

《寶積經》之菩薩道教學

(《寶積經講記》，pp.21-192)

印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1165-1166：

《寶積經》的各種譯本，文段略有出入，但全經的主要部分，是相同的。佛為大迦葉說。

(一) 辨菩薩的行相：

菩薩的「正行差別」，是得智慧，不失菩提心，增長善法，直心，善調順，正道，善知識，真實菩薩：共八事，一一事以四法來分別，並反說不合正行的菩薩邪行。

「正行勝利」，是得大藏，過魔事，攝善根，福德莊嚴。「正行成就」，是名符其實的菩薩，應該具足三十二法。

(二) 讚菩薩的功德，共舉十九種譬喻。

(三) 習中道正觀：我空中道；法空中道，約蘊、界、緣起來闡明。更抉擇空義，以免誤解，及智起觀息、智生結業滅的意義。

(四) 辨菩薩的特勝：依八種譬喻，明勝過聲聞、辟支佛的菩薩功德。

(五) 明菩薩利濟眾生：

「畢竟智藥」，是不淨、慈悲等對治門，三十七道品，對治眾生的煩惱重病。

「出世智藥」，是從緣起空無我中，觀自心的虛妄不可得，而悟入無為聖性。無為聖性是泯絕一切相的；是平等、不二、遠離、寂靜、清淨、無我、無高下、真諦、無盡、常、樂、淨、無我、真淨。

——以上是菩薩正道。

丙一 修廣大正行

一、正說菩薩道，兼說聲聞道

- 1、本經的正宗分，分正說：菩薩道，兼說：聲聞道二科。
- 2、以大乘為主，而大小兼暢的法門，代表正統的中期佛教。
- 3、菩薩正道：



二、修學階位的偏重來說：

- 1、修資糧以向加行位，重於福智資糧的廣大積集；
- 2、從加行以入見道，重於甚深中觀的修證；
- 3、從見道以趨修道位，重在利他的教化事業。



三、修廣大正行

- 1、辨菩薩行相：分三（正行差別、正行勝利、正行成就），先說正行差別。總有八事，都以邪行正行，一反一正的對辨，以顯示菩薩應行的種種正行。
- 2、讚菩薩功德二科（標說；別讚）。

丙二 習甚深中觀

丁一 明正觀真實

戊一 開示中觀

己一 標說

(p.90)如是迦葉！菩薩欲學是寶積經者，常應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

一、承先啟後

- 1、菩薩積集無邊正行的福智資糧，等到正行成就，也就是「資糧位」滿，要進入「加行位」，正觀法性以趨入見道（登初地）了，所以接著說修習甚深中觀。
- 2、但並非以前不曾修習，早已是從聞而思，從思而修。不過進入加行位時，專重於中觀的修習罷了！
- 3、在這一章中，也是先明菩薩的修習，再讚說菩薩的功德。明正觀真實中，分三科¹，第一是開示中觀。

二、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」²。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」³。所以觀與止的德

¹ 按書的目次，「丁一、明正觀真實」之下應只有二科：「戊一、開示中觀」及「戊二、抉擇深義」。

² (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) 碩法師，《三論遊意義》（大正45，120a10-11）：「叡師云：以中為名，照其實也。」

(3) 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。

³ (1)《瑜伽師地論》卷30（大正30，451b13-23）：

云何四種毘鉢舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，是名四種毘鉢舍那。

云何名為能正思擇？謂於淨行所緣境界，或於善巧所緣境界，或於淨惑所緣境界，能正思擇

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。⁴

三、順向於究竟真實的正觀

- 1、說到這裡，應知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」⁵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）。佛是從事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，⁶從此而深入透出，契入真實。這是不同於

盡所有性。

云何名為最極思擇？謂即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。

云何名為周遍尋思？謂即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。

云何名為周遍伺察？謂即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。

(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。

⁴ 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。

⁵ (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。

⁶ (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.420：

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。⁷

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，就是能從星球上來回，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。⁸

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。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。

(3) 印順導師著，《中觀今論》，pp.103-104：

薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論》〈觀成壞品〉所說的：「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。總之，各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。執有自性，此即如此不可彼，彼即如彼不可此，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，而後緣起的即生即滅，無不成立。

⁷ 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。

⁸ 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、喜阿賴耶，正是

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」⁹來解說，不及中觀大乘的精要）。

四、經文大意

- 1、世尊要開示中觀，先總標勸學說：「迦葉！菩薩欲學是寶積經」——法門，那就常「常應修習正觀諸法」。寶積法門，不但是廣大正行，而更重要的是甚深中觀，所以對於一切法（《般若經》中列舉一切法，從五蘊到佛無上菩提）¹⁰，要或別或總的，常修正觀。
- 2、但這句話，還不大明白，所以問「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。¹¹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

(p.93)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）。

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！

⁹《瑜伽師地論》卷 80（大正 30，742c24-743a3）：

一者、貫穿補特伽羅空性；二者、貫穿補特伽羅無我性；三者、貫穿法空性；四者、貫穿法無我性；五者、貫穿增益邊；六者、貫穿損減邊；七者、貫穿法現觀；八者、貫穿法現觀迴向大菩提性；九者、貫穿如是行者煩惱眾苦不纏繞心性；十者、貫穿二無我勝解差別；十一者、貫穿前無我性是後因性；十二者、貫穿到邊際空性；十三者、貫穿即彼威德。

¹⁰《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈12 句義品〉（大正 8，242c7-11）：

佛告須菩提：一切法者，善法、不善法；記法、無記法；世間法、出世間法；有漏法、無漏法；有為法、無為法；共法、不共法。須菩提！是名一切法。菩薩摩訶薩是一切法無闕相中，應學應知。

¹¹（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。

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）¹²；本經與《金剛經》一樣，舉四個名詞。

(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。

¹²(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，221c12-19）：

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)《大智度論》卷35（大正25，319b27-c13）。

(3)《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）。

(4)《雜阿含經》卷13（306經）（大正2，87c23-29）：

爾時，世尊告彼比丘：「諦聽，善思，當為汝說。有二法，何等為二？眼、色為二，如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四無色陰，眼色，此等法名為人。於斯等法，作人想，^[1]眾生，^[2]那羅，^[3]摩菟闍，^[4]摩那婆，^[5]士夫，^[6]福伽羅，^[7]耆婆，^[8]禪頭。

(5)《瑜伽師地論》卷83（大正30，764b12-20）：

1.我（ātman）者：謂於五取蘊，我、我所見現前行故。

2.言有情（satva）者：謂諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故；又復於彼，有愛著故。

3.言意生（manuja）者：謂此是意種類性故。

4.摩納縛迦（mānava）者：謂依止於意，或高或下故。

5.言養育（poṣa）者：謂能增長後有業故，能作一切士夫用故。

6.補特伽羅（pudgala）者：謂能數數往取諸趣，無厭足故。

7.言命者（jīva）者：謂壽和合，現存活故。

8.言生者（jantu）者：謂具生等所有法故。

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。

【附錄：《般若經講記》，pp.37-38】：

〔A〕我，是主宰義，即每一眾生的行動，常人都有自己作主與支配其他 (宰) 的意欲，所以稱為我。

〔B〕人，行人法，所以名為人。

〔C〕眾生，約現在說：即五眾和合生的——有精神與物質和合的；約三世說：即由前生來今生，今生去後生，不斷的生死了又死，死了又受生，與補特伽羅的意義相合。

〔D〕壽者，說眾生的從生到死，成就命根，有一期的生命相續。

以般若正觀，即無我、人、眾生、壽命的實性可得。

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。 ¹³	是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。 ¹⁴	不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。 ¹⁵	一期的生存，從而覺得有無限的生命自體。 ¹⁶
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、神教徒

¹³ 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。

¹⁴ 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。

¹⁵ 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)。

¹⁶ 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。

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」¹⁷。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：¹⁸

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

¹⁷ 《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。

¹⁸ 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！

有關呢！

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¹⁹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。²⁰

庚二 法空觀

辛一 蘊（處）界觀

壬一 觀非常非無常

癸一 觀真實

(p.97)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

¹⁹ 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：常識所認知道的不過是現象

²⁰(1)印順導師著，《中觀今論》，pp.199-201：

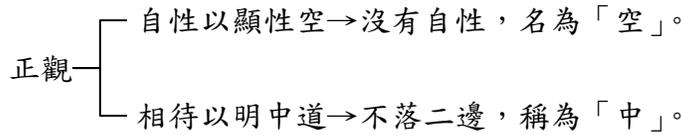
性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

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：

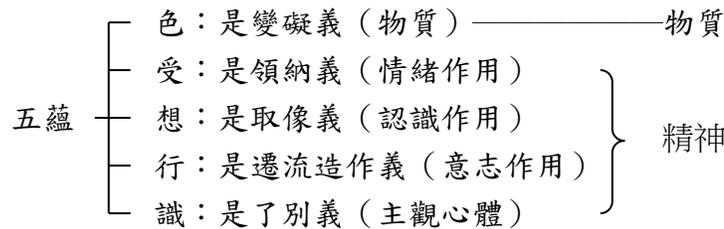
離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。但本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同。總之，依佛法看：他們都是偏重了一方面，重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性。重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。唯有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。

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。



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。²¹



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²²；「蘊（skandha）」是積聚的意思。²³

²¹ 印順導師著，《佛法概論》，pp.58-59：

蘊，是積聚義，即同類相聚。如《雜含》（五五經）卷二說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若好，若醜；若遠，若近；彼一切總說色陰」——陰即蘊的異譯。佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。…常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

²²（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，《大乘廣五蘊論講記》，pp.275-279。其分為四類來說明，如色蘊：

一、相續：過去、未來、現在。二、品類：內、外。
三、趣處：粗、細，勝、劣。四、差別：遠、近。

（3）印順導師著，《中觀論頌講記》，p.111。

²³（1）《雜阿含經》卷2（58經）（大正2，14c4-8）：

佛告比丘：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，彼一切總說陰，是名為陰。受、想、行、識，亦復如是。如是比丘！是名為

(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

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。²⁴

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。

陰。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.111：

五陰，就是色受想行識，奘師譯為五蘊。有人說：奘師是法相宗，所以譯為五蘊；什公是法性宗，所以譯為五陰。其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為五眾，眾是聚集的意思，與蘊義相合。不過什公順古，所以這仍舊譯做五陰。陰就是蘊，是聚集的意思。

²⁴ 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。

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。²⁵

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』。

(p.100)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

²⁵ 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.256-257：

起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那。從這觀點來看，如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。時間的剎那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以稱為「無分剎那」。大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那祇是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去未來而假立的。唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。依此來說明一切法，當然不會相同了。探究法相，主要就是「現在有」與「三世有」的兩大派。法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論。小乘的「三世有」的法相，不是唯識；大乘三世幻有的中觀家，法相也不會歸宗唯識的。

道真實正觀。

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。²⁶

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」。²⁷

三、經文大意

²⁶（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。

²⁷ 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。《雜含》卷三（六一經）說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」。一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。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、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？
 - (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，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！²⁸
- 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

(p.101)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，

²⁸ 印順導師著，《中觀今論》，pp.168-170：

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 Dhṛ 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。

而現證無色無形的中道。²⁹

二、依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：³⁰

- 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」³¹，這就是真見道的現證，「是中道諸法實觀」。

²⁹《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。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。…修中道者，觀察之時，不見眼有體，不見眼無體，乃至色受想行識不見體，不見無體。又如《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。

³⁰（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。

³¹（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

三、小結

本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。

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。³²

初地（極喜地） —凡聖關	現證空性	見空性，離一切相不見一切法
	現證以後起方便智	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 ³³ （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

壬二 觀非我非無我

(p.102)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

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。

³² (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。

³³ 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。

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」³⁴。所以

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

(p.103)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」³⁵，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。

³⁴ 《大智度論》卷 27（大正 25，263a13-19）：

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。

³⁵ 印順導師著，《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。

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」。³⁶

王四 例觀諸門

(p.105)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。

³⁶《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。

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」。

壬五 觀非有非無

(p.106)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。

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」³⁷，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》³⁸中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。從一切法去觀

³⁷ (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。

³⁸ (1) 《雜阿含經》卷 12 (301 經) (大正 2, 85c20-86a2)：

佛告毘陀迦旃延：「……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

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

(p.107)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」³⁹；也就是本經說的：「我所說法，十二因緣」。佛說法不離緣

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。

³⁹ 印順導師著《中觀論頌講記》，pp.7-8：

有外道問佛說什麼法，佛就以「我說緣起」，「我論因說因」答覆他。這是佛法的特質，不與世間學術共有的，佛弟子必須特別的把握住他。緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。扼要的說：佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即緣起的定義。「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」；這是緣起的內容。緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：

一、凡夫身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。

二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有，非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

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，如有；如是無所有，愚夫不知，名為無明」⁴⁰。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。⁴¹

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。

⁴⁰《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。」

⁴¹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。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。

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！⁴²

王二 顯中道

(p.110)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。

⁴²《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。

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」⁴³。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」。⁴⁴

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」。⁴⁵

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。

⁴³《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……。

⁴⁴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。

⁴⁵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，如是無所有，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！

或者說：五根為天眼所見。

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」，「是名中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

(p.112)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。⁴⁶顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空、我空來說。⁴⁷

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：⁴⁸

⁴⁶ 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

⁴⁷ 《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。

⁴⁸ 《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

1、「分破空」：

以分析的觀法來通達空；經中名為散空⁴⁹，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。

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。

⁴⁹ 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)。

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」⁵⁰。所以，佛說法性空，不是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

⁵⁰ (1) 印順導師著，《中觀今論》，pp.32-34：

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！

(2) 印順導師著，《空之探究》，p.117：

關於我我所空，《雜阿含經》卷9，(大正2，56b)這樣說：「常、恆、不變易法空，我(我)所空。所以者何？此性自爾」。「此性自爾」，《瑜伽論》卷90，(大正30，812a)。解說為：「又此空性，離諸因緣，法性所攝，法爾道理為所依趣」。我我所空，是法爾如此，本性如此的。《大毘婆沙論》卷105，(大正27，542b)也說：「住本性空，觀法本性空無我故」。「一切法本性空」，說一切有部的含義，當然與大乘不同，但「一切法本性空」，說一切有部的論師，確已明白的揭示出來了！

(3) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.241：

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起」。依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃(觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門)，是釋尊立教的心要。能正觀(正見、正思惟、如實觀等)的，是「慧」，是道的主體，更由其他的戒、定等助成。

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」。⁵¹無自性以離見，名空；離相以息分別，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。⁵²

（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。⁵³

⁵¹（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：^[1]觀諸法空是名空；^[2]於空中不可取相，是時空轉名無相；^[3]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。^[1]若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。^[2]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。^[3]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。

⁵² 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。

⁵³ 《大智度論》卷 20（大正 25，207b2-c3）：

復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。眾生空，如上說。法空者，諸法自相空。如佛告須菩提：色、色相空，受、想、行、識，識相空。

問曰：眾生空，法不空，是可信；法自相空，是不可信。何以故？若法自相空，則無生無滅；無生無滅故，無罪無福；無罪無福故，何用學道？

答曰：有法空故有罪福，若無法空，不應有罪福。何以故？若諸法實有自性，則無可壞。性相不從因緣生，若從因緣生，便是作法；若法性是作法，則可破。若言法性可作可破，是事不然！性名不作法，不待因緣有。諸法自性有，自性有則無生者，性先有故。若無生則無滅，生滅無故無罪福，無罪無福故，何用學道？若眾生有真性者，則無能害，無能利，自性定故。如是等人，則不知恩義，破業果報。法空中亦無法空相，汝得法空，心著故，而生是難。是法空，諸佛以憐愍心，為斷愛結，除邪見故說。復次，諸法實相能滅諸苦，是諸聖人真

但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。⁵⁴

3、無起、無生（無滅）、無取、無性等⁵⁵

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」。⁵⁶

實行處。若是法空有性者，說一切法空時，云何亦自空？若無法空性，汝何所難？以是二空，能觀諸法空，心得離諸法，知世間虛誑如幻。如是觀空，若取是諸法空相，從是因緣生憍慢等諸結使，言我能知諸法實相，是時應學無相門，以滅取空相故。若於無相中生戲論，欲分別有所作，著是無相。是時復自思惟：我為謬錯，諸法空無相中云何得相、取相作戲論？是時應隨空、無相行，身口意不應有所作，應觀無作相，滅三毒，不應起身口意業，不應求三界中生身。如是思惟時，還入無作解脫門。

⁵⁴ 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。

⁵⁵ 無起（anupāda）；無生（ajāti）；無取（agrāhya）；無性（asvabhāva）。

⁵⁶ （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。

（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、破常顛到，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

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

(p.116)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。⁵⁷

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。

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

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。

⁵⁷ 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。

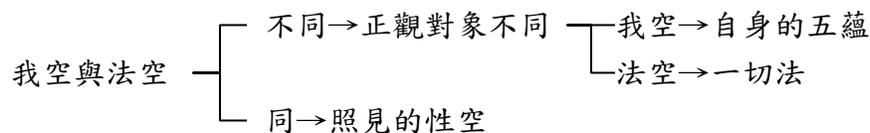
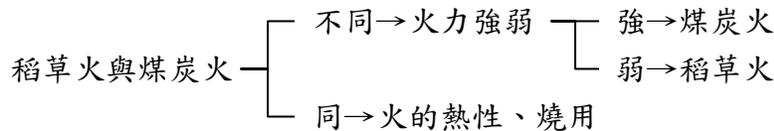
的，那一定在這三際中。但真實的觀察起來，過去我不可得，現在我不可得，未來我也不可得。於三世中求我不可得，可見空性是本來無我了。

三、我空與法空⁵⁸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。⁵⁹
- 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。⁶⁰據這樣的正見來說，如聲聞者證得我空，他可以不再觀法

⁵⁸ 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。

⁵⁹ 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》）。大乘佛經，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。

⁶⁰ (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，這是我人見。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

空，但決不會執法實有。因為如作真實觀時，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。⁶¹

(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」。⁶²

本經依本性空⁶³明法空，也依本性空來明人空，這可見中觀者的正見，是充

見一門深入，所以說三乘同一解脫門。

⁶¹ 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。

⁶² 《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。

⁶³ 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：

《般若經》說空，著重於本性空（prakṛti-śūnyata），自性空（svabhāva-śūnyata）。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、

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」。⁶⁴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」⁶⁵。法是正

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。

⁶⁴（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。

⁶⁵（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。

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⁶⁶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，雖說如智不二⁶⁷，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

(p.119)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⁶⁸以遣情執。先說取圓成實相。

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。⁶⁹

⁶⁶ 希微：微明；隱約不明。（《漢語大詞典》（三），p.694）

⁶⁷ 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」。

⁶⁸ 三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

⁶⁹ 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，二空所顯為真如故，真如即是圓成實。

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」⁷⁰，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⁷¹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⁷²

⁷⁰ 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。

⁷¹ (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，除造五無間罪的闍提有情不具外，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。

⁷² 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

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⁷³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⁷⁴，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⁷⁵。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」⁷⁶。青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。

執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是了義空。

⁷³（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「猗」、「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）

⁷⁴ 兀兀騰騰：猶言昏昏沉沉。（《漢語大詞典》（二），p.1569）

⁷⁵ 《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。」

⁷⁶ 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

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。

(p.122)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，滅殺病勢而逐漸好轉。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」藥來滅除「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。⁷⁷

庚二 怖依他性空

(p.123)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

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，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。

⁷⁷《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。

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）。

「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。⁷⁸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。⁷⁹

⁷⁸（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。

⁷⁹ 印順導師著，《中觀今論》，pp.97-99：

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。

二、世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。

(2) 如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。⁸⁰

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

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

⁸⁰ 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顛倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顛的信中說：「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。周顛的三宗說：(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，如鼠喫粟」。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，古人比喻為如鼠喫粟，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食粟中仁盡而殼相還在。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；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。

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」⁸¹，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。⁸²

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，悲嚟椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？
『不也，世尊』！

⁸¹（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。

⁸² 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，其中乃至草葉纏結，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！

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⁸³一切法畢竟空，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

(p.125)譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躄地。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，迷悶躄地。

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，「迷悶躄」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

⁸³ 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。

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

(p.127)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」。⁸⁴一般不明空義的凡愚，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。

(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，

⁸⁴ (1) A、實相般若：《大智度論》卷 43（大正 25，370a21-22）：「般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破，不可壞。」

B、觀照般若：《大智度論》卷 18（大正 25，190a17-18）：「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。」

C、文字般若：《大智度論》卷 55（大正 25，454a19-26）：「問曰：佛、舍利弗、須菩提，從上來種種因緣，明般若波羅蜜相，今釋提桓因，何以故問：當何處求般若波羅蜜？答曰：此不問般若體，但問般若言說名字可讀誦事。是故舍利弗言：當於須菩提所說品中求。須菩提樂說空，常善修習空故。舍利弗雖智慧第一，以無吾我嫉妒心；又斷法愛故，而言：當於須菩提所說品中求。」

(2) 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。

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。⁸⁵

(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

(p.129)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

⁸⁵ 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。

「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。⁸⁶

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？要知分別的觀慧有二：⁸⁷

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，

⁸⁶《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，麁重及執二俱盡故。麁重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。

⁸⁷（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！

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。⁸⁸

庚二 斷

辛一 破無智

(p.131)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。

一、承前啟後

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。

⁸⁸ 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。某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛祇說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。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（還有如電墮草，草死電消；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。

什麼叫「無明」？⁸⁹

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，⁹⁰不知體用⁹¹因果等。

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。

二、譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。

⁸⁹ 印順導師著，《佛法概論》，pp.80-81：

經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。《雜含》（卷12，298經，大正2，85a）解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。這是從有情的緣起而論到一切的無知。但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的。就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，即是「分別」所生的。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。

⁹⁰ 印順導師著，《中觀今論》，pp.147-162：

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。如《智論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。雖說性說相，而內容是同一的。如《解深密經》說遍計所執相，依他起相，圓成實相；而餘處則稱為遍計所執性，依他起性，圓成實性。故性相不妨互用，如《智論》卷三一說：「性相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別」。但若性相合說在一起，則應該有他的不同含義，所以又「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識」。性指諸法體性，相指諸法樣相。又依論說：體性是內在的，相貌是外現的；又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。「性」「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：一、約初後（遠近）論性相……。二、約內外說性相……。三、約通別說性相……。四、約名（相）實說性相……。此更可分為二層去說：一、即相與可相，約一一事物的藉相知性說。……。二、即事相與理性：《智論》卷四六說：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作」。有為法性即無常性，一切有為法法爾如是；無為法性即寂滅性。此有為無為的常遍法性，也可說藉相而知。……。

⁹¹ 印順導師著，《中觀今論》，pp.103-104：

薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。

所以佛又舉喻來顯示：「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。

三、非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。

一般以為明、闇是物質性，那物質應佔有空間。如有空間性，那光明不是應從十方的那一方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？

佛以簡要的句法來說：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？

四、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。

1、不僅沒有來去的處所，光明也沒有破闇的實用。所以說：「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。如以為有實性實用，那試問：

燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？

不及闇而破闇呢？

如明、闇不相及，明在明處，闇在闇處，那明怎能破闇？

如明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇了！

如說明、闇相及，那不是明中有闇，闇中有明嗎？

明既破闇，闇也應障明了！

燈明是及（接觸到） 闇而破闇	1、明中有闇，闇中有明 2、明既破闇，闇也應障明
燈明不及闇而破闇	1、明、闇不相及，明在明處，闇在闇處，明怎能破闇？ 2、明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇

2、這可見明、闇如幻，如《中論》的〈觀然可然品〉廣說。⁹²

⁹² 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.195-196：

所以說：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」。

五、如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

智慧如燈明，無明如黑闇。根據上說的明、闇，也可以比知般若破無明的意義了。佛這才告訴「迦葉」！這樣，「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

(p.133)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。』

一、結業

1、結業，可作二說：

(1) 結是煩惱，如三結⁹³、五結⁹⁴等。

〈觀作作者品〉，說明了作業的作者不可得；〈觀本住品〉，說明了受用的受者不可得；本品〈觀然可然〉，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火，可然是薪；然可然就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。因此也可說：前二品是依法破，這品是就喻破。外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。

中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。二、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。這是在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

⁹³《雜阿含經》卷3（61經）（大正2，16a11-14）：

比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。

能繫人於生死而不得解脫，所以名為結。

業是身口意的動作；由表業而起無表業，⁹⁵為招感種種苦樂異熟的因緣。

上說無智，約煩惱的通相說；這裡的結業，約種種煩惱與業說。

(2) 結業是繫屬三界的業，如欲界繫業，色界繫業，無色界繫業。⁹⁶

這樣，上文約煩惱說，這裡約業說。

2、智慧生而結業滅，與智生而無智滅一樣，所以如來還是舉燈明破闇作比喻。

所不同的，上約空間說（十方），今約時間說而已。

二、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？

佛說：「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？

三、不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅。

迦葉聽了說：「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」。

四、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。

佛說：「如是迦葉」！同樣的，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！

⁹⁴ 《大毘婆沙論》卷49（大正27，252a21）：「有五結：謂貪結、瞋結、慢結、嫉結、慳結。」

⁹⁵ 印順導師著，《成佛之道》，p.148：

業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。

⁹⁶ 《舍利弗阿毘曇論》卷7（大正28，582b20-24）：

云何欲界繫業？若業欲漏、有漏，是名欲界繫業。云何色界繫業？若業色漏、有漏，是名色界繫業。云何無色界繫業？若業無色漏、有漏，是名無色界繫業。云何不繫業？若業聖無漏，是名不繫業。

丁二 讚菩薩殊勝

- 戊一 生長佛法勝：己一 不斷結使〔1〕；己二 不離生死〔2〕
- 戊二 福智廣大勝：己一 功德大〔3〕；己二 智慧大〔4〕
- 戊三 種姓尊貴勝：己一 真實佛子〔5〕；己二 紹隆佛種〔6〕
- 戊四 初心希有勝：己一 勝出聲聞〔7〕；己二 人天禮敬〔8〕
- 戊五 普利眾生勝〔9〕
- 戊六 出生如來勝〔10〕
- 戊七 眾生福田勝〔11〕
- 戊八 聲聞依止勝〔12〕

丙三 作教化事業

丁一 畢竟智藥治

戊一 總說

(p.152)爾時，世尊復告大迦葉：『菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名為畢竟智藥？』

一、承先啟後

- 1、正明菩薩道中，已說了「修廣大正行」⁹⁷，「習甚深中觀」⁹⁸，現在要說起方便大用，「作教化事業」⁹⁹。前二是自利，這裡要說利他。
- 2、菩薩雖以利他為重，而實是自利利他相成的。如修廣大正行，都是與眾生有利益的。而現在要說的方便教化，又都是從自己的修集得來。怎樣自利，就怎樣利他，所以菩薩是在「利他為先」的原則下，去從事自利利他，上求下化的工作。¹⁰⁰

⁹⁷ 「修廣大正行」：《寶積經講義》，pp.16-94。

⁹⁸ 「習甚深中觀」：《寶積經講義》，pp.95-162。

⁹⁹ 「作教化事業」：《寶積經講義》，pp.163-210。

¹⁰⁰ (1) 印順導師著，《我之宗教觀》，pp.62-63：

大道之二階與二類：修身為本的大道，可以略分為二階。

我們的身心是不清淨的：思想有錯誤，行為多有不妥當。由於自己的身心不淨，所作都成為生死邊事；煩惱與不淨業，招感了種種苦果。所以學佛應先將自己的身心轉變過來，使成為清淨的，超過一般的；這叫自利，也叫「般若道」。因為凡夫都是情識衝動的，缺乏正智，以致一切是顛倒雜染。這非要有般若（智慧），才能轉化身心：這是第一階。

利他為第二階，也叫「方便道」。自己學習成就，才可以利人。如自己還墮在水裡，不會浮水，這怎麼能救別人呢？至少要學會游泳的本領才得。

依大乘的真義來說，菩薩是應該先利人的，也就是利他為先，從利他中去完成自利。所以說：「自未得度先度他，菩薩以是初發心」。可見成就自利的般若道，決非專顧自己，而是在力量未充分時，隨緣利他而著重自利。等到真得自利，那就專重利他了。佛法依此自利利他的先後程序，分為二階。儒家的大學過程，也是一樣。修身為本，這要從致知，誠意，

二、「作教化事業」分二科

在菩薩的方便化導中，分「畢竟智藥」與「出世智藥」二科。

菩薩能治眾生的生死苦惱病，主要是智慧，所以叫智藥。

- 1、菩薩以般若——智慧而修集的一切法藥，是能根治眾生生死重病的，所以叫畢竟智藥，畢竟就是究竟徹底的意思。
- 2、這些智藥，雖能達到菩提、涅槃，但或是遠方便，或是近方便；或是助成的，或是主要的。¹⁰¹那切近而主要的智藥，名為出世智藥。

正心中去完成，就是完成自己的初階。雖然，「己欲立而立人，己欲達而達人」，時刻不忘仁民愛物；而修學過程，非先完成修身不可。能修身，然後能齊家治國平天下：這是第二階。這樣，為學以修身為本；要成賢成聖，必先從修己做起，儒、佛大致相合。佛法是，完成自利的，可以廣度眾生，莊嚴國土。儒者說：修其身，而後能齊家治國，明明德於天下。」

- (2) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，pp.59-61：

依三心而修行，一切都是菩薩行。初修菩薩行的，經說「十善菩薩發大心」。十善是：不殺生，不不與取〔偷盜〕，不邪淫（出家的是「不淫」），這三善是正常合理的身行。不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語，這四善是正常合理的語（言文字）行。不貪，不瞋，不邪見，這三善是正常合理的意行。這裏的不貪，是不貪著財利、名聞、權力；不瞋就是慈（悲）心；不邪見是知善惡業報，信三寶功德；知道前途的光明——解脫、成佛，都從自己的修集善行中來，不會迷妄的求神力等救護。這十善，如依三心而修，就是「十善菩薩」行了。或者覺得：這是重於私德的，沒有為人類謀幸福的積極態度，這是誤會了！佛法是宗教的，不重視自己身心的淨化，那是自救不了，焉能度人！經上說：「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。怎樣的先度他呢？如有福國利民的抱負，自己卻沒有學識，或生活糜爛，或一意孤行，他能達成偉大的抱負嗎？所以菩薩發心，當然以「利他為先」，這是崇高的理想；要達成利他目的，不能不淨化自己身心。這就是理想要高，而實行要從切近處做起。菩薩在堅定菩提，長養慈悲心，勝解緣起空性的正見中，淨化身心，日漸進步。這不是說要自己解脫了，成了大菩薩，成了佛再來利他，而是在自身的進修中，「隨分隨力」的從事利他，不斷進修，自身的福德、智慧漸大，利他的力量也越大，這是初學菩薩行者應有的認識。

- (3) 印順導師著，《佛在人間》，pp.103-104：

行十善，與人天乘有什麼差別？這二者，是大大不同的。這裡所說的人間佛教，是菩薩道，具足正信正見，以慈悲利他為先。學發菩提心的，勝解一切法——身心、自他、依正，都是輾轉的緣起法；了知自他相依，而性相畢竟空。依據即空而有的緣起慧，引起平等普利一切的利他悲願，廣行十善，積集資糧。這與人乘法，著重於偏狹的家庭，為自己人天福報而修持，是根本不同的。初學發菩提心的，了知世間是緣起的，一切眾生從無始以來，互為六親眷屬。一切人類，於自己都展轉依存，有恩有德，所以修不殺不盜等十善行。即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

¹⁰¹ 《大智度論》卷 53（大正 25，440c12-23）：

菩薩修集得來的佛法，不外這二類。

三、爾時，世尊復告大迦葉：『菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名為畢竟智藥？』

說明畢竟智藥，先總說。

這是另起一大段，所以經上說：「爾時，世尊」又「告大迦葉」說：修廣大正行，與甚深中觀的「菩薩」，是出發於大菩提心的，利他心重，所以「常應」尋「求」方便，怎樣去「利眾生」。要利益眾生，就知道要切實修學。

1、約修集福德說，

「又正修習一切所有」的「福德善根」，不是為自己，而願以平「等心」¹⁰²，普遍的回向，「施與一切眾生」，同得解脫，同成佛道。¹⁰³

問曰：菩薩道，即是阿耨多羅三藐三菩提道，何以故更問？

答曰：菩薩時有道，佛已到不須道，是道為得阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提道。菩薩行是道故，名菩薩道。此中佛說：遠道，所謂六波羅蜜菩薩道也；近道，所謂三十七品菩提道也。六波羅蜜中布施、持戒等雜，故遠；三十七品但有禪定、智慧，故近。六波羅蜜有世間、出世間雜，故遠；三十七品、三解脫門等乃至大慈大悲，畢竟清淨，故近。復次，阿耨多羅三藐三菩提道者，從初發意乃至金剛三昧，其中為菩提菩薩行，皆是菩提道。

¹⁰² 印順導師著，《藥師經講記》，p.131：

我們不但對於父母師長、兄弟妻子，不生怒害心，「於一切有情」，也應盡量生「起利益」和「安樂」，皆待以「慈、悲、喜、捨，平等之心」。慈是與樂，悲即拔苦；一方多予人快樂，一方減除人的苦痛，名為慈悲。喜是無嫉妒心，見人離苦得樂，生歡喜心。捨即平等心，不分冤親愛惡，一律平等看待。這四種心，名為四無量心；此心非常廣大，因在一切眾生邊起，而眾生無量，此心也就無量，故名四無量心。

¹⁰³ 印順導師著，《華雨集·第二冊》，pp.159-161：

一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果，修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？《大智度論》卷 61，大正 25，487c-488a 說：「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，(所有)身口，人所信受；為眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」

經上說福德回向施與眾生，這是果中說因，是不了義說。菩薩的福德，是不能轉施與別人的。但菩薩發願化度眾生，所以依此福德善根，未來福慧具足，就能以財物、佛法施與眾生；使眾生得財物，能依法修行，成就佛道。如自己的福德而可以迴施眾生，那是違反「自力」原則的。佛菩薩的功德無量，如可以迴施眾生，那世間應該沒有苦惱眾生，都是佛菩薩那樣，也不用佛菩薩來化度了！《十住毘婆沙論》這樣說：「我所有福德，一切皆和合，為諸眾生故，正迴向佛道」。菩薩發菩提心，求成佛道，主要是為了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，是說「為諸眾生故」，以一切功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提，並非以福德善根施與眾生。《普賢菩薩行願讚》但說「悉皆迴向於菩提」，沒有說迴向眾生，也許是為了避免讀者的誤解吧！

2、約修習智德說，

凡菩薩修習「所得智藥」，也願與眾生共有，所以「遍到十方」世界，去「療治眾生」的身心重病。¹⁰⁴不但去療治，而且「皆令畢竟」全愈，這正如《金剛經》所說：「我皆令入無餘涅槃而滅度之」¹⁰⁵。

那麼，那些藥「名為畢竟智藥」呢？

¹⁰⁴ 《大智度論》卷1（大正25，60a15-c6）：

對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、鹹藥草飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥。若輕、冷、甘、苦、澁藥草飲食等，於熱病名為藥，於餘病非藥。若輕、辛、苦、澁、熱藥草飲食等，於冷病中名為藥，於餘病非藥。佛法中治心病亦如是：

不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。

思惟慈心，於瞋恚病中，名為善對治法；於貪欲病中，不名為善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事觀功德；若貪欲人求好事觀功德者，則增益貪欲故。

因緣觀法，於愚癡病中，名為善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。……

〔無常觀：〕復次，著常顛倒眾生，不知諸法相似相續有；如是人觀無常，是對治悉檀，非第一義。何以故？一切諸法自性空故。如說偈言：「無常見有常，是名為顛倒；空中無無常，何處見有常？」……

一切有為法無常，苦、無我等亦如是。如是等相，名為對治悉檀。

¹⁰⁵ (1) 《金剛般若波羅蜜經》（大正8，749a5-11）：

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

(2) 印順導師著，《般若經講記》，pp.35-36：

佛法說涅槃，有二：

一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

二、無餘（依）涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘。菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。無餘涅槃，為三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！本經以無餘涅槃度脫一切眾生，即本於三乘同入一法性，三乘同得一解脫的立場；也就因此「通教三乘」而「但為菩薩」。

菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的眾生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個眾生得滅度的。《般若經》也說：『我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘涅槃界而般涅槃；我當雖以三乘滅度一切有情，而實不見有情得滅度者』。何以不見有情？因菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，通達自身眾生身為同一空寂性，無二無別，不見實有眾生為所度者。必如此，纔是菩薩的大菩提心，纔能度一切眾生。否則，即執有我相、人相、眾生相、壽者相，離空無我慧——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其為菩薩了！

戊二 別說

己一 諸對治行

(p.154)謂不淨觀治於貪婬，以慈心觀治於瞋恚，以因緣觀治於愚癡。以行空觀治諸妄見，以無相觀治諸憶想分別緣念，以無願觀治於一切出三界願。以四非倒治一切倒：以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒，以有為苦治諸苦中計樂顛倒，以無我治無我中計我顛倒，以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒。

一、畢竟智藥有二類

畢竟智藥，是些什麼法門呢？分對治行與菩提行二類。

- 1、菩提行是近方便，是引發證悟的法門。（*下一科會解釋）
- 2、對治行是遠方便，在初學時，先要調治煩惱，安定自心，才能進一步的趨向出世解脫。這在古譯中，稱為「停心」觀；奘譯作「淨行所緣」¹⁰⁶。停心觀，舊有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門¹⁰⁷）、界、數息——五門。¹⁰⁸

¹⁰⁶ (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.634：

「淨行所緣」，是隨煩惱特重而施以淨治的，就是「五停心」。貪行的，以「不淨」淨治其心；瞋行的，以「慈愍」治；是癡行的，以「緣性緣起」治；慢行的，以「界差別」治；尋思行的，以「安那般那念」淨治其心。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.625-627：

在修習瑜伽前，由於眾生的煩惱根性不同，應先給予契機的調治。譬喻的大瑜伽師僧伽羅叉，造《修行道地經》，「分別行相品」中說：慈心治瞋，因緣治癡，數息治多思覺，不淨（死尸至白骨）治我慢。長行在慈心前，又插入不淨治淫欲。這就與一般所說的五停心相近了〔*詳見卷2，大正15，191c-192b〕。西元四世紀，大乘的《瑜伽（行）師地論》已集成。稱不淨、慈、緣性緣起、界差別、安那般那念，為「淨行所緣」，能淨治貪行、瞋行、癡行、慢行、尋思行〔*詳見卷26，大正30，428c〕。《瑜伽師地論》的五淨行（五停心），與《修行道地經》的意趣相合。與佛陀跋陀羅同時前後的罽賓禪法，傳來中國的，也都明五門。鳩摩羅什所傳的《坐禪三昧經》，《思惟要略法》，都說五法門：不淨治多婬欲，慈心（四無量）治多瞋恚，因緣觀治多愚癡，念息治多思覺，念佛治多等分。以念佛代界差別，是受大乘法的影响。劉宋時，曇摩蜜多譯出佛陀蜜多的《五門禪經要用法》，也是罽賓的禪師。五門，與鳩摩羅什所說的相合。鳩摩羅什的《思惟要略法》，除「觀無量壽佛法」以下，明顯為大乘的部分外，其餘都編在《五門禪經要用法》以內；重心已是念佛觀及慈悲觀了。五停心，為以對治來略淨其心。所以《瑜伽師地論》淨行所緣外，別說蘊、處、界、緣起、處非處——五種善巧所緣，仍保有罽賓舊傳——自相、共相觀的意義。在當時，禪學已從二甘露門，三度門，進展為五門。所以佛大先所傳——的罽賓說一切有部禪，在數息、不淨、界——十三分偈頌下，增入「修行無量三昧第十四」，觀陰、觀入（界陰入，分隔不聯接），末了又「修行觀十二因緣」，如《經》卷下（大正15，322c）說：「已說諸對治及所治，愚癡對治，是應分別」。這樣，數息治思覺，不淨治婬欲，界治我慢，四無量治瞋恚，因緣治愚癡，不就與五門相合嗎？受到當時罽賓禪風的影响，才在舊傳的三大門外，補上長行四品，但體例不免因此而紛亂了。

¹⁰⁷ (1) 《雜阿含經》卷29（815經）（大正2，209c28-210a1）：

有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念（入出息念）斷覺想（尋思）。

本經以前三為一類，以界觀的達無我我所，分為三空觀及四正觀二類。

二、不淨、慈悲、因緣三觀為一類

1、不淨觀

「不淨觀」，這是於死屍取青瘀等相，然後攝心成觀。如經中所說的九想¹⁰⁹——脹想、青瘀想、壞想、血塗想、膿爛想、噉想、散想、骨想、燒想，就是不淨觀。如修習不淨觀，為對「治」「貪婬」的特效法藥。貪婬是障道法，而凡人都為他惑亂。或貪姿色；或貪音聲；或貪體臭¹¹⁰；或貪體態，如曲線等；或貪他的溫柔供事……。修九想觀成就，這一切淫念，就都不起了。¹¹¹

2、慈心觀

「以慈心觀」來對「治」「瞋恚」病。瞋恚病極其嚴重，俗說：「一念瞋心起，八萬障門開」，這是大乘行者所特重的。因為瞋心一起，對於利益眾生，就成為障礙了。這應觀一切眾生，如父如母，如兒如女，修習願一切眾生得安樂，同情眾生的慈心；慈心增長，瞋恚也就不起了。慈心遍於一切眾生，所以素食、放生，也能培養慈心。當來下生的彌勒佛，初發心就不食眾生肉，特以慈心（所以姓彌勒，彌勒就是慈）來表彰他的特德。¹¹²

(2)《大智度論》卷1(大正25, 60a-b)之「對治悉檀」。

¹⁰⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與發展》，p.862：

聲聞的修法，主要是「二甘露門」，經「三度門」而組成「五停心」——不淨，慈心，因緣，持息念，界分別。但西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多傳出的《五門禪經要用法》，都以「念佛」替代了「界分別」。

¹⁰⁹ 有關「九想觀」，參見《大智度論》卷21，(大正25, 217a-c)。

¹¹⁰ 臭〔ㄊㄩˋ ㄨㄥˋ〕：1.氣味。(《漢語大詞典》(八)，p.1338)

¹¹¹ 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.200-201：

五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

¹¹² (1) 印順導師著，《佛法概論》，pp.246-247：

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的。但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了(四分律七百結集)。聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無為性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的(《雜含》(567經)卷21)。從空相應緣起來說，由于有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨無瞋無恚」。了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成

3、因緣觀

「以因緣觀」來對「治」「愚癡」病。這裡的愚癡，不是別的，而是不明善惡，不明業果，不明流轉生死，不明我我所空等愚癡。這唯有以如來十二因緣的觀察智藥，才能對治他。因為「空相應緣起」¹¹³，即開示業果流轉等道理。¹¹⁴

觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

(2) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.125：

依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

(3) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.123：

慈悲喜捨四無量定。慈是願人得樂；悲是憐憫眾生的苦痛；喜是同情他人的喜樂；捨是心住平等，不偏愛親人，也不偏恨怨敵。修得四禪的，就可以修習四無量定（但喜無量，限於初二禪）。為什麼叫無量？修習時，或慈或悲等，先觀親人，後觀怨敵，從一人，少數人，多數人，一國，一天下，一方世界，到十方世界的欲界眾生，充滿慈悲喜捨心，而願眾生得樂離苦等。緣十方無量眾生，能得無量福報，所以名為無量。

¹¹³ 《雜阿含經》卷 12 (293 經) (大正 2, 83c1-22)：

我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，……緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦朧、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘諸行苦、寂滅涅槃；因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。

¹¹⁴ 印順導師著，《中觀今論》，pp.31-32：

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。常性不可得，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此滅故彼滅，此無故彼無」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。

《大智度論》卷 22 說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流

——以上三觀為一類。

三、界觀之三空觀¹¹⁵

1、空觀

「以行空觀治諸妄見」

「以」諸「行」生滅無常，無常故苦，苦故無我無我所的「空觀」，修習成就，悟解得有為諸行，沒有實我可得。我見為一切妄執根本；能降伏我見，自然就能「治諸妄見」。¹¹⁶這裡的妄見，可攝得常、無常見，¹¹⁷邊、無邊見，一見、異見等。

2、無相觀

「以無相觀治諸憶想分別緣念」

「無相觀」：眾生著有，就於一切法取相分別；妄想無邊，最為解脫的重障。所以修無相觀，觀一切法虛妄，不取一切相，就能對「治」顧戀過去的「憶想」，取著現在的「分別」，欣求未來的「緣念」——離一切取相。¹¹⁸

水燈焰，名入空智門」)，如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

¹¹⁵《雜阿含經》卷21(567經)(大正2, 149c6-150a16):

尊者那伽達多告質多羅長者：「有無量心三昧，無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧。云何長者！此法為種種義故種種名？為一義有種種名？」……

復問長者：「云何有法，種種義、種種句、種種味？」

長者答言：「無量三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣，一方充滿，如是二方、三方、四方、上下，一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習，充滿諸方一切世間普緣住，是名無量三昧。

云何為無相三昧？謂聖弟子於一切相不念，無相心三昧身作證，是名無相心三昧。

云何無所有心三昧？謂聖弟子度一切無量識入處，無所有、無所有心住，是名無所有心三昧。

云何空心三昧？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察常住、不變易，非我、非我所，是名空心三昧。是名為法種種義、種種句、種種味」。

復問長者：「云何法一義、種種味？」

答言：「尊者！

謂貪(者是)有量，(恚、癡者是有量)，若無諍者第一無量。

謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是無相。

貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。

復次、無諍者空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我、非我所。

是名法一義、種種味」。

¹¹⁶ (1)《大智度論》卷37(大正25, 331b7):「因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空。」

(2)印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.351:

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。

¹¹⁷ 詳參印順導師著，《空之探究》，p.97。

¹¹⁸ (1)《中阿含·211大拘絺羅經》卷58(大正1, 792b18-20):

3、無願觀

「以無願觀治於一切出三界願」

「無願觀」：無願，或譯無作。

眾生於生死中，愛著不捨，所以起『後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛』¹¹⁹；起心（思願相應心）作業，願求生死的相續，名為凡夫。

或者把生死看成怨家，三界看做牢獄，於是願求出此三界生死，名為小乘。

現在菩薩的無願觀，能治三界生死的思願，更能對「治」小乘「一切出三界」生死的「願」欲。能觀生死本空，即沒有生死可出，涅槃可求，為菩薩的無願觀。

——以上三觀為一類。¹²⁰

有二因二緣，住無想定。云何為二？一者，不念一切相；二者，念無想界。是謂二因二緣住無想定。

(2)《瑜伽師地論》卷12（大正30，337b16-24）：

云何無相心三摩地？謂即於彼諸取蘊滅，思惟寂靜，心住一緣。如經言：無相心三摩地不低不昂。……又二因緣入無相定：一、不思惟一切相故；二、正思惟無相界故。由不思惟一切相故，於彼諸相不厭不壞，唯不加行作意思惟，故名不低。於無相界正思惟故，於彼無相不堅執著，故名不昂。

¹¹⁹ (1) 印順導師著，《佛法概論》，p.87：

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.596-597：

渴愛——能感後有（後有愛），決定喜欲相隨（貪喜俱行愛），處處愛著（彼彼喜樂愛）。

(3) 印順導師著，《華雨集·第四冊》，p.225：

說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鑊部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（《攝大乘論》上）；而在赤銅鑊部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說（律之大品大捷度一·五）。阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。

¹²⁰ 《大智度論》卷20（大正25，207c4-208a1）：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：

觀諸法空是名空；於空中不可取相，是時空轉名無相；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。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。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。若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。

阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五眾；無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡；無作解脫門，緣三諦攝五眾。

四、界觀之四正觀

「以四非倒治一切倒」

此下四觀，名「四非倒」，能對治四顛倒——常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒。治四顛倒，即「治一切倒」。如分別來解說，

1、無常治常顛倒

「以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒」

無常觀：「以諸有為皆悉無常」的正觀，對「治」於生滅「無常中，計常」住的「顛倒」。

2、苦治樂顛倒

「以有為苦治諸苦中計樂顛倒」

苦觀：以「有為」生滅法，無常故「苦」的正觀，對「治諸苦中，計樂」的「顛倒」。什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。¹²¹

3、無我治我顛倒

「以無我治無我中計我顛倒」

無我觀：「以」諸法「無我」的正觀，對「治」於本來空「無我中，計我」的「顛倒」。這更是眾生的顛倒根本！一切眾生，都不自覺的起自我見，其實不過為迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊為所緣，而並沒有自我可得的。

4、涅槃治淨顛倒

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。

問曰：如經說涅槃一門，今何以說三？

答曰：先已說，法雖一而義有三。復次，應度者有三種：愛多者，見多者，愛、見等者。

見多者，為說空解脫門；見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。

愛多者，為說無作解脫門；見一切法無常苦，從因緣生，見已心厭離愛，即得入道。愛、

見等者，為說無相解脫門；聞是男女等相無故斷愛，一異等相無故斷見。佛或一時說二門，或一時說三門。

菩薩應遍學，知一切道，故說三門。更欲說餘事故，三解脫門義略說。

¹²¹ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.134-135：

這一切行，都是無常的，不永久的。從「諸行無常」去看，那麼現前的憂愁苦惱，不消說是苦的了（佛稱之為苦苦）。就是一切喜樂，如財富，尊榮，健康，聰明……雖然感到了滿足，但到了變化的時候，苦就跟著來了（佛稱之為壞苦）。就使是不苦不樂，平淡恬靜，既然不離遷流變化，遲早免不了苦。正像航行大海中，爛醉如泥，但直向礁石危灘駛去，你說熟醉不知苦樂的旅行者，不是可悲哀的嗎（佛稱之為行苦）！所以從這一切行是無常的，不永久的，不徹底的，不可保信的觀察起來，就不能不說「諸受皆苦」；不能不說：世間如火宅，三界如牢獄。

「以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒」

涅槃寂靜觀：「以涅槃寂靜」觀，對「治」於「不淨中計淨」的「顛倒」。淨是清淨、不染污。

淺一些說：如把自己的身體，看得非常清淨美麗，所以去修飾莊嚴他。或把世間看得非常美好，而迷戀他。單是這些淨顛倒，佛法常以「不淨觀」來對治他。

但深一些的，或因自己的修養，節制；或幻想一聖神的崇高德性，唯一真神，而想像為怎樣的聖潔。這些淨顛倒，就不是不淨觀所能對治得了。

所以本經從大乘法來說，內而身心，外而世界，三界六道（神也在其內），一切是不淨的，所以可因之而起貪戀，因之而起煩惱。三界的生死雜染法，那裡有淨呢？特別是自己的色身，佛說是畫瓶一樣。外面看來美觀，加上莊嚴，真使人顧影生憐。但裡面盡是些臭穢便利，怎麼莊嚴修飾，也無法掩飾得了。但眾生於不淨計淨，志求清淨，才幻想有聖潔的神等。不知唯有不生滅，離眾相，無煩惱的涅槃，才是寂靜的，究竟清淨。所以觀涅槃，能治一切淨顛倒。

以四正治四倒，如執著四非倒，還是顛倒，所以大乘法說「非常、非無常」等。——這又是一類。

五、結

這三類十法，是對治行，都是觀——智慧。菩薩用這些智藥，來對治眾生的煩惱重病。

三對治觀	界觀之三空觀	界觀之四正觀
不淨觀：治貪婬	空 觀：治妄見	無常：治常顛倒
慈心觀：治瞋恚	無相觀：治憶想分別緣念	苦：治樂顛倒
因緣觀：治愚癡	無願觀：治一切出三界願	無我：治我顛倒
		涅槃：治淨顛倒

己二 七菩提行

(p.159)以四念處，治諸依倚身、受、心、法：行者觀身，順身相觀，不墮我見。順受相觀，不墮我見。順心相觀，不墮我見。順法相觀，不墮我見。是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門。

以四正勤，能斷已生諸不善法，及不起未生諸不善法；未生善法悉能令生，已生善法能令增長。取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法。

以四如意足，治身心重。壞身一相，令得如意自在神通。

以五根，治無信、懈怠、失念、亂心、無慧眾生。以五力，治諸煩惱力。

以七覺分，治諸法中疑悔錯謬。

以八正道，治墮邪道一切眾生。

再來說切近的法藥——七菩提行。

菩提 (bodhi)，義譯為覺。

達成正覺的條件，因素，名為菩提分，或菩提支，菩提品。

總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名為三十七菩提分。這是可以分為七大類：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。這七大類，就是現在所要說的七菩提行。以下分別來解說。¹²²

一、「四念處」：

這是被稱為「一乘道」¹²³，能滅憂苦的重要法門，菩薩就以此來救治眾生。

四念處是：身念處、受念處、心念處、法念處。

菩薩以身、受、心、法為繫念處，心住於此而正觀察，所以名身念處（或譯念住）……法念處。

以念得名，而實體是念相應的智慧。¹²⁴

四念處有二：¹²⁵

A、別相念處：

¹²² 關於菩薩遍學三十七菩提分法之問題，詳參《大智度論》卷 19（大正 25，197b-205c）。

¹²³ 《雜阿含經》卷 24（607 經）（大正 2，171a10-13）：

世尊告諸比丘：「有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處；受；心；法法觀念處。」

¹²⁴ 念 (mindfulness, sati) = 念處 (foundation of mindfulness, satipaṭṭhāna)：

(1) 葉均譯《清淨道論》，北京，中國佛教文化研究所，第四版，1995，p.634：

（四念處）因為進入彼等所緣而現起故為「處」。念即是處故為「念處」。

(2) 《相應部》〈入出息相應〉（漢譯南傳 18，186a11-12）：

阿難！於入出息念定之一法修習、多修者，則四念處圓滿；對四念處修習、多修者，則七覺支圓滿；對七覺支修習、多修者，則明、解脫圓滿。

¹²⁵ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.683：

發趣修證的歷程，部派間也不是完全相同的。《俱舍論》所說的，雖也引用經部的說明（定義等）；而進修的方法次第，與說一切有部阿毘達磨論師，可說是相同的。身心遠離，喜足少欲，住四聖種，是養成一種隨順解脫行的生活，使自己成為能修能證的根器。真正的修行，開始總不外乎二甘露門：或不淨觀，或持息念，令心得定。這是阿毘達磨的古說（後演進為三度門，五停心）。依止起觀，就是四念住。先修別相念住，純熟了，再修總相念住：總觀身、受、心、法為非常、苦、空、非我。總相念住極純熟了，引起順抉擇分善根，就是煖、頂、忍、世第一法。從煖位以來，觀四諦十六行相：轉進轉勝，漸減漸略，到世第一法，但緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此必定引生聖道。聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名為見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。這或是初預流果，或是第二一來果，或是第三不還果：依修行者，是否離欲界欲的部分，或全部而定。所以歷位是一定的；而修證者的證入，有漸登初果，或直入二果、三果的不同。有關四向、四果的安立，三十七道品的次第進修，都與毘婆沙師的定論相合。

觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。

B、總相念處：

觀身為不淨、苦、無常、無我；……觀法也是不淨、苦、無常、無我。

1、「治諸依倚身、受、心、法」

本經所說的，也是總相念處，但歸結於無我。因無常、苦、不淨等正觀，最後都是為了引發無我正見，這才是四念處法門的宗要。眾生對於身、受、心、法，總是有所取著，起常、樂、我、淨四倒。所以佛說四念處，對治顛倒，不再取著，所以說：「治諸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。

2、釋四念處

(1) 身念處：「行者觀身，順身相觀，不墮我見」

修「行者，觀身」——自身、他身、自他的色身，隨「順身相觀」察。如觀身是種種不淨，三十六物所成等，¹²⁶就可以治滅執淨的顛倒。如隨順這身的實相——空無我性來觀察，就不再依著身而起我執，就能「不墮我見」了。身體，確是最容易引起我執的，所以如來說法，每每是先說身念處。

(2) 受念處：「順受相觀，不墮我見」

修行者，隨「順受」——苦受、樂受、捨受的實「相」來觀察。受，一切都離不了苦，所以觀受是苦，能不著受而治樂顛倒。如觀受的實相，從因緣所起，了無自性可得，那就不會計著受而「不墮我見」了。

(3) 心念處：「順心相觀，不墮我見」

眾生的顛倒，莫過於執著心識為常住不變的。這雖是婆羅門教以來的老執著，也實是眾生的通病。所以修行者，隨「順心相」，觀心識如流水、燈燄，剎那生滅無常。「無常是空初門」，¹²⁷從生滅無常中，得空無我正見，就能

¹²⁶ 《中阿含·98 念處經》卷 24（大正 1，583b4-10）：

復次，比丘觀身如身，比丘者，此身隨住，隨其好惡，從頭至足，觀見種種不淨充滿，我此身中有髮、鬚、爪、齒、麤細薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、小腸、脾、胃、搏糞、腦及腦根、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。猶如器盛若干種子，有目之士，悉見分明，謂稻、粟種、蔓菁、芥子。

¹²⁷ (1) 《大智度論》卷 31（大正 25，290c2-8）：

問曰：汝說畢竟空，何以說無常事？畢竟空今即是空，無常今有後空！

答曰：無常則是空之初門，若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常，若見所著物無常，無常則能生苦，以苦故心生厭離。若無常，空相，則不可取，如幻如化，是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.229-231：

《阿含》說空，常是依流動變遷的諸行而顯的。佛常說：「諸行無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所」。這無常、苦、非我、非我所，或作苦、空、無常、無我。佛依無常說空，這應該是經文所常見的。那麼，如承認虛誑妄取的「諸法」是「有」變「異」的，那也該「知」道一切法都「是無性」空了。諸法假定是有自性的，那就決定非因緣所生；不失他的自體，應該是常住自性的。既知諸法的生滅不住而有變異的，就應知沒有實在性了。有

除常倒而「不墮我見」了。

(4) 法念處：「**順法相觀，不墮我見**」

一切法中，除了色（身）法，及心法中的受與識，其他如想、思等一切心相應行，心不相應行——有為法；還有無為法。這些，就是法念處觀察的對象。修行者，隨「順法相」而起正觀，沒有一法是可取可著的；也就是沒有一法是可以安立為我的（如著法是有，這就是執我的所在），因而能「不墮我見」。

3、結：「**是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門**」

「是四念處」，如能修習觀察，都能不起我見，就「能厭一切——身、受、心、法」，也就是能厭離生死流轉，心向涅槃。所以說能「開涅槃門」，而有了進入涅槃的可能！

二、「**四正勤**」：

這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。¹²⁸勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。那四種呢？

1、「**能斷已生諸不善法**」

由於精進，「能斷」過去「已生諸不善法」——煩惱。已生的已經過去了，但過去了的煩惱，還能影響自己身心，束縛自己，這要以精進來斷除他。如曾經加入了社會的不良組織，雖然好久沒有活動了，但還受他的控制。必須以最大的勇氣，割斷過去的關係，才能重新做人。

2、「**不起未生諸不善法**」

以精進來達成「不」再生「起未生諸不善法」。未生的煩惱，還沒有生起，那不是沒有嗎？不能說沒有，只是潛在而沒有發現出來罷了。這必須精進對治，使善法

所得的小乘學者，以為諸行無常是有的；常樂我我所是空的；但只是常樂我淨沒有，不是沒有無常的諸行。

但性空學者的意見，如無常有自性的，那就不成其為無常了。因為諸行是性空的諸行，所以無常性，無我性，無生性。佛說三法印，無不在性空中成立。說「無常是空初門」；解了諸行的無常，就能趣入性空了。但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然無別無性的無性法，為萬物的真體，以無性法為妙有的。反而忽略世諦的緣起假名，而以為無端變化的一切法，不過是龜毛兔角；這是龍樹所破的方廣道人。撥無世諦的因果，強化了無性法的真實，根本沒有正見無性空義。不知無性的遮遣有性，而執為表詮的實有無性。所以，破斥說：不但有性的實體不可得，就是「無性」的實有「法」體，也不可得。這因為，「一切法空」中，實有的有性與無性，這一切戲論，都是不可得的。

¹²⁸ 《雜阿含經》卷 31（877 經）（大正 2，221a21-b1）：

世尊諸比丘：有四正斷。何等為四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法，斷生欲方便精勤心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法，不起生欲方便精勤攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法，今起生欲方便精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法，增益修習生欲方便精勤攝受，是為修斷。

增長，智慧增長，才能使未生的煩惱，再沒有生起的機會。

3、「未生善法悉能令生」

「未生」起的「善法」，要以精進力，「能令生」起。這如潛在的財富，生得的智力，要努力使他充分發揮出來一樣。

4、「已生善法能令增長」

對「已生」起的「善法」，要常生歡喜心；加以不斷的熏修，「能令」他一天天「增長」廣大起來。

「取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法」

這四種正勤，扼「要」的說一句，這是「能斷一切不善法，成就一切諸善」「法」的精進。沒有精進，是不能達成這一目標。依大乘法說：「修空名為不放逸」¹²⁹。了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。¹³⁰

三、「四如意足」：

- 1、如意，是神通自在。神通自在，依禪定而引發。禪定有欲（希願）增上，勤增上，心（止的別名）增上，觀增上，依這四法而修成定，為神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名為四如意足，也叫四神足，這是得定發通的重要行門。¹³¹

¹²⁹ (1)《十住毘婆沙論》卷8（大正26，64b19-21）：

修空不放逸者，修有二種：得修、行修。修空力故，信有為法皆是虛誑亦不住空。諸法無定，是故常自攝檢心不放逸。

(2)《大智度論》卷37〈3習相應品〉（大正25，336a2-5）：

菩薩行是眾生空、法空，深入空相應，憶本願度眾生；見眾生狂惑顛倒，於空事中種種生著，即生大悲心：「我雖知是事，餘者不知。」以教化故，生大慈大悲。

¹³⁰ 參考印順導師著，《印度之佛教》，p.190。

¹³¹ (1)《長阿含·4闍尼沙經》卷6（大正1，36a7-12）：

如來善能分別說四神足。何等謂四？一者、欲定滅行成就修習神足；二者、精進定滅行成就修習神足；三者、意定滅行成就修習神足；四者、思惟定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。

(2)《法蘊足論》卷4〈神足品〉（大正26，471c14-475c7）：

有四神足，何等為四？謂欲三摩地勝行成就神足，是名第一。勤三摩地勝行成就神足，是名第二。心三摩地勝行成就神足，是名第三。觀三摩地勝行成就神足，是名第四。……云何此四名為神足？此中神者，謂所有神，已有神性、當有神性、今有神性。彼法即是變一為多，變多為一，或顯或隱，智見所變，牆壁石等，堅厚障物，身過無礙，如履虛空，能於地中，或出或沒，自在無礙，如身處水，能於堅障，或在虛空，引水令流，如依迴地，結跏趺坐，凌空往還，都無滯礙，猶如飛鳥，此日月輪，有大神用，具大威德，伸手們摸，如自應器，不以為難，乃至梵世，轉變自在，妙用難測，故名為神；此中足者，謂於彼法，精勤脩習，

- 2、但為什麼會發神通呢？如他心通能知他人的心念；神境通能入地、履水、升空，那怕千里萬里，一念間就能到達，這怎麼會可能呢？要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著「一合相」，想像為一個體的實在。¹³²由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，羸重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。修發神通，不過部分或徹底的，恢復虛通無礙的諸法本相而已。
- 3、如修世間禪定，那是修得離去我們這個欲界繫的身心世界，也就是最實體化，粗重化的身心世界。從根本禪——色界繫法中，修發得神通自在。但這只是心色比較微妙輕靈，還只是有限度的虛通無礙。

「治身心重。壞身一相，令得如意自在神通」

如修大乘出世禪定，那是觀一切法如幻性空，也就得一切法無礙（論說：「以無所得，得無所礙」）。所以能對「治身心」的個體化，羸「重」化，破「壞身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法無礙，「得如意自在神通」。¹³³

四、「五根」：

無間無斷，至成就位，能起彼法，能為彼依，故名為足。復次，此四勝定，亦名為神，亦名為足，用難測故，能為勝德所依處故。復次，四神足者，是假建立，名想言說，謂為神足，過旃伽沙佛及弟子，皆共施設如是名故。復次，四神足者，即前所說欲、勤、心、觀四三摩地勝行成就，總名神足。

¹³² 印順導師著，《中觀今論》，pp.89-90：

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。一即同一，異即別異，且說兩種看法：（一）、如茶壺的整體是一（《金剛經》名為一合相），壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」的小一，統攝於有分的全體。（二）、如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以異又譯為種種。而此種種，或又統攝於一，即所謂「其大無外」的大一。此外，如從類性去看，如說人，你、我、他都是人，即是同一；然我是張某，你是李某，乃至智愚強弱各各不同，即是異。在此彼自他間，有共同的類性是一，不同的性質是異。而此一中有異，異中有一，是可以種種觀待而施設的。勝論師有同異性句，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》也有破斥。一異中，包括的意義極多。《華嚴經》明六相——總、別、同、異、成、壞；總別、同異四相，即是此處所說的一異。緣起幻相，似一似異，而人或偏執一，偏執異，或執有離開事實的一異原理。總之，這是世間重視的兩個概念。

¹³³ 《大智度論》卷5（大正25，97c22-98a7）：

如意有三種：能到、轉變、聖如意。能到有四種：一者、身能飛行，如鳥無礙。二者、移遠令近，不往而到。三者、此沒彼出。四者、一念能至。轉變者，大能作小，小能作大，一能作多，多能作一，種種諸物，皆能轉變。外道輩轉變，極久不過七日，諸佛及弟子轉變自在，無有久近。聖如意者，外六塵中，不可愛、不淨物，能觀令淨，可愛淨物，能觀令不淨，是聖如意法，唯佛獨有，是如意通，從修四如意足生，是如意足通等，色緣故次第生，不可一時得。

根是根基深固的意思。

- 1、「治無信」：修信根，能對「治」不信三寶四諦的「無信」。
- 2、「治懈怠」：修精進根，如四正勤，能對治懶於為善，勇於作惡的「懈怠」。
- 3、「治失念」：修念根，如四念處，能繫心念處，對治「失念」——正念的忘失。
- 4、「治亂心」：修定根，如四禪，能對治散「亂心」。
- 5、「治無慧眾生」：修慧根，如四諦、二諦、一實諦的正知，能對治「無慧」的「眾生」。眾生二字，應通前四根。

五法具足，善法才堅固，所以叫五根。¹³⁴

五、「五力」：

- 1、五力的內容，還是上面說的信、勤、念、定、慧。
- 2、「治諸煩惱力」
但由於五根的善力增強，進而有破「治」不信等「諸煩惱」的「力」量，所以又名為五力。

六、「七覺分」：¹³⁵

也名七菩提分。

- 1、擇法覺支（支就是分）：擇是簡擇、抉擇，為觀慧的別名；法是智慧簡擇的正法。這是七覺分中的主體，餘六是助成。
- 2、喜覺支：喜是喜受，因為深嘗法味，遠離憂苦而得悅樂。
- 3、精進覺支，即依擇法而向寂滅的精進。
- 4、念覺支，即正念相續。
- 5、輕安覺支，是因得定而起的身心輕安。
- 6、定覺支，即與慧相應的正定。
- 7、捨覺支，這不是捨受，而是行蘊中的捨心所，住心平等而不取不著。

「治諸法中疑悔錯謬」

以擇法為中心的七覺分，能達成正法的覺證。如能現覺正法，知法入法，就能對「治」於「諸法中」所有的「疑悔錯謬」。

¹³⁴ 《大毘婆沙論》卷 141（大正 27，726b13-20）：

五根者，謂信根、精進根、念根、定根、慧根，五力亦爾。此五隨名即心所中各一為性。已說自性當說所以，問：何緣此五名根、名力？答：能生善法故名根，能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏羲是力。若以位別下位名根，上位名力。若以實義一一位中皆具二種，此二廣辯如餘處說。

¹³⁵ 隋·慧遠撰《大乘義章》卷 16（大正 44，777b5-9）：

七覺在於修道，修中之要唯止與觀，是義相資能達彼岸。定者是止，擇法是觀，故說此二以為覺支；捨、捨二種助止力強，精進及喜助觀力強，故復須立；念能俱調故立念覺。

在迷不覺的眾生，在人生旅程中，不是面臨歧途，躊躇不決——疑；就是走上錯路，盲目前進而死路一條——錯謬。錯誤與疑惑，到頭來是徬徨、空虛、憂悔。

正覺的聖者，主要為斷除三結——我見、戒禁取、疑。

我見是理的迷謬；戒禁取是行為的錯謬；而疑是對三寶四諦——真理與道德的懷疑。如真正的覺悟了，這一切煩惱都不再存在，因而是真知灼見，心安理得，充滿了正法的喜樂，而沒有憂悔（這名為「於法無畏」¹³⁶）。在一切菩提分中，這是極重要的一項。

七、「八正道」：

這是如來說法，最先揭示的道品，為離邪向正，轉迷啟悟的修持軌範。

1、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，為八正道的主導者。

2、正思惟：對於正見的內容，深思而求其實現。

這二者，屬於慧學。

3、正業：為遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。

4、正語：為遠離妄語、兩舌、惡口、綺語，而有正語。

5、正命：是如法得財，如法使用，所有的正常經濟生活。

這三者屬於戒學。

6、正精進：即斷惡修善，為助成一切道品（三學）的精勤。

7、正念：於正見、正思所得的正法，繫念現前，不忘不失。

8、正定：因繫心一處，到達禪定的成就。

這二者是定學。

八正道，以無漏的戒、定、慧為體。這不但是聖者的，「八正道行入涅槃」，也是凡夫邪道的徹底對治者，所以說能對「治墮邪道」的「一切眾生」。墮邪道，即邪定聚眾生。邪道，是八邪道——邪見、邪思惟、邪業、邪語、邪命、邪精進、邪念、邪定。有了八邪，一定墮落惡趣。修八正道，才能迴邪向正而使他解脫。

戊三 結說

(p.167)迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。

一、菩薩善修智藥以達自利和利他

上面所說的，三類十項的對治行，¹³⁷七類三十七品的菩提行，¹³⁸都是菩薩修集所成的，

¹³⁶ 《大寶積經》卷 71（大正 11，405c28-406a1）：

爾時，師子遊步天子說偈讚曰：佛於法無畏，曉了諸法故，無礙故無著，無能難問者。

¹³⁷ 三對治觀：不淨觀、慈心觀、因緣觀。

三空觀：空觀、無相觀、無願觀。

四正觀：無常、苦、無我、涅槃。

以智為主的法藥。菩薩以此自利，也就以這樣的智藥，遍十方界去化導群迷，救治眾生的生死重病。

二、轉聲聞的法藥為菩薩的智藥

這些智藥，本來都是聲聞所常用的法藥，為什麼稱為菩薩的智藥呢？這因為，

- 1、大乘能容受一切，所以名大。這些聲聞所修行的三乘共法，也就是大乘菩薩的修法。所以《大般若經·摩訶衍品》，就以三十七品等為大乘。¹³⁹
- 2、在大乘菩薩修學起來，也就比聲聞的深一層。如以沒有出三界願為無願；以涅槃寂靜來對治淨顛倒；以不墮我見來說四念處等。所以只要以大乘心行來修學，小法也就成為大乘了！¹⁴⁰

¹³⁸ 三十七菩提分：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。

¹³⁹ (1)《放光般若經》卷3(大正8, 21a6-9):

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩一心學薩云若，具足三十七品、佛十八法，雖念欲成不有所倚，是為菩薩乘於大乘。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷1(大正8, 219a4-17):

菩薩摩訶薩，以不住法住般若波羅蜜中，不生故應具足四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。空三昧、無相三昧、無作三昧，四禪，四無量心，四無色定，八背捨，八勝處，九次第定，十一切處。九相：脹相、壞相、血塗相、膿爛相、青相、噉相、散相、骨相、燒相。念佛、念法、念僧、念戒、念捨、念天、念入出息、念死。十想：無常想、苦想、無我想、食不淨想、一切世間不可樂想、死想、不淨想、斷想、離欲想、盡想。十一智：法智、比智、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智、如實智。三三昧：有覺有觀三昧，無覺有觀三昧，無覺無觀三昧。三根：未知欲知根，知根，知己根……。

¹⁴⁰《大智度論》卷19(大正25, 197b21-198a8):

問曰：三十七品是聲聞、辟支佛道，六波羅蜜是菩薩摩訶薩道，何以故於菩薩道中說聲聞法？答曰：菩薩摩訶薩，應學一切善法、一切道。如佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，悉學一切善法、一切道；所謂乾慧地乃至佛地。」是九地應學而不取證，佛地亦學亦證。

復次，何處說三十七品但是聲聞、辟支佛法，非菩薩道？是《般若波羅蜜》〈摩訶衍品〉中，佛說四念處乃至八聖道分是摩訶衍；三藏中亦不說三十七品獨是小乘法。

佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普雨天下，雨無差別。大樹大草，根大故多受；小樹小草，根小故少受。

問曰：三十七品，雖無處說獨是聲聞、辟支佛道，非菩薩道，以義推之可知；菩薩久住生死，往來五道，不疾取涅槃；是三十七品但說涅槃法，不說波羅蜜，亦不說大悲，以是故知非菩薩道。答曰：菩薩雖久住生死中，亦應知實道、非實道，是世間、是涅槃。知是已，立大願，眾生可愍，我當拔出著無為處；以是實法行諸波羅蜜，能到佛道。菩薩雖學，雖知是法，未具足六波羅蜜故不取證。如佛說：「譬如仰射空中，箭箭相柱，不令落地；菩薩摩訶薩亦如是，以般若波羅蜜箭，射三解脫門空中，復以方便箭射般若箭，令不墮涅槃地。」

復次，若如汝所說菩薩久住生死中，應受種種身心苦惱，若不得實智，云何能忍是事？以是故，菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空，空故不可取，不可取相是涅槃。以是故，說菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中，不生故應具足四念處。

三、迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。

如來將這些法藥說明了以後，結告迦葉說：「迦葉」！這就「是菩薩」的「畢竟智藥」，能徹底救治眾生的大法。這些，無論是自利，或者利他，作為修學「菩薩」道的，都是時「常應」該精「勤修習」實「行」的。

丁二 出世智藥治

戊一 舉喻起說

(p.168)又大迦葉！閻浮提內諸醫師中，耆域醫王最為第一。假令三千大千世界所有眾生，皆如耆域，若有人問心中結使煩惱邪見疑悔病藥，尚不能答，何況能治！¹⁴¹菩薩於中應作是念：我終不以世藥為足，我當求習出世智藥，亦修一切善根福德。如是菩薩得智藥已，遍到十方，畢竟療治一切眾生。

再來說畢竟的出世智藥。

以我執繫著而起的，是世間法；體達空無我性，超勝了這樣的世間法，名為出世。

戊二 隨義正說

己一 標法性空以觀心

(p.170)何謂菩薩出世智藥？謂知諸法從緣合生；信一切法無我無人，亦無眾生壽命知見，無作無受；信解通達無我我所。於是空法無所得中，不驚不畏，勤加精進而求心相。

說到出世的畢竟智藥，就是究竟解脫的不二法門。

一、唯識與中觀的現觀次第

- 1、依唯識宗的現觀次第，是先觀所取空，次觀能取空，然後趣入現證。
- 2、依中觀宗的現觀次第，是先泛觀一切法空，次觀能觀的心也空，然後趣入現證。

復次，聲聞、辟支佛法中，不說世間即是涅槃。何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中，說世間即是涅槃，智慧深入諸法故。如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。」《中論》中亦說：涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。

菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。

¹⁴¹ (1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》卷1 (大正12, 192a3-6):

若閻浮利若醫、若醫弟子者，或醫王最尊，三千國土滿其中者，或醫王滿其中。雖有乃爾所醫王，不能愈外道及不信者。

(2) 晉·失譯《佛說摩訶衍寶嚴經》卷1 (大正12, 197c3-5):

假令三千大千國土諸有識者，悉如耆域醫王。有人問之以何方藥治彼病者，終無能答。

(3) 趙宋·施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷3 (大正12, 211a18-21):

於閻浮提內醫病人中最高為第一。迦葉！所有三千大千世界眾生為護自命，見彼菩薩如見醫王。迦葉白言：如是住邪見者以何藥療？

3、大致相近，但唯識宗以「唯識無境」¹⁴²的勝解為方便，而中觀宗以「緣生無性空」¹⁴³為方便。本經所說，更順於中觀的修法。

唯識宗	中觀宗
所取空 → 能取空	觀一切法空 → 能觀的心也空
以「唯識無境」為方便	以「緣生無性空」為方便

二、信解通達無我我所

信，是依人及經論所說，經教理的推比而起信；

解，是經思惟而得深刻的勝解；

通達，是修慧，能深徹的了達。

無我，就沒有我所；無我是我空，無我所是法空。

——上來泛觀一切法空。

¹⁴² (1) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，pp.382-383：

依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。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。反之，如依觀而通「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。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。境無所得，識也就無所得，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。如說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」；「依識有所得，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」。識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，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！

(2) 印順導師著，《成佛之道》(增注本)，p.393：

性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，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。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？

¹⁴³ 印順導師著，《般若經講記》，pp.105-106：

依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

三、返觀自心，勤求心相

1、進一步，要返觀這能觀的心相也空。¹⁴⁴

2、一般人，大都是「依識立我」¹⁴⁵；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現觀次第。如上所說的我法皆空，是最難信解的。因為一般都誤以為空是沒有，所以聽說一切空，就不免有沒有著落的恐怖。但大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道「畢竟空中不礙一切」¹⁴⁶。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能「於是空法無所得中，不驚不畏」。¹⁴⁷

¹⁴⁴ (1)《大智度論》卷19(大正25, 200b26-29):

行者思惟：是心屬誰？誰使是心？觀已，不見有主；一切法因緣和合故不自在，不自在故無自性，無自性故無我。

(2) 印順導師著，《般若經講記》，p.105：

發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。

¹⁴⁵ 印順導師著，《中觀今論》，pp.245-246：

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依(犢子、一切有部等，即依五蘊立我)，五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我(經部師，唯識師等即依識立我)，即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。……換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

¹⁴⁶ (1) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.40：

從性空上說，在緣起上離去情執(世俗)，性空的真相就顯現出來(勝義)。如暗去與明來，並非二事，所以說「以破為顯」。從幻有說，空卻自性才是緣起假名(世俗)；緣起空寂，其實空中不礙一切(勝義)。

(2) 印順導師著，《般若經講記》，p.124：

一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因為性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。

(3) 印順導師著，《空之探究》，p.250：

龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。

¹⁴⁷ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷2(大正8, 232b15-c14):

- 3、不但不驚怖，而且深信不疑，更能「勤加精進」，由博返約，從一切法空中，「而求心相」是什麼。心相，也可譯作心性。求心相，就是求心的自性。知見作受，繫縛解脫，眾生總以為心在主宰。有心可得，為眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。
- 4、從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：「將心來與汝安」！這就是要他返觀自心，勤求心相。慧可禪師求心的結果是：「求心了不可得」。¹⁴⁸
這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

己二 觀心無性以顯性

庚一 觀心無性

辛一 約勝義觀心無性

(p.173)菩薩如是求心：何等是心？若貪欲耶？若瞋恚耶？若愚癡耶？

若過去、未來、現在耶？若心過去，即是盡滅；若心未來，未生未至；若心現在，則無有住。是心非內、非外、亦非中間。是心無色、無形無對、無識、無知、無住、無處。如是心者，十方三世一切諸佛，不已見、不今見、不當見。若一切佛過去來

須菩提！汝言我不見是法名菩薩；……。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見；是時不驚、不畏、不怖，心亦不沒、不悔。……。須菩提！菩薩摩訶薩一切法不可得故，應行般若波羅蜜。須菩提！菩薩摩訶薩一切行處，不得般若波羅蜜，不得菩薩名，亦不得菩薩心，即是教菩薩摩訶薩。

(2)《大智度論》卷41（大正25，360b-c）。

(3)印順導師著，《般若經講記》，pp.199-200：

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，「坦然不怖於生死」，即自然沒有一切恐怖了。菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。夢想，即是妄想，即一切顛倒想。菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。

¹⁴⁸ (1)《景德傳燈錄》卷3（大正51，219b）。

(2)印順導師著，《華雨香雲》，p.200：

舊傳達磨宗風，答語每從反詰問處著手。如慧可見達磨，乞與安心法。達曰：「將心來與汝安」！可曰：「覓心了不可得」。達曰：「與汝安心竟」。僧璨之見慧可，可曰：「將罪來與汝懺」！道信之見僧璨，璨曰：「誰縛汝」！出言之旨趣並同，實則此是大乘顯示勝義之一式。約理，則於無自性處顯空性；約行，則於絕情見處體實性。此如《般若經》〈三假品〉，佛命須菩提「為菩薩摩訶薩說般若波羅蜜」。須菩提乃曰：菩薩不可得，般若不可得，我云何能為菩薩說般若？佛因而印成之曰：如是！如是！若知菩薩不可得，般若不可得，即是為菩薩說般若。一反來問以為答，方等、般若經，實多其例。

今而所不見，云何當有？

但以顛倒想故，心生諸法種種差別。是心如幻，以憶想分別故，起種種業，受種種身。

以下是勤求心相，觀心無性以顯性。

在說明上，分為觀心無性，無性即性兩節。¹⁴⁹

一、觀心性空而入現證無分別性

1、《瑜伽論》說（經）有六句；本經前文出四句，這裡譯為七句，以顯示心相不可得。

（1）「是心無色」，非色根識所能得的色相。

（2）「無形無對」，無形就是無對，是譯者的衍文。這是說，心不如五塵等那樣的有形有對。

（3）「無識」，不是意根識所能明了的。

（4）「無知」，也不是雜染有漏識所能知的。

（5）「無住」，不是心依根住而有所得的。

（6）「無處」，也不是心在器世間而有處所的。

2、觀察起來，心是這樣的無所得，唯是如如無差別性。所以如來接著說，不是由於智力微薄，觀察不到，而是心相本來如此。「是心」，連「十方三世一切諸佛」，也是觀心了不可得。過去佛，「不已見」；現在佛，「不今見」；未來佛，「不當見」。這樣，「若一切佛」，也「過去」未「來」現「今」——三時觀「所不」能「見」，那怎麼眾生一定以為應「當有」心可得呢？

3、經說「云何當有」，是反問，以表顯心不可得。但從下文看，也是伏一疑問。儘管勝義觀中，求心了不可得，但心確是那樣的現成，這到底是什麼呢？這可說是人人懷疑的問題。

二、顛倒想故，心生諸法種種差別

1、這問題，且看如來如何解答！佛說：「但以顛倒想」，「心生諸法種種差別」。為了解說這二句，接著說：「是心如幻」，「以憶想分別」，所以心與煩惱俱起，而「起種種」善惡「業」；作了業，就「受」人天惡趣等「種種身」。¹⁵⁰

¹⁴⁹「庚一、觀心無性」：《寶積經講義》，pp.188-201。「庚二、無性即性」：《寶積經講義》，p.201-210。

¹⁵⁰ 印順導師著，《成佛之道》（增注本），pp.348-350：

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。解脫的是「苦」，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。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」。「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說「無明，不正思惟」為因，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。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」。什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起

2、這一解說，包含兩個意義：

(1) 心是什麼？是本性空而如幻的有。雖現現成成的有心，有分別，心相是了不可得。心是如幻性空，並非不可得中，別有什麼微妙的，真實的心。

(2) 心生種種差別法生，確是《阿含經》以來的決定說。這與唯識學的依識立境，「諸識所緣，唯識（心）所現」¹⁵¹不同。這是說：由於無始來的妄想心，所以造業受果，生死流轉。心就是那樣的如幻如化，那樣的虛妄顛倒。在幻化虛妄中，織成幻化虛妄的三界六道，生死不了。如以為一定有心可得，是真是實，那不妨打破沙盆問到底，心是什麼？怎麼樣有的？什麼時候開始有的？一連串的推求觀察，而心是了不可得。通達心無所得，就能現證真性，解脫自在！

辛二 約世俗呵心妄有

(p.177)又大迦葉！(1) 心去如風，不可捉故。(2) 心如流水，生滅不住故。(3) 心如燈焰，眾緣有故。(4) 是心如電，念念滅故。(5) 心如虛空，客塵污故。(6) 心如獼猴，貪六欲故。(7) 心如畫師，能起種種業因緣故。(8) 心不一定，隨逐種種諸煩惱故。(9) 心如大王，一切諸法增上主故。(10) 心常獨行，無二無伴，無有二心能一時故。(11) 心如怨家，能與一切諸苦惱故。(12) 心如狂象，蹈諸土舍，能壞一切諸善根故。(13) 心如吞鉤，苦中生樂想故。(14) 是心如夢，於無我中生我想故。(15) 心如蒼蠅，於不淨中起淨想故。(16) 心如惡賊，能與種種考掠苦故。(17) 心如惡鬼，求人便故。(18) 心常高下，貪恚所壞故。(19) 心如盜賊，劫一切善根故。(20) 心常貪色，如蛾投火。(21) 心常貪聲，如軍久行，樂勝鼓音。(22) 心常貪香，如豬喜樂不淨中臥。(23) 心常貪味，如小女人樂著美食。(24) 心常貪觸，如蠅著油。

勝義觀中，心是畢竟不可得的；有的是世俗如幻妄心，為作業受報的主導者。

庚二 無性即性

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。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，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！那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，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」觀，不斷修習而能夠「滅」除。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。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

¹⁵¹《解深密經》卷3（大正16，698a27-b2）：

慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘鉢舍那、三摩地所行影像，彼與此心當言有異、當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣、唯識所現故。

辛一 無為相

(p.183)如是迦葉！求是心相而不可得，若不可得，則非過去未來現在。若非過去未來現在，則出三世。若出三世，非有非無。若非有非無，即是不起。若不起者，即是無性。若無性者，即是無生。若無生者，即是無滅。若無滅者，則無所離。若無所離者，則無來無去，無退無生。若無來無去無退無生，則無行業。若無行業，則是無為。

現在要說到無性即性。依經文看來，這是直承前文——勝義觀心無性而來。

一、以無性為自性

- 1、空與無性，一般總覺得是否定，是沒有；總覺得應該有其所有，真如實相是真實有才對。然如來的方便開示，是從空無自性中顯示法性的。如《般若經》說：「何謂諸法自性？一切法自性不可得，是為一切諸法自性」。¹⁵²
- 2、換句話說，眾生於一切法執有自性，所以法性不顯。唯有通達一切無自性，一切不可得，說似一物即不中¹⁵³，才開顯了一切法的自性。所以，無性為自性，是有甚深意義的。如在無性外別求自性，無性與自性相對立，那就失去了如來說法的善巧方便，有言無義。¹⁵⁴

這一段，從觀心空不可得，展轉顯示現證的無為法。

辛二 聖性相

壬一 泯諸相

(p.186)若無為者，則是一切諸聖根本。是中無有持戒，亦無破戒。若無持戒無破戒者，

¹⁵² (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷10〈37 法稱品〉(大正8, 292b25-27):

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。

(2) 印順導師著，《空之探究》，p.141、p.183。

¹⁵³ 《六祖壇經》卷1 (大正48, 357b19-29)。

¹⁵⁴ (1) 印順導師著，《空之探究》，pp.141-142:

從後漢到姚秦——西元二世紀末到五世紀初，傳入中國的《般若經》，都是屬於早期的。現存的《般若經》梵本，是西元六、七世紀以後的寫本，與漢譯本可能有些出入，但不能完全依現存的梵本為依準。論到漢譯《般若經》的文字，當然玄奘的譯本明白，但不能忽視的，是玄奘譯出的時代（西元660—663）遲了些。特別是，玄奘是繼承無著、世親一系的「有宗」，是依《解深密經》，對《般若經》作再解說的學派，對空義有了不同的解說。如羅什所譯為「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯為「無性為自性」。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.726-727:

「唐譯本」每說「一切法皆以無性而為自性」，暗示了「無性自性」的意義。然唐譯的「以無性而為自性」，在「大品本」中，是譯為：「一切法性無所有」；「信解諸法無所有性」（《大品般若經》卷23，大正8, 386b；385b）；「諸法無所有」（《大品般若經》卷25，大正8, 404c）；「一切法性無所有」等（《大品般若經》卷3，大正8, 237c）。「唐譯本」是隨順後代瑜伽者所說，如《辯中邊論》說：「此無性空，非無自性，空以無性為自性故，名無性自性空」（《辯中邊論》卷上，大正31, 466b）。這是遮遣我法的「損減執」，顯示空性的不是沒有。

是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。是中無業無起業者，無有身業，亦無口業，亦無意業。是中無有上中下差別。

以下，據現證無為而顯示聖性，先約泯絕諸相說。

壬二 顯淨德

(p.189)是性平等，如虛空故。是性無別，一切諸法等一味故。是性遠離，離身心相故。

是性離一切法，隨順涅槃故。是性清淨，遠離一切煩惱垢故。是性無我，離我我所故。是性無高下，從平等生故。是性真諦，第一義諦故。是性無盡，畢竟不生故。是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故。是性真淨，從本已來畢竟淨故。

在不可說而又不可不說中，方便顯示那聖性的清淨德性。

這就是菩薩的出世智藥。以此自得解脫，也以此解脫眾生。現證聖性，成就一切清淨功德性：聲聞、緣覺、菩薩、佛，只是智證的分滿而已。