

色即是空・空即是色

(印順導師《佛法是救世之光》p.189~p.209)

【《般若經講記》補充講義：大乘空義 2-2】

釋貫藏 敬編 2011/12/25

目次¹

色即是空・空即是色.....	2
一、引言：「色即是空，空即是色」的意義並不單純.....	2
二、《心經》經文前後分三段：一標、二釋、三結.....	2
三、不同譯本的比較.....	3
(一)《心經》不同譯本的比較.....	3
(二)《心經》與《大般若經》文字相近之經文的比較.....	3
四、「色即是空，空即是色」的解說.....	6
(一)總說：是修證問題，歸宗「諸法空相」、「空中無色」.....	6
1.「色」，當前的現實；「空」，可能的體證：即色觀空，而證空相.....	6
2.「色與空」對立說一異，雖難免而其實不必要.....	7
3.「空相」為一切聖者所共證，而體證有淺深（空相本身無差別）.....	8
(1)「色即是空，空即是色」，是大乘證「空相」的方便，不同二乘.....	8
(2)小乘聖者的體證——超越：離五蘊而入空、生死與涅槃各別.....	8
(3)大乘菩薩的體證——內在：即五蘊而入空、生死即涅槃.....	8
(4)三乘皆是「照見五蘊皆空」，證入「諸法空相」、「空中無色」.....	9
(5)佛法是「從證出教」，「色即是空，空即是色」是修證問題.....	10
(二)別詳：中觀（空宗）與唯識（有宗）的解說.....	11
1.中觀空宗：緣起「無自性」（「空」相應緣起）；空亦復空.....	11
2.唯識有宗：依他起「自相有」，不可空；圓成實空性是有，不是空.....	14
3.二宗的比較.....	15
(1)關於「妄所執性」.....	15
(2)關於「圓成實（空）性」.....	15
(3)關於「依他起性——因緣生法」.....	15
(4)關於「色即是空，空即是色」.....	16
(5)評論：唯識長處在分別精嚴，而空有無礙的正觀則讓中觀一著.....	16
五、總結：止觀雙運，而觀不是止；定慧平等，而慧不是定.....	16

——本文²——

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

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

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。

3、文中「上標編號（如：^[1]）」，為編者所加。

色即是空·空即是色

一、引言：「色即是空，空即是色」的意義並不單純

「色即是空」，「空即是色」，在佛法——般若波羅密多中，是著名的精句。崇尚簡易與圓融的中國佛學界，對此是非常適合的。所以，這究竟是什麼意義，也許並不明了，或者從來不曾想到過，而「色即是空」，「空即是色」，已成為多數人——佛弟子及一般知識界的熟悉成語，幾乎被用來代表了佛理。

這是經常被人提起的，近年來在臺灣，也有好些人來討論他。我沒有參加論辯的興趣，只想在這裡，將這個問題略加申述，以表示問題並不單純。

「色即是空」，「空即是色」，一般是在《般若波羅密多心經》中得來。這是被精簡了的，被公式化了的成語。這一思想，應該說是事實³，⁽¹⁾根本在《大般若波羅密多經》中，明確地表示出來；⁽²⁾從是而有更多的經論，作成眾多的解說。

二、《心經》經文前後分三段：一標、二釋、三結

《般若波羅密多心經》——玄奘譯本，前後的文段是：

「照見五蘊皆空，度一切苦厄」。

「舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是」。

「舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受、想、行、識」。

經文分三段：一標，二釋，三結。

⁽¹⁾經上標宗說：「五蘊皆空」。五蘊是色、受、想、行、識。大概的說，色是物理（生理）現象，受、想、行、識是心理現象。在菩薩的觀照中，物理、心理的一切，都是空的。

⁽²⁾為什麼空，空是什麼意義呢？經上說：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是」。

4、梵巴字未引出。

³ (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉p.198：

佛法不是假設的推理，是有事實，有經驗，而後才有理論的，名為「從證出教」。教化，使人信解而同樣的趣入於修證，於是而有「色自性空，不由空故，色空非色」等說明；才有中觀者，瑜伽者的理論說明。這是佛法的修證事實。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉p.206~p.207：

「色即是空，空即是色」，不只是理論的，而是修證的方法問題。般若的「照見五蘊皆空」，是以「色即是空，空即是色」——空有無礙的正觀為方便，而契入「諸法空相」的。…〔中略〕…以藥力所引起的某種超常經驗，解為「色即是空，空即是色」，固然是不倫不類。專在學派的理論上表揚一下，對於「即色即空」的經義，也還有一段距離呢！

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉p.193：

這不是理論問題，而是修證問題。如專在即色即空的理論上兜圈子，就會不自覺的橫跨了一步。

^(三)色之所以空，色與空的關係，闡述明白了；就歸結到：⁽¹⁾空，不是別的，是菩薩所觀所證的——「不生不滅，不垢不淨，不增不減」的「諸法空相」。⁽²⁾在「諸法空相」中，是五蘊都不可得，不可得故不見，不見故不著的。

三、不同譯本的比較

(一) 《心經》不同譯本的比較

《般若波羅密多心經》的譯本很多，對照起來，有幾點值得補充說明的。

⁽¹⁾「照見五蘊皆空」，奘譯與鳩摩羅什的譯本相同。但其他的譯本，如施護譯本，法月譯本，智慧輪譯本，都譯為「五蘊自性皆空」；法成譯本，作「五蘊體性皆空」。這是一點，「五蘊皆空」，是說五蘊的「自性」空；「空」是「無自性」的別名。

⁽²⁾「是諸法空相」，羅什譯本，法月譯本，般若共利言譯本，都是這樣。而智慧輪譯本作：「是諸法性相空」；法成譯本作：「一切法空性」。這是第二點，「空相」是「空性」的別名。這兩點，可說為了不致於誤解，而譯得更明確些。

⁽³⁾還有，在「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」以前，法月譯本有：「色性是空，空性是色」二句。智慧輪譯本，有「色空，空性見（「是」字的誤訛）色」二句。

(二) 《心經》與《大般若經》文字相近之經文的比較

《心經》與《大般若經》佛為舍利子說一段，文字相近，今列出以資比較。

⁽¹⁾鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》（龍樹大智度論所依本）（卷一）說：

「空中無色，無受、想、行、識。離色亦無空，離受、想、行、識亦無空」。

「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是識」。

「諸法實性，無生無滅，無垢無淨故」。

⁽²⁾玄奘所譯的《摩訶般若波羅密多經》第二分（卷四〇二）說：

「色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色；色即是空，空即是色」。⁴

⁴ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.730~p.731：

一切法本性是空的，一切法與空的關係，如『摩訶般若波羅蜜經』（85.046）說：

1. 「空中無色，無受、想、行、識。離色亦無空，離受、想、行、識亦無空。色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是（受想行）識。……諸法實性，無生無滅，無垢無淨故」。

2. 「色空中無有色，受、想、行、識空中無有（受、想、行）識。舍利弗！色空故無惱壞相，……識空故無覺相。何以故？舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色；受、想、行、識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法非過去、非未來、非現在。是故空中無色，無受、想、行、識，……無佛亦無佛道」。

這二段經文，大同小異，『般若經』是從觀五陰（蘊）——色、受、想、行、識起，次第廣觀一切法的。以「色」為例，「空」中是沒有色的。如色是惱壞相（或作「變礙相」），色空所以沒有惱患相。色與空的關係，被說為「不異」（不離）、「即是」。色不是離空的，空也不離色；進一層說，色就是空，空也就是色。一般解說為「即色即空」的圓融論，其實這是為了說明色與空的關係，從色空而悟入「空相」（「空性」、「實性」）。「空相」是不生不滅，不垢不淨，不增不減的，所以「空相」中是沒有色，甚至佛與佛道也不可得。

「唐譯二分本」作：「色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色；色即是空，空即是色」等(85.047)。「色自性空，不由空故」，是「本性空」，不是因為空的觀察而成為空的。「色空非色」，是般若的要義所在。色是空的，色空就不是色，與「色無受則非色」；「色無生即非色」(85.048)的意義一樣。

所以經文的意義是：色是性空的，「空」不是離色以外別有空，而是色的當體是空；空是色的本性，所以「空」是不離色而即色的。從一般分別了知的色等法，悟入色等本性空，「空」是沒有色等虛妄相的；一切法空相，無二無別，無著無礙。般若是引入絕對無戲論的自證，不是玄學式的圓融論。

(2) 印順導師《空之探究》p.190：

菩薩與般若波羅蜜相應，就是「空相應」。為了要闡明般若波羅蜜照見的空義，所以揭示了「諸色空，彼非色」的宗要。色是一般所說的物理現象（其他四蘊，是心理現象的分類）。一般所知的色法，是本性空的；本性空的，也就是非色。

這二句，或作：「是色非色空，是色空非色」(30.006)。這是說：色是非色的，所以色是空；色是空的，所以是非色。反復說明，而意義還是相同的。

(3) 印順導師《攝大乘論講記》p.251~p.254：

十、「散動分別」：這是大乘「菩薩」不共所對治的「十種分別」。散是散亂，動是流動；因這散動分別為障礙，使無分別智不得現前，使我們不見諸法的真實性。《般若經》中說的無分別智，就是對治這散動分別的。這十種散動分別依《般若經》而立。雖然，整個《般若經》都是遣除十種分別，而《學觀品》有一段文，特別說得具足。現在且引《般若經》文，然後再一一的對照解說。

經云：『舍利弗問世尊言：云何菩薩應行般若波羅蜜多？舍利弗！是菩薩實有菩薩，不見有菩薩，何以故？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，色即是空，空即是色。

何以故？舍利弗！此但有名，謂之為色，此自性無生無滅，無染無淨，假立客名，別別於法而起分別；假立客名，隨起言說，如如言說，如是如是生起執著。如是一切菩薩不見，由不見故，不生執著。如說於色，乃至於識，當知亦爾』。陳隋二譯，都引證《般若經》文，魏譯也是沒有的。

唯識學者把這段經文，配為對治十種散動，這也就是唯識家對《般若經》的一種見解。

(一)、「無相散動」：聽說到無，譬如說無我，以為什麼都沒有自體，這無相，就是分別（遍計所執性）。要對治這無體的妄執，所以經說『實有菩薩』。意思說：諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。

【附論】『實有菩薩』*一句，唯識系所傳的《般若經》中有，我國其餘的譯本都是沒有的。從空宗的見解看來，『實有菩薩』一句，可說非常奇特，根本不通。

唯識家說我空，無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性，在有情中，就是如來藏。一切有情，平等具有這真實，所以一切有情有佛性，這就是大我。唯識學究竟是真常不空論者。

(二)、「有相散動」：聽說到有，就以為什麼都有，虛妄雜染都是真實，這有相，就是分別。為要對治這有相的妄執，所以經說『不見有菩薩』。依依他起的五蘊，而妄計的小我，這是不可得的，現在就說不見這樣的菩薩。世親說：不見依遍他計，無性只說不見遍計所執性。

(三)、「增益散動」：於似義顯現的非有中計有，執為實有，叫增益。對治這增益的妄執，所以經說『色自性空』。遍計性的實有色法，但是假相安立，不是自相安立，了知它本無自性空，就可對治增益散動。

「受、想、行、識自性空；不由空故，受、想、行、識空故非受、想、行、識。受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識」。

「如是自性，無生無滅，無染無淨」。

初分與第三分，都與此相同。在「色不異空，空不異色」前，有「色自性空，不由空故，色空非色」三句，與唯識學者所傳的相合。而《心經》的法月譯本，智慧輪譯本，前有二句，也可想見是依「唯識宗」所傳本而來了。

從《心經》譯本，羅什與玄奘的相同而論，《心經》的古本（梵文本也時有演變

（四）、「損減散動」：真實性的實有法，妄執為無，就是損減。對治這損減執，所以經說「**不由空故**」。色性與法性，並不是沒有的，**不因遍計性空而無**，由此可以對治損減散動。

（五）、「一性散動」：執依他圓成是一法，這是錯誤的，因為法與法性不能說是一，法是無常，法性是常，怎麼可說是一性呢？要對治這計執，所以經說「**色空非色**」。就是說**法性的色空，不是法的色**；換句話說：**圓成實不是依他起**。

（六）、「異性散動」：⁽¹⁾先從依圓二性來說，執依他圓成截然不同，這是不對的；因為**圓成實是依他離義而顯的**，怎麼可說是異？為對治這執著，所以經說：「**色不離空**」，就是**依他與空性有不能相離的關係**。

⁽²⁾再從遍圓二性來說，遍圓不能說是異，所以經說「**色即是空，空即是色**」；**遍計色，就是無所有，它與圓成空性不異**。

古人有的以不離解『即』，有的以相即解『即』，依本論的見解，**不離並非是即**，⁽¹⁾**依他不能說即是空性，只能說不離**。⁽²⁾**遍計不能說不離空性，只能說當體即是空性**。…〔下略〕…

*「實有菩薩」：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.694～p.698：

十種「散動分別」，是所對治的執著；能對治「散動分別」的，是般若——「無分別智」。在世親與無性的『攝大乘論釋』中，都是依據上面所引的經文，而分別的解說為對治十種散動分別，圓滿的總攝般若波羅蜜多的要義。『金剛仙論』與『佛母般若波羅蜜多圓集要義論』，也都說到『般若經』的對治十種「散動分別」(83.003)。**般若能對治一切分別執著，當然是沒有問題的，問題在經初的「實有菩薩」一句**。「實有菩薩」，與經說的「但有假名謂之菩提薩埵」，直覺得有點不調和。到底什麼是「實有菩薩」？世親『攝大乘論釋』說：「言實有者，顯示菩薩實有空體。空即是體，故名空體」(83.004)。無性的『論釋』也說：「謂實有空為菩薩體」(83.005)。原來瑜伽學者，是以「空」為「空所顯性」，圓成實(空)性是真實有的。實有空(性)為菩薩體，為「如來藏」、「大我」說的一種解說。

…〔中略〕…

『攝大乘論』、『集(大乘)論』，依『般若經』「初分」而立對治十種散動，瑜伽學者雖一直沿用下來，然對「實有菩薩」的解說，卻並不一致。如陳那的『佛母般若波羅蜜多圓集要義論』(大正二五·九一三上)說：…〔中略〕…

…〔中略〕…陳那論與『攝大乘論』的解說不同。依『金剛般若』而造的『金剛仙論』，又別立一說，…〔中略〕…

對治一切法無——「無相散動」，說世俗中我法是有的。『金剛仙論』與陳那論的意見相近，都沒有採用「實有菩薩空體」說。這固然由於『八千頌般若』(「下品」類)與『金剛般若』，沒有「實有菩薩」的明文；也由於瑜伽學的發展，如陳那、護法、玄奘(所傳『成唯識論』)，都是盡量避免「似我真如」的(83.008)。「下品般若」沒有，『金剛般若』沒有，古譯的「中品般若」也沒有，「實有菩薩」決定是「上品般若」所增入的。

增減的)，是近於羅什所傳的。

四、「色即是空，空即是色」的解說

(一) 總說：是修證問題，歸宗「諸法空相」、「空中無色」

「色即是空」，「空即是色」，一般賞識他的圓融，卻不大注意佛經的完整意義。忽略了這是闡明「五蘊皆空」，而歸宗於「諸法空相」及「空中無色」的。這不是理論問題，而是修證問題。如專在即色即空的理論上兜圈子，就會不自覺的橫跨了一步。

1. 「色」，當前的現實；「空」，可能的體證：即色觀空，而證空相

「色(受、想、行、識，此下以色為代表，總說五蘊)即是空」，「空即是色」，是什麼意義？為什麼要這樣說？這應先理解，「色」與「空」所代表的意義。

「色」等是我們觸對的世界，物理(生理)、心理現象的世界。被稱為「自己」的身心組合，認識到的境界，就是「色」等，這就是當前的現實。然而，這是眾生的現實；如老是這樣，將永遠的迷惑，永遠的苦厄，永遠不自在的活著，不自在的死去。這是佛法所確認的人生大問題。學佛法，是要在這當前的現實(五蘊)中，如實覺照而得大解脫(度一切苦厄)。

無論是小乘、大乘，有宗、空宗，都以為修證，是有超越常情的體驗的。究竟的體驗內容，是一般心識所不能意解與想像的；也不是一般語言文字所能表示的。這是什麼都不是，連「不是」也說不上的。對一般人來說，這是怎麼也說不明白的。

佛陀說法，不是為了說明這個，而只是就眾生的當前現實身心，指示，引導，使學者在修持的過程中，離卻顛倒、錯亂，而趣向，臨入這一如實的境地。

在離卻顛倒錯亂的修持中，佛是常以「無常」、「無我」、「寂滅」(三法印)；「空」、「無相」、「無作」(三三昧)；「厭」、「離」、「滅」、「捨」等來教導的。在修持中，以脫落常情迷執而實現出來。所以在無以名之，強為立名的情況下，就稱之為「空」，「空性」(也稱無相、無作、不生滅等)。⁵

⁵ 印順導師《性空學探源》p.2~p.4：

「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。

古人說：「空亦復空；但為引導眾生，故以假名說」。如以空為空，那早就誤會了。空，可說是符號，表示那眾生所無法思議的，而可經空無我的觀照，而如實體現的境地。

2. 「色與空」對立說一異，雖難免而其實不必要

這樣，當前的現實（五蘊，可能的體驗）空，在我們的意解中，對立起來。世間學者看來，這是現實與理想，現象與本體，形而下與形而上。在佛教中，相與性，事與理，也都在理論中對立起來。

如病眼的見虛空有華，明眼的見虛空明淨：將空花與明淨，對立起來而說同說異，雖是免不了的（眾生就是歡喜這一套），而其實是不必要的。⁶

現實的「色」（蘊等），可能實證的「空」（相、空性等），如尋根究柢的說起來，這是一切佛法所共的。

以不同的名詞來表示（約義不同，在說明上就有多少差別），那就是「虛妄」與

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辨，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《中觀論》，都是這樣的。如《雜阿含》八〇經（依大正藏經編次）即如此說：

心樂清淨解脫，故名為空。

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，是淘汰；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，否定而超越他，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！

⁶ 印順導師《佛法是救世之光》p.183~p.185：

四、法空寂滅即法之真實（自性）：…〔中略〕…經論裡，有時稱名言所知的為一切法（相），稱空寂為法性，而說為相與性。但這是不得已的說法，要使人從現象的一一法去體悟空寂性。法與法性，或法相與法性，實在是不能把他看作對立物的。這在空義的理解上，是必不可少的認識。

方便所說的法與法性（空寂），在理解上，可從兩方面去看。

（一）、從一一法而悟解到空寂性時，這就是一一法的本性或自性。例如物質，每一極微的真實離言自性，就是空寂性。所以法性空寂，雖是無二平等，沒有差別可說，而從幻現的法來說，這是每一法的自性，而不是抽象的通性。

（二）、從平等不二的空寂去看，這是不可說多，也不可說為一（一是與多相對的）的絕對性。不能說與法有什麼別異，而又不能說就是法的。

總之，空寂性是一一法自性，所以是般若所內自證的，似乎是抽象的普遍性，而有著具體的充實的意義。

「如實」，「生死」與「涅槃」，「世間」與「涅槃」，「有為」與「無為」，「緣起」與「寂滅」。如從「能」邊說，那就是「無明」與「般若」，「無明」與「菩提」了。

3. 「空相」為一切聖者所共證，而體證有淺深（空相本身無差別）

「空性」，聖者們的體證，是有淺深的；而為一切聖者所共證，是沒有差別的。所以經上說：八地菩薩智證無分別性，是二乘所共的（《華嚴經》）；二乘若智若斷，就是菩薩無生法忍（《般若經》）；汝等所行，是菩薩道（《法華經》）。

(1) 「色即是空，空即是色」，是大乘證「空相」的方便，不同二乘

就現實「五蘊」而體證「空相」中，表現為大乘菩薩的，不只是「照見五蘊皆空」，而是從「色即是空」，「空即是色」去證入的。

「色即是空」與「空即是色」，⁽¹⁾在修持上是觀法，是趣入「空相」的方便。⁽²⁾在說明上，這是與二乘的差別所在。這是事實，是佛教界的事實。

(2) 小乘聖者的體證——超越：離五蘊而入空、生死與涅槃各別

被稱為小乘的聖者，觀「五蘊」而證入「空寂」，意境是「超越」的，是超越於生死的。因而自然的傾向於離五蘊而入空，離世間而證涅槃。從而作體系的理論說明，那就生死與涅槃各別，形成兩項不同的內容。⁷

基於這種意解，而形成聖者們的風格，不免離世心切，而流露出「遺世獨存」、「出淤泥而不染」的精神。這在佛教中，可說是聖之清者了！

(3) 大乘菩薩的體證——內在：即五蘊而入空、生死即涅槃

而另一分證入的聖者，覺得迷悟雖不可同日而語，而迷者現前的五蘊，聖者現證的空相，決不是對立物。觀五蘊而證入空相，空相是不離五蘊，而可說就是五蘊的；就是五蘊的實相，五蘊的本性。如明眼人所見的明淨虛空一樣，與病眼所見的，決不是對立物，而實是病眼所見的，那個空花亂墜的虛空的真相。沒有離五蘊的空，也就沒有離空的五蘊了。

這一類聖者，就是被稱菩薩的。依蘊而契入空相，意境是「內在」的。真理是不離一切而存在。基於這一特質，自然傾向於即俗而真。由此而發為理論的說明，那就「世間即涅槃」，「生死即解脫」，「色即是空」，「無明實性即菩提」了。⁸

⁷ 印順導師《學佛三要》p.231：

聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。

聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。

⁸ (1) 印順導師《學佛三要》p.231～p.232：

但大乘修學者的深悟，⁽¹⁾在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道），但深知道性相的不相離。

⁽²⁾ 由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：

基於這種特質，而表現為菩薩的風格，那就「即世而出世」；「不離世間而同入法界」；「不著生死，不住涅槃」；「不離世間」，「不捨眾生」，而流露出「涅而不緇」⁹的精神了！

(4) 三乘皆是「照見五蘊皆空」，證入「諸法空相」、「空中無色」

根源於眾生的當前事實——「色」（蘊等），而趣入「空相」，是佛法的根本問題。意境上、理論上、風格上，雖表現為「超越」的「離世」，或「內在」的「即世」——二類。菩薩的特質，雖為「即俗而真」，「即色是空」，不離乎世俗，甚至以貪、瞋、癡、慢為方便。然在修證的過程中，大乘還是「照見五蘊皆空」，還是證入「諸法空相」，「空中無色，無受、想、行、識」。

因為五蘊是眾生當前的事實，熟悉不過的生死現實。所求所向所趣證的目標，當然不是五蘊。修證的主要目標，正是即「色」觀「空」而契入「空相」。在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關切所在。¹⁰

「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。

在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.501~p.503：

癸二 涅槃即世間

涅槃與世間	無有少分別	世間與涅槃	亦無少分別
涅槃之實際	及與世間際	如是二際者	無毫釐差別

…〔中略〕…經中曾說離生死得涅槃的話，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。如剋求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。

〔一〕初頌，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的，緣起涅槃即此如幻的性空（智論釋色即是空，即約此頌釋）。^{〔1〕}就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。^{〔2〕}就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

〔二〕進一步，就諸法畢竟空性說：^{〔1〕}在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。^{〔2〕}以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。實際，是邊際、究竟、真實的意思。

所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。^{〔1〕}初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，^{〔2〕}進觀二者的無礙；^{〔3〕}到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

⁹ 涅而不緇〔卍〕：用涅槃也染不黑。比喻品格高尚，不受壞的環境的影響。（《漢語大詞典（五）》p.1210）

¹⁰ 印順導師《般若經講記》p.4：

《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見」。《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來」。唯識宗所傳：根本智證真如，是泯絕眾相的。**聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。**

《密嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真」。不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，**是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。**所以根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗，**方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。**

^[1]論理，方便不異般若，即般若的妙用。五蘊是即空的五蘊，蘊空不二。^[2]而事實上，印度聖者的修證，卻是面對現實；儘管即色即空，而所悟正在「空相」（根本智證一關，並不說菩薩修證，齊此而止）。**這與部分學者，高談理論的玄妙，清談娓娓，悅耳動聽，是有點不同的。**

(5) 佛法是「從證出教」，「色即是空，空即是色」是修證問題

佛法不是假設的推理，是有事實，有經驗，而後才有理論的，名為「從證出教」。教化，使人信解而同樣的趣入於修證，於是而有「色自性空，不由空故，色空非色」等說明；才有中觀者，瑜伽者的理論說明。這是佛法的修證事實。

在修持經驗中，有似是而非的，或將到而未到的境地；世間也有類似的情形。因此，再從這二點，略為論列。

「色即是空，空即是色」，是佛法的修證問題。^[1]「空」所代表的，是甚深的體驗內容，這不是文字語言的理論領域！佛法有什麼可說呢！^[2]然而，佛有善巧方便，就眾生現實身心，開示，誘導，使人類揭開現實的誑假相——「色」（代表現實身心），而直入於自證的境地——「空」。

在這方法論的立場上，「色」為什麼是虛妄，是假相，是空？為什麼這樣的觀照，能趣向、契入「真如」、「空相」，就都是可以論說的了。這譬如「陽明山」自身，本無所謂東西南北，而從我們自己的立場來看，通過世俗共認的名相假立，就有東西南北可說。而且（雖然是假立的）可憑此東西南北的方向，前進而到達目的。修證的方法問題，成為理論問題。解與行相應，從可說可分別，而能導向離言無分別，是佛法的大方便，這不是侈談不立文字者所知的。¹¹****

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

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

¹¹ 印順導師《華雨集第五冊》p.74~p.76：

我有很多看法，與別人的看法不大相同，譬如說，某人在修行，某人開悟了！**修行、開悟當然是好事情，不過，不只是佛法講「修行」。**世界上的宗教都要修行的，道家有修持的方

(二) 別詳：中觀（空宗）與唯識（有宗）的解說

以「色即是空，空即是色」來說，佛教界是有多種解說的，這是適應人類不同的思想方式所引起。雖不妨說有差異，有淺深，但都有引導趨向修證的方便妙用（這才是佛法）。這裡，試略舉中觀者（大乘空宗），唯識者（大乘有宗）的解說：

1. 中觀空宗：緣起「無自性」（「空」相應緣起）；空亦復空

以中觀者的正觀來說，人類面對的現實界（色）等五蘊，雖有極其強烈的真實感，然在中道的正觀中，一切是因緣所生，在種種關係條件下的綜和活動；如尋求究竟的真實，那是不可得的。¹²

法，中國儒家也有一點，印度婆羅門教，六派哲學都有修行的方法，西洋的神教也有啦！他們的禱告也是修行的一類。

如真的修行，自然會身心有些特殊的經驗，這是信仰宗教的人所應相信的，不管你自己有沒有得到，這是絕對可信的。在內心當中或身體上得到特殊經驗，宗教的終點，就是要靠這種特殊經驗。在佛法當中，神通就是其中的一類。

所以，單講修行，並不一定就是佛法，世界上各種宗教都有修行呢！你說你看到什麼東西，經驗到什麼？這並不能保證你經驗的就是佛法。那麼用什麼方法來區別呢？這有兩個方法：一、與佛法的根本義理是否相合。二、行為表現是什麼樣子。且舉一件事來說，我們中國人有時候真自覺得驕傲，美國西皮有很多人要學禪，寒山也很吃香，簡直崇拜得不得了。然在我的想法，若以此為典型，作為我們學佛的模範，大家這樣學，這成什麼樣子！

因為佛教也好，其他宗教也好，都要教你正常，修行的人也要正常。中國佛教過去許多大師，能夠組織佛教，能夠發揚都是平淡正常的。又如釋迦牟尼佛教化，有所謂「神通輪、教誡輪、記心輪」，身業、語業、意業都可以教化，可是佛法的重點是教誡輪。用語言來引導你，啟發你，使你向上。現在有些人，稍為修行，就說前生後世，說神通，這不是真正的佛法。

從佛的證悟以後，佛所表現出來，對弟子之間的活動的歷史事實，不是那些怪模怪樣的——寒山式、濟公式、瘋子喇嘛式的。佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通。因為外道也有神通，從神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。

我對佛法的研究著重在這兩方面，這兩方面的了解，能使我信心增強，推動支持我很衰弱的身體，在佛法之中，多少奉獻自己的一分心力。

¹² 印順導師《成佛之道》p.336~p.338：

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

^(一) 名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——「自明的」，或稱「先天的」。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。⁽¹⁾ 例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。⁽²⁾ 又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。⁽³⁾ 又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。

這^[1]不但世俗公認的「假有」(複合體),如房屋,樹林,沒有離因緣的自體可得。^[2]就是一般所成立的「實有」,也還是一樣(在這點上,與「實有自性者」進行辨證)¹³。

佛每舉喻來說,如「陽燄」——水汽在陽光下上升,遠遠望去,形成波動的一池清水。不但口渴的鹿,會奔向前去(所以又稱為「鹿愛」),人也會誤認為水的。在沙漠中,也常有遠望見水,等到走上前去,卻一無所有的經驗。

看起來,是千真萬確的,其實並不如我們所見聞覺知的,這就是「如幻」、「如化」、「如陽燄」……的「緣起無自性」的正觀。

1. 「境」,如花的紅色,那種鮮艷動人的色彩,是多麼動人而具有誘惑性?然而,這就是紅色嗎?有被稱為「色盲」的人,並不能見到紅色。在人類中,這是少數,當然被看作病態不正常了。然在畜生界,牛、豬等所見,多數不如人類所見的紅色,難道畜生界,多數是病態不正常嗎?決不是的。在畜生的立場,難道不可以說,人為紅色所誘惑而迷戀,是神經病嗎?在現代的物理學中,顏色是什麼,姑且不論。在眾生界的不同認識中,這是要以生理機構(眼)的組合,及光線等而決定其色相的。

色、聲、香、味、觸——感覺到的物理世界,被解說為外在的世界,不但複合的假有,沒有自體可得。即使小到極微——原子、電子,總之最小的物體,都不能離因緣而存在。如沒有通過特定的生理組織(根),與習以成性的心理關係,我們是不可能規定其體(特性)用,而稱之為什麼的。

2. 心「識」,不但心與心所,是「相應」的複雜的綜和活動,還要有根與境為緣。如根損壞了,境相不現前,那心識就不可能現前。一念心識的內容,受著以前習

這不妨成為世俗的知識;眾生一直在這樣的心境中,以為是真實的,其實從來不曾達到究竟的真實。

^[2]現在,勝義諦是究竟真實的體驗;依世俗事而作微求究竟「自性」的觀察,觀察他「如何而有」。這種「觀」察,名為「順」於「勝義」的觀慧。

從前後延續中,觀察什麼是最先的,最先的怎麼會生起?從彼此相關中,觀察彼此的絕對差別性是什麼,怎會成為彼此的獨立體?約受假來說,觀集微成著,那不能再小的,到底是什麼?這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的,觀察這同一體是什麼,是怎樣的存在?一體怎能成為差別?這名為尋求自性,自性是自體,是本來如此的,自己如此的,永遠如此的;最小或最大的,最先或最後的。

這並不預存成見,想像有個什麼,而只是打破沙鍋問到底,追求那究竟是什麼。這雖是名言識,卻是一反世俗知識的常途,而是順於勝義的觀察,趣入勝義的。所以世俗事相,經論說得很多,而勝義觀慧——從聞而思而修,專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷,通達世間的實相。

¹³ 印順導師《佛法是救世之光》〈色即是空·空即是色〉p.204~p.206:

遍計所執的有(無體隨情假),是空的;依他起性的有(有體施設假),是不空的,非有不可的。如說是空,那就是惡取空了。就在這點上,形成了「空有之爭」。

二宗〔案:中觀與唯識〕的解說不同,源於思想方式,而表現於空與有的含義不同。…〔中略〕…但二宗的論諍焦點,還在依他起性——因緣生法的可空不可空。…〔中略〕…二宗的主要差別,歸結到因緣生法的現有自相,可空或者不可空。唯識者以為:這是有而不是空的,…〔下略〕…

以成性的絕大影響。所以就是這一念的心識，也沒有自性可得。

3. 「根」，以前五根——眼、耳、鼻、舌、身來說，沒有可以獨存而營為其作用的。如眼根有能見的作用，但如大量失血，有關的神經受傷（還有入定等），眼就會不起作用。進一步說，眼根是什麼呢？眼只是肉團，肉團內的淨色（近於視神經末梢），而這都是複合體。如分析、推求到最細的一點，那任何一點，都不能獨立而有能見的作用。那眼的自性是什麼呢？

所以現實世界的一切，一切只是因緣關係的存在；在因緣關係的特定情形下，形成時空中的存在。

「色」等五蘊，或眼等十八界等，佛說是「因緣所生法」。經上說：「空相應緣起」。依中觀者說，這是沒有自性的，與空相應的緣起法。⁽¹⁾ 依因緣而有，所以沒有孤立的獨存（一）性。⁽²⁾ 依因緣而起滅變異，所以沒有永恆的不變異（常）性。⁽³⁾ 非一（也就不是異），非常（也就不是斷）的因緣有，是非實有（也就非實無）性的。¹⁴

¹⁴ (1) 印順導師《中觀今論》p.70：

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

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

(2) 印順導師《中觀今論》p.116~p.117：

從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。

從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。

即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

(3) 印順導師《中觀今論》p.186~p.189：

「不及派」：《廣論》中曾引述此派的解說。此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「（一）、非由因緣所生，（二）、時位無變，（三）、不待他立」。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。宗喀巴評此為不及者，…〔中略〕…。

此宗自性的三義，與我上面所講的：實有、不變、獨存的自性三義，大體相近。根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。

一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍舊從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

這裏有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！

(一) 這樣的因緣生法，⁽¹⁾ 從沒有自性說，名為空，是勝義空，順於勝義的（現證的勝義，是不能安立的），⁽²⁾ 雖然空無自性，而緣起法相，卻在因緣關係下顯現。這是「唯名唯表唯假施設」的世俗有。古人簡略的稱為：「畢竟空而宛然有，宛然有而畢竟空」。

如幻、化、陽燄一樣，說是真實的嗎，深求起來，卻沒有一些真實性可得。說沒有嗎，卻是可見可聞，分明顯現。在世間施設中，因果分明，絲毫不亂。所以空而不礙因緣有，有而不礙自性空（「色即是空，空即是色」）。

(二) 進一步說，⁽¹⁾ 正因為是因緣有的，所以是性空的；如不是因緣有，也就不是性空了。⁽²⁾ 反之，因為一切性空，所以才依因緣而有；如不是性空，是實有自性的，那就是實有性，是一是常，也不會待因緣而有了。

這樣，不但依因緣有而顯示性空，也就依空義而能成立一切法。這樣的因緣有與無自性空，相依相成，相即而無礙。如有而不是空的，就是實（執）有；空而不能有的，就是撥無因果現實的邪空。遠離這樣的二邊妄執，空有無礙，才是中道的正觀。

然而，在眾生——人類的心目中，一切是那樣的真實！呈現於人類心目中的真實性（自性），是錯亂的。為這樣的錯亂相所誑惑，因而起種種執，生種種煩惱，造種種業，受種種苦，生死流轉而無法解脫。

⁽¹⁾ 唯有依因緣的觀照中，深求自性有不可得（「照見五蘊皆空」），才能廓破實自性的錯亂妄執，現證「絕諸戲論」的「畢竟空」——一切法空性，而得生死的解脫（「度一切苦厄」）。

⁽²⁾ 在信解聞思時，就以即色即空的空有無礙為正見，所以「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。不厭生死，不樂涅槃，成就大乘菩薩的正道。

2. 唯識有宗：依他起「自相有」，不可空；圓成實空性是有，不是空

繼中觀者而興起的唯識者，從因緣生法來顯示空義；說一切法空而重視因

如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義——如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。決不能說觀察緣起不能破除自性，「非因緣生」，不足以攝盡自性的全體。佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！

佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

果；以空勝解，成立不著生死，不住涅槃的大乘道，都與中觀者相同。在印度佛教中，這二大流，始終保持了釋迦佛法的根本立場——緣起中道論（非形而上學）的立場。

但由於傳承而來的思想方式的不同，對「色即是空，空即是色」的解說，與中觀者不合。唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：

一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，^[1]對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。^[2]對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

3. 二宗的比較

二宗的解說不同，源於思想方式，而表現於空與有的含義不同。

(1) 關於「妄所執性」

妄所執性是空的，這是彼此相同的。

(2) 關於「圓成實（空）性」

圓成實（空）性，^[1]中觀者也說是假名說，真勝義是不可安立的，是無所謂空不空、有不有的。但不可安立，與空義相順，所以不妨稱之為空。「空」，含有離執與顯理二義，所以是「即破而顯」的。

^[2]唯識者以為：法性是無所謂空不空、有不有的，但不能說沒有（唯識者是以空為沒有的），那麼「離執寄詮」，應該說是有了。

(3) 關於「依他起性——因緣生法」

但二宗的論爭焦點，還在依他起性——因緣生法的可空不可空。^[1]中觀者以為：因緣生法是有的，但這是如幻如化的有，是有錯亂性的，是似有而現為「實有」的。舉例（「以易解空喻難解空」）說：如「陽燄」的遠望如水，並非妄執，而是在因緣關係中，確有水相顯現的；這水相，不能說不是空的。

一切因緣生法，如色等五蘊，現為實有——「自性相」，並非妄執，而是引起妄執的，所以稱為「虛誑」。這樣的有，不能說不是空的。但說空，並非說什麼都沒有，而只是沒有「自性」，是不礙有相顯現的。這樣，就成立了「即有即空」的理論（為中國玄學化的佛教所應用）。

^[2]唯識者以為：依他起是依相用而立法，因果是各各差別的。什麼樣的種子，

就生什麼樣的現行，稱為「分別自性緣起」。這樣的有相顯現，有因果性，不能說是空的。

(4) 關於「色即是空，空即是色」

二宗的主要差別，歸結到因緣生法的現有自相，可空或者不可空。唯識者以為：這是有而不是空的，所以對「色即是空，空即是色」的經文，解說為約遍計所執（的色等）性說，如於繩見蛇，這種蛇的意解，是空而沒有自性的。

如約依他起性——因緣生法說，是不能說「色即是空，空即是色」的。當然更不能約圓成實（空）性說，圓成實是無為不生滅法，怎麼可以相即呢！約依他起——色等，與圓成實空性，只能是「色不異（離義）空，空不異色」。正如《辯中邊論》所說：「此中唯有空，於彼亦有此」¹⁵，以表示性相——空（性）有的不相離異。

(5) 評論：唯識長處在分別精嚴，而空有無礙的正觀則讓中觀一著

所以切實的說：唯識者對於性相，空有（如色與空），長處在分別精嚴；而空有無礙的正觀，不能不讓中觀者一著。

五、總結：止觀雙運，而觀不是止；定慧平等，而慧不是定

「色即是空，空即是色」，不只是理論的，而是修證的方法問題。般若的「照見五蘊皆空」，是以「色即是空，空即是色」——空有無礙的正觀為方便，而契入「諸法空相」的。

約方法說，是觀，是空觀——「未成就時名為空（三昧，唯識宗名加行無分別智）」。因空觀的修習深入，到契會實相——「成就時名為般若」（唯識宗又稱為根本無分別智）。論方法，是觀，雖依止起觀，修到止觀雙運，而觀不是止。等到成就功德，般若與禪定相應，定慧平等，而般若波羅密多，並不就是禪定波羅密多。

說到觀，觀是尋思，抉擇。思擇一切法無自性空；或思擇名義無實而入唯識無義的正觀，般若是由觀的修習而引發的。¹⁶

¹⁵ 印順導師《華雨集第一冊》p.300~p.301：

唯識說虛妄分別是有，能取、所取的空性是有，所以或稱有宗。這如彌勒菩薩辯中邊論頌說：「虛妄分別有」，先肯定虛妄分別是有；「於此二都無」，於虛妄分別所現的二取，是不可得的；「此中唯有空」，此虛妄分別心中，唯有空性；「於彼亦有此」，於彼空性中，眾生位上，是有虛妄分別的。虛妄分別及空性是有，是唯識宗的根本見解。說空性是有，就是說真如是有，法性是有，涅槃是可證得的。說虛妄分別心是有，所以生死是有，滅除以後，可以得到解脫。

這樣，「故知一切法，非空非不空」。一切法不只是空的，也不只是不空的，這就是中道。「有無及有故，是則契中道」。虛妄分別是有；能取、所取是無；及有故是：虛妄分別心中有空性，空性中有虛妄分別。這樣，才契合於佛說的中道。

¹⁶ (1) 印順導師《成佛之道》p.304~p.305：

中道正觀（無分別觀）⁽¹⁾與修止不同，⁽²⁾與直下無分別而得的無分別定，也根本不同。⁽³⁾與部分類似的定境，都不可同日而語，何況是幻境？更何況是咒力、藥力，所起身心的類似超常經驗呢！

以藥力所引起的某種超常經驗，解為「色即是空，空即是色」，固然是不倫不類。專在學派的理論上表揚一下，對於「即色即空」的經義，也還有一段距離呢！

慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那，譯義為觀，經說觀是：『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』。所以，慧是以觀察抉擇為特性的。有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。

(2) 印順導師《學佛三要》p.161~p.162：

再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。…〔中略〕…

分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。

因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

(3) 印順導師《華雨集第一冊》p.326~p.327：

學佛的道友們，每為佛法的名詞所誤解。聽說空，以為空是什麼都沒有了。聽說無分別的，以為不作意，不尋伺，兀兀騰騰的什麼都不問，以為能達到最高的無分別；也有以為少分別，少煩惱，如以為離想受可以得涅槃。

佛法所說現證法性的無分別智，是要修加行的。要親近善知識，聽聞大乘法，如理作意，勤修止觀。…〔中略〕…印度的大乘法，唯識與中觀，都是聞、思、修；要修習止觀，依止觀得定慧。佛法是以慧為先導，以戒為基礎，以定為方便，才能悟入。

從前釋迦牟尼佛，出家修行，起初跟二人修學，所修的就是定——無所有定，非想非非想定。釋迦不滿意，才到菩提樹下，深觀緣起法，通達法性而成佛的。這就是佛法與外道的不同處。佛法的證悟，從觀慧而來，不是但依深定的。有的以觀慧為分別，而專從禪定去達無分別，可說是根本顛倒了！