

「學空不證」之研究

釋如源

大 綱

一、問題之所在

二、大乘甚深之一切法空

三、「證」與「不證」之意義

（一）傳統佛教之「證悟」說

（二）大乘《般若經》「不證實際」之意義

四、「學空不證」之內涵

五、結 語

【參考書目】

一、問題之所在

大乘般若法門倡導一切法空，以空（wunyata, subba）為準量，作為指導修行斷惑的準則，「空」在般若法門中似乎成了佛法甚深的名詞。但《般若經》在倡導學空、修空、觀空的同時，卻又處處說「學空不證」、「不證實際」、「不取涅槃」等語。就連斷一切煩惱盡的無生法忍菩薩，也還說其「不證實際」、「不取涅槃」。依印順導師的研究，大乘甚深義是從「佛法」的涅槃而來¹。但原始佛教中，見法涅槃的阿羅漢，是「不再受後有」的。而菩薩修「空」，從初發心到得無生忍，還是不證入涅槃（空、實際），這是怎麼回事呢？

對於此問題，據筆者所知，印順導師在《空之探究》中，曾予以論究²。除此外尚少有學者提出較具體的說明。因此本文將以《大智度論》「學空不證品」為主，從龍樹的解說中加以探究，希望能得到多少的釐清。本文的探討次序：初先引用印順導師的研究，說明大乘般若一切法空的含義。次再檢討傳統佛教的證悟說，與《般若經》「不證實際」的意義。最後再藉由《大智度論》的解說，一探《般若經》「學空不證」的內涵。

二、大乘甚深之一切法空

¹ 此所謂的「佛法」是：印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」p.5：「印度一千多年的佛教史，從內容，從時代佛教的主流，都可分為三類：「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三個時代。在經論中，沒有大、小對立的；沒有顯、密對立的；……可稱為「佛法時代」。這裏面，有一味和合時代，部派分立時代。」

² 印順導師在《空之探究》p.152中所提出之論點，於其所著的《印度佛教思想史》p.94中，曾再加以引述，導師對此觀點之重視可見一般。今引如下：「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有[生死]滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣<注12>。……（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來！」

大乘佛法興起，倡導一切法空思想，成為初期大乘教法的特色。尤其般若法門更是以「空」為宣揚的主題。本文的論題——學空不證，既然是「學空」，對大乘般若的「空」義，當然必先有一基本的認識。

大乘般若的甚深空義到底意味著什麼樣的內容呢？一切法空，依《般若經》的解釋是：

須菩提！深奧處者？空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅離、如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。（大正8，344a）

又言：

我不常說一切法空耶？須菩提言：世尊！佛說一切法空。世尊！諸法空即是不可盡、無有數、無量、無邊。世尊！空中數不可得，量不可得，邊不可得。以是故，世尊！是不可盡、無數、無量、無邊義。……佛以方便力故分別說，所謂不可盡、無數、無量、無邊、無著、空、無相、無作、無起、無生無滅、無染涅槃。佛種種因緣以方便力說。……一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。（大正8，345b）

根據經義，依印順導師的研究，《般若經》的法性空就是涅槃的異名，如《印度佛教思想史》言：

「大乘『般若經』中，所說種種深義，都是涅槃的異名。如無生，離，滅，是『阿含經』常用來表示涅槃解脫的。空、無相、無願，是趣向涅槃的甚深觀行，大乘經也就以此表示涅槃。（真）如、法界、實際，在『大般若經』中，類集為真如等十二異名。這些名字，如、法界等，『阿含經』是用來表示緣起法的，但在大乘經中，都作為勝義諦、涅槃的」³。

³ 《印度佛教思想史》p.93，原有梵文部份省略。有關涅槃之異名可參考厚觀法師〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉p.92~94。又吉元信行之《滅諦、涅槃·異名》。又《般若經》相關涅槃的經文參《初期大乘佛教之起源與開展》p.。

一切法的甚深空即是「涅槃」，這是般若經所表達的。《阿含經》說緣起甚深，復倍甚深者——涅槃。般若經則說，空、無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際及涅槃等，都是深奧處。這寂滅、離、實等種種名稱，在《阿含經》中本都是涅槃的異名，但般若經則將之轉化為諸法甚深——空之異名⁴。不可盡、無數、無量、無邊義等，本都是用來形容涅槃的，在此則都轉用來形容「空」。故印順法師在《空之探究》則總結其對《般若經》之一切法空的研究而言：

總之，『般若經』的空性，就是「十地品」的「寂滅無分別法」，如證入，就是涅槃。這說明了，『般若經』的法空性。是依佛說的甚深涅槃而說的⁵。

所以：般若經的諸法內在深奧處，是依佛說的甚深涅槃而說的，藉由涅槃的超越，來表達諸法的內在真實——諸法實相。不過在眾多異名中，最常使用的是「空」，「空」便成了諸法內在真實的代名詞。

《般若經》的「空」義，除了藉由聖人的證量來表非諸法的甚深義外，亦有以「空」來形容虛妄不實意義⁶，這即是所謂的「無自性空」。《大智度論》說：「自性有二種：一者、…二者，聖人知知、法界、實際…」，「如、法性、實際、世界故無，第一義故有」⁷。印順法師說：

『般若經』的特色，是但有假名（無實），本性空(prakṛti-wuṇyata)與自性空(svabhava-wuṇyata)。自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義……⁸。

聖人所證智是勝義自性，藉此所表達的深甚「空」，是自性空，亦就是諸法的勝義自性。但畢竟聖智的甚深非一般人所能體認的⁹，為引導一般資生的契入，故《般若經》

⁴ 「空」亦有多異名，參考中村瑞隆〈大智度論・śū · 「空」 · · · 〉，中村瑞隆博士古稀紀念論集，《佛教學論集》，昭和60年2月28日一刷。

⁵ 《空之探究》p.147。

⁶ 《空之探究》p.174~179

⁷ 《大智度論》卷46(大正25. 396b)，卷1(大正25. 59c)。

⁸ 《空之探究》p.256。

也說到了：「諸法合和生故無自性」¹⁰。諸法合和故沒有自性，無自性故空，成了緣起的無自性空。於是《般若經》的「空」義，便有了勝義自性空與世俗的無自性空兩種含義。《般若經》說空，雖類集多種空¹¹，但義不出此二¹²。

三、「證」與「不證」之意義

（一）傳統佛教之「證悟」說

大乘般若的「空」義已如前述，「學空不證」的第二個問題是何謂「不證」？不過在探討大乘不證實際之前，先來看看傳統佛教中「體證」之意義。《阿含經》以來的傳統佛法，從現實的身心說起，指出生死不已的癥結所在，呵斥生死，呵斥煩惱，從聖道的修持中得解脫。解脫道的中心是緣起，依緣起之流轉與還滅所開展的便是四諦。依經說，釋尊是現觀（*abhisamaya*）緣起而開悟成佛的，弟子們也依緣起（及四諦）而解脫¹³。但這聖道——四諦的修持是有次第的，經上說為：「先得法住智，後得涅槃智」¹⁴。修學者先徹了因果的必然性——如實知緣起；依緣起而知無常，無我無我所，實現究竟的解脫——涅槃寂滅。所以原始佛教的體證，便是證知四諦與緣起，得此法住與涅槃之四諦智¹⁵。後代說一切有部的學者更依四諦開為十六行相，作為無漏

⁹ 《小品般若》卷4：「是深般若波羅蜜，應於阿毘跋致菩薩前說，是人聞是不疑不悔」（大正8. 554a、548a）。又《大品般若》卷39（大正，294a~c）。

¹⁰ 《大品般若》卷7（大正8. 269a）。

¹¹ 《般若經》雖類集有多種空，但其特不外「自性爾故」的自性空，參見印順法師《空之探究》p.167~173。

¹² 自性空與無自性空可參閱印順法師《空之探究》p.180~188。日人增田英男〈佛教・空・「空」・檢討——般若經・龍樹・——〉，亦統括《般若經》與龍樹之空義為絕對空與相對空。絕對空是超越否定的，實就是自性空。相對空則是含有否定的意味，常與緣起說有關，指的應就是無自性空。（《宗教研究》171號，1986、3月）。故《般若經》雖類集有種種空，但不出此二義。

¹³ 《雜阿含》（大正2. 81上；322中；176上；97中；70中）。

¹⁴ 《雜阿含》卷14（大正2. 97上）。

¹⁵ 《雜阿含》卷14（大正2. 97上）：「有生故有老死。不離生有老死。如是生存取愛受觸六入處名色識行無明。有無明故有行。不離無明而有行耶。須深白佛。如是世尊。……佛告須深。無生故無老死。不離生滅而老死滅耶。須深白佛言。如是世尊……如是

慧的生起所依¹⁶。從另一方面來說，智與斷是一體的兩面。智是聖道之修證，一定是離顛倒，離罪惡，斷煩惱的。這如光明與黑暗一樣，光明（智慧）一出，黑暗（煩惱）即滅。所以證知四諦的同時便有與之相對之煩惱的斷除。如預流果，略說三結斷，廣者開為見惑八十八使¹⁷。二果薄修惑；不來果斷五下分結；四果阿羅漢略說斷五上分結，廣說者斷一切煩惱盡。佛法的修持，目的在於解脫，解脫即脫離煩惱的繫敷，並以煩惱的斷除程度來安立果位的層次。這樣原始佛教以來，所謂的證悟，除了對四諦的證知外，煩惱的斷除也是一個重點。最究竟的是阿羅漢，阿羅漢斷盡一切煩惱，體悟了最究竟的涅槃。所謂的「涅槃」在《阿含經》的定義是（大正2，126b）：

涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。

而阿羅漢得涅槃後，更自作證道：「我生已盡梵行已立，所作已作，自知不受後有」，或作「則能自證，我生已盡，梵行已立，所作已作」¹⁸。漢譯《雜阿含》中，此類阿羅漢自作證的定型文句共113句，雖各句之廣略有別，但不外四：1、能自證；2、我生已盡；3、梵行已立；4、(自知)不受後有。這在阿含中有著很重要的意義。因阿羅漢斷一切煩惱盡，失去潤生三界的因緣，所以自認「所作已辦」，而且是絕不再來三界受生的，故說「不受後有」。也就是說：「原始佛教的證悟說，除了斷盡煩惱體證涅槃外，『不受後有』也代表著相當的意義」。

（二）大乘《般若經》「不證實際」之意義

上述所言，是本文對傳統佛教以來有關證悟所提出的些看法。由於「學空不證」是大乘般若所出的，所以接下來我們必須再對《般若經》中的證與不證作一檢討。

《小品般若》「學空不證品」中常說：「今是學時，非是證時」，也常提到遍學種種法而不取證，或「不證實際」、「不取涅槃」。其所謂的不證則是：

乃至。無無明故無行。不離無明滅而行滅耶。須深白佛。如是世尊。……。佛告須深：是名先知法往後知涅槃」。

¹⁶ 《大毘婆沙論》（大正27. 399c、592a~c）。

¹⁷ 見惑依四諦分四部，修惑總攝為一部，見修二惑加起來共五部。煩惱的斷除與修證，《俱舍論》有詳細的說明，可參考悟慈法師譯《俱舍論》（開元寺佛經流通處，民國81年再版p.220~248）。

¹⁸ 《雜阿含》卷5（大正2. 1a、31c）。

我今學一切種智時，非是的須陀洹果。乃至阿羅漢、辟支佛道證時。（大正25，592b）

因菩薩為成佛道，必遍學一切法，無量劫中度生，求一切種智。今如果證二乘智果，須陀洹者，極七有入無餘涅槃；阿羅漢者，斷一切煩惱，不受後有，則勢必無法再來三界度生。故說：今是學時，非是證時。另餘經文亦有言：

菩薩摩訶薩於阿耨多羅三藐三菩提中不退，亦不取漏盡證。（大正25，592b）

「不取漏盡證」或「不取實際證」，是《般若經》中常用之語句。「實際」（bhuta-koti）是真實究竟處的意思，亦是法性、涅槃等的異名¹⁹。《般若經》中漏盡、實際等都是指阿羅漢的涅槃，故不取漏盡、不證實際，亦都是指不證二乘果道而言²⁰。前面曾探討過，傳統佛法是依斷煩惱的程度安立果位高低的。現在大乘般若經既然說「不取漏盡」、「不證實際」，不得須陀洹果，乃至阿羅漢、辟支佛，依傳統佛法的立場而言，當然是煩惱不斷了。但《般若經》「不證實際」的原意是否如此呢？本文認應該不是！因為依《般若經》意而言，就連得道種智的無生忍菩薩也是不作證的。如言：

須菩提言：世尊！何因緣故，道種智是諸菩薩摩訶薩智？佛告須菩提：一切道，菩薩摩訶薩應知，若聲聞道、辟支佛道、菩薩道，應具足知；亦應用是道度眾生，亦不作實際證。…（大正8，375c）

而道種智則是無生法忍以上之菩薩智，如《大智度論》言：

¹⁹ 《小品般若》（大正8. 344a）：「須菩提！深奧處者？空是其義，無相、無作、無起、無生、無雜、寂滅離、如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義」。又《小品般若》「深奧品」（大正8）。

²⁰ 「實際」（bhuta-koti）一詞，是真實究竟處的意思。如證入法性，到達最究竟處，名為「實際」。如《大智度論》卷33說：「實際者，以法性為實，證故為際。如阿羅漢名為住於實際。」（大正25. 297c）在《般若經》中，大都用來稱二乘的證入涅槃。菩薩在修學中，是以證「實際」為戒懼的。因為證入涅槃，就退墮二乘地，不能再成佛了。印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.656。

須菩提白佛言：世尊！何等是菩薩道種智？佛答：菩薩住無生法忍得諸法實相，從實相起，取諸法名相語言，善解無眾生，說令得開悟…。（大正25，662c）

但不論無生法忍也好，道種智也好，都是斷盡一切煩惱，與二乘的斷煩惱智是一樣的。如《小品》卷21言：

須菩提白佛言：世尊！一切智、道種智、一切種智，是三智結斷有差別？有盡有餘不？佛言：煩惱斷無差別。（大正8，375c）

又卷23則說：

須菩提白佛言：世尊！云何為無生法忍？是忍何所斷？何所知？佛告須菩提：得法忍，乃至不生少許不善法，是故名無生忍。一切菩薩所斷煩惱盡，是名斷；用智慧知一切法不生，是名知。（大正8，390c）

由此可見，般若經「不實際作證」的意思，並非不證實相，不斷煩惱，而是另有所指。因為由上舉經文所示，無生法忍菩薩得道種智，確實已證實相，斷一切煩惱盡。若就傳統已來斷煩惱的證悟說，則不應說其不證。故般若經所謂的不證，確應另有所指！

《般若經》說菩薩遍學一切法而不實際取證，但也非永遠不證，只要善根具足就可取證。如《小品般若》明示道：

成就阿耨多羅三藐三菩提時，乃證第一實際。（大正8，569a）

而《大智度論》亦引《小品般若》言：

菩薩摩訶薩亦如是……。為阿耨多羅三藐三菩提諸善根未具足。不於實際作證。若善根成就。是時便於實際作證……。（大正25，592c19）

經說菩薩為求無上正等覺，因善未具故不若取證，如果善根具足，即可取證。這所謂的善根具足者，似乎是指成佛。經所謂的善根具足，《大智度論》就明確的說為佛果。如說：

是菩薩應作是念：我今未具三十二相、八十種隨形好、十力、四無所畏諸佛法，云何取涅槃證。我今是學時薄諸煩惱教化眾生令入佛道。若我得佛事具足是時當取證。（大正8，569a）

可見所謂的善根具足，應是指成佛之時沒錯。菩薩以求無上菩提為目標，未嚴土熟生²¹，未得佛十力、四無所等無量功德，不可取證。佛一切功德圓滿具足，故可取實際證。在此般若經所謂「不實際作證」之問題已漸到關鍵點了，其所涉及的則是有關《般若經》的佛身思想，尤其佛入滅後有無之問題。在《阿含經》中，佛入無餘涅槃後的有無，屬無記性的問題，沒有佛滅後再來度生的說法²²。到了部派時期則有不同的意見，說一切有部站在人間佛陀的立場，隨順著阿含一向的說了法，認為佛入滅後與人間已不發生關係了²³；但大眾部則另有異說，從佛色身的無漏到佛的入滅非真滅，最後竟達到了釋迦佛也是示現的說法²⁴。《小品般若》重在般若的深悟，《大品般若》則加入了菩薩方便道的行，對於佛滅後之境況，似乎絕少提及²⁵。據日人龜山雄一《塔·佛母·法身》的研究，早期的《八千頌般若經》唯有佛的色身及法身等二身說，沒有應化身的思想²⁶。再加上前述《大品般若》所謂的佛善根具足即可於實際作證。可見《般若經》的立場，對於佛入滅後的看法與阿含一向的看法是一樣的。《大品般若》的菩薩道有般若與方便二道，般若道重於般若的體悟，方便道則重在嚴土熟生。成佛後，一切功德具足，所作已辦，等入滅後更無再來三界之理，所以說佛得於實際作證。這樣看來《般若經》的不證涅槃、不取二乘果，不證實際，除了與斷煩惱有關外，更重要的是指還來不來三界。因就根本教理而言，阿羅漢斷盡一層備煩惱，失去了還來三界的潤生因緣，入涅槃後是決不再來三界受生的。所以上文曾述及阿羅漢的自取涅槃證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。本來涅槃的意義是指煩惱的止息、息滅，不受後有是滅煩惱後的一個自然結果。斷煩惱是好

²¹ 《大品般若》卷21言：「菩薩未淨佛土，未成就眾，是時不應實際作證」（大正8. 375c）。

²² 《雜阿含》卷34（大正2. 248b）：「如來死後有？答言：無記。死後無？死後有無？死後非有非無？答言：無記」。又《雜阿含》卷5（大正2. 32c）。

²³ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》p.159~172。

²⁴ 木村泰賢《小乘佛教思想論》，濱培法師譯本p.76~98。

²⁵ 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》p.676~677。

²⁶ 龜山雄一〈塔·佛母、法身〉，《密教學》13、14合併號p.43~59，密教學會1997。

事，但這不再來三界的結果，對菩薩道則造一種絕對的障礙。因此《般若經》所說的「不證實際」、「不取涅槃」，重點不在於煩惱的斷不斷，而是針對「不受後有」而說的。初發心菩薩未斷煩惱，依煩惱發業潤生三界，說他不證，這沒問題。但斷盡煩惱的無生忍菩薩，說其不證，主要還是說他不像阿羅漢一樣自作證：「所作已作，不受後有」，而為求佛道故，依法性生身還入三界度生²⁷。如果菩薩斷盡煩惱後，和阿羅漢一樣，自認：「所作已作，不受後有」。這就說他證入實際、取涅槃證，無法成佛了²⁸。

綜合本章兩節所述可知：《阿含經》以來的傳統佛教與大乘《般若經》對「證」與「不證」的概念是有所差異的。傳統佛教以悟四諦理、斷煩惱為證悟的內容。但大乘般若法門的「不證實際」、「不取涅槃」，重視的是還來不來三界。

四、「學空不證」之內涵

《小品般若》說：觀空不證空，不深攝心繫於緣中²⁹。這是菩薩修持般若波羅蜜的方便，《大品般若》為此特立「學空不證品」廣分別之³⁰，《大智度論》對此也作了詳細的說明。在略明了大乘般若所謂的一切法空及「不證」之意義後，接下來將進入問題的核心，依《大品》及《智論》的說明直探「學空不證」之含義。

首先何謂「學空」？如前文，《般若經》的甚深義，是空性，也就是涅槃。涅槃的體證，佛沒有說是這樣、是那樣，因為這是超一般經驗的，是無量、無數，不能說是有是無。這是佛及阿羅漢的證量，《般若》等大乘經即依此聖者甚深的體證為現觀，作為理解與修證的準量。故《大般若經》一再說：「以法住性為定量故」、「諸法法性為定量」、「皆以真如為定量故」、「但以實際為量故」³¹。以此空性作為修持的指導，也以此空性作為修證的準量，說明為「學空」。故《大智度論》言：「初名學空，後是人空；因是學空，果是人空；方便名學空，得名人空」³²。這一立場，與《阿含經》

²⁷ 見本文第四節。

²⁸ 《華嚴經》「十地品」（大正9、564 b-c）就有如此的意趣。

²⁹ 《小品般若》卷七（大正8. 568c）。

³⁰ 又作「不證品」、「明學空不證品」、「行空中不證品」，（大正8. 5）。

³¹ 玄奘譯《大般若經》（二分）卷460（大正7. 327a、336b、340b、394b）。

³² 《大智度論》卷76（大正25. 593c）。

以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。這可說是初期大乘，般若法門的特色³³。

因為般若經的法性空是依佛甚深涅槃而說的，因此「空」即涅槃，也就是「實相」，可說是三乘所共證的。雖般若法門直從法性下手，以聖者的證量作為指導修證的準量，與傳統《阿含經》的觀五蘊等無常、苦、無我不同，但最後所體悟的實相、斷盡煩惱的涅槃並無差別。所不同者，二乘盡諸漏證涅槃後，自認所作已辦，大事已了，那就「證入實際」不再來三界了。而菩薩悲願未了，佛事未具足，無論徹悟法性與否，都必須迴入三界度化眾生。這這是佛告菩薩的：「今是學時，非是證時」，「觀空不證空」，也就是所謂的「學空不證」了。

菩薩「學空不證」，從《般若經》的描述及《大智度論》的解說，本文認為應有兩個層次，即初學者及深入者。因為《小品般若》「學空不證品」之初，佛告訴須菩提般若波羅蜜的修學方法時，言：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應觀色空、受、想、行、識空，十二入、十八界、乃至應觀欲、色、無色界空，作是觀時，不令心亂，是菩薩摩訶薩若心不亂，則不見是法；若不見是法，則不作證。（大正25，592a）

《大智度論》卷76則解說為：

菩薩觀色等一切法空，是菩薩以深入禪定，心不可亂，得利智慧力故，不見是空法，以不見故無所證。

但緊接著，須菩提問佛，云何菩薩住空中而不作證時，佛則回答：

若菩薩摩訶薩具足觀空，先作是願：我今不應空法作證，我今學時，非是證時。菩薩摩訶薩不專攝心繫在緣中。（大正25，593c）

針對《般若經》此文，《大智度論》的解說是：

³³ 以上說明主要參考印順法師《空之探究》p.148~149，《印度佛教思想史》p.94。

菩薩未入空時，作是思惟：我應遍觀諸法空，不應不具足知而取證。是故不專心攝念入禪，繫在空緣中。（大正25，594a）

同樣的問題，佛前後的說法卻不一樣。初說菩薩深入禪定，得智慧力，知空亦空故無所證。後卻又說不可深修禪定，不令繫心在空緣中。這不是自相矛盾嗎？《大智度論》中確實有人為此感到疑惑，故問：「問曰：上言深入禪定，不令心亂，今云何言不專心？」³⁴。《大智度論》的回答是：

今言不專心，是初入時，為不能自出故；上言深入者，入已深，知空亦空，不令心在餘事，故言不亂。（大正25，594a）

從《大智度論》此句回答可看出，菩薩學空不證是應有初入及深入者兩個層次。以下本文將針對兩種不同程度的「學空不證」，分別予以討論。

首先，就初學者（初發心菩薩）而言，其「學空不證」即是上述的：「不專心攝念入禪，繫在空緣中」。禪定的修持，必有其「所緣」（alambana），修定之時只要專心攝念於所緣，久之即能引發定力。修定的所緣，佛教中說的不少，瑜伽師說有四種：周遍所緣，淨行所緣，善巧所緣，淨惑所緣³⁵。但無論如何，一定是合於兩大原則的：一、是能淨治惑障的，如五停心觀等；二契順於正理的，如以蘊、處、界、緣起、處非處等五種善巧為緣。出世斷惑的總相所緣，二乘觀無常、無我³⁶，大乘是一切法性空。這些所緣，都是通於止觀的³⁷。大乘般若倡導一切法空，以法性空為修定所緣，依同一所緣既修止又修觀，故說：「繫心空緣，攝念入禪」³⁸。

³⁴ 《大智度論》卷76（大正25. 594a）。

³⁵ 此四種所緣出《瑜伽師地論》「聲聞地」（大正30. 427a）。詳情可參考印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.634~635。惠敏法師〈《聲聞地》之遍滿所緣〉《諦觀》第72期，諦觀誌社，1993、1月，p.260~278。

³⁶ 有部的禪修方法大致可分三種，即勝解作意、自相、共相作意。其中的共相作意即作意於諸法的共相，如無常、苦、無我等，這是真實可斷煩惱的。詳閱印順導師《空之探究》p.67~68。又厚觀法師〈《大毘婆沙論》中的三三昧、三解脫門〉一文p.2~3。

³⁷ 印順導師《成佛之道》p.316~324。

³⁸ 印順導師《成佛之道》p.368，對於此繫心空緣，止觀雙運，引發無漏慧的方法，曾有詳述，今引如述下：「以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。觀察久了，

以空為所緣，攝心入定，對初發大乘心的行者而言，是相當危險的。為什麼呢？《大智度論》接著回答：「所以者何？若專心繫在空緣中，則心柔軟，不能從空自出」。因初學者悲願不足，攝心空緣入於深定，萬一體悟法性斷盡諸漏後，是會墮入二乘的。所以說：「則心柔軟，不能從空自出」。《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》說彌勒：「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」³⁹，與此也有同樣的意趣。因此，初學的「不證」，是真不證法性，不斷煩惱。否則悲願不足，就有證入實際，自認所作已辦的危險。

再談深入者的學空不證。所謂深入者，即如上引，能深入禪定，有利智慧力者。此類行者大可分兩種，即阿鞞跋致與非阿鞞跋致菩薩。阿鞞跋致，漢譯「不退轉」與佛的授記有關，主要是指得不退轉行⁴⁰。《小品般若》卷9亦舉燃佛授記本生，並廣說不退轉菩薩的相貌。據日本學者平川彰的研究《小品般若》與《大品般若》的不退轉說，基本上性質差不多，主要是以十善的實踐，對正法的堅固信念及得悟不生不滅的無生法忍為主，而且並不是很難達到的⁴¹。印順導師認為「不退轉」的原義，原是指「不退轉為二乘」⁴²。《大智度論》卷27提到數種阿鞞跋致相，但總括為二種，即得無生法忍與未得無生法忍。得無生法忍菩薩悟諸法實相，盡諸結使，捨異生性得法性生身，悲智等持，能決定不退於無上菩提。未得無生法忍者，雖是凡夫，但對大乘一切法空的勝解信受，得佛授記必當作佛，亦得不退轉。總之，無論聖者也好、凡夫也好，誠如印順導師所言，只要不再退入二乘，即為阿鞞跋致。阿鞞跋致菩薩智慧明利，學空不證。那麼非阿鞞跋致菩薩又如何「學空不証」呢？這如《大智度論》所說：

就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。……以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前……。」

³⁹ 《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》（大正14. 418c）。

⁴⁰ 《佛本行集經》卷一（大正3. 656c），《大事》(Mahavastu)Vo1.I.pp.1.46~63。

⁴¹ 平川彰《初期大乘佛教·研究》p.313~318。

⁴² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.654說到：「不退轉」，原義是不退轉為二乘的，「下品般若」引用了種種的譬喻來說明。……這是以般若波羅蜜為方便（「上品般若」每說「無所得為方便」）；般若波羅蜜「但屬菩薩」（大正25. 371a），信解不離般若波羅蜜，是不退轉為二乘的根本方便。

有菩薩若聞六波羅蜜，若不聞，能如阿鞞跋致答。若聞者，但從師聞，自未具足菩薩地；若不聞者，自思惟，正憶念，雖未得無生忍，能求諸法相。如：阿鞞跋致菩薩答……。（大正25，594c）

此類菩薩雖未得無生法忍，未得深利智慧，不具阿鞞跋致相。但由於對大乘法正的聽聞、思惟、憶念，故亦得深利智慧，亦能學空不證。

深入空者的「學空不證」，主要意義有二：般若波羅蜜所護故；悲願所持故。一、般若波羅蜜所護者：這所謂的般若波羅蜜所護，即是深入空法，得般若波羅蜜，知空亦空，故無所證。如《大智度論》云：

須菩提未達佛意，更問：如佛所說，菩薩不應空法作證；今入空中，云何不作證？佛答：以深入故能不作證，具足者即是深入。譬如執管草，捉緩則傷手，若急捉則無傷；菩薩亦如是，深入空故，知空亦空，涅槃亦空，故無所證。（大正25，594a）

《般若經》亦明言：

若不為般若波羅蜜所護，於二地中當墮一處，若聲聞地，若辟支佛地……。為般若波羅蜜方便所護故，當知是菩薩不中道退轉。（大正8，560a~b）

大乘的般若波羅蜜是信解一切法空，生死即涅槃。如上第三節所言，聲聞學者是先徹了因果的必然性——如實知緣起；依緣起而知無大，無我無我所，實現究竟的解脫——涅槃寂滅。從法住智到涅槃智，由相對進入到絕對。但直從一切法當體即涅槃入手的大乘行者，由於方便的不同，因此當其深入徹達一切法空時，是證無所證的。當然，聲聞行者真能證得聖果者，也是不會執著所證，不過其畢竟是要入無餘涅槃的。而大乘的般若空慧不但只是深觀，且能廣觀、徹觀，觀世間即涅槃，不厭生死，常留世間久度眾生⁴³。

⁴³ 《般若經》的「空」是三乘所共證的，在本質上沒有不同。但菩薩所徹證的卻更深、更廣，以此顯出三乘的共與不共般若。詳閱厚觀法臣〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，恆清法師主編《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集——》，台北東大圖書，中華民國84年4月p.88~136。

二、菩薩深入一切法空，知空而能不證空的另一原因，是悲願所持。對於此菩薩悲願力，知空不證，願來三界度化眾生的說明，《大智度論》依《大品般若》所作的解釋有四。今列如下：

須菩提歡喜白佛言：諸菩薩所為甚難，實為希有，所謂行空而不作證。佛答：是菩薩本願，諸一切眾生令得離苦，以是本願大悲心所持故，雖行空不作證。

第二復次：

復次！若菩薩作是念：一切眾生處在苦中，為顛倒所縛，沒在無所有中；是時即行空、無相、無作解脫門。當知是菩薩有方便力，行三解脫門，而不捨眾生。

第三復次：

復次！菩薩欲觀甚深法，所謂十八空、三十七品、三解脫門，先應作是念：眾生長夜著我相等，行者若直觀甚深法，或得聲聞道、或墮邪見，以無憐愍心，不能深入自相空故。是以菩薩欲觀是法，先生悲心，所謂眾生長夜著吾我心諸煩惱。……菩薩見是已作願：我當為眾生成佛道，斷是眾生著我顛倒，是時即是行空等三解脫門而不證實際。……

第四復次：

復次！菩薩作是念：眾生長夜著得法，所謂我、眾生，乃至若著作法；若住三界，無有是處；義皆同觀空而不取證。（大正25，594c）

悲智本是不同的兩法，佛法自傳統以來，向來重視智慧，大乘般若法門也是如此。不過大乘之所以殊勝，大乘之特色，不僅只是在流轉與還滅上的解說，智慧內涵上的詮釋。以無上菩提為目標，重於慈悲利他的廣行，更是大乘佛法的可貴處、殊勝處。以此大悲願力，菩薩無論斷煩惱與否，都將還入娑婆化度有情。依悲願力而還入五濁，對盡諸結使的無生法忍菩薩而言，更顯出其重要。因為此類大菩薩已斷盡煩惱，失去

了潤生三界的因緣，唯依悲願攝導法性生身，還來三界以度生。如《大智度論》卷27云：

今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故。（大正25，261c）

而二乘阿羅漢則是：

阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生。又以實際作證，已離生死故。（大正25，264b）

由《大智度論》此兩段文的比較，可明看出悲願對大乘行者的重要了。同是斷一切煩惱盡，但阿羅漢無悲願故，自認「所作已辦，不受後有」，證入實際；而無生法忍菩薩，卻以悲願導習氣受法性生身，還來三界成就剩餘佛法，故說為「不證實際」、「不取涅槃」、「學空不證」。

五、結語

綜合全文所述，文末之際作個總結：

- 一、《般若經》的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的。以此空性作為修持的指導，也以此空空性作為修證的準量，說明為「學空」。這一立場，與《阿含經》以來的傳統佛法，方法是截然不同的。這可說是初期大乘，般若法門的特色。
- 二、「實際」（bhuta-koti）一詞，本是真實究竟處的意思。如證入法性，到達最究竟處，名為「實際」。《般若經》的「證入實際」指證入無餘涅槃，重點是不再三界、不受後有。般若法門的「不證實際」，依《大智度論》之釋應包括有兩種意義在其中：
 - 1、指真的不證，未證法性，未斷煩惱，故於三界受結業生身。

2、並非真不證，而是已證法性，但還來三界，不似二乘無餘涅槃。因此「不證實際」主要是指還來不來三界，無論是依法性生身或結業生身而來。

三、因「不證實際」有兩種意義存在，故「學空不證」亦可分為兩種：

- 1、初發心者，悲願不足，故唯依聞思而學空。不繫心空緣入於深定，以免證法性（空）斷煩惱後，自認所作已辦，不受後有。
- 2、久學者智慧明利深得「空」意，就算證法性盡諸結使的無生法忍菩薩，般若波羅蜜所護故，悲願深徹，也必還入三界度化眾生。以此還來三界故，亦說為「學空不證」。

【參考書目】

1. 印順導師《印度佛教思想史》，正聞出版社，民國七十七年四月初版。
2. 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社，民國七十年五月出版。
3. 印順導師《空之探究》，正聞出版社，民國七十六年三月三版。

4. 印順導師《成佛之道》，正聞出版社，民國七十九年九月修訂重版。
5. 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，民國七十六年四版。
6. 厚觀法師〈《大智度論》中的般若波羅蜜〉，恆清法師主編《佛教思想的傳承與發展——印順導師甚殊華誕祝壽文集——》，台北東大圖書，中華民國84年4月 p.88~136。
7. 厚觀法師〈《大毘婆沙論》中的三三昧、三解脫門〉，未發表。
8. 惠敏法師〈《聲聞地》之遍滿所緣〉《諦觀》第72期，諦觀雜誌社，1993年1月，p.260~278。
9. 吉元信行〈滅諦、涅槃·異名〉《大谷大學研究年報》37號，1984年2月，p.125~183。
10. 中村瑞隆〈《大智度論》·śū ·「空」· · · · · · 〉，中村瑞隆博士古稀記念論集，佛教學論集，昭和60年2月28日一刷。
11. 增田英男〈佛教·śū ·「空」思想·檢討——般若經、龍樹·中心· · · · · · ——〉，《宗教研究》171號，1962年3月，p.65~84。
12. 龜山雄一〈塔·佛·法身〉《密教學》13、14合併號，p.43~59，密教學會1997。
13. 平川彰《初期大乘佛教·研究》，春秋社，昭和43年3月31日一刷。
14. 木村泰賢《小乘佛教思想論》，演培法師譯本，天華出版社，民國81年7月一版二刷。