

《佛法概論》

第四章 有情與有情的分析

(印順導師《佛法概論》p.57 ~ p.68)

釋貫藏 敬編 2020.5.22

目次¹

第一節 有情的分析.....	4
一、總說「有情的三處觀——五蘊觀、六處觀、六界觀」.....	4
(一) 結前章，起本章.....	4
(二) 正說.....	4
1.三處觀的觀察：皆從「流轉相續、身心相依」考察.....	4
※不可「靜止、孤立」的分析.....	4
2.三處觀的內容.....	5
(1) 詳「心理、生理、物理」不同.....	5
(2) 皆說到「心與色」.....	5
(3) 結：證明有情是色心和合的存在者.....	5
二、別詳.....	5
(一) 蘊觀：色、受、想、行、識.....	6
1.直論.....	6
(1) 蘊的定義：積聚（同類相聚）.....	6
(2) 五蘊，約「情識的能識、所識」分.....	6
A.所識知.....	6
(A) 色蘊：物質.....	6
※變礙義，五根五境皆是.....	6
(B) 受、想、行蘊：精神.....	6
a.內容的說明.....	6
(a) 受蘊：情緒作用.....	7
(b) 想蘊：認識作用.....	7
(c) 行蘊：意志作用.....	7
(d) 結說.....	7
I.心理學的「感情、知識、意志」相似.....	7
II.三者必然相應，僅從作用作相對的分類.....	7
b.所識的說明.....	7
B.能識知：識蘊.....	7

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

C.結說：有情僅是「情識的能知與所知，物質與精神的總和」	8
2.特詳「五蘊說的由來——四識住」	8
(1) 綜合「四識住的能住與所住」，即是五蘊	8
(2) 圖示	9
(二) 處觀：眼、耳、鼻、舌、身、意	9
1.處的意義	9
(1) 生長門（引生認識的門）	9
(2) 六處和合（即有情自體），是「生識的有力因（增上緣）」	9
2.六處是所識與能識中間的官能	10
※沒有六處，能識與所識失聯，不能成為認識	10
(1) 依六根而分六境（所識）	10
※六境為生識的所緣緣	10
(2) 依六根而分六識（能識）	10
※六根為生識的增上緣	10
(3) 依六根而分六觸、六受、六想、六思、六愛等心理作用	10
(4) 結說：皆從「認識的來路——根門」不同而分別	11
3.佛常說六處法門的原因：認識的根源，又即有情的自體	11
(1) 舉經	11
(2) 釋義	11
A.六處的機構	11
B.六處的發識知境	11
C.結說	12
4.佛陀的處觀：從「有情中心」，進說「內心與外境」	12
※後代論師重十二處，但佛世重內六處	12
(三) 界觀：地、水、火、風、空、識	13
1.界的字義	13
(1) 特性（持）	13
(2) 通性	13
(3) 因性	13
2.界的內容	13
(1) 地、水、火、風四界（四大）	14
A.總說「四大的含義」	14
(A) 物質的特性、因素	14
※一切物質，即「四大及四大所造」	14
(B) 四大、能造的立名	14
B.詳論「四大的特性與作用」	14
(A) 各別的說明	14
(B) 兩兩相對的說明	14

a.地與風：地是靜性，風是動性	14
b.水與火：水是凝聚（向心），火是分化（離心）	15
(C) 四大的綜合說明	15
(2) 空界	15
A.眼所見、身所觸的「無礙性（四大的相反特性）」	15
B.虛空與四大相在	15
(3) 五大和合——器世間	15
(4) 六大和合——有情	15
第二節 有情與身心的關係	16
一、有情的神化	16
(一) 總說	16
1.世人的我見（即有情的神化）	16
(1) 有情生死與世間苦迫的根本	16
(2) 俱生我見與分別我見	16
2.釋尊的徹悟	17
(二) 詳論	17
1.世間的迷情	17
(1) 不解「假名我」，而「神化為我」	17
(2) 神我的異計	17
A.舉經	17
B.釋義	17
(A) 神教擬想的生命自體，為生死流轉的主體	17
a.第三說「色等即真常梵我（一元論）——即蘊計我」	18
※印度傳統的婆羅門教	18
b.第二說「命異身異（二元論）——離蘊計我」	18
※釋尊時代的東方新宗教與（婆羅門教的）新學派	18
c.小結	19
(B) 順世論的斷見（唯物論）：第一說「命則是身（我即是身）」	19
(C) 結說：三見皆於有情自體直覺有我	19
2.釋尊的正觀：深觀蘊處界，樹立無我的有情論（結前起後）	19
二、無常相續的有情論	19
※詳論「釋尊的正觀（三處觀）」	19
(一) 否定「常住妙樂的神我」	19
1.否定「離蘊計我的二元論（第二說）」	19
2.否定「即蘊計我的一元論（第三說）」	20
(二) 肯定「無常相續的假名我」（亦即否定順世斷見的第一說）	20
1.相續和合中「無我我所（否定不變的常我），而肯定假名的存在」	20

2.不離不即蘊處界，成立生死的繫縛與解脫.....	20
※以有空義故，一切法得成（畢竟空緣起有，無礙相成）.....	20
（三）結論：三處觀的精義「勝義無我，世俗假我」.....	20
附錄一：關於「有情的分別觀察，要從有情的流轉相續與身心相依中考察」.....	21
附錄二：關於「四大與虛空的相在」.....	23
附錄三：關於「《般若經》總列為十六名」.....	25
附錄四：關於「在現實生活中，於有情自體而直覺為有我」.....	25
附錄五：關於「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」.....	30

——本文²——

第一節 有情的分析

一、總說「有情的三處觀——五蘊觀、六處觀、六界觀」

（一）結前章，起本章

三處觀 佛法以有情為本，那就應該認識**有情是什麼**。佛常用「三處觀」去觀察有情，分別有情的真相。³

（二）正說

1.三處觀的觀察：皆從「流轉相續、身心相依」考察

※不可「靜止、孤立」的分析

但有情的分別觀察，⁽¹⁾要從**有情的^(A)流轉相續中，^(B)與身心的相依中去考察，⁽²⁾不可為^(A)靜止的、^(B)孤立的機械分析。**

有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。⁴

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

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號」，為編者所加。

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 《雜阿含·42經》卷2(CBETA, T02, no. 99, p. 10, a5-c17)：

世尊告諸比丘：「有**七處善，三種觀義**，盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知，身作證具足住；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

〔一〕云何比丘**七處善**？比丘！**如實知色，色集，色滅，色滅道跡，色味，色患，色離如實知**。如是受……。想……。行……。識，識集，識滅，識滅道跡，識味，識患，識離如實知。…〔中略〕…

〔二〕云何**三種觀義**？比丘！若於空閑、樹下、露地，**觀察陰、界、入**，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。

是名比丘七處善，三種觀義，盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知，作證具足住；我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

⁴ (1) 關於「有情的分別觀察，要從有情的流轉相續與身心相依中考察」，參見附錄一。

2. 三處觀的內容

論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。

(1) 詳「心理、生理、物理」不同

蘊處界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。

〔一〕蘊觀，詳於心理的分析；

〔二〕處觀，詳於生理的分析；

〔三〕界觀，詳於物理的分析。

依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。

(2) 皆說到「心與色」

〔1-2〕蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。^{〔3〕}六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。

(3) 結：證明有情是色心和合的存在者

這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。⁵

二、別詳

(2) 本章文末（《佛法概論》p.67 ~ p.68）：

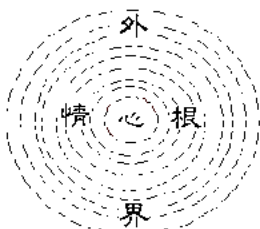
佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以**有情為身心的和合相續者**。但又不落於順世者的斷見，**從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在**。不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，…〔中略〕…

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**。

⁵ 上一章（《佛法概論》〈第三章〉p.47 ~ p.48）：

〔一〕在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，^{〔1〕}或從客觀存在的立場出發，…〔中略〕…他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^{〔2〕}另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

〔二〕依佛法，離此二邊說中道，**直從有情的體認出發，到達對於有情的存在**。有情自體，是物質與精神的緣成體。**外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義**。



有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應**以現實經驗的有情為本**。

佛法以為**一切是為有情而存在**，應首先^{〔1〕}**對於有情為徹底的體認**，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？^{〔2〕}不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

(一) 蘊觀：色、受、想、行、識

I. 直論

(1) 蘊的定義：積聚（同類相聚）

蘊觀 蘊，是**積聚義**，即**同類相聚**。如《雜含》（卷二·五五經）說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若好，若醜；若遠，若近：彼一切總說色陰」——**陰即蘊的異譯**。

(2) 五蘊，約「情識的能識、所識」分

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

A. 所識知

所識知中，

(A) 色蘊：物質

※變礙義，五根五境皆是

有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。

色的**定義**為「^[1]變^[2]礙」，如《雜含》（卷二·四六經）說：「^[1]可礙^[2]可分，是名色」。^[1]有體積而佔有空間，所以有觸礙；^[2]由於觸對變異，所以可分析：這與近人所說的物質相同。

眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。⁶

(B) 受、想、行蘊：精神

a. 內容的說明

⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.149：

一、色蘊：^[1]色的定義是「變礙」，是可礙又可分的。^(A)有質礙，就是有體積而佔有空間的；^[2]有質礙，就是可分析的，可破壞的：這就是現代所說的物質。⁽²⁾但從物質生起的能力，佛法也稱之為色。雖然所說能力化的色，指善惡行為的潛能，然與現代所說的「能」，也很有類似的見地。

(2) 印順導師《般若經講記》p.173 ~ p.174：

色蘊的色，不是青黃等色，也不是男女之色。此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。⁽¹⁾質礙義者：凡是有體積，佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。⁽²⁾變壞義是：有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。

⁽¹⁾舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。⁽²⁾常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。

(3) 印順導師《學佛三要》p.28：

依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。

色法，⁽¹⁾約複合體說，有皮、肉、骨、血等三十六物。⁽¹⁾約單純的要素說，有^(A)生理機構的眼、耳、鼻、舌、身；^(B)物理基礎的色、聲、香、味、觸；^(C)以及最一般的物質因素，地、水、火、風。

除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：

(a) 受蘊：情緒作用

一、受蘊：受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。

如領境而^[1]適合於自己身心的，即引起喜樂；^[2]如不合意的，即感到苦痛或憂愁。⁷

(b) 想蘊：認識作用

二、想蘊：想的定義為「取像」，即是認識作用。

認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。

8

(c) 行蘊：意志作用

三、行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。

對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身，發語的行為。⁹

(d) 結說

I. 心理學的「感情、知識、意志」相似

分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。

II. 三者必然相應，僅從作用作相對的分類

但這三者是必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。

b. 所識的說明

為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，^[1]雖是能識，^[2]但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。

B. 能識知：識蘊

如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。¹⁰

⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.149：

二、受蘊：受的定義是「領納」。在內心觸對境界時，領受在心，引起內心的情感，感到或苦或樂的，叫做受；受就是內心的情緒作用。

⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.149：

三、想蘊：想的定義是「取像」，就是認識作用。在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想，聯想等，成為概念；依此而安立種種的語言或文字。

⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.149：

四、行蘊：行的定義是「造作」。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮，決斷，發動為身體的，語言的行動。行，本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受，想以外，一切都總括在行蘊裏。

(2) 《大乘法苑義林章》卷 3(CBETA, T45, no. 1861, p. 300, c28-p. 301, a2)：

成業論、瑜伽等說有三種思：一、審慮思，將發身語先審慮故。二、決定思，起決定心將欲作故。三、動發勝思，正發身語動作於事。

¹⁰ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.149 ~ p.150：

五、識蘊：識的定義是「了別」——明了，識別。

C. 結說：有情僅是「情識的能知與所知，物質與精神的總和」

常人及神教者所神秘化的有情，

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

2. 特詳「五蘊說的由來——四識住」

(1) 綜合「四識住的能住與所住」，即是五蘊

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說^[1]有情由四識住，四識住即是有情的情識，在^[A]色上貪著——住，或於^[B]情緒上、^[C]認識上、^[D]意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。^[2]如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」（雜含卷三·六四經）。

綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。¹¹

我們的內心，原是非常複雜的。^[1]把不同的心理作用分析起來，如受，想，思等，叫做心所。^[2]而那內心的統覺作用，叫做心。此心，從認識境界的明了識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。

(2) 印順導師《佛法概論》p.109：

依意生識 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。《中舍·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。…〔中略〕…

…〔中略〕…古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，以為^[1]意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；^[2]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。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。

(3) 印順導師《佛法概論》p.6 ~ p.7：

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

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，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，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

¹¹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.148 ~ p.151：

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

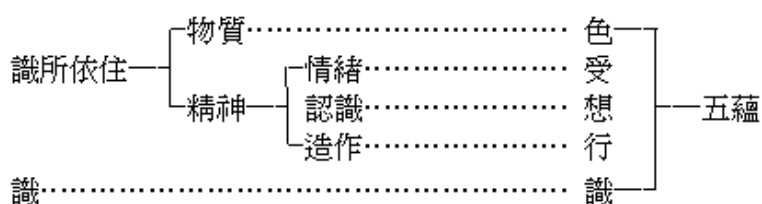
…〔中略〕…

眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。^[1]從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。^[2]而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。

佛說有「四識住」法門：我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。

識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。如心愛的人，

(2) 圖示



(二) 處觀：眼、耳、鼻、舌、身、意

1. 處的意義

(1) 生長門（引生認識的門）

處觀 處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。¹²

(2) 六處和合（即有情自體），是「生識的有力因（增上緣）」

引發認識的有力因素——增上緣，¹³即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。

此六者的和合，⁽¹⁾即有情自體；⁽²⁾為生識的有力因，所以名之為處。¹⁴

心愛的權位，財富……尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。

總之，識是能住著的，色受想行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。

(2) 印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。

識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。…〔下略〕…

¹² (1) 本段下文（《佛法概論》p.62）所說：

如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。但佛世重於內六處，…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.151 ~ p.152：

六處又叫六根，都是「生長」的意義。…〔中略〕…

^(一)六識⁽¹⁾是依六根而發生的，六根是增上緣。⁽²⁾也是緣六境而發生的，六境是所緣緣。因為根與境，對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根，六境，名為十二處。

^(二)不過從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，⁽¹⁾不但是了別境界，⁽²⁾而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！

¹³ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.66：

「增上緣」，不論那一法，凡是⁽¹⁾有生起他法的勝用，⁽²⁾或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.75：

增上緣的作用，對所生的果法，有強勝的力量，能助果生起；⁽¹⁾或有多少力量，⁽²⁾或只是不障礙他法的生起，都名增上緣。

¹⁴ 印順導師《佛法概論》p.105 ~ p.108：

意為有情的中樞 …〔中略〕…

2. 六處是所識與能識中間的官能

※沒有六處，能識與所識失聯，不能成為認識

六處是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。

(1) 依六根而分六境（所識）

※六境為生識的所緣緣

有眼方能見色——此色為眼所見的，與色蘊的色，含義不同；有耳方能聞聲……。有六根，所以對根的境界，也就分為色、聲、香、味、觸、法——六境，為生識的所緣緣。

15

有所知與能知，而此二者皆以六處為中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成為認識。

(2) 依六根而分六識（能識）

※六根為生識的增上緣

由六處而引發六識，才能分別境界。六處為認識的重要根源，所以隨六處而分識為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

(3) 依六根而分六觸、六受、六想、六思、六愛等心理作用

由於六根門，所以有六塵——外六處、六識。繼之而引起的心理作用，也就分為六觸、六受、六想、六思、六愛等。¹⁶

…〔中略〕…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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…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〕…

¹⁵ 印順導師《中觀論頌講記》p.66：

「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

¹⁶ 關於「六六法門」：

(1) 印順導師《中觀今論》p.20：

從內六處、外六處，引生六識、六觸、六受、六愛——六六法門，再說到四取等，這是《雜阿含經》六處誦中常見的緣起說。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.108 ~ p.109：

經上說有六六法門：就是六根，六境，六識，六觸（眼根所生觸，耳根所生觸……意根所生觸），六受（眼觸所生受……意觸所生受），六愛（眼受所生愛……意受所生愛）。這就是說十二緣起中現實生命活動的一系：識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫，是以六根為中心的。⁽¹⁾他是前業感得的有情自體，⁽²⁾依著他，又有煩惱業力的活動，招感未來的果報。

愛，已到達了煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去，就是取。取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。⁽¹⁾因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；⁽²⁾縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。

(3) 《雜阿含·304經》卷13(CBETA, T02, no. 99, p. 86, c24-28)：

世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白。諦聽，

(4) 結說：皆從「認識的來路——根門」不同而分別

這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。

3. 佛常說六處法門的原因：認識的根源，又即有情的自體

(1) 舉經

此六處法門，如《雜含》(卷八·二一四經)說：「二因緣生識。何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……**眼、色**因緣生**眼識**；……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想」。¹⁷

(2) 釋義

A. 六處的機構

六處中的⁽¹⁾前五處，為**生理機構**，是色法。此色，經中稱為「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的**視神經**等。⁽²⁾意處是**精神的源泉**。¹⁸

B. 六處的發識知境

⁽¹⁾依五處發前五識，能見五塵；⁽²⁾依意處生意識，^(A)能知受、想、行——別法處，^(B)也能遍知過去未來，假實等一切法。¹⁹

善思，有六六法。何等為六六法？謂⁽¹⁾六內入處，⁽²⁾六外入處，⁽³⁾六識身，⁽⁴⁾六觸身，⁽⁵⁾六受身，⁽⁶⁾六愛身。…〔下略〕…

¹⁷ 印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

現在將**五蘊與六處**作個比較：

^(一)蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。如⁽¹⁾說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是**五蘊**。⁽²⁾內六處，主要是色蘊，識、受、想、思(行)是無色四蘊。所以**五蘊與六處**，畢竟是同一的。

^(二)要說二者有所不同，那麼，是這樣的：⁽¹⁾六處以**有情身心自體為中心**，凡夫自覺為我，而向外緣取**六境**；**這我是主動的，建立在能邊**。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。⁽²⁾五蘊呢，它是在**有情認識活動上說的，是依四識住建立的**。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都**建立在所邊**，它與六處我之建立在能邊略有不同。

總之，⁽¹⁾說**建立點**，六處是建立在**身心和合的生命總體上**，五蘊則建立在**內外相知的認識關係上**。⁽²⁾說**無我**，^(A)蘊法門是**五蘊別別而說**，處法門則在**六處和合上說**。^(B)蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。

不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》一二〇二經、一二〇三經，及《中阿含》《頻毘沙羅王迎佛經》，都說過**蘊空**，而《雜阿含》二六五經說得最明顯：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……**無實不堅固，無有我我所**。

⁽¹⁾古德站在**法有的立場上**，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。⁽²⁾如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，**空義就顯然了**。

¹⁸ 詳見〈第八章 佛法的心理觀 第一節 心意識〉。

¹⁹ (1) 印順導師《佛法概論》p.6 ~ p.7：

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

一、「**別法處**」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，

C. 結說

我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。

4. 佛陀的處觀：從「有情中心」，進說「內心與外境」

※後代論師重十二處，但佛世重內六處

如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。

但佛世重於內六處，如⁽¹⁾律說：「不得過五語六語」，即是一例。²⁰⁽²⁾而「陰界六入」——入即處的異譯，為《阿含》及大乘經中常見的成語。

佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。²¹

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

(2) 印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。

識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。…〔下略〕…

²⁰ (1) 《四分律》卷 11(CBETA, T22, no. 1428, p. 640, c21-24)：

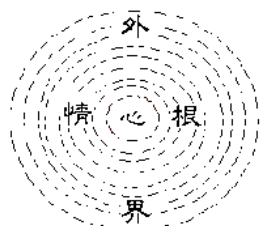
若比丘與女人說法，過五六語，除有知男子，波逸提。…〔中略〕…五語者：色無我，受、想、行、識無我。六語者：眼無常，耳、鼻、舌、身、意無常。

(2) 《十誦律》卷 9(CBETA, T23, no. 1435, p. 70, c8-12)：

若比丘與女人說法，過五六語，波夜提；除有知男子。女人者，女人能受姪欲。過五六語者，五語名色陰無常，受、想、行、識陰無常；六語名眼無常，耳、鼻、舌、身、意無常。

²¹ (1) 印順導師《佛法概論》p.47 ~ p.48：

外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.151 ~ p.152：

此復由六處，取境而生識。

眾生的身心自體，就是苦惱的總聚。除了五蘊的開示而外，佛又有六處說（又十二處），六界說（又十八界）。所以「此」苦聚，「復由六處」來開示。

六處，是眼處，耳處，鼻處，舌處，身處，意處。六處又叫六根，都是「生長」的意義。六處是身心自體的又一分類，說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。如⁽¹⁾眼，耳，鼻，舌，身，是物質的，是能見色，聞聲，嗅香，嘗味，覺觸的生理官能。佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。⁽²⁾意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。

（三）界觀：地、水、火、風、空、識

界觀 界，即地、水、火、風、空、識——六界。

1. 界的字義

（1）特性（持）

界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。

（2）通性

由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。

如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。

（3）因性

此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。²²

2. 界的內容

眾生的認識，是不能離開六處而成立的。⁽¹⁾六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。⁽²⁾依六根門而攝「取」六「境」，就能發「生」六「識」：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

^(一)六識⁽¹⁾是依六根而發生的，六根是增上緣。⁽²⁾也是緣六境而發生的，六境是所緣緣。因為根與境，對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根，六境，名為十二處。

^(二)不過從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，⁽¹⁾不但是了別境界，⁽²⁾而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！

²² (1) 印順導師《如來藏之研究》p.29 ~ p.30：

界的含義，是相當複雜的！『瑜伽論』說：「因義、……本性義，……是界義」(5.008)。界 dhātu。

⁽¹⁾從 dha 而來，有「根基」、「成素」的意義(5.009)。構成事物的元素，^(A)對成果說，是「因義」；^(B)約自體說，是「不失自性」的本質、質素（性）。⁽²⁾界是種種不同的，所以『俱舍論』說：「有說：界聲表種類義」(5.010)。如地是堅性，水是溼性，立為「地界」、「水界」。^(A)對他，是不同的別類（別性）；^(B)對同一性的，是共同的通類（通性）。不過遍通一切的大通性（界），在原始的教典中，似乎還沒有說到。

界有「性」義，「類」義，「因」義，但因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。

(2) 印順導師《大乘起信論講記》p.65 ~ p.66：

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)、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)、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。

(1) 地、水、火、風四界 (四大)

A. 總說「四大的含義」

(A) 物質的特性、因素

※一切物質，即「四大及四大所造」

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜含》(卷三·六一經)說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」。一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。

四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。

(B) 四大、能造的立名

〔一〕地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。

〔二〕人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。²³

〔三〕這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。

B. 詳論「四大的特性與作用」

(A) 各別的說明

〔一〕地即物質的堅性，作用是任持；

〔二〕水即物質的濕性，作用為攝聚；

〔三〕火即物質的暖性，作用為熟變；

〔四〕風為物質的動性，作用為輕動。

隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。²⁴

(B) 兩兩相對的說明

地與風相對，水與火相對。

a. 地與風：地是靜性，風是動性

²³ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.386 ~ p.387：

依如來藏，成立生死與涅槃，眾生與佛，所以說：「是善不善因」，就是為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。但因是多種多樣的，如唯識學有十因，有部立六因，這到底是怎樣的因呢？

有些學者，受到一本萬殊——從常無而生妙有的玄學影響，以為：善與不善，是如來藏所本具的，以如來藏為體的，從如來藏所生的。關於這，這裏不能多說。總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。

如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立；世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法，依、持、建立者，是如來藏』(5.104)。這樣的文句，《無上依經》，《寶性論》，都是一樣的。是依、是持、是建立，這就是因；是增上緣，能作因。例如四大能造造色，決非以四大為體而發生造色，是依『生、依、立、持、養』——五因而說造；是說不離四大，而造色才可以生起（《楞伽經》的『如遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。五因中的依、立、持——三因，也就是經說的『是依、是持、是建立』了。所以，善與不善，依如來藏而有，而不是以如來藏為體，從如來藏生出來的。

²⁴ 印順導師《佛法概論》p.110：

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。

[^一] 地以任持為用，因為他有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積，在因緣和合中，有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。

[^二] 堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。

[^三][¹] 地是物質的靜性，^[2] 風是動性，為物質的兩大特性。

b. 水與火：水是凝聚（向心），火是分化（離心）

[^一] 水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。

[^二] 火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使他融解或分化。

[^三][¹] 水是凝聚的，向心的功能；^[2] 火是分化的，離心的功能，這又是物質的兩性。

(C) 四大的綜合說明

四大 [¹] 是相互依存而不相離的，^[2] 是從他的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。^[A] 從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；^[B] 動亂而又凝合，堅定而又分化；

一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。

(2) 空界

A. 眼所見、身所觸的「無礙性（四大的相反特性）」

至於空界，是四大的相反的特性。

[¹] 物質必歸於毀壞，是空；^[2] 有與有間的空隙，也是空；

虛空是眼所見，身所觸的無礙性。²⁵

B. 虛空與四大相在

[¹] 凡是物質——四大的存在，即有空的存在；^[2] 由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。²⁶

(3) 五大和合——器世間

依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

(4) 六大和合——有情

若再有覺了的特性，如說「四大圍空，有識在中」（成實論引經），即成為有情了。²⁷

²⁵ 本節上文（《佛法概論》p.58）所說：

色的定義為「變礙」，如《雜含》（卷二·四六經）說：「可礙可分，是名色」。^[1] 有體積而佔有空間，所以有觸礙；^[2] 由於觸對變異，所以可分析：這與近人所說的物質相同。

²⁶ 關於「四大與虛空的相在」，參見附錄二。

²⁷ (1) 印順導師《中觀今論》p.128：

有情，依佛說：即是「士夫六界」，即物、空與心識的緣起。

(2) 第九章（《佛法概論》p.121）所說：

四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

第二節 有情與身心的關係

一、有情的神化

(一) 總說

1. 世人的我見（即有情的神化）

(1) 有情生死與世間苦迫的根本

有情的神化 依佛法說：有情的生死流轉，世間的苦迫紛亂，根本為「我見」在作祟。

(2) 俱生我見與分別我見

^{〔一〕}我見，即人人於自己的身心，有意無意的直覺到自我。強烈的自我感為中心，於是乎發為一切顛倒的思想與行為。

^{〔二〕}此自我，在釋尊時代的印度，有各式各樣的名稱，有各式各樣的推想，成為印度文化中的核心論題。²⁸

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.152 ~ p.154：

或六界和合，世間苦唯爾。

對於苦聚的身心自體，佛「或」著重於物質的分類，而說「六界和合」。如說：『四大圍空，有識在中，數名為人』(4.008)。

六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，界是種類或因素的意義。六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。^{〔1-4〕}地、水、火、風四（大）界，是物質特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。^{〔5〕}空界，是空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。^{〔6〕}識界就是了別，取著的六識。有了這六種因素，就成為眾生。

眾生成就的身心自體，經上每說：『得蘊，得界，得處』(4.009)，這是眾生苦聚的一切。有了這，就有了生命（約通俗說），也就有了苦迫。這正如老子說的：『吾有大患，為吾有身』。

但在外道的思想中，除了這身心現象而外，還有永恆不變的『靈』，或者叫『我』，才是流轉於地獄，人間，天國的主體。其實，這是眾生愚癡的幻想產物。「世間」眾生在生死六道中受「苦」，苦苦果的無限延續，更沒有別的，「唯」是這蘊，界，處而已。

在佛說苦聚的開示中，一、指出了這是徹底的苦迫性：『真實是苦，不可令樂』。如不給以徹底的修治，是沒有任何希望的。二、指出了苦聚的事實，眾生才能從『靈性』，『真我』的神教迷妄中解脫出來，才有解脫自在的可能。

修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。

²⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.356 ~ p.357：

^{〔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）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，^{〔一〕}一定認為是^{〔1〕}實有的；這是^{〔2〕}與他對立而自成的，^{〔3〕}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。

^{〔二〕}可是薩迦耶我執，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。^{〔1〕}從我（妄執）的本性說，我是樂的；^{〔2〕}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。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

2. 釋尊的徹悟

釋尊即由此大徹大悟，而成為無上正覺者。

(二) 詳論

1. 世間的迷情

(1) 不解「假名我」，而「神化為我」

有情，即「我」的異名之一；²⁹此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等。《般若經》總列為十六名。³⁰〔¹〕有情，即有情識者。〔²〕我，即主宰——自在宰制者。〔³〕數取趣，即不斷的受生死者。〔⁴〕命者，即壽命延續者。〔⁵〕士夫，即作事者。這些，

〔^一〕都約有情的各種現象而立名，本為世間的事實，

〔^二〕但神秘者與庸俗者，不能正見有情的真相，所以神化起來。³¹

(2) 神我的異計

A. 舉經

如《雜含》(卷一〇·二七二經)說：「三見者，何等為三？〔¹〕有一種見，如是如是說：命則是身。〔²〕復有如是見：命異身異。〔³〕又作是說：色(受、想、行、識)是我，無二無異，長存不變」。³²

B. 釋義

〔¹〕身，即身體及依身體而起的心理作用；〔²〕命，即生命自體。

(A) 神教擬想的生命自體，為生死流轉的主體

〔^三〕不過，〔¹〕如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，〔²〕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。

²⁹ 印順導師《佛法概論》p.121：

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間」。

有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。

所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

³⁰ 關於「《般若經》總列為十六名」，參見附錄三。

³¹ 印順導師《成佛之道(增註本)》p.355 ~ p.356：

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。^{〔1〕}補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。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)。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。

〔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。

³² 印順導師《以佛法研究佛法》p.90：

〔¹〕「命則是身」的唯物論，〔²〕「命異身異」的二元論，〔³〕加上「色(心)是我，無二無異，常存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常無我的緣起論。

a. 第三說「色等即真常梵我（一元論）——即蘊計我」

※印度傳統的婆羅門教

其中第三說，即**印度傳統的婆羅門教**。他以生命自體為「我」，此我為實有的，智識的，妙樂的，常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。

^[1]起初，以此「我」為肉體——色的，^[2]以後發展到真我為智識的，妙樂的。依佛法說：這不外以色為我到以識為我。但婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。³³

b. 第二說「命異身異（二元論）——離蘊計我」

※釋尊時代的東方新宗教與（婆羅門教的）新學派

釋尊的時代，東方印度風行的新宗教，以及在此氣運中完成的學派，如^[1]僧佉耶³⁴、衛世³⁵、³⁶^[2]尼犍子，都建立二元論。³⁷以為**生命自體，與物質世界各別，這都是命異身**

³³ 印順導師《以佛法研究佛法》p.46 ~ p.47：

奧義書的重要建樹，有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴論。如從思想的淵源上說，這不外吠陀以來思想的發揮。然而他的結論，可能達到傳統宗教的否定。

^[1](A) 創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神祕的大實在。在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。^(B) 有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我 ātman。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」(布利哈德奧義書一·四、一〇)的梵我一體論。直探自我的本真，在以直覺的理智，照破虛妄，冥悟人生的奧祕；所以**探索自我的結果，超過物理的、生理的、心理的現象，到達真淨常樂的唯心論。即自我的本體，為超經驗的純粹主觀，所以是「不可認識的認識者」。**此認識者，一旦脫離世間的一切束縛，即完全的實現自我。此「唯一不二的主觀，即是梵界，即是最高的歸宿，最上的妙樂」(布利哈德奧義書四·三、三二)。^[2]論到業感輪迴論，生命在無限的相續中，依自己的行為，創造自己未來的身分。從此，人類的運命，不操縱於神而屬於自己。這本是神權的否定，因人類的自覺與自信而創說的人力論。業即人類的行為，所以說：「人依欲而成；因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果」(布利哈德奧義書四·四、五)。

不過奧義書的業力說，與真我論相結合，即「我」為自身的行為所限制、拘縛，從此生到他生，不斷的流轉於生死中。此業感說，對照於自我的真淨妙樂，特別的顯出迷妄與悲慘的姿態。這樣，業感論的悲觀，促進了自我解脫宗教的隆盛。

此中的真我論，雖到達萬化同體的理境；神祕唯心的基調，不失為阿利安文化正常的發展完成（梵書已大體確立）。而業感輪迴說，確是時代的新聲。…〔下略〕…

³⁴ 印順導師《以佛法研究佛法》p.73 ~ p.74：

另一方面，**東方奧義書的玄理冥悟，本已露出革新的傾向，當然還是婆羅門教的。**循此作風而開展的，不免分化：有近似古典的；有注重冥悟的；有傾向有人格神的（與史詩合流），產生了多少**新奧義書**。其中，**僧佉耶瑜伽的興起，更與東方的思想界有關。**僧佉耶與瑜伽，本為理性的思辨與直觀的體悟，**是奧義書一流的宗教哲學的思想方式。依此開展，才成為特殊的學派。**^[1]僧佉耶派（即數論）自理性的思辨，觀察宇宙人生的開展，指出開展中的必然序列，依此說明生起與滅無。^[2]接受此思辨的成果，專從直覺體驗的方法以說明的，即是瑜伽派。…〔下略〕…

³⁵ (1) 印順導師《中觀今論》p.118：

吠師釋迦——勝論師在所立的六句義中，…〔下略〕…

(2) **【衛世師，計六句生】**梵語衛世，華言無勝。其人在佛前八百年出世，時人以其晝避聲色，匿跡山藪；夜絕視聽，方行乞食，有似鶴鷗鳥，故名鶴鷗仙人。及獲五通，遂說論十萬偈。謂證菩提，便欣入滅。六句生者：一者實，謂諸法體實，為德業所依；二者德，即道德也；三者業，即作用也；四者大有，謂實、德、業同一有也；五者同異，謂如地望地是同，望水即異，水火風等亦然；六者和合，謂諸法和合，如鳥飛空，忽至樹枝，住而不去，法亦如是，由和合故，令有住也。（五

異的第二說。

c. 小結

^[1] 命異身異的「命者」，及^[2] 即色為真常我的我，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。

(B) 順世論的斷見（唯物論）：第一說「命則是身（我即是身）」

當時，有一分斷見的順世論者，^[1] 雖在有意無意中，為實在的自我見所奴使，一切以自我為中心而企圖主宰一切。^[2] 但他們以為我即是身，身體為無常的，可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。

(C) 結說：三見皆於有情自體直覺有我

此三見，^[1] 在現實生活中，於有情自體而直覺為有我，並無差別；^{38 [2]} 不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。

2. 釋尊的正觀：深觀蘊處界，樹立無我的有情論（結前起後）

以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。

釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

二、無常相續的有情論

※詳論「釋尊的正觀（三處觀）」

(一) 否定「常住妙樂的神我」

1. 否定「離蘊計我的二元論（第二說）」

無常相續的有情論 釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。

通者，足不履地、知人心命、回眼千里、呼名即至、石壁無礙也。)(三藏法數(明·一如等集註))
³⁶ 印順導師《佛法概論》p.123：
常人誤信世界或有情為地球所獨有的，於是由於地球初成時沒有有情，即推想為物質先精神而存在，即世界先於有情。佛陀體驗得時空的無始終，無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了^[1] 神教的創造說，^[2] 數論的發展說，^[3] 勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

³⁷ 印順導師《印度佛教思想史》p.4~p.5：
沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：…〔中略〕…六師有共同的傾向：一、分析人生（宇宙）的要素，大抵是二元論的，是機械的「積集」說。如^[1] 阿夷陀立五大說：人死了，屬於物質的，還歸於地、水、火、風（四大）；「諸根」——感覺與意識的根源，歸於虛空。人的生死，不過是五大的集散。^[2] 末伽黎以為：地、水、火、風、空、苦、樂、生、死、得、失、命（自我），為宇宙（人生）的根本要素。^[3] 鳩鳩陀立七要素說：地、水、火、風、苦、樂、命（或加虛空為八）。^[4] 尼乾子立六根本事：命，法（動）、非法（靜止）、時、空、四大。…〔中略〕…

阿夷多，或者以為是唯物論的，感覺論的，以快樂的滿足為目的，這應該是不對的！如以享樂為目的，怎麼會度著出家乞食的生活？他的名字，有「毛髮衣」的意思，可見是過著極簡單生活的學派。過著極簡陋的生活，不受物欲的干擾，而求現生精神生活的解脫自在，這不會是修苦行的，但可能修習禪定。…〔下略〕…

³⁸ 關於「在現實生活中，於有情自體而直覺為有我」，參見附錄四。

^[1]如《雜含》(卷三·六三經)說：「若沙門婆羅門計有我，一切皆於此五受陰(五取蘊)計有我」。^[2]又(卷一三·三〇六經)說：「眼、色(意法等例)緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼、色(陰)，此等法名為人」。^[3]又如說：「士夫六界」。

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。

2. 否定「即蘊計我的一元論(第三說)」

釋尊於三處觀察，^[1]不但離蘊、處、界的我不可得，^[2]如婆羅門教的真我說，也評為倒想的產物。

^[1]他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。

^[2]釋尊^[1]卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀」(雜含卷一·九經)。^[2]又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常」(雜含卷一一·二七三經)。^[3]又說：「地(等六)界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真」(中含·分別六界經)。於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。

(二) 肯定「無常相續的假名我」(亦即否定順世斷見的第一說)

1. 相續和合中「無我我所(否定不變的常我)，而肯定假名的存在」

佛法^[1]否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者。

^[2]但又不落於順世者的斷見，從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在。³⁹

2. 不離不即蘊處界，成立生死的繫縛與解脫

※以有空義故，一切法得成(畢竟空緣起有，無礙相成)

不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，⁴⁰

所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」(中論·觀業品)。⁴¹

(三) 結論：三處觀的精義「勝義無我，世俗假我」

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

³⁹ 參見附錄一：關於「有情的分別觀察，要從有情的流轉相續與身心相依中考察」。

⁴⁰ 印順導師《學佛三要》p.30：

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

^[1] 這譬如房屋：由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用。但你不能說，房屋就是磚瓦等而已。^[2] 有情也如此，在身心的統一中，現起有情的特性與作用。在不息的身心變化中，有情始終保持著身心的統一性，與前後的統一性。有情不但是身心的統一，而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

⁴¹ 關於「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」，參見附錄五。

性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

附錄一：關於「有情的分別觀察，要從有情的流轉相續與身心相依中考察」

(1) 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。

這生命之流⁽¹⁾有多方面：^(A)一、身心相關，如經中說的六處，是說明這方面的。^(B)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。^(C)三、業果相續，從認識到發為行為的活動，影響於未來。⁽²⁾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。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，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。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，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！

(2) 印順導師《學佛三要》p.28 ~ p.31：

三 有情為即心色而非心色的存在

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

⁽¹⁾色法，⁽¹⁾約複合體說，有皮、肉、骨、血等三十六物。⁽²⁾約單純的要素說，^(A)有生理機構的眼、耳、鼻、舌、身；^(B)物理基礎的色、聲、香、味、觸；^(C)以及最一般的物質因素，地、水、火、風。

⁽²⁾心法，⁽¹⁾約認識中心的分類來說，有六識：^(A)依眼根而了別（彩色形態等）色的，是眼識；耳識，鼻識，舌識；依身根而了別軟硬，澀滑等觸的，是身識。這五識，近於生理學上的「感官經驗」。^(B)第六是意識，這是對五識所取的印象，能一一的承受過來，加以再分別。意識的內容，極其廣泛：內、外、過去、未來、現在、實事、虛理，都是意識所取所了的對象。六識，是六類的心理活動，是複雜的六類活動。每一識的同時，有情緒作用的受，取像作用的想，意志活動的行（思），及許多心所法。⁽²⁾此外，還有微細的精神活動，佛法中稱為細意識，近於心理學上的下意識與潛意識。這在一般心性浮動，向外奔放的人，是不大容易覺識的。唯有真實修行人，心地安定，才能多少覺察到。微細的心理活動，也是極複雜的。一、自我的認識：在此身心總和的活動中，由於相似（似一），相續（似常）的生命態，不自覺的引起自我的觀念，自我是真實存在的，成為一切活動中最內在的觀念。二、不同的個性：個性雖不是絕對的，而一生的性格，興趣，重情的，重智的，始終保有一種統一性。三、經驗的保存：唯識學者別立末那識與阿賴耶識；末那是自我見相應的，而賴耶是經驗的保存者。不同的個性，可通於二者。

有情與命者的分析（這裡是依人而說），大致如此。

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

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

這譬如房屋：由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用。但你不能說，房屋就是磚瓦等而已。**有情也如此，在身心的統一中，現起有情的特性與作用。在不息的身心變化中，有情始終保持著身心的統一性，與前後的統一性。**

有情⁽¹⁾不但是身心的統一，⁽²⁾而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

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

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

(3) 印順導師《中觀今論》p.246 ~ p.252：

上面說過，⁽¹⁾於一切法上執有自性是我見，⁽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。**三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。**如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；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」。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。

小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。**但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。**

依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

觀察修習時，不妨我法別觀。

^(一)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。**此可分為總別的兩種觀察：⁽¹⁾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？⁽²⁾總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。《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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

^(二)說到法空，觀一切法不可得，⁽¹⁾《中論》以觀察四生不可得為發端。同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。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。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

⁽²⁾**觀察諸法空無生性，即尋求法的自性不可得。自性以實在性為根本，而含攝得不變性、獨存性。所以觀察法空無生，也應從無常性、無我性而觀非實有性，即能入空無生性。**

觀察自性不可得的下手方法有二：^(A)(一)、**無常觀**，知諸法如流水燈焰：一方面觀察諸法**新新生滅，息息不住**；一方面即正觀為**續續非常**。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。^(B)(二)、**無我觀**，觀一切法如束蘆、如芭蕉：^(a)束蘆，此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，**無獨存性**。^(b)又如芭蕉層層抽剝，中間竟**無實在性**。經中每以此等比喻，說**觀緣起諸法性空**。

觀察法空，即在一一切法的相續和合中，觀自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證。《中論·觀

法品》說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。從相續和合中了解無常——不斷不常，無我——不一不異，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，此即釋迦教化眾生，解脫生死的唯一甘露味。要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續和合中觀察，故佛說：「要先得法住智，後得涅槃智」。

⁽¹⁾後代的某些學者，不知即相續和合以觀察體證不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的，孤立的，即不離自性妄執的觀察。結果，不落多元的實在論，即落於玄想的真常論。⁽²⁾^(A)依《中觀論》義，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，何得有所？滅我所故，名得無我智」。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。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)《金剛經》先明法空，也即是此義。

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

附錄二：關於「四大與虛空的相在」

(1) 印順導師《中觀今論》p.126 ~ p.131：

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。

⁽¹⁾印度的外道，把空也看成實體的東西，他們將空與地、水、火、風合稱為五大，認此五大是組成宇宙萬象的五種原質。

⁽²⁾這在佛法，少有這種見解的。⁽¹⁾即執諸法實有的犢子、上座等，也沒有把空看成是實體的。佛經裏也常說到虛空，然所說的虛空，是眼所見的，也是身所觸的。這眼見、身觸的虛空，其性は無障礙的。⁽²⁾唯有薩婆多部，把空分為兩種：一、有為有漏的虛空，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。二、虛空無為，此是不生滅法。如說：「虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行」（俱舍論卷一）。一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法，由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，虛空是普遍常恒而不變的無礙性了。薩婆多部這種理論，依於眼見身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的虛空，是不會使吾人得到虛空之概念的。

⁽¹⁾時間，幻現為延續相，現為從未來到現在，從現在到過去的；或從過去到現在，從現在到未來的息息流變。⁽²⁾虛空即不然，虛空的幻相，似乎是擁抱了一切，如器皿一樣的含容著一切，一切事物都在這無限擴展的空器中活動。所以，或以虛空為比喻，而稱虛空藏、虛空器的。《中論·觀六種品》，不許虛空是如此的：

一、不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關係），所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相」。這即是說：空相是不離存在而幻現的。⁽¹⁾如有物在此，等到此物壞而歸無，空相即現。⁽²⁾又如物與物相待，知有虛空的間距。⁽³⁾又如身體（色）的運動，感到無色為礙（色是有礙相的）的虛空。所以離色而有的絕對普遍無相的虛空體，是沒有的。

二、不許虛空是什麼都沒有：空是緣起幻現而有含容無礙的特性的。

三、不許空是屬於知者心識的甚麼：西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這纔凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《中論》的見地：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？」這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的知者。不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！

由此可知，無相無礙的虛空，是依有相有礙的存在法而幻現的。《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有」。《智論》也曾說：「空有集散」。虛空如何會集散？如一堆牆，破牆為洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在！

色法（約世俗共許說）與虛空，不是隔別的，不是一體的；沒有有相而能不是無相的，也沒有無相而能離開有相的。有相物與無相虛空界，同是緣起相依的幻在。

有情，依佛說：即是「士夫六界」，即物、空與心識的緣起。⁽¹⁾我們以為身體是堅密的，其實到處是無礙的，眼、耳、腭理等空，還是粗顯的呢！小到電子，也還是充滿空隙，物質是微乎其微。⁽²⁾反之，如我們所見的虛空，其實儘多有微細的有相物。所以，有相有礙與無相無礙，相依相成而不離，相隱相顯而不即。在我們不同的認識能力（如常眼與天眼）前，幻現為物相，幻現為虛空

(這不是空性寂滅)。

這樣，不能離開有相有礙的色法，而有無相無礙的虛空——色法的容受者，但空相不即是色相。⁽¹⁾因色法的有相有分，而擬想虛空為器皿那樣的有量，可以區分空間為這裏那裏的，固然不可通。⁽²⁾即以虛空為無限的或不可析的整體，也還是自性見作祟，未能體會緣起的幻相。從前，外道計「我與世間有邊，我與世間無邊，我與世間亦有邊亦無邊，我與世間非有邊非無邊」；此即將宇宙人生從空間的觀念中去推論它的有限與無限，即落戲論而為佛所不答。

於此，從空界含容色法而色法佔有空間去看，色法是立體的，有三度的。凡是現有體積的，就都有縱的、橫的、豎的三度，依佛法說即有六方。此與時間不同，⁽¹⁾時間現為**前後的延續相**，⁽²⁾空間現為**六方的擴展相**。由於認識的片面性，每想像為平面的分布。

凡有三度或六方相的，即有邊的，此色法的邊際，依空相而顯，而此空即是無相，即是邊際不可得。有相有礙的色法是有邊，色法的邊即是無相的邊際不可得。如執無相無礙的空界是無邊的，即成戲論，無相有什麼邊與無邊！**經說虛空無邊，如無始一樣，否則有邊無邊都是邪見。**

常人以色相去擬議空相，看成實有自體，於是乎說：筆在桌上，桌在地上，地在空上。**把空界實體化，那應請問他們：虛空在何處？故凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。**

⁽¹⁾不但空是如此，⁽²⁾即如色法，每一個體，現為有相有邊的，如望於他聚，即從此——假定以此為中心而擴展到彼，**有邊還成無邊。**如認識界的漸次擴大，空間中的存在——向十方也不斷擴大。從前的一切——如古人所說的天下，現在僅是一小部分，極渺小的部分了。**緣起色法的幻現六方相，是虛誕以現而不可據為真實的；如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。**因為，^(A)範成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外，不過是神的別名。所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。^(B)反之，如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。**有限與無限，世界在誑惑我們！**

(2) 印順導師《性空學探源》p.206 ~ p.209：

⁽¹⁾依有部的思想，虛空無為，近乎現在所說的「真空」；不是身眼所感觸到的虛空，而是物質生滅中的能含容性，是本來如此的真常性。它不是物質，而與物質不相礙，而且，沒有這虛空，物質就無法活動。**不過，根本聖教中所說的虛空並不如此，如六界中的空界，空無邊處的空，都是指有情組織中的空隙，並沒有說到無為的虛空。有部學者似乎有見於此，所以他們分虛空為兩種：一是可見的，如六界中的空界，是有為色法。二不可見的無障礙性，才是虛空無為。**

印度外道所說的五大中，就有空大；佛教中的虛空無為說，或者和他們有所關涉影響。**《中阿含》所說的虛空，就可使人生起分歧的見解。**如⁽¹⁾卷五〇說：

此虛空，非色，不可見，無對。

⁽²⁾而第四〇卷卻說：

空無所依，但因日月故有。

⁽¹⁾一說虛空是無障礙不可見，可引發無為性的見解；⁽²⁾一說因光明故，得知有虛空，很可引發空是色法的見解。

^(二)⁽¹⁾大眾系的案達羅四部執云：

空是行蘊所攝（論事一九品二章）。

他們否認空大的無為性，而說虛空是有為的**行蘊所攝**；空是由色法之否定而顯現，是可見可觸；虛空既可為眼識所見身識所觸，可見是有為行蘊所攝的。⁽²⁾《成實論》卷一三也引到他宗所說虛空以**色處（十二處中的色處）為性**的主張。如說：

經中不說無為虛空相，但說**有為虛空相**；所謂**無色處名虛空**。

執著虛空是無為的質難說：假使如你所說的虛空是有為色法，色的定義是「變礙」；那麼，第一，色法的虛空也有質礙性，應該要障礙其他色法的生起，不能含容其他的色法了。第二，虛空也要像一般色法一樣的要變壞毀滅才對；事實上卻不曾聽說虛空毀壞過，可見虛空是無為法。主張虛空是有為色法者的答覆說：虛空是因色的否定而了知的，是眼識身識的所緣境，所以可說是色法。同樣的，虛空也如其他色法是有起滅的。《順正理論》卷一七說：

或應許此（虛空）是**有為攝**，如筏蹉子。

筏蹉子就是犢子的梵名；那麼這虛空是**有為色法所攝**的見解，也就是**犢子**的主張，本來犢子系與

舍利弗毘曇確是有關係的，照《大智度論》說，這還稱為犢子毘曇呢！而舍利弗毘曇是明白揭示著虛空是有為的主張。

^(三)經部師及成實論師，承認虛空是無為，但不像有部的主張實有無為性。《成實論》卷一三標明論主自己的主張說：

虛空名無法，但無色處名為虛空。

《順正理論》卷三說：

彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空界體亦非實。

他們的意思說：**虛空是色法的否定，顯出它的本來沒有。沒有的，不能說是有為，故歸於無為；這無為是否定性的，不是真實性的無為。**

這三家對虛空的異解，互相諍論著；但在理論上，各家都有著困難。這，要到大乘空宗，才能圓滿建立。

附錄三：關於「《般若經》總列為十六名」

(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈習應品3〉(CBETA, T08, no. 223, p. 221, c15-19)：

舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育眾數人者，作者、使作者，起者、使起者，受者、使受者，知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

(2)《大智度論》卷35〈習相應品3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 319, b6-c21)：

【經】佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：『菩薩但有字，佛亦但有字，般若波羅蜜亦但有字；色但有字，受、想、行、識亦但有字。』舍利弗！如我但有字，一切我常不可得，眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得；不可得空故，但以名字說。菩薩摩訶薩亦如是行般若波羅蜜，不見我、不見眾生，乃至不見知者、見者，所說名字亦不可見。」

【論】問曰：第二品末已說空，今何以重說？

答曰：上多說法空，今雜說法空、眾生空。行者觀外法盡空無所有，而謂能知空者不空，是故復說「觀者亦空」。是眾生空，聲聞法中多說，一切佛弟子皆知諸法中無我。佛滅後五百歲分為二分：有信法空；有但信眾生空，言「五眾是定有法」，但受五眾者空。以是故佛說眾生空以況法空。

復次，我空易知，法空難見。所以者何？我以五情求之不可得，但以身見力故憶想分別為我。法空者，色可眼見，聲可耳聞，是故難知其空。是二事般若波羅蜜中皆空，如「十八空」義中說。

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？

答曰：皆是一我，但以隨事為異。於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。五眾和合中生故，名為「眾生」。命根成就故，名為「壽者」、「命者」。能起眾事，如父生子，名為「生者」。乳哺、衣、食因緣得長，是名「養育」。五眾、十二入、十八界等諸法因緣，是眾法有數，故名「眾數」。行人法故，名為「人」。手足能有所作，名為「作者」。力能役他故，名「使作者」。能造後世罪福業故，名「能起者」。令他起後世罪福業故，名「使起者」。後身受罪福果報故，名「受者」。令他受苦樂，是名「使受者」。目覩色，名為「見者」。五識知，名為「知者」。復次，用眼見色，以五邪見觀五眾，用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」，所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。如是諸法皆說是「神」。此神，十方三世諸佛及諸賢聖求之不可得，但憶想分別，強為其名。諸法亦如是，皆空無實，但假為其名。

問曰：是神但有十六名字？更有餘名？

答曰：略說則十六，廣說則無量。隨事起名，如官號差別、工能智[功>巧]、出家得道，種種諸名，皆是因緣和合生故無自性，無自性故畢竟空。生空故法空，法空故生亦空。

附錄四：關於「在現實生活中，於有情自體而直覺為有我」

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.355 ~ p.358：

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

次略說我空觀。**我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。**⁽¹⁾補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。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）。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。

對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

⁽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）。

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。

可是薩迦耶我執，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，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遺除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。然以正理觀察起來，自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？**一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。**所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。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。有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。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。有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

(2) 印順導師《性空學探源》p.43 ~ p.49：

阿含中⁽¹⁾從五蘊和合假名眾生的當體，說明無我義，固亦有之；但大多是五蘊分開說的，如識蘊是我，前四蘊是我所等。又多從「無常故苦，苦故無我」，從無常的觀點出發轉地來說明，即偏從主觀（情意的）價值判斷來說明的；很少從生命總體，從事實觀察上，用一種直接的方法去說明無我的。⁽²⁾從有情自體直接辨析其空無我的，大都在處法門裡。看阿含經講的蘊與處，很容易生起兩種不同的概念：說蘊都曰無常、苦、無我，少說到空，易生我無而色等蘊法可以有的觀念。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？

第一個問題，是問我的自體，就是說依之成我的是什麼？釋尊答道：

眼色為二，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二。……譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。

將十二處分為內根與外境二類。在內外相接觸的關係下生起識來，經中喻如兩手（根境）相拍成聲（識）。二合生識，三和合觸，有了根、境、識三的關係，就有觸（照阿含的本義看，識與根境之聯絡就是觸，與經部假觸說相近）。如是六受、六想、六思，都跟著生起了。**這個就是我，就在這內外處關涉的綜合上建立曰我。**六處法門確與五蘊法不同，開頭就以有情生命自體——六根和合為出發。緣起的存在，不是單獨的，人的存在，必然就有世界的存在，於是六根的對象有六境存在。有生命自體，有待於自我的外界，內外交觸，就有心識的精神活動；於是六觸、六受、六想、六思都起來了。所謂我，就是如此。

第二問題，問我的動作事業，釋尊的解答道：

此等諸法非我非常，是無常之我，非恆非安隱變易之我。所以者何？比丘！調生老死沒受生之法。

這內外和合之假名我，是在息息流變中，毫無外道所想像的常、樂；它的事業，就是受生、衰老、疾病與死沒。

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。

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。與這經的意義相同的，還有《雜阿含》三〇六經，現在也錄下來作參考。

眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四無色陰；眼（則是）色（陰）。此等法，名為人，於斯等法作人想。……此諸法皆悉無常、有為、思願緣生。若無常有為思願緣生者，彼則是苦。又復彼苦，生亦苦，住亦苦，滅亦苦。數數出生，一切皆苦。

從上看來，在表面上，我是假我，是依六處和合安立的；這似乎有「我無法有」的思想。其實，一一法若有實在性、常恆性，這一法就可安立我，就是我。唯其法都沒有實在性、常恆性，所以我不可立。法有，必定是如幻如化的世俗假有，才可以依以建立緣起因果。眾生不了解這假名的緣起因果，在此因果相續上，執有常恆自在的自我。而佛法，卻在這世俗的緣起因果中，顯出第一義的真空，如《雜阿含》第三三五經，即開示此義：

眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。

《增一阿含·非常品》第八經，〈六重品〉第七經（有鑽木生火喻），有與此相同的經文，都是從六處法門而引入緣起勝義空的法門。

現在將五蘊與六處作個比較：^[1] 蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。

^[2] 假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：^[1] 六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。^[2] 五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。

總之，^[1] 說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關係上。

^[2] 說無我，蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。^[3] 蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。

不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》一二〇二經、一二〇三經，及《中阿含》《頻毘沙羅王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含》二六五經說得最明顯：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實不堅固，無有我我所。

古德站在法有的立場上，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。如從色受等一一法

的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。

(3) 印順導師《性空學探源》p.65 ~ p.69：

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。

⁽¹⁾ 先從大看到小，眾生⁽¹⁾最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。《雜阿含》三〇六經云：

如是說：**我眼見色，……我意識法，……此等法名為人。**

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的。⁽²⁾如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含》云：「心識轉於車」。這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。⁽³⁾若再退一步，還可以發現受、想、行、識這些精神活動，還是時時刻刻在客觀環境的壓迫下改變，不能自由，不夠常恆，不夠自在，不該就是我。於是又將我縮小，退出了五蘊，在現實的身心世界以外去建立一個形而上的我（離蘊我）；而現實身心世界，只是我所活動的舞台，我所支配、我所享受的對象，是我所而非我。

⁽²⁾ 又反轉來，從小看到大：⁽¹⁾先覺得「我」似乎與精神特別有關，「我」雖不就是一般的意識（意識是不自在的），但我總是屬於能邊的，與精神活動性質最相近。那麼，就應該是精神背後的本體，這本體應不會離開精神活動而存在。這樣，我從離蘊走進非色四蘊。⁽²⁾再進一步，「我」不應該太空虛了，應是具體的，於是見這身心綜合體（五蘊）就是我的體相；這又進到即蘊我了。⁽³⁾再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；不說古來泛我、遍我的哲學，就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰：「他侮辱我」，「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。

但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。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。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。

⁽¹⁾ 印證到宗教上，^(A)有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。^(B)另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。⁽²⁾這在哲學上，則叫做^(A)超越神論與^(B)泛神論。

總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，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。

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

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

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

佛法中不問大小空有，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，它是正確的指出一切有是緣起的存在；**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。**

- (4) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

⁽¹⁾但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是**分別的自性執**。⁽²⁾**眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。**這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種**原始的、根本的、素樸的**，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種**直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。**雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了**自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。**因為**自性是一切亂相亂識的根源**，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂**自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。**西藏學者有說自性的定義為：**不從緣生，無變性，不待它**，大體相近。自性的含義中，⁽¹⁾**不待它的自成性**，是從橫的（空間化）方面說明；⁽²⁾**非作的不變性**，是從縱的（時間化）方面說明；⁽³⁾**而實在性**，即豎入（直觀）法體的說明。

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

- (5) 印順導師《中觀今論》p.187 ~ p.188：

⁽¹⁾**根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。**一般所認識的，**由於根識的局限，直觀事物的實在時**，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生**常住、獨存**等錯覺。⁽²⁾雖經**意識推比**而有相當的了解，但**每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。**

所以⁽¹⁾雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。⁽²⁾但若欲了達緣起無自性，在**意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見**，三者實是不相離的。

這裏有**需要考慮的**，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為**破除自性見的唯一理由**。…〔中略〕…如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義——如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。**決不能說觀察緣起不能破除自性，「非因緣生」，不足以攝盡自性的全體。**佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。**破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。**…〔中略〕…佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。

- (6) 印順導師《中觀論頌講記》p.381 ~ p.382：

^(一)⁽¹⁾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。⁽²⁾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。⁽³⁾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。

^(二)性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。**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。**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。

附錄五：關於「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」

(1) 印順導師《寶積經講記》p.59：

相反的「菩薩有四真實菩薩」，怎樣才是真實的呢？

一、「能信解空，亦信業報」：一切法性空，是依因緣果報而顯示的。所以大乘的正義是：由於因果，所以是本性空的；因為本性空，所以因果不失。龍樹《中論》說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」。如菩薩能這樣的信解空，也能信解業果，不偏於空理，那麼多聞持法者，也就不會為利養而不求正法的實踐了。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.91 ~ p.92：

建立聖教的基本法則，彼此之間雖在互相否認，但佛教史上，確有這三個體系，這可以拿後期佛教的三大派作一例證。…〔中略〕…清辨月稱他們是性空論，是中期大乘的復興，不妨從龍樹論去看。「以有空義故，一切法得成」，揭出了基本的特點。⁽¹⁾如一法有毫釐許的自性，它就無須乎因緣；有自性的東西，彼此隔別，也不能成立前後的聯繫；所以要無自性的生滅，才能相續，「雖空亦不斷，相續亦非常」，這是空的無常論。⁽²⁾「離三解脫門，無道無果」；「無所得故，能動能出」；一切法性空，所以正見性空，就得解脫出離。「心行既滅，言語亦斷，不生不滅，法如涅槃」，這是空的真常論。

不許空，⁽¹⁾無常是斷滅的邪見；⁽²⁾常心不變，不過是梵王（就是梵天）的舊說而已。龍樹抨擊非無自性的無常與真常，也夠明顯了。…〔下略〕…

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.295 ~ p.296：

王三 結說

雖空亦不斷 雖有而不常 業果報不失 是名佛所說

^(一)⁽¹⁾清辨釋、佛護釋、無畏釋等說：「雖」諸行「空」無外道所計即蘊離蘊的我，但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。

⁽²⁾青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。

⁽³⁾^(A)古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。^(B)《智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。

^(二)究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。⁽¹⁾現在且以這頌為正量者的結論；⁽²⁾到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。