性空學探源

印順法師

卷001

——民國三十三年秋講於北碚漢藏教理院——

第一章 引論

第一節 泛論空為佛法之宗極

第一項 空為佛法之特質

「性空」，根原於《阿含經》，孕育於部派的（廣義的）阿毘曇論；大乘空相應經，開始發展出雄渾博大的深觀；聖龍樹承受了初期大乘，主要是《般若經》的「大分深義」，直探《阿含經》的本義，抉擇阿毘曇，樹立中道的性空（唯名）論。所以，不讀大乘空相應經與《中論》，難於如實悟解性空的真義；不上尋阿含與毘曇，也就不能知性空的源遠流長，不知性空的緣起中道，確為根本佛教的心髓。

「空」為佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不成究竟的佛教。佛法的目的，主要在轉迷啟悟、轉染還淨。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於所行的不正；行為的所以不能合乎正道，由於知見的不正，對於人生真相缺乏正確的悟解。佛法是針對此點，勘破虛妄以見真實，遠離邊邪而歸中道；必如此，才能得解脫而自在。這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定（太虛大師曾作〈大乘之革命〉，即據空立論）。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示遮妄離邪的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。從悟解與證入說，「空」不但是虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅

的開顯，遮情與顯理統一。遮情、顯理，不是徒托於名句的論辯，而是要從篤行中去實踐體驗的。釋尊本教，與大乘空相應經及《中論》，都是這樣的。如《雜阿含經》八〇經（依《大正藏》經編次）即如此說：

心樂清淨解脫，是名為空。

總之，佛法提供一種「不主故常」的超世間的大事。實踐此大事，必須透過空，就是對世間固有的來一次突破、否定。空，不是抹煞一切，是陶汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有的「無見」，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。假使行為、見解一切都安於現狀，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必須面對現實，否定而超越它，才見到佛法的特質，見到性空為佛法唯一的特質。只要是佛法，不論大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限於龍樹學。如唯識，必須明無境、明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤罷了！

第二項 空宗

空為佛法共同的特質，但佛法又有不共的空宗，就是與有宗對立的空宗。論到空宗，應該記著：佛教中任何學派，不能不說空，也不能不說有，所以並非說空的就是空宗。更應該承認：空宗與有宗的分流，是佛教史上不可否認的事實。雖然真空不空、妙有非有的真常論者，可以高唱空有二宗的無諍而融會它；虛妄唯識論者，可以根據自宗的遍計空與依圓有去貫通它；但有宗還是有宗，空宗還是空宗，並不因此而融貫得了。從佛教思想發展史去看，早在聲聞學派中，已形成此空有二流。後代的中觀與唯識宗，不過承此學流而深化之，或者說分別得明白一點而已。空有的分化，無論如何的錯綜、互相融攝對方，而根本的不同，是始終存在。所以自學派分流以來，佛教中

儼然的成為兩大陣營，徹始徹終的存在；與西洋哲學中唯物與唯心的對立一樣。這是不可否認的事實，必須加以承認；不應預存成見而抹煞事實，應虛心的探求彼此差別的根源！

那麼，誰是有宗？誰是空宗？佛法以空為特質，不僅聲聞學者以涅槃空寂為宗極，大乘佛法也立基於此，如說「阿字本不生」；「菩薩不為阿耨多羅三藐三菩提故發菩提心，為一切法本性空故發菩提心」。所以針對世間的戲論實執，創樹佛教，可說佛教就是空宗。佛教初分為四大派，隱然的形成兩大流，可以說：大眾系與分別說系是空宗，犢子系與說一切有系是有宗。此兩大流的發展，引出大乘小乘的分化，小乘是有宗，大乘（經）就是空宗。等到大乘分化，如虛妄唯識者的依他自相有，真常唯心者的真如實不空，就是有宗；而龍樹學系，才是名符其實的空宗（空宗並非不說有）。從世間凡情的實有為宗，到佛法智證的性空為宗，存有種種的層級。所以，空宗與有宗，可說唯上智與下愚不移，而中間的有而兼空、空而不徹底的學派，應隨觀待的對方而判別它。

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。凡主張「他空」——以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。依著此項原則，在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。此等空有分宗的差別，在大乘中充分發揮；而思想的根原，早已在《阿含經》與毘曇論中顯出它的不同。所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中論》為中心，但能從阿含及毘曇中去探求，更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂。本論就是想在這方面給以概略的研究。

第二節 空有之關涉

第一項 依有明空

一提到空，便關連到有；佛法不能不談空，佛法也就不能不說有。無論說的是實有、幻有或（中國說的）妙有，總都是有；所以要明空，應該依有明空。依佛法，修學的程序，應該先學「有」。這不是什麼「先學唯識，後學中觀」的先學有，是說對於緣起因果法相之「有」，必須先有個認識。從否定虛妄的空義說，絕不能離有去憑空否定，必在具體法（有）上去勘破一般人的錯誤認識。從深入法性的空理說，這空理——空性，也必須在具體法相上去體悟它。聲聞乘經說的「諸行空、常空、我空、我所空」，不都是從具體的「行」（有為法）而顯示空的嗎？就是大乘經，如《般若心經》的「照見五蘊皆空」，也是從具體的五蘊法上照見空的。行從佛法的修上說，要離邊邪，就必須拿正確的行為來代替，不是什麼都不做就算了事。要解脫生死，必須先有信、戒、聞、施等善行為方便，也不是什麼都不要。所以無論是理解、是行為，從有以達空，是必然的過程。《雜阿含經》三四七經說：

先知法住，後知涅槃。

先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！

第二項 知空不即能知有

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不就能達事，體空也不就能知有。如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。多少講空者，說到性空不礙

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

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

不過，佛法的知有，不是要知道世間一切的有（能知道當然也好），主要在對無始來的生命緣起有個正確認識。明白了這樣的有，依以通達空性而證解脫。至於菩薩的無邊廣大智，及世間的一切事物，即使不知道，並不障礙解脫。佛法在因果緣起上所顯發的空理，是一種普遍的必然理則，所以說無常，必普遍的說「諸行無常」；說無我，必普遍的說「諸法無我」；說空，必普遍的說「一切法空」。這如哲學上的最基本最一般的原理。它遍於一切法，一切法都不能違反它。能體驗得這個必然理則，就能解脫，所以對其他問題，「不要故不說」。從有情自身出發，直捷地求解脫生死，並不需要知得太廣大。至於菩薩的廣大智，遍學一切法門去化導眾生，則那就要有世俗智的善巧了。空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

第三項 沈空滯寂

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說

空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

第三節 空義之研究

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它。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》三七經中佛說：

我不與世間諍，世間與我諍。……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，應該注重它的思想原理，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，汩沒佛法的覺世大用。

卷002

第二章 阿含之空

第一節 總說

第一項 阿含為空義之本源

《阿含經》是從佛陀展轉傳來的根本教典，空義當然也是以阿含為根源。有些學派，因對阿含的看法不同，影響到他對於空的看法不同；阿含對於「空」的重要，可見一斑了。處在現今，要想對於古典的阿含，得個圓滿的認識，本是很困難的。假使我們願意在觀察各種佛教的發展情勢中，彼此同異的比較中，時時回過頭來注意這根本教典，從本教去觀察發展的佛教，那將會別有會心；將發現多少學者在發展流衍中數典忘祖，把阿含都忘記了。那

麼，我們在研究空的時候，是應該怎樣的注意到這根本教典阿含中的空義。

聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出於阿含，這是不用說了。就是大乘學者，如龍樹、無著他們所顯了的空義，也有出於阿含的。如龍樹《中論》裡，引《虛誑妄取經》及《化迦旃延經》以明空；《十二門論》引《裸形迦葉經》以明空；《大智度論》三門中的空門，全引阿含；四悉檀中的第一義悉檀，即根據《小部》的《義品》（《大智度論》譯為《眾義經》）而說明的。無著師資的《瑜伽師地論》，不但〈聞所成地〉、〈思所成地〉都依據阿含，〈菩薩地．真實義品〉所引的三種經，除《轉有經》而外，《義品》與《迦旃延經》，也都是出於阿含的。阿含是古代大小乘學者的共同依據，空義有一切理論的共同本源（有人說阿含明有，那是很錯誤的）。源淨而後流淳，研究空義的人，對這根本教源的阿含，應該如何的注意！

現存的《阿含經》，有兩種譯本，就是南傳巴利文三藏的五部，與漢譯的四阿含。阿含中，尤以《雜阿含經》的性質，更早出、更重要，下文所說，大部分的根據都出於此。《長阿含經》與《中阿含經》（《長部》與《中部》），時代遲一點，說明空義的較少。漢譯本的《增一阿含經》，說空的地方不少，而且有些特別的意義。可是拿它和巴利文的《增支部》對勘一下，這些含有別義的經，都是巴利文中所無。就漢譯本的內容看來，明顯的與大眾部（末派）有關。因為它的學派色彩太濃厚，留在下面談學派佛教的時候，再去注意它。

第二項 真、實、諦、如

真、實、諦、如，這幾個名辭，這裡有一加解釋的必要，因它的意義很重要。

佛法中無論說空說有，都是以修行的應離應行為主的。修行中最重要的，是要具足如實智。「如實」，其所知所觀的對象，就必定是真、是實、是諦、是如。小乘說到它，大乘也說到它；說空的依之說空，說有的依之明有，所以這是佛法中通常而又重要的幾個名辭。

這幾個名辭，《阿含經》中說到的，一、在明緣起處說到，如《雜阿含經》二九六經說：

此法常住法住法界。……此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實不顛倒。

這一經文，《瑜伽師地論》等都有引證，不過文字少有出入。如《瑜伽師地論》卷九三，引作：「法性、法住、法定、法如性；如性非不如性，實性、諦性、真性、無顛倒非顛倒性。」《法蘊足論》卷一一，引作：「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。」《舍利弗毘曇》卷一二，引作：「此法如爾，非不如爾；不異不異物，常法、實法、法住、法定。」比較各譯，意義差不多，只是《雜阿含經》中「法空」的「空」字，應該是「定」字的誤寫。經義是說緣起法中前後為緣的關係法則，是法爾如是必然不謬的。所以在表詮方面，說它「是真、是實、是諦（諦是不顛倒義）、是如」；在遮遣方面，說它「非妄、非虛、非倒、非異」。

二、在明四聖諦處說到的，如《雜阿含經》四一七經說：

如如，不離如，不異如，真、實、審諦、不顛倒。

不要以為這些經文是在說實有自性。這是說：緣起因果，「此有故彼有、此生故彼生，此無故彼無、此滅故彼滅」，其緣起流轉與緣起還滅此彼之間的因果理則，確確實實是如此。佛能照其如此如此的理則而如實覺，依所證覺而如實說；這所說的因果必然理則，就是緣起支與四聖諦。緣起、聖諦的必然性、確實性的因果法則，就是事理的正確判斷，是理智與對象的一致。如此的就見其如此，所證與法的真相完全吻合，沒有一點錯誤，這就是真理。所以釋尊讚嘆而形容它說：「是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異。」切勿誤認這些形容辭，是在說某法有真實自性。

緣起聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的，所以經中又說：「法性、法住、法定、法位、法界。」緣起法是本來如此的，「非佛作，亦非餘人作」，所以說是「法性」，「性」有本

來如此的意義。「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，所以說是「法住」。「法定、法位」，是秩然不亂的意思；在緣起法則下，因者因，果者果，前者前，後者後，上者上，下者下，有其一定的決定的秩序與位次，絲毫不亂。「法界」的界字，作類性解，即是普遍性；如生者必死，此地的也好，彼處的也好，此人也好，彼蟲也好，生者必死的共同性，總是一樣，絕不會有例外。

緣起聖諦的因果法則，是本來如是、必然如是、普遍如是而又確實如是的；釋尊如實不謬的證悟到，所以讚嘆形容它「是真、是實、是諦、是如」。後來的學者，把形容緣起法則的話，拿去放在具體事實上，認為一切具體法是真、是實、是諦、是如。如薩婆多學者的執一切有，原因就在此。大乘經中很多名辭——涅槃的同義詞，都脫胎於此，如法性、法住、法界，真實、真諦、真如，非虛妄性、不變異性……，如《大般若經》的真如十二名。於是有一分學者，依文執義，又大談其真常的勝義實有了。《阿含經》裡的緣起、四諦，都是從因果生滅中的必然法則說的。因為緣起法則的深隱難知，於是或者在具體（形而下）的事物上，或者在深隱（形而上）的真實上，來說明顯示它；但緣起法則，並不就是具體的事物或形上的真實。後人解釋這「真、實、諦、如」，不注意到認識與對象之統一的緣起法則的必然確實性，別以為具體事物或真實勝義是真、實、諦、如，於是問題就多了！

第三項 世俗與勝義

二諦是佛法的綱要，若空若有，都是依此而開顯的。可是現有的阿含中，未見有明白的說明。不過，照《俱舍論》卷二二所說的「餘經復說諦有二種」，阿含應該有明闡二諦的經文，只是漢譯本中未曾譯出罷了。況且二諦是大小空有一切部派共同承認而無異議的，那是根本佛教所有，應該是不成問題的。

「諦」，是正確不顛倒義，與實在不同，它是真實而不顛倒的，是從認識的符合對象而說的。真實只應有一個，不會是多的，為什麼說「諦」有二種呢？這是後代學者所深切注意到的，小乘如《大毘婆沙論》、《順正理論

》，大乘如《大般涅槃經》、《仁王般若經》等，都曾討論過這問題。在這裡，我們要承認：所謂確實性，所謂「是真是實是諦是如」，只要認識與對象的某種合一就是了。在世俗立場說，只要人人認識以為如此不謬的，就可以安立其確實性——世俗諦了。若是真實而非一般人所能認識的，那是聖者同證的特殊境界，是第一義諦。世俗的真實，只要世俗立場以為真實就可以了，不必是理想所欲證達的究竟真實——聖者的證境，因為那是依第一義的立場說的。

所以，二諦是從不同的認識而安立的兩種真實；雖不是彼此無關，但卻是各就所見而說。釋尊不像庸俗者的固執世俗，能引凡入聖，闡述這即俗而真、隨順第一義的世俗法，稱之為中道的立場，如《雜阿含經》三〇〇經說：

離此二邊，處於中道而說法，所謂：此有故彼有，此起故彼起。

中道立場的說法，不落凡夫二邊的惡見，而能即俗明真，是恰到好處的說法。這所說的就是「此有故彼有」的緣起法。中道，本形容中正不偏。《阿含經》中，就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行（八正道）。在事理上說的，即緣起法。緣起法是佛教的中道法，為什麼呢？因為緣起法可以離諸邊邪執見。如《雜阿含經》三〇〇經與九六一經，說緣起以離常斷二邊見；九二六經與二六二經，說緣起以離有無二邊見；二九七經說緣起以離一異二邊見。這斷常、有無、一異等偏邪執見，均可由這緣起法來遠離它；反過來，可顯示緣起法的不斷不常、非有非無、不一不異。一面破諸外道的偏邪，一面顯示諸法的實相，所以緣起法是中道。

這中道立場所說的緣起法，到底是世俗呢？還是第一義呢？是世俗。《雜阿含經》三三五經（《第一義空經》）說：

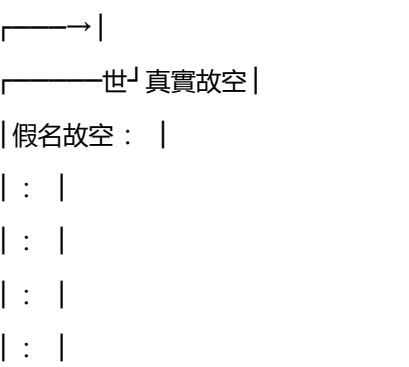
俗數法者，謂此有故彼有。

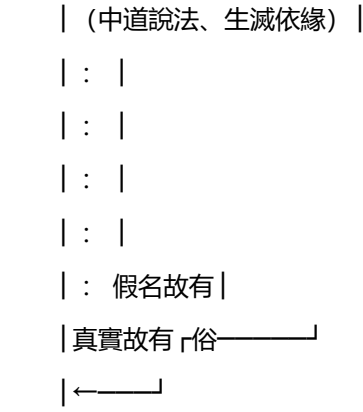
《增一阿含經．六重品》第七經，也有相同的文句：

云何假號因緣？所謂緣是有是，此生則生。

中道立場所說的「此有故彼有」的緣起法，經中說是「俗數法」，是就世間一切因果生滅的假名因緣建立的。即假名緣起以離我我所、常斷、有無、一異等邪見。因離執而悟入的，是第一義空，故《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故。」緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起法以顯示第一義諦，所以稱為中道。

如不細心的思考，將覺到如來說法的矛盾。前說緣起是真是實，此卻說是俗數假名法，到底是真是假？空者見假，有者執實，各走極端了。其實並不矛盾，如來說法是不會矛盾的。緣起法則確實如是，認識與對象符合，確然不謬，所以說是真是實。此因果的具體法是實有自體嗎？是有常住不變性嗎？有主宰獨立性嗎？沒有！緣起的生滅法，確是俗數的假名法；緣起假名，不失其為世俗的諦實。至於見常、見一、見我、見我所，只是凡夫的錯見；現在佛以超越凡情——第一義的立場否定之，所以是空。阿含即現實人生的立場以說明空；這生命緣起之空，約聖者深刻的理解到究竟真實說，是第一義諦。真諦，也是形容其正確，並不是實有自性。這種覺解，是常人所不能了解的，所以叫「第一義」，就是「勝義」。就聖者與眾生共同所有的因果現象說，是俗數法，是假名安立的。如來了解體驗到第一義真實之空，所以解脫，所以能知世俗諦是假名；凡夫不能了解，執此假名為真實有，只說某一些是假名的、是空的，所以就生死流轉了。





第四項 思擇與現觀

上面所談，是關於事理的，現在來說「思擇與現觀」。佛法說空，有體驗的方法，這是屬於修行實踐的，也可說是「空的方法論」。學者每因所用方法的不同，而對空也就說得不同，這可見方法論的重要。

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、或見鬼、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《阿含經》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！

第二節 空之抉擇

第一項 無常為論端之蘊空

如來對五蘊法門，曾說道：「觀五蘊生滅。」可見佛多半是在生滅無常的觀點去觀察五蘊性空的。

佛法常說有三法印或四法印；這前面，可以加兩法印的一種。由二句而三句而四句，茲依次明之。

最簡要的，是兩句的說明。世間上色等一切法是生滅無常的；而佛法的目標，亦即人類的最後歸宿，在涅槃解脫。可是常人不知從何去把握涅槃，如來善巧的就五蘊無常為出發來說明它。如《雜阿含經》二六〇經說：

陰是本行所作，本所思願，是無常滅法；彼法滅故，是名為滅。

一切法，有情也好、器界也好，都在滅的過程中前進；一切法的本性，都是歸於滅，都在向著這個滅的大目標前進。我們只要使它滅而不起，就是涅槃。「涅槃」譯曰寂滅；不擾動，不生起，體證到本性滅，就是涅槃。一

切是本性自滅的，不過常人滅了要再生而已，所以《雜阿含經》九五六經說：

一切行無常，悉皆生滅法；有生無不盡，唯寂滅為樂。

上面是無常生滅與涅槃寂滅的兩句，如《雜阿含經》二七〇經加上「無我」，就成為三句：

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。

從無常出發，以無常為因，成立無我之宗；以無我而達到涅槃。眾生之所以永在無常生滅中而不涅槃，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。如能斷了我見，就可證須陀洹果，能將我慢等（修所斷惑）斷除得一乾二淨，就能證得阿羅漢的涅槃果。所以這無常到無我、無我到涅槃的三法印，不但是三種真理（法印），而且是修行的三種過程。

又有在無常下加「苦」而成四句的，如《增一阿含經．四意斷品》第八經云：

一切諸行皆悉無常，一切諸行（應作「受」）苦，一切諸行（應作「法」）無我，涅槃休息。

這樣的經文很多，這不過舉例罷了。這無常、苦、無我、涅槃，就叫四法印或四優陀那。經中常說：「無常故苦，苦故無我。」這四印的次第，是有因果的關係。在學派中，有主張三法印的，有主張四法印的。其實，三法印就夠了，因為苦是五種無常所攝，說無常就含有苦的意義了。如《雜阿含經》一〇八五經云：「一切行無常，一切行不恆，不安，非穌息，變易之法。」這就在無常變易中顯示其不安樂之苦；所以，可不必別立苦為一法印的。

又，三法印中的無我印，有分析為二句的，如《雜阿含經》第九經說：

無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。

這在無常、苦、無我之後，加「無我所」成為四句。又如《雜阿含經》第一及一二一四經等，則說「無常、苦、空、無我」四句。這樣一來，把「

空」的意義看小了，使它局限為苦諦四行相之一。於是有部學者，說這個「空」是無即蘊我，「無我」是無離蘊我。《成實論》則說：「空」是我空，「無我」是法空——法無我（但在單說「無我」的經文，也仍舊解作人無我）。細勘經文，《雜阿含經》第一經，漢譯雖分為無常、苦、空、無我四經，而巴利文卻只有三經；如第一二一四經的四句，現存大藏經裡的《別譯雜阿含經》，也只說「無常無有樂，并及無我法」，沒有空的一句。直到後來的《大般涅槃經》，還說涅槃的常、樂、我，是對治無常、苦、無我「三修比丘」的。所以，佛法的初義，似乎只有無常、苦、無我三句。把空加上成為四行相，似乎加上了「空」義，而實是把空說小了。這因為，照《雜阿含經》其他的經文看來，空是總相義，是成立無常、苦、無我的原則，如二六五經云：

諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固，如病如癰，如刺如殺，無常、苦、空、非我。

又二七三經云：

空諸行；常恆住不變易法空，無我我所。

這都先空而後無常、苦、無我；空的是總一切的「諸行」；空是貫穿了常與我我所。以總相義的空來否定常，及我、我所，指出常、我、我所的不可得。依這見地，不但我空、我所空，無常也是空。《雜阿含經》二三二經，說得最為明白：

眼空，常恆不變易法空，（我）我所空。所以者何？此性自爾。

一般學者，在世間生滅現象上，對無常作肯定表詮的解釋，以為無常是法的生滅，並不是沒有自體，不是空。不知如來的本意，不在說有，是要在生滅流動中，否定其常性的不可得。常性既空，我我所當然也無所有了。「終歸磨滅」與「終歸於空」，在阿含中是完全一致的。所以，空是遍通諸行、「此性自爾」的——後代大乘的本性空、法性空等皆出此；因為空，所以諸行無常，所以諸法無我。空是深入諸法本性的，深而又遍，不應把它看小，局限在「無人我」或「無即蘊我」上；這僅是空義的少分罷了！總之，蘊法

門是以無常為論端的，即諸行之生滅無常，群趨於滅，而顯示其皆空，達到涅槃寂滅。

在這裡，順便談談無常、苦、無我的理由。

在一切流變的世法中，佛見出它的無常，就在現實的事象上指示我們去認識。本來，一切法都在變動，絕對常性的不可能，世間學者每能體會到此；就是一般常人，也可以知道多少。但是，人們總不能徹底，總想要有個常性才好，或以為生滅無常現象的後面有個常住的實體，或以為某分是無常，某分是常——如唯心論者之心。以佛教的觀點看，不管內心外物，一切都是無常的。對這個道理，釋尊曾用多少方法譬喻來顯示。現在且說兩點：

第一，以過未顯示現在無常，如《雜阿含經》第八經云：

過去未來色無常，況現在色！

這個見解，在常識上或以為希奇。其實，那是時間觀念的錯誤。佛說三世有（姑且不問是實有或是幻有），既有時間相，必然是指向前有過去相，指向後有未來相。只要有時間性的，必然就有前後向，有這過去與未來。眾生對當前執著，同時也不斷的顧戀過去，欣求未來。佛法上過現未之分別是：已生已滅的叫過去，未生未滅的叫未來；現在，則只是過去與未來的連接過程；離過未，現在不能成立。現在，息息流變，根本沒有一個單獨性的現在，所以說它是「即生即滅」。過去已滅，未來未生，現在即生即滅，正可表示其無常。現在依過未而存在，過未尚且無常，何況現在！佛觀無常，在過未推移中安立現在，過未無常不成問題，就依之以表示現在常性的不可得，而了達於空。

第二，以因緣顯示無常，如《雜阿含經》一一經云：

若因若緣生諸色者，彼亦無常；無常因無常緣所生諸色，云何有常？

諸行是依無常因生的，所以無常。這與一般人的常識觀念又不同；一般人雖談因果，但總以為推之最後，應該成立一個常在的本因。佛則說：凡為因緣法，必定都是無常的。因果的關係是不即而不離的，所以，因無常，果也必然的無常。何以知因是無常呢？在時間上說，因果不同時，說果從因生

的時候，早就意味著因的過去，這怎麼不是無常呢？——因果若同時現在，那一法是因，那一法是果，到底如何確定，這是無法解決的。所以安立世諦因果，多約時間的先後說。

另提出一點與無常有關的問題。問題是這樣的：一般凡夫，對於色法，很能夠知道它的無常，而對心法卻反不能。本來，色法有相當的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千萬年，說它是常，錯得還有點近情；但一般還能夠知道它的變動不居。偏偏對於心法，反不能了達其無常而厭離它，這是什麼緣故呢？佛法說：這是我見在作祟。一切無常，連心也無常，豈不是沒有我了嗎？它怕斷滅，滿心不願意。所以，在眾生看來，法法可以無常，推到最後自己內在的這個心，就不應再無常了，它是唯一常住的。循著這思想推演，終可與唯神論或唯我論、唯心論相合。至於佛法，則認為心與色是同樣的無常，所以《雜阿含經》二八九經說：

凡夫於四大身，厭患離欲背捨而非識，……心意識日夜時刻須臾轉變，異生異滅，猶如獼猴。

色法尚有暫時的安住，心法則猶如獼猴，是即生即滅的，連「住」相都沒有，可說是最無常的了。對這色心同樣無常的道理，假使不能圓滿的理解接受，必然要走上非無常非無我的反佛教的立場。

其次，說明苦的理由。無常是否定的，否定諸行，說它終究是要毀滅的。終要毀滅，正是赤裸裸的現實真相，釋尊不過把它指出，要求我們承認而已。這不使人感到逼迫痛苦嗎？在佛法，理智的事實說明與情意的價值判斷，常是合一的。所以無常雖是事實的說明，而已顯出「終歸於滅」的情感；「無常故苦」，這是更進一步了。一般說：受有三種或五種，人生並不是沒有樂受、喜受。不過「無常故苦」，是就徹底的究竟的歸宿說的；人生雖暫有些許的快樂，可是絕不是永久可靠的。《雜阿含經》四七三經說：

我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。

世間快樂的要隨時變化，不可保信，所以本質還是苦的。佛說，對於快樂的得而後失所感受到的痛苦，比沒有得過的痛苦要猛烈得多。所以說天人

五衰相現將墮落時，是最痛苦的；在人間，先富貴而後突然貧賤，所感受的痛苦也更大。所以樂受是不徹底的。其次捨受，常人之無記捨受，是苦樂的中間性，不見得比樂受高。唯定中的捨受，確比樂受勝一著。常人的快樂，心情是興奮緊張的，不能保持長久，終於要鬆散而感疲勞之苦。捨受，如四禪以上的捨受，心境恬淡、平靜、寬舒、適悅，是一種與輕安相應的而更高級的。這種心境雖夠好了，可還不能徹底，定力退失後，還是要到人間三途的苦樂中去輪迴打滾。「無常故苦」，是在一切不徹底，終歸要毀滅的意義上說的。如只說無常變化，那樂的可變苦而稱為壞苦，苦的不也同樣可變樂嗎？這種苦的認識，是不夠深刻的。在徹底要磨滅的意義上看，苦才夠明顯、深刻。

其次，說明無我的理由。簡單說一句：「苦故無我。」無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含經》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在。」反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在。」這初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那就我在色中（若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了）。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」。此第三句的「不相在」，又可分為二句，每蘊就各四句，五蘊就共有二十句；就是所謂「二十種我我所見」。這在各蘊的當體上說無我，比一般的分析五蘊而後我不可得的無我觀，要深刻得多！分析有情為五蘊，一合相的我執雖可不生，但色等各蘊還是實有，我執仍有安立的據點，我執仍舊破不了。這裡說的無我，純從無常觀點出發：無常變動故苦，苦就要求解決，對好的追求，不好的拒離，這離此求彼的意欲，就是痛苦。因有欲求的意志，等於承認不得自在，不自在就是無我。梵文的「我」字就是自在——平常釋我曰主宰，主宰也就是自在，含有自主而控制裁決諸法為我所有的意義。現在，諸行是變動的、痛苦的、不能自在的，所以無我。這種理論體系，純從無常出發，小至一色一心，都沒有建立自我的可能。

無常、苦、無我的反面，就是常、樂、我。根本佛教時期，正是婆羅門教發展到《梵書》、《奧義書》的階段，是梵我思想發揮成熟的時代。梵我是宇宙的大元，也是人生的本體；《奧義書》學者的解釋，雖極其精微玄妙，但扼要點不外說這梵我是常在的、妙樂的、自在主動的。他們依這梵我來說明宇宙與生命的現象。同時，經過某種宗教行為，把這常樂自在的梵我體現出來，就是痛苦的解脫，依之建立常樂的涅槃。釋尊平日不和他們爭談這些玄虛的理論，針對著他們想像中的常、樂、我，拿出現實事相的無常、苦、無我，迫他們承認。釋尊的立場，是絕對反婆羅門的。對這，我們應該切實認識！

順便一談涅槃。涅槃為佛子終究的目的所在，一切問題都歸結到這裡來。綜合上文看，五蘊法門是以無常為出發，成立苦、無我，而後達到涅槃。不過，也有不經苦、無我，而直用無常來成立涅槃的。無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性（法性自爾）。因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷，就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。

還有，如《雜阿含經》二六二經云：

一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。

空，不僅在生滅有為法的否定上講，而更是直指諸行剋體的空寂不可得；本性空，就是涅槃。了空寂，離愛欲，而實現涅槃的當體，就是空寂。這樣，從無常說，無常是生滅義，主要的是滅義（故生老病死之死，亦曰無常）

；使諸行滅而不生，恢復其滅的本性，就是涅槃的當體。就無我說，一切諸法本來無我，只是眾生執著不了，故起流轉；故《雜阿含經》第五七經云：

凡夫於色見是我；若見我者，是名為行。

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

第二項 無我為根本之處空

處，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六處。也有分內六處、外六處為十二處的。釋尊說處法門的注重點，與蘊法門的重在無常不同，它是特別注重到無我——空上面。《雜阿含經》第一一七二經（《篋毒蛇譬經》），說蘊如拔刀賊（顯無常義），處如空聚落。從這譬喻的意義，可見處法門與空無我義是更相符順的。

阿含中從五蘊和合假名眾生的當體，說明無我義，固亦有之；但大多是五蘊分開說的，如識蘊是我，前四蘊是我所等。又多從「無常故苦，苦故無我」，從無常的觀點出發展轉地來說明，即偏從主觀（情意的）價值判斷來說明的；很少從生命總體，從事實觀察上，用一種直接的方法去說明無我的。從有情自體直接辨析其空無我的，大都在處法門裡。看《阿含經》講的蘊與處，很容易生起兩種不同的概念：說蘊都曰無常、苦、無我，少說到空，易生我無而色等蘊法可以有的觀念。六處法門，則說到我是依法建立的；我之所以是無，因法就是假的，我沒有立腳點了。法若是常在實有，則依此法可以立我；若此法不能依以立我，必此法非常、非實。說不可執著我，必然說到法的不實。所以，從六處法門，容易生起法空的見解。

《雜阿含經》二七三經裡，提出這樣的幾個問題：

云何為我？我何所為？何法是我？我於何住？

第一個問題，是問我的自體，就是說依之成我的是什麼？釋尊答道：

眼色為二，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二。……譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。

將十二處分為內根與外境二類。在內外相待接觸的關係下生起識來，經中喻如兩手（根境）相拍成聲（識）。二合生識，三和合觸，有了根、境、識三的關係，就有觸（照阿含的本義看，識與根境之聯絡就是觸，與經部假觸說相近）。如是六受、六想、六思，都跟著生起了。這個就是我，就在這內外處關涉的綜合上建立曰我。六處法門確與五蘊法不同，開頭就以有情生命自體——六根和合為出發。緣起的存在，不是單獨的，人的存在，必然就有世界的存在，於是六根的對象有六境存在。有生命自體，有待於自我的外界，內外接觸，就有心識的精神活動；於是六觸、六受、六想、六思都起來了。所謂我，就是如此。

第二問題，問我的動作事業，釋尊的解答道：

此等諸法非我非常，是無常之我，非恆非安隱變易之我。所以者何？比丘！謂生老死沒受生之法。

這內外和合之假名我，是在息息流變中，毫無外道所想像的常、樂；它的事業，就是受生、衰老、疾病與死沒。

答第三問的何法是我，則云：

比丘！諸行如幻如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去。

十二處應特重六內處，所謂「諸行」，就是這眼等六內處。它的性質，如幻、如陽燄，剎那變壞的。是因緣和合法，緣合而生，所以生無所從來；緣散而滅，所以滅無所從去。雖然有，卻不是實在的。這六處，就是如幻諸行，就是空寂、無自性的緣起。所謂我，就是這六根的緣境生起識、受、想、思來的活動的綜合；世俗諦中的我，不過如此而已。

這如幻假我，即空寂無我的道理。更提出明顯正確的說明它，就是解答第四個問題——我於何住。

是故，比丘！於空諸行，當知、當喜、當念空諸行常恆住不變易法空，無我我所。

這是說：我無所住。如我有所住（立足點），所住必是真實、常恆的。但一切法皆是因緣和合、不實不恆的，所以欲求真實的我，是不可得的。它只是六根和合作用的假名我，真實自體是不可得的。處法門中，特別注重到我的建立，無真實自我，唯有假名的諸行生滅。生是空法生，滅是空法滅，意義比蘊法門要明顯得多。與這經的意義相同的，還有《雜阿含經》三〇六經，現在也錄下來作參考。

眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四無色陰；眼（則是）色（陰）。此等法，名為人，於斯等法作人想。……此諸法皆悉無常、有為、思願緣生。若無常、有為、思願緣生者，彼則是苦。又復彼苦，生亦苦，住亦苦，滅亦苦。數數出生，一切皆苦。

從上看來，在表面上，我是假我，是依六處和合安立的；這似乎有「我無法有」的思想。其實，一一法若有實在性、常恆性，這一法就可安立我，就是我。唯其法法都沒有實在性、常恆性，所以我不可立。法有，必定是如幻如化的世俗假有，才可以依以建立緣起因果。眾生不了解這假名的緣起因果，在此因果相續上，執有常恆自在的自我。而佛法，卻在這世俗的緣起因果中，顯出第一義的真空，如《雜阿含經》第三三五經，即開示此義：

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。……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。

《增一阿含經．非常品》第八經，〈六重品〉第七經（有鑽木生火喻），有與此相同的經文，都是從六處法門而引入緣起勝義空的法門。

現在將五蘊與六處作個比較：蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。假使要說二者有所不同，那

麼，是這樣的：六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法。」五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰。」凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。總之，說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關係上。說無我，蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含經》一二〇二經、一二〇三經，及《中阿含經．頻鞞娑邏王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含經》二六五經說得最明顯：

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。

古德站在法有的立場上，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。

第三項 涅槃為歸宿之緣起空

蘊、處法門雖也說到涅槃，但緣起法門特別以說明涅槃為目的。緣起說「此有故彼有，此生故彼生」，必然要歸結到「此無故彼無，此滅故彼滅」的寂滅涅槃；不像蘊、處法門的可說可不說。論到空義，如《雜阿含經》第二九三經說：

為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。

一二五八經也有同樣的文句。緣起法叫空相應緣起法，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。

《阿含經》中，緣起雖不必都說十二支，但十二支是意義比較完備的。五蘊與六處，都攝在這十二支緣起中。如五蘊，依現實的痛苦為對象，說明其無常、無我以達涅槃。經說苦諦（四諦之一）時，謂生、老、病、死、愛別離、冤憎會、求不得之七苦，總結則謂：「略說五陰熾盛苦。」一切痛苦根本，就在五蘊中；所以蘊法門處處特別強調無常故苦，以勸發厭離。十二緣起支中的「有緣生、生緣老死憂悲惱苦」，不就是這「五陰熾盛苦」的說明嗎？有支之前有愛、取二支，這是惑、業，是集諦，是追尋有、生、老死等痛苦的來源而發現的，它是引發五蘊的原動力。所以經中的五支緣起（苦、集二諦亦然），就是以這五蘊為中心而闡發的。處法門，依現實生命自體，從根境相關而生識，進明心識活動的過程——觸、受、想、思。十二支緣起的六入、觸、受三支，就是這六處法門。這以前有識與名色二支，是說六處活動的對象與結果。經中雖也有從生理發展過程上說明：由入胎「識」而有心物和合的「名色」，而生長六根，把六處限在某一階段上。但從認識論來說明，以六處為生命中心，緣名色支為對象而生起認識主體的識支，三和合而觸支，觸俱生受支，如是而愛支、取支、有支，觸境繫心，奔流生死而不止。這十支緣起，不正和六處法門所說的意義一樣嗎？五蘊、六處，都是緣起的一分，綜合而貫通之，加上無明與行，在生命流變過程上，作一種更圓滿的說明與體認，就是緣起法門。

這不過說明緣起是什麼，若要了解以涅槃為歸宿的緣起空性，則必須指出：「無明緣行、行緣識……無明滅則行滅，行滅則識滅……」，這十二支，是因果事實，雖是眾生生死流轉的必然次第，但緣起最重要的原則，還在上面四句：

此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。

這指出生死與還滅的根本理則，是緣起之所以為緣起的根本義；那「無明緣行」等，只是依這根本理則的一一緣起法的具體事實。

佛法的根本原理是緣起法。有人問佛說些什麼法？佛答：「我說緣起。」緣起是什麼？在各家各派之間，有著不同的解說。我以根本佛教的立場，綜

合各家所說的共通點而觀察之，可以說：緣起是一種理則。它不就是因果，而是依一一因果事實所顯示的原理。如「生緣老死」，凡生必死，是一切法的必然原理。何時死，如何死，雖視生活條件而決定，壽夭有異，死的原因與狀態有異，但生者必死的軌則，是無論如何不會動搖的。從一一生命的因果事實去顯示這理則，而一一生命的存在與變動，都不能違反它，它是必然性而又普遍性的原理，所以釋尊以「法性、法住、法界常住」來稱嘆它。釋尊的證悟這理則，是在現實人生的具體因果事實上，以智慧光透視徹了，而認識其內在深刻的公理通則。這所得的，固然是抽象的理則，但卻不是架空想像的；它不就是具體事實，卻又不離具體事實而存在，有它的客觀性，所以說緣起「非我作，非餘人作」。佛陀如是觀察而證悟，如是證悟而成等正覺，也依所覺而開示教授弟子。他說明緣起有兩種傾向：一、依緣起而說明緣生。緣起是因果事實所顯的必然理則，一切皆不能違反的定律；緣生是依這理則而生滅的事實因果法——緣所生法。《雜阿含經》二九六經所說的，就是這意思。西北的婆沙、瑜伽學者們，說緣起是因、緣生是果，雖也是一種說法，但忽略了緣起的必然理則性，未必是佛說緣起的本意吧！二、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」的還滅界，是無為法。寂滅無為，就是在依緣起的生滅有為法上開示顯現的。如《雜阿含經》二九三經云：

為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。……此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。

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」為還滅界的規則。

但要問：因集故苦集，此因集，何以必能集此苦果？無常無我云何能集起而非即無？因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？對

這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：「此有故彼有」，由有此因，故有彼果，本是常人共喻的因果事理。但佛陀卻能在這平凡的事理上，發現一種真理：凡是存在，都不能離開因緣關係而單獨存在。如此存在而不如彼存在者，必有其原因與助緣。現實世界之所以忽此忽彼，忽有忽無，有千差萬別的變化不同，都是由於它的因有所不同。所以佛說：要改造現實，必須從因上著手。這「此有故彼有，此生故彼生」，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。

二、還滅律：此生故彼生，因有故果有；反轉來：此滅故彼滅，因無故果無。針對著有、生，從因上著手截斷它，就歸於滅、無了。但滅，並不簡單，還是要用另一種相剋的因來對治它，所以說：「有因有緣集世間，有因有緣滅世間。」因此，還滅也是緣起，它也是本緣起理則而成立的，不過特別轉過一個方向，對流轉的生滅給予一種否定。表面看，這好像是矛盾，其實，凡物之存在，本性就包含有矛盾在；在「此生故彼生」的時候，早就矛盾的注定了「此滅故彼滅」的命運。這是事物本來的真理，佛陀並非創新，只是把它揭示出來，安立為緣起的第二律罷了。緣起簡單的定義是「此故彼」，流轉之生、有，是「緣此故彼起」；現在還滅的無、滅，是「不緣此故彼不起」，並不違反「此故彼」的定義。所以「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅，也是緣起理則的定律。

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，

認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。《誑陀迦旃延經》正是開示此義，《雜阿含經》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闡陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癥結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我、涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：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……此無故彼無，此滅故彼滅。

闡陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我、真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂、以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

《雜阿含經》的九二六經，佛對迦旃延說入真實（勝義）禪，不要依一切想，以見一切法自性空寂。其別譯經文（第一五一經）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；觀斯空寂，不見有法及以非法。

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。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。所以涅槃之滅，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。

現在再從緣起的空相應上顯示其歸宿涅槃。緣起法此生故彼生，此滅故彼滅，當然也可以表現無常義；不過就其歸宿說，是開示本性空寂，重在涅槃。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，我性本空，所以我性不可立——無我。阿含中所提到的我見，有多種的分類法，都是以緣起來遣除的。如《雜阿含經》九六一經，說明以緣起離斷常見（斷見常見是在我與身的同異上安立的）。九六二經，說明以緣起離十四不可記見（十四不可記見也都是以我見安立的，如世間有邊無邊等四句及常無常等四句。其所謂「世間」，就是我所見。如來滅後有無等四句，純在我見上安立。命與身一、命與身異，是明我與我所的關係）。第四六經，說明以緣起離三際見（過去我曾有，現在我正有，未來我當有等）。而三〇二經，明以緣起離苦樂自作、他作、共作、無因作諸見。總之，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，以離我見為本的一切戲論為大用，見之於實際修證上，便能離我我所，得大解脫而實證涅槃。

第四項 我法空有

我空法空的意思，上面雖也略略提到，但因這是佛法主要的諍論點，所以再綜合的一談。

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜阿含經》第三三五經說：

有業報而無作者。

第一二〇二經說：

唯有空陰聚，無是眾生者。

作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說他是無。業報、陰聚等「法」，卻說它是有。而第二六二經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：

不復見我，唯見正法。

很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。釋尊又曾說過：

見苦則不見於我，若見於我則不見苦。

從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

這，應一說「我」的意義。印度當時一般人，都認為我是一種常恆、自在者。這裡的兩個主要命題，是「命與身一」、「命與身異」。命是生命，就是我；身是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）。有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法是自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。

因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。我，不單是自己，而是一一有情。對有情而存在的，就是世間。這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。如上面引的《雜阿含經》二七三經，問「云何為我」，答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。不過《雜阿含經》二三〇經約六處來安立世間；第三七經又謂「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以此安立法。這樣，我與世間畢竟是不相離而相等的了。不但如此，即一切法，照《雜阿含經》三二一經「眼及色……是名為一切法」的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的諍論，徹底了解。

從有情因緣業果相續言，如佛說我以天眼觀見某人生天、某人墮地獄；或說過去頂生王就是我等等。不要以為佛說無我就無個性，須知在因果系統相續不斷的流變中，此彼生命之間，有其相對的獨立性。各個生命的特性，不但有，而且是被堅強的保留下來。這是因果相續，所謂「無常無恆變易之我」。有如長江大河，其最後或匯歸到大海而無別，但在中流，確是保留著它的不同。一一有情也是同樣的，在因果相續流中，有其相對獨立的因果系。就在這意義上，安立各各有情的差別；也在這意義上，安立自作業自受報的理論。假使一概抹殺的否認它，則是毀壞世間。所以，這無常相續的假名我，是可以有的（釋尊說的頂生王是我之我，就是這種我）；可是絕不容許在因果相續之外去另加執著。

一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我、法俱有。而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，向內執為自體，安立為自在者，就是我。對外，有

自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。先從大看到小，眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含經》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。《雜阿含經》三〇六經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為人。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處）是有其自在主宰性的。如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含經》云：「心識轉於車。」這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。若再退一步，還可以發現受、想、行、識這些精神活動，還是時時刻刻在客觀環境的壓迫下改變，不能自由，不夠常恆，不夠自在，不該就是我。於是又將我縮小，退出了五蘊，在現實的身心世界以外去建立一個形而上的我（離蘊我）；而現實身心世界，只是我所活動的舞台，我所支配、我所享受的對象，是我所而非我。又反轉來，從小看到大：先覺得「我」似乎與精神特別有關，「我」雖不就是一般的意識（意識是不自在的），但我總是屬於能邊的，與精神活動性質最相近。那麼，就應該是精神背後的本體，這本體應不會離開精神活動而存

在。這樣，我從離蘊走進非色四蘊。再進一步，「我」不應該太空虛了，應是具體的，於是見這身心綜合體（五蘊）就是我的體相；這又進到即蘊我了。再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；不說古來泛我、遍我的哲學，就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰「他侮辱我」、「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。印證到宗教上，有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」、「離蘊計我」。另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」、「即蘊計我」了。這在哲學上，則叫做超越神論與泛神論。總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見、一切邪見。追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

在這裡，我們應該認識：「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

所以，「我無法有」，可說我與法即表示兩種性質：一、因緣有，它存在於因緣和合的關係上，合著因果法則的必然性，所以說「法有」。二、妄執有，本來沒有，純由認識的妄執而存在；這有，就是我。本來無我，由於薩迦耶見的慣習力，在法上現起常恆實有的錯亂相，主觀地認定它是實有。若把薩迦耶見打破，我就根本沒有，所以說「我無」。佛法中不問大小空有，共同都說有這因緣有與妄執有的兩方面。如唯識家的依他起與遍計執，中觀家的緣起有與自性有。這，都出自根本佛教「我無法有」的根本命題。我無法有，在根本佛教的立場看，它是正確的指出一切有是緣起的存在；在這緣有上附增的一切妄執，都是建立在我執上，都可以而且必須由無我而否定它。

現在一論我與法的關係。從上面，已可知我法的關涉，一切以有情為中心。但我們每以為：既我是無而法可以有，我與法似乎是兩回事。其實，在佛法上，二者有著密切的關連，是不可分割的。第一、從流轉面說，以我故有法：上文引過《雜阿含經》五七經所說的：「凡夫於色見是我，若見我者是名為行。」執此色為我，即可由此執而使其流演相續下去；所以一切法都是存在於妄我上的。從還滅面說，我無則法滅：一切法存在於我的妄執上，假使我的妄執遣除了，如聲聞聖者證得「我生已盡，梵行已立，不受後有」的時候，抽去我執而得涅槃，法也是同樣的歸乎寂滅。第二、從流轉面說，因法而計我：必須由身心和合的五蘊、六處法（乃至由蘊、處所演繹的一切法）為計著的對象，我執才能夠生起。上文說過，「我不離於蘊」，離開了蘊、處諸法，無所著境，我我所見當然不會憑空生起（有法不必皆計我，如聖者見法而不計我；計執與否，全以薩迦耶見的有無而決定。但有我必定有法，卻是無異議的）。還滅言之，法空我乃息：有學聖者，以智慧觀察我不可得，斷了我見，但我慢還是要生起；必須要體驗到涅槃無相寂滅的境地，才能徹底斷我慢，證無學而不受後有。《成實論》云：「灰炭不盡，樹想還生。」即是說：不能真見法不可得，我見還是要現起的。總之，我與法，一是妄執存在的無，一是因緣和聚的有，無始來就相互交涉：流轉則因我執法，緣法計我；還滅則我斷而後法寂，法空而後我息。約緣起，則我法俱有；

約自性妄執，則我法俱無。由於諸見以我為本，所以偏說「我無法有」。若一定在理論上把二者嚴格分開去說有說無，不一定合乎佛的本意！

現在引幾個經來總結一下。《雜阿含經》二九七經（《大空法經》）云：

若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我所。言命即是身，或言命異身異，此則一義。……是名《大空法經》。

在十二緣起中，老死代表了整個生命流。經文從我與老死的相關上問：是我即老死（命身一）？還是老死屬我（命身異）？以緣起說，不但老死之我沒有，即我之老死也不可得；於是離我我所見。後代很多學派，都引此經以證明佛說緣起法空。又如一些經中常說：比丘得解脫涅槃時，外道問佛：涅槃了，「我」還去後世受生沒有？佛陀置之無記，因為根本就沒有「我」，還談什麼後世受生不受生！可是，這意義也有放到色等蘊上明其生與不生皆不然的，如《雜阿含經》九六二經謂：

如是等解脫比丘，生者不然，不生亦不然。

又有些經中說：聖弟子們入無餘依涅槃，魔王於其舍利中尋識，了不可得，終不見其往東西南北四維上下而去。同樣的，也可在色等蘊上說的。如《雜阿含經》第九六二經說：

色已斷，已知，受、想、行、識已斷，已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起；若至東方南西北方，是則不然。甚深廣大，無量無數，永滅。

又經中拿如木生火譬喻我，同時卻也反用以譬喻五蘊的寂滅無所從去。從這各種經文看來，根本佛教雖以我無法有為基本論題，但在涅槃寂滅上，給予二者的看法是同樣的，平等平等，無有差別。

我空法有的問題，說到這裡為止，暫不作其他結論。

第三節 空之行踐

第一項 空與禪

上面說的從空諸行以觀無常、無我，是所觀境空；由觀無常、無我而得涅槃，是所證果空，這境與果之間的連貫，就是實行。與空相關的行持有定與慧兩種。體證空性的慧，雖如《雜阿含經》三四七經所說，可以不依四禪、八定便能悟入而得解脫的，但空慧的發生，多少要依於禪定，這是大家一致的說法。至少須有最低的定力，如欲界的電喻三昧，或者說初禪近分的未到定，方可發慧證空。同時，禪必定離欲，也與空同樣的有所離、有所否定，而可稱之為空的；所以禪與空有關。

《雜阿含經》中雖也常見佛陀指示弟子要精進禪思，但究竟如何是禪？如何修？除了四禪以外，其詳細情形說到的很少。所以單依《雜阿含經》，對於禪定是不易得到明確的觀念。至於《中阿含經》，處處說禪定。《中阿含經》以對治為重心，故除持戒外，以禪定說得最多。對於禪定，雖《雜阿含經》與《中阿含經》都還是以慧說定，據定明慧的，但也可看到二者精神的不同：《雜阿含經》中，如空三昧、無相三昧、無所有三昧、真實禪等，都處處散說，重在真慧的體悟上，並且是相互融通的。《中阿含經》已為組織的說明，多論四禪、八定或九次第定，重在修行次第，重在禪定的漸離上，彼此間也多是差別的。這兩者精神的不同，對後代有很大的影響。如大乘經中的種種深定，是繼承《雜阿含經》定慧綜合的風格；另一方面，如小乘薩婆多部他們，分別定慧，忽略了真慧的禪定次第化，說定則專在四禪、八定上去詳細分析。

又須說明者，佛世的修行方法，平易、簡單，觀察空、無我義，由一最低的定力引發真慧，斷煩惱而得解脫。不過弟子們根性不同，有的一修即得，有的須經各種次第；修時的下手處、得力處、注意處，彼此有異；由這種關係，佛弟子之間，對於禪定就有所議論。如無想心定，是阿難尊者所常說的法門。有一比丘想不自請問而從旁聽聞，跟隨了阿難六年之久，還得不到機會，結果只得自己請問；可見這種定在當時，雖可以是行者共證，但還不是普遍共知或公認的。又如那伽達多以四種三昧請問質多長者，長者未解說前，先問明這是否佛說過的，這也可見四種定之名稱，不是世尊常說的。又

滅盡定與無想之差別，《雜阿含經》中迦摩比丘答質多長者，及《中阿含經》法樂比丘尼與拘絺那，都在辯論它的同異。而由滅盡定力，將來報得生天，是有色無色？甚至舍利弗與優陀夷大大的諍論起來。可見禪定與諸弟子自己修行所得的體驗有密切關係。只是禪定中身心的經驗，大體是可以共同的，所以後代的弟子們依之建立一種共認的次第組織。

在佛弟子中，又可以舉兩個重要人物來談談。一、須菩提，《雜阿含經》中沒有他的名字；《中阿含經》則說他觀「此行真實空」，觀空第一、無諍三昧第一；到《增一阿含經》是更多見。在大乘經如《般若經》等，他已經是一個非常重要的人物了；他與東方的學派有關。二、離婆多，同樣的在《雜阿含經》中無；到《中阿含經》（譯作離伐多，或離越）才有，說他是坐禪第一。實則，他是佛滅百年時七百結集中的西方領袖。《瑜伽師地論．本地分．修所成地》，說佛為頡利伐多說四種所緣，就是此人。很明顯的，他影響西北方的一切有系重禪學者，乃至影響到以禪為中心而組織起全部佛教的大乘瑜伽學者。所以，禪定由佛弟子們修證體驗所得，依之而組織成為佛教中一種嚴密體系的；它關係到後代的學派，也促成了後代三界說組識的完成。

這裡順便談談由修定得觀慧通達正理得解脫。一切有系謂依四禪、三無色定，可以發無漏慧；而於四禪、三無色定的本身，純從世俗立場去看它；這是定與慧的差別論。在經中也可看出：佛說禪定，不是單為禪定而禪定。如四無色定，是依定中觀察如病、如癰、如刺、如殺、無常、無我、可厭患而證得。有部等，說依定中可以發慧通達真理證得解脫，定的本身不是慧，定境也不是解脫。如大眾、分別說系，則是多少能把握空慧的次第禪定化，所以他們立滅盡無為，或立四無色無為，或立第四禪的不動無為；這「無為」固然不是究竟解脫，然有寂然不動的境界。如滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩亂而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾、分別說系等（《成實論》也是兼取大眾、分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫

，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。

第二項 空、無相、無所有

《中阿含經》特重在禪的修行次第上，雖也談到空、無相、無所有，不若《雜阿含經》之注重在所觀義上，所以留待下面再去說它。

《雜阿含經》講的修行方法，多為觀無常苦，不限於空、無相、無所有。但以空義明常恆我我所之無所有，最後的體驗諸法真實，與空義有密切關係。《雜阿含經》第八〇經說：

若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處。

這說：能見無相、無所有，知見清淨而得解脫，必須以空義為根本。固然也有經說空觀不究竟，但以空為前提而入三昧，更深刻的體驗真理，最後還是會歸於空。在佛經中，無相、無所有、無所得、無著、無住等名辭，意義都可以通用；但空字含義最廣，用之於實行的地方很多，故多以之為前提，且為歸結所在。空、無相、無所有的三個名辭，究竟是一義？是別義？經中有時說有共同點，有時又說他有次第深淺的不同。質多長者答那伽達多，謂可通二面：可說是文異義異，也可說是文異義同。如空、無相、無願三解脫門究竟是同是異？《雜阿含經》中沒有明白說明；《中阿含經》說是異的；後來的大乘經則解說為同的。我以為：這些定，最初下手的方法，或者彼此不同，最後所得的境界，實可歸於一致。而且是隨義立名，有時彼此的名稱也可以互相通用；所以經中有時說同，有時說異。不如此看，經中文義的多少出入，就無法了解。

現在將空、無相、無所有三種三昧，個別的解釋一下。一、空三昧。《雜阿含經》二三六經這樣記載著：

舍利弗白佛言：世尊！我今於林中入空三昧禪住。佛告舍利弗：善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪。

佛讚歎空三昧是高級的上座禪。至於空三昧如何修法，則未見開示，不過佛從另一方面說：

若入城時，若行乞食時，若出城時，……若眼識於色有愛念染著者，彼比丘為斷惡不善故，當勤欲方便，堪能繫念修學。……若於道路，若聚落中行乞食，若出聚落，於其中間，眼識於色無有愛念染著者，彼比丘願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習。

在行、住、衣、食之間，住空三昧中，時時反省觀察自心，是不是生起惑染貪著，有則觀察空義對治它，無則心安樂住。這樣常修空三昧，以達一切清淨。所以，空有兩方面的意義：一、專在義理上說，是體驗無我我所。二、在行為上說，則是於見色聞聲中不為境界所繫縛，離欲清淨，這是空三昧的特色。不體驗無我我所，固然不能解脫；但在日常生活行動中，心不為環境所縛而流散馳求，安住不動，確是佛法的一種重要目的。離欲清淨，不因環境而引起痛苦，就是空義。所以在〈義品〉中佛答摩犍提外道說「空於五欲」；而摩訶迦旃延在《雜阿含經》五五一經解說為：

於此五欲功德，離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。

又如摩訶迦葉修頭陀行，處處不為五欲所轉，釋尊讚歎他為「如空不著」。《雜阿含經》所說的空義，都重在這離欲無繫的空的實際修持上說；至於空理的觀察，反而說得少。佛讚舍利弗的入空三昧為上座禪，在《增一阿含經》也有這同樣的緣起，但它的側重點就不同了。如該經卷四一第六經，佛說：

空三昧者，於諸三昧最為第一三昧。王三昧者，空三昧是。

上座禪的空三昧，讚為最高的三昧之王（後來《摩訶般若波羅蜜經》的佛入三昧王三昧，即出此）。為什麼呢？於空三昧中，觀察無我我所；一切諸行是不真實、不常恆空，因空故不起著於相，就是無相三昧；無相故於未來生死相續，無所愛染願求，就是無願三昧。空三昧中具足了無相、無願三昧，所以是王三昧。這偏重在觀察空義上，與《雜阿含經》各說明了一邊。

二、無相心三昧。無相三昧與空三昧略有不同。《雜阿含經》中的修行過程，是由厭患不為境縛，而離欲證解脫。空三昧重在對外界不染，是情意的厭離。厭患離欲，本即可以不取相；不過有的人特別喜歡取著於相，為對

治它，而說這無相心三昧。這無相定在所識的一一法，以破壞遣除其相，欲色一切相都遣離不取；因為不取，可以達到離欲證解脫。《雜阿含經》五五九經，有一比丘問阿難：如何對外境法不起所緣相？阿難答他有兩種：一、有想不覺知，修的是有想定，只因定力強，不起覺知。二、無想不覺知，不取外所緣相，且連內心的能緣想念也不生起，這是無心定。阿難為諸比丘尼說（《雜阿含經》五五七經）：

若無相心三昧，……是智果智功德。

在定境中，這是比較深刻的，須有真實慧厭患離欲，觀察無常無我者，方可獲得，不是外道專門修定者所能得到。

《雜阿含經》二七二經，佛陀曾為對治一般比丘的貪欲、瞋恚、親里等惡覺惡想而起諍競故，為說無相定：

於四念處繫心，住無相三昧，修習多修習，惡不善法從是而滅，無餘永盡。……多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者？思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受想行識，則有罪過。作是知已，於諸世間則無所取，無所取者，自覺涅槃。

觀察世間一切法，不見有一法是真實可取的；取，就有煩惱不清淨——罪過。經中說：就是善法功德，也如熱金丸，好看，還是取不得，何況五欲染污法呢！「法尚應捨，何況非法」，就是這個道理。如是觀色等相不可取，能取心亦不起，就能自覺涅槃。無相心三昧，是在一切上不著，與大乘空最近；如《般若經》的無所受三昧，即此無相三昧的深化。總之，於一切相不著，不念一切相，念無相界（涅槃），就是這無相三昧。這三昧，在《雜阿含經》常常談到的，如：

無所取故無所著，無所著故自覺涅槃。

這，在三三、三四、二二六、二二七等經中都同樣說到，實為佛教比丘現證涅槃寂滅的無上境地。就是佛教迦旃延所修的真實禪，也是此無相心三昧的別名。大梵天王遍尋不得，因為不知他禪心所依的境界。在中國，大耳三藏以他心通知道忠國師內心的所緣，忠國師另入深禪，不住一切相，他心

通也就觀察不到。這些所修的都是無相心三昧。佛說這無相心三昧，是不依地水火風，不依受想行識，遣其能相所相，入真實禪而見真實。但如何遣相呢？這要觀察一切法唯是名言，沒有實性，假名無實故，即能於法不起所緣相，進而能緣心想也不可得，就得入此三昧。空義，在空三昧中不明顯，而這無相三昧中卻明白可見。《雜阿含經》五五九經說：

一切想不憶念，無想心三昧身作證具足住。

這經先說四禪及前三無色定是有相行定，在無所有定之上說這無相心三昧是無想行定（地位與非想非非想定相當），是一切定的最高深的，是無漏智所得的。這直證涅槃空寂的深禪，是契入無相界的。

三、無所有三昧。這三昧在《雜阿含經》中，有兩個地方提到，但都沒有單獨的說明。《中阿含經》則說它就是無所有處定。《雜阿含經》雖對這三昧沒有詳盡明確的解說，不過古來說「三三昧」，都提到它的名字，似與三解脫門中的無願三昧有關。

現在將三種三昧作綜合的觀察：《雜阿含經》八〇經（《聖法印知見清淨經》）佛告阿難說：

若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處。

觀察彼陰無常磨滅不堅固變易法，心樂清淨解脫，是名為空。如是觀者，亦不能離慢，知見清淨。

復有正思惟三昧，觀色相斷，聲香味觸法相斷，是名無相。如是觀者，猶未離慢，知見清淨。

復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚相斷，是名無所有。如是觀者，猶未離慢，知見清淨。

此經對三種三昧，有不同的看法。空三昧是由觀無常義，不起染著，心得清淨解脫──心厭有漏雜染，而傾向於離染的清淨解脫。這空定的境界並不很高，近於平常所謂「看得破」，只是心不外馳而求清淨解脫而已。無相三昧，是斷除色、聲、香、味、觸、法六塵相的定。沒有貪、瞋、癡三毒煩惱，叫做無所有三昧。三者有其淺深次第：以空三昧的不隨境轉為基礎；進

而無相三昧不見外六塵境；最後則無所有三昧內心的欲貪等不生起。這都還不是徹底的斷除，只是由定力的執持，在定境中暫伏，外不見六塵、內不起三毒而已。所以都還「不能離慢知見清淨」。要知見清淨，必須另起增上，修習以無我為出發的三昧。經云：

復有正思惟三昧，觀察我我所從何而生？從若見若聞若嗅若嘗若觸若識而生。……若因若緣而生識者，彼因彼緣皆悉無常，……彼所生識云何有常？無常者，是有為行，從緣起，是患法、滅法、離欲法、斷知法。是名聖法印知見清淨。

由此可見到：在定境中不受外境所繫的暫時過程，還不是究竟；必需要徹底的遣除我我所，通達無自性之法法歸滅，見滅法不可量，平等寂靜不可得，即見到了涅槃寂滅理，才能離我慢而得知見清淨。見滅而得無我，因此而得解脫，也見於《雜阿含經》一二六六經。如云：

於眼、眼識及色，見滅、知滅故，見眼、眼識及色非我、不異我、不相在。

空等三三昧是不夠的，必須要體證到法法歸滅，不可得，才能我慢畢竟斷，得真正的知見清淨。所以，「空、無相、無願」三者叫做「解脫門」，它是解脫之門，本身尚未究竟，必須進一步體知我我所之為因緣假合，無常不可得而否定之，始能達到解脫。空，在這裡，是最前面的基本，而最後歸結所證達的也還是它（終歸於空）。此《聖法印知見清淨經》有兩種異譯本，西晉竺法護譯的意義與《雜阿含經》同；趙宋施護譯的則已改為修行三解脫門的次第；但同謂此三三昧還有慢在，未得究竟。故以空為出發，經無相、無所有（或無願），再觀無我我所而涅槃寂滅；這過程是完全一致的。此空、無相、無所有三三昧，與三解脫門的關係，也更可顯見其合一。此經名「聖法印」，《雜阿含經》雖處處說到無常、無我等義，但並未名之曰法印；這要到《增一阿含經》才見明說。那麼這經的「法印」，究竟是什麼？不是三法印或四法印，應該是證入解脫涅槃之門的三解脫門。

在《雜阿含經》五六七經中，質多羅長者答那伽達多所問，除空、無相、無所有三三昧外，又加一無量心三昧。後代說四無量心定，純是世俗的，不能體驗真理；但此經所說的無量，與三三昧也有同義，同以無煩惱來建立（有煩惱是有相、有量、有所有；無煩惱是無相、無量、無所有）。特在空三昧上加遣常恆性不可得空，同在離煩惱證真理上說明，與後代所說的三解脫門同緣實相的意義相同。

此空、無相、無所有三個名辭，含義也還可以說有不同，這與《中阿含經》所說的相近，我們留待次一項來討論它。

第三項 空義之次第禪定化

這是以《中阿含經》的思想為對象而觀察空義的。先拿《小空經》說。經中，佛在鹿子母講堂，給阿難舉個譬喻：如說鹿子母講堂空，是說堂中空無牛羊，並不是說連講堂也沒有。而後合法說：

若此中無者，以此故我見是空；若此有餘者，我見真實有。阿難！是謂行真實空不顛倒也（玄奘譯作「彼則是空，此實是有」）。

經文的意思說：要不顛倒的認識真實空，不但空其所空，還要有其所有，把握那不空的。在此法上（有），遣離於彼（空），叫做空，不是此法也沒有；這才叫做善取空相。後來的大乘瑜伽學者（重於禪定的），就強調這思想：謂依他、圓成本身不空，依、圓上的遍計所執空，所以說依他、圓成空。如果純粹以這思想來判斷，中觀家所說的空義，就不能成立，墮於惡取空中。不過，《中阿含經》的本義，是在禪觀的遣離次第上安立的；那種漸離漸淨的方法，在《楞伽經》的七種空中，是最低下而應該離去的。它既不是說明法空深理，在抉擇空義上，似乎不應該引用《小空經》的定義。《小空經》遣離的次第是這樣：第一：

空於村想，空於人（人群雜鬧）想；然有不空，唯一無事（阿蘭若處）想。

村落、人群空，寄心於僻靜的阿蘭若處，作阿蘭若處之想，阿蘭若處不空；這是一空一不空。其次：

空於人想，空無事（阿蘭若）想；然有不空，唯一地想。

阿蘭若還有小屋；蘭若外還有叢林荊棘、猛獸毒蛇等，這不應該思惟，還須空去；寄心於一地平如掌無諸雜穢的清淨地，此地想不空。又是一空一不空。再進一步，觀察地想亦空，只有無量空處不空。又進觀察如虛空相之空處亦空，只有無量識處不空。如是乃至「無所有處」也空，而這「無想心定」不空。更進一步，觀察這無想心三昧，還是思願所成，有為無常的，於是引發無漏慧。如經云：

空欲漏，空有漏，空無明漏；然有不空，唯此我身六處命存。

最後還是一空一不空。這經有很多啟發處。四無色處，並非說天上，是約定境說的。這定境最先離村落、人群，空去有情世間；其次對器世間起清淨想，空其雜穢，後世的淨土觀，應該與此有關。再次超物質（有色界）而繫念於虛空；再則捨外境的虛空相，專注繫念於內識；進而境相、識相不起的無所有；更進，連心識想念也不起。在定境的次第上，從境到心，從有到無；最後空諸有漏煩惱，得大解脫。轉過來看，六處的身體還是不空。如將禪境為天境，可說即從人間到天上，從天上轉回到人間來，依舊還是一個人，還是照樣乞衣乞食維持生存。但已經過一番改變，到底不同了：煩惱不起，無我解脫而教化人間。從此可見：後來佛教所謂的無色界，是在佛弟子的禪定境界上安立的。因佛教共認：修某種定，如不因之得解脫，將來可以感得某種定境的天報。佛弟子們既得此定，若不解脫，死後必定生到報得有這種定境的天上；定境有淺深，所生的天也就組織成四空處的高下次第了。其實，禪定的最重要的意義，在於開示我們，於修行過程中，在日常見色聞聲中，六根清淨不為境界所轉而解脫。經中說阿羅漢得「六恒住」；六根門頭解脫自在，確是佛弟子的本分事。《雜阿含經》說空三昧時，佛也開示舍利弗要於境（色等）無有愛念染著。總之，這《小空經》所說的空，只是在修行過程中攝心漸除於想說的，與我法二空之深義不同。瑜伽學者是以禪定為中心而組織了全部佛法，所以他們特別重視它，以此為真空的定義，這難怪要與中觀者相諍。

再說《中阿含經》的《大空經》。在一次安居將要解夏的時候，眾比丘聚於一堂製迦絺那衣，彼此戲論諍競，佛為令眾弟子於日常往來出入語默動靜之間，不為境轉，六根清淨，就說這《大空經》。經中說有四種空：內空，外空，內外空，不移動。這四者，也是有先後次第的。因修行未得相應，則先觀內空；又不得相應，則觀外空；如是乃至觀不移動。再不相應，則修習多修習。一旦相應成功，不但不移動，前三者皆可得成就了。後來的大小經論，都有這四個名字。內空，是觀六根，遣除其相而空；外空，是觀六塵，遣除其相而空；內外空，即遣除根境綜合相而空。如是修習，得到內心安住不動，是「不移動」。本經說：

度一切色想，行於外空。

這可見外空、內空等，是超越色想的，與無色界的空無邊處定相當。不動，有解說為第四禪，因為到了四禪，不為三災所動。但依《中阿含經》的《大空經》與《淨不動道經》看來，不動是合於空無邊處定的。單修這些定，沒有無漏慧，都還談不上解脫。

《淨不動道經》所說有四種定：不動，無所有，無想，解脫。與空義相關更切，而是更有意義的。一、淨不動道，經說：

若現世欲及後世欲，若現世色及後世色，彼一切是魔境界。……（如是觀「彼一切四大及四大造」，亦復如是。）若現世欲及後世欲，若現世色及後世色，若現世欲想後世欲想，若現世色想後世色想，彼一切想是無常法，是苦、是滅；彼於爾時，必得不動想。

這觀欲、觀色皆是無常、苦而超脫之，甚至連後世之欲、色想也超脫了；離欲離色，與無色界的空無邊處定同。

二、淨無所有處道，經說：

若現世欲想、後世欲想……及不動想，彼一切想是無常法、是苦、是滅；彼於爾時，得無所有處想。……空於神、神所有，空有常，空有恒，空長存，空不變易。……我非為他而有所為，亦非自為而有所為。

這與無色界的無所有處定同。但分析其內容，覺得它包含三解脫門思想在內。觀欲色相、欲色想、不動想無所有，是無相的；觀常恒我我所的不可得，是空的；觀不為自不為他而有所作為，是無作（無願）的。雖包含三義，但特重在無所作為，所以稱之為無所有處道。

三、淨無想道，經說：

若現世欲及後世欲……無所有處想，彼一切想是無常法、是苦、是滅；彼於爾時，而得無想。

這即無色界的非想非非想處定，重心在不起想念。佛教通常說的無想有兩種：一在無色界的第四定，叫非想非非想定。一在色界最高處（除五淨居），是外道住的無想天。不過，這兩種分別為《雜阿含經》所無，出於《中阿含經．大因經》與《長阿含經．大緣方便經》。校勘巴利藏的《中部》，並沒有這《大因經》，《長部》才有；這可見是比較更後起的。從《中阿含經》各處看，無想都在無色界的無所有定之上，與非想非非想定的性質相當。這裡的無想道，就是一個實例。所以，從不動而無所有，而無想，只缺一個識無邊處定，其餘的次第，全與無色界定的次第符合。四、解脫，經說：

若現世欲及後世欲……無所有處想，無想想，彼一切想是無常法、是苦、是滅，是謂自己有；若自己有者，是生、是老、是病、是死。阿難！若有此法，一切盡滅無餘不復有者，彼則無生、無老病死。……彼如是觀、如是見，必得欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫。

本經對前三道的說明，是：

或以慧為解，彼於後時身壞命終，因本意故，必至（彼處）。

這說修前三種道，如果不能得無漏智現生解脫，可由「本意」生於彼三種天。前三道是立足在禪上，於是就建立起無色定的層次組織了。在三道以上，再建立解脫。拿這經的三種定與《雜阿含經》五六七經所說的三種定比較一下，名義是大致相同的。淨不動道與空三昧同，淨無所有道與無所有三昧同，淨無想道與無相心三昧同。但《雜阿含經》由觀無常苦厭離，而外無六塵相，內無貪瞋癡所有，而得解脫；從空而無相而無所有的次第，完全是

建立在觀慧的所觀義上，並不以此為淺深的無色定。但《中阿含經》不動道同空三昧，而將無想與無所有倒置過來，這才與四無色定的次第，完全吻合。很明顯的，佛教所說觀空的禪定，在演變中，漸次的與三界的次第符合。所以我敢說：三界中無色界的次第，全是後代佛弟子們修定的過程，在「身壞命終由本意故得至彼處」的理論下，組織安立成功的。

現在，先將《雜阿含經》、《中阿含經》二阿含中關於禪定次第的說法，表列如下：

雜．五六七經

識入處

無所有心三昧

無相心三昧

中．支離彌梨經

初禪

二禪

三禪

四禪

無想心定

雜．四八五經

初禪

二禪

三禪

四禪

空處

識處

無所有處

非想非非想入處

想受滅

雜．四五六經

光界

淨界

空入處界

識入處界

無所有入處界

非想非非想入處界

滅界

中．淨不動道經

不動

無所有

無想處

解脫

中．小空經

村人地

空處

識處

無所有處

無想心定

解脫

雜．四七四經

初禪

二禪

三禪

四禪

空入處

識入處

無所有入處

非想非非想入處

想受滅

解脫

中．真人經

初禪

二禪

三禪

四禪

空處

識處

無所有處

非有想非無想處

中．大因經

色觀色內無色想外觀色

淨解脫

空處

識處

無所有處

非有想非無想處

想知滅

解脫

中．大空經

內空．外空．內外空．不移動

中．第一得經

內有色想外觀色少，外觀色無量。內無色想外觀色少，外觀色無量。

青黃赤白

中．第一得經

地水火風

青黃赤白

空處

識處

世尊以四禪為正定，《雜阿含經》有明文。以空、無相、無所有三三昧的無色化，組成三界次第，這是顯然無疑的。《雜阿含經》四五六經的光界、淨界，與二禪（少光、無量光、光音）、三禪（少淨、無量淨、遍淨）相當。光界是定中生光而見色，《中阿含經》中阿那律對此特為著重。淨界，成實論主解作空觀，不如一切有部的觀清淨色為是。八解脫的前三解脫，八勝處與十遍處中的前八遍處，都只是光中見色與淨色的禪定。稱歎世尊的妙法時，常說「天、魔、梵」所不及，這本是婆羅門教的世界觀。天是不脫生死的欲天；魔是生死的統治者；再進就是婆羅門教的梵我界了。佛教認為梵也未脫生死，是修四無量而到達的。外道的梵，本稱歎為光、為淨，佛教也就組為前三禪；除了無量心三昧（下、中、上三品）的修證外，與光中見色及淨色觀的禪定相合。佛法也常歎三禪為樂之極點，但「聖說能捨」，雖三禪中都有解脫的可能（《雜阿含經》中歎四無量心中可得解脫），而佛陀與聖者的一切功德，主要是在第四禪中開發的。與解脫相應的第四禪，「除斷苦樂

，憂苦先滅，不苦不樂，捨念清淨」，為佛教目標所在，大概是第一期的思想了。

以空、無相、無所有三三昧的熏修，其未能引發無漏即生解脫者，理應生於此空、無相、無所有處；無色界的組織，因此成立。空處以上有識處，這是定心空外境而存內心，也就是境空心有的過程，與十遍處、四空處中識處的次第相合。境空心有，進而不念境空、不念心有，即是無所有；等到心境並寂，即是無相心定。瑜伽者的禪觀過程，顯然與四無色的次第相合。《雜阿含經》空、無相、無所有的次第，《中阿含經》轉而為不動、無所有、無想，實有深切注意的必要。《雜阿含經》五六七經，《中阿含經．支離彌梨經》，僅立一無相心定，這是第二期佛教者的目標了。但此無相心定，如《雜阿含經》四八五經，開為無想定（非想非非想處）與滅受想定二者；《雜阿含經》四五六經，開為非想非非想界與滅界，《中阿含經．淨不動道經》、《小空經》，開為非想非非想處（無想處）及解脫二者；而《雜阿含經》四七四經、《大因經》（巴利藏見《長部》），又開為非想非非想、滅受想定及解脫三者。到此，無相心定，不再說它是智果智功德，被視為有念與出定計我了。空觀的化為四無色次第，豈不是顯然可見的嗎！

阿含之空義，姑止於此。

卷003

第三章 阿毘曇之空

第一節 總說

第一項 學派之分流與毘曇

學派分流與毘曇論的發達，我在《印度之佛教》中，已有較詳盡的說明；現在只將與這裡有關的略提一提。

釋尊滅後百年時的七百結集，佛教開始有學派的分裂；初分為大眾與上座二部，形成恆河東西的兩大系。到阿恕迦王時，政治中心在華氏城；在迦

王的倡護下，佛教就有以此地為中心，出自上座部而折衷兩系的分別說系，成為一切有、分別說、大眾三系鼎立之勢。古傳優婆離後律分五部，與阿恕迦王所派的傳教師，都與部派的分裂有關。而律分五部中的曇無德、彌沙塞、迦葉遺，與傳教大德中摩哂陀等，都是分別說系的。所以雖說是三大系，而當時的分別說系，先就已分有若干小部派了。在西北方的，有說一切有與犢子兩系的分裂，形成四大派；也是當時傳教師的深入西北迦濕彌羅等與偏在東面雪山麓的地域不同，有以促成的。

┌─犢子部

┌─上座系────┤

┌─聖上座部─┤ └─說一切有部

一味之佛教─┤ └─上座分別說系──分別說部

└─聖大眾部──大眾系─────大眾部

所分裂的部派，雖有三系、四派，或十八部、二十部等，但主要的是上座、大眾二大系。其中有是上座而傾向於大眾的，分別說系就是上座部中最先接受大眾思想，予二者以折衷而成立的一大系。犢子系的「我法俱有」，本與大眾的距離最遠，但如補特伽羅及隨眠是心不相應等思想，都與大眾相近。佛滅三百年間，東方迦濕彌羅有迦旃延尼子造《發智論》；西方即有起而與之相頡頏的經部譬喻師，這又是一個思想傾向大眾、分別說系的。這些傾向大眾的學派，多少有些接近空的思想。而大眾系中傾向上座的，反可以主張一切有。所以，大體上可說：大眾主空，上座主有。這是上座、大眾二大系的分流。其中，大眾系及上座中傾向大眾的分別說系，承認有《雜藏》，後來就從之流出摩訶衍藏，所以這上座、大眾二大系的分化，也可以說是大乘、小乘分裂的先驅。大眾、分別說系的思想，有很多融化在大乘經中；大乘的空，別處將有專章討論。這裡對於大眾、分別說系的空義，只就共認為小乘論典中所談到的，提出來研究。同時，這裡只能以論題為中心，指出各派的不同說法，也不能一派派的詳敘，不過大概都是分為兩大陣營的（不一定是上座與大眾的對立）。各派之中，也有著此彼前後的不同，現在也不

能多談，只依現存的典籍，作個大勢的鳥瞰。

毘曇，即阿毘達磨，是釋尊對「法」的稱歎，形容法的精確高深（無比法）。不過，梵文阿毘含有明了抉擇的意義，故解說為「分別法」、「抉擇法」，成為對於「法」的思辨或直觀的意思。佛陀所宣說的是法──達磨，弟子為之解釋闡發，演為論典，這論典就通稱曰阿毘曇（阿毘達磨）。毘曇一名，本是佛教所共同的，現在專指聲聞藏的論典。這中間又有廣狹的三種意義：一、只要是佛弟子對法（達磨）的解釋，都可叫阿毘曇，所以《大智度論》卷一，名論藏曰阿毘曇；那麼，《蜫勒》等也可包括於中了。這是廣義的。二、有一部分學者特重於論議，如有部的一身六足，大陸分別說系的《舍利弗毘曇》，海南分別說系的七部毘曇等，都是在特重論議之下，發展為一類專以「毘曇」為名的佛典，這是狹義的。三、有更狹的，如一切有部說：只有他們自己才是真正的對法論者（阿毘達磨論者），其他的只可稱為分別論者。毘曇幾乎成了他們一派的專名，那是更狹的了。中國古代所謂的毘曇宗，《大智度論》三種法門中的毘曇門，都是指狹義說的。

佛弟子們所造的一切論典，我在《印度之佛教》中，把它分為「舍利弗毘曇」與「迦旃延蜫勒」兩系。

┌─說一切有系──────六分毘曇

│ ┌─海南系──七部毘曇

上座（舍利弗毘曇系）─┼─分別說系──┤

│ └─大陸系─┐

└─犢子系──────┴─舍利弗毘曇

大眾（迦旃延蜫勒系）──────────────蜫勒

兩系的作風不同：毘曇是在《雜阿含經》中選出幾個論題，如蘊、處、界、諦、緣起、道支等，對一一法的自相、共相、相攝、相應、相生等，加以深細的分析；以「法」為對象而作繁密的分別，叫阿毘曇。從六足、《發智論》到《俱舍論》、《順正理論》等，都是這個作風。蜫勒，依《大智度論》說，在印度也是有大部典籍的，只是沒有傳到中國來。現存大藏中的《

四諦論》，引證有「藏論」，這即是《蜫勒》（「蜫勒」，此云篋藏），所以可約略考見它是以四諦為組織的，要約而不事推衍；對一切佛法，最初就有整個的組織。《成實論》的四諦分章，也是這一系的作品。我們現在都把它包括在廣義的毘曇中來考察。又，從一切有部分出的經部，不信毘曇為佛說，誦有自稱為佛說的摩怛理迦，這是解釋經（法）的。但不是逐句注釋，是對結集的經典，考察其大綱要義，明教意，通血脈，示宗要，性質與毘曇不同。這也是聲聞學者的一種論述，現在也把它包在廣義毘曇中。又《瑜伽師地論》，雖說是大乘論典，但其中除〈本地分〉的〈菩薩地〉與〈決擇分〉外，其餘各地各分，都是以經部義而折衷於一切有部與分別說系的，不出聲聞藏論議的範圍，我們還是把它放在這裡順便說明（大乘不共義，別談）。《發智論》等毘曇，有部說是佛說的；摩怛理迦，經部也認為是佛說；這雖有其傳承上的某種淵原，以今論之，明白是佛弟子的製作。又聲聞學在印度佛教滅亡之前夕，還在流行，大部的製作如《俱舍論》、《順正理論》等，在佛滅千年左右，還有新新不斷的產生，這可能要受到大乘的影響。但聲聞學者關於空有的基本見解，是早已固定，其思想體系，仍可說是佛滅三、四百年前後完成的。所以，我在這裡也引述到它。

聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。

一、我法俱有宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）

二、法有我無宗——說一切有部

三、法無去來宗——大眾、分別說系及經量部

四、現通假實宗——說假部

五、俗妄真實宗——說出世部

六、諸法但名宗——一說部

《大智度論》龍樹菩薩說：佛滅後，聲聞學者有主張我空法有與我法皆空的二種。論中又談到犢子系的我法皆有。所以我國古代，有判為「我法俱有」、「我空法有」、「我法皆空」的三宗的；奘師的六宗，即本此而增立

的。因為「法無」的範圍大有出入，於是詳列為「法無去來」到「諸法但名」的四宗。又《順正理論》卷五一及《顯宗論》卷二六，也有類似的說明：

增益論者，說有真實補特伽羅及前諸法（犢子系）。分別論者，唯說有現及過去世未與果業（飲光部）。剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有。都無論者，說一切法都無自性，皆似空花。

只要在這五論中的第一與第二之間，加上說一切有部自己，也是六類，與奘師所分大致從同，不過也互有缺略。如飲光部之分過去業為有無二種，為奘說六宗所不攝的；而奘說的俗妄真實宗，又為《順正理論》、《顯宗論》所未論及。聲聞學者對「假有」與「都無」，是有不同的看法，假有還可以有，都無則一切沒有。《大毘婆沙論》稱都無曰空花外道，意許著大乘性空論者，及接近大乘見的一分聲聞學派。

這六宗、三宗、或五論，大致可以總攝一切聲聞佛法對空有的看法。大體可以看到一切佛法在向空發展；六宗、五論雖不必當作從有向空發展的過程看，但在空有兩極端中向空進展的大趨勢，是確然如是的。

第二項 空義之開展

空是釋尊根本佛教的要旨，在佛弟子的體驗思辨中，天天昌明起來。但從另一觀點看，有，也是在天天開發光大之中。空與有，是相對安立的，談空就必說有。佛法是空有俱說，而且求其相成而不相礙的。只是弟子們，在發展中，對空有的含義不同，因有種種學派。釋尊的教授教誡，本以實際修行為主，不騖空論的，所以沒有什麼組織的作品。就是佛滅百年七百結集中的諍論，也還在律行；最初支派的分裂——化地、法藏、飲光他們，也還是因律而分化的。這要到有部迦旃延尼子、經部譬喻師，及托始迦旃延的多聞分別部等之後，理論才大大的開發。所以論典的組織，可說是阿恕迦王以後的事情。現在談空，當然也必說到有，不過不是名相分別的有，只是一種總義，可以說是空有雙方開展中的一種要義的觀察。

第一目 經說之綜集

對釋尊各處散說的空義，把它綜集起來，這是後代佛弟子們必然要做的工作。且引二論來說：第一，《舍利弗毘曇》卷一六〈道品〉云：

何謂空定？……以我空，我所亦空。……復次，空定，六空：內空，外空，內外空，空空，大空，第一義空。何謂內空？如比丘一切內法若一處內法思惟空……。以何義空？以我空，我所亦空，常空，不變易空（餘五例此）。

這六種空，不是釋尊一時說的，是從阿含中各處綜合來的。如內空、外空、內外空，出於《中阿含經．大空經》。空空，是重三摩地（空空、無相無相、無願無願）的第一種。大空，即是《雜阿含經》與《中阿含經．大空經》所說的大空。第一義空，即《勝義空經》所說的勝義空，雖有六種空，而所以空的道理，同樣是「以我空，我所亦空，常空，不變易空」；只是空的對象不同而已。大空，龍樹《大智度論》說聲聞學者解釋作法空，大乘是十方空。但在《阿含經》中，都還未見其義。

第二，說一切有部的《大毘婆沙論》第八卷（卷一〇四同），說到十種空：

復次，薩迦耶見是十種空近所對治，所以偏說。十種空者，謂內空，外空，內外空，有為空，無為空，散壞空，本性空，無際空，勝義空，空空。

這十種空，《大毘婆沙論》是引自《施設足論》的（傳說是迦旃延造），也是綜集各處經中之空義的。內空、外空、內外空、空空、勝義空，這五種已見上論。有為空，阿含中說到涅槃寂滅時，常謂之「一切有為法空」。散壞空，是釋尊對羅陀的開示，謂散壞五蘊聚相，可破我我所見（見《雜阿含經》）。這是聲聞法的要義，即所謂析法空。本性空，即《雜阿含經》二三二經所說空是「此性自爾」的意義。阿含又說「生死無始，本際不可得」，故立名無際空。這二論所說的六種空、十種空，都是將《阿含經》中各處所說的空綜集而成的。即大乘經，如《般若經》所說的十八空、二十空，名相繁多，實在都出自阿含，只是略為整理補充而已。

另有一種，是根據《雜阿含經》某一段經文，分析其所明的空義，而建立許多的名字。如《瑜伽師地論》所說的七種空，就是明顯的例子：

此空復有七種：一後際空，二前際空，三中際空，四常空，五我空，六受者空，七作者空。

這是根據《第一義空經》（《雜阿含經》三三五經）的空義而立名的。如經說「眼（等諸法）生時無有來處」，就安立為前際空。經說諸法「滅時無有去處」，就安立為後際空。經說「如是眼（等諸法）不實而生，生已盡滅」，現在是剎那不住的，就安立為中際空。經說「空諸行，常恆住不變易法空」，就安立為常空。經說「無我我所」，就安立為我空。經說「有業報而無作者」，只有惑業因緣所感受的如幻生死，沒有一個真實有自體的作者我或受者我，就安立為「受者空」、「作者空」。所以，空的名字雖有七個，總不出《第一義空經》，而都是約義立名的。

這空義的綜集與安立，還只是形式上的整理或分析，固然有助於空義的開展，但真正的空義開展，還有它理論上的要求。

第二目 理論之要求

我在《唯識學探源》裡曾說：部派佛教在解決（業果相續與記憶保持）嚴重問題的要求下，細心與種子，成為大家共同發展的趨向，大家都向著這大目標前進。空義也如是，在無我論的開發下，也成了大家共同發展的目標。佛法，依《雜阿含經》摩怛理迦（《瑜伽師地論．攝事分》所引）說，有兩個最希有的要點，就是佛法之為佛法的特質所在：一曰緣起，一曰無我。緣起業果的傾向種子與細心，無我的傾向於空，確是根本佛教所含蓄而有其必然開展之勢的。無我既是佛法的要義，佛弟子自不能不深切注意；對無我的考察開發，理論上必然地要趨向達到於空。空義就這樣一天天的發展光大起來。

佛說無我有兩方面：一、眾生執我，所以自私，無我是化私為公（利他為前提）的道德的根本要則。二、眾生執我我所見，所以惑於真理而流轉生死；得無我見，就可以打破惑業纏縛而得解脫；所以，無我又是離繫得解、自利為歸宿的根本原則。空義是無我的開展，所以空義發展的必然性，也可以從這兩方面來考察。

一、解脫道必歸於空：近人有云佛法之發揚空義，與解脫生死有必然關係，這話很對。解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。「生滅滅已，寂滅為樂」，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用「無相」、「寂滅」等字樣，如稱涅槃為「無相界」等。但「終歸於空」與「終歸於滅」，歸結是相同的；空與無相，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。另一方面說，生死解脫，雖只是蘊等法上無人我，但蘊等法若是實有，得無餘涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以見到一切有為法的實有是成問題的。若說這些法都有實在體性，既有自性，無餘涅槃後沒有了因果，就應該還是存在。儘管一切有部的三世實有論者說：涅槃時，現在法的作用剎那消滅後歸於過去；過去的在過去，未來的住未來，不再生起作用入現在位。這樣，一切法還是實有，只是法體恆住，不起作用，相續蘊聚不生就是了。到底這過未實有是難得理解的。尤其是過未無體論者，他們將一切業果都建立在現在；無餘涅槃是要消滅現在的惑業果報，泯寂五蘊。在過未無體論者看，現在法無，直等於一切法沒有，所以必然有一切盡歸於空的要求。若如後代真常論者在一切有為因果後面，建立一個常住不變的實在性，尚有可說；否則，無餘涅槃後生死的根本斷截了，蘊等諸法直不知其所往，所以經說：「不見往東西南北四維上下而去！」這不是空是什麼？一切諸法，本是如幻的因果作用，有，只是如幻的有，當體本是不可得的。現在涅槃寂滅，只是截斷其如幻因果，還它個本來如是，不是本有今無，有個什麼實在的東西被毀滅了。必然要如是承認一切空，才能斷除所有的過失與疑惑，在理論上完滿的安立起來。不但已無已滅者是空，還要未滅未無的一切法與空相順不違，所謂諸法當體即空，過未無體者的理論才算達到完滿；不然，承認三世實有，還要好些。所以，為要安立解脫涅槃，必然要說空；就是經說緣起，在「此生故彼生，此有故彼有」的流轉律後，還要歸結到「此滅故彼滅，此無故彼無」——一切歸空的還滅律。由是可見一切空在解脫道中，是必然的歸趣點。

二、菩提道有需於空：這裡所謂菩提道，不必就是大乘經所說的。從四阿含到聲聞學派，都是共同承認有菩提道的，因為佛是由發菩提心修菩薩行而成的。經論裡只要提到菩提道，都吐露出菩薩對於空有特殊意義。《中阿含經．小空經》中，佛陀說：

阿難！我多行空。

《增一阿含經．馬王品》云：

得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。

在這阿含裡，就已表示空義與修菩提的關係特別密切。為什麼菩薩要多行空，得空三昧就可以成就無上菩提呢？《瑜伽師地論》卷九〇，解釋《中阿含經．小空經》說：

世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提；非如思惟無常苦住。是故今者……多依空住。

此謂菩薩住空，與聲聞之住無常苦不同。雖只片言隻語，卻很重要。釋尊平常為聲聞弟子說法，以出離心為出發，處處說無常、說苦。弟子們所修的，多是不淨觀等，對於現實人生，有極濃厚的厭離氣味，這怎能修菩薩行呢？菩薩必須不捨有情，長在生死濟度眾生，修集福慧，然後無師自悟，有著「一人出世，萬人蒙慶」的大氣魄。假使他與聲聞一樣，那怎能成佛得菩提呢？故須多住於空。後代大乘經重視於此，其實這是佛教的根本思想，原始聖典的解釋者就已充分注意到了。菩薩要長期住在世間化度眾生，自己必須養成不受世間雜染外塵境界所轉，入污泥而不染的能力，這就是空。《雜阿含經》說空三昧是在無相、無所有二三昧之前，是在未體證真實理性前；空是側重在離欲無染、於境無礙。菩薩多修空住，無礙自在，不隨世轉，故能多多的利益眾生。這如《增一阿含經．序品》的啟示說：

諸法甚深論空理，難明難了不可觀；將來後進懷狐疑，此菩薩德不應棄。

這已露出聲聞道的無常中心論而外，別有菩薩道以空為門的深義。一切佛法都向著空義進展，而空義又都趨向到菩薩法，這是論理必然的結果。還有，真諦譯的《佛性論》說：

若依分別部說，一切凡聖眾生，並以空為其本；所以凡聖眾生，皆從空出故，空是佛性；佛性者即大涅槃。

分別說部，有人說是屬於大眾系的多聞分別部；依玄奘譯，就是大眾系的說假部。佛性，在後代特別發揮，有種種異解，初期教中，把它解作一種成佛的可能性。分別說部謂「空是佛性」，成佛以空為可能性；如是，把成佛與菩薩行的「多住於空」，貫通起來了。在理論上說，空是平等無差別性的，依之可引發出兩種思想：一、「一切凡聖眾生並以空為其本」，而在空性上是平等無差別的，所以應發平等大悲心去普濟有情而植佛因，此後代所以有「法界」為無漏功德因之說。二、「凡聖眾生皆從空出，空是佛性」，空是平等真理，一切眾生在空性上平等無差別，而空性又是成佛的因，一切眾生皆可成佛的一乘思想，是一呼即出了。這雖是後期佛教特別發揮的，但在菩薩道的發揚中，本就蘊含有這種傾向的。要成立菩薩道，在行為上是多住空門，在理論上以平等空理為基本，這是理論上的必然要求。

第三目 觀行之所得

佛教，在阿恕迦王後佛弟子們的努力發揚開展中，一面做經典的整理工作，求聖教的量據。一面在內心體驗，對「法」下考察的工夫。空義，也就是在法的體察下開展的。法的考察，有分別辨析與直覺體證的兩種。在辨析方面說，假使是庸愚的人，以為一切是有的，自己所知的都是真實的，這當然用不著辨析。若智慧比較增勝的，則平常所謂實在的，他卻不必以為實在，發覺執繩為蛇等錯覺的認識，覺到我們一般認識不全是可靠的；於是以為世間最少有兩類法：自他先後所見皆如是不變的，是實在；自見他不見的，只是自己一時的錯覺，假而不實的，這就漸漸發生假實不同的問題了。佛法對一切法的考察，「我我所無」，但名無實，這是佛在世已經明白標揭出來的。後代弟子們對法詳細分析考察，又發現了更多的假法；從玄奘所判的六宗看來，假法是在一天天的擴大發展。佛滅初年，佛弟子的主張究竟如何，已不能詳；但最初分裂的大眾、分別說系，都否認了三世實有，而主張過未是假，唯現在有；

後來，現在法中又把它分為假、實的二類。實有在天天縮小，假有在不斷的擴大。假有雖還在世俗立言，但它與空有直接關係，因空寂的另一面就必是假有。所以，假有在引導佛法向空義進展上，是應該特別重視的。在修證體驗方面說，《雜阿含經》開示思惟無常法門，但也勸修空、無相、無所有三三昧。《中阿含經》則在空定的漸離上，組織起三界的體系。修此定的，內心必然有一種諸法漸歸於空的感覺；證得空寂解脫者，自更是體認到法法的寂滅不可得。佛弟子若重戒律或事相之禪的，則雖承認空，而可不必處處說空。阿恕王時的分別說系，表面上雖是重律系，但不久就大改變，注重到理論，與大眾系合流。大眾系，本是重經的一系，側重理論是必然的。它重於直覺的、總略的，處處求其融通無礙，不務嚴格界限，理論都為總相的觀察；由此傾向下去，自然與空義接近了。真諦傳說：一說部主張一切唯一假名，都無實體。現存大眾系的大事，說十地中之第六地，也明白說一切法空。近譯的《入中論》就談到東山住部（案達羅學派）主張一切法空。

這些部派，都是屬於大眾系的。偏重直覺的總相之空，可說接近於勝義空。再看西北印的思想，一切有系是重禪系，但不久也注重理論了。阿毘達磨多是繁瑣的名相理論；就是經部師，傳說也有龐大的經部毘婆沙的編集。不過這一切有系的理論，是以辨析的態度出發的，嚴辨一一法的界說，作一種繁衍的名相分別。從此中分化出的經部師，思想傾向到大眾、分別說，接受了過未是假說，創樹了無為無體說，也在一天天的向假有發展。假有的擴大，廣泛的應用，結果也走上了空，可說是一種世俗的空。綜合看，東南學派偏重空，西北學派偏重有。空，東南學派近於勝義空，西北學派近於世俗空。假有的發展擴大，終於到達一切法空；空得徹底究竟，又是法法如幻假有（故主空的案達羅學派，又可以承認一切法有）。東南與西北二學系，向著空有兩極端發展，兜了一個大圈子，最後卻又兩相會面，終則綜合會歸到大乘經的法法假有、法法性空的究竟空義。

第三項 二諦之建立

二諦是佛法所常說的，《雜阿含經》就早已有了「第一義」、「世俗」的名字。不過把它拿來廣泛的應用，似乎是始於說假部。二諦，啟示著法有

常識的與特殊的兩類，這是各家一致的說法。佛法的目的，就是在常識世俗上去體認特殊的勝義。

世俗有勝義空，是大乘二諦的一般意義；但從整個佛法的各方面看，不必都作如此解。有宗學者，不但世俗，就是勝義也以為要「有」才是諦；如《順正理論》卷五八說：

非勝義空可名諦故。

空不能成諦，諦必是實有的，這是在法體實有觀點上說的。不過，諦是確實不顛倒的意義；有的學派就認為：確實是無的，能夠如實不顛倒的知其無，也就是諦，所以空是可以安立為諦的。這種不同的解說，是因對認識論的意見不同所致。在認識論上，佛弟子們的主張可以分為兩派。一派說：認識的對象必是有的；有對象，我們才能夠認識。不論是思辨的或直覺的認識，所認識到的必定是有；有時雖也認識到虛妄不實的，那只是認識的錯誤，不是對象沒有。這近於有宗的見解。另一派以為：對象的有無，常識還不能決定，須經過理智的推考；推考所得，知道認識的對象，有有的，也有無的；所以認識到的不必都是有，可以有無的在內。這見解可以引申到空宗。假使以為認識到的就是有的，問題只在認識是否有錯誤，決非沒有；這是沒有經過批判的獨斷的有。第二類，在對象上經過一番考察，才斷定它是有是無，這是客觀的批判的有。就在這認識論的思想不同上，影響到佛教對二諦空有見解的不同。

學派之初，二諦不必在空有上建立。大略說，有以假實為二諦，有以真妄為二諦，有以理事為二諦的三對。其中的意義，有很多可以相通的，而以真實（真妄二諦）或理性（理事二諦）為勝義者，最與空相近。

二諦，在學派的許多不同解說中，先拿有部所傳說的談談。他們總括一切法為「有為法」與「無為法」，而依之建立二諦。《大毘婆沙論》卷七七說有四家的建立二諦，第四家是自宗主張的理事二諦，這與後來《俱舍論》、《順正理論》所說的不同。其第一家，如論說：

有作是說：於四諦中，前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事，皆入苦、集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸出世間真實功德，皆入滅、道二諦中故。

《順正理論》卷五八，也說到這種主張。這以一般苦集相生的有漏因果為世俗諦。世俗，含有變遷的、虛偽的意思。「男女行住及瓶衣等」一切常識所見的世俗事，都是苦、集二諦法，都是變遷虛偽的，所以名為世俗諦。滅、道二諦，是無漏智所體證的境界，是「諸出世間」的「真實功德」，故是勝義諦。滅、道是真，苦、集是妄，所以這二諦是真妄的二諦；苦、集是世間，滅、道是出世，所以也就是世出世的二諦。它不是婆沙自宗的主張，與傳說「俗妄真實」的說出世部思想相近。《異部宗輪論述記》傳說出世部的主張說：

世間煩惱從顛倒起，此復生業，從業生果；世間之法既顛倒生，顛倒不實故，世間法但有假名，都無實體。出世之法非顛倒起，道及道果，皆是實有。

苦、集從顛倒起，是虛幻無體的，故是世俗；滅、道二諦不從顛倒起，是真實有的，故是勝義；這含有勝義諦是實有，世俗諦是無體的意思。

第二家的主張，如論云：

復有說者，於四諦中前三諦是世俗諦。……世俗施設滅諦中有，是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦，世俗施設此中無故。

這以是否世俗言義施設來分別二諦，所以不但苦諦、集諦是世俗，滅諦經中嘗說它是「如城如宮」，也有世俗施設，還是世俗諦。只有道諦，「世俗施設此中無故」，才是勝義。《順正理論》卷五八，也說有三諦世俗、一諦勝義的二諦論，不過它以是否有為生滅的意義來安立二諦，故說道為世俗，滅為勝義。如云：

有一類言：三是世俗，有為皆是亡失法故。

《大毘婆沙論》引述的以道為勝義的二諦論，很有深義。滅諦是依緣起法建立的，就在「此生故彼生」的否定——「此滅故彼滅」上建立的，它只

是世俗雜染因果的否定，不是世俗因果系列外別立的，就是經部也不以它為勝義。道諦則不同，它是在清淨無漏的另一因果系上建立的。所以阿含在說緣起法則是真是實之外，又說八聖道支是古仙人道，也是真實的。大眾系在「緣起無為」外又建立道支無為，因為它是與有漏雜染對立的另一系統的因果必然理則。《雜阿含經》六三八經說，舍利弗般涅槃了，其弟子均頭沙彌取舍利回祇園，阿難看見了非常的悲傷，釋尊安慰他，謂：

彼舍利弗，持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也。

舍利弗涅槃了，只是有漏因果的身心息滅，不是戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身也滅無；這啟示了「道是勝義」的思想，也就是後來無漏功德常住的思想本源。有漏因果可以否定，而戒定慧等無漏因果，究竟清淨，本來常住，不可取消。這思想，學派中的大眾系，很有所發揮。如傳說是迦旃延創始的說假部，謂「道不可修，道不可壞」。《宗輪論述記》解釋道：

一得以去，性相常住，無剎那滅，故不可壞。

道是本有的、常在的，只要經一種因緣方便，就可以顯發出來，而且顯發後不是剎那歸於滅無的。南傳《論事》第一九品第三、四章，說大眾系案達羅學派的東山住部，主張「沙門果及道是無為」，以無漏因的道及無漏果的沙門果，都是常住無為的。這些，與此所說的「道是勝義」的見解相同，而且還是真常大乘無漏功德本有常住思想的前身。所不同的，後代的真常論者是綜合了道與滅，不再將滅當作有漏的否定看（經過一切法空的融冶）。這「道是勝義」，是真實常住，雖只有這片言隻語，缺乏更多的資料，但已足以窺見它與後期真常大乘教的關係了。他以道諦為中心，成立無漏功德的實有常住，不以一切法空本性寂滅為勝義，與後期大乘有宗的不以性空為了義，是出發於同樣的意境和要求。

《大毘婆沙論》引述以道諦為勝義的二諦論，很有意義。《順正理論》所引述滅為勝義的二諦論，也很有深意，這家的意思說：有為生滅的可亡失

法是世俗諦；苦、集與道，雖有染淨之別，其為無常亡失法，並無不同（後代有四智菩提也是無常生滅的一大主張），所以都是世俗諦。唯滅諦——灰身泯智的涅槃界，才是無為常住的究竟歸宿，才是勝義。這應是上座系中「見滅得道」的見解。滅諦，就是擇滅無為，這在有部等認為是實有，經部等認為非有，雖有諍論，照《順正理論》卷四七所說的：

如正法中於涅槃體，雖有謂實謂非實異，而同許彼是常是寂故。

滅諦是雜染不復現起，常寂而非變動的，實是大家共認的真理。從消極方面引發之，經過經部的「無為無實」，可以達法法皆空的大乘空宗，以遍一切法的空寂理性為勝義。從積極方面考察之，它是否定了雜染所開顯的那內在的離言實性，是遍一切一味的妙有真常的空所顯性；經過經部折衷有義而達大乘唯識學的思想。所以，無論以道為勝義、以滅為勝義，都是很有意義的。

《大毘婆沙論》引述第三家的二諦論，又把世俗擴大，主張四諦都是世俗，因為都是世俗施設的。不但滅諦有「如宮如城」的施設安立，就是道諦，經中也以沙門、婆羅門稱之，也用如燈明等形容之。所以四諦都是施設安立的，唯有「法空非我」的理性，才是勝義。論云：

四諦皆是世俗諦攝。……唯一切法空非我理，是勝義諦；空非我中，諸世俗事絕施設故。

這與空宗的思想相順。「法空非我」，固可作我空與法空兩種解釋，但總相觀之，是一切法空。一切有部說四諦各有四種理性——四諦十六行相，「空、非我」，只是苦諦「苦、空、無常、無我」四行相之二。其實不必如此，有部自宗也認為唯苦行相局在苦諦，無常已可通三諦，空、無我是可遍通四諦的。所以空、無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。不但大乘，小乘空宗學者也在事相的「安立四諦」外，又建立一個空性遍通的「平等四諦」；這也就是阿含法住智之通達四諦相，與涅槃智之體證遍一切法空寂性的差別。後代以一切法空為究竟了義的大乘，都與這「法空無我理是勝義諦」的思想有關。向來傳說大眾系的一說部

，「說世出世法皆無實體但有假名」；世法是苦、集二諦，出世法是滅、道二諦，世出世法皆是假名無實，就與四諦皆是世俗施設的意義一樣。所以這第三家四諦是世俗，法空非我是勝義的二諦論，近於一說部的主張。

第四家，《大毘婆沙論》自宗的主張說：

評曰：應作是說：四諦皆有世俗、勝義。……苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理（餘三諦例此）。

這說：四諦的事相是世俗，十六行相的四諦理才是勝義。要通達此理，才能證得聖道。此十六行相（理），是殊「勝」智慧所觀的特殊境界——「義」，故曰「勝義諦」。這裡要知道，十六行相是共相，是此法與彼法的共通性；這共通性是不離於差別法，因差別的自相法而顯出的遍通的理性。所以這婆沙自宗，與上面第三家意義是很相近的。同以四諦的理性為勝義；所不同者，第三家說的是最高的普遍理性，婆沙自宗說的是隨事差別的理性。他們同將勝義建立在聖人的特殊認識上，只因《大毘婆沙論》以「四諦漸現觀」得道，故是十六行相隨事差別的理性；假使他們能夠主張觀一滅諦得道，那必定會與第三家一樣的建立在普遍理性上。

綜上四家，都是以聖人特殊心境的特殊認識為勝義，都是在真妄或事理上安立的二諦。不過滅為勝義比較理性化（第三家與此相近），道為勝義的比較具體些。此不同，正如後代圓成實性單是空寂理，與包括波羅蜜等智功德的二者的不同。此二者的融合，就近於第一家了。這聖智境界為勝義諦的見解，直到佛元六世紀迦膩色迦王時編集《大毘婆沙論》的法會上，大家還是共同的。《大毘婆沙論》雖是有宗思想高揚的極點，但其勝義諦的思想，還是與空宗的見解相近。不過，後來的有宗變了，大小乘的有宗都變了。這因為大乘空宗發揚皇厲，危及有宗的存在，使他們不能不改變其二諦論以自固其壁壘。這在《俱舍論》、《順正理論》時代，已成為西北印學者的共同趨勢了。我們且看他們的解說吧！

《順正理論》卷五十八敘述好多種的二諦論，其前二說已見上文。第三說云：

有言：二諦約教有別：謂諸宣說補特伽羅城園林等相應言教，皆世俗攝。……諸有宣說蘊處界等相應言教，皆勝義攝。此為詮辯諸法實相，破壞一合有情相等；能詮真理，故名為諦。

這二諦，就是假名與實相的不同。補特伽羅城園林等假名法是世俗諦，蘊處界等實相法是勝義諦。蘊等諸法為何可以稱為勝義諦？論說：一、因為它是諸法的實相；二、它可以破除我見。這二諦，已不是真妄或理事的二諦，已不談聖人體證的境界了，已漸與後期有部的思想接近了。第四，順正理論主敘述自宗的主張說：

於色諸和合聚破為細分，彼覺便無，名世俗諦，猶如瓶等。……有和合聚，雖破為多，彼覺非無，猶如水等。若以勝慧析除餘法，彼覺方無，亦世俗諦。……若物異此，名勝義諦，謂彼物覺，彼破不無，及慧析餘，彼覺仍有，名勝義諦。

《顯宗論》卷二九有同樣的文句，《俱舍論》卷二二也說有這種意思。這從認識的立場，說明所認識的法，可以分為兩類：一是假名的，或如軍林瓶衣，在物的本身上分析，就要失其存在。這是假名法，就是世俗諦。或如水等，經過常識勝慧的分析，也不失其存在的；這一一法的真實自相，才是勝義諦。自相有的是勝義，假名有的是世俗，這二諦，全在假實的意義上安立。如是，與「一切法空非我為勝義」者，到此始邈不相及。後代瑜伽者與中觀者諍論的依他世俗緣起也是勝義有的主張，就是承襲這後起有部學者的思想。【圖：Y11p0131_01.svg】真妄二諦、真、妄、實假二諦、實、假、理事二諦、理、事

古代的二諦論，都是從真妄或理事上安立的，就是我國從前的毘曇宗，還是說的理事二諦；古代，絕沒有在庸俗的心境上說勝義諦的，有部正統的迦濕彌羅毘婆沙師也還是如此。這並不是說假名與自相的分別是後起的；有部主張一切法最後的單元是實相有，一合相是假名有，這是他們固有的思想，但假名有與實相有並不就是世俗諦與勝義諦。把二者配合起來說，在《大毘婆沙論》以後。

上面說的，都是總依有為無為的一切法而安立的二諦。另有些學者，如經部師，則專在緣生有為法上安立二諦。這思想也很有意義。無為，在佛陀是約一切法的寂滅不生而說的，它只是一切法的否定；所以唯是一切有為法，才是有的，才可以安立二諦。無為是法的常寂理性，雖也稱之曰「法」，而實是非有的寂滅。在思想比較純樸的經部師，重視佛法的根本，所以專在有為法上安立二諦。如《順正理論》卷五八，敘述上座室利邏多計云：

又彼（上座）自說二諦相言：若於多物施設為有，名為世俗；但於一物施設為有，名為勝義。又細分別所目法時，便失本名，名為世俗；若細分別所目法時，不失本名，名為勝義。

這還是有宗之流的假實二諦；經部出自有部，所以還是採用有部的假實二諦。不同的：經部認為無為是有為的否定，沒有實在性的，於是安立二諦時，專談有為的苦、集、道三諦，如《順正理論》云：

上座作如是言：三諦皆通世俗勝義。謂一苦諦，假是世俗，所依實物名為勝義。集諦、道諦，例亦應然。

苦、集與道，雖有染淨之別，其為有為則無不同；所以三者的自相有者是勝義諦，假名有者是世俗諦，都可以通於二諦。滅諦呢？論文接著說：

唯滅諦體不可說故，同諸無記，不可說有。

外道問佛「世間有邊無邊」等的十四個問題，釋尊都置之不答。為什麼？因外道問的「世間」、「如來」、「命」、「身」，意許著我我所；佛教根本否認其存在，沒有的法，怎能說其如此如彼，所以「無故不記」。無為法，在經部看來，只是有為的否定，同十四無記法一樣的根本沒有，連「假有」也談不上，只是名字安立而已。假實都不可說，所以是二諦所不立的。這思想很近於理事二諦；理事二諦，或以滅諦為勝義，餘三為世俗；或以法空無我為勝義，四諦為世俗；都將不可得的空寂理性與一般法相對起來，作另一種看法。現在，經部將滅諦當作空寂理性，置之有為的勝義、世俗以外，其觀點豈不與理事二諦說的相近嗎？

《瑜伽師地論》卷九二（〈攝事分〉，即《雜阿含經》摩怛理迦）也有與這思想類似的一段文。論文在討論初果聖者「見法知法」，所見所知的是什麼法？謂有有為法見與無為法見的二種；這樣談到了有為的二諦：

有為法見者，謂如有一於諦依處及諦自性皆如實知。云何名為諦所依處？謂名色及人天等有情數物。……云何世俗諦？謂即於彼諦所依處，假想安立我；……又自稱言我眼見色……乃至如是壽量邊際；……當知此中唯有假想，唯假自稱，唯假言說；所有性相作用差別，名世俗諦。云何勝義諦？謂即於彼諦所依處，有無常性，廣說乃至有緣生性（可例加「有有為性，有寂滅性」等）。

於名色——蘊處界等有情活動具體法（諦所依處），從其和合假聚的我我所園林等、我眼見色等假名法的意義，叫「世俗諦」；從其緣生、無常、無我、空寂理性的意義，叫「勝義諦」。這二諦，也同經部在有為法上安立的，不過是理事二諦，不同經部的假實二諦。同時，經部以具體事的假實安立二諦；《瑜伽師地論》將事上的假名立為世俗諦，勝義又建立在無常等理性上，各向一邊安立去了，把這事上可認為實相的蘊處界等法（名色），置而不談，只叫它做「諦所依處」，為安立二諦所依的，本身卻不是二諦（也可說隨二諦攝）。二諦，是約法上的兩種性質分的，法的本身則不談二諦——這都是有為法見。無為法見者，論云：

無為法見，謂即於彼諦所依處，已得二種諦善巧者，由此善巧增上力故，於一切依等盡涅槃，深見寂靜，其心趣入。

善巧二諦，見一切法寂靜，體悟到涅槃智，叫無為法見。可以說：有為法見即法住智，無為法見即涅槃智。這在二諦外另立無為法見，說勝義諦只是有為法的理，此外深入涅槃智的時候，有著一種更深刻更高級的理境在，很可以引發出三諦的思想。這樣比較考察之下，各家所說的勝義諦，或是世俗法的實在，或是世俗法的否定，或在世俗法否定之上別有更深刻的建立；它的不同，將要影響到後代勝義空勝義有的見解的不同。

這種種二諦說，都只是一重二諦。一重二諦，在正理論師是感到困難的。因古代說的是理事二諦，現在說假實二諦，與之相違；今說是勝義的實相法，多分是事，在古說中還屬於世俗。經部師曾力予批評，依有部見解，五識都能緣得法的自相；就是意識，在現量正確的時候，也能緣得法塵自相；自相有的就是勝義，就應都能見得勝義諦！凡夫既見到勝義，為何不得解脫呢？經部師反對有部說：凡夫所見是有錯誤，不能盡見實在的！正理論師的假實二諦，於實相立為勝義，卻不承認見勝義可以證聖，為會通此違，在卷五二裡說：勝義諦的實在法中，有自相、共相二種：凡夫六識，只能見法自相，須進觀其共相理性，才能引發聖道，得聖智。這樣與理事二諦貫通一下，才把困難勉強解決了。因此，單純的假實二諦，是不足以分別凡聖的。到了成實論主訶梨跋摩，他學過有部，學過大眾部，又採取經部的思想，出入諸家，另成系統，調和各種二諦論，立為二重二諦。其第一重，如《成實論》卷一一說：

又佛說二諦：真諦、俗諦。真諦謂色等法及泥洹（論立色、香、味、觸、心、無表色、涅槃七種，為一切法的實在單元）。俗諦謂但假名無有自體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人。

這是假實二諦。色等七種實在單元是勝義，假合的人或柱是假名的世俗。同經部、有部所說的一樣。不過，他又說：常人只見到和集的假相而已，不能見到實在的勝義；能夠見到七元實在法，已經是滅假名而得無我見的聖者了，這已克服了有部的困難了。其第二重二諦，如論卷一二說：

五陰實無，以世諦故有。……第一義者，所謂色空無所有，乃至識空無所有。……又見滅諦故，說名得道，故知滅是第一義有，非諸陰也。

五蘊都是無自體的；上面第一重說的勝義有自相，只是世諦之有，非真勝義。真勝義諦是空無所有的，是四諦中的滅諦；要見滅諦理，得了聖道，才是真見勝義。這與有為（苦、集、道）無為（滅）安立的真妄二諦論相合。二重二諦，綜合了假實、真妄兩對二諦，採取經部之說而超越之，更與大眾系的思想貫通，安立第二重。二重之中，五蘊諸法說是實有單元，今又說是

俗有真空。滅諦（泥洹），說是勝義有，又說是空無所有，不相矛盾嗎？不，這二重是約不同的立場、不同的見地說的；在較初步的認識上（以法心滅假名心），可有一種勝義與世俗；在更進一步的階段上（以空心滅法心），可以又得另一種見解。他把諸家之說，貫串在一個歷程上。在聲聞佛教裡，《成實論》是一個綜合諸家而很出色的思想。

聲聞教中，在法上安立的二諦，總不出上述的幾種。不過，另有一種約慧安立的。所取境，必有能取的智；智不同，也影響到境；所以可以依智來安立二諦。如《分別緣起初勝法門經》說：

若法住智所行境界，是世俗諦。若自內證最勝義智所行境界、非安立智所行境界，名勝義諦。

又《俱舍論》卷二二引證經部先軌範師所說的二諦論，也是約智安立的。如云：

如出世智，及此後得世間正智所取諸法，名勝義諦；如此餘智所聚諸法，名世俗諦。

《分別緣起初勝法門經》屬於聲聞藏，但不是四阿含所有的；應是西北方聲聞學者綜合各種思想的作品，與經部近。先代軌範師，是以經部而折衷毘曇的學者。所以，二者都屬於西北印一切有系的思想，但見解上也略有不同。《分別緣起初勝法門經》以為凡是法住智所緣的，都是世俗諦；不但一切差別事相，就是通達緣起的普遍理則，也還是世俗諦。不問所通達的是理是事，只要是安立名相的法住智所緣，皆屬世俗；非安立的涅槃智所緣的內證離言法性，才是勝義。這是綜貫理事與真妄的二種二諦。這二諦，都是聖者境界，涅槃智境固無論了，法住智最少也須具聞思慧才能得到，絕非常人可了。不過在賢聖智境的知解與證會的不同，分為二諦；可名曰離言依言或安立非安立的二諦。先軌範師，以出世無漏根本智與後得智所緣的都是勝義，包括了聖者所通達的理和事。凡夫與聖者俗智所緣的，叫做世俗。如是，勝義諦被擴大，世俗諦被降低了。這是二者的不同。聖者不但通達勝義理性，由根本聖智所引發以通達安立名相的世俗智，也是與凡夫不同的。反之，

聖者也有有漏心心所，它的緣境也有與凡夫共同的。依聖者的智境而貫徹到凡聖同異點上，就如先軌範師所說。《分別緣起初勝法門經》，卻是專從賢聖智境著眼，這無怪有此不同了。

從上面種種所說的看來，二諦不出假實、真妄、理事三對，或加安立非安立一對。我們瞭解了二諦論的種種不同，對唯識學者四重二諦的思想淵源，與其組織力之偉大，當可幫助理解不少。

第二節 實相與假名

第一項 有如實知有、無如實知無

「假名與實相」，名義的範圍通得很廣；現在所要說明的，指一切有部所謂的「假名有」與「自相有」（實相），即一切學派在世俗法上的假實分別。至於勝義空有問題，留待下面再說。

這一項為什麼叫「有如實知有、無如實知無」呢？記得初學佛時，讀到這兩句，不知究作何解？有的，如實了知其有；無的，如實了知其無——這是一解。但又可將每句第一個字的「有」、「無」，作有、沒有解：只有「如實知有」，沒有什麼「如實知無」的。同樣的字句，作兩面的解釋都說得通，但意義卻大大的不同了。後來，多讀些經論，才知道這正是佛法諍論的根本問題。

這兩句話，學派佛教裡都是在討論三世有無的時候說到，是諍論認識論上的知有或知無。詳細的辨說，可讀《順正理論》卷一九、卷五〇，《成實論》卷二，《俱舍論》卷二〇等。現在只從這些理論中抽出一些重要的觀念談談，不去詳引了。上面曾說過，因認識論的不同，可以影響到二諦論等一切的不同。學派佛教對於認識對象的有無，有兩種見解。第一派，如薩婆多部等，說「有」，就是以「可認識」為定義，如《順正理論》卷五〇云：

為境生覺，是真有相。

這是說，只要為心識的所緣，能夠生起認識覺了的，其所認識到的，決定有真實相存在。《成實論》卷二也說：

知所行處，名曰有相。

所認識的必定是有，其理由，有部各論典裡都說到，現在總括為四點來說。一、知必有所知：凡是有認識活動，必定有所認識的對象，這對象必定是實在的，不然就不成其為認識。所謂識生必有所緣相是。二、待緣方有知：認識的生起必有所緣的對象，也是「緣」的一種（所緣緣）。有所緣對象，才能生起認識；所緣對象，既具足引發認識作用的力量，可見是實有的。三、待緣知有異：認識到的青與紅的不同，必是所認識對象「有」得不同；有的才可以分別差異，無的如何可說有差別呢？因「有」之種種不同，故生起種種不同的認識，可見對象是有的。四、境有乃起疑：認識時有疑惑，必定是在有上沒有認識清楚；沒有的決定不會起疑。如在光線不足的環境下，必定要有一條實在的盤繩，認識不清楚，才會生起是繩是蛇的疑惑；沒有繩，蛇的疑惑根本就無從生起。由這種種理由，所以《成實論》卷二下個論斷說：

若知則不無，若無則不知。

第二派，像經部師，有著另一種思想，以為認識到的對象，不必盡皆是有，可以有，也可以無。這思想，很早就存在了，因這是在討論過未有無時提出的，而過未有無之諍，在最初根本上座、大眾二部分化時就發生了的。認識對象之有無，是佛教的根本問題。不過，詳細的諍辯，要到出自一切有系而力反一切有思想的經部譬喻師，才重視這一論題。《大毘婆沙論》卷四四敘他的計執云：

譬喻者彼作是說：若緣幻事、健達縛城及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境。

知識可以緣到幻事、乾城等，可見所識的可以通於無；對象雖無，還是可以成為認識。所以他主張的「無」，與有部的定義不同，「無」，不是什麼也沒有。所認識可通於無，其理由，概括論之，可有兩點。一、無而見有——本來沒有的，我們可以似乎見有；如旋火輪，本來沒有輪，只是一枝香，可是在迅速的旋轉下，可成為一種輪的形狀，可見所認識的不盡是有。「舟行岸移，雲駛月運」等，也是此類。二、知其為無——如問：此處有物嗎？答：無。能夠知道此處無物而答之，必是認識上已認識到「沒有」。譬喻

師就用這兩種理由成立其「識可緣無」的理論。不過，不是說一切所認識的都無；是說，所認識到的，固然有「有的」，而也有「無的」，不必固執謂一切所知皆是有。這樣，《成實論》卷二結論說：

識法，有則知有，無則知無。

這就是學派佛教兩種認識論的基本見解與其理由。

經部「識可緣無」的主張，對有部成立所緣必有的四種理由，必須為之解釋，才可以成立自己。總括有部「知必有所知」、「待緣方有知」、「待緣知有異」的前三理由，答覆一句說：緣無可以知。這可以由兩點來成立：一、無緣而知。沒有所緣，還是可以認識，如《成實論》卷二說：

諸法實相，離諸相故，不名為緣。

諸法的實相，一切不可得，對它的認識，就是沒有所緣相的。涅槃，經部師認為就是無相界，不能說它如此如彼；那麼，證會這涅槃的智慧，就是無所緣相了。所以，沒有所緣的對象，還是可以有知——認識的。這見解，有部當然不承認，因為他們說涅槃的擇滅無為是別有實體的，還是有所緣而知。不過在經部的體系下是很重要的見解，而且是後來一般大乘共同重視的見解。一切法不可得、絕無能所自性的大乘空宗不必說了，就是大乘有宗的唯識家，也都認為所取相只是心識上浮現的影像，不是實在的。二、所緣無實。有部他們以為緣無即不成為緣，所以是不能緣假名法的。但在經部師則認為假名無實的法，是可以作所緣而生起認識的。《順正理論》卷一九敘計云：

都無所緣；……非唯緣有。

這意思說：雖然有所緣相，但不必盡是實有的；假名不實的法，還是可以作所緣而生認識的；如旋火輪的輪相，認識的所緣上有，但除了一枝香而外，是沒有輪的實體的；輪體雖無，還是可以作所緣而生起輪的認識。所以「緣無可以知」。其次，答覆有部第四「境有乃起疑」的理由，如《成實論》卷二說：

若疑為有為無，則有無緣知也。

正懷疑的時候，對所緣還沒有確定它是有是無，所以正可由心上的疑有疑無，證明對象可有可無，不見得全是有的，故心是可以緣無的。有部說：能夠起疑，可見境有。現在說：能夠疑無，可見境可以無。正是針鋒相對的結論。

許「識可緣無」的經部師等，在解釋了有部他們成立「所緣必有」的理由以後，可以反難有部說：「非有」的法，內心如實認識其非有，這在我們肯定必有無緣之知者看，「非有」就是我們的所知，不成問題；你們以為所緣必有，這「非有之知」的所緣究竟是什麼呢？如《順正理論》第五〇卷舉經部師（上座）的問難云：

又於「非有」，了知為無，此覺以何為所緣境？又若緣聲，先非有者，此能緣覺為何所緣？

又《俱舍論》卷二〇也舉過經部師同樣的抨擊。《瑜伽師地論》第六卷，在批評十六種異計中，那「以可知故」的理由成立過未世有的異計時，對這有著較詳細的評破。如云：

此取無（之）覺，為作有行、為作無行？若作有行，取無之覺而作有行，不應道理。若作無行者，……為緣有事轉、為緣無事轉？若緣有事轉者，無行之覺緣有事轉，不應道理。若緣無事轉者，無緣無覺，不應道理。

這設雙關問道：認識是沒有的這種認識，心上起的是有的行相還是無的行相？取無之覺而起有的行相，當然說不通，所以是起無的行相的。進而追問道：心上所起無的行相，所緣的對象是有是無呢？行相所緣不應相違，「無行之覺緣有事轉，不應道理」。所緣是無，那麼，應該是有「緣無」的認識了。這由行相所緣兩步次第設雙關問難，逼使對方承認有緣無的認識。又，《瑜伽師地論》卷五二也有成立緣無認識的五個理由，如云：

無性，非有為攝，非無為攝。

「無性」、「無我」等這些否定有的認識，其所緣的對象，既不能說是有為法攝，因為它是有為的否定；又不能說是無為法攝，因為這還不是親切體認到無為理性；而除了有為、無為之外，又再沒有第三類法，可見這認識

是緣無的認識。上述的種種認識，各方推察其所緣對象，都是假名不實或全無其法的，但事實上卻又可以生起認識來；這在認定所緣必有的有部師，是很難答覆的問題。

有部雖然以為所緣必有，但對錯亂認識的不實，還是不能否認。因如「火輪」、「二月」等錯亂境相，一定要說是實有，是違反常識世間的。所以，在這上面，亦須指出其錯誤，確是無實而錯見為有的。不過有部以為「假必依實」，不能憑空的假；認識行相儘管是顛倒錯誤，錯誤的內在，還是依據一個實有法而現起的。如見第二月的認識，在經部師等，以為這所緣是無的。《順正理論》卷五〇則說：五識緣得的，全是法的自相，它是不會錯的，所以眼識上並沒有見到二月；只因眼有眩翳等的病態，發識不明，生起錯覺，由第六意識分別它以為是二月。同時，第二月依實在的第一月生起的，在假依於實的見解下，認識儘管錯誤，所緣還是有的。如論中這樣說：

謂眼識生，但見一月；由根變異，發識不明，迷亂覺生，謂有多月。非謂此覺緣非有生，即以月輪為所緣境。

有部對於認識與對象不相符的事實，大概是用兩種理由來解說：一是心想顛倒，將無實的認為實在。一是心的勝解力造成的，如修不淨觀或十遍處定，依少分青相，可以遍觀到四維上下都全是青相；這當然與事實不符，但不是錯亂顛倒，也不全是出於內心的虛構，它還是有其對象上少分青的一點根據，只由勝解力把它擴大而已。遍青，是依少分青而生起的；所以認識與對象的不符儘可承認，卻不是沒有對象。這是有部的一種答覆。同時，他們對經部師及《瑜伽師地論》「知無」認識以什麼為所緣的責難，也有其答覆。《成實論》謂「見相違相故」；《順正理論》有著更明白的解說，如云：

此緣遮有能詮而生，非即以無為所緣境。……於非有能詮名言，若了覺生，便作無解，是故此覺非緣無生。

「知無」的認識，是以「遮有能詮」——屬於不相應行的「名身」為所緣而生起的。有部認為不相應行法還是實有體性，所以這知無的認識還是實有所緣對象的。在這裡，有部達到了徹底的實在論，不但肯定面的法是實在

的，就是否定面的法，如「非得」以及這裡所謂的「遮有能詮」等，也都許其實有自體。西洋哲學中的新實在論，也有主張有的是實在，非有的也是實在的思想，與有部很接近。這有部的思想，是在論辨中漸次發展周密的；最初認為識緣自相為有，火輪等錯覺為無；後來在經部師的責難下，又進一步說明否認的實有能詮「名」為所緣境，而貫徹其所緣必有的主張。不過，在經部等看來，「知無」的無，直接就是對象的無，無就是無，所見非實的，不容執以為有，所以《俱舍論》說：

若謂即緣彼名為境，是則應撥彼名為無。

無的，能否認識得到，是學派中很重要的諍論。如經部等容許知無的，確是空義開展的重要理論。研究其根本差別所在，是對「有」的看法不同。所緣有宗說有就是存在，是獨斷的；所緣無宗則是批判的，認為對象的「有」，認識時並不能了解，須經過一番判斷的。如《成實論》卷二說：

是識但能識塵，不辨有無。

所緣有宗的成立其有，不單在所緣相上，必定推到所緣相所依託的法上去。他由存在的觀點出發，不以所緣為對象，由所緣而推其內在所依的實體。所緣無宗，則專在認識所緣上判斷，無的則如實說它是無。是不是專在所緣上判斷有無，是二者很重要的一個差異點；後代大乘空有之諍，問題也還在此。

又，有宗推論到所緣相內在所依的實在，但錯亂覺的，還是認為是無。如「我我所覺」的所緣，承認是無而須破除的；那麼，這錯誤的認識、知無的認識等，都必須歸結到心的行相上去。錯亂之無，是內心錯誤造成的，不是外境不實。有部他們說夢境是有的，如夢見一個人頭上生角，這當然是錯誤是不會有的；但各別的人頭與角，是實有的。綜合的錯誤，是內心造成的，還是有他各別的實在所依。所以一切有部，正面看，他是在盡力發揮其實在論；從另一面看，他是個心理主義者，在錯亂行相範圍的擴大發展之下，它可以走到唯心論的境域裡去。反之，容有知無者，對象之無確實是無，錯誤不必建立在內心行相上，幻妄的所緣相本身，非有現有的，不必安立在心

或名上，對象當體就可安立，所以不必走上唯心。大小空有的思想，在錯綜的交流著。

第二項 假名有

第一目 辨假有

說假名必然牽連到實相，說實相也必然關涉到假有；假名與實相，本來是無法劃然地分開說明的。不過，現在以假名有為討論中心，而附帶的說到實相。在這假名有的說明中，先正說假名有，其次再談假有之我。

「假名有」這名辭，佛世時就已經有了，不過後代各宗各派的解說有著很大的不同。且先談談一切有部的解說。他們對於假有偏重在和合假，他們說：一一法的自性是真實，自性和合現起的一切現象活動才是假有。因他們只注重這和合假，所以其假有範圍很狹小；別的部派說的假有法，有許多在有部看來是實有的。佛說假有的本義，如說五蘊和合所以無我，我是假有；如是推之園林等法，亦復以和合故是假有法。這可說是佛法假有的基本觀念。時代略後所說的，如經部等，說有為的一分與無為法都是假有的，擴大了假有；其假有的定義，自也非「和合假」所能範圍的了。有部固守古義，不變其「和合假」的思想，這從《大毘婆沙論》所表現的看，是很顯然的。《大毘婆沙論》第九卷敘述「有」的三種主張；第一種說：

然諸有者，有說二種：一實物有，謂蘊界等。二施設有，謂男女等。

實物有就是蘊等一一諸法的真實自性。施設有就是諸法自性和合施設的和合假有。這可說是有部對「有」的根本思想。第二種主張，分為相待有、和合有、時分有三種；這三種有，是攝一切有不盡的，因為可疑，暫且置之不談。第三種主張，分為五種有，論云：

有說五種：一名有，謂龜毛兔角空花鬘等。二實有，謂一切法各住自性。三假有，謂瓶衣車乘軍林舍等。四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五相待有，謂此彼岸長短事等。

此中第二實有，就是諸法自性的「實物有」；而將「施設有」約有情與無情分別為和合有與假有兩種。所以，有部最初主張的「有」，還是實有與

假有的兩種；不過在假有上約各種不同的意義，安立各種不同的名字而已。《大智度論》所引說的有，大體還是這樣。現在單提出第四五蘊和合為我之「和合有」與第三多樹立為假林之「假有」的兩種說一說。

由上文看來我們大概知道，有部說的假有，與經部等很有不同，現在且分四點來說明：第一、假必依實：《順正理論》卷一三對經部的假法，下個以何為依的責問：

未知何法為假所依？非離假依，可有假法。

離開了假所依的實性，假法不能建立；這思想，大乘瑜伽學者是很肯定的襲用了的。

第二、假無自性：假名無自性，不單是大乘空宗的名字，小乘有部裡早已有了，不過他們應用這名辭的含義，範圍很局小。《順正理論》卷一三說：

是假有法寧求自性？然諸剎那展轉相似，因果相繼，諸行感赴，連環無斷，說名相續。

假有法是不能尋求自性的，只有在色香味觸等一一實有法上，才有自性可尋；假有法絕無自性可說，它只是實法和合下發其活動作用，成為剎那展轉的因果相生相續。雖約其作用的前後剎那相似相續，也叫做有，但是假名有，要把它當實物有法一樣的尋求自性，是錯誤的；必要尋求自性，則一切實有法各各安住自性，三世一如，因果相續就不能安立了。所以，有部也說假無自性，但他是說：假的法無有自性，另自有實有自性者在，不是法法都是假，故也不是法法都無自性。他們說的這「自性」，就是真實有，就是一一法的自體；《大毘婆沙論》卷七六說它有種種異名，「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。這與後代大乘中觀師所無的「自性」，是一樣的。

第三、假無自性而不可無：如《順正理論》卷五八、《顯宗論》卷二九云：

世俗自體為有為無？……此應決定判言是有。以彼尊者世友說言：無倒顯義名，是世俗諦。此名所顯義，是勝義諦。……即勝義中依少別理立為世俗，非由體異。所以爾者，名是言依，隨世俗情流布性故。……即依勝義是有義中，約少分理名世俗諦，約少別理名勝義諦。謂無簡別總相所取，一合相理，名世俗諦；若有簡別別相所取，或類或物，名勝義諦。

由此可見到他們的二諦觀。他們引世友的說法：凡是名相安立表示所依止的，只要正確不謬的就是實有的勝義。依名相安立上說，就是假名的世俗。這假名與世俗、實有與勝義，是一致了的。有部的假實二諦，就是從世友的見解引發出來的。有部他們，以為「有」就是一個勝義有，不過約不同的意義，別安立為假名有；離言非安立的法體，各住自相，本來就是實有，不是本無今有，有已還無。由種種因緣引發起用，在用的已滅、正住、未生，安立過去、現在、未來。在這作用的因果相應和合中，呈現有一切具體活動，我們一般人認識到的，即此總合相，我們認識時都已經是安立名相的了；這安立名相的一合相，就是世俗的假名有。可說：總相不分別，是世俗；分析到一一的真實，是勝義。其實，二者只是一個真實有，假名有只是在真實的法體相續起用上安立的，結果還是歸到真實有。

第四、執假有為自性實有，是行相顛倒：假有雖然還是有，但是不離真實自性的有，是自性的因果作用之和合假；若把這和合假當如自性一樣的實在看，則是錯誤。《順正理論》卷五〇舉「我」的譬喻來說明：

我覺即緣色等蘊為境故。唯有行相，非我謂我，顛倒而生，非謂所緣亦有顛倒。

如「我覺」，我是五蘊和合的一合相，是假名有，不是真實有；我們的認識緣到這五蘊聚，就執有一合相整體實有的我，這是認識行相的顛倒錯誤。假名有之「有」，是依真實有建立的，它不能像自性一樣的有。

總之，一切有部說的「有」，只是一種真實有；約起用活動，立之為假名有；終在假實二諦強化之下，假名與實有，與世俗與勝義二諦合流了。《順正理論》卷二說：

世起想名，無有決定，故對法者隨世想名示現地等衣等差別。又實有物，非世共成；世所共成，皆是假有。

他們既說假有無性，又說執著假有是錯誤，終則歸結到假有的內在就是實有。

無，有部並非不承認，如《順正理論》卷一五曾分別四種無：

諸所言無，義有多種：未生，已滅，畢竟，互無。

畢竟無，即龜毛兔角等畢竟沒有的。互無，即此色法上無彼心法作用等。未生無、已滅無，即未來法與過去法。一切有者，從「有」的觀念出發說無，其未生無、已滅無，並不是法體沒有，只是約沒有作用叫做「無」，其無結果還是有。所以，他們又綜合為四種有，如《順正理論》卷五〇云：

總集一切說有言教，略有四種：一實物有，二緣合有，三成就有，四因性有。

這四有中的後三種，只是在實物有的作用上分別安立的。故假名有（緣合有）歸結還是實有；不是說「假有」，就是什麼也沒有。所以，我們在經論中看到「假名有」的名字時，應該注意其不同的詮義，不可籠統地一概論之。

上面檢討一切有部的假有說；以下我們來看看經部譬喻師的假有思想吧！

假有性空的開發者，本是大眾、分別說系；不過他們的理論解說，在現存的聲聞藏文獻中，得不到詳細的資料。唯有經部譬喻師，出自有部，而接受大眾、分別說系的思想，於假有義多所闡發；文獻中介紹的也不少，是值得一論的。經部的假有論，側重在認識論的立場上，作理論的辨析，與一切有部同；這是西北印學派的作風。中南印的大眾、分別說系，雖是假有義的闡發者，然多為直覺的說明，少作嚴密的推理建立。

經部思想的演進，可分作好幾個階段，這裡簡單的約兩個時期來說明。第一、從《大毘婆沙論》裡所介紹的經部譬喻師初期思想去考察：這時期，譬喻師的基本思想已成立，而未經開發圓滿。其假有義，還是建立在認識上

的緣無之知（《大毘婆沙論》卷四四），主張化像、夢境等非實有。化像、夢境的假有，本是常人所容易發現的，所以假有論應以過未無實為要義，但在《大毘婆沙論》中還沒有明白的文證說譬喻師是如此主張的。當時他的另一重要理論為「境相非實有」；如《大毘婆沙論》卷五六，在比較犢子、有部、譬喻師三家對於「我」、「能繫結」（煩惱）、「所繫事」（煩惱所著境）三法假實的見解時說道：

譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說：有染與無染，境不決定，故知境非實。

犢子部主張有我，故說三法皆實；一切有部主張法有我無，所以說二法（除我）是實；經部譬喻師則謂只有能繫結是實，所繫境事是假有不實的。能繫結——煩惱，是屬於心的；所著境無，而能繫的心法有，可說是「心有境空」的唯心思想的創說者。《大毘婆沙論》所敘譬喻師的假有思想只及於此。（不相應行假有等姑且不談）。

第二、從《俱舍論》、《順正理論》中所介紹的去考察世親時代譬喻師的假有思想：這時，他鮮明的揭出過未無體的主張，一面承受《大毘婆沙論》時代的「所繫事假」，強調了境界非實，並且進立「根非實有」的主張；與大眾系中說假部「十二處非真實」（《異部宗輪論》）的見解相同。過未無體，這裡且暫置勿論，單對於「根境無實」的主張檢討一下。

境為什麼非實有呢？《大毘婆沙論》時代的譬喻者只說：因為由各人的觀感不同，境界也就跟著不同，可見不是實有的。除此，沒有什麼其他的說明。如該論卷五六引述譬喻者的一個比喻說：

謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應知此中，子見起敬，諸耽欲者見而起貪，諸怨憎者見而起瞋，諸同夫者見而起嫉，諸有修習不淨觀者見而起厭，諸離欲仙見起悲憫，……諸阿羅漢見而生捨。由此故知，境無實體。

這從各人對境界印象觀感不同，引發心理情緒也不同，而用以說明境界的沒有實體。一切有部以為，認識時生起好感，是對象中有著實在的清淨分；生起惡感，是對象中有著實在的不淨分。經部則謂對象是沒有固定實在性的，好感惡感等，全為主觀心理的關係。這一思想，只由主觀心理去說明，由於內心對煩惱的離染、不離染，及離染的程度不同，境界就不決定，是出發於實踐體驗而說明的；還沒有達到直從境相本身以說明它的假有不實。

這境相不實的思想，到《順正理論》時代，便有詳細的發揮，如該論卷五三說：

譬喻部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。……又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異；既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境。

此中第一點是繼承《大毘婆沙論》所說的情緒不定論。第二點，淨穢二境不實，是新發揮的。異趣有情，因為各各業力不同，在同一境界上，各各所見或淨或穢大不相同；如一河水，「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」。後代唯識家常常引用一境四心來證明唯心無境，也不出此理。經部雖沒有像唯識學那樣強調唯心，而引為境界不實的理由是同的。依此理，如火由色觸二種極微合成，水由色香味觸四種極微合成，水與火，在構成的本質上看，是截然不同的；但在同一境界上，人見為水，鬼見則為火，對象到底是二微合成之火，抑是四微合成之水呢？由此淨穢不定而引發的境相不實論，是由一般共許的事實而推論到的，給予後代境空心有論的影響，確實是很大。

這時期的經部譬喻師，不但主張境相不實，連「根」也否認其實在；這，必須別用理由成立。這理由，已不在主觀心理上解說，是在根境本身上直接指出其不實。這與有部的見解，是大大不同了。如《順正理論》敘其計云：

上座作如是言：五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故。……極微一一各住，無依緣用；眾多和集，此用亦無。（卷四）

上座……作如是說：眼等五根唯世俗有。……五根所發識，唯緣世俗有，無分別故，猶如明鏡照眾色像。（卷二六）

經部的意思說：根是識的所依，境是識的所緣；根、境之得名為根、境，就正因為是識的依、緣。可是在依根發識的時候，一一單獨的極微是不能發識；具足發識能力的根，是眾微的和合聚。和合的是假有的，原則上是大家承認的。現在，根之名為根的發識作用，非一一極微的法體所有，也不在眾微和合上，所以根不是實有的。境也是如此，一一極微是見聞所不到的，不能作識的所緣境；識所緣到的是眾微和合相；眾微和合既是假相，識所緣的境當然是假而非實的。這是在依、緣作用是和合緣有的思想上建立的；從前五識境是眾微和合假有，推論到五色根亦是眾微和合的；由十色處的假合不實，推例到意、法二處也是不實，完成了十二處皆是假有的結論。這是經部根境非實的基本見解。有部則不然，他以為五根發識取境，是能得法自相的；因為經部主張五根是假，境也是假，五識不能得法自相，於是他們諍論起來了。

本來，大家同樣的說假有，而假有的含義不同。經部說：我們平常五識所取得的境界是和合假有的。有部認為假不離實，假有，只是實有法在和合相續用上的依言安立，不是毫無實在的根據。所以，有部學者批評經部說：

非和合名，別目少法。（《順正理論》卷四，《顯宗論》卷三）

這說：和合假不是離開真實的另一東西；事實上指不出離開真實之外另有存在的假有可以作所依所緣。假有，只是由意識名言分別，在實有上安立的名字。這名言安立的，能為識所依所緣，應有實在性。他從假實不異的見地去說明的。經部說：假有，顯然是我們認識所現見到的，雖然假有不是離開實有的歷然別物，但五識所緣到的，確是假有的。假有與實有不同，他是從假實分離的見地去說明的。後代大乘唯識批評他們說：有部是「有緣、無所緣」，極微實有，可以作成立能生的緣力；但不是五識所能取得的。經部是「有所緣、非緣」，眾微和合的色等境界，確是五識所緣到的，可以為所緣；但是假法，缺乏能生的緣力。這批評還是站在有宗的立場上發的，認「

緣」與「所緣」都需要有實在性。不過，我們藉此很可以看出有部、經部二者假有說的不同所在。

據唯識家的傳說，眾微和合說有三種：一、薩婆多部古義主張和合有不離一一極微，由一一極微起和合相，和合當體不離極微，假不離實；依此建立緣與所緣，而五識可以緣到勝義有。二、經部師認為我們只緣取到和合假，取不到極微；和合的當體不是極微，故境是假有，五識只是緣取世俗假有法。三、順正理論主，傳說他主張和集有，一一極微有力量能生識，也能聚集現起和合相作所緣境；此和合相，存在於一一極微上。他不能否認所緣是和合相，但為避免混同經部的和合假相，所以仰推和合相，使存在於一一極微上。由此，大致可看出：有部是和合相不離一一極微，故和合可以實有；經部是和合非即極微，故和合唯是假有。

到了《順正理論》時代的經部譬喻師，對假有的範圍，已經發揮得很廣泛了，不但根境是假，過去未來、不相應、無為法都是假的了。所以，他的假有義，不能單以和合假一義限之。對這多方面的假有義作一種總括的說明的，很可援引與經部極相符順的《瑜伽師地論》第一百卷的一段文。《瑜伽師地論》第一百卷在敘述摩怛理迦總義的時候，說有六種假云：

又此假有略有六種：一聚集假有，二因假有，三果假有，四所行假有，五分位假有，六觀待假有。

第一聚集假，即指眾微和合的根與境。第二因假有，指未來法，未來無實，現在法能為因引生未來法，約現在法為當來因，假名未來法。第三果假有，指擇滅無為；經部不許擇滅是實有，是依修行因，使令煩惱與苦蘊不起，約修道因所得的果，假名擇滅無為；它只是煩惱、苦蘊的否定，不是實有。第四所行假，謂過去法是曾經活動流行過，依現在說來，是假非實，但不如龜毛兔角之全無其事，故名之為所行假。第五分位假，指依色心變易活動過程的分位假立的不相應行法。第六觀待假，即非擇滅與虛空二種無為。虛空是觀待色法安立的，約色法的否定，顯示假名曰虛空。非擇滅，謂他本來可以現起為有，茲因緣闕不起，觀待其可能現起，假名為非擇滅無為，不是別

有實體的。這六種假有，實際上就是根境、未來、過去、不相應行、無為法的假有。《瑜伽師地論》本來有許多思想是襲用經部的，而摩怛理迦又是經部的論典，所以以這六種假有來總括經部的假有說，是極其符順的。而經部假有範圍之寬，亦於此可見了。

經部譬喻師假有法的範圍雖這樣廣，但到底還是承認有實在法。如說過未無而現在有，蘊處假而界是實。所以《順正理論》卷五八敘經部計云：

蘊唯世俗，所依實物方是勝義。處亦如是。界唯勝義。

假法所依的是實有，可說與有部同；不過，他不是在認識論「所緣必有」上建立有，而只在現在法的因果性上說明，故主張十八界是真實。界，是由過去因引生的現在正生之果法，而又為能引起未來法之因的；此望前為果、望後為因的當前因果性法，是實在有的。經部假有的範圍儘管很寬廣，終究還許實有，故與一切皆唯假名，還有相當的距離。

其次，再檢討成實論師的假有義。

成實論師的思想，出入於經部、有部，其第一重二諦的假名有，與有部的思想很接近，都是約因緣和合安立的。如論卷一一說：

從眾緣生，無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故。……此經中遮實有法，故言但有名。

他對假名有與實法有的判別，還是用的薩婆多古說的和合假義，如四微和合為假柱，五蘊和合為假我。對過未法等，雖也認為非實，但未予詳細的說明。假有為什麼非假不可呢？論卷一一說：

又有四論：一者一，二者異，三者不可說，四者無。是四種論皆有過咎，故知瓶等是假名有。一者，色香味觸即是瓶；異者，離色等別有瓶；不可說者，不可說色等是瓶，離色等有瓶；無者，謂無此瓶。是四論皆不然，故知瓶是假名。

他在討論假名與實有的關係時說到這四種論。如色香味觸四微和合成瓶，這極微與瓶的關係如何呢？抉擇分別所得的結論，總不出是一、是異、一異不可說，或根本否認的四種。有人因為不了解假有的意義，而根本抹殺實

有，成實論師是反對的。有，則必依實有建立假有，其假實的關係，不是一，就是異，不然就是非一非異的不可說；總不出這三種主張。成實論主自宗是主張一異不可說；因為五蘊和合為我，如蘊與我是一，那麼，我是一個，則蘊也不應有五。或者我應如蘊，也成為多我。故說蘊與我是一，不能成立。若說是異，事實上並沒有離四微的柱、離五蘊的我，所以也不能成立。卻也不能說沒有極微與柱，沒有，則是破壞因果（成實論主已經批評大眾的一說部及大乘的一切空宗了）。一、異、無，都有過失，不能成立，那只好承認極微與柱的關係不可說是一是異了。這不是與犢子的不可說我相混嗎？不，犢子以為有一「不可說者」存在，成實論師則認為「不可說」是假有，是從否定上說的；論卷一一說：

但於假名中，為一異故說不可說。

因柱是假名法，不可尋求自性，不可說它與實法是一是異，故名「不可說」；不應在這不可說上去別計一個實在性；所以它主張不可說的假名有（我、柱等），卻不贊成犢子系的不可說論。不了解這點，從肯定面去理解「不可說」，必然要和犢子的不可說合流。

總觀諸家，有部的假名有側重在與實有是一的意義上，經部側重在是異上，成實論主則老實說是不可說。他說明假有的和合假義與有部同，而假有範圍之廣近於經部；不過，如經部「無根無境」的思想，則斥謂非經中義，是論師的臆說。成實論師在這第一重二諦上，假有是依實建立，有假也有實。到第二重二諦時，雖說因果法的色等五蘊非真實有，而見法空；但若直說一切唯假名有，則不能同情。他以為須先用真實對治假有，再用真實的如幻如化了達法空；一下手就說一切法空，是破壞因果的錯見。這到下面明法空時再說。

第二目 假施設之我

佛法主張無我，契經中處處有文證，這是不成問題的。但有情是現實的存在；執著實有自我為出發，去爭取、造業，這個「我」應該否定——「無」；至於有情因緣相續之我，還是需要安立。主張無我，又要安立我，是極大

的困難；所以佛教中大小乘一切學派的分化，與我的安立有密切之關係。我的安立不善巧，則難以體會空義，不能成為究竟了義的佛法。所以，我的安立，是佛教中的重要論題。

學派分流中，「我」的安立有假名我（薩婆多部等）與勝義我（犢子部等）的兩大派。其實，這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。因為，假安立我的「假」，古人有「假有體」與「假無體」的諍辯，所以影響到「我」的說明不同。此外，另有依心識安立我的學派，主張一心論的經部師等就是。《成實論》也說到他宗的心識是一是常，依之建立一個有情。這純依心體真常而立我，是大眾、分別說系的主要思想。它與空義的關係很疏遠，所以此處不想說它。

依蘊處界安立我的，以薩婆多部為根本，知道了它的主張，對其他學派的安立我，就更容易瞭解。有部對於法，分析了體與用。這體與用的關係，順正理論主說是不一不異的。約法自體說，法法恆住自性，恆恆時常常時如是如是安住。約從體起用說，依他法為因緣，使安住未來位的法，生起作用，攔入現在位；但作用剎那就謝滅了，而法體還是恆住，不過轉入過去位中。就從這「用」的本無今有、有已還無，分別未來、現在、過去的三世；同時亦即依此作用說明法法的因果關係。用從體起，用不離體，所以作用也可說是實在的；諸法的作用，也還是各別的。但從用與用間的相涉關係上說，僅是作用的關涉，並未成一體；所以和合或相續的一，是假名的，是世俗的。他們從體用差別的見地出發，說到補特伽羅我，認為是在有情活動的世俗假名上安立的；是種種法起用和合的假相續，必須這樣才能夠說明從前世到後世的移轉。雖然假名（和合相續用）不離實體，但終究是世俗假立的。諸法體用，各各差別，如執為一個實在的「我」是絕對錯誤的——不管執的是五蘊全體之我或一一蘊之我都好。有部他們，除了假名我，還建立一個「實法我」，指一一法各各不同的別體，如住自性，獨立常在，互不關聯和合；雖可約三世等分為一聚聚，但是絕無關涉的。這二種我，如《大毘婆沙論》卷九說：

我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我；法性實有，如實見故，不名惡見。

依法自體，說有「法我」，是不錯的；執有補特伽羅我，才是愚癡錯誤，是薩迦耶見。有部所說的這種「法我」，不是平常說的「我」，而是諸法的體性。

有部從體用差別論，分別假實的二種我；但體用是難以劃分的；從它分出的支流，或有安立不同的補特伽羅我。如《順正理論》卷三、《顯宗論》卷二裡說有二派：

有餘師說：誰於法性假說作者，為遮離識有了者計。……復有說言：剎那名法性，相續名作者。

第一派說作者我（補特伽羅我）是在諸法的真實體性上安立的；第二派說法性是剎那的，互不關涉，不能安立我；要在作用的前後相續上才可建立。這兩種思想，各有所見。第一派認為：外道在離現實心識之外去妄計作者我，是錯誤邪執；所以在不離五蘊的法性上安立我是正確的。這近於即蘊我的思想，在學派中確有這種思想；如《法句經》說「自調伏我能得解脫」，但經中又有說「調伏於心能得解脫」，把我建立在即蘊的心識上，作為解脫時調伏的對象，這是他們有力的教證。所以說：外道離五蘊心識執我，應該破斥，即在蘊上安立我是正確的。第二派說：法自體性是念念恆住自性的，在智慧分析觀察之下，是互不關連的各各獨立體，即在它起用時，也只有一剎那，不能從前到後，這無論如何不能建立我；我必須是前後相續的。平常說的「有情」、「數取趣」等我的異名，本都是在從前生到後世的相續意義上說的。《成實論》也說五蘊和合的前後相續為我（它把心也分為剎那心與相續心的兩種）。此兩派，於五蘊上假安立我，思想的分歧，在對法體與作用看法不同。第一派說法體為我，有部正宗當然不能同情；第二派說依用立我，但完全約前後相續的時間上說，有部正宗認為還是錯誤。我，應在同時的全體活動上建立。法法恆住自性才是法體；同時間內，只要起用，作用雖各別，但發生彼此的關係，就可以安立假名我，不必是前後異時相續的。

其次，《異部宗輪論》裡敘述建立我的學派，有經量、犢子二部。第一、敘經部本計說轉部的主張云：

其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊蘊，有一味蘊。……執有勝義補特伽羅。

勝義，是世俗假名的對稱，就是真實。「勝義補特伽羅」，當然就是真實我。這我，能「從前世轉至後世」，是在前後相續上建立的。說轉部又另說有「根邊」與「一味」的兩種蘊；他們分析法為二類：一是微細說不出差別而平等一味的，叫做「一味蘊」，就是有部所說的法體。一是從這一味法體（根）生起的作用（邊），叫做「根邊蘊」。不過單引零碎的《異部宗輪論》文，意義是很曖昧的。《大毘婆沙論》卷一一也說到二蘊的主張，很可借它把《異部宗輪論》文連貫起來。《大毘婆沙論》云：

有執蘊有二種：一根本蘊，二作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情。

常住的根本蘊就是《異部宗輪論》的一味蘊；無常的作用蘊就是根邊蘊。實際上也就是有部所說的法體與作用。法體恆住自性，所以是常（雖然有部不許法體叫做「常」）；作用生起，剎那即滅，所以是無常。「根本、作用二蘊而共和合成一有情」，就是說：在這常住與無常二蘊的總體上，建立起我（有情）來；這我，就叫「勝義補特伽羅」，它就是真實我。依這我，可以從前世移轉到後世。他從體用綜合（作用的互相關涉，不離法體的互相關涉）的見地建立起我。由此，可見得他與有部的不同。有部歷然的分別了實法我與假名我；只能在作用假名上安立補特伽羅我，絕不許它有體。有部的假名不離實體，本來也已經有了充分的實在性了；可是一談到補特伽羅我的時候，則必強調否定之曰「無我」，把體與用嚴格的分開，把用的關涉如一，從法體各別的見地上分析；所以，法的體與用，有部以為絕不容許看作綜合的。經部本計的說轉部卻不同，它從有部分流出來，觀察有情流轉的前生後世間，應該有個常住相續的連貫者；於是他接受了有部的體用說，卻又把體用綜合起來，建立成為勝義補特伽羅。其真實性，是比有部更強化了。

第二，犢子本末五部都計有「不可說我」，如《俱舍論》卷二九云：

犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。

他們在「與蘊不一不異」的不可說上建立起真實我。一切有系的薩婆多部、經量部們，將假與實嚴密的劃分開，假的本身絕沒有實在，而又是依實體安立。設若是實體的，則不能說依他法安立；依他法安立的，必定是和合假有的，不能說是實在。這是有部的基本思想。根據這思想，有部對犢子的不可說我無法贊同，而力予破斥。如《俱舍論．破我品》裡世親論主就責問犢子計不可說我為假為實？假則無體，不能立為真實我；實就不應說依蘊安立。但犢子的答覆說：

非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有；但可依內現在世攝有執受諸蘊立補特伽羅。……此如世間依薪立火，如何立火可說依薪，謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。……補特伽羅與蘊一異俱不可說。

有部所謂的「假」與「實」，在犢子根本予以否認；所以，「我」只是依現前有情身心五蘊安立的，假實的問題，儘可置之不答。《異部宗輪論》也說：

補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名。

不可說我，還是同有部的假名我一樣，在蘊處界上施設安立的。不過，不同有部的假實分別。有人以為：既是假施設立的，就不應該是真實我。其實不然！因為犢子他們對於假實的看法根本不同。須知，假則非實，實必不假的這種假實論，是有部學者割裂了體用而倡說的。事實上，體用是不能分的，有部自己，有時也無法否認；所以《順正理論》卷五二裡也說法體與作用的關係是「非一非異」。我們若拿他責難犢子的口調，反問他那法的作用到底是假是實，他還是只有來個「假不可說」的雙非論。犢子主張用不離體、攝用歸體，在作用上就可以去窺見法體。所以「我」也即在體用不相離上建立。對不可說我的認識，不必另外有能見的，就在尋常眼見色、耳聞聲六識的統一上便能見我（不過見我與見色聞聲的見也有所不同，所以是不一不異）。因此，也就在現前五蘊身心活動的內在統一上建立為我，不是離開現前五

蘊別有所立（雖也不是現前各獨的一一蘊為我）。正因為他這樣主張即用見體、攝用歸體，是綜合起來的，所以不必去分別什麼假與實。犢子與說轉，都主張有我，而且都是有實在性的我；這思想在聲聞學派中佔有重要的一席地位。後起的經部師雖別作種子與現行的說法，其實這還是在二世無體的理論逼迫下，將說轉一味、根邊二蘊轉化過來的。犢子因為許三世實有，攝用於體，所以始終堅持其即五蘊和合上立不可說我的主張。有部的假名我，偏在作用上假名安立；說轉與犢子的真實我，在體用的不離上安立。同是假施設，有部在假實分別下成為假無體的結論；犢子在假實綜合下，成為形而上的不可說我，是結論到假有體上。

其次，說到經部譬喻師的主張。譬喻師義近大眾、分別說系，側重在心識上建立我；不過，也可說是依蘊處界安立。他與有部主要的不同在於：有部以為執著我我所的薩迦耶見是有所緣的；他則主張是無所緣的。如《大毘婆沙論》卷八說：

譬喻者作如是說：薩迦耶見無實所緣。彼作是言：薩迦耶見計我我所，於勝義中無我我所，如人見繩謂是蛇，見杌謂是人等。……（自宗云）：薩迦耶見緣五取蘊計我我所，如緣繩杌謂是蛇人，行相顛倒，非無所緣。

薩迦耶見執我我所，他的所緣究竟是什麼呢？這在學派中被諍論著。有部認為即是所緣色等五取蘊。不過凡夫見五蘊時，行相錯亂，所以執著有我。雖執著有我是錯誤，但這只是認識行相（心理認識的表象）的錯誤，對象上的五蘊，不但依然實有，而且說不上錯誤。拿執繩為蛇作執蘊為我的譬喻；有部的解說側重在繩上；雖然非蛇見蛇是錯誤，但只是認識的錯誤，對象的繩是實有而且不錯的。所以，「破我」所破的只是心識上的錯誤行相，並不是所緣的實在五蘊。於是他成立了薩迦耶見有所緣的主張。這主張，經部不許，他說：薩迦耶見應該是無所緣的，因為對象上根本沒有我之為物，無我而執我，所執所緣豈不是無嗎？對於執繩為蛇喻，他側重在蛇上解釋；對象上實在沒有蛇，所以薩迦耶見是無所緣的。一主有所緣，有五蘊為所緣故；一主無所緣，五蘊非我故。譬喻師的思想是屬於假有的；他的假有義，在學派中是很強化的。

成實論師也說有假名我；假名我與實法的關係也是不一不異，所以也名為「不可說」。不過，這不可說與犢子的不可說不同。犢子以為在「不可說」上有一種實在性，成實論師謂「不可說」是假名，因為假名法一無所有，無所有的法，不可說如此，不可說如彼，所以叫不可說；故他否認了真實我的存在。同時，他主張薩迦耶見是無所緣，與經部師相同。

真正的說：我是因緣和合的；同時也好，異時也好，在五蘊和合活動相續下，總有其作用。經中說我是「但有其名，但有其用」；真實自體的我要無要破，卻不能抹殺和合相續的作用。所以在實體上不可說有我，在假名上也不可說無我。連假名上也說無我，不但與世相違，成實論師且斥之謂是破壞因果的邪見。不過，聲聞學者縱使說假名，或偏重假有，或在即體之用，或在體用不離上建立我，都是從分別假實關係的觀念出發的。一般人的認識也容易生起這種觀念；如海水的波浪，有此浪與彼浪，才會發生互相的影響關係。常人的觀念，總以為至少要有兩個以上的波浪，才可說明關係。其實不然，任何一個浪，都是在關係下出現的。諸法也如是，在顯現其法的特性上說，必是從種種關係下顯現出來的；法法都從因緣生，即其作用形態，就可與他法發生關係。自從有部把體用截然割裂為二以後，緣生的意義隱昧，於是一切難題都來了。要到大乘佛法綜貫起體用以後，才算得到解決。不過，大乘的體用綜貫與犢子的看法大不相同。犢子把體用綜合了，說是不一不異不可說，而認為是有實在性。大乘則從空義上出發以綜貫之，法法皆假名，沒有實在性；但法現起的時候，其作用與此彼關係，都可安立，在時間上的相續也可安立。安立下的相續固然是假，一一法本身也是假；雖假，卻並不是無，還是有其作用；蘊法固然有蘊法的作用，補特伽羅我還是有補特伽羅我的作用；所以龍樹說：「我法皆從因緣起。」大乘空的思想，表面上看雖與犢子大不相同，但其補特伽羅我還是叫做「不可說」，不過是假名無體而已。分別體用，把體用打成兩截，再攝用歸體，以體為中心，成犢子的不可說我，連假用也是實有。否認了實體的存在，擴充了假名，於是大用流行，成為法法皆假名、法法無自性的大乘空義。

第三項 法體假實

第一目 過現未來

說明過現未來三世有無的問題，須先知道佛法中對於時間與法的關係，最初有著兩派主張。從後代一切大小學派看來，時間是依法之流動建立的，離法之外，並沒有時間的別體單獨存在。但是古代的分別論者及譬喻論師曾有過時間別有實體的主張。如《大毘婆沙論》卷七六及一三五說：

譬喻者、分別論師彼作是說：世體是常，行體無常。行行世時，如器中果從此器出轉入彼器。……為止彼意，顯世與行，體無差別。

他們主張時間（世體）是常住的、固定的。諸法（行）是無常的、流動的。諸法的流動，是在固定的時間中流動著，如同果子的從這盤子（未來）到那盤子（現在）的情形一樣。西洋哲學中也有著相同的思想，他們說：時間是個架子，宇宙萬有的活動就是在時間架子中活動。這種思想，後代的佛法中是沒有了，大家都把時間放在分位假立的不相應行裡，不會認為有實在體。我們現在討論過現未來的有無問題，是討論法的有無，不是討論時間本身的有無。

最初主張過未無體的是大眾系，接著是上座分別說系，後來一切有系的經部師也採用了。主張三世實有的為說一切有部、犢子本末五部、化地末計，及案達羅學派。思想上主要的是過未無與三世有的兩大陣營（雖然也有其他小派）。兩家的諍辯，相當的熱烈，詳見《成實論》〈二世有品〉、〈二世無品〉，《俱舍論》卷二〇，《順正理論》卷五〇、卷五二等。

時間本是很難了解的問題。對於過去、現在、未來的三世，有兩種觀念：一種從過去看到現在、看到未來，如我們常人一樣，這是相續論。另一種則從未來看到現在、到過去；不是在相續相上說明，而是從一一法的剎那上說的。剎那與相續，本是時間的兩面。時間，一面是不斷長流的相續相，一面在相續流中也可以分析為年月日等階段，分析到最微細的單位，就是剎那。時間，本就含有相續性與可分性的兩面。在法的剎那單位上，考慮其未生以前是如何？是否有所存在？滅了以後又如何？仍然存在沒有？對未生、已滅之有與無，各有所側重，於是學派中就有了過未無體與三世實有的兩大陣營。

且先一說有部的三世實有論。在有部基本的假實分別中，相續是無自相的假和合用；要說有實體，則必是在最短時間的剎那上安立的。進一步探討這剎那法未生之前、已滅之後是否存在呢？有部的答覆是實有存在的，只是缺乏作用而已。這是他著名的三世實有論。本來，釋尊說法，是三世平等觀的，並不曾強調現在；教誡弟子們不要愛取執著，則說三世都不要愛取：不要「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」，是根本聖典中處處可見的文句，這充分表現了三世平等的思想。所以，三世實有，或許還是接近如來本教的，在原則上是可以接受的。薩婆多部的學者，直承這個思想而加以理論的考察，避棄了相續關係，在剎那上建立起肯定的三世實有論。其理由，可以歸納為三點來說明：

一、有當果故：有部學者在因果論上考察，有如是因必有如是果，現在法剎那過去，不能說就沒有了；沒有，怎樣可以感果呢？經上曾說：過去滅壞而非即無。所以，過去法是應該有的。過去既有，未來自也可以例推是有。二、必有境故：有部以為認識是要有實在對象的；那麼，過去與未來的法，都是可以認識到的，必定是有實在性的。這是從認識論上考察而建立的，後代側重這認識論上的理由，但這卻不是三世實有論的出發點，因果論的考察才是更基本的。這二種理由，詳見《俱舍論》卷二〇，現在不去詳引了。三、自性有故：《瑜伽師地論》卷六破十六種異計，其第三種為實有去來論，是意指薩婆多部在內的。論中敘其去來實有的理由云：

若法自相安住，此法真實是有。此若未來無者，爾時應未受相。此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相應不成就，由此道理，亦非真實。

有部的意思說：凡是有自相安住的法，則是真實有的；凡實有的法，必定是自相安立的；自相安立的，就應該能夠獨立存在，必非由於某些因緣的和合而有，因緣的離散便無。所以只要是自相安立的法，則不但現在是有，未來、過去也還是有的。至於從未來到現在「本無今有」的生，與從現在到過去「有已還無」的滅，這生滅現象，只是和合相續的假像；那一一法的自相真實有，是沒有這有無生滅的現象的。所以他雖安立三世，而認為諸法在

三世中是平等皆有的。雖有這三種理由，總其主要點，一面在時間上側重到剎那單位上，一面在考慮過未因果的建立；於是堅樹他的三世實有論。

實有存在的都是法法恆住自相，沒有「本無今有、有已還無」的三世可說。然則如何建立三世的差別呢？《俱舍論》中雖敘有四家之說，但大體上都不許實法上有「本無今有」之生、「有已還無」之滅；生滅只是世俗假名，非勝義有；三世差別都是在法的作用、法的相續流布上建立的。同時，假必依實，用不離體，作用還是有其真實；所以也不同三世假有論者的說法。《順正理論》卷五二、《顯宗論》卷二六云：

約作用立三世有異：謂一切行作用未有，名為未來；有作用時名為現在；作用已滅名為過去；非體有殊。此作用名為何所目，目有為法引果功能，即餘性生時，能為因性義。

在《大毘婆沙論》裡並未分辨功能與作用的不同。不過，為了要說明過去、未來法非毫無作用，但又與現在法的作用不同，故別為二：一、在種種因緣和合下發現的引生自果的力量叫作用，唯屬現在的。二、其他種種引生他法的力量叫功能，通於過未。如是，依此作用的未生名未來，正生名現在，已滅名過去，建立起三世的差別；而真實的法體，則仍舊是恆住自性、三世一如的。在這裡，假使有人詰問他法體與作用的關係如何？是一呢？還是異呢？順正理論主歸結到不一不異；如卷五二中說：

我許作用是法差別，而不可言與法體異。……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無，法體如前自相恆住。……體相無異，諸法性類非無差別，體相性類非異非一。

在三世假實的諍辯，古代有一種很特殊的思想值得注意。如《大毘婆沙論》卷一三說：

有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無為。

這是一家過未無體論者，只許現在有；但又不同經部的現在有為法有，而主張現在法是無為的。《異部宗輪論》裡說大眾、分別說系主張「現在無為是有」，平常總解釋為現在法與無為法是有。除此，漢地所傳、錫蘭所傳

的聲聞學派中，都未聞此說。若照《大毘婆沙論》看來，《異部宗輪論》文應解釋作：現在法就是無為，而且是實有的。只因資料缺乏，不能詳為考訂。不過，這思想在後代大乘裡是充滿了的；一切法是念念恆住如如不動，沒有過未差別，就在當下把握。至於我們平常感覺到的從未來到現在，從現在到過去的無常生滅，只是法的假相，不是真實。這思想或是大眾系的；它比過未無而現在有為派，更能接近有部的見解。有部說：一切法三世恆住，只在作用上分別過現未；此一派說：凡是實在的，都在當下法體恆存，根本沒有三世差別，不用談過未。這二者的出入很有限；只是一者側重在不離體的作用上立三世，一者直從恆住的法體上立現在，揚棄了假名虛妄的過未（有如有部法體的恆住）。根本大眾部二世無的思想，在現存的文獻中不見詳載，故這雖是片文隻語，也是值得注意的。

此外，平常說的二世無體的學派，可以經部師為代表。經部出自有部，而採用了大眾、分別說系的見解，可說是二者折衷的學派。他主張過未無體，同於大眾、分別說，但又不同大眾系的現在是無為；現在有體而是有為的思想，還是立本於上座系的。經部師認為有部的法體恆住三世實有，無法安立三世差別。雖然有部拿作用的本無今有、有已還無來解說，但法體與作用的關係是一是異呢？若如有部所說用不離體，作用就應如法體一樣早已存在於未來，仍然繼續於過去，恆常起用才對。三世實有論者的三世差別是永遠無法說清的；要建立三世的差別，就得承認有「本無今有、有已還無」的事實。同時，如三世恆有，佛教「諸行無常」的基本命題就被否決了；因為，無常必然是生滅變易的。有部的三世法體恆住，從體上說是生滅不變易的。所以《俱舍論》卷二〇，有一偈頌譏笑有部主張的矛盾，簡直和自在天能作說一樣的可笑。如云：

許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。

過去、未來不同現在一樣的實在性，這是常識的事實。但也不能一概抹殺，它與龜毛兔角的絕無其事者不同，應有它的意義。《俱舍論》卷二〇說：

但據曾當因果二性，非體實有。

這是說：約曾當因果的意義，說明過去與未來。經部認為因果性的相續諸行是真實的；凡是相續諸行的存在，必有所從來，於是推定能感現在法的因，說為過去。同時，現在法中應有生起後法的可能性存在（不然世界人類就要絕滅，不能維持相續下去），就約這現在法的能生功能性，說為未來。過去與未來，都是約現在相續諸行從前因引發、能引生後果的功能性而說明安立的，所以「非體實有」。不過，這樣的安立三世，也是有著困難：現在的心法有了別作用，色法有變礙作用，這存在於現在的過未功能性，是否能夠生起了別用、變礙用呢？能夠生起作用，則與現在法沒有差別；不能生起作用，就不能知道它是色是心，也不能說它是色是心；沒有作用，即無法證明它的存在。有部的過未有體而無作用，在「體用一異」的徵難下，感到困難；經部的過未無體而功能存在，這功能無了別等實際作用，在對方的徵難下還是感到困難。有部安立三世差別的作用，與法體的關係是「非一非異」；經部安立三世差別的功能性，與相續諸行的關係，也是「不一不異」。如《順正理論》敘經部計云（卷五二）：

於相續住，雖前後念法相不殊，外緣亦同，而前後異。……法相續時，剎那剎那自相差別，本無今有，有已還無。

經部的非一非異，不等於有部體用的非一非異嗎？所以經部的思想，有部有對他很不滿的一點：過未無體，則從未來到現在，從現在入過去，就是「從假而實，從實而假」，這簡直不成道理。如順正理論主（卷五〇）難云：

又未曾見前後位中假轉為實、實為假故。……去來今世，前後位殊，如何可言去來二世體唯是假依現在立？

後代經部師，如上座的「隨界」、世親的種子等，都說非離現在相續有別體，而說是假有的；這在大乘唯識學裡就是種子假有的思想。總之，經部的三世思想，一面過未無體，現在實有又是流變不息的，不同大眾系的現在無為實有；一面重在諸行的相續（約現在假立過未，即是從相續上說的），

不同薩婆多部的重在諸法的剎那。有部與經部的分岐，就在剎那與相續的各有側重；因之，在小乘中就有以有部為主而分為三世實有與過未無體的兩派。

最後，一談折衷的飲光部（屬分別說系）。他說現在法有；過未法呢？南傳《論事》第一品中說他主張：

過未法一分是有。

這是說：過去法、未來法，不同有部那樣的全是有，也不同經部師的全無，其中都有一分是有。但漢譯《大毘婆沙論》卷一九，只說它計過去一分是有，沒有說到未來。如云：

有執：諸異熟因，果若未熟其體恆有；彼果熟已，其體便壞；如飲光部。彼作是說：猶如種子，芽若未生，其體恆有；芽生便壞。

這是在建立業感因果時說的。過去已造的業，在沒有感果以前，不能說完全沒有；若沒有，能力完全不存在，如何感取現在或未來的果報呢？不過感果之後是要取消的；「有受盡相」的，受盡以後當然沒有。這與有部、經部都不同：有部的三世實有，業力感果後仍是存在的。經部以為業力都是熏集在現在的，不會有實在的過去。中國所傳說的都只說到飲光部的過去一分是有，南傳的未來也有一分實有，不知作何解釋。

第二目 蘊處界

蘊、處、界是釋尊分析說明有情的三種法門。在根本聖典上看，不但沒有說它假的，反而說是「一切有」；因為蘊、處、界都是現前有情的具體事實，所以，如薩婆多部的解釋為一切皆有，不分別此實彼假，可說是直承於佛說的。不過從另一方面看，如在蘊、處、界的名稱含義，加以理論的考察，卻又很可引生其他的思想，而並不違反佛說的。這，大致有三派。

第一、說唯十二處是實有，如《順正理論》卷五一、《顯宗論》卷二六云：

剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。

這見解是根據根本聖典的，佛說「一切有」，確是約十二處說的。《順正理論》中叫他做「剎那論者」，可知是過未無體派的一種主張。他為什麼說蘊與界非實有呢？論中沒有解釋。不過，蘊的非有，可以經部等的主張例知。只是界的非有，不得其詳；或許如蘊的積聚故假，將「界」作種類解釋，故說是假。為什麼唯說處是實在呢？佛說十二處為一切有，處是依有情存在的內外關係上安立的，是說明有情最重要的法門。

第二、經部師主張唯界是實，蘊、處為假。《順正理論》卷五八敘其計云：

蘊唯世俗，所依實物方是勝義。處亦如是。界唯勝義。

蘊與處的非實，必須分別說明。一、蘊是積聚義，是總略性的類名；如經中說的有十一種色，總略名之曰色蘊。蘊是和合積聚的，所以是假。《俱舍論》卷一即曾說到此義。如云：

蘊應假有，多實積集共所成故，如聚，如我。

有部為什麼把積聚性的蘊也說是實在的呢？《俱舍論》卷一（《順正理論》也同有此解）載著他的解說：蘊是「聚義」，是「聚之義」，是以一一實法為體性的積聚，從法體上說，還是實有。他的觀點注重在聚中的一一法，忽視了總聚的本身。有部師的意思，蘊之「聚義」，並不是說聚，而是說一一法；如說「人類」如何如何，並不是離開一個個的人說明另有類性，即是從人類的共同性，說一個個人如何如何。經部師以為：既是總聚，就該是假；正因為不是離開個別的人有「人類」，可見「人類」一名是假。二、經部又以十二處為假有，這在上面曾經說過。有部以為：處是「生長門義」，有作用，能生於法，應該是實有的。至於經部的主張，如《順正理論》卷四說：

如盲，一一各住，無見色用；眾盲和集，見用亦無。如是，極微一一各住，無依緣用；眾多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實。

思想的分歧，在二者對於作用的見解不同。有部說：根境和合生識，雖沒有作者士夫，但在和合關係中，不能說沒有根境的自體作用；如眼識生起

見色，雖另須光線等緣，但見色不能不說是眼根的作用；見它是青，而知道不是黃赤白，這也不能不說是境的作用；所以雖是和合，仍是一一法的自體作用。《順正理論》卷七有一段文，正是說明這見解：

謂有為法雖等緣生，而不失於自定相用。……眼、色及眼識等，雖從緣生，而必應有種種差別決定相用。由此差別決定相用，眼唯名眼，非色非識……。

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

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

經部師認為作用是假有的，眼見色、識了境等，只是在因緣和合下，依世情假安立的言說。否則，你說眼根本身就具有見色的作用，那就應不待因緣，常見不息。既待因緣才能見色，可見「見色」的作用並不是眼根自體所已完成的。這如《順正理論》卷二五所說的：

彼上座言：契經中說識是了者，此非勝義，是世俗說。若是了者，是識亦應說為非識，謂若能了說名為識，不能了時應成非識。

這思想很接近大乘空宗，龍樹、提婆的破根自性，也是用的這種論式。根境和合發識，在原則上是大小共許的；不過，有部計此發識的作用為實有，他以法體為中心觀點，攝用歸體，一一法有他自體各別的作用，所以用是實有。經部的否定作用之實在，即是否定的這種自性用。如是，內外六處皆非實有，只有那因果性的十八界才是實有了。

本來，十二處是假的主張，並不是經部首倡的。大眾系中的說假部，早就作如是說了。如《異部宗輪論》說說假部主張「十二處非真實」，同時又說它主張苦蘊不實，如云：

謂苦非蘊。……諸行相待展轉和合假名為苦，無士夫用。

苦蘊是展轉和合的諸行聚，故是假有。這也有著蘊是假有（積聚假）的思想。所以經部蘊與處的非實，都可以在大眾說假部中找到根據。它從薩婆多部分出後，是很強化的採用了大眾系的思想。

第三、俱舍論主的主張。俱舍論主出入於有部、經部之間，倡說唯蘊是假，處界是實。蘊的積聚假，界的因果真實，都同經部。至於十二處，他認為和合相雖是假的，處的一一極微還有作用。論中卷一說：

多積聚中一一極微有因用故。

因此，處是實有的。這思想接近於有部。

綜合觀察一下：蘊處界假實中，最重要的是十二處的假有，它給後代的影響最大。五蘊的假有，只在它的類聚上說明；十二處非實，是直接在根境的法體作用給予否定；依此而廣為發揮，可以達到所知的一切法空。有部的說一切實有，是從機械分析中去辨認真實；後來，佛弟子們漸漸了解到各別的一一法是不能建立因果相續的，機械的單元無法說明彼此的因果關係；要建立、要說明，就必須在和合上，於是漸漸向假有無實的路上進展，終於達到大乘的一切空宗。而薩婆多部一一法的單獨性，不能成為佛教界的共同傾向。不過有部的說法，如某法與某法有特殊關係等，其意義還是值得注意，不然，因果將會成為一團混沌。

假實法的問題還很多。色法、心法、不相應行法的假實，這裡不想去談它。無為法的假實，到下面討論理性問題時再說。

第四項 從法相到名言分別

初期佛法，總標一「法」字；法的本義是「持」，即是有一種特性，與其他的不同。所以法的說明，就以此種種相為本，故《瑜伽師地論》說：「依相立法。」相，可說是現象，可說是表示；如什麼相都沒有，我們也就不能知道它是法了。表現出來的種種法相，有自相、共相、因相、果相等。在佛法發展史上的阿毘達磨者，就是「分別法相」；它是佛弟子對世間有情無情一切諸法，觀察種種相以安立佛法體系（這是偏於事相的法，僅是法的一分）。這樣的法相，本偏重現象，然也要進求諸法的真實，所以阿毘達磨論

師們總要探求諸法的實體，於是就在相上面分別假實體用，說相中有的有真實自相，有的沒有；有自相的也叫有實相，有這自相才能有作用。這是發展的一種傾向。

探求真實，反面即顯出虛假；所以，與此傾向同時，另一種傾向，即向名與分別兩方面發展。相是特性的存在；我們能了知於相的，即全賴名與分別。名與相（此亦可曰「義」）是能詮、所詮的關係；分別與相，是能知（別）所知的關係。一切相中，有不是「自相有」、「實相有」的存在，發展到極點，即一切一切只是假名或分別，走到與自相實有相反的另一角度。

先說假名義。我，根本聖典中說是「但有假名，但有作用，但有憶念」；這是說：「我」只是名言的、心想的，實體不可得。這是最初開展的假有論。在注重實有的學派——薩婆多部看來，實有法並不是非名言分別的，而是說名是表顯於義的，名言所詮的那確實相符的對象性（義），就是實在勝義有。這表詮得不顛倒的名言叫做世俗有。這兩者，本不是隔別的，都是有。另有一種沒有所詮的名，如說「無」，並沒有「無」的實在對象為所詮，只在心想現前立名的，這才是畢竟無。在實有家看來，名若能無倒顯義，名與義都是有的。不過，佛法常把名當作不真實的意義看待，如經中說的「世俗名相不應固求」。這在修行實踐上有著重要的意義。如《大毘婆沙論》說：我們被人罵詈，可以不必追究，因為把他所罵的話，一個字一個字的拆開，絕沒有罵辱的意義。同時，言音是隨區域國度而改變的，這裡罵人的一句話，在他處不一定是罵人，說不定還是稱讚人的。所以，名與義是沒有直接性、一致性的，只是世俗習慣的安立。這種思想，有部同樣在那裡倡說。所以，名與義，從一面看，二者不相稱是無，二者相稱就可以有；從另一方面看，二者是無必然連繫的。後代的大乘，都重視了名義沒有必然關係這一點，故有「名義互為客」等的思想。名與相（義）無必然關係，使我們很自然的可以生起名不必有實在對象的觀念。據此而發揮之，就可以達到只是假名都無實體。

次說分別義。意念分別可分為兩類：一是真實的，如分別認識的確實對象。一是錯誤的，如執繩為蛇、執蘊為我等。經部師依第二義而發揮之，就

達到一切所緣皆是假有的思想。如它主張十二處假中的外六處假，即等於說，凡是認識的對象，都是假名無體性。它雖沒有說只是心識的分別顯現，然沒有對象的實在性，可以引發「分別心所現」的思想。因探求實相，了解假名與分別，以名與分別來說明相，演進發揮到極點，就得到唯名、唯分別的結論，而成為大乘性空唯名與虛妄（分別）唯識的兩大思想。

不過，在聲聞佛教的階段上看，唯名而全無義相，唯分別而全無對境的思想，是還不會有的。他們只說：義相是名上所含有的，相不離名，立相於能詮名上；境相是分別所含有的，要待分別顯現，立相於能知分別上。如是以名與分別而否定於自相的「相」；「實相」一名，從前認為是實在的自相，現在反成為空性了。學派中的傾向於名言分別的發揮，與大乘思想的開展，是很有關係的。

第三節 終歸於空

第一項 無為常住

第一目 無為法

甲 略說

「實相與假名」一節，本就可以說到空性，只是上面特別注重假名非實有方面的，也即是側重事相的說明，關於空性方面的問題沒有談到，這一節就是特別來說明它的。

空性與假名非實有，是從兩方面出發的。假名非實有，出發於事相，如見水中的月亮，知道它不是實在的；所知的只是事象上的假名不實。這固然是後代講性空的重要理論，但空義上最重要的，還是在定慧實修上，體驗到的法法寂滅理性，是直覺體驗的境界。後代大乘空宗所說世俗勝義二諦的無礙，就是這假名事相與理性空義二者的綜合。在學派中，兩個論題雖互相關涉，而是各走各的路線的。

理性是事相的對稱，是一切現象中內在的不變性，含有恆常普遍性的。空可以是理性的一種，理性卻並不就是空。一般學說所謂的理性，多解釋作公理，合乎佛法所謂「法性法住法界安立」的定義。現在就是依這定義說明

的。

理性，古人曾從兩方面來說明它：一、共相，謂差別法（自相）上的普遍共同性。二、無為，無為指本來如此、不從因生的理體，它必然含有常住性的。佛弟子們若在共相義上發揮，就接近了事相假有的思想；在無為法上發揮，就接近平等空寂性。在這共相與無為的理性發展中，空性是「遍一切一味相」（普遍性）的，也是常住無為的，它是涅槃的異名；在共相上，是最高的共相。所以，理性的闡發都歸結到空上來，空性也就發達起來了。空性的發展，大眾、分別說系的功績最大。西北印的說一切有系、犢子系，注重事相的分析說明，流演為大乘法相宗。東南印的大眾、分別說系，學風不同，他們著重理性的思辨，注意共通普遍性，他們要在一切現象法的內在求其根本與統一，所以在事相的說明成立了普遍心，在理性的說明成立了空性。這理性空義，就流演為後來大乘的空門。這是從它的特色說，並不是說性空與西北印無關；而且，後代的大乘空宗，還是經過了一番南北的綜合的。

乙 滅性之無為

無為法，大眾、分別說系說得很多，說一切有系也講有三種。茲約安立意義的不同，分幾類說明。

有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無為。在《阿含經》中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無為。其他的無為，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無為的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無為。因此，無為法就多起來了。有部的三種無為，比較是初期的；擇滅與非擇滅，為各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無為中都有這三種。《舍利弗毘曇》及案達羅學派的九種無為，只有擇滅、非擇滅）。擇滅無為，下面再說；現在只說虛空與非擇滅兩種無為。

《俱舍論》卷一說：

虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。……永礙當生，得非擇滅，……緣不俱故，得非擇滅。

依有部的思想，虛空無為，近乎現在所說的「真空」；不是身眼所感觸到的虛空，而是物質生滅中的能含容性，是本來如此的真常性。它不是物質，而與物質不相礙，而且，沒有這虛空，物質就無法活動。不過，根本聖教中所說的虛空並不如是，如六界中的空界，空無邊處的空，都是指有情組織中的空隙，並沒有說到無為的虛空。有部學者似乎有見於此，所以他們分虛空為兩種：一是可見的，如六界中的空界，是有為色法。二是不可見的無障礙性，才是虛空無為。印度外道所說的五大中，就有空大；佛教中的虛空無為說，或者和他們有所關涉影響。《中阿含經》所說的虛空，就可使人生起分岐的見解。如卷五〇說：

此虛空，非色，不可見，無對。

而第四〇卷卻說：

空無所依，但因日月故有。

一說虛空是無障礙、不可見，可引發無為性的見解；一說因光明故，得知有虛空，很可引發空是色法的見解。

大眾系的案達羅四部執云：

空是行蘊所攝（《論事》一九品二章）。

他們否認空大的無為性，而說虛空是有為的行蘊所攝；空是由色法之否定而顯現，是可見可觸；虛空既可為眼識所見、身識所觸，可見是有為行蘊所攝的。《成實論》卷一三也引到他宗所說虛空以色處（十二處中的色處）為性的主張。如說：

經中不說無為虛空相，但說有為虛空相；所謂無色處名虛空。

執著虛空是無為的質難說：假使如你所說的虛空是有為色法，色的定義是「變礙」；那麼，第一、色法的虛空也有質礙性，應該要障礙其他色法的生起，不能含容其他的色法了。第二、虛空也要像一般色法一樣的要變壞毀滅才對；事實上卻不曾聽說虛空毀壞過，可見虛空是無為法。主張虛空是有為色法者的答覆說：虛空是因色的否定而了知的，是眼識、身識的所緣境，所以可說是色法。同樣的，虛空也如其他色法是有起滅的。《順正理論》卷

一七說：

或應許此（虛空）是有為攝，如筏蹉子。

筏蹉子就是犢子的梵名；那麼這虛空是有為色法所攝的見解，也就是犢子的主張，本來犢子系與《舍利弗毘曇》確是有關係的，照《大智度論》說，這還稱為《犢子阿毘曇》呢！而《舍利弗毘曇》是明白揭示著虛空是有為的主張。

經部師及成實論師，承認虛空是無為，但不像有部的主張實有無為性。《成實論》卷一三標明論主自己的主張說：

虛空名無法，但無色處名為虛空。

《順正理論》卷三說：

彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空界體亦非實。

他們的意思說：虛空是色法的否定，顯出它的本來沒有。沒有的，不能說是有為，故歸於無為；這無為是否定性的，不是真實性的無為。

這三家對虛空的異解，互相諍論著；但在理論上，各家都有著困難。這，要到大乘空宗，才能圓滿建立。

非擇滅無為，是一切學派共許的，《大毘婆沙論》說：因緣錯過了，不能再生起，叫做非擇滅無為。法的所以不生，不是像擇滅之由智慧離欲的力量使它不生，只是緣闕所以不生。非擇滅的意義是消極的，不是積極的。但後期薩婆多學者在「一切實有」的前提下，把它強調立為實有了。如《順正理論》卷一七說「有法能礙」；說是由於一種真實的非擇滅法，能障礙他法的生起。其實，順正理論主的強調實有，是違反《大毘婆沙論》的本意了。

此外，分別論者另說有三種滅，如《大毘婆沙論》卷三一說：

擇滅，非擇滅，無常滅……皆是無為，如分別論者。

這三種滅，擇滅、非擇滅，是大家共許的，上面已經說過。至於無常滅的主張，有部他們是反對的。有部說生、住、無常都是有為法，滅相（無常

相）是有為三相（或四相）之一；從毀滅過程到毀滅完了，只是緣起法的變易；完了，並不就是沒有，只是有為存在的否定，所以還是有為法。同時，分別論者的無常滅無為，與經中有為緣起支中老病死支的意義有些相違。不過，根本佛教中所說的擇滅與無常滅，確有許多同義；有些地方就拿無常滅來成立擇滅涅槃。「諸行無常是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」，這個很常見的偈頌，就是一個例子。我們可以拿燃燈草為譬喻：第一根燈草燒完了，第一根燈草的火也就隨著滅了；趕快接上第二根燈草燃起，等到第二根燃完了，第二根的火也就隨之滅了；如是，我們第三根、第四根燈草繼續不斷的接上去，維持它的燃燒。表面上火是相續不斷的燃燒著，但第一根草的火不就是第二根草的火，火是隨著燈草一段段的滅過的，只是燃料繼續加上，重新把它引發起來而已；只要再不加上燈草引發，當下就可以歸於永遠的息滅。我們的生命長燄也是這樣；燃燒在一期一期的五取蘊上，雖然是無始相續不斷的，但這一期的生命不是前一期，它還是隨著一期一期的五取蘊的破壞而宣告「無常滅」；只是有不斷的煩惱取蘊引發它，所以又繼續流轉下去；只要在無常滅之下，抽去了引發相續的煩惱，這無常滅的當體就是擇滅涅槃。所以，在滅的境地上說，無常滅與擇滅是有著共同性的，不能說一是有為一是無為。滅是一切法必然的歸宿，只是有的滅了再起，有的滅了不起；分別論者就約這諸法必然、盡然而又常然的無常滅，理性化了，說它是無為法。有部他們側重在從存在到滅的變易過程上，所以說無常滅是有為法。分別論者注重在滅本身的必然性、普遍性，所以說無常滅也是無為理性。

這擇滅、非擇滅、無常滅、虛空四種無為，都是含有滅無的意思，都從否定邊以說明它的不存在，對於空性都特別有啟發的關係，尤其是擇滅無為。

丙 世相之無為

時間與空間相同，真空間既可立為虛空無為，真時間也應該安立為無為法。若根據根本聖教，不別立時間性的無為，同樣也該不立虛空無為。二者的性質相同，要立為無為法，就該同樣的安立。所以，如《大毘婆沙論》卷七六所介紹，譬喻論師及分別論者都主張「世體是常」。意思說：時間性是無為常住的，如像一個架子，一切法去來生滅，只是在這時間架子中去來生

滅；去來生滅的（有為）是諸法，不是時間本身；時間性本身是恆住不動的無為。這與虛空無為的含容色法活動，其思路是一樣的。只是印度人一向只重視空間，忽略了時間，所以這時間性的理性，不能發達起來。

又如《大毘婆沙論》卷一三所稱引的，否認過未而許現在是無為的主張，也是認為現在的時間性是無為的，不過建立時間的觀念不同罷了。時間的過去、現在、未來，必然的要在法的變易上說；這法的變易，經中說有生、住、滅的三相（或加異相成四相），這三相，經部與成實論主說是不相應行的假法，有部也說是不相應行，不過認為有實在體。但如大眾、分別說系他們，卻別有一說，認為是無為法。如《中觀論疏》引《大毘婆沙論》所說云（《大毘婆沙論》原文待檢）：

毘婆闍提云：有為之法，體不自固，何能相他？遂能相他，當知三相是無為法。

毘婆闍提就是梵語分別論者。他們說生、住、滅三相是具有必然性、普遍性的；一切法的從生而住，從住而滅，是普遍而必然的過程；三相是恆常固定的無為法，所以才有力量能夠使法法都依著生住滅的軌則走。假使說三相是有為的，則缺乏必然性、普遍性的力量，應該此法生而住而滅，彼法生而不必有住或有滅。這思想很有意義，它與有部學者有為就是有為、無為就是無為的二者歷然各別的看法很不同。《中觀論疏》接著又說：

次，曇無崛云：生、住二相是有為法，滅相是無為法。

曇無崛就是法密部，也是屬於分別說系的。他主張的生、住是有為，滅相是無為，就是《大毘婆沙論》說的無常滅是無為的思想。或者說：一切法必歸於滅，滅相有其普遍性、必然性的力量使一切法滅，所以說是無為。

在時間性的活動變異中建立世相無為，這與空義的補助並不多；不過，可與虛空無為比較研究，且與滅性無為的意義相近。

丁 理則性之無為

在無為思想的開展中，有一類約理則性說的無為法，指一切法中不可變的軌則，必然的條理。擇滅無為，本也是一種理則性，但它的寂滅性特顯，

是重在否定的意義上顯示的。這裡說的理則性無為，是緣起支性與聖道支性無為，是在染淨因果中見其必然法則，是有積極性的內容的。理則，含有普遍性、本然性、必然性，所以在「不生不滅」的無為定義下，佛弟子們把它建立為無為法。釋尊出世說法最重大的意義，是從自悟中提供出一種必然理性為大家共遵共行，這就是緣起與聖道。緣起與聖道，根本聖典中稱歎之謂「法性法住法界安立」，「古仙人道」等，都是說它有一種必然的不可改變性。又如佛說四諦，諦是諦實不變，苦確實是苦，乃至道確實是道，這也是諸法的真理。這苦諦的苦，已不是尋常經驗上所感到的苦了。不過釋尊對這因果理則，還是從現實經驗為出發說明的。

一、緣起支性無為：《阿含經》中明緣起與緣生的差別，說緣起法是「法性法住法界安立」。說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝大乘論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事實上說明的。但，其他學派卻有著不同的看法，如《大毘婆沙論》卷二三說：

有執緣起是無為，如分別論者。

其他如《異部宗輪論》說大眾、一說、說出世、雞胤四部同計的九種無為中有緣起支性無為；南傳謂化地部、東山住部皆計緣起是無為。（《論事》六品二章。又漢譯《異部宗輪論》化地部執的九種無為中也有緣起支性無為，它也是分別論者之一）。所以這思想是大眾與分別說系的共義。《大毘婆沙論》只提到分別論者，或者表示著這思想是分別說系首倡的。他們說緣起是無為的理由，如《俱舍論》卷九說：

有說緣起是無為法，以契經言：如來出世若不出世，如是緣起法性常住。

這是《阿含經》上的聖教根據。他們的見解：緣起與緣生是理與事的關係（不同有部說的因與果的關係）。緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。說一切有者

重在具體事實，大眾、分別說者重在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此果，何以見得將來的此因也必生此果呢？所以，佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性，所以古人曾說它是非有為非無為。

二、聖道支性無為：除有部外，這也是大眾、分別說系的共義（大眾等四部及化地的九種無為中都有）。他是佛法兩大理性之一，佛在經中稱它為古仙人道，與緣起法一樣的是具體因果的必然理性，不過它是指向於出世還滅的因果理性，也即是向上向解脫的行踐理性。

三、四諦無為：這是把緣起支性無為與聖道支性無為綜合起來建立的。南傳《論事》第六品說東山住部執云：

四諦是無為。

四諦法，釋尊在《阿含經》中也常說它「是真是實」，是「法住法界」，是常住的必然理則。它，可說就是緣起與聖道的綜合：苦、集二諦是緣起，道諦是聖道，滅諦是緣起否定所顯，也是聖道的果。不過也有著不同：緣起與聖道二無為，重心在說明因果的必然性；四諦無為，如苦確實是苦，不可變易，是在價值上的確實性、必然性的判斷。

這三種理則性的無為，對後代的大乘思想有著很大的影響。不過，在學派中，三者是各別發展的；這種思想，可以與真空論相合，也可以走上真常論。

戊 道果之無為

上面曾說到，聖道在學派中有著各種不同的看法：有部認為道是生滅有為；而大眾、分別說系的多分學者卻說是無為的。他們思想的基本出發點，在於：經中常說有為法是無常變滅，可毀壞性，不可保性，不可保性終必歸於無的；如果說佛弟子們的努力修行，證得了戒、定、慧、解脫等的道，見修無學的道，還是有為法，還是不可保性、可毀壞性，將來豈不又要取消恢

復為凡夫嗎？佛法的道果都不是徹底究竟的道果了。這在一分學者如有部他們看來是不成問題的；聖道生起對治作用，對治了雜染痛苦，雜染痛苦沒有了，當然就是清淨安樂的；同時，畢故不造新，灰身泯智而入於無餘依涅槃了。聖道的主要意義在於否定雜染，雜染否定了，無常、消滅，又有什麼關係？另外一分學者，以為戒定慧見修無學道等，若是有為終須取消的，那麼，涅槃後沒有戒定慧等，豈不什麼都沒有了嗎？豈不空虛得可怕嗎？佛法的最高理想就是這樣嗎？所以，聖道應該是無為常住的。佛教中一切空有的分歧，焦點都在此。從大乘佛法看，有的說聖道菩提是有為無常的，但在無常生滅之中還是可以永遠相續下去。有的認為必須有個貫通的常住者。這大乘學上的歧異，聲聞學派中早已存在著了。一分學者，重視了道的不可改性，說它是常住不生滅，於是有這些道果無為的建立。

一、定境無為：定是戒定慧等的道支之一；雖有外道的邪定，但定必有所離（梵語離欲，就是定的意思）。外道的定雖不究竟，還是合乎道的意義。定境無為，西北印的有部、經部完全不談。《異部宗輪論》所說大眾、一說、說出世、雞胤四部本宗同義的九種無為法中，有「空無邊處」、「識無邊處」、「無所有處」、「非想非非想處」的四空處無為；分別說系《舍利弗毘曇》的九無為中同樣有這四種。化地部的九種無為，不說四空處，而說有「不動無為」。上面說過，四空處是從修道次第的定境安立的，其中就有不動的名義，如《淨不動道經》即將「空、無相、無所有」叫做「淨不動道、淨無想道、淨無所有道」；這不動，就是四空處。另有學者說，第四禪天離一切身行語行，捨念清淨，不為身語行所動，故曰不動。所以這化地部的不動無為，即總指四空處無為，同時也可包括第四禪天在內。大眾、分別說系定境無為的思想，不是說定的本身是無為，是說定境所證的有所捨離而顯現的那一不動法是無為。《中阿含經》就常說禪心不動不熱，常住不變。這由離所顯的湛寂不變法，就是無為法。有的學派說外道不能得定得神通，就是將這定境指明唯佛教的聖者才有，外道是得不到的。

二、法住、決定無為：《舍利弗毘曇》的九種無為中，有此二種。南傳《論事》第六品說案達羅四派同計「決定道是無為」；可見這二無為，在大

眾、分別說系中採用的很多。「決定」，就是正性離生（正性離生，古譯即為正性決定）。這，有部說是在見道，離惑得無生時的境界。但大眾、分別說系乃至現在錫蘭的銅鍱學者，都不說它是見道的境界，而移置在前面，與三乘共十地的性地意義相近，有似於四加行中的頂位。龍樹《大智度論》就討論到頂、決定、無生三名是同是異的問題，論中自有解說；不過依此可見正性離生是有著前後的諍論，不必盡如有部所說在見道位。《異部宗輪論》說菩薩「得決定道不退」的決定道，也就是這個。法住，也是修行過程中的一個位次，經說「得法住智」；《成實論》說：以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道。法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾、分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者（他們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心）。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動、不可轉變、不再退墮的無為常住性，這就是法住無為與決定無為。

三、無漏智果無為：依大眾、分別說系所說，法住位、決定道已經是無漏了，不過現在就部派共許的普通的說法——見道以上的無漏來說。南傳《論事》一九品

謂東山住部計云：

沙門道及果是無為。

沙門果性的擇滅當然是無為，有部也共許。不過，東山住部更進一步的說：無漏的戒定慧解脫功德，是常住固定性的，是可保性的，所以是無為。譬喻師也有這沙門果體是不可改性、是無為的主張。如《順正理論》卷六七云：

譬喻者說：沙門果體唯是無為。……以諸有為是可壞故，不可保信；沙門果體可保信故，唯無為。……彼執無為無有體故，……無為唯不轉為相。

這思想說：有漏道是生滅的，凡夫先依藉這有漏道修習；修到某種程度，可以引發一種高級的道，這道的本質就是無為的了，而且是本來就存在的，不過從前不顯發，現在借有漏道把它引發了出來。正因為它是常住本有，所以證得以後再不怕毀壞取消（新生的就必是有為，有為就要變壞）。這是從《雜阿含經》中佛說舍利弗的五分法身不入涅槃的文句開發出來的。從此更進一步，達到說假部道體真常的見解，如《異部宗輪論》云：

其說假部本宗同義，……由福故得聖道；道不可修，道不可壞。

這說：道體是真常本有的。平常說「修道」，並不是說新修得一種道，道是本有的，只由福德為因緣引發顯現而已。為什麼只說由福德來顯發呢？須知大眾系是重視智慧的，他們說唯慧能得解脫，故唯慧是道體。道是無漏常住的，慧也就是無漏常住的（龍樹《大智度論》也說般若有有為的與無為的不同）。凡夫根本不會有智慧，有漏的思擇不是智慧，只是受想等心所的活動，假名之曰智慧。要說智慧，就是無漏道。本有的無漏道既就以智慧為體，顯發它的時候，當然不是智慧（因為凡夫位上根本沒有）。那麼，只有用福德力量來顯發了。這是後代真常思想的一大淵源，不過後代真常論者把它建立在真常心中。

四、法身無為：這到下面再說。

上面所說的各種無為法，古人並不曾如是分類，這樣分，只是為說明的方便而已。凡說到無為，都說是不生不滅、常住不變，都是一種理性。從佛說的根本擇滅無為，綜貫了非擇滅、無常滅及緣起支性無為，是直接促進空性的開展。就是大乘真常妙有論淵源之聖道支性無為、道果無為，也是間接的影響到空性的。無為與空性的關係，是多麼密切！

除此，另有化地部所說的三性無為，予善、惡、無記三性以理性上的根據；善之為善，惡之為惡，也有著常住必然的理性。不過，它給大乘佛法的影響不大，所以現在略而不論。

第二目 涅槃

無為法中的擇滅無為，本就是涅槃。但因涅槃對空義的影響特深，所以特別來說明它。涅槃是佛法的歸宿，雖大小各家對它的解說不同，但都承認是一種否定有為有漏的直覺境地，本質上就必然的與空義有關。如實修行的佛弟子，都可能得到這種涅槃的直覺境界，所以佛法都傾向於空義。

涅槃，在後代的佛法中有著有與無、同與異的不同解釋。直覺體驗的這種涅槃境界，不能從正面去具體說明，只可方便用世間言語形容；因它是世間無常、紛擾諸般痛苦的否定，所以用「常」、「寂」等詞句來形容描寫，這是大家共許的。如《順正理論》卷四七說：

如正法中於涅槃體雖有謂實、謂非實異，而同許彼是常是寂故。

涅槃的有無，固為諍論所在，但不是諍論有沒有涅槃，是說否定的當下是不是有實在的別體。這在薩婆多部、犢子部等，都主張實有的，如《俱舍論》第六卷云：

此法自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善是常，別有實物，名為擇滅，亦名離繫。

涅槃，是聖者各別內證——內心直覺體驗到的，是離言不可說的（大乘的離言法性，聲聞佛法是共許的。《佛本行經》說如來初轉法輪教化五比丘，阿若憍陳如等所證悟到的就是無生智，就是第一義空。與大乘的「空性」、「離言法性」是一樣的）。雖不可說，但有部他們認為是實有的；只是這種有，不是平常見聞覺知到而可說的（後代發展為真常妙有），只能方便的用「常」、「善」、「寂」等來形容它。不像有為世象之由關係而有，它是超越時間性的，證不證悟它都是本來如此的，所以叫常。世間雖有善、惡、無記三性，但都是有漏雜染的，在勝義的立場都不是善，而唯勝義的涅槃才是純善的，它與相對可記性的世間善有絕大的不同，所以叫善。寂，是不動亂；世間一切動亂起滅相，到此皆風平浪靜，在生滅的否定意義上，名之曰寂。涅槃的建立，在學派中有著假實的不同，而這離言常寂的意義則無不同。涅槃體性的擇滅無為，有部認為實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。這思想，在

大乘的某一種立場上看，是有意義的。

其次，經部譬喻師，認為擇滅非實有。表面上看，這主張似乎與大乘空宗相同；實質上，終究是上座系的見解。大眾、分別說系側重在理性的空義，譬喻者卻在常識法相的不生面說明涅槃非有。重事相而忽略理性，雖主張無體，反而接近了薩婆多部。如《順正理論》的兩段介紹說：

煩惱畢竟不生，名為涅槃。

由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。

煩惱決定不生曰涅槃。所說的煩惱，不像有部的三世實有，是在有情六處中的煩惱功能。現在智慧現前，使煩惱功能不再潛動，決定不再生起煩惱，身心得到清淨，叫做得涅槃。所以，譬喻者說的涅槃，專在煩惱的不生上安立，不是另有實體可得。後來，大乘常用破瓶的譬喻說明這思想：如說破瓶，是在完整瓶子的否定上說，不是另有一種叫「破」的實在東西。所以經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想與大乘空宗的距離，就在這一點。不過反過來說：四諦之中有滅諦，諦的意思就是真實不虛。滅諦，即謂真實是滅；經中也常說：「此是滅，汝（比丘們）應證！」這都說明有滅是無可否認的。體性非有，而又說有，這不矛盾嗎？譬喻師說：這是佛陀為了顯示這最高境界的說法方便。如《順正理論》卷一七說：

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

涅槃是依現實生死之否定而建立的；從生死實事之有，到涅槃之滅，經過的這回事情不能說沒有。等到生死不起，一切歸無，當然不會再有涅槃的實體。總之，涅槃本是在否定煩惱生死之實事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己內心澄寂的直覺上所體驗到的境地。經部偏重在生死實事的否定面而忽視了理性；有部偏重在離言所顯的不可說面執為實有，而抹殺了空義。

西北印學者的涅槃義，都還不能與空義接近。略後的成實論師，立義於經部說，揚棄了有部，而又採取了大眾、分別說者的思想，這才面向著空義跨進了一大步。

這涅槃的有無二派，是在體性上說的。若從認識論上說，又有涅槃有相與涅槃無相的兩派。說一切有部主張涅槃有相，他們說：智必有境，涅槃滅盡妙離的諦理，既是無漏智慧的所緣境，當然是有相的。雖然契經中以「無相」兩個字來形容涅槃，當能緣智上浮現起「無相」的概念時，無相還是成了相，為智的所緣。所以，儘管是緣無為，智上還是有所緣的。這與大乘空義關係很疏遠。經部師及成實論師則主張涅槃無相，如《成實論》第二卷說：

諸法實相，離諸相故，不名為緣。

有部說：涅槃無相，但在能緣智的緣慮下，已成為所緣相了；能緣的對象，不能說沒有。成實論主以為：無相，不但一般的相不起，連無相之相也不起。《成實論》所說的涅槃，有著三層，意義很寬泛。前二層從法之有相及假名上說是空相，第三層所謂究竟現證、無願無欲、能所並寂，連空相也不起，真正的得到滅盡涅槃。這涅槃，是徹底無相的。涅槃有相無相之辯，對後代大乘涅槃究竟是妙有還是真空的分宗，也是有關係的。

其次，一談涅槃一多的問題。擇滅無為是一是多呢？如我於貪得擇滅，於瞋也得擇滅，這兩種擇滅是一是異呢？又如我對貪擇滅離繫，你也對貪擇滅離繫，兩個人的擇滅是同是異呢？在理論說明上，這都成為問題。有部學者，認為一個人的各種擇滅是異體的，因為擇滅不是一時得的，從見道到修道、無學道，各階段有各階段不同擇滅，體性理應非一。即在同一對治上，彼此兩個人雖同得擇滅，但也不應同體，不然，彼此獲證過程的頓漸，就無法說明。在較古樸的有部義，也有說彼此有情所得涅槃是同一的，如《大毘婆沙論》卷三一說：

諸有情類，普於一一有漏法中，皆共證得一擇滅體；前說擇滅隨所繫事多少量故。

一種有漏法，即有一種擇滅無為存在；你能離繫，你即能體驗證得；我能離繫，我即能體驗證得；同一有漏的擇滅無為，是彼此共證的。不過，在一個有情上，則又因繫——有漏法的眾多，而擇滅也別為眾多，因為一有漏法就有一擇滅無為。有部學者，不但是有為的多元實在論者，在無為法上還是多元實在論。不過，這只是有部一家的見解，《俱舍論》卷一、《順正理論》卷一，同說到有一家擇滅無為體性是一的主張。如云：

有作是言：諸所斷法同一擇滅。對法者言：隨繫事別。

此擇滅是一論者，雖不知部屬，以理推測，應是大眾、分別說系的主張。就是純從有部立場上說，也還有一種不同的思想，如《俱舍論》引敘到「滅無同類」的主張，即等於說擇滅是一；因為如果擇滅是多，就應該有同類了；正因為擇滅是一，所以沒有同類。雖然後代以「無同類因」義來解釋會通，有部的古義或許是主張擇滅是一的。主張擇滅同，謂是一味的；主張擇滅異，謂是差別的。後代大乘以虛空為譬喻來會通一味與差別：虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別。如這空茶杯中的圓空與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別；但，空的體性是渾然同一的，不能說有差別。擇滅如果決定只有一個，則一解脫一切解脫，依次的修證是徒勞的了。擇滅如果說是眾多差別，難道直覺體驗下的涅槃性還有差別相嗎？這是困難的。大乘虛空喻的會通，就是針對這困難而發的。

綜合的觀察一下：擇滅涅槃是佛法的究竟歸宿所在，是直覺體證的境界。如果從擇滅是一、是無相、是常寂的離言理性上去體會，則與後代大乘所說的空性的含義更近。不過，空，乃即事相之有而空，有多少「有」，即有多少空。空，一面是遍一切一味的共相，一面又可說是一一差別法的自相，如《般若經》上說的「色性空、受性空」，五蘊乃至一切智智等一一法的自性空義，就是明白的文證。這後代大乘空義上的不自不共，與擇滅的不一不異的思想，正是一樣的。不過，也稍有不同：擇滅是單在有漏法的否定上說的，空則通於有漏無漏本性的否定，如道諦，縱是無漏，也還是空的。

第三目 法身

在大乘經中，處處可以見到空義與法身關涉的密切，故知學派思想發展中，空義與法身也是有著密切的關係。大乘以佛果為重要對象，同時是依空義安立的，故大乘也可從法身的開展中去研究。

佛的成為佛，不是以生身相好的圓滿而成為佛，而是「以法成身」，體悟於法而成為佛的。初期佛教所說的法身，除體悟真理外，還有二義：一說佛的種種功德為法身，如《雜阿含經》所說的五分法身；它所說的「法」，是指的道諦。一說佛的教法為法身，經典教法的存在，等於佛陀親身的存在；所以在第一結集之後，經教可以保存流通於人間了，就說是「法身尚在」。這兩說，與現在所論的空義，關係都不密切。在學派中，大眾系的學者，對於佛身有崇高的看法，如說「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」等（《異部宗輪論》）。這是承襲功德法身的思想而來，與後代大乘的報身思想相近，都也不切近空義。不過，佛教思想的發展是錯綜關涉，不能機械地割裂開。羅什法師《大乘法義章》也就是綜合的兩種法身說，如云：

法性者，有佛無佛，常住不變，如虛空無作無盡。以是法，八正道分、六波羅等得名為法；乃至經文章句亦名為法。如須陀洹得是法分，名初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身。

這將功德身與聖教身融化在理性身中。

根本佛法中，就說佛有生身與法身的分別，最初的法身根本義，是在見緣起寂滅性，依所證悟的法，稱之為身。不過，引申之下，有時也旁及功德身與教法身。對於根本教中理性法身之義，到了《增一阿含經》，有重大的開展。這些開展的思想，在《雜阿含經》裡是找不到的，《中阿含經》裡曾有一頌似說此義，而意思不顯著，在《增一阿含經》就常常看見。依成立的時代說，四阿含中《增一阿含經》是最後起的。在學派中說，漢譯《增一阿含經》是大眾部所誦的。所以《增一阿含經》的法身思想，可說是經過一番發展後的大眾部的法身思想。理解明白了這一點，才能將根本佛教的法身義與大乘的法身空義連接起來。

《增一阿含經．聽法品》（卷二八）敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛。須菩提也想去見佛，忽然想到：什麼是佛？我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？於是觀佛所說的一個偈頌說：

若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常，……當觀於空法，……當計於無我。

這說：在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛。這種看透了佛的內在本質理性叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：

善業（須菩提）以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。

佛之所以成為佛，就是因為觀察到空、無相、無願（解脫門）諸空理，體證到這諸法的究竟義；那麼，這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身。依著這個思想進展，則如《瑜伽師地論．思所成地》所引的體義伽陀：

若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我。

這，很自然地使我們聯想到《金剛經》膾炙人口的「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」的一個頌子。《瑜伽師地論》「聞」、「思」、「修」所成三地，全部立本於聲聞乘教，都是引的《雜阿含經》或《經集》、《法句》為教證。這偈頌是聲聞佛法所本有的，不成問題。《瑜伽師地論》對這偈頌的解說，雖不盡合大眾系的見地；但我們直接從文義上看，這明明是說：佛陀無漏無為的法身，超越於色聲，是當體空寂的理性。這種法身，與《異部宗輪論》中大眾部從色聲上所描寫的功德佛身不同，這是在諸法的空寂理性上說的。就是後來大乘的法身也有兩種，一是從道諦開展出來的，接連著《異部宗輪論》所說的功德法身。一是從滅諦開展出來的，接連著《增一阿含經》的理性法身。南傳《論事》謂大眾系大空部執：「佛不住此世間」，「佛不說法」；就是約空性法身佛說的。不然，依功德身說，「佛身遍住一切處」，為什麼不住此世間？「如來一音遍說一切法」，為什麼不說法呢？從佛陀的理性法身上說，它是超越性的，所以不住此世間

；它是離言性的，所以不說法。這理性法身義的開展，是空義開展中最重要的一門。

第二項 法性空無我

第一目 空與無我之定義

單依上面所說的實相假名，是在各別緣生法上遣除實在性，顯示其假名無實，沒有理會到空的理性。單依上面所說的無為常住，偏於理性的直覺體驗，忽略了事相的分別說明。都還不能圓見空義。現在這裡想把二者的綜合提出來談談。後代大乘的空，就是這種綜合的。不過，綜合，不必是二者各別發展後再事綜合；根本佛法對於緣起理性與緣生事相，本就是綜合的。只是後代學者的觀點注重點不同，作為各種偏頗的發揮，才有了不同。

空與無我，聖典中說得很多。學派中對它的不同解說，大概可分三派。一、薩婆多部的解說，如《大毘婆沙論》卷九云：

空行相義不決定，以一切法有義故空，約他性故；有義故不空，約自性故。非我行相，無不決定，以約自他俱無我故。由此尊者世友說言：我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我。

這意思說：這個法上沒有那個法，叫做空；空不是說此法的自性也沒有。所以說，約他性故空，約自性故不空。這是有部對空的基本見解。由此，空與無我是不同的，空是不徹底，無我才是確實徹底。如說五蘊無我，五蘊上確實沒有我。說五蘊空，則是說五蘊上他性的「我」沒有，叫做空，不是五蘊自性是空。所以世友謂無我是決定說，空是不決定說。這顯然的是法有我無的思想。向後推，他是後代中觀家所批評的「他空見」的本源；向前推，它是繼承《小空經》中鹿子母堂空無牛馬的思想而來的。在真正的性空義上說，這是旁流，不過，是後代說空的一大派。空與無我的不同，《大毘婆沙論》卷九有多種異解，其中的一種解說云：

有說：觀自性空是非我行相，觀所行空是空行相。

這意思說：我空叫無我，我所法空叫空。也即是說：五蘊等我所法，實際上是不空的，只是在我見所執著（所行）的意義下說它是空。後代俱舍論

主也是繼承這個見解。如云：

違我所見故空，違我見故非我。

無我所，本有法空的意義，不過有部的解釋，所無的只是我見所執著的一點，不是法的本身也沒有。若依真諦所傳的《隨相論》看來，經部也是採用這思想的。這可說是西北印學者的共見。如云：

世親所用經部自義：體所離故名空；一切諸法皆是假名，有名有義而無有體，……無自人故名無我。

後代大乘唯識學家所說我空法空的思想，就是本此而來的。

二、東南印大眾系的解釋，如《增一阿含經．邪聚品》云：

無我者，即是空也。……我非彼有，彼非我有。

我非彼有，是無我，是我空；彼非我有，是無我所，也就是法空。在這裡，無我與空的定義完全是合一的。依此，流出大乘中觀家在同一意義上建立我法二空的思想。

三、成實論師，學出入於南北兩流，折衷其間。它論中常說我法二空，故「空」可以通於我空與法空，而無我只局限在無人我方面。不過，他在綜合說明空無我的時候，對二者的定義，卻正與有部相反。如論卷一六說：

於五陰中不見眾生（我），是名空行；見五陰亦無，是無我行。

成實論師反而把我空叫空，法空叫無我；是因為契經中常說到五蘊空就是五蘊無我的無我義，所以將我空叫「空」；同時也常說獲得無我見就是證悟寂滅性，所以將法空叫做「無我」。後代的大乘空宗，空與無我二名是可以互相通用的，說空則我法皆空，說無我則人法俱無我；這在學派中就已有此傾向，而且它是根本聖典中本有的思想。

現在把上面三說中有部的解說拋開不論，單說大眾系的思想。

第二目 傳說中之法空論者

聲聞教中說空的學派，不大造論典，他們將思想融化在契經中。所以，他們的空義，沒有自己正面的論典可資研究，只能從向來的傳說中去探索。

聲聞教中，確有明空的學派存在，這是不成問題。事實上並不像唯識家所說的小乘只明我空，不了法空。龍樹《大智度論》分判聲聞佛法為毘曇門、空門、蜫勒門的三門，其中就有空門的一種。雖未明指何派，但有明空的學派存在，是不可否認的。我們上面分聲聞佛法為舍利弗毘曇系與迦旃延蜫勒系的二流，似乎看不到空門的地位。但，《舍利弗毘曇》第五分每品的品名都加個「假」字，如明煩惱的叫〈假結品〉；可見分別說系學者說因緣生法都是假，是接近空義的。不過，說後代性空大乘經純屬分別說系的，也有未妥：分別說系究竟是上座分出的，且依現在南傳分別說系的銅鍱部的《解脫道論》看來，雖主張見滅得道，卻未顯然的說到緣起即空的深刻而普遍的空義。所以，分別說系並不是學派中空的主流，只是與空義有關罷了。據真諦舊傳《部執異論記》，以為大眾部中最初分出的一說部主張世出世法皆假名，說出世部主張世間法皆假名，出世法是真實。如窺基《異部宗輪論疏述記》所引述的（嘉祥《三論玄義》也引有此文）：

一說部，此部說世出世法皆無實體，但有假名。名即是說；意謂諸法唯一假名，無體可得，……名一說部。

說出世部，此部明世間煩惱從顛倒起，此復生業，從業生果；世間之法既顛倒生，顛倒不實，故世間法但有假名都無實體。出世之法非顛倒起，道及道果皆是實有。唯此是實，世間皆假，……名說出世部。

依此以觀《大智度論》的三門，一說部可說即是空門，說出世部可說即是蜫勒門；也就是後代大乘性空與大乘真常的肖影。不過，大眾最初的分裂，就有這種性空與真常的明確理論的建立，時間上似乎嫌早。南傳對這兩部立名的解釋，就有所不同：主張「以一音說一切法，一切法皆了義」的，名一說部；主張「一切佛語皆是出世間者」，名說出世部。大眾系中有主張空的學派，是不成問題，不過，是否即一說部，是有可疑的。西藏所傳，大眾部傳說的大眾系之分裂，本末八部（大眾、牛住、說制多、雪山、東山、西山、王山、義成山），其中沒有一說部和說出世部，卻多了東山住部等案達羅四派。中國向傳有一說及說出世部，卻沒有東山等案達羅四派。或者東山住部等就是一說部與說出世部的合流，所以後代如西藏的傳說，有了東山部

等就不用一說、說出世的名字了。在案達羅四派中，東山住部是頂出色最主要的一部，執義特別與分別說系相近，也多與向傳的一說、說出世部執相同。如東山部執「沙門道及果是無為」，近於說出世部的思想；東山住部隨順頌「無名諸法性，以不思議名」（見下引），近於一說部的思想（這隨順頌文可作兩種解說：法性是內在真實的不思議，則可與真常論合。現象一切皆是假名，假名故空，故不思議，則與性空論合）。又南傳大眾系中有大空部，從它的立名，就可以看出與空義有關的了。所以，大乘空義的發展，與大眾系最有密切關係，尤以案達羅四派更密切；而案達羅四派有很多思想與分別說系相近，於是分別說系也與空義有關。後代的性空大乘，即是將這各方面的思想綜合起來而完成的新體系。

大眾系中其他的部派，對空無我也都很重視。如大眾系誦的漢譯《增一阿含經》，明四法印，謂諸法無我印就是法空。大眾系多聞部「謂佛五音是出世教：一無常，二苦，三空，四無我，五涅槃寂靜」（《異部宗輪論》）。它在四法印中特別開出「空」為一種出世教，說明了它對空義的重視。所以，重視空義，可說是大眾系各派共同的傾向。總之，推動空義發展的主力，在學派的上座、大眾兩大系中是大眾系；在說一切有、分別說、大眾的三大系中是大眾與分別說。

現在，我們知道了聲聞教中明空的學派就是大眾系；且一看向來傳說中的他們的空義是如何。

首先，從有部的傳說中去看看。有部的論典中，也間傳有明空部派的思想，可惜都沒有指出學派的名字。《大毘婆沙論》卷九說明「有」的定義時，舉有三種異宗的解說，其第二說謂：

有說三種：一相待有，謂如是事待此故有，待彼故無。二和合有，謂如是事在此處有在彼處無。三時分有，謂如是事此時分有彼時分無。

時分有，謂某種法的存在（有），是因時間性而存在的，如春之紅花、秋之黃葉，某一個時期有，某一個時期不會有的。和合有，謂這裡有，那裡不會有，是因空間性的關係而有的。相待有，謂與別的事物對待之下才顯現

其有，如眼根能見的作用，在對待其他耳根沒有「見用」的自他相待中，才能顯出他特殊的形態與作用。這個學派，既主張「有」只這三種，就等於說：凡是存在的，都是在自他、時間、空間的相對關係下出現的，沒有絕對獨立的存在。在有部看，這三種都是假有；實有的，不因自他、時、空之關係而有無。如果把握著這三種有的思想去觀察，可以達到一切唯是現象假有的境地。《大毘婆沙論》卷一三八明白的說：

謂有異宗說：內外法皆非實有。

《大毘婆沙論》在佛元五世紀間已經結集完成，是很早期的文獻。在當時，就有主張內情外器一切法皆非實有的學派，可見空義在聲聞教中是早已存在的了。到《順正理論》時代，學派中的空義更是顯著了。如該論卷五一說：

假有論者（不但說過未法是假有），說現在世所有諸法，亦唯假有。都無論者，說一切法都無自性，皆似空花。

假有論與都無論，照論文看，是不同的兩派。都無論者，連一切緣生現象都一筆抹殺，當然是很危險的思想；不過龍樹也曾說過有這一種執著的人——方廣道人。主張一切法都是因緣假有，沒有實體可得，就是假有論者；所以《大毘婆沙論》又說：

說一切法自性都無，彼亦說言現虛妄有。

這簡直與大乘性空唯名論的思想一模一樣。雖然這時代早已經有了大乘，可是順正理論主批判的對象，永遠只限在聲聞學派，大乘的主張，他是不大理睬的。所以這空義是聲聞學派中已有的。

其次，我們看看大乘唯識學者對小乘空義的介紹。世親《攝大乘論釋》第五卷，以為聲聞學者說空無自性有三種。如云：

說一切法無自性意，今當顯示：自然無者，由一切法無離眾緣自然有性；是名一種無自性意。自體無者，由法滅已不復更生，故無自性；此復一種無自性意。自性不堅住者，由法才生，一剎那後無力能住，故無自性。如是諸法無自性理，與聲聞共。

「自然無」，謂一切法不離因緣，沒有離因緣而能自然生的，所以叫無自性；不是法的本身沒有。這從法的自未來入現在的生起上說。「自體無」，謂法滅後不再生起，沒有更生性，叫做無自性；是從法的流入過去說的。「自性不堅住」，謂一切法皆剎那滅，沒有堅住性，故說無自性；是從法的現在位說的。總之，這三種無自性，是在無常義上，說明因緣諸法未來無自然生性，過去無更生性，現在無堅住性，叫做空無自性，不是說法無自性空。這思想，經部固然承認，有部也是認許的，所以，「如是諸法無自性理，與聲聞共」。那麼，大乘不共的無自性義是什麼呢？《攝大乘論釋》接著說：

如執取不有，故許無自性者，此無自性不共聲聞。

唯識家從認識論上說明，於自心外執有能所取相，是應該要空的，不是自性有的，即是遍計所執無自性。所以，單從現象法上，了知因果的無常性，是三時中的初時教，是共聲聞的空義。若能從認識論上，體會能取所取不可得，才是大乘不共的空義。不過我們對這小乘唯有三種無常的無自性義，不能完全信任。因為因果論的無常性與認識論的無能所取性，是有相互關係，不能割裂開的。即因緣生滅以顯示空無自性，是空的本義；認識論上的空義，也還是依此建立的。聲聞學者對於認識論上的空義，並不是毫無所知，不能說此為大乘的不共空義。如《順正理論》卷五三說：

有懷僻見……論中有如是頌：以有於一事，見常、見無常、見俱、見俱非，故法皆無性。

這說：在一法上，可見為常，又可見為無常，甚或可見為亦常亦無常、非常非無常。一個法，從多方面看，可得多方面的結論，發現了緣起法的相待矛盾性，沒有獨立存在的真實體。所見（認識）到的，都不是事物的當體或真象，故說一切法都是空無自性。這思想與大乘空宗很相近；就是佛世時的六師外道，對這緣起法的相待性，也都多少接觸到。所以，空無自性，一面從因果相生的無常性上建立，一面從認識論說，同一法既可如此認識，又可如彼認識，可見是無自性；如果實有自性，就不該有見為如此、見為如彼的不同。這是佛法空義的基本論辨方式，不必要到大乘才有。

最後，看看《成實論》中所傳說的「無論者」。成實論主訶梨跋摩，據傳記上說，他曾在華氏城與大眾部的學者同住過，也曾看過大乘經，所以他論中所說的「無論者」，可能是大眾部，也可能是大乘。無論者的見解，論中卷一三、一四都說到，現在歸納其論辨方式為幾點：一、有分（總體）與分（別體）是無絕對性的，故真實不可得；這是提婆常用的論式。二、識不能取境，前五識雖接觸到外境，但它不能分別；等到第二念意識生起分別時，它又是不接觸外境的；識不能取境，故無自性。三、因中有果、因中無果都不能成立，故無自性。四、因果能所都不能成立；五、因果同時、異時都不能成立；六、因果一性、異性都不能成立；七、自作、他作、共作、無因作都不能成立，所以是無自性。用這種種論式成立無自性，最後的結論說：

一切根塵皆不可得，是故無法。

這些論辨方式，很多與大乘中觀家相同。聲聞佛教走上空的論辨，不單在三世因果上說，而是從事實當體的矛盾性下手考察，指出一切法的絕對自性不能存在。東南印學派空的理性，都是向這方面發展的。聲聞學派的典籍中，對於空義都有傳說介紹，《成實論》算是最豐富的一書。當然，《成實論》中介紹的「無論者」，理論上、思想上還有很多缺憾；在認識論上指出事物的不決定，是空更重要的論式，他沒有應用到。而且只能說無說空，而不能建立起緣起的假名有，是方廣道人之流亞；雖然他可能是一個道地的聲聞學者。

第三目 大眾系之空義

大眾系中的部派很多，只是現在可以接觸到的文獻有限，且皆無法斷定其部屬，所以現在只根據《增一阿含經》作一種綜合的考察。在四阿含中，《增一阿含經》出世最遲，帶有濃厚的學派色彩。漢譯本中，蘊藏有多量空的思想，而且都是巴利文本所無；所以向來傳說漢譯《增一阿含經》是大眾部的誦本，應該是無可懷疑的（譯者是學有部的）。現在就根據它來探討大眾系的空義。

大眾系的空義，並不離開根本教去另起爐灶，是根據《雜阿含經》中原有佛所說的思想，以新的形式，加以引申發揮，推陳出新，而又很契合於如來本意的。這種引申發揮，《增一阿含經》中到處可見到，如〈利養品〉云：

法法自生，法法自滅；法法相動，法法自息。……法法相亂，法法自息，法能生法，法能滅法，……一切所有皆歸於空。……法法相亂，法法自定。

這是對緣起因果法的生、滅、動、靜，給予直覺的觀察；意義深長，很值得注意。存在，是緣起法的相依相待；因果法的生滅動靜，都是自他兩面的。一面看，法法是相動相亂的，沒有他法，自己不會動亂起來；就是要靜止，也是有他法給予力量的，故是相靜相止。另一方面看，又是不相動亂的，法法各住自性，靜止在自位上，互相動亂不到的。一面是自動自靜，一面又是他動他靜，最好舉個例子來說。如三枝槍，交叉架立著。一面看，三枝槍各有一分力量，才互相依倚架立起。另一面看，這枝槍還是這枝槍，那枝槍還是那枝槍，力量對消，各不相犯，還是各住本位各持自體的。因為從緣起法的相互關涉，與法法的相續保持自身的傳統性，法爾是有這兩面性的。動靜如是，生滅也如是；法法各住自性，不涉於他，所以是自生自滅；但離開了他法因緣，卻又不能生不能滅，故又是他生他滅。這不是詭辯，緣起法的面面觀，確是如此。有部說：法的自體有作用。經部說：用是緣起和合的，但有因果，實無作用。現在《增一阿含經》的思想，是綜合而超越了他。法法一面相互依待，一面又是各各獨立。這從緣起以顯示諸法的各獨與相待二性，是從直觀中去體認事事物物的緣起網的自他無礙、動靜無礙、生滅無礙，緣起大用宛然，而當體的實動、實靜、實生、實滅又了不可得；這是極其深刻的真理。就是後代賢首家六相、十玄的事事無礙法界觀，也可說與此有關。

從緣起出發而明實在生滅動靜不可得的，在《雜阿含經》有《勝義空經》。經中說有情六處生無所從來，滅無所從去，皆緣起不實，而顯示勝義空。這思想，《增一阿含經》中好多地方都在引申發揮它：如〈非常品〉云：

眼起時亦不知來處，若眼滅時則滅，亦不知去處。無有而眼生，已有而眼滅，皆由合會諸法因緣。……名為空行第一之法。

這從依因緣生滅，而悟入起滅無從，名為空行第一之法。緣起諸行是空相應的，這《雜阿含經》中已經說過，不過還很隱晦，不如這裡明顯。又《增一阿含經．六重品》云：

因緣而有，此亦假號。要前有對，然後乃有。猶如鑽木求火，以前有對，然後火生，火亦不從木出，亦不離木。

因緣法，皆是因果關係相對相待而存在的，故都是假名不實。如鑽木求火，須有二木相鑽的相對關係，才能生起火來。同時，「火不從木出，亦不離木」，說明因緣相待不離因緣，而又不即因緣的深意。這是對《勝義空經》更深刻、更明顯的發揮。《增一阿含經．力品》對《勝義空經》更直接的發揮說：

（六入）非我，亦非彼有，亦非我造，亦非彼為，乃從無有中而生，已有便自壞敗。亦非往世今世後世，皆由合會因緣……皆悉空寂。

這裡特別指出，因緣法雖依待因緣而有，但是果性並不就是屬於因性（「彼」，指因性）。「非我造，非彼為」，說明因果的不在自我執著中。如是一切法都是因果關係，非此非彼，發揮之下，自然而然的要達到法空的結論。而且說明諸法「從無有中而生，已有便自壞敗」，正是發揮《勝義空經》生無從來、滅無從去的思想。最後，總結說一切是因緣的，所以一切本來空寂，空是假名的，假名是空的。這是依《雜阿含經．勝義空經》六處中心的緣起觀而發揮的，顯然可見。

《勝義空經》，本是部派共誦的。「從無而有，有已還無」的經文，有部的解釋，是說的世俗假名法；勝義法體是各各恆住自性，前後一如，既沒有「從無而有，有已還無」的生滅現象，更不能說是空寂的。經中說空，是說五蘊勝義法中無有我性，並不是五蘊空寂。經部也誦此經，他不許現象諸法是有實作者、有實作用，而以因果諸行的「界」是真實；他認為因果假名的背後，有因果界的實性，所以也不能達到諸行皆空的思想。所以在「名」、

「用」、「體」這三者中，有部注重在體上，只說假名，而體、用皆實；經部說名與用都是假，而體（因果諸行之界）是實。現在大眾系了解因果的相對性，不即不離，不離開這現象去另求實在，到達了名假、用假而實在體性空寂不可得。它與有部、經部不同，是立足在現象上的；一面從緣起明空，一面從無常門而進入空門；對於釋尊本教，無常故無我、無我故空的體系，確能圓滿的繼承著。

上面解說了依據《勝義空經》，從緣起論的立場安立空義，現在談談從認識論的立場去安立空義。

在認識論上，說明所認識的不真實而歸於空，這是《雜阿含經．迦旃延真實禪經》就已經有了的思想。《中阿含經》卷二六又繼承發揮它：

於地有地想，地即是神，地是神所，神是地所；彼計地即是神已，便不知地。……計一切即是神已，便不知一切。

地（經中歷說四大及四空處）本是一種定中的所觀境，只要對這定境的地取著地想，這地就成了我（神）所取著的，就是錯誤的我執；一切對象的真相，就都被我執矇蔽而不能了達。這我，顯然不是薩迦耶見所執的我；於法取相之我，不就是法我嗎？《金剛般若經》所說的「若取法相者，即著我人眾生壽者」，不正是這個意思嗎？到了《增一阿含經》，就直接從正面去開示，如〈勸請品〉云：

知一切諸法空無所有，亦無所著；……都無所著已，不起世間想，復無恐怖，已無恐怖，便般涅槃。

這意思說：認識了對象的空無所有，便不執著一切法想，於是悟入無相而般涅槃。這裡特別以「無相」來顯示涅槃，是多麼重視認識論上的空義。由此可以知道，依緣起論顯自體空，與依認識論顯所取空，在《阿含經》中是綜合的。

空、無相，是說所認識的體性不真實；反面，也就是說緣起現象的存在是假名的。以假名說緣起，《雜阿含經》本就開示過。了達一切諸法唯假名，就可以成就「無諍行」。無諍的本義，是說語言名稱的缺乏確實性、固定

性，了知它是假名如幻，不應固執。這在《中阿含經》已經被重視了。如卷四三說：

隨國俗法，莫是莫非，……此法無諍。

無諍是建立在假名上，所以與空義有密切的關係。傳說須菩提尊者是無諍第一，《中阿含經》明無諍行的時候就讚歎他說：

此行真實空，捨此住止息。

須菩提尊者，能夠捨離「此」語言戲論，安住無諍（止息），就是行真實空。無諍就是空，不是很顯然的嗎？這意思，《增一阿含經．須陀品》有著解釋：

有字者，是生死結；無字者，是涅槃也。……有字者，有生有死，有終有始；無字者，無生無死，無終無始。

有名言，是生死法，就有生死始終；無名言，是涅槃法，一切生死始終皆無。這說明了涅槃的離言無諍。假名是空的，空是假名的；能夠了達空性的假名離言，就可以安住無諍，也就可以獲證涅槃。所以空的假名，不但可以安立緣起世間，也可以經過無諍的修證，走向解脫還滅，而獲得離言涅槃。

唯假名的思想，不但是在顯示假名不實，而且是從名言的隨方域而變異、無固定性上說明的。後代大乘所共同應用的「名義互為客」無固定性的思想，即從此而來的。諸法唯名的思想，大眾系中東山住部即有明確的發揮，如它的隨順頌說：

若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。雖許蘊處界同屬一體性，然說有三界，是順世間轉。無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。不見義無義，然說法中尊、說滅及勝義，是順世間轉。不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉

（《入中論》卷二）。

總結一句，空義，從體性上說曰「空」，從認識上說曰「無相」，從名相上說曰「離言無諍」；能體悟空的無相無言，就能超越生死世俗的有相有言，而達到涅槃解脫了。

第三項 見空得道

得道就是初果見諦。中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。四諦漸現觀，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦、集、滅前三諦時，只在見道位中。四諦頓現觀，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。在學派佛教中，這自來是一個諍論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。

主張四諦頓現觀的，據《異部宗輪論》說，是化地部執。同時，大眾、一說、說出世、雞胤四部本宗同義說「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」，也是主張頓現觀的。現在只說說南傳分別說系銅鍱部者的《解脫道論》，及漢譯《成實論》的兩說。他們的見地，雖還有不如大乘見空得道的地方，但已經是很相近了。

《解脫道論》純粹是依修行的過程——戒定慧的次第而組織的。第一一卷、一二卷說明慧的時候，就談到這頓現觀見滅得道的問題。他說修慧的次第，先觀蘊處界等，得到「觀善巧慧」；接著，論云：

一切色以無常廣觀；以廣觀苦，以廣觀無我。

這先對蘊處界諸法，作無常、苦、無我的廣泛觀察，是很接近根本佛教的。其次，他對無常等下了這樣的定義：

於行色無常，以滅義；以苦，怖義；無我，不實義。

對蘊處界一切法，依無常、苦、無我的廣泛觀察，就能夠對治常、樂、我倒見，內心安住於無相、無願、空界三者之中。他把無常、苦、無我三與無相、無願、空界三配合起來說：無常義是無相，苦義故無願，無我義就是空界。這種觀察，叫「分別智」。進一步起「諸行分別智」，觀緣起的起滅，側重在無常義。緣起是指有情生死流轉的當體，經中說緣起是「此生故彼生，此滅故彼滅」，都是重視起滅無常義。論說：

一切諸行，以起初邊成分別，以滅後邊成分別；以起初邊成寂寂，以滅後邊成寂寂。以起從起無初，以滅從滅無後，是故起滅智，成諸行分別智。

對於緣起起滅，分別觀察，得到了善巧時，從流轉門，見到「識」由「行」而來，因而了知「識」是無常苦無我，當下是寂滅的。在還滅門，由「行」滅則「識」滅，更可見得識是寂滅的。所以，不論是緣起的生門或滅門，都可以觀察通達它的寂滅。同時，法從緣生，沒有本有的初相；法法歸滅，沒有常住的後相。這些，都是發揮《勝義空經》的思想。從廣泛無常、苦、無我的觀察，縮小範圍來專門觀察起滅無際，這是第二步的觀察。更進一步，如論說：

不作意觀生，唯見心滅。

這時候，不觀生起相，而專觀於滅。一面觀諸法都必歸於滅；一面觀察那些雖還沒有滅的諸法，起無所起，住無所住，不是自體能起能住，如閃電般地剎那剎那當體都是歸於滅的。這如論云：

第一義中無去來；未來無聚唯轉生，住如芥子生諸法，彼法滅已是其初，世間以法初不離，不見去來不見生，諸法不生如虛空，猶如電起須臾滅。

一切法皆歸於滅；滅的當體就是空。這是如來根本教中從無常觀空的方式。這論中叫它做「觀滅智」。由此觀滅智，對於諸法的終當歸滅，生起了恐怖、厭患，而欣求解脫。從觀無常、苦、無我，而達於正性離生，真見滅

諦，剎那而頓了四諦，證得了初果。這依生滅緣起泛觀無常、苦、無我，而歸到見滅得道，與《雜阿含經》所說的證道次第，大體相順。見道位中就是見的涅槃空寂，所以也就是見空得道。化地部的「四諦一時現觀」，也有這個見解；所以，見空得道，可說是分別說系的共義。

其次，對於《成實論》所主張的「見滅得道」、「一時見諦」，這裡也略加介紹。《成實論》是依四諦組織的；在卷一一說明滅諦的時候，討論到這問題。如云：

滅三種心，名為滅諦。謂假名心、法心、空心。

滅三心，就是指出認識上如何的認識應該遣除，而予消滅。單離一種心，不能見道；要三心都滅了，才能夠見滅得道。怎樣滅呢？論說：

假名心，或以多聞因緣智滅，或以思惟因緣智滅。法心，在煖等法中以空智滅。空心，入滅盡定滅，若入無餘泥洹斷相續時滅。

這裡的滅三心，就是大乘所說的「我空」、「法空」、「空空」。有人說：《成實論》既明空空，可見是大乘的論典。有的說：它雖不是大乘論典，它說的空空卻是從大乘中採取去的。其實，《阿含經》中已經有了重空三昧；儘管有部學者說重空三昧是有漏心，「空空」這名字是聲聞教中本有的，卻不成問題。《成實論》的三種空是依次悟入的，如楔出楔，是漸入法門；所以它說空的道理，與大乘的氣象迥然有別，如它說的自性空，只是推理說明的，不是在緣起法當下體認出來，所以它的空是隔別的。《成實論》是聲聞佛法中空義講得最進步的，如此而已；說它就是大乘論典，當然是錯誤的。首先，「假名空」義，如論云：

如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。

這只是在和合下說明的空，與薩婆多部的假名無實，意義相同。《成實論》在第一重二諦上，說假名是超越四種論的，以為常人的認識，都是不離假名的，所以不能通達真象；須用聞思慧，作析空觀，見真實的色法心法，見法不見假名，而破假名，得到法有我無的空。如論卷一五說：

一切凡夫，心不破假名，故常隨我相，終不相離；雖見色，亦不離瓶等相，故凡夫心不緣實義。

凡夫流轉中不見實相，就是假名相的障礙；要免流轉，第一步就要用析空觀；如觀察色法，唯見色香味觸，而不見四微和合的假名相；破世俗假名而見勝義真實有，就是《成實論》所說的「假名空」；與大乘的假名空，相差得遠了。其次，「滅法心」得法空，如論云：

有實五陰心，名為法心，善修空智，見五陰空，法心則滅。

破假名時，分析慧所得的諸法實相，認識雖不錯，但還不能得道；所以進一步說：見五蘊法的法心，也應該要捨離，而見五蘊空，法相不起，是為「滅法心」。論說：

行者斷有為緣心，得無為緣心，是故行者不見五陰，但見陰滅。

不起有為緣心，得法空智無為緣心，是在四加行時候的事情。論中這裡引證一段契經云：

知色性滅，受想行識性滅，是名無我，無我即是無性。

《成實論》雖有諸行如幻不實之談，但從無常門的法法歸滅，以證入一切法空寂，是與銅鍱部一樣的。涅槃雖已滅了法心，但還有見空相心存在，所以論云：

若緣泥洹，是名空心。……是心緣無所有。

這空心，還是應該滅的。怎樣滅呢？論說：

無心定中，以緣滅故滅。斷相續時，以業盡故滅。

滅空心有兩種：一是在入無餘依涅槃時，斷相續滅；一是在入滅盡定時滅。滅盡定有二：一在八解脫裡的，一在九次第定裡的。斷煩惱的滅定，必須是八解脫的；滅空心的滅定，兩種都可以。三心漸次滅了，最後要以無心定才能圓滿體驗得涅槃，這是與銅鍱者共的；不過，《成實論》謂這滅定是無為的，銅鍱者謂是非有為非無為的。在滅盡定中，一切法寂滅，空相也寂滅了，正如大乘所說的能所雙泯的境界。見滅諦得道後，接下去就頓見四諦

，就是大乘所說的真見道後的相見道。

見法滅才能得道，本是《雜阿含經》早有的思想，不過，經過了大眾、分別說者理論上的詳確發揮。空義就是滅，所以見滅得道，對空義的開展，賦予直覺證驗上的根據；關係之密切，可想而知！