

## 第九章 現象與實性之中道

### 第一節 太過·不及·中道（p.181~p.192）

釋厚觀（2006.6.14）

#### ※ 前言（p.181）

**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。

佛法的說明**諸法實相**，以此相對的二門——**緣起**與**性空**為方便。

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。

本來，佛法以內的各宗派，對於空有，都自以為見到了中道義，然在把握空有中道義的中觀者看來，各宗派所了解的中道，近於中道而多少還是不偏於此，即偏於彼，不是太過，便是不及。

#### 一、漢傳的般若三家（p.181~p.184）

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」<sup>1</sup>。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<sup>2</sup>：

##### 1、以**空假名**破**不空假名**。

<sup>1</sup> 參見梁·慧皎撰，《高僧傳》卷 8（大正 50，376a20~b29）。

<sup>2</sup> 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**鼠嘍栗義**。

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。晚人名之為安苾二諦，苾沈為真，苾浮為俗。

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」。

- 2、以不空假名破空假名。
  - 3、以假名空雙破二者，為中道正義。
- 後來三論宗，即常談此三宗。

### (一)「不空假名」(p.182)

#### 1、宗義：

- (1) 如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠喫栗。」<sup>3</sup>
- (2) 此說：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。<sup>4</sup>
- (3) 此不空假名宗，古人比喻為如鼠喫栗，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食栗中仁盡而殼相還在。

#### 2、印順法師評：

- (1) 他們以為現象界，不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的。
- (2) 但以為若說有，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~p.183)

不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。

#### 1、宗義

- (1) 此宗以為：從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦。
- (2) 以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。
- (3) 《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」<sup>5</sup>。

我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。

<sup>3</sup> 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，如鼠喫栗。

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，如水中案瓜（大正藏原作「爪」，以下同）。手舉瓜令體出，是世諦；手按瓜令體沒，是真諦。……

次周顛明三宗二諦：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。

<sup>4</sup> 《中觀論疏》卷2末（大正42，29b16~c5）：「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。」

<sup>5</sup> 唐·吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，24c7-10）：「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。如水中案瓜，手舉瓜令體出，是世諦；手案瓜令體沒，是真諦。」

## 2、印順法師評：

- (1) 此空假名者，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，即空得太過了，也不能把握空有之中道。
- (3) 他雖承認一切法空，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~p.184)

三論宗的正義是假名空，簡說為「假空」。

#### 1、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」<sup>6</sup>。  
如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

#### 2、印順法師評

- (1) 此與天臺家的即有即空相近。
- (2) 《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。<sup>7</sup>
- (3) 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」。<sup>8</sup>
- (4) 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。

<sup>6</sup> 唐·吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，25a2-4）：「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。」

<sup>7</sup> 宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷17(2000年5月版，方廣出版社，p.434)：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。

<sup>8</sup> 《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。

## 二、藏傳的中觀三家（p.184~p.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。

### （一）「太過派」（p.184~p.186）

- 1、此派主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提，無不能破。
- 2、此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。但所以執空能破除一切法者，理由有四<sup>9</sup>：
  - 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。  
〔A 與 B〕這兩個理由，由於他不能如實了解一切法空義，致有這種誤解。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。
  - 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？量，即正確的認識。對於所認識的能恰到好處而得之，此所得的是由量成立，可說為有。但經中說：「眼耳等非量」。非量，即不是正確的認識，即六識所知的一切法，皆為不能由量成立的。

〔C 與 D〕此二種理由，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。

### 3、印順法師評

#### （1）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。

#### （2）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。

<sup>9</sup> 參見《菩提道次第廣論》卷 17，p.440。

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) 小結：

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~p.189)

《廣論》中曾引述此派的解說。

### 1、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。<sup>10</sup>

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。

### 2、宗喀巴對此派之批評 (p.186~p.187)

宗喀巴評此為不及者：

(A) 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。

(B) 時位無變：即常住性。

(C) 「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。這樣，宗喀巴以此為不及。

### 3、印順法師之評論 (p.187~p.189)

(1) 此宗自性的三義，與我（印順法師）上面所講的：**實有、不變、獨存**的自性三義，大體相近。<sup>11</sup>根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的**實**

<sup>10</sup> 宗喀巴大師著·法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷 19(2000 年 5 月版，方廣出版社，p.481)：「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。」

<sup>11</sup>(1)《中觀今論》〈自序〉p.7：「智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧（真）說：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

有感，含攝得不變性、獨存性。

- (2) 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。<sup>12</sup>但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

### (3) 印順法師對宗喀巴之評論 (p.188~p.189)

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

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

### (三)《廣論》之「自宗正見」(p.189)

《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

---

所含攝得的不變性與獨存性。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。」

- (2) 《中觀今論》第5章·第2節〈自性〉，p.70：「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。」

<sup>12</sup> 參見《中觀今論》第5章·第2節〈自性〉，p.68~p.70。

成派。

應成派以爲：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。

- 1、承認一切法空，即假有法也不承認有自相，與自續派的「不及派」不同。
- 2、雖承認一切法空而不許破緣起，故又與「太過派」不同。

### 三、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。

太虛大師分大乘學爲三：(一)、法相唯識學，(二)、法性空慧學，(三)、法界圓覺學。印順法師在《印度之佛教》裏，稱之爲(一)、虛妄唯識系，(二)、性空唯名系，(三)、真常唯心系。

此大乘三系，可從有空的關係上去分別。

#### (一)「性空唯名系」(p.189~p.190)

- 1、「性空者」所主張的：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」<sup>13</sup>。其他各派，以爲若一切皆空了，豈不破壞緣起？故另立不空之有。而不知諸法之所以是畢竟空，就因爲他是緣起有；因爲諸法是緣起有，所以諸法是畢竟空。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。
- 2、太過派執空，對緣起的應有者不能善巧的知其有。  
不及派執有，對於應空者又不能如實的知其空。

進一步說：對於有而不能善巧的知爲有，則對於空也即不能善達其空。

反之，對於空不能善巧的知其空，對於有也即不能善達其爲有。

失空的即失有，失有的即失空。

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！

#### (二)「虛妄唯識系」(p.190)

- 1、「唯識者」，可說是不空假名論師。
- 2、《瑜伽論》等反對一切法性空，以爲如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空爲不了義。以爲一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。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。

#### (三)「真常唯心系」(p.190~p.191)

<sup>13</sup> 鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（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。」

1、「真常者」，自以為是「空過來的」。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，這即我所說的「真常論者」。

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。《楞伽》<sup>14</sup>、《勝鬘》<sup>15</sup>、《起信》<sup>16</sup>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。  
17

3、印順法師評：

(1) 他們（**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。

**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」。

(2)〔真常者〕從空而悟證的不空——妙有，與中觀所說的緣起有不同。

**中觀**的安立假名有，是依緣起法而施設的。

**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。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。

(3) 此派（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。

---

<sup>14</sup>《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。」

<sup>15</sup>《勝鬘經》〈空義隱覆真實章第9〉（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。」

<sup>16</sup>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。謂離一切法差別之相，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；常恆不變，淨法滿足，故名不空。」

<sup>17</sup>印順法師著，《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」。

#### (四) 印順法師對大乘三家之總評 (p.192)

- 1、**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。
- 2、**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」<sup>18</sup>的。<sup>19</sup>

- 3、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。<sup>20</sup>但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

---

<sup>18</sup>參見《央掘魔羅經》卷2（大正2，527b16~c15）。

<sup>19</sup>《中觀今論》第十二章、〈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。

<sup>20</sup>《中觀今論》第十章〈談二諦〉，第一節〈總說〉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 (p.192~p.203)

### 一、現象與本性 (p.192~p.193)

- (一) 本章第一節「太過·不及·中道」，側重在從「緣起」以明「空」。  
本章第二節「即·離·中道」，從「現象」與「本性」的綜貫來說。
- (二) 「現象」與「本性」，關涉的方面很廣：如外道以及一般哲學上的「本體」與「現象」、「實在」與「假相」等，都可說與此論題有關。  
緣起：重現象———現象—假相  
性空：重本性、實相—本體—實在
- (三) 對於現實的宇宙、人生，要能把握到它的究竟真相，無論是「說明上」、「悟證上」，都不能不分別，但又不能分成判然的兩截。  
從相對的差別說明中，此現象與本性，或緣起與性空，此兩者的關係究竟怎樣？  
1、現象在本性之外？  
2、還是現象在本性之中？  
此一問題，在佛教、神教與哲學上，有多種見解的不同。  
中觀家對「現象」與「本性」，發揮其「不即不離」的中道義。

### 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：重在破一 (p.193)  
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。  
佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。如說五蘊、十二入、十八界等是分析的，說無常、無我、無生等是否定的。此是初期佛法的特色。  
佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。
- (二) 部派佛教學者：重差別 (p.193)  
後來的佛教學者，有的不得佛意，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：從本性平等上，評破小乘的各各自性差別 (p.193)  
到了大乘佛教，特色即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。因此，大乘佛法又極容易被誤解，而轉計到本體論、唯一實在論去。
- (四) 佛法本意 (p.193~p.194)  
1、**聲聞佛教**：重在差別的異。破除常、一、我、實在，而所證並不落於種種的差別。

**大乘佛法**：重在本性的一。發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是「破二不著一」的，也並不落於唯一、本體的倒見。

2、確實的說來：

說**差別**，是以此為方便，說明**現象不即本體而不可一**。

說**平等**，是以此為方便，說明**現象不離本體而不可異**。

3、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。

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。此是學佛者應有的基本理解，否則為言辭所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。

### 三、約「言教安立」與「修行體悟」說「現象與本性」即離之關係（p.194~p.195）

#### （一）約安立言教說（p.194~p.195）

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。臺宗判四教：藏、通、別、圓。四教對於世俗相與勝義性的說明，即離不同。

- 1、藏教：主要為小乘學者，對於現象與本性，生死與涅槃，世俗與勝義，主張是**差別**的。
- 2、通教：主張即色而空，即生死為涅槃，主緣起與本性是**相即**的。
- 3、別教：進而講三諦，俗諦、真諦、中諦，也是主張**差別**的。
- 4、圓教：即俗、即真、即中，三諦是**融即**的。

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）

以上約「安立言教」說，若就「修行體悟」說，這只有二類：1、悟真諦，2、悟中諦。

- 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、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。

真理，從智慧的體證說，不外悟「偏真」與「圓中」。中，即是統一切法，即假即空而即中的。臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。

A、悟偏真，現象與本性是不相即的。

B、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)

從「言教安立」上講，各宗派關於緣起與性空的建立，是否善巧，是否易於使人誤會而落於二邊，不無可以評論。現舉大乘佛教為例：原則的說，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) 唯識家：重在差別 (p.195~p.196)

- 1、唯識家重在差別，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）」。<sup>21</sup>側重是可以的，但因偏重於世俗、後得智，所以在說明上即不免傾向於差別，作出差別的理論。
- 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。
- 3、因此，有些學者對唯識家的說法不能滿意。
  - (1) 依他是無常的，圓成實是常的；
  - (2) 依他是差別、生滅的，而圓成實則是無差別、不生滅的。
  - (3) 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。
  - (4) 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」；  
在「言教的安立」上，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) 賢首家、天台宗、禪宗：重平等<sup>22</sup> (p.196~p.197)

<sup>21</sup> 《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……。

<sup>22</sup> 印順法師《佛法是救世之光》〈大乘空義〉(p.185~p.186)：

如天臺，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，

1、如賢首家、《起信論》等，也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。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，一切現象或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。從本性現起一切現象，即性起法門，這是唯識學者所不談的。

禪宗六祖也曾說：「何期自性能生萬法」<sup>23</sup>。

這是說：本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。

這種說法，在一般的哲學界，也極為流行。

2、賢首家之「事事無礙」(p.197)

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。

賢首家雖說：「圓融不礙行布，行布不礙圓融」<sup>24</sup>，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。

3、天台宗之「性具法門」(p.197)

天台宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界<sup>25</sup>。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。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」。

### (三) 中觀家：二諦中道觀 (p.197~p.200)

1、以中觀宗的見解來批評：

(1) 唯識偏重於差別事相，多明俗諦；

---

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。

<sup>23</sup> 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。」

<sup>24</sup> 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。

<sup>25</sup> 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。

(2) **天臺、賢首**偏重於平等本性，多明真諦。

唯識、天臺、賢首所建立的理論，高深廣大，當然不能看作荒謬不經的。但佛依二諦說法，二諦不即不離而需要完滿的善巧二諦，即不能稍有所偏。若能正見二諦無礙的中道，則對於緣起與性空，才有正確了達的可能。如何把握二諦的不即不離，恰到好處？不偏於差別，也不偏於平等，這是修學中觀者所應該特別留意處。

## 2、中觀者的二諦中道觀（p.198~p.199）

(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) 然而現象之所以有無限差別，不是以此空性為精神或物質，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，唯有在因緣法上安立，決不在性上說。**這與自性能生萬法，一真法界現起一切的思想，根本不同**。

### A、空地與房子喻：

如此處是空地，才可以造房子；這如法性本來空寂，所以有現象的可能一樣。但僅有空地，還不能就有房子出現，必需以磚、瓦、木、石、匠人、設計、工作，才能有事實的房子。所以，「以有空義故，一切法得成」，這是從緣起本相以說明其可以成為現象；而所以成為如此現象，並不以空為能力、材料，以空為現出一切現象的根源。

### B、明鏡與影像喻：

性空與緣起，如鏡的明淨與影像一樣，不明淨，即不能現一切影像；但不能說明淨即能有一切影像，影像還需有人、樹、花、物的因緣。於明淨中能現一切影像，可說影像就是明淨的，影像現前時，也未曾不明淨。從明淨說，這是平等一如的，有影像如此，無影像也如此。但現起人等影像，必需明淨，而非但由明淨，不需人物等因緣；也決不因鏡的明淨平等，而所現的人物花草影像也無有差別。人物花草的影像如何，主要還是受人物花草的因緣關係而決定的。

## 3、「中觀家」與「唯識家、天臺宗、賢首宗」之差異（p.199~p.200）

緣起與性空，從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；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。

(1) 中觀者於性空與緣起的抉擇，與**唯識家**不同：即在「以有空義故，一切法得成」。

(2) 中觀者與天臺、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。

然這裏要鄭重指出的，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、佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學不同 (p.200~p.202)

(一) 佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。

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。

(二) 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。

(三) 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。

(四) 印順法師對「從體起用」之評論 (p.201~p.202)

### 1、熊十力的《新唯識論》(p.201)

- (1) 熊十力的《新唯識論》，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。<sup>26</sup>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) [印順法師評] 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，[佛法]不許從空寂體而現為一切。

### 2、神教與玄學者 (p.201~p.202)

<sup>26</sup> 熊十力著，《新唯識論》民國 80 年 1 月 30 日，(上)(印行十力叢書記)(p.7~p.8)：

「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，只是為淵深渟蓄，而不悟其生動活躍，全現作無量漚。此未免滯寂之見。」

### (1) 神教與玄學者之主張 (p.201~p.202)

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，即以爲必需從一實在的「本體」而發現爲各式各樣的差別「現象」。

A、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，這種思想，一般人極易於接受。因爲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。

B、後來的玄學者，雖不說上帝爲宇宙的根元，而以爲有一實在的「原理」或「本體」，由此實在的「本體」，產生一切「現象」，顯現一切「現象」。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：本體如何能發現爲現象，本體與現象有何關係？

C、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，成爲汎神論的、玄學的、實在論的。

熊十力也說：舉體即用，全用即體。

### (2) 印順法師之評論 (p.202)

A、其實，如掃除本體生現象的根本假定，根本妄想，那必然爲即現即空；即空即現，頭頭上現，法法上明，何必要堅持從本體而發現爲現象？如水相與溼性，即水即溼，即溼即水，還談什麼從溼性而發現爲水相？

玄學者坐在無明坑中，做著從本體生現象的迷夢！還以爲佛法偏（不能說即空空寂寂而生生化化的）而不即，何等可笑？

B、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。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。

C、佛學者如想像從本體而顯現爲現象，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。

## 六、「中觀」不同於「現象論派」或「神教、玄學等的本體論」(p.203)

### (一)「中觀」不同於「現象論派」

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」。此派以爲神教、玄學家的本體，是幻想的產物，是以自己的推論爲根據而建立的，他們根本就沒有見到什麼本體。

2、〔印順法師評：〕這極有理，但又多少偏於一邊了！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，不能爲錯亂、顛倒的認識所蒙蔽。離顛倒

錯亂正覺得的，名爲本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。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。

(二)「中觀」不同於「神教、玄學等的本體論」

〔中觀所說的〕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、結論 (p.203)

總之，依佛法看：他們都是偏重了一方面。

重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性。

重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。

這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。

唯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。