解空——十喻，比喻難解的虛偽不實。

譬喻，應該理解說譬喻者的意趣所在！所以對那些以為沒有幻事而有幻者，沒有夢境而有夢心；有的以為夢境也是有的，不過錯亂而已。不能理會說譬喻者的用心，專在語文上辨析問難，譬喻也就無用了！

(3) 印順導師《空之探究》，p.178：

空與無所有，是顯示如實相的，也用來表示虛妄性，所以說有雙關的意義。其實，如盡，無生，無滅，寂滅，遠離，清淨，這些涅槃的同義異名，還不是都有「遮」妄的意義！

『般若經』本重於深法相的直觀，而在「空」的發展中，說諸行或一切法虛妄不實的教說，也越來越多。^{(一)(1)}如『小品般若經』說：菩薩行深般若波羅蜜，信解一切法無生，一切法空，一切法寂滅，而沒有能得無生法忍，入不退轉地的，也為諸佛所讚歎(28.005)。這是無生、空、寂滅的深觀，^{(2)(A)}而『摩訶般若經』作：信解一切法無生，一切法空，一切法虛誑、不實、無所有、不堅固；^(B)『大般若經』「第二分」作：信解無生、深般若、畢竟空性、寂靜性、遠離性、虛妄性、空性、無所有性、不自在性、不堅實性(28.006)。^{(一)(1)}又如『摩訶般若經』說：行深般若的，應觀寂滅、空、虛誑、不堅實；⁽²⁾「第二分」就說：應觀彫落、破壞、離散、不自在、不堅實性、虛偽了(28.007)。^{(三)(1)}又如『摩訶般若經』說：「諸波羅蜜性無所能作，自性空，虛誑，如野馬」。『放光般若經』也說：「自空，無所能作，無所能為，如熱時之焰」。⁽²⁾『大般若經』「第二分」就這樣說：「一切法自性皆鈍，無所能為，無有主宰，虛妄、不實，空，無所有，不自在相，譬如陽焰、光影、水月、幻事、夢等」(28.008)。

虛誑不實這一類術語的更多應用，意味著般若法門，不只是深法相的體悟，而要觀破世俗的虛妄，從而脫落名相以契入如實相。

¹⁵《大智度論》卷6〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 105b28-c10)：

問曰：若諸法十譬喻皆空無異者，何以但以十事為喻，不以山河石壁等為喻？

答曰：諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空；今以易解空喻難解空。

復次，諸法有二種：有心著處，有心不著處；以心不著處解心著處。

問曰：此十譬喻，何以是心不著處？

答曰：是十事不久住，易生易滅故，以是故，是心不著處。

復次，有人⁽¹⁾知十喻，誑惑耳目法，⁽²⁾不知諸法空，故以此喻諸法。若有人於十譬喻中心著，

即能漸入於無常無我的空寂。

三、般若正觀：觀假名如幻等而悟入空性，離一切相

這樣，⁽¹⁾一切法如幻、如夢等。幻等，如《智論》說：『幻相法爾，雖空而可聞可見』。⁽²⁾無定性而稱之為空，不是什麼都沒有。

因此，⁽¹⁾我們所知所見的一切，是空的，⁽²⁾但是因果必然，見聞不亂的。¹⁶

⁽¹⁾依此以求諸法的自性，了不可得；徹悟此法法無性的不可得，即名為空性。⁽²⁾雖沒有

不解種種難論，以此為有，是十譬喻不為其用，應更為說餘法門。

¹⁶ (1) 印順導師《佛法概論》，p.147 ~ p.149：

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起」（雜含卷一二·二九三經）。如上面所揭出的三句：果從因生，事待理成，有依空立，都依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。這緣起法，佛說他是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。

愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中，得到必然的理則，這即是緣起法。能徹了這緣起法，即對因果間的必然性，確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.133 ~ p.135：

^(一)在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。因此，意識的思惟推比，雖了解為動的，而由於錯誤的自性見，到底推論所得的結果，也陷於不動的錯誤。因為一有自性妄見，如運動上的去來，⁽¹⁾在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相。⁽²⁾在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。故有以為在時間、空間的每一點，即失運動相，是顛倒的。^(二)不知⁽¹⁾無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分相，⁽²⁾無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。

^(一)有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。

^(二)這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽，忽略了從甲至乙的運動者，不是抽象的，本身是空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。

如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

自性而空寂的，但也即是緣起的因果施設，稱為假名。假名，梵語為「取施設」義，即依緣攬緣而和合有的。¹⁷

⁽¹⁾ 從因果施設邊說，即空的假名有，不可說無；⁽²⁾ 從自性不可得邊說，即假的自性空，不可說有。

觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。⁽¹⁾ 知見信解所以能不生法相，受持、為他人說所以能不取於相，都應從如幻、如夢的假名自性空中去觀察；^{18 (2)} 三乘

¹⁷ 印順導師《中觀今論》，p.176 ~ p.178：

《般若經·三假品》，說三種假，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

一、名假。名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。⁽¹⁾ 因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，^(A) 雖大家可依此了解對象，^(B) 然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性，並不一致。⁽²⁾ 如^(A) 說火，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；^(B) 但若喚「持水來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

二、受假。受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「取施設」。取有攬而團攬的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的和合假，與此取假義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨肌肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

三、法假，即是法施設義。⁽¹⁾ 此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法，他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。⁽²⁾ 依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。

受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，⁽¹⁾ 《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。⁽²⁾ 約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

《智論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。

¹⁸ 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。

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。⁽⁴⁾ 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。

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

解脫以及菩薩的悲心廣大行，也應從此觀察中去完成！¹⁹

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。所以世俗事相，經論說得很多，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。

¹⁹ (1) 印順導師《中觀今論》p.a7：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

(2) 印順導師《學佛三要》p.137：

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。

(3) 印順導師《佛法概論》，p.35 ~ p.36：

立足於《般若》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。

(4) 印順導師《中觀今論》，p.a3 ~ p.a5：

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。

⁽¹⁾ 聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、緬甸的佛教，還是如此。⁽²⁾ 一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如^(A) 唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。^(B) 中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！

今依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。^{(1)(A)} 大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。^(B) 釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性法住法界」。^{(2)(A)} 一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；^(B) 一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諍而尖銳的對立起來。他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。

⁽¹⁾ 本來，初期的大乘經，如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，那裏如執小執大者所說？⁽²⁾ 所以《中論》的抉擇《阿含經》義；《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。

唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！