

# 「緣起法」一滴——印順導師與佛法

劉松勇 撰

民國 102 年(西元 2013 年) 7 月

## 自序

本書是引用印順導師的一些著作，稍微排列之、組合之，並且粗糙地整理一下，有時再加上或引用其他善知識如 虛雲老和尚、太虛大師、阿姜 查、讚念長老(也就是《當代南傳佛教大師》一書中所說的阿姜 朱連)、聖嚴法師、葛印卡老師、葛榮居士、楊郁文居士、林崇安居士等人的法語、著作，以及筆者的淺見而構成的。雖引用印老及諸善知識們的著作，但還是會有遺漏著作之出處(譬如：某書、某章節、某頁)的狀況發生，筆者先在此向印老、諸善知識們、讀者、法友致歉！

撰寫本書的目的有二：一是盼能對於想了解印老佛法思想的人有所助益；二是想懇請讀者、法友們對印老的佛法思想再深思之、熟慮之。因為：印老的著作是很棒的！但常常被人誤解，以致於不知道印老在傳達什麼樣的佛法。例如：印老的《印度佛教思想史》(頁22-24，民國94年版)說：『生死邊事，釋尊大分為三類：「煩惱」是知、情、意的惑亂；「業」是行為與行為的潛力；「苦」是身心自體。生死苦迫，以煩惱的無明、愛為先，而實一切都是依於因緣的。釋尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題【按：印老也說：佛法是以因緣為其立義大本的。】。這就是不共世間的中道，如《雜阿含經》卷十二(大正二·八五下)說：「義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故 彼有，此起故 彼起：緣無明行，乃至(緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死憂悲惱苦，如是)純大苦聚集。(此無故 彼無，此滅故 彼滅)：無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」。這是著名的中道緣起說。……』。以上所引的這一段，一般人是無法深徹地通達的。我們的釋尊及十方諸佛是現觀緣起而成佛的。

印老的身體不好是大家所共知的，但他對佛法的真誠，由佛法的正見而對三寶的正信、讚歎、敬仰，對甚深法義的剖析，對行持的了解，是筆者所念茲在茲的。他曾說他的心已屬於甚深的佛法。利雖不得博於物，但心總是那樣地敦厚、直樸、不矯揉造作、有純正的動機又了無殺機，這種心地烙印在筆者的內心最深處，而不忍眾生苦，不忍聖教衰，更是他的人格特質。

導師雖會評論到其他的宗教，但他所關懷的，不是僅止於佛教而已，非宗教的，甚至是思想、行為有極大錯誤的，流毒無窮的，不但憐憫之(但非放縱)，且不輕慢一切眾生！就筆者所知道的，導師能對甚深的佛法有所體認，無非是「從無我中貫徹一切」——也就是體認「三法印」所導致的。而印老本人以及他的著作，都是智慧(知)、慈悲(情)、信願(意)三者的結合。他自述自己是有許多缺點的人，知、情、意需再強化，福、慧不圓滿，筆者能夠理解並尊重這樣的說法。

佛法重視生死輪迴與涅槃解脫(成佛)二大問題，而這二大問題皆可以用「緣起法」得到正確且徹底的解決。印老對於緣起法的闡揚亦盡其佛弟子的責任與義務，雖然不少佛教徒感激其法乳之恩，然印老只說他對佛法的探究有如小學生(比喻自己)在老師(比喻諸佛、菩薩等)面前背誦課文，不值得一提。其字裡行間，盡是慚愧的表露！「從事教理、教史的條理考證，成為我報佛深恩的唯一願望！」他這樣說。這種爬羅剔抉，……→擇法

覺支(擇法覺支是七覺支之一，七覺支是：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支)，對於甚深法義的剖析，一般人是難望其項背的。當然，由聞、思、修而達覺證的佛法，凡夫是無法詳細了解的——「無物堪比倫，叫我如何說？」覺證的佛法是「說似一物即不中」的。筆者探究其著作，頗有「未見君子，憂心忡忡；既見君子，我心則降(音尸尤ノ)。」之感受：從印度本土而向南傳、中國、西藏、日本、韓國、歐美、……傳播的佛法，是那樣的多樣性，哪種(或哪些)說法是(最)正確的呢？筆者因其著作而法喜、而心安不少！

印老的「人間佛教」(人菩薩行)之所以可行，乃是因為符合釋尊的「緣起論」(因緣論)<sup>1</sup>。——緣起的二諦論<sup>2</sup>。——「緣起的幻有」與「緣起的空性」<sup>3</sup>。——由『「隨順緣起」而「與空相應」』架構出的「人間佛教」，在「廣行」與「甚深見」兩方面上，都非常相應，亦即在實踐面(修行上)以及理論依據上，皆沒有問題<sup>4</sup>。——吻合了人類的特勝(特性)，也吻合了《大般若經》的三大心要，真是直探諸佛菩薩的「本懷」：勇猛勝—信願—一切智智(即是無上菩提)相應作意，梵行勝—慈悲—情—大悲為上首，憶念勝—智慧—知—無所得為方便。一切法門都要依此三句(一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便)義來修學，而一切修學也是為了圓滿成就此三句義，也就是三大心要(三心)、三德(印老說的)<sup>5</sup>。——若以印老的話來說，就是：「堅定信願」(意)、「長養慈悲」(情)、「勝解空性」(知)。菩薩之所以有這套能夠長在生死而廣利眾生的本領，除了「堅定信願」、「長養慈悲」以外，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。<sup>6</sup>懇請諸讀者、法友們對「因、果皆如幻的三世觀，染、淨皆無實(無自性)的隨(因)緣觀」之甚深法義，作一番深徹的探究吧！不才在此誠摯地以楊老師(楊郁文居士)的話與十法界結個善緣：「要成佛，知(理智，智慧)、情(感情)、意(意志)都要完全正確、適當、妥善。不過，透過理智才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。不然的話，感情與意志可能會反過來拖累你，而不是協助你」。本書在許多地方有重述的文字、論點，請讀者注意及見諒。

三寶弟子

劉松勇 序於 中央大學  
民國 102 年 觀世音菩薩聖誕日

## 作者簡介

劉松勇：

- 1、 臺灣·彰化縣人
- 2、 中央研究院院士湯用彤(已故)著作之修訂(時任職佛光文化事業有限公司 學術經典組·編審)
- 3、 中國大陸各著名大學學者著作之修訂
- 4、 法光佛教文化研究所(法光佛研所) 教師
- 5、 於世學，主授數學、國文、英文

# 「緣起法」一滴——印順導師與佛法

## 目錄

劉松勇 撰

### 自序

### 第一章 八不中道的探討／頁 8~19

- 一、 八不的意義
- 二、 中道之意義（《中觀今論》，P9—12）
- 三、 「中道的緣起說」的經文出處——《雜阿含經》
- 四、 《中論》的歸敬頌——八不(的)緣起——即中即空的緣起說
- 五、 結歸 無我的緣起中道

### 第二章 佛法的根本原理——緣起法／頁 20~61

- 一、 十二緣起支 各支的釋義
- 二、 緣起支數 諸說的融貫(含表)
- 三、 粗糙的「緣起法」表——緣起的二諦論
- 四、 「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義」的表解
- 五、 二諦俱無自性就是在講一切法 空
- 六、 「二諦俱無自性」的理論依據
- 七、 以三個表來顯揚「佛法是以因緣為其立義大本的」
- 八、 緣起的「此緣性」
- 九、 三法印與一實相印(一切法空)
- 十、 「緣起法與三法印」(含表)
- 十一、 「愈奸愈巧愈貧窮，奸奸巧巧天不從」  
「人若不照（依照著）天理，天就不照（依照著）甲子」 } 的佛法解析

### 第三章 「緣起法」及其相關論題的舉例／頁 62~97

- 一、 不輕未學、不輕毀犯
- 二、 對於空義之研究的基本主張
- 三、 敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城
- 四、 微細意中的煩惱，佛法類別為四大類
- 五、 易行道與難行道不是對立的

- 六、 九住心
- 七、 修證中的特殊體驗，學者必須加以尊重
- 八、 到底什麼叫做「修行」？
- 九、 「念頭」有兩種
- 十、 正念與正知的重要
- 十一、 當痛苦生起時，所謂的「智慧」在那裡呢？
- 十二、 學習「法」卻反而增長了「我見」時，就要闖禍了！
- 十三、 「產生之門」、「安立之門」
- 十四、 緣起的生起、緣起的寂滅
- 十五、 緣起法與四聖諦之關連
- 十六、 「三惑、二業、七苦說」吻合釋尊開合無礙的本義嗎？
- 十七、 依—依緣起則一切法（世間法、出世間法）都能成立
- 十八、 逆觀、順觀有情數緣起（事實的緣起）的「增長法」，逆觀、順觀有情數緣起（事實的緣起）的「損減法」
- 十九、 剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起
- 二十、 失空即失有，失有即失空
- 二十一、 佛說：「修空名為不放逸」
- 二十二、 緣起法門，以離一切戲論（我見為本）為大用
- 二十三、 不容易理解的「即有即空的自性空」
- 二十四、 通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義
- 二十五、 一切法如幻如化
- 二十六、 佛法非常注重人類的思想與行為
- 二十七、 空性的功用
- 二十八、 聖者的思考最後都是跟真理（三法印）相應的
- 二十九、 相對性與內在的矛盾性，是緣起法的根本性質
- 三十、 一切空而可以建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅
- 三十一、 《般若經》的中心思想，在悟一切法無自性、空，離種種妄執
- 三十二、 三法印不可以世俗的見解思慮之！
- 三十三、 《阿含經》是空義的本源
- 三十四、 探究人生（的）意義而到達深處，即是宗教
- 三十五、 印順導師的宗教觀
- 三十六、 情以智轉而智在情中，人生之極致，大悲大智之大覺也！
- 三十七、 月稱菩薩的八種與眾不同的思想
- 三十八、 佛法所說的因果，其義極為深隱
- 三十九、 菩薩的般若是不取著一切（也不捨一切）的勝義慧
- 四十、 教法與證法的仰信
- 四十一、 知味、知患、知離
- 四十二、 戒律與淨土，不應獨立成宗

四十三、佛法(佛教聖典)沒有真偽問題，只有了義與不了義，方便與真實(實相)的問題

#### 第四章 《阿含經》與龍樹菩薩的中心思想——緣起論／頁 98~149

- 一、 《阿含經》與《中論》的中心思想都是「緣起論」(釋尊的「原始緣起說」)
- 二、 思擇與現觀(《性空學探源》，P25-29)
- 三、 佛法是真俗無礙、理事無礙的
- 四、 因果律·因果法則
- 五、 空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的
- 六、 因緣有與自性空，相依相成，相即而無礙
- 七、 「從因緣去理解問題，也依因緣去解決問題」的佛法
- 八、 唯有緣起才能顯出空寂性
- 九、 緣起與空性的統一，關鍵在「沒有自性」
- 十、 四悉檀(四大宗趣，四大理趣)
- 十一、 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
- 十二、 純正的佛法沒有所謂的「其大無外」(至大無外)的緣起，也沒有「其小無內」(至小無內)的緣起
- 十三、 中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義
- 十四、 龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義
- 十五、 緣起法是「處中之說」
- 十六、 三乘的慧學，抉示了「我見」為生死的根源，為世間一切苦難的癥結所在
- 十七、 宗教的層次
- 十八、 「返本還源」的思想會迷惑人
- 十九、 「手把青秧插滿田，低頭便見水中天；心地清淨(身心清淨)方為道，退步原來是向前。」
- 二十、 大乘經中，《般若經》最大
- 二十一、 佛法，達到了一切依緣起的結論

#### 第五章 知、情、意——學佛三要、成佛三要／頁 150~177

- 一、 「道德的意向」的知、情、意
- 二、 想、受、思
- 三、 人類的三種特勝
- 四、 楊老師的名著《阿含要略·自序》中的知、情、意
- 五、 菩薩的知、情、意
- 六、 三大心要(知、情、意)的內文及圖表
- 七、 佛的知、情、意
- 八、 印順導師的「人間佛教」

# 第一章 八不中道的探討

## 一、八不的意義

現在來探討「八不(中道)」：

(1)不生：《中論》卷一青目釋云：萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀，今穀不可得。若離劫初穀有今穀者，則應有生，而實不爾，是故不生。

這段是說，萬物不以自性生（謂萬物沒有內裡的實在性，不是從自方客觀獨立地存在），並以劫初之穀為例子來說明：由於劫初穀不以自性生，所以當劫初穀遇到水、土等緣，就會長成新穀，如此輾轉相續而有今穀的存在。如果沒有劫初穀，就沒有今穀可得。但是，如果劫初穀是以自性生，則遇到水、土等緣，也不會起變化（因為以自性生，故不會隨任何的因緣、條件而有絲毫的改變。一言以蔽之：自性有(以自性生，以自性存在)是不受因緣掌控的，因緣無法控制自性有），因而劫初穀會永存不變，不會有今穀的產生。但我們眼前並未見到劫初穀，只見到今穀，這表示劫初穀不以自性生。

若不需劫初穀的相續而有今穀，則表示今穀不依靠以往的因素而以自性生，然而事實上並非如此。（我們眼見的今穀，是依靠劫初穀的相續而產生。）因此，今穀以及劫初穀皆不以自性生。此處應注意，「不生」（不以自性生）所排斥、否定的是「以自性生」，而不是「緣起之生」。事實上，前者(自性生)為「無」，後者(緣起生)為「有」。若認為前者為「有」，則墮入「常邊」；若認為後者為「無」，則墮入「斷邊」。遠離此二邊，即是中道。

(2)不滅：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不生則應滅。答曰：不滅。何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不滅，若滅今不應有穀，而實有穀，是故不滅。

這段是說，劫初穀不以自性滅。若劫初穀以自性滅（指穀滅後，什麼都沒有而無相續），則滅後就不會有今穀（因為：若以自性滅，則一滅永滅，就什麼都沒有了，無法相續）。但是，事實上，我們可以眼見今穀的存在，所以劫初穀不是以自性滅，而是以緣起滅。認為滅有自性，就落入常見（常是自性三義中的一項，常指的是不變性），認為沒有「緣起滅」，就落入斷見。

(3)不常：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不滅則應常。答曰：不常。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不常，如穀（出）芽時，種則變壞，是故不常。

這段是說，萬物不以自性常，並以穀從種子成長至芽為例子來說明，穀種長成芽時，種子就變壞。若種子「以自性常」，則種子不變壞而常存，但眼見種子並非如此（種子會變壞而無法常存：種子→穀芽→穀莖……），所以種子「不以自性常」。

(4)不斷：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不常則應斷。答曰：不斷。何以故？世間現

見故。世間眼見萬物不斷，如從穀有芽，是故不斷，若斷不應相續。

這段繼續前文，探討萬物不以自性斷。同樣以穀為例，從穀的「種子」成長為「芽」，種子不以自性斷，若以自性斷（表示完全沒有了，一無所有，什麼都沒有了），則不會有相續在後的「芽」產生。

(5)不一：《中論》卷一青目釋云：問曰：若爾者，萬物是一。答曰：不一。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不一，如穀不作芽，芽不作穀。若穀作芽，芽作穀者，應是一，而實不爾，是故不一。

這段是說，萬物不以自性一。我們現見穀粒（穀種）不是芽，芽不是穀粒。如果穀粒是芽，芽是穀粒，就表示是以自性一（完全為一）。事實上，穀粒跟穀芽是不一樣的，所以，穀粒、穀芽不以自性一。

(6)不異：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不一，則應異。答曰：不異。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不異，若異者，何故分別穀芽穀莖穀葉，不說樹芽樹莖樹葉？是故不異。

這段是說，萬物不以自性異。例如：穀由穀芽長出穀莖，再長出穀葉，有一定的順序。若以自性異（完全無關而不相同），則「穀芽」、「穀莖」及「穀葉」三者之間完全無關，既然完全無關，那麼，「穀芽」不須長成「穀莖」，應可以長成「樹莖」、「樹葉」。但事實上，我們只見到穀芽、穀莖、穀葉有相續的關聯，並不會銜接到樹芽、樹莖、樹葉上，所以穀等不以自性異。

(7)不來：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不異，應有來。答曰：無來。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不來，如穀子中芽無所從來。若來者，芽應從餘處來，如鳥來栖樹，而實不爾，是故不來。

這段是說，萬物不以自性來。例如，穀子中的芽，不是從他方以自性來。若以自性來，則芽與穀種完全無關，可由他處而來，就如同鳥由他處來到此樹上。但事實上並非如此，我們現見穀芽是依於穀種而來，並非截然無關。也就是說：依於緣起而來，不是以自性來。

(8)不出：《中論》卷一青目釋云：問曰：若不來，應有出。答曰：不出。何以故？世間現見故。世間眼見萬物不出，若有出，應見芽從穀（而）出，如蛇從穴出，而實不爾，是故不出。

這段是說，萬物不以自性出。若有以自性出的狀況，那麼，芽就與穀種完全無關，二者可各自存在，芽可以完全脫離穀種而出，沒有所謂的從穀種成長為穀芽、穀莖等情況，就如同蛇從穴而出。但事實上，芽是依緣於穀種而出，穀種與芽是有關聯的——兩者是緣起的關係，而不是完全無關聯（不是截然無關），因此，芽不以自性出。也就是說：如果穀種與芽無絲毫的關聯（關係）——截然無關，那麼，芽就是以自性的情況而存在——以自性有。

楊老師的〈無分別與二諦說〉一文中說到：《雜阿含第 335 經》實際上就在談不實來、不實去、不生不滅，涵蓋了「八不」；也談到俗數法【按：就是世俗諦】及第一義空法【按：就是第一義諦】「二諦」。

楊老師所說的《雜阿含第 335 經》實際上就在談不實來、不實去、不生不滅，涵蓋了「八不」；……，這一段話講得太好了，筆者不但「心有戚戚焉」，且非常佩服！而印順導師的《中觀今論·自序》（頁 9）所說的也是跟楊老師的論述一致：「緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出（去）。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的【按：即是「依實立假」（假必依實）】。所以佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。」而印老的《中觀今論·（第三章）緣起之生滅與不生不滅》，頁 25—39，也在探討這一論題。如果能將整本《中觀今論》（含〈自序〉、〈引言〉）融會貫通，得一勝解，有甚深的體會，那是最好的了！

印老的《般若經講記》（頁 82—86）說到「空生（須菩提）歎法美人——深法難遇歎，信者難能歎」。而一般世俗的人則是歎造化弄人！

印順導師的《中觀今論·八不》（頁 95—97，民國 93 年版）說：「……青目的解說八不，分為兩段：一、專就破生滅、斷常、一異、來去的執著以顯第一義，是約理說的。如法的實生既不可得，滅也就不可得了，無生那裡會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。二、舉事例以說明八不：如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故不生【按：這是在說：今穀新生是不離從前的穀種，而從前的穀種不是以自性生。在佛經裏，「不是以自性生」常濃縮成「不生」，不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去，也必須作如此理解。從前的穀種「不（是）以自性生」——「不生」，就是在講「緣起論」——「凡是緣起，就一定是（絕無例外，若有例外，就不是釋尊的緣起論）無自性」。如果從前的穀種「（是）以自性生」的——以自性的情況存在——自性有，那麼，從前的穀種就會一直存在且不會受因緣的控制，因此會永存不變；從前的穀種如果永存不變，就不會有今穀的產生（存在）。但事實上，我們並未見到從前的穀種（劫初穀），只見到今穀，這表示從前的穀種「不（是）以自性生」——「不生」。從前的穀種依緣起論的「不常亦不斷」之輾轉相續而有今穀的產生。】；而穀從無始來，還有現穀可得，故不滅。雖然穀是不生不滅的，以【按：因為】後後非前前，故不常；年年相續有穀，故不斷。由穀生芽、長葉、揚花、結實，即不一；然穀芽、穀葉、穀花、穀實，而非麥芽、麥葉、麥花、麥實，也不可說是完全別異的【按：即是在說：穀種與穀芽穀葉等是有關聯的，並非截然無關的；若是截然無關，則穀種應可以長成麥芽、麥葉、麥花、麥實，但事實上，穀種並沒有成長為麥芽、麥葉、麥花、麥實。也就是說，穀芽是依緣於穀種而有的，穀種與穀芽、穀葉等是緣起的關係，不是截然無關的】。穀不自他處而來，亦不從自體而出，即不來不出。這可見青目的八不義，是即俗顯真的。

古三論師以青目此兩段文：前者是依理說的，後者是據事說的。因為八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。古代三論師，以為二諦皆應說不生不滅等的，那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？古師說：青目所說的第一義，是指中道第一義說的。但此義極為難知！

約第一義以說明不生不滅等八不，當然是正確的，然僅此不能圓滿的了達八不。中國古三論師，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此第一義是約中道第一義說的。三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義(聖者境地)的特色而成立。如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦(即第一義)的第一義；從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。若二諦並觀，此即中道的第一義了。這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空。緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。所以八不的緣起，可(以)簡括的說：以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不(以自性)生不(以自性)滅的，這才是八不的究竟圓滿義。

印老的《中觀今論·八不》(頁90—92)又這樣說：

《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」。《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」【按：此處的「實性」之「實」字不是指「實在性」】，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。所以深入緣起本性者，宣說不生不滅的緣起，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，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的，如順世間的意見說，不妨說有次第。佛說：世間的學者，不依於有，即依於無【按：見《雜阿含第262經》——《化迦旃延經》】。一切無不以「有」為根本的概念，此「有」(bhāva)，一般的——自性妄執的見解，即是「法」「體」「物」，這是抽象的而又極充實的。如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜含》(961經)說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。如將此有無、常斷，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉為一見與異見。人類有精神與物質的活動，外道【按：佛教所說的「外道」，並無鄙視或瞧不起之意，而僅是以世俗的語言將不信仰釋尊的教法的，稱呼為外道而已罷了】如執有神我常在者，即執身(心色)、命(神我)的別異【按：這就是《雜阿含經》第272、297經等所說的「命異身異」——「離蘊計我」——用現代人所使用的語言來說就是「二元論」】；如以為身、命是一的【按：這就是《雜阿含經》第272經所說的「命則是身」、第297經所說的「命即是身」——「即蘊計我」——用現代人所使用的語言來說就是「唯物論」，人死後一了百了，什麼都沒有了——一無所有——「斷滅論」，因此，不會相信佛教的「三世因果論」——印順導師的《佛法是救世之光·論三世因果的特勝》(頁224—225，民國92年版)說到：「三世論者，是印度宗教的特色，而佛教最為究竟。人類與一切眾生，是無限生命的延續；不是神造的，也不是突然而有的，也不是一死完事的。這如



5. 「不來不去」的緣起(依緣起，果生時無不變的因來到果中；果滅時無不變之果復歸回原因。因果依緣變化無常，因果依緣相屬；因果之間“不實來”、“不實去”。)

「十不緣起」是真理、實相，皆需如實現觀因果的事相、如實通達緣起的理性——「此(因)故彼(果)」或「彼(因)故此(果)」——簡化為「緣起法則」：此故彼。

## 二、中道之意義

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。中的本義，可約為二種：一、中實：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，應該如何，即還他如何。這是徹底的，究竟的，所以僧叡說：「以中為名者，照其實也」（中論序）。二、中正：中即圓正，不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，才能正確、恰當的開示人生的真理，及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》為《正觀論》，中道即是八正道。此中實與中正，是相依相成的：中實，所以是中正的；中正，所以是中實的，這可總以「恰到好處」去形容他。

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。一、不取著名相：這如《大智度論》卷6說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道」。中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受」。「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。二、不落於對待：我們所認識的，所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷43，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若」。這裡所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

關於中正的意義，龍樹也有很好的發揮。依佛陀所正覺的，為眾生所巧便言說的，在佛陀，都是圓滿而中正的。如緣起是中正的，空也是中正的，至於中道那更是中正了。但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷，所以古德說：「理圓言偏」。眾生對於佛的教法，不能圓見佛法的中道，聞思或修行，在任何方面有所偏重，就會失卻中道。如《智論》卷80說：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故說十二因緣空。……離二邊故，假名為中道」。

### 三、「中道的緣起說」的經文出處——《雜阿含經》

《雜阿含第 262 經》說到不有不無（離實有、離實無）的中道；《雜阿含第 297 經》則是不一不異的中道；《雜阿含第 300 經》說到不常不斷的中道；《雜阿含第 335 經》，也就是《第一義空經》，則是不來不去（出）的中道。

不有不無的中道，《雜阿含第 262 經》是這樣說的：「世人顛倒，依於二邊：若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生，滅時滅。加旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故 彼有，此生故 彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集；所謂此無故 彼無，此滅故 彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」此經亦可稱為《化迦旃延經》。

不一不異的中道，則是這樣說的：「緣無明故有行，若復問言：誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我，行是我所。彼如是命即是身，或言命異身異。彼見命即是身者，梵行者（所）無有；或言命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道，賢聖出世，如實、不顛倒、正見，所謂緣無明行。……若比丘無明，離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」

《雜阿含第 300 經》說到不常不斷的中道：「佛告婆羅門：自作自覺，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，此起故 彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」

《雜阿含第 335 經》，也就是《第一義空經》，則是不來不去（出）的中道：「云何為第一義空經？諸比丘！眼，生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業、報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故 彼有，此起故 彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起；又復此無故 彼無，此滅故 彼滅，無明滅故 行滅，行滅故 識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

#### 四、《中論》的歸敬頌——八不(的)緣起——即中即空的緣起說

《中論》的「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（去）：能說是因緣，善滅諸戲論。」

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（去）」是緣起的八不（八不緣起），「能說是因緣，善滅諸戲論」則是在說八不緣起的利益（益處）——滅諸戲論。開宗明義後面的兩句：「我稽首禮 佛，諸說中第一」，則是作者（龍樹菩薩）對 佛陀的禮讚。為什麼要對 佛陀禮讚呢？因為：依於八不（的）緣起，即能善巧地滅除世間的一切戲論而歸於寂滅，這是佛法的究極心要。也就因為這樣的緣故，所以作者（龍樹菩薩）才說：「我稽首禮 佛，諸說中第一」，吐露了作者對 佛陀敬仰、讚歎的深意！

以上兩頌（共八句）標明了全論的宗趣所在——標宗。《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，以八不來闡明的，卻不是《般若經》。說緣起而名為「中」（論），是《阿含》而不是《般若》。印順導師認為：「《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」。

緣起是佛法不共外道的特色，緣起是離兩邊的中道。又，緣起是與空相應的，《雜阿含》（293 經）就說到「為彼比丘說賢聖、出世、空相應 緣起隨順法」——緣起法叫「空相應緣起法」，請見《雜阿含經》卷 12（大正 2·83 下）。又卷 47 說：「如來所說修多羅，甚深，明照，空相應隨順緣起法」（大正 2·345 中）。可見緣起法門與空義最相順，即以緣起可以直接明白的顯示空義，不像處法門等的用譬喻來說。而空的獨到大用，即是洗盡一切戲論執見。

以上所說，請兼見《空之探究》，頁 10，頁 209—210；《性空學探源》，頁 50；《中觀今論》，頁 9。

以下所要提的，請尊貴的讀者、法友們將精神貫注於如下五個要點：

- 一、 楊郁文老師的〈無分別與二諦說〉一文中的「二諦」。
- 二、 印順導師的《性空學探源·阿含之空》，第二節（空之抉擇）：無常為論端之蘊空，無我為根本之處空，涅槃為歸宿之緣起空。頁 30—60。
- 三、 楊郁文老師的名著《阿含要略·增上慧學》，頁 322—361；緣起 三法印（頁 346）。
- 四、 本書第二章的「緣起法與三法印」（含表）。
- 五、 《迴諍論》：「佛說緣起、空、中道為一義，敬禮 佛、世尊，無比最勝說！」

可參考《中觀今論·引言》（頁1—4）；《空之探究》，第四章（頁201—265）；《印度佛教思想史》，第四章（中觀大乘——「性空唯名論」），頁119—152；……。

透過以上五個要點，若能使心達致融會貫通，當會法喜充滿，會更加肯定佛法真是寶！光是第一、第二兩點，就能對楊老師所說的「空涵蓋無我與涅槃」，得心應手。或者單由第二點（空之抉擇）亦可得出。

## 五、結歸 無我的緣起中道

### 結歸無我的緣起中道

以上八不，都在否定「以自性有」（實有自性）。事實上，一切的一切，小至微塵，大至宇宙，無論是物質的也好，精神的也好，身心組成的也罷，究竟的真理也一樣，都是依因緣而存在的。在中觀（應成派）的觀點下，若認為萬法以自性有，即是「法我執」；若認為人以自性有，就是「人我執」。「我執」所執的「我」，就是「以自性成」。佛教的「無我觀」，即在破除「我執」，破除人及法的「自性執」，破除對人與法「以自性有」的錯誤執著。這種錯誤的執著，就是「無明」，就是輪迴的根本。若不知道佛教所要破除的是「自性執」，就猶如要抓賊而不知賊在何處一樣。

應成派的不共看法是：大小乘都必須了悟「法無我」，才能斷除無明。前引《雜阿含經》第 335 經之「眼不實而生」，意指眼不以自性生（眼沒有內裡的實在性而生），這便是大小乘皆必須了解法無我的一個證明。《中論》以「八不」來闡釋生、滅，常、斷等都不是以自性有，破除對萬法實有自性的執著，開示出「無我」的緣起中道。八不中道的道理，可結歸成下列最重要的因明論式：

諸法不以自性有，緣起故。

「諸法不以自性有」是「宗」，「緣起」是「因」（正確的理由）

列成三段論法則是：

凡是緣起，皆不以自性有。（大前提）

諸法是緣起。（小前提）

所以，諸法不以自性有。（結論）

由於諸法是緣起有，不是沒有，所以不落入斷邊。由於諸法不以自性有，也就是諸法自性空、諸法無我，排除了「自性有」，排除了「法我」，所以不落入常邊。再深一層分析如下：諸法是緣起有，排除了「自性有」，故不落入常邊。諸法不以自性有，不是「完全沒有」——「什麼都沒有」、「一無所有」，故不落入斷邊。因此，「諸法不以自性有，緣起故」這一論式，雙破斷邊與常邊，明確揭櫫佛教的緣起中道。論式中的「緣起」，乃被稱為「正理之王」。

釋尊教法異於其他宗教的地方，主要即在於「無我」之緣起中道。釋尊也一再強調「緣起甚深甚深」，因此凡是佛教徒對緣起中道的道理不可掉以輕心，要非常非常地深入，才能拔除無始以來根深柢（蒂）固的煩惱（及）習氣。以上八不中道的探討，請兼見林崇安教授的《佛教教理的探討》，頁 202-213，民國 79 年版。

※附：佛說「中道」，都是依「緣起」而立論的。其中最重要的，是「不有不無」的緣起中道。這「不有不無」的緣起中道，是出自於《雜阿含卷 10·化迦旃延經》：「世人顛倒，依於二邊：若有，若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延，於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，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……」。世俗的人，不知道緣起的深義，因而產生妄執、顛倒，無法脫離二邊——實有與實無。世間人見了人誕生出來，就非常執著地以為誕生出來的人是實有的而生起有見；等到此人這一輩子的生命結束（死）了，又執著地認為此人一了百了，什麼都沒有了——實無——一無所有，因而生起（實）無見。人類在生死流轉門中輪迴，大部分的人都是執為實有的。一聽見人死了，或聖人入涅槃了，就執著地以為什麼都沒有了——實無。也就因為有這種錯誤的認知，因此世人大都是怕涅槃、空、無我。但是，佛弟子依著「緣起中道」去觀察時，如果見到世間滅——也就是解脫生死了，就不會生起（實）有見。因為緣起如幻的相對性，在涅槃寂靜中是不能安立的——入勝義之「法性」時，無能、無所，故不可安立。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——實有是不受「因緣」控制的。如果見到世間集（生起、呈現），就不會生起（實）無見。因為緣起的如幻假有是存在的，是會展現出來的，不會是「什麼都沒有」的。而且，既是可生的，在滅時也決非實無了——因為「世間滅」是依緣起的「此滅故 彼滅」來進行的，實無是不照著緣起法的「因果法則」來運作的。了解緣起的「此有故 彼有，此生故 彼生」——世間集，所以在生起、現前（出現）時，知道這是緣起的流轉並且相續，故不會有一死了事（一了百了）而起無見的。同樣的（道理），了解緣起的「此無故 彼無，此滅故 彼滅」，當解脫生死時，也不會執著有一個「實在的我」或「實有的我」得到解脫了。總之，一切是緣起的，有因有緣世間集，有因有緣世間滅。沒有實我、實法，所以不起（實）有見；也因為沒有實我、實法，所以也不會起（實）無見。真能正觀緣起，就能不著（實）有見、（實）無見，依這「中道的緣起」而解脫。以上請見《成佛之道·三乘共法》，頁217—219，民國90年版。

※附：不一不異（不即不離）的中道，請兼見第四章、十三——中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義；《佛法是救世之光·大乘空義》，頁185—187。

※附：不一不異（不即不離）、不常不斷等「十不緣起（中道）」（見楊郁文居士所著之《阿含要略》）。

## 第二章 佛法的根本原理——緣起法

### 一、十二緣起支 各支的釋義

1、無明：即是無智慧，是對「從緣起的因果事實而悟解因果理則」的無知，對緣起的生滅與不生不滅，無法如實知。無明不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我、無我所：對於我、法的沒有自性卻執著有自性；執著我有（實在的）自性，是我我見，執著法有（實在的）自性，即是法我見。一言以蔽之，無明就是對於釋尊所說的「無我」，無法體證，故產生了薩迦耶見等邪見。也因為對我、法的蒙昧，所以會有貪欲、瞋恨、愚痴、疑等的煩惱。如能體證無我的緣起——無自性的緣起——空相應緣起，就能建立起「明」——智慧。

印順導師的《佛法概論·有情流轉生死的根本》（頁80—81）說到：無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。《雜阿含卷12·298經》解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。這是從有情的緣起而論到一切的無知。

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤（意思是說：謬誤到很離譜！）。有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的。即使是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。有情輾轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。【按：沒有變化的——常，獨存的——一，實在的——實。常，與三法印的諸行無常違背；一，與三法印的諸法無我違背；實，與三法印的涅槃寂靜違背。違背了三法印，當然就無法證悟真理而流轉於生死了！】

由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見【按：常見、斷見，我見、我所見，有見、無見】，即是「分別」所生的。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我、我所見中去完成。

2、行：就是行為（業）——業有身語意，善惡及不動。簡言之，行（業），不是別的，

只是與愛結相應的，思心所所發動的行為。

- 3、識： 十二支中的識，是一期生命的開始。「識受六道身」，這是在說：為六道生死輪迴的前驅的，是識。初入母胎的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為「有取識」。為什麼會有一期生命的開始？答：當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體(如果是六道眾生中的人類，就是有取識執持父精母血而成為一新的個體，新的生命)。這識支應該指微細的心識。
- 4、名色： 緣此結生的識，就有名色支的生起，也就是說：因為有這「有取識」入於母胎的關係，在母胎中，產生了心色和合的有情，身心就開始發展。名是受、想、行、識的四蘊(心理的)，色是色蘊——生理(物理)的。名中的識，是粗顯的六識，不是指微細的細心。經中說：「識緣名色，名色緣識」，如實地說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆，相依相持。這意思是說：我們的一切身心活動，是要依於有取識的攝取而存在。反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；但是如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。這名色與識互為緣起，不是某一階段是這樣，而是從生到老死都是這樣【按：有取識有維持生命延續，幫助身心發展的力量。此有取識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。請參看《長阿含·大緣方便經》；《佛法概論·有情的延續與新生》，頁73-74】；缺少了任何一面，生命就要崩潰。離開執取的心識(有取識)，名色就腐爛了，離了名色，有取識也不能繼續活動。了解緣起，一方面要知道他的共通性，一方面也要知道他的階段性。這是約階段說，所以分位緣起中，沒有說到識與名色的輾轉相依。名色位，是向人形發展而未完成的階段，可以說是精血和合以後，處於肉團的階段。
- 5、六入： 名色進一步的開展，就生起眼、耳、鼻、舌、身、意等六種感覺器官——六根，這已到了形成人體形態的階段。入(或譯為處)，是「生長門」義。眼、耳、鼻、舌、身，是由色開發成的；意是由名開發成的。在其間，還有微細的心識(有取識)執持。有時六入不說為六根，是因為根是「生長六識之門」。
- 6、觸： 胎中雖有眼、耳等根，還不能見色聞聲等。出了娘胎後，六根開始了與六塵(色、聲、香、味、觸、法)境界相關涉的活動。根、境和合生識，根、境、識三者，因觸而和合，也可說因根、境、識三者的和合而有觸，由感覺而成為認識。認識開始，就到了重要的關頭：在觸對境界時，首先發生了合意的(可意觸)，或不合意的(不可意觸)，或非合意非不合意的(俱非觸)三種反應。不幸得很，眾生的認識，是不離無明的——「無明相應觸」。所以，觸對境界後，就會依以自我為中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善、惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。佛因此教誡弟子要「守護根門」——六根門

前好修行，在六根門前要好好地如法修行。在根、境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為「明相應觸」，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

- 7、受： 從觸的可意或不可意，當下就能生受。可意的，起喜受或樂受；不可意的，生起苦受、憂受；非可意非不可意的，就生起捨受。如有智慧而正念現前的，就不會生起味著，不會被情感的苦、樂所迷惑；否則就危險了。
- 8、愛： 沒有正念正知的，都是依緣此或苦或樂的受味，生起深深的愛著：愛著自我，愛著境界。這時候，已經以主動的姿態，對生命與塵世，傾向愛戀而作不得主。此後，只有愈陷愈深，無法自拔。上面從識的結生，說明了身心的開展過程，以及對境而引起內心的活動情況。觸是認識的，受是情感的，愛以下是意志的活動了。
- 9、取： 內心有了愛染，愛心的增強，就進展到取。取有四：執取自我，叫「我語取」。一般的追求五欲，叫「欲取」。而宗教與哲學家們，不是執取種種錯誤的見解——「見取」，就是執取種種無意義的戒條、苦行——「戒禁取」。這是從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。
- 10、有： 由於愛、取的煩惱，依著愛、取煩惱就會有後有的業種的行為產生，這在十二支中，叫「有」支。有，是三有：欲有、色有、無色有，也就是三界的生命自體。但這裏所說的，不是指現實生命的存在（有），而是指能生起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。
- 11、生： 有了「有」，那麼，現生死了以後，未來識又會結「生」而產生下一期的生命。
- 12、老死： 生了，就不能不老不死。生老死的相隨而來，便是未來生死相續的簡說。

## 二、緣起支數 諸說的融貫(含表)

印順導師的《唯識學探源》上編（原始佛教的唯識思想）第一章（原始佛教思想概說）第三節是〈緣起的解釋〉：

第一項 緣起支數的考察

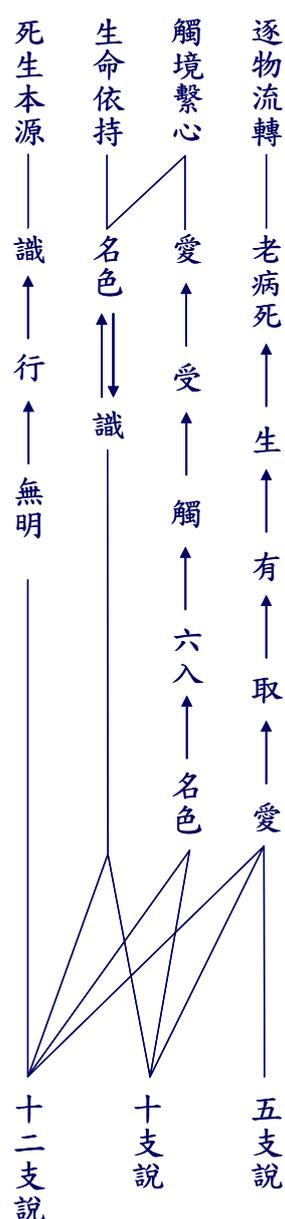
第二項 五支說的解說

第三項 十支說的解說

第四項 十二支說的解說

第五項 諸說的融貫

由於印老寫得非常好，適合詳加探究，不適合全部節錄，請諸讀者、法友們見諒！筆者只將（緣起支數）諸說的融貫及（圖）表摘錄於本書第二章、二。



從上面看來，五支、十支、十二支，是由簡略而到詳細。好像簡略的沒有說得完美，而詳細的不但完備，而且還能夠包含簡略。只要比較對照一下，就很容易生起這樣的見解。

其實不然。詳細的並沒有增加，簡略的也並無欠缺。像五支，在形式上，好像有些欠缺；但體察它的意義，還是具足十支的，如《雜阿含》(卷12·283經)說：「若於結所繫法(285、286經，作「於所取法」，都是指十二處說的)，隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取」。

在五支以前，說到「結所繫法」；這結所繫法，就是內六入，與外六入(見《雜阿含》卷9·279經)。又說到「隨生味著」，這味著就是受。說到「顧念心縛」，這心就是識。這樣看來，五支與十支，豈不是同其內容而沒有什麼增減嗎？十支與十二支，也不過三世兩重因果，與二世一重因果的差別。緣起觀的目的，在說明前生與後生，因果相續的關係；至於三世、二世，倒並不重要。雖然說生死的根源在無明，其實無明早就含攝在十支中的觸支裡。觸有種種的觸，而緣起中所說的是無明觸。因無明相應的觸，所以對所取的

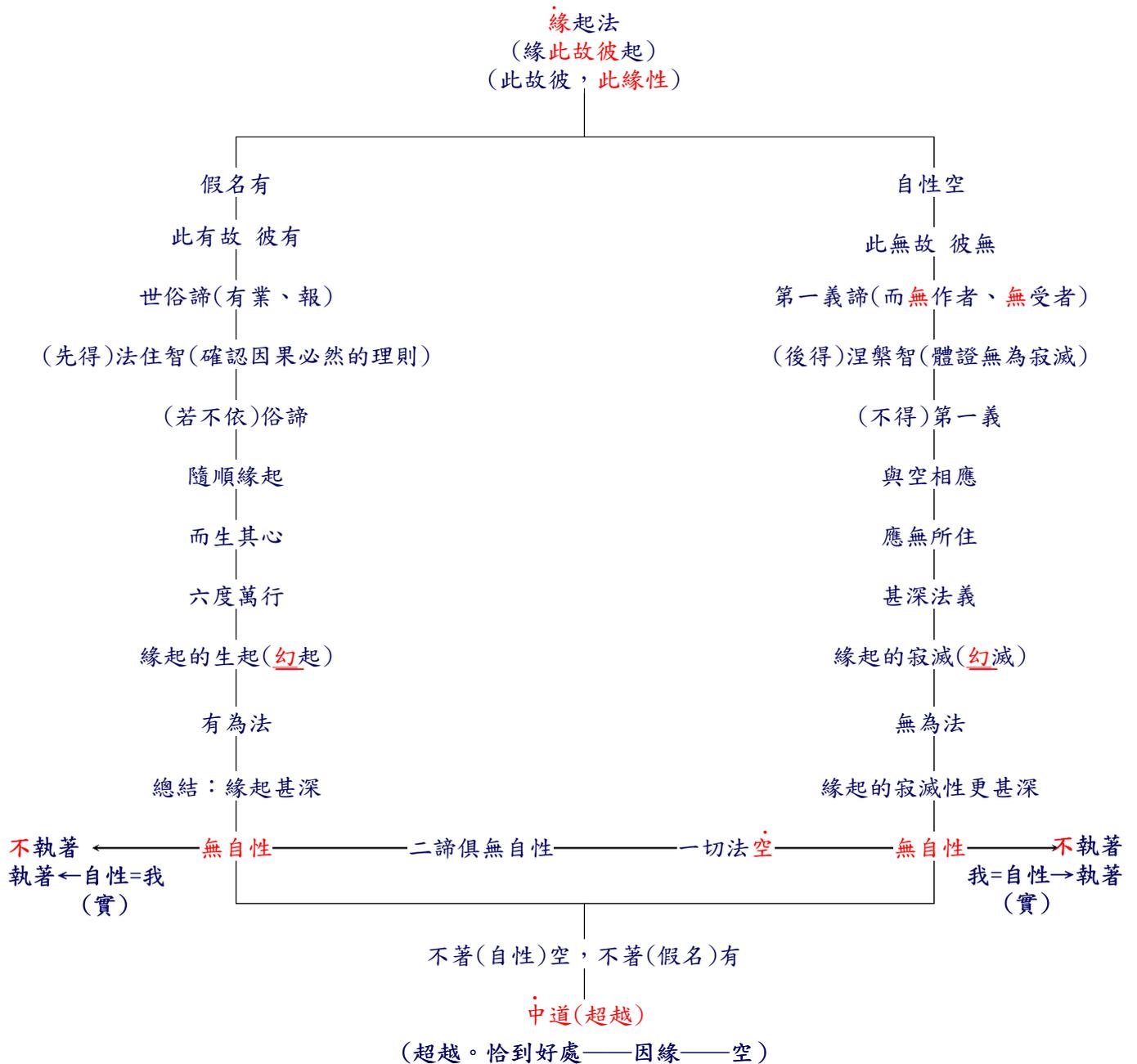
境界不能了知；不了知無常、苦、空、非我，不了知三寶、四諦，不了知善惡業果，所以起了味著(受)；因味著才生愛、生取。十支說中的識、名色、六入，是構成認識的條件，觸才是認識的開始。這認識有著根本的錯誤，因以引起了觸境繫心的緣起。也就因為這點，十支說談到還滅的時候，每不從識滅則名色滅說起，卻從觸滅則受滅開始。經裡所說的觸緣受，指以無明觸為認識的開始說的，不是說有觸就必然生受、生愛。不然，佛教應該和外道一樣，把眼不見色、耳不聞聲作為解脫。因為一有認識，就成為生死流轉的主因呀！

再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：十支說的無明，隱在觸支裡，並不是以愛支、取支為無明的。十二支說的無明，雖說可總攝過去世的一切煩惱，但建立無明的本意，主要在指出生死根本的迷昧無知：愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。上面曾經說過：有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛、取。行支可以含攝愛、取，有經論作證。像《雜阿含經》(卷12·294經)說：「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。……彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身」。

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。又像《雜阿含經》(卷13·307經)說：「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷20，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。像成實論主的意見，(表)業的體性是思，思只是愛分，不過約習因方面叫它煩惱，從報因方面叫做業。經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。後代論師，偏重在形式上的惑業分別，只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。

### 三、粗糙的「緣起法」表——緣起的二諦論



附：此故彼，此緣性，  
緣起——相對的緣起相與絕對的緣起性。  
如幻、無實→如實。  
緣起→無實→無自性→空(性)。  
空(性)→無自性→無實→緣起。  
無自性↔空(性)。

附：A1.緣起又稱為「空相應緣起」。  
A2.被讚為法性、法住、法界。  
A3.乃是「處於中道而說法」——「處中之說」  
【「處中之說」——不偏於事，不偏於理；事相差別而不礙理性平等，理性平等而不礙事相差別。緣起法是處中而貫徹於事、理的。釋尊直接從事、理的中樞(緣起法)而建立聖教，真是善巧極了！理事無礙(真俗無礙)、

二諦圓融，都是從緣起法導出的。】  
A4.是「正理之王」(釋尊是以「緣起為元首」的)。

.....

龍樹菩薩說：「信、戒無基，憶想(妄想)取一空，是為邪空。」《大智度論》  
「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義。」《中論》  
「佛說緣起、空、中道為一義，敬禮 佛、世尊，無比最勝說！」《迴諍論》

以上是筆者很粗糙地以「二諦」為綱要，以「中道的緣起」為歸宿，將《阿含經》、《般若經》、《中論》、《迴諍論》、《入中論》所出現的經句，援引之以點出一滴「緣起法」。這是筆者做出的方便法，例如：唯有「隨順緣起」才能夠「與空相應」，這一句話最好一氣呵成，不要拆開來，因為「隨順緣起」跟「與空相應」在義理、修行上皆非常密切，但筆者卻「硬拆」二者，無他，只是想「彰顯」二諦罷了！《中觀今論》(頁 158，民國 93 年版)說：「唯有緣起才能顯出空寂性」。不過，由表中的(世俗諦)無自性——二諦俱無自性——一切法空——(第一義諦)無自性，也能夠知道：二諦是互相交流的、二諦無礙(空有無礙——即空而有，即有而空的二諦相即、相依、相成而不相礙、不相奪)，不是截然無關的。或者由文字上的敘述(例如：若不依俗諦，不得第一義)亦可曉得。唉！世間法是有缺陷的、不圓滿的，望諸大德見諒。緣起法最終必須回到其最核心之處：一切法空、中道。一切法空是說一切法(物質的也好，精神的也罷，就算是究竟的真理也一樣)都不是從自方純客觀地存在。就以能觀(觀測者)與所觀(被觀測的對象)來說，能觀會影響所觀，能觀與所觀之間會相互作用，無法各自獨立，一言以蔽之：沒有所謂的「從自方純客觀地存在」。凡是存在的(物質的也好，精神的也罷，就算是真理也是一樣)，都不能單獨地(以自性)存在——凡是存在，都不能離開「因緣關係」而單獨存在(見《性空學探源》，頁 54—55，民國 92 年版)——凡是緣起，必定(決定)無實——一切法是緣起的，所以一切法都沒有實在性，在這樣的論據下成立了「一切法空」——空以緣起為依，空立論於緣起——這樣就跟「唯有緣起才能顯出空寂性」相應了。

※為什麼真理也是不能單獨地以自性存在呢？

(真理沒有「獨存性」，真理以自性空)

答：「以自性存在」——「自性有」——「從自方(純客觀地)存在」。這種存在，乃是「自性」見，「自性」見是邪見。自性：實(實在性、實有)、常(不變性)、一(獨存性)。實含攝常、一。簡言之，「自性」就是「實體我」(有實在性的我)——以人類為例來說，就是指我執(我執會導引出我所執)。

既然是以自性存在(從自方存在)，就必有「排他性」——排斥除了自己以外的其他一切法。因此，若真理以自性存在的話，則會排斥聖者而不讓聖者接觸它、瞭解它、證悟它。兩者(聖者與真理)之間不會有任何的交集、交流及相互作用，聖者無法對真理產生絲毫的影響(力)，連最基本的想接觸它(真理)都無法達成，更別說瞭解它、證悟它了。但事實上聖者是能證悟真理的，故真理不是以自性存在。「真理不是以自性存在」，我們稱之為「真理以自性空」，說得更白話一點就是：「真理是無自性的」。

演培法師的《入中論頌講記》(頁 464, 民國 81 年版)說得好：「凡是不能獨立存在(獨存)的，即顯示其沒有實在(的)自性，亦即是空的」。

真理無法以自性存在，有情(眾生)以及諸佛菩薩也是無法以自性存在。印順導師的《般若經講記》(頁 177—178)說：「眾生的苦痛困難，不外內外兩種：屬於內自身心的，如生老病死等；屬於外起的，如愛別離、怨憎會、求不得等。這一切的苦難，根源都在眾生把自己看成有實體性而起【按：實體性 就是本書一直在論述的實在性，也就是龍樹菩薩所說的自性見，自性見是一種邪見】，大至一國，小至一家，互相鬥爭，苦痛叢生，即都是由於不了(悟)我之本無，於是重自薄他，不惜犧牲他人以滿足自己。我這樣想這樣做，你也(以自己為中心——以自己的私欲為中心)……，於是彼此衝突，相持不下，無邊苦痛就都跟著來了。若知一切法都是關係的存在，由是了知人與人間是相助相成的，大家是在一切人的關係條件下而生活而存在，則彼此相需彼此相助，苦痛也(就)自(然)不生了。物我、自他間如此，身心流轉的苦迫也如此。總之，若處處以自我為前提，則苦痛因之而起；若達法性空——無我，則苦痛自息。菩薩的大悲心，也是從此而生，以能了知一切法都是關係的存在，救人即是自救，完成他人即是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。個人能達法空，則個人的行動合理；大家能達法空，則大家(的)行動合理。正見正行，自能得到苦痛的解放而自在。」

故佛教的真理——緣起法(空相應緣起)被釋尊發現了，證悟了！林崇安老師的《佛教的生命觀與宇宙論·心與物的宇宙》，頁 228—232，說到心物宇宙的實相：

- 1、心與物雖然互相有影響，但是二者的性質不同。精神不可以化為物質，而物質也不可以化為精神。物質的特性是具有「質礙」，且「存在於空間某區域內」；而精神(或者心)的性質是「覺知」及「明明白白」。因此，心不能由物所產生，心只能由「前一剎那的心」所產生；在心的延續中，心可以一直存在，不會突然消失而中斷，猶如在物質上有「質能守恆」定律，在質能變化中，不會質能二者都同時變作沒有了。
- 2、心與物的宇宙，經由我們的感官觀測而知其存在，在正常的觀察下，不管是東方人或西方人，由於根性相近，都可以得到相同的共識，所以心與物的存在，具有某程度的客觀性。
- 3、但是心與物的宇宙是否「純客觀」地存在？是否從自己那一方面存在，而不受到任何主觀(或觀測者)的影響？在近代科學的觀點下，經由觀測得知：物質現象本身不能「純客觀」地存在，必然會受觀測(者)的影響，特別是在微觀的物質現象上。同樣，用自己的心去觀察對方的心時，也必然會影響到對方的心，因此，心本身並不是「純客觀」地存在著。總之，心與物的宇宙雖然存在著，在宏觀上雖然也有某程度的客觀，但是卻不是「純客觀」地存在著，這便是心物宇宙的實相。
- 4、若認為宇宙是純客觀地存在於對面(例如：桌子)，經由感官得出的「感性材料」(例如：桌子的顏色、硬度、粗細等)雖因人而異，其異是來自外在的環境(如：光線的角度、壓力的大小)，以及觀察者本身(如：眼睛的結構)，而與對象本身無關。這種觀點便屬於「實在論」的觀點，並不符合宇宙的實相。

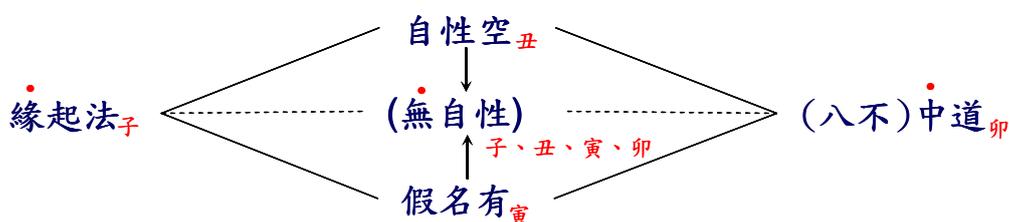
- 5、若認為我們所看到的宇宙，完全受純主觀的控制，就猶如戴上藍色的眼鏡，看到外面的一切都是藍色一樣。這種唯心傾向的觀點，也不符合宇宙的實相。
- 6、在心物的宇宙內：物與物之間、心與物之間、心與心之間，都存在著「雙向」的關係，因而各自不能「純客觀」地存在著；當「雙向間的作用」可忽略時，勉強可說為「具有某程度的客觀性」。總之，心與物的宇宙可透過感官知道它們的存在，但物質世界本身，具有「波粒雙象性」，因而不能「純客觀」地存在著，在這一點上，我們稱「物質宇宙不是真實地存在」。同樣，精神世界具有「心氣雙象性」，因而不能「純客觀」地存在著，在這一點上，我們稱「精神宇宙不是真實地存在」。現象間的雙向關係，便是「緣起」；由於「緣起」，便不可能有純客觀的存在，這便是「自性空」的內涵。
- 7、當我們看到某物，知道其存在的同時，物與眼睛之間有「光子」的傳遞，因而，我們所看到的物，就不可能純客觀地存在著。當我們用手觸到某物，知道其存在的同時，某物必受到手的作用，因而不可能純客觀地存在著。當我們聽到某種音響，知道其存在的同時，該音響已與耳膜作用過，而不是純客觀地存在。同理，我們所聞到的、嚐到的任何東西，也都不能從自方純客觀地存在。各種心理現象，同樣也會受到觀測者主觀的影響。因此，我們要脫離「純客觀地存在」的執著，才能看清宇宙的實相，才能得到解脫自在。

### 結語：

眾生不斷地在生死中輪迴而不能解脫，其主要原因便是不能看清心物宇宙的實相；因此，要脫離業力的束縛，就要認清心與物的本來面目；猶如在暗室若誤繩為蛇，則有恐懼的心理產生，當看清其面目後，恐懼即刻消失，心才安適。在禪宗及密宗的修心時，都要求將心放鬆，便是要減低「主觀」的強烈影響，但若執住「純客觀」，同樣會偏離其原來面目，因此，必須定慧等持，才能進入契悟。【按：「純主觀」和「純客觀」皆無法掌握住佛教的真理】

#### 四、「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義」的表解

※ 「眾因緣生法子，我說即是空丑、亦為是假名寅，亦是中道義卯。」的表解：



請兼見《空之探究》，頁 257(民國八十九年版)。

※ 假名有：假名，是有特性、有形相、有作用、有因果關係的。假名的意義，是依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。請見《我之宗教觀·修身之道》，頁 95。

- 假名有是指：
1. 人為的
  2. 假設的
  3. 俗諦的
  4. 相對性的
  5. 無實的

「因為是無實，所以是假名，因為是假名，所以是無實，二者是相順相成的」。(見演培法師的「佛教的緣起觀」頁 101，79 年 2 月初版，84 年 8 月 3 刷)

※ 印順導師在《中觀今論·引言》中說：「緣起即空（緣起→空），是中觀大乘最基本而最扼要的論題。」

緣起→無實→無自性→空(性)，空(性)→無自性→無實→緣起。所以，《成佛之道》說：「諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立」。法法依於因、緣，從眾因、緣而生起，既從因緣，那就沒有自性；沒有自性(無自性)，在佛法上稱之為「空」。依因、緣，待因緣，就是空的意思，依無自性(也就是)空、與空相應的緣起義，來成立一切法。正因為是依因、緣而有的，所以是性空的(空是依因、緣，待因、緣的意思)，如果不是性空的，而是「自性有」的【所謂的「自性有」，就是「以自性存在」、「從自方(純客觀地)存在」，也就是「實有」之意。「實有」是自有、自成的，也就是「自己使自己存在」——自存——不需要依靠因、緣就能存在，講得更清楚一點，就是不受因、緣所攝、所控制，「既不受因緣所攝(掌控)而又能自存」，在佛法上稱為「獨存性」，簡稱「一」】，那就是「一」是「常」了【因為不受因緣所約制、所含攝，當然就不會被因、緣所影響。既然不被因緣所影響，那麼當因緣起了變化，它也不會因為因緣起了生住異滅的變化而隨因緣變化，這種不隨因緣的生、滅等變化而變化，在佛法上就稱之為「常」】，既然是「一」、是「常」，當然也不會待因緣而有了。這種「實」(實在性、實有)、常(不變性)、一(獨存性)，在佛法上稱為「自性」。

或這樣理解也可以：一切法是從緣而起的，所以一切法是性空的；因為是性空的，所以要依因緣而現起。這樣，法法從緣有，法法本性空，緣起有與性空，不一不異，相得相成。如果一切法不是性空的，而是有自性的，那就是「實有」的法——不用從緣而起，也不會隨緣而滅。「不是性空的就不用從緣而起」這句話等於「從緣而起的就（一定）是性空的」。有自性的法（實有的法）不用從因緣而起，那麼就：未生的就不能生，未滅的就一直不滅，以便符合自性的不變性。果真如此，那麼，凡夫就決定是凡夫而不能透過聞、思、修、證以成聖成佛（以便符合不變性）。可是，凡夫確實是可以經過聞、思、修、證而成聖成佛的。例如：凡夫可以經由四預流支的聞、思、修（親近善士、聽聞正法，內正思惟，法次法向）三慧而證覺真理，得預流果（須陀洹）聖位的。可見提倡「有自性的法」（實有的法）是錯的，「無自性的法」（性空的法）才是對的。講空，就是在講因緣——從緣而起，所以，一切法依於因緣而成立——依於因緣，一切法都可以成立——也因為「講空，就是在講因緣」，而「依於因緣，一切法都可以成立」，故龍樹菩薩在《中論》說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」

講「無自性」，就是在講「空」，而講「空」，就是在講「因緣論」（「緣起論」）。所以，「無自性」是在講「因緣論」，而「有自性」則是「無因論」；又，一切法依於因緣而成立，故：一切法無自性（空），乃是一切法的真相。若一切法不空，那就是「有自性」，「有自性」就「無因生」，無因生是邪見。或這樣說也可以：不空→有自性→有自性會排斥無自性——排斥無自性就等於排斥因緣論——排斥因緣論，就無法產生出一切法！因為：一切法皆依於因緣而產生、而成立，排斥了因緣論就等於沒有因緣論，因緣論沒有了，也就沒有一切法了。而筆者這樣說，正好符契《雜阿含經》所說的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」！要探究佛法的「中道」，必須從「因緣」下手，由「因緣」可導出「中道」；要探究龍樹的八不中道，也就是緣起的八不（空）——中道，更要從「因緣」上著手，否則，便無法勝解龍樹的「中觀」——也就是釋尊的「正觀」。印順導師說：「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。……」。林崇安老師說：「中觀宗最殊勝的看法就是：諸法全無塵許以自相【按：就是「自性」】存在，然善安立所生、能生、破、立、生死、涅槃等」。

一言以蔽之，講「自性」，就是在講「無因論」，這「無因論」違背了釋尊的「正法」<sup>1</sup>——「我(即是指釋尊)論因說因」(「緣起論」)<sup>2</sup>——「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」(《雜阿含卷二·五十三經》)<sup>3</sup>——佛法是以因緣為(其)立義大本的，既然講「有因」、「有緣」，「無因論」當然就是「邪見」而非「正見」了<sup>4</sup>。筆者另外想說的是：我想很多人都會覺得很疑惑、很納悶：為什麼龍樹菩薩老是在講「無自性」(也就是「空(性)」)，在語言學上，空性是名詞，空則常用於形容詞，雖然詞類不同，但意義是一樣的。用名詞或用形容詞是由句子的脈絡而決定的)？這跟佛法有何相干？跟「解脫道」有關嗎？印順導師在其所著的《以佛法研究佛法·如來藏之研究》中說得好：「佛法有二大問題：一是生死輪迴問題，二是

涅槃解脫(成佛)問題。一切佛法，可說都是在這二大問題上作反復說明。如佛法而不講這二大問題，那就是變了質的佛法。生死輪迴與涅槃解脫，並非佛教特創的教義，印度其他一般宗教中，十之八九也都講到這個問題。但佛教與印度一般宗教所講的有所不同，那便是三法印。三法印的諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，是用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅(寂滅)才是佛法的涅槃還滅(寂滅)。如果與這三法印不相契應，則所謂(的)生死輪迴與涅槃還滅(寂滅)，都是外道的，非佛法的。由三法印而開顯出來的一切法空性，即大乘所說的一實相印。……」。佛法(佛教)的mark(標誌)是三法印，這跟『有人問釋尊：所說何法？釋尊說：「我說緣起。」』是同一意義的。為什麼？因為：「緣起法」可開顯出「三法印」。而「三法印」即是「一實相印」(也就是「一切法空」)；又：「緣起」就是「中道」，這在《雜阿含卷 10》的 262 經，也就是《化迦旃延經》，說得非常深刻、清楚——不有不無的緣起中道。

八不中道或十不中道，以「不有不無」的緣起中道最重要(按：不有不無跟不生不滅有著同一意義，故緣起法說：「此有故 彼有，此生故 彼生；此無故 彼無，此滅故 彼滅」。也就是說：有與生為一類，無與滅為一類)。所謂的「不有不無」，就是「不實有、不實無」的簡稱，它在述說著凡夫無法理解的真相：諸行(例如：眼、耳)等有為法不是實有的，涅槃(無為法)不是實無的(亦即：不實無——不是斷滅的，不是什麼都沒有了——不是一無所有的)。這第 262 經，內容在說闍陀(即車匠)把「有為」與「無為」打脫為毫不相干的兩節，也因為闍陀有這樣的誤解，所以他向諸聖者求教授、求開示時，他始終都無法接受。世間一般人也是這樣，例如：當我們看見嬰兒從娘胎出生後，就以為「實有」這嬰兒；等到一期生命結束死了，又以為「什麼都沒有了」——「實無」。世人常常以「實有」、「實無」這兩種「顛倒」的論說，來看待事事物物。《雜阿含經》也說到，釋尊的時代，舍利弗的弟子因為舍利弗入涅槃了，所以就悲傷而哭泣了，釋尊就告訴他們，舍利弗雖入涅槃了，但五分法身(戒、定、慧、解脫、解脫知見)是不滅的、是存在的，不是入涅槃了所以也就什麼都沒有了。如果你認為入涅槃了所以也就什麼都沒有了的話，那你這種思想、見解就叫做「斷滅」見——「實無」見。這種思想、見解是錯的，因為佛的無學弟子，都是能夠成就五分法身(法蘊)的。像印老他老人家發願：「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」，所以，印老會乘願再來人間，「人死了，不是沒有了，還會再來」。《長阿含經》(卷六)說：「佛真弟子，法法成就。所謂眾者，戒眾成就，定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾成就」。「眾」這一字是「蘊」的異譯(見印老的《以佛法研究佛法·「法」之研究》)。

印老的《學佛三要·生生不已之流》，就是在說眾生的生死流轉，是無始以來就生而滅、滅而又生的——生了又滅，滅了又生，構成一生生不已的輪迴之流。也因為諸佛、菩薩的大智(知)、大悲(情)、大志願(意)，故說這「緣起甚深」、「緣起的寂滅性更甚深」的「緣起法」，以便讓凡夫眾生看清事事物物的真相而超凡入聖。從緣起無我的「深義」去了解法的生起是幻起，法的寂滅是幻滅，起滅皆無實、皆如幻的佛法，的確不容易通透，也難怪印老一直在論述著「觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見」。

印老的《中觀今論·自序》：「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」，「抗戰開始，我西遊四川，接觸到西藏傳的空宗。那時，我對於佛法的理解，發生重大的變革，不再以玄談為滿足，而從初期聖典中，領略到佛法的精神。由於這一番思想的改變，對於空宗，也得到一番新的體認，加深了我對空宗的讚仰。」「緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的【按：這即是在說：依實立假——假必依實】。所以佛說一切從緣（起）有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義，為惡取空。有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，所以對於兩宗認識的方法論，《今論》特別的給以指出來。中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。我是同情空宗的，但也主張融會空、有。不過所融會的空、有，不是空宗與有宗，（而）是從即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，即著重於此。我覺得和會空、有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！」《中觀今論·空宗與有宗》（頁 257，民國 93 年版）說：「真正徹底的空宗，那唯有中觀者，唯有確立 二諦都無自性 的中觀者」。

《中觀今論·談二諦》說：「學佛者應於俗有真空而不執有、空，依此而入中道」。《中觀今論·中道之實踐》說：『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：一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常【按：「續續非常」的道理，印老在《以佛法研究佛法·如來藏之研究》中也有論述，大意是：佛陀所說的無常、無我，眾生雖然信解，但是對無常、無我的「深義」（甚深法義）還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識。當然，這種相續常（生滅相續論）與不變常的論述都是方便說。就筆者所了解的，無常、無我的「深義」（甚深法義）的確不容易理解。為什麼？答：一言以蔽之，乃因無法勝解緣起、空、中道之甚深法義所導致的！就以空（性）來說，一般人因為無法勝解空性，因此，對於像《般若經》所說的「一切法空」，不是根本的反對它，就是給以「非本義」的修正：空是不了義的，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寂滅論。《大智度論》（卷 63）說：「佛法過五百歲後，各各分別有五（百）部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心」（大正 25·503 下）。印順導師在《般若經講記》（頁 87—88）說：『佛說：……後五百歲中，假使有人得聞此經，能不驚、不怖、不畏，這的確是難得的！不但平常人，或是世間學者，或是神教的信徒，就（算）是佛弟子，聽了諸法畢竟空的甚深法門，能不驚、不怖、不畏，也是極為希有的！眾生為（按：為是被的意思。這被字在此指與主動對稱的被動的被字，是語言學上「被動語態」所探討的）普遍的成見——自性妄執（按：自性妄執，簡言之，即是：我執）所誑惑，聽見畢竟空，不能不驚慌而恐怖起來！神教徒怕動搖了他們的上帝，哲學家怕失去了他們所唯的物或心（按：印老的意思是：提倡唯心、唯物都是錯的，因為唯心和唯物皆不符契佛法的因緣論），學佛者怕流轉、還滅無從安立，所以《智論》說：「五百部聞畢竟空，如刀傷心」。《中論》青目釋：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等」？《成唯識論》

說：「若一切法皆非實有，菩薩不應為捨生死，精勤修集菩提資糧」！這唯有能於畢竟空中，成立無自性的如幻因果，心無所著，才能不落懷疑，不生邪見，不驚、不怖、不畏，這真可說是火裡青蓮！信解如此不易，可見般若的究竟第一（按：六祖惠能大師也說：摩訶般若波羅蜜，最尊、最上、第一、……三世諸佛從中出，……），所以說：如來說第一波羅蜜。然而，第一波羅蜜，即是無可取、無可說，也即是第一不可得，波羅蜜不可得。唯其離相不可得，所以為（按：這裡的為字與下面所出現的兩個為字，皆是「是」的意思）諸法的究極本性，為萬行的宗導，而被十方諸佛讚歎為第一波羅蜜。』筆者寫到這裡，不禁讚歎說：印老啊！印老！您漸漸地 approaching 古德所說的：「菩薩清涼月，常遊畢竟空；為償多劫願，浩蕩赴前程！」「導師」二字，豈是筆者這種凡夫俗子所能形容於萬一（萬分之一）的！

印老於同書（《般若經講記》）頁 85—86 又這樣記載著：須菩提又說：我能聽深妙的經典而信解受持，還不算難。當來世後五百歲中，如有眾生能聽此經而信解受持的，這才是第一希有哩！因為：我生逢佛世，佛說（的法）是那樣地善巧，一言一語都從實悟中來，格外親切有味！所以信解、領受不足為難。佛後五百年，人根轉鈍，時間又經久了，佛法又是彼此展轉傳來。所以，那時的眾生，如能信解受持般若深法，真是難中之難！經中每勸人發願，見佛聞法，理由也在此。後五百歲的眾生，信解受持這《金剛般若經》，為什麼第一希有？因為：這人已沒有我等四相的取執了。這可見不問時代的正法、像法，不問地點的中國、邊地（按：中國、邊地，有佛法尤其是正法、正見所傳播的地區稱為中國，邪見甚至是全無佛法所傳播的地方稱為邊地。所以，邊地不一定是地理位置的邊陲地帶，更不一定指未發展（開發）的地方或國家，或其它已開發的地方或國家，而是以佛法的正知正見、邪知邪見來當作衡量的準繩），能否信解般若，全在眾生自己，是否已多見佛，多聞法，多種善根，是否能離四相而定。無我等四相，並非實有我等四相，而加以取消或摧毀。要知道：我等本不可得，由於眾生的顛倒，無中執有；所以無我等四相，只是顯明他的本相無所有而已。佛經常常在論述執著、執取並且證明其過患。像《雜阿含卷 10·272 經》就說：「不見一法可取而無罪過者。我若取色（等），即有罪過。……作是知己，于（就是「於」字）諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」。罪過，是煩惱、障礙的意思，只要對任一法，不管是世間法，或是出世間法，只要執為「實有」，就會障礙解脫，就不能真正地勝解空性，當然，把緣起有的執為「實無」，也一樣會障礙解脫。林崇安老師說得好：「該切除掉的就切除掉，該保留的就保留下來」。一切法是無自性的，故要把「自性」切除掉；「此有故 彼有」的，當然不能說是「實無」而應該保留下來。這種從緣起的寂滅性而貫通一切空，從緣起的生滅相而貫通三世有、我有、法有、有為無為有的一切有（此有當然不是「實有」），若以龍樹菩薩的角度立論，印老稱之為「性空唯名論」。

當然，龍樹菩薩的中觀是符契《阿含經》的，符契釋尊所說的佛法。而筆者所說的自性，就筆者所知道的佛法而言，自性至少有三種不同的含義：性質，實在性，法性。龍樹菩薩與惠能大師所說的自性，其含義不同，龍樹菩薩所說的「一切法無自性」之「自性」，是指「實在性」。故請讀者、法友們認清之，否則，真是牛頭對馬嘴了！怎麼說也說不清而只是製造是非、口業罷了。現在回到「相續常」（生滅相續論）這一主題：雖然佛教徒經由聞法而知道有「三世因果」這一術語（term），甚至知生死輪迴的無常且前生與後生的相續不斷，但佛法所說的因果，其義極為深、隱。因果是佛法

的宗要，但其義理極為深、隱，故很難掌握因果之深義，差以毫釐，就會謬以千里。就以「相續」來說：唯識學者，信受無常、無我，所以不同意依常住不變的（我體）安立生死輪迴，而在無常生滅法上安立生死輪迴。但對無常生滅的生死延續，認為是剎那剎那不能間斷的。在唯識學者研究起來，眼等六識是不能安立生死輪迴的，因它有時會間斷，必須要一從未間斷的恒轉相續如瀑流的識，才能成立生死輪迴。如眾生所造的善、惡業種子，在相續識中，才會保藏不失。我們見了東西會憶念，造了業會感果，這一切都是由相續如流的識而成立。佛陀因這類眾生雖然信解無我、無常，而【按：但是】對無常、無我的「深義」，還有隔礙，所以不得不將不變常的如來藏，說為相續常的阿賴耶識了。而這阿賴耶識，一般人還是容易認為是「我」的。……唯識學者的這種生滅相續論【按：也就是相續常】，中觀學者是不能贊同的。以上見《以佛法研究佛法·如來藏之研究》，頁338—339，民國81年版。印順導師所用的「學者」一辭，多次在他的著作中出現，不過，不見得是指學術界所說的專家、學者，而是指「向佛陀學習的人」。當然，向佛陀學習的人，也可以包括專家、學者在內。這是因為：佛法是以身心的篤行（實踐，修行）為主的。當然，佛法的每一過程——聞、思、修、證，都是馬虎不得的！】。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：束蘆，此依彼立，彼依此立，彼此相依不離，無獨存性。又如芭蕉層層抽剝，中間竟無實在性。經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。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。……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（按：此真字就是「實」——實在性的意思）、常、一的根本觀。……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』。

《中觀今論·現象與實性之中道》說到宗喀巴的《菩提道次第廣論》在抉擇中觀見時，先破除太過與不及的兩派，然後提出自宗的正見。光是不及派方面，印老的見解就跟宗喀巴不一樣，筆者的見解與印老一致，完全贊同印老的論點。印老這樣說：『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。今此派（也就是不及派）說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，（因此）不能正見緣起的真義——如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。決不能說觀察緣起不能破除自性，「非因緣生」，不足以攝盡自性的全體。佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。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。如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為（是）應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。此宗三義【按：即是指自性三義：一、非由因緣所生（實在性、實有），二、時位不變（常住性），三、不待他立（獨存性）】，宗喀巴何以判之為不及？依我看，若說不及，自續派倒可以充數。

如清辨論師（屬自續派）以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相【按：自相即是自性】，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相【按：即是自性】，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。』

以上是筆者引用了《中觀今論》不少的篇幅，目的何在？答：就是希望讀者及法友們對於印老的思想能夠透徹地理解、吸收。像一開頭筆者就引用《中觀今論·自序》的話：「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」為什麼印老要這樣說？這樣說對嗎？如果是對的，為什麼對？這樣說是純正的佛法嗎？符順釋尊的本懷嗎？答：印老所說的「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」這一句話，是對的，印老的這句話乃是在表達：「二諦俱無自性」（也就是「一切法空」）是究竟的真理。為什麼？答：因為與「三法印」吻合，符合釋尊所說的「緣起論」！而印老所說的「對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」這一句話，以筆者對印老的理解，他老人家是想要表達：一切法空是究竟的真理。又，空是遍於佛法的特質，大家都在說空，並不限於什麼三論宗或應成派的。各方面說的有所不同，我們應該抉擇而條貫之，攝取而闡發之，使它更接近空的真義，不要形成宗派與其他宗派對立起來。到底是佛法，即使空得不徹底，總還有點空的氣息，總還是佛法，不要以宗見來排拒一切！

所以，還懇請讀者、法友們在探究佛法的同時，也應考量到各種因緣，譬如根機、性向、個性、所處的環境、……。印老的《成佛之道》最後一頌說到：一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。一切眾生類，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的，也就究竟要得成佛的。一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

禪宗六祖惠能大師說：迷時師度，悟時自度。而我們大家所敬愛的老師父——虛雲老和尚，在修葺祖寺時，是不分宗派的。善財童子所參訪的善知識中，有很多階層（如語言學者、藝術工作者、數學家、法官、外道、……）。筆者在楊老師家中，親自看見楊老師把他醫學院的老師所贈送的一幅大畫，端祥地高掛起來，楊老師的老師雖不是信仰佛法的人，但楊老師那種對其恩師的尊重，筆者深受感動！別的不說，三國時代的曹植（曹子建）——「本是同根生，相煎何太急！」的詩句，是很多人所熟悉的。所以，在可以放人一馬時，還請刀下留人！縱使是法律也會慎重的、適當的、妥善的考量人道。當情不違背法、理，不違反公理、正義、公平、平等時，也要適妥地斟酌。

所以，印老說：作為真正的佛教徒，心量應該是廣大的、容忍的，尊重人性而與人為善的。對於一切宗教、學說，決不看作一無可取，全部胡說。……對於人，無論是反對佛教的，信仰異教的，或什麼（都）不信的，不一定是十足惡人，也可能有著高尚人格，優良品學，對人類有過某種利益。即使是惡人，也不是毫無善心根種，或者沒有一言一行而可以稱讚的。確信人類的終歸於佛道，心地自會平靜，對他自會寬厚。一切人都是照著自身的行為，或善或惡，而自行決定他的前途——向上或墮落，受苦或受樂。信仰佛法，只是能走上更正確、更平坦的道路，進入更崇高、更完善的境地而已。見《佛法是救世之光》，頁 251—252。

像筆者引用了「緣起為破除自性見的唯一理由」、「佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因」、「有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性」（用數學的角度來說的話，那就是：有自性者不是因緣生＝因緣生者即無自性），印老認為他的見解不同於宗喀巴的，並全部用「緣起」的角度來論述他的看法。而由印老、宗喀巴兩人的見解不一樣，可導引出另外一個問題，那就是：「緣起法——眾因緣生法」。「緣起甚深」，「緣起的寂滅性更甚深！」真的是所言不虛啊！眾生被無始以來的自性見所蒙蔽，所以，不但對於「緣起的寂滅性」不能了達，即對於緣起有（緣起的幻現），也是處處不通。果真「緣起甚深」嗎？答：是的。有理論依據嗎？答：有。例如：《雜阿含經》：「此甚深處，所謂緣起。」（見大正新修大藏經，第二冊，83頁，下欄），《長阿含經》：「十二緣甚深，難見、難識知；唯佛能善覺……。」（見大正新修大藏經，第一冊，第8頁，上欄），《增一阿含經》：「十二因緣者，極為甚深，非是常人所能明曉。……非常人所能宣暢。」（見大正新修大藏經，第二冊，第797頁，下欄）。以上見《阿含要略·增上慧學》，頁322。釋尊曾對阿難說：「緣起甚深」。又，《中阿含經》說到，阿難認為緣起在他看來是至淺至淺的，釋尊告訴阿難不可以這樣說——阿難以為：佛說「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我（即是指阿難）觀見至淺至淺」，因此受到釋尊的教誡。

如果讀者、法友們問筆者：印順導師的思想「核心」是什麼？筆者必答：一言以蔽之，即「中道的緣起」是也！也正因為「核心」是「中道的緣起」，所以，「依假立假」1.（依眾多無自性的因、緣而成立無自性的果）、「二諦俱無自性」2.（「一切法空」）、「緣起性空」3.、「從無我中貫徹一切」4.、「三法印即是一實相印」5.、「二諦無礙」6.（「空有無礙」、「真俗無礙」）、「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見」7.、……，都是純正的佛法，當然，印老所提倡的「人間佛教」也是合乎釋尊的本懷的！為什麼？因為：思想「核心」——「中道的緣起」，是確當的。無論是有為法，或是無為法，皆是「無我」（也就是：無自性、無實）的，無我的緣起——空相應緣起，能開顯出三法印，並且三法印可由「諸法無我」印一以貫之（大乘行者稱之為「一實相印」或「一切法空」）！當「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。」（《成佛之道·三乘共法》）當然，佛說的三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。請見《佛法概論·三大理性的統一》，頁160、161，民國92年版。

## 五、二諦俱無自性就是在講一切法 空

二諦(二諦俱無自性=一切法 空)。

二諦俱無自性<sup>1</sup>。=一切法 空<sup>2</sup>：「我論因<sup>3</sup>說因」、「我說緣起」是釋尊「正法的特質」。空(性)可以從「眾因緣」、「無自性」、「如幻如化<sup>4</sup>」、「無我、無我所<sup>5</sup>」、……而得到正確的體悟。一切法無自性，乃是一切法的真相。印順導師在其所著的《佛法概論·我論因說因》中說到：「佛法以因緣為(其)立義大本」、「佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣(緣起)而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。」印老說：「因緣總括了佛法的一切」。《雜阿含經卷二·五三經》這樣說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」這是在講「因有故 果有，因無故 果無」的緣起法；細分之，也可以得出 苦、集、滅、道四諦，詳《成佛之道》(頁221，民國90年版)。十二支緣起的「因有故 果有」就是指「此有故 彼有」，也就是緣起法的流轉律；十二支緣起的「因無故 果無」就是指「此無故 彼無」的緣起法的寂滅律。因為「果由因生」(果從因生，果依因生)，所以就會有「因無故 果無」、「因滅故 果滅」的狀況發生，以十二緣起支(十二支緣起)作為例子來說明的話，就是：老死是由生而來的，生是老死之因，老死是生之果，「生」有(存在、生起)了，就會達致「老(病)死」的狀況出現，所以，若「生」生起了，存在了，那麼，老死也就會到來，想要「生」永遠存在而不「死」是不可能的。此話怎講？答：「因有故 果有」，有了生這因，就會有那老死(之)果出現，「由於這因(生)存在的緣故，那果(老死)就會存在」——「因有故 果有」——由因生果(果由因生，果從因生，果依因生)，也就是經上所說的：「此有故 彼有」，「此」就是指「因(、緣)」，「彼」就是指「果」(結果)，所以筆者在上文才會說：十二支緣起的「因有故 果有」就是指「此有故 彼有」，也就是緣起法的流轉律。「因有故 果有」、「此有故 彼有」的「有」，就是「存在」、「生起」、「呈現」的意思。一切眾生的生死死生(生了又死，死了又生的「不斷地流轉於生死苦海」——生死流轉門)，探究其道理，無非是成立於這樣的原理：因存在所以果存在，因生起所以果生起——也就是經上所說的：「此有故 彼有，此生故 彼生」。以十二緣起支的內容來說，經上是如此說的：「謂無明緣行(緣無明有行)，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死，共十二支，觀察其因前果後的必然關係——因果二法間存在著「因果的必然性」(「因果間的必然理則」)——法住智——一切眾生的生死緣起，現在如此，過去、未來也如此，都是有此因(如無明)而後有彼果(如行)的，決不離此因而能有彼果的，這(就)是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智(見《成佛之道·三乘法》)。《佛法概論·緣起法》中說到：『探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因知果，達到因有果有，因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說，乙的存在，(是)由於甲的存在(而存在的)；現在還滅(寂滅)門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故 彼無，此滅故 彼滅，所謂無明滅 則行滅，(行滅則識滅，)……純大苦聚滅」。這還滅(寂滅)的原理，還是緣起的，即「無此故 彼不起」。純大苦聚滅，是寂滅。「苦聚」就是稱為「五盛陰(蘊)苦」的五取蘊，也就是現實身心的總和。十二緣起支中的「有緣生，生緣老死憂悲惱苦」，就是「五陰(蘊)熾盛苦」的說明。凡情眾生(人類)的五蘊，我們稱之為「五取蘊」。

依佛法說，生死的原因、根本，是無明，所以想要解脫生死達致涅槃寂滅，就必須把生死的原因(也就是無明)斷除才能達致，亦即「從因上著手」<sup>1</sup>。——斷除無明才能解脫生死<sup>2</sup>。——「因(無明)無故 果(生死)無」<sup>3</sup>。——「此無故 彼無」<sup>4</sup>。——無因就無果<sup>5</sup>。——沒有無明(無明是有為法)，亦即對治、斷除無明(修八正道以對治、斷除無明)就沒有生死輪迴了=生死苦迫(有為法)的止息<sup>6</sup>。——把無明(有為法)斷除掉就可達致涅槃寂滅(無為法)<sup>7</sup>。——涅槃寂滅成立於生死苦迫(有為法)的止息<sup>8</sup>。——緣起法的流轉律是「此(甲)有故 彼(乙)有」——彼(乙)的所以能夠存在是由於此(甲)的存在而得以存在的⇒沒有此(甲)也就沒有彼(乙)——「此(甲)無故 彼(乙)無，此(甲)滅故 彼(乙)滅。所謂無明滅 則行滅，行滅則識滅，……純大苦聚滅」——「無此(甲)故 彼(乙)不起」——「不緣此(甲)故 彼(乙)不起」，這有如斷除無明，就沒有了生死苦果；這有如斷除了自我的愛染，那就能解脫生死，到達「生滅滅(斷除)已，寂滅為樂【此樂不是世間法的樂，而是涅槃寂滅(寂靜)的樂】」的境地<sup>9</sup>。——涅槃寂滅(無為法)是在「依緣起的生滅有為法」上開示顯現的<sup>10</sup>。——生死苦迫(有為法)的止息就是無為法。<sup>11</sup> 這就好比一個修行人要解脫生死，實現涅槃：只需要從雜染法(生死流轉門)像無明、愛等跳脫出來——把無明止息掉，把苦剷除掉，就可實現涅槃了。虛雲老師父說：「(用五蘊身心)勤修戒、定、慧，(以便)息滅貪、瞋、癡」。因此，要解脫生死，只要從五蘊身心下手即可，根除(斬除)五蘊身心的無明，就能達致涅槃(涅槃有二：有餘依涅槃，無餘依涅槃)，故涅槃成立於生死苦迫(也就是含有無明的五蘊)的解除——從因果現實(有情人類因為有無明——因，所以就會有生死輪迴的五蘊——果)即可顯現出來，不必離開五蘊去別處找涅槃！故有如下之論說：涅槃寂滅(無為法)是在「依緣起的生滅有為法」上開示顯現的。《心經》說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」這也是在說明：透過對五蘊(有情的五蘊是有為法)的聞、思、修，最後體證到身、心所組成的「假名我」是沒有自性的，且不但「假名我」沒有自性，連「五蘊法」也是無自性(空)的——色、受、想、行、識這五法也都是無自性的、不是實有(實在)的。但要斷除我執、法執是不容易的，故經上用「深」字表達了行使般若觀慧所體證到的真理，不是一般凡夫所能測知的。這種深奧的智慧(般若)，是指體驗「第一義空」的智慧，也就是親證了第一義諦——現觀第一義諦(勝義諦)。也因為覺證了真理，體驗了「空性」——一切法空，所以能徹底地斷除苦痛和困難。回到話頭：要解決苦痛、困厄，從五蘊身心下手即可，不必離開此五蘊身心。

釋尊為了要解除眾生的生死輪迴之苦，故找出了苦因——無明，因而有十二緣起支的提出(無明、行、識、……生、老病死)，這是活生生的事實，是人類所必須面對的；生死苦迫是現實人生所具有的，是每一位無明眾生(人類)經歷過的。妄想、幻想、想像、玄學、本體論(從本體生現象)、造物主(創造神)、……都不符契佛法。釋尊所教導的正見，不是神教那樣的從神說起，也不是形而上學者那樣，說本體，說真我，而是從眾生現實身心去觀察，發見緣起法性而大覺解脫的。印順導師說得好：「完整的佛教體系，出發於現實的經驗的分析上(若以人為例，人只不過是五蘊、六處、六界的和合相續，並且在無常變動的過程中)，在此上作理性的思辨，再進而作直覺的體悟；所以說：要先得法住智，後得涅槃智。」而「佛教的涅槃，不是建立於想像的信仰上，是建立於現實人生的變動上，是思辨與直覺所確證的」。《如來藏之研究·如來藏思想探源》(頁42-43，民國92年版)說到：依釋尊的正觀，種種的「我」說，不外乎「命異身異」(《雜阿含第272經、第297經》)，「命即是身」(《雜阿含第297經》)的二根本見。「命異身異」、「命即是身」的身是身心和合的五取蘊，命是我的別名。「命異身異」(命與身異)，以為我與身心不同，

我是身心以外的另一實體。身體死了，身外的我還是存在的，流轉於生死中，這是二元論，是常見。「命即是身」【按：就是「命則是身」，或稱為「命與身一」】，以為我不離身心，身死而我也就沒有了，不存在了，這是近於唯物論的，是斷見。「色(心)是我，無二無異，常存不變」(《雜阿含第 272 經》)也是不對，這種論調是梵我論。以佛法來說，二元論的常見，唯物論的斷見，以及神教的梵我論，都是錯誤的見解。請兼見《性空學探源》第二章第四項(我法空有)；《空之探究》，頁 83—84(民國 89 年版)。

釋尊在《雜阿含第 272 經》說到「命則是身」(命與身一)、「命異身異」(命與身異)，「命則是身」(命與身一)就是《雜阿含第 297 經》所說的「命即是身」。所謂的「命」，是指「生命」，也就是「我」；「身」是指以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊(或六處)。以佛法的緣起論來說，命與身不是一，也不是異，而是不一不異。命與身(我與五蘊)的關係是：不一不異。命與身是一，是外道的主張，謂我就是法，法就是我，法是自我活動的表現，佛教稱之為「即蘊計我」<sup>1</sup>。——「命即是身」<sup>2</sup>。——「命則是身」<sup>3</sup>。——「命與身一」(命與身是一)<sup>4</sup>。——「斷見」<sup>5</sup>。——唯物論<sup>6</sup>。另有一種外道，主張命與身(是)異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的實體我<sup>1</sup>。——有實在性的我<sup>2</sup>。——這就是「離蘊計我」<sup>3</sup>。——「命異身異」<sup>4</sup>。——「命與身異」<sup>5</sup>。——「常見」<sup>6</sup>。——二元論<sup>7</sup>。自我的基本主張，不外這兩種。而《雜阿含第 272 經》所說的第三種「色(心)是我，無二無異，常存不變」，則是梵我論，是神教者所說的常住不變、清淨妙樂的自我(靈魂)。神教者所說的自我(靈魂)，或是中國人(含台灣在內)所說的靈魂，以佛法的緣起論而言，都是錯誤的見解。

從自我而看到外界，即有「我與世間常或無常」，「有邊或無邊」的問題。這是考慮時空中的活動者(我與世間)，常住或變化，有限與無限。從自我而看自己，即有「身命(命即自我)一異」的問題。從現在的自己，論到輪迴(的)後世，即有「死後去不去」的問題。這些(凡十四計)，即當時論辨的中心，而急急要求解決的。新宗教當時的論辨中心，不是祭祀，是奧義書中的舊問題——自我的輪迴與解脫。請兼見《以佛法研究佛法·佛教之興起與東方印度》，頁 78，民國 81 年版。

印度當時一般人，都認為我(自我)是一種常恆、自在者。梵我論的「梵我一如」，是印度神教思想的主流。釋尊為人類說法，從眾生的蘊、界、處中，觀一切為緣所生法，無常故苦，苦故無我、無我所；依空無我得解脫，顯出了不共世間、超越世間的佛法。從部派到初期大乘佛教，說明上有無邊的方便不同，而依空無我得解脫，還是被公認的。請兼見《如來藏之研究·自序》，頁 1~2。

釋尊開示的佛法，是「無我」論，沒有自我(的)實體，而在緣起的原理上，成立生死的延續，這與神教是根本不同的。在釋尊的正覺中，沒有神教所說的「我」——「如」，沒有如如不變而隨緣來去的，所以釋尊對他們提出的問題，一向是不加理會(故有所謂的「十四置難」，也就是「十四無記」)。

釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中依色等五蘊，而一一的加以觀察。《雜阿含經》卷一(大正二·六中)說：「彼一切色(受、想、行)……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知」。

以如實知、如實正觀來遣除我執。一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。色等蘊為什麼不是我呢？其理由如《雜阿含經》卷一（大正二·二上）所說：

「比丘！色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實正觀」（受、想、行、識，也是這樣）。

色、受、想、行、識——我們的身心，所以什麼都不是我，原因為「無常故苦，苦故非我」。一切是生滅變易法，不是常恒的。沒有常恒的，一切終歸於變壞，不安定，不徹底，所以是苦的。是無常，是苦，就不能說是我。因為神學所說的我，是常住的，喜樂的；常樂的所以是我，我是自由（主宰）的意思。釋尊依現實身心去觀察，以「無常故苦，苦故非我」，否定了色等是我。印度的神教，以為唯有證知自我，才能解脫。依佛法說，「我」，無論是眾生的自我直覺，或宗教家的神秘真我，都出於同一的迷謬根源，正是生死（的）根本。唯有徹底的無我觀，體見正理，才能得到解脫。所以，「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」，成為佛法的「三法印」。是佛法與非佛法，了義或不了義，都依此為準繩而得到決定。

色等法無常故苦，苦故非我，所以色等都不能是我，那為什麼不能離色等而別立真我的存在呢？《雜阿含經》卷二（大正二·一一中）說：

「諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我」。

印度的婆羅門，是傳統的宗教。如奧義書等所代表的。沙門是東方新起的宗教，如耆那教等。傳統的、新起的宗教，都是主張有神我的。他們所計著的我，雖多少不同，而都是依於現實身心——五受陰（新譯作「五取蘊」）而起執著的。如離去五取蘊，那怎麼會知道有我呢！如《奧義書》所說，我是常的，樂的，知的。喜樂是受蘊，知是識蘊，依於現實的受與識，而推論想像為微妙的、神秘的「樂」與「知」。如離開現實的五蘊，那裏會有樂與知的概念？所以，不可以為五蘊不是我，而想像為並非沒有我，可能還有「我」的存在！

觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。還有，無我的實踐意義，由於我不可得而遣除我見——一切煩惱的根源。印度宗教界，如耆那教、數論等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我的。在佛法中，不但五蘊無我，即使證入正法，也還是無我——「不復見我，唯見正法」（《雜阿含經》卷 10，大正 2·67 上）。體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。

人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己，一直是這樣。性格的定型，身心現象的微妙，外道就以「揚眉瞬目」，「呼吸」，「睡、醒覺」等現象，為自我存在的證明。釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達到了「諸法無我」的定論。早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。約在西元二、三世紀間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部，及再分出的部派。這是上座部系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解(難以信受)的。如人類有「記憶」現象，但無常而論到徹底的剎那生滅，也就是最短的時間，還是生而即滅的。如剎那生滅——無常，那前一念所知所見的，剎那間就滅去，後念生起時，早已沒有前念了。前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的經驗到現在，而有再憶念的可能——這是「記憶」問題。當時的印度宗教界，承認前死後生，一生一生的死生相續。問題與記憶一樣，前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫——這是「業報」問題。如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖人，何必求解脫呢——這是「縛脫」問題。這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。然在佛法中，「諸行無常」，剎那剎那的生滅；生滅中沒有從前到後的永恆者，無常所以無我。這樣，這些問題都不容易說明，至少不能使一般人滿意而信受。佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。請兼見《如來藏之研究》，頁43—46，民國92年版。

佛法須細細地品味，像「無常故苦，苦故無我」，是依有情眾生而說的，而筆者手上所拿的這一本書，如果照著佛經的「無常故苦，苦故無我」來解說，那是不對的，筆者手上的這一本書，說它是無常，是對的，但說它是苦，那就不對了。因為「書」根本沒有像人類那樣有五蘊中的「受蘊」，所以沒有所謂的苦受、樂受、捨受；這種苦受或樂受的「情緒作用」，是有情、人類具有的。又，若細說苦與樂，則苦與樂也都不是「純主觀」的。又如：佛教為什麼要說「三世因果」呢？佛教的「緣起論」，必須注意到「緣起的此緣性」，一系列多法 1. 次第相連 2. 輾轉相依【尤其更應注意「輾轉」二字】 3.，而一般人對緣起論不太了解，甚至會認為：緣起與四諦，是小乘法。其實，大乘佛法所提出的甚深法義，例如緣起性空、一切法空，都是從這裏呈現出來的。印順導師說得好：「佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏、圓，教說的淺、深而已。」導師並引用《涅槃經》、《勝鬘經》來佐證。《大般涅槃經》(卷二十七)這樣說：「下智觀緣起，得聲聞菩提；……上上智觀緣起，得佛菩提」(《大正》卷一二·五二四頁中)。《勝鬘經》說：小乘是有量的四諦，有作的四諦；大乘是無量的四諦，無作的四諦。見《大正》卷一二·二二一頁中。以上請見《成佛之道·三乘共法》。像印順導師所說的：「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見」(《佛法概論·自序》)，儘管深得佛心，但仍有反對者。又例如：釋迦佛所說的「中道」，都是

依「緣起」而立論的(八正道也是緣起法。八正道是中道，我們稱之為「八正道中道」)；無我的緣起——空相應緣起；從無我中貫徹一切。這些都跟義理與修證非常密切。修學佛法真的是馬虎不得！印老所說的「以佛法研究佛法」——依緣起三法印去研究佛法(也就是依一實相印去研究)，真是深得佛心啊！！緣起的流轉律——由緣起而緣生——「此有故彼有，此生故彼生」——無明緣行到生緣老死，是如環無端的前後——因果間的迴環性——佛說的「生死無始」，是惑、業、苦三者如環無端的流轉。由惑、業而引生苦果，依苦果又起惑、造業，然後又感招苦果，有情都一直在這惑、業、苦的軌道上流轉(十二緣起支可歸納為惑、業、苦)——故佛說的「生死無始」，掃盡了創造的神化、一元進化等謬說，請見《佛法概論·緣起法》。

又，約流轉律(流轉門)說，依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合、相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆，從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、痴等。人是眾緣和合的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合、相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種(音出义ㄥ、)莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有(不一定有)其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合、相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果【按：印老的意思是：庸俗的「自性」因果，是無法契合佛法的因果觀的，無法契合佛法的因果觀，就無法體證三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。而無法證悟三法印，就無法入列聖者了】。請見《佛法概論·緣起法》，頁153—154，民國92年版。

《雜阿含經》所說的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即是大乘論典的「緣起法的二諦說」<sup>1</sup>。——這跟「因、果皆如幻的三世觀，染、淨皆無實的隨緣觀」是同一旨趣的<sup>2</sup>。——「法法從緣起(因緣)，法法自性空」<sup>3</sup>。——「有因有緣世間集」是指「由緣起而緣生」的世間因果，「有因有緣世間滅」是指「由緣起而寂滅」的出世間因果<sup>4</sup>。——「有因有緣世間集」的「世間」即是指苦(果)，「有因有緣」即是指集(因)，所以「有因有緣世間集」是在說「雜染的因果」；「有因有緣世間滅」的「有因有緣」是指道(因)，亦即「滅苦之道」，「世間滅」是指「苦的止息」，也就是滅(果)，所以「有因有緣世間滅」是在說「清淨的因果」<sup>5</sup>。——這苦、集、滅、道四諦，即是染因果與淨因果的解說<sup>6</sup>。——無論是雜染的或是清淨的，皆待因緣；既待因緣，那就沒有自性，也就是「無自性」(空)之意<sup>7</sup>。——(有)自性是無因生的，因為：(有)自性是不需要依因待緣的，(有)自性是自有、自成、自存(自己使自己存在)的。這即是在說：有自性，就不從「因緣」生=從「因緣」生，就沒有自性(「無自性」)<sup>8</sup>。——故《十二門論·觀作者門》這樣說：「從眾因緣生，即是說空義」。空(性)≠無自性。<sup>9</sup>又，有自性是「有始」，有始是「無因論」；無自性是「無始」(故佛經常說：無始劫來，……。無始乃是在講「有因有緣」、

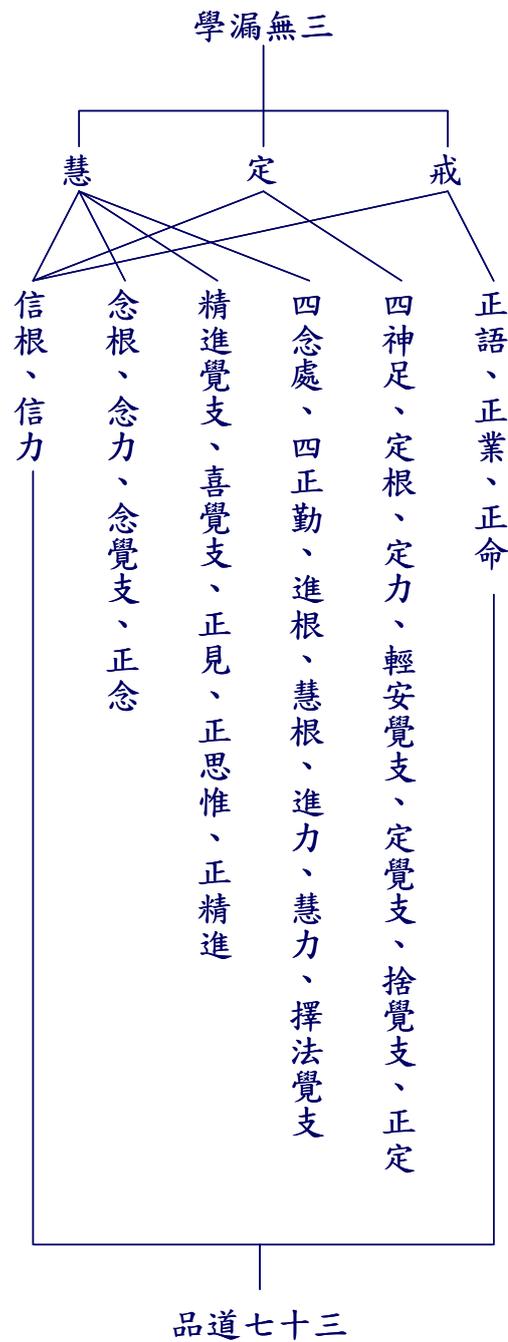
「我論因說因」、「我說緣起」的「因緣論」)。10.——一切法無自性，乃是一切法的真相  
11.——一切法空、緣起性空符契《阿含經》12.——總結：「因緣決定一切」！因緣總括了  
佛法的一切，佛法是以因緣為其立義大本的。印老的《印度佛教思想史》(頁22—24，民  
國94年版)說：『生死邊事，釋尊大分為三類：「煩惱」是知、情、意的惑亂；「業」是  
行為與行為的潛力；「苦」是身心自體。生死苦迫，以煩惱的無明、愛為先，而實一切都是依於因緣的。釋尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只  
是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題。這就是不共世間的中道，如《雜阿含  
經》卷十二(大正二·八五下)說：「義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此  
有故 彼有，此起故 彼起：緣無明行，乃至(緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入  
觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死憂悲惱苦，如是)純大苦聚  
集。(此無故 彼無，此滅故 彼滅)：無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」。這是著名的  
中道緣起說。……」。一言以蔽之：離卻「因緣」，沒有佛法；解脫之道，不在「因果法  
則」之外(解脫生死必須靠「因果法則」才能實現)13.。以上是將《阿含經》、《般若經》、  
龍樹學等相關的論題作一粗糙、淺顯的融會貫通。

「無自性」、「無自性」，老是在談論無自性！無自性有那麼重要嗎？是的，非常重  
要！！因為一切法無自性，乃是一切法的真相。《佛法是救世之光·論三世因果的特勝》  
說：「安命而又能創命的人生觀，是印度宗教的特色，而佛教最為究竟。人類與一切眾  
生，是無限生命的延續；不是神造的，也不是突然而有的，也不是一死完事的。這如流水  
一樣，激起層層波浪；生與死，只是某一階段、某一活動的現起與消散。依據這種三世論  
的信念，便擺脫了神權的賞罰，而成為自作自受的人生觀，肯定了人生的真意義。我們  
在前生，思想與行為，如向於自利利人的、善良而非邪惡的，今生才能感到福樂的善果。  
這樣，如今生而不再勉力向善，一死便會陷入黑暗的悲慘境遇。有了這三世因果的  
信念，想起從前，能夠安命，決不怨天尤人；為了未來，能夠奮發向上，決不懶惰放  
逸。……任何悲慘的境遇，就(算)是地獄，也不要失望，因為惡業力盡，地獄眾生  
是要脫苦的。反之，任何福樂的境遇，那怕是天國那樣，也不能自滿。因為善業力  
消盡，還有墮落的一天。」印順導師這樣說是對的還是錯？答：對。為什麼？  
有其理論依據嗎？答：有。其理論依據就是「無自性」，也就是空(性)——不  
確定性原理——測不準原理。「凡沒有到達究竟地步，什麼人也是一樣，都在前  
因後果，造業受報的過程中。不能勵力向善，誰也要墮落；能勵力向善，誰也  
會進步。不但如此，由於人類有著向上、向善、向於究竟的德性，所以在無限的  
生命延續中，終於要到達究竟完滿的地步。如常不輕菩薩所說，大家都要成佛。  
因此，佛法中沒有永遠的罪惡，沒有永遠的苦難，也沒有永遠的墮落。反而是，  
人人能改造迷妄為覺悟，改變染污為清淨。人生的前途，有著永遠的善，永  
遠的安樂，永遠的光明。我們對於自己，對於別人，都要有這樣的觀念。這  
是積極的、樂觀的，能振作自己，勉勵自己，破除任何困難而永不失望的」。  
(見《佛法是救世之光·新年應有新觀念》)。以上所說的，其理論依據就是：  
無自性(空)——空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的——變、幻、動、寂靜、淨、  
無我、無我所、平等，是空(性)的特質。因為「無自性」遍於一切法，我們  
暫且點到就好。

上面曾說到：「八正道也是緣起法」。為什麼？印順導師對此有精湛的見地：『八  
正道，也是緣起法，它不在乎說明生死雜染可以解脫的，所以不說「此有故  
彼有，此生故彼生」的定律，它告訴實修解脫行者，所應採取的不苦不樂的  
中道行。……八正道的行為

(修行)-----也還是因緣和合而成的；《中阿含》卷二的《七車喻經》說得好：波斯匿王從舍衛城到娑羅多去，很遠的路程，竟在一天就到達了。原來他沿途設有驛站，各站預置車乘快馬，到站不必休息，換了車馬接著就走，所以迅速的就到達了。從此至彼，不是那一車那一馬獨具的功績，是車車相因，眾緣和合而成的。修行也是這樣，從發心到得果，不單靠一法可以奏功的，而是法法互相資助，互為因緣的。修行方法是眾緣所成，也就當然是本性空寂的了。』佛法有兩種中道，就是指緣起中道與八正道中道，佛法有兩大理性(理則)，也是指緣起法與八正道。所謂的「理性」(理則)，就是指含有本然性(本來如是，本來如此)、必然性、普遍性、確實性等特質。八正道可簡要地攝為三增上學，又可總集為「三十七道品」(三十七道品又可分為七大類——四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支)，印老將之分為「十種項目」(信、勤、念、定、慧、尋思、戒、喜、捨、輕安)。聖道(道諦)不外乎八正道，但佛應機而說為種種道品，「佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別」(《成佛之道·三乘法》)。印順導師的「十種項目」是這樣說的：信——信根，信力。勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。念——念根，念力，念覺支，正念。定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。尋思——正思惟。戒——正語，正業，正命。喜——喜覺支。捨——捨覺支。輕安——輕安覺支。

附：三十七道品



請見聖嚴法師的《印度佛教史·釋迦世尊》，頁 41。

※楊老師(楊郁文居士)有一篇關於 37 道品的論文，值得大家共同來欣賞——〈三十七菩提分法及其次第開展與整體運用〉，祝賀印順導師九秩晉五華誕。

「佛法」是緣起說，依緣起而生死流轉，依緣起而涅槃還滅；佛弟子如實知緣起（無常、無我、空）而能得解脫的，是道諦，聖道（道諦）是否也依因緣而有呢？《中阿含》的《七車經》說：依戒淨得心淨，依心淨得見淨，這樣相依而直到解脫【見《中阿含經》（九）《七車經》（大正一·430 下——431 中）】，聖道顯然是依因緣而起的。如《中阿含》（四二）《何義經》（大正一·485 上—下）說：

「阿難！因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實知如真，因見如實知如真便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫。……阿難！是為法法相益，法法相因」。

「法法相益，法法相因」，聖道是因緣相生而次第增進的。依緣起法的定律，依緣而有的，也依緣而滅無，聖道依因緣有，也會緣無而息滅嗎？《雜阿含經》有譬喻說：「拾草木，依於岸傍，縛束成棧，手足方便，截流橫渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六內惡賊，復得脫於空村羣賊，……至彼岸安隱快樂」；「棧者，譬八正道」。八正道是從生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟棧一樣。《增一阿含經》有「船筏譬喻」，即著名的《筏喻經》。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以說：「善法（八正道等）猶可捨，何況非法（八邪道等雜染法）」！解脫生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正見為先導的聖道也過去了。涅槃是不可以語言、思惟來表示的，所以釋尊點到為止，不多作說明；多說，只能引人想入非非而已。忽視涅槃的超越性，以涅槃為「灰身泯智」，那是世間心的臆測了！

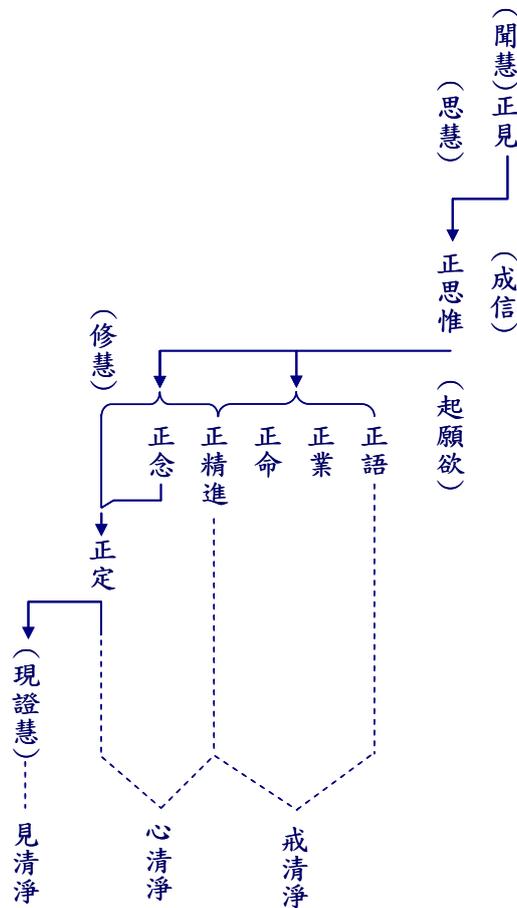
八正道是兩大「理性」之一，為什麼？因為八正道是「古仙人道」，也就是說：要解脫生死成為聖人，是必須依循八正道的，八正道是「解脫所必由」的聖道，且是不二的聖道。既談解脫，依佛法說，當然必須從戒、定、慧三增上學下手，而慧學是「貫徹始終」的，《雜阿含經》說到信、進（精進）、念、定、慧五根，慧為其首，以攝持故。印順導師在《中觀今論·中道之內容及其意義》說得好：『八正道的主導者，即是正見。一切身心的行為，都是以正見為眼目的——《阿含經》以正見為諸行的先導，《般若經》以般若為萬行的先導。所以不苦不樂的中道行（按：此處的「中道」即是「八正道」），不是折中而是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。由此，佛法是以「以智化情」、「以智導行」為原則的。以智為本的中道行，包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。』所以八正道不僅是身心的篤行（實踐）面，而且也是篤行（實踐）的理性。龍樹菩薩的《大智度論》（卷二）說到：「八正道行入涅槃」。楊郁文居士說：「要成佛，知（理智、理性）、情（感情）、意（意志）都要完全正確、適當、妥善。不過，透過理智才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。不然的話，感情與意志可能會反過來拖累你，而不是協助你」。這跟印老所說的『佛法是以「以智化情」、「以智導行」為原則的』是一致的。楊老師的《阿含要略·自序》說到阿含學是以知（理智）、情（感情）、意（意志）來統攝阿含學的六個階梯（增上善學、增上信學、增上戒學、增上心學、增上慧學、正解脫學），見地真是精湛！阿姜查說：「我不稱讚留在寺裡的比丘，也不讚許頭陀行腳的僧人；具備正見的人纔是真正值得讚歎的」（見《傾聽弦外之音》）。佛法的中道行確實是「以智為本」的——「佛法是理智的宗教，不（是）僅是信仰的（按：佛法講究的是信、智合一——信仰與理智的統一，悲、智雙運——慈悲與智慧的融合）。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性，而有豐富的、正確的內容」（見《成佛之道·自序》）。

又，八正道分為二種：相似八正道（或稱為「世間正道」亦可）與古仙人道（亦稱為「聖道」、「中道」、「正道」）。也就是《雜阿含經卷二十八·七八五經》所說的：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的——相似八正道，有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦邊」的——古仙人道。『這二者的差別，根本在正見。如（果）是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如（果）是四諦理的正見，再本著正見

而正志【按：正志有譯為正思惟，正欲——由正見而引發了趣向解脫的欲求。《佛法概論·出家眾的德行》說：這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解。從情、意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業(思想、言說、行為)合理，與正見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。以上所說可簡略地表示成：思慧位(思所成慧)——正思、正語、正業、正命——戒增上學】、修行，即是能向出世而成為無漏的』(見《佛法概論·出家眾的德行》)。

對於正志(正思惟)，《成佛之道·三乘共法》這樣說：「正思向於厭，向離欲及滅」。向於厭——無常的正思，向於離欲——無我的正思，向於滅——涅槃的正思。「眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思(也就是正思惟、正志、正欲)的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利，權勢，恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於為善，勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。從無我的正思中，向於離欲。於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。從涅槃寂靜的正思中，向於滅。心向涅槃而行道，一切以此為目標。這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終」(《成佛之道·三乘共法》)。

附：八正道為聖道的總綱，試列表如下：



見《華雨集》(二)，頁26，民國93年版。

## 六、「二諦俱無自性」的理論依據

「二諦俱無自性」的理論依據是什麼？

答：就是「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。「自性」就是在否定「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」所含藏的深義。二諦是指世俗諦與第一義諦(勝義諦)，它(二諦)是從《雜阿含經》的「先知法住，後知涅槃」(先得法住智，後得涅槃智)而來的。

「世俗諦無自性」的理論依據是「有因有緣集世間，有因有緣世間集」，這出自於《雜阿含經》的「有因有緣集世間，有因有緣世間集」是「世俗諦」，世俗諦之所以會存在，是有其因、緣的——「有因有緣」。既然是由因、緣而產生(生起)的，當然就「沒有自性」——「無自性」——「空」，所以說「世俗諦無自性」。

「第一義諦無自性」的理論依據是「有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」(這句話也是出自於《雜阿含經》)，由「有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」可導出「第一義諦」(勝義諦)，第一義諦之所以會存在，也是有其因、緣的——「有因有緣」。既然是由因、緣而產生的，當然就「沒有自性」——「無自性」——「空」，故說「第一義諦無自性」。

總結以上所說，可得出「二諦俱無自性」。佛法是「因緣論」(「緣起論」)——「佛法是以因、緣為其立義大本的」。講「因緣」就是在講「空」<sup>1</sup>。——「從眾因緣生，即是說空義」<sup>2</sup>。——空是依「緣起」(因緣)而貫徹於生死(世俗諦)與涅槃(第一義諦)的<sup>3</sup>。——「因緣」決定一切<sup>4</sup>。

佛法所說的「無自性」，講得更白話一點就是：事事物物會隨著因緣(因素、關係、條件)的變化而產生變化(改變)，有什麼樣的因緣，就會有什麼樣的結果，世間法如此——「此有故 彼有」——世間因果，出世間法亦如此——「此無故 彼無」——出世間因果。因緣與結果，存在著「必然的理則(法則)」運作於兩者，將兩者(因緣、結果)之間所含有的一切關係，表露無遺。筆者所說的因緣與結果，存在著「必然的理則」運作於兩者(因緣、結果)，其所謂的「必然的理則(法則)」，就是指「緣起法則」，緣起法則最精簡的表達是：此 故 彼。楊郁文居士的〈緣起的「此緣性」〉一文，處處在闡釋著：因緣與結果，存在著「必然的理則(法則)」運作於兩者。尊貴的讀者、法友們，不妨一探！

以上所論述的，也可以與前面所說的「凡是緣起，必定無自性(必定無實)」、「真理沒有獨存性——真理以自性空——真理是無自性的——真理是無我的——諸法無我是佛教的三法印(法則)之一」，相互輝映了！請兼見印順導師的《以佛法研究佛法》一書，頁99的表，民國81年版。大家或許還有一個疑問：你們佛教(徒)好奇怪耶！為什麼佛法講三法印——類似一般人所說的三項宇宙人生的真理？這似乎違背常理。其實，只要大家深徹地通達「三法印」——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，並且勝解「一實相印貫通三法印，一實相印統攝三法印」，就可解決此疑問了。

※兼見第二章、七——以三個表來顯揚「佛法是以因緣為其立義大本的」。

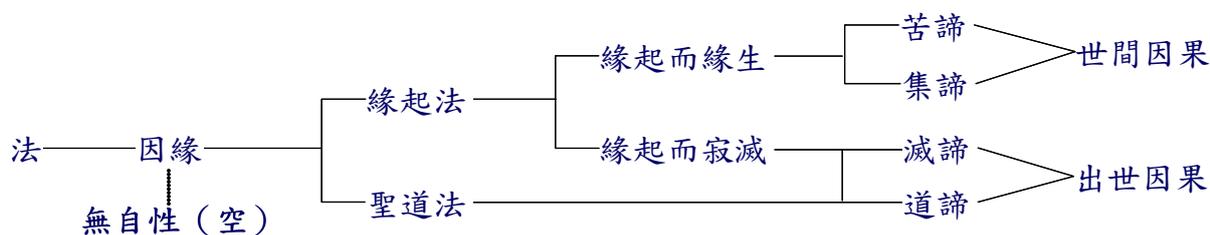
※楊老師說：「五分法身是（因）緣生的，不是自有的」。

※附：「二諦圓融」的理論依據就是「無自性」。見《印度佛教思想史》，頁 130(民國 94 年版)；……。再詳拙作《二諦圓融的佛性論》一文。

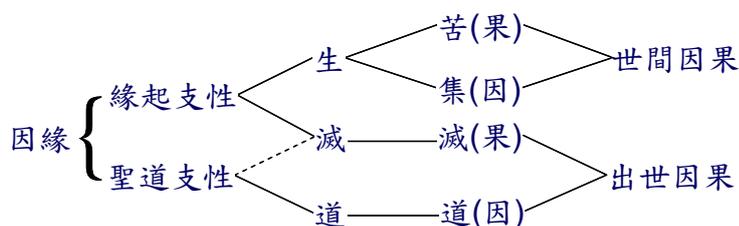
※附：自性：實(實在性)、常(不變性)、一(獨存性)。實含攝常、一。見《中觀今論·自序》，P7。又，自性：自有、自成、自存。見《中觀今論·引言》。「自性」=「實體我」。

## 七、以三個表來顯揚「佛法是以因緣為其立義大本的」

表一：

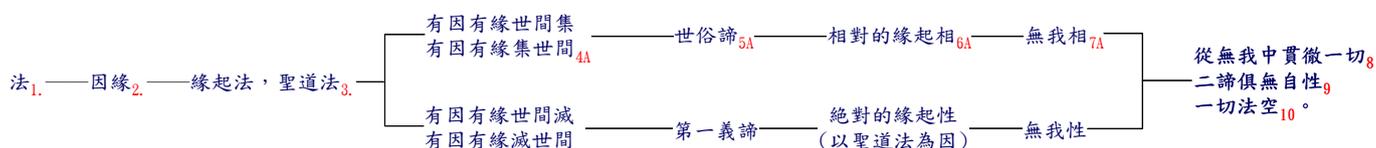


表二：



請參見《以佛法研究佛法》，頁 99(民國 81 年版)；《佛法概論》，頁 146(民國 92 年版)。

表三：



有什麼樣的因緣，就會有什麼樣的結果，世間法如此——「此有故 彼有」——世間因果，出世間法亦如此——「此無故 彼無」——出世間因果。因緣與結果，存在著「必然的理則(法則)」運作於兩者，將兩者(因緣、結果)之間所含有的一切關係，表露無遺。

## 八、緣起的「此緣性」

緣起的「此緣性」：緣起法為佛法的樞紐、關鍵，然緣起甚深，現觀緣起須如實知「此緣性」。此緣性在《S.12,20 Paccaya(緣經)》中，指出生命的、生活的十二支緣起，一序列的因果鏈，前因(緣)、後果，其真理、實相為：因果的成立是「法住性」、因果的序列是「法定(位)性」，在空間條件上是「如性」，在時間條件上由因結成果是「不離如性」(不違如性)，一定的因緣形成唯一的結果而「不異如性」(不他性)。

此緣性非常識、非知識、非學識，亦不離生活中的常識、知識、學識而得覺悟；是需要具足善根、信根，修習三無漏學，以平等般若慧，方能現觀此緣性。如實知「此緣性」，纔能了解生命及生活的一切現象乃至輪迴、解脫(之)所以形成的「理性」。見《由人間佛法透視緣起、我、無我、空·自序》，及《緣起之此緣性》(中華佛學學報第九期，頁1~34，民國85年)，楊郁文居士撰。

楊老師(楊郁文居士)的《由人間佛法透視緣起、我、無我、空·緣起的「此緣性(idappaccayatā) 》》，在結言中說到：

緣起法門甚深、極為甚深<sup>73</sup>，釋尊以種種善巧方便宣說、說明、施設、建立、開演、分別、闡明之；目的在於使弟子們開法眼見法性——此緣性。宗教的現觀緣起法、透視此緣性，纔能把握無常性、有漏苦性、無我性、無生性、無漏寂滅性；現觀緣起，依中道實踐的佛教徒得以實證體驗：緣所生法是無常的、無我的、非實生的、無漏是究竟離苦的。

法界的真理實相——法住性(dhamma-tt̄hitatā)、法定性(dhamma-niyāmatā)、此緣性(idappaccayatā)——在時間上具有永恆性，在空間上具有普遍性。

事物的實際現象觀察其存有與變化，因果之間有其特殊關係存在；現觀緣起的事相，可透視事物的存有(有、無)與變化(生、滅)，有其理則可循。從事、理的觀照與審思，則可了解因果的理則：

此有故 斯有，此生故 斯生；此無故 斯無，此滅故 斯滅——緣起法則(paṭicca-samuppāda-naya)所描述因、果間之關係 即「此緣性」。

有情數十二支緣起(生命與生活現象)，相鄰兩支前因後果之間，呈現如性(tathatā 法如)、不違如性(avitathatā 法不離如)、不他性(anaññathatā 法不異如)，如是此緣性(idappaccayatā)即是緣起 (paṭiccasamuppāda)。

如實知「種種緣起法」，纔能把握緣起的現象，透視緣起的理性；否則，難於現觀緣起法的「此緣性」。依世俗諦了解「緣起的生滅面」——有漏的流轉輪迴——此有故 斯有，此生故 斯生；依第一義諦通達「緣起的寂滅面」——無漏的明智解脫——此無故 斯無，此滅故 斯滅；染、淨因果皆依此緣性。

‘此緣性’指出因果的實相，事實的緣起是「因前果後」，「因滅果生而無常」，「因果相續而不斷」；理論的緣起是「因果相待而有」，「因果同時確立」。如是事、理甚深，昧於事實，不合理的推論，即誤導出早期佛教「緣起」的‘此緣性(idappaccayatā)’作‘相依性’解。

‘緣起’由如實現觀「此（因緣）」與「彼（結果）」間，之所以有「生、滅」或「有、無」的現象存在，可以歸納為「此‘故’彼」的形式；「此」與「彼」之間，所有的關係，所維持的狀態，是「此緣性」，即是「緣起法」所示真理、實相。

73 《雜.293 經》『此甚深處，所謂緣起。』 2,83 下；《增.49 品第 5 經》『十二因緣者 極為甚深，非是 常人所能明曉。……非 常人所能宣暢。』 2,797 下；798 上；《長.1 大本經》『十二緣甚深，難見難識知；唯佛能善覺：因是 有(是)是無(是) 。』 1,8 上

楊老師（楊郁文居士）在〈緣起的「此緣性」〉一文的提要就說到：「緣起法門為佛法的重心，然而緣起甚深，難於現觀；從古及今經、律、論多所談論，現代學界亦然」。別的不說，十二支緣起的「難於現觀」，阿姜 查的《我們為何生於此·內心裡的中道》就很清楚地表達了：

我們說「無明」緣「行」，「行」緣「識」等等，這一切都在心裡活動。當我們接觸到我們不喜歡的事物時，如果沒有「正念」的話，就會有「無明」，痛苦便立刻生起。但心卻是如此迅速地穿越這些變化，我們趕不上它們，好比當你從一棵樹上掉下來時，「砰！」一聲，你撞到了地。事實上，在跌下來的過程中，你已經（穿越）過了許多的樹枝和小枝，但你無法計算它們。當你越過它們時，你無法記得它們，你只是跌下，然後「砰！」的一聲！

十二因緣也像這樣，如果照著經典將它分開來，我們說「無明」緣「行」，「行」緣「識」，「識」緣「名色」，「名色」緣「六處」，「六處」緣「觸」，「觸」緣「受」，「受」緣「愛」，「愛」緣「取」，「取」緣「有」，「有」緣「生」，「生」緣「老、病、死」和憂悲苦惱。事實上，當你一接觸到你所不喜歡的事物時，立刻就有苦了。痛苦的感覺其實是整個十二因緣的結果，這就是為什麼佛陀告訴他的弟子們要覺察和完全地知曉他們自己的心。

※附：一系列多法 次第相連 輾轉相依。

※附：請參考印老的《中觀今論·中觀之根本論題》（頁 59—81，民國 93 年版）及《空之探究》第四章的 緣起——八不緣起。

※附：

相對的緣起相      ┌  
                          └——見《中觀今論·自序》  
絕對的緣起性      └

※附：看似矛盾其實沒有矛盾的「緣起法的內在矛盾性」——緣起的生滅與不生不滅(寂滅，涅槃)。

## 九、三法印與一實相印(一切法空)

三法印(一實相印)。一實相印就是一切法空。一切法空安立於中道的緣起說。若無法體認一切法空，則終究是會墮入「自性見」的。

龍樹菩薩是緣起論者，緣起甚深，緣起的寂滅性更甚深。《中觀論頌講記》頁 10、11(民國 81 年版)這樣說：「緣起的因果事相，眾生已經是霧裏看花，不能完全了達。緣起法內在的法性【按：就是緣起的寂滅性】，更是一般人所不能認識的。佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印(三種真理)。從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。後世的學者，不知緣起就是「空諸行」，從實有的見地上去解說。側重生滅無常印的，與涅槃無為脫了節；側重寂滅真常的，也不能貫徹生滅無常。緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了有情無實的諸法無我。如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性(我)的，這就到達了一切法空的諸法無我。這不是強調，不是偏重，只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說。這一切法空的諸法無我，貫徹了無常與真常。即空的無常，顯示了正確的緣起生滅；即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅。凡是存在的，必是緣起的，緣起的存在，必是無我的，又必是無常的、空寂的。唯有從性空的緣起中，才能通達三法印的融然無礙。他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。龍樹論特別的顯示一切法空就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，……」。聞、思、修佛法的人，必須深自了解到：無論何種法門，只要與釋尊的「我論因說因」、「我說緣起」相違，就會有邪謬的思想，有了邪謬的思想，就必然會有錯誤的行為。佛法的根本原理就是「緣起法」，但這甚深的微妙法——緣起法，連釋尊都有「我若說法，徒自勞苦」的慨歎。楊老師的著作之一《阿含要略》，頁 324(修訂版三刷/2003 年 3 月)說：「緣起法為見道、修道、證道之樞紐」。楊老師又說，《雜阿含第 200 經》說到透過陰法門、處法門才能了解緣起法門，再透過緣起法門以便了解增上法(無常性)……。《雜阿含第 270 經》則說：「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」。這是三法印的次第悟入之常道，不過，無常性、無我性、無生性的內容同一，皆是法性(緣起性)。《雜阿含第 347 經》則是有名的先知法住→後知涅槃。釋尊說此經後，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨。爾時，須深見法、得法、覺法、度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。《中阿含經》(卷七)說：「若見緣起便見法，見法便見緣起。」

「先知法住，後知涅槃」的次第非常重要，須先通達緣起法相 1.——此有故 彼有 2.——因果的必然理則 3.——法住智 4.，然後才能證得涅槃智——緣起的寂滅性(緣起性)。空性必須在具體的緣起法相上去體證，所以要明空，須依有、依具體的諸行(有為法)以明空，從具體的五蘊才能照見甚深的空義 1.——依世俗諦以契入第一義諦，這是解脫道中「正觀法」的必然歷程 2.——一定如此而絕無例外的。這個次序、次第是不可超越的，超越了就必定會產生流弊！故佛法的修學應該先學有(緣起的生滅面)，然後達空(緣起的寂滅面)，故龍樹菩薩說：若不依俗諦，不得第一義 3.——透過世俗諦才能將第一義諦建構起來 4.——這其實是回歸到釋尊的「先知法住，後知涅槃」5.——完整的佛教體系，是出發於現實經驗的分析，重視經驗的事實，然後在此經驗的分析上作理性的思辨，最後作直覺的體

證 6. 【洞見此本然的、必定的、普遍的正法——緣起性——法性——緣起的寂滅性(也就是緣起的空寂性)】。緣起的寂滅性是四聖諦中的滅諦，也就是涅槃，它「甚深廣大，無量無數，永滅」(《雜阿含經》，卷 34，大正二·246 頁上)——正法被讚為「法性、法住、法界」。法性 1.——本來如此 2.——本然性 3.——本性使然 4.——性自爾故 5. (見《雜阿含第 232 經》等)；法住的「住」是不動不變的意義，緣起法則過去如是，現在如是，未來也如是，有其不變性，是確立而不改的——必定如此，一定如此——必然性；法界——普遍如此，絕無例外——普遍性。

印順導師的《以佛法研究佛法》，頁 113 這樣說：『法我們的歸依處，佛弟子應「念法」，「於法證淨」無礙的。法隨念與法證淨的法，《雜阿含經》(卷 20)這樣說：「世尊現法律，離諸熱惱，非時，通達，即於現法，緣自覺悟」。玄奘於《法蘊足論》(卷二)譯為：「佛正法善說，現見，無熱，應時，引導，近觀，智者內證」。這可以略為解說：佛的正法，是善巧宣說，說得恰如其分的——善說。佛的正法，能在現生中悟見，而不是非要等到來生的——現見。八正道與煩惱不相應，是清涼安穩的——無熱。應時，或譯不時，佛法不受時間的限制，什麼時候都可以契入的。八正道有引向通達的能力——引導；能隨順於如實知見——近觀。是佛及佛弟子所自覺自證的，稱為智者內證。所以，「法」不是別的，是從聖道的修習中，現見緣起與寂滅而得自覺自證。方便的開示中，這就是法，就是我們的歸依處。這一切是本於佛的現正等覺而來。』法住智知生滅、流轉，知因果的必然性，知有為之世俗；涅槃智知不生不滅、寂滅，知因果的空寂性(寂滅性)，知無為勝義。凡是不能確認三世因果的法住智，必定漂流於佛法的門外！

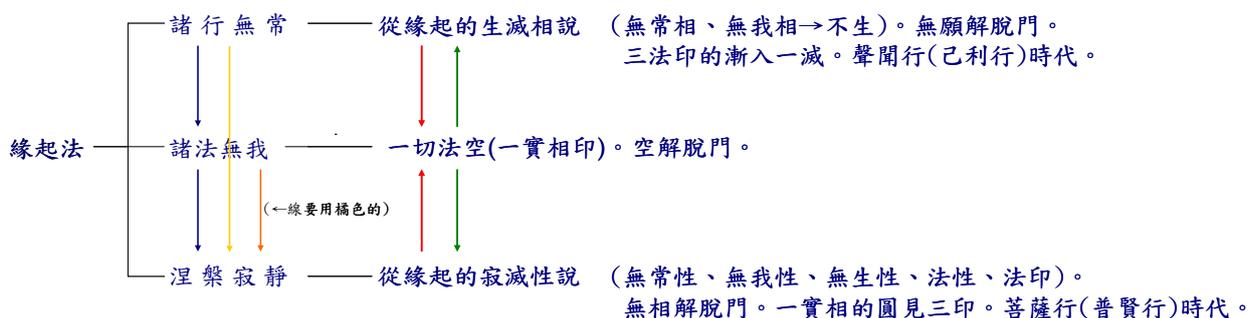
《雜阿含第 265 經》說：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實、不堅固，無有我、我所。」這是直接從色蘊(陰)等一一法的當體上去觀察、理解時，五蘊如沫、如泡、如陽燄、如芭蕉、如幻，故空義就顯現出來了——諸行(五蘊)如幻即是在表達諸行是空的——諸行的自性是不可得的、不存在的——諸行是無自性的。六處法門比蘊法門更明顯地從世俗的緣起法相直顯第一義諦，有名的《雜阿含第 335 經》就是如此開示的：「眼，生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業、報而無作者。……耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，……」——這是以六處來說明「緣起二諦說」的(印老、楊老師等說的)：有眼，是以世俗諦立說的，但若以第一義諦的角度來說的話，眼睛是不實在的。「實」是指「實在性」——「自性(實、常、一)」，「非緣起的」。故「眼不實」，即是在說：眼睛的自性不存在、不可得。不實就是指沒有實在性——沒有自性——無自性(空)；眼睛沒有我(=自性)<sup>1</sup>。——無我<sup>2</sup>。——無「實體我」<sup>3</sup>。——不是「以自性存在」<sup>4</sup>。——不是「自性有」<sup>5</sup>。——不是「不經緣起，因此是自有、自成的」<sup>6</sup>。——沒有「內裡的實在性」<sup>7</sup>。——無「自性」<sup>8</sup>。——空<sup>9</sup>。在龍樹學中，自性(實、常、一)的同義字很多，例如：我，實，實有，實體，實在(性)，自體，本體，本元，……。而本體、實在、本元等，更是哲學上所論說的，且皆與自性的含義吻合。筆者想要附帶說明的是：語言、文字上所使用的「否定」、「排除」、「排斥」等含義如「非」、「無」、「不」這些字，由於世俗言說的缺陷，吾人必須非常仔細地去推敲。例如：「胖子小劉日間不進食」，意思是說：除了排除白天不吃、喝外，尚引出其他含義——小劉在夜間進食。不然的話，怎可能是個胖子？而像筆者這裏所寫的「不是自性有」、「無自性」、「沒有內裡的實在性」等用詞，就跟「胖子小劉日間不進食」不同，因為：以「無自性」為例，不論是世俗諦的事物或是第一義諦的緣起性，都是無自性的——

——二諦俱無自性——一切法都是無自性的——一切法皆空（一切法空）。所以，「無自性」遍於一切法，絕無例外，也絕無前面所說的「尚引出其他含義」。

## 十、「緣起法與三法印」(含表)

龍樹菩薩是緣起論者，緣起甚深，緣起的寂滅性更甚深。《中觀論頌講記》頁 10、11(民國 81 年版)這樣說：『緣起的因果事相，眾生已經是霧裏看花，不能完全了達。緣起法內在的法性【按：就是緣起的寂滅性】，更是一般人所不能認識的。佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印(三種真理)。從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。

表(一)：



藍線的理论依據是：《雜阿含經卷 10·第 270 經》：「無常想者【按：此處的想是智慧的別名】，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

黃線的理论依據有四項，任何一項都是可以證成的：

- 從無常門而悟入的，即是無願解脫門。
- 無常是常性不可得。無常，是「無有常性」的意思，也就是空寂性（寂滅性）的另一說明。
- 無常性、無我性、無生性（涅槃），即是同一空性。
- 無常（等）即是空義。

橘色的理论依據是：以緣起無自性(無我——無實體我)的空門為本而悟入「諸法實相」。

紅線的理论依據是：諸法無我印（一切法空）能將常（涅槃）與無常統一起來——統一於諸法無我印——三印統一於無我、空。

※附：一般人偏於世俗的現象的知見，以為無常只是現象的變化而已，所以又想像到本體的常住。以為無我只是沒有實法……的一合相而已，所以又想像到法有【按：法實有，法有自性】、我無。其實阿含的本義，無常、無我，即空義，由法性本空而說的。……「眼（等）空，常、恒、不變易法空，我、我所空，所以者何？自性爾故（此性自爾）」（《雜含》卷 9、232 經）。阿含的本義，豈非明白的依本性空寂而安立無常、無我嗎？空寂是「法性自爾」的（是諸法本性自爾的——自性空），而一般人不能明見，因此無明顛倒，執常執我而流轉了！也就是說：根本就沒有「常、恒、不變易」的諸行——因為一切法（諸行）

是空的：此「空」字是「無實體我」之意。所以，「眼等諸行是空的」這一句話（可簡略為：諸行空）是在說：「諸行皆是無實體我。」

依緣起法悟入無常性、無我性，即是通達法法的本性空寂，空寂就是涅槃寂靜，即是離常、我等戲論邪見而實現解脫了。以上兼見《佛法是救世之光·中道之佛教》，頁152—153。

緣起的理論依據有兩項，任何一項都是可以證成的：

- A. 空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。
- B. 從無我中貫徹一切。又，沒有我也就沒有我所，無我、無我所就是空。請見《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》，頁58；《印度佛教思想史·中觀大乘——「性空唯名論」》，頁132。

徹底地說：三解脫門同緣一實相——方便雖不同，但皆可同緣「諸法實相」。《佛法概論·三大理性的統一》（頁160-161，民國92年版）：「佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面的解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說：厭、離欲、解脫，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門，這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生即是涅槃的異名。」

請兼見《以佛法研究佛法·大乘是佛說論》，頁153-201，民國81年版；《空之探究》，民國89年版；《佛法是救世之光》，頁209-220（《法印經》略說），民國92年版。當然，若能將印順導師的全部著作融會貫通，則益美矣！

印順導師在《學佛三要·慈悲為佛法宗本》說：在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

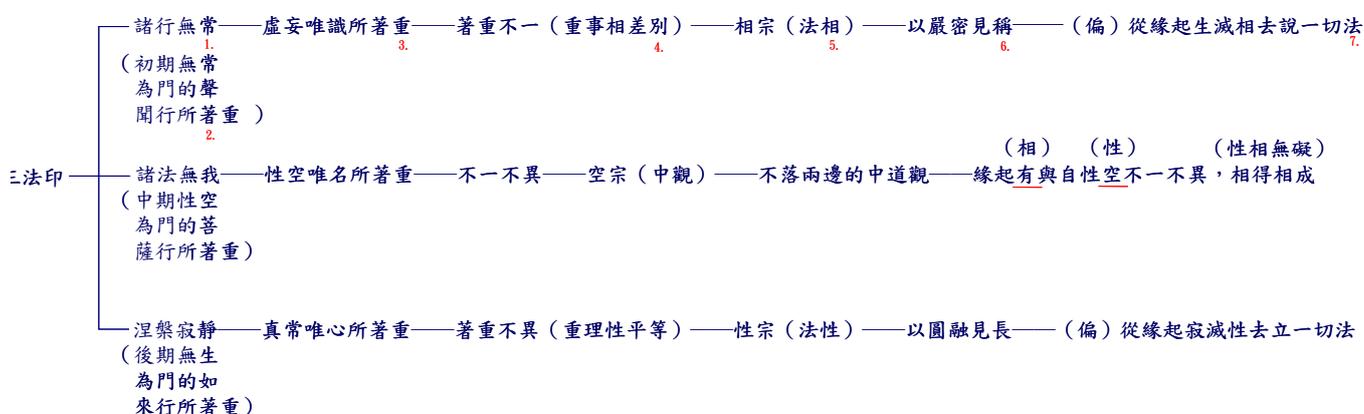
無所有（無願）……諸行無常  
無量……所受皆苦  
空……諸法無我  
無相……涅槃寂靜

所以，印順導師所說的非「常」、非「一」，若以聖人的角度來說非常，就是「常的自性不可得、不存在」。這與無常性（常性不可得）、法性（緣起法內在的法性——緣起的寂滅性）、無常的本性是空的、無我性（非一性）、無生性（不生不滅的涅槃，無為法）等的內容是同一的。這也就好比凡夫若是有錯誤的分別（妄分別），那麼，對「非常、非一、非主」

會有錯誤的體認而生起「斷見」；對「常、一、主」會有錯誤的體認而生起「常見」。凡夫與聖人的體會竟然是如此之大不同！——凡夫是邪見，聖人是正法。

再以龍樹菩薩所說的「自性」見跟「三法印」做一扼要而簡潔的說明：自性是指「以實在性(實)為本而含攝了不變性(常)與獨存性(一)」。實在性與三法印的涅槃寂靜相違；不變性違反了三法印的諸行無常；獨存性(自成性)違反了三法印的諸法無我。非作的不變性，是從時間方面的說明；不待它的獨存性(自成性)，是從空間方面的說明；而實在性則是對每一法(一一法)的本身(當體)的說明。佛法的緣起觀，是與自性見完全相反的：緣起就一定是「無自性」，自性就一定是「非緣起」，二者不能並存；無常、無我的緣起論，即說明了一切法的無自性——一切法空。

表(二)：



雖(然)有這大乘三系(中觀、唯識、如來藏)，雖然法(相)與法性，近似世間學者的現象與本體，但都不會與世學相同。在大乘中，不會成立唯一的本體，再去說明怎樣的從本體生現象，因為法性是 一一法的本性(本來面目，真相)。也就因此(之故)，(所以)法與法性，雖不可說一，但決非存在於諸法以外【按：印老的意思是：法與法性是不一不異的】；更不能想像為高高的在上，或深深的在內。唯有這樣，才能顯出佛法空義的真相。

著重於法(相)與法性的不一，認為生滅(有為法)與不生滅(無為法性)是條然別體的。其實，這決非法相學者的意趣。同樣的，著重於法(相)與法性的不異——相與性不二——事理不二(不異)，由於理事不二(也就是不異)，進一步到達了事與事的不二(也就是不異)，這也決非法性宗的本意。不得意趣(旨趣)的法性學者，往往落入執理廢事的窠臼。

真正的中觀家，則直從空與有的不一不異著手——性與相不一不異，相得相成——性與相無礙，空與有無礙。不會偏從緣起有去說一切法，也不會偏從法性去立一切法，所以被稱為不落兩邊的中道觀。以上見《佛法是救世之光》，頁 185-187。

## 十一、「愈奸愈巧愈貧窮，奸奸巧巧天不從」 } 的佛法解析 「人若不照（依照著）天理，天就不照（依照著）甲子」

台語有一句話是這樣說的：「愈奸愈巧愈貧窮，奸奸巧巧天不從」。若從佛法的觀點來論述，則是這樣的：簡潔扼要地說：是違背了「隨順緣起」而「與空相應」所導致的。以反緣起的自我愛、自性見為本，依自我愛去營造一切活動，到最後，其結局則是身敗名裂。人類若被自我見、自我愛所蒙蔽、誘惑，下場必是害人害己！

奸巧的人比較有「以自我為中心」的特性，為了滿足自己的私欲，易養成疑心重、心機重、城府深、不耐他榮、陰險、仇恨、殘害、怨憤的心理病。一般而言，唯有遵守他的意旨、執行他的主張才是對的，才配生存。凡不屬於他的，那你無論怎樣，都將你看作是不順眼的人，甚至視你為敵人。為什麼會這樣呢？因為：奸巧的人自認為自己是真理的代表。這種重視自己、輕視凌辱他人，以佛法而言，是「我見」、「我慢」作祟所導致的。

台語這一句話中的「天」，就是指「因果的必然理則」。奸巧的人不容易有高貴的良心——慈、悲、喜、捨。佛法確信：無始以來，任何人皆是受緣起法的「因果間的必然性」之平等對待，不會厚此薄彼。所謂「如是因如是果」、「因果不爽」、「不昧因果」。因果的必然秩序，無始以來都不會雜亂，十法界都受到平等的待遇，沒有不平等的情況發生過。所以，如果以人類為例子的話，當甲沒有做過某事件之違法行為，卻遭法律的誤判而受到刑罰時，因果律會討回公道；乙做過違法的行為，法律卻不能繩之以法時，同樣地，乙絕對逃不過「因果律之制裁」，以彰顯「因果不爽」之宇宙秩序。「凡做過必留下痕跡」，縱然逃得過人世間的法律，也逃不出「宇宙秩序」的制裁！這叫做：確認、並確信因果的必然理則。我們的老祖先不也說：「人若不照（依照著）天理，天就不照（依照著）甲子」，現今的人類，破壞了大自然界及土地，故土石流、氣候變化等已傷透了人類，這在佛法中，叫做「現世報」。賴樹明教授所著的《報應看得見》一書（大千出版社出版），列有 22 個有關社會人報應的真實故事（實地密訪蒐錄），值得大家人手一冊。

世俗的人也懂得所謂的「造業」二字，但不深入。須知：佛法所謂的「業」的產生，是因為有情（人類）眾生的煩惱（知、情、意的惑亂，無明）——眾生內心的不良因素（如：貪、瞋、痴等）之煩動惱亂，透過身、語、意而做出種種邪惡的行為，便稱為「惡業」。透過身、語、意而做出的善良行為，則是「善業」。不過，造業後之所以會招感果報（一般的人稱之為「報應」），煩惱是主要的力量——煩惱能「引發」業，煩惱能夠「滋潤」業。也就是說：煩惱有二種力量能施之於業，一是「發業」力，另一是「潤生」力。

一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱的直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。

二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱水的滋潤，才會招感苦果。這有如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。因此，如煩惱斷了，一切業

種就乾枯了，失去了生果的力量。由於煩惱的發業與潤生，在因緣會合時，才有業種的招感苦果。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

請兼見《成佛之道·三乘共法》，頁 154—155。若以印老的偈頌賅之則是：苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

### 第三章「緣起法」及其相關論題的舉例

印順導師說：「依緣起法說二諦教，說二諦教顯勝義空，解勝義空見中道義。」《中觀論頌講記》

「諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。」  
《成佛之道》

「佛的緣起說，是通於集(世俗諦)與滅(第一義諦)的——《雜阿含經卷二·五三經》：有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」《空之探究》

「依緣起開顯寂滅，也就是依有為以開顯無為。由緣起而緣生，是「此有故彼有，此生故彼生」的流轉界，是有為法；由緣起而寂滅，是「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅(寂滅)界，是無為法。……佛法，不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界。這二者的連繫，就是中道(的)緣起法。緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性。既在一一因果法上，顯示其「因集故苦集」為流轉界的規則，又顯示其「因滅故苦滅」為還滅(寂滅)界的規則。……緣起(之)簡單的定義是「此故彼」，流轉之有、生，是「緣此故彼起」；現在還滅(寂滅)的無、滅，是「不緣此故彼不起」，並不違反「此故彼」的定義。」《性空學探源》

「四諦法門的苦、集，即是緣起的流轉；滅與道，即是緣起的還滅(寂滅)。」《唯識學探源》

「佛法雖以『因緣生』總攝一切，說明一切，但主要的是生命(的)緣起。假使離此業果緣起，泛談因緣所生，還是不能理解佛教真相的。整個佛法，可以分為流轉、還滅兩門；還滅、流轉，都建立在業果緣起的基礎上。『此有故彼有』，開示了生死相續的因果法則，不息的在三界五趣裡輪轉，這就是雜染的流轉。『此無故彼無』，是說截斷了生死相續的連繫，不再在三界中受生，這就是清淨的還滅。不但『阿含』以緣起為中心，就是後代龍樹、無著諸大論師的教學，也不外此事，無非解釋發揮這緣起(的)流轉，和怎樣證得這緣起的還滅(寂滅)。」《唯識學探源》

「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——以有情的生命之流為中心對象。所以，佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗，……假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。」  
《性空學探源》P28.

「佛法，達到了一切依緣起的結論。」《空之探究》

導師的最後法語：「不是這樣，不是那樣，一切法皆空。」《中國時報·A1、A5》，民國九十四年六月五日(星期日)。

以下所說各點，其相互間有交集之處或相等之處。筆者想表達的是：佛法中有很多甚深的義理，其相互之間有由點而或線、或面或整體等不一而足的關連、組合，依其義理可次第地貫串、貫通起來，並且與實踐(修行)面相互呼應。尤其是欲證悟無我，則更須以「超越」的法則才能達到，正如印順導師所說的：空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？(見《中觀今論·引言》)筆者是個道道地地的凡夫，只能對「緣起論」的一丁點瞭解作野人獻曝而供養於讀者、法友們罷了！請多多探究楊老師的《阿含要略》及其相關論著，並舉一反三於諸善知識的大作。譬如：阿姜查說：固執正確只是生起自「我」而沒有放下；當我們堅持【按：執著】自己是對的，便已走入邪見；一旦覺知就放下，這是正道；……。林崇安老師說：過度的關心是我執的顯現，……。六祖惠能大師說：有「我」罪即生【按：宜以「有業、報而無作者」來內正思惟。不正思惟會產生無明】。這些也都是在講「緣起論」。

※附：對《空之探究》(頁 223，民國 89 年版)所說的「佛法，達到了一切依緣起的結論。」的補充說明：這是在說：一切是緣起的——依緣起而世間集，依緣起而世間滅——以無明、行等生滅說緣起，是有支的緣起；聖道的修行得果，是聖道的緣起。從「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」的緣起集、滅觀中，知無常無我而流轉、寂滅，因為能對流轉、寂滅如實知，所以能夠證入最甚深的(緣起)法性。這就好比如實知「有業、報而無作者」能現觀「第一義空」一樣的道理。「有因有緣世間集」這一句話中，「有因有緣」是在說「集」，「世間」指的是「苦」；「有因有緣世間集」是在說苦的產生是有其因、緣的，不是毫無原因的。人世間這一苦果的產生的「原因」是由於「無明」(惑)所導致的，也就是「集」，苦必從集而生——果從因生。故「有因有緣世間集」也是在說「緣起法的流轉律」——雜染的因果——世間因果——集是因，苦是果。有情眾生之所以會有生死流轉(輪迴)，乃是以無明——我見、我癡、我慢、我愛等為本，而有「無明緣行……生緣老死」的十二支緣起——可以簡化為「依惑造業，隨業受報」，是惑、業、苦三者如環無端的流轉：由惑、業而引起苦果，依苦果又起惑、造業，然後又由惑、業感招苦果(受報)，有情都一直在這惑、業、苦的軌道上流轉。「依苦果又起惑、造業」這句話如何理解？答：由惑、業而引生的苦果(也就是「受報」)如果一直處於凡夫的階段而無法證入聖果，那麼，生死苦果就會持續下去。如果這一生(現生)能證入初果(須陀洹果)，那麼，剩下來的，就是天上、人間的「極七有」——最多是七往天上、七次來人間就能永斷生死入涅槃。又，證初果的人，除了斷三結(我見結，戒禁取結，疑結)外，另外就是永不再墮入三惡道了，也就是說：三惡道的苦果，永遠不再生起了。由於初果聖者的智慧能體證「法性」——無我性，故斷了「見道所斷的煩惱」，也就是斷了「見惑」。佛法認為：生死的真正根源，是我見，初果聖者斷了我見，故最多「極七有」就能入於涅槃。初果聖人的「內自恃我」還無法根除。二果斯陀含——一來；三果阿那含——不還(不來)；四果阿羅漢——無生(生死的解脫者)，殺(煩惱)賊，應供(值得供養、尊敬的聖者)。這三類聖者所斷的煩惱，叫做「修道所斷的煩惱」——「修惑」。而凡夫呢？一方面受報，一方面又無法斷惑(煩惱)，惑仍舊存於五取蘊身心中，當然就一直在惑、業、苦的軌道上流轉了！

現在筆者想提出另一個問題：佛法說「人生是苦」或「人世間有苦」，到底是什麼意思呢？印順導師的《佛法是救世之光·切莫誤解佛教》說得好：佛指示我們，這個人生是苦的。不明白其中的真義，就（會）生起錯誤的觀念，覺得我們這個人生毫無意思，因而引起消極、悲觀，對於人生應該怎樣努力向上，就缺乏力量。這是一種被誤解得最普遍的，社會一般每拿這消極、悲觀的名詞，來批評佛教；而信仰佛教的，也每陷於消極、悲觀的錯誤（中）。其實，「人生是苦」這句話，絕不是那樣的意思。

凡是一種境界，我們接觸到的時候，生起一種不合自己意趣的感受，引起苦痛憂慮；如（果）以這個意思來說苦，（則）不能說人生都是苦的。為什麼呢？因為人生也有很多快樂的事情。聽到不悅耳的聲音固然討厭，可是聽了美妙的音調，不就是歡喜嗎？身體有病，家境困苦，親人別離，當然是痛苦；然而身體健康，經濟富裕，合家團圓，不是很快樂了嗎？無論什麼事，苦樂都是相對的；假使遇到不如意的事，就說人生是苦，豈非偏見了！

那麼，佛說人生是苦，這苦是什麼意義呢？經上說：「無常故苦」，一切都無常，都會變化，佛就以無常變化的意思說人生都是苦的。譬如身體的健康並不永久，會慢慢衰老病死；有錢的也不能永遠保有，有時候也會變窮；權位勢力也不會持久，最後還是會失掉。以變化無定的情況看來，雖有喜樂，但不永久，沒有徹底，當變化時，苦痛就來了。所以佛說人生是苦，苦是有缺陷 1，不永久 2，不可靠（不可保信） 3，不安穩 4，沒有徹底（終究是要毀滅） 5 的意思。學佛的人，如不了解真義，以為人生既不圓滿、不徹底，就（會）引起消極、悲觀的態度；真正懂得佛法的，看法就完全不同。要知道佛說人生是苦這句話，是要我們知道現在這人生是不徹底、不永久的，知道以後（用佛法去修、證）才可以造就一個永久、圓滿的人生。等於病人，必須先知道有病，才肯請醫生診治，病才會除去，身體就恢復健康一樣。為什麼人生不徹底、不永久而有苦痛呢？一定有苦痛的原因存在，知道了苦的原因，就會盡力把苦因消除，然後才可得到徹底圓滿的安樂【按：即是用四諦法門而達致徹底圓滿的安樂】。所以佛不單單說人生是苦，還說苦有苦因，把苦因除了，就可得到究竟（的）安樂。學佛的應該照佛所指示的方法去修學，把這不徹底不圓滿的人生改變過來，成為一個究竟圓滿的人生。這個境界，佛法叫做常樂我淨。

常是永久，樂是安樂，我是自由自在【注意：此「我」字與我見、我愛、我慢等的我的意義不同】，淨是純潔清淨。四個字合起來，就是：永久的安樂，永久的自由，永久的純潔。佛教最大的目標，不單說破人生是苦，而（且）主要的（是）在乎【乎是「於」的意思】將這苦的人生，可以改變過來（佛法名為「轉依」），造成為永久安樂自由自在純潔清淨的人生。指示我們苦的原因在那裏，怎樣向這目標努力去修持。常樂我淨的境地，即是絕對的理想界，（是）最有希望的，是我們人人都可達到的。這怎能說佛教是消極、悲觀呢！

雖然，學佛的不一定能夠人人都得到這頂點的境界，但知道了這個道理，真是好處無邊。如一般人在困苦的時候，還知努力為善，等到富有起來，一切都忘記，只顧自己享福，糊塗塗走向錯路。學佛的，不只在困苦時知道努力向上，就是享樂時也隨時留心，因為快樂不是永久可靠，不好好向善努力，很快會墮落、失敗的。人生是苦，可以警覺我們不至於專門講究享受而走向錯誤的路，這也是佛說人生是苦的一項重要意義。



苦滅之道……八正道……	苦之滅……愛滅……	苦之集……後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛……	苦……生、老、病、死、愛別離、怨憎會、求不得……
如藥	如病癒	如病源	如病

請見印順導師的《印度之佛教》，頁 26—27。

以果推因是緣起法的第一法則，所以我們通常會先說苦再說集，先說滅再說道。印順導師說佛法的因緣論有三層，也就是：果從因生，事待理成，有依空立。事待理成比果從因生還深刻，有依空立又比事待理成還要深刻。印老說：佛法的因緣論雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。……說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。……緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。請見《佛法概論·我論因說因》。

為何事待理成是主要的？答：印老所說的「事待理成」是指「必然的理則」而言。印老說：佛法不是泛談因果，（而）是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行、完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著（因與果兩者之間存在著的「必然的理則」）去實踐，捨染從淨。所謂的「必然理則」，就是：因緣與結果，存在著「必然的理則」運作於兩者，將兩者（因緣、結果）之間所有的關係，表露無遺。因此，作任何事，在「因果必然」的深信中，只知、只問耕耘，不問收穫，功到自然成！因為深信「因果的必然性」，所以能「使心有所著落」。以下我們將引用楊老師的著作——《由人間佛法透視緣起、我、無我、空·緣起的「此緣性」》，讓我們更加清楚、勝解「因果的必然理則」：如作一梗概的敘述，楊老師用「法住性」、「法定（位）性」、「如性」（法如）、「不離如性」（不違如性）、

「不異如性」(不他性)來表達「此緣性」。緣起法的三法印，諸行無常可透過「時間」觀念去觀察；諸法無我可透過「空間」觀念去觀察；涅槃寂靜則是從直觀「事物的當體」而得到的。印順導師的《佛法是救世之光·大乘空義》說到，一切法空性是一切法的真相，但空性是從事相去觀見的，是要從一切法的本身(當體)去觀照、體認的，而不是離開一切法的本身去體認的。他並且用《心經》來證明他所說的是正確的，印老他這樣說：經文證明了，甚深空義，要從五蘊(物質與精神)去照見，而不是離色、心以外去幻想、妄計度的。說到從一切法去觀察，佛是以「一切種智」知一切法的，也就是從種種意義，種種觀察去通達的。但總括起來，主要的不外三門：

- (一)、 從前後延續中去觀察，也就是透過時間觀念去觀察的(得到了「諸行無常」的法印)。
- (二)、 從彼此依存中去觀察，也就是透過空間觀念(或空間化、平面化的)去觀察的(得到了「諸法無我」的法印)。
- (三)、 直觀事事物物的當體(從一一法的當體去觀察時，得到了「涅槃寂靜」的法印)。

這猶如物質的點、線、面、整體一樣；而甚深智慧是從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體去體認，而通達一切法(的法)性。【按：楊老師也說：世俗諦不能離開緣起而說明，第一義諦也不能離開緣起而現觀。】……從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的真理，而只是唯一、絕待的真理，被稱為「一實相印」——法性空寂的不同說明。三印就是一印，一印就是三印。

現在再拉回話題：緣起的「此緣性」。就時間、空間、事物的本身而言，此緣性指出：在時間條件上，由因結成果是「不離如性」，在空間條件上是「如性」，一定的因緣形成唯一的結果而「不異如性」——這「不異如性」亦可說是從「事物的本身」而闡釋(不他性)的。為了捕捉楊老師的立論精闢處，筆者將較白話的部分，詳細地錄出如下以供養讀者、法友們(楊老師的名著《阿含要略》也有同樣的論述，在此不贅言了)：

覺音論師認為有情數緣起(十二支緣起)相鄰兩支——前支因緣與後支結果之間，具有特殊的關係存在；筆者將此關係的狀態以“公式”示之，如下：

- (1)【如性】            ： $A(因) + B(緣) = C(果)$
- (2)【不違如性】    ： $A + B \rightarrow C$
- (3)【不他性】       ： $A + B \rightarrow \sim \bar{C}$

- (1)【如性】指出        ： $\text{由如是不多不少之因緣而有如此結果；所謂「如是因如是果」。因果之間有其一定的(空間)條件存在，在充足條件的數目上，不能多也不能少；否則不能產生此一結果。過多時、過少時可能產生其他不同的結果或者無結果。}$

(2)【不違如性】指出：於諸因緣具足的剎那時，無有不生果；所謂「不昧因果」「因果不爽」。因果之間有其一定的（時間）條件存在，結果的產生不能在條件尚未具足之前一剎那，亦不能於充足條件具足時，延後一剎那才使結果形成；換句話說：生成結果之時間是一定的，即在因緣具足的剎那，不早也不晚，不違背如此生起之時間性。

(3)【不他性】指出：由一定的因緣生起一定的結果，不生出其他任何結果；所謂「定業不可轉」。生起“甲（事物）”的條件，只能生“甲（事物）”，不能生“甲以外的任一事物”；生起“乙（事物）”的條件，也只能生“乙（事物）”，不能生“乙以外的任一事物”；丙…丁……亦復如是。

註：楊老師於「定業不可轉」處，附上：《中阿含·鹽喻經》：「隨人所作業，則受其報。……云何有人作不善業必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長；是謂有（「謂有」疑為衍文）人作不善業，必受苦果現法之報；彼於現法設受（不）善、惡業報而輕微也。」 1,434 上。本經指出，作業必受報；然修身、修戒、修心、修慧，亦不能改變惡業之報應，可是於承受同樣的異熟報時，因為有智慧、福分、有人緣，即可轉重受成為輕微受。業報雖然不能改變，受報之心態及受報的感受可以轉變。

如上述，“如性、不違如性、不他性”此等特性與前述“法住性、法定性”，開示有情數緣起的所有特性，亦即是“此緣性”——緣起性、法性。

## 一、不輕未學、不輕毀犯

對人，對事，對於理論，佛法是不會嫉惡如仇而認為非毀滅不可的。佛法是確立向上向善的理想，堅定自己，充實自己，而耐心地與人為善；憐憫邪惡的而又不輕慢他，啟發他的向上心，而使(他)逐漸的改化而向於完善。明白這一觀念，才會理解佛為什麼要我們：「不輕未學」，「不輕毀犯」。因人人有著平等而向上的可能性，沒有修學而錯亂顛倒的，可以漸學而成為多聞博學；毀犯戒律的，可以懺悔而漸成為道德的行為。在這樣的觀念下，對人才有真摯的友情，而不是為著利用；有真正的慈愛，而不是包藏戰爭種子；有真實的平等，而不是自以為是領導者。我們如能堅定此一信念，自然會增長利他的真慈悲，發生無我的真智慧，由修學菩薩行而上登佛道。我們如擴充此一觀念而成為多數人的信念，人類自會有真正的和平，進入互諒互信，互助同樂的時代。

從前，常不輕菩薩逢人便說：「我不輕於汝等，汝等皆當作佛」。什麼是輕？是輕視、輕慢、輕侮。人類每每重視自己，有凌駕他人的傾向。這是從我見而來的我慢，是無始以來，深入人心的舊觀念。這種觀念，使我們一直流轉在生死中，使世間永陷在苦難中。輕慢心，也有不大嚴重的，但有時發展為自尊自大的「傲慢」，把自己看作主人、超人，要別人服從自己，要別人犧牲利益來滿足自己。有時，又成為「卑慢」，自卑而又不服氣，於是養成怨憤、仇恨、嫉妒、陰險、殘害的心理，把一切都看作敵人，這是根深蒂固的舊觀念。有些宗教、政治或學說，都犯著這種嚴重的老毛病，以為自己才是代表真理。以為

唯有信仰他、跟從他、遵守他的意旨，執行他的主張，才是對的，才配生存。凡不屬於他的，不信仰他的，那你無論怎樣，都看作罪大惡極，無可饒恕，非毀滅不可。這種有自無他，其實是害人害己的舊觀念，實在非扭轉來不可。以上請見《佛法是救世之光·新年應有新觀念》。

## 二、對於空義之研究的基本主張

《性空學探源·引論》頁 12—14，說到空義的研究。印老這樣說：對於空義，

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

第二、 佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難」。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對「有」的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》37 經中佛說：

世間(智者)與我諍，我不與世間(智者)諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。

佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。

第三、 古德雖極力說明性空的不礙緣有，但實際是對於有發揮得太少了！大都依有明空，忽略反轉身來，從空去建立正確合理的有——一切實際的思想行為。今後應該在這方面特別注重發揮；否則空者忽略有，而談有者又不能圓解空義，使佛法不能得到健全的開展，汨沒佛法的覺世大用。

人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛、菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學，所以經中要說些隨機的方便。其實，真正發大心的菩薩，是不會計較這些的，(真正發大心的菩薩)只知道理想要崇高，行踐要從平實處做起。「隨分隨力」，盡力而行。修行漸深漸廣，那就在「因果必然」的深信中，只知耕耘，不問收穫，功到自然成就的。如悲願深而得無生忍，那就體悟不落時空數量的涅槃甚深，還說什麼久成、速成呢？印度佛教早期的論師，以有限量心論菩薩道，所以為龍樹所呵責：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」(《大智度論》卷

四)！「大乘佛法」後期，又都覺得太久了，所以有速疾成佛說。太虛大師曾提出〈本人在佛法中之意趣〉，說到：「甲、非研究佛書之學者」，「乙、不為專承一宗之徒裔」，「丙、無求即時成佛之貪心」，「丁、為學菩薩發心而修學者。……願以凡夫之身，學菩薩發心修行，即是本人意趣之所在」(《優婆塞戒經講錄》)。想即生成佛，急到連菩薩行也不要了，真是顛倒！虛大師在佛法中的意趣，可說是人間佛教，人菩薩行的最佳指南！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。……「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！以上請見《人間佛教論集》，頁67—68。

### 三、敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城

印順導師的《成佛之道·歸敬三寶》(頁22—33，民國90年版)說到：僧寶為歸依的對象，所以特為在家的信眾，說「敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城。」我們切不可因印老是出家人，所以就以為印老是為自己、或為出家人的利益在盤算著而說這一頌。印老說這一偈頌是對的，因為：「僧寶為歸依(歸敬)的對象」這一句話是「真理」。真的是「真理」嗎？是的。因為：只要是佛教徒，不管是出家或是在家，都非常渴望向善、向上、向清淨的出世的淨善前進。別的不說，就以筆者所聽到台灣佛教徒常說的「開悟」這一辭語來說一說吧：台灣佛教徒所說的「開悟」一辭，以聲聞乘的角度來說，是指初果聖者，也就是得「四證淨」或「四不壞信」(也可以稱為「四不壞淨」)者。哪「四」樣呢？答：佛、法、僧、戒。必須像初果聖者這種聖人或以上，才能夠對一向仰信的佛、法、僧、戒，達到沒有一絲一毫的疑惑而徹底地有自信——這種信心是現量的通達，是證位——證信。而佛法所說的四不壞信(佛、法、僧、戒)中的僧，是凡、聖都包括在內且不分男眾、女眾的。僧伽能住持如來的正法，使正法堅固得像金城一般。試想：破戒比丘而服袈裟的，還是「人天福田」，在家的信眾們，該好好地反省了！且讓我們在家的信眾一起來恭頌「南無僧」！

所以，別的不說，若想讓自己「開悟」，切不可呵、毀、嫌、責出家人，或以權力來從中鬥爭出家人。否則，如果你認為自己是個「開悟」以上的人，卻到處「隨便」呵毀出家眾，那麼，這不叫做「開悟」，而是「開誤」——開始要誤導眾生、開始要誤人子弟了。

在家的信眾們，應該尊敬僧伽：或是內心的誠敬；或是語言文字的讚歎；或是身體的禮拜。稟承僧眾的意思，為僧眾服務；隨僧眾所需要的，隨分隨力，以衣服，飲食，醫藥，床敷，日用品來供養。對於僧眾，千切不可生輕慢心。

### 四、微細意中的煩惱，佛法類別為四大類

印老說：微細意中的煩惱，佛法類別為四大類：自我的愛染，自我的執著，自我的高慢，自我的愚癡(迷惑)。概略的說：迷惑自己，不能如實的理解自己，是我癡。從自我的迷惑中，展為我愛——生命的愛染【愛是染著的、意欲的，是有情活動的特質。若以「時間」做為論題來描述的話，那就是：「顧戀過去」(眷戀於過去的美夢——戀戀不捨的顧念)，「欣求未來」(憧憬於未來的光明——躍躍欲試的向前追求)，「耽著現在」(對於現在牢牢地緊抱不放)。這樣是不能契合「無常」(變動)、「無我」的真理的，所以《雜

阿含卷 29·805 經》要我們「於過去諸行不顧念，未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著。」；我見——自我（神、靈）的執見；我慢——優越感，權力意欲。在微細意中，原是極微細的，一般人所不能明察的。但在佛教的聖者，深修定、慧，反觀自心而體會出來。扼要的說，「人心」是以自我為中心的。自我中心的心、行，就是自心不安，世間不安的因素。

例如：布施、持戒，或從事於救國救世界的努力，在人類的道德、政治中，不能說不是出於善的。然在自我中心中，我能布施，我能持戒，不免自以為善。這樣的人，越是行善，越覺得別人慳吝，破戒；而善與不善，也就嚴重的對立起來。（若是如此，則）不但自己的善心、善行，失去意義，而漸向於不善；（且）對慳吝、破戒者，也失去（了）「與人為善」的同化力量。「招仁義以撓天下」，引起副作用，也就是（基於）這樣（的原由的——以自「我」為中心）。在中國的漢、宋、明代，儒學昌明而引起黨爭，動不動（就）稱對方為「小人」；（這種以自我為中心的心、行，所）引起的惡劣結果，是怎樣的使人失望！救人、救國、救世界，在自我中心中，會發展到：只有我才能救人救世；只有我這一套——主義、政策，才能救國救世界；世界陷入糾紛苦諍的悲慘局面，人心也就惶惶不可終日了！【所以《百論》說：先依「福」捨罪，次一步則必須依「捨」捨福，才能漸入於無相。《雜阿含經》（卷 7）說：「我不見一法可取而無罪過者；我若取色（等），即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取」。罪過，是煩惱障礙的意思。只要對任何一法執取為「實有」——我見——自性見，就不能徹了空性，就會障礙解脫。以佛法的中道行來說，最初是用道德的行為去改善、糾正不道德的行為，再進一步是徹了道德等也是因緣所生法，所以是無自性的（也就是空的），故應發揮出「應無所住」——「無我」的精神，唯有如此，才會有「真正的」慈悲而產生出自他和樂的情境，永不再起副作用（例如黨爭等）。請兼見《佛法是救世之光·中道之佛教》，頁 155，民國 92 年版】。請見《我之宗教觀》，頁 157—158。

## 五、易行道與難行道不是對立的

我們大家所尊敬的虛雲老和尚，於 1952 年 12 月 21 日，印光大師生西 12 周年紀念時說到印光大師腳踏實地地實踐「老實念佛」的念佛法門。虛公說：『在佛法的道理上，師是法身父母，紀念師父，便是對法身父母的孝思；較之世間小孝，更有意義。回憶我第一次與印光老法師相見，是光緒 20 年在普陀山。那時是化聞和尚請他在前寺講《阿彌陀經》。自從講完了經，他便在寺中閱藏，20 餘年，從未離開一步；只是閉戶潛修；所以他了解教義極深。他雖深通教義，卻以一句「阿彌陀佛」為日常行持，絕不覺得自己深通經教，便輕視念佛法門。』

印順導師在《佛法是救世之光·廣大的易行道》也說到：「念佛（約修行次第的淺深層次來說，有四級）易行道，為菩薩道中徹始徹終的法門。法門循序漸深，只看根性如何。我所以依《智論》說：易行道與難行道，因初學者根性不同，可以有所偏重；而在完整的菩提道中，從來不曾矛盾，不可妄生取捨！不讀《普賢行願品》，不知念佛易行道的內含廣大。不讀《大乘起信論》，不知念佛法門的淺深層次（與龍樹的《智論》、《十住毘婆沙論》相合）。所以我要向現代的念佛易行道者，推薦這經論的廣大義；免得斷章取義，自毀高深廣大的法門！」

印老的《方便之道》，也就是華雨集（二），引用龍樹菩薩的《十住毘婆沙論》卷六（大正二六·四九中一下）之說：「是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行，希有難事，亦能信受」。

「信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱，故深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。……隨所能作，利益眾生，發堅固施心」。

依《論》【按：即是《十住毘婆沙論》】所說，修易行道而能成就信心的，就能引生慈悲心，能進修施等六波羅蜜。這可見菩薩道是一貫的，重信的易行道，重悲智的難行道，並不是對立，而只是入門有些偏重而已。請見《方便之道》，頁 138—139，民國 93 年版。亦可兼見《成佛之道》，頁 302—311，民國 90 年版。

印老的《印度佛教思想史》（頁 112-113）說到《華嚴經》的〈普賢十願〉中的念佛、懺悔、隨喜、勸請、迴向等項目，其中的迴向，迴轉趣向，將自己所有念佛等功德，轉向於某一目標。《普賢行願品》說：「迴向眾生及佛道」。一切功德，迴向給眾生，與眾生同成佛道。自己所作的功德，能轉給別人嗎？《大智度論》（卷六十一，大正二五·四八七下——四八八上）說：「是福德不可得與一切眾生，而（福德的）果報可與。……若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人」！自己所作的功德，是不能迴向給眾生的。但自己功德所得的福報，菩薩可以用來利益眾生，引導眾生同成佛道。這樣的迴向說，才沒有違反「自作自受」的因果律。

## 六、九住心

佛教雖主張不一定要深入四禪，然至少也要有身心平靜的境地。散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧（要知道：得定是不一定發慧的。從定發慧，必須有定前的聞、思慧為根基——多聞熏習，如理思惟。不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境看作勝義的自證而傳揚起來）。請見《佛法概論·出家眾的德行》。

拙見以為：修定雖不一定要很深入，但至少也要修到能夠止觀相應。止的修習，至少要到「未到地定」（未到定）的程度。佛法認為，從初學的攝心，修正的「方便」過程有九住心，也就是（說）住心的修習過程，可分為九個階段：

1. **內住**：一般人的心經常是向外馳散的，被稱為「心猿意馬」，跳躍騰踴（音出ㄨㄛˇ），瞬息不住。開始修正時，必須收攝此散心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。
2. **等住（續住）**：修習稍久，粗而燥動的心漸息，心也清淨多了，能前後相續地等流下去（但還不是長久的）。

3. **安住**：以前，有時會失念而散亂到別處，等到發覺，已散動久了。現在，偶爾失念，心一外散，則能立刻覺了，攝心還住於所緣中。
4. **近住**：心愈來愈安定了，不但不會散亂太久，就是偶爾散亂，幾乎是一動就攝住。到此，住心已達相當安定的境界。
5. **調順（調伏）**：色、聲、香、味、觸——五欲，貪、瞋、癡——三毒，加上男、女為十相，這些是能使心流散的。現在心被調伏了，亦深知定的功德，也就能了知「欲」的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。
6. **寂靜**：十相是重於外境的誘惑，還有從內心發出的「不善」法，如不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。五蓋——貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉惡作、疑。對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂（而）無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。
7. **最極寂靜**：上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，貪欲、尋思等煩惱還是會現起。現在則能進步到：貪欲、尋思等一現起就立即遣除掉，立刻息滅掉。前四住心，是過程——安住所緣的過程。但修正成定，主要是為了離欲、不正尋思等不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。必靜而又淨，這才趣向正定了。
8. **專注一趣**：心住所止的境地，進到沒有缺失，沒有間斷，安定的相續下去，但還要用力去控制。也就是說：心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的相續而住。
9. **等持**：這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不必再加上功用，自然而然，心地平正而相續，任運自在、無散亂的相續而住。到此，不但心地安定，而且特別明淨。功候成熟，會發生「輕安」，身心獲得從來沒有的愉悅，而且充滿了力量。若能生起身心的輕安樂，引發身心（的）精進，於所緣能自在，有堪能，這才名為「止成就」，也就是得到第一階段的「未到地定」。

以上請見《成佛之道》，頁 329—331（民國 90 年版）；《我之宗教觀》，頁 82—84（民國 90 年版）。

## 七、修證中的特殊體驗，學者必須加以尊重

在印順導師的《佛法是救世之光·教法與證法的仰信》（見妙雲集第 24 冊）一書中說到：「在宗教界，每一宗教都有它的特殊事情，不能以常人的眼光一概抹煞。佛法的經、律、論及古德的著作，都有自覺的體驗內容，並非假想推論，憑空構造。在修證中的種種特殊境地，不但是確實如此，而且大家有共同的一致性。佛法來源，以及修證中的特殊體驗，學者必須加以尊重。」這種尊重，有如我們尊重四依（依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識）一樣，作為修學的依準。這種尊重，有如我們尊重四預流支

【親近善士、聽聞正法、內正思惟（如理作意）、法次法向（法隨法行）】一樣，從師而起聞、思、修三慧，才能證得初果（預流果）。四預流支是得預流（初）果的必備條件，也就是體悟般若所應有的條件。「佛法所說，及修證所體驗到的許多事實，我們應有景仰的信心。...一般人心識散亂，追逐外界的欲塵，沒有依佛法去行，當然見不到，不知道。如依法修持，則人人都能得到，而所得到的也是大同小異（最高的證境，完全一致）。須知修證所得的境事，是宗教領域內的事實，不能以一般世間庸俗的眼光去看。……中國人的宗教信仰不切，特別是科學發達以後。曾見到一篇報導，有科學工作者，將自己親見的鬼，雖是真實見聞的事情，結果仍說它為迷信。為什麼？大家都叫做迷信呀！」

## 八、到底什麼叫做「修行」？

我們常常聽到佛教徒說「修行」這兩個字，到底什麼叫做「修行」？阿姜曼尊者說：「如果看到在內心生起的每件事物，當下便是真正的修行之道。」（這句話是阿姜查參訪阿姜曼時，阿姜曼對阿姜查說的。這句話使阿姜查茅塞頓開，得到了決定性的啟發。請見《阿姜查語錄之道次第輯要與禪宗會通·自序》，如石法師著）在此，阿姜曼提出了「心」——修行之核心。不過，我們要注意：凡夫的心跟聖人的心是截然不同的。聖人的心是一顆時時刻刻、剎那剎那都有「覺性」的心，亦即：剎那剎那都保持著「正念」、「正知」。要保持正念、正知之持續不斷，必須透過禪修的訓練方可達致，當正念持續而穩固時，可看清感受和念頭。

而讚念長老的法語說到：識智是純粹的覺知。開展眉輪的識智是內觀禪修的重點所在，經由正念→大正念→般若→般若智→解脫智，依此次第證得出世間的道果。內觀禪修是以大正念看透內外的一切，洞見無我和空，不被喜歡和不喜歡所左右。修行時要由喉輪的意法，去指揮心輪(citta)；由心輪(citta)指揮頭腦(brain)；由頭腦(brain)去指揮身體的行為。這樣，就可以把清淨的識智開發出來，所謂的眼生、智生，是從第三眼(清淨的識智)顯現、產生出來的，也由識智(第三眼)去 pure knowing(純粹覺知)五蘊身心，而達無我的境界。

由意法覺知中道，也由意法觀看心中的緣起。必須由正念→大正念→般若 的培養，才可以使意法穩固地住於八正道。而意法非常穩固時，能暢通地提昇至識智(位於眉輪)，更由於正念→大正念→般若→般若智→解脫智的次第開展，能觀之心的識智(第三眼)體證了空性。簡言之，要眼生、智生，體證無我、空性，識智能夠成辦。讓我們從正念開始修行吧！

了解海底輪、世間輪、禪定輪、心輪、喉輪、眉輪、頂輪以及這七輪的運作，是非常重要的。讚念長老對這七種輪的剖析非常詳盡，值得大家去親近，以便對緣起、空、中道之核心佛法，有一番體證。而長老六、七年來所教授的內觀法門，處處以其紮實的修行體悟，傳遞無我的緣起，更深得與會者的敬仰、讚歎，真是不愧為一代聖僧——八地菩薩！佛教徒所常說的流轉門之十二支緣起，即是呈現於心輪的。

心散亂時，先用專注行，等心穩定後就改用覺知行。也就是說：禪修的訓練，先以規律的肢體動作(如經行時左、右腳的移動，坐時手臂作規律的移動)或呼吸作為正念的目標，而後再覺知較細膩的微小動作或感受等。當正念能持續而穩固時，自然就能直接觀察到念頭的生滅，這已進入禪修的較高層次了。(見《止觀法門的實踐》，林崇安居士編著，頁91，民國96年7月初版，大千出版社)《內觀動中禪》(林崇安居士編著)說到「專注行」(靜態的內觀)與「覺知行」(動態的內觀)兩種修行。若想要「在日常生活中能時時覺照，使禪修與生活結合」，那麼，以覺知行最易達成。《內觀動中禪》又說：『《阿含經》中之〈念住經〉即有動態禪修(或稱動中禪)之依據，經上說：「於行住坐臥時，要能了知自己正在行、住、坐、臥。觀前顧後、屈身伸身時，都要正念正知。」』也就是說：中道之修行，心不可太緊，也不可太鬆散(要處在放鬆而保持覺知的狀態，而且心無所求)，要一直貫穿著「單純的覺知」，且必須以一種輕鬆而自然的心去修行。修習動中禪(屬於覺知行)可隨時隨地都保持著正念、正知。所謂的「覺知行」，是跟「專注行」有共同點也有差異處的。以「走路」為例子：「專注行」是走路時內心專注於某一點，但不能覺知路旁的狀況。而「覺知行」是走路時心仍是開放而穩定的，走路時知道腳的移動並附帶覺知路旁的房子，但看到房子就只是房子，心中沒有妄念(妄想)。此外，我們還要留意：同樣是經行，因不同，果也就不同。有一種走得很慢，每一動作皆非常慢，不知不覺即走入專注，結果變成一種專注行，身心有一種壓力在；另一種雖正常地走，但很注意腳接觸地面(時的狀況)，或注意腳動作時的感受，無形中心也走入專注了(見《內觀動中禪》，頁10、11，2007年6月版，大千出版社)。此二者(覺知行與專注行)的共同點是：兩者都要求沒有妄念。「專注行」有副作用，而「覺知行」則無。在《阿姜查的禪修世界·定》(賴隆彥居士譯)中的第六章說到：「當你允許心輕鬆、自在時，它(即心)就會靜下來。」在此，我們有一件事必須先體會到：佛法是「緣起論」，不是「唯心論」(佛教的「緣起論」有很多種，所有的緣起論，皆不可有違釋尊的「原始緣起說」，否則即是錯的緣起論。緣起法門可詳楊郁文居士的《阿含要略》及其相關論文(例如：緣起之「此緣性」(中華佛學學報第九期，民國85年)、近著)，心沒有「實體」，心雖然是「一切法的主導者」，不過，心無法自己獨立，無法自己使自己存在——自存。也就是說：心沒有獨立、自存的「自性」。因此，心是「空」的，它沒有自「我」，以龍樹菩薩的中觀學而言，此處的「我」就是「自性」。再者，所謂的「心是空的」，不是說「空的心」是「什麼都沒有」(一無所有)，聖人的心是「空」的(我們稱為「心以自性空」)，也正因為心是空的，(所以)心才能夠充滿著智慧，充滿著慈、悲、喜、捨……。如果在義理上、修行上不了解「心是空的」，那麼就永遠無法成為聖者。心不是「實有」，也不是「實無」。

阿姜曼尊者所說的：「看到在內心生起的每件事物」，乃是說：隨時隨地都保持著「正念」時，你當下會擁有「覺性」，並在「覺性」很強時，「覺性」會去看「念頭」(但要注意：不是「你」去看「念頭」)。「覺性」弱時，不能去看「念頭」，因為那時候的「你」會捲入「念頭」(妄念)而妄想紛飛，沒完沒了！所以，阿姜查也說過：「若不是活在當下，那就不是法」。當你有強大的「覺性」，能以「正念」守護心時，那就是阿姜曼所說的：「當下便是真正的修行之道」。不過，若「正念」失去一秒鐘，我們就瘋了一秒鐘；若「正念」失去一分鐘，我們就瘋了一分鐘。「正念」失去多久，我們就瘋了多久！當我們的「心」是處在「如實地」覺知(正念)中，那就是「活在當下」；如果心被某物吸引、心在追逐某物、心正處在厭惡或喜歡中，……，反正只要心無法在「當下」保持「正念」，譬如：心不知不覺地已「執著」於「寧靜」而未察覺，或者心起了微細的「貪愛」，無論這種「貪

愛」是對有為法的貪愛或甚至對「法」的貪愛(真正心清淨的人是不會有「貪愛」的)，只要有「貪愛」生起——只要心黏上去而無法自拔時，就表示我們的修行失敗了。《金剛經》說：「法尚應捨，何況非法！」所以阿姜查一再強調『法「就只是」法』。唯有如此，你才能體證「當我們堅持自己是對的，便已走入邪見」這一句話(為什麼？因為：當我們堅持自己是對的時候，就無法放下；無法放下，就會有貪愛、執著；有貪愛、執著，就會有「我」、「我的」。所以，當我們堅持自己是對的，會導致「我」、「我的」的生起，但是，一切法「空」、「無我」(無我就是空性)，才是正見。故歸結到：「當我們堅持自己是對的，便已走入邪見。」)，才有能力去體證阿姜查所說的：『解脫道就是：單純地「放下」每一法。』「放下」是我們最難了解且是最常與自己的意見相左的教法。阿姜查說得好：「放下」就是：「以空心工作」。因此，不可背負任何東西到處去，要出離！若看到善的，放下；若看到正確的，放下！「放下」的意思不是指無須修行，而是必須遵循「放下」的方法修行(見《阿姜查的禪修世界·定》)。我們必須見法、知法、修法、證法，才能放下重擔。為什麼我們仍無法放下？阿姜查說：「那是因為還未清楚地看見過患，我們的認識是有缺陷的。若如佛陀和阿羅漢弟子們一樣清楚地知道，就一定會放下，而問題也會毫無困難地完全解決。」「對」只是另一個假說，只要讓它通過；「錯」則是另一個表象，只要隨它去。若你(有「圓滿的覺性」)覺知自己是對的，而別人卻說你錯，別爭辯，只要放下，一旦覺知就放下，這是正道。通常(的)情況並非如此，人們彼此互不相讓，那就是為何有些人，甚至連修行人，都還無法覺知自己的原因。』『固執正確只是生起自「我」而沒有放下。』(見《阿姜查的禪修世界·慧》，有「圓滿的覺性」六字是筆者所加的)。

## 九、「念頭」有兩種

在林崇安居士所編著的《止觀法門的實踐》一書中說到：「有二種念頭。第一種是不能作主的念頭，稱作妄念、雜念。例如：生氣、貪心、無知、恐懼、忌妒等念頭。這種念頭會使我們受苦。第二種是能作主的念頭，稱作「自然的念頭」，是在正念正知下的念頭，不會使我們受苦，例如：我們日常打掃、洗衣時，須要正確的思維，這便是自然的念頭，這種念頭是有益無害的，而且是生活中所必須的。人們常被第一種妄念所佔據，不斷升起貪心、生氣、無知的心理，不斷地捲入念頭(即「妄念」)之中而受苦。一個實際的例子便是「愈想愈氣」：由於妄念不斷地生起，因而不論吃時、作時或在任何地方，都不斷地受苦。」

## 十、正念與正知的重要

在《阿姜查的禪修世界·慧》一書中說到：『正念的特質是「憶念」，一直問自己：「我正在做什麼？」正知是覺察：「現在我正在做這個與那個。」』林崇安居士所編著的《止觀法門的實踐》引用了阿姜查的《靜止的流水》一書中的法語：「所謂的正念是覺知或當下的心。當下我們在想什麼、我們在做什麼？當下我們擁有什麼？我們這樣來觀照、覺知……。當我們如此修行時，智慧便能夠生起。」「它(正念)是造成自我覺醒(正知)和智慧生起的因。如果缺少了正念，不論我們長養了什麼德行(戒)，都會是不圓滿的。所謂的正念是在行住坐和臥中，觀照我們的東西。」「各種禪修的法門都有協助正念增長的價值。要

點是在於：利用正念去洞見潛藏的真理。用這種正念去觀照在心中生起的欲望、喜惡、苦樂，並領悟它們是無常、苦和無我的，然後放下它們。如此一來，智慧便會取代愚癡。……正念就是覺知當下、覺察和覺醒。正知是覺知當下正在發生的情況。當正念和正知一齊運作時，它們的伙伴智慧，永遠會幫它們完成任何的工作。」(以上見《寧靜的森林水池》)接著，林教授這樣說：「以上的闡示，可以明顯地看出正念在禪修中佔有主導的地位(按：由正念可引出正知及智慧。也因為如此，故筆者在本文中常用「正念」一辭)，必須對自己身體的動作、心裡的念頭時時覺知其變化，由此才有正知與智慧的出現。在禪修中，以正念去觀察心中生起的種種念頭，這便是「法念住」。這種直接觀察心中念頭的生起滅去，與北傳佛法中，初期禪宗的方式並無不同，重點都在開展持續不斷的正念。而這正念便是當下覺知的心，是一種清清楚楚的覺性。」林教授在《止觀法門的實踐》一書中接著引用佛使比丘的《內觀捷徑》，林教授的書中如此說：『佛使比丘在《內觀捷徑》中指出，只要持續地正念於禪修的對象上(例如，呼吸)，達到了「無間定」的一心，這樣的「正念」與「一心」就能夠運用在日常生活中，同時長養智慧；接著他(按：指佛使比丘)又說：我們會迅速地長養正念和正知，工作中不再犯錯，也不輕易掉入愛恨的糾葛裡。煩惱如雷電般迅速地消失。反之，假如你正念不足，就將成為煩惱的獵物。……』因限於篇幅的關係，無法詳述正念、正知的重要，不過讀者可探究如石法師所著的《阿姜查語錄之道次第輯要與禪宗會通》一書，頁69-73，82-107(民國96年元月增訂一版，休休文教基金會出版)，如石法師寫得非常精采，值得探究，更值得法友們讚歎！

## 十一、當痛苦生起時，所謂的「智慧」在那裡呢？

凡夫的心一旦想到什麼事，就會將心中的事傳送出去。我們不了解其實這只是心(的)習慣性的造作，心會將自己偽裝成智慧。這個心的造作很聰明，若未好好地覺察，我們可能會將心的造作誤認為「智慧」。但當痛苦生起時，所謂的「智慧」在那裡呢？這顆騙人的心，正是我們觀察的對象。因此，當感受一生起時，只要對自己說：「嗯，這不確定。」當情緒改變時，對自己說：「這不確定。」若覺知事物的「不確定(性)」，就會放下它們。每次心想要「執著」某件事為確定的事物時，只要說：「它不確定、短暫的。」放下，持續放下，直到心抵達不進、不退與不住的平靜為止。(兼見《阿姜查的禪修世界·慧》)

## 十二、學習「法」卻反而增長了「我見」時，就要闖禍了！

相信自己比別人好，或比別人差(笨)，或和別人相等，這三者都是「邪見」(為什麼?)我們要隨時檢視自己：別「自讚毀他、以為自己很了不起、自我膨脹、自滿(這些通常含有浮誇的心態)、在微小的細節上胡謔」。我們若學習「法」(勝義諦)卻反而增長了「我見」時，那就要闖禍了！切記！切記！！因為：那時候的你沒有了「正念」(覺性)。「正念」的特質是從「修行」當中生起，當「覺性」成鍊、成片後，就生起「修所成慧」(修慧)，這種「修慧」是無法從書本中學到的(兼見《阿姜查的禪修世界·慧》第十一章〈空經法師〉)。

一般的人只執著「好」的而排斥「壞」的，須知：如此的修行是「小孩子」的「法」，它(小孩子的法)就如玩具。「超越」好壞、善惡、對錯，才是我們該學習的。當我們堅持自己是對的，便已走入「邪見」。有「邪見」就會有「痛苦」。當我們處在「得」到某東西的那一刻，痛苦就生起，因為我們會「在意」那東西，「執著」那東西，因此「我」、「我的」就來了，但是，「我」、「我的」都只是「假象」(有為法)而已。別讓「有為法」覆蓋了「勝義諦」！一旦深入觀察「有為法」(世俗諦)的「本質」，「我慢」就無法獲勝。《金剛經》言：「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」

我們要非常地、非常地注意「白的暗」(見林崇安教授所著之《內觀動中禪》，頁98)。「白的暗」是指：表面上看起來是白的，其實內在是暗的。例如：全身生起快樂的感受，一切事情都春風得意，考試上榜了，這些都是「白的暗」。為什麼是「白的暗」呢？因為你得意忘形了，你趾高氣昂了。你稱心如意之下，不知不覺忘了你自己了，你的覺性(按：亦即是「正念」、「正知」)不見了，你的貪愛生起了，飽暖思淫慾了，這便是「白的暗」。當你有一天冒出許多智慧，過去所學(的)都融會貫通了，有一鼓熱勁想昭告天下，你認為你到達涅槃的目的地了，你忘了覺知你肢體的動作了，你認為你已擁有所要的一切了。這便是「白的暗」。……所以，要小心的、謙虛的、繼續不斷的覺知自己肢體的動作。……「黑的暗」易躲(「黑的暗」大家都熟悉，例如：不如意的事情發生了，考試落榜了，不快樂的感受生起了，這些都是「黑的暗」)，「白的暗」反而會淹沒了你。談到修行，你真正唯一需要的是由「誠實」與「正直」開始，無須大費周章。然後，慎防作惡，以及心中保持謙卑的態度(並放下自己的見解)，少欲知足。若我們在言語與其他事情上能少欲知足，就會了解自己，而不會陷入混亂，心將具備戒、定、慧的基礎(見《阿姜查的禪修世界·定》)。而當你的修行已達到：「看只是看」、「聽只是聽」、「財富就只是財富」、「地位就只是地位」時，就可以超凡入聖。這雖是簡單的語詞，但只有在「覺性圓滿」的情形下，才能夠達到(見《內觀動中禪》，頁108)。所以，當你是國會的議長時，無論他人如何對待你，都只是說：「是的，好的，我是議長(世俗假名有)，但其實我不是。」同樣地：心「就只是」心，法(真理)「就只是」法，如此努力修行下去，將達到：得「無所得」(得「無所得」，必須用「隨順緣起而與空相應」的方法來修習，否則易墮入邪見而不自知)。

凡夫的心是這樣的：若他人做了些合我們的意的事，我們就會說他們很好；若做了些不合我們的意的事，我們就會說他們很差勁。就算跟老師比鄰而居，但心卻和老師沒有交集，我們只會將時間花在挑剔或奉承老師上(見《阿姜查的禪修世界·慧》)。當身體健壯時，就生氣勃勃：「太好了，我是吉星高照！」但當受病苦折磨時，則感嘆：「天啊！這是造了什麼業？」這兩者皆是毒蛇。心的情況也是如此。若事情進展順利，你就很高興並感到人生還不錯。有事情困擾時，你可能為此失眠，躺在床上流眼淚。這兩者皆是毒蛇正在咬我們，但自己卻渾然不覺(見《無常》，阿姜查著，賴隆彥居士譯)。有修行的人是：當事情順利時，心不欣喜；當事情不順利時，心不悲傷。總之，我們要記住：無論是任何事，凡是會造成痛苦的(快樂也是一種痛苦，快樂只是痛苦的另一種微細型態)，都是「邪見」。當然，我們這裡所說的「痛苦」，不是指「身體」而言的，身體是無法超越痛苦的，但「心」卻能超越痛苦，超越渴愛、執著。我們一般人怕「苦」而不怕「樂」且喜愛「樂」，這樣的思想是一種「邪見」，為什麼？因為：「樂」也是「苦」的。須知「樂」的「本質」跟「苦」的「本質」是一樣的，兩者皆是「不可信賴」的，皆是「毒藥」，皆是「有為法」。

所以，如果你真的怕「苦」的話，照道理說那你也應該怕「樂」才對啊！怕苦而不怕樂且喜愛樂不僅在「義理」上來說是錯的，在「修行」上來說是錯的，於義理上與修行上來說是「邪見」！「超越」苦樂兩者才是「正見」，才是清涼地。因此，無論心是快樂的或是悲傷的，千萬不要上當，因為「快樂的心」或「悲傷的心」都是一顆不折不扣「騙人的心」。凡夫之所以無法超越痛苦，是因為凡夫都是在「感覺」、「感受」、「欲望」上著眼，並且與「情緒」、「習氣」掛勾。尤其當你的心是存著「利益」而修行時，那就永遠無法解脫痛苦。阿姜查說得好：「佛法是不能藉由順從欲望而達到的」。一般的人因為無法「如實地」覺知感覺、感受的「本質」，故每每被修理得非常痛苦。如果你能「內觀」自己的心的變化，你就能體悟：有了「正念」(覺性)、「正知」，就能夠在當下覺知心並且覺知心是如何反應法塵的。唯有如此你才不會被這顆「騙人的心」攪得煩惱重重、痛苦萬分而無法以智慧解決各種問題。因此，歸根究底，就是要有「正念」(覺性)。也就是說：「不要以為修行就是閉眼打坐，正確的修行就是穩定的修行，無論行、住、坐、臥，修行都必須持續。」(見《阿姜查的禪修世界·定》)說得更清楚一點就是：走路時眼睛自然地張開，如果有人從前面經過，眼睛看到了但內心仍舊覺知腳在動，心不要與外境隔絕，知道外境(例如：眼睛看到了周邊的環境，耳朵也聽到了各種聲音，……)而心仍保持覺知。走路時知道左腳與右腳在動(但腳的移動不需要自我暗示或自語「左腳動」、「右腳動」；不要默念、持名、數數字；不要走太快，也不要走太慢；不要刻意想觀察得清楚，要自然而輕鬆地走；妄念來了就接受它，不要壓抑妄念，也不要跟隨妄念，繼續覺知自己肢體的動作，總之一切要自然)；在黑板上寫字時知道手在動；眨眼時知道眼睛在眨眼；吃飯時知道手拿著筷子，然後食物放入口中、咀嚼、吞咽等動作都要知道。歸結一句話：「要一直覺知自己當下肢體的動作。」(見《內觀動中禪》，頁18)所以，剛開始修行時，「動作清不清楚？」這六個字最最重要了！須知：「定要以正念作基礎；而智慧亦係透過正念培養而來，所以，真正的般若智慧來自正念正知。正念正知之培養，沒有辦法速成。首先，要從清楚知道自己的動作開始，不要燥進，可先選擇某一部份之動作如手、腳，從單純覺知其動作開始。循序漸進，最後擴大至覺知全身每一動作，甚至於覺知到自己(的)呼吸的進出，訓練到自己在任何行、住、坐、臥，內心均能清楚明白，並能貫穿整日之每一動作，如此日夜正念相續，內心清楚明白，自然能開悟。也就是說：經由正念正知之培養，得到身心輕安和一心，這時得到最低限度的定，接著要有無常和無我的正確見解，雙管齊下就能開悟。開悟時，生起真正的般若智慧，當下看清自己身心現象的無常和無我，而不再執著身心為我。……」(見《內觀動中禪》，頁30、31)。

「在巴蓬寺，我們有一個……掛在正廳的骷髏。……有些人到了巴蓬寺，當他們走進正廳時，看到那具骷髏就立刻跑了出去！他們不忍卒睹，他們害怕，害怕這具骷髏。我想這些人大概從來沒有看過他們自己吧！怕這具骷髏……，他們不思索骷髏的意義。要到寺院裡來，他們得坐車或走路，如果他們沒有骨頭，他們會變成什麼樣子呢？他們還能像那樣走路嗎？他們坐車到巴蓬寺，當他們走進正廳，一看到骷髏就直奔出來！以前他們不曾看過這種東西，他們生來就有，然而卻不曾看過，現在有機會看到，真是幸運非常。即使是年紀大的人看了也害怕。幹嘛小題大做呢？這表示他們對自己完全陌生，並沒有真正地了解自己。也許他們回到家之後，三、四天都無法入眠，然而他們卻一直都和骷髏睡在一起的呢！穿衣在一起，吃飯在一起，做任何事都和它在一起。然而，他們竟然會害怕。

這表示人們對自己有多麼陌生，多可憐啊！他們總是朝外看，看樹、看別人、看外在的對象，並說「這個是大的」、「那個是小的」、「這是短的」、「那是長的」。他們忙於看其他的東西，卻從沒看到他們自己。老實說，人們真的很可憐，他們沒有歸依處！」請兼見阿姜 查的《我們為何生於此》。

### 十三、「產生之門」、「安立之門」

對有為法(如芽)是指因果生滅作用的「會遇」——「產生之門」。「依於安立事物的分別心」才有法的存在——「安立之門」。見《西藏佛教的探討》Ch8(林崇安著)。按：有為法又可分為「有漏」的和「無漏」的兩種。兼見《空之探究》，頁 257。又按：現證的勝義空，是不能安立的。真能通達「法性」時，無能、無所。入勝義之「法性」時，無能、無所，不可安立——證的勝義，是不能安立的。

### 十四、「緣起的生起」、「緣起的寂滅」

緣起的生起——幻起。

緣起的寂滅——幻滅。

楊老師說：『見道以上者，把握緣起外表的「生滅面」，透視緣起內裡的「寂滅面」，不在同一平面實際所看，是透視整體內、外的實相』。看似矛盾其實沒有矛盾的「緣起法的內在矛盾性」——緣起的生滅與不生不滅(寂滅)，一般人確實無法體會。

### 十五、緣起法與四聖諦之關連

緣起法與四聖諦之關連：苦、集——世間因果，即是緣起的流轉；滅、道——出世間因果，即是緣起的寂滅。這樣的分類，對一般人而言，或許容易了解些，但世間與出世間的一貫性，卻容易被漠視了！

※ 附：見緣起法即見四諦。見《中阿含經》卷七《象迹喻經》。

### 十六、「三惑、二業、七苦說」吻合釋尊開合無礙的本義嗎？

十二支緣起(可歸納為惑、業、苦)。十二支緣起，日本的學者常歸納為惑、業、苦三項，印順導師的著作(例如《佛法概論》、《印度佛教思想史》等)及聖嚴法師的著作(例如《印度佛教史》)，也都論及惑、業、苦。筆者認為：生死死生的流轉，分為惑、業、苦三大類，也就是四聖諦中的苦、集二諦的內容，這種連鎖法則的確使人容易提綱挈領。筆者的想說想提出的問題是：十二支緣起的惑，在佛教界中，一般地說，是指：無明、愛、取；

業，一般地說，是指：行、有；苦，一般地說，是指：識、名色、六入、觸、受、生、老死。有時為了方便記憶，將三惑（無明、愛、取）、二業（行、有）、七苦（識、名色、六入、觸、受、生、老死）列表而成「三世兩重因果表」。但印老的《唯識學探源》一書，上編、第一章的第三節，也就是〈緣起的解釋〉，印老以為：「自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開、合無礙的本義，早就很難說的了」。筆者贊同印老的這一說法。大家可以詳細地探究《唯識學探源》，上編第一章的全部——原始佛教思想概說，以及印老的相關著作，而作一理性的討論。

※附：緣起法與緣生法——佛法的因緣論有三層——果從因生，事待理成，有依空立。這三層都是依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。這緣起法，佛說他是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。

緣生是因果中的具體事象，緣生說明了果從因生。《雜阿含卷 12·296 經》說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界」，指的就是緣起法。這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。以上請見《佛法概論》第十、十一兩章。僅靠雜阿含第 296 經來論說緣起法、緣生法，一般人是無法知道其詳細情形的。

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格【緣生法：由緣所生之法。samuppanna [samuppajjati 之 pp.]→adj. 見《阿含要略·增上慧學》，頁 338】，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，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；二、序列的必然性；三、自性的空寂性。

印順導師的《印度佛教思想史》（頁 24—27）說：……釋尊是現觀緣起而成佛的。釋尊依緣起說法，弟子們也就依緣起（及四諦）而得解脫。所以在「佛法」中，緣起是最普遍的法則，如《阿毘達磨法蘊足論》卷十一，引經（大正 26·525 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」。「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，是名緣起」。

緣起，是佛出世如此，不出世也如此，佛不過發現、現證了緣起，方便的教導弟子而已。緣起是「法」的又一內容，所以經中多方面表示緣起的意義。如法住，是說緣起是確立而不可改易的；法界，緣起是一切的因性；法性，緣起是自然（客觀性）如此的，法定，緣起是決定（各安自位）而不亂的；諦，緣起是如實不顛倒的；如，緣起是如此如此而不變異的。這一切，都表示了緣起的如實性——「法」。

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。為了「愛」也依因緣而有，所以開展出九支說，十支說，十二支說等。五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。……釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在『相應部』中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，慧阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶（ālaya），譯義為窟、宅、依處、藏；在『阿含經』裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、慧、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。淺顯的說，沒有得到的要得到他，得到了又怕失去；沒有得到的生怨恨心，瞋恨是愛的反面，沒有愛那會有瞋恨呢！愛著的意義是深廣的，如染著了就受到繫縛，隨內身、外境的變動而苦惱不已。世間的喜樂，不永久，不穩定，終歸於消失。徹底的說，世間的或苦或樂，一切是無可奈何的苦樂不已，終究是苦。眾生為什麼愛著？由於愚昧無知——無明。無明是蒙昧的意欲，與愛不相離，是生死眾生的通病。無明與愛是煩惱根本，因煩惱而起（善惡）業，因業而感苦果——身心自體又愛染不已，苦惱不了。在緣起的正見中，知一切依緣起，也就能知一切法的無常性（anityatā）。無常的，所以是不可保信，不安隱的，也就是苦。如『雜阿含經』說：「我以一切行無常故，一切諸受變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。是無常、苦、變易法，所以一切「非我非我所」（即無我、無我所 nir-ātman-mamakāra）。我（ātman），是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常、變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。生死不已的根源在此，人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。如經說：「我我所有空」。詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」。知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以『雜阿含經』卷10（大正2·71上）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」。

「佛法」是緣起說，依緣起而生死流轉，依緣起而涅槃還滅；佛弟子如實知緣起（無常、無我、空）而能得解脫的，是道諦，聖道是否也依因緣而有呢？『中阿含』的『七車經』說：依戒淨得心淨，依心淨得見淨，這樣相依而直到解脫，聖道顯然也是依因緣而起的。如『中阿含經』（42）『何義經』（大正1·485上一下）說：「阿難！因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實知如真，因見如實知如真便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫。……阿難！是為法法相益，法法相因」。「法法相益，法法相因」，聖道是因緣相生而次第增進的。依緣起法的定律，依緣而有的，也依緣而滅無，聖道依因緣有，也會緣無而息滅嗎？『雜阿含經』有譬喻說：「拾草木，依於岸傍，縛束成棧，手足方便，截流橫渡。如是士夫，免四毒蛇、五拔刀怨、六內惡賊，復得脫於空村群賊，……至彼岸安穩快樂」；「棧者，譬八正道」。八正道是從生死此岸，到彼岸涅槃所不可少的方便，如渡河的舟棧一樣。『增壹阿含經』有「船筏譬喻」，即著名的『筏喻經』。人渡生死河而到了彼岸，八正道——船筏是不再需要了，所以說：「善法（八正道等）猶可捨，何況非法（八邪道等雜染法）」！解脫生死而入涅槃的，生死身不再生起，以正見為先導的聖道也過去了。

涅槃是不可以語言、思惟來表示的，所以釋尊點到為止，不多作說明；多說，只能引人想入非非而已。忽視涅槃的超越性，以涅槃為「灰身泯智」，那是世間心的臆測了！

印順導師的《華雨集》(二)(頁16—18，民國93年版)說到：眾生的難以教化，問題正在我們——人類自己，這是經、律一致說到的。如《相應部》(六)「梵天相應」(南傳12·234—235)說：「我所證法甚深，難見難解，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者之所能知。然此眾生，樂阿賴耶，欣阿賴耶，憇阿賴耶；樂阿賴耶、欣阿賴耶、憇阿賴耶故，眾生於此緣性、緣起難見。一切諸行寂止，一切依棄捨，愛盡、離、滅、涅槃，亦甚難見。若我為眾生說法，不能解了，徒自疲勞、困惑」。

緣起(pratitya-samutpāda)是為緣能起的依緣性，涅槃是生死苦迫的徹底止息。緣起與涅槃，是一切眾生所難以通達的。眾生沒有不是愛樂、欣、憇阿賴耶(ālaya)的，是不能通達甚深法(也就不能解脫)的原因所在。佛說生死的原因——集諦

(samudaya-satya)的內容是：「後有愛，貪喜俱行，彼彼樂著」，可見愛樂、欣、憇阿賴耶，正是生死的癥結所在了。阿賴耶譯為「藏」，或譯作「窟宅」，「巢穴」，如幽深的窟穴一樣。眾生的向外延伸擴展，「我所」是無限的，但還可以收斂、放棄，放棄外在的一切(當然不會徹底的)；內在的自我愛著，深閉固拒，如潛藏在幽深的洞窟一樣，是難以放棄的。

## 十七、依——依緣起則一切法(世間法、出世間法)都能成立

依——依緣起則一切法(世間法、出世間法)都能成立。見《空之探究》，P247。

※附：依假立假——依眾多無自性的因、緣而成立無自性的果。

※楊老師說：世俗諦不能離開緣起而說明，第一義諦也不能離開緣起而現觀。第四章的五——空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的，可兼見《中觀今論·中觀之根本論題》，P60—62。又見《人間佛教論集》，P36—40；《空之探究》，頁8—9；《中觀今論·中道之實踐》，頁235；《印度佛教思想史》，頁22—27、129—131、134—135(民國94年版)；《印度之佛教》，頁211—215(民國93年版)；《方便之道》——也就是華雨集(二)，頁26—32、34(註16)，民國93年版；《成佛之道》，頁207—226、350—355、371—374(民國90年版)；《中華佛學學報第九期·緣起之此緣性》，頁21—22、32(民國85年)；……。

## 十八、逆觀、順觀有情數緣起(事實的緣起)的「增長法」， 逆觀、順觀有情數緣起(事實的緣起)的「損減法」

逆觀、順觀有情數緣起(事實的緣起)的「增長法」，逆觀、順觀有情數緣起(事實的緣起)的「損減法」。

釋尊於菩提樹下逆觀察有情數緣起之「增長法(雜染流轉)」，順觀察有情數緣起之「增長法(雜染流轉)」——此有故 彼有，此生故 彼生——有漏的流轉輪迴——依世俗諦了解緣起的生滅面；逆觀察有情數緣起之「損減法(淨化轉出)」，順觀察有情數緣起之「損減法(淨化轉出)」——此無故 彼無，此滅故 彼滅——無漏的明智解脫——依第一義諦通達緣起的寂滅面；染、淨因果皆依緣起法的「此緣性」。

釋迦牟尼佛陀於菩提樹下觀察有情數緣起時，(1)首先由云何有「“老死”？」從老死逆觀增長法至「云何有“識”？」(南傳：由識再逆觀至“名色”)；(2)其次，由有“識”(南傳：“名色”)順觀增長法至有“老死……乃至純大苦聚集”；(3)復次，由「云何無“老死”？」逆觀損減法至「云何無“行”？」；(4)最後，由無“無明”順觀損減法至無“老死……乃至純大苦聚滅”(《雜阿含·287 城邑經》)。釋尊圓滿現觀十二支緣起法成等正覺，得三明作證無生；於宣說《城邑經》時，有如下開示：

我(釋尊)從彼道(八聖道)見老、病、死，老、病、死集，老、病、死滅，老、病、死滅道跡；見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知、自覺成等正覺，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷及餘外道沙門、婆羅門在家、出家，彼諸四眾，聞法正向信樂，知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。( 2，81 上)

經中「於此法自知、自覺成等正覺」所說成就阿耨多羅三藐三佛陀的“此法”即是“逆、順觀察有情數(十二支)緣起的增長法及損減法”；釋尊據以教導聖弟子，仍然是依緣起處中(道)說法。如《雜阿含·301 佛 陀迦旃延經》所述：

世間集知實正知見，若世間無者 不有；世間滅如實正知見，若世間有者 無有。是名離於二邊說於中道，所謂：「此有故 彼有，此起故 彼起，謂緣無明、行……乃至純大苦聚集。無明滅故行滅……乃至純大苦聚滅。」( 2，85 下)

可見成佛度化眾生，不離現觀 緣起——“逆、順觀察有情數(十二支)緣起的 增長法及損減法”，必須通達 緣起理趣(法則)——“此有故 彼有，此生故 彼生；此無故 彼無，此滅故 彼滅。”，需要體會 緣起法性——“法住性、法定性、此緣性”，尚須明察因果法的“如性、不離如性、不異如性”。

以上請見楊郁文居士的<緣起的「此緣性」>一文。

## 十九、剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起

剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起的經文解釋見《阿含要略·增上慧學》，頁347—349。

一切法緣起					
緣起	非時分緣起	剎那緣起	非有情數緣起	理論的緣起	緣起
		連縛緣起	有情數緣起	事實的緣起	
	時分緣起	分位緣起			
	遠續緣起				

上表請見《阿含要略·增上慧學》，頁349。

「一切有為法」——有成、住、壞、空，生、住、異、滅，乃至生、老、病、死等現象者——如實觀察之、如理作意之、現實生活體驗之，皆屬緣起法及緣所生法。事實上，由因、緣生果（包括事、物），即離不開時間與空間（四次元‘4 dimentions’），阿毘曇命名為「(二)時分緣起」；包括說明三世因果的「(C)分位緣起」及聯綿過去世、今世、未來世無限輾轉的因果關係的「(d)遠續緣起」。

至於有情一期生命的諸多現象，由「生有（無明識入胎）」→「本有（有分識住胎，成為持身識維持命根之外，六根、六境、六識互動，識與名色輾轉相緣的一生身、心活動。）」直至→「死有（命終最後的一念——死心）」，都是屬於時分緣起。

「(一)非時分緣起」，是暫時不把事實上的時間因素一併思考，祇對因果所以成立的條件如理作意；雖然事、理上「果」由「因」生，可是理論上「因」待「果」立。在論理的觀點——「(1)理論的緣起」，「因」「果」之確立在同一剎那；這就是「非時分緣起」，亦是「(a)剎那緣起」命名所由。

十二支緣起的前後兩支之間，有其前（支）因緣、後（支）結果的事實存在——屬「(2)事實的緣起」；前支、後支如鏈環環相扣的生理、心理活動——屬「(b)連縛緣起」；然而談論前支與後支間的因果關係，有其理論上的必然性，又前（支）因、緣及後（支）結果在論理上，亦是確立於同一剎那——「(a)剎那、(1)理論的緣起」。

勿視緣起輾轉連縛的事實而只談理論，如此說來，邏輯地可能會導出「十二支緣起支」，在「同一剎那」成立的謬誤<sup>28</sup>；顯然在事實上，沒有如此「例證」存在。這也是《Kesaputtiya sutta》釋尊為何告誡 Kālāmā 族人「mā takka-hetu(勿((只))以邏輯((建立所量而無疑)))」<sup>29</sup>之理由所在。

討論事物的「因果關係」在同一剎那成立——所謂剎那緣起，即屬非時分緣起，包括純理論的人、事、物各種存有與變動的條件考察。十二支緣起的前後兩支連縛之理論的確立，即需兼顧有情身、心生命活動的事實，一切生活的實際現象。在確立兩支間的理論關係，即屬於「剎那緣起」；然而，兼顧有情的身、心生命活動的事實，一切生活的實際現象的確定，即屬「(ii)有情數緣起」。此外，物質界、自然界的因果現象，歸屬「(i)非有情數緣起」。請見《由人間佛法透視緣起、我、無我、空·緣起的「此緣性」》，頁71—72，2000年8月版。

## 二十、失空即失有，失有即失空

失空即失有，失有即失空——若對空的拿捏無法達到「恰恰好」(中道，如實)，則對有的拿捏也就無法達到「恰恰好」(中道，如實)。反之亦然。

※附：《中論》的「以有空義故，一切法得成」切勿誤解為：空是產生(生起)一切現象的根源。空性沒有這種能力【佛法不是本體論，而是緣起論。所以，不必堅持本體生現象的妄想。如水相與溼性，即水即溼，即溼即水，還需談什麼從溼性而現為水相？所以，空性即是現象的當體、真相。因人們認識的錯誤，所以覺得諸法有實性(實在性)，甚而想像有一實在的本體而從此(本體)現生一切。佛學者如想像從本體而顯現為現象，即轉而與一般神教、玄學者類似，即不能顯出佛法異於外道的特色。以上請見《中觀今論》，頁202，民國93年版】。性空與緣起，好比鏡子的明淨與影像一樣：不明淨，當然無法呈現出影像，可是也不能說只需要明淨就有一切影像；若要有影像，還需要人、樹、花、物等因緣(條件)才能夠呈現出影像來。真正能體證「緣起性空」的人，才能通透、透徹體會緣起性空是佛法的關要。也正因為這樣，難怪龍樹菩薩會吐露出對釋尊敬仰、讚歎的深意了：「瞿曇(是釋迦佛的姓)大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮！」印順導師的《中觀今論》，頁199接著又說：「於明淨中能現一切影像，可說影像就是明淨的，影像現前時，也未曾不明淨。從明淨說，這是平等一如的，有影像如此，無影像也如此。但現起人等影像，必需明淨，而非但由明淨，不需人、物等因緣；也決不因鏡的明淨平等，而所現的人、物、花、草影像也無有差別。人、物、花、草的影像如何，主要還是受人、物、花、草的因緣關係而決定的。這樣，緣起與性空，從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；雖不離平等，然差別相宛然不失，並不因空性平等而諸法也就無差別。同時，也不因諸法差別而空性也差別。」

※附：實在性(實在感)、本體論二者可兼見《無諍之辯》，頁2—8，民國92年版。

## 二十一、佛說：「修空名為不放逸」

「空」是什麼意義呢？眾「因」緣和合而成，沒有「實體」——無實(沒有實在的不變體)，叫「空」。「空」含有離執與顯理(究竟的真理)。

但是，空以緣起為依。我們學空修空，必依緣起而觀。空不是沒有，空依因果說，也因為空才有因果、邪正、善惡、三寶、四諦、……。有人以為自己懂得空，是大修行人，不拘因果，隨意亂行，卻以解脫、方便之美名欺人。又有人，對於一切不如意境，受了刺激，志喪心灰，就說我什麼都看空了，以為這樣就是懂得空。這兩種都是離因果說空，不是佛法之空。本論說：「因緣所生法，我說即是空。」那就是依因果說空。還有，佛教中精進修行的某些人，以為除煩惱達畢竟空，是容易的，於是對於應作的事(種種資糧)都不去作，這也是錯誤的。所以龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」要知道，依

事理說，必依因果關係去顯發空義；依行證說，必依信戒等乃能發慧。要學空，切不可看為沒有，一切無所謂。佛說「修空名為不放逸。」我們說空，要依此為標準。人們不了解空，故不能依空而行。應知說空，非頹廢而至於浪漫。佛世說法，不是隨便說空，因為空義甚深，最容易誤解。佛曾以大乘空義命須菩提去轉教菩薩，須菩提尚自謙，恐一般人理解空，反成大害。若誤解空，連平常好人也做不成。龍樹之大弟子提婆菩薩說：「若無慧根了解大乘空義，不如說有。」佛說空不是沒有，因果亦有，邪正亦有，善惡亦有。從人生立場去說明因果，即從此顯說空義。

諸佛說法，依二諦為根本方法。若人不知世俗諦，不知勝義諦，又不知世俗諦與勝義諦之關係，就不知佛法真義。……因為不知二諦故，有則認為實有，空則認為實無，不能空有無礙。不曉得空是佛菩薩於一切世俗法所體悟之究竟真理，依世俗諦則因果罪福之現象皆有，故不壞假名而說實相。

把世俗諦拖到第一義諦去說，不可。若把第一義諦拖到世俗諦去說，也不通。應當分別世俗諦與第一義諦，同時要知世俗諦與第一義諦無礙。第一義諦本空而不妨世俗假有；世俗現象雖有，幻有而已，其性本空，若不知二諦，講佛法則不正確。以上請見印順導師的《中觀論選頌講記》，頁 26—28，74—75，西元 2008 年版。

## 二十二、緣起法門，以離一切戲論(我見為本)為大用

悟緣起法的作用，主要在離我見——顯會無我。一切偏邪僻見，都是以我見為主而引起的；在緣起中，顯示一切唯是「如幻」的緣起。……一切我見、常見、斷見、無因見、邪因見……等等諸戲論，都以緣起的如幻空寂遣除它，所以《中論》說佛是「能說是因緣(緣起)，善滅諸戲論」。緣起法門，以離一切戲論(我見為本)為大用，見之於實際修證上，便能離我、我所，得大解脫而實證涅槃。見《性空學探源》，頁 59、60(民國 92 年版)。

## 二十三、不容易理解的「即有即空的自性空」

由第 21 點所說的「空」——眾「因」緣和合而成，沒有實體(無實——沒有實在的不變體)，叫空，可得出結論：佛說一切法空，「同時」即說一切法因緣有(假名有)。說空，不是因緣離散才是空，當法生起時、存在時即空。請兼見《佛法是救世之光·切莫誤解佛教》，頁 291(民國 89 年版)；《中觀今論》，頁 198-200(民國 93 年版)；《佛法概論·三大理性的統一》，頁 164(民國 92 年版)。《中觀今論》，頁 260——即有即空的自性空；頁 261 倒數第一行及第二行(民國 93 年版)。即有即空的自性空，不容易理解，要解答這個問題的方法雖然有三種，但旨趣卻是一樣的：

1. 法法從緣起，法法自性空。
2. 「從眾因緣生，即是說空義。」《十二門論·觀作者門》
3. 『如實知「有業報而無作者」，即是現觀「第一義空」』。

## 二十四、通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義

八不的緣起，可簡括的說：以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義。見《中觀今論·八不》，頁97(民國93年版)。

「通達真俗皆是不生不滅的，才是八不的究竟圓滿義。」這句話的確不容易理解！首先，必須深徹地體悟「青目的八不義，是即俗顯真的」；另外，最重要的是，所謂的「佛法」，乃是：「從因緣去理解問題，也依因緣去解決問題」。故本書第二章以三個表來顯揚「佛法是以因緣為其立義大本的」。佛教的「因緣論」(緣起論)果真是如此重要嗎？筆者必答：是的。因為：緣起法可以具體地開顯出三法印，是即三即一而無礙的。而無常性、無我性、無生性的三法印，即是同一空性。故印老才在《中觀論頌講記》(頁11，民國99年版)說：唯有從性空的緣起中，才能通達了三法印的融然無礙。他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。即一實相印的三法印，在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。在大乘法中，徧通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅(空亦復空)的中道。本論說：「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義」。這三一無礙的實相，是緣起正法。

印老說：依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空。緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。

以上所說的，可以用一句不好理解的「依因緣去理解問題，也依因緣去解決問題。」統攝之！佛法的「因緣論」(緣起論)，太崇高、太偉大了，太不容易理解與證悟了！我今稽首禮。畢竟阿說示的「緣起」偈——「諸法因緣起，如來說是因，諸法因緣滅，是大沙門說。」(諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說)就能使舍利弗開悟(得法眼淨)，不是人人容易辦到的。

對一般人而言，我們絕不可說第一義諦的無常性是輕而易舉的。釋尊時代，有一婆羅門女——婆四吒(Vasiṣṭha)，六個兒子一個個的死了。想兒子想得發了狂，裸體披髮，到處亂跑，跑到彌絺羅(Mithilā)庵羅園來。見佛在為四眾說法，清淨嚴肅的氣氛，使她忽而清醒。覺得自己裸體可恥，就蹲了下來。釋尊要阿難拿衣給她披上，然後為她說法，也

得到了信心清淨。不久，第七子又死了，她不再憂惱哭泣。勸她的丈夫出家；自己也出家，得阿羅漢果。這個事例，請見《方便之道》，頁15—16，及頁18的註五——《雜阿含經》卷44（大正2·317中—318中）。

※附：在此想順便一提的是：佛法所說的空，常是充實且富有積極意義的，而不是虛無、消極的。當然，如果將「空」作一統計，那麼，在楊老師的《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》論文集(共七篇)裏，「空」字在論文集第六篇(初期佛教空之法說及義說(上篇))中提到，若以「詞性」來分類的話，可分為三類：形容詞、名詞、副詞。「空」字最主要是當作形容詞用，其次是當名詞用的，最後是當作副詞用的，如「空疲勞」，是當作副詞用的，表示動作或工作是憑白、白白、徒然、無效、無益、無作用等等。以上所說的三類(形容詞、名詞、副詞)是楊老師在漢文《阿含經》中整理出來的。筆者先點出即可，讀者、法友們若有興趣，可詳探楊老師這一本論文集及印順導師的著作《空之探究》。當然，南傳及日本學者的資料亦可參閱。

## 二十五、一切法如幻如化

《小品般若經》說一切法如幻、如夢：「我說涅槃亦如幻、如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻、如夢」。《般若經》說幻說化，乃是為了表達：一切法是空(無自性)的。所以，一切法空，一切法如幻，是般若法門的究竟說。見《空之探究》，頁264(民國89年版)。《空之探究》最後一頁又再以《中論》述說一次：《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。幻的顯現，幻的空寂，合成現空無礙的中道觀。

## 二十六、佛法非常注重人類的思想與行為

佛法是以「因緣」為其立義大本的，也因為如此，故釋尊在《雜阿含經卷二·五三經》說到：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。有人問佛說些什麼法？佛答：「我說緣起」。在釋尊未出世前的印度外道，出現了無因的、偶然的——無因論，像富蘭那迦葉即是一位無因論者，他說：「無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨」(雜阿含經卷三·八一經)。再者，是「非因計因」的「邪因論」，現在粗略地舉出三種(佛教以外的沙門團——外道，學派非常多，傳說近百種)：宿命論，也就是宿命論，或稱為命定論也可以，他們雖說依過去生的業力感得今生的果報，但不認為今生的努力有用、有價值在，亦即否定今生的努力。這種抹煞今生的努力是佛法所徹底反對的，因為佛法重視今生的是否努力，今生的因緣也會影響今生的成果。第二種是尊祐論——人生的一切遭遇，全出於神的意旨。世間的一切，需由上帝或梵天來創造、安排。這種說法即等於否定人類的努力與責任心。其實，我們的前途，決定於我們自己的行為！佛法非常注重人類的思想與行為：有什麼樣的思想，就會引起什麼樣的行為，什麼樣的行為，必然遭遇到什麼樣的結果。第三種是苦行外道，毫無意義的苦行，是無法解脫的。

※附：佛法講因緣，一切現象都有其因果性的，故否定無因，但也否定邪因，佛法要的是正因——要求本然的、必然的、普遍的理則。第二要問的是：一因還是多因？答：多因。但是，有「自性見」的因果論者就算採用多因，依舊是邪見，不能成立因果。只有「無自性」、「多因」的緣起，才能成立因果。再者，緣起法——眾因緣生法，所以「多因」不寫出來也可以。《十二門論》說：「從眾因緣生，即是說空義」，空(性)是無自性的，故無自性有「多因」之意在內；而以《阿含經》、《般若經》、《中論》等立場來說，凡是緣起的，即是無自性的。故『只有「無自性」、「多因」的緣起，才能成立因果。』這一句話，以《阿含經》、《般若經》、《中論》的角度來說，可以簡略地寫成：「只有合乎緣起，才能成立因果」，或是：「只要合乎緣起，因果即可成立」。若是以唯識等角度立說，就不一定能成立了！

## 二十七、空性的功用

空性究竟有什麼用處？答：悟入空性→戲論滅→虛妄分別滅→煩惱滅→業滅→生死滅→得解脫。見《中觀論頌講記》，頁325(民國101年版)。

※附：阿姜查說：一旦覺知就放下，這是正道。為什麼要「放下」？

答：若簡捷地回答，那就是：對於一般人來說，若放不下則表示有「實在性」的東西存在於腦海裏——自性執。若較詳細點兒說，那就是：對於一般人來說，若放不下則表示心非常「在意」於某對象——心非常在意於某對象則會有「執著」——一執著就會引來「自性」見(也就是我執，或者說實在性亦可)——有「自性」見則無法「如實知」，不能掌握「中道」(含世俗諦的假名有以及第一義諦的自性空)，會遠離「真相」(本來面目)了！

## 二十八、聖者的思考最後都是跟真理(三法印)相應的

『一位已覺悟的人仍然有「想」。可是，他知道思考的過程是無常的、苦和空的。……我們必須看見事物的真實面貌——感覺只是感覺，念頭也只是念頭。這就是結束我們所有問題的方法』(見阿姜查《森林裏的一顆樹》)。

## 二十九、相對性與內在的矛盾性，是緣起法的根本性質

相對性與內在的矛盾性，是緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是很難理解的。中觀以外的學佛法者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。對他們來說，生與滅簡直是隔別無關的——全然地、絕對地無關。佛說的「即生即滅」，是怎樣地困惱他們啊！這「即生即滅」的緣起法，是中觀宗(應成派)所徹底確立的，也是《阿含經》的根本論題——是生也是滅。

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅 滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這是從無自性的緣起法以說明如幻的生滅 1.——生、滅皆無實（沒有實在性的生、滅） 2.——否定有「生」、「滅」的自性 3.——生、滅的自性本空 4.——生是待於滅、由於滅、不離滅的，滅是待於生、由於生、不離生的 5.——這種「即滅的生，即生的滅」，就是在「否定」生、滅的「實在性」 6.——也就因為是在否定生、滅的實在性，所以可契入非生非滅的中道（空性），也因而成立了生、滅皆是因緣的假名 7.。因此，中觀的正義，其論說的方法是這樣的：「今（即是中觀者）無生可生，無滅可滅【「無生可生，無滅可滅」——另一個稱呼是「即生即滅」，就是依中觀的「畢竟空」義，「否定」有生、滅的「自性」，也就是不執著有實在性的生、滅】。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。由滅故生，（所以）生是滅生【也就是說：生是待於滅、不離滅的生。下句可同此句來理解】。由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。以上請兼見《中觀今論·中道之方法論》，頁 46-48。

※ 附：兼見第四章、七。

## 三十、一切空而可以建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅

空宗與有宗所爭的，主要為對於空的論法不同。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，一切空而可以建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。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才對。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(是)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！請見《中觀今論·中道之方法論》，頁 48-49，民國 93 年版。

## 三十一、《般若經》的中心思想，在悟一切法無自性、空，離種種妄執

《般若經》的中心思想，在悟一切法無自性、空，離種種妄執。但不得性空的實義者，信、戒無基，妄想取一空，以為一切都可不必要了。不知佛說性空，重在離執悟入，即離不了三學；假使忽略了戒行，定、慧而說空（這種定、慧不是佛法的定、慧），決是「惡取空者」。從體悟說：性空離相，不是離開了緣起法，（而是）要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空的道場！……在食、衣、住、行的日常生活中，（就能）表達出性空即緣起，緣起即性空的中道。請見《般若經講記》，頁 25-26。

## 三十二、三法印不可以世俗的見解思慮之！

凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，無常教會引來消極與厭離；空會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩；無生會與外道的神我合流。如能藉此無常、無我（空）、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。從緣起生滅悟得緣起不生不滅，揭開釋迦《阿含》的真面目。以上請見《中觀今論·緣起之生滅與不生不滅》，頁 36—37。

## 三十三、《阿含經》是空義的本源

《阿含經》是空義的本源，對於空的抉擇，可以如此說：以無常為論端之蘊空，以無我為根本之處空，以涅槃為歸宿之緣起空。以上請見《性空學探源·阿含之空》，頁 30—72(含第四項——我法空有)。由於印老論述得相當精彩，故適合探究一番，不適合節錄！

## 三十四、探究人生(的)意義而到達深處，即是宗教

探究人生(的)意義而到達深處，即是宗教。世界的宗教種類多，含義也大有出入。佛教跟其他宗教最不同的地方，是在：「三世因果論」（是當時印度宗教的特色，而佛教最為究竟）——安命而又能創命的人生觀，「無神論」，「無我」（無實體我）。因果是佛法的宗要，因緣、因果雖然是「無自性」的，但不是沒有因緣、因果，若要筆者講得更清楚的話，那就是：《般若經》與龍樹菩薩所倡導的「無自性」（空），就是在倡導釋尊於《雜阿含卷 2·53 經》所宣示的：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」——「因緣法則」。有因有緣世間集——苦（如病）、集（如病因）；有因有緣世間滅——苦與集的滅除（如病癒）、苦滅之道（如藥）。這也就是在開示四諦——四諦是雜染的、世間的因（集）果（苦）與清淨的、出世間的因（道）果（滅）——染因果與淨因果兩者的解說。佛教講的三世因果跟世間的道德學或修養法是有不同之處的，而苦滅之道——滅除苦的方法，是八聖道（八正道），也就是「古仙人道」

——「八正道行入涅槃」，是唯一而且不許別異的正道。不過，佛法的修學，是從五乘共法而後有三乘共法，最後才是大乘不共法的。如果沒有五乘、三乘共法，大乘不共法就沒有根基。所以，《雜阿含卷 28·785 經》說到，八正道有二類：相似八正道與出世間八正道（八聖道）。同樣地，對聲聞、緣覺法的少欲知足，淡泊，少事少業，淨持戒律的基本精神沒有學好就學大乘法，這是常會引起副作用的。大乘以利他為重，要救濟世間，不妨多集財物，利益眾生。然而，若離開少欲知足的精神而行大乘法，則走入了岔路，與世間的貪欲多求又有什麼分別？沒有出世的聲聞精神，就不能有大乘的入世妙法，大乘必成為一般戀世的世間法。因此，若離開小乘，沒有聲聞的功德，而以為自己是大乘學者，不要小乘法，那等於病未癒而服補藥，必將引起不良後果。《法華經》中說，大乘道如五百由旬，小乘道如三百由旬。三百由旬就在五百由旬中，並非於五百由旬外別有三百由旬。所以若不學二乘而只學大乘法，必成大錯。以上請見《佛法概論》、《佛法是救世之光》。

## 三十五、印順導師的宗教觀

印順導師的《我之宗教觀》，頁 1—29，說到：

1. 宗教之意義——自證·化他
2. 宗教之本質——人類意欲的表現
3. 宗教之特性——順從·超脫
4. 宗教的層次——多神·一神·梵我·唯心·正覺
5. 宗教的類別——自然宗教·社會宗教·自我宗教
6. 宗教之價值——強化自己·淨化自己
7. 宗教理想之實現——永生·無生·新生

印老的著作寫得非常好，但不了解其旨趣的仍大有人在，還望讀者們深思熟慮之。筆者只列其綱目，內容則有待讀者的探究。印老說過，宗教（姑且不談宗教與宗教間的優劣、高低、或孰是孰非）能引導我們邁向人生平坦大道，成為人類生活中不可或缺的一部份。肯定了這一根本原則，才能從宗教中獲得真實的受用和利益，也才能表彰宗教之真義與價值。請見《佛法是救世之光·佛學的兩大特色》（頁 157，民國 92 年版）。

## 三十六、情以智轉而智在情中，人生之極致，大悲大智之大覺也

印老的《妙雲集·華雨香雲》（頁 206）說到：人生之任情而動者，不覺也。知以節情而暢其情者，暢其情則為功利，節其情而為道義，義利戰於胸次，似覺而實未覺也。情得智泯而淨化之者，以智泯情則聲聞之己利行，以智化情則菩薩之普賢行，情智未免於起伏，分覺也。任智而行者，情以智轉而智在情中，人生之極致，大悲大智之大覺也。

印老的這一段話，寫得非常好！待因緣具足時，筆者再來釋之。因為筆者只節錄到此，以下就不節錄了。以下之內容牽涉到道家、儒家、佛教等三方面的論述，況且印老又

提到理學，這些都必須具備相當紮實之功力如印老者，才能窺其奧義。不然，將掀起不必要的是非及糾紛，筆者相信這不是大家所樂見的。

## 三十七、月稱菩薩的八種與眾不同的思想

演培法師的《入中論頌講記》(頁4—7，民國78年版)說到：印順導師說：月稱菩薩與眾不同的思想，約有八種：

1. 阿賴耶 非有
2. 自證分 非有
3. 世諦 有外境 (但外境不實在)
4. 應成 非自立
5. 三乘有「法無我」
6. 執實是「煩惱障」(非「所知障」)
7. 滅法是有
8. 過、未「非有為」「非無為」

以上八個論題，必須具備多項紮實的底子，才能通透而無障礙。例如，光是印度佛教的思想史這一項，就非通達不可：南、北傳的《阿含經》，聖典的結集與部派之分化，初期大乘佛法，中觀大乘——性空唯名論，後期大乘佛法，大乘時代的聲聞學派，瑜伽大乘——虛妄唯識論，如來藏與「真常唯心論」，瑜伽與中觀的對抗跟合流，秘密大乘佛法。印老說得好：「正法」由緣起論而發展為法法平等無礙的法(本)性論；又由法(本)性論而演化為佛性(如來藏)本具論；再進就是本來是佛了。這是佛教思想發展中，由法而佛的始終歷程。……如實與方便，是相互影響而演化的，所以又想起了《印度佛教思想史》的寫作。如實與方便，有佛法自身的開展，也受到外來——神教思想，不同地區，政治情況……的影響。把握佛法特質，理解發展中的重要關鍵，多方面的種種影響，才能完整的表達出印度佛教思想的真相。

我對印度佛教的論究，想理解佛法的實義與方便，而縮短佛法與現實佛教間的距離。方便，是不能沒有的；方便適應，才能有利於佛法的弘布。然方便過時而不再適應的，應有「正直捨方便」的精神，闡揚佛法真義，應用有利人間，淨化人間的方便。希望誠信佛法的讀者，從印度佛教思想的流變中，能時時回顧，不忘正法，為正法而懷念人間的佛陀！

以上請見《印度佛教思想史·自序》，頁2、7。

## 三十八、佛法所說的因果，其義極為深隱

佛法所說(的)因果，其義極為深隱。如薩婆多部深究至極微細的原質，而說同時、異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果；唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。依中觀者說，假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法(也即是因果的關係)都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相【按：「依假立假」才是中觀者的立場：依眾多無自性的因、緣而成立無自性的果。】。

有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，這如《中論》〈觀因緣品〉，〈觀因果品〉等所說。……依中觀者所見，沒有「其小無內」的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。請見《中觀今論·中觀之諸法實相》，頁176—178。

因此，「假必依實」（依實立假）、「析假見實」皆是《般若經》及龍樹菩薩所破斥的。《小品般若經·卷一》（大正八·540下）說一切法如幻、如夢：「我說涅槃亦如幻、如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻、如夢」。一切法性空，一切法如幻，是般若法門的究竟說。……《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。請見《空之探究》，第四章：龍樹——中道緣起與假名空性之統一，頁264—265。

龍樹的中觀學乃是：「依眾多無自性的因、緣而成立無自性的果」——「依假立假」，是佛法究竟的真理；而「依實立假」（「假必依實」）——「自性有」，則是邪見。如果能夠體會無常、無我的「深義」，就能掌握「依假立假」。無常、無我的緣起論，即說明了一切法（諸法）的無自性——諸法無我——凡是緣起決定是無實（實＝自性）的——從「與空相應的緣起」義，可體會到「一切法俱無自性」而建構出「一切法空」。印順導師在《中觀今論·引言》也說到：「緣起即空（緣起→空），是中觀大乘最基本而最扼要的論題。」

## 三十九、菩薩的般若是不取著一切（也不捨一切）的勝義慧

《初期大乘佛教之起源與開展》（頁1227—1228）說到：菩薩的般若——慧波羅蜜，是不取著一切（也不捨一切）的勝義慧【按：印老所說的「不取著一切」、「也不捨一切」，可由「緣起的空性」、「緣起的幻有」而透析之——刺透、通透、解析之】。「諸法無（所攝）受三昧」的體悟，被確定為菩薩的般若波羅蜜，於是「智證大乘」從佛教界發展起來，終於成為佛法的大流！般若波羅蜜是菩薩行的主導者，布施等因般若而趣入一切智海，所以名為波羅蜜。不但是五度，在般若無所取著中，一切善法都是成佛的法門。般若不取著一切而了達一切，無著無礙，所以世、出世間一切法，都是般若能了達的。

## 四十、教法與證法的仰信

印老的《佛法是救世之光·教法與證法的仰信》（頁167）說到：佛法有兩大類：一是教法——教，這是由釋尊用語言文字所表達出來的一切經典，制度，說明宇宙人生真相的，以及生人生天成佛等一切教說。一是證法——宗，此為釋尊指示吾人發心修學，如何修戒修定等實踐過程，以達解脫或成佛的目標。前者是屬於理解方面的，後者是屬於行踐方面的。這二者，有著相互關涉不可分離的關係。

阿姜查說：「事實上，從某種意義說來，研習經典與修行是相輔相成的。如果我們把它想成手心和手背，可能比較容易了解。假設我們把手伸出來，這手背好像不見了，事實上我們的手背並沒有消失，只不過是藏到下面了。當我們把手翻過來時，同樣的情形發生在手心上，手心又藏在下面了。」

「當我們想到修行時，我們應該牢記這一點。不管你下了多少功夫去研究佛法，你將永遠不會證悟，因為你並沒有依教奉行。……」。

## 四十一、知味、知患、知離

世間，不只是憂苦的，也有可喜可樂的一面，所以苦受以外有樂受。由於是可喜樂的，所以會心生味著，這是知味。世間的憂苦是可厭的，可喜可樂而心生味著的，也不能一直保持下去，終於要變壞→可味著的存有過患，而且一定會到來的，這是知患。苦是可厭的，喜樂的也有過患，世間是這樣的相續不已，真是無可奈何！然而這是可以超脫出離的，因為：生死世間是「此有故 彼有，此生故 彼生」的，也就會「此無故 彼無，此滅故 彼滅」的。所以如知其集因而予以除去，也就是因無故 果無了。出離生死苦是可能的，是知離。知味、知患、知離，是苦集與苦滅的又一說明。請見《空之探究》，頁 15—16。詳細的內容，可見該書頁 14—18。

## 四十二、戒律與淨土，不應獨立成宗

印順導師的《淨土與禪·淨土新論》(頁 1—2)說到：我(即指印老)時常說：「戒律與淨土，不應獨立成宗」。這如太虛大師說：「律為三乘共基，淨為三乘共庇」。戒律是三乘共同的基礎，不論在家出家的學者，都離不開戒律。淨土為大、小乘人所共仰共趨的理想界，如天台、賢首、唯識、三論以及禪宗，都可以修淨土行，弘揚淨土。這是佛教的共同傾向，決非一派人的事情。站在全體佛教的立場說，與專弘一端的看法，當然會多少不同。

印老曾說：「心淨眾生淨，心淨國土淨，佛門無量義，一以淨為本」。此「一」字，是全、皆、都的意思。

## 四十三、佛法(佛教聖典)沒有真偽問題，只有了義與不了義，方便與真實(實相)的問題

這個問題，可由《原始佛教聖典之集成》的第十二章第三節(一切聖典概觀)以及《初期大乘佛教之起源與開展》的第十四章第三節第三項(大乘慧學)、第十五章第四節，《以佛法研究佛法》的〈大乘是佛說論〉，而得到理解。

正如印順導師所說的：『如能正確的理解「四悉檀」，善知如來「五力」，就能正確理解一切「佛說」。了義或不了義，如實說或方便說，曲應世俗或顯揚真義，(若)能正確的理會，那麼，無邊「佛說」，適應一切而彰顯正法。所怕的(是)，以方便為真實(如實)，顛倒說法，那就要掩蔽佛法的真光了！』

## 第四章 《阿含經》與龍樹菩薩的中心思想——緣起論

### 一、《阿含經》與《中論》的中心思想都是「緣起論」（釋尊的「原始緣起說」）

「緣起法」對人類來說是最重要的。就「在人間修學佛法」這一課題來說，楊老師對此有鞭辟入裏的正見。「人間佛法」究竟有什麼可貴之處？楊老師這樣說：認識「人間佛法」，纔能現觀生命的「緣起」；如實知緣起的「此有故 彼有」，纔能知道世俗諦有業、報的主體「我」；如實知緣起的「此無故 彼無」，纔能知道第一義諦「無（實體）我」；如實知「有業、報而無作者」，即是現觀「第一義空」。如是，成賢成聖，在第一義諦與空相應，在世俗諦與生命的緣起隨順而過活；如此，可以從生活中解脫惑、業、苦，具足法身、慧命，完成人格。【按：「有業、報」就是在說「有主體我」（世俗諦），「而無作者」就是在說「無（實體）我」（勝義諦）。印老的《佛法概論·有情與有情的身心》（頁67—68，民國92年版）也說到：……佛法否定此神祕我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者。但又不落於順世者的斷見，從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，無我、無我所，而肯定有情為假名的存在。不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」（中論·觀業品）。有情為假名的，沒有絕對的不變性，獨存性——勝義無我；有相對的安定性，個體性——世俗假我【按：在世俗諦上有假名我——有主體我】，為佛觀蘊、處、界的精義。筆者想附帶說的是：於世俗諦上的「有主體我」與於勝義諦（第一義諦）上的「無實體我」，這兩者的結合可用簡潔的一句話來說：二諦俱無自性——一切法空。講得更清楚、更貼切一點就是：有業、報而無作者<sup>1</sup>——於世俗諦上有假名我（有主體我），於勝義諦上無實體我<sup>2</sup>——世俗假我，勝義無我<sup>3</sup>——筆者的拙見是：唯有整全地掌握住「世俗假我，勝義無我」才是「中道」<sup>4</sup>——佛教徒也常說：緣起是：宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有<sup>5</sup>。這就是印順導師、龍樹菩薩兩位善知識所要傳達的「二諦俱無自性」——「一切法空」的真正含義。望諸讀者、法友們不要誤會才好！】

因此，一切事事物物，尤其是人類的問題，可以從「『隨順緣起』而『與空相應』」而得到徹底、圓滿的解決。有「緣起法」就有辦法！《阿含經》、《中論》等能夠正確地道出釋尊的「緣起論」。

印老的《唯識學探源》（頁4—9，民國92年版）說到：「四阿含」所開示的法門，好像是很多，但自有一貫的核心，這便是緣起。緣起的定義，像經上說：「此有故 彼有，此生故 彼生；此無故 彼無，此滅故 彼滅」。意思（是）說：宇宙、人生，要皆為關係的存在，無獨立的個體，因關係的演變分離而消失。佛法雖以「因緣生」總攝一切，說明一切，但主要的是生命緣起。假使離此業果緣起，泛談因緣所生，還是不能理解佛教真相的。整個佛法，可以分為流轉、還滅兩門；還滅、流轉，都建立在業果緣起的基礎上。「此有故 彼有」，開示了生死相續的因果法則，不息的在三界五趣裡輪轉，這就是雜染的流轉。「此無故 彼無」，是說截斷了生死相續的連繫，不再在三界中受生，這就是清淨的還滅。不但「阿含」以緣起為中心，就是後代龍樹、無著等諸大論師的教學，也不外此事，無非解釋、發揮這緣起流轉，和怎樣證得這緣起的還滅。

釋尊證悟了生命的實相，才從生死大海裏解脫過來。因內心悲、願的激發，想把苦海中的一切眾生，都獲得同樣的解放，才大轉法輪。我們（如）要正確（地）認識佛法的心要，那（麼）可以從釋尊自悟的聖境中去研究。釋尊常常把自己證悟的經歷，剴切的說給弟子聽，像《雜阿含經》卷一二·二八七經（大正藏編號）說：「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處專精禪思，作是念：何法有故 老死有？何法緣故老死有？即正思惟生如實無間等，生有故 老死有，生緣故老死有。如有、取、愛、受、觸、六入處、名色，何法有故 名色有？何法緣故名色有？即正思惟如實無間等生，識有故 名色有，識緣故名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼；謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死憂悲惱苦。如是如是，純大苦聚集。我時作是念：何法無故則老死無？何法滅故 老死滅？即正思惟生如實無間等，生無故 老死無，生滅故 老死滅。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，廣說。我復作是思惟：何法無故 行無？何法滅故 行滅？即正思惟如實無間等，無明無故 行無，無明滅故 行滅。行滅故 識滅，……生滅故 老病死憂悲惱苦滅。如是如是，純大苦聚滅。我時作是念：我得古仙人道，古仙人逕，古仙人道迹。古仙人從此迹去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿、園觀、浴池、林木清淨。……我於此法，自知自覺成等正覺」。

釋尊自述它發見生死流轉和解脫生死的法則，就是緣起的起、滅。不但釋尊如此，過去諸佛，也沒有不經歷這緣起大道的。因此，緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造（的），只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧秘而加以說明罷了。《雜阿含經》（卷一二·二九九經），正啟示這個思想：

「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法成等正覺，為諸眾生，分別、演說、開發、顯示」。

釋尊體證了法爾如是的緣起法，又給弟子們解說。所以從緣起中心的見地考察起來，可（以）說整個佛法是緣起法門多方面的善巧說明。佛弟子，也沒有不從這裡得到悟證。或者以為佛說的法門很多，像蘊、處、界、諦……，為什麼偏取緣起作中心呢？要知道，這些都是在說明緣起的某一部分，並不是離開緣起另有建立。

像五蘊，就是緣起名色支的詳細解說。眾生於五蘊「不知、不明（無明）、不斷、不離欲」（愛），才流轉在生死裡。假使能「如實知、心厭、離欲」，便能解脫。這樣去理解，佛說五蘊才有深切的意義。

六處，是以六入支為中心來說明緣起。《雜阿含經》的〈六入誦〉，詳細的說明內六入（六入）、外六入（名色）、六識（識）、六觸（觸）、六受（受）、六愛（愛），它在開示緣起支，是最明白不過的。六入，從認識論的見地，說明緣起的所以生起和還滅。特別注重守護六根，在見色、聞聲的時候，不隨外境而起貪、瞋，以達到出離生死的目的。

界有種種的界，主要是六界，側重在種類與原因的分別。他本是緣起法的因緣所攝；後代的阿毘達磨，「六種（界）緣起」，也還是連結著的。

此外，像四諦法門的苦、集，即是緣起的流轉；滅與道，即是緣起的還滅。四諦是染淨因果橫的分類，緣起是從流轉、還滅而作豎的說明。這僅是形式的差別，內容還是一致（的）。

不但《阿含經》如此，大乘經論的精髓，也還是以緣起為宗本的。《法華經》的「無性【按：無性即是無自性之意，龍樹菩薩常常論及無自性、空】，從緣起」，【按：「無性，從緣起」即是「無自性，故從緣起」之意。說得更明白一點就是：因為是無自性的緣故，所以從緣起】「是法住、法位」。《般若經》的「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。《解深密經》的以緣起因果為依他起，作為染淨迷悟的所依。這些大乘經，都是以緣起為宗要的。大乘論方面，也大抵如此。特別是龍樹菩薩的開示性空的緣起，反覆的讚揚緣起，說它是佛法的究竟心要。《中觀論》的八不頌是如此，《六十如理論》也說：「為應以何法，能斷諸生滅？敬禮釋迦尊，宣說諸緣起」！《七十空論》也說：「以諸法性空，故佛說諸法，皆從因緣起，勝義唯如是」。

從三乘聖者的自證方面看，從佛陀的言教方面看，從大乘論典方面看，處處都足以證實緣起是佛法的心要。所以我說原始佛教的核心，是緣起。

以下我們引用楊老師的論文〈無分別與二諦說〉中的「二諦」：

我(楊老師自稱)今天特別要引用《中論》的說法給大家參考。《中論》是龍樹菩薩從早期浩瀚的佛法當中，所整理出佛法的精髓，也就是「八不緣起」。阿含是「十不緣起」，可是「不生不滅」與「不有不無」實際上是相通的。「八不緣起」是龍樹菩薩特別指點出來的，要讓當代及後代的佛弟子們注意到佛法的重心所在。也因此，在歷史上，龍樹菩薩被稱為「釋迦再來」，等同佛陀一樣的佛弟子。

除了「八不緣起」以外，佛法另外一個重點就是「二諦」——世俗諦與第一義諦。二諦說是佛法最重要的內容，不是龍樹菩薩獨創的，他是根據《雜阿含第 335 經·第一義空法經》而用自己的語氣重述而已。

《中論》「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。」（大 30, 32c16-17）

「諸佛」包括娑婆世界無量恆河沙數的過去佛、現在佛（現在佛是釋迦牟尼佛陀，但是佛陀入滅後也成為過去佛，）以及未來諸佛。但是除了娑婆世界以外，還有無量無邊的佛世界，都有佛陀在教化。所以，「諸佛」涵蓋無量時間空間所有的佛陀。龍樹菩薩非常肯定，所有的佛陀成佛之後，必定會弘法利生，而弘法利生所用的特殊方法就是「二諦說」。但是聽聞的眾生也要具備對「二諦說」聞思修證條件才行，否則說了亦枉然。佛陀為眾生說法，首先用世俗諦。所說的「世俗諦」，就是指有漏的世間有情或凡夫俗子，只要具有常態的理性就能夠分辨這表象的真實，是合乎真理實相的。但是世俗諦還不是究竟的真理實相，究竟的真理實

相是第一義諦。可是第一義諦不能憑空形成，要透過世俗諦才能建構起來。這一部分，等一下我會採用《雜阿含第 335 經》來加以說明。世俗諦可以安心，可以立命，但是這個「命」只是「色身性命」，唯有第一義諦才能淨化身心，所淨化的身心是「法身慧命」。

接著《中論》說道，「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」（大 30, 32c18-19）所以要理解到佛法的真相，真實利益所在，就要透過二諦的分別。如果不能正確分別二諦，那就會產生錯誤的分別或者是錯誤的無分別了。但是，若能分別於二諦，則可排除錯誤的分別以及錯誤的無分別。所以，分別二諦是要形成正確分別的能力，也就是開展出聖、出世間的正見，並且要透過緣起法門才能體會出世俗諦與第一義諦。

另外龍樹菩薩又說，「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（大 30, 33a2-3）沒有證得第一義諦，就沒辦法自作證涅槃。所以透過二諦得到正知、正見、正行，得到所有有情生命成長的終極目標，所有佛陀發菩提心成佛。成佛不但是為了自己，而是為了具有「教化一切有情入無餘涅槃而滅度之」的能力。涅槃是所有的佛陀及佛弟子要完成的生命終極目標，除此外沒有其他第二個目標。

同樣《中論》又說到，「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」（大 30, 33b11-12）這很特別，「無」的原文是 sūnyatā（空性），所以後來都說「我說即是空」。假名就是世俗諦，空就是第一義諦。在這裡，說出來要了解空，要透過因緣生法。了解因緣生法，才了解世俗假名。不執著空，也不執著假名有，那就是中道，所以這也是二諦說，但透過緣起來闡明。

這樣來看，要透過「八不緣起」、「十不緣起」完全弄懂早期佛法的因緣相應、緣起相應，要能夠確立二諦，分別二諦，也就是透過緣起法門或者緣起性（亦即無常性、無我性、空性、無生性）。到了後期大乘法門最常用的說法，就是「緣起→無自性=空性」。因為緣起，所以因、緣、果無自性，無自性等於空性，《般若經》的主題就是在談「緣起無自性故空」。但是在「阿含」裡面，老早就說了。《雜阿含第 200 經》透過陰法門、處法門才能了解緣起法門，透過緣起法門才能了解增上法，增上法就是無常性。在《雜阿含第 1 經》就談到「無常、苦、無我、空」四個項目，所以是無常性、無我性（非一性）、無樂（沒有絕對的樂，也就是苦性），最後是「空」。空涵蓋無我與涅槃，以涅槃來說就是無生性。

透過緣起把握時間上的無常、空間上的無我，以及生命沒有絕對的樂，有漏的生命終歸於苦，生命的真理實相是空性，亦即無生性。《雜阿含第 335 經》提出「有業報而無作者」，業就是作業，報就是受報，無作者其實也包括無受者。「有業報而無作者」看起來似乎自語相違，實際上這是二諦說。「有業報」是站在世俗諦說的，「無作者（無受者）」是站在第一義諦說明的。《雜阿含第 335 經》用「俗數法」來稱呼世俗諦，而用「第一義空法」稱呼第一義諦。

在《第一義空法經》，以十二支緣起的「六觸」（六種根、境、識三合生觸）來說明「有業報而無作者」。「眼，生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。」（大 2, 92c16-18）有眼，是世俗的，但是眼

睛在第一義並不是實在的。實在指的是絕對的、非緣起的、不變的，但是我們知道眼睛是受精卵按照基因的安排，隨順胚胎、胎兒發展的因緣而形成的。所以，以世俗諦來說，的確有眼睛及其產生視覺功能；但是以第一義諦來說，沒有常、一、絕對、百分之百自主宰他的眼睛。《雜阿含第 335 經》還是透過緣起在談俗數法以及第一義空法，也就是二諦說。

另外，還說到有「無明」就有無明的「行」，有無明的「行」就有無明的「識」……乃至於「純大苦聚集」，這都是因為「此有故彼有」。而也因為「此有故彼有」，所以就有一連串世俗名稱的生命現象與生命活動。可是透過生命表相的「此有故彼有」，得到緣起的生、住、異、滅，也就是緣起的生滅面。因為世俗諦一連串的生命現象，而有一連串「因緣滅而果生」屬於無常狀態，「果相續於一定的因緣而形成」屬於不斷。生命現象為不常、不斷，不一、不異，不來、不去，不生、不滅。這也就是《雜阿含經》或《中論》認為是佛法中最重要、最深澳、最難理解的內容，但是一旦有法眼、慧眼，這根本就是很淺顯明白的事情。

因為「此有故彼有」，所以有俗數法。因為「此無故彼無」，所以沒有「無明」，就沒有無明的「行」；沒有無明的「行」，就沒有無明的「識」……然後「純大苦聚滅」，這就是緣起的寂滅面。從緣起生命的表相、生滅面，我們能夠建構俗數法，也就是世俗諦。而對於世俗諦透徹的了解，發現無明、愛、取、有都是緣生緣滅的。只要找對消滅的方法，就可以把無明、三渴愛、四取、三有、有漏三界的生死都超越，這就是第一義諦。也就是剛才所說的，透過世俗諦才能了解第一義諦，透過第一義諦聖、出世間的正見、正志，才有一連串的正行，最後走到完成的境界，也就是得到三菩提，究竟涅槃。

分別世俗諦、第一義諦、八不緣起，分別無自性，所以是空。可是無自性是透過身心與外界之間的互動來觀察，發現人、事、物都無自性。但也因為無自性，所以是空性，而有一連串因、緣、果的變化。剛才這一連串的說法都是分別，是正確的分別，我們不但不能沒有這種分別，還要完全具備這種分別能力，才可以讓惑、業、苦寂滅。

關於《中論》這一部分，提供吉藏法師善巧的說法給大家參考。有學生問吉藏法師，「云何名為因緣？」吉藏法師便引用剛才說的「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」(大 42, 5c4-5) (吉藏法師已經把‘無’改正為‘空’) 為弟子們說明何謂因緣。吉藏法師認為要了解因緣，要了解緣起，《中論》這個偈誦是關鍵，是打開緣起法的鑰匙。

吉藏法師簡略說明因緣有三義：

因緣有三義	聖者	凡夫
1. 因緣是空義	以因緣所生法，即是寂滅性故，知因緣是空義。	執著空
2. 因緣是假義	既無自性故，不得言「有」；空亦復空故，不得言「空」。 為化眾生故，以假名說，故因緣是假義。	執著有
3. 因緣是中道義	即此因緣，離於（空、有）二邊，故名為「中道」。	落入兩邊

《中觀論疏》「因緣所生法我說即是空。亦為是假名。亦是中道義。略明因緣凡有三義。一者因緣是空義。以因緣所生法即是寂滅性故，知因緣即是空義。二者因緣是假義。既無自性故，不得言有。空亦復空故，不得言空。為化眾生故以假名說。故因緣是假義。三者因緣是中道義。即此因緣離於二邊。故名為中道。」（大 42, 7a1-8）

第一，所謂的「空」就是無自性，因為無自性所以能緣生緣滅，有自性就不會有因緣的變化。第二，既然無自性，隨順因緣而生的東西不能說是「有」，但是談空談有是為了教化眾生的緣故。第三，透過因緣法遠離「空」、「有」兩邊，所以是中道。空義、假義、中道義都是透過因緣法來說的，十二支緣起都是無自性、多因緣、隨順緣起，而有一連串生命作用的行為顯現出來，當然就會形成一連串的因、緣、果。以第一義諦來說，是「空」，但是可以用世俗諦的假名來說明。有的人一說是空，就執著空，那就錯了！有的人一說是假名有，就執著有，那也錯了！但若能善巧把握因緣的緣起性，就不會落入兩邊。不落入兩邊，亦即處於中道。中道的「中」就是「正」，是「正確」的意思。「道」就是佛道，苦集滅道的「道」，是成佛之道，最正確的生活方式。所以，吉藏法師就是要我們了解到，「空」、「假」，並且不執著「空」跟「有」。有的人認為的確是空，那就執著無；認為有所說的生命現象，就執著有。這樣都錯了！所以要開展中道，第一關就是聖、出世間的正見，第二關是正志，然後八正道、十正行是後續必然的反應，次第輾轉而起。

## 二、思擇與現觀（《性空學探源》，P25-29）

印老的《性空學探源·阿含之空》（頁 26—29，民國 92 年版）說到思擇與現觀：先說現觀。經中說的知法、現法、入法、正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。拿個現代名辭來說，就是一種神秘經驗。這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同罷了。他們在狂熱的信心中，加上誠懇的宗教行為，或祭祀、或懺悔、或禁食、或修定時，由精神的集中，迫發出一種特殊的經驗；在直覺中，或見神、或見神、或見上帝，有種種神秘的現象。佛法中的現觀，也就是這種直覺經驗。如聲聞乘的「阿毘曇」，譯為對法或現法；大乘的般若無分別智等，都是這類直覺。假使學佛法，但著重這直覺的現觀，容易與外道——其他宗教相混，失卻佛法的特質，或不免走上歧途。因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，雖有其內心的體驗，但不與真相符合，所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

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

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，先作事理的辨析，然後推理以求其條貫之理則，然後去體驗當體的空性。大體如此，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！

### 三、佛法是真俗無礙、理事無礙的

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（修）學（佛法）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（修）學（佛法）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：解即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。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。得這真俗相依的無礙解，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！

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，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。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。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，這那裡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！請見《中觀今論·自序》，頁5—7。

### 四、因果律·因果法則

由佛法的正見而深信三寶(佛、法、僧)，就一定會深信因果；而真的能體悟因果之「深義」者，也一定能深信三寶。筆者為什麼將『而真的能體悟因果之「深義」者，也一定能深信三寶』中的「深義」作一明顯的標示？深義就深義，還特意加上引號——「」，是想要譁眾取寵、矯俗干名嗎？還是標新立異？請各位看官耐心地看下去：

楊老師說得好：只談一般流傳民間的因果論、業報說，並非究竟能導致解脫惑、業、苦的「第一義門究竟說」。……筆者（指楊老師）認為不管從當時民間傳說推理或以報得或修得的神通直觀，許多學派、宗派同說三世因果、輪迴轉世，雖然不具斷見，仍然是帶有常見的因果業報邪說；與釋尊所說(的)「原始緣起說」，外觀好像類似，實質迥然不同。

佛正說緣起是「離常見」與「離斷見」，是「處中道說法」；不明事實者，難免誤會釋尊、採用異學外道所說（的）「因果說」而建立「緣起說」。緣起甚深，具有邊見——常見及斷見——者，具有邪見——我見、我所見——者，究竟無法體會佛陀的“緣起說”。……

“十二支緣起法”，有「增長法」及「損減法」的“逆觀”、“順觀”；十二支緣生法須作事（苦）、集、滅、道的「四轉（染、淨因果）」，對惑、業、苦的人生實際現象如實觀察，肯定苦可滅，尋覓滅苦之道，實踐滅苦道跡，終於實證究竟苦滅境界。釋尊開示緣起法門，不只為了說明生命現象而已，終極目標在於導引一切眾生斷除有漏的輪迴，使一切有情處於無漏的涅槃境界，過著清淨解脫的生活。

我們再引用一些楊老師的正見：……「一剎那因果關係」只是敘述「理論的緣起」，並非說明「事實的緣起」；實際的緣生乃至緣滅，至少要二剎那以上，如前引用尊者設摩達多（Samataṭa）所說：「非剎那頃有十二支」。理論上，「因」「果」之“關係”確立在同一剎那，可是不能說：因之生成及果之生成，都在同一剎那產生；猶如母、子“關係”的確立在於入胎的一剎那，然而母、子並非同時出現於世。所言「因、果同時」、「互為因、果」皆指論理的“因果關係”，並非指稱“事實”的現象。

又，楊老師認為古德表面互相矛盾、相異的教說，往往是對機談論時，或為實說，或為權說的有異使然。而對於“輪迴轉生思想”這一論題，楊老師的正知正見如下：

筆者（指楊老師）認為佛世乃至佛後，外道異學有“輪迴轉生思想”，佛陀聖弟子乃至世俗內凡、外凡人士，亦有“輪迴轉生思想”；同樣相信因果、業報、輪迴轉世，而理解有所不同。外道異學及佛教內的凡夫，所信的是「具有常見、我見的輪迴轉生思想」；然而，法眼現觀緣起的賢聖佛弟子是「無常、無我的輪迴轉生思想」。無我而有業報（有業報而無作者）<sup>33</sup>【按：33是「有業報而無作者」的出處：《雜·335經》，大正2·92下】，“無常”而有業報“相續”，並非戲論，並非思想矛盾、言談弔詭；實在是見道以上者，把握緣起外表的「生滅面」，透視緣起內裡的「寂滅面」，不在同一平面實際所看，是透視整體內、外的實相。許多學者，僅僅以「聞」、「思」，而不經「修」、「證」，無法體會；以為自語相違、思想矛盾、教說相異等等世俗空談、妄斷。

以上所引用的話，可從〈緣起的「此緣性」〉一文中找到，筆者緊接著想要引用的，是渡邊照宏所說的一小段，當然，依舊是從〈緣起的「此緣性」〉一文節錄出來的。老實說，〈緣起的「此緣性」〉一文，不應該像筆者這樣——引用的，而必須——將整篇論文詳詳細細地探究一番（聞、思、修、證），這雖是筆者的建議，但也是筆者必須誠實地向讀者群、法友們道歉及懺悔的地方，因為正法難聞！事實上，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》整本書，很值得用聞、思、修、證探究一番，畢竟四預流支——「親近善士，聽聞正法（聞），內正思惟（思），法次法向（修）」，是《雜阿含經》（卷30·843經）所宣說的。印順導師說得好（見《佛法概論·戒定慧的考察》）：「無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。……佛法以正覺的解脫為目標，而這必依聞，思，修三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！」

像前面楊老師所說的流傳民間的因果論、業報說及外道異學的輪迴轉生思想，在印老的著作中也處處可以找到一樣的正知正見——例如，《華雨集第四冊·中國佛教瑣談》，便是一例。

現在回到渡邊照宏所說的話：「關於緣起說，元本對於“時間”有甚深論理的乃至宗教的洞察，貫穿其中。並非單以常識的、片面的觀察時間的繼起而已，或者，非限定於論理的關係而已。」

接著，楊老師這樣說：「這小段金言，深獲吾心，冀望讀者能特別重視，體會作者所要傳達的概念。宗教的現觀緣起法、透視此緣性——無常性、有漏苦性、無我性、無生性、無漏寂滅性；現觀緣起，依中道實踐的佛教徒 實證體驗：緣所生法是無常的、無我的、非實生的、有漏是苦的、無漏是離苦的。純粹現代的學術研究者，但求理解而不修證的話，無法了解第一義諦的佛法，亦不能避免陷溺於種種戲論中，也無法究竟解脫諸漏。」

龍樹菩薩說：「信、戒無基，憶想取一空，是為邪空」。這就是在說：「正確的空性，要在深信因果、三寶，淨持戒行等基礎上，才能夠如實地獲得」。空而不能與信、戒相應的話，便會落入邪惡坑中，永遠無法現證解脫的。龍樹菩薩的意思是：

- (1) 如果離開信、戒、悲、定，把信、戒、悲、定拋棄掉，輕視(瞧不起)信、戒、悲、定，而專門地去高談闊論所謂的「現證無漏慧」，那即是妄想。
- (2) 慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德也要依慧學才能究竟地完成。總而言之，修慧學卻拋棄其他無邊的清淨功德，不是正信的佛教徒所該做的，因為跟「正法」背離，怎麼修也無法解脫自在，大乘教如此，聲聞法也不例外。所以，空要與信、戒等相應才是龍樹菩薩的本意。

印順導師於《佛法是救世之光·佛學的兩大特色》中說到：「常見一般對佛法頗有研究的知識份子，理解力雖強，但缺乏信仰，所以佛法不能在他們身、心中生根，更不能獲得佛法的真實受用。這樣的研究佛學，是違反佛教精神的。因為佛教(的)生活是包括了信仰要素，有了信心才能滌除內心煩惱——貪、瞋、我慢。信心猶如明礬，放進濁水中，濁水不得不淨。信仰心切，內心自然清淨。人生現實社會苦惱重重，信仰能使我們空虛苦悶的心境，獲得愉悅、安定和充實。這如一無知孩童，流浪街頭，饑渴、寒冷，徬徨無依，在焦急、絕望中，忽然找到自己的母親，安定、快樂，因為深信能得到衣食的飽暖，以及母愛的慰撫。所以，(在)信仰的生活中揚溢著喜悅，輕安和充實！倘若未經過自由思考，(未經過)理智(的)陶冶，則其信仰永遠跟在他人走，所謂「他信我也信」。這種宗教狂熱，只是自我陶醉，屬於盲目的，反理智的迷信。佛教的信仰(是)經過智慧(之)觀察(的)，在信仰中不廢理性，故無一般宗教重信不重解的弊病。當然，佛法(之)信心的(修學)過程，有深淺不同的層次，而一般所見的佛教徒的信仰，不一定能代表佛法的真義。」印老又說：信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。

第一是信順：內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為（若）胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。舉一淺例說：甲與乙彼此感情不和。乙有了錯誤，甲以真誠心忠言勸告，但乙胸有成見，不但不肯接受，（反）而說是（甲）惡意謗毀。反之，若甲乙毫無成見，或感情很好，那即使甲以粗言相對，乙也能甘之如飴的。所以，丟開了主見才能信順真理，這樣，信心才能清淨（與三慧中的聞慧相應）。

第二是信可：（或稱為解信或信忍亦可）

經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中的思慧相應），求得系統(性)的認識，認定它確實無謬。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。至此階段（信可），信心成就矣！純淨的信心，便與明達的「勝解」相應，這是信解位。

第三是信求：這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。（這有如）如去山中採礦，經過勘定後，知其地（確）實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷地增勝。這是解行位。

第四是證信：（證淨）

由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。（這有如開礦者，繼續地開掘，終於發現到大量（的）石油（這與現證慧相應）。佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教的信仰大大不同。這是經實踐而達至證實矣！過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時（證信），纔能「悟不由他」，「不依文字」，「現量」的通達，這是證位。在大乘中，是初地菩薩的「淨勝意樂」；在聲聞乘，是得初果的聖人。

約一念淨信說，並不太難，難在淨信的成就。聲聞到忍位，菩薩到初住，這纔淨信成就了。以前，如聲聞的暖位也有「小量信」，但容易退失；如菩薩初住以前的十信位，「猶如輕毛，隨風東西」。這雖是淨信，但是不夠堅定的，沒有完成到不退階段的（淨信要達到不退轉的階段——也就是淨信成就矣，以菩薩道而言，是初住）。我們修學信心，是要策發淨信，而且要修學到成就不退。如學者不能於三寶、四諦（四聖諦——苦、集、滅、道）得「勝解」，也就不能得佛法的淨信。雖然三寶與四諦是真實（真正存在）的，有德有能的，初學者能「仰信」、「順信」，也不失為佛教的正信，為學佛的要門，然嚴格地說，沒有經過「勝解」這一關，還不能表顯正信的特色呢！

筆者想順便一提的是：若依大乘經、論而言，所謂的初地菩薩，其前面有 40 道關卡要過關後才達至初地，所謂的 40 道關卡便是：十信、十住、十行、十迴向，信位有 10 道關卡（10 個階位），住有 10 道，行、迴向也各有 10 個階位，故一共有 40 道關卡。一言以蔽之，初地菩薩是菩薩道中第 41 個位階的菩薩。初地之後是（第）二地（菩薩）、三地、四地、……十地、（補處菩薩），最後是阿耨多羅三藐三菩提——無上正等正覺——佛地（妙覺地），成佛矣！

我們再將印老所說的作一 memo：佛法所說的三（有漏）慧是指：聞慧、思慧、修慧三種智慧。而佛教所說的信心（信仰）的修學，有四個階段：信順、信可（解信、信忍）、信求、證信（證淨）。而且信順——與聞慧相應，信可——與思慧相應，信求——與修慧相應，證信——與現證（無漏）慧相應。也就是說：前三者與三有漏慧相應，而證信是與現證無漏慧相應的。說得更清楚一點，那就是：所謂的證信（證淨），就是台灣佛教徒所常說的「開悟」，就是佛法（佛經）中所說的「四不壞信」或「四不壞淨」，或「四證淨」。這在聲聞乘，就是初果聖人；在大乘菩薩道中，就是初地菩薩了——「淨勝意樂」。而這裡所說的「四」，是指哪四種（四樣）東西呢？答：就是指佛、法、僧、戒這四種（四樣）——修行到四證淨的人，不但對佛、法、僧、戒沒有一絲一毫的疑惑，而且是徹徹底底的自信。想再追究的是：為什麼修行的功夫到了四證淨的人對佛、法、僧、戒沒有絲毫的疑惑且有徹底的自信心呢？答：無他，因為他（她）本人已經親身體證了真理了！這就好比有一杯清淨的礦泉水，用化學的角度去解析它以外，他（她）本人也親自去喝這杯清淨的礦泉水。不喝這杯水，只是去解析它的成份，雖約略可以知道它的純淨、甘美、以及礦物質的種類，且很有信心地告訴每一個人：這杯清淨的礦泉水是好水！但這還不夠，因為像我們中國人所說的一句話——「寒天飲冰水，點滴在心頭」，就無法親身體悟了。這有點類似古人所說的「夏蟲不可語冰」。所以，不喝這杯水，就算可以用推理（佛法叫做「比量」）的，就算約略可以推測出「寒天飲冰水」（尤其是牙齒對冰水敏感的人）的感受，但較微細的部分，例如八度跟七度的差別，只有喝了那杯水之後的人，才能更深刻地體察出它的味道、溫度、口感、經過口以及喉嚨時的感受……。這些都不是不親自喝這杯水的人所能回答的。有名的《雜阿含·262 經》，闍陀（即是車匿）比丘因阿難用「中道的緣起法」的幫忙——也就是釋尊所說的《化迦旃延經》，使得闍陀證得初果。又例如《雜阿含第 347 經》釋尊度須深時說到「先知法住，後知涅槃」，當釋尊說完此經後，須深遠塵離垢，得法眼淨，知法、入法、度疑，不由他信，不由他度，於正法中（使）心得無畏，也同樣地在講這信心的「證信」。而我們大家所敬愛的老師父——虛雲老和尚，在揚州高旻寺打七時，於「第三晚六枝香開靜時，護七例衝開水，濺予（老師父自稱）手上，茶杯墮地，一聲破碎，頓斷疑根，慶快平生，如從夢醒」（筆者根據虛雲和尚自述年譜節錄出）。

由於老師父是行菩薩道的佛教徒，故這種「茶杯墮地，一聲破碎，頓斷疑根」的境界，是大乘佛法中的初地菩薩——「淨勝意樂」，因而能「慶快平生，如從夢醒」。到現在，老師父的詩句：「業風吹送到武昌，老病馳驅累眾忙；三月淹留三佛寺，一場災難一慚惶。無心欲跨樓頭鶴，有願同登選佛場；尚想玉泉關壯繆，能於言下悟真常。」（作於武昌三佛寺，時約 113 歲。請再參考《華雨香雲》的兩篇文章——懷念長老·想起佛教、虛雲老和尚舍利塔碑銘），依舊心有戚戚焉！而什公答廬山慧遠法師的書信中提到，須陀洹初

果名「初得法身」，在在說明了：聖人對佛、法、僧三寶，是永遠不會猶豫、狐疑了。印老說得好：（初果）聖者「初得法身」與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！怪不得大乘經、論都在說：初地菩薩所處（音ㄉㄨㄛˇ）的初地是「極喜地」（歡喜地）。讓我們大家一起來讚歎《華嚴經》所說的：「信為道源功德母」。

關於信心（信仰），印老在他的全部著作中說得很多也說得很好，讀者、法友們不妨一探！例如《學佛三要》、《方便之道》、《印度佛教思想史》、《成佛之道》、《佛法概論》、《我之宗教觀》、《初期大乘佛教之起源與開展》、……。信心（信仰）一辭雖可從印老的著作中常常見到，但是，信仰佛法必須從正見（八聖道的正見）中來，才是印老自始至終所欲表達的，這就好比印老的另一句話：「正見」是一切修行的根本，無論是誰，只要不同意這句話，那麼，要瞭達印老的思想是不可能的。正見是實踐的眼目，一切思想、行為，都必須照著正見的指導，才能到達理想的目的。我們再講得更清楚、更明白一點：宗教之所以會談到「修行」，目的是為了解脫、涅槃、成佛，如單是為了自己的解脫，當然就是要把煩惱斷除掉而得到自在，不再受生死輪迴之苦。所以，「修行」的目的，是為了要「解決問題」，解決什麼問題？答：解決「苦」的問題——解決「心理」上的苦、「生理」上的苦（當然，入了涅槃後，像身體的疾病等生理上的苦才能得到徹底且究竟的解決）、「物理」上的苦（例如：像現在大自然界的環境，被我們人類以人為的方式破壞，人類已受到自食惡果的報應了）。故佛常用「三處觀」（五蘊觀、六處觀、六界觀）去觀察有情、分別有情的真相。人之所以會有煩惱，會有生死，其根本原因是無明。無明的相反是「明」，明就是指（出世間的）正見，大乘經、論則常用「般若」（也就是一般所說的智慧）一辭。佛法所說的修持（修行），以信【佛法的信——信心、信仰，與一般神教信仰是非常不同的。印老說得好：如對佛法有些理解，但不能引起信心，不能引起進修的意願，那只是世間知識，與佛法無關。或許有人會問：那麼，要如何才叫做與佛法有關？答：佛法所說的信，是要能引起內心的澄淨，貪、瞋、我慢、邪見等的不起，有了澄淨的信心，會鞭策自己、督促自己去進修（修行），這種不是紙上談兵、不是世間知識的信，才是與佛法有關、與佛法相應的。信就有如「水清珠」，能清「濁水」。與佛法相應的信心，其內心是會充滿喜悅的，與未學佛前的內心充滿恐怖、憂慮、煩惱、疑惑、不安等，是非常不一樣的。問：可是有的宗教，其信徒也跟正信的佛教徒一樣，內心也是充滿喜悅、不會憂慮、煩惱、疑惑、不安，那又如何選擇？答：大哉問！這問題問得好，問得非常有意義！佛教的信（信心），如前所說，有四個階段（信順、信忍、信求、證信），尤其是證信，是跟其他宗教不同的，為什麼？因為證信有辦法體悟到「無我」。印老說得好：「無我」是佛法異於其他宗教的特色。神教的幻想產物——我，靈，經科學考驗，解剖分析，都是無法得到的。佛法認為：自「我」的執見，自「我」的愛染，正是生死苦惱的根源。佛法所說的涅槃，切勿作「我」想！「我」想是與涅槃永不相應的：《雜阿含卷 10·270 經》這樣說：「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。」】，戒，定，慧為重要。

印老在《印度佛教思想史》（頁 29—30，民國 82 年版）說到：佛法是宗教，修持與專心修持者，總是受到尊重的。修持的聖道，以八聖道來說，內容可分為：戒，定——心，慧——三學。佛教，當然也重視信，所以佛法所說修持，以信，戒，定，慧為重要。

一、信：佛法所說的信，從正確理解佛法而來。「深忍」（勝解）為依而起的信，是當下內心澄淨，貪、瞋、邪見等不起，譬喻為「如水清珠，能清濁

水」。有了澄淨的信心，一定會引起進修的意願。所以如對佛法有些理解，(但)不能引起信心，那不過世間知識，與佛法無關。信是極重要的，但依正確理解佛法(三寶功德)而來，所以與一般神教的信仰不同。尼犍若提子問質多長者：你信沙門瞿曇(指釋尊)得「無覺無觀三昧」嗎？質多長者對他說：「我不以信故來也」。佛法是依正知見，而進求自身修驗的，不是一般的盲目信仰，求得情感的滿足。

二、戒：戒是善良的德行，佛法是以世間正行為基而進向解脫的。戒是基礎，不應該以持戒為滿足。

三、定：定有淺深，方便也有不同，主要是四禪、四無量、四無色定。佛世的出家弟子，都是修禪的，但禪定是共世間法，即使修得非想非非想定，也不能解脫生死；反而不得根本定的，也能成慧解脫阿羅漢。這可見，禪定能除散亂而得一心清淨相續(還有些身體上的利益)，只是佛法的要方便，不是解脫道的主體。

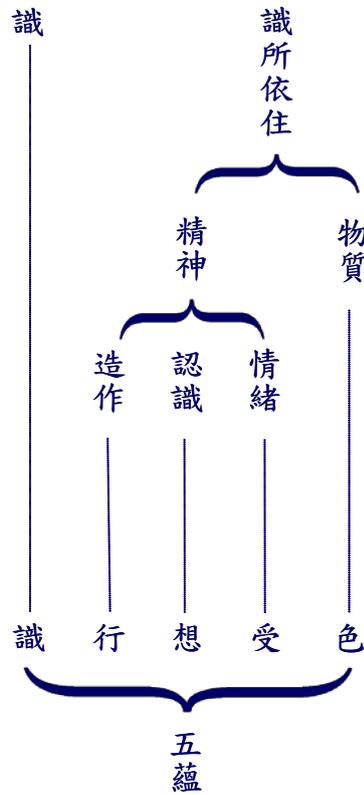
四、慧——般若：慧是解脫的主因，如『雜阿含經』卷26(大正2·183中)說：  
「此五根(信，精進，念，定，慧)，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故」。

修學佛法，以正見為先。依正見(聞、思慧)而起正信，依正見而修戒、定，最後以(現證)慧得解脫。如沒有慧，等於建房屋而沒有棟樑，那是終究修建不成房屋的。在聖道中，般若是在先的，與一切行同時進修，達於解脫的證知：這是佛法修習聖道的準則。如偏重信，偏重戒，或偏重禪定，會有脫離佛法常軌的可能！

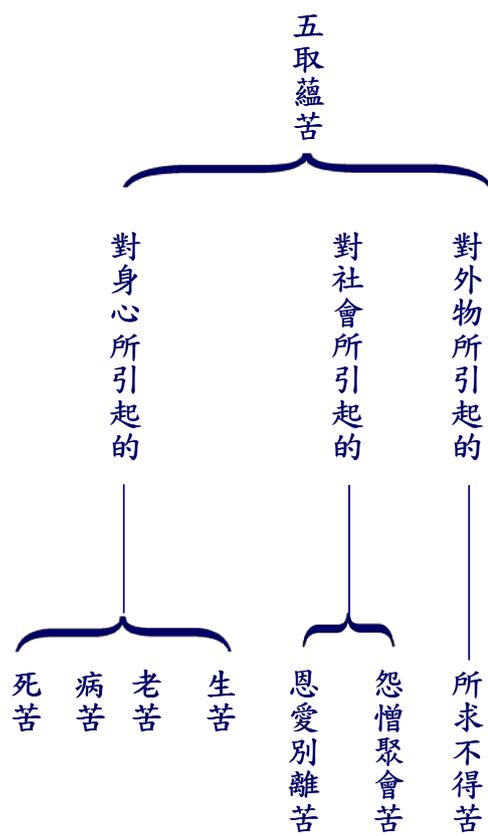
再與《雜阿含卷26·656經》、八正道(八聖道)的結合，就能了解：八正道以正見為首，這是因為：正見(慧)不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。如五根以慧為後，而慧實是遍一切的，所以說：「成就慧根者，能修信根(精進、念、定也如此)；……信根成就，即是慧根」(雜阿含卷26·656經)。慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重他的先導；三學的慧學，側重他的終極完成。參照五根的慧根攝持，即可以解釋這一次第的似乎差別而實際是完全一致。佛法的依戒而定，從定發慧，一般誤解的不少。……定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解，正常的德行，心安理得、身安心安中引發得來。……佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」(雜阿含卷24·624經)。……一般學者，每不從「淨其戒，直其見」下手，急急的求受用，求證得，這難怪持咒等的風行了！【按：切不可誤解印老的意思，印老不是說不可以持咒等，而是先要把「淨其戒，直其見」先做好才可，而且達正定前，必須要有正念，因為沒有正念，就可能導致邪定了！】其次，從定發慧，也並非得定即發慧，外道的定力極深，還是流轉於生死中。要知道，得定是不一定發慧的。

有了正知見與清淨戒，可以修定，但要由正念的修習得來。念是專心繫念，為攝心不亂的主要修法。有了佛法的八聖道(八正道)才能夠出離，沒有八正道，就一定無法出離。出離心貫徹了八正道的始終，所以，正念也是以出離心為導向。所修的念，就是從正見、正思惟得來的正念，是與慧相應，心向於涅槃的正念。正念修習成就，能得正定。

※附(一)：「五蘊」表：見《佛法概論·有情與有情的身心》，頁 60。



※附(二)：



見《成佛之道·三乘共法》，頁148

## 五、空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的

空(無自性)——空是依緣起而貫徹於生死【依因緣(緣起)的「有因有緣集世間，有因有緣(這就是集)世間(這就是苦)集」<sup>1</sup>，則是「此有故 彼有」<sup>2</sup>(「因集故 苦(果)集」)的生死流轉界<sup>3</sup>。——由緣起而緣生<sup>4</sup>。——有為法<sup>5</sup>。——世俗諦<sup>6</sup>。】與涅槃【依因緣(緣起)的「有因有緣滅世間，有因有緣(這就是道)世間滅」(修道以斷集、證滅。這裡的「世間滅」，就是指「苦的止息」——滅諦)<sup>甲</sup>，則是「此(無明)無故 彼(苦果)無」<sup>乙</sup>(「因(無明)滅故 苦(苦果)滅」)的涅槃寂滅界<sup>丙</sup>。——由緣起而寂滅<sup>丁</sup>。——無為法<sup>戊</sup>。——第一義諦<sup>己</sup>。】的。見《空之探究》，P9。空：變、幻、動、寂(靜)、淨、無我、無我所、平等。兼見第二章、五。

※附：由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生，這是隨順世俗的中觀法。依緣起法以觀察法法無自性的本性，洗淨眾生的一切錯謬成見，即從緣起到寂滅，這是隨順勝義的中觀法。龍樹菩薩的中觀本源於釋尊的緣起法，中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事物物的本性去觀察的。隨順世俗的中觀法，是基於緣起的相依相待、相凌相奪以觀察一切。依緣起相依相待、相凌相奪的觀法，進而隨順勝義的中道而傾向於勝義——「一切法趣空」的觀慧。觀慧雖也觀察不到離言的中道勝義，而【按：然而、但是之意】依此緣起觀，卻能深入本性空寂，成為深入中道的不二法門。中道離一切相，但即為成立緣起的特性，中道即【按：「即」字是「就是」的意思。想補充的是：佛法中的「即」字有二種以上的意思，例如：中國佛教徒常說的「生死即涅槃」，不能說成「生死就是涅槃」】緣起的中道；緣起的因果生滅，當下顯示這空寂的真理。譬如江水在峽谷中，反流而激起狂浪，然同時他即反歸於平靜，而且直趨於大海。在這怒浪狂躍時，雖未能想見海水的一味，但能順此水勢而流，即必有會歸大海的可能。從緣起法以觀察中道，也即是如此。文字(即總攝一切名相分別)性空即解脫相，趣入離言是不能離棄名言的。所以說：「言不是義，而因言顯第一義」。有些人以為真理離言，什麼也不是，任何觀察也觀不到中道。於是無聞無慧，要離一切的論法、觀法而直入中道。那裏知道這是不能到達中道自證的，這只能陷於無想的定境而已！唯有中觀的觀法，是隨順緣起性空的中道觀，是緣起而性空的方法論，也是隨順勝義的方法論。蓮花戒在《中觀光明論》裏也說：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說」。「言勝義無生等，其義通許一切聞、思、修所成慧，皆名勝義，無倒心故」。《中觀莊嚴論釋難》說：『何謂「無自性」(之)性？謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉比量所證真實義性』。中觀的教法，即我們的聞、思、修慧，雖不是離言的，而能順流趣入離言的中道。

依此深入中道正觀，精勤修習，將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏現量的自證，也即是中道的現觀。三種般若中，此為實相般若。此實相般若，才是真般若；前二般若，是達到此實相般若的方便，所以因得果名，也名之為般若，為中觀。要到此田地，須依中觀的方法論。所以我們應以信順中觀教為本，進而運用中觀的方法以觀察真理，以趨入中觀的現證。聞量、比量、現量三者，在正觀真理的過程上，是有著連貫性的，必然的關係性的。忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊！(以上請見《中觀今論·中道之方法論》)

## 六、因緣有與自性空，相依相成，相即而無礙

因緣有與自性空，相依相成，相即而無礙。如果是有而不空，那麼不「空」就是不由眾「因」緣生，此有就是「實有」，以便與不空呼應而成「有而不空」。實有就是自性有，自性有就是不從眾因緣生，而是自有、自成、自己使自己存在，也可以說：既然是自有、自成，那就「無因」生。因此，不空就有自性，有自性就無因生。但是，無因生是邪見，因為它違反了釋尊在《雜阿含經》中所說的「我論因說因」，亦即違反了釋尊的因緣論(緣起論)：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」第三章、二十一——佛說：「修空名為不放逸」，說到「空」是指法的生起乃是眾「因」緣和合而成的，說有，一定是「因」緣有(「實有」違反了因緣論，故錯)，既是「因」緣和合而有的，那即是「空」了！《十二門論·觀作者門》說：「從眾因緣生，即是說空義。」因此，由眾因緣和合而成的會導出「空」這一結論。故空有相即而無礙。再者，若是空而不能有(因緣有)的，那麼，這空是斷滅的空，也就是「實無」——什麼都沒有(一無所有)，因為只有這樣的空才「不能因緣有」——沒有「因緣有」，亦即是撥無因(既無因也就無果)的「邪」空了！為什麼是「邪」空？因為在宇宙中，找不出這樣的東西——不需因緣就能存在的法——有自性的法。宇宙中的任何一法的存在，不可能是「無因緣」的存在，無因無緣的存在，違背了「有因有緣」、「論因說因」的「緣起論」！第三章、二十一說到，佛教所說的「空」，是指法的生起、存在，乃是由眾「因」緣和合而有的，法若要存在，則必需靠因緣，不是無因緣就能存在的。所以說：無因無緣的有(存在)是「邪」空——不是釋尊所倡導的空。又，「實有」是「增益見」，實有是「自性有」——處於「有自性」的狀況，但是，萬法(一切法)是「無自性」(空)的，沒有自性卻說有自性，故是「增益」；「實無」(什麼都沒有)是「損減見」，因緣有是存在的，是有的，有卻說什麼都沒有，故是「損減」。因此，要把「實有」切除掉，把因緣有保留下來，以符合實際的狀況。「實有」墮入「常見」，「實無」墮入「斷見」；「實有」、「實無」都是「邪」見，不是正見。正見是一切修行的根本，思想、行為若要正確，就必須以正見為最高的指導原則才能達到。佛法的「中道」，正是以正見為主導者！

阿姜查的《我們為何生於此·清涼之地——正見》說到：大多數人的見解都不正確，就如同一隻住在糞坑裡的蛆，蛆住在骯髒的地方，吃的也是髒東西，然而，這一切對蛆來說，卻是無比舒適。假若你拿一根木枝將牠從糞坑裡驅趕出來，牠會奮力掙扎地爬回牠的家。同樣地，當老師教我們要有正見時，我們反抗他的教導，他的教導使我們覺得很不舒服，於是就溜回我們的「糞坑」，因為唯有如此我們才會覺得舒適。我們都是如此，如果我們無法知道妄想邪見的有害後果，那麼我們便無法遠離它們。修行不容易，因此，我們必須聽從老師的教導，修行只是如此而已。

如果我們擁有「正見」，無論走到哪兒，我們都會是快樂的。這幾天有許多比丘、沙彌和居士來見我，如果我仍然不了解，如果我仍然沒有正見，我早就完蛋了。出家人正確的居所——清涼之地，指的即是「正見」。除此之外，我們不應該再尋求其他的了。

## 七、「從因緣去理解問題，也依因緣去解決問題」的佛法

世俗的人，看見生，就以為有實在【按：實在、實有、有自性、無因生、不空、有實體的我，與本體論、假必依實(依實立假)的思想是相同的。這些全部都是龍樹菩薩所斥責的】的法生起；看見滅，就以為有實在(的)法毀滅了(這兩者——實有、實無，都是邪見。須知：一切法性空，一切法假有(幻有)；一切法都是緣起的，凡是緣起決定「無實」——「沒有實在性」，也就是說：一切法，無論是世俗諦的或是第一義諦的，全部都存在，但都不實在——無自性，亦即是：二諦俱無自性)。緣起法，是從事、理真相統攝一切；緣起法能夠說明緣生(的)事相，同時也能夠依緣起法悟入涅槃——這就是所謂的「由緣起而緣生」，「由緣起而寂滅」。因此，法雖生(存在)但不起有見——不起實有見；法雖滅但不起無見——不起實無之邪見。也就是說：佛法所說的「緣起有」不是實有，「緣起無」不是實無；本書自始至終都在貫徹佛教的真理——凡是緣起，必定(決定)無實——一切法是緣起的，所以一切法都沒有實在性，在這樣的論據下成立了「一切法空」——空以緣起為依，空立論於緣起。實無<sup>1</sup>——實實在在地無<sup>2</sup>——什麼都沒有<sup>3</sup>——一無所有<sup>4</sup>——墮入斷滅見(亦稱為斷滅空，也就是斷見)<sup>5</sup>；實有<sup>1</sup>——實實在在地有<sup>2</sup>——自己規定自己、自己使自己存在，因此是無因生<sup>3</sup>——自有、自成，所以是不待它(也就是無需任何因緣就能使自己存在——獨存性)<sup>4</sup>——違反釋尊的有因有緣之「因緣論」、「緣起論」<sup>5</sup>——自性有<sup>6</sup>——無法用任何的因緣(因素、條件)使它改變或產生變化<sup>7</sup>——實在性<sup>8</sup>(實在性含攝常、一)。在此，我們必須特別注意：佛法的「常、樂、我、淨」的常是從有因有緣中產生的，不像「自性」是從無因無緣中產生的。因此，無因論、邪因論等都不是正見，皆違反「緣起論」。又，「常、樂、我、淨」的我，是指「自由自在的存在」，一種沒有自性的存在——一種無自性、解脫中的存在！故請讀者、法友們提高警覺：切莫把「馮京」當「馬涼」了！！這好比龍樹菩薩那種悲心澈骨髓地一再告誡我們：空性也是「無自性」的——一定要把「一切法空」這一究竟、了義的真理貫徹始終、貫徹於一切，不然的話，連慈悲到眉毛拖地的諸佛、菩薩也救不了你：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化！」(見《中論》卷二，大正三〇·一八下)因此，要把「神我」、「本體」、……連同「梵王(婆羅門教)的舊說」也一併拔除掉，唯神、唯我、唯理、唯心皆是從「自性」見(亦即是：實在性)中產生出來的。謹記印順導師的法語：「從無我中貫徹一切」。宇宙的一切，是緣起的——無我的緣起，像「梵王舊說」等是不存在的，是在宇宙中找不到的。

《雜阿含經》中的第262經(也就是《化迦旃延經》)說到世俗的人依於二邊：若有、若無。有是指「實有」，無是指「實無」；實有是「實實在在地有」，實無是「實實在在地無」。聖弟子則不然，看見法生起，遣離了無見，但是，法生起了、存在了，並不認為、不執著法是「實有」的；看見法消失了，遣除了有見，但並不認為、不執著法是「實無」(斷滅)的。因為依照緣起法的因生果生，因滅果滅，故知一切法是活潑潑地可有、可無，可生、可滅。一切法為什麼可以有、可以無，可以生、可以滅呢？因為一切法之所以可有、可無，可生、可滅，乃是「因緣」所決定、所導致的，「因緣」決定一切！既是「因緣」決定一切，那麼一切法就沒有自性，無自性，即名之為「空」。故「一切法空」是正見，無庸懷疑！也就因為「因緣」決定一切，所以有緣起法的「此有故彼有」，「此無故彼無」。或說：「緣此故彼起」，「不緣此故彼不起」。因此，見到法生起了，就知道是「此有故彼有」，而不是「實有」；見到法滅去了，就知道是「此無故彼無」，而不是「實無」。有、無(生、滅)皆從「緣起」的角度立說的(不是從「實有」、「實無」的角

度立說的)，既從「緣起」的角度，那就沒有自性——無自性(空)，因此，緣起→無自性(空)。《阿含經》、《般若經》、《中論》等，都在講這種「無自性的如幻緣起」。因為是「無自性」，所以，沒有「自性」的性質——實在性(實)、不變性(常)、獨存性(一)。也就因為是「無自性」，所以才會有活活潑潑、千變萬化的事事物物——法，如果法是有「自性」的話，那麼，法法之間不會互相往來，只能孤獨地獨存、互相排斥、互相侵軋而「不相往來」了！也就因為這樣，所以證悟出「緣起法」的偉大——無我的緣起——身心相依、自他共存、物我互資，那時候的你，才能夠體會到釋尊的偉大、釋尊的本懷！才能夠瞭解阿姜查的笑容是那麼自然、親切、可愛了！才能夠瞭解「唯有無我，才有真正的慈悲」這句話所含藏的甚深法義！我們每一個人都應拔除「以自私為本質、以自我為中心」的「自性」見。凡夫因為無法證悟「緣起法」，所以才會「來來去去，全代誌(台語)」；廣欽老和尚因為體悟「緣起法」，所以能夠「無來無去，嚙代誌(台語)」。佛經所說的「法法平等」，它（「法法平等」）的甚深義理，也是從「因緣」導出的。「因緣」總括了佛法的一切！

假如法是實有的，那麼，既是實有，那就不會變化、無法改變，因此永存而不會減去——「實有」是不受「因緣」控制的、不是「因緣」所攝的；假如法是實無的，那麼，既是「實無」，那就什麼都沒有，既然是什麼都沒有的「不存在」，那就談不上生或不生了，因為此法不存在於宇宙中，說此法在東方或在西方，都是無意義的。這種什麼都沒有的邪見最可怕，因為什麼都沒有，所以因果律也就不存在了，因果律不存在的話，那就天下大亂了：有惡因不會有惡果，因為：惡因導致惡果的因果必然性「不存在」。這種什麼都沒有的「不存在」——因與果之「必然」理則不存在，果真是這樣的話，那麼：做善事就沒有善報的必然存在性，修八正道(因)與得解脫(果)不存在其必然性，因此，佛在《長阿含經》(卷四)為須跋陀羅所說的：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」便是廢話連篇了！如此類推，三寶、三法印、四聖諦、……，都不可信了。然而，這與事實不符，不要說與出世間因果不符，連世間因果也不符合：吃飯(因)不會使肚子飽(果)；下雨(因)不會地溼(果)；數學王子高斯(因)不會 $1+2+3+4+\dots+100=5050$ (果)；因為是牛頓(或萊布尼茲)，所以不會微積分(果)；凱因斯(因)不懂基本的古典經濟學(果)；因為是歐陽修，所以是古文的門外漢(果)；因為是莎士比亞，所以不會古典英文(果)；因為是孫臏，所以對兵法一點兒也不懂(果)；……。有什麼樣的因緣，就會有什麼樣的結果，世間法如此，出世間法亦如此。因此，不修菩薩道，就無法達致佛果。因緣與結果，存在著「必然的理則」運作於兩者，將兩者(因緣、結果)之間所有的關係，表露無遺。

《佛法是救世之光》(頁 153，民國 92 年版)說：「在緣起現象可有、可無，可生、可滅中，破除了絕對的獨存自主性、固定不變性，體驗本性的空寂，即得解脫。依緣起見自性空，不是表面的，而是深入事相核心的，這是釋尊對人生流轉、還滅(寂滅)而開示的實相。無論是建立自宗，或簡別外道，這都是佛法的要義所在。」

《性空學探源·阿含之空》(頁 59，民國 92 年版)說到：「涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主

宰，深入體認其當體空寂；空寂就是涅槃。這是在緣起的流轉、還滅中，見到依此不離此故 彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。」

《以佛法研究佛法·佛教之興起與東方印度》(頁 97、98，民國 81 年版)這樣說：『因為 因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性【按：沒有真實性=無實=不實在，說得更清楚一點，就是：沒有自性，無自性，空(性)】，如《雜阿含·第一義空經》說。……有情的緣起，即身心和合相續的歷程。緣起的存在【按：存在是「有」的意思】，必歸於滅無；所以有情的相續活動，是無常的【按：從流轉律的「此有故 彼有」，達致寂滅律的「此無故 彼無」，由有可以轉為無的變動，也是無常(性)的】。息息變動的身心和合，沒有常恒、獨存的自我，所以說無我。不但沒有常存不變的個我，也沒有宇宙本體的大我、擬人的創造神；這都不過是小我的放大。徹底的說，一切的一切，物質也好，精神也好，都是依因緣而存在，所以也一律是無常的，無我的。從無常、無我的觀察，確立涅槃寂滅。一切法的歸於滅，為一切法的本性；如大海的每一波浪，必歸於平靜一樣。佛弟子的證入涅槃，不過是行其當然，還他個本來的面目。一般人，不了解無常，錯覺自我的存在，流為一切意欲的活動。如勘破諸行的無常性，諸法的無我性，即能斷愛、離欲，現覺涅槃的空寂。如《雜阿含》(卷三)八四經說：「無常則苦；苦則非我；非我者，彼一切非我，不異我，不相在(此即破三種我)。如實知，是名正觀。……如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故，自覺涅槃」』。

《中觀今論·中觀之根本論題》(頁 63，民國 93 年版)說：「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(寂滅)。如進一層考察，一切法的如此生、滅【按：「此生故 彼生」，「此滅故 彼滅」】，如此次第，無不由於眾(因)緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體【按：自體就是「自性」的意思】，即非自己如此的【按：這裡所說的「自己如此的」，就是「自有、自成，非緣起的」——「自性有」】。」

《印度佛教思想史》(頁 22—24，民國 94 年版)說：生死邊事，釋尊大分為三類：「煩惱」是知、情、意的惑亂；「業」是行為與行為的潛力；「苦」是身心自體。生死苦迫，以煩惱的無明、愛為先，而實一切都是依於因緣的。釋尊沒有提出什麼形而上的實體，或第一因來說明眾生世間的開展，而只是從因緣關係去理解問題，也就依因緣去解決問題。這就是不共世間的中道，如《雜阿含經》卷十二(大正二·八五下)說：「義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故 彼有，此起故 彼此：緣無明行，乃至(緣行識，緣識名色，緣名色六入，緣六入觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死憂悲惱苦，如是)純大苦聚集。(此無故 彼無，此滅故 彼滅)：無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」。

這是著名的中道緣起說。有——存在的，生起的，世間的一切，都依於因緣——種種關係，條件、因素而有而生的。依因緣有而有的，也就依因緣無而無，依此而確知生死解脫的可能性。有、無、生、滅——一切都依因緣而如此的，就是不落兩邊，恰到好處的中道。這是緣起說的基本法則：

緣起 { 此有故 彼有・此生故 彼生……眾苦集起 (流轉)  
 此無故 彼無・此滅故 彼滅……眾苦息滅 (解脫)

緣起，依緣有而有的，是生死苦的集起；依緣無而無的，是生死苦的息滅。苦聚的止息，實現了涅槃寂靜。生死與涅槃，都是依緣起而如此的，佛弟子也就依緣起生滅的如實知而得解脫【按：這即是《雜阿含經》所說的：有因有緣世間集，有因有緣世間滅。】。如實知緣起而能得解脫的，是正見為先的聖道的實踐。聖道與緣起的如實知，綜合的說，就是四諦——苦，集，滅，道，在「佛法」的開展中，四諦說日漸重要起來。……從現實身心去觀察，知道一切起滅都是依於因緣的。

※附：空(性)——因緣論——變、幻、動、寂(靜)、淨、無我、無我所、平等；不確定性(原理)——測不準原理；一切法的可有、可無，可生、可滅，不僅由於外在的違順因緣，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。見《中觀今論》，頁 61、62(民國 93 年版)。兼見《佛法概論》，頁 161-167(民國 92 年版)；《成佛之道》，頁 207-219 (民國 90 年版)。

## 八、唯有緣起才能顯出空寂性

印順導師說(見《中觀今論·緣起之生滅與不生不滅》)：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！依《阿含經》說，有生有滅的流轉法(有為法)的寂滅，名為無為法。我們無法離開緣起而談不生不滅。如果對「緣起有」沒有深刻的了解，想要悟解「畢竟空」是不可能的，也一定是不正確的，會發生極大的流弊！佛觀一切法畢竟空，乃是於緣起相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，空性是從本以來法爾如此的，所以說「性自爾故」。《雜阿含》(232 經)說：「眼(等)空，常恒不變易法空，我、我所空。所以者何？此性自爾」。眼等諸行(有為法)之所以是空，是「本性自爾」的，這「本性自爾」的空，可以說是「自性空」的理論依據。故佛所說的法性空寂，並非玄學式的本體論，而是從現實事相中去深觀而契會的。性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，這(是)從別別(的)事相以見事理的法性，由一切現有以達畢竟空(性)。這種直觀因緣法的現而無實、無實而現(起)，可以達致一切法空，一切法假。空宗以勝義空為究竟，其歸宗所在，是畢竟空。印順導師說：「離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗」。楊老師說：在佛法中，緣起法是「最具重要性」！這兩位善知識所說的，真是至理名言！就算是釋尊再來，也必肯定、稱讚這兩位善知識。吾人須知：諸法之所以是畢竟空，就因為諸法是緣起有；因為諸法是緣起有，所以諸法是畢竟空。若真的了達緣起有，必能通達畢竟空；通達畢竟空，也必能知緣起有。執著空，則對緣起的應有者不能善巧的知其有；執著有，則對於應空者又不能如實的知其空。進一步說：對於有而不能善巧的知為有，則對於空也就不能善達其空；對於空不能善巧的知其空，則對於有也就不能善達其為有。失空的即失有，失有的即失空。中觀者空有善巧，一切空而不礙有，一切有而不礙空，這才是善取空者，也即是善知有者！詳見《中觀今論》。

## 九、緣起與空性的統一，關鍵在「沒有自性」

龍樹菩薩以「無自性」義，成立緣起即空（緣起→空），空即緣起（空→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。緣起與空性的統一，關鍵在「沒有自性」（無自性）。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的→無實→依緣起而成立一切法。《迴諍論》說：「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性」。「諸緣起(之)法即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起(之)法其性非有，無自性故。……無自性故說為空」。《中論》貫徹了「有自性就不是緣起，緣起就沒有自性」的原則——「如諸法自性，不在於緣中」；「眾緣中有（自）性，是事則不然」。這樣，緣起是無自性的，無自性所以是空的；空無自性，所以從緣起，明確的說明了緣起與空性的統一。我們可以簡潔地這樣表達：緣起→無實→無自性→空性，空性→無自性→無實→（從）緣起。又，從眾因緣生，即是說空義，有自性的法是不需要依靠因緣就能存在的，所以：「有自性」是「無因論」，無因論違背了釋尊的「正法」；「無自性」是「因緣論」，有什麼樣的因緣，就會有什麼樣的結果，因緣決定一切！世間法如此，出世間法也是如此，所以，《雜阿含卷二·五十三經》這樣說：「我論因說因。……有因有緣世間集；……有因有緣世間滅。」因此，法（事事物物）若要生起，則必須從眾因緣才能生起，而從眾因緣所生起的法——「眾因緣生法」，名為「緣起法」。因而「眾因緣」可貫徹於緣起與空性。再者，無論是緣起也好，空性也罷，兩者都是「無自性」的。為什麼緣起、空性都是「無自性」的呢？因為緣起、空性兩者的總源頭都是「因緣」，印老說：佛法（是）以因緣為（其）立義大本（的）。宇宙中之所以會有千變萬化的諸法（一切法）產生，乃是由於種種不同的「因緣」之結合所導致的——因緣<sup>1</sup>不同，所產生的法就不同——這就是所謂的「無自性」<sup>2</sup>（「空」<sup>3</sup>）。沒有「無自性」，就不會有千變萬化的諸法之情況發生！請兼見《印度佛教思想史》，頁129—135

老實說：眾生之能夠成佛，是由於「無自性」之故（講「無自性」，就是在講「空」，講「空」，就是在講「因緣論」）；眾生之久久無法成佛，也是由於「無自性」所導致的。也就是說：能夠成佛，是因緣具足所促成的；無法成佛，是由於因緣不具足造成的。成不成佛皆待因緣而定，既待因緣，那就沒有自性——無自性。故一切法空、無自性，符合《阿含經》（當然，阿含經≠小乘經，這是眾所皆知的事實）。

龍樹菩薩所說的「空」（一切法空）是「無自性」之意，而「無自性」的含義，筆者若作一「正本清源」的追溯，「無自性」即是在暢揚釋尊的「因緣論」、「緣起論」（《雜阿含經卷二·五十三經》這樣說：「我論因說因。……有因有緣世間集；……有因有緣世間滅。」）——佛法是以「因緣」為其立義大本的。《入中論》所說的「二諦俱無自性」，是對的，無庸懷疑。也正因為是無自性的緣故，所以可由「無自性」……→擇法覺支→……→「不執著（離我執、法執）」，並且深知「任重道遠」而有大有行、大悲、大願。有智慧的人會體悟到：任何事事物物的無法實現，是由於因緣（條件）不具足，既是因緣不具足，也就不會太責怪對方或任何一方的，故會發揮出「無我」的精神來（聲聞乘還不能徹了佛說「無我」的究竟深義，佛菩薩才能夠徹了「無我」的究竟深義。見《我之宗教觀·修身之道》，頁129—131）！因此不會把力氣擺在「自己的利益」上而為自己護盤。能這樣的不以自我為中心，才能體貼有情（眾生），於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。因而會放下一切愛、恨、情、仇，善、惡，……。印老說過，唯有「無我」，才有真正的慈

悲，從身心相依、自他共存、物我互資(互相資助)的緣起正覺中，涌出無我的真情！佛法，佛法的「因緣論」(「緣起論」)，太崇高，太偉大了！謹再一次向十法界致最誠摯的頂禮！！

而凡是「自性」執很重的人，就要多多學習佛法來解除自身的危機。佛教常常說到「我」執，究竟什麼叫做「我」執？林崇安教授所著的《西藏佛教的探討》第八章說到：「我」是指「不以分別心所安立而以自相存在的自性」。一言以蔽之，我就是自性，或者說：我(自性)就是從自方獨立而常存的一個實體。「自性」執就是「我」執，「我」執(「自性」執)很重的人，就會容不下他人，就會排斥其他人(因為「自性」有「排他性」)，無法與其他人和樂地、和諧地在一起，無法「共存」(「並存」)，無法有高貴的良心——慈、悲、喜、捨(四無量心)，無法互相交流，無法互相關心(關切)，一切以「自我」為中心，一切以自己的利益為前提，就算是損人不利己，就算是「自讚毀他」，甚至是「同歸於盡」，也都認為是「理所當然」的。人類若是以「反緣起」的「自性」見來操作，那麼，無盡的痛苦是無法拔除的。若能以緣起無我的精神互相幫助，互相照顧，深知宇宙內的一切眾生都是環環次第相扣，那麼，至少「世界大同」的和樂情境將會到來。楊郁文居士在其所著的《阿含要略·自序》中說得好：「合乎緣起，道果必成。」又，我執分為「人我執」和「法我執」。本段所說的是人我執。眾生之所以會一直生死流轉而無法解脫，佛說：問題在執「我」。佛經說的生死因，如我見、我所見、我愛、我慢、我欲、我使等，都加個「我」字。請兼見《性空學探源》，頁31。

龍樹菩薩的《中論》說到：「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義。」這一偈頌的表解，可見本書的第二章——由龍樹的這一偈頌，可知龍樹會通了《般若經》的性空、但名與《阿含經》的中道、緣起，因此也就貫通了「大乘佛法」與「佛法」，兩者互不相礙。請兼見《印度佛教思想史》第四章——這也就是《空之探究》第四章(頁201到265)的主題：「龍樹——中道緣起與假名空性之統一」——緣起之所以是中道，乃是因為緣起是「空相應緣起」。離一切執見戲論的空(性)，就是中道，而緣起與空相應，故緣起就是中道。又，「空相應」名為「第一相應」，《大智度論》釋「空相應名為第一相應」時說到：「空，是十方諸佛深奧之藏，唯一涅槃門，更無餘門能破諸邪見戲論。是(空)相應，不可壞，不可破，是故名為第一」。請見《空之探究》，頁252。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，……「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。結歸於一切空，也就是歸於中道。龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派(及外道)的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。請見《空之探究》，頁217-218。

若讀者、法友們問筆者：如何勝解空(性)就是中道？筆者答：從無自性的「因緣論」著手是最能掌握的。空是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。探究什麼是「有自性」(以自性存在——自性有)、「無自性」(要通透地勝解空亦復空及二諦俱無自性——一切法空)、「性空唯名」、「因緣論」、「中道」、「如幻」等，才能掌握住甚深法義的基本盤。像《般若經》、龍樹學所說的「如幻如化」，不是一無所有，龜毛、兔角才是無的，幻化是絕無自性而宛然顯現的——畢竟空而宛然有。龍樹說：「幻相法爾，雖空而可聞可見」。「幻」有二義：一、宛然現義，二、無自性義。真如、涅槃，非離緣起而別有實體，依相待施設(安立的)說，即具此幻的二義。依絕待離言(非安立)說，即具幻的無自性(絕無自性，

極無自性)義。請兼見《無諍之辯》，頁27—28。而龍樹學的「中道」，是一種空有無礙的中道。印老說得好：正因為是因緣有的，所以是性空的；如不是因緣有，也就不是性空了。反之，因為一切(法)性空，所以才依因緣而有；如不是性空，是實有自性的，那就是實有性，是一是常，也不會待因緣而有了。這樣，不但依因緣有而顯示性空，也就依空義而能成立一切法。……如(果是)有而不是空的，就是實有；(如果是)空而不能有的，就是撥無因果現實的邪空。遠離這樣的二邊妄執，空有無礙，才是中道的正觀。請見《佛法是救世之光》，頁202—203。這也就是龍樹菩薩在《中論》所說的：「眾因緣生法，我說即是空、亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。這也就是印老在《中觀今論·自序》(頁9)所說的：「我……也主張融會空有」。

要證明緣起就是中道，其方式(方法)是有多種的，但歸結於八不(或十不)中道——緣起，是最棒的！佛教徒都知道佛法是對於人生向上發展以至完成的一種實踐——講得更清楚一點，就是：佛法是以「以智化情」、「以智導行」為原則的一種不苦不樂、以智為本的「中道」行，這種中道行包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。這種「正見(般若)為主導者」的中道，即是從正見人生的實相中，增進、淨化此人生以及解脫、(究竟)完成。不過，各位可別「斷章取義」佛法(以及印老)所說的「不苦不樂」的真正意思才好，不然，又「只是一場誤會罷了！」佛法以及印老所說的中道的「中」這個字，是「如實」、「圓正」的意思，可用「恰到好處」形容之，但一般人解讀「恰到好處」，有可能解讀成「在苦樂之間採取折中的態度」——這種折中、這樣的折中，會導致「以情意為本」的結論，與「以智為本」的佛法中道相違！「以情、意為本」的苦、樂行為什麼不好？這要聽聽楊老師的名論：「要成佛，知(理智、智慧)、情(感情)、意(意志)都要完全正確、適當、妥善。不過，透過理智才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。不然的話，感情與意志可能會反過來拖累你，而不是協助你」。像筆者會建議大家將「有自性」、「無自性」等探究清楚、通透地勝解，原因在於「通過理智的思擇」是佛法的特質。別的不說，就以八正道(聖道)來說吧：聖道的主體是智慧(般若、正見)；正見、正思惟、正語、正業、正命、正勤(正精進)、正念、正定這八個項目，可分別與聞慧、思慧、修慧、現證慧相對應——簡言之：都跟智慧在一起，所以才有所謂的「聖道的主體是智慧」。又如：前面說到「有自性」是「無因論」，「無自性」是「(有)因(有)緣論」，如果有人主張：有些法是有自性、有些法是無自性的。那等於在說有些法是無因而有的，有些法是有因有緣而產生的，這就表示：「沒有通過理智的思擇」。

佛法的多聞，《雜阿含卷1·25經》說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」。正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！請見《佛法概論》，頁240。

《學佛三要·慧學概說》，頁183—184也提到：「一般地說，聞慧總由聽聞師說，或自研讀經論而來，可是最主要的一著，是必須理解到佛法的根本理趣。慧的修證，……，有三乘共慧與大乘不共慧，觀境非常廣泛；因果、緣起、佛果功德、菩薩行願，以及諸法極無自性的甚深空理，無不是慧之對觀境界。作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足，無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。所以按照佛法的根本意

趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性【按：注意：此「實」字是「如實」的實，不是「實有」或「實體」的實】為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。」

## 十、四悉檀(四大宗趣，四大理趣)

四悉檀(四大宗趣，四大理趣)：第一義悉檀、對治悉檀、各各為人(生善)悉檀、世界悉檀。印老於觀察印度佛教教典的發展、探求印度佛教思想史中，從南傳佛教的覺音三藏(尊者)，得到了啟發：四悉檀是佛教思想的判攝準則。以「四部阿含」為例：《雜阿含經》是以第一義悉檀為主【若詳細一點，可這樣說：《雜阿含》中的「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中的弟子記說是對治悉檀；如來記說是各各為人生善悉檀。因此，《雜阿含經》就已把四悉檀全包了！若再進一步辨析，「修多羅」也是由四悉檀組成的。故印老這樣說：佛法有四類理趣，真是由來久矣！】，《中阿含經》是對治悉檀，《增一阿含經》是各各為人生善悉檀，《長阿含經》是世界悉檀。印老所著之《原始佛教聖典之集成》(頁878)說到，《雜阿含經》是「甚深法義」為主的；《中阿含經》是以「分別、抉擇」為主的；《增一阿含經》則是教化弟子，對世間善及出世間善的啟發；《長阿含經》則是以佛陀超越天、魔、梵為主的。印老認為：觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，並作表如下：



楊老師的【佛法「適應世間」「化導世間」的四大宗趣】的表格，請詳《阿含要略·阿含簡介》，頁七，民國92年3月版(修訂版三刷)，法鼓文化出版。

印順導師的《初期大乘佛教之起源與開展·(第十四章)其他法門》(頁1236—1238，民國83年版)說到了「五力」與「四依」。「五力」：佛以五種智力，說不同的法。「四依」：依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」。

聲聞聖典，古德分別四部為四種宗趣(四悉檀依此而來)，以會通一切佛說。現在，大乘經紛紛傳出，對大乘經也應有正確的理解方針，這就是「五力」與「四依」。《大智度論》卷48(大正25·409中)說：「知佛五種方便說法，故名為得經旨趣。一者、知作種種

門說法；二者、知為何事故說；三者、知以方便故說；四者、知示理趣故說；五者、知以大悲心故說」。

《大智度論》的「五方便」說，出於《思益梵天所問經》卷二(大正 15·40 下——41 上)。佛的說法，依五種智力，所以有不同的說法。

一、「知作種種門說法」，經作「言說」，是世間悉檀。佛說過去、未來、現在法，世間、出世間法(二法門、三法門、四法門)等，是依言說而安立的差別門，如幻如化，法相是不可說的。知道「諸有言說，不壞法性」，才能「於諸法無所貪著」。否則，著於文字名相，佛法(就)成為對立的諍論門了。

二、「為何事故說」，經作「隨宜」所說，是對治悉檀。「如來或垢法說淨，或淨法說垢」，為什麼這樣說呢？垢法說淨，是約煩惱無實性說(與聖道清淨不同)；淨法說垢，是約「貪著淨法」說的。煩惱即菩提，生死是涅槃，涅槃是生死，這一類反於常情的語句，都應這樣的去了解。如不了解隨機的適應性，以為垢法就是淨法，淨法就是垢法，那就誤解佛說的意趣而成為倒解了。

三、「方便」，是為人生善悉檀：佛說善因得善報，修道得解脫，是為了勸眾生精進修行的。雖一切不可得，而能利益眾生，所以說：「菩薩於此方便，應勤精進，令諸眾生得於法利」。

四、「示理趣」，經作「法門」，是第一義悉檀。如《思益梵天所問經》卷二(大正 15·41 中)說：「佛言：眼是解脫門，耳、鼻、舌、身、意是解脫門。所以者何？眼空，無我、無我所，性自爾。耳、鼻、舌、身、意空，無我、無我所，性自爾」——源出《雜阿含經》卷 9(大正 2·56 中)。

上文所說的是空門，經中共舉十門：「空門，無相門，無作門，無生滅門，無所從來門，無所從去門，無退門，無起門，性常清淨門，離自體門」(《思益梵天所問經》卷 2——大正 15·41 中。《勝思惟梵天所問經》卷 2，作八門——大正 15·72 中)。《阿含經》說三解脫門，本經略舉十解脫門。於眼等一切法，了達一切法空，一切法不生滅，一切法性常清淨等；以此為門，悟入甚深義而得解脫。

五、「大悲」：經上說 32 種大悲，扼要的說，佛見眾生於沒有生死中生死不息，沒有苦痛中苦惱無邊，引起無限悲心，為眾生說法，只為了利濟眾生。……這種種說法【按：也就是四悉檀——四種宗趣】，都出於「大悲」——利益眾生的方便。知道這，佛法是利濟眾生的覺音，沒有諍論；否則依文解義，作道理會，不免類同世學，失去佛法的真正意義。從佛五力說法來理解大乘教法，是大乘經師的立場。

「四依」，如《無盡意菩薩經》(見《大方等大集經卷 29·無盡意菩薩品》，大正 13·205 上——下)說：「依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」【按：請兼見《佛法概論第 18 章第 3 節——慧】。《維摩詰所說經》卷下(大正 14·556 下)，《諸佛要集經》卷上(大正 17·757 上)，《弘道廣顯三昧經》卷 2(大正 15·495 中——

496上)，《自在王菩薩經》卷上(大正13·927上——中)，也都有說到。「四依」，本是共聲聞法的，是聞思修慧學進修的準繩。佛法重智證，但證入要有修學的條件——四預流支，而四依是預流支的抉擇。如慧學應「親近善士」，但親近善知識，目的在聞法，所以應該依所說的法而不是依人——「依法不依人」。「聽聞正法」，而說法有語言(文字)與語言所表示的意義，聽法是應該「依義不依語」的。依義而作「如理作意」(思惟)，而佛說的法義，有究竟了義的，有不徹底不了義的，所以，「如理作意」，應該「依了義經不依不了義經」。進一步要「法隨法行」(法次法向)，而行有取識的行，智慧的行，這當然要「依智不依識」。「四依」是聞思修慧的抉擇，是順俗而有次第的。

大乘經所說的「四依」，名目相同，而次第與內容卻改變了。「依義」，是依文字所不能宣說的實義；「依智」，是依不取相、無分別的智；「依了義」，是依平等、清淨、空、無生等了義；「依法」，是依法界平等(見《大方等大集經卷29·無盡意菩薩品》，大正13·205上——下；《弘道廣顯三昧經》卷二，大正15·495中——496上)。大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。《持世經》卷1(大正14·643中)說：「善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中」。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。

印老說：這一判攝【四悉檀是佛教思想的判攝準則】，是佛法發展階段的重點不同，不是說「佛法」都是第一義悉檀，「秘密大乘佛法」都是世界悉檀，所以說：「一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」。「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成份」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入纂正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是講經論的法師，也不是為考證而考證、為研究而研究的學者，不是學理或某一修行方法的偏好者。我只是本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，「為佛法適應於現代而學的」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一份佛弟子的責任！我的發心修學，只是對佛法的一點真誠，希望從印度傳來的三藏中，理解出行持與義解的根源與流變，把握更純正的，更少為了適應而天(神)化、俗化的佛法。所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。我從佛教史的發展中去理解佛教，理解佛教正常的或偏激的發展，或世俗的適應。在佛教的發展中，認清我們所應承受的佛法的特質，正常的積極的部分，以適應時機，救濟苦難的現代，這是我所不能完美達成的。佛法，是理智的、德行的宗教，是以身心的篤行為主而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理、有系統的說明，使他學術化；但(是)，佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的【按：故龍樹菩薩說：「信、戒無基，憶想取一空，是為邪空。」】。「法」為佛法的根本問題，信、解、行、證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。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，宏闡中期佛教之行解(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」！《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》(頁2)接著又說：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，初

期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……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。……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。而《說一切有部為主的論書與論師之研究·自序》中，印老又說到自己的信念，……。

筆者認為：做為一個佛教徒，對於佛教史（不限於印度），尤其是佛教思想史，應當盡力地去探究、弘揚。筆者於探究印順導師的著作後，深深地覺得印老的心量、度量竟然是如此之大！想起多位恩師對筆者的栽培之恩，尤其是他們的風骨，真是讓筆者慚愧之至！不夠資格當他們的學生。「雲山蒼蒼，江水泱泱；先生之風，山高水長！」（出自范仲淹的〈嚴先生祠堂記〉），「帶規矩而蹈繩墨，佩芝蘭而服明月」（蘇東坡對〈義田記〉的作者錢公輔的讚歎語）。歐陽修的〈瀧岡阡表〉：『……汝父【按：指歐陽修的父親歐陽觀】為吏，嘗夜燭治官書，屢廢而歎。吾問之，則曰：「此死獄也，我求其生不得爾。」吾曰：「生可求乎？」曰：「求其生而不得，則死者與我皆無恨也，矧求而有得耶！以其有得，則知不求而死者有恨也。夫常求其生，猶失之死，而世常求其死也！」……利雖不得博於物，要其心之厚於仁。……吾兒不能苟合於世，儉薄所以居患難也。……』筆者依三民書局的《新譯古文觀止》（革新版）節錄其譯文並略改之如下：『你父親做官，常在晚上點著蠟燭處理公文，且一再停下來歎氣。我問他，他便說：「這是死罪的案子，我想替他找一條生路卻找不到。」我（指歐陽修的母親）說：「生路可以找得到嗎？」他說：「替他找過生路而找不到，那麼死囚和我都沒有遺憾了，何況有時是能找到的呢！正因為有時可以找到，就可以知道不替他找便判他死刑，一定會有遺恨。試想常替他們找生路，還不免因找不到而判死罪，何況世間有些官吏，唯恐不判人家死罪呢！」……恩惠不一定能普及萬物，但求其存心仁厚。……（以下是歐陽修的母親說的）我的孩子不能苟且地迎合世俗，節儉才能夠度過困窘的日子。……』歐陽修的另一篇文章〈相州畫錦堂記〉，說到北宋名臣，也就是大丞相韓琦，此文的重點之一乃在於：古人所謂的「衣錦榮歸」，在他（韓琦）看來，不但不值得誇耀，反而應該「引以為戒」。以上引用〈瀧岡阡表〉、提及韓琦【按：相州是韓琦的故鄉，他是唐朝時期的相州安陽人，今河南省安陽市南】，乃在指出：增上善學是不能輕視的！楊老師的阿含學，從增上善學、增上信學……到正解脫學，這種編排次第，真是棒極了！又以知、情、意統攝之，更是獨具隻眼！印老的《成佛之道》，由歸敬三寶、聞法趣入、五乘共法、三乘共法，到最後的大乘不共法，也是妙極了！這就好比沒有五乘共法的雄厚基石，是不可能有三乘共法的晉升的。

## 十一、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

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。大乘把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。【按：這就是：緣起的二諦說。有名的《雜阿含第 335 經》，也就是《第一義空經》（或稱為《勝義空經》），即是在說「緣起的二諦

說」。又例如：《增一阿含·非常品》第八經，《增一阿含·六重品》第七經（有“鑽木生火”之喻），都是從六處法門而引入緣起勝義空的法門——佛法常常在世俗的緣起因果中，顯出第一義的真空——這叫做：即俗顯真。像印老在《中觀今論·八不》就說到：青目的八不義，是即俗顯真的。】大乘特別發揮「空」義，也是從「緣起」而發揮的。以【按：因為】緣起是空相應，所以體悟緣起，即能悟入法性、悟入不生不滅；而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。<sup>1</sup>本書常常提到「緣起（的）二諦說」，這是筆者特意安排的<sup>2</sup>。——世俗諦有業、報的主體「我」，第一義諦無實體我；如實知「有業、報而無作者」，即是現觀「第一義空」，楊老師這樣說。所謂的「現觀」二字，以佛法的角度來說，就是「通過理智的直覺」<sup>3</sup>。——不過，沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的，印老如此慈悲地開示。印老說：佛教中每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為：需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性，空有，理事，弄得內外也不辨了。……沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。……佛法的涅槃智，是依緣起因果的法住智而進修得來（的）。所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那真是誤入歧途，自甘沈淪了！（《成佛之道·三乘共法》，頁225、226）<sup>4</sup>。——二諦是佛法的綱要<sup>5</sup>。——如實知緣起的「此有故 彼有」才能知道世俗諦有業、報的主體我；如實知緣起的「此無故 彼無」才能知道第一義諦無（實體）我；如實知「有業、報而無作者」，即是現觀「第一義空」<sup>6</sup>。——緣起法若非常簡略地說，是如此表達的：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。<sup>7</sup>而楊老師三次精簡地提到「如實知」，也可概知佛教是「理智（智慧）的宗教」。印老說：在三乘共法的經典裡，慧是有很多名稱的，如：慧、見、明、觀、忍、智、覺；正觀、正見、正知、正思惟；如實觀、如實知、如實見、如實知見、如實思惟；擇法等（《成佛之道·三乘共法》，頁206）。請兼見《性空學探源·阿含之空》，頁26-29。

《雜阿含卷33·926經》說到佛對迦旃延說真實禪（體悟第一義的禪觀）——勝義空觀——不要依一切想，以見一切法自性空寂：「於地想能伏地想，于水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處想，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪」。這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由於佛的教化——緣起（假有性空）的中道而來（雜阿含卷12·301經），這是慧證法性的不二門。請見《佛法概論·戒定慧的考察》，頁243、244。而別譯《雜阿含》第151經則說：「比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地想；水、火、風種及四無色（四無色界），此世他世、日月星辰、識知見聞、推求覺觀心意境界，及以於彼智不及處，亦復如是皆悉虛偽。無有實法，但有假號，因緣和合有種種名【按：就是印老所說的：性空唯名。】；觀斯空寂，不見有法（有見）及以非法（無見）。在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遣離有、無二邊見而證入解脫涅槃。請見《性空學探源·阿含之空》，頁58-59。

※附：1、依假立假

↓  
.. 無自性

↓  
空

2、依實立假（假必依實）

↓  
自性

↓  
不空

印順導師在《中觀論頌講記》（頁 27，民國 81 年版）說得好：「只怕不破自性，不怕不圓融」。體證空性，才能自在。初發心學佛者，請打破「自性見」這一關再說吧！

## 十二、純正的佛法沒有所謂的「其大無外」（至大無外）的緣起，也沒有「其小無內」（至小無內）的緣起

純正的佛法沒有所謂的「其大無外」（至大無外）的緣起，也沒有「其小無內」（至小無內）的緣起。從彼此依存去觀察一切法時，得到了「諸法無我」的定律。例如：有情個體，佛說是蘊、處、界和合，不外乎心理的、生理的、物理的現象。所謂自我，是有情迷妄的錯覺，並不存在，而只是身心依存所現起的一合相——有機的統一【按：也就是楊老師所說的「有主體我」。可再見印老的《以佛法研究佛法·如來藏之研究》，頁 337—340；《佛法概論·有情與有情的身心》，也就是頁 57—68（民國 92 年版）】。稱之為和合的假我，雖然無妨，但如（果稱之為）一般所倒想的自我，卻不對了。印度學者的（神）我，是「主宰」義，就是自主、自在，而能支配其他的。換言之，這是不受其他因緣（如身、心）所規定，而卻能決定身、心的。這就是神學家所計執的我體或個靈。照他們看來，唯有這樣的自主、自在，才能不因身、心的變壞而變壞，才能流轉生死而不變，才能解脫生死而回復其絕對自由的主體。但這在佛菩薩的深慧觀照起來，根本沒有這樣的存在。無我，才能通達生命如幻的真相【按：「幻」這一字是「無實——不實在——沒有實體」。既然是沒有實體，那就必須依賴因緣的意思。「幻」字有二義，請見《無諍之辯》，頁 27-28。印老有句名言：觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見。而這也就是《小品般若經》所說的：「我說涅槃亦如幻、如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻、如夢」。而無論是筆者所說的或是印老、《小品般若經》所說的，皆是在表達：「佛法是以因緣為其立義大本的」這一句話。又，講眾因緣，就是在講空（一切法空）】。依此定義而擴大觀察時，小到一微塵，或微塵與微塵之間，大到器世界（星球），世界與世界，以及全宇宙，都只是種種因緣的和合現象，而沒有「至小無內」、「至大無外」的獨立自體。無我，顯示了一切法空義。無我有人無我與法無我，空有人空與法空；空與無我，意義可說相同。從彼此依存去深觀空義，如上面所說。如從法性空寂來觀一切法，那就由於一切法是空寂的，所以展現為自他依存的關係，而沒有獨存的實體。這樣，無我又是空義的又一說明。以上請見《佛法是救世之光·大乘空義》，頁 181—182。

又，佛教的因緣論、因果說，極為深、隱！撇開深、隱的，光是印老所說的：『唯識學者的「相續常的阿賴耶識」（生滅相續論），中觀學者是不能贊同的。』這一論點，就有人迷惑了。龍樹菩薩不是也在講「不常亦不斷」的《中論》嗎？怎麼會有「中觀學者是不能贊同的」這種狀況發生？雖然龍樹的《中論》在印度佛教史上比唯識學派的成立早出現，但這一論述，不在於佛教史時間早或晚的問題上，而是在於「甚深法義的剖析」上。釋尊

的佛法，所謂的「甚深法義」，非「因緣論」（「我論因說因」、「我說緣起」）莫屬了——要從凡夫成賢成聖，要滅苦入涅槃，甚至行菩薩道成佛，都需要靠「因緣論」。印老所說的這一論點——「唯識學者的相續常的阿賴耶識，龍樹菩薩是不能贊同的。」筆者非常贊同印老的這一評論，懇請讀者、法友們再深思熟慮之！而「依假立假」【注意：「假」字不是什麼都沒有，而是在說：因與果都是「無自性」的，宇宙中的任何一法都不是以「實在性」的狀況而存在的。也就是因為任何一法都無實在性可得，所以才有因果相，才有因果法則，才有法住智，才有涅槃智。如果以為某一法或某些法是有「實在性」（「實有」）的，那就表示：對於緣起無自性的義理，無法正確地勝解。】、「依實立假」（「假必依實」）——「實」字就是指「實在性」，更是讓人無法釋懷了。如果讀者、法友們問筆者：那一個才是正確的？筆者必答：「依假立假」。若無法贊同「依假立假」，就無法通達釋尊的「因緣論」了。又例如：印老在《學佛三要》所說的「心為一切法的主導者」，是與「唯心」有不同之處的。「心為一切法的主導者」是正見，「唯心」則須修正。如果「唯心」，那麼釋尊就不需要用「三處觀」（三處：蘊、處、界）去觀察有情真相了。蘊、處、界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。當然，蘊、處、界三者不是截然無關的。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。以上兼見《佛法概論·有情與有情的身心》，頁57。用心理、生理、物理等立場去觀察有情，的確能夠看到有情的各個側面。

論及佛法的因緣，有一種是「增上緣的極端論」：一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此法為緣。唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。但佛說因緣，那能這樣的寬泛，不著邊際！因緣說的主要意義，在指出較主要的、切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？故因緣論，可不必講到那樣玄妙寬泛。除了某些主要的因緣外，其餘的一切，雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切，並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。有些學者，讚美圓融，於是主從不分，親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正，都無法說明。故因緣論，必須從何者為生法的主因，何者為生法的疏緣，以明因緣生法。中觀者既不同法法各有自性的各從自種，其小無內的緣起；也不同意一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。唯有能知因果緣起的本義，纔能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。以上見《中觀今論·中觀之諸法實相》，頁170—171。

### 十三、中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門，婆羅門教的基本思想是本體論的，一元論的。以為宇宙與人生，是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實【按：真實就是指「假必依實」的「實」——實在性。印老在《中觀今論》說到，一般人都認為「假必依實」乃是天經地義的事，也就是說：「假必依實」（「依實立假」）是正確的。殊不知這種直感的實在性，已根深蒂固地成為眾生普遍的妄執根源，而一般的宗教與哲學，也無不從此「實在性」（「自性」）的老路而來！】、常

住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。如說五蘊、十二入、十八界等是分析的，說無常、無我、無生等是否定的。此是初期佛法的特色。佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。後來的佛教學者，有的不得佛意，執有差別之事相，對於世間出世間，生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。到了大乘佛教，特色即從本性的平等一味上，評破小乘的各各自性差別，說明真如法性普遍而平等。因此，大乘佛法又極容易被誤解，而轉計到本體論、唯一實在論去。其實，聲聞佛教破除常、一、我、實在，而所證並不落於種種的差別。大乘佛法發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是「破二不著一」的，也並不落於唯一、本體的倒見。這二者【按：聲聞、大乘】，在說明上：前者重在差別的異，後者重在本性的一。確實的說來，說差別，是以此為方便，說明現象不即本性而不可一。說平等一味，是以此為方便，說明現象不離本性而不可異。若能真的把握到佛法實義【按：此「實」字是「如實知」的「實」字，不是指「實在性」的「實」字。】，則知佛法是「但以假名說」，是說明實相的方便，不可偏執。經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。緣起與本性，應知為不著於相即、相離的中道。此是學佛者應有的基本理解，否則為言辭所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。以上請見《中觀今論·現象與實性之中道》，頁193—194。

## 十四、龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過，一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。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》。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。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。從引證的聖典看，從本論的內容看，從八不的根據看，都不難看出《中論》的意趣所在。……《中論》(的)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(上)。……(畢竟)空是超越有無、常斷等一切戲論的寂滅，空能夠洗盡一切戲論執見。又，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【緣起之所以是中道，是由於「緣起的空相應性的緣故」——「空相應緣起」——緣起是與空相應的；也就(是)因為緣起與空相應，所以能即緣起而正見中道。如眾所共知，中道是不按落有、無等二邊的，請兼參考第四章、七的「中道 空寂律」與印老的《性空學探源·阿含之空》，頁50-60，民國92年版】。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【按：本性是指諸法實相】。聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；在《中論》也說：「眾因緣生法，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(的)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(即是龍樹菩薩)對於佛陀敬仰、讚歎的深意，見《中觀今論》，頁2-3。而龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待(宗歸一實)，綜貫性、相及空、有(教申二諦)。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。見《中觀今論》，頁12，民國93年版。

緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。自性，為人類普遍成見的根本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？所以說之為空，乃為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。《智論》曾這樣說：「為可度眾生說是畢竟空」；《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說」。以上請見《中觀今論》，頁1-3，18-24。

## 十五、緣起法是「處中之說」

《無諍之辯》(頁10-11，民國92年版)說到：依《阿含》來談談佛法：在如實的自證中，世間與出世，都是閑(此閑字在此等同於閒字)話。在一般心境，安於現實的世間，不滿現實的出世，都是情見。愛著世間是「有愛」，厭毀世間是「無有愛」。佛家從出世的情見——涅槃見中，開發出「空相應緣起」的智見，真能有所契合，應該不但是出世，而更是入世(不是戀世)的——按：印老的意思是：我們必須以釋尊之所以成佛的本懷、釋尊正覺內容、正覺的真義、正覺的真精神為依歸。如果以印老的人間佛教來說的話，那就是：「人·菩薩·佛」——從人而發心學習菩薩行，由人菩薩行的修學圓滿而成佛。而佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。大悲是菩薩行的動機，為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利、利他的究竟圓成。透達緣起的幻有，則慈悲利他的德行，更能發揮出來。

如果讀者們問筆者：什麼是「(與)空相應(的)緣起」？筆者必答：(整全地)一言以蔽之，就是「緣起的空性」與「緣起的(種種)幻有」兩者的相加——也就是「甚深見」與「廣德行」(六度萬行)兩者相加。所以，應從真俗無礙，即智起悲，悲智相應，內外交徹中，去實踐菩薩道。佛法所說的「真俗無礙」，其「正義」為何？也就是說：何謂(什麼叫做)「真俗無礙」的「正義」？印老對此有鞭辟入裡的正見：真俗無礙，可從解、行兩方面說：解即(即是「就是」的意思)俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。行即(就是)事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性(按：這裡的真性

就是「空性」), 契入真性(空性)而能不廢世間的福智事行【按:所以說:般若將入畢竟空, 絕諸戲論——緣起的空性——甚深見; 方便將出畢竟空, 嚴土熟生——緣起的幻有——廣大行。能同時掌握住緣起的空性 與 緣起的(種種)幻有, 才能將「涅槃」與「生死」拿捏到「恰到好處」——這就是諸佛菩薩的「中道」。於此而有所謂的不住涅槃、不厭於生死——第八地的菩薩證得「無生法忍」時, 想要證入涅槃了, 佛告訴他諸佛並不以得此無生法而名為如來, 也就是大乘行者沒有把它(無生法)看作「完成了」(聲聞行者的「所作已辦」), 還要進一步, 從大悲大願中去廣行利他。關於這點, 《大智度論》卷 75 說:「得無生(法)忍、受記, 更無事, 唯行淨佛世界, 成就眾生」——嚴(佛淨)土, (成)熟(就是「成就」)(眾)生——嚴土熟生。佛教大德們就是「智不住諸有, 悲不滯涅槃」(因為有大悲心, 想要利他的緣故, 所以不滯留於涅槃——也就是不急急地入涅槃也!)——悲智相應, 內外交徹】。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。得這真俗相依的無礙解, 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(且)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, (破壞)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(曉)緣起法, (就)不能從緣起中去統貫真俗, 這也(就)難怪要不(是)偏於事, 即偏於理了! 請兼見《中觀今論·自序》, 頁 5-6。

印老的《人間佛教論集·人間佛教要略》(頁 192-193, 民國 96 年版)說到: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。佛所創覺的正法否定他, 因為一切是緣起的, 所以一切是性空的——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。從性空看, 一切是泯然一如的。從緣有看, 因為緣起, 所以性空; 性空這才所以從緣起。學佛的, 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。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(法)、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【按:「只要」之意】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。在中道正見的根本, 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，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，如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

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。……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。當然，從自心清淨解脫上說，阿蘭若比丘或辟支佛的獨善也「大有可取」，不過不能發揚悲願而利濟世間，不能稱佛本懷。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。佛法所說的「沈空滯寂」，乃是：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。……但是，吾人須知：空與沈空滯寂是有些不同的。沈空滯寂，絕不是空（的）病，其病在對於有的方面的用心偏失了——悲願不足，偏好禪定，急求證入。大乘的說空，就是要對治這般人的，說空並不就會使佛法消極。空重知見、重慧學，（空）可以改變這些偏重禪定的人。佛菩薩所說的無我、空的「究竟深義」，是悲智相應，悲智雙運，內外交徹的。釋尊未成佛前，也稱為菩薩。菩薩，義譯為「覺有情」，是勇于正覺的欲求者。菩薩的修行，如本生談所說，或作王公、宰官，或作商人、農工，或作學者、航海家等。側重於利益有情的事業，不惜犧牲自己，充滿了慈悲智慧的精進，這不是一般聲聞弟子所及的。菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱」。這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急於證阿羅漢；沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示世尊正覺的真義。以上請見《中觀今論·自序》，頁5；《性空學探源·引論》，頁10—11；《佛法概論·佛法的信徒》，頁201。

彌勒菩薩的不修禪定，也不斷煩惱，（給人的印象）好像是一位沒有修行的，其實卻不是這樣。彌勒菩薩之所以表現這種風格，（是）因為在五濁惡世，菩薩的修行，應該重在布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧、……。如不修習這些功德，福德不足，慈悲不足，專門去修定斷煩惱，是一定要落入小乘的。彌勒菩薩表現了菩薩的精神，為末世眾生作模範，所以並不專修禪定，斷煩惱，而為了利益他人，多作布施、持戒、忍辱、慈悲、精進等功德。經裡曾有人發問：像彌勒菩薩的這樣不修禪定，不斷煩惱，何以能成佛呢？而釋迦牟尼佛卻說：唯有他才能當來成佛。因為行菩薩道的人，多重於利他，是於利他中完成自利的。

從宋朝以後，歷元、明、清，有些外道，都利用人類的希望，假說彌勒菩薩下生了，說王某或張某即是彌勒菩薩。像過去白蓮教等，都有此話。這些外道，想借此作號召而造反，爭權利，其實他們所行，是完全不合佛法的。他們假借彌勒降世的名目而來殺人放火打天下；不是增加人人的快樂幸福，而是增加社會的苦難，與彌勒菩薩的願行，是絕對相反的。……真正學佛的，要從淨化自己的身心作起【按：這也就是印老的《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》，頁63所說的「要站穩自己的腳跟」！不能淨化自己的身心，就無法站穩自己的腳跟，布施、持戒、忍辱、精進、慈悲、智慧等功德的修習就無法圓滿

完成，菩薩道的修習就會失敗而敗退下來！】，人人都能這樣作，清淨安樂的世界，自然可以到達。

彌勒菩薩下生成佛（後），佛法昌隆，（有）所謂（的）龍華三會，有眾多眾生發出離心了生死，眾多眾生發菩提心志願成佛。從世間方面看，那時的世界是繁榮幸福的；從佛法方面看，是充滿了真理與自由的。必須這二方面具足，才可稱為快樂幸福的世界。

當我們一進山門，彌勒菩薩含笑相迎，似乎在祝福大家：「皆大歡喜」！這中間含了一種很重要的意義，就是啟示大家，要修學「隨喜法門」。在佛教裏，彌勒菩薩坐鎮在山門口，就是暗示著修學佛法，首先要培養歡喜心，開拓心境，包含一切。世間上的人，人人皆想歡喜，個個總想快樂，這本來是人之常情。不過這中間有種毛病，就是「不耐他榮」。總是希望自己歡喜，一看到他人在歡喜，自己反而難過起來。譬如看到別人有錢，而自己沒有錢；別人的生意做得好，而自己經營不佳；或在學校裏讀書，看到別人考到第一……這種種客觀的歡喜因素，反而造成自己的不愉快。因為自己不歡喜，又惹得別人不高興。結果，自己也苦，別人也苦，這又何苦呢！

這種不喜歡的主因，是由於一種煩惱——嫉妒心在作祟。每個人大都是為自己的利益打算，看到別人比我好，自己總不免有些放不下。……在（農曆）正月初一互道恭喜，大都是出於一種虛偽心，好像例行（的）客氣話。其實我們不恭喜別人便罷，要恭喜人，就得生起一種真正的觀念來：必須從內心恭喜別人身體健康，生意興隆，家庭和睦，學業進步！能真誠地徹底做到為別人歡喜，也就做到了佛法上的隨喜法門，這種功德比什麼都大！

彌勒菩薩的特德，可以從他的姓名中看出。梵語彌勒，譯為中國語就是慈。他最初發心，是從慈心出發的。一般人每合稱慈悲，其實悲是悲憫心，著重在拔救他人的苦痛。慈是與樂心，眾生沒有快樂與幸福，要設法給與他【按：所以慈悲是與樂、拔苦】。菩薩，慈與悲都是具足的，不過彌勒菩薩的特德，側重在修習慈心。經裡說彌勒菩薩最初發心時，即不殺生，不食眾生肉；從此以來，都以慈為姓。

像釋迦牟尼佛，發願在五濁惡世裡成佛，拔濟苦痛的眾生，象徵著釋迦佛的悲心殷重。彌勒菩薩當來下生的世界是淨土，發願在淨土成佛，人人得享快樂幸福，這象徵著彌勒佛的慈心弘溥。我們了解這點，就要與彌勒菩薩一樣的發心，隨時隨地，盡自己的力量去幫助人，使他人得安樂，得利益。素食，不殺生，都是增長慈心的方法，彌勒菩薩因修習慈心法門而稱為慈氏。大家能這樣去做，就可以與彌勒菩薩的慈心相應，不難上生兜率天了。

學佛的人，處處希望他人好；雖然希望自己好，但希望他人比我更好，這才是佛教徒的存心。再加上歸依三寶，清淨持五戒，修習十善，如法布施，自利利他，讀大乘經，稱念南無當來下生彌勒佛，誦持《彌勒菩薩上、下生經》，發願往生，就能往生兜率淨土。

因為彌勒菩薩下生到地球來時，世界和平、清淨，佛法昌隆，人人只有幸福，沒有你殺我害，你搶我奪。並且轉輪聖王也出現，專以道德化人，因此，佛與眾生，皆大歡喜！

而轉輪聖王的出世，國土清淨，政治廉明，沒有戰爭，沒有訴訟，也沒有貪污舞弊，衣食住一切生活所需，樣樣都好。氣候也冷暖適中，甚至連蚊蠅也絕跡了。那時候的人，財富多，道德觀念很強，大家奉公守法，身體健康又長壽（約 8 萬壽），心量廣大，可以與彌勒菩薩修習佛法，真是幸福滿滿！且讓我們大家來稱念：南無當來下生彌勒尊佛。筆者也在此祈願：想與彌勒菩薩歡聚的讀者、法友們，祝福大家同赴龍華三會，隨喜諸位早成佛道！請兼見《佛法是救世之光》，頁 29—44，民國 92 年版。

## 十六、三乘的慧學，抉示了「我見」為生死的根源，為世間一切苦難的癥結所在

三乘的慧學，抉示了「我見」為生死的根源，為世間一切苦難的癥結所在。如果說私欲，這是私欲的根本了。依佛法說：為什麼會有私欲，或一切煩惱？這都是由認識的迷謬——無明黑暗而來。因此，除了慧光的勘破，得到如實的知見，是不能解決問題的。……一切是緣起的存在，是存在於前後延續，同時依存的因果系列中，可是我們的認識，卻並不能如此【按：這即是在說：我們一般凡夫眾生，是無法深知「一切是緣起的存在——存在於因果系列中」，因此陷入「自性見」而無法徹見一切事事物物的真相】。在覺到自己，覺到與自我相對的一切時，先是片段的，孤立的，靜止的感知；而後經意識的推比，才組成一般的知識。這所以雖發現有相關的，變動的意義，而那種孤立的，靜止的錯亂覺識，始終是潛在於一切的知識中。因而我們的一切了知，都帶有錯亂的成分。特別是在觸對一切時，特出於一切自我意識。在直覺中，不能覺了自己與相對境界的依存關係；就是自己，也不能直覺到：這是身心的總合（因）而前後相似相續（無常），自他依存（無我）的因果性。甚至在意識的認識中，將自己實在化，獨立化，永恒化（這是神教徒說靈說我的認識來源），成為錯亂、顛倒的我見【按：實在化——實，獨立化——一，永恒化——常，這實、常、一，就是筆者在本書中處處提到的「自性」見，而且，實含攝常、一。有了自性（實、常、一），就無法解脫，為什麼？因為違背了佛法的真理——三法印（一實相印）。「實」與「涅槃寂靜」相違，「常」違背了「諸行無常」，「一」違背了「諸法無我」。既然實、常、一違背了三法印，當然就無法體證真理，無法體證真理，也就無法解脫了。請兼見第二章、九——三法印（一實相印）】。我見，梵語薩迦耶見，應譯為身見；這是執取自身（身心）為實自我的【按：實自我就是指「以自性存在的我——有自性的我」，「實」就是指「實在性」，也就是指「自性」】。由此而有我的愛染；攝取有關的一切——我所，而又分別取捨。這一自我中心的實在感，是世間一般認識，一般行為所不能離的。也就因此，就是世間的善心善事，也不離我見的控制，不是完善的【按：印老的意思是：世間的一般認識、一般行為，因為有「以自我為中心的實在感」在作怪——存在著或重或較輕的「我執」，所以，就算是心地善良、做善事，由於被我見（有我見就會有我執）所掌控，故善心善事無法達到完善的境界（不純淨的善心善事都是有漏有煩惱的，不是無漏的，不是清淨的)】。這唯有正觀緣起的大慧，通達無我，才能超越自我中心——私欲中心；才能無私無蔽，徹見一切真相，成就修身的自利功德。

眾生無始以來的我見，執取身心，造成（以）自我（為）中心的特性。這是無明——迷蒙的知，為一切煩惱、不仁、私欲的根源。佛的正覺，就是破除無明的大智。說起無私

無我，世間學者——儒學等，也有部分類似的提示，如說：「毋意，毋必，毋固，毋我」。但世（間）學者，就（算）是儒學，也總是向外觀察，見到自己與人類萬物的依存性。或在幻境、定境中，覺到：「天地與我同根，萬物與我並生」；「萬物皆備於我」等。因而推演出一本的哲理，仁慈的道德。但都不知道，私執的根源——我見，卻在執取自己身心的實在感。不能內觀身心的無我，所以說仁，說博愛，不出乎自我中心的擴展（一般叫做大我）。這雖然是難得的，但是不究竟的。從前，佛在過去生中，是一位外道，名善眼大師。他修習慈心無量（也以此教人），生在三禪天。論地位，比創造神還高出多多，但沒有徹底，時移勢變，終歸徒然。一般小乘學者，是深切理解這點，所以集中力量，內觀緣起的自我身心，而通達空無我性。這才勘破無明我見，體達真如，而得身心清淨的究竟解脫，這是超出世間一般的，是正確的！但偏重自己身心的內觀悟入，多數不再去理會身外一切的緣起性，所以又不免有忽視慈悲的傾向。這還不能徹了佛說無我的究竟深義，略於慈悲【按：印老所說的「無我的究竟深義」，即是後面將提到的：佛、菩薩——內外交徹，遍達人、法皆空的無我性，即智起悲，悲智平等。】，所以被稱小乘。

大乘慧是比三乘共慧更深徹的。大乘慧，不只內觀（自我）身心而通達無我，還更廣泛的觀察外在的一切法；內外一如，都是緣起的空、無我性。所以「一切法空」，「一切法不生」，為大乘慧學的宗本。向內執取的「我見」，與向外執取的「法見」，錯亂的性質是一樣的，都是「自性見」，不能明見緣起，不能徹了無常、無我的空平等性，或者叫本清淨性。所以執取身心為自我的我見，在大乘法中，雖同樣的確認為生死根源，但不像小乘學者那樣，將自己從一切中分離出來，專於返照自我的空性。大乘是：從內外，自他，身心的一切關涉中，觀一切為緣起性，而通達法界一相的。大乘是從無限時、空，無限人、法的緣起幻網中，去通達空平等性。所以不只是向內為己的，而是內外交徹，能從甚深智證中，湧現同體的大悲心。明白了這點，世間學，出世的聲聞學，出世而入世的大乘慧學，所有淺深、差別，就可以清楚地分辨出來。

世間——向外觀察，了解萬化同體，重於仁愛。

聲聞——向內觀察，通達空無我性，重於智證。

佛菩薩——內外交徹，遍達人法空無我性，即智起悲，悲智平等。

以上請見《我之宗教觀·修身之道》，頁 127—131。

## 十七、宗教的層次

印順導師在其所著的《我之宗教觀》（頁 17，民國 92 年版）說到：（多神教、一神教、梵我教、唯心教——自心宗教等）四類宗教，都不離自我的妄執，都是虛妄的，不徹底的。唯神、唯我、唯心，追根究原，只是同一內容——自性見（我見）的變形。佛教，是超越這印度的四類宗教而實現為正覺的宗教。西方缺少後二類（唯我與唯心宗教），所以對佛教的境界，不容易理解，因為距離太遠了。佛經中有《小空經》，說明修行的過程。從人間起，一地一地，一界一界的超出，末後完全出離了三界。等到超出三界，經裡告訴我們，還在人間，著衣，喫飯，教化眾生。所以認真說來，佛教是否定了神教，我教，心教；否定了各式各樣的天國，而實現為人間正覺的宗教。如以一般神意論的宗教眼光來看

佛教，（的）確是難以理解的。部分的西方人，研究南傳的佛教，覺得佛教是無神論，起初本不是宗教。那裡知道，宗教（是）不一定要有神的。無神論的梵我教，自心教，佛教，還是一樣的宗教（仍然是宗教，不因倡導無神論，就不是宗教——宗教是不一定非要有神不可的才叫宗教）。佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。

印老所說的：佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教。這樣的說法，筆者是堅信不移的。不過，其中的道理不易理解，不要說基督教等其他宗教反對這樣的說法，筆者相信就算是佛教徒，也會有人不贊同這種說法而認為印老的思想有問題。其實，印老的佛法思想不但沒有問題，而且深得佛陀的本懷。筆者所謂的「深得佛陀的本懷」，「佛陀」二字，不是僅指釋尊（釋迦牟尼佛）而已，而是：十方三世一切佛。說得更清楚一點：印老這種說法，是「深得十方三世一切佛的本懷」，當然也包括阿彌陀佛、藥師琉璃光如來（藥師佛）、寶生佛、文殊師利菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、大勢至菩薩、地藏菩薩、彌勒菩薩、無盡意菩薩、寶檀華菩薩、虛空藏菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩等數不盡的諸佛菩薩。

話雖說如此，但不容易使人理解及接受。就以佛教是「自力的宗教」這一論題來說，就要花很多的文字才能講明白、說清楚。因為「自力」必須一併把「他力」也說明清楚才不致於造成誤解、錯解甚至針鋒相對，不然的話，是非、造口業就無法避免了。像印老所說的「尊祐論」，佛教徒應該都清楚而不會有異議，其他宗教的信仰者就可能會反對。「尊祐論」不是印老最先提出的，釋迦佛早就說過了。我們現在就引用印老的話來證明印老是如何地「深得佛心」：印老的《佛法概論·我論因說因》（頁 139—140，民國 92 年版）說到「尊祐論」：「這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的旨意，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！不自己努力，單是在神前禱告，或是許願，要想達到目的，必然是不可能的。佛法否認決定一切運命的主宰，人世的好壞，不是外來的，須由自己與大家來決定。……如人生病，……尊祐論者說：這是神的懲罰，惟有祈禱上帝。有的雖說病由身體失調所致，可以找方法來治，但又不認清病因，不了解藥性，不以正當的方法來醫治，以為胡亂喫點什麼，或者畫符念咒，病就會好了。佛說：一切現象無不是有因果性的，要求正確而必然的因果關係，不可籠統的講因緣。佛法所說因果，範圍非常廣泛，一切都在因果法則中。但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好。小呢，自己得到安樂；大之，使世界都得到安樂，得到究竟的解脫。」

印老所說的「尊祐論」以及跟這論題有關的，在其著作中，表達了很多次！光是上面所引的，筆者就可列出幾個理論依據來證明印老是如何地正確傳達釋尊的思想——請見漢譯的四部阿含：《長阿含卷 16·三明經》（大正 1·105 中—下）：「若彼三明（三吠陀）婆羅門無有一見梵天者，若三明婆羅門先師無有見梵天者，又諸舊大仙——三明婆羅門阿咤摩等亦不見梵天者，當知三明婆羅門所說（梵天）非實」。這是釋尊否定所謂的創造主——梵天。對於（印度）西方傳統的婆羅門教，釋尊幾乎全部的否定了。又如《中阿含·伽彌尼經》（大正 1·439 下—440 上）：「梵志（即婆羅門）自高，事若干天（神），若

眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」。這種以信天神與祭師的祈禱，釋尊以為，這等於投石於水中，而站在岸上祈禱，妄想大石會浮起來。其實，我們的前途，是由我們自己的行為（業）所決定的，決不因天神與祭師的祈禱而有所改變。所以說：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處」（長阿含卷 16·三明經）。前面說到釋尊否定創造主——梵天【按：注意：是否定大梵天王是宇宙的創造主，非否定無大梵天王，以佛教的角度來說，大梵天王是在色界的初禪天，這就好比上帝是天上的天神（天人），佛教徒不會去否定這項事實，但否定上帝是宇宙的造物主】，關於創造的神話，釋尊稱之為「尊祐論」，釋尊認為這種思想會影響人類的努力與責任心（見《中阿含卷 3·度經》）。婆羅門教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊是反對的：「若邪盛大會，繫群少特牛、水特、水，及諸羊犢，小小眾生悉皆傷殺。逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱歎」（《雜阿含卷 4·89 經》）。「作是布施供養，實生於罪」（《雜阿含卷 4·93 經》）。這種殘殺犧牲，虐待奴僕的大祭祀，那裡是布施，簡直是作惡！那裡值得讚歎？所以當時的人都說：「沙門瞿曇（即釋迦）呵責一切祭法」。至於《阿闍婆吠陀》中的咒法，以及占卜星相等迷信，「沙門瞿曇（即釋迦）無如是事」——見《長阿含卷 14·梵動經》（大正 1·89 中——下）。以釋尊的見解，這些純是無知的迷信，愚人的迷信，所以，凡是「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……（就是）生極苦……乃至斷命，從外（道）求……一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦……，終無是處。」——見《中阿含卷 47·多界經》（大正 1·724 上）。真正體見真諦（真理）的智者，是不會從事這類迷妄行為的。徹底地說：「幻法，若學者令人墮地獄。」——見《雜阿含卷 40·1118 經》（大正 2·296 中）。總之，因神權、神教而來的祈禱、祭祀、咒術，給以徹底的廓清。

重天輕人的思想，在當時非常流行。釋尊的見解是：天上不過是長壽富樂，他的前途只是沒落（傳說帝釋天見佛聽法，後在天宮的聲色欲樂中，什麼都忘了）。不能進求真理與自由的享欲，實在值不得羨慕。這樣，「人身難得」的名句，被提出了。人間才是更好的，連天神也在羨慕，所以說：「人間，於天（神看來）則是善處」（《增一阿含卷 26·等見品》）——「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」。天上的享受，雖比人類好，但如果自私，則物質欲樂，精神定樂的陶醉，與解脫道、菩薩道相比，亦相去甚遠。這是在引導人類從求生天國的思想中脫離出來。當然，也有不少天人（譬如居住在忉利天的天人）是受到諸佛菩薩的度化的，天人本來就有凡聖之分的，像娑婆世界的五淨居天就有聖人居住。講得更清楚一點：諸佛菩薩也會在欲界及色界不同的地區內度化天人，但「重點」是在人間。而所謂的色界也要詳析，例如初禪天的大梵天王，因為大梵天王自以為是造物主（造化主），高慢而輕蔑一切，故無法接受諸佛菩薩的度化（這可見眾生的我、我所執的殺傷力是相當可怕的——傷了自己，也傷了他人、眾生）。

印老又說：假借神權而確立的四姓階級，《鬱瘦歌邏經》、《阿私愁經》等（見《中阿含》，卷 37），以種種理由發揮種族平等的思想。《阿摩晝經》（《長阿含》卷 13）等，以為印度的種姓，只是社會的分工，無所謂優劣。像優婆離尊者，出身賤族，卻是持律第一，這可看出佛法的平等精神。假託神權的階級制，「如有人強與他肉，而作是說：士夫可食！當與我直」（《中阿含卷 37·鬱瘦歌邏經》，大正一·六六一上）。這種人為的階級制，沒有接受的義務。佛說四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教。《雜阿含卷 20·548 經》說到，從財力說，從法律說，從政治說，從道德說，

四姓是平等的，是機會均等的；《中阿含·婆羅婆堂經》從女人所生說，從隨業受報與修道解脫說，立論出四姓完全是平等的。所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」（增一阿含·苦樂品）。釋尊四十五年間的化導人類，不是神教那樣的化作虹光而去。釋尊是真正的「父母所生身，直登大覺位」；是「即人成佛」，開創人類自己的宗教！

釋尊對婆羅門教的積極部分，也就是有關人生道德的，婆羅門稱之為法的——正常生活，善良風俗，釋尊盡量地融攝他，使他從神權與不平等的階級中脫離出來。破除神權與階級制，祭祀與咒法，然後再把人類的合理生活、正常生活確立於社會的正常關係上、彼此應盡的義務上。例如他們禮拜六方，佛也說禮拜六方，但佛所說的六方，是親子、師生、夫婦、朋友(親友)、主從(主僕)、宗教師與信徒間的合理的義務——請見《中阿含·善生經》，大正 1·640 下—642 上。兼參考《長阿含·善生經》，大正 1·71 下—72 中。又例如婆羅門教的祭祀要用三火，釋尊也教他們供養三火。但是，釋尊所說的三火是：供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門、婆羅門名福田火——請見《雜阿含卷 4·93 經》。

印老說：神教者以為德行的根源是神的，德行只是人怎麼服事神，人怎麼體貼神的意思來待人。如離開了神，德行即無從說起。所以在神教中，不但人的德行變成了神的奴役，而迷妄的宗教行為，也被看為道德的，有價值的。釋尊的中道行，與神教相反，從人與人——自他的合理行為，深化到內心，擴大到一切有情，無邊世界。從人本的立場，使德行從神的意旨中解放出來。

奧義書的思想，如依業而有輪迴，依智而得解脫，釋尊大致是看作事實的；但生死的根源，是煩惱。釋尊非常了解奧義書，也就是因為深刻、深切的了解，所以能徹底地評判他。奧義書以為自我是真常的、妙樂的，釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」，否定了常、樂的真我。常住的、妙樂的、唯心的、本體的，在釋尊看來，簡直是幻想、玄想。釋尊是東方的，所以把理性的思辨與直覺的證悟，置於現實經驗的分析上，不是置於形而上的玄想。也就因為從現實的經驗出發，故了達人只不過是五蘊、六處、六界的和合相續，一切在無常變動的過程中，那裡有真常、妙樂的自我(真我)？因此，不是見真我以契入梵界，而是從無我以契入正法。重視經驗的事實，出發於經驗的分析，故佛教與奧義書分道揚鑣了。完整的佛教體系，出發於經驗的分析，並且在此上作理性的思辨，再進而作直覺的體悟。所以說：「要先得法住智，後得涅槃智」——參見《雜阿含卷 14·347 經》。

因奧義書而來的苦行與瑜伽，釋尊曾修學而又捨棄了——從阿羅邏伽藍摩、鬱陀迦羅摩子專修瑜伽，繼而捨棄他；又專修苦行六年，又捨棄他；然後到佛陀伽耶自覺成佛。攝取他的精意，認識他的長處，也了解到他的危險，故能防範他。一方面用作修證的方便，一方面不落入苦行與修定的主義。釋尊到過東方修學，接觸東方的時代精神；佛教的真精神，是屬於東方的；釋尊所說的正法，是東方的，例如：注重現實經驗，重視變化，尊重自由思考，主張種族平等，反對吠陀權威，與東方沙門團(東方的新宗教)，採取同樣的立場。不過，也有不同之處，例如：一、抨擊極端的縱欲與苦行，《中阿含卷 43·拘樓瘦無諍經》(大正 1·701 下)說：「莫求欲樂極下賤業，……莫求自身苦行，……離此二邊，則有中道」。倡導不苦不樂的中道，為釋尊徹始徹終的教說。二、對阿耨多之「命即是身」的斷滅論(也是唯物論)，尼乾子等的「命異身異」(二元論)，「色(心)是我，無二無異，

常存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常、無我的緣起論(中道)。三、(東方)新思想的缺點，在於破壞舊的而不能確立新；見到變動而不能見到變動雜多中的條理，不能確立崇高的理境，傾向於庸俗的功利的世界——有否定道德，否定真理的傾向。這一點，釋尊起來糾正他，舉揚正法——中道行(中道的實踐)，如實理(指出真確的事理)，究竟涅槃(究竟的歸宿)，給以「法性、法住、法界」的意義——也就是對真理與道德的肯定，並重視真理與道德的建設；實現絕對的理想(也就是解脫、涅槃)。釋尊從自覺的聖境裏，綜合東、西印度的文明，加以洗鍊(陶鑄東、西印度文明)，完成折中東、西的新宗教——中道的宗教。

筆者以為：釋尊是個不折不扣的大覺者。吾人在研修佛法時，不可囫圇吞棗。比如「煩惱即菩提」，不能說為「煩惱就是菩提」或「煩惱等於(等同)菩提」，如誤解煩惱為即是菩提，那真是顛倒了！而且更應深知「取著菩提就是煩惱」。阿姜查說得好：固執正確只是生起自「我」而沒有放下；當我們堅持(執著)自己是對的，便已走入邪見；一旦覺知就放下，這是正道。

## 十八、「返本還源」的思想會迷惑人

印順導師的《學佛三要·解脫者之境界》(頁 205—206，民國 92 年版)說到：佛教中，有一通俗的(思想)——返本還源的思想：以為我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。……如能離卻妄染，(那麼，)本來清淨的心便會顯露出來。

其實，心性本空【按：《十二門論》的「從眾因緣生，即是說空義」，很符合空義且能契入「空」義。也就是說：從「因緣論」——「我論因說因」、「我說緣起」，最能把握「空」義】。……決非先有清淨，後有塵染【按：「從真起妄，返本歸真」的思想是錯的；「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(《雜阿含卷 2·53 經》)——「因緣」決定一切，才是對的，才是釋尊正法的特質】。

這種「我論因說因」、「我說緣起」的「因緣論」，使得「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」(《中論》卷 4，大正 30·33 上)、「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切。」(《迴諍論》，大正 32·15 上)正確無誤！所以，生死與涅槃，都是依緣起而成立的——依緣起而一切(世間法、出世間法)都能成立。這種對無自性的緣起、無我的緣起、空相應緣起的甚深體悟，才會對「一切法本空」深信不疑。或這樣說也可以：拋棄、離棄「一切法本空」，就無法理解「無自性的緣起」——因為：若一切法不空，一切法不是無自性，而是自性有，那就不待因緣；不待因緣，則一切法都不能成立了。

徹底地說，有情(人類)眾生，其心、意、識不但不是先真而後妄，在現實中，反而是由於妄想，才能正覺【按：人類因有其煩惱妄念而產生的苦痛，所以才會有想滅除痛苦的覺醒】。如低級眾生，也有分別影像，可是不明、不利。人的意識力特強，為善為惡，妄想也特別多。人可能墮得極重，也可能生得最高。人類有此虛妄分別，而且是明確了別

的意識，才會知道自己的認識錯誤；知道抽象概念，並非事物的本來面目，這是一般眾生所不易做到的。由於人類的虛妄分別，發展到高度（「憶念勝」），才能積極修、證，達到超越能、所，不落分別的境地！（也因為人類有能力能證得諸法法性的境地，故能夠正覺）

也正因為「返本還源」是錯的，故緣起的二門（流轉門與還滅門）中，筆者通常不寫為「緣起的還滅」，而是寫成「緣起的寂滅」。不寫為「緣起的還滅」，最主要的原因，不在於「文字」遊戲，而在於「真理」的考量。此話怎講？答：如果說「我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一絲一毫的雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。如能離卻妄染，那麼，本來清淨的心，便會顯露出來。」以上所引的這一段話（「我們的心識，……顯露出來。」）如果是正確的，那麼，當清淨的心顯露出來後，極可能又會在時、空的際遇中，人類的心又再被客塵煩惱所蒙蔽而再流轉生死了。

所以下列的狀況會一直「重演」：

心本是清淨的→因客塵煩惱而流轉生死→離妄染而顯露出本是清淨的心→本是清淨的心，因客塵煩惱而再一次流轉生死。透過修行，使雜染的心顯露出清淨的一面→清淨的心又因客塵（也就是煩惱）而第三次流轉生死。透過修行，使雜染的客塵（煩惱）除去，顯露出清淨的心→清淨的心因客塵（也就是煩惱）而導致第四次流轉於生死中。通過修行，離卻客塵（煩惱），以便顯露出清淨的心→清淨的心又因客塵（煩惱）而導致第五次流轉於生死……

為什麼會一直「重演」呢？答：因為問題出在「本是清淨的心」受到「客塵（煩惱）的侵襲」上，才有所謂的「重演」這一狀況出現。也就是說：「我們的心識，本來是清淨光明的，……便會顯露出來。」這一論述出了問題。別說諸佛、大菩薩、聲聞阿羅漢不會有這種問題出現，就算是初果聖人，也是有限量的「極七有」（就是在說：最多是七往天上、七次來人間，就一定可以永斷生死入涅槃的）。八地以上的大菩薩，是因悲、願的緣故，才常常穿梭於六道度眾生，要入涅槃是可以辦到的。如果本是清淨的心會無數次受到客塵（煩惱）的侵襲、蒙蔽，那未免太小看所謂的「法身」（須陀洹果名初得法身）。初果聖人的斷三結是一斷永斷，證得須陀洹果是一得永得；就算可能有「隔陰之迷」，初果聖人也是照樣一得永得，隔陰之迷是無法阻斷「極七有」的，隔陰之迷是無法讓「極七有」變成「極八有」的。誰說的？答：釋尊說的。回歸到釋尊的「因緣論」與四悉檀（佛陀說法的四種旨趣），佛教徒才不會互相爭論不休，且能各安其位、互相尊敬！

印老曾說過，人心是矛盾的，說容易成佛，會覺得佛菩薩的不夠偉大；如說久劫修成呢，又覺得太難，不敢發心修學。而想「即生成佛」的，急到連菩薩行（菩薩道）也不要了，真是顛倒！人類啊人類，佛教徒啊佛教徒，究成何心？緣起法真的很深，像唯識所說的「分別自性緣起」，是從說一切有部、經部而來的，重於「果從因生」的緣起論（這是為五事不具者所作的解說）；說如來藏，當依「無我」如來之藏。印老的《學佛三要·佛教之涅槃觀》（頁240，民國92年版）中說：『其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達「無我如來之藏」，才能離煩惱而得解脫。』印老從印度佛教思想史中，發現了「佛德本具（本來是佛等）論」，所以印老斷然的贊同「佛法」與「初期大乘佛法」的行、解。究其實，所謂的「佛德本具（本來是佛等）論」，最可怕之處是：會導致「無

因論」，違背了釋尊的「我論因說因」、「我說緣起」——「因緣論」。當你以《阿含經》、《般若經》、龍樹菩薩（《中論》等）思想，來檢視如來藏，那麼，如來藏便了然於胸了。

撰寫至此，筆者深深地覺得「緣起法」非常難懂。「緣起的空性」以及「緣起的幻有」——緣起（的）二諦論，的確最甚深了。像印老在《我之宗教觀·修身之道》說到，二乘聖人還不能徹了佛說「無我」的究竟深義，便是一例。而在《中觀今論·中道之方法論》，也提到因明學的「相違決定」以及康德的「二律背反」，這兩者的缺失，也是因為無法勝解緣起法所導致的。

印老的《以佛法研究佛法·如來藏之研究》（頁 350-351）說到：  
佛說如來藏，是為對治五種眾生的；

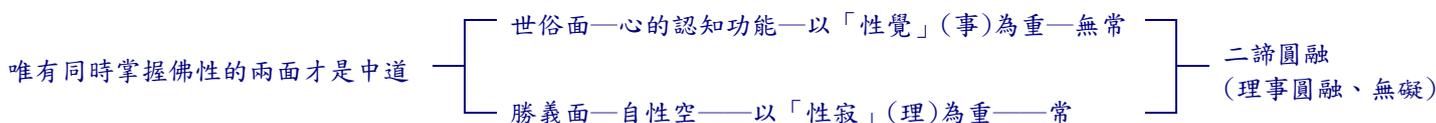
- 一、怯弱心： 有些眾生，感到自己的業力深厚，無有成佛的希望與信心，而生起怯弱的退墮心。佛陀對之說如來藏佛性為人人本具，個個圓成的，只要自己能將如來藏佛性顯發，當下即是佛。這與禪宗的「直下擔當，自心即佛」一樣，消除眾生的怯弱退墮心。
- 二、憍慢心： 這特別是學佛的人，每有我是發菩提心的，持戒的，了解佛法的，有修行的，而對他人的一切，生起輕視的憍慢心來。這在學佛來說，根本與佛法不相應。佛對之說：人人都有如來藏、菩提心，現在雖不及你，將來一旦他底菩提心發起來，也許會超過你的。
- 三、虛誑(妄)心： 因為有類眾生，專在一切虛妄的世間法上起執見，窮追不捨，佛對其說如來藏，說明在這虛妄法中有一真實的佛性，如棉花中藏有黃金而不自知，現在只要將黃金取出，即可成佛的。
- 四、謗真實： 有些人是不信真實的，這特別是對真理，每起誤會，認為口裡說的真理，不能有具體的事相見到。其實，真理即是一切事物的本來真相，是不能離開事物本身而見到的。佛對其說如來藏，說明真實不是從外面求的。不是最初沒有而後（來）求得的。真實是人人都有，本來具足的，只要能靜心反觀，就可得到。特別是對學空的人，說一切法如幻如化，虛妄不實，都是空的；佛說這話本來是對的，但一般人即以為什麼都沒有，執著空見，而不知佛說緣起無自性的空義，是顯示法的本性空寂。說真實，空性即是真實。說實相，空性即是實相。
- 五、執我： 這如『楞伽經』說：有類眾生「畏無我句」的，認為無我不能安立生死、涅槃，不能歸向佛法，佛為他說如來藏，為生死、涅槃所依，消除其內心的恐懼，而歸信佛法。

佛說如來藏，具有以上五種因緣的。這五種因緣，依現世一般眾生的心境來說，對於引導趨入佛法，如來藏是有其獨到妙用的。

說到「佛性」，中國佛教徒對它非常熟悉，「一切眾生皆有成佛的可能性」更是琅琅上口。林崇安居士的《佛法之源·阿含經中的心性論》一書中說到：『不與緣起觀起衝突的佛性有三說：一、將「眾生心的認知功能」(有別於無情之物)稱作佛性，此屬世俗諦；二、將「眾生心的空性」稱作佛性，此屬勝義諦；三、將「眾生都有成佛的可能性」稱作佛性。』(大千出版社出版，頁213，民國96年8月初版)「佛性論」看起來似乎容易了解，其實不然，筆者認為必須對釋尊的「原始緣起說」有相當深度的悟入，才能對「佛性論」有鞭辟入裏的正見。但是，釋尊的「原始緣起說」甚深難見(現觀)，「緣起甚深，緣起的寂滅性更甚深！」部派佛教、大乘佛教的各種「緣起論」，是否真的全部都符合釋尊的「原始緣起說」？筆者認為：只要對無常、無我的「深義」(注意這兩個字)完全不能理解或還有隔礙，就會產生錯誤的論調。

### 「佛性論」的理論依據——「緣起論」

「佛性論」之所以能夠成立的理論依據是「緣起論」(「緣起法則」無始以來就存在著)，緣起論含攝二諦(勝義諦、世俗諦)，而「二諦俱無自性」(我們稱之為：二諦圓融)——見《入中論》。故歸結到：佛性是「無自性」的。《中觀今論·引言》：「凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為空。」在林崇安教授的《佛法之源》與《六祖壇經選集》二書中，對「佛性」有精闢的闡釋。今以《六祖壇經選集》為例，將佛性表列如下：



太過強調「性覺」或「性寂」都有違「緣起論」。佛性論的「主角」是「眾生之心」，眾生之心是依於緣起而存在、變化的，有其功能、性質；只要能夠「隨順緣起」而「與空相應」，凡夫的心是可以修成聖者的心。在整個變化的過程中，先前之心(凡夫之心)與後來之心(聖者之心)有關聯(我們稱之為不異)，但兩者不是完全相同(我們稱之為不一)。由於依於緣起的變化而提升，所以說「迷即為愚，悟即成智」。以上是將佛性建立在心的世俗認知功能，是以「性覺」為重的。但若將「性覺」強調過了頭，亦即將此世俗覺知之心說成「在凡夫階段就已具足種種功德」，常恆不變，並且認為修行只是「反本歸原」，那麼就把佛性視為真常之心而落入「真常唯心」了，這樣是違背「緣起論」的。以上請見《六祖壇經選集》，頁216、217。若將「眾生心的空性(自性空)」稱作佛性，那麼，就是以勝義諦來看待，以「性寂」為重。但是，若將「性寂」強調過了頭，忽視心的世俗認知功能的提升，那就落入「有理無事」，這樣依舊是未掌握整體的中道。《壇經》中說到，當人們只看到心性勝義的常面時，惠能大師便指出心性世俗的無常面；當人們只看到心性世俗的無常面時，惠能大師便指出心性勝義的常面。唯有同時掌握佛性的兩面(世俗面、勝義面。證悟無我、不執著才能夠體證勝義諦)才是中道。以上請見《六祖壇經選集》，頁218、219、222、223。

## 十九、「手把青秧插滿田，低頭便見水中天；心地清淨（身心清淨）方為道，退步原來是向前。」

布袋和尚（約五代後梁時人）說：「手把青秧插滿田，低頭便見水中天；心地清淨（身心清淨）方為道，退步原來是向前。」印順導師的《學佛三要·學佛之根本意趣》中說到：關於修行的方法，雖然很多，主要的不外：「淨心第一」和「利他為上」。學佛是人生向上事，而專重自淨其心，自了生死，以大乘來說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時，一切處，一件事，一句話，都以利他為前提。淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。

印老的《人間佛教論集·人間佛教要略》（頁193—196，民國96年版）說到自利與利他的合一：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。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治，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治，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：「菩提所緣，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。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。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。

修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是（要）做，應該想的還是（要）想（觀），不過，要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中的蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說：「心淨眾生淨」；「心淨國土淨」，都是啟示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。就家庭說：你是家庭中一員；就社會說：你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。

請見《學佛三要·學佛之根本意趣》，頁18—19。

## 二十、大乘經中，《般若經》最大

龍樹讚《般若經》，於《法華》等一切大乘經中，《般若經》最大。般若之所以大，古人多難言之。成論大乘云：般若通教三乘，非獨被菩薩，義不究竟。唯識大乘云：《般若經》但為發趣菩薩者說，非遍為一切乘，是第二時不了義之教。通則成論者抑之，別則唯識者薄之；不別不通又不得，《般若經》何其難為！實則《般若經》通教三乘，但為菩薩。但菩薩故深，通三乘故廣；深廣無礙，如果日當空，平地高山，一時照卻，此《般若經》之所以獨大歟！請見《中國佛教論集》，頁332—333；《妙雲集·華雨香雲》，頁192—193；《般若經講記》，頁11—12。

大乘經中，《般若經》最大，龍樹菩薩、印順導師兩位善知識說得很正確。印順導師已經說得很清楚了，今再略為敘述：印順導師的《印度之佛教·大乘佛教導源》第三節〈菩薩之偉大〉說到：《增一阿含經·序》，以解空寂理，行六度之行為菩薩乘，可謂要言不煩，直中肯綮。夫悲事非大行不成，解脫非解空不成；智見空，悲入有，如鳥之有兩翼，乃能有所至。菩薩道雖深廣無倫，《般若經》以三句釋之，罄無不盡。

所謂的「菩薩道雖深廣無倫，《般若經》以三句釋之，罄無不盡」的「三句」就是《大般若波羅蜜多經·卷412》(大正卷7·67頁中)所說的：一切智智相應作意、大悲為上首、無所得為方便而行。一切智智相應作意、大悲為上首、無所得為方便乃是學佛三要，也是

成佛三要——這三者的圓成（圓滿完成）就是「佛」了。一切智智相應作意——信願（菩提願）——意（意志）——依自（自增上）——尊重自身的人格（重人格）——莊嚴淨土，大悲為上首——慈悲——情（感情）——依世間（世間增上）——尊重社會（世間）公意（重世間）——成熟有情，無所得為方便（方便是方法、技巧的意思）——智慧——知（理智）——依法（法增上）——尊重宇宙的真理（重真理）——清淨身心。以無所得為方便——知，大悲為上首——情，一切智智相應作意——意，當知、情、意圓滿完成時，即是「佛」了！十方諸佛大菩薩為什麼崇高、偉大呢？因為他們的智慧深徹——智德，悲心廣大（悲心徹骨髓）、「我不入地獄，誰入地獄？」的利他、救他精神——悲德、恩德，以及心地的究竟清淨（不是只斷煩惱而已，連習氣都斷得乾乾淨淨）——斷德，十力、四無畏、十八不共法、三不護、十八事圓滿，已經不是「歎為觀止」所能形容的了。無邊的功德莊嚴，不可思議！

六祖惠能大師的《六祖壇經》說：摩訶般若波羅蜜，最尊、最上、第一、……三世諸佛從中出。

楊老師的〈無分別與二諦說〉一文說到：《大般若波羅蜜多經》有一句重要的話。菩薩要成佛，是透過「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。」（大正 7,67bf）一切智智相應作意，才有信忍、意志的堅定。大悲為上首，才有最優良的人性開展。可是最重要的是要有般若慧，以無所得的應用慧，才能順利把佛道完成，養成度化一切有情的功夫。沒有一切執著，不是離開因果，而是不要有法執。

印老在《人間佛教論集·契理契機之人間佛教》（頁 59，民國 96 年版）也說到：在菩薩行中，無我、無我所，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！

## 二十一、佛法，達到了一切依緣起的結論

佛法，達到了一切依緣起的結論。菩薩是發菩提心，修菩提行，得阿耨多羅三藐三菩提果的。但發心、修行在前，得菩提果在後，前心、後心不能說是同時的，那怎麼能依因行（前心）而得後心的果呢？經上舉如火焰燒燈炷的比喻，來說明緣起的甚深。得阿耨多羅三藐三菩提，不能說是（因行）前心；也不離前心，沒有修行的前心，是不可能得果的。不能說是後心，如只是後心一念，那裏能得果？當然也不能離後心而得果。這樣，前心、後心的不即不離，依行得果，是緣起的因果說。《般若經》文，接著說「非常非滅」的意義。這裏，約如幻的因果說緣起；緣起即空（空的定義是：「非常非滅」），可從統貫全經而抉發出來。不過，在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已！「下品般若」說到了緣起甚深，如《小品般若波羅蜜經》卷七（大正 8·567 上—中）說：「如然燈時，……非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。……是（燈）炷實燃」。

「是因緣法甚深(玄奘譯為：如是緣起理趣甚深)！菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心而得阿耨多羅三藐三菩提」。請見《空之探究》，頁 223—224。

印老在《中觀今論·中觀之諸法實相》，第四節(因·緣·果·報)，說到因果的形態。他這樣說：因果的形態很複雜，現在略說二種【按：即是前後的因果與和合的因果。前後的因果是約異時因果說的；和合的因果是約同時因果說的。而佛所說的十二緣起，乃是統異時因果、同時因果。如：無明緣行乃至生緣老死，無論說它是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性，這即是異時因果。和合性的同時因果，則如：識緣名色，名色緣識；即是輾轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」。又如：房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚、瓦等即是因。】：

### 一、前後因果(異時因果)：

如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現。等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？《智論》【按：《大智度論》是也】卷 54 說：「初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無而能作因緣」。或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？龍樹約二義來解答：

(一) 約第一義諦說：現在心，未來心，皆無自性，心雖有現在未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。

(二) 約世俗諦說：如《智論》卷 75 說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根成無上道」？「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燋，亦不離初焰；非獨後焰燋，亦不離後焰，而燈炷燋」。此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燋，非第一念發光時燋，亦非第二、第三……念發光時燋，而結果燈炷確是燋了。由此(可知)，炷之燋，不即是第一、第二、第三……念時燋，亦不離第一、第二、第三等念時燋。修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心剎那滅，而念念的功用力勢不失。此(間)雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長、前後相待的業用不失。這樣，依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得其果的。

### 二、和合的因果(同時因果)：略。

因此，佛法確信：無天生的彌勒，也沒有不經修行(不行菩薩道)就自然而然地有釋迦佛！請見印老的《中觀今論》，第八章，第二節(性·相)。

在印老的《初期大乘佛教之起源與開展·般若波羅蜜法門》，第二項（空性），也有同樣的論述（頁 728—730）：火焰燒炷的譬喻，表示了世（間）、出世間的，一切前後關聯的因果現象，那一法也不是，卻也沒有離去那一法【按：這在龍樹菩薩的《中論》等論著中，最常見到的就是不一不異（不即不離）等的八不緣起——也就是八不中道。可參看印老的《中觀今論·八不》及其相關論著，亦可參看楊郁文居士的《阿含要略》及其相關論著】。在因緣和合的「不即不離」的情況下，一切世、出世法，都這樣的成立。不是那一法所能成，所以是沒有實性的【按：沒有實性，簡言之，就是沒有自性——無自性。這裏的「實」字，就是「假必依實」、「依實立假」、「析假見實」、「但名無實」的「實」——實在性】。又如說：「無緣則無業，無緣思不生；有緣則有業，有緣則思生。若心行於見聞覺知法中，有心受垢（雜染），有心受淨」（見《小品般若波羅蜜經》卷七，大正 8·567 下）。《阿含經》以來的業報，染淨因果，都 但名無實 而這樣成立的。

《摩訶般若波羅蜜經》卷二十（大正 8·364 中—下）說：「癡（即無明）空不可盡故，……老死憂悲苦惱空不可盡故，菩薩般若波羅蜜應生。……如是十二因緣，是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時，應如是觀，當得一切種智。……菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，不見法有我……，不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。……如是須菩提！一切法不可得故，是為應般若波羅蜜行」。

菩薩觀因緣是空的、不可得的、能除二邊顛倒的中道。「空相應緣起法」，在般若法門中，顯然的使緣起甚深，與寂滅涅槃更甚深統一起來，但「般若法門」是重於第一義諦的。後來龍樹的《中觀論》，以此為根本論題，依《阿含經》，依緣起的中道說法，給以嚴密的思（惟抉）擇，成為通貫三乘，大乘佛教的主流之一。

## 第五章 知、情、意——學佛三要、成佛三要

### 一、「道德的意向」的知、情、意

現在，要講的知、情、意，是關於「慚愧心」，也就是「道德的意向」的知、情、意。印順導師說：人若陷於重重的罪惡中，則善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。《起世經》等說到人類有三事勝過天上：慚愧——梵行勝；智慧——憶念勝；堅忍——勇猛勝。楊老師的《阿含要略·增上善學》說到：『知「慚」，恥於己闕；知「愧」，羞為惡行。』（長2，大1-11c<sup>15f.</sup>），印老說：要有向善遠（離）惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格。人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以，人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值。……所以，如果大家都胡作妄為，那我們自己一定要站穩腳跟，就算嘗盡各種苦難，也決不附和、遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行乃是清淨的行為，是人類所具有的特性。請兼見《人間佛教論集·人性》，頁176-177。

印老又說到，向上的道德自覺——慚愧，經常與「無慚」、「無愧」的惡行互相起伏。不過，慚愧心即使被壓倒，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」。如說：「內心負疚」，「問心自愧」。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。什麼是慚愧？（就是：）在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。這道德意向的自覺，應使他充分擴展，成為德行的有力策發者。但他不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分，不正確，（所以）離惡向善的道德判斷、良心抉擇，不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說：慚愧心「自增上，法增上，世間增上」。即是說：慚愧應依（增上是「依」義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

**一、依自己：**人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分；一切有情有佛性。誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性。所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。自我的卑劣感，自暴自棄，萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來。如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。

**二、依法：**道德行為，雖因時代環境而多少不同，但決非純主觀的，必有他的合法則性，德性是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理，順從真理，向善的慚愧心即會生起來。對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍」。由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而他的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德之所以是道德，應該如此非如此不可，即依這三者而決定。德行的增長、完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫，世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。以上請見《佛法概論·德行的心素與實施原則》，頁 181—184。

## 二、想、受、思

再來，要講的知、情、意，是想、受、思三者。人心的活動，是極複雜的，融和的綜合活動，稱為「心聚」。不論前五識，意識，或內在的微細意【按：印老在此所說的微細意，是佛法的心理觀所要探究的，等因緣具足時再詳究之。若讀者現在有興趣，可探究《唯識學探源》】，都有複雜的內容。其中最一般的，有三：一、「受」這是在心境的相關中，受影響而起的情感。如苦、樂、憂、喜等。苦與樂，是有關身體的，感官所直接引起的。喜與憂，是屬於心理的；對於感官的經驗來說，是間接的。還有中庸、平和、安靜的「捨受」，通於一切識。儒者所說，喜怒哀樂未發的境界，就是捨受的一類。二、「想」：這是在心境相關中，攝取境相而化為印象、概念。人類的「想」力特強，形成名言，而有明晰的思想、知識。三、「思」：這是在心境相關中，應付境相所發的主動的意志作用。從生於其心，到見於其事（語言或行為），都是思的作用。這三者（受、想、思），在心理學上【佛法的觀心，是應用的心理學】，就是情、知、意。在人心中，心的一系列活動中，也有先受（感受）、次想（認了），而後思（採取應付的方法）的顯著情形。但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為人心的主要術語，而所說的識（六識或八識），卻不只是認識的。

人心，是情感、知識、意志的融和活動。人心的缺點，長處，都是通於這三者的。如情感的不正常；即使是正常的，受苦會使人惱亂，喜樂會使人忘形，而不知是刀頭的蜜；不苦不樂的捨受，在流變過程中，不究竟，不自在，還是「行苦」。如知識，有正確也有謬誤。正確是有時、空局限性的，不宜固執，所以孟子說：「執中無權，猶執一也」。尤其是部份的正確，如執一概全，就陷於謬誤，所以說「如盲摸象」。《荀子·解蔽篇》所說的蔽，大抵是一隅之見。意志的自我性特強，可以善可以不善，而終於不得完善。知、情、意三者，人心每不得其正，而又互相影響：這就難怪人心的開展，危而難安了！以上請見《我之宗教觀·人心與道心別說》，頁 154、155、158。

### 三、人類的三種特勝

又，要講的知、情、意，是人類的三種特勝——憶念勝、梵行勝、勇猛勝。經上說：人有三種特勝，不但勝於地獄、鬼、畜，也勝於天國的神。三特勝是：

一、憶念勝（知）： 人類念力強，從長遠的記憶中，累積經驗，促成知識的非常發達，這是鬼、畜、天國所不及中。

二、梵行勝（情）： 梵行是克己的淨行，是道德的。依佛法（的立場而言），道德依慈悲為本，與仁為德本的意義相同。道德，是人類的特勝：一般地獄、鬼、畜（愈低級的，越是微昧不明），是生而如此，本能的愛，本能的殘殺，難有道德意識的自覺。天國中也沒有克己的德行，越崇高的越是沒有。

三、勇猛勝（意）： 人類為了某一目的，能忍受一切苦痛、困難，以非常的努力來達成。這在鬼、畜與天神，是萬萬不及的。這三者，是人類知、情、意的特長。從好處說，這就是智慧、慈悲、勇進。

以上請見《我之宗教觀·人心與道心別說》，頁 158—159。亦可參考《佛法概論·有情——人類為本的佛法》（頁 52—56，民國 92 年版）；《成佛之道·聞法趣入》（頁 48—49，民國 90 年版）；……。

### 四、楊老師的名著《阿含要略·自序》中的知、情、意

再者，要講的知、情、意，是楊老師的名著《阿含要略·自序》中所說的：阿含「佛學」乃人類「活學（生活之學問）」，透過阿含「道性」之認識，有助於「人性」之充實；「人性」不外乎「知（理智）」、「情（感情）」、「意（意志）」。「增上善學」在於培植善根：分別善、惡之道德觀念——理智——，發揮慚愧心——情感——，不放逸於實踐道德——意志——。「增上信學」在於培植信根：成就信忍——理智——，信樂——情感——，信求——意志——。「增上戒學」在於加強信力：波羅提木叉戒——情感——，活命遍淨戒——意志——，資具依止戒——理智——。「增上心學」在於培養定根、定力：擇法覺支——理智——，精進、定覺支——意志——，喜、輕安、捨覺支——情感——。「增上慧學」在於培養慧根、慧力：發揮菩提——無漏的理智——，開發慈悲——無漏的情感——，堅定弘願——無漏的意志——。「正解脫學」在於證實：究竟解脫之聖人，具足完美的知、情、意，是人格完滿者。楊老師以知、情、意來述說阿含學、阿含道，真是獨具隻眼，惠我良多！此話怎講？曰：想作一人格之完滿者，必須將人心人性之活動在知、情、意三方面皆完美具足，否則無以致之！準此，成佛者也一定在知、情、意上達到百分之百，絕無例外。

## 五、菩薩的知、情、意

對於知（理智）的迷惘，佛法上稱為「見」；情（感情）的迷糊、顛倒，稱為「愛」；意（意志）的錯誤運用，則稱為「慢」。見、愛、慢三者都是「煩惱」。而諸佛、菩薩的知、情、意，則令人歎為觀止！此話怎講？答：菩薩的「偉大目標（志向）」是「一切智智（即是：佛的大覺）相應作意」，也就是說：菩薩所立定志向而念念不忘的是「與佛的大覺相應」，這種大勇心，是自增上（增上是「依靠」、「有賴於」的意思）的「意志」；菩薩的「純正動機」是「大悲為上首」，也就是說：菩薩從利他中完成自利，「未能自度先度他，菩薩於此初發心」，這種大悲心，是世間增上的「情感」；菩薩的「適當技巧（善巧）」是「無所得為方便」，也就是說：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）【按：亦即是菩薩的偉大目標（志向）】，長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了（「絕對地，全然地，absolutely」之意）無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（《雜阿含經》）經上說：「假使有 世間正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」【按：這是出自於《雜阿含經·卷二十八》，請見《大正》卷二·204 頁、下。又，正見分為世間正見、出世間正見二種。世間正見是指堅定不移的見地，正見有善、有惡，有善惡的業、報，有前生、有後世，有凡夫、有聖人（深信聖人的解脫、自在境地）。這四類是世間正見的主要內容，世間正見雖是五乘共法，但力量極強（雖復百千生，終不墮惡趣），是修學佛法者絕對不可缺少的見地】。唯有了達得生死與涅槃都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沈，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！唯有專為自己打算的，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【按：印順導師所提倡的「人間佛教」，有不少人質疑、反對，筆者認為：如果無法認同印順導師的「人間佛教」，那就無法領悟導師的思想。也就是說：如果對印老的「人間佛教」的倡導無法認同、贊成，那麼，要抓住印老的思想是不可能的；想體悟印老的「核心」思想，那是困難重重的。三寶，佛、法、僧三寶，太崇高、太偉大了！我今稽首禮！印老的人間佛教「確實是契理契機的」。有證據嗎？答：有。這裏所說的就是很好的證據之一：「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！唯有專為自己打算的，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」——這一段話是知、情、意的結合。這一段話的更深一層的涵意是：因果律、因果法則、因緣論（緣起論）是支持人間佛教的最甚深理論依據。楊老師的《阿含要略·自序》說：「合乎緣起，道果必成」。在「如是因如是果」、「因果不爽」、「因果必然」的理則下，功到自然成。吾輩須知：知（理智）——智慧（般若），情（情感）——慈悲，意（意志）——信願（菩提願），這三者所聯合起來的威力，不可思議——這三者（知、情、意）的圓成，就是「佛」了！而且「從人的環境說，苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。天上太樂，太樂了容易墮落；三途（畜生、餓鬼、地獄）太苦，太苦了也無力追求真理與自由。太樂太苦，均不易受行佛法。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣」。當然，「人間也有近於太樂太苦的形態：如生活寬裕，遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。反之，太

貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問，追求真理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂，極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了」（請兼見印順導師的《佛法概論·有情——人類為本的佛法》，頁54、55，民國92年版；《人間佛教論集》，頁82、83，民國93年版）。筆者在此想提出另一有關的問題：去阿彌陀佛的「極樂世界」好呢還是藥師佛的「琉璃世界」好？或是彌勒菩薩的「兜率淨土」？抑是其他十方佛的國土？筆者的淺見是：任何一佛的國土或是補處菩薩的淨土，都是非常好的！佛佛道同，問題不在諸佛及諸佛的國土上，而是在「眾生的根性不同」上，眾生因根器、性向、因緣、……的不同，故十方佛巧設各種方便來引導、攝受眾生。有些眾生須用「愛語」才肯發心修行的，佛就以國土的清淨、莊嚴、殊勝、環境好來攝受眾生。有的眾生應以「苦切語」才能發心修行的，佛、菩薩就會說「三惡道」是非常苦的，眾生界是這麼地苦，以便使眾生折伏。又如：穢土不容易修行，因此，佛勸人往生極樂世界修行，不但有成就，而且不會退轉，這樣的說法也非常好。釋尊出穢土，但淨土佛會告誡淨土眾生，不可生輕慢心，《無量壽佛經》說到，穢土修行一日，勝於在淨土修行一劫。總之，能治好病的藥就是妙藥。我們必須知道：到彌勒菩薩那兒修行，我們的世尊阿彌陀佛、藥師佛會隨喜、讚歎並肯定的；到藥師佛那兒修行，我們的彌勒菩薩及世尊阿彌陀佛會隨喜、讚歎並且肯定的；到阿彌陀佛那兒修行，我們的世尊藥師佛、彌勒菩薩會隨喜、讚歎並肯定的。這三位聖中聖不但不會互相侵凌，反而是「一佛出世，十方諸佛歡喜、讚歎，並且共襄盛舉」。該注意的是：凡夫眾生千萬不可以「我」的彌陀淨土來傷害「你」的琉璃世界、「他」的兜率內院。二乘聖人都能以「無我」的精神來處理各種問題，更何況是「聖中聖」的十方諸佛、大菩薩！而印順導師「願生生世世在這苦難的人間，為人間的正覺之音而獻身」，是值得大家敬仰、讚歎的！為什麼？因為：印老的這種思想、行為，合乎佛法的「緣起論」，契合釋尊的本懷。筆者是一個不合格的佛教徒，雖知菩薩道的崇高、聖潔、莊嚴，但知、情、意三樣皆弱，到目前為止，只站在菩薩道的第一步——菩薩道中的幼稚生。菩薩道的三件大事（修持心要），就是信願——意（意志）、慈悲——情（情感）、智慧——知（理智）。重心在「大悲心」上，但最要緊必須隨時牢記的是：這三件大事是平衡發展的，不可偏廢。當然，初學者可能會有偏重的狀況發生。修學佛法的佛教徒對三寶有了真切的體認後，對菩薩道的三件大事會日漸進步，「向正確的目標邁進」！正如印順導師所說的：「人類有著向上、向善、向於究竟的德性，所以在無限的生命延續中，終於要到達究竟完滿的地步。如常不輕菩薩所說，大家都要成佛。因此，佛法中沒有永遠的罪惡，沒有永遠的苦難，也沒有永遠的墮落。反而是：人人能改造迷妄為覺悟，改變染污為清淨。人生的前途，有著永遠的善，永遠的安樂，永遠的光明。我們對於自己，對於別人，都要有這樣的觀念。這是積極的、樂觀的，能振作自己，勉勵自己，破除任何困難而永不失望的。」。釋尊在《中阿含·小空經》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【按：即是「無上正等正覺」，也就是「佛」的意思】」。……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」！（見《人間佛教論集》，頁68、69，民國93年版）這種大方便（大般若力），是法增上的「理智」。這知（理智）——依法（法增上）、情（情感）——依世間（世間增上）、意（意志）——依自（自增上）三者的圓滿完成，就是「佛」了，故楊郁文居士說：「要成佛，知、情、意都要完全正確」。印順導師說：「佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為 即人成佛」。

太虛大師說：「仰止唯佛陀，完成在人格，人圓佛即成，是名真現實。」（見〈即人成佛的真現實論〉，民國 27 年 2 月在重慶作）

菩薩道為何是崇高、聖潔、莊嚴的？印順導師這樣說：「大乘的真價值，大乘的所以可學，不在世間集、滅的解說，却在這菩薩的大行。菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的究理心，火熱的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！他只知應該這樣行，不問他與己有何利益。那一種無限不已的大精進，在信智、悲願的大行中橫溢出來，這確是理想的人生了。菩薩比聲聞更難，他是綜合了世間賢哲（為人類謀利益）與出世聖者（離煩惱而解脫）的精神。他不厭世，不戀世，儘他地覆天翻，我這裡八風不動；但不是跳出天地，卻要在地覆天翻中去施展身手。上得天（受樂，不被物欲所迷），下得地獄（經得起苦難），這是什麼能耐！什麼都不是他的，但他厭惡貧乏。他的生命是豐富的，尊貴的，光明的。他自己，他的同伴，他的國土，要求無限的富餘，尊嚴，壯美；但這一切，是平等的，自在的，聖潔的。所以，我說菩薩是強者的佛教；是柔和的強，是濟弱的強，是活潑潑而善巧的強。……大乘經是(以)行踐(為)中心的；讀者應體貼菩薩的心胸，作略，氣象。有崇高的志願【按：即是《般若經》所說的「一切智智相應作意」】，誠摯的同情【按：即是《般若經》所說的「大悲為上首」】，深密的理智【按：即是《般若經》所說的「無所得為方便」】，讓他在平常行履中表現出來！」（見《以佛法研究佛法·大乘是佛說論》，頁 197-199，民國 81 年版）『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！』「菩薩大行的開展，一則是佛弟子(懷)念佛(陀)的因行，而發心修學；一則是適應世間，悲念世間而發心」。「由於眾生(的)根性不一，學修菩薩行的，也有信願增上，悲增上，智增上的差異(經典也有偏重的)。若只以慈悲心廣作利生善業而沒有信願(菩提願)與智慧(依緣起而勝解空性的智慧)，則只能成為世間的慈善家而已，修學菩薩行是會失敗的；如果信願與智慧增上但悲心不足，那也是不成其為菩薩的(是二乘聖人)——大悲是菩薩行的動機，是世間增上的情感。菩薩行的方便(以無所得的空慧為方便)、志趣(志向，目標)，都是以大悲為上首的。菩薩為了要救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。總之，菩薩行的「修持心要」——信、智、悲三德(三心)，是不可偏廢的！」（見《人間佛教論集》）這三心也就是學佛三要：信願(菩提願)——意(意志)、智慧——知(理智)、慈悲——情(感情)；這三心也是成佛三要，因為這三者(知、情、意)的圓成(圓滿完成)就是「佛」了。印老說：「依三心修六度」、「依六度圓滿三心」——「菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中」。依止三心才能修菩薩的六度(六度是菩薩行的大綱)，那麼，何謂「三心」呢？答：就是前面已經說過的「一切智智相應作意 1.——信願(菩提願) 2.——意(意志) 3.——依自(自增上) 4.——尊重自身的人格(重人格) 5.——莊嚴淨土 6.；大悲為上首 1.——慈悲 2.——情(感情) 3.——依世間(世間增上) 4.——尊重社會(世間公意(重世間) 5.——成熟有情 6.；無所得為方便(方便是方法、技巧的意思) 1.——智慧 2.——知(理智) 3.——依法(法增上) 4.——尊重宇宙的真理(重真理) 5.——清淨身心 6.」。而「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」是出自於《般若經》(卷 412，大正 7·67 頁中)。

現在以聖嚴法師的《印度佛教史·龍樹系的大乘佛教及其後的經典》(頁 192，民國 86 年版)，龍樹菩薩的弟子提婆為例，點出菩薩道的崇高、聖潔、莊嚴：『……如同龍樹一樣，

提婆也感化了一位本來信奉外道的國王，又以辯論的方式，摧破了外道，三月之間，度百餘萬人。有一外道的弟子，因其師遭提婆論破，懷忿在心，誓言：「汝以口勝伏我，我當以刀勝伏汝；汝以空刀困我，我以實刀困汝。」於是，有一天，提婆菩薩正在閑林經行，這個外道弟子便捉刀而至，並說：「汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」』

『偉大的提婆菩薩，雖已腹破而五臟落地，但仍哀愍此一兇手的愚癡，告訴他說：「吾有三衣鉢盂，在吾住處，汝可取之，急上山去，勿就平道。我諸弟子未得法忍者，必當捉汝，或當相得送汝於官。」』

『當弟子們趕到現場，有些未得法忍的人，便大哭大叫，狂突奔走，要追截兇手。提婆菩薩反而藉此機緣向弟子們開示：「諸法之實，實無受者，亦無害者，誰親誰怨，誰賊誰害？汝為癡毒所欺，妄生著見而大號咷，種不善業。彼人所害，害諸業報，非害我也。汝等思之，慎勿以狂追狂，以哀悲哀也。」告誡完畢，他便放身蟬蛻而去。』

『所謂菩薩的心行，必當如此，才算真菩薩；學佛觀空，必當如此，才算真受用；殉道者的精神，必當如此，才算真佛子。偉大的提婆菩薩，真是菩薩道的實踐者了。』

一聽說菩薩(菩薩是梵語菩提薩埵的簡譯，菩提——覺，薩埵——有情)，大家就會聯想到曼殊(文殊)、普賢、觀音、地藏等大菩薩，其實菩薩是有大小和淺深的。我們如肯學菩薩上求佛道、下化眾生的精神，我們當下就已經是菩薩了，不過，是初發心菩薩。由淺至深，從小至大，如小學一年級到大學，同樣名為學生，祇是學力的差別而已。所以，如人人能上求下化，人人都發菩提心，行菩薩行，人人即是菩薩。

菩薩(之)修行，進入高階段的時候，有一位次叫童子地(即第九地)。童子有良好的德性，一切是那麼天真，純潔，那麼熱情，和樂，易於與人為友，沒有記恨心，不像世故深的成人，那麼虛偽、冷酷、無情。菩薩修到那階段，洋溢著慈悲與智慧，熱情與和樂，內心純淨，故以童子形容菩薩，表徵菩薩的純潔、天真、高尚、熱情、和樂的美德。見《藥師經講記》頁 32—33，42。

印順導師的《人間佛教論集·人間佛教要略》(頁 209、210)說到：「信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。信(願)能莊嚴淨土，這或是往生他方淨土，或是莊嚴創造淨土，如法藏比丘【按：法藏比丘正精進於菩薩道，後成佛果，佛號「阿彌陀佛」】。這都是由於深信佛身佛土功德，發願積集功德而成。智能清淨身心，悟真理時，斷一切煩惱。得了正智，自然能身口意三業清淨，舉措如法。悲能成熟有情，即是實施救濟事業。菩薩的方便攝化，或以衣食等物質來救濟；或在政治上，施行良好政治，使人類享受豐富自由的幸福。十善以上菩薩，每現國王身，如大乘經所說的十王大業。但菩薩的救度有情，重在激發人類向上的善心，循正道而向樂果。所以如有人天善根的，就以人天法來化導他。如有二乘善根的，以二乘法來度脫他。有佛種性的，就以大乘法來攝化，使他學菩薩行，趨向佛果。這些，都是菩薩悲心悲行所成就。菩薩道的三大事，就從起信心，生正智，長大悲的三德中來。所以，由人菩薩【按：人間佛教是整個佛法的重心，關涉到一切聖教。這一論題的核心，就是「人·菩薩·佛」——從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛】而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，(最)要緊(的)是平衡的發展。切勿偏於信願，

偏於智證，或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為(是)菩薩行。真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！」

印順導師的《印度之佛教·大乘佛教導源》說到〈菩薩之偉大〉：《增一阿含經·序》，以解空寂理，行六度之行為菩薩乘，可謂要言不煩，直中肯綮。夫悲事非大行不成，解脫非解空不成；智見空，悲入有，如鳥之有兩翼，乃能有所至。菩薩道雖深廣無倫，《般若經》以三句釋之，罄無不盡。一、「一切智智相應作意」者：一切智智即無上菩提，即以佛智為中心而攝一切佛德。學者於生死中創發大心，期圓成此崇高究竟之佛德。虛空可盡，此希聖成佛之大志不移，能發此菩提心者，即名菩提薩埵（菩薩）。薩埵即有情，強毅而不拔，熱誠而奔放，凡人以此趨生死者，今則以此求菩提。此大菩提願，乃成佛之因種也。聲聞志求解脫，以出離心為因，與菩薩異。二、「大悲為上首」者：悲以拔苦為義。世間即苦，知之切者痛之深，人莫不能離苦而莫知之也。背解脫，趣生死，吾不濟拔誰濟之？以有情之苦樂為苦樂，如母之子憂而憂，子樂而樂，故曰「為眾生病」；「我不入地獄，誰入地獄」。悲心徹骨髓而莫能自己，唯悲所之。「菩薩但從大悲生」，悲心（情）動而後求佛果（意志），非為成佛而生大悲也。菩薩憫苦，與聲聞厭苦異。三、「無所得為方便而行」者：世間即緣起，緣起無自性；無自性而愚夫執以為實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛。陷身網罟，觸處荊榛，自苦不能離，他苦不能拔也。達一切法之本空，無我無我所，外不拘於物，內不蔽於我，以無所得為方便，乃能忘我以為眾，行六度大行，以成就有情，嚴淨國土也。聲聞道以無常為門：無常故苦，苦故無我，厭心切者，無我智生而離欲。於禪思中，達空寂理，得現法樂；視世間如怨毒，雖苦海之陷溺方深，曾不能起其同情之感，惟直入於無餘。菩薩道從性空門入：解一切法無自性，如幻、如化；無常如幻，苦亦如幻。即如幻生死而寂滅，固大佳，其如苦海之有情，淪溺而未脫苦何？厭心薄而空見生，乃能動無緣之悲，發菩提之願。菩薩得空之巧用，乃能行六度之行。成就有情，則令於佛法厚植善根，生正見，成正行。嚴淨國土，則以三心行六度，攝一切同願、同行之有情，共化世間為淨土。成就世間善根者，和樂善生，得現生、未來之樂。成就解脫善根者，即事和而證一滅。此中期大乘者之說，後期真常論者則不然。體悟離戲論之心性，達真常本爾為菩薩之本因，曰「菩提心為因」。悟自他不二，起同體之悲，曰「大悲為根本」。大用無方，應機巧化，無事而非方便，而方便無不至究竟，曰「方便為究竟」。若以中期大乘而姑為融攝之，則以聖者之方便道，擬彼凡庸也。

即上諸端，菩薩心行之特色可見。然中道難能，賢者過之而愚者不及。立志於圓成佛果，人莫不有成佛之可能。然佛德彌高，彌感成佛之不易；佛德難思，幸佛力之無所不能，於是以成佛之大願，願佛之助我以成佛，狷者失之怯。或我願成佛，我能成佛，我心能成佛，達於我心即是佛，狂者失之慢。或我即是佛，願佛予我以助力，而我身實現成佛，極左者右，極右者左，交流雜錯者失之誕。菩薩本悲心以行悲事，當矣！然不解無性緣起之離愛染，乃濫世俗之仁愛為慈悲，善行拘於人間，非即人成佛之道也。或不解無性緣起之秩然有次，褊急而求躐等，乃精勤禪定，求神通。不解無性緣起之和樂善生，有悲心而無方便，不能即此時、此土以成熟有情，嚴淨國土，而唯能責之於未來、他方。以無所得為方便者，或有住性空之解，謂六度已行；縱染惡之狂行，謂方便解脫，則又比比然也。欲求大乘真精神者，捨中期大乘而誰歟！

上面所說的「緣起無自性，無自性而愚夫執以為實，故於無生死中成生死，無苦痛中有苦痛」這一小段也非常重要。在印老的《初期大乘佛教之起源與開展·其他法門》也說到：「佛見眾生於沒有生死中生死不息，沒有苦痛中苦惱無邊，引起無限悲心，為眾生說法，只為了利濟眾生」。請見該書頁 1236-1237，民國 83 年版。

印老的《佛法是救世之光·生死大事》(頁 232-233)中說到生命的貪愛：「一息不來，精神作用停頓，身體的溫度消失叫死。通常說，從母親胎裡出來叫生，在佛法說並不如此。以前生業識為因，配合父精母血的結合(約人類說)，從結胎時就開始了新生命，這就是生。所以為了子女眾多的牽累而打胎者，也犯了殺生的戒。為什麼死後要再生呢？這可不一定，有的死後再生，有的就不會再生。所以死後再生，(對一般人來說)是因為業力的驅使。但依善業得善報，惡業得惡報，一個人總有善業與惡業，那就不是永久解決不了生死嗎？真實的說，單是業力，還不一定能讓我們再生；除了業力，還要煩惱作助緣。煩惱中最重要的，是生命之「愛」。貪戀世間，希望生存，這一念存在，就種下生死死生的根源。修行佛法的人，要了生死，就是要斷除生命之貪愛。例如雖有種子，如不澆水加肥，就不會發出芽來。這樣，業種雖多，如無煩惱——愛等水潤，也就不會再感來生的苦芽。如只圖榮華富貴，愛戀生命，那就死死生生，永無了期。要了生、死，須徹底看破，沒有生之愛戀，那麼舊的生死結束，新生死就不會發生了。

在沒有了生死之前，希望大家記住：不要作惡，要多作善業，種善因以得善報。不要把生、死看作好事情，才會厭離生、死，出離苦海。

在《生命是吾師——葛榮居士禪修講錄(1998)》一書中也有「無常、無我、生、死」的論述，例如頁 166-167 就說到：……在我們所找尋和服用的藥物【按：法藥】之中，佛陀有兩種很有力量的教法：一種是事物不停變化的事實，無常的事實；另一種是無我的事實。…我們盡量去嘗試修習佛陀這兩個十分重要的教導。

開放地去接受任何的無常變化，包括所有身體上、心理上以及外在事物的變化。如果我們堅持變化一定要符合自己心意的話，當變化和自己(的)心意不一樣時，便會帶來苦惱了。當明白到變化是宇宙萬物的本質，明白到我們是沒有控制變化的能力的，再加上我們能夠開放地面對任何內在或外在的變化時，便會帶來一分解脫自在。

根據佛陀所說，無常變化的事實跟無我的義理是有緊密聯繫，互相關連的。佛陀提出一個很有趣的論證：如果我們真的能夠擁有事物，如果是有一個“自我”的話，那麼我們便能夠主宰事物，事物也應該和我們的預期一樣，但是因為無我，所以我們做不到。所以我們必須看清事物無常的事實，在無常變化的流程中沒有“自我”，沒有一個“造作者”。

有趣的是，每當有苦惱生起的時候，都是因為我們對事物有自己的要求而產生的。這些“你的要求”、“我的要求”是由“自我感”所帶來的。所以，在明天每當我們有苦惱的時候，只需去找出自己正在緊執著(的)那些違反現實的構想和期望。你一定會看到自己的心內有一些跟自我有關的要求：“事情應該要這樣”，“事情一定要那樣”。

《生命是吾師》頁 160，葛榮導師則點出了無常和死亡。他這樣說：這是一個十分重要的反思，在佛教的禪修中，反思死亡佔著一個重要的位置。在斯里蘭卡，當你去到森林裡的禪修道場時，你會看到比丘用骷髏來提醒自己無常的事實和人會死亡的事實。事實上，死亡是生命中肯定會發生的事情，可惜人們都忘記這一件在生命中肯定會發生的事情，而捲入其他不肯定會發生的事情之中。當我們能夠容受這一件在生命中肯定會發生的事情時，那麼無論這件事情發生在自己的身上或別人的身上，都影響不了我們。正如你的領悟，在大自然之中，生與死是一起並存的，它們不是分開的，它們是相關的，相互連接的。我們應該這樣來看生與死，不是視它們為分開的東西，而是去明白它們是怎樣連接在一起，它們是怎樣息息相關的。

最理想的是無論是生或死，你都不會感到有什麼分別。然後你知道怎樣去生活，你知道怎樣去面對死亡。

## 六、三大心要(知、情、意)的內文及圖表

印老的《佛法概論·菩薩眾的德行》(頁 257-258，92 年版)說到「依六度圓滿三心」：菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：

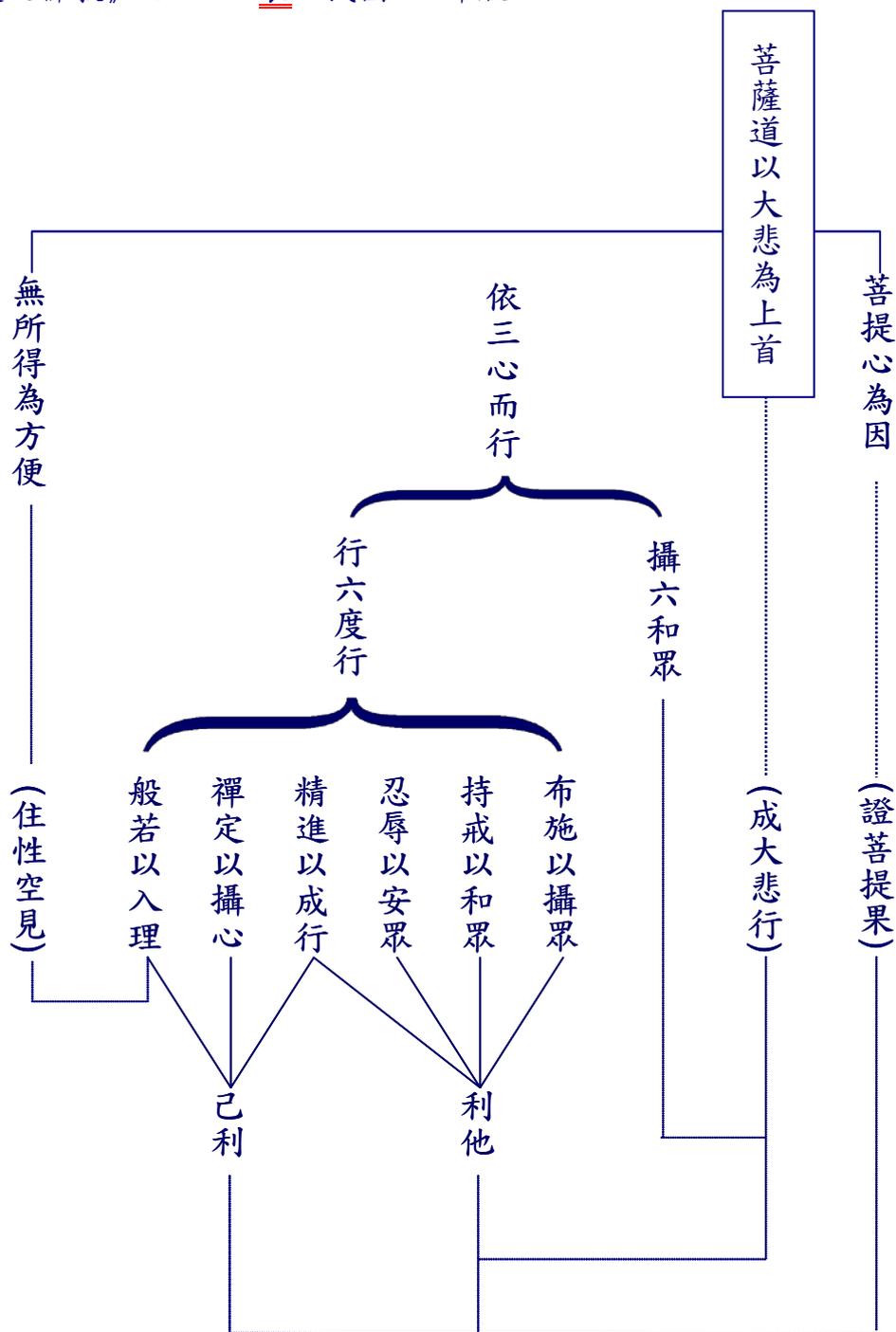
- 一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟、大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。
- 二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪（定）、慧，作種種利他事業；這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。
- 三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧；這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若的實證。
- 四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

菩薩不從自私的私欲出發，從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於依法、依自、依世間的，無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。

然從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。所以菩薩的理想世界——淨土，還不能在這個世間出現。有合理

的世界，更能修菩薩行，開展增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。所以，如確為大乘根性的菩薩眾，應該多多為彌勒世界的到來而發心！

※附上《印度之佛教》，P192·表，民國 93 年版



## 七、佛的知、情、意

再者，來略說佛的知、情、意。佛法的知、情、意三者是不能截斷為毫不相干的三類，知（智慧），情（慈悲），意（信願）是會互相往來的，三者是同歸於佛道的，這一點先要弄清楚才好。佛弟子常以三德來讚佛：智德——知（智慧），恩德——情（慈悲），斷德——意（信願，意志）。這三德，一切佛都是平等的，都是究竟圓滿的。不能說甲佛願力大，乙佛願力小；或者說乙佛智慧高，神力大，丙佛要小些。因為如（果）佛與佛之間，有大小、多少的差別，便有不圓滿的，不圓滿的就不能稱為佛。所以「佛佛道同」，「佛佛平等」。但從經典看來，佛的色身有大小，壽命有長短，國土有淨穢，弟子有多少，正法住世也不一致。要知道，這是佛的「方便」示現，為了適應眾生的根機，才有這種種「差別」。並非佛的真實功德不同，切勿妄生分別！

佛法常常不能用數量等的不同去妄加揣測，像藥師佛的本願有十二大願，阿彌陀佛有四十八大願，然後就說：阿彌陀佛的願力大，藥師佛的願力小。殊不知：「彼（藥師佛）佛土，一向清淨，無有女人，亦無惡趣及苦音聲。琉璃為地，金繩界道，城闕宮閣，軒窗羅網，皆七寶成。亦如西方極樂世界，功德莊嚴，等無差別」。而且，若有人「願生西方極樂世界無量壽佛所，聽聞正法，而未定者。若聞世尊藥師琉璃光如來名號，臨命終時，有八大菩薩，其名曰：文殊師利菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩（也就是大勢至菩薩）、無盡意菩薩、寶檀華菩薩、藥王菩薩、藥上菩薩、彌勒菩薩。是八大菩薩乘空而來，示其道路，即於彼界種種雜色眾寶華中，自然化生。」

這裏有個問題：經中「即於彼界」的「彼」字，究竟是指東方琉璃世界？抑是指西方極樂世界？可作兩種說法：一、受八大菩薩的引導，往生西方淨土，這是很通情順理的。二、初發願往生西方淨土，因沒有把握，後又得聞藥師如來名號，始有八大菩薩的接引，是往生東方淨土的。這二種說法都可通，因為佛佛平等，淨土當然也是一樣。我們生到那一淨土，依憑我們過去的願力，功德力。如對阿彌陀佛的信心強，現在稱念藥師如來，藥師如來即能以慈悲願力，助我們往生西方阿彌陀佛的國土。阿彌陀佛力，伸手拉我們，而藥師佛力，又在後面推一下，生西方淨土就容易了。若對藥師如來的信念深，過去念阿彌陀佛，現在阿彌陀佛，也可助我們往生藥師淨土。淨土的意義是一樣的，喜歡西方即往生西方，樂意東方便往生東方；佛佛道同，淨土與淨土也是平等無二的。

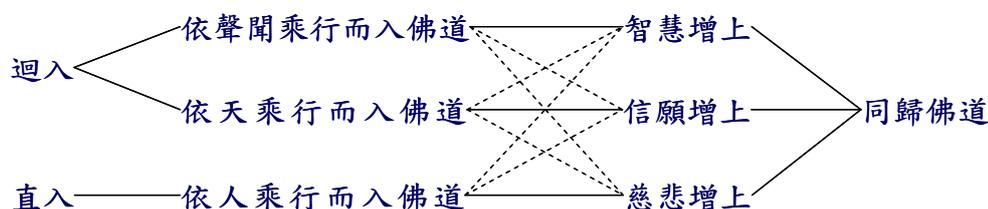
現在回到知、情、意：佛的智慧，究竟圓滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性，形態，作用，關係等；覺了現在，也覺了過去、未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。這是讚佛的智德圓滿。

佛陀救苦的大悲心，不限於一人，一事，一族，一地區，一世界，而（是）遍為一切世界，一切眾生，一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是無所不用其極。因位（的）菩薩，如觀音、地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！這是讚佛的恩德圓滿。

有的智慧高而悲心薄；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染，還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，斷盡一切煩惱——理障，事障，甚至無有絲毫餘習。這是讚佛的斷德圓滿。

什麼叫餘習？就是無始以來，久習煩惱的慣習性。佛弟子阿羅漢，煩惱都斷了，習氣還有餘留的。……唯有佛，才能將煩惱與餘習完全斷盡，這才是最清淨，最聖潔！……我們歸信佛，不是迷信，也不是為了與佛有什麼同族等關係。佛教徒是：誰能圓滿一切功德，我們就歸敬誰。真能究竟圓滿一切功德的，唯有佛，所以我們要歸依他，不歸依外道的天神。請見《成佛之道·歸敬三寶》，頁 17—18。

※附（一）：

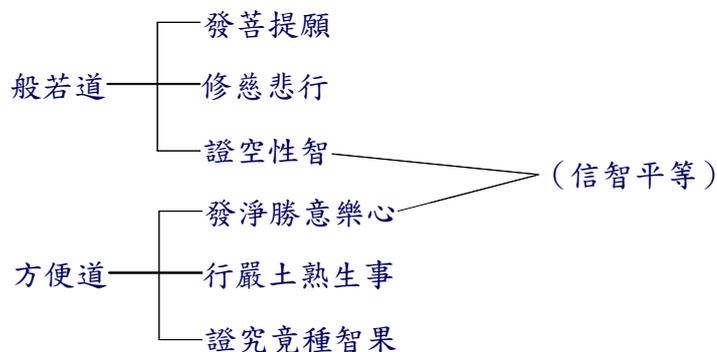


請見《成佛之道·大乘不共法》，頁 266（民國 90 年版）

※附（二）：印老在《學佛三要·學佛三要》（頁 68）說：「菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世（間）、出世間一切善法，會歸於一菩薩行。」

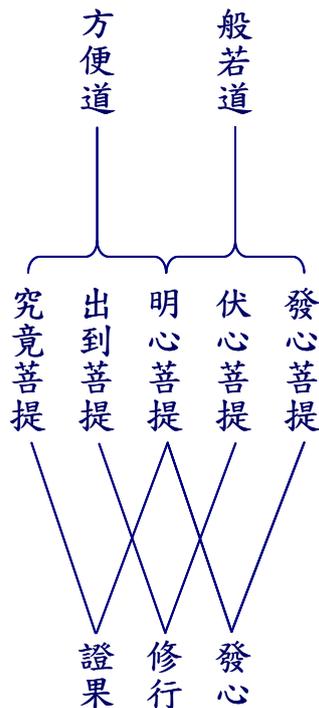
法體	人天行	二乘行	菩薩行
信願	希聖希天……	出離心……	菩提願
慈悲	眾生緣慈……	法緣慈……	慈悲心
智慧	世俗智慧……	偏真智慧……	般若慧

※附（三）：



請見《學佛三要》，頁 76。

※附（四）：



請見《般若經講記》，頁 18（民國 92 年版）

般若道三階：（般若道次第）

發心菩提重於願，伏心菩提重在行，明心菩提重在證。又，初是住菩提心，中是修悲濟行，後是悟如實義。初以般若扶大悲願，中以般若導六度行，後是般若現證。雖各有所重，而菩提願、悲濟行與性空見，（這三者）實是不可（相互分）離的。請見《般若經講記》，頁 45—46，民國 92 年版。

方便道三階：（方便道次第）

明心菩提（真發菩提心，分證菩提果）；

出到菩提（成就法身，成熟眾生，莊嚴佛土）；

究竟菩提（圓證法身功德，示現化身事業）。

簡言之：所謂的方便道，就是從現證般若，一直前進到達佛果的階段。

總結：般若道與方便道，可用「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」（《大智度論》）作一重點式的論述。當然，唯有依因緣的觀照，於「觀照般若」中深求「自性」不可得（這有如《心經》所說的「照見五蘊皆空」），才能破除「自性」見，現證「絕諸戲論」的「畢竟空」——一切法空，而得生死的解脫（有如《心經》所說的「度一切苦厄」）。由般若道與方便道的結合，就能夠走上「不厭生死，不樂涅槃，成就大乘菩薩的正道，（最後證得佛果位）」。詳《佛法是救世之光》，頁 203。兼見第四章、十五：「般若將入畢竟空，絕諸戲論」——緣起的空性——甚深見；「方便將出畢竟空，嚴土熟生」——緣起的（種種）幻有——廣大行。「空相應緣起」就是「緣起的空性」與「緣

起的(種種)幻有」兩者的相加——也就是「甚深見」與「廣大行」(六度萬行)兩者相加。

印順導師的《印度之佛教·性空大乘之傳宏》，頁 215—216 這樣說：行菩薩道者，始自發心，終訖成佛，略為二道，五菩提。五菩提者：有情於生死中，從佛聞，弟子聞，經典聞，引生性空見，大悲心，確立圓成佛果之大願，曰發心菩提。初發心者，或自信入，或自悲入，或自慧入，結歸於三心圓具之大菩提願。依斯大願，動悲心而行六度、四攝行，集福智資糧，折伏粗煩惱垢，曰伏心菩提。以悲心悲事而大願彌固，空解轉深。空得悲而不捨有情，悲以空而不著戲論，方便成就，斷煩惱，達一切畢竟空，入無生法忍，曰明心菩提。此三者，初發願心，中成悲事，後證空寂，曰般若道。從凡入聖，以空慧為本也。(此下是聖人所行)即此明心菩提，正見法性即見佛，是真發菩提心者(前發菩提心是世俗發心)。得無生忍已，以大悲願力為因，煩惱習為緣，得法性生身，以無所得為方便，隨機應物，行六度、四攝之行。菩薩自利(脫生死)已具，此心此志，唯成熟有情與嚴淨國土，無復他事。自生死中出，薄餘習，到一切智中住，曰出到菩提。因圓果滿，斷餘習而成佛，曰究竟菩提。此三者，初發心，次悲行，終圓證，曰方便道。從自脫以脫他，以即空之巧慧為本也。

※附：兼見《印度佛教思想史》，頁 136 及其後。《般若經講記》，頁 16-18

## 八、印順導師的「人間佛教」

筆者現在作如下的撰述，來闡述什麼是印老的「人間佛教」，也藉此讓讀者、法友們知其梗概，並證明印順導師的「人間佛教」是正確的，是符契釋尊的本懷：

1. 人間佛教的理論依據之一：「人是有情界上升下墮的樞紐」——人類為本的有情觀。

佛法觀察的對象，就是以有情的生命之流為中心對象的。假使忽略了有情(人類)本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

2. 佛法非常重視 12 支緣起的流轉門與寂滅門，而「人是有情界上升下墮的樞紐」——人類為本的有情觀，認識「人間佛法」，纔能現觀「生命的緣起」。佛法雖以「因緣生」總攝一切，說明一切，但主要的是「生命的緣起」。故 12 支緣起的最主要對象是「人類」，印老的「人間佛教」，吻合釋尊的胸懷。因果律、因果法則、因緣論(緣起論)是支持人間佛教的最甚深理論依據。楊老師的《阿含要略·自序》說：「合乎緣起，道果必成」。在「如是因如是果」、「因果不爽」、「因果必然」的理則下，功到自然成。

※ 見緣起法即見佛，出於《增一阿含經》，卷 29，須菩提見佛的教說。

※ 見緣起法即見四諦，出於《中阿含經》，卷 7，《象迹喻經》。請兼見《中觀今論》，頁 19。

3. 行菩薩道才能成佛，而菩薩道是以《大般若經》(卷412，大正7·67頁中)的「一切智智(即是無上菩提)相應作意，大悲為上首，無所得為方便」為三大心要。菩薩遍學一切法門，而一切法門(不外乎修福修慧)都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學也是為了圓滿成就此三心(三德)。若以知、情、意言之，那就是：

一切智智相應作意 1.——信願(菩提願) 2.——意(意志) 3.——依自(自增上) 4.——尊重自身的人格(重人格) 5.——莊嚴淨土 6.

大悲為上首 1.——慈悲 2.——情(感情) 3.——依世間(世間增上) 4.——尊重社會(世間)公意(重世間) 5.——成熟有情 6.

無所得為方便(方便是方法、技巧的意思) 1.——智慧 2.——知(理智) 3.——依法(法增上) 4.——尊重宇宙的真理(重真理) 5.——清淨身心 6.

勇猛(意)、梵行(情)、憶念(知)三者，是人類的特勝(特性)，這三種特勝，不但勝於地獄、畜生、鬼，也勝過諸天多多。所以，由人來行菩薩道、實踐菩薩道的三大心要(三心，亦稱為三德)最為殊勝，印老稱之為「人菩薩行」。

甲：知——智慧、理性、知識、思想。

乙：情——慈悲、情感、道德。

丙：意——意志、毅力、堅忍。

以上甲、乙、丙，是筆者附加的。

※受(感受、情緒、情感等)→想(認了、思想、概念、知識、智慧等)→思(採取應付的方法。毅力、意志等亦可納入思的範疇)：在人心中，心的一系列活動中，也有先受、次想，而後思的顯著情形。但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為「人心」的主要術語，而所說的識(六識或八識)，卻不只是認識的。受、想、思這三者，在(佛教)心理學上，就是情、知、意。請見《我之宗教觀·人心與道心別說》。

4. 《增一阿含經卷26·等見品》：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」。這即是在說：諸佛皆在人間成佛。〈等見品〉說到：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。諸佛皆在人間成佛，人間為諸天的善趣，所以值得天神(天人)的仰慕、崇仰。

《增一阿含·四意斷品》說：「我(指釋尊)今亦是人數」。印老說：體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不

但(不只是)為了追求五欲，還有更高的理想(信願——意)，提高道德(情)，發展智慧(知)，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。人身的難得，可從兩方面說：

- A、 在生死流轉中，生惡趣的多如大地土；生善趣的，少得如爪上的灰塵。生善趣的，如生天上，就長期受樂；等到從天殞沒，又是墮落的多。所以人身的難得，譬如盲龜的浮沈大海中，海中飄著一塊木板，中間有一孔，盲龜伸出頭來，恰恰在木孔中，這是怎樣的難以遇到！流轉生死而得到人身，也是這樣的不容易！
- B、 還有，人身雖有種種苦痛，不如意事，但實是很難得的。據經上說：人的憶念，梵行，勤勇——三事，不但不是三惡道所及，還勝過諸天多多。人能憶念過去，保存歷史的經驗，因而人類的思考力，推理力，特別發達：這叫做憶念勝。人能不計功利，克制自己，修習梵行——清淨行，使自己的身心，清淨合理，有利於人群等。為了這，克己犧牲都願意，人類的道德精神，非常偉大，叫做梵行勝。人類為了達成某一目的，能忍苦忍難，精勤勇猛的做去，非達到目的不止，這叫勤勇勝。……所以，人為眾生中最可寶貴的，成賢成聖，成佛作祖，都是尊重此人類的偉大，而努力向上所作成的。經上說：如諸天命終，其他的天就說：「願得生於安樂趣中」。他們所仰望的樂土，就是人間。人身還是諸天所仰望的樂土，怎麼生而為人，反倒自怨自卑，空過此生呢？

接著要說的是戒律與十善業。就筆者所知道的，印老對戒學的論述，是分散於著作中的。譬如：《方便之道·方便道之發展趨向》，第一節(六念法門的演化)，也說到了尸羅('sila)，便是一例。《佛法概論·戒定慧的考察》，第一節，也是論述戒。《初期大乘佛教之起源與開展·其他法門》，第三節(戒·定·慧)的第一項，就是在論述大乘戒學。筆者在此所引用的，則以《成佛之道·五乘共法》，頁105-127及《成佛之道·三乘共法》，頁177-202為主。而佛教界的大德——聖嚴法師，其全部著作中，說到戒學的也有多處，而《戒律學綱要》則是筆者想推薦給讀者、法友們的。在各位大德的心目中，或許不是名著，但在筆者的中心，的確是名著，這或許該歸咎於筆者是個粗俗的野人吧！

印老的《方便之道·方便道之發展趨向》，頁70-71，引《大智度論》卷13(大正二五·153中)之說並闡釋之：「尸羅，(此言性善)。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。

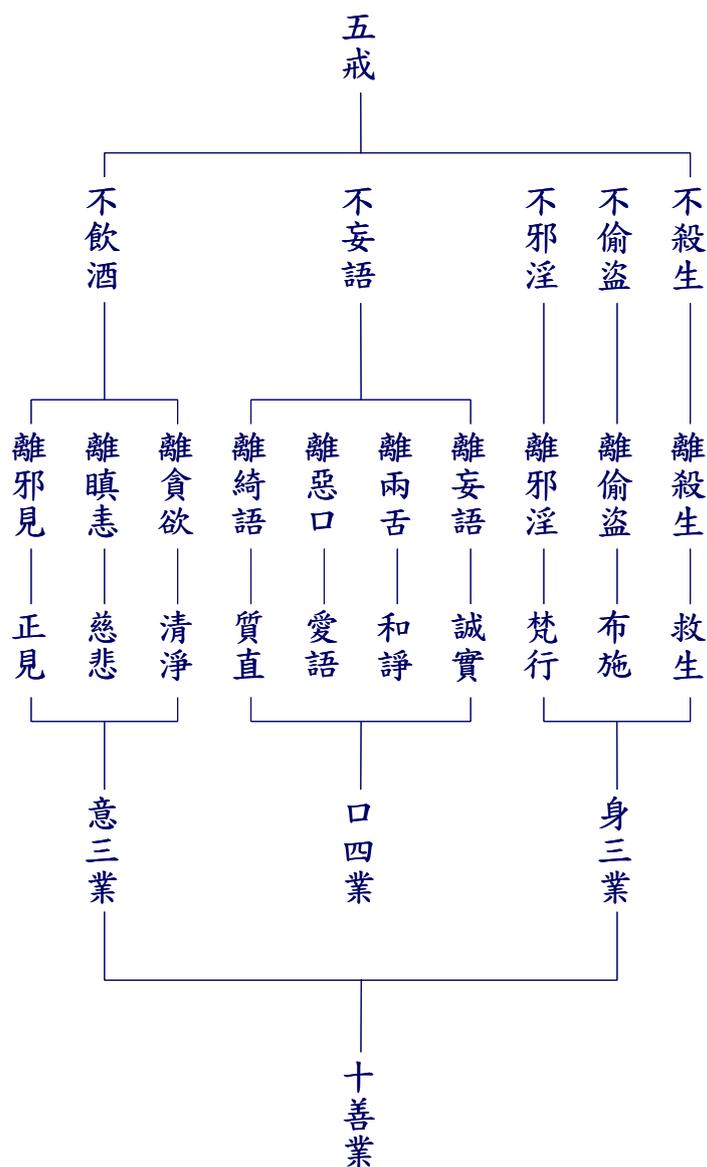
接著，印老這樣說：尸羅('sila)，譯為戒，是一種離惡行善的力量。戒與一般的善行是不同的，是：「好行善道，不自放逸」，習性所成，不斷行善的內在力量。一般人，總不免想行善而缺乏力量。如經父母、師長的教導，宗教的啟發，或從自身處事中發覺；內心經一度的感動、激發，引發勇於為善，防護過失的潛力。這是通於一般人、異教徒(所以一般人也可得人天福報)的，但佛法卻基於這種淑世利群的戒善，而趣向於出世。佛弟子受戒，就是為了得到這一離惡行善的潛力，一般稱為「得戒」。如戒行偶有違失，應如法懺悔，回復清淨。沒有缺失，沒有汙染的清淨戒，可以引發禪定，所以說是「聖者所樂戒」。有了戒善，就不會墮落了，這是通於世間與出世間的。慈悲的印老，又導引我們參閱《初

期大乘佛教之起源與開展》，第五章（法之施設與發展趨勢）、第三節（信心與戒行的施設）、第一項（戒學的三階段），也就是頁 286—302（含註在內）。而《原始佛教聖典之集成》，頁 738—739，亦可參究。《入中論》（西藏中觀學）則說到二地菩薩對於持戒能夠做到相當完美的境界。

為什麼要持戒？有些不了解持戒的意義，而只是羨慕持戒的功德而持戒，這雖然是好事，但不是理想的。從佛說《阿含經》，《法句》，到大乘經，都說明這是「以己度他情」，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為「自通之法」，也就是儒家的恕道。如經上說：「我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之我之生命（此據殺生而說），此為我之所欣愛耶？若為我所不喜愛，則我去破與我同欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之他生命，他亦不欣愛此。不獨如此，凡為自己不愛不快之法，在彼亦為不愛不快之法，然則我如何以己所不愛不快之法而害他」（見《南傳》卷一六下·236 頁）！這就是孔子所說的：「己所不欲，勿施與人」。耶穌也說過：「要別人怎樣待你，你也要怎樣待人」。

人與人間的正常道德，不難從這以己度他的意識獲得（但基督教的道德，是從愛神的前提中得來）。自己厭苦求樂，別人與我一樣，那怎可以奪他人的喜樂，增加他人的痛苦？怎可不同情別人的喜樂，不救濟別人的苦痛？佛教「與樂拔苦」的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是自通之法，本於慈悲而自願持戒的。這真是現（世）樂、後亦樂的法行！

五戒，是在家的善男（優婆塞）善女（優婆夷）所應持的戒律，稱為「近事」（優婆的義譯）戒。這雖然是家庭本位的戒德，但戒德的基本原理，徹上徹下，就（算）是菩薩戒，也沒有例外，不過更徹底，更清淨而已。【按：聖嚴法師的《正信的佛教》也說到：佛教的基本戒，就是五戒十善，雖然，佛教的教徒由於修持層次的不同而分有在家的五戒十善、八戒，以及出家的十戒、比丘戒、比丘尼戒，還有大乘的菩薩戒，但是均以五戒十善為基礎；也可以說其他各戒都是五戒十善的升格或詳細的分科。所以，如能把五戒十善守完善了，其他的戒也就不太困難。所謂五戒，是指：不殺生、不偷盜、不邪淫（私通）、不妄語、不飲酒。所謂十善，乃是五戒的擴大與加深，並且要戒作惡也戒不去行善，……。總之，佛教對於戒的要求是諸惡莫作與眾善奉行，凡是有害於身心、家庭、社會、國家、人類，乃至一切有情眾生的事，都要在這五戒十善的範圍之內，盡量不做（諸惡），否則，就要盡量去做（眾善）。作了惡是犯戒（不該作的卻作了），不作善也是犯戒（該作的卻不作）。請見該書頁 35，民國 100 年版。】



上面的表，請見《正信的佛教》，頁 36，民國 100 年版。

五戒，都是本於「以己度他情」的。

一、「莫殺」，是不殺生戒。無論是自己動手，或（差）使他人去殺（同意他人去殺也有罪），斷了眾生命，就是殺生。不過不存心的誤殺，雖要負有責任，但不成重罪。在殺害眾生中，當然是殺人的罪業最重。「莫行杖」，是禁止以刀杖瓦石等傷害眾生；傷害，雖還沒有構成殺罪，但是（屬於）殺的流類，不過罪輕一些。

二、「勿盜」，是不與取戒。無論是國家的，私人的，佛教的，凡有所繫屬的（有主的一切物資，如不得對方同意，加以竊取，強奪，霸佔，吞沒，就犯了盜戒。依佛法，不能以饑餓，疾病，或者孝養父母，供給妻兒等理由來盜取，盜取的一律成罪。

三、「勿邪淫」，是不邪淫戒。如男女同意，得保護人的同意，不違反國法，經當時公認的婚儀而結為夫婦；這種夫婦的正淫，為家庭組成的要素，子孫延續所必要，是正當的，無罪的。反之，在家士女，即使取得對方的同意，而為佛法所不許（如受八關齋戒時），國

法所不容，或為親屬保護人所不同意，都屬於邪淫，而為佛教在家信眾所應戒除的。因為這不但傷害對方的自由意志，也是破壞家庭和樂，擾亂社會秩序的惡行。

四、「勿作虛誑語」，是不妄語戒。為了自己的利益，親族友朋的利益，或使怨敵受害，而作不盡不實的妄語。不知道的說知道，知道的說不知道；有的說沒有，沒有的說有；是的說不是，不是的說是。因此虛誑的語言，使自己或親屬得益，使別人受害，是犯了嚴重的妄語罪。其他的妄語，有罪而輕一些。

上面四戒，稱為性戒，其本身就是罪惡；無論受戒不受戒，都是犯罪的。不但佛法所不許（不過佛法更徹底），國法也是要制裁的。

五、勿「飲酒」，是不飲酒戒。凡是能使人亂性的，就名為酒，絕對飲不得。雖然有些人說，飲酒於健康有益。但從佛法看來，可說一無是處。一、飲酒能亂性，每是不能自制的。醉了，不但誤事，而且平時不能說不能做的惡行，都會做出來。律記載有：一位佛弟子，本來持律謹嚴，為了飲酒醉了，同日犯了殺、盜、淫、妄四重罪。所以說：「敗眾德」。其實，不但佛法中(的)功德，就是世間的家庭幸福，朋友友誼，事業資財，也每因飲酒而破壞了。二、一切罪惡的根源，就是顛倒無知。而飲酒使人陷於迷亂顛倒狀態；飲酒成習，對於正念正知，是大障礙。有些人，因為常在醉鄉，生下兒女來，也精神失常，或者患著嚴重的白癡症。所以，飲酒雖似乎並非罪惡，而實是障礙智慧，敗壞眾德的罪魁。所以不但前四戒，佛子也應該謹嚴的受持不飲酒戒，以護持德行，並進而趣向以慧為本的出世法門。

上來所說的五戒，是優婆塞與優婆夷應持的淨戒。歸依時，自願說：「盡形壽歸依佛法僧」；所以，五戒也要「盡形壽」受持。歸依是志向三寶的信願，受五戒是歸向三寶的實行。

楊老師有一篇論文值得大家共同欣賞——〈戒從心生〉，發表於中華佛學學報第 13 期 (P33-51)，民國 89 年。

5. 筆者認為：要體會印老的佛法思想以及人間佛教，必須從釋尊的「緣起論」著手才可能達致。當然，釋尊的「緣起論」就是十方諸佛的緣起論（因緣論），而要體會十方諸佛菩薩的本懷、胸襟、氣度，直從釋尊的緣起論即可。**體會到世尊阿彌陀佛的緣起論，就等同體會到釋尊的本懷、胸襟、氣度；體會到釋尊的緣起論，就等同體會到阿彌陀佛等十方諸佛菩薩的本懷、胸襟、氣度——佛佛道同、佛佛平等、方便示差別——因為如果佛與佛之間，有大小、多少的差別，便有不圓滿的，不圓滿的就不能稱為佛。傷害到釋迦牟尼佛，就是傷害了阿彌陀佛，反之亦然。**而其中所面臨的最困難、最難以突破的地方就是：緣起甚深，緣起的寂滅性更甚深。「佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有」（《佛法概論·正覺與解脫》，頁 268）。本書的命名即著重於此，並在〈自序〉中點出。

印老的《佛法概論·自序》是很值得去探究的：……關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，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：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。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【按：聖嚴法師說：切勿誤解「方便」的本義。以善巧的種種方法，達成便利眾生悟入佛智的任務，稱為方便。所以決不可釋作「隨便」。】，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，（存有）舊有（的）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》。

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理，有系統的說明，使他學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信、解、行、證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。所以本論雖是說明的，可說是佛法而學的，但仍舊稱為佛法概論，保持這佛法的根本立場【按：由信、解、行、證，使學佛者傾向於法並體現於法的實踐】。

我願意讀者，本著這樣的見地去讀他！……。

又，印順導師的《成佛之道·自序》說到：「佛法是理智的宗教，不（是）僅是信仰的。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性而有豐富的、正確的內容。由於通過理性的隨機適應，自由抉擇，所以弘傳中的佛法，可說是多彩多姿的。但這在一般人的心目中，容易引起二項觀念，不能完整的把握佛法。

那二項是：一、佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是適應不同的時間、地區，不同的根性好樂，而給以適宜的教導。所以方便多門，或淺或深，或事或理……有些是不相同的，有些還似乎是矛盾的。適應不同根性的不同教法，真是（如）萬花筒一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。二、由於眾多的教說，有內在的關聯性，常從一端而說到其他。如衣服一樣，提起衣領（當然這是最適當的），拉住袖口，或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的同傾向。有（的人）以為：彼此相同，所以一法等於一切。這樣，不需要廣修遍學，一經一佛一咒的佛法，大大的發展起來。其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。有的（人），不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的，最究竟的。有了這，就有了一切；或以為有

了這，就不需要別的。總之，佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！佛法的統貫條理，對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解。這（樣）才能應機說法，而始終保持佛法的完整性，不致於落入雜亂與偏向的窠臼」。

以上筆者所說的及引用印老的《佛法概論·自序》、《成佛之道·自序》，粗看起來思想自相矛盾，不足採信，但只要對佛法的「緣起論」（佛教的緣起說有很多種，但若無法統攝條貫、無法統貫條理，則會走入迷宮而無法走向擇法覺支之路）之實際甚深義理能如實地掌握住，當會了然於胸的。深思熟慮於印老的全部著作，不斷章取義，學印老的「抉擇而條貫之，攝取而闡發之」，那麼，對自、對他，皆有正面的價值。

佛法對於人生，否定其絕對（的）意義，而說是苦，是空。然而人生不是沒有相對的意義；如沒有相對（的）意義，也就不可能經實踐而體現絕對的意義了。先從人生的相對意義來說。依佛陀的開示，人生，世間，不外乎「諸行」——一切生滅現象，生滅流變的過程。沒有不變的，稱為「無常」。「無常」，那就沒有永恆的福樂，終歸於滅，終歸於空，所以說是「苦」。苦，那就沒有究竟的，完滿的自由，所以說「無我」。婆羅門教面對這樣的人生世間，構想一形而上的實體，說是「常」，是「樂」，是「我」（我，是自在義）。佛陀徹底的否定他，稱之為顛倒。佛陀是面對現實，而說「無常」、「苦」、「無我」的正觀。在無常、苦、無我的正觀中，又怎樣肯定人生的意義呢？

依佛陀的開示，人生世間，是「緣起」的。緣起的意義是：一切現象，一切存在（之）所以成為這樣的現象，這樣的存在，並不是神意的，不是自然的，不是宿命的，也不是偶然的，而是依緣而起的。在主要的、次要的，複雜的種種條件，種種原因下，才成為這樣的現象，這樣的存在。一切依於因緣；對因緣說，稱為果。所以人生世間，是無限複雜的因果系，受到嚴格的因果法則所規定。

從緣起來說，人是緣起的存在。緣起，有對他的同時（的）互相關係，對自（也間接對他）的前後（異時的）延續關係。例如人，在同一時間，與其他的人，眾生，自然界的地、水、火、風（空氣），是有互相關係的，展轉的互為因果。一種存在，就是一種活動，當下都有對自對他的不同影響，成為不同的因果關係。例如一個國家，無論是政治，經濟，教育，外交……，一種措施，一種行動，都會或多或少的影響別的國家；當然，受到最深遠影響的，還是自己（國家）。一個社團，一個家庭，也是這樣的。所有的行動，都要影響別的社團、家庭；而更主要的，影響了自己（社團、家）。個人也是這樣，無論語言文字，身體行為，都會影響別人，當下又影響了自己，影響自己的未來。就（算）是沒有表現於外的內心行為，也（對他）影響生理，更深遠的影響自己的內心。緣起世間，緣起人生，就是這樣的能動被動，對自對他的關係網絡。經中形容為「幻網」，「帝網」，從無限的相互關係，延續關係中，去理解人生——世間的一切。

依緣起的因果觀，佛法確認人生的身心活動，或善或惡，不但影響於外，更直接的影響自己，形成潛在的習性（姑約業力說）。等到一生的身心組合，宣告崩潰——死亡，潛在的習性（業力），就以自我愛染的再生欲（「後有愛」）為緣，又展開一新的身心組合，有一

新生命的開始。對過去說，這是受到過去業力所決定的（但佛法還有現生的功力，所以不落於定命論）。佛法是這樣的，從緣起因果的延續中，無常無我（沒有一般宗教所說的不變的個靈），而一生一生的無限延續下去。正如國家一樣，並沒有不變的國家實體，而王朝不斷崩潰，又一個個的宣告成立。確認人生是這樣的緣起，就會肯定人生；或善或惡的一切，或者現生受報，或在未來的新生中受報。總之，因果是必然的定律。這一生的身心，可以崩潰死亡，而或善或惡的行為，影響自己，決定不會落空。眾生業報的延續，或善或惡，都有或正或負的價值，而影響未來，受或樂或苦的果報。所以死亡是生命的一個過程，而不是從此消滅。一切都有果報，而又一生一生，不斷的造作新業。暫時的苦難，墮落，都不用失望；這是短暫現象，前途是充滿光明的。不過，離苦得樂，唯有順從因果定律，從離惡行善中得來。此外，沒有任何幸運，也不是神力所能幫助。

人生，是善業所得；而現生的行為善惡，成為未來升沈的樞紐。「人生難得」，佛一再的告示我們。可惜的是，一般佛弟子，誤解佛法，所以僅有人生是苦的歎惜，卻少有「人生難得」的慶幸！依經上說：人類有三種特勝，不但勝過畜生，鬼，地獄，也勝過了天神。人類所（擁）有的特勝是什麼？是道德，是知識，是堅強的毅力。在人世界中，知道苦而能救濟苦【按：印老的《佛法概論·有情——人類為本的佛法》，頁54說到：太苦太樂，均不易（信）受（奉）行佛法——天上太樂了，容易墮落；畜生、餓鬼、地獄三途太苦了，也無力追求真理與自由。人間也有近於這兩邊的形態：如生活寬裕，遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問，追求真理與自由。苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂，極苦的地獄！……唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。頁53說到：（一般而言，）諸天是享樂主義者（當然不包括有聖人居住的天，如五淨居天便是一例），不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由】。

雖然人類的道德，知識，毅力，還不是完善的，不免引起副作用，甚至引起自我毀滅的危機。然而人類憑藉這些，到底發展出高尚的文化，為不容否認的事實。人類文化的進步，終於理解到的不徹底、不完善，而有完善、究竟的傾向。所以人類不但能離惡行善，自求多福，而（且）更有超越的向上一著。依佛法，唯有人類自己，才能發出離心，發菩提心。唯有人類，才有超越相對而契入絕對（最初悟證）的可能。人生是怎樣的難得！確認「人生難得」，人生的意義，就充分的表現出來。所以，「人生難得」，應好好的珍惜這一生，好好的利用這一生，而不要辜負這一生！

再從人生的絕對意義來說：人生能行善而向上，但到底是不完善的，沒有永恆的意義。任何智力或福力，都在時間中消失了。人，還在或升或墮的流轉（輪迴）中。不過，人類能意識到自己的缺陷，自己的不徹底，也就能湧現起徹底與完善的理想與要求（佛法稱為「梵行求」）。……依佛法，人生現實是緣起的，唯有理解緣起，把握緣起，深入緣起（的）本性【按：此處的「緣起本性」是指「緣起的寂滅性」】，才能超越相對而進入絕對的境地。……一切由於緣起，從因果觀點說，一生又一生，到底為了什麼（而導致）這樣的生滅不已。原因（乃是）在（於）：眾生——人類以（反緣起的）自我的愛染為本，依自我愛而營為一切活動。這樣的動作，引起業力，形成自我的因果系，而有個體的生滅延續。反之，沒有緣就不起【按：沒有自我的愛染的因緣就不會有自我個體的生滅延續之生起<sup>1</sup>。——沒有自

我的愛染的因緣，就不會生起（也就是導致之意）生死流轉了<sup>2</sup>。——「因為沒有自我的愛染的因緣，所以不會生起生死流轉的情況」<sup>3</sup>。——「因（自我的愛染）無故 果（生死流轉）無」<sup>4</sup>。——「此無故 彼無」<sup>5</sup>。——「不緣此故 彼不起」<sup>6</sup>。】，（這有）如滅除自我愛染，那就能解脫生死，到達「生滅滅已，寂滅為樂」的境地。

為什麼會有自我愛染呢？自我愛染（人類特性，自私本質的根源），由於認識上的迷蒙（稱為「無明」），為現象所誑惑而無法體認到緣起的本性——本來面目。佛陀以無比的方便善巧，從緣起生滅中，直示緣起性的常寂。對一般認識的現象說，這是不落於時空，不落於彼此，不落於生滅的絕對。緣起本來如此，只是眾生——人類為自我見、自我愛所蒙惑，顛倒不悟而已。所以，人類的德性，智力，毅力，在佛的方便誘導下，經修持而進展到高度，就能突破一般的人生境界。從現實的緣起事中，直入（悟入）超越的絕對。到達這一境地，人生雖還是人生，而人生的當下便是永恆，無往而不是自在解脫。佛法的小乘、大乘，雖有多少差別，而原理都是一樣。

人生，不但有意義，不但能發見意義，而（且）能實現絕對的永恆意義。即人生而直通佛道，人生是何等的難得！請見《佛法是救世之光·人生的意義何在？》（頁 277-283）

印老的《佛法是救世之光·大乘空義》（頁 179）說到：寂滅，是與生滅相對的，是不生不滅的別名。生與滅，為世俗事相的通性，一切（有為）法在生滅、滅生的延續過程中，但一般人總是重於生，把宇宙與人生，看作生生不已的實在。但佛法卻重視到滅滅不已。滅，不是斷滅，不是取消，而是事相延續過程的一態。在與生相對上看，「終歸於滅」，滅是一切必然的歸宿。由於滅是一切法的靜態，歸結，所以為一切活動起用的依處。佛法稱歎阿彌陀佛，是無量光明，無量壽命，而從「落日」去展開，正是同一意義。滅是延續過程的靜態，是一切的必然歸結，引申這一意義去說寂滅，那寂滅就是生滅相對界的內在本性。生滅滅生的當體，便是不生不滅的寂滅性。由於這是生滅的本性【註：可用《心經》的「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」、龍樹菩薩所說的「有為法的真相（實相）即是無為法」等義理去體認。人類的五蘊身心組合體，對在生死輪迴的凡夫而言，是生滅滅生的無常相續過程中。當用甚深般若去照見時，當下便了達空、無生、寂滅矣！一切法的空性或寂滅性，必須從一切法本身去觀照體悟，而不是離開一切法去體證的。同理，直從人類的五蘊身心，用甚深般若去照見時，可得出「五蘊皆空」的結論。但這甚深的「空」義結論之得出，乃是用甚深般若直接從五蘊著手才能夠得出的，不是離開五蘊去幻想、妄計度的。】，所以，矛盾凌亂的生滅界，終究是向於寂滅，而人類到底能從般若的體證中去實現。

有不少人質疑印順導師的「人間佛教」，譬如：人間佛教的內容是否合（乎佛）法？人間佛教的概念是否合法？筆者答：絕對合法。為什麼？答：依佛法的「甚深見」與「廣大行」兩方面來探討，印老的人間佛教，在甚深見跟廣大行二方面，不但行得通，且很「相應」。也就是說：人間佛教——人菩薩行，不但在理論依據上沒有問題，而且在實踐面（修行上）也可以實現出來。人間佛教確實可以一步一腳印地實踐並完成「菩薩道」。

筆者再以五種綱要性的立論，加上上面所敘述過的論點，來證明人間佛教在義理上、修行上皆是沒有問題的。這五種立論皆與人間佛教（人菩薩行）「相應」。雖是五種立論（五種解說），但這五種立論的旨趣是一樣的，是同一旨趣的：

- $\alpha$ ：「緣起的幻有」——緣起的生滅面——緣起甚深，與  
「緣起的空性」——緣起的寂滅面——緣起的寂滅性更甚深
- $\beta$ ：「般若將入畢竟空，絕諸戲論」——甚深見；  
「方便將出畢竟空，嚴土熟生」——廣大行。
- $\gamma$ ：五種菩提： 1、發心菩提  
2、伏心菩提  
3、明心菩提  
4、出到菩提  
5、無上菩提

請見《大智度論》，卷 53（大正 25·438 上）。

印老在《印度佛教思想史》（頁 136，民國 94 年版）這樣說：大乘以成就阿耨多羅三藐三菩提——成佛為究竟，從初發心以來，無非是隨順、趣入菩提的進修，所以五菩提是從發心到成佛的歷程。

- $\varepsilon$ ：知、情、意的圓滿、究竟的完成。

「釋尊成道以來，調護眾生，善盡教化，不論處於何種環境之下，總是溫和寬大，持之中道，他沒有說過一句出之於激越的話語，也沒有有過一個訴之於情緒的動作。在他充滿了悲憫之心的襟懷之中，同時也蘊蓄著無限的智慧之光，所以他不論處理什麼問題，無一不是衡之於理性的考察。因此，佛陀是眾生的慈父，也是人天的導師，佛之為佛者，其（理）在於此」。以上這一段話，請見聖嚴法師的《印度佛教史·釋迦世尊》，頁 50，1997 年版。而這一段話的旨趣與楊老師（楊郁文居士）所說的：「要成佛，知（理智、智慧）、情（感情、慈悲）、意（意志）都要完全正確、適當、妥善。不過，透過理智才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。不然的話，感情與意志可能會反過來拖累你，而不是協助你。」，是一樣的。「（釋尊）他沒有說過一句出之於激越的話語（意），也沒有有過一個訴之於情緒的動作（情）。在他充滿了悲憫之心的襟懷之中，同時也蘊蓄著無限的智慧之光（知）」——意、情、知完全正確，意、情、知究竟而圓滿。「（釋尊）他不論處理什麼問題，無一不是衡之於理性的考察」——透過理智才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。當然，知、情、意三者，有其相關性，不可機械式地割裂開來、隔別對立著！筆者所附加的（意）、（情）、（知），是方便法。

因此，我們應當重視及遵從佛陀的教導以提升知、情、意。然修行必先淨心，而內觀的修習對淨化內心是非常重要的也功效非凡的。葛印卡老師（內觀大師烏巴慶長者的弟子）說得好：

沒有修行內觀，當不想要的事在生活中發生了，而想要的在生活中卻不發生，人就會激動，生起煩惱、負面的心理。修行內觀，則開始體會到：

當我開始以負面心理做盲目反應時，我就變得痛苦【按：人類沒有了佛法中所說的「正念正知」時，會以「負面的心理」對人、事、物等做出「盲目（的）反應」，因此痛苦不斷】；當我在心中產生任何負面心理時，就一定有不快樂的感受在身上生起。如果不是一個內觀修行者，我們將不斷地在痛苦中打滾，因為我們不斷地在增強負面的心理。由佛陀的教導及內觀的修習，每當負面的心理生起時，就開始觀察身上的感受。當繼續觀察感受，理解到無常的變化定律，我們的心就會愈來愈平衡，很容易就脫離了負面的心理。當我們在負面的心理中不斷打滾，不但傷害自己也傷害別人。經由觀察呼吸及感受的修習，我們可以從負面心理解脫，並且開始過著較好的生活，學會了「生活的藝術」。

葛印卡老師接著又說：

修習內觀的同時也是學習「死亡的藝術」。每個人遲早都會死，內觀修行者也是。但，若曾規律地修行內觀，那麼，在臨死時則會因全面地覺察到感受，而死得非常安詳。內觀禪修者不會喪失意識地死去，也不會哭著死去，不會懷著恐懼死去，而是永遠微笑地觀察感受而死去。因此，不但此世有保障，來世也有保障。佛陀的教導不只是對此世好，對來世也是好。

在道上的每一步都是有益的。……但是，每個人必須往道上走，如果只是在路邊看，只是描寫路途而未踏上一部，就不能得到任何益處。這條道路是共通的，任何一個人踏上它，將得到相同的結果。佛陀的教導不是只為佛教徒而已，它是為一切眾生的。不同的人，從不同的國家、不同的社會、不同的宗教、不同的信仰，只要開始踏上這條道路，都會得到快樂與安詳的結果。身為佛教徒有一個好處，他們對佛陀的教導不會有懷疑，可以充滿熱誠地去實行！

阿姜查說：（見《我們為何生於此·了解本然之心》）：佛陀以內觀的智慧來觀察各類的法塵，無論任何法塵在心中生起，他都這樣觀察：縱使我們喜愛它，它也是不穩固的，這是苦。因為這些不斷生生滅滅的事物，既無實體【按：「無實體」就是「沒有實在性」，與「無自性」、「空」義吻合，皆是要把「自性見」拔除掉！】，也不屬於我們。佛陀教我們要看清它們的本來面目。這就是我們修行的根本原則。

接著，我們要了解，我們無法只有好的情緒，好的和壞的心情都會生起。有時，我們覺得快樂；有時，我們覺得悲傷。有時，我們會覺得很高興；有時候卻很沮喪，這都是自然的現象。不要以為自己喜愛的就認定是好的，厭惡的便是壞的，這樣一來，我們和佛法就相隔越來越遠了。果真如此，我們將無法正確地判斷，反而會被愛執、欲望所縛。一旦這種情形發生，我們便困惑了，因為我們的內心除了「無明」別無其他，欲望便越來越熾盛了。這就是我們所謂的心。

我們不需要捨近求遠，我們只要看清「心的狀態」是「無常」的，我們

看清它們都是「苦」(的)，而且沒有永恆不變的實體，這是「無我」。假如我們依著這種方式修行，我們稱之為「毘鉢舍那」或「內觀禪修」。我們稱那是認知到我們心的內涵，而在修行內觀時，我們將不斷的增長智慧。

再回到知、情、意：印老在《學佛三要·自利與利他》(頁 150—152，民國 92 年版) 這樣說：在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，(自然) 要有一套長在生死而(又) 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(了)「堅定信願」(意)，「長養慈悲」(情) 而外，主要的是「勝解空性」(知)——觀一切法如幻如化，了無自性(按：「了」是絕對地、完全地的意思。也就是英文字 absolutely 之意)，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。

所以經上說：「若有於 世間正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」。唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沈，因信願，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，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？唯有專為自己打算的，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，中觀與瑜伽宗的共義。釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「今是學時，非是證時」(悲願不足而證空，就會墮入小乘)。這才能長在生死中，忍受生死的苦離，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。」

δ： 增上善學、增上信學加上五分法身(法蘊)——戒、定、慧、解脫、解脫知見。請再詳楊老師的《阿含要略》一書。而【學、道過程 表解】跟【一乘道二階段 表解】，可詳該書頁 18、22，2003 年 3 月版。筆者想再說的一句話是：佛法的信心(信仰)達到「證信」(證淨)時，也會有「法身」的。

印老的「人間佛教」，簡言之，是在善增上學、信、戒、定、慧的架構下去實踐、去進行的，以達到五分法身的究竟圓滿，當然，其中配合著三大心要、三大特勝、四預流支、

四依。不可單以五濁惡世等角度而否定之。從印老的〈人間佛教要略〉一文所闡釋的論題核心、理論原則、時代傾向、修持心要，從整本《人間佛教論集》，從其全部著作中所欲表達的佛法思想，的確能夠實踐「從人而發心學菩薩行，由學菩薩行而成佛」。筆者感激其教誡：要站穩自己的腳跟才得！也體會出「從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成」。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！

當您能真正地理解印老的「人間佛教」後，就不會再有諸如「人間佛教思想的合法性問題」之類的疑惑了！這就好比正信的佛教徒不會再論及我們的世尊阿彌陀佛、藥師琉璃光如來如下的問題：「兩位大德世尊！您們的經濟拮据嗎？您們缺錢用嗎？」當然，除了在人間修學佛法可行外，極樂世界、琉璃世界等十方佛菩薩的道場，也是可行的，沒有問題的。為什麼？答：「佛佛道同」、「佛佛平等」、「方便示差別」之故也。

印老的「人間佛教」（人菩薩行）之所以可行，乃是因為符合釋尊的「緣起論」（因緣論）<sup>1</sup>。——緣起的二諦論<sup>2</sup>。——「緣起的幻有」與「緣起的空性」<sup>3</sup>。——由『「隨順緣起」而「與空相應」』架構出的「人間佛教」，在「廣行」與「甚深見」兩方面上，都非常相應，在實踐面（修行上）以及理論依據上，皆沒有問題<sup>4</sup>。——吻合了人類的特勝（特性），也吻合了《大般若經》的三大心要，真是直探諸佛菩薩的「本懷」：勇猛勝—信願—意—一切智智（即是無上菩提）相應作意，梵行勝—慈悲—情—大悲為上首，憶念勝—智慧—知—無所得為方便。一切法門都要依此三句義（一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便）來修學，而一切修學也是為了圓滿成就此三句義，也就是三大心要（三心）、三德。<sup>5</sup>——若以印老的話來說，就是：「堅定信願」（意）、「長養慈悲」（情）、「勝解空性」（知）——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。<sup>6</sup> 懇請諸讀者、法友們對「因、果皆如幻的三世觀，染、淨皆無實（無自性）的隨（因）緣觀」之甚深法義，作一番深徹的探究吧！