

《成佛之道》

第五章 大乘不共法（甲二 1/2）

（印順導師《成佛之道（增注本）》p.334 ~ p.398）

釋貫藏 敬編 2026.9

目次¹

庚六 般若.....	2
辛一 正論.....	3
壬一 總說.....	3
癸一 讚歎尊勝〔解脫所依 諸佛從出〕.....	3
癸二 依次進修〔聞思修證〕.....	7
癸三 標示宗依〔般若經論——性空唯名系〕.....	10
壬二 詳明.....	13
癸一 二諦觀門〔緣起性相〕.....	13
子一 總說二諦〔從「凡聖二諦」向「聖者（空宗）二諦」〕.....	13
子二 別詳二諦.....	15
丑一 世俗.....	15
寅一 世俗假有.....	15
寅二 三假與正倒.....	15
丑二 勝義.....	18
寅一 總明勝義空觀〔緣起無自性空 世俗空〕.....	18
寅二 詳論.....	21
卯一 觀空證滅——緣起性空.....	21
辰一 依空滅戲論〔自性相〕.....	21
辰二 觀緣起相世俗空（諸行空） 證緣起性勝義空（涅槃空）.....	23
卯二 別觀二空.....	25
辰一 法空觀〔四門不生〕.....	25
辰二 我空觀〔五門無我〕.....	27
辰三 二空互證〔我所即法〕.....	31
癸二 初學先觀身〔眾生堅固執著的所在〕.....	35
癸三 現觀善巧.....	36
子一 泯相契真.....	36
子二 善辨正邪.....	37
子三 修證次第.....	39
壬三 結讚.....	40
辛二 特論：大乘三系及貫攝.....	41

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

壬一 善抉擇三系異說的了不了義.....	41
壬二 三系異說.....	43
癸一 性空唯名.....	43
子一 現空中道〔二諦無礙〕.....	43
子二 如上所說.....	43
癸二 虛妄唯識.....	46
子一 應機：五事不具.....	46
子二 要義.....	48
丑一 分別假實——依實立假.....	48
丑二 自性緣起——依他起〔以有漏識為性，根本識即賴耶〕.....	49
丑三 賴耶識為本依——染淨依〔種子親生自果、自性生自性的因果〕..	50
寅四 無境唯識.....	52
卯一 依唯識成立因果.....	52
卯二 就依唯識立迷悟——現觀次第.....	52
癸三 真常唯心.....	77
子一 應機：不能信解無常無我，要有常住不變的我.....	77
子二 要義.....	81
丑一 如來藏藏識.....	81
寅一 如來藏〔善不善因〕.....	81
寅二 藏識〔阿賴耶識〕.....	62
寅三 如來藏為本依——迷悟依.....	62
丑二 抉擇真義.....	64
壬三 善貫攝三系——以方便而至究竟〔善擇是為善貫〕.....	66
※依唯識方便，從五事不具成五事具足（圓成實空性）；依如來藏方便，從畏	
無常無我成不畏（如來藏空性）。進而，堪能更進一步的修習：初期大乘般若	
經論的一切法空（現空中道的究竟空義）——以方便而至究竟的一道一清淨	
.....	66
己二 四攝〔饒益有情戒——成熟眾生的利他道〕.....	98

——本文²——

庚六 般若

² 案：1、印順導師原文的每一段落，首行所空的二字元，標以灰色網底。
2、凡「首行未空二字元的段落」，在印順導師原文中，皆屬「同一段落」。
3、文中「上標編號」，為編者所加。
4、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。
5、註腳引文，梵巴字原則上不引出。
6、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。

辛一 正論

壬一 總說

癸一 讚歎尊勝〔解脫所依 諸佛從出〕

般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。

一、總說

以下，說般若波羅蜜多。

二、正釋本頌

（一）釋「般若波羅蜜，最尊最第一」

1.釋文

「般若波羅蜜」多，在一切無漏功德中，要算是「最尊」貴，「最第一」了！

2.詳論：般若是佛法的根本——佛法超勝世間法的特質所在

※一切無漏功德、一切三乘聖者，都依般若而有

經中以無邊讚歎來讚歎他。^{〔一〕}到底什麼意義，值得這樣的尊敬呢？

〔二〕佛法的無邊功德，^{〔1〕}各有特勝，都可以有值得被尊重的價值。

〔2〕但般若卻有一特殊的意義，值得尊重，這就是^{〔A〕}佛法的根本。

〔B〕般若是凡夫與聖者，世法與出世法的差別所在。所以一切無漏功德，一切三乘聖者，都依般若而有。如經中說：『^{〔a〕}欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……^{〔b〕}欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……^{〔c〕}欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』(5.048)³。

〔C〕總之，沒有般若，就沒有出世聖者，沒有無漏功德。所以佛法超勝於世間法的特質，也就唯是般若了！⁴

³ 註解~5.048《摩訶般若波羅蜜經》卷三（大正八·二三四上）。

⁴ 印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.155 ~ p.160：

一 佛學之要在慧學

〔一〕唯慧學足以表彰佛法之特色 佛法甚深如海，廣大無邊，而其要行門，則不外乎信願、慈悲、智慧。其餘的種種功行，都不過是這三者的加行、眷屬、等流。所以修學佛法，必須三者相攝相成，圓備的修持，始能臻於圓滿的境地。雖然初入佛門的人，由於根性與興趣底不同，對這或不免有所偏重。但只是初學方便如此，若漸次向上修學，終必以這三者的圓滿修證為目的。

雖則如此，在一切宗教中，最足以代表佛教的特質，也即能顯出異於其他宗教的殊勝處，卻在智慧，所以佛教是理智的宗教。對於世間任何一個宗教，我們不能說他沒有少分的智慧，不過一般宗教，總是特重信仰，或仁愛心行的表現。唯有印度宗教，在含攝信仰和慈愛之外，更注重智慧的一面。故一般地說，印度宗教是宗教而哲學，哲學而宗教的。佛教出現於印度宗教文化的環境中，對這方面，當然也是特別重視的。可是依佛教的看法，一般印度宗教所講的修行證悟，儘管體驗得某種特勝境界，或發展而為高深的、形而上的哲理，都不能算為真實智慧的完成，而祇是禪定或瑜伽的有漏功德。釋尊成道以前，曾參訪過當時的著名宗教師——阿羅邏迦藍等，他們自以為所修證的，已達最高的涅槃境界，而據佛的批判，卻祇不過是無想定及非非想定等，仍然不出三界生死。所以，其他宗教雖也能去除部分煩惱（甚至大部分煩惱），內心也可獲得一種極高超、極微妙，自由自在的相似解脫境界，但因缺少如理的真實慧，不能從根解決問題。一旦定力消退，無邊雜染煩惱，又都滋長起來，恰如俗語中說：「野火燒不盡，春風吹又生」。佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於

（二）釋「解脫之所依，諸佛所從出」

1.釋文

般若是出世聖法的根本依處，所以^{〔一〕}是三乘「解脫」的「所依」處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。

〔二〕一切「諸佛所從」而「出」生的，也是般若，所以^{〔1〕}《般若經》稱般若為『佛母』。如經中說：『般若波羅蜜能生諸佛』（5.049）⁵。〔2〕『智度菩薩母，方便以為父』（5.050）⁶。

2.答疑

（1）疑：般若屬誰

※般若為二乘及佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法、大乘法

這樣，^{〔一〕}般若^{〔1〕}為二乘聖者的生母，^{〔2〕}又是佛菩薩的生母，

〔二〕那般若到底是^{〔1〕}小乘法，^{〔2〕}大乘法呢？

（2）答

A.約「般若的廣義——能生聖法」：三乘共學

約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：^{〔一〕}般若是三乘共學的法門。

智慧的體驗生活。我們修學佛法，若不能把握這一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教的特質。雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點。

〔二〕唯慧學能達佛教之奧處 佛法的完整內容，雖然有深有淺，或大或小，包含極廣，但能超勝世間一切宗教學術的法門（出世法），主要是智慧。^{〔1〕〔A〕}約聲聞法說，有三增上學，或加解脫而說四法，即概括了整個聲聞法門的綱要。依戒而能夠修得正定，依定才能夠修慧，發慧而後能得解脫。這三增上學的層次，如階梯的級級相依，不可缺一。然究其極，真正導致眾生入解脫境的，是智慧。^{〔B〕}又如大乘法門，以六波羅蜜多為總綱——依布施、持戒、忍辱、精進廣集一切福德資糧；依禪定而修得般若波羅蜜多，才能成就大乘果證，斷盡所有生死煩惱。故大乘聖典中，處處讚說：於無量劫中，遍修無邊法門，而不如一頃刻間，於般若波羅蜜多經典四句偈等，如實思惟受持奉行。由此可見，無論大乘法，聲聞法，如欲了生死，斷煩惱，證真理，必須依藉智慧力而完成。^{〔2〕}但這^{〔A〕}並不是說，除了智慧，別的就什麼都不要；^{〔B〕}而是說，在斷惑證真的過程中，慧學是一種不可或缺，而且最極重要、貫徹始終底行門。有了它，才能達到佛法的深奧處。一切出世法門，對這慧學為宗極的基本法則，是絕無例外的。

…〔中略〕…因此，我們應該了解，^{〔1〕}約修學佛法的通義，固應廣修一切法門，^{〔2〕}而在這一切法門中，唯有慧學，直接通達佛教底深奧之處。

〔三〕唯依慧學能成聖者 修學佛法，雖有種種方便法門，而能否轉凡入聖，其關鍵即全視乎有無真實智慧，智慧可說就是聖者們的特德。如通常所說，有六凡四聖的十法界，這凡與聖的分野，即在覺與不覺（迷）。覺，所以成聖；不覺所以在凡。…〔中略〕…佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，所以都不離覺義——祇是大覺小覺之差別而已。

作為佛教特色的覺慧，當然不是抽象的知識，或是枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的統一中，所引發出來的如實真慧。它在修證的歷程上，是貫徹始終的。不管自證與化他，都要以智慧為先導；尤其是修學大乘的菩薩行者，為了化度眾生，更需要無邊的方便善巧。因此經中特別推崇智慧，說它在一切功德中，如群山中的須彌山，如諸小王中的轉輪聖王，是超越一切功德，而為一切功德的核心。

〔1〕大乘經說：「依般若波羅蜜多故，攝導無量無數無邊不可思議功德，趣向臨入一切智海」。^{〔2〕}聲聞乘教也說：「明（慧）為一切善法之根本」。智慧為一切功德之本，修證要依智慧而得圓滿究竟，這是佛法所一致宣說的。在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力！

⁵ 註解~5.049《摩訶般若波羅蜜經》卷一四（大正八·三二三中）。

⁶ 註解~5.050《維摩詰所說經》卷中（大正一四·五四九下）。

^{〔二〕}依般若證入空性來說，^{〔1〕〔A〕〔a〕}聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空(5.051)⁷，^{〔b〕}並非質的不同。^{〔B〕〔a〕}三獸渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』）⁸；^{〔b〕}淺深不同，而同樣的契入法性流中。

^{〔2〕}約這個意思說：三乘的觀慧，^{〔A〕}可以有方便淺深不同，^{〔B〕}而根本特質是不許差別的。

B.約「般若的深義——能生諸佛」：但屬菩薩

然約般若的深義說，^{〔一〕〔1〕}如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人⁹不同。

^{〔2〕}依此，般若^{〔A〕}是與菩提心相應，大悲為上首的般若；^{〔B〕}是五度所莊嚴的般若；^{〔C〕}是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。

^{〔3〕}這樣，『般若……^{〔A〕}但屬菩薩』(5.052)¹⁰；^{〔B〕}『能生諸佛』。

^{〔二〕}般若現證法性空，^{〔1〕}不但不會如二乘那樣的趣入空寂，^{〔2〕}反而是方便善巧，^{〔A〕}成為一切功德的攝導者，^{〔B〕}成為一切波羅蜜多的總相。¹¹

⁷ 註解~5.051《大智度論》卷七九（大正二五·六一八下）。

⁸ 印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記 懸論〉p.4：

^{〔一〕}從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。

^{〔二〕}所以，空寂與緣起相，無不是如實的。^{〔1〕}但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。^{〔2〕}所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

^{〔三〕〔1〕}要見性相、空有無礙的如實相，^{〔2〕}請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

⁹ 「常人」：喻二乘人。

¹⁰ 註解~5.052《大智度論》卷四三（大正二五·三七一上）。

¹¹ （1）印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記 懸論〉p.10~p.12：

（三）、般若何用：^{〔一〕}從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』。

^{〔二〕}從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：

^{〔1〕}（1）證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。

^{〔2〕}（2）導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

這二種中，^{〔1〕}證真實以脫生死，是三乘般若所共的；^{〔2〕}導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

（四）、般若屬誰：^{〔一〕〔1〕}約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。^{〔2〕}約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：『欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。

^{〔二〕〔1〕〔A〕}但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：『為發大乘者說，為發最上乘者說』。《解深密經》也說：第二時教『惟為發趣修大乘者說』。^{〔B〕}不過，佛說般若，雖說但為菩薩，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，這固然是三乘同入一法性，也即

是解脫生死的不二門——空無我慧。然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久熏習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。

^{〔2〕} 所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；唯識大乘師說：般若但為菩薩，不夠普遍。總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是「般若甚深，諸多留難」！那裡知道般若通教三乘，但為菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名為大！

般若屬於菩薩，為什麼不屬於佛？^{〔1〕}約般若唯一而貫徹始終說，如來當然也有般若。^{〔2〕}不過，佛說般若，重在實相慧離言發悟，策導萬行。般若「以行為宗」，所以與^{〔A〕}側重境相而嚴密分析，^{〔B〕}側重果德而擬議圓融者不同。

（2）印順導師《性空學探源》〈第一章 引論 第二節 空有之關涉〉p.10 ~ p.12：

第三項 沈空滯寂

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。^{〔一〕}沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

^{〔二〕}沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。^{〔1〕}大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。^{〔2〕}大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

^{〔三〕}所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

（3）印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.160 ~ p.165：

二 慧之名義與究極體相

慧之名義 …〔中略〕…

諸異名中，般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）三者，顯得特別重要。它們在共通中所有的不同意義，也有更顯著的分別；當然，其真正體性仍然是沒有差異的。^{〔1〕}般若一名，比較其他異名，可說最為尊貴，含義也最深廣。它底安立，著重在因行的修學；到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智），或菩提（覺），所以羅什說：「薩婆若名老般若」。般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。^{〔2〕}再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）」。^{〔3〕}分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種

C.結：不論那一方面，般若決定是出世聖法的特質——了生死與成佛的必修法門

不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，^{〔1〕}非布施，禪定等所及，^{〔2〕}而為了生死與成佛的必修法門！

癸二 依次進修〔聞思修證〕

現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。

一、釋「現證由修得，修復由思聞」

（一）現證由修得

1.現證

（1）總說：二種般若——勝義與世俗

般若，有^{〔1〕}勝義般若，^{〔1〕}世俗般若。

（2）正論：現證般若——勝義般若（真實般若）

A.引論：現證般若非世俗般若所能稱

真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。如說：

種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。因此，**修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。**

慧之究極體相 初習慧學，總是要依最究竟、最圓滿的智慧為目標，所以對於慧的真相如何，必先有個概括的了解，否則因果不相稱，即無法達到理想的極果。現在所指的智慧，是約菩薩的分證到佛的圓滿覺而說的。大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若不是外道的離生（離此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。**真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：**

一、信智一如：…〔中略〕…

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

三、定慧均衡：…〔中略〕…

四、理智平等：真實智慧現前，即證法性深理。約名言分別，有能證智、所證理，但在證入法界無差別中，是超越能所的，所以真實智慧現證時，理與智平等，無二無別。如經中說：「無有如外智，無有智外如」。

以上四點，是智慧應有的內容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，**唯悲智交融是大乘不共般若的特義。**大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。…〔中略〕…所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。我們對於**慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道真實智慧必與其他功德相應。**如經說：**般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。**在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。

『^{〔一〕}般若定（契合而如如不動的意思）實相，¹²甚深極重，

^{〔二〕}智慧輕薄，是故不能稱』(5.053) ¹³。

B.詳明：現證實相，是依世間的簡擇慧性所引發；雖非世間固有慧，也就名般若

※其實：修持而得的真般若，決非世間理智所可比

要知道，^{〔一〕}般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。

^{〔二〕}但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然也就不是世間固有名詞所可以稱呼的，這要叫做什麼好呢？

^{〔1〕}佛有善巧，^{〔A〕}使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到^{〔B〕}超越世間理智的——現證實相。這^{〔a〕}是依簡擇的慧性所引發來的，^{〔b〕}所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。

^{〔2〕}其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。

（3）結上起下：現證般若的方便因緣，即世俗般若的聞思修三慧

佛法的現證，^{〔1〕}不是脫空而來的，^{〔2〕}有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。

2.由修得

現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。

（二）修復由思聞：世俗般若的修次——聞思修

1.釋文

^{〔一〕}修所成慧，^{〔1〕}是與定相應的觀慧。^{〔2〕}「修」^{〔A〕}也不是盲目的修習，^{〔B〕}又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。

^{〔二〕}思慧，又要從「聞」所成慧得來。

^{〔三〕}聞是『^{〔1〕}若從佛聞，^{〔2〕}若從弟子聞，^{〔3〕}若從經中聞』(5.054) ¹⁴。

2.詳述

^{〔一〕}聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『^{〔1〕}一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；^{〔2〕}九、思惟；^{〔3〕}十、修習』(5.055) ¹⁵。

^{〔二〕}^{〔1〕}佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；^{〔2〕}特別是般若，非從聞、思、修入手不可！

（三）綜說：勝義與世俗二種般若的綜合「聞思修證」，即平常說的三種般若

^{〔一〕}綜合起來，這就是平常所說的三種般若：

^{〔1〕}現證慧是實相般若，是勝義般若。

¹²「般若定實相」：即現證般若、真實般若。

¹³ 註解~5.053《大智度論》卷七〇（大正二五·五五二上）。

¹⁴ 註解~5.054《大智度論》卷一八（大正二五·一九六上）。

¹⁵ 註解~5.055《辨中邊論》卷下（大正三一·四七四中）。

[2] 修、思慧是觀照般若。

[3] 思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）¹⁶。

[二][1] 聞、思、修是世俗般若，^[A] 因為可為勝義般若的因緣，^[B] 因中說果，也就假名為般若了。

[2][A] 修學般若，^[B] 所以般若經論，^[a] 為聞、思對象，^[b] 也是必要的資糧了。¹⁷

二、釋「善友及多聞，實為慧所依」

（一）釋文

[一] 修學般若的初方便，是聞、思，

[二] 所以親近「善友，及多聞」熏習，^[1] 是必要而不可缺的，^[2] 「實為」修學「慧所依」止的。

（二）特論

這有二點應注意：

1. 多聞與善友的定義

一、^[一] 多聞，並非廣識名相而已。^[1] 依聲聞法，聞無常無我是多聞，所以說：『若人生

¹⁶ 印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉p.257 ~ p.258：

聞、思、修三階段，^[一] 古人譬喻為：如人學習游泳，^[1] 起初要抱木棒習游，如聞慧要依文句。^[2] 漸漸游了一時期，木棒可以有時放下，有時抱著，如思慧的依於文句，或可不依文句。^[3] 最後不要木棒，也會游泳了，如修慧的依義而不依文句。

[二] 這三階段，^[1] 第一階段是聞，一定要依佛所說的教典，或是菩薩所說的。^[2] 第二階段是思惟，依照經文，卻慢慢地把經義原則化，簡要化，把經文的要義，漸漸提綱挈領，了然明白，當然還不能完全不依經論。^[3] 到最後，依義而不依經論的文句，如法修習。加行道，到了從思入修的階段。

¹⁷ (1) 印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記 懸論〉p.9 ~ p.10：

(二)、何名般若：為什麼稱為般若？在這一問題中，即抉示出般若究竟指什麼？應該說：般若**是實相；觀慧與文字，是約某種意義而說為般若的。**^[1] 如觀慧，因依之深入而能現覺實相——般若，所以也稱為般若。觀慧是因，實相是——非果之果，即是因得果名。又，實相不是所觀的，但觀慧卻緣相而間接的觀察他；為境而引生觀慧，所以也可假說為從境——實相般若而名為般若。^[2] 至於文字，約他的能詮實相，及藉此能詮教而起觀，得證實相——般若，所以也就從所詮而名為般若。

般若，本是世間舊有的名詞，指智慧而言。但佛陀所要開示的，即**正覺現證的——能所不二的實相，本非世間「般若」的名義所能恰當**，但又不能不安立名言以化導眾生。從**由觀慧為方便而可能到達如實證知的意義說，還是採用「般若」一名**。不過，雖稱之為般若，而到底不很完備的，所以《智論》說：『般若定實相，智慧淺薄，不可以稱』。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.452：

[一] 勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。

[二] 如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，**實相與世俗就脫節了**。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』(5.056)¹⁸。^[2]大乘法中，**多聞是聞空性不生不滅**，如《楞伽經》等說。¹⁹

^[2]所以能通達實義的，才是多聞的善知識。²⁰

2.聞慧的真義：是必要的初步，還要依此進向思修

二、在十法行中，^[1]聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。

^[2]所以^[1]如以聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。

^[2]但是，這^[A]雖是必要的，但還是初步的，^[B]還要依此而向思、修前進！

癸三 標示宗依〔般若經論——性空唯名系〕

般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

一、釋「般若本無二，隨機行有別」

¹⁸ 註解~5.056《付法藏因緣傳》卷二（大正五〇・三〇二下）。

¹⁹ 印順導師《學佛三要》〈慧學概說 五 慧之進修〉p.183 ~ p.185：

^[1]作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足，無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。所以按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如^[1]小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。^[2]大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。假如衡之以四依，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而不在名相的積集，或文辭的嚴飾。

^[2]關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：^[1]一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。^[2]二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。

^[3]多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

²⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第二章 聞法趣入〉p.42 ~ p.44：

趣入正法者，應親近善士，證教達實性，悲愍巧為說。

正法，雖可以從經典去了解，但主要還是要從說法師去聽聞。法師的開導，比起自己閱誦，到底迅速而容易得多。所以為了要「趣入正法」，進求佛道，「應」該「親近善士」——善知識，尤其是大乘善知識。佛曾以：『親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行』(2.008)，說為預入聖流所必備的四大條件，這可見親近善知識的重要了。

怎樣才算是善知識呢？這不是因為他徒眾多，寺院大，相貌好，或者是世法場中多知多識。因為他有：一、「證」德：指三學修證：戒清淨成就，定成就，觀慧成就。二、「教」德：深入經藏，成就多聞，能開示導引學眾，進修大乘正道。三、「達實性」：實性是正法的別名，這或者由現證慧通達，或是從聞思教理得通達。四、「悲愍」：有慈悲心，不是為了名聞利養，而是能清淨（為利益眾生）說法。五、「巧為說」：成就辯才，能善巧方便的為眾說法，所以容易了解，容易得益。如成就這些功德，那就是了不得的大善知識了！可是末法時代，全德的善知識，是難得遭遇的；而修學佛法，卻又不能沒有師友，所以不能不退求其次。經上說：如有八分之一的功德，也可以親近(2.009)。《涅槃經》說『四依』——四種可以為人依止的師長：初依人，雖沒有斷煩惱，證實性，但已能通達佛性義十六分之一(2.010)。總之，末世善知識難逢，如於佛法的行解，有一分長處，勝過自己，也就不妨如法親近了。

〔一〕般若本無二：真實般若的現證，是平等無二

〔一〕佛所開示的般若學，^{〔1〕}是依緣起法而顯勝義法性的法門。^{〔2〕}這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。

〔二〕從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。^{〔1〕}一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。^{〔2〕}所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。

〔二〕隨機行有別

〔一〕那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，^{〔1〕}也是本無二致了。^{〔2〕}但是不然，因為眾生的根性好樂是不相同的。

〔二〕^{〔1〕}如來「隨機」說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。

〔2〕就是如來所開示的同一教典，^{〔A〕}由於學者的思想方式不完全相同，^{〔B〕}理解法義^{〔a〕}而作為觀慧的所緣，也就不能全同；^{〔b〕}就是修「行」的次第先後，也會「有」多少差「別」。

〔3〕這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。

〔三〕總之，^{〔1〕}根性不同，^{〔2〕}所以佛法有^{〔A〕}隨機異說，^{〔B〕}同聞異解，^{〔C〕}經同論異等現象。

二、釋「般若諸經論，於此最親切」

〔一〕導師的抉擇：依據「般若諸經論」，開示「般若波羅蜜多」

※依此而來的「聞思修」，能達「真實般若的現證」

現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？

〔一〕^{〔1〕}中國的祖師們，也有獨到的行解，^{〔2〕}但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。

〔二〕印度的大乘學，也有好多學派。^{〔1〕〔A〕}龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；^{〔B〕}無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。

〔2〕這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是

〔A〕直依般若經系而作論的。

〔B〕如^{〔a〕}龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。

〔b〕^{〔I〕}龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，^{〔II〕}以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。

21

²¹ 印順導師《中觀今論》〈第二章 龍樹及其論典〉p.17 ~ p.24：

第二節 中論為阿含通論考

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。…〔中略〕…

…〔中略〕…

二、釋文

所以^{〔一〕}^{〔1〕}「般若」系的「諸經」，^{〔2〕}及龍樹學系宗依般若的諸「論」，

^{〔二〕}「於此」般若學的解行來說，可說是「最親切」不過的！²²

…〔中略〕…這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

²² 印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第一節 總說〉p.25 ~ p.29：

第四項 思擇與現觀

上面所談，是關於事理的，現在來說「思擇與現觀」。佛法說空，有體驗的方法，這是屬於修行實踐的，也可說是「空的方法論」。學者每因所用方法的不同，而對空也就說得不同，這可見方法論的重要。

^{〔一〕}先說現觀。^{〔1〕}^{〔A〕}經中說的知法、現法、入法，正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。拿個現代名辭來說，就是一種神秘經驗。這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同罷了。他們在狂熱的信心中，加上誠懇的宗教行為，或祭祀、或懺悔、或禁食、或修定時，由精神的集中，迫發出一種特殊的經驗；在直覺中，或見神、或見鬼、或見上帝，有種種神秘的現象。佛法中的現觀，也就是這種直覺經驗。如聲聞乘的「阿毘曇」，譯為對法或現法；大乘的般若無分別智等，都是這類直覺。假使學佛法，但著重這直覺的現觀，容易與外道——其他宗教相混，失卻佛法的特質，或不免走上歧途。因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，雖有其內心的體驗，但不與真相符合，所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。^{〔B〕}佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。^{〔C〕}所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躡等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

^{〔2〕}^{〔A〕}現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融然一體的直覺，這是大小經論所共認的。^{〔B〕}不過，在這以前的思擇，學派間就有所不同。佛說：人們種種思想見解的不同，是為了界的不同。界，是類的意義；環境、文化、觀點、方法的不同，影響到所得的結論不同。佛法中學派思想的分歧，也是因為方法不同，結果各走極端，到了無可調和的餘地。在佛法「見和同解」的意義上說，思想見解是不容許混亂的；那麼，我們對於方法也就不能不注意求其統一了。

^{〔二〕}阿含的觀察方法，^{〔1〕}最重要的一點，是以有情的生命之流為中心對象的。這生命之流有多方面：^{〔A〕}^{〔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。^{〔B〕}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。

^{〔2〕}以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：^{〔A〕}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。^{〔B〕}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。^{〔C〕}三、可說是直觀的洞見：^{〔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）。所得的，

三、結說

^[1] 現在就依此來敘述；^[2] 到末了，再附說大乘三系的^[A]特點，^[B]與怎樣的融貫。

壬二 詳明

癸一 二諦觀門〔緣起性相〕

子一 總說二諦〔從「凡聖二諦」向「聖者（空宗）二諦」〕

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。²³

一、釋「諸佛依二諦，為眾生說法」

（一）總釋：二諦法門，是般若正觀的要門

^[1]「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。

^[2]^[1] 二諦是：世俗諦，勝義諦；也簡稱俗諦，真諦。

^[2] 這二諦法門，為般若正觀的要門。²⁴

（二）詳論：從「凡聖二諦」向「聖者（空宗）二諦」

佛為什麼說二諦？

1. 凡情的世俗諦：凡情以為是諦實

（1）名義

^[1]^[1] 眾生自身——身、心，^[2]與眾生相對的世間萬有，都叫做法。

^[2] 在眾生的心境上，^[1]物質是真實的物質，精神是真實的精神。

^[2] 每一法——物理的，生理的，心理的，²⁵都有必然的因果關係，所以能從中發見制御

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。^[b]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。

^[3] 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。^{[A][a]}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，^[b]而實際上仍須有機的適當配合起來。^[B]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！

²³ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.445：

壬一 顯佛法甚深鈍根不及 癸一 示佛法宗要

諸佛依二諦	為眾生說法	一以世俗諦	二第一義諦
若人不能知	分別於二諦	則於深佛法	不知真實義
若不依俗諦	不得第一義	不得第一義	則不得涅槃

這三頌中，^[1-2]前二頌正示佛法的宗要；^[3]第三頌，^[A]說明他的重要性，^[B]又含有外人起疑而為他釋疑的意思。

…〔下略〕…

²⁴ 下段末文（《成佛之道（增註本）》p.342）所說：

般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

²⁵ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的身心 第一節 有情的分析〉p.57 ~ p.58：

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。但有情的分別觀察，要從有情的流轉相續中，與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立

物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。

〔2〕內容雖淺深不等，但都是庸常心識的知識

俗諦中，^{〔一〕}也有深隱的，淺顯的，^{〔1〕}如^{〔A〕}木石等物質，是人人可見的；^{〔B〕}原子，電子，是經科學儀器才能發見的。^{〔2〕}如^{〔A〕}現生，是人人知道的；^{〔B〕}前生與來生，要有天眼才能明見的。

^{〔二〕}雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。

〔3〕兼舉：佛說的世俗諦內容

如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。²⁶

2.從「凡聖二諦」向「聖者（空宗）二諦」：從凡人聖

〔1〕凡情的世俗諦：佛正覺為浮虛不實

^{〔一〕〔1〕}眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。

^{〔2〕}但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。

^{〔二〕〔1〕}在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。^{〔A〕}如不可析不可入的原子，現在知道是電子集成的現象了。^{〔B〕}如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。

^{〔2〕}在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，^{〔A〕}是浮虛不實的（所以叫世俗）；

^{〔B〕}是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。

〔2〕聖者的勝義諦：才是究竟真相——依俗契真、去妄顯真

^{〔一〕}這可見，人人以為確實如此的認識，^{〔1〕}並不能體見世間的真相；^{〔2〕}反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。

^{〔二〕}所以佛法的修學，就是要^{〔1〕}從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，

^{〔2〕}去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為^{〔A〕}是特殊體驗

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。論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。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。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；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。蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。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。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。

²⁶（1）本段上文（《成佛之道（增註本）》p.340）所說：

眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。

（2）下段（《成佛之道（增註本）》p.341）所說：

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。…〔中略〕…所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。

的境地，^{〔B〕}而是聖者所公認的。

〔3〕結前起後：般若，即「依俗見真、由妄見實、從凡入聖」法門

般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

二、釋「依俗得真諦，依真得解脫」

〔一〕依俗得真諦

^{〔一〕}說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。

^{〔二〕}佛說二諦，指出了^{〔1〕}世俗共知的現實以外，

^{〔2〕}還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，^{〔A〕}並非離現實世間而存在，^{〔B〕}所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是『即相顯性』。

〔二〕依真得解脫

^{〔一〕}為什麼要這樣的修學？

^{〔二〕〔1〕}因為^{〔A〕}眾生——人類^{〔a〕}不能通達世間的真相，就不能與真理相應。^{〔b〕}因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。

^{〔B〕〔a〕}眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。^{〔b〕}個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。

^{〔2〕}所以^{〔A〕}佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；^{〔B〕}得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

子二 別詳二諦

丑一 世俗

寅一 世俗假有

世俗假施設，名言識所識。

寅二 三假與正倒

名假受法假，正倒善分別。

一、釋「世俗假施設，名言識所識」

〔一〕世俗假施設

1.釋文

^{〔一〕}眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此

^{〔二〕}而了達為「世俗」的，「假」名「施設」的，就有向真實的可能了。

2.詳論

^{〔一〕〔1〕}這所以是世俗的，因為他是假施設的，假施設或譯為『假名』。

^{〔2〕〔A〕}這^{〔a〕}不是說沒有，^{〔b〕}也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。

^{〔B〕}這是說：我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這^{〔a〕}不是實體的，所以是假；^{〔b〕}依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。

^{〔二〕}假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。

〔二〕名言識所識

1.釋文

約認識的心來說，這是「名言識所識」知的。

2.詳論

^{〔一〕}^{〔1〕}當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。

^{〔2〕}^{〔A〕}如大人，是善了名言的；^{〔a〕}認識分明，^{〔b〕}又能說得清楚。^{〔B〕}如嬰孩、畜生，只要他有認識，^{〔a〕}雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；^{〔b〕}雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。

^{〔3〕}我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。

^{〔二〕}^{〔1〕}在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。

^{〔2〕}如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。²⁷

二、釋「名假受法假，正倒善分別」

〔一〕名假受法假

1.釋文

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：^{〔1〕}一、「名假」；^{〔2〕}二、「受」假；^{〔3〕}三、「法假」。²⁸

2.詳論

〔1〕別說

A.名假

²⁷ 下文（《成佛之道（增註本）》p.346）所說：

自性如何有？是觀順勝義。

…〔下略〕…

²⁸ 印順導師《空之探究》p.234 ~ p.235：

^{〔一〕}一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。然從世間一切去通達假名不可得，也不能不知道世俗假名的層次性、多樣性，所以立三種假。依『大智度論』，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），義譯為假，假名，施設，假施設等。…〔中略〕…

^{〔二〕}依論所說，^{〔1〕}法波羅聶提——法假，是蘊、處、界——法。如色、聲等——微塵，貪、瞋等——心所，^{〔A〕}阿毘達磨論者以為是實法有的，^{〔B〕}『般若經』稱之為法假施設。

^{〔2〕}受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取（upādāna）相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāna-prajñapti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

^{〔3〕}名假，是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。

〔一〕名假是淺顯而易了的。

〔二〕如想到人，說到人，^{〔1〕}有以為**就是**那個人，名與義合一，^{〔2〕〔A〕}不知道這是名義相應假施設。^{〔B〕〔a〕}如不稱他做人，不想他做人，^{〔b〕}他還是他，並不因不想不說而沒有了。

〔三〕可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

B.受假

〔一〕受假，玄奘譯作取假。

〔二〕如那個人，這個屋，這些複合物，^{〔1〕}當認識時，總以為：這^{〔A〕}雖不一定叫做什麼，^{〔B〕}但那個，這個，到底是實在的。

〔2〕不知道這是假施設的。^{〔A〕〔a〕}如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；^{〔b〕}如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。^{〔B〕}如^{〔a〕}分析起來，離了這些因素，^{〔b〕}就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設の這個那個）。

〔三〕^{〔1〕}為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。^{〔2〕}知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

C.法假

〔一〕法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。

〔二〕^{〔1〕}但這還是假施設の，因為他還是可變化的。

〔2〕在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，^{〔A〕}不能說不是關係所決定的。^{〔B〕}離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設の。

〔三〕這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。

〔2〕合說

般若的正觀，就是以般若觀，『^{〔1〕}先破壞名字波羅聶提（假的梵語）到受波羅聶提，^{〔2〕}次破受波羅聶提到法波羅聶提，^{〔3〕}破法波羅聶提到實相中』(5.057)²⁹。

3.警結

三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

〔二〕正倒善分別

1.釋文

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該「善」巧「分別」的。

2.詳論

〔1〕總說：醒夢例

〔一〕如^{〔1〕}白天，與人相見，說話做事，是一類；^{〔2〕}夢中與人相見，說話做事，又是一類。

〔二〕^{〔1〕}白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。

²⁹ 註解~5.057《大智度論》卷四一（大正二五·三五八下）。

〔2〕但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。

〔2〕詳說

A.倒世俗

這類倒世俗，〔一〕有〔1〕是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。

〔2〕如眼有眚³⁰翳³¹，見到空花亂墜，這是根的惑亂。

〔3〕如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。

〔二〕這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。

B.正世俗

但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，〔一〕〔1〕在名言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。〔2〕這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。

〔二〕所以佛每〔1〕以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，〔2〕喻說正世俗的惑亂不實。

3.警

如不知這一不同，〔1〕多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』，〔2〕不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。³²

丑二 勝義

寅一 總明勝義空觀〔緣起無自性空 世俗空〕

自性如何有？是觀順勝義。

一、總論

〔一〕略說：佛於眾生名言識中，指出趣向於勝義的觀慧

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

〔二〕詳說：眾生名言識的知識——從來不曾達到究竟的真實

〔一〕名言識〔1〕是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。

〔2〕〔A〕雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，〔B〕但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。

〔二〕在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

〔1〕例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地

³⁰ 【眚】〔尸 ㄇ ˋ 〕 1.眼睛生翳。（《漢語大詞典（七）》p.1196）

³¹ 【翳】〔一 ˋ 〕 4.目疾引起的障膜。（《漢語大詞典（九）》p.676）

³² 印順導師《中觀今論》〈第十章 談二諦 第二節 二諦之安立〉p.215～p.216：

幻、化、水月、陽燄、谷響等等，人類所共見共聞，易於了解它的虛妄無自性，是「易解空」。經中常以此為喻，以表示蘊、處、界的「難解空」。

球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。

^[2]又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。^[A]但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。^[B]如問到底，一切學問就難以成立。

^[3]又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，^[A]並不是從尋求究竟而得到，^[B]其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

^[4]世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。

（三）評論

這些知識^{〔一〕}是不徹底的，含有相對的矛盾特性。

^{〔二〕}^{〔1〕}這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，^{〔2〕}其實從來不曾達到究竟的真實。³³

³³（1）印順導師《中觀論頌講記》〈懸論 三 中論之特色〉p.30 ~ p.33：

三 立破善巧

^{〔一〕}凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。

^{〔二〕}^{〔1〕}像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。^{〔2〕}所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成」。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。

^{〔三〕}這情形，在大小乘各派中都非常明白。

^{〔1〕}比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。

^{〔2〕}又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。

^{〔四〕}龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。^{〔1〕}若一切法是實在的常

爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。^[2]所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣^[A]從無自性的非一非異中，^[B]建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

…〔下略〕…

- (2) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀五陰品第四〉p.119 ~ p.121：

^[一] 離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。一切法因緣所生，佛法稱之為「二」，就是相待的，可以說它具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。

^[二] 所以，什麼都可從各方面看的：你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。青目論釋說：你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。佛教以無常破常，是說無有常住的常，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。以無我破我，是說沒有像一般所執著的實在我，緣起如幻的假我，還是有的。

^[三] 性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。

^[四] 批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

- (3) 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.51 ~ p.52：

^[一] 因明等形式論理，⁽¹⁾ 是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻」。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。

^[2] 但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。

^[三]⁽¹⁾ 不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論·觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑」。離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。

^[2] 所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成」。所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。

- (4) 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.47 ~ p.48：

若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

- (5) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.71 ~ p.72：

況且真實存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是無，無不是有，說緣中又有又無，這不是

二、正釋偈頌

（一）釋文

現在，^{〔一〕}勝義諦^{〔1〕}是究竟真實的體驗；^{〔2〕}依世俗事而作徵求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。

^{〔二〕}這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。

（二）詳論

^{〔一〕〔1〕}從前後延續中，觀察^{〔A〕}什麼是最先的，^{〔B〕}最先的怎麼會生起？

^{〔2〕}從彼此相關中，觀察^{〔A〕}彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？^{〔B〕}約受假來說，^{〔a〕}觀集微成著，那不能再小的，^{〔1〕}到底是什麼？^{〔II〕}這是怎樣的存在與生起。^{〔b〕}如以為宇宙的實體是同一的，觀察^{〔I〕}這同一體是什麼，是怎樣的存在？^{〔II〕}一體怎能成為差別？

^{〔二〕〔1〕}這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。

^{〔2〕}這^{〔A〕}並不預存成見，想像有個什麼，^{〔B〕}而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。

^{〔3〕}這^{〔A〕}雖是名言識，^{〔B〕〔a〕}卻是一反世俗知識的常途，^{〔b〕}而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

（三）結說

所以^{〔一〕}世俗事相，經論說得很多，

^{〔二〕}而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能^{〔1〕}徹破眾生的根本愚迷，^{〔2〕}通達世間的實相。³⁴

寅二 詳論

卯一 觀空證滅——緣起性空

辰一 依空滅戲論〔自性相〕

苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。³⁵

矛盾戲論嗎？假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！

³⁴ 印順導師《中觀論頌講記》〈懸論〉p.26 ~ p.27：

^{〔一〕〔1〕}深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空中中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，^{〔2〕}不能立即從即空即有，即有即空起修。

^{〔二〕〔1〕}本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這^{〔A〕}不是不談圓中，不深妙；^{〔B〕}卻是扼要，是深刻正確。^{〔2〕}那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！^{〔3〕}中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法」；我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融」。初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

³⁵ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.324 ~ p.325：

己二 得解脫果

一、結前起後

勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。這一正理的觀察，為解脫的不二門。

二、正釋「苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅」

（一）苦因於惑業

^{〔一〕}^{〔1〕} 解脫的是「苦」，^{〔2〕} 苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。³⁶

^{〔二〕} 眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是「因於惑業」。

（二）業惑由分別

^{〔一〕}^{〔1〕} 「業」依惑而起；^{〔2〕} 「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，

^{〔二〕} 經說『無明，不正思惟』為因(5.058) ³⁷，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。

（三）分別由戲論

^{〔一〕} 為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？這是「由」於「戲論」。

^{〔二〕}^{〔1〕} 什麼叫戲論？^{〔A〕} 妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。^{〔B〕} 這^{〔a〕}不只是妄分別的錯覺，^{〔b〕}在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。

^{〔2〕} 這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？^{〔A〕} 如認識到的，確是實在的，是自體如此的，^{〔B〕} 那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！

（四）戲論依空滅

^{〔一〕} 那^{〔1〕}並不如此而現為如此的「戲論」，^{〔2〕}分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。

^{〔二〕} 如^{〔1〕}以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，^{〔2〕}就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」

內外我我所	盡滅無有故	諸受即為滅	受滅則身滅
業煩惱滅故	名之為解脫	業煩惱非實	入空戲論滅

…〔中略〕…

為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，「業」與「煩惱」，本是「非實」，無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對不能滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟「入空」性，一切的「戲論」都「滅」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

…〔下略〕…

³⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第四章 三乘共法〉p.154：

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

³⁷ 註解~5.058《雜阿含經》卷一三（大正二·九二下）。

觀，不斷修習而能夠「滅」除。

（五）結說

〔一〕戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。

〔二〕聖者的解脫，〔一〕是依空為觀門而得到。〔二〕佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

辰二 觀緣起相世俗空（諸行空） 證緣起性勝義空（涅槃空）

諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

一、釋「諸法因緣生，緣生無性空」

（一）諸法因緣生

〔一〕分別心所現起的，有實在感的境相，〔一〕為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？

〔二〕因為如一切是實在的，〔A〕就與現實經驗不相符，〔B〕而且怎麼也不能證實他是實在的。

〔二〕關於這，〔一〕佛開示『緣起法』，說明了「諸法」——外而器界，內而身心；大至宇宙，小到微塵，都從「因緣生」的。

〔二〕換句話說，不論是什麼，〔A〕都不是自己如此，〔B〕而是為因緣關係所決定的。也就是，一切是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。

〔三〕我們〔一〕如離了這現實經驗的一切，因果法則，〔二〕那就〔A〕什麼也無從說起，〔B〕更不要說論證諸法的真相了。

（二）緣生無性空

〔一〕〔一〕一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，〔二〕就可知諸法是「無性」的。無性，就是無自性。

〔二〕自性，這一名詞，有自有自成的意義。

〔一〕實在的，〔A〕〔a〕應該是不依他而自有的，〔b〕也應該是獨存的。〔B〕因為，如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說〔a〕自己如此，〔b〕與他無關了。

〔二〕實有而自有的，獨存的，〔A〕也應該是常在的。〔B〕因為，〔a〕離去了因緣，就不能從自體而說明變化。〔b〕假使說：〔I〕自身有此變化可能性，〔II〕那自身〔i〕就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，〔ii〕這應該是因緣所起，而不是自性有了。

〔三〕觀一切法是緣起的存在，所以〔一〕不能是自有的，獨存的，常在的，〔二〕也就決非如分別心所現那樣的實在性。

〔四〕無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為「空」。

〔五〕空與無，〔一〕在中國文中也許有點類似，〔二〕但梵文是不同的。〔A〕無是沒有；〔B〕空〔a〕不是什麼都沒有，〔b〕而是說自性不可得，無自性的。

〔大〕^{〔1〕}自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，**空是不礙於假名有的**：^{〔A〕}空的，所以是假名有的，因緣生的；^{〔B〕}因緣生的假名有，所以知道是無性空的。

〔2〕緣起觀，無性觀，空觀，假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』（5.059）³⁸。³⁹

二、釋「空故不生滅，常住寂靜相」

（一）空故不生滅

依此觀察：^{〔一〕}^{〔1〕}世俗假施設的一切，是這樣的有了，無了，生了，滅了，前後延續，展轉相關，成為現實的一切。

〔2〕透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道這是無性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。

〔二〕^{〔1〕}儘管萬化的生生滅滅，生滅不息，^{〔2〕}而以「空」無自性「故」，一切是^{〔A〕}假生假

³⁸ 註解~5.059《中論》卷四（大正三〇·三三中）。

³⁹ 印順導師《中觀今論》p.1 ~ p.4：

引言

「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說」（迴諍論）！

〔一〕世間的一切事物，都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為「緣起」。凡是緣起的，沒有不是受著種種關係的局限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用的緣起法，即不能不是無自性的。「自性」，即自有或自成，有自體存在或自己規定自己的意思。現在說：一切都是關係的存在，是依緣所起法，這與自性——自有、自成、自體存在的含義，恰好相反。所以**凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為「空」**。緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。

〔二〕自性，為人類普遍成見的根本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？所以說之為空，乃為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。《智論》曾這樣說：「為可度眾生說是畢竟空」；《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說」。緣起無自性而即空，如標月指，豁破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。

〔三〕中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；在《中論》也說：「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」（觀四諦品）。緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。

〔四〕中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。龍樹深刻的把握了這個，窺見了佛陀自覺以及為眾生說法的根本心髓；唯有這，才是佛法中究竟的教說。龍樹在《中論》中，標揭八不——即中即空的緣起說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一」（觀因緣品）！依於八不的緣起，即能滅除世間的一切戲論而歸於寂滅，這是佛法的究極心要。所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」；吐露他對於佛陀敬仰讚歎的深意。

〔1〕龍樹學，當然是發揚一切皆空的，但他的論典，即以他的代表作《中論》來說，不名此為空而名之為中。可知龍樹揭示緣起、空、中道的同一，而更以不落兩邊的中道為宗極。^{〔2〕}在《中論》裏，每品都稱之為觀，如〈觀因緣品〉乃至〈觀邪見品〉等。觀就是觀察，正確的觀察緣起、空、中道，從論證的觀察到體證的現觀。所以後來都稱龍樹學系為中觀派，或中觀宗，稱中觀的學者為中觀師。

…〔下略〕…

滅，^{〔B〕}而實是「不生滅」的。

〔二〕常住寂靜相

^{〔一〕}^{〔1〕}一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。

^{〔2〕}這^{〔A〕}^{〔a〕}不是離生滅而別說不生滅，^{〔b〕}是直指生滅的當體——本性，就是不生滅的。

^{〔B〕}因此，^{〔a〕}^{〔I〕}世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，^{〔II〕}而其實是常自「寂靜相」的。

^{〔b〕}^{〔I〕}動亂的當體是寂靜，^{〔II〕}也不是離動亂的一切而別說寂靜的。

^{〔二〕}這樣，^{〔1〕}依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，^{〔2〕}就逐漸揭開了一切法的本性，如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃』(5.060)⁴⁰。

卯二 別觀二空

辰一 法空觀〔四門不生〕

法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。

一、總說二空觀

〔一〕略明二空觀

^{〔一〕}一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。

^{〔二〕}如概略的說，可攝為二大門：法空觀，我空觀。^{〔1〕}法，是以法假為主，攝得受假、名假；^{〔2〕}我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。

〔二〕別明法空觀：最扼要的，是觀「四門不生」

※執法有生滅：即墮有無見，違反法空的不生滅性

^{〔一〕}法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生。

^{〔二〕}^{〔1〕}法是有的，^{〔A〕}凡夫執著為實有，否則就是實無。^{〔B〕}佛開示生滅無常觀，這只是從無而有，有已還無的生滅現象。

^{〔2〕}但有些以為：^{〔A〕}有法的實生實滅。^{〔B〕}這^{〔a〕}不但不因生滅而解了世俗假名，^{〔b〕}反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。

^{〔三〕}所以大乘法以因緣不生為要門，^{〔1〕}遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，^{〔2〕}而顯示佛法的真義。

二、正論法空觀

〔一〕總說：實有法的生，總不出四門

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。自生，是自己生成的。他生呢，依他而生起，生起的是實有的。共生是：

⁴⁰ 註解~5.060《解深密經》卷二（大正一六·六九三下）。

雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。

解說起來，雖各派的異說眾多，但**總不出此四門**，所以就以四門來觀察。

〔二〕正釋「法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生」

1.法不自他生，不共不無因：四門不生

以**正理觀察**起來，凡是**實有自性的「法」**，四生都不可能。

〔1〕不自生

一、「不」可能「自」生的：

〔一〕**自生**是自己生起自己的意思，^{〔1〕} **自體**既已經**存在**，就是已生起；^{〔2〕} 說**自體**又再說**生起**，是**思想的矛盾**！

〔二〕^{〔1〕} 試問：沒有生起的自體，已生起的自體，有沒有不同？

〔A〕如**有些不同**，那麼^{〔a〕} 生起的是存在，未生的應該是不存在了。未生時的自體，如不存在，那怎能從不存在的自己而生起自體？^{〔b〕} 如未生的自體已經存在，那對生起的來說，既有所不同，就不再是自體了。

〔B〕假如說：未生的自體，已生的自體，**毫無不同**，那就應該**沒有生與未生的差別**了。

〔2〕而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。

〔2〕不他生

二、也不可能是「他生」的：

〔一〕^{〔1〕〔A〕} 沒有生的時候，如沒有自體，就沒有與他相對的自；沒有自，也就不能說是他了。^{〔B〕} **自他的意義都不成立**，又怎麼說生呢？

〔2〕如真的是**他**，是**別有自性的他**，^{〔A〕} **他是不能生自的**，^{〔B〕} 如**牛不生馬**一樣。

〔二〕^{〔1〕} 有以為：佛法說『因緣生』，『依他起』，不也就是他生嗎？

〔2〕^{〔A〕} 如執為**自相有**，**自性有的他生**，是應該**破斥**的。

〔B〕^{〔a〕} 但佛說**因緣生**，**緣生是無自性的**，所以不能說**自相有**。

〔b〕^{〔I〕} **因緣與所生法**，都不是別有自性的，^{〔II〕} 所以^{〔i〕} 依世俗而假名為他，^{〔ii〕} 而決非與**自體對立的他自體**。

〔3〕不共生

三、也「不」是「共」生：

共生是**自生與他生的綜合**。

〔一〕如^{〔1〕} 分別起來，自生不成立，他生不成立，自生他生都不成，^{〔2〕} 那共生又怎麼可能呢？

〔二〕如^{〔1〕} 甲盲不能見物，乙盲也不能見物，^{〔2〕} 二盲合作，又怎麼能見物呢？

〔4〕不無因生

四、更「不」能是「無因」生的：

〔一〕現見世間是有因果關係的，

〔二〕〔1〕如說**無因無緣**，那就一切都不成立了！善惡，邪正，也不成立了！〔2〕如**無因而生**，那十惡、五逆的，也許會生天或成佛了，這是怎麼也不可能的。

2.觀是法空性，一切本不生

總之，〔一〕〔1〕〔A〕凡以為**法是實有性的**，那就不出四門，而結果都是不能生的。〔B〕但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。

〔2〕〔A〕由於自性有，自性生的不成立，〔B〕所以知道是緣生，是假施設有。

〔二〕〔1〕〔A〕依緣生假名而「觀是」無性的，是「法空性」，〔B〕也就能通達「一切」法「本」來「不生」了。

〔2〕如經說：『若從緣生即無生，於彼非有生自性』(5.061)⁴¹；『諸法從本來，常自寂滅相』(5.062)⁴²。

辰二 我空觀〔五門無我〕

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

一、總論

〔一〕二種我執

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。

1.補特伽羅我執

〔一〕補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。⁴³

〔二〕〔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。

2.薩迦耶我執（薩迦耶見）

〔一〕在自己的身心和合中，生起自我的感覺，〔1〕與我愛、我慢的特性相應，〔2〕與他對立起來（名假）。

〔二〕這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

3.二種我執的對象

⁴¹ 註解~5.061《菩提道次第廣論》卷一九引經（四九頁下）。

⁴² 註解~5.062《妙法蓮華經》卷一（大正九·八中）。

⁴³ 印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉p.271 ~ p.272：

梵語補特伽羅，譯義為數取趣，是眾生的別名。眾生為什麼又叫數取趣呢？因為每一眾生，都是無始生死以來，在人、天等五趣中，不斷的生了又生。數是數數，是一次又一次的意思；不斷的受取五趣，所以名數取趣。

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。⁴⁴

（二）二種我執與法執的關聯

1. 俱生我執與分別我執

^{〔一〕}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。⁴⁵

^{〔二〕}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）。

2. 執法執人有自性，其自性定義相同：實、常、一

^{〔一〕}^{〔1〕}但作為生命主體，輪迴實體的我，^{〔A〕}一定認為是實有的；這是^{〔B〕}與他對立而自成的，^{〔C〕}輪迴而我體不變的。^{〔A〕}實有（實）、^{〔B〕}自有（一）、^{〔C〕}常有（常），為自我內含的特性。

^{〔2〕}這與執法有自性的自性，定義完全一樣。⁴⁶

⁴⁴ 印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐 第二節 緣起空有〉p.243 ~ p.244：

^{〔一〕}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，薩迦耶見是專在自己身心中，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。

^{〔二〕}^{〔1〕}佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。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。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。

^{〔2〕}要想起不起補特伽羅我執，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。大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？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。

^{〔三〕}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。

⁴⁵ 印順導師《中觀今論》〈第五章 中觀之根本論題 第二節 自性〉p.69 ~ p.70：

^{〔一〕}^{〔1〕}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。

^{〔2〕}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。

^{〔三〕}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，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；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。

⁴⁶ 下文（《成佛之道（增註本）》p.360）所說：

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。^{〔1〕}觀我無自性而達我空，^{〔2〕}如以此去觀諸法，法當然也是空的。

〔二〕^{〔1〕}所以^{〔A〕}約法說無自性，^{〔B〕}約眾生說無我，其實是可通的。

〔2〕所以^{〔A〕}說為法無自性空，我無自性空；^{〔B〕}又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

3.薩迦耶我，以主宰欲為特色

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，^{〔一〕}^{〔1〕}進而說樂。^{〔2〕}覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。

〔二〕^{〔1〕}從我（妄執）的本性說，我是樂的；^{〔2〕}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。

〔三〕所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

4.人我執與薩迦耶我執的遺除次第

不過，^{〔一〕}如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，

〔二〕主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遺除了。⁴⁷

⁴⁷（1）印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐〉p.242 ~ p.244：

〔一〕依緣起法而觀空，中觀宗說，^{〔1〕}於一切法中尋求自性不可得為空。^{〔2〕}空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。^{〔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。

〔二〕但^{〔1〕}我法可有二種：^{〔A〕}（一）、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。^{〔B〕}（二）、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。

〔2〕這二種我法，所說的我義極不同。^{〔A〕}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，^{〔B〕}薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。^{〔C〕}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。^{〔D〕}故人我見與薩迦耶見，極為不同。

〔3〕佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。但^{〔A〕}有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；^{〔B〕}起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。

〔三〕^{〔1〕}^{〔A〕}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。

〔B〕要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以^{〔a〕}經中觀六處無我時，即明一一處的無實。^{〔b〕}大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？

〔2〕^{〔A〕}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。

〔B〕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。

〔四〕^{〔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）印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐〉p.252：

〔一〕^{〔1〕}依《中觀論》義，^{〔A〕}^{〔a〕}不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，^{〔b〕}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」。

〔B〕^{〔a〕}若但觀法空，易起理在我外的意念，^{〔b〕}故必須從法空而反觀到我空。^{〔1〕}以我性不可得，故離法執而離我執，^{〔II〕}由是薩迦耶見不起，無我無我所。

5.結說

這些，是觀我空所必應了達的意義。

二、正釋「我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我」

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。

（一）我不即是蘊

然^{〔一〕}以正理觀察起來，自性有的「我，不」能說「即是」五「蘊」的。

〔二〕我到底是什麼？

〔1〕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。

〔2〕〔A〕〔a〕但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，〔b〕這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。

〔B〕〔a〕如真的五蘊就是我，〔b〕那就不成其為我，要使大家失望了。

（二）亦復非離蘊

〔一〕〔1〕一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。

〔2〕但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為〔A〕離了五蘊，就怎麼也不能形容，〔a〕不能證明我的存在，〔b〕不能顯出我的作用。〔B〕怎麼知道有我呢？

〔二〕〔1〕眾生的執我，都是不離身心自體的，〔2〕並不如神學家所想像的那樣。⁴⁸

（三）不屬不相在（離蘊計我的轉計）

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。

〔一〕〔1〕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。

〔2〕有說是相在的：〔A〕如我比五蘊大，五蘊就在我中；〔B〕如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。

〔2〕《金剛經》先明法空，也即是此義。

〔二〕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。

⁴⁸ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.317～p.318：

〔一〕「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？

〔二〕〔1〕我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

〔2〕這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

〔二〕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。

〔三〕〔1〕〔A〕相屬，如部下的屬於長官；〔B〕相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。

〔2〕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。

〔四〕是故知無我

經這樣的觀察，〔一〕「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；

〔二〕我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

三、兼破：犢子部「不即蘊不離蘊」的不可說我

我執〔一〕本不出這二類，

〔二〕後來〔1〕佛法中的犢子部等，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。⁴⁹

辰三 二空互證〔我所即法〕

若無有我者，何得有所？諸法性尚空，何況於彼我！

⁴⁹ 印順導師《唯識學探源》〈下編 部派佛教的唯識思想 第二章 本識論探源〉p.66 ~ p.68：

〔一〕依蘊界處安立，〔1〕在有部看來，〔A〕就是假有，沒有自體。〔B〕假使有體，就不能說依蘊安立。〔2〕犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷一），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。

〔二〕依我國古德的判別：〔1〕有部是假無體家，〔2〕犢子部是假有體家。

〔三〕〔1〕有部只許假名補特伽羅，〔2〕犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

〔一〕犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上。

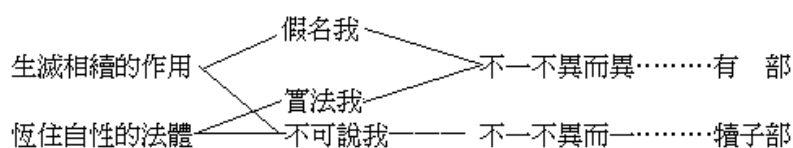
〔二〕他們都談不一不異，〔1〕但有部終歸是偏重在不一。有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。〔A〕這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。〔B〕若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恆住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。

〔2〕犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。

〔三〕〔1〕有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。〔2〕犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。

〔1〕有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。〔2〕犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。…〔中略〕…〔A〕攝用歸體，所以不是無常。〔B〕即體起用，也就不是常住。

〔四〕二家思想的異同，可以這樣去理解他。



一、釋「若無有我者，何得有所？諸法性尚空，何況於彼我」

（一）總說：我空與法空，般若經論是互相證成

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。^{〔1〕}我空，所以法也是空的；^{〔2〕}法空，所以我也是空的。

（二）正釋

1. 若無有我者，何得有所

依此，^{〔一〕}「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有所」法呢？

^{〔二〕}我所，^{〔1〕}是^{〔A〕}我所有法，^{〔B〕}我所依法。

^{〔2〕〔A〕}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。

^{〔B〕}又如我是受假，是取身心而成立的。⁵⁰所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。

^{〔3〕〔A〕}我所有的，^{〔B〕}我所依的，都是法。

^{〔三〕〔1〕}無我，就沒有我所，^{〔2〕}所以我空也就法空了。

2. 諸法性尚空，何況於彼我

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。

二、詳論：我空與法空是互相證成——唯大中觀者，才能如實開顯、貫通

（一）總述：我法二空的異說，而依龍樹論而抉擇貫通

^{〔一〕}本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。

^{〔二〕}這是說：^{〔1〕}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：^{〔A〕}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）。^{〔B〕}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》）。

^{〔2〕}大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。但對於我空及法空，如^{〔A〕}從有部系而來的瑜伽宗，就以為^{〔a〕}小乘但說我空，^{〔b〕}大乘說我、法二空。^{〔B〕}中觀宗近於中南印的學派，所以認為^{〔a〕}小乘有我、法二空，^{〔b〕}大乘也是我、法二空。

^{〔三〕}今依龍樹論而抉擇貫通。

（二）正論：依龍樹論而抉擇貫通——我法二空互相證成，大小皆能同證二空

1. 詳論

（1）依根性不同而說二空

^{〔一〕〔1〕}小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……^{〔2〕}大乘弟子利根故，為說法空』（5.063）

⁵⁰ 上文（《成佛之道（增註本）》p.344）所說：

受假，玄奘譯作取假。…〔中略〕…為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。

51。『^{〔1〕}不大利根眾生，為說無我；^{〔2〕}利根深智眾生，說諸法本來空』(5.064) ⁵²。

〔二〕大小乘經，確是明顯如此的。

〔2〕二空：都是般若正觀，一乘一味的解脫道——終歸一義

※不能說聲聞沒法空：能得無我我所，一定能通達法空

〔一〕但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，^{〔1〕}『^{〔A〕〔a〕}若了了說，則言一切諸法空；^{〔b〕}若方便說，則言無我。^{〔B〕}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) ⁵³。

〔2〕這明白說破了：眾生空的無我與法空，^{〔A〕}只是說明的^{〔a〕}顯了一些，^{〔b〕}或含渾一些，^{〔B〕}其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。

〔二〕所以^{〔1〕}說：『^{〔A〕}我我所法尚不著，^{〔B〕}何況餘法？以是故，^{〔A〕}眾生空，^{〔B〕}法空，終歸一義』(5.066) ⁵⁴。

〔2〕這是說：^{〔A〕}能得無我我所的，^{〔B〕}一定能通達法空。

〔3〕因為觀空的意義，都是無自性。^{〔A〕}觀我無自性而達我空，^{〔B〕}如以此去觀諸法，法當然也是空的。⁵⁵

〔3〕聲聞急求證悟：直從觀無我我所入手，不再深觀法性空

※是不再深求法空（佛也不為他說法空），決不會有法執；無我，是可通法空

〔一〕不過，^{〔1〕}『^{〔A〕}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，^{〔B〕}不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』(5.067) ⁵⁶。這就是急求證悟，^{〔A〕}直從觀無我我所入手，^{〔B〕}不再去深觀法性空了。

〔2〕但這^{〔A〕}是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，^{〔B〕}如『若無眾生，法無所依』(5.068) ⁵⁷；『無我我所，自然得法空』(5.069) ⁵⁸。

〔二〕這樣，聲聞的無我，^{〔1〕}是可以通法空，^{〔2〕}而不與法空相違反的。

〔4〕結舉《中論·觀法品》證成

依《中論·觀法品》的開示，^{〔一〕〔1〕}雖廣觀一切法空，不生不滅，^{〔2〕}而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。⁵⁹這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。

⁵¹ 註解~5.063《大智度論》卷三一（大正二五·二八七中）。

⁵² 註解~5.064《大智度論》卷二六（大正二五·二五四上）。

⁵³ 註解~5.065《大智度論》卷二六（大正二五·二五四上）。

⁵⁴ 註解~5.066《大智度論》卷三一（大正二五·二九二中）。

⁵⁵ 上文（《成佛之道（增註本）》p.356）所說：

〔1〕實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。^{〔2〕}這與執法有自性的自性，定義完全一樣。

⁵⁶ 註解~5.067《大智度論》卷三一（大正二五·二八七中——下）。

⁵⁷ 註解~5.068《大智度論》卷三一（大正二五·二八八中）。

⁵⁸ 註解~5.069《大智度論》卷三一（大正二五·二九二中）。

⁵⁹ 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.311 ~ p.312：

本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的；三乘學者，無不依此觀門而悟

〔二〕不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

2.結論：佛說二空本來一味，只是淺者見淺、深者見深——淺深原是一貫

※偏執者，才分為彼此不同的解行

這樣，〔一〕〔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。

〔三〕所以〔1〕經上說：『〔A〕若取法相，即著我、人、眾生、壽者；〔B〕若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。(5.070) ⁶⁰

人的。…〔中略〕…不知《中觀論》論究的法相，是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法；論主即依經作論，如實的顯示出來。佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

⁶⁰（1）註解~5.070《金剛般若波羅蜜經》（大正八·七四九中）。

（2）印順導師《般若經講記》〈金剛般若波羅蜜經講記〉p.49 ~ p.52：

辛四 三相並寂

何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。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」！

…〔中略〕…戒慧成就，久集善根者，為什麼能得如來的護念，得無量福德呢？這因為此類眾生，已能無我相、人相、眾生相、壽者相了；而且還沒有法相及非法相。

我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。無法相，即離諸法的自性執而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。執我是我見，執法非法是我所（法）見；執我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。能契入離相，自能得如來的知見護念了。在「無非法相」句下，諸譯本有「無想，無非想」二句。

悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。

〔一〕有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。

〔二〕現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；如於

〔2〕龍樹論也說：『〔A〕〔a〕若見陰不實，我見則不生。〔b〕由我見滅盡，諸陰不更起。……〔B〕陰執乃至在，我見亦恒存』(5.071) ⁶¹。

〔三〕〔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？

〔四〕這可以推知：〔1〕佛說本來一味，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。

癸二 初學先觀身〔眾生堅固執著的所在〕

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。

一、總說

空，〔一〕是要觀眾生與一切法都是性空的。

〔二〕龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。

二、詳論

這有什麼意義呢？因為

（一）釋「惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身」

1.惑業由分別

生死是由於惑、業，「惑、業由」於「分別」，這已如上面說過。

2.分別由於心

此惑亂的妄「分別」，是「由於心」。

3.心復依於身

從人類，眾生能發心學佛的來說，「心」又是「依於身」的。

4.是故先觀身：心是依於身，此身實為眾生堅固執著的所在

※身一期安定易執常樂淨，是眾生常情；心剎那不住而執常樂淨，只是神哲學家的分別執

（1）詳論

〔一〕〔1〕從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。

無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。

佛為弟子說法，多說眾生由五眾和合成；此五眾，一切是無常生滅不安隱法，所以色非我非我所，受、想、行、識也非我非我所。無常故無我的教授，利根者當下能依無我無我所，徹見涅槃寂滅。既離我執，也不會再取法相及非法相。佛滅後，有的不能從無常無我中得畢竟空，轉而執我無法有。對此執法眾生，不得不廣顯法空。而或者又撥無我法的緣起，或取執空性為實有離言自性。這都是守指忘月，辜負佛恩！所以，本經又如實開示：不應取相，如執著法相非法相，即執著我相，是不能得無我慧而解脫的。

…〔下略〕…

⁶¹ 註解~5.071《寶行王正論》（大正三二·四九四上）。

^[2]然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在『此識於身攝受藏隱同安危義』(5.072) ⁶²的取著。

^[二]^[1]人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。

^[2]反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『如梵天王說』(5.073) ⁶³，也就是婆羅門教的古老思想。

〔2〕結釋

所以，^{〔一〕}如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，

^{〔二〕}「是故先」應該「觀身」。

〔二〕再論「是故先觀身」

1.佛說的獨到精神

^{〔一〕}佛說的道品，^{〔1〕}以四念處為第一，稱為一乘道。^{〔2〕}四念處又以觀身為先，^{〔A〕〔a〕}觀身不淨，^{〔b〕}觀身為不淨，苦，無常，無我，^{〔B〕}就能悟入身空。

^{〔二〕〔1〕〔A〕}對身體的妄執愛著，能降伏了，^{〔B〕}再觀身心世界的一切法空——無我無我所，^{〔2〕}就能趣入解脫。

2.評：唯心論的直下觀心

※自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛

^{〔一〕}佛法中，有的直捷了當，以心為主。^{〔1〕}理解是唯心的；^{〔2〕}修行是直下觀心的。

^{〔二〕〔1〕}這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。

^{〔2〕}因為這如^{〔A〕〔a〕}不嚴密包圍，不攻破堡壘，^{〔b〕}就想擒賊擒王，^{〔B〕}實在是說來容易做來難的。

^{〔3〕〔A〕}自身的染著不息，^{〔B〕}這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

癸三 現觀善巧

子一 泯相契真

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

⁶²（1）註解~5.072《解深密經》卷一（大正一六·六九二中）。

（2）印順導師《如來藏之研究》〈第八章 如來藏佛性之抉擇 第一節 楞伽經的如來藏說〉p.241：

阿賴耶——藏，是窟、宅那樣的藏。^{〔一〕}『攝大乘論』中，玄奘譯義為「攝藏」、「執藏」。攝藏，魏佛陀扇多譯作「依」；陳譯作「隱藏」；隋譯作「依住」(25.009)。

^{〔二〕}玄奘所譯『解深密經』說：「亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身，攝受藏隱同安危義故」；「攝受藏隱」，『深密解脫經』作：「以彼身中住著故」(25.010)。阿賴耶有隱藏、依住的意義，如依住在窟宅中，也就是隱藏在窟宅中。

⁶³ 註解~5.073《大智度論》卷三一（大正二五·二八九上）。

一、釋「無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實」

（一）無我無我所，內外一切離

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。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。

（二）盡息諸分別，是為契真實

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) ⁶⁴。又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃』(5.075) ⁶⁵。現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。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。

二、特論：同樣的無我無我所，二乘與佛菩薩的分別

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？

（一）大小乘以願行來分別，不以慧見來分別

^{〔一〕〔1〕} 悟入『無分別性』，^{〔A〕} 依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的(5.076) ⁶⁶。^{〔B〕} 《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』(5.077) ⁶⁷。

^{〔2〕} 但^{〔A〕} 菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，^{〔B〕} 這怎能與二乘無別！

^{〔二〕} 這是說，大小乘^{〔1〕} 以願行來分別，^{〔2〕} 不以慧見來分別。

（二）雖同證無分別法性，也有些不同

※菩薩更能：深修法空盡一切習，純無相行圓滿最清淨法界而成佛

^{〔一〕} 雖說同證無分別法性，也有些不同。

^{〔二〕〔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？

子二 善辨正邪

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

一、釋「真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別」

（一）真實無分別，勿流於邪計

^{〔一〕〔1〕〔A〕} 現證的般若，名無分別智；^{〔B〕} 證悟的法性，名無分別法性。

^{〔2〕} 在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。^{〔A〕} 證悟的且不說，^{〔B〕} 修習

⁶⁴ 註解~5.074 《大智度論》卷四〇（大正二五·四九六下）。

⁶⁵ 註解~5.075 《大智度論》卷一（大正二五·六一中）。

⁶⁶ 註解~5.076 《大方廣佛華嚴經》卷二六（大正九·五六四下）。

⁶⁷ 註解~5.077 《大智度論》卷七一（大正二五·五五五上）。

般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？

〔二〕這〔一〕也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。〔二〕也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！

〔三〕所以無論是〔一〕無分別智證，〔二〕無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！

〔四〕要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如

〔一〕木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。

〔二〕無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。

〔三〕自然而然的「不作意」，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。

〔四〕又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。

〔二〕修習中觀行，無自性分別

所以慧學的無分別，〔一〕不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。

〔二〕那到底是什麼呢？〔一〕「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；〔二〕從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

二、詳論：經說不應念、不應取、不應分別的二種意義

〔一〕不應念自性有、不應如自性有而取、不應起自性有的分別

※離自性分別，就是觀空（無自性分別）；分別自性分別不可得（空觀），是通向無分別智證的大方便

〔一〕自性分別，〔一〕是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。

〔二〕上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。

〔三〕所以，〔一〕〔A〕應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，〔B〕一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。

〔二〕離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。

〔三〕分別，〔一〕不一定是自性分別，〔二〕而分別自性分別不可得——空觀，〔A〕不但不是執著，〔B〕而且是通向離言無分別智證的大方便！

〔四〕經說的不應念，不應取，不應分別，〔一〕是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。〔二〕不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。

〔五〕〔一〕〔A〕如一切分別而都是執著，〔B〕那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？

〔二〕〔A〕如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，〔B〕那也成為無因而有了！

〔二〕在觀心成就純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇

※其實：這是不著相、不作意分別，而還是分別抉擇的觀

不過，^{〔一〕}在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，^{〔1〕}如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。^{〔2〕}這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病(5.078) ⁶⁸。

^{〔二〕}^{〔1〕}這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的。^{〔2〕}從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。

^{〔三〕}所以，在觀心成就，純運而轉時，^{〔1〕}不可再作意去分別、抉擇。

^{〔2〕}其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

子三 修證次第

以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

一、總說

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。

二、釋「以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅」

（一）以無性正見，觀察及安住

1. 以無性正見

有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，^{〔一〕}這就是聞、思慧的學習。

^{〔二〕}如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

2. 觀察及安住

^{〔一〕}^{〔1〕}如修止而已得到輕安，已經成就正定，^{〔2〕}就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。

^{〔二〕}那時，^{〔1〕}^{〔A〕}以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。^{〔B〕}觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。^{〔C〕}如安住了，再修觀察；^{〔2〕}這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。

^{〔2〕}^{〔A〕}觀心純熟時，^{〔a〕}安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。^{〔b〕}那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。

^{〔B〕}修觀將成就時，^{〔a〕}應緩功力，^{〔b〕}等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。

（二）止觀互相應，善入於寂滅

1. 止觀互相應

以後，^{〔一〕}就「止觀互相應」，名為止觀雙運。

⁶⁸ 註解~5.078《摩訶般若波羅蜜經》卷三（大正八·二三三中）。

〔二〕以〔一〕無分別觀慧，能起無分別住心；〔二〕無分別住心，能起無分別觀慧。

2.善入於寂滅

〔一〕止觀均等，觀力深徹；〔二〕末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。

3.特論：從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘公認；與末世的擬議圓融而不知重點突破，不可並論

到此，〔一〕〔一〕般若——無分別智現前，〔A〕如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』(5.079)⁶⁹。又說：『慧眼都無所見』(5.080)⁷⁰。〔B〕唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，〔二〕從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。

〔二〕這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

王三 結讚

善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德！

一、總說：般若是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎

般若波羅蜜多，〔一〕已約略說明進修的方便。

〔二〕這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。

二、正釋「善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德」

（一）善哉真般若

〔一〕「善哉」！這是佛所覺證，佛所開示的「真般若」！

〔二〕〔一〕〔A〕不但不是凡夫外道的智解，〔B〕也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。

〔二〕〔A〕從凡情而點出生死的癥結所在，給予根本的重點突破，這是不共世間的特法。法性空義，所以是甚深難見，〔B〕非世間學者所能夢想到的。

〔三〕因此，這是可讚歎的。

（二）善哉真解脫

〔一〕善哉！這才能得「真解脫」，

〔二〕而不像外道愚夫，〔一〕或以生天為解脫，〔二〕或以深定的境界為解脫。

（三）依無等聖智，圓滿諸功德

〔一〕經上說：『〔一〕菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。^{71〔二〕}三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』(5.081)

⁶⁹ 註解~5.079《大智度論》卷七一（大正二五·五五六中）。

⁷⁰ 註解~5.080《大乘掌珍論》卷下（大正三〇·二七四下）。

⁷¹ 印順導師《般若經講記》〈般若波羅蜜多心經講記〉p.202：

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

72。

〔二〕〔1〕〔A〕共聲聞的涅槃德，〔B〕不共二乘的大菩提德，

〔2〕都是「依」此「無」與「等」倫的「聖智」，才能「圓滿諸功德」。

三、結勸：學佛而不進修此法門，真是入寶山而空回

〔一〕所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏。

〔二〕如〔1〕學佛而不進修這一法門，〔2〕不真是如入寶山而空回嗎！

辛二 特論：大乘三系及貫攝

王一 善抉擇三系異說的了不了義

法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。⁷³

一、正釋本頌

（一）釋「法性本無二，隨機說成異」

1.法性本無二

（1）總釋

〔一〕〔1〕解脫生死，成佛，〔2〕都是依現證「法性」而成就的。

〔二〕〔1〕法性——一切法的真實相，「本」來是「無二」無別，『遍一切一味相』。〔2〕二乘、菩薩、佛，都是證入這同樣的法性。

（2）特論：無為法說不上差別，只是依智證淺深而說差別

〔一〕〔1〕經說『以無為法而有差別』（5.082）⁷⁴，

〔2〕其實〔A〕〔a〕無為法說不上差別，〔b〕只是依智證淺深而說差別。

〔B〕如〔a〕虛空本無差別，〔2〕因方器、圓器，而說為方空、圓空一樣。

〔二〕佛〔1〕是依緣起而覺證法性的，〔2〕也就依緣起而開示法性。

2.隨機說成異

（1）總釋：法性甚深而不能信受且誹毀，故有善巧異說

〔一〕這〔1〕雖本無差別，〔2〕但在「隨機」巧「說」時，不能不「成」為別「異」的教說。

〔二〕因為法性甚深，如依甚深義說，〔1〕有些人不但不肯信受，而且還會誹毀。〔2〕這樣，佛就不能不有善巧的異說了。

（2）總舉：大乘的三系異說

以大乘法來說，可條別為三大系，〔1〕〔A〕太虛大師稱他為：法性空慧，法相唯識，法界

貌三菩提。所以龍樹說：『無生是佛道門』。

⁷² 註解~5.081《般若波羅蜜多心經》（大正八·八四八下）。

⁷³ 參後面偈頌：印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.392：
方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。

⁷⁴ 註解~5.082《金剛般若波羅蜜經》（大正八·七四九中）。

圓覺。^{〔B〕}我也曾稱之為：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心。名稱不同，內容大致一樣。
^{〔2〕}古代賢首宗，判大乘為：法相宗，破相宗，法性宗，也還是這大乘三系。⁷⁵

（二）釋「了義不了義，智者善抉擇」

1. 了義不了義：三系都以自系了義，他系不了義

※各有經證、論證，故是始終不易消解的論評；這有關法性、般若修證，是不可籠統顛預

這三系，^{〔一〕}有時會使人迷惑，不免有互相乖角的情形。因為都是^{〔1〕}以自系為了義，^{〔2〕}以他系為不了義的。

^{〔二〕}如^{〔1〕}賢首宗，立宗於第三系，^{〔A〕}以法相，破相為權教，^{〔B〕}以自宗為實教。

^{〔2〕}瑜伽宗（唯識宗），立宗於第二系（虛妄唯識），^{〔A〕}自稱『應理宗』；^{〔B〕}而稱^{〔a〕}第一系為惡取空者，^{〔b〕}第三系為此方分別論者（中國的佛教）。

^{〔3〕}立宗於第一系之三論宗，^{〔A〕}自稱『無所得大乘』，^{〔B〕}也不免有過分彈破餘系的學者。

^{〔三〕}這都是^{〔1〕}以自系為「了義」，^{〔2〕}以他系為「不了義」的。

^{〔四〕〔1〕〔A〕}各有經典可證，也各有自稱為了義的論證，^{〔B〕}所以是始終不易消解的論評。

^{〔2〕〔A〕}這是有關於法性的，般若修證的，^{〔B〕}是不可以籠統顛預⁷⁶過去的！

2. 智者善抉擇：才能徹見真實宗旨，明了方便大用

※唯有徹見真實宗旨，才能依方便大用而至究竟真實

⁷⁵（1）印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.16～p.17：

我分「大乘佛法」為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與太虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第相同。其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗，空宗，性宗的。這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。三系的次第差異如下：

性空唯名論——	法性空慧宗	法相宗——	相宗
虛妄唯識論——	法相唯識宗	破相宗——	空宗
真常唯心論——	法界圓覺宗——	法性宗——	性宗

（2）印順導師《華雨集第四冊》〈契理契機之人間佛教〉p.17～p.18：

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系的分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因為我是從歷史觀點而論判的。印度佛教的創始到衰滅，「凡經五期之演變；若取喻人之一生，則如誕生、童年、少壯、漸衰而老死也」（『印度之佛教』）。在『說一切有部為主的論書與論師之研究』「自序」，說得更明白些：「印度佛教的興起、發展又衰落，正如人的一生，自童真、少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的，但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡。所以我不說愈古愈真，更不同情於愈後愈圓滿，愈究竟的見解」。在印度佛教興滅的過程中，明顯的見到：佛教興起於中印度的東部；漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度以外，而有南傳與北傳佛教的傳播。但西元四世紀以後，北印與南印的佛教日漸衰落，萎縮到中東印度，最後因印度教與回教的入侵而滅亡。衰滅，固然有外來的因素，但發展與衰落，應有佛教自身內在的主因，正如老人的終於死亡，主因是身心的日漸老化一樣。所以我尊重（童真般的）「佛法」，也讚揚（少壯般的）初期的「大乘佛法」，而作出：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛法之行解，攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教」的結論。

⁷⁶【顛〔ㄇㄢˊ〕預〔ㄈㄢˊ〕】2.糊塗而馬虎。（《漢語大詞典（十二）》p.357）

到底什麼是了義不了義？到底誰是了義，誰是不了義？^{〔一〕}「智者」應「善」巧「抉擇」，^{〔二〕}^{〔1〕}才能徹見佛法的真實宗旨，^{〔2〕}也明了佛說的方便大用。

二、結上起下：直從三系的根本經論，說明三系——不是自己的成見

關於法性般若，^{〔一〕}^{〔1〕}上來雖依般若經論而略為解說，^{〔2〕}^{〔A〕}如餘系的學者讀起來，是會不同情的；^{〔B〕}所以又不能不略說三宗。

^{〔二〕}現在^{〔1〕}撇開後代學者的異見，^{〔2〕}直從根本經論中去求一消息。^{〔A〕}雖不一定盡合讀者的口味，^{〔B〕}也還不致是自己的成見。⁷⁷

壬二 三系異說

癸一 性空唯名

子一 現空中道〔二諦無礙〕

諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義，

子二 如上所說

如上之所說。

一、總論

（一）標題

先說依《般若》、《中觀》等經論的大乘性空唯名系。

（二）印度的大乘教學（小乘也一樣）

1.都要安立一切法：苦集與滅道（流轉與還滅）二大門

首先要說明：印度的大乘教學（小乘也一樣），^{〔一〕}都是要安立一切法的。

^{〔二〕}^{〔1〕}善惡業果，生死流轉的迷倒，是怎樣而有的。這是極根本的理論，依著而開示人天善法。

^{〔2〕}反過來，怎樣的徹悟法性，斷惑證真，成立三乘聖法。要從怎樣的修習過程，達到涅槃與菩提的圓成。

^{〔三〕}這實在就是^{〔1〕}苦、集^{〔2〕}與滅、道的二大門。

^{〔四〕}這^{〔1〕}雖然不是一般人所能完滿通達的，^{〔2〕}而真正弘宣大乘佛教者，始終是不會忘失這些問題的。

2.大乘三系的不同，主要在：成立一切法的見地不同，最根本的是業果怎樣安立

從經論的教證看來，大乘佛法的三系不同，主要在^{〔1〕}成立一切法的見地不同；^{〔2〕}最根

⁷⁷ 印順導師《華雨集第五冊》〈遊心法海六十年 二 修學之歷程 四 隨緣教化〉p.22 ~ p.23：

在這一期中，唯一寫作而流通頗廣的，是「成佛之道」。這是依虛大師所說——五乘共法，三乘共法，大乘不共法的次第與意趣而編寫的。先寫偈頌為聽眾講說，再寫偈頌的解說。其中，實通性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——大乘三系部分，是依「解深密經」及「楞伽經」所說的。不是自己的意見，但似乎沒有人這樣說過，所以可說是我對大乘三系的融貫。

本的是，業果怎樣安立。

（三）性空唯名的了不了義

1.依《無盡意經》了不了義的定義：般若經論的無自性、空、不生滅，是了義究竟的教說

^{〔一〕〔1〕}《無盡意經》說：^{〔A〕〔a〕}顯示世俗的，是不了義經；^{〔b〕}顯示勝義的，是了義經。

^{〔B〕〔a〕}顯示名句施設的，是不了義；^{〔b〕}顯示甚深難見的，是了義。

^{〔C〕〔a〕}顯示有我，是不了義；^{〔b〕}顯示無我、空、無生，是了義的(5.083) ⁷⁸。

^{〔2〕}這也如《三摩地王經》等說(5.084) ⁷⁹。

^{〔二〕}這樣，《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，^{〔1〕}是了義教，^{〔2〕}是義理決了、究竟，最徹底的教說。⁸⁰

2.依此了義的立場：凡是安立為有的，都是「唯名、唯假」的世俗有

※從勝義觀，一切是無自性而不能安立

依於這一了義的立場，^{〔一〕〔1〕}一切我、法，都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名，唯假』的，名言識所成立的世俗有。

^{〔2〕}如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。

^{〔二〕}這就是^{〔1〕}『於無住本，立一切法』(5.085) ⁸¹，^{〔2〕}而非從真如實相中去成立一切。

3.特舉《般若經》證：一切如幻如化，唯是世俗假名施設

^{〔一〕}這如《般若經》說：

^{〔1〕}『^{〔A〕〔a〕}世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢，辟支佛，諸佛；^{〔b〕}第一實義中，無知無得，無須陀洹乃至無佛。……^{〔B〕}六道別異，^{〔a〕}亦世間名字故有，非以第一實義。……^{〔b〕}第一實義中，無業無報』(5.086) ⁸²。

^{〔2〕}『我如幻如夢……佛道如幻如夢……我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我

⁷⁸ 註解~5.083《辨了不了義善說藏論》卷三引經（一頁上——下）。

⁷⁹ 註解~5.084《辨了不了義善說藏論》卷三引經（二頁下）。

⁸⁰ 「是了義教，是義理決了、究竟，最徹底的教說」：了義即究竟。

⁸¹ （1）註解~5.085《維摩詰所說經》卷中（大正一四·五四七下）。

（2）印順導師《無諍之辯》〈評熊十力的新唯識論〉p.37：

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

（3）印順導師《印度佛教思想史》〈第三章 初期「大乘佛法」 第二節 深智大行的大乘〉p.100：

無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。所以「依無住本立一切法」，就是「不動真際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！

（4）印順導師《華雨集第四冊》〈佛學大要〉p.296：

大乘佛學所以分宗，與二義有關：一、^{〔1〕}釋迦佛說：此有故彼有而集起生死，此無故彼無而還滅涅槃；依緣起中道，明生死可轉為涅槃。^{〔2〕}大乘經說深義——涅槃寂滅，即空性，法性、真如、法界、實際等。依此以明一切，故曰「不動真際建立諸法」；「依無住本立一切法」。^{〔1〕}依緣起生滅，^{〔2〕}（大乘）依真如寂滅，立說之方便異也。…〔下略〕…

⁸² 註解~5.086《摩訶般若波羅蜜經》卷七（大正八·二七一下）。

說亦復如幻如夢』(5.087)⁸³。

〔二〕這是一切如幻如化，唯是世俗假名施設的確證。

二、正釋偈頌

〔一〕釋「諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義」

1.諸法從緣起，緣起無性空

〔1〕諸法從緣起

中觀者貫徹了這性空唯名的深見，說〔一〕色心，染淨，世出世「法」，都是世俗假施設的（『亦為是假名』），是「從緣」而「起」的。

〔二〕這本是佛在《勝義空經》所說的根本立場。

〔2〕緣起無性空

〔一〕凡是「緣起」的，就是假名有，

〔二〕以勝義觀察，〔1〕一切是「無」自「性」而「空」的，〔2〕沒有一法可以安立的。

〔3〕特論：若實有不空，一切法不成

但〔一〕這不是說，無性空破壞了一切，不能成立一切法，

〔二〕反而如不是無性空的，有自性的，那就是實有法。實有、自性有法，〔1〕就不用從緣而起。〔2〕這就未生的不能生，未滅的不能滅，凡夫決定是凡夫，不能成佛了！

2.空故從緣起，一切法成立

〔1〕總釋：依無自性空相應的緣起，立一切法

好在〔一〕〔1〕由於「空故」，是極無自性的，〔2〕所以要「從緣」而「起」；

〔二〕〔1〕依於因緣，〔2〕「一切法」都可以「成立」。

〔2〕詳論：不空，什麼都不能成立；空，一切都能成立

※以性空的緣起觀一切法，所以：不著生死、不住涅槃，廣行菩薩行而成佛

〔一〕〔1〕〔A〕行善得善報，作惡的得惡報。〔B〕迷著了流轉生死，悟證了就得解脫。

〔二〕而且，以性空的緣起觀一切法，所以不著生死，也不住涅槃，廣行菩薩行而成佛。

〔二〕〔1〕不空，什麼都不能成立；〔2〕空，一切都能成立，這如《中論·觀四諦品》，《迴諍論》的堅決論證。如說：『以有空義故，一切法得成』(5.088)⁸⁴。『若誰有此空，彼有一切義』(5.089)⁸⁵。

〔3〕結說：依無自性空的緣起，立一切法

依無自性空相應的緣起義，立一切法。

3.現空中道義：空假無礙、二諦無礙，為性空宗的了義說

⁸³ 註解~5.087《摩訶般若波羅蜜經》卷八（大正八·二七六上——中）。

⁸⁴ 註解~5.088《中論》卷四（大正三〇·三三上）。

⁸⁵ 註解~5.089《菩提道次第廣論》卷一七引論（三二頁上）。

所以^{〔一〕〔1〕}約世俗假施設說，是如幻而「現」的；^{〔2〕}約勝義無自性說，是「空」的。

^{〔二〕〔1〕}幻現不礙性空，性空不礙幻現。空假無礙，二諦無礙的「中道義」，

^{〔2〕}為性空宗的了義說。

〔二〕釋「如上之所說」

這就是「如上」般若波羅蜜多中「所說」的。

癸二 虛妄唯識

子一 應機：五事不具

一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。

一、總說

〔一〕虛妄唯識系所宗依的經論，而玄奘所傳最能表達此系意趣

次說虛妄唯識系，^{〔一〕}以《解深密經》、《瑜伽論》等為宗依。

^{〔二〕}玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系的意趣。

〔二〕此系經論，比般若經論要遲一些

^{〔一〕〔1〕}《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。^{〔2〕}無著傳出《瑜伽論》，也是在龍樹以後。

^{〔二〕}所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。

二、正釋偈頌

〔一〕勝義：「中觀宗依經《般若》」與「唯識宗依經《解深密》」的定義不同

※中觀，勝義即了義；唯識，勝義分深密（不了義）與了義

勝義，^{〔一〕}是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。

^{〔二〕}但^{〔1〕}《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：^{〔A〕}說得顯明易了的，是了義；^{〔B〕}說得深隱微密的，是不了義。^{〔2〕}因此，在勝義諦中，又有^{〔A〕}深密^{〔B〕}與了義的分別。

〔二〕依《解深密經》：勝義法空性的深密與了義，是根機的問題

依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性，^{〔1〕}所以有深密與了義，^{〔2〕}是根機的問題。

1.釋「一切法無性，善入者能入」

※一切法無性：般若經論（性空唯名）法法假有、法法性空的究竟空義

^{〔一〕}如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情^{〔1〕}已種上品善根，^{〔2〕}已清淨諸障，^{〔3〕}已成熟相續，^{〔4〕}已多修勝解，^{〔5〕}已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了。於如是法，深生信解；於如是義，以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟』(5.090)⁸⁶。

⁸⁶ 註解~5.090《解深密經》卷二（大正一六·六九五中）。

〔二〕這可見，〔¹〕對於「一切法無性」的教說，像這類根機成熟的，已有「善入」甚深法性的能力，就能以無倒修慧，「能」證能「入」，

〔²〕也就不需要佛說《解深密經》了。

2.釋「或五事不具，佛復解深密」：解深密——將般若經論深密的一切法空，顯了解說

※依三無性遣除遍計，說一切法無自性；依他、圓成，是有自性

〔^一〕但「或」有「五事不具」足的，對於一切法無性的教說，就有了問題。經上說：〔¹〕種上品善根，清淨諸障，成熟相續，多修勝解，但還沒有積集上品的福智資糧。這一類有情，〔^A〕有的聽了，就覺得甚深甚深，雖能信仰，但不能解了。〔^B〕有的聽了，雖能信仰，不能解了，卻要照著自己的意見去解說。以為一切法無自性空，就是什麼都沒有（龍樹稱之為方廣道人）。結果是〔^a〕對自己毫無利益，反而退失智慧。〔^b〕從他聽法的人，〔^I〕有的跟著他執著無見，〔^{II}〕有的就反對一切法性空教。〔²〕還有，五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說』（5.091）⁸⁷。正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心』（5.092）⁸⁸。

〔二〕對於〔¹〕這〔^A〕信而不解的，〔^B〕信而誤解的，〔^C〕不信又不解的鈍根，

〔²〕「佛」所以又說「解深密」經：〔^A〕『我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性』（5.093）⁸⁹。

〔^B〕簡單的說：〔^a〕依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性。〔^b〕其實，〔^I〕〔ⁱ〕緣起法——依他起性，〔ⁱⁱ〕寂滅法性——圓成實性，是有自性的，〔^{II}〕並非一切都沒有。

〔^C〕〔^a〕有的是非有，有的是實有，

〔^b〕這才〔^I〕不信不解的，也不反對了。〔^{II}〕誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了。〔^{III}〕有信而不解的，也可依著進修了。

（三）再論：深密與不深密（不了義與了義），不在法本身而在聽眾根機

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

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

〔²〕所以深與不深，密與不密，〔^A〕不在乎法的本身，〔^B〕而在乎聽眾的根機。

〔二〕這樣，《般若經》等說一切法無性空，一切唯名唯假，

⁸⁷ 註解~5.091《解深密經》卷二（大正一六·六九六上）。

⁸⁸ 註解~5.092《大智度論》卷六三（大正二五·五〇三下）。

⁸⁹ 註解~5.093《解深密經》卷二（大正一六·六九四上）。

^[1]對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。

^[2]不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番，淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

子二 要義

丑一 分別假實——依實立假

或是無自性，或是自相有。

一、正釋偈頌

（一）詳論

1. 《瑜伽師地論》：假有無自性、實有自性二類，依實立假

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：^{〔一〕}^[1]一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，^[2]所以應有假有無自性，實有自性的二類，『依實立假』才對。

^{〔二〕}如說：『^[1]譬如^[A]要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；^[B]非無實事而有假立補特伽羅。^[2]如是，^[A]要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表；^[B]非無唯事而有色等假說所表。^[3]若唯有假，無有實事，既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者』(5.094) ⁹⁰。

2. 《解深密經》分世俗為二類：遍計（假相安立）與依他（自相安立）

※遍計，相無自性性；依他，生無自性性

這在《解深密經》中，就分世俗為二類：^{〔一〕}『^[1]云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。^[2]云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性』(5.095) ⁹¹。

^{〔二〕}^[1]遍計所執相：『此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性』；

^[2]而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』(5.096) ⁹²。⁹³

（二）釋文

所以這一系的根本立場：^{〔一〕}「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。

⁹⁰ 註解~5.094《瑜伽師地論》卷三六（大正三〇・四八八中）。

⁹¹ 註解~5.095《解深密經》卷二（大正一六・六九三上）。

⁹² 註解~5.096《解深密經》卷二（大正一六・六九四上）。

⁹³ 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空・空即是色〉p.203 ~ p.204：

唯識者^{〔一〕}解「空」為二：^[1]一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。

^[2]二、實有自體的真實現性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

^{〔二〕}解「有」也分為二：^[1]一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。^[2]二、緣生性的「自相有」——依他起性，^[A]對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。^[B]對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。

^{〔三〕}^[1]遍計所執的有（無體隨情假），是空的；^[2]依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

〔二〕「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。

〔三〕特論：依他起與遍計執，唯識與中觀的看法

1. 依他起是自性有或似有而實非有，唯識與中觀根本不同

〔一〕因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這〔一〕不是執著而實有性的，〔二〕從因緣生時，就是這樣自性有的，

〔二〕這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。

2. 遍計執無自性，二家公認

至於依法而執為實有，是無自性的，那是二家公認的了。

二、導師特見：唯識與中觀的無諍——應機不同，不必爭執

〔一〕依佛的教說，毫無諍論：一切性空唯名，五事具足如實解達、五事不具解深密

〔一〕依佛的教說來看，是毫無諍論的。

〔二〕〔一〕五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，〔A〕了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，〔B〕也就能信解而如實通達了。

〔二〕五事不具足的，〔A〕以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然〔a〕不能成立一切法，〔b〕不免誤解，〔B〕那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

〔二〕後代的瑜伽學者，對於《般若經》一切法空的解說

1. 不問根機怎樣，非依《解深密經》的了義說不可

但後代的瑜伽學者，〔一〕不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。

〔二〕反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。

2. 掀起宗派的鬥爭：唯識與中觀的空有之諍

這樣，問題就來了。

〔一〕一、〔一〕以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，

〔二〕所以非依《解深密經》的新解說不可。

〔二〕二、〔一〕〔A〕雖不敢指斥龍樹，〔B〕但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，〔二〕反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』（5.097）⁹⁴，掀起宗派的鬥爭！

〔三〕結勸：各適其機、各弘其道，而不必爭執

〔一〕假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，

〔二〕那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

丑二 自性緣起——依他起〔以有漏識為性，根本識即賴耶〕

⁹⁴ 註解~5.097《瑜伽師地論》卷三六（大正三〇·四八八下）。

緣起自相有，即虛妄分別。

丑三 賴耶識為本依——染淨依〔種子親生自果、自性生自性的因果〕

依識立緣起，因果善成立。

一、正釋偈頌

（一）釋「緣起自相有，即虛妄分別」：自性緣起——依他起〔以有漏識為性，根本識即賴耶〕

1.緣起自相有

「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。

2.即虛妄分別

依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起^{〔一〕}是以「虛妄分別」為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。

^{〔二〕}^{〔1〕}識有八種，^{〔2〕}但『根本分別』，為一切法所依止的，是稱為『所知依』的阿賴耶識。

（二）釋「依識立緣起，因果善成立」：賴耶染淨依〔種子親生自果、自性生自性的因果〕

1.依識立緣起：種子生現行，現行熏種子

^{〔一〕}「依」阿賴耶根本「識」為依，而「立緣起」所生的一切法。

^{〔二〕}阿賴耶識，譯為藏識，含藏有無量種子。^{〔1〕}依種子生起現行——七識及相應心所，根、塵、器世界；^{〔2〕}一切法生起時，又熏習成種，藏在阿賴耶識裏。

2.因果善成立

這樣，阿賴耶識為種子性，一切「因果」都能「善」巧地「成立」了。

二、詳述

（一）唯識的自性緣起

唯識學者^{〔1〕}是以自相有立一切法的，^{〔2〕}所以因果也是自相有的。

1.阿賴耶識為種子性，名「分別自性緣起」

※什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子

^{〔一〕}阿賴耶識為種子性，名為『分別自性緣起』。⁹⁵

⁹⁵ 印順導師《攝大乘論講記》〈第二章 所知依〉p.86 ~ p.87：

一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。

【附論】^{〔1〕} 奘譯的分別自性，指諸法各各差別的自體。這各各的差別自體，是由賴耶中無始的熏習而有；賴耶的種子有種種，所以能分別諸法自性的種種。^{〔2〕} 依真諦譯：諸法的種種差別，是因賴耶受種種熏習而生起的，這點和奘譯相同。但說這種種不同的諸法，皆以賴耶虛妄分別為其自性，自性，指諸法同以賴耶為自性，這與奘譯不同了。

…〔下略〕…

〔二〕如〔1〕〔A〕眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，〔B〕青色種子生青色，黃色種子生黃色，〔C〕有漏種子生有漏，無漏種子生無漏。

〔2〕什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。

2.種子性，名「親生自果功能差別」——自性生自性的因果

※自種子還要其他現緣，才能生果：故名依他起

〔一〕這種種子性，稱為「親生自果功能差別」，⁹⁶是自性生自性的因果觀。

〔二〕不過自種子而外，還要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。⁹⁷

（二）警：唯識自性緣起與中觀無性緣起，是怎樣的差別

這可見〔一〕〔1〕依自相有種子，生自相有現行的唯識因果觀，〔2〕與無自性空的因果觀，

〔二〕是怎樣的差別了！⁹⁸

⁹⁶（1）印順導師《唯識學探源》〈第三章 種習論探源〉p.194：
種子，是親生自果的功能，…〔下略〕…

（2）印順導師《淨土與禪》〈念佛淺說 三 念佛法門三特徵〉p.93：

三、異方便：異方便，名稱出《法華經》：「更以異方便，助顯第一義」。這異方便，也就是《大乘起信論》的勝方便，其意義可解說為特殊或差別。《攝大乘論》大乘的十種殊勝，古譯為十種差別。玄奘譯阿賴耶（種子）「親生自果功能差別」，古人即譯作「勝功能」。所以異方便，勝方便，差別方便，都是一樣，為同一梵語的不同譯法。

⁹⁷ 印順導師《攝大乘論講記》〈第三章 所知相〉p.231 ~ p.232：

〔一〕〔1〕一、依他生故：依他起法的現起，是「從自」類的「熏習種子所生」的，所以種子有「引自果」的定義。這現行，望能生的種子叫做他，「依他」種子為「緣」而生「起」，所以「名依他起」。

〔2〕二、依他住故：依他起性的東西，在「生」起的剎那是剎那即滅的，決「無有功能」可以「自然」安「住」。唯有在其他諸法的相互依持下，才能剎那間發生作用，所以「名依他起」。

〔二〕〔1〕前一答是約依自種子他而生說的，〔2〕後一答是約依現法他而暫住說的。或者是：〔1〕前依種子親因說的，〔2〕後依其他助緣說的。

〔三〕一切法剎那生起，不能有一剎那的安住，因為它是即生即滅的；若生而可住，那就可以延長而不滅。所以說在剎那生起間可有緣起作用，這叫做住，非是不動不變的意義。簡單說，仗因托緣而起的，就是依他起。

⁹⁸ 印順導師《中觀今論》〈第八章 中觀之諸法實相 第四節 因・緣・果・報〉p.168 ~ p.170：

〔一〕唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子，眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」字。界與法的語根 Dhr 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。

〔二〕〔1〕在《阿含經》裏，界是種類的意義，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同，異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

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

〔3〕經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為

寅四 無境唯識

卯一 依唯識成立因果

心外法非有，心識理非無。

卯二 就依唯識立迷悟——現觀次第

達無境唯識，能入於真實。

一、釋「心外法非有，心識理非無」：依唯識成立因果

（一）心外法非有

依虛妄分別識，種子生現行，現行熏種子的因果來說，^{〔一〕}「心外法」是「非有」的。

^{〔二〕}眾生^{〔1〕〔A〕}直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。^{〔B〕}甚至反省起來，心也好像是所對的境界。^{〔2〕}這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。

（二）心識理非無

然假必依實，^{〔一〕}自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。

^{〔二〕}如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。

（三）詳述

^{〔一〕〔1〕}識是虛妄的，但是自相有的。

^{〔2〕〔A〕}由於無始以來，^{〔a〕}心^{〔b〕}境相應，熏習成種子。所以^{〔a〕}識從自種子生時，^{〔b〕}那以識為性的境相種子，也就生現行，而現起^{〔a〕}能分別，^{〔b〕}所分別二相。

^{〔B〕}好像是^{〔a〕}心^{〔b〕}境獨立的，⁹⁹其實^{〔a〕}境^{〔b〕}不離心，以心識為性的。

^{〔二〕〔1〕〔A〕〔a〕}心外的境相雖沒有，^{〔b〕}而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境；^{〔B〕}如依心識的想像妄執而成的，¹⁰⁰才是沒有的）。

^{〔2〕}所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這^{〔A〕}都是自相有的，

種類與種族——能生。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依」。界字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

^{〔三〕}依中觀者說：^{〔1〕}不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。

^{〔2〕}又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神，也不大恰當。佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。

^{〔3〕}唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

⁹⁹「心境獨立」：即遍計所執相。

¹⁰⁰「依心識的想像妄執而成的」：即遍計所執相。

〔B〕不可說是空無自性了。

二、釋「達無境唯識，能入於真實」：就依唯識立迷悟——現觀次第

（一）總說：結上起下

〔1〕依唯識而成立因果，〔2〕也就依唯識而立迷悟。¹⁰¹

（二）正論：就依唯識立迷悟

1. 迷：流轉門——惑、業、苦

〔一〕眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。

〔二〕因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。

〔三〕業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。

2. 悟：還滅門——「達無境唯識，能入於真實」——現觀次第

（1）釋「達無境唯識，能入於真實」

反之，如〔一〕依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。

〔二〕〔1〕如境相空不可得，〔2〕虛妄分別識也就因失去對象而不生。

〔三〕〔1〕境無所得，識也就無所得，〔2〕就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。

（2）引論說明

如說：〔一〕『唯〔1〕所執、〔2〕依他，〔3〕及圓成實性；〔1〕境故、〔2〕分別故，〔3〕及二空故說』；

〔二〕『〔1〕依識有所得，境無所得生；〔2〕依境無所得，識無所得生。〔3〕由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等』（5.098）¹⁰²。¹⁰³

¹⁰¹（1）上段末文（《成佛之道（增註本）》p.381～p.382）所說：

心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.371～p.372：

首先要說明：〔一〕印度的大乘教學（小乘也一樣），都是要安立一切法的。^{〔1〕}善惡業果，生死流轉的迷倒，是怎樣而有的。這是極根本的理論，依著而開示人天善法。^{〔2〕}反過來，怎樣的徹悟法性，斷惑證真，成立三乘聖法。要從怎樣的修習過程，達到涅槃與菩提的圓成。這實在就是^{〔1〕}苦、集^{〔2〕}與滅、道的二大門。這雖然不是一般人所能完滿通達的，而真正弘宣大乘佛教者，始終是不會忘失這些問題的。

〔二〕從經論的教證看來，大乘佛法的三系不同，主要在成立一切法的見地不同；最根本的是，業果怎樣安立。

¹⁰² 註解~5.098《辨中邊論》卷上（大正三一，四六四下——四六五上）。

¹⁰³（1）印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉p.242～p.244：

〔一〕空宗與唯識宗，有一根本不同處。^{〔1〕}唯識學一定要這麼說：所取的境界不可得，因為一切都是內識所現的；有識無境（塵），正是唯識學的特色。然進一步說，如境界非實有，能取也不可得，這就進入能取、所取都不可得，顯示無二、無別的真如法性。這一層次，真諦三藏解說為方便唯識與真實唯識。^{〔2〕}空宗依因緣所生法顯平等空性：心是因緣所生，境也是因緣所生；如說空，

心也空，境也空；如說有，心也有，境也有，保持心境同等的立場。

^{〔二〕}可以說，這是菩薩們說法的方式不同，雖在勝義中，心境並冥，都不可得，而在世俗安立中，或出發於境依心立，或出發於心境更互緣起而有，引出宗派的各別。唯識學出發於依識有境的立場，所以說境空心有。到了能取所取都不可得時，也是說識寂、識不起、識不現，卻不說心是空的。如說境空故心也空，就覺得這是惡取空，因為不能成立一切法了。

^{〔一〕}唯識宗成立唯識的層次，也就是修唯識觀的次第，達到無二無別的，平等真如法性。彌勒菩薩在辯中邊論中，說得還要清楚，如說：^{〔1〕}『以識有所得，境無所得生』。那是說，由於虛妄分別識有，所以知道境是不可得的。^{〔2〕}『依境無所得，識無所得生』：那是說，由於境不可得，所以識也不可得了。^{〔3〕}『由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等』：心不可得，境不可得，似有能取所取——心境二者，在無得平等性中，是無二無別的。上面所說的，就是悟入虛妄分別無相的方便。

^{〔二〕}楞伽經立四種禪，也是這一意義。四種禪中，第一名愚夫所行禪；這是外道、小乘的禪觀。^{〔1〕}第二名觀察義禪，就是觀一切境相（義）不可得。^{〔2〕}如觀境不可得，心也不可得，現起平等空性相，是第三緣真如禪。因緣真如空無性相，有空相在，還不是真知真如，^{〔3〕}等到空相也不起了，超越能所一切相，才是真實悟入真如，就是第四如來禪。凡是說唯心（識）的，從初修到悟入，都有這樣層次的。

- （2）印順導師《印度佛教思想史》〈第七章 瑜伽大乘——「虛妄唯識論」 第三節 瑜伽行派學要〉p.268 ~ p.270：

再說緣所生法相：緣所生法——緣已生法，『阿含經』中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如『攝大乘論本』卷中（大正三一·一四一中）說：

「復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相、有見，應知彼三相」。

^{〔一〕}「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如『解深密經』的「一切法相品」，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。三相——三自性是：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒『辯中邊論頌』也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」（20.013）。

^{〔二〕}這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如『辯中邊論頌』（大正三一·四七七下）說：

「^{〔1〕}依識有所得，境無所得生；^{〔2〕}依境無所得，識無所得生。^{〔3〕}由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。

^{〔1〕}一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，^{〔2〕}進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。^{〔3〕}這樣，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如『辯中邊論』「辯相品第一」，『攝大乘論』「所知相分第三」，『大乘莊嚴經論』「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的（20.014）。

『唯識三十論』，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的『成唯識論』，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

- （3）印順導師《攝大乘論講記》〈第一章 序說〉p.21：

修唯識觀有兩個階段：一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識

三、結說：虛妄唯識是攝化五事不具、小乘有宗向大乘一切法空的巧方便

^{〔一〕}^{〔1〕}識有所得，有自相，^{〔2〕}依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。

^{〔二〕}^{〔1〕}這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！

^{〔2〕}而且^{〔A〕}依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。

^{〔B〕}^{〔a〕}一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，^{〔b〕}這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

癸三 真常唯心

子一 應機：不能信解無常無我，要有常住不變的我

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

一、總說：真常唯心系所依經論與弘揚時期

再說真常唯心系。

〔一〕所依經論——如來藏為本依

這是依如來藏——如來界，眾生界，自性清淨心等為本依的。如^{〔1〕}《如來藏》，《勝鬘》，《楞伽》等經，^{〔2〕}《寶性》，《起信》等論說。

〔二〕弘揚時期：比般若經論遲一些

在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

二、正釋偈頌

〔一〕三系應機的比較

1. 前二系：皆信解無常無我

〔1〕中觀：依徹底的我法無自性（無我）說緣起是如幻的生滅——與無常、無我法印相合

中觀者^{〔一〕}依徹底的我法無自性（無我）¹⁰⁴說，緣起是如幻的生滅，

^{〔二〕}與無常、無我的法印相合。

〔2〕唯識：依自相有說一切法是生滅無常（自性緣起），亦信受無我

※信受無常無我；而對無常無我的深義，還有隔礙¹⁰⁵

也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。

¹⁰⁴（1）印順導師《性空學探源》〈第三章 阿毘曇之空 第三節 終歸於空 第二項 法性空無我 第一目 空與無我之定義〉p.239：

後代的大乘空宗，空與無我二名是可以互相通用的，說空則我法皆空，說無我則人法俱無我；這在學派中就有此傾向，而且它是根本聖典中本有的思想。

（2）印順導師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉p.182：

無我有人無我與法無我，空有人空與法空；空與無我，意義可說相同。

¹⁰⁵（1）印順導師《以佛法研究佛法》〈如來藏之研究 六 如來藏說之三系不同解說〉p.339 ~ p.342：

^{〔一〕}^{〔1〕}依中觀學者說：一切法性本來是空寂的。眾生的生死輪迴，是由無始以來的無明、業、生死，形成一個一個的個性，由無明起業，業感生死，造成一個前後相續不斷的個體。這如幻如化的生死，形成一個統一的體系，如五蘊的和合，成為生命的統一體；前生後生，構成生死輪迴

的統一性。眾生的煩惱業果，以及一切精神與物質現象，都是無常無我本性空寂的。這一切，雖然是無常的，但因前後生的相續不斷，而又成為相似的統一；雖然是無我的，但由五蘊的聚合，也成為統一的相似的我（假我）。眾生即**在這相似的假我上，而執常執我，其實這常我的當體，即是無常無我，當體空寂。**

⁽²⁾ 在這**無常無我的緣起法**上，有些人引生出一個問題：一切法既然本性空寂的（他以為沒有），無常的（他以為間斷），為何會有生死連續的現象？一切法既是無我的，為何又有生命個體（我體）的現象？對於他們，**無常無我的深義，完全不能理解，因此不能信受佛法**，佛陀這才就**本性空寂的法性，方便說為如來藏，說有一常住不變的（似我）體性**，所以眾生有業有果，有生死輪迴。這樣，引他們信受佛法，再次第引導，使了解**如來藏即是法性空寂無我的別名。**

⁽³⁾ 佛說阿賴耶識，也是如此。唯識學者，**信受無常無我，所以不同意依常住不變的（我體）安立生死輪迴，而在無常生滅法上安立生死輪迴。但對無常生滅的生死延續，認為是剎那剎那不能間斷的。**在唯識學者研究起來，眼等六識是不能安立生死輪迴的，因它有時會間斷，必須要一**從未間斷的恆轉相續如瀑流的識，才能成立生死輪迴。**如眾生所造的善惡業種子，在相續識中，才會保藏不失。我們見了東西會憶念，造了業會感果，這一切都是由相續如流的識而成立。佛陀因這類眾生**雖然信解無我無常，而對無常無我的深義，還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識了。**而這阿賴耶識，一般人還是容易認為是我的。如《解深密經》說：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。一般人聽到阿賴耶、阿陀那，即以為是從前生延續到後生的生命主體，與常我相似。其實佛說的阿賴耶識，是指即本性空的生死延續中所表現的統一性；隨順眾生以心為我的見解，說此為識。此識即是本性空寂的，空性即是如來藏，也就稱此如來藏為阿賴耶。

⁽¹⁾⁽²⁾ 唯識學者的這種**生滅相續論**，中觀學者是不能贊同的。如造業，是剎那滅的，業滅過去，並非沒有，而是存在的。如從過去到現在，從現在到未來，業是存在的，有用的，不過這種存在，只是過去有，非現在有，因為有此業存在，才能感受生死苦果。**法性空中無礙，過去雖然過去，或者很久了，仍然可起用，不必要相續才能成立因果，所以中觀者不必立阿賴耶識。**如釋尊在《阿含經》中，以及極多的大乘經中，並未說到阿賴耶識，難道就不能安立生死輪迴嗎？

⁽²⁾ 只要真正理解緣起性空的真義，無常無我而能成立生死與涅槃，何必再說如來藏與阿賴耶識？只因眾生根鈍，所以為說如來藏或阿賴耶識法門，使其確立生死輪迴與涅槃還滅的信念，能在佛法中前進，這是極好的妙方便了。**所以，中觀學者從不如唯識學者那樣，反對《起信》與《楞嚴》，也不說唯識非佛法，只說是方便說而已。如對佛法——法性空寂而緣起宛然的認識進步了，知道什麼是如來藏，什麼是阿賴耶識，自然會進入佛法的究竟法門。**所以佛說各種法門，都是有用的，並非說六識的不圓滿，說八識才圓滿；也不是說如來藏不空才究竟，說真如空就不究竟。

⁽³⁾ 中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。但不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。也不像唯識學者，說阿賴耶本有一切無漏種子。因為中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。

(2) 印順導師《中觀今論》〈第五章 中觀之根本論題 第二節 自性〉p.65 ~ p.68：

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意的是。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱我——我即自在義。如《婆沙》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故」。補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有，所以說：「有性實有，如實見故」。這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法」。「假必依實」——自性有，是最根本的見解。薩婆

〔一〕唯識者〔1〕依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』。〔2〕對於沒有補特伽羅我，也是徹底的

〔二〕（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。

2.真常：不能信解無常無我，要有常住不變的我

但〔一〕這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。〔1〕沒有我體，怎麼會有輪迴？

〔2〕剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？

〔二〕這是佛法中的古老問題，

〔1〕如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣』(5.099) ¹⁰⁶？

〔2〕《楞伽經》說：『〔A〕陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？〔B〕愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃』(5.100) ¹⁰⁷。大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——〔A〕覺得無常、無我，不能成立輪迴，也不能成立解脫。〔B〕在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。

多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱為法我了。

假有無自性說，經部師是擴大了。但自性有的基本原則，並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已。自性有的原則，完全吻合。依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。相續和合的現行，都依於真實的界性。《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。經部與瑜伽論者，秉承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性」。在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」。這分為假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而自無體」？這是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

（3）印順導師《中觀今論》〈第十一章 中道之實踐 第二節 緣起空有〉p.246 ~ p.247：

上面說過，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。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。

¹⁰⁶ 註解~5.099《成唯識論》卷一（大正三一·二中）。

¹⁰⁷ 註解~5.100《楞伽阿跋多羅寶經》卷四（大正一六·五一〇中）。

（二）釋「或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝」

1.或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句

所以佛法內，佛法外，都^{〔一〕}「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」，對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。

^{〔二〕}這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。

2.佛又方便攝：如來藏法門

對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

三、警

（一）如來藏說與印度神我說很接近，在佛教內就有依之建立神我、真我者

^{〔一〕}如來藏說，佛說的經典不少，^{〔1〕}會使人生起一種意解：^{〔A〕}在生死眾生，或眾生心中，^{〔B〕}有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。

^{〔2〕}這與印度的神我說，很接近。

^{〔二〕}所以^{〔1〕}西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。^{〔2〕}中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。¹⁰⁸

¹⁰⁸ 印順導師《如來藏之研究》〈第六章 如來藏學之主流〉p.147 ~ p.150：

第一節 傳說中的如來藏法門

有神我色彩的如來藏說，是從理想的如來常住、偏在信仰而來的，通俗而能適合一般人心，所以迅速的傳布開來。…〔中略〕…

接近初期如來藏說的，如^{〔一〕}西藏所傳的覺囊巴派，克主所著『密宗道次第論』（18.003）說：

「如來藏經，陀羅尼自在王請問經，大般涅槃經，利益指鬘經，勝鬘師子吼經，智光莊嚴經，無增減經，大法鼓經，入無分別陀羅尼經，解深密經。覺囊巴說此十經為如來藏十經，為後法輪，為了義經。許彼諸經所說如來藏，與佛自性身，同是諦實有，常恆堅固，無為相好而自莊嚴。一切有情，從無始生死（以來），於煩惱網〔纏〕殼〔殼〕（中），本來具足，以九喻、九義而為宣說」。

『利益指鬘經』，即漢譯的『央掘魔羅經』。覺囊巴以為：如來藏與佛的自性身，是同樣的相好莊嚴。自性身是轉依所顯的佛自體；眾生本來如是，只是還在煩惱中，沒有顯出而已。這與初期的如來藏說，是符合的。然覺囊巴派以『解深密經』為如來藏經類，顯然是不妥當的！凡如來藏部類，都是說一乘的，與『解深密經』的「普為發展一切乘者」不同。這是拘蔽於『解深密經』的三時教說，以為第三時教才是了義的，這才比附於『解深密經』的後轉法輪。如取『陀羅尼自在王經』的次第（三時）說法，也許會更合適些！

^{〔二〕}中國的禪宗，是菩提達磨從南印度傳來的。「初達宋境」，可能西元四五〇年前後，已到達中國了。這一系禪法，本來是「如來（藏）禪」。在流傳中，化導的方便不一，或淺或深，但早就有所謂「密傳」，「密作用」。如^{〔1〕}福州大安說：「汝諸人各自有無價大寶，從眼門放光，照山河大地；耳門放光，領采一切善惡音響。六門晝夜常放光明，……汝自不識取。……如人負重擔，從獨木橋上過，亦不教失腳，且是什麼物任持使得如是！汝若覓，毫髮即不見」（18.004）。^{〔2〕}臨濟每說「無位真人」，只是真我的別名。^{〔3〕}傳說達磨的弟子波羅提，為王說法，即明說「性在作用」，如『景德傳燈錄』卷三（大正五一·二一八中）說：

「問曰：何者是佛？答曰：見性是佛。……王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？……波羅提即說偈曰：在胎為身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵，識者知是佛性，不識喚作精魂」。

（二）如來藏說的真義：與大乘法空性，一脈相通

※如來藏說，是為了攝化計我外道

〔一〕好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。

〔二〕這是〔一〕攝化計我外道，〔二〕而實際與大乘法空性，是一脈相通的。¹⁰⁹

子二 要義

丑一 如來藏藏識

寅一 如來藏〔善不善因〕

甚深如來藏，是善不善因。

一、總說：如來藏是善不善因，成立「輪迴主體、本有涅槃佛體」

〔一〕〔一〕大慧菩薩所代表的眾生，要求〔A〕生死輪迴的主體，〔B〕本有涅槃佛體，〔二〕佛適應這類根性，所以說如來藏。

〔二〕如說：『如來之藏是善不善因。〔一〕〔A〕能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣。……

〔B〕自性無垢，畢竟清淨』(5.101) ¹¹⁰。

〔二〕〔A〕如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體。〔B〕自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

二、正釋「甚深如來藏，是善不善因」

（一）釋「甚深如來藏」

1.甚深

如來藏是「甚深」的，〔一〕如來徹底體證，了了明見；〔二〕其他利根深智的大菩薩，才能分證。

2.如來藏

（1）為何名「如來藏」：圓滿究竟的佛，在眾生因地本來成就

※含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏——重在眾生位

為什麼叫「如來藏」呢？〔一〕圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了。如說：『如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。〔一〕如大價寶，垢衣所纏。〔一〕如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、瞋恚、不實妄想塵勞所污』(5.102) ¹¹¹。

〔二〕所以〔一〕如來藏可解說為：〔一〕含攝如來一切功德，〔二〕而主要是為雜染法所覆藏。

〔二〕因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。

〔一〕覺囊巴所傳，〔二〕禪宗的南方宗旨，對於初期的如來藏說，比論師及後出經典的解說，似乎要切近得多！

¹⁰⁹「實際與大乘法空性，是一脈相通的」：即能以如來藏空性為方便，而進一步至性空唯名系的究竟空義。

¹¹⁰ 註解~5.101 《楞伽阿跋多羅寶經》卷四（大正一六·五一〇中）。

¹¹¹ 註解~5.102 《楞伽阿跋多羅寶經》卷二（大正一六·四八九上）。

（2）以「如來藏為輪迴解脫的主體」說

A.眾生與佛平等無別：在眾生名眾生界，在菩薩名菩薩界，在如來名如來界

以如來藏為輪迴解脫的主體來說：^{〔一〕}^{〔1〕}『即此法身，過於恆沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽》的『譬如伎兒變現諸趣』）；^{〔2〕}『眾生界即法身，法身即眾生界』（5.103）¹¹²。

^{〔二〕}眾生與佛，平等無差別。所以^{〔1〕}在眾生叫眾生界，^{〔2〕}在菩薩叫菩薩界，^{〔3〕}在如來叫如來界。

B.如來藏法門，外表與印度的吠檀多哲學非常類似

這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學，大梵（法身）小我（眾生界），¹¹³是非常類似的。

（二）釋「是善不善因」

1.釋文

依如來藏，成立^{〔1〕}生死^{〔2〕}與涅槃，^{〔1〕}眾生^{〔2〕}與佛，所以說：「是^{〔1〕}善^{〔2〕}不善因」，就是^{〔1〕}為不善的生死雜染因，^{〔2〕}也為善的清淨佛果因。

2.詳論

（1）因——依因，非生因

但因是多種多樣的，^{〔1〕}如唯識學有十因，有部立六因，^{〔2〕}這到底是怎樣的因呢？

A.誤解：生因——善不善是如來藏本具，以如來藏為體而從如來藏所生

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。

B.正解：依因（依止因）——增上緣、能作因

（A）舉經

總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。^{〔一〕}如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故^{〔1〕}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。^{〔2〕}世尊！斷脫異外有為法，依、持、建立者，是如來藏』（5.104）¹¹⁴。

^{〔二〕}這樣的文句，《無上依經》，《寶性論》，都是一樣的。

（B）釋義

a.善與不善依如來藏而有，不是以如來藏為體而從如來藏生出來

^{〔一〕}是依、是持、是建立，這就是因；是增上緣，能作因。

¹¹² 註解~5.103《不增不減經》（大正一六·四六七中）。

¹¹³ （1）印順導師《攝大乘論講記》〈第二章 所知依〉p.90~p.91：

四、吠檀多哲學的「實我」論，主張梵我為宇宙的實體。梵即我，我即梵，由小我的解放，而融合於大我，於是就產生唯我論。據唯我論者說：一切唯是梵我的顯現，我就是萬有的本質。

（2）印順導師《佛教史地考論》〈楞伽經編集時地考〉p.226：

吠檀多，意思為吠陀的究竟，本為梵書的末後部分，後開展而為奧義書。

¹¹⁴ 註解~5.104《勝鬘師子吼一乘大方便經》（大正一二·二二二中）。

〔二〕^{〔1〕}例如四大**能造**造色，^{〔A〕}決非以四大為體而發生造色，^{〔B〕}^{〔a〕}是依『生、依、立、持、養』——五因而說造；^{〔b〕}是說不離四大，而造色才可以生起

〔²〕（《楞伽經》的『如遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。

〔三〕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，^{〔1〕}依如來藏而有，^{〔2〕}而不是以如來藏為體，從如來藏生出來的。

b. 如來藏常住不變，故可為依因

〔a〕直說

〔一〕^{〔1〕}為什麼如來藏可以為因——依、持、建立，就因為是常住不變的。

〔2〕^{〔A〕}儘管輪迴諸趣，解脫涅槃，^{〔B〕}如來藏是常住不變的，為這一切所依止的。

〔二〕有了常住不變的，那些^{〔1〕}聽說無常無我，而怕輪迴與解脫無著落的，^{〔2〕}也就可安心了。

〔b〕舉「虛空喻」（虛空為太陽烏雲依止因）

如來藏為依止因，可以舉例解說。

〔一〕如^{〔1〕}太陽，烏雲，依止虛空而有，與虛空不相離。

〔2〕但太陽與烏雲，^{〔A〕}並不是以虛空為體，^{〔B〕}也決非從虛空生出來的！

〔二〕如來藏為生死涅槃因，也就是這樣。

〔2〕善不善因

A. 不善因：與如來藏不相應的、相離的有為法，依如來藏而有

※明鏡喻：灰塵的依明鏡而有

如來藏怎樣的為不善因？

〔一〕^{〔1〕}無始以來，就有那些與如來藏不相應的，相離的有為法——陰、界、入，貪、瞋、癡等無邊煩惱，都依如來藏而有；^{〔2〕}如灰塵的依明鏡而有一樣。

〔2〕有了這些，生死雜染就流轉不息了。

〔二〕這些都是依如來藏而有的，所以說：『依如來藏故有生死』。

B. 善因

〔A〕總說：與如來藏相應的、不異不離的不思議佛法，依如來藏而有——佛性

怎樣為善因呢？

無始以來，就有那些與如來藏相應的，不可說異，不可分離的不思議佛法，也依如來藏而有；這就是佛性了。

〔B〕特論：與如來藏相應而不異的，為何不說生而說依

但這與如來藏相應而不異的，為什麼不說生，而說依呢？

a. 稱性功德（佛性）是無為法，不可說生

第一，這是無為法，不可以說生。

b.說「不異不離」，也不能就說是「一」：所以，只能是依、不能是生

還有，^{〔一〕}如有漏種子，在阿賴耶識中，是不可說有別異的。

^{〔1〕〔A〕}但只能說從賴耶中的有漏種子，生有漏現行，^{〔B〕}不能說從阿賴耶識生。如說一切從阿賴耶識生，就有一因多果的過失了。

^{〔2〕}所以說不異不離，也不能就說是一。

^{〔二〕}同樣的，眾生本具的，能為無漏清淨德性因的，與如來藏不能說有別異的，也只能說『依如來藏』，為依、為持、為建立。

〔三〕結說：「常住不變」的如來藏，為善不善所依——一切法都能成立

總之，佛是說有『常住不變』的如來藏，為善與不善所依，而一切法都能成立。

寅二 藏識〔阿賴耶識〕

無始習所熏，名為阿賴耶。

寅三 如來藏為本依——迷悟依

由此有生死，及涅槃證得。

一、總說：如來藏與唯識的賴耶（妄心）結合的緣由與過程

〔一〕如來藏，不一定與唯識的賴耶結合

^{〔一〕}佛說如來藏，^{〔1〕}主要是以常住不變，自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。

^{〔2〕}如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，

^{〔二〕}所以如來藏說，不一定與唯識的阿賴耶識相結合。

〔二〕結合緣由：眾生是一切由心，賴耶是所知依的根本識

※自然形成：依如來藏而有賴耶，依賴耶而有一切法

但是，^{〔一〕}眾生是一切由心的；阿賴耶識是所知依的根本識，

^{〔二〕}所以自然地形成：依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。

〔三〕結合過程：到了《勝鬘經》，（自性清淨的）如來藏也就名「自性清淨心」

※與心性本淨相合，展開真心論

^{〔一〕}自性清淨的如來藏，在阿賴耶識（阿賴耶識是一切法的根本或中心）深處，

^{〔二〕}所以到了《勝鬘經》，如來藏也就被稱做『自性清淨心』，與心性本淨說相合，展開了真心論的思想系。

〔四〕特明：真心是真實心、核心心髓的心，不是一般的心

但這是真實心，^{〔1〕}是核心，心髓的心，^{〔2〕}切勿誤作一般的心。

二、正釋偈頌

〔一〕釋「無始習所熏，名為阿賴耶」

1.詳釋：分析賴耶內容，有真相與業相；二者的和合，即賴耶

※如：太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界

〔一〕《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』
(5.105) ¹¹⁵。

〔二〕〔1〕界，〔A〕是如來藏，〔B〕也是阿賴耶識。這裏面的聯絡是：〔A〕如來藏是自性清淨的，
〔B〕但「無始」以來，就為虛妄雜染的戲論「習」氣「所熏」染，這就「名為阿賴耶」
識。

〔2〕這如太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。¹¹⁶

〔三〕所以〔1〕分析阿賴耶識的內容，有真相（如來藏）與業相（戲論熏習），

〔2〕這二者的和合，就是阿賴耶。

2.特明：真相與業相合成的賴耶——唯識學不易信解，但這是依如來藏而有的賴耶

〔一〕這在無著、世親的唯識學裏，是不容易信解的，

〔二〕但這是依如來藏而有的阿賴耶識呀！

（二）釋「由此有生死，及涅槃證得」

1.由此有生死：由賴耶識的業相，就有生死

※如來藏常住不變、不離生死，故可說如來藏流轉諸趣；如：虛空的隨方器而方，隨圓器而圓

〔一〕「由此」阿賴耶識的雜染種子——不離如來藏真相的業相，就「有生死」流轉的諸趣。

〔二〕〔1〕如來藏常住不變，不離生死，所以也可說如來藏流轉諸趣。

〔2〕這正像虛空的隨方器而方，隨圓器而圓一樣。

2.及涅槃證得：由賴耶識的真相，就有涅槃的證得

※賴耶識的真相：不是賴耶識所攝，是法界所攝；如來藏出纏名法身，不再名賴耶識

¹¹⁵ 註解~5.105《攝大乘論本》卷上引經（大正三一·一三三中）。

¹¹⁶ 印順導師《大乘起信論講記》〈第四章 大乘法義之解釋〉p.87 ~ p.88：

〔一〕本論的生滅心——阿黎耶識，依如來藏而有的，即是如來藏嗎？為了解說這，所以說：不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿黎耶識。阿賴耶識是生滅心；不生不滅是如來藏，即真心，怎麼依真心而有生滅心呢？所以成為生滅心，即不但是不生滅的真心，更有一分生滅的，指有漏剎那滅的虛妄雜染法。不生不滅與生滅和合而非一非異，這才名為阿黎耶識。**和合，可以解說為打成一片。生滅與不生不滅打成一片，即非異義；雖然打成一片，不生不滅還是不生不滅，並不成為生滅；生滅還是生滅，並不成為不生滅，即非一義。**不生滅與生滅，在矛盾中有他的統一，在統一中而有矛盾。阿黎耶識，即為不生不滅與生滅的矛盾的統一，在統一中而不失不生不滅與生滅的差別性。所以，阿黎耶識不能肯定它是生滅，也不能肯定它是不生不滅，而是不生不滅與生滅的綜合。

〔二〕舉例來說，**陽光是強烈而皎潔的，因為空中有雲，把太陽遮了，陽光透過雲層，即成為陰沈沈的光。這陰沈沈的光，無疑的，是依強烈而皎潔的陽光有的，如沒有皎潔的陽光，陰沈沈的光，是不會有的。但是，這陰沈沈的光，就是太陽光嗎？不是的，它是由陽光透過了雲層而顯現為如此的。因此，我們說陰沈沈的光，是依陽光與雲層二者和合而有的。**阿黎耶識也如此，依如來藏有生滅心，是不錯的；但不僅是如來藏，是依不生不滅（如來藏）與生滅的和合，才成為阿黎耶識（生滅心）的。可是，話又得說回來，即使是陰沈沈的光，它的根源，到底是從陽光而來，不能說它不是光。所以，阿黎耶識的自體，就是如來藏。但不能就此說阿黎耶識等於如來藏；如陰沈沈的光，雖來於陽光的，但還有經過雲層的關係，不能說它與皎潔強烈的陽光一樣。…〔下略〕…

同時，^{〔一〕〔1〕}由於阿賴耶識真相——如來藏，有不離不異的清淨性；這^{〔A〕}不是阿賴耶識所攝，^{〔B〕}而是法界所攝的（唯識宗的無漏種子，^{〔a〕}也這樣說，與經義相合；^{〔b〕}但說是有為生滅，就與經相違）。

^{〔2〕}所以能厭生死，欣涅槃；能發心修行，破煩惱而有「涅槃」的「證得」。

^{〔二〕}如徹底離一切妄染，成就一切清淨功德，那就是如來藏出纏，^{〔1〕}名為法身，^{〔2〕}也不再叫做阿賴耶識了。

三、結說：虛妄唯識與真常唯心二系，時常起著相互影響的緣由

虛妄唯識與真常唯心二系，^{〔一〕}是適應不同的根性，開示不同的教說。

^{〔二〕〔1〕}但^{〔A〕}時間是前後相近，^{〔B〕〔a〕}同以實有法為依而立一切法，^{〔b〕}同以心識為中心，

^{〔2〕}所以又時常起著相互的影響。

丑二 抉擇真義

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

一、釋「佛說法空性，以為如來藏」

〔一〕疑

^{〔一〕}如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，^{〔1〕}說如來藏常住不變，流轉生死。^{〔2〕}又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。

^{〔二〕}如來藏是什麼呢？^{〔1〕}真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？^{〔2〕}真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？

〔二〕答

1.引經總釋「佛說法空性，以為如來藏」

如來慈悲方便，^{〔一〕}特在《楞伽經》中，抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」，稱之「為如來藏」的。

^{〔二〕}如說：『^{〔1〕}我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！^{〔A〕}有時，空，無相，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離（無）自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已。^{〔B〕}如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……

^{〔2〕〔A〕}譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。^{〔B〕}如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，^{〔a〕}或說如來藏，^{〔b〕}或說無我』(5.106) ¹¹⁷。

2.詳釋經義：如來藏就是甚深法空性——直指眾生身心的當體（本性空寂性）

※適應「畏無我句」，說法空性為似神我的如來藏

所以，^{〔一〕}如來藏^{〔1〕}就是甚深法空性，^{〔2〕}是直指眾生身心的當體——本性空寂性。

¹¹⁷ 註解~5.106《楞伽阿跋多羅寶經》卷二（大正一六·四八九中）。

^{〔二〕}所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，
^{〔1〕}免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！

^{〔2〕}如來的善巧在此，^{〔A〕}聽起來宛然是神我樣子，^{〔B〕}可是信受以後，漸次深入，才知^{〔a〕}以前是錯用心了，^{〔b〕}原來就是以前聽了就怕的空無我性。

二、釋「真如無差別，勿濫外道見」

（一）真如無差別

法空性——「真如」是「無差別」的，^{〔一〕}如《寶性論》說：『^{〔1〕}法身遍無差，^{〔2〕}真如無差別，^{〔3〕}皆實有佛性；是故說眾生，常有如來藏』(5.107) ¹¹⁸。

^{〔二〕}^{〔1〕}從無差別來說，^{〔A〕}在眾生就叫眾生界，^{〔B〕}在佛就叫如來界了。

^{〔2〕}無差別法性，是常恒清涼不變的，^{〔A〕}佛^{〔a〕}以此為性，^{〔b〕}以此為身，^{〔B〕}所以叫^{〔a〕}佛性，^{〔b〕}法身。

^{〔3〕}約真如法性的無差別說，^{〔A〕}佛是這樣，^{〔B〕}眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。

（二）勿濫外道見

^{〔一〕}^{〔1〕}《楞伽經》說：『為斷愚夫畏無我句故』；『開引計我諸外道故，說如來藏』。

^{〔2〕}《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，第五種是：『計身有神我』(5.108) ¹¹⁹。

^{〔二〕}這點，是^{〔1〕}如來藏教學的信行者，應深刻注意，

^{〔2〕}^{〔A〕}「勿」自以為究竟了義，^{〔B〕}而其實是「濫」於「外道見」才好！¹²⁰

¹¹⁸（1）註解~5.107《究竟一乘寶性論》卷三（大正三一·八二八上）。

（2）印順導師《如來藏之研究》〈第六章 如來藏學之主流 第四節 寶性論義的分別〉p.168 ~ p.171：

1.法身遍滿義：…〔中略〕…

…〔中略〕…

2.真如無差別義：…〔中略〕…

…〔中略〕…

3.佛種性義：…〔中略〕…所以三義只是一事，不過說明不同：從佛說到遍眾生中，是法身遍滿義；從眾生說到有佛性，是佛種性義；約眾生與佛平等說，是真如無差別義。雖有三義，都是為了說明「一切眾生有如來藏」。

¹¹⁹ 註解~5.108《究竟一乘寶性論》卷四（大正三一·八四〇下）。

¹²⁰ 上文（《成佛之道（增註本）》p.383 ~ p.385）所說：

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

再說真常唯心系。…〔中略〕…

…〔中略〕…

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。中國內地也有這一類，以真我的體驗，

王三 善貫攝三系——以方便而至究竟〔善擇是為善貫〕

※依唯識方便，從五事不具成五事具足（圓成實空性）；依如來藏方便，從畏無常無我成不畏（如來藏空性）。進而，堪能更進一步的修習：初期大乘般若經論的一切法空（現空中道的究竟空義）——以方便而至究竟的一道一清淨

方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。¹²¹

一、總說

解說般若波羅蜜多，順便略觀法海的波瀾，現在作一結束。

二、正釋偈頌

（一）釋「方便轉轉勝，法空性無二」

1.釋文

從大乘三系看來，^{〔一〕}不得不讚歎如來的善巧「方便」，一「轉」一「轉」的，越來越殊「勝」！如來藏說，可說是不可思議的方便了！

^{〔二〕}但考求內容——真實，始終是現證「法空性，無二」無別。

2.詳論

（1）法說

A.法空性無二

（A）性空唯名系現證的法空性：空亦復空的畢竟空——法法假有、法法性空的究竟空義

如性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。

（B）虛妄唯識系現證的法空性

a.方便：圓成實空性——空所顯性的不空

虛妄唯識系，^{〔一〕〔1〕}雖廣說法相，^{〔2〕}而說到修證，^{〔A〕}先以識有遣境無，^{〔B〕}然後以境無而識也不起，^{〔C〕}這才到達心境的都無所得。

^{〔二〕〔1〕}因為說依他有自相，^{〔2〕}所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。

b.以方便到究竟

^{〔1〕}如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？^{122〔2〕}所以清辨闡實有空性為『似我真如』（5.109）¹²³，大可不必！

（C）真常唯心系現證的法空性：如來藏空性——空所顯性的不空

作為最高的法門。好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

¹²¹ 參前面偈頌：印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.369：
法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

¹²² 「如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎」：依唯識方便，從五事不俱成五事俱足；進而，堪能更進一步的修習性空唯名的極無自性的現觀——以方便而至究竟的一道一清淨。

¹²³ 註解~5.109《大乘掌珍論》卷下（大正三〇·二七五上）。

真常唯心系，^{〔一〕〔1〕}雖立近似神我的如來藏說，^{〔2〕}但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。

^{〔二〕}修持次第，^{〔1〕}也還是^{〔A〕}先觀外境非實有性，名觀察義禪。^{〔B〕}進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。^{〔C〕}等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪(5.110)¹²⁴，

^{〔2〕}這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。

〔D〕結說

所以三系是^{〔1〕}適應眾生的方便不同，^{〔1〕}而歸宗於法空性的現證，毫無差別。¹²⁵

B.方便轉轉勝

說到方便，

〔A〕約「攝機不同」，說「宗依不同」¹²⁶

第一、^{〔一〕〔1〕}性空唯名系，能於畢竟空中立一切法；

^{〔2〕}不能成立的，要以『依實立假』為方便，說依他自相有。這是最能適應小乘根性，

¹²⁴ 註解~5.110《楞伽阿跋多羅寶經》卷二（大正一六·四九二上）。

¹²⁵ 「歸宗於法空性的現證，毫無差別」：三系的空義不同，有宗他空的圓成實空性、如來藏空性皆是空所顯性的不空；唯空宗的空性是空亦復空極無自性的究竟空義。所以，應以有宗的方便所達的空性，而至空宗的究竟空性。

¹²⁶ 印順導師《無諍之辯》〈讀『大乘三系概觀』以後〉p.137 ~ p.139：

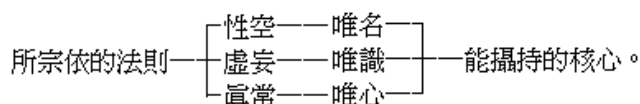
一 三宗立名

首先想提出來商討的：一、三宗的分別，是一回事；三宗的了與不了，又是一回事。我是以性空唯名論為究竟了義的，但對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，並非專依性空者的見解來融通，或是抉擇。我只是忠實而客觀的，敘述大乘三宗的不同。然而默師是以唯識學者的觀點來解說融會，不但融會，而且一再說到：真常唯心論不及性空與唯識，性空不及唯識。

所以，我是以三宗的本義來說三宗的差別，默師是以唯識宗義來說三宗。有此一段距離，難免意見上有些不同。我相信，默師如離去唯識宗的立場，意見是會更相近的。

二、我並沒有說「法體」。我是說：有的以為一切法非空無自性，不能成立；有的說非虛妄生滅，即無從說起；有的說非真常不變，不能成立。成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同（實就是諸法無我，諸行無常，涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——性空，虛妄，真常。

而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但依三大系的主流來說：性空者以為唯是假名施設，虛妄者以為唯是識所變現的，真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。



默師所說的「法體」，與我的分判三宗，根本不同。他總是將性空與唯識相對，說什麼「性空法體」，「唯識法體」，「真常法體」。退一步說，如性空真是默師所意解的「法體」，那麼要說性空，便應與虛妄（生滅）相對；如要說唯識，便應與唯名相對。今處處以性空與唯識相對論，這自然不免與我的看法大有距離了。

依此而引導迴小向大的。

^{〔3〕}但一般凡夫，外道，^{〔A〕}不信無常、無我（空），不能於無常、無我立一切法，^{〔B〕}佛就不能不別出方便，說一切眾生身中有如來藏了。這對於怖畏空、無我，攝引執我的（凡夫）外道，是非常有效的。

^{〔2〕}攝化眾生的根機，^{〔1〕}從五事具足，^{〔2〕}到五事不具的小乘等，^{〔3〕}再到一般凡夫外道，攝機越來越廣，所以說方便以如來藏說為最勝，也就是最能通俗流行的理由。

^{〔三〕}近見外道的《景風》說，如來藏佛性，與上帝及靈性相近，應特為貫通。這^{〔1〕}當然是外道想以此誘化佛弟子，值得大家警覺；^{〔2〕}但還是由於形式上類似的緣故。

〔B〕約「事實上唯有：一切法空性，能為一切法依——性空唯名系」說

第二、^{〔一〕}於一切法空性立一切法，真是擔草束過大火而不燒的大作略，原非一般所能。

^{〔二〕}但事實上，離此並無第二可為一切法依的。所以

^{〔1〕}為了攝化計我外道，就密說法空性為如來藏。這是^{〔A〕}好像有我為依，^{〔B〕}而其實還是無我的法空性。

^{〔2〕}對於五事不具，近於小乘的根性，^{〔A〕}經上又說：『佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識』(5.111)¹²⁷。原來阿賴耶，還是如來藏。依如來藏而有無始虛妄熏習，名阿賴耶識，為雜染（清淨）法所依。不知其實是依法空性——如來藏；

^{〔B〕〔a〕}可惜有些學者，不能自覺罷了！

^{〔b〕}如約有漏的阿賴耶識，這^{〔1〕}只能說是生死雜染法的中心。^{〔II〕}阿賴耶識也還是依轉識，要依轉識的熏習，與轉識有互為因果的關係。所以，阿賴耶識只是相對的依止。

〔2〕喻說

A.舉喻合法：以賣藥喻，合三系法

^{〔一〕}如賣藥一樣（《楞伽經》有醫師處方，陶家作器比喻），賣的是救命金丹。¹²⁸

^{〔二〕〔1〕}性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人，才來買藥救命。

^{〔2〕}可是，有人嫌他不美觀，氣味重，不願意買。這才新設門面，講求推銷術。裝上精美的瓶子，盒子，包上糖衣，膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。這如第三時教，虛妄唯識系一樣。

^{〔3〕}可是，幼稚的孩子們，還是不要。這才另想方法，滲和大量的糖，做成飛機，洋娃娃——玩具形式，滿街兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了！這如真常唯心系一樣。其實，吃到肚裏，一樣的救命。

B.特警：應「以方便而至究竟」，不能「方便為究竟」（不了義為了義）

※方便是手段，不是目的（「方便為究竟」的謬譯，真是害盡眾生）

¹²⁷ 註解~5.111 《大乘密嚴經》卷上（大正一六·七四七上）。

¹²⁸ 「救命金丹」：般若經論（性空唯名系）的一切法空性——法法假有、法法性空的究竟空義。

〔一〕⁽¹⁾但能救命的，^(A)^(a)並非瓶子，盒子，糖衣，膠囊，^(b)更不是糖和洋娃娃，^(B)而還是那救命金丹。這叫做方便，以方便而至究竟。

〔二〕⁽²⁾方便是手段，不是目的。所以『方便為究竟』的謬譯，¹²⁹真是害盡眾生！

〔二〕⁽¹⁾^(A)^(a)假使盒子，瓶子精美，竟然買盒子，瓶子，而不要藥，不吃藥，那可錯了！

〔b〕假使買了飛機，洋娃娃，越看越好，真的當作玩具玩，那真該死了！

〔B〕而且，糖和得太多，^(a)^(I)有時會藥力不足，^(II)有時會藥性變質，^(b)吃了也救不到命。

〔二〕⁽²⁾所以老實賣藥，也有他的好處。¹³⁰

¹²⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.274：

《大日經》也大體相同說：『大菩提為因，悲為根本，以方便而至究竟』（5.025）（漢譯誤作方便為究竟）。

¹³⁰ 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第十二章 結論〉p.876～p.879：

第三節 一切聖典概觀

原始佛教聖典——經與律，與一般公認的「三藏」，在聲聞弟子的傳授宏通中，並非聖典的全部，而只是初期集成傳誦的，聖典集成史的一大段落。

佛教聖典的原始部分，有時、有地、有人、有事，充滿現實感。離佛的時代漸遠，聖典的現實性漸淡，而理想的成分漸濃。佛法的開展，在印度文化的領域中，有印度宗教的特性。

以佛法來說，是具體的，活躍的，在不同地區，不同文化，不同時代的適應中，進行覺化，淨化大業的宗教。卓越的聖者們，經內心的體證而流露出來，集成定形文句而傳誦於佛教界，就是聖典。

佛教每一階段的聖典，都是代表著時代佛教，成為時代佛教的指導方針。佛教聖典，不是別的，是佛法在活躍的進行中，適應人類，而迸出智慧的光明，留下了時代佛教的遺跡。

原始佛教聖典，是佛法進展中的一大段落，以後又怎樣呢！在適應廣大人心的機宜中，又不斷的傳誦出聖典。不過，佛法的化導世間，是有原則的；雖多姿多采，而有一貫方針的。試論佛教聖典開展中，每一階段的特性，也可說是一種教判，一種史觀。

…〔中略〕…

…〔中略〕…依古人的傳承解說：以「修多羅」根本部分為主的『相應部』，是「顯揚真義」——「第一義悉檀」。以分別抉擇為主的「中部」，是「破斥猶疑」——「對治悉檀」。以教化弟子啟發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從「四部」聖典的特性中表現出來。

〔一〕⁽¹⁾「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展，⁽²⁻³⁾又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。

〔二〕從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色，是：⁽¹⁾一、以『相應部』為主的「四部阿含」，是「佛法」的「第一義悉檀」。無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。⁽²⁾^(A)二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」，以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治悉檀」。^(B)三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏（佛性）教，點出眾生心自性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在為人生善悉檀（心性本淨，見於『增支部』）。⁽³⁾接著，「秘密大乘佛教」流行，「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著……為度彼等故，隨順說是法」（103.002）。這是重在「世間悉檀」。

〔三〕佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實。^{*}佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。

〔一〕南本『大般涅槃經』，有一譬喻，如卷九（大正一二·六六三上）說：

「如⁽¹⁾^(A)牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。^(B)彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。^(C)彼女得已，復加二分，轉復賣與城中女人。^(D)彼女得已，復加二分，詣市賣之。……⁽²⁾取已還家，煮用作糜，無復乳味，雖無乳味，於苦味中猶勝千倍」。

（二）釋「智者善貫攝，一道一清淨」

^{〔一〕} 三系原是同歸一致的，

^{〔二〕}^{〔1〕}「智者」應「善」巧地「貫攝」，使成為「一道一清淨」，一味一解脫的法門，

^{〔2〕} 免得多生爭執。¹³¹

（三）特警

最要緊的是：不能執著方便，忘記真實。讀者！到底什麼是如來出世說法的大意！¹³²

活用這一譬喻，來說明佛法的長期流傳，集成不同聖典，倒是非常適合的。

^{〔二〕} 佛法，如牛乳一樣。為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而加上水一樣。這樣的不斷適應，不斷的安立方便，四階段的集成聖典，如四度加水去賣一樣。

^{〔1〕} 終於佛法的真味淡了，印度的佛教也不見了！

^{〔2〕} 雖然這樣，^{〔A〕} 佛法的「世間悉檀」，還是勝於世間的神教，^{〔B〕} 因為這還有傾向於解脫的成分。

^{〔三〕} 佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。

*「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」：此中「佛陀自證的真實」，即「救命金丹」——般若經論（性空唯名系）的一切法空性——法法假有、法法性空的究竟空義。

¹³¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》〈第五章 大乘不共法〉p.377 ~ p.379：

或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。…〔中略〕…因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。…〔中略〕…

^{〔一〕} 依佛的教說來看，是毫無諍論的。^{〔1〕} 五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。^{〔2〕} 五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的「實有唯事」，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

^{〔二〕} 但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。…〔中略〕…反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』（5.097），掀起宗派的鬥爭！

^{〔三〕} 假使能想起還有五事具足的根機，有「以有空義故，一切法得成」的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

¹³²（1）印順導師《性空學探源》〈第一章 引論 第一節 泛論空為佛法之宗極〉p.12：

第三節 空義之研究

對於空義，第一、不要站在宗派見解上來研究。空是遍於佛法的特質，大家都在說空，並不限於什麼三論宗或應成派的。各方面說的有所不同，我們應該抉擇而條貫之，攝取而闡發之，使它更接近空的真義，不要形成宗派與其他宗派對立起來。到底是佛法，即使空得不徹底，總還有點空的氣息，總還是佛法，不要以宗見來排拒一切！

…〔下略〕…

（2）印順導師《性空學探源》〈第一章 引論 第一節 泛論空為佛法之宗極〉p.3 ~ p.4：

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

- (3) 印順導師《性空學探源》〈第一章 引論 第一節 泛論空為佛法之宗極〉p.5 ~ p.6：

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，**空宗與有宗，在乎方法論的不同。**
〔一〕〔1〕〔A〕凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。〔B〕凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

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

〔二〕此等空有分宗的差別，〔1〕〔A〕在大乘中充分發揮；〔B〕而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。〔2〕所以對於空義的研究，〔A〕雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，〔B〕但能從阿含及毘曇中去探求，〔a〕更能明確地把握空與有的根本歧異，〔b〕更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

- (4) 印順導師《中觀今論》p.a8 ~ p.a9：

五

緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的。所以佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義，為惡取空。有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，所以對於兩宗認識的方法論，《今論》特別的給以指出來。中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，即著重於此。我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！

- (5) 印順導師《中觀今論》〈第四章 中道之方法論〉p.43 ~ p.52：

第二節 因明與中觀

…〔中略〕…

…〔中略〕…〔1〕法相唯識家的因明，〔2〕與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為〔1〕中觀本源自於佛陀的緣起法，〔2〕因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正。所用的方法不同，所以對究竟實相的中道，也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。…〔中略〕…為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、中國古三論師教導學人，〔一〕有入門的〔1〕「初章義」〔2〕與「中假義」。

〔1〕初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破除外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。常人、外道，有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤，根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說他不由滅而生，不是待滅不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

〔2〕反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

^{〔二〕}初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，^{〔1〕}中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。

^{〔2〕}然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

^{〔一〕〔1〕}本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。

^{〔2〕}若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

^{〔二〕}古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。^{〔1〕}主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。所以要如實的體達中道，對於這種反緣起反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

^{〔2〕}這二種認識方法的不同，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。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。

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。^{〔一〕}空宗與有宗所爭的，主要為對於空的論法不同。

^{〔二〕〔1〕}空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

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

^{〔三〕}空有二宗的爭論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。月稱曾提出兩個名字：（一）、自續——或譯自立量；（二）、應成——或譯隨應破。…〔中略〕…對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。這雖在與清辨辯論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

^{〔一〕}因明等形式論理，^{〔1〕}是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻」。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。

^{〔2〕}但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。

^{〔二〕〔1〕}不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論·觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑」。離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，

即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。

⁽²⁾ 所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成」。所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。

（6）印順導師《中觀論頌講記》〈觀五陰品第四〉p.119 ~ p.121：

^(一) 離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。一切法因緣所生，佛法稱之為「二」，就是相待的，可以說它具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。

^(二) 所以，什麼都可從各方面看的：你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。青目論釋說：你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。佛教以無常破常，是說無有常住的常，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。以無我破我，是說沒有像一般所執著的實在我，緣起如幻的假我，還是有的。

^(三) 性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。

^(四) 批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

（7）印順導師《無諍之辯》〈禪宗是否真常唯心論〉p.171 ~ p.174：

^(一)⁽¹⁾ 我於〈中國佛教之特色〉中，說到「達摩傳於北魏者，本為真常唯心之禪」。⁽²⁾ 慧吉祥居士不以為然，^(A) 以為禪宗是實相論，不是唯心論。^(B) 以為「禪宗所謂之唯心，應為諸法實相心，而非如華嚴之唯心論」。⁽³⁾ 《潮音》編者將原稿寄給我，要我表示意見，所以略為論列。

^(二)⁽¹⁾ 「諸法實相心」，到底是何意義？^(A) 華嚴家之唯心，是一真法界心，此與諸法實相心，真常唯心，究竟有多大差別？^(B) 承認禪宗之唯心是諸法實相心，而不承認是真常唯心，似乎不免誤會。

⁽²⁾ 一分學者——日本人大多如此，分大乘為實相論、唯心論，本與中觀與瑜伽，法性與法相之分類相近。

^(A) 然中觀與瑜伽，皆空論與（瑜伽）唯識論，在成立染淨因果時，^(a) 不許法性能起、能生；^(b) 從不將心與性混一，而作萬化之本。

^(B) 然大乘有第三系（賢首家稱之為法性宗），卻不如此。空與心融合，自心清淨與法性清淨融合，以即心即性、即寂即照之真常心為本，說「性起」、「性生」。此義，華嚴與禪，並無根本不同，所以圭峰有教禪一致之說。所不同者，教多重於事理之敘說，禪多重於諸法實相心之體證。真常（諸法實相）唯心，決不離法性而說唯心所現也。

^(三)⁽¹⁾^(A) 禪者確有「心亦不可得」；「兩個泥牛鬥入海，直至於今絕消息」（心境並冥）；「一心不生」；「無心」等語句。

^(B) 如據此而不許禪宗為唯心論，即是大誤會！^(a) 如《成唯識論》說：「若執唯識是實有者，亦是法執」。《辯中邊論》說：「許識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等」。佛法中任何唯心論，莫不歸結於境空心寂，超越能所對待之自證。故摭拾少許心亦不可得等語句，以為非唯心論，實屬不可。

^(b)又如《楞伽經》說：「⁽¹⁾離一切諸見，及能所分別，無得亦無生，我說是心量。⁽¹¹⁾非有亦非無，有無二俱離；如是心亦離，我說是心量。⁽¹¹¹⁾真如空實際，涅槃及法界，種種意成身，我說是心量。^(IX)妄想習氣纏，種種從心生，眾生見為外，我說是心量。^(X)外所見非有而心種種現，身資及所住，我說是心量」。心量，即唯心的別譯。前三頌，即絕對唯心的體驗。後二頌辨唯心所現，與瑜伽唯識學相同。

⁽²⁾所以禪者離名相、超能所，迴脫根塵之實相心，實為唯心論之一流。

^{(四)(1)(A)}禪者說法，切忌肯定，所以觸著即犯，向背俱非。總是問有以無對，問無以有對，出沒不定。^(B)而實骨子裡，不但是真心論，還是真我論。^{(2)(A)}從前神會說：「是諸佛之本源，神會之佛性」。「直顯心性」，神會並沒有說錯，祇是嫌他著相，嫌他是知解宗徒。^(B)依此發展下去，當然教禪一致。教禪並非二事，祇是流於名相，作道理會，不易鞭辟入裡，直趨修證而已。

^{(五)(1)}禪宗得自達摩，^(A)達摩以《楞伽》印心。^(B)《楞伽經》為唯心論，疑者亦不否認。^{(2)(A)}達摩「可惜此經四世而後，變為名相」，^(B)並不說禪宗不是楞伽宗義。⁽³⁾後來，^(A)《楞伽》「不為正系禪宗所依用」，^{(B)(a)}決非因為「禪宗之成立，起自實相論系什公傳來三論而發達」，^(b)只是道流南土，多少融攝空宗之方法而已。日子一久，不免數典忘祖而已。

^{(六)(1)}疑者見禪宗之脫落名相，體露真常，以為不是唯心論，舉一些文句為證。

⁽²⁾我不妨也引證幾句，證明禪宗為千真萬確之唯心論。

^(A)如^(a)六祖說：「汝等諸人，自心是佛，切莫狐疑」！「若欲求佛，即心是佛。若欲會道，無心是道」。^(b)南嶽下馬大師說：「各信自心是佛，此心即是佛心」。「佛語心為宗，無門為法門」。^(c)青原下石頭說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定解脫，唯達佛之知見，即心即佛。……當知自己心靈，體離斷常，性無垢染，湛然圓滿」。

^(B)即心即佛之心，是體離斷常，迴絕名相之真常心。凡夫若欲契入，必須從遠離分別戲論而入，所以說無心。從此得入，透出妄識牢籠，便是真心即真性之全體呈現，即是契入即心即佛之佛心——佛之知見。此之謂^(a)明心見性，^(b)如在唯識宗，即是現證唯識（性），或名庵摩羅識也。

^(七)禪者⁽¹⁾是唯心論，而且是真常唯心論，⁽²⁾切勿以禪者少分遮詮之語句而疑之！民國四二·六·一五於香港。

(8) 印順導師《佛教史地考論》〈中國佛教史略 七 新佛教之成長〉p.56：

道信、弘忍、慧能等，導真心禪以入般若之流：以般若烈火，掃封執而蕩名相，直觀於真常妙有之本來。

(9) 印順導師《無諍之辯》〈大乘三系的商榷〉p.126 ~ p.127：

二 成立三系的根本意趣

^{(一)(1)}大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，⁽²⁾創說於民國三十年。

^(二)我說此三論的意趣，⁽¹⁾默師（發隱部分）是有所見的，但還不親切，不詳盡。

⁽²⁾我的意趣是：^(A)凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。^{(a)(1)}一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。⁽¹¹⁾二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。^(b)這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。

^(B)著重這一意義去研求時，發見大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。如把握這一基本法則，核心的根本事實，那對於大乘三宗的理解，便能以簡馭繁，綱舉目張。我於大乘三系的分別，重心在此。

(10) 印順導師《無諍之辯》〈讀『大乘三系概觀』以後〉p.137 ~ p.139：

一 三宗立名

首先想提出來商討的：^(一)一、^{(1)(A)(a)}三宗的分別，是一回事；^(b)三宗的了與不了，又是一回事。^(B)我^(a)是以性空唯名論為究竟了義的，^{(b)(1)}但對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。⁽¹¹⁾⁽ⁱ⁾每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，⁽ⁱⁱ⁾並非專依性空者的見解來融通，或是抉擇。

^{(2)(A)}我只是忠實而客觀的，敘述大乘三宗的不同。^(B)然而默師是^(a)以唯識學者的觀點來解說融

己二 四攝〔饒益有情戒——成熟眾生的利他道〕

成熟眾生道，佛說以四攝：布施及愛語，利行與同事。

一、釋「成熟眾生道，佛說以四攝」

（一）釋文

在菩提道中，^{〔一〕}自成熟佛道的六波羅蜜多，已經說過。

^{〔二〕}說到「成熟眾生」的利他「道，佛說」要「以四攝」來攝化眾生。

（二）詳論

1. 四攝，是四種攝受眾生的方法

^{〔一〕}四攝，是四種攝受眾生的方法。

^{〔二〕}在家或出家的，無論是家庭、社會、國家，或在僧團中，在信徒中，要集成群的關係，起著領導作用，得到大眾的信任，肯接受教化，見於實行，就決不能離開這四攝。

2. 從大乘的四攝利他，可知：大乘的利他，是要有「同願同行」而菩薩處於領導地位

^{〔一〕}四攝本為共世間的，^{〔1〕}世間的領導者，都不能離四攝的原則。^{〔2〕}菩薩是以利他為先的，自然更需要四攝。

^{〔二〕}從大乘的四攝利他，可知大乘的利他，是^{〔1〕}要有『同願同行』，^{〔2〕}而菩薩處於領導的地位。

二、釋「布施及愛語，利行與同事」

（一）詳釋

會，^{〔b〕}不但融會，而且一再說到：真常唯心論不及性空與唯識，性空不及唯識。

^{〔3〕}所以，^{〔A〕}我是以三宗的本義來說三宗的差別，^{〔B〕}默師是以唯識宗義來說三宗。

^{〔4〕}^{〔A〕}有此一段距離，難免意見上有些不同。^{〔B〕}我相信，默師如離去唯識宗的立場，意見是會更相近的。

^{〔二〕}二、^{〔1〕}我並沒有說「法體」。我是說：

^{〔A〕}^{〔a〕}有的以為一切法非空無自性，不能成立；^{〔b〕}有的說非虛妄生滅，即無從說起；^{〔c〕}有的說非真常不變，不能成立。成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同（實就是^{〔a〕}諸法無我，^{〔b〕}諸行無常，^{〔c〕}涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——^{〔a〕}性空，^{〔b〕}虛妄，^{〔c〕}真常。

^{〔B〕}而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但依三大系的主流來說：

^{〔a〕}性空者以為唯是假名施設，^{〔b〕}虛妄者以為唯是識所變現的，^{〔c〕}真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為^{〔a〕}唯名，^{〔b〕}唯識，^{〔c〕}唯心。

所宗依的法則——

性空——唯名	——能攝持的核心。
虛妄——唯識	
真常——唯心	

^{〔2〕}默師所說的「法體」，與我的分判三宗，根本不同。^{〔A〕}他總是將性空與唯識相對，說什麼「性空法體」，「唯識法體」，「真常法體」。^{〔B〕}退一步說，如性空真是默師所意解的「法體」，那麼^{〔a〕}

^{〔1〕}要說性空，便應與虛妄（生滅）相對；^{〔II〕}如要說唯識，便應與唯名相對。^{〔b〕}今處處以性空與唯識相對論，這自然不免與我的看法大有距離了。

四攝中，

1.布施：給以物質的利益，是攝受眾生的要訣

※菩薩的六度，以布施為第一

一、「布施」：^{〔一〕〔1〕}給以物質的利益，是攝受眾生的要訣。

^{〔2〕〔A〕}無論怎樣兇猛的獸類，天天喂他吃，他也會聽從你。^{〔B〕}外道們以救濟物資，醫藥等來引誘，得到信徒增加的效果，也就是合於布施的原則。

^{〔二〕}所以菩薩的六度，以布施為第一。

2.愛語：和樂容貌、誠懇態度，是談話應有的態度；所說的話，要使對方知道是為了他的利益

※呵責他，也會樂意接受；這裏面，需要談話的技巧

二、「愛語」：^{〔一〕}和樂的容貌，誠懇的態度，這是談話所應有的態度。

^{〔二〕}所說的話，或是世間善法，或是出世間的善法，總要使對方知道是為了他的利益。那就是呵責他，也會樂意接受的。這裏面，需要談話的技巧。

3.利行：適合實情，使他得利益（於佛法中增長功德）

三、「利行」：^{〔一〕}對他說的，要他做的，要能適合實情，使他得利益，於佛法中增長功德。

^{〔二〕}所以^{〔1〕}凡是不合需要，不是他所希望，不是他所能作的，^{〔2〕}雖是善法善事，也常會使他離心。

4.同事：與他作同樣的事——平等共事

四、「同事」：^{〔一〕}要與他作同樣的事。

^{〔二〕〔1〕}長官與士兵同甘苦，就能得兵士的愛護與盡力，這就是同事攝的一例。

^{〔2〕}從前叢林裏，住持與大眾，過一樣的生活：過堂（吃飯），上殿，坐香，出坡，一律平等，所以能統理大眾，一切無礙。

^{〔3〕}善財童子五十三參，善知識們都以自己所行的法門教他修學。自己所行的，與教人的不一致，這怎能得人信任服從呢？

（二）結說：菩薩依四攝行，故為眾生導首而利益眾生

總之，菩薩^{〔1〕}是依此四攝去行，^{〔2〕}所以為眾生導首，利益眾生。