

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——

03 顯義

(印順導師《般若經講記》p.178 ~ p.205)

釋貫藏 敬編 2014.5.21

目次¹

甲二 顯義.....	2
乙一 正為利根示常道.....	2
丙一 法說般若體.....	2
丁一 修般若行.....	2
※解釋(標宗的)「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」.....	2
戊一 廣觀蘊空.....	2
己一 融相即性觀——加行.....	2
一、空與有「不異(離)、相即」.....	3
二、小乘「超越」，生死涅槃差別而離世；大乘「內在」，生死涅槃無別而入世.....	6
三、宗教體驗皆可判別：洗盡情見、貫徹二諦中道，即保證了佛法的究竟無上.....	9
四、「以有空義故，一切法得成」——「色即是空，空即是色」.....	10
五、「空」是遍一切法的根本真理；能在一法達法性空，即能於一切法通達.....	12
己二 泯相證性觀——正證.....	13
一、依加行慧的「空有相即」觀，現證中道的「諸法空相」.....	13
二、不能畢竟空而戲論「空有相即」，即偏於內在，每墮神論甚至善惡不分.....	13
三、中道實證，是內在的超越——證真，當然即是超越的內在——達俗.....	16
四、不能體貼經義，落入圓融的情見：即空即假即中.....	17
五、中道實證的坦途：觀察「空有相即」，而證「諸法空相」.....	21
六、從否定「(眾生所識)相對的二」，顯示「絕對的空性」.....	21
七、舉「不生不滅、不垢不淨、不增不減」(六不三對)顯示空性的意義.....	27
(一)約世間所知：自體、性質、數量.....	27
(二)約菩薩證空.....	29
戊二 略觀處界等空.....	29
一、十二處空.....	29
二、十八界空.....	31
三、十二緣起性空.....	35
(一)緣起流轉門性空.....	35
(二)緣起還滅門性空.....	41

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(三) 緣起的三重因緣：果從因生、事待理成、有依空立.....	42
1. 果從因生.....	43
2. 事待理成：「此故彼」的「緣起支性、聖道支性」.....	43
3. 有依空立：緣起的流轉、還滅皆性空（十二因緣如虛空不可盡）.....	44
四、四諦空.....	44
五、能證智與所證理空.....	46
戊三 結顯空義.....	48
※「無所得」故「空」.....	49
丁二 得般若果.....	49
※解說（標宗的）「度一切苦厄」.....	49
戊一 涅槃果——三乘共果.....	49
戊二 菩提果——如來不共果.....	51
丙二 喻讚般若德.....	58
乙二 曲為鈍根說方便.....	58
一、為使鈍根生信.....	58
二、可為得定方便.....	61
三、咒意與教義一致：以「同脫苦厄、同得菩提的波羅蜜」，作成密咒的形式.....	61

——本文²——

甲二 顯義

乙一 正為利根示常道

丙一 法說般若體

丁一 修般若行

※解釋（標宗的）「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」

戊一 廣觀蘊空

己一 融相即性觀——加行

² 案：1、凡「首行末空二格的段落」，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。

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。

受、想、行、識，亦復如是。

這是解釋總標中五蘊皆空的。五蘊為什麼是空的？欲說明此義，佛喚「舍利子」而告訴他。

舍利子是華梵合璧的名詞，梵語應云舍利弗多。弗多即子義，舍利是母名。印度有鳥，眼最明利，呼為舍利；其母眼似舍利，因名為舍利。舍利所生子，即曰舍利子，從母得名。舍利子在佛弟子中，智慧第一。本經是發揮智慧的，故佛喚舍利子以便應對。

一、空與有「不異（離）、相即」

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。

⁽¹⁾不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。

⁽²⁾有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。³

³ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.8~p.10：

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？這太把緣起看簡單了！《阿含經》說：「十二緣起，甚深甚深，難見難了，難可通達」；而「緣起之寂滅性，更難了知，更難通達」！

要知道，生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。⁽¹⁾從緣起的生滅方面，說明世間集。「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。⁽²⁾從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「此無故彼無」，「此滅故彼滅」，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。

可以說：⁽¹⁾因為緣起，所以有生死；⁽²⁾也就因為緣起，所以能解脫。⁽¹⁾緣起是此有故彼有，⁽²⁾也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。

一般聲聞學者，把生滅的有為，寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。不知有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂，涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，「無毫釐差別」。《般若經》的「色即是空，空即是色」，也就是這個道理。

緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。緣起自性空，所以說緣起的實性是空的，性空的妄相是緣起的。

如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.203~p.206：

繼中觀者而興起的唯識者，從因緣生法來顯示空義；說一切法空而重視因果；以空勝解，成立不著生死，不住涅槃的大乘道，都與中觀者相同。在印度佛教中，這二大流，始終保持了釋迦佛法的根本立場——緣起中道論（非形而上學）的立場。但由於傳承而來的思想方式的不同，對「色即是空，空即是色」的解說，與中觀者不合。

唯識者^(一)解「空」為二：⁽¹⁾一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。⁽²⁾二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，

其實是「空所顯性」，空性是有的。^(二)解「有」也分為二：⁽¹⁾一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。⁽²⁾二、緣生性的「自相有」——依他起性，^(A)對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。^(B)對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

二宗的解說不同，源於思想方式，而表現於空與有的含義不同。^(一)妄所執性是空的，這是彼此相同的。^(二)圓成實（空）性，⁽¹⁾中觀者也說是假名說，真勝義是不可安立的，是無所謂空不空、有不有的。但不可安立，與空義相順，所以不妨稱之為空。「空」，含有離執與顯理二義，所以是「即破而顯」的。⁽²⁾唯識者以為：法性是無所謂空不空、有不有的，但不能說沒有（唯識者是以空為沒有的），那麼「離執寄詮」，應該說是有了。^(三)但二宗的論爭焦點，還在依他起性——因緣生法的可空不可空。⁽¹⁾中觀者以為：因緣生法是有，但這是如幻如化的有，是有錯亂性的，是似有而現為「實有」的。舉例（「以易解空喻難解空」）說：如「陽燄」的遠望如水，並非妄執，而是在因緣關係中，確有水相顯現的；這水相，不能說不是空的。一切因緣生法，如色等五蘊，現為實有——「自性相」，並非妄執，而是引起妄執的，所以稱為「虛誑」。這樣的有，不能說不是空的。但說空，並非說什麼都沒有，而只是沒有「自性」，是不礙有相顯現的。這樣，就成立了「即有即空」的理論（為中國玄學化的佛教所應用）。⁽²⁾唯識者以為：依他起是依相用而立法，因是各各差別的。什麼樣的種子，就生什麼樣的現行，稱為「分別自性緣起」。這樣的有相顯現，有因果性，不能說是空的。

二宗的主要差別，歸結到因緣生法的現有自相，可空或者不可空。唯識者以為：這是有而不是空的，^{(一)(1)}所以對「色即是空，空即是色」的經文，解說為約遍計所執（的色等）性說，如於繩見蛇，這種蛇的意解，是空而沒有自性的。⁽²⁾約依他起性——因緣生法說，是不能說「色即是空，空即是色」的。⁽³⁾當然更不能約圓成實（空）性說，圓成實是無為不生滅法，怎麼可以相即呢！^(二)約依他起——色等，與圓成實空性，只能是「色不異（離義）空，空不異色」。正如《辯中邊論》所說：「此中唯有空，於彼亦有此」，以表示性相——空（性）有的不相離異。

所以切實的說：唯識者對於性相，空有（如色與空），長處在分別精嚴；而空有無礙的正觀，不能不讓中觀者一著。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.12 ~ p.15：

^(一)凡是初期的大乘經，都異口同音的，認為勝義皆空是徹底的了義之談。^(二)後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了義的徹底的，給他作一個別解。大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分為兩派：⁽¹⁾一是偏重在真常寂滅的，⁽²⁾一是偏重在無常生滅的。要理解他們的不同，先須知道思想的演變。

^(一)龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

^(二)但有一分學者，⁽¹⁾像妄識論者，…〔中略〕…^(A)世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。…〔中略〕…這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。^(B)他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

⁽²⁾真心論者，…〔中略〕…所以^(A)把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。…〔中略〕…^(B)他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是，如此心生，如此境現，公開的與妄識者合流。

這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

(4) 印順導師《中觀今論》p.195 ~ p.199：

⁽¹⁾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。⁽²⁾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，…〔中略〕…在安立染淨諸法時，側重於依他起，圓成實好像與依他起的現象

界，毫不相關似的。…〔中略〕…唯識者雖說依他與圓成不離，到底使人覺得他的依他與圓成，僅是不相離而已，而實是差別的。⁽¹⁾從依他起上遠離遍計執，即悟圓成實，依他與圓成可說是不離的。⁽²⁾但反轉來，從圓成實到依他起，則竟然不能看出有任何關係，…〔中略〕…有人批評它，這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

(二)⁽¹⁾如賢首家，《起信論》等，也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。^(A)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。^(B)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。⁽²⁾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。…〔中略〕…⁽³⁾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。

…〔中略〕…

(三)中觀者的二諦中道觀：⁽¹⁾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。^(A)唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，^(B)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。…〔中略〕…⁽²⁾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。…〔中略〕…緣起與性空，從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；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。

中觀者於性空與緣起的抉擇，⁽¹⁾與唯識家不同：即在「以有空義故，一切法得成」。⁽²⁾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。

(5) 印順導師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉p.185 ~ p.186：

五、法相與法性空寂之關係：從上面的論述，法與法性，不可說一，不可說異，極為明白。所以在法相中，這——不一不異是無諍的定論。但在古代大德的說明方面，適應不同根性的不同思想方式，也就多少差別了。

(一)、如法相唯識學者，著重於法相。在「種現熏生」的緣起論中，說明世出世間的一切法。當他在說明一切法——無常生滅時，從不曾論及與法性不生滅的關係。…〔中略〕…這一學派，一向以嚴密見稱。

但或者，誤以不生滅（無為法性）與生滅（有為法），是條然別體的。其實，這決非法相學者的意趣。因為，當生滅的一切因緣生法，離妄執而體見法性時，與法也是不一不異的。這就是一一法的離言自性，何嘗與法有別？所以，專從生滅去成立染淨一切法，只是著重性相的不一而已。

(二)、如天臺，賢首，禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。

這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。雖然不得意的學者，往往落入執理廢事的窠臼，但這也決非法性宗的本意。

(三)、被稱為空宗的中觀家，直從有空的不一不異著手。依空宗說：一切法是從緣而起的，所以一切法是性空的。因為是性空的，所以要依因緣而現起。這樣，法法從緣有，法法本性空，緣起（有）與性空，不一不異，相得相成。

空與有——性與相是這樣的無礙，但⁽¹⁾不像法相宗，偏從緣起去說一切法，⁽²⁾也不像法性宗，偏從法性去立一切法，所以被稱為不落兩邊的中道觀。

(6) 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。

二、小乘「超越」，生死涅槃差別而離世；大乘「內在」，生死涅槃無別而入世

佛法作如是說，有其特殊意義。

〔一〕印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？

這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。一分學者〔1〕依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。〔2〕在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。

〔二〕〔1〕真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。〔2〕因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不

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。

（7）印順導師《中觀今論》，p.70～p.73：

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。…〔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，…〔中略〕…觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，經部師即大加應用。…〔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。觀空，也同樣的不能達到一切法畢竟空，因為觀空即限定它要用能觀的心以觀外境不可得的，能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空，所以應用觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。

境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，〔1〕不但所空的不能徹底，〔2〕而將不當空的也空掉了。

〔一〕即如分破空的學者，〔1〕承認有實自性的極微和心心所，〔2〕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。

因此，〔1〕一方面不能空得徹底，成增益執；〔2〕另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。

〔二〕識學者〔1〕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；〔2〕對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

〔三〕樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，〔1〕不是某一部分是空，而某些不空，〔2〕也不是境空而心不空。

（8）印順導師《中觀今論》，p.260：

唯識者儘管說空，終於是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。即有即空的自性空，唯識學者是從來不曾理解過的。

離世間覺』。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。⁴

⁴ (1) 印順導師《學佛三要》，p.231 ~ p.233：

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。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：⁽¹⁾ 聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。⁽²⁾ 但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相(三乘同入一法性；真見道)，但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。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：小乘者的證入涅槃，所以(暫時)不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。…〔中略〕…菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。…〔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。…〔中略〕…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。…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》p.11 ~ p.12：

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。…〔中略〕…悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

…〔中略〕…⁽¹⁾ 單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。⁽²⁾ 不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

(3) 印順導師《青年的佛教》p.31 ~ p.32：

⁽¹⁾ 緣起相海，是甚深難測的，⁽²⁾ 但還有甚深更甚深，難測更難測的緣起空寂性呢！性空是緣起內在的實性，唯有徹底的深觀緣起海，才能洞見它。

你以為這是沈空滯寂嗎？不是的，凡是能⁽¹⁾ 廣觀世間相的，沒有不同情世間；⁽²⁾ 深入緣起性空的，沒有不齊死生、等染淨。

⁽¹⁾ 聲聞行者不能廣觀緣起，卻想深入，這自然是不堪潮流的衝盪，淺嘗而沈沒了。⁽²⁾ 廣觀世間相而深入的，才能不捨世間，又不為世間所拘，開放出大乘的行華。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.7 ~ p.8：

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：…〔中略〕…二、聲聞，…〔中略〕…他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。

〔三〕⁽¹⁾ 有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。⁽²⁾ 龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。⁵

真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。…〔中略〕…《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有，非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

(5) 印順導師《無諍之辯》，p.183：

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。

(6) 印順導師《佛法概論》，p.164：

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空，這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時，存在時，由於無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩概。

要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

⁵ (1) 印順導師《般若經講記》，p.185：

真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩概者不同。

佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.188：

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。

所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.195～p.198：

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

被稱為小乘的聖者，觀「五蘊」而證入「空寂」，意境是「超越」的，是超越於生死的。因而自然的傾向於離五蘊而入空，離世間而證涅槃。從而作體系的理論說明，那就生死與涅槃各別，形成兩項不同的內容。基於這種意解，而形成聖者們的風格，不免離世心切，而流露出「遺世獨存」、「出淤泥而不染」的精神。這在佛教中，可說是聖之清者了！

而另一分證入的聖者，覺得迷悟雖不可同日而語，而迷者現前的五蘊，聖者現證的空相，決不是對立物。觀五蘊而證入空相，空相是不離五蘊，而可說就是五蘊的；就是五蘊的實相，五蘊的本性。如明眼人所見的明淨虛空一樣，與病眼所見的，決不是對立物，而實是病眼所見的，那個空花亂墜的虛空的真相。沒有離五蘊的空，也就沒有離空的五蘊了。這一類聖者，就是被稱菩薩的。依蘊而契入空相，意境是「內在」的。真理是不離一切而存在。基於這一特質，自然傾向於即俗而真。由此而發為理論的說明，那就「世間即涅槃」，「生死即解脫」，「色即是空」，「無明實性即菩提」了。基於這種特質，而表現為菩薩的風格，那就「即世而出世」；「不離世間而同入法界」；「不著生死，不住涅槃」；「不離世間」，「不捨眾生」，而流露出「涅而不緇」的精神了！

三、宗教體驗皆可判別：洗盡情見、貫徹二諦中道，即保證了佛法的究竟無上

論到宗教的體驗，有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？

依佛法，這是可判別的，^[1]一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；^[2]一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。⁶佛法是貫徹

根源於眾生的當前事實——「色」（蘊等），而趣入「空相」，是佛法的根本問題。意境上、理論上、風格上，雖表現為「超越」的「離世」，或「內在」的「即世」——二類。

菩薩的特質，雖為「即俗而真」，「即色是空」，不離乎世俗，甚至以貪、瞋、癡、慢為方便。然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」，「空中無色，無受、想、行、識」。因為五蘊是眾生當前的事實，熟悉不過的生死現實。所求所向所趣證的目標，當然不是五蘊。修證的主要目標，正是即「色」觀「空」而契入「空相」。在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關切所在。

《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來」。唯識宗所傳：根本智證真如，是泯絕眾相的。聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。《密嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。所以根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。論理，方便不異般若，即般若的妙用。

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

(4) 印順導師《無諍之辯》，p.180～p.183：

說到出世入世，已成為佛教的熟習用語。說慣了，有時反而會意義不明，所以略為分析：

一、戀世：…〔中略〕…

二、出世：這是我們稱之為小乘的，表現為佛教的早期型態。…〔中略〕…

三、入世：…〔中略〕…出世的佛法，如真正信願充足，那就一心一意，為此理想而進行。超脫的，閑雲野鶴式的聖者，成為那種佛教的信仰中心。然而面對這種不足以適應社會要求的佛教、聖者，而想起了佛教公認的，釋迦佛過去修行的菩薩風範，以及釋迦成佛以來為法為人的慈悲與精神，不免要對出世佛法，予以重新的估價。在佛教青年大眾，在家佛教弟子間，湧現了以佛菩薩為崇仰的，出世而入世的佛教。對舊有型態的佛教，貶之為小乘，自稱為大乘佛教。所以從本質來說，大乘是入世的佛教。

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。

(5) 印順導師《佛在人間》，p.116～p.117：

佛法中，^[1]人天乘是戀世的，耽戀著世間欲樂，沒有出世解脫的意向。^[2]小乘與人天法相反，視「三界如牢獄，生死如冤家」，急切地發厭離心，求證解脫。…〔中略〕…^[3]菩薩可不同了，菩薩是出世而又入世，所謂「以出世精神，作入世事業」。…〔中略〕…唯有大乘法——以出世心來作入世事，同時就從入世法中，攝化眾生向出世，做到出世與入世的無礙。菩薩行的深入人間各階層，表顯了菩薩的偉大，出世又入世，崇高又平常。也就因此，什麼人都可漸次修學，上求佛道。

⁶ (1) 印順導師《般若經講記》，p.4：

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

現象與本體，也是貫通宗教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。

四、「以有空義故，一切法得成」——「色即是空，空即是色」

從理論上說，色（一切法也如此）是因果法，凡是依於因緣條件而有的，就必歸於空。如把因果法看成是有實自性的，即不成其為因果了。因法的自性實有，即應法法本來如是，不應再藉因緣而後生起；若必仗因緣而能生起，那法的自性必不可得。⁷

由此，⁽¹⁾一切果法都是從因緣生，從因緣生，果法體性即不可得，不可得即是空，故佛

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但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；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，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。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。

⁷ 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。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。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)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，^(A)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。^(B)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，所以也可說真實實。

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。

說一切法畢竟空。^[2]反之，果法從因緣有，果法的作用形態又不即是因緣，可從因緣條件有，雖有而非實有，故佛說一切法緣起有。可知色與空，是一事的不同說明：⁸所以色即是空，空即是色。

^[1]常人於此不了解，以為空是沒有，不能現起一切有。^[2]不知諸法若是不空，不空應自性有，即一切法不能生。這樣，有應永遠是有，無應永遠是無。但諸法並不如此，有可以變而為無，無的也可由因緣而現為有，一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。⁹性空——無不變性、無獨立性、無實在性，¹⁰所以一切可現為有，故龍樹菩薩

⁸ (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉，p.184：

經論裡，有時稱名言所知的為一切法（相），稱空寂為法性，而說為相與性。但這是不得已的說法，要使人從現象的一一法去體悟空寂性。法與法性，或法相與法性，實在是不能把他看作對立物的。這在空義的理解上，是必不可少的認識。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.194～p.195：

空，可說是符號，表示那眾生所無法思議的，而可經空無我的觀照，而如實體現的境地。

這樣，當前的現實（五蘊，可能的體驗）空，在我們的意解中，對立起來。^[1]世間學者看來，這是現實與理想，現象與本體，形而下與形而上。^[2]在佛教中，相與性，事與理，也都在理論中對立起來。

如病眼的見虛空有華，明眼的見虛空明淨：將空花與明淨，對立起來而說同說異，雖是免不了的（眾生就是歡喜這一套），而其實是不必要的。

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.183：

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。

(4) 印順導師《佛法概論》，p.164：

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空，這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時，存在時，由於無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。

要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

⁹ 印順導師《中觀今論》p.85～p.87：

此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。

外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。

這有見、無見，佛法以生滅來否定它，代替它。一切法之所以有，所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故，息息流變的有為諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或有者不可無，無者不可有的邪見。…〔中略〕…

依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」！這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。…〔中略〕…

中觀者^[1]深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。^[2]但從念念生滅而觀相續

說：『以有空義故，一切法得成』。¹¹本經所說：色即是空，空即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。

五、「空」是遍一切法的根本真理；能在一法達法性空，即能於一切法通達

經中接著說：「受想行識，亦復如是」。這是說：不但從色的現象說：色不異空，乃至空即是色，若從受的現象上說：也是受不異空，空不異受；受即是空，空即是受的。想與行識，都應作如是說。

空是一切法普遍而根本的真理，大至宇宙，小至微塵，無不如此，即無不是緣起無自性的。能在一法達法性空，即能於一切法上通達了。

的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

¹⁰ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.21 ~ p.22：

總上面所說的，自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。

無自性的緣起，如幻如化，才能成立⁽¹⁾無常而非斷滅的；⁽²⁾無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；⁽³⁾非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。

假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。

(2) 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！

(3) 印順導師《佛法概論》，p.165 ~ p.166：

三法印即是一法印…〔中略〕…然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。…〔中略〕…無常性、無我性、無生性，即是同一空性。…〔中略〕…

…〔中略〕…大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

¹¹ 印順導師《性空學探源》，p.6：

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，…〔中略〕…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。

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。

是故空中無色，無受想行識。

一、依加行慧的「空有相即」觀，現證中道的「諸法空相」

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。由此引發實相般若，即能達到『般若將入畢竟空，絕諸戲論』的中道實證。

二、不能畢竟空而戲論「空有相即」，即偏於內在，每墮神論甚至善惡不分

〔一〕上來說：〔1〕一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。〔2〕解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。

〔二〕〔1〕但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。〔2〕不知〔A〕《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；〔B〕《中論》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。

〔三〕所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

12

¹² (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.16～p.27：

三 中論之特色 一 有空無礙

…〔中略〕…先論空有無礙：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。〔1〕但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。〔2〕如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。

所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

一、依緣起法說二諦教：…〔中略〕…佛陀說法，就是依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引眾生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之為凡聖二諦。…〔中略〕…這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等的擬議圓融。

二、說二諦教顯勝義空：佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。因為，「若不依俗諦，不得第一義」，所以要說世俗諦。說二諦而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」。這個意義是非常重要的！眾生在生死中，一切都沒有辦法，病根就在妄執真實的自性。若是打破自性的妄執，體達無自性空，那一切就都獲得解決了。

〔1〕緣起的空有無礙，是諸法的真相，但卻是聖者自覺的境界；〔2〕在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！可以意解他，卻不能因觀想圓融得解脫。在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

世俗諦是凡夫所認識的一切。⁽¹⁾凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其為諦，⁽²⁾因凡夫的心境上，有這真實相現起，執為實有，所以隨順世間也就說為真實。

雖覺得這一切是真實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的真實，使凡夫發心進求諸法的真性。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。

一般人覺得是真實自性有的，現在說不是真實的。從觀察到悟解這不真實的自性無，才能窺見一切法的真相。這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！

…〔中略〕…

三、解勝義空見中道義：佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。⁽¹⁾我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。⁽²⁾要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。

不過，通達性空，有兩種人：

^(一)一、鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。⁽¹⁾他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。⁽²⁾他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。^(三)二、利根：他的智慧深利，⁽¹⁾在聞思抉擇時，觀緣起無性空；⁽²⁾到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。

^(一)但證空性者，他起初不能空有並觀，般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。^(二)那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見」。要方便成就，才證入空性。

經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，^{(1)(A)}就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。^(B)中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。⁽²⁾根本的差異點在：^(A)性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；^(B)常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

雖有這兩種根性，⁽¹⁾結果還是一致的。⁽²⁾在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。

這樣，^{(一)(1)(A)}先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，^(B)通達緣起性空，轉入無礙妙境，⁽²⁾不能立即從即空即有，即有即空起修。^(三)本論^{(1)(A)}名為中觀，^(B)而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。^{(2)(A)}這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確。^(B)那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！

中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法」；我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融」。初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.330～p.335：

庚一 趣入有多門

一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法

…〔中略〕…

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

一、一切實非實，是差別門：…〔中略〕…

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

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

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

修行者，依此三門入觀，⁽⁻⁾凡能深見佛意的，門門都能入道。⁽⁻⁾否則，這三門即為引人入勝的次第。⁽¹⁾為初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解。⁽²⁾進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如實觀。⁽³⁾再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相忘而空相不生，豁破二邊，廓然妙證。不但空不可說，非空也不可說。《智度論》說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道』。都指此門而說。

⁽¹⁾釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分為這三門。⁽²⁾中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後真俗無礙，事事無礙，反而以非實非不實的勝義為淺近，不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

(3) 印順導師《中觀今論》，p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但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；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。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.26：

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

(5) 印順導師《無諍之辯》，p.36～p.37：

⁽¹⁾推宗龍樹的天臺學者，認為證悟有見真諦及見中道二者：見真諦即見空寂而不了假有——並不是執為實有；見中道是證真空即達俗有，即空即假即中的。⁽²⁾西藏所傳的龍樹中觀見，也有二家：一主「絕無戲論」，一主「現（有）空雙聚」。這可見離用契體（應說泯相證性），及即用顯體（應說融相即性），在空宗學者間，是同時存在的。

龍樹解說「一切智一心中得」，有「頓得頓用」及「頓得漸用」二說。所以⁽¹⁾論證得，決非離真有俗或離用有體的；⁽²⁾論智用，由於根性不同，可以有頓漸差別。

中觀學者⁽⁻⁾必先以二諦無礙的正見為加行，即觀緣起故性空，性空故緣起，一切法是畢竟空，畢竟空不礙（不破）一切法，即有即空，即空即有。⁽⁻⁾而在實踐的體證邊，⁽¹⁾雖不是離用得體或體外有用，⁽²⁾但一般的每^(A)不能不先契入真諦，不能不集中於生死關鍵，戲論根本——自性見的突破，而先得絕無戲論的空智。^(B)由此再從空出假，再進而漸入中道。《心經》的即色即空而結歸於是故空中無色，《華嚴經》的「相與無相無差別，至於究竟終無相」，用意即在於此。

佛家的解得空有無礙而先證空中無色，這不是口舌可爭，而是事實所限。如祖師禪的頓悟，本無次第，而未流也不能不設三關以勘驗學人。佛法為實證的宗教，重視於如何體證，不在乎侈談玄理。所以如中國佛學者的高談圓融，每被人責為「高推聖境，擬議圓融，障自悟門」。這所以佛家多說泯相證性——決不是離用言體。

(6) 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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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。

三、中道實證，是內在的超越——證真，當然即是超越的內在——達俗

諸法，指一切法。空相作空性解。性與相，佛典裡沒有嚴格的分別，如實相、實性，譯者常是互用的。空相——空性，即一切法的本性、自性，一切法是以無自性為自性，自性即是無自性的。

色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。

此空性，本經以不生不滅，不垢不淨，不增不減來表示他。中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的。是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。

這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的，在畢竟清淨纖塵不立的意義上，空，還近似些，所以佛典裡都用空——無、非、不等字來顯示。然空性是意指即一切法而又超一切法的，用世間的名言來顯示，總不免被人誤解！

語言和思想，都不過是世間事物的符號。世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而超一切法的空性呢？空性亦不過假名而已。

空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論者，倘能依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。¹³

⁽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。^(A) 起初是彼此出沒，有前後的，^(B) 久久才能二諦圓融無礙。

⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 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』。^(A) 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。^(B) 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。

¹³ (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈法印經略說〉，p.210～p.215：

「空性」，指諸佛（聖者）證悟的內容，或稱自證境界。聖者所證悟的，本來離名離相，但為了引導大家去證入，不能不方便的說個名字。無以名之，還是名為空性吧！空性是這樣的：

一、「空性無所有」：…〔中略〕…

二、空性「無妄想」：…〔中略〕…

三、空性「無所生、無所滅」：…〔中略〕…

四、空性「離諸知見」：…〔中略〕…空性不落於色相、心相、時空相，超越於主觀客觀的對立境界。在我們的認識中，所有的名言中，可說什麼都不是，連不是也不是，真的是「說似一物即不中」。唯有從超越情見，超脫執著去體悟，所以還是稱為空性的好。空是超越的（豎的、向上的）意義，不要誤解為沒有，更不要誤解為（橫的、向下的）相對的——與有相對的空，才好！

經以四層意義，顯示空性。空性不只是理論所說明的，而是要從修行中，超越情見去體證的。所以在說到空性不是知見所及，離一切有著的以後，就說：在超越情識知見的當下，既離一切相，離一切著，就攝一切法而融入平等法性，無二無別（不落對待），如如不動。

住於無二無別的平等見，就是聖者的真實智見。不虛妄的真實見，就是聖者的正覺，佛陀的知見了！

真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。¹⁴

四、不能體貼經義，落入圓融的情見：即空即假即中

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為⁽¹⁾色不異空是空觀，⁽²⁾空不異色是假觀，⁽³⁾色即是空，空即是色是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義。¹⁵

說到這裡，⁽¹⁾可能在理解上，修證上，會引起錯誤，以為空性與相對界的一切法，完全是兩回事：生死以外有涅槃，世間以外有出世，如那些自稱阿羅漢的增上慢人那樣。⁽²⁾所以經上說：「當知空性如此，諸法亦然」。這就是說：空性是這樣的不落相對界（不二法門），但並非出一切法以外。空性平等不二，一切法不出於空性（「不出於如」），也一樣的平等平等。空性就是一切法的真相，一切法的本來面目。這如《中論》頌所說：「不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別」？「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別」。

在這裡，有要先加解說的：空性是諸佛（聖人）所證的，由修三解脫門而證入的，但為什麼要證入空性呢？修行又有什麼意義呢？

要知道：佛陀本著自身的證悟來指導我們，是從認識自己，自己的世間著手的。⁽¹⁾我們生在世間，可說是一種不由自主的活動。一切物質的，社會的，自己身心的一切活動，都影響我們，拘礙著我們，使我們自由自主的意願，七折八扣而等於零。我們哭了，又笑了；得到了一切，又失去了一切。在這悲歡得失的人生歷程中，我們是隨波逐浪，不由自主，可說環境——物質的，社會的，身心的決定著我們，這就是「繫縛」。⁽²⁾其實，誰能決定誰呢？什麼能繫縛自己呢？⁽¹⁾問題是：自身的起心動念，從無始生死以來，陷於矛盾的相對界而不能自拔。所以環境如魔術師的指揮棒一樣，自己跟著魔棒，而跳出悲歡的舞曲。在客觀與主觀的對立中，心物的對立中，時空局限的情況中，沒有究竟的真實，沒有完善的道德，也沒有真正的自由。⁽²⁾唯有能悟入平等空性，契入絕對的實相，才能得大解脫，大自在。如蓮華的不染，如虛空的無礙一樣。實現了永恆的安樂，永恆的自由，永恆的清淨（常樂我淨）：名為成佛。

(2) 印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉，p.186～p.187：

什麼是涅槃？涅槃，是印度話。涅槃的字義，有二種意義：一、含有消散的意思，一切苦難、障礙取消了；二、由消散而表顯出來的，自由、清淨、安寧的，這就是涅槃。

佛法常說生死是無常的，苦的，無我的。生死是生滅變化的，沒有常住的；變化而不安定的無常，當然是苦的；苦迫而不得自在的，所以是無我。無常、苦都消散而不存在了，所以說涅槃是常（不生不滅），樂，清淨的，這就是學佛的究竟歸宿，究竟的理想。

假使我們要設想涅槃是什麼樣的，那一定不對的，因為我們現實經驗到的，盡是些不理想，不自由的；憑我們有漏的思惟分別，是不能正確理解的。所以只有從一切苦痛消散中，以烘雲托月的方式，反顯出涅槃。但這不是不可體驗的，所以與不可知論不同。

¹⁴ (1) 印順導師《般若經講記》，p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。…〔中略〕…所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.188：

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。

所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

¹⁵ (1) 印順導師《佛教史地考論》，p.28：

智者雖多稱《般若》、《中論》、《智論》，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一心，說理具事造；已從空入中，集真空妙有之大成也。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.193：

什麼是真常妙有？就是說，空是無其所無，因空所顯性，卻是超越的大實在。這在性空幻有發揚的時代，有見根深的學者，不見一切如幻，一切唯名，一切性空，他是很可以把性空誤會作

顯示真常的。

天台家說，⁽¹⁾通教的幻有即空，如因空而見非空非不空（不離一切法的外在）的，是**但中**；⁽²⁾如因空而見非空非不空，而空而不空，空中具足一切法的（不離一切法而內在的），那是**圓中**了。**合中二諦，不是三乘共空的本義，是真常論者的一種看法，一種解說，很可以看出從空到不空的思想過程。**

難怪真常論者的心目中，《華嚴》、《般若》等都是真常，說空是為了破外道小乘。從空而入的，是大實在，是一切法的實體，與諸佛法身平等平等。他是凡聖一如的，染淨不變的。…〔下略〕…

- (3) 印順導師《無諍之辯》，p.148：

⁽¹⁾於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。

^{(2)(A)}如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。^(B)然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

- (4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.62～p.63：

⁽¹⁾反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。⁽²⁾中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。

⁽¹⁾古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：…〔中略〕…『這一觀察過程，是非常正確的。』

⁽²⁾天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。…〔下略〕…

- (5) 印順導師《空之探究》，p.237：

『中論』的空假中偈，在緣起即空下說：「亦為是假名」。…〔中略〕…⁽¹⁾依『中論』「青目釋」：「空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道」（36.011）。**假名是指空性說的：緣起法即空（性），而空（性）只是假名。所以緣起即空，離有邊；空只是假名（空也不可得），離無邊；緣起為不落有無二邊的中道。**⁽²⁾當然，假名可以約緣起說，構成緣起為即空即假的中道。

- (6) 印順導師《中觀論頌講記》，p.461～p.466：

辛三 證成

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

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

〔一〕⁽¹⁾一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，⁽²⁾「我」佛「說」他就「是空」的⁽³⁾雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。⁽⁴⁾因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：『為可度眾生說是畢竟空』，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：『為菩薩說不可得空』；不可得空，即空無空相的中道第一義空。

緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名，說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。

假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。

明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道』。月稱說：『即此空，離二邊為中道』。——都重在顯示空義的無過。

⁽¹⁾上頌已成立緣生性空的空，是不礙有的，是不著空的正見；⁽²⁾下頌^(A)才說明一切無不是緣生法，所以一切無不是空的。凡是存在的，無一不是緣生的。所以說：「未曾有一法，不從因緣生」。^(B)凡是從因緣生的，無一不是空無自性的。實有的緣生法，決定沒有的。所以說：「是故一切法，無不是空者」。這一頌與上一頌的意義，是連貫的，不能把他分開，而斷章取義的。離後頌而讀前頌，決定會作別解。

論主所以引這兩頌，因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。

^(二)本頌，又可作如此說：⁽¹⁾因緣生法，指內外共知共見的因果事實。⁽²⁾外人因為緣生，所以執有；論主卻從緣生，成立他的性空。所以說：即是空的。⁽³⁾空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。⁽⁴⁾這樣，^(A)緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；^(B)性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；雙離二邊，合於佛法的中道。這是雙約二諦空有而說的。中道，形容意義的恰好，並非在性空假名外，別有什麼。

這樣，假名與中道，都在空中建立的。一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。《般若經》說：『觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀』；也就是此意。

性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。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，第一要了解因果緣起，得法住智；再觀此緣起無自性空，假名寂滅，得涅槃智。

⁽¹⁾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。⁽²⁾但依此二諦無礙的悟解，即能深入到畢竟空寂的實證。所以^(A)《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』。觀色空的相即不二，而到達現證，卻唯是色相泯滅的空相。^(B)《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。^(C)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！

三論師以中假義解釋前頌：^{(1)(A)}眾因緣生法是俗諦，^(B)我說即是空是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；⁽²⁾依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明了有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。

中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。

天台家，本前一頌，發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。第一、違明文：龍樹在前頌中明白的說：『諸佛依二諦，為眾生說法』，怎麼影取本頌，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。第二、違頌義：這兩頌的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到『無不是空者』，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。如《心經》，也還是『是故空中無色』，而不是：是故即空即色。《華嚴經》也沒有至於究竟，終是無相即有相。這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。

要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？又像他的『三智一心中得』，以為龍樹《智度論》說，真是欺盡天下人！龍樹的《智論》，還在世間，何不去反省一下呢！

中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹論何曾如此說！

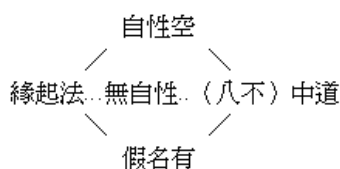
◎關於「天台的『三諦論』與『三智一心中得』」，另參見印順導師《華雨集第五冊》，p.109～p.114

(7) 印順導師《空之探究》，p.255 ~ p.259：

『中論』「觀四諦品」，在緣起即空，亦是假名以下，接著說：亦是中道。上文曾經說到：⁽¹⁾中道的緣起，是『阿含經』說；⁽²⁾『般若經』的特色，是但有假名（無實），本性空 prakṛti-sūnyatā 與自性空 svabhāva-sūnyatā。^(A)自性空，約勝義空性說；^(B)到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，⁽³⁾於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。…〔中略〕…正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。從這一原則去觀察，『般若經』的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。

〔-〕緣起法為什麼是中？^{(1)(A)}緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；^(B)緣起法是無自性的，所以即是空。^{(2)(A)}空，所以無自性，是假名的緣起；^(B)假名的緣起，所以離見而空寂。^(二)以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是『中論』所說的八不。^{(三)(1)}依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；⁽²⁾依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。所以『中論』最著名的一頌，可表解如下：



「中本般若」後分，一再的說到二諦，『中論』也是以二諦來說明佛法的，如卷四（大正三〇・三二下——三三上）說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。如世間眾生所知那樣的，確實如此，名為世俗諦，諦是不顛倒的意思。第一義諦——勝義諦，是聖者所知的真實義。

眾生世間所知，雖然共知共見，確實如此，其實是迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。

然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還是依世俗諦方便說的。如『摩訶般若波羅蜜經』說：「如是（空性）等相，是深般若波羅蜜相。佛為眾生，用世間法故說，非第一義」（38.005）。「若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無」（38.006）。

世俗諦是眾生迷謬所知的，雖是惑亂，卻是重要的，我們凡夫正是處在這一情境中呀！所以要依止世俗諦，才能表示第一義諦；才能從勘破世俗迷妄中，去通達勝義諦。

〔-〕依『中論』的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：⁽¹⁾眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；⁽²⁾依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。^(二)但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。^(三)所以『般若經』說：⁽¹⁾一切法是假名，⁽²⁾通達自性空寂，這就是二諦說。^(四)『中論』依緣起立論：⁽¹⁾緣起法即空性，顯第一義；⁽²⁾緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。說緣起即空、亦假、亦中（『迴諍論』說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

(8) 印順導師《無諍之辯》，p.33 ~ p.34：

流轉不已的諸行，觀為無常無我而證得涅槃，說為不生不滅的無為。但說為生死與涅槃，有為與無為，世間與出世，不過為「初學者作差別說」，並非條然別體。

大乘者指出：諸行性空即涅槃，有為實性即無為；即色即空，即空即色；即空即假即中。

(9) 印順導師《無諍之辯》，p.37 ~ p.38：

⁽¹⁾經中說：「依無住本，立一切法」；「不動真際建立諸法」。論中說：「以有空義故，一切法得

假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。

當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。¹⁶

五、中道實證的坦途：觀察「空有相即」，而證「諸法空相」

應該明白：⁽¹⁾菩薩修學般若時，觀察^(A)諸法從緣起，所以自性空，^(B)諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；⁽²⁾入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。

所以本經⁽¹⁾首標五蘊皆空，⁽²⁾次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。⁽³⁾由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！¹⁷

六、從否定「(眾生所識)相對的二」，顯示「絕對的空性」

不生不滅等三句，是描寫空相的，空性既不是言思所能思議，這只有用離言思的方法去體證。

如我們未能證得，不解佛說的意趣，那就是佛再說得多些，明白些，也只有增加我們的誤會。這如從來沒有見過白色的生盲，有人告訴他說：如白鶴那樣白，盲人用手捫摸白鶴，即以爲白是動的。有人告訴他說：不是動的，白如白雪那樣白，盲人又以為白是冷

成」。誰說佛家只能說生生化化即是空寂，而不能說空空寂寂的即是生化？

⁽²⁾《般若經》的「色即是空，空即是色」；《中論》的「即空即假即中」；《迴諍論》的「我說空、緣起、中道為一義」；《智論》的「生滅與不生滅，其實無異」；誰又能說佛法是離用言體？

¹⁶ 印順導師《教制教典與教學》，p.158～p.159：

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

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

¹⁷ (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.198：

佛法不是假設的推理，是有事實，有經驗，而後才有理論的，名為「從證出教」。教化，使人信解而同樣的趣入於修證，於是而有「色自性空，不由空故，色空非色」等說明；才有中觀者，瑜伽者的理論說明。這是佛法的修證事實。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.206～p.207：

「色即是空，空即是色」，不只是理論的，而是修證的方法問題。般若的「照見五蘊皆空」，是以「色即是空，空即是色」——空有無礙的正觀為方便，而契入「諸法空相」的。…〔中略〕…以藥力所引起的某種超常經驗，解為「色即是空，空即是色」，固然是不倫不類。專在學派的理論上表揚一下，對於「即色即空」的經義，也還有一段距離呢！

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉，p.193：

「色即是空」，「空即是色」，一般賞識他的圓融，卻不大注意佛經的完整意義。忽略了這是闡明「五蘊皆空」，而歸宗於「諸法空相」及「空中無色」的。

這不是理論問題，而是修證問題。如專在即色即空的理論上兜圈子，就會不自覺的橫跨了一步。

的。結果都不能得到白的本相，我們對於真理——空性，也是這樣。

所以佛不能為我們直說，不能用表顯的方法，而用遮顯的，這如繪畫的烘雲托月法，從側面的否定去反顯他。本經所說的空相，是不生不滅，不垢不淨，不增不減。這六不、三對，即是對我們一切法的種種認識，予以否定，使我們從此否定悟入諸法的空性。¹⁸

¹⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.54：

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同），是善能滅除一切戲論的。善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見真實而起的妄執。二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。龍樹菩薩洞達了這緣起法的甚深最甚深，難通達極難通達，而佛卻能善巧的把他宣說出來，這是很難得的。不說在世間的學說中第一，就是在佛陀的一切聖教中，緣起也是最深刻的，最究竟的。這樣的善說緣起的大師，怎能不懇切至誠的敬禮！所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.57：

真正性空的空，八不的不，無自性的無，⁽¹⁾ 都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做『破二不著一』。⁽²⁾ 若從相待上去理會，這叫做『如狗逐塊，終無了時』。

(3) 印順導師《性空學探源》，p.56 ~ p.59：

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

《訖陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以⁽¹⁾ 僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；⁽²⁾ 而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。…〔中略〕…阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：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：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，⁽¹⁾ 不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，⁽²⁾ 必需要從生滅之法、無我之法，直接^(A) 體見其如幻不實，^(B) 深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

…〔中略〕…

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遣離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；

但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。

這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

- (4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.379~p.382：

己二 破生滅 庚一 執生滅不成 辛一 直責

若謂以現見 而有生滅者 則為是癡妄 而見有生滅

外人撇開成壞，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？其實不然！

我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

^(一)一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者，⁽¹⁾也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。⁽²⁾也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。

^(二)性空論者與他們根本不同。^{(1)(A)}眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。^(B)這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

⁽²⁾性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。^(A)五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。所以影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。^(B)佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

⁽¹⁾世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊；二者不能相調和。⁽²⁾唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

- (5) 印順導師《學佛三要》，p.234：

以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。

- (6) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.44：

「空」、「無相」、「無願」、「無起」、「無生」、「無所有」、「遠離」、「清淨」、「寂靜」等，依『般若經』說，都是涅槃的增語。

涅槃是超越於「有」、「無」，不落名相，不是世俗「名言」所可以表詮的。「空」與「寂靜」等，也只烘雲托月式的，從遮遣來暗示。

- (7) 印順導師《華雨集第一冊》〈辦法法性論講記〉，p.199~p.200：

本論以現二及名言——二義，說明生死以虛妄分別為性，這是法相。現在依法相而遮顯法性相，

所以說：「復此法性相，無能取所取，能詮所詮別，即是真如性」。

一般說，法性無相，法性有什麼相可說！這話是對的，因為說到的相，不外乎名言分別。法性那裏可以分別？心思所不及，語言所不到，所以說法性無相。

可是，沒有相就不可說，不說如何能使人趣向法性？所以佛菩薩⁽¹⁾從不可說中作方便說，用不、非、無這些話來表示。⁽²⁾或如維摩詰經中，維摩詰以默然不說來表示。

這種方式，在我們佛法中，有人覺得是消極的，因為這也不是，那也不是，不是也不是；這是空，那也是空；這不可得，那也不可得，卻不說是這樣，是那樣。因為肯定的說，就著相了，就與法性不相應，所以用一種遮遣的方法，用否定的字句來表示，這叫烘雲托月法。

畫師要畫一月亮，如拘一圓圈，人家見了都說這月亮畫得不太像。如在旁畫了許多烏雲，中間留有一圓圓的地方，在這烏雲中顯出了月亮。其實他沒有畫月亮，不過是用襯托的方法表達出來，卻非常神似。佛法說真如，法性，涅槃，都是用此法的。

- (8) 印順導師《攝大乘論講記》，p.429~p.430：

「無分別智」是聖智，它的自性，非親證不能自覺的，所以從正面去說明非常困難，最好用烘雲托月法，從反面——遮遣的方法去顯示。這就是說：要「離五種相」，才是無分別智的「自性」。

- (9) 印順導師《學佛三要》，p.231：

入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。

我們沒有證得涅槃，總是把自我個體看為實在，處處從自我出發。聽到消除了自我的涅槃，反而恐怖起來。所以理解涅槃是最困難的，難在不能用我及有關我的事物去擬想，而人人都透過我見去擬想他，怎麼也不對。

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。

- (10) 印順導師《印度佛教思想史》，p.27：

「法法相益，法法相因」，聖道是因緣相生而次第增進的。依緣起法的定律，依緣而有的，也依緣而滅無，聖道依因緣有，也會緣無而息滅嗎？

⁽¹⁾『雜阿含經』有譬喻說：「捨草木，依於岸傍，縛束成棧，手足方便，截流橫渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六內惡賊，復得脫於空村群賊，……至彼岸安穩快樂」；「棧者，譬八正道」(3.019)。八正道是從生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟棧一樣。⁽²⁾『增壹阿含經』有「船筏譬喻」，即著名的『筏喻經』。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以說：「善法（八正道等）猶可捨，何況非法（八邪道等雜染法）」(3.020)！解脫生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正見為先導的聖道也過去了。

涅槃是不可以語言、思惟來表示的，所以釋尊點到為止，不多作說明；多說，只能引人想入非非而已。忽視涅槃的超越性，以涅槃為「灰身泯智」，那是世間心的臆測了！

- (11) 印順導師《性空學探源》，p.124：

《雜阿含》六三八經說，舍利弗般涅槃了，其弟子均頭沙彌取舍利回祇園，阿難看見了非常的悲傷，釋尊安慰他，謂：

彼舍利弗，持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也。

舍利弗涅槃了，只是有漏因果的身心息滅，不是戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身也滅無；…〔下略〕…

- (12) 印順導師《寶積經講記》，p.250~p.251：

道是戒、定、慧、解脫、解脫知見——五分法身。從前舍利弗涅槃了，弟子均頭沙彌，非常悲哀。佛就曾啟發他：戒滅盡了嗎？……解脫知見滅盡了嗎？換句話說：入涅槃，一切功德都沒有了嗎？

現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。「所有戒品（品就是分）」，也「不往來」，也「不滅盡」。這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，⁽¹⁾所以不像實有論者那樣，以為涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中。入了涅槃，灰身滅智而不可得。⁽²⁾然從法性空的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。…〔下略〕…

- (13) 印順導師《中觀論頌講記》，p.409：

這裡所應注意的：為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。¹⁹

中期佛教者說：如來以性空為法身，不可說有說無，也唯有超情絕見，才能保持佛教的特色。所以在諸法「性空中，思惟」如來死後去死後不去，是「不可」以的。因為如來從本已來，就是畢竟性空的。如來在世時，破斥外人有無的推論，以不答覆表示此意。

可是，「如來滅度」以「後」，有所得人，邪見深厚，又紛紛的「分別」他的是「有」是「無」，是有無。灰身滅智的無，與常住微妙的有，同樣的是戲論。戲論是虛妄分別，以為是確如所說所知的。…〔下略〕…

- (14) 印順導師《華雨集第四冊》，p.98：

涅槃是聖者的聖境，本不必多說；如從名相上去推論，完全落在擬議中。⁽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。

- (15) 印順導師《佛法概論》，p.269 ~ p.271：

佛的相對性與絕對性 …〔中略〕…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，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！…〔中略〕…

…〔中略〕…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！

- (16) 印順導師《中觀今論》，p.30 ~ p.32：

一般聲聞學者，為名相章句所迷，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

⁽¹⁾如薩婆多部，把有為與無為，看作兩種根本不同性質的實體法。這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

⁽²⁾又如經部師以無為是無，有為才是實有；那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！要知道：生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是」？

⁽³⁾還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。所以不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。…〔中略〕…因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。…〔中略〕…這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。…〔下略〕…

- ¹⁹ (1) 印順導師《空之探究》，p.258：

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。

(2) 印順導師《我之宗教觀》，p.166：

一與多相對：佛法以⁽¹⁾「二」為相待（相對）的現象，⁽²⁾「不二」或「一真」為絕待（絕對）的真性。

然在名言中，一是不離於多的；沒有多，是不成其為一，不能稱之為一的。所以，「一」已落於名言，落於數量。所謂纔說絕待，早成相待。

(3) 印順導師《佛在人間》，p.276～p.287：

一、知識的缺點，可從四方面說。…〔中略〕…

(二)、知識的相對性：知識的本身，是片面的，點滴的總合，故⁽¹⁾常忽略整體而偏執部分，⁽²⁾而且也是相對的。知識的相對性，可從知識的兩方面說。

^(一)知識的活動與表達，不外乎內心的思想與外表的語文。若離開了思想、語文，即不能成為知識。知識的特性，是遮他顯自的。如見紅色，即不是白色等；沒有光明，即不知黑暗；有虛假才能顯示真實，這即是知識本身的相對性。佛法稱此為「二」。

二是一切認識的形態，沒有它，就沒有認識作用的可能。如大海波浪，若每個浪的大小動態都是一樣，你僅能了解是浪，而無法表示那一波浪，使人明了為那一浪。因此，非有突起的大浪，不能顯出旁邊的小浪。沒有大小高低的形態作比較，你能說出什麼呢？故知識，必須在相對的形態與作用中表現出某事某物來。所以識的字義，就是區別。如說有，便區別了無；有與無，在人類的認識中是相對的區別才能明了。因知識的本身是相對的，所以它不能了達絕待的，一切而無外的究竟真理。

^(二)再從心識來說，知識有能知所知，能知是心識，所知是認識的對象，⁽¹⁾當心識了知對象時，卻不能知認識的自身——心不自知。⁽²⁾縱然自知心念的生滅動態，這還是後念知前念，決不是同時在一念中，具有能所的認識，否則能所就混淆不分。

因此，知識只能知道相對的世間，不能知道絕對的境地。佛法說：對相待而說絕待，絕待還成相待。又如這是一邊，那是一邊，於此兩邊間，說名為中。然而說到中，中是對邊說的，離中無邊，離邊無中，邊與中是相對的。可見我們的思想、語文，所論說的中道、絕對，也早就不是絕對與中道了。口說與心想的知識，永遠觸不著絕對中道的邊緣，這不能不說是知識的缺憾。

…〔中略〕…

二、知識的長處：…〔中略〕…

(二)、以分別識成深信解：…〔中略〕…

(三)、以分別識成無分別智：…〔下略〕…

(4) 印順導師《學佛三要》，p.202～p.203：

^(一)再說，語言、文字，以及我們的認識，都是相對的——佛法稱之為「二」。如說有，也就表示了不是無；說動，也就簡別了靜；說此，就必有非此的彼。這都落於相對的境界，相對便不是無二的真性。所以我們儘管能說能想，這樣那樣，在絕對的真理前，可說是有眼睛的瞎子，有耳朵的聾子。

我們成年累月，生活在這抽象的相對的世界，不但不契真理，而反以為我們所觸到了解的，就是一切事物的本性，看作實在的。⁽¹⁾（從五根）直覺而來的經驗是如此，⁽²⁾推比而來的意識知解，也不能完全不如此。對事對理，既這樣的意解為實在性，那麼一切的法執、我執，一切貪等煩惱，都由此而雲屯霧聚，滋長蔓延起來。

^(二)所以如實的體悟，非從勘破這些下手不可，非遠離這種錯覺的實在性不可，非將一切虛妄分別的意解徹底脫落不可！尋根究底，徹底掀翻，到達「一切法不生則般若生」，真覺現前，這才不落抽象的相對界，脫落名言而實現了超越主觀客觀的覺證，這才是如實的現證一切法真性。所以，法性是不二的，無差別的。

無二無別的平等性，⁽¹⁾不但生活在相對境界的我們，想像不到，說不明白；⁽²⁾就是真實體驗了的，在那自覺的當下，也是「離四句，絕百非」，而沒有一毫可說可表的。

(5) 印順導師《華雨集第五冊》，p.41：

世間法是「二」，也就是相對的。佛法流傳世間，發展出不同意見，也是不可避免的。

如不知道異義的差異所在，為什麼不同，就方便的給以會通，「無諍」雖是好事，但可能是附會的、籠統的、含混的。

一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。龍樹說：『破二不著一』，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，還是不對的。

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。²⁰

七、舉「不生不滅、不垢不淨、不增不減」（六不三對）顯示空性的意義

至於本經只舉此六不三對來顯示空性，不多不少，這可以說有理由，也沒有理由。

（一）約世間所知：自體、性質、數量

依世間所知的方面講，以六不三對來顯示，有他恰當的意義。⁽¹⁾生滅，是就事物的自體存在與不存在上說的：生是生起，是有，滅是滅卻，是無。²¹⁽²⁾垢淨，是就性質上說的：

(6) 印順導師《華雨集第五冊》，p.273：

佛正覺的「法」，是離言自證，而不是人類表達工具——思想、語文（身體動作等）所能直接表示的。

只要落入思想、語文，就不能不是「二」——相對的；如發展為思想體系，必為其自身理論所局限，而引起爭論。也就因此，宗教、哲學或政治，如以自己的思想體系為真理，而否定其他一切的，都是我所不能同意的（參閱『上帝愛世人的再討論』三）。

(7) 印順導師《華雨集第五冊》，p.227：

佛是最高真理的體現者，絕對（「不二」）完善（「圓滿」），是相對界的形相所無法表示的，所以「法身無相」，初期佛教是沒有佛像的。

為了適應一般人心，⁽¹⁾起初以菩提樹、法輪等，間接的表徵佛的成佛與說法。⁽²⁾漸漸的，佛在過去生中（菩薩）的事跡，天神的誠信護持，圖繪或浮雕的，在西元前三世紀，已經出現於印度了。⁽³⁾一世紀中，佛（及菩薩、天神）像在印度流行起來。因時因地而發展演化，佛教的造形藝術便成為藝術界的重要一環。

²⁰ 印順導師《般若經講記》，p.185：

真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。

佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

²¹ (1) 印順導師《中觀今論》，p.85 ~ p.87：

更進一步來說與生滅有關係的有與無。「有」與「無」，依現代的術語說，即存在與不存在。此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。這可知有與生為一類，無與滅又是一類。

⁽¹⁾ 外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。⁽²⁾ 佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。這有見、無見，佛法以生滅來否定它，代替它。⁽¹⁾ 一切法之所以有，所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故，息息流變的有為諸行，⁽²⁾ 從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或有者不可無，無者不可有的邪見。

⁽¹⁾ 一類世間學者，以抽象的思想方法，以為宇宙根本的存在是有，與有相對的不存在是無；從有到無，從無到有，而後成轉化的生滅。這是以為先有無而後生滅的。⁽²⁾ 依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無」。這是說：依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」！這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。

^(一)一般人對於有與無，每落於靜止的觀察，所以都想像有與無約體性說，以生滅為約作用說。^(二)其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅為有無，如〈觀三相品〉說。中觀者⁽¹⁾深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。⁽²⁾但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如^(A)十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。^(B)滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

此生與滅，含攝了哲學上的存在與不存在，發生與消滅等命題。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.91 ~ p.94：

這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。

^(一)如順世間的意見說，不妨說有次第。⁽¹⁾佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。^(A)一切無不以「有」為根本的概念，此「有」bhāva，一般的——自性妄執的見解，即是「法」「體」「物」，這是抽象的而又極充實的。^(B)如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。

⁽²⁾如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜含》(九六一經)說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。

⁽³⁾如將此有無、常斷，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉為一見與異見。人類有精神與物質的活動，外道如執有神我常在者，即執身(心色)、命(神我)的別異；如以為身、命是一的，那即執我的斷滅而不存在了。此一異為眾見的根本，比有無與斷常的範圍更擴大；它通於有無——法體，斷常——時間，更通於空間的性質。但這還是重於靜止的，

⁽⁴⁾法體實現于時、空中，即成為來去：^(A)或為時間的前後移動，^(B)或為空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應為「行、止」，《中論·觀去來品》即說到動靜二者。在《阿含經》中，外道即執為「去」與「不去」。所以，如以世間學者的次第說，即如此：

有無	———	法體
斷常	———	時間、法體
一異	———	空間、法體、時間
來去	———	運動、法體、時間、空間

[案：與原文圖形不同，然意思不變。]

^(二)如上面所說，中觀者是以此四相為一切所必備的，決無先後的。

釋尊的教說，以生滅為三法印的前提。生(異)滅，被稱為「有為之三有為相」，即「有為」所以為有為的通相。原來，kriyā是力用或作用的意義。kṛta，即是「所作的」。佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用為語根，如行 saṃskāra 是能動名詞，意思是(能)作成的，或生成的。而有為的原語，是 saṃskṛta，為受動分詞的過去格，意思是為(因)所作成的。這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性質。因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。

⁽¹⁾釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。然佛以此生滅為有為諸行的通遍性，即從無而有從有還無的流轉中正觀一切，並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體的。⁽²⁾^(A)但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。^(B)為此，中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定(除其執而不除其法)他。

⁽¹⁾如從無自性的緣起而觀此四者：生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。

⁽²⁾從特別明顯的見地去分別：^(A)生滅(法)的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。^(B)生滅(法)的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。^(C)此生滅的運動相，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。約如幻的無性緣起說，姑表擬之如下：

垢即是雜染，淨是清淨。⁽³⁾增減，是就數量上說的：增即數量增多，減即減少。

世間的一切事物，不外是體性的有無，性質的好壞，數量的多少。如一個團體，團體的存在與否，這是生滅方面的；團體健全、墮落，前進或反動，是垢淨方面的；團體的發展或縮小，是數量方面的。任何一法，都不出此體、質、量三者，所以本經特舉此三對。

（二）約菩薩證空

如專約菩薩的證入空相說，即通達諸法自性空，^(一)⁽¹⁾空非先有後無，或本無今有的，所以說不生不滅；⁽²⁾空性離煩惱而顯，然在纏不染，離纏也並非新淨；⁽³⁾空不因證而新得，不因不證而失去，所以也就沒有增減。^(二)此究竟真理——畢竟空，只是法爾如此。

悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

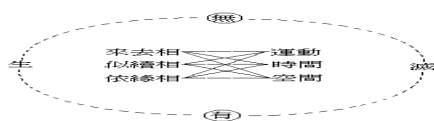
戊二 略觀處界等空

一、十二處空

無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法。

此下說處界緣起等空；先明十二處空。十二處，也是一切法的分類，但與五蘊不同。十二處是把宇宙間的一切現象，總分為能取所取：能取是六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意；所取是六塵，即色、聲、香、味、觸、法。這是認識論的分類法。我們所以有種種認識，是因為內有能取的六根為所依，外有所取的六塵為對象。²²

眼等前五根，⁽¹⁾不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為扶根塵。⁽²⁾眼、耳等根，是一種極其微細的物質，類如生理學家所說的視神經等，佛法名此為淨色根，有質礙而不可見。



²² 印順導師《佛法概論》，p.109：

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。

所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中含·唵啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。

關於識的是一是多，古來大有爭辯。⁽¹⁾依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。

⁽²⁾但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

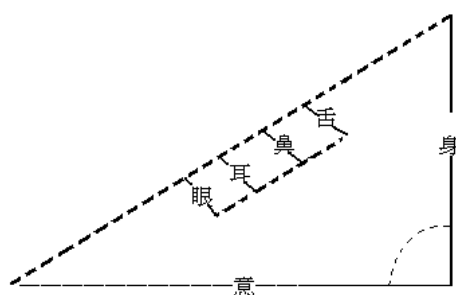
意根，也有說為微細物質的，這如生理學家所說的腦神經，是一切神經系的總樞。據實說，此意根，⁽¹⁾和我們的肉體——前五根有密切的關係，他接受五根的取得，也能使五根起用；⁽²⁾他與物質的根身不相離，但他不僅是物質的，他是精神活動的根源，不同一般唯物論者，說精神是物質派生的。²³

此六根是能取方面的，⁽¹⁾眼根所取的是色境，即青、黃、赤、白——顯色，長、短、高、下、方、圓——形色等；⁽²⁾耳根所取的是聲音；⁽³⁾鼻根所取的是香臭；⁽⁴⁾舌根所取的是味，即酸、甜、苦、辣等；⁽⁵⁾身根所取的是觸，即冷、煖、細、滑、粗、澀、軟、硬等；⁽⁶⁾意根所取的是法境，法即內心的對象，如在不見不聞時，內心所緣的種種境界，如受、想、行，叫做法塵。²⁴

²³ 印順導師《佛法概論》，p.105 ~ p.108：

意的特殊含義，有二：一、**意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和**，除前五色根外，還有意根。

意根與五根的關係，如《中含·大拘絺羅經》說：「**意為彼（五根）依**」。五根是由四大所造成的清淨色，是物質的，屬於生理的。意根為精神的，屬於心理的。意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以**五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀**。⁽¹⁾從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；⁽²⁾從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。試為圖如下：



〔案：原文圖形，是整個順時鐘轉 90°；「意為身心交感的中樞」的意象更顯著。〕

觀此圖，可見身根與意根的交感。**意根為根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，根身也是意根存在與生起的所依，二者如蘆束相依**。五根中，身根比四根的範圍大，有眼、耳等是必有身根的。這可見意的特徵，即是與根身的和合。低級有情，眼等四根可能是沒有的，但身根一定有，沒有即不成其為有情。有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。

⁽¹⁾有人說：心理作用是由物質結構的生理派生的，這是抹煞意根，偏重物質。⁽²⁾有人說：心是離根身而存在的，色根為心的產物，這是忽視色根，偏於心理。⁽³⁾佛法的有情論，意根與五色根相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。^(一)如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。^(二)意根是根，所以也能攝取境界。《中含·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界」。⁽¹⁾意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，⁽²⁾還能承受五根所取的境界。

五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

二、意為認識作用的源泉：…〔下略〕…

²⁴ 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：

我們的認識活動，不離此能取所取，這兩大類總有十二種。十二種都名為處，處是生長義，即是說：這是一切精神活動所依而得生起的。

佛說此十二處，主要的顯示空無自性。從根境和合而起識，根與境都是緣生無自性，無不皆空。

常人於見色聞聲等作用，以為因我們內身有此見等的實體——我。這是不對的，如必有此見等實體，不從因緣，那應該常能見色等，不必因緣了。在不見境的時候，此見在內，應見自己，而實則不是這樣的。

見色聞聲等作用，必要在能取的根與所取境和合而後起，可見執見聞覺知為我，極為錯誤，而應知眼等空無我了。菩薩行深般若波羅蜜多時，照見此十二處空。

經文也應說：眼等不異空，空不異眼等；眼等即是空，空即是眼等……是故空中無眼耳等，這是簡略可知了。

二、十八界空

無眼界乃至無意識界。

此明十八界空。「乃至」是超越詞，當中包括耳界、鼻界、舌界、身界、眼界，色界、聲界、香界、味界、觸界、法界，眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界，合經文所出的「眼界」「意識界」，總成十八界。

十八界中的前十二界，即前十二處，由六根對六塵而生起的認識作用——從意根中現起，即六識界。²⁵

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，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。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，⁽¹⁾不但了知受、想、行——別法，⁽²⁾眼等所知的色等，也是意識所能了知的；⁽³⁾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」。

²⁵ 印順導師《佛法概論》，p.105 ~ p.111：

意為有情的中樞 …〔中略〕…

…〔中略〕…意的特殊含義，有二：一、意為身心交感的中樞：…〔中略〕…

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。⁽¹⁾平常說：依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。⁽²⁾精密的說：意根^(A)不但生意識，^(B)而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。

意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的*：⁽¹⁾一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。⁽²⁾一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

依意識 識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。所依的根有六，所取的境

也有六，識也因此分為六種。《中含·喑啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。關於識的是一是多，古來大有爭辯。⁽¹⁾依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。⁽²⁾但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

佛教後期，發展為七識說，八識說，九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裡會有七識、八識？大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。

古代的一意識師（見《攝大乘論》），⁽¹⁾以意識為本而說明諸識，^(A)以為意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；^(B)意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。⁽²⁾此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六識中的意識。

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。

^(一)低級的有情，可能沒有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。身根為四大所造清淨色，由於地大增勝而成定形的機體；水大增勝而有液汁循環的機體；火大增勝而有消化的機體；風大增勝而有運動的機體。

^(二)意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起身識；或執取身根，執取身心自體，從意生（細）意識，這二者，⁽¹⁾無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。⁽²⁾像人類，^(A)意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的五識。^(B)如定中根身所起的內觸識，及內取根身，執取自體的——細意識，也是極微昧的。^(C)此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。

重視佛陀「依意生識」的教義，「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。

*印順導師《攝大乘論講記》，p.47～p.50：

「意有二種」：一、無間滅意，二、染污意。如次解釋於下：

一、無間滅意：無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別。「等」是前後齊等；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。

據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。

等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「能與意識作生依止」。不但這裡，下文很多應該統指六識的地方，都但說意識。⁽¹⁾原來心意識三法，在古代的譯本上，常是譯作『心意意識』的。意識和識，似乎不同。識，通指前六識；若說意識，這就單指第六意識了。⁽²⁾其實不然，古譯所以譯作意識，意思說：眼等諸識，是意識的差別，都是從意根所生的識，其體是一，所以沒有列舉前五識的必要，並非單說六識中的第六識。本論說意識，是含有分別說者一意識的思想。

【附論】真諦把這段文，釋成兩個意：一無間滅意，二現在意。⁽¹⁾這解釋，在本論的體系上是不相符的，本論沒有發生這種見解的可能。⁽²⁾但在另一方面說，現在意是有的。如說細心，就建立在這一點上。又如十八界，於六識外說有同時境界，這境界就是真諦說的現在意。但這又與染意混雜了。

二、染污意：這「染污意」，從無始時來一直沒有轉依，它「與四煩惱恆共相應」。因為恆時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意。染污與雜染不同：雜染通有漏三性，染污唯通三性中的惡與有覆無記性。

四煩惱就是：「一者薩迦耶見，二者我慢，三者我愛，四者無明」。⁽¹⁾薩迦耶見，就是我見或身見，即對於五蘊和合的所依，本不是我的東西，由於錯誤的認識，妄執為我。⁽²⁾慢是恃己輕他的作用，因自己妄執有我，覺得自己比任何人都來得高超，因此目空一切，這叫我慢。然^(A)第六識相應的慢，對外凌他，比較容易明白；^(B)七識相應的慢，對內恃己，理解上要困難一點，它是因執持自我而自高舉的微細心理。^(C)愛是貪著，於自己所計著的我，深生耽著，把它當作可愛的東西，叫我愛。^(D)無明，《成唯識論》稱為我癡，這不過是名字上的差別。無明就是不明，沒有認識正確，迷於無我真理。

在這四種煩惱的作用中，以無明為根本。因為染污意與無明相應，使我們的認識作用蒙昧不清。在內緣藏識的時候，⁽¹⁾現起一相、常相，把它誤認為真我，這就是我見；⁽²⁾由我見而生起自我的倨慢；⁽³⁾又深深的愛著這我相。在未得無我智以前，這內我的染著，是無法解脫的。

為什麼六根、六塵、六識都叫做界呢？今取**種類義**。²⁶這十八類，雖是互相關係的，然

這與四煩惱相應的染污意，執本識為自我，因此，前六識所起的善心，受染污意勢力的影響，也不得成為清淨的無漏；所以它「即是」前六「識」的「雜染所依」。⁽¹⁾有的說：第七識是染淨依，在未轉依時，有染污末那為六識的雜染所依；轉依以後，轉為出世清淨的末那，為六識的清淨所依。這是主張有出世清淨末那的。⁽²⁾本論但說它為雜染所依，是否認出世清淨末那的。安慧論師說三位無末那，就在末那唯為雜染所依這一方面立說。^{**}

這二種意，都是與前六識有關，所以又論到六識。雜染的六識，必⁽¹⁾「由彼第一」等無間意為所「依」止而「生」；⁽²⁾由「第二」染污意而成為「雜染」。

「了別境義」，這是解釋識的名義，以了別境界為其自體，所以叫識。

意，⁽¹⁾一方面有「等無間義」，為後識生起所依止的無間滅意；⁽²⁾一方面有「思量義」，就是與四煩惱相應而思量內我的染污意。這樣，「意」就「成」為「二種」了。

^{**}印順導師《攝大乘論講記》，p.492～p.493：

平等智，是轉染末那得的。這有一問題：唯識家⁽¹⁾雖都說有染末那，⁽²⁾但轉依成淨，卻有人主張沒有淨末那。

沒有淨末那，那平等智建立就成問題。其實，^(一)第七識⁽¹⁾是從本識分出的取性，⁽²⁾雖從本識分出，與攝持能生的種識仍不妨並存。取性的染末那，執我我所，^(二)到轉依時就自他平等，約這意義建立平等性智。它從「諸智因」的鏡智而起，⁽¹⁾在初地就轉為「極淨無分別智」，通達一切眾生平等平等。⁽²⁾『若修習此智最極清淨，即得無上菩提』。

《莊嚴論》說：它與大慈大悲相應，不住涅槃，隨機現身。

²⁶ (1) 印順導師《中觀論頌講記》，p.122：

界的意思有二：⁽¹⁾一、類性，就是類同的。^(A)在事相上，是一類類的法；^(B)在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。⁽²⁾二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。

《俱舍》說界為⁽¹⁾種類、⁽²⁾種族，也就是這個意思。

(2) 印順導師《大乘起信論講記》，p.65～p.67：

界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：(一)、類性，(二)、因性。

^(一)(一)、類性，此說一類一類不相同的事物為界。如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色；也即是眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。如阿毘達磨者釋界為種類義。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有為界。所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。⁽¹⁾最小的法類——法界，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。⁽²⁾最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。

賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。

此處所說，也是約理法界說的。真如是一切法的平等無差別性，所以真如為一切法的界性。

^(二)(二)、因性，是所依義、功能義、種子義；凡是依此法而有彼法的，此法即名為彼依、彼因，所以界又訓釋為種族義。界為因性，可分二類：⁽¹⁾(1)、有漏雜染法因，即一般所說的分別戲論習氣——有漏種子。⁽²⁾(2)、無漏功德法因，指能起無漏出世法的因。眾生為什麼可以解脫，可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。^(A)此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。『三乘聖法，依此而生』，名為法界。即是說：三乘聖法都從此法界而生起來的，法界為出生三乘聖者功德的因性。所以說，因性義是界義。^(B)但偏重法界為理性的，如《瑜伽論》，只能約所依說，即淨智依此為境而起。

本論，同於真常唯心大乘經所說的法界，不但指法性理，同時還具有無漏功德性。這即是說：法界，是諸法的平等理性，也是三乘聖法所依以生的功能性；融通不二。^(A)約諸法理性說，是一切法平等的。這和唯識、中觀家，似乎是相同的。^(B)如問：真如法性中有沒有無漏功德性？唯識與中觀，雖也可以說有無為功德性。但無漏功德的依緣現起，唯識與中觀者，即不許以真如為因。《起信論》的無漏功德因，與唯識家有不同處。如真諦譯的《攝大乘論》也曾說：『常樂我淨四德，為

在各各的作用分齊上，又是各各差別的，不相混淆的。如眼根能見此桌的黑色，身根能觸此桌的硬度，意根生意識，即是綜合的認識。

^{〔一〕}十二處，從精神活動生起的依止處說，明見聞覺知的緣生無我。^{〔二〕}此十八界是從完成認識作用不同說：^{〔1〕}^{〔A〕}從認識的徑路說，有六；^{〔B〕}從構成認識的主要條件說，有三——根、境、識。^{〔2〕}這樣，共有能取的六根，所取六塵，及根塵和合所發六識，總成為十八界。也即因此而明無我——界分別觀。

這種認識作用的分類，^{〔一〕}和唯物論者不同。^{〔1〕}唯物論者說：我們的認識活動，是外境於神經系作用摹寫，即但有根與境而沒有識的獨特地位。^{〔2〕}依佛法，依根緣塵起識，雖相依不離而成認識活動，但在幻現的假相上，有他不同的特性，依各別不同的特性，不能併歸於根或併歸於境，故佛法在根境外建立六識界。^{〔二〕}根、境、識並立，所以也不是唯心的。有情的活動，是有物理——色等，生理——眼等，心理——眼識等的三種現象的。

^{〔一〕}以此十八界明無我，^{〔二〕}而十八界各各是眾緣所成的，求其實性不可得，故也是畢竟

功德因』。也即約發生無漏功德的三乘聖法因說。

(3) 印順導師《中觀今論》，p.168 ~ p.170：

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子，眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」字。

界與法的語根 Dhr 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。

在《阿含經》裏，界是種類的意，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，^{〔1〕}凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。^{〔2〕}又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同，異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

^{〔一〕}西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以界品為首），即落入多元實在論。^{〔1〕}他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界，各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的，不失自相的。^{〔2〕}他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。

^{〔二〕}經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；^{〔1〕}^{〔A〕}但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，^{〔B〕}法的生起，即從潛在的自種子而現行。

依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依」。

^{〔2〕}界字，^{〔A〕}本義為種類，同類與別類，^{〔B〕}由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

^{〔三〕}依中觀者說：^{〔1〕}不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。^{〔2〕}又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神，也不大恰當。^{〔A〕}佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。^{〔B〕}若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。

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。…〔下略〕…

空寂。²⁷

三、十二緣起性空

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

(一) 緣起流轉門性空

此觀十二緣起性空。十二緣起：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。

此十二支，為何名為緣起呢？簡單說：緣起就是因此而有彼的意思。經上說：『此有故彼有，此生故彼生』。這緣起的法則，說明諸法是互相依待而有的。有此法的存在，才有彼法的存在，有此法的生起，才有彼法的生起。世間一切因果法的存在，都是這樣的。如推求為什麼而有老死？結果知道老死是由於有生。凡是有生的，就必然地要有老死，雖壽命長短不一，死的情形各殊，然死的結果一樣。²⁸

²⁷ 印順導師《性空學探源》，p.68～p.70：

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」。

佛法中不問大小空有，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。

…〔中略〕…總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：^{(1)(A)}流轉則因我執法，緣法計我；^(B)還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。^{(2)(A)}約緣起，則我法俱有，^(B)約自性妄執，則我法俱無。

由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

²⁸ 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。

*印順導師《性空學探源》，p.27～p.29：

我們現見事物的存在，不過因某些條件在保持均衡狀態罷了，條件若是變遷了，事物即不能存在。有生必有死，所以基督教所說的永生，道教的長生，都是反真理而永不兌現的謊話。

生又是從何而有的呢？佛說：有緣生。⁽¹⁾有，即是已有當生果法的功能，如黃豆有發芽長葉開花結果等功能，近於常人所說的潛能，^{(2)(A)}有生起的潛能，即有果生，^(B)無即不生，故推求所以有生的結論，是有緣生。²⁹

⁽¹⁾現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融然一體的直覺，這是大小經論所共認的。⁽²⁾不過，在這以前的思擇，學派間就有所不同。

佛說：人們種種思想見解的不同，是為了界的不同。界，是類的意思；環境、文化、觀點、方法的不同，影響到所得的結論不同。佛法中學派思想的分歧，也是因為方法不同，結果各走極端，到了無可調和的餘地。在佛法「見和同解」的意義上說，思想見解是不容許混亂的；那麼，我們對於方法也就不能不注意求其統一了。

阿含的觀察方法，最重要的一點，是以有情的生命之流為中心對象的。這生命之流有多方面：一、身心相關，如經中說的六處，是說明這方面的。二、心境相知，有情是有意識活動的；有能知的精神，就發現到所知的境界。經中說的五蘊，就是說明這差別的。三、業果相續，從認識到發為行為的活動，影響於未來。

將這身心相關、能所相知、業果相續各方面的綜合，就是緣起法。緣起法是生命之流較具體圓滿的說明；佛法觀察的對象，就是以此為中心的。

所以佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗，故佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學。假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

一、靜止的分析：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、流動的觀察：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。⁽¹⁾但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，⁽²⁾否則，不過是孤立而靜止的神我見。

佛陀用這分析、推理、直觀方法來觀察，我們也應合理善巧的應用。⁽¹⁾依修學的次第可以這樣：初學的，先作事理的辨析，然後推理以求其條貫之理則，然後去體驗當體的空性。大體如此，⁽²⁾而實際上仍須有機的適當配合起來。

這些方法都是不可缺的，後代佛弟子也都應用過，只因偏用不周，而致分化各走一端。我們應該善巧運用，勿再蹈前人的覆轍！

²⁹ 印順導師《唯識學探源》，p.12 ~ p.13：

「有」，^(一)一般都解釋做業，就是因前生所造的業，才有此生生命的產生。^{(二)(1)}但依經文看來，還有更主要的解說。⁽¹⁾經上說，有是欲有、色有、無色有——三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。這樣，有不必把它只看成業因。⁽²⁾這在經裡，還可以得到證據。^(A)《雜阿含》（二九一）經，敘述了愛、億波提，眾生所有種種眾苦的次第三支。億波提是取，取所繫著的所依名色自體，正與有的意義相合。^(B)再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。這不必說業力是後起的，是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，也包括在內。這愛取的身心活動，即是未來苦果的業因，業力是含攝在愛取支裡。

眾生為什麼會有三界的自體呢？這原因是取。

如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。無明即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。³⁰這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，愛取等煩惱都可以包括在內。³¹

³⁰ (1) 印順導師《佛法概論》，p.80：

經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。

⁽¹⁾無明即不明，但^(A)不止於無所明，^(B)是有礙於智慧的迷蒙。⁽²⁾^(A)無明屬於知，是與正智相反的知。^(B)從所知的不正說，即邪見，我見等。

(2) 印順導師《唯識學探源》，p.22：

無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。⁽¹⁾無明，是從它不知與障礙真知方面說的；⁽²⁾若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。

因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。

³¹ (1) 印順導師《佛在人間》，p.80～p.81：

根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。

^(一)從這煩惱根本的無明而發展出來，⁽¹⁾主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。^(A)愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。自我愛與境界愛，是眾生相共的。^(B)見，是執著，主要是執有確實的自我。依佛說，我是沒有真實自性的，祇是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。^(C)慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。這三者，都是自我感中內含的根本特性。

⁽²⁾至於佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如^(A)瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。^(B)貪，耽戀五欲，都是從愛而來。^(C)顯著的不知因果，不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見。

^(二)總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

(2) 印順導師《我之宗教觀》，p.155～p.158：

人心，是有善有惡的，而且是生來就有善惡功能的，所以說：「最初一念識，生得善，生得惡；善為無量善識本，惡為無量惡識本」。如加以分別，可以分為善、不善、無記（無記還可以分為二類），名為「三性」。

⁽¹⁾不善中，以貪、瞋、癡、慢、疑，（不正）見——六類為根本。⁽²⁾善中，以無貪（近於義），無瞋（近於仁），無癡（近於智）為根本。⁽³⁾但有不能說是不善的，也不能說是善的，名為無記。無記，在佛法的解說中，是最精當的部分。

^(一)善是道德的，不善是不道德的，這主要是與人倫道德有關的分類。^(二)如當前的所起一念心，沒有善或不善的心理因素，也就是不能說是道德或不道德的（也就不會引起果報），那時的心——心與心所，一切都為無記的。這⁽¹⁾不但一般的六識中有，⁽²⁾細心（屬於意）識的一類中也有。而內在的微細意中，^(A)從善不善心而轉化來的，雖可說是善的潛能，不善的潛能，⁽²⁾而在微細意中，卻是極其微細，難於分別，只能說是無記的。所以說到人心深處，與「善惡混」說相近。但在混雜、混融如一中，善與不善的潛能，是別別存在，而不是混濫不分的。孔子說：「性相近也，習相遠也」，雖說得簡略，卻與佛法所說相近。

至於佛法所說的「心性本淨」，那是一切眾生所同的，是不局限於人倫道德的；不是一般善心——仁義禮智的含義可比！

^(一)不善的心所，名為「煩惱」，煩惱是煩動惱亂的意思。只要心中現起煩惱，無論是貪、是瞋……，都會使人內心熱惱而不得安寧。

^(二)進一步說，微細意中的微細煩惱，雖是無記性的，也有微細的熱惱。如細煩惱發作起來，會使人莫名其妙的不安，引起情緒的不佳。所以危疑不安，在人心中，是極深刻的。⁽¹⁾這種微細意中

的微細煩惱，是生來如此的（「生得」）。^(A)在前六識起顯顯煩惱時，內在的細煩惱，當然存在；^(B)就是善心現起，細煩惱也一樣的存在，一樣的影響善心。所以人類的善心、善行，被稱為有漏的，雜染的，並不是純淨的完善。⁽²⁾微細意中的煩惱，佛法類別為四大類：自我的愛染，自我的執著，自我的高慢，自我的愚癡（迷惑）。概略的說：迷惑自己，不能如實的理解自己，是我癡。從自我的迷惑中，展為我愛——生命的愛染；我見——自我（神、靈）的執見；我慢——優越感，權力意欲。在微細意中，原是極微細的，一般人不能明察的。但在佛教的聖者，深修定慧，反觀自心而體會出來。

扼要的說，「人心」是以自我為中心的。自我中心的心行，就是自心不安，世間不安的因素。例如布施、持戒，或從事於救國救世界的努力。⁽⁻⁾在人類的道德、政治中，不能說不是出於善的。⁽²⁾然在自我中心中，⁽¹⁾我能布施，我能持戒，不免自以為善。這樣的人，越是行善，越覺得別人慳吝，破戒，而善與不善，也就嚴重的對立起來。^(A)不但自己的善心、善行，失去意義，而漸向於不善；^(B)對慳吝、破戒者，也失去「與人為善」的同化力量。「招仁義以撓天下」，引起副作用，也就是這樣。在中國的漢、宋、明代，儒學昌明而引起黨爭，動不動稱對方為「小人」；引起的惡劣結果，是怎樣的使人失望！⁽²⁾救人、救國、救世界，在自我中心中，會發展到：只有我才能救人救世；只有我這一套——主義、政策，才能救國救世界；世界陷入糾紛苦諍的悲慘局面，人心也就惶惶不可終日了！

(3) 印順導師《佛法概論》，p.117~p.119：

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。

⁽⁻⁾三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視。

⁽¹⁾據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。

⁽²⁾但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。

此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。

⁽²⁾這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。⁽¹⁾即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處。如經中說：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（順正理論卷一八引經）。^{(2)(A)}從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。^(B)如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

(4) 印順導師《成佛之道》，p.155~p.156：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

⁽¹⁾煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。⁽²⁾所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此為『四無記根』。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。

在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。⁽¹⁾本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。⁽²⁾由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。⁽³⁾由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。⁽⁴⁾不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：⁽¹⁾從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：^(A)（一）、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。^(B)（二）、

行動上的錯誤，稱為**愛**；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。^{(2)(A)}在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。**慢**是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。^(B)不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的**無明**——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

三、**癡**——**無明**，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，⁽¹⁾屬於知的謬誤，是見；⁽²⁾屬於情的謬誤，是愛；⁽³⁾屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

…〔下略〕…

◎另參見：

(1) 印順導師《佛法概論》，p.79～p.80：

無明與愛 有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」(雜合卷一〇·二六六經)。

^(一)無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。

^(二)但從**迷悟的特點**來說，⁽¹⁾迷情以情愛為繫縛根本，⁽²⁾覺者以智慧——明為解脫根本。這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。⁽¹⁾從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；⁽²⁾如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。這樣，⁽¹⁾由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，**愛染為繫縛的主力**；⁽²⁾如要得解脫，非正覺不可，**智慧為解脫的根本**。此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以⁽¹⁾迷即有情——情愛，⁽²⁾悟即覺者。

但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。

這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

(2) 印順導師《唯識學探源》，p.22：

若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。…〔中略〕…愛、取，固然是**流轉的主因**，但**生死的根本**卻在無明；這好像**蒸汽能轉動機輪**，而它之所以有這推動的力量，還依賴著**煤炭的蒸發**。

(3) 印順導師《唯識學探源》，p.25～p.27：

再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：⁽¹⁾十支說的無明，隱在觸支裡，並不是以愛支、取支為無明的。⁽²⁾十二支說的無明，雖說可總攝過去世的一切煩惱，但建立無明的本意，主要在指出生死根本的**迷昧無知**：愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。^(A)上面曾經說過：有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。^(B)行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛取。

行支可以含攝愛、取，有經論作證。…〔中略〕…

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。

又像《雜阿含經》(卷一三·三〇七經)說：

「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。⁽¹⁾《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。⁽²⁾像成實論主的意見，(表)業的體性是思，思只是愛分，不過^(A)約習因方面叫它煩惱，^(B)從報因方面叫做業。

⁽¹⁾經典裡，往往**依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著**。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。這都可證明**原始佛教的愛與業，是可以相攝的**。⁽²⁾後代論師，**偏重在形式上的惑業分別**，只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。

但這不是說推至無明，我們的生命就到盡頭。有生死身，所以有無明的活動，所以無始來的無明招感生死，依生死身而又起無明，如環的無端。此是流轉生死的十二過程，生死流轉，即是如此的。³²

佛菩薩等解脫生死苦已，就在了知十二緣起的法則，『此有故彼有，此生故彼生』。把握其流轉的原因，於是控制他、轉變他。³³

自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。

³² (1) 印順導師《佛法概論》，p.152 ~ p.154：

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。如十二支作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》，p.124 ~ p.126：

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。緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。

不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是⁽¹⁾執著有始，⁽²⁾或推求不到原始而執著無始，都是邪見。佛法，只是即現實而如實知之而已！

⁽¹⁾凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；⁽²⁾但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。

⁽¹⁾存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。⁽²⁾但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。

雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的前後延續相極為分明，不能倒亂。因此，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。

⁽¹⁾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。從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。⁽²⁾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。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。

從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。成、住、壞；生、老、死；生、住、滅，乃至說增劫——進步的時代，減劫——沒落的時代，這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。

世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見！

³³ (1) 印順導師《中觀今論》，p.169 ~ p.170：

〔⁻〕經部師及唯識者，…〔中略〕…界字，⁽¹⁾本義為種類，同類與別類，⁽²⁾由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明……無老死」。

(二) 緣起還滅門性空

無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。盡即滅的意思，此還滅的十二緣起，即無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死等滅。

事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。⁽¹⁾既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，⁽²⁾緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡……無老死盡」。³⁴

⁽²⁾ 依中觀者說：⁽¹⁾ 不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。⁽²⁾ 又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神，也不大恰當。^(A) 佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。^(B) 若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。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。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.145 ~ p.146：

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。…〔中略〕…佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。

³⁴ (1) 印順導師《空之探究》，p.228：

緣起，依依緣性而明法的有、無、生、滅。有是存在的，無是不存在，這是約法體說的。從無而名為生，從有而無名為滅（也是從未來到現在名生，從現在入過去名滅），生與滅是時間流中的法相。緣起法的有與生，無與滅，都是「此故彼」的，也就是依於眾緣而如此的。

「此故彼」，所以不即不離，『中論』等的遮破，只是以此法則而應用於一切。

一般的解說佛法，每意解為別別的一切法，再來說緣起，說相依，這都不合於佛說緣起的正義，所以一一的加以遮破。

隨世俗說法，不能不說相對的，如有與無，生與滅，因與果，生死與涅槃，有為與無為等。佛及佛弟子的說法，有種種相對的二法，如相與可相，見與可見，然（燃）與可然，作與所作，染與可染，縛與可縛等。如人法相對，有去與去者（來與住例此），見與見者，染與染者，作與作者，受與受者，著與著者。也有三事並舉的，如見、可見、見者等。這些問題，一般人別別的取著，所以不符緣起而觸處難通。『中論』等依不即不離的緣起義，或約先後，或約同時，一一的加以遮破。

遮破一切不可得，也就成立緣起的一切，如「觀四諦品」說：「以有空義故，一切法得成」(35.034)。

(2) 印順導師《性空學探源》，p.54 ~ p.56：

佛法，不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界。這二者的連繫，就是中道緣起法。

⁽¹⁾ 緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性。^{(2)(A)} 既在一一因果法上，顯示其「因集故苦集」為流轉界的規則，^(B) 又顯示其「因滅故苦滅」為還滅界的規則。

但要問：因集故苦集，此因集，何以必能集此苦果？無常無我云何能集起而非即無？因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：…〔中略〕…這「此有故彼有，此生故彼生」，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。

(三) 緣起的三重因緣：果從因生、事待理成、有依空立³⁵

二、還滅律：…〔中略〕…緣起簡單的定義是「此故彼」，流轉之生、有，是「緣此故彼起」；現在還滅的無、滅，是「不緣此故彼不起」，並不違反「此故彼」的定義。所以「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅，也是緣起理則的定律。

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》，p.154～p.156：

緣起的還滅 ⁽¹⁾ 探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因如果，達到因有果有，因生果生的必然關係。⁽²⁾ 但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅」。這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。

所以緣起論的⁽¹⁾相生邊，說明了生死流轉的現象；⁽²⁾還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

⁽¹⁾ 依緣起而現起緣生的事相，⁽²⁾ 同時又依緣起顯示涅槃。…〔中略〕…因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。

如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

(4) 印順導師《無諍之辯》，p.110：

釋尊說法，善巧無倫！⁽¹⁾ 即世間現有者以說緣起，^(A) 依此故彼起，成流轉律；^(B) 離此故彼不起，成還滅律。⁽²⁾ 即此世俗之假名，依此不離此故本性空，直示勝義之空寂。

世俗假名有，勝義畢竟空，釋尊中道之見也。大乘性空經論，萬語千言，莫能外此！外此，則非世俗有假實，即勝義有空不空，似難以言二諦無礙。*

*印順導師《中觀論頌講記》，p.12～p.15：

^(一) 龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

^(二) 但有一分學者，⁽¹⁾ 像妄識論者，…〔中略〕…^(A) 世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。…〔中略〕…

⁽²⁾ 真心論者，…〔中略〕…所以^(A) 把勝義分成兩類：一是空，一是不空。…〔中略〕…

這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

³⁵ (1) 印順導師《佛法概論》，p.141～p.144：

第二節 因緣的類別

三重因緣 佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。…〔中略〕…

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條

此十二緣起與蘊、處、界法不同，蘊、處、界是一切法的分類，是具體的事實。

1. 果從因生

此緣起法也可說是事實，如老死、生、有等都可是事實的現象，

2. 事待理成：「此故彼」的「緣起支性、聖道支性」

然緣起法重在說明諸法的彼此依存性，前後程序性，即重於因果的理性。這種理性，是一切法的必然法則，如生緣老死，生與老死之間，有一種不變不移的必然關係，佛在複雜的現象中把握它彼此與前後的必然法則，於是對流轉的雜染法與還滅的清淨法，能正確的悟解它，進而改善它。³⁶

件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。…〔中略〕…

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」（雜含卷一二·二九六經）。這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。…〔中略〕…一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。…〔中略〕…這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。

二大理則…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》，p.54 ~ p.59：

對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：…〔中略〕…

二、還滅律：…〔中略〕…

三、中道空寂律：…〔下略〕…

(3) 印順導師《中觀今論》，p.60 ~ p.63：

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

一、相關的因待性：…〔下略〕…

二、序列的必然性：…〔下略〕…

三、自性的空寂性：…〔下略〕…

³⁶ 印順導師《佛法概論》，p.144 ~ p.146：

二大理則 佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，⁽¹⁾依此而成為事實，⁽²⁾依此而顯示真性。如上面說到的「⁽¹⁾有因有緣集世間，有因有緣世間集；⁽²⁾有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。⁽¹⁾說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；⁽²⁾說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。…〔中略〕…緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。…〔中略〕…緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

⁽¹⁾有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。⁽²⁾清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此二大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。

3. 有依空立：緣起的流轉、還滅皆性空（十二因緣如虛空不可盡）

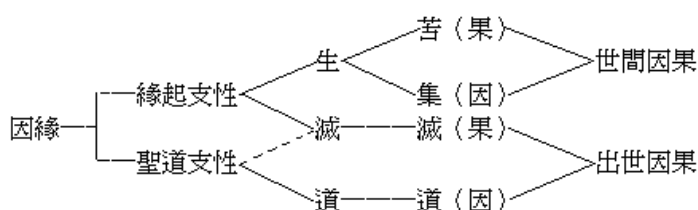
緣起的意義很深，所以佛對多聞第一的阿難說：『緣起甚深』。緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。如《大般若經》說：『菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡』。³⁷

四、四諦空

無苦集滅道。

此觀四諦空。⁽¹⁾人有生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得等苦，雖有時少有所樂，然不究竟，終必是苦。人生是苦，諦實不虛，名苦諦。⁽²⁾苦的原因，為無明、愛、見等煩惱，由此為因而引起苦果，名為集諦。⁽³⁾從因生果，非不可滅，苦滅即得解脫，是滅諦。⁽⁴⁾欲得苦滅，須依滅苦之道，道即道路方法，由此可以脫苦，如八正道、六波羅蜜多，是道諦。³⁸

如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



³⁷ (1) 印順導師《中觀今論》，p.211：

佛所以為佛，即徹見空有的融貫而得其中道，也即是能見不共聲聞的二諦。

《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二緣起如虛空不可盡，是菩薩不共中道妙觀」。緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能不盡有為、不住無為，悟此即可成佛。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.463 ~ p.464：

一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。

《般若經》說：『觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀』；也就是此意。性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.530 ~ p.531：

⁽¹⁾一般小乘學者，不能綜合性空緣起，以為緣起是緣起，空寂是空寂，所以就起種種法執，⁽²⁾其實都是本性空寂的。大乘理解即緣起是性空，即性空是緣起，所以就體現流轉是本寂，還滅也是本寂，而證入涅槃。

為什麼都是本寂呢？因為是本寂才能流轉，是本寂才能還滅。假使不是本寂，流轉不得成，還滅也不得了。

³⁸ (1) 印順導師《佛法概論》，p.137 ~ p.138：

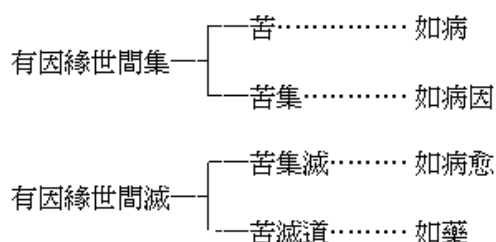
以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。如《雜含》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」（卷二·五三經）。…〔中略〕…⁽¹⁾即每一法的生起，必須具備某些條件；凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。⁽²⁾不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。佛法所說的集——生與滅，都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。

諦是真實不顛倒義，四諦即是四種真理，亦名四種真實。此也不但是苦等事實，在此等事實中，所含正見所見的苦等真理，也稱四聖諦，因為這唯有聖者能真實通達。此四聖諦與十二緣起同是諸法的理性，有不可變易的意義，如《佛遺教經》說：『月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異』。³⁹

⁽¹⁾人生現有的痛苦困難，⁽²⁾要追求痛苦的原因，⁽³⁾知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅。⁽⁴⁾但這非求得對治此困苦的方法不可，如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後再對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。

因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生，所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除。

從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。



(2) 印順導師《青年的佛教》，p.171 ~ p.172：

八·四 四諦

醫生治病，有四個過程：一、診斷為的確有病。二、查出了病的原因。三、如除去病因，一定能恢復健康。四、除去病因，治療病苦的方藥。

佛是大醫王，治療我們的生死大苦，也分為四諦。一、苦諦：生老病死，實在是人人免不了的苦痛。二、集諦：為什麼有苦痛？苦的原因，就是我們心裡的煩惱。三、滅諦：如除去了煩惱，滅度一切苦厄，就能得永恆的福樂。四、道諦：唯有八正道，才是離苦得樂的方法。

佛所說的苦，苦的集（因），苦的滅，滅苦的道，這四種是最正確的，最真實的，所以叫做四諦。我們如照著佛說的四諦去修學，就能解脫生死的憂悲苦惱了。

(3) 印順導師《成佛之道》，p.213 ~ p.214：

出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。

正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀，有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證真的聖境。

四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。從苦而觀到集（如從老死而觀到愛取為緣，到無明為緣一樣），然後覺到了集滅則苦滅的滅諦（如知道無明滅則行滅……老死滅一樣）。但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。

這樣，知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死，老死集，老死滅，滅老死之道，經中說為四十四智）。所以緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。

³⁹ 印順導師《成佛之道》，p.138 ~ p.139：

諦，是不顛倒，所以也有確實的意思。佛的出世法門，是以苦，集，滅，道——四者，正確的開示了人生世間的特性（苦）；世間苦惱迫切的原因（集）；說明超越世間，消除一切苦迫的境地（滅）；以及達到滅除苦惱的方法（道）。佛的出世法，主要是以四諦來說明的。…〔中略〕…

說到緣起，並非與四諦各別的。⁽¹⁾主要是從苦迫的現實，而層層推究，尋出苦痛的根源，發見了苦因與苦果間，所有相生相引的必然軌律。這就是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死。這是典型的十二緣起說，實在就是苦與集的系列說明。緣起，是說這些（苦，集等），都是依緣（關係，條件，原因）而才能存在的，發生

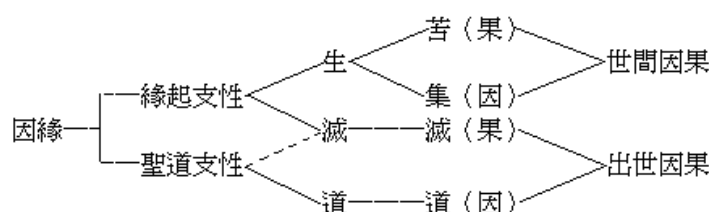
苦集二諦明有漏的世間因果，滅與道諦明清淨的出世間因果。世出世間都有因有果，所以分為四諦。⁴⁰染淨因果法，一切從眾緣起，緣起無自性，故菩薩修般若時，觀此四諦畢竟空，即不礙四諦的一實諦。參看《中論》的〈觀四諦品〉。⁴¹

五、能證智與所證理空

無智亦無得。

的。⁽²⁾所以可從因緣的改變中，使他消解而達到解脫，這就是滅道二諦。所以，在下文的說明中，以四諦為綱，而同時說明了緣起法門。

⁴⁰ 印順導師《佛法概論》，p.146：



⁴¹ (1) 印順導師《成佛之道》，p.139：

一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘的「甚深諸佛法」，也都是「由是而顯示」出來的。約偏重的意義說：小乘法著重於苦與集的說明；大乘法著重於滅與道，特別是滅的說明。就以大乘的中觀及瑜伽二宗來說：中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。

經上說得好（《勝鬘經》）：小乘是有量的四諦，有作的四諦；大乘是無量的四諦，無作的四諦。又說（《涅槃經》）：下智觀緣起，得聲聞菩提；……上上智觀緣起，得佛菩提。

佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓，教說的淺深而已。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.434～p.435：

⁽¹⁾一般聲聞乘學者，在四諦的事相上，執著各各有實自性；又對四諦的理性，看作各別不融，不能體悟四諦平等空性，通達四諦的不二實相。⁽²⁾佛法的真義，於緣起性空中，四諦的自性不可得，會歸四諦的最高理性，即無我空寂，也即是自性寂靜的滅諦。《心經》說：『無苦集滅道』，也就是此意。

一分大乘學者，離小說大，所以說有有作四諦，無作四諦；有量四諦，無量四諦；生滅四諦，無生四諦。天台家因此而判為四教四諦，古人實不過大小二種四諦而已。

以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。所以，這是佛法中無礙的二門。真見四諦者，必能深入一切空的一諦；真見一諦者，也決不以四諦為不了。

三法印與一實相印無礙，四諦與一諦也平等不二。不過佛為巧化當時的根性，多用次第，多說四諦。實則能真的悟入四諦，也就必然深入一實相了。

(3) 印順導師《佛法概論》，p.166～p.166：

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

此觀能證智與所證理空。英法師在《般若·學觀品》，譯智為現觀，⁴²此處隨順羅什三藏的舊譯。現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理。

有能證的現觀，即有所證的真理。「智」是能觀，「得」為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。總之，對智為理，對行為果。⁴³

⁴² (1) 印順導師《學佛三要》，p.160~p.162：

慧之名義 慧，在大小乘經論裡，曾安立了種種不同底名稱，最一般而常見的，是般若（慧）。還有觀、忍、見、智、方便、光、明、覺等。三十七道品中的正見、正思惟、擇法等也是。大體說來，都是慧的異名，它們所指的內容，雖沒有什麼大差別，但在佛法的說明上，這些名稱的安立，也有著各自不同底特殊含義。

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

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

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

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

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

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

(2) 印順導師《般若經講記》p.7：

空、般若、菩提之轉化：《智論》說：『般若是一法，隨機而異稱』。

如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《智論》說：『未成就名空，已成就名般若』。…〔下略〕…

⁴³ (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.285：

真如，形容真實不二的法體。涅槃，約眾生離妄所證得說。涅槃約果說，真如是聖智境。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.26~p.27：

⁽¹⁾佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫。⁽²⁾涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛稱世俗的一切為有為，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是他的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。這^(A)本是中道行的成果，^(B)然依此為正覺所覺的法界而說，無為又成為究竟的理性。

(3) 印順導師《空之探究》p.146：

依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。如約理說，涅槃與一切法空性是相同的，…〔下略〕…

(4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.112：

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

此智與得，本經皆說為「無」者，此是菩薩般若的最高體驗。⁽¹⁾在用語言文字說來，好像有了能知所知、能得所得的差別；真正體證到的境界，是沒有能所差別的。⁽²⁾說為般若證真理，不過是名言安立以表示它，而實理智是一如的，沒有智慧以外的真理，也沒有真理以外的智慧——切勿想像為一體。⁽³⁾能所不可得，所以能證智與所證理，也畢竟空寂。⁴⁴

^{(1)(A)}前說五蘊、十二處、十八界空，此是就事象的分類說，屬於事；^(B)十二緣起、四諦，是從事象以顯理說，屬於理。⁽²⁾又十二緣起、四諦是觀理，智得是證果。

此事象與理性，觀行與智證，在菩薩般若的真實體證時，一切是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，一切是畢竟空寂，不可擬議的。

戊三 結顯空義

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

⁴⁴ 印順導師《般若經講記》，p.3 ~ p.6：

(一)、何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的内容而論，略有三種：(1)實相般若：《智論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』，即指實相而言。(2)觀照般若：…〔中略〕…(3)文字般若：…〔中略〕…

(1)實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《智論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』；古德說：「說似一物即不中」，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。

⁽¹⁾凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。^{(2)(A)}從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。^(B)但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

實相——約理性邊說，是空還是有？⁽¹⁾《中論》說：『空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說』。實相非凡常的思想，世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而爭論？⁽²⁾然而，^(A)實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。^(B)同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，所以「不壞假名而說法性」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：『一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法』。末句，或譯「諸法之實相」。

眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：『凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來』。高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」！

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。

依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。實相，⁽¹⁾在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。⁽²⁾同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

以無所得故。

※「無所得」故「空」

這是對於照見一切皆空所提出的理由。一切法所以無不皆空，^(一)⁽¹⁾有以為空是外境空，內心的精神不空，這是境空心有論者。⁽²⁾有以為空是除去內心的錯誤，外境不空，這是心空境有論者。這都是偏於一邊，不得法的實相。^(三)真空，要在一切法自性不可得上說：五蘊、十二處、十八界、緣起、四諦、智、得，求自性本不可得，因為法法的自性不可得，所以是空。如蘊等是有自性的，今觀其不可得，反而是錯誤了。因諸法本性是不可得的，不過眾生未能徹悟而已；不可得的，還他個不可得，直顯一切法的本來，所以說：「以無所得故」。

一切法本性不可得，眾生以無明而執為實有。如童孩見鬼神塑像，不由地害怕起來，這因為不知假名無實，執有實鬼，聞名執實，這是眾生不得解脫的唯一根源，即是無明，以有所得心求一切法。今菩薩般若以無所得慧照見五蘊等一切法空，由此離我法執而得解脫。

⁽¹⁾從理論上說，以一切法本不可得，說明蘊等所以是空；⁽²⁾從修證上說，即以無所得慧所以能達到一切法空性。

這一句，總結以上五蘊等皆空的理由，可以遍五蘊等一切法說，即如：無色、無受、想、行、識，以無所得故；無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，以無所得故等。

丁二 得般若果

※解說（標宗的）「度一切苦厄」

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

觀空，不是知識的論辨，而是藉此以解脫眾苦的，所以接著明般若果。⁴⁵

⁴⁵ 印順導師《性空學探源》p.2~p.4：

「空」為佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不成究竟的佛教。佛法的目的，主要在轉迷啟悟，轉染還淨。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正；行為的所以不能合乎正道，由於知見的不正，對於人生真相缺乏正確的悟解。佛法是針對此點，勤破虛妄以見真實，遠離邊邪而歸中道；必如此，才能得解脫而自在。

這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，

此明菩薩得涅槃果，即三乘共果。⁴⁶

^{〔一〕}「依般若波羅蜜多故」，觀一切法性空不可得，由此能「心無罣礙」，如游刃入於無間，所以論說：『以無所得，得無所礙』。^{〔1〕}無智凡夫，不了法空，處處執有，心中的煩惱，波興浪湧，所以觸處生礙，無邊荊棘。^{〔2〕}菩薩離煩惱執障，能心中清淨。

^{〔二〕}「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。^{〔1〕}經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏⁴⁷、死畏、大眾威德畏。^{〔2〕}此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。

^{〔三〕}菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。^{〔1〕}顛倒，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。^{〔2〕}夢想，即是妄想，即一切顛倒想。

^{〔四〕}菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。涅槃是梵

都要求一番革新，要求對於固有解行的否定（太虛大師曾作〈大乘之革命〉，即據空立論）。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。

從悟解與證入說，「空」不但是虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。遮情，顯理，不是徒托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。釋尊本教，與大乘空相應經及《中觀論》，都是這樣的。如《雜阿含》八〇經（依大正藏經編次）即如此說：

心樂清淨解脫，故名為空。

總之，佛法提供一種「不主故常」的超世間的大事。實踐此大事，必須透過空，就是對世間固有的來一次突破，否定。空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。

所以，空不是什麼都沒有的「無見」，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。假使行為、見解一切都安於現狀，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必須面對現實，否定而超越他，才見到佛法的特質，見到性空為佛法唯一的特質。

只要是佛法，不論大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限於龍樹學。如唯識，必須明無境，明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤罷了！

⁴⁶ 印順導師《中觀今論》p.27~p.28：

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。^{〔1〕}聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。^{〔2〕}大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。如《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法」。無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。關於這點，《智度論》卷七五說：「得無生忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生」。依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道門」。

這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。^{〔1〕}不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。^{〔2〕}大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

⁴⁷ 不活畏：又作不活恐怖。五怖畏之一。初修行之人雖行布施，猶存我想，尚愛自身，深恐爾後難維生計，故常積存資財，未能盡施所有，稱為不活畏。（《佛光大辭典（一）》p. 983）

語，意譯寂滅，一切動亂紛擾到此全無，故稱究竟。

菩薩依般若，能遠離顛倒夢想究竟涅槃。我們如能依此以行，解一切法空，不但處事待人，能因此減少許多苦痛，生死根本也可因此而解脫了。

戊二 菩提果——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

不但菩薩，諸佛也是依此般若而得成佛的。凡是證得圓滿覺悟的，都名為佛。所以經上說：這過去、現在、未來的「三世諸佛」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的。所以說：「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。

阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；^[1]聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；^[2]菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；^[3]唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。⁴⁸

⁴⁸ (1) 印順導師《學佛三要》，p.178 ~ p.181：

大乘不共慧 ^[-]⁽¹⁾ 如果說三乘共慧的觀境是近取諸身，⁽²⁾ 那麼大乘不共慧的觀境，則是遍於一切無盡法界了。雖然遍觀一切，而主要還是著重自我身心。在大乘經中，往往從自我身心的觀察，推擴到外界的無邊有情，無邊剎土，萬事萬物。這種觀境，如《般若經》歷法明空所表現的意義，較之二乘當然廣大多了。^[-] 菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。二乘的四諦，是有量觀境，大乘的盡諸法界，是無量觀境，所以⁽¹⁾ 大乘能夠究盡佛道，遍覺一切，⁽²⁾ 而小乘祇有但證偏真。唯識家說：^[-]⁽¹⁾ 聲聞出離心切，急求自我解脫，故直從自己身心，觀察苦空無常而了生死；⁽²⁾ 而大乘菩薩慈悲心重，處處以救度眾生為前提，故其觀慧，不能局限於一己之身，而必須遍一切法轉，以一切法為所觀境。…〔中略〕…菩薩的殊勝因行，與佛陀的究竟果德，為大乘經論的主要內容，也是大乘觀慧的甚深境界。初學菩薩行，對這祇能仰信，祇能以此為當前目標，而發諸身行，希求取證。^[-] 真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。而這究竟理性的體證，著重一切法空性。這與小乘慧有兩點不同：⁽¹⁾ 第一、^[A] 聲聞的證悟法性，是由無常，而無我，而寂滅，依三法印次第悟入；^[B] 大乘觀慧，則直入諸法空寂門。同時，大乘本著這一究極理性，說明一切，開展一切，與無常為門的二乘觀境，顯然是不同的。經說苦等不可得，即是約此究竟法性而說。…〔中略〕…⁽²⁾ 第二、^[A] 聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無我無我所，就可得到解脫。^[B] 大乘則不然，龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。…〔中略〕…

大乘不共慧，⁽¹⁾ 約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。⁽²⁾ 以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧。依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。

修學大乘慧，^[-] 貴在能夠就事即理，從俗入真，不使事理脫節，真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真實平等無礙的最高境界。^[-] 然在初學者，即不能如此，因為**圓融無礙，不是眾生的、初學的心境。**⁽¹⁾ 印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是^[A] 由信解因果緣起，菩薩行願、佛果功德下手，^[B] 然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。^[C] 此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相，真諦與俗諦的統一。**無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。**^[A] 最初發心修學，觀境廣大，法門無量；^[B] 及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」；「唯此一門」。

這一階段，離一切相，道極狹隘；^(C)要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。漸入漸深，到達即事即理，即俗即真，圓融無礙之佛境。⁽²⁾中國^(A)一分教學，直下觀於圓融無礙之境，與印度諸聖所說，多少差別。^(B)而禪宗的修持，簡要直入，於實際身心受用，也比較得益要多些。

在印度，無論中觀或唯識，皆以離相的空性為證悟的要點，然後才日見廣大，趣向佛果。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.162 ~ p.165：

現在所指的智慧，是約菩薩的分證到佛的圓滿覺而說的。大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若⁽¹⁾不是外道的離生（離此生彼）智慧，⁽²⁾也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：…〔中略〕…二、悲智交融：聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。三、定慧均衡：…〔中略〕…四、理智平等：…〔中略〕…

以上四點，是智慧應有的內容。其中⁽¹⁾信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，⁽²⁾唯悲智交融是大乘不共般若的特義。大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。

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

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

*印順導師《華雨集第一冊》，p.311 ~ p.312：

法身，⁽¹⁾如約法性本來清淨說，一切眾生都是如此。⁽²⁾但要經累劫修行，從無分別智現前，到究竟最清淨法界，無邊白法所成，一切功德所成身，才是圓滿法身。功德圓滿的法身，依無分別智而成就，所以是無分別智所得的勝利，法身也名為智法身。

菩薩修行成佛，是依無分別智為根本，為主導的，所以大般若經說：五度等一切功德，如瞎子一樣，只有般若才是有眼目的；般若攝導六度等一切功德，趣向薩婆若（一切智），直到佛位。

(3) 印順導師《般若經講記》，p.6 ~ p.7：

(2)觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：

1.世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

2.外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

3.二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。

大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.11 ~ p.12：

龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。

即一實相印的三法印，⁽¹⁾在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。⁽²⁾

在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的空性，緣起寂滅（空亦復空）的中道。本論說：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」。

這三一無礙的實相，是緣起正法。⁽¹⁾聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，像毛孔空。⁽²⁾菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。

上來所說的，雖從緣起，緣起的集滅，緣起的即空，即假，即中，作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

(5) 印順導師《性空學探源》，p.11：

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

(6) 印順導師《中觀論頌講記》，p.28～p.30：

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？^(一)這就在悲願的不同：⁽¹⁾小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，⁽²⁾菩薩卻發廣大心，修廣行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。^(二)至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。不過⁽¹⁾側重聲聞的《阿含經》，不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。⁽²⁾本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所謂聲聞學者的見解。使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。

^(一)⁽¹⁾聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。⁽²⁾菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。

^(二)見理斷惑，二乘是共的。要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；⁽¹⁾一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；⁽²⁾一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未清除。

(7) 印順導師《中觀今論》，p.27～p.28：

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。⁽¹⁾聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。⁽²⁾大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。…〔中略〕…

無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。…〔中略〕…

這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。⁽¹⁾不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。⁽²⁾大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

(8) 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。

(9) 印順導師《空之探究》，p.142～p.147：

二 法空性是涅槃異名

「佛法」是面對生死流轉的現實，經修持而達涅槃理想的實現。「大乘法」還是面對這一現實，要解脫生死而又長在生死中度脫眾生，達到究竟涅槃。這被稱為菩薩道的，修持心要是般若波羅蜜多。般若——慧，⁽¹⁾本為「佛法」達成解脫的根本法門，⁽²⁾但要解脫而不捨生死，不著生死而不急求證入涅槃，大乘的般若波羅蜜多，就與「佛法」有點不同了。如『般若經』所說的「一切法空」，就充分表示了這一特色。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…三則經文的意義，大致相同，都分為二段。第一段：…〔中略〕…這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。…〔中略〕…

第二段是：…〔中略〕…這段文中，空與涅槃，都是其中的一名，而歸於一切法空，這是以一切法空性為主題的。

⁽¹⁾依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。⁽²⁾如約理說，涅槃與一切法空性是相同的，如上引經說外，『大方廣佛華嚴經』（「十地品」）卷二六（大正九·五六四中——下）說：

「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。……住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛為現其身，……皆作是言：善哉！善哉！善男子！……一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。……若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃」。

八地菩薩就是不退轉地菩薩。八地得無生法忍，悟入寂滅無分別法，這是二乘也能得到的。如菩薩的本願力不足，沒有諸佛的勸發，那是要證入涅槃，退落而與二乘一樣的。經佛的勸發，菩薩這才（從般若起方便，）起如幻三昧，作利益眾生的大業，莊嚴功德圓滿而成佛。

『小品般若波羅蜜經』卷七（大正八·五六八下——五六九上）說：

「菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識（等一切法）空。應以不散（亂）心觀法，無所見亦無所證。……菩薩具足觀空，本已生心（即「本願」）但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。……菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，……過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。須菩提！爾時菩薩行空（無相、無願）解脫門，而不證無相，亦不墮有相」。

『般若經』義，與「十地品」說是一致的。「今是學時，非是證時」，如以為所作已辦，大事已了，那就要證實際，盡諸漏而成為二乘入涅槃的。

觀空而不證空，除了般若外，主要是本願與慈悲力。『般若經』集出要早些，還沒有說到佛力的加持勸發。

總之，『般若經』的空性，就是「十地品」的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃。這說明了，『般若經』的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

(10) 印順導師《中觀今論》，p.a3 ~ p.a7：

二

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。…〔中略〕…

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！

三

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世，那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。

獨善的、隱遁的，甚至不樂功德，不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機的歪曲。一分學者起來貶斥他，揭示佛法真俗無礙的正義。

真俗無礙，可從解行兩方面說：⁽¹⁾解即俗事與真理，是怎樣的^(A)即俗而恒真，^(B)又真而不礙俗。⁽²⁾行即事行與理證，怎樣的^(A)依世間福智事行的進修而能悟入真性，^(B)契入真性而能不廢世間的福智事行。無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。…〔中略〕…

四

般若與佛菩提，本非二事，般若是智慧，佛果菩提即無上正遍覺，又名一切智。在修行期中，覺未圓滿，名為般若；及證得究竟圓滿，即名為無上菩提。所以什公說：菩提是『老般若』。⁴⁹

諸佛菩提，非僅是智慧，是以慧為中心，融攝佛果一切功德。諸佛因地修行時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功德；故證果時，也證得無邊功德，如十力、四無畏、十八不共法等。無上正遍覺，即圓具此一切功德的。

菩薩依般若證空性以攝導萬行，在實證邊，能證智與所證理，能攝智與所攝行，都是超越的。依此，《金剛經》說：『是法平等，無有高下』。究竟的無上菩提，在實相慧的究竟證中，是即萬行而離眾相，超越不可思議。⁵⁰

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。…〔下略〕…

(11) 印順導師《佛法是救世之光》，p.143 ~ p.144：

同歸一道的⁽¹⁾究極意趣，實指平等慧的解悟本無；⁽²⁾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。

(12) 印順導師《華雨集第四冊》，p.103 ~ p.106：

據龍樹菩薩說：一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說它「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間，生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？…〔中略〕…或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

⁴⁹ 印順導師《般若經講記》，p.7 ~ p.8：

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

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

^(二)般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：⁽¹⁾般若如金，⁽²⁾方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩⁽¹⁾初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，⁽²⁾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：⁽¹⁾般若側重於法空的體證；⁽²⁾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：『⁽¹⁾般若將入畢竟空，絕諸戲論；⁽²⁾方便將出畢竟空，嚴土熟生』。

⁵⁰ (1) 印順導師《般若經講記》，p.123：

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。

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。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》p.213

在超越情識知見的當下，既離一切相，離一切著，就攝一切法而融入平等法性，無二無別（不落對待），如如不動。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉，p.184：

菩薩修學般若，志在證得佛果菩提，為什麼此經說菩薩證究竟涅槃，不說證菩提呢？此因^{〔一〕}無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。^{〔二〕}而究竟涅槃則不然，是三乘共果，聲聞阿羅漢，菩薩第七地——或說第八地，都能證得。^{〔1〕}不過聲聞者至此，即以為究竟，^{〔2〕}而菩薩雖了知無分別法性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，得有諸佛護持，及發心度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃，進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。所以龍樹說：『無生是佛道門』。⁵¹

空寂，不能想像為什麼都沒有，什麼都取消，而是意味著超脫一般名言識的自性有，而沒入於絕對的不二。

(4) 印順導師《印度佛教思想史》p.27

忽視涅槃的超越性，以涅槃為『灰身泯智』，那是世間心的臆測了！

◎另參見：

(1) 印順導師《成佛之道》，p.354：

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？

(2) 印順導師《般若經講記》，p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。

(3) 印順導師《般若經講記》，p.185：

真能證得空性，是即一切而超一切的，…〔中略〕…此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。

佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

(4) 印順導師《般若經講記》，p.188：

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。

所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

⁵¹ (1) 印順導師《中觀今論》，p.26～p.28：

^{〔1〕}佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫。^{〔2〕}涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛稱世俗的一切為有為，即感業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是他的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。這^{〔A〕}本是中道行的成果，^{〔B〕}然依此為正覺所覺的法界而說，無為又成為究竟的理性。

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。^{〔1〕}聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。^{〔2〕}大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。如《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名如來，一切二乘亦能得此無分別法」。無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。關於這點，《智度論》卷七五說：「得無生忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生」。依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道門」。

這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。^{〔1〕}不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。^{〔2〕}大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

(2) 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：⁽¹⁾聲聞者證入法性平等時，離一切相。…〔中略〕…「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。⁽²⁾但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道），但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。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：小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。…〔中略〕…菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。…〔下略〕…

(3) 印順導師《印度之佛教》，p.216～p.218：

於此二道五菩提而行菩薩道者，根性有利鈍之異，此以創（注意！）發大心而分別之。

⁽¹⁾或有信戒無基，福慧微劣而創發菩提心者，^(A)自空慧入，則厭離心切，墮聲聞中；^(B)自悲心入，則敗壞菩薩，成仁民愛物之行，墮凡夫中；^(C)自信門入，則神佛雜濫，墮外道中。如乘羊而為萬里之行，鮮有不退失者。其有無量百千萬億中，若一若二住不退失者，初觀無常等十五事而後入空，鈍根也。

⁽²⁾或有曾集福智，善修信戒，心未純淨（卑怯自私，戀世之情猶深）而創發大心者，願以正其志，悲以植其福，智以滌其滯，不急不緩，成中道之行。直自性空門入，歷二僧祇劫而後得無生法忍，（此中又有三品，此下品也）。此如乘馬而行，久久而後至，中根也。

⁽³⁾有無量生中積集無邊福智，從不見佛聞法，而究窮事理類大慧，仁愛及物近大悲，求達至善若大願。今生利根，悲熟，得善知識，創發菩提心，即直悟無生而趣佛道。於中復三品：或入無生忍，或得忍而即成嚴土，熱情之行，或得忍而直入究竟菩提。如乘神通（日月通，聲聞通，佛通）而行，瞬息即至，利根也。

論曰：「無常為空初門」；「空為無生初門」，「無生助佛道門」；隨根性之利鈍，而初入觀門之不同如此。⁽¹⁾夫上根，百千萬億不得一，生而知之，不可以力求。⁽²⁾其有不甘墮外道、凡夫、聲聞中者，則中根猶可勉學而行之！行之道，從性空見，悲濟行，菩提願之相資不偏中求。

(4) 印順導師《華雨集第四冊》，p.104～p.106：

這根性的不同，性空論者的見解，既不是無始法爾生成的，也不像一分拙劣的學者，把鈍根、利根看為初學與久學。根性的不同，在它「最初發心」以前，有沒有積集福智資糧；成佛要度眾生，要福德智慧，這不是可以僥倖的。

⁽¹⁾鈍根者（現在盲目的學者，稱為利根），幾乎從來沒有積集功德（悲事），忽略利他而急求自證的習氣異常強。因種過少分智慧，偶然的見佛發菩提心，但厭離的劣慧，使它立刻失敗。這與絲毫無備，倉卒應戰與優勢的敵軍硬碰，結果是全軍覆沒一樣。

⁽²⁾那中根者，多少積集智慧功德；發心以後，它理解事實，採取任重致遠的中道之行，不敢急求自證。悲心一天天的深切，功德也漸廣大，智慧也同時深入，坦然直進，完成最高的目的。這像沒有充分的準備，而事實上不得不應戰，那必須採用消耗戰，爭取時間，穩紮穩打，殲滅敵人一樣。

⁽³⁾那利根的，在未曾發心以前，雖沒有機緣見佛聞法，卻能處處行利他行，為人群謀幸福。福德廣大了，煩惱也就被部分的折伏。因為入世利他，所以會遇見善友扶助，不致墮落。在世俗學術的研究中，也推論出接近佛法的見地。這樣的無量世來利他忘己，一旦見佛聞法發菩提心，自然直入無生，完成圓滿正覺了。這像充分預備，計劃嚴密，實行閃電戰一樣。

總之，根機的利鈍，全在未發心以前的有沒有準備，與正法的淺深無關。醍醐、毒藥，並不是一定的。

雖有這三類，⁽¹⁾鈍根與小乘學者所說的相同，容易墮落。⁽²⁾後一類，希有希有，所以無著世親他們，也就不去說它。⁽³⁾要學大乘行，自利利他，那唯有採取積集悲智，學而不證的正軌。（前機急求自證失敗，後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）

丙二 喻讚般若德

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。

此是引喻讚德。咒是一般印度人所信為有極大妙用的；印度教徒，以為誦持密咒，可以藉咒語裡的鬼神名字和祕密號令，解決人力所不可奈何的事。凡欲求福、息災、神通妙用，或利益人、或損惱人，都可從咒力中獲得。

在無量的咒語中，有些效力大的，今即引為譬喻讚說般若的功德——《大般若經》意如此。所以說：「故知般若波羅蜜多，是大神咒」等。⁽¹⁾大神，喻讚般若具有極大的力量；⁽²⁾「大明」，喻讚般若的能破一切黑暗愚癡；⁽³⁾「無上」，喻般若為一切法門中最，沒有更過其上的。⁽⁴⁾涅槃為無等法，非一切可及，而般若如涅槃，所以名為「無等等」。⁽⁵⁾《大般若經》中尚有『是一切咒王』句，喻讚般若為一切法門之王。

印度人誦咒，不外為了除苦得樂，今此般若依之可以離生死苦，得涅槃樂。離一切苦，得究竟樂，所以說：「能除一切苦，真實不虛」。

菩提薩埵以下，即總標度一切苦厄的解說。

此下，《大般若經》中缺。

乙二 曲為鈍根說方便

故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。

一、為使鈍根生信

此為鈍根人巧說般若。愚癡眾生，聽聞般若，每不易信受，反生毀謗。這因為⁽¹⁾深觀妙果，過於高上，卑劣眾生是不敢希求的；⁽²⁾尤其是眾生一向執有，今聞經中一再說空，與他們本心相違，極難信受。般若法門，由此即不易弘傳。

大概佛滅五百年後，特別是在千年以後，佛法為了適應時機，採取通俗路線，或是迎合低級趣味。因為這樣，才容易使世人信受。所以印度的後期佛教，為了適合當時印度人

⁽¹⁾或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，⁽²⁾這是非常錯誤的。他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

的口味，大乘經中都附有密咒。千年以後，密教更不斷高揚。⁵²

⁵² (1) 印順導師《華雨集第四冊》，p.41 ~ p.42：

什麼是「(梵化之機應慎)」？**梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。**西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

一、⁽¹⁾文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來(新)的二大脅侍。取象溼婆天(在色究竟天)，有圓滿的毘盧遮那佛。⁽²⁾魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，**大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。**無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。**這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！**

二、**神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。**但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

三、「念佛」(「念菩薩」)、「念法」法門，⁽¹⁾或是往生他方淨土，⁽²⁾或是**能得現生利益——消災，治病，延壽等。**求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。

「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！我不否認神教的信行，如去年有一位(曾參禪)來信說：「否則，……乃至奧義書、耆那教諸作者聖者就是騙子了！」我回信說：「不但奧義書、耆那教不是騙子，就是基督教……其至低級的巫術，也不完全是騙人的。宗教(高級或低級的)總有些修驗(神秘經驗)，……如有了些修驗，大抵是信心十足，自以為是，如說給人聽，決不能說是騙子。……不過，不是騙人，並不等於正確，否則奧義書、耆那教也好，何必學佛？」

「初期大乘」的神化部分，⁽¹⁾如看作『長阿含經』那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。⁽²⁾如受到「方便」法門功德無邊(佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議)的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.508 ~ p.515：

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidyā, vijjā, 或稱為 dhāraṇī, 說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。在中國，都可以譯為咒。**嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。**如『長阿含經』卷一四『梵動經』(大正一·八九下)說：

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒，……沙門瞿曇無如此事」。

「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或咒水火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦象咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒，……沙門瞿曇無如此事」。

⁽¹⁾神秘的迷信行為，佛教出家眾是不許學習的。南傳的『沙門果經』、『梵網經』，都有同樣的敘述(63.016)。⁽¹⁾似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。⁽²⁾然『梵網經』等稱之為「無益而徒勞的明咒」，是否定明咒之神效的。

⁽²⁾『中阿含經』卷四七『多界經』(大正一·七二四上)說：

「⁽¹⁾若見諦人，生極苦、甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒，二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦……者，終無是處。⁽²⁾若凡夫人，捨離此內，更從外求，……必有是處」。

依說一切有部所傳的『多界經』⁽¹⁾即使痛苦到極點，可能有死亡的危險，真正通達真諦的聖者，是不會為了生命，到外教那裡去學習神咒。⁽²⁾可見這些「徒勞無益的明咒」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

咒語的引入佛法中，治蛇毒咒該是最早的了。…〔中略〕…

…〔中略〕…從這裡可以看出：優波先那為毒蛇所傷而死，面色如常，⁽¹⁾編入『相應部』「處相應」(『雜阿含經』同)，原是沒有伽陀與咒語的。⁽²⁾律師們開始以諦語防治毒蛇；根本說一切有部的律師們，才在防護諦語下，附入世俗治毒蛇的咒語。以後，又附入『雜阿含經』中。

世俗咒術的引入佛法，不外乎受到印度習俗的影響。印度自「阿闍婆吠陀」Atharva Veda 以

來，稱為 mantra 的咒語，非常流行。咒語的神效，被一般傳說為事實。

⁽¹⁾對於修道，佛法以為咒術是無益的；也不許僧眾利用咒術來獲取生活（邪命），⁽²⁾但咒術的效力，在一般是公認的，所以在部派佛教中，容受咒術的程度，雖淺深不等，而承認咒術的效力，卻是一致的。世俗有以咒術殺生的信仰，現在的各部廣律，也要考慮到咒術殺害生命，所犯罪過的輕重。…〔中略〕…總之，各部派都承認咒術有殺害生命的力量。…〔中略〕…出家人多住於山林，正是毒蛇出沒地區，既承認咒術的力量，那末為了保護自己，引用世俗防治毒蛇的咒術，也就不覺得離奇了！僧團內，准許學習治蛇毒咒，那其他治病的咒法，當然也是許可了。…〔中略〕…

『根本說一切有部尼陀那』，有治痔病的咒(63.027)。女人總容易信仰這些咒術，所以對比丘尼有禁止學咒的規定(63.028)。

原則的說，凡與自護——自己治病無關的，一切咒都不許學，不許教，但說一切有部的晚期律——『根本說一切有部律』，咒術是相當嚴重的侵入了佛教。…〔中略〕…

誦經，供養天神，求神力的護助，與大乘的誦『金光明經』、『仁王護國般若經』，原則是沒有差別的。…〔中略〕…根本說一切有部，對於治病，驅鬼，求戰爭的勝利，顯然是常用咒術的。

咒語，語音自身的神秘作用，或因咒力而得到鬼神的護助，或憑咒力來遣使鬼神；咒的神秘力，與鬼神力是相結合的。

在佛法中，起初是諦語——真誠不虛妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三寶的威力，修行者的功德力，也能得龍天的護助。諦語與三寶威力相結合，論性質，與咒術是類似的。所以『十誦律』稱說諦語為「咒願」；『四分律』等稱諦語為「護咒」。

咒——音聲的神秘力，終於經諦語的聯絡，為部派佛教所容受，甚至成為佛法的一部分。如陳真諦傳說：『四分律』所屬的法藏部，在三藏以外，別立「咒藏」(63.032)。

雖印度都是信仰咒術的，而有些地區，神咒的信仰特強。⁽¹⁾在印度北方，是烏仗那，…〔中略〕…

烏仗那是古代的罽賓地區。在家人有以禁咒為職業的；出家也於禁咒有特長。這是法藏部、說一切有部流行的地區，也是北方大乘興起的重鎮。⁽²⁾在南方，有達羅鼻茶，…〔中略〕…

…〔中略〕…

達羅鼻茶明咒的難解，就是夜叉語的難解。大乘佛法中陀羅尼咒的發展，與夜叉是有密切關係的。『華嚴經』的『入法界品』，起於南方，就有彌伽醫師的語言法門，及四十二字母。

容受咒術的部派佛教，將因與明咒有關的南北兩大區域，發展為重視陀羅尼咒的大乘法門。

(3) 印順導師《佛在人間》，p.53：

⁽¹⁾聲聞法中對祭祀是一筆勾銷。真有正見的究竟解脫，決不從祭祀得來。^(A)佛雖為了避免無意義的爭執，從世間悉檀的立場，容許供天，施鬼，^(B)但佛教的出世法，是絕對用不著祭祀的。⁽²⁾咒術，雖印度的外道，以為真我解脫時，要心念「唵」等為方便，但初期的聲聞法，是不需要這些的。佛說：「見諦」（悟證真理）的人，就是生了大病，受種種劇苦，甚至可能死亡，也決不去求學一句咒，幾句咒，或者千句咒，希望避免自己的痛苦與死亡。可見這惟不見真理的愚癡眾生，才去學習。

真淨的出世法，要從正知正行中來，決不能從神化的祭祀與咒術中來。

(4) 印順導師《佛法是救世之光》，p.302 ~ p.303：

五、抽籤問卜扶乩：有些佛寺中，有抽籤，打筊，甚至有扶乩等舉動，引起社會的譏嫌，指為迷信。其實，純正的佛教，不容許此種行為（有沒有效驗，是另外一件事）。

真正學佛的，只相信因果。如果過去及現生作有惡業，決不能用趨吉避凶的方法可以避免。修善得善果，作惡將來避不了惡報，要得到好果報，就得多做有功德的事情。佛弟子只知道多做善事；一切事情，如法合理的作去，決不使用投機取巧的下劣作風。

這幾樣都與佛教無關，佛弟子真的信仰佛教，應絕對的避免這些低級的宗教行為。

(5) 印順導師《永光集》，p.188 ~ p.189：

所以，根據我剛才講的，真正釋迦牟尼佛的佛法比較樸素、純正、純真。

像中國看風水、看相，這種神道不分的方式，會引起副作用，出家人絕對是不能做。這種事情有沒有效，對不對，是另外一個問題。

釋迦牟尼佛的弟子，絕對不隨便顯神通，為什麼不能顯？你顯神通，那就慢慢影響社會，興妖作

這不失為方便適化之一，如近人說法，每論及近代思想，雖所說的不盡合佛義，也每每引起近代學者對於佛法的好感。

二、可為得定方便

同時，人們的思想是散亂的，而般若慧是要從靜定中長養起來，此密咒不加以任何解說，一心持誦，即能使精神集中而達心專一境的定境，也可為引發智慧的方便。

這種方便，佛法裏還不只一種，如讀經、禮佛、念佛等皆是。

三、咒意與教義一致：以「同脫苦厄、同得菩提的波羅蜜」，作成密咒的形式

如從慧悟說：密咒不可解說，而解說起來，實與教義一致。如「揭諦」是去義，「波羅」是到彼岸義，「僧」是眾義，「菩提」是覺義，「薩婆訶」是速疾成就義。綜合起來，即是：去啊！去啊！到彼岸去啊！大眾都去啊！願正覺的速疾成就！這末一句，類似耶教禱詞中的阿門，道教咒語中的如律令。

《心經》的從《般若經》節出而單獨流行者，為了引令鈍根人生信得定等，所以以度脫一切苦厄的波羅蜜，作成密咒的形式而附以「是大神咒」等之後。如解了咒意，這不過以大家同脫苦厄，同得菩提的願望為結論而已。（續明記）

怪！這是有嚴重副作用的。

佛教不是站在個人的立場，我自己要怎麼做，而是從團體的活動當中去了解，應該怎麼樣較適宜，這才是真正的戒律。