

福嚴推廣教育班第 27 期

般若波羅蜜多心經講記

——民國三十六年夏在雪竇寺說——

02 標宗

(印順導師《般若經講記》p.169 ~ p.178)

釋貫藏 敬編 2014.5.20

目次¹

正釋.....	1
甲一 標宗.....	3
一、觀自在菩薩.....	3
(一) 觀自在的菩薩.....	3
(二) 菩薩——菩提薩埵.....	5
1. 菩提——覺悟.....	5
2. 薩埵——有情.....	5
3. 菩提薩埵——覺有情.....	5
(1) 有覺悟 (具智慧分) 的有情.....	5
(2) 追求覺悟的有情.....	6
(3) 覺，是菩薩上求的；有情，是菩薩下化的.....	6
(4) 小結.....	7
二、行深般若波羅蜜多時.....	9
三、照見五蘊皆空.....	9
四、度一切苦厄.....	20

——本文²——

正釋

經文都有初中後三分：⁽¹⁾初即序分，敘說法時處因緣聽眾等。⁽²⁾中為正宗分，正說當經義理。⁽³⁾後為流通分，即經末信受奉行、作禮而去等。

今此心經，無首無尾，闕頭一句，就是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時」。但趙宋施護的譯本，三分具足。

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。

有人說：奘師譯的是略本，所以不具三分。

然從另一觀點看，奘師所譯的心經，才是心經原型。此經本是《般若波羅蜜多經》中的心要，在六百卷的《般若經》裡，有〈學觀品〉，此品有與本經幾乎完全相同的文句，不但不是觀自在菩薩說的，而是佛直接向舍利子說的。³此經應該是《大般若經》裡的

³ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.614~p.615：

一〇、「般若心經」：在『般若經』中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯為華文的也最多，現在存有七種。1.『摩訶般若波羅蜜大明咒經』，推定為姚秦鳩摩羅什（西元四〇一——）譯。2.『般若波羅蜜多心經』，唐玄奘於貞觀二三年（西元六四四）譯。3.『普遍智藏般若波羅蜜多心經』，唐開元二六年（西元七三八），法月譯。4.『般若波羅蜜多心經』，唐貞元六年（西元七九〇），般若等譯。5.『般若波羅蜜多心經』，唐大中一三年（西元八五九），智慧輪譯。6.『般若波羅蜜多心經』，唐大中年間（西元八四七——八五九）法成譯，這是近代從燉煌石室所發見的。7.『佛說聖佛母般若波羅蜜多經』，宋太宗時（西元九八二——）施護譯。此外，也有藏文譯本與梵本；中國並傳有玄奘直譯梵音的『般若心經』。

華文的不同譯本，主體都是相近的。羅什與玄奘的譯本，沒有序與流通，但西元八世紀以下的譯本，都具備了序、正、流通——三分。般若、智慧輪、法成、施護譯本，序與流通都相同；惟有法月譯本的序分，多了觀自在菩薩請說一節。

古人以為這部經「出小品經」（76.037）。其實，這部經以「中品般若」的經文為核心，而附合於世俗信仰的⁽¹⁾「舍利弗！……無智亦無得」，出於「小品本」的『習應品』（76.038）。⁽²⁾「般若波羅蜜是大明咒，無上明咒，無等等明咒」，出於「小品本」的『勸持品』（76.039）。

以「中品般若」經文為核心，標「觀世音菩薩」，說「度一切苦厄」、「能除一切苦」，以貫通觀音菩薩救濟苦難的信仰。「大明咒」等，『般若經』是讚歎般若力用的，現在就「即說咒曰」。這是在「中品般若」成立以後，適應世俗，轉化般若而與世俗神秘信仰合流的經典。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈3 習應品〉(CBETA, T08, p. 223a2-b6)：

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩習應七空時，不見色若相應若不相應，不見受、想、行、識若相應若不相應；不見色若生相若滅相，不見受、想、行、識若生相若滅相；不見色若垢相若淨相，不見受、想、行、識若垢相若淨相。不見色與受合，不見受與想合，不見想與行合，不見行與識合。何以故？無有法與法合者，其性空故。」

舍利弗！色空中無有色，受、想、行、識空中無有識。

舍利弗！色空故無惱壞相，受空故無受相，想空故無知相，行空故無作相，識空故無覺相。

何以故？舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦如是。

舍利弗！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法：非過去，非未來，非現在。是故空中無色、無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界。亦無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡；無苦集滅道；亦無智，亦無得。亦無須陀洹，無須陀洹果；無斯陀含，無斯陀含果；無阿那含，無阿那含果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無辟支佛，無辟支佛道；無佛，亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩如是習應，是名與般若波羅蜜相應。舍利弗！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見般若波羅蜜若相應若不相應，不見檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜若相應若不相應；亦不見色若相應若不相應，不見受想行識若相應若不相應；不見眼乃至意，色乃至法，眼色識界乃至意法識界若相應若不相應；不見四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切種智若相應若不相應。如是，舍利弗！當知菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應。」

◎另參《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(CBETA, T25, p. 327b19-p. 328c11)

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 9〈34 勸持品〉(CBETA, T08, p. 286b10-c23)：

爾時，佛告釋提桓因言：「橋尸迦！汝當受是般若波羅蜜，持、讀、誦、說，正憶念！何以故？若諸阿修羅生心，欲與三十三天共鬪。橋尸迦！汝爾時當誦念般若波羅蜜，諸阿修羅惡心即滅，更不復生。橋尸迦！若諸天子天女，五死相現時，當墮不如意處，汝當於其前，誦讀般若波羅蜜，是諸天子、天女，聞般若波羅蜜功德故，還生本處。何以故？聞般若波羅蜜有大利益故。」

「復次，橋尸迦！若有善男子、善女人，若諸天子、天女，聞是般若波羅蜜經耳，是功德故，漸

精要部分，古德為了易於受持，特地摘出來單行流通，所以名為《般若波羅蜜多心經》。這樣，本經沒有首尾，不是更合理嗎？

後人以為經有三分，見此經首「觀自在菩薩」一句，於是即將此經添足三分，而作為觀自在菩薩所說的了。

甲一 標宗

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

此是總標，以下即是解釋此三句的。此三句中⁽¹⁾有人有法，⁽²⁾有因有果。

⁽¹⁾觀自在菩薩，是能修般若法門者。行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，即是所修觀法。

⁽²⁾修般若波羅蜜多，通達五蘊皆空，即是因；由此體達空性而能度一切苦厄，即是果。

一、觀自在菩薩

(一) 觀自在的菩薩

「觀自在菩薩」，即般若觀慧已得自在的菩薩，不一定指補怛落迦的觀世音菩薩。菩薩是依德立名的，有某種特殊功德，即名他為某某。《華嚴經》每有若干同名同號的菩薩，即由於此。所以，誰有觀自在的功德，誰就可以稱為觀自在。

⁽¹⁾觀是對於宇宙人生真理的觀察，由此洞見人生的究竟。下文照見，即是般若觀慧的作

當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？憍尸迦！過去諸佛及弟子，皆學是般若波羅蜜，得阿耨多羅三藐三菩提，入無餘涅槃。憍尸迦！未來世諸佛，今現在十方諸佛及弟子，皆學是般若波羅蜜，得阿耨多羅三藐三菩提，入無餘涅槃。何以故？憍尸迦！是般若波羅蜜，攝一切善法，若聲聞法，若辟支佛法，若菩薩法，若佛法。」

釋提桓因白佛言：「世尊！般若波羅蜜，是大明呪，無上明呪，無等等明呪！何以故？世尊！是般若波羅蜜能除一切不善，能與一切善法。」

佛語釋提桓因言：「如是！如是！憍尸迦！般若波羅蜜是大明呪，無上明呪，無等等明呪！何以故？憍尸迦！過去諸佛因是明呪故，得阿耨多羅三藐三菩提；未來世諸佛，今現在十方諸佛，亦因是明呪，得阿耨多羅三藐三菩提。因是明呪故，世間便有十善道，便有四禪、四無量心、四無色定，便有檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，四念處乃至十八不共法。便有法性、如、法相、法住、法位、實際。便有五眼，須陀洹果乃至阿羅漢果、辟支佛道，一切智、一切種智。憍尸迦！菩薩摩訶薩因緣故，十善出於世間，四禪、四無量心，乃至一切種智，須陀洹乃至諸佛，出於世間。譬如月滿照明，星宿亦能照明。如是，憍尸迦！一切世間善法、正法，十善乃至一切種智，若諸佛不出時，皆從菩薩生；是菩薩摩訶薩方便力，皆從般若波羅蜜生。是菩薩摩訶薩以是方便力，行檀那波羅蜜乃至禪那波羅蜜，內空乃至無法有法空，四念處乃至十八不共法，不證聲聞、辟支佛地，亦能成就眾生、淨佛國土，壽命成就、國土成就、菩薩眷屬成就，得一切種智，皆從般若波羅蜜生。」

◎另參《大智度論》卷 58〈34 勸受持品〉(CBETA, T25, p. 468a17-p. 470a14)

(4)《大般若波羅蜜多經》卷 4〈2 學觀品〉(CBETA, T05, p. 17b25-p. 18a29)。

用。⁴ ⁽²⁾自在即是自由，擺脫了有漏有取的蘊等繫縛，即得身心的自由自在。

用經文來解釋，⁽¹⁾照見五蘊皆空即是觀，⁽²⁾度一切苦厄即得自在。

由此，觀自在菩薩可作兩說：一、特別指補怛落迦的觀自在菩薩。二、凡是能觀察真理獲得痛苦解脫者，都名觀自在菩薩——本經指後者。

⁽¹⁾經上說八地以上的菩薩，得色自在、心自在、智自在，為菩薩的觀自在者。⁽²⁾然菩薩登地，通達真理，斷我法執，度生死苦，即可名觀自在。⁽³⁾就是勝解行者，能於畢竟空觀修習相應，也可以隨分得名觀自在了。⁵

⁴ 印順導師《學佛三要》，p.160 ~ p.162：

慧之名義 …〔中略〕…

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。

^(一)⁽¹⁾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；⁽²⁾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」。

⁽¹⁾般若所代表的，是學行中的因慧，⁽²⁾而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。

^(二)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。

⁽¹⁾學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，⁽²⁾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。緣世俗事相是如此，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。

^(三)⁽¹⁾《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。⁽²⁾如觀門修習成就，名為般若；

所以說：「⁽¹⁾未成就名空，⁽²⁾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。

⁵ (1) 印順導師《成佛之道》，p.389 ~ p.391：

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

修習信心成就，進入十住的第一住——發心住，從此一定進修大乘道。依一般的根性說，到這，菩薩道已有了一定的時限，已進入三大無數劫的開端。這裏面，經說有三十位。(1)十住：…〔中略〕…(2)十行：…〔中略〕…(3)十迴向：…〔中略〕…這三階三十位，總稱為勝解行地。因為這還沒有現證法性，而是「以諸勝解」來修「行」。

在這三十位中，「廣」修六度，四攝，積「集」福德，智慧——「二」種「資糧」，都是廣大無邊，所以也叫『資糧位』。

這三十位的進修，一共要「經」歷「一」大「無數劫」的漫長時間，才能圓滿，而進到能「證入於」無漏現行的「聖位」——歡喜地。

這三階位，依《菩薩本業瓔珞經》說：⁽¹⁾十住著重於空性勝解的修習成就，安住勝義；⁽²⁾十行著重在觀即空的假名有，以大悲心利益眾生；⁽³⁾十迴向著重在空假平等的觀慧。

在十迴向終了時，隨順有部、瑜伽的學者，安立『暖、頂、忍、世第一法』的現觀次第，名為四加行，所以又別開為『加行位』。

^(一)修菩薩行的，是利他為先，所以這三十位（十信位也如此）菩薩，多在人間為政治領袖，施行仁政來普利人群。以功德的大小，而有國王大小的分別。⁽¹⁾十善菩薩，多為小國王，及以武力統

(二) 菩薩——菩提薩埵

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

1. 菩提——覺悟

菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。

2. 薩埵——有情

薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。

3. 菩提薩埵——覺有情

合起來，菩提薩埵譯為覺有情，

(1) 有覺悟（具智慧分）的有情

有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的

一來施行仁政的鐵輪王。⁽²⁾十住菩薩，多做統一二洲的銅輪王。⁽³⁾十行菩薩，多做統一三洲的銀輪王。⁽⁴⁾十迴向菩薩，多做統一四洲，不依武力的金輪王。⁽⁵⁾其實，修習十信而失敗了的，名為敗壞菩薩，也多數感報為國王，施行利人的善政。

所以⁽¹⁾初學大乘菩薩道的，多在人間，不廢人間的正法。⁽²⁾等到證入聖位，這才遍處人天，隨感而應化呢！

(2) 印順導師《學佛三要》，p.147：

大乘分菩薩道為二階：⁽¹⁾般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。⁽²⁾證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。

大體的說：⁽¹⁾地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。⁽²⁾大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。本生談中的一部分異類中行，屬於這一階段的化身。

雖有未證悟，已證悟二大階位，而未證悟前，菩薩還是慈悲利物，決無一心一意趣求解脫自利的。

(3) 印順導師《大乘起信論講記》，p.28：

一切修行大乘法的，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。真實的僧寶，是實證法性，已得無漏功德的聖者。

(4) 印順導師《華雨集第一冊》，p.342：

唯識宗立五位：資糧位，加行位，見道位，修道位，究竟位。從菩薩發心到成佛，分成五個階段。

(5) 印順導師《勝鬘經講記》，p.257：

如來承上而接著說：「若」為「我」佛的「弟子」，修一乘佛法，最初是「隨信」，即以信心為依而修學，是隨信行者。學佛本有二類根性：(一)是隨信的，重於信心，隨信而入於佛法；(二)是隨智的，重於法智，隨智而深入佛法。

本經宗明果德，所以重在信心，隨信入道。⁽¹⁾「信增上」，是隨信行的信心，漸次深固而有力。隨信如信根，信增上如信力，這是信位菩薩，「依」於上來「明信」，進而「隨順法智」。明信，不是迷信，而是含有慧解的正信，不過重在信而已。⁽²⁾得到明信，再隨順智慧觀察正法，名為法智，這是勝解行地菩薩。⁽³⁾隨順法智後，再進「而得」到「究竟」，即是悟入正法，於正法究竟決了無疑，不會退轉了，這是分證以上的菩薩。修學佛法，有此信位，解行位，證入位的三階。

有情。

(2) 追求覺悟的有情

又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。

以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。⁶

(3) 覺，是菩薩上求的；有情，是菩薩下化的

又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。

⁶ (1) 印順導師《般若經講記》，p.32 ~ p.33：

^(一) 菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺，下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

^(二) 摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。⁽¹⁾ 摩訶譯為大；菩薩在一切眾生——凡夫，小乘中為上首，所以名摩訶薩。⁽²⁾ 還有，^(A) 薩埵，在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。^(B) 菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂；於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如金剛，勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵（薩埵即勇心）。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.130 ~ p.131：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩（提）薩（埵）的意義，『初期大乘佛教之研究』，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人(20.017)。

今依佛教所傳來說：薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。

初期大乘經的『小品般若經』，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。『大品般若經』，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義(20.018)。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。

釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說(20.019)。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！H氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與『般若經』所說相合。

所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

(4) 小結

由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。^[1]凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。^[2]修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。⁷

⁷ (1) 印順導師《無諍之辯》，p.200：

人間一切正行（種田種菜也不例外），都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。…〔中略〕…

菩薩遍及各階層，不一定是煊赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境；真能從悲心出發，但求有利於眾生，有利於佛教，那就無往而不是入世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。

如不論在家出家，男眾女眾，大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量：真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。

否則，根本既喪，什麼入世、出世，都只是戲論而已！

(2) 印順導師《佛在人間》，p.138 ~ p.140：

不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

…〔中略〕…

…〔中略〕…十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。^[1]如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。^[2]佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

(3) 印順導師《佛在人間》，p.103 ~ p.104：

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。

學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是根本不同的。

初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。

這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。

以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，^[1]如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。^[2]如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

(4) 印順導師《華雨集第四冊》，p.60 ~ p.61：

這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！

經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。

菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進

修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

(5) 印順導師《佛在人間》，p.111 ~ p.112：

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！

如這塊小園地，⁽¹⁾執著為我所有的，我栽花，我種樹，我食用果實，這就是自私的行為。即使是物物交換，社會得其利益，也算不得真正的利他。⁽²⁾大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去，要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。

凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

(6) 印順導師《學佛三要》，p.6 ~ p.10：

二 我在宇宙之間

一、神造我歟？對這茫茫的人生，又考察到另一個問題，就是我生存在這廣大長遠的時空中，究竟有何種地位？宇宙之大，上天下地，形形色色，萬化紛紜，吾人生來死去，行善作惡，皆在其中。但我們生存這宇宙之中，究竟是什麼地位？應該採取何種態度？比方在家庭中是家長，即負有家長的責任；做學徒的，就應有學徒的態度。

西方宗教的觀念，人在宇宙之中是被造的，宇宙間一切萬事萬物，飛鳥走獸，乃至草木叢林，各式各樣，都是神所創造的，一切受神的管理和支配。人既然屬神所有，人就是神的奴隸，所以他們每稱神為主，人自稱神的僕人。所以我說：西方宗教的人生觀，是主奴的文化體系。

人是神的奴僕，一切唯有服從，不服從就有罪。如主人命令僕人先掃地後煮飯，而僕人卻先煮飯後掃地，雖然事情做得很好，這也是不對的，因為僕人違背了主人的命令。

這宇宙間就是能造的神和被造的人與萬物的兩種關係。人雖是奴隸，但是高等的奴隸，神創造了宇宙萬物以後，教人去支配管理萬物。所以做人的態度，站在神的面前是感覺到萬分的可憐；但是對於萬物，又有了大權威，值得高傲。

西方宗教文化，離開了神，好像一切毫無意義。這種觀念，在當時文明未開化時期，也許是合理，但是到了現今，是值得考慮的了。

二、天地生我歟？中國文化對於人在宇宙間地位的看法，比西方宗教要高明得多，他說人由天地所生，或由陰陽和合生。…〔中略〕…是否人人都能與天地並立呢？唯有聖人才能「贊天地之化育」。又說：「天地無心而成化，聖人與萬物同憂」，這些都充分的表現出聖人之偉大。…〔中略〕…

三、我造世間歟？佛法認為宇宙間的一切是由各人自己造成的，所謂是自作自受，共作共受，這是業感的定律，與神教恰恰相反。因此，學佛的應該理解到兩種道理：

一、⁽¹⁾世界這樣的混亂和苦難，是由人類過去的惡業所造成，⁽²⁾要世界清淨和莊嚴，也唯有人人能行善止惡，才有希望。約個人說：我沒有知識或家境的困難，乃至病苦的糾纏，都是由於過去或現生的業力所成。所以說要想世界得和平，個人得安樂，要自己儘量的向好的方面做去才行。若人是神所造的，自己就沒有力量，一切只有聽神決定。佛法說由自身業力所招感，故自己有一番力量能改造自己，進而能改造世間。

二、相信了佛法的業感緣起，⁽¹⁾無論是世界穢淨，個人的成敗，都是以前的業力所招感，決不會怨天尤人。⁽²⁾業力是可以改進的，就從現在向善的方面做出，前途自然充滿了無限的光明，這是佛法為人的根本態度。

我人何以要行善，使個人獲得安樂，使世界趨於和平。這贊天地之化育是每個人都能做到的，所以佛法提倡平等觀，也就是人人皆可以成佛的道理。了解到這點，就可以明白人在宇宙間佔有何等重要的地位。

此明能觀的人。

二、行深般若波羅蜜多時

「行深般若波羅蜜多時」，此說觀自在菩薩所修的法門。智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。

《般若經》裡，弟子問佛：深奧是何義？佛答以：『空是其義，無相、無願、不生不滅是其義』。這空無相無願——即空性，不是一般人所能了達的，所以極為深奧。《十二門論》也說：『大分深義，所謂空也』。⁸

三、照見五蘊皆空

能「照見五蘊皆空」的，即是甚深般若慧。般若的悟見真理，如火光的照顯暗室，眼睛的能見眾色一樣。五蘊，是物質精神的一切，能於此五類法洞見其空，即是見到一切法空。⁹

佛法的我造世界，人人造世界說，是自由自主的人生觀。人與人間，既不是主奴體系，也不是父子體系。先進先覺的是師，後覺的是弟子。先覺者有引導後覺者應盡的責任，是義務而不是權利；後覺的，不覺的，有尊敬與服從教導的義務。

師友間情理並重，而在共同事上，又完全站於平等地位。以佛法而構成社會關係，必然為師友文化體系，適合於民主自由的精神。

佛法說，我能造世界，與上帝的創造不同。⁽¹⁾上帝要人就有人，要萬物就生萬物，是無中生有的，違反因果律的創造。⁽²⁾佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成，若能積功累德，淨心行善，就可以實現清淨理想的世界。

最近有人說：佛也能創造世界，如阿彌陀佛能創造西方極樂世界。其實，若想以此來媲美莫須有的創造神，那是笑話！若以此來顯示佛的能力，也是不懂佛法。依因果律而感造世界，這有甚麼希奇，凡夫也能創造世界，不過所造的是地獄、餓鬼、畜生、人間、天上的世界罷了。⁽¹⁾因人有煩惱惡業，所以造的是污濁世界；⁽²⁾佛具有無邊清淨功德——福慧圓滿，所以造的世界是莊嚴清淨國土。這是佛法的因果定律。

學佛者明瞭這一道理，在日常起心動念中，應盡力向善的方向做去。自己這樣做，勸人也這樣做，清淨世間的實現（十方已實現的，很多）才有希望。

⁸ 印順導師《成佛之道》，p.366 ~ p.367：

依經文的敘述去了解，⁽¹⁾在五事具足的，於一切法無自性空，能成立一切法，能修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？⁽²⁾如根機不夠，五事不具足，於一切法無自性空，不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。

龍樹論意也如此：如大海，⁽¹⁾人以為極深，⁽²⁾而羅睺羅阿修羅王，站在大海裏，水不過臍，這深個什麼呢！又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味，⁽¹⁾這在一般人，是怎樣的明白，⁽²⁾而在無知的山民心裏，卻成為秘密難懂了。

所以深與不深，密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。這樣，《般若經》等說一切法無自性空，一切唯名唯假，⁽¹⁾對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。⁽²⁾不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番，淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

⁹ 印順導師《性空學探源》，p.62 ~ p.63：

因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。我，不單是自己，而是一一有情。對有情而存在的，就是世間。

⁽¹⁾這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。如上面引的《雜含》二七三經，問「云何為我」，答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。⁽²⁾不過^(A)《雜阿

有的譯本，在五蘊下加個「等」字，即等於下文所要講的十二處、十八界、四諦、十二緣起等。

空性，是要在具體的事實上去悟解，依有明空，空依有顯，若離開了具體存在的事物，也不知什麼是空了。所以佛經明空，總是帶著具體的事實的，如說五蘊空，十二處空等。

10

舍》二三〇經約六處來安立世間；^(B)第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。

以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以此安立法。這樣，⁽¹⁾我與世間畢竟是不相離而相等的了。⁽²⁾不但如此，即一切法，照《雜含》三二一經「眼及色……是名為一切法」的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。

總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的諍論，徹底了解。

¹⁰ 印順導師《性空學探源》，p.6 ~ p.10：

第二節 空有之關涉

第一項 依有明空

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。無論說的是實有、幻有或（中國說的）妙有，總都是有；所以要明空，應該依有明空。依佛法，修學的程序，應該先學「有」。

^(一)這不是什麼「先學唯識，後學中觀」的先學有，是說對於緣起因果法相之「有」，必須先有個認識。⁽¹⁾從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。⁽²⁾從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去體悟它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不都是從具體的「行」（有為法）而顯示空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見空的。^(三)從佛法的修上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先有信、戒、聞、施等善行為方便，也不是什麼都不要。

所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含》三四七經說：

先知法住，後知涅槃。

先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！

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。但明理並不就能達事，體空也不就能知有。

⁽¹⁾如桌上的瓶，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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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。

蘊，是積聚的意思，即是一類一類的總聚。佛把世間法總分為五類：色、受、想、行、識。一切物質的現象，總攝為色；精神的現象，開為受、想、行、識四種，總名之曰五蘊。¹¹

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

¹¹ (1) 印順導師《佛法概論》，p.58 ~ p.60：

佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。

〔一〕所識知中，⁽¹⁾有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。色的定義為「變礙」，如《雜含》(卷二·四六經)說：「可礙可分，是名色」。有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於觸對變異，所以可分析：這與近人所說的物質相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。

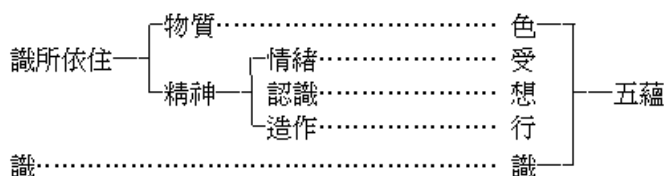
⁽²⁾除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：^(A)一、受蘊：受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂；如不合意的，即感到苦痛或憂愁。^(B)二、想蘊：想的定義為「取像」，即是認識作用。認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。^(C)三、行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身，發語的行為。

分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。但這三者是必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。

〔二〕如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。

常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」(雜含卷三·六四經)。綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



(2) 印順導師《學佛三要》，p.28 ~ p.29：

三 有情為即心色而非心色的存在

有情，命者，上面曾說到：不單是生理的，而是精神與肉體——身心或者說名色的總和活動。依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。

〔一〕色法，約複合體說，有皮、肉、骨、血等三十六物。約單純的要素說，有生理機構的眼、耳、鼻、舌、身；物理基礎的色、聲、香、味、觸；以及最一般的物質因素，地、水、火、風。

〔二〕心法，^{(1)〔A〕}約認識中心的分類來說，有六識：依眼根而了別(彩色形態等)色的，是眼識；耳識，鼻識，舌識；依身根而了別軟硬，澀滑等觸的，是身識。這五識，近於生理學上的「感官經驗」。第六是意識，這是對五識所取的印象，能一一的承受過來，加以再分別。意識的內容，極其廣泛：內、外、過去、未來、現在、實事、虛理，都是意識所取所了的對象。六識，是六類的心理活動，是複雜的六類活動。^(B)每一識的同時，有情緒作用的受，取像作用的想，意志活動的行(思)，及許多心所法。

〔2〕此外，還有微細的精神活動，佛法中稱為細意識，近於心理學上的下意識與潛意識。這在一般心性浮動，向外奔放的人，是不大容易覺識的。唯有真實修行人，心地安定，才能多少覺察到。

色蘊的色，不是青黃等色，¹²也不是男女之色。此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。
¹¹質礙義者：凡是有體積，佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。¹²變壞義是：有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。

舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。¹³

關於心理活動，佛把它分為受、想、行、識。心理現象不如物質現象的容易了知，最親切的，要自己從反省的工夫中去理解。佛觀察心理的主要活動為三類：

一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種領納的作用。¹¹如接觸到可意的境界時，內心起一種適悅的情緒，這名為樂受；¹²接觸到不適意的境界時，內心起一種不適悅的情緒，即是苦受。¹³另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名捨受。

二、想蘊：想是在內心與外境接觸時，所起的認識作用，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是想的作用。

三、行蘊：¹¹此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等的心理活動，依之動身發語而成為行為。行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。¹²其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。

四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。就是把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別認識的作用，即是識蘊。

微細的心理活動，也是極複雜的。一、自我的認識：在此身心總和的活動中，由於相似（似一），相續（似常）的生命態，不自覺的引起自我的觀念，自我是真實存在的，成為一切活動中最內在的觀念。二、不同的個性：個性雖不是絕對的，而一生的性格，興趣，重情的，重智的，始終保有一種統一性。三、經驗的保存：唯識學者別立末那識與阿賴耶識；¹¹末那是自我見相應的，¹²而賴耶是經驗的保存者。¹³不同的個性，可通於二者。

有情與命者的分析（這裡是依人而說），大致如此。

…〔下略〕…

¹² 印順導師《般若經講記》，p.190：

眼根所取的是色境，即¹¹青、黃、赤、白——顯色，¹²長、短、高、下、方、圓——形色等。

¹³ 印順導師《中觀今論》，p.34 ~ p.35：

如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之！」所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

識，⁽¹⁾一方面是一切精神活動的主觀力，⁽²⁾一方面即受、想等綜合而成為統一性的。¹⁴

¹⁴ (1) 印順導師《佛法概論》，p.6 ~ p.7：

意境法 《成唯識論》說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。在這意境法中，也有兩類：

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，⁽¹⁾前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。⁽²⁾意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

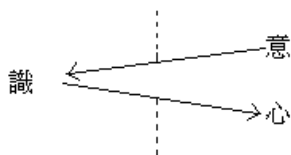
(2) 印順導師《佛法概論》，p.111 ~ p.112：

心及三者的綜合 心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多」。質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在而長成的，所以古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。

這統一性的心，還可從多方面得到明證。如《雜含》（卷一〇·二六七經）說：「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染」，此即說相續心為三毒所染污。又如說「心心所」，依心而起種種心所，也即是以心為統一性的。又如說「心遠獨行」，獨即有獨一的意義。

所以此心⁽¹⁾為種種的集起義，⁽²⁾又是種種的統一義。

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



[案：原文圖形，是整個順時鐘轉 90°；「心與意，為內心的兩種特性」的意象更顯著。]

⁽¹⁾ 識，約認識境界——內境、外境說。⁽²⁾ 識由何來，由身心交感的——心理源泉的意處而來。⁽³⁾ 識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。

(3) 印順導師《學佛三要》，p.28 ~ p.31：

三 有情為即心色而非心色的存在

有情，命者，上面曾說到：不單是生理的，而是精神與肉體——身心或者說名色的總和活動。依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。…〔中略〕…

從分析來看，有情不過如此，也許覺得這是機械的組合吧！而實在生命並不是如此。⁽¹⁾在精神與物質的和中，現起統一的特性、形相與作用。⁽²⁾有情統一了身心的一切，保藏了身心的一切。在一生中，身心不斷的變化，或斷或續，或多或少，而有情卻始終表現為統一的。

所以，⁽¹⁾有情不單是心的，也不單是色的；離不了色與心，而並不就是色心。如想離開身心的活動，另求生命的主體，那是絕對不可能的。⁽²⁾然在身心的總和活動中，生命——有情是不同於色，又不同於心而是存在的。

這譬如房屋：⁽¹⁾由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用。⁽²⁾但你不能說，房屋就是磚瓦等而已。

這五蘊，是佛法對於物質、精神兩種現象的分類。佛不是專門的心理學家或物理學家，佛所以要這樣說的，是使人由此了知五蘊無我。¹⁵

一般人總直覺的有一個自我存在，佛為指出自我是沒有的，有的不過是物質與精神現象所起的協調作用而已。若離此五蘊，想找一實體的自我，是找不到的。身體是色，情緒上的苦樂感覺是受，認識事物的形相是想，意志上所起的欲求造作是行，了別統攝一切心理活動的是識，除此各種活動以外，還有什麼是實體的自我呢？佛為破眾生實我計執，故說五蘊。¹⁶

有情也如此，⁽¹⁾在身心的統一中，現起有情的特性與作用。⁽²⁾在不息的身心變化中，有情始終保持著身心的統一性，與前後的統一性。

有情⁽¹⁾不但是身心的統一，⁽²⁾而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

佛法所說的生命——有情，⁽¹⁾雖然身心在不斷的變化中，彼此間起著相依的作用，互相影響，⁽²⁾然而無始以來，一一有情都營為相對的獨立生活。一一有情，是身心和合的別別系統。不但個性、能力、生活，可能大不相同；而且各起自我的妄見，在盲目的活動中，帶著損他利己的傾向。佛法所說的生生不已，是從這樣的各各有情來說，不是從宇宙或社會的全體去說。

⁽¹⁾依止身心和合而存在的有情，從生到死，有著階段性。初生時，身心互相協調，互相促進生長。假使身體或心識方面，有著不正常的病態，身心又會互相影響。到老年，身心日漸衰老，彼此更不易協調，最後是死亡。⁽²⁾但在這一生命的結束時，準備好了的新生命，又開始新的發展。有情，就在這樣的變局下，始終起著統一的聯繫作用。

¹⁵ (1) 印順導師《佛法概論》，p.169：

佛法，不是為了說明世間，而是為了解放自己，淨化世間。佛法是理智的，德行的，知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。說它是最高哲學，不如說它是完善的道德，深化又廣化的道德好。釋尊從正覺中，開示了緣起支性，更開示了聖道支性。聖道是恰到好處的道德，是向上、向正覺所必經的常道，所以稱為「中道」、「正道」、「古仙人道」。這是佛陀所開示的惟一的人生正道——八正道。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.105：

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容易！從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。

¹⁶ 印順導師《成佛之道》，p.347 ~ p.348：

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。

^(一)然以正理觀察起來，自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

^(二)⁽¹⁾一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

⁽²⁾有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。^(A)有說是相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。^(B)有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。

經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

有些小乘學者以為佛說五蘊無我，我確是無的，而五蘊法是有情組織的原素，是實有的。這是不知佛意，我執雖稍稍除去，法執又轉深，故說：五蘊皆空。五蘊中的自我固不可得，五蘊法的自身也不可得。¹⁷

因為五蘊法也是由因緣條件而存在的，由此所起的作用和形態，都不過是關係的假現。如五蘊的某一點是真實的，那麼，這就是我了。真實的自我不可得，故五蘊皆空。

但這種假現的作用與形態，雖空而還是有的。如氫氧合成的水，有解渴、灌田、滌物等

我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

¹⁷ (1) 印順導師《般若經講記》，p.50 ~ p.52：

⁽¹⁾我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。⁽²⁾無法相，即離諸法的自性執而得法空。⁽³⁾無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。…〔中略〕…

悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。

所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。

眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。⁽¹⁾於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；⁽²⁾於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；⁽³⁾如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。

所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。

佛為弟子說法，多說眾生由五眾和合成；此五眾，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。

佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法眾生，不得不廣顯法空。而或者又撥無我法的緣起，或取執空性為實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！所以，本經又如實開示：不應取相，如執著法相非法相，即執著我相，是不能得無我慧而解脫的。

不要以為這是大乘不共妙門！這是如來的一道解脫門，…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》，p.67 ~ p.69：

「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。

釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。

佛法中不問大小小有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。

我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出⁽¹⁾一切有是緣起的存在；⁽²⁾在這緣有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

作用，有體積流動的形態，從此等形態作用上看，一般即認為是實有的。然若以甚深智慧來觀察，則知**任何作用與形態，都是依關係條件而假立的**，關係條件起了變化，形態也就變化了，作用也就不存在了。事物若是有實體性，則事物應永遠保持他固有的狀態，不應有變化，應不受關係條件的變動。事實上，一切法都不是這樣，如剝芭蕉一樣，剝到最後，也得不到一點實在的。**諸法的存在，是如幻不實的，需要在諸法的當體了知其本性是空，這才不會執為是實有了。**¹⁸

¹⁸ (1) 印順導師《中觀今論》，p.116~p.117：

即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。

唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即**無自性而緣有，緣有而無自性的中道**。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》，p.179~p.183：

三、從事相而觀見空寂之深義：一切法空性或寂滅性，是一切法的真實性，所以要從一切法上去觀照體認，而不是離一切法去體認的。如《般若心經》說：「行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空」。深般若，是通達甚深義的，照見一切法空的智慧。經文證明了，**甚深空義，要從五蘊（物質與精神）去照見，而不是離色心以外去幻想妄計度的**。說到從一切法去觀察，佛是以「一切種智」知一切法的，也就是從種種意義，種種觀察去通達的。但總括起來，主要的不外三門：(一)、從**前後延續**中去觀察，也就是透過時間觀念去觀察的。(二)、從**彼此依存**中去觀察，也就是透過空間觀念（或空間化、平面化的）去觀察的。(三)、**直觀事事物物的當體**。這猶如物質的點、線、面一樣；而甚深智慧是從**豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體去體認，而通達一切法性——空或寂滅性**。

(一)、從**前後延續**去觀察時，得到了「**諸行無常**」的定律。一切法，不論是物質或精神，無情的器世間或有情的身心，都在不息的流變中。雖然似乎世間有暫住或安定的姿態，而從深智慧去觀察時，發覺到不只是逐年逐月的變異，**就是（假定的）最短的時間——剎那，也還是在變異中**。固有的過去了，新有的又現起，這是生滅現象。這一剎那的生滅，顯示了一切都是「諸行」（動的），都是無常。

這種變化不居的觀察，世間學者也有很好的理解。但是世間學者，連一分的佛學者在內，**都從變化不居中，取著那變動的事實。也就是為一切的形象所蒙蔽，而不能通達一切的深義**。唯有佛菩薩的甚深般若，從**息息流變中，體悟到這是幻現的諸行，不是真實有的**。

⁽¹⁾非實有的一切，儘管萬化紛紜，生滅宛然，而推求本性，無非是空寂。⁽²⁾反過來說**因為一切法的本性空寂，所以表現於時間觀中，不是常恆不變，而現為剎那生滅的無常相**。無常，是「**無有常性**」的意義，也就是空寂性的另一說明。

(二)、從**彼此依存**去觀察一切法時，得到了「**諸法無我**」的定律。例如有情個體，佛說是蘊界處和合，不外乎物理的，生理的，心理的現象。所謂自我，是有情迷妄的錯覺，並不存在，而只是身心依存所現起的一合相——有機的統一。稱之為和合的假我，雖然不妨，但如一般所倒想的自我，卻不對了。印度學者的（神）我，是「主宰」義，就是自由自在，而能支配其他的。換言之，這是不受其他因緣（如身心）所規定，而卻能決定身心的。這就是神學家所計執的我體或個靈。照他們看來，唯有這樣的自由自在，才能不因身心的變壞而變壞，才能流轉生死而不變，才能解脫生死而回復其絕對自由的主體。但這在佛菩薩的深慧觀照起來，根本沒有這樣的存在。無我，才能通達生命如幻的真相。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」，「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。無我有人無我與法無我，空有人空與法空；**空與無我，意義可說相同**。

一分學者，以為我無而法有，這是因於智慧淺薄的緣故。在同一因緣法上，智慧深刻者，即能知其法空，所以說行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。

有的譯本，譯照見五蘊皆空為照見五蘊等自性皆空，自性就是含攝得不變、獨存的實體性，¹⁹此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。空從具體的有上顯出，有在

⁽¹⁾從彼此依存去深觀空義，如上面所說。⁽²⁾如從法性空寂來觀一切法，那就由於一切法是空寂的，所以展現為自他依存的關係，而沒有獨存的實體。這樣，無我又是空義的又一說明。

(三)、從一一法的當體去觀察時，得到「涅槃寂靜」的定律。雖然從事相看來，無限差別，無限矛盾，無限動亂；而實只是緣起的幻相——似有似無，似一似異，似生似滅，一切終歸於平等，寂靜。這是一一法的本性如此，所以也一定歸極於此。真能通達真相，去除迷妄，就能實現這平等寂靜。矛盾，牽制，動亂，化而為平等，自在，安靜，就是涅槃。大乘法每每著重此義，直接的深觀性空，所以說：「無自性故空，空故不生不滅，不生不滅故本來寂靜，自性涅槃」。

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：「高人須彌，咸同金色」。

(3) 印順導師《性空學探源》，p.58：

為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為⁽¹⁾中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。⁽²⁾緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遣除眾生⁽¹⁾怖畏諸行空寂，⁽²⁾以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，⁽¹⁾直接體見其如幻不實，⁽²⁾深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

¹⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.249：

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！

(2) 印順導師《中觀今論》，p.69 ~ p.70：

⁽¹⁾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。⁽²⁾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。不過根識——直覺的感性認識，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。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，⁽¹⁾不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面

無性的空上成立，空有相成，不相衝突。

這和常人的看法很不相同，常人以為有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。

依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。佛法是要人⁽¹⁾在存在的現象上去把握本性空，⁽²⁾同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。²⁰

說明；⁽²⁾非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；⁽³⁾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。

(3) 印順導師《中觀今論》，p.187 ~ p.188：

根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。⁽¹⁾一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。⁽²⁾雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。

如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

²⁰ (1) 印順導師《性空學探源》p.5 ~ p.6：

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。

⁽¹⁾凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。⁽²⁾凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

依著此項原則，⁽¹⁾在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。⁽²⁾在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。

此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根源，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。

所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

(2) 印順導師《中觀今論》p.a9：

緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。

這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的。所以佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義，為惡取空。

有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，所以對於兩宗認識的方法論，《今論》特別的給以指出來。中國學者一向是調和空有的，但必須對這根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。

我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，即著重於此。

我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！

(3) 印順導師《中觀今論》p.48 ~ p.49：

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

⁽¹⁾ 空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

⁽²⁾ 這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

- (4) 印順導師《印度佛教思想史》p.128 ~ p.130：

緣起與空性，不是對立的，緣起就是空性，空性就是緣起。從依緣而起說，名為緣起；從現起而本性空說，名為空性。…〔中略〕…一切無所得，一切不可安立，一切法空而隨順世俗說有，不免引起誤解：真實義並沒有善惡因果，說善惡因果，只是化導愚人的方便。說空而有輕視或破壞世俗事的傾向，問題就在這裏。所以龍樹重空性，而說緣起與空性，不但不是對立，而且是相成的。《般若經》廣說空，重在勝義，但空也有虛妄不實的意義，龍樹著重這點，專依無自性明空性。…〔中略〕…《中論》貫徹了有自性就不是緣起，緣起就沒有自性的原則，…〔中略〕…緣起是無自性的，無自性所以是空的；空無自性，所以從緣起，明確的說明了緣起與空性的統一，…〔中略〕…

緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。…〔中略〕…緣起即空，也就是「世間即涅槃」了。

- (5) 印順導師《中觀今論》p.80：

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。

- (6) 印順導師《中觀論頌講記》p.378 ~ p.379：

若法性空者 誰當有成壞 若性不空者 亦無有成壞

法性空的法，指具體事相。空與不空，說事相的實無自體，或實有自體，也就是實有法與實無法。⁽¹⁾ 假使「法」的體「性」如空花論者所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。⁽²⁾ 假使如實有論者所執，以為法的自「性不空」，是實有的；實有自體的，即不能說「有」始「成」，有毀「壞」。一切有者，不是說三世實有，法體不可說本無今有的生成，有已還無的滅壞嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。

或者說：本論說不空不能有成壞，性空也不可以有成壞，可見本論的究竟義，不是性空。這種思想，即是唯一的偽中觀論者。不知⁽¹⁾ 有所得人所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。⁽²⁾ 中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。自性空的，必是從緣有的；所以一切可以成立。性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同。所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。性空者與非性空者，簡直沒有共同點。

- (7) 印順導師《空之探究》p.54：

進一步來論究空與空性。在舊譯中，都是一律譯為空的。自玄奘譯出瑜伽系的論典，才嚴格的分別空與空性；以為空是遮遣妄執的，空性是空所顯性，是離妄執而顯的法性，所以是如實有的。…〔中略〕…

我以為，「空」不只是否定詞，離妄執煩惱是空，也表示無累的清淨、寂靜。空性，是空的名詞化。初期聖典中的空性，並無空所顯性的意義；只有「出世空性」，是甚深的涅槃。

- (8) 印順導師《無諍之辯》，p.154 ~ p.155：

佛法的根本事實，是現實的，身心依存的，因果關聯的有情。說明有情——為何如此，如何活動，究竟是什麼？佛法不共其他宗教的特色，是緣起論。

能這樣的觀察、體驗，即得度一切苦。徹底的度苦，必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，才能徹底解除。所以在說了照見五蘊皆空後，接著說「度一切苦厄」。

四、度一切苦厄

苦是苦痛，厄是困難。眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。²¹

⁽¹⁾ 這一切的苦難，根源都在眾生把自己看成有實體性而起，大至一國，小至一家，互相鬥爭，苦痛叢生，即都是由於不了我之本無，於是重自薄他，不惜犧牲他人以滿足自己。我這樣想這樣做，你也這樣想這樣做，於是彼此衝突，相持不下，無邊苦痛就都跟著來了。⁽²⁾ 若知一切法都是關係的存在，由是了知人與人間是相助相成的，大家是在一切人的關係條件下而生活而存在，則彼此相需彼此相助，苦痛也自不生了。

物我、自他間如此，身心流轉的苦迫也如此。總之，若處處以自我為前提，則苦痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。

菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。

個人能達法空，則個人的行動合理；大家能達法空，則大家行動合理。正見正行，自能得到苦痛的解放而自在。²²

緣起論，也許有人解說為近於「羅素關係論」，近於「科學一層論」，然「緣起甚深」，決不如此。唯識家說緣起，著重於生起一切現行的潛能（種子）——自性緣起；中觀者所說更深細。

我曾舉出了「果從因生」，「事待理成」，「有依空立」的緣起三層說；舉出了「流轉」與「還滅」，為緣起的二大律。⁽¹⁾ 事待理成的理，是法則，規律，而且是因果關係中的必然序列；這已經是從科學而進入哲學。⁽²⁾ 「有依空立」的空，更是截斷戲論，從哲學而進入超哲學的勝義自證。

何必說明這些？因為佛法是一切人的宗教，出發於人人現成的身心事實。⁽¹⁾ 從此現實經驗的因果事實，才能進而⁽²⁾ 從事入理，⁽³⁾ 依有契空。

《阿含經》從緣起說到緣起寂滅；唯識宗從依他起的因果事實說起，遠離遍計所執而證圓成實性；中觀者從緣起的無自性而顯空性。所以，學佛法而不先肯定——先明白此緣起的現成的因果事實（生死流轉），儘管說心說性，都容易趨入旁途。

宋儒於佛法有一番親近，何以棄佛歸儒？只是對於緣起的生死流轉，不曾痛下功夫，直下承當。從中國舊有的生生不息觀，去說心說性，說一說多，精神上與佛教迥別。

(9) 印順導師《佛在人間》，p.109：

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，⁽¹⁾ 如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，⁽²⁾ 如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

²¹ 印順導師《般若經講記》，p.144 ~ p.146：

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。…〔中略〕…

從引發苦痛的環境說：有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），有的是由人與人的關係而引生的（我與他），有的是與自家身心俱來的（我與身心）。…〔中略〕…像上所說諸苦，可大分三類：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

²² (1) 印順導師《學佛三要》，p.120 ~ p.123：

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

從緣起相的相關性說：…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

再從緣起性的平等性來說：…〔中略〕…這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。…〔中略〕…

一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於同，有著同一根源的直感與渴仰。

這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

(2) 印順導師《中觀今論》〈自序〉，p.7~p.8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧（真）說：…〔中略〕…唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，…〔中略〕…相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

從德行（善）說：…〔中略〕…否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(3) 印順導師《佛在人間》，p.103~p.104：

有的人因誤解而生疑難：行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。

學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己的人天福報而修持，是根本不同的。

初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。

這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。

以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，⁽¹⁾如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。⁽²⁾如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

(4) 印順導師《性空學探源》，p.5：

佛法以空為特質，不僅聲聞學者以涅槃空寂為宗極，大乘佛法也立基於此，如說：「阿字本不生」；「菩薩不為阿耨多羅三藐三菩提故發菩提心，為一切法本性空故發菩提心」。

(5) 印順導師《勝鬘經講記》，p.98~p.99：

攝受正法，即菩薩修行。菩薩發菩提心，修利他行，證正法性；宗旨即在攝持領受正法。所以大般若經說：不為阿耨多羅三藐三菩提——如來果德而發菩提心，為一切法本性空寂而發菩提心。這樣，菩薩以正法為正確，而起攝受正法（大乘）行；發心聞法，修學而證悟得正法。由此，以人、天、聲聞、緣覺、菩薩的正法，教化眾生，即能負四種重任。因菩薩的攝受正法，四類眾生即依之而得正法四寶。…〔下略〕…

(6) ◎【經】《大智度論》卷91〈81 照明品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 699, c25- p. 700c18)：

舍利弗白佛言：「世尊！若諸法無自性可壞、可隨者，云何菩薩摩訶薩能習般若波羅蜜，諸菩薩摩訶薩所學處？何以故？菩薩摩訶薩不學般若波羅蜜，不能得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛告舍利弗：「如汝所言，菩薩不學般若波羅蜜，不能得阿耨多羅三藐三菩提，不離方便力故可得。」

舍利弗！若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，若有一法可得，應當取；若不可得，何所取？所謂此是般若波羅蜜，是禪波羅蜜，是毘梨耶波羅蜜，是羸提波羅蜜，是尸羅波羅蜜，是檀波羅蜜；是色、受、想、行、識，乃至是阿耨多羅三藐三菩提。舍利弗！是般若波羅蜜不可取相，乃至一切諸佛法不可取相。舍利弗！是名不取般若波羅蜜，乃至佛法，是菩薩摩訶薩所應學！

菩薩摩訶薩於是中學時，學相亦不可得，何況般若波羅蜜，佛法、菩薩法、辟支佛法、聲聞法、凡夫人法！何以故？舍利弗！諸法無一法有性，如是無性諸法，何等是凡夫人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛？若無是諸賢聖，云何有法？以是法故，分別說是凡夫人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、菩薩、佛。」

舍利弗白佛言：「世尊！若諸法無性、無實、無根、無本，云何知是凡夫人乃至是佛？」

佛告舍利弗：「凡夫人所著處色，有性有實不？」

「不也！世尊！但以顛倒心故。受、想、行、識，乃至十八不共法，亦如是。」

「舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以方便力故，見諸法無性、無根本故，能發阿耨多羅三藐三菩提心。」

舍利弗白佛言：「云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以方便力故，見諸法無性、無根本故，發阿耨多羅三藐三菩提心？」

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見諸法根本，住中退沒生懈怠心。舍利弗！諸法根本實無我，無所有，性常空，但顛倒愚癡故，眾生著陰、入、界。」

是菩薩摩訶薩，見諸法無所有、性常空，自性空時，行般若波羅蜜，自立如幻師為眾生說法：慳者為說布施法，破戒者為說持戒法，瞋者為說忍辱法，懈怠者為說精進法，亂想者為說禪定法，愚癡者為說智慧法。令眾生住布施乃至智慧，然後為說聖法能出苦；用是法故，得須陀洹果，乃至得阿羅漢果、辟支佛道，乃至得阿耨多羅三藐三菩提。」

舍利弗白佛言：「世尊！菩薩摩訶薩得是眾生無所有，教令布施、持戒乃至智慧，然後為說聖法能出苦；以是法故，得須陀洹果乃至阿耨多羅三藐三菩提！」

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，無有所得過罪。何以故？舍利弗！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不得眾生，但空法相續故，名為眾生。」

舍利弗！菩薩摩訶薩住二諦中為眾生說法：世諦，第一義諦。舍利弗！二諦中眾生雖不可得，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，為眾生說法。眾生聞是法，今世吾我尚不可得，何況當得阿耨多羅三藐三菩提及所用法！如是，舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，以方便力故，為眾生說法。」

舍利弗白佛言：「世尊！是菩薩摩訶薩心曠大！無有法可得——若一相、若異相、若別相，而能如是大誓莊嚴！用是莊嚴故，不生欲界，不生色界，不生無色界；不見有為性，不見無為性，而於三界中度脫眾生，亦不得眾生。何以故？眾生不縛不解；眾生不縛不解故，無垢無淨；無垢無淨故，無分別五道；無分別五道故，無業無煩惱；無業無煩惱故，亦不應有果報、以是果報故生三界中。」

佛告舍利弗：「如是！如是！如汝所言。若眾生先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。諸法五道生死亦如是，若先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。」

舍利弗！今有佛無佛，諸法相常住不異，是法相中尚無我、無眾生、無壽命，乃至無知者、無見者，何況當有色、受、想、行、識！若無是法，云何當有五道往來，拔出眾生處？」

舍利弗！是諸法性常空，以是故，諸菩薩摩訶薩從過去佛，聞是法相，發阿耨多羅三藐三菩提意。是中無有法我當得，亦無有眾生定著處，法不可出，但以眾生顛倒故著。以是故，菩薩摩訶薩發大誓莊嚴，常不退阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩不疑「我當不得阿耨多羅三藐三菩提？我必當得阿耨多羅三藐三菩提？」得阿耨多羅三藐三菩提已，用實法利益眾生，令出顛倒。」

◎【論】《大智度論》卷 91〈81 照明品〉(CBETA, T25, p. 703a3-c29)：

復問：「世尊！若諸法無自性可壞、可隨者，云何菩薩習般若波羅蜜？不學般若波羅蜜，不得阿耨

多羅三藐三菩提！」

佛可舍利弗意，自說因緣：「若菩薩用方便力，行六波羅蜜，是人雖知諸法空，而能起般若波羅蜜。舍利弗！若菩薩求一切法，若得少許定性，則可取可著；今菩薩實求覓一切法，不得定實，所謂是般若波羅蜜，是禪波羅蜜，乃至是十八不共法，是諸法皆不可得；不可得故，何所取？舍利弗！是名菩薩無取般若波羅蜜。菩薩應學無取般若波羅蜜，無取尚不可得，何況般若等諸法！一切法無性故。」

舍利弗復問：「若一切法無性，云何知是凡人乃至佛？」

佛答：「一切法雖無根本定相，但凡人顛倒故著。菩薩行般若波羅蜜時，以方便力故，見一切法無根本，而發阿耨多羅三藐三菩提心。」

是菩薩深行諸法性空故，不見一切法有根本，不見故不懈不退，了了知一切法無我，無所有性，性常空；但眾生愚癡顛倒故，著是陰、界、入。

是時，菩薩思惟籌量諸法甚深寂滅相，而眾生深著虛誑顛倒，菩薩自立如幻師，種種神通變化，說法度人，如幻所作，無憎無愛，等心說法，所謂慳者教施等六法。復為說轉勝法，令出生死，得須陀洹果，乃至阿耨多羅三藐三菩提。」

問曰：六波羅蜜外更有何法為勝？何以言「更為說勝法」？

答曰：此中不說波羅蜜，但為慳者說施，乃至癡者為說智慧。

諸佛、菩薩法，有初、有後：「初法」，所謂布施、持戒，受戒、施果報，得天上福樂。

⁽¹⁾為說五欲味利少失多，受世間身但有衰苦，讚歎遠離世間斷愛法，⁽²⁾然後為說四諦，令得須陀洹果。

此中菩薩但說欲令眾生得佛道故，先教令行六法。此中「善智慧」，不名為三解脫門所攝，是善智慧能生布施等善法，能滅慳貪、瞋恚等惡法，能令眾生得生天上。何以知之？更有勝法故。

「勝法」者，所謂四諦聖法，出法。一切聖人所行法，名為「聖法」；出三界生死，名為「出法」。以是四諦說法故，隨眾生根因緣，令得須陀洹果，乃至得一切種智。⁽¹⁾此中雖不說初六法，說布施等，當知已攝。⁽²⁾復次，^(A)菩薩為佛道故說是六法，^(B)但眾生意劣故，自取小乘，是故不說布施、持戒，生天受報等初六法。

舍利弗白佛言：「世尊！先說菩薩是畢竟不可得法，今為無所有眾生說法，令得無所有法，所謂須陀洹果，乃至一切種智。世尊！菩薩今得無所有法故，能令眾生得無所有法，無所得是有所得？」

佛答：「菩薩行般若波羅蜜時，無有有所得過！何以故？菩薩行般若波羅蜜時，不見眾生及法，但諸因緣和合，假名眾生。」

菩薩住二諦中，為眾生說法，不但說空，不但說有；為愛著眾生故說空，為取相著空眾生故說有，有無中二處不染，如是方便力為眾生說法。眾生現在我身及我尚不可得，何況當得阿耨多羅三藐三菩提！」

舍利弗歡喜白佛言：「世尊！曠大心是菩薩！」

「曠大心」者，此中自說因緣：所謂「無有法可得，若一相、若異相。」如入市買，必須交易；大心人則不然，無所依止而能發大莊嚴；大莊嚴故不生三界，亦拔眾生令出三界，而眾生不可得，不縛不解故，一切法空。從久遠以來，煩惱顛倒，皆是虛誑不實，是故名無縛；縛無故亦無解。縛即是垢，解即是淨。無淨無垢故，無六道分別；不分別六道故，無罪福業；罪福業無故，無煩惱能起罪福業者；不起罪福業，亦不應有果報。

如是諸法畢竟空中而作大莊嚴，是為希有！譬如人虛空中種樹，樹葉花果，多所利益。

佛可舍利弗意；舍利弗難是空故，佛亦答、亦可；以其說空故可，以其難空故答，所謂「舍利弗！若眾生及諸法，先有今無，諸佛賢聖有過罪。」過罪者，所謂令眾生入無餘涅槃，永滅色等一切法，入空中皆無所有，以斷滅眾生及一切法，故有過罪。

「舍利弗！眾生及一切法，先來無，若有佛無佛，常住不異，是諸法實相；是故無六道生死，亦無眾生可拔出。」

舍利弗！一切法先空，是故菩薩於諸佛所，聞諸法如是相故，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是念：『菩提中亦無有法可得，亦無實定法令眾生著而不可度，但眾生癡狂顛倒故，著是虛誑法。』

以上是經的總綱，下面依此廣釋。

是故菩薩發大莊嚴，不轉於阿耨多羅三藐三菩提，作是念：『我必當得阿耨多羅三藐三菩提，非不得。得已，用實法利益眾生；利益眾生故，眾生從顛倒得出。』

(7) ◎【經】《大智度論》卷 95〈86 平等品〉(CBETA, T25, p. 724b25-c5)：

是菩薩摩訶薩知一切法是不可取相已，發心求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？一切法不可取相，無根本定實，如夢乃至如化；用不可取相法，不能得不可取相法。但以眾生不知不見如是諸法相，是菩薩摩訶薩為是眾生故，求阿耨多羅三藐三菩提。是菩薩從初發意已來，所有布施，為一切眾生故，乃至有所修智慧，皆為一切眾生，不為己身。菩薩摩訶薩不為餘事故，求阿耨多羅三藐三菩提，但為一切眾生故。

◎【論】《大智度論》卷 95〈86 平等品〉(CBETA, T25, p. 726b11-25)：

知一切不可取相已，發心求阿耨多羅三藐三菩提。作是念：「一切無根本，不可取相，如夢乃至如化；以不可取法不能得不可取相法，但以眾生不知是法故，我為是眾生求阿耨多羅三藐三菩提。」

是菩薩從初發心來，所有布施，為一切眾生，所謂布施等諸善法，為一切眾生故修，不自為身。

此中佛自說因緣：「不為餘事故，求阿耨多羅三藐三菩提，但為一切眾生故。」所以者何？是菩薩遠離憍愍眾生心，但行般若波羅蜜，求諸法實相，或墮邪見中；是人未得一切智，所求一切智事，心未調柔，故墮諸邊，諸法實相難得故。是故佛說：「菩薩從初發心，憍愍眾生故，著心漸薄，不戲論畢竟空；若空有此過，若不空有彼過等。」

(8) 《大智度論》卷 55〈29 散華品〉(CBETA, T25, p. 452c27-p. 453a2)：

如是，舍利弗！菩薩摩訶薩為一切法不生不滅，不受不捨，不垢不淨，不合不散，不增不減故，學般若波羅蜜，能到一切種智；無所學、無所到故。

(9) 《大智度論》卷 62〈40 照明品〉(CBETA, T25, p. 497b2-17)：

須菩提白佛言：「世尊！信般若波羅蜜，為[5]信何法？」

佛告須菩提：「信般若波羅蜜，則不信色，不信受、想、行、識；不信眼乃至意；不信色乃至法；不信眼界乃至意識界；不信檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜；不信內空，乃至無法有法空；不信四念處，乃至八聖道分；不信佛十力，乃至十八不共法；不信須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道；不信菩薩道；不信阿耨多羅三藐三菩提，乃至一切種智。」

須菩提白佛言：「世尊！云何信般若波羅蜜時，不信色乃至一切種智？」

佛告須菩提：「色不可得故，信般若波羅蜜，不信色；乃至一切種智不可得故，信般若波羅蜜，不信一切種智。以是故，須菩提！信般若波羅蜜時，不信色乃至不信一切種智。」

[5] (不) + 信【宋】【元】【明】【聖】。