

《中觀今論》講義

福嚴佛學院

授課老師：釋厚觀

中華民國九十一學年度

(2002年10月~2003年3月)

《中觀今論》講義【目次】

(九十一學年度，2002年10月~2003年3月)

〈印順導師自序〉(釋厚觀) -----	3
〈引 言〉(釋厚觀) -----	12
第一章 〈中道之內容及其意義〉(釋定賢) -----	14
第二章 〈龍樹及其論典〉(釋融證) -----	20
第三章 〈緣起之生滅與不生不滅〉(釋真昊) -----	36
第四章 〈中道之方法論〉(釋振行) -----	56
第五章 〈中觀之根本論題〉(釋如佑、釋本中、釋天禪) -----	72
第六章 〈八不〉(釋惟康、釋慧悟) -----	89
第七章 〈有·時·空·動〉(釋本圓、釋長慈) -----	110
第八章 〈中觀之諸法實相〉(釋從法、釋海順) -----	130
第九章 〈現象與實性之中道〉(釋圓波) -----	153
第十章 〈談二諦〉(釋長慈、釋德藏) -----	168
第十一章 〈中道之實踐〉(釋宗證) -----	187
第十二章 〈空宗與有宗〉(釋明惟) -----	206

《中觀今論》

〈印順導師自序〉

(釋厚觀，2002/10/5)

一、何謂「中觀」？

(一) 印順法師，《中觀論頌講記》p.6：

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為「中觀」。

(二) 萬金川，《中觀思想講錄》p.15~28：

不論是 MAdhyamika(中觀學派)或 Madhyamaka(中觀)，就其字面來說，並沒有「觀」的意思在內。因為這兩個語詞都是由表示「中」之義的形容詞 madhya，加上 ma(形容詞的最高級)這個詞綴而成。因此，在字面上最直接的翻譯，當是 the most middle(最中的或至中)。不過，言「中」，必然涉及「觀」，也就是說：在我們洞察全體之際，「中」方有其成立之可能。

二、(p.3) 中觀學值得稱述的精義有四(總說)：

- (甲) 大小共貫 (p.3~5)
- (乙) 真俗無礙 (理事無礙) (p.5~7)
- (丙) 悲智圓融 (p.7~8)
- (丁) 空有融會 (p.9)

三、細說「甲、大小共貫」(p.3~5)

(一) (p.3) 有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。

1、《大智度論》卷 90 (大正 25，697a5~20)

若無明因緣更求其本，則無窮，即墮邊見，失涅槃道，是故不應求。若更求，則墮戲論，非是佛法。菩薩欲斷無明故，求無明體相，求時即入畢竟空。何以故？佛經說無明相：內法不知，外法不知，內外法不知。菩薩以內空觀內法，內法即空；以外空觀外法，外法即空；以內外空觀內外法，內外法即空。如是一切是無明相；如先品，《德女經》¹中破無明廣說。

復次，菩薩求無明體，即時是明，所謂諸法實相名為實際。觀諸法如幻如化，眾生顛倒因緣故，起諸煩惱，作惡罪業，輪轉五道，受生死苦。譬如蠶出絲自裹縛，入沸湯火炙；凡夫眾生亦如是，初生時未有諸煩惱，後自生貪欲、瞋恚等諸煩惱，是煩惱因緣故，覆真智慧，轉身受地獄火燒湯煮。

¹ 參見《大智度論》卷 6，大正 25，101c-102a；《梵志女首意經》，大正 14，939c-940a。

2、《大智度論》卷80（大正25，622a29~b10）：

賢聖以法眼分別諸法，老、病、死，心厭，欲出世間。求老、死因緣由生故，是生由諸煩惱業因緣。何以故？無煩惱人則不生，是故知煩惱為生因。**煩惱因緣是無明**，無明故，應捨而取，應取而捨。何者應捨？老、病諸苦，因緣煩惱應捨，以少顛倒樂因緣故而取。持戒、禪定、智慧，諸善根本，是涅槃樂因緣，是事應取而捨。是中無有知者、見者、作者。何以故？**是法無定相，但從虛誑因緣相續生。行者知是虛誑不實，則不生戲論。**

(二) (p.3) 解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。

1、《中論》卷四〈觀法品第18〉：

若我是五陰	我即為生滅	若我異五陰	則非五陰相
若無有我者	何得有我所	滅我我所故	名得無我智
得無我智者	是則名實觀	得無我智者	是人為希有

※印順法師《中觀論頌講記》p.312：

學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品（觀法品）正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。**從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。**明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。**一切法性空，卻要從我空入手，此是本論（《中論》）如實體見釋尊教意的特色。**

2、《大智度論》卷26（大正25，253c28~254a17）：

佛法有二種空：一者、眾生空；二者、法空。**說無我，示眾生空；說無有所法，示法空。**……

復次，**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，如說偈：

若了知無我，有如是人者，聞有法不喜，無法亦不憂！

說我者，一切法所依止處；若說無我者，一切法無所依止。

復次，**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，皆入般若羅蜜相中。以是故，佛經中說，趣涅槃道，皆同一向，無有異道。

(三) (p.3) 三法印即是一實相印。

1、《大智度論》卷22，大正25，222b27~c6：

問曰：摩訶衍中說：諸法不生不滅，一相，所謂無相；此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？

答曰：觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空；過去色滅壞，不可見故，無色相；未來色不生，無作無用，不可見故，無色相；現在色亦無住，不可見、不可分別知故無色相。無色相即是空，空即是無生無滅；無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。

2、《大智度論》卷 22，大 25，223b3~12：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃，即是盡諦。

復次，有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相，所謂無相，無相即寂滅涅槃。

3、印順法師《中觀今論》p.32：

諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

(四)(p.3) 三解脫門同緣實相。

《大智度論》卷 20，大正 25，207c4~20：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種。觀諸法空，是名空；於空中不可取相，是時空轉名無相；無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。**諸法實相是涅槃城**，城有三門，空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。若入是空門，取相得是空，於是人不得為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。……

摩訶衍義中，是三解脫門緣諸法實相，以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

(五)(p.3) 聲聞與大乘之諍論

- 1、一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說。
- 2、一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。
- 3、龍樹菩薩貫通大小乘，主張：三法印即是一實相印；三解脫門同緣實相；三乘共空。

※「愛非愛緣起」與「自性緣起」，參見：

(1)《攝大乘論》卷上（大正 31，134c~135a）：

又若略說有二緣起，一者分別自性緣起；二者分別愛非愛緣起。

此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。」（參見：《攝大乘論釋》卷 2，大正 31，328c）

(2) 印順法師《印度佛教思想史》p.266：

《攝大乘論》分緣起為二類：分別愛非愛緣起，是「佛法」常談的十二緣起。在生死中，或生人、天善趣，受可愛的身心自體。或生地獄等惡趣，受不可愛的身心自體。所以有善報惡報的分別，是以十二支緣起為緣性的，這就是一般所說（共三乘）的「業感緣起」。

但在生死五趣等中，起或善或惡的種種心心所法，種種色法，一切法是各各差別而有自性的。為什麼能生起別別自性的一切法？這由於阿賴耶識所攝藏的一切種子，也是無邊差別的，所以能為別別自性法生起的緣性，也就名為分別自性緣起。分別自性緣起，是大乘不共的，大乘瑜伽者所要成立的緣起（重在種子生起一切）。

(六) (p.4) 龍樹論：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。

《大智度論》卷 31（大正 25，295a16~20）：

三藏中，多說無常、苦、空、無我，不多說一切法空。復次，眾生雖聞佛說無常、苦、空、無我，而戲論諸法，為是人故說諸法空，若無我亦無我所；若無我無我所，是即入空義。

(七) (p.4) 生滅與不生滅，其實是一，說有廣略。

參見：1、《大智度論》卷 22（大正 25，222b27~c6）

2、《中觀今論》p.25~40。

(八) (p.4) 「空相應緣起」，「緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深」。

《雜阿含經》卷 12，293 經（大正 2，83c1~22）：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，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，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？**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。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅：是名比丘諸行苦、寂滅涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」。佛說此經已、諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(參見印順法師《雜阿含經論會編(中)》p.25~p.26)

(九)(p.4)緣起被讚為「法性、法住、法界」。

《雜阿含經》卷12，296經(大正2，84b12~26)：

如是我聞，一時佛住王舍城迦蘭陀竹園，爾時世尊告諸比丘：我今當說因緣法及緣生法。

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明行——若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界；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(應改為「法定」²)、法如、法爾；法不離如、法不異如，審諦真實不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法——謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生老病死憂悲惱苦，是名緣生法。

(十)(p.4)初期的大乘經都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂。

1、《十地經》以悟無生法忍為同於二乘。

《華嚴經》〈十地品〉卷26(大正9，564b15~c14)：

……是名菩薩得無生法忍入第八地，入不動地，名為深行菩薩。……菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離，如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。……又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣，諸佛皆作是言：善哉善哉，善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。善男子！汝雖得此第一甚深寂滅解脫；一切凡夫離寂滅法，常為煩惱覺觀所害，汝當愍此一切眾生。又善男子！汝應念本所願，欲利益眾生，欲得不可思議智慧門。又善男子！一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞辟支佛亦得此寂滅無分別法。

² 參見：印順法師《如來藏之研究》p.32：「《雜阿含經》的「法空」，比對其他譯本，可斷定為「法定」的誤寫。」

2、《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷。

(1)《大品般若經》卷 15 (大正 8, 328b22~24)：

是信行、法行人、八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

(2)《大智度論》卷 71(大正 25, 555a19~24)：

菩薩法忍是大乘初門。聲聞、辟支佛雖終成，尚不及菩薩初入道門，何況成佛。問曰：聲聞、辟支佛法是小乘；菩薩是大乘。云何言二乘智斷即是菩薩無生忍？答曰：所緣同，如、法性、實際亦同；利鈍智慧為異；又有無量功德，及大悲心守護故勝。

3、(p.4)《般若經》以先尼的因信得解來證明大乘的現觀。

(1)《大品般若經》卷 3 (大正 8, 236a¹¹~b¹¹)：

如是先尼梵志，不取相住信行中。用性空智，入諸法相中，不受色，不受受、想、行、識。何以故？諸法自相空故，不可得受。……先尼梵志此中心得信解於一切智，以是故，梵志信諸法實相，一切法不可得故。如是信解已，無法可受，諸法無相、無憶念故。是梵志於諸法亦無所得，無取、無捨，取、捨不可得故。是梵志亦不念智慧，諸法相無念故。世尊！是名菩薩摩訶薩般若波羅蜜，此彼岸不度故。……

(2)《大智度論》卷 42(大正 25, 368c21~25)：

是經論議，先尼信者，信佛能令我得道，是名初信。然後聞佛破吾我，從本已來，常自無我，無我故諸法無所屬、如幻、如夢，虛誑不實，不可得取，得是信力已，入諸法實相，不受色是如去，乃至識是如去。

4、(p.4)《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身，確認三乘聖者成立於同一理證——法性空寂。

(1)鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8, 752a17~18；

(2)元魏 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8, 756b20~21：

「若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不能見如來。」

(3)元魏 留支譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8, 761b⁴⁻⁵；

(4)真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8, 766a4~5：

「若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不應得見我。」

(十一)(p.4) 龍樹菩薩抉擇釋尊教義的真相，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，能有助於佛教思想發展史的理解，

1、《中論》抉擇阿含經義。

參見：《中觀今論》p.17~24。

2、(p.5)《智論》引佛為長爪梵志說法來明第一義諦。

《大智度論》卷1(大正25, 61b18~62a28):

欲令長爪梵志等大論議師，於佛法中生信故，說是摩訶般若波羅蜜經。……

長爪梵志見佛，問訊訖，一面坐。作是念：一切論可破，一切語可壞，一切執可轉，是中何者是諸法實相？何者是第一義？何者性？何者相？不顛倒？如是思惟，譬如大海水中，欲盡其涯底，求之既久，不得一法實可以入心者。彼以何論議道而得我姊子？作是思惟已，而語佛言：瞿曇！我一切法不受。

佛問長爪：汝一切法不受，是見受不？……

答佛言：瞿曇！一切法不受，是見亦不受。

佛語梵志：汝不受一切法，是見亦不受，則無所受，與眾人無異，何用自高而生憍慢？

如是長爪梵志不能得答，自知墮負處，即於佛一切智中起恭敬，生信心，自思惟：我墮負處，世尊不彰我負，不言是非，不以為意；佛心柔濡，第一清淨；一切語論處滅，得大甚深法，是可恭敬處，心淨第一。

佛說法斷其邪見故，即於坐處得遠塵離垢，諸法中得法眼淨。時舍利弗聞是語，得阿羅漢，是長爪梵志出家作沙門，得大力阿羅漢。

若長爪梵志不聞般若波羅蜜氣分，離四句第一義相應法，小信尚不得，何況得出家道果。佛欲導引如是等大論議師利根人故，說是般若波羅蜜經。

3、(p.5)《智論》引《眾義經》偈來明第一義諦。

《大智度論》卷1(大正25, 60c13~61b9)

如《**眾義經**》³中所說偈：

各各自依見，戲論起諍競。若能知彼非，是為知正見。

不肯受他法，是名愚癡人。作是論議者，真是愚癡人。

若依自是見，而生諸戲論。若此是淨智，無非淨智者。

此三偈中，**佛說第一義悉檀相，所謂世間眾生自依見、自依法、自依論議，而生諍競。戲論即諍競本，戲論依諸見生。**如說偈言：

有受法故有諸論，若無有受何所論。

有受無受諸見等，是人於此悉已除。

³ 參見：印順法師《原始佛教聖典之集成》p.820：「『義品』，受到大乘學者的重視。如『智度論』明第一悉檀，引『眾義經』三偈，同於『義品』（『經集』全部偈頌的數目）796、880、881偈。」另參見印順法師《空之探究》p.97~p.98。

行者能如實知此者，於一切法、一切戲論，不受不著，不見是實，不共諍競，能知佛法甘露味；若不爾者，則謗法。……

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法。諸法實相無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。

四、別敘「乙、真俗無礙（理事無礙）」(p.5~7)

(一) 真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。(p.5)

(二) 真俗無礙，可從解行兩方面說：

1、解：即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。

2、行：即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。

※無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。

真——理——證

俗——事——行

(三) 依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。(p.6)

1、依即空的緣起有——安立世間事相。

2、依即有的緣起空——顯示出世。

※得真俗相依的無礙解，才能起起真俗相成的無礙行。

(四) (p.6) 緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理。

1、事相差別而不礙理性平等。

2、理性一如而不礙事相差別。

※在同一的緣起法中，成立事相與理性，而能不將差別去說理，不將平等去說事。

(五) (p.7) 緣起法，近於辨證法，但這是處中而貫徹事理的。

1、從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅的和合、相續的相對界。

2、即反而正而超越的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界。

※相對的緣起相，絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無礙。

五、別敘「丙、悲智圓融⁴」(p.7~8)

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

(一) 從**智慧（真）**說：

- 1、一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性與獨存性。
- 2、宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。
- 3、緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。

※ 自性：實在、不變、獨存。

※ 緣起無我的中觀：

- 1、否定了實在性：一切是相對的存在。
- 2、否定了不變性：一切是流變的存在。
- 3、否定了獨有性：一切是依存的存在。

(二) 從**德行（善）**說：

- 1、緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。
- 2、佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。
- 3、否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。
- 4、**唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。**

六、別敘「丁、空有融會⁵」(p.9)

- (一) 緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。
- (二) 佛說一切從緣有，一切畢竟空。
- (三) 空有融和——即空而有，即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。

⁴ 參見：印順法師〈慈悲與智慧的融合〉，《佛法是救世之光》p.163-167。

⁵ 參見：《中觀今論》p.237-252。

〈引 言〉

(釋厚觀，2002/10/5)

一、(p.1)《迴諍論》：「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說。」
《迴諍論》：「空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。」
(大正 32，15a26-27；23a21-22)

二、(p.1) 緣起、無自性、空、假名、中道⁶

(一)「緣起」：世間的一切事物，都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為「緣起」。凡是緣起的，沒有不是受著種種關係的局限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用。

(二)「自性」：即自有或自成，有自體存在或自己規定自己的意思。一切都是關係的存在，是依緣所起法，這與自性——自有、自成、自體存在的含義，恰好相反。所以**凡是緣起的，即是無自性的。**

(三)「空」：即「無自性」。

1、**無自性，即名之為「空」。**

2、緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。

3、空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以**空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂**，即空相也不復存在，這**不是常人所認為與不空相待的空。**

(四)「假名」：1、「空」既稱之為「空」，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？所以說之為空，乃為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。

2、《智論》曾這樣說：「為可度眾生說是畢竟空。」⁷

3、《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說。」⁸

(五)「中道」：1、緣起無自性而即空，如標月指，**豁破有無二邊的戲論分別而寂滅**，所以空即是「**中道**」。

⁶ 參見印順法師《空之探究》p.216-261。

⁷ 《大智度論》卷 74，大正 25，581b29~c7:

此中說離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法，無有一定法故空。何以故？因緣生法無自性，無自性故即是畢竟空。是畢竟空，從本以來空，非佛所作，亦非餘人所作，諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相。是空是一切諸法實體，不因內外有；是空相有種種名字，所謂無相、無作、寂滅、離、涅槃等。

⁸ 《中論》「青目釋」(大正 30，33b15~18)：

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，但為引眾生故以假名說。

- 2、中道依空而開顯，空依緣起而成立。
- 3、依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。

三、(p.2)「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」

(一) 羅什譯《中論》卷 4，〈觀四諦品第 24〉第 18 頌：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。(大正 30，33b11~12)

(二) 梵文⁹：yaH pratItyasamutpAdaH ZUnyatAM tAM pracakSmahe
/[503-10]

sA prajJaptir upAdAya pratipat saiva madhyamA //
[503-11]

(三) 萬金川《中觀思想講錄》p.144：

從梵文原詩頌的的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論謂此一主語的。但從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

四、(p.3)《中論》八不緣起

(一)《中論》卷 1，〈觀因緣品第一〉，(大正 30，1c8-11)：

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出
能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

(二) 萬金川《中觀思想講錄》p.75：

圓滿的覺悟者宣說「緣起」，是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法中的至尊行禮致敬。

(三) 依於八不的緣起，即能滅除世間的一切戲論而歸於寂滅，這是佛法的究極心要。

五、(p.3)《中論》是發揚一切皆空的，但龍樹卻不名此為「空論」而名之為「中論」。

龍樹學，當然是發揚一切皆空的，但他的論典，即以他的代表作《中論》來說，不名此為空而名之為中。可知龍樹揭示緣起、空、中道的同一，而更以不落兩邊的中道為宗極。

六、(p.3)「觀」：就是觀察，正確的觀察緣起、空、中道，從論證的觀察到體證的現觀。

七、(p.4) 藏傳的中觀學：

- (一) 應成派：佛護、月稱等。
- (二) 自續派：靜命、清辨等。

⁹ Poussin :MULamadhyamakArikAs (MAdhyamikasUtras) de NAgArjuna. avec la Prasannapada
Commentaire de CandrakIrti, Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg, 1903-1913. (reprint. Tokyo, 名著普
及會, 1977)

第一章〈中道之內容及其意義〉

厚觀院長指導 第一組編 2002/09/09

第一節 中道之內容 (pp.5~9)

一、何謂「中道」？

佛法，是對人生向上發展以至完成的一種實踐，這一佛法的**核心**——人生、進步、淨化以及完成的實踐，佛典裡稱之為「**道**」。釋尊在《轉法輪經》(巴利文本)即提示以「**中**」為「**道**」的特質(pp.5~6)：

「在此諸欲中耽於欲樂者，乃下劣凡夫，為非聖無意義之事。雖然，以自身所求之苦為苦，亦非聖無意義之事。離此二邊之中道，方依於如來而能證悟，此即開眼、開知、至於寂靜、悟證、正覺、涅槃之道。比丘！於何名為依於如來所悟之中道？即此八支之中道也。」¹⁰

世尊所開示的是：

- (一) 不苦不樂，離二邊(極端)的中道。依佛所證悟的中道修行，便可得正知見、智慧、乃能達至寂靜、證覺及圓滿的涅槃境界。
- (二) 中道即佛所開示的八正道¹¹。

世尊認為**放縱**自我的**樂行**，或**極端**禁欲克己的**苦行**，兩者都是不正確的生活方式，是根源於**情識的妄執**，無益於修行聖道，世尊否定了二者，提倡一種**以智為本**的新人生觀，那就是究竟徹底的**中道行**。(pp.6~7)

萬金川教授在他的《中觀思想講錄》中提及：

「**中**」必含攝著「**觀**」(觀察全體)來說明，中道的「**道**」指方法途徑、具體實踐，故中道本身有濃厚的**實踐**意味。「**中**」也是一種藉著**批判偏失**而開展出來的**智慧**，如對苦行與縱欲兩種不當生活的批判，而產生了八正道的生活。「**覺今是而昨非**」，不認為現況就是最好、最圓滿的，人才會**追求更好**

¹⁰ 參考《相應部》〈第二 轉法輪品〉，元亨寺《漢譯南傳大藏經》相應部六，第 18 冊，pp.311~312。

¹¹ **八正(聖)道**即**八支**：(1)**正見**：正確的知見，如正確了知緣起空寂性及四聖諦，便能見宇宙真理實相。(2)**正思惟**：對正見所見的，作更深入的正確思惟，引發了向解脫的真實欲求。(3)**正語**：正當合法的語言文字，包括不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。(4)**正業**：指不殺、不盜、不淫---合法的身業。(5)**正命**：正當合法的經濟生活。(6)**正精進**：是向厭，向離欲，向(寂)滅的精進；於道業努力不懈。(7)**正念**：攝心制心，憶念由正見正思惟導向出離的善法不忘。(8)**正定**：正念修習成就，能得正定，那是與念慧相應的，向涅槃寂靜的勝定。八正道總括了戒、定、慧三增上學，最終能達至現證慧位而得解脫。(參考：印公導師《成佛之道》，正聞出版社，民國 83 年 6 月初版，pp.222~232。)

的，才會進步。¹²

二、佛法中道行的特質：(pp.6~7)

- (一) 以智為本的人生觀，是佛法的特質，唯有依理智而行，方能改善人生，圓滿人生的理想。(pp.6~7)
- (二) 佛法是「以智化情」、「以智導行」，以智為本的中道行原則，包括了最初發心，乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。(p.7)

中道即八正道，八正道以正見為先導，是一切身心行為的眼目。《阿含經》以正見為諸行的先導，《般若經》以般若(大智慧)為萬行的先導，不苦不樂的中道行，是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。(p.7)

中道是包含著：(a)倫理實踐的中道：即八正道，此具體說明如何實踐達至更為恰當、適宜和幸福的人生，但必須經歷生活的洗禮之後，方能真實體會到。(b)如實智觀的中道：即以智慧觀察生命實相，那是佛說的緣起法¹³和四聖諦¹⁴。在觀察全體的當下而不執著一切，選擇相應適當的生活行為，便能開拓中道的如實般若智，趨向和平、幸福、圓滿和寂靜的體證。¹⁵

三、正見為導，離於有無二邊的中道 (pp.7~8)

¹² 萬金川教授《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，民國 87 年 4 月初版，p.23。

¹³ 緣起法主要的意義，在說明生命的連繫，開示怎樣的逐物流轉，怎樣的依著自己所造的業因，感受應得的果報。十二支緣起觀，是說明緣起法之最詳備和標準的內容：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。無明：無知、不明白、不如實知義；眾生因無明才有生死流轉的苦惱，那是不如實知緣起法、因果業報和佛所證悟的各種離苦得樂方法，無明是流落生死的根本妄執。行：造作行為(包括一切身口意、或善或惡的行為)，而產生牽引生死際遇的潛在業力；過去和現在的行業，是今生或未來生依正二報的根據。識：辨析的能力和作用，是有情生命的樞機。名色：五蘊的總稱，名指受、想、行、識四無色陰(無質礙實體)，色指由極微物質所構成的有質礙物體；人在母胎中漸漸生長，五蘊完具的時候稱為名色。六入：眼、耳、鼻、舌、身、意六根，名之為六入(處)。觸：藉六根與外境(聲色香味觸法)的相應接觸，而起六入觸，開展觸境繁心的過程。受：是心的領納作用，因觸而生苦、樂或不苦不樂(捨)的感受。愛：厭苦欣樂貪愛生起，分欲界、色界、無色界等三愛著。取：因貪染(愛)諸境而起取著心行；可分為欲取、見取、戒禁取和我語取等。有：因諸造作妄執而生業，繼而引發三有果報自體的存在；三有是欲界有、色界有和無色界有。生：有漏五蘊假合之身誕生。老死：一期生命之衰頹及結束。(參考：印公導師《唯識學探源》，正聞出版社，民國 81 年 3 月修訂二版，pp.10~27。)

¹⁴ 四聖諦：是佛法的教綱，世出世間的因果起滅，都建立在此。苦諦是世間的果，集諦是世間苦果的因；滅諦是出世間解脫的果，道諦是證得出世寂滅的因。所以經說「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」苦，以五蘊色身或名色和合為苦，有三苦八苦等；集就是愛(愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛)與業，有以愛為主，有以業為主，亦有雙取愛與業；滅是涅槃，也就是三無為中的擇滅無為；道是八正道。就事實說，五蘊身有三苦、八苦的逼迫，集有煩惱亂身心的作用，這是世間苦集二諦的事。滅是苦痛的解脫，道是修行上進的行為。從四諦別別的理性，悟入一切歸於空寂的滅，即是見諦得道；聖者悟證四諦的理，確然如此，真實不虛，所以名為四聖諦。(參考：印公導師《中觀論頌講記》，正聞出版社，民國 87 年 1 月，pp.441~442。)

¹⁵ 參考：萬金川教授《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，民國 87 年 4 月初版，pp.18~23。

「... 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』。尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。....」¹⁶

世人因無明而顛倒，常執持有或無、生或滅的二邊偏見而心生計著，取諸境界；佛則開示以「**正見**」觀察世間生滅，那是緣起互相依存，是離於二邊有無等偏見的中道法。(p.8)

四、不一不異的中道 (p.8)

「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心不所隨，正向中道。賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，.....緣無明行。」¹⁷

世尊在此經文開示，**身與命**既不能說是相同，也不能說是相異的；清淨的梵行修行者，是**正見緣起法而正向中道**，心不會隨世俗的二邊偏見起顛倒想。

五、不斷不常的中道 (pp.8~9)

「....時有異婆羅門，....白佛言：『云何瞿曇！為自作自覺耶』？佛告婆羅門：『我說，自作自覺。此是無記』。『云何瞿曇！他作他覺耶』？佛告婆羅門：『他作他覺，此是無記』。婆羅門白佛：『云何我問自作自覺說言無記，他作他覺說言無記，此義云何』？佛告婆羅門：『**自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說，法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起**，緣無明行乃至純大苦聚集。....』」¹⁸

佛在此經文開示，若人執有恆存不變的實我可作可覺(受)，便落入**常見**；若人認為自我和業報是不存在的(他作他覺)，便落入撥無因果的**斷見**。離斷、常二邊說緣起法，謂相互依存生滅，才是中道的正見。

六、緣起的空相應性 (p.9)

「...爾時，世尊告異比丘：『我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無

¹⁶ 《雜阿含經》卷10，262經，大正2，66c25~67a9。

¹⁷ 《雜阿含經》卷12，297經，大正2，84c20~85a1。

所著故，何處有我？為彼比丘說法，**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，所謂緣無明行...緣生老死，憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅...。』¹⁹

釋尊的開示緣起，緣起的所以是中道，即不能忽略緣起的空相應性；佛在經中多有說到緣起是與空相應的，那是隨順世法的中道行。空之獨到和大用，在於能含融一切、不落二邊及洗盡一切戲論²⁰執見；因此，**空亦即是正見緣起的中道**。

正見緣起、不有不無、不一不異、不斷不常、空相應性，是中道的主要內容。唯有不苦不樂，離一切極端二邊的中道行，才能照破虛妄分別戲論，提昇人生的品質，乃至能達圓滿寂靜的正覺。

第二節 中道之意義 (pp.9~12)

一、中道之兩種意義 (pp.9~10)

中道雖然有不落二邊之義，但並非簡單折中的中，中道有兩種涵義：

(一) **中實**：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，即還他如何，這是徹底和究竟的。如僧叡在《中論序》中說 (p.9)：

「中論有五百偈，龍樹菩薩之所造也**以中為名者，照其實也**；以論為稱者，盡其言也。實非名不悟，故寄中以宣之，言非釋不盡，故假論以明之。²¹」

(二) **中正**：中即圓正，是不偏於兩邊，恰得其中。如佛說中道，是依緣起法顯示。(p.10)

中實與中正是相依相成的，以緣起的根本法，方能如實觀照無量複雜的一切法，才可以正確和恰當的開示人生的真理及正行；**奉持八正道不偏不倚的中道行**，才能實踐恰到好處的正行和證悟人生的真理。(p.10)

¹⁸ 《雜阿含經》卷12，300經，大正2，85c4~14。

¹⁹ 《雜阿含經》卷12，293經，大正2，83c2~10。

²⁰ **戲論**：梵語 prapañca。謂錯誤無意義之言論。即違背真理，不能增進善法而無意義之言論。

《佛遺教經》：「汝等比丘！若種種戲論，其心則亂，雖復出家，猶未得脫。是故比丘！常急捨離亂心戲論，若汝欲得寂滅樂者，唯當善滅戲論之患，是名不戲論。」(大正12·1112上)

《瑜伽師地論》卷91：「此中能引無義思惟分別所發語言，名為戲論。何以故？於如是事勤加行時，不能少分增益善法，損不善法，是故說彼名為戲論。」(大正30·815上)

《中論》卷三〈觀法品〉分戲論為愛論與見論兩種。愛論謂於一切法取著之心，見論為於一切法作決定解。鈍根者起愛論，利根者起見論；在家者起愛論，出家者起見論；天魔起愛論，外道起見論；凡夫起愛論，二乘起見論。(參閱《佛光大辭典》p.6439)

²¹ 《中論》卷1，大正30，1a4~7

二、龍樹菩薩所發揚之中道 (pp. 10 ~ 12)

龍樹菩薩發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論，他亦以中和中正為修道的核心：

(一) **中實**，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主，從實踐的意義上說是：

A. **不取著名相**：如在《大智度論》卷六偈說：

「若法因緣生，是法性實空，若此法不空，不從因緣有；譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因，**非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。**」²²

此「非非」的相遣(非有非無，非「非有非無」)，目的是捨絕名言概念之戲論，以達至觀心時不取名相、不執一法的中道。(p. 10)

B. **不落於對待**：我們所認知和言說，都是相對的，但中道則是如實絕待。在《大智度論》卷四十三說：

「般若波羅蜜者，是一切諸法實相不可破不可壞，若有佛若無佛常住諸法相法位，非佛非辟支佛非菩薩非聲聞非天人所作，何況其餘小眾生？復次常是一邊，斷滅是一邊，**離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。**又復常無常，苦樂，空實，我無我等亦如是；色法是一邊，無色法是一邊，可見法不可見法，有對無對，有為無為，有漏無漏，世間出世間等諸二法亦如是。」²³

般若(大智慧)，是了生脫死的關鍵；離二邊有無、常斷、見無見等分別相待而行中道，便是般若的體現，亦即是順於勝義諦的不二法門。(p. 11)

(二) **中正**的意義，龍樹菩薩在《大智度論》卷八十說：

「……色如幻如夢，但誑人眼，若色有生必有盡，以無生故亦無盡，色真相即是般若波羅蜜相，是故說色不可盡；般若波羅蜜亦不可盡，受想行識檀波羅蜜，乃至一切種智亦如是。復次應生般若者，無明虛空不可盡故。**若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊，離是二邊故說十二因緣**

²² 《大智度論》卷 6，大正 25，105a5 ~ 10。

²³ 《大智度論》卷 43，大正 25，370a21 ~ 29。

空。何以故？若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相，**離二邊故，假名為中道**。是故說十二因緣，如虛空無法故不盡……。」²⁴

隨順世法所說的中道，是不執有不執無、離斷常等二邊偏見；在畢竟空寂的緣起正見中，是名不墮二邊的中道行。(p. 12)

三、結語 (pp. 11 ~ 12)

因應時節因緣，佛所說所行皆是圓滿中正的，但迷界眾生往往執名相而不能圓見佛法的中道，常因偏重所知所學而墮於一邊，龍樹菩薩遂貫徹融通《阿含》與《般若》的本意，特說明緣起與空寂不偏不異的中道，警醒「心有所著者」莫墮二邊，回歸釋尊開演甚深佛法的本懷。

因此龍樹菩薩的中道論是**宗²⁵歸一實** → 不著名相與對待，以及**教²⁶申二諦** → 綜貫性相及空有。**中觀大乘不落二邊、真俗無礙的特色，實質上是根本佛法教義的完滿開展。**

²⁴ 《大智度論》卷 80，大正 25，622a5 ~ 15。

²⁵ **宗**：梵語 siddhAnta。音譯悉曇多。所崇所主之意。通常指各教所尊崇之主旨、義趣，或各經論中，成為全部教說之樞要、歸趣，而與宗要、宗旨等用語同義。(參閱《佛光大辭典》p.3143)

²⁶ **教**：梵語 zAstra。音譯設娑怛羅。意譯效、訓。即聖人垂訓，眾人效之；或謂聖人被澤於下者之言。亦即能詮之言教，為始於佛陀一代所說之法與菩薩諸聖所垂教道之總稱。(參閱《佛光大辭典》p.4595)

第二章〈龍樹及其論典〉

第一節 龍樹論略說

厚觀院長指導，第一組編，2002/7/3

一、龍樹小史

(一) 年代及史事：《中觀今論》p.13~14：

1、約在西元一百五十至二百五十年間，龍樹出現於印度的佛教界。²⁷他本是印度南方的學者，長養於大乘佛教的環境中。據傳記上說：他出家後，曾到北方的雪山等處修學。這個環境，造成他綜貫南北、空有思想的特質，成就了他的偉大！

2、龍樹以前，一味的佛教，向東南方發展的是大眾（又分別說）系，向西北方開展的是上座系。拘泥而保守的上座系，被呵斥為小乘；活潑而進取的大眾系，漸漸的開拓出大乘佛教。南北、大小，尖銳的對立著。南空北有，各趨一極。北方已完成極端實有的《大毘婆沙論》；南方的偏重理性者，於因果緣起的事相，也不免忽略。這種偏頗的發展，決非佛教之福。

3、龍樹出世時，佛教正傾向於從分化而進入交流與綜合的新機運，於是綜合南北、空有、性相、大小的佛教，再建佛教的中道；但他是以大乘性空為根本的。

(二) 龍樹龍宮取經考（《佛教史地考論》p.211~212）²⁸：

1、鳩摩羅什的《龍樹菩薩傳》，如說：「龍樹獨在靜室水精房中。大龍菩薩見其如是，惜而愍之，即接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無上妙法授之。龍樹受讀，九十日中通解甚多。……龍樹既得諸經一箱（或作「一相」），深入無生，二忍具足。龍還送出」。

2、《付法藏因緣傳》也採取此說，但末作：「龍樹既得諸經，豁然通達，善解一相，深入無生」。在龍樹所得讀的諸經中，傳說以《華嚴經》為主。

²⁷ 龍樹享有歲數：

一、（印順導師著《印度之佛教》p.200）導師對龍樹菩薩享年歲數，以鳩摩羅什譯之《龍樹傳》計述：「今推定其生於五百年頃，滅於六百三十年頃，享百二三十之高壽；此與眾傳之譽其長壽，傳其有大量之論典，無不合。」

二、（聖嚴法師著《印度佛教史》p.184~185）傳說壽命本不僅如此，是因遇一些因緣，故示化而終。其因略舉有三：

（一）當他教化了南印的國王之後，知有一位小乘法師對他忿忌，他便退入閑室，蟬蛻而去。

（二）受一位國王的嗣子沙克帝瑪之請，自刎而化。

（三）因龍樹善閑藥術，餐餌養生，壽年數百，引正王亦得妙藥而壽亦數百，他的嗣子看看繼承王位，遙遙無期，因此向龍樹菩薩乞頭，龍樹自刎壽終，王亦哀痛而死。

三、印順導師著《印度佛教思想史》p.766~120：「羅什譯出的《龍樹菩薩傳》說：「去此世以來，至今始過百歲」。羅什二十歲以前，在西域學得龍樹的大乘法門。二十歲以後，住在龜茲。前秦建元十八年（西元三八二），羅什離龜茲而到了姑臧，住了十九年，才到長安。可見《龍樹傳》的成立，一定在西元三八二年前。那時，龍樹已去世百零年了，所以推定為：龍樹約生於西元一五〇——二五〇年，這也是很長壽了！」

²⁸ 詳細內容請閱印順導師著《佛教史地考論》·〈六 龍樹龍宮取經考〉p.211~221。

- 3、魏菩提流支說：「龍樹從海宮持出（華嚴）」（見《淨名經玄論》卷二）。
 - 4、陳真諦說：「大海龍王見而愍之，接入大海。……即授下本華嚴經一箱」（見《法華經傳記》卷一）。
 - 5、唐波羅頗伽羅蜜多羅也有此說（見《華嚴經傳記》卷一）。
- ※ 龍樹入龍宮取經的傳說，有的解說為：這是表示深入自心，本著自證而集出大乘經的。有的解說為：龍王，是印度民族中龍族的國王。《華嚴》等大乘經，從此族的王庭得來。有的解說為：南天竺鐵塔或龍宮取經，正如燉煌石室的發見古代經典一樣，不過傳說得神奇而已。有的解說為：龍宮、夜叉宮與天宮，一向傳說為有大乘經。龍樹的龍宮得經，也只是這種傳說的一則。這些解說，都可以有一分意義，但第三說是更為可能的。

二、龍樹造的論典（《中觀今論》p.14~15）：

主要的部分，可分為兩類：一、深觀論，二、廣行論。深觀，如《中論》、《十二門論》等，以探究諸法的實相為中心，為迷悟的關鍵所在，所以名之為深觀。廣行，如《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》等，這是以菩薩的廣大行果為主的。

- 1、有的以為：菩薩行包含歸依、布施、持戒等行法，佛陀自證化他的果德，主要為引發信願，以及積集福智的資糧。資糧具足了，成為可能解脫的根機，這再側重於慧行的深觀。這即是說：先以廣大行的資糧為基礎，再進而深入究極徹證的深觀。
- 2、另有人說：般若為三乘之母，三乘學者都依此深觀而證悟與解脫的；廣大行才是大乘不共於小乘的特色。
- 3、如實的說：聲聞、緣覺、菩薩的中道行，都以出世的正見為主導的。依正見而後有信解，依正見而後能修行趣證，就是悟證了以後，也還是不能離此正見的攝導。故深觀雖共於三乘，在大乘中，仍是徹始徹終的，唯佛所究竟的。

（一）龍樹深觀的論典：

- 1、龍樹所造的深觀論典約有：²⁹
 - （1）《中論（根本中）》。此為中觀學最為核心的教宗。
 - a 無畏注——一說為龍樹自撰，僅西藏有譯本。
 - b 青目注——此即羅什所譯的《中論》，梵文、藏文已無存。
 - c 佛護注——西藏譯為《根本中疏》。
 - d 清辨注——即是漢譯及西藏譯的《般若燈論釋》。
 - e 月稱注——即是梵文及西藏譯的「明句論」。
 - f 安慧注——即是漢譯的《大乘中觀釋論》九卷。
 - （2）《十二門論》（一卷）。羅什譯。
 - （3）《七十空性論》。西藏譯。以七十詩頌來說空性的道理。

²⁹ 參見：一、印順導師《中觀今論》p.13~17；二、印順導師《印度佛教思想史》p.122~126；三、聖嚴法師《印度佛教史》p.186~188；四、萬金川《中觀思想講錄》p.48~50。

- (4) 《迴諍論》(一卷)。毗目智仙、瞿曇流支共譯，現亦存有梵、藏本。此論是以答覆印度傳統的正理學派，以及有部等論敵的批判之典籍。
- (5) 《六十頌如理論》(一卷)。趙宋施護譯，西藏本亦有譯本。本論，則是獨立性的論書，其原因是論前有「歸敬頌」。
- (6) 《廣破經》、《廣破論》。也有西藏譯本。此論是以針對正理學派的理論展開辯破方式的典籍。(上來三種論著，皆約以破外道及正理等學派為主)。
- (7) 《大乘二十論》。施護譯。西藏也有譯本。(此為獨立的短論)。
- (8) 《因緣心論頌》、《因緣心論釋》(一卷)。失譯。西藏也有譯本。(此為敦煌發現的小論)。

2、《中觀今論》 p.15 ~ 16 :

羅什三藏所傳，有長達十萬頌的《無畏論》。五百頌的《中論》，即出於《無畏論》中。羅什除了譯有青目釋的《中論》外，還有《十二門論》，也是龍樹造的；這部論，可以說是《中論》的入門書。《十二門論》引證過《七十空論》；《七十空論》近由法尊法師依藏本譯出，確乎是龍樹的作品。³⁰

3、五正理聚：

(1) 《中觀今論》 p.16 :

西藏有「諸中論」之稱。凡抉擇勝義空性的，都可以名為「中論」，中論不是一部的別名。平常流行的「中論」，名為「根本中」。根本論與支論，總有**五正理聚**：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。

(2) 萬金川著《中觀思想講錄》 p.48~ 49 :

在西藏傳統下有所謂「正理論集」的說法，有的人認為正「五正理論」或「六正理論」，在西藏龍樹著作的分類裡（在中國並無此分類），基本上分成「深觀」與「廣行」兩類，而這種說法在印度晚期已然形成。

4、《六十如理論》與《大乘二十論》(《中觀今論》 p.16~ 17) :

《六十如理論》與《大乘二十論》，趙宋時施護所譯。施護所譯的龍樹論，非早期的中觀學者所知，而且有「唯識」的傾向。如《大乘二十論》的末二頌說：「此一切唯心，安立幻化相。……若滅於心輪，即滅一切法。」³¹三十

³⁰ 《中觀今論》 p.15 ~ 16 :「考西藏所傳，也有《無畏論》，但這是中論的注解，與什公譯的青目釋論相近。有人說是龍樹作的；也有人說不是龍樹作的，因為論中引證到龍樹弟子提婆的《四百論》。但傳說龍樹的年壽極高，也可能有轉引提婆論的事情。然這與西元五世紀初傳來中國的古說，說《無畏論》有十萬頌，《中論》出在其中，仍未能完全相合。這也許藏傳的《中論無畏注》，即為青目或某論師摘集龍樹《無畏論》意而注釋《中論》的，多分根據《無畏論》，因此也名為《無畏》，如《淨名經集解關中疏》。但這究不過一種推測而已，不能作為定論。有人依「中論出在其中」，推想《無畏論》為編集的叢書，如真諦所傳《無相論》的性質，也無法確定。」

※《無相論》傳為真諦三藏所譯，現已不存；現存之《顯識論》、《三無性論》從《無相論》出。此參見《開元釋教錄》大正 55，545c)

³¹ 《大乘二十頌論》卷一(大正 30，256b29~256c5) :

若分別有生	眾生不如理	於生死法中	起常樂我想
此一切唯心	安立幻化相	作善不善業	感善不善生

四頌說：「宣說大種等，皆是識所攝。」³²又施護譯的《大乘破有論》說：「由此心為因，即有身生。」³³印度後期有隨瑜伽行的中觀師，即引《六十如理論》頌，此下更為解說。³⁴

(二) 龍樹廣行的論典：³⁵

1、《大智度論》(百卷)。羅什譯，係為《大般若經》第二會即《大品般若》(二萬五千頌)的釋論。西藏未傳。

2、《十住毘婆沙論》(十七卷)。羅什譯，係為華嚴《十地經》的釋論，唯其僅譯出初地及二地部分。梵本已不存，西藏亦未傳。(以上兩種為兩部主要大乘經的釋論)。

3、《菩提資糧論頌》(六卷)。本頌為龍樹菩薩造，自在比丘作釋論，達磨笈多譯。³⁶

※ 其他：

1、《寶行王正論》(一卷)。真諦譯。西藏亦有譯本。此乃為梵文《寶鬘論》之一部。

2、《龍樹菩薩勸誡王頌》(一卷)。義淨譯，另有異譯二種。西藏也有譯本，梵本已無存。(聖嚴法師及萬金川：以上三種皆有討論到修持問題，以及佛教對於政治的看法。)

※《龍樹菩薩傳》大正 50，184c15~18：

龍樹既得諸經一相深入無生二忍具足，龍還送出於南天竺，大弘佛法摧伏外道。廣明摩訶衍作優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈。

印順導師《印度佛教思想史》p.123：

「優波提舍十萬偈」，應該就是『大智度論』；經的釋論，一般是稱為「論議」——優波提舍的。『十住毘婆沙論』，是菩薩道——十地的廣釋，可能就是『莊嚴佛道論』。

(三) 傳龍樹中觀的正統者——提婆論師(《中觀今論》p.17)：

錫蘭的提婆論師……主要作品，名《四百論》；奘譯的《廣百論》，即此論後八品的護法「釋論」。什公所譯的《百論》，婆藪開士釋，也即是此論的略本。此

若滅於心輪 即滅一切法 是諸法無我 諸法悉清淨

³²《六十如理論》「宣說大種等，皆是識所攝」：

(1)《六十如理論》(大正 30，255b4~5)：

大種等及識 所說皆平等 彼智現證時 無妄無分別

(2)《中觀莊嚴論》引(《六十頌如理論》)文說：

此中皆無生，亦皆無有，故知生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒。(《辨了不了義善說藏論》卷三，漢院刊 p.19~20)。

(3)印順導師《印度佛教思想史》p.337~378。

³³世間無實從分別起，此分別故分別心生，由此心為因，即有生身，是故有身行於世間。(《大乘破有論》大正 30，p.254a16~18)。

³⁴請參閱：一、《中觀今論》p.241；二、《印度佛教思想史》p.377~378。

³⁵參見：一、印順導師《中觀今論》〈第二章 龍樹及其論典〉p.13~17，二、《印度佛教思想史》〈第四章·第一章 龍樹及其論著〉p.122~126；三、聖嚴法師《印度佛教史》〈第九章 龍樹系的大乘佛教及其後的經典〉p.186~188；四、萬金川(《中觀思想講錄》〈第三章 龍樹的生平與著作〉p.48~50)。

³⁶《印度佛教思想史》p.124。

外，還有《百字論》。提婆論以「百」為名，不僅是數目的，古人解說為「無邪不摧，無正不顯」，即完備的意義。³⁷月稱從語言學的見地，解說為「遮遣分別邪執」；提婆論確是側重破邪的。其後，青目釋《中論》的八不說：「法雖無量，略說八事，即為總破一切法」。³⁸以《中論》的八不，偏重於廣破一切，也許是受有提婆論的影響。龍樹的《中論》，固然能遮破一切戲論，但《中論》的正意，決非以摧破一切為能，反而是為了成立一切法，顯示釋迦的緣起中道。

第二節 中論為阿含通論考

一、《中觀今論》p.18：

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我（印順導師）有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。

二、從《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》：

（一）《中觀今論》p.18~19：

編號	《中論》	《阿含經》
一	大聖之所說，本際不可得，生無有始，亦彼無有終。 ³⁹	於無始生死，無明所蓋愛結所繫，長夜輪迴，謂有生老死，不知苦之本際。 ⁴⁰
	若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死。 ⁴¹	
二	如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。 ⁴²	印順導師云：「以有為諸行為由妄取而成的虛誑——即虛妄相，以涅為槃不虛誑，是《阿含經》所說的。但龍樹以為：虛妄即是空無自性的，所以說：『佛說如是事，欲以示空義』」。 ⁴³
	虛誑妄取者，是中何所取，佛說如是事，欲以示空義。 ⁴⁴	

³⁷ 請參閱：印順導師著《印度佛教思想史》〈第三節 提婆的「百」論〉p.148~152。

³⁸ 不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出
能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

以此二偈讚佛，則已略說第一義。問曰：諸法無量，何故但以此八事破？答曰：法雖無量，略說八事則為總破一切法。（《中論》卷一〈觀因緣品〉，大正 30，1c8~14）。

³⁹ 《中論》卷二〈觀本際品 11〉，大正 30，16a8~9。

⁴⁰ 《雜阿含經》卷十，266 經，大正 2，69b5~7。

⁴¹ 《中論》卷二〈觀本際品 11〉，大正 30，16b8~9。

⁴² 《中論》卷二〈觀行品 13〉，大正 30，17a27~28。

三	佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說， <u>離有亦離無</u> 。 ⁴⁵	參見：1、《雜阿含經》卷十（262 經）大正 2，66c~67a。2、《中論今論》p.7~8。
四	世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及， <u>是故不欲說</u> 。 ⁴⁶	爾時，世尊得道未久，便生是念： <u>我今甚深之法難曉難了，難可覺知，不可思惟，休息微妙，智者所覺知能分別義理，習之不厭即得歡喜。設吾與人說妙法者，人不信受亦不奉行者，唐有其勞則有所損，我今宜可默然何須說法</u> 。 ⁴⁷
五	是故經中說，若見因緣法，則為能見佛， <u>見苦集滅道</u> 。 ⁴⁸	爾時世尊與彼比丘尼而說偈言：「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義；若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義」。 ⁴⁹ 導師所云的：「見緣起法即見四諦」，此段話，乃是取經義而出的話。 ⁵⁰
六	如佛經中說， <u>斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無</u> 。 ⁵¹	尊者阿難，又問舍利弗，如尊者所說，六觸入處 <u>盡離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說</u> ，有無亦不應說，非有非無亦不應說。此語有何義？尊者舍利弗語尊者阿難：六觸入處盡離欲滅息沒已，有餘耶？此則虛言。無餘耶，此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶，此則虛言。若言六觸入處盡離欲滅息沒已，離諸虛偽得般涅槃。 ⁵²

(二)《空之探究》p.211~212：

《中論》所引證的佛說，多出於《阿含經》。

- 1、〈觀本際品 11〉說：「大聖之所說，本際不可得」⁵³，出於《雜阿含經》說：「無始生死，……長夜輪迴，不知苦之本際」。⁵⁴「無始生死」的經說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」⁵⁵的空義。

⁴³ 印順導師著《中觀今論》p.18。

⁴⁴ 《中論》卷二〈觀行品 13〉，大正 30，17b3~4。

⁴⁵ 《中論》卷三〈觀有無品 15〉，大正 30，20b1~2。

⁴⁶ 《中論》卷四〈觀四諦品 24〉，大正 30，33a14~15。

⁴⁷ 《增壹阿含經》卷十〈勸請品第十九〉(一)，大正 2，593a21~b1。

⁴⁸ 《中論》卷四〈觀四諦品 24〉，大正 30，34c6~7。

⁴⁹ 《增壹阿含經》卷二十八〈聽法品第三十六〉(五)，大正 2，708a17~20。

⁵⁰ 請參閱《中阿含經》卷七〈象跡喻經〉，大正 1，464b~467a。

⁵¹ 《中論》卷四〈觀涅槃品 25〉，大正 30，35b14~15。

⁵² 《雜阿含經》卷九，249 經，大正 2，60a13~19。

⁵³ 《中論》卷二〈觀本際品第十一〉大正 30，16a8。

⁵⁴ 《雜阿含經》卷十，266 經，大正 2，69b5~7。

⁵⁵ 《中論》卷二〈觀本際品第十一〉，大正 30，16b9。

- 2、〈觀行品 13〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相」。⁵⁶以有為諸行，由妄取而成的虛誑[妄]，以涅槃為不虛誑；龍樹解說為：「佛說如是事，欲以示空義」⁵⁷。
- 3、〈觀有無品 15〉說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」。⁵⁸此出於《雜阿含經》說：「世間有二種依，若有、若無。……世間集如實正知見，若世間無者不有（離無）；世間滅如實正知見，若世間有者無有（離有）：是名離於二邊，說於中道」。⁵⁹離有無二邊的緣起中道，為《中論》重要的教證。
- 4、〈觀四諦品 24〉說：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說」。⁶⁰這如《增壹阿含經》說：「我今甚深之法，難曉難了，難可覺知，……設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宜可默然，何須說法」。⁶¹各部廣律，在梵天請法前，也有此「不欲說法」的記錄。
- 5、〈觀四諦品 24〉說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」⁶²，如《稻稈經》⁶³說。見緣起即見法（四諦），如《中阿含》《象跡喻經》⁶⁴說。
- 6、〈觀涅槃品 25〉說：「如佛經中說：斷有斷非有」。⁶⁵這是《雜阿含經》說：「盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽[戲論]，得般涅槃，此則佛說」。⁶⁶

三、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典《阿毗曇》，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道義：

（一）《中觀今論》p.19~20：

品名	《中觀今論》	
〈觀因緣品第一〉 ⁶⁷	觀「緣生」的不生（滅）。	此二品，總觀八不的始終，「不生」與「不去」。
〈觀去來品第二〉 ⁶⁸	觀此諸行的「生無所從來，滅亦無所至」 ⁶⁹ 。	

⁵⁶ 《中論》卷二〈觀行品第十三〉大正 30，17a27。

⁵⁷ 《中論》卷二〈觀行品第十三〉大正 30，17b4。

⁵⁸ 《中論》卷三〈觀有無品第十五〉，大正 30，20b1~2。

⁵⁹ 《雜阿含經》卷十二，301 經，大正 2，85c21~28。

⁶⁰ 《中論》卷四〈觀四諦品第二十四〉，大正 30，33a14~15。

⁶¹ 《增一阿含經》卷十〈勸請品第十九〉（一），大正 2，593a22~b1。

⁶² 《中論》卷四〈觀四諦品第二十四〉，大正 30，34，c6~7。

⁶³ 《佛說稻芋經》大正 16，816c14~818c20。

⁶⁴ 《象跡喻經》大正 1，467a27~469c8。

⁶⁵ 《中論》卷四〈觀涅槃品第二十四〉，大正 30，35b14。

⁶⁶ 《雜阿含經》卷九，249 經，大正 2，60a13~21。

⁶⁷ 《中論》卷一〈觀因緣品第一〉，大正 30，1b8~3c4。

⁶⁸ 《中論》卷一〈觀去來品第二〉，大正 30，3c5~5c14。

⁶⁹ 此段經文不在《中論》裡，但在其他論典，如其中的《大智度論》卷三十一云：「生無所從來，滅亦無所去（至）。」（大正 25，29a5~6）

〈觀六情品第三〉 ⁷⁰	見可見無故，識等四法無，四取等諸緣，云何而得有。 ⁷¹	即觀察六處、五蘊、六界的世間法。
〈觀五陰品第四〉 ⁷²		這三者的次第，依《中阿含經》卷三四說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。……從內六處、外六處，引生六識、六觸、六受、六愛——六六法門，再說到四取等，這是《雜阿含經》六處誦中常見的緣起說。 這三品，論究世間——苦的中道。
〈觀六種品第五〉 ⁷³		
〈觀染染者品第六〉 ⁷⁴	論煩惱的相應	
〈觀三相品第七〉 ⁷⁵	明有為——煩惱所為的生住滅三相。	在蘊、處、界以後，說明相應行與不相應行的三相，本於阿毘曇論的次第；如《阿毘曇心論》。
〈觀作作者品第八〉 ⁷⁶	作者、受者的不可得，這更是《阿含經》的根本論題了。	三品合起來，即是論究惑招有為，與作即受果的道理。
〈觀本住品第九〉 ⁷⁷		
〈觀然可燃品第十〉 ⁷⁸		
〈觀本際品第十一〉 ⁷⁹	引經以明生死本際不可得。	
〈觀苦品第十二〉 ⁸⁰	說明苦非自作、他作、共作、無因作，是依《雜阿含經》卷十二（三〇二經） ⁸¹ 阿支羅迦葉等而作。	《十二門論》的〈觀作者門〉，也引此經以明空義。
〈觀行品第十三〉 ⁸²	明無常諸行的性空，進而空亦不可得。	
〈觀合品第十四〉 ⁸³	明三和合觸的無性。	
〈觀有無品第十五〉 ⁸⁴	從緣起法的非有論到非無。	這是依《化迦旃延經》說的。

⁷⁰ 《中論》卷一〈觀六情品第三〉，大正 30，5c15~6b17。

⁷¹ 《中論》卷一〈觀六情品第三〉，大正 30，6b9~10。

⁷² 《中論》卷一〈觀五陰品第四〉，大正 30，6b18~7b4。

⁷³ 《中論》卷一〈觀六種品第五〉，大正 30，7b5~8a13。

⁷⁴ 《中論》卷一〈觀染染者品第六〉，大正 30，8a14~c22。

⁷⁵ 《中論》卷二〈觀三相品第七〉，大正 30，9a4~12b4。

⁷⁶ 《中論》卷二〈觀作作者品第八〉，大正 30，12b5~13b2。

⁷⁷ 《中論》卷二〈觀本住品第九〉，大正 30，13b3~14b13。

⁷⁸ 《中論》卷二〈觀燃可燃品第十〉，大正 30，14b14~16a3。

⁷⁹ 《中論》卷二〈觀本際品第十一〉，大正 30，16a4~b19。

⁸⁰ 《中論》卷二〈觀苦品第十二〉，大正 30，16b20~17a24。

⁸¹ 《雜阿含經》卷十二，302 經（大正 2，86a5~b4）云：若受即自受者，我應說苦自作。若他受他即受者，是則他作。若受自受他受，復與苦者，如是者自他作。我亦不說，若不因自他，無因而生苦者。我亦不說，離此諸邊說其中道。如來說法，此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。佛說此經已，阿支羅迦葉，遠塵離垢，得法眼淨。

⁸² 《中論》卷二〈觀行品第十三〉，大正 30，17a25~18c27。

⁸³ 《中論》卷二〈觀合品第十四〉，大正 30，18c28~19c11。

⁸⁴ 《中論》卷三〈觀有無品第十五〉，大正 30，19c12~20c4。

〈觀縛解品第十六〉 ⁸⁵	從生死流轉說到還滅，從繫縛說到解脫。	
〈觀業品第十七〉 ⁸⁶	更是生死相續中的要義。	從《觀染染者第六》到此，共有十二品，論究世間集的中道。
〈觀法品第十八〉 ⁸⁷	明「知法入法」的現證。無我無我所，為能見法性的觀門，……所契入的諸法實相，即緣起的寂滅，即聲聞與辟支佛所共證的。	無我無我所，為能見法性的觀門，這是《阿含經》的要義。
〈觀時品第十九〉 ⁸⁸	分別說明三世因果與得失。這是當時內外學者重視的論題，特別是修行歷程中的要題；如要經過多少時間，怎樣的從因到果，功德的成就或退壞。	
〈觀因果品第二十〉 ⁸⁹		
〈觀成壞品二十一〉 ⁹⁰		
〈觀如來品第二十二〉 ⁹¹	如來為創覺正法的聖者，超越常無常四見，邊無邊四見，有見與無見。	這都是《阿含經》十四不可記 ⁹² 的意義。
〈觀顛倒品第二十三〉 ⁹³	明所破的顛倒，否定三毒、染	

⁸⁵ 《中論》卷三〈觀縛解品第十六〉，大正 30，20c5~21b19。

⁸⁶ 《中論》卷三〈觀業品第十七〉，大正 30，21b20~23c14。

⁸⁷ 《中論》卷三〈觀法品第十八〉，大正 30，23c15~25b29。

⁸⁸ 《中論》卷三〈觀時品第十九〉，大正 30，25c1~26a29。

⁸⁹ 《中論》卷三〈觀因果品第二十〉，大正 30，26b1~27c10。

⁹⁰ 《中論》卷三〈觀成壞品第二十一〉，大正 30，27c11~29b22。

⁹¹ 《中論》卷三〈觀如來品第二十二〉，大正 30，29c4~31a10。

⁹² 十四無記：無記，指無法敘述或說明的見解。「十四無記」，即指十四個超越經驗認知層次的問題，無法加以敘述或說明，因此佛陀捨置不答。此詞又名十四不可記、十四難。即(1)世間常，(2)世間無常，(3)世間常亦無常，(4)世間非常非無常，(5)世間有邊，(6)世間無邊，(7)世間亦有邊亦無邊，(8)世間非有邊非無邊，(9)如來死後有，(10)如來死後無，(11)如來死後亦有亦非有，(12)如來死後非有非非有，(13)命身一，(14)命身異。

依《雜阿含經》卷三十四所述，佛陀對外道以顛倒之見問難的十四個問題，皆不置可否，不予明確的答覆。《大智度論》卷二稱之為「十四難」，該卷曾解釋佛陀不回答的理由，是因「此事無實故不答。諸法有常無此理，諸法斷亦無此理，(中略)故佛不答」。

總之，這十四種問題是外道由於斷常一異等妄見而產生的邪執。其中前十二項是就有無等四句而言，後二項是就一異而言。新譯《華嚴經》卷二十一，更將前十二項就世間與我加以區分，而成十六種。(以上皆引據於《中華佛教百科全書(二)》p.6736)

※《雜阿含經》卷三十四(大正 2，241b~258c)之 958、959、961、962、963、967、968 經，皆有提到「十四無記」之部分。例舉 968 經云：有一外道，作如是言；長者，我見一切世間常，是則真實，餘者虛妄。……如來死後非有非無，此是真實，餘則虛妄。諸外道語長者言：我等各各已說所見，汝復應說汝所見。長者答言：我之所見真實、有為、思量、緣起，若復真實、有為、思量、緣起者，彼則無常，無常者是苦，如是知己，於一切見都無所得。如汝所見，世間常，此是真實，餘則虛妄。此見真實、有為、思量、緣起。若真實、有為、思量、緣起者，是則無常，無常者是苦，是故汝等習近於苦，唯得於苦，堅住於苦，深入於苦，如是汝言世間無常，此是真實，餘則虛妄，有如是答，世間常、無常、非常非無常；世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊；命即是身、命異身異；如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無，此是真實，餘則虛妄。(《雜阿含經》卷 34，968 經，大正 2，248c18~249a15)

⁹³ 《中論》卷四〈觀顛倒品二十三〉，大正 30，31a11~32b11。

	淨、四倒的實性，歸結到「如是顛倒滅，無明則亦滅」 ⁹⁴ 的緣起還滅。	
〈觀四諦品第二十四〉 ⁹⁵	明所悟的諦理，批評實有論者的破壞四諦、三寶。	引證《阿含經》，成立「若見因緣法，則為能見佛；見苦集滅道」 ⁹⁶ 的自宗。
〈觀涅槃品第二十五〉 ⁹⁷	發揮《雜含》卷一二（二九三經）所說：「一切取（受）離、愛盡、無欲、寂滅涅槃」 ⁹⁸ ，是「無為」法的真義，說明無為、無受的涅槃。「如來滅度後，不言有與無」 ⁹⁹ ，「一切法空故，何有邊無邊」 ¹⁰⁰ 等，掃盡十四不可記的戲論。	從〈觀法品第十八〉到此，論究世間集滅的中道。
〈觀十二因緣品第二十六〉 ¹⁰¹	全依《阿含經》義。	正觀緣起，遠離邪見，這二品即論究世間滅道的精義。
〈觀邪見品第二十七〉 ¹⁰²	即破除我及世間常無常，我及世間邊無邊的邪見，明我法二空。	

（二）《空之探究》p.212～213：

《中論》凡二十七品。《青目釋》以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」；《無畏論》也這樣說。然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法術語，如菩提心，六波羅蜜，十地，莊嚴佛土等，而是「阿含」及《阿毘達磨》的法義。《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。這不妨略為分析：

1、〈觀（因）緣品 1〉觀緣起的集無所生；〈觀去來品 2〉觀緣起的滅無所去。這二品，觀緣起的不生（不滅），（不來）不去，總觀八不的始終；以

⁹⁴ 《中論》卷四〈觀顛倒品二十三〉云：如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。（大正 30，32a4）。

⁹⁵ 《中論》卷四〈觀四諦品二十四〉，大正 30，32b12~34c12。

⁹⁶ 《中論》卷四〈觀四諦品二十四〉云：是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。（大正 30，34c6~7）。

⁹⁷ 《中論》卷四〈觀涅槃品第二十五〉，大正 30，34c13~36b16。

⁹⁸ 《雜含》卷一二（293 經）云：「所謂緣起倍復甚深難見，所謂一切取、愛盡、無欲、寂滅、涅槃，如此二法，謂有為、無為，有為者：若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅。斷諸逕路，滅於相續。相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅，謂有餘苦，彼若滅止清涼息沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」（《雜阿含經》大正 2，83，c13~21）。

⁹⁹ 《中論》卷四〈觀涅槃品第二十五〉，大正 30，35c23。

¹⁰⁰ 《中論》卷四〈觀涅槃品第二十五〉，大正 30，36a27。

¹⁰¹ 《中論》卷四〈觀十二因緣品第二十六〉，大正 30，36b28~c23。

¹⁰² 《中論》卷四〈觀邪見品第二十七〉，大正 30，36c24~39b29。

下別觀。

- 2、〈觀六情品 3〉，〈觀五陰品 4〉，〈觀六種[界]品 5〉，即觀六處、五蘊、六界，論究世間——苦的中道。
- 3、〈觀染染者品 6〉，觀煩惱法；〈觀三相品 7〉，觀有為——煩惱所為法的三相。〈觀作作者品 8〉，〈觀本住品 9〉，〈觀然可然品 10〉，明作者、受者不可得。與上二品合起來，就是論究惑招生死，作即受果的深義。
- 4、〈觀本際品 11〉，明生死本際不可得，〈觀苦品 12〉，明苦非自、他、共、無因作，而是依緣生。〈觀行品 13〉，明諸行的性空。〈觀合品 14〉，明三和合觸的無性。〈觀有無品 15〉，明緣起法非有非無。〈觀縛解品 16〉，從生死流轉說到還滅，從生死繫縛說到解脫。〈觀業品 17〉，更是生死相續的要事。從〈觀染染者品 6〉以來，共十二品，論究世間集的中道。
- 5、〈觀法品 18〉，明〈知法入法〉的現觀。
- 6、〈觀時品 19〉，〈觀因果品 20〉，〈觀成壞品 21〉，明三世、因果與得失，是有關修證的重要論題。
- 7、〈觀如來品 22〉，明創覺正法者。
- 8、〈觀顛倒品 23〉，觀三毒、染淨、四倒的無性。〈觀四諦品 24〉，明所悟的諦理。〈觀涅槃品 25〉，觀涅槃無為、無受的真義。從〈觀法品 18〉到此，論究世間集滅的中道。
- 9、〈觀十二因緣品 26〉，正觀緣起。〈觀邪見品 27〉，遠離邪見。這二品，論究世間滅道的中道。

四、從《中論》開首的歸敬頌來說，緣起就是八不中道：

(一)《中論》卷一〈觀因緣品第一〉，大正 30，1b11~14：

不生亦不滅	不常亦不斷	不一亦不異	不來亦不出
能說是因緣	善滅諸戲論	我稽首禮佛	諸說中第一

(二)印順導師著《空之探究》p.210：

八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。我以為：「中論是阿含經的通論；是通論阿含經的根本思想，抉擇阿含經的本意所在」。

(三)「不生亦不滅」：

1、《中觀今論》p.23：

不生不滅，據《阿含經》義，指無為法而說，無為法是不生不住不滅的，無為即涅槃寂滅，即緣起的寂滅性。

2、《空之探究》p.211：

中道的不生不滅，《阿含經》約無為——涅槃說。¹⁰³涅槃是苦的止息、寂滅，在《阿含經》中，是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而闡明的。

¹⁰³ 見下引述。

3、《雜阿含經》卷十二，293 經，大正 2，83c（取中要義）云：

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。有為者：若生、若住、若異、若滅；無為者：不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅，謂有餘苦，彼若滅止、清涼、息沒。所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。¹⁰⁴

(四)「不常亦不斷」《雜阿含經》卷十二，300 經，大正 2，85c11~15：

自作自覺【受】，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起。緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。

(五)「不一亦不異」《雜阿含經》卷十二，297 經，大正 2，84c20~25：

若見言命即是身，彼梵行者所無有；復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行。

(六)「不來亦不出」《雜阿含經》卷十三，335 經，大正 2，92c16~24：

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；無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」

(七)《中論》卷四〈觀邪見品第十七〉，大正 30，39b25~26：

瞿曇大聖主 憐愍說是法 悉斷一切見 我今稽首禮

(八)印順導師著《空之探究》p.210~211：

《中論》的歸敬頌，明八不的緣起。緣起是佛法不共外道的特色，緣起是離二邊的中道。說緣起而名為「中」（論），是《阿含》而不是《般若》。中道中，不常不斷的中道，如《雜阿含經》說：「自作自覺[受]，則墮常見；他作他覺[受]，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，……」。¹⁰⁵不一不異的中道，如《雜阿含經》說：「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行」。¹⁰⁶不來不出的中道，如《雜阿含經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。……除俗數法，俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」。¹⁰⁷中道的不生不滅，《阿含經》約無為——涅槃說。涅槃是苦的止息、寂滅，在《阿含經》中，是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而闡明的。以八不說明中道的緣起說，淵源於《雜阿含經》說，是不庸懷疑的！

¹⁰⁴ 《雜阿含經》293 經，大正 83c13~21。

¹⁰⁵ 《雜阿含經》卷十二，300 經，大正 2，85c11~15。

¹⁰⁶ 《雜阿含經》卷十二，297 經，大正 2，84c20~25。

¹⁰⁷ 《雜阿含經》卷十三，335 經，大正 2，92c16~21。

(九)《空之探究》(p.213~214)：

- 1、《中論》與「阿含經」的關係，明確可見。但《阿含》說空，沒有《中論》那樣的明顯，沒有明說一切法空。說種種空，說一切法空的，是初期大乘的《般若經》。《般若經》說空，主要是佛法的甚深義，是不退菩薩所悟入的，也是聲聞聖者所共的。《阿含經》說法的方便，與《般若經》有差別，但以空寂無戲論為歸趣，也就是學佛者的究極理想，不可說是有差別的。
- 2、龍樹的時代，佛法因不斷發展而已分化成眾多部派，部派間異見紛紜，莫衷一是。《中論》說：「若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味」¹⁰⁸！「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法」。¹⁰⁹聲聞各部派，或說我有法，或說我無法有；或說一切法有，或說部分有而部分無。這樣的異見紛紜，與《阿含經》義大有距離了！所以《中論》引用《阿含經》說，抉擇遮破各部派（及外道）的妄執，顯示佛法的如實義。如（第十八）「觀法品」，法 dharma 是聖者所覺證的。「觀法品」從觀「無我我所」而契入寂滅，正是《阿含經》義。品末說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生」。¹¹⁰上一偈，總結聲聞法，下一偈是出於無佛世的辟支佛；二乘聖者，都是這樣悟入法性的。所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我所不能贊同的。又如（第二十四）「觀四諦品」說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」。依空而能成立的一切法，出世法是四諦——法，四果——僧，佛，也就是三寶；世間法是生死的罪福業報。
- 3、總之，依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義，確是《中論》的立場。當然這不是說與大乘無關，而是說：《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於二乘；如要論究大乘，這就是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。所以，龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》（及「阿毘達磨論」）義，而貫通了《阿含》與《般若》等大乘經。如佛法而確有「通教」的話，《中論》可說是典型的佛法通論了！

五、《大智度論》抉發《阿含經》之深義：

(一)《中觀今論》(p.23)：《大智度論》卷一，除了八不而外，又引《眾義經》，漢譯名《義足經》，即《義品》，巴利藏攝在「小部」裏。

參見：《大智度論》卷一，大正 25，60c12~61a2：

除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故，如《眾義經》中所說偈：

各各自依見	戲論起諍競	能知彼非是	是為知正見
不肯受他法	是名愚癡人	作是論議者	真是愚癡人
若依自是見	而生諸戲論	若此是淨智	無非淨智者

※「眾義經」：《佛說義足經》卷上，鏡面王經第五，(大正 4，178a~c)；《經集》、

¹⁰⁸ 《中論》卷二〈觀燃可燃品第十〉，大正 30，15c24~25。

¹⁰⁹ 《中論》卷一〈觀六種品第五〉，大正 30，8a5~6。

〈義品〉（南傳 24，310~312）。

（二）《中觀今論》（p.23）：三門中的空門，廣引《阿含經》來成立我法皆空。

參見：《大智度論》卷十八，（大正 25，192c21~193a10）。

空門者：生空、法空。如《頻婆娑羅王迎經》¹¹¹中，佛告大王：色生時但空生，色滅時但空滅。諸行生時但生。滅時但空滅。是中無吾我。無人、無神、無人從今世至後世。除因緣和合名字等眾生。凡夫愚人逐名求實。如是等經中，佛說生空。

法空者：如《佛說大空經》¹¹²中十二因緣，無明乃至老死。若有人言是老死，若言雖老死，皆是邪見。生、有、取、愛受、觸、六入、名色、識、行、無明，亦如是。若有人言身即是神，若言身異於神，是二雖異，同為邪見。佛言：身即是神，如是邪見，非我弟子。身異於神，亦是邪見，非我弟子，是經中佛說法空。若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。復次，《佛說梵網經》¹¹³中，六十二見。若有人言神常，世間亦常，是為邪見。若言神無常，世間無常，是亦邪見。神及世間常亦無常，神及世間非常亦非非常，皆是邪見。以是故，知諸法皆空，是為實。

（三）《中觀今論》（p.23）：《智論》卷三十七中¹¹⁴，也引七經，證明聲聞藏的法空。

參見：《大智度論》卷三十一（大正 25，295b~c）。

1、先尼梵志事：《雜阿含經》卷五，105 經（大正 2，32a~b）。

2、強論梵志事：《義品》（南傳 24，310~312）。《佛說義足經》卷上，鏡面王經第五（大正 4，178a~c）。

3、《大空經》：《雜阿含經》卷十二，297 經，12（大正 2，84c11~85a10）。¹¹⁵

¹¹⁰ 《中論》卷三〈觀法品第十八〉，大正 30，24a11~14。

¹¹¹ 《增一阿含經》卷二十六，大正 2，694a~696a；《頻婆娑羅王詣佛供養經》大正 2，855c~857a。

¹¹² 《中阿含經》卷四十九（191 經），〈大空經〉，大正 1，738a~740c。

¹¹³ 《佛說梵網六十二見經》大正 1，264a。

¹¹⁴ 「《智論》卷三十七中」這是《中觀今論》的說法。但就《空之探究》（p.98）及《智論》（大正 25，295b~c）的實際察照下，證實應是《智論》的卷三十一之處。

¹¹⁵ 《雜阿含經》卷十二，297 經云：如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時、世尊告諸比丘：「我當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一清淨，梵行清白，所謂大空法經。諦聽，善思，當為汝說。云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，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，而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實、不顛倒、正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。緣無明故有行，若復問言；誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我，行是我所，彼如是命即是身；或言命異身異。彼見命即是身者，梵行者（所）無有；或言命異身異者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道，賢聖出世如實、不顛倒、正見，所謂緣無明行。諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷、則知，斷其根本，如

- 4、《羅陀經》：《雜阿含經》卷六，122 經（大正 2，40a）。《相應部》（23）〈羅陀相應〉（南傳 14，300）。
- 5、《椳喻經》：《中阿含經》卷五十四（200 經），〈阿梨吒經〉，（大正 1，763a25~766b27）。《中部》（22）《蛇喻經》（南傳 9，247~248）。
- 6、《波羅延經》：《經集》《彼岸道品》（南傳 24，370~427）¹¹⁶。《中阿含經》卷三十九，156 經，〈梵波羅延經〉（大正 1，678a23~678a）。
- 7、《眾義經》：《經集》《義品》（南傳 24，310~312）¹¹⁷。《佛說義足經》卷上，鏡面王經第五（大正 4，178a~c）。¹¹⁸

※ 《空之探究》（p.92~101），《大智度論之作者及其翻譯》（p.69）。

（四）《中觀今論》（p.23~24）：聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五）¹¹⁹，但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。

參見：《大智度論》卷三十五，大正 25，321b6~322a16：

【經】佛告舍利弗：「於汝意云何？菩薩摩訶薩行般若波羅蜜一日修智慧，心念我行道慧益一切眾生，當以一切種智知一切法度一切眾生，諸聲聞辟支佛智慧為有是事不？」舍利弗言：「不也，世尊！」……

截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生，生屬誰；乃至誰是行，行屬誰者，行則斷、則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（《雜阿含經》卷十二，297 經，大正 2，84c11~85a10）

※印順導師著《空之探究》p.92~93：一、『大空經』：上文已說到了說一切有部 Sarvāstivādin 的見解。漢譯『雜阿含經』說：「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」；並與「命即是身」，「命異身異」相配合。依「空門」的見解，這是說法空的，如『大智度論』說：「聲聞法中，法空為大空。……是人老死，（人不可得），則眾生空。是老死，（老死不可得），是法空」（《智論》卷三十一，大正 25，288a11~14）。「若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空」（《智論》卷三十一，大正 25，193a4~5）。生空——眾生空 *sattva-sūnyatā*，法空 *dharma-sūnyatā*，「空門」是成立二空的。經說「今老死屬我，老死是我所」，是邪見虛妄的，因而說「是老死，是法空」。這是以無我為我空，無我所是法空的。與『成實論』所說：「若遮某老死，則破假名；遮此老死，則破五陰」（破五陰即法空）的意見相合（《成實論》卷十二，大正 32，333a24~25）。（《空之探究》p.92~93）

¹¹⁶ 元亨寺譯《漢譯南傳大藏經》（漢譯南傳 27，273~321）。

¹¹⁷ 元亨寺譯《漢譯南傳大藏經》（漢譯南傳 27，231~232）。

¹¹⁸ 所述之 6《波羅延經》及 7《眾義經》之分法，乃參於印順導師著《空之探究》p.101。導師云：『波羅延經』是『經集』的『彼岸道品』。『眾利經』是『經集』的『義品』。長行略引二經的經意，明智者於一切法不受不著，不取不捨。與『義品』的「第一八偈」相當（《空之探究》p.101）。

¹¹⁹ 參見：《大智度論》卷七九（大正 25，618c）：

諸菩薩空行勝於二乘。何以故？智慧分別利鈍，入有深淺故，皆名得諸法實相，……二乘得空有分有量，諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異。又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理。是故比佛、菩薩。千萬億分不及一。

【論】……問曰：若佛知一切聲聞、辟支佛不能為眾生，何以故問？答曰：佛意如是，欲令舍利弗口自說：諸聲聞、辟支佛不如菩薩，是故佛問。舍利弗言：不也，世尊！所以者何？聲聞、辟支佛，雖有慈心，本不發心願度一切眾生，亦不迴善根向阿耨多羅三藐三菩提。以是故菩薩一日修智慧，過聲聞辟支佛上。……

【經】「舍利弗！於汝意云何？諸聲聞、辟支佛，頗有是念：我等當得阿耨多羅三藐三菩提，度一切眾生，令得無餘涅槃不？」。舍利弗言：「不也！世尊！」佛告舍利弗：「以是因緣故，當知諸聲聞、辟支佛智慧，欲比菩薩摩訶薩智慧，百分不及一，乃至算數譬喻所不能及。」

【論】問曰：上已反問舍利弗，事已定，今何以復問？答曰：以舍利弗欲以須陀洹同得解脫故，與諸佛、菩薩等，而佛不聽。譬如有人，欲以毛孔之空與虛空等；以是故，佛重質其事。復次，雖同一事，義門各異。先言智慧，為一切眾生故；今言頗有是念，我等當得阿耨多羅三藐三菩提，令一切眾生得無餘涅槃。無餘涅槃者義，如先說。復次，一聲聞、辟支佛尚不作是念，何況一切聲、聞辟支佛！

※ 參見：《大寶積經》卷百十二（大正 11，634b）。

（五）《中觀今論》（p.24）：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」。

問曰：何以故大乘經初菩薩眾、聲聞眾兩說。聲聞經初獨說比丘眾，不說菩薩眾？答曰：欲辯二乘義故。佛乘及聲聞乘，聲聞乘狹小，佛乘廣大。聲聞乘自利自為，佛乘益一切。復次，聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。如是等種種分別說是二道故。¹²⁰

（六）《中觀今論》（p.24）：「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」。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，皆入般若羅蜜相中。¹²¹

¹²⁰ 《大智度論》卷四，大正 25，85b14~20。

¹²¹ 《大智度論》卷二十六，大正 25，254a14~16。

第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉

厚觀院長指導，第二組編，2002/9/3

第一節 無生之共證與大乘不共 (p.25~28)

一、(p.25)龍樹依空而顯示中道，即八不緣起。其中，不常不斷、不一不異、不來不去的緣起，即使解說不同，因為《阿含經》有明顯的教證，聲聞學者還易於接受。

(一) 不常不斷：

《雜阿含經》卷 12(300 經)，大正 2，85c10~16：

佛告婆羅門：「自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，彼婆羅門歡喜隨喜，從座起去。¹²²

(二) 不一不異：

《雜阿含經》卷 12(297 經)，大正 2，84c17~23：

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，而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實、不顛倒、正見，謂緣生老死。¹²³

(三) 不來不去：

《雜阿含經》卷 13(335 經)，大正 2，92c12~c27：

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。¹²⁴

二、各部派對不生不滅的見解：

(一) (p.25) 薩婆多部 (說一切有部)：不承認緣起不生不滅。

¹²²印順導師《雜阿含經論會編(中)》p.41。

¹²³《雜阿含經論會編(中)》p.37~36。

¹²⁴《雜阿含經論會編(上)》p.414。

1、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23，大正 27，116c4~23：

或復有執，**緣起是無為**，如分別論者¹²⁵。

問：彼因何故作如是執？

答：彼因經故，謂契經¹²⁶說：「**如來出世，若不出世法住法性。**」佛自等覺為他開示乃至廣說，故知緣起是無為法。為止彼宗，顯示緣起是有為法墮三世故，無無為法墮在三世。

問：若緣起法非無為者，如何會釋彼所引經？

答：經說因果決定義故，謂佛出世，若不出世，無明決定是諸行因，諸行決定是無明果，如是乃至生決定是老死因，老死決定是生果，法住法性是決定義，非無為義。經意如是，若不爾者，契經亦說：「如來出世，若不出世，法住法性，色常色相，乃至識常識相，地常堅相乃至風常動相，喝梨德雞常是苦味，羯竹迦盧呬尼常是辛味。」豈五蘊等亦是無為？彼既有為，緣起亦爾，謂五蘊等自相決定說如是言，緣起亦依因果決定，作如是說。為止如是他宗異執顯示正理故作斯論。

(二) (p.25) **經部師**：唯法因果，實無作用。

1、《中觀今論》 p.25：

進步些的經部師，也有緣起的不生不滅說，但他們是依「唯法因果，實無作用」的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

2、《阿毘達磨俱舍論》卷 2，大正 29，11b1~6：

經部諸師有作是說：如何共聚楂掣虛空？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，智者於中不應封著。如世尊說：「方域言詞不應堅執，世俗名想不應固求。」

a 唐普光述《俱舍論記》卷 2，大正 41，50b26~c8：

經部諸師有作是說：見用本無如何浪執，或說眼見，或說識見，猶如共聚楂掣虛空，眼、色等緣生於眼識。此等於見誰為能所。諸法生時，前因後果相引而起，實無作用。相續道中及緣成位，遍計所執謂有作用能見聞等，若言實有作用，應同勝論業句義也。

¹²⁵(a) 梵名 Vibhajya-vadin，巴利名 Vibhajja-vadin。音譯毘婆闍婆提、毘婆闍縛地。又作分別論師、分別說部。指作分析論議之論者。對未盡理之說，更須分別論究，故稱分別論者。所立如信等五根唯無漏、緣起無為、阿羅漢無退、三界無中有等說，皆與小乘化地部之本宗同義相合。大眾部、一說部、說出世部、雞胤部等四部，主張一切如來無有漏法、佛無睡眠、心性本淨等，亦與分別論者所立相同。或謂飲光部（屬上座部）、說假部（屬大眾部）亦稱分別論者。《佛光大辭典》 p.1318。

(b) 毘婆闍婆提梵語為 VibhajyavAdin，在《大毘婆沙論》譯為分別說部，或分別論者而與真諦 ParamArtha《部執異論》的分別說部，假部的異譯不同。雖然奘譯所譯的說假部，真諦確是譯為分別說部，但梵語為 PrajnAptivAdin。分別論者，玄奘門下，把他作為不正分別的通稱，如《俱舍論記》卷 20，大正 41，310 b24~25 說：「說非盡理，半是半非，更須分別，故名分別說部。」又《成唯識論述記》卷 2，大正 43，307a13~14：「諸邪分別皆名毘婆闍婆提，即大眾、一說、說出世、雞胤四部。」

詳見印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.408~409。

¹²⁶《雜阿含經》卷 12，(296 經)(大正 2，84b13~18)

問：經部宗中無作用耶？解云：諸法但有功能實無作用，世尊為順世情假說見耳，皆俗諦攝不應封著。如世尊說：方域言詞種種異說，不應堅執，世俗名想隨情即立，不應固求，唯法因果勝義諦收。

b 《阿毘達磨順正理論》卷 7，大正 29，367b24~ c26：

譬喻部師，有於此中妄興彈斥言：何共聚植擊虛空？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，智者於中，不應執著。彼謂佛說方域言詞，不應堅執，世俗名想，不應固求，此言非順聖教正理。於眼見性，亦不能遮，雖復有為皆從緣起，而說諸法別相用故，謂有為法雖等緣生，而不失於自定相用。故世尊說：法從緣生，亦說地等有別相用，如地界等，雖從緣生，而有如前堅等自相，亦有持等決定作業。如是眼色，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，色唯名色，非識非眼，識唯名識，非眼非色。此中雖無總實相用，可名能見所見能了，而於如是無有總實相用理中。如可說有眼色等緣生於眼識，如是亦說色識等緣生於眼見，於如是等無有總實相用法中，隨逐世情，似有總實相用顯現。世尊於此總實相用，勸有智者，令除執著，故作是言：方域言詞不應堅執，世俗名想不應固求。謂於世間，執有總實能見體相所起言詞，不應堅執。此相無故，及於世間執有總實能見作用所起名想，不應固求，此用無故，如見相用餘類應知，不可以無總實相用便越世俗假立名言，一向依隨勝義而住，亦不可執別實用無，是故定應不違勝義，隨順世俗假立名言，由此但遮世間所起總實相用堅執固求，非謂亦遮諸法勝義各別相用堅執固求，以一切法緣起相用各實有故，非緣一切一切果生。是故我宗，雙依二諦說眼能見，兩俱無失，世尊亦許作者作用。

3、《性空學探源》p.197：

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。

(三) (p.25) **大眾部**：緣起是無為法

1、《中觀今論》p.25~26：

大眾部說緣起是無為法，因為緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」的。他們說緣起常住，不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。

2、《雜阿含經》卷 12(296 經)，大正 2，84b13~21：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是

如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，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。

127

3、《空之探究》p.220~221：

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。而緣起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容緣起的。《相應部》經作：「法定、法住，即緣性」(idappaccayatA)；緣性，或譯為相依性。《法蘊足論》所引經，下文還說到：「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」。這些緣起的形容詞，使大眾部(MahAsaMghika)一分，及化地部(MahIZAsaka)等說：緣起是無為；《舍利弗阿毘曇論》也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恆不變的抽象理性。

4、《阿毘曇毘婆沙論》卷13，大正28，92b10~15：

如毘婆闍婆提說緣起是無為法。
 問曰：彼以何義故說緣起是無為法？
 答曰：彼依佛經，佛經說：「若佛出世，若不出世，法住法界，如來成等正覺。」
 為他顯現乃至廣說。彼以是義故，說緣起法是無為。

(四) (p.26) **中觀者**：緣起即不生不滅，緣起寂滅性即是中道。

《維摩詰所說經》卷上，大正 14，541a12~23：

佛告摩訶迦旃延：「汝行詣維摩詰問疾」。迦旃延白佛言：「世尊，我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者佛為諸比丘略說法要，我即於後敷演其義，謂無常義、苦義、空義無我義、寂滅義。」時維摩詰來謂我言：「唯迦旃延！無以生滅心行說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅是無常義，五受陰洞達空無所起是苦義，諸法究竟無所有是空義，於我、無我而不二是無我義。法本不然，今則無滅是寂滅義。說是法時，彼諸比丘心得解脫故，我不任詣彼問疾。

(五) 不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而言：

《雜阿含經》卷 12(293 經)，大正 2，83c16~17：

無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。

(六) 涅槃的定義：

a 《雜阿含經》卷 18(1478 經)，大正 2，126b2~4：

¹²⁷ 《雜阿含經論會編（中）》p.34~35。

閻浮車問舍利弗：「謂涅槃者，云何為涅槃」？舍利弗言：「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」。¹²⁸

b 《中觀今論》 p.26~27：

涅槃，決不是死了，也不是死了纔證得涅槃。涅槃，玄奘譯為圓寂。梵語含有否定與消散的意味，又有安樂自在的意義。佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫。涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛稱世俗的一切為有為，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是他的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。

c 涅槃，說一切有部把它歸為三無為法(asaMskRtadharma)中的擇滅無為

¹²⁹(pratisaMkhyAnirodha)而認為都是實有自體¹³⁰。

d 涅槃的原文有作：nirvANa, nirvAna, nirvana。¹³¹涅槃的通俗語源解釋大致有三種：

(一) nir + √vA, 有吹消(to cease, to blow)、消滅(extinguish)等義。加上 na 則表示一種寂靜(calmed)、調伏(tamed)等狀態。

(二) nir + √vR, vR(to cover, 覆蓋)之義，如火被覆蓋，欠缺燃燒的條件，火自然就息滅。

(三) nir + vAna, vAna 是源自 vana 林、森，稠林；所以 nir + vAna 可解釋為出離煩惱之林。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 32，大正 27，163b2~4 云：「復次，槃名稠林，涅槃名永離，永離一切三火、三相、諸蘊稠林故名涅槃。」¹³²

e 涅槃有種種異名，若依《阿含經》則可歸納為果，行，理境三類¹³³：

¹²⁸ 《雜阿含經論會編（下）》p.374。

¹²⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 31，大正 27，161a14~c16：

「云何擇滅？答：諸滅是離繫，謂諸法滅亦得離繫，得離繫得是名擇滅。……答：擇滅者由擇力故有漏法滅。……擇者謂慧，滅是彼果，擇所得滅故名擇滅。復次，一向劬勞、一向加行、一向功用簡擇諸法方得此滅，故名擇滅。」

¹³⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷 6，大正 29，34a10~12：

「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。」

¹³¹ Guy Richard Welbon, "The Buddhist NirvANa and Its Western Interpreters", The University of Chicago Press, Chicago, 1968, p.X.

¹³² 詳細請參閱：釋祖蓮〈「涅槃為所緣」初探---以《大毘婆沙論》及《大智度論》為主〉，《福嚴佛學院第九屆學生論文集》(上)，新竹，福嚴佛學院印行，民國 91 年，p.225~227。

¹³³ 《空之探究》p.145。

涅槃異名	類別	說明
無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃。	果	※《阿含經》以來，就是以這些名稱表示涅槃的。
空、無相、無願。	行	※這是三解脫門，然而卻能依此而證得涅槃，所以也就依此表示涅槃。
真如、法界、法性、實際。	理境	※實際是大乘特有的，而真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的，到了「中本般若」，真如等就作為般若體悟的甚深義。

三、(p.27) 共證：三乘聖者共證無餘涅槃、無生法。

(一)《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉，大正 9，564b15~c14：

……是名菩薩得無生法忍入第八地，入不動地，名為深行菩薩。……菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離，如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。……又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣，諸佛皆作是言：善哉善哉，善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。善男子！汝雖得此第一甚深寂滅解脫；一切凡夫離寂滅法，常為煩惱覺觀所害，汝當愍此一切眾生。又善男子！汝應念本所願，欲利益眾生，欲得不可思議智慧門。又善男子！一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異；一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。

(二)《大智度論》卷 35，大正 25，320c28~321a9：

不問智慧勢力能度眾生，今但問佛及弟子智慧，體性法中無有差別者，以諸賢聖智慧皆是諸法實相慧，皆是四諦及三十七品慧，皆是出三界入三脫門成三乘果慧，以是故說無有差別。復次，如須陀洹以無漏智滅結得果，乃至佛亦如是。如須陀洹用二種解脫果：有為解脫、無為解脫，乃至佛亦如是。如佛入涅槃，須陀洹極遲不過七世，皆同事、同緣、同行、同果報，以是故言無相違背。所以者何？不生性空故。

四、(p.28) 不共：聲聞證實際、所作已辦(自了)；大乘行者證無生法忍，更進一步，從大悲大願去廣行利他(自利利他)。

(一)《大智度論》卷 28，大正 25，266c3~6：

菩薩智慧相與聲聞智慧是一智慧，但無方便，無大誓莊嚴，無大慈大悲，不求一切佛法，不求一切種智，知一切法，但厭老病死，斷諸愛繫直趣涅槃為異。

(二)《大智度論》卷 75，大正 25，590c11~13：

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。

(三)《大智度論》卷 5，大正 25，97b22~c5：

云何名法等忍，善法、不善法，有漏、無漏，有為、無為等法。如是諸法入不二入法門，入實法相門。如是入竟，是中深入諸法實相時，心忍直入，無諍無礙，是名法等忍。如偈說：諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅，非非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。以是故，說已得等忍。

(四)《大智度論》卷 86，大正 25，662c3~25：

又復言：能過聲聞、辟支佛智慧，名無生忍。聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭、離欲得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏如小乘人；菩薩以慧眼求生滅實定相不可得，如先破生品中說。但以肉眼羸心，見有無常生滅；凡夫人於諸法中著常見，是所著法還歸無常，眾生得憂悲苦惱。是故佛說欲離憂苦，莫觀常相！是無常破常顛倒故，不為著無常故說，是故菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。問曰：若入不生不滅，不生不滅即復是常，云何得離常顛倒？答曰：如無常有二種；一者、破常顛到，不著無常；二者、著無常生戲論。無生忍亦如是：一者、雖破生滅、不著無生無滅故，不墮常顛倒；二者、著不生滅故，墮常顛倒。真無生者，滅諸觀，語言道斷，觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生，非以智慧觀故令無生；得是無生無滅畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅！如是等相，名無生法忍。得是無生忍故，即入菩薩位；入菩薩位已，以一切種智斷煩惱及習，種種因緣度一切眾生，如好果樹多所饒益。

(五)《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品〉，大正 10，199a26~b12：

此菩薩摩訶薩，菩薩心、佛心、菩提心、涅槃心，尚不現起，況復起於世間之心。佛子，此地菩薩，本願力故，諸佛世尊，親現其前與如來智，令其得入法流門中，作如是言：「善哉善哉，善男子，此忍第一，順諸佛法，然善男子，我等所有十力、無畏、十八不共諸佛之法，汝今未得，汝應為欲成就此法，勤加精進，勿復放捨於此忍門；又善男子，汝雖得是寂滅解脫，然諸凡夫，未能證得，種種煩惱，皆悉現前，種種覺觀，常相侵害，汝當愍念如是眾生；又善男子，汝當憶念本所誓願，普大饒益一切眾生，皆令得入不可思議智慧之門；又善男子，此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘，亦能得此無分別法。

※ (p.28)大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

第二節 聲聞常道與大乘深論(p.28~34)

一、(p.28) **聲聞常道**：是以三法印——諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜次第悟入的；是以明解因果事理的生滅為出發點，依此而通過諸法無我的實踐，到達正覺的涅槃。

※ 《雜阿含經》(270 經)大正 2，70c27~ 71a2：

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。¹³⁴

二、(p.31~32) **大乘深論**：從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。

(一) 《中觀今論》p.29：

大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。

(二) 《空之探究》p.149：

初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與《般若經》是一致的。這一立場，與《阿含經》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。如《佛說文殊師利淨律經》¹³⁵說：「問：其佛說法，何所興為？何所滅除？答曰：其本淨者，以無起滅，不以生盡[滅]。所以者何？彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。

文殊師利(MaJjuZrI)是從東方寶英佛土來的。文殊說：彼土的佛法，是以真諦無生滅法為首的；不如此土的佛法，以緣合（因緣和合生或緣起）為第一，出發於因緣生滅，呵責煩惱等教說。文殊所說的彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；此土以緣合為第一，當然是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。如《阿含經》從生滅無常下手：「無常故苦，苦故無我」——空。甚至說：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法」¹³⁶。如實知生滅無常的重要性，可想而知！

(三) 《印度佛教思想史》p.91~92：

「初期大乘」經部類眾多，法門也各有所重，而同以「發菩提心，修菩薩行，成就

¹³⁴ 《雜阿含經論會編（上）》p.77。

¹³⁵ 《佛說文殊師利淨律經》卷 1，大正 14，448c23~26。

¹³⁶ 《法集要頌經》卷 2，大正 4，789a21~22：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法。」

佛果」為目的；與「佛法」¹³⁷的修出離行，以「逮得己利」，當然會有眾多的不同。然探究二者的根本差異：「佛法」是「導之以法，齊之以律」，以達成正法久住，利樂眾生為目的；而「初期大乘」，是重「法」的自行化他而不重「律」的。對於「法」，二者也不同。「佛法」是緣起(pratītyasamutpāda)說，從眾生——人類現實身心中，知迷悟、染淨的必然而通遍的「法」，觀一切為無常、苦、無我我所而契入的。「初期大乘」卻以為這些是世俗諦(saMvRti-satya)說，要依勝義諦(paramArtha-satya)說。所以如說五蘊無常，「若如是求，是為行般若」，也要被斥為「說相似般若波羅蜜」¹³⁸了。「初期大乘」的依勝義諦說，如《佛說文殊師利淨律經》¹³⁹說：「彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。異譯《清淨毘尼方廣經》¹⁴⁰作：「彼佛刹土，不知（苦）斷（集），不修（道）證（滅，以上是四諦）；彼諸眾生重第一義諦，非重世諦」。文殊師利菩薩是從東（南）方世界來的，那邊的佛法，以了達真諦——勝義諦為先，不如此土的佛法，以緣起（四諦，世俗諦）為先要的。

三、(p30~32) 各部派對「有為生死」與「無為涅槃」的看法與體悟。

(一) 如薩婆多部把有為與無為，看作兩種根本不同性質的實體法。這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

a 《阿毘達磨俱舍論》卷6，大正29，34a10~12：

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。

b 《性空學探源》p.226。

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

¹³⁷ 印順導師所謂的「佛法」是指原始佛法及部派佛教。

¹³⁸ 《小品般若波羅蜜經》卷3，大正8，546c1~7：

「世尊，何等是相似般若波羅蜜？憍尸迦！當來世有比丘欲說般若波羅蜜，而說相似般若波羅蜜。世尊！云何諸比丘說相似般若波羅蜜？佛言：諸比丘說言，色是無常，若如是求是為行般若波羅蜜，受、想、行、識是無常，若如是求是為行般若波羅蜜。憍尸迦！是名說相似般若波羅蜜。」

¹³⁹ 《佛說文殊師利淨律經》卷1，大正14，448c23~26。

¹⁴⁰ 《清淨毘尼方廣經》卷1，大正24，1076b7~12：

「天子問言：云何文殊師利，彼土眾生不生貪、瞋、愚癡煩惱，又不滅耶？答言：不也天子！天子問言：彼佛說法為何所斷？答言：為不生不滅而演說法，何以故？彼佛刹土不知斷不修證，彼諸眾生重第一義諦，非重世諦。」

另見《寂調音所問經》卷1，大正24，1081c16~27：

「時寂調音天子，以恭敬心向文殊師利作是問言：寶相如來世界以何說法，仁者樂彼？文殊師利言：天子！彼所說法不為生貪欲故，不為盡貪欲故，不為生瞋恚故，不為盡瞋恚故，不為生愚癡故，不為盡愚癡故，不為生煩惱故，不為盡煩惱故，所以者何？夫！法無生則無有盡。天子言：文殊師利！彼土眾生無貪欲等諸結使生與滅耶？文殊師利言：如是。天子言：若如是者，彼佛說法為何所斷？文殊師利言：法本無生，為何所盡，所以者何？彼佛世界眾生，無知無斷，無修無證。彼界眾生貴第一義諦，不貴方便諦。」

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。

(二) 又如**經部師**：以無為是無，有為才是實有；那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！要知道：生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是」？

a 《阿毘達磨俱舍論》卷 6，大正 29，34a12~14：

經部師說：一切無為皆非實有，如色、受等別有實物，此所無故。

b 《性空學探源》p.226~227：

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。」¹⁴¹「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」¹⁴²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。

(三) 還有，**大眾系學者**，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。所以不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

(四) **大乘學者**從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。

a **常性不可得**，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的

¹⁴¹ 《阿毘達磨順正理論》卷 17，大正 29，431a27~28。

¹⁴² 《阿毘達磨順正理論》卷 17，大正 29，431a10~11。

空寂。

b 我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。

c 生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此滅故彼滅，此無故彼無」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。

四、(p.32) 一實相印即是三法印。

因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。《大智度論》卷二二說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，名入空智門」），如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

(一) 《大智度論》卷 22 (大正 25，223b3~12)：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃即是盡諦。復次，有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在，無有自在故無我。無常、無我、無相故，心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅一相所謂無相，無相即寂滅涅槃。

(二) 《大智度論》卷 22，大正 25，222b27~c6：

問曰：摩訶衍中說諸法不生不滅一相所謂無相，此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？

答曰：觀無常即是觀空因緣，如觀色念念無常，即知為空；過去色滅壞不可見故無色相；未來色不生無作無用不可見故無色相。現在色亦無住不可見、不可分別知故無色相。無色相即是空，空即是無生無滅，無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。

五、(p.32)無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想。

(一) 《雜阿含經》卷 9(232 經)，大正 2，56b21~56c4：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！所謂世間空，云何名為世間空」？佛告三彌離提：「眼空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名空世間。」佛說此經已，三彌離提比丘聞佛所說，歡喜奉行。¹⁴³

(二)《雜阿含經》卷 11(273 經)，大正 2，72c12~15：

比丘！諸行如幻，如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去，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。¹⁴⁴

(三)《中觀今論》p.33：

縱觀（動的）：緣起事相，是生滅無常的。

橫觀（靜的）：即見為因緣和合的。

直觀：從一一相觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。

(四)《中觀今論》p.33：

釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》¹⁴⁵中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽論》¹⁴⁶解說為：「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」。

第三節 三法印之橫豎無礙 (p.34~37)

一、(p.34) 三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。

二、(p.34) 在佛教發展的歷史中，也是初期重無常行，中期重空無我行，後期重無生行。

(一)《以佛法研究佛法》p.190~192：

佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。

¹⁴³ 《雜阿含經論會編（上）》p.276~277。

¹⁴⁴ 《雜阿含經論會編（上）》p.353。

¹⁴⁵ 《中阿含經》卷 49(190 經)〈小空經〉(大正 1，737a3~5)：

「我於爾時從世尊聞說如是義：『阿難！我多行空。』彼世尊所說，我善知善受，為善持耶。」

¹⁴⁶ 《瑜伽師地論》卷 90 (大正 30，812c28~a10)：

「以世間道修習空，當知為趣乃至上極無所有處，漸次離欲，自斯已後修聖道行，漸次除去無常行等，能趣非想非非想處，畢竟離欲。彼於爾時，自觀身中空無諸想，謂一切漏一向寂靜，永離熾然。又觀身中有法不空。謂此依止為緣，六處展轉互相任持，乃至壽住為緣諸清淨法，無有壞滅。當知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。是故今者證得上妙菩提住已，由昔串習隨轉力故，多依空住。」

從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜截為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！……

第二期是無我法印的開顯，第三期是涅槃法印的開顯……要知三法印是依緣起的生滅與寂滅而說的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。性空大乘的空寂，是我空、法空，是人無我與法無我，這自然是無我我所的開顯。但一切法空，就是諸法寂滅性，這就是涅槃；在諸法本空上，顯示諸法本寂滅，所以空也就是涅槃寂靜印的開顯。在同一的性空中，顯示無我與涅槃二義。

這第一、法印有三，生滅與寂滅只有二。諸法無我是遍通的，從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。

第二、在聖典中，涅槃是不許擬議的。因為一切是有餘的，是世間的；如用世間的去作著相的描寫擬議，那就必然要神化。他只能從無常無我中去體現，要加以言說思惟，只能說空、無、非、不、離。

第三、無可說明中的說明，不出二途：生死是此有故彼有；所以涅槃是此無故彼無，就是無性空。無自性空，自性涅槃，這是用實有非有的空來顯示的。又，生死是此生故彼生，所以涅槃是此滅故彼滅，就是寂滅。以生滅故，寂滅為樂，這是用生者不生的無生來顯示的。所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯；這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。

諸行無常	——從緣起生滅相說——	三法印的漸入一滅	——聲聞行時代
	/	無常……無我……不生	證入涅槃
諸法無我	/	(無常性) \	己利行
	\	無自性空 { (無我性) - 自性寂滅	普賢行
	\	(無生性) /	——
涅槃寂靜	——從緣起寂滅性說——	一實相的圓見三印	——菩薩行時代

三、(p.34~36) 不同根機由不同法印悟入：

(一) (p.34~35) 依無常入門。

如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。……佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」¹⁴⁷！所以說：「諸行無常，

¹⁴⁷ 《法集要頌經》卷2，大正4，789a21~22。

是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」¹⁴⁸。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」¹⁴⁹。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

a 《雜阿含經》卷 10(260 經)，大正 2，65c18~23：

舍利弗！五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。云何為五？所謂色受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。如是受、想、行、識，是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。¹⁵⁰

b 《雜阿含經》卷 34(956 經)，大正 2，243c27~244a8：

如是比丘！一切諸行悉皆無常、不恆、不安、變易之法。是故比丘！當修厭離，離欲解脫。爾時、世尊即說偈言：

「古昔長竹山，低彌羅村邑；次名朋迦山，阿毗迦聚落；
宿波羅首山，聚落名赤馬；今毗富羅山，國名摩竭陀。
名山悉磨滅，其人悉沒亡，諸佛般涅槃，有者無不盡。
一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂。」

說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。¹⁵¹

(二) (p.35~36) 依無我入門。

聽了無常，不能深解，只能因生滅相續的無常相而起厭離心，不能因常性不可得而深入法性的寂滅，這非更說無我不可——也有直為宣說無我的。由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。依《般若》及龍樹所宗，諸法本性的空寂即是不生，不生即是涅槃。《心經》「色即是空」的空，即解說為無生的涅槃。空是本性空；空亦不可得，即是無生。如《智論》¹⁵²說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，

¹⁴⁸ 《大般涅槃經》卷 14，大正 12，450a16：「諸行無常，是生滅法。」大正 12，450a1：「生滅滅已，寂滅為樂。」

¹⁴⁹ (a) 《大智度論》卷 28，大正 25，267b24~c5：

普華言：「我亦不欲令凡夫、聖人有差別，何以故？諸聖人無有滅法，凡夫人亦無生法，是二皆不出法性等相。」舍利弗言：「善男子，何等是法性等相？」答言：「耆年得道時所知見者是。」又問：「生聖法耶？」「不也。」「滅凡夫法耶？」「不也。」「得聖法耶？」「不也。」「見知凡夫人法耶？」「不也。」「耆年以何知見故得聖道？」舍利弗言：「凡夫人如，比丘得解脫如，比丘入無餘涅槃如，是如一如如無別。」普華言：「舍利弗，是名法性相如，不壞如，用是如，當知一切法皆如。」

(b) 《維摩詰所說經》卷上，大正 14，542, b8~16：

「云何彌勒受一生記乎？為從如生得受記者？為從如滅得受記者？若以如生得受記者，如無有生。若以如滅得受記者，如無有滅，一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也；至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記，所以者何？夫如者不二不異，若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。」

¹⁵⁰ 《雜阿含經論會編（上）》p.51。

¹⁵¹ 《雜阿含經論會編（下）》p.647~648。

¹⁵² 《大智度論》卷 15，大正 25，171c29~172a4。

是佛道初相」(卷一五)。這是把空亦復空的畢竟空，與無生等量齊觀的。如《解深密經》¹⁵³說：初時教說無常令厭，中時教說「空無自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」，也是以空及無生為同一意義的。如從此得證，即依空解脫門得道。

(三) (p.36) 依不生不滅入門。

然而，若著於空，即不契佛意，所以說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」¹⁵⁴。有所著，即不能體證無所著的涅槃——無生法忍。因之，經中也有以空為不了，而以不生不滅為究竟的。如從不生不滅而證入，即依無相解脫門得道。

※

(依)無常	無我	不生不滅
從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。	由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。	有以空為不了，而以不生不滅為究竟的，即從不生不滅而證入。
無願解脫門	空解脫門	無相解脫門

A 三三摩地與三解脫門有何差別？

a 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，539c18~20：

此三三摩地亦名三解脫門。問：三摩地與解脫門有何差別？答：三摩地通有漏無漏，解脫門唯無漏。

b 《大智度論》卷 5，大正 25，96c17~23：

問曰：有種種禪定法，何以故，獨稱此三三昧？答曰：是三三昧中思惟近涅槃故，令人心不高不下，平等不動，餘處不爾，以是故獨稱是三三昧。餘定中，或愛多，或慢多，或見多，是三三昧中，第一實義實利能得涅槃門，以是故，諸禪定法中，以是三空法為三解脫門。

B 空、無相、無作三昧名聖住。

¹⁵³ 《解深密經》卷 3，大正 16，697a23~b11：

「爾時勝義生菩薩復白佛言：世尊，初於一時在婆羅門斯仙人墮處施鹿林中惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。世尊，在昔第二時中惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊，於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無容是真了義，非諸諍論安足處所。世尊，若善男子或善女人於此如來依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜自性涅槃，所說甚深了義言教。」

¹⁵⁴ 《中論》卷 2〈觀行品第十三〉大正 30，18c16~27：

「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。大聖為破六十二諸見，及無明愛等諸煩惱故說空。若人於空復生見者，是人不可化。譬如有病須服藥可治，若藥復為病則不可治。如火從薪出以水可滅，若從水生為用何滅。如空是水能滅諸煩惱火，有人罪重貪著心深，智慧鈍故，於空生見，或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。若以空化此人者，則言我久知是空。若離是空則無涅槃道，如經說，離空無相無作門，得解脫者，但有言說。」

《大智度論》卷 3，大正 25，75c18~a3：

復次，三種住：天住、梵住、聖住。六種欲天住法是為天住。梵天等，乃至非有想、非無想天住法名梵住。諸佛、辟支佛、阿羅漢住法名聖住，於是三住法中住聖住法，憐愍眾生故，住王舍城。復次，布施、持戒、善心三事故名天住；慈、悲、喜、捨四無量心故名梵住；空、無相、無作是三三昧名聖住。聖住法，佛於中住。

C 何為解脫門？

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，540a10~11：

問：何故名解脫門？答：涅槃名解脫，依此三三摩地能趣證解脫故名解脫門。

D 由三緣建立三三摩地。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，538a27~b29：

問：若爾世尊何故增一減無量等，建立三種三摩地耶？答：由三緣故唯建立三，一、對治故，二、期心故，三、所緣故。

對治故者：謂空¹⁵⁵三摩地是有身見近對治故。……

期心故者：謂無願¹⁵⁶三摩地諸修行者期心，不願三有法(欲、色、無色)故。……

所緣故者。謂無相¹⁵⁷三摩地此定所緣離十相故。謂離色、聲、香、味、觸、及女、男、三有為相。

E 由對治差別建立三三摩地。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，538c3~6：

有作是說：三三摩地皆由對治差別建立，謂空三摩地，近對治有身見；無願三摩地，近對治戒禁取；無相三摩地，近對治疑，由此為先對治一切。

F 依行相差別建立三三摩地。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，538c6~9：

復有說者：三三摩地皆依行相差別建立，謂空三摩地，有空、非我二行相；無願三摩地有苦、非常及集道各四行相；無相三摩地有滅四行相。

G 《大智度論》卷 20(大正 25，207c23~29)：

見多者為說空解脫門，見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。

¹⁵⁵《雜阿含經》卷 21(567 經)，大正 2，150a2~5：「云何空三昧？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察常住不變易，非我、非我所是名空心三昧。」

¹⁵⁶《增壹阿含經》卷 16，大正 2，630b8~10：「云何名為無願三昧？所謂無願者，於一切諸法，亦不願求，是謂名為無願三昧。」

¹⁵⁷在《雜阿含經》卷 3(80 經)，大正 2，20b12~13 只緣六相：「復有正思惟三昧，觀色相斷、聲、香、味、觸、法相斷是名無相。」

愛多者為說無作解脫門，見一切法無常，苦從因緣生，見已心厭離愛即得入道。

愛見等者為說無相解脫門，聞是男女等相無故斷愛；一異等相無故斷見。

H《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185 (大正 27，927c16~19)：

問：何故唯此行相入正性離生非餘耶？

答：入正性離生者有二種：一、愛行，二、見行。愛行者依無願入，見行者依空入；菩薩雖是愛行，而能依空入正性離生。

I《清淨道論》：

無常 → 勝解多 → 無相 → 信解脫¹⁵⁸

苦 → 輕安多 → 無願 → 俱解脫¹⁵⁹

無我 → 知多 → 空 → 慧解脫

四、(p.36) 空與不生。

空與不生，如《大方廣寶篋經》¹⁶⁰說：「如生金與熟金」。龍樹也說：「未成就為空，已成為般若」¹⁶¹。又空著重於實踐的意義，而無生多用於說明法性寂滅。然在中觀的諸部論典中，處處都說空，空即不生，空即是八不緣起的中道。事實上，取著無生，還是一樣的錯誤，所以《智論》¹⁶²解說無生，是無生無不生等五句都遣的。空與無生，有何差別！

五、(p.36) 如能藉此無常、無我、無生的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。依眾生的悟解不同，所以有此三門差別，或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示真，使契於正覺的一味。

第四節 緣起之綜貫性 (p.37~39)

¹⁵⁸ 《清淨道論》高雄市，正覺學會，民 89，p.679。

¹⁵⁹ 《清淨道論》p.683。

¹⁶⁰ 《大方廣寶篋經》卷上，大正 14，467a16~21：

「須菩提言：空之與寂有何差別？文殊師利言：大德須菩提，於意云何？如生金與熟金有何差別？答言：以言說故而有差別。文殊師利言：如是大德須菩提，以言說故言空言寂，若有智者不著文字，不執文字。」

¹⁶¹ 《大智度論》卷 35，大正 25，319a11~12：「般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提，未成就者名為空。」

¹⁶² 《大智度論》卷 5，大正 25，97b27~c5：

「諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅，非非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退。名無生忍，是助佛道初門。以是故，說已得等忍，經得無礙陀羅尼。」

《大智度論》卷 27，大正 25，259c21~260 a2：

「一切法，所謂有法、無法，亦有亦無法；空法，實法，非空非實法；所緣法，能緣法，非所緣非能緣法。復次，一切法，所謂有法，無法，亦有亦無法，非有非無法；空法，不空法，空不空法，非空非不空法，生法，滅法，生滅法，非生非滅法，不生不滅法，非不生非不滅法，不生不滅亦非不生非不滅法，非不生非不滅亦非不生亦非不滅法。復次，一切法，所謂有法，無法，有無法，非有非無法。捨是四句法，空，不空，生滅，不生，不滅五句皆亦如是。」

一、(p.37) 緣起與涅槃。

(一)《中觀今論》p.37：

《雜阿含》二九三經¹⁶³，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「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。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅」。這說明在有為的緣起以外，還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。

(二)《空之探究》p.224~225：

佛說的緣起，是「諸說中第一」，不共世間（外道等）學的。但佛教在部派分化中，雖一致的宣說緣起，卻不免著相推求，緣起的定義，也就異說紛紜了。大都著重依緣而生起，忽略依緣而滅無。不知「此有故彼有，此生故彼生」，固然是緣起；而「此無故彼無，此滅故彼滅」，也還是緣起。《雜阿含經》¹⁶⁴正是這樣說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。佛的緣起說，是通於集與滅的。

二、(p.37) 緣起與緣生。

(一)《中觀今論》p.38：

a 《雜阿含》二九六經¹⁶⁵，說緣起與緣生。緣起即相依相緣而起的，原語是動詞。緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作緣已生法。經文，以緣起與緣生對論，而論到內容，卻都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成為學派間的難題。

b **薩婆多部**依緣起是主動，緣已生是被動的差別，說因名緣起，果名緣生。

c **大眾部**留意經中說緣起是「若佛出世，若不出世，法性、法住、法界常住」¹⁶⁶的特點，所以說：各各因果的事實為緣生，這是個別的，生滅的。因果關係間的必然理性為緣起，是遍通的，不生滅的。

(二)《阿毘達磨法蘊足論》卷 11〈緣起品第二十一之一〉，大正 26，505a10~27：

¹⁶³ 《雜阿含經》卷 12(293 經)，大正 2，83c13~17：

「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。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅。」

¹⁶⁴ 《雜阿含經》卷 2(53 經)，大正 2，12c21~25：

「佛告婆羅門：我論因說因。又白佛言：云何論因？云何說因？佛告婆羅門：有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

¹⁶⁵ 《雜阿含經》卷 12(296 經)，大正 2，84b13~18：

「我今當說因緣法及緣生法，云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明行，若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺。」

¹⁶⁶ 《雜阿含經》卷 12(296 經)，大正 2，84b13~18。

一時薄伽梵，在室羅筏住逝多林給孤獨園。爾時，世尊告苾芻眾：吾當為汝宣說緣起、緣已生法，汝應諦聽，極善作意。

云何緣起？

謂依此有彼有，此生故彼生，謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾、惱，如是便集純大苦蘊，苾芻當知。生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起法住法界，一切如來自自然通達等覺宣說施設建立，分別開示，令其顯了，謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾。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。

云何名為緣已生法？

謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，如是名為緣已生法。苾芻當知，老死是無常，是有為是所造作，是緣已生，盡法，沒法，離法，滅法，生，有，取，愛，受，觸，六處，名色，識，行，無明亦爾。

(三)《空之探究》p.222：

這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！又如《長阿含》的《大緣方便經》，說一切有部編入《中阿含》，名《大因經》，也就是《長部》的《大緣經》(MahAnidAna-suttanta)。經文說明「緣起甚深」，而被稱為nidana¹⁶⁷——尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」的「因」。從這些看來，緣起是不能說為無為的。……如經中說緣起是法住(dharma-sthitA, dhammaTThitA)，法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定(dharma-niyAmatA, dhamma-niyAmatA)，法定是決定而不亂的；緣起是法界(dharma-dhAtu, dhamma-dhAtu)，界是因性(緣性)。這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

(四) 緣起亦譯作因緣。

a 《雜阿含經》卷 12(296 經)，大正 2，84b13~18：

我今當說因緣法及緣生法，云何為**因緣法**？謂此有故彼有，謂緣無明行緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何**緣生法**？謂無明行，若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺。

b 《中論》〈觀因緣品第一〉，卷 1，大正 30，1b14~17：

不生亦不滅，不常亦不斷，
不一亦不異，不來亦不出；
能說是**因緣**，善滅諸戲論，
我稽首禮佛，諸說中第一。

¹⁶⁷梵語 nidana。音譯為尼陀那。意譯為緣起、因緣，而使用於不同之情形，指十二部經（原始佛教經典）之因緣部。即說明佛陀或歷來祖師為應眾生之機，而宣說或撰述經、律、論三藏之緣由（理由、由來）。

(五) 緣起義：

- a 《阿毘達磨俱舍論》卷 9，大正 29，50b17~18：「由此有法，至於緣已，和合升起是緣起義。」
- b 《阿毘達磨俱舍論》卷 9，大正 29，50c15~17：「種種緣和合已，令諸行法聚集昇起是緣起義。」
- c 《阿毘達磨順正理論》卷 25，大正 29，481a28~29：「緣現已合，有法升起是緣起義。」
- d 《般若燈論釋》卷 1，大正 30，51c26~27：「緣起者：種種因緣和合得起故，名緣起。」

三、(p.38~39) 「緣起與緣生」，「緣起與涅槃」之關係：

(一) 緣起與緣生之關係：

- ※ 緣起法可以說明緣生事相，同時也能從此悟入涅槃。
- ※ 透過緣起法可以看到世間現象界(生滅)。
- ※ 緣起即與緣生相對，緣起即取得「法性法住法界常住」的性質。

(二) 緣起與涅槃之關係：

- ※ 緣起不但說明現象事相的根本法則，也說明涅槃實相的根本。
- ※ 透過緣起法可以看到出世間的實相(不生滅)。
- ※ 緣起與涅槃相對，而緣起即取得生滅的性質。

四、(p.39) 若能了解緣起的名為空相應緣起；大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。以緣起是空相應，所以解悟緣起，即悟入法性本空的不生不滅；而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。三法印中的無常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。大乘把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。

第四章〈中道之方法論〉

厚觀院長指導 第四組：釋振行編 2002/9/16

第一節 中觀與中論

一、(p.9~12；p.41~43)「中觀」之義：

(一)、印順法師《中觀論頌講記》，p.6：

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為中觀。

(二)、印順法師《中觀今論》，p.9~12；p.41~43：

1、「中」的本義，可約為二種：

- 1) 中實：中即如實，在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何，應該如何，即還他如何。
- 2) 中正：中即圓正，不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。

2、「觀」：觀即觀察，此名可有三種意義：

- 1) 觀者：即能觀的主體。
 - a) 總體說，即是有情。
 - b) 別體說，即與心心所相應的慧心所。
- 2) 觀用：依觀察、思惟等作用，顯示觀慧的體。
- 3) 指觀察的具體活動：說到觀，即是依所觀的對象而起能觀，以能觀去觀察所觀，所有的觀察方法，觀察過程等等，同為相依相待的緣起。

這在《般若經》中，曾分為五類：一、觀，二、所觀，三、觀者，四、觀所依處，五、觀所起時。

※見《大般若波羅蜜多經》卷 409，大正 7，48b15~23：

以一切法自相皆空。能取、所取，俱不可得故。所以者何？如是梵志！不以得現觀而觀一切智智；不以外得現觀而觀一切智智；不以內外得現觀而觀一切智智。不以無智得現觀而觀一切智智；不以餘得現觀而觀一切智智；亦不以不得現觀而觀一切智智。所以者何？是勝軍梵志。不見所觀一切智智；不見能觀般若。不見觀者、觀所依處及起觀時。

※「觀」：是內心的思想活動；不僅是記錄正理，而且是以種種方法去發現事理的深密。

二、(P.42~43)《中論》：

論有兩種：a. 語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。

b. 「表色」——間接的文字，即一般的文字，依形色的文、句、章、

段以論說的。

兩者都名之為論，都是論述內心的見地，表示而傳達於他人的。

※「論」：是思想活動的方法、過程、結論，表現於聲色的符號，以傳達於他人、將來。

小結：

- 1、「中觀」：用觀察的方法去觀察中道——存之於心。
- 2、「中論」：用論證的方法來論證中道——吐之於口。
- 3、「中道」：為最高真理的常遍法則：
 - a) 本有的——法性。
 - b) 必然的——法住。
 - c) 普遍的——法界。

※中觀與中論，同為研求發見中道的方法。然而，無論是觀察或論證的方法，都不是離開中道——真理，憑自己的情見去觀察論證的。

※觀、論與中道，是相依相待而非隔別的。離中道，即沒有中論與中觀；離了觀與論，也無法發見中道、體驗中道。

第二節 因明與中觀

一、(p.43~44) 因明：

(一)、西洋邏輯：

亞理斯多德(B.C.384~322)的推理邏輯：¹⁶⁸

A、三段論法：為「一種論證，祇要假定某事成立，其他(命題)亦因某事之真隨之必然推所出來，毋需助於推衍系統以外之語辭」。

結構：

- 1) 大前提 (人皆有死)。
- 2) 小前提 (孔子是人)。
- 3) 結論 (故孔子有死)。

B、此論法的缺點：

三段論法即是一種推理形式，乃屬演繹邏輯(deductive logic)的研究領域。

三段論法祇關涉推理形式的真偽價值，卻無力解決命題內容(尤其是前提

¹⁶⁸ 傅偉勳《西洋哲學史》，台北，三民，民.85，14版，p.123~125。又(p.265)，笛卡兒對於演繹的缺點，也有如下的說明：「演繹是從確實不過的已知事實所推論出來的其他一切。演繹較「直觀」缺乏單純描與確實性，而且演繹過程的每一階段都要依靠直觀的活動」。

部份)的真偽與否。-----因為(人皆有死)這一命題的內容原與演繹邏輯無關，而是屬於現實經驗累積而成的歸納性判斷，亦即歸屬歸納邏輯(inductive logic)的範圍。

(二)、正理學派的論理方法：

A. 十六句義：¹⁶⁹

1、印順法師：《印度佛教思想史》，p.350~351

尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）。

1) 量(pramāṇa)，立現量，比量，譬喻量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以『方便心論』¹⁷⁰說知四量名「知因」。

2) 所量(prameya)，是所知的對象。

3) 疑(saṃśaya)。

4) 用(prayojana)：對所知見的事理，不能確定[疑]；所以有求解決的作用。

5) 宗——悉檀(siddhānta)，是立者所主張的，有遍所許宗，先稟承宗，傍準義宗，不顧論宗——四宗。¹⁷¹

6) 喻(dr̥ṣṭānta)，是舉例。

7) 支分(avayava)，就是比量的五支：宗，因，喻，合，結（決定）。

8) 思擇(tarka)。

9) 決(nirṇaya)，義理決定。

以上，是論證的重要事項。以下，是實際論辯，論證的謬誤或失敗。

10) 論議(vāda)，彼此互相論議。

11) 紛議(jalpa)。

12) 壞義(vitaṇḍā)。

13) 似因(hetu-ābhāsa)。

14) 難難(chala)。

15) 諍論(jāti)。

16) 墮負(nigrahasthāna)，論議失敗。

從十六句義，可見與未來因明的關係。

¹⁶⁹ 印順法師：《印度佛教思想史》p.353：

『成實論』說：「十六種（句）義，是那耶修摩（所）有」。若耶須摩或譯那耶修摩 Naya-suma，是正理學徒的意思。

¹⁷⁰ 《方便心論》卷1，大正32，23c29~24a2：

凡欲立義，當依四種知見，何等為四：一者現見。二者比知。三以喻知。四隨經書。

¹⁷¹ 《因明入正理論疏》卷1，大正44，100b27~c3：

凡宗有四：一、遍所許宗：如眼見色，彼此兩宗皆共許故。二、先承稟宗：如佛弟子習諸法空，鵝鷓弟子立有實我。三、傍憑義宗：如立聲無常，傍憑顯無我。四、不顧論宗：隨立者情所樂便立，如佛弟子立佛法義。

※見《百論疏》(吉藏撰)卷1,大正42,247c1~4:

摩醯首羅天說十六諦義:一、量諦。二、所量。三、疑。四、用。五、譬喻。六、悉檀。七、語言分別。八、思擇。九、決。十、論議。十一、修諸義。十二、壞義。十三、自證。十四、難難。十五、、諍論。十六、墮負。

B. 五分論法:

見《如實論》(真諦譯)卷1,大正32,35b18~23:

五分者,一、立義言。二、因言。三、譬如言。四、合譬言。五、決定言。譬如有人言:聲無常是第一分。何以故?「依因生故」,是第二分。「若有物,依因生,是物無常;譬如瓦器,依因生,故無常」,是第三分。「聲亦如是」,是第四分。是故「聲無常」,是第五分。

見《楞伽阿跋多羅寶經註解》(明,宗泐、如玘同註)卷3,大正39,371a3~4:

五分論者。一、宗。二、因。三、喻。四、合。五、結。

見《攝大乘論抄》卷1,大正85,1002c6~7:

五分論即五:一、立義。二、引證。三、譬。四、合譬。五、結。

(三)、(p.44) 陳那的三支論法:

1、印順法師《印度佛教思想史》p.352~353:

陳那因明論的特色,如《瑜伽論》等立三種量,陳那但立現量與比量——二量。至教量或聖教量——每一教派的經說(如吠陀,佛經,新舊約),如不為對方所信受,就不能成為定量。如經教所說,正確而可以為他所接受的,那一定是符合現量與比量的。所以但立二量,不取聖教量,也就是以理為宗,而不是信仰為先的。明顯呈現而離分別的智,是現量。現量有四類:(五)根識所了;意(五俱意)也有離分別的;心與心所的自證分;瑜伽者離分別的直觀。比量是推理的正確知識,有自比量與他比量。自比量,是自己推理的正知;以自己的正知,為了使他了解而立量,是他比量。舊時是五支作法,陳那簡化為三支:**宗,因,喻**。如立「聲無常[宗],所作性故[因]。諸所作者,皆見無常,如瓶等[同喻];諸是常者,見非所作,如虛空等[異喻]」。比量的三支中,因三相是最重要的,三相是「(遍)是宗法性;同品定有性,異品遍無性」。

2、印順法師《印度佛教思想史》p.354:

如陳那的宗、因、喻——三支,還是傳統五支說的簡化。對他而成立自宗,或評破對方的主張,一定要先揭出自己的見解(或否定對方的主張)——宗;其次說明理由——因;然後從同類、異類兩方面,舉事例來證成——喻。宗、因、喻的三支次第,**主要是適合於對他的辯論**。法稱修改為近於

喻、因、宗的次第：如凡是所作法，都是無常的，如瓶盆等；聲也是所作法；因而得到「聲是無常」的結論。

3、李世傑《因明學概論》¹⁷²，p.16~17：

世親以前的因明，稱古因明（以正理經為代表）陳那以後的因明，稱新因明，-----扼言之，古因明與新因明約有下面五點不同：

- 新因明
- 1) 將五段論式改為三段論式。
 - 2) 於三段論式中以宗為所立。
 - 3) 將第一段的宗分為「宗依」及「宗體」。
 - 4) 於第二段的因裡研究了三相(三大理派的具與缺)。
 - 5) 於第三段的喻裡分為「喻依」與「喻體」之別。

- 三段論法
- 宗：聲是無常。
 - 因：所作性(生法性)故。
 - 喻：所作性者無常，如瓶等(同喻)，常在者非所作性，如虛空(異喻)等。

見《楞伽阿跋多羅寶經註解》(明,宗泐、如玘同註)大正 39, 370c25~371a16：

有三種量五分論。各建立，已得聖智自覺，離二自性事，而作有性妄想計著。三種量者：謂現量、比量、聖言量也。量即楷定義，譬升斗量物也。

現量者：現即顯現，親得法體離妄分別，而非錯謬也。

比量者：比即比類。「比類量度而知其然，如隔山見煙必知有火；隔牆見角必知是牛，雖非親見亦非虛妄。

聖言量者：謂以如來正教為準繩故。

五分論者：一宗、二因、三喻、四合、五結。宗、因、喻三，亦云三支比量。合、結但成此三義耳。

如外道，妄計執聲為常，於聲明中立量云：聲是有法，定常為宗。因云：所作性故，同喻如虛空。然而，虛空非所作性，則因上不轉，引喻不齊，立聲為常不成。若佛法中，聲是無常故，立量云：聲是有法，定無常為宗。因云：所作性故，同喻如瓶盆。如《楞嚴》云：音聲、雜語、言，但依名、句、味豈常也哉。外道種種計著，自謂過人，若不類彼立量破之，執何由破。故如來，敘三種量五分論。雖各建立，修之則得自覺聖智，能離緣起、妄想二種自性，而愚夫迷教，猶計有性，妄想分別也。

(四)、西洋邏輯和因明學的比較：¹⁷³

¹⁷² 李世傑《因明學概論》，台北，中國佛教研究院，民.59，p.16~17。

依李世傑《因明學概論》所說：

A、兩者之不同點，主要可分下面六點：

- 1) 西方邏輯以純推理為主，而因明乃以論證(實際事實)為主。
- 2) 西方的三段論法是以思考的形式，而因明是談論的規定。
- 3) 西方的三段論法是斷案的演繹為主，而因明乃證明斷案(宗)為主。
- 4) 西方的三段論法是以思考的正當為目的，而因明乃以勝敗為目的。
- 5) 西方的三段論法，並不像因明之重視過失論。
- 6) 西方的三段論法，並不像因明之加味歸納性(加強有歸納的味道)。

B、兩者共同點，約有下面三點：

- 1) 同樣為三段論法(三段論式)。
- 2) 從一般而推論到特殊的一部份。
- 3) 從已知而推理到未知的事。

※因明是佛教所用的術語，因為考察事理真相的三支論法，主要是以理由——因支來證明宗義，因支特別重要，故名因明。然也沒有忘棄正理一詞，如陳那師資所著的《因明正理門論》，《因明入正理門論》等是。

※正理¹⁷⁴是真理，在印度早成為論理學的專名，而龍樹的《中論》等五部論典，即被稱為「五正理聚」¹⁷⁵，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。

¹⁷³ 李世傑《因明學概論》，台北，中國佛教研究院，民.59，p.8~15。

¹⁷⁴ 印順法師《印度佛教思想史》p.350：

「正理」，本是真理的意義，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起，印度傳統的婆羅門教徒，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有『正理經勝論也以究理著名；數論，彌曼薩等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。

¹⁷⁵ 印順法師《中觀今論》p.16：

關於龍樹的深觀論，西藏有「諸中論」之稱。凡抉擇勝義空性的，都可以名為「中論」，中論不是一部的別名。平常流行的「中論」，名為「根本中」。根本論與支論，總有五正理聚：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。在中國，根本中論都隨釋論譯出，有什公譯的「青目釋」四卷，唐波羅頗密多羅譯的清辨釋《般若燈論》一五卷，宋惟淨譯的安慧釋《中觀釋論》一八卷。漢文所沒有的，藏方有傳為龍樹釋的《無畏注》，佛護的《中論注》，月稱的《明句論》。《七十空論》，最近依藏文譯出。《迴諍論》，中國的譯本，是元魏毗目智仙譯的。《六十如理論》與《大乘二十論》，趙宋時施護所譯。施護所譯的龍樹論，非早期的中觀學者所知，而且有「唯識」的傾向。

印順法師《空之探究》p.205：

龍樹的論著，可分為三類：一、西藏傳譯有《中論》（頌），《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《大乘破有論》，稱為五正理聚。漢譯與之相當的，1.《中論》頌釋，有鳩摩羅什所譯的青目釋《中論》；唐波羅頗密多羅所譯，分別明（清辨）所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧所造的《大乘中觀釋論》——三部。2.後魏毘目智仙與瞿曇（般若）流支共譯的《迴諍論》。3.宋施護所譯的《六十頌如理論》；及4.《大乘破有論》。5.《七十空性論》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。

印順法師《印度佛教思想史》p.123 ~ p.124：

西元七、八世紀，佛法傳入西藏；在藏文的譯本中，有眾多的龍樹作品。除傳說的秘密部外，主要的是「五正理聚」，顯示甚深義的五部論。一、《根本中論頌》。二、《六十頌如理論》：我國趙宋施護曾譯

又如《菩提道次論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

(五)、(p.46)論理方法之不同：

龍樹學系：本源於佛陀的緣起法。

唯識宗：可說是常人的方法論的修正。

古三論：即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。

新三論：即賢首承日照三藏的學系，也採用了因明。

(六)、因明和中觀的不同：

A、中國古三論師：

1) (p.45)「初章義」：即破外人的立義，為一根本而共同的錯誤的論證法。

見《中觀論疏》卷1，大正42，11a29~b5：

他有有可有，則有生可生；則有生可生，則有滅可滅。

有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。

生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。

自生則是實生；自滅則是實滅。實生、實滅則是二邊，故非中道。

※有生可生 → 生不由滅 → 生非滅生 → 生是自生 (實生)。

有滅可滅 → 滅不由生 → 滅非生滅 → 滅是自滅 (實滅)。

2) (p.46)「中觀」的正義，即「中假義」：

見《中觀論疏》卷1，大正42，11b6~16

今明無有可有，以空故有；則無生可生，亦無滅可滅。

無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。

由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。

生是滅生，生不自生；滅是生滅，滅不自滅。

生非自生，但世諦故假說生；滅非自滅，但世諦故假說滅。

假生不生，假滅不滅；不生不滅，名世諦中道。---非不生非不滅為真諦中道。

出龍樹的本頌。三、《七十空性論》(頌及釋)：近代法尊依藏文譯成漢文。四、《迴諍論》：後魏毘目智仙與瞿曇流支，曾譯出偈與釋。五、《廣破經》。後二部，是破斥印度的正理派的。此外，有一、《菩提資糧論》：隋達磨笈多譯，六卷。本頌是龍樹造，釋論是自在比丘造的。《十住毘婆沙論》提到了這部論，羅什譯作《助道經》。二、《寶鬘論》：真諦所譯《寶行王正論》，就是《寶鬘論》，但真諦沒有題「龍樹造」。三、《寄親友書》：與《勸發諸王要偈》同本，我國共有三譯。四、《大乘二十頌論》：趙宋施護也有譯出。論說『一切唯心』，未必是龍樹造的！

※無生可生 →由滅故生 生是滅生 →生非自生 (但世諦故假說生)。
 無滅可滅 →由生故滅 生是滅生 →滅非自滅 (但世諦故假說滅)。

見《中觀今論》p.46：

中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

※「初章」與「中假」的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。

※緣起法的根本性質：相對性與內在的矛盾性 → 「中觀宗」——即生即滅 → 《阿含經》——是生也是滅。

B、(p.47) 西洋三段論法的形式邏輯：

「如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。」

見《西洋哲學史》：

亞氏認為必須設所謂「第一原理」(the first princple)，此原理依據直觀而得成立毋需任何論證。這些第一原理之中，最高的一種即是「矛盾律」(the law of contrdiction)。如無矛盾律的存在，則一切語言的傳遞，知識的探求，乃至邏輯上的論證推理，皆成不可能事。「排中律」(the law of excluded middle) 與「同一律」(the law of identity) 等亦屬第一原理，祇由叡智(nous) 直接的直觀得以成立。¹⁷⁶

矛盾律或同一在邏輯上，萊氏(萊布尼茲，1646~1716)將矛盾律(A 不是非 A) 與同一律(A 就是 A)視如同一的原理。他以為屬於必然性真理的命題一律遵守矛盾律，此類命題不許與它矛盾不合的命題同時成立。——前者(理性真理，truths of reason)的成立。乃是基於純然邏輯的思維必然性，遵從矛盾，不許任何矛盾相反的真理同時成立。¹⁷⁷

¹⁷⁶ 傅偉勳《西洋哲學史》，台北，三民，民.85，14版，p.126~127。

¹⁷⁷ 傅偉勳《西洋哲學史》，台北市，三民，民.85，14版，p.313~315。

※見惠敏法師《中觀與瑜伽》：¹⁷⁸

- 1) 「不應於一法，而有有無相」→ 矛盾律 (7.30)。
- 2) 「去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者」→ 排中律 (2.8)。
- 3) 「若法從緣生，不即不異因」→ 同一律 (18.10)。

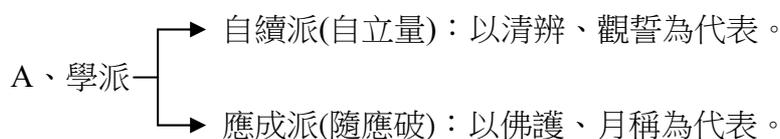
C、(p.47 ~ p.48)中觀家對西洋三段論法的形式邏輯批判：

- 1) 生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。
- 2) 若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

D、(p.48 ~ p.49)空宗與有宗對於空的論法不同：

- 1) 空宗：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。
- 2) 有宗：空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。

(七)、(p.49~50)西藏的中觀：



B、清辨的自立二量說：

見《大乘掌珍論》卷1，大正30，268b21~22：

真性有為空，如幻緣生故；無為無有實，不起似空華。

C、月稱對自立二量說的看法：

因為因明的三支比量，有一基本原則，立敵間要有共同的認識，即宗支的

¹⁷⁸ 釋惠敏法師《中觀與瑜伽》，台北市，東初，民.79，3版，p.9之註.16。

有法及能別，必須彼此極成。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」¹⁷⁹，以及「因」「喻」，中觀者與外小等甚麼都不共，這如何能用自立量呢？

※見《呂澂佛學論著選集》(4)，p.2285~2290：

一般講緣起是講生，而龍樹講緣起是講無生，實際上是破四生（自生、他生、共生、無因生）的偏執。佛護即繼承了這個傳統，他對這品的解釋就表現了這一特點。**如破自生，他說：**如果是自生，則「生應無用故」、「生應無窮故」。意思是說：「自生」就是說法本來就有的，不應該再生，說它生，就毫無意義了；同時，「自生」就應該是無窮無盡，永遠存在。這樣，就指出了自生說的矛盾，使對方的說法不能成立。**這種方法概括起來就是：**如果按照你的說法，則「應」如何如何。這不是因明的格式，而是佛護特用的方法。**清辨在《般若燈論》裡，不同意佛護這種方法，認為在破他時要提出自己的正當理由（因明把這個叫因、喻。理由叫因，理由的證明叫喻），要用比量的格式來出過，才能使人信服。到月稱時，為了挽救佛護的說法，就為之辯護，說佛護的方法是正確的，而清辨的方法是錯誤的。因為中觀派的根本精神是認為一切事物都是無自性的，因明的因、喻也應該是無自性的。而清辨要自立量，那就應該承認自因、自喻是實在的，只有先肯定了這點才能有立量，否則，如說無自性，便自相矛盾，因而不能成立。所以，運用因明的結果，就會形成自己理論上的混亂。**

D、(p.50~p.51)印順法師的看法：

即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，緣生故，如幻」。唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。「緣生故」的因，不但不能成立中觀的空，反而成立唯識的不空。「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。

※中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於

¹⁷⁹《佛光大辭典》(三)，p.2434.1：

因明用語。因明論式中，將宗（命題）之主詞稱有法，述詞稱法，即宗之主詞含有述詞之法義。如立「聲為無常」之宗，「聲」即為宗之有法，「無常」為宗之法。

《因明入正理論疏》卷1，大正44, 98 c10~13：

初所陳，唯具一義，能持自體，義不殊勝，不得法名；後之所陳，具足兩義，能持復軌，義殊勝故，獨得法名。前之所陳，能有後法，復名有法。

彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

E、(p.51)因明形式論理的盲點：

1) 唯識家之「真如無同喻」：

見《十二門論宗致義記》(法藏述)卷1，大正42，214c17~25：

五定量立。謂要依彼世間因明，於宗、因、喻無諸過類，義理極成，名真能立。若於宗等有過墮者，名似能立，不成立也。又如以八種比量道理，證大乘經真是佛語等。是故當知：如上所說立破等義，並悉方便，務令前機歸伏生信。未必得具佛法深旨，且如真如無同法喻，故不得立者，豈可真如為非法也。是故要當離此立破之諍論等，方為順實究竟義也。

2) 《楞伽經》對五支論法的批評：

見《大乘入楞伽經》卷4大正16，612 b29~c11：

爾時，大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊！如來一時說盧迦耶陀咒術詞論，但能攝取世間財利，不得法利，不得法利不應親近承事供養。世尊！何故作如是說。佛言：大慧！盧迦耶陀所有詞論，但飾文、句誑惑凡愚，隨順世間虛妄言說，不如於義，不稱於理，不能證入真實境界，不能覺了一切諸法，恒墮二邊自失正道，亦令他失輪迴諸趣永不出離。何以故？不了諸法唯心所見，執著外境增分別故。是故我說世論文、句、因、喻莊嚴但誑愚夫，不能解脫生老病死憂悲等患。

見《大乘入楞伽經》卷7，大正16，632 c1-29：

一一觀世間，皆是自心現。於煩惱隨眠，離苦得解脫。
聲聞為盡智，緣覺寂靜智。如來之智慧，生起無窮盡。
外實無有色，惟自心所現。愚夫不覺知，妄分別有為。
不知外境界，種種皆自心。愚夫以因喻，四句而成立。
智者悉了知，境界自心現。不以宗因喻，諸句而成立。
分別所分別，是為妄計相。依止於妄計，而復起分別。
展轉互相依，皆因一習氣。此二俱為客，非眾生心起。
安住三界中，心心所分別。所起似境界，是妄計自性。
影像與種子，合為十二處。所依所緣合，說有所作事。
猶如鏡中像，翳眼見毛輪。習氣覆亦然，凡夫起妄見。
於自分別境，而起於分別。如外道分別，外境不可得。
如愚不了繩，妄取以為蛇。不了自心現，妄分別外境。
如是繩自體，一異性皆離。但自心倒惑，妄起繩分別。
妄計分別時，而彼性非有。云何見非有，而起於分別。
色性無所有，瓶衣等亦然。

3) 見《迴諍論》第「29」頌¹⁸⁰

¹⁸⁰ 見賴顯邦譯《中觀哲學概說》，台北市，新文豐，民79，p57。

*Yadi kAcana pratijJA syAn me tata eva me bhaved doSaH/
nAsti ca mama pratijJA tasmAn naivAsti me doSaH //*

倘若我提出一個自己的命題，則你能挑它的毛病。而由於我並沒有提出命題，所以駁斥我提命題的問題無由產生。

4)見《中論》卷1〈觀五陰品〉，大正30，7a17~20：

若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。
若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。

5)見印順法師《中觀論頌講記》p.31：

龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成」¹⁸¹。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。

- ※ 因明中的「**相違決定**」¹⁸²，康德的**二律背反**¹⁸³，完全暴露了此一論理的缺點。
- ※ 中觀方法論的立場，通達中道實相，非依於**即空**的緣起法不可。

第三節 聞量·比量·現量

¹⁸¹ 《中論》卷4，大正30，33 a22。

¹⁸² 見印順法師《印度佛教思想史》p.354：

陳那在「宗過」中，有「決定相違」：如甲方以三支比量，成立自宗；乙方也成立一比量，與甲方的立義相反，而比量的三支卻都沒有過失。這就成了立敵雙方對立，相持不下的局面，名「相違決定」。「相違決定」，近於西方邏輯中的「二律背反」。

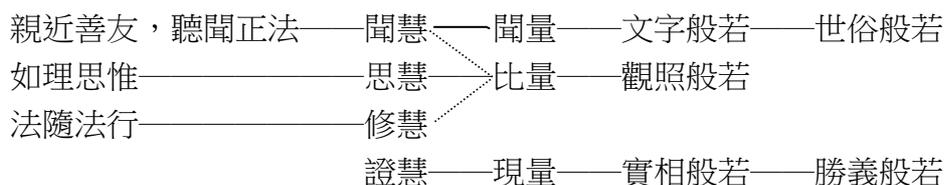
¹⁸³ 傅偉勳《西洋哲學史》，台北，三民，民.85，14版，p.402~403：

康德藉用四分法提出四組所謂純粹理性的「二律背反」(Antinomie)或即「正反兩論」。

- 1) 就分量方面言，可有兩論對立：世界在時間上有其始源，在空間上則是有限(正論)；世界在時間上是無始無限，在空間上亦是無有限制(反論)。
 - 2) 就性質方面言，可有兩論對立：世界的一切(複合)事物乃由不可再分的極微(原子)構成(正論)；世界的一切事物非由極微(原子)構成，世界(內之事物)可以無限地分割(反論)。
 - 3) 就關係方面言，可有兩論對立：在世界之中除了機械因果律之外必有另一無制約的自由原因(正論)；世界的一切事物皆依自然本身的因果律生滅變化，無有例外，亦無任何所謂自由當做原因(反論)。
 - 4) 就樣態方面言，可有兩論對立：在世界中有不受制的絕對的必然者存在，或為世界之部份，抑為世界之原因(正論)；在世界中決無對立必然者存在，亦不可能存於世界之外，而為世界之原因(反論)。
- 以上四組二律背反，大致地說形上學家主張正論之為是，經驗論者或一般科學家則以反論為是。如果單獨討論正論或反論，各有各的見地。康德稱呼前二組為「數學的二律背反」，正反兩論在邏輯上不許兩立，因為兩者同時涉及經驗世界整體之故。他稱後二組為「力學的二律背反」，正反兩論可以兩立，因為兩者關涉不同的世界；正論關涉超感性的世界，反論者則只關涉經驗世界的整體。

一、(p.53)「中觀」方法論之修學次第：以文字去論證(中論)，以觀慧去觀察(中觀)。

A、以現量、比量、至教量——(也名聲量或聞量)的三量去說明：



B、般若從三處聞：從佛聞，弟子聞，及經典聞。

見《大智度論》卷 18，大正 25，196a13~15：

又如深水，因船得渡。初發心菩薩，若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞……

見印順法師《華雨集》第二冊 p.42：

龍樹說：「佛法從三處聞：從佛聞，從弟子聞，從經典聞」。無倒的聽聞正法，能成就「聞慧」。如所聞的正法而審正思惟，如理作意能成就「思慧」。如法隨順法義而精勤修習，法隨法行能成就「修慧」。聞、思、修——三慧的進修，能見諦而得預流果。這是般若——慧為先導的，為上一章「中道正法」的修行階梯。

見印順法師《我之宗教觀》p.68：

聖龍樹說：「從三處聞：從佛聞，從佛弟子聞，從經典聞」；聞就是從師長及經典去學習的意思。孔子也說：「吾十有五而志於學」。「吾非生而知之者，好古敏以求之也」。「吾嘗終日不食，終夜不寢以思，無益，不如學也」，「十室之邑，必有忠信如丘者，不如丘之好學焉」。總之，好學雖不是專在考據訓詁中作活計，但修身或修道，是不能不學，不能不聞的。中庸舉博學，審問，慎思，明辨，篤行五項；佛法說聞，思，修三階。雖開合不同，而修身為本的道，都認為必須從學——聞中得來。

見印順法師《教制教典與教學》p. 167~168：

佛法從三處聞：從佛聞，從佛弟子聞，從經典聞」。這是龍樹菩薩在《智度論》上指示我們聞法的幾個方法。如佛已滅度了，又不易得知法知義的佛弟子，那只有從經典聞了。我們以極其恭敬的心理閱讀經論，思惟領會，與從佛聞及從佛弟子聞差不多，雖是眼看，也可以說聞。所以研究佛法，應依兩個條件：一、從師友聽聞，二、自己鑽研。我覺得，現代的修學佛法，應著重在自己研究。

※ 佛所說的正法，稱為「法界等流」¹⁸⁴，這並非與中道實相——法界無關，而是

¹⁸⁴ 《佛在人間》p.337：

佛教的世界性(法界性)原理，從何得來？這是由於釋迦牟尼佛，在菩提樹下，大覺大悟的體證得來。

中道的影像教，如指月的手指不是月，卻確有標指明月的作用。了解法界等流的教法，須具有純正的信心，以信心去接受古聖先賢的指示。

二、(p.54)聞量(文字般若)：所有的知識，十九從聽聞得來；聽聞得來的正確知識，即是聞量。其重要性：

見《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈囑累品第 90〉，大正 8，424a2~8：

阿難！汝莫忘失、莫作最後斷種人。阿難！隨爾所時，般若波羅蜜在世，當知爾所時，有佛在世說法。阿難！若有書般若波羅蜜，受持、讀誦正憶念、為人廣說、恭敬、尊重、讚歎——當知是人離見佛、不離聞法、為常親近佛。

見《大智度論》卷 100，大正 25，755b24~27：

般若波羅蜜，雖寂滅無生無滅相，如虛空不可戲論；而文字、語言、書般若波羅蜜經卷，為他人說。是此中般若，於此因中而說其果。

三、(p.55)比量(觀照般若)：即以思慧為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段，名為比量。中道的正見，即由比量而來。

A、中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事事物物的本性去觀察的。

- 1) 隨順世俗的中觀法：由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生。
- 2) 隨順勝義的中觀法：依緣起法以觀察法法無自性的本性，洗淨眾生的一切錯謬成見，即從緣起到寂滅。

見《大智度論》卷 67，大正 25，528a28~29：

若觀諸法空：眾生空、法空，如是則具足修般若波羅蜜。

體證到的，在不可說中，說為「法界」；依此而宣揚出來的佛法，就名為「稱法界性」的「法界等流」。《佛法是救世之光》p.168：

「法界等流」：法界即諸法實相，釋尊體證的諸法實相，本是遠離名言，不能假藉言說說明的，但釋尊不說，世界即無佛法。所以釋尊祇得以言說，相似相近的把它說出來，成為與法界平等流類的佛法。

《印度佛教思想史》p.268：

佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。

《華雨集第一冊》p.279：

佛說的一切經法，是法界等流。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫法界等流。

《如來藏之研究》p.201：

『攝論』說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。佛盡離一切障，所以佛證無漏法界，是最清淨的。從佛自證的最清淨法界，應機而流出的「經等教法」，在四種圓成實自性中，名為「生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性」。

※隨順世俗的中觀法，是基於緣起的相依相待，相凌相奪以觀察一切，也不會與因明的方法全同。特別是：緣起相依相待，相凌相奪的觀法，隨順勝義的中道而傾向於勝義——「一切法趣空」的觀慧。觀慧雖也觀察不到離言的中道勝義，而依此緣起觀，卻能深入本性空寂，成為深入中道的不二法門。(p.55)

B、(p.56) 文字(即總攝一切名相分別)性空即解脫相，趣入離言是不能離棄名言的。所以說：「言不是義，而因言顯第一義」。有些人以為真理離言，甚麼也不是，任何觀察也觀不到中道。於是無聞無慧，要離一切的論法、觀法而直入中道。那裏知道這是不能到達中道自證的，這只能陷於無想的定境而已！唯有中觀的觀法，是隨順緣起性空的中道觀，是緣起而性空的方法論，也是隨順勝義的方法論。

蓮華戒在《中觀光明論》裏也說：

1) 「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說」。

見《菩提道次第廣論》卷 17，(p.403)¹⁸⁵：

如《中觀光明論》云：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說。此義除此，餘人不能向餘引故」。

2) 「言勝義無生等，其義通許一切聞思修所成慧，皆名勝義，無倒心故」。

見《菩提道次第廣論》卷 20，(p.469)：

如《中觀光明論》云：「言勝義無生等，其義通許一切聞、思、修所成慧，皆名勝義，無倒心故。是此之勝義故，現與不現而有差別。由彼增上知一切法，皆為無生，故說勝義無生者，是說彼等，由正知故，生皆不成」。

C、《中觀莊嚴論釋難》說：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂事勢轉比量所證真實義性」。

見《菩提道次第廣論》卷 20，(p.469)：

《中觀莊嚴論釋難》云：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉比量所證真實義性。真實義相觀察即空，由此宣說真實及勝義。……」

※中觀的教法，即我們的聞思修慧，雖不是離言的，而能順流趣入離言的中道。

四、(p.56~57) 現量(實相般若)：將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏現量的自證，也即是中道的現觀。

見《大智度論》卷 18，大正 25，190b10~18：

¹⁸⁵ 法尊法師譯《菩提道次第廣論》，台北，福智之聲，修訂版。

云何是**諸法實相**？答曰：眾人各各說諸法實相，自以為實。此中**實相者**，不可破壞，常住不異，無能作者，如後品中，佛語須菩提：若菩薩觀一切法，非常非無常、非苦非樂、非我非無我、非有非無等，亦不作是觀，是名菩薩行**般若波羅蜜**，是義捨一切觀，滅一切言語，離諸心行，從本已來，不生不滅，如涅槃相，一切諸法相亦如是，是名諸法實相。

見《大智度論》卷 43，大正 25，370a21~b15：

般若波羅蜜者，是一切諸法實相，不可破、不可壞。-----是般若波羅蜜，空故無所有，常、無常等諸觀，求覓無定相，故不可得。

見《大智度論》卷 54，大正 25，448b4~8：

須菩提！所說**般若波羅蜜**，畢竟空義，無有定相，不可取、不可傳譯得悟。不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無，非非有非非無亦無，一切心行處滅，言語道斷故。

見印順法師《般若經講記》p.5：

- 1) 有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。
- 2) 有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。
- 3) 依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。

※ 聞量、比量、現量三，在正觀真理的過程上，是有著連貫性的，必然的關係性的。(p.57)

第五章〈中觀之根本論題〉

厚觀院長指導 第四組編

第一節 緣起

一、總標緣起、自性、空三者間的關係 (p.59)

(一)《中論》說：「因緣（即緣起）所生法，我說即是空¹⁸⁶」。「因緣所生法，即是寂滅性¹⁸⁷」。

(二)《十二門論》說：「因緣所生法，是即無自性」¹⁸⁸。

緣起，所以是無自性的；無自性，所以是空的；空，所以是寂滅的。「緣起自性空」，實為中觀的根本論題，根本觀法，根本的法則。

緣起 → 無自性 → 空 → 寂滅

二、緣起的意義

(一)《阿含經》說緣起

佛法以有情的生死相續及還滅為中心，所以經中說到緣起，總是這樣說：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……乃至純大苦聚集」。「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅」¹⁸⁹。《阿含經》說緣起，雖多從有情的流轉還滅說，實則器世間也還是緣起的。

(二) 阿毘達磨論中說四種緣起¹⁹⁰，即通於「有情」及「器世間」。

(三)《十二門論》也說內緣起與外緣起：內緣起，即無明緣行等十二支；外緣起，即如以泥土、輪繩、陶工等而成瓶。可知緣起法，是通於有情無情的¹⁹¹。

¹⁸⁶《中論》卷4，〈觀四諦品〉：「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)

¹⁸⁷《中論》卷2，〈觀三相品〉：「若法眾緣生，即是寂滅性，是故生時，是二俱寂滅。」(大正 30,10c11~12)

¹⁸⁸《十二門論》〈觀因緣門第一〉：「眾緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法？」(大正 30,159c26~27)

¹⁸⁹《雜阿含經》卷12，(299經)：「所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」(大正 2,85b27~29)

¹⁹⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23：「復次，緣起有四種：一剎那，二連縛，三分位，四遠續。」(大正 27,117c3~4)；《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.344，寂授尊者(Śarmadatta)的「剎那緣起」，與世友(Vasumitra)《品類論》的「剎那」或「連縛緣起」，提婆設摩(Devaśarman)《識身論》的「遠

續緣起」，《發智論》的「分位緣起」，總稱四種緣起。

¹⁹¹《十二門論》：「眾緣所生法有二種：一者內、二者外。眾緣亦有二種：一者內、二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合，故有瓶生。又如縷繩機杼織師等和合，故有疊生。又如治地築基梁椽泥草人功等和合，故有舍生。又如酪器鑽搖人功等和合，故有酥生。又如種子地水火風虛空時節人功等和合，故有芽生。當知外緣等法皆亦如是。內因緣者，所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，各各先因而後生。如是內外諸法，皆從眾緣生。」(大正 30,159c28~160a9)

(四)《智論》說¹⁹²：不但內外的有為法是緣起的，因待有為而施設無為，無為也是緣起

的。這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻緣起，一切無從安立。

三、以三點來說明緣起的特性，及學派之間的異說(p.60,6~63,12)

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：(一)相關的因待性、(二)序列的必然性、(三)自性的空寂性。

(一)相關的因待性：(p.60,8~62,11)

1·起、緣、緣生、緣起的語義(p.60,8~9)

起是生起，**緣**是果法生起所因待的。

(1)約從緣所生起的果法說，即**緣生**；

(2)約從果起所因待的因緣說，即**緣起**。

2·薩婆多部對緣起的偏執(p.60,9~61,2)

薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

3·正確觀察緣起相關的因待性

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。這又可以分為兩點說：

(1)相生相滅，皆依於緣起

如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》(五三經)說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」¹⁹³。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。

(2)緣起的內在特性

一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，不僅由於外在的違順因緣，

¹⁹²《大智度論》卷95「因有為故有無為，如經中說：離有為，無為不可得；如離長無短，是相待義。」(大正25,728a28~b1)

¹⁹³《雜阿含經》卷2(53經)：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(大正2,12c23~25)

而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。

※ 《阿含經》¹⁹⁴說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。

所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

(二)序列的必然性：(p.62,11~63,5)

1· 必然性的發見

佛法說緣起，不但說明「此故彼」的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生，無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。

2· 大眾學者

大眾學者特別重視這點，因此說緣起是不變（無為）的因果軌律。佛說「得法住智」¹⁹⁵；經說「是法住法位，世間相常住」¹⁹⁶，都是說明緣起序列的必然性。

3· 中觀學者

依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，在緣能起果的作用中，現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。

(三)自性的空寂性：(p.63,6~9)中觀家對緣起作用與緣起自性的看法

從緣起果的**作用**，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即**沒有自體**，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：**緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。**

¹⁹⁴ 參見《中阿含經》卷21（86經）（大正1,562c17~21）。

¹⁹⁵ 《雜阿含》卷12（247經）：「須深白佛：唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。佛告須深：我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？」（大正2,97b14~17）

¹⁹⁶ 《妙法蓮華經》卷1〈序品第一〉：「佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住。」（大正9,9b9~10）

第二節 自性

一、自性(svabhAva)的定義(p.64,1~p.65,1)

《壹輸盧迦論》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」¹⁹⁷。

(一)私婆婆：

svabhAva 正音云私婆婆，或譯為自體（的）體，或譯為無法有法（的法），或譯為無自性（的）性」。所舉的名字雖很多，而意義是同一的。所謂體、性、法、物、事，皆即是「有」的別名。但它又說：梵語的私婆婆，或譯為體、法、性。

羅什譯《中論》 ¹⁹⁸	若人見有無，見 自性 他性，如是則不見，佛法真實義。
《般若燈釋》 ¹⁹⁹	若人見自他，及 有體 無體，彼則不能見，如來真實法。
梵文 ²⁰⁰	svabhAvaM parabhAvaM ca bhAvaM cAbhAvameva ca/ ye pazyanti na pazyanti te tattvaM buddhazAsane//

(二)婆婆：

婆婆 bhAva 即是「有」。此字，什公每譯為法，也或譯為物。《般若燈論》也有譯作體的。「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的。凡是法，即有其特殊的形態與作用，其所以有此形態與作用，依自性說，即是自己如此的。

羅什譯《中論》 ²⁰¹	有 若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。
《般若燈釋》 ²⁰²	有體 既不立，無法云何成？此法體異故，世人名無體。
梵文 ²⁰³	bhAvasya cedaprasiddhirabhAvo naiva sidhyati/ bhAvasya hyanyathAbhAvamabhAvaM bruvate janAH//

(三)自性的另一特性 prakRti：

什公譯為性，意義為本源的性質，即本質或原質。所以，自性是自己如此的，也是本來的性質如此的。如哲學上所說的實在、本體、本元等，皆與此自性的含義相合。

二、「薩婆多部學者」(三世實有論者)對自性的看法(p.65,2~66,8)：

¹⁹⁷ 《壹輸盧迦論》(大正 30,253c21~23)；《大智度論》卷 46：「性有二種：一者，如世間法地堅性等；二者，聖人知如、法性、實際。」(大正 25,396b7~9)

¹⁹⁸ 《中論》卷 3 <觀有無品第 15> (大正 30,20a23~24)

¹⁹⁹ 《般若燈論釋》卷 9 (大正 30, 94a22~23)

²⁰⁰ 參考 三枝充惠著《中論偈頌總覽》p.412~413。

²⁰¹ 《中論》卷 3 <觀有無品第 15> (大正 30,20a18~19)

²⁰² 《般若燈論釋》卷 9 (大正 30,94a27)

²⁰³ 參考 三枝充惠 著《中論偈頌總覽》p.410~411。

(一)對自性、我等等的看法²⁰⁴：

把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。

(二)假必依實(p.65,6~66,5)

《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性？」²⁰⁵假有法即不能追求其自性，薩婆多部說：假有的必依於真實的。《阿毘達磨大毘婆沙論》：「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。」²⁰⁶假有依於實有，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。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，也稱為我——我即自在義。

(三)薩婆多部的結論(p.65,13~66,8)：

補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有²⁰⁷，所以說：「有性實有，如實見故」²⁰⁸。這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。…薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱為法我了。

三、「經部師」(現在實有論者)及「唯識學者」對自性的看法(p.65,2~66,8)

(一)「經部師」的立場：假有無自性說，經部師是擴大了，但自性有的基本原則，並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界²⁰⁹。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。

※ 依經部師：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。

(二)唯識學者的看法：(p.66,11~67,1)

²⁰⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76：「問：如是三世以何為自性？答：以一切有為法為自性；如說自性，我、物、自體、相、分、本性應知亦爾。」(大正 27,393c4~6)

²⁰⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 17：「何法為其自性？是假有法，寧求自性。」(大正 29,407c14~15)

²⁰⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9(大正 27,41a18~20)

²⁰⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷 13：「未知何法為假所依？非離假依可有假法。」(大正 29,404a21~22)

²⁰⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9：「法性實有，如實見故不名惡見。」(大正 27,41a19~20)

²⁰⁹ 《唯識學探源》p.170：在《順正理論》卷一二、卷三四、卷五一，說到諸師各取種子的某一點，而建立了種子、隨界(舊隨界)、增長、不失(不失法)、熏習(習氣)、功能、意行等種種不同的名字。

這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已。自性有的原則，完全吻合。

※《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立（假名），自性差別乃至為令隨起言說。云何諸法依他起性相？謂一切法緣生自性」。²¹⁰

在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性」²¹¹。

《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」²¹²。

經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。

(三)真常系的看法(p.67,12~68,2)

《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心，性一切心而無自體」²¹³？這是自性論者的另一面目。

四、中觀家對自性與緣起的看法(p.68,4~9)

《中論》〈觀有無品〉說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成」²¹⁴。這是《中觀論》對於「自性」的具體說明。…若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。因為，若法要由眾緣和合而現起，即依眾緣而存在與生起；承認由眾緣現起，即等於承認是作法。

(一)法非自成：(p.68,10~13)

²¹⁰ 《解深密經》卷2：「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)

²¹¹ 《解深密經》卷2：「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」(大正 16,694a15~18)

²¹² 《瑜伽師地論》卷 36(大正 30, 488b20~27)

²¹³ 《楞嚴經》卷1：「爾時世尊開示阿難及諸大眾，欲令心入無生法忍，於師子座摩阿難頂而告之言，如來常說諸法所生唯心所現，一切因果世界微塵因心成體，阿難，若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心性一切心而自無體？若汝執分別覺觀，所了知性必為心者。」(大正 19,109a1~8)

²¹⁴ 《中論》卷3：「問曰：諸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性，布有布性，是性眾緣合時則出。答曰：眾緣中有性 是事則不然 性從眾緣出 即名為作法

若諸法有性，不應從眾緣出。何以故？若從眾緣出，即是作法無有定性。

問曰：若諸法性從眾緣作，有何答？

答曰：性若是作者 云何有此義 性名為無作 不待異法成」(大正 30,19c20~28)

「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的，自成的，自己規定著自己的，這如何可說是作法？緣起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。

(二)從「無常、無我」中肯定緣起性空(p.68,13~70,6)

佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；凡是緣起即是和合的，如補特伽羅是依待五蘊等而假立的，所以佛說諸法無我，即否定了自性的不待它性。無常無我的緣起論，即說明了諸法的無自性。

(三)自性的義涵

1·分別自性執

但如此的自性，(指前面 p.65~68 的薩婆多部、經部師、唯識學者、《楞嚴經》真常論者等。)表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。

2·俱生自性執

眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？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。

五、對於自性的結論

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，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；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。

諸家對於自性的歸納

1、有部(薩婆多部)	假必依實、三世	他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的
------------	---------	------------------------

	實有	質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。…薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱為法我了。
2、經部	現在實有，轉化為潛在於現在的「種子」。	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。
3、唯識學者	假立補特伽羅	經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。
4、真常論者	有一清淨妙淨明心	
5、中觀家	一切依緣而起，無自性	自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。

第三節 空

厚觀院長指導，第一組編，2002/10/25

一、三種空(p.70⁸)：

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷十二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。

見《大智度論》卷十二，(大正 25，147c21-148 a22)：

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？粗細相待，因粗故有細，是細復應有細。

復次，若有極微色。則有十方分；若有十方分，是不名為極微。若無十方分，則不名為色。

復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。如經言：色若粗若細，若內若外，總而觀之，無常無我。不言有微塵，是名分破空。

復有觀空：是疊隨心，有如坐禪人觀疊或作地，或作水或作火，或作風，或青，或

黃，或白，或赤，或都空，如十一切入觀。如佛在耆闍崛山中，與比丘僧俱，入王舍城。道中見大木²¹⁵，佛於木上敷尼師壇坐，告諸比丘：若比丘入禪，心得自在，能令大木作地，即成實地。何以故？是木中有地分故。如是水、火、風、金銀種種寶物即皆成實。何以故？是木中皆有其分。

復次，如一美色，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。姪人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之，無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀皆應見淨；若實不淨，四種人觀，皆應不淨。以是故，知好醜在心，外無定也。觀空亦如是。

復次，是疊中有十八空²¹⁶相故，觀之便空，空故不可得。

(一)分破空 (p.70⁹)：

「分破空」：臺宗所說的析法空。如舉疊為喻，將疊析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說，若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。

(二)觀空 (p.71¹)：

「觀空」：是從觀心的作用上說。如觀疊為青，即成青疊；觀疊為黃，即成黃疊等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。

(三)十八空 (p.71⁵)：

「十八空」：《般若經》著重在自性空²¹⁷。自性空，就是任何一法的本體，都是不可

²¹⁵ 大正藏作水，今依元、明、宮、石本改為木(大正 25, 148d 注 2)。另外參考《雜阿含經》卷十八《木聚經》(494 經)，(大正 2, 128c19-129a8)。

²¹⁶ 《大智度論》卷三十一：「復次舍利弗！菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義

空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空。當學般若波羅蜜。」(大正 25, 285 b6-10)

²¹⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷五〈問乘品〉：「何等為性空？一切法性，若有為法性、若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作，是性性空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名性空。」(大正 8, 250c8-11)。另見：《大智度論》卷四十六，(大正 25, 394a4-8)。

《大智度論》卷三十一：「性空者：諸法性常空，假業相續故，似若不空。譬如水性自冷，假火故熱，止火停久，水則還冷。諸法性亦如是，未生時空無所有，如水性常冷；諸法眾緣和合故有，如水得火成熟；眾緣若少、若無，則無有法，如火滅湯冷。如經說：眼空無我、無我所。何以故？性自爾！耳、鼻、舌、身、意，色乃至法等，亦復如是。問曰：此經說我、我所空是為眾生空，不說法空，云何證性空？答曰：此中但說性空不說眾生空及法空。性空有二種：一者，於十二人中無我、無我

得而當體即空的。

二、有部之空 (p.71¹⁰-p.72¹) :

(一)極微

有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成為空。而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微。

見《阿毘達磨俱舍論》卷二十二，(大正 29,116 b13-26) :

彼覺破便無 慧析餘亦爾 如瓶水世俗 異此名勝義

論曰：若彼物覺彼破便無，彼物應知名世俗諦。如瓶被破為碎瓦²¹⁸時，瓶覺則無；衣等亦爾。又若有物以慧析除，彼覺便無亦是世俗。如水被慧析色等時，水覺則無；火等亦爾。即於彼物未破析時，以世想名施設為彼，施設有故，名為世俗。依世俗理說有瓶等，是實非虛名世俗諦。若物異此名勝義諦，謂：彼物覺彼破不無及慧析餘彼覺仍有，應知彼物名勝義諦。如色等物碎至極微，或以勝慧析除味等。彼覺恒有；受等亦然。此真實有故名勝義。依勝義理說有色等，是實非虛名勝義諦。

(二)有方分、無方分

如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。

見：《阿毘達磨俱舍論》卷二，(大正 29,11c23-29) :

一切極微實不相觸，但由無間假立觸名，此大德意應可愛樂。若異此者是諸極微應有間隙，中間既空，誰障其行許為有對。又離極微無和合色，和合相觸即觸極微，如可變礙此亦應爾。又許極微若有方分，觸與不觸皆應有分，若無方分，設許相觸亦無斯過。

三、散空 (p.72²) :

分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」。

見：(一)《雜阿含經》卷六(122 經) ，(大正 2，40a8~15) :

佛告羅陀：我說於色境界當散壞消滅，於受、想、行、識境界當散壞消滅，斷除愛欲，愛盡則苦盡，苦盡者我說作苦邊。譬如聚落中，諸小男小女嬉戲，聚土作城郭

所；二者，十二入相自空無我、無我所，是聲聞論中說。摩訶衍法說：十二入我我所無故空，十二入性無故空。復次，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。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性空。」(大正 25，292a28- b20)。

另見：印順導師著《空之探究》p.180- p.186。

²¹⁸ 凡=瓦，宮本(大正 29，116d 注 4)。

宅舍，心愛樂著，愛未盡，欲未盡，念未盡，渴未盡，心常愛樂守護，言：我城郭，我舍宅，若於彼土聚愛盡、欲盡、念盡、渴盡，則以手撥足蹴，令其消散。

(二)《大智度論》卷三十一，(大正 25，292a17-28)：

如經中說：佛告羅陀：此色眾破壞散滅令無所有。餘眾亦如是，是名散空。復次，譬如小兒，聚土為臺殿、城郭、閭里、宮舍或名為米，或名為麵，愛著守護；日暮將歸，其心捨離，蹋壞散滅。凡夫人亦如是，未離欲故，於諸法中生愛著心；若得離欲，見諸法皆散壞棄捨，是名散空。

復次，諸法合集，故各有名字。凡夫人隨逐名字生顛倒、染著。佛為說法當觀其實莫逐名字，有無皆空，如《迦旃延經》²¹⁹說：觀集諦則無無見；觀滅諦則無有見，如是種種因緣是名散空。

四、十二處非實 (p.72⁴)：

經部師說十二處——根境非實，即成立所觀的境是非實有的。

見：《阿毘達磨順正理論》卷五十八，(大正 29,666b6-7)：

蘊唯世俗，所依實物方是勝義。處亦如是。界唯勝義，豈不觸法界亦依多立一。

五、唯識觀空 (p.72⁵)：

後來大乘的唯識學者，極端的使用此觀空，如說：「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實」。

見：《攝大乘論本》卷下【玄奘譯】(大正 31，148b1-2)，《攝大乘論譯》卷九【真諦譯】(大正 31，367b11-12)《大乘阿毘達磨雜集論》卷五，(大正 31，715b19-20)：

鬼傍生人天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

又見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷五十六，(大正 27，288b18-27)：

有染與無染境不決定，故知境非實。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、諸離欲仙見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅，諸阿羅漢見而生捨，由此故知境無實體。

²¹⁹ 《雜阿含經》卷十 (262 經)：「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 2,67a2-8)

六、觀空與分破空的不同 (p.72¹⁰) :

(一)分破空：因分析假實而成立假名者為空的。

(二)觀空：則在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。

七、分破空與觀空之缺點 (p.72¹³) :

(一)分破空 { 一方面不能空的徹底，成增益執。
另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。

(二)觀空：不能再用同一的觀空來成其為空，…必然地要達到有心無境的思想。

八、三種法空 (p.73¹⁰) :

《大智度論》(卷七十四)又說三種空：一、三昧(心)空，二、所緣(境)空，三、自性空。

見：《大智度論》卷七十四，(大正 25，581b21- c1) :

有人言：三三昧：空、無相、無作；心數法名為定，定故能觀諸法空。

有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。

此中佛說：不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。何以故？若外法不實空，以三昧力故空者，是虛妄不實。若緣外空故生三昧者，是亦不然！所以者何？若色等法實是空相，則不能生空三昧，若生空三昧則非是空。

此中說，離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法，無有一定法故空。

九、三昧空 (p.73¹¹-p.74¹) :

「三昧空」：修空觀——三三昧的時候，在能觀的心上所現的空相說的。如十遍處觀，在觀青的時候，一切法皆青，觀黃時一切法皆黃，青黃等都是觀心上的觀境。這樣，空也是因空觀的觀想而空的。經上說種種法空，但依能觀的觀慧而觀之為空，於外境上不起執著而離戲論，所以名空，而實此種種法是不空的。這等於說：空是觀心想像所成的，不是法的本相。這樣，必執有不空的，不能達到也不會承認一切法空的了義教說。

十、「所緣空」與「觀空」之差異 (p.74⁴) :

{ 所緣空：約所緣境無實說，是所緣的境是空的，能觀心這才託所空境而觀見它是空。
觀空：約境隨觀心而轉移說。

十一、龍樹評空 (p.74⁶-75¹) :

(一)龍樹曾評論道：「有人言：三三昧無相無作心數法名為空，空故能觀諸法空。有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。此中佛說，不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法空。……離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。」

見：《大智度論》卷七十四，(大正 25，581b21- c1)

(二)中觀的空義，約緣起法的因果說，從緣起而知無自性，因無自性而知一切法畢竟皆空。若偏於三昧空或所緣空，專在認識論上說，不能即緣起知空，即不能達到一切法空的結論。

十二、「自空」和「他空」的差異 (p.75²) :

(一)自空與他空，係兩種不同的空觀。

譬如觀花空

→自空者說：花的當體就是空的。

→他空者說：此花上沒有某些，所以說空，但不是花的本身空。

(二)譬如《瑜伽論》的「真實義品」說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有；由此道理，可說為空」。這即是說：在此法上由於空去彼法，沒有彼法可以說空，但於此法是有的。

見：《瑜伽師地論》卷十六，(大正 30，488c24-26)

十三、「空」與「無我」的不同 (p.75⁷) :

(一)世友論師曾說：空與無我不同，無我是究竟了義的，空不是究竟了義的。

見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九，(大正 27，45a27-b3) :

有說：非我行相其義決定，是故偏說，謂：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。

(二)《性空學探源》(p.236¹²-p.237⁶) :

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《婆沙》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。(大正 27，45a28- b3) 。

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。

十四、他空論(p.76¹)：

《中阿含經》的《小空經》，就是他空論。

見：(一)《中阿含經》卷四十九《小空經》(190 經)，(大正 1，736c27-738a2)。

(二)《性空學探源》(p.87)：

這是以《中阿含》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，並不說連講堂也沒有。而後合法說：

若此中無者，以此我見是空；若有作者，我見真實有。阿難！是謂行真實空不顛倒也。

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。

十五、彼彼空 (p. 76²)：

《小空經》中的他空，即除去某一些而留存某一些——本是禪定次第法，稱之為空，而不能一切空的。此經以「鹿子母堂空」為喻，如說鹿子母講堂空，是說講堂中沒有牛羊等所以說空，非講堂是空，也不是講堂裡裏沒有比丘，更不是別處沒有牛羊，纔說為空。這是浮淺的空觀，《楞伽經》稱之為「彼彼空」，最粗而不應該用的。這種「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」的空觀，有種種的樣式，而根本的方法不變。所以唯識學者的空義，實以西北印的他空論為本，雖接受了大乘的一切法空說，而究竟隔著的。

見：《大乘入楞伽經》卷第二，(大正 16，599a8-14)：

云何彼彼空？謂於此無彼，是名彼彼空。譬如：鹿子母堂無象、馬、牛、羊等，我說彼堂空非無比丘眾。大慧！非謂：堂無堂自性；非謂：比丘無比丘自性；非謂：餘處無象、馬、牛、羊。大慧！一切諸法自共相，彼彼求不可得，是故說名彼彼空。

十六、自空 (p.76⁹-77³)：

(一)自空，也是淵源於《阿含》的。如《雜阿含經》說：「常空……我我所空，性自爾故」。這即是說：常、我、我所的當體即空；不是空外另有常、我、我所等

不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的性自爾故。

見：《雜阿含經》卷九(232 經)，(大正 2，56b24-26)：

佛告三彌離提：眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。

(二)又如《雜阿含經》的《勝義空經》(三三五經)說：無我我所而有因果業報流轉事，但不是勝義諦中有此因果業報流轉等，所以說：「俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行…」。緣起因果的相續有，是世俗的，勝義諦中即無我我所而空。世俗有與勝義空，此經即概略指出了。總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。

見：《雜阿含經》卷十三《勝義空經》(335 經)，(大正 2，92c16-24)：

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，無明滅故行滅，行滅故識滅。如是廣說，乃至純大苦聚滅。

十七、「若執唯識是實有者，亦是法執」(p.77⁵)：

唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認法皆空，所以自空與他空是根本不同。假使引用《成唯識論》所說：「若執唯識是實有者，亦是法執」，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會。

見：《成唯識論》卷一，(大正 31，6c24-26)

為遣妄執心心所，外實有境故，說唯有識，若執唯識真實有者，如執外境亦是法執。

十八、中觀者：從緣起因果上明空；唯識學：從認識論上明空 (p. 77⁹)：

中觀者的一切法空，主要是從緣起因果而顯的，而唯識宗是從認識論上說的。唯識者以為從因果緣起上明空，是共小乘的，不徹底的；大乘應從認識上說。如《攝大乘論》說：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」。

見：《攝大乘論本》卷中【玄奘譯】，(大正 31，141a13-14)：

自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。

十九、認識上不執取種種相的空——共小乘 (p.78⁶- p.78⁷)：

(一)「如執取不有」，聲聞學者確乎也是可以達到的。《雜阿含》(九二六經)說：

迦旃延入真實——勝義禪時，不取一切相而入禪。

見：《雜阿含經》卷三十三(926 經)，(大正 2，236a10-15)

不以疑纏而求正受，如是說陀！比丘如是禪者不依地修禪。不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪。不依此世、不依他世，非日、月、非見、聞、覺、識，非得非求，非隨覺，非隨觀而修禪。

(二)別譯又說：「但以假因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法及以非法」。「真實義品」引此以為離言法性的教證，焉能說聲聞法無此？認識上不執取種種相的空，也是共小乘的。

見：《別譯雜阿含經》卷八(151 經)，(大正 2，431a17-19)

但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法及以非法。

二十、有執著即是雜染不清淨法 (p.78¹³)：

《般若經》²²⁰曾說：「若有一法可得，諸佛菩薩應有罪過」——有執著即是雜染不清淨法，也是《阿含》所說過的。

見：《雜阿含經》卷十(272 經)，(大正 2，72b3-10)

又作是說：色是我，無二無異，長存不變，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。作是知己，於諸世間則無所取。無所取者，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

二十一、三解脫門同緣一實相 (p.79¹-p.79⁴)：

(一)依緣起因果法直明一切法空，是空門；不取一切相，是無相門。空門，無相門，無作門，方便不妨同，而實則一悟一切悟，三解脫門同緣一實相。

見：《大智度論》卷二十，(大正 25，207c17-18)

²²⁰ 《大般若波羅蜜多經》卷三九二：「何謂二諦？謂世俗諦及勝義諦。舍利子！雖二諦中有情不可得，有情施設亦不可得，而諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，方便善巧為諸有情宣說法要，諸有情類聞是法已，於現法中尚不得我，何況當得所求果證。如是舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，方便善巧雖為有情宣說正法，令修正行得所證果，而心於彼都無所得。……佛告舍利子。如是如是如汝所說。舍利子。若有情類先有後無。菩薩如來應有過失。此中尚無我、無有情、無命者、無生者、無養者、無士夫、無補特伽羅、無意生、無儒童、無作者、無使作者、無起者、無使起者、無受者、無使受者、無知者、無使知者、無見者、無使見者。況當有色有受想行識、有眼處有耳鼻舌身意處、有色處有聲香味觸法處、有眼界有耳鼻舌身意界、有色界有聲香味觸法界、有眼識界有耳鼻舌身意識界、有眼觸有耳鼻舌身意觸、有眼觸為緣所生諸受、有耳鼻舌身意觸為緣所生諸受、有地界有水火風空識界、有諸緣起、有緣生法、有緣起支。既無如是所說諸法，云何當有諸趣生死？諸趣生死既不可得，云何當有成熟有情令其解脫？唯依世俗假說為有。」(大正 06，1026, c28-1027b8)

摩訶衍義中，是三解脫門²²¹緣諸法實相。

(二)中觀以緣起無性的空門為本，未嘗不說無相門。而唯識專從觀空以明「不如所取有」，不能即因果而明空，此即是二宗的不同。

第四節 緣起自性空

一、論因說因 (p.79¹⁰)：

佛陀的所以與外道不同，即是我說緣起，「論因說因」。

見：《雜阿含經》卷二(53經)，(大正 2，12c21-25)

佛告婆羅門：我論因說因。又白佛言：云何論因？云何說因？佛告婆羅門：有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。

二、「色即是空，空即是色」(p.79¹¹)：

依中觀說，中觀可稱緣起宗，其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法，兩種說法，也即是經中所說的「色即是空，空即是色」。

見：《般若波羅蜜多心經》(大正 8，848c9)

三、緣起、自性、空，總合起來說 (p.79⁸-p.80¹¹)：

(一)緣起與自性：緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。

(二)緣起與空：若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法，兩種說法。如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

(三)空與自性：論到空與自性：

1、一方面，自性即是空。然不可說即是空即是自性。

2、但以究極為自性說，空是真實，是究竟，也可能說空即(究竟)自性。

四、無自性 (p.80¹¹)：

如《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性」。

見：《大般若波羅蜜多經》卷四十一，(大正 5，229c3-5)

般若波羅蜜多自性不可得，何以故？般若波羅蜜多，以無性為自性故。

五、總結緣起、自性、空 (p.81²)：

自性與緣起——相反相奪的——自性非緣起，緣起非自性。

緣起與空寂——相順相成的——緣起故空寂，空寂故緣起。

空寂與自性——相順而相反——自性即空寂，空寂非自性。

——相反而相成——無自性故空，空故即自性。

²²¹ 《大智度論》卷十八：「三解脫門：空解脫門、無相解脫門、無作解脫門。」(大正 25，195b5-6)

第六章〈八不〉

厚觀院長指導 第二組編2012/5/14

第一節 八事四對之解說

一、前言

龍樹的根本中論，開首以八不——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出的緣起開示中道。龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些甚麼意義？

(p. 83)

二、「生」與「滅」

(一) 生滅之意義：依生滅而說明諸行無常

四相²²²：生、住、異、滅

三相²²³：生、(住)異、滅

二相：生、滅 (從心識的活動去體察)

} 有為相

雖有此四種、三種、二種的不同，然基本原則，都是說明諸法從生至滅與生了必歸於滅的過程，所以每以這基本的生滅說明無常。(p. 84)

(二) 生滅之分類²²⁴

1、一期生滅：如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。

如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。(p.84)

2、一念生滅：或云：剎那生滅；不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。…追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。佛法說「一見不可再見」，因為一眨眼間，所見的似乎一樣，而早已不是原樣了。**剎那生滅是深細的。**(p.84)

²²² 《阿毘曇心論》卷2，大正28，811b18~20：

「一切有為法有四相：生、住、異、滅；世中起故生，已起自事立故住，已住勢衰故異，已異勢壞故滅。」

²²³ 《大毘婆沙論》卷131，大正27，682c18~23：

三相：「滅者謂滅所滅。問：諸有為法各有生住滅？何故乃言一生一住一滅？答：有因緣故說各有生住滅。謂各別有諸相相故非一相，有因緣故說一生一住一滅，謂皆不離一剎那時等，於一時生住滅故。」

²²⁴ 《攝大乘論》卷2，大正31，386a22~26：

三種生滅：「化地部等者，於彼部中有三種蘊：一者、一念頃蘊。謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。三者，窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法」。

- 3、大期生滅：眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。我們知道一念——剎那生滅，滅不是沒有了，還繼續地生滅滅生而形成一期的生滅。從此可知一期一期的生死死生，同樣的形成一生生不已的生命之流，都可稱之為生。到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。**此大期生滅又是極悠遠的，每非一般人所知。** (p.85)

(三)「有」與「無」：

1、「有」與「無」之定義：

(1)「有」=「存在」

(2)「無」=「不存在」

2、有無與生滅之關係：

此有無與生滅，徹底的說，有著同一的意義。如緣起法說：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。²²⁵

3、外道對「有無」的見解——▶有見、無見：

外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。(p.85)

4、佛教之見解：

佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。這有見、無見，佛法以生滅來否定它，代替它。一切法之所以有，所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故，息息流變的有為諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或有者不可無，無者不可有的邪見。

5、先「有、無」而後「生滅」？

一類世間學者，以抽象的思想方法，以為宇宙根本的存在是有，與有相對的不存在是無；從有到無，從無到有，而後成轉化的生滅。這是以為先有無而後生滅的。(p.86)

依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。如《中論》〈觀有無品第十五〉大正30,20a18~19：

有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。²²⁶

這是說：依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒

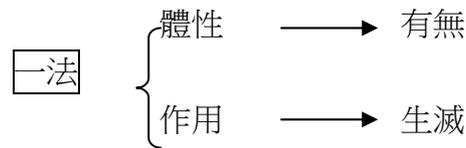
²²⁵ 《雜阿含經》卷10〈262經〉（大正2,67a4-8）。

²²⁶ 《中觀論頌講記》p.251：要知先要成立了有，然後才可成立無。現在「有」都「不」能「成」立，「無」又怎麼「可」以「成」立呢？無是怎麼建立的？「因」先「有」一種「有法」，這「有」法在長期的演變中，後來破「壞」了就說他「為無」；無是緣起離散的幻相。

有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」²²⁷！這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。(p.86)

6、一般人靜止的觀察「有無」：

一般人對於有與無，每落於靜止的觀察，所以都想像有與無約體性說，以生滅為約作用說。其實，體用如何可以割裂？(p.86)



7、佛法動的宇宙觀：

佛法針對這點，以生滅為有無，如〈觀三相品〉說²²⁸。中觀者深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。(p.86 ~ p.87)

(四) 結語

但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。有：如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。

無：滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。(p.87)

三、「常」與「斷」

(一)、外道對「常」與「斷」之見解

常：在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恒性說的。…例如外道執有神我，有此常住的神我，所以從前生到後生，從人間到天上，前者即後者，這種有我論者即墮常見。(p.87)

斷：是中斷，即不再繼續下去。如順世論者，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即甚麼也完了，這即是墮於斷見的斷滅論者。(p.87)

²²⁷ 《中論》〈觀六種品第五〉大正 30，7c16~17：

「若使無有有 云何當有無 有無既已無 知有無者誰」

《中觀論頌講記》p.129：

要知道上面所以破有，是破他的自性有，不是破壞緣起幻有。同樣的，這裡破無，也是破實自性無。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裡「有」實在的自性「無」呢？現實的虛空，有種種的形態，有彼此的差別，吾人可以直接感覺到，怎麼可以說沒有呢？

²²⁸ 《中觀論頌講記》p.143：本品雖**破斥執三相**的一切學派，但主要的是**破三相別有實體**的學派。

(二)、根本佛法之見解

根本佛法以緣起生滅為出發，以無常而破斥此等常見；但無常是常性的否定，而並不是斷滅。佛法都說生滅與相續，此常與斷是極少引用為正義的。(p.87)

(三)、佛教中趨向「常」與「斷」的學派與其論點

1、薩婆多部：主張三世有²²⁹，一切法體是永遠如此的——法性常如。從未來到現在，從現在到過去，說生滅，說相續，不過在作用上說。他們雖也說諸行無常，然依中觀者看來，是落於常見的。(p.88)

2、如經部師：以種子現行來說明因果²³⁰。

(1) 從大期生滅看，墮斷滅；如《中論》〈觀成壞品第21〉(大正30, 29a11~12)云：

法住於自性 不應有有無 涅槃滅相續 則墮於斷滅²³¹

²²⁹ 《大毘婆沙論》卷 76，大正 27，395c28~396a1：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無減；但依作用，說有說無」。

²³⁰ 《華雨集第四冊》p.255 ~ p.256：

一、佛說「曾有」，「當有」，其實是不離「現在」的。曾有與當有，聽來似不大具體，到了經部，引出了種子薰習的思想，那就較易領會了。其解釋是：現在法生起後即剎那滅，「曾有」是什麼？它就是曾經有過，在剎那滅時，就薰習而成一種潛能，如種子一樣；這薰習所成的力量，是「曾有」，其實就是現在，只是沒有發現出來而已。說「當有」，當有即種子，有了種子，當然會生起，其實種子並沒有離開現在。這「現在有」派的思想，依我的看法，一定要講到種子——潛能思想才能圓滿。依現在有來說，過去與未來是假有。由於時間觀的不同，有此兩派。由此，可知唯識思想是繼承「現在有」的學派，唯識家指出過去未來是假立的，故以種子薰現行，現行薰種子，來說明一切法的起滅，其教理與經部師特別深切。

二、《中觀今論》p.66 ~ p.67：

假有無自性說，經部師是擴大了。但自性有的基本原則，並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已。自性有的原則，完全吻合。依經部師，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。《瑜伽論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。

²³¹ 《中觀論頌講記》p.390：

如因果生滅的諸行，確有自性，煩惱是成實的，那「涅槃」的滅煩惱，「滅相續」的生死，不是「墮於斷滅」了嗎？相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

(2) 從剎生滅去看，非常、即斷。如《中論》〈觀有無品第15〉(大正30，20b26~27)云：

若法有定性 非無則是常 先有而今無 是則為斷滅²³²

(3) 總言之，他即使不落於常見，斷見還不免呢！(p.88)

(四)、中觀者之見解

只要是執為自性有，自相有的，是難於避免常斷過失的，所以說：「若有所受法，即墮於斷常」²³³。若法執為實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷見。〈觀有無品〉和〈觀成壞品〉，明確的指出這種思想的錯誤。《六十如理論》也曾說到：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過」²³⁴？…見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見而涅槃是「不斷亦不常，是說名涅槃」(觀涅槃品)²³⁵。(p.88~p.89)

總之，不見緣起真義，那恒常與變化，變與不變，為此「常見、斷見」所攝。

²³² 《中觀論頌講記》p.257：

假定諸「法有」決「定」的實自「性，非」是「無」有，那就必然「是常」住，落於常見，像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。所以在性空者看來，這還是常執。假定以為「先」前的諸法是實「有，而」現「今」才歸於滅「無」，那又犯了「斷滅」的過失！

²³³ 《中論》卷3〈觀成壞品第二十一〉大正30，28c22。

《中觀論頌講記》p.384：

如固執諸法的實生實滅，即有斷常的過失。有所受就是於認識上的法有所取；有所取，就是有所著。以為此法確是這樣，起決定見。起實有自性的見地，「有所受法」，那就不是「墮於斷」見，就墮於「常」見，落在這斷常的二邊中。

²³⁴ 宗喀巴大師著，法尊法師譯《菩提道次第廣論》(p.414) 佛陀教育基金會，八十年七月四版《六十正理論》云：「諸不許緣起，著我或世間，彼遭常無常，惡見等所劫。若有許緣起，諸法有自性，常等過於彼，如何能不生。若有許緣起，諸法如水月，非真非顛倒，彼非見能奪。」

²³⁵ 《中觀論頌講記》p.489：

一切有為有漏法，無不是性空，無不是緣起的寂滅，本來如此，沒有一法可以斷的。如果說有法可斷，這就是斷見，斷見者怎麼能得涅槃？所以說「不斷」。涅槃也有稱之為常的。然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此是常住。這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在。在現覺空寂中，超越時間性，沒有這種對無常的常，所以說「不常」。

四、「一」與「異」

(一)「一」與「異」的意義

一與異，別譯作一與種種，這可以概括總合與部分，統一與對立，同一與差別，和合與矛盾，單一與雜多等。(《中觀論頌講記》p.51)

(二)「一」與「異」之重要

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。(p.89)

(三)「一」與「異」的兩種看法：

1、整體為一，整體內的部份為異

如茶壺的整體是一(《金剛經》名為一合相)，壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。(p.89)

2、一切為一，彼彼(種種)即異

如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以異又譯為種種。(p.89)

※從類性去看：

如說人，你、我、他都是人，即是同一；然我是張某，你是李某，乃至智愚強弱各各不同，即是異。在此彼自他間，有共同的類性是一，不同的性質是異。而此一中有異，異中有一，是可以種種觀待而施設的。(p.89)

※印順法師 《中觀論頌講記》p.50：

(1) **外待的**：若觀此法與彼法，沒有依存的關係，而是獨立的，那就是獨存的一與對立的異。

(2) **內含的**：隨便觀察一法，他是因緣和合而一合相的是一，在和合的一相中，存有種種差別，這就是異。

※勝論派六句義

勝論師有同異性句，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》也有破斥。一異中，包括的意義極多。(p.89 ~ p.90)

(1) 實句義(體)：亦即實際存於宇宙中的各種實體，地、水、火、風、空、識、方、我、意(持有動和靜態的屬性)

(2) 德句義(相)：亦即附屬在實體之上的各種性質，有香、味、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、重體、液體、詞、聲、覺、樂、苦、欲、瞋、勤、勇、法、非法、行之二十四德。(靜態)

- (3) 業句義(用)：為實句義之運動，有取、捨、屈、伸、行之五業。(動態)
- (4) 同句義：亦即使其有共同關係者。
- (5) 異句義：亦即使其有差別關係者。
- (6) 和合義；亦即使其不離著屬者。²³⁶

※《華嚴經》六相

《大方廣佛華嚴經》卷 40 (大正 10, 181c11~26)：

「菩薩住此歡喜地，能成就如是大願。…願一切菩薩行，廣大無量，不壞不雜，攝諸波羅蜜，淨治諸地。總相、別相、同相、異相、成相、壞相所有菩薩行」。

(四) 小結

緣起幻相，似一似異，而人或偏執一，偏執異，或執有離開事實的一異原理。(p.89)

五、「來」與「出」

- (一) 來出，出又作去。從此到彼曰去，從彼到此為來。如變更觀點，那甲以為從甲到乙的去，而乙卻以為從甲到乙為來。
- (二) 世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。
- (三) 印順法師，《中觀論頌講記》p.51：
來出，是就人或法的動作的內外向說的。從彼而到此是來，從此而到彼是出（出就是去）。
- (四) 總言之：來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說罷了！

六、說四對之理由、次第：

(一) 施設教相的因緣

《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。所以深入緣起本性者，宣說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。(p.90 ~ p.91)

(二) 龍樹菩薩為何只說這四對？

這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。(p.91)

²³⁶ 悟慈法師譯述《俱舍學》，羅馬印刷公司，民國八十三年三版，p.377~379。

(三) 這四對是不能說為前後次第的，但如順世間的意見說，不妨說有次第。

1、有無（法體）

佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。一切無不以「有」為根本的概念，此「有」，一般的——自性妄執的見解，即是「法」「體」「物」，這是抽象的而又極充實的。如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。(p.91)

2、常斷（時間）

如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜含》（九六一經）說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。²³⁷

3、一異（空間）

如將此有無、常斷，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉為一見與異見。人類有精神與物質的活動，外道如執有神我常在者，即執身（心色）、命（神我）的別異；如以為身、命是一的，那即執我的斷滅而不存在了。此一異為眾見的根本，比有無與斷常的範圍更擴大；它通於有無——法體，斷常——時間，更通於空間的性質。

4、來去（運動）

但這還是重於靜止的，法體實現于時、空中，即成為來去：或為時間的前後移動，或為空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應為「行、止」，《中論》〈觀去來品第 2〉即說到動靜二者。在《阿含經》中，外道即執為「去」與「不去」。所以，如以世間學者的次第說，即如此：(p.92)

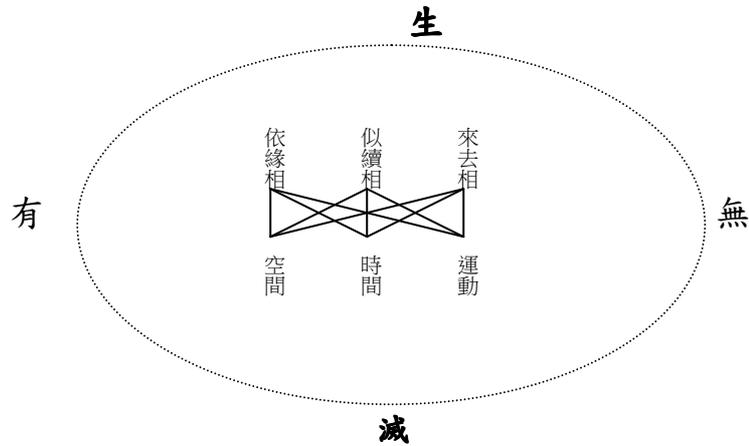
有無----- 法體
斷常----- 法體、時間
一異----- 法體、時間、空間
來去----- 法體、時間、空間、運動

5、中觀者是以此四相為一切所必備的，決無先後的：

中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定他（除其執而不除其法）。如從無自性的緣起而觀此四者：

- (1) 生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。
- (2) 生滅（法）的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。
- (3) 生滅（法）的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。
- (4) 此生滅的運動相，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。(p.93 ~ p.94)

²³⁷ 《雜阿含經》卷 34〈961 經〉（大正 2，245b21~22）。



七、結言：

這八者（《智論》²³⁸加因果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一一法所必備的。因為，**存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動**，所以，這四者，實在總攝了一切。如執有真實自性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定說：不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出。（《中觀論頌講記》p.51）

第二節 不

厚觀院長指導，第三組編，2002/10/10

一、八不所不的八事四對，是一切法最一般的普遍特性；由此通達第一義。（p.94~p.100,6）

1.龍樹總舉此八事四對而各加一「不」字以否定，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，為一切法的基本通性，八者既皆不可得，即一切法不可得；從此即

²³⁸待考；另參見：

《大般涅槃經》卷 27，大正 12，524a11~15：

「十二因緣不出不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果；善男子，**是因非果**如佛性，**是果非因**如大涅槃，**是因是果**如十二因緣所生之法，**非因非果**名為佛性。」

《中觀論疏》卷 2，大正 42，23b23~23c5：

「問：何故不言不因不果，如涅槃**十不**耶？答：今欲以無生滅正世諦因果，故不得發旨即明非因非果。問：既說不生不滅便足，何故復說六事？答：利根者聞初即悟，不須更說，所以然者，以世諦無性實生滅即病無不破，了因緣假名，生滅即正無不顯。故不須更說六事。」

可通達諸法畢竟空的實相。²³⁹ (p.94~95)

2.青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛已，則為已說第一義」。²⁴⁰第一義是聖者所體證的境界，即一切法的真相、本性。(p.95,3~p.95,13)

又說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法」。²⁴¹他以破一切法盡顯第一義，解說此八不的。

3.青目的解說八不，分為兩段：(p.95)

(1) 約理說：破執——破一切的執著，顯第一義。

諸法——實生既不可得，滅亦不可得。生滅不可得；斷常、一異、來去也就不可得。²⁴²

²³⁹ 印順導師著《中觀論頌講記》p.51~52：

這八者（《智論》加因果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一一法所必備的。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。如執有真實自性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定說：不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出。八不可以作多種不同的觀察，綜合這八不，可以破一切戲論；就是單說一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，遍破一切法。

萬金川著《中觀思想講錄》p.76：

在早期的《中論》注釋傳統裡，「八不」中的每一「不」，不論是「不生」或是「不滅」，在意義上都是為了要否定某種邪見的，當然邪見豈止八種而已，如《六十二見經》便提到了佛陀時代的許多外道，他們的理論可謂是千奇百怪，而佛陀便以「緣起正見」一一加以評破。從早期註解家的觀點來看，他們認為龍樹正是承繼此一傳統而撰寫《中論》一書，所以「皈敬偈」中的「八不」雖略，但卻可以總破一切戲論。

²⁴⁰ 《中論》卷1〈觀因緣品第一〉(青目釋)(大正30, 1c7~12)：

……龍樹菩薩為是等故，造此中論。

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論
我稽首禮佛 諸說中第一以此二偈讚佛，則已略說第一義。

²⁴¹ 《中論》卷1〈觀因緣品第一〉(青目釋)(大正30, 1c12~14)：

問曰：諸法無量，何故但以此八事破？

答曰：法雖無量，略說八事則為總破一切法。

²⁴² 《中論》卷1〈觀因緣品第一〉(青目釋)(大正30, 1c12~2a8)：

問曰：諸法無量，何故但以此八事破？

答曰：法雖無量，略說八事則為總破一切法。不生者，諸論師種種說生相：或謂因果一，或謂因果異；或謂因中先有果，或謂因中先無果；或謂自體生，或謂從他生，或謂共生；或謂有生，或謂無生；如是等說生相皆不然，此事後當廣說。生相決定不可得故不生。不滅者，若無生何得有滅？以無生無滅故，餘六事亦無。

問曰：不生不滅已總破一切法，何故復說六事？

答曰：為成不生不滅義故。

有人不受不生不滅，而信不常不斷。若深求不常不斷，即是不生不滅。何以故？法若實有則不應無，先有今無是即為斷；若先有性是則為常。是故說不常不斷，即入不生不滅義。有人雖聞四種破諸法，猶以四門成諸法。是亦不然。若一則無緣，若異則無相續；後當種種破。是故復說不一不異。有人雖聞六種破諸法，猶以來出成諸法。來者，言諸法從自在天、世性、微塵等來。出者，還去至本處。

(2) 舉事：如穀喻

- 離從前的穀種，並無今穀新生——不生
- 穀從無始來，還有現穀可得——不滅
- 雖穀不生不滅，以後後非前前——不常
- 年年相續有穀——不斷
- 由穀生芽、長葉、揚花、結實——不一
- 穀芽非麥芽，穀葉非麥葉——不異
- 穀不自他處而來——不來
- 穀不從自體而出——不出

} 即俗顯真的八不義

4. 古三論師對〈青目釋〉之判攝.(p.95,13~p.96,4)：

- (1) 古三論師以青目此兩段文：前者是依理說的，後者是據事說的。因為八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。
- (2) 古代三論師，以為二諦皆應說不生不滅等的。²⁴³那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？古師說：青目所說的第一義，是指中道第一義說的。但此義極為難知！

244

5. 清辨釋也分為二說(p.96,5~p.96,12)：

- 〈1〉 如說：「彼起滅、一異，第一義遮；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮」。²⁴⁵這是說：**生滅與一異**，是約**第一義諦**而說為不的；**斷常**即約**世俗諦**而說不的；**來去**，**二諦中都不可得**。
- 這種說法，也有他相當的意義。因為佛說緣起法是不斷不常的，緣起法是約世諦安立，所以世俗緣起法，是不斷不常的，即此而顯生死相續的流轉，故清辨說不斷不常約世俗諦說。

²⁴³ 隋·吉藏《中觀論疏》卷2(大正42, 32c5~8)：

復有人言：不生不滅明真諦義，不常不斷等六明世諦義。今謂：若得意者此亦無妨。然今八不通具二諦。如《瓔珞經》說之，故亦不同此釋。

《菩薩瓔珞本業經》卷2(大正24, 1018c2~7)：二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。而二相即聖智無二，無二故是諸佛菩薩智母。佛子！十方無極剎土諸佛，皆亦如是說。吾今為是大眾略說明《瓔珞經》中二諦要義。

²⁴⁴ 《中觀論疏》卷3(大正42, 34c23~28)：師又云：此非世諦之第一義，乃是中道第一義耳。故《仁王經》云：「有諦無諦中道第一義諦」。所以明中道第一義者，雖牒八不明二諦，為欲開不二道。若不為開不二之道，諸佛終不說於二道。以道未曾真俗故名第一。

上之《中觀論疏》卷3所引之《仁王經》文，或許為《佛說仁王般若波羅蜜經》卷1(大正8, 829b24~28)：「一切法觀門，非一非二，乃有無量一切法。亦非有相非非無相。若菩薩見眾生見一見二，即不見一不見二。一二者第一義諦也。大王，若有若無者即世諦也」。待考……。

²⁴⁵ 《般若燈論釋》卷1(大正30, 51c23~25)：

彼起滅、一異，第一義遮；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮。

〈2〉世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。²⁵⁰如偏取此解，即是「不空假名」²⁵¹

故是真諦，有於假法名為世諦，此二諦猶是今之世諦義耳。以世諦是因緣假名，無有性實之法。云何乃用世諦之空，為真諦空耶？問觀由來義亦同今說。世諦是三假，即無復性實。真諦是四絕，即不復有三假。此亦是二諦破假實義。」

²⁴⁹《中觀論疏》卷1〈因緣品第一〉，(大正42，10c6~11a2)：

就初牒八不述師三種方言。第一云：「所以牒八不在初者，為欲洗淨一切有所得心。所以然者，有所得之徒，所行所學，無不墮此八計之中。如小乘人謂有解之可生，有惑之可滅；生死無常為斷，佛果凝然是常；真諦無差別故一，俗諦方有差別不同故異；眾生從無明地流轉故來，反本還原故出。今二十七品橫破八迷，豎窮五句，以求彼生滅不得故云不生不滅。生滅既去，不生不滅，亦生滅亦不生滅，非生滅非不生滅五句自崩。是故《論》末偈云：『一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見』？次偈推功歸佛云：『瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮』。故此論一部橫破八迷，豎窮五句，洗顛倒之病，令畢竟無遺，即是中實，故云不生不滅乃至不常不斷也。然非生非不生既是中道，而生而不生即是假名，此假生假不生即是二諦，故以無生滅生滅以為世諦。以生滅無生滅為第一義諦。然假生不可言生不可言不生，即是世諦中道；假不生不可言不生，不可言非不生，名為真諦中道；此是二諦各論中道。然世諦生滅是無生滅生滅，第一義無生滅是生滅無生滅。然無生滅生滅，豈是生滅？生滅無生滅，豈是無生滅？非生滅非無生滅，名二諦合明中道也。」

²⁵⁰《中觀論疏》卷1〈因緣品第一〉，(大正42，11a2~c21)：

師又一時方言云：「所以就八不明三種中道者，凡有三義：一者、為顯如來從得道夜至涅槃夜常說中道。中道雖復無窮，略明三種，則該羅一切，故就此偈辨於三中，總申佛一切教。二者、此論既稱《中論》，故就八不明於中道。中道雖多，不出三種，故就此偈辨於三中。三者、為學佛教人作三中不成故墮在偏病。今對彼中義不成，欲成中義，故辨三種中也。」

問：云何學佛教人三中不成？

答：他云實法滅故不常，假名相續故不斷，不常不斷名世諦中道。今謂不常猶是斷，不斷猶是常，唯見斷常，何中之有？又言：因中未有果事故言非有，有得果之理故言非無，非有非無為世諦中道。考而論之，非有猶是無，非無猶是有，亦無中矣。又云：真諦四絕，故名為中。今請問之：為有四絕之理，為無此理耶？若有四絕之理，則名為有，不得稱中；若無四絕之理，則無真諦，亦非中矣。又真諦定絕，不可不絕，此乃是偏，何謂中道耶？又中是無礙，真諦定絕，遂不得不絕，既其有礙，云何名中？又真諦四絕，絕除四句，則是無於四句，故名為斷；有此四絕之理，則名為有，故是常見。故〈成壞品〉云：「若有所受法，則墮於斷常，當知所受法，若常若無常」。彼二諦合明中道者，謂非真非俗名為中道，是亦不然。非真猶是俗，非俗猶是真，還是二諦，更無別中。以此推之，三中不成。為對此三種中不成，故今明三種中道。

問：云何辨三種中耶？答：他有有可有，則有生可生；則有生可生，則有滅可滅；有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅。實生實滅則是二邊，故非中道。今明無有可有，以空故有，則無生可生，亦無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。生是滅生，生不自生；滅是生滅，滅不自滅。生非自生，但世諦故假說生；滅非自滅，但世諦故假說滅。假生不生假滅不滅，不生不滅名世諦中道。此不生不滅，非自不生不滅，待世諦假生明，真諦假不生；待世諦假滅，明真諦假不滅。非不生非不滅為真諦中道。二諦合明中道者，無生滅生滅為世諦，生滅無生滅為真諦。無生滅生滅，豈是生滅？生滅無生滅，豈是無生滅？故非生滅非無生滅名二諦合明中道。問：後明三中，與前何異？答：前明二諦中道，是因緣假名，破自性二諦，故名為中。第三雙泯二假稱為體中。故前語有四重階級：一者、求性有無不可得。故云非有非無名為中道。外人

師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。

- 〈3〉 **世諦以假遮性，真諦即假為如**。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。²⁵²
- 〈4〉 此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「**假名空**」²⁵³者的正義²⁵⁴。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

8. 依佛的本義，緣起生滅，是約世諦安立的，以此空去妄執的斷常、一異、去來，即

既聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故次說**而有而無**，以為二諦，接其斷心。次欲顯**而有而無**明其是中道有無，不同性有無義。故次明二諦，用中雙彈兩性。次欲轉**假有無二**，明中道不二，故明體中。此是攝嶺興皇始末對由來義，有此四重階級。得此意者，解一師立中假體用意也。又初**非性有無**以為中者，此是假前中義；次**而有而無**名為二諦，是**中後假義**；次**假有非有、假無非無**二諦合明中道者，此是假後中義。問：破性中此是假前中。二諦表中道是假後中。云何是中前假中後假耶？答：中前假者未說體中。而前明於假。則上而有而無是也。中後假者說體中。竟方說而有而無是也。又中前假即從有無人非有非無。從用人體。中後假非有非無假說有無。從體起用也。中假義內具足明之。今略示大宗也。後意明漸捨義。則世諦破性生滅。以辨不生不滅明於中道。真諦破假生滅。以辨不生不滅明於中道。二諦合明中則雙泯假性。欲同明二諦俱無生義故與前異也。問：世諦不性生云不生。真諦不假生明不生。此是釋八不。今二諦合明中道則云非生滅非不生滅。即是非八不。非非八不云何是釋八不義。答：八不言約意包。若有生滅無生滅猶是生滅義。非生滅非不生滅乃是無生滅義。故二諦理雖泯生無生猶是釋八不義也。」

²⁵¹ 《中觀論疏》卷2〈因緣品第一〉，(大正42, 25a20~26) 問：何人執假生，而言真諦破假生？答：有二種人：一者不空假名二諦。二者空假名二諦。為此人故明真諦破假。不空假人謂世諦空無性實生，而假生不可空。為此人故明世諦因緣。假生即是無生。何處有此假法不空？若有此假法不空者，須破此假法也。

²⁵² 《中觀論疏》卷1〈因緣品第一〉，(大正42, 11c21~12a16) 「師又一時方言云：世諦即假生假滅，假生不生，滅滅不生不滅為世諦中道。非不生非不滅為真諦中道。二諦合明中道者非生滅非不生滅。則是合明中道也。問：此與上何異耶？答此有二意：一者則世諦生是不生。如色即是空，故不生即是世諦也。真諦亦不生者，此則明相因義。因世諦生故明真諦不生，云此是師正意也。二者欲示階漸明義者世諦中不生不滅。即是**真諦之假**，非是破性明中。乃明世諦假生雖生不起，世諦假滅雖滅不失。故生滅宛然而未曾生滅。故世諦之中即是真諦之假。真諦假不生滅此是生滅無生滅。故不生不滅宛然而未曾無生無滅。故是二諦合明雙泯二諦。大意如前。問云：何乃取真諦之假為世諦中耶？答：師云：方等大意言以不住為端。心以無得為主，故說世諦為令悟真。故以真諦假為世諦之中。如涅槃云：欲令眾生深識第一義故說世諦。又云：五受陰空名為苦義。說苦為令捨樂亦不住苦故以空為苦義。說俗不令住俗乃令因俗悟不俗。故以真諦為俗義。真諦之中亦爾。說不生為明非生非不生。故非生非不生是不生義。乃至說真俗二令悟不二。故不二以為二義。華嚴云：一切有無法了達非有無。即其事也。

²⁵³ 《中觀論疏》卷2〈因緣品第一〉，(大正42, 29b28~p.29c5)：假名空者即周氏所用。大意云：假名宛然即是空也。尋周氏假名空原出僧肇不真空論。論云：雖有而無，雖無而有，雖有而無所謂非有，雖無而有所謂非無。如此即非無物也，物非真物也。物非真物於何而物。肇公云：「以物非真物故是假物。假物故即是空。」

勝義的畢竟空。此為佛與外道對辨，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝外道之說。外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記，即是執斷執常執一執異等。佛為說緣起的生滅，即洗除斷常、一異、去來等的自性執。遮除此等妄執而顯示的緣起的生滅，即能隨順空義而契入涅槃的不生不滅。約有為虛妄，遮除妄執而契證無為，與中觀師所說的並沒有甚麼不同，但不須中觀師所說的八不。這在《中論》，也還保存此古意，如〈觀法品〉說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」²⁵⁵。諸法從因緣生，非是無因生，從此遮除斷常、一異等過，即名實相。又說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。這即是說，世尊的妙法甘露——緣起（生滅），即能遮眾生妄執的斷常、一異。世尊教化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——《阿含》即說緣起是甚深的，決非取相的學者所知。佛弟子依自己所體驗到的，窺見釋尊緣起的根本深義，與適應時代的偏執，所以廣說法空。(p.99,5~p.100,6)

二、龍樹不的根據，即依緣起法而通達自性不可得(p.100,7~p.104,10)：

(一)、破生滅(p.100)：

1. 〈觀成壞品第二十一〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅」²⁵⁶。〈觀業品第十七〉中說：「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故」²⁵⁷。詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。(p.100,7~p.104,10)

2. 龍樹破生，是從兩方面而徵破的(p.100,12~p.102,9)：

(1) 推究法的生起：

- a、論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」²⁵⁸。自他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。一般學者，也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。必然性

²⁵⁴ 印順導師著《中觀今論》第九章(p.181,7~p.192,7)

²⁵⁵ 《中論》卷3，〈觀法品〉，(大正30，24a9~14)：若法從緣生 不即不異因 是故名實相
不斷亦不常 不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味 若佛不出世
佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

²⁵⁶ 《中論》卷3，〈觀成壞品二十一〉(青目釋)大正30，28b19~26)：若謂以眼見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。若謂以眼見有生滅者，云何以言說破是事不然。何以故？眼見生滅者，則是愚癡顛倒故。見諸法性空無決定如幻如夢。但凡夫先世顛倒因緣得此眼。今世憶想分別因緣故，言眼見生滅。第一義中實無生滅。是事已於破相品中廣說。

²⁵⁷ 《中論》卷3〈觀業品十七〉，(大正30，22c29~23a11)：

諸業本不生	以無定性故	諸業亦不滅	以其不生故	若業有性者	是則名為常
不作亦名業	常則不可作	若有不作業	不作而有罪	不斷於梵行	而有不淨過
是則破一切	世間語言法	作罪及作福	亦無有差別	若言業決定	而自有性者
受於果報已	而應更復受	若諸世間業	從於煩惱生	是煩惱非實	業當何有實

²⁵⁸ 《中論》卷1〈觀因緣品第一〉(青目釋)(大正30，2b6~16)：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，

的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

- b、如說眼識生：計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。計他生者，以為眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。計共生者，以為本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。這些皆是計有因生；還有計無因生。這四種，可以總括一切自性論者。自生，在論理上根本就不通，因為自即不生，生即不自，說自己是存在的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？若根不能生，境不能生，光等也不能生，那還可以說是他生嗎？自、他，既各各不能生，自他合的共生，當然也不能成立。無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為因緣生。有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，這是沒有懂得緣生的真義。
- c、佛說的因緣生，是不屬於四生的。因為四生都是計有自性生的，緣生是否定自性。凡執有自性的，即落於四生；緣生即如幻，不墮於四生。所以經中說：「若說緣生即無生，是中無有生自性」²⁵⁹。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

(2)《中論》破教內對生滅認為是實法之部派：

- a、破薩婆多部：認為生是實有法(不相應行法)。
- (a)、有部等以為眼識是一自性有法，眼識生的「生」，又是一自性有法，各有自性。以此「生」有作用，能生起眼識；眼識之外，另有此能生眼識的「生」。自性論者，在剎那生滅的見地，有為法有生住滅的三有為相，是不免有些困難的。龍樹曾以聚散來破斥：聚，是執生住滅三者是同時存在的；散，是執生住滅三者是前後各別的。在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。
- (b)、有部主張生住滅三者同時存在，及「體同時，用前後」²⁶⁰。
- (c)、中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論》〈觀成壞品〉所說的：「若言於生滅，而謂一時者，

十惡五逆應當生天。

²⁵⁹《菩提道次第廣論》(宗喀巴大師著，法尊法師譯，福智之聲出版社，p.447,7~p.448,1)：無熱惱請經云：「若從緣生即無生，於彼非有自性，若法仗緣說彼空若了知空不放逸。」

²⁶⁰《大毘婆沙論》卷39〈雜蘊第一中相納息第六之二〉，(大正27, 200a2~13)：復次為止他宗顯正義故，謂或有執三有為相非一剎那，如譬喻者。彼作是說：若一剎那有三相者，則應一法一時亦生亦老亦滅。然無此理互相違故，應說諸法初起名生，後盡名滅，中熟名老。為遮彼執顯一剎那具有三相。問：若如是者，則應一法一時亦生亦老亦滅。答：作用時異故不相違。謂法生時生有作用，滅時老滅方有作用，體雖同時用有先後。一法生滅作用究竟名一剎那，故無有失。或生滅位非一剎那，然一剎那具有三體故，說三相同一剎那。

則於此陰死，即於此陰生」²⁶¹的過失。

b、破經部師和上座部：

(a)、經部師和上座部，主張生住滅不同時，三者前後各別。龍樹用散²⁶²破之。

(b)、中觀家之評破：若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住」²⁶³。所以在最短的時間，經部與上座部，即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體，了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

c、總說：總之，各部所說的生住滅同時不同時，困難在執有自性的生住滅。執有自性，此即如此不可彼，彼即如彼不可此，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。反之，唯有無自性執，了知一切法自性空，而後緣起的即生即滅，無不成立。執有自性的生住滅²⁶⁴，即無法解說如來「即生即滅」的緣起正理。唯有無自性執，了知一切法自性空，緣起的即生即

²⁶¹ 《中論》卷3〈觀成壞品〉（大正30，29b8~15）「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生若生時滅時一時無二有，而謂初有滅時後有生者。今應隨在何陰中死，即於此陰生，不應餘陰中生。何以故？死者即是生者。如是死生相違法，不應一時一處。是故汝先說滅時生時一時無二有。但現見初有滅時後有生者。是事不然。」

印順導師作此說：印順導師著《中觀論頌講記》p.390~p.391：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生，三世中求有，相續不可得，若三世中無，何有有相續。自許不斷不常的因果生滅相續論者，既不免斷滅過，當然不能成立業果相續。相續，此中約前後生命的聯繫說。如現生人間的生命，與未來天報的生命，其間有聯繫性叫相續。經中說『三有相續』，就是約前生後生說的。相續中，前一生命叫初有，後一生命叫後有。薩婆多部建立本、死、中、後的四有，實際還是初有與後有二者。有，是生命的存在，是相續的。但有所得的因果生滅論者，實在不能成立相續。因為，假使「初有滅」了，那就「無有後有」。初有是因，後有是果；初因滅了以後，即沒有因能生起後果。後有無因，無因不能有果，所以說無有後有。「初有」假使「不滅」，不滅同樣的「無有後有」。如果說有後有，那就有兩個生命同在的過失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一時候，一有情有兩個生命，這可以想像嗎？

²⁶² 《中論》卷2〈觀三相品第七〉，（大正30，9a26~27）三相若聚散，不能有所相，云何於一處，一時有三相。

²⁶³ 《中論》卷2〈觀三相品〉（大正30，11b13~16）「所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。」一切法生時無常。常隨逐無常有二：名老及死。如是一切法，常有老死故無住時。

²⁶⁴ 《中論》卷2，〈青目釋〉，（大正30，11b11~16）問曰：若法不滅應有住。答曰：無有不滅法。何以故？所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。一切法生時無常，常隨逐無常有二；名老及死。如是一切法。常有老死故無住時」

滅才能成立。

(二)、破常斷(p.105 ~ p.108)：

- 1、常與斷，特別是外道的執著。執時間上前後是同一的，即常；執前後非同一的，是斷。若常、若斷，這在《中論》裏，是不屑與共論的。因為斷與常，違反緣起因果的事實。
- 2、三世實有者(薩婆多部)：以為法體是本來如是的「自性恒如」；從未來（此法未起生用時）到現在，從現在到過去，有三世的因果遷流，所以不常；而因果連續故不斷。然而可能沒有中斷的過失，但這三世恒如的法法自體，又怎能不落於常見？
- 3、現在實有論者(經部及唯識者)²⁶⁵：唯識大乘者說：若不照著唯識者所說，那就會墮於斷或墮於常。唯識者主張過未無體，所以不會犯常見，而問題在如何不落於斷？他們以為：如前念滅後念生，人中死天上生，這其中非要有一相續而從來沒有中斷者為所依，這才能擔保他不落於斷。一切法都是無常生滅滅生的。但某些法，滅已而可以某些時間不生起的。所以必有一為此不能恒時現起的生滅滅生法作依止處，否則一切因果都不能建立，這即是阿賴耶識。一切法的不斷不常，由阿賴耶識的「恒」時流「轉」。而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。
- 4、阿賴耶識的受熏持種說，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯是現在，但可假說有過去未來。例如現在的現行法，是賴耶中的種子所生的，而此所因的種子，曾受從前的熏習，所以說有過去，說從過去因而有現在果。現在的現行，又熏為賴耶的種子，可以成熟而生未來果，所以說有未來，說現在為因而有未來果。謝入過去而實轉化到現在，存在現在而可引發於未來，過去未來都以現在為本位而說明。這雖可約現行說，而約阿賴耶識的種生現、現生種的種現相生，能說明三世的因果不斷。然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消

²⁶⁵ 《成唯識論》卷2，(大正31，10a2~11)「如是能熏與所熏識，俱生俱滅熏習義成。令所熏中種子生長如熏苜蓿，故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因復熏成種。三法展轉因果同時，如炷生焰焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時理不傾動。能熏生種種起現行如俱有因得土用果。種子前後自類相生如同類因引等流果。此二於果是因緣性，除此餘法皆非因緣。設名因緣應知假說是謂略說一切種相。」

了！

- 5、唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！
- 6、斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離卻自性見，纔能正見緣起法，因果相續的不斷不常，纔能安立。

(三)、破一異(p.108,6~p.109,9)：

- 1、破斥外道：重於破一，因外道大抵皆立一其大無外的大一，如大梵、神我等。佛說諸法緣起，生滅不住，使人了知諸法無我。如說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一。
- 2、破斥小乘學者：不解佛法的善巧，每墮於多元實在論。故《中論》特重破異。
- 3、諸法的不同：即差別相，不離所觀待的諸法，觀待諸法相而顯諸法的差別，即決沒有獨存的差別——異相。如果說：離所觀的差別者而有此差別可得，那離觀待尚無異相，要有一離觀待的一相，更是非緣起的非現實的了。在緣起法中了知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。《中論》為建立中道緣起，故說：「異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因」(觀合品)²⁶⁶。異，即是差別，但差別不應是自成自有的（自己對自己）差別。如油燈觀待電燈而稱差別，則油燈的所以差別，是由電燈而有的；離了電燈，此油燈的別相即無從說起。故油燈的別相，不是自性有的，是不離於電燈的關係；既不離所

²⁶⁶印順導師著《中觀論頌講記》〈觀合品第十四〉p.241 ~ p.243：異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異。若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。外人想：世間是無限的差別，怎麼說無異？其中，勝論師是特別立有同性、異性的實體。勝論派在有名的六句義中，有大有性及同異性兩句。大有是大同，有是存在，一切法都是存在的；一切法的所以存在，必有他存在的理性，這就是大有。同異性，是除了大有的普遍存在以外，其他事事物物的大同小同，大異小異。這一切法的所以有同有異，必有同異的原理，這就叫同異性。如人與人是共同的；而人與人間又有不同，這就是異。又人與牛馬是異；人與牛馬都是有情，這又是同。一切法有這樣的大同小同，大異小異，證明他有所以同所以別異的原理。本文所破的異相，主要是破這同異性中的異性。不但別異的原理不成，就是事物的別異自性，也不能在緣起論中立足。所以破他說：「異」是差別，但怎麼知道他是差別呢？不是「因」此與彼「異」而知道「有異」的嗎？此法因別異的彼法，此法才成為別異的。此法的差別性，既因彼差別而成立，那麼差別的「異」性，不是「離」了彼法的別「異」性，此法就「無」有差別的「異」性可說嗎？這樣，此法的差別性，不是有他固定的自體，是因觀待而有的。從相依不離的緣起義說，凡是從因緣而有的，他與能生的因緣，決不能說為自性別異。如房屋與梁木，那能說他別異的存在？所以說：「若法」從「所因」而「出」的，「是法」就「不能」異因」。這樣，外人所說的別異，顯然在緣起不離的見解下瓦解了。

因待的電燈，即不能說絕對異於電燈，而不過是相待的差別。所以，諸法的不同——差別相，不離所觀待的諸法，觀待諸法相而顯諸法的差別，即決沒有獨存的差別——異相。如果說：離所觀的差別者而有此差別可得，那離觀待尚無異相，要有一離觀待的一相，更是非緣起的非現實的了。在緣起法中了知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。

(四)、破來去(p.109,9~p110,4)：破自性論者，每每把一一法看成靜止的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得。如《中論》的〈觀去來品〉²⁶⁷中廣破。

三、(p.109,5~p111)總結：

(一)、世間一般人以及外道，有所得的聲聞行者，菩薩行者，不能體認一切法空，總執有實在性的法。從常識上的實在，到形而上的實在，不能超脫自性妄見。此自性見：

- 1、通過時間性，即有常見、斷見。
- 2、通過空間性，則有一見、異見。
- 3、在時空的運動上，則有來去執。
- 4、在法的當體上，則有生滅執。

(二)、所以《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執，如說：「是法（即此法一）則無異，異法亦無異；如壯不作老，老亦不作老」²⁶⁸。所以，知諸法不一，也就知

²⁶⁷ 《中論》卷1，〈觀去來品第二〉(二十五偈)，(大正30，3c6~12)：問曰：世間眼見三時有作，已去未去去時。以有作故當知有諸法。答曰：已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。已去無有去已去故。若離去有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。去時名半去半未去，不離已去未去故。

²⁶⁸ 印順導師著《中觀論頌講記》〈觀行品第十三〉p.233；「若諸法有性，云何而得異。若諸法無性，云何而有異。是法則無異，異法亦無異。如壯不作老，老亦不作老。若是法即異，乳應即是酪。離乳有何法，而能作於酪。『若諸法無性，云何而有異』兩句，從《般若燈論》與青目釋看來，是多剩的，應該刪去。論主反責他說：「諸法」假使「有」實在的自「性」，他就是固定不變的。在時間上是永遠如此，在空間上也不能變異。這樣，有自性怎麼可以說有變異呢？所以說：「云何而得異」。再從前後的同異去觀察：你說諸行有變異，還是說前後是一法，還是說是兩法？假使就「是」這一「法」，既然是一法，當然不可說他有變「異」。變，要起初是這樣，後來又改為那樣。一法是始終如一，永遠保持他的自體而不失不異，這怎麼可以說變？假使說前後是不同的兩法，這也不能說有變異。這法不是那法，那法不是這法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，這還說什麼變異？所以說：「異法亦無異」。舉事實說吧！「如壯」年有壯年的自體，要保持壯年的特色；老年有老年的自體。那就壯年是壯年，老年是老年。壯年「不」能變「作老」年，這是比喻異法無有異的。「老亦不作老」，流通本作老亦不作壯，依嘉祥疏及青目論，應改正為不作老。意思說：老就是老，怎麼可說變異作老？這是比喻是法無有異的。外人覺得「是法」是可以說變「異」的，本是一法，他起初是這樣，後來變化了又成另一形態，這豈不是變？論主說：在世俗假名上說，蛋變成雞，小孩變成老年。如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗，也不能容許這樣的變異。如牛乳的五味相生，乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。如以為就是牛乳自體，慢慢的變成

諸法不異；知諸法不常，也就知諸法不斷；不生不滅，不來不去，無不由此而得通達。以生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執。自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。此自性不可得，則一切戲論都息。

酪，那牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？但也不能說異法有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」「能」夠「作」成「酪」的。乳由種種因緣和合而有，這因緣和合有的乳本無自性，與其他的因緣和合而成為酪。在無自性的緣起中，酪不就是乳，也不能說離乳有酪；不一不異，有乳也有酪，表現著虛妄如幻的無常。

第七章〈有·時·空·動〉

厚觀院長指導 第四組編 2002/11/21

第一節 有一物·體·法

一、一般人與中觀者對於「有」與「無」的不同看法 p.113

- 1、一般人：
 - a、以為有，就是自性有，或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。
 - b、以為有是必有自性的，自性即是實有可得的。
 - c、以為無性即是無，以為即是甚麼都沒有。p.114

- 2、中觀者：
 - a、以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。(故名為「假有」)
 - b、有是無自性的有，自性即究極自性不可得。
 - c、無是異滅的無；無性即自性無。

※ 存在的事理，可以說為有，然與有自性不同；無性，是可以有的，與一切法都無的無不同。有與有性，無與無性，初學中觀者應該辨別。²⁶⁹《中觀今論》p. 113

二、此處所說的「有」，即一般人所說的「東西」、物，什公譯龍樹論，常譯為法。p.114

三、「素樸的實在論」與「形而上的實在論」皆執「自有自成」：p.114—117

- 1、無知：未開化時代的人，因不知夢是虛幻不實；智識未開的幼孩，不知鏡裡影現的人是假有。

²⁶⁹ 請參考方廣出版社，西元 1999 年 5 月第一版。《菩提道次第廣論》p.449-456

- 1、《四百論釋》云：「如實事師，若時說有諸法，爾時即說是有自性，若時無性，爾時便說諸法一切永無等同兔角。未出二邊，故此所樂一切難成。」乃至未解月稱論師所分，有無自性與有無法四者差別，定墮二邊，不能通達中觀深義。謂以若無自性則全無法，於性空之空，全無安立因果之處，故墮斷邊；若許有法，必許有性則不能立因果如幻，實無自性，現似有性，故墮常邊。若達一切法，本無自性，如微塵許，不墮有邊。如是則於苗等諸法，非由作用空而為無事，有力能作各各所作，引決定智，遠離無邊。
- 2、《顯句論》中亦明了辨別無與無性，如云：「若汝立諸法皆無自性，如世尊說：「自所作業，自受異熟。」則彼一切皆為汝破，誹謗因果，故汝即是無見之主。」答曰：「我非無見，我是破除有無二邊，光顯能往般涅槃城無二之道。我亦非說斷無諸業作者果等。」若爾云何？謂善安立彼無自性。若無自性，能作、所作不應理故，過失仍在。此過非有，唯有自性不見作用故，唯無自性見有作用故。
- 3、佛護論師亦明分辨，有與有性差別而答。《二十二品釋》云：「外曰：設若無時，亦無因果及緣和合，餘更何有，是故汝是說斷無者。我非說無，唯汝所執時等有性，非應正理，然有彼等依緣假立。」此說是破如實事師，所許自性不應正理，然有緣起，依緣假立。若能如是分辨有無與有無性，能遮無邊顛倒分別，則於破除有性正理，不致發生破有錯誤。中觀諸師答諸實事智者，其主要者即彼四門。

- ☆、連蟲、魚、鳥、獸乃至最下的動物，凡是能感受到甚麼而有精神的作用時，這種實在性的直感，也都是一樣的。
- b、常識、知識的增進及日常的生活經驗：由於知識的增進，……在日常的經驗當中，漸漸的覺察到認識到的不一定是實在的。如麵餅可以充飢，而畫餅無論如何活像的，不能有此作用；夢見的人物，知道不是實有的情事。這在人們的認識上，就有了假有和實有的概念。如薩婆多部等，說法有實有的和假有的。實有的，即覺得有充實內容，甚而想像為形而上的實在。 p.115
- c、雖然有的在經驗豐富，知識擴展後，即知道過去所認為實有的，不一定是實有的了。乃至以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；然而，在現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。
- d、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。²⁷⁰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²⁷¹。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。
- e、實在的直感，本於認識根源的缺陷性，……雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。

四、學派佛教對於認識對象的有、無，有兩種見解：《性空學探源》p.141—145

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。」²⁷²……第二派，像經部師，有著另一種思想，

²⁷⁰ 請參閱《大智度論》卷 70(大正 25,p545b~ p552c)；及《瑜伽師地論》卷 6<本地分中有尋有伺等三地之三>(大正 30,p545b~ p552c)；及《百論》<破神品第二>(大正 30,p170c~173b)

²⁷¹ 請參考普光述，《俱舍論記》(大正 41,p94b29~ p95a13)「若依勝論宗中先代古師立六句義：一實、二德、三業、四有、五同異、六和合。後代慧月論師立十句義。如十句義論中立：一實，解云諸法體實是德等所依。二德，解云謂實家道德也。三業，解云謂動作是實家業。四同，解云體遍實等同有名同。五異，解云唯在實上令實別異。六和合，解云謂與諸法為生至因。七有能，解云謂實等生自果時，由此有能助方生果。八無能，解云謂遮生餘果。九俱分，解云謂性遍實、德、業等亦同。亦異故名俱分。十無說，解云謂說無也。」；或窺基撰，《成唯識論述記》卷 2(大正 43,p255c)；及文軌撰，《廣百論疏》卷 1(大正 85,p783b)。

²⁷² 眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 50(大正 29,p621c21~23)「為境生覺，是真有相。此總有二：一者實有。二者假有。以依世俗及勝義諦而安立故。」又《成實論》卷 2(大正 32,p253c28~p254,a26)「問曰：何因緣故說有？何因緣故說無。答曰：有者，若有法是中生心，二世法中能生心故。

以為認識到的對象，不必盡皆是有，可以有，也可以無。²⁷³這就是學派佛教兩種認識論的基本見解與其理由。認識對象之有無，是佛教的根本問題

五、中觀者對一切法因緣起而有的中道詮釋：(p.117)

唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——**根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。**

※、《空七十論》第三頌²⁷⁴

一切法的實體是因，是緣，是集合，是各別的事物，也不存在於任何事物之中，因此，（一切法的實體）是空。

※、《七十空性論》²⁷⁵

一切法自性，於諸因緣中，若總若各別，無故說為空。

第二節 時 間

一、外道與佛教不同認知的「時間觀」：(p.118-120)

（一）、外道因不能真實地理解時間，而產生錯謬認知，所以執著宇宙和人生是常住或是無常等。佛對此等妄執戲論，一概置而不答²⁷⁶。(p.118)

1、時論外道的主張：p.118

以時間為一切法發生滅去的根本原因，為一切法的本體。²⁷⁷

※印順法師（《中觀論頌講記》p.349）

時論外道，以為時間是萬有的本體，一切的一切，都從時間實體中出來。一切受時間的支配和決定；一切法的生起滅亡，都不過是時間實體的象徵。到了這時這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。所以，他說：

當知是有。問曰：汝當先說有相。答曰：知所行處，名曰有相……若知則不無，若無則不知。」

²⁷³ 《成實論》卷2(大正32,p254b19~21)「佛破神我故說二法因緣生識。非盡然也。又汝言以有所識故名識者。識法，有則知有，無則知無。」

²⁷⁴ 請參考瓜生津隆真譯《大乘佛典》14〈龍樹論集〉中央公論社初版，昭和49年。p.92

²⁷⁵ 請參考藍吉富主編《大藏經補編》9，華宇出版社初版，民國72年。p.92

²⁷⁶ 《大智度論》卷2(大正25,p74c8~p75a3)「問曰：十四難不答，知非一切智人。何等十四難？世界及我常，世界及我無常；世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去，死後亦非有神去，亦非無神去後世；是身是神，身異神異。若佛一切智人，此十四難何以不答？答曰：此事無實故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理，以是故佛不答。……復次，答此，無利有失墮惡邪中，佛知十四難，常覆四諦諸法實相。如渡處有惡虫水，不應將人渡，安隱無患處，可示人令渡。」

²⁷⁷ 《大智度論》卷1(大正25,p65b10~15)

「時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因」²⁷⁸。這樣的時間，是一切法的生因。

2、勝論師的主張：p.117

吠師釋迦——勝論師在所立的六句義中，實句（九法）中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。²⁷⁹

（二）、佛教學派中內對「時間」不同定義的提出：

1、譬喻論師及分別論師的「實體、常住」論說

a、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十六(大正 27,p393a10~15)

或有執：「世與行異」，如譬喻者、分別論師，彼作是說：「世體是常，行體無常；行（法）行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世，入現在世，從現在世，入過去世。」

b、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一百三十五(大正 27,p. 700, a26~29)

譬喻者、分別論師，執世與行其體各別，行體無常，世體是常；諸無常行，行常世時，如諸器中果等轉易；又如人等歷入諸舍……。

c、《中觀今論》p.118

把時間看成流變諸法——行以外的恒常不變體，一切法的從生而住，從住而滅，都是流轉於恒常固定的時間格式中。這種說法，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間。把時間實體化，看作諸法活動的根據。「如從此器轉入彼器」，不免有失佛意！

d、印順法師《中觀論頌講記》p.350

佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

²⁷⁸ 《大智度論》卷 1(大正 25,p65b10~15)有人言：「一切天地好醜皆以時為因。如《時經》中偈說：時來眾生熟，時至則催促，時能覺悟人，是故時為因。世界如車輪，時變如轉輪；人亦如車輪，或上而或下。」

²⁷⁹ 普光述，《俱舍論記》卷 5(大正 41,p94c11~18)「實句義云何？謂九種實名實句義。何者為九？一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意是為九實。……時云何？謂是彼、此、俱、不俱、遲、速、許、緣因是為時。」

二、其他學派，都說時間並沒有實體，是精神物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。

依性空者看來，二派都不免錯誤。絕對的時間，是非佛法的，不消說。一般以色法心法為實有，以時間為假有，不但依實立假，是根本錯誤；抹煞時間的緣起性，也是大大不可的。在後一派中，所說依法有生滅而立時間，然表現時間的諸法生滅，怎樣入於過去，怎樣到達現在，怎樣尚在未來，這又是很有諍論的。

2、中觀家的論說：(p.119-120)

- a、**因存在的法——而示現時間相**：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論·觀時品》說：「因物故有時，離物何有時」？故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。時間的特性，即是幻似前後相。……也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。

※《中論》〈觀時品〉(大正 30,p26a24~25)

「因物故有時 離物何有時 物尚無所有 何況當有時」²⁸⁰

- b、**依運動而顯示時間相**：時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論·觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得」。去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。

※《中論》〈觀去來品〉(大正 30,p4a2~3)

「云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得」²⁸¹

- c、**然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。**

二、時間之施設：p.120

不離存在的運動而有時間相，所以依於法的體、用無限差別，時間相也不是一體的。

(一)、自然的：是依照存在的運動形相而成的時間。

²⁸⁰ 印順法師著，《中觀論頌講記》p.357~358

²⁸¹ 印順法師著，《中觀論頌講記》p.86~88

(二)、假設的：是人類為了計算而假設的。人類假設的時間，可以隨時隨處因風俗習慣而不同。

※ 自然的時間，即隨所依存在的運動而安立，在共同的所依（如地球繞日）前，即有一種共同性。但世人每依習慣的方便而有所改動……。

三、依存在的變動而有時間相：p.120-121

(一)、非自性的安立。

依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。存在的變動為我們所知道的，即大有延緩或迅速的區別……。時間依存在的運動而顯現，所以此以為極長，彼不妨以為極短。所以佛法中說：一念與無量劫，相攝相入。

(二)、依於世俗而方便安立。

一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。有了共認的時間標準，即儘管此各各的時間不同，而可以比較，互知長短。有了此共同的時間標準，在世俗事件上，即不應妄說即長即短，否則即是破壞世間。就是佛，也不能不隨順世間而說。然而一切是緣起的，緣起法即不能無所依待的；所以雖概括的說一切一切，而到底沒有其大無外的大全，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

※印順法師《中觀論頌講記》p.358

物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

四、諸家的三世觀（p.122-123）

(一)、**現在實有論者**：過去、未來是依現在而安立的。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古，對現在說過去未來。離了現在，即無所謂過去未來。

※印順法師（《中觀論頌講記》p.352）

現在實有者，有一根本的錯誤。不知現在是不能獨立的；沒有絕對的現在可說。現在是觀待過去未來而有；離了過去未來，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論所縛，還不得解脫呢？

- (二)、**三世實有論者** (薩婆多部)：把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。
- (三)、**唯識家**：也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在。
- (四)、**中觀家**：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。……所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

※《中論》〈觀去來品第二〉(大正 30,p3c8~9)

「已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去」²⁸²

※中觀者對實有論的評破：

《中論》《觀時品第十九》(大正 30,p25c6~p26a25)²⁸³

若因過去時	有未來現在	未來及現在	應在過去時
若過去時中	無未來現在	未來現在時	云何因過去
不因過去時	則無未來時	亦無現在時	是故無二時
以如是義故	則知餘二時	上中下一異	是等法皆無
時住不可得	時去亦叵得	時若不可得	云何說時相
因物故有時	離物何有時	物尚無所有	何況當有時

五、時間是依於緣起而宛然的存在：(p.123-126)

- (一)、我們覺有時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後，即此前後相而說為現在。由於諸法的息息流變，使人發見時間的三世觀。在此，更顯出緣起的深妙。凡世間的（存在）一切，都是幻現為前後相的；但同時，也可說世間一切，都是沒有前後相的。……因此，佛說眾生流轉生死以來，「本際不可得」。

1、《中論》〈觀本際品第十一〉(大正 30, p16b13~16)

諸所有因果	相及可相法	受及受者等	所有一切法
非但於生死	本際不可得	如是一切法	本際皆亦無

2、《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16,p512a11~20)

如來不隨諸去流轉，去是壞義故。大慧，生死本際不可知，不知故云何說去？大慧，去者斷義，而愚夫不知。大慧白佛言：世尊，若眾生生死本際

²⁸² 印順法師著，《中觀論頌講記》p.84~85

²⁸³ 印順法師著，《中觀論頌講記》p.348~358

不可知者，云何解脫可知？佛告大慧：無始虛偽、過惡、妄想習氣因滅，自心現知外義，妄想身轉，解脫不滅，是故無邊。非都無所有，為彼妄想作無邊等異名，觀察內外離於妄想，無異眾生，智及爾炎一切諸法悉皆寂靜，不識自心現妄想，故妄想生。若識則滅。

- (二)、要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。
- (三)、無論是執著有始，或推求不到原始而執著無始，都是邪見。佛法，只是即現實而如實知之而已！凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。
- (四)、存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。……因此，無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的~~~~，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。
- (五)、佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。……這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見！

※、印順法師《中觀今論講記》p.357

時間為緣起的，剎那是假名的，時間並不能分割。三世相待不相離，而三世各有如幻的特相。不相離，所以不斷；不相即，所以三世宛然而不常。住與去是動靜的別名，在〈觀去來品〉中已說過的了。緣起法的似動而靜，靜而常動，三世並非隔別，而前後的時間性宛然。如偏執實有，實有剎那，即一切難通了。因此，說有去的流動相，是對執常者說的。其實，無常是常性不可得；如以無常為剎那滅盡，即是斷滅的邪見。

第三節 空間

一、各學派之「空間觀」：(p.126-128)

(一)、數論派的空間觀：把空也看成實體的東西，他們將空與地、水、火、風合稱為五大，認此五大是組成宇宙萬象的五種原質²⁸⁴。p.126

(二)、部派的空間觀：(p.126-127)

1、執諸法實有的犢子、上座等，並沒有把空看成是實體的。

2、薩婆多部，把空分為兩種：一、有為有漏的虛空，即眼見（身觸）的虛空。二、虛空無為，此是不生滅法。如說：「虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行」（俱舍論卷一）²⁸⁵。一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法，由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，虛空是普遍常恒而不變的無礙性了。薩婆多部這種理論，依於眼見身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的虛空，是不會使吾人得到虛空之概念的。

a、印順法師《中觀今論》p.124

薩婆多部說：虛空是有實在體性的。經部譬喻師說：虛空只是沒有色法的質礙，所以沒有真實的體性。案達羅學派說：虛空是有為法。薩婆多部說虛空有二：一、我們眼見的空空如也的空，是有為法。六種和合為人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙的空。二、虛空無為，無障礙為性，一切色法的活動，存在或不存在，都在無礙的虛空中。虛空是遍一切的，實有的，真常的。這虛空無為，不礙他，他也不會障礙虛空。空宗說：虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

b、說一切有部對「空界、虛空」的定義

空界：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十五(大正 27,p388b4~7)

「云何空界？謂鄰礙色。礙謂積聚，即牆壁等。有色近此，名鄰礙色。如牆壁間空、叢林間空、樹葉間空、窗牖間空；往來處空，指間等空，是名空界。……」

c、虛空：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十五(大正 27,p388b19~c24)

「問：虛空、空界有何差別？答：虛空非色，空界是色；虛空無見，空界

²⁸⁴ 《大乘法苑義林章》卷3(大正 45,p297c5~8)「數論師說：自性成大，大成我執，我執成五唯，五唯成五大，五大成十一根。有說火成眼根、空成耳根、地造鼻根、水成舌根、風造皮根。」

²⁸⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷1(大正 29, p1c10~15)「無漏云何？謂：道聖諦及三無為。何等為三？虛空，二滅。二滅者何？擇、非擇滅。此虛空等三種無為及道聖諦，名無漏法。所以者何？諸漏於中不隨增故，於略所說三無為中。虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。」

有見；虛空無對，空界有對；虛空無漏，空界有漏；虛空無為，空界有為。……若無虛空，一切有物應無容處。既有容受諸有物處，知有虛空。復作是說：以有往來聚集處，故知有虛空。……復作是說：容有礙物，知有虛空。若無虛空，彼無容處。復作是說：若無虛空，應一切處，皆有障礙。既現見有無障礙處，故知虛空決定實有。無障礙相，是虛空故。」

(三)、中觀家的空間觀：(p.127-128)

- 1、不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關）所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相」。這即是說：空相是不離存在而幻現的。如有物在此，等到此物壞而歸無，空相即現。又如物與物相待，知有虛空的間距。又如身體（色）的運動，感到無色為礙（色是有礙相的）的虛空。所以離色而有的絕對普遍無相的虛空體，是沒有的。

※、《中論》〈觀六種品第五〉青目釋(大正 30,p7b10~13)

「若未有虛空相，先有虛空法者，虛空則無相。何以故？無色處名虛空相，色是作法無常，若色未生，未生則無滅，爾時無虛空相，因色故有無色處，無色處名虛空相。」

- 2、不許虛空是什麼都沒有，空是緣起幻現而有含容無礙的特性的。

※、印順法師（《空之探究》p.251-252）

經上說一切法空，空性無差別，一切依世俗而假立。然空性對於一切法的成立，似乎沒有關係。如「不壞實際建立諸法」，「依無住本立一切法」，也只是依處，如大地在空中一樣。而虛空無為，不但是色法的依處，而且是無礙的，所以有色法活動的可能。以此來喻解空性，不但一切法不離於空性，正因為空無自性，而一切依緣起，才成為可能。所以『中論』的特義，以有（無自性）空義而一切得成，虛空無為應有啟發性的。

- 3、不許空是屬於知者心識的甚麼：西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這纔凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《中論》的見地：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰」²⁸⁶？這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的知者。不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！由此可知，無相無礙的虛空，是依有相有礙的存在法而幻現的。《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有」。《智論》也曾說：「空有集散」。虛空

²⁸⁶ 《中論》〈觀六種品第五〉(大正 30,p7c16~17)。印順法師著，《中觀論頌講記》p,103~131

如何會集散？……虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在！

※《中論》〈觀六種品第五〉青目釋(大正 30,p7b17~21)

「如論者言：是有是無云何知各有相？故生住滅是有為相，無生住滅是無為相。虛空若無相，則無虛空；若謂先無相，後相來相者，是亦不然；若先無相，則無法可相。」

※《大智度論》卷四十二(大正 25,p365b9~13)

「問曰：五眾法有集散，與此相違故，言不集不散。如法性、實、際等無相違故。云何言不集不散？答曰：行者得如法性等，故名為集；失故名為散。如虛空雖無集無散，鑿戶牖名為集；塞故名為散。」

※印順法師（《中觀論頌講記》p.122）

空宗不否認對象的虛空，不過不承認他是實有真常；承認他是緣起的幻相，他的存在，與色法有依存的關係。如板壁上的空隙，是由根見身觸而得的認識，空宗是接近經驗論的。虛空依緣起而存在，也就依緣起而離散，所以，有集也有散；緣起的存在，是畢竟性空的。

二、色法與虛空是不一不異的關係：p.128

法（約世俗共許說）與虛空，不是隔別的，不是一體的；沒有有相而能不是無相的，也沒有無相而能離開有相的。有相物與無相虛空界，同是緣起相依的幻在。有情，依佛說：即是「士夫六界」²⁸⁷，即物、空與心識的緣起。……所以，有相有礙與無相無礙，相依相成而不離，相隱相顯而不即。在我們不同的認識能力（如常眼與天眼）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

三、非有邊、無邊的虛空：(p.129-130)

（一）、虛空是不能離開有相有礙的色法，而有無相無礙的虛空——色法的容受者，但空相不即是色相。因色法的有相有分，而擬想虛空為器皿那樣的有量，可以區分空間為這裏那裏的，固然不可通。即以虛空為無限的或不可析的整體，也還是自性見作祟，未能體會緣起的幻相。

（二）、從空界含容色法而色法佔有空間去看，色法是立體的，有三度的。凡是現有體積的，就都有縱的、橫的、豎的三度，依佛法說即有六方。²⁸⁸……空間現

²⁸⁷ 《中阿含經》卷 42〈分別六界經〉(大正 1,p690b22~29)

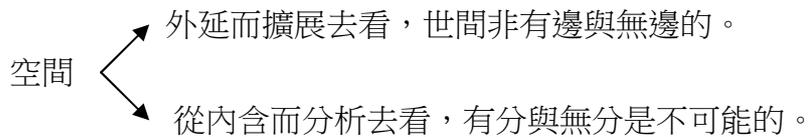
²⁸⁸ 《中阿含經》卷 33〈善生經〉(大正 1,p640c28~29)「居士子，聖法律中，有六方：東方、南方、西方、

為六方的擴展相。……凡有三度或六方相的，即有邊的，此色法的邊際，依空相而顯，而此空即是無相，即是邊際不可得。有相有礙的色法是有邊，色法的邊即是無相的邊際不可得。如執無相無礙的空界是無邊的，即成戲論，無相有什麼邊與無邊！經說虛空無邊，如無始一樣，否則有邊無邊都是邪見。常人以色相去擬議空相，看成實有自體，於是乎說：筆在桌上，桌在地上，地在空上。把空界實體化，那應請問他們：虛空在何處？故凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。

(三)、緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據為真實的；如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。

(四)、所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。反之，如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。

四、空間的不實性：p.131



※ **空間，即緣起法幻現的六方擴展相。**自性見者對此緣起幻現的空間相，不能了知，依六方擴展相而或執有邊、或執無邊，有邊無邊都不可能。執有自性見而推想佔有空間的極微點，而不知極微的實性——無彼此分，即失去佔有空間的特相。緣起幻相的中、邊，實是空無所有的虛誑。《中觀今論》p.142

※ 《大智度論》卷 12(大正 25,p147c21~148a2)

「問曰：亦不必一切物，皆從因緣和合故有。如微塵至細故無分；無分故無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？答曰：至微無實，強為之名，何以故？麤細相待，因麤故有細；是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分是不名為極微；若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求微塵，則不可得。」

北方、下方、上方。」

第四節 行——變動·運動

厚觀院長指導，第一組編 2002/11/18

一、序說 (pp.131~132)

(一) 佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行、運動或變動的。

現在約來去說，就是運動的一種形相。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。

1、外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去？」佛皆不答。²⁸⁹

2、《勝義空經》說：「眼生無所從來，滅亦無所至。」²⁹⁰

※一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。

※佛所以不答外道死後去不去之原因：1、其所說的神我尚且不可得，

2、去與不去更無從談起。

(二) 佛法並非不可說來去，不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說：「觀諸法如流水燈焰」²⁹¹；

²⁸⁹ (一)《雜阿含經》卷34〈958經〉云：「時婆蹉種出家問尊者目捷連：『何因、何緣，餘沙門、婆羅門有人求問：云何如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，皆悉隨答；而沙門瞿曇有來問言：如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死，而不記說？』」(大正2, 244b15~20)

(二)《起世經》卷5云：「諸比丘！是中所有沙門、婆羅門等，作如是見、作如是說言：『如來死後有有，此事實，餘虛妄』者，彼諸沙門婆羅門等，於世作如是見，從壽命當至壽命，亦當趣向流轉。是故彼等作如是言：『如來死後有有，此事實，餘虛妄。』」

諸比丘！是中所有沙門、婆羅門等，作如是見、如是說言：『如來死後無有，此事實，餘虛妄』『如來死後無有，此事實，餘虛妄。』

諸比丘！是中所有沙門、婆羅門等，作如是見、如是說言：『如來死後亦有有亦無有，此事實，餘虛妄』者，彼諸沙門、婆羅門等，於世作如是見，此處命斷，往至彼處，趣向流轉。是故彼等作如是言：『如來死後，亦有有、亦無有，此事實，餘虛妄。』

諸比丘！是中所有沙門、婆羅門等，作如是見、如是說言：『如來死後，非有有、非無有，此事實，餘虛妄』者，彼諸沙門婆羅門等，於世作如是見，人於此處命斷壞已，移至彼處命亦斷壞。是故彼等作如是言：『如來死後，非有有、非無有，此事實，餘虛妄。』」(大正1, 335a12~b5)

(三)《大智度論》卷2〈婆伽婆釋論第四〉云：「問曰：十四難不答，故知非一切智人。何等十四難？世界及我常；世界及我無常；世界及我亦有常亦無常；世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊、無邊、亦有邊亦無邊、亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世、無神去後世、亦有神去亦無神去、死後亦非有神去亦非無神去後世；是身是神；身異神異。若佛一切智人，此十四難何以不答？答曰：此事無實故不答。諸法有常，無此理。諸法斷，亦無此理。以是故佛不答。」(大正25, 74c8~18)

²⁹⁰ 《雜阿含經》卷13〈335經〉云：「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。」(大正2, 92c12~25)

²⁹¹ 《大智度論》卷15〈屬提波羅蜜法忍義第二十五〉云：「行者觀心生滅如流水燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故，若一時中無滅者，應終始無滅。」(大正25, 171b1~5)

《大智度論》卷22〈八念義第三十六〉云：「問曰：何等是佛法印？答曰：佛法印有三種：一者一切有為法，念生滅皆無常；二者一切法無我；三者寂滅涅槃。行者知三界皆是有為生滅，作法先有今無，

流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

二、粗顯的來去——世俗諦的來去 (pp.132~137)

甲、諸家之異說與佛法之正確立場 (pp.132~133)

(一) 薩婆多部：以人的來去、出入、伸臂、舉趾、揚眉、瞬目等為能表顯吾人內心的物質形態。

(二) 正量部：以此等（來去、出入、伸臂、舉趾、揚眉、瞬目等）為「動」。

(三) 唯識學者：

1、破斥正量部曰：「纔生即滅，無動義故。」²⁹²因為動必是從此至彼，從前至後的，但這在時間的、空間的極點，是不能成其動義的。

2、主張色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變上，似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。

(四) 一般學者：每以為在人的感性上，一切是動的，此如眼、耳等所見所聽到的。但在理性的思惟推比上，即是不動的了。

1、重視感性的：以為動是對的，不動不過是理性的抽象知識，是錯亂的。

2、重視理性的：以為一切的本體，確是不動的，變動是感性的錯覺。

(五) 依佛法的立場指出種種自性執之錯誤 (pp.133~135)

1、總說

一切法依緣和合而幻現自性亂相，認識即以認識的無始自性執，緣彼自性亂相，於是能所交織，構成錯誤。在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。因此，意識的思惟推比，雖了解為動的，而由於錯誤的自性見，到底推論所得的結果，也陷於不動的錯誤。因為一有自性妄見，如運動上的去來，在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相。在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。

2、對空間的無方極微和時間上的無分剎那的評破

{ (1) 空間的無方極微 }
{ (2) 時間上的無分剎那 } 都不過自性妄見的產物。

故有以為在時間、空間的每一點，即失運動相，[這樣的見解]是顛倒的。

◎顛倒的原因：

A、在空間上：不知無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分相；

B、在時間上：不知無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。

※以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。

3、指出本體不動論之錯誤

今有後無，念念生滅，相續相似生故，可得見知。如流水燈焰，長風相似相續故，人以為一眾生於無常法中常顛倒故，謂去者是常住，是名一切作法無常印。」(大正 25, 222a28~b6)

²⁹² 《成唯識論》卷1云：「表無表色豈非實有？此非實有！所以者何？且身表色若是實有，以何為性？若言是形，便非實有；可分析故，長等極微不可得故。若言是動，亦非實有，纔生即滅，無動義故。有為法滅，不待因故；滅若待因，應非滅故。」(大正 31, 4c8~13)

(1) 本體不動論者的論證

有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。

※這是極端錯誤的！

(2) 指出本體不動的錯誤原因

他為自性見所愚蔽，忽略了從甲至乙的運動者，不是抽象的，本身是空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。

(3) 舉例說明：

如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。

※時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

乙、中觀家對諸法往來之看法 (pp.135~137)

(一) 外人錯誤之見解

- 1、有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，[其實]那是錯誤的。²⁹³
- 2、外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。

(二) 總說來去之不能成立

- 1、中觀家說：這樣的諸行無往來，眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。
- 2、執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。
 - (1) 以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。

²⁹³ 《中論》卷3〈觀縛解品第十六〉(青目釋)云：「問曰：生死非都無根本，於中應有眾生往來，若諸行往來，汝以何因緣故，說眾生及諸行盡空，無有往來？」

答曰：**諸行往來者 常不應往來 無常亦不應 眾生亦復然。**

諸行往來六道生死中者，為常相往來、為無常相往來，二俱不然。若常相往來者，則無生死相續，以決定故，自性住故；若以無常往來者，亦無往來生死相續，以不決定故，無自性故，若眾生往來者，亦有如是過。」(大正30, 20c6~16)

(2) 若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。

(三)《中論》之廣破

1、總說

《中論》的〈觀去來品〉，廣泛的以去來為例而研究運動相，不單說去，也曾討論到住，去是動相，住即是不動——靜相。靜與動，是運動的相對形象。

2、觀去約四事廣破：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。²⁹⁴

(1) 破「去」與「去者」

去與去者，《中論》以一異的論法而研考之。

(2) 破「去時」

約去時考察去，除了用一異的方法外，又說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去」²⁹⁵。已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。

(3) 破「去處」

約去者，去時求去既不可得，去處求去亦不可得。

※去等四法——即本章所辨四義，本是緣起法的幻相，是不相離而不相即的。

3、破「發」

已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動。外人即轉計有發，發即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。

4、破「住」

龍樹又批評外人的住，即從動到靜的止息：「去未去無住，去時亦無住」。這說明了「所有行止（住）法，皆同於去義」，可以觀去的方法去觀住的。

5、小結

去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。²⁹⁶即離動沒有靜，離靜也沒有動。住與止，祇是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前題。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

三、以生滅破去來而顯示諸行的動相 (pp.137~138)

(一) 剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那

²⁹⁴ 詳見《中論》卷1〈觀去來品第二〉(青目釋)，大正30，3c8~5c14。

²⁹⁵ 《中論》卷1〈觀去來品第二〉(青目釋)云：「問曰：世間眼見三時有作，已去、未去、去時以有作故，當知有諸法。答曰：已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。已去無有去，已去故。若離去，有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。去時名半去、半未去，不離已去未去故。」(大正30，3c6~12)

²⁹⁶ 《中論》卷1〈觀去來品第二〉(青目釋)云：「去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。若謂去者住，是人應在去時已去，未去中住，三處皆無住，是故汝言去者有住，是則不然。如破去法、住法，行、止亦如是。行者，如從穀子相續至芽莖葉等；止者，穀子滅故芽莖葉滅，相續故名行，斷故名止。又如無明緣諸行，乃至老死，是名行；無明滅故，諸行等滅，是名止。」(大正30，5a10~18)

的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。

(二) 如依自性見者看來，總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有：

1、體同時而用前後

2、一剎那而有二時

這些是不知剎那即生即滅乃緣起的幻相。

※佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；自性不生，則幻相滅，也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。

四、業果不失和剎那生滅 (pp.138~141)

(一) 諸法剎那生滅，怎麼過去的行業，經百千劫而不失？

1、有人以滅為無，無了如何還能感果？

2、有人以為滅後還是有，但有為甚麼名為滅？

3、諸行才生即滅，究如何能使業不失？

4、問題的解答

(1) 沒有未來可離過去、現在而成立的。生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。無是依有而幻現的，是有——存在的矛盾性即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無。」²⁹⁷離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

(2) 《智論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報，何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性。」²⁹⁸經中依生滅顯無常相，即依此言其常性不可得以顯示空寂，非有無常的實滅。滅與無，是緣起幻相的一姿態，非是都無斷滅。即生而即滅，有而還無，與都無斷滅不同。

(3) 雖念念生滅，剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。月稱論師說：「滅非無法，故業雖滅而仍感生死，不須阿賴耶持種」²⁹⁹（是否有賴耶，更當別論），即是此義。

(4) 「無常滅」與「性空寂滅」

有而還無，才生即滅，是如幻緣起流行變動的全貌。無與滅，不是沒有，

²⁹⁷ 《中論》卷一〈觀六種品第五〉(青目釋)云：「問曰：若無有有，應當有無。答曰：若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？凡物，若自壞，若為他壞，名為無。無不自有，從有而有，是故言：『若使無有有，云何當有無？』眼見耳聞尚不可得，何況無物？」(大正 30, 7c14~20)

²⁹⁸ 《大智度論》卷 1〈緣起義釋論第一〉云：「復次，若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅，失故。譬如腐種子不生果，如是則無行業，無行業，云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性，如是等無量因緣說，不得言諸法無常性。」(大正 25, 60b28~c5)

²⁹⁹ 《入中論》卷 2 云：「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生；有業雖滅經久時，當知猶能生自果。」(《佛敎大藏經》冊 48, p.32)

這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。又此所謂滅，係指無常滅，與性空寂滅不同。無常滅是緣起的，有為的。如誤會這點，把它看成性空寂滅，這即會說：滅即諸法歸於本體寂滅。又自然要說：生是從寂滅本體起用，那是倒見了！

(5) 中觀者以無常滅為緣起的幻滅，幻滅非都無——無見，則不失一切行業。這樣，從即生即滅的觀點說：諸法是徹底的動，徹底的靜。從生與有而觀之，即是動；從滅與無而觀之，即是靜。即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀，變動（當體即靜）觀。

(6) 僧肇《物不遷論》的主張

A、主張的內容

僧肇的《物不遷論》，約三世以觀一切，即動而靜，流行不斷為動，動而不失為靜，常與無常，僅是同一的不同看法。[如說：]以現在不到未來，所以不常；但過去在過去，不到現在未來，豈非是常？

300

B、導師對相類似主張之辨異

(A) 東坡所說：「自其變者而觀之，萬物曾不足以一瞬；自其不變者而觀之，物與我皆無盡也」，也是此義。

※但稱之為常，且擬為法性常，即會落入從體起用的過失。而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空義，即又會與有部的三世各住自性義混同。

(B) 望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

※依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

(二) 剎那生滅，如何未來能新新生滅，相似相續？

(導師：這一問題，留待下章再為解說。) ³⁰¹

第五節 無言之秘

一、佛默然無言之甚深意義 (pp.141~142)

³⁰⁰ 詳見：《肇論》卷1〈物不遷論第一〉，大正45，151a9~b5。

³⁰¹ 欲知詳情，參見《中觀今論》，pp.178~180。

(一) 十四無記

外道問佛：「我與世間常，我與世間無常，我與世間亦常亦無常，我與世間非常非無常」等——有邊無邊、去與不去、一與異等十四不可記事，佛皆默然不答。³⁰²不但外道所問的神我，根本沒有而無從答起；外道兼問法，如所云「世間」，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！

(二) 默答之理由

- 1、有人謂佛是實際的宗教家，不尚空談，所以不答。
- 2、佛不答的根本意趣，實因問者異見、異執、異信、異解，自起的分別妄執熏心，不達緣起的我法如幻，所以無從答起，也無用答覆。答覆它，不能信受，或者還要多興誹謗。

※佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。

二、從有、時、空、行四者在緣起法的共同性說明佛默答之意趣 (pp.142~143)

(一) 一切是緣起如幻的，緣起是絕無自性，相依相待而似現矛盾之特性的。本章所說的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。

- 1、一切法的存在——有，現似極其充實的樣子，眾生即執有實在性；即見為虛假，也要從虛假的內在求實在。但實在性終不可得，不可得即是實性，而存在——有不過是緣起如幻的假名有。
- 2、時間，是緣起法幻現前後相，依眾生的自性見執有前後，而有始無始都不通；以自性見而執有剎那實性，而剎那實性也即失去時間的形相——前後。這可見時相性空，觀待而有三世，似有始、終、中而實是虛誑不實的。
- 3、空間，即緣起法幻現的六方擴展相。自性見者對此緣起幻現的空間相，不能了知，依六方擴展相而或執有邊、或執無邊，有邊無邊都不可能。執有自性見而推想佔有空間的極微點，而不知極微的實性——無彼此分，即失去佔有空間的特相。緣起幻相的中、邊，實是空無所有的虛誑。
- 4、行，即約存在者於時間、空間中所現起滅來去的動變相，若執有法的自性，此運動相即不能成立。

(二) 有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想，無可論說。而此同有虛誑的自性亂相，在自性見者，一切是不可通的。根本的困難，同源於緣起相依相待而有內在矛盾之特性。眾生為無始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。

³⁰² 《雜阿含經》卷7〈168經〉云：「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：『何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令諸眾生作如是見、如是說：我世間常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常，世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊，命即是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無？』諸比丘白佛：世尊！是法根、法眼、法依。如是廣說，次第如上三經。」(大正2, 45b6~14)
另參見：《大智度論》卷2〈婆伽婆釋論第四〉，大正25, 74c8~18。

(三) 小結

佛告阿難：「緣起甚深」³⁰³，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問佛：苦自作耶四句，佛一概不答。³⁰⁴龍樹即解說為：「即是說空」。「從眾因緣生，即是說空義」(《十二門論》〈觀作者門〉)³⁰⁵。如來的默然不答，意趣在此。

三、結說 (p.143)

緣起甚深，緣起的本性寂滅，甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義，庶可依此深入，不失中道。

³⁰³ 《雜阿含經》卷 12〈293 經〉云：「如是我聞，一時佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時世尊告異比丘：我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉，心無所著故，何處有我為彼比丘說法，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。所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦。如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想、不獲獲想、不證證想，今聞法已，心生憂苦、悔恨、矇沒、障礙，所以者何？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 2，83c1~15)

另參見：《中阿含經》卷 24，大正 1，578b15~22。

³⁰⁴ 《雜阿含經》卷 12〈302 經〉云：「阿支羅迦葉白佛言：云何瞿曇！苦自作耶？佛告迦葉：苦自作者，此是無記。迦葉復問：云何瞿曇！苦他作耶？佛告迦葉：苦他作者，此亦無記。迦葉復問：苦自他作耶？佛告迦葉：苦自他作，此亦無記。迦葉復問：云何瞿曇，苦非自非他無因作耶？佛告迦葉：苦非自非他，此亦無記。」(大正 2，86a13~20)

另參見：《雜阿含經》卷 13〈343 經〉，大正 2，93c2~9。

³⁰⁵ 《十二門論》卷 1 云：「如是邪見問他作故，佛亦不答，共作亦不然，有二過故；眾因緣和合生故，不從無因生，佛亦不答。是故此經但破四種邪見，不說苦為空。答曰：佛雖如是說，從眾因緣生苦，破四種邪見即是說空，說苦從眾因緣生，即是說空義，何以故？若從眾因緣生，則無自性，無自性即是空。如苦空，當知有為、無為及眾生，一切皆空。」(大正 30，166c9~17)

第八章〈中觀之諸法實相〉

厚觀院長指導 第二組編 2002/12/5

第一節 總說

一、法相之意義與諸法的考察：(p.145)

法相，即諸法的相狀、義相與體相。欲於諸法得如實知，即應於諸法相作透徹的觀察。阿毘曇，即是以智慧審觀諸法的自相、共相。如《阿毘曇心論》發端就說：「能知諸法自相、共相，名為佛³⁰⁶」。

《中觀今論》p.145：

佛有兩種智：一、總相智，是知諸法共相的；二、別相智，是知諸法自相的。佛弟子隨佛修學，於諸法作事理的深廣觀察，其後即成為論藏。所以說：阿毘達磨（論藏）不違法相，順法相而知其甚深廣大。從來學者，對於諸法的考察，主要的是自相、共相，此外即諸法的相應不相應、相攝不相攝、因相、緣相、果相，或加上成就不成就，這都是法相。

二、觀法相之種類：

（一）十種相：

《妙法蓮華經》卷1〈方便品〉（大正 9，5c10~13）：

「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。」

*《中觀今論》p.145：

這十者，在世親的《法華經論》和舊譯的《正法華經》³⁰⁷，都只說有六種。

（二）九種相

《大智度論》卷32（大正 25，298c6~14）：

³⁰⁶ 《阿毘曇心論經》卷1〈界品第一〉（大正 28，833c29）「佛者：知一切法，知一切種，故名為佛。」

³⁰⁷ 《正法華經》卷1〈善權品第二〉（大正 9，68a9~11）「大聖所說得未曾有，巍巍難量。如來皆了諸法所由、從何所來、諸法自然，分別法貌、眾相根本、知法自然。」《妙法蓮華經論優波提舍》卷1（大正 26，14b7~11）「舍利弗，唯佛與佛說法，諸佛如來能知彼法究竟實相。舍利弗，唯佛如來知一切法。舍利弗，唯佛如來能說一切法。何等法？云何法？何似法？何相法？何體法？」

日本學者安藤俊雄認為《正法華經》中有：自然、法貌、眾相、根本、法自然等五種法、《法華經論》中有：何等法、云何法、何似法、何相法、何體法等五種法。安藤俊雄著，蘇焜榮譯《天台學根本思想及其開展》，台北，慧炬出版社，民國 87 年 10 月，p.147

「一一法有九種：一者、有體；二者、各各有法；如眼、耳雖同四大造，而眼獨能見，耳無見功；又如火以熱為法，而不能潤；三者、諸法各有力；如火以燒為力水以潤為力；四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各有限礙；九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。」

(三) 七種相：

《中觀今論》p.146：

《大智度論》卷三三說到：業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。³⁰⁸

(四) 八種相：

《中觀今論》p.146：

《大智度論》卷二七說到：性、相、力、因、緣、果報、得、失，凡八相。³⁰⁹

(五) 總表：印順導師：《『大智度論』之作者及其翻譯》p.67

《法華經》卷1 (十種相)	1 相	2 性	3 體	4 力	5 作	6 因	7 緣	8 果	9 報	10 本末究竟		
《智論》卷32 (九種想)	2 法	7 性	1 體	3 力		4 因	5 緣	6 果			8 限礙	9 開通方便
《智論》卷33 (七種相)			1 業	2 力	3 所作	4 因	5 緣	6 果	7 報			
《智論》卷27 (七種相)	1 相	5 性		2 力		3 因緣		4 果報		6 得	7 失	

三、小結：(p.146)

無論是說性、說相、乃至因果，都是就某某法而作如是觀察的，離開了存在的事實，這些相都無從安立。…然而這九相或十相，所以應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。

³⁰⁸ 《大智度論》卷33 (大正25, 239a8~11)「法相，名諸法業，諸法所作力、因緣、果報。如火為熱相，水為濕相；如是諸法中分別因緣、果報，各各別相；如是處非處力中說，是名世間法相。」

³⁰⁹ 《大智度論》卷27 (大正25, 260b4~6)「佛知是一切法，一相、異相，漏相、非漏相，作相、非作相等，一切法各各相，各各力，各各因緣，各各果報，各各性，各各得，各各失；一切智慧力故，一切世一切種盡遍解知。」《大智度論》立此相為八種；但，在導師《『大智度論』之作者及其翻譯》之表格僅立為七種相。

第二節 性、相

一、性相互用：(p.147)

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。《智論》卷三十一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相³¹⁰。雖說性說相，而內容是同一的。如《解深密經》³¹¹說遍計所執相，依他起相，圓成實相；而餘處則稱為遍計所執性，依他起性，圓成實性。故性相不妨互用，如《大智度論》卷三十一說：「性相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別。」

*《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a29~b3)：

「問曰：先已說性，今說相，性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別，說性則為說相，說相則為說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。」

二、性相之別：(p.147)

若性相合說在一起，則應該有他的不同含義，所以又「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識³¹²」。性指諸法體性，相指諸法樣相。又依論說：體性是內在的，相貌是外現的；又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。

「性」「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

- (一) 約初後（遠近）論性相：(p.148-150)
- (二) 約內外說性相：(p.150-151)
- (三) 約通別說性相：(p.151-154)
- (四) 約名（相）實說性相：(p.155)

(一) 約初後（遠近）論性相：(p.148)

《智論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性³¹³」。我們的

³¹⁰ 《大智度論》卷 31 (大正 25, 292b29~293a29)「一切諸法性有二種：一者、總性；二者、別性。總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅，無來無去，無入無出等。別性者，如火熱性，水濕性，心為識性。如人喜作諸惡，故名為惡性；好集善事，故名為善性。……一切法有二種相；總相，別相。是二相空，故名為相空。問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。」

³¹¹ 《解深密經》(大正 16, 693a15~17)「說諸法相，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。」

³¹² 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293b3~7)「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識。如釋子受持禁戒，是其性；剃髮、割截染衣，是其相。梵志自受其法，是其性；頂有周羅，執三歧杖，是其相。如火熱是其性，煙是其相。近為性，遠為相。」

³¹³ 《大智度論》卷 67 (大正 25, 528b24~28)「問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相積習成性，

思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人、瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。《智論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，好集善事故名為善性，如十力經中說³¹⁴」——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切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，性不是固定的、本然如此的。

《中觀今論》p.149：

依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。

有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

1、《中論》卷4 <觀四諦品> (大正 30, 34a24~25)：

「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」

2、《中觀論頌講記》(p.483.4~11)：

「一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。」

譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也。或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

³¹⁴ 《智論》卷31 (大正 25, 292c4~5) 「如人喜作諸惡，故名為惡性，好集善事故名為善性，如十力經中說」※《十力經》參見：《雜阿含經》卷26 <684經>，(大正 2, 186c16~187b6)

《中觀今論》p.149：

論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》說：「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘³¹⁵」，也是此義。

《中觀今論》p.150：

古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習，漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

(二) 約內外說性相：(p.150)

《大智度論》「相不定從身出，性則言其實。³¹⁶」相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，性纔是實際的。佛常說：「或有生似熟，或有熟似生³¹⁷」。即是說內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有時是相反的。《智論》卷三一舉喻說：「如見黃色是金相，而內是銅……。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性」³¹⁸。

《中觀今論》p.151：

由此可知，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。如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。內性與外相，可能不一致，非審細的考察不知。佛有種種界智力³¹⁹，才能深見他的

³¹⁵ 《妙法蓮華經》卷二〈方便品〉(大正 9, 9b6~9)「未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘；諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」

³¹⁶ 《大智度論》卷 31(大正 25, 293b8)「相不定從身出，性則言其實。」

³¹⁷ 《勸發諸王要偈》卷 1(大正 32, 748c3~4)「有人生似熟，或復熟似生，或二俱生熟，明者諦分別。」

³¹⁸ 《大智度論》卷 31(大正 25, 293b8~11)「如見黃色為金相而內是銅，火燒石磨，知非金性。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性。」

³¹⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 27(大正 29, 140b9~17)「佛十力者：一、處非處智力：具以如來十智為性。二、業異熟智力：八智為性，謂除滅道。三、靜慮解脫等持等至智力。四、根上下智力。五、種種勝解智力。六、種種界智力：如是四力皆九智性，謂除滅智。七、遍趣行智力：或聲顯此義有二途，若謂但緣能趣為境九智除滅，若謂亦緣所趣為境十智為性。八、宿住隨念智力。九、死生智力：如是二力皆俗智性。十、漏盡智力。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷 5(大正 8,255 a28~b22)「所謂佛十力，何等十：佛如實知，一切法是處不是處相，一力也。如實知他眾生，過去、未來、現在諸業諸受法，知造業處，知因緣，知報，二力也。」

內性而教導他，如化央掘摩羅等。

(三) 約通別說性相：(p.151)

佛法中常說為自相、共相；《智論》名為總相、別相，總性、別性。此總與別，依《智論》卷六七說³²⁰，即名為相與性，即諸法的共通性為相，不共的名為性。

*《大智度論》卷31(大正25·293a25~29)：

「自相空者，一切法有二種相：總相，別相。是二相空，故名為相空。問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。」

《中觀今論》p.151~p.152：

此說無常等，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。地以堅為相，這是論師從「假有」的分析所得到的結論。如析色法為地、水等和合而成，地是極微的存在，無論如何分析，也不會失卻（卷六七稱之為常法）堅的特性；此堅的特殊性，唯屬於地而不屬於別的，所以是地的自相。又如眼根以見為性，有見即知有眼，眼以見為特性，此性不通他法，故名自性。這種自相——特性，都被看作自性有的。實則，從極小的到極廣大的，一切緣起法各有它特殊的性質或性能，但這是從緣起法中顯出他的主要特徵，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。

中觀者說：眼以見為性，這是可以這樣說的。但若說見性為不失自相的，即非中觀者所許。

*《大智度論》卷31(大正25，292c29~293a6)：

「如火能燒，造色能炤，二法和合，故名為火。若離是二法有火者，應別有火用而無別用；以是故，知火是假名，亦無有實。若實無火法，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生，內有身根，外有色觸，和合生身識，覺知有熱；若未和合時，則無熱性，以是故，知無定熱為火性。」

《中觀今論》p.152：

如實知諸禪，解脫三昧定，垢淨分別相，三力也。如實知他眾生，諸根上下相，四力也。如實知他眾生種種欲解，五力也。如實知世間種種無數性，六力也。如實知一切至處道。七力也。知種種宿命有相有因緣。……八力也。佛天眼淨過諸天眼，……九力也。佛如實知諸漏盡故，……十力也。」

第六力：如實知世間種種無數性。請參見《大智度論》卷24(大正25，239b14-240a12)

³²⁰《大智度論》卷67(大正25，528b18~28)「所謂不分別色，四大若四大造色；不分別色相者，不分別色是可見，聲是可聞；是色若好若醜，若短若長，若常若無常，若苦若樂等；不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。復次，色實性名法性，畢竟空故；是菩薩不分別法性，法性不壞相故。乃至一切種智亦如是。問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相，積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

此說緣起法不單是一性的，如火不但是以熱為性，火發光即能照，燒物即成燒，照與燒都可以說是火的特性，何獨執熱為火性呢？當知緣起法是依存於眾多關係的，它和合似一，而有極其複雜的內容。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，隨從世俗立名，標立為某法的自性，那裏可以想像為自性存在的。

*《中論》卷一〈觀六情品第三〉(大正 30, 6a6~20)：

是眼則不能	自見其己體	若不能自見	云何見餘物
火喻則不能	成於眼見法	去未去去時	已總答是事
見若未見時	則不名為見	而言見能見	是事則不然 ³²¹

《中觀今論》p.152 ~ p.153：

眼之所以能見，必依對象、光線、空間、意識等緣，方成其見事，不能定說見為眼之自性，與眾緣無關。如眼定以見為性，閉目時何以無所見？這豈不又應以不見為性嗎？因此，可知見非眼之自性，非獨存的自性。

但中觀者在世俗諦中，非不承認有相對的特性。如根、塵、識三法（主要的因緣）合時有見事，缺一則不成為見，見是緣起的作用。然而，從主要的、特勝的觀點說：見後而分別，這是識的——其實分別也是緣起的自性；所見所了的山水人物，所以如此，可以說是對象——色的自性。能見色而能引起了別，這可以說眼的自性。這樣的相對的自性，是緣起的，是極無自性的。自性既指一一法的特性，共相即指一一法上所共通的。如說無常，不僅此燈是無常，一切有為法莫不是無常的，即通於生滅的諸行。無常如是，無我也如是。

³²¹ 《中觀論頌講記》p.104~107

是眼則不能	自見其己體	若不能自見	云何見餘物
火喻則不能	成於眼見法	去未去去時	已總答是事
見若未見時	則不名為見	而言見能見	是事則不然

初觀眼根，不成其為能見。關於見色，有部說見是眼根的作用；犢子部說我能見；大眾部說眼根不能見，眼識才能見，不過要利用眼根才能見。這裡破眼根能見，是針對有部的。有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。據性空者看來，這自性眼根的見色，大成問題。他們承認眼根實有而能見的，這種見性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色識等）而自體成就就能見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見；這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其己體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」已「見」自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？**外人說**：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名為能見。這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因為火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？你一定要執著眼根能見，那就應常見，無論開眼、閉眼，光中、暗中，有境、無境，一切時、一切處，都能見。事實上並不如此，在「見」「未見」色的「時」候，「不名為見」，這就是眾緣和合而有見了。「而」還要說「見能見」，怎麼能合理呢？所以說「是事則不然」（《楞嚴經》中主張眼根的見性常在，開眼見色，閉眼見闇，與中觀的見地不合）。

《中觀今論》p.153 ~ p.154：

阿毘曇論師的解說：一一法的特殊性，不失自相的，名為自性；**在觀察時**，可適用而遍通到一切法（或一部分），立名為共相。如可見不可見，有對無對，有漏無漏，有為無為等，皆是共相。《品類足論》〈千問品〉³²²中，列有二十個論題，每個論題都以五十種問答，即是共相的觀察。論中的諸門分別，也是共相觀。在許多共相中，如諸行無常、諸法無我等，尤為佛弟子重視的共相，因為觀此才能得解脫。此共相，西人曾有二種說法：

(1) **有以為**共相並沒有共相之為物，僅是抽象的，意識上概括的類概念。

(2) **有以為**這是諸法的理型，比具體的確實，具體的即依據此理型而實現的。

依佛法說：共相約遍通一切法說，而它即是一一法的，也可說為自性。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。佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法無不通達，因為是無二無別的。空性即一切法的實相，即一一法的究極真理，並非離別別的諸法而有共通遍在之一體的。無二無別而不礙此無限差別的，所以不妨說為色自性、聲自性等。如世間的虛空，遍一切處，既於方器見方空，圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；而虛空無礙無別，也不即是方圓。依此以觀共相，即知共相為不離自性，而不即是自性的。從世諦法相的立場去觀察共相——共通的法則公式等，即是緣起，不可說一，不可說異。不但不是意識概括的抽象產物，也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西。

(四) 約名（相）實說性相：(p.155)

《智論》卷五十一說：「此性深妙，云何可知？以色（等）相可知³²³」。此即藉相以知性。相指能知某之所以是某者，如見了扮角的臉譜和服裝，就知道他是誰。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。此與認識論有關，為佛法重要論題之一。

三、藉相知性

³²² 《阿毘曇磨品類足論》〈千問品〉卷 10 (大正 26, 733a17~27) 「學處淨果行聖種，正斷神足念住諦，靜慮無量無色定，覺分根處蘊界經。學處，謂近事五學處，淨謂四證淨，果謂四沙門果，行謂四通，聖種謂四聖種，正斷謂四正斷，神足謂四神足，念住謂四念住，諦謂四聖諦，靜慮謂四靜慮。無量謂四無量，無色謂四無色，定謂四修定，覺分謂七等覺支，根謂二十二根，處謂十二處，蘊謂五蘊，界謂十八界。經謂頌中，前九後九及各總為一合，有二十經。依一一經為前五問。且依近事五學處經，為五十問。」

³²³ 《大智度論》卷 51 (大正 25, 428a18~23) 「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；見今眼色無常，破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。」

(一) 相與可相

《中觀今論》p.155：

相與可相，約一一事物的藉相知性說。事事物物——性的所以確定他是有，即由於有某種相為我們所知的。相有表示此法性的作用，是能相，性即是可(所)相。我們藉此相的表示，得以了知此法是有的，而且是不同餘法的。所以，凡是存在的，即不能不是有相的，《中論》說：「是無相之法，一切處無有」。³²⁴

《中觀今論》p.155：

在常人的自性妄見中，於相及可相，不能了解為緣起的，於是有執為是一的，也有執為是異的。執一者，以為相與可相一體；執異者，以為體性、形相各有自性，如勝論師執「實」是體，「德」是相。

《中觀今論》p.156：

本來，諸法是離相無可相，離可相無相的。如長頷、兩角等為牛相，我們唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，有牛也必定有此等牛相。所以，計執為各別有性的，純粹是抽象的、割裂的。但相也不即是可相，以可相是緣起幻現的存在合一性，而在緣起和合所有的種種差別即是相。我們的認識，根識——感覺是依根而別別了知的，…在意識中，才獲得一整體的，有內容的「牛」的認識，於是乎有所謂相與可相。無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是相與可相的別立。

《中觀今論》p.157：

《智論》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非火也」³²⁵。故約相對而分別說：

³²⁴ 《中論》卷1〈六種品第五〉(大正 30,7b15~16)「是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。」

《中觀論頌講記》p.126~128「空相未有時 則無虛空法 若先有虛空 即為是無相 是無相之法 一切處無有 於無相法中 相則無所相」一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。法體、樣相，這就是能相所相。佛法說能所，如『量』、『所量』，『知』、『所知』，雖沒有說『能』字，也可知道他是能量、能知，因為量與知，本是動詞而靜詞化的。說相與所相，也就是能相所相。虛空的法體，是所相；能表顯虛空之所以為虛空的相，叫能相。現在就研究他的所相：假定承認虛空是以無礙性為相，而無礙性的虛空，又是常住實有的，那麼在空相還沒有時，豈不是沒有虛空嗎？所以說：「空相未有時，則無虛空法」。什麼是無礙性？是質礙性（色法）沒有了以後所顯出的；也就是因為沒有色法，或眼見，或身觸，所以知道有虛空。這樣，色法存在的時候，不就是沒有無礙相嗎？心法不是物質，是無礙的，而不能說是無礙性的虛空。單說不是色法，也不能說是無礙性的虛空。虛空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候，才成立。如說死，沒有人不能叫死 [p.126]，要有人受生後，到生命崩潰時，才叫做死。這樣，怎能說虛空是常住、實有的呢？假定說：不是起先沒有虛空，是「先」前已「有虛空」的存在，不過等色法沒有了才顯現而已。所以，沒有上面的過失。這也不然，如果先前已有的話，這虛空法，就應該無有「無」礙「相」。不但無有「無」礙「相」的虛空「法」，凡是無相的，「一切處」都決定「無有」。無相，怎麼知道他是有呢？怎麼可說先有無相的虛空呢？虛空是眼所見，身所觸，在沒有色法而顯出的，離了這樣的認識，根本沒有虛空。一般人的認識中，都覺得相與所相，有能所體相的差別，所以起自性實有的差別執。現在再從所相法難破他的能相。所執的虛空所相法，是有相呢？還是無相？假定說虛空的法體是無相法，上面說過，無相法根本不存在，存在的必然有相。那麼，能相是為所相法作相的，現在所相的虛空既然不可得，在不可得的「無相法中」，無礙性的能「相」，不是沒有「所相」法可以為他作相了嗎？

³²⁵ 《大智度論》卷 67 (大正 25, 528b25 ~21)「問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相，積習成性，譬

如以堅相而顯地性，可假說堅即是地的；以煙為火相，煙不即是火的。在相與可相的不一不異中，有此似一似異的二者。

(二) 事相與理性：(p.157)

《智論》卷四六說：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作」³²⁶。

《中觀今論》p.157：

無為法性即寂滅性，此有為無為的常遍法性，也可說藉相而知。凡有為法，有生住滅的三種相，此三相是遍通一切有為法的，眾生見此生滅的現象，即知一切是有為（行）性的，即依現見的生滅相而知無常性。依不生不滅相而知寂滅性，如依緣起法的相依相待而知無自性，從別別的表面的事相，悟解到遍通的、法爾的、深刻的理性，這是以相知性的又一義。

* 《大智度論》卷 31(大正 25,293a21~24)：

「有為性三相；生、住、滅；無為性亦三相：不生、不住、不滅。有為性尚空，何況有為法！無為性尚空，何況無為法！以是種種因緣，性不可得，名為性空。」

《中觀今論》p.157~p.158：

關於無為法性，從本性寂滅說，相與性即現相與空性。

* 《大智度論》卷 51 (大正 25，428a19~25)：

「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。」

《中觀今論》p.158：

佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的。所以說「性自爾故」。所以佛所說法性空寂，並非玄學式的本體論，而是從現實事相中去深觀而契會的。性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，這從別別事相以見事理之法性，由一切現

如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

³²⁶ 《大智度論》卷 46 (大正 25，394a5~8)「何等為性空？一切法性。若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作。是性、性空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名性空。」

有以達畢竟空性，比之「相與可相」，是更深入了！

四、此性深妙，以相可知：

(一)、實在論者：(p.158)

如薩婆多部等，以為心識有顯了對象的作用。凡是可知者，即是存在者。在識的了境上，總名與總相，即概念的類名與意義，雖不是對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得客觀的法性。名言——名句文、心識，有指向對象、顯了對象的作用。他們以為：凡是所知的，皆是有的，如不是有的，即不能成為所知的。佛說六識必由根、境為緣而生，無境即不能成為認識。如薩婆多部說：過去未來皆是實有，若問何以知是有的，即說：以可知故，有的才成為可知的。不但一般的是有而可知，連夢中所見的，也以為是有的，不過錯亂而已。

(二)、唯心論者：(p.158)

凡是有的，必是依心識而存在的。一切不過是自心所幻現的，是自心所涵攝的，是自心表象的客觀化——物化。我們所知道的，不出於心識名言。這即是必由心識的了相而知性，被解說為並無心外的存在。所以，「若人識得心，大地無寸土」。

(三)、中觀者：(p.159)

從緣起觀的立場：

* 《大智度論》卷 15 (大正 25, 171a9~12)

「若諸法實有，不應以心識故知有。若以心識故知有，是則非有。如地堅相，以身根、身識知故有。若無身根、身識知，則無堅相。」

《中觀今論》p.159：

有人以為空宗所說與唯識者的見解一樣。不知原文接著說：「地堅相，以身根、身識知故有」。龍樹不但以心識故知有，也以根——生理機構——故知有。即使說依心故知有，也只是三空中的觀空，非自性空正宗。應該知道：「依心識故有，是則非有」，這是正確的，但不是唯識的。

因為中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內。《中論》等現在，不難考見。所以，即沒有能所關係，它也還是可以存在的，因為除了心識，其餘的無限關係，並未消失。故有一重要意義，即凡是有的，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。世間許多微細的東西，古人不知，平常人也不知，但由顯微鏡的助力而知，這不能說是因知而後有的。如遙遠的星球，常人不知，以望遠鏡相助而知。自然是相依相關的運行不息，這決不依心識的了知而有。

《中觀今論》p.160：

一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。**因果系**不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的。等到心隨境起，境逐心生，構成能所系的知識，則心境幻現，知道它是如何的，而且即此所識相而確定它是有性——存在的。能所系的存在，不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，而是由於能所關涉而現為如此的存在。

所以，中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。若離開心識名言，即不能知它是如此如此而有的。但依於心識，不即是主觀的心識，所以與唯識者所見不同。所認識的是因果能所相依相涉的幻相，離開能所系即不會如此的，離開因果系也不會如此的，極無自性而為緣起——因果能所交織的存在。

《中觀今論》p.161：

依於能所（含攝著因果系）系的「境相」，此相不即是緣起法性。就是因果系的「事相」，也不即是緣起法性。這都不過緣起幻相，所以經上說：「諸法實相（性）無所有，如是無所有，如是有，愚人不知，名為無明」。³²⁷

《中觀今論》p.161：

妄執為法性即如此如此有，不過自性妄執而已。從如幻的緣起事相而論，都只是相對的現實，而不足為究竟的真實——性。這可以略舉二義：

- A、業果**如幻之隨類別識相對性。例如人的認識與旁生等的認識不必同，因眾生的業力不同，所感果報不同，形成一類一類的眾生。
- B、心境**如幻之隨智別識相對性。即使同樣是人，由於根識的大體一致，似乎可以發見諸法的真實。……由於智力的增進，不斷的改變，不斷的修正，不斷的深刻，不斷的擴大；過去看為絕對真實的，不是被廢棄，便是被修正，什麼也不是絕對的真實性。陷於自性見之中，不能徹底掀翻過來，是再也不能體會究竟法性的。唯有從聞思修中，掃除自性妄執，聖者才能在相對的一一相上，體現諸法絕對的畢竟空性，特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。所以未能徹證真如以前，不能通達諸法的真實性，都不過理解一些相對的現實，相對的真理。必由引發無漏般若，證諸法的如實性，才能與諸佛一鼻孔出氣，平等平等，無二無別，究竟究竟。從修學的過程，可以說：藉緣起幻相以悟入法性。但這還是加行觀中的二諦觀察，由世俗入勝義，真能通達諸法實性，那時無能無所，不因不果，即一切因果能所而離一切因果能所相，不可安立。所以說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」³²⁸——即諸法如

³²⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3(大正8, 238c23~25)「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。」

《大智度論》卷34(大正25, 375a10~14)「舍利弗白佛言：若凡夫人所見，皆是不實，今是諸法云何有？佛言：諸法無所有，凡夫人於無所有處，亦以為有，所以者何？是凡夫人離無明、邪見不能有所觀，以是故說著無所有故，名為無明。」

³²⁸ 《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 749a24~25)「凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」
《般若經講記》p.43「不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，如山河大地器界相，凡外賢聖眾生

義。

第三節：體、作、力

(厚觀院長指導；第三組合編，2012-05-14)

一、體與性 (p.163,1)

- (一) 體與性的差別：性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。如《俱舍論》云：「許法體恒有，而說性非常。」³²⁹
- (二) 體與性的同一：自體也即自性的異名。(p.163)
如薩婆多部說：諸法各住自性。【然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全的實體不同。】
- (三) 總之，佛法說體，指一一法的自體說，不作真如法性等說，真如十二名³³⁰中，沒有稱為體的。現存的龍樹論裏，也沒有以體為本體、本性的。此中體、作、力，三者合起來說，別處也不曾見到。(p.163)

二、體與作

- (一) 《中論》〈觀作作者品〉有作如是說：「現有作，有作者，有所有作法。」³³¹
作，「羯磨」(karma)，即是業。作者(kāraṅka)，即能起作用的假我或法。(p.163)
- (二) 外道：以世間一切作業歸於神，以神為作者，或以自我為作者等。
佛教：順俗假說，並無真實的作者。(p.163)
- (三) 《順正理論》³³²對作者的定義：

作者 { 一、一一法的自性——法性說。
二、因緣和合相續——假名說。(p.163)

相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性為可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，微見如來法身了！從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。

³²⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 20 (大正 29, 105b2)。

³³⁰ 《大般若波羅蜜多經》卷 360：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，於真如學不增不減、亦應於法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界學不增不減。」(大正 6, 853c10~13)

³³¹ 《中論》卷 2 〈觀作作者品〉〈青目釋〉：「問曰：現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報，是故應有作者作業。答曰：上來品中，破一切法皆無有餘，如破三相，三相無故無有為，有為無故無無為，有為無為無故，一切法盡無作作者。若是有為，有為中已破；若是無為，無為中已破；不應復問。」(大正 30, 12b6~12)

³³² 《阿毘達磨順正理論》卷 3：「論曰：識謂了別者，是唯總取境界相義，各各總取彼彼境相，名各了別。謂彼眼識雖有色等多境現前，然唯取色，不取聲等；唯取青等，非謂青等，亦非可意不可意等，非男女等，非人杻等，非得失等。如彼眼識，於其自境，唯總取相，如是餘識，隨應當知。有餘師說：誰於法性假說作者，為遮離識有了者，計何處復見？唯於法性假說作者，現見說影為動者故，此於異處無間生時，雖無動作而說動者，識亦如是，於異境界相續生時，雖無動作而說了者，謂能了境故亦無失。云何知然？現見餘處遮作者故。如世尊告頗勒具那：我終不說有能了者。復有說言：剎那名法性，相續名作者。」(大正 29, 342a9~29)

(四)《中觀》對作者的定義：

離眾緣和合，無有別存的作者，即別存的作用也沒有；作者與作用，皆不過依緣和合的假有。(p.163)

(五)《華嚴經》說：「諸法無作用，亦無有體性。」³³³

由此體——作者與作用，都約緣起假名說。(p.164)

三、體、作與用

(一)「若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。

若無作等法，則無有罪福，罪福等無故，罪福報亦無。

若無罪福報，亦無有涅槃，諸可有所作，皆空無有果。」³³⁴

作法，原語為 (kriyA)，指所有的作用或力用言。作即運動，所以或譯為力、用、作用等。(p.164)

(二)體、作、用與作者、作(業)、作法的配合。(p.164)

{	體	---	作者	---	體。
	作	---	作業		
	力	---	作用	}用。	

四、性相與體用

(一)相：「形他以顯自」的…(中略)…凡所認識的，必有與他不同的特殊形態，依不同他法而知是此法而不是彼法，即因此相而知某法體性。【靜態】(p.164)

³³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 13 (大正 10, 66b6)。

³³⁴ 《中論》卷 2〈觀作作者品〉(大正 30, 12c4~9)。導師對此頌的解釋如下：

如執著人法各別，作業之前「定有作者」，或作者之前「定有作業」；那麼，所執的「作者及作業」，就會「墮於無因」而有的過失。要知道，由於作業，所以名為作者，如說在未作業前，決定已有作者自體，這就是離作業的因，有作者的果。作者不從因緣生，所以是無因有。同樣，作業是由作者所造的，如說他在沒有作者以前已有，這就是離作者有作業，作業不從因緣有，所以也是無因。上頌說不能有所作，這一頌說作者作業無因。如作者及所作業，不從因緣有，這又有什麼過失呢？這過失太大了！假定作者、作業「墮」在「無因」中，無因，根本就不能成立。而且，作者是作者，作業是作業，二者既「無因」，那當然也就「無果」。真的因果都不可得了，那還有什麼呢？也就「無作無作者，無所用作法」了。無作是沒有作業，也可說是沒有作果的動作；無作者，是沒有能造作的我；無所用作法，是說所作的資具也不可得。從此推論下去，就達到撥無一切的邪見。因為，造作、作者、所用作法都不可得，那麼，惡業的罪行，善業的福行，也就無有了。所以說：「若無作等法，則無有罪福」。罪行是感罪惡果報的，福行是感福樂果報的。「罪福等」行既都是「無」有，那麼罪苦的、福樂的果報，當然也就不可得了。所以說：「罪福報亦無」。有罪福的業行及罪福的果報，就有世間生死的因果，及依此而超脫的出世法。假使沒有了這些，這就是破壞了世間，也就是破壞了出世間。所以說：「若無罪福報，亦無大涅槃」。涅槃是依修行無漏聖道而證得的，也還是勝無漏因所顯。經中說：『有因有緣世間集，有因有緣集世間，有因有緣世間滅，有因有緣滅世間』。世出世間一切，不離因果。所以如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說，那就成為一切「所作」的，「皆空無有果」了。那麼，我們還辛勤的修善，

(二) **用**：指法體的活動（此用不同於彼用，也可以稱為相的，相廣而用狹），也與他法有關，但不同「相」的以特殊形態而顯出自己，「用」是從此法可與他法以影響，從影響於他而顯出此法的作用。【動態】(p.164)

※用與因果有關：《中論》說：

「現有作、有作者、有所有作法，三事和合故有果報。」³³⁵

可知即依法的作用而知有因果。因為，凡是存在的——法體，必有作用，有用決非自性的，必然地關涉於他法而成立的。即由作用關係於他法，說為因果。(p.164)

五、體用的關係

(一) 凡是存在的——法體，必有作用。

(二) 對於「作用」，《順正理論》卷 52 有二種釋：一、約正現在的名為作用，二、約過去未來——不現在前所有力用即名為功能。³³⁶ (p.165)

(三) 「體」：指緣起和合性的總體，如從眾緣和合而成的。

「用」：和合性上所起的種種作用。如〈觀作作者品〉云：

「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」³³⁷

業義有寬有狹 { 狹即吾人造善業、惡業，名之為業。
寬則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。

(四) 依佛法說：體與用是不可以相離的，但也不即是一。(不一不異) (p.165)

六、作、力與用的意義

(一) 作、力雖可以總名為用，…(中略)…約法的現在作用說，二者是無差別的。(p.165)

(二) 法必有用，用即是力，也即是活動，活動即是業。(p.165)

(三) 業與用可作如是觀：對現在當前的法體，名為用或作用，亦可名業；對剎那滅後的法——作者，即特名之為業了。(p.166)

用 { 作業：通於過去、未來。
作用：專在當前的動作說。

精進的修學佛法做什麼呢？《中觀論頌講記》(p.175 ~ p.178)

³³⁵ 《中論》〈青目釋〉卷 2 (大正 30, 12b6~7)。

³³⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 52：「現在唯依作用立故，…(中略)…於餘性生能為因性，此非作用但為功能。」(大正 29, 631c11~13)

³³⁷ 《中論》卷 2 〈觀作作者品〉〈青目釋〉：「業先無決定，因人起業，因業有作者，作者亦無決定，因有作業名為作者。二事和合故得成作者，若從和合生則無自性，無自性故空，空則無所生，但隨凡夫憶想分別故，說有作業有作者，第一義中無作業無作者。」(大正³⁰, 13a17-18)

第四節：因緣果報

一、因緣的差別

- (一) 緣：約法的力用說，古人解說為「有力能生」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。(p.167)
- (二) 因：則約法的性質說，如世間有種種差別，各有相生相依的關係不同，即成各各的因果系。(p.167)

(三) 因與緣的差別 {

- 一、因顯體性，而緣明作用。
- 二、因為主要的，而緣為一般的。如說：

「二因二緣，能生正見。」³³⁸

(四)「羅什」所譯的因緣，原文略有三種不同：

- 一、是緣起 (pratitya-samutpAda)。
- 二、是四緣中的因緣 (hetupratyaya)。
- 三、是因與緣 (heta, pratyaya)。(p.167)

二、因與果報的關係

- (一) 對因而說果，有某種因即得某種果。報也是果，不過是果中的特別果。(p.167)
 - (二) 梵語 (vipāka)，奘師譯為異熟，**報**即異熟的古譯。(p.167)
- 異熟 {
- 因是善惡，果為無記——異類而熟
 - 善因感善果，惡因感惡果——異時而熟。³³⁹ (大眾部)
- (三) 佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為報。因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名因果。(p.168)

三、各宗的因果論

(一) 唯識宗的因果說：

- 1、著重在諸法的「自性緣起」。… (中略) …這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」³⁴⁰字。(p.168)

³³⁸ 《中阿含》卷⁵8《大拘絺羅經》〈第211經〉：「復問曰：賢者拘絺羅！幾因幾緣生正見耶？尊者大拘絺羅答曰：二因二緣而生正見。云何為二？一者從他聞，二者內自思惟；是謂二因二緣而生正見。」(大正1, 790^{c28-791a1})

³³⁹ 窺基撰《成唯識論述記》卷1：「異熟識，即第八識，名有多義，一變異而熟，要因變異之時果方熟故，此義通餘種生果時皆變異故。二異時而熟，與因異時果方熟故，今者大乘約造之時，非約種體許同世故。三異類而熟，與因異性果酬因故。… (中略) …若異屬因即異之熟，若異屬果異即是熟，異熟即識熟屬現行，異熟之識熟屬種子。」(大正⁴³, 238c16-23)

³⁴⁰ (a) 印順導師著《中觀今論》：「界」字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引中為因義，所以說界為

- 2、依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子，眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。(p.168)
- 3、導師對唯識宗因果論之評論：若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。(p.170)

(二) 華嚴宗的因果說：

- 1、華嚴宗的「法界緣起」說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。(p.170)
- 2、華嚴者講「界」，是極寬泛而又廣大的。華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。(p.170)
- 3、導師對華嚴宗因果論之評論：有些學者，讚美圓融，於是主從不分，親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正，都無法說明。故因緣論，必須從何者為生法的主因，何者為生法的疏緣，以明因緣生法。(p.171)

(三) 中觀者的因果說：

中觀者既不同法法各有自性的各從自種，其小無內的緣起；也不同一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。唯有能知因果緣起的本義，纔能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。(p.171)

四、界的意義

- (一) 界與法的語根 Dhṛ 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。(p.168)
- (二) 《阿含經》對「界」³⁴¹的定義：界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。(p.168)

{ 類性--眼界只攝眼識。
 別性--眼界異於其他界。

種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。(p.169)

(b) 印順導師著《中觀論頌講記》：「界」的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。俱舍說界為種類、種族，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的類性說的。

(p.123)

³⁴¹ (a) 《長阿含經》卷 8：「復有三法，謂三界：色界、無色界、盡界。」(大正 1，50a27~28)
(b) 《中阿含經》卷 7：「云何四大？謂地界、水、火、風界。」(大正 1，464c4)
(c) 《中阿含經》卷 3：「云何六界法？我所自知自覺為汝說，謂地界、水、火、風、空、識界。」(大正 1，435c21~22)
(d) 《雜阿含經》卷 16：「云何種種界？謂十八界，眼界、色界、眼識界、乃至意界、法界、意識界，是名種種界。」(大正 2，116a8~9)

- (三) 有部對界的定義則不同。說一切有部以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界，各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的，不失自相的。【他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。】(p.169)
- (四) 經部師及唯識者的界為「種子」，經部師及唯識者不同意這種三世實有論；但將法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中，法的生起，即從潛在的自種子而現行。(p.169)
- (五) 經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。³⁴² (p.169) 如《惡叉聚經》云：「眾生從無始來有種種界」。³⁴³ 又如《攝大乘論》云：

「謂薄伽梵於《阿毘達磨大乘經》伽他中說：無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」³⁴⁴

(六) 中觀者說：

- 1、不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。(p.169)
- 2、若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神，也不大恰當。(p.170)
- 3、佛說因緣生諸法，因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。若看成自性存在的，已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。(p.170)

³⁴² 窺基撰《唯識二十論述記》卷上：「世親釋云：能持自相故名為界，或復界者，是種族義。」(大正 43，980b19~20)

³⁴³ (a) 護法菩薩等造《成唯識論》卷 2：「如契經說：一切有情無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。」界即種子差別名故。又契經說：「無始時來界，一切法等依，界是因義，瑜伽亦說：諸種子體無始時來性雖本有。」(大正 31，8a22~26)

(b) 彌勒菩薩說《瑜伽師地論》卷 51：「薄伽梵說：有眼界、色界、眼識界。乃至有眼界、法界、意識界，由於阿賴耶識中有種種界故；又如經說惡叉聚喻，由於阿賴耶識中有多界故。」(大正 30，581b17-21)

(c) 印順導師著《攝大乘論講記》：

「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。「由此」界為一切法所依的因體，就「有了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。(p.35)

³⁴⁴ 無著菩薩造《攝大乘論本》卷上 (大正 31，133b13~16)。

	因的種類	緣的種類
薩婆多部	六因 ³⁴⁵	四緣 ³⁴⁶
《舍利弗阿毘曇》	十種因 ³⁴⁷	十緣 ³⁴⁸
《瑜伽師地論》	十因 ³⁴⁹	
《成實論》	三種因 ³⁵⁰	四緣 ³⁵¹
南傳赤銅鑠部		二十四緣 ³⁵²
《增一阿含經》		四緣 ³⁵³
《楞伽經》	六種因 ³⁵⁴	
《般若經》		四緣 ³⁵⁵

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。(p.171 ~ p.172)

五、因果的形態

(一) 前後的因果：是約異時因果說的。(p.172)

³⁴⁵ 《阿毘達磨發智論》卷1：「有六因，謂相應因、(俱有因、同類因、遍行因、異熟因)乃至能作因。」(大正26, 920c5~8)

³⁴⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷7：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」(大正29, 36b14~16)

³⁴⁷ (a) 《舍利弗阿毘曇論》卷26：「因因、無間因、境界因、依因、業因、報因、起因、異因、相續因、增上因、名因、色因、無明因、行因、識因、名色因、六入因、觸因、受因、愛因、取因、有因、生因、老因、死因、憂因、悲因、苦因、惱因、眾苦因、食因、漏因、復有因。」(大正28, 687b21~25)

(b) 《舍利弗阿毘曇論》卷26：「因有幾緣？四。何等四？共起增長報是名因有四緣。謂因生義如母子；無間謂補處義，如代坐；境界謂的義，如箭射的；依謂物義，如舍宅；業謂作義，如使作；報謂津漏義，如樹生果；起謂生義，如種芽；異謂不相離義，如眷屬；相續謂增長義，如長財；增上謂自在義，如人王。」(大正28, 680b8~14)

³⁴⁸ 《舍利弗阿毘曇論》卷25：「十緣，謂：因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。」(大正28, 679b8~9)

³⁴⁹ 《瑜伽師地論》卷5：「十因者：一隨說因，二觀待因，三牽引因，四生起因，五攝受因，六引發因，七定異因，八同事因，九相違因，十不相違因。」(大正30, 301b9~12)

³⁵⁰ 《成實論》卷2：「四緣：因緣者，生因、習因、依因。生因者，若法生時能與作因，如業為報因；習因者，如習貪欲貪欲增長；依因者，如心心數法依色香等，是名因緣。次第緣者，如以前心法滅故，後心得次第生。緣緣者，若從緣生法，如色能生眼識。增上緣者，謂法生時，諸餘緣也。」(大正32, 252c28 ~ 253a5)

³⁵¹ 《成實論》卷2：「四緣識生，所謂：因緣、次第緣、緣緣、增上緣。」(大正32, 251a20~21)

³⁵² 《發趣論》--〈漢譯南傳大藏經〉「因緣、所緣緣、增上緣、等無間緣、俱生緣、互相緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不去緣。」(第54冊, p.1) 另參見《清淨道論》--〈漢譯南傳大藏經〉(第69冊, p.168) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.443)

³⁵³ 《增一阿含經》尚未找到，但在《分別緣起初勝法門經》卷下有談到：「復次世尊如餘處說：緣有四種，所謂因緣、等無間緣及所緣緣并增上緣。」(大正16, 840b28~29)。

³⁵⁴ 《入楞伽經》卷3：「因有六種，何等為六：一者當因，二者相續因，三者相因，四者作因，五者了因，六者相待因。」(大正16, 530b14~16)

³⁵⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1：「菩薩摩訶薩欲知諸法，因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。」(大正8, 219c12~14)

「菩薩初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無而能作因緣。」³⁵⁶

- 1、約第一義諦說：現在心，未來心，皆無自性，心雖有現在未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。(p.172)
- 2、約世俗諦說：一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心剎那滅，而念念的功用力勢不失。此雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長前後相待的業用不失。(p.172)如《大智度論》云：

「須菩提此中自說難問因緣，所謂初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？如是等因緣故作是問：以初心得，後心得？佛以深因緣法答：所謂不但以初心得，亦不離初心得。所以者何？若但以初心得，不以後心者，菩薩初發心，便應是佛。若無初心，云何有第二、第三心？第二、第三心，以初心為根本因緣。亦不但後心，亦不離後心者，是後心亦不離初心，若無初心，則無後心；初心集種種無量功德，後心則具足，具足故能斷煩惱習，得無上道。須菩提此中自說難因緣：初後心心數法不俱，不俱者則過去已滅，不得和合；若無和合，則善根不集；善根不集，云何成無上道？佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燄，亦不離初焰，非獨後焰燄，亦不離後焰而燈炷燄。」

「佛語須菩提：汝自見炷燄，非初非後而炷燄，我亦以佛眼見菩薩得無上道，不以初心得，亦不離初心，亦不以後心得，亦不離後心而得無上道，燈譬菩薩道；炷喻無明等煩惱，焰如初地相應智慧乃至金剛三昧相應智慧燄無明等煩惱炷。亦非初心智焰，亦非後心智焰，而無明等煩惱炷燄盡，得成無上道。」³⁵⁷

- 3、導師認為：依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得其果的。(p.173)

(二) 和合的因果：是約同時因果而說的。(p.173)

- 1、不即不離的因果關係。(p.174)

如《智論》有云：

「譬如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶。」³⁵⁸

³⁵⁶ 《大智度論》卷 51〈勝出品第 22〉(大正 25, 444b26~28)。

³⁵⁷ 《大智度論》卷 75〈釋燈喻品第 57〉(大正 25, 585c2~25)。

³⁵⁸ 《大智度論》卷 74〈轉不轉品〉(大正 25, 581c13~15)。

- 2、有部：以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。(p.174)
- 3、中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；我不即五蘊亦不離五蘊。(p.174)
- 4、《中論》〈觀邪見品〉說：「今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。」³⁵⁹在佛法的緣起因果法裏，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。(p.174)
- 5、五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。佛法的因緣生果也如此，果不即是因緣，亦不離因緣，這是中觀宗的因果特義。不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，果的自性是決不可得的。不即因緣，所以如幻的果事，用相宛然。甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。(p.174~p.175)

六、因果的同時與異時

(一) 薩婆多部講同時因果、異時因果，經部但說以前引後，不說因果同時。(p.175)

(二) 中觀者依世俗諦說

- 1、凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生，能起所起義，心有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。(p.175)
- 2、反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。時間必是向前後兩端伸展而又前後不相離的。此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。(p.175)

3、小結：

(1) 考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前

³⁵⁹ 《中論》卷4〈觀邪見品〉(大正30, 37a17~18)。導師對此頌的解說如下：

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「亦不但是受」。這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我；在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說亦不但是受，即是破除他的錯見。同樣的，五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求他的實體不可得罷了。如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的。《中觀論頌講記》(p.540~p.541)

後性。如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。(p.175)

(2) 薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。(p.176)

七、中觀者以假法成立因果

(一) 薩婆多部深究至極微細的原質，而說同時異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果。(p.176)

(二) 唯識者也說假法非因果。(p.176)

(三) 依中觀者說：假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。(p.176)

(四) 《般若經》提出三假³⁶⁰：

1、**名假**：名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。(p.176)

2、**受假**：受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「取施設」³⁶¹。受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。(p.177)

3、**法假**：即是法施設義，以和合有者為假有。依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。(p.177)

依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。³⁶²佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。(p.178)

(五) 小結：

³⁶⁰ (a) 《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)

(b) 印順導師《空之探究》：「依《大智度論》，三假施設，是三波羅攝提。波羅攝提 prajāpti，義譯為假，假名，施設，假施設等。這三類假施設，《大智度論》的解說，有二復次：初說是「五取[蘊]等法，是名法波羅攝提。五取因緣和合故名眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅攝提。用是名字取(法與受)二法相，說是二種，是為名字波羅攝提」。依論所說，法波羅攝提——法假 dharma-prajāpti，是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取 upādāna 相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅攝提，可能是 pādāna-prajāpti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。名假 nāma-prajāpti，是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。」(p.234~p.235)

³⁶¹ 印順導師《般若經講記》：「假名，梵語為『取施設』義，即依緣攬緣而和合有的。從因果施設邊說，即空的假名有，不可說無；從自性不可得邊說，即假的自性空，不可說有。觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。」(p.141)

³⁶² 《大智度論》卷32〈釋初品中四緣義第四十九〉：「復次，有人言：是九事中有法者，是名如。譬如：地法堅重，水法冷濕，火法熱照，風法輕動，心法識解。如是等法名為如。」(大正25，

《智論》³⁶³所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。(p.178)

八、一期的相續

- (一) 一切法剎那滅，何以能一期相續？…(中略)…一法的存在與生起，是由極其複雜，甚至說以一切法為因緣而起，但在極複雜的因緣中，有主因與疏緣，總是由主因(也不是唯一的)限定其特相，由種種疏緣助成他，如引業滿業之類。(p.178)
- (二) 某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有。(p.178)
- 1、只要因緣——實在是主因沒有大變動，那疏緣雖有些變動，或有或無，某法的存在，能延續下去。(p.178)
 - 2、進一步，此主因與疏緣的存在，本身也由於因緣決定的，也是只要主因不變，即使疏緣有些變動，還是能一期相續的。(p.178)
 - 3、層層的因果網中，儘管是緣在變，因也在變，但在主因還能延續以前，果相能延續下去。(p.178)
 - 4、如主因所依的主因變了；或疏緣的變化過大，影響主因的存在，由於主因的突變，那果相就不能延續原有形態而走上滅無之路。(179)
- (三) 延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。(p.179)
- (四) 因與緣，即使維持原有的形態，但主因與疏緣所依的主因與疏緣，層層推論，是不能一無所變的。(p.179)
- (五) 剎那即滅與長時相續，毫無矛盾。(p.180)
- 1、在剎那生滅的如幻觀中，因不變或說依主因形成的特質不變，不過相對的假說，實則此因或質，也未嘗不在潛移變化中。由於主因疏緣不息的變，不離因緣而有果事，果相也不能不在剎那變化中。(p.180)
 - 2、由於果相的不即因緣，所以在主因的相對安定下，果相能一期延續。(p.180)
- (六) **小結**：絕無自性所以剎那滅，不即因緣而幻相宛然所以能相續。(p.180)

298c18~21)

³⁶³ 《大智度論》卷41〈釋三假品〉：「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。復次，眾微塵法和合故，有麤法生；如微塵和合故有麤色，是名法波羅聶提。從法有法故，是麤法和合有名字生；如能照、能燒，有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為受波羅聶提；取色取名，故名為受。多名字邊，更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊，更有屋名字生；如樹枝、樹葉名字邊，有樹名生，是為名字波羅聶提。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。諸法實相即是諸法，及名字空般若波羅蜜。」(大正²⁵，^{358b28-c8})

第九章〈現象與實性之中道〉

厚觀院長指導 第四組編 2002.12.14

太過・不及・中道 (p.181)

- 一、緣起是側重於現象的，性空是側重於實相的、本性的。現象與本性的中道，是甚深的。
- 二、佛法的說明諸法實相，以此相對的二門——緣起與性空為方便。
- 三、從緣起明性空，依性空明緣起，如不能適中的恰到好處，即有太過與不及的誤解。

壹、漢傳的般若三家 (p.181~ p.182)：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。齊智琳法師與隱士周顒倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說」¹。羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過傳到江東，要遲一些。其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。

- 周顒的三宗說²：
- (一)、以空假名破不空假名。
 - (二)、以不空假名破空假名。
 - (三)、以假名空雙破二者，為中道正義。
- 後來三論宗，即常談此三宗。

¹梁·慧皎撰，《高僧傳》卷8（大正50，376a20~b29）

釋智林，高昌人。初出家為亮公弟子，幼而崇理好學。．．．．至宋明之初，敕在所資給發遣下京止靈基寺。講說相續稟服成群，申明二諦義有三宗不同。時汝南周顒又作三宗論，既與林意相符，深所欣遲。迺致書於顒曰：「近聞檀越敘二諦之新意，陳三宗之取捨。聲殊恒律，雖進物不速。如貧道鄙懷，謂天下之理唯此為得焉，不如此非理也。是以相勸速著紙筆，比見往來者聞作論已成。隨喜充遍特非常重，又承檀越恐立異常時干犯學眾，製論雖成定不必出，聞之懼然不覺興臥。此義旨趣似非初開，妙音中絕六十七載，理高常韻莫有能傳。貧道年二十時，便忝得此義；常謂藉此微悟可以得道，竊每歡喜無與共之。年少見長安耆老，多云關中高勝迺舊有此義。當法集盛時，能深得斯趣者，本無多人既犯越常情，後進聽受便自甚寡。傳過江東略無其人。」．．．顒因出論焉，故三宗之旨傳述至今。林形長八尺天姿瑰雅，登座震吼談吐若流。後辭還高昌，齊永明五年卒，春秋七十有九。著二諦論及毘曇雜心記，并注十二門論中論等。

²唐·吉藏撰，《中觀論疏》卷2末（大正42，29b16~c5）

齊隱士周顒著三宗論：一不空假名、二空假名、三假名空。不空假名者，經云色空者，此是空無性實，故言空耳；不空於假色也，以空無性實，故名為空，即真諦。不空於假，故名世諦。晚人名此為鼠嘍

粟義。難云：「論云諸法後異故知皆是無性。無性法亦無，一切法空故」。即性無性一切皆空，豈但空性而不空假？此與前即色義不異也。**空假名者**，一切諸法眾緣所成，是故有體，名為世諦。折緣求之都不可得，名為真諦。晚人名之為按瓜二諦；瓜沈為真，瓜浮為俗。難曰：「前有假法然後空之還同緣會，故有推散即無之過也」。第三**假名空者**即周氏所用。大意云假名宛然即是空也。尋周氏假名空原出僧肇不真空論，論云：「雖有而無，雖無而有」。雖有而無所謂非有，雖無而有所謂非無。如此即非無物也，物非真物也，物非真物於何而物。肇公云：「以物非真物故是假物，假物故即是空」。

一、「不空假名」(p.182)：

(一)、宗義：

1. 《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嘍粟。」³
2. 《中觀論疏》說：「經中所說色空，其性實為空，故稱為空；而假色非空，此即性實。空無性實，故是真諦，不空為假名，故是俗諦。」⁴
3. 諸法從緣起，緣起無實性，所以名空，而假名是不空的。緣起無性名空是真諦，假名不空是俗諦。

(二)、導師評：

1. 此宗以為「現象界不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見」。這本是對的。
2. 此宗以為「若說有；即應當是不空」。這即不能與空相成而無礙，即不能恰當。
3. 主張假名不空，所以對於空義的了解還不夠，這是不及派。

二、「空假名」(p.182~183)：

(一)、宗義：

1. 從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦；以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。
2. 《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。」⁵
3. 《中觀論疏》說：「一切諸法眾緣所成，是故有體，名為世諦。折緣求之都不可得，名為真諦。」⁶

³唐·吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，24c6~25a12）

不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嘍粟。第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。手舉瓜令體出，是世諦；手按瓜令體沒，是真諦。今明義，就此兩義為三階。一往俱非前二解。不同食粟者，假有法恒不空。假壁內空無性，豈非即有是空耶？所以亦不同第二解者。若沒舉體空，即無復世諦；若出時舉體俗有，無復真諦。亦不得並有時便空空時便有。第二階會時，亦並得會。雖復有而空，即空而有。但言空時，亦不失有。言有時，亦不傷空，還同第一不空世諦義。而未始有一有而不空，無有一空而不有。空時舉體空，有時一切有，亦得還同第二空世諦義。第三階一取一捨。碩乖食粟，取用按瓜。從來二諦，不成按瓜義。從來有二理各別，豈得稱為按瓜二諦？今始得用此義，以唯一瓜本非出沒。譬如唯一道非有非無，而瓜用中有時而出。有時而沒。譬二諦用。或時說俗。或時說真。所以始是按瓜義。此譬亦小分之說。瓜沒時不出，出時不沒；今無有有時不空空時不有。此處不齊，不得舉出沒為譬。今出無別出，還是沒者出。沒無別沒，還是出者沒。故空無別空，說有者為空；有無別有，說空為有故也。次周顒明三宗二諦：一不空假、二空假、三假空。空假者，開善等用。假空者，四重二諦中初重二諦。雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。問：「若假空者，假生不生時，為當不於實生不假生耶」。答：「不生有三種。若假生不生，此無性實生義。二者自有假生不生不於假生，為世諦中道，用真諦之假為世諦

中。三者明假生即不生，安不生置真諦」。若不生不滅合論有三種不生不滅；一者不性生滅明於俗諦，二者不假生滅明真諦，三者俗諦為有故明不生。真諦無故明不滅，二諦合論故言不生不滅。

⁴唐·吉藏撰，《中觀論疏》卷2末（大正42，29b16~c5），參閱注2。

⁵唐·吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，24c6~25a12），參閱注3。

⁶唐·吉藏撰，《中觀論疏》卷2末（大正42，29b16~c5），參閱注2。

(二)、導師評：

1. 此宗以為「空是連假名也要空掉的」。空是能破析假有而不可得的。
2. 此宗以為「真諦空，能空破因緣假有」。此即空得太過了，也不能把握空有之中道。
3. 承認一切法空，但不能即空而善巧安立於有，成為得此無彼，得彼無此的二諦不相及，這是太過派。

三、「假名空」(p.183~184)：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。

(一)、宗義：

1. 緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。
2. 假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。
3. 空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。
4. 《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」⁷如此方可說為中道，古三論師取此為正義。此與天臺家的即有即空相近。
5. 《菩提道次第廣論》，西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：(一)、極無所住，(二)、現空如幻。《廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空，即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的⁸。
6. 中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故放光云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也」⁹。

(二)、導師評：

三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

貳、藏傳的中觀三家 (p.184~189)：《菩提道次第廣論》，抉擇中觀見，先破除太過與不及的兩派，然後確立自宗正見。

⁷唐·吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，24c6~25a12），參閱注3。

⁸宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第廣論》〈卷十七〉p.434 (2000年5月版，方廣出版社)

又有一類先覺知識作如是言：「就立名言而立名者，略於二類大中觀師，謂於名言許外境者，名經部行中觀師，及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。就立勝義亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻，及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等。其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。

9 《肇論》〈不真空論第二〉(大正 45, 152c15 ~ c23)

然則萬法果有其所以不有；不可得而有，有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故放光云：「諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名，名實無當。

一、「太過派」(p.184~186)：

(一)、主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提，無不能破，此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。

(二)、但所以執空能破除一切法者，理由有四¹⁰：

- A. 一切法不外是自生、他生、共生、無因生；四生既不可得，即一切法不能生。
- B. 一切法不出有無等四句，龍樹菩薩廣破四句都不可得，所以一切法畢竟不可得。
- C. 觀察法空時，一切法是否能觀察得到？在一切法空觀之下，無一法可得，所以能破一切法。
- D. 如以為有法不可破的，此不可破的一切法，是不是由量成立的？

(三)、導師評：

1. A、B 這兩個理由，由於他不能如實了解一切法空義，致有此種誤解。空，本是空卻自性的；破四生及四句等，是說假使諸法是有自性的，那麼諸法不是自生，即是他生；不是有，即是無等。但龍樹論中破四生，即顯假名緣生，緣生是無自性的，故非破自性生的四生所能破。
2. C、D 二種理由，約認識論說。中國所傳的中觀者，向來發明此義的不多。印度後期佛教，認識論特別發達，中觀者也重視起來。

(1) 導師對 C 的評論：

觀一切法空時，不得一切法，即以為能破一切法，這是太過派的誤解。一切法空，是因觀自性不可得，即由自性不可得而說為空，非一切假名法也不可得。要知觀察到觀察不到與破不破不同。如以甲為有，觀察甲而不得，此觀察不得即是破此有。如不觀甲而觀乙，觀乙時雖不見甲，但不能說甲是沒有，不能說可破甲是有。所以，觀自性不可得而說一切法空，不觀緣起假名為有，不能因此說觀一切法空，即能破緣起假名。

¹⁰ 宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第廣論》〈卷十七〉p.440 (2000年5月版，方廣出版社)

第二遮破他派未明所破而妄破除分二：一、明所破義遮破太過，二、明所破義遮破太狹。

初又分二：一、說其所欲，二、顯其非理。今初

現自許為釋中觀義者，多作是言，就真實義，^(A) 觀察生等有無之理，從色乃至一切種智一切諸法，皆能破除。隨許何法，若以正理而正觀察，皆無塵許能忍觀察。^(B) 由破一切有無四邊，非有一法此不攝故。又見真實之聖智，全不見有生滅繫縛解脫等法，如彼所量應是真實，故無生等。^(C) 設許生等為能忍否觀察實性正理觀察，若能忍者，則有堪忍正理所觀之事，應成實事，若不堪忍，則理所破義而云是有，如何應理。^(D) 如是若許有生等為量成不成，若有量成不應正理，見實性智見無生故。若許由名言眼識等成者，彼是能成之量不應道理，彼等是量已被破故。如《三摩地王經》云：「眼耳鼻非量，舌身意亦非，若諸根是量，聖道復益誰。」《入中論》云：「世間皆非量。」若雖無量成而許是有，既非自許亦非正理，故亦不成。又若許生，非勝義許須世俗許，此亦非理。《入中論》云：「實性時由何理，破自他生不應理，即由彼理於名言，非理汝生由何成。」此說由於勝義破生正理，於名言中亦能

破故。又若不許從自他等四句而生，則於勝義觀察四句破除生時應不能破，以除彼等有余生故。若從四句隨一而生，不許余三應從他生，此不應理。《入中論》云：「世間亦無從他生。」故破生時不應更加勝義簡別，《明顯句論》破加勝義簡別語故。此有一類雖於名言亦不許生等，余者則於名言許有，然彼一切皆作如是暢亮宣說。由諸正理於諸法上破除自性，是此論師所宗無可疑賴，以雙於二諦破自性故。如是無性復有何法，故於所破冠加勝義簡別語者，唯是中觀自續師軌。

(2) 導師對 D 的評論：

觀空屬於勝義慧，建立緣起屬名言識。依勝義智說：眼等非量。但世俗緣起假名的一切法，依世俗名言量而假立的，還是可以依有漏的心識量而成立，不能因此而說一切不成立。

3. 以一切法空為能破一切法，當然是誤解中觀義的**太過者**。但如《廣論》的自宗，從自性與緣起，勝義與世俗的差別立論，不得意者，或許會落於**不空假名**的窠臼！

二、「不及派」(p.186~189)：《廣論》中曾引述此派的解說。

(一)、主張：

此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「(A)、非由因緣所生，(B)、時位無變，(C)、不待他立」¹¹。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。

(二)、宗喀巴評此為不及者：

1. 以為他所說的「不由因緣所生」為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。佛法中無論是小乘、大乘，無不承認諸法是因緣所生。若觀一切法因緣生，即可破除自性，那麼小乘各派也應該能破除自性！中觀者如何更對破小乘而明無自性？可知觀察因緣所生，實並不能徹底的破除自性見，得到解脫。
2. 「不待他立」，即不待因緣生，這也是小乘各派所同說的，故此義亦不夠。不待他，即獨立性；時位不變，即常住性。常住、獨立，雖是自性的含義，然破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空。如破除了外道的常、我，小乘的無方極微等，不就能悟證法空。這分別妄執雖除，然生死的根本——俱生的自性見，並未破除。
3. 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。

(三)、導師評論：「宗喀巴以為不及，這顯然是不對的」：

1. 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。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。

¹¹宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第廣論》〈卷十九〉p.481 (2000年5月版, 方廣出版社)

第二破所破太狹。有作是言, 所破自性具三差別, 一自性非由因緣所生, 二時位無變, 三不待他立。

2. 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。
3. 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?
4. 導師認為: 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。

三、《廣論》中於破太過與不及後, 提出自宗的正見, 即是月稱論師的思想, 稱為應成派。應成派以為 (p.189):

1. 緣起法即是空的, 空是不破壞緣起的。
2. 承認一切法空, 即假有法也不承認有自相, 與自續派的不及不同。
3. 雖承認一切法空而不許破緣起, 故又與太過派不同。

參、**印傳之大乘三家** (p.189~ p.192): 遮太過與不及而顯中道, 可作多種說明, 現在再略說印度的大乘三家。

一、大乘三家 (p.189):

- (一)、太虛大師分大乘學為三: (一)、法相唯識學 (二)、法性空慧學 (三)、法界圓覺學。
- (二)、導師分大乘學為三: (一)、虛妄唯識系 (二)、性空唯名系 (三)、真常唯心系。

二、「性空者」所主張 (p.189~190):

- (一)、一切法畢竟空, 於畢竟空中能成立緣起有, 這是中觀宗的特色。這即是「以有空義故, 一切法得成」¹²。
- (二)、諸法之所以是畢竟空, 因為他是緣起有; 因為諸法是緣起有, 所以諸法是畢竟空。
- (三)、若真的了達緣起有, 必能通達畢竟空; 通達畢竟空, 也必能知緣起有。

¹²鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈觀四諦品第二十四〉（大正30，33a22~23）：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

(四)、中觀者空有善巧，一切空而不礙有，一切有而不礙空，這才是善取空者，也即是能善知有者！

三、「唯識者」(p.190)：

(一)、可說是不空假名論師。

1. 《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。
2. 依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

四、「真常者」(p.190~191)：

(一)、自以為是「空過來的」。

1. 對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的真常論。
2. 他們以為：空是與小乘所共同的，有些人止於觀空，以空為究竟，這是不圓滿的。頓根利智的大乘學者，從空透出去，能見不空——妙有。
3. 《楞伽》¹³、《勝鬘》¹⁴、《起信》¹⁵等經論，都是承認妄法無自性，但皆別立妙有的不空，以此為中道¹⁶。

(二)、導師評：

1. 真常者所講的不空，是在真如法性上講的，是形而上的本體論，神秘的實在論。
2. 唯識家所說的有，側重於經驗的現象的，所以與中觀者諍依他不空。中觀的安立假名有，是依緣起法而施設的；真常者從空而悟證的不空——妙有，與中觀所說的緣起有不同。不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。

¹³《楞伽經》卷1（大正16，483a29~b5）

如是大慧！轉識藏識真相若異者，藏識非因。若不異者，轉識滅藏識亦應滅。而自真相實不滅。是故大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。

¹⁴《勝鬘經》〈空義隱覆真實章第九〉（大正12，221c16~18）

世尊！如來藏智，是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢辟支佛大力菩薩，本所不見本所不得。世尊！有二種如來藏空智；世尊！空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；世尊！不空如來藏，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法。

¹⁵馬鳴菩薩造·真諦譯，《大乘起信論》（大正32，576a24~b6）

復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所言空者，從本已來一切染法不相應故。調離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空，若離妄心，實無可空故。所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恒不變，淨法滿足，故名不空。

¹⁶ 印順導師著，《無諍之辯》〈空宗與有宗〉 p.21

《勝鬘》的如來藏空不空，《起信論》的真如空不空，都是如此。此真常淨性，無始來為客塵所染，無始來即依真起妄，真性不失自性而隨緣，有如幻如化的虛妄相現。此虛妄幻相，是可以說空的。所以，《圓覺經》說：「諸幻盡滅，非幻不滅」。《楞伽經》說：「但業相滅而自體相實不滅」。

3. 迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。所以要走此路者，以既承認緣起法空，即不能如唯識者立不空的緣起。以為空是破一切的，也不能如中觀者於即空的緣起成立如幻有。但事實上不能不建立，故不能不在自以為「空過來」後，於妙有的真如法性中成立一切法。
4. 真常者對於空，也還是了解得不夠。因為空而不得其中，太過了，以致無法成立一切；這才轉過身來，從妙有上安身立命，依舊是真實自性不空。

五、導師對大乘的三家總評 (p. 192)：

- (一)、法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。
- (二)、真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。

這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空¹⁷」的¹⁸。

- (三)、唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息¹⁹。但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

¹⁷ 《央掘魔羅經》卷2 (大正2, 527b16~c2)

爾時央掘魔羅。復說偈言

譬如有愚夫 見電生妄想 謂是琉璃珠 取已執持歸 置之瓶器中 守護如真實 不久悉融消 空想默然住
於餘真琉璃 亦復作空想 文殊亦如是 修習極空寂 常作空思惟 破壞一切法 解脫實不空 而作極空想
猶如見電消 濫壞餘真實 汝今亦如是 濫起極空想 見於空法已 不空亦謂空 **有異法是空 有異法不空**
一切諸煩惱 譬如彼雨雹 一切不善壞 猶如雹融消 如真琉璃寶 謂如來常住 如真琉璃寶 謂是佛解脫
虛空色是佛 非色是二乘 解脫色是佛 非色是二乘 云何極空相 而言真解脫 文殊宜諦思 莫不分別想
譬如空聚落 川竭瓶無水 非無彼諸器 中虛故名空 如來真解脫 不空亦如是 出離一切過 故說解脫空
如來實不空 離一切煩惱 及諸天人陰 是故說名空 嗚呼蚊蚋行 不知真空義 外道亦修空

¹⁸ 印順導師著，《中觀今論》〈十二章、空宗與有宗〉 p.261

薩婆多部說執境為空。唯識者則不但以行相顛倒的執境為空，即現似所取，好像實有離心的所取境也是空的。真常唯心論者，不但承認執境及似義顯現的外境是空，即唯識不以為是空的虛妄雜染心，也說是空的。**三家的空義有廣狹，但他們總認為此是空而另有不空者在**。如薩婆多部說執境是空，而現前的外境不空；唯識說似離識現的境是空，不離於心的內境不空；真常者則說妄心也空而清淨本體不空。三家的空義雖逐漸廣大，然總覺有一不空者在，依實立假，依不空立空——「執異法是空，異法不空」。他們的立足點、歸宿處，是實有、真有，所以這三家稱之為有宗。

¹⁹ 印順導師著，《中觀今論》〈十一章、中道之實踐〉 p.210

「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，不可局限為此為勝義，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。於無差別中作差

別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

第二節：即·離·中道

厚觀院長指導 第四組編 2002.12.14

一、現象與本性 (p.192~ p.193)

{ 本性 — 本體 — 實在 現象 — 現象 — 假相 }	現象在本性之外，還是在本性之中？ 此一問題，在佛教、神教與哲學上，有多種見解的不同。
----------------------------------	---

在從現象與本性的綜貫來說。如不能發揮不即不離的中道義，則不免偏於相即或偏於相離。

二、聲聞佛教與大乘佛教在解說上的偏重 (p.193~p.194)：

(一)、釋迦佛在世時：

釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門，婆羅門教的基本思想是本體論的，一元論的。以為宇宙與人生，是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除梵或我等唯一本體，故特重於分析、否定，如說五蘊、十二入、十八界…無常、無我、無生。用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。

(二)、部派佛教學者：

後來的佛教學者，執有差別之事相，對於世間出世間，生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。

(三)、大乘佛教：

- 1、從本性的平等一味上，評破小乘的各各自性差別，說明真如法性普遍而平等。
- 2、真如法性普遍而平等之意，容易被誤解而轉計到本體論、唯一實在論。

(四)、佛法本意：

- 1、說差別，是以差別的異為方便，說明現象不即本體而不可一。說平等一味，是以本性的一為方便，說明現象不離本體而不可異。
- 2、若能真的把握到佛法實義，則知佛法是「但以假名說」，是說明實相的方便，不可偏執。
- 3、例如經中論色、談空，不應起差別見；經中說「色即是空、空即是色」，也不應起一體見。緣起與本性，應知為不著於相即相離的中道。

三、約言教與體悟說現象與本性即離之關係 (p.194~p.195)：

(一)、約安立言教說 (依天台所判四教¹對於世俗相與勝義性的說明)：

- 1、三藏教——主張二諦差別。

(現象與本性差別、生死與涅槃差別、世俗與勝義差別)

2、通教——主張二諦相即。

(即色而空、即生死為涅槃、緣起與本性相即)

3、別教——主張三諦差別。(俗、真、中三諦差別)

4、圓教——主張三諦融即。(即俗、即真、即中)

由此觀之，在佛法說明緣起與本性時，可說是：不是即就是別，不是別就是即；說明的方便，每似乎有所偏重，而實不可執即執別。

(二)、約修行體悟說(p.195)：

1、悟真諦：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空²、偏真。

2、悟中諦：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

3、導師解說：悟偏真，現象與本性是不相即的；悟圓中，假與空是相即的。但這是從悟境而方便說明的，在如實的悟證時，決不執取為是即是離的。

四、從大乘佛教各宗看即·離·中道 (p.195~p.200)：

原則上，凡是大乘佛法，都是談二諦的，都以二諦為不即不離的。唯識、中觀、天臺、賢首，都這樣說。如細探各宗安立的言教，即知各宗或不免偏重。

(一)、唯識：重在差別 (p.195~p.196)

1、歐陽竟無《唯識抉擇談》說：「唯識抉擇二諦詳世俗(諦)，抉擇二智詳後得(智)」³。

導師評論側重是可以的，因偏重於世俗(諦)、後得智，所以在說明上即不免傾向於差別，作出差別的理論。

¹《中華佛教百科全書(三)》p.1220

化法四教：「化法」謂佛陀所說之教法。天台宗智者大師將佛陀所說之一代教法分為藏教、通教、別教、圓教四種，謂為「化法四教」。又稱綱目四教。與「化儀四教」(頓、漸、祕密、不定)合稱天台八教。茲略釋如次：

(1)藏教：全稱三藏教，即指小乘教。但攝小乘之經、律、論三藏，故稱三藏教。闡述諸法乃因緣所(析空)，但見於空，不見不空，故又云但空。此思想為佛教之基本教義，依之能證二乘小果。

(2)通教：為大乘之初門。闡述事物的本質空無自性(體空)，非但見空，兼見不空。所謂「通」者謂依此教起修，則鈍根者可與前述之藏教相通，能證小果。利根者能通入下述之別、圓二教。此教通同前後之藏、別、圓三教，故稱通教。

(3)別教：說但中之理(即明三諦隔歷，於空假之外別立中道一理)。依之修次第三觀，斷十二品無明，得至佛果。此教乃獨被菩薩，不涉二乘，有別於前者之藏、通二教。又，所談法門行相，隔歷次第而不圓滿，有別於後者之圓教，故稱別教。

(4)圓教：說不但中之理(即三觀圓融，即空、即假、即中)，依之修圓融三觀，斷盡四十二品無明，得至佛果。此乃圓融、圓滿之教，故稱圓教。

以上四教，最初之三藏教為小乘，後列之三教為大乘。又，前三教同為權教而淺，第四之圓教為實教而深。因此藏、通、別、圓之次第是由淺至深之教相。其所以分為四教，乃因萬法雖廣，不出事、理二法。此事、理二法又有界內界外之差，故成四教。

²印順導師，《中觀今論》〈第十章 談二諦〉p.227

一般人不知有空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。

3 《歐陽大師遺集》第二冊，新文豐出版，民國 65 年 10 月初版(p.1339~p.1343)：成唯識論之八段十義，先於本宗要義作十抉擇而談。……第一、抉擇體用談用義，……第二、抉擇四涅槃談無住，……第三、抉擇二智談後得，……第四、抉擇二諦談俗諦…。

2、唯識說圓成實與依他起是不一不異的，而；

(1) 依他起是有生滅的；圓成實是無生滅的。

(2) 依他起可說種現熏生；圓成實即不能說。

(3) 在安立染淨諸法時，側重於依他起，圓成實好像與依他起的現象界，毫不相關似的。

(4) 依他是無常的；圓成實是常的。

(5) 依他是差別、生滅的；而圓成實則是無差別、不生滅的。

唯識者雖說依他與圓成不離，到底使人覺得他的依他與圓成，僅是不相離而已，而實是差別的。

3、從依他起上遠離遍計執，即悟圓成實，依他與圓成可說是不離的。但反轉來，從圓成實到依他起，則竟然不能看出有任何關係，所以有人覺得唯識不夠融即。

4、依唯識家的見道證真說，本側重於偏真。約言教安立說，又重於世俗法相，所以結果是不免偏於差別。有人批評它，這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

(二)、傳統中國佛教 (p.196~p.197)：

1、賢首，『起信論』等，也主張不即不離一天台宗義也略近於此⁴。但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真，全事即理，一切現象虛妄事相皆即是本來寂滅的。反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。本性現起一切現象，即性起法門⁵，這是唯識學者所不談的。

2、禪宗：禪宗六祖也曾說：「何期自性能生萬法」⁶。本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。

3、賢首：

(1) 賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。即俗而真，即真而俗，在賢首宗還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。

⁴ 隋·智者大師說·灌頂記，《摩訶止觀》卷 9 下 (大正 46，124b20~24)

不思議觀者，若發一念定心，或味或淨乃至神通，即知此心是無明法性法界，十界百法無量定亂一念具足。何以故，由迷法性故有一切散亂惡法，由解法性故有一切定法，定散既即無明無明亦即法性。迷解定散其性不二，微妙難思絕言語道，情想圖度徒自疲勞，豈是凡夫二乘境界。雖超越常情而不離群有。經言：「一切眾生即滅盡定」。雖即心名定，而眾生未始是，而眾生未始非。何以故，若離眾生何處求定，故眾生未始非；若即眾生定非眾生，故眾生未始是。未是故不即不非故不離。**不即不離妙在其中難量若空，唯佛與佛乃能究盡。**

⁵ 唐·法藏述，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》(大正 45，639b20~24)

三者性起繁興法爾止。謂依體起用名為性起，起應萬差故曰繁興，古今常然名為法爾。謂真如之法，法爾隨緣萬法俱興法爾歸性，故曰性起繁興法爾止。

⁶ 宗寶編，《六祖大師法寶壇經》〈行由第一〉（大正 48，349a17~21）

惠能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」

(2) 賢首家雖說：圓融不礙行布，行布不礙圓融⁷，其實是偏於相即。有人說：這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

4、天台：天台宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界⁸。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界⁹。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。

5、《佛法是救世之光》〈大乘空義〉p.185

天臺，賢首，禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。

(三)、中觀家的批評及正義（p.197~p.200）：

1、批評：

- (1) 唯識偏重差別事相，多明俗諦；這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。
- (2) 天台、賢首偏重於平等本性，多明真諦；這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

2、正義：

- (1) 中觀者的二諦中道觀：緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前，這與唯識家不同。唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，中觀則說無自性與緣起相即相成，彼此有深切的關係。「以有空義故，一切法得成」，諸法本性空，即是現象之可能成為現象的所以。
- (2) 法本性空，即是現象之可能成為現象的所以。然而現象之所以有無限差別，不是以空性為精神或物質，而後成為現象的差別。諸法是眾因緣相依相待而有的，差別的現象，惟有在因緣法上安立，決不在性上說。這與（天台、賢首等的）自性能生萬法，一真法界現起一切的思想，根本不同。
- (3) 二喻：空地與房子；鏡的明淨與影像。（p.198~ p.199）

⁷ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》（大正 35，504b17~27）

夫聖人之大寶曰位，若無此位行無成故。此亦二種；一行布門，立位差別故。二圓融門，一位即攝一切位故，一位滿即至佛故。初地云一地之中，具攝一切諸地功德，信該果海；初發心時便成正覺等。然此二無礙，以行布是教相施設，圓融是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融。性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量。行布不礙圓融，故無量為一。無量為一故融通隱隱，一為無量故涉入重重。

⁸ 隋·智者大師說·灌頂記，《摩訶止觀》卷 5 上（大正 46，934a5~9）

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在

一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。

⁹ 宋·知禮述，《金光明經玄義拾遺記》卷5（大正39，37b21~28）

先明一心能起十界，即顯一念具十界身。次於十界即起三觀，則彰十界無不三身。初文為三，初明十相今家妙解華嚴心造。乃有二義：一者理造造即是具。二者事造通於三世，造於十界。謂過造於現，過現造當，現造於現。皆由理具方有事造，故十界身一一皆是全性起修，雖全是性而因成感果無少差忒。如破戒心成，能造地獄種種苦，具宿豫嚴待。故十界身皆有假實及以依報，無有一物從外而起。

3、小結(p.199~ p.200)：

(1) 緣起與性空

A. 從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；

B. 從種種差別現象方面看，雖不離平等，然差別相宛然不失，並不因空性平等而諸法也就無差別。同時，也不因諸法差別而空性也差別。

(2) 中觀者於性空與緣起的抉擇

A. 與唯識家不同：即在「以有空義故，一切法得成」。

B. 與天臺、賢首不同處：即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。

(3) 性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

五、（p.200~p.201）佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的：

1. 佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說：

(1) 聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。

(2) 唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。

(3) 中觀者說：「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起，要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。

2. 佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象，日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。

3. 大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許本性可以生緣起或轉變為緣起的。本性，不是有甚麼實在的本體、或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

六、（p.201~p.203）一般神教、玄學及哲學家：

(一)、一般神教與玄學者（p.201）：

1. 熊十力的《新唯識論》

(1) 對佛法的批評是：佛法說一切法即空空寂寂，而不能說空空寂寂即一切法¹⁰。熊氏的意思，佛法不能說由空空寂寂的本體而發現為一切法，以此為佛法的缺點。

(2) 導師評：其實，佛法何嘗不能說，不會說，也還是說空寂即一切法，但含

義不同，不許從空寂體而現為一切。

¹⁰ 熊十力著，《新唯識論》民國八十年一月三十日，(上)(印行十力叢書記)(p.7, 14~p.8, 2)

「佛氏談本體，只是空寂，不涉生化。只是無為，不許說無為而無不為。只是不生滅，不許言生。譬如，於大海水，只是為淵深淳蓄，而不悟其生動活躍，全現作無量漚。此未免滯寂之見。」

2. 神教與玄學者

(1) 向來一般的神教與玄學者，對於宇宙人生的說明，有一個極基本的假定，即以為必需從一實在的本體而發現為各式各樣的差別現象。如婆羅門教、猶太教、基督教、回教等都主張在一切現象之上，有一能造的上帝之類的本體。

(2) 導師評：這種思想，一般人極易於接受。因為將一切法的究竟看成是實在性的，而實在性又是一切法的本源性，於是擬人的上帝創造萬有說，依之而生。

3. 後來的玄學者：

(1) 雖不說上帝為宇宙的根元，而以為有一實在的原理或本體，由此實在的本體，產生一切現象，顯現一切現象。

(2) 導師評：

A. 他們的根本動機，即要在一切現象外，另找一個本體，或高高地在一切現象以上，或深深地在一切現象之後。他們的基本論題是：本體如何能發現為現象，本體與現象有何關係？某些玄學家覺得本體不應離現象而存在，於是想像一與上帝具有同等性能的本體，以此本體可以生一切法，而本體即在一切法中，成為汎神論的、玄學的、實在論的。

B. 熊十力也說：「舉體即用，全用即體」¹¹。其實，如掃除本體生現象的根本假定，根本妄想，那必然為即現即空；即空即現，頭頭上現，法法上明，何必要堅持從本體而發現為現象？如水相與溼性，即水即溼，即溼即水，還談什麼從溼性而發現為水相？玄學者坐在無明坑中，做著從本體生現象的迷夢！還以為佛法偏（不能說即空空寂寂而生生化化的）而不即，何等可笑？**佛法不是尋求萬化本源以說明萬化如何生起的玄學，佛法是在現實經驗界中體悟離卻迷亂的本性空寂。**

C. 空性、真如，都非另有實體，即是現象的當體、真相。因人們認識的錯誤，所以覺得諸法有實性，甚而想像有一實在的本體而從此現生一切。佛學者如想像從本體而顯現為現象，即轉而與一般神教、玄學者類似，即不能顯出佛法異於外道的特色。

(二)、經驗論派或現象論派（哲學家）(p.203)：

1. 世間也有不承認形而上學的本體者，即經驗論派或現象論派。此派以為神教、玄學家的本體，是幻想的產物，是以自己的推論為根據而建立的，他們根本就沒有見到什麼本體。

¹¹ 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷2（大正35，509a21~517a2）

緣起法海義門無量，約就圓宗，略舉十門。．．．一、諸緣各異義。．．．二、互遍相資義。．．．

三、俱存無礙義。．．．四、異體相入義。．．．五、異體相即義。．．．六、體用雙融義。謂諸緣法要，力用交涉，全體融合，方成緣起。是故圓通亦有六句；一以體無不用故，舉體全用則唯有相，入無相即義。二以用無不體故。舉用全體則唯有相即，無相入也。三歸體之用不礙用。全用之體不失體，是則無礙雙存，亦入亦即自在俱現。四全用之體，體泯。全體之用，用亡。非即非入圓融一味。五合前四句。同一緣起無礙俱存。六泯前五句，絕待離言冥同性海。．．．七、同體相入義。．．．八、同體相即義。．．．九、俱融無礙義。．．．十、同異圓滿義。

2. 導師評：這極有理，但又多少偏於一邊了！

(三)、導師總評 (p.203)：

- 1、中觀的根本義是：一切法的真相、本性，要適如其量的去把握它，不能為錯亂、顛倒的認識所蒙蔽。離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。惟有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。
- 2、不同於經驗論者：這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。
- 3、本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同。

七、(p.203) 總結：

(一)、依佛法看，他們都是偏重了一方面：

- 1、重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性。
- 2、重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。

(二)、以上這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。**惟有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。**

第十章〈談二諦〉

厚觀院長指導，第一組編 2002/12/17

第一節 總說

一、佛法以二諦為本 (p.205)

(一) 二諦，為佛法中極根本的論題。佛法的目的，在乎引導眾生轉迷啟悟，而引導的方法，即以二諦為本，故對二諦應求得確當的了解。

※ 嘉祥、窺基都有《二諦章》，其他各派也無不重視。

(二) 《中論》說：「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。」³⁶⁴從教義說，佛以二諦的方式為眾生說法，故對於二諦不能確當辨別，即對於佛法也不能了解。

(三) 《十二門論》說：「若不知二諦，則不知自利、他利、共利。」³⁶⁵修學佛法，不外為了自利、利他、俱利，這可見修學佛法，應該對二諦徹底理解一番！

二、二諦之意涵及目的 (p.206)

(一) 二諦之名

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。

(二) 凡聖二諦

1、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。世、是遷流義，俗、是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。

2、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。

※佛法教化眾生使它從迷啟悟，從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。

(三) 從迷執境界轉入聖覺的境界

1、對二諦雖有各樣的解說，然主要是使眾生從迷執境界轉入到聖覺的境界。眾生因無明妄執，計一切法為真實有的，由此引起生死流轉。要使眾生解脫，即必要了悟諸法是非實有的，悟得法性本空為勝義諦。

2、所以青目《中論釋》說：「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，

³⁶⁴ 《中論》卷4〈觀四諦品〉：「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。」(大正 30, 32c16~19)

³⁶⁵ 《十二門論》卷1〈觀性門第八〉：「若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。」(大正 30, 165a25~26)

名為實。」³⁶⁶

三、世間真實與究竟真實之關係 (pp.206~208)

(一) 諦，有不顛倒而確實如此的意思。世俗是浮虛不實的，何以也稱為諦？

☞ 世俗雖是虛妄顛倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。

※ 一切世俗法，從世間的立場，也可以分別錯誤與不錯誤，世俗諦是世間的真實。

(二) 究竟的真實，當然是不二的，然因凡夫聖者的境地不同，觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實。

1、如以凡情的立場，說色等法是真實的，空性是理想的、不現實的。

2、空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名為第一義的，即特殊的。

※ 但不是凡情所能理解的，決不能因此而可以否定它。因為這在聖者，也還是真知灼見的，聖者間也還是共證無別的。

(三) 世間真實之程度上差別

1、其實，一般常識所認為如此如此的，在科學界，已每每不以為然，科學的許多事理，也並不是一般人所認為如此的。

2、但科學所證明為如何如何，決非一般的境界所能否認。

(1) 如科學者說太陽是恆星，不動的，地球是行星，繞太陽而行（或說日與地球是俱動俱靜的），這顯然與一般所見不合。³⁶⁷ 一般人因目見日有出沒，於是說太陽繞地而行。

(2) 又如常人見桌椅為堅實的、不動的，而在科學界，則以為是電子群的沖激，雖不斷的在動，以能維持其原有的均衡，故一般人還以為是堅實的、不動的。

※ 當然，一般科學的論證，僅是常識的加工精製，還不是佛法的第一義諦；但也可藉此知道凡常的情境，並不即是究竟真實的。

(四) 由於智慧的淺深，可以有不同的世界觀，此各各所見的，在自類的知見上，各有它相當的確實性。(《瑜伽》分世間真實，道理真實，煩惱障淨智所行真實，所知障淨智所行真實，也即此意。³⁶⁸)

³⁶⁶ 《中論》卷4〈觀四諦品〉(青目釋)：「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。」(大正30, 32c20~23)

³⁶⁷ 依據現代的天文學所說，巨大、低密度的冷星雲(分子雲)經由重力塌縮，將位能轉變成熱能，當核心的溫度昇高到可以觸發氫融合反應，恆星就誕生了，並變成小而密度高的熱星。恆星不是永恆的，就像我們人一樣，恆星有生也有死。提供人類光和熱的太陽，大約可以活上一百億年，對年齡有五十億年的太陽，它還有五十億年的生命，這對我們人類來說，已經是夠長久了。此外，我們的太陽也並非是不動，是以每秒220km的速度向天鵝座方向運動，約二億四千萬年轉一周。

(參見 www.phy.ncku.edu.tw/天文學概論)

³⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷13〈本地分中聞所成地第十之一〉：「復有四種真實，謂世間所成真實，道理所成真實，煩惱障淨智所行真實，所知障淨智所行真實。」(大正30, 345b23~25)

另在《瑜伽師地論》卷36〈本地分中菩薩地第十五初持瑜伽處真實義品第四〉云：「此真實義品類差

※所以，不能以世俗真實為究竟的，應知勝義諦是不能以凡情的見地而論證的。如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。

(五) 世俗諦，在世俗界有它的重要意義，如色彩的鮮艷，那樣的動人，引發人類的情感，儘管科學家說它只是光波的長短，而人類還是以豐富的情感去接受它。又如善與惡，儘管在物質科學的研究中，不能發現善惡，而善惡在世間，並不失去它的重要意義。

※依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情智和諧的、真俗相成的人生觀，這是佛教的基本立場。

四、辨聖者所通達的二諦 (pp.208~210)

(一) 凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知(不能如實知)有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

1、「實有真空」二諦：

這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。

(1) 於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。

(2) 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。

2、「幻有真空」二諦：

此二諦是利根聲聞及菩薩，

(1) 悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。

(2) 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。

※但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。

※此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

3、「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

別復有四種：一者世間極成真實；二者道理極成真實；三者煩惱障淨智所行真實；四者所知障淨智所行真實。」(大正 30, 486b12~15)

二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。

(1) 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；

(2) 如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。

於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

☞ 此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。

☞ 這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

(二) 小結

上來所說的三類：

後者（「妙有真空」二諦） ☞ 是三論、天臺宗所常說的；

第二（「幻有真空」二諦） ☞ 是唯識宗義，龍樹論也有此義；

第一（「實有真空」二諦） ☞ 是鈍根的聲聞乘者所許的。

※這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

五、結語（pp.210~211）

佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

第二節 二諦之安立

一、以究竟的中道二諦融貫前前二諦³⁶⁹（p.211）

(一) 從凡聖二諦為本，展轉深入，比較容易悟解，但要以究竟的中道二諦融貫前前的二諦。

1、若株守第一種二諦（「實有真空」二諦），即執有自性不空的世俗。

2、若定執第二種二諦（「幻有真空」二諦），即有二諦不能融觀的流弊。

(二) 聲聞學者，雖不了究竟無礙的二諦，但菩薩成佛，則必須悟證方可。所以大乘學者，無不以見中道為成佛。佛所以為佛，即徹見空有的融貫而得其中道，也即是能見不共聲聞的二諦。

(三) 《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二緣起如虛空不可盡，是菩薩不共中道妙觀。」

³⁷⁰緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能不盡有為、不住無為，悟此即可

³⁶⁹ 此中所說的「前前二諦」指上一節所說的「實有真空」二諦與「幻有真空」二諦。

³⁷⁰ 《小品般若波羅蜜經》卷9〈見阿闍佛品第二十五〉：「須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。若菩薩如是觀因緣法，不墮聲聞、辟支佛地，疾近薩婆若，必得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正8，578c24~27）

《摩訶般若波羅蜜經》卷20〈無盡品第六十七〉：「須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，

成佛。

※學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的衡量，於前二種二諦，予以融貫抉擇。

二、明世俗諦 (pp.212~218)

(一)「諦」之意涵 (p.212)

1、先說世俗諦義。諦，諦實義。從凡聖二諦說：「無明覆障故世俗」³⁷¹。眾生無始以來，有無明故，執一切法有自性，以為一切法都是真實自性有的。依此，世俗有的於凡夫而稱為諦；聖者能通達如幻假名，即世俗而非諦。因為世俗的事相，都是顛倒虛妄的，不能稱之為諦。此世俗諦，可通於「實有真空」的思想。

2、但諦的真實義，不一定是這樣的。《阿含經》說四聖諦，諦即如實不顛倒。³⁷²若以如實而名諦，那麼「幻有真空」，「妙有真空」的俗有，仍不失其為諦。故約凡情的諦執說，無明實執為諦；約如實知世俗說，聖者世俗也可名為諦。

(二) 世俗諦之安立 (pp.212~213)

1、諦實 (諦) 與幻現 (現象) 之關係

(1) 從凡聖二諦說，世俗諦，諦是不能離幻現的。

A、從差別的觀點，雖可說世俗是如幻現的，

B、以凡夫愚癡而執為諦實有。

※此諦實執為一類，如幻現又是一類。

(2) 但從凡夫的境界說，凡是諦實的，不能離幻現而存在。凡夫心境的現相與諦實相，不可機械的分開，以為這是幻現，那是實有。在凡夫直感的認識上，有此法現前，即有諦實相現前。

※一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。也就因此，觀凡情的諦實相不可得時，如幻現相每是畢竟不起而都無所見。

(3) 唯識家雖重於依他起及遍計執的差別說，但也有此義：

坐道場時應如是觀當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法行般若波羅蜜觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。」(大正 8, 364b23~27) 關於此段經文之深意可參見《大智度論》卷 80〈釋無盡方便品第六十七〉(大正 25, 622a9~c25)

³⁷¹ 《明句論》說，世俗有三種含義：一、障見實性，二、互為依事，三、世間名言。由此三者，世俗之所以為諦有三義：一、執實、諦實義(約無明說)；二、欺誑義(約色、心等虛妄緣起法於眾生為實有說)；三、安立義(約世人以名言來安立諸法，傳遞思想說)---參見釋日慧述《四部宗義論釋》，台北市，法爾，民 82，第二版，頁 418~431。

另外萬金川教授在《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。」此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由√vR 這個動詞派生出來的，√vR 是『覆蓋』或『遮蔽』(cover) 之義，saM 是完全的意思，因此所謂 saMvRti 便有『完全覆蓋』之義。」

³⁷² 《雜阿含經》卷 16〈417 經〉云：「佛告比丘：『汝云何持我所說四聖諦？』比丘白佛言：『世尊說苦聖諦我悉受持，如如、不離如、不異如、真、實、審諦、不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，如如、不離如、不異如、真、實、審諦、不顛倒，是聖所諦。是為世尊說四聖諦，我悉受持。』佛告比丘：『善哉！善哉！汝真實持我所說四聖諦，如如、不離如、不異如、真、實、審諦、不顛倒，是名比丘真實持我四聖諦。』」(大正 2, 110 c2~12)

- A、即凡夫位的染依他，即是遍計所執性，諦是不能離開現象而安立的。
- B、反之，離諦實相的性空，也須在現象上觀察，如色性空，一切法性空，不能離現象而說空（利根見道能即空而有，因此才有可能）。

※但凡情妄現的諦實性，雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性的，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。

（三）現相與諦相的觀察（p.213）

凡夫位中，不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。

- 1、唯識家說三性，即偏重在遍計執性不是依他起性，由此竟引起不許依他性空的偏執。
- 2、中觀者說二諦，重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。
- 3、但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥無一切，或轉為形而上的實在論。

（四）世俗的認識（pp.213~218）

甲、真實與虛假（pp.213~215）

- 1、世俗一般的認識，每以為可分二類：
 - （1）非真實的：如陽燄，見為水相，而不是真實的水，是假的。
 - （2）真實的：見清冷的水，以為是實有的。

※前者，一般的認識，也能了解為不實的，而後者一般人都以為有實性的。

- 2、此假實的分別，一般學者也如此，如有部的二諦，即約假有無自性與實有自性而建立：以為青黃色等，是有實在自體的，是勝義有；相續和合的現相，是假的，是世俗有。
- 3、中觀者之見解

（1）依中觀者看來，此二類中一般所謂不實的，並不全是主觀的產物。

- A、如遠望馬路，越遠越狹，但路何嘗是越遠越狹？認識的越遠越狹，是錯亂的，但並不是主觀的錯誤，因為這還是因緣關係而現為如此的。就是用照相機去照，也是越遠越狹的。
- B、又如放筆在水杯中現有曲折相，此筆的現為曲相，也決不僅是認識的錯誤。這些錯亂的現相，幻、化、陽燄等等，是假的有，也即是空的，但不是甚麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現罷了。

※龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見」³⁷³。說錯亂，說假名，說空無實性，不是甚麼都沒有。空宗說空不礙幻有，即以此為理論的

³⁷³ 《大智度論》卷6〈十喻釋論第十一〉云：「佛言：『汝頗見頗聞幻所作妓樂不？』答言：『我亦聞亦見。』佛問德女：『若幻空，欺誑無實，云何從幻能作妓樂？』德女白佛：『世尊！是幻相爾，雖無根本而可聞見。』佛言：『無明亦如是，雖不內有，不外有，不內外有；不先世至今世、今世至後世，亦無實性。』」（大正25，102a19~24）

依據。

(2) 反過來說，一般人所見為千真萬確的，也並不就是實在的。

A、如薩婆多部以青黃赤白色為實有自性的，但依科學者說，這不過光波的深淺強弱所致。如光線起變化時，所見也就不同了。

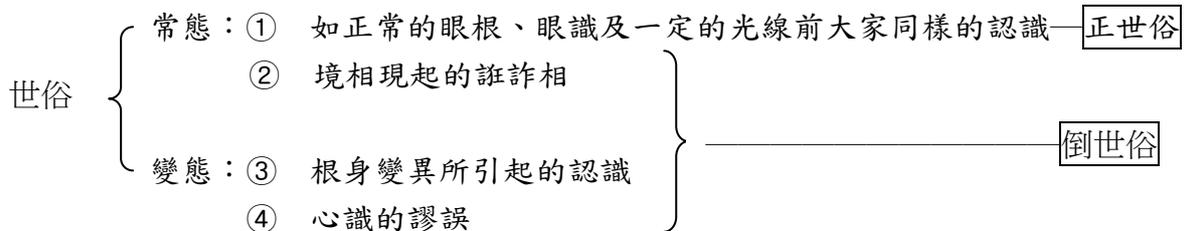
B、如有人以體積為實有的，實則不可析不可入的極微不可得，即不會有體積的實性。容積的擴大與收縮，並無固定的實體可得。

※這樣，一般人以為千真萬確的，不見得就實在如此。而一般人以為是虛假的，也不見得全屬子虛。

4、小結：

世人每以此二類為一假一實的，機械的劃為二類，實在不可以。這二者，中觀者以為都是如幻假有的，都是錯亂而妄現的。如以某些為實有的，即對於緣起無性的真義，未能了解。

乙、正世俗與倒世俗：³⁷⁴ (pp.215~217)



1、人類一般認識的世俗境：

其實，人類一般認識的世俗境，可分為常態的與變態的。

(1) 常態的

常態的，即人類由於引業所感報體——根身的類似性，由此根身——生理觸境所引起的認識，有著共同性與必然性。但此中也有二：

① 如青黃等色，於正常的眼根、眼識及一定的光線前，大家是有同樣認識的。這些，現有諦實性，常人極難了解為虛妄亂現，即名為正世俗。

② 如水月、陽燄、空谷傳聲、雲駛月運，如前面說過，這不是根身的病態所成，也不是認識的顛倒所致。這也由於境相現起的誑詐相，也是一般人所同見同聞的。但經世俗意識的考察，可以知道它的虛妄，唯有無知識的童稚，才以為是真實。

※幻、化、水月、陽燄、谷響等等，人類所共見共聞，易於了解它的虛妄無自性，是「易解空」。經中常以此為喻，以表示蘊、處、界的「難解空」。³⁷⁵

³⁷⁴ 關於正世俗與倒世俗的說明，另參見印順法師著，《成佛之道》(增注本) pp.345~346。

³⁷⁵ 《大智度論》卷6〈十喻釋論第十一〉云：「【經】解了諸法：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。【論】是十喻為解空法故。……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 25101c8~105c2)

(2) 變態的

③ 或是根的變異：如眼有眚翳，身有頑癩，也有因服藥而起變化。

※根身變異所引起的認識，見為如何如何。凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。

④ 或是識的變異：

(A) 或過去曾受邪偽的熏習，或現受社會的、師長的、以及宗派的熏陶，

(B) 或出於個人謬誤推理所得的錯誤結論，

(C) 或以心不專注而起的恍惚印象，

(D) 以及見繩為蛇、見杵為人等等，

☞[這些]是可以由正確知識而給予糾正，揭破它的錯謬。

※這境相的誑惑(②)，根身的變異(③)，心識的謬誤(④)，雖是世俗的，而在世俗中也不是諦實的，即可以世智而了解為虛妄的。這都屬於倒世俗。

2、正世俗如實的觀察 (p. 216)

雖有此正世俗與倒世俗的分別，但正世俗經如實的觀察，漸漸顯露出它的幻現性，即實有定性不可得，無不是待緣而似現的。

(1) 似有時間相，而始終不可得；

(2) 似有空間相，而中邊不可得；

(3) 似有生滅相，而來去不可得。

☞即此而悟為虛妄錯亂，以易解空比喻難解空。

※易解空的幻、化、影、響，也還是可見可聞的，宛然現有，心境間有一定的規律。一般以為諦實有的，也還是虛誑的、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙因果法則的確立。

3、極無自性而現有亂相 (p.217)

(1) 這正世俗與倒世俗的分別，即以一般人類的立場而分別。

A、倒世俗

(A) 屬於根的變異，可由醫藥等糾正。

(B) 屬於心識的錯亂，如執繩為蛇，執世界為上帝所造——錯覺、幻覺，可以一般正確的知識來破斥。

※但僅知這二者的虛妄，是不夠的。

(C) 屬於境相的誑惑，如童稚也執為實有，但由於知識的發展，常人即易於了解是空了。

如幻、如焰等喻，另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品〉，大正8，217a21~23；《維摩詰所說經》卷1〈方便品〉，大正14，539b15~29。

B、正世俗

色等正世俗，常人也見為真實的，雖難於了解非真，但經勝義的觀察，即能了悟為虛妄的性空的。

(2) 從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類，僅為知識的淺深不同，即世俗識與勝義智的悟解不同，在極無自性而現有亂相說，是一致的。

☞所以可以緣起的幻化，比喻緣起的色聲。

(五) 不能了達性空緣起真理的原因 (pp.217~218)

這也許有人要生起疑問：理解諸法性空，如對於水中月、鏡中像了知是虛假、不實，即應通達性空緣起的道理。緣起性空，不是某一法的，是法法皆如此的。而小乘學者以及世間學者們，也有能知水月、鏡像是假的，為什麼他們仍不能了達性空緣起的真理？

※要知一般人與一般學者，雖也知水中月的非實，不得緣起性空的正見，原因在他沒有真徹的了解中觀的假有義，性空義。

1、一般人雖以水月為假有的，但同時仍執另有真實自性的存在，如天上的真月。他們總是以為假與實是相對的，依彼實而有此假的，這即不能正知中觀者所明的假有義，不能通達緣起的正義，也就不能悟空性而得到解脫。

2、中觀者通達諸法如幻緣起時，決不另外安立甚麼真實的，觀一切是相依相待的假立，這才通達一法時，即能通達一切法。

☞所以在了解諸法的性空緣起時，不是依彼真月而說此水中無月的。必需達一切如幻，理解根、境、識的不實性，進而反觀到我我所的非有性，這才徹悟一切法假有而通達性空，也才能由達性空而得到解脫。

☞所以依實立假，從自性妄執而來，障礙空有無礙的中道。

三、明勝義諦 (pp.218~219)

(一) 論到勝義諦，勝義即指聖者由般若慧而悟達的境地，此有廣義與狹義之分。

1、狹義的勝義諦

狹義即指空性：眾生於一切現象而執為實有，聖者即於似有的現象中，知道是無自性空。如經說：色空，受想行識空，都是藉現法以否定實性而顯示空義的，不能離開現法而觀空相。

2、廣義的勝義諦

在聖者的體驗中，知法法的本性空寂，也知諸法的如幻緣生。在聖者的境界——勝義中，是含攝此性空與現有的。這如唯識家的圓成實，含攝得四種清淨一樣。³⁷⁶

³⁷⁶ 玄奘法師譯，《攝大乘論本》卷2中云：「云何應知圓成實自性？應知宣說四清淨法。何等名為四清淨法？一者自性清淨，謂真如、空、實際、無相、勝義法界。二者離垢清淨，謂即此離一切障垢。三者得此道清淨，謂一切菩提分法、波羅蜜多等。四者生此境清淨，謂諸大乘妙正法教。由此法教清淨緣故，非遍計所執自性；最淨法界等流性故，非依他起自性。如是四法總攝一切清淨法盡。」(大正31, 140b4~12) 另參見世親菩薩釋，玄奘法師譯，《攝大乘論釋》卷5，大正31, 343c18~344a22。

- (1) 不過凡夫的境界，是處處執為實有的，現起種種錯亂顛倒的；
- (2) 聖者以勝義慧破除凡夫的實有妄執，通達諸法平等一味的空性，即稱為勝義。

(二) 勝義有如實與真實的含義，所以勝義諦也即是真實諦。眾生顛倒，於無性法中執有自性，亂相亂執，聖者能見諸法無性，畢竟皆空，以無虛妄顛倒亂相，故性空即稱如實、真實。

(三) 一切本空，今能徹見法性本寂，豈不是如實？約此義說，性空名勝義諦，不是說另有實體可得而名勝義諦。

- 1、經部師以真實有的為勝義，所以不許無為是勝義諦。
 - 2、某些學者說：既是勝義，即應是妙有不空的，空即不能說是勝義諦，
- ☞ 這都是不明勝義諦得名的真意。

四、結語 (p.219)

(一) 勝義諦與世俗諦，是方便相對而安立的。

- 1、世俗諦，有遷變義，如此而隱覆真實。
- 2、勝義諦，是本性空寂，離一切戲亂相，待世俗名勝義。

(二) 勝義有三義：

- 1、究竟而必然如此的，
- 2、本來是如此的，
- 3、遍通一切的。

☞ 故經中稱此為法性、法住、法界。

※勝義諦不可想像為甚麼實在本體，或微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名勝義，但佛法安立二諦，是著重於一切法空性。

第三節 二諦之抉擇

厚觀院長指導，第二組編，2003/1/1

一、中觀宗（自宗）與他宗對二諦之看法 (p.220)：

- (一) 《十二門論》說：「汝聞世諦謂是第一義諦³⁷⁷」，這是論主破薩婆多部等偏執實有的。佛說色等一切法，是依世俗名言而假立的，故應了解其為世俗，不應執為實義。薩婆多部以為是勝義有的，有真實的自相，故執有極微等自性。即於世俗法，不知是世俗而以為是勝義，即成大錯。
- (二) 有人也說：「餘所許勝義，即他許世俗」，這話是不圓滿的。中觀者決不以為凡他所許為勝義有的，即中觀所許為世俗有的，而中觀者則有更高的勝義。
- (三) 佛說色等諸法為世俗，依世俗而成立一切法，於此色等法知其都是假名安立，

³⁷⁷ 《十二門論》卷1〈觀因緣門第1〉：「汝今聞說世諦謂是第一義諦，是故墮在失處。諸佛因緣法名為甚深第一義，是因緣法無自性故我說是空。」(大正30, 165a28-165b1)；吉藏著《十二門論疏》卷下〈觀有相無相門第五〉：「汝今聞世諦謂是第一義諦者。第五明不知之人失，聖經明生滅無常，此是世諦，而旃延之流聞經說此言謂無常生滅是第一義諦。所以然者，彼以生滅無常為十六諦理，故第一義，見此理故斷惑得道，大乘望之猶是世諦。」(大正42, 206b12-17)

緣起如幻，此即如世俗而知道他是世俗。佛說一切為世俗有，有部等執為勝義，執為實有自性的，並非有部等所執的勝義有即是佛說的世俗。所以中觀所說的世俗，於妄執者為勝義；但妄執者的勝義，並不就是中觀者的世俗。

- (四) 有些學者不能確了無性緣起的精義，不能於空中立一切法，以為中觀者於勝義說空，即以他宗所說的勝義為自宗的世俗。要知中觀宗義與其他各宗，論勝義，論世俗，都是沒有共同的。中觀安立世俗，是不承認有自相的，與他宗所說的勝義不同。

二、二諦「有、空」之抉擇 (p.221-p.223)：

(一) 中觀宗與他宗對「有空」之辨：

1. 中觀宗對「有空」的立場：世俗假有，勝義性空。³⁷⁸

2. 他宗對中觀宗「有空的立場」之質問：

他宗引《智論》卷一說：「人等，世界故有，第一義故無。如如法性，世界故無，第一義故有」。³⁷⁹於是有人以為龍樹不一定說勝義空，所說的勝義空，是約世俗虛妄的我法說。我法在世俗中是有，第一義中不可得。但真如法性，雖然世俗中無——非世間境，而勝義中是有的。所以三乘聖者所證的真如法性，是妙有，是不空。這是對於中觀勝義空者下一最有力的質問！

3. 印順導師對他宗所提出關於「中觀宗有空立場」質問之看法：

「三乘聖者所證的真如法性，是妙有，是不空」這種思想，在大乘佛法中是有的，但不是中觀宗，例如：

(1) 唯識學者說：般若經中的一切法空，是約遍計執無而說，或約三無性說，依他、圓成是有，經中沒有顯了說。

(2) 真常唯心論者與西藏覺囊巴派³⁸⁰：以為《般若經》所明的一切法空，是約破除眾生的世俗情執，而真如法性或真我，是不可說為空的，是妙有的。

4. 那麼對於龍樹《智論》卷一：「人等，世界故有，第一義故無。如如法性，世界故無，第一義故有」引用此文，到底要怎樣去解說？

(1) 須知《智度論》的體裁，是廣引眾說而有所宗極的。叡公敘《智論》說：「初擬之始，必舉眾說以盡美；卒成之終，則舉無得以盡善³⁸¹」。

³⁷⁸ 《中論》卷4〈觀如來品第22〉(青目釋)：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就，若無空義，則皆不成就。」(大正30, 33a21-24)

³⁷⁹ 《大智度論》卷1〈大智度初序品中緣起義釋論第1〉：「是故當知有人者，世界悉檀故，非是第一義悉檀。問曰：第一悉檀是真實，實故名第一，餘者不應實？答曰：不然，是四悉檀各各有實，如如法性實際，世界悉檀故無，第一義悉檀故有。人等亦如是，世界悉檀故有，第一義悉檀故無。」(大正25, 59c21-28)

³⁸⁰ 《佛光大辭典》第7冊，p.6798：覺囊巴派或譯為覺域派，西藏名 Good-yul-pa。西藏佛教派別之一。覺，意為能斷；域，意為境。此派之教法源於入藏之印度僧人丹巴桑結。宣說慈悲菩提心和性空見，認為能斷除人生之苦惱與死亡之根源。其教法後融於其他教派中。

³⁸¹ 參閱僧叡著《摩訶般若波羅蜜經釋論序》：「其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。」(大正25, 57a20-22)

興皇也說：「領括群妙，申眾家之美，使異執冰銷，同歸一致³⁸²」。《智度論》確是廣引異義的，或縱許，或直奪，而以歸宗畢竟空的奧極為宗。
(p.221 ~ p.222)

- (2)《般若經》說：「為初學者作差別說」；「為初學者說生滅如化，不生滅不如化³⁸³，為久學者說生滅不生滅一切如化³⁸⁴」。這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。約究竟說：則生滅不生滅一切如化，一切性空，此是如實了義說。因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不的二者，一有一無的。《智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的。

※如在印順導師《成佛之道》，p.341-p.342 中提到：

世俗假施設的一切，是這樣的有了，無了，生了，滅了，前後延續，展轉相關，成為現實的一切。透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道這是無性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。儘管萬化的生滅不息，而以「空」無自性「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。

5. 究竟的抉擇二諦：一切是俗有真空，是究竟說。

(1)中觀者立場如是這樣說。

(2)《成實論》也如此說：第一重二諦，我法等空，(色等及)涅槃是有；到第二重二諦，涅槃也是世俗假立，性畢竟空。(p.222)

※在印順法師《性空學探源》，p.136-p.138 中提到：

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。³⁸⁵」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

³⁸² 參閱吉藏著《法華玄論》卷4：「興皇大師製釋論序云：領括群妙申眾家之美，使異執冰銷，同歸一致。以此旨詳之，無執不破，無義不攝，巧用無非甘露，拙服皆成毒藥，若專守破斥之言，斯人未體三論意也。」(大正34, 391b7-11)

³⁸³ 參閱《摩訶般若波羅蜜經》卷26〈淨土品第82〉：「若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」及《大智度論》卷96〈釋涅槃如化品第87〉：「諸佛但為人演說，性空者即是涅槃。今何以於生滅法中，別說無誑相涅槃不如化？佛答：諸法平等常住，非賢聖所作，若新學菩薩聞則恐怖，是故分別說，生滅者如化，不生滅者不如化。」(大正25, 730b29-730a5)

³⁸⁴ 參閱吉藏著《中觀論疏》卷1：「為久行大士辨生滅不生滅一切如化。即如今辨一切無生也。」(大正42, 17a11-12)

³⁸⁵ 參閱《成實論》卷11，大正32, 327a20-23。

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。³⁸⁶」

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。

（二）自攝山以下之古三論宗與中觀宗對二諦看法之差異：(p.222 ~ p.223)

1. 古三論宗自攝山以下認為：

古三論宗自攝山以下，有兩句話：「有所無，無所有」。此是通釋《涅槃經》中的常樂我淨的。即有所得者是無的，無所得者是有的。無所得的有，是體悟離執的有，即一般所說的妙有。

2. 依中觀宗義認為：

不是不可以說有，也不是說凡是證得空性的，即不許生死涅槃等一切；在聖境中，也是可說無生死的迷妄法，有正覺的菩提涅槃。但依言教的正軌，凡可以稱為有的，即世俗有，即依名言安立而有的。如依勝義觀一切法自性不可得，勝義是畢竟空。於二諦空有的異說，可依此抉擇。

※在印順導師《空之探究》，p.252 中提到：

中論說：「實無不空法，何得有空法³⁸⁷」？無自性空，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。「般若經」說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說」。「是法不可說，佛以方便力故分別說」³⁸⁸。不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空（性），名為真如等，這是不能依名著相的，所以『中論』說：「空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說」³⁸⁹。

三、二諦「橫豎單複」之抉擇(p.223~p.227)：

（一）二諦「橫、豎」之辨：

³⁸⁶ 參閱《成實論》卷 11，大正 32，333a8-333b6。

³⁸⁷ 參閱《中論》卷 2〈觀三相品第 7〉，大正 30，18c8。

³⁸⁸ 參閱《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，345c5-6。

³⁸⁹ 參閱《中論》卷 4〈觀如來品第 22〉，大正 30，30b22。

1. 何謂「橫、豎」？

古三論學者每說橫豎，橫是相對的，依彼而有此，依此而有彼的；豎是絕對的，超越而泯絕一切的。

(1)橫：佛說世俗有而勝義空，名之為空，空還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的。

(2)豎：佛說空教的本義，是使眾生於世俗而離一切妄執，泯除一切戲論，因離執而體證泯絕一切的如如。

※在印順導師《中觀論頌講記》，p.57 中提到：

橫，是相待的假立，如說有，同時就有無與他相對，沒有無，有的觀念就不能成立。豎，是超情的，眾生在不是實有上，執著為有，可以用無來否定他。但說無的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的無。真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做「破二不著一」。若從相待上去理會，這叫做「如狗逐塊，終無了時」。

2. 空的「了義」與「不了義」：

在「橫豎」這個意義上，空的了義與不了義，是可以抉擇的。

(1)「了義空」與「不了義空」之差別：佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。(p.224)

A、了義空：

- a. 龍樹菩薩說：「諸佛說空法，為離諸見故³⁹⁰」。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。
- b. 龍樹菩薩說：「畢竟空中，有無俱寂」³⁹¹，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是了義空。

B、不了義空：

- a. 若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說「空」的本義。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。

(2)對「不了義空」的破斥：

A、龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「若復見有空，諸佛所不化³⁹²」。龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。

B、青目說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說」³⁹³。如落於相對的，

³⁹⁰ 《中論》卷2〈觀三相品第7〉，大正30，18c16-17：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

³⁹¹ 參閱《中論》卷3〈觀有無品第15〉，大正30，20b1-2：「佛能滅有無，如化迦旃延；經中之所說，離有亦離無。」；《中論》卷3〈觀有無品第15〉，大正30，20b17-18：「定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。」；《中論》卷4〈觀如來品第22〉（青目釋），大正30，36b10-13：「如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得，諸有所得皆息，戲論皆滅，戲論滅故，通達諸法實相，得安隱道。」

³⁹² 參閱《中論》卷4〈觀如來品第22〉，大正30，30b22。

³⁹³ 參閱《中論》卷4〈觀如來品第22〉（青目釋），大正30，33b15-21：「眾因緣生法，我說即是空。何

執有空體可取，那空即與有無的無相同。

(3)了義空即是豎的：可知空的本義，應是言依假名而意在超越的，即是豎的。

(4)不了義空即是橫的：若滯於相待的，依言執相的，那「勝義空」即不成其為勝義，空即是橫的了。

(二)對二諦「橫豎」之結論：

「教申二諦，宗歸一實」：即依言說明二諦，而佛意在即俗以入真，不能執真而為俗。於空而有此橫豎的差別，這全由於學者的領悟不同。

※如在印順導師《中觀今論》，p.12 中提到：

龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

四、二諦「單複」之抉擇(p.224~p.225)：

(一)何謂二諦之「單複」？

1、「單」二諦：指世俗有、勝義空是二諦。

2、「複」二諦：因有人不了解勝義空的意義，從相對義去理解空義，不能依空得解，反而因空成病，這需要不同的教說了。如說：有與空都是世俗，非有非空纔是勝義，這是複二諦。(p.224 ~ p.225)

3、「複中之複」二諦：有人以為於有空之外，另有一非有非空，不能理解即有空而超越的泯寂妄執，仍從橫的去了解，故進而更說：有空與非有非空，都是世俗，非有、非空、非非有非非空，才是勝義，這是複中之複，也可說圓——具足。(p.225)

※如在印順導師《中觀論頌講記》，p.56-p.57 中提到：

若能理解單複，就不會受圓融的牢籠，才能博而能約。有無是單句，亦有亦無，非有非無是複句。一方面看，亦有亦無，是有無的綜合，而非有非無，又是前三者的否定，或亦有亦無的另一說明。但在另一方面看，複句，只是言辭的變化，內容並不見得奇妙。明白的說，有有有無還是有，非有非無還是無。再說得徹底一點，有可以包含了有、有有、無有、亦有亦無有、非有非無；或者更進一步，有雙亦雙非，有非雙亦雙非，……看來單純的有，或者還包含得多一點，包含一切的存在。但是一般學佛法者，容易受名相的轉動，以為亦有亦無，是包括了有無的，比單說有無要進一步。不知亦有亦無還是有，而無卻是一切的否定。如能理解單複的無礙，才知八不的不字，比那不而非不，要徹底得多。

(二)二諦「單複」之差別：

1. 「複二諦」實際仍不出「單二諦」的含義：複二諦中之勝義諦—非有非空的「非」，也是泯絕超越的意思，也即是空的正義。這不過是說：以空為空的空，是與有相對的，絕待是不落於有空——非有非空的。說法雖不同，實際

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

仍不出二諦的含義。(p.225)

2. 「複中之複」二諦之勝義諦—「非有、非空、非非有非非空」，其實這與說「有、空」二諦的「勝義空」，意義還是沒有什麼不同。(p.225)

※吉藏著《淨名玄論》卷1，大正38，855c2-4：

問：何者為單？云何為複？答：一、有；二、無；三、亦有亦無；四、非有非無，此為單四句也，二不二四句，則是複論四句。

※吉藏著《淨名玄論》卷1，大正38，858a8-13：

四複論四句，上來所列眾師，皆墮單四句內，今次複明四句：一者、有「有」有「無」，名之為「有」；二者、無「有」無「無」，目之為「無」；三者、亦「有『有』有『無』」亦「無『有』無『無』」，為「亦有亦無」；四、非「有『有』有『無』」非「無『有』無『無』」，名「非有非無」，如釋論就生滅無生滅，複論四句也。

(三) 三論宗對二諦「單複」的看法：

三論宗說：凡言語所表詮的，心行所緣慮的，都是世俗，唯有「心行語言斷」的，方名為勝義。這樣，三論宗所說的四重二諦，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不同而差別說罷了。(p.225)

※吉藏著《十二門論疏》卷1，大正42，184a12-22：

又初重二諦為凡夫，次重為二乘，後二為菩薩，又為漸捨破眾生病故作此四重。又為釋諸方等至種種異說，或云空為真、有為俗。或云空有皆是世諦，非空有第一義之第二重意。又云不著不二法，以無一二故，即第三重文。又云諦可分別諸法時無有自性，假名說悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心；一切諸法言語斷，無有自性如虛空，悉欲分別真諦義，菩薩因此初發心，第四重文。今欲遍釋諸方等經異文，故作此四重二諦，即四重文理也。

※關於三論宗所說的「四重二諦」，在印順導師《佛法是救世之光》，p.132-p.133中有進一步闡述：

探尋三論宗的主意：二諦的關係是即俗而真（即真而俗）的；那即俗而真的，又是泯絕無寄的。如解得這一意趣，佛說有為俗，空為真，已恰到好處了。這是第一重二諦，也可說是根本的二諦。但有些人，不得佛說二諦的意趣，別執真俗二諦，不即又不泯，佛這才又說：說有說空是俗諦，非有非空為真諦（第二重二諦）。但這非有非空，是有空相即而泯絕，不是離卻有空，別有什麼非有非空的。如著相而不相即——不得意，佛又不得不說第三重二諦：有，空，非有非空為俗；非有，非空，非非有非空為真。如不得意，還是無用的。總之，凡言思所及的（落於相對界）是俗；言忘慮絕的是真。三論宗四重二諦的建立，是通經的，對治當時執見的；也可以依此而說明三論宗學發展的程序。如關河古義是初重二諦（言說邊近於天臺家的通義）；攝山的南土新義，是第二重二諦（言說邊近於天臺家的別義）；興皇以下的圓中圓假，是第三重二諦（言說邊近於天臺家的圓義）。

有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。」

但方便立說不同，而三論宗意，始終是一貫的。

五、三論宗橫豎單複與辯證法之辨(p.225-p.227)

(一) 辯證法則³⁹⁴：

1. 「有」是肯定的——正。
2. 「空」是否定的——反。
3. 「亦有亦空」是綜合的一合。

(二) 辯證法的特點：

1. 所說的合，實是更高級的正。
2. 正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。
3. 因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。換言之，即唯橫而無豎的。

(三) 三論宗橫豎單複與辯證法之差異：(p.226)

1. 三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的。如說「有」是正，「空」是反。空義雖含有兩種性質：(1) 否定它一錯亂的執相。(2) 不礙它一緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。
2. 佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空，說非，卻不滯於有空的總合。

※在印順導師《中觀論頌講記》，p.41 中提到：

三論宗的空有，是無礙的。目的在說明緣起即空，即假，即中；但說明上，是側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的。

(四) 眾生對「空義」的看法：

1. 眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。
2. 如佛說俗有與真空，佛說的空用意是豎的，超越的，但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。

(五) 三論宗對眾生於「空義」偏頗看法，提出更正確之理解：

1. 眾生對空義的理解是順俗的，三論宗的「第二重二諦」，起來否定它，說非有非空。世間的一有一空，或亦有亦空，都是世俗，而以非有非空否定它。
2. 三論宗提出「第二重二諦」的用意：
 - (1) 否定亦有亦空，雖不礙於亦有亦空，而意在「即有空而泯絕無寄」。
 - (2) 非有非空，不是孤零的但中，但這決非不圓滿，而需要更說雙遮（非有非空）雙照（亦有亦空）同時的。如說雙遮雙照同時，依然是順俗的，是二句中的有，四句中的雙亦，永遠落於世俗的相對中。豎的，即向上一著而意在言外的。
 - (3) 三論宗的超絕論而不落入圓融論，充分的表現勝義空宗的特色。平常所說的

³⁹⁴參閱印順導師著《大乘起信論講記》，p.219：「現代的辯證法唯物論，把這三者都依屬於物質：精神是由物質派生出來的；理性是物質的一般法則。這是與絕對唯心論，恰好相反。」

四句或超四句，依言離言等，也可以得到正確的理解。

六、於教中假：「於二諦³⁹⁵」與「教二諦³⁹⁶」之辨(p.227-p.229)：

古三論師曾提出「於二諦」與「教二諦」的名字：

(一)「教二諦」是說明二諦為如何如何的。

(二)「於二諦」可有二義：

1. 從佛菩薩安立言教說，「於二諦」即佛智體悟的不二中道一不二是非礙二的，是「教二諦」所根據的；依「於二諦」而有言教，即「教二諦」。《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」，所依即於二諦，為眾生說即教二諦。

※在印順導師《中觀論頌講記》，p.450 中提到：

二諦又有兩種：一、佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能詮能示的名言、意言，而以詮顯為大用的，名教二諦。二、佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是依二諦。古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。

2. 從眾生的修學說，佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的絕對的。所以佛說的教二諦，說有為令眾生了解為非有——有是非實有；說空令眾生了解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道。

※在印順法師《佛法是救世之光》，p.129 中提到：

成實論師們，都說有是俗諦，空是真諦，流露了執有空有二理的見解，所以依《中論》的：「諸佛依二諦，為眾生說法」，立教二諦。二諦都是攝化眾生的方便，說有說空，都只是世俗的假名說，真實是不落於有空的非二中道。

(三)三論宗對「教二諦」的看法：

1. 三論宗的「教二諦」側重點：

傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦為假名，中道為實相的。

※在印順法師《佛法是救世之光》，p.129 中提到：

這等於說：二諦為教，中道為理，就是「第二重二諦」——有空為俗，非有非空為真的立場。也就是有空為假名，非有非空為中道的「中假義」。

³⁹⁵吉藏著《中觀論疏》卷10〈四諦品第二十四〉：「問：云何是二於諦？云何是教諦？答所依即是二於諦。以於凡聖皆是實故稱二於諦，亦是於二諦謂色未曾空有，於二解是實，故云二於諦。」（大正42，150b28-150c2）

³⁹⁶吉藏著作中對於「教二諦」的看法簡略摘錄如下：1.《法華玄論》卷1，大正34，361b11-14：「又（涅槃）經云：菩薩住二諦中，為眾生故說法。為著有者說空，為滯空者說有。以慈忍故安住世諦，具空觀故住第一義諦。」2.《大乘玄論》卷5，大正45，73a6-9：「二諦教門，只是眾生病藥，既無有病，則無有藥。且又汝信二諦教門，欲表諸法是有、欲表諸法非有；汝既信二諦教門，有表不有、無表不無，顯諸法無所有，即是顯諸法無所立。」3.《二諦義》卷上，大正45，90b7-10：「今明二諦如指，為小兒不識月。此為小兒，不為大老子。大老子知月，何須為？為小兒不識月故，舉指令識月。凡夫眾生亦爾，不識理故，須二諦教。」

2. 三論宗「教二諦」側重於第二重二諦的原因(p.227-p.228)：

(1)一般人不知有空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為於二諦，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令眾生悟解不二中道，不是令眾生聞有著有，聞空滯空的。

(2)三論宗以畢竟空為大用，而宗極在圓中。所以說小乘證但空，對凡夫說是對的，對佛菩薩的圓見中道即不對。學佛者應於俗有真空而不執有空，依此而入中道。

(四) 三論宗的正義即「中假義³⁹⁷」：(p.228)

(1)三論宗的正義，即中假義，但決不執取中假。

(2)如於宗義不能善巧修學的，執中執假，正統的三論師名之為中假師³⁹⁸。此等學者對中假起定性見，決定說非有非空是中道，亦有亦空是假名。這是不得中假的真義，所以嘉祥大師呵斥為：「中假師罪重，永不見佛」！

※在印順法師《佛法是救世之光》，p.132 中提到：

興皇朗公，不但呵斥有得的大乘，對同門的長干智辯，禪眾慧勇，也評破為「中假師」，也就是「學三論而不得意者」。從遼東朗公立「二諦為教」，就宣示有空（無）為假名，非有非空為中道的教學。拘滯於文句的，會誤解為：非有非空的中道，超拔於有空以外，類似天臺家的「但中」。但這決非攝山朗公的本意。嘉祥傳述山中師（止觀詮）說：「中假師罪重，永不見佛」！可見「中假師」一名，由來已久。大抵智辯他們，偏重於中假的差別，所以被譏為中假師。

(3)要知說非有非空是中道，若從依言相待的說明說，非有非空何嘗不是假名？若體悟而有而空，即於有空而徹見實相，有空又何嘗不是中道？嘉祥大師因此約體用而作如是說：說中道時，非有非空是體中，而有而空是用中；說假名時，非有非空是體假，而有而空是用假。但這也不過為了引導學人作如此說，若肯定執著非有非空為體，而有而空為用，也決非三論者的本意。

(4)總之，三論宗是即俗而真，重在超越而遠離一切見執的，這應該也就是佛法體證的重心了！

³⁹⁷吉藏著《中觀論疏》卷2〈四諦品第二十四〉：「不有『有』則『非有』；不無『無』即『非無』。『非有』、『非無』，假說『有』、『無』，此是中假義也。」（大正42，28a21-22）

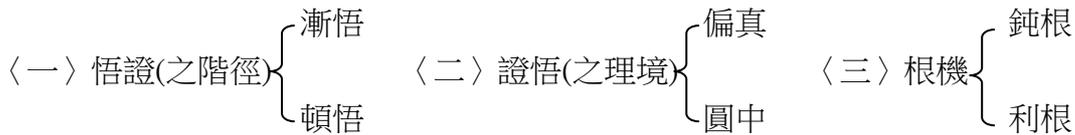
³⁹⁸參閱《佛光大辭典》第2冊，p.1023：指法朗、吉藏所批判三論宗中之一派。吉藏以僧詮門下之慧靜為中假師；道宣則以僧詮門下之智辯、慧勇為中假師。所謂中假者，乃中道之真實與方便假法之意，係對執著於「有無之假」與「非有非無之中」的對應之稱呼。

第十一章 〈中道之實踐〉

厚觀院長指導，第三組編，2003/2/12

第一節 頓漸與偏圓 (p.231~237)

一、(p.231)



二、(p.231~232)證悟之類別：

〈一〉 (p.231) **道生**的頓悟說(約究竟佛位的圓滿頓悟)：

1. 證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。
2. 在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。
3. 主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。

〈二〉 (p.231~232) **禪宗**的頓悟說(約眾生初學的直悟本來)：

1. 主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然大悟的，即參學事畢；也有以為從此應圓修萬行。
2. 不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。

〈三〉 (p.232) 依大乘佛法的共義：

1. 從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。

〈 1 〉 菩薩證悟以前，要有長時的漸修：

- A. 唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。³⁹⁹
- B. 龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。⁴⁰⁰

³⁹⁹ 如《成唯識論》卷 9(大正 31, 48c29~49a13)：

菩薩住此資糧位中，二麤現行雖有伏者，而於細者及二隨眠，止觀力微，未能伏滅。此位未證唯識真如，依勝解力修諸勝行，應知亦是解行地攝。所修勝行其相云何？略有二種，謂福及智。諸勝行中慧為性者皆名為智，餘名為福，且依六種波羅蜜多，通相皆二，別相前五說為福德，第六智慧；或復前三唯福德攝，後一唯智，餘通二種。復有二種，謂利自他。所修勝行，隨意樂力，一切皆通自他利行；依別相說，六到彼岸、菩提分等自利行攝，四種攝事、四無量等一切皆是利他行攝。如是等行，差別無邊，皆是此中所修勝行。

⁴⁰⁰ 《大智度論》卷 18(大正 25, 194a15~25)：

復次，觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別邪心取空。譬如田舍人，初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：何以故爾？語言：此鹽能令諸物味美故。此人便念此鹽能令諸物美，自味必

=>若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。

初發心 → 長時的漸修，積集資糧〈此時稱緣修〉 → 證無生法忍 → 依般若慧，攝導萬行，修習上進〈此時稱性修〉 → 福慧圓滿，究竟成佛

2.大乘佛法修行取悟的通規：因事修而起頓悟，依真悟而起廣行，頓悟在實踐過程的中心。

3.二道、五菩提：

(1)《大智度論》卷 53：五種菩提(發心菩提、伏心菩提、明心菩提、出到菩提、無上菩提)⁴⁰¹

(2)《大智度論》卷 100(般若波羅蜜道、方便道)⁴⁰²

初發心⁴⁰³ → 久學 → 不退轉⁴⁰⁴ → 一生補處 → 成佛

〈四〉(p.231~232) 印順導師說：

1.道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說，禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

2.道生的直修到成佛而頓悟，是末後的
禪宗的不重事修而先求悟，是最前的 } 都不是大乘佛法的正規

三、(p.233~237) 所悟的真理——悟圓中與悟偏真兩種

〈一〉(p.233) 悟偏真：

1.《大智度論》卷 71(大正 25，556b26~27)：

般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中……。

2.《大智度論》卷 75(大正 25，588c20~22)：

多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口。而問言：汝何以言鹽能作美？貴人言：癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

⁴⁰¹ 《大智度論》卷 53(大正 25，438a3~13)。另參見印順導師，《般若經講記》，p.16~17。

⁴⁰² 《大智度論》卷 100(大正 25，754b28~29)。

⁴⁰³ 此指菩薩十住中的發心住位。參見《成佛之道》〈增注本〉p.399。

⁴⁰⁴ [1]《中觀今論》(p.232)：「初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地」。《摩訶般若波羅蜜經》卷六(大正 8，257b14~20)云**第七地**證無生法忍；《華嚴經》卷 26(大正 9，564b15~16)則云**第八不動地**得。

[2]世親造《金剛仙論》卷 1(大正 25，804c18~24)：

問：菩薩爾時以何等心觀，何境界，修何等行，證何等法，而得住於**初地**大乘法中？住**初地**時有何相貌也？明菩薩爾時僧祇行滿，具足四種深心，六度行成，現見真如，**證無生法忍**，過凡夫地，入菩薩位，生在佛家。有如是心行相貌，則得住於初地，名為大力菩薩。

另見《金剛仙論》卷 2(大正 25，805a9~13)與《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2(大正 26，9c28)等。

是法空無相無作，云何得見？若見即是有相，肉眼、天眼分別取相故不應見；慧眼無分別相故亦不見。以是故言不見。

※(p.233) 大乘的慧眼，即見道的實相慧。

3.(1)藏傳的「極無戲論」說。⁴⁰⁵(p.183~184、p.233)

(2)月稱：不許可見道的悟圓中理。(p.233)

(3)宗喀巴：不承認有見道頓證圓中。(p.235)

(4)唯識家：真見道真如而不見緣起。⁴⁰⁶(p.233、p.235)

(5)三論宗：二乘聖者，但證偏真，否認大乘學者有見偏真的。(p.235)

〈二〉(p.233~237) 悟圓中：

1.如《大智度論》說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」⁴⁰⁷

2.《摩訶般若波羅蜜經》卷 2(大正 8，227b25~c2)：

佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：有法若有為·若無為·若世間·若出世間·若有漏·若無漏，是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。舍利弗！是名菩薩摩訶薩慧眼淨」。

3.對照奘公譯的《大般若波羅蜜多經》

〈1〉《大般若波羅蜜多經》卷 8(大正 5，43b14~27)：

佛告具壽舍利子言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為

⁴⁰⁵ 《菩提道次第廣論》卷 17：

又有一類先覺知識，作如是言：「就立名言而立名者，略於二類大中觀師，謂於名言許外境者，名經部行中觀師，及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。就立勝義，亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻，及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等，其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。總其印、藏自許為中觀之論師，雖亦略有如是許者，然僅抉擇龍猛菩薩弟子之中大中觀師，有何宗派若諸細流誰能盡說。

【宗喀巴造，法尊法師譯《菩提道次第廣論》，藍吉富編，《大藏經補編》(十)，1983年10月初版，p.733】

⁴⁰⁶ 如見唯識系之著述所云：

[1]《成唯識論》卷 8(大正 31，46b28~29)：「無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。」

[2] 無性菩薩造，《攝大乘論釋》(大正 31，431b18~23)：「如啞正受義者，譬如啞人，正受境界無所言說，如是根本無分別智，正證真如，離諸戲論，當知亦爾。如非啞受義者，如不啞人，受諸境界亦起言說，如是後得無分別智，反照真如，現證境界，能起言教，當知亦爾。」

⁴⁰⁷ 《大智度論》卷 71(大正 25，556b26~27)：

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。

《大智度論》卷 75(大正 25，590c11~13)：

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。

若無為，不見有法若有漏若無漏，不見有法若世間。若出世間，不見有法若有罪。若無罪，不見有法若雜染。若清淨，不見有法若有色。若無色，不見有法若有對。若無對，不見有法若過去。若未來。若現在，不見有法若欲界繫。若色界繫。若無色界繫，不見有法若善。若不善。若無記，不見有法若見所斷。若修所斷。若非所斷，不見有法若學。若無學。若非學非無學，乃至一切法若自性。若差別，都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法，非見非不見，非聞非不聞，非覺非不覺，非識非不識。舍利子！是為菩薩摩訶薩得淨慧眼」。

〈2〉《大般若波羅蜜多經》卷 404(大正 7，21c7~17)：

佛言舍利子：「菩薩摩訶薩慧眼，不見有法若有為。若無為、若有漏。若無漏、若世間。若出世間，若有罪。若無罪、若雜染、若清淨、若有色。若無色、若有對。若無對、若過去。若未來。若現在、若欲界繫。若色界繫。若無色界繫、若善。若不善。若無記、若見所斷。若修所斷。若非所斷、若學。若無學。若非學非無，乃至一切法若自性。若差別。舍利子！是菩薩摩訶薩慧眼，不見有法是可見、是可聞、是可覺、是可識。舍利子！是名菩薩摩訶薩清淨慧眼」。

〈3〉《大般若波羅蜜多經》卷 481(大正 7，442b25~c1)：

佛告舍利子：「諸菩薩摩訶薩有淨慧眼，不見有法若有為。若無為、若善。若非善、若有罪。若無罪、若有漏。若無漏、若有染。若離染、若世間。若出世間、若雜染。若清淨。舍利子！是菩薩摩訶薩慧眼，不見有法可見。可聞。可覺。可識。舍利子！是為菩薩摩訶薩得淨慧眼」。

=> 慧眼菩薩之所見：⁴⁰⁸

什公譯·《摩訶般若波羅蜜經》 卷 2(大正 8，227b25~c2)	奘公譯·《大般若波羅蜜多經》 卷 43(大正 5，43b14~27)
不見一切而又無法不見	一切不見——不見亦不可得

4.(1)藏傳的「現空如幻」說。(p.183~184、p.233)

(2)三論宗：大乘一悟即圓中，二諦並觀。(p.233)

發心畢竟二不別。⁴⁰⁹從最初發心到最後證悟，是相應的，同一

⁴⁰⁸ 參見印順導師·《如來藏之研究》，p.91。

⁴⁰⁹ [1]《大般涅槃經》卷 38(大正 12，590a17~22)：

爾時，迦葉菩薩即於佛前，以偈讚佛：憐愍世間大醫王，身及智慧俱寂靜，無我法中有真我，是故敬禮無上尊，發心畢竟二不別，如是二心先心難，自未得度先度他，是故我禮初發心……。

[2]隋·吉藏撰，《金剛般若疏》卷 2(大正 33，102a13~14)：

……故發心即具福慧亦即具二慧，如《大經》云：「發心畢竟二不別」。

的；佛果既一心中得，菩薩也應該是圓觀中道的。……初修觀行，緣起性空是要圓觀的；悟證時也必是圓悟的。(p.235)

(3)天台宗：引《智論》說：「三智一心中得」，一念頓了即空、即假、即中，即為圓觀圓證。⁴¹⁰(p.234)

(4)一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：⁴¹¹

- A.一心，還是有次第的，如一剎那中有先生後滅；⁴¹²依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。
- B.一念心中得，雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用。這是說：悟理時不能說但得般若或但得方便。雖圓滿證得，然慧的作用，可以有先側重此而

[3]隋·吉藏撰，《金剛般若疏》卷4(大正33，122b28~c4)：

問：此中云發菩提心，何故釋云得無生忍耶？答：初得無生忍亦名初發心也。又此中明從初發心不習斷滅觀，亦不起常觀，後心皆爾，故初後不二。如云：「發心畢竟二不別」也。前明佛果非有相非無相，今明因非斷非常，可謂因果皆是正觀，皆離斷常。

[4]隋·吉藏撰，《涅槃經遊意》卷1(大正38，238c21~25)：

今明至理，尚無頓漸，豈有頓漸之知？雖無頓漸，亦頓亦漸。故《經》云：「發心畢竟二不別」。《華嚴》云：初心菩薩與三世佛等而復有漸漸知義。有五十二地不同；初地百法，二地十法門故也。

⁴¹⁰ 隋·費長房撰，《歷代三寶紀》卷6(大正49，178b24~c14)：

師夙稟圓乘，天真獨悟，因閱《大智度論》(第三十卷)引《大品》云：「欲以道智具足道種智，當學般若。欲以道種智具足一切智，當學般若。欲以一切智具足一切種智，當學般若。欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若。」《論》自問曰：「一心中得一切智、道種智、一切種智，斷一切煩惱及習。今云何言以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習？答曰：實一切一時得。此中為令人信般若波羅密故，次第差別說，欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初中後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智。以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱及習亦如是」。師依此文以修心觀，《論》中三智實在一心中得，且果既一心而得，因豈前後而獲？故此觀成時，證一心三智，雙亡雙照，即入初住無生忍位。

⁴¹¹ 《大智度論》卷27(大正25，260b9~29)：

問曰：如佛得佛道時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：佛得道時，以道智雖具足得一切智、(得具足)一切種智，而未用一切種智；如大國王得位時，境土寶藏皆已得，但未開用。

【經】欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜！舍利弗！菩薩摩訶薩應如是學般若波羅蜜！

【論】問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習；今云何言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得；此中為令人信般若波羅蜜故，次第差別說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。先說一切種智，即是一切智。道智，名金剛三昧；佛初心即是一切智、一切種智，是時煩惱習斷。

關於印順導師對天台宗判「三智一心中得」之說，另參見《華雨集》〈五〉，p.110~114。

⁴¹² 詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷39(大正27，200a2~13)；《阿毘達磨俱舍論》卷5(大正29，28b1~6)

後側重彼的不同。如一時得到多少東西，但可以前後使用，不必在同一時用。此有類於薩婆多部的或得而現前，或得而不現前。

C.一念中得，即可一念心中用。

=>表：諸家對「悟偏真」與「悟圓中」之看法：

	《大智度論》	月稱論師	藏傳某說	《律生疏》	宗喀巴	唯識家	天臺宗	三論宗
悟偏真	○	○	極無所住	○	○	○	○	X(大乘)
悟圓中	○	X	理成如幻	○	X	X	○	○(大乘)

p.s 符號 “○” 表有此主張；“X” 則表否認。

〈三〉(p.235~237) 印順導師：

- A. 行者的悟證，首先要得空有無礙的正見。這是三論、天臺以及藏傳中觀者所公認的。此時，若功德不足，方便慧不足，即證畢空性，極無戲論；若功德深廣，方便慧善巧，即能頓悟圓中。二者同依空有無礙的正見，同得性空寂滅的法性，在修行的路徑與目標，可說是同一的，不過因眾生根性利鈍不同，有但證偏真與圓中的差別。
- B. 月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。
- C. 藏傳的寶鑑《律生疏》，也分明承認有頓漸二機的。⁴¹³
- D. 但漸無頓，與龍樹《智度論·釋往生品》顯然的不合。《大智度論》卷 38《釋往生品》中引《不必定入定入印經》⁴¹⁴所云：眾生根性有利鈍之異，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別。⁴¹⁵依龍樹意，眾生根性有利鈍（此所說的利鈍二根，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別）有：
- ¹發心後久久修行始得無生忍的——此類眾生於證悟前未廣集福智資糧的，或悲心不充，即須長時修習始得無生法忍
 - ²有發心即得無生法忍，廣化眾生的——有因過去廣修眾行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，即悟無生法忍，
 - ³甚至有發心即得無生忍，現生成佛的——「利根堅心，久集無量福德智慧」，初發心時證得圓極的佛果。⁴¹⁶
- E. 依此而論：
- ¹月稱所主張者，乃約一般說，也就是約大乘正常道說的，（即經中所謂的鈍根菩薩⁴¹⁷）。

⁴¹³ 出處待考。

⁴¹⁴ 詳見《不必定入定入印經》(大正 15, 699c9~703a2)。另見《成佛之道》〈增注本〉, p.413~417。

⁴¹⁵ 《大智度論》卷 38 (大正 25, 342b28~343a4)。

⁴¹⁶ 另見《成佛之道》〈增注本〉 p.414~417。

⁴¹⁷ 《中觀今論》，p.236：「龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩，七地得無生忍；由此可見鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性」。見《十住毘婆沙論》卷 1(大正 26, 24c6~10)：「一切菩薩初發心時，

²天臺、賢首家，發揮圓觀圓證，不但非一般行者所能，而且也不能不說圓漸的修習；

³禪宗的祖師禪，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的；但結果也還是安立三關，次第悟入。

※見道的圓證空有無礙是可能的(即經中所謂的利根菩薩)，而事實是不易做到的。

第二節 緣起空有 (p.237~252)

一、(p.237) 體悟中道的基本條件——要先有緣起空有無礙的正觀。

二、(p.237~239) 緣起正觀的修習，於佛法中分成兩大類：

〈一〉《阿含經》等，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。……依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，⁴¹⁸修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義」。

P.S 法住智與涅槃智⁴¹⁹

1. 《瑜伽師地論》卷 87 〈攝事分〉(大正 30, 787b5~11)：

法住智者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別，謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行方便，了知三苦等性。**涅槃智者**，謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思，即此一切有苦諸行無餘永斷，廣說乃至名為涅槃，如是了知名涅槃智。

《瑜伽師地論》卷 94 〈攝事分〉(大正 30, 835c24~836a8)：

此中云何名**法住智**？謂如有一聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意，如理思惟，能以妙慧悟入信解苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其**因果安立法中所有妙智，名法住智**。

又復云何名**涅槃智**？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其妙慧，悟入信解是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟寂靜微妙，棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦，若苦因緣，住厭逆想，便於涅槃能以妙慧悟入信解為寂靜等。如是妙智，名涅槃智。

2. 法住智——知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我；知緣起之流轉，

不應悉入於必定。或有初發心時即入必定；或有漸修功德，如釋迦牟尼佛，初發心時不入必定，後修集功德，值燃燈佛，得入必定」。

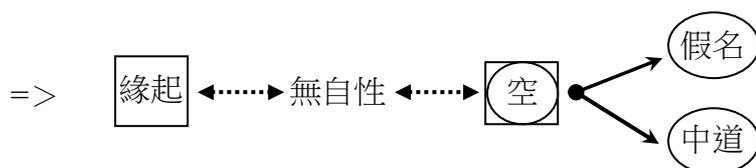
⁴¹⁸ 《雜阿含經》卷 14 〈347 經〉(大正 2, 97b11~c2)。

知因果的必然性，知生滅；知有為世俗。

涅槃智——觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相；
知緣起之還滅，知因果的空寂性；知不生滅；知無為勝義。

〈二〉大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，觀諸法本不生——從即空的緣起
中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。離緣起而談性空、說修說證，是
錯謬且易生流弊的。⁴²⁰

1. 《中論》卷 4〈觀四諦品第廿四〉：「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假
名，亦是中道義」。⁴²¹



2. 《中論》卷 4〈觀四諦品第廿四〉：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，
則不得涅槃」。⁴²²

=> 依俗諦 → 得第一義 → 至涅槃

※(p.238~ 239) 佛法的正常道，應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；或先
觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。因此，《中論》的抉擇道諦——二十六
品〈觀十二因緣品第二十六〉、〈觀邪見品第二十七〉，詳談正觀緣起，遠離
邪見。如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。

三、(p.239) 緣起的相有與性空

〈一〉緣起相

1. (p.239) 泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」⁴²³的相依相待的因果性。
如佛法常說十二支緣起，依此說明生死流轉的因果律與還滅的空寂律。

2. (p.239~242) 生死的根本——無明、薩迦耶見、識

(1) (p.239~240) 何謂「無明」？

⁴¹⁹ 詳見《成佛之道》〈增注本〉，p.224~225；《空之探究》，p.151；《印度佛教思想史》，p.28~29。

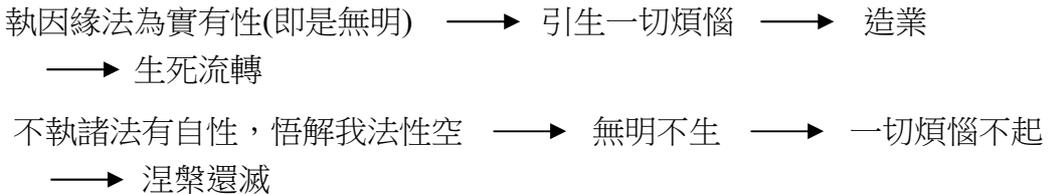
⁴²⁰ 《中論》卷 4〈觀四諦品第廿四〉(大正 30, 32b12~c9)。另如《大智度論》卷 18(大正 25, 193c14~194a26)。

⁴²¹ 《中論》卷 4〈觀四諦品第廿四〉(大正 30, 33b11~12)。另參考印順導師著《中觀今論》，p.2~3；
《中觀論頌講記》，p.469~475；《空之探究》，p.217~218, p.255~259；《印度佛教思想史》，
p.128~131；萬金川著，《中觀思想講錄》，p.142~146。

⁴²² 《中論》卷 4〈觀四諦品第廿四〉(大正 30, 33a2~3)：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一
義，則不得涅槃」。另參考印順導師著，《中觀論頌講記》，p.459~461；萬金川著，《中觀思想
講錄》，p.155~162。

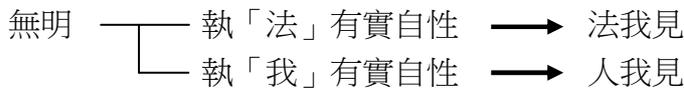
⁴²³ 如《雜阿含經》第 262、296~302 等經所說。

- A.對於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達，而起錯誤的認識。
- B.此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首。為三乘所共斷的煩惱——屬煩惱攝，不是習氣，亦非所知障。
- C.如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。⁴²⁴眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。



(2) (p.240) 何謂「薩迦耶見」？

- A.於生死流轉的主體，執實有自性。
- B.無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。



⁴²⁴ [1] 《七十空性論》偈云：
 諸法因緣生，分別為真實，佛說即無明，發生十二支。見真知法空，則不生無明，此即無明滅，故滅十二支」。
 【龍樹菩薩造論，法尊法師譯，弘悲科攝《七十空性論科攝》，藍吉富編《大藏經補編》(九)，1983年10月初版，p.120】

[2] 《菩提道次第廣論》卷20引《七十空性論》：
 如《七十空性論》云：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。
 【宗喀巴造，法尊法師譯《大藏經補編》(十)，p.748】

[3] 宗喀巴造《入中論善顯密意疏》卷五〈釋第六勝義菩提心之二〉，p114：
 此二種我執，即系縛生死之無明，《七十空性論》云：「因緣所生法，分別為真實，佛說是無明，彼生十二支。」此說緣諸法執為真實，即生死根本之無明。從法我執，引生補特伽羅我執之無明。故說從彼生十二有支。破此無明，必須見彼所執為空及無彼所執之我。《七十空性論》云：「見真知法空，無明則不生，此即無明滅，故十二支滅。」

⁴²⁵ [1] 《中論》卷4〈觀十二因緣品第廿六〉(大正30, 36b20~c8)。
 [2] 《菩提道次第廣論》卷20引《中論》云：
 《中論》〈二十六品〉云：「若永滅無明，諸行當不生，能滅無明者，由知修真實。由前彼滅，後彼不生，純一大苦蘊，皆當如是滅」。
 【《大藏經補編》(十)，p.748】

(3) (p.240~242) 識

- A. 於觀察緣起時，說「齊識退還」⁴²⁶。此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識；乃三界生死流轉的種子——原因。如《廣百論》說：「識為三有種，境為識所行，見境無我時，諸有種皆滅」⁴²⁷。
- B. 無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。⁴²⁸ 眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。
- C. 《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝」。⁴²⁹ 《大乘二十頌論》也

⁴²⁶ 《雜阿含經》卷 12〈287 經〉(大正 2, 80b24~c6)：

何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生；識有故名色有，識緣故名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼，謂緣識名色……。

關於「齊識而還」之緣由，另參考《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(大正 27, 124a9~125a1)。

⁴²⁷ [1] 聖天菩薩造，《廣百論本》卷 1(大正 30, 185c10~11)偈云：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。

[2] 《菩提道次第廣論》卷 20 引《四百論》云：

如《四百論》釋云：「若識增益諸法自性，由彼染汙無知增上貪著諸法，是為流轉生死種子，於一切種永滅除故，即便安立生死還滅。為顯此義故說頌云：『三有種為識，境為彼行境，若見境無我，三有種當滅。』此顯由見境無自性，於一切種破除貪因三有種識，安立聲聞、獨覺及得無生法忍菩薩生死還滅」。

【《大藏經補編》(十)，p.748】

⁴²⁸ [1] 《攝大乘論本》卷 1 引經(大正 31, 134a17~23)：

復次，聲聞乘中，亦以異門密意已說阿賴耶識，如彼《增壹阿笈摩說》：世間眾生，愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶；為斷如是阿賴耶故，說正法時，恭敬攝耳，住求解心，法隨法行。如來出世如是甚奇希有正法，出現世間。於聲聞乘《如來出現四德經》中由此異門密意，已顯阿賴耶識。

[2] 《相應部》〈梵天相應〉(日譯南傳第 12 冊，p.234；漢譯南傳第 13 冊，p.233)唯說樂、喜、欣(跳躍)三種阿賴耶。漢譯之《阿含經》無此經說。

⁴²⁹ [1] 《六十頌如理論》卷 1(大正 30, 255b3~4)頌云：「如其所宣揚，即蘊處界法，大種等及識，所說皆平等」。

[2] 《印度佛教思想史》，p.377~378：

寂護以為：世俗唯識而勝義皆空，也是龍樹的意見，如《中觀莊嚴論》引(《六十頌如理論》)文說：「此中皆無生，亦皆無有滅，故知生滅法，當知唯是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒！」【《辨了不了義善說藏論》卷三(漢院刊本一九——二〇)】這樣，世俗唯心，勝義心空，瑜伽行與中觀的綜合，是龍樹的本意。不過這二頌，在宋施護所譯《六十頌如理論》，文意並不是這樣的。【宋·施護所譯《六十頌如理論》，此二頌作：「若生法滅法，二俱不可得，正智所觀察，從無明緣生。」(大正 30, 254c14~15)；「大種等及識，所說皆平等，彼智現證時，無妄無分別。」(大正 30, 255b3~4)】。

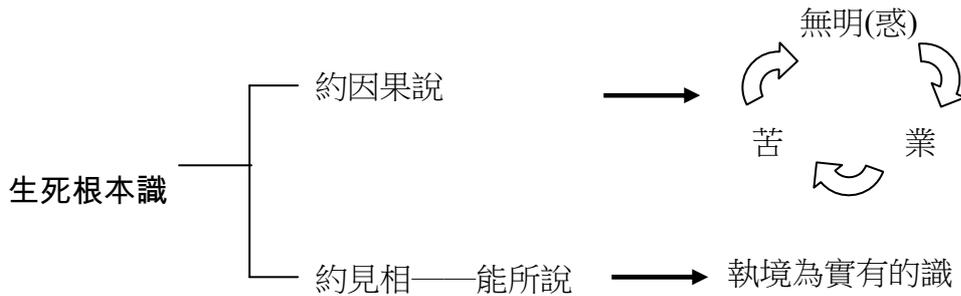
[3] 《辨了不了義善說藏論》卷三：

若謂於名言中無外境之理，是龍猛菩薩意趣者，彼由何論顯示斯義？《中觀莊嚴論》云：「此中亦云：此中皆無生，亦皆無有滅，故諸生滅法，當知為是識。宣說大種等，皆是識所攝，彼離智所見，豈非皆顛倒！」引此頌文，成無外境。其中後頌是《六十正理論》文……。

說：「此一切唯心，安立幻化相，若滅於心輪，即滅一切法」。⁴³⁰這在後期唯心佛教的潮流中，中觀者也常提示此義，每為一般唯心論者所附會。

D.然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含》的《堅固經》⁴³¹。地水火風四大，即五蘊中的色蘊。因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。

E.生死根本識與無明、自性執之關聯：⁴³²



※(p.242) 唯心論，依龍樹說，也不失為入道方便。說境唯心現，……為使眾生了達外境非實，故特地強調主觀心識，這只是對治悉檀。⁴³³若即此執

【宗喀巴造，法尊法師譯《辨了不了義善說藏論》，《大藏經補編》(十)，p.37~38】

⁴³⁰ 龍樹菩薩造，《大乘二十頌論》卷 1(大正 30，256b29~c5)頌曰：

若分別有生，眾生不如理，於生死法中，起常樂我想。此一切唯心，安立幻化相，作善不善業，感善不善生。若滅於心輪，即滅一切法，是諸法無我，諸法悉清淨」。

又關於《大乘二十頌論》作者之商榷，可參考印順導師著《印度佛教思想史》，p.124；萬金川著《中觀思想講錄》，p.49。

⁴³¹ 《長阿含經》卷 16〈24 經〉《堅固經》(大正 1，102c14~19)：

何由無四大，地水火風滅？何由無麤細，及長短好醜？何由無名色，永滅無有餘？應答識無形，無量自有光，此滅四大滅，麤細好醜滅，於此名色滅，識滅餘亦滅。

⁴³² 另見《中觀今論》p.159~162；《唯識學探源》p.15~21。

⁴³³ [1]《大智度論》卷 12(大正 25，147c29~148a22)：

復次，若有極微，是中有色香味觸作分；色香味觸作分，是不名極微。以是推求微塵則不可得。如經言：色若麤·若細·若內·若外，總而觀之，無常無我。不言有微塵，是名分破空。復有觀空：是疊隨心有。如坐禪人，觀疊或作地·或作水·或作火·或作風·或青·或黃·或白·或赤·或都空，如十一切入觀。如佛在耆闍崛山中，與比丘僧俱，入王舍城。道中見大水，佛於水上敷尼師壇坐，告諸比丘：若比丘入禪，心得自在，能令大水作地，即成實地。何以故？是水中有地分故。如是·水·火·風·金·銀種種寶物即皆成實。何以故？是水中皆有其分。復次，如一美色，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之種種惡露，無一淨處；等婦見之妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。姪人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀皆應見淨；若實不淨，四種人觀皆應不淨。以是故知，好醜在心，外無定也。觀空亦如是。復次，是疊中有十八空相故，觀之便空，空故不可得。

[2]《大智度論》卷 74(大正 25，581b20~c3)：

問曰：此中說空等法深，是何等空？答曰：有人言：三三昧——空·無相·無作；心數法名為定，定故能觀諸法空。有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故，名為空三

為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」⁴³⁴，婆羅門教的舊思想而已！

〈二〉(p.242~252) 依緣起法而觀空

1. (p.242) 「空」的定義：中觀宗——於一切法中尋求自性不可得為空。

2. (p.242) 觀空的所依

┌	於有情身中我性不可得	→	我空(人空)
	於其他一切法上自性不可得	→	法空

3. (p.242~247) 「我」與「法」

(1) (p.242~243) 定義：

A.我——即自我，有情直覺自我為主宰者。

法——自我的所依或自我的對象。

B.我——指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。

法——有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界。

(2) (p.243~244) 補特伽羅我執、薩迦耶見

A.補特伽羅(pudgala)：數取趣，意指不斷在生死中受生的個體。(《成佛之道》〈增注本〉，p.355)

B.補特伽羅我執：緣有情(你、我、人、畜)而起實有自性執，以為有實體性的眾生在輪迴。又名人我見。(《成佛之道》〈增注本〉，p.355)

C.薩迦耶(satkAya)：

(A)薩——(a)有，(b)虛偽，(c)移轉。

(B)迦耶——身、聚集。

D.薩迦耶見：專在**自己身心**中，直感自我的實在；不同於人我見。⁴³⁵

※佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。⁴³⁶

昧。此中佛說不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。何以故？若外法不實空，以三昧力故空者，是虛妄不實。若緣外空故生三昧者，是亦不然！所以者何？若色等法實是空相，則不能生空三昧，若生空三昧則非是空。此中說，離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。何以故？因緣生法無自性，無自性故即是畢竟空。

另參見《中觀今論》，p.70~75。

⁴³⁴ 《大智度論》卷31(大正25, 288c29~289a5)：

問曰：有為法中常相不可得，不可得者，為是眾生空？為是法空？答曰：有人言：我心顛倒故計我為常，是常空則入眾生空。有人言：以心為常，如梵天王說是四大、四大造色悉皆無常，心意識是常。

⁴³⁵ 關於薩迦耶見，另參見《大毘婆沙論》卷49(大正27, 255a21~25)；《中觀今論》，p.245~246；《成佛之道》〈增注本〉，p.355~357；《望月佛教大辭典》(二)，p.1442下~1444下。

⁴³⁶ 如《雜阿含經》卷29(821經)(大正2, 210c13~26)等云初果聖者所斷三結之「身見」：如是我聞。一時。佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「……若學此三學，則

E.補特伽羅我執與薩迦耶見的關係

(a)有薩迦耶見 → 必起補特伽羅我見



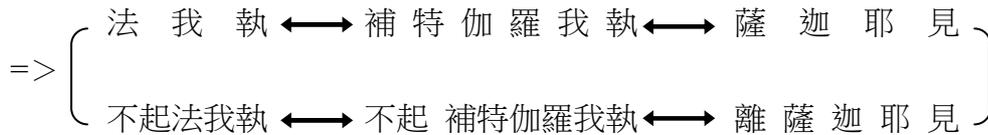
(b) 薩迦耶見必依補特伽羅我見而起。

(c)(I)(p.246~247)

於	{	<p>一切法上執有自性是法我見</p> <p>有情上執有自性是補特伽羅我見</p> <p>自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見</p>	}	<p>根本錯誤在於執有自性</p>
---	---	--	---	-------------------

(II)(p.243)

《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。⁴³⁷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，所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。⁴³⁸



↪ 重於破除對所緣之對象的自性執⁴³⁹

攝受一切學戒。何等為三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。

何等為增上戒學？是比丘重於戒，戒增上，不重於定，定不增上，不重於慧，慧不增上。於彼彼分細微戒，乃至受持學戒。如是知，如是見，斷三結——謂**身見**、戒取、疑，貪、恚、癡薄。……

⁴³⁷ 如《雜阿含經》第 1、2、9、110、262、305 等經所說。

⁴³⁸ 如《雜阿含經》卷 10〈273 經〉等所說。

⁴³⁹ [1] 《中觀今論》，p.247：

如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

[2] 《金剛般若波羅蜜經》(CBETA, T08, no. 235, p. 749, b6~11)

是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。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。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：「汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法！」

另見《般若經講記》p.49~53。

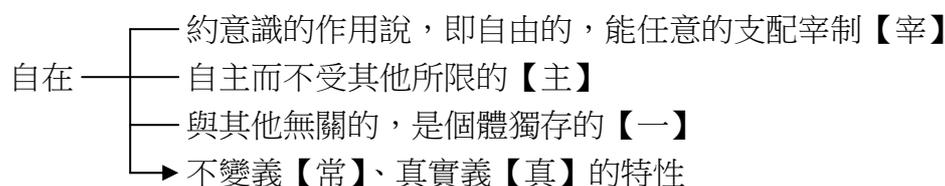
[3] 龍樹菩薩造，《寶行王正論》卷 1(大正 32, 494a1~17)偈云：

我有及我所，此二實皆虛，由見如實理，二執不更生。諸陰我執生，我執由義虛，

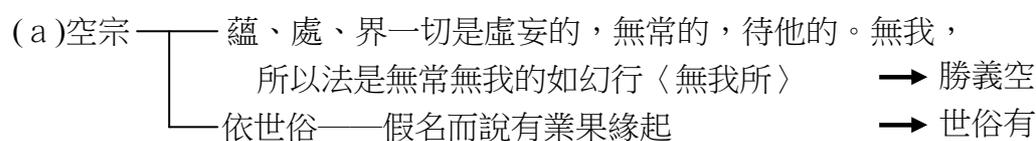
※根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

(3) (p.244~245) 「我」的語義

A. 梵語為「阿特曼」(Atman)，有自在義和真實義。⁴⁴⁰



B. 佛法說空，以一切為緣起相待、息息變異的存在，否定此真實、常住、自在的我。⁴⁴¹



(b)有宗：以為我無而法是實有，甚至部分的大乘學者，也說我是和合假有，而因緣法有自相。

(4) (p.245~247) 我與法——我與我所

若種子不實，芽等云何真？若見陰不實，我見則不生，由我見滅盡，諸陰不更起。如人依淨鏡，得見自面影，此影但可見，一向不真實。我見亦如是，依陰得顯現，如實檢非有，猶如鏡面影，如人不執鏡，不見自面影，如此若析陰，我見即不有。……陰執乃至在，我見亦恒存，由有我見故，業及有恒有。

[4] 《入中論》卷一，p.10：

《寶鬘論》云：「若時有蘊執，彼即有我執，有我執造業，從業復受生，三道無初後，猶如旋火輪，更互為因果，流轉生死輪，彼於自他共，三世無得故，我執當永盡，業及生亦爾」。

【月稱論師造，法尊法師譯《入中論》，中壙，圓光寺印經會，1991年12月】

[5] 《菩提道次第廣論》卷17：

《入中論》釋云：「由緣色等自性成顛倒故，亦不能達補特伽羅無我，以於諸蘊施設我事而緣執故。如云：乃至有蘊執，爾時有我執。」此說未達蘊無自性，不能通達補特伽羅無我性故。

【《大藏經補編》(十)，p.748】

[6] 《菩提道次第廣論》卷20引《論》云：

「乃至有蘊執，爾時有我執」。此說法我愚之無明，為補特伽羅我愚之因，顯示無明內中二執因果之理。

【《大藏經補編》(十)，p.748】

⁴⁴⁰ 萬金川著，《中觀思想講錄》，p.93~94。

⁴⁴¹ 萬金川著，《中觀思想講錄》(p.93)談到：

在《阿含經》裡，佛陀往往交叉地應用了「依因待緣而生起的東西，是處於變動不居的無常狀態」，以及「個體生命乃是五蘊和合而成的聚合體」這兩種觀點，來說明他對個體生命的存有論基礎作省察，此一省察的結果就是否定了在我們個體生命之中，可以有任何具有「常、一、主宰」之義的東西存在。

我與我所依住——依蘊立我（犢子部、一切有部等）
 我（能依） \longleftrightarrow 五蘊（所依）和合（此我順於補特伽羅我義）
我與我所緣了——依識立我（經部師、唯識師等）
 我（能了的主觀） \longleftrightarrow 外境（所緣了的客觀）
我與我所執取：如說這是我的身體、茶杯（我所）——屬於我的，此我即約薩迦耶見的執取說。⁴⁴²

※佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所是相待而成；無我也就不成其為我所了。⁴⁴³我空與法空——空性是一，就觀空的所依不同而分成二。如《中論》說：「若無有我者，何得有所？」⁴⁴⁴若確實徹悟緣起性空之真義，那末觀我即知我空，觀法也能知法空。

(5) 二乘與菩薩修空之別

<p> 二乘——不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空，但因悲願不深，世俗的智慧不充，故每滯於實有真空的二諦階段。 </p>	}	<p>約悟證的勝義慧說，空性是平等的</p>
<p> 菩薩——廣觀法空，然為易於泯除能所的知見故由博返約的歸結觀到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。⁴⁴⁵ </p>		

※(p.252) 若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。《金剛經》先明法空，⁴⁴⁶也即是此義。

4. (p.247~252) 正觀察修習——我空觀、法空觀

(1) (p.247~250)我空觀

⁴⁴² 另見《成佛之道》〈增注本〉，p.359。

⁴⁴³ 另見《中觀今論》，p.250。

⁴⁴⁴ 《中論》卷3〈觀法品第十八〉(大正 30, 23c22~23)偈曰：「若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智」；《中論》卷3〈觀法品第十八〉(大正 30, 24b26~27)青目釋：「因有我故有所，若無我則無我所」。

⁴⁴⁵ 詳見《中論》卷3〈觀法品第十八〉。另參見《般若經講記》p.105~106；《中觀論頌講記》，p.316、p.317~318；《成佛之道》〈增注本〉，p.358~361。關於龍樹菩薩對我法二空的看法，另可參閱《大智度論》卷 26(大正 25, 254a8~10, 254a14~17)、卷 31(大正 25, 287b13~17；287b28~c6；288c26~29；292b12~16)。

⁴⁴⁶ 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a5~14)：
 佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若濕生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。復次，須菩提！菩薩於法應無所住行於布施，所謂不住色布施，不住聲、香、味、觸、法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相……」

從《金剛經》之正宗分所見，似乎先明我空之義？此待考…。

A. (p.247~250)我空觀——
 別觀，即是於五蘊(色、受等)上各各別觀。
 總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

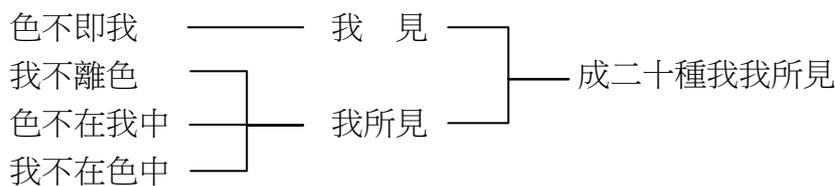
B.(p.247~250) 於五蘊觀無我

(a)《阿含經》常作三種觀——不即觀、不離觀、不相在觀(舉色蘊為例)：

447

	不 即 觀	不 離 觀	不 相 在 觀
我	有分別、自在、非無常	我是不能離	觀我不在色中，
色	無分別、不自在、無常	色而有的	色不在我中

(b)此三句，或分為四句：⁴⁴⁸



(c)《中論》多用五求破，即於四句外加一句：色不屬於我。⁴⁴⁹

(d)月稱論師以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。

450

P.S (p.249~250) 月稱論師在說明無我即無我所時，以燒車為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。⁴⁵¹於此一說，印順導師以

⁴⁴⁷ 如《雜阿含經》卷 5〈110 經〉(大正 2, 36c15~19):「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、若麤、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」。

⁴⁴⁸ 如《雜阿含經》卷 5〈109 經〉(大正 2, 34a24~35a16):「……愚癡無聞凡夫見色是我、異我，我在色、色在我；見受、想、行、識是我、異我，我在識、識在我……」。

⁴⁴⁹ 《中論》卷四〈觀如來品第廿二〉(大正 30, 29c7~30a3)。《中觀論頌講記》，p.404~409；《成佛之道》〈增注本〉，p.355~358。此外，《中論》卷 3〈觀法品第十八〉(大正 30, 23c20~21)之中一偈說到：「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。」=>這對於在五陰上計執有實我者，令其進退維谷，實具一語破之之效。

⁴⁵⁰ [1]《入中論》卷五，p.5：

如不許車異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形。

【月稱論師著，法尊法師譯《入中論》，中壢，圓光寺印經會，1991 年 12 月，p.269】

[2]《菩提道次第廣論》卷 21 引《入中論》云：

《入中論》云：「如車非許離自支，亦非非異非具支，非依他支非支依，非聚非形此亦爾」。

【《大藏經補編》(十)，p.759】

詳見《中觀今論》，p.248~250。另參見演培法師釋註，《入中論頌講記》，台北，天華出版公司，1989 年 3 月初版；1992 年 3 月三刷，p.417~419；日慧法師述，《四部宗義論釋》，台北，法爾出版社，1993 年 10 月第二版第一印，p.666~668。

⁴⁵¹ [1]《入中論》卷五，p.10：

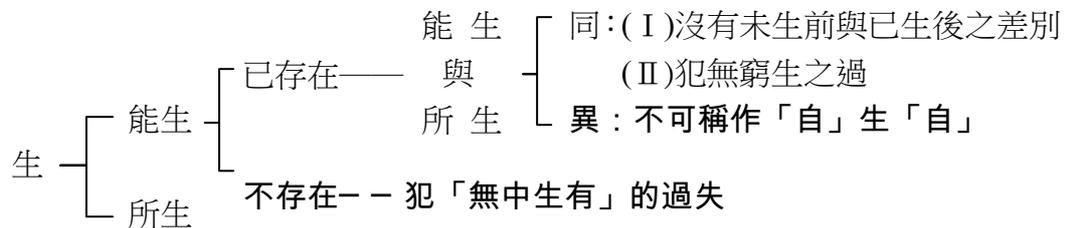
雖以七相推求彼，真實世間俱非有；若不觀察就世間，依自支分可安立，可為眾生說彼車，名為有支及有分，亦名作者與受者，莫壞世間許世俗。七相都無復何有？此有

為其有失當之處——轉以**拆車**之喻較為適當——符順《阿含經》以法有明我無。如《中觀今論》說：

將輪轆等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轆、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裏能即此成立我所依的五蘊也空呢？如依**假有幻現**說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轆相？以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

(2) (p.250~252)法空觀——

A. 《中論》以觀察四生不可得為發端。⁴⁵²(舉「不自生」為例)



B.無生與涅槃的關係

菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。⁴⁵³無生，即含得無滅。

行者無所得，彼亦速入真實義，故如此許彼成立。若時其車且非有，有支無故支亦無，知車燒盡支亦毀，慧燒有支更無支。如是世間所共許，依止蘊界及六處，亦許我為能取者，所取為業此作者。

【月稱論師著，法尊法師譯《入中論》，p.279~280】

[2] 《菩提道次第廣論》卷 17：

又若通達我自性，於彼支分諸蘊，亦能滅除有自性執，譬如燒車則亦燒毀輪等支分。如《明顯句論》云：「依緣假立，諸具無明顛倒執者，著為我事，即是能取五蘊為性，然所執我為有蘊相耶？為無蘊相耶？求解脫者當善觀察。若一切種善觀察已，求解脫者見無所得。故於彼云『我性且非有，豈能有所？』由我不可得故，則其我所我施設處，亦極不可得，猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我。」此說於我達無性時，亦能通達我所諸蘊，無我、無性。

【《大藏經補編》(十)，p.734】

另參見演培法師釋註，《入中論頌講記》，p.431~433。

⁴⁵² 《中論》卷 1〈觀因緣品第一〉(大正 30, 2b6~17):「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生……」。參見《中觀論頌講記》，p.59~65；《成佛之道》〈增注本〉，p.352~355。

⁴⁵³ [1] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 22(大正 8, 381b23~26)

是八人若智若斷，是菩薩無生法忍；須陀洹若智若斷，斯陀含若智若斷，阿那含若智若斷，阿羅漢若智若斷，辟支佛若智若斷，皆是菩薩無生忍。

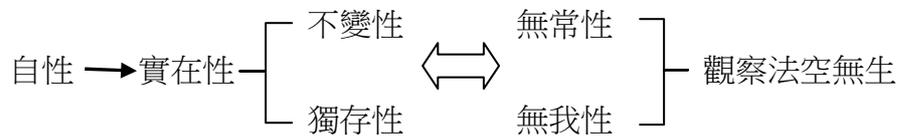
[2] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 23(大正 8, 390c29~391a4)：

佛告須菩提：諸須陀洹若智若斷，是名菩薩忍；斯陀含若智若斷，是名菩薩忍；阿那含若智若斷，是名菩薩忍；阿羅漢若智若斷，是名菩薩忍；辟支佛若智若斷，是名菩薩忍。

另見《大智度論》卷 71(大正 25, 555a3~24)，卷 86(大正 25, 662b16~24)。

但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。⁴⁵⁴

C.觀察諸法空無生性→尋求法的自性不可得

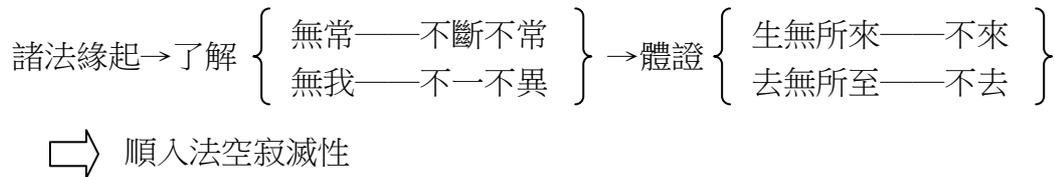


(a)觀自性不可得的下手處：

(I) 無常觀——知諸法如流水燈焰：一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常。

(II) 無我觀——觀一切法如束蘆、如芭蕉：束蘆，彼此相依不離，無獨存性。又如芭蕉層層抽剝，中間竟無實在性。

(b) 觀察法空→在一切法的相續和合中，觀自性了不可得→依此離一切妄執而自證。《中論·觀法品》說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味」。⁴⁵⁵



※(p.251) 佛說：「要先得法住智，後得涅槃智」；⁴⁵⁶要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續和合中觀察。

※ (p.252) 總結：

⁴⁵⁴ 如《大般若波羅蜜多經》卷 593(大正 7，1069a26~b19)

隨覺緣起，若順若違，皆不可得；無等起故說名緣起。若無等起則無有生。若無有生則無過去，亦無已生。若無過去亦無已生則無有滅。若無有滅即無生智。由無生智更不復生，亦不證滅。由無生故即亦無滅。由有生故施設有滅，既無有生是故無滅。於一切法如是知見通達作證，說名盡智。善勇猛！盡智者，謂盡無知故名盡智。…若能於盡得解脫者，名為盡智。雖作是說而不如說，所有盡智都不可說，但假名說，名盡無知，亦名盡智。若以如是無盡盡智，觀察諸法，盡智亦無。若如是知，便離盡智，至無盡際。此無盡際，即是無際，亦涅槃際。雖作是說而不如說，以一切法皆是無際，亦涅槃際。諸際永斷名涅槃際。雖作是說而不如說，以涅槃際永離名言，一切名言於中永滅。

⁴⁵⁵ 《中論》卷 3〈觀法品第十八〉(大正 30，24a9~12)。參見印順導師著，《中觀論頌講記》，p.343~347；萬金川著，《中觀思想講錄》，p.125~126。

⁴⁵⁶ 《雜阿含經》卷 14〈347 經〉(大正 2，97b11~12)：「佛告須深：不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。

- {¹三乘共通的解脫道——依三增上學得解脫：
觀慧依於禪定，禪定依於戒律，三學是相依（即增上）而後能得解脫。
- {²大乘不共的菩提道——三心修六度：
大乘學者，尤應以菩提願為依，大悲心為本，真空慧為方便，廣行無邊大行，
積集無量福德智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ 如《大般若波羅蜜多經》卷 143(大正 7, 72c9~73a14)明菩薩摩訶薩以「一切智智相應作意，大悲為上首，用無所得而為方便」之三心廣修六度。

第十二章〈空宗與有宗〉

厚觀院長指導 第四組編 2003/1/10

一、中觀宗之特色：(p.253)

中觀宗又稱之為空宗，因為他是深刻發揮空性的，以一切法空為究竟了義的，以空有無礙為本宗的特色，稱唯識等為有宗。

二、「空有」及「空宗、有宗」：

(一)「空」與「有」(p.253)

- 1、有些學者，以為佛法是一味的，沒有空有的差別。
- 2、論到空與有，印順導師也覺得是無諍的，釋尊的教法是一味的，以緣起安立一切法，以解脫為究竟。
- 3、佛法既然是一味的，則空有性相等在此一味的融貫上，是可有相對的側重而不應該脫節的。(p.254)

(二)「空宗」與「有宗」：(p.253)

- 1、有以為佛法雖有空有二宗，而實際是共同的。特別是中國學者，採取調和的姿態，大抵說空宗與有宗是無諍的。
- 2、佛雖沒有替有宗、空宗下過定義；儘管佛法是一味的，空有是無礙的，而事實上，印度確有空宗與有宗的存在。不但大乘佛法有空有二宗，即聲聞學派中也是空有對立的，如「毘曇」與「成實」。
- 3、大小乘佛法，無不說性相、空有、事理的，對於空宗與有宗的分別，不要以為有宗就只說有而不談空，空宗不談有而只說空，也不要以為空宗與有宗都談有空，而就沒有空宗與有宗的差別。(p.254)
- 4、後世學者以中觀的勝義空為空宗；以說勝義一切空為不了義的是有宗。(p.255)

※印順導師說：無論如何，空宗與有宗的差別是存在的。此空有二宗的根本不同處，應該深刻地去認識他，不應該模稜兩可的「將無同」地去融貫他。(p.254)

三、導師對空宗有宗之分判：(pp.255~256)

(一) 外道與佛教：

一切外道是有宗，佛法是空宗。因為出世的佛法，必是符合於三法印⁴⁵⁸、三解脫門⁴⁵⁹的。外道是有我論的，佛法是無我論的，說一切法歸於空寂，這是佛法與外

⁴⁵⁸ 印順法師著《以佛法研究佛法》p.305：三法印：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，是用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅才是佛法的涅槃還滅。如果與這三法印不相契應，則所謂生死輪迴與涅槃還滅，都是外道的，非法法的。

⁴⁵⁹ 印順法師著《華雨集第一冊》p.127：三解脫門：所指的即是三種觀法：空、無相、無願。佛在經典之中，曾經開示我們以空可以達到解脫，有的說到無相或無願可以得到解脫。表面上看起來，似乎有三條路可使我們走向解脫。就這一點，大小乘的觀點便不相同了。

※印順法師著《佛法是救世之光》p.210：三法印及三解脫門之關係，如說：「此法印者，即是三解脫門」，

道的不同處。

(二) 大乘與小乘

佛法有大乘小乘，可以說小乘是有宗，大乘是空宗，此與前一對意義多少不同。凡是大乘，都是說一切法空的，至於說空是了義或不了義，那是大乘學者對於一切法空進一步的抉擇。大乘佛法的基本論題，是一切法本來不生，本性空寂，這是遍一切大乘經的。聲聞佛法對此說得很少，所說的也不大明顯。聲聞的常道，是側重於緣起的事相，多發揮緣起有而說無我的。有一分小乘學者，因此執法為實有。故大體上，可說是小乘談有，大乘說空。中觀者不承認聲聞乘執有，或決定不了法空，這裏不過是依學派的各有偏重而說。

(三) 聲聞學者之空有：(p.256)

- 1、**唯識學者**曾分小乘學派為六宗⁴⁶⁰：從「我法俱有宗」到第六「諸法但名宗」。即空義的逐漸增明，漸與大乘空義相鄰近。
- 2、中國地論學者也分為四宗⁴⁶¹，說到毘曇「有」與成實「空」。這可見空有二義，單在小乘學派中也是存在的。

※導師認為「空」、「有」二宗，其實是彼此相對的比較之下，而有所不同。如說：聲聞乘對外道，聲聞乘是空宗；若聲聞乘對大乘說，則可稱為有宗。在聲聞佛法中，如「法無去來宗」對「法有我無宗」，空義增勝，但望於諸法但名宗，那仍是多說有。這些，都是在相對的比較下，有此空有的階段不同。(p.256)

這就是三法印，從悟入修行的方法說。如我們到公園去，從進園的園門說，可以有三門或四門等。可是走進門去，公園還是一樣。這部經也就這樣的開示我們：約一切聖者證入說，是空性，稱為法印。約證入空性（法印）而能得解脫的法門說，稱為三解脫門。

⁴⁶⁰ 窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷一：若以類准宗宗乃有八，教但三者：一、多說有宗，諸阿含等小乘義是，

雖多說有亦不違空。二、多說空宗，中、百、十二門、般若等是，雖多說空亦不違有。三、非空有宗，華嚴、深密、法華等是，說有為、無為名之為有；我及我所名為空故。此等三教如前引文，宗有八者：一、我法俱有，犢子部等。二、有法無我，薩婆多等。三、法無去來，大眾部等。四、現通假實，說假部等。五、俗妄真實，說出世部等。六、諸法但名，說一部等。七、勝義皆空，般若等經，龍樹等說中百論等。八、應理圓實，此法華等，無著等說中道教也。(大正 34,657a23~b6)

印順導師《性空學探源》p.104-105：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（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。

⁴⁶¹ 吉藏撰《中觀論疏》卷一：如舊地論師等辨四宗義謂：一、毘曇云是因緣宗。二、成實為假名宗。三、波若教等為不真宗。四、涅槃教等名為真宗。(大正 42,7b4~6)

吉藏撰《大乘玄論》卷五：四宗者：一、毘曇是因緣宗。二、成實謂假名宗。三、三論名不真宗。四、十地論為真宗。(大正 45,63c17~18)

法藏述《華嚴一乘教義分齊章》卷一：四依大衍法師等一時諸德立四宗教。以通收一代聖教。一、因緣宗：謂小乘薩婆多等部。二、假名宗：謂成實經部等。三、不真宗：謂諸部般若說即空理明一切法不真實等。四、真實宗：涅槃華嚴等。(大正 45,480b29~c5)

(四) 大乘三系對一切法空的詮釋：(pp.256~257)

- 1、虛妄唯識：或說遍計執無，依圓是有，如虛妄唯識宗。以妄執是無，事理是有，所破除的一切妄執，比起聲聞乘來廣大得多。
 - 2、真常唯心：說一切事相都是虛妄的，虛妄即是空的，依他起法也空，較之唯識空義又增勝了。
 - 3、中觀：世俗諦法，一切皆有；勝義諦中，一切皆空。說假有則一切無非假有，就是涅槃也如幻如化。勝義說空，則一切法皆空寂。到此，空義才臻於究極，也才算是空到家了。
- } 有宗
- } 空宗

※清辨與月稱：但在勝義空宗中，承認一切皆空而於世俗諦中許是實有的中觀者，如清辨論師等，還帶有有宗氣息。必須說世俗一切假有，這才是徹底的空宗。

※依此差降層次，相對的安立有空二宗。但真正徹底的空宗，那唯有中觀者，唯有確立二諦都無自性的中觀者。

四、從各宗派明空的方法，看有宗不空的思想：(p.257)

有宗，也還是說空的，他所以不是究竟的空義，不合於中觀的了義，這可以從各宗派明空的方法去了解，即可以看出他們口口說空，而實在是念念不空的思想。

(一) 有部對於空義的主張：(pp.257-258)

- 1、如薩婆多部是法有我無宗，何以我是無而法是有？所以說有或說無的理，是依於認識論而說的。凡是事相與理性（事相方面的因果法；理性方面的如不生不滅的涅槃等法），或心與境，這些都是可知境；凡是可知的，即是實有的，確實如此，任作若何的分析，這些法的自相是不失的。
- 2、事理、心境等，一切皆是實有的，即勝義有。依勝義有而相續、和合有的，是世俗有。這都是有的，不能說空。但在認識這有為、無為的一切法時，有因為認識錯誤，有錯亂的行相現起，於此錯亂行相的執著為如何如何，這是沒有的，是空的。
- 3、薩婆多部以色、香、味、觸、地、水、火、風等八微和合而有瓶、柱等，以為能成瓶等八微是真實有，八微所現起的瓶柱等是假有。此假有的瓶、柱，也不應是空，因為假是依實立的，假有是用，用是不離體的，所以勝義是有，世俗也是有。若人不知瓶等是和合相續的，將瓶等看作是整個的，不變的，這是認識的錯誤——行相錯亂，此行相錯亂所執的，才是沒有的。

- 4、如說我是五蘊和合而有的，五蘊是勝義有，依勝義的五蘊而建立假有的補特伽羅我。若於補特伽羅的假有法，執為常、一、實在的我，這種錯誤認識的我，才是應該破除的。這種明空的方法，只能破除小部分的執著。故薩婆多部所說實有、假有，都是不可空的，空的僅是主觀認識的錯誤。這樣的空，僅是心理的誤覺，而與心境事理無關。

(二) 唯識宗對於空義的主張：(pp.258-260)

- 1、如唯識宗的空，他信受一切法空性，但此空性是依於依他有法遠離遍計所執而顯的，此空性是勝義有。唯識者是不同於小乘的。有為法的心、境中，如薩婆多部所說，於境上所起的錯亂行相，當然是沒有的。認識上的境相，如不了解心境的關連，不知道境不是離心而獨立的客觀存在，有此心生有此境現的，這種現似外境，也是空的。
- 2、唯識家的意思，不單是有此孤零零的心，境是以虛妄分別心為自性的，這種不離心的境，也是有的，屬於緣起的因果，不可說空。若現有離心而外在的境，這是遍計所執，是應該空的。甚至說離境而有實在的心，也是錯亂的，空的。
- 3、唯識者的空義，比起薩婆多部來，範圍是更廣大了。所空的內容，不但行相的錯亂是空，即現起的境界，好像是有安定的、實在的、離心獨立的自體不空，而實是惑業熏習的妄現。此現似外境，薩婆多部以此為真實有的，唯識宗即不計為實。
- 4、護法論師，以七識的執著我法為遍計所執，是空的。其實，心生時似義顯現，在心識中有實在境相顯現，自然地如此顯現，這即是遍計所執，非破除不能解脫。
- 5、唯識者說境空，或說離心的外境是空，是空有隔別的，說境空即等於沒有，而緣起的事實，使他不能不承認不離心的現境為不空。所以他說現似外境空，即同時承認唯心的內境不空；說是遍計執空，即說依他的心識不空。
- 6、即使說，若執著唯識也是可空的，但此心空，是對境而說的心，指別體的能取心，即行相錯亂而妄執心為離境的心。這雖是空，而同時即承認虛妄分別有的心識是不可以空的。唯識者儘管說空，終於是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。即有即空的自性空，唯識學者是從來不曾理解過的。

(三) 真常唯心系對於空義的主張：(p.260)

真常唯心論者，所講的空更擴大了！執境、現似心外的境，固然是空的，即虛妄分別心也說是空的。虛妄分別心的所以是空，對清淨的本體或真心說。真常心不與虛妄相應，即使有虛妄相顯現而仍是不為妄心所染的。無為本體不與妄染相應，有時也說他是空。空是離妄染的意義，實則真如法性心是諸法的本體，有一

切真實功德，是不可說他是空的⁴⁶²。虛妄心是後起的，屬於客，是可以沒有的，故說妄心是空。虛妄唯識者，不能抹煞境相的緣起性，所以雖說境空而又立唯心的內境不空。照樣的，真常唯心者，那裏能抹煞緣起的心識事實？所以雖說妄心空而又立真心不空。

(四) 綜合三家空義的解說：(p.261)

1、所列舉的三家，對於空義的解釋各有不同：

- a、有部：薩婆多部說執境為空。
- b、唯識：唯識者則不但以行相顛倒的執境為空，即現似所取，好像實有離心的所取境也是空的。
- c、真常：真常唯心論者，不但承認執境及似義顯現的外境是空，即唯識以不為是空的虛妄雜染心，也說是空的。

2、三家的空義有廣狹，但他們總認為此是空而另有不空者在。如：

- a、有部：說執境是空，而現前的外境不空。
- b、唯識：似離識現的境是空，不離於心的內境不空。
- c、真常：說妄心也空而清淨本體不空。

(五) 小結

三家的空義雖逐漸廣大，然總覺有一不空者在，依實立假，依不空立空「執異法是空，異法不空」。他們的立足點、歸宿處，是實有、真有，所以這三家稱之為有宗。

五、空、有二宗主要分歧點：(pp.261-262)

(一) 空宗：與有宗不同，在說此空時，即說此是有，並不以為另有什麼不空的存在。這種思想，源於如來的自性空。

(二) 大眾部、經部等：說過去、未來法是無，幻化無，影像無等。他們所說的「無」，不是說沒有這回事。作夢是一種事實，不能說他沒有，但夢中所現的一切事，不是實在的一回事。說夢中沒有實在的自性事，不是說夢事也沒有。

⁴⁶² 馬鳴菩薩造《大乘起信論》卷一：復次，真如者，依言說建立有二種別。一、真實空，究竟遠離不實之相顯實體故。二、真實不空，本性具足無邊功德有自體故。復次，真實空者。從本已來一切染法不相應故，離一切法差別相故，無有虛妄分別心故。應知真如非有相、非無相、非有無相、非非有無相。非一相、非異相、非一異相、非非一異相。略說以一切眾生，妄分別心所不能觸，故立為空。據實道理，妄念非有，空性亦空。以所遮是無，能遮亦無故，言真實不空者，由妄念空無故。即顯真心，常恒不變，淨法圓滿故名不空。亦無不空相，以非妄念，心所行故，唯離念智之所證故。(大正 32,584 c20~585a3)

(三) 薩婆多部：以為假有並不是什麼都沒有，無自性的假有還是有的。以為假有法無有自性，但假有必有一實有為依，才有假有的呈現。如勝義有與世俗有，薩婆多部也主張不是截然的兩體。因此他說夢是實有的，如見人首有角，人與牛馬等角是真實的，不過行相錯亂，以為人首有角而已。

(四) 經部師：說夢幻假有無實，即承認此是無實性的假有，如夢中人首有角，那裏有有角的人，這是無的。但夢事非都無，不過是無自性的假有罷了！經部師們，在某些事象上，雖也達到無自性而假有的理論，但不能擴充到一切法上去。

六、從空、有二宗之歸結，明其分歧點：(pp.262~263)

(一) 大乘根本中觀宗等，從空相應的緣起義，了知一切法都是無自性，無自性不是什麼都沒有，無自性而緣起法還是可以建立的。無性而可得可見的幻有，徹底的通達了現相與本性的中道。這樣的說空，不是另外承認有不空的實在，這是空宗與有宗的差別處。

(二) 空宗是直觀因緣法的現而不實無實而現的，由此達到一切法空，一切法假。空宗以勝義空為究竟，其歸宗所在，是畢竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都無的頑空。

(三) 不論小乘大乘，依有宗講，不論空得如何，最後的歸結，還有一個不空的存在，不能即空而說有。所以觀察空義，應細察他是如何觀空和最後的歸宿點何在。空宗與有宗的諍點在此。凡佛法中的諍論，如假實之諍，法有法空之諍，中觀與唯識之諍等，諍點無不在此。

【補充資料】

七、空宗、有宗之分：

(一) 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)⁴⁶³。

(二) 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

⁴⁶³ 印順法師著《性空學探源》p.5。

經與毘曇論中顯出他的不同。所以對於空義的研究，雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》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⁴⁶⁴。

⁴⁶⁴ 印順法師著《性空學探源》pp.5~6。