

第十一章 中道之實踐

第一節 頓漸與偏圓（p.231~p.237）

釋厚觀（2006.10.4）

一、前言（p.231）

論到證悟，有「偏真」與「圓中」之分。

在學習的過程中，論根機，有「鈍根」與「利根」；

論悟證，有「頓悟」與「漸悟」。

頓漸與偏圓，是有關聯性的，今且綜合的說明。

二、證悟之類別（p.231~p.233）

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。
道生與禪宗的頓悟是不同的。

（一）道生的頓悟說（約究竟佛位的圓滿頓悟說）（p.231）

- 1、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。
- 2、所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。
- 3、在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。眾生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，唯有佛才是大覺者。

（二）禪宗的頓悟說（約眾生初學的直悟本來說）（p.231~p.232）

- 1、禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。
- 2、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。

※ 這兩種頓悟論，相差極遠。

道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說；

禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

（三）依大乘佛法的共義說（從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修）（p.232~p.233）

依大乘佛法的共義，應該是從「漸修」到「頓悟」，再從「頓悟」到「圓修」。

1、從漸修到頓悟

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。

唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。¹

¹《成唯識論》卷 9（大正 31，48c29~49a13）：

龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。²

若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空偏真。這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！

初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地。此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。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。

2、從頓悟到圓修

此頓悟空性，重在離一切相的平等法性之體驗，而巨細無礙的緣起事，功德無邊的悲智事，此時都沒有圓滿。更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。這與悟前的事修不同，悟前修可稱為緣修，悟後修可稱為性修，即與般若——稱法性慧相應而修。如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。

※這是大乘佛法修行取悟的通規：因「事修」而起「頓悟」，依「真悟」而起「廣行」，「頓悟」在實踐過程的中心。

※道生的直修到成佛而頓悟，是末後的；

※禪宗的不重事修而先求悟，是最前的；都不是大乘佛法的正軌。

三、所悟的真理：「悟圓中」與「悟偏真」（p.233~p.237）

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。

（一）略舉各家之說

1、上面曾說到，西藏傳有二宗：（一）、極無戲論，（二）、現空如幻。³

菩薩住此資糧位中，二麤現行雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。此位未證唯識真如，依勝解力修諸勝行，應知亦是解行地攝。所修勝行其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中慧為性者皆名為智，餘名為福，且依六種波羅蜜多，通相皆二，別相前五說為福德，第六智慧；或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。復有二種，謂利自他。所修勝行，隨意樂力，一切皆通自他利行；依別相說，六到彼岸、菩提分等自利行攝，四種攝事、四無量等一切皆是利他行攝。如是等行，差別無邊，皆是此中所修勝行。

²《大智度論》卷 18（大正 25，194a15~25）：

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。

³(1)參見《中觀今論》第九章·第一節〈太過·不及·中道〉，p.183~p.184。

(2)《菩提道次第廣論》卷 17（福智之聲出版社，p.404）：

又有一類先覺知識，作如是言：「就立名言而立名者，略於二類大中觀師，謂於名言許外境者，名經部行中觀師，及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。就立勝義，亦立二名，謂許

- 2、天臺宗也說有「偏真」與「圓中」兩類。
- 3、唯識家說「真見道」證真如而不見緣起。⁴
- 4、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。

- 5、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。
- 6、《大智度論》之說：(p.233~p.234)

考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的。

(1) 悟偏真：

如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」⁵。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，《大智度論》說：「慧眼於一切法都無所見」⁶，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

勝義諦現空雙聚，名理成如幻，及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等，其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。總其印、藏自許為中觀之論師，雖亦略有如是許者，然僅抉擇龍猛菩薩弟子之中大中觀師，有何宗派若諸細流誰能盡說。

⁴(1)《成唯識論》卷8(大正31,46b28~29):「無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。」

(2)印順法師《辦法法性論講記》，收於《華雨集》第一冊，p.261~p.262：

在修行的五位(資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位)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。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。……

菩薩在定中真見道，一切法都不可得，從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。……通達空性是怎麼樣的，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。

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。沒有虛妄的，名真；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。

⁵《大智度論》卷71(大正25,556b26~27):「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」吉藏《淨名玄論》卷4:「般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。」(大正38,882a12-13);印順法師《般若經講記》(p.8):「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。

⁶(1)《大智度論》卷39(大正25,348a6-27):

問曰：若爾者，何等是慧眼相？

答曰：……有人言：癡、慧非一、非異，世間法不異出世間，出世間法不異世間；世間法即是出世間，出世間法即是世間；所以者何？異不可得故。諸觀滅，諸心行轉還無所去，滅一切語言，世間法相如涅槃不異，如是智慧，是名慧眼。

(2) 悟圓中：

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」⁷，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。⁸

復次，此中佛自說：「慧眼菩薩，一切法中不念，有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏等，是名慧眼。」若菩薩見有為、世間、有漏，即墮有見中；若見無為、出世間、無漏，即墮無見中。是有、無二見捨，以不戲論慧，行於中道，是名慧眼。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 227 b27-29)：

佛告舍利弗：慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。」

(3) 《大智度論》卷 33 (大正 25, 305c24-27)：「為實相故求慧眼，得慧眼不見眾生，盡滅一異相，捨離諸著，不受一切法，智慧自內滅，是名慧眼。」

⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 227 b27-c2)：

佛告舍利弗：慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。舍利弗！是名菩薩摩訶薩慧眼淨。」

⁸ 印順法師《如來藏之研究》p.90~p.92：

《大智度論》卷 71 云：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」(大正 25, 556b26~27)。《中論》說：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」(《中論》卷 3, 大正 30, 24a)。戲論寂滅的自證，不能說沒有，也不能說有，世俗的「有」、「無」概念，都不能表示戲論寂滅的現證。稱之為空也只是假名安立(《中論》卷 4, 大正 30, 33b)，要人無所住著而已。然「般若法門」在開展中，漸演化為不同的二流：

一、在現證時，一切戲論、一切幻相都不現前，如清辨引《般若經》說：「慧眼都無所見」(《大乘掌珍論》卷下(大正 30, 274c)。這是「般若法門」的本義，如瑜伽師不許圓成實性是空，而在根本智證真如——真見道中，也還是一切依他幻相泯滅不現前的。

二、西藏傳說有二宗，在於現境斷絕戲論的「極無所住」(如上所說)外，還有現起與空寂無礙的「理成如幻」(《菩提道次第廣論》(法尊譯，漢藏教理院刊本，卷 17·p.27)。

這二宗，在中國佛學中，就是證真空與中道了。在「般若法門」中，這二者是次第發展所成的，可以引為證明的，如鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 227b-c) 說：

「慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。

是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。

慧眼，是現證般若。經上所說的第一節，是不念一切法，下一節是無一法不知。經文用一「亦」字，那是慧眼不見一切而又無所不見，就是中國學者所說的見中道了。玄奘所譯，與前《摩訶般若經》相當的，《大般若波羅蜜多經》(第二分)卷 404 (大正 7·21c) 說：

「菩薩摩訶薩慧眼，不見有法若有為、若無為，若有漏、若無漏，若世間、若出世間，……。是菩薩摩訶薩慧眼，不見有法是可見、是可聞、是可覺、是可識」。

「第二分」所說，與清辨所說相合；「第三分」也是這樣說。羅什所譯的，不見一切而又無法不見的慧眼，明顯的與奘譯不同。《大般若波羅蜜多經》(初分)卷 8 (大正 5, 43b) 說：

「諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，……。

是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見，非聞非不聞，非覺非不覺，非識非不識。」

「初分」的「非見非不見」，意思還是一切不見，只是進一步說：不見也不可得而已。「無所不見，……無所不識」，其實是佛眼，這是各種譯本所共同的。將佛眼的「無所不見」，作為慧眼的德用，《摩訶般若經》如此，古譯的《放光般若經》(卷 2, 大正 8, 9a)，《光讚般若經》(卷 2, 大正 8, 158c)，《大智度論》所依的(二萬二千頌)經本也如此。《大智度論》卷 39 (大正 25, 348a-b) 說：

「諸佛慧眼，照諸法實性，盡其邊底，以是故無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。

(二) 關於「三智一心中得」與「二智一心中得」(p.234)

1、天臺宗之說：

天臺宗引《大智度論》說：「三智一心中得」⁹，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。

2、印順法師之評論：

考《大智度論》卷 27 原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」¹⁰。「道智是行相」¹¹，以道智得一切智一切種智，所以《大智度論》的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩薩位中，即道智，道種智；佛果一心中得，是一切智，一切種智。三智一心中得，或二智一心中得，¹²姑且不談，總之是圓證的。

※「一心中得」之意義

一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：¹³

「問曰：佛用佛眼無法不知，非是慧眼，今云何言慧眼無法不知？答曰：慧眼成佛時變名佛眼。……成佛時失其本名，但名佛眼」。

「無法不知」是屬於佛眼的，為什麼也作為慧眼的內容？《大智度論》解說為：「慧眼成佛時變名佛眼」，表示慧眼與佛眼，只是名字的差別，淺深的差別，而不是體性的不同。在菩薩通達法性時，佛眼就是慧眼；如究竟明淨通達，就稱為佛眼。這如《十地經》所說，從初地到十地，都名為一切智智那樣。「般若法門」的發展（到後來），慧眼從一切法無所見，到達無所見而無所不見。這一演進的程序，成為中國佛教界「真空」與「中道」的思想根源。

⁹ 智者大師說，《妙法蓮華經玄義》卷 9（大正 33，789c18-20）：「即空、即假、即中：即空故名一切智，即假故名道種智，即中故一切種智。三智一心中得，名大般若。」

¹⁰ (1)《大智度論》卷 27（大正 25，260b17-18）：「一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。」

(2)《大智度論》卷 24（大正 25，240c17-19）：「聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達，一心中得一切智，一心中壞一切障，一心中得一切佛法。」

¹¹ 《大智度論》卷 27（大正 25，259b12-20）：

問曰：佛道事已備故不名道智，阿羅漢、辟支佛諸功德未備，何以不名道智？

答曰：阿羅漢、辟支佛道，自於所行亦辦，是故不名道智；**道是行相故**。復次，此經中說聲聞、辟支佛，聲聞中不攝三道故，此中不說佛道大故名為道智，聲聞、辟支佛道小故不名道智。復次，**菩薩摩訶薩，自行道，亦示眾生各各所行道，以是故說名菩薩行道智得一切智。**

¹² 印順法師對天台宗「三智一心中得」之評論，參見《華雨集》（五），p.110~p.114。

¹³ 《大智度論》卷 27（大正 25，260b9~29）：

問曰：如佛得佛道時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？

答曰：佛得道時，以道智雖具足得一切智，得具足一切種智，而未用一切種智；如大國王得位時，境土寶藏皆已得，但未開用。

【經】欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜！舍利弗！菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜！

【論】問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習；今云何言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？

答曰：**實一切一時得**；此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。

復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。先說一切種智，即是一切智。**道智，名金剛三昧；佛初心即是一切智、一切種智，是時煩惱習斷。**

(1)一心，還是有次第的，如一剎那中有先生後滅¹⁴；依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。

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

(3)一念中得，即可一念心中用。

(三) 關於三論宗主張：「小乘聖者：但證偏真；大乘的證悟：悟即圓中」(p.235)

- 1、三論宗以為：「發心、畢竟二不別」¹⁵的，從最初發心到最後證悟，是相應的，同一的；佛果既一心中得，菩薩也應該是圓觀中道的。
- 2、經中有處說：根本智證真如，後得方便智起化用¹⁶，這是無差別中作差別說，約偏重說，是約頓得漸用說。
- 3、所以初修觀行，緣起性空是要圓觀的；悟證時也必是圓悟的。
- 4、三論宗否認大乘學者有見偏真的；但證偏真，是小聖的眇目曲見。

(四) 藏傳說法 (p.235)

西藏傳有二宗——證偏空與圓中；但宗喀巴繼承月稱論師的傳統，不承認有見道頓證圓中的，與唯識家說的「根本智見真如」略同。但以為緣起性空的無礙觀，是初修行者不可缺少的正見；觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的。

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。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。

¹⁴ 詳見《大毘婆沙論》卷 39 (大正 27, 200a2~13);《阿毘達磨俱舍論》卷 5 (大正 29, 28b1~6)。

¹⁵ (1)《大般涅槃經》卷 38 (大正 12, 590a17~22)：

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。

(2)隋·吉藏撰，《金剛般若疏》卷 2 (大正 33, 102a13~14)：

……故發心即具福慧亦即具二慧，如《大經》云：「**發心畢竟二不別**」。

(3)隋·吉藏撰，《金剛般若疏》卷 4 (大正 33, 122b28~c4)：

問：此中云發菩提心，何故釋云得無生忍耶？答：初得無生忍亦名初發心也。又此中明從初發心不習斷滅觀，亦不起常觀，後心皆爾，故初後不二。如云：「**發心畢竟二不別**」也。前明佛果非有相非無相，今明因非斷非常，可謂因果皆是正觀，皆離斷常。

(4)隋·吉藏撰，《涅槃經遊意》卷 1 (大正 38, 238c21~25)：

今明至理，尚無頓漸，豈有頓漸之知？雖無頓漸，亦頓亦漸。故《經》云：「**發心畢竟二不別**」。《華嚴》云：初心菩薩與三世佛等，而復有漸漸知義，有五十二地不同；初地百法，二地十法門故也。

¹⁶ (1)《成唯識論》卷 8 (大正 31, 46b28~29)：「**無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。**」

(2)無性菩薩造，《攝大乘論釋》(大正 31, 431b18~23)：「如啞正受義者，譬如啞人，正受境界無所言說；如是**根本無分別智**，正證真如，離諸戲論，當知亦爾。如非啞受義者，如不啞人，受諸境界亦起言說；如是**後得無分別智**，反照真如，現證境界，能起言教，當知亦爾。」

四、印順法師總論「頓、漸，偏、圓」(p.235~p.237)

(一) 中觀的修行者，不必自誇為圓證，或以為唯自宗能離一切戲論。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，若功德不足，方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；若功德深廣，方便慧善巧，即能頓悟圓中。二者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，不過因眾生根性利鈍不同，有但證偏真與圓中的差別。

(二) 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《大智度論·釋往生品》¹⁷顯然的不合。依龍樹意，眾生根性有利鈍：

- 1、有發心後久久修行始得無生忍的；
- 2、有發心即得無生法忍，廣化眾生的；
- 3、甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。

這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》¹⁸，龍樹菩薩不過引用經義而已。

但此所說的利鈍二根，是以未證悟前無有積集福智資糧而分別。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。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。

(三) 龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩¹⁹，七地得無生忍；由此可見鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性。利根是極難得的，是極少數的。

- 1、故月稱約一般說，但承認見道的極無戲論，也就是約大乘正常道說的。
- 2、反之，天臺、賢首家，發揮圓觀圓證，不但非一般行者所能，而且也不能不說圓漸的修習。
- 3、禪宗的祖師禪，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的；但結果也還是安立三關，次第悟入。

※ 故見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的。玄學家每輕視直證畢竟空寂，大談理事無礙，體用不二，何曾知道實踐的事實如何，不過徒憑幻想的或增上慢的錯覺，和人爭勝而已！

¹⁷ 《大智度論》卷 38 (大正 25, 342b28~343a4)。

¹⁸ 詳見《不定入定入印經》(大正 15, 699c9~703a2)。另見《成佛之道》(增注本), p.413~ p.417。

¹⁹ 《十住毘婆沙論》卷 1 (大正 26, 24c6~11)：

「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。」

第二節 緣起空有 (p.237~p.252)

一、緣起正觀的修習 (p.237~p.239)

(一) 緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：(p.237)

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。²⁰但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：

- 1、《阿含經》等，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」²¹。
- 2、大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。

(二) 離緣起正觀而高談悟解空性之流弊 (p.237~p.238)

大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，性空要於生死輪迴——緣起因果中去了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。

我（印順法師）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。

〔太虛〕大師說道：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。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？

我（印順法師）說：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，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義」²²。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。²³

²⁰ 《中觀今論》第十一章·第一節〈頓漸與偏圓〉p.235~p.236：

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，若功德不足，方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；若功德深廣，方便慧善巧，即能頓悟圓中。二者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，不過因眾生根性利鈍不同，有但證偏真與圓中的差別。

²¹ 《雜阿含經》卷14〈347經〉（大正2，97b11~c2）。參見：印順法師《成佛之道》〈增注本〉，p.224~p.225；《空之探究》，p.151；《印度佛教思想史》，p.28~p.29。

²² 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（大正30，33a2~3）：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」。另參考印順法師著，《中觀論頌講記》，p.459~p.461；萬金川著，《中觀思想講錄》，p.155~p.162。

²³ 正觀空者與邪見人之差別，參見《大智度論》卷18（大正25，193c14~194a26）。

大師以爲：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因爲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。

(三) 佛法的正常道 (p.238 ~ p.239)

佛法的正常道，應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。因此，《中論》的抉擇道諦——二十六品（觀十二因緣品第 26）、二十七品（觀邪見品第 27），詳談正觀緣起，遠離邪見。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、緣起相 (p.239 ~ p.242)

緣起的「相有」與「性空」，試爲分別的解說；先說「緣起相」。

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」²⁴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「生死流轉的因果律」與「還滅的空寂律」。

(一) 生死的根本：無明 (p.239~p.240)

- 1、生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。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。此即十二支中初支的無明，以無明爲根本而有生死流轉的十二有支。
- 2、障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首，爲三乘所共斷的煩惱，不是習氣所知障。依中觀者說：這即是十二支中的無明。

(1) 如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說爲無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」²⁵。此說：執因緣法爲實有性，即是無明，由自性的執著——無明爲首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。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。

²⁴ 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 67a2-8): 「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，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，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」另參見《雜阿含經》296~302 等經。

²⁵ (1) 龍樹菩薩造論，法尊法師譯，《七十空性論》：「諸法因緣生，分別爲真實，佛說即無明，發生十二支。見真知法空，則不生無明，此即無明滅，故滅十二支」。(弘悲科攝《七十空性論科攝》，藍吉富編《大藏經補編》(九)，p.120)

(2) 宗喀巴造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 20 (福智之聲出版社，p.460~p.461)：如《七十空性論》云：「因緣所生法，若分別真實，佛說爲無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。

(2)《中論》的〈觀緣起品〉²⁶，也如此說。

所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除他，方得解脫。

(二) 生死的根本：薩迦耶見 (p.240)

1、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？

2、要知道，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，執法有實自性的，是「法我見」；執我有實自性的，是「人我見」，也即是「薩迦耶見」。無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。

3、凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

(三) 生死的根本：識 (p.240~p.242)

1、經論中又說「識」為生死根本，如於觀察緣起時，說「齊識退還」²⁷。

2、此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。²⁸三界生死流轉的種子——原因，是識。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。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

3、此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。無明相應識的

²⁶《中論》卷4〈觀十二因緣品第26〉(大正30, 36b20~c8)。

²⁷《雜阿含經》卷12〈287經〉(大正2, 80b25~c6)：

爾時、世尊告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色，何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生，識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼：謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。

另參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷24(大正27, 124a9~125a1)。

²⁸(1)聖天菩薩造，《廣百論本》卷1(大正30, 185c10~11)：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。

(2)《菩提道次第廣論》卷20引《四百論》(福智之聲出版社, p.459)：

如《四百論》釋云：「若識增益諸法自性，由彼染汙無知增上貪著諸法，是為流轉生死種子，於一切種永滅除故，即便安立生死還滅。為顯此義故說頌云：『三有種為識，境為彼行境，若見境無我，三有種當滅。』此顯由見境無自性，於一切種破除貪因三有種識，安立聲聞、獨覺及得無生法忍菩薩生死還滅」。

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」²⁹。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。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。

- 4、《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝」³⁰。《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相，若滅於心輪，即滅一切法」³¹。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。

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》³²。地水火風四大，即五蘊中的色蘊。因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，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。

- 5、所以生死根本識，若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。

約見相——能所說，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。

約見相義或約因果義，皆可說**識為根本**，也即等於說**無明是根本**。同樣的生死，根本也只要一，悟理解脫也必然同一。

²⁹(1)《攝大乘論本》卷1引經(大正31, 134a17~23)：

聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼《增壹阿笈摩說》：世間眾生，愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世如是甚奇希有正法，出現世間。於聲聞乘《如來出現四德經》中由此異門密意，已顯阿賴耶識。

(2)《相應部》〈梵天相應〉(日譯南傳第12冊, p.234; 漢譯南傳第13冊, p.233)僅提到樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶。

³⁰(1)《六十頌如理論》卷1(大正30, 255b3~4)：「如其所宣揚，即蘊處界法，大種等及識，所說皆平等」。

(2)印順法師《印度佛教思想史》，p.377~p.378：

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**」！(《辨了不了義善說藏論》卷3, 漢院刊本p.19~p.20)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。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。

※ 宋·施護所譯《六十頌如理論》，此二頌作：「若生法滅法，二俱不可得，正智所觀察，從無明緣生。」(大正30, 254c14~15)；「大種等及識，所說皆平等，彼智現證時，無妄無分別。」(大正30, 255b3~4)

³¹龍樹菩薩造，《大乘二十頌論》卷1(大正30, 256b29~c5)：

若分別有生，眾生不如理，於生死法中，起常樂我想。此一切唯心，安立幻化相，作善不善業，感善不善生。若滅於心輪，即滅一切法，是諸法無我，諸法悉清淨」。

又關於《大乘二十頌論》之作者，參見印順法師著《印度佛教思想史》，p.124；萬金川著《中觀思想講錄》，p.49。

³²《長阿含經》卷16〈24經〉《堅固經》(大正1, 102c14~19)：

何由無四大，地水火風滅？何由無麤細，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，麤細好醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。

※ 龍樹對「唯心論」之看法：(p.242)

唯心論，依龍樹說，也不失為入道方便。說境唯心現，這因為眾生偏執外境為實有，偏執主觀的心識隨客觀環境而轉。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³³。若即此執為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」³⁴，婆羅門教的舊思想而已！

三、依緣起法而觀性空 (p.242~p.252)

(一) 緣起性空：「人空」與「法空」(p.242)

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。

空性是一，因觀空的所依不同，有「人空」與「法空」之分。

於有情身中我性不可得為「我空」，於其他一切法上自性不可得為「法空」。

(二)「我」與「法」有二種 (p.242~ p.243)

我、法可有二種：

1、「我」即自我，有情直覺自我為主宰者；自我的所依或自我的對象都是「法」。

2、經中所說的「我」與「世間」，也即是「我」與「法」。

「我」指一一有情，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。

有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為「法」。

³³(1)《大智度論》卷 12 (大正 25, 148a4-20)：

復有觀空：是疊隨心有。如坐禪人，觀壘或作地·或作水·或作火·或作風·或青·或黃·或白·或赤·或都空，如十一切入觀。如佛在耆闍崛山中，與比丘僧俱，入王舍城。道中見大水，佛於水上敷尼師壇坐，告諸比丘：若比丘入禪，心得自在，能令大水作地，即成實地。何以故？是水中有地分故。如是·水·火·風·金·銀種種寶物即皆成實。何以故？是水中皆有其分。復次，如一美色，婬人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之種種惡露，無一淨處；等婦見之妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。婬人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀皆應見淨；若實不淨，四種人觀皆應不淨。以是故知，好醜在心，外無定也；觀空亦如是。

(2)《大智度論》卷 74 (大正 25, 581b20~c3)：

問曰：此中說空等法深，是何等空？答曰：有人言：三三昧——空·無相·無作；心數法名為定，定故能觀諸法空。有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故，名為空三昧。此中佛說不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。何以故？若外法不實空，以三昧力故空者，是虛妄不實。若緣外空故生三昧者，是亦不然！所以者何？若色等法實是空相，則不能生空三昧，若生空三昧則非是空。此中說，離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。何以故？因緣生法無自性，無自性故即是畢竟空。

(3) 參見《中觀今論》，第五章·第三節〈空〉，p.70~p.75。

³⁴《大智度論》卷 31 (大正 25, 288c29~289a5)：

問曰：有為法中常相不可得，不可得者，為是眾生空？為是法空？

答曰：有人言：我心顛倒故計我為常，是常空則入眾生空。

有人言：以心為常，如梵天王說是四大、四大造色悉皆無常，心意識是常。

※ 這二種我法，所說的我義極不同。

〔人我見〕(補特伽羅我執)

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」³⁵。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。

〔薩迦耶見〕

「薩迦耶見」³⁶是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。

故「人我見」與「薩迦耶見」，極為不同。

(三)「薩迦耶見」與「補特伽羅我見」之關係 (p.243)

佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。³⁷

- 1、但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。
- 2、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。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。

(四)「補特伽羅我執」與「法我執」(p.243~p.244)

- 1、要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。³⁸大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」³⁹？

³⁵ 《成佛之道》(增注本)，p.355：

補特伽羅 (pudgala)：數取趣，意指不斷在生死中受生的個體。補特伽羅我執：緣有情（你、我、人、畜）而起實有自性執，以為有實體性的眾生輪迴。又名人我見。

³⁶ 薩迦耶 (satkAya) ——「薩」：1、有，2、虛偽，3、移轉。「迦耶」：身、聚集。關於薩迦耶見，另參見《大毘婆沙論》卷 49 (大正 27, 255a21~25)；《中觀今論》，p.245~p.246；《成佛之道》(增注本)，p.355~p.357；《望月佛教大辭典》(二)，p.1442 下~p.1444 下。

³⁷ 《雜阿含經》卷 21 (570 經)，(大正 2, 151a17-b1)：

時長者即問梨犀達多：「尊者！凡世間所見，何本？何集？何生？何轉？」

尊者梨犀達多答言：「長者！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！謂多聞聖弟子，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。」

³⁸ 參見《雜阿含經》卷 10 (273 經)，(大正 2, 72b~73a)。

- 2、假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。
- 3、依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，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。
- 4、根本佛教注重「遠離薩迦耶見」，與大乘的「廣明一切法性空」，意趣完全一致。

(五)「我空法有」與「我空法空」(p.244~p.245)

1、「我」之定義 (p.244)

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼」(Atman)，有「自在義」和「真實義」⁴⁰。自在，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的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。佛說：一切為因果相依的存在，為息息變異的存在，個體獨存的自在——我不可得。從「自在義」，又得出「不變義」、「真實義」的特性，這是自我的定義。

2、《阿含經》：無我、無我所是勝義空；有業果緣起是世俗有。(p.244)

佛法說空，即是否定此「真實、常住、自在」的我。因為眾生總是執有「真、常、一」的自在體——我，在生死中流轉，為破眾生此種見執，經中說我不可得，只有緣起法的蘊、界、處等。依空宗講，這話並不錯。蘊處界一切是「虛妄的，無常的，待他的」。

無我，所以法是無常無我的如幻行；唯依世俗——假名而說業果身心，所以無我。
無我我所，即勝義空；
有業果緣起，即世俗有。

3、有宗：我無；法是實有。(p.244~p.245)

但有些學者——有宗，即以爲我無而法是實有，甚至部分的大乘學者，也說我是和合假有，而因緣法有自相，這才與《阿含》相違反。

4、空宗：自性我法都無；幻現我法皆有。(p.245)

中觀者說：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。若從執有自性說，那非但補特伽羅我無自性，法也無自性。眾生執一切法有自性，故說我無而法有；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。

(六)「我」與「我所」(p.245~p.246)

1、「我」與「我所」之類別 (p.245~p.246)

「我」與「法」，即等於「我」與「我所」。

³⁹ 龍樹菩薩造《十二門論》卷 1(大正 30, 160b3-4):「一切有爲法皆空，有爲法尙空，何況我耶？」

⁴⁰ 萬金川著，《中觀思想講錄》，p.93~p.94。

- (1) 「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。
- (2) 「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」。
- (3) 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。

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，有所我才有我，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，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。

悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。

2、「我」與「我所」之關係 (p.246)

- (1) 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，何得有所？」⁴¹這樣，「我空」與「法空」，本是沒有難易可分的。因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。
- (2) 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。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。

(七) 如執著法有自性，必不能通達無我 (p.246~p.247)

- 1、於一切法上執有自性是「法我見」；
 - 於有情上執有自性是「補特伽羅我見」；
 - 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」。

⁴¹《中論》卷3〈觀法品第18〉(大正30, 23c22~23):
若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。

- 2、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」⁴²。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。
- 3、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。
- 4、依《中論》⁴³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。

(八) 如何觀察「無我」(p.247~p.249)

觀察修習時，不妨我法別觀。

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：

- A、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？
- B、總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

1、三種觀門 (p.247~p.248)

《阿含經》常作三種觀：(1) 色（五蘊之一）不即是我，(2) 不離色是我，(3) 色與我不相在。⁴⁴

⁴²(1)龍樹菩薩造，《寶行王正論》卷1（大正32，494a1~17）：

我有及我所，此二實皆虛，由見如實理，二執不更生。諸陰我執生，我執由義虛，若種子不實，芽等云何真？若見陰不實，我見則不生，由我見滅盡，諸陰不更起。如人依淨鏡，得見自面影，此影但可見，一向不真實。我見亦如是，依陰得顯現，如實檢非有，猶如鏡面影，如人不執鏡，不見自面影，如此若析陰，我見即不有。……陰執乃至在，我見亦恒存，由有我見故，業及有恒有。

(2)月稱論師造，法尊法師譯《入中論》卷1引《寶鬘論》：

《寶鬘論》云：「若時有蘊執，彼即有我執，有我執造業，從業復受生，三道無初後，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪，彼於自他共，三世無得故，我執當永盡，業及生亦爾。」(《入中論》，中壙，圓光寺印經會，1991年12月，p.10)

⁴³ 參見《中論》卷3〈觀法品第18〉。另參見印順法師《般若經講記》p.105~p.106；《中觀論頌講記》，p.316、p.317~p.318；《成佛之道》〈增注本〉，p.358~p.361。

關於「眾生空、法空」，參見《大智度論》卷26（大正25，253c28~254b2）；卷31（大正25，287b13~c6；288c26~29；292b12~16）。

⁴⁴ 如《雜阿含經》卷5〈110經〉（大正2，36c15~19）：「佛告火種居士：我為諸弟子說諸所有色若過去、若未來、若現在、若內、若外、若麤、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切如實觀察非我、非異我、不相在；受、想、行、識，亦復如是。」

- (1) **不即觀**：如說色不是我，以色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。
- (2) **不離觀**：如以我爲如何如何，我是不能離色等而有的。
- (3) **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，相依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。

2、四種觀門 (p.248)

上三句，或分爲四句：

- (1) 色不即我；
- (2) 色不離我；
- (3) 色不在我中；
- (4) 我不在色中。⁴⁵

一是我見；後三是我所見。

約五蘊說，即成爲二十種我我所見。

3、五求門 (p.248)

《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：「色不屬於我」。⁴⁶

有的眾生，執著色——或受乃至識——屬於我，也即爲我所有的。這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。

4、七求門 (p.248~p.249)

月稱論師，更增加到以七法觀我空：即**(1)一、(2)離、(3)具支、(4)依支、(5)支依、(6)支聚、(7)形別**。⁴⁷前五與即、離、相在、相屬大同，另加「支聚」與「形別」而成七。

〔支聚〕

我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種：如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成爲屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚爲我。

〔形別〕

⁴⁵ 如《雜阿含經》卷5〈109經〉(大正2, 34b13-14):「愚癡無聞凡夫見色是我、異我，我在色、色在我；見受、想、行、識是我、異我，我在識、識在我。」

⁴⁶ 《中論》卷4〈觀如來品第22〉(大正30, 29c7~30a3)。《中觀論頌講記》，p.404~p.409；《成佛之道》〈增注本〉，p.355~p.358。

⁴⁷(1)《入中論》(漢藏教理院刊本，卷5, p.5):

如不許車異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形。(圓光寺印經會，1991年12月, p.269)

(2)演培法師《入中論頌講記》，台北，天華出版公司，1992年3月三刷, p.417~p.419。

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，才成爲屋子，故於此房屋的形態，建立爲房屋。但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？如以某種特定的形態爲我；如失眠，缺足，斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態爲我。

※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。

(九) 以「車」爲喻說明「觀蘊無我」(p.249~p.250)

1、月稱論師之比喻

月稱論師以觀車爲比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，月稱以「燒車」爲喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。⁴⁸這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。

2、印順法師之評論

但這是不很善巧妥當的！試問：何不以「拆車」爲喻？將輪轆等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？

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。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？

以車爲喻而說我不可得，這是約不悟車爲因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

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。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。

約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了。不執我法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。

⁴⁸(1)《入中論》(漢藏教理院刊本，卷5，p.10；圓光寺印經會，p.279~p.280)：

雖以七相推求彼，真實世間俱非有；若不觀察就世間，依自支分可安立，可爲眾生說彼車，名為有支及有分，亦名作者與受者，莫壞世間許世俗。七相都無復何有？此有行者無所得，彼亦速入真實義，故如此許彼成立。若時其車且非有，有支無故支亦無，知車燒盡支亦毀，慧燒有支更無支。如是世間所共許，依止蘊界及六處，亦許我爲能取者，所取爲業此作者。

(2) 參見演培法師，《入中論頌講記》，p.431~p.433。

(3)《菩提道次第廣論》卷17(福智之聲出版社，p.407~p.408)：

又若通達我自性，於彼支分諸蘊，亦能滅除有自性執，譬如燒車則亦燒毀輪等支分。如《明顯句論》云：「依緣假立，諸具無明顛倒執者，著爲我事，即是能取五蘊爲性，然所執我爲有蘊相耶？爲無蘊相耶？求解脫者當善觀察。若一切種善觀察已，求解脫者見無所得。故於彼云：『我性且非有，豈能有所？』由我不可得故，則其我所我施設處，亦極不可得，猶如燒車，其車支分亦爲燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」此說於我達無性時，亦能通達我所諸蘊無我、無性。

(十) 如何觀「法空」(p.250~p.252)

1、觀「諸法無生」而證法空 (p.250)

說到法空，觀一切法不可得，《中論》以觀察四生不可得為發端。⁴⁹同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。⁵⁰

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》⁵¹詳說。

2、觀察「自性不可得」的下手方法 (p.250~p.251)

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：

- (1) **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。
- (2) **無我觀**，觀一切法如束蘆、如芭蕉：束蘆，此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，無獨存性。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。

3、從一切法的「相續、和合」中，觀自性了不可得 (p.251~p.252)

觀察法空，即在一切法的「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」。⁵²

⁴⁹《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(大正30, 2b6~7):「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

⁵⁰(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷22(大正8, 381b23~26)

是八人若智若斷，是菩薩無生法忍；須陀洹若智若斷，斯陀含若智若斷，阿那含若智若斷，阿羅漢若智若斷，辟支佛若智若斷，皆是菩薩無生忍。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷23(大正8, 390c29~391a4):

佛告須菩提：諸須陀洹若智若斷，是名菩薩忍；斯陀含若智若斷，是名菩薩忍；阿那含若智若斷，是名菩薩忍；阿羅漢若智若斷，是名菩薩忍；辟支佛若智若斷，是名菩薩忍。

(3)參見《大智度論》卷71(大正25, 555a3~24)；卷86(大正25, 662b16~24)。

⁵¹參見《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(大正30, 2b6~17)；《中觀論頌講記》，p.59~p.65；《成佛之道》〈增注本〉，p.352~p.355。

⁵²《中論》卷3〈觀法品第18〉(大正30, 24a9~12)。參見印順法師著，《中觀論頌講記》，p.343~p.347；萬金川著，《中觀思想講錄》，p.125~p.126。

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」。⁵³

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」。

4、從相續、和合中廣觀一切法空，更應反觀無我、無我所（p.252）

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？滅我我所故，名得無我智。」⁵⁴

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。《金剛經》先明法空，也即是此義。⁵⁵

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。

四、悟入空性之資糧（p.252）

（一）三乘共通的解脫道——依三增上學得解脫：

觀慧依於禪定，禪定依於戒律，三學是相依（即增上）而後能得解脫。

（二）大乘不共的菩提道——三心修六度：

大乘學者，尤應以菩提願為依，大悲心為本，真空慧為方便⁵⁶，廣行無邊大行，積集無量福德智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。

⁵³ 《雜阿含經》卷 14〈347 經〉（大正 2，97b11-12）：

佛告須深：不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。

⁵⁴ 《中論》卷 3〈觀法品第 18〉（大正 30，23c22-23）：

若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。

⁵⁵ 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b7-11）：

若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法！

⁵⁶ 參見《大般若波羅蜜多經》卷 488（大正 7，479c25~480b6）。