

2023年印順導師思想
巡迴講座暨座談會

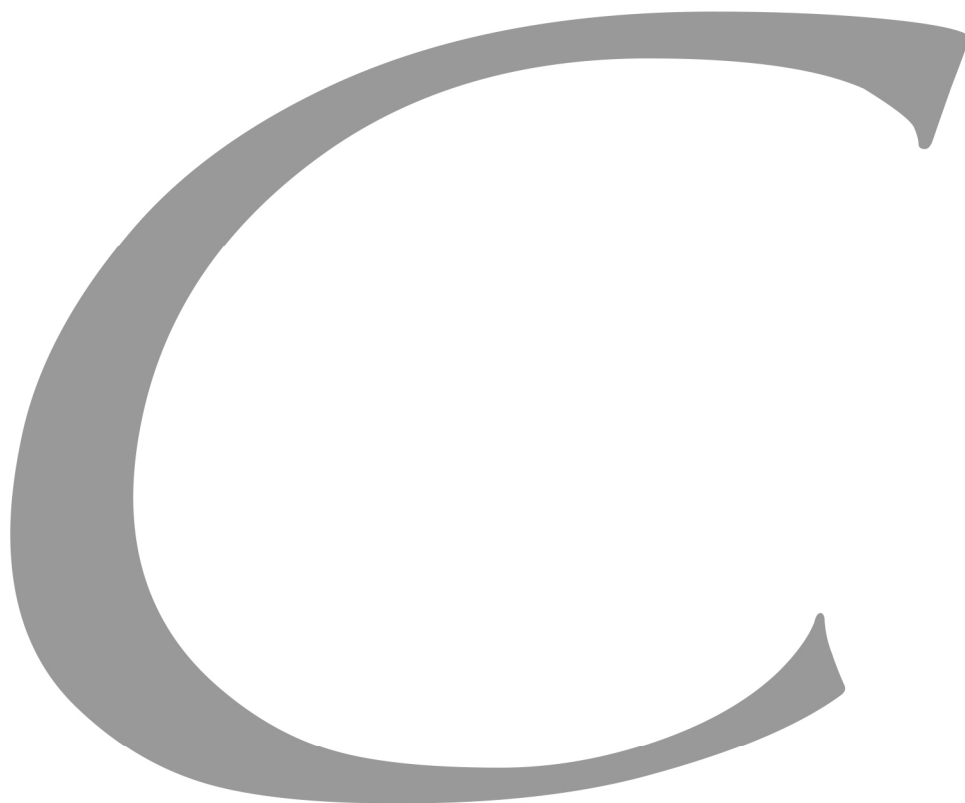
《中觀今論》（下）

第十一章 中道之實踐

第一節 頓漸與偏圓

第二節 緣起空有

貫藏法師



【目次】¹

第十一章 中道之實踐	C-2
第一節 頓漸與偏圓	C-2
一、引言.....	C-2
(一) 所證理有偏圓，能證慧的學程有根機的利鈍、悟證的頓漸.....	C-2
(二) 頓漸（利鈍）與偏圓二者相關，本節作綜合說明.....	C-2
二、通說：菩薩從初發心到成佛的學程.....	C-2
(一) 中國佛教稱頌的證悟：二種頓悟.....	C-2
(二) 大乘佛法的共義.....	C-4
三、詳論：大乘見道時，「鈍根悟偏真（漸悟）」與「利根悟圓中（頓悟）」.....	C-6
(一) 總說：見道所悟的理——偏真與圓中.....	C-6
(二) 各家說法.....	C-6
(三) 導師的見地與評論.....	C-9
第二節 緣起空有	C-12
一、總說：緣起空有無礙的正觀.....	C-12
(一) 結前：體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀.....	C-12
(二) 緣起正觀的修習，有兩大類：阿含與大乘.....	C-12
(三) 大乘中觀：貫攝阿含與大乘.....	C-13
二、詳論：緣起的相有與性空.....	C-15
(一) 緣起的相有：生死根本——無明、薩迦耶見、(執取)識，三者不衝突.....	C-15
1. 正論.....	C-15
2. 特論：依龍樹評價唯心論——對治悉檀（入道方便）.....	C-19
(二) 緣起的性空：依緣起法而觀空.....	C-19
1. 理解：我空與法空（切近實踐的理解）.....	C-19
2. 觀行：不妨我法別觀.....	C-26
三、提醒：出世的正常道.....	C-36
(一) 要說.....	C-36
1. 三乘共法的解脫：修三增上學而得解脫.....	C-36
2. 大乘不共的菩薩：依三心行無邊大行積無量福智，才能圓修止觀頓入空性.....	C-36
(二) 別當解說.....	C-36

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

第十一章 中道之實踐²

第一節 頓漸與偏圓

(《中觀今論》，pp.231-237)

釋貫藏，2022/03/26

一、引言

(一) 所證理有偏圓，能證慧的學程有根機的利鈍、悟證的頓漸

^[1]論到證悟，有偏真與圓中之分。³

^[2]在學習的過程中，^[1]論根機，有鈍根與利根；⁴^[2]論悟證，有頓悟與漸悟。

(二) 頓漸（利鈍）與偏圓二者相關，本節作綜合說明

頓漸與偏圓，是有關聯性的，⁵今且綜合的說明。

二、通說：菩薩從初發心到成佛的學程

(一) 中國佛教稱頌的證悟：二種頓悟

1. 總說：道生與禪宗的頓悟

向來中國佛教界所稱頌的證悟有二：(一)、道生的頓悟，(二)、禪宗的頓悟。⁶

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

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，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)」，表示原文本有的註腳。

³ (1) 本節下文(《中觀今論》p.233)所說：

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為悟圓中與悟偏真的兩種。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第九章 現象與實性之中道〉p.195：

真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。

⁴ 本節下文(《中觀今論》p.236)所說：

但此所說的利鈍二根，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別。

⁵ 本節下文(《中觀今論》p.236)所說：

不過因眾生根性利鈍不同，有但證偏真與圓中的差別。月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。然藏傳的寶鎧《律生疏》，也分明承認有頓漸二機的。但漸無頓，與龍樹《智度論·釋往生品》顯然的不合。

⁶ 印順導師《中國禪宗史》p.311 ~ p.313：

說到頓與漸，至少要明白兩點：^[1]一是理的頓悟漸悟，^[2]一是行的頓入漸入。

^[1]諦理，^[1]小乘有漸入四諦，頓悟滅諦的二派。^[2]大乘以「一切法本不生」為究極，…〔中略〕…而大乘經義，從來都是「悟理必頓」的。…〔中略〕…

…〔中略〕…不過在頓悟中，^[1]古說七地悟無生忍（小頓悟），或說初地頓悟，或說初住就證悟，初信就證悟（後二者，比道生的時代略遲）。這就是證悟以後，還有一層層的深入。古人的解說，或多少不同，但依大乘，^[B]所證法是沒有層次可說的；^[A]依智慧就可說，這所以「三乘皆依無為法而有差別」。

2. 別詳

道生與禪宗的頓悟是不同的：

(1) 道生的頓悟：漸修頓悟（頓悟成佛）——究竟佛位的圓滿頓悟

道生以為證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張^{〔一〕}頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。

^{〔二〕}^{〔一〕}眾生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，^{〔二〕}唯有佛才是大覺者。⁷

(2) 禪宗的頓悟：直下頓悟（自悟本心）——眾生初學的直悟本來

禪宗所說的頓悟，^{〔一〕}^{〔一〕}不是漸修頓悟，^{〔二〕}而是直下頓悟的。

^{〔二〕}主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，⁸一旦廓然大悟的，^{〔一〕}即參學事畢，^{〔二〕}也有以為從此應圓修萬行。

^{〔二〕}道生是針對這悟入又悟入的見解，所以立大頓悟說。…〔中略〕…

…〔中略〕…道生以為，「積學無限」；不悟則已，「一悟則紛累都盡耳」，究竟成佛。所以，道生是積學無限的漸修頓悟說，與後代禪宗的見地，恰好相反。近代人歡喜將道生的頓悟，與禪宗的頓悟說相混合（其實，禪者早已不自覺的混而為一了），所以略為分別。扼要的說，一切大乘法門，都認為真如法性是頓悟的。

^{〔二〕}說到行的頓入漸入，主要是從初發心到證悟成佛，^{〔一〕}^{〔A〕}如一定要歷位進修，經三大阿僧祇劫，就是漸。^{〔B〕}如直捷的證入，成佛，「不歷僧祇獲法身」，就是頓。

^{〔二〕}^{〔A〕}彌勒系的唯識學，馬鳴的『大乘起信論』（論文分明說），決定要三祇成佛，是沒有頓的。

^{〔B〕}龍樹論依『必定不定印經』，約根機利鈍，說^{〔a〕}有漸入的，^{〔b〕}也有一發心就頓入無生，廣度眾生的。

^{〔C〕}在中國佛教界，^{〔a〕}天臺宗立四十二位，初發心住就分證實相（以上是圓修）。與（三論宗）嘉祥同門的均正，在『四論玄義』中，立初信位悟入義；後來賢首宗也如此說。^{〔b〕}大乘經中，『法華經』的龍女，發心就成佛道。『涅槃經』說：「發心畢竟二不別」。『楞伽經』說：「無所有何次」（有什麼次第可說）！中國佛教，到了隋唐之間，發心頓入佛道，已是多數學者的共信了。

⁷ 印順導師《佛教史地考論》〈點頭頑石話生公〉p.387～p.388：

現在先來談頓悟成佛。…〔中略〕…生公的意見：^{〔一〕}在生滅心上用功，損之又損之，似乎是漸入的。^{〔二〕}但真性是無差別的，常住本淨的，所以有一毫的戲論在，到底不能證入。無生的「真知」，不見就不見，見就一了百了，無欠無餘。所以，唯成佛才是真悟。嘉祥《二諦義》，引竺道生說：「果報是變謝之宅，生死是大夢之境；從生死至金剛心，皆是夢，金剛後心，豁然大悟，無復所見」。這個漸學頓悟的見地，…〔下略〕…

⁸ 下文（《中觀今論》p.238）所說：

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。…〔中略〕…大師以為：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因為生死輪迴的因果道理，不容易了解。如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之於因果緣起深信不疑。不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。

3. 結評

這兩種頓悟論，相差極遠。

〔一〕道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說，

〔二〕禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

(二) 大乘佛法的共義

1. 總說：從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修

依大乘佛法的共義，應該是〔1〕從漸修到頓悟，〔2〕再從頓悟到圓修。

2. 詳論

(1) 從漸修到頓悟

A. 漸修

〔一〕眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時的漸修。

〔二〕〔1〕唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。〔2〕龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。⁹

若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。¹⁰

〔三〕資糧不足，悲心不足，〔1〕常會落於小乘的但空偏真。這還算是好的，〔2〕墮於無想外道、空見外道的也有呢！

B. 頓悟

〔一〕〔1〕初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；〔2〕唯識家與後期的中觀師，說

⁹ 參見《大智度論》卷 18〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 194, a15-25)：

復次，觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。

譬如田舍人初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念此鹽能令諸物美，自味必多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口，而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

¹⁰ 印順導師《成佛之道》(增注本) p.398 ~ p.400：

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

…〔中略〕…

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

修習信心成就，進入十住的第一住——發心住，從此一定進修大乘道。依一般的根性說，到這，菩薩道已有了一定的時限，已進入三大無數劫的開端。這裏面，經說有三十位。

(1)十住：…〔中略〕…(2)十行：…〔中略〕…(3)十迴向：…〔中略〕…這三階三十位，總稱為勝解行地。因為這還沒有現證法性，而是「以諸勝解」來修「行」。在這三十位中，「廣」修六度，四攝，積「集」福德，智慧——「二」種「資糧」，都是廣大無邊，所以也叫「資糧位」。…〔下略〕…

在初地。此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。

〔二〕空無相性，不了即不了，一了則一切了，故此也稱為頓悟的——中國稱之為小頓悟。

〔三〕此頓悟空性，〔一〕重在離一切相的平等法性之體驗，〔二〕而巨細無礙的緣起事，功德無邊的悲智事，此時都沒有圓滿。¹¹

〔2〕從頓悟到圓修而至究竟圓證成佛

A. 從頓悟到圓修

〔一〕更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。

〔二〕〔一〕這與悟前的事修不同，悟前修可稱為緣修，〔二〕悟後修可稱為性修，即與般若——稱法性慧相應而修。

B. 究竟圓證成佛

如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。¹²

3. 結評

〔1〕結：頓悟在實踐過程的中心

這是大乘佛法修行取悟的通規：〔一〕〔一〕因事修而起頓悟，〔二〕依真悟而起廣行，

〔二〕頓悟在實踐過程的中心。

¹¹ 印順導師《佛法概論》p.267 ~ p.268：

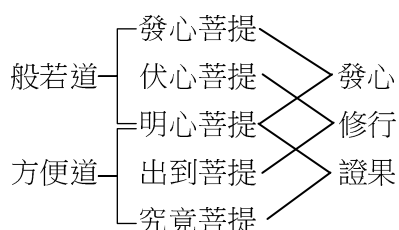
〔一〕三乘同性的聖人，〔一〕不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。〔二〕不過，〔A〕慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；〔B〕重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。

〔二〕佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺，〔一〕不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。〔二〕慈悲利他的德行，更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從〔一〕真俗無礙，〔二〕悲智相應中去說明與聲聞的差別。

¹² 印順導師《般若經講記》p.16 ~ p.18：

〔一〕二道，為菩薩從初發心到成佛的過程中，所分的兩個階段。〔一〕從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。〔二〕徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用。

〔二〕般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。…〔中略〕…如上所說：二道各有三階，綜合凡五種菩提，總括了菩提道的因果次第。明白此二道、五菩提，即知須菩提與佛的二問二答，以及文段次第的全經脈絡了！



(2) 評：道生頓悟是末後、禪宗頓悟是最前，都非大乘正軌

至於^{〔一〕}^{〔1〕}道生的直修到成佛而頓悟，是末後的；^{〔2〕}禪宗的不重事修而先求悟，是最前的，

^{〔二〕}都不是大乘佛法的正軌。

三、詳論：見道時，「鈍根悟偏真（漸悟）」與「利根悟圓中（頓悟）」

(一) 總說：大乘見道所悟的理——偏真與圓中

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為悟圓中與悟偏真的兩種。

(二) 各家說法

1. 略說各家

(1) 藏傳、天臺：有悟偏真與圓中二類

上面曾說到，西藏傳有二宗：(一)、極無戲論，(二)、現空如幻，¹³天臺宗也說有偏真與圓中兩類。¹⁴

¹³ (1) 印順導師《中觀今論》〈第九章 現象與實性之中道〉p.183 ~ p.184：

《菩提道次第廣論》，^{〔一〕}西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：(一)、極無所住，(二)、現空如幻。

^{〔二〕}《廣論》^{〔1〕}可以不承認有此二宗，^{〔2〕}但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空，即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第十章 談二諦〉p.209 ~ p.210：

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

…〔中略〕…

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，^{〔1〕}悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。^{〔2〕}從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，

這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。…〔中略〕…此又可名為事理二諦，^{〔1〕}理智通達性空為勝義，^{〔2〕}事智分別幻有為世俗。

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，…〔中略〕…與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。…〔中略〕…

此中所說俗諦的妙有，^{〔1〕}^{〔A〕}即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此^{〔B〕}與二諦別觀時後得智所通達的不同。^{〔2〕}^{〔A〕}這是即空的緣起幻有，稱為妙有，^{〔B〕}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。

¹⁴ 印順導師《中觀今論》〈第九章 現象與實性之中道〉p.194 ~ p.195：

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。…〔中略〕…在佛法說明緣起與本性時，可說是：不是即就是別，不是別就是即；說明的方便，每似乎有所偏重，而實不可執即執別。…〔中略〕…

若就修行體悟說，這只有二類：(一)、悟真諦，(二)、悟中諦。^{〔1〕}悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。^{〔2〕}悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

(2) 唯識、月稱：只許悟偏真（究竟圓悟中道而成佛）

唯識家說真見道證真如而不見緣起，¹⁵月稱論師也不許可見道的悟圓中理，

但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。

(3) 三論：只許悟圓中

中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的，二諦並觀的。

(4) 龍樹《大智度論》：有悟偏真與圓中二類——導師考證

考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，

A. 悟偏真：慧眼於一切法都無所見（般若將入畢竟空，絕諸戲論）

如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。

大乘的慧眼，即見道的實相慧，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

B. 悟圓中：慧眼無所見而無所不見

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據

——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

2. 詳述天臺、三論、宗喀巴（藏傳中觀）

(1) 天臺

A. 述：引《智度論》而說「三智一心中得」，依三智三諦而圓觀圓證

真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。…〔中略〕…⁽¹⁾悟偏真，現象與本性是不相即的；⁽²⁾悟圓中，假與空是相即的。

¹⁵ 印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉p.261 ~ p.262：

在修行的五位中，經資糧位到加行位，修到世第一法，下一剎那，真正的智慧現前了，正見現前，名為見道。見道有二：一為真見道；二為相見道。

^(一)正見是真見道，如般若經說：「慧眼於一切法都無所見」。真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。禪宗有一句話：「說似一物即不中」，說他是什麼，就不是的，因為所認識的一切，所說的一切，都是名言，與法性不合的。真見道體驗到法性是怎樣的？那實在是不能說的。中國人說啞子吃黃蓮，有苦說不出；佛法的譬喻是，般若真見道，如啞子食蜜，甜得很，就是說不出。這不但常人不能說，菩薩不能說，佛也不能說。

^(二)菩薩⁽¹⁾在定中真見道，一切法都不可得，⁽²⁾從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。如⁽¹⁾在總統府，不能說總統府在南在北，⁽²⁾等到離開總統府，那又可以說了。通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道，

^(三)真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。真見道證得真如，真如就是法性。⁽¹⁾沒有虛妄的，名真；⁽²⁾這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為如。

天臺宗引《智度論》說：^[1]「三智一心中得」，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，^[2]一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。¹⁶

B. 評

(A) 《智度論》原文是「一切智一心中得」，「一切智」指二智而非三智

考《智度論》卷二七原文，^[1]^[1]不是三智一心中得，^[2]是「一切智一心中得」。「道智是行相」，以道智得一切智一切種智，所以《智論》的「一切智」，指二智而非三智。

^[2]二智^[1]如在菩薩位中，即道智，道種智；^[2]佛果一心中得，是一切智，一切種智。

(B) 不論三智或二智一心中得，皆是圓證

三智一心中得，或二智一心中得，姑且不談，總之是圓證的。

(C) 「一心中得」的三義

一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：

a. 一心還是有次第：依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有

(一)、一心，還是有次第的，

^[1]如一剎那中有先生後滅；¹⁷^[2]依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。

b. 一心頓得而漸用

(二)、一念心中得，雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用。這是說：悟理時，不能說但得般若或但得方便。雖圓滿證得，然慧的作用，可以有先側重此而後側重彼的不同。

^[1]如一時得到多少東西，但可以前後使用，不必在同一時用。^[2]此有類於薩婆多部的或得而現前，或得而不現前。

c. 一心頓得而頓用

(三)、一念中得，即可一念心中用。

(2) 三論：「發心畢竟二不別」，故大乘圓觀圓悟（但證偏真是小聖）

^[1]三論宗以為：「^[1]發心^[2]畢竟二不別」的，¹⁸^[1]從最初發心^[2]到最後證悟，是相應的，同一的；^[1]佛果既一心中得，^[2]菩薩也應該是圓觀中道的。

¹⁶ 印順導師《中觀今論》〈第九章 現象與實性之中道〉p.194 ~ p.195：

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。…〔中略〕…圓教則即俗、即真、即中，三諦是融即的。臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。…〔下略〕…

¹⁷ 印順導師《中觀今論》p.120 ~ p.121：

依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但^[1]並非有其小無內的剎那量。^[2]唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。

¹⁸ (1) 吉藏撰《金剛般若疏》卷 2(CBETA, T33, no. 1699, p. 102, a13-14)：

故發心即具福慧亦即具二慧，如「發心畢竟二不別」。

(2) 《大般涅槃經》卷 38〈迦葉菩薩品 12〉(CBETA, T12, no. 374, p. 590, a17-23)：

爾時，迦葉菩薩即於佛前，以偈讚佛：「憐愍世間大醫王，身及智慧俱寂靜，無我法中有真我，是故敬禮無上尊。發心畢竟二不別，如是二心先心難，自未得度先度他，是故我禮初發心。…〔下略〕…

^{〔二〕}經中有處說：根本智證真如，後得方便智起化用，這是**無差別中作差別說**，約**偏重說**，是約**頓得漸用說**。

^{〔三〕}^{〔1〕}所以**初修觀行**，緣起性空是要**圓觀**的；^{〔2〕}**悟證時**也必是**圓悟**的。

^{〔四〕}三論宗^{〔1〕}否認大乘學者有見偏真的；^{〔2〕}但證偏真，是小聖的眇目曲見。

〔3〕宗喀巴（藏傳中觀）

A. 繼承月稱，不許見道頓證圓中

西藏^{〔一〕}傳有二宗——證偏空與圓中，

^{〔二〕}但**宗喀巴**^{〔1〕}繼承月稱論師的傳統，不承認有見道頓證圓中的，^{〔2〕}與唯識家說的根本智見真如略同。

B. 加行與正證

〔A〕加行時：緣起性空的無礙觀，是從初修到實證間不可缺少的正見

但以為**緣起性空的無礙觀**，是初修者不可缺少的正見；

^{〔一〕}**觀空性**是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。

^{〔二〕}同時，**性空**也是不壞緣起的。

〔B〕正證時：須破妄執實有性，故必是離一切戲論

^{〔一〕}這**即有而空**，空不礙有的中道觀，是從初修到實證間的加行觀。

^{〔二〕}如實悟證時，必須破除眾生的妄執實有性，所以必是離一切戲論的。¹⁹

〔三〕導師的見地與評論

I. 直述見地：中觀者同依空有無礙正見、同得性空寂滅法性，因利鈍而偏圓

我覺得：**中觀的修行者**，²⁰^{〔一〕}不必^{〔1〕}自誇為圓證，^{〔2〕}或以為**唯自宗**能離一切戲論。

^{〔二〕}總之，行者的悟證，首先要得空有無礙的正見。這是三論、天臺以及藏傳中觀者所公認的。此時，^{〔1〕}^{〔A〕}若功德不足，方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；^{〔B〕}若功德深廣，方便慧善巧，即能頓悟圓中。

^{〔2〕}二者^{〔A〕}同依空有無礙的正見，同得性空寂滅的法性，在修行的路徑與目標，可說是**同一的**，^{〔B〕}不過^{〔a〕}因眾生根性利鈍不同，^{〔b〕}有但證偏真與圓中的差別。²¹

¹⁹ 般若將入畢竟空，絕諸戲論。

²⁰ 「中觀的修行者」，與**中觀正義**不同：

印順導師《中觀今論》〈第四章 中道之方法論 第二節 因明與中觀〉p.48：

這二種認識方法的不同，^{〔一〕}也即是**空宗與有宗的方法論不同**，明顯地劃出了**兩宗的根本差別**。

^{〔二〕}**徹底的說**，這種差別，就是**聖凡、迷悟的差別**。破迷啟悟，轉凡成聖的**根本關鍵**，就在我們**認識事物的是否正確**。要革新以往含有**普遍成見**——**俱生法執的世俗認識**，勢非從**中觀的方法論**著手不可。

²¹ 印順導師《中觀論頌講記》p.16 ~ p.26：

三 中論之特色 一 **有空無礙**

2. 評論二邊

(1) 評：月稱等不許見道頓見圓中（但漸無頓）

月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。

A. 與龍樹《智度論》顯然不合：根有利鈍——利根頓見圓中，鈍根漸見偏真

^{〔一〕}然藏傳的寶鎧《律生疏》，也分明承認有頓漸二機的。

^{〔二〕}但漸無頓，與龍樹《智度論·釋往生品》顯然的不合。

^{〔1〕}依龍樹意，眾生根性有利鈍，^{〔A〕}有發心後久久修行始得無生忍的，^{〔B〕〔a〕}有發心即得無生法忍，廣化眾生的，^{〔b〕}甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。

^{〔2〕}這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》，龍樹菩薩不過引用經義而已。

B. 特明：利鈍二根

(A) 利鈍二根的意義

但此所說的利鈍二根，是以未證悟前無積集福智資糧而分別。

^{〔一〕}未廣集福智資糧的，或悲心不充，即須長時修習始得無生法忍。

^{〔二〕}有因過去廣修眾行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，即悟無生法忍，甚至有證得圓極的佛果。²²

…〔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。但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。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〕…

二、說二諦教顯勝義空：…〔中略〕…

三、解勝義空見中道義：…〔中略〕…^{〔一〕〔1〕}通達性空，有兩種人：一、鈍根：…〔中略〕…二、利根：…〔中略〕…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^{〔A〕}與真常論者的思想不同。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。^{〔B〕}根本的差異點在：^{〔a〕}性空者以為^{〔1〕}空是徹底究竟的，^{〔II〕}有是緣起假名的；^{〔b〕}真常者以為^{〔1〕}空是不徹底的，^{〔II〕}有是非緣起而真實的。^{〔2〕}雖有這兩種根性，結果還是一致的。

^{〔二〕〔1〕}在行證上，雖然^{〔A〕}或見一切法空，^{〔B〕}或見即空即假的中道，^{〔2〕}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，^{〔A〕}或者見空，^{〔B〕}或者達到空有無礙。龍樹說：「^{〔A〕}以無所得故，^{〔B〕}得無所礙」。

^{〔三〕}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。…〔下略〕…

²² (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.413 ~ p.417 :

菩薩所修道，三祇歷十地。頓入與漸入，隨機有差別。

…〔中略〕…

^{〔一〕}菩薩修行三大阿僧祇劫，^{〔1〕〔A〕}本是聲聞佛教以來的定論，^{〔B〕}但大乘經卻不一定。所以^{〔a〕}《起信論》抉擇說：經說不定，是方便說；從信心成就到成佛，其實是一定經歷三大阿僧祇劫的(5.122)。^{〔b〕}但龍樹論的見地不同：成佛或快或慢；慢的，要無量無數阿僧祇劫呢！

^{〔2〕}這到底修行成佛，有沒有頓速與漸緩的分別？三大阿僧祇劫，本有二種解說。^{〔A〕〔a〕}

(B) 鈍根即普遍而正常的大乘根性，利根是極難得的極少數

^{〔一〕}龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩，七地得無生忍；²³

一、**時間劫**：如多少時間是一小劫，八十小劫為一大劫。這樣的大劫，依十為百，十百為千的進數，數到**阿僧祇大劫**（意思是**無數**，但這實在是**有數量**的），再數到三阿僧祇大劫，經這麼久的時間修行，才能圓滿成佛。^{〔b〕}二、**德行劫**：以**功德來計算**。這如以工作的產量，作為一工作日一樣，要有三大阿僧祇劫——德行劫的功德，就能成就。約德行說，成佛的時間遲速就不同。如以一人的人工產量為一工作日，那以一人管理多少機器，一日的產量，就等於手工者三十或一百工作日了，這可能是相差很遠的。^{〔B〕}所以，^{〔a〕}依**功德來計算**，**三大阿僧祇劫，一切菩薩修行成佛，都是一樣的**，^{〔b〕}而約**時間說**，就大不相同了。^{〔I〕}依龍樹論意，^{〔i〕}一般（如釋迦佛）是經三大阿僧祇劫的，^{〔ii〕}有的時間更長，^{〔iii〕}但特殊的利根，是不要這樣久的。^{〔II〕}也許這樣的根性太少了，所以馬鳴，無著菩薩們，都沒有說到。

^{〔二〕}總之，「頓入與漸入，隨」菩薩的根「機」不同，經說是「有差別」的。現在，依龍樹菩薩〈往生品〉說（龍樹又配合了《入定不定印經》的次第），略為開示。

…〔中略〕…

為什麼根機有漸有頓，成佛有遲有速？問題在發心以前的準備不同。

^{〔1〕〔A〕}一是：『先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固』(5.124)。難怪發心以來，久久都不能達到目的。如從來不曾修學，就發心去應考一樣。^{〔B〕}二是：『前世少有福德利根』(5.125)。這如學歷差些，但在長期的服務中，經驗豐富，只要不斷學習，每年應考，就有錄取的機會。^{〔C〕}三是：『世世已來，常好真實，惡於欺誑。是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧』(5.126)。這才初發菩提心，就能直登高位。這如學歷高，研究深，一考就中。

^{〔2〕}所以學佛的，^{〔A〕}最好不談頓哪漸哪，這都是空話！最好是問問自己的準備如何！

^{〔B〕}現代的中國佛教界，思想怪僻得很，^{〔a〕}不曾考慮自己：福德因緣怎樣？根機怎樣？福慧資糧怎樣？發心學佛，非頓入不可，非立即成佛不可。不問自己，不問自己的發心，卻以為這是大法，這個法門成佛容易。這如不問自己的學歷及經歷，只想競選總統，一下子就位居元首一樣。^{〔b〕}還有些人更可笑了！承認自己的根機鈍，業障重，智慧淺，卻以為非修容易成佛的法門不可。這些思想，都與正法不相應！

^{〔C〕}真正想發心而學佛的，應從集資糧，成利根，心志堅固——去努力修學，不問頓漸，更不問什麼時候成佛，但知耕耘，才是菩薩的正常道。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈從學者心行中論三乘與一乘〉p.143 ~ p.144：

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以^{〔1〕}如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。^{〔2〕}學者如**修學大乘，修學一乘**，應時時檢點自己心行。看看自己的^{〔A〕}發心如何——^{〔a〕}為了生死，^{〔b〕}還是為度眾生？^{〔B〕}行踐如何——^{〔a〕}還是修出離行，^{〔b〕}還是慈悲六度行？^{〔C〕}悟解如何——^{〔a〕}還是取相滯有，^{〔b〕}還是即心空而入無生？

^{〔三〕〔1〕}雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，^{〔2〕}但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

²³ 《十住毘婆沙論》卷1〈入初地品2〉(CBETA, T26, no. 1521, p. 24, c6-11)：

一切菩薩初發心時，不應悉入於必定。或有初發心時即入必定，或有漸修功德。如釋迦牟尼

^{〔二〕} 由此可見 ^{〔1〕} 鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性。^{〔2〕} 利根是極難得的，是極少數的。

〔C〕 會通：月稱約一般根性的大乘正常道而但許見道悟偏真

故月稱 ^{〔一〕} 約一般說，但承認見道的極無戲論，

^{〔二〕} 也就是約大乘正常道說的。

〔2〕 評：台賢發揮圓觀圓證而要圓漸修習，禪宗祖師禪一悟徹圓而安立三關

※見道悟圓中是可能而不易，玄學家輕直證畢竟空而大談無礙不二何曾知實踐事

反之，^{〔一〕〔1〕} 天臺、賢首家，發揮圓觀圓證，^{〔A〕} 不但非一般行者所能，^{〔B〕} 而且也不能不說圓漸的修習。^{〔2〕} 禪宗的祖師禪，^{〔A〕} 本是主張一悟百悟而徹底圓滿的；^{〔B〕} 但結果也還是安立三關，次第悟入。

^{〔二〕} 故 ^{〔1〕〔A〕} 見道的圓證空有無礙是可能的，^{〔B〕} 而事實是不易做到的。

^{〔2〕} 玄學家每輕視直證畢竟空寂，大談理事無礙，體用不二，^{〔A〕} 何曾知道實踐的事實如何，^{〔B〕} 不過徒憑幻想的或增上慢的錯覺，和人爭勝而已！

第二節 緣起空有

（《中觀今論》，pp.237-252）

一、總說：緣起空有無礙的正觀

〔一〕 結前：體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。

〔二〕 緣起正觀的修習，有兩大類：阿含與大乘

但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：

1. 《阿含經》：先得法住智，後得涅槃智

（一）、《阿含經》等，^{〔一〕〔1〕} 要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，^{〔2〕} 然後從緣起相有而觀察性空。

^{〔二〕} 如經說：「^{〔1〕} 先得法住智，^{〔2〕} 後得涅槃智」。²⁴

佛，初發心時不入必定，後修集功德值燃燈佛得入必定。是故汝說一切菩薩初發心便入必定，是為邪論。

²⁴ 關於「法住智」，導師前後期有不同說法：

【前期（《空之探究》之前）】

印順導師《成佛之道》（增注本）p.225：

^{〔1〕〔A〕} 法住智知流轉，知因果的必然性，^{〔B〕} 涅槃智知還滅，知因果的空寂性；^{〔2〕〔A〕} 法住智知生滅，^{〔B〕} 涅槃智知不生滅；^{〔3〕〔A〕} 法住智知有為世俗，^{〔B〕} 涅槃智知無為勝義。

【後期】

（1）印順導師《空之探究》p.151：

『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；

2. 大乘佛法：以本性空為門，發心即觀八不

(二)、大乘佛法^{〔一〕}以本性空為門，所以發心即觀八不，

^{〔二〕}如禪宗有先悟本來的主張。

(三) 大乘中觀：貫攝阿含與大乘

1. 大乘觀八不，要從即空的緣起觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生

^{〔一〕}大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，

^{〔二〕}依中觀者說，性空^{〔1〕〔A〕}要於生死輪迴——緣起因果中去了解，^{〔B〕}要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，

「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」(25.006)。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、涅槃智知：生前就能現證涅槃的絕對超越(即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗)，名為得現法涅槃；在古代，被稱為得滅盡定的俱解脫(不過滅盡定，論師的異解紛紜)。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.28 ~ p.29：

不得(根本)定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」(3.021)。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於(現實身心)蘊、界、處如實知，厭，離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智知：^{〔1〕}或是慧解脫者的末「後知涅槃」；^{〔2〕}也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為(定慧)俱解脫的大阿羅漢。雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.71 ~ p.73：

二、一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…怎樣的修行，才能見諦理，^{〔1〕}不是從論理中得來，^{〔2〕}而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。

^{〔一〕}對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的^{〔1〕}阿羅漢，有慧解脫與俱解脫。^{〔A〕}慧解脫者是以法住智，知緣起的因果生滅而得證的。^{〔B〕}俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃，也就是以涅槃智得證的。^{〔2〕}阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：^{〔A〕}以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；^{〔B〕}以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。

^{〔二〕}部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑠部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，^{〔1〕}似乎嚴密周詳，^{〔2〕}而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

^[2] 決非離緣起而談不生。²⁵

2. 於緣起沒深解，悟解空性會生極大流弊

(1) 直說

若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性^[1]是不可能的，^[2]也必是不正確的，會發生極大的流弊。

(2) 例證

^[一] 我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。

^[二] 大師說道：^[1] 普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。^[2] 但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？

^[三] 我說：^{[1][A]} 依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，^[B] 也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義」。^[2] 田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，不過是落空的邪見。

^[四] 大師以為：^[1] 確乎如此，^[2] 但大乘者^[A] 所以特地先修理觀，²⁶ 因為生死輪迴的因果

²⁵ (1) 印順導師《中觀今論》〈第六章 八不〉p.83：

第一節 八事四對之解說

龍樹的根本中論，開首以八不——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的緣起開示中道。龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些甚麼意義？

要明了八不，先要知道所不的八事。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.57 ~ p.59：

九 人菩薩行的真實形象

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。…〔中略〕…三、空性見，空性是緣起的空性。

^{[一][1]} 初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。^[2] 進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。^[A] 一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。^[B] 緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。^[C] 這樣的無常故苦，^[a] 所以沒有我[自在、自性]，^[b] 沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。

^[二] 空，無願，無相——三解脫門：^[1] 觀無我我所名空，^[2] 觀無常苦名無願，^[3] 觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，^[A] 是超越的，沒有相，也不能說是無相。^[B] 大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。

^{[三][1]} 在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。^[2] 在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！…〔下略〕…

²⁶ 上節（《中觀今論》p.231 ~ p.232）所說：

道理，不容易了解。^[B]如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之於因果緣起深信不疑。²⁷

^[五]不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。

3. 結說：不依世俗諦，不得第一義——佛法的正常道

關於這，^[-]佛法的正常道，應^{[1][A]}先於緣起的因果善惡得善巧，^[B]再依緣起而觀空；^[2]或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。

^[-]總之，^[1]「不依世俗諦，不得第一義」。因此，《中論》的抉擇道諦——二十六品、二十七品，詳談正觀緣起，遠離邪見。

^[2]如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。

二、詳論：緣起的相有與性空

緣起的相有與性空，試為分別的解說；

(一) 緣起的相有：生死根本——無明、薩迦耶見、(執取)識，三者不衝突

先說緣起相。

1. 正論

(1) 緣起的定義與主要內容

^[-]泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。

^[-]在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起，依此說明^[1]生死流轉的因果律

禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然大悟的，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。…〔中略〕…禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

²⁷ 參見印順導師《華雨香雲》〈革命時代的太虛大師〉p.296 ~ p.297：

這種思想，多少大同小異的^{[1][A]}內契於「空」、「本無」、「無為」、「活潑潑、赤裸裸」的心性；^[B]外則深透了宇宙人生的相對性。^[2]這不從現實的相對中，確定他發展的必然法則，確定現象中的不變性，而將一切歸本於自心，作為自心的稱性舒發看。所以，不滯著現象中的某一跡象，只是隨宜適化，而重視自心本具的功德藏。

如弘誓研究會講辭中的「不足惜」與「無可崇」，而自有他可惜可崇的，這即是禪者常談的心性：「一曰、名譽不足惜……惜名之甚者，動止顧忌，言行多諱。當為而不敢為，不當為而亦為，乃無往而不以偽。……故吾人立身行事，莫若以真。真何所憑？亦自憑之良心而已。……純任良心者，一動一止，一言一行，雖舉世譽之不加勸，盡人毀之不為沮。心如直弦，無所遷就，活潑潑地，不受污染。維摩曰：直心是道場，此也。二曰、道德無可崇……於宗法社會，則有所謂各親其親，各子其子；在大同社會，則有所謂自由、平等、博愛。……凡是皆道德之跡，非道德之所以跡也。……著道德之跡，則矯揉造作，奸偽百出，非愚即妄！故吾人安身立命，亦莫若以真。真何所在？即空寂之自性是已。百千功德，性自具足，無施不獲，安用外求！」

^[1]任良心與本真性，^[A]並非不受環境影響，也非置現實問題不論；^[B]這只是以此為本體，為一切取捨衡度的標準，也即是將最高的立法權，裁判權，賦予這良心與真性。^[2]從此去了解一切，^[A]一切是相對的存在，一切是求其適宜。所以一切可破，而又一切可適應，「餓鬼畜生也有用處」，^[B]這點，對於大師未來的教理、教制的建議，實為絕對的指導原則。

^[2] 與還滅的空寂律。

(2) 生死的根本

A. 「無明」是生死根本

生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。

(A) 無明的含意：不能了達緣起而起錯誤的認識

無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。

(B) 障緣起事理的無明，是生死根本、煩惱元首，即緣起十二支的初支無明

※以無明為根本而有生死流轉的十二有支

^[1] 此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。

^[2] 障於實事真理的無明，^[1] 即生死根本，煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，^[2] 不是習氣所知障。²⁸

(C) 舉中觀為證

依中觀者說：這即是十二支中的無明。如

^[1] 《七十空性論》說：「^[1] 因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。^[2] 見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。此說：

^{[1][A]} 執因緣法為實有性，即是無明，^[B] 由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，^[C] 由煩惱而造業，故有生死流轉。

^[2] 反轉來說，^[A] 不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，^[B] 無明不生即一切煩惱不起。^[C] 如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。

²⁸ (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.402：

中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：^[1] 聲聞^[A] 直觀無我無我所，斷惑證真，^[B] 不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。^[2] 而菩薩是：^[A] 初學就勝解法空性，深細抉擇，^[B] 後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

(2) 印順導師《華雨集第一冊》p.331 ~ p.332：

唯識宗分煩惱為二大類：

一、煩惱障：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

二、所知障：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裏。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那末，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。

眾生^[1]生死由於無明，^[2]破除無明即解脫生死。

^[二]《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。

(D) 結說：無明支即執我執法的煩惱，非習氣所知障，三乘都得破方得解脫

所以十二緣起支中的無明，^{[一][1]}屬煩惱攝，即執我執法的無明，^[2]不是習氣，也不是所知障，

^[二]佛與聲聞都得破除他，方得解脫。

B. 「薩迦耶見」是生死根本

有些經中，說薩迦耶見是生死根本。

既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，

(A) 無明與薩迦耶見內容的異同

^[一]無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，^[1]執法有實自性的，是法我見；^[2]執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。

^{[二][1]}無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，^[2]薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。

(B) 無明與薩迦耶見執破的聯動

^[1]凡有法我執的，必有人我執，^[2]離卻人我執，也就不起法我執。

(C) 結說：無明或薩迦耶見為生死根本，並不衝突

故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

C. 「識」是生死根本

經論中又說「識」為生死根本，

(A) 舉經論：識，即執取識、無明薩迦耶見相應識（非唯識無覆無記本識）

a. 經論一

(a) 雜阿含

如^[一]於觀察緣起時，說「齊識退還」。

^[二]此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。

(b) 廣百論

此義如《廣百論》說：^[一]「^{[1][A]}識為諸有種，^[B]境是識所行，^{[2][A]}見境無我時，^[B]諸有種皆滅」。

^{[二][1][A]}三界生死流轉的種子——原因，是識。^[B]為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。^{[2][A]}如於境而不起自性見，境的實有性滅，^[B]即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

^[三]此識^[1]非離無明而別有生死根本識，^[2]是識與無明或薩迦耶見相應的。

b. 經論二

(a) 增一阿含

^{〔一〕}無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。

^{〔二〕}由此取著諸法識，說識為生死根本，^{〔一〕}實仍是徹底的緣起論，^{〔二〕}與唯識家無覆無記的本識不同。

〔b〕六十如理論、大乘二十頌論

^{〔一〕}^{〔一〕}《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝」。《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相，^{〔二〕}若滅於心輪，即滅一切法」。

^{〔二〕}這在後期唯心佛教的潮流中，中觀者也常提示此義，每為一般唯心論者所附會。²⁹然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含》的《堅固經》。³⁰地水火風四大，即五蘊中的色蘊。^{〔一〕}^{〔A〕}因識的取著境界，計為實有，^{〔B〕}起煩惱造業而生死輪迴。^{〔二〕}若想解脫，須^{〔A〕}與我見相應的分別識不起，^{〔B〕}此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。³¹

〔B〕結說：約見相或因果，皆可說識為根本、也即說無明是根本

所以生死根本識，^{〔一〕}^{〔一〕}若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。^{〔二〕}約

²⁹ (1) 印順導師《中觀今論》p.16 ~ p.17：

《六十如理論》與《大乘二十論》，趙宋時施護所譯。施護所譯的龍樹論，非早期的中觀學者所知，而且有「唯識」的傾向。如《大乘二十論》的末二頌說：「此一切唯心，安立幻化相。……若滅於心輪，即滅一切法」。《六十如理論》三十四頌說：「宣說大種等，皆是識所攝」。又施護譯的《大乘破有論》說：「由此心為因，即有身生」。印度後期有隨瑜伽行的中觀師，即引《六十如理論》頌，此下更為解說。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.377 ~ p.378：

寂護是自立量派，在世俗自相有中，取「唯識」說，所以不同於清辨，而被稱為「隨瑜伽行」。…〔中略〕…

…〔中略〕…^{〔一〕}寂護以為：世俗唯識而勝義皆空，也是龍樹的意見，如『中觀莊嚴論』引（『六十頌如理論』）文說：「此中皆無生，亦皆無有滅，故知生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒」(27.014)！這樣，世俗唯心，勝義心空，瑜伽行與中觀的綜合，是龍樹的本意。

^{〔二〕}不過這二頌，在宋施護所譯『六十頌如理論』，文意並不是這樣的(27.015)。

(3) 另參印順導師《印度佛教思想史》p.124：

四、『大乘二十頌論』：趙宋施護也有譯出。論說「一切唯心」，未必是龍樹造的！

³⁰ 《長阿含·24 堅固經》卷 16(CBETA, T01, no. 1, p. 102, c14-19)：

何由無四大，地水火風滅？何由無羶細，及長短好醜？何由無名色，永滅無有餘？

應答：識無形，無量自有光。此滅四大滅，羶細好醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。

³¹ 印順導師《唯識學探源》p.22：

^{〔一〕}^{〔1〕}因不真知的無知倒執，^{〔二〕}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。…〔中略〕…

^{〔二〕}^{〔1〕}愛、取，固然是流轉的主因，^{〔二〕}但生死的根本卻在無明；這好像^{〔1〕}蒸汽能轉動機輪，^{〔二〕}而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

見相——能所說，³²即是執境為實有的識，凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根元。

^(二)約見相義或約因果義，⁽¹⁾皆可說識為根本，⁽²⁾也即等於說無明是根本。

^(三)⁽¹⁾同樣的生死，根本也只要一，⁽²⁾悟理解脫也必然同一。

2. 特論：依龍樹評價唯心論——對治悉檀（入道方便）

唯心論，依龍樹說，^(一)也不失為入道方便。

^(二)⁽¹⁾說境唯心現，這因為^(A)眾生偏執外境為實有，偏執主觀的心識隨客觀環境而轉。

^(B)為針對此種偏執，使眾生了達外境非實，故特地強調主觀心識，這只是對治悉檀。

⁽²⁾若即此執為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」，婆羅門教的舊思想而已！

（二）緣起的性空：依緣起法而觀空³³

1. 理解：我空與法空（切近實踐的理解）

（1）我與法的分類

A. 空性是一，因觀空的所依不同而分我空與法空

依緣起法而觀空，中觀宗說，^(一)於一切法中尋求自性不可得為空。

^(二)⁽¹⁾空性是一，⁽²⁾因觀空的所依不同，有^(A)人空^(B)與法空之分。^(A)於有情身中我性不可得為我空，^(B)於其他一切法上自性不可得為法空。

B. 二種我法

但我法可有二種：

（A）我即自我，直覺自我為主宰者——薩迦耶見

（一）、⁽¹⁾我即自我，有情直覺自我為主宰者，⁽²⁾自我的所依或自我的對象都是法。

（B）我指——有情——人我見、補特伽羅我見

（二）、經中所說的我與世間，也即是我與法。⁽¹⁾我指——有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。⁽²⁾有情所依的五蘊，與青、黃、赤、

³²（1）印順導師《大乘起信論講記》p.69：

唯識者說：^(一)⁽¹⁾心生時，自然而然的有^(A)相^(B)見二分。虛妄分別心生^(A)即有能緣的見分；^(B)而所緣的境相，即依妄念的似現而立。⁽²⁾若離了妄念的分別心，一切境界也就都無了。

^(二)如⁽¹⁾人在夢中，有種種境相現前。這夢中的種種境相，是依夢心而有的；⁽²⁾等到一覺醒來，夢心不起，一切夢境即都失所在了。眾生的依妄念而起妄境，也是這樣。

（2）印順導師《印度佛教思想史》p.335：

唯識的基本意義，是一切唯識現，沒有外境[義]的存在。然唯識並非只有心識，而是表現為⁽¹⁾（能）見、⁽²⁾（所）相二分的。…〔下略〕…

³³（1）印順導師《華雨集第四冊》p.58：

三、空性見，空性是緣起的空性。…〔下略〕…

（2）印順導師《佛在人間》p.109：

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，…〔下略〕…

白，乃至山河大地等無情器界為法。

C. 二種我見——人我見與薩迦耶見

(A) 二種我見極為不同

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

故人我見與薩迦耶見，極為不同。³⁴

(B) 無我主要在不起薩迦耶見；要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執

^[一]佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。

^[二]但^[1]有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；^[2]起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。

^[三]薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。³⁵補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。

D. 「法我見」與「人我見、薩迦耶見」的相關性

(A) 悟法無性（無法我），即不起補特伽羅的自性見（補特伽羅我見）

^[一]要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以^[1]經中^[A]觀六處無我時，^[B]即明一一處的無實。³⁶^[2]大乘法^[A]明一切法空，而結歸於「一切法尚空，^[B]何況我耶」？

³⁴ 印順導師《成佛之道》（增注本）p.355 ~ p.356：

我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。^[一]^[1]補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。^[A]無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。^[B]但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。^[2]薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

^[二]^[1]對人，有補特伽羅我執；^[2]對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

³⁵ 印順導師《雜阿含經論會編（下）》p.466 ~ p.467：

五(38.015)；一六四六（五七〇）

凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集，身見生，身見轉」。

復問：「尊者！云何為身見」？答言：「長者！愚癡無聞凡夫，見色是我，色異我，色中我，我中色。受……。想……。行……。識見是我，識異我，我中識，識中我。長者！是名身見」。

復問：「尊者！云何得無此身見」？答言：「長者！調多聞聖弟子，不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。不見受……。想……。行……。識是我，不見識異我，不見我中識，識中我，是名得無身見」。

³⁶ 印順導師《性空學探源》p.43 ~ p.47：

第二項 無我為根本之處空

^[二]^[1]假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，^[2]所以悟得**法無性**，補特伽羅的自性見，即隨而不起。

(B) 悟補特伽羅無性（補特伽羅我不可得），即無從安立薩迦耶見的我執

^[1]依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，³⁷^[2]所以悟得**補特伽羅無性，補特伽羅我不可得**，薩迦耶見的我執也即無從安立。

(C) 結說：根本佛教注重離薩迦耶見與大乘廣明一切法性空，意趣完全一致

^[1]根本佛教注重**遠離薩迦耶見**，^[2]與大乘的廣明一切法性空，

意趣完全一致。

(2) 《阿含經》我空法有的真義

A. 《阿含經》的我空法有

(A) 「我」是真實、常住、獨一的我，「空」即是否定此我

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼」，有自在義和真實義。

…〔中略〕…

…〔中略〕…**六處法門**，則說到**我是依法建立的**；我之所以是無，因法就是假的，我沒有**立腳點了**。法若是常在實有，則依此法可以立我；若此法不能依以立我，必此法非常、非實。說不可執著我，必然說到法的不實。所以，從六處法門，容易生起**法空**的見解。

《雜阿含》二七三經裡，提出這樣的幾個問題：

云何為我？我何所為？何法是我？我於何住？

…〔中略〕…

^[一]答第三問的**何法是我**，則云：

比丘！諸行如幻如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去。

十二處應特重六內處，所謂「**諸行**」，就是這眼等六內處。它的性質，如幻、如陽燄，剎那變壞的。是因緣和合法，緣合而生，所以生無所從來；緣散而滅，所以滅無所從去。雖然有，卻不是實在的。這六處，就是如幻諸行，就是空寂、無自性的緣起。所謂我，就是這六根的緣境生起識、受、想、思來的活動的綜合；世俗諦中的我，不過如此而已。

^[二]這如幻假我，即空寂無我的道理。更提出明顯正確的說明它，就是解答第四個問題——我於何住。

是故比丘！於空諸行，當知當喜當念空諸行常恆住不變易法空，無我我所。

這是說：**我無所住**。如我有所住（立足點），所住必是真實、常恆的。但一切法皆是因緣和合、不實不恆的，所以欲求真實的我，是不可得的。它只是六根和合作用的假名我，真實自體是不可得的。

處法門中，特別注重到**我的建立，無真實自我，唯有假名的諸行生滅**。生是空法生，滅是空法滅，意義比蘊法門要明顯得多。…〔下略〕…

³⁷ 下文（《中觀今論》p.245 ~ p.246）所說：

佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所才會有我，無我也就不成其為我所了。由此可知**我的定義，不但是真實、不變、獨存**。從有情的**薩迦耶見**說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，**依於實在、不變、獨存的法我性**，引起的絕對自由意志——**薩迦耶見**，

^{〔一〕}^{〔1〕}自在，^{〔A〕}約意識的作用說，即自由的，能任意的支配宰制，自主而不受其他所限制的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。^{〔B〕}佛說：^{〔a〕}一切為因果相依的存在，為息息變異的存在，^{〔b〕}個體獨存的自在——我不可得。

^{〔2〕}從自在義，又得出不變義、真實義的特性，這是自我的定義。

^{〔二〕}佛法說空，即是否定此真實、常住、自在的我。

〔B〕說我空法有的緣由

^{〔一〕}因為眾生總是執有真、常、一的自在體——我，³⁸在生死中流轉，

^{〔二〕}為破眾生此種見執，經中說^{〔1〕}我不可得，^{〔2〕}只有緣起法的蘊、界、處等。

B. 空宗的正解：無我我所即勝義空，有業果緣起即世俗有

依空宗講，這話並不錯。^{〔一〕}^{〔1〕}蘊處界一切是虛妄的，無常的，待他的。^{〔2〕}^{〔A〕}無我，所以法是無常無我的如幻行；^{〔B〕}唯依世俗——假名而說業果身心，所以無我。

^{〔二〕}^{〔1〕}無我我所，即勝義空；^{〔2〕}有業果緣起，即世俗有。

C. 有宗的誤解

但有些學者——有宗，即以為^{〔一〕}^{〔1〕}^{〔A〕}我無^{〔B〕}而法是實有，^{〔2〕}甚至部分的大乘學者，也說^{〔A〕}我是和合假有，^{〔B〕}而因緣法有自相，³⁹

³⁸ (1) 印順導師《中觀今論》p.70：

^{〔一〕}所謂自性，^{〔1〕}^{〔A〕}以實在性為本而含攝得^{〔B-C〕}不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：^{〔A〕}不從緣生，^{〔B〕}無變性，^{〔C〕}不待它，大體相近。^{〔2〕}自性的含義中，^{〔A〕}不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；^{〔B〕}非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；^{〔C〕}而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

^{〔二〕}而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.21 ~ p.22：

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀有無品第十五〉p.249：

^{〔一〕}^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

^{〔二〕}月稱《顯句論》，^{〔1〕}不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！^{〔2〕}他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

³⁹ 印順導師《中觀今論》p.75：

自空與他空，係兩種不同的空觀。譬如觀花空，^{〔1〕}自空者說：花的當體就是空的。^{〔2〕}他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。…〔中略〕…唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，永不能跳出此他空的圈子。

〔二〕這才與《阿含》相違反。

D. 特明：阿含我無法有與空宗自性我法都無而幻現我法皆有，僅單複說明不同

〔一〕中觀者說：〔1〕從緣起的幻相上說，諸法固是假有，我也是假有。依五蘊和合相續而有假名我——補特伽羅，人格、個性、因果，都可於此安立。〔2〕若從執有自性說，那非但補特伽羅我無自性，法也無自性。

〔二〕〔1〕眾生執一切法有自性，故說我無而法有；〔2〕空宗說自性我法都無，幻現我法皆有，這僅是單複的說明不同。

(3) 我與法，即我與我所；我與我所必不相離，無我即無我所（即無法）

我與法，即等於我與我所。

A. 三類的我與我所

(A) 我與我所依住：順補特伽羅我（依蘊立我）

(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。⁴⁰

(B) 我與我所緣了：即能認識者為我（依識立我）

(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。

(C) 我與我所執取：約薩迦耶見的執取

(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。⁴¹

B. 「無我無我所」，側重「薩迦耶見」

佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。⁴²

此他空論，也不是唯識學所特創的，他的淵源即遠從薩婆多部而來。有名的世友論師曾說：空與無我不同，〔1〕〔A〕無我是究竟了義的，〔B〕空不是究竟了義的。〔2〕如說〔A〕五蘊無我，這是徹底的，確乎是無我的；〔B〕若說五蘊為空，這不是徹底的。〔3〕〔A〕由於五蘊無我，所以佛說空，〔B〕而於此色、受等五蘊卻是不可空的。〔3〕如解經說「諸行空」，也說：〔A〕諸行中無我我所，所以是空，〔B〕不是諸行的行空。

唯識學者繼承此種思想，所以說：〔1〕由於依他起上，遠離遍計所執相，名之為空；〔2〕而依他起是自相有，不能說為空的。這種他空論，早已根深蒂固而必然的與自性有論相結合。…〔下略〕…

⁴⁰ 印順導師《成佛之道（增注本）》p.355 ~ p.356：

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。〔1〕無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。〔2〕但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

⁴¹ 印順導師《成佛之道（增注本）》p.356：

薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

⁴² 印順導師《永光集》p.227：

(A) 我與我所必不相離，薩迦耶見必有我見與我所見

^{〔一〕}^{〔1〕}我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所才會有我，無我也就不成其為我所了。^{〔2〕}由此可知^{〔A〕}我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，^{〔B〕}其他即是我所。⁴³

^{〔二〕}換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，⁴⁴^{〔1〕}

佛說見道（見四諦）得初果的，得「法眼淨」，也說「三結斷」。三結是薩迦耶見（有身見即我見）、疑、戒禁取。三結煩惱斷與得無漏智，如光明現而黑暗消失一樣。如不（永）斷見惑（主要即三結），那裡有「淨法眼」可得！

⁴³（1）印順導師《性空學探源》p.64 ~ p.67：

一切法，有情中心的一切，^{〔一〕}^{〔1〕}必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。^{〔2〕}而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。

^{〔二〕}眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，^{〔1〕}向內執為自體，安立為自在者，就是我。^{〔2〕}對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。

^{〔三〕}我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

^{〔一〕}^{〔1〕}薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。^{〔2〕}有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。

^{〔二〕}這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

…〔中略〕…我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。…〔中略〕…

追根結柢說：^{〔1〕}一切邪見皆出自二見，^{〔2〕}二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，^{〔3〕}我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

（2）印順導師《成佛之道》（增注本）p.356 ~ p.357：

^{〔一〕}^{〔1〕}眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。^{〔2〕}這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

^{〔二〕}但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

^{〔三〕}可是薩迦耶我執，^{〔1〕}又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。^{〔2〕}所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。不過，^{〔A〕}如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，^{〔B〕}主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遭除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

⁴⁴ 上文（《中觀今論》p.244）所說：

依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，…〔下略〕…

為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，^[2]也即是生死的根源。

(B) 無我，即無我所（即無法）

^{〔一〕}悟了緣起，知^[1]一切為^[A]相待的緣起，^[B]變異的緣起，^[C]無性的緣起，僅為^[A]似一^[B]似常^[C]似有的人生宇宙；^[2]唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。

^{〔二〕}^[1]離卻實我見，即成無我智。^[2]我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？

C. 法空與我空：本沒難易可分，二者的原理是一樣

這樣，^{〔一〕}我空與法空，本是沒有難易可分的。因為^[1]不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；^[2]如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。

^{〔二〕}^[1]佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。^[2]但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。

法空，我空，二者的原理是一樣的。

(4) 法執與我執，是此彼互有、互無

A. 法我見、補特伽羅我見、薩迦耶見三者相關，而根本錯誤在執有自性

^{〔一〕}上面說過，^[1]於一切法上執有自性是法我見，^[2]於有情上執有自性是補特伽羅我見，^[3]於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。

^{〔二〕}三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。^{[1][A]}如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；^[B]如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。^[2]如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

B. 小乘滯於實有真空二諦；然空性是平等的，不執我自性也決不執法有自性

※若執法有自性，必是未能真知無我

小乘^{〔一〕}^[1]不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，^[2]但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。⁴⁵

^{〔二〕}但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，^[1]不執我自性，也決不執法有自性；^[2]若執

⁴⁵ 印順導師《中觀今論》〈第十章 談二諦〉p.209 ~ p.210：

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：^{〔一〕}這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。

^{〔二〕}這是說，聲聞學者中，^{[1][A]}厭離心切而不觀法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。^[B]等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。^{[2][A]}雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，^[B]可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：…〔中略〕…

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：…〔中略〕…^[1]這是即空的緣起幻有，稱為妙有，^[2]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。

法有自性，那必是未能真知無我的。

C. 《中論》初令菩薩廣觀法空，後歸結我空；觀無我我所為證空性的不二門

※《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順

依《中論》說，^{〔一〕}^{〔1〕}初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。^{〔2〕}因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。

^{〔二〕}由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

2. 觀行：不妨我法別觀

觀察修習時，不妨我法別觀。

(1) 觀「無我無我所——我空我所空」

A. 觀「無我——我空」

(A) 總說：觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察

如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。⁴⁶

(B) 詳論：各種觀門

a. 兩種觀察：別觀、總觀

此可分為總別的兩種觀察：

^{〔一〕}別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？

^{〔二〕}總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

b. 《阿含經》

(a) 三種觀：不即、不離、不相在

《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。

^{〔一〕}不即觀，如說色不是我，以^{〔1〕}色無分別而我有分別，^{〔2〕}色不自在而我自在，^{〔3〕}色是無常而我非無常。

^{〔二〕}不離觀，如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。

^{〔三〕}不相在觀，如觀我不在色中，色不在我中，這仍是對治從執離中分出來的。如說：我不即是識，也不能離識，但識不是我，或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相

⁴⁶ 印順導師《佛法概論》p.66 ~ p.68：

無常相續的有情論 …〔中略〕…^{〔一〕}有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。…〔中略〕…這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。…〔中略〕…從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，^{〔1〕}無我無我所，^{〔2〕}而肯定有情為假名的存在。不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，…〔中略〕…

^{〔二〕}有情為假名的，^{〔1〕}沒有絕對的不變性，獨存性——勝義無我；^{〔2〕}有相對的安定性，個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。

(b) 四種觀：不相在分二（蘊不在我中、我不在蘊中），共成四句

※一是我見，後三是我所見；約五蘊即成二十種我我所見

^{〔一〕}此三句，或分為四句：(一)、色不即我，(二)、不離我，(三)、色不在我中，(四)、我不在色中。

^{〔二〕}^{〔1〕}一是我見；後三是我所見。^{〔2〕}約五蘊說，即成為二十種我我所見。

c. 《中論》五求破：於四句外，更加一句——色不屬於我

《中論》^{〔一〕}多用五求破，即^{〔1-4〕}於四句外^{〔5〕}更加一句：色不屬於我。有的眾生，執著色——或受乃至識——屬於我，也即為我所有的。

^{〔二〕}這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。⁴⁷

⁴⁷ (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.355 ~ p.358：

我^{〔1〕}不即是蘊，^{〔2〕}亦復非離蘊，^{〔3〕}不屬^{〔4-5〕}不相在，是故知無我。

…〔中略〕…

從凡情所執的我來說，^{〔一〕}不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。然以正理觀察起來，

^{〔1〕}自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

^{〔2〕}一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？

眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

^{〔3-5〕}有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。^{〔3〕}有說是相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。

^{〔4-5〕}有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。

經這樣的觀察，「故知」^{〔1〕}是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；^{〔2〕}我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

^{〔二〕}我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，^{〔1〕}執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，

^{〔2〕}這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.397 ~ p.399：

辛一 五求破

^{〔1〕}非陰 ^{〔2〕}非離陰 ^{〔3-4〕}此彼不相在 ^{〔5〕}如來不有陰 何處有如來

^{〔一〕}^{〔1〕}^{〔A〕}外道說有神我異名的如來；^{〔B〕}佛教說如來出世說法，因此也有人執如來是實有。^{〔2〕}既所執是同樣的真實有，微妙有，所以現在要考察他，是不是有他們所想像的

d. 月稱以七法觀我空

(a) 總標七法

月稱論師，更增加到以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。

(b) 別釋

I. 前五法：一、離、具支、依支、支依

^[1-5]前五與即、離、相在、相屬大同，^[6-7]另加支聚與形別而成七。

II. 支聚

我，^{〔一〕}並不是眼等的聚積，^{〔1〕}聚是假合不實在的，不能說聚是我。^{〔2〕}聚法有多種：如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，

^{〔二〕}所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。

III. 形別

^{〔一〕}於聚執我不成，於是又執形別是我，如說，房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。

^{〔二〕}^{〔1〕}但^{〔A〕}眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？^{〔B〕}如以某種特定的形態為我；^{〔a〕}如失眠，缺足，斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？^{〔b〕}如有實我，我是不應有變異差別的，

^{〔2〕}故不能以形態為我。

IV. 結說：七事觀我，是依三觀、四門、五求推演而來

月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。

B. 觀「無我即無我所——我空即我所空」

真實如來。

^{〔二〕}如來依五蘊施設的，所以以五門尋求：

一、五陰不能說他是如來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「非陰」。

二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，^{〔1〕}就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想。^{〔2〕}也不應在如來身中有生滅相，沒有生滅相，^{〔A〕}不是沒有，^{〔B〕}就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「非離陰」。

三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。

四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「此彼不相在」。這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。

五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。

五門中諦實尋求都無所有，那裡還「有如來」呢？所以^{〔1〕}外道神我的如來，不可得；^{〔2〕}佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。

(A) 月稱的無我即無我所

a. 月稱說：燒車喻——無我即無我所

月稱論師^{〔一〕}以觀車為比喻，說明觀蘊無我。

^{〔二〕}在說明無我即無我所時，月稱以燒車為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。

b. 導師評

(a) 拆車喻：我無法有

但這是不很善巧妥當的！

試問：何不以拆車為喻？^{〔一〕〔一〕}將輪轆等拆開來，車子是不存在了，^{〔二〕}可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，^{〔一〕}別觀五蘊而我不可得，^{〔二〕〔A〕}那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？^{〔B〕}如依假有幻現說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。

^{〔二〕〔一〕}假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；^{〔二〕}但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？

^{〔三〕}以車為喻而說我不可得，^{〔一〕}這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。^{〔二〕}這是^{〔A〕}無車的實性，^{〔B〕}有假名的因緣。

(b) 特明：應如此解說「《阿含》以法有明我無」

《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

(B) 導師的無我即無我所

^{〔一〕〔一〕〔A〕}不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。^{〔B〕}如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依我所取的我所。

^{〔二〕}約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了。⁴⁸

^{〔二〕〔一〕}不執我法實有自性，實執破除，^{〔二〕}即不起煩惱、造業、受果，^{〔三〕}幻現的生死流轉，也即能寂滅。

(2) 觀「法空」

說到法空，

A. 觀「現前諸法不生（無生）」而證法空

(A) 觀一切法性空不可得，大乘重不生

※《中論》以「四生不可得」為發端，菩薩悟證名無生法忍

觀一切法不可得，^{〔一〕〔一〕}《中論》以觀察四生不可得為發端。^{〔二〕}同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。

^{〔二〕〔一〕}無生，即含得無滅。^{〔二〕}但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。

⁴⁸ 上文（《中觀今論》p.245）所說：
我與法，即等於我與我所。

(B) 大乘的性空無生即是涅槃寂滅——一切法自性涅槃本來不生

^(一)⁽¹⁾這也是從涅槃義引生得來，⁴⁹涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，⁵⁰也即得涅槃。

⁽²⁾大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。

^(二)大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。⁵¹

B. 觀「法空無生」，也應「從無常性、無我性而觀非實有性」而入空無生性

(A) 直論

a. 總說：以緣起三性，觀自性三性不可得

※自性三性，實在性、不變性、獨存性；緣起三性，無實性、無常性、無我性

^(一)⁽¹⁾觀察諸法空無生性，⁽²⁾即尋求法的自性不可得。

^(二)⁽¹⁾自性^(A)以實在性為根本，^(B-C)而含攝得不變性、獨存性。

⁴⁹ (1) 印順導師《空之探究》p.142 ~ p.147：

二 法空性是涅槃異名

…〔中略〕…那末，『般若經』所說的「一切法空」，到底表示了什麼內容呢？…〔中略〕…

…〔中略〕…這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃；『阿含經』以來，就是表示涅槃（果）的。…〔中略〕…

⁽¹⁾依教說，^(A)涅槃是三乘共通的，^(B)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，…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…『般若經』的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

(2) 印順導師《空之探究》p.148：

『般若經』的甚深義，是空性，也就是涅槃。

⁵⁰ 《阿毘達磨品類足論》卷 1〈辯五事品 1〉(CBETA, T26, no. 1542, p. 694, a8-14)：

盡智云何？謂自遍知，我已知苦、我已斷集、我已證滅、我已修道，由此而起智見明覺解慧光觀，皆名盡智。

無生智云何？謂自遍知，我已知苦不復當知、我已斷集不復當斷、我已證滅不復當證、我已修道不復當修，由此而起智見明覺解慧光觀，皆名無生智。

⁵¹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.58 ~ p.59：

甲二 顯義 乙一 總觀 丙一 觀集無生 丁一 觀四門不生

諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生

如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是膾炙人口的。…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.352 ~ p.353：

法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。

…〔中略〕…

眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？說到生，不外乎有因緣生與無因緣生二類。有因緣生的，又不出自生，他生，共生三類——一共四門。…〔下略〕…

^[2]所以觀察法空無生，也應^[A-B]從無常性、無我性^[C]而觀非實有性，即能入空無生性。⁵²

⁵² (1) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.209 ~ p.213：

佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

…〔中略〕…

…〔中略〕…^{〔一〕}^[1]依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，^[A]什麼都不是自有的，永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的，同時的，都無非是展轉相關的，相依相待的存在。^[B]展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因果。

^[2]所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，^[A]就能正見因果的深義，^[B]而不是庸俗的因果觀了！

^{〔二〕}依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切^[1]是「無常」的，^[2]是「空無我」的。…〔中略〕…

^{〔三〕}這樣，^[1]器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。除去世俗的假有，什麼也不可得。

^[2]什麼叫世俗？什麼叫假有呢？^[A]世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。^[B]世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。

^[3]佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，『除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起……』(4.035)。所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。

^[4]舉例來說吧！人是六根取境，引發六識的綜合活動。但是，^[A]如眼根能見色，因為能見色，所以確定有眼根。^[B]但^[a]到底什麼是眼根呢？其實『眼不實而生，生已盡滅』；也就是『眼生時無有來處，滅時無有去處』(4.036)。因為眼根是緣起的有，緣起的生，你不能想像為有一真實的眼根，從那裏生出來。^[b]說到見色，也不是有一獨存體，能單獨負起見色的作用；見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根，能夠見色。這樣，眼根是纔生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根，滅到那裏去了。《勝義空經》的開示，夠明白了。

^[5]所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，^[A]都是世俗假有，緣起的存在。^[B]這是^[a]無常、無我的，^[b]但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

(2) 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，^{〔一〕}^[1]但這不是直線的前後，螺旋式的前後，^[2]是如環無端的前後。…〔中略〕…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。

^{〔二〕}^[1]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。^[2]佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

二、依緣起而有的緣生，佛法是^{〔一〕}在^[1]彼此關涉的和合中，^[2]前後相續的演變中去體會的。這是^[1]組織的、^[2]流動的因果觀。

^{〔二〕}這^[1]和合^[2]相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。如人的構造是很複雜的：生理方面，

b. 詳明：觀自性不可得的二法

觀察自性不可得的下手方法有二：

(a) 無常觀：於生滅無常相而正觀非常性（常性不可得）

(一)、無常觀，知諸法如流水燈焰：^{〔一〕}^{〔1〕}一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；

^{〔2〕}一方面即正觀為續續非常。

有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是^{〔1〕}眾緣和合成的，在這和合的^{〔2〕}相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在^{〔1〕}和合^{〔2〕}相續的一一階段上說。

^{〔三〕}這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。^{〔2〕}緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生^{〔1〕}和合^{〔2〕}相續發展中一一佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。

^{〔四〕}知道了這一點，佛法的因果觀，^{〔1〕}才會契合于^{〔A〕}^{〔a〕}組織的、^{〔b〕}流動的，^{〔B〕}即^{〔a〕}無常、^{〔b〕}無我的；^{〔2〕}否則容易流為庸俗的自性因果。

(3) 印順導師《性空學探源》p.28 ~ p.29：

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。^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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：^{〔1〕}^{〔A〕}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）。^{〔B〕}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。^{〔2〕}但這^{〔A〕}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，^{〔B〕}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。^{〔一〕}^{〔1〕}依修學的次第可以這樣：^{〔A〕}初學的，先作事理的辨析，^{〔B〕}然後推理以求其條貫之理則，^{〔C〕}然後去體驗當體的空性。^{〔2〕}大體如此，而實際上仍須有機的適當配合起來。

^{〔二〕}這些方法都是不可缺的，後代佛弟子也都應用過，^{〔1〕}只因偏用不周，而致分化各走一端。^{〔2〕}我們應該善巧運用，勿再蹈前人的覆轍！

^{〔二〕} 由此**無常觀**，可以悟入**空義**，通達一切法空性。

(b) 無我觀：於和合無我相而進觀無我性（無獨一性，一性不可得）

(二)、無我觀，觀一切法如**束蘆**、如**芭蕉**：

^{〔一〕}^{〔1〕} **束蘆**，^{〔A〕}此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，^{〔B〕}**無獨存性**。

^{〔2〕} 又如**芭蕉**^{〔A〕}層層抽剝，^{〔B〕}中間竟**無實在性**。

^{〔二〕} 經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。

(c) 結說：觀空，即在相續和合中觀自性不可得

觀察法空，^{〔一〕}即在一切法的相續和合中，觀自性了不可得，

^{〔二〕} 即能依此離一切妄執而自證。

(B) 舉證

a. 引文

《中論·觀法品》說：「^{〔1〕}若法從緣生，不即不異因，^{〔2〕}是故名實相，不斷亦不常。^{〔1〕}不一亦不異，^{〔2〕}不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。

b. 釋義

^{〔一〕}^{〔1〕} 從^{〔A〕}**相續**^{〔B〕}和合中了解^{〔A〕}**無常**——不斷不常，^{〔B〕}**無我**——不一不異，

^{〔2〕} 即是拔除自性執——真、常、一的根本觀。體證到生無所來，去亦無所至，順入法空寂滅性，

^{〔二〕} 此即釋迦教化眾生，解脫生死的唯一甘露味。⁵³

c. 結說：先得法住智，後得涅槃智

^{〔一〕}^{〔1〕} 要悟證**性空**——寂滅，^{〔2〕} 必須從緣起的相續和合中觀察，

^{〔二〕} 故佛說：「要^{〔1〕}先得法住智，^{〔2〕}後得涅槃智」。

(C) 評論：不即相續和合以觀無常無我的性空，每墮靜止孤立的自性

後代的某些學者，^{〔一〕}^{〔1〕} 不知即^{〔A〕}**相續**^{〔B〕}和合以觀察體證^{〔A〕}**不常不斷**、^{〔B〕}**不一不異**的**無自性空**，^{〔2〕} 每墮於^{〔A〕}**靜止**的，^{〔B〕}**孤立的**，即不離自性妄執的觀察。

⁵³ 印順導師《空之探究》p.224：

龍樹以緣起顯示中道，肯定的表示緣起法為超勝世間，能得涅槃解脫的正法，^{〔一〕}如『中論』卷三（大正三〇·二四上）說：

「^{〔1〕}^{〔A〕}若法從緣生，不即不異因，^{〔B〕}是故名實相，不斷亦不常。^{〔2〕}不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。

^{〔1〕}^{〔A〕} 從緣所生的，是果法，果法不即是因（不一），也不異於因（不異）。^{〔B〕} 果法並不等於因，所以不是常的；但果不離因，有相依不離的關係，所以也就不斷。^{〔2〕} 不一不異，不常不斷，是一切法的如實相。約教法說，那是如來教化眾生，能得甘露味——涅槃解脫味的不二法門。

^{〔二〕} 依緣起法說不一不異，不常不斷，是『阿含經』所說的。一切法是緣起的，所以龍樹把握這緣起深義，闡明八不的緣起，成為後人所推崇的中觀派。

^{〔二〕}結果，^{〔一〕}不落多元的實在論，^{〔二〕}即落於玄想的真常論。

C. 特論：《中觀論》義，從廣觀一切法空而反觀自我無我無我所得無我智

(A) 正論

依《中觀論》義，^{〔一〕}^{〔一〕}不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空^{〔二〕}而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智」。

^{〔二〕}^{〔一〕}若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。

^{〔二〕}以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。

(B) 例比《金剛經》的先明法空

《金剛經》先明法空，也即是此義。⁵⁴

⁵⁴ (1) 印順導師《成佛之道》（增注本）p.358 ~ p.362：

若無有我者，何得有我所？諸法性尚空，何況於彼我！

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也空。依此，^{〔一〕}「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是^{〔一〕}我所有法，^{〔二〕}我所依法。^{〔一〕}如我的身體，我的財產，我的名位，我的國家……凡與我有關，而繫屬於我的，就是我所有的法。^{〔二〕}又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。

我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。

^{〔二〕}反之，^{〔一〕}「諸法」的自「性」，似乎是真實的，「尚」且是「空」的，^{〔二〕}「何況」那依法而立的「我」？這更不消說是空的了。

本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。這是說：^{〔一〕}佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分為二派：^{〔一〕}西北印度的一切有系，以為佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。^{〔二〕}中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。

^{〔二〕}大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。但對於我空及法空，^{〔一〕}如從有部系而來的瑜伽宗，就以為小乘但說我空，大乘說我、法二空。^{〔二〕}中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。

今依龍樹論而抉擇貫通。

^{〔一〕}『^{〔一〕}小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……^{〔二〕}大乘弟子利根故，為說法空』(5.063)。

『^{〔一〕}不大利根眾生，為說無我；^{〔二〕}利根深智眾生，說諸法本來空』(5.064)。大小乘經，確是明顯如此的。

^{〔二〕}但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』(5.065)。這明白說破了：眾生空的無我與法空，^{〔一〕}只是說明的^{〔A〕}顯了一些，^{〔B〕}或含渾一些，^{〔二〕}其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。

^{〔三〕}所以說：『我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空，法空，終歸一義』(5.066)。這是說：能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。

^{〔四〕}不過，^{〔一〕}『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復

欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』(5.067)。這就是**急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。**^[2]但這是**不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的**，^[3]如『若無眾生，法無所依』(5.068)；『無我我所，自然得法空』(5.069)。這樣，**聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。**

^[5]依《中論·觀法品》的開示，^{[1][A]}雖廣觀一切法空，不生不滅，^[B]而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。^[2]不過根機不同，說得^[A]明了或含渾些，^[B]廣大或精要些而已。

這樣，^{[-][1]}凡是通達我空的，^[A]一定能通達法空；^[B]可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的。^[2]如執法實有，那他^[A]不但不解法空，也是不解我空的；^[B]不但不除法執，也是不除我執的。所以經上說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。(5.070)龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存』(5.071)。^[1]誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？^[2]不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？

^[-]這可以推知：佛說本來一味，^[1]只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，^[2]到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

(2) 印順導師《成佛之道》(增注本) p.363 ~ p.364：

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

大乘行者，^[-]以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是**似有真實而無自性的**。^{[1][A]}觀我無自性，名我空觀；^[B]觀法無自性，名法空觀。^[2]由於空觀的修習成就，能^[A]「離」一切法的戲論相，^[B]也就不於一切而起我我所執。

^[-]因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。所以說：『諸法不生故，般若波羅蜜應生』(5.074)。又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃』(5.075)。現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；^[1]這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。^[2]這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？^{[-][1][A]}悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的(5.076)。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生(法)忍』(5.077)。^[B]但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！^[2]這是說，大小乘^[A]以願行來分別，^[B]不以慧見來分別。

^[-]雖說同證無分別法性，也有些不同。^[1]聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。^[2]而菩薩^[A]不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，^[B]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？

(3) 印順導師《性空學探源》p.69 ~ p.70：

現在一論**我與法的關係**。從上面，已可知**我法的關涉，一切以有情為中心**。^[1]但我們每以為：既我是無而法可以有，我與法似乎是兩回事。^[2]其實，在佛法上，二者有著密切的關連，是不可分割的。

^[-]第一、^[1]從流轉面說，**以我故有法**：上文引過《雜含》五七經所說的：「凡夫於色見是我，若見我者是名為行」。執此色為我，即可由此執而使其流演相續下去；所以一切法都是存在於妄我上的。^[2]從還滅面說，**我無則法滅**：一切法存在於我的妄執上，假使我的妄執遣除了，如聲聞聖者證得「我生已盡，梵行已立，不受後有」的時候，**抽去我執而得涅槃，法也是同樣的歸乎寂滅**。

^[-]第二、^[1]從流轉面說，**因法而計我**：必須由身心和合的五蘊、六處法（乃至由蘊處

D. 結說：必要審觀無自性而離自性戲論的生死根源，始有解脫分

生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；⁵⁵必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

三、提醒：出世的正常道

(一) 要說

1. 三乘共法的解脫：修三增上學而得解脫

^(一)^[1]觀慧依於禪定，⁽²⁾禪定依於戒律，

^(二)三學是相依（即增上）而後能得解脫。

2. 大乘不共的菩薩：依三心行無邊大行積無量福智，才能圓修止觀頓入空性

大乘學者，^(一)尤應^[1]以^[A]菩提願為依，^[B]大悲心為本，^[C]真空慧為方便，^[2]廣行無邊大行，積集無量福德智慧資糧，

^(二)才能圓修止觀加行而頓入空性。

(二) 別當解說

這些，別當解說。⁵⁶

所演繹的一切法)為計著的對象，我執才能夠生起。上文說過，「我不離於蘊」，離開了蘊、處諸法，無所著境，我我所見當然不會憑空生起（有法不必皆計我，如聖者見法而不計我；計執與否，全以薩迦耶見的有無而決定。但有我必定有法，卻是無異議的）。^[2]還滅言之，法空我乃息；^[A]有學聖者，以智慧觀察我不可得，斷了我見，但我慢還是要生起；必須要體驗到涅槃無相寂滅的境地，才能徹底斷我慢，證無學而不受後有。^[B]《成實論》云：「灰聚不滅，樹想還生」。即是說：不能真見法不可得，我見還是要現起的。

^(三)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^[a]因我執法，^[b]緣法計我；^[B]還滅則^[a]我斷而後法寂，^[b]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！

⁵⁵ 上文（《中觀今論》p.239 ~ p.240）所說：

^[1]生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。…〔中略〕…^[A]執因緣法為實有性，即是無明，由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。^[B]反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，無明不生即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。…〔中略〕…^[2]有些經中，說薩迦耶見是生死根本。…〔中略〕…^[A]無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，^[B]薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。…〔中略〕…^[3]經論中又說「識」為生死根本，…〔中略〕…此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。

⁵⁶ (1) 印順導師《般若經講記》p.14 ~ p.15：

^{[1][A]}般若為大乘道體，為五度眼目；為般若所攝持，萬行始能到達究竟佛果，成為波羅蜜。^[B]然而，般若也需要眾行的莊嚴，如沒有眾行助成，般若也即等於二乘的偏真智，不成其為波羅蜜。^[2]所以，般若^[A]為菩薩行的宗主，^[B]而又離不了萬行。龍樹因此說：說般若波羅蜜，即等於說六波羅蜜。

(2) 印順導師《教制教典與教學》〈談修學佛法〉p.172 ~ p.173：