

《中觀今論》

第三章 緣起之生滅與不生不滅

(印順導師《中觀今論》p.25 ~ p.39)

釋貫藏 敬編 2021.7

目次¹

第一節 無生之共證與大乘不共	5
一、無生——不生不滅的緣起	5
(一) 總說：不共聲聞的大乘教學特色——大乘的理解	5
(二) 詳論	5
1. 聲聞的看法	5
(1) 上座部	5
A. 有部：緣起是生滅有為法、是因果事中的因	5
B. 經部：依「唯法因果，實無作用」說緣起不生不滅，非大乘本義	5
(2) 大眾部：緣起是不生不滅的無為法，離事相的理性與大乘不同	6
(3) 結說	6
2. 中觀的見地	6
(1) 緣起即是不生不滅，緣起寂滅性即是中道	6
(2) 緣起的不生不滅，本是佛法根本深義三乘共證，在開展中成為大乘不共學	7
(3) 釋迦的佛法，生滅與不生滅本來一致	9
二、無生——不生不滅的涅槃	10
(一) 不生不滅，《阿含》指涅槃無為	10
(二) 涅槃的含義	10
1. 涅槃的解脫義：是正覺的完成——解脫愚癡為本的生死，得智慧為本的解脫	10
2. 涅槃的理性義：無為、無生	10
3. 結說：涅槃是正覺的完成，而無為又是正覺所覺的究竟理性	10
(三) 聲聞與菩薩的涅槃觀——大乘的事行	10
1. 同：菩薩、聲聞一致的目的	10
2. 異	10
(1) 直說	10
A. 聲聞行：到此目的，即以為究竟，稱為「證入實際」	10
B. 大乘行：到不動地也體驗此境地，但認為還沒究竟，名為「無生法忍」	11
(2) 舉經論	11
A. 舉《十地經》第八地：無生法是三乘共證，諸佛不以此而成	11

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

※大乘沒看作「完成」，還要更進一步從大悲大願中去廣行利他.....	11
B.舉《智度論》：無生忍是助佛道門，唯行淨佛世界、成就眾生.....	11
3.結說：大乘依聲聞極果的涅槃得無生法忍，不看作完成進而開拓無盡大悲願行.....	11
第二節 聲聞常道與大乘深論	11
一、總說.....	11
(一) 結前：無生是三乘共證.....	11
(二) 證無生的方便不同.....	11
1.聲聞常道：以「緣起生滅（緣起相）」出發，從「次第三印」證入實際.....	11
2.大乘深論：依「緣起本不生滅（緣起性）」出發，從「一印」正觀一切得無生忍.....	12
3.舉經結說.....	12
二、詳論.....	12
(一) 總說：從釋迦的從證出教，說明大乘深論能窺見釋迦本教的真義.....	12
1.喻說.....	12
(1) 釋迦從證出教：先從最高峰鳥瞰一切，後順山谷迷者以逐步指引登最高峰.....	12
(2) 一般聲聞學者的迷失.....	13
(3) 大乘學者即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗有在而直登山頂.....	13
2.法說：《阿含》三法印的真義.....	13
(1) 釋迦順從迷情眾生，以次第三印逐步指引而登涅槃最高峰.....	13
(2) 涅槃的最高峰，實不離生死的高山深谷.....	13
(二) 別詳.....	13
1.一般聲聞學者的誤會.....	13
(1) 總說：「有為生死與無為涅槃（無常印與涅槃印）」差別觀.....	13
(2) 別詳.....	13
A.有部.....	13
(A) 述義：有為與無為是兩種根本不同性質的實體法.....	13
(B) 評論.....	13
B.經部.....	13
(A) 述義：無為是無，有為才是實有.....	13
(B) 評論.....	14
C.大眾部：誤會不生不滅義，因而成立各種的無為，都是離開事相的理性.....	14
(3) 結評.....	15
2.大乘學者的正解：三法印即一實相印.....	15
(1) 直論：三法印即同一空性的三義相——常性、我性、生性不可得空.....	15
(2) 舉《大智度論》證.....	16
A.引文：無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略.....	16
B.釋義.....	16
3.三印即一印，依一印說三印：原是《阿含經》的根本思想.....	16

(1) 釋尊的三印即一印.....	16
A.總說.....	16
B.引《阿含》文.....	16
C.釋義.....	16
(2) 釋尊依一印而說三印，令弟子得涅槃.....	16
A.引《阿含》文.....	17
B.釋義：從事相的相續、和合中，深入法性（無常性、無我性），故能證涅槃.....	17
(3) 結評.....	18
A.一般聲聞專在事相說生滅、和合，不能與本性空寂的無生、無為相契合.....	18
B.不能即緣起而知空、即生滅而知不生滅，則無常、無我、涅槃都不成法印.....	18
第三節 三法印之橫豎無礙.....	18
一、總說：三法印橫豎無礙.....	18
(一) 豎：任何一印都是直入正覺的究竟法印.....	18
(二) 橫.....	18
1.應機而有次第三法印的漸入.....	18
2.佛教發展史的三期，亦是次第三法印的側重不同.....	18
二、詳論.....	18
(一) 諸行無常——依無願解脫門得道.....	18
1.佛說無常，即說明一切法皆歸於滅（終歸無常與終歸於滅、空，沒什麼差別）.....	18
2.依無常滅的深義，即了知法法剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅.....	19
3.佛說無常滅，意在使人直悟寂靜.....	20
※直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而人不生滅的寂靜.....	20
(二) 諸法無我——依空解脫門得道.....	20
1.不能依常性不可得而深入法性寂滅，則更說無我；也有直說無我——橫豎無礙.....	20
2.諸法本性空寂即是不生，不生即是涅槃.....	21
(三) 涅槃寂靜——依無相解脫門得道.....	21
1.著空則更說無生而證入.....	21
2.空與無生的異同.....	21
(1) 異.....	21
A.生金與熟金，未成就與已成就.....	21
B.著重實踐意義與著重法性寂滅.....	21
(2) 同.....	21
三、結說.....	22
(一) 以俗見而依名取義三法印的流弊.....	22
(二) 正觀三法印則橫豎無礙，能契於一味正覺.....	22
(三) 於空相應緣起中，從緣起生滅悟緣起不生滅而發揮，成大乘教學的唯一特色.....	22
第四節 緣起之綜貫性.....	22

一、總說：佛說的緣起是處中說法——綜貫「生滅與不生滅（緣生與涅槃）」	22
※著重舊有的抉發，希望能刺透二邊（不偏大小，而通大小）	22
二、引《雜含》經說	26
（一）「緣起與涅槃」對論	26
1.經說	26
2.釋義	26
（二）「緣起與緣生」對論	26
1.經說	26
2.聲聞學派的理解	26
（1）有部：緣起為因，緣生為果——因果義	26
（2）大眾部：緣起是遍通不生滅的理性，緣生是個別生滅的因果事——理事義	26
三、中觀的見解：緣起綜貫緣生與涅槃	27
（一）總說：釋迦以「緣起為元首」——依緣起說明緣生與涅槃，更從此悟入涅槃	27
（二）詳論	28
1.《阿含》以緣起為本而闡述現象與實相	28
（1）緣起與緣生相對，即取得「法性法住法界常住」的性質	28
（2）緣起與涅槃相對，即取得生滅的性質	28
（3）結	28
2.釋尊直從「迷悟、事理的中樞——緣起」而建立聖教	28
（1）佛陀正覺的緣起，是與緣生對論而攝得緣起空寂性	28
（2）緣起與涅槃對論，即偏緣起生滅而攝得緣生事相	29
（3）緣起是生滅，也即是不生滅	29
（4）結評	29
A.結	29
B.評	29
（三）《阿含》的「空相應緣起」	29
※大乘特別發揮空義，亦從緣起而發揮	29
1.正解阿含經義	30
（1）緣起是空相應，故依緣起能悟涅槃及成緣生——依緣起統一涅槃與緣生	30
（2）依「無我印（緣起性空）」統一「無常印與涅槃印」	30
2.大乘正解的發揮	31
四、結說	31
附錄一：緣起的不生不滅與不有不無	31
附錄二：大乘中觀與聲聞部派對緣起解說的不同	32
附錄三：緣起即是不生不滅，緣起寂滅性即是中道——緣起即空，空即中道	34
附錄四：涅槃無為是中道行的成果，亦是正覺所覺的究竟理性	38
附錄五：大乘般若空慧相應的無盡大悲願行——悲智交融	40
附錄六：三法印即一法印	51

——本文²——

第一節 無生之共證與大乘不共

一、無生——不生不滅的緣起

(一) 總說：不共聲聞的大乘教學特色——大乘的理解

龍樹依空而顯示中道，即八不緣起。其中，

[^一] 不常不斷、不一不異、不來不去的緣起，即使解說不同，因為《阿含經》有明顯的教證，聲聞學者還易於接受。

[^二] 唯對於不生不滅的緣起，不免有點難於信受。因此，這就形成了大乘教學的特色，成為不共聲聞的地方。³

(二) 詳論

1. 聲聞的看法

不生不滅——八不的緣起，聲聞學者中，

(1) 上座部

A. 有部：緣起是生滅有為法、是因果事中的因

上座系的薩婆多部，是不承認的。⁴

B. 經部：依「唯法因果，實無作用」說緣起不生不滅，非大乘本義

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

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

³ 關於「緣起的不生不滅與不有不無」，參見附錄一。

⁴ (1) 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.61：

起是生起，緣是果法生起所因待的。⁽¹⁾約從緣所生起的果法說，即緣生；⁽²⁾約從果起所因待的因緣說，即緣起。

薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，⁽¹⁾專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，⁽²⁾忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起⁽¹⁾約因緣的生果作用說，⁽²⁾但更重在為一切存在的因待性。

若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成果系。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.55 ~ p.56：

從學派上看，⁽¹⁾一切有系是以緣起為有為法，是因；⁽²⁾大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。…〔下略〕…

進步些的經部師，也有緣起的不生不滅說，但他們是依「唯法因果，實無作用」的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。⁵

(2) 大眾部：緣起是不生不滅的無為法，離事相的理性與大乘不同

大眾部說緣起是無為法，因為緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」的。他們說緣起常住，不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。⁶

(3) 結說

關於這些，清辨的《般若燈論》，曾經說到。

2. 中觀的見地

(1) 緣起即是不生不滅，緣起寂滅性即是中道

依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。⁷

⁵ (1) 印順導師《性空學探源》p.195 ~ p.198：

第二，**經部師主張唯界是實**，蘊處為假。…〔中略〕…

二、⁽¹⁾經部又以十二處為假有，這在上面曾經說過。⁽²⁾有部以為：處是「生長門義」，有作用，能生於法，應該是實有的。…〔中略〕…

思想的分歧，在二者對於**作用**的見解不同。⁽¹⁾有部說：根境和合生識，雖沒有作者士夫，但在和合關係中，不能說沒有根境的自體作用；如眼識生起見色，雖另須光線等緣，但見色不能不說是眼根的作用；見它是青，而知道不是黃赤白，這也不能不說是境的作用；所以雖是和合，仍是一一法的自體作用。…〔中略〕…

⁽²⁾經部的主張不然。這些作用，只是因果和合的，不能割裂開說，某用屬於某法，而一一法有一一法的作用。此如《俱舍》卷二所說：

經部諸師有作是說：如何共聚搽擊虛空？眼色等緣生於眼識，此等於見孰為能所？**唯法因果，實無作用**，為順世情，假興言說，眼名能見，識名能了。

經部師認為作用是假有的，眼見色、識了境等，只是在因緣和合下，依世情假安立的言說。…〔中略〕…

根境和合發識，在原則上是大小共許的；不過，⁽¹⁾有部計此發識的作用為實有，他以法體為中心觀點，攝用歸體，一一法有他自體各別的作用，所以用是實有。⁽²⁾經部的否定作用之實在，即是否定的這種自性用。如是，內外六處皆非實有，只有那**因果性的十八界才是實有了**。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.565 ~ p.566：

四、譬喻師宗，…〔中略〕…繼承古代譬喻師的「境無實體」說(102.022)，更發展為：根與境都是非實有的。如『順正理論』卷四(大正二七·三五〇下)說：

「故處是假，唯界是實」。

「⁽¹⁾唯法因果，⁽²⁾實無作用」，是經部譬喻師的名言。⁽¹⁾勝義有的，就是刹那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。⁽²⁾然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，**都沒有實作用的**。…〔中略〕…識的了別，也是從依根緣境的和合中顯出，並非識有了別的自性用。經部譬喻師，⁽¹⁾肯定諸行的因果實性——界；⁽²⁾而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。

⁽¹⁾界門的因果諸行，等於『瑜伽論』師，**實有依他離言自性**。⁽²⁾而所緣境的非實有性，更直接的，為**唯識無境說**的先聲，與唯識學合流。

⁶ 關於「大乘中觀與聲聞部派對緣起解說的不同」，參見附錄二。

⁷ (1) 關於「緣起即是不生不滅，緣起寂滅性即是中道——緣起即空，空即中道」，參見附錄三。

(2) 上文(《中觀今論》p.25)所說：

龍樹依空而顯示中道，即八不緣起。

^[1] 佛陀正覺緣起而成佛，在此；^[2] 聲聞的證人無為無生，也在此。

(2) 緣起的不生不滅，本是佛法根本深義三乘共證，在開展中成為大乘不共學

這緣起的不生不滅，^[-] 本是佛法的根本深義，三乘所共證的；

^[-] 但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。

^[1] 一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，^[2] 現在說：「不生不滅是無常義」（維摩經卷上），⁸ 這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。⁹

(3) 印順導師《中觀今論》p.1 ~ p.2：

緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。…〔中略〕…緣起無自性而即空，如標月指，豁破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。

中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。…〔下略〕…

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.42：

本論以《阿含經》為對象。阿含是根本佛教，思想是「我說緣起」，緣起是「空諸行」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！龍樹的意見，佛法——世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者，也不知道；像他們那樣說，是錯的；要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。這可以說，開發阿含的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教；真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：三論是無所得小，無所得大。

概略的說，^[1] 《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。^[2] 小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。^[3] 大乘經從一一緣起有上開示法法的本性空；^[4] 本論從法法性空的正見中，廣觀緣起法。是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。

⁸ (1) 《維摩詰所說經》卷 1〈弟子品 3〉(CBETA, T14, no. 475, p. 541, a12-22)：

佛告摩訶迦旃延：「汝行詣維摩詰問疾。」

迦旃延白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者，佛為諸比丘略說法要，我即於後敷演其義，謂無常義、苦義、空義、無我義、寂滅義。時維摩詰來謂我言：『唯，迦旃延！無以生滅心行說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅是無常義，五受陰洞達空無所起是苦義，諸法究竟無所有是空義，於我無我而不二是無我義，法本不然今則無滅是寂滅義。』說是法時，彼諸比丘心得解脫。故我不任詣彼問疾。」

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.131 ~ p.133：

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」（大乘稱之為「聲聞法」）與「大乘佛法」的對立。如

^[1] 「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；^[2] 而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。^[1] 知一切行無常，無常故苦，苦故無我我所，以無我我所執而得涅槃，是『阿含經』的一致意見。^[2] 「大乘佛法」依據一切法本不生的見地，竟說：「色是無常，……受想行識是無常，……是名說相似般若波羅蜜」。應該說：「不壞色故觀色無常，不壞受想行識觀識（等）無常」(11.018)*。不壞，是沒有變易的。不壞色等觀無常，也就是『維摩詰經』所說：「不生不滅是無常義」(11.019)。

不生不滅，怎麼說是無常呢？「大智度論」卷二二（大正二五·二二二中——下、二二三中）說：

「問曰：摩訶衍[大乘]中說諸法不生不滅，一相所謂無相，此中云何說一切有為作法無常，名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常即是觀空因緣，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」。

「摩訶衍中有一實，今何以說三實（法印）？答曰……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。以是故，摩訶衍法中。雖說一切法不生不滅，一相所謂無相，（其實）無相即寂滅涅槃。」

無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般每以此而看作不相同的二法。然「佛法」以無常（苦）故無我我所，以無我我所能契入涅槃。無我我所是空義，龍樹以空（即無我我所）為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而有「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。

無我我所是空義，然「佛法」並沒有說一切法空，不生不滅！對於這，龍樹也有良好的通釋，如『智度論』說：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（11.020）。「佛法」並不是不說法空，如『智度論』所說，三種法門中的「空門」（11.021）。「佛法」只是「多說眾生空」而已，如『大智度論』卷二六（大正二五·二五四上）說：

「不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法。」

「佛法有二種說：若了了說，則言一切法空；若方便說，則言無我。」

依龍樹論意，說無我，說一切法空，只是應機不同；說得含渾些，說得徹底些。所以「佛法」說無我，「大乘佛法」說一切法空，是相通而不相礙的。

修行者從觀法而契入實相，『中論』的「觀法品」，是觀五蘊無我入門的，如說：「若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智。……諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（11.022）。可見佛法本來不二，隨機而方便不同，真正的解脫門是沒有別異的。

*註解~11.018『小品般若波羅蜜經』卷三（大正八·五四六下）。

⁹ 印順導師《空之探究》p.147 ~ p.150：

三 大乘「般若」與「阿含經」

釋迦佛說法，從現實的身心說起，指出生死不已的癥結所在，呵斥生死，呵斥煩惱，從聖道去實現理想的涅槃。涅槃，佛沒有說是這樣的，那樣的，因為涅槃是無量、無數，不能說是有是無的。佛只是從煩惱的不再生起，苦蘊（身心）的不再生起，以「遮」的方法來表示，如燈（火）滅一樣。這樣，說生死是有為，那涅槃就是無為。有為法有生住滅（無常），無為法是不生不住不滅（常）。

對於生死有為與涅槃無為，一般是看作對立的別體法。即使說涅槃空與無為空，也不許說是有為空那樣的。這是後世的聲聞弟子們，為了說明佛法，出發於相對（二）的立場，終於忽略了涅槃的超越絕對性。

『般若經』的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。『般若』等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。玄奘譯的『大般若經』說：「以真法性為定量故」（25.001）。這是以法性（真如、空性的異名）的現觀，為理解與修證的準量。…〔中略〕…初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與『般若經』是一致的。

這一立場，與『阿含經』以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。如『佛說文殊師利淨律經』（大正一四·四四八下）說：

「問：其佛說法，何所興為？何所滅除？答曰：其本淨者，以無起滅，不以生盡〔滅〕。所以者何？⁽¹⁾ 彼土眾生，了真諦義以為元首，⁽²⁾ 不以緣合為第一也。」

文殊師利是從東方寶英佛土來的。文殊說：⁽¹⁾ 彼土的佛法，是以真諦無生滅法為首的；⁽²⁾ 不如此土的佛法，以緣合（因緣和合生或緣起）為第一，出發於因緣生滅，呵責煩惱等教說。文殊所說的⁽¹⁾ 彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；⁽²⁾ 此土以緣合為第一，當然是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。

這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。如⁽¹⁾『阿含經』從生滅無常下手：「無常故苦，苦故無我」——空。甚至說：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法」（25.003）。如實知生滅無常的重要性，可想而知！⁽²⁾ 但『般若經』嚴厲的批評了無常的觀慧，如『小品般若波羅蜜經』卷三（大

(3) 釋迦的佛法，生滅與不生滅本來一致

然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。¹⁰

正八·五四六下)說：

「當來世有比丘，欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜。……諸比丘說言：色是無常，… …。受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。憍尸迦！是名說相似般若波羅蜜。」

以生滅無常觀為相似般若，不生滅(不壞)觀為真般若，雖可說對某些部派說，但在文字上，顯然是不滿傳統的「阿含經」。「阿含」與「般若」等大乘經的對立，應該說是佛法的不幸！

『般若』等大乘經，發菩提心，修菩薩行，圓滿佛果而外，甚深義——一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃別名，這應該是依「阿含」思想引發而來，怎麼會到達這樣的對立呢？傳統者指新興的大乘為非佛說，大乘者稱「阿含」等為小乘，尖銳的對立，能不說是佛法的可悲現象嗎！

從不拘宗派的超然立場來說，傳統佛教——部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了！…〔下略〕…

¹⁰ (1) 本章第四節(《中觀今論》p.37)所說：

第四節 緣起之綜貫性

^(一) 聲聞常道以緣起生滅為元首，大乘深義以無生真諦為第一，這多少是近於大乘的解說。

^(二) 如從《阿含》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，⁽¹⁾ 依此而明生滅，⁽²⁾ 也依此而明不生滅；緣起為本的佛法，是綜貫生滅與不生滅的。…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.150：

『般若』等大乘經，發菩提心，修菩薩行，圓滿佛果而外，甚深義——一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃別名，這應該是依『阿含』思想引發而來，怎麼會到達這樣的對立呢？傳統者指新興的大乘為非佛說，大乘者稱『阿含』等為小乘，尖銳的對立，能不說是佛法的可悲現象嗎！

從不拘宗派的超然立場來說，傳統佛教——部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了！『阿含經』的中心思想，是緣起，緣起是：「⁽¹⁾ 此有故彼有，此生故彼生，……純大苦聚集。⁽²⁾ 此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅」。⁽¹⁾ 依緣起的相依性——依之而有，說明生死的集，有為法；⁽²⁾ 也依緣起的相依性——依之而無，說明生死的滅，無為法。有為與無為，依同一原則而闡明。但傳統佛教界，似乎少有能完滿的把握緣起；不是以緣起為生滅邊事(有為的)，就推想為不變的理性(無為的)。…〔下略〕…

(3) 印順導師《空之探究》p.224 ~ p.225：

佛說的緣起，是「諸說中第一」，不共世間(外道等)學的。但佛教在部派分化中，雖一致的宣說緣起，卻不免著相推求，緣起的定義，也就異說紛紜了。大都著重依緣而生起，忽略依緣而滅無。

不知⁽¹⁾「此有故彼有，此生故彼生」，固然是緣起；⁽²⁾而「此無故彼無，此滅故彼滅」，也還是緣起。『雜阿含經』正是這樣說：「⁽¹⁾有因有緣集世間，有因有緣世間集；⁽²⁾有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」(35.015)。佛的緣起說，是通於集與滅的。…〔下略〕…

(4) 印順導師《中觀今論》p.a3 ~ p.a5：

二

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。…〔中略〕…但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。…〔中略〕…

三

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世，那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。…〔下略〕…

(5) 印順導師《無諍之辯》p.183 ~ p.184：

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色(受想行識)不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世(解脫)了也不離世間。從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品(六度之首)；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。如果我所理解

二、無生——不生不滅的涅槃

(一) 不生不滅，《阿含》指涅槃無為

不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而說的。

(二) 涅槃的含義

1. 涅槃的解脫義：是正覺的完成——解脫愚癡為本的生死，得智慧為本的解脫

涅槃，決不是死了，也不是死了纔證得涅槃。涅槃，玄奘譯為^[1]圓^[2]寂。梵語含有^[1]否定與消散的意味，^[2]又有安樂自在的意義。¹¹

佛所說的涅槃，是指那^[1]超脫了紛亂的、煩囂的、束縛的一切，^[2]而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即^[1]解脫了愚癡為本的生死，^[2]而得到智慧為本的解脫。

2. 涅槃的理性義：無為、無生¹²

涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛^[1]稱世俗的一切為有為，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是他的根本性質；^[2]突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。

3. 結說：涅槃是正覺的完成，而無為又是正覺所覺的究竟理性

這^[1]本是中道行的成果，^[2]然依此為正覺所覺的法界而說，無為又成為究竟的理性。¹³

(三) 聲聞與菩薩的涅槃觀——大乘的事行

1. 同：菩薩、聲聞一致的目的

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。

2. 異

(1) 直說

A. 聲聞行：到此目的，即以為究竟，稱為「證入實際」

聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。

的，與實際不太遠的話，那麼大乘人世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。…
〔下略〕…

¹¹ 印順導師《學佛三要》p.213 ~ p.214：

涅槃，是印度話，^[1]含有否定、消散的意義。我國古譯作「滅」，「滅度」，即意味著某些東西的消散了，消除了，又超越了的意思。^[2]除了這消散、超越的意義以外，還含得有：自由，安樂，舒適的意義，或可用「樂」字來代表；當然這是不同於一般快樂的。

唐玄奘譯為圓寂：^[1]圓是圓滿，是應有的一切功德都具足了；^[2]寂是泯寂，一切不良的成分都消散了。這就是平等，自在，安樂的理想境地。

「涅槃」這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教，及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想。但名詞雖同，內容卻不一樣。^[1]依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。^[A]最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說，這就是涅槃了。^[B]一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。^[2]那麼佛法的涅槃觀，是怎樣的呢？

¹² 案：涅槃無為不生不滅的理性義，即是緣起不生不滅的寂滅理性。

¹³ 關於「涅槃無為是中道行的成果，亦是正覺所覺的究竟理性」，參見附錄四。

B. 大乘行：到不動地也體驗此境地，但認為還沒究竟，名為「無生法忍」

大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。

(2) 舉經論

A. 舉《十地經》第八地：無生法是三乘共證，諸佛不以此而成

※大乘沒看作「完成」，還要更進一步從大悲大願中去廣行利他

如《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法」。

無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。

B. 舉《智度論》：無生忍是助佛道門，唯行淨佛世界、成就眾生

關於這點，《智度論》卷七五說：「得無生忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生」。依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道門」。

3. 結說：大乘依聲聞極果的涅槃得無生法忍，不看作完成進而開拓無盡大悲願行

^(一) 這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。

^(二)⁽¹⁾ 不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。¹⁴

⁽²⁾ 大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。¹⁵

第二節 聲聞常道與大乘深論

一、總說

(一) 結前：無生是三乘共證

正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的，已如上述。

(二) 證無生的方便不同

1. 聲聞常道：以「緣起生滅（緣起相）」出發，從「次第三印」證入實際

¹⁴ 印順導師《學佛三要》p.145 ~ p.146：

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在⁽¹⁾重於自利，⁽²⁾或者重於利他，從利他中完成自利。

⁽¹⁾ 聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。^(A) 在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。^(B) 證悟以後，也不過隨緣行化而已。⁽²⁾ 而菩薩，^(A) 在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心」。^(B) 悟以後，更是救濟度脫無量眾生。

所以⁽¹⁾聲聞乘的主機，是重智證的；⁽²⁾菩薩乘的主機，是重悲濟的。

¹⁵ 關於「大乘般若空慧相應的無盡大悲願行——悲智交融」，參見附錄五。

為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此三者，印定釋迦的出世法，開示世出世間的真理。此三者，是可以隨說一印，或次第說此三印的。

次第三法印，即是^[1]以明解因果事實的生滅為出發點，^[2]依此而通過諸法無我的實踐，^[3]到達正覺的涅槃。這如《雜阿含》(二七〇經)說：「^[1-2]無常想者能建立無我想，^[2-3]聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。

2. 大乘深論：依「緣起本不生滅（緣起性）」出發，從「一印」正觀一切得無生忍

但大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者，在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的利他無盡。¹⁶

本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。

3. 學經結說

《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生^[1]了真諦義以為元首，^[2]不以緣合為第一也」。

這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了^[1]佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；^[2]應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。¹⁷

二、詳論

(一) 總說：從釋迦的從證出教，說明大乘深論能窺見釋迦本教的真義

1. 喻說

(1) 釋迦從證出教：先從最高峰鳥瞰一切，後順山谷迷者以逐步指引登最高峰

從釋迦的由證而立教說，本是正覺了無生法性，圓證了法法不出於如如（無生）法性的。¹⁸

¹⁶ 上節末文（《中觀今論》p.27 ~ p.28）所說：

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。^[1]聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。^[2]大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。…〔中略〕…無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。…〔中略〕…

這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。不過^[1]一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。^[2]大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

¹⁷ 印順導師《中觀論頌講記》p.11：

^[1]聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，像毛孔空。^[2]菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。

¹⁸ 印順導師《勝鬘經講記》p.209：

如即如如，無二無別的諦理，真諦是法法如是的。

他的從證出教，如先從最高峰鳥瞰一切，然後順從山谷中的迷路者（眾生），給以逐步指引，以導登最高峰的。

(2) 一般聲聞學者的迷失

後來的一般聲聞學者，在向上的歷程中，為路旁的景色所迷，忘卻了指導者的真意。

(3) 大乘學者即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗有在而直登山頂

大乘學者，即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗有在而直登山頂的。

所以，大乘^[1]不僅不與釋迦的本教相違，^[2]而且真能窺見釋迦本教的真義，非拘泥名相的一般聲聞學者所及。

2. 法說：《阿含》三法印的真義

(1) 釋迦順從迷情眾生，以次第三印逐步指引而登涅槃最高峰

如佛在《阿含經》中，^[1]從緣起的生滅相續而說諸行無常；^[2]從緣起的因緣和合而說諸法無我；^[3]無我我所的執見而悟入無生無滅的涅槃。

釋迦的方便善巧，使眾生^[1-2]從現實經驗到的因果生滅相續和合中，^[3]離執到達正覺的體悟。

(2) 涅槃的最高峰，實不離生死的高山深谷

實則此涅槃並不在一切現實的以外，不過為了引迷啟悟，而相對的稱之為無為、無生。

(二) 別詳

1. 一般聲聞學者的誤會

(1) 總說：「有為生死與無為涅槃（無常印與涅槃印）」差別觀

一般聲聞學者，為名相章句所迷，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

(2) 別詳

A. 有部

(A) 述義：有為與無為是兩種根本不同性質的實體法

如薩婆多部，把有為與無為¹⁹，看作兩種根本不同性質的實體法。

(B) 評論

這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。

涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

B. 經部

(A) 述義：無為是無，有為才是實有

¹⁹ 印順導師《性空學探源》p.226：

涅槃體性的擇滅無為，有部認為實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。

又如經部師以無為是無，有為才是實有；²⁰

(B) 評論

那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！

要知道：^[1]生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。^[2]能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是」？²¹

C. 大眾部：誤會不生不滅義，因而成立各種的無為，都是離開事相的理性

還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的

²⁰ (1) 印順導師《性空學探源》p.131 ~ p.132：

上面說的，都是總依有為無為的一切法而安立的二諦。另有些學者，如經部師，則專在緣生有為法上安立二諦。這思想也很有意義。無為，在佛陀是約一切法的寂滅不生而說的，它只是一切法的否定；所以唯是一切有為法，才是有的，才可以安立二諦。

無為是法的常寂理性，雖也稱之曰「法」，而實是非有的寂滅。…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》p.226 ~ p.228：

經部譬喻師，認為擇滅非實有。表面上看，這主張似乎與大乘空宗相同；實質上，終究是上座系的見解。^[1]大眾分別說系側重在理性的空義，^[2]譬喻者卻在常識法相的不生面說明涅槃非有。重事相而忽略理性，雖主張無體，反而接近了薩婆多部。

^[1]如《順正理論》的兩段介紹說：

煩惱畢竟不生，名為涅槃。

由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。

煩惱決定不生曰涅槃。所說的煩惱，不像有部的三世實有，是在有情六處中的煩惱功能。現在智慧現前，使煩惱功能不再潛動，決定不再生起煩惱，身心得到清淨，叫做得涅槃。所以，譬喻者說的涅槃，專在煩惱的不生上安立，不是另有實體可得。後來，大乘常用破瓶的譬喻說明這思想：如說破瓶，是在完整瓶子的否定上說，不是另有一種叫「破」的實在東西。所以經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想與大乘空宗的距離，就在這一點。

^[2]不過反過來說：四諦之中有滅諦，諦的意思就是真實不虛。滅諦，即謂真實是滅；經中也常說：「此是滅，汝（比丘們）應證」！這都說明有滅是無可否認的。體性非有，而又說有，這不矛盾嗎？譬喻師說：這是佛陀為了顯示這最高境界的說法方便。如《順正理論》卷一七說：

我（譬喻者）亦不說全無涅槃，但應如我所說而有。如說此聲有先非有，有後非有；不可非有說為有故，有義得成。說有無為，應知亦爾，有雖非有而可稱歎，故諸災橫畢竟非有，名為涅槃。此於一切有非有中，最為殊勝，為令所化深生欣樂，故應稱歎。

涅槃是依現實生死之否定而建立的；從生死實事之有，到涅槃之滅，經過的這回事情不能說沒有。等到生死不起，一切歸無，當然不會再有涅槃的實體。

^[3]總之，涅槃本是在否定煩惱生死之實事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己內心澄寂的直覺上所體驗到的境地。^[1]經部偏重在生死實事的否定面而忽視了理性；^[2]有部偏重在離言所顯的不可說面執為實有，而抹殺了空義。西北印學者的涅槃義，都還不能與空義接近。

²¹ 《摩訶止觀》卷 1(CBETA, T46, no. 1911, p. 6, a6-17)：

四種四諦，…〔中略〕…已分別四四諦竟，經言：「滅非真諦，因滅會真。」滅尚非真，三諦焉是？

理性。²²

(3) 結評

所以^{〔一〕}不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。

^{〔二〕}尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

2. 大乘學者的正解：三法印即一實相印

(1) 直論：三法印即同一空性的三義相——常性、我性、生性不可得空

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^{〔1〕}無常，即了知常性不可得；^{〔2〕}無我，即我性不可得；^{〔3〕}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。

^{〔1〕〔A〕}常性不可得，即現為因果生滅相續相；^{〔B〕}從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。^{〔2〕〔A〕}我性不可得，即現為因緣和合的無我相；^{〔B〕}在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。^{〔3〕〔A〕}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」。^{〔B〕}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

²² 印順導師《印度佛教思想史》p.64 ~ p.66：

在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如

^{〔一〕}『異部宗輪論』（大正四九·一五下）說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。

九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊處等四無為，是四無色定所契的定體。緣起支性，經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。聖道支性，經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。

^{〔二〕}分別說系的化地部，也立九無為：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」（6.022）。前三無為相同。不動，一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如是如此如此而沒有變異的；善、不善、無記法被稱為真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

^{〔三〕}『舍利弗阿毘曇論』，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住（6.023）。決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同（6.024）。法住，可能是法住智所悟入的諦理。傳說犢子部誦習『舍利弗阿毘曇論』（6.025），但現存漢譯本，沒有不可說我，也不立阿修羅為第六趣，不可能是犢子系的誦本。『舍利弗阿毘曇論』的組織，與法藏部的『四分律』，雪山部的『毘尼母論』所說的「論藏」大同（6.026），現存本應該是屬於印度上座分別說系的。

^{〔四〕}此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為（6.027）。北道部說：色等自性名真如，是無為（6.028）。案達羅四部中的東山住部，立四諦是無為；沙門果及得是無為（6.029）。

大眾部及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。…〔下略〕…

三法印，真理是不會異樣的。

(2) 舉《大智度論》證

A. 引文：無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略

《大智度論》卷二二^[1]說：「^[1]有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；^[2]無有自在故無我；^[3]無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。

^[2]又說：「^[1-2]觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，名入空智門」）²³，如觀色念念無常，即知為空。……^[2-3]空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。

B. 釋義

諸法^[1-2]生滅不住，即是無自性，^[2-3]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。²⁴

3. 三印即一印，依一印說三印：原是《阿含經》的根本思想

(1) 釋尊的三印即一印

A. 總說

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。

B. 引《阿含》文

如《雜阿含》^[1]（二三二經）說：「眼（等）空，常恆不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。^[2]二七三經也有此說，但作「諸行空」。²⁵

C. 釋義

^[1]常恆不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。^[2]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^[1]縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；^[2]橫觀（靜的）即見為因緣和合的；^[3]從——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，^[1-2]無常所以無我，^[2-3]無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。²⁶

(2) 釋尊依一印而說三印，令弟子得涅槃

²³ 《大智度論》卷 15〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 171, b1-2)：行者觀心生滅如流水燈焰，此名入空智門。

²⁴ 關於「三法印即一法印」，參見附錄六。

²⁵ 《雜阿含·273 經》卷 11(CBETA, T02, no. 99, p. 72, c12-15)：

比丘！諸行如幻，如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去，是故比丘於空諸行，當知、當喜、當念：空諸行，常、恆、住、不變易法空，無我我所。

²⁶ 關於「自性的三相、緣起的三相、空性的三義相」，參見附錄七。

A. 引《阿含》文

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」（卷九〇）。²⁷

B. 釋義：從事相的相續、和合中，深入法性（無常性、無我性），故能證涅槃

這可見^{〔一〕}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。

^{〔二〕}釋迦的本懷，^{〔1〕}不僅在乎相續與和合的理解，^{〔2〕}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。

²⁷ (1) 印順導師《佛法概論》p.245 ~ p.246：

空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。^{〔1〕}佛曾對阿難說：「阿難！我多行空」（中合·小空經）。這點，《瑜伽論》（卷九〇）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，非如思惟無常苦住」。這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。^{〔2〕}《增一含·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄」。

如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。^{〔1〕}但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。^{〔2〕}佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能于生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向于佛道。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.68 ~ p.70：

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的『自利與利他』：「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（『雜阿含』）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。

惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。『瑜伽師地論』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」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！」

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但^{〔1〕}我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。^{〔2〕}我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！

現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

(3) 結評

A. 一般聲聞專在事相說生滅、和合，不能與本性空寂的無生、無為相契合

可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，^[1]專在事相上說因果生滅，說因緣和合，^[2]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。

B. 不能即緣起而知空、即生滅而知不生滅，則無常、無我、涅槃都不成法印

徹底的說，^[1]不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；^[2]那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

第三節 三法印之橫豎無礙

一、總說：三法印橫豎無礙

(一) 豎：任何一印都是直入正覺的究竟法印

明白點說，三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。

(二) 橫

1. 應機而有次第三法印的漸入

但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。

2. 佛教發展史的三期，亦是次第三法印的側重不同

在佛教發展的歷史中，也是^[1]初期重無常行，^[2]中期重空無我行，^[3]後期重無生行。²⁸

二、詳論

(一) 諸行無常——依無願解脫門得道

1. 佛說無常，即說明一切法皆歸於滅（終歸無常與終歸於滅、空，沒什麼差別）

如「諸行無常」，^[1]除了事相的起滅相續相而外，^[2]含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。

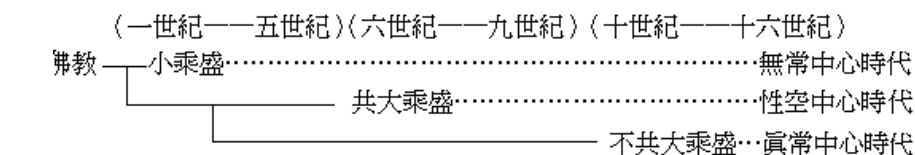
²⁸ 印順導師《華雨集第四冊》〈法海探珍〉p.76 ~ p.77：

二 三期佛教概說

從凡夫立足處的無常出發，通過空無我的實踐，踏入無生寂滅的聖境，這緣起三法印，是佛法一貫的坦道。佛法不能離卻三法印，佛教的演變，不外適應眾生的機感，給以某一法印的特深解釋罷了！不同的深刻發揮，不免有側重某一法印的傾向，這使佛教分流三個不同體系。這三個體系，雖然始微終都存在，但特別在印度三期佛教中成為次第代起的三期思潮的主流。

就是說，適應思想發展的程序，^[1]從三藏教——小乘的無常中心時代，^[2]演進到共大乘教——大乘的性空中心時代，^[3]再演進到不共大乘——一乘的真常中心時代。這三期佛教的發展，雖難作嚴格的劃分，但從三個不同思想體系的發揚成長而成為教海的主流上看，表現得非常明白，因此也可以相對的劃分了。

從釋尊入滅（周敬王三十四年）到印度佛教衰歇（汴宋時），有一千六百多年，分為三期，是這樣：



…〔下略〕…

佛為弟子說**無常**，即說明一切法皆歸於滅；終歸**無常**，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。²⁹

2. 依無常滅的深義，即了知法法剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅

依此**無常深義**，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他⁽¹⁾必歸於平靜，⁽²⁾而且到底能實現平靜。³⁰

²⁹ 印順導師《佛法概論》p.154 ~ p.156：

⁽¹⁾ 依緣起而現起緣生的事相，⁽²⁾ 同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，也即是法性。經中曾綜合這二者，說⁽¹⁾ 有為法⁽²⁾ 與無為法。依《阿含》的定義說：⁽¹⁾ 有為法是有生有滅的流轉法；⁽²⁾ 此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

這**不生不滅的涅槃**，成立於緣起法上。⁽¹⁾ 如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，^(A) 它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；^(B) 如風停息了，海水就會歸於平靜。⁽²⁾ 這^(A) 浪浪的相續不息，如流轉法；^(B) 風息浪靜，如寂滅性的涅槃。^(A) 因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。^(B) 既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以**涅槃的安立，即依於緣起**。

這在大乘經中，稱為**諸法畢竟空**。諸法終歸於空，《阿含經》說為**終歸於滅**。**歸空與歸滅**，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。**浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的**。

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。**佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的**。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

³⁰ 印順導師《性空學探源》p.210 ~ p.212：

此外，分別論者另說有三種滅，如《婆沙》卷三一說：

擇滅，非擇滅，無常滅……皆是無為，如分別論者。

這三種滅，擇非擇滅，是大家共許的，上面已經說過。

至於無常滅的主張，有部他們是反對的。有部說生住無常都是有為法；滅相（無常相）是有為三相（或四相）之一；從毀滅過程到毀滅完了，只是緣起法的變易；完了，並不就是沒有，只是有為存在的否定，所以還是有為法。

同時分別論者的**無常滅無為**，⁽¹⁾ 與經中**有為緣起支中老病死支的意義有些相違**。⁽²⁾ 不過，根本佛教中所說的**擇滅與無常滅**，確有許多同義；^(A) 有些地方就拿**無常滅來成立擇滅涅槃**。「諸行無常是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」，這個很常見的偈頌，就是一個例子。^(B) 我們可以拿**燃燈草**為譬喻：^(a) 第一根燈草燒完了，第一根燈草的火也就隨著滅了；趕快接上第二根燈草燃起，等到第二根燃完了，第二根的火也就隨之滅了；如是我們第三根第四根燈草繼續不斷的接上去，維持它的燃燒。表面上火是相續不斷的燃燒著，但第一根草的火不就是第二根草的火，火是隨著燈草一段段的滅過的，只是燃料繼續加上，重新把它引發起來而已；只要不再加上燈草引發，當下就可以歸於永遠的息滅。^(b) 我們的生命長炎也是這樣；燃燒在一期一期的五取蘊上，雖然是無始相續不斷的，但這一期的生命不是前一期，它還是隨著一期一期的五取蘊的破壞而宣告「無常滅」；只是有不斷的煩惱取蘊引發它，所以又繼續流轉下去；只要在無常滅之下，抽去了引發相續的煩惱，這無常滅的當體就是擇滅涅槃。所以，在滅的境地上說，無常滅與擇滅是有著共同性的，不能說一是有為一是無為。滅是一切法必然的歸宿，只是有的滅了再起，有的滅了不起；分別論者就約這諸法必然盡然而又常然的無常滅，理性化了，說它是無為法。

⁽¹⁾ 有部他們側重在從存在到滅的變易過程上，所以說無常滅是有為法。⁽²⁾ 分別論者注重在滅本身的必

3. 佛說無常滅，意在使人直悟寂靜

※直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜

佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。³¹使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。

⁽¹⁾差別的歸於統一，⁽²⁾動亂的歸於平靜，⁽³⁾生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

(二) 諸法無我——依空解脫門得道

1. 不能依常性不可得而深入法性寂滅，則更說無我；也有直說無我——橫豎無礙

⁽¹⁾然而，在厭離心切而拘泥於事相的，聽了無常，不能深解，⁽¹⁾只能因生滅相續

然性普遍性，所以說無常滅也是無為理性。

³¹ (1) 《大般涅槃經》卷 3(CBETA, T01, no. 7, p. 204, c23-24)：

諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。

(2) 《別譯雜阿含·350 經》卷 16(CBETA, T02, no. 100, p. 489, b2-3)：

諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。

(3) 《雜阿含·956 經》卷 34(CBETA, T02, no. 99, p. 244, a6-7)：

一切行無常，悉皆生滅法；有生無不盡，唯寂滅為樂。

(4) 印順導師《性空學探源》p.41 ~ p.43：

涅槃為佛子終究的目的所在，一切問題都歸結到這裡來。綜合上文看，⁽¹⁾⁽¹⁾五蘊法門是以無常為出發，成立苦、無我，而後達到涅槃。

⁽²⁾不過，也有不經苦、無我，而直用無常來成立涅槃的。無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性(法性自爾)。因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷；就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂」。

⁽³⁾或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。

⁽¹⁾還有，如《雜阿含》二六二經云：

一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。

空，不僅在生滅有為法的否定上講，而更是直指諸行剋體的空寂不可得；本性空，就是涅槃。了空寂，離愛欲，而實現涅槃的當體，就是空寂。

這樣，⁽¹⁾從無常說，無常是生滅義，主要的是滅義(故生老病死之死，亦曰無常)；使諸行滅而不生，恢復其滅的本性，就是涅槃的當體。⁽²⁾就無我說，一切諸法本來無我，只是眾生執著不了，故起流轉；故《雜阿含》第五七經云：

凡夫於色見是我；若見我者，是名為行。

諸法本來無我，能了達而不起執，歸於本性的空寂，就是涅槃。

總之，不問從無常說涅槃，或從無我說涅槃，都不離空義，都是以空義而說涅槃的。空，⁽¹⁾不但空常、空我，⁽²⁾涅槃的本性就是空寂。一分學者把涅槃說在離有為無常之外，把它實在化了，於是空與涅槃脫了節。須知涅槃就是有為法本性的空寂，只不過以無我、無常，經過愛盡、離欲而已。這樣，空與涅槃打成一片，一切法本性涅槃，即此一根本要義的申說。

的無常相而起厭離心，^[2]不能因常性不可得而深入法性的寂滅，這非更說無我不可

^[2]——也有直為宣說無我的。

2. 諸法本性空寂即是不生，不生即是涅槃

由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。

^[1]^[1]依《般若》及龍樹所宗，諸法本性的空寂即是不生，不生即是涅槃。^[2]《心經》「色即是空」的空，即解說為無生的涅槃。³²^[3]空是本性空；空亦不可得，即是無生。如《智論》說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，是佛道初相」（卷一五）。這是把空亦復空的畢竟空，與無生等量齊觀的。

^[2]如《解深密經》說：初時教說無常令厭，中時教說「空無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」，也是以空及無生為同一意義的。

如從此得證，即依空解脫門得道。

(三) 涅槃寂靜——依無相解脫門得道

1. 著空則更說無生而證入

然而，若著於空，即不契佛意，所以說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」。有所著，即不能體證無所著的涅槃——無生法忍。因之，經中也有以空為不了，而以不生不滅為究竟的。

如從不生不滅而證入，即依無相解脫門得道。

2. 空與無生的異同

(1) 異

A. 生金與熟金，未成就與已成就

空與不生，如^[1]《大方廣寶篋經》說：「如生金與熟金」。

^[2]龍樹也說：「未成就為空，已成為般若」。³³

B. 著重實踐意義與著重法性寂滅

又^[1]空著重於實踐的意義，^[2]而無生多用於說明法性寂滅。

(2) 同

然在中觀的諸部論典中，處處都說空，空即不生，空即是八不緣起的中道。

事實上，取著無生，還是一樣的錯誤，所以《智論》解說無生，是無生無不生等五句都遭的。³⁴

³² 印順導師《般若經講記》p.181：

龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。

³³ 《大智度論》卷 35〈報應品 2〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 319, a11-12)：

般若波羅蜜分為二分：^[1]成就者名為「菩提」，^[2]未成就者名為「空」。

³⁴ 《大智度論》卷 27〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 259, c29-p. 260, a1)：

空與無生，有何差別！

三、結說

（一）以俗見而依名取義三法印的流弊

總之，凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，

- 〔一〕無常教會引來消極與厭離；
- 〔二〕空會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩；
- 〔三〕無生會與外道的神我合流。

（二）正觀三法印則橫豎無礙，能契於一味正覺

如能藉此無常、無我、無生的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。依眾生的悟解不同，所以有此三門差別，或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示真，使契於正覺的一味。

（三）於空相應緣起中，從緣起生滅悟緣起不生滅而發揮，成大乘教學的唯一特色

從緣起生滅悟得緣起不生不滅，揭開釋迦《阿含》的真面目。

能於空相應緣起中，直探佛法深義而發揮之，即成為後代大乘教學的唯一特色。

第四節 緣起之綜貫性

一、總說：佛說的緣起是處中說法——綜貫「生滅與不生滅（緣生與涅槃）」

※著重舊有的抉發，希望能刺透二邊（不偏大小，而通大小）

〔一〕聲聞常道以緣起生滅為元首，大乘深義以無生真諦為第一，這多少是近於大乘的解說。³⁵

〔二〕如從《阿含》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，^{〔1〕}依此而明生滅，^{〔2〕}也依此而明不生滅；緣起為本的佛法，是綜貫生滅與不生滅的。³⁶

一切法，所謂^{〔1〕}有法、^{〔2〕}無法、^{〔3〕}有無法、^{〔4〕}非有非無法、^{〔5〕}捨是四句法。

³⁵ 第二節（《中觀今論》p.29）所說：

《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生^{〔1〕}了真諦義以為元首，^{〔2〕}不以緣合為第一也」。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了^{〔1〕}佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；^{〔2〕}應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。

³⁶（1）第一節（《中觀今論》p.26）所說：

依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，現在說：「不生不滅是無常義」（維摩經卷上），這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。

然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

（2）印順導師《空之探究》p.147 ~ p.150：

三 大乘「般若」與「阿含經」

釋迦佛說法，從現實的身心說起，指出生死不已的癥結所在，呵斥生死，呵斥煩惱，從聖道

去實現理想的涅槃。涅槃，佛沒有說是這樣的，那樣的，因為涅槃是無量、無數，不能說是有是無的。佛只是從煩惱的再生起，苦蘊（身心）的再生起，以「遮」的方法來表示，如燈（火）滅一樣。這樣，說生死是有為，那涅槃就是無為。有為法有生住滅（無常），無為法是不生不住不滅（常）。

對於生死有為與涅槃無為，一般是看作對立的別體法。即使說涅槃空與無為空，也不許說是有為空那樣的。^{*}這是後世的聲聞弟子們，為了說明佛法，出發於相對（二）的立場，終於忽略了涅槃的超越絕對性。

『般若經』的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，是沒有時、空，沒有數、量，也沒有能所——主觀與客觀的對立。渾然的無二無別（也不會覺得是一體）的現觀，是一切不可說、不可得的。『般若』等大乘經，就是從這無二無別的甚深體驗中，來觀一切法，一切法不出於此，於是「一切法本空」，「一切法本不生滅」，「一切法甚深」，「一切法不可得」，「一切法本清淨」，「一切法本自寂滅」，「一切法皆如也」，「一切法不出於法界」，這一類文句，就這樣的弘傳出來。玄奘譯的『大般若經』說：「以真法性為定量故」（25.001）。這是以法性（真如、空性的異名）的現觀，為理解與修證的準量。…〔中略〕…初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與『般若經』是一致的。

這一立場，與『阿含經』以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。如『佛說文殊師利淨律經』（大正一四·四四八下）說：

「問：其佛說法，何所興為？何所滅除？答曰：其本淨者，以無起滅，不以生盡[滅]。所以者何？彼土眾生，⁽¹⁾了真諦義以為元首，⁽²⁾不以緣合為第一也」。

文殊師利是從東方寶英佛土來的。文殊說：⁽¹⁾彼土的佛法，是以真諦無生滅法為首的；⁽²⁾不如此土的佛法，以緣合（因緣和合生或緣起）為第一，出發於因緣生滅，呵責煩惱等教說。文殊所說的⁽¹⁾彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；⁽²⁾此土以緣合為第一，當然是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。

這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。如⁽¹⁾『阿含經』從生滅無常下手：「無常故苦，苦故無我」——空。甚至說：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法」（25.003）。如實知生滅無常的重要性，可想而知！⁽²⁾但『般若經』嚴厲的批評了無常的觀慧，如『小品般若波羅蜜經』卷三（大正八·五四六下）說：

「當來世有比丘，欲說般若波羅蜜而說相似般若波羅蜜。……諸比丘說言：色是無常，… …。受、想、行、識是無常，若如是求，是為行般若波羅蜜。僑尸迦！是名說相似般若波羅蜜」。

以生滅無常觀為相似般若，不生滅（不壞）觀為真般若，雖可說對某些部派說，但在文字上，顯然是不滿傳統的『阿含經』。『阿含』與『般若』等大乘經的對立，應該說是佛法的不幸！

『般若』等大乘經，發菩提心，修菩薩行，圓滿佛果而外，甚深義——一切法空，法法皆如的闡揚，都是涅槃別名，這應該是依『阿含』思想引發而來，怎麼會到達這樣的對立呢？傳統者指新興的大乘為非佛說，大乘者稱『阿含』等為小乘，尖銳的對立，能不說是佛法的可悲現象嗎！從不拘宗派的超然立場來說，傳統佛教——部派佛教與大乘行人，都有些偏頗了！『阿含經』的中心思想，是緣起，緣起是：「⁽¹⁾此有故彼有，此生故彼生，……純大苦聚集。⁽²⁾此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅」。⁽¹⁾依緣起的相依性——依之而有，說明生死的集，有為法；⁽²⁾也依緣起的相依性——依之而無，說明生死的滅，無為法。有為與無為，依同一原則而闡明。但傳統佛教界，似乎少有能完滿的把握緣起；不是以緣起為生滅邊事（有為的），就推想為不變的理性（無為的）。…〔下略〕…

^{*}印順導師《空之探究》p.118 ~ p.121：

有部的論師們，對涅槃的空義，沒有重視，而對涅槃的擇滅，有相當的論究，…〔中略〕…

涅槃的空義，赤銅鑠部是充分注意了的。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…『雜阿含經』漸傾向於涅槃的真實性，所以說一切有部以為：「實有涅槃」；「一切法中，唯有涅槃是善是常」（20.019）。

赤銅鑠部說涅槃空，當然也不會說涅槃是沒有。著重於涅槃空的說明，於是乎諸行空性，涅槃空性，可說有二種空性了。如『小部』『論事』（南傳五八·三六五）注說：

「有二空性，⁽¹⁾ 蘊無我相⁽²⁾ 與涅槃。此中⁽¹⁾ 無我相一分，或方便說繫屬行蘊；⁽²⁾ 但涅槃則無所繫屬」。

⁽¹⁾ 從聖典的施設名言來說，有為諸行本性空，所以離有為諸行（煩惱，業，煩惱業所感的報體）的涅槃，也說為空。⁽²⁾ 直從涅槃說，一切語言都是戲論，空也是不可說的。

但從諸行空，空卻諸行而可名為涅槃，當然雖不可說，而也可說是空（是滅，是出離等）了。依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？

(3) 印順導師《中觀今論》p.a3 ~ p.a5：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。

聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、緬甸的佛教，還是如此。一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！

今依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性法住法界」。一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諒而尖銳的對立起來。他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。

本來，初期的大乘經，如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，那裏如執小執大者所說？

所以《中論》的抉擇《阿含經》義；《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。

唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

(4) 印順導師《印度佛教思想史》p.131 ~ p.133：

龍樹以無自性義，成立緣起即空，空即緣起，也就貫通了「佛法」（大乘稱之為「聲聞法」）與「大乘佛法」的對立。如

⁽¹⁾ 「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；⁽²⁾ 而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。⁽¹⁾ 知一切行無常，無常故苦，苦故無我我所，以無我我所執而得涅槃，是『阿含經』的一致意見。⁽²⁾ 「大乘佛法」依據一切法本不生的見地，竟說：「色是無常，……受想行識是無常，……是名說相似般若波羅蜜」。應該說：「不壞色故觀色無常，不壞受想行識觀識（等）無常」（11.018）*。不壞，是沒有變易的。不壞色等觀無常，也就是『維摩詰經』所說：「不生不滅是無常義」（11.019）。

不生不滅，怎麼說是無常呢？「大智度論」卷二二（大正二五·二二二中——下、二二三中）說：

「問曰：摩訶衍[大乘]中說諸法不生不滅，一相所謂無相，此中云何說一切有為作法無常，名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常即是觀空因緣，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」。

「摩訶衍中有一實，今何以說三實（法印）？答曰……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。以是故，摩訶衍法中。雖說一切法不生不滅，一相所謂無相，（其實）無相即寂滅涅槃。

無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般每以此而看作不相同的二法。然「佛法」以無常（苦）故無我我所，以無我我所能契入涅槃。無我我所是空義，龍樹以空（即無我我所）為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而有「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。

無我我所是空義，然「佛法」並沒有說一切法空，不生不滅！對於這，龍樹也有良好的通釋，如『智度論』說：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（11.020）。「佛法」並不是不說法空，如『智度論』所說，三種法門中的「空門」（11.021）。「佛法」只是「多說眾生空」而已，如『大智度論』卷二六（大正二五·二五四上）說：

「不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法」。

「佛法有二種說：若了了說，則言一切法空；若方便說，則言無我」。

依龍樹論意，說無我，說一切法空，只是應機不同；說得含渾些，說得徹底些。所以「佛法」說無我，「大乘佛法」說一切法空，是相通而不相礙的。

修行者從觀法而契入實相，「中論」的「觀法品」，是觀五蘊無我入門的，如說：「若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。……諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」（11.022）。可見佛法本來不二，隨機而方便不同，真正的解脫門是沒有別異的。

*註解~11.018『小品般若波羅蜜經』卷三（大正八·五四六下）。

(5) 印順導師《佛法概論》p.1 ~ p.2：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：⁽¹⁾佛法的如實相，無所謂大小，⁽²⁾大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。

從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：⁽¹⁾初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。⁽²⁾大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！

佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！為了避免一般的——以阿含經為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。

(6) 印順導師《華雨集第四冊》p.1 ~ p.2：

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！

其實我的思想，在民國三十一年所寫的「印度之佛教」自序，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

所以三十八年完成的「佛法概論」自序就這樣說：「深深的覺得，⁽¹⁾初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。⁽²⁾大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

二、引《雜合》經說

所以，這裏再引經來說明。

(一) 「緣起與涅槃」對論

1. 經說

《雜阿含》二九三經，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「^[1]此甚深處，所謂緣起。^[2]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^[1]有為^[2]無為。^[1]有為者，若生、若住、若異、若滅。^[2]無為者，不生、不住、不異、不滅」。

2. 釋義

這說明^[1]在有為的緣起以外，^[2]還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。

(二) 「緣起與緣生」對論

1. 經說

又《雜阿含》二九六經，說緣起與緣生。^[1]緣起即相依相緣而起的，原語是動詞。^[2]緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作緣已生法。

經文，以緣起與緣生對論，而論到內容，卻都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成為學派間的難題。³⁷

2. 聲聞學派的理解

(1) 有部：緣起為因，緣生為果——因果義

薩婆多部依^[1]緣起是主動，^[2]緣已生是被動的差別，說^[1]因名緣起，^[2]果名緣生。

即從無明緣行，行緣識乃至生緣老死，凡^[1]為緣能起的因說為緣起，^[2]從緣所生的果說為緣生。

緣起、緣生，解說為能生，所生的因果。

(2) 大眾部：緣起是遍通不生滅的理性，緣生是個別生滅的因果事——理事義

³⁷ (1) 關於「部派的緣起與涅槃差別觀」，上文已有詳盡論述。

(2) 印順導師《空之探究》p.219 ~ p.220：

中道的緣起說，出於『雜阿含經』。「阿含經」是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。…〔中略〕…此外，『雜阿含經』提到了緣起與緣生（或譯「緣所生」、「緣已生」(35.005)，同時提出而分別解說，當然是有不同意義的，如『阿毘達磨法蘊足論』卷一一引經（大正二六·五〇五上）說：

「云何緣起？謂依此有（故）彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。……乃至無明緣行，應知亦爾」。

「云何名為緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，如是名為緣已生法。苾芻當知！老死是無常，是有為，是所造作，是緣已生，盡法，沒法，離法，滅法。生……無明亦爾」。

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。^[1]緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。^[2]而緣起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容緣起的。…〔下略〕…

大眾部留意經中說緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住法界常住」的特點，所以說：⁽¹⁾各各因果的事實為緣生，這是個別的，生滅的。⁽²⁾因果關係間的必然理性為緣起，是遍通的，不生滅的。

三、中觀的見解：緣起綜貫緣生與涅槃³⁸

(一) 總說：釋迦以「緣起為元首」——依緣起說明緣生與涅槃，更從此悟入涅槃

今依龍樹開示的《阿含》中道，應該說：緣起⁽¹⁾不但是說明現象事相的根本法則，

³⁸ 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.63：

「緣起」為佛法最主要的術語。⁽¹⁾從經義的通貫生滅及不生滅，⁽²⁾依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。

⁽¹⁾薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，^(A)專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，^(B)忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！⁽²⁾剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起^(A)約因緣的生果作用說，^(B)但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：(一)、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》(五三經)說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。(二)、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，⁽¹⁾不僅由於外在的違順因緣，⁽²⁾而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在一一有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

二、序列的必然性：佛法說緣起，不但說明「此故彼」的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生，無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。從前，大眾學者特別重視這點，因此說緣起是不變(無為)的因果軌律。佛說「得法住智」；經說「是法住法位，世間相常住」，都是說明緣起序列的必然性。但依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，在緣能起果的作用中，現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。

三、自性的空寂性：從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。

彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然而有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

^[2]也是說明涅槃實相的根本。

有人問佛：所說何法？佛說：「我說緣起」。釋迦以「緣起為元首」，緣起法^[1]可以說明緣生事相，^[2]同時也能從此悟入涅槃。³⁹

（二）詳論

1. 《阿含》以緣起為本而闡述現象與實相

（1）緣起與緣生相對，即取得「法性法住法界常住」的性質

依相依相緣的緣起法而看到世間現象界——生滅，緣起即與緣生相對，

緣起即取得「法性法住法界常住」的性質。

（2）緣起與涅槃相對，即取得生滅的性質

依緣起而看到出世的實相界——不生滅，緣起即與涅槃相對，

而緣起即取得生滅的性質。

（3）結

《阿含》是以緣起為本而闡述此現象與實相的。

2. 釋尊直從「迷悟、事理的中樞——緣起」而建立聖教

（1）佛陀正覺的緣起，是與緣生對論而攝得緣起空寂性

依《阿含》說：佛陀的正覺，即覺悟緣起，即是「法性法住法界常住」的緣起，即當體攝得（自性涅槃）空寂的緣起性；所以正覺的緣起，實為與緣生對論的。

³⁹ 印順導師《佛法是救世之光》p.149 ~ p.151：

此緣起因果的起滅，還是「俗數法」，還是在現象的表面上說，還不是深入的、究竟真實的、第一義的說法。但是第一義還是依緣起法說的，即是緣起法的空寂性。所以說：「為比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法」（《雜含》卷一二）。在一正一反的緣起相對性中，鞭辟入裡，直顯空性，才是第一義。

《雜含》卷一三的《第一義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生」。佛從緣起世俗諦的生滅非實中，說明第一義空，極為明白。在第一義空中，即遠離有無、斷常等二邊。如迦旃延說真實禪（體悟第一義的禪觀）說：「觀彼悉皆虛偽，都不見真實……但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法（有見）及與非法（無見）」（別譯《雜含》）。一切法都是因緣和合的假名法——世俗的，聖弟子就在這因緣中，名相世俗法中，體觀空寂，離「有法」「非法」二邊見，就證得第一義諦。所以說：「諸佛說空法，為離諸見故」。佛陀又說：「如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見；如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生」（《雜含》卷一〇）。世俗的人，看見生，就以為有實在的法生起，看見滅，就以為有實在法毀滅了。有是實實在在的有，無是實實在在的取消，這是落於二邊見的。聖弟子不然，看見法生起，遠離了無見，但並不執著以為是實有；看見法消滅了，遠離了有見，但並不執著以為是斷滅實無。因為依著緣起法的因生果生，因滅果滅，一切法是活潑潑的可有可無，可生可滅。假若是實在性的，實有，就不該滅而無；實無，就不該生而有。所以在法法的可生可滅、可有可無中，深入事物的根本核心，體見到一切是關係的，沒有實性的有、無、生、滅，一切是不實的假名，本性是畢竟空寂的。所以畢竟空寂，不是抹煞了一切生、滅、有、無的現象而破壞諸法；反之，空寂正是掘發了諸法生、滅、有、無的真實相。這是如來教授的真實意趣，否則單見到流轉還滅、一正一反的兩面，很容易誤解而割截為二體的。

這從流轉、還滅二門的有無生滅關涉的現象中，直接體現到法法本性的空寂，可以叫他做中道的空寂律。這是第一義的中道教說，也為佛法特質——緣起性空的真義所在。大乘學者常說的「當體即空」，就是如此。

(2) 緣起與涅槃對論，即偏緣起生滅而攝得緣生事相

反之，如與涅槃對論，即偏就緣起生滅說，即攝得——因果生滅的緣起事相。

(3) 緣起是生滅，也即是不生滅

緣起，⁽¹⁾相依相緣⁽²⁾而本性空寂，所以⁽¹⁾是生滅，⁽¹⁾也即是不生滅。

(4) 結評

A. 結

釋尊直從此迷悟事理的中樞而建立聖教，極其善巧！

B. 評

這樣，聲聞學者把緣起與緣生，緣起與涅槃，作為完全不同的意義去看，是終不會契證實義的。

(三) 《阿含》的「空相應緣起」

※大乘特別發揮空義，亦從緣起而發揮

若能了解緣起的名為空相應緣起；⁴⁰大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。⁴¹

⁴⁰ (1) 印順導師《中觀今論》p.9：

釋尊的開示緣起，緣起的所以是中道，即不能忽略緣起的空相應性，這在經中多有說到。如《雜含》(二九三經)說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法」。緣起是與空相應的，空的獨到大用，即洗盡一切戲論執見。緣起與空相應，所以能即緣起而正見不落兩邊的中道。

(2) 印順導師《空之探究》p.8~p.9：

『相應部』說到了這樣的文句(1.019)：

「如來所說法，甚深，義甚深，出世間空性相應」。

佛說的法，為什麼甚深？因為是「出世間空性」相應的。出世間空性，是聖者所自證的；如來所說而與之相應，也就甚深了。出世間空性，是難見難覺，唯是自證的涅槃甚深。佛依緣起說法，能引向涅槃，所以緣起也是甚深了。阿難以為：佛說「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺」，以此受到了佛的教誡(1.020)。

這樣，甚深法有二：緣起甚深，涅槃甚深，如『雜阿含經』卷一二(大正二·八三下)說：

「⁽¹⁾此甚深處，所謂緣起。⁽²⁾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⁽¹⁾有為、⁽²⁾無為」。

『相應部』的「梵天相應」，『中部』的「聖求經」等，也都說到了緣起與涅槃——二種甚深(1.021)。涅槃甚深，緣起怎樣的與之相應呢？⁽¹⁾依緣起的「此有故彼有，此生故彼生」，闡明生死的集起；⁽²⁾依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」，顯示生死的寂滅——涅槃。⁽¹⁾緣起是有為，是世間，是空，所以修空(離卻煩惱)以實現涅槃；⁽²⁾涅槃是無為，是出世間，也是空——出世間空性。『雜阿含經』在說這二種甚深時，就說：「說賢聖出世空相應緣起隨順法」(1.022)。

「出世空相應緣起隨順法」，透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。這雖是說一切有部所傳，但是值得特別重視的！

⁴¹ (1) 印順導師《中觀今論》p.1~p.2：

緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。…〔中略〕…緣起無自性而即空，如標月指，豁破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。

中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨香雲》p.221：

1. 正解阿含經義

(1) 緣起是空相應，故依緣起能悟涅槃及成緣生——依緣起統一涅槃與緣生

以緣起是空相應，所以解悟緣起，⁽¹⁾即悟入法性本空的不生不滅；

⁽²⁾而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。

(2) 依「無我印（緣起性空）」統一「無常印與涅槃印」

三法印中的無常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。⁴²

龍樹的時代，是「一切皆空說」盛行的時代。龍樹以緣起為宗，發揮緣起無自性空說，也從空義來成立緣起。彈斥了實有自性說，方廣道人的一切都無說，迷戀「梵王舊說」（婆羅門教的舊說）的「心常」說，而歸於一切法即空的緣起中道論。

(3) 印順導師《空之探究》p.8 ~ p.9：

甚深法有二：緣起甚深，涅槃甚深，如『雜阿含經』卷一二（大正二·八三下）說：

「⁽¹⁾此甚深處，所謂緣起。⁽²⁾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⁽¹⁾有為、⁽²⁾無為」。

…〔中略〕…『雜阿含經』在說這二種甚深時，就說：「說賢聖出世空相應緣起隨順法」（1.022）。

「出世空相應緣起隨順法」，透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。

⁴² 印順導師《佛法概論》p.161 ~ p.165：

第二節 三法印與一法印

⁽¹⁾從無我中貫徹一切 本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？⁽¹⁾有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的。涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。^(A)看重無常，將涅槃看作無常以外的；^(B)重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性，統一性，被破壞了。

⁽²⁾其實三法印是綜貫相通的；^(A)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。^(B)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。諸法的所以相生還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了。如確乎是真實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的。

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完滿的通達。且拿佛《化迦旃延經》來說：迦旃延是佛弟子中「論議第一」的，佛為他說中道法：⁽¹⁾世人依於二見，墮於有邊與無邊。⁽²⁾佛說中道的緣起法，即不落二邊。⁽¹⁾一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有實無的倒見。⁽²⁾佛說緣起法，就不同了。見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此不起無見。見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。

不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為⁽¹⁾常人的心目中，總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。⁽²⁾學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認他，現象確是有因果、體用的，現起與還滅的。但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。

緣起法的歸於滅，說它是空，這⁽¹⁾不是因緣離散才是滅、是空，⁽²⁾當諸法的生起時，存在時，由於了

2. 大乘正解的發揮

大乘把握了^{〔一〕}即空的緣起，所以能成立一切法相；

^{〔二〕}同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。

四、結說

大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。

緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《智度論》而略為解說。

附錄一：緣起的不生不滅與不有不無

(1) 印順導師《中觀今論》p.90 ~ p.91：

《阿含經》中，如來散說緣起的不常不斷等，龍樹特地總集的說此八不。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」。

^{〔1〕}《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。^{〔2〕}所以深入緣起本性者，宜說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，^{〔A〕}吻合釋尊的深義，^{〔B〕}而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.52 ~ p.53：

「有」「生」，我常用存在現起來解釋的；有是存在，生是現起。似乎前者的範圍廣，顯在的，潛在的，都是有。後者只是存在中一分現起的。但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。

一般人以為甲功能存在而沒有發現；其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起。他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。

《中論》的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。「此有故彼有，此生故彼生」，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。

實在論者，執著自性有與自性的生起。既然以為自性有，不論他說不說生起，他終究是反緣起的，觀察這「自性有」非有，名為無自性空。自性有的生起不成，名為無生。無自性有，也就沒有自性無；無生也就無滅。這包含了存在與非存在，存在與現象的問題。…〔下略〕…

(3) 印順導師《中觀今論》p.92 ~ p.94：

釋尊的教說，以生滅為三法印的前提。生（異）滅，被稱為「有為之三有為相」，即「有為」所以為有為的通相。…〔中略〕…這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性質。因果諸行，是必然的新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。釋迦的

無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

^{〔1〕}一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。^{〔2〕}要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

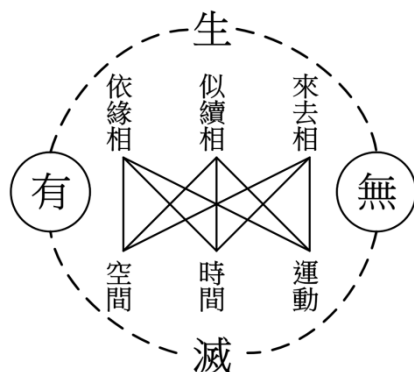
^{〔二〕}三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。…〔下略〕…

緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。

⁽¹⁾然佛以此生滅為有為諸行的通遍性，即從無而有從有還無的流轉中正觀一切，並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體的。但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。⁽²⁾為此，中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定（除其執而不除其法）他。

如從無自性的緣起而觀此四者：⁽¹⁾生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。從特別明顯的見地去分別：⁽²⁾生滅（法）的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。⁽³⁾生滅（法）的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。⁽⁴⁾此生滅的運動相，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。

約如幻的無性緣起說，姑表擬之如下：



附錄二：大乘中觀與聲聞部派對緣起解說的不同

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.55 ~ p.56：

^(一)從學派上看，⁽¹⁾一切有系是以緣起為有為法，是因；⁽²⁾大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。

緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。

緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。

^(二)中觀者的八不緣起，是依化迦旃延等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。所以⁽¹⁾從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。⁽²⁾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。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.509 ~ p.512：

十二支因果生滅，經中說有兩種：一是緣起，一是緣生。這二種，都是說的「此有故彼有，此生故彼生，無明緣行，乃至純大苦聚集」等。對此兩者的差別，^(一)一般的學派，是向兩方發展的：

⁽¹⁾大眾分別說系，^(A)以緣生法為因果事相，^(B)以緣起法為常住無為，是因果鉤鎖的必然理則，不是指感業苦的本身。好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法則而發現，不是隨便亂起的。這如造房子，先由工程師設計繪一模型，後依這模型去建築。所以，在因果的現象上，見到有這樣的因，生這樣的果，秩然不亂，可見因果現象中，有一決定而必然的理則，所以不得不這樣。緣生法是因果的事實、現象，他是有變異的，這是理事義。

⁽²⁾說一切有部，不承認緣起是無為說，主張^(A)為緣能起的因叫緣起，^(B)從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。^(A)緣起為因，^(B)緣生為果，這是二者的不同。

^(二)⁽¹⁾然釋尊的本意，似乎是在此兩大思想的中間。緣起是為因能生的條理化。

⁽²⁾本論對緣起真義的闡述，把緣起緣生合一，在此緣起與緣生上，說一切畢竟空。這可見，龍樹的緣起思想，在因果生滅的見地，接近上座系；龍樹學說到法相，也大都採取古典的毘曇；也有採取經部的。在因上了解緣起的因，必然生緣生的果；在果上了解緣生的果，必然為緣起的所生。有無明，所以有行，有行也決定有無明。現在這樣，溯之於過去，推之於未來，也是這樣。個人

是這樣，旁及於他人，推究到一切眾生，無不是這樣。從具體的事實觀察，發現因果的必然性，必然是這樣，並非另有一無為常住的東西。不離緣生外，另求緣起；有果即有因，有事就有理（不過，對理則性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以說：「此有故彼有」。這成了普遍的公理，不容有所變更的。「若佛出世，若不出世，法住法位」。

假使知此而不知彼，這是沒有用的。如豆子能生芽，⁽¹⁾ 愚癡無知的人，只見這根芽是從這顆豆生的；不知道一切的黃豆，在某種條件和合下，只要他生性沒有被損，都是可以生芽的。⁽²⁾ 聰慧有智的人，就能知道這遍通的理則性。得到這智慧，才能成立智識，發生力量。佛法的悟解緣起，也是如此，是從因果事實而悟解因果理則的。

(3) 印順導師《空之探究》p.220 ~ p.223：

『雜阿含經』提到了緣起與緣生（或譯「緣所生」、「緣已生」）(35.005)，同時提出而分別解說，當然是有不同意義的，…〔中略〕…

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。⁽¹⁾ 緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。⁽²⁾ 而緣起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容緣起的。『相應部』經作：「法定、法住，即緣性」(35.006)；緣性，或譯為相依性。『法蘊足論』所引經，下文還說到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」(35.007)。

⁽¹⁾ 這些緣起的形容詞，⁽¹⁾ 使大眾部一分，及化地部等說：緣起是無為(35.008)；⁽²⁾ 『舍利弗阿毘曇論』也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恆不變的抽象理性。

⁽²⁾ 然⁽¹⁾ 依『雜阿含經』，佛為須深所說，緣起應該是不能說是無為的。『雜阿含經』卷一四（大二·九七中——下）說：

「須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？須深答曰：如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死。如是生，……有無明故有行，不離無明而有行耶？須深白佛：如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。

「佛告須深：無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？須深白佛言：如是，世尊！無生故無老死。不離生滅而老死滅。如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？須深白佛：如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。

「佛告須深：作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不？須深白佛：不也，世尊！佛告須深：是名先知法住，後知涅槃」。

須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定(35.009)，是慧解脫阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」。慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！⁽²⁾ 又如『長阿含』的『大緣方便經』，說一切有部編入『中阿含』，名『大因經』，也就是『長部』的『大緣經』。經文說明「緣起甚深」，而被稱為 *nidāna*——尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」的「因」。從這些看來，緣起是不能說為無為的。

所以說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」(35.010)，而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」(35.011)。如經中說緣起是法住，法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定，法定是決定而不亂的；緣起是法界，界是因性（緣性）。這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。如馬勝為舍利弗說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」(35.012)。「諸法從緣起」，『四分律』作「若法所因生」，與『赤銅鍱部律』相合；『五分律』作「法從緣生」；『智度論』譯為「諸法因緣生」(35.013)。所說正是緣起的集與滅，除「根本說一切有部律」（『智度論』的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說系律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。為了闡明起滅依緣，緣性的安住、決定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。

阿毘達磨論師，著重於無明、行等內容的分別，因、緣的種種差別安立，而起滅依於因緣的定律，反而漸漸被漠視了！

附錄三：緣起即是不生不滅，緣起寂滅性即是中道——緣起即空，空即中道

(1) 印順導師《中觀今論》p.1~p.3：

「佛說**空緣起，中道為一義**；敬禮佛世尊，無比最勝說」(迴諍論)！

…〔中略〕…**緣起即空**，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。…〔中略〕…**緣起無自性而即空**，如標月指，**豁破有無二邊的戲論分別而寂滅**，所以**空即是「中道」**。

中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。所以，**緣起、空、中道**，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以**顯明事物的本性**。

聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；在《中論》也說：「**眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義**」(觀四諦品)。**緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識**。中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。龍樹深刻的把握了這個，窺見了佛陀自覺以及為眾生說法的根本心髓；唯有這，才是佛法中究竟的教說。

龍樹在《中論》中，標揭**八不——即中即空的緣起**說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一」(觀因緣品)！**依於八不的緣起，即能滅除世間的一切戲論而歸於寂滅，這是佛法的究極心要**。所以說：「我稽首禮佛，諸說中第一」；吐露他對於佛陀敬仰讚歎的深意。…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》p.17~p.24：

第二節 中論為阿含通論考

探求**龍樹緣起、空、中道**的深義，主要的當然在《中論》。**《中論》的中道說**，我有一根本的理解——**龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義**。這是說：**緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意**，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，**《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在**。這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。…〔中略〕…

二、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出**瞿曇緣起的中道真義**。…〔中略〕…

三、從《中論》開首的歸敬頌來說：**緣起就是八不的中道**。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。⁽¹⁻²⁾不常不斷的中道，不一不異的中道，出於《阿含經》，上來都曾引證過。⁽³⁾不來不去，在《雜阿含經》的《第一義空經》，也曾說到。在顯示緣起的有因有果而無作無受時說：「眼生無所從來，滅亦無所至」。這即是在緣起的生滅中，指出不來不去的中道。⁽⁴⁾**不生不滅，據《阿含經》義，指無為法而說，無為法是不生不住不滅的，無為即涅槃寂滅，即緣起的寂滅性**。…〔中略〕…

…〔中略〕…所以，依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空(智論卷三五)，但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」(智論卷四)。「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」(智論卷二六)。這都不過是側重的不同，詳略的不同而已！這樣，**《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石**。

(3) 印順導師《性空學探源》p.1~p.2：

「**性空**」，⁽¹⁾根原於阿含經，⁽²⁾孕育於部派的(廣義的)阿毘曇論；⁽³⁾大乘空相應經，開始發展出雄渾博大的深觀；⁽⁴⁾聖龍樹承受了初期大乘，主要是《般若經》的「大分深義」，直探阿含經的本義，抉擇阿毘曇，樹立中道的性空(唯名)論。

所以，**不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義；不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，不知性空的緣起中道，確為根本佛教的心髓**。

(4) 印順導師《華雨香雲》p.221：

龍樹的時代，是「一切皆空說」盛行的時代。龍樹以緣起為宗，發揮緣起無自性空說，也從空義來成立緣起。彈斥了實有自性說，方廣道人的一切都無說，迷戀「梵王舊說」(婆羅門教的舊說)的「心常」說，而歸於一切法即空的緣起中道論。

- (5) 印順導師《中觀論頌講記》p.7~p.8：

八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自性有的。這在《阿含經》中，佛特別的揭示出來。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。

…〔中略〕…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。**

- (6) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.216~p.219：

此是佛所說，**緣起中道義，不著有無見**，正見得解脫。

上來所說的，「**是佛在《阿含經》等「所說」的**，名為「**緣起中道義**」。中道，是正確的，恰好的，沒有偏差，不落於兩邊邪見的。佛法的中道觀，是從緣起法的正觀中顯出，為佛說法的根本立場。所以，正觀也稱為中觀，正法也稱為中法了。

說到不落二邊，經中都依眾生自體說。眾生，是緣起的生滅。緣起是不落兩邊的，不像眾生邊執所想像的。這都依佛說而成立，⁽¹⁾如說：『若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。……調緣生老死，……緣無明故有行』(4.044)。這是**不一不異的緣起中道**。⁽²⁾又如說：『自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有……』(4.045)。又如說：『若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有……』(4.046)。這都是**不常不斷的中道。佛說中道，都是依緣起而立論的**。最重要的，要算**不有不無的緣起中道**了。

佛為刪陀迦旃延，說過不落有無二邊的緣起中道。迦旃延是不著一切相，而深入『勝義禪』的大師。大乘龍樹的《中觀論》，彌勒的《瑜伽論》，都引證這《阿含經》的教授，來說明諸法的真實相，所以這一教授，在抉擇佛法的緣起正見中，有著無比的重要性。

佛對迦旃延說：⁽¹⁾『世人顛倒，依於二邊，若有若無』。⁽²⁾佛的聖弟子呢？『正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。……此無故彼無，此滅故彼滅……』(4.047)。換言之，⁽¹⁾世人不知緣起義的，顛倒妄執，不能脫出二邊——有見與無見的窠臼。⁽²⁾佛弟子依緣起法正觀，那就不起有見與無見了。譬如說：⁽¹⁾世間人見人生了出來，就執為是實有的而起有見。等到死了，大都是執為實無而起無見的。又如在生死流轉中，一般是執為實有的。聽見了生死，入涅槃，就執著以為是無了（世人因此大都是怕無我，怕空，怕涅槃的）。⁽²⁾但是，佛弟子依著**緣起中道**去觀察時，^(A)如見到**世間滅**，也就是生死解脫了，**就不會起有見**。^(a)因為緣起如幻的相對性，在涅槃寂靜中是不能安立的。^(b)而且，既是可滅的，在生起時也就決非實有，實有是不會依緣而滅的。^(B)如見到**生死世間的集起**，**就不會起無見**。^(a)因為緣起的如幻假有，不是什麼都沒有的。^(b)而且，既是可生的，在滅時也決非實無了。^(C)還有，^(a)了解緣起的此有彼有，此生彼生——世間集，所以生起現前時，知道緣起的流轉相續，不會覺得一死了事而起無見的。^(b)了解緣起的此無彼無，此滅彼滅，當生死解脫時，也不會執有實我得解脫的。

總之，**一切是緣起的，唯是緣起的集、滅**，⁽¹⁾**並沒有實我、實法，所以不起有見**。⁽²⁾**沒有實我、實法，所以也不會起無見的**。真能正觀緣起，就能「不著有」見「無見」，依中道「正見」而「得解脫」了。**三學的增上慧學——甚深般若，八正道的正見，都是緣起的中道觀**。所以佛弟子能不著常我，不落斷常，一異，有無的執見，破無明而了脫生死。

- (7) 印順導師《空之探究》p.255~p.260：

七 中道——中論與中觀

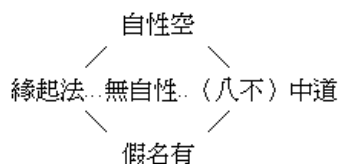
『中論』「觀四諦品」，**在緣起即空，亦是假名以下，接著說：亦是中道**。上文曾經說到：⁽¹⁾**中道的緣起**，是『阿含經』說；⁽²⁾『般若經』的特色，是**但有假名（無實），本性空與自性空。自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空**。⁽³⁾**自性空有了無自性故空的意義**，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「**眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義**」——大乘佛法中最著名的一偈。

中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。**一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。**

^{〔一〕}以行來說：『拘樓瘦無諍經』說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道(38.001)。這一教授，是多種「經」、「律」所說到的。如佛教化二十億耳說：如「彈琴調弦，不急不緩，適得其中，為有和音可愛樂」。所以「極大精進，令心調[掉舉]亂；不極精進，令心懈怠。是故汝當分別此時，觀察此相」(38.002)。修行也要適得其中，是要觀察自己身心，善巧調整的。如煉金那樣，不能「一向鼓鞞」，「一向水灑」，「一向俱捨」，而要或止、或舉、或捨，隨時適當處理的，這才能「心則正定，盡諸有漏」(38.003)。因此，修行成就無相心三昧的，「是不踊不沒」，心住平等的(38.004)。

^{〔二〕}這一原則，應用於知見的，就是「處中說法」的緣起，緣起法不落二邊——與異，斷與常，有與無的。正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。

從這一原則去觀察，『般若經』的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是『中論』所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。所以『中論』最著名的一頌，可表解如下：



「中本般若」後分，一再的說到二諦，『中論』也是以二諦來說明佛法的，如卷四（大正三〇·三二下——三三上）說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。如世間眾生所知那樣的，確實如此，名為世俗諦，諦是不顛倒的意思。第一義諦——勝義諦，是聖者所知的真實義。眾生世間所知，雖然共知共見，確實如此，其實是迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還是依世俗諦方便說的。如『摩訶般若波羅蜜經』說：「如是（空性）等相，是深般若波羅蜜相。佛為眾生，用世間法故說，非第一義」(38.005)。「若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無」(38.006)。世俗諦是眾生迷謬所知的，雖是惑亂，卻是重要的，我們凡夫正是處在這一情境中呀！所以要依止世俗諦，才能表示第一義諦；才能從勘破世俗迷妄中，去通達勝義諦。

依『中論』的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。但一般人，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^{〔一〕}『般若經』說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。^{〔二〕}『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。

說緣起即空、亦假、亦中（『迴諍論』說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

引人轉迷向覺，依世俗諦說法：緣起無自性故空，空故依緣起有——中道說，能善立一切法，遠離一切見，可說是非常善巧的教說！

不過世俗的名言是「二」，是沒有決定性的；名義內在的相對性，在適應眾生，隨時隨地而流行中，不免會引起異議，那也是世間常法。^{〔一〕}依第一義諦，空，無生等，只是一個符號，並不等於第一義。如空以離諸見為用，著空也就不是中了，所以說：「空亦復空」，「空亦不可得」。^{〔二〕}而且，在緣起即空的觀行中，正如上引經文所說，要隨時善巧的適得其中，『大智度論』這樣(38.007)說：

1. 『般若波羅蜜，離二邊，說中道：雖空而不著空，故為說罪福；雖說罪福，不生常邪見亦於空無礙』。
2. 「菩薩住二諦中，為眾生說法。不但說空，不但說有；為愛著眾生故說空，為取相著空眾生故說有，有無中二處不染」。
3. 「有相是一邊，無相是一邊，離是二邊行中道，是諸法實相」。
4. 『般若波羅蜜者是一切諸法實相，……常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道。……此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜』。

1.2.是為眾生說中道。1.說者說有而不生常見，說空而不著空。2.對治眾生的偏執，為著空者說有，為著有者說空。這樣，才是善說中道。3.4.是「中道行」。在般若行中，有相是一邊，無相——空也是一邊；是般若與非般若的分別，也都是一邊。**般若行是以不取著為原則的，如心有取著，即使是善行、空行，也都是邊而非中。『般若經』稱之為「順道法愛生」(38.008)；譬喻為「如雜毒食」(38.009)。佛所開示的解脫道，如空，無所有，無相，『阿含經』早已指出：觀無我所——無所有，有的以慧得解脫，染著的不得解脫，就生在無所有處；觀一切無相的，有的以慧得解脫，如染著而不得解脫，就生在無想處——非想非非想處(38.010)。原理與方法，是有準則的，但還是世俗的，是否能善巧適中，那真如中國所說：「運用之妙，存乎一心」了。**

學者應注意佛法的實踐性，不只是「中論」而更是「中觀」才得！

- (8) 印順導師《空之探究》p.209 ~ p.210：

『中論』開宗明義，是：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出：能說是因緣；善滅諸戲論」(33.002)。『中論』所要論的，是因緣，(新譯為緣起)，是八不的緣起；八不的緣起，就是中道。八不緣起的含義，可說與『般若經』相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是『般若經』的。

我以為：「中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在」。「中論確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的根本深義。……抉發阿含的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」(33.003)。這一理解，我曾廣為引證，但有些人總覺得『中論』是依『般若經』造的。這也難怪！印度論師——『順中論』、『般若燈論』等，已就是這樣說了。

我⁽¹⁾也不是說，『中論』與『般若經』無關，⁽²⁾而是說：**龍樹本著「般若法門」的深悟，不如有些大乘學者，以為大乘別有法源，而肯定為佛法同一本源。不過一般聲聞學者，偏重事相的分別，失去了佛說的深義。所以就「阿含經」所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出「阿含經」的深義，也就通於「般若」的深義。**

- (9) 印順導師《性空學探源》p.119：

綜合看，東南學派偏重空，西北學派偏重有。空，東南學派近於勝義空，西北學派近於世俗空。假有的發展擴大，終於到達一切法空；空得徹底究竟，又是法法如幻假有(故主空的案達羅學派，又可以承認一切法有)。

東南與西北二學系，向著空有兩極端發展，兜了一個大圈子，最後卻又兩相會面，終則綜合會歸到**大乘經的法法假有、法法性空的究竟空義。**

- (10) 印順導師《無諍之辯》p.148：

^(一)於空、假外的**第三者(但中)**，或即空即假的**第三者(圓中)**，古師意指**空而不空的妙有**。如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。

^(二)然而**並非空外說(假)有，(假)有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。**

- (11) 印順導師《中觀論頌講記》p.24 ~ p.26：

我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。

不過，**通達性空，有兩種人：**⁽¹⁾一、鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，**緣起相暫不現前**。但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。⁽²⁾二、利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時**能在空中現見一切法的幻相宛然**，這就是**性空不礙緣起，緣起不礙性空**

的中道妙悟。⁽¹⁾但證空性者，他起初不能空有並觀，般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。⁽²⁾那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見」。要方便成就，才證入空性。

經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

雖有這兩種根性，**結果還是一致的**。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，**但下手的方法，也是一致的**。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；**從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙**。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以**無論鈍利，一空到底，從空中中道，達性空唯名的緣起究竟相**。…〔下略〕…

(12) 印順導師《般若經講記》p.4：

凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。**這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相**。

從見中道而成佛的圓證實相說：⁽¹⁾從畢竟寂滅中，微見一切法的體、用、因、果，⁽²⁾離一切相，即一切法。如《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等」。所以，**空寂與緣起相，無不是如實的**。

但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。**要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在**。

附錄四：涅槃無為是中道行的成果，亦是正覺所覺的究竟理性

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.22：

⁽¹⁾從**智慧的境界**說，名為**正法**。⁽²⁾如從**智慧證入正法而得真自由**來說，名為**涅槃**，所以，

正法就是涅槃，只要「依」著往「古」——過去諸佛大「仙人」的正「道」，就「能」證「入於涅槃」的解脫。…〔下略〕…

(2) 印順導師《般若經講記》p.124：

平等法界，是在聖不增，在凡不減的，這就名為無上遍正覺。這^{(1)(A)}在**因**中，或稱之為眾生界，眾生藏，如來藏；^(B)在**果**位，或稱之為法身，涅槃，無上遍正覺。^{(2)(A)}約**境**名真如，實相等；^(B)約**行**名般若等；^(C)約**果**名一切種智等，**無不是依此平等如虛空的空性而約義施設**。

有些人，因此執眾生中有真我如來藏，或者指超越能所的靈知，或者指智慧德相——三十二相等的具體而微；以為我們本來是佛，悟得轉得，即是圓滿菩提。這是變相的神我論，與外道心心相印，一鼻孔出氣！

(3) 印順導師《佛法概論》p.7 ~ p.11：

歸依法 …〔中略〕…學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。…〔中略〕…中道的德行，是達磨的第一義。

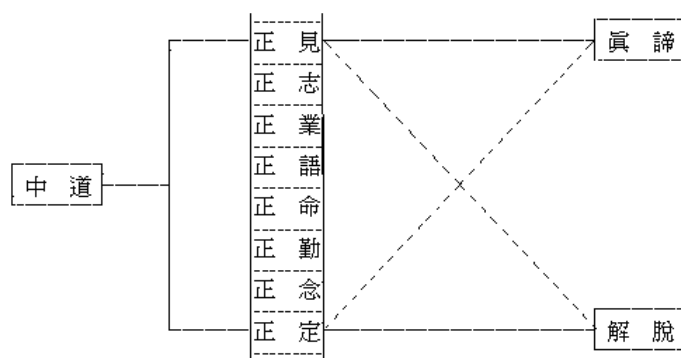
中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中，有正確的知見，有到達的目的。…〔中略〕…

這三類歸依法中，⁽¹⁾**正知**解脫、中道，與變動苦迫的世間，是**真實**；⁽²⁾**中道**是**善行**；⁽³⁾**觸證**的解脫是**淨妙**。真實、善行、淨妙，**貫徹在中道的德行中**。

⁽¹⁾**八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法**。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

⁽²⁾同時，**八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的**。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

^(三) 也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



(4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.112：

⁽¹⁾ 從道的實踐，而達解脫的證知（五分法身），是從能證邊說。⁽²⁾ 從聖道的如實知見，悟入緣起與涅槃，是從所證邊說。這是釋尊開示正法的兩大方便！

其實，修聖道而⁽¹⁾能悟見緣起與寂滅，⁽²⁾當下就是離繫解脫的證知了。法是以聖道的實踐為核心的，所以佛的開示，或稱為「示涅槃道的勝法」（經集二三三）。

此外，如實知見的，還有四諦。…〔下略〕…

(5) 印順導師《空之探究》p.79 ~ p.80：

在聖道的修習中，⁽¹⁾空、無所有、無相，都重於觀慧的離惑。

⁽²⁾但空與無相，顯然有了所觀察的理性意義。如⁽¹⁾無相，本是「不作意一切相」，「不取一切相」，而『有明大經』說：「二緣入無相心解脫：一切相不作意，及作意無相界」（12.001）。這樣，要入無相心解脫（或作「無相心三昧」）的，不但不作意一切相，而且要作意於無相。無相界，是無相寂靜的涅槃。涅槃的體性如何，部派中是有諍論的，但都表示那是眾苦寂滅而不可戲論的。所以「作意無相界」，涅槃是所觀想的境界——義理或理性的。⁽²⁾空也是這樣：^(A)無我無我所是空，空是一切法遍通的義理，也是所觀的。^(B)又立「出世空性」，以表示空寂的涅槃。

這樣，空與無相，⁽¹⁾不只是實踐的聖道——三昧，解脫，⁽²⁾也是所觀、所思的法義了。

(6) 印順導師《空之探究》p.61 ~ p.62：

空，無所有，無相——三三昧，⁽¹⁾究竟是重於空離一切煩惱的，有為法的正觀。⁽²⁾但在佛法開展中，對超越一切的涅槃，也增加了注意。如『中阿含經』（二一一）『大拘絺羅經』（大正一·七九二中）說：

「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」。

『中部』與此經相當的，是『有明大經』（10.006），無想定是無相心定的異譯。所說的無相，有二方面：一是不作意一切相的無相，一是超越一切相的無相界——涅槃。修無相三昧的，要不作意一切相，又要作意於無相。

如佛『化誑陀迦旃延經』，本來只是不依一切相——無一切相，而依此經演化所成的，無想以外，又要有想。有想的是：「此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃」；「有滅涅槃」（10.007）。

這樣，⁽¹⁾空是重於無常、無我的世間；⁽²⁾無相是離相以外，更表示出世的涅槃；⁽³⁾無願是厭離世間，向於寂滅的涅槃：空，無願，無相——三三昧，三解脫門，就這樣的成立了。

(7) 印順導師《般若經講記》p.5 ~ p.6：

^{(1)(A)}有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。^(B)有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。⁽²⁾依《智論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道」。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。

實相，^{(1)(A)}在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。^(B)同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。⁽²⁾其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

附錄五：大乘般若空慧相應的無盡大悲願行——悲智交融

(1) 印順導師《學佛三要》p.231 ~ p.233：

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是**慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！**

⁽¹⁾小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，⁽²⁾大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：

(一)、約體證的現(相)實(性)一味說：⁽¹⁾聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「**慧眼於一切法都無所見**」。聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。⁽²⁾但大乘修學者的深悟，^(A)在證入一切法性時，雖也是不見一切相(三乘同入一法性；真見道)，但深知道性相的不相離。^(B)由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「**慧眼無所見而無所不見**」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是**性相不二論，生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃(法性)中，更進一層，到達法性海的底裡。**

(二)、約修持的悲願無盡說：⁽¹⁾小乘者的證入涅槃，所以(暫時)不起作用，^(A)除了但證空性，不見中道而外，^(B)也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。⁽²⁾有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。如釋迦佛的在此土誕生，出家，成佛，說法，入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。

因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

(2) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。⁽⁻⁾從智慧(真)說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我(空)的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

⁽⁻⁾從德行(善)說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。

真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(3) 印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

二 慈悲的根源

慈悲是佛法的根本；也可說與中國文化的仁愛，基督文化的博愛相同的。不過佛法能直探慈

悲的底裡，不再受創造神的迷妄，一般人的狹隘所拘蔽，而完滿地、深徹地體現出來。**依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。**這可從兩方面說：

(一) 從**緣起相的相關性**說：世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。關係的存在，看來雖營為個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。世間的一切，本來如此；眾生，人類，也同樣的如此。所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。

單依現生來說，人是不能離社會而生存的。除了家庭的共同關係不說，衣食住藥，都由農工的生產原料，加工製造，由商賈的轉運供給；知識與技能的學習，學問與事業的成功，都靠著師友的助成。社會秩序的維持，公共事業的推行，安內攘外，一切都靠著政府的政治與軍事。如沒有這些因緣的和合，我們一天、一刻也難以安樂的生存。擴大來看，另一國家，另一民族，到這個時代，更證明了思想與經濟的息息相關。甚至非人類的眾生，對於我們的生存利樂，也有著直接或間接的關係。人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。這是現實人間所易於了解的。

如從生死的三世流轉來說，一切眾生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母，我的兄弟姊妹，我的夫婦兒女。一切眾生，對我都有恩德——「父母恩」「眾生恩」「國家（王）恩」「三寶恩」。所以從菩薩的心境看來，一切眾生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和樂相向」。在佛的心境中，「等視眾生如羅[目侯]羅」（佛之子）。這種共同意識，不是狹隘的家庭，國族，人類；更不是同一職業，同一階層，同一區域，同一學校，同一理想，同一宗教，或同一敵人。而是從自他的展轉關係，而達到一切眾生的共同意識，因而發生利樂一切眾生（慈），救濟一切眾生（悲）的報恩心行。

慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

(二) 再從**緣起性的平等性**來說：緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。

在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

(4) 印順導師《學佛三要》p.136 ~ p.137：

慈悲可分為三類：一、**眾生緣慈**：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

二、**法緣慈**：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

三、**無所緣慈**：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發，

流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；**唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。**有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事。不知大乘的現證，一定是悲智平等。**離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。**

- (5) 印順導師《佛法概論》p.245 ~ p.246：

空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。⁽¹⁾佛曾對阿難說：「阿難！我多行空」（中合·小空經）。這點，《瑜伽論》（卷九〇）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，非如思惟無常苦住」。這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。⁽²⁾《增一含·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄」。

如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。⁽¹⁾但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。⁽²⁾佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能于生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向于佛道。

- (6) 印順導師《華雨集第四冊》p.68 ~ p.70：

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的『自利與利他』：「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（『雜阿含』）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。

惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。「瑜伽師地論」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」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！」

末了，我再度表明自己：我對佛法作多方面的探求，寫了一些，也講了一些，但⁽¹⁾我不是宗派徒裔，也不是論師。我不希望博學多聞成一佛學者；也不想開一佛法百貨公司，你要什麼，我就給你什麼（這是大菩薩模樣）。⁽²⁾我是繼承太虛大師的思想路線（非「鬼化」的人生佛教），而想進一步的（非「天化」的）給以理論的證明。從印度佛教思想的演變過程中，探求契理契機的法門；也就是揚棄印度佛教史上衰老而瀕臨滅亡的佛教，而讚揚印度佛教的少壯時代，這是適應現代，更能適應未來進步時代的佛法！

現在，我的身體衰老了，而我的心卻永遠不離（佛教）少壯時代佛法的喜悅！願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身！

- (7) 印順導師《無諍之辯》p.183 ~ p.185：

⁽¹⁾大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。⁽²⁾從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，⁽¹⁾「空」為最根本的原理，⁽²⁾悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。⁽¹⁾從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘

行徑了！⁽²⁾^(A) 在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。為眾生而學，為眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益為利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。^(B) 本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時」。因為從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以為菩薩，自以為佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：⁽¹⁾ 不異世間而出世，⁽²⁾ 慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

- (8) 印順導師《學佛三要》p.162 ~ p.165：

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：…〔中略〕…二、悲智交融：⁽¹⁾ 聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。⁽²⁾ 菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。三、定慧均衡：…〔中略〕…四、理智平等：…〔中略〕…

以上四點，是智慧應有的內容。其中⁽¹⁾ 信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，⁽²⁾ 唯悲智交融是大乘不共般若的特義。…〔下略〕…

- (9) 印順導師《中觀今論》p.a5 ~ p.a7：

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世，那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。獨善的、隱遁的，甚至不樂功德，不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機的歪曲。一分學者起來貶斥他，揭示佛法真俗無礙的正義。

真俗無礙，可從解行兩方面說：⁽¹⁾ 解即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。⁽²⁾ 行即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。⁽¹⁾ 得這真俗相依的無礙解，⁽²⁾ 才能起真俗相成的無礙行。所以菩薩入世利生，門門都是解脫門。

緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理；事相差別而不礙理性平等，理性一如而不礙事相差別。在同一的緣起法中，成立事相與理性，而能不將差別去說理，不將平等去說事，這才能恰合事理的樣子而如實知。一般自以為真俗無礙的學者，不知「處中之說」，談心說性，每不免偏於「相即」，偏於「理同」。這或者忽略事行；或者執理廢事；或者破壞事相的差別性，時空的局限性，落入破壞緣起事——是非、善惡、因果等的大混沌！自以為無礙，而不知早是一邊。不知緣起法，不能從緣起中去統貫真俗，這也難怪要不偏於事，即偏於理了！

⁽¹⁾ 近來有人——好像是牟宗三說：辨證法但於本體論有用。這只是說得一邊，⁽²⁾ 與唯物論者的辨證法，偏於事相一樣。

須知緣起法，近於辨證法，但這是處中而貫徹事理的。⁽¹⁾ 從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合、相續的相對界。⁽²⁾ 即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界。相對的緣起相，絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無礙。

如法則而偏於事相，或偏於理性，或事理各有一套，這那裏能理會得事理的真相！對於這，中觀能抉擇釋尊的中道，達到完成，使我們相信得這真是一切智者的正覺！

- (10) 印順導師《般若經講記》p.179 ~ p.182：

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

…〔中略〕…

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。⁽¹⁾不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色不異空，空不異色」。⁽²⁾有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。**為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。**

佛法作如是說，有其特殊意義。印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。

宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。

佛法的目的，在使人淨除內心的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。⁽¹⁾一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。⁽²⁾真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺』。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。龍樹菩薩在《智論》裡，講到「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

論到宗教的體驗，有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？**依佛法，這是可判別的，⁽¹⁾一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；⁽²⁾一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。**

…〔下略〕…

- (11) 印順導師《學佛三要》p.67：

孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

- (12) 印順導師《性空學探源》p.10～p.12：

第三項 沈空滯寂

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。**實則，空與沈空滯寂是有些不同的。**

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

⁽¹⁾沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！⁽²⁾悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一人空就轉不出來了。**大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。**

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。

空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。**單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。**

獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

- (13) 印順導師《無諍之辯》p.200：

人間一切正行（種田種菜也不例外），都可以利益眾生，都是菩薩事業，都是攝化道場，都是成佛因行。…〔中略〕…

菩薩遍及各階層，不一定是喧赫的領導者。隨自己的能力，隨自己的智慧，隨自己的興趣，隨自己的事業，隨自己的環境；真能從悲心出發，但求有利於眾生，有利於佛教，那就無往而不是人世，無往而不是大乘！這所以菩薩人人可學。

⁽¹⁾如不論在家出家，男眾女眾，**大家體佛陀的悲心，從悲願而引發力量：真誠、懇切，但求有利於人。我相信：涓滴、洪流、微波、巨浪，終將匯成汪洋法海而莊嚴法界，實現大乘的究極理想於人間。**⁽²⁾否則，根本既喪，什麼入世、出世，都只是戲論而已！

- (14) 印順導師《佛在人間》p.138 ~ p.140：

不要只記著大菩薩，覺到我們不能學。在學校裡，由幼稚園一直學到研究院；菩薩也是由初發心菩薩學到大菩薩。現在講最初修學的初心菩薩，與我們凡夫心境相近，切實易學。

一、大悲為菩薩發心——菩薩發心，當然包含了信願、智慧，而重心在大悲心。有大悲心而後想成佛度眾生的，就是菩薩。上面講過，成佛，如沒有慈悲心是不能達到的。就是能參究絕對真理，如沒有大悲心，也還是落於小乘。所以菩薩的最要處，便是大悲心，見眾生苦，好像是自己的苦痛，想办法去救度他們，才是菩薩心、佛種子。發心，是立志，時時起慈悲心，立下大志願，不會忘失。此心發起，堅決不退，便登菩薩位。

修發大悲心，方法很多，佛法裡有「自他相易」法，把自己想作別人，把別人想作自己，這麼一下，大悲心自然會發生起來。試問大家：心裡頂愛的是什麼？你們一定回答是父母、夫妻、朋友、國家、民族。其實，佛說「愛莫過於己」。父母等，凡是沒有損到自己利益的，當然能愛，否則就什麼都不愛了。大家都以私心為愛自己而愛一切，假使能想到別人的苦痛，等於自己的苦；不但愛人如己，而且以自己為他人，不專從自己著想，那才是真愛、真慈悲。自身有苦，誰也巴不得馬上去掉他。別人的苦等於自己，怎能不動悲心，設法解除眾生苦痛呢！能有這種觀念，大悲心自然生起來。大悲心發生，立願成佛度眾生，就是菩薩了。所以初學菩薩，並不一定有神通，或者身相莊嚴。

但是單單立志發心，還不夠，必須以正行去充實他。

二、十善為菩薩正行：菩薩與凡人的分別，是發菩提心，行菩薩道。以菩提心去行十善行，是初學的菩薩，叫十善菩薩。十善，就是對治十惡的十種善行。不殺生就是愛護生命。不偷盜是不要非法得財，進而能施捨。不邪淫是不要非禮。不妄語是不說謊。不兩舌是不挑撥是非，破壞他人的和合。不惡口是不說髒話罵人譏諷人，說不對也得好好說，不可說尖酸刻薄話。綺語是說得好聽，而能引起殺、盜、淫、妄種種罪惡，就是誨盜、誨殺、誨淫的邪說，或者毫無意義，浪費時間。不綺語，是要說那些對世道人心有好處的話。不貪是應得多少就得多少，知足、少欲，不是自己的，不要妄想據為己有。不瞋恨是有慈心，不鬥爭。不邪見是學佛的要有正見，要相信善惡因果，前生後世，生死輪迴，聖人境界——阿羅漢、菩薩、佛能了生死。不要起邪知邪見，以為人死了就完了。

十善菩薩，是初心菩薩，發大悲為主的大菩提心，要成佛度眾生，依這十種善行去修學，可說人人能學。如說不會做，那一定是自己看輕自己。佛法說：⁽¹⁾人，要有健全的人格，就得從五戒、十善做起，十善便是人生的正行。如有崇高道德，能行十善，缺少大悲心，還只是世間的聖人，人中的君子。⁽²⁾佛法就不同了，十善正行，是以發大悲心為主的菩提心為引導的，所以即成為從人到成佛的第一步。

- (15) 印順導師《華雨集第四冊》p.57 ~ p.63：

九 人菩薩行的真實形象

修學人間佛教——人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願——菩提心，大悲心，空性見。

一、發（願）菩提心：扼要的說，是以佛為理想，為目標，立下自己要成佛的大志願。發大菩提心，先要信解佛陀的崇高偉大；智慧的深微（智德），悲心的廣大（悲德），心地的究竟清淨（斷德），超勝一切人天，阿羅漢也不及佛的圓滿。這不要憑傳說，憑想像，最好從釋迦牟尼佛的一代

化跡中，理解而深信佛功德的偉大而引發大心。現實世間的眾生，多苦多難，世間法的相對改善，當然是好事，但不能徹底的解決。深信佛法有徹底解脫的正道，所以志願修菩薩行成佛，以淨化世間，解脫眾生的苦惱。依此而發起上求佛道，下化眾生的願菩提心，但初學者不免「猶如輕毛，隨風東西」，所以要修習菩提心，志願堅定，以達到不退菩提心。

二、大悲心，是菩薩行的根本。慈能予人安樂，悲能除人苦惱，為什麼只說大悲心為本？佛法到底是以解脫眾生生死苦迫為最高理想的，其次才是相對的救苦。悲心，要從人類，眾生的相互依存，到自他平等、自他體空去理解修習的。如什麼都以自己為主，為自己利益著想，那即使做些慈善事業，也不能說是菩薩行的。

三、空性見，空性是緣起的空性。⁽¹⁾初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。⁽²⁾進一步，^(A)知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也沒有我所，無我我所就是空。空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。^(B)其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」了。在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。『曲肱齋叢書』說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。

菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！我曾寫有「菩提心的修習次第」，「慈悲為佛法宗本」，「自利與利他」，「慧學概說」等短篇。

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。

…〔中略〕…

…〔中略〕…利他的菩薩行，不出於慧與福。慧行，是使人從理解佛法，得到內心的淨化；福行，是使人從事行中得到利益（兩者也互相關涉）。…〔中略〕…凡不違反佛法的，一切都是好事。但從事於或慧或福的利他菩薩行，先應要求自身在佛法中的充實，以三心而行十善為基礎。否則，弘化也好，慈濟也好，上也者只是世間的善行，佛法（與世學混淆）的真義越來越稀薄了！下也者是「泥菩薩過河」（不見了），引起佛教的不良副作用。總之，菩薩發心利他，要站穩自己的腳跟才得！

(16) 印順導師《佛在人間》p.103 ~ p.104：

有的人因誤解而生疑難：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，為自己的人天福報而修持，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，⁽¹⁾如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。⁽²⁾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！

(17) 印順導師《佛在人間》p.104 ~ p.112：

二 理論原則

法與律的合一：…〔中略〕…

緣起與空的統一：法律並重，是初期佛教的精髓。緣起與空，是中期大乘的特色。緣起與緣起性空寂，《阿含經》已有說到，而且是作為佛法的特質，菩薩道的特質的。但由於適應當時的一般根性——著重個人解脫，所以對緣起性空的中道，僅是要約的開示，而還沒有廣博的開演出來。到了佛滅後四五百年，在大眾及分別說系的化區中，興起的大乘佛教，才使緣起性空的中道，徹底的闡發無遺。

世間的一切事象：人物蟲魚，山河大地，草木叢林，什麼都各有他的特殊體性、形態、作用。這一切的一切，都是從緣所生的法相，一切依因緣和合而幻現。這幻現的緣生法，表現出他的無限差別相。個人的生死與解脫，道德的行為，世道的治亂，一切無非緣起。⁽¹⁾世間的宗教者，哲學者，不能徹底正解緣起性空的中道義，都在尋求宇宙最後的，或最先的實體，傾向到本體論，形而上的神秘領域。⁽²⁾佛所創覺的正法否定他，因為一切是緣起的，所以一切是性空——無自性的，「一切法不生不滅，本來涅槃」。

事象與理性，如花的表裡一樣，形與影一樣，有表即有裡，有形即有影。一切法也是這樣，不能離相覓性，也決非從性體而生事相。⁽¹⁾從性空看，一切是泯然一如的。⁽²⁾從緣有看，^(A)因為緣起，所以性空；^(B)性空這才所以從緣起。

學佛的，⁽¹⁾有的偏重於事，著重法相的差別，於空平等性不信不解，或者輕視他。這種見解，是不能與出世的佛法，尤其是與大乘法相應的，不能成就菩薩道。⁽²⁾又有些人，執著本性，空理，醉心於理性的思惟或參證，而不重視法相，不重視佛法在人間的應有正行，這就是執理廢事。

唯有依據緣起性空，建立「二諦無礙的」中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。世出世法的融攝統一，即人事以成佛道，非本此正觀不可。既不偏此，又不偏彼，法性與法相並重，互相依成，互相推進，而達於現空無礙的中道。但這是說易行難，初學者在處事契理的學程中，每每是不偏於此，便是偏彼。但能以此現空無礙的正觀為思想基礎，從一切三業行持中去實習體會，隨時糾正，終可以歸向中道。

然這裡是說，學發菩薩心，學修菩薩行，應以佛的正見為本，不是封鎖在宗派的圈子裡，將後代的法性宗與法相宗，作勉強的合一。在中道正見根本上，與經論不相違背的，契理而契機的，融攝而冶化一番，抉擇出人間佛教的正義。所以，這是超越宗派的，歸宗於佛本的。

然還有應該注意的：緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，是緣起的眾生，尤其是人本的立場。因為，⁽¹⁾如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，⁽²⁾如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

自利與利他的合一：⁽¹⁾世間的凡夫，不能有純粹的利他，一切都是從自己打算而來。專為私我打算，結果也不能有真正的自利。⁽²⁾然在佛法中，聲聞乘重在斷煩惱，了生死，著重於自己身心的調治，稱為自利。這在離繫縛，得解脫的立場來說，是不可非難的。聲聞乘著重身心的調伏，對人處事，決不專為私利而損他的。聲聞賢聖，一樣的持戒，愛物，教化眾生，這與凡夫的自私自利，根本不同。大乘指斥他們為小乘自利，是說他過分著重自心煩惱的調伏，而忽略了積極的利他，不是說他有自私的損人行為。

大乘道也不是不重視身心的調治（自利），只是著重利他，使自利行在利他行的進程中完成，達到自利利他的統一。凡夫學大乘道，以大悲心為動力，以普度眾生的悲心來廣學一切。經上說：「普

提所緣，緣苦眾生」。眾生受無量苦，菩薩起無量悲行，所以大乘道是「以大悲為上首」的。然發心利他，並不忽略自己身心的調治，否則「未能自度，焉能度人」！如不解不行，不修不得佛法，既無智慧，又無能力，那怎能利他呢！所以為了要度一切眾生，一定要廣學一切——戒定慧三學，六波羅蜜等。如出發於悲心，那麼深山修禪，結七，掩關，也都是為了造就救度眾生的能力。所以菩薩的修學，與小乘的出發於自利不同，一切是為了利他。⁽¹⁾如為眾生，為人群服務，作種種事業，說種種法門，任勞任怨，捨己利人，是直接的利他。⁽²⁾修禪定，學經法等，是間接的利他。菩薩是一切為了利他，所以對身內的、身外的一切，不把他看作一己私有的。一切功德，回向眾生，就是得了優越的果報，也願與大眾共其利益。老子所說的：「為而不恃，功成不居」，就與大乘的心行相近。事情做好了，不當作自己的；功德成就了，推向大眾去。功德的回向一切眾生，便是大乘利他精神的表現。

菩薩的自利，從利他中得來，一切與利他行相應。如持戒，即不妨害眾生；習定而修慧發通，可以知根機而化濟眾生。大乘道的自利，不礙利他，反而從利他中去完成。

說到大乘道的自利利他，也不一定是艱難廣大的，隨分隨力的小事，也一樣是二利的實踐，只看你用心如何！如這塊小園地，執著為我所有的，我栽花，我種樹，我食用果實，這就是自私的行為。即使是物物交換，社會得其利益，也算不得真正的利他。大乘行者就不同了，不問這株樹栽下去，要多少年才開花，多少年才結果；不問自己是否老了，是否能享受他的花果；也不為自己的兒孫打算，或自己的徒弟著想。總之，如地而有空餘的，樹而於人有益的——花可以供人欣賞，枝葉可以乘涼，果可以供人摘了吃；或可以作藥，或可以作建材，那就去栽植他。但問是否於人有益，不為自己著想，這便是菩薩行了。

行菩薩道的，出發於利他，使利他的觀念與行為，逐漸擴大，不局限於個人、一家、一鄉等。凡是於眾生、於人類有利益的，不但能增長自己未來的功德果報，現生也能得社會的報酬。如上所說的小利他功德，還能得現生與未來的自利，何況能提高向佛道的精進，擴大利他的事業，為眾生的究竟離苦得樂而修學呢！所以凡不為自己著想，存著利他的悲心，而作有利眾生的事，就是實踐菩薩行，趣向佛果了。自利利他，同時成就。

(18) 印順導師《永光集》p.254 ~ p.256：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》(一)，論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」(一五〇、一五二頁)。說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在《敬答議印度之佛教》說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神(《無諍之辯》一二——一二二頁)。其實，這在《印度之佛教·自序》中，早已說過了。而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神(教)化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那末離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「天佛一如」好。「天(神)佛一如」，不只是「魔梵混融」的秘密大乘，在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的(《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁)。我的意見，是在印度佛教史中，探求天(神)化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。在這一發展過程中，挾取初期大乘經(龍樹)論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

(19) 印順導師《華雨集第五冊》p.273：

我在『說一切有部為主的論書與論師之研究』序說：「佛的說法、立制(包含修持方法)，並不等於佛的正覺，而有因時因地的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趣入正覺的可能性，這所以名為方便」。適應時地的方便，能引導人或淺或深的趣入佛法，予佛法以相當有力的發展。但方便到底是方便，尤其是特殊方便，等到時地轉移了，過去的妙方便，可能成為不合時宜的阻力。所以從現代弘法來說，我繼承太虛大師的思想，對於「天菩薩」(以佛菩薩示現夜叉等為主尊的)佛法，不敢苟同。

(20) 印順導師《永光集》p.247 ~ p.250：

我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。…〔中略〕…

我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。如〈敬答議印度之佛教〉（《無諍之辯》一一一——一二二頁）說：

「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。⁽¹⁾言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。⁽²⁾言其學，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。……⁽³⁾言菩薩行，則^(A)三乘同人無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此「忘己為人」之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。^(B)以三僧祇行因為有限有量，此「任重致遠」之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕而行僻。^(C)斥求易行道者為志性怯劣，「盡其在我」之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。

以此格量諸家，⁽¹⁾無著系缺初義，⁽²⁾《起信論》唯一漸成義，⁽³⁾禪宗唯一自力義；⁽⁴⁾淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教，與月稱，宗喀巴有什麼關係！

(21) 印順導師《空之探究》p.206 ~ p.207：

西藏所傳的，是後期中興的龍樹學。在佛教史上，龍樹與弟子提婆以後，龍樹學中衰，進入後期大乘時代(32.012)。到西元四、五世紀間，與無著、世親同時的僧護門下，有佛護與清辨，龍樹學這才又盛大起來。後期的龍樹學，以「一切法皆空」為了義說，是一致的，但論到世俗的安立，不免是各說各的。如佛護的弟子月稱，是隨順說一切有部的；清辨是隨順經部的；後起的寂護，是隨順大乘瑜伽的。世俗安立的自由擇取，可說適應的不同，也表示了無所適從。這由於後期的龍樹學者，只知龍樹所造的「中論」等五正理聚，但五正理聚抉擇甚深空義，而略於世俗的安立。龍樹為大乘行者，抉擇甚深空義，難道沒有論菩薩廣大行嗎！西元四、五世紀間，由鳩摩羅什傳來的，有「般若經」（二萬二千頌本）的釋論——「大智度論」，「華嚴經」，「十地品」的釋論——「十住毘婆沙論」。這兩部龍樹論，是在甚深義的基石上，明菩薩廣大行；對於境、行、果，都有所解說，特別是聲聞與菩薩的同異。龍樹曾在北方修學；『大智度論』說到聲聞學派，特重於說一切有系。龍樹學與北方（聲聞及大乘般若）佛教的關係極深，宏傳於北方，很早就經西域而傳入我國。北印度的佛教，漸漸的衰了。後起的佛護、清辨，生於南方；在中印度學得中觀學，又弘傳於南方。這所以西藏所傳的後期中觀學，竟不知道「大智度論」等。世俗安立，也就不免無所適從了！

(22) 印順導師《印度佛教思想史》p.433 ~ p.435：

利益眾生的菩薩道，是大行難行。以「信」為方便的易行道，是一般宗教化的，如念（觀想）佛，稱名，禮敬，懺悔，勸請，隨喜，迴向（這些方便，也是「秘密大乘」念誦的方便）。以信行方便，養成堅定成佛的大心，或進修菩薩的難行大行，或往生他方淨土，不退阿耨多羅三藐三菩提心。重信心，重加持，重念佛，雖然往生淨土，不會再退失大心了，而成佛還是遙遠的。一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。

在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，漸漸的開展出依佛果德——佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！⁽¹⁾寂靜的『四百五十論釋』說：「若唯修諸天真實[佛勝義性]而非諸天[色身]，是則須經多數劫乃得成佛，非速疾成」。這是說，不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。⁽²⁾持祥的『扎拏釋俱生光明論』引文為證說：「修習成佛因，謂修佛瑜伽，何不遍觀察，果由似因生？」又「一切秘密經說：總之佛陀果，從定慧出生，除佛瑜伽行，行者不得佛」。這是說：不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。⁽³⁾宗喀巴的「密宗道次第廣論」，引上說明而加以說明：「故無凡[庸]身相好而可立為色身相好之因，須於彼生新修能感相好等流之因，此（則）除修天瑜伽，更無餘事」；肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)。這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！宗喀巴隨順「果由似因生」的理由，以為佛色身的相好莊嚴，要從「新修能感相好等流之因」；修天

色身的等流因，才能得佛身相好莊嚴的等流果。「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。

大乘法中，無著『攝大乘論』及『金光明經』等立三身：自性身，也名為法身；受用身；化身。『楞伽經』最初發問（三譯相同）：「云何變化佛？云何為報佛？真如智慧佛，願皆為我說」（30.053）！真如智慧佛是如智不二的，與自性身即法身相當。報（生）佛，約修異熟[報]因，得異熟生果說。如約受用法樂說，名受用身（佛）。變化佛就是化身佛。續出的『楞伽經』「偈頌品」，二譯都立四身：「自性及受用，化身復現化」（30.054）。依「梵本入楞伽偈頌品」，四身是：「自性及受用，變化并等流」（30.055）。『楞伽』的三身與四身，名義不同而沒有實質的差別。三身說的化身，含義廣。四身說的化身，如釋尊；「復現化」是等流身，隨類普應的種種身相。『楞伽經』在三身說法處，又立法佛，法性所[等]流佛，化佛(30.056)。法性等流佛，與報[異熟]佛，受用佛相當。法性等流，如佛依自證而出教，稱為「法界等流」一樣，不是說修等流因而得等流果，反而這是被稱為報——異熟生身的。

『廣論』又說：「波羅蜜多乘[大乘]說：色身體性之因，調諸最勝福德資糧。相好等之別因，調迎送師長等」（30.057）。意思說，大乘也是要修等流因的。其實，菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。

總之，「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報[異熟]身，不是依等流因而成的。

「秘密大乘」別說修天色身為等流因，只能說「後來居上」，別創新說，不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

- (23) 印順導師《印度佛教思想史》p.440：

⁽¹⁾ 即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。⁽²⁾ 西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」（觀想杵蓮和合，達樂空不二），也可以成佛。然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論(30.067)。

- (24) 印順導師《華雨集第三冊》p.210 ~ p.213：

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出『時輪』而止，盛行於印度的東方。當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。

『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，調修虛達那等，或修娑跋縛等咒義。……」（一八·八——一〇）。以此為修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班[口+拶-手]」，譯義為「空（性）智金剛」；「娑跋縛、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？『大寶積經』「勝鬘夫人會」說：「如來藏者，即是如來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種」，「空如來藏」，「不空如來藏」（大正一一·六七七上）。空性智是如來藏別名，是（眾生本有）如智不二的，所以『大乘密嚴經』說：「如來清淨藏，亦名無垢智」（大正一六·七四七上）。金剛是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。『楞伽經』說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」（大正一六·六三七中）。「空性智金剛」等咒語，應該與這些經義相近。如以為如來藏是「不了義」，是空性異名，為什麼高層次的無上瑜伽，要使用「不了義說」呢？而且，空性的意義，中觀，唯識，如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，怎知這些咒語是合於中觀見呢？

不妨考慮一下，「秘密大乘」為什麼被稱為果乘？為什麼能「十六生成佛」，「即生成佛」呢？最合理的解說是：一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；眾生心自性[本性]清淨。

對於這，『密宗道次第廣論讀後』，有比較合理的見解，如『曲肱齋叢書』（一四四五）說：

「作者（指宗喀巴）標舉果乘四種遍淨：佛刹、佛身、佛財、佛事，順此果相而運行，故曰果乘」。

「本人以為果乘要義……行者入此果乘，當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想、念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎而期實證」。

這是眾生本有如來果德說，與如來藏說是契合的。

「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，

發展到「現生成佛」。

宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。…〔下略〕…

- (25) 印順導師《印度佛教思想史》p.411 ~ p.412：

「秘密大乘」是佛法的潛流，依「大乘佛法」的發展而漸漸流行起來。西元四世紀，無著的大乘論流行。從此，「大乘佛法」傾向於義理的開展（如「佛法」的阿毘達磨），那爛陀寺的講學風氣，主要是龍樹的中觀系，無著的瑜伽系；論到大乘，就以「中觀見」、「唯識見」為準量。

阿賴耶（妄）識為依止的唯識說，為如來藏說者引入自宗，成為「真常唯心論」，思想與中觀不同，也與瑜伽唯識不合。⁽¹⁾而唯識學者，如『成唯識論』，引『楞伽』與『密嚴經』以成立自宗。⁽²⁾隨瑜伽行的中觀者——寂護，竟引『楞伽經』「偈頌品」文，作為大乘正見的準量。印度晚期佛教，為大乘論義所拘束，對如來藏說缺乏合理的處理，不及中國佛教的判別了！

⁽¹⁾西元七四七年，寂護應西藏乞栗雙贊王的邀請，進入西藏；又有蓮華生入藏。當時的密法，是與寂護的（隨瑜伽行）中觀相結合的。⁽²⁾西元一〇二六年，阿提沙入藏，所傳是月稱系的中觀。在西藏，中觀派受到特別的尊重，儘管彼此的意見不一致，而大都以「中觀見」自居。對如來藏系經論，異說紛紜，如『密宗道次第』所說(29.032)。其實，覺囊巴或譯師南派，說依他起自性如兔角，如來藏「他空」說為究竟了義，正是（如來）「藏心見」。但受到經說「三轉法輪」所拘，與『解深密經』同一法輪，自稱「唯識見」，造成矛盾！「唯識見」也是「他空」說，但所空的是遍計所執自性，依他起自性是不能說是空的。

「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜，俱生瑜伽，只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。代表印度晚期的西藏，高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！

- (26) 印順導師《印度之佛教》p.313：

⁽¹⁾後期之性空者，佛護、清辨宏法於南印，並轉入密乘。『西域記』謂清辨入那羅延窟，實即學密之謂。中印之月稱、智藏，下至靜命、蓮華戒，亦無不學密。⁽²⁾無著學系之遊化南中者，如陳那、護法、法稱輩，西藏並傳其與密有緣。唐代來華之傳譯密典者，亦以南印，尤以中印度為多。蓋時秘密之思潮，立本於真常、唯心、圓融、秘密、他力、頓成，融「性空」與「唯識」之學而無所不可。空、有之交諍，僅供秘密者之莊嚴而已。

初無所偏於二家，其力崇中觀，則以龍智而下，性空者多人密有以致之。

- (27) 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.9：

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

- (28) 印順導師《華雨集第四冊》p.100：

佛教是實踐的人生宗教。「誦習千章，不如一行」，就是教理的探索，目的也在獲得正知正見，以指導行踐。理解與行踐，必然一貫；這在三期佛教的行踐中，可以完美證實。佛法中的神奇與臭腐，行踐就是試金石。佛陀的本懷，唯有在行踐中，才能突破空談的胃案，正確的把握它。

附錄六：三法印即一法印

- (1) 印順導師《佛法概論》p.161 ~ p.167：

第二節 三法印與一法印

^(一)從無我中貫徹一切 本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？⁽¹⁾有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的。涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。^(A)看重無常，將涅槃看作無常以外的；^(B)重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性，統一性，被破壞了。

⁽²⁾其實三法印是綜貫相通的；^(A)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。^(B)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。諸法的所以相生還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了。如確乎是真實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的。

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完滿的通達。且拿佛《化迦旃延經》來說：迦旃延是佛弟子中「論議第一」的，佛為他說中道法：⁽¹⁾ 世人依於二見，墮於有邊與無邊。⁽²⁾ 佛說中道的緣起法，即不落二邊。

⁽¹⁾ 一般人^(A) 見到法生，就起有見；^(B) 見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有實無的倒見。⁽²⁾ 佛說緣起法，就不同了。^(A) 見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。^(B) 見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。

不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為⁽¹⁾ 常人的心目中，總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。⁽²⁾ 學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認他，現象確是有因果、體用的，現起與還滅的。但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。

緣起法的歸於滅，說它是空，這⁽¹⁾ 不是因緣離散才是滅、是空，⁽²⁾ 當諸法的生起時，存在時，由於無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

⁽¹⁾ 一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。⁽²⁾ 要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

⁽¹⁾ 三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

無常、無我、寂滅，⁽¹⁾ 從緣起法相說，是可以差別的。^(A) 豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。^(B) 橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。^(C) 從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜含》(卷一〇·二七〇經)說：「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，這是依三法印而漸入涅槃的明證。」⁽²⁾ 然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。^(A) 由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。^(B) 彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。^(C) 這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

⁽¹⁾ 佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。⁽²⁾ 但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

⁽¹⁾ 聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。⁽²⁾ 大乘本是少數利根者，在悟得

無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

^{(1)(A)} 拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；^(B) 久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。⁽²⁾ 惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》(卷二二)^(A) 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」。^(B) 又說：「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」。這真是直探佛法肝心的名論！

(2) 印順導師《中觀今論》p.a3 ~ p.a5：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。

龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。

⁽¹⁾ 聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。^(A) 一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、緬甸的佛教，還是如此。^(B) 一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！⁽²⁾ 今依龍樹論說：^(A) 三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。^(B) 大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。

⁽¹⁾ 釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。^(A) 這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，^(B) 這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性法住法界」。^{(2)(A)} 一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；^(B) 一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諒而尖銳的對立起來。他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。

⁽¹⁾ 本來，初期的大乘經，如^(A)《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；^(B)《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；^(C)《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，那裏如執小執大者所說？⁽²⁾ 所以^(A)《中論》的抉擇《阿含經》義；^(B)《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。

唯有從這樣的思想中，⁽¹⁾ 能看出大小乘的分化由來，⁽²⁾ 能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學⁽¹⁾ 能抉擇釋尊教義的真相，⁽²⁾ 能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

(3) 印順導師《中觀今論》p.31 ~ p.34：

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⁽¹⁾ 說無常，即了知常性不可得；⁽²⁾ 無我，即我性不可得；⁽³⁾ 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。

^{(1)(A)} 常性不可得，即現為因果生滅相續相；^(B) 從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。⁽²⁾ ^(A) 我性不可得，即現為因緣和合的無我相；^(B) 在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。^{(3)(A)} 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」。^(B) 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，⁽¹⁾ 揭發諸法本性空寂的真實，⁽²⁾ 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》卷二二⁽¹⁾ 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」。⁽²⁾ 又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，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。

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》(二二三經)說：「眼(等)空，常恒不變易法空，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」。常恒不變易法空，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⁽¹⁾縱觀(動的)緣起事相，是生滅無常的；⁽²⁾橫觀(靜的)即見為因緣和合的；⁽³⁾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」(卷九〇)。⁽¹⁾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。⁽²⁾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⁽¹⁾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。⁽²⁾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！

(4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.189 ~ p.192：

依多數大乘經的三時教，把五期佛教總束為無常實有的聲聞行，性空幻有的菩薩行，真常妙有的如來行三期。這三個時代思潮的代興，是前一思潮發揚到極高的時候，後一思潮已潛在的形成；前一思潮將衰落，後者就立刻用新的姿態飛快的發展起來，形成新的時代。三時中，性空幻有的菩薩行，是根本結集聖典的正常開顯；真常妙有的如來行，卻因為適應而多少有點離宗。這是可以諍論的，再為一談。

^(一)佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。

^(二)⁽¹⁾從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜截為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！原來，三法印是依緣起而開顯的：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。初期急於厭離的學者，^(A)從緣起生滅相去看，所以見他的歷別而三法印分離了。^(B)但真能從無常入無我，從無我證無生寂滅的聖者，也決不別執(他的四諦，也稱生滅的，有量的，有作的)。⁽²⁾菩薩行者，從緣起的生滅中徹見寂滅性，體現一切法的無差別性。從這畢竟空寂的觀點看一切，三法印即是一實相印(他的四諦，也稱不生滅的，無量的，無作的)。

^(三)⁽¹⁾—從差別的見地，漸入而會歸一滅；⁽²⁾—從無別的見地，見性空而遍通三法印。古人說的⁽¹⁾拙度、⁽²⁾巧度，也只是這個。這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，不妨離聲聞厭離行而別走菩薩等觀的性空行了！

^(四)我們的見解，《第一義空經》，《大空經》等，本是聖典舊物。所以性空門的發揚，決非否定，抨擊根本的聖典，反而是開顯他。⁽¹⁾^(A)即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；^(B)無我(三解脫門)是入道的不二門；^(C)無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；⁽²⁾但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

第二期是無我法印的開顯，第三期是涅槃法印的開顯；我曾這麼說，但大有語病，容易起誤會。要知三法印是依緣起的生滅與寂滅而說的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。

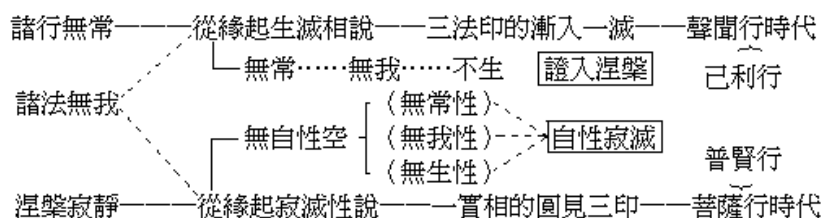
性空大乘的空寂，⁽¹⁾是我空、法空，是人無我與法無我，這自然是無我我所的開顯。⁽²⁾但一切法空，就是諸法寂滅性，這就是涅槃；在諸法本空上，顯示諸法本寂滅，所以空也就是涅槃寂靜印的開顯。在同一的性空中，顯示⁽¹⁾無我⁽²⁾與涅槃二義。這

第一、法印有三，生滅與寂滅只有二。諸法無我是遍通的，⁽¹⁾從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。⁽²⁾從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。

第二、在聖典中，涅槃是不許擬議的。因為一切是有餘的，是世間的；如用世間的去作著相的描寫擬議，那就必然要神化。他⁽¹⁾只能從無常無我中去體現，⁽²⁾要加以言說思惟，只能說空、無、非、不、離。

第三、無可說明中的說明，不出二途：⁽¹⁾生死是此有故彼有；所以涅槃是此無故彼無，就是無性空。**無自性空，自性涅槃**，這是用**實有非有的空**來顯示的。⁽²⁾又，生死是此生故彼生，所以涅槃是此滅故彼滅，就是寂滅。**以生滅故，寂滅為樂**，這是用**生者不生的無生**來顯示的。

所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯；這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。



附錄七：自性的三相、緣起的三相、空性的三義相

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.247 ~ p.249：

辛一 觀自性

眾緣中有性	是事則不然	性從眾緣出	即名為作法
性若是作者	云何有此義	性名為無作	不待異法成

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。**本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以為十二緣起的「此有故彼有」，「此無故彼無」，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：**

⁽¹⁾既承認諸法是因緣和合生，那就能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然」。⁽²⁾假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？

⁽¹⁾凡是自「性」有的自成者，⁽²⁾必是「無」有新「作」義的常在者；⁽³⁾非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。

承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過』！

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》⁽¹⁾不以本頌的自性三相為了義，專重「自有」一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！⁽²⁾他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 印順導師《般若經講記》p.177：

自性就是含攝得不變、獨存的實體性，此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。

(3) 印順導師《中觀今論》p.187 ~ p.188：

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

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

這裏有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。…〔中略〕…破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實

在的、獨存的、不變的、俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。…〔中略〕…佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。

(4) 印順導師《中觀今論》p.116 ~ p.117 :

〔一〕⁽¹⁾ **從時間上說**，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。⁽²⁾ **從空間上說**，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。⁽³⁾ **即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。**

〔二〕 **歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。**

〔一〕 **此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。**

〔二〕 **雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。**

唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。

(5) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70 :

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

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。⁽¹⁾ **不過根識——直覺的感性認識，刹那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。⁽²⁾ 雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。**

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

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

(6) 印順導師《中觀論頌講記》p.380 ~ p.382 :

一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者，也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。性空論者與他們根本不同。

〔一〕⁽¹⁾ **眼耳鼻舌身的五根識，與意識的刹那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他刹那刹那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。⁽²⁾ 由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。⁽³⁾ 這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是「這樣」。這「這樣」的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。**

〔二〕 **性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。五根識及意識的刹那直觀，直接所覺到的是有錯誤成**

分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。所以影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。

從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊；二者不能相調和。唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(7) 印順導師《性空學探源》p.5 ~ p.6 :

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。

⁽¹⁾ 凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。⁽²⁾ 凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

依著此項原則，⁽¹⁾ 在認識論上，^(A)「緣有故知」是有宗，^(B)「無實亦知」是空宗。⁽²⁾ 在因果依存的現象論上，^(A)「假必依實」是有宗，^(B)「以有空義故，一切法得成」是空宗。

此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中顯出他的不同。

所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

(8) 印順導師《中觀今論》p.48 ~ p.49 :

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

^(一) 空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

^(二) 這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

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

(9) 印順導師《中觀今論》p.80 :

緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但中空，也不成為緣起了。

⁽¹⁾ 外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。⁽²⁾ 而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。所以空與緣起是相順的，如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

(10) 印順導師《中觀論頌講記》p.378 ~ p.379 :

庚五 性空不空破

⁽¹⁾ 若法性空者 誰當有成壞 ⁽²⁾ 若性不空者 亦無有成壞

法性空的法，指具體事相。空與不空，說事相的實無自體，或實有自體，也就是實有法與實無法。⁽¹⁾ 假使「法」的體「性」如空花論者所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。⁽²⁾ 假使如實有論者所執，以為法的自「性不空」，是實有的；實有自體的，即不能說「有」始「成」，有毀「壞」。一切有者，不是說三世實有，法體

不可說本無今有的生成，有已還無的滅壞嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。

或者說：本論說不空不能有成壞，性空也不可以有成壞，可見本論的究竟義，不是性空。**這種思想，即是唯一的偽中觀論者。**不知⁽¹⁾有所得人所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。⁽²⁾中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。自性空的，必是從緣有的；所以一切可以成立。性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同。所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。性空者與非性空者，簡直沒有共同點。

(11) 印順導師《性空學探源》p.28 ~ p.29：

阿含的觀察方法，最重要的一點，是以**有情的生命之流為中心對象**的。這**生命之流**有多方面：一、**身心相關**，如經中說的**六處**，是說明這方面的。二、**心境相知**，有情是有意識活動的；有能知的精神，就發現到所知的境界。經中說的**五蘊**，就是說明這差別的。三、**業果相續**，從認識到發為行為的活動，影響於未來。

將這身心相關、能所相知、業果相續各方面的綜合，就是**緣起法**。**緣起法是生命之流較具體圓滿的說明；佛法觀察的對象，就是以此為中心的。**所以佛法的探究，可說是**對生命之流的一種觀察與體驗**，故佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學。假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

以**有情生命為對象**去觀察，其方法可以有三種：

一、**靜止的分析**：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、**流動的觀察**：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是**直觀的洞見**：在**有情生命和合相續中**，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

佛陀用這**分析、推理、直觀**方法來觀察，我們也應合理善巧的應用。依修學的次第可以這樣：**初學的**，⁽¹⁾先作事理的辨析，⁽²⁾然後推理以求其條貫之理則，⁽³⁾然後去體驗當體的空性。大體如此，而實際上仍須有機的適當配合起來。

這些方法都是不可缺的，後代佛弟子也都應用過，只因偏用不周，而致分化各走一端。我們應該善巧運用，勿再蹈前人的覆轍！

(12) 印順導師《中觀今論》p.247 ~ p.252：

觀察修習時，不妨我法別觀。

⁽¹⁾如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以**觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察**。此可分為總別的兩種觀察：別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。…〔中略〕…

月稱論師以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，⁽¹⁾月稱以**燒車**為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。

⁽²⁾但這是不很善巧妥當的！試問：何不**以拆車**為喻？將輪轆等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？如依假有幻現說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以**法有明我無，應作如此說**。不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依我所取的我所。**約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了**。不執我法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。

⁽³⁾說到**法空**，觀一切法不可得，⁽¹⁾《中論》以**觀察四生不可得為發端**。同時，菩薩（聲聞若

斷若智，也是) 悟證也名**無生法忍**。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

⁽²⁾ 觀察諸法空無生性，即尋求法的自性不可得。自性以實在性為根本，而含攝得不變性、獨存性。所以觀察法空無生，也應從無常性、無我性而觀非實有性，即能入空無生性。觀察自性不可得的下手方法有二：**(一)、無常觀**，知諸法如流水燈焰：^(A)一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；^(B)一方面即正觀為續續非常。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。**(二)、無我觀**，觀一切法如束蘆、如芭蕉：^(A)束蘆，此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，無獨存性。^(B)又如芭蕉層層抽剝，中間竟無實在性。經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。觀察法空，即在一切法的相續和合中，觀自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證。《中論·觀法品》說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。從相續和合中了解無常——不斷不常，無我——不一不異，即是拔除自性執——真、常、一的根本觀。體證到生無所來，去亦無所至，順入法空寂滅性，此即釋迦教化眾生，解脫生死的唯一甘露味。要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續和合中觀察，故佛說：「要先得法住智，後得涅槃智」。

後代的某些學者，不知即相續和合以觀察體證不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的，孤立的，即不離自性妄執的觀察。結果，不落多元的實在論，即落於玄想的真常論。

^(三) 依《中觀論》義，⁽¹⁾不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，⁽²⁾更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智」。若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。《金剛經》先明法空，也即是此義。

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

觀慧依於禪定，禪定依於戒律，三學是相依（即增上）而後能得解脫。大乘學者，尤應以菩提願為依，大悲心為本，真空慧為方便，廣行無邊大行，積集無量福德智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。這些，別當解說。