

中華佛學學報第 19 期 (pp.3-25)：(民國 95 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 19, (2006)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

無分別與二諦說*

楊郁文 講說
中華佛學研究所研究員

首先感謝法鼓山中華佛學研究所為老朽刊行紀念專輯，並且向專輯賜稿的諸位教授大德道謝！

馬齒徒增，少有成就，尚有光陰虛度，歲月空添之虞。回首七十載（事實上幼稚園前的生活，一片空白，面對父母親為我拍照留念的影像，不能作絲毫聯想。）生活上的點點滴滴，從三十一歲親近三寶學佛修道之後，人生才抹上淺淡的彩色，否則一生將是空泛黑白的平凡記錄片。自我評鑑：年歲耄老，可不漫長，這也算是福報吧！因為度日如年的生活必定難過。中年才曉得親近三寶，這也算是有點慧根吧！提醒自己此後生生世世在人間福慧雙修，相續不斷盡未來際！

四十七歲受聘中華學術院「中華佛學研究所」與中國文化大學「印度文化研究所」合開之課程——「阿含經之研究」，迄今也有二十多年。教學相長、作育英才的樂趣，老師們都會體會到，筆者當然不例外。在此，向中華佛學研究所師生們道謝！

跟我一起上課的同學們，都會發現到我喜歡使用紅、綠、藍、黑四色筆，在白板上寫字、連線、畫表格。紅色代表重要的法說、義說，正確特殊的修行法，離漏去染，淨化身心，解脫惑、業、苦，成就戒、定、慧、解脫、解脫智見五分法身，成就三菩提，作證涅槃等等。綠色代表新鮮的法數、名相、譬喻及定義等等。藍色字代表一般的說明及註解等等。黑色代表錯誤，有漏、有取的惑業，異學外道的邪見、邪志、邪行等等。一法與一

法的連線，成為一系列的道次第；同方向的系列與系列銜接成更長遠的道次第；三、四個以上，不同方向的連線形成一個修道面；所有如法修行面，整合成圓滿的球狀結構體。如拙著〈三十七菩提分法及其次第開展與整體運用〉（藍吉富主篇，《印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 63-104，2000 年）所示。

本紀念專輯以學術論文為主，筆者曾經擬妥論文題目與章節架構，心想完成一篇論文留作懷念。除了獻上一短篇論文【分別與無分別】——‘無分別’>‘分別’>‘分別’>‘無分別’‘無分別’，另外，考慮將教課的片段，以「講記」的方式呈現，給珍饈百味的專輯來點小菜，獻上不同的口味；也可以讓上課過的同學們有所懷念。

以下為今年度推廣教育所開「心如熾火」中四節課的講記，以「無分別」與「二諦」為主軸向同學說明的內容。

一、無分別

《心如熾火》第 48 頁說到「無分別的境界雖然可能無法描述，卻可以經由直接經驗加以悟證。」所以我們今天專門針對‘無分別’來談一談。

補充資料第 48 頁第二行「離諸虛偽，得般涅槃。」其實也是在談‘無分別’。

發展中的佛教強調‘無分別智’，但是如果對無分別智的了解不夠正確的話，那就麻煩很大了！所以今天先來談談‘無分別’，以及‘無分別法’、‘無分別智’。

佛教不同於其他宗教，是因為佛陀是無上正等正覺的覺者。他自覺覺他，覺行圓滿，所以成為佛陀。覺，就是覺悟。而覺悟就是明白一切染淨因果、一切有情的性情、一切有情的所作所為，以及如何淨化身心的方法。他強調理性，理性是在分別是非、對錯、善惡的，透過理性才能鑑別感情是否適當，意志是否為盲目的意志。

要成佛，「知、情、意」都要完全正確。但是如果情感與意志沒有非常明白的理性來照顧的話，情感可能會反過來拖累你，而不是協助你。其他宗教強調只要「信、望、愛」就夠了，可是佛教強調的是「自作證」，而這一切都要靠‘分別’。沒有分別，怎麼能夠成就三菩提，使諸漏盡，惑、業、苦盡？所以要注意，不要把‘無分別’當作是錯誤的‘無分別’，也就是不辨別善惡、是非、對錯，不動用腦筋生活。畜生道是無知的，牠不必透過理性來指

導牠度過一生，只憑情感和盲目的意志來統理。

所以無分別不是錯誤的不分別、邪分別，我們親近三寶就是要建立正確的分別。不分別、邪分別屬於無明或是邪見。有邪見就走上八邪道、十邪行、十惡業，有無明就導引無盡的無明、行、識、愛、取、有，到老死，純大苦聚集。

親近三寶要建立的是正確的‘無分別法’、‘無分別智’。‘無’就是排除、超越，是由菩提所構成的，而菩提就是道，就是覺。正覺，正道，就是要有分別，即正分別、妙分別。

《雜阿含 249 經》：「六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃。」

這是在談阿含最重要的修行模式。六觸入處是‘報’，可是凡夫六觸入處必定會產生無明，而聖人因為有正確的無，沒有錯誤的分別，所以就會有明。唯有六觸入處明，才能夠除卻無明。除去無明的結果，就是離欲、滅一切惑、業、苦。所以明是有正確的分別，透過明才能使三界的欲愛消失，一切惑、業、苦滅盡，這樣才能得究竟涅槃。

惑、業、苦、盲目的意愛都是虛偽的。巴利語 papañca-nirodha（滅盡戲論），其中 papañca 跟人討論就是戲論，自我錯誤的思考是妄想，或者稱為邪念。我們說「不可思議」，是因為凡夫的思考不能離開 papañca，不能離開戲論、妄想，凡夫的思考是妄想式、邪念式的思考，凡夫自我或是與人對談都是戲論。消滅戲論、妄想，要有明，展現出來就是沒有戲論妄想的分別，而成就不可思議。不可思議的「不可」，是還在思考，只是沒有錯誤的分別與思考而已。六觸入處明也就能達到離諸虛偽，而作證涅槃。

因此，無分別的「無」不是沒有任何分別的意思，是指有正確的分別，而可以排除戲論、妄想、惑、業、苦三輪轉，使錯誤的分別消失。這是第一個要建立的正確概念。

「我、我所」的見、愛、慢都是錯誤的分別 / 邪分別，沒有「我、我所」的見、愛、慢就是無分別。所以無分別處理的是我們整個的人格、人性，只是把錯誤、失當的知、情、意有效排除，構成人格中不但沒有錯誤、失當的知、情、意，還充實了正確、適當的知、情、意。正確、適當的知、情、意就是般若、慈悲、信願，也就是成佛三要。這是第二個要建立的正確概念。

「我、我所」的「我」是能取，「我所」是所取。「能、所」的分別本來沒有對錯，但是因為有錯誤的我，才變成是錯誤的能取、所取。不要誤會

佛教否定「能、所」，佛教要排除的是因為錯誤的「我、我所」，所導致錯誤的能取、所取。如果一切的主觀（能見）、客觀（所見）都不存在，那就會有認識的問題了。其實，六識緣六根對六境都一直處在「能對、所對 / 能緣、所緣」的狀態。「六根能對六境，六境為六識所緣。」其中六識為能緣，六境為所緣；六根為能對，六境為所對。所以在世俗諦隨順緣起，十八界不能離開「能、所」，沒有「能、所」就沒有任何身心活動，沒有生命，沒有生活，也就不能生存了。然而在第一義諦與空相應，並無絕對的人、事、物，焉能存「能、所」的分別。

佛陀是「阿耨多羅三藐三佛陀」，為什麼有這樣的稱呼呢？「阿耨多羅（anuttara）」是無上，「三藐（samyak）」是正等，「三佛陀（sambuddha）」是正覺者。「三佛陀」就是具有三菩提（sambodhi）者，阿羅漢、辟支佛陀也都有三菩提（sambodhi），但是佛陀才有「阿耨多羅三藐的」三菩提。唯有佛陀的正覺是正等、遍，即沒有高估低估、不多也不少，是最正確的。也就是說，「阿耨多羅三藐三菩提」是佛陀覺悟的內容，又稱為正覺、真道。因為佛陀覺悟了「阿耨多羅三藐三菩提」，所以他是「阿耨多羅三藐三佛陀」。佛陀是「能」取證的人，而正覺、真道是「所」取證的內容，即使佛陀在世俗諦也沒有離開「能、所」。因此，佛教要排除的是錯誤的「能、所」，即錯誤主客觀的互動。

「無分別智」根據《佛光大辭典》（頁 5074）記載，「梵語為 nirvikalpa-jñāna。」

nir-是接頭詞「無」的意思，vikalpa 是「分別」，jñāna 是「智」。而 vikalpa 事實上有特別的意義，就是二者選一，主客對待而執取一邊，另外也可以說是虛妄的分別。所以可以說無分別是要捨斷虛妄的分別，排除「我、我所」主客的執著，而這的確是智慧（智）。

《漢譯對照梵和大辭典》頁 1199b：「vikalpa 二者擇一，區別，分別，異分別，虛妄分別，執著。」

但是《佛光大辭典》（頁 5074）又繼續說明，無分別智「又作無分別心，指捨離主觀、客觀之相，而達平等之真實智慧。」但是我們的生活就是一直處於主客觀的相對之中，客觀境界影響我們主觀的分別，正確的分別不會污染環境，錯誤的分別才會造成問題。所以這裡的「主、客觀之相」應該是指錯誤的「我、我所」，這也才是我們要捨離的。有「我、我所」的話，就有無明，有邪見，不能如實知見，沒有辦法碰觸真如。所謂「真如」就是真理實相，就是如如。真理實相，法爾如是。一切有為法緣生緣滅，所以與空相應，與緣起隨順，那就是真如，就是在真理實相的過程中生活。

《佛光大辭典》接著又說「斷離能取與所取之差別」。有我見、我所見，則能取、所取都是錯誤的，可是佛陀面對苦集滅道，並沒有錯誤的能取、所取，而有正確的能取（如理思惟、如法修證）以及正確的所取（現觀苦、集、滅、道四諦）。所以，所斷的一定是錯誤的能取、所取，不同於佛陀阿耨多羅三藐三菩提的能取、所取，那是以正確的佛道來證得佛果。因此看工具書要能夠善巧分別，才能夠正確的理解。不然用錯誤的理解以為自己開悟了，實際上只是誤會一場罷了！

另外《佛光大辭典》還有一句話「境智冥合，平等而無分別之智。」這裡是指第一義諦而言的。第一義諦的「境」是空性、無自性，「智」也是空性、無自性，唯有無自性的智慧面對無自性的對境，才能如實知見，符合無誤，也就是「冥合」。而這裡的「平等」就是正等，就是正確的無分別智。可是要「境智冥合」一定要動惱，但不是錯誤的動惱，而是正確的分別智。所以無分別，一定不能誤會是無知的不分別、或是邪見的不分別。不然佛陀不必說法，因為大家本來就是無知，就是不分別了。重要的是動用理智的時候，不能夠有錯誤的邪見，而要展現正確的正智正見。

接下來用《大般若波羅蜜多經》（大 7, 955a9-b3）的一段經文來說明。賢德天子參加般若會的大會，其中有一位最勝天王提到了「無分別」，因此賢德天子請教佛陀，「無分別者為何法？」佛陀回答賢德天子，「當知無分別者是寂靜法，所以者何？能取、所取俱不可得，不生不滅，離我、我所，如是名為無分別法。」這就是最標準無分別的內容。錯誤的能取、所取，就是有我見、我所見。所以沒有我見、我所見，不是沒有所有的能、所，而是沒有錯誤的能取和所取，生命的活動不能全然沒有能、所。離開我、我所的見、愛、慢，才能作證涅槃，涅槃就是真如。

現在回到阿含的立場來說。《增一阿含 28 品 .4 經》（大 2, 650cf.）有一位外道叫做「鹿頭梵志」，他很厲害，不只是精通婆羅門教的經典，還精通婆羅門教的五明。他單從屍體的一塊骨頭就可以判斷死者的性別，還有是因病而死還是橫死。有一天佛陀從靈鷲山下來，來到王舍城外大畏塚間，也就是墓場，到處都是死者的骨頭。因為鹿頭梵志到處吹噓他的能力有多強，佛陀就拿一塊頭蓋骨問他，此往者是男是女，如何死的，死後往生到哪裡等等。前面幾次鹿頭梵志都回答得很正確，佛陀也都同意他的判斷。後來佛陀用神足到東方境界普香山的南邊，因為有一位優陀延比丘在那裡於無餘涅槃界而取般涅槃。佛陀拿優陀延比丘的髑髏給他看，可是這一次鹿頭梵志完全答不出來，一直用神力到處尋找，但就是始終找不到答案。這時候佛陀告訴鹿頭梵志，這是一位比丘的骨頭，而他已於無餘涅槃界而般涅槃。從這裡我們可以看出來，除了佛陀以外，凡夫沒有辦法判斷漏盡的阿羅漢 何去何從。也不能用凡夫的語言說他去了東方還是西方，佛陀都稱這樣

的人是「已於無餘涅槃界而般涅槃」而授與「第一記」。所以凡夫喜歡分別，但是即使高強到如同鹿頭梵志那樣的人，也不能判斷漏盡者的去向。我要提醒大家，不要嚮往鹿頭梵志的能力，那樣的分別能力改變不了自己的業力。

另外在《雜 .667》（大 2, 184c）提到「覺力」是「於善、不善如實知。有罪、無罪如實知。習近、不習近如實知。卑法、勝法如實知。黑法、白法如實知。有分別法、無分別法如實知。緣起法、非緣起法如實知。」這裡強調要有正確的分別。現觀緣起，與空相應緣起隨順的緣起法，那是正確的。唯有無自性的多因，才符合一連串次第輾轉而起的因果鏈。生命的狀態都是符合輾轉次第因緣滅而生果的，所以是‘無常’。而特定的因緣，必定有特定的果產生，所以是‘不斷’。因此，「不常、不斷，不生、不滅，不一、不異，不來、不去。」就是八不緣起。如果認為有自性，就是非緣起法。這些都要靠菩提的力量來分辨，也就是正見。與正見相對的，從有漏生命的緣起來說，就是無明，而從十惡業道來講，那就是邪見。所以《雜.750》（大 2, 198c）就說到什麼是無明，什麼是邪見。那就是「於善、不善如實知；罪、無罪……有分別、無分別，緣起、非緣起 悉如實知……聖弟子得正解脫貪、恚、癡，貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」也就是說，有正確分別的能力，沒有錯誤的戲論、妄想、邪念，才能得三菩提，具足作證般涅槃。

《心如熾火》第 48 頁「無分別的境界雖然可能無法描述，卻可以經由直接經驗加以證悟。」聖人得三菩提，作證涅槃，是離漏的，的確很難用有漏的語言來對凡夫說明涅槃的境界。凡夫任何的思考都脫離不了戲論、妄想，凡有思議皆違背真理實相。漏盡涅槃的境界是現量的，是自作證的，但並不是沒有、不存在。

因為 Thānissaro 法師提到「無分別」，而我們平常聽到許多「無分別」的說法，都以為「無分別」就是不要有任何分別，我對於這類的說法不敢苟同。難道對於是非、善惡、對錯能夠不要分別嗎？走在台北十字路口，對紅、黃、綠燈也不要分別嗎？所以，經文裡面的「無分別」不是不分別，而是不要有邪分別，不要有「我、我所」的分別，不要有「常、斷」邊見的分別，不要構成六十二見，不要形成一百零八愛行。我們理智不正確，都是對於緣起沒有透徹的理解，對於緣所生法產生「我、我所」的見解。雖然強調理性，可是追求的卻是「我、我所」。絕對的「我、我所」是錯誤的分別，是邪分別，是無明，是邪見。只要有「我、我所」的分別，情感與意志難免就會產生病態的反應。情感與意志有「我、我所」的參與，就會有一百零八愛行。所以，有無明、渴愛的話，就會有三有，就會有三界的生、老、病、死，在五道六趣輪迴不停。

要超越輪迴，要去除三有，我們要排除四取，捨斷三渴愛，那就要明。明就是分別，只是這一種分別，在第一義諦沒有絕對的「我、我所」的分別，在世俗諦卻保留相對的「我、我所」的分別。所謂相對的「我、我所」就是人格的我，佛陀的位格、五分法身的有或是沒有，這是可以分別的。五分法身不是自有的，是緣生的。由於有正見、正智、正行，透過三無漏學，成就解脫以及解脫知見，而累積這一些肉體與精神活動影響力的有機體就是五分法身。五分法身有相對的有，未開法眼不會有五分法身，開法眼見道也要次第修道、分證。是相應於三無漏學的修習，五分法身才累積建構起來的。

二、二諦

我們再複習上一節所講的，凡夫的分別是錯誤的分別，分別的就是「我、我所」，或是「常、斷」等等。可是聖人具有正確的分別能力（無分別），捨斷錯誤的分別，這才是經文中要我們維持的「無分別」。

無明與邪見也有分別，但卻是錯誤的分別。無無明、無邪見，而要開展、形成聖出世的正見，或是要張開法眼，使慧眼清淨，就是要排除錯誤的分別。從《阿含》來說，就是要從世俗的八正道，開展出聖、出世間的八支道。聖、出世間的八支道就有正確的分別能力，才有聖、出世的正見，也才有正智。正見加上正志，才有一連串的正行。透過正行，三菩提具足，就能夠究竟涅槃。

我今天特別要引用《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「教化一切情人無餘涅槃而滅度之」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、最深奧、最難理解的内容，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。

三、二諦三段論法

我平常很少引用《禪宗語錄》，即使引用也絕不說明，但是今天稍微有一點例外，為了加強大家的印象，我要引用《續傳燈錄》（大 51, 614c）。主角人物是青原惟信禪師。

《續傳燈錄》「吉州青原惟信禪師上堂：『老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來親見知識有箇入處，見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依然見山祇是山，見水祇是水。大眾這三般見解是同是別。有人緇素得出，許汝親見老僧。』」（大 51, 614b29-c5）

上禮拜有同學拿《般若波羅蜜多心經》「無眼耳鼻舌身意」來問我，但這不是三言兩語可以回答的，要把整部《般若波羅蜜多心經》前後文都弄通了才好談，但也跟我們這幾個禮拜談的「無分別」有關係。

所說的「無眼耳鼻舌身意」是沒有絕對的六根（六官），也就是沒有絕對的我，而不是否定有眼睛、鼻子等等。只是否定把眼睛當作是我，把眼睛當作我所，或是透過眼睛來展現我的視力、視覺，因為這些想法都有常見，都有絕對的、獨一的、百分之百自主宰他的想法在，會製造貪、瞋、癡、十惡業，累積八苦。所以要否定掉這樣的眼睛在，否定眼睛在時空活動當中，可以不管緣起，而百分之百自主宰他的功能。不過雖然眼睛不是「我、我所」，但是眼睛跟我有關係，我沒有所有權，但是可以有使用權，藉著眼睛來看外界。但是《相應部第 35 相應第 90 經》說，不要以為我在眼睛之中，而看到外界。

如果有常見，認為眼睛是「我、我所」，則眼睛所看到的，認為是我可意的，就會有我愛；認為不可意的，就會有我討厭；非可意非不可意的，就會妄念不正知。凡夫動用六官，必定會落入貪、瞋、癡這三種情況。一旦內心存在貪、瞋、癡這三種反應，付諸於語言或身行，就會造作身三、口四的惡業，即使是善業，也是有漏的善業。

聖人也動用六官，但是聖人可意境不生貪，不可意境不生瞋，非可意非不可意境，仍維持正念正知，不會落入無明，因此沒有貪、瞋、癡。沒有

貪、瞋、癡的話，也就沒有十惡業，更有離漏的十善業。聖人身、口、意的行為都是處於無漏的狀態，一旦有漏，隨時把漏清理掉。對於這一些的認識，是佛法的根本所在。因此，《般若波羅蜜多心經》就是在強調這一點。《般若經》的精髓，有人說是《金剛經》，或者有人認為是《般若波羅蜜多心經》。所謂心經，‘心’指的就是精髓的意思。可是這些都是佛法，跟《阿含》所說的一模一樣，只是用不同的方式說出來而已。所以，大乘傳承之中還是有純正的佛法在，這些佛法跟《雜阿含第 293 經》「賢聖、出世、空相應緣起隨順」，《雜阿含第 335 第一義空法經》「有業報而無作者」完全一樣的意義。

透過緣起，可以讓我們了解眼沒有自性，所對的色境也沒有自性，眼跟色為內入和外入，進入到我們的眼睛來就會有眼識形成。眼識是由眼、色而生的，所以眼識非「常」、非「一」、非「主」，是緣生的。眼、色、眼識都是緣生的，也必定會緣滅，緣生緣滅無自性。發現常見是錯誤的，有的會一百八十度轉變，又落入斷滅見，但是這也是錯誤的。

上述內容，再以表列如下：

凡夫分別	聖人無分別	聖人分別
見山是山	見山不是山	見山是山
常、一、主（常見）	與空相應	與緣起隨順
無常、非一、無主（斷見）	無常、非一、無主	隨順緣起，身心才有相對的安定，身心才得以統合、自在。

因為有妄分別，所以有人會見山，認為這就是不變、永存的山。特別是有土地所有權的人，更會強烈認為這是「我的山」。可是山是緣起的，一旦濫墾濫伐，山坡地土石流一發動，地皮也會流失掉。了解到「山」不是「常、一、主」的，這就有正見了，認為山是緣生緣滅的。認為在開發山坡地的同時，也要保護山坡地。利用山坡地製造氧氣，利用種植果樹提供食物，利用許多樹根

固定山坡土質不流失，保留雨水。就因為山是緣生緣滅的，所以我們有責任保護山，利用山來提供對一切有情生活有利的處境。這樣的分別，就是正確的分別，是正分別，而沒有「常、一、主」的妄想狀況存在。因為是無常、非一、無主的，所以可以隨順緣起，雖然山坡地為人類所利用，卻也可以保護山坡地生機不斷，維持相對完整的結構。隨順緣起，而有相對的安定，維持生生不息的常態。

對 山，可以隨順緣起這樣子來做；對人，也可以維持身心相對的安定，讓身心統合自在。只要生活符合生理衛生、心理衛生，我們可以保持健

康的身體以及人格。了解一切是緣起的，則可以順著善的因緣條件，而獲得善的結果。發現有不理想的因緣，也可以隨順因緣，順著因緣去排除，這樣不好的結果就不會形成。我們便可以避開六道輪迴的因緣，而投入信、進、念、定、慧，確立五根、維持五力，開展五分法身（戒身、定身、慧身、解脫身、解脫智見身），乃至達成全人格的圓滿。這樣就是在第一義諦與空相應，結果就不會有錯誤「常、一、主」的分別，不會落入貪、瞋、癡的範疇，不會製造十惡業，不會惹來有漏的苦報。這種情況是《雜阿含第293經》的說法。

《雜阿含第335經》說「有業報而無作者」，「有業報」依世俗諦，有惡業、罪報，有善業、福報也有道業而得四沙門果、佛果，這些業報都是有的。所謂「無作者(及無受者)」依第一義諦，是用正確的分別能力來看，沒有絕對的作者與受者，這樣才能夠解釋為什麼無作者與無受者，又能符合世俗諦的業報。凡夫製造惡業承受惡報，聖人製造離漏的善業承受無漏的善報，這是世俗諦的說法。所以《雜阿含293; 335經》這兩經，實際上就是整個般若系統的主軸。大乘《般若經》要用六百卷來說清楚，可是卻都沒有離開我們剛剛談論的主題。

《雜阿含第226經》（大2, 55c）提到「不計我見色，不計眼我所，不計相屬。」其中有所省略，應該說的是「不計（眼是）我見色，不計眼（是）我所，不計（眼、我）相屬。」假使眼睛不是「我」的話，眼睛就是「我所」。如果眼睛是「我所」，那我就有所有權了。另外，我有使用權，就是「相屬」的意思。不計眼在我中，或是我在眼中。此經是圍繞著眼睛在談錯誤「我、我所」的分別，《般若經》就是在排除這一種對眼睛錯誤的見解，不是要挖掉眼睛。實際上不是因為眼睛本身在造惡業，而是內心的邪分別、妄分別。

所以，「無眼」不是沒有生理的眼睛，是應該用正確的分別能力排除以為眼睛是「我、我所」以及「眼與我相在」的錯誤見解；並且以此擴大到鼻、舌、身、意。對於六內入（六官）都不能主張是「我、我所」，對於六外入也不能主張是「我、我所」，對於十八界、五陰也都一樣。《般若經》圍繞著五陰在說明，順著五陰延伸到十二入處、十八界、十二支緣起、四聖諦、佛智佛果。

《般若波羅蜜多心經》「無色，無受、想、行識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法，無眼（識）界……乃至無意識界；無無明亦無無明盡……乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智亦無得。」（大8, 848c11-14）

《心經》並不是要把身心否定掉，把佛法的般若慧法門都給否定掉了；只是要有情把我相、人相、眾生相以及法相的執著除卻。「阿含」課程曾經提到過，般若慧樹幹（「慧體」）的成長是透過戒淨、心淨的「慧根」吸收土地營養素（「慧地」）形成的。五陰法門、六內外入處法門、六界法門、四聖諦法門、十二支緣起法門即是「慧地」。所以《心經》所說的「無」，不是沒有眼睛，沒有五陰等等；「無」指不要有我相、人相、眾生相以及法相及有所得的執著。

隨順緣起包括，六官、六境、六識、五陰、凡夫以無明為首的十二支有漏增長法的緣起、聖人無無明等十二支有漏損減法的緣起，這些都有。但是有人把五陰等當作是實在有、絕對有的，而執著法相。執著法，便是錯誤的髓所以，《般若波羅蜜多心經》才說「無」色、受、想、行、識，「無」色、聲、香、味、觸、法，「無」眼、耳、鼻、舌、身、意，「無」無明……到無明盡……「無」苦、集、滅、道，「無」智亦「無」得。（大 8, 848c11-14）佛陀所說法就像醫生開要給病人一樣，但是病人的病已經治好了，還不放棄他的藥，執著天天服藥，這就不對了。藥是針對病才下的，如果病好了還吃藥，那就會有由藥而產生的病。就像《金剛經》所說的「法尚應捨，何況非法。」（大 8,749b11）即使是正法，也不能執著它。如果產生執著，就要捨棄。《般若波羅蜜多心經》談到沒有五受陰法、六內外入處法、十八界法、十二支緣起法、四聖諦法、道果，這些不是說沒有佛法，而是在針對對於正法產生執著的情況下說的。

順著這些說法，我們再來看《金剛經》。《金剛經》雖然用不同詞彙，但也是再展現二諦說。「須菩提！如來說『世界』非『世界』，是名『世界』。」（大 8, 750a19f）首先，提到一個主題，那就是對於世界的了解。世界包括有「器世間」，那是天文學家興趣所在，是物理的世界。佛教不是否定器世間的存在，而是比較在意「五陰世間」或是「六六法世間」。「五陰世間」是「觀念的世界」，唯有人類才有這樣觀念的活動在，而「六六法世間」是生理的「感覺的世界」。這些世界都是緣生的，當然也是緣滅的。可是有些人把「五陰」、「六六法」當作是「我」或是「我所」，這樣「我、我所」活動的範疇就是錯誤的「有漏的世界」。

許多無明凡夫在時間、空間裡面生活，一直在展現「我、我所」這樣錯誤的概念，所以佛陀認為我們要開發聖、出世間的正見。把由「我、我所」構成錯誤世界的概念破除掉，所以說「非世界」。可是這樣就認為世界是烏有的，胡作非為都無所謂，那也錯了！因為還有業報在，造作有漏業而承受有漏的惡報，那是六道輪迴。而隨著聖、出世間的聖道，便有四沙門果，有出離三界有漏世界的果報。所以，「非世界」是與空相應而說的，但是還有緣起隨順的業報在。隨順緣起的話，六道輪迴是有漏的世界，修道業、聖出

世間的八正道、十正行，那是屬於無漏的世界（出界），也就是出三界，或是有人稱之為「三界外」或「涅槃界」。可是涅槃界不是離開有漏的世界，而另外到一個無漏的世界，而是凡聖雜居土。同樣的中性時空範疇，凡夫處於惑、業、苦的狀態在生活，聖人處於離漏的方式在生存，所以有「生死即涅槃」的說法。「生死即涅槃」不是說有漏的生死就是涅槃，而是說聖人沒有離開有漏生死的時空範疇，沒有離開群眾。在同樣的時空範疇中，有人處於三界內，有人出淤泥而不染，即出界。經常用蓮花池上的蓮花來形容出淤泥而不染，因為蓮花長在混濁的環境中而不受染，並不是把蓮花移植到清淨的池塘中才會開花不受染。

所以，這樣拿世界當作談論主題，與空相應就是第一義諦或是第一義空法，與緣起隨順就是世俗諦。《雜阿含第 335 經》說這是「此無故彼無」，是站在緣起的「寂滅面」在談的，而六道輪迴就是「此有故彼有」，是站在緣起的「生滅面」在談的。可是有漏「滅」、無漏「生」，這也是不離緣起的「生滅」。

《金剛經》類似「『世界』非『世界』，是名『世界』。」這樣的句型，有二十三類似句重複出現。說話強調簡單扼要的佛陀，在經裡面為什麼重複這麼多次，像個老婆婆在對孫子一樣不斷地叮嚀？可以看得出來，這樣句型的經文相當重要。

接著，尊者須菩提回答佛陀說：「世尊！是『實相』者，則是非（實）相，是故如來說名『實相』。」（大 8, 750b2-3）這是尊者須菩提在面對佛陀詢問時，提供了老師心目中的答案。須菩提是解空第一的弟子，他已經了解佛陀凡有所說，都是否定掉有漏的實相，而非否定掉緣起或緣生。隨順緣起也有一連串的生、住、異、滅，但是說「非（實）相」是站在第一義諦而說的。因為眾生有貪、瞋、癡的狀態存在，所以說「非（實）相」。不能否認在世俗諦，有一連串隨順緣起的生命體、相、用。佛陀是以世俗諦來了解第一義諦，體證第一義諦，但又不會否定掉世俗隨順緣起種種的因、緣、果，所以佛陀假施設說是「實相」。假名的假，不是真假的假，是假借世俗凡夫的用詞、名相，說是「實相」，但這也是隨順緣起的「實相」。

凡夫往往說「山就是山」，佛陀要否定「山就是山」，所以說「山不是山」。但是「山不是山」的話，對山就不必照顧嗎？在世俗諦上，當然也要照顧。台灣五十年來都忽略掉山坡地的照顧，所以現在地震過後，颱風一來，雨量一大的時候，就會一再發生走山或土石流等等的狀況了。

這一種三段論法，第一段是提出主題，第二段、第三段才是二諦說。以梵語來分析的話，定型句的三個段落如下：

定型句	定型句格式說明	經文例句
1. △△ iti	所謂：「△△」的內容，就是所要談論的主題。有時候是如來說出來的，有時候是弟子或凡夫所說的。	（如來說）「世界」
2. a-△△ caiva te tathāgatena bhāsītāḥ	用否定接頭詞「a-」來加以否定。就是「如來說非△△」的意思。	非世界
3. tenocyate △△ iti	就是「是故名△△」云云的意思。	是故名為「世界」。

這就是《金剛經》一直在重複的句型。

《金剛經》裡有「應無所住而生其心」或是「應無所住而行六度」。「有所住」的話，就是有「常、一、主、我、我所」的概念，會產生貪、瞋、癡，造惡業，害人害己。現在「應無所住」，就是不要有這一些錯誤的心態，是屬於第一義諦，與空相應而說的。但是還是有世俗諦可以開展，有去惡行善可以操作，有六度萬行可以實踐。所以「而生其心」或是「而行六度」就是世俗諦，就是與緣起隨順。這種涵蓋二諦而一起說明的，就如同是「有業報而無作者」的說法，是「二諦相即而談」。要了解佛法，不能只看一邊而放棄另外一邊，因為那不是得當的，不是真實實在的，不是佛陀所要傳遞的最有用的佛法。

四、四句、三段、三關、二諦、一義、零執 的分別和無分別

講解大綱：

句義	主題、材料： 二諦	第一義諦		世俗諦	出處
		異		一	
四句	眾因緣生法	我說即是空	亦為是假名	亦是中道義	《中論》大 30, 33b
	色性是空， 空性是色	色不異空	空不異色	色即是空， 空即是色。	《普遍智藏般若波羅蜜多心經》大 8, 849a
三段	所謂佛法	即非佛法		是名佛法	《金剛經》大 8, 753c
三關	三十年前未參禪時：見山是山，見水是水。	後來親見知識有箇入處：見山不是山，見水不是水。		今得箇休歇處。依然見山祇是山，見水祇是水。	《續傳燈錄》大 51, 614c 吉州青原惟信禪師上堂
二諦	諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。				《中論》大 30, 32c
一義	因緣是空義，因緣是假義，因緣是中道義。 (空、假、中皆是因緣義)				吉藏《中觀論疏》大 42, 7a
零執	破異相，不著一，是名法忍。 (破二亦不著一 = 無所執)				《大智度論》大 25, 169c
佛道	學佛三要：一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。				《大般若波羅蜜多經》大 7, 66cf

《心如熾火》主要圍繞著兩個主題在談，一個是貪、瞋、癡——有漏的燃料，一旦火起就會引燃惑、業、苦，六道六趣輪迴不停。這一種火很容易起火，卻很難熄火。另外一個主題就是佛陀已經找對了正確的方法，把這樣有漏的火熄滅。有漏的火要能夠熄滅，不只是熄火而已，還要把有漏的燃料燒得精光，永遠都不會再起有漏的火。一切有漏的燃料燒光了，一切有漏的火種不再生起了，就是火熄了，就是涅槃。

聖人的人格裡面沒有任何有漏的燃料留下來，從此之後也不會再引燃有漏的貪、瞋、癡三火，當然也不會製造惑、業、苦的三輪轉。異學外道也要追求涅槃，但是他們所追求的只是一種沒有正確的方法可以辦得到的理想，所以是一種妄想。雖然異學外道也有五種現法涅槃，但是這一些涅槃是錯覺。就像身體有嚴重痛苦的病人，用適當的藥物對治真正的病因，結果疾病治好了，生病的人也有了終身的免疫力，不再生病，那才是真正的病癒了，不是不痛就算病癒。嗎啡、

鴉片也可當作藥物，但那只是症狀治療，因為毛病暫時無法治癒，為了不讓病人痛苦難耐，肉體的痛苦又增加了心理的壓力，造成病情惡化，甚至病入膏肓，縮短壽命而死亡。

即使是非常難受的痛苦，只要打嗎啡針、吸鴉片煙，就可以讓痛苦消失。但這不是疾病消失了，而是痛苦的感覺消失。不但不會感到痛苦，還會感受到前所未有的飄飄欲仙的感覺，身體與精神都非常輕鬆。第二次世界大戰，東西方第一線的兵士都會配備一針嗎啡針，如果被炸彈炸傷了，身體非常疼痛，急救包裡面拿出小牙膏大小的針筒，往身體肌肉插下去，擠壓藥水入體內。很快地，傷患的兵士就會忘記了痛，而享受到嗎啡帶來愉悅的感覺。所以有一些宗教，就像馬克思所講的，是鴉片，會麻醉人，使教徒感受不到人生的痛苦。實際上是在這一個宗派裡面，矇蔽自己。人生的惑、業、苦並沒有解決，只是人間受苦的感受暫時沒有而已。

這樣來看，異學外道的涅槃及追求涅槃的方法，就類似是吸鴉片或是打嗎啡針那樣。可是佛法不是這樣，佛陀是大醫王，佛法是佛陀所開的對治惑、業、苦最有效的對症藥方，賢聖僧伽是最理想的護士。我們透過三寶的協助，可以真正把有漏的貪、瞋、癡毛病或是火焰熄滅掉，不會再引燃起來，這樣才是真正達到佛教追求的現法涅槃。除了 [Thānissaro](#) 法師引用的好多南傳經文以外，我也提供北傳更多、更適合談這方面的經論，給大家參考。

《心如熾火》裡面談到「無分別」。對於「無分別」，我不得不多說幾句話，因為我在前一天佛教電視節目裡面聽到有大德在談「無分別」就是「不要有任何分別」。他的談法讓我很擔心，覺得有必要弄清楚它，否則不必學佛就已經可以無分別了；學佛就是要學會分別佛法與非佛法，分別善法和惡法，分別有漏法與無漏法，所以怎麼可以無分別、不分別呢？

「無分別」的確非常重要，但是所指的不是沒有分別，而是沒有我、我所的分別，沒有常、樂、我、淨的分別。但是否定常、樂、我、淨，卻需要具有非常正確的分別能力，才可以辦到。所以無分別是要把錯誤的分別排除掉，用正確的分別能力來捨斷、捨離、滅盡錯誤分別及執著。這一種正確的分別能力，正是佛陀所提供的智慧。

我們已經連續談三次，這一次是第四次，但這四次環環相扣。因為有同學發問，所以我今天引用《般若波羅蜜多心經》還有許多經論，將容易引起困擾的四句話，提供可以理解以及現觀的資訊給你們。

首先從《中論》來談。《中論》是龍樹菩薩消化所有的佛法，再用他特殊的表現方式來說的，所謂「宗經論」是以經文為宗旨而論述。而《大

《智度論》是龍樹菩薩針對《大品般若經》的解釋，純粹按照經文怎麼說，他再加以解釋論述的「釋經論」。

《中論》裡面說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」其中「眾因緣生法」就是所有的有為法都是因緣所生的。有為法又分為兩種，有漏的和無漏的有為法。惑、業、苦三輪轉、六道輪迴都是有漏的有為法。而以四念處為首，八支聖道為終，五根五力為架構，操作三十七菩提分法，這些都是無漏的有為法，是在成就四沙門果的作為。修道業，因緣條件具備，就會有種種不同層次的道果。佛道也要修，修習佛道也是有為法。

有漏的有為法、離漏的有為法都是眾因緣生法，我們生活中的人、事、物都是有為法。三惡道或是三惡趣是有漏的有為惡法，人趣、天趣是有漏的有為善法，成賢成聖的聖人是無漏的有為法，所走的不是三惡趣或是三善趣，所修的是涅槃道、涅槃趣，這一些都是眾因緣生法。緣生、緣滅，因為有因緣的生滅，所以果相續於因緣而生滅，這裡有一種不實生不實滅的情況存在。但是有因緣生法、因緣滅法，又怎麼說是空呢？這裡所說的空，是指因無自性、緣無自性，所形成的果也無自性。因、緣、果都是無自性，無自性就是空性，所以因是空、緣是空、果也是空。也因為無自性，所以才有特定的因、緣、果形成，包括有漏的、離漏的因、緣、果。

「因、緣、果」這是名相，說「因無自性、緣無自性、果無自性」這也是名相，雖然是空，但是要了解人、事、物的表相有生滅現象存在，也有不生不滅的實相存在，「因、緣、果無自性、生滅、空」等等這是假名。假借一些名詞、名相、符號、語言、文字，讓我們在生命、生活之中了解生命的表象，甚至透視到生命的實相，這些都要透過假名。有些人卻認為說有「因緣生法」，就是有「絕對的有」，而說到「無自性空」就是「絕對的無」，會執著「有」、「無」，那這又是兩種極端的邊見了。

透過因緣，我們了解到人、事、物的實相是空性，表象「有」種種的人、事、物現象在變化，可以用某一些特定的名稱記錄、敘述、討論它，這是世俗諦，而「空」是第一義諦。不能執受空、有，也不會執著第一義諦、世俗諦，凡有執著就是兩邊，就是邪見、非中道。了解因緣生法，了解第一義諦的空，但是真正在面對生活之中的惑、業、苦，要處於中道來進行，除卻執著兩邊。「中」是不偏向第一義諦或是世俗諦，也不能否定二諦就執著了一。凡有執著，都不是中道。要成就三菩提、作證涅槃，要仰賴中道。對辟支佛陀、阿羅漢來說，中道就是八支聖道，對於佛陀而言，中道就是佛道，佛道包含八支聖道的整個三十七菩提分法。

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」這四句就是有四個段落，透過這四個段落，我們能了解生命之中遭遇到的一切法以及第一義諦與世俗諦，在修道上要符合中道。否則了解第一義諦，就執著第一義諦，了解世俗諦，就執著世俗諦，這都不能處理惑、業、苦。

接著《金剛經》有三句論法，「所謂佛法，即非佛法，是名佛法。」這裡所謂的「佛法」就是因緣生法。佛法裡面有世俗諦法、第一義諦法，有漏、無漏的有為法都是在這裡談的。佛陀所說的法，都是符合緣起的。符合緣起有兩種，第一義諦的實相，那是沒有佛法可執；世俗諦，那就有佛法如法應用於生活中。這就是三句論法。

再說，《般若波羅蜜多心經》大家耳熟能詳的「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」法月法師翻譯的《普遍智藏般若波羅蜜多心經》，前面多了兩句話「色性是空，空性是色。」這是《般若波羅蜜多心經》的主題，相當於「所謂佛法」。佛陀教導的佛法，不外乎二諦。「色不異空」是我們從色才能掌握空性，而空就是要論述的主要內容。從色，不能離色，而體會空性的存在。第一義諦的空性很重要，但是不能離開色（肉體）來觀空。「受不異空」、「想不異空」、「行不異空」、「識不異空」都是一樣的說法。

「我說即是空」、「色不異空」都是談論第一義諦的問題。玄奘法師翻譯的「不異」，或是鳩摩羅什翻譯的「不離」，梵語是同一詞彙。「色不異空」、「色不離空」在傳遞表達唯有從色才能現觀空性。空性很重要，緣生的有為法也很重要，兩者有密切的關連；但是色與空，它們雖然「不異 / 不相異」，可是也「不一 / 不同一」；它們雖是「不離 / 不相分離」，可是亦「不即 / 不即是合一」。所謂：「不一不異」「不即不離」；但這並非「戲論」，是在進行二諦對談，通達生命的中道實相。

「色即是空，空即是色。」就是在說明雖然色與空不離，但是色與空相即。是在色無自性的當下觀空，而不是把色分析了或是色壞滅了，才說色是空的。現在我的身體好好的，但是我要觀空性。透視我現在活著的身體是空性的，但不是說沒有生命、沒有人格，不是否定一切業報。針對色來透視空性，掌握肉體，不能離開空性。色的自性是無自性，而無自性就是色性。

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」「色性是空，空性是色。色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」這樣重要的法說是聽來的，但是聽了還沒受用，世俗諦與第一義諦要如理作意，如法實修。不能只有聞，還要透過思惟修。「中道義」及「色即是空，空即是色。」不是透過思惟的，是用體驗的或修證的，那就要靠中道的實踐了。

《中論》「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦；若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」這一段偈誦是《中論》的精髓。經過龍樹菩薩大力說明清楚後，大家才重視到佛陀的說法有「二諦說」，但這不是龍樹菩薩獨創的。《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」；也談到俗數法及第一義空法「二諦」。漢譯的《雜阿含經》是少有經名的，這一部經特別指明是「第一義空法經」。

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。緣起的生滅面、生滅相是「此有故彼有」，是世俗諦。而緣起的寂滅面、寂滅性是「此無故彼無」，也就是第一義諦。用第一義諦對付貪、瞋、癡、惑、業、苦，有效。用世俗諦來操作三十七菩提分法，來製造修佛道的道業、道果。所以透過二諦，我們可以從有漏的輪迴轉出，甚至導致阿耨多羅三藐三菩提圓滿達成。

有些人發現龍樹菩薩所說的二諦是重要的，但卻執著於「二」。所以龍樹菩薩又在《大智度論》提出來「破異相，不著一，是名法忍。」破異相，但不著一，就是「不即不離」，「不即一亦不離異」，無生法忍的菩薩才能辦得到。

另外吉藏法師《中觀論疏》「因緣是空義，因緣是假義，因緣是中道義。」在修道上不能執著空（第一義諦）、不能執著假（世俗諦）。空義就是緣起性，假義的世俗諦也是緣生緣滅的，修道上能夠離苦得樂都是隨順緣起的，所以是中道義。生命最終極的實相就是緣起性，在第一義諦說是空性，在世俗諦有假名的人、事、物。在修道上唯有行中道，不能執著世俗諦與第一義諦，圓滿達成八支聖道、十正行的終極目標。

《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。」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。

《般若波羅蜜多心經》有一句話「無智亦無得」（大 8, 848c14）說的也是如此。「空（śūnya）」在印度話就是「零」，但是「零」不是沒有意義也不是烏有的，有「零」才有十位、百位、千位數等等。「空無自性」不是說空是烏有的，而是因為「空無自性」，在特殊的因緣之下，才可以形成特殊的結果。因無自性、緣無自性，才能夠由因緣生果。一切人、事、物都是因緣生，不是有自性的自生、他生、自他共生，更不是無因生；而是有好多無自性的因緣，才能形成結果，這是了解事、理的要件。

所以，有用四句、三句、二諦、一義或是用否定一切的執著來說明，這都是佛法的「善說」所在，但不要被這一些不同的說法困住了。又例如《金剛經》

「應無所住而生其心」，其中「應無所住」是第一義諦，「而生其心」是世俗諦。對於佛法要靈活了解，要想通，再用自己熟悉的話重複說出來，而意思、意義沒有兩樣，那就是有進步了。

現在針對《般若波羅蜜多心經》那四句話來說。「色、受、想、行、識」是我們賴以生存的**身心**，在生活的過程表現在外表的是身體的成熟、老化、死亡。而「思已業」，就是故意作好事會有好報，故意作壞事會有惡報，有心修道業，則會有道果的收穫，這些都有感受。惡業是苦受，善業是樂受，修道有菩提樂、涅槃樂。色、受、想、行、識都是生命過程發展當中的表象，透過生活製造出來的。我們了解五陰是緣起的、是緣生緣滅的，五陰的因、緣、果都是**無自性**的，所以發現到**空性**，也因而肯定色、受、想、行、識能夠緣生緣滅。**色等五陰**是生存的**表象**，這是顯露在外，只要**用心就能注意到的**，可是**空性、緣起性**是屬於內在的**實相**，需要用**般若慧現觀**。

「色不異空」，唯有從色才能把握到第一義諦的**空性**，有空性才有一連串因、緣、果的生、老、病、死變化。「色不異空，空不異色。」因為色、受、想、行、識都是無自性，所以透過肉體身心的無自性，來肯定空性的存在。空性是不能離開色、受、想、行、識而現觀的，肉體的形成也不能離開空無自性。

「色即是空，空即是色。」空與色之間是等號，色與空是同一的，這是提供給我們對於正法的聞、思。但是修行的時候就不是等號，而是當體即形成生命的實在，這要修證現觀、透過生命如法活動的過程，才能用法眼現觀作證。當體觀空，可是空不是烏有，是因為空性，才構成五陰一連串的因、緣、果。這就是《雜阿含 1258 經》的「空相應隨順緣起法」，或是《金剛經》的「應無所住而生其心」。需要體會出「色即是空，空即是色。」才能符合「與空相應，與緣起隨順。」雖然應無所住，也必須隨順因緣而生其心。「生其心」就是六度，而「應無所住」就是沒有我、我所的執著，**沒有常、樂、我、淨的邪見所干擾**。

有乞丐來向你乞討東西吃，否則他生命難保，但是你「應無所住」就可以不理他了嗎？「應無所住」是指這一餐是我珍貴的東西，我不吃會沒有體力，但是我還有命，可是不給他吃，他就會喪命了，所以我把這一餐給他吃，這才是「應無所住」。不管人間疾苦，漠不關心其他有情，不是正確的應無所住。

色不異空：色 < 空 (聞、思的過程)	了解生命表象	就在生活中進行並圓成
空不異色：色 > 空 (聞、思的過程)		
色即是空 = 空即是色(修、證的體驗)	體驗生命實相	

我們要了解的是「色不異空，空不異色。」中文與原文語法上詞序剛好相

反，中國人習慣主詞擺在前面，賓語擺在後面，所以「色不異空」，是以色為主。可是梵語的句子是空性是主詞，強調空性不異色、不離色、從色而現觀。

現在不用梵語的法句結構，我們用漢譯的詞句來想，這樣可以跟緣起法門有關，緣起法門是先透過生命現象世俗的觀察，發現到緣起性存在，又發現到因、緣、果是無常性、無自性、空性的。所以透過生命世俗的觀察，因、緣、果都是色，都有空性，都是無自性的。然後才推論到因無自性、緣無自性，無自性的因、緣，才会有結果形成；然而，由因緣所生的結果也是無自性，也是空性。

理論上是用空性來判斷，以後生命系列、修行的因、緣、果都是無自性。因、緣都是空，所以果也是空。實踐面是確立修行過程是以果推因，是從生命過去到現在事實的觀察；以理性放心修行是由因推果，判斷由今生到來世的修行是功不唐捐。現觀四聖諦及佛道的修行，應該要以果推因及由因推果雙向交通進行。

感謝黃侃如同學從錄音帶辛苦謄寫！

楊郁文

民國 95 年 5 月 30 日

* 編者按：本刊此期係為楊教授七秩特刊，故楊教授二篇大作特以彩色印刷。文中字體之形式、顏色均係楊教授之原意，透顯楊教授特殊之風格與深意。