

略探從世俗諦到勝義諦之順勝義觀

(釋德藏，福嚴佛學院 大學部)

【目次】

一、前言	2
二、「二諦」之意義	3
(一)「諦」的意義	3
(二)世俗諦之意義	5
(三)勝義諦之意義	6
三、善分別世俗諦	7
(一)正世俗與倒世俗	8
(二)世俗的假施設	9
1. 名假	10
2. 受假	11
3. 法假	12
4. 小結	12
四、順勝義觀	13
(一)順勝義空觀	14
1. 觀諸法無自性而徹見諸法實相	14
2. 藉相顯性	16
(二)觀空證滅	19
1. 法空觀	21
2. 我空觀	24
3. 法空觀及我空觀互證	26
五、結語	28

【參考書目】

關鍵詞：二諦 世俗諦 勝義諦 順勝義觀 我空觀 法空觀

一、前言

《中論》〈觀四諦品第二十四〉提到：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」¹簡言之若不能了解二諦義，則無法通達佛陀所說法的真實義，由此更可知二諦義理，在佛法裡的重要性。所謂的「二諦」是指「世俗諦」與「勝義諦」，一般通稱為「俗諦」、「真諦」，或是「世諦」、「第一義諦」，在佛教教理中，常以此「二諦」來總攝一切法要，來為眾生說法。而在《中論》中，聖龍樹則以「二諦」教理縱貫性相及空有，不著於名相與對待，而終究「宗歸一實」，讓佛法的教義獲得圓滿的開展。²故知，要體悟佛法大義，則必須先對「二諦」教理有所了解，而要能掌握《中論》之義理，則不能不對「二諦」有所研究。

重點是如何從「世俗諦」而悟入「勝義諦」呢？本文最主要的目的，就是要藉由探索「從

¹ 參閱《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，大正30，32c16-19。

² 參閱印順導師著《中觀今論》，p.12。

世俗諦到勝義諦之順勝義觀」議題，來對「二諦」教理有初步的認識；並希望讀者藉由本文的探討中，釐清「二諦觀門」之修行次第，並將之實踐於日常生活，以體驗佛法所帶給眾生的真實利益。

「二諦觀門」的核心部分就在於「順勝義觀」，所謂的「順勝義觀」，就是依緣起法而作徹底的觀察，觀察它那一法中是否「實有自性」的存在，而這種觀察不是順於「世俗智」去觀察，而是「順」於「勝義」的觀慧去觀察。而在「順勝義觀」中，主要是依兩個角度切入：一者、是「順勝義空觀」：主要是觀諸法無自性空，及如何藉相顯性；二者、是「觀空證滅」：從緣起諸法中，藉由徹見諸法無自性的「空觀」，而滅除戲論與分別，戲論滅除自然分別妄心不起，此時便能般若現前，而止「惑、業、苦」順得涅槃。為了將二諦義及整個「順勝義觀」過程作清楚描述，本文將用下面的章節安排為探討之架構：

在了解「順勝義觀」之前，我們必須先知道「二諦」的意義為何，所以筆者將在第二節先對「二諦之意義」作一番探討，其中包括：說明「諦」的意義、以及「世俗諦」與「勝義諦」之意義。而要從「世俗諦」而契悟「勝義諦」，那就必須先能善分別「世俗諦」開始，所以在第三節就以「善分別世俗諦」為題，分別探討了「正世俗與倒世俗」，以及說明了世俗的「名假、受假、法假」三種假施設。再者，欲破除「三假」，那就必須透過「順勝義觀慧」進入「順勝義觀」，故在第四節部分就進入了本文的重點，進一步來探討何謂「順勝義觀」？在這節當中，筆者將用「順勝義空觀」及「觀空證滅」兩個子題來說明。而其中的「順勝義空觀」又包括探討「觀諸法無自性而徹見諸法實相」及「藉相顯性」兩個部分；而在「觀空證滅」中，也分別以「我空觀」、「法空觀」及「我空觀及法空觀互證」為探討主軸。本文將以上述架構，來對二諦間之「順勝義觀」作進一步說明。

另外在研究方法上，筆者將採取經證之歸納分析，作為研究論題闡述之依據，而研究範圍除了以《中論》〈觀四諦品第二十四〉外，也參考了印順導師《中觀今論》、《成佛之道》、《中觀論頌講記》等相關著作，並旁徵《大智度論》等經證，以期能對聖龍樹在二諦教理闡述上，有更完整之了解。最後，在本文第五節結語部分，將對研究成果作歸納、分析、整理，以達本文「略探從世俗諦到勝義諦之順勝義觀」主要研究目的，並作出初步之結論。

二、二諦的意義

聖龍樹於《中論》〈觀四諦品第二十四〉提到：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」³他開宗明義地指出，諸佛依「二諦」為眾生說法，「二諦」實為佛法的綱要，若不能了知「二諦」之區別，則對於佛法蘊涵的深義，就不能真實的瞭解，這正可說明「二諦」在佛法中的重要性。「二諦」即是「世俗諦」與「勝義諦」，一般或翻譯成「俗諦、真諦」，或是「世諦、第一義諦」。何謂「世俗諦」？凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名為「世俗諦」；而「勝義諦」是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的，這是特勝的真智界，故名勝義，即第一義諦。⁴那我們該如何通達之呢？本文將藉由說明「從世俗諦到勝義諦之順勝義觀」，來對「二諦」的教理做初步的探討。而在探討「二諦」之前，筆者將先敘述「二諦」之意義，並以「諦」、「世俗諦」與「勝義諦」三個角度分別來說明。

（一）「諦」的意義

「諦」對照梵文的《中論》本，是從satya 5字翻譯過來的⁶，而這個梵文原語satya，一

3 參閱《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，大正30，32c16-19。

4 參閱印順導師著《中觀今論》，p.206。

5 梵語 satya，查回 PTS 巴利語辭典，其巴利語形，在語詞構成上也是只有真理與實在的意思。

6 《中論》〈觀四諦品第24〉，大正30，32c16-19 提到：「諸佛依二諦，為眾生說法」，對照梵文的《中論》為：「dve satye samupasritya buddhanam dharmadesansa / lokasamvrtisatyam ca satyam ca paramarthatah //」（參閱三枝充攬著《中觀偈頌總覽》p.746-p.747）其中「諦」是梵文 satye 的翻譯。

方面有「真理」(truth)的意思，一方面又可以用來指「實在」(reality)。7但考證《說文解字》，「諦」的意思為「審」也，「從言帝聲」8，這有兩種涵義：一者「諦」是表示對事物細察、詳審；二者「從言帝聲」也說明「諦」離不開人類語言範疇，也就是說「諦」字在中國人的用語中，是對事物審思觀察之後，用語言音聲詮釋所觀察之結果。故以「諦」字用來詮釋梵語satya，正可表達出「對現象界審思觀察所領悟的道理」以及「透過語言可將所領悟的道理給顯示出來」的雙重意義。

而佛典的所呈現「諦」的意思，例如四聖「諦」、二「諦」，其中「諦」的字意就從語言音聲表達「對事物細察、詳審所領悟的道理」之原意，借用並引申為指世尊智證的真理是「正確與真實」的涵義，或說有「不顛倒而確實如此的意思」。9如《十住毘婆沙論》卷 1 (大正 26, 22c2) 所說：「諦者，一切真實名之為諦。」換言之，「諦」這個名詞在佛法中，若依梵文原語satya用「真理」(truth)之意來詮釋，則是指世尊所證悟而演說之真理，是「真」、是「實」、是「如」，如《雜阿含經》卷 12, 296 經 (大正 26, 84b17~24)：

彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。謂緣無明有行，乃至緣生有老死，若佛出世、若未出世，此法常住法住法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦。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。

另一個角度來說，「諦」即是「非妄、非虛、非倒、非異」之意10，後代諸多譯家為了形容佛陀自證覺而如實說的真理「是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」，或以「真諦」這譯語取代「諦」字，以突顯「真理」的真實不虛，如《別譯雜阿含經》卷 5. 92 經 (大正 2, 405b17)、卷 8. 144 經, 145 經, 146 經等 (大正 2, 429a6, a13, a16~17, a20, b5) 也可見用「真諦」之譯語來形容世尊所悟「四聖諦」等真理。11在《中阿含經》卷 7 (分別聖諦經)，就提到說：「真諦審實，合如是諦」12，可以說梵語satya從翻成中文「諦」的用語後，又演變至以「真諦」譯語來加強形容聖者所共證的真理。

(二) 世俗諦之意義

「世俗」13這一辭對照《中論》〈觀四諦品第 24〉第八至第十偈頌裡，是從梵語「samvrti」所翻譯過來的14，而通常我們所說的「世俗諦」則取它字意中「遷變、如此而隱覆真實」的涵義15。在《漢語大辭典》卷 1, p. 499 解釋中文裡「世俗」一詞有：(1)指當時社會的風俗習慣；(2)世間；(3)俗人、普通人；(4)流俗、庸俗等含意。這也就是說「世俗」就是包了在世間的一切法及現象，如「人、事、時、地、物」及「行、住、坐、臥」等等風俗、親情、制度都在其中，就聖者而言，他們體證到這些現象不過是「依緣起而宛然有」的幻象，畢竟是「性空」而非真實的，但在凡情共許的認識上，卻認為這些現象都是真實存在的，若以凡情的立場上來看，因容許世間一切的現象有其相對的「真實性」，就世俗而論世俗，故稱之為「世俗諦」16。

7 參閱萬金川著《中觀思想講錄》，p.157。

8 參閱《新添古音說文解字注》，p.92。

9 參閱印順導師著《中觀論頌講記》，p.447、《中觀今論》，p.206。

10 如《法蘊足論》卷 11 (大正 26, 505a20-22) 說：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異，是名緣起。」

11 釋如戒，〈從原始佛教到阿毘達磨論書的二諦探討〉，《福嚴佛學院第九屆學生論文集上冊》，p.7。

12 《中阿含經》卷 7 的〈分別聖諦經〉，大正 1, 468b23-25：「諸賢，過去時是苦聖諦，未來、現在時是苦聖諦，真諦不虛，不離於如，亦非顛倒，真諦審實，合如是諦。」

13 在萬金川著《中觀思想講錄》，p.163 中提到：「月稱從詞源學的觀點來分析 samvrti (世俗) 一詞，並且給予了它三個意思：(一) 障真實性，遮蔽真實的東西；(二) 互為依事，相互依靠的事物；(三) 指世間言說的意思。」

14 參閱三枝充攬著《中觀偈頌總覽》p.746-p.751。

15 參閱印順導師著《中觀今論》，p.219。

16 在萬金川著《中觀思想講錄》，p.161 中提到：在《中論》〈觀四諦品第 24〉第八至第十偈頌裡，特別是第十

如上述所說的，「世俗諦」所包括的範圍可說極為廣泛，但由於每個人福德智慧深淺的不同，對於所認知的常識，也有「淺顯」與「深隱」的不同。如世間的花草樹木是一般人所能知道的，但對於眼盲的人，卻是像「瞎子摸象」無法辨別清楚；又如現世的生活，是人人可以知道的，但幾千萬劫前的事，除了佛的智慧能通達外，凡人也無法測知；或是自己晚上遇見鬼影，在別人看來卻是子虛烏有的事。所以世間某些人所認為的「真實」，也不一定是全部所公認的，由此可見，自以為是「真實」的，也不見得就是「世間的真相」。

而青目在解釋「世俗諦」時更提到：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」¹⁷凡夫於虛妄顛倒中，執世間為真實，但聖者知一切法本為幻有，如實了知世俗是假有非真實，但為「引凡入聖」，故於世俗中隨順眾生而說「諦」，故若以聖者心境的角度而言，聖者如實了知世俗，於一切法性空上，世俗是不礙勝義的，亦可於隨順世俗而名之為「世俗諦」。

故以世間的立場來說，雖然世俗的一切法，有所謂的「正確」與「錯誤」之別，凡情認為「正確」的，便會將之執為有「真實」性，而稱之「世俗諦——世間的真實」；但在聖者的真知灼見中，了知世俗所認為真實的仍非究竟，惟以世俗所共許的認識上而假名言說為「世俗諦」，並藉此來進一步引導凡情契入其所認識不及的體證——「勝義諦」。凡情與聖者心中都是容許有「世俗諦」的名言，但聖者通達勝義諦後所見到的「世俗法」，是不同凡夫所見的，聖者是「諸法無所有，如是有」的見地，而凡夫卻是「如是無所有，愚夫不知，名為無明」般的無知¹⁸，這也正如《法華經》中所說：「如來見於三界，不如三界所見」¹⁹意思相同，同樣名為「世俗諦」，但聖凡所見的差別當抉擇清楚才是。

（三）勝義諦之意義

何謂「勝義諦」？「勝義」這個詞，有如實、真實、不虛誑的含義，是究竟而必然如此的，是本來如此的，是遍通一切的²⁰；而「勝義諦」就是指聖者以般若智徹見了緣起法的生滅與不生不滅，所體證的真理境地——「本性空寂，離一切戲亂相」的，這種境界中觀學派則稱之為「了義」或「第一義」，而這緣起法的真理是「如來出世，若不出世，法住法性」²¹的，體悟此勝義諦理境，而證入究竟涅槃之果。

「勝義諦」也有狹義與廣義之分²²：「狹義」的「勝義諦」即是指聖者所證悟的「空性」，凡夫於世間緣起諸法中，妄執一切幻象為實有，但聖者知其一切不過是因緣的和合，徹見諸法是無自性空的，在如幻的緣生法中，當體能知法法的本性空寂。這正如在《雜阿含經》卷13(335經)中所提到的：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時、世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行

頌裡的「俗諦」，這個「俗諦」包括了第八頌所提到的「世俗諦」與「第一義諦」，這兩個層次都是可言說的，但「第一義」與「涅槃」則不可說。

17 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（青目釋），（大正30，32c20-24）。

18 參閱《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品第8〉：「舍利弗白佛言：『世尊！諸法實相云何有？』佛言：『諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明。』（大正8，228c23-24）

19 參閱《妙法蓮華經》卷5〈安樂行品第14〉：「如來如實知見三界之相，無有生死，若退若出，亦無在世及滅度者，非實、非虛、非如、非異，不如三界見於三界。如斯之事，如來明見無有錯謬。以諸眾生有種種性、種種欲、種種行、種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣譬喻言辭種種說法。」（大正9，42c13-19）

20 參閱印順導師著《中觀今論》，p.219。

21 參閱《雜阿含經》卷12，〈296經〉，大正2，84b13-18。

22 參閱印順導師著《中觀今論》，p.218。

滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（大正 2，92c12~c27）

世尊先以「眼根」為例，說明眼根所見的色，不過是如幻緣起的生滅現象，是非實而無自性的，就好比我們眼前見一顆青木瓜，初看的時候是「青色」的，過幾天木瓜熟了些，看起來又變成「黃色」的，最後木瓜熟透了，又變成「紅色」的了，所以木瓜的「色相」，雖藉由眼根的觀察、心識的分別而辨別出，但它所呈現的相貌仍須藉由外在種種條件配合下，才會呈現當下深淺不同的「色相」，並無法執它一定非什麼顏色不可，這「色相」是「根、境、識」和合關係下所呈現的，聖者體悟到這一切因果現象的「俗數法」，皆是依緣起而假名安立的，是依緣起存在而非有實在自性的。其他如「耳、鼻、舌、身、意」根塵所對境亦復如是，聖者藉由緣起生滅的「俗數法」而契悟那不生不滅的「空性」，是無虛妄顛倒惑亂而畢竟空寂的，故此種契證的理境可名之「勝義諦」。

而「廣義」的「勝義諦」，就聖者的體證而說，也有三種不同的層次：一者、如學人雖能證入空性，但從空出有時，面對世俗的一切，雖不執著非實有不可，但他們的心境仍會隨俗以為似有實在性現前的世俗，這種「勝義諦」境界類似於聲聞聖者所證的「實有真空」二諦觀；²³二者、是能知諸法空寂的同時，也能知諸法如幻的緣起，能從「空出假」分別幻有為世俗的體證，這種「勝義諦」境界類似於利根聲聞聖者及菩薩所證的「幻有真空」二諦觀²⁴；三者、是一念悟入法法空寂與法法如幻的同時，能「即緣起即性空」的真俗並觀，一味平等平等中，不可侷限此為勝義，彼為世俗，這種「勝義諦」境界類似於佛菩薩所證的「妙有真空」二諦觀²⁵。

總之，要能證悟「勝義諦」，依《中論》卷 4〈觀四諦品第 24〉所說：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」²⁶，非得先從正觀「世俗諦」以揭破世間謬誤的現象，在去妄顯真之中，方能以此悟入「勝義」的理境，究竟證得涅槃之果。那又該如何正觀「世俗諦」呢？在本文下一節中，將再做進一步解說。

三、善分別世俗諦

上述曾說到要通達聖者所證悟的「勝義諦」，是必須「由虛妄見真實，依俗諦見真諦」的，世俗諦既然如此重要，我們又該如何善分別之，以認識世俗所共許現象亦是非真實的幻象呢？在印順導師著的《成佛之道》，p. 332 提到：「世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。」在這頌偈中指出，要能通達世俗諦，則必須先能善分別「正世俗」與「倒世俗」的差別，並了解世俗中的一切常識，都是藉由名言去認識，而這一切不過是假施設的，以此而通達世間的真相。故在本節當中，將進一步說明何謂「正世俗與倒世俗」及「世俗的假施設」，以此來善分別「世俗諦」，並作為契悟「勝義諦」順勝義觀之前方便。

23 關於「實有真空」二諦觀，請參閱印順導師著《中觀今論》，p.209：「『實有真空』二諦：聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。」

24 關於「幻有真空」二諦觀，請參閱印順導師著《中觀今論》，p.209：「『幻有真空』二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。」

25 關於「妙有真空」二諦觀，請參閱印順導師著《中觀今論》，p.209：「『妙有真空』二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可侷限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。」

26 《中論》卷 4〈觀四諦品第 24〉，大正 30，33a2-3。

(一) 正世俗與倒世俗²⁷

一般來說人類對世俗境的認識，可以依兩種來區分：一種是「正常」的認識，而另一種是「變態或錯亂」的認識。所謂正常的認識，如人類在心理正常情況下，同樣有眼睛，而用眼睛所看到的東西，有著某種程度上的共通性與必然性，絕不致於南轅北轍。也就是說，對於一個心智正常的人來說，他對世間的認識，也可大約分為兩類：一者、知道所認識到是真的，如常人眼睛所看到的某一物體，共同認為有這麼一個東西的存在，在世俗法中，大家都認為這是實在的，極難了解其不過也是虛妄的，這一類的認識可稱之為「正世俗」；二者、知道所認識到是假的，如龜毛兔角、空花水月等等，了解到它是非真實的，除非是幼稚無知的孩童，才會把它當真的。前者「正世俗」的認識，就好比是經中所說的「難解空」，而後者這類的認識，就如經中所比喻的「易解空」²⁸，我們可以透過後者這種易瞭解虛妄的認識經驗，來進一步了解到「正世俗」的那種難瞭解的虛妄性。

而所謂的「變態或錯亂」的認識，或因根身的變異，如眼睛患有「飛蚊症」，以為有蚊子在眼前飛，其實是沒有的；或因心識的錯亂，如吸毒而引起精神恍惚，導致見到種種虛妄幻象；或因對境相的誑惑，如夢中人胡言亂語，亦如見筆插玻璃水杯中，以為筆形狀就是曲折的，而這些也都是沒有的。諸如此類種種錯謬的認識，可以經由世智而揭破它的錯誤，這類「變態或錯亂」的認識，便可稱之「倒世俗」。

值得一提的是，在「倒世俗」的錯誤認識中，屬於根身變異所引起的，如老花眼、近視眼所見的虛妄，可以經由醫學來改正；屬於心識錯亂的，如精神病患所說的顛倒語，也可以由世智來予以判斷；唯獨因對境相的誑惑所引起的，如卡通影片中的人物，孩童也會認為是實有的，則必須透過教育的灌輸，到逐漸成長時才了解其為非實的。換言之，常人對於境相的誑惑所引起的錯誤認識，有時還是容易執著為真，所以必須藉由屬於「根身變異」，及「心識錯亂」所引起之易解虛妄，來進一步知道那難以瞭解因境相誑惑所引起的現象，也是虛妄的。

那麼談「世俗諦」，為何不直說「正世俗」就好，還要再談「倒世俗」呢？如在印順法師著《成佛之道》，p. 336 中提到：「佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。」就人類整體的認識來說，「正世俗」的認識就好比是「難解空」，一般人是不容易知其也是虛妄不實的，而「倒世俗」的認識就像是「易解空」，藉由這容易了解虛妄錯誤認識，來進一步比喻那正常人的「正世俗」認知，其實也是如「倒世俗」一樣的惑亂不實。

能有「正世俗」認知的人來看「倒世俗」人的認知，就好像是正常人來看精神病患一樣，是如此的錯亂不實；但同樣的，若由證悟「勝義諦」的聖者來看凡夫「正世俗」的認知，也就像是大人看小孩一樣，感覺是那樣幼稚無知。所以說要能契悟「勝義諦」，就必須先了解世間人「正世俗」認知中，所共許有其真實性的「世俗諦」，也不過是無自性的緣起幻象，絕非有什麼實有的自性妄執。

再者，若以「正世俗」與「倒世俗」譬喻為「難解空」與「易解空」，就聖者的心境來說，「世俗諦」何嘗不能暫說是一種另類的「倒世俗」，而藉此易解空的「世俗諦」，體證那難解空的「正世俗」—「勝義諦」，依「世俗諦」而證「勝義諦」，這或許是佛說「正世俗」與「倒世俗」另一弦外之音吧！

27 關於「正世俗」與「倒世俗」，在法尊法師譯的《入中論講記》，p.34 提到，月稱論師在《入中論·第六現前地》，第 24、25 兩首偈頌，表達他與清辨論師不同的看法，在清辨派中，謂世俗諦裡，境有正倒，心皆是正；而月稱則認為境有正倒，心亦有正倒。

28 關於以「易解空」喻「難解空」，請參閱《大智度論》卷 6〈初品中十喻釋論第 11〉云：「問曰：若諸法十譬喻皆空無異者，何以但以十事為喻，不以山河石壁等為喻？答曰：諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以易解空喻難解空。」（大正 25，105b28~c2）；「十喻」：如幻、如[陽]焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。（參見《大智度論》卷 6，大正 25，101c-105c）

(二) 世俗的假施設

對於一般世俗的認識，我們可以說它是屬於「正世俗」的認知，眾生常依此名言識²⁹，而執所認識的對象，似有實在的自性，以為是「真、常、獨一」的實體，但就聖者所見，在俗人「正世俗」所見的一切景象，不過都是依種種因緣和合而非實有的，所以稱之為「假」有，為了讓世人有共許的認識，所以安立一個「名義」，讓語言有稱說相同的對象，所以稱之為「施設」，換言之，聖者所認知世俗的一切，不過都是假名施設的，皆是無自性的緣起假有，藉著對「世俗假施設」的破除，而觀諸法無性實相，在順勝義觀中契入了「勝義諦」。

那麼何謂「世俗的假施設」呢？好比說我們眼前正好有一張「椅子」，在中文稱之為「椅」，在英文稱之為「chair」，在日文稱之為「いす」，雖然在不同國家的人來看會有不同的名稱，但人人都共同知道這是什麼東西，稱它為「椅子」只是順俗所安立的假名，只要是約世俗所共許的，稱它為 A 或 B 也是可以的，不會說因稱呼的不同，這張「椅子」就改變或消失了。再者，這張「椅子」昨天還擺在商店未出售，是不屬於我的，雖然今天我買下它，或可稱為「我的椅子」，但可能在明天有人不小心把它坐壞了，這時這堆散木頭，還能稱之為「我的椅子」嗎？當然不能！可見不管是「我的」、「你的」、「他的」，也不過是約世俗的假施設而已，絕非有一個實有性的「我、你、他」之物存在。話說回來，雖然現在這張「椅子」是木頭作成的，但是未作成「椅子」之前，它曾是森林中的一棵「樹木」，幾年後或許用壞了，被丟棄當成木頭來燒，結果又變成一堆「灰燼」，所以若說它永遠以為非得「椅子」性不可，那也是不對的，只能說這時不過是因緣的和合，暫時作成如「椅子」狀的東西，事實上是沒有實有「椅子」自性的東西存在，這也不過是世俗的假施設罷了！

而在《般若經》及《大智度論》中，就明確指出，世俗的假施設不外乎有以下「三假」：名假、受假、法假，³⁰其中名假是比較容易瞭解的，其次是受假，最難了解的是法假，而要從世俗的假施設中，徹見其不過是誑惑非實的，就必須依次破除名假、受假、法假，最後在破除法假後，才能徹見諸法實相。那什麼是名假、受假、法假？又該如何破除？以下將分別加以解說。

(1) 名假

「名假」即是名字波羅聶提 (namasavketa-prajbapti)，簡單來說，凡世俗人對於共許認識的對象或概念，而說出的「名稱」都是「名假」，譬如世俗人都有個姓名，舉凡物體也都有他的名稱，這些都是依名言觀待而假設安立的。而吾人稱呼任何東西時，除了安立一個「名字」外，同時也會賦予這個「名字」的意義，好比我們說有一陣「風」飄過來，除了用「風」來這個名字來了解外，還賦予「流動空氣」的意義，當這「名」與「義」合一的時候，凡人在這「名」假施設當中，若遇到與此名義相應的境界，便能認識到有這個「風」的存在。

但是「名」與「義」，有時不見得是相應的³¹，好比我們知道喚某人為某名，不過是名義

29 何謂「名言識」？在印順導師著《成佛之道》，p.333 提到：「當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。」

30 如在《大品般若經》卷 2〈三假品第 7〉卷 2，立「三假」：「爾時，佛告慧命須菩提：汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜。……爾時，慧命須菩提白佛言：世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」(大正 8，230b22-c6)；又如在《摩訶般若波羅蜜經》卷 2：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜。菩薩菩薩字亦但有名字，是名字不在內不在外不在中間... (中略) ...須菩提：譬如身和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提：譬如色受想行識，亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說... (中略) ...菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設。」(大正 8，230c 28-231a21)；在《大智度論》卷 41〈釋三假品第 7〉中也有對「三假」的解釋：「菩薩應如是學三種波羅聶提。五眾等法，是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨。如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅聶提。用是名字，取二法相，說是二種，是為名字波羅聶提。」(大正 25，358b21-26)

31 關於「名」與「義」是否相合，在《大智度論》卷 25〈釋初品中四無畏義第 40〉中，也提出亦「不合亦不離」的看法：「問曰：義之與名為合耶？為離耶？若合名，說火時應燒口；若離，說火時應得水。答曰：亦不合亦不離。古人假為立名以名諸法，後人因是名字識是事，如是各各有名字是為法，是名字及義。」

相應假施設，某人也可以改稱甲或乙，絕不會因名稱的不同，就令某人消失了；又如我們口說「冷」，但「冷」不見的是「真冷」，因為我們說「冷」的同時，嘴巴也不會變「冷」，所以在這「名」與「義」不相應的當中，知道吾人所稱呼的名稱是「假」的，一切的「名稱」不過是順世俗的假施設，以此便能破除「以名為實」的執著。

故知，當別人不管是在稱讚我們，或是譏諷我們，如果在這當下，我們都能清楚了解這一切的「稱讚毀譽」，不過都是「名假」，那我們的心境就不會隨之波動，破了「名假」，就不會在語言文字上執著，煩惱自然也就減少許多。

(2) 受假

「受假」即是受波羅聶提 (upadaya-prajbapti)，「受」，梵文的原義為「取」的意義，有攬而團攏及依攬眾緣和合的意思，³²所以又可稱之為「取假」。而所謂的「受假」，就是指我們所認識的萬法萬物，一切都是在因緣假合的情況下，所暫時組合而成的東西，而這攝取種種因緣而成的一合相，若離了各別的因緣，也就沒有這個複合物的產生。就好比說人是由五臟六腑、四肢骨頭、血液骨髓等組成，離了這些種種因緣和合的因素，也就無法構成一個人體的存在，由此就能破除以為小單元所組成的複合物為實有自體之執著。

而對於「受假」的執著，往往也是人類產生「我執」的主因，因為就身心和合而成個體的眾生來說，直覺上總是會認為有一個「實有」、「獨一」、「不變」之生命主體存在，而稱之為「我」，而不知這個「我」也不過是五蘊和合的假有，實在沒有一個真實自體的存在，所以能對外破除「受假」的同時，也能對內觀照自身也不過是「攝取種種因緣而成的一合相」，如離了五臟六腑、四肢骨頭、血液骨髓等別別因緣，也沒有一個實在的「我」可得，由此而能進一步破除對自我的「我執」。

(3) 法假

法假即是法波羅聶提 (dharma-prajbapti)，可稱為法施設義。所謂的「法假」，如薩婆多部分析諸法到最後不可再分析的極微或識時，仍執有一一諸法的自性，而將它視為實有，但這些在中觀家看來，仍離不開因緣，並不能自己如此，所以也是假施設的，而將它姑稱之為「法假」。如近代科學原本以為「原子」已是物質的最小單位，但後來發現「原子」還是「質子」、「中子」和「電子」所組成，但更進一步的科學研究指出，還有比「電子」更小的「量子」等單位，甚至還不斷發現可能有更小的物質組成單位，而依中觀家看來，實在沒有「其小無內」的小一「一一法的自性」存在，這些不過是依緣起法的假施設，都是還可能變化的，離了因緣，如「原子」沒有了「質子」、「中子」和「電子」，就無法成立自己是如此自己的。所以要破除「法假」，就是要能在這因緣和合相當中，徹見一切是無自性的緣起假有，絕無實有自性的諸法存在，如因有「根、莖、幹、枝、葉、花果」和合，才有「樹」的產生，若離此別別的因緣，豈不「無樹空折枝」，悟此而能破除「法假」，也就沒有了「法執」。

(4) 小結

值得注意的是，「名假」、「受假」、「法假」在不同有關般若經的譯本當中，語詞也略有不同，茲舉列如下表33：

經名與出處	三假不同的譯名
1、《摩訶般若波羅蜜經》卷 2，大正 8，231a。	名假施設、受假施設、法假施設
2、《大般若波羅蜜多經》(《初分》) 卷 1，	名假、受假、教授假

32 參閱印順導師著《中觀今論》，p.177。

33 參閱印順導師著《空之探究》，p.235。

大正 5, 58b。	
3、《大般若波羅蜜多經》(〈第二分〉) 卷 406, 大正 7, 30a。	名假、法假、方便假
4、《放光般若波羅蜜經》卷 2, 大正 8, 11c。	字法、合法、權法
5、《光讚般若波羅蜜經》卷 2, 大正 8, 163a。	因緣合會而假虛號所號法、所號善權
6、《大般若波羅蜜多經》(〈第三分〉) 卷 482, 大正 7, 448a。	名假、法假

而《般若經》的「三假」，與阿毘達磨的論師所立的「實物有」、「施設有」³⁴在法義比對上，也有某種程度的相當。例如說《般若經》的「名假」與阿毘達磨的「施設有」相當；而《般若經》的「法假」則與阿毘達磨的「實物有」相當；另外從阿毘達磨的「施設有」再分類出來的「假有」、「和合有」，則與《般若經》的「受假」相當。而龍樹在《中論》中不同於部派間對於「假名有」的看法，將緣起「假名有」，特以「受假」來說明一切法有都是「受假施設」，不取一切是「名假」，避免落入如方廣道人視一切法如空華的斷見；不取一切是「法假」，免於如部派終究將法歸於實有性的有見，龍樹以「受假」為一切法假有的通義，實在是深具意義的。³⁵

世俗的一切是不離這「名假」、「受假」、「法假」三種施設，而凡人總是在「正世俗」的認知中，以為世俗的假施設都似為真實的，而以此成立世俗所共許的「世俗諦」。而要從「世俗諦」悟入「勝義諦」，便是要先能善分別此三假，但是千萬勿以為一切是假施設，而不再辨別一切，就以為什麼都是假的，而墮入惡取空的邪見，其重點乃在於能善分別之，並依次予以破除，以此而契悟畢竟空的勝義諦。故《大智度論》卷 41〈釋三假品第 7〉中云：

行者先壞**名字波羅聶提**，到受波羅聶提；次破**受波羅聶提**，到法波羅聶提；破**法波羅聶提**，到諸法實相中。(大正 25, 358c5~7)

說明了必須先從破除「名假」、「受假」，到最後破除「法假」後，才能徹見「諸法實相」，這也是般若正觀的修行次第，而順著這樣的次第，從諸法緣起無自性中，徹見我空、法空，這樣的正觀也名之為「順」著「勝義」去觀察的智慧。

而這證悟「勝義諦」的最終關鍵，乃在於能破除「法假」，「法假」若能破除，自然也沒有了「名假」與「受假」，那要怎麼破除「法假」呢？那就必須透過順勝義觀，以勝義慧觀諸法無自性，在勝義空觀中進一步「觀空證滅」，依此而悟入勝義。

四、順勝義觀

在印順法師著《成佛之道》，p. 336 中提到：「自性如何有？是觀順勝義。」所謂的「順勝義觀」，就是依緣起法而作徹底的觀察，觀察它那一一法中是否「實有自性」的存在，而這種觀察不是順於「世俗智」去觀察，而是「順」於「勝義」³⁶的觀慧去觀察，而這種勝義慧是透過對佛法聞思修後所生起的，能見世俗無自性的緣起，依此也能見勝義中緣起的性空，

34 參閱《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「然諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊、界等；二、施設有，謂男、女等。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。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。」(大正 27, 42 a24~29)

35 參閱印順導師著《空之探究》，p.236~p.241。

36 關於「勝義」一詞，在萬金川著《中觀思想講錄》，p.168~p.169 中提到，清辨論師對此提出了三種解釋：一、既是「勝」—「空性之智」，又是「義」—是「對境」的意思，也就是「真如」；二、是指「最殊勝的無分別智所觀照的對境」；三、「勝義」也衍生出「隨順勝義的」，或「與勝義有關」的。

故稱之為「順勝義觀」。在順勝義觀中最重要的，就是要對諸法做究竟「自性」的觀察，或從前後延續相中、或從彼此相關中、或從小觀到大、或從大觀到小、或從時間空間，從不同角度深入究竟觀察諸法自性是不可得的，以此破除眾生之根本戲論，而從通達世間實相中悟入勝義諦。在「順勝義觀」中，主要是依兩個角度切入：一者、是「順勝義空觀」：主要是觀諸法無自性空，及如何藉相顯性；二者、是「觀空證滅」：從諸法無自性緣起中，徹見我空、法空，滅除戲論與分別，而止「惑、業、苦」順得涅槃。「順勝義觀」乃是契悟勝義諦的觀門，本文以下將分別解說「順勝義空觀」與「觀空證滅」，以對於「順勝義觀」作進一步探討。

（一）順勝義空觀

1、觀諸法無自性而徹見諸法實相

自性，梵文為 svabhava，有自體、自有、自成，本來如此，自己如此，永遠如此之意思。而世俗人總會妄執諸法都有一一之自性，要破除「法假」，就是要先觀諸法無自性，才能去除對「我、法」的執著。那麼什麼是「世俗所執之自性」呢？這也可分為兩種：其一是世間學者在思想上有所謂種種的「分別自性執」；其二是眾生無始以來生死根本「俱生自性執」，唯有斷除這兩種自性執後，達到「斷惑究竟」的境界，而徹見「諸法實相」，並從生死輪迴中解脫。

緣起本是「無自性」的，但眾生對於內外觀的一切法，總是認為有一個實在的什麼法存在，如《壹輪盧迦論》說：「凡諸法體、性、法、物、事、有，名異義同。是故或言體，或言性，或言法，或言有，或言物，莫不皆是『有』之差別。」³⁷而凡是認為畢竟自性有的，總是會執著諸法必是有「實有」、「獨存」、「常住」的特性³⁸。而在法相作實有自性分別的，就成為「分別自性執」：如佛教學者薩婆多部，對於外在現象，將相續和合的色法，分析到最後成為不可再分析的極微，仍認為這是自性有的；對於精神作用，也分析到心心所的最小單元，仍認為這就是自性，而稱之為我。³⁹或如佛教經部師，認為蘊、處是假的，而十八界是實有的，相續和合的現行，都依於真實的界性。⁴⁰包括像佛教唯識學者所主張的「依他起性」，也說是「緣生自性」的；⁴¹又如後期大乘真常唯心系學者，於時間主張是無始終的「大常」，於世界視為一整體的「大一」，還是將諸法視為是常是一的自性實有⁴²，諸如上述學者的種種思想，皆是「分別自性執」在作祟。

「分別自性執」是可以用智慧體證空性而斷除，但更棘手的「自性見」，便是累世薰習而來的「俱生自性執」，可說是剪不清、理還亂，是需要透過修行，一點一滴地來漸漸斷除，而這種生死禍源——「俱生自性執」之特性，在印順導師著《中觀今論》，p. 69~70 中有一段極

37 參閱《壹輪盧迦論》，大正 30，253c21-23。

38 參閱印順導師著《中觀論頌講記》，p.456。

39 如印順導師著《中觀今論》，p65 中提到：「薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷 13，說：『是假有法，甯求自性』(大正 29,407c14-15)？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱之為我——我即自在義。」

40 參閱印順導師著《中觀今論》，p67。

41 如《解深密經》卷 2〈一切法相品第 4〉提到：「謂諸法相略有三種：何等為三？一者遍計所執相、二者依他起相、三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。」(大正 16,693a15-21)

42 如印順導師著《中觀論頌講記》，p.457 中提到：「有些宗教及哲學者(後期大乘學者也有此傾向)，向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。」

為貼切的描述：

不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。

而要能體證順勝義空觀，就是要先認清上述所說的兩種自性見——「分別自性執」與「俱生自性執」，並且破除它，才能見諸法皆是「無自性的緣起」，世間的一切如幻現象都是相依相待，而唯有「空無自性」，才能安立世間的因果緣起。蓋因若執著諸法實有「自性」，那就表示一切現象都早已是「自有」、「自成」、「不變」，根本是「不待因緣」而有的。但事實上，佛說一切有為法皆如夢幻泡影，是無常變異，是因緣和合而生的，若主張諸法實有自性見，顯然就已違背了佛說的緣起義，如在《大智度論》卷 31 提到：

復次，性名自有，不待因緣，若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性，何以故？一切有為法，皆從因緣生。從因緣生，則是作法，若不從因緣和合，則是無法。

如是一切諸法，性不可得，故名為性空。（大正 30，292b16~20）

緣起是作法、是待它的、非獨存的，若執有自性，即是自有非作、不待它而獨存的，那就根本不符合緣起義！這也就是說執有自性見者，對緣起義都無法有正確的理解，更遑論去體證緣起的空寂性呢？所以說能否「破除自性見」，是能進一步證得「我空、法空」的關鍵，因為唯有在瞭解了「諸法無自性」後，才能觀空證滅，無我我所而徹見「諸法實相」，順入證得「寂靜涅槃」43。

2、藉相顯性

上述論及欲徹見諸法實相，則必須先能觀諸法無自性；而欲對諸法作如實知的觀察，就必須從諸法「法相」作為觀察的下手處。諸佛便是因能於一切法相如實觀察中，知諸法是無自性的，而徹見諸法實相，成就第一稀有難解之法，如在《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉所說：

「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」（大正 9，5c10~13）

所謂的諸法「如是相、性、體……乃至本末究竟」等十者，皆是諸法「法相」，而「性」44與「相」45在佛法中常是互用來觀察彼此的。「性」與「相」若就整體來說有「總性、總相」，

43 如在《雜阿含經》(270 經)，大正 2，70c27-71a2 提到：「若比丘於室露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？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。」

44 佛光大辭典，第三冊，p.3226 中對於「性」一詞，列舉在佛典中不同的用例：如《大智度論》卷三十一載，性有總、別之異。《摩訶止觀》卷五上，解釋「十如」中之「如是性」有三義：1.不改變之義，2.種類分別之義，3.實性之義。乃佛性之異名。《華嚴經疏》卷四十九謂性有二義：1.種性之義，2.法性之義。唯識宗謂性有真妄、真俗之別，於所立遍計所執性、依他起性、圓成實性等三性之中，以圓成實性為唯識之實性。

45 佛光大辭典，第三冊，p.3898 中對於「相」一詞，列舉在佛典中不同的用例：如《大乘入楞伽經》卷五〈剎那品〉（大正 16，620c）：「此中相者，謂所見色等形狀各別，是名為相。」《大毘婆沙論》卷三十九等稱，一切有為諸法皆具有生相、住相、異相、滅相等四種變化，稱為四相。《大智度論》卷三十一謂，諸法之相有：有相、知相、識相、緣相、增上相、因相、果相、總相、別相，及依相等十相之別。十地經論卷一則舉出總相、別相、同相、異相、成相、壞相等六相。大乘起信論則分別為有相、無相、非有相、非無相、有無俱相、一相、異相、非一相、非異相、一異俱相等。此外，在因明（論理學）中，則有因三相之說。

個別來說也有「別性、別相」，「性」可說是諸法自性，「相」則指諸法現相，佛法中一個主要的論題便是「此性深妙，以相可知」⁴⁶，也就是說非得「藉相顯性」，否則就無法對諸法如實的觀察。

那要如何來觀諸「法相」而徹見諸法無自性呢？在印順導師著《中觀今論》，p. 148~p. 157中，便約略歸類了四種角度來觀察諸法之性相，今約略敘述如下：

- (1) **約初後（遠近）論性相：**一切諸法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，由此可知「性」不是固定的、本然如此的，諸法是無自性的。
- (2) **約內外說性相：**相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，「性」才是實際的。內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有時是相反的，如外現的善，可能是表示內在的善，確是「誠於中，形於外」，表裏一致，性相一如的，但也可能是假充善人的，由此可知「性」不是固定的，諸法是無自性的。
- (3) **約通別說性相：**佛法中常說諸法有「共相」、「自相」，如無常等是諸法「共相」；地堅相、火熱相，乃至色變礙相，受領納相等，即是「自相」。「共相」，是依於緣起法的眾多關係和合而成，而究極的、遍一切一味的「共相」即「空相」，「空」是法法如此而平等普遍的，不是可以局限為某一法的，也不是離別別的諸法而有共通遍在之一體的，依此以觀「共相」，即知「共相」為不離自性，而不即是自性的。「自相」，如一切緣起法各有它特殊的性質或性能，不過為了記別，在眾多的關係性質中，把那主要的、明顯的特徵顯示出來，才隨從世俗立名，標立為某法的自性，並非除此以外沒有別的性質，也不是此一特殊性質，是可以獨特存在的，那裏可以見「自相」而想像為有自性存在的。所以不論是「共相」或「自相」，「性」都不是固定的，故知諸法是無自性的。
- (4) **約名（相）實說性相：**如見了某者穿了小丑的臉譜和服裝，就知道他扮演的是小丑。而這小丑的臉譜和服裝，即是「能相」，而藉由「能相」而知某者所扮演的角色—小丑（性），這「小丑角色」（性）即是「可相」。性即一切法之自體，本是離名絕相——不但理性絕相，事性也不如名相所表現而即為如此的，非語文意想（符號）所能表達的。但所以知有法性，不能不依語文，意識的所了相，而顯出它的實性。但往往凡夫因在自性妄見中，於「能相」及「可相」，不能了解為緣起的，或有「執一」者，以為「能相」與「可相」一體，或有「執異」者，以為「能相」與「可相」各有自性，故佛說「能相」與「可相」是「不一不異」的，在此「不一不異」中，而有此如幻的似一似異的二者，以此破除眾生之自性見，以徹見諸法之無自性。但就更高層次的「事相與理性」角度來說，此「有為法」與「無為法」的常遍「法性」，也可以藉由「能相」與「可相」的概念，來說明其實也是須「藉相而知」的。就「有為法」來說，有「有為性」與「無常性」兩種法性，見有為法「生、住、滅」三種相（能相）的同時，即知其一切為「有為性」的（可相）；而眾生依此現見的「生滅相」（能相），也能知有為法之「無常性」（可相）。而就「無為法」來說，也有「無為性」與「寂滅性」兩種法性，見無為法「不生、不住、不滅」三種相（能相）的同時，即知其一切為「無為性」的（可相）；而眾生依此現見的「不生不滅相」（能相），也能知無為法之「寂滅性」（可相），此為「以相知性」的另一深刻涵義。

⁴⁶「藉相知性」之說，如在《大智度論》卷 51〈釋勝出品第 22〉中提到：「如諸佛觀色相畢竟清淨空。菩薩亦應如是觀，色眼法、色如。何因緣不如凡夫人所見？性自爾故。如諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色眼法、色如。何因緣不如凡夫人所見？性自爾故！此性深妙，云何可知？以色相力故可知。如火以煙為相，見煙則知有火；今見眼色無常，破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。此五法不去、不來、不住。如先說。乃至無為、無為法、如、性、相。不來、不去、不住，亦如是。」（大正 25，428a19-25）

而在了解「藉相顯性」的觀門意義後，我們就要如實地藉觀緣起幻相，以悟入諸法無自性。如《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品第8〉提到：

舍利弗白佛言：「世尊，諸法實相云何有？佛言：諸法無所有，如有，如是無所有，是事不知，名為無明。」（大正8，238c23~25）

就如幻緣起的諸法相來說，原本都只是相對的現實，絕無什麼究竟真實存在的自性，但凡夫見諸法相時，總會認為有如此諸法之自性，佛說這就是「無明」，這一切不過是自性見在作祟罷了！而我們透過佛法的聞思修，逐漸會了解到原來——諸法相中，其實不過是相對的現實，以此徹見那諸法是無自性的緣起，再進一步通達「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」47之後，便能體證那究盡的諸法實相——「畢竟空寂的勝義」。

（二）觀空證滅

順勝義觀就是在緣起法中，徹見世俗的緣起相中，是無自性的緣起，因體悟到諸法的無自性，依此而契悟勝義中的緣起性空。而在凡夫的心境中，不論是對內對外的境相，總是直覺認為確實是實在的，是自體如此的，而這種妄分別的錯覺，主要是來自於眾生的「自性見」，而這種將無自性的諸法執「有」之「自性見」，是眾生於生死輪迴的根源，亦是最根本的「戲論」48。在印順導師《成佛之道》p. 338中提到：「苦因於惑業，惑業由分別，分別由戲論，戲論依空滅。」49眾生從無始劫來，由於自性見的根本戲論，而對境產生了不如理的「虛妄分別」心，而這種「虛妄分別」即是「不正思惟」，由這「不正思惟」而又產生了「無明」，眾生就是因這一念「無明」生起種種「惑」，50而由「惑」又造「業」，又因「業」而感「苦」果，51自此如環之無端，不斷循著「戲論→分別→惑→業→苦」的軌跡，在六道輪迴中生死流轉，佛陀就以緣起十二支來說明這世間相續流轉的真相。52

故知「自性見」的根本戲論，實為有情生死輪迴之根源，要解脫生死就是要先能滅除戲論，而要滅除戲論，就是要透過修習那諸法尋求自性不可得的「空觀」，如能正觀諸法性空，自然分別心息，也就不再起惑造業而受苦果，依「順勝義空觀」而證入那寂滅的涅槃。那要怎麼來「觀空證滅」呢？對於觀一切法無自性的「勝義空觀」，菩薩的修行方式，是以無量的方便法門來廣觀一切，而通達無自性的，然而若要總攝一切的觀門，則可約略分為「我空觀」與「法空觀」兩大門。

但要探討如何進入「順勝義空觀」之前，筆者必須說明的是，如果對「空義」沒有正確的了解，那是無法「觀空證滅」的。而所謂的「空義」，正如在《中論》〈觀四諦品第24〉的頌文所說：「眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」53眾因緣所生的法，我們說它是「空」，這個「空」並不是否定

47 《金剛般若波羅蜜經》卷1：「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」（大正8,749a24-25）

48 「戲論」(prapaJca)之語義：(1)言語的過度擴張。(梵文語義)；(2)認識上主觀因素的進入（共通於梵巴文獻）；(3)對真實(tattva)的諸種言說與理論；(4)也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思（巴利語源及其用例）。

（參見：萬金川著《龍樹的語言概念》正觀出版社，民國84年2月初版，p.144。）而在印順法師著《中觀論頌講記》p.324中指出：「戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！」

49 這也正是《中論》〈觀法品第18〉所說的：「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。」（大正30，23c28-29）

50 在印順導師《成佛之道》p.339中提到：「『惑』是無明——我我所見為主的煩惱，經說『無明，不正思惟』為因，就是由不如理的虛妄「分別」而起。」

51 在印順導師《成佛之道》p.148中提到：「苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。」

52 除在《雜阿含經》有提到十二緣起，又如在《佛說長阿含經》卷1，也提到構成有情生存之十二條件為：「行從癡起，癡是行緣，是為緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、病、死、憂、悲、苦惱。此苦盛陰，緣生而有，是為苦集。」（大正1，7b14-19）是為十二因緣支，而生死的流轉的現象。

53 參閱《中論》卷4〈觀四諦品第24〉：「眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生；是故一切法，無不是空者。」（大正30，33b11-14）；《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（青目釋）：

一切法的「無」，以為什麼都沒有的意思，而是說一切法都是「無自性」的，因「無自性」故一切法也都是「假名說」的，以此引導眾生離一切的妄見，而體證諸法空寂的實相。但有一分的眾生，聽到了「空」，就以為是完全斷滅的「無」，不但不能正確認識「空義」是不礙「緣起有」的，反而「撥無因果」，認為沒有所謂「四諦」等佛法，更沒有所謂的「佛法僧」三寶⁵⁴，更甚者還會因此邪見而去為非作歹；或是有的人執著於有實際的法可修，當聽聞到「空、無相、無作、無生、無滅」的法門時，反而自起煩惱、恐懼、或增上慢，如小乘的五百部執有，毀謗真空；⁵⁵或是反過來責怪說，就是因為有空義，才破壞了世俗間的一切因果、罪福等事⁵⁶；以上這些種種情況，聖龍樹說這都是因為不能如實了知空義，而自己自生煩惱的緣故。⁵⁷所以在《中論》卷4〈觀四諦品第24〉頌文就說：

不能正觀空，鈍根則自害；如不善咒術，不善捉毒蛇。世尊知是法，甚深微妙相；非鈍根所及，是故不欲說。（大正30，33a8~15）

對此，青目對頌文進一步解釋說：「若人鈍根，不善解空法，於空有失，而生邪見，如為利捉毒蛇，不能善捉反為所害；又如咒術欲有所作，不能善成則還自害，鈍根觀空法亦如是。……世尊以法甚深微妙，非鈍根所解，是故不欲說。」⁵⁸正所謂「緣起甚深，緣起空寂性，義倍復甚深」⁵⁹，對於鈍根性的眾生，如對他解說「緣起性空」微妙法門，不但不容易信受，有時還因此毀謗正法造下惡業，亦如要不善抓蛇的人去抓蛇，反而會被毒蛇所傷害。所以聖龍樹會造《中論》，其主要的原因之一，就是要令眾生能善解空義，不落斷見常見，於畢竟空中不生撥無因果的種種過失。⁶⁰

另外值得注意的一點是，若要談「觀空證滅」，就要知道菩薩往往為了實踐救度眾生的悲願，是「但觀空而不證空」的，這如《小品般若波羅蜜經》卷7云：

菩薩具足觀空，本已生心，但觀空而不證空。我當學空，今是學時，非是證時。不深攝心繫於緣中。……何以故？是菩薩有大智慧深善根故。（大正8，568c19~22）

若菩薩生如是心，我不應捨一切眾生，應當度之，即入空三昧解脫門，無相、無作三昧解脫門。是時菩薩不中道證實際，何以故？是菩薩為方便所護故。……菩薩如是念一切眾生，以是心及先方便力故，觀深法相，若空、若無相、無作、無起、無生、無所有。（大正8，569a25~569b28）

菩薩因度眾生的悲願，所以他能依般若的大方便力，不深入禪定，不願證空入滅，避免墮入二乘地而證入實際，菩薩要到第七地「等定慧地」（華嚴經是說第八地），功德、悲心、智慧、定力都均等圓滿時，他才願意得「無生法忍」，但此時菩薩雖通達到涅槃的無生法，但菩薩猶

「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性。無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊故，名為中道。是法無性，故不得言有；亦無空，故不得言無。若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。汝上所說空法有過者，此過今還在汝。」（大正30，33b15-22）

54 在《中論》卷4〈觀四諦品第24〉中，提到外人難空立有，而說無四諦三寶：「若一切皆空，無生亦無滅；如是則無有，四聖諦之法。以無四諦故，見苦與斷集；證滅及修道，如是事皆無。以是事無故，則無四道果；無有四果故，得向者亦無。若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。以無法僧寶，亦無有佛寶；如是說空者，是則破三寶。」（大正30，32b13-22）

55 參閱印順導師著《中觀論頌講記》，p.453。

56 如在《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，大正30，32c6-7提到：「空法壞因果，亦壞於罪福；亦復悉毀壞，一切世俗法。」外人因不瞭解空義，而責難因有空義，才破壞了世間的因果罪福。

57 聖龍樹於《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，大正30，32c11-12說到：「汝今實不能，知空空因緣；及知於空義，是故自生惱。」說明會有這些現象，完全是因為眾生不瞭解空義，而自尋煩惱的緣故。

58 參閱《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（青目釋），大正30，33a10-17。

59 如在《雜阿含經》卷12，293經提到：「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。」（大正2，88c13-15）

60 參閱《中論》卷1〈觀因緣品第1〉（青目釋）：「佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字。聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見，若都畢竟空，云何分別有罪福報應等。如是則無世諦、第一義諦，取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此《中論》。」（大正30，1b26-c7）

「忍」而不證入實際，仍是願意「留惑潤生」，不住生死、不住涅槃，長遠劫在如幻的生死中，救度如幻的眾生。

在了知正確了解「空義」是如此重要後，我們也才能如實進入「順勝義空觀」。以下就約「法空觀」、「我空觀」以及「法空觀及我空觀互證」三個角度，來說明如何能「觀空證滅」。

1、法空觀

大乘的菩薩道有別於急求解脫的聲聞道修行方式，菩薩是從利眾悲心出發而廣觀無量法門，再以善方便慧的觀察而通達「法空」，又從「法空」反觀到「我空」，而離「法、我」二執達「無我、我所」，雖然方法與聲聞有所差異，但都必須以是離自性見而證入畢竟空為解脫目的。故大乘佛法是以本性空為門，一發心即觀八不緣起⁶¹，直觀諸法的「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出」，以此悟入「緣起性空」的中道。

而要談「法空觀」就必須從「即空的緣起」中，體會那諸法無自性，因諸法無自性，故順能契證「即緣起的性空」。如在印順導師著《成佛之道》p. 340 所說的：「諸法因緣生，緣生無性空。空故不生滅，常住寂靜相。」也就是說，若要進入「法空觀」，非得從「緣起法」中體證那「諸法性空」，蓋因諸法皆從因緣生，若離了現實一切的因果法則，則無法說明諸法為何，更不用說去體證「諸法實相」了。

那何謂「緣起法則」呢？所謂的「緣起法則」，是共通於有情的眾生與無情的器世間的，世俗的一切因果、事理，皆是依緣起法則而存在，離卻緣起則無法成立世間的因果。而「緣起法則」最主要有三種重要的特性⁶²：(1)彼此間相依相待性：如「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」⁶³因有「此因」而故有「彼果」的因待性，世俗的事相絕非本來自己如此的，而是「如是因而有如是果」，此與彼間構成了因果的法則，同樣也是此無彼無，此滅彼滅的；(2)前後秩序的必然性：如十二緣起支的無明緣行，行緣識…，生死的相續有著必然流轉的軌律。(3)自性的空寂性：緣能起果的作用依相待而生，也依秩序的必然性而還滅，而在這生滅的當下，是沒有實有自體非自己如此的，一切無不依眾緣和合離散而幻現寂滅，一切諸法莫不本是自性空寂。從上述這「緣起法則」三種特性中，我們觀察出那緣起的生滅相續相，是如流水燈焰，新新生滅、續續非常，故諸法是生滅「無常」的；更由於諸法皆是從相依相待的因緣而生，所以諸法是無自性的，亦即諸法是「無我」的；又在因果幻現的當體中，悟入那「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」的自性空寂——「寂靜涅槃」。

而「法空觀」最主要的觀門，就是要從緣起的生滅相中觀察到「諸行無常」，再從因緣相依相待性中體會到「諸法無我」，以此離我、我所自性見，而悟入「不生不滅」的勝義性空境界，證得「寂靜涅槃」，這本是佛在《雜阿含經》所開示三法印的本意。⁶⁴但往往眾生不能理解依緣起而建立一切如幻的因果，以為說「無為」便是「無」，哪裡能再成立世間的因果？故在緣起的事相中，非得要有個「有為」的實體，才能有因果的建立，而佛為了引迷啟悟，便從勝義的境界中，開顯緣起不生不滅的空寂性，說明諸法是本性空寂的——「常性不可得」、「我性不可得」、「生滅自性不可得」，從「此有故彼有，此生故彼生」緣起生滅相中，回歸到「此滅故彼滅，此無故彼無」的緣起不生滅空寂。

61 參閱印順導師著《中觀今論》p.237。

62 參閱印順導師著《中觀今論》p.60-63。

63 如《雜阿含經》卷 10 (262 經) 提到：「爾時、阿難語闍陀言：『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，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。』」(大正 2，66c25-67a8)

64 如在《雜阿含經》(270 經)提到的：「若比丘於室露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？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。」(大正 2，70c27-71a2)

故在大乘的「法空觀」中，為了破除眾生的妄執，特重觀察八不緣起中的「不生不滅」，也可說大乘是重於觀察諸法本「不生」，以此而悟入即緣起的性空。而聖龍樹在《中論》中便是以「觀四門不生」65—「不自生、不他生、不共生、不無因生」，作為「法空觀」的入門。

在「觀四門不生」當中，「自生、他生、共生」是「有因生」，再加一個「無因生」都是中觀者所破斥的對象，而「無因生」是不可能的，因為若「無因而有」的話，那不就有「做壞事的人會升天享受，而作善事的會墮地獄」的事情發生，所以無因生是不可能成立的，故不用多談。在《中論》中最主要的是在破除「自生」，因為若沒有「自生」，就沒有相待「自生」的「他生」成立，破「自生」即等於破了「他生」；再者若沒有了「自生」與「他生」，那麼「自生」與「他生」綜合而成立的「共生」就更不可能了！

那麼要如何觀諸法「不自生」呢？這是一個有趣的問題！「生」，必然有「能生」與「所生」，所謂的「自生」，就是自己生起自己的意思，若是「有生起以前」（能生），和「已經生起之後」（所生），二者有所差別，那就不是自己生自己了。而這種情況可能發生嗎？我們用幾個角度來思考看看，首先我們先來觀察「能生」的自體究竟是「存在」或是「不存在」：

- (1)「能生」的自體不存在：既然沒有「能生」的自體，又怎能從不存在的「自體」，而生起自體（所生）呢？（犯生不成之過）
- (2)「能生」的自體已存在：既然已有自體了，那就不需要生自體了。但若是有人說「自體」（能生）一定還要「生」起「自體」（所生）的話，那我們再進一步想一想，那麼這「能生的自體」與「所生的自體」是否相同呢？那又可分為兩種情況：
 - A、若「能生」的自體與「所生」的自體不同：既然二者不同，就不再是自己生自己了。
 - B、若「能生」的自體與「所生」的自體相同：那就應該沒有生與未生的差別了。而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。（犯無窮生之過）

到此若有人還狡辯說，若「前自生」而「後不生」了，那這樣根本就已失去「自生」的意義。由上推論可知，根本沒有一法是「自生」的，認為有「自生」的，都是妄執的「自性見」在作祟。再者，「自生」不成立，就沒有相待「自生」的「他生」，更沒有「自生」與「他生」綜合而成立的「共生」！在這「四門」的觀察中，見不到自性有的生，由此可知自性生是不可得的，而由觀察諸法本「不生」當中，以此而悟入「即緣起的性空」，這正如印順導師著《成佛之道》p. 342 中所說的：「諸法不自生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生」。菩薩便是以此「法空觀」廣觀一切，破除「名假、受假、法假」，而契悟那「不生不滅」的勝義空性。

順便一提的，中觀學者「觀四門不生」原本已經是遍破了一切自性實有者的主張，但佛教內部一分的學者，又認為中觀家所說的「諸法因緣生」，不也是一種「他生」嗎？所以又引佛說與阿毘曇中的「四緣」66—「因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣」，來成立實有一切法可生。殊不知中觀家所說的「諸法因緣生」，是無自性的緣生，而中觀家也不否定有「四緣生」，但與實有論者所主張的有自性的「四緣生」有所不同，中觀家還是說「四緣生」是無自性的緣生，以此總破一切有自性見的緣生，若能觀一切自性有法皆不可得，方可稱為「法空觀」之正觀。

2、我空觀

65 關於「四門不生」請參閱《中論》卷1〈觀因緣品第1〉（青目釋）：「『諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。』不自生者，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣。又生更有生，生則無窮。自無故他亦無。何以故？有自故有他，若不從自生，亦不從他生。共生則有二過，自生他生故。若無因而有萬物者，是則為常。是事不然，無因則無果，若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天。以無因故。」（大正 30，2b6-17）

66 四緣生的主張如在《中論》卷1〈觀因緣品第1〉所立的：「因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣」。（大正 30，2b29-2c1）

在上文曾提到世俗所執之「自性見」可分為兩種：其一是世間學者在思想上有所謂種種的「分別我執」；其二是眾生無始以來生死根本「俱生我執」，而這些都必須透過「我空觀」來破除，此節就先來談如何藉由「我空觀」來破除眾生的「我執」。

我，有二種的我：一者是「補特伽羅我」，二者是「薩迦耶我」，而眾生之所以會有「我執」，皆因有此二種「我見」所引起的。那什麼是「補特伽羅我」？「補特伽羅」(pudgala)的另一名稱叫做「數取趣」，即不斷在生死中受生之意，67而所謂的「補特伽羅我」是指一一有情，如你、我、人、畜等都是有情，即一般人所說的眾生，這不過是因緣和合而成的個體，可約世俗說有的「假我」(受假)，但若緣有情而起實有自性的執見，以為真實有輪迴的眾生，就成為「補特伽羅我執」。而「薩迦耶」(satkAya)又稱「有身見」，「薩」有：「有、虛偽、移轉」的意思，而「迦耶」則有「身、聚集」的意義，合起來說，「薩迦耶我執」就是指在自己身心中，生起自我的感覺，直感有個真實自我的存在。所以整個來說「我執」，凡夫除了會對有情有「補特伽羅我執」外，對他自己而言，更是有緣己的「補特伽羅我執」，以及對自己生起的「薩迦耶我執」，而佛法所說的「無我」，主要就是要藉由「我空觀」來破除「薩迦耶我執」。

那在「補特伽羅我執」與「薩迦耶我執」之間又有什麼關係呢？在印順導師著《中觀今論》p. 243~244中提到：

有「薩迦耶見」的，必起「補特伽羅我見」；起「補特伽羅我見」的，如緣「他補特伽羅」，即不起「薩迦耶見」。「薩迦耶見」必依「補特伽羅我見」而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說「補特伽羅我」不可得，也即能因此而破除「薩迦耶見」。「補特伽羅的我執」既無，「薩迦耶見」即失卻依託而不復存在。要離「薩迦耶見」，必須不起「補特伽羅我執」。要想不起「補特伽羅我執」，也要不起「法我執」。……假名的「補特伽羅」，依假名的「五蘊法」而安立，所以悟得「法無性」，「補特伽羅」的自性見，即隨而不起。依假名的「補特伽羅」(間接依五蘊)引起取識相應的「薩迦耶見」，所以悟得「補特伽羅」無性，「補特伽羅我」不可得，「薩迦耶見的我執」也即無從安立。

簡言之：若有法我執 ←→ 則有補特伽羅我執 ←→ 則有薩迦耶見；

若無法我執 ←→ 則無補特伽羅我執 ←→ 則無薩迦耶見。

所以要破除「我執」，就是要從「五蘊法相」中去觀照到「我性」不可得，而「我空觀」就是要在五蘊和合相續中觀察「無我」，以此破除眾生的「我執」，離自我自性見，而證入「我空」。

那要如何從「五蘊法相」中去觀照到「我性」不可得呢？在《阿含經》曾以色(五蘊之一)為例，來對「五蘊法」作三種觀——不即觀(色不即是我)、不離觀(不離色是我)、不相在觀(色與我不相在)，68而在印順導師著《成佛之道》p. 345中就提到：「我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。」在偈文長行的解釋中，印順導師進一步指出聖龍樹於《中論》中亦用「五求門」：「我不即是蘊、非離蘊有我、五蘊非屬於我、五蘊不在我中、我不在五蘊中」69，來對「五蘊法」觀察「無我」。約略來說，觀察「我不即是蘊」是用來破除「我見」的，而觀察「非離蘊有我、五蘊非屬於我、五蘊不在我中、我不在五蘊中」是用來破除「我所見」的，若能觀「我、我所」不可得，即能破除「我、法」二執得了「無我智」70，證得「無我智」即能從凡轉聖，急求自利了脫生死的二乘聖者，多以此「無我觀」證入勝義諦。

67 參閱印順導師著《成佛之道》p.345。

68 如《雜阿含經》卷5〈110經〉：「佛告火種居士：我為諸弟子說諸所有色若過去、若未來、若現在、若內、若外、若羸、若細、若好、若醜、若遠、若近，彼一切如實觀察非我、非異我、不相在；受、想、行、識，亦復如是」。(大正2，36c15-19)

69 參閱《中論》卷4〈觀如來品第22〉(大正30，29c7-30a3)。

70 參閱《中論》卷4〈觀法品第18〉「若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。」(大正30，23c22-23)。

而「五求門」中最主要的就是要觀察「我不即是蘊」、「非離蘊有我」兩門，破除「即蘊的我」、「離蘊的我」，以此觀察到「五蘊法相」中實有的「我性」是不可得，則一切妄執的「我」無不破除，也等於觀察到「五蘊非屬於我、五蘊不在我中、我不在五蘊中」。

那要怎麼觀察「我不即是蘊」呢？「蘊」即是指「色、受、想、行、識」五蘊，有「眾多、生滅無常、苦、不自在」等涵義；而自「我」則有「獨一、恆常不變、樂、自在」等特性。若認為「我」就是「蘊」，那麼「我」不就變成是「眾多、生滅無常、苦、不自在」了嗎？若是如此就違背了「我」的「獨一、恆常不變、樂、自在」等特性，所以「即蘊的我」是不能成立的，以此順得觀察「我不即是蘊」。

再者，怎麼觀察「非離蘊有我」呢？正如印順導師在《中觀論頌講記》，p. 317 中所說的：「『我』如『異』於『五陰』，我與陰分離獨在，即不能以『五陰』的『相』用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？」假設說「離蘊有我」，便是我與五蘊分離，離了五蘊的我，是根本無法去形容，也不能證明「我」的存在，故知若計「離蘊有我」是不能成立的，以此順得觀察「非離蘊有我」。

執一切實有自我的，總不出「即蘊的我」、「離蘊的我」兩大類，如知「即蘊的我」、「離蘊的我」不可得，也就知道「我」不過是依五蘊和合的假名施設，這當然也就是說「五蘊非屬於我、五蘊不在我中、我不在五蘊中」，即破除了對「我」認為是實在的執著，通達了人「無我」，破除了對我的自性見，以此「我空觀」徹見諸法實相，便能超凡入聖，從生死中解脫。

總之，若能離了「我執」，便能證得「我空」，破了「法執」，則能得證「法空」，再離此「我空」、「法空」的空相執著，便能證入「畢竟性空」（空空），依空而滅諸戲論，由此解脫生死苦海，順得「寂靜涅槃」，此為本節「觀空證滅」所要闡述之深刻義涵。

3、法空觀與我空觀互證

「我與法」就是我們一般所說的「我、我所」，「我空觀」即是在破除「我」（我執），「法空觀」則是在破除「我所」（法執），無「我、我所」即能證入「勝義空性」。若要談「我空觀」與「法空觀」之間有何關係，則必須從相攝的「我、我所」來作觀察。

那麼要如何去觀察「我、我所」呢？在印順導師著《中觀今論》p. 245 中，提出了三個角度來觀察「我、我所」：

- (1) 我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。
- (2) 我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。
- (3) 我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。

這也就是說「我」與「我所」之間有三種關聯性：「我所」是「我」所依住的、「我所」是「我」所緣了的、「我所」是「我」所執取的。換言之，「我」與「我所」是形影不離的，有「我」必然會有所依、所緣、所執取的「我所」，也因為有「我所」才會顯出「我」的存在，這正如《中論》卷 3〈觀法品第 18〉頌偈所說的：「若無有我者，何得有我所？」（大正 30，23c22）如果能證得「無我」（我空），則也就離了「我所」的執見，也即能證得「法空」；但若仍執著有自性的「我所」，那必是未能真知「無我」，必然還有「我執」的存在。71

「我空觀」與「法空觀」，觀「空」的原理都是一樣的，都是從觀察「自性」不可得為下手處，只不過「我空觀」是從有情身中觀察「我性」不可得，而「法空觀」是從觀察一切法「自性」不可得，而兩者所證得的「空性」是平等平等的。所差別的，只是因小乘鈍根聲聞

71 若有「法執」必然也會有「我執」，如《金剛般若波羅蜜經》所說的：「若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。」（大正 8，749b7-9）

急求自利，每每直觀「我空」而欲不受後有72，但由於他們的悲願與智慧，都不如廣觀「法空」的佛菩薩那樣深廣，於是乎會停滯在「實有真空」二諦的體證層次，而無法像佛菩薩能進一步達到「幻有真空」、「妙有真空」二諦的體證。

再者，既然「我空」與「法空」所證得的「空性」是一味的平等，那為什麼要分別說有「我空觀」與「法空觀」兩種觀門呢？這如《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第 48〉所說：

略說有二種空：眾生空、法空。小乘弟子鈍根故為說眾生空，我我所無故則不著餘法。

大乘弟子利根故為說法空，即時知世間常空如涅槃。（大正 25，287b13~17）

以及《大智度論》卷 26《初品中十八不共法釋論第 41》所提到的：

不大利根眾生，為說無我。利根深智眾生，說諸法本末空，何以故？若無我，則捨諸法。（大正 25，254a8~10）

正因為眾生的根器有利有鈍，故佛為鈍根者為之方便說「我空」，於利根者則為之直了說「法空」，而佛開顯這兩種說法是因材施教，無非都是要引導眾生契悟「般若波羅蜜」之中，以趨向解脫之涅槃，說「我空」、「法空」有如殊途同歸，終究是要令眾生證入「畢竟性空」為最終之目的73，所以菩薩雖先以廣觀「法空」為始，但最後仍必須以「我空觀」為收攝，由博返精的直觀「無我我所」，而脫落生死之枷鎖。

正如印順導師在《成佛之道》，p. 358 中所說的：「若無有我者，何得有所？諸法性尚空，何況於彼我！」我空即能法空，因法空所以我也是空的，中觀家的正義當中認為小乘與大乘皆是有「我、法」二空的74，只是悟入的前後順序及深淺程度，會因根器不同而有所差別罷了。佛說「空性」本是一乘一味的，明「空」本是為遮止世間妄執的倒見，切莫又偏執以為有個真實不空的「我空」、「法空」，又在那作種種虛妄分別的解行，那可就枉費我佛慈悲的一番苦口婆心了！

五、結語

諸佛依「二諦」來教化眾生，依「世俗諦」而契悟「勝義諦」，又依「勝義諦」而從生死輪迴中解脫，這「二諦」法門可說總攝了一切的佛法，故若能正確修習「二諦」法門，則可以讓我們勘破「無明」的妄執，與「勝義空性」相應，進而解脫成佛。

問題是該如何來修持「二諦」？這一直是佛法中的重大課題。就佛法來說，所謂的「諦」有「不顛倒而確實如此的意思」，原本世俗的一切不過是「依緣起而宛然有」的幻象，是不足以稱為「諦」的，但在凡情共許的認識上，卻認為這些色法都是真實存在的，因凡情容許世間一切的現象有其相對的「真實性」，所以才稱之為「世俗諦」的。

而所謂的「勝義諦」是指聖者共證的「諸法實相」，但這諸法的實相是無法言說的，非得透過對世間的觀察，從世間人所認為的「真實」中，揭破它的錯誤，以此「藉相顯性」而去妄顯真，體證那究竟的「諸法實相」。話說回來，若要從「世俗諦」而契悟「勝義諦」，那就必須先能善分別「世俗諦」開始，再透過「順勝義觀慧」進入「順勝義觀」，在「順勝義空觀」中勘破世俗一切的假施設皆是無自性的，並由「觀空證滅」中順得「寂靜涅槃」。

那要如何來善分別「世俗諦」呢？就世俗的認知而言，不外乎「正世俗」與「倒世俗」

72 如《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第 48〉所說：「聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死惡道之苦，不復欲本末推求了了壞破諸法，但以得脫為事。」（大正 25，287b28-c6）

73 如在《大智度論》卷 26《初品中十八不共法釋論第 41》云：「佛法二種說：若了了說則言一切諸法空；若方便說則言無我。是二種說法皆入般若波羅蜜相中，以是故佛經中說：趣涅槃道皆同一向，無有異道。」（大正 25，254a14-17）；以及《大智度論》卷 31〈釋初品中十八空義第 48〉云：「若無我、無我所，自然得法空。以人多著我及我所故，佛但說無我、無我所，如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法。以是故，眾生空、法空終歸一義，是名性空。」（大正 25，292b12-16）

74 參閱印順導師《成佛之道》，p.359-360。

兩種，而要善分別「世俗諦」，首先就必須要知道這二者之間的差別。而所謂的「正世俗」，簡單來說就是指在世俗法中，大家都認為這是實在的，極難了解其不過也是虛妄的，這一類的認識可稱之為「正世俗」；而所謂的「倒世俗」是指種種錯謬的認識，是可以經由世智而揭破它的錯誤，這類「變態或錯亂」的認識，便可稱之「倒世俗」。而佛便是以此「倒世俗」（喻為易解空）——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，來指出「正世俗」（喻為難解空）也不過是惑亂不實的認知。

而世人常以此「正世俗」的認知，執著所認識的對象，似有實在的自性，不知世間的一切，不過依種種因緣和合而有「名假」、「受假」、「法假」三種假施設，佛正以此「倒世俗」來譬喻「正世俗」認知的錯誤，並透過對「三假」的依次破除，而契悟「諸法實相」。而欲破除「三假」，那就必須透過「順勝義觀慧」進入「順勝義觀」，在「勝義空觀」中藉相顯性，觀世俗一切的施設，都是無自性的因緣和合，依此破除眾生自性見的妄執，而徹見那「諸法實相」，並進而能「觀空證滅」悟入勝義理境，證得究竟涅槃。

值得一提的，就是在整個「順勝義觀」的過程中，最主要的階段是在「觀空證滅」，蓋因眾生俱生的「自性見」是最根本戲論，實為有情生死輪迴之根源，要解脫生死就是要先能滅除戲論，而要滅除戲論，就是要透過修習那諸法尋求自性不可得的「空觀」。而「觀空證滅」又分為「法空觀」與「我空觀」兩大觀門，「我空觀」即是在破除「我」（我執），「法空觀」則是在破除「我所」（法執），無「我、我所」即能證入「勝義空性」。因眾生根器有所不同，或有先從「我空觀」開始，或有先從「法空觀」作為空觀之入手處，但到最後都能體證到那即我空即能法空，因法空所以「我」也是空的，一味平等平等的「空性」，如此才能從「世俗諦」中契悟「勝義諦」。

最後筆者在此要補充說明的，倘若對佛法「信戒無基」，談「空觀」只會落入邪見邪定，當知「空觀」的「順勝義觀慧」，必須有「戒、定」為基礎相互增上的，而大乘菩薩道欲廣觀一切「法空」，也必須在「以大悲心為主，用信願力為輔，般若智為導」⁷⁵的基礎上，來力行菩薩道，在累積無量無邊的福德資糧後，以此為加行方能頓入「勝義空性」的。⁷⁶再者，菩薩行者若證悟「勝義空性」之後，並不會如聲聞者般「沉空守寂」，反倒是會因利他的悲願，而開展出更廣大的菩提道，這正如聖龍樹於《大智度論》中所說的：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」⁷⁷菩薩在依緣有而悟入性空後，又能從真出俗，觀性空的假名緣起，於畢竟空中見一切如幻緣起法宛然存在，然後以「一切智智心，大悲為上首，無所得而為方便」⁷⁸利濟有情，進而邁向究竟的「成佛之道」，這乃是菩薩「悟入勝義，下化有情」之本懷，此亦是筆者所要再次強調的：「空性不能空談，必須重視佛法的實踐面，福智共悲願力行，理論與實際合一，才能真正悟入勝義諦」！

參考書目

一、原典

1. 《中阿含經》60卷（東晉·瞿曇僧伽提婆譯）大正藏第1冊，No. 26。
2. 《大般若波羅蜜經》600卷（唐·三藏法師玄奘譯）大正藏第5~7冊。
3. 《摩訶般若波羅蜜經》27卷（姚秦鳩摩羅什譯）大正藏第8冊。

⁷⁵ 參見印順導師著《學佛三要》，p.66-67。

⁷⁶ 如在《金剛般若波羅蜜經》曾提到：「如來滅後後五百歲，有持戒修福者，於此章句能生信心以此為實，當知是人於一佛、二佛、三、四、五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。……若復有人得聞是經，信心清淨則生實相，當知是人成就第一希有功德。」（大正8，749a28-750b2）也就是說能善解信受空義的眾生，是必須要具足福德善根的，已曾在無量千萬佛前種多善根，不但在聽聞微妙空義後，能信心清淨契悟諸法的實相，還成就了第一稀有的功德。

⁷⁷ 如在《大智度論》卷71〈大智度論釋大事起品第50〉提到：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空。」（大正25，556b26-27）；《大智度論》卷75〈大智度論釋燈喻品第57之餘〉：「菩薩過聲聞辟支佛地，得無生法忍授記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生。」（大正25，590c11-13）

⁷⁸ 參見《大般若經》卷48：「若菩薩摩訶薩以應一切智智心，大悲為上首，無所得而為方便。」（大正5，273b6-15）

4. 《般若波羅蜜多心經》1卷（唐·三藏法師玄奘譯）大正藏第8冊。
5. 《解深密經》1卷（唐·三藏法師玄奘譯）大正藏第16冊。
6. 《大智度論》100卷（龍樹菩薩造，姚秦鳩摩羅什譯）大正藏第25冊，No. 1509。
7. 《法蘊足論》12卷（印度大目乾連造，唐·三藏法師玄奘譯）大正藏第26冊。
8. 《阿毘達磨順正理論》80卷（尊者眾賢造，唐·三藏法師玄奘譯）大正藏第29冊，No. 1562。
9. 《中論》4卷（龍樹菩薩造，青目釋，姚秦鳩摩羅什譯）大正藏第30冊。
10. 《壹輪盧迦論》1卷（龍樹菩薩造，後魏瞿曇留支雒陽譯）大正藏第30冊。

二、現代人著作

印順導師著作：

1. 印順法師著《中觀今論》，台北，正聞，民國39年10月，初版；民國62年2月，重版。
2. 印順法師著《中觀論頌講記》，台北，正聞，民國41年6月，初版；民國62年1月，重版；民國81年1月，修訂一版。
3. 印順法師著《成佛之道》，台北，正聞，民國49年10月，初版；民國89年10月，新版一刷。
4. 印順法師著《學佛三要》，台北，正聞，民國60年10月，初版；民國89年10月，新版一刷。
5. 印順法師著《空之探究》，台北，正聞，民國74年7月，初版；民國89年1月，10版。

其他學者著作：

1. 三枝充惠：《中論偈頌總覽》，東京，第三文明社，1985年12月25日。
2. 萬金川著《中觀思想講錄》，嘉義市，香光書鄉，1998年初版。
3. 萬金川著《龍樹的語言概念》南投縣，正觀出版社，民國84年2月初版
4. 釋如戒，〈從原始佛教到阿毘達磨論書的二諦探討〉，《福嚴佛學院第九屆學生論文集（上冊）》，新竹，福嚴佛學院發行，2002年6月初版，p. 1~55。

三、工具書

1. 漢·許慎撰，清·段玉裁注《新添古音說文解字注》，台北市，洪葉文化，1998年初版。
2. 《漢語大辭典》，上海，漢語大辭典出版社，1990年12月初版。