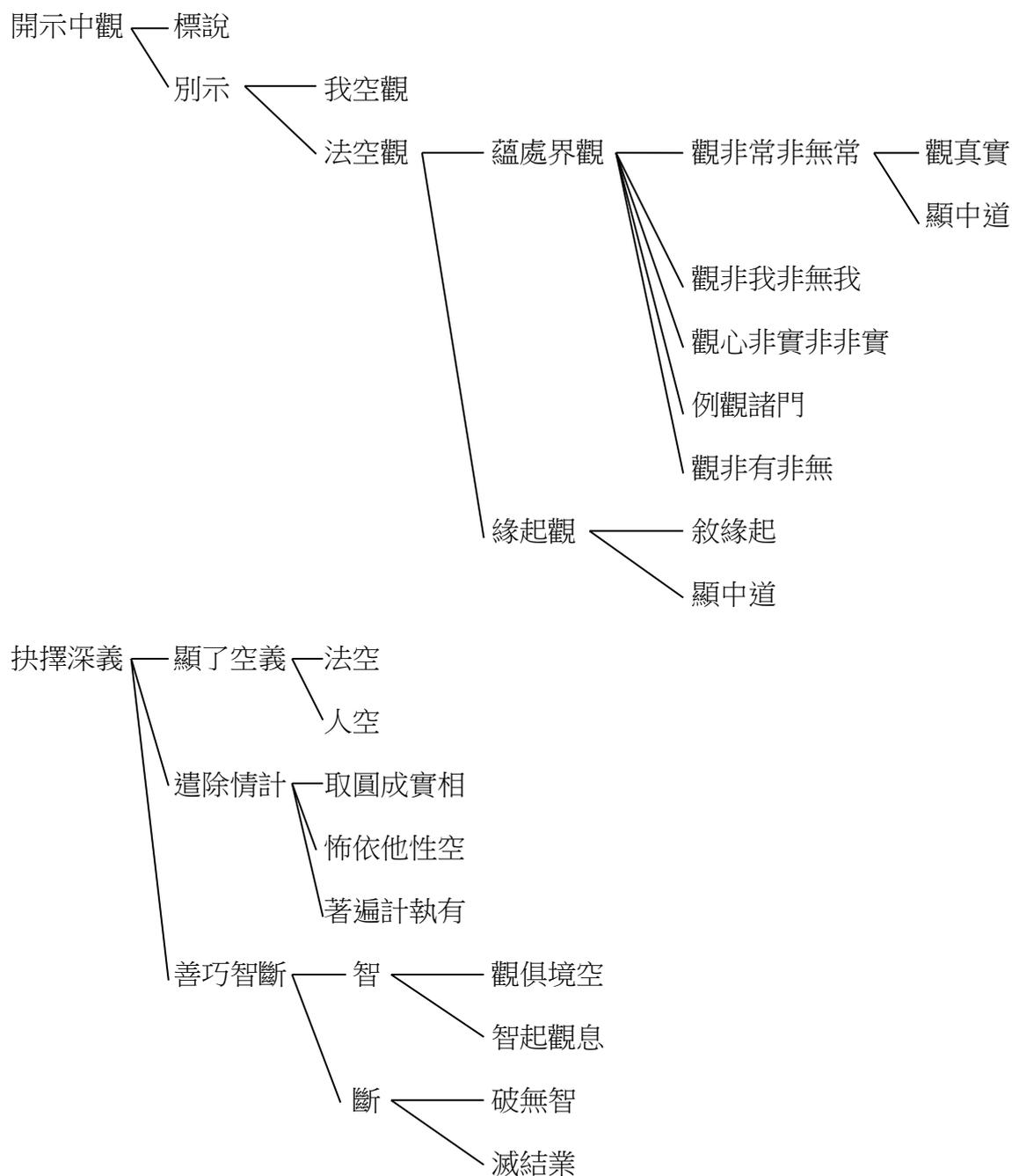


# 正觀諸法的學習

(《寶積經講記》，pp.90-135)



丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

## 一、中觀、正觀的語義

- 1、依本經及中觀家的意思，正觀、中觀、真實觀，為同一含義的不同名詞。不邪為正，不偏（二邊）為中，不虛妄為真實。古稱中觀論為正觀論；叡公又說：「以中為名者，照其實也」<sup>1</sup>。所以佛法的中觀，不是模稜兩可，協調折中，而是徹底的，真實的，恰到好處的。中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。
- 2、說到觀，梵語毘鉢舍那（vipaśyana）。經上說：「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」<sup>2</sup>。所以觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。<sup>3</sup>

## 二、順向於究竟真實的正觀

- 1、一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。不要

<sup>1</sup> (1)《中論》卷1（大正30，1a6-7）：

釋僧叡序中論有五百偈，龍樹菩薩之所造也。以中為名者，照其實也。

(2) 吉藏，《三論玄義》（大正45，14a24-27）：

叡師中論序云：以中為名者，照其實也。照謂顯也，立於中名；為欲顯諸法實故，云照其實也。

<sup>2</sup> (1)《瑜伽師地論》卷30（大正30，451b13-23）。

(2) 演培法師著，《解深密經語體釋》，p.308：

若忍、若樂、若慧、若見、若觀的五個名詞，是毘鉢舍那的異名。a) 忍是忍可。其體就是勝解。意於所觀的行相，獲得極堅強的認識，相信所緣得行相，不是魔境，而能忍可於心。b) 樂是欲樂，希望為性，其體就是欲。意於所觀的行相，生起好樂的心理，希望能確實做到。此二是果，因果立名。c) 慧是簡擇的意思，這依自體而立名的。d) 見是推求的意思。e) 觀是思察的意思。實際，見就是觀，觀就是見，所以立此二名，是由粗細的不同，粗的行相說名見，細的行相說名觀。

<sup>3</sup> 印順導師著，《學佛三要》，pp.161-162：

慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）」。

分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。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。

說常識的，就是科學、哲學，被稱為精密的，求真的，也不過是常識的精製。依據一些假定的原理，或以為「自明」<sup>4</sup>的東西，來假定、推論、證實。從沒有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去直探真實的。眾生的一般心境如此，所以無論是常識，或常識的精製品——科學、哲學，都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。也就因此，不能徹了真實，所以不能徹底解脫。

2、唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是從事事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，<sup>5</sup>從此而深入透出，契入真實。這是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫勝義觀。<sup>6</sup>在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。

這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從地球上來回，還不是世間常途，與此事無關。說容易呢，七歲沙彌均提，愚笨如周利槃陀伽，都徹證了（沒有悲願方便，就成為小乘）。約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> (1) 自明：1.自我表白。2.自然明白。《漢語大詞典》（八），p.1306

(2) 印順導師著，《成佛之道》，p.336：

雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——「自明的」，或稱「先天的」。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

<sup>5</sup> (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.420：

緣起是無自性而有矛盾的；所以在不同的心境中，注意於緣起法的某一點，即可以隨感見而不同。如整齊是美的，但又是呆板的；不整齊是雜亂的，但不整齊的調和，也是可意的。淨相可以是緣起相待的，決不能說純是主觀的。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，pp.47-48：

所說的生滅，中觀宗徹底確立，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。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！……。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。

<sup>6</sup> 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.56：

所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經，中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

<sup>7</sup> 印順導師著，《華雨集·第二冊》，p.17：

緣起是為緣能起的依緣性，涅槃是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、喜阿賴耶的，是不能通達甚深法（也就不能解脫）的原因所在。佛說生死的原因——集諦的內容是：「後有愛，貪喜俱行，彼彼樂著」，可見愛樂、欣、

龍樹菩薩綜集經中的深觀，而作《中觀論》，最完備的開示了中道的正觀，為求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作「十三種中道觀」<sup>8</sup>來解說，不及中觀大乘的精要）。

### 三、經文大意

「何為正觀」？世尊解說為「真實思惟諸法」。真實就是正，思惟（尋思，思擇）就是觀。<sup>9</sup>意思說：思擇或尋伺一切法的究竟真實，才是正觀，這就是「加行位」菩薩所應專修的中觀。

己二 別示

庚一 我空觀

**真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。**

#### 一、真實的中觀思擇我空和法空

1、思擇真實的中觀，就是空觀（龍樹作《中觀論》，而處處觀空）。

2、大乘約我空、法空，作分別的思擇。

（1）我，是有情識的，如人、天、鬼、畜等都是。

（2）法，是特性的存在；是我所依的，我所有的。

約世俗的複合物說，如山河大地，血肉筋骨，都是我所依的法。血肉筋骨、以及衣、車、田、屋，為自己所攝取的，就是我所有的法。

約世俗的實法說，如極微、電子等，都是我所依的法，依之而顯有我的存在。

#### 二、先觀我空

1、什麼是我？

世間立有種種的名字（《般若經》舉十六名）<sup>10</sup>；本經與《金剛經》一樣，舉四

喜阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延申擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切（當然不會徹底的）；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。眾生是太難以解脫了！

<sup>8</sup>《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，742c24-743a3）。

<sup>9</sup>（1）印順導師著，《般若經講記》，p.121：「尋伺——舊譯覺觀，即思慧為性的麤細分別的。」

（2）印順導師著，《性空學探源》，p.27：

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。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，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

<sup>10</sup>（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，221c12-19）：

個名詞。

(1) 我的四個異名

- A、我 (ātman)，是主宰義，就是自主的支配一切。人人願意自由作主，支配其他，直覺得有自主而能支配的自體。我是印度學術中重要術語之一，最為常用。
- B、人 (satva) (這裡不是約人類的人說)，是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。
- C、眾生 (pudgala)，意義為不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。
- D、壽命或作壽者 (jīva)，一期的生存為壽命，從而覺得有無限的生命自體。

這些，本是世間有情的現象之一，〔A〕有意志力 (權力意志)，〔B〕有思惟作用，〔C〕有生死死生，〔D〕有壽命延續。

我 (ātman)	人 (satva)	眾生 (pudgala)	壽者 (jīva)
是主宰義，直覺得有自主而能支配的自體。 <sup>11</sup>	是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。 <sup>12</sup>	不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。 <sup>13</sup>	一期的生存，從而覺得有無限的生命自體。 <sup>14</sup>
有意志力 (權力意志)	有思惟作用	有生死死生	有壽命延續

(2) 求我、人、眾生、壽命的自性不可得

但主宰的是誰？思惟者是誰？受生死者是誰？壽命者是誰？

這些，眾生的世俗心境，從來不曾徹見究竟，只是無始以來的習見，想當然的，認為有自我、思惟等自體，而且非有不可。這到了哲學家、神

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：菩薩但有名字，佛亦但有字，般若波羅蜜亦但有字，色但有字，受、想、行、識亦但有字。舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

(2) 《大般若波羅蜜多經》卷4 (大正5, 18a-b); 卷402 (大正7, 11c); 卷480 (大正7, 433c)。

<sup>11</sup> 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.318：

印度宗教將阿特曼 (ātman) ——我，解說為生命的本體，有自在義，佛法為了否定這生命實體的我，才說無我。

<sup>12</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.182：

有情 (satva) 是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。

<sup>13</sup> 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.73：

補特伽羅 (pudgala)，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生。(不斷的受生死者，是「我」的別名)。

<sup>14</sup> 印順導師著，《空之探究》，p.84：

命 (jīva) 是一般信仰的生命自體，也就是我 (ātman) 別名。

教徒手裡，雖然各說各的，大抵推論出微妙的，真常自在的神我（靈體），絕對主體之類。

其實，這種真常本淨的我，源於無始來的習見，成為生死的根源。所以佛陀開示的「真實正觀」，要以種種觀門，來思擇這我、人、眾生、壽命了不可得，也就是「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」<sup>15</sup>。求我、人、眾生、壽命的自性不可得，叫「不觀我、人、眾生、壽命」，並非閉起心眼，麻木自己，不去觀他就算了。這樣的我不可得——我空，「是名中道真實正觀」；這才是究竟的，徹底的，正確的體認。

## 2、到底怎樣去觀察我不可得呢？

經論中，約有無門、生滅門、自他門、一異門、總別門、離合門——無量的觀門來思擇，門門通大道，都歸結於空不可得。

今試略舉**即離門**來觀察：<sup>16</sup>

如執有我自體的，推論起來，非實有、常有、自有不可。

但到底什麼是我呢？

就是我們的身心嗎？〔即蘊我〕

還是離身心而別有我體呢？〔離蘊我〕

### （1）即蘊我

如就是身心，那身心是因緣所生，生滅無常，我也應該這樣了。果真這樣，我為因緣所決定，不息變化，那就非常有、自有，也就不成其為我了！

如說就是身心，那到底是身、是心，還是身心的綜合。

如是身，那我應同於物質，不應有知覺了。

如是心，那應與身體無關。

如是身心的綜合，那就是複合的假有，沒有真實自體了。

### （2）離蘊我

假使說：離身心而別有我體，那怎麼知道有我呢？世俗所說的我，無非是我見（眼）我聞（耳），我來我去（身），我苦我樂（受），我想，我行，我知識；離了這些，怎麼知道有我呢？如與身心截然別體，那怎麼會與身心有關呢！

<sup>15</sup> 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，750b）。印順導師著，《般若經講記》，pp.88-92。

<sup>16</sup> 印順導師著，《性空學探源》，pp.39-40：

無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在」。反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在」。這初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中（若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了）。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」。此第三句的「不相在」，又可分為二句，每蘊就各四句，五蘊就共有二十句；就是所謂「二十種我我所見」。這在各蘊的當體上說無我，比一般的分析五蘊而後我不可得無我觀，要深刻得多！

所以審諦觀察起來，求我了不可得。

一般人的著我，是由於無始來習見的影響，不自覺的認為一定有我。

而哲學家、神學家，推論為形而上的，本體論<sup>17</sup>的真我，全屬於幻想的產物。

佛正覺了這，所以以執我為生死的根源，而無我為解脫的要門。<sup>18</sup>

庚二 法空觀

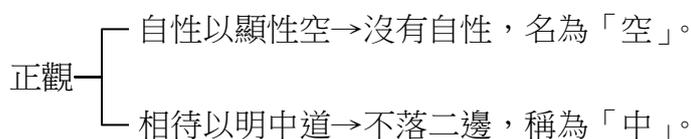
辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

**復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。**

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，或約自性以顯性空，或約相待以明中道。沒有自性，名為空；不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。



<sup>17</sup> 參考印順導師著，《性空學探源》，pp.20-21，《中觀今論》，p.116。

形而上：在事物之上有個深隱的真實	本體：現象的背後或內在，必有實在的本體
形而下：有形的具體事物	現象：常識所認識到的不過是現象

<sup>18</sup>(1)印順導師著，《中觀今論》，pp.199-201：

性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

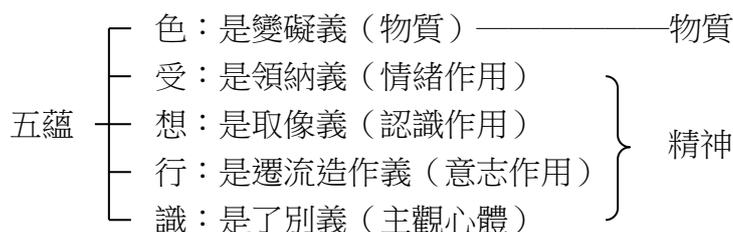
佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說：聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。中觀者說：「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起，要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象，日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許本性可以生緣起或轉變為緣起的。本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

(2) 印順導師著，《中觀今論》，p.203：

離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。但本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同。總之，依佛法看：他們都是偏重了一方面，重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性。重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。唯有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。

## 一、人生宇宙，不外五蘊

1、觀非常非無常中，先觀真實，後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。



2、據佛的正覺開示，人生宇宙，不外這五事（無我）而已。這五事的每一法中，含有非常多的法。

（1）如色中，有眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，地、水、火、風等。有麤的、細的；過去的、現在的、未來的等，種種的聚合為一，同名為色，所以叫色蘊<sup>19</sup>；「蘊（skandha）」是積聚的意思。

（2）受、想、行、識，也是這樣。

這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

## 二、經文大意

世尊說：「迦葉！真實觀」是這樣的：「觀色非常亦非無常，觀受、想、行、識非常亦非無常」。對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真實正觀」了。

## 三、辨常與無常都不可得之正觀

### 1、總標

常與無常，到底是什麼意義？

現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。

如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。

### 2、辨常不可得

為什麼真實觀察起來，非是常呢？

常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。

### 3、辨無常不可得

<sup>19</sup>（1）《雜阿含經》卷1（22經）（大正2，4c26-5a4）：

當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除，色愛除已，心善解脫。如是觀受……。想……。行……。識若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除；識愛除已，我說心善解脫。

（2）印順導師著，《中觀論頌講記》，p.111。

這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說「諸行無常」是法印（真理）嗎？的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是「無有常」，是「常性不可得」。如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。<sup>20</sup>如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。

如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒：前秒與後秒間，可以說無常嗎？一直推論到，分析到分無可分的時間點（「無分剎那」），名為剎那。

這一剎那，還有前後生滅相嗎？

如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。

如說沒有，這一剎那就失去了無常相了。

而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？

如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。

如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。

就單一剎那分析	如說有 → 還不是時間的極點。
這一剎那，還有前後生滅相嗎？	如說沒有 → 失去了無常相了。
就前後剎那分析	如說沒有 → 成為常住，也就失去時間相。
前剎那與後剎那，有差別可說嗎？	如說有 → 那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。

所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。

#### 4、小結

如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。

而實常與無常都不可得，所以法性本空。佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。

**復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。**

<sup>20</sup> 印順導師著，《中觀今論》，p.110：

常見斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。如執為前後一樣是常執，執前後別異為斷執。常執是以不變性為根源；斷執也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。

## 一、以界來觀察

再以界來觀察。界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。<sup>21</sup>

## 二、四大屬性

1、本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。

- （1）地是堅性，有任持的作用。
- （2）水是濕性，有凝攝的作用。
- （3）火是熱性，有熟變的作用。
- （4）風是動性，有輕動的作用。

2、一切物質，在凝聚到堅定，熟變（分化）到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性（所以叫大），是一切色法所不能離的，所以稱四大為「能造」（色法依之而成立），說「四大不離」。<sup>22</sup>

## 三、經文大意

1、依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。

2、為什麼非常非無常呢？

<sup>21</sup>（1）《中阿含·13度經》卷3（大正1，435c21-26）：

云何六界法，我所自知、自覺為汝說？謂地界，水、火、風、空、識界，是謂六界法，我所自知、自覺為汝說也。以六界合故，便生母胎，因六界便有六處，因六處便有更樂，因更樂便有覺。比丘！若有覺者便知苦如真，知苦習、知苦滅、知苦滅道如真。

（2）印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.122-123：

觀世間的苦諦，有蘊、處、界三，觀六種，就是觀六界。種、界是沒有差別的。界的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。

現在觀六界，是從事相的類性說的。界雖有眾多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。有以識為六種的根本；有以地、水、火、風的物質為根本；也有以為物質要有空才能存在，空更為根本些。性空者說：組成有情的六種，心色固是不即不離的，而與空也是相依不離的。〈觀六種品〉中，雖總破實有自性的六種，但主要的是觀破虛空。如〈觀五陰品〉中觀破色陰，〈觀六情品〉觀破心識的作用。心識與四大的生滅無實，易於理解，唯有虛空，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品特別以他為所破的對象。

<sup>22</sup> 印順導師著，《佛法概論》，pp.62-63：

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。……地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。

(1) 如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。

有四大差別，有四大作用的起滅增減，<sup>23</sup>怎麼可說是常呢？

(2) 如果說是無常，那堅性應可以化為濕性……熱性也可以化為濕性、堅性了。這樣，就不能說是界，界是「自性不失」的意義呢！<sup>24</sup>

3、所以，觀四大非常非無常，顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

## 癸二 顯中道

所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承「蘊」與「界」的觀察而來。

### 一、經文大意

1、這樣的觀非常非無常，為什麼名為中道真實正觀呢？「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。

2、不落二邊，這又是什麼意思呢？

眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。

觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。久之，常無常不現，空相現前。再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。

所以說：「常無常是中無色、無形、無明、無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。<sup>25</sup>

<sup>23</sup> 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.702：

《大毘婆沙論》卷131，有「應言大種體有增減」，及「有說大種體無增減……大種勢力有增微故」——體增與用增二家。

<sup>24</sup> 印順導師著，《中觀今論》，pp.168-170：

界與法的語根 Dhr 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。在《阿含經》裏，界是種類的意義，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。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。……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。依中觀者說：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。

<sup>25</sup> 《般若燈論釋》卷14（大正30，126a25-b17）：

如論偈說：從眾緣生法，我說即是空，但為假名字，亦是中道義。釋曰：眼等諸體從緣起者，諸緣中眼等非有非無，非亦有亦無，非非有非非無，非異非一，非自非他，亦非俱非不俱。

二、依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：<sup>26</sup>

- 1、無色，這不是色根識所得的。
- 2、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。
- 3、無明，這也不是意根識所明了的。
- 4、無知，也不是雜染的有漏識所知的。

這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」<sup>27</sup>，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

三、小結

本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。

所有從緣起者，第一義中自體無起，依世諦故有眼等起。我說此起空者，謂自體空故。……如《寶積經》說：佛告迦葉：有是一邊，無是一邊，離二中間，則無色、無受想行識，如是中道名為得證實相方便。

<sup>26</sup>（1）《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，743a20-24）：

由六相於諸凡愚遍計所執言說自性、異相可得。何等六相？一者、不可自尋思（無色）；二者、不可說示他（無形）；三者、超過色根所行（無明）；四者、超過一切相（無知）；五者、超過識所行；六者、超過煩惱所行。

（2）《瑜伽師地論》卷 16（大正 30，365a27-29）：

自內所證，無色、難見。難可尋思，故名無色。經說「色相為尋思」故。難說示他，故不可見。

（3）印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.292-293：

般若觀一切法本性空寂：「是二法不合不散、無色、無形（見）、無對、一相，所謂無相」（實相）。超脫相對（二法），故一切法皆（真）如，無二無分別。

<sup>27</sup>（1）《大般若波羅蜜多經》卷 8（大正 5，43b14-27）：

佛告具壽舍利子言：舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為若無為，不見有法若有漏若無漏，不見有法若世間若出世間，不見有法若有罪若無罪，不見有法若雜染若清淨，不見有法若有色若無色，不見有法若有對若無對，不見有法若過去、若未來、若現在，不見有法若欲界繫、若色界繫、若無色界繫，不見有法若善、若不善、若無記，不見有法若見所斷、若修所斷、若非所斷，不見有法若學、若無學、若非學非無學，乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼。

（2）《大智度論》卷 36（大正 25，326b24-c17）：

復次，諸法性空，但名字，因緣和合故有。如山、河、草、木、土地、人民、州郡、城邑名之為「國」；巷、里、市陌、廬館、宮殿名之為「都」；梁柱、椽棟、瓦竹、壁石名之為「殿」；上、中、下分和合名之為「柱」；片片和合故有「分」名；眾札和合故有「片」名；眾微和合故有「札」名；是微塵有大、有中、有小：大者遊塵可見，中者諸天所見，小者上聖人天眼所見；慧眼觀之則無所見。所以者何？性實無故。若微塵實有即是常，不可分裂、不可毀壞，火不能燒、水不能沒。復次，若微塵有形、無形二俱有過。若無形，云何是色？若微塵有形，則與虛空作分，亦有十方分；若有十方分，則不名為微。佛法中「色」，無有遠、近、麤、細、是常者。復次，離是因緣名字則無有法。今除山、河、土地因緣名字更無國名；除廬里、道陌因緣名字則無都名；除梁椽、竹瓦因緣名字更無殿名；除三分因緣名字更無柱名；除片因緣名字則無分名；除札因緣名字則無片名；除眾微因緣名字則無札名；除中微塵名字則無大微塵名；除小微塵名字則無中微塵名；除天眼妄見則無小微塵名。如是等種種因緣義故，知諸法畢竟空。

現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。<sup>28</sup>

初地（極喜地） —凡聖關	現證空性 現證以後起方便智	見空性，離一切相不見一切法 達有（幻有）
初地 — 四地	空有不並	見空性不見一切法，達有則離空性的證知
五地（難勝地） —大小關	真俗並觀的中道行 （空有無礙）	難得到的空有不二的無相行 <sup>29</sup> （大乘深境） 遠離了下乘的般涅槃障
六地（現前地）	有間斷	有相、無相間雜現行
七地（遠行地）	有功用無間斷	能無間斷無相現行
八地（不動地）	無功用無間斷	不為煩惱所動，不為功用所動

### 王二 觀非我非無我

**我是一邊，無我是一邊；我無我是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。**

一、再以我無我門來觀察。這也應有觀蘊、觀界非我亦非無我等文。經文但直顯中道，准上文可知。

#### 二、經文大意

1、隨世俗說，因緣和合而成的，有心識的眾生，就是我。眾生妄執有實我，所以佛常說「諸法無我」。但「我是一邊，無我是一邊」，都是世俗的，相對的。如作為真實觀時，那不但我不可得（如上文「我空觀」所說），無我也不可得了。

2、為什麼呢？佛說無我，是我性不可得。

眾生儘管沒有實性，而如幻眾生的因果相續，生死不已，是宛然而有的，所以說：「畢竟空中，不礙眾生」<sup>30</sup>。所以

<sup>28</sup>（1）印順導師著，《攝大乘論講記》，p.385：

「五地中」所得的「相續無差別」法界相，從遠離『於下乘般涅槃無明』所顯。聲聞緣覺厭離生死急求涅槃，不知生死即是涅槃。菩薩在五地中開始能真俗並觀，通達法界的生死涅槃都無差別性，所以就遠離了下乘的般涅槃障，證得相續無差別的法界。

（2）印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.406-407：

五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才真是真俗無礙，空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。以前初地的現證空性，是凡聖關；現在又通過第二關，可說是大小關。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；真的能不住生死，不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。常寂常悲念，勝出於二乘。

<sup>29</sup> 印順導師著，《成佛之道》，p.401：

無相行，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二。

<sup>30</sup> 《大智度論》卷 27（大正 25，263a13-19）：

如從即空的世俗如幻來說，不能說沒有（假名）我。

如從即幻的性空，勝義自證來說，那不但沒有我相，也沒有無我相可得。

- 3、能這樣的超越「我無我」二邊，通達「是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

### 王三 觀心非實非非實

復次，迦葉！若心有實是為一邊，若心非實是為一邊；若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀。

#### 一、心實不實門

- 1、我，是如幻身心的綜和，而核心是心識。所以有的經論，就依心識立我。

現在來觀察心識，是實有呢，非實有呢？這可以作二釋：

- (1) 如心沒有自體，待境界緣而生；或依根身（生理組織）而有心識，如順世外道等說，那心是非實有了。

如雖然依根緣境，而心有他的自性；或分析「心聚」<sup>31</sup>，而得心與心所等一一自性，如阿毘曇論師所說，那心是實有了。

- (2) 如從無始以來，心是虛妄分別的，那是非實了。

如有不滅的常心，那是實了。

- 2、現在佛告訴「迦葉！若心有實，是為一邊；若心非實，是為一邊」。實與非實，是世俗的相對安立。

如作為真實的，那是常是實，也就不必待緣而有了；或不待修行而早就覺證了。虛妄無實的，也就等於龜毛兔角了！

所以就世俗說，心如幻化，緣起而有，不能說是實，也不能說非實。約勝義說，實與非實，都是名言假立，勝義中是了不可得的。

這樣，在真實觀時，能「若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀」了。

#### 二、心心所不可得

- 1、心識，是心王，即六識（七識、八識）。心數，新譯作心所。心中所有種種的心用，繫屬於心的，名為心所。

- 2、中道真實觀中，心心所不可得，也如《解深密經》所說：「若諸菩薩，於內各

---

復次，菩薩以般若波羅蜜知諸法相，念其本願，欲度眾生，作是思惟：諸法實相中，眾生不可得，當云何度？復作是念：諸法實相中，眾生雖不可得，而眾生不知是諸法相故，欲令知是實相。復次，是實法相，亦不礙眾生。實法相者，名為無所除壞，亦無所作，是名方便。

<sup>31</sup> 順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.233：

「心與心所」：眾生的內心活動，是複合而融和的活動，所以稱為「心聚」。簡要的說，心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的。

別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識……不見意法及意識：是名勝義善巧菩薩」。<sup>32</sup>

#### 王四 例觀諸門

如是善法、不善法，世法、出世法，有罪法、無罪法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，乃至有垢法、無垢法，亦復如是離於二邊，而不可受，亦不可說，是名中道諸法實觀。

再例觀種種相對的二門。

##### 一、善法、不善法

凡順於法（理）的，有益於他的，能得未來世出世樂的，名為善法。反之，不順於法的，有損於他的，能招感未來苦果的，名不善法。

##### 二、世法、出世法

繫屬於三界生死的，叫世間法。如心離繫縛，一切無漏的心行功德，名出世法；出是超勝的意義。

##### 三、有罪法、無罪法

罪是過失；心有所取著，取著的都有過失，名有罪法。如心無所著，無所得，名無罪法。

##### 四、有漏法、無漏法

漏是煩惱的別名。能起煩惱，能增益煩惱的，叫有漏法。如不能增益煩惱的，名無漏法。

##### 五、有為法、無為法

遷流造作的，也就是有生有滅的，叫有為法。不生不滅的，名無為法。

##### 六、有垢法、無垢法

垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。

經論所說相對的二法門，非常多，本經且略舉六門。這一切，如觀察而能達到「離於二邊」，不是有漏心行所行的，所以「不可受」，受是取的異譯。也不是文字言說的境界，所以「不可說」。能這樣，「是名中道諸法實觀」。

#### 王五 觀非有非無

復次，迦葉！有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

末了，再以有無門來觀察。有無是一切見的根本，所以以此門來結束。

<sup>32</sup> 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692c12-17）：

若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識；不見耳聲及耳識；不見鼻香及鼻識；不見舌味及舌識；不見身觸及身識；不見意法及意識，是名勝義善巧菩薩。

## 一、一切是假有

眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。「依實立假」<sup>33</sup>，是眾生的見解。「一切是假有」，這是眾生情見所不能想像，也不能肯認的。所以在眾生的心境中，推求到究竟，不是實有，就是什麼都沒有（無）了。

## 二、經文大意

佛在阿含的《化迦旃延經》<sup>34</sup>中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。從一切法去觀察，如真的是實有，那就不必依待因緣了。如真的沒有，也就用不著因緣了。而世間一切是緣起的，幻幻相依，幻幻相攝，從緣起如幻的起滅中，不著有見與無見。所以本經說：「有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

### 辛二 緣起觀

#### 壬一 敘緣起

復次，迦葉！我所說法，十二因緣：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱：如是因緣，但

<sup>33</sup> (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.457：

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。

(2) 印順導師著，《空之探究》，pp.258-259：

部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。

(3) 印順導師著，《中觀今論》，p.192：

大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」的。唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息。但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

<sup>34</sup> (1) 《雜阿含經》卷 12 (301 經) (大正 2, 85c20-86a2)：

佛告跏陀迦旃延：「……世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。

另參《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 66b-67a)。

(2) 另參考：《大智度論》卷 42 (大正 25, 364c)；《順正理論》卷 1 (大正 29, 331a)；《瑜伽師地論》卷 86 (大正 30, 780a-c)。

印順導師著：《中觀今論》，pp.7-8；《性空學探源》，pp.56-59；《成佛之道》，pp.211-213；《無諍之辯》，pp.109-110；《佛法是救世之光》，pp.150-151；《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.278-285。

為集成是大苦聚。若無明滅則行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。

### 一、業感緣起

因緣，新譯作緣起，是為緣能起的意思。世尊依緣起而覺悟，也依緣起而說法。所以如來常說：「我說緣起」；也就是本經說的：「我所說法，十二因緣」。佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。

### 二、十二緣起有二門

其實，佛以生死及解脫為問題核心，而十二緣起，就圓滿的開顯了這個問題。所以十二緣起有二門：

#### 1、流轉門

如說：「無明緣行……但為集成是大苦聚」，這說明了生死相續的生死序列。果必從因，推求觀察生死苦果的因緣而到達無明，也就是發見了無限生死的癥結所在。在「此有故彼有，此生故彼生」的緣起法則下，顯示了生死流轉的現實。

#### 2、還滅門

如說：「無明滅則行滅……如是老死憂悲眾惱大苦皆滅」。既然是果必從因，依因有果，那就發見了解脫的可能；也就是因滅果就滅，無因果不生了。在「此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起法則下，開顯了涅槃還滅的真實。

※生死與解脫，都依十二緣起而開顯，這是如來說法的肝心！

### 三、十二緣起的內容

#### 1、無明：

是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明」<sup>35</sup>。一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。眾生在見聞覺知中，直覺的感到——法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

#### 2、行：

行是造作遷流的意思，指依無明而起的身心活動。

約性質說，有罪行、福行、不動行；

約所依說，有身行、語行、意行。<sup>36</sup>

<sup>35</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉（大正8，238c24-25）：

佛言：「諸法無所有，如是有，如是無所有。是事不知，名為無明。

另可參《大智度論》卷43（大正25，375a11）：「凡夫人於無所有處，亦以為有。」

<sup>36</sup> 印順導師著，《唯識學探源》，p.21：

行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動

身心動作及引起的動力（業），名為行。

3、識：

泛稱一切生死的因緣，是煩惱與業。約這一生來說，新生命開始最初的一念心，名為識。

4、名色：

依人類的胎生來說：識是父母精血結合的最初心。依之而引起生理的（色）、心理的（名）開展，在六根未成就位，名名色。

5、六入：

新譯六處，即六根，為六識生起的所依處。胎兒漸長，有眼、耳等六根相現，名六入。

6、觸：

等到胎兒出生，與境相觸，引起身心的活動，名觸。

7、受：

受是領納。嬰兒漸大，受用受學，受苦受樂等，名受。

8、愛：

到了成人，性欲發動，而開始男女的染愛，名愛。

9、取：

到了壯年，為了生活，為了事業，爭名爭利爭權，追求外在的一切，佔有他，支配他，名取。

10、有：

在愛取的活動中，造成或善或惡的種種業，成為未來新生命的潛力，名有。

11、生：

依現生的煩惱發業，因業力而又有未來新生命的開始，名生。

12、老死

生了，無論如何，跟著來的，是老是死。

這樣，在生死過程中，因果鉤引，展轉相生，充滿了憂慮、悲哀、苦痛、熱惱。生死相續，只是無限苦惱的大集合而已！<sup>37</sup>

**王二 顯中道**

**明與無明，無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。如是行及非行，識及所識，名色可見及不可見，諸六入處及六神通，觸及所觸，受與受滅，愛與愛滅，取與取滅，有與**

---

所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。

<sup>37</sup>《舍利弗阿毘曇論》卷12（大正28，612a22-28）：

云何憂？眾生觸若干苦法。若憂、重憂、究竟憂，內熱、內心憂，是名憂。

云何悲？憂纏逼迫、憂煎具足、憂惱心亂，窮歎啼哭、追憶並語，或自撲亂語，是名悲。

云何苦？若身覺苦，眼觸苦受乃至身觸苦受，是名苦。

云何惱？若心覺苦，意觸苦受，是名惱。

云何大苦聚？若眾苦、若罵辱苦、若心不定，是名大苦聚。

有滅，生與生滅，老死與老死滅，是皆無二無別；如是知者，是名中道諸法實觀。

## 一、緣起即中道

- 1、佛說緣起，本就是開示中道的，所以《阿含經》中，一再說：「離是二邊說中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；無明緣行」<sup>38</sup>。如《化迦旃延經》說：佛弟子見緣起生，不起無見；見緣起滅，不起有見。因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。
- 2、但有些佛弟子，見佛說十二緣起，流轉還滅，就執有無明等自性，以為實有生滅可得。這樣的與佛的意趣相反，所以佛又不得不說：「無無明，亦無無明盡（盡與滅相同）；乃至無老死，亦無老死盡」。<sup>39</sup>

本經也就依十二緣起的流轉、還滅，來顯示本性空的中道。

## 二、經文大意

### 1、「明與無明」：

說到無明，就離不了明，無明待明而安立。無明是愚癡，明就是般若。「明與無明」，是相待的假名，了無自性；以本性空寂，所以「無二無別」。煩惱與菩提，都空無自性。能通達煩惱的自性不可得，就是菩提；如取著菩提相，就是煩惱，所以說煩惱即菩提。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。<sup>40</sup>

### 2、「行及非行」：

非行是非造作性。如思是行，受想等非行；善惡法是行，無記法非行；有漏法是行，無漏法非行。

### 3、「識及所識」：

所識是所知識的，是認識的對象；識不能離所識而存在。

### 4、「名色可見及不可見」：

名是受想行識，色是色。大概來說，名是不可見的，色是可見的。審細的分別起來，色中的色是可見的；聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，也是不可見的。或者說：五根為天眼所見。

<sup>38</sup> 《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，67a4-8）：

如來離於二邊說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行……。

<sup>39</sup> 印順導師著，《般若經講記》，p.195：

緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。

<sup>40</sup> 印順導師著，《華雨集·第四冊》，p.293：

得無生忍菩薩，悲願方便，遊一切佛土，見佛聞法，「莊嚴佛土，成熟眾生」，趣入一切智海。至於生死流轉邊事，則「諸法無所有，如有，如無所有，是事不知，名為無明」。不知法性本空，名為無明；依無明而生死流轉，同於初期「佛法」。

「十二因緣（如虛空不可盡）是獨菩薩法，能除諸顛倒。坐道場時，應如是觀，當得一切種智」。般若經深義，即阿含之涅槃深義。菩薩利根巧度，觀因緣本自空寂，而後有為與無為，世間與出世間，生死與涅槃，煩惱與菩提——無二無別，而開展「大乘佛法」之特勝！

5、「諸六入處及六神通」：

眾生的六入（六根，為生識的所依處），眼但能見色，耳但能聞聲，限礙不通。聖者到六根自在互用，即成六神通。如約一般的六通說：

天眼通——眼

天耳通——耳

神境通——身

他心、宿命、漏盡通——意

6、「觸及所觸」：

觸是根、境、識——三和，有觸就有所觸的。

7、「受與受滅」，到12、「老死與老死滅」，

正約流轉還滅的相待說。

這一切都是相待的，由於本性空寂，所以「皆是無二無別」。能「如是知」，「是中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願故令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。

上來雖已經開示中觀，但空義是甚深的，還得再加抉擇顯了，以免學者的誤會。這又分三節，先顯了空義。<sup>41</sup>顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空、我空來說。<sup>42</sup>

一、三類空的差別

說到這裡，先應略說空的差別。佛說空，都是修行法門，但略有三類不同：<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

<sup>42</sup> 《大智度論》卷20（大正25，207b2-3）：

復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。

<sup>43</sup> 《大智度論》卷12（大正25，147c5-148a22）：

復次，有，有三種：一者、相待有，二者、假名有，三者、法有。

相待者，如長短、彼此等，實無長短，亦無彼此，以相待故有名。長因短有，短亦因長；彼亦因此，此亦因彼；若在物東，則以為西，在西則以為東；一物未異而有東、西之別，此皆有名而無實也。如是等，名為相待有，是中無實法，不如色、香、味、觸等。

假名有者，如酪有色、香、味、觸，四事因緣合故，假名為酪。雖有，不同因緣法有；雖無，亦不如兔角、龜毛無；但以因緣合故，假名有酪；疊亦如是。

〔法有〕復次，有極微色、香、味、觸，故有毛分，毛分因緣故有毛，毛因緣故有毳，毳因緣故有縷，縷因緣故有疊，疊因緣故有衣。若無極微色、香、味、觸因緣，亦無毛分，毛分

1、「分破空」：

以分析的觀法來通達空；經中名為散空<sup>44</sup>，天台稱之為析空。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名「鄰虛塵」，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。

2、「觀空」：

如瑜伽師的觀心自在，觀青即青相現前，觀空即空相現前。因為隨心所轉，可知是空的。但還不徹底，因以觀空的方法來觀空，觀心是怎麼也不能空的。事實上，他們也決不許心也是空的。

這二種法門，佛確也曾說過，也可以祛息許多煩惱顛倒，但不能究竟，究竟的是「自性空」。

分破空	分析假實而成立假名者為空的。 忽略了假法的緣起性，他們不承認一切法是緣起的。
	一方面不能空得徹底，成增益執；另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。
觀空	在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。 觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。 能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空。
	不能到達心無自性論；對於境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

3、「自性空」：

不是分破了才空，也不是隨心轉而空；空是一切法的本性如此。如《阿含經》也說：「諸行空：常空……我我所空；性自爾故」<sup>45</sup>。所以，佛說法性空，不是

無故亦無毛，毛無故亦無毳，毳無故亦無縷，縷無故亦無疊，疊無故亦無衣。

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。如經言：「色若麤若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」不言有微塵，是名分破空。復有觀空：是疊隨心，有如坐禪人觀疊或作地，或作水，或作火，或作風，或青，或黃，或白，或赤，或都空，如十一切入觀。……

復次，是疊中有十八空相故，觀之便空，空故不可得。

如是種種因緣財物空，決定不可得。

<sup>44</sup> 如《雜阿含經》卷6（122經）（大正2，40a8-10）：

於色境界，當散壞消滅；於受、想、行、識境界，當散壞消滅。斷除愛欲，愛盡則苦盡。另參閱《相應部》（23）「羅陀相應」（日譯南傳14，p.300）。

<sup>45</sup> 印順導師著，《中觀今論》，pp.32-34：

以觀的力量來消滅什麼，而只是因觀而通達一切法的本來面目。如古人「杯弓蛇影」的故事一樣，以為吞了蛇，所以憂疑成病。現在使他自覺到根本沒有蛇，憂疑病苦就好了。所以，觀空是祛除錯覺，達於一切法的本性空，這才是大乘究竟空義。否則，眾生為情見所縛，不能徹了真空，終於又背空而回到「有」中去安身立命。

## 二、與空相關的名詞

### 1、本性空

空，是本性空，絕一切戲論的畢竟空，所以說『空』就圓滿的顯示了中道。但為了適應機宜，

又說為無相、無願（古譯為無作），合名三解脫門。

又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。

### 2、三解脫門

#### （1）依大乘了義說

「空、無相、無願，同緣實相」。<sup>46</sup>無自性以離見，名空；離相以息分別，

無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。如《雜阿含》（232 經）說：「眼（等）空，常恆不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。二七三經也有此說，但作「諸行空」。常恆不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為自性空的根據所在。這樣，一切法性空，所以縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；橫觀（靜的）即見為因緣和合的；從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。因此，無常所以無我，無我我所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」（卷 90）。這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在相續中說無常，在和合中說無我，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的相續相、和合相中，要人深入於法性——即無常性、無我性，所以說能證涅槃。可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅，說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無為無生相契合。徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

#### <sup>46</sup>（1）《大智度論》卷 20（大正 25，207c4-19）：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：<sup>[1]</sup>觀諸法空是名空；<sup>[2]</sup>於空中不可取相，是時空轉名無相；<sup>[3]</sup>無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。<sup>[1]</sup>若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。<sup>[2]</sup>若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。<sup>[3]</sup>若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。……摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

#### （2）印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.128-129：

因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知道實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。

名無相；離取著以息思願，名無願。

(2) 約偏勝說

依「諸法無我」即名空，依「涅槃寂靜」即名無相，依「諸行無常」即名無願。<sup>47</sup>

(3) 可作淺深說

空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。

但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。<sup>48</sup>

3、無起、無生（無滅）、無取、無性等<sup>49</sup>

起是現起，生是生起，與起相近；但起可能是錯亂，而生是因緣生。

本譯在無生下，還有「無我」二字。參照別譯，這應該是衍文，所以刪去了。

無取，是無所取著。

無性，是沒有自性。

如總相的說，從無相到無性，都是空的異名。

### 三、經文大意

1、佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。<sup>50</sup>

<sup>47</sup> 印順導師著，《佛法概論》，p.162：

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的諸法無我印。諸法，通於有為與無為，從有為無為同是無我性去理解，即能將常與無常統一起來。諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：一、流轉的因果相生，即是無常；二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

<sup>48</sup> 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.128-129：

三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在大智度論裏說到：「三解脫門同緣實相」。即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相，只不過在說明時將它分成這三者。事實上一切法空即是無相，若仍然還是有相則便不成其為空了，所以真正的空一定是無相的。當能夠達到空與無相之後，則自然不會再造業受果報，無作亦即無願，所以這三解脫門實際上是平等的，是同一回事，也是不二的。不過眾生往往有種種執著，當佛對他說欲求解脫必須觀一切法空，他能夠觀一切法空，但又卻執著於空相；因此佛又告訴他，觀一切法空之後，連這空相也不可得，所以要無相。當他知道了無相的道理，對於外在的一切境界都能拋開，但是內心的執著卻仍然是放不下，因此佛再進一步地對他說，不但是外面的一切相不可得，內心的種種意願思欲，也是不可得的，這便是無願。因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知道實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。

<sup>49</sup> 無起（anupāda）；無生（ajāti）；無取（agrāhya）；無性（asvabhāva）。

<sup>50</sup> (1) 《四諦論》卷4（大正32，394c23-25）：

理足論說：由境正故智正，不由智正故境正。有為有流相相應故，一切唯苦。決定知此，是名正見。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》〈問乘品〉（大正8，251a3-5）：

何等名自法自法空？諸法自法空，是空非知作、非見作，是名自法自法空。

本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。依此可見，空觀，真實觀，中道觀，是一樣的。

- 2、同樣的，並「不以無相」三昧力，所以諸「法無相，但法自無相」。
- 3、也「不以無願」的觀力，所以諸「法無願，但法自無願」。
- 4、這樣，佛說的「無起、無生、無取、無性」，都是這樣的本來如此。
- 5、能「如是觀」本性空，「是名實觀」，而不是分破空，觀空等他空的觀門。

## 庚二 人空

復次，迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。前際空，後際空，中際亦空。當依於空，莫依於人。

人空，就是我空。我空的意義，與上說的法空一樣。

### 一、迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。

佛又說：「迦葉！非無人故名曰為空，但空自空」。這是說，並非以無我觀力，除滅了人才叫空，而只是我性本來不可得。

### 二、前際空，後際空，中際亦空。<sup>51</sup>

為了說明這人（我）性本來不可得，所以接著說：「前際空，後際空，中際亦空」。

#### 1、三際（際是邊際）

前際是過去，一直到過去過去。

後際是未來，一直到未來未來。

---

(3) 《大智度論》卷 46（大正 25，396b10-13）：

問曰：如、法性、實際，無為法中已攝，何以復更說？答曰：觀時分別，說五眾實相：法性、如、實際，又非空智慧觀故令空，性自爾。

(4) 《大智度論》卷 86（大正 25，662c13-22）：

問曰：若入不生不滅，不生不滅即復是常，云何得離常顛倒？答曰：如無常有二種：一者、破常顛倒，不著無常；二者、著無常生戲論。無生忍亦如是：一者、雖破生滅，不著無生無滅故，不墮常顛倒。二者、著不生滅故，墮常顛倒。真無生者，滅諸觀、語言道斷，觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生，非以智慧觀故令無生。得是無生無滅，畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅！如是等相，名無生法忍。

<sup>51</sup> 印順導師著，《華雨集·第一冊》，pp.121-122：

經上只說到今世與未來，而沒有提到過去，這只是簡要的說法。有今世與未來，也就有現在與過去，所以事實上是包含了過去的。「今世知於空」，今世，可以說是現在，也可以說是當下，或者是從生到死，這一生之中都可以將它說成是今世。這是說，今世，眾生與一切法皆是因緣和合而成，在我們的現生中，我與法皆空。「未來無有來」，這是通過了對於三世的觀察。過去的既已過去，當然是不可得；而未來的則還沒有來，既然沒有來，則更談不上有什麼實性了。現在，依時間上來說是「剎那不住」的，沒有一個決定性或是安定性的東西。由此，可見三世皆是空的。

在過未中間，叫中際，就是現在。

2、三際無我可得，知空性本來無我：

人（我），是死生流轉的，從過去世到現在，又從現生到未來世的。如人我是實有的，那一定在這三際中。但真實的觀察起來，過去我不可得，現在我不可得，未來我也不可得。於三世中求我不可得，可見空性是本來無我了。

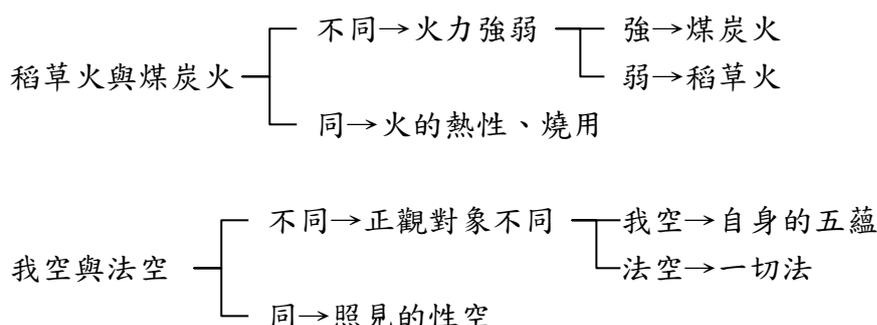
三、我空與法空<sup>52</sup>的異說：

1、多數聲聞及一分大乘學者，以為我空與法空不同，所以雖通達我空，卻可以不知道法空，甚至否認法空的。<sup>53</sup>

2、但一分聲聞及大乘中觀者，完全不同意這種誤解。我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。

（1）譬喻：

如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？



（2）聲聞法多說「無我」，大乘法多說「空」：

依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。<sup>54</sup>據這樣的正見來說，如聲聞者證得我空，他可以不

<sup>52</sup> 印順導師著，《中觀今論》，p.242：

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得為我空，於其他一切法上自性不可得為法空。

<sup>53</sup> 印順導師著，《成佛之道》，pp.349-350：

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

<sup>54</sup>（1）《大智度論》卷4（大正25，85b18-19）：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」。

（2）印順導師著，《中觀論頌講記》，p.28：

聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在

再觀法空，但決不會執法實有。因為如作真實觀<sup>55</sup>時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。反之，如執法實有，不信法空，那他決沒有真正通達無我，而是增上慢人，自以為證果而已。<sup>56</sup>

(3) 引經證：

《大般若經》明說：須陀洹（初果）及阿羅漢，一定會信解法空的。

《金剛經》更顯然說：「若取法相，即著我人眾生壽者。若取非法相，即著我人眾生壽者」。<sup>57</sup>

本經依本性空<sup>58</sup>明法空，也依本性空來明人空，這可見中觀者的正見，

一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。

<sup>55</sup> 真實觀：(1) 中觀：我、我所（法）空。

(2) 阿毘達磨：A.勝解作意。B.真實作意：自相；共相。

<sup>56</sup> 印順導師著，《成佛之道》，pp.350-351：

觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。不過，「聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事」。這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如「若無眾生，法無所依」；「無我我所，自然得法空」。這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

<sup>57</sup> 《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b）。參閱印順導師著，《般若經講記》，p.49。

辨明「我、法、非法」：

一、三種空

(a) 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。

(b) 無法相，即離諸法的自性執而得法空。

(c) 無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。

二、我我所見

(a) 執我是我見，

(b) 執法、非法是我所（法）見；

二、有無見

(a) 執有我、有法是有見。

(b) 執非法相是無見。

<sup>58</sup> 本性空：

(1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.724：

「本性空」，「大品本」譯為「性空」，是依《雜阿含經》，「諸行空……性自爾故」而立的。「本性空」，是說「空」是「本來常爾」的。《般若經》到處說「本性空故」，雖在「十四空」……「二十空」中，「本性空」只是「空」的一種，而其實，《般若經》的「空」，是以「本性空」為基礎的。如〈摩訶衍品〉說：「眼、眼空……意、意空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名內空。……無法有法空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名無法有法空」。每一空都說「性自爾」，也就都是本來空的。與「本性空」相近的，有「自相空」與「自性空」。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.98-99：

是充分了解大乘正觀的真義。

#### 四、當依於空，莫依於人。

##### 1、佛正明正觀的內涵

末了，佛又說：「當依於空，莫依於人」。這兩句，似乎很突然，但實在非常重要！這裡的空，是空性（空相、真如等）。佛所開示的正觀，要依此空性而修證，切莫依人而信解修證。

##### 2、總標佛法不共外道特在破我

原來印度的婆羅門教，以為要得解脫，非有真我的智慧不可。能通達真我，才能得解脫。釋迦佛的特法，就是全盤否定了這種形而上的真我論。始終說：「無常故苦，苦故無我，無我故無我所，則得涅槃」。<sup>59</sup>換言之，非徹底照破了真常我，才能解脫。

##### 3、彰顯佛法正觀乃但見於法，不見於我

所以在佛弟子的現證時，每說：「知法、入法，但見於法，不見於我」<sup>60</sup>。法是正法（妙法，即法性，涅槃），在覺證中，但是體見正法，根本沒有我可見可

《般若經》說空，著重於本性空（prakṛti-sūnyata），自性空（svabhāva-sūnyata）。種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。（勝義）自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷10，（大正8，292b）說：「云何名為無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性（niḥsvabhāva）故空。在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。《般若》等大乘經，是以真如、法界等為準量的。菩薩的空相應行，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。

<sup>59</sup>（1）《雜阿含經》卷1（9經）（大正2，2a3-10）：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者真實智生：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

（2）《雜阿含經》卷10（270經）（大正2，71a1-2）：

無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

<sup>60</sup>（1）《雜阿含經》卷10（262經）（大正2，67a13-16）：

我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法……。

（2）印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.311-312：

印度宗教以為見（真）我才得解脫，而佛法卻以見如或法性得解脫，經中說佛弟子證悟時，「但見於法，不見於我」。這說明佛弟子所證悟的是如如法性，而不是如如的神我。這如法性，即是諸法實相，也就是宇宙的絕對真理。這絕待法性，是常恆的，真實的，清淨的……但並不附有精神與意志的特性。而印度宗教所說的我，卻是含有知覺（當然是真覺）性，意志性的。因此，在不說如來藏，但說真如或法性的經論，雖說佛弟子證悟如或法性時，如智不二，心境一如，而現覺的如如法性，是一切法的實性，超越一切戲論，而並不能指為是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。

得。

一般學佛者，不知外道的我是怎樣的，就自以為所修所證，與外道的我不同；其實，佛與外道的修證（外道也有修行，宗教經驗，也自以為證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微<sup>61</sup>的。如說：體見到：真的、常的、清淨的、安樂的、不生不滅的、無二無別的、不可思議的。這些句義，都難於顯出外道與佛法的不同。

但這樣的經驗，外道一定說，這是真我（或者說是神）。這是說，這是有意志性的。所以把自己的宗教經驗，描寫為生命主體，絕對主觀；或者神化為宇宙的真宰——耶和華、梵天等。

但佛弟子的體驗，與外道不同，是「但見於法，不見於人」的。所以在世俗的安立說明中，雖說如智不二<sup>62</sup>，而但說為一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱為真我，不想像為創造神了。

#### 4、小結

本經在說明我性本空時，特別說到：「當依於空，莫依於人」，真是切要之極！不過，眾生從無始以來，我見熏心，所以也不免有佛弟子，還在體見真我，自以為究竟呢！

### 己二 遣除情計

#### 庚一 取圓成實相

**若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。**

於中道正觀的修學，如不能善巧，或執空，或著有，都是不契中道的。所以佛舉譬喻來說——約三性<sup>63</sup>以遣情執。先說取圓成實相<sup>64</sup>。

#### 一、圓成實相：

1、圓成實相，就是法空（真如、法性等）。

古來有「二空即真」，「二空所顯」二宗。<sup>65</sup>

<sup>61</sup> 希微：微明；隱約不明。（《漢語大詞典》（三），p.694）

<sup>62</sup> 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.282：

境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。

<sup>63</sup> 三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

<sup>64</sup> 《解深密經》卷2（大正16，693a21-25）：

云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故；如理作意無倒思惟，為因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提，方證圓滿。

<sup>65</sup> 唐·澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37（大正36，283c19-21）：

二空之體者，以法性宗二空即真如空。及所顯圓成者，以法相宗二空非真如，二空所顯為真

佛在經中，或稱為空，或稱為空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執為用，但如專以遮破為空，那是不對的，因為空也意味那因遮而顯的。但空所顯性，是絕無戲論的，超越相待安立的，能稱之為什麼呢！雖不妨「離執寄詮，稱之為有」<sup>66</sup>，但到底是順於世俗的。「寄詮離執，稱之為空」，不更順於勝義嗎？

- 2、所以二空即真，及二空所顯的不同說明，可依《解深密經》來解說：為五事具足的人，佛直說無自性空，不生不滅，策發觀行以趣入自證，空是順於勝義的。但為五事<sup>67</sup>不具足的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。

## 二、若以得空，便依於空<sup>68</sup>

如故，真如即是圓成實。

<sup>66</sup> 印順導師著，《無諍之辯》，pp.38-39：

從「寄詮離執」的引歸自證說，即說「無常」而「非有無常」；說「無為」而更說「非無為」；說「空」而更說「空亦復空」；說「無生」而更說「無不生」，乃至五句都絕的。有纖毫自性可得，即不能實證，所以說：「凡所有相，皆是虛妄」——切勿作「破相」解。

從「離執寄詮」說，「不生滅與生滅無二」；「畢竟空中不礙一切」；「惟佛與佛乃能究竟諸法實相」，實相即是「如是性，如是相，如是體」等。

<sup>67</sup> (1) 《解深密經》卷2（大正16，695b11-22）。

(2) 五事不具足：參見演培法師《解深密經語體釋》，pp.218-220：

- 1、未種善根：…能生長世出世間的善法因性，叫善根。無貪等的三善根，除造五無間罪的闡提有情不具外，是一切有情所具有。此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，薰成所有的功能性，是為善根。……種善根是種菩提因，為求個人的解脫，修諸出世的善法，是種聲聞菩提的善根；為求自他的解脫，修習六度與萬行，是種無上菩提的善根。
- 2、未清淨障：障有惑、業、苦的三障。此本為每一有情所具有的，現說為障，是約強有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此就受限制，不能學佛修行，但主要的在罪業。……
- 3、未成熟相續：相續是有情的身心。沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。……
- 4、未多修勝解：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的真義，獲得堅強不拔的勝解，不為任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。有了這樣的勝解，就可勇往直進的修學佛法，不中道而返了；不然，難免為邪見所動搖，而不能獲得解脫了！
- 5、未能積集福德智慧二種資糧：智慧是通達諸法真理的，福德是諸功德的源泉，修行者所求，在此。福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。

<sup>68</sup> 印順導師著，《中觀今論》，pp.223-224：

龍樹菩薩說：「諸佛說空法，為離諸見故」。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說「空」的本義。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「若復見有空，諸佛所不化」。龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。所以青目說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說」。如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。所以龍樹菩薩說：「畢竟空中，有無俱寂」，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是義空。

1、不問是二空即真，空所顯性，如於圓成實空（或空性）而有所取著，那過失是非常大的！所以佛承上我法自性空而說：「若以得空，便依<sup>69</sup>於空，是於佛法則為退墮」。

得空，是有空可得可證。

依空，是依著於空（這與上文「但依於空」的依義不同）。

2、這是說：行者在無分別觀中，生滅相息而空相現。如以此為證得圓成實相，那就錯了！還有，修無分別定的，直下離一切念，有空相現。那時，如虛空明淨，湛然皎潔；自覺得空靈，明顯，安樂，就於中取著。這對於佛法，不但障礙了進修，而且還要退失。因為這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰<sup>70</sup>，了此一生。有的善惡不分，還自以為佛魔一如呢！

### 三、寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。

執著空相的過失太大了，所以佛開示迦葉說：「寧」可生「起我見，積」聚得「若須彌」山那樣，也決「非以空見起增上慢」。沒有得，沒有證，自以為得了證了，叫增上慢<sup>71</sup>。取著空相是空見，而誤取空見為證得圓成實空，那是何等的錯誤！

### 四、一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。

1、這樣的比較得失，並非過甚其辭。因為有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於為善，終歸於退失。而且，我見無論怎麼大，還可以空來化導破除，引入空的自證。空見卻不行了，因為「一切諸見，以空得（解）脫」，也就是以空觀而離一切見。如錯會佛法，而顛倒的生「起空見，則不可除」了。已經著空，當然不能再以空來化導解除。也不能以有來解除空見，有只是更增長情執而已。所以龍樹《中觀論》，據此而說：「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化」<sup>72</sup>。青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起

<sup>69</sup>（1）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1167-1168：

經說「便依於空」的「依」，其他的譯本，是「倚」、「著」、「執著」的意義。

（2）其他的同本異譯：

《佛說遺日摩尼寶經》卷1：「佛語迦葉：人寧著癡大如須彌山，呼為有其過不足言耳；人有著空言有空，其過甚大。若有著癡者，曉空得脫；著空者不得脫。」（大正12，191a6-9）

《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1：「若有依空，倚此空者，我說是人遠離此法。」（大正12，196c2-3）

<sup>70</sup> 兀兀騰騰：猶言昏昏沉沉。（《漢語大詞典》（二），p.1569）

<sup>71</sup> 《俱舍論》卷19（大正29，101a18-19）：「於未證得殊勝德中，謂已證得，名增上慢。」

<sup>72</sup> 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.236-237：

「大聖」佛陀的所以「說」諸法性「空」，不是說宇宙萬有的真實性是空，是「為」了要我們「離」卻種種錯誤的執「見」的。像有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去的這些執見的生起，就因為見有諸法的自性。從根本的自性見中，執著實有的我法。佛知道執自性實有，是流轉生死的根本，所以依緣起假名說一切法空。自性是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。這用意所在，無非要我們遠離諸見。假定不能理解佛說空的用意，又「見有」實在的普遍的「空」性，那就沒有辦法了，「諸佛」也「不」能教「化」了！眾生本來執有，佛所以說空教化；空，就是離一切戲論而不著。你卻要執空，這還能教化嗎？再為說有嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再為說有。這如火起用水救，

火，就無法可滅了。

- 2、中觀與瑜伽論師，對於空相現前，都不許為可取可得的。二乘聖者證空，那是無漏般若，現證無分別法性，更不能說取著。所以有空可得，依著於空的，那是修觀或修定，而沒有方便的增上慢人。

**迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？」**  
**『不也，世尊！是藥不出，其病轉增』。**『如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

- 一、迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？」  
 『不也，世尊！是藥不出，其病轉增』。

如來又舉譬喻來說明著空的過失：「迦葉！譬如醫師，授藥」給病人服下。由於藥力，「令病擾動」；受藥力影響，減殺病勢而逐漸好轉。假使不斷服下的那些「藥」，一直「在內而不」排洩「出」來。迦葉！你以為「是病人」的病，可能會痊癒嗎？迦葉對佛說：不會的。「是藥不出」來，「其病」不但不會好，反而要「轉增」的。這就叫「舊病未愈，藥反成病」了。「差」，與瘥同，是病好了的意思。

授藥令病擾動	以「空」藥來減除「有見」的禍害
藥在內而不出者	著「空見」成更嚴重的禍害

- 二、『如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

說到這裡，佛才合譬喻說：「如是迦葉，一切諸見，唯空能滅」，如一切病，唯有服藥才能治愈一樣。「若起空見，則不可除」，如藥留在體內不出來，起副作用，反而增病一樣，那才無藥可治了。<sup>73</sup>

### 庚二 怖依他性空

譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？」  
 『不也，世尊』！『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。

- 一、佛因眾生的根性而說空說有

1、依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識為宗，所以說依他起是心心所法）。

---

如水中也有火，這還有什麼辦法呢？佛弟子容易執空，但性空者是不執空的。

<sup>73</sup>《大智度論》卷31（大正25，288a7-10）：

又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出，若藥不出，則復是病。以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。

「因緣所生法，我說畢竟空」，是《華手經》所說，而表達了《般若》等大乘經的要義。<sup>74</sup>這裡，應該分別：

(1) 如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。

(2) 如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。<sup>75</sup>

<sup>74</sup> (1) 《中論》卷4 (大正 30, 33b11-14)：

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

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.461-462：

這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；《華首經》中也曾說過本頌。中國的佛教界，像天台、賢首諸大師，是常常重視應用本頌的。三論師也特別的重視。引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：「為可度眾生說是畢竟空」，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。經中說：「為菩薩說不可得空」；不可得空，即空無空相的中道第一義空。緣起幻有，確實是空無自性的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以緣起假名，說明他是空，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。青目說：「眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說(空)；離有無二邊故，名(此空)為中道」。月稱說：「即此空，離二邊為中道」。——都重在顯示空義的無過。

<sup>75</sup> 印順導師著，《中觀今論》，pp.181-184：

一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。齊智琳法師與隱士周顒倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說」。羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過傳到江東，要遲一些。其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顒的三宗說：(一)、以空假名破不空假名，(二)、以不空假名破空假名，(三)、以假名空雙破二者，為中道正義。後來三論宗，即常談此三宗。

[1]「不空假名」：如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嘍栗」。此說：諸法從緣起，緣起無實性，所以名空，而假名是不空的。緣起無性名空是真諦，假名不空是俗諦。此不空假名宗，古人比喻為如鼠嘍栗，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食栗中仁盡而殼相還在。這因為，他們以為現象界，不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，但以為若說有，即應當是不空，這即不能與空相成而無礙，即不能恰當。主張假名不空，所以對於空義的了解還不夠，這是不及派。

[2]「空假名」：不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。此宗以為：從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦；以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；

前是太過派，這是不及派。

- 2、空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。

然而從小乘到一分大乘（近於「不空論者」），都是「聞畢竟空，如刀傷心」<sup>76</sup>，難以忍受的。因為照這些「實有論者」的見地，「假必依實」，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空為沒有的）了，假名也不可能呀！既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。

所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。<sup>77</sup>

作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜」。我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。此空假名者，以為空是連假名也要空掉的；空是能破析假有而不可得的。此宗以為真諦空，能空破因緣假有，即空得太過了，也不能把握空有之中道。他雖承認一切法空，但不能即空而善巧安立於有，成為得此無彼，得彼無此的二諦不相及，這是太過派。

- [3]「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙」。如此方可說為中道，古三論師取此為正義。此與天臺家的即有即空相近。《菩提道次第廣論》，西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：（一）、極無所住，（二）、現空如幻。《廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空，即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。中土之三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故放光云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也」。三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

<sup>76</sup>（1）《大智度論》卷 63（大正 25，503c1-5）：

是聲聞人，著聲聞法、佛法，過五百歲後，各各分別有五部（宋元明三本、宮本：「五百部」）。從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心。

（2）印順導師著，《成佛之道》（增注本），p.376。

<sup>77</sup> 印順導師著，《中觀今論》，pp.65-68：

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，也稱為我——我即自在義。……薩婆多主張有自性的，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。……經部與

3、眾生一向為自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些(五事不具足的)，有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！

二、譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？『不也，世尊』！

像這種怖畏因緣生法，畢竟性空，而想在空外別求不空的行人，佛在究竟了義的立場，以譬喻來呵斥他們說：「譬如有人，怖畏虛空」，大聲「悲嗥」(與號同)，以手自己「椎胸，作如是言：我」要「捨虛空」，而到沒有虛空的所在。佛問迦葉：你覺得怎樣？「是虛空可捨離」嗎？迦葉說：「不」可能的。虛空遍一切處，是物質存在的特性；那裡有物質，那裡就有虛空，怎麼能離卻虛空，而到沒有虛空的所在呢！

三、『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。』

佛這才以法合譬說：「如是迦葉」！那些聽說一切法畢竟空，怖「畏空法」，一定要在不空中安立一切法的，不就像這想逃避虛空的愚人嗎？「我說是人」——不能信忍<sup>78</sup>一切法畢竟空，而要安立不空的人，是「狂亂失心」的神經病者！是為無始以來，自性見所蒙昧，而沒有正知見的人。為什麼這樣說呢？一切法畢竟空，是一切法的本性如此。眾生無始以來，起惑也好，造業也好，受報也好，就是發心也好，修行也好，什麼都從來就是畢竟空的。一向「常行空中」，幻生幻滅而不自知，反「而畏於空」，要求得不空法，這不是顛倒失心嗎？

### 庚三 著遍計執有

譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶蹙地。一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

一、譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶蹙地。

---

瑜伽論者，稟承那「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！

<sup>78</sup> 信忍：或稱「信可」，淨信佛法(信解位)。詳參印順導師著，《學佛三要》，pp.89-90。

為了顯示眾生的遍計妄執，所以又說畫鬼喻。「譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像」。夜叉，是捷疾有力的大力鬼，相貌非常兇惡。但是自己畫的，無論怎麼樣，也不應該怕他。可是眾生是愚癡的！由於畫得太像了，活像是真的一樣。自己「見」了，也不免動心。越看越怕，竟然「怖畏」起來，嚇得昏迷過去，「迷悶覺」倒在「地」。這真太可憐了！

## 二、一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

「一切凡夫，亦復如是」可憐！自己起惑造業，招感到這一期身心，以及外在的種種塵境。這都是「自造」的「色、聲、香、味、觸」等。從業所感的如幻緣起法，本性空寂。但由於過去的妄執熏習，生起時有自性相現（所以一分學者，說是自相安立），就是錯亂的戲論相。內而根身，外而塵境，也真活像是實有的；在眾生的認識中，自然的直覺為實有的，不空的。因此更起妄執，執為實有，愈執愈迷，一直造業受報下去。唉！生死本來性空，而眾生卻「往來生死」，生死不了。色聲等本來性空，而眾生為境相所縛，於是今生後世，不斷的「受諸苦惱」。在如幻畢竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自覺」為性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

己三 善巧智斷

庚一 智

辛一 觀俱境空

譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。

### 一、遣執顯空是非智慧不辦的

在宣說顯了空性，遮遣情計以後，如來又接著說善巧智斷一科。因為遣執顯空，是非智慧不辦的。有了智慧，就一定能斷除惑業。但眾生的智淺福薄，對於智與斷，也不能善巧，易於顛倒執著，違害了佛的深義，所以也非明確的抉擇不可。

### 二、不明空義的凡愚會起二大妄執

先說智。現證的如實智，從觀慧生，也就是從「觀照般若」而起現證的「實相般若」。<sup>79</sup>一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。

#### 1、有的以為：所觀境是空的，觀心是不空的。

<sup>79</sup>印順導師著，《般若經講記》，p.3：

實相般若：《智論》說：「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞」。如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜」。文字般若：如經中說：「般若當於何求？當於須菩提所說中求」，此即指章句經卷說的。

- (1) 他們說：觀一切法空，一切法是空的，但總不能說觀心也是空呀！如觀慧也是空的，那就沒有觀慧，也就不能觀了。這樣，他們成立「心有境空」論。

這如西哲笛卡兒一樣，起初懷疑一切，而最後覺得，能懷疑的我，到底是不容懷疑的。如我也是可懷疑的，那就不能懷疑一切了。這樣，他又從「我思故我在」的實在上，建立他的哲學。這樣的理解，盡是世間的思想路數，與佛出世解脫的深義不合。

- (2) **譬如幻師，作幻人已，還自殘食。**

為了破斥這境空心不空的妄執，所以舉喻說：「譬如幻師」，以咒術等，變化「作幻」化的「人」、獅、虎等。這些雖都是幻化的，性空無實的，但彼此卻「還自殘」害，噉「食」。以幻害幻，以幻食幻，而歸於不可得。<sup>80</sup>

- (3) **行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。**

這樣「行道比丘，亦復如是」。比丘如幻師；所起的觀境、觀心，如幻化的人、虎等一樣。這能觀、所觀，一切都是如幻性空的，所以說：凡「有所觀法，皆」是性「空」，「寂」滅，都是「無有堅固」；能「觀亦空」。雖一切如幻性空，而所觀、能觀，一切成立。所以，以即空的觀慧，觀即空的觀境；境空寂，觀也空寂，怎麼倒執境空而觀心不空呢！這一執著的主要根源，還是以為空是沒有；沒有，怎麼能觀呢！不解空義，妄執就由此而起了。

## 辛二 智起觀息

**迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。**

- 2、有的以為：無漏聖智——現證般若，是離妄識、離分別的自證。

- (1) 無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）為性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因為這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。

- (2) 這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念為方便。這對於如

<sup>80</sup> 印順導師著，《寶積經講記》，pp.13-14：

能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極為明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。

來的無邊善巧方便，可說是完全失壞了！

(3) 佛於止外說觀，定外說慧，經聞、思而起修慧（觀），才能趨入真證，怎麼說分別觀無用呢？

這裡，佛就說一譬喻，來除滅這些妄執。佛呼「迦葉」說：「譬如兩木相磨」，不要以為一木加一木，木更多了。如以兩木相磨為方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。<sup>81</sup>

### 三、何謂真實觀？

這裡的真實觀，是什麼呢？是分別觀慧。論體性，是有漏的虛妄的，那怎麼說是真實呢？要知分別的觀慧有二：<sup>82</sup>

<sup>81</sup> 《轉識論》卷1（大正31，63c3-7）：

由修觀熟，亂執（識）盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。捨生死依但依如理故，麤重及執二俱盡故。麤重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。

<sup>82</sup> (1) 《瑜伽師地論》卷26（大正30，427a27-b24）：

云何有分別影像？謂如有一，或聽聞正法，或教授教誡為所依止，或見、或聞、或分別故，於所知事同分影像，由三摩呬多地毘鉢舍那行觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。……

云何無分別影像？謂修觀行者，受取如是影像相已，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，然即於此所緣影像，以奢摩他行寂靜其心，即是九種行相令心安住。謂令心內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、一趣、等持。彼於爾時成無分別影像所緣，即於如是所緣影像，一向一趣安住其念，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。是名無分別影像。

(2) 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.367-368：

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：「宛然而有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名「有分別影像」。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）。如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。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。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說：「般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」。又說：「慧眼都無所見」。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

1、世俗觀慧：

如觀青、瘀、膿、爛等，佛土的依正嚴淨等，這都以「有分別影像相」為境。

2、勝義觀，也就是真實觀。

觀一切法無自性空，不生不滅等。這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以「無分別影像相」為境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破分別的。經論中說有以「聲止聲」（如說大家不要講話），「以楔出楔」等譬喻，來顯示無分別觀的勝用。

等到引發無漏聖智，這樣分別為性的無分別觀，也就不起了。以分別觀，息分別執，是大善巧，妙方便！

這樣的真實觀，有觀的妙用而沒有取著。在悟入真實性時，是不能沒有這樣的真實觀——中道觀的。<sup>83</sup>

庚二 斷

辛一 破無智

譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

智慧，能觀法性空而證實性，又能斷除惑業。惑是煩惱的別名，以無明為總相。

什麼叫「無明」？

總相的說，是不知緣起性空的中道。

別相的說，是不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知性，不知相，不知體用因果等。

<sup>83</sup> 印順導師著，《佛在人間》，pp.287-289：

以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在〈大乘宗地圖釋〉中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。……所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！豈不見，如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生，火一生起，木也就燒燬了。又如青草，如多多堆積起來，就會生熱而迅速朽腐下去。所以學佛而以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常，諸法無我，法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不起。故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。經中常說：如以小楔出大楔一樣（還有如雷墮草，草死雷消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。

所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱為「明」了。  
智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以為實有般若可生，實有無明可破，那就是無智煩惱了。

「譬如然（就是燃燒的燃字）燈」，燈真的點亮了，那「一切黑闇，皆自」然的「無有」了。

光明從那裡來的？黑闇又向那裡去了？

如以明、闇為實有自性的，那光明應有一確定的來處，然而光明是「無所從來」的。黑闇應確定到那裡去，而黑闇又是「去無所至」的。

光明「非東方來」；黑闇的「去，亦不至南西北方，四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去，亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？

「燈明無有是念：我能滅闇」。燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。不是燈明實能破闇，而只「因燈明法」爾如此，燈明現起，「自」然「無闇」。「明闇俱空」，如幻如化的。沒有自性的破闇作用，所以說「無作」。沒有一毫的自性可取著，所以說「無取」。

「實智慧生，無智便滅」。這不但不生不滅，不來不去，而般若也沒有破惑的自性實用，這只是「智與無智，二相俱空，無作無取」，法爾如是的智生惑滅而已。

## 辛二 滅結業

**迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶？**  
**『不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅』。『如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，諸結業是。』**

上文約煩惱說，這裡約業說。

「迦葉！譬如千歲」來烏黑的「冥室」，從來「未曾見」過光「明」，這黑闇，簡直可說是冥室中的主人了。「若然燈時」，光明要來了，你的意思如何？冥室的黑「闇」，可能「有」這樣的意「念」——「我久住此」間，這是我的老家，我「不欲去」嗎？

「不」會的！「世尊！若然燈時，是闇無力」，想繼續住下「而不欲去」的。因為光明一來，這黑闇是自然的消失，「必當磨滅」。

眾生無始以來，「百千萬劫，久習」而成的無邊「結業」，雖這麼久了，但「以一實觀」的照明，結業也就「即皆消滅」，如黑闇一樣。

所以結論說，上面說的「燈明」，就是「聖智慧」；而「黑闇」也就是一切「結業」了！