目　錄

目錄.....I

《中觀今論講義》編輯緣起.....III

《中觀今論》〈自序〉.....1

《中觀今論》〈引言〉.....18

第一章、中道之內容及其意義.....24

第一節、中道之內容.....24

第二節、中道之意義.....32

第二章、龍樹及其論典.....38

第一節、龍樹論略說.....38

第二節、《中論》為《阿含》通論考.....47

第三章、緣起之生滅與不生不滅.....63

第一節、無生之共證與大乘不共.....63

第二節、聲聞常道與大乘深論.....70

第三節、三法印之橫豎無礙.....79

第四節、緣起之綜貫性.....85

第四章、中道之方法論.....89

第一節、中觀與中論.....89

第二節、因明與中觀.....93

第三節、聞量、比量、現量.....107

第五章、中觀之根本論題.....116

第一節、緣起.....116

第二節、自性.....127

第三節、空.....142

第四節、緣起自性空.....157

第六章、八不.....160

第一節、八事四對之解說.....160

第二節、不.....177

第七章、有、時、空、動 204
第一節、有——物、體、法 204
第二節、時間 210
第三節、空間 223
第四節、行——變動、運動 233
第五節、無言之秘 250

第八章、中觀之諸法實相 255
第一節、總說 255
第二節、性、相 261
第三節、體、作、力 283
第四節、因、緣、果、報 290

第九章、現象與實性之中道 312
第一節、太過、不及、中道 312
第二節、即、離、中道 329

第十章、談二諦 344
第一節、總說 344
第二節、二諦之安立 353
第三節、二諦之抉擇 368

第十一章、中道之實踐 382
第一節、頓漸與偏圓 382
第二節、緣起空有 396

第十二章、空宗與有宗 422

《中觀今論講義》

編輯緣起

（釋厚觀）

《中觀今論》是印順導師（以下簡稱「導師」）於民國 36 年（1947 年）在雪竇寺編纂《太虛大師全書》時，對續明法師、楊星森居士等人講說，並於民國 39 年（1950 年）彙整出版。

導師說，《中觀今論》是以《中論》為本，以《大智度論》為助，闡揚中觀思想與實踐的著作。龍樹菩薩的作品很多，主要分成兩類：一、深觀，最重要的代表作是《中論》；二、菩薩廣大行，主要有《大智度論》、《十住毘婆沙論》。要把這深觀與廣行兩類論典綜合起來，才成為完整的龍樹學。我在慧日講堂及福嚴推廣教育班講了 7 年的《大智度論》後，接著講深觀的《中觀今論》，體悟更加深刻。

中國佛教長久以來受真常唯心思想的影響很深，加上《中論》義理艱深，不容易看得懂，即使想要研究，也不容易。雖然有三論宗吉藏大師的《中觀論疏》註解《中論》，但他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，還融合了真常唯心的思想，已經不是單純的中觀了。而導師依《大智度論》等般若、中觀的經論來解說《中論》，更契合《中論》原意；且用現代的語體寫出來，為現代研究中觀的讀者帶來莫大的便利。如果想要深入中觀，《中觀今論》是一部很重要的參考書；另外還有《中觀論頌講記》、《性空學探源》、《般若經講記》、《空之探究》、《初期大乘佛教之起源與開展》（第十章〈般若波羅蜜法門〉）等相關著作，也非常值得參考。

導師在《中觀今論》中提出了許多重要的觀念，值得我們深入思惟、體會，而導師寫作用詞一向精鍊，幾乎每個地方都是重點，在此僅略舉幾項，提供大家參考。

一、中觀學值得稱頌的精義：

導師歸納中觀學值得稱頌的精義有幾點：（一）大小共貫，（二）真俗無礙，（三）悲智圓融，（四）空有融會。

導師特別留意大乘與聲聞之間的貫通，聲聞的正常道多說無常、無我，大乘則從空門入，多說不生不滅；但無我與空並非性質有什麼不同，生滅與不生滅其實是一，說有廣略，詳見第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉。

二、立名《中論》的理由：

龍樹闡揚一切法空，但其論著為什麼不稱為《空論》，卻稱作《中論》呢？原來，龍樹菩薩主張：緣起、空、中道是同一的，而更以不落兩邊的中道為宗極。這代表中道有很重要的意義，所以導師在第一章就先談「中道的內容」與「中道的意義」。

（一）「中道的內容」：包含「行的中道」與「理的中道」。

1、行的中道：不苦不樂的中道，即是以「智」為本的八正道。不偏於樂行、不偏於苦行，也不是折中，而是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。

2、理的中道：正觀緣起，離於二邊的八不中道——不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去。

雖然有行的中道與理的中道，但是這只是相對的區分而已，事實上，「行的中道」要以正見為先導，所以在理上體悟正確是非常必要的。另外，體悟「理的中道」，是要斷除煩惱，除了利益自己，也要利益他人，所以悟理之外，也要實踐自利利他的正行，行與理相依相待，不可或缺。

（二）「中道的意義」：一、中實，即是如實、實相；二、中正，即圓滿正確。

龍樹的中道論可用二句話來說明：「宗歸一實，教申二諦」。「宗」就是體證，「教」就是用語言文字表達出來以教化眾生。

1、「宗歸一實」：中實。要體證實相，必須把握兩個重點：（1）不取著名相，不要落入語言種種的戲論；（2）不落於對待——常斷、一異、能所的對待。

2、「教申二諦」：中正。因為實相是心行處滅、言語道斷，一般凡夫不瞭解實相，所以佛陀從證出教，依世俗諦與勝義諦為眾生說法，希望眾生能綜貫性相、空有，進而體悟中道。

三、龍樹只談「八不」的理由及其次第：

龍樹以八不（不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去）來否定眾生一切的執著。眾生的執著很多，為什麼只有取這「四對八不」？為什麼依這樣的次第來說八不？

導師的解說非常善巧，「生滅」、「常斷」、「一異」、「來去」分別與「法體」、「時間」、「空間」、「運動」有關。所以，即使只有「四對八不」，其實幾乎已

經包含了一切法，龍樹以這「八不」就可以破除一切的執著。

雖然在解說上有「法體」、「時間」、「空間」、「運動」之次第，但是在理上是不可分割的，不是說先有時間，再有空間。因此是「說有次第，理非前後」，如順世間的意見說，不妨說有「生滅、常斷、一異、來去」這樣的次第。

關於此論題，詳見第六章〈八不〉及第七章〈有、時、空、動〉。

四、二諦空有：

《中論》說：「**諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。**」第一義諦即是勝義諦，就是聖者特勝的無漏無分別智所覺證的境界。凡夫的情執只知有世俗，而不知有勝義；聖者則通達勝義，而又善巧世俗。

勝義諦又分成「狹義的勝義諦」和「廣義的勝義諦」。

「狹諦的勝義諦」就是「空性」;「廣義的勝義諦」包含「空性」及「如幻緣生」。

一提到「勝義諦」，我們或許會聯想到聖者體悟的空性，但其實聖者體悟的境界不只是「空性」而已，也能通達「一切緣起如幻假名有」。因此，導師在第八章特別討論到〈中觀之諸法實相〉，舉《法華經》所說「**唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等**」，說明聖者體悟的實相不只是空而已，還包括性、相、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等。

所以我們修學中觀時，不能只偏重於「性空」，也應通達「因、緣、果、報」等「緣起如幻有」才行。

另外，導師引《般若經》「菩薩不共中道妙觀」，說明菩薩「體悟畢竟空寂，而不礙緣起有」，能「**不盡有為，不住無為**」，這才是不共二乘的緣起。「**不盡有為，不住無為**」出自《維摩經》，僧肇《注維摩詰經》說得好：「**有為雖偽，捨之則大業不成；無為雖實，住之則慧心不明。**」

「**不盡有為**」：這裡所說的「有為」是指一切有為的善法，菩薩不離大慈，不捨大悲，深發一切智心，教化眾生，終不厭倦，心無放逸，不失眾善。若菩薩捨棄這些有為善法，成佛的大業就不能成就。

「**不住無為**」：菩薩雖修學空、無相、無願三解脫門，但不像二乘那樣急著入涅槃。無為雖然是真實，但是不能住著，若住著便慧心不明了。

五、悟入空性的前方便：

龍樹所說的「空」不是指「什麼都沒有」，而是依「緣起無自性」來談「空」。「我」，或者「自性」有三個定義：（一）實在性、主宰性，（二）不變性，（三）獨一性。諸法由眾因緣和合而起，否定了實在性、不變性、獨一性，這樣的緣起無自性，我們稱它為「空」，並非是斷滅的空無。

因此，要悟入空性，必先信解因果，具備「空有無礙的正見」，並以戒行為基礎，才能契入空性，而又不廢福德與智慧的種種事行。如《大智度論》卷 18（大正 25，194a15-25）說：

> 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。……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。

悟入空性的前方便，三乘共通的解脫道要以三增上學（增上戒學、增上定學、增上慧學）為資糧；大乘不共的菩提道則需要以三心（一切智智相應作意，大悲為上首，無所得空慧為方便）來修六度。

六、關於「聲聞道與菩薩道」、「漸修與頓悟」：

本書不只是談深觀，也談到廣大的菩薩行；談如何修行時，也探討到頓悟與漸修的問題，詳見第十一章〈中道之實踐〉。

聲聞的正常道：直接觀無我、無我所，重要的是把握諸法共相，特別是三法印——諸行無常、諸法無我、悟入涅槃寂靜。

大乘的菩薩道：從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。如無著菩薩金剛杵的譬喻——首尾粗，中間狹。菩薩發心開始修學的時候，親近善知識、聽聞正法、信解因果、廣觀世間一切法空，並以慈悲心作利他事。大乘的不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。勝解世間一切法空之後，還要收攝到無我、無我所，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，又廣度眾生，嚴淨佛土。

七、空宗與有宗：

空宗除了講空也講有，有宗除了講有也講空，既然空宗、有空都講有，都講空，為什麼會有空宗、有宗的不同呢？

導師很明確地指出空宗、有空的不同，應注意兩點：

（一）歸宿點不同：

以一切法畢竟空為究竟了義的，才是空宗；如果認為一切法空是不了義，主張一部分空，還有一部分不空，那就是有宗了。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。關於這個問題，詳見第十二章〈空宗與有宗〉。

（二）觀空的方法不同：

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。如《中阿含・小空經》所說，鹿子母講堂裡面沒有牛、羊，依沒有牛、羊說空，但鹿子母講堂本身並沒有空，這是「他空」。

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。在法的當體說它無自性，是空，這是「自空」。

由於方法的不同，導致結果也不一樣，因此正確的方法非常重要。或許有人認為，用西洋的邏輯或因明就可以體悟中道的實相，導師明確地說「不行」，詳見第四章〈中道之方法論〉。

導師這本《中觀今論》雖然是在闡揚中觀、解說《中論》要義，但也常常比對印度、中國、西藏等宗義；在大乘三系方面，也經常比對性空唯名與虛妄唯識、真常唯心的不同，彰顯中觀的殊勝；此外，還常舉《阿含》與部派論書，比對大小乘之間的差異；談到時間觀、空間觀時，更提到外道乃至現代科學的看法。如此種種，可見導師學問的淵博。而導師則提醒我們：「**學問不厭廣博，而觀行要扼其關要。**」（《中觀論頌講記》，p.312）

筆者從 2013 年 9 月起至 2014 年 12 月止，於福嚴推廣教育班講授《中觀今論》課程，為了講授的方便，除了增補《中觀今論》科判之外，並考察加註許多經論的出處，因而編輯了這本《中觀今論講義》。疏漏、錯誤之處在所難免，還望各位大德不吝指正！

有心研究的讀者們，也可搭配我講授的《中觀今論》MP3 研讀，相關檔案可到慧日講堂影音網站（http://video.lwdh.org.tw/html/zgjl/zgjl02zgjl00.html）下載。

2014 年 12 月 8 日，於福嚴佛學院

《中觀今論》

〈自序〉

（pp.a1-a10）

壹、《中觀[1]今論》撰寫的因緣（pp.a1-a3）

（壹）印順法師習「空」的因緣（p.a1）

一、導言

在師友中，我是被看作研究三論或空宗的。

我曾在〈為性空者辨〉中說到：「我不能屬於空宗的任何學派，但對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！」[2]

二、正述（p.a1）

（一）思想上的變革（p.a1）

1、研讀的首部佛典——《中論》（p.a1）

空宗——聖龍樹的論典，對我可說是有緣的。早在民國十六年（22 歲），我開始閱讀佛典的時候，第一部即是《中論》。《中論》的內容，我什麼都不明白，但一種莫名其妙的愛好，使我趨向佛法，終於出了家。[3]

---

[1] （1）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」。

（2）萬金川，《中觀思想講錄》，p.28：

不論是 Mādhyamika（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*1 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）。……事實上，言「中」，必然涉及「觀」，也就是說：在我們洞察*2 全體之際，「中」方有其成立之可能。

*1 詞綴：附加在詞根上的構詞成分。常見的有前綴、后綴兩種。如「老鼠」、「老虎」裡的「老」，「作家」、「科學家」裡的「家」。（《漢語大詞典》（十一），p.125）

*2 洞察：深入、清楚地察知。（《漢語大詞典》（五），p.1148）

[2] 參見：《海潮音》第 24 卷，第 3 期，民國 32 年，pp.220-221。

[3] 參見：印順法師，《華雨集》（第五冊），pp.4-5：

十四年（二十歲），我讀到馮夢楨的《莊子・序》：「然則莊文、郭注，其佛法之先驅耶」，而引起了探究佛法的動機。出家前的我，生活圈子極小，不知佛法到底是

2、從初期聖典領略佛法的精神（p.a1）

出家後，曾一度留意唯識，但不久即回歸空宗——**嘉祥的三論宗**。

抗戰開始，我西遊四川，接觸到**西藏傳的空宗**。[4]

那時，我對於佛法的理解，發生重大的變革[5]，不再以玄談[6]為滿足，而從**初期聖典**中，領略[7]到佛法的精神。[8]

（二）對於空宗的新體認與極讚仰（p.a1）

什麼。探求佛法，只能到附近幾處小廟中去求，得到了《金剛經石（成金）注》，《龍舒淨土文》，《人天眼目》殘本等。前二部，讀了有點了解，卻覺得意義並不相同。讀了《人天眼目》，只知禪宗有五家宗派*而已。無意中，在商務印書館的目錄中，發現有佛書，於是購到了《成唯識論學記》，《相宗綱要》、《三論宗綱要》。因《三論宗綱要》而知道三論，設法購得《中論》與《三論玄義》；其後又求到了嘉祥的三論疏。我沒有良好的國文基礎，卻修學這精深的法門，艱苦是可想而知的！記得初讀《中論》（青目注本），可說完全不了解。然而，不了解所以更愛好，只怪自己的學力不足，佛法是那樣的高深，使我嚮往不已！

*《佛法是救世之光》，p.123：「六祖下有南嶽、青原二系；唐末流衍為臨濟、溈仰、雲門、法眼、曹洞五宗。」

[4] 詳見《平凡的一生》（重訂本），pp.23-25。

[5] 變革：1.改變，改革。（《漢語大詞典》（五），p.529）

[6] 玄談：2.泛指脫離實際的空論。4.佛教語。對佛教義理的闡述。（《漢語大詞典》（二），p.322）

[7] 領略：1.領會，理解。（《漢語大詞典》（十二），p.283）

[8] （1）《印度之佛教》〈自序〉，pp.a1-a2：

佛教之遍十方界，盡未來際，度一切有情，心量廣大，非不善也。然不假以本末先後之辨，任重致遠之行，而競為「三生取辦」，「一生圓證」，「即身成佛」之談，事大而急功，無惑乎佛教之言高而行卑也！吾心疑甚，殊不安。

時治唯識學，探其源於《阿含經》，讀得「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」*句，有所入。釋尊之為教，有十方世界而詳此土，立三世而重現在，志度一切有情而特以人類為本。釋尊之本教，初不與末流之圓融者同，動言十方世界，一切有情也，吾為之喜極而淚。

*《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品 （大正 2，694a4-5）：「佛[2]世尊皆出人間，非由天而得也。」 [2]（諸）＋佛【宋】【元】【明】。

（2）《華雨集》（四）〈契理契機之人間佛教〉，p.47：

我初學佛法——三論與唯識，就感到與現實佛教界的距離。存在於內心的問題，經虛大師思想的啟發，終於在「佛出人間，終不在天上成佛也」，而得到新的啟發。……本著從教典得來的一項信念，「為佛法而學」，「為佛教而學」，希望條理出不違佛法本義，又能適應現代人心的正道，為佛法的久住世間而盡一分佛弟子的責任！

由於這一番思想的改變，對於空宗，也得到一番新的體認，加深了我對於空宗的讚仰。

（貳）略述《中觀今論》撰寫與宗義（pp.a1-a3）

一、寫作過程（pp.a1-a3）

三十一、三十二年（37 歲、38 歲），時斷時續的講說《中論》，由演培筆記，整理成**《中論講記》**的初稿。關於初期——阿含、毘曇——聖典的空觀，曾作廣泛的考察。

三十三年秋（39 歲），為妙欽、續明等說，由妙欽記出。這可以名為**《性空學探源》**，與我另一作品——《唯識學探源》同一性質。經這一番考察，對於性空的理解，增明不少，確信性空為佛法的根本教義。

三十五年春（41 歲），曾以**「性空導論」**為題，開講於漢藏教理院。原擬定分〈性空的發展史略〉、〈性空的方法論〉、〈性空的實踐〉三編。但為了忽促[9]的東歸，連〈性空的發展史略〉部分，都沒有完成，這是非常可惜的。

三十六年冬（42 歲），在雪竇寺編纂《太虛大師全書》，應海潮音社的稿約，決以**「中觀今論」**為題，隨講隨刊；聽眾能聽懂的，僅有續明與星森[10]二人。

我本想寫（或講）一「性空思想史」，上編為阿含之空、阿毘曇之空；中編為性空大乘經之空、**中觀論之空**；下編為真常者之空、唯識者之空、中觀者之空——共為七章。《性空學探源》，即初編約十萬字。後五章，非五、六十萬字不可。

處在這社會極度動亂的時代，學友時常勸我，要我略談中觀正義，所以**先摘取「中觀論之空」而講為《中觀今論》**。但體裁不同，不免簡略得多了！

二、宗旨意趣（p.a3）

《中觀今論》並不代表空宗的某一派，是以龍樹《中論》為本，《大智度論》為助，出入諸家[11]而自成一完整的體系。

---

[9] 忽促（匆促）：匆忙，倉促。（《漢語大詞典》（二），p.180）

[10] 案：「星森」即楊星森，參見：印順法師，《平凡的一生》（重訂本），p.155：
三十六年（四十二歲）：正月，在武院，寫了〈僧裝改革評議〉。初夏，到奉化雪竇寺，與續明、楊星森等，編纂《太虛大師全書》。編纂期間，為續明等講《般若波羅蜜多心經》（講記），又講《中觀今論》，都由續明筆記。

[11] （1）出入：10.謂涉獵廣博，融會貫通。（《漢語大詞典》（二），p.474）
（2）諸家：2.各個學派，亦指研究某一方面學問的各個專家。

（參）結歎因緣甚深（p.a3）

本論完成於社會變動日急的今日，回想《中論》與我的因緣，二十多年來給我的法喜，不覺分外[12]的歡喜！

貳、《中觀今論》的核心議題[13]（pp.a3-a10）

（壹）總明（p.a3）

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。

（貳）別述（pp.a3-a5）

一、大小共貫（pp.a3-a5）

（一）提要（p.a3）

龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。[14]

（《漢語大詞典》（十一），p.270）

[12] 分外：2.格外，特別。（《漢語大詞典》（二），p.568）

[13] （1）案：印順法師於《中觀今論》〈自序〉（p.3）說：「中觀學值得稱述的精義，莫過於『大小共貫』、『真俗無礙』。」此處雖僅說到「大小共貫」（〈序〉，pp.3-5）、「真俗無礙」（理事無礙）（〈序〉，pp.5-7），但從〈自序〉整體內容看來，或許可以再加上「悲智圓融」（〈序〉，pp.7-8）與「空有融會」（〈序〉，p.9）。

（2）案：印順法師於《中觀論頌講記》（pp.17-35）提到「《中論》之特色：一、有空無礙，二、大小並暢，三、立破善巧。」此處之「有空無礙」、「大小並暢」，分別與《中觀今論》所說之「空有融會」、「大小共貫」相合。

[14] （1）《大智度論》卷 90 釋〈80 實際品〉（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」。*1 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》**中「破無明」廣說。*2

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《雜阿含經》（298 經）卷 12（大正 2，85a16-25）。

*2《德女經》，參見《大智度論》卷 6 釋〈1 序品〉（大正 25，101c-102a），《梵志女首意經》（大正 14，939c-940a）。

（2）《大智度論》卷 80 釋〈67 無盡方便品〉（大正 25，622a29-b10）：

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。[15]

三法印即是一實相印，[16]三解脫門同緣實相。[17]

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。**

[15] （1）《中論》卷 4〈18 觀法品〉（大正 30，23c20-25）：

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。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.313-322：

我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。外道要執有實我，那麼，如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。……「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。……我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「何得有我所？」這是從我空而達到法空。……「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

（3）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。**

[16] （1）《大智度論》卷 22 釋〈1 序品〉（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」。

這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。

（二）詳辨（pp.a3-a5）

1、斥大小之偏見（pp.a3-a4）

聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。

一分聲聞學者，以《阿含經》等三藏為佛說，**斥大乘為非佛說**；現在流行於錫蘭、暹羅[18]、緬甸的佛教，還是如此。

「無生無滅」及「生滅」其實是一，說有廣略。

（2）《大智度論》卷 22 釋〈1 序品〉（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」。

（3）詳見：印順法師，《中觀今論》，第 3 章〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.25-39。

如《中觀今論》，p.32 云：

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**。

[17] 《大智度論》卷 20 釋〈1 序品〉（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」。

阿毘曇義中：是「空解脫門」，緣「苦諦」，攝五眾；「無相解脫門」，緣一法，所謂「數緣盡」；「無作解脫門」，緣三諦，攝五眾。

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。

[18] 暹羅：泰國的舊名。舊分暹與羅斛兩國，十四世紀中葉兩國合併，稱暹羅。

一分大乘學者，自以為不共二乘，**斥聲聞為小乘**，指《阿含經》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」；[19]以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國

（《漢語大詞典》（十），p.1186。）

[19] （1）《攝大乘論》卷上〈2 所知依分〉（大正 31，134c28-135a5）：

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。」

※另參見：世親造，《攝大乘論釋》卷 2（大正 31，328c）。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.86-88：

一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以「分別」它差別現象的所以然。「自性」，就是一一法不同的自體。「阿賴耶識」為諸法的因緣性，「依止」賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種「諸法生起」。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能「為緣性」，所以「能分別」，就是能現起各各不同的「種種自性」。……

二、分別愛非愛緣起：「自體」，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在「善趣惡趣」之中，可以分為可「愛」的和「非愛」的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是「十二支緣起」，所以十二緣起「名分別愛非愛緣起」。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。

平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。*一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。

*關於「名言薰習」〔如「質料因」〕、「有支薰習」〔如「組合因」〕，詳見：《攝大乘論講記》，pp.88-89、pp.161-163。

（3）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

的臺、賢[20]、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！

2、通大小之論說（p.a4）

（1）龍樹論的闡明（p.a4）

今依龍樹論說：

三藏確是**多說無我**的，但無我與空，並非性質有什麼不同。[21]

大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。[22]

（2）同源異流：「重事相」與「重理性」學者間之對立（p.a4）

A、釋尊教說的真義（p.a4）

「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。

釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以**緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深**；這所以緣起被稱為「空相應緣起」，[23]被讚為「法性、法住、法界」。[24]

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）。

[20] 臺：天台宗。賢：賢首宗，即華嚴宗。

[21] （1）《大智度論》卷 26 釋〈1 序品〉（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「無有我所法」，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，皆入般若波羅蜜相中。以是故，**佛經中說，趣涅槃道，皆同一向，無有異道。**

（2）《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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。

[22] 《大智度論》卷 22 釋〈1 序品〉（大正 25，222c1-6）；參見：印順法師，《中觀今論》，pp.25-40。

[23] （1）《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『有是事故是事有，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，

B、後代學者的偏執（p.a4）

一分學者重視**事相**，偏執**生滅無常**與**無我**；

一分學者特別重視**理性**，發揮**不生不滅的性空**，

這才互不相諒而尖銳的對立起來。

他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。

（3）龍樹共貫大小的價值（pp.a4-a5）

A、約「初期大乘經」說（pp.a4-a5）

本來，初期的大乘經，如：《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；[25]

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。

*依《雜阿含經論會編》（中）p.27 注腳 1，「相續滅滅」應改作「相續滅」。

（2）參見：印順法師，《雜阿含經論會編》（中），pp.25-26。

[24] （1）《法蘊足論》卷 11 引經（大正 26，505a16-22）：

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」。

（2）參見《雜阿含經》卷 12（296 經）（大正 2，84b12-26）；《空之探究》，p.236。

[25] 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 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，

《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，[26]以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；[27]

《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，[28]

都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，哪裏如執小執大者所說？

B、龍樹暢佛本懷之導歸（p.a5）

所以《中論》的抉擇《阿含經》義，[29]《大智度論》的引佛為長爪梵

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**。……」

[26]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈50 成辦品〉（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 釋〈50 大事起品〉（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。

[27]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉（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 釋〈9 集散品〉（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」。

（3）關於「先（仙）尼梵志」，參見《雜阿含經》卷 5（105 經）（大正 2，31c13-32c2）。另見：《大智度論》卷 31（大正 25，295b22-c5）明「三藏中處處說法空」；《空之探究》，pp.98-101。

[28]〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，752a17-18）：

若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不能見如來。

[29]參見：印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 2 節〈《中論》與《阿含經》〉，pp.209-216；《中觀今論》，第 2 章，第 2 節〈《中論》為《阿含》通論考〉，pp.17-24。

志說法[30]、《眾義經》偈[31]等來明第一義諦，[32]不是呵斥聲聞，不是偏讚

[30] （1）《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（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》。

（2）另參見《雜阿含經》卷 34（969 經）（大正 2，249a29-250a12），《別譯雜阿含經》卷 11（203 經）（大正 2，249a4-b27），《增壹阿含經》卷 30〈37 六重品〉（10 經）（大正 2，715a28-717b8），《撰集百緣經》卷 10〈10 諸緣品〉（99 經）〈長瓜※梵志緣〉（大正 4，255a16-256b14）。

※瓜＝爪【宋】＊【元】＊【明】＊，＝抓【聖】＊。（大正 4，255d，n.5）

[31] 參見 Lamotte（1944，p.39, n. 2）：此《眾義經》，在巴利文作 Aṭṭhakavagga，係原始佛教中相當古老之典籍。在巴利文，Aṭṭhakavagga 意為「八品」，共有十六經，列為《經集》之第四品，而《經集》又為「小部」之第五部，且是經藏之第四（案：似應為第五）部分，即最後一部分，即是「小部」；在漢譯佛典中，支謙於西元 223～253 年間所譯之《義足經》（大正 4，174b8-189c23）即為本經之漢譯。本經常為漢譯佛典所引用，可惜名稱極不一致（漢譯出處略）。

[32] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，60c13-61b9）：

如《**眾義經**》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。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

大乘，是**引導學者復歸於釋尊本義**的運動。

唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥[33]那些畸形[34]發展而遺失釋尊本義的亂說！

（4）結歎（p.a5）

中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

二、真俗無礙（理事無礙）（pp.a5-a7）

（一）要述（p.a5）

如果有人說「佛法偏於理性，偏於出世」。那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃、世間即出世的。

獨善的、隱遁[35]的，甚至不樂功德、不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略**自他和樂、依正莊嚴**的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別[36]！

釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機[37]的歪曲；一分學者起來貶斥它，揭示佛法真俗無礙的正義。

（二）正明（pp.a5-a6）

1、約「解、行」說（p.a5）

（1）印順法師之見（pp.a5-a6）

真俗無礙，可從解、行兩方面說：

解，即**俗事**與**真理**，是怎樣的**即俗而恒真，又真而不礙俗**。

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。

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**」。

[33] 指斥：2.指摘，斥責。（《漢語大詞典》（六），p.575）

[34] 畸形：2.借指社會現象等的反常狀態。（《漢語大詞典》（七），p.1383）

[35] 隱遁：1.隱居遠避塵世。（《漢語大詞典》（十一），p.1127）

[36] 隔別：2.猶隔離。（《漢語大詞典》（十一），p.1088）

[37] 時機：時宜。（《漢語大詞典》（五），p.706）

（2）中觀者之辨（p.a6）

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。

所以，依**即空**的**緣起有**，安立**世間事相**；

也依**即有**的**緣起空**，顯示**出世**。

得這**真俗相依**的**無礙解**，才能起**真俗相成**的**無礙行**。

所以菩薩入世利生，門門都是解脫門。

2、緣起「處中」之說（pp.a6-a7）

（1）辨義（pp.a 6-a7）

緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理；

事相差別而不礙**理性平等**，

理性一如[38]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**，這才能恰合事理的樣子而如實知。

（2）示過（pp.a6-a7）

一般自以為真俗無礙的學者，不知「處中之說」，談心說性，每不免偏於「相即」、偏於「理同」。這或者忽略事行，或者執理廢事，或者破壞事相的差別性、時空的局限性，落入破壞緣起事——是非、善惡、因果等的大混沌[39]！自以為無礙，而不知早是一邊。

不知緣起法，不能從緣起中去統貫真俗，這也難怪要不偏於事即偏於理了！

近來有人——好像是牟宗三[40]說：辯證法[41]但於本體論有用。

---

38 一如：2.佛家語。不二曰一，不異曰如，不二不異，謂之“一如”，即真如之理，猶言“永恒真理”或本體。（《漢語大詞典》（一），p.34）

39 混沌：3.模糊，不分明。（《漢語大詞典》（五），p.1375）

40 牟宗三：（1909～1995）山東棲霞人。字離中。歷任華西、中央、金陵、浙江、臺灣師範、東海等大學及香港中文大學新亞書院哲學教授。氏不僅長於中國儒釋道三家哲學，對於黑格爾、康德等西方哲學亦有獨到見解。主要著作有認識心之批判、才性與玄理、心體與性體、佛性與般若等。（《佛光大辭典》（三），p.2477）

41 辯證法：關於普遍聯繫和發展的哲學學說。源出希臘文 dialego，含義是進行談話、進行論戰。後指與形而上學相對立的世界觀和方法論。其特點是認為事物處在不斷運動、變化和發展之中，這是由於事物內部的矛盾鬥爭所引起的。辯證法經歷了三種基本的歷史形式：古代樸素的辯證法，以 黑格爾 為代表的唯心辯證法和馬克思主義的唯物辯證法。（《漢語大詞典》（十一），p.514）

這只是說得一邊，與唯物論者[42]的辯證法偏於事相一樣。

（3）顯正（p.a7）

須知緣起法近於辯證法，但這是處中而貫徹事理的。

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**（變）的**和合、相續**的**相對界**。[43]

即**反**而**正**而**超越**（反的雙遮）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[44]，這真是能開顯**事理的無礙**。

如法則而偏於事相或偏於理性，或事理各有一套，這那裏能理會得事理的真相！

（4）結成（p.7）

對於這，中觀能抉擇釋尊的中道，達到完成，使我們相信得這真是一切智者的正覺！

三、悲智圓融[45]（pp.a7-a8）

（一）總標（p.a7）

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

（二）別釋（pp. a7-a8）

1、從智慧（真）說（pp.a7-a8）

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**。

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。

---

[42] （1）唯物論：即唯物主義。（《漢語大詞典》（三），p.387）
（2）唯物主義：哲學中兩大派別之一，同唯心主義相對立的思想體系。認為世界按它的本質來說是物質的，是在人的意識之外，不依賴人的意識而客觀存在的。物質是第一性的，意識是物質存在的反映，是第二性的。世界是可以認識的。（《漢語大詞典》（三），p.387）

[43] 參見《中觀今論》，pp.225-226。

[44] 奪：1.強取。6.喪失，失去。8.猶亂。（《漢語大詞典》（二），p.1560）

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

唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。

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。[46]

相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然[47]現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

2、從德行（善）說（p.a8）

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**。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。

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**。

自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。**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。**

3、歸結（p.a8）

真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

四、空有融會[48]（p.a9）

（一）掌握空有教義的根本（p.a9）

1、空有融會之辨（p.a9）

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。[49]

---

[46] 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。

[47] 宛然：2.真切貌，清晰貌。（《漢語大詞典》（三），p.1402）

[48] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 11 章〈中道之實踐〉，第 2 節〈緣起空有〉，pp.237-252。

[49] 印順法師，《中觀今論》，pp.237-238：
體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀。……但於緣起正觀的修習，從來的佛教

2、常情誤解之失（p.a9）

這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的。

所以佛說**一切從緣有，一切畢竟空**，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義、為惡取空。

3、問題解決之道（p.a9）

有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，[50]所以對於兩宗認識的方法論，《中觀今論》特別的給以指出來。[51]

中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛[52]的和會[53]下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和

界，有兩大類：（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。如經說：「先得法住智，後得涅槃智。」（二）**大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不**，如禪宗有先悟本來的主張。大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，**依中觀者說，性空要於生死輪迴——緣起因果中去了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。**若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。……

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**。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。

[50] 印順法師，《中觀今論》，第 4 章〈中道之方法論〉，第 2 節〈因明與中觀〉，pp.48-49：**空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。**

空宗說：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。

這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，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。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。

總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

[51] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 4 章〈中道之方法論〉，pp.41-58。

[52] 泛泛（同「汎汎」）：6.浮淺，尋常。（《漢語大詞典》（五），p.928）

[53] 和會：3.謂會合、折衷。（《漢語大詞典》（三），p.274）

會，終歸於徒然。

（二）融貫的重點與擔當者（p.a9）

1、總貫的著重處（p.a9）

我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是**從即空而有、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**。本論末後幾章[54]，即著重於此。

2、責任的承擔者（p.a9）

我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之[55]，這有待於中觀者的不斷努力！

三十八年五月二日，在廈門南普陀寺大覺講社校讀畢，附序。

---

[54] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 9 章〈現象與實性之中道〉，第 10 章〈談二諦〉，第 11 章〈中道之實踐〉，第 12 章〈空宗與有宗〉。

[55] 一以貫之：原指孔子的忠恕之道貫穿在一切事物中。後亦泛指一種思想或理論貫通始終。（《漢語大詞典》（一），p.20）

《中觀今論》

〈引言〉

（pp.1-4）

壹、「空、緣起、中道」，名異而義一（pp.1-3）

（壹）總標——引論明（p.1）

「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說！」（《迴諍論》）[1]

（貳）別釋「緣起、空、中道」[2]（pp.1-3）

一、「緣起」即「空」（pp.1-2）

（一）正明（pp.1-2）

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的緣起法，即不能不是無自性的。

「自性」，即**自有**或**自成**，有**自體存在**或**自己規定自己**的意思。

現在說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。[3]

---

[1] （1）龍樹菩薩造，〔後魏〕毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》（大正 32，15a26-27；23a21-22）：

空自體、**因緣**，三一**中道**說，我歸命禮彼，無上大智慧。

（2）宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，1995 年 3 月修訂版，p.414：

《迴諍論》云：「若誰有此空，彼有一切義；若誰無空性，彼一切非有。**諸說空緣起，中道為一義，無等第一語，敬禮如是佛。**」

（3）印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 3 節〈《中論》之中心思想〉，p.217：

《迴諍論》，列舉了空、緣起、中道三名，而表示為同一內容。這兩部龍樹論，都表示了空與緣起的關係。說得更完備的，如《中論》卷四（大正三〇，三三中）說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

（4）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-14）：

眾因緣生法，我說即是**空**，亦為是**假名**，亦是**中道**義。

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

[2] 詳見印順法師，《空之探究》，pp.216-261。

[3] 參見：印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 6 節〈空性——無自性空〉，p.244：

所以凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為「空」。

緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。

（二）兼顯「空」義（p.2）

1、超脫而現覺（p.2）

自性，為人類普遍成見的根本錯亂；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。

2、度生而施設（p.2）

然而，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，用以洗盪[4]一切，使達於「蕭然無寄[5]」的正覺。

《大智度論》曾這樣說：「為可度眾生故，說是畢竟空相。」[6]

《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說。」[7]

自性（svabhāva），是「自有」自成的，與眾緣和合而有，恰好相反。所以，凡是眾緣有的，就沒有自性；如說法有自性，那就不從緣生了。一切是依因緣而有的，所以一切是無自性的；一切無自性，也就一切法無不是空了。進一步說，由於一切法無自性空，所以一切依因緣而成立，「以有空義故，一切法得成。」[8]顯示了龍樹學的特色。

[原書註 8]《中論》卷 4（大正 30，33a）。

4 洗盪：1.滌除，去除。（《漢語大詞典》（五），p.1157）

5 （1）蕭然：2.空寂，蕭條。（《漢語大詞典》（九），p.581）

（2）無寄：沒有著落，無所寄託。（《漢語大詞典》（七），p.134）

（3）〔隋〕吉藏撰，《淨名玄論》卷 3（大正 38，874c4-5）：「今若能愚智雙棄，凡聖兩捨，即是**蕭然無寄**，名為解脫。」

6 《大智度論》卷 74 釋〈57 燈炷品〉（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。

7 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（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

二、「空」即「中道」（p.2）

緣起無自性而即空，如標月指，豁[8]破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。

（參）結成——歎「法」美「人」（pp.2-3）

一、歎「法之深邃」（pp.2-3）

中道依空而開顯，空依緣起而成立。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。

所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。

聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；

在《中論》也說：「**眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。**」[9]（〈觀四諦品〉）

緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。

中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。龍樹深刻的把握了這個，窺見了佛陀自覺以及為眾生說法的根本心髓；唯有這，才是佛法中究竟的教說。

二、敬「佛之崇德」（p.3）

性，無自性故空。**空亦復空，但為引眾生故以假名說**。

[8] 豁（ㄏㄨㄛˋ）：2.割破，裂開。（《漢語大詞典》（十），p.1323）

[9] （1）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（第 18 頌）（大正 30，33b11-12）：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。

（2）梵文：yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /[503-10]
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā // [503-11]
（Poussin: *Mūlamadhyamakakārikās （Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna. avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica Ⅳ. St. Petersbourg, 1903-1913. reprint. Tokyo，名著普及會，1977。）

（3）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**」。

龍樹在《中論》(〈觀因緣品〉) 中，標揭八不——即中即空的緣起說：「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！」[10]

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。所以說「我稽首禮佛，諸說中第一」；吐露他對於佛陀敬仰讚歎的深意。

貳、以「中」、「觀」為名之要義（p.3）

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[11]。

在《中論》裏，每品都稱之為觀，如〈觀因緣品〉[12]乃至〈觀邪見品〉等。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[13]。所以後來都稱龍樹學系為中觀派或中觀宗，稱中觀的學者為中觀師。

參、略述中觀學的弘化與發揚（p.4）

（壹）弘化之跡（p.4）

龍樹的中觀學，在西元五百年初，由鳩摩羅什三藏傳來中國。在中國舊有佛

---

[10] （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1c8-11)。
（2）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。

[11] 宗極：1.至高無上。2.引申指至理，根源。(《漢語大詞典》(三)，p.1356)

[12] 「**觀**因緣品第一」之梵文為「pratyaya**parīkṣā** nāma prathamaṃ prakaraṇam」，其中的「**parīkṣā**」有「觀察、思擇、考察」等意。

[13] （1）水野弘元著，惠敏法師譯，《佛教教理研究》，pp.186-187。
現觀的原文是“abhisamaya”，它是由“abhisam-i”所成，動詞是“abhisameti”，名詞是 “abhisamaya”。根據 P.T.S. 的《巴利辭典》，此語的意思是「完全地理解」、「洞見」、「了解」、「實解」、「明確地理解」、「徹見」等，此語的複合語，在巴利語中有“dhamma-abhisamaya”（法現觀）、“aṭṭha-abhisamaya”（義現觀）、“sacca-abhisamaya”（諦現觀）、“catusacca-abhisamaya”（四諦現觀）、“ariya-saccānam abhisamaya”（諸聖諦之現觀）等。……根據前述之複合語，現觀的內容包括法（真理）、義、四諦等，表示正確地、理論性地正確理解，徹見社會人生的真理、意義。現觀一詞是玄奘的新譯，漢譯阿含經中則是舊譯「無間等」。無間等之譯語，或許是無間（abhi）等（samaya）。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.309：
現觀是超越能所的認識關係而冥證的直觀；近於一般人所說的神秘經驗。

教和適應時地思潮的發展中，在長江以南曾有過相當的弘揚。其中可看作中觀的正統者，就是三論宗。

此外，天臺宗也是根據緣起即空、即假、即中的要義，發揮它獨到的圓宗。龍樹系的中觀學，給予中國佛法的影響，非常普遍深刻；即使不屬於中觀的學者，也多表示崇敬，或依附於龍樹的教門。

因此，傳入日本，即有龍樹為「八宗[14]共祖」的傳說。

在西藏，也傳有中觀學，是西元八百年代由印度傳入的。據說：藏傳的中觀學，有佛護、月稱的「應成派」，和靜命[15]、清辨的「自續派」。[16]傳入西藏的時候，雖各有因緣，然經過長期的流傳，佛護、月稱的應成系已取得了中觀正統的權威。

（貳）發揚之機（p.4）

藏傳的中觀教典，近來始有部分的翻譯為漢文。

同時，由於《中論》梵本的發現，日人曾從文義的考訂中，獲得許多新的理解。

中觀的特質，將來在藏傳、漢傳和梵本的相互參證[17]中，必將更為正確圓滿的發揚起來。

---

[14] 中國所傳之大乘八宗派：律宗、三論宗、淨土宗、禪宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、密宗。日本佛教界所傳，即華嚴、法相、三論、成實、俱舍、律等南都（奈良）六宗，以及天台、真言之北京（平安）二宗。(《佛光大辭典》(一)，p.285)

[15] 案：「靜命」即「寂護」。參見如：印順法師，《印度佛教思想史》，p.376：「……勉強說綜合中觀與瑜伽的，是**寂護，或譯靜命**（Śāntirakṣita）系。」

[16] 印順法師，《印度佛教思想史》，p.363：
世俗，有覆障的意義。緣起如幻，而在眾生（無明覆障）心境，現起諦實相，如來也就隨世俗而稱之為（世俗）諦。在聖者的心境，緣起如幻，可說「唯世俗」而不再是「諦」了。《中論》青目釋也說：「一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。」從破他的方法中，發見清辨所說的因緣生法，世俗諦是自相有的，應「自立量」以破他，所以稱為「自續」或「自立量派」(Svātantrika)。佛護與月稱，隨他所說而難破，所以稱為「應成」或「隨應破派」(Prāsaṅgika)。這是有關勝義的觀察與二諦安立的。

[17] 參證：參考驗證。(《漢語大詞典》(二)，p.850)

附錄：中觀派之系譜，參見平川彰，《インド佛教史》（下卷），春秋社，p.220。
（莊崑木譯，《印度佛教史》，商周出版，2004 年 12 月二版一刷，p.397）

<table>
<tr><td colspan="2">竜樹（Nāgārjuna）
150–250</td></tr>
<tr><td colspan="2">提婆（Āryadeva）
170–270</td></tr>
<tr><td colspan="2">羅睺羅（Rāhulabhadra）
200–300</td></tr>
<tr><td>【自續派（自立量派）】</td><td>【應成派（隨應破派）】</td></tr>
<tr><td>清辨（Bhāvaviveka）
約西元 490–570</td><td>佛護（Buddhapālita）
470–540</td></tr>
<tr><td>觀誓（Avalokitavrata）
—700—</td><td>月稱（Candrakīrti）
—650—</td></tr>
<tr><td>吉祥護（Śrīgupta）
智藏（Jñānagarbha）
700–760</td><td rowspan="2">寂天（Śāntideva）
650–700</td></tr>
<tr><td>【中觀瑜伽行派】</td></tr>
<tr><td>寂護（Śāntirakṣita）
725–790</td><td>智生慧（Prajñākaramati）
950–1030</td></tr>
<tr><td>蓮華戒（Kamalaśīla）
740–796</td><td>阿底峽（Atīśa）
982–1054</td></tr>
<tr><td>解脫軍（Vimuktisena）</td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td>師子賢（Haribhadra）
—800—</td></tr>
<tr><td>寶寂（Ratnākaraśānti）
—1000—</td></tr>
<tr><td>勝敵（Jitāri）
—1000—</td><td>方便・父續，聖者父子流</td></tr>
</table>

第一章、中道之內容及其意義

第一節、中道之內容

（pp.5-9）

壹、「理、行」兼蓄的中道[1]（pp.5-7）

（壹）別辨（pp.5-6）

一、「行」的中道——以智為本（p.5）

（一）顯義

1、「道」的含意

佛法，是對於人生向上發展以至完成的一種實踐。眾生（以人為本，可稱為人生）無始以來，生死死生，生生不已的存在，是人生現實不過、迫切不過的根本問題，也唯是佛法才能徹底處理的問題。

佛法對於人生——生生不已的存在，開示它的真相，使我們從人生實相的正見中，知道我們應如何增進此人生、淨化此人生，超越一般的人生，達到更圓滿、更完成的地步。這一佛法的核心——**人生進步、淨化以及完成的實踐，佛典裏稱之為道**。

2、「中道」之根本義：八正道（pp.5-6）

釋尊在波羅奈的鹿野苑中，初為五比丘轉法輪，即提示以「中」為道的特質。如《轉法輪經》（巴利文本）說：

「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，亦為非聖無意義之事也。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？即此八支之聖道也。」[2]

---

[1] 八正道：（1）正見，（2）正思惟，（3）正語，（4）正業，（5）正命，（6）正精進，（7）正念，（8）正定。

[2] （1）參見巴利本 SN. 56. 11-12，vol. V, pp.421-422；《日譯南傳大藏經》《相應部》〈第 12 諦相應，第 2 轉法輪品〉，第 16 卷下，pp.339-340；《漢譯南傳大藏經》《相應部》（六），第 18 冊，pp.311-312；《銅鍱律》（大品）《日譯南傳大藏經》，第 3 卷，pp.18-19。

（2）《轉法輪經》，參見漢譯《雜阿含經》卷 15（379 經）《轉法輪經》（大正 2，103c-104a），但此處沒有與「離苦樂二邊」對應的文句。

（3）參見《中阿含經》卷 43（169 經）《拘樓瘦無諍經》（大正 1，701c11-17）：「莫

佛在開宗明義的最初說法，標揭[3]此**不苦不樂的中道；中道即八支聖道，這是中道的根本義**。

（二）抉擇（pp.6-7）

1、錯誤折中的中道：重情意（p.6）

（1）凡情的謬解（p.6）

這何以稱之為中？

有以為佛法之所謂中，是不流於極端的縱欲，也不流於過甚的苦行，在此苦樂之間求取折中的態度。

（2）印順法師的評論（p.6）

A、總標：「縱樂、克苦」的情本人生（p.6）

但這是斷章取義，不能正解八正道的所以為中道。

要知道：一般人的人生觀，即人生歷程的路向，不是**縱我的樂行**，就是**克己的苦行**。研考這二端的動機，都是建立於情意的，即是情本的人生觀、情本的法門。

世人感覺偏於縱我的樂行不可通時，於是就轉向到專尚克己的苦行。**人生的行為，都不過在這兩極端以及彼此移轉的過程中**。

B、明失（p.6）

（A）縱我樂行之過（p.6）

不曉得縱我的樂行，如火上加油；私我的無限擴張，必然是社會沒法改善，自己沒法得到解脫。

（B）克己苦行之非（p.6）

或者見到此路不通，於是轉向苦行。不知苦行是以石壓草的辦法；苦行的折服情欲，是不能成功的。

叔本華[4]的悲觀，甚至以自殺為自我解脫的一法，即是以情意為本的

求欲樂、極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者。因此故說：離此二邊，則有中道，成眼、成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者。此何因說？有聖道八支：正見乃至正定，是謂為八，離此二邊，則有中道，成眼、成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者，因此故說。」

（4）另參見：《增壹阿含經》卷 10〈19 勸請品〉（2 經）（大正 2，593b24-c10）；《五分律》卷 15（大正 15，104b8-c24）。

[3] 標揭：顯明。（《漢語大詞典》（四），p.1266）

[4] 參見《中國大百科全書》（哲學Ⅱ），錦繡出版事業股份有限公司，1993 年，

結論。

2、正確究竟的中道：以智為本（pp.6-7）

（1）標舉：智本人生離苦樂（pp.6-7）

依釋尊，縱我的樂行和克己的苦行，二者都根源於情識的妄執。釋尊否定了二者，提供一種究竟徹底的中道行，這就是**以智為本**的新人生觀。自我以及世間，唯有**以智為前導**，才可以改造人生，完成人生的理想。因此，**不苦不樂的、智本的新人生觀，是佛法唯一的特質**。

（2）述事：智導萬行達圓滿（p.7）

佛說離此二邊向中道，中道即八正道。八正道的主導者，即是正見。一切身心的行為，都是以正見為眼目的——《阿含經》以正見為諸行的先導，[5]《般若經》以般若為萬行的先導。[6]

所以不苦不樂的中道行，不是折中，而是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。由此，佛法是以「以智化情」、「以智導行」為原則的。

以智為本的中道行，包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。

二、「理」的中道（pp.7-9）

（一）闡述（pp.7-8）

---

pp.815-816：

叔本華，A. Arthur Schopenhauer （1788～1860）：

叔本華深受柏拉圖、康德和佛教的影響，企圖把三者的思想融合起來。他認為，康德所說的“物自體”就是意志，人受盲目的求生意志的支配，不斷追求，始終得不到滿足，因而產生苦惱和煩悶。解脫之道，一是佛教的涅槃，二是哲學和道德，三是藝術。因此，藝術在叔本華的哲學中佔有突出的地位。……他也非常重視悲劇，這是因為悲劇所寫的是人生的可怕方面。悲劇的目的不在於改變人生的不幸，而在於把人生的不幸揭示出來，使人認識到人生是一場惡夢，無可留戀，因而斷念（resignation）。斷念是對於生存意志的拒絕或否定。這反映了叔本華美學的悲觀主義傾向。（作者：蔣孔陽）

[5] 《雜阿含經》卷 28（748 經）（大正 2，198 b6-9）：「世尊告諸比丘：如日出前相，謂明相初光；如是比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」

[6] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈40 照明品〉（大正 8，302b26-c3）：「譬如生盲人若百、若千、若百千，而無前導，不能趣道入城。憍尸迦！五波羅蜜亦如是，離般若波羅蜜，如盲無導，不能趣道，不能得一切智。憍尸迦！若五波羅蜜得般若波羅蜜將導，是時五波羅蜜名為有眼，般若波羅蜜將導，得『波羅蜜』名字。」

1、不有不無之中道（pp.7-8）

正見為導的中道，即是從正見人生的實相中，增進、淨化此人生，以及解脫、完成。正見人生的實相，佛在處處經中，也即說之為中道或中法。如《雜阿含經》（大正藏編號 262 經）說：

「世人顛倒，依於二邊，若有、若無。……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。」[7]

此是釋尊開示「正見」的教授，說明世人不依於有則依於無，佛離有無二邊而說中道法。然所謂離有離無的中道，不是折中於有無而說亦有亦無或半有半無的。釋迦所說者，為緣起法；依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。

2、不一不異之中道（p.8）

釋迦所說中道，還有不一不異的中道，如《雜阿含》（297 經）說：「若見言**命即是身**，彼梵行者所無有；若復見言**命異身異**，[8]梵行者所無有。

---

[7] 《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，66c25-67a9）：
阿難語闡陀言：「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，不由於他而能自如，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，闡陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

[8] （1）印順法師，《如來藏之研究》，pp.42-43：
釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。依釋尊的正觀，種種的「我」說，不外乎「命異身異」，「命即是身」的二根本見。身是身心和合的自身，命是我的別名。**「命異身異」，以為我與身心不同，我是身心以外的另一實體。身體死了，身外的我還是存在的，流轉於生死中，這是常見。「命即是身」，以為我不離身心，身死而我也就沒有了，這是近於唯物論的，是斷見。**
（2）參見：印順法師，《空之探究》，pp.84-85：
《大空經》所說，是否定「老死（等）是我」，「老死屬我」的邪見，與「命即是身」，「命異身異」的二邊邪見相同，而說十二緣起的中道正見。
命即是身——我即老死（以身為我）
命異身異——老死屬我（以身為我所）
命（jīva）是一般信仰的生命自體，也就是我（ātman）的別名。身是身體（肉

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。」[9]

3、不常不斷之中道（p.8）

還有不常不斷的中道[10]，如《雜阿含》（300 經）說：「自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說[11]，離此二邊，處於中道

體），這裡引申為生死流轉（十二支，也可約五陰，六處說）的身心綜合體。假如說：我即老死（生、有等），那是以身為自我——「命即是身」了。假如說：老死屬於我，那是以身為不是我——「命異身異」了。身是屬於我的，我所有的，所以命是我而身是我所（mama-kāra）。這一則經文，《相應部》「因緣相應」中，也是有的，但沒有《大空經》的名稱。那末，有部所誦的《雜阿含經》，特地稱之為《大空經》，到底意義何在？《瑜伽論》解說為：「一切無我，無有差別，總名為空，謂補特伽羅無我及法無我。補特伽羅無我者，謂離一切緣生行外，別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行，性非實我，是無常故。如是二種略攝為一，彼處說此名為大空。」依《瑜伽論》說：補特伽羅無我與法無我，總名為大空。補特伽羅無我，是「命異身異」的，身外的實我不可得。法無我是「命即是身」的，即身的實我不可得，這二種無我，也可說是二種空，所以總名為大空。所說的法無我，與「一切法空」說不同，只是法不是實我，還是「法有我無」說。不過，有的就解說「大空」為我法皆空了。

[9] 《雜阿含經》卷 12（297 經）（大正 2，84c20-25）：

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」。**

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**」。

[10] 另參見《雜阿含經》卷 34（961 經）（大正 2，245b）。

[11] 另參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，p.115：

「法說，義說」。**法是如實知見的緣起支，義是緣起支的別別解說**。與此相當的《相應部》（一二・一——二），雖作「法說、分別說」，然據四無礙解的法無礙解、義無礙解；及四依的依法不依人，依義不依語而說，**法為聖道所現見的，義是所含內容的分別**，是非常恰當的。法與義的這一對說，是重於開示解說的（教法）。

而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。」[12]

（二）結成（p.8）

不一不異、不常不斷，與不有不無一樣，都是依於緣起而開顯的不落二邊的中道。正見緣起的中道，為釋迦本教的宗要。

（貳）通義（pp.8-9）

不苦不樂是行的中道，不有不無等是理的中道，[13]這僅是相對的區分而已。實則行的中道裡，以正見為先導，即包含有悟理的正見中道；唯有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。

同時，悟理即是正行的項目；正見緣起，貫徹自利利他的一切正行，兩者是相依相待而不可缺的。依於正見緣起，能離斷常、有無等二邊的戲論，發為人生的實踐，自然是不落苦樂二邊的中道。

貳、空相應緣起的中道（p.9）

還有，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，

---

[12] （1）《雜阿含經》卷 12（300 經）（大正 2，85c10-15）：
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。」
（2）印順法師，《佛法概論》，p.92：
印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，總是與「我」相結合的。或**以業為自我所幻現的——自作**，或**以業為我以外的動作——他作**，都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚於其中。釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的緣起，說明此生死的流轉。

[13] （1）參見：印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 7 節〈中道——中論與中觀〉，pp.256-257：
中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。**一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道**，中是不落於二邊——偏邪、極端的。**以行來說**：《拘樓瘦無諍經》說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道。……
這一原則，**應用於知見的，就是「處中說法」的緣起**，緣起法不落二邊——一與異，斷與常，有與無的。正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。
（2）印順法師，《性空學探源》，pp.22-23：
中道，本形容中正不偏。《阿含經》中，就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行（八正道）。在事理上說的，即緣起法。

這在經中多有說到。如《雜阿含》（293 經）說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。」[14]

---

[14] （1）《雜阿含經》卷 12（293 經）（大正 2，83c2-20）：

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。」

*依《雜阿含經論會編》（中）p.27 注腳 1，「相續滅滅」應改作「相續滅」。（參見：印順法師，《雜阿含經論會編》（中），pp.25-26）

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.241：

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起。」依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。

（3）印順法師，《佛法是救世之光》，〈色即是空，空即是色〉，pp.202-203：

經上說：「空相應緣起。」依中觀者說，這是沒有自性的，與空相應的緣起法。依因緣而有，所以沒有孤立的獨存（一）性。依因緣而起滅變異，所以沒有永恆的不變異（常）性。非一（也就不是異），非常（也就不是斷）的因緣有，是非實有（也就非實無）性的。這樣的因緣生法，從沒有自性說，名為空，是勝義空，順於勝義的（現證的勝義，是不能安立的），雖然空無自性，而緣起法相，卻在因緣關係下顯現。這是「唯名唯表唯假施設」的世俗有。古人簡略的稱為：「**畢竟空而宛然有，宛然有而畢竟空**。」如幻、化、陽燄一樣，說是真實的嗎，深求起來，卻沒有一些真實性可得。說沒有嗎，卻是可見可聞，分明顯現。在世間施設中，因果分明，絲毫不亂。所以空而不礙因緣有，有而不礙自性空（「色即是空，空即是色」）。進一步說，正因為是因緣有的，所以是性空的；如不是因緣有，也就不是性空了。反之，因為一切性空，所以才依因緣而有；如不是性空，是實有自性的，那就是實有性，是一是常，也不會待因緣而有了。這樣，不但依因緣有而顯示性空，也就依空義而能成立一切法。這樣的因緣有與無自性空，相依相成，相即而無礙。如有而不是空的，就是實（執）有；空而不能有的，就是撥無因果現實的邪空。遠離這樣的二邊妄執，空有無礙，才是中道的

緣起是與空相應的，空的獨到大用，即洗盡一切戲論執見。緣起與空相應，所以能即緣起而正見不落兩邊的中道。

正觀。

第一章、中道之內容及其意義

第二節、中道之意義

（pp.9-12）

壹、「中道」之意義：中實與中正（pp.9-10）

（壹）略標（p.9）

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。

（貳）別釋（pp.9-10）

中的本義，可約為二種：

一、中實：正觀法本相（pp.9-10）

一、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。這是徹底的、究竟的，所以僧叡說「**以中為名者，照其實也**」[1]（《中論》〈序〉）。

---

[1] （1）僧叡，《中論》〈序〉（大正 30，1a4-7）：

《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。

（2）〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》卷 1（大正 45，14a24-b2）：

叡師《中論》〈序〉云：「以『**中**』為名者，照其**實**也。」「照」謂「顯」也。立於「中」名，為欲顯諸法實，故云「照其實」也。所言「正」者，《華嚴》云：「正法性遠離一切言語道，一切趣非趣，悉皆寂滅相。」*此之「正法」即是中道。離「偏」曰「中」，對「邪」名「正」。**肇公《物不遷論》云：「《正觀論》曰：『觀方知彼去，去者不至方』。」**故知「中」以「正」為義也。

*《大方廣佛華嚴經》卷 34〈32 寶王如來性起品〉（大正 9，615a3-4）。

（3）〔後秦〕僧肇作，《肇論》（大正 45，151a20-27）：

《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」*[1]**《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」***[2]斯皆即動而求靜，以知「物不遷」，明矣！夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰「動而非靜」；我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰「靜而非動」。「動而非靜」，以其不來；「靜而非動」，以其不去。然則所造未嘗異、所見未嘗同。逆之，所謂塞；順之，所謂通。苟得其道，復何滯哉！」

*1 如《道行般若經》卷 9〈28 薩陀波倫菩薩品〉（大正 8，473c9-24）。

*2〔唐〕釋元康撰《肇論疏》卷上（大正 45，167c18-21）：

……然彼論中無有此語，應是取〈去來品〉意耳。〈去來品〉云：「已去無

二、中正：不偏二邊義（p.10）

二、中正：中即圓正；不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。

這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，[2]才能正確、恰當的開示人生的真理及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》為《正觀論》，[3]中道即是八正道。

（參）結成（p.10）

此中實與中正，是相依相成的：中實，所以是中正的；中正，所以是中實的，這可總以「恰到好處」去形容它。

貳、龍樹菩薩所闡揚的中道[4]（pp.10-12）

（壹）略標（p.10）

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。

（貳）詳辨（pp.10-12）

一、中實：正觀而寂滅（p.10）

（一）總標（p.10）

中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是**不著於名相，不落於對待**。

（二）別釋（pp.10-12）

有去，未去亦無去，離已去、未去，去時亦無去。」※今取此意，故云「去者不至方」也。

※《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，3c8-9）。

[2] 印順法師，《佛法概論》，p.148：

愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能**在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則**。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中，得到必然的理則，這即是**緣起法**。

[3] （1）〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》（大正 45，14a29-b2）：

肇公《物不遷論》云：「**《正觀論》**曰：『觀方知彼去，去者不至方。』」故知「中」以「正」為義也。

（2）參見〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 2（大正 45，30c16-18）：

問：釋論中指「**《正觀論》**」者，何必是**《中論》**耶？

答：**《中論・觀法品》**云「正觀，論之稱」，故知**《中論》**是**《正觀論》**也。

[4] 龍樹之中道思想，參見：印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 7 節〈中道——中論與中觀〉，pp.255-261。

1、不取著名相（pp.10-11）

一、不取著名相：

這如《大智度論》卷 6 說：「**非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。**」[5]

中道，不但是非有非無，更進一步的說「**此語亦不受**」。受，即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。

非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。

2、不落於對待（p.11）

二、不落於對待：

我們所認識的、所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷 43 說到種種的二邊，都結論說：「**離是二邊行中道，是名般若。**」

這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊；進而至於**能行能證的人**——菩薩、佛是一邊，**所行、所證的法**——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。[6]

這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

---

[5] 《大智度論》卷 6 釋〈1 序品〉（大正 25，105a9-10）。

[6] 《大智度論》卷 4 釋〈9 集散品〉（大正 25，370a21-b9）：

「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。

復次，無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊——離是二邊，行中道，是為「般若波羅蜜」。

菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊——離是二邊，行中道，是為「般若波羅蜜」。

略說：內六情是一邊，外六塵是一邊——離是二邊，行中道，是名「般若波羅蜜」。

此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊——離是二邊，行中道，是名般「般若波羅蜜」。

二、中正：綜貫「性相」及「空有」（pp.11-12）

（一）略敘（p.11）

關於中正的意義，龍樹也有很好的發揮。

（二）論述（pp.11-12）

1、特明「不落二邊的中道」（pp.11-12）

依佛陀所正覺的，為眾生所巧便言說的，在佛陀，都是圓滿而中正的。如緣起是中正的，空也是中正的，至於中道，那更是中正了。

但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷[7]，所以古德說「**理圓言偏**」[8]。眾生對於佛的教法，不能圓見佛法的中道，聞思或修行，在任何方面有所偏重，就會失卻中道。如《大智度論》卷 80 說：「**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空。……離二邊故，假名為中道。**」[9]

畢竟空與緣起有[10]，那裏會墮於一邊？這因為學者有所偏重的流弊[11]——世諦流布[12]，什麼都有弊的，所以特說明緣起與空寂不偏的中道。即空

---

[7] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 7 節〈中道——中論與中觀〉，p.259：引人轉迷向覺，依世俗諦說法：緣起無自性故空，空故依緣起有——中道說，能善立一切法，遠離一切見，可說是非常善巧的教說！不過世俗的名言是「二」，是沒有決定性的；名義內在的相對性，在適應眾生，隨時隨地而流行中，不免會引起異議，那也是世間常法。依第一義諦，空，無生等，只是一個符號，並不等於第一義。如空以離諸見為用，著空也就不是中了，所以說：「空亦復空」，「空亦不可得」。而且，在緣起即空的觀行中，要隨時善巧的適得其中。

[8] 參見〔宋〕師會述，《般若心經略疏連珠記》卷上（大正 33，556a19-24）：然彼欲學者，捨詮而求旨也。今之疏者，乃謂妙空真覺，**理圓言偏**，畢竟不可說相，故疏主曰：「渺渺玄猷，名言罕尋其際；茫茫素範，相見靡究其源。」*是則即言忘言、即相忘相，非謂「滌除萬物，相塞視聽，寂寥虛豁，然後為真者也」。

*〔唐〕法藏述《華嚴經探玄記》卷 1（大正 35，107a15-16）。

[9] 《大智度論》卷 80 釋〈67 無盡方便品〉（大正 25，622a9-14）：「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』**。」

[10] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 7 節〈中道——中論與中觀〉，pp.258-259：《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。《中論》依緣起立論：緣起法即**空性，顯第一義**；緣起即**假名，明世俗諦**。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。

[11] 流弊：亦作「流蔽」。相沿而成的弊病。（《漢語大詞典》（五），p.1273）

[12] 流布：1.流傳散布。2.流露，表達。（《漢語大詞典》（五），p.1259）

的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。

2、縱貫性相空有的中道（p.12）

緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。

到極端，如方廣道人[13]偏空，是墮於斷滅邊；

薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。

為了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔[14]那「心有所著」的偏失者，使之返歸[15]於釋迦的中道。學者不能巧得佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫**性相、空有**的為**中道**。

---

[13] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，61a28-b1）：
更有佛法中**方廣道人**言：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」

[14] 拯（ㄓㄥˇ）拔：從困境中拯救或解脫。（《漢語大詞典》（六），p.594）

[15] 返歸：回轉，返回。（《漢語大詞典》（十），p.743）

（參）龍樹的中道論：宗歸一實，教申二諦（p.12）

龍樹的中道論，不外乎**不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相**[16]**及空有**[17]**（教申二諦）**[18]。[19]

中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

---

[16] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 8 章，第 2 節〈性、相〉，pp.147-162）。

[17] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 2 節〈緣起空有〉，pp.237-252）。

[18] （1）《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3〈3 一切佛語心品〉（大正 16，503a19-b1）：

佛告大慧：「三世如來有二種法通，謂『說通』及『自宗通』。『說通』者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經——是名『說通』。『自宗通』者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一、異、俱、不俱品，超度一切心、意、意識，自覺聖境界，離因成見相，一切外道、聲聞、緣覺、墮二邊者所不能知——我說是名『自宗通法』。大慧！是名『自宗通』及『說通』相。汝及餘菩薩摩訶薩應當修學。」

爾時，世尊欲重宣此義而說偈言：

「謂我二種通，宗通及言說，說者授童蒙，宗為修行者。」

（2）印順法師，《我之宗教觀》，p.3：

宗（證）與教，出於《楞伽經》等，意義是不同的。……

如釋迦牟尼佛在菩提樹下的證悟，名為**宗**；佛因教化眾生而說法，名為**教**。

我們如依佛所說的**教**去實行，也能達到佛那樣的證入（**宗**）。

所以，**宗是直覺的特殊經驗，教是用文字表達的**。

依此，凡重於了解的，稱為**教**；重於行證的，名為**宗**。

這樣的宗教定義，不但合於佛教，其他的宗教，也可以符合。

[19]

龍樹的中道論 ┬ 中實：不取著名相、不落於對待——（「宗」歸一實）
　　└ 中正：綜貫「性相」及「空有」——（「教」申二諦）

第二章、龍樹及其論典

第一節、龍樹論略說

（pp.13-17）

壹、龍樹出世的機運與行道（pp.13-14）

（壹）要述（p.13）

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。[1]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。[2]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！

（貳）敘事（p.13）

一、時代背景（p.13）

---

[1] 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.119-120：
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。20 歲以後，住在龜茲。前秦建元 18 年（西元 382），羅什離龜茲而到了姑臧，住了 19 年，才到長安。可見《龍樹傳》的成立，一定在西元 382 年以前。那時，龍樹已去世百零年了，所以推定為：龍樹約生於西元 150——250 年，這也是很長壽了！

[2] 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正 50，184a19-b28）：
「龍樹菩薩」者，出南天竺，梵志種也；天聰奇悟，事不再告。在乳餔之中，聞諸梵志誦四圍陀典，各四萬偈，偈有三十二字，皆諷其文而領其義。弱冠馳名，獨步諸國，天文、地理、圖緯、祕讖及諸道術無不悉綜。……
常入王宮，宮中美人皆被侵淩；百餘日後，宮中人有懷妊者，懅以白王，庶免罪咎。王大不悅：「此何不祥為怪乃爾？」召諸智臣以謀此事。
有舊老者言：「凡如此事應有二種：或是鬼魅，或是方術。可以細土置諸門中，令有司守之斷諸行者——若是術人，其跡自現，可以兵除；若是鬼魅，入而無跡，可以術滅。」
即勑門者備法試之，見四人跡，驟以聞王。王將力士數百人入宮，悉閉諸門，令諸力士揮刀空斬，三人即死，唯有龍樹斂身屏氣依王頭側，王頭側七尺，刀所不至。
是時始悟「**欲為苦本，眾禍之根，敗德危身，皆由此起**」，即自誓曰：「我若得脫，當詣沙門，受出家法。」既出入山，詣一佛塔，出家受戒，九十日中誦三藏盡，更求異經，都無得處；**遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之**，誦受愛樂；雖知實義，未得通利，周遊諸國，更求餘經，於閻浮提中遍求不得。外道論師沙門義宗咸皆摧伏，……

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[3]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[4]的發展，決非佛教之福。

二、應機施教（pp.13-14）

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。

貳、龍樹著作之考證（pp.14-15）

（壹）總說（p.14）

龍樹造的論典，中國內地以及西藏，譯傳的很多。主要的部分，可分為兩類：一、深觀論，二、廣行論。[5]

---

[3] 拘泥：1.固執而不知變通。（《漢語大詞典》（六），p.483）

[4] 偏頗：偏向一方；不公平，不公正。（《漢語大詞典》（一），p.1570）

[5] 《空之探究》，pp.205-206：

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》；唐波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）所譯，分別明（清辨 Bhāvaviveka）所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧（Sthiramati）所造的《大乘中觀釋論》——三部。

2.後魏毘目智仙（Vimokṣaprajñāṛṣi）與瞿曇（般若）流支（Gautamaprajñāruci）共譯的《迴諍論》。

3.宋施護（Dānapāla）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 33 年（？），在四川漢藏教理院譯出。

這五部，都是抉擇甚深義的。

鳩摩羅什所譯的《十二門論》；瞿曇般若流支譯的《壹輸盧迦論》，都屬於抉擇甚深義的一類。

二、屬於菩薩廣大行的，有三部：

1.《大智度論》，鳩摩羅什譯，為「中本般若」經的釋論。……。

2.《十住毘婆沙論》，鳩摩羅什譯。這是《十地經》——《華嚴經》〈十地品〉的釋論，共 17 卷，僅釋初二地。此論是依《十地經》的偈頌，而廣為解說的。

3.《菩提資糧論》，本頌是龍樹造，隋達摩笈多（Dharmagupta）譯。

（貳）別述（p.14）

一、約類分說（p.14）

（一）概說名義（p.14）

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。

（二）闡述觀行（pp.14-15）

1、敘諸家之見（p.14）

這兩類，

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。

但另有人說：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。

2、顯如實之說（pp.14-15）

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。[6]

三、唐義淨譯的《龍樹菩薩勸誡王頌》；異譯有宋僧伽跋摩（Saṃghavarman）的《勸發諸王要偈》；宋求那跋摩（Guṇavarman）的《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》。這是為在家信者說法，有淺有深，有事有理，自成一例。

[6] （1）參見：印順法師，《學佛三要》，pp.180-181：

聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無我無我所，就可得到解脫。

大乘則不然，**龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。**……大乘不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧。依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。修學大乘慧，貴在能夠就事即理，從俗入真，不使事理脫節、真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真實平等無礙的最高境界。

3、兼明本書之論（p.15）

本文，即是關於深觀的論述。

二、辨究實情[7]（pp.15-16）

（一）考漢藏所傳的書目（p.15）

1、中土所傳（p.15）

（1）列出論書之名目（p.15）

A、《無畏論》

關於龍樹深觀的論典，羅什三藏所傳，有長達十萬頌的《無畏論》。

B、《中論》

五百頌的《中論》，即出於《無畏論》中。[8]

然在初學者，即不能如此，因為圓融無礙，不是眾生的、初學的心境。印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是由信解因果緣起、菩薩行願、佛果功德下手，然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相、真諦與俗諦的統一。**無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。最初發心修學，觀境廣大，法門無量；及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」；「唯此一門」。這一階段，離一切相，道極狹隘；要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。**漸入漸深，到達即事即理，即俗即真，圓融無礙之佛境。

（2）無著造，〔隋〕達磨笈多譯，《金剛般若論》（大正 25，759a17-19）：「又如畫金剛形，「初、後」闊，中則狹；如是般若波羅蜜中——「狹」者，謂「淨心地」；「『初、後』闊」者，謂「信行地、如來地」。

（3）無著造，〔隋〕達摩岌多譯，《金剛般若波羅蜜經論》（大正 25，767b22-24）。

[7] 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.122-126。

[8] （1）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正 50，no.2047a，184c14-21）：「龍言：『如我宮中所有經典，諸處此比，復不可數。』**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、《大慈方便論》五千偈、《中論》五百偈，令摩訶衍教大行於天竺；**又造《無畏論》十萬偈，《中論》出其中。**」

*〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正 50，no.2047b，186a15-16）：「龍樹即得諸經一箱。」

（2）〔隋〕吉藏撰，《十二門論疏》卷上（大正 42，177b22-25）：「龍樹自有三論：初造《無畏論》十萬偈；次從《無畏論》撰其要義五百偈，名為《中論》。《十二門》有二釋：一云：同《中論》，從《無畏》出；二云：就《中論》內擇其精玄為《十二門》。」

C、《十二門論》

羅什除譯有青目釋的《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。

D、《七十空性論》

《十二門論》引證過《七十空性論》；《七十空性論》近由法尊依藏本譯出，確乎是龍樹的作品。

（2）判別《無畏論》之傳說（pp.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，[9]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》[10]。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》[11]的性質，也無法確定。

2、西藏所傳（pp.16-17）

（1）略標（p.16）

---

9 （1）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正 50，184c20-21）。
（2）〔唐〕惠沼述，《成唯識論了義燈》卷 1（大正 43，659c10-12）：「龍猛菩薩造《大智度論》釋《大品般若》；造《無畏論》，滿十萬頌；《中論》出於《無畏》部中，有五百偈；《十二門論》等。」

10 〔唐〕道液撰，《淨名經集解關中疏》卷 1（大正 85，440a12-501b3）。

11 顯識論：梵名 Vidyānirdeśa-śāstra 全一卷。陳・真諦譯。收於大正藏第三十一冊。內容闡明三界唯識之義。初說識有顯識、分別識等二種，次舉一切三界唯識等論旨。本論論題下有「從《無相論》出」之語，而同為真諦所譯之《轉識論》論題下亦有此語。又除高麗大藏經外，於宋、元、明三種版本中之本論卷首皆有「顯識品」三字，準此，推測本論係闡釋《無相論》中顯識品之作，然因《無相論》於漢譯中並無譯本，故亦無法確知作者究係何人。（《佛光大辭典》（七），p.6926）

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[12]：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空性論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》[13]。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）別述（pp.16-17）

A、《根本中論》[14]（p.16）

---

[12] （1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.123-124：「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。」

（2）另參見：萬金川，《中觀思想講錄》，p.49：

在龍樹著作裡被歸成「深觀」一類的，其中最為核心的一部稱為「根本中」——**《中論》**；另外，其他性質類似的書籍被稱為「諸中論」，是「根本中」的「支分論」，包括：**《七十空性論》**——用七十首詩頌來說空性的道理；**《六十如理論》**——用六十首詩頌來說明緣起；**《迴諍論》**——龍樹答覆印度傳統的正理學派或有部等論敵的批判；**《廣破論》**——龍樹針對正理學派的理論展開辯破。……

基本上，這五部論書的思維方式是一致的，其他如漢譯的**《大乘二十論》**，也被署名是龍樹所作，但今天很多學者認為其中有很多唯識思想，若此書為龍樹所作，那今天我們所看到的文本應該不是它的原樣吧！

[13] 重編案：疑應改作「《大乘破有論》」。如：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。……」

[14] 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.3-4：

本論的釋者，舊傳有七十餘家。近據西藏的傳說，共有八部：一、**《無畏論》**，有說是龍樹自己作的。其實不是，這可從論中引用提婆的話上看出來。二、依《無畏論》而作的，有**佛護的《論釋》**。三、依佛護論而作的，有**月稱的《顯句論》**。四、**清辨論師的《般若燈論》**。五、**安慧的《釋論》**。六、**提婆薩摩（Devaśarman）的《釋論》**。七、**古拏室利（Guṇaśrī）的《釋論》**。八、**古拏末底（Guṇamati）的《釋論》**。

前四論是中觀家的正統思想，後四論是唯識學者對《中觀論》的別解。

我國譯出的《中論》釋，主要是什公所譯的青目《論釋》，這與西藏傳的《無畏論》相近。文義簡要，可說是最早出的釋論。還有唐・明知識（案：波羅頗蜜多羅）譯的清辨的《般若燈論》，〔宋〕施護譯的安慧的《中觀釋論》，都可以參考。無著的《順中論》，略敘《中論》的大意。真諦譯過羅睺羅跋陀羅的釋論，既沒

在中國，《根本中論》都隨釋論譯出，有
什公譯的「青目釋」《中論》四卷，
唐波羅頗密多羅譯的清辨釋《般若燈論》一五卷（另有藏譯），
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》（藏譯），
佛護的《中論注》（藏譯），
月稱的《明句論》（梵本、藏譯）。

B、《七十空性論》（p.16）

《七十空性論》，最近依藏文譯出。

C、《迴諍論》（p.16）

《迴諍論》，中國的譯本，是元魏毘目智仙譯的。[15]

D&E、《六十如理論》、《大乘破有論》（pp.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。」[16]《六十如理論》三十四頌說：「宣說大種等，皆是識所攝。」[17]又施護譯的《大乘破有論》說：「由此心為因，即有

有譯全，譯出的部分，也早已散失了！」

[15] 《迴諍論》亦存有梵本、藏譯本。

[16] 《大乘二十頌論》（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，
若滅於心輪，即滅一切法，是諸法無我，諸法悉清淨。

[17] （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）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.377-378：
寂護是自立量派，在世俗自相有中，取「唯識」說，所以不同於清辨，而被稱為「隨瑜伽行」。……寂護在世俗諦中，成立唯識似外境現；進觀勝義，那是心也無自性了。如《中觀莊嚴論》說：「由依止唯心，當知無外事；次由依此理，當知心無我。」這是比較容易會通「後期大乘」的「唯心」說。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！**」[14]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，

身生。」[18]

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。[19]

（二）特辨《中論》的正意[20]（p.17）

1、依提婆論的影響而論（p.17）

漢藏一致的傳說：傳龍樹中觀的正統者，是錫蘭的提婆論師。

提婆的主要作品，名《四百論》；奘譯的《廣百論》[21]，即此論後八品的護法「釋論」。什公所譯的《百論》，婆藪開士[22]釋，也即是此論的略本。此外，還有《百字論》[23]。

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；月稱從語言學的見地，解說為「遮遣分別邪執」；[24]

在宋施護所譯《六十頌如理論》，文意並不是這樣的。[15]

[原書註 14]《辨了不了義善說藏論》卷 3（漢院刊本，pp.19-20）。

[原書註 15]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」；「大種等及識，所說皆平等，彼智現證時，無妄無分別」（大正 30，254c、255b）。

[18] 《大乘破有論》（大正 30，254a16-18）：「世間無實，從分別起；此分別故，分別心生；**由此心為因，即有身生**，是故有身行於世間。」

[19] （1）參見：印順法師，《中觀今論》，第 11 章‧第 2 節〈緣起空有〉，p.241：

《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝。」《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相，若滅於心輪，即滅一切法。」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。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》**。

（2）《長阿含經》卷 16（24 經）《堅固經》（大正 1，101b15-102c23）。

[20] 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，第 4 章‧第 3 節〈提婆的「百」論〉，pp.148-152。

[21] （1）聖天造，〔唐〕玄奘譯，《廣百論本》（1 卷）（大正 30，182a21-187a1）。

（2）聖天本，護法釋，〔唐〕玄奘譯，《大乘廣百論釋論》（10 卷）（大正 30，187a7-250b2）。

[22] 《一切經音義》卷 16（大正 54，407a13）：「開士（梵語『菩薩』者也，謂以法開道之士，故名『開士』也。）」

[23] 提婆造，〔後魏〕菩提流支譯，《百字論》（1 卷）（大正 30，250b6-252c25）。

[24] 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.147-148：

提婆的著作有：

一、《百論》，以百偈得名。鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，不是全譯而是有所略的。提婆的本論，名為「修妒路」[經]，論釋是婆藪開士造的。有以為婆藪就是世親（Vasubanbhu），然在年代上是不可能的。

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，則為總破一切法。**」[25]以《中論》的八不，偏重於廣破一切，也許是受有提婆論的影響。

2、印順法師的評判（p.17）

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。

二、「四百觀論」，西藏本作《瑜伽行地四百論》，四百偈。唐玄奘所譯《大乘廣百論釋論》，10 卷，是《四百論》的後二百偈，及瑜伽學者護法（Dharmapāla）的注釋。

三、《百字論》，元魏菩提流志（Bodhiruci）譯，一卷。提婆本論僅百字，就是論末偈頌中，「**一切法是一**※，如是法無異！……等如夢無異，**相亦無有體**※」，其餘論釋，不知是誰造的。此論在西藏，說是龍樹造的。

提婆所造的論，都以「百」為名。這固然由於百字、百偈、四百偈的論偈數目，然在梵文中，百是 śataka，字根 śat 有破壞的意義，實表示了破斥摧壞一切異說的宗趣。

※「**一切法是一**」，《大正藏》作「一切法**無一**」（大正 30，252c14）。

※「**相亦無有體**」，《大正藏》作「相亦無有**異**」（大正 30，252c23）；【宋】【元】【明】【宮】本皆作「體」。（大正 30，252d，n.7）

[25] 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）（大正 30，1c8-14）：

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。

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**。

第二章、龍樹及其論典

第二節、《中論》為《阿含》通論考

（pp.17-24）

壹、《中論》是《阿含經》的通論（pp.17-23）

（壹）明要義（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，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃[1]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。

（貳）敘因由（pp.18-19）

一、概述（p.18）

這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

二、詳論（pp.18-23）

（一）從「引證的聖典」以明（pp.18-19）

1、總說（p.18）

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。[2]

2、別辨（pp.18-19）

（1）〈11 觀本際品〉（p.18）

〈11 觀本際品〉說「大聖之所說，本際不可得」[3]，這出於《雜阿含經》卷 10（266 經等）說：「無始生死……長夜輪迴，不知苦之本際。」[4]生死無始的教說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」[5]的空義。

---

[1] 深邃：精深，深奧。（《漢語大詞典》（五），p.1433）

[2] 參見：印順法師，《空之探究》，pp.211-212。

[3] （1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a8-9）：「大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。」

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.209：

（2）〈13 觀行品〉（pp.18-19）

〈13 觀行品〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相。」[6]以有為諸行為由妄

釋尊在經上說：「眾生無始以來，生死本際不可得。」

什麼叫本際？為什麼不可得？**本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始**。眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。在現象中，尋求這最初的、最究竟的，或最根本的，永不可得。

[4] 《雜阿含經》卷 10（266 經）（大正 2，69b5-7）：

佛告諸比丘：「於無始生死，無明所蓋、愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」

[5] （1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b8-9）：「若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死？」

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.215：

先有生後有死的「初」，生了以後有死的「後」，以及生死同時的「共」，都「是」「不然」的，那就該了解生死的無自性空，生死的本來寂滅，怎麼還要作無益的「戲論」，說「有生老死」的實性？外人雖然熟讀佛說的「生死本際不可得」，其實何嘗了解了生死？生死尚且不了解，了脫生死，那更是空談了！

[6] （1）《中論》卷 2〈13 觀行品〉（青目釋）（大正 30，17a27-b2）：

如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

「虛誑」者，即是妄取相；第一實者，所謂「涅槃」，非妄取相。以是經說故，當知有諸行虛誑妄取相。

（2）參見 Suttanipāta（《經集》），739：

此苦須當知，虛偽破壞法，此智觸衰滅，認斯可離貪，諸受滅盡故，無愛故寂滅。（**雲庵譯**，《小部經典》（二），《漢譯南傳大藏經》27 冊，元亨寺妙林出版社，民國 84 年，p.205）

知道這是痛苦，一再接觸虛妄之物和毀滅之物，目睹一切消失，便厭惡諸受。比丘滅寂諸受，毫無欲望，達到徹底平靜。（郭良鋆譯，《巴利文經典——經集》，佛陀教育中心，1999 年，p.139）

（3）參見 Suttanipāta（《經集》），757：

愚者如所思，由思為所異。愚思成虛妄，暫法虛妄法。（**雲庵譯**，《漢譯南傳大藏經》27 冊，p.211）

因爲他們認爲這樣那樣，實際並非如此；因爲這對於他是虛妄的，虛妄的事物變化無常。（郭良鋆譯，《巴利文經典——經集》，p.145）

（4）Suttanipāta（《經集》），758：

涅槃非妄法，諸聖知真實。彼等解真實，無愛故寂滅。（**雲庵譯**，《漢譯南傳大藏經》27 冊，p.211）

聖人真正懂得涅槃不虛妄，他們洞悉真實，沒有欲望，達到徹底平靜。（郭良鋆譯，《巴利文經典——經集》，p.145）

（5）參見《雜阿含經》卷 10（265 經）（大正 2，69a18-b2）：「**觀色如聚沫，受**

取而成的虛誑——即虛妄相，以涅槃為不虛誑，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。」[7]

（3）〈15 觀有無品〉（p.19）

〈15 觀有無品〉說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」[8]這出於《雜阿含經》[9]，已經引述過。[10]

如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。周匝諦思惟，正念善觀察；無實不堅固，無有我我所。於此苦陰身，大智分別說：離於三法者，身為成棄物。壽、暖及諸識，離此，餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。**此身常如是，幻偽誘愚夫**，如殺、如毒刺，無有堅固者。比丘勤修習，觀察此陰身，**晝夜常專精，正智繫念住，有為行長息，永得清涼處。**」

[7] 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（青目釋）（大正 30，17b3-10）：

虛誑妄取者，是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。

若妄取相法即是虛誑者，是諸行中，為何所取？佛如是說，當知說空義。

問曰：云何知「一切諸行皆是空」？

答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住、無自性故空。「諸行」名「五陰」——從「行」生故，「五陰」名「行」。是五陰皆虛妄、無有定相。

[8] 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20b1-2）。

[9] （1）《雜阿含經》卷 12（301 經）（大正 2，85c20-86a3）：

佛告蹺陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住、不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，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。」

佛說此經已，尊者蹺陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。

（2）《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，66c25-67a9）：

阿難語闡陀言：「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，不由於他而能自如，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，闡陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

[10] 參見：印順法師，《中觀今論》，pp.7-8：

離有無二邊的緣起中道，為《中論》重要的教證。

（4）〈24 觀四諦品〉（p.19）

〈24 觀四諦品〉說：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。」[11]這如《增一阿含經》卷 10 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！」[12]

各部廣律，在梵天請法前，都有此說。[13]

〈24 觀四諦品〉說：「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」[14]見緣起法即見佛，出於《增一阿含經》卷 28 須菩提見佛的教說。[15]

正見為導的中道，即是從正見人生的實相中，增進、淨化此人生以及解脫、完成。正見人生的實相，佛在處處經中，也即說之為中道或中法。如《雜阿含經》（大正藏編號 262 經）說：「世人顛倒，依於二邊，若有、若無。……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。」此是釋尊開示「正見」的教授，說明世人不依於有，則依於無，佛離有無二邊而說中道法。然所謂離有離無的中道，不是折中於有無，而說亦有亦無或半有半無的。釋迦所說者，為緣起法，依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。

11 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33a14-15）。

12 《增壹阿含經》卷 10〈19 勸請品〉（大正 2，593a25-29）：「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！」

13 （1）《長阿含經》卷 1（1 經）《大本經》（大正 1，8b15-c1）。
（2）《雜阿含經》卷 10（272 經）（大正 2，71c14-72a1）。
（3）《雜阿含經》卷 44（1188 經）（大正 2，321c18-322a27）。
（4）《四分律》卷 32（大正 22，786c15-787b4）。
（5）《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，103c8-104a11）。
（6）《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 2（大正 23，510b29-c10）。
（7）《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 5（大正 24，126b）。

14 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34c6-7）。

15 （1）《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，708a17-20）：「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。」
（2）參見：印順法師，《空之探究》，p.212：
〈24 觀四諦品〉說「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」，如《稻芊經》說。

見緣起法即見四諦，出於《中阿含經》卷 7《象跡喻經》。[16]

（5）〈25 觀涅槃品〉（p.19）

〈25 觀涅槃品〉說：「如佛經中說，斷有斷非有。」[17]這如《雜阿含經》卷 9（249 經）說：「盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說」。[18]

3、顯義（p.19）

《阿含經》的本義，一般聲聞學者不能深識，專在名相上取執，所以龍樹與他們論辯，似乎龍樹在極力破斥小乘，而不知是為了成立《阿含經》的真義，成立四諦、三寶、世出世一切法。

（二）從「《中論》的內容」以明（pp.20-22）

1、總說[19]（p.20）

二、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。

2、別辨（pp.20-22）

這不妨略為分析：

（3）《佛說稻芊經》（大正 16，816c24-25）：「今日世尊睹見稻芊而作是說：汝等比丘，見十二因緣，即是見法，即是見佛。」

（4）稻稈經：梵名 Śālistamba。全一卷。譯者不詳。又作稻芊經、稻[⁺⁺/幹]經。收於大正藏第十六冊。本經係彌勒應舍利弗之請，宣說因緣生法有內因緣與外因緣二種，並以稻芊之由種生芽、由芽生葉，乃至由華生實，比喻十二因緣之次第生起。三國吳之支謙所譯之**《了本生死經》**、唐代不空所譯之《慈氏菩薩所說**大乘緣生稻稈喻經》**、北宋施護所譯之**《大乘舍黎娑擔摩經》**，皆為本經之別譯。（《佛光大辭典》（七），p.6118.1）

[16] 《中阿含經》卷 7（30 經）《象跡喻經》（大正 1，467a9-10）：「世尊亦如是說：若見緣起，便見法；若見法，便見緣起。」

[17] 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，35b14-15）：「如佛經中說，斷有、斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」

[18] 《雜阿含經》卷 9（249 經）（大正 2，60a12-21）：
尊者阿難又問舍利弗：「如尊者所說：『六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，**有亦不應說，無亦不應說，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』，此則佛說。」

[19] 參見：印順法師，《空之探究》，pp.212-213。

（1）初二品：總觀八不的始終（p.20）

〈1 觀因緣品〉，觀「緣生」的不生（滅）。

〈2 觀去來品〉，觀此諸行的「**生無所從來，滅亦無所至**」。

此二品，總觀八不的始終——「不生」與「不去」。

（2）第 3 品～第 27 品：別觀四諦（pp.20-22）

此下別觀四諦。

A、世間苦諦的中道：第 3 品～第 5 品（p.20）

（A）論究（p.20）

〈3 觀六情品〉、〈4 觀五陰品〉、〈5 觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷 34 說。[20]古典的《舍利弗阿毘曇》[21]、《法蘊足論》[22]，也都與此相合。

〈觀六情品〉中說：「**見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？**」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[23]，這是《雜阿含經》「六處誦」中常見的緣

---

[20] 《中阿含經》卷 34（136 經）《商人求財經》（大正 1，644c11-645b1）。

[21] 《舍利弗阿毘曇》卷 1〈1 入品〉（大正 28，525c3-534b4），卷 2〈2 界品〉（大正 28，534b10-543c29），卷 3〈3 陰品〉（大正 26，543a6-552c8）。

[22] 《法蘊足論》卷 10〈18 處品〉（大正 26，499c25-500c25），卷 10〈19 蘊品〉（大正 26，500c26-501b24），卷 10-11〈20 多界品〉（大正 26，501b24-505a8）。

[23] （1）《中論》卷 1〈3 觀六情品〉（大正 30，6b9-10）。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.108-109：

從自性**見根**與**可見境**的沒有，影響到從根境和合所生起的一切法，都無從建立。《阿含經》說：「內有眼根，外有色法，根境二合生識，識與根境三和合觸，觸緣受，受緣愛。」這從根境而起的**識、觸、受、愛四法**，是心理活動的過程，都是要依根境的和合，才得發生。現在既沒有「見」與「可見」的自性，那能依的「識等四法」當然也無有了。經上說有六六法門：就是六根，六境，六識，六觸（眼根所生觸，耳根所生觸……意根所生觸），六受（眼觸所生受……意觸所生受），六愛（眼受所生愛……意受所生愛）。這就是說十二緣起中現實生命活動的一系：識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫，是以六根為中心的。他是前業感得的有情自體，依著他，又有煩惱業力的活動，招感未來的果報。愛，已到達了煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去，就是取。**取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」**。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。業

起說[24]。

（B）結成（p.20）

這三品，論究世間——苦的中道。

B、世間集諦的中道：第 6 品～第 17 品（pp.20-21）

（A）論究（p.20）

a、第 6 品～第 10 品

（a）第 6 品～第 7 品（p.20）

〈6 觀染染者品〉，論煩惱的相應。

〈7 觀三相品〉，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》。[25]

（b）第 8 品～第 10 品（pp.20-21）

〈8 觀作作者品〉、〈9 觀本住品〉、〈10 觀燃可燃品〉，明作者、受者的不可得，這更是《阿含經》的根本論題了。

（c）略結（p.21）

與上二品合起來，即是論究惑招有為，與作即受果的道理。

b、第 11 品～第 17 品

（a）〈11 觀本際品〉（p.21）

〈11 觀本際品〉，引經以明生死本際不可得。[26]

是身心活動而保存的功能，所以十二支中叫做有。有緣生，生緣老死，這種「諸緣」的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以說「云何當得有」？從緣起無自性的見地來看，自性有的十二有支，都不可得。

[24]（1）《雜阿含經》卷 12（304 經）（大正 2，86c24-87a8）。

（2）參見：印順法師，《雜阿含經論會編》（上），pp.383-384。

[25]（1）參見《阿毘曇心論》卷 1〈2 行品〉（大正 28，810b17-812a16）。

（2）《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.488-489：

《大毘婆沙論》的集成，約為西元二世紀中——一五〇頃，那麼《心論》的撰述，可假定為西元三世紀中——二五〇年後。……龍樹的《大智度論》，敘阿毘達磨論，而沒有說到《心論》。所以，應依嘉祥的傳說，法勝遲於龍樹，與提婆的時代相當，較為合理。

[26]《雜阿含經》卷 10（266 經）（大正 2，69b4-c1）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，佛告諸比丘：「**於無始生死，無明所蓋、愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際**。有時長久不雨，地之所生百穀

（b）〈12 觀苦品〉（p.21）

〈12 觀苦品〉，說明苦非自作、他作、共作、無因作，是依《雜阿含經》卷 12（302 經）阿支羅迦葉問等而作的。[27]《十二門論》的〈觀作者門〉[28]，也引此經以明空義。

（c）〈13 觀行品〉（p.21）

〈13 觀行品〉，明無常諸行的性空，進而空亦不可得。

（d）〈14 觀合品〉（p.21）

〈14 觀合品〉，明三和合觸的無性。[29]

（e）〈15 觀有無品〉（p.21）

〈15 觀有無品〉，從緣起法的非有論到非無，這是依《化迦旃延經》[30]說的。

草木，皆悉枯乾；諸比丘！若無明所蓋、愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜不雨，大海水悉皆枯竭；諸比丘！無明所蓋、愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜須彌山王皆悉崩落；無明所蓋、愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜此大地悉皆敗壞；而眾生無明所蓋、愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。比丘！譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱，輪迴而轉；如是，比丘！愚夫眾生不如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離，長夜輪迴，順色而轉，如是不如實知『受；想；行；識、識集、識滅、識味、識患、識離』，長夜輪迴，順識而轉。諸比丘！隨色轉、隨受轉、隨想轉、隨行轉、隨識轉；隨色轉故，不脫於色，隨『受；想；行；識』轉故，不脫於識；以不脫故，不脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。多聞聖弟子如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離，如實知『受；想；行；識、識集、識滅、識味、識患、識離』故，不隨識轉；不隨轉故，脫於色，脫於受、想、行、識，我說脫於生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」佛說此經已。時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

[27] 《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a5-b4）：「『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。」

[28] 《十二門論》〈10 觀作者門〉（大正 30，165c7-166c17）。

[29] 參見《雜阿含經》卷 8（273 經）（大正 2，72c8-12）：「比丘！譬如兩手和合相對作聲；如是緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我，非恒、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。」

[30] （1）《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，66c25-67a9）。

（f）〈16 觀縛解品〉（p.21）

〈16 觀縛解品〉，從生死流轉說到還滅，從繫縛說到解脫。

（g）〈17 觀業品〉（p.21）

〈17 觀業品〉，更是生死相續中的要義。

（B）結成

從〈6 觀染染者品〉到此，共有十二品，論究世間集的中道。

C、世間滅諦的中道：第 18 品～第 25 品（pp.21-22）

（A）論究（p.21）

a、〈18 觀法品〉（p.21）

〈18 觀法品〉，明「知法入法」的現證。無我無我所，為能見法性的觀門，這是《阿含經》的要義。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。

b、〈19 觀時品〉、〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉（p.21）

〈19 觀時品〉、〈20 觀因果品〉、〈21 觀成壞品〉，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。

c、〈22 觀如來品〉（pp.21-22）

〈22 觀如來品〉，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[31]的意義。

d、〈23 觀顛倒品〉（p.22）

〈23 觀顛倒品〉，明所破的顛倒，否定三毒、染淨、四倒[32]的實性，歸結到「如是顛倒滅，無明則亦滅」[33]的緣起還滅。

（2）《雜阿含經》卷 12（301 經）（大正 2，85c21-28）。

（3）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20b1-2）：「佛能滅有無，於化迦旃延經中之所說，離有亦離無。」

31 （1）十四無記：(1) 世間常，(2) 世間無常，(3) 世間亦常亦無常，(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) 如來死後亦有亦無，(12) 如來死後非有非無；(13) 命與身一，(14) 命與身異。

（2）參見《雜阿含經》卷 34（968 經）（大正 2，248c18-249a15）。

32 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，285c25-28）：「世間有四顛倒：不淨中有淨顛倒，苦中有樂顛倒，無常中有常顛倒，無我中有我顛倒。」

e、〈24 觀四諦品〉（p.22）

〈24 觀四諦品〉，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」[34]的自宗。

f、〈25 觀涅槃品〉（p.22）

〈25 觀涅槃品〉，發揮《雜阿含經》卷 12（293 經）所說「一切取（受）離、愛盡、無欲、寂滅涅槃」[35]，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」，「一切法空故，何有邊無邊」等，掃盡十四不可記的戲論。[36]

（B）結成

從〈18 觀法品〉到此，論究世間集滅的中道。

D、世間道諦的精義：第 26 品～第 27 品（p.22）

（A）論究（p.22）

a、〈26 觀十二因緣品〉（p.22）

〈26 觀十二因緣品〉，全依《阿含經》義。

b、〈27 觀邪見品〉（p.22）

〈27 觀邪見品〉，即破除我及世間常無常、我及世間邊無邊的邪見，明我法空。

（B）結成

正觀緣起，遠離邪見，這二品即論究世間滅道的精義。

---

[33] 《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉（大正 30，32a26-27）：「如是顛倒滅，無明則亦滅；以無明滅故，諸行等亦滅。」

[34] 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34c6-7）：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」

[35] 《雜阿含經》卷 12（293 經）（大正 2，83c13-21）：「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。」

*依《雜阿含經論會編》（中）p.27 注腳，「相續滅滅」應改作「相續滅」。

[36] （1）《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，35c23-26）。
（2）《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，36a27-b3）。

（三）從「八不的根據」以明（pp.22-23）

1、總說[37]（p.22）

三、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起，就是八不的中道。[38]《中論》以中為名，即以八不顯示中道。

2、別辨（pp.22-23）

（1）不常不斷，（2）不一不異（pp.22-23）

不常不斷的中道、[39]不一不異的中道，[40]出於《阿含經》，上來都曾引證過。

（3）不來不去（p.23）

不來不去，在《雜阿含經》的《第一義空經》，也曾說到。[41]在顯示緣

---

[37] 參見：印順法師，《空之探究》，pp.210-211。

[38] 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（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。

[39] （1）《雜阿含經》卷 12（300 經）（大正 2，85c10-15）：「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。」
（2）《雜阿含經》卷 34（961 經）（大正 2，245b9-25）：
如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有婆蹉種出家來詣佛所，合掌問訊，問訊已，退坐一面，白佛言：「云何？瞿曇！為有我耶？」爾時，世尊默然不答。如是再三。爾時，世尊亦再三不答。爾時，婆蹉種出家作是念：「我已三問沙門瞿曇，而不見答，但當還去。」時，尊者阿難住於佛後，執扇扇佛。爾時，阿難白佛言：「世尊！彼婆蹉種出家三問，世尊何故不答？豈不增彼婆蹉種出家惡邪見，言沙門不能答其所問？」佛告阿難：「**我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。**」佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。

[40] 《雜阿含經》卷 12（297 經）（大正 2，84c20-25）：「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』。」

[41] 《雜阿含經》卷 13（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

起的有因有果而無作無受時說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」這即是在緣起的生滅中，指出不來不去的中道。

（4）不生不滅（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，[42]即緣起的寂滅性。[43]

3、顯義（p.23）

龍樹以此八不的緣起說，為止息戲論而寂滅的第一教說：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」[44]歸功於瞿曇，這也可見與《阿含經》的關切[45]了！

三、結成（p.23）

這樣，**從引證的聖典看，從本論的內容看，從八不的根據看**，都不難看出《中論》的意趣所在。

貳、引《大智度論》為證（pp.23-24）

（壹）概述（p.23）

龍樹的思想，不僅《中論》如此，《大智度論》也還是如此。

（貳）述明（p.23）

一、約「解義」辨（p.23）

他解說八不的第一義悉檀，是三乘所共的。[46]

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。」

[42] 《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。是名，比丘！諸行苦、寂滅涅槃。」

[43] 參見：印順法師，《空之探究》，p.211：「**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。」

[44] 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（大正 30，39b25-26）。

[45] 關切：1.關係，關連。2.關係密切。（《漢語大詞典》（十二），p.156）

[46] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，60c7-10）：
「第一義悉檀」者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上於三悉檀中所不通者，此中皆通。

二、約「引經」辨（p.23）

（一）明「第一義悉檀」（p.23）

《大智度論》卷 1，除了八不而外，又引《眾義經》[47]——漢譯名《義足經》，即《義品》，巴利藏攝在《小部》裏。

（二）明「我法皆空」（p.23）

又如三門[48]中的空門，廣引《阿含經》來成立我法皆空（《大智度論》卷 18）。[49]

---

[47] （1）《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，60c13-61a3）：
如《眾義經》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」。
（2）Lamotte 教授認為《大智度論》此處所引的三個詩頌大致相當於巴利「義品」第 12 經《小積集經》（Cūlaviyūhasutta）之前五節（Suttanipāta, v.878-882）。（參見 Lamotte, p.40, n.1）
但印順法師認為《大智度論》此處所引，相當於巴利「義品」（《經集》全部偈頌的數目）第 796、880、881 偈。（參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.820）

[48] （1）三門：蜫勒門、阿毘曇門、空門。參見《大智度論》卷 18（大正 25，192a29-194b1）。
（2）蜫勒門，參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.15-18。

[49] （1）《大智度論》卷 18 釋〈1 序品〉（大正 25，192c21-193c1）：
「**空門**」**者，生空、法空**。
如**《頻婆娑羅王迎經》**中，佛告大王：「色生時但空生，色滅時但空滅；諸行生時但空生，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。」*1 如是等經中，佛說「**生空**」。
「**法空**」者，如**《佛說大空經》**中，十二因緣，無明乃至老死：若有人言「是老死」、若言「誰老死」，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。」*2 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》**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。*3 以是故知：諸法皆空，是為實。……是時，佛說〈**義品**〉偈：

（三）明「聲聞藏的法空」（p.23）

卷 31 中，也引七經，證明聲聞藏的法空。[50]

（參）結成（pp.23-24）

所以，依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（《大智度論》卷 35），[51]但這到底是量的差別，

各各謂究竟，而各自愛著，各自是非彼，是皆非究竟！
是人入論眾，辯明義理時，各各相是非，勝負懷憂喜。
勝者墮憍坑，負者墮憂獄；是故有智者，不隨此二法。
論力！汝當知：我諸弟子法，無虛亦無實。汝欲何所求？
汝欲壞我論，終已無此處，一切智難勝，適足自毀壞！*4
如是等處處聲聞經中說「諸法空」。

*1《頻婆娑羅王迎經》，參見《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉（5 經）（大正 2，694a20-697a11），《中阿含經》卷 11（62 經）〈頻鞞娑邏王迎佛經〉（大正 1，497b04-499a02），《佛說頻婆娑羅王經》（大正 1，825a23-826c21）。

*2《大空法經》，參見《雜阿含經》卷 14（297 經）（大正 2，84b10-85a10）。

*3《佛說梵網經》，參見《長阿含經》卷 14（21 經）《梵動經》（大正 1，89c19-94a12），《佛說梵網六十二見經》（大正 1，264a23-270c22）。

*4《義品》：《經集・義品・波須羅經》（824～834 偈）（日譯南傳 24，pp.320-324），《佛說義足經》卷上〈8 勇辭梵志經〉（大正 4，179c4-180a12）。

（2）參見：印順法師，《空之探究》，第 2 章，第 4 節〈聲聞學派之我法二空說〉，pp.92-98。

50 （1）《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，295b22-c5）。

（2）《大智度論》卷 31 所引七經：

1、《先尼梵志經》：《雜阿含經》卷 5（105 經）（大正 2，31c15-32c1）。

2、《義品》（強論梵志）：《經集・義品・波須羅經》（824-834 偈）（日譯南傳 24，pp.320-324），《佛說義足經》卷上〈8 勇辭梵志經〉（大正 4，179c4-180a12）。

3、《大空〔法〕經》：《雜阿含經》卷 12（297 經）（大正 2，84c11-85a10）。

4、《羅陀經》：《雜阿含經》卷 6（122 經）（大正 2，40a4-18）。

5、《筏喻經》：《中阿含經》卷 54（200 經）《阿梨吒經》（大正 1，764b18-c14）。

6、《波羅延經》：《經集・彼岸道品》（日譯南傳 24，pp.370-436）。

7、《眾利經》：《經集》的《義品》〈第一八偈經〉（796-803 偈）（日譯南傳 24，pp.310-312）。

（3）印順法師，《空之探究》，第 2 章，第 4 節〈聲聞學派之我法二空說〉，pp.98-101。

51 （1）《大智度論》卷 35 釋〈3 習相應品〉（大正 25，322a8-11）：「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**

不能說空性寂滅中有什麼質的不同。

所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」(《大智度論》卷 4)；[52]「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」(《大智度論》卷 26)；[53]這都不過是側重的不同、詳略的不同而已！

參、歸結要義（p.24）

這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰[54]論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含經》的緣起深義，將佛法的正見，確樹[55]於緣起中道的磐石[56]。

等。以是故，佛重質其事。」

（2）《大智度論》卷 79 釋〈66 囑累品〉（大正 25，618c14-17）：「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。」

（3）《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉（大正 11，634b23-26）：「迦葉！譬如小芥子孔所有虛空，一切聲聞有為智慧亦復如是。迦葉！譬如十方虛空無量無邊，菩薩有為智慧甚多為力無量亦復如是。」

[52] 《大智度論》卷 4 釋〈1 序品〉（大正 25，85b18-19）。

[53] 《大智度論》卷 26 釋〈1 序品〉（大正 25，254a14-16）：「佛法二種說：若了了說，則言『一切諸法空』；若方便說，則言『無我』。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。」

[54] 辨詰：2.辯難詰問。辨，通“ 辯 ”。(《漢語大詞典》(十一)，p.497)

[55] 樹：樹立，建立。(《漢語大詞典》(四)，p.1299)

[56] 磐石：厚而大的石頭。比喻穩定堅固。(《漢語大詞典》(七)，p.1090)

※附錄：《中論》之大科分判（印順法師，《中觀論頌講記》，pp.45-46）

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第一節、無生之共證與大乘不共

（pp.25-28）

壹、聲聞學者與中觀者對「不生不滅」緣起之看法（pp.25-26）

（壹）提要（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。

唯對於不生不滅的緣起，不免有點難於信受。

因此，這就形成了大乘教學的特色，成為不共聲聞的地方。

（貳）論究（p.25）

一、部派之說（pp.25-26）

（一）上座系（p.25）

1、有部[1]（p.25）

上座系的薩婆多部是不承認的。

---

[1] （1）參見：印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 4 節〈緣起——八不緣起〉，pp.221-222。

（2）《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。

問：彼因何故作如是執？

答：彼因經故。謂契經說：「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。

2、經部（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」[2]的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

（二）大眾部（pp.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」[3]的。他們說緣起常住、不生不滅，而把緣起作為離開事相的

---

[2] （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉（大正 29，11b1-6）：

經部諸師有作是說：如何共聚楂掣虛空？*[1]「眼」、「色」等緣生於「眼識」。此等於「見」執為能、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。」*[2]

*1 kim idam ākāśaṃ〔虛空〕khādyate〔破壞〕？

〔陳〕真諦譯，《俱舍釋論》卷 2〈1 分別界品〉（大正 29，171a20-21）：「何故共聚**破空**？」

*2《中阿含經》（169 經）卷 43《拘樓瘦無諍經》（大正 1，703a2-15）。

（2）參見〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 2（大正 41，50b26-c8）。

（3）印順法師，《性空學探源》，第 3 章〈阿毘曇之空〉，第 3 項〈法體假實〉，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。

（4）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.565-566：

「唯法因果，實無作用」，是經部譬喻師的名言。**勝義有的，就是剎那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，都沒有實作用的。**所以說：「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依所緣事故；眾微和合方成所依所緣事故。」這是說，不論那一極微，都沒有為所依根，及所緣的作用。為識所依所緣的事用，都是眾多極微和合而成的；和合而成的，就是假施設。不但根與境如此，識也是如此，如上座說：「識是了者，此非勝義。」[24]識的了別，也是從依根緣境的和合中顯出，並非識有了別的自性用。經部譬喻師，肯定諸行的因果實性——界；而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。界門的因果諸行，等於《瑜伽論》師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。[原書註 24]《順正理論》卷 25（大正 29，484b）。

[3] 《雜阿含經》卷 12（296 經）（大正 2，84b14-21）：

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

理性看，也與大乘不同。[4]

※略結（p.26）

關於這些，清辨的《般若燈論》，曾經說到。[5]

二、中觀者之說（p.26）

依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。

三、印順法師評（p.26）

這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。

一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，現在說「不生不滅是無常義」(《維摩經》卷上)，[6]這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。

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。

（參見印順法師，《雜阿含經論會編》(中)，pp.34-35）

[4] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 4 節〈緣起——八不緣起〉，pp.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。」[6]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」。[7]這些緣起的形容詞，使大眾部一分，及化地部等說：緣起是無為[8]；《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。

[原書註 6]《相應部》(一二)「因緣相應」(南傳 13・36)。

[原書註 7]《阿毘達磨法蘊足論》卷 11（大正 26，505a）。

[原書註 8]《異部宗輪論》(大正 49，15c、17a)。

[5] 參見：龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉(大正 30，51c-52b)。

[6] (1)《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、

然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生不滅，本來一致。

貳、不生不滅之三乘共貫義與大乘不共行（pp.26-27）

（壹）不生不滅之涅槃義（p.26）

一、引經說（p.26）

不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而說的。[7]

二、釋教義（pp.26-27）

（一）中道行之成果（p.26）

1、「圓寂」義（p.26）

『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。」

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，第 4 章〈中觀大乘——「性空唯名論」〉，pp.131-132：

如「佛法」說三法印——「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」；而大乘說一實相印，即一切法本空、本不生、本來寂滅。知一切行無常，無常故苦，苦故無我我所，以無我我所執而得涅槃，是《阿含經》的一致意見。

「大乘佛法」依據一切法本不生的見地，竟說：「色是無常，……受想行識是無常，……是名說相似般若波羅蜜。」應該說：「不壞色故觀色無常，不壞受想行識觀識（等）無常。」不壞，是沒有變易的。不壞色等觀無常，也就是《維摩詰經》所說：「不生不滅是無常義。」不生不滅，怎麼說是無常呢？《大智度論》卷 22（大正 25，222b-c、223b）說：

「問曰：摩訶衍[大乘]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。……空即是無生無滅；無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」

「摩訶衍中有一實，今何以說三實（法印）？答曰……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，（其實）無相即寂滅涅槃。」

無常是念念生滅的，涅槃是不生不滅，一般每以此而看作不相同的二法。然「佛法」以無常（苦）故無我我所，以無我我所能契入涅槃。無我我所是空義，龍樹以空（即無我我所）為中心，無常故空；空即無相涅槃。以空貫通了生滅與無生滅，而有「無生無滅及生滅，其實是一」的結論。

[7] 《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』。」

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。[8]

佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂[9]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。[10]

2、「無生」義（pp.26-27）

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，是它的根本性質；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。

（二）正等覺之理境（p.27）

這本是**中道行的成果**，然依此為正覺所覺的**法界**而說，無為又成為究竟的**理性**。[11]

---

[8] （1）涅槃的梵語：nirvāṇa。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28（大正 27，147b6-18）：

問：以何義故，名曰「涅槃」？

答：煩惱滅故，名為「涅槃」。復次，三火息故，名為「涅槃」。復次，三相寂故，名為「涅槃」。復次，離臭穢故，名為「涅槃」。復次，離諸趣故，名為「涅槃」。復次，「槃」名「稠林」，「涅」名為「出」——出蘊稠林，故名「涅槃」。復次，「槃」名為「織」，「涅」名為「不」——以不織故，名為「涅槃」。如有縷者便有所織，無則不然；如是若有業煩惱者便織生死，無學無有業煩惱故不織生死，故名「涅槃」。復次，「槃」名「後有」，「涅」名為「無」——無「後有」故，名為「涅槃」。復次，「槃」名「繫縛」，「涅」名為「離」——離繫縛故，名為「涅槃」。復次，「槃」名「一切生死苦難」，「涅」名「超度——超度一切生死苦難，故名「涅槃」。

[9] 煩囂：喧擾，嘈雜。（《漢語大詞典》（七），p.195）

[10] 《雜阿含經》卷 18（1478 經）（大正 2，126b2-4）：

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』。」（參見印順法師，《雜阿含經論會編》（下），p.374）

[11] 印順法師，《空之探究》，第 3 章，第 2 節〈法空性是涅槃異名〉，p.145：

（一）**果**：無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。

（二）**行**：空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》

（貳）三乘共證與大乘不共行（pp.27-28）

一、相同點：三乘共坐解脫床（p.27）

涅槃——正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。

二、相異點：大乘廣修悲願行（pp.27-28）

（一）二乘至此終了（p.27）

聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。

（二）菩薩更行利他（pp.27-28）

1、述義（p.27）

大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。

2、辨明

（1）辨《十地經》之說（p.27）

如《十地經》[12]第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以

已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

（三）**理境**：真如、法界、法性、實際。實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

[12]（1）《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 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。……」

（2）另參見《大方廣佛華嚴經》卷 38〈26 十地品〉（大正 10，199a26-b12）。

得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法。」

無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。

（2）辨《大智度論》之說（pp.27-28）

關於這點，《大智度論》卷 75 說：「**得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。**」[13]依於此義，故卷 5 說：「**無生忍是助佛道初門。**」[14]

三、結成（p.28）

這可見大乘在正覺解脫的——**自利**的立場，並不與聲聞乘不同。

不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。

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

---

[13] 《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。**」

[14] 《大智度論》卷 5（大正 25，97b25-c4）：「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。**」

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第二節、聲聞常道與大乘深論

（pp.28-34）

壹、要說（pp.28-29）

（壹）聖典所傳的三法印說（p.28）

正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的，已如上述。[1]

為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此三者，印定[2]釋迦的出世法，開示世出世間的真理。此三者，是可以隨說一印，或次第說此三印的。

（貳）聲聞法的常道——「次第三法印」（p.28）

次第三法印，即是以明解因果事實的生滅為出發點，依此而通過諸法無我的實踐，到達正覺的涅槃。這如《雜阿含經》（270 經）說：「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」[3]。三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。

（參）大乘法的特色——「一實相印」（pp.28-29）

一、明宗（pp.28-29）

但大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者，在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運[4]光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的利他無盡。本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。

所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。

二、引證表顯（p.29）

《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。」

---

[1] 印順法師，《中觀今論》，第 3 章，第 1 節〈無生之共證與大乘不共〉，pp.27-28。

[2] 印定：謂固定不變。（《漢語大詞典》（二），p.515）

[3] 《雜阿含經》卷 10（270 經）（大正 2，71a1-2）。

[4] 應運：順應期運，順應時勢。（《漢語大詞典》（七），p.757）

5

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。[6]

貳、詳論（pp.29-30）

（壹）總述

一、釋迦佛之本教（p.29）

從釋迦的由證而立教說，本是正覺了無生法性，圓證了法法不出於如如[7]（無

---

[5] 《佛說文殊師利淨律經》（大正 14，448c25-26）。

[6] （1）印順法師，《空之探究》，第 3 章，第 3 節〈大乘《般若》與《阿含經》〉，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》（大正 14，448c23-26）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。」[3]如實知生滅無常的重要性，可想而知！

[原書註 3]《法集要頌經》卷 3（大正 4，789a21-22）。

（2）另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.91-92。

[7] （1）印順法師，《勝鬘經講記》，pp.209-210：

如即如如，無二無別的諦理，真諦是法法如是的。如如，本沒有什麼來不來。如寶珠，本來明淨，即無所謂來不來，然約琢磨寶珠的塵垢，使寶珠的明淨，能具體的顯露出來，所以名來。因此，如來即體如而來，而如如實沒有來不來可說。如——如來，即法空性。如《金剛經》說：「如來者，即諸法如義。」**約所證說，但名如如；約能證說，即如如智**；如如、如如智，平等不二，名為如來。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.452：

《般若經》中的安住般若，依龍樹菩薩說，是實相般若。**實相是如如境，般若是如如智**，智如冥一，即智是如，即如是智，正指這融然一味的聖境，叫

生）法性的。他的從證出教，如先從最高峰鳥瞰[8]一切，然後順從山谷中的迷路者（眾生），給以逐步指引，以導登最高峰的。

二、聲聞學者之失（p.29）

後來的一般聲聞學者，在向上的歷程中，為路旁的景色所迷，忘卻了指導者的真意。

三、大乘學者之得（pp.29-30）

（一）明義見真[9]（pp.29-30）

大乘學者，即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗[10]有在而直登山頂的。所以，大乘不僅不與釋迦的本教相違，而且真能窺見釋迦本教的真義，非拘泥[11]名相的一般聲聞學者所及。

（二）引經證成（p.30）

如佛在《阿含經》中，從**緣起的生滅相續**而說**諸行無常**；
從**緣起的因緣和合**而說**諸法無我**；
無我我所的執見而悟入**無生無滅的涅槃**。

釋迦的方便善巧，使眾生從現實經驗到的因果生滅相續和合中離執，到達正覺的體悟。實則此涅槃並不在一切現實的以外，不過為了引迷啟悟，而相對的稱之為無為、無生。

（貳）別辨

一、評「部派的看法」（pp.30-32）

（一）略標（p.30）

一般聲聞學者，為名相章句所迷，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

（二）別述（pp.30-31）

1、評「薩婆多部（說一切有部）」（p.30）

（1）明宗（p.30）

安住實相般若。

[8] 鳥瞰：1.從高處俯視。（《漢語大詞典》（十二），p.1036）

[9] 印順法師，《中觀今論》，第 3 章，第 2 節〈聲聞常道與大乘深論〉，pp.31-32：大乘行者從「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。

[10] 歸宗：5.猶歸結。（《漢語大詞典》（五），p.371）

[11] 拘泥：1.固執而不知變通。（《漢語大詞典》（六），p.483）

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。[12]

（2）顯非（p.30）

這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含經》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！

2、評「經部師」（p.30）

（1）明宗（p.30）

又如經部師，以無為是無，有為才是實有。[13]

（2）顯非（pp.30-31）

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「此無故彼無，此滅故彼滅」的涅槃，這是**

---

[12] （1）《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」。
（2）印順法師，《性空學探源》，第 3 章，第 3 節〈終歸於空〉，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，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。

[13] （1）《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——『色』、『受』等別有實物，此所無故。」
（2）印順法師，《性空學探源》，第 3 章，第 3 節〈終歸於空〉，pp.226-228：
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。」「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」
*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。**
*《順正理論》卷 17（大正 29，431a27-28、431a10-11）。

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[14]焉是？」[15]

3、評「大眾系學者」（p.31）

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。[16]

（三）小結（p.31）

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！

二、大乘〔龍樹系〕的見解（pp.31-32）

（一）論理（pp.31-32）

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**；

---

[14] 三諦：苦諦、集諦、道諦。

[15] 《摩訶止觀》卷 1（大正 46，6a16-17）：「經言：『滅非真諦，*因滅會真。』**滅尚非真，三諦焉是**？」

*重編案：意相近者，諸如：

《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈28 幻聽品〉（大正 8，276b4-9）：

爾時，諸天子問須菩提：「汝說『佛道如幻如夢』；汝說『涅槃亦復如幻如夢』耶？」

須菩提語諸天子：「我說『佛道如幻如夢』，我說『涅槃亦如幻如夢』；若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？諸天子！是幻.夢、涅槃不二不別。」

《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉（大正 8，416a9-14）：

佛告須菩提：「如是，如是！諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。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』。」

[16] （1）《異部宗輪論》（大正 49，15b25-c27）：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性。」

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，第 2 章，第 3 節〈部派思想泛論〉，p.66：「大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究。」

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。

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**常性的空寂**。

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**。

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「此無故彼無，此滅故彼滅」。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」[17]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。

（二）引證（p.32）

《大智度論》卷 22 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。」[18]

又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水、燈焰，此名入空智門」[19]），如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生

---

[17] 《大般若波羅蜜多經》（第二分）卷 415〈17 念住等品〉（大正 7，81c12-13）：入「哀字門」，悟一切法本不生故。

[18] 《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」。

[19] 《大智度論》卷 15（大正 25，171b1-5）：
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。

滅，其實是一，說有廣略。」[20]

（三）辨義（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。

三、印順法師的說明（pp.32-34）

（一）明正義（pp.32-33）

1、依「三種觀」論深義（pp.32-33）

無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。

如《雜阿含經》（232 經）說：「眼（等）空，常、恒、不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾。」[21]（273 經）也有此說，但作「空諸行」。[22]

常恒不變易法空，即是無常，所以**無常是常性不可得。**

我我所空即是無我，所以**無我是我性不可得**。

---

[20] 《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。**

[21] 《雜阿含經》卷 9（232 經）（大正 2，56b22-29）：

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、恒、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、恒、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』。」

[22] 《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。

無常、無我即是空的異名，佛說何等明白！

眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為「自性空」的根據所在。

這樣，一切法性空，所以

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；

從一一相而**直觀**它的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的**無為空寂**。

因此，**無常**所以**無我**，**無我我所**所以能證得**涅槃**，這是《阿含經》本有的深義。

2、由「佛本行」述本懷（p.33）

釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空。」[23]

《瑜伽師地論》（卷 90）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。」[24]

這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在**相續**中說**無常**，在**和合**中說**無我**，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此**事相的相續相、和合相**中，要人深入於**法性**——即**無常性**、**無我性**，所以說能證**涅槃**。

（二）顯過非（pp.33-34）

1、「重事廢理」失（pp.33-34）

可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在**事相**上說因果生滅、說因緣和合，**偏重事相**的建立，而不能與深入**本性空寂的無為無生**相契合。

2、「不成法印」失（p.34）

---

23 《中阿含經》卷 49（190 經）《小空經》（大正 1，737a4）。

24 《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」。**

徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第三節、三法印之橫豎無礙

（pp.34-37）

壹、總明（p.34）

明白點說，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。

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。[1]

---

[1] 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈大乘是佛說論〉，pp.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。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！**

原來，**三法印是依緣起而開顯的**：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。

初期急於厭離的學者，從**緣起生滅相**去看，所以見他的歷別而三法印分離了。但真能從無常入無我，從無我證無生寂滅的聖者，也決不別執（他的四諦，也稱生滅的，有量的，有作的）。

菩薩行者，從緣起的生滅中徹見寂滅性，體現一切法的無差別性。從這畢竟空寂的觀點看一切，三法印即是一實相印（他的四諦，也稱不生滅的，無量的，無作的）。

一從差別的見地，漸入而會歸一滅；一從無別的見地，見性空而遍通三法印。古人說的拙度、巧度，也只是這個。

這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，不妨離聲聞厭離行而別走菩薩等觀的性空行了！

我們的見解，《第一義空經》，《大空經》等，本是聖典舊物。所以性空門的發揚，決非否定，抨擊根本的聖典，反而是開顯他。即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；無我（三解脫門）是入道的不二門；無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

第二期是**無我法印的開顯**，**第三期**是**涅槃法印的開顯**：我曾這麼說，但大有語病，容易起誤會。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

貳、詳論[2]（pp.34-36）

（壹）諸行無常（pp.34-35）

一、「無常」與「滅」、「空」同歸於一義（p.34）

（一）明理（p.34）

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**；[3]終歸**無常**，與終歸於**滅**、終歸於**空**，並無多大差別。

（二）辨義（p.34）

與涅槃二義。

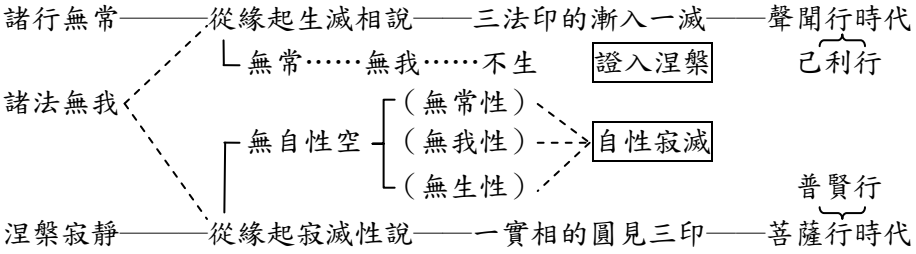
這**第一**、法印有三，生滅與寂滅只有二。諸法無我是遍通的，從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。**性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。**

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。



[2] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104（大正 27，538c6-9）：

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。

（2）參見：印順法師，《空之探究》，第 1 章，第 9 節〈三三昧、三觸、三法印〉，pp.60-67。

[3] 《雜阿含經》卷 10（260 經）（大正 2，65c18-19）：「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』。」

依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出它的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以它必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

二、直觀「常性空」，依「無願」得道（pp.34-35）

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！」[4]所以說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」[5]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**。」[6]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**。

---

4 《法集要頌經》卷 2（大正 4，789a21-22）。

5 （1）《大般涅槃經》卷下（大正 1，204c23-24）：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」

（2）《雜阿含經》卷 34（956 經）（大正 2，244a6-7）：「一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂。」

（3）印順法師，《性空學探源》，第 2 章〈阿含之空〉，pp.41-42：

無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。**佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。**滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性（法性自爾）。**因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷；就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」**或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。

（4）另參見：印順法師，《佛法是救世之光》，pp.281-282。

6 （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈52 知識品〉（大正 8，333b5-6）：「**一切法趣『如』**，是趣不過。何以故？『如』中無來無去故。」

（2）《維摩詰所說經》卷上〈4 菩薩品〉（大正 14，542b8-16）：「云何彌勒受一生記乎？為從『如』生得受記耶？為從『如』滅得受記耶？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；

（貳）諸法無我（pp.35-36）

一、約機宜不同，頓漸說「無我」（p.35）

然而，在厭離心切而拘泥於事相的，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。

二、「空」、「無生」等觀，依「空門」得道（pp.35-36）

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。[7]

空是本性空；空亦不可得，即是無生。如《大智度論》（卷 15）說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，是佛道初相。」[8]這是把空亦復空的畢竟空，與無生等量齊觀的。

如《解深密經》說：初時教說無常令厭，中時教說「皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，[9]也是以空及無生為同一意義的。

若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。」

[7] 《大智度論》卷 19（大正 25，197c29-198a9）：
復次，聲聞辟支佛法中不說「世間即是涅槃」，何以故？智慧不深入諸法故。
菩薩法中說「世間即是涅槃」，智慧深入諸法故。
如佛告須菩提：「色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識。」「空」即是「涅槃」，「涅槃」即是「空」。
《中論》中亦說：「涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際一際無有異故。」*
菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃；三十七品是實智之地。
*《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，36a10-11）：「涅槃之實際及與世間際，如是二際者無毫釐差別。」

[8] 《大智度論》卷 15（大正 25，172a3-4）。

[9] 《解深密經》卷 3〈5 無自性相品〉（大正 16，697a23-b9）：
爾時勝義生菩薩復白佛言：「世尊！**初於一時**在婆羅痆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

如從此得證，即**依空解脫門得道。**

（參）涅槃寂靜（p.36）

一、復為執空者，說「無相」得道（p.36）

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。**」[10]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**。

二、別辨（p.36）

（一）約異（p.36）

1、依經論說

空與不生，如《大方廣寶篋經》說：「**如生金與熟金。**」[11]

龍樹也說：「**成就者，名為菩提；未成就者，名為空。**」[12]

2、依意義說（p.36）

又空著重於**實踐**的意義，

而無生多用於說明**法性寂滅**。

（二）明同（p.36）

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《大智度論》解說無生，是無生無不生等五句都遣的。[13]空與無生，有何差別？

尊所轉法輪，無上、無容，是真了義，非諸諍論安足處所。」

[10] 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18c16-17）。

[11] 《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。」

[12] 《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』。**」

[13] （1）《大智度論》卷 5（大正 25，97b27-c4）：

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。

參、結語（pp.36-37）

（壹）明得失（pp.36-37）

一、錯解三法印之流弊（p.36）

總之，凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，

無常教會引來**消極與厭離**；

空會招來**邪見的撥無因果或偏於掃蕩**；

無生會**與外道的神我合流**。

二、正解三法印之特勝（pp.36-37）

（一）約「理」歸一義（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。

（二）依「機」示差別（pp.36-37）

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。

（貳）示真義（p.37）

從**緣起生滅**悟得**緣起不生不滅**，揭開釋迦《阿含經》的真面目。能於空相應緣起中，直探佛法深義而發揮之，即成為後代大乘教學的唯一特色。

（2）《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不生亦非不不滅法。

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。**」

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第四節、緣起之綜貫性

（pp.37-40）

壹、《阿含》聖典之教說（p.37）

（壹）提要（p.37）

聲聞常道以**緣起生滅**為元首，大乘深義以**無生真諦**為第一，這多少是近於大乘的解說。

如從《阿含經》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，依此而明**生滅**，也依此而明**不生滅**。緣起為本的佛法，是綜貫**生滅**與**不生滅**的。[1]

（貳）引證（pp.37-38）

所以，這裡再引經來說明。

一、《雜阿含經》293 經之「緣起」與「涅槃」（pp.37-38）

《雜阿含經》293 經，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。」[2]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、《雜阿含經》296 經之「緣起」與「緣生」（p.38）

又《雜阿含經》296 經，說緣起與緣生。[3]**緣起**（pratītya-samutpāda）即相

---

[1] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 3 節〈《中論》之中心思想〉，pp.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》卷 2（53 經）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。」[15]佛的緣起說，是通於集與滅的。

[原書註 15]《雜阿含經》卷 2（大正 2，12c23-25）。

[2] 《雜阿含經》卷 12（293 經）（大正 2，83c13-17）。

[3] （1）《雜阿含經》卷 12（296 經）（大正 2，84b13-26）：

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

依相緣而起的，原語是能動名詞。**緣生**（pratītyasamutpanna）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」。

貳、部派佛教之異解（p.38）

（壹）承先啟後（p.38）

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。[4]

（貳）正明學說（p.38）

一、有部之說（p.38）

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、法定*、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」。

（參見：印順法師，《雜阿含經論會編》（中），pp.34-35）

*《雜阿含經論會編》（中），p.36，註 2：「定」，原本誤作「空」，今依論改。

（2）《阿毘達磨法蘊足論》卷 11〈21 緣起品〉（大正 26，505a10-27）：

引契經云：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，一切如來自然通達等覺，宣說、施設、建立設、分別設、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，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。

[4] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 3 節〈《中論》之中心思想〉，p.220：

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。

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。[5]即從無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，凡**為緣能起的因**說為**緣起**，**從緣所生的果**說為**緣生**。緣起、緣生，解說為能生、所生的因果。

二、大眾部之說（p.38）

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」[6]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**。[7]

參、聖龍樹論之闡發（pp.38-39）

（壹）總明（p.38）

今依龍樹開示的《阿含經》中道，應該說：**緣起**不但是說明**現象事相的根本法則**，也是說明**涅槃實相的根本**。

（貳）辨究（pp.38-39）

一、釋《阿含》之教義（p.38）

（一）略述經要（pp.38-39）

有人問佛：所說何法？佛說：「我說緣起。」

釋迦以「緣起為元首」，**緣起法**可以說明**緣生事相**，同時也能從此悟入**涅槃**。

依**相依相緣的緣起法**而看到**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**。

依**緣起**而看到**出世的實相界**——**不生滅**，**緣起即與涅槃相對**，而**緣起即取得生滅的性質**。

《阿含經》是以**緣起**為本而闡述此**現象**與**實相**的。

---

[5] 印順法師，《空之探究》，第 4 章，第 3 節〈《中論》之中心思想〉，p.222。
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。

[6] 《雜阿含經》卷 12（296 經）（大正 2，84b13-18）。

[7] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，116c4-8）：
或復有執「『緣起』是無為」，如分別論者。
問：彼因何故作如是執？
答：彼因經故。謂契經說：「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」。

（二）別辨義理（p.39）

依《阿含經》說：佛陀的正覺，即覺悟緣起，即是「法性、法住、法界常住」的緣起，即當體攝得（自性涅槃）空寂的緣起性。所以正覺的**緣起**，實為與**緣生**對論的。

反之，如與**涅槃**對論，即偏就緣起生滅說，即攝得——因果生滅的緣起事相。

緣起，相依相緣而本性空寂，所以是**生滅**，也即是**不生滅**。釋尊直從此迷悟事理的中樞而建立聖教，極其善巧！

二、顯部派之過失（p.39）

這樣聲聞學者把緣起與緣生，緣起與涅槃，作為完全不同的意義去看，是終不會契證實義的。

三、彰大乘之正理（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。

四、標教義之綜貫（p.39）

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。

肆、結說全章論義（pp.39-40）

緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《大智度論》而略為解說。

第四章、中道之方法論

第一節、中觀與中論

（pp.41-43）

壹、總說（p.41）

悟入緣起中道的方法論，即**中觀**與**中論**。

貳、辨義（pp.41-42）

（壹）「中觀」與「中論」（pp.41-42）

一、別述（p.41）

（一）「中觀」（p.41）

1、略明（p.41）

先說**中觀**[1]。

2、詳釋（pp.41-42）

觀即觀察，此名可有三種意義：

（1）觀者（p.41）

一、指**觀者**說，即能觀的**主體**。

約觀者的**總體**說，即是**有情**；

約**別體**說，即與心心所相應的**慧心所**。佛典所說的止、觀，即是定、慧，故知觀體即是慧。

（2）觀用（p.41）

二、指**觀用**說，從觀慧所起的能觀察用，即名為觀。

用與**體**，佛法中常是通用的，如說「思量為性相」[2]，「了別為行相」[3]。

性即是**體性**，**相**即是**用相**；即是在思量或了境的作用中，顯示其體性。

---

[1] 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**。

[2] 《唯識三十論頌》（大正 31，60b11）。

[3] 《唯識三十論頌》（大正 31，60b19）：「了境為性相。」

今也是**依觀察、思惟等作用，顯示觀慧的體性**。

（3）觀察的具體活動（pp.41-42）

三、指**觀察的具體活動**說，這包括的內容很多。

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。[4]若離了這些，觀就無從成立了。

所以，依於緣起的相依相待法則，才有內心的思惟與考察的中觀。

（二）「中論」（p.42）

1、略標（p.42）

再說**中論**。

2、詳釋

論有兩種：

一、語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。

二、「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。

二、合明：「觀」與「論」之關係（pp.42-43）

觀與**論**，同是對於事理的記錄。

但**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；

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。

雖各有特長，而觀察與語文的對象，大體是同一的；因此古德說：「**存之於心為觀，吐之於口為論**。」[5]。

---

[4] 《大般若波羅蜜多經》卷 409〈8 勝軍品〉（大正 7，48b17-23）：
不以內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**。

[5] （1）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1（大正 42，5c15-16）：

（貳）「觀」、「論」的對象及其關聯性（pp.42-43）

一、對象——同以「中道」為對象（p.42）

中觀與**中論**，同是以**中道**為對象的。

用**觀察**的方法去觀察中道，即**中觀**；
用**論證**的方法來論證中道，即**中論**。

二、關聯（pp.42-43）

（一）即以「中道」為法則（pp.42-43）

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）而憑自己的情見去觀察論證的。

觀察與論證的法則，即為中道諸法最高真理，為中道本有的——**法性**，
必然的——**法住**，
普遍的——**法界**，[6]

即此「『觀』名」是「『論』字」也，**以「觀」辨於心、「論」宣於口**。

（2）〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》卷 1（大正 45，13b27-29）：

影法師《中論》序云：寂此諸邊，名之為「中」；問答折*徵，稱之為「論」。**又云：觀者直以觀辨於心，論宣於口耳**。

*重編案：「折」，疑應作「析」。

（3）參見〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷 11〈影法師《中論》序〉（大正 55，77b6-8）：

寂此諸邊，故名曰「中」；問答析微，所以為「論」。是作者之大意也。亦云「中觀」，**直以「觀」辯於心、「論」宣於口耳**。

[6] 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.110-111：

法住、法界等，是從種種方面，來形容表示緣起——法的意義。《雜阿含經》（卷 30）說：「此法（緣起）常住、法住、法界。」玄奘在《瑜伽師地論》中，譯作「法性、法住、法界常住」。什麼叫**「法性」（dharmatā）**？

如《增支部》（10・2）說：「凡持戒具戒者，不應思我起無憂，於持戒具戒者而無憂生，是為法性。……厭離者不應思我現證解脫知見，於厭離者而現證解脫知見，是為法性。」《中阿含經》（卷 10）譯**法性**為**「法自然」**。這是說**修道——持戒、得定、如實知見，這些道法，如能修習，會自然的引生一定的效果**。

法是這樣自然而然的，「性自爾故」，所以叫法性。又如《雜阿含經》（卷 44）說：「過去等正覺，及未來諸佛，現在佛世尊，能除眾生憂。一切（佛）恭敬法，依正法而住；如是恭敬者，是則諸佛法。」

「是則諸佛法」，據巴利藏，應作「是諸佛之法性」。意思說，諸佛於法是自然的、當然會這樣的——依正法而住的。依法而住與恭敬法，就是以法為師的意思。「法性」本形容法的自然性，但一般解說為法的體性、實性，法與法性被對立起來，而法的本義也漸被忽略了。這些形容法的詞類，都應該這樣的去解說。如法（緣

我們不過順著中道（最高真理）的常遍法則而觀察探求，去發見諸法的真理——中道。[7]所以**論證與觀察的方法，都是中道的**。

（二）相依相待，非隔別（p.43）

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**。

這點，中觀學者必須切實記取！

起）是**安住**的，**確立而不改**的，所以叫「**法住**」。法是**普遍的、常住的**，所以叫「**法界**常住」。

[7] 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.1-2：
我，也是自以為「以佛法來研究佛法」的。我以為**所研究的佛法**，不但是空有、理事、心性，應該是佛教所有的一切——教，理，行，果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。
這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？
我以為：
所研究的佛法，是佛教的一切內容；
作為**能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則**。佛所說的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。這是遍一切處，遍一切時，遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說「無有一法出法性外」；「一切法皆如也」。這是一切的根本法，普遍法，如依據他，應用他來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的，違反佛法的佛法。

第四章、中道之方法論

第二節、因明與中觀

（pp.43-52）

壹、概說〔承先啟後〕（p.43）

中觀與中論，是觀察中道、論證中道的方法，是體悟中道實相必不可無的方法。所以中觀與中論，是中道——真理的方法論；用世間的術語說，即是論理學。

貳、印度論理學的淵源

（壹）依名溯源（pp.43-44）

一般所說的印度論理學，稱為「正理」[1]，淵源很早。梵語尼夜耶（nyāya），譯為正理，正理即是真理；後來，即轉用為論究考察真理的方法，成為印度論理學的專稱。

這和西洋的邏輯（logic）從**邏格思**（logos）[2]的術語變化而來一樣。

（貳）學思的發展（p.44）

印度的正理學派，約成立於西元之初。其後，佛教學者也加以採用，特別是法相唯識學，即發展為著名的因明。

---

[1] 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。

[2] （1）邏格思：又稱「邏各斯」。
（2）邏各斯（logos）：歐洲古代和中世紀常用的哲學概念。一般指世界的可理解的規律，因而也有語言或“理性”的意義。希臘文這個詞本來有多方面的含義，如語言、說明、比例、尺度等。赫拉克利特最早將這個概念引入哲學，在他的著作殘篇中，這個詞也具有上述多種含義，但他主要是用來說明萬物的生滅變化具有一定的尺度，雖然它變幻無常，但人們能夠把握它。在這個意義上，邏各斯是西方哲學史上最早提出的關於規律性的哲學（範疇）。亞里士多德用這個詞表示事物的定義或公式，具有事物本質的意思。西方各門科學如“生物學”、“地質學”中詞尾的“學”字（-logy），均起源於邏各斯這個詞，“邏輯”（logic）一詞也是由它引申出來的。（葉秀山撰）（《中國大百科全書》（哲學Ⅰ），錦繡出版事業股份有限公司，1993 年，pp.533-534）

正理學派的論理方法，總凡十六句[3]；他的論式，是五分論法[4]。
到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支論法[5]。

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[6]所著的《因明正理門論》[7]、《因明入正理門論》[8]等是。

---

[3] （1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.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》（卷 1，大正 32，23c29-24a2）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（《因明入正理論疏》卷上，大正 44，100b27-c3）。（6）**喻**（dṛṣṭānta），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**（ābhāsa）。（14）**難難**（chala）。（15）**諍論**（jāti）。（16）**墮負**（nigrahasthāna），論議失敗。
（2）另參見：〔隋〕吉藏，《百論疏》卷 1（大正 42，247c1-18）。

[4] （1）五分論法：宗（主張），因（理由），喻（實例），合（適用），結（結論）。舉例：1、宗：彼山有火。2、因：有煙故。3、喻：有煙之處必有火，如灶。4、合：如有煙之灶有火，而彼山亦有煙。5、結：故知彼山有火。
（2）參見：真諦譯，《如實論》（大正 32，35b18-23）。

[5] （1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.352-353：
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]」。
（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。這一次第，近於西方邏輯的三段論法，是順於自己正確推理的次第（自比量）。法稱著重於自己正確的推理，使這一方法，能普遍應用於自己對佛法的正確思惟，所以《釋量論》四品，第一品就是〈自義比量品〉。

[6] 師資：3.猶師生，師徒。（《漢語大詞典》（三），p.715）

參、中道的論理學——中觀（pp.44-45）

（壹）提要（p.44）

現在說中觀、中論即是中道的方法論、論理學，這不但事實如此，在名稱也是如此的。如正理是真理，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」[9]，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。又如《菩提道次第論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

（貳）簡異（pp.44-45）

---

[7] 參見大域龍菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《因明正理門論本》（大正 32，1a7-6a6），大域龍菩薩造，〔唐〕義淨譯，《因明正理門論》（大正 32，6a11-11a19）。

[8] 參見商羯羅主菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《因明入正理論》（大正 32，11a24-12c22）。

[9] （1）印順法師，《中觀今論》，p.16：

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）印順法師，《空之探究》，p.205：

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》；唐波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhākaramitra）所譯，分別明（清辨，Bhāvaviveka）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 33 年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.123-124：

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。……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》。

（4）案：在印順法師的三本著作中所提的「五正理聚」，有四部是相同的，即《中論》、《迴諍論》、《七十空性論》、《六十頌如理論》；不同的有《大乘二十〔頌〕論》、《大乘破有論》、《廣破經》，前二部都是宋施護所譯，最後的《廣破經》沒有漢譯本，該經在萬金川撰寫的《中觀思想講錄》，〈中觀學知見書目舉隅〉（嘉義：香光書鄉，1998 年，pp.272-273）中曾提到，本書的「經」與「論」二者都但存藏譯而已。此書的日文與英文譯本，可參見梶山雄一、瓜生津隆真共譯，《大乘佛典（14），龍樹論集》，東京：中央公論社，1974，pp.185-229，或 Tola, F. and Dragonetti, C., *Nāgarjuna's Refutation of Logic（Nyaya）*, Delhi : Motital Branarsidass Publishers, 1995, pp.57-95。

法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為**中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論**的修正；所用的方法不同，所以對究竟實相的中道也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。

（參）正明（p.45）

一、略述

（一）中國的三論宗（p.45）

中國的古三論師[10]，並未使用因明式的方法。

到了唐代的新三論宗，即賢首[11]承日照三藏[12]的學系，也採用了因明（不過，也說它是不究竟的），如《十二門論宗致義記》所說。[13]

（二）印度的中觀家（p.45）

中觀學在印度，

龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。

到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月

---

[10] （1）**三論宗**：……係以《中論》、《百論》、《十二門論》等三論為所依，宣揚空、無相、八不中道等義理之宗派。以著重闡揚諸法性空，故又稱法性宗。……此宗傳入我國，其派有二：姚秦時代由鳩摩羅什傳來者，稱為**古三論**。**日照三藏**於唐高宗儀鳳年間（676～678）傳入之清辯、智光二論師之系統，則稱**新三論**。（《佛光大辭典》（一），p.676.2-676.3）

（2）參見：印順法師，《佛教史地考論》，p.47：

日照（高宗儀鳳初來華——六七六）譯《密嚴》，藏為之疏；且從問性空之學，著《十二門論宗致義記》，傳印度中觀家智光之三時判教，以抗奘傳《深密經》之三時，因有所謂「**新三論宗**」，為華嚴家附習法門。

（3）案：古三論師、新三論師的分判，有種種異說，參見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，東京：春秋社，1976 年，pp.232-240。

[11] （1）案：「賢首」即「法藏」。

（2）法藏：（643～712）唐代僧。為華嚴宗第三祖。字**賢首**，號國一法師。又稱香象大師、康藏國師。俗姓康，祖先康居國人，至其祖父，舉族遷至中土，居於長安。……師一生宣講《華嚴》三十餘遍，致力於華嚴教學之組織大成。（《佛光大辭典》（四），pp.3428.3-3429.1）

[12] **日照**：（613～687）唐代僧。梵名 Divākara，音譯**地婆訶羅**。中印度人。廣通三藏，兼善五明。高宗儀鳳（676～678）初年至唐，介紹印度中觀派之新學說，就鳩摩羅什以來之三論而言，稱**新三論**。（《佛光大辭典》（二），pp.1455.3-1456.1）

[13] 參見〔唐〕法藏述，《十二門論宗致義記》卷上（大正 42，214c21-25）。

稱所破。

二、詳辨（pp.45-51）

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

（一）中國三論師之法（pp.45-49）

1、正顯（pp.45-47）

（1）總標舉（p.45）

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。[14]

初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。

要學中觀，第一步必須明解初章，即**破斥外人的立義**；

然後進一步**修學中觀家的正義**——「**中假**」。

常人、外道、有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤；根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。

（2）別釋義（pp.45-47）

A、初章義（pp.45-46）

初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。

今舉「生」、「滅」二名而論：

「**他**有生可生，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；有滅可滅，滅非生滅。

生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。

自生即是實生，自滅即是實滅。」[15]

他，即是中觀者以外的一切。

---

[14] 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉（大正 42，28a10-22）。

[15] （1）〔隋〕吉藏撰，《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。

（2）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）。

他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說它不由滅而生，不是待滅、不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。

在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

B、中假義（pp.46-47）

反之，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」。[16]

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。因此，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**。

2、校量

（1）總述義（p.47）

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**。

（2）別舉例（pp.47-48）

A、外學之異說（p.47）

如上所說的生滅，中觀宗徹底的確立緣起法是即生即滅的，這是《阿

---

16 （1）參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉（大正 42，11b6-20）；〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 2（大正 45，27c8-27）。

（2）無生可生 → 由滅故生 → 生是滅生 → 滅生即非生（非實生）。
無滅可滅 → 由生故滅 → 滅是生滅 → 生滅即非滅（非實滅）。

含經》的根本論題——是生也是滅。相對性與內在的矛盾性[17]，為緣起法的根本性質，然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。

中觀以外的佛學者以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法[18]的形式邏輯相同。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**。[19]

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。

B、中觀之論理（pp.47-48）

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（自然有它根本的不同點）。[20]

---

[17] 印順法師，《中觀今論》，p.138：
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。」離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。

[18] 三段論法：1、大前提（人皆會死）；2、小前提（張三是人）；3、結論（故張三會死）。

[19] 曾仰如，《形上學》，台北市：台灣商務印書館，1994 年，p.55：
排中律的基本意義是，**一個東西只能是實有或虛無，二者中必居其一，沒有成為第三者的可能性**。此原理亦好像前二原理一樣，直接建立於「有」及「非有」的觀念上，而其有效性基於矛盾律的有效性，因「有」不能同時是「非有」，那麼此物必定是「有」或「非有」二者中必居其一，沒有第三者的可能性，故此原理與前二原理一樣可適合於所有物，不能有例外。故二矛盾之物，在任何情形之下，即從任何觀點來看，都必定是「或是這個，或是那個，二者中必居其一」，絕不可能是這個，同時及從同一觀點看又是那個，例如，神或是無限的，或是有限的；是永久的，或是非永久的；是受造的，或是非受造的；是全知的，或是非全知的；張三是黃種人，或是非黃種人；是健康的，或是非健康的；是聰明的，或是不聰明的，二者中必居其一，一物在任何情形下絕不可能同時具有兩矛盾特性。

[20] 印順法師，《中觀今論》，第 10 章‧第 3 節〈二諦之抉擇〉，pp.225-226：
依辯證法，有是肯定的——正，空是否定的——反；亦有亦空是綜合的——合。

（3）正結量（p.48）

古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。

主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。

所以要如實的體達中道，對於這種反緣起、反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。

徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟、轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。**要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從中觀的方法論著手不可。**

3、附論：空有之別（pp.48-49）

（1）略標（p.48）

這可以附帶一說**空宗與有宗的不同根源**。空宗與有宗所諍的，主要為**對於空的論法不同**。

（2）別釋（pp.48-49）

A、空宗（pp.48-49）

空宗說：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。

B、有宗（p.49）

他所說的合，實是更高級的正。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。換言之，即唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。

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。

空義雖含有二種性質：（一）否定它——錯亂的執相，（二）不礙它——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。**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。**眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。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。**

這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，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。

依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。

總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

（3）小結（p.49）

空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說中觀的論理方法處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

（二）藏傳的中觀家之法（pp.49-51）

1、概述（p.49）

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。

2、詳明（pp.49-51）

（1）月稱的評破（pp.49-51）

月稱曾提出兩個名字：（一）自續——或譯自立量，（二）應成——或譯隨應破。[21]

清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量：「**真性有為空，如幻，緣生故。**[22]**無為無有實，不起，似空華。**[23]」[24]

---

[21] 自續派（自立量）：以清辨、觀誓為代表。應成派（隨應破）：以佛護、月稱為代表。

[22] 《大乘掌珍論》卷上（大正 30，268c12-29）：
真義自體說名「**真性**」，即「**勝義諦**」。就「**勝義諦**」，立「**有為空**」，非就「世俗」。眾緣合成、有所造作，故名「有為」，即十二處，唯除法處一分「虛空、『擇、非擇』滅及真如性」，此中復除他宗所許虛妄顯現幻等有為——若立彼為空，立已成過故。若他，遍計所執有為，就「勝義諦實有自性」，今立為空。且如眼處一種有為，就「勝義諦」，辯其體空。空與無性虛妄顯現門之差別。是名立**宗**。

這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量有一基本原則，立敵[25]間要有共同的認識，即宗支的有法[26]及能別[27]必須彼此極

眾緣所起男、女、羊、鹿、諸幻事等，自性實無，顯現似有，「『所立、能立』法」皆通有，為同法**喻**，故說「**如幻**」。隨其所應假說「『所立、能立』法」同；假說同故，不可一切同喻上法皆難令有。如說「女面端嚴如月」，不可難令一切月法皆面上有。隨結頌法，說此同喻。如是次第，由此半頌，是略本處，故無有失。

所立有法皆從緣生，為立此**因**，說「**緣生故**」。因等眾緣共所生故，說名「**緣生**」，即「緣所起、緣所現」義。為遮異品，立「異法喻」；異品無故，遮義已成，是故不說。

[23] 《大乘掌珍論》卷下（大正 30，273c2-16）：

「**無為無有實，不起，似空花**」：此中簡別立宗言詞，即上「真性」，須簡別意，如前，應知。**就**「**真性**」**故立**「**無為空**」，**非就**「**世俗**」。非有為故，說名「無為」，翻對「有為」是「無為」義，即是「虛空、擇、非擇滅及真如性」，謂前所除法處一分。先顯悟入「虛空性空」，易開示故，唯就「空無有質礙物」，世間共立名「虛空」故；由此為門，悟入「所餘無為空性」。即此世間所知虛空，**就**「**真性**」**故**，**空無有實**。是名立**宗**。

即此所立，就「真性」故，無實「虛空」，二宗皆許為「不起」故，或假立為不起法故，說名為**因**。

「**空花**」，無實，亦不起故，立為同**喻**。不說遮止異品立為不同法喻，如前，應知。

云何此中建立比量？謂就「真性」，「虛空」無實，以不起故。諸不起者，愚智同知其性無實，猶如空花。

[24] 《大乘掌珍論》卷上（大正 30，268b21-22）：

真性有為空（宗），如幻（喻），緣生故（因）。

無為無有實（宗），不起（因），似空華（喻）。

[25] 〔明〕智旭，《真唯識量略解》（卍新續藏 53，962a22）：

「立」者即許，「敵」者不許；立敵共諍，名為「『宗』體」。

[26] （1）〔唐〕窺基撰，《因明入正理論疏》卷上（大正 44，98c10-13）：

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」。

（2）**有法**：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」**。（《佛光大辭典》（三），p.2434.1）

[27] **能別**：因明用語。「所別」之對稱。又作後陳。與法、差別合稱因明宗義之三名。因明論式中，宗（命題）之前陳（主詞）為後陳所分別者，而後陳具有能分別前陳之能力，故稱前陳為所別，後陳為能別。如立「聲為無常」之宗，前陳「聲」

成[28]。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，[29]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」，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？

（2）印順法師的論判（p.50-51）

A、直顯是非（p.50）

這是正確不過的。

B、舉例闡明（p.50）

即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，如幻，緣生故。」

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。

C、歸納要義（pp.50-51）

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」[30]，所以月稱主張隨應破。

這雖在與清辨辯論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人

為所別，後陳「無常」為能別。(《佛光大辭典》(五)，p.4295.1-4295.2)

[28] (1)〔唐〕文軌，《因明入正理論疏》(卍新續藏 53，682a22-23)：「言『極成』者，主賓俱許，名為『極成法』。」

(2)〔明〕智旭，《因明入正理論直解》(卍新續藏 53，942c4)：「言『極成』者，謂道理決定成就，無有互不相許之過。」

[29] 關於「聲無常，所作性故，如瓶」等〔外人所立〕內容，於多部論書皆曾提及：《百字論》(大正 30， 251a28-b3)、《大乘掌珍論》卷上(大正 30，269c21-22)、《順中論》卷上(大正 30，42a24-27)、《因明入正理論》(大正 32，11b19-23)等。

[30] 矛楯：《韓非子・難一》：“楚人有鬻楯與矛者，譽之曰：‘吾楯之堅，物莫能陷也。’又譽其矛曰：‘吾矛之利，於物無不陷也。’或曰：‘以子之矛，陷子之楯，何如？’其人弗能應也。”後以“矛楯（盾）”連舉比喻言語或行為相互抵觸，互不相容。(《漢語大詞典》(八)，p.579)

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，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致**。

（肆）結義

一、敘「外學之失」（pp.51-52）

（一）彰示過非（p.51）

因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗[31]不知「真如無同喻」[32]。[33]如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。[34]

但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。**用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理**，也如此。

（二）舉文證義（pp.51-52）

不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論》〈4 觀五陰品〉即早已說過：「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。」[35]

---

[31] 未嘗：3.用於否定詞前，構成雙重否定，使語氣委婉。猶並非，未必。（《漢語大詞典》（四），p.684）

[32] 法藏述，《十二門論宗致義記》卷上（大正 42，214c17-25）：
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。

[33] 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷下〈10 智差別勝相品〉（大正 31，130a7-9）：「五不可思議為相：是真如，清淨，自證智所知故，無譬喻故，非覺觀行處故。」

[34] （1）《大乘入楞伽經》卷 7〈10 偈頌品〉（大正 16，632c1-10）：
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**。
（2）另參見《大乘入楞伽經》卷 3〈2 集一切法品〉（大正 16，605b14-18）、卷 4〈3 無常品〉（大正 16，612b29-c11）。

[35] （1）《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉（大正 30，7a17-20）。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.119：
比方有人向你討論或請問，諸法的現象或實體，假使你不理解空，離卻空

離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。

怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。

同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」[36]，康德的「二律背反」[37]，完全暴露了此一論理的缺點。

義去答覆他，這絕對不能成為答覆的。因為你所答覆的道理，最後還是同他一樣的墮在疑惑當中，不能得到問題的解決。或者，有人想難問其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，離卻正確的性空，宣說他人的過謬，這還是不成為難問的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是同他一樣的墮在疑惑裡。第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。

[36] 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」。

[37] 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北市：三民書局，1996 年，pp.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。

二、表「中觀之真」（p.52）

所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破、徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成。」[38]所以**在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可**。

---

[38] （1）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（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。」

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.458-459：

空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？

這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。**空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是有條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實**。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以能量（尺）、所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。**一切如幻，是可以成立世出世間因果的。我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。**

第四章、中道之方法論

第三節、聞量、比量、現量

（pp.52-57）

壹、導言（pp.52-53）

上來說中道是諸法的如實相，是無作無為本來空寂的，離文字相、離心緣相的。[1]

這離一切能所相待，唯證方知的中道實相，如何可以文字去**論證**，以觀慧去**觀察**呢？

因明的方法論，不能探究深理；中觀的方法論，又焉能觀得到真理？

依**語言文字**及**觀慧**去觀察離言的**實相**，這是極重要的問題。

現在，就以現量[2]、比量、至教量——也名聲量[3]或聞量的三量去說明。

---

[1] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 1 章，第 2 節〈中道之意義〉，pp.10-11：

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是**不著於名相，不落於對待**。

一、不取著名相：這如《大智度論》卷 6 說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受。」「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。

二、不落於對待：我們所認識的、所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷 43，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若。」這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。**這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。**

[2] **量**：梵語 pramāṇa 之意譯。有廣狹二義，狹義而言，指認識事物之標準、根據；廣義言之，則指認識作用之形式、過程、結果，及判斷知識真偽之標準等。又印度自古以來，在認知範疇中，一般皆將量知對象加以認識論證，泛稱為量。此量知之主體，稱為能量，或量者（梵 pramātṛ）；被量知之事物，稱為所量（梵 prameya）；量知之結果，或了知其結果，稱為量知（梵 pramiti）或量果。以上三者稱為三量。（《佛光大辭典》（六），p.5293.1-5293.2）

[3] （1）〔唐〕窺基撰，《因明入正理論疏》（大正 44，95b13-14）：

貳、正明（pp.53-57）

（壹）別辨「三量」（pp.53-56）

一、聞量——文字般若（pp.53-54）

（一）敘要徑（p.53）

1、聞所入處（p.53）

修學佛法以及**中觀**，初步應從**親近善友、聽聞正法**下手。

所聽聞的，雖不是諸法的實相，但這名言章句，是佛、菩薩體證實相，為應眾生可能了解的機宜而建立的；我們依此方便，可以漸次昇進，以到達與佛同樣的證悟。

佛所說的正法，稱為「**法界等流**」，[4]這並非與中道實相——法界無關，

諸量之中，古說，或三：現量、比量，及聖教量——亦名正教及**至教量，或名聲量**，觀可信聲而比義故。或立四量，加譬喻量，……。或立五量，加義准量，……。或立六量，加無體量，……。

（2）印順法師，《印度之佛教》，p.232：

依聖典聖說而得者曰**聲量（即聖教量）**。

[4] （1）世親菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 3（大正 31，333c14-18）：

「從最清淨法界等流正聞熏習種子所生」者，為顯「法界異聲聞等」，言「最清淨」，由佛世尊所證法界，永斷「『煩惱、所知』障」故；從最清淨法界所流經等教法，名**「最清淨法界等流」**。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.135：

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因為聽聞**最清淨法界的等流正法**。三乘聖法從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。世尊遠離二障，親證這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。

因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法，宣說出來。**這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似。**眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。

譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道；去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的**影像**，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。

正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，**眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！**

（3）印順法師，《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**。

而是中道的影像教，如指月的手指不是月，卻確有標指明月的作用。

2、聞所具因（p.53）

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）詳旨意（pp.53-54）

1、修學初步在聽聞（pp.53-54）

（1）約「世學」（pp.53-54）

要知道：不單是對於尋求正理需要聽聞（此聽聞，實不僅是用耳聞的。如說：「般若從三處聞：從佛聞、弟子聞，及經典聞」。[5]所以這是包含聽受師友的教授，以及自己從經典中去參研），就是世俗的學識、技能，也沒有不需要聽聞的。

小孩以父母的是非為是非，學生以師長的指示為正鵠[6]。即成年後自己得來的知識、技能，雖不從父母師長處得來，一部分為自己經驗的發見，因而修正父母、師長的意見；然而主要的，還是由於社會共同思想的熏陶得來。所有的知識，十九[7]從聽聞得來；**聽聞得來的正確知識，即是聞量**。

（2）約「佛法」（p.54）

在佛法，即主要的要從流行於社會中的佛教思想，以及由佛弟子展轉傳來的教導。

我們於佛法以及中觀的認識，就必須從**聽聞正法**入手。這在三種般若[8]中，

（4）印順法師，《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**」。

[5] 《大智度論》卷 18 釋〈1 序品〉（大正 25，196a10-15）：

問曰：已知「『般若體相』是『無相無得法』」，行者云何能得是法？

答曰：佛以方便說法，行者如所說行則得。譬如絕崖嶮道，假梯能上；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**。

[6] 正鵠：2.正確的目標。（《漢語大詞典》（五），p.304）

[7] 十九：十分之九。謂絕大多數。（《漢語大詞典》（一），p.804）

[8] 參見：印順法師，《般若經講記》，p.3：

佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：

（1）實相般若：《大智度論》說：「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞。」如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。

稱為**文字般若**。

2、研習深入須聞信（pp.53-54）

如**信心**不具，不能根源於教典的多聞熏習，即不能於甚深的佛法有所了解。

離此**至教量**而專談**現量、比量**，是根本不可能的。因為世間的正確知識，雖無不合於現量及比量，然我們所有的一切知識，決非一一經過現量與比量的證明。如對於古代傳來以及現代的社會思想，概不輕信而一一要經過自己的現比證成而後信仰，這是怎樣違反世間的現實？

（三）顯德用（p.54）

所以聞量的文字般若，可能有缺點，但永遠是修學佛法的始基[9]。

二、比量——觀照般若（pp.54-56）

（一）辨體用（pp.54-55）

由聽聞正法，進而如理思惟、法隨法行。[10]即從聞而思，以便從思而到達修證；[11]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**。三種般若中，此即**觀照般若**。[12]

（2）觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《大智度論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」

（3）文字般若：如經中說：「般若當於何求？當於須菩提所說中求。」此即指章句經卷說的。

9 （1）始：1.開始，開端。與"終"相對。6.根本，本源。（《漢語大詞典》（四），p.335）
（2）基：3.事物的根本。4.起始。（《漢語大詞典》（二），p.1110）

10 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181（大正 27，910c12-15）：
云何「法」？答：寂滅涅槃。
云何「隨法」？答：八支聖道。
云何「**法隨法行**」？答：若於此中隨義而行，所謂為求涅槃故修習八支聖道，故名「**法隨法行**」。

11 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。

12 印順法師，《般若經講記》，pp.6-8：
觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：
1.世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及

（二）述差別（p.55）

1、世俗事相與究極真理（p.55）

觀慧的尋思、抉擇、審察階段，如為**世俗事相的觀察**，不淨觀、慈悲觀等，即**因明**式的論理方式，也是可用的；

但在**探究究極真理的抉擇、觀照**，那非使用**中觀**的方法不可。

2、因果事相與諸法本性（p.55）

（1）略要（p.55）

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。**

由緣起法以觀察無自性的因果事相，即**從緣起到緣生**，[13]這是**隨順世俗**

政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用它來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

2.外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

3.二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。

大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

空、般若、菩提之轉化：《大智度論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《大智度論》說：「未成就名空，已成就名般若。」般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若」——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《大智度論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：「以無所得為方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《大智度論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

[13] 「緣起、緣生」，參見：印順法師，《中觀今論》，第 3 章，第 4 節〈緣起之綜貫性〉，pp.37-39。

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**，這是**隨順勝義的中觀法**。

（2）詳釋（pp.55-56）

A、依義示別（p.55）

（A）順世俗之道（p.55）

隨順世俗的中觀法，是基於緣起的相依相待、相凌[14]相奪以觀察一切，也不會與因明的方法全同。

（B）順勝義之道（pp.55-56）

特別是：依緣起相依相待、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**」[15]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。[16]

中道離一切相，但即為成立緣起的特性，中道即緣起的中道；**緣起的因果生滅，當下顯示這空寂的真理**。

B、舉喻合法（pp.55-56）

譬如江水在峽谷中，反流而激起狂浪，然同時它即反歸於平靜，而且直趨於大海。在這怒浪狂躍[17]時，雖未能想見海水的一味，但能順此水勢而流，即必有會歸大海的可能。

---

[14] 凌：2.侵犯。4.壓倒，勝過。（《漢語大詞典》（二），p.414）

[15] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈52 知識品〉（大正 8，332c24-27）：「如是，須菩提！菩薩摩訶薩為世間趣故發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？一切法趣空，是趣不過。何以故？空中趣. 不趣[15]不可得故。」

[15]不趣＝非趣【宋】【元】【明】【宮】【聖】【中】下同。

[16] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.452：

涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。**勝義**，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是**隨順勝義**的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是**隨順勝義**的觀慧。前者是**文字般若**，後者是**觀照般若**。這二種，雖是世俗的，卻**隨順般若勝義**，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有**隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若**，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得**勝義**，依**勝義**得涅槃。因為如此，**實相不二**，而佛陀卻以二諦開宗。

[17] （1）狂：4.躁率，激進。15.猛烈。（《漢語大詞典》（五），p.13）
（2）躍：1.跳躍。（《漢語大詞典》（十），p.564）

從緣起法以觀察中道，也即是如此。

（三）明是非（p.56）

1、直顯正理（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。」[18]

2、標舉謬見（p.56）

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！

3、復彰正觀（p.56）

（1）明義（p.56）

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**。

（2）引證（p.56）

蓮華戒在《中觀光明論》裏也說：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說」[19]；

「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。」[20]

《中觀莊嚴論釋難》說：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂隨

---

[18] 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10（大正 42，151a21-25）：
「世俗」雖是二、不實，但要因「世俗」為方便得顯「第一義」耳。如理雖無三，要因三為方便得悟一。
問：云何世俗為方便耶？
答：「一切言」皆是「世俗」，因「世俗言」得「無言」，故以「無言言」為「世俗」、「言無言」為「第一義」也。

[19] 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，p.403：
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。」

[20] 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 20，台北，福智之聲出版社，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。」

事勢轉**比量**所證真實義性。」[21]

（四）歸宗旨（p.56）

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**。

三、現量——實相般若（p.56）

依此深入中道正觀，精勤修習，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**。三種般若中，此為**實相般若**。[22]

---

[21] 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 20，台北，福智之聲出版社，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。」

[22] （1）《大智度論》卷 18 釋〈1 序品〉（大正 25，190b10-18）：

云何是「諸法實相」？……**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」**。

（2）《大智度論》卷 43 釋〈9 集散品〉（大正 25，370 a21-b15）：

「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，須菩提此中自說：「是法無所有、不可得。」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」。

（3）印順法師，《般若經講記》，pp.3-6：

實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《大智度論》說：「般若如大火聚，四邊不可觸。」古德說：「說似一物即不中」，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

實相——約理性邊說，是空還是有？《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」實相非凡常的思想、世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？然而，實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，所以「不壞假名而說法性」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》

（貳）合論交關（pp.56-57）

此實相般若，才是真般若；前二般若，是達到此實相般若的方便，所以因得果名也名之為**般若**，為**中觀**。

要到此田地[23]，須依**中觀的方法論**。所以我們應**以信順中觀教為本，進而運用中觀的方法以觀察真理，以趨入中觀的現證**。[24]

參、總結（p.57）

聞量、比量、現量三者，在正觀真理的過程上，是有著連貫性的、必然的關係性的。忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊！

說：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」末句，或譯「諸法之實相」。眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空」！

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。

有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。

依《大智度論》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。實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

[23] 田地：4.地步，程度。(《漢語大詞典》(七)，p.1269)

[24] 中觀的方法論：以信順中觀教為本（聞量之文字般若），進而運用中觀的方法以觀察真理（比量之觀照般若），以趨入中觀的現證（現量之實相般若）。

第五章、中觀之根本論題

第一節、緣起

（pp.59-63）

壹、中觀的根本論題：緣起、無自性、空（p.59）

《中論》說：「眾因緣生（即緣起）法，我說即是空。」[1]

「若法眾緣生，即是寂滅性。」[2]

《十二門論》說：「眾緣所生法，是即無自性。」[3]

---

[1] （1）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-14）：

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。

※「無」，依梵文原意是「空」。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.461-463：

一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說緣生法是空，如《智度論》說：「為可度眾生說是畢竟空。」目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。……上頌已成立緣生性空的空，是不礙有的，是不著空的正見；下頌才說明一切無不是緣生法，所以一切無不是空的。凡是存在的，無一不是緣生的。所以說：「未曾有一法，不從因緣生。」**凡是從因緣生的，無一不是空無自性的**。實有的緣生法，決定沒有的。所以說：「是故一切法，無不是空者。」這一頌與上一頌的意義，是連貫的，不能把他分開，而斷章取義的。離後頌而讀前頌，決定會作別解。論主所以引這兩頌，因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。

[2] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（大正 30，10c11-12）：

若法眾緣生，即是寂滅性，是故生、生時，是二俱寂滅。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.158-159：

依中觀的正見，「若」諸「法眾緣」和合而「生」起，那就是無自性的；無自性的緣生，當體「是」本性空寂的「寂滅性」。寂滅性的緣生法，不應執有實在的自性法在生時生。所以「生」法與「生時」，「是」觀待的假名，在緣起的無自性中，「二」者都是「寂滅」無生的。

[3] 《十二門論》〈1 觀因緣門〉（大正 30，159c26-27）：

眾緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法？

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、自性、空，到底是什麼意義呢？

貳、別論「緣起」（pp.59-63）

（壹）一切〔因果、事理〕都是緣起（pp.59-60）

一、《阿含經》所說的「緣起」（p.59）

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。」[4]

「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅。」

《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、論師所明的「緣起」（pp.59-60）

（一）「緣起」通於有情、無情（pp.59-60）

《阿毘達磨論》中說四種緣起，[5]即通於有情及器世間。[6]

---

[4] 《雜阿含經》卷 13（335 經）（大正 2，92c20-25）：
「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」。

[5] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，117c3-4）：
緣起有四種：一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.344：
寂授尊者的「剎那緣起」，與世友《品類論》的「剎那」或「連縛緣起」，提婆設摩《識身論》的「遠續緣起」，《發智論》的「分位緣起」，總稱**四種緣起**。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.191-192：
有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種：一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。」[24]

一、剎那緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。《華嚴經》〈十地品〉說「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心」；「知十二因緣，在於一心中」。[25]一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。

二、連縛緣起：世友《品類足論》說：「云何緣起？謂一切有為法。」一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。

三、分位緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。

以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。

四、**遠續緣起**：是《識身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。[26]

[原書註 24]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，117c）。

[原書註 25]《大方廣佛華嚴經》卷 25（大正 9，558c、560a）。

[原書註 26]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，117a-119b）。

6 （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，117b23-c20）：

《品類足論》作如是言：「云何緣起法？謂一切有為法。」*

問：此與彼論所說何異？

答：此說不了義，彼說是了義；此是有餘說，彼是無餘說；此說有密意，彼說無密意；此說有別因，彼說無別因；此說是世俗，彼說是勝義；此唯說「有情數緣起法」，彼通說「『有情數、非有情數』緣起法」；此唯說「有根緣起法」，彼通說「『有根、無根』緣起法」；此唯說「有心緣起法」，彼通說「『有心、無心』緣起法」；此唯說「執受緣起法」，彼通說「『執受、非執受』緣起法」。

復次，「緣起」有四種：一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。此說「分位、遠續」，彼說「剎那、連縛」。

問：何故此論唯說「有情數緣起法」耶？

答：是作論者意欲爾故，乃至廣說。

復次，不應責此作論者意，以作論者依經作論，契經唯說「有情數緣起法」，故此亦爾。

問：因論生論：何故世尊唯說「有情數緣起法」耶？

答：觀所化故。謂佛觀彼所化有情宜聞唯說「有情數緣起法」，則能解了，辦所作事，故作是說。

復次，順「有支」故。謂「有情數」隨順「有支」，其義最勝。「有情數法」從無始來輪轉「三有」相續不絕，「有」義最勝，說名為「有」；「有情數法」隨順此「有」，故名「有支」。是故世尊唯說「有情數緣起法」。此論依彼，亦唯說「有情數緣起法」。

復次，諸有情類從無始來輪轉生死，受大苦惱，皆由迷執「有情數法」，是故世尊但為開示「有情數緣起法」。此論依彼，

《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。[7]

可知：緣起法是通於有情、無情的。

（二）「緣起」通於有為、無為（p.60）

依《大智度論》說：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。[8]

三、小結（p.60）

這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻[9]緣起，一切無從安立。

（貳）「緣起」的三種特性（pp.60-63）

「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（pp.60-62）

一、相關的因待性：

故作是說。

*《品類足論》卷 6〈6 辯攝等品〉（大正 26，715c4-5）。

（2）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉（大正 41，166b22-27）：

應知四種緣起差別者：

「剎那緣起」，謂同一剎那相望而說——若據前解，唯是「有情」、「有漏」；若據後師，亦通「非情」、「無漏」。

餘三緣起，皆據前後相望說也，就中——

「連縛」，通「情、非情」、「有漏、無漏」；

「分位」、「遠續」，唯是「有情」、「有漏」。

[7] 《十二門論》〈1 觀因緣門〉（大正 30，159c28-160a9）：

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。

[8] 《大智度論》卷 95 釋〈86 平等品〉（大正 25，728a28-b1）：

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。

[9] 離卻：猶離開。（《漢語大詞典》（十一），p.885）

（一）約「從緣而生起」（p.60）

1、要明（p.60）

起是生起，緣是果法生起所因待（apekṣya）的。約從緣所生起的果法說，即**緣生**；約從果起所因待的因緣說，即**緣起**。

2、詳辨（pp.60-61）

（1）評「有部的偏失」（p.60）

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！

（2）彰「緣起之正理」（pp.60-61）

剋實[10]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**。

若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。

例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有、此無彼必無的必然關係，即成因果。

（二）約「從緣而滅無」（pp.61-62）

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：

1、相生相滅的外在因緣（p.61）

一、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《雜阿含經》（53 經）說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅。」[11]

---

[10] 剋實：照實。（《漢語大詞典》（二），p.690）

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、必然歸滅的內在特性（pp.61-62）

二、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**，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**。

例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。

這即是說：**凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無**。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。

依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。

《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。[12]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。

※小結：依於緣起巧立生死、涅槃（p.62）

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（pp.62-63）

二、序列的必然性：

（一）約「聖典之意」（pp.62-63）

---

11 《雜阿含經》卷 2（53 經）（大正 2，12c23-25）：
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。

12 （1）《中阿含經》卷 42（162 經）《分別六界經》（大正 1，690b27-29）：
人有六界聚，此說何因？謂地界、水界、火界、風界、空界、識界。比丘！人有六界聚者，因此故說。
（2）另參見：《中阿含經》卷 20（81 經）《念身經》（大正 1，556a26-b4）、《中阿含經》卷 24（98 經）《念處經》（大正 1，583b17-23）。

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**[13]**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。

從前，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[14]。[15]

佛說「得法住智」[16]；經說「是法住法位，世間相常住」[17]，都是說明緣起序列的必然性。

---

[13] 發見：3.看到或找到以前不知道的事物或規律。(《漢語大詞典》(八)，p.547)

[14] 軌律：法度規律。(《漢語大詞典》(九)，p.1201)

[15] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.55-56：

從學派上看，一切有系是以緣起為有為法，是因；

大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。

緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。

緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。

中觀者的八不緣起，是依化迦旃延等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。

所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。

從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；

而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。

本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經、中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

[16] (1)《雜阿含經》卷 12（347 經）(大正 2，97b11-15)：

佛告須深：「不問汝知不知，且自**先知法住，後知涅槃**。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」

須深白佛：「唯願世尊為我說法，**令我得知法住智，得見法住智！**」

(2)《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，572a27-b29)：

問：何故第七名「**法住智**」？

答：**「法」者是果，「住」者是因，知果法所住因故，名「法住智」。謂知三界下中上果所住之因名「法住智」。**此智唯知因之別相，非聖行相，故**唯世俗智攝**。

有作是說：此通四智，謂「法、類、世俗、集」智。……

復有說者：前六智是知因智故名為「法住」，緣彼起智名「法住智」。此智知「道」，非知「集因」，**亦四智攝，謂「法、類、世俗、道」智。**……

評曰：應知此中初說為善。

如世尊說：「蘇尸摩！當知：先有法住智，後有涅槃智。」
問：此中何者是「法住智」、何者是「涅槃智」耶？
有作是說：知「集」智是「法住智」，知「滅」智是「涅槃智」。
有餘復說：知「苦、集」智是「法住智」，知「滅、道」智是「涅槃智」。
或有說者：知「苦、集、道」智是「法住智」，知「滅」智是「涅槃智」。……
復有說者：知「流轉」智是「法住智」，知「還滅」智是「涅槃智」。
復次，**知「緣起」智是「法住智」，知「緣起滅」智是「涅槃智」。**
復次，**知「生死」智是「法住智」，知「生死滅」智是「涅槃智」。**
有餘師說：近分地智是「法住智」，根本地智是「涅槃智」。……由此，故知：**近分地智是「法住智」，根本地智是「涅槃智」。**

（3）《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c19-836a8）：

復次，若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故得**初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止，增上慧學增上力故得法住智及涅槃智，**用此二智以為依止，先由四種圓滿遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，**得阿羅漢，成慧解脫。**

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」。**

（4）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.224-225：

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是「先得法住智，後得涅槃智」。佛為深摩說「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」，這是怎樣的肯定、必然！什麼是法住智？什麼是涅槃智？

依《七十七智經》說：一切眾生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是**法住智**。所以，**法住智是對於因果緣起的決定智**。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

經上說：**如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智**。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」。

由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。

所以，**法住智知流轉，知因果的必然性；涅槃智知還滅，知因果的空寂性；**

法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。「依俗」諦的緣起因果，而後「契」入緣起寂滅的「真實」，這是解脫道中「正觀法」的必然歷程，一定「如是」而決無例外的。

（A）法住智——知流轉——知因果的必然性——知生滅———知有為世俗。

（B）涅槃智——知還滅——知因果的空寂性——知不生滅——知無為勝義。

（5）印順法師，《學佛三要》，p.175：

以四諦為觀境的觀慧，又可分為二方面：**一是對四諦事相的了知，即法住智；一是對四諦理性的悟證，即涅槃智。**事相與理性的諦觀，法住智與涅槃智的證得，為三乘共慧應有的內容。

（6）印順法師，《空之探究》，pp.150-152：

《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深（Susīma）比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃……不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

一、**法住智**（dharma-sthititā-jñāna）知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、**涅槃智**（nirvāṇa-jñāna）知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為**得滅盡定的俱解脫**（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。

在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

（7）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.28-29：

從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智（dharma-sthititā-jñāna）知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智（nirvāṇa-jñāna）知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「**先知法住，後**

（二）依中觀義說（p.63）

但依中觀義來說，緣起的序列必然性決非離事說理，是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）

三、自性的空寂性：

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。

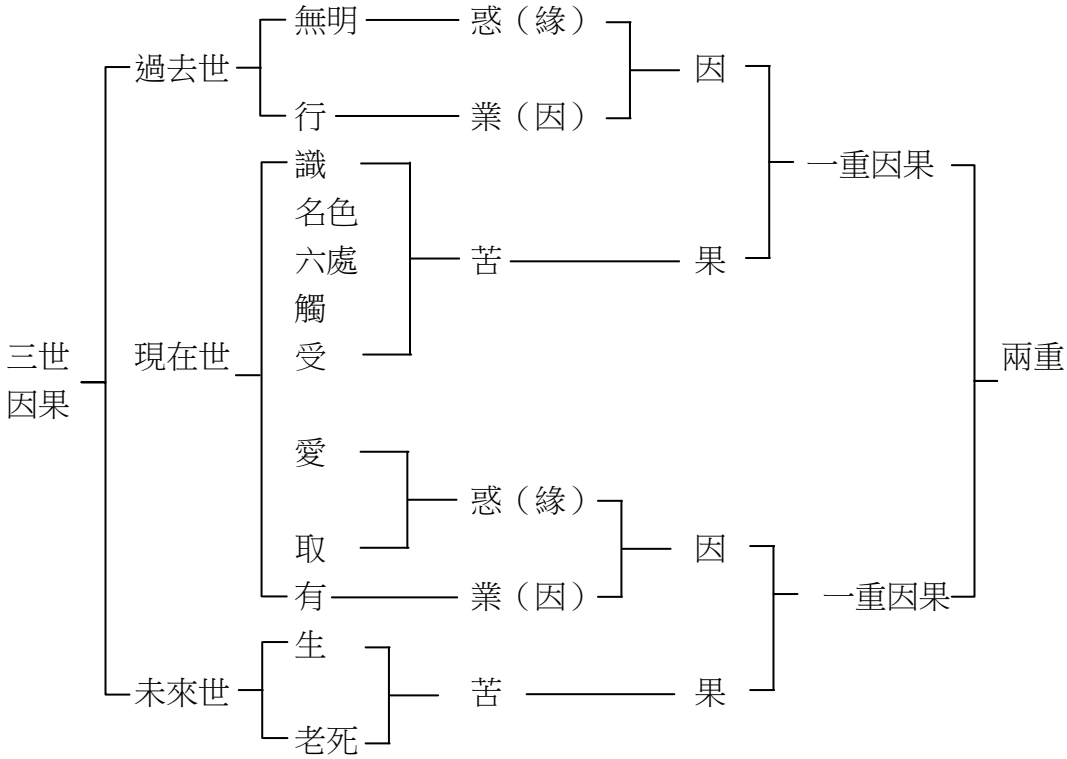
彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然[18]有而畢竟空，畢竟空而宛然有。」

知涅槃」的。

[17] 《妙法蓮華經》卷 1〈1 序品〉（大正 9，9b9-10）：
佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住。

[18] 宛然：2.真切貌，清晰貌。（《漢語大詞典》（三），p.1402）

附錄：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.172：



第五章、中觀之根本論題

第二節、自性

（pp.64-70）

壹、「自性」之語意（pp.64-65）

（壹）自性（svabhāva）（p.64）

一、自性之異名：體、性、法、物、事、有（p.64）

緣起是無自性的，甚麼是「自性」呢？自性（svabhāva）是專門術語，如《壹輸盧迦論》（大正 30，253c21-25）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。
>
> 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**。

二、自性之意義（p.64）

依梵語說，婆婆（bhāva）即是「有」。此字，什公每譯為**法**，[1]也或譯為**物**。[2]《般若燈論》也有譯作**體**的。[3]

---

[1] （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（第 4 頌）（大正 30，20a12-13）：
離自性.他性，何得更有**法**？若有自.他性，諸**法**則得成。
（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.408：
[266-9] svabhāvaparabhāvābhyāmṛte **bhāvaḥ** kutaḥ punaḥ
[266-10] svabhāve parabhāve yā sati **bhāvo** hi sidhyati//
（3）印順法師，《中觀論頌講記》，p.250：
有人以為：自性不成，他性也不成，在自性他性外，另有第三者，那是應該可以成立的。哪裡知道，這也不得成。不是自性，就是他性；「自性、他性」既沒有，那裡「更有」第三者的「法」呢？假定實「有」諸法的「自」性、「他性」，「諸法」也或者「得」以「成」立；現在根本沒有實在的自性、他性，所以諸法實性都不得成立。

[2] （1）《中論》卷 3〈19 觀時品〉（第 6 頌）（大正 30，26a24-25）：
因**物**故有「時」，離**物**何有「時」？**物**尚無所有，何況當有「時」？
（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.548：
[387-6] **bhāvaṃ** pratītya kālaścetkālo **bhāvā**dṛte kutaḥ /

「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯「自體」，[4]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。

（貳）性（prakṛti）（p.64）

此自性的另一特性（prakṛti），[5]什公譯為**性**，意義為本源的性質，即本質或

[387-9] na ca kaścana **bhāvo** 'sti kutaḥ kālo bhaviṣyati //

（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.351-352：

色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：「若法因待成，是法還成待。」所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。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。

[3]（1）分別明（清辨）釋，《般若燈論釋》卷 9〈15 觀有無品〉（大正 30，94a22-23）：

若人見自他及有**體**無**體**，彼則不能見如來真實法。

（2）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20a23-24）：

若人見**有**、無、見自性、他性，如是則不見佛法真實義。

（3）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，pp.412-413：

[267-8] svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca **bhāvaṃ** cābhāvameva ca/

[267-9] ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane//

（4）印順法師，《中觀論頌講記》，p.252：

「若」有「人」在諸法中，「見有」性，或見「無」性；有性中，「見」實在的「自性」，或實在的「他性」。那就可以斷定，這人所見的一切法，是不能契合諸法實相的，也即是「不」能正確的「見」到「佛法」的「真」義、「實義」、諦義、如義。此有故彼有，此生故彼生的緣起流轉法，經說但以世俗假名說有。就是此無故彼無，此滅故彼滅的緣起還滅，也建立於假名有。但以假名說緣起，所以緣起法的真實不可得。外人不能理解緣起假名，見有性、無性，自性、他性，那就自然不能夠知道緣起性空的真義了。

[4]（1）《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉（大正 30，90c3，90c9）：

自體若非有，何法為變異？若法有**自體**，云何有變異？

（2）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18b14-15）：

若諸法有**性**，云何而得異？若諸法無**性**，云何而有異？

（3）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，pp.372-373：

[241-2] kasya syādanyathābhāvaḥ **svabhāvaś**cenna vidyate /

[241-6] kasya syādanyathābhāvaḥ **svabhāvao** yadi vidyate //

[5]（1）印順法師，《空之探究》，p.184：

prakṛti，在說一切有部（Sarvāstivādin）中，與**自性（svabhāva）**同一內容，

原質。

（參）小結（pp.64-65）

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。[6]

貳、各學派對「自性」的詮釋（pp.65-69）

（壹）薩婆多部學者（三世實有論者）之見（p.65）

一、自性之語意（p.65）

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷 1 說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。」[7]

薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意。此分，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。

如《毘婆沙論》說：「如說自性，我，物，自體，相，分，本性，亦爾。」《般若經》中處處說本性空，也處處說自性空（svabhāvaśūnyatā），意義也大致相同。

（2）印順法師，《空之探究》，p.248：

初期的《阿含經》，**有 prakṛti**——本性（也有譯為自性的），而**沒有 svabhāva**——自性一詞，自性是部派佛教所有的術語。佛說的一切法——色、心、心所等，佛弟子研求一一名詞的特相——**自相（svalakṣaṇa）**，又從相而論究一一法的實質，就稱為「自性」。

[6] 印順法師，《如來藏之研究》，pp.173-174：

自性（prakṛti），也譯為本性，如《般若經》中的本性空（prakṛti-śūnyatā），或簡稱「性空」，就是 prakṛti。**prakṛti 有事物本原的意思**，如數論所立二十五諦，與我（ātman）相對的自性，就是 prakṛti，**是展開萬化的本原。佛法中別有 svabhāva，意義為自有自成的，一般也譯為自性。**般若法門所說的一切法無自性，就是沒有 svabhāva。《般若經》所立的自性空（svabhāva-śūnyatā）無性自性空（abhāva-svabhāva-śūnyatā），鳩摩羅什譯為「有法空」與「無法有法空」；自性與有法，也就是 svabhāva。說一切有部析假見實，依相立法，而說一切法有「自性」（svabhāva）。《大毘婆沙論》說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。」依說一切有部，自性（svabhāva）與本性（prakṛti），是看作同一意義的。《般若經》與龍樹論，依本性空而說無自性空，是有對治「自性」意義的。受說一切有部影響的大乘有宗，無論是經與論，都應用自性（svabhāva）一詞，也偶爾說 svabhāva-śuddha——自性清淨。**prakṛti 與 svabhāva，雖被認為有共通的意義，而說心本性清淨，大都是用 prakṛti 的。**

[7] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1（大正 27，4a10-11）。

二、「假必依實」的主張（pp.65-66）

薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。[8]

假有的，如《順正理論》卷 13 說：「是假有法，寧[9]求自性？」[10]假有法即不能追求其自性的。

依他們說，

假有的必依於真實的。[11]

依於實有，構成**前後的相續相、同時的和合相**。此**和合**及**相續**，即**假有的，可以說沒有自性**。

而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是**自性實有**的。

如在色法的和集中，分析至極微，[12]以極微的物質點，為集成粗顯色相的

---

[8] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9（大正 27，42a24-b4）：
然諸「有」者，
有說二種：一、實物有，謂蘊、界等；二、施設有，謂男、女等。
有說三種：一、相待有，謂如是事，待此故有，待彼故無；二、和合有，謂如是事，在此處有，在彼處無；三、時分有，謂如是事，此時分有，彼時分無。
有說五種：一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等；**二、實有，謂一切法各住自性；三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等**；四、和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅；五、相待有，謂此.彼岸、長.短事等。

[9] 寧（ㄋㄧㄥˋ）：3.豈，難道。（《漢語大詞典》（三），p.1599）

[10] 《阿毘達磨順正理論》卷 13（大正 29，407c15）：「是假有法，**寧**求自性？」

[11] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，395c25-396a2）：
未來諸法來集現在時，如何聚物非本無今有？現在諸法散往過去時，如何聚物非有已還無？
答：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。諸積聚事**依實有物假施設有**，時有、時無。

[12] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 136（大正 27，702a4-9）：
問：彼「『極微』量」，復云何知？
答：應知：「**極微**」**是最細色**，不可斷截.破壞.貫穿，不可取捨.乘履.摶掣，非長非短、非方非圓、非正不正、非高非下，無有細分、不可分析，不可覩見、不可聽聞、不可嗅嘗、不可摩觸，故說「**『極微』是最細色**」。
（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.232：
「極微」：法自性，可分為「色」、「心」、「心所」、「心不相應行」、「無為」——五類。說到色法，分為能造的四大，所造的眼等五根，色等五境，及無表色——十一種，這是《發智論》以來的定說。這些色法（除無表色），

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。如《大毘婆沙論》卷 9 說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故。」[13]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，所以說：「法性實有，如實見故。」

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[14]。

如《順正理論》卷 13 說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法。」[15]「假必依實」——自性有，是最根本的見解。

三、「三世實有」的主張（p.66）

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。**

（貳）經部師（現在實有論者）及唯識學者之見（pp.66-67）

一、「自性有」的定義（pp.66-67）

（一）經部師的立場（p.66）

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**

常識所得的，都是眾多積集的和合色；分析推究到不可再分析時，名為「極微」。

[13] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9（大正 27，41a16-22）：
問：善說法者亦說「諸法常有實體.性.相.我.事」而非惡見，何故外道說「有實我」便是惡見？
答：「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**。外道亦說「實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故，名為惡見。

[14] 元：9.開始，起端。10.根源，根本。（《漢語大詞典》（二），p.207）

[15] 《阿毘達磨順正理論》卷 13（大正 29，404a21-22）。

隨界[16]。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**，

---

[16] （1）《阿毘達磨順正理論》卷 18（大正 29，440b3-10）：
上座言：「因緣性」者，謂「舊隨界」。即諸有情相續展轉，能為因性。彼謂世尊契經中說：「應知如是補特伽羅善法隱沒、惡法出現，有隨俱行善根未斷；以未斷故，從此善根猶有可起餘善根義。」「**隨俱善根**」即「**舊隨界**」。相續展轉，能為因性。如斯等類，說名「因緣」。此亦同前經主所執種子義破，此「**舊隨界**」即彼「**種子**」名差別故。

（2）印順法師，《唯識學探源》，p.170：
種子的異名：在《順正理論》卷 12、卷 34、卷 51，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。

（3）印順法師，《唯識學探源》，pp.171-173：
最有意義的，要算上座的**舊隨界**。眾賢雖批評它：「又隨界言，非聖教說，但上座等擅立此名」（見《順正理論》卷 18（大正 29，440b28-29））；但它的含義，比種子要豐富得多。
「**舊**」，表示這引生後果的功能性，不是生果時新起的。但這是說久久熏習展轉傳來，不像本有論者的本有（《演祕》卷 3，說是「新舊師別，名舊隨界」（大正 43，880b14-15），不免望文生義）。
「**隨**」呢，它引經證說（見《順正理論》卷 18（大正 29，440b5-6））：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷。」
這正與隨眠的隨相同，都是潛在而隨逐的。善心現行時，可以有欲貪等的隨眠；惡法出現時，也有隨俱行的善根。
「**界**」，才是正面說明這能生後果的功能性。界，在佛經上，有重要的地位，像十八界、六界。《雜阿含經》有〈界誦〉；《中阿含》有〈多界經〉；十力中有種種界智力。界是什麼意義？《俱舍》、《順正理論》，都解說做「種族」、「種類」。《俱舍論》（卷 1）（大正 29，5a4-7）說：「如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。此中種族，是生本義。」
界是**生本義**，也就是**因義**，本是佛教界共有的解說。**上座他們就把熏習所成，能生後果的因性叫做界**。
又像《順正理論》（卷 75）（大正 29，747b3-5）說：「若如實知諸有情類前際無始數習所成志性、隨眠，及諸法性種種差別，無罣礙智，名種種界智力。」
這**志性、隨眠、法性，是界的異名**，是一切眾生無始以來數習所成的。《順正理論》主的目的，雖在說它的種種差別，但**界有無始以來數習而成的意義**，也是有部共許的。
依唯識學的見地來說，這舊隨界與「無始以來界」有關。界是各各類別的，又是能生自果的，與礦「藏」有相同的意義。**簡單說，界是種義；分析起來，就有能生，與類別共聚的意義**。把它與「舊」、「隨」總合起來，確乎能表達種子說各方面的性質。

但依舊是不變的。[17]

（二）唯識學者的「自性緣起論」（pp.66-67）

這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，[18]即色生色，眼生眼，貪

---

[17] 印順法師，《中觀今論》，pp.168-170：

在《阿含經》裏，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同，異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首），即落入多元實在論。他們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。

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但**將法法的自性，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**。依**經部師**，**種子**即名為**界**；世親解釋為種類與種族——能生。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」**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，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。**

依**中觀者**說：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。又，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。佛為什麼要說因緣生諸法？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。

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。

[18] （1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，134c28-135a5）：

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。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.380-381：

唯識學者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。阿賴耶識為種子性，名為「**分別自性緣起**」。如眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，青色種子生青色，黃色種子生黃色，有漏種子生有漏，無漏種子生無漏。什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。這種種子性，稱為「親生自果功能差別」，是自性生自性的因果觀。不過自種子而外，還

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。

二、「假必依實」的主張（p.67）

（一）經部師之說（p.67）

依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。[19]相續和合的現行，都依於真實的界性。[20]

（二）唯識學者之說（p.67）

《瑜伽師地論》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。若唯有假而無有實事，既無依處，假亦無有。」[21]

要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。這可見依自相有種子生自相有現行的唯識因果觀，與無自性空的因果觀，是怎樣的差別了！

（3）參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.86-88。

[19] （1）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 1〈1 分別界品〉（大正 41，29a25-27）：

毘婆沙宗——「蘊」等三門皆是實法。

經部所立——「蘊、處」是假，唯「界」是實。

今論主意：以經中說略一「聚」言，許「『蘊』是假，餘二是實」。

（2）有部：「蘊、處、界」是實；

經部：唯「界」是實；

世親：「處、界」是實。

[20] 印順法師，《性空學探源》，p.199：

《俱舍》論主出入於有部、經部之間，倡說**唯蘊是假，處、界是實**。蘊的積聚假，界的因果真實，都同經部。至於十二處，他認為和合相雖是假的，處的一一極微還有作用。《論》中卷 1（大正 29，5a24-25）說：「多積聚中一一極微有因用故。」因此，處是實有的。這思想接近於有部。

[21] （1）《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，488b22-27）：

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，是則名為壞諸法者。

（2）遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 9〈真實義品〉（大正 42，508a5-26）。

（3）韓清淨科記，《瑜伽師地論科句披尋記》，pp.1197-1198：

「譬如要有色等諸蘊」至「假說所表」者，此釋「無實，不應道理」。色等諸蘊是實有事，補特伽羅唯是假名，非「無實事，假名可有」。色等諸

※結成（p.67）

經部與瑜伽論者，稟承[22]那「假必依實」的天經地義[23]，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。

《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。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。」[24]

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。」[25]這分為假名安立與自相——即自性安立：

法，當知亦爾。要有唯事，方可假說，非「事都無，可假說有」。於此諸事唯聖智證，簡「離言說」，故名「唯事」，不待言說而攝取故。
「若唯有假」至「壞諸法者」者，此釋「無假，不應道理」。真實既無，假亦無有；許唯假有，理不得成。若許假無，是則於是法中起非法想，誹撥諸法假言說相，由是名為壞諸法者。

（4）太虛大師，《太虛大師全書　第六編　法相唯識學》，精裝第 7 冊，p.181：
倘謂世間無有真實，則虛假法亦無，假法必依真事而建立故。例如補特伽羅——通常云我——雖是假法，然必有其所依之五蘊法而得建立，若無諸蘊和合相續似一之相，愚者從何執為有實我耶？倘謂諸法唯假而無真實，既無所依之真實法體，則假法又何從而有哉？

[22] 稟承：承受，聽命。（《漢語大詞典》（一），p.773）

[23] 天經地義：天地間本當如此、不可更改的道理。（《漢語大詞典》（二），p.1443）

[24] （1）《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉（大正 16，693a17-20）。

（2）演培法師，《解深密經語體釋》，pp.171-172：
什麼叫做**遍計所執相**呢？謂一切法的名假安立及假名安立的自性、差別，乃至為令隨起言說，叫做一切法的遍計所執相。一個有情，不論是天、是人、是畜生，在他認識上覺得怎樣，要以言語說出這是什麼，那是什麼，都各有他的名稱。如說這書就是這東西，這東西就是這書。內心上有這想像、感覺，就是假名，不一定要口頭說出來，才叫假名。依此起名、假義、假相安立的諸法自性，諸法差別，是遍計所執。……**自性**是自體的意思，自體上有眾多的差別義，叫**差別**。如色法，青黃赤白是他的自性；可見不可見、可對不可對；有形沒有形，……是他的差別相。**自性、差別，依假名安立，離了名義，自性、差別是不可知的。**……
什麼叫做諸法**依他起相**呢？謂一切法的緣生自性。這個有時，那個就有；這個生時，那個就生，所謂無明緣行，行緣識，……招集純大苦蘊的十二因緣，是為依他起相。

[25] （1）《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，694a15-b1）：
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」。

假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了

云何諸法「**生無自性性**」？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名「生無自性性」。

云何諸法「**勝義無自性性**」？(1)謂諸法由「生無自性性」故說名「無自性性」，即緣生法亦名「勝義無自性性」。何以故？於諸法中若是清淨所緣境界，我顯示彼以為「勝義」；無自性性「依他起相」非是清淨所緣境界，是故亦說名為「勝義無自性性」。(2)復有諸法「圓成實相」亦名「勝義無自性性」。何以故？一切諸法法無我性名為「勝義」，亦得名為「無自性性」，是一切法勝義諦故、無自性性之所顯故，由此因緣，名為「勝義無自性性」。

（2）演培法師，《解深密經語體釋》，pp.199-203：

什麼叫做**相無自性性**呢？這是在遍計所執相上建立的。爲什麼說這是相無自性性呢？諸法的遍計所執相，是以名計義、以義計名的名義相應法，求他的實自性，是不可得的。常人錯誤認識上所覺得怎樣怎樣的相貌，是由假名所安立的相，不是由自相所安立的相，所以是相無自性性。諸法的本身是這樣，不藉名言假說他怎樣，這是自相安立的法；諸法的本身原非這樣，而藉名言假說他怎樣，這是假名安立的法。自相安立者有自性，假名安立者無自性。

什麼叫做**生無自性性**呢？這是在諸法依他起相上建立的。爲什麼說這是生無自性性呢？諸法的依他起相，是依其他因緣的力量有的，不是自然而然的自力有的，約非自然有的意思，所以說是生無自性性。依他緣力而有的法，如無明行的行，是依無明的緣力有的，所以行是依他起。……抉擇分說，諸行是緣起性的，由因緣力生的，不是自己生起自己，所以是生無自性性。此中意說：因緣力生的依他起是有自性的，現在說他無自性，是無自性生的自然性，不是自相安立的因緣性也沒有。

什麼叫做**勝義無自性性**呢？這有兩種：一是依他的勝義無自性，一是圓成的勝義無自性。諸法的**依他起相**，不是自然生的，由自然生是無自性的，*所以說名無自性性。即此無自然生性的緣生法，亦得名為勝義無自性性。為什麼呢？一切諸法中，假定這法是離垢的清淨勝智所緣的境界，佛就顯示他是勝義，否則即非勝義。緣力所生的依他起相，是世俗智所緣的境界，不是清淨勝智所緣的境界，在勝義諦中沒有依他的自性，所以說名勝義無自性性。說依他是生無自性，約從因所生建立的；說依他是勝義無自性，約所生法的當體建立的。……

爲什麼說諸法**圓成實相**是勝義無自性性呢？因一切諸法的法無我性，是諸法的勝義，這諸法的勝義，也可名為無自性性。法無我性，是一切法的清淨智所緣，所以是一切法的勝義諦性；法無我性，是離去獨立自在的我的自性之所顯的，所以是無自性性之所顯。由此因緣，所以說他是勝義無自性性，不是勝義本身沒有自性，而是約離偏計執後，顯了通達說的。

*重編案：「由自然生是無自性的」一句，根據前後文義及對應上段立義，似應作「由非自然生是無自性的」。

追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。

（參）真常系之見（pp.67-68）

又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷[26]結[27]，詰[28]其根元，咸[29]有體性，縱令虛空亦有名貌[30]，何況清淨妙淨明心性一切心而自無體？」[31]

這是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。

一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

（肆）中觀學系對「自性有」的評判（pp.68-69）

一、引論表述（p.68）

《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。」[32]

---

[26] 縷：2.泛指細而長的東西，線狀物。（《漢語大詞典》（九），p.979）

[27] 結：1.用線、繩、草等條狀物打結或編織。6.聯結，結合。（《漢語大詞典》（九），p.803）

[28] 詰：查究，究辦。（《漢語大詞典》（十一），p.156）

[29] 咸：皆，都。（《漢語大詞典》（五），p.216）

[30] 貌：形狀，姿態。（《漢語大詞典》（十），p.1338）

[31] 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（大正 19，109a1-7）：
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**？」

[32] （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（青目釋）（大正 30，19c20-20a3）：
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，有何咎？
答曰：**性若是作者，云何有此義？「性」名為無作，不待異法成。**
如金雜銅，則非真金；如是若有性，則不須眾緣；若從眾緣出，當知無真性。又性若決定，不應待他出，非如「長、短，彼、此」──

這是《中觀論》對於「自性」的具體說明。

佛法說緣起，除了極端者而外，誰都承認，但總覺得是諸法自性有，由眾緣的和合關係而發現。**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」。「作」，就是「所作性故」的作，有新新[33]非故[34]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、依教闡明（pp.68-69）

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。

參、「分別自性執」與「俱生自性執」[35]（pp.69-70）

一無定性故，待他而有。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.248-249：

既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。「自性」，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然。」假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。

一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？凡是自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。

[33] 新新：新之又新，不斷變新。（《漢語大詞典》（六），p.1077）

[34] 故：指舊的事物。（《漢語大詞典》（五），p.427）

[35] （1）參見《成唯識論》卷 1（大正 31，2a9-24）：

（壹）「分別自性執」（p.69）

但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是「分別的自性執」。

（貳）「俱生自性執」（pp.69-70）

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。

肆、總結（p.70）

「諸我執」略有二種：一者、俱生，二者、分別。

「**俱生我執**」：無始時來虛妄熏習內因力故，恒與身俱，不待邪教及邪分別，任運而轉，**故名「俱生」**。此復二種：一、常相續，在第七識，緣第八識起自心相，執為實我；二、有間斷，在第六識，緣識所變五取蘊相或總、或別起自心相，執為實我。此二我執細故難斷，後修道中數數修習勝生空觀方能除滅。

分別我執：亦由現在外緣力故，非與身俱，要待邪教及邪分別然後方起，故名「分別」，唯在第六意識中有。此亦二種：一、緣邪教所說蘊相起自心相，分別、計度，執為實我；二、緣邪教所說我相起自心相，分別、計度，執為實我。此二我執麁故易斷，初見道時觀一切法生空真如即能除滅。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.19-20：

什麼是自性？自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。**前者是俱生的，後者是分別而生的。**

（3）印順法師，《大乘起信論講記》，p.281：

唯識家說：我執、法執，都有分別、俱生的二類。**俱生，是與生俱來的；分別起的，是依邪師及妄自推論所起的。**

（壹）「自性」的定義（p.70）

總之，**所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性**。西藏學者有說自性的定義為：**不從緣生、無變性、不待它**，大體相近。自性的含義中，

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。[36]

（貳）佛法的緣起觀（p.70）

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》[37]曾反覆的說到。

---

[36] （1）印順法師，《中觀今論》，p.33：

一切法性空，所以

（a）**縱觀**（動的）緣起事相，是生滅無常的；

（b）**橫觀**（靜的）即見為因緣和合的；

（c）從一一相而**直觀**他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。

因此，無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。

※自成性 —— 橫觀 —— 空間化 → 諸法無我

不變性 —— 縱觀 —— 時間化 → 諸行無常

實在性 —— 直觀 —— 法　體 → 涅槃寂靜

（2）印順法師，《佛法是救世之光》，p.183：

從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體，而得「諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」——「三法印」。但這決非三條不同的真理，而只是唯一絕待的真理，被稱為**「一實相印」——法性空寂**的不同說明。

（3）印順法師，《佛法是救世之光》，p.180：

佛是以「一切種智」知一切法的，也就是從種種意義，種種觀察去通達的。但總括起來，主要的不外三門：

（一）從前後延續中去觀察，也就是透過時間觀念去觀察的。

（二）從彼此依存中去觀察，也就是透過空間觀念（或空間化、平面化的）去觀察的。

（三）直觀事事物物的當體。

這猶如物質的點、線、面一樣；而甚深智慧是從豎觀前後，橫觀彼此，直觀自體去體認，而通達一切法性——空或寂滅性。

[37] （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（大正 30，2b18-19）：

如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無。

※印順法師，《中觀論頌講記》，pp.64-65：

「如」一切「諸法」的「自性」是「不在於緣中」的，所以決沒有從自

性生的。**因緣和合的存在，是由種種的條件所生起。自性卻是自成的，本來如此的。自性與緣生，不相並立。所以凡是自性成的，決不假藉眾緣；凡是眾緣生的，決無自性。**一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有。

沒有自性，當然沒有從自性生了，自性生尚且不可得，他性生當然不成。這因為，他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是真實獨存的自體。所以說：「以無自性故，他性亦復無。」

（2）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，19c22-23）：

眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名為作法。

※印順法師，《中觀論頌講記》，pp.247-248：

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以為十二緣起的「此有故彼有」，「此無故彼無」，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；**因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。「自性」，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然。」**假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！

（3）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b1-2）：

若汝見諸法決定有性者，即為見諸法無因亦無緣。

※印順法師，《中觀論頌講記》，p.460：

假使，你「見」到「諸法」是「決定有」實自「性」的，那所「見」到的一切「諸法」，就是「無因」「無緣」而有的。諸法有自性，就是自體完成的，本來是這樣的，自己是這樣的，這自然就失卻因緣了。自性見者，推論為有自性才可成立一切，這是不解緣起法所生的錯誤。他們是離現象而想像實體，所以不能把握時空中的相待依存性。結果，自性有，就不成其為因緣生義。

第五章、中觀之根本論題

第三節、空

（pp.70-79）

※開宗明義（p.70）

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。

壹、分破空、觀空、十八空（pp.70-73）

（壹）《大智度論》釋三種空（pp.70-71）

一、略標三種空（p.70）

如《大智度論》卷 12 說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。[1]

二、別釋（pp.70-71）

（一）分破空（pp.70-71）

「分破空」，[2]即台宗所說的析法空。[3]如舉疊[4]為喻，將疊析至極微，再分

---

[1] 參見《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a22）。

[2] 參見《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a4）：

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，麁故，可破；「微塵」中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麁.細相待，因麁故有細，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：「色若麁若細、若內若外，總而觀之，無常、無我。」不言「有『微塵』」。

是名「**分破空**」。

[3] （1）〔隋〕智顗說，灌頂記，《摩訶止觀》卷 3（大正 46，30c23-31a2）：

一切位者，若云「一地即二地，二地即三地」，寂滅真如有何次位？此則無有次位。又大乘經中處處皆說一切地位，良以無生無滅正慧無所得，能治煩惱、業、苦；三道若淨，於無為法中而有差別，次位何嫌？若析法入空，「有、無」二門所斷三道，如《毘曇》所明七賢、七聖、四沙門果，《成論》所明二十七賢聖等差別位相；乃至非有非無門位，皆為「**析空觀**」攝。

（2）印順法師，《性空學探源》，p.109：「散壞空，是釋尊對羅陀的開示，謂散壞

析到無方分[5]相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」[6]。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.71）

「觀空」，[7]這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。

五蘊聚相，可破我我所見（見《雜阿含》）。這是聲聞法的要義，即所謂析法空。」

[4] 疊：7.指帛疊。用棉紗織成的布。（《漢語大詞典》（七），p.1411）

[5] 方分：主張極微有上、下、左、右之方位，在空間佔有體積，稱為方分。一說極微為圓形，而無方分。（《佛光大辭典》（二），p.1433.2）

[6] （1）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 4〈4 五陰品〉（大正 42，68a2-5）：

成論師二解：

一、釋云：「有中折之不盡，則細更復有細，因更從因。此同上『有、無』二門破之。」

次釋云：「折之即盡，無復更細，故名『**隣虛**』。」

（2）鄰虛：佛教語。極細微的物質，近於虛無。（《漢語大詞典》（十），p.685）

[7] （1）《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，148a4-20）：

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**※，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，婬人見之，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，妬瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。婬人觀之為樂；妬人觀之為苦；行人觀之得道；無豫*[1]之人觀之，無所適莫*[2]，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。

*豫（ㄩˋ）：15.通“與”。關涉，牽涉。《南史・孔琳之傳》：“此事孔璨所為，無豫卿事，可作首辭，當相為申上。”（《漢語大詞典》（十），p.38）

*[2] 適（ㄉㄧˊ）：4.親厚。（《漢語大詞典》（十），p.1160）

莫（ㄇㄨˋ）：4.薄，淡漠。（《漢語大字典》（五），p.3429）

適（ㄉㄧˊ）莫：指用情的親疏厚薄。《後漢書・李燮傳》：“時潁川荀爽、賈彪，雖俱知名而不相能，燮並交二子，情無適莫，世稱其平正。”（《漢語大詞典》（十），p.1165）

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[8]，故名觀空。

（三）十八空（p.71）

「十八空」，[9]《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。

（貳）印順法師對三空之評論（pp.71-73）

一、略明《大智度論》的立場（p.71）

《大智度論》雖說有三種空觀，然未分別徹底與不徹底。

依龍樹論，這三種空觀，都可以使人了解空義，雖所了解的有深淺不同，然究不失為明空的方便，所以《大智度論》兼容並包[10]的說有三空。

二、詳辨「三空」的實質（pp.71-73）

（一）對「分破空」之評論（pp.71-72）

1、部派的見解（p.71）

若細考大小乘各派的說法，則分破空是阿毘達磨論師所常用的方法。

（2）案：水＝木【元】【明】【宮】【石】（大正 25，148d，n.2）

《大正經》原作「水」，但【元】本等皆作「木」。又《雜阿含經》卷 18（494 經）（大正 2，128c-129a），《增支部》III, pp.340-341（《木聚經》），《俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，18c10）等與此處所說類似，故此處改作「木」。

[8] 各種人觀美色無定，參見《大毘婆沙論》卷 56（大正 27，288b16-27）：

譬喻者說：「能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。」

問：彼何故說「所繫事是假」耶？

答：彼說：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。

[9] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈18 問乘品〉（大正 8，250b3-7）：「菩薩摩訶薩復有摩訶衍，所謂內空、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。」

（2）《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，285b11-296b2）。

[10] 兼容並包：謂廣泛收羅，將所有各方面都包容在一起。（《漢語大詞典》（二），p.156）

如有部，以觀慧析**色**至鄰虛，過此即成為空。然而**有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微**。[11]

因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原素——即最後的極微。

心法也用此法分析到**剎那念**。

2、印順法師之評論（pp.71-72）

這種方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。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，[12]但無論如何，最後總都是有實在性的極微。

---

[11] 參見《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈6 分別賢聖品〉（大正 29，116b13-26）。

[12] （1）參見《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a4）。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉（大正 29，11c4-12a29）：

諸極微為相觸不？

迦濕彌羅國毘婆沙師說：不相觸。所以者何？若諸極微遍體相觸，即有「實物體相雜」過；若觸一分，成「有分」失……

尊者世友說：諸極微相觸，即應住至後念。

然大德說：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。

（3）〔唐〕惠沼述，《成唯識論了義燈》卷 2（大正 43，691c29-692a9）：

然此方分，四句分別：一、經部——實「極微」，有方分。二、薩婆多——實「極微」，無方分。三、大乘——假「極微」，亦有方分亦無方分。所以照*1者，大假色中無極微故，云「無方分」；然約假拆*2麁至極微，可說「有方分」。「方分」有二：一、方之分，是彼大色之分，不是更拆*2此微為分；二、方即分。《瑜伽論》言：「有方無分，更無細分故」者，*3以相擬宜名「有方」；而更不可拆，故云「無分」。若更拆*2之，即意作空解，故變似空相。闕第四句。

*1 重編案：「照」，應改作「然」。

*2 重編案：「拆」，應改作「析」。

*3 《瑜伽師地論》卷 3（大正 30，290a17-23）：

復次，於色聚中曾無「極微」生。若從自種生時，唯聚集生，或細、或中、或大。又非「極微」集成色聚，但由覺慧分析諸色極量邊際分別假立以為「極微」。又色聚亦有方分，「極微」亦有方分；然色聚有分，非「極微」，何以故？由「極微」即是「分」，此是聚色所有，非「極微」復有餘「極微」，是故「極微」非有分。

如古人說：「一尺之木，日取其半，終古不盡。」[13]

這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」[14]；不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用了來。

（二）對「觀空」之評論（pp.72-73）

1、宗派的見解（p.72）

（1）概述（p.72）

觀空，是唯識宗等所使用的空觀。

（2）詳明（p.72）

A、經部師之說（p.72）

這一方法，經部師即大加應用。

經部師說十二處——根境非實，[15]即成立了所觀的境是非實有的。

B、唯識宗之說（p.72）

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。」[16]

如魚見水為舍宅，天見為琉璃，鬼見為膿血，人見為清水，這可見水或舍宅等境界，是不實的，是隨各自業報的認識不同而轉變的。

《阿毘達磨大乘經》、瑜伽師，都是依此法以明**外境的非有性**，成立無分別智體證離言自性的。這參考《攝大乘論》[17]等，即可完全明白。

---

[13] 參見《莊子・天下》：「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」
※捶（ㄔㄨㄟˊ）：3.同“ 箠 ”。杖，鞭。（《漢語大詞典》（六），p.667）

[14] （1）《雜阿含經》卷 6（122 經）（大正 2，40a8-17）：
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。如是，羅陀！於色散壞消滅，愛盡；愛盡故苦盡；苦盡故，我說作苦邊。」
（2）另參見《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，292a17-28）。

[15] 參見《阿毘達磨順正理論》卷 58（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。」

[16] 世親菩薩釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷 12〈8 釋依慧學差別勝相品〉（大正 31，244a27-b8）；世親菩薩釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 9〈9 增上慧學分〉（大正 31，367b11-12）。

[17] 參見《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，340b28-c13），印順法師，《攝大乘論講記》，

2、印順法師的判別（pp.72-73）

（1）辨異（p.72）

觀空與分破空不同：

分破空，因**分析假實而成立假名者為空**的；

觀空，則在認識論的觀點，說明**所觀境界的無所有**。

（2）明失（pp.72-73）

A、直顯過非（pp.72-73）

觀空，也同樣的**不能達到一切法畢竟空**，因為觀空即限定它要**用能觀的心**以**觀外境不可得**的，能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空，所以應用觀空的結果，必然地要達到**有心無境**的思想。

境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，不但所空的不能徹底，而將不當空的也空掉了。

B、相較過非（p.73）

（A）分破空者之失（p.73）

即如**分破空**的學者，承認**有實自性的極微和心心所**，而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是**假法**。他**忽略了假法的緣起性**，即是說，他們不承認一切法是緣起的。

因此，一方面不能空得徹底，成**增益執**；

另方面，將不該破壞的緣起法也空掉了，即成**損減執**。

（B）觀空者之失（p.73）

唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

三、對「十八空」之評論（p.73）

龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於**自性空**的，不是某一部分是空而某些不空，也不是境空而心不空。

貳、三昧空、所緣空、自性空（pp.73-75）

（壹）略標三種空（p.73）

《大智度論》（卷 74）（大正 25，581b20-c6）又說有三種空：一、三昧（心）空，二、所緣（境）空，三、自性空。

---

pp.225-230。

（貳）別釋（pp.73-75）

一、三昧（心）空（pp.73-74）

（一）定義（pp.73-74）

「**三昧空**」，與上面三空中的「觀空」不同。這是就修空觀——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。

（二）過失（p.74）

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。

二、所緣（境）空（p.74）

「**所緣空**」，與上說相反，是**所緣的境界是空**的，能觀心這才託所緣空境而觀見它是空。此所緣空，即必然是能觀不空，這與前三空中的「觀空」相近。

不過，**觀空**約**境隨觀心而轉移**說，**所緣空**約**所緣境無實**說。

三、自性空（pp.74-75）

（一）引論述（p.74）

龍樹曾評論道：

有人言：三三昧——空、無相、無作，心數法名為空，空故能觀諸法空。[18]

有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。[19]

---

[18] （1）《大智度論》卷 74 釋〈57 燈炷品〉（大正 25，581b21-22）：「有人言：三三昧——空、無相、無作，心數法名為**定**※，**定**※故能觀諸法空。」
※案：《大正藏》作「定」，但【宋】【元】【明】【宮】【石】作「空」。
（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.140：
《大智度論》在說到空、無相、無願為甚深義時，又提到三種空：一、「三昧空」：在三昧——定心中，觀一切法空；空是能緣的三昧（心）空，以空三昧觀一切法，所以說一切法空。

[19] （1）《大智度論》卷 74 釋〈57 燈炷品〉（大正 25，581b22-23）。
（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.140：
二、「所緣空」：所緣境是空的，緣外境的空相，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。……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。[20]

龍樹所明此——《般若經》中所說的「無有一定法故空」，即說一切法緣合而成，緣合即無定性，無定性即是空，此空即**指無自性的畢竟空說**。

（二）印順法師評（pp.74-75）

由此可知，**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。

參、中觀與唯識的空義（pp.75-77）

（壹）兩種空論（pp.75-77）

一、他空論——唯識宗之空（pp.75-76）

（一）述義（p.75）

1、舉例明異（p.75）

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，所以說是空，但不是花的本身空。

2、引論辨失（p.75）

如《瑜伽師地論》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。」[21]這即是說：在此法上由於空去彼法，沒有彼法，可以說為空，但於此法是有的。

---

[20] 《大智度論》卷 74 釋〈57 燈炷品〉（大正 25，581b23-c5）：
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。
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。

[21] （1）《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，488c24-26）。
（2）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.252-253：
空與有的定義，如《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，488c-489a）說：

唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，永不能跳出此他空的圈子。

（二）溯源（pp.75-76）

1、有部之教（p.75）

此他空論，也不是唯識學所特創的，它的淵源即遠從薩婆多部而來。有名的世友論師曾說：空與無我不同，**無我**是**究竟了義**的，**空不是究竟了義**的。[22]

如說五蘊無我，這是徹底的，確乎是無我的；若說五蘊為空，這不是徹底的。由於五蘊無我，所以佛說空，而於此色、受等五蘊卻是不可空的。

如解經說「空諸行」[23]，也說：諸行中無我我所，所以是空，不是諸行的行空。[24]

「云何復名善取空者？謂由於此，彼無所有，即由彼故正觀為空。復由於此，餘實是有，即由餘故如實知有。如是名為悟入空性，如實無倒。」

《論》上說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有。」這一善取空的基本見解，正是「異法是空，異法不空」的「他性空」，與如來藏說相同。經上說「一切法空」，應該解說為：於色等一切法，假說而自性無所有的，所以說是空。但假說的一切法，依「實有唯事」而有，假是依實而成立的，這所以是有（空所顯性）。這一空與有的基本定義，為瑜伽學者所信守。

22 （1）參見《大毘婆沙論》卷 9（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」。

（2）印順法師，《性空學探源》，pp.236-237：

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。

23 （1）《雜阿含經》卷 11（273 經）（大正 2，72c12-20）：

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、恒、住、不變易法空，無我.我所。」

譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察；

如是，比丘！於一切空行，空[12]心觀察歡喜，於空法行，常、恒、住、不變易法空我.我所*。如眼、耳、鼻、舌、身；意、法因緣生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此諸法無我、無常，乃至空我、我所。

[12]〔空〕－【宋】【元】【明】。（大正 2，72d，n.12）

*重編案：此句「不變易法空我我所」，若依前文，應作「不變易法空『無』我我所」。

唯識學者繼承此種思想，所以說：由於依他起上遠離遍計所執相，名之為空；而依他起是自相有，不能說為空的。

這種他空論，早已根深蒂固而必然的與自性有論相結合。

2、《阿含》之教（pp.75-76）

說得遠一點，他空的思想，早見於《中阿含經》中，如《中阿含經》的《小空經》[25]，就是他空論。這種思想，與西北印度的佛教有關。《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。[26]

（三）歸結（p.76）

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。

（2）印順法師，《中觀今論》，pp.32-33：

《雜阿含經》（232 經）說：「眼（等）空，常恒不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾。」273 經也有此說，但作「諸行空」。常恒不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？

（3）印順法師，《空之探究》，p.123：

諸行空，那是無我我所的意思；進而說明為：「常空，恆空，不變易法空，無我我所。」

[24] 《瑜伽師地論》卷 91〈攝事分〉（大正 30，821a1-4）：

由諸行中離諸行性別有實我住諸行中不可得故，由是因緣，約世俗諦，諸行尚空、不可施設，何況勝義！

[25] （1）《中阿含經》卷 49《小空經》（190 經）（大正 1，736c27-738a2）。

（2）參見：印順法師，《空之探究》，第 1 章，第 7 節〈空與空性〉，pp.47-50。

[26] 〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2（大正 16，599a8-15）：

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」。……大慧！此彼彼空，空中最麁，汝應遠離。」

二、自空論——中觀宗之空（pp.76-77）

（一）溯源

1、《雜阿含》232 經（p.76）

至於自空，也是淵源於《阿含經》的。如《雜阿含經》說：「常空……我我所空，性自爾故。」[27]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。

2、《雜阿含》235 經（pp.76-77）

又如《雜阿含經》的《勝義空經》（335 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[28]者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行……。」[29]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。

（二）顯異（p.77）

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。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的。這與自性空者處於相反的立場。

---

[27] 《雜阿含經》卷 9（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。」

[28] 印順法師，《性空學探源》，pp.23-24：
中道立場所說的「此有故彼有」的緣起法，經中說是「俗數法」，是就世間一切因果生滅的假名因緣建立的。即假名緣起以離我我所、常斷、有無、一異等邪見。因離執而悟入的，是第一義空，故《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故。」緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起法以顯示第一義諦，所以稱為中道。

[29] （1）《雜阿含經》卷 13（335 經）《勝義空經》（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。
（2）參見：印順法師，《空之探究》，第 2 章，第 1 節〈勝義空與大空〉，pp.81-83。

後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。

假使引用《成唯識論》所說「若執唯識真實有者，……亦是法執」[30]，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會[31]。[32]

（貳）印順法師的評辨（pp.77-79）

一、總標（p.77）

我覺得**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。

二、別釋（pp.77-79）

（一）辨「唯識者的空說」（pp.77-78）

1、明宗義（pp.77-78）

（1）標宗（p.77）

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**。

（2）論證（p.77）

A、舉文（p.77）

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。」[33]

---

[30] 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 1（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。」

[31] 附會：1.隨從，追隨。2.依附，附和。（《漢語大詞典》（十一），p.953）

[32] 印順法師，《無諍之辯》，p.172：

如《成唯識論》說：「若執唯識是實有者，亦是法執。」《辯中邊論》說：「許*1識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。」*2佛法中任何唯心論，莫不歸結於境空心寂，超越能所對待之自證。故摭拾少許心亦不可得等語句，以為非唯心論，實屬不可。

*1 重編案：「許」，應改作「依」。

*2《辯中邊論頌》〈1 辯相品〉（大正 31，477c19-22）：「依識有所得，境無所得生……無得性平等。」另見《辯中邊論》卷上〈1 辯相品〉（大正 31，465a2-15）。

[33] （1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5〈3 所知相分〉（大正 31，345c9-346a3）：

自然自體無，自性不堅住；如執取不有，故許無自性。……

「自然無」者，由一切法無離眾緣自然有性，是名一種「無自性」意。

「自體無」者，由法滅已，不復更生，故無自性，此復一種「無自性」意。

B、釋義（pp.77-78）

（A）共小乘之教（pp.77-78）

無自性，不是說自性完全沒有。

如**未來法**，在未來而生，必待因緣而決無自然生的，所以名「無自然性」。

過去已滅無體，即頌中的「自體無」。

現在生滅不住，即頌中的「自性不堅住」。

這是**約三世因果的流動，說無自性**。

《阿含經》有這種說法，所以《攝大乘論》以為這是共小乘的。

（B）不共小乘之教（p.78）

「如執取不有，故許無自性」，這是**約遍計無自性**講，於一切法執自相、共相、我相、法相等，都是依名計義、依義計名而假名施設的，不是自相有的；**離此遍計的非自相有，即大乘的空無自性說，這是唯識學者自命為不共小乘的地方**。

2、辨違旨（p.78）

然細究這「執取相不有」，《阿含經》也多說到「不可取，不可得」。「如執取不有」，聲聞學者確乎也是可以達到的。

「自性不堅住」者，由法纔生，一剎那後，無力能住，故無自性。

如是諸法「無自性」理，與聲聞共。

「如執取不有，故許無自性」者，**此無自性，不共聲聞**，以如愚夫所取遍計所執自性不如是有；由此意故，依大乘理，說「一切法皆無自性」。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.283-284：

第四頌（「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性」）解說一切法無自性的含義：這有小乘共許的三義，與大乘特有的見解，共有四個意義。

一、「自然」無：約未來說，諸法從未來生起的時候，必有種種因緣，不是自然現起的，約這無自然生性，所以說無自性。

二、「自體無」：約過去說，過去了的自體已經滅無，是不會再現起的，所以說無自性。

三、「自性不堅住」：約現在說，諸法一剎那間生而即滅，不能有剎那的安住相，約這不堅住性，所以說無自性。

這三種無自性義，是大小乘所共許的。

四、「如執取不有」：這約大乘不共義說遍計所執性的無自性。依他起上似義顯現的，如我們執取為實有的，沒有實有的自相，這叫遍計所執相無自性。

《雜阿含經》（926 經）說：迦旃延入真實——勝義禪時，不取一切相而入禪。[34]

《別譯》又說：「但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法及以非法。」[35]

〈真實義品〉引此以為離言法性的教證，[36]焉能說聲聞法無此？

由此可知，認識上不執取種種相的空，也是共小乘的。

（二）辨「中觀的空說」（pp.78-79）

1、明宗（p.78）

依緣起因果法以明無自性空，與《攝大乘論》三說[37]不同。

緣生即無自性，自性不可得即是空；因為無自性空，所以執有自性戲論為顛倒，而如實正觀即不取諸相。入勝義禪時，不取一切相，這當然**不離緣起因果**而安立。

2、引證（pp.78-79）

《般若經》曾說：若有一法可得，諸佛菩薩應有罪過[38]——有執著即是雜染不清淨法，也是《阿含經》所說過的。[39]

---

[34] （1）《雜阿含經》卷 33（926 經）（大正 2，236a10-15）：「不以疑纏而求正受，如是詵陀！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。」

（2）參見：印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.278-285；《空之探究》，pp.41-42；《性空學探源》，pp.80-83。

[35] 《別譯雜阿含經》卷 8（151 經）（大正 2，431a17-19）。

[36] 《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，489b7-c2）。

[37] （1）案：《攝大乘論》三說，是指 1、自然無，2、自體無，3、自性不堅住。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.284：

前三種，從緣起生滅上，說明過去現在未來的無自性，若執為實有，就是增益執。《深密經》說生無自然性，也是與小乘共的。

不過小乘雖離去生無自然性，建立因果相續，祇能厭離無常，並不能通達法空所顯的真實性，所以又為大乘說遍計所執性的相無性。這如執取不有的相無性，在唯識學中，就是無義。

空宗的無自性，與「如執取不有」的思想很接近；所謂「諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知，名為無明」。但認識論上的執取非有，**立足於緣起無自性說**，不如唯識學者那樣的分成二截。

依性空者的意見，無一法可取的無相義，實是《阿含經》的本義。

[38] 參見《大般若波羅蜜多經》卷 475（大正 7，405b10-c29），《摩訶般若波羅蜜經》

（三）顯異（p.79）

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，方便不妨不同，而實則一悟一切悟，三解脫門同緣一實相。[40]

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**。

肆、結要（p.79）

上明緣起無自性，都是為了說明空的定義。

龍樹論說到的地方很多，根本與其他的學派不同。所以不能望文生義，見了緣起、自性、空的名詞，就以為是同歸一致的。

卷 25（大正 8，405a11-b13）。

[39] （1）《雜阿含經》卷 10（272 經）（大正 2，72b4-10）：

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。」作是知已，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。」

（2）另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 25〈81 具足品〉（大正 8，405a22-b20），《大智度論》卷 91 釋〈81 照明品〉（大正 25，703b24-704a19）。

[40] 《大智度論》卷 20 釋〈1 序品〉（大正 25，207c15-20）：

阿毘曇義中——是「空解脫門」，緣「苦諦」，攝五眾；「無相解脫門」，緣一法，所謂「數緣盡」；「無作解脫門」，緣三諦，攝五眾。

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。

第五章、中觀之根本論題

第四節、緣起自性空

（pp.79-81）

壹、略標（p.79）

現在，把上面講的緣起、自性、空，總合起來說：

貳、別述（pp.79-81）

（壹）「緣起」與「自性」——相反相奪（pp.79-80）

一、明理（p.79）

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、敘異（pp.79-80）

一般的眾生、外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」[1]、「論因說因」[2]。

所以依中觀說，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。

（貳）「緣起」與「空」——相順相成（p.80）

一、總說（p.80）

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」。[3]

二、別辨（p.80）

（一）緣起故空寂（p.80）

緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。

（二）空寂故緣起（p.80）

---

[1] 參見《雜阿含經》卷 12（298 經）（大正 2，85a12-b20）。

[2] 《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。」

[3] 參見《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c9）。

外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。

而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死**流轉**以及**還滅**的緣起法。

中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。

三、結義（p.80）

所以空與緣起是相順的，如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

（參）「空」與「自性」（pp.80-81）

論到空與自性，

一、相順而相反——自性即空，空非自性（p.80）

一方面，自性是即空的，因為自性是顛倒計執而有的，沒有實性所以說自性即是空。

然不可說空即自性，以空是一切法本性，一切法的究竟真相，而自性不過是顛倒、妄執。

二、相反而相成——無自性故空，空故即自性（pp.80-81）

但以究極為自性說，空是真實，是究竟，也可能說空即（究極）自性。[4]如

---

[4] 參見：印順法師，《空之探究》，第 3 章，第 7 節〈自性空與無自性空〉，p.180：

《大智度論》卷 46（大正 25，396b7-9）說：

「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性[界]、實際。」

自性的第一類：是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。

自性的第二類：是聖人所證的真如，或名法界、實際等。這是本來如此，可以名之為自性的。

《大智度論》卷 67 所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次，色實性，名法性。」[2]，也就是這二類自性的分別。

這二類自性：

一是世俗自性：世間眾生以為自性有的，如地堅性等，**不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的**。

二是勝義自性：聖人所證見的真如、法界等，是**聖人如實通達的，可以說是有的**。所以《大智度論》說：「如、法性[界]、實際，世界悉檀故無，第一義悉檀故有。」

《般若經》說：「**一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性。**」[5]

約畢竟空說，也可以說為實相、實性、真實。因為尋求諸法的究極性，即是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顛倒，所以也可說真說實。

參、總結（p.81）

總結的說，如此：

（一）自性與緣起——相反相奪的——自性非緣起，緣起非自性。
（二）緣起與空寂——相順相成的——緣起故空寂，空寂故緣起。
（三）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。

---

[3]第一義就是勝義。**第一義中有的自性，〈下本般若〉是一再說到的，**……

[原書註 2]《大智度論》卷 67（大正 25，528b16-24）。
[原書註 3]《大智度論》卷 1（大正 25，59c11-12）。

[5] 參見《大般若波羅蜜多經》卷 41〈10 般若行相品〉（大正 5，229b18-26）：
時，舍利子問善現言：「何因緣故，是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法都無所取？」
善現答言：「**由一切法自性不可得。何以故？一切法以無性為自性故**。由此因緣，若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法若取有、若取非有、若取亦有亦非有、若取非有非非有、若取不取，非行般若波羅蜜多。所以者何？以一切法都無自性、不可取故。」

第六章、八不

第一節、八事四對之解說

（pp.83-94）

壹、設問（p.83）

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。[1]龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些甚麼意義？

貳、詳究

（壹）明「八事四對」（pp.83-90）

一、略標（p.83）

要明了八不，先要知道所不的八事。這八者，是兩兩相對的，即分做四對：生滅、常斷、一異、來出。

二、別釋（pp.83-90）

（一）「生」與「滅」（pp.83-87）

先說生與滅：

1、約「無常」辨（p.83）

（1）概述（p.83）

生滅，在佛法裏是重要的術語，三法印的諸行無常，即依生滅而說明的。

（2）顯義（pp.83-84）

A、依「有為相」說（pp.83-84）

（A）有為四相：生、住、異、滅（pp.83-84）

此生與滅，或說為有為——諸行的四相：生、住、異、滅。[2]

本無今有為**生**，有而相續為**住**，變化不居[3]為**異**，有而還無為**滅**。

---

[1] 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（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。

[2] 法勝造，《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。

[3] 不居：2.不停留。（《漢語大詞典》（一），p.425）

如人的成胎為**生**，從成胎到發育完成、健在為**住**，一天天的衰老為**異**，臨終的死亡為**滅**。

（B）有為三相：生、（住）異、滅[4]（p.84）

或說為三有為相：生、異、滅。

住相含攝在**異**中，因為一切法都在不息的變化，沒有絕對的安住性，不過在生而未滅的當中，稱此相對的安定為**住**。此安住即是變化不定的，所以或稱為**住異**。

（C）有為二相：生、滅（p.84）

或說**生滅**二相：依一般的事物相續看，可有生滅當中的住、異相；若從心識的活動去體察，是「即生即滅」，竟無片刻的安定，只可說生滅。

※小結（p.84）

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。

B、依「三種類」說[5]（pp.84-85）

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

（A）一期生滅（p.84）

一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知的。

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。

（B）一念生滅（剎那生滅）（pp.84-85）

二、一念——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。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突

---

[4] 《大毘婆沙論》卷 131（大正 27，682c18-23）：
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。

[5] 參見：無性造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2〈2 所知依分〉（大正 31，386a22-26）：
「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。

然，無時無刻不在潛移密化中。即追求到事物的剎那——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。莊子說「交臂非故」，[6]也是此義。

這個剎那生滅，好學深思的哲人們，都多少的推論到；近代的科學者，已證實人們的身體不斷的在新陳代謝[7]。

（C）大期生滅（p.85）

三、佛法還說到另一生滅，可稱為大期生滅。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。

剎那生滅是深細的，此大期生滅又是極悠遠[8]的，每非一般人所知。

2、約「有無」辨（pp.85-87）

（1）標舉（p.85）

更進一步來說與生滅有關係的有與無。

（2）闡明（pp.85-86）

A、釋義（p.85）

「有」與「無」，依現代的術語說，即存在與不存在。

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**

---

6 （1）參見《莊子‧田子方》〈第二十一〉：「**吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與？**」

（2）〔明〕德清述，《肇論略注》卷 1（卍新續藏 54，333c21-334a1）：

「**回也見新，交臂非故。**」……義引《莊子》。

仲尼謂顏回曰：「吾與汝交一臂而失之，可不哀歟？」意謂「交臂之頃，已新新，非故」。蓋言「迅速難留之如此」也。

7 新陳代謝：1.指生物體不斷以新物質替換舊物質的過程。

（《漢語大詞典》（六），p.1074）

8 悠遠：1.指空間距離的遼遠。2.長久，久遠。（《漢語大詞典》（七），p.533）

有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」[9]這可知**有**與**生**為一類，**無**與**滅**又是一類。

B、破執（pp.85-86）

（A）破「有無實在論」（p.85）

a、述謬見（p.85）

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[10]的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。

b、評過非（pp.85-86）

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[11]了有即實有、無即實無，或有者不可無、無者不可有的邪見。

（B）破「因中有果論」（p.86）

a、述謬見（p.86）

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。

b、評過非（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。

《中論》〈15 觀有無品〉說：「**有**若不成者，**無**云何可成？因有**有法**故，**有**壞名為**無**。」[12]

---

[9] 《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，67a4-8）。

[10] 浮淺：1.不深，膚淺。（《漢語大詞典》（五），p.1245）

[11] 吐棄：唾棄。（《漢語大詞典》（三），p.88）

[12] （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20a18-19）。

（2）印順法師，《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。

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《中論》〈5 觀六種品〉說：「若使無有**有**，云何當有**無**？」[13]

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**。

（C）破「體用差別論」（pp.86-87）

a、述謬見（pp.86-87）

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。

b、評過非（p.87）

其實，體用如何可以割裂？**佛法**針對這點，**以生滅為有無**，如《中論》〈7 觀三相品〉說。[14]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**。

C、論理（p.87）

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。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」[15]，即**有**在先而**生**在後；**有**即潛在，**生**即實現。滅了而後歸於無，也好像**滅**在先而

---

[13] （1）《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（大正 30，7c16）：
若使無有「**有**」，云何當有「**無**」？
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.129：
性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過不許實有自性罷了。但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以為什麼都沒有。……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」，哪裡「有」實在的自性「無」呢？

[14] 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（大正 30，9a6-12b4）。

[15] 《雜阿含經》卷 12（284 經）（大正 2，79b24-c6）：
世尊告諸比丘：「若於所取法隨生味著、顧念、縛心，其心驅馳，追逐名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，**愛緣取，取緣有，有緣生**，生緣老病死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。譬大樹根幹、枝條、柯葉、華果，下根深固，壅以糞土，溉灌以水，彼樹堅固，永世不朽；如是，比丘！於所取法隨生味著、顧念、心縛，其心驅馳，追逐名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，**愛緣取，取緣有，有緣生**，生緣老病死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。」

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。

D、結示（p.87）

此生與滅，含攝了哲學上的存在與不存在、發生與消滅等命題。

（二）「常」與「斷」（pp.87-89）

再說斷常：

1、總標（p.87）

佛法中彈斥[16]外道的**有無**，多用「生滅」；而此下斷常、一異、來出，為當時外道戲論的焦點，所以佛法多方的破斥它。

2、別辨（pp.87-89）

（1）評「佛世之謬見」（p.87）

A、凡外的誤執（p.87）

常，在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恒性說的。

斷，是中斷，即不再繼續下去。

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**。

如**順世論者**[17]，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即甚麼也完

---

16 （1）彈：13.引申為譏訕、指摘。（《漢語大詞典》（四），p.151）
（2）斥：4.駁斥。（《漢語大詞典》（六），p.1053）

17 （1）印順法師，《佛法概論》，p.47：
印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。
（2）順世外道：梵名 Lokāyata 或 Lokāyatika。音譯路伽耶派、盧迦耶陀派、路歌夜多派、路迦也底迦派。又作順世派。為古印度婆羅門教之支派，主張隨順世俗，倡導唯物論之快樂主義。此派與阿耆毘伽派同為古印度自由思想之代表學派。此派以唯物論之立場，主張地、水、火、風等四元素合成吾人身心，人若命終，四大亦隨之離散，五官之能力亦還歸虛空，故吾人死後一切歸無，靈魂亦不存在。因此，此派否認輪迴、業，復否認祭祀、供儀、布施之意義。於認識論上主張感覺論，於實踐生活上主張快樂論。並反對婆羅門所主張之祭祀萬能主義，而傾向於詭辯之思想。除「吾人身心係由四大和合而成」之主張，此派復認為世間一切之生物、無生物亦皆由四大所構成；四大可分析至「極微」（即物質之最小單位），而於極微之外，世間即無任何餘物。並進而論定：人雖有精神作用，然所謂精神作用

了，這即是**墮於斷見**的斷滅論者。

B、佛法的正觀（pp.87-88）

凡是佛法，決不作如是說。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。

（2）評「後學之偏說」（p.88）

A、評「部派之說」（p.88）

然而不常不斷的生滅相續，意義非常深玄[18]；一分學者大談生滅相續，而又轉上了斷常之途。

（A）評「有部之說」（p.88）

舉例說：薩婆多部主張三世有，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。[19]

亦不過物質之結合所產生之狀態而已，故人生之目的乃在於追求快樂。(《佛光大辭典》(六)，p.5353.2-5353.3)

[18] 深玄：深奧玄妙。(《漢語大詞典》(五)，p.1423)

[19] (1)《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。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.69-70：

「三世有」是什麼意義？一一法的實體，是沒有增減的（這是「法界不增不減」的古義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷76（大正27，395c-396a）說：「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無。」

一一有為法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依諸法的作用，才可以說有說無。

這是說，一切法不增不減，本來如此：沒有生起以前，已經這樣的有了，名「**未來有**」。

依因緣而現起，法體還是這樣，名「**現在有**」。

作用過去了，法體還是這樣的存在，名「**過去有**」。

生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的。生與滅——無常，是「不相應行法」。依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起（生滅相）用，所以說法生、法滅。**其實，法體是沒有生滅的**，也就沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：「我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故。」[35]這是著名的**「法性恆住」，「三世實有」說。**

他們雖也說諸行無常，然依中觀者看來，是落於常見的。

（B）評「經部之說」（p.88）

如經部師，以種子現行來說明因果。[20]

然而從**大期生滅**的見地去看，「涅槃滅相續，則墮於斷滅」（〈21 觀成壞品〉）。[21]

從**剎那生滅**的見地去看，「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅」（〈15 觀有無品〉）。[22]

依說一切有部，常與恆是不同的。**法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無為法，是常**。這一思想，有**法體不變而作用變異**的意義。

[原書註35]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷21（大正27，105c）。

[20] 印順法師，《華雨集》（第四冊），pp.255-256：

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。

[21] （1）《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（大正 30，29a11-12）：「法住於自性，不應有『有、無』；涅槃滅相續，則墮於斷滅！」

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.390：

因果法如有自性，「法」法「住」在他的「自性」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「不」可說他「有」本無今「有」的生，從有還「無」的滅。因果既有自性，生滅即不可能。外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。

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？

[22] （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20b26-27）。

（2）印順法師，《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

他即使不落於常見，斷見還不免呢！

B、顯「中觀之正義」（pp.88-89）

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。」（〈21 觀成壞品〉）[23]

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**。

〈15 觀有無品〉和〈21 觀成壞品〉，明確的指出這種思想的錯誤。[24]

《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？」[25]

故此中所講的斷常，是非常深廣的，甚至**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」（〈25 觀涅槃品〉）。[26]

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！

[23] （1）《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（大正 30，28c22）。

（2）印順法師，《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。

[24] 參見：《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，19c20-20c4），〈21 觀成壞品〉（大正 30，27c12-29b22）。

[25] 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北，福智之聲出版社，p.414：「《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。」

[26] （1）《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，34c26-27）：

無得亦無至，**不斷亦不常**，不生亦不滅，**是說名「涅槃」**。

（2）印順法師，《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」。

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。

（三）「一」與「異」（pp.89-90）

1、概說（p.89）

一異，是極重要的，印度六十二見[27]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。

2、敘明

（1）「一」、「異」的定義[28]（p.89）

A、從「總合與部分」及「單一與雜多」來說（p.89）

一即同一，**異**即別異，且說兩種看法：

（A）「整體」是「一」，「部分」為「異」（p.89）

（一）如茶壺的整體是一（《金剛經》名為一合相[29]），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；換言之，就是**全體**與**部分**。全體即是一，全體內的部分即**異**。

然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」[30]的小一，統攝於**有分**的全體。

（B）「單一」為「一」，「雜多」為「異」（p.89）

（二）如此個體而觀察此外的一切屋宇[31]鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即**異**，所以**異**又譯為**種種**。

而此**種種**，或又統攝於一，即所謂「其大無外」[32]的大一。

B、從「同一」與「差別」來說（pp.89-90）

---

[27] 六十二見，參見《長阿含經》卷 14（21 經）《梵動經》（大正 1，88b12-94a13）。

[28] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.51：
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。

[29] 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，752b10-14）：
「世尊！如來所說三千大千世界，即非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」
「須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。」

[30] 無內：猶言無窮小。與“無外”相對。（《漢語大詞典》（七），p.108）

[31] 屋宇：房屋（《漢語大詞典》（四），p.35）

[32] 無外：2. 猶無窮，無所不包。（《漢語大詞典》（七），p.106）

此外，如從類性去看，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。

（2）宗派的見解（p.90）

A、勝論派立「同句、異句」（p.90）

勝論師有同異性句，[33]即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》也有破斥。[34]

---

[33] （1）勝論派六句義：實句義、德句義、業句義、同句義、異句義、和合義。（參見《佛光大辭典》（二），pp.1254.3-1255.2）

（2）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉（大正 41，107b25-29）：

勝論外道，離法之外，別執有數性、量性、各別性、合性、離性、彼性、此性、有性；「等」者，等取「同、異性」等。勝論外道有六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、**同異**，六、和合；或有說十句義，竝如前說。

[34] （1）《中論》卷 2〈14 觀合品〉（大正 30，19b9-17）：

異因異有異，異離異無異；若法從因出，是法不異因。

若離從異異，應餘異有異；離從異無異，是故無有異。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.242-244：

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。

B、《華嚴經》六相中談到「總、別」與「同、異」（p.90）

一異中，包括的意義極多。《華嚴經》明六相——總、別、同、異、成、壞；[35]總別、同異四相，即是此處所說的一異。

3、結成（p.90）

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。

總之，這是世間重視的兩個概念。

（四）「來」與「出」（去）（p.90）

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。

來去即是運動，本是一回事，不過看從哪方面說罷了！

世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。

（貳）明「教說次第」（pp.90-92）

一、設問

現在，更進說龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？

二、釋答

（一）施教方便（pp.90-91）

外人聽了，還是不能完全同意。他以為：異有兩種：一是不相關的異，一是不相離的異。如木與房子的異，是離不開的異；如牛與馬的異，是可以分離的異。不相離的異，固可以用離異沒有異的論法來破斥；至於相離的異，焉能同樣的用因生不離的見解來批評呢？外人的解說，還是不行！因為，「離」第二者所「從」因的別「異」性，如可以有別「異」性，那就「應」該離其「餘」的「異」而「有」此法的別「異」了。但事實上，「離」了所「從」的別「異」性，根本就「無」有此法的別「異」性。如牛與羊，因比較而現有差別；如沒有牛羊的比較，怎麼知道他是差別的？所以還是「無有異」性。性空者是近於經驗論的，決不離開相待的假名別異性，說什麼差別與不差別的本然性。第二頌，清辨的《般若燈論》是沒有的。這實在不過是引申上頌的意義而已。

[35] 《大方廣佛華嚴經》卷 34〈26 十地品〉（大正 10，181c11-28）：

菩薩住此歡喜地，能成就如是大願。……又發大願：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，皆如實說；教化一切，令其受行，心得增長，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，一切劫數，無有休息。

《阿含經》中，如來散說緣起的不常不斷等，龍樹特地總集的說此八不。依《阿含經》，不妨除去「不生不滅」而換上「不有不無」。

《阿含經》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**[36]**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[37]。

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。

（二）教法次第（p.91）

1、標宗（p.91）

這四對（生滅、常斷、一異、來去），說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界[38]，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。

2、論義（pp.91-92）

（1）別明

A、法體：有、無（p.91）

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」（bhāva），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。

B、時間：常、斷（p.91）

---

[36] 契：15. 體會，領悟。（《漢語大詞典》（二），p.1532）

[37] 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。（《漢語大詞典》（八），p.449）

[38] 法界：指意識所緣對象之所有事物。為十八界之一。據《俱舍論》卷一載，受、想、行三蘊與無表色、無為法，稱為法界；於十二處之中，則稱為法處。然十八界中其他之十七界亦稱為法，故廣義泛指有為、無為之一切諸法，亦稱為法界。（《佛光大詞典》（四），p.3368）

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。《雜阿含經》（961 經）說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。」[39]

C、空間：一、異（pp.91-92）

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。

D、運動：來、去（p.92）

但這（一、異）還是重於靜止的，法體實現於時、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〉即說到動靜二者；在《阿含經》中，外道即執為「去」與「不去」。[40]

---

[39] 《雜阿含經》卷 34（961 經）（大正 2，245b21-22）。

[40] （1）《雜阿含經》卷 34（967 經）（大正 2，248b20-c5）：

俱迦那言：「云何？阿難！如來死後有耶？」

阿難答言：「世尊所說，此是無記。」

復問：「如來死後無耶？死後有無耶？非有非無耶？」

阿難言：「世尊所說，此是無記。」

俱迦那外道言：「云何？阿難！如來死後有？答言『無記』。死後無？死後有無？死後非有非無？答言『無記』。云何？阿難！為不知不見耶？」

阿難答言：「非不知、非不見，悉知、悉見。」

復問阿難：「云何知？云何見？」

阿難答言：「見可見處，見所起處，見纏斷處，此則為知，此則為見。我如是知、如是見，云何說言『不知、不見』？」

俱迦那外道復問：「尊者何名？」

阿難陀答言：「我名阿難陀。」

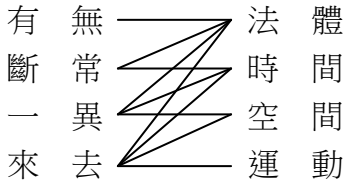
俱迦那外道言：「奇哉！大師弟子，而共論議！我若知是尊者阿難陀者，不敢發問。」

說是語已，即捨而去。

（2）《大智度論》卷 70 釋〈48 佛母品〉（大正 25，547b5-17）：

（2）結成（p.92）

如以世間學者的次第說，即如此：



（參）結明「教說宗趣」（pp.93-94）

一、理無次第（p.93）

如上面所說，中觀者是以此四相為一切所必備的，**決無先後**的。

二、義貫本教（p.93）

（一）敘「根本聖教之用意」（p.93）

釋尊的教說，以生滅為三法印的前提。生（異）滅，被稱為「有為之三有為相」，即「有為」所以為有為的通相。

原來，kriyā 是力用或作用的意義。[41]kṛta，即是「所作的」。

「死後有如去」者：

問曰：先說「常、無常」等，即是「後世『或有、或無』」，今何以別說「如去」四句？

答曰：上總說「一切世間『常、非常』」；「後世『有、無』」，事要故，別說。

「如去」者，如人來此間生，去至後世亦如是。

有人言：先世無所從來，滅亦無所去。

有人言：身、神和合為人，死後神去身不去，是名「如去不如去」。

「非有如去非無如去」者，見「去」、「不去」有失故，說「非去非不去」。是人不能捨神而著「非去非不去」。

如是諸邪見煩惱等，是名「心『出、沒、屈、伸』」。所以者何？邪見者種種道求出不得故，欲出而沒；邪見力多，難解，故說「『常、無常』等十四事」。

[41] 與「作」（Kṛ）有關的幾個梵文字：

（1）kriyā（陰性名詞）：是力用或作用的意義。

（2）kṛtya（未來被動分詞）：應被作；（中性名詞）活動、作用、所作事。

（3）kṛta（過去被動分詞）：即是「所作的」。

（4）saṃskāra（陽性名詞）：「行」。（如「諸行無常」的「行」。）意思是（能）作成的，或生成的。

（5）saṃskṛta（過去被動分詞）：「有為」，意思是為（因）所作成的。這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性

佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用（Kṛ）為語根。
如「**行**」saṃskāra 是能動名詞，意思是（能）作成的，或生成的。而「**有為**」的原語，是 saṃskṛta，為受動分詞的過去格，意思是為（因）所作成的。
這為因所成的**有為，以生滅為相**，所以**生滅**為**因果諸行**——有為的**必然的通遍的性質**。
因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於**發生、安住、變異、滅無**的歷程。

（二）斥「自性有者之偏執」（p.93）
釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。
然佛以此**生滅為有為諸行的通遍性**，即從無而有、從有還無的流轉中正觀一切，**並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體**的。
但**有自性的學者**，執生執滅，流為**有見、無見**的同道者。

（三）彰「中觀學者之破邪」（pp.93-94）

1、標宗（p.93）
為此，**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**而否定它（**除其執而不除其法**）。

2、述義（pp.93-94）

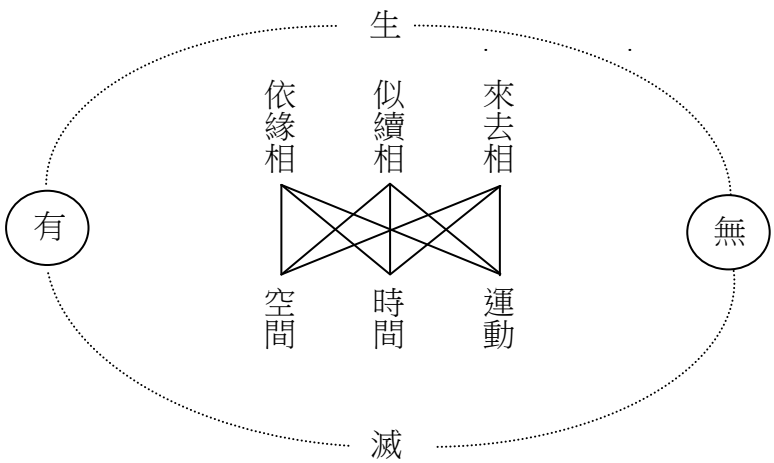
（1）緣起無性觀（pp.93-94）
如**從無自性的緣起而觀**此四者：生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離**時空**的**活動**者。

（2）特相分別觀（p.94）
從特別明顯的見地去分別：
生滅（法）的**時間相**，即相似相續，不斷而又不常的。
生滅（法）的**空間相**，即相依相緣，不異而不即是一的。
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。

質。因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。

3、圖示（p.94）

約如幻的無性緣起說，姑[42]表擬之如下：



[42] 姑：6.姑且，暫且。(《漢語大詞典》(四)，p.315)

第六章、八不

第二節、不

（pp.95-111）

壹、概說：「八不」破執達法空（p.95）

八不所不的八事四對[1]，是一切法最一般的普遍特性。龍樹總舉此八事四對而各加一「不」字以否定之，雖只是不此八事，實已總不了一切法。[2]

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，從此即可通達諸法畢竟空的實相。

貳、詳究：眾說判攝「八不」義（pp.95-110）

（壹）總明「八不」甚深義（pp.95-100）

一、諸家之說（pp.95-97）

（一）青目：約「理、事」明意（pp.95-96）

1、明宗（pp.95-96）

青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛已，則已略說第一義」[3]。第

---

[1] 八事四對：生、滅，常、斷，一、異，來、去。

[2] （1）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.51-52：

「不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不去」這八者（《大智度論》加上因果為十），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。

（2）萬金川，《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。

[3] 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）（大正 30，1c8-12）：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。

一義是聖者所體證的境界，即一切法的真相、本性。

他又說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法。」[4]他以破一切法盡顯第一義解說此八不的，然青目的解說八不，分為兩段：

（1）約「理」說（p.95）

一、專就破生滅、斷常、一異、來去的執著以顯第一義，是**約理說**的。如法的實**生**既不可得，**滅**也就不可得了，無生那裡會有滅呢？**生滅**既不可得，**斷常**、**一異**、**來去**也就不可得了。[5]

（2）舉「事」明（p.95）

二、舉事例以說明八不：

A、不生不滅（p.95）

如穀，離從前的穀種，並沒有今穀新生，故**不生**；

而穀從無始來，還有現穀可得，故**不滅**。

B、不常不斷（p.95）

雖然穀是不生不滅的，以後後非前前，故**不常**；

年年相續有穀，故**不斷**。

C、不一不異（pp.95-96）

由穀生芽、長葉、揚花[6]、結實[7]，即**不一**；

然穀芽、穀葉、穀花、穀實，而非麥芽、麥葉、麥花、麥實，也**不**可說是完全別**異**的。

D、不來不出（p.96）

穀**不**自他處而**來**，亦**不**從自體而**出**，即不來不出。[8]

2、評論（p.96）

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」。

[4] 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（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。

[5] 參見《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）（大正 30，1c14-2a8）。

[6] 揚花：水稻、小麥、高粱等作物開花時，柱頭伸出，花粉飛散，稱揚花。（《漢語大詞典》（六），p.751）

[7] 結實：1.結出果實或種子。（《漢語大詞典》（九），p.810）

[8] 參見《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）（大正 30，2a8-b4）。

（1）印順法師評（p.96）

這可見青目的八不義，是即俗顯真的。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）古師判（p.96）

古代三論師以為二諦皆應說不生不滅等的，[9]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，[10]但此義極為難知！

（二）清辨說（pp.96-97）

1、明宗（pp.96-97）

清辨釋也分為二說：

（1）第一說：約「差別」（p.96）

一、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。」[11]

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，也有它相當的意義。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。

---

[9] （1）〔隋〕吉藏撰，《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。

（2）《菩薩瓔珞本業經》卷下（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。

[10] 〔隋〕吉藏撰，《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，故名為「第一」。

[11] 《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉（大正 30，51c23-25）。

（2）第二說：約「勝義」（pp.96-97）

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮。」[12]這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。

2、評論（p.97）

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

二、印順法師之辨（pp.97-100）

（一）約「龍樹本義」（pp.97-99）

1、顯實義（p.97）

約第一義以說明不生不滅等八不，當然是正確的，然僅此不能圓滿的了達八不。

（1）舉「古三論師」明（p.97）

中國古三論師，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此第一義是約**中道第一義**說的。

三論師此說，著眼於**中道**，即**真俗相即不離**的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。

如以般若慧體證法法**無自性的畢竟空**，這是**真諦(即第一義)的第一義**；

從體見空性而通達一切法是不生不滅的**如幻如化**，這是**世俗的第一義**。

若**二諦並觀**，此即**中道的第一義**了。

這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。

依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；

也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。

（2）舉「月稱」明（p.97）

月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，**不能說**自性空而可以破緣起諸法，但**緣起法不能說不空**。[13]**緣起**即是無自性的緣起，所以也**即是空**。

---

[12] 《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉(大正 30，51c25)。

[13] (1) 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，1992 年 10 月修訂版，p.417：

故具慧者應於了義經，及中觀等清淨釋論所說空義即緣起義，中觀智者所有勝法，尤於佛護論師、月稱論師，無餘盡解聖者父子所有密意，最微細處，謂依緣起，於無自性生定解法，及性空法現為因果之理，當生定解，

若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。

（3）結論（pp.97-98）

所以八不的緣起，可簡括的說：**以勝義自性空為根本**，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以**通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義**。

2、引佐證（pp.98-99）

（1）總標（p.98）

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言[14]，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

（2）別釋（pp.98-99）

A、世諦遮性，真諦遮假（雙遮性假）（p.98）

一、世諦遮性，真諦遮假。

如說：**世俗諦**中，假生不生、假滅不滅；**勝義諦**中，也假生不生、假滅不滅。

世俗與勝義雖都說為假生不生、假滅不滅，而含義不同。**世俗諦**中為破外道等的自性生滅，**勝義諦**中即破假生假滅，此即近於「空假名」[15]師的思想。

B、世諦遮性，真諦泯假（遮性泯假）（p.98）

二、世諦遮性，真諦泯[16]假。

他莫能轉。

（2）月稱造，法尊譯，《入中論》卷 2，圓光寺印經會，1991 年 12 月，pp.115-116：**《中論》亦云：「若法從緣生，非即彼緣性，亦非異緣性，故非斷非常。」**所云全無少法自性由因緣生，決定應許此義。若不爾者，頌曰：「若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故，空性應是壞法因，然此非理故無性。」若謂色受等法各有自相、自性、自體，是由因緣生故，則修觀行者見諸法性空，了達一切法皆無自性時，應是毀謗生之自性而證空性。

[14] （1）參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1 本（大正 42，10c6-12a17）；〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 1（大正 45，19c13-20b19）。

（2）〔唐〕元康撰，《肇論疏》卷上（大正 45，169c9-10）：「而言『方言』者，隨方之言說教以遣其惑也。」

[15] 參見：印順法師，《中觀今論》，pp.182-183。

[16] 泯（ㄇㄧㄣˇ）：1.消滅，消失，消除。（《漢語大詞典》（五），p.1110）

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。

如偏取此解，即是「不空假名」[17]師的思想，和唯識宗的**泯相證性**[18]、**依他起不空**也相近。

C、世諦以假遮性，真諦即假為如（即假為如）（pp.98-99）

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。[19]

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。

此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「**假名空**」[20]者的正義。

但說此三種方言，以一、二的兩種方言，才顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途[21]的方便。

---

17 參見：印順法師，《中觀今論》，p.182。

18 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，p.283：「唯識學者，始終從能所、性相差別論的立場說：遍遍計執性，泯依他起性，而顯的圓成實性，是「唯識性」；是唯識的性，並不就是識。」

19 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉（大正 42，11c21-25）：
師又一時方言云：「**世諦即假生假滅，假生不生，假滅不滅；『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。**」

20 參見：印順法師，《中觀今論》，p.183：
三論宗的正義是**假名空**，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。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。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。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

21 途：2.途徑，路子。（《漢語大詞典》（十），p.912）

（3）小結（p.99）

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。

3、總結成

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。

（二）約「釋尊本教」（pp.99-100）

1、暢緣起深義（pp.99-100）

更從淺顯處說：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，即勝義的畢竟空。此為佛與外道對辯，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝[22]外道之說。

外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記[23]，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。

2、引《中論》為證（p.100）

這在《中論》也還保存此古意，

如〈18 觀法品〉說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。」[24]諸法從因緣生，非是無因生，從此遮除**斷常、一異**等過，即

---

22 （1）出：10.高出，超出。（《漢語大詞典》（二），p.472）
（2）勝：2.勝過，超過。（《漢語大詞典》（六），p.1334）

23 《大智度論》卷 2 釋〈1 序品〉（大正 25，74c8-19）：
問曰：十四難，不答，故知非一切智人。何等十四難？(1)世界及我常，(2)世界及我無常，(3)世界及我亦有常亦無常，(4)世界及我亦非有常亦非無常，(5)世界及我有邊、(6)無邊，(7)亦有邊亦無邊，(8)亦非有邊亦非無邊，(9)死後有神去後世，(10)無神去後世，(11)亦有神去亦無神去，(12)死後亦非有神去亦非無神去後世，(13)是身是神，(14)身異神異。
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。譬如人問：「搆牛角得幾升乳？」是為非問，不應答。

24 （1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a9-10）。
（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.338：

名實相。

論又說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」[25]

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——《阿含經》即說緣起是甚深的，決非取相的學者所知。

三、結前啟後（p.100）

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。今**龍樹即總攝為八不，以彰顯佛法深義**。

（貳）別辨「八不四事」（pp.100-104）

一、不生不滅

（一）明要（pp.100-101）

八不所不的八不四事[26]，已如上說。[27]不的根據，即依緣起法而通達自性不可得。如生滅，〈21 觀成壞品〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。」[28]現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心

諸法是從因「緣」所「生」的。緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果是「不即」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「不異因」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「名」為「實相」。緣起幻相，確實如此解。因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，即是「不斷亦不常」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。

25 （1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a11-12）。
（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.339：
「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脫味的。

26 重編案：應作「八事四對」。

27 參見：印順法師，《中觀今論》，第 6 章〈八不〉，第 1 節〈八事四對之解說〉，pp.83-94。

28 （1）《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（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。

直覺到的。若以為定中親證法有生滅，這不是真悟，而反是愚癡妄計。因為諸法的自性不可得，更何可說法生法滅？如〈17 觀業品〉中說：「**諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。**」[29]詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。

（二）詳論「不生」（pp.101-104）

1、總標（p.101）

龍樹論中偏重破生，生破，滅當然也不成立。

龍樹破生，是從兩方面而徵破的：

一、推究他如何而生？

二、佛說法生，學者不解佛意，以為「法」是一物，另有名為「生」者，以為「生」能生彼法。這如薩婆多部的不相應行的**生滅實法，《中論》**

※眼＝現【宋】【元】【明】。（大正 30，28d，n.8）

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.380：

我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

[29]（1）《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c29-23a1）。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.297-298：

這是從否定自性而顯示緣起的業相。行業不失，確是釋尊所說的。他一方面是剎那滅的，一方面又是能感果不失的。……依性空正義說，業是緣起幻化的，因緣和合時，似有業的現象生起，但究其實，是沒有實在自性的。既不從何處來，也不從無中生起一實在性。**一切「諸業本」就「不生」，不生非沒有緣生，是說「無」有他的決「定」的自「性」，沒有自性生。**一切「諸業」也本來「不滅」，不滅即不失。他所以不滅，是因為本來「不生」。我們所見到的業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅；沒有實在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說「滅無所至」。諸業不生，無定性空，雖空無自性，但緣起的業力，於百千劫不亡，所以又不斷。不是實有常住故不斷，是無性從緣故不斷。行業不失滅，可以建立如幻緣起的業果聯繫。

的〈7 觀三相品〉即廣破此執。[30]

2、別釋（pp.101-104）

（1）破四生（pp.101-102）

A、破執（p.101）

（A）明「非緣生」

a、概述

推究法的如何生起？不外有因生與無因生，如論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」[31]自生、他生、共生，

---

[30] 參見《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（大正 30，9a6-12b4）。

[31] （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（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。

(1)「**不自生**」者，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，

(A)若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。

(B)若「離餘因，從自體生」者，則無因無緣。

(C)又生更有生，生則無窮。

(2)自無故，**他亦無**。何以故？有自故有他。若不從自生，亦不從他生。

(3)**共生**，則有二過，自生、他生故。

(4)若**無因**而有萬物者，是則為常。是事不然！無因則無果。若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.59-62：

凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察他是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。既是自性有，那從自體生嗎？不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，共是自他和合生，就是合（正）。又不能生，那就達到非自他共的無因（反）。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。**自性有的諸法，「不」會是「自生」的。**自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時，何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說，自即不生，

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。這在一般學者，也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。

生即不自。同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

有人以為既不是自生，應該是**他生**，他是別體的另一法。其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！

有人以為單自不生，獨他也不生，**自他相共**當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了的，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是**無因生**的。果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「不無因」生。
主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。**中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**

必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

b、舉事（p.101）

此四生，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。[32]

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。

（B）破「四生」（p.102）

a、破「自生」（p.102）

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？

b、破「他生」（p.102）

他生，如眼識生，是**根**生的呢？還是**境**生？抑[33]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？

c、破「共生」（p.102）

自、他，既各各不能生，自他合的**共生**，當然也不能成立。

d、破「無因生」（p.102）

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。

B、顯正——明「緣生」（p.102）

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。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**

---

[32] 參見：《慈氏菩薩所說大乘緣生稻[廾/幹]喻經》（大正 16，820c4-16），〔明〕可真述，《八識規矩頌解》（卍新續藏 55，417a13-14）。

[33] 抑（ㄧㄚˋ）：14.副詞。表示語氣。猶或許，或者。（《漢語大詞典》（六），p.391）

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。」[34]不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

（2）破「生相」等（pp.102-104）

A、總破（pp.102-103）

薩婆多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。[35]

---

[34] 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》，台北，福智之聲出版社，pp.447-448：《無熱惱請問經》云：「若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。」

[35] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（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？

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.145-146：

三相在同一的時間中具足，叫聚；有前有後，在初中後中具足，叫散。

說三相為有為法作相的，到底說同時有三相？還是前後次第有三相？

有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。

但這是相當困難的；假定說，在一法一剎那中，聚有三相，這不是同時有生、住、滅的作用了嗎？

有部說：我雖說同時有，卻不是這樣講的。一念心中三相共有，這是就三相法體說的。作用方面，生起生的作用時，住、滅的作用還沒有；起住的作用時，生的作用已過去，滅的作用還沒有來；起滅的作用時，住的作用也成過去。所以法體同時有，作用有前後的差別，這有什麼困難不通呢？

但他說到**剎那，是沒有前後的，沒有前後分，怎麼可說生用起，住、滅作用未起？滅用起，生、住作用已成過去？**由此，可見**體同時而用前後，是講不通的**。

經部主張三相有前後，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。

但佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？

他說：我雖主張三相前後起，但在一念心中也還是可以說有三相的；剎那間的生起是生，過去的是滅了。這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。

B、別破（pp.103-104）

（A）破經部師與上座部（p.103）

a、標二部宗義（p.103）

比如時間最短不過的剎那，**經部師和上座部**[36]**他們，主張生滅不同時**的。[37]這不同時的前生後滅，約剎那心上說。

這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。

這觀待假立，不過是緣起假名，但他要在現在實有的剎那心上建立，這怎麼得行呢？

所以「三相若聚」若「散」，對有為法，都「不能有所」表「相」。

一法上聚有三相，有生滅自相矛盾的過失。

也不能說前後有三相，有生無滅，有滅無生，也不能表示他是有為。

一定要說三相同時，你想想，怎麼可說「於一處一時有三相」呢？

在大乘學者，都承認即生即住即滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。

《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅說：「如秤兩頭，低昂時等。」

但這是否可通，在理論上是值得考慮的。秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？

空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

[36] （1）參見：印順法師，《唯識學探源》，p.71：

經部，經歷了長期的發展，因思想的紛歧，自然的產生了不同的流派。《成唯識論述記》(卷四)，曾兩次談到經部的派別，一說：「經部此有三種：(一)根本，即鳩摩邏多。(二)室利邏多，造經部毘婆沙，《正理》所言上座是。(三)但名經部。以根本師造《結鬘論》，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。其實，總是一種經部。」

（2）參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.534：

後期論書所傳的經部與譬喻師，大抵是看作同一的。

如《俱舍論》卷 2，「經部諸師有作是說」；而在《順正理論》，就稱之為「譬喻部師」。

又如《順正理論》所說的上座，造經部毘婆沙，可說是經部的主流，而《順正理論》，每稱之為「譬喻者」。

晚期論書的經部與譬喻師，是沒有什麼嚴格界別的。

晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師，是過未無而現在有的，是經部譬喻師。

譬喻師從說一切有部中分化出來，改取現在實有說，這才以種子熏習說為

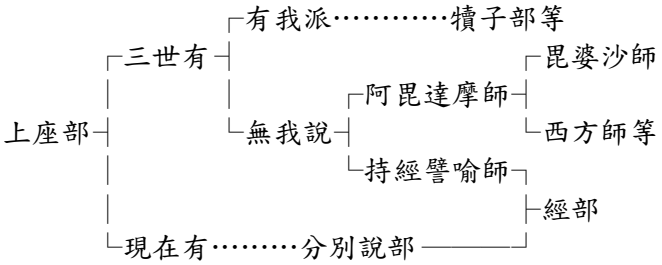
b、中觀家評破（p.103）

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》〈7 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。」[38]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

中心，而發展為經部譬喻師。

傳說為經部本師的鳩摩羅多，也許就是這一發展過程中的重要大師。

（3）參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.676：



[37] 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.145-146：

經部主張**三相有前後**，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。但佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？他說：**我雖主張三相前後起，但在一念心中也還是可以說有三相的；剎那間的生起是生，過去的是滅了。**這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短。

[38] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）（大正 30，11b6-16）：

若諸法滅時，是則不應住；法若不滅者，終無有是事。

若法滅相，是法無有住相。何以故？一法中有二相相違故，一是滅相，二是住相。一時一處有住滅相，是事不然！是故不得言「滅相法有住」。

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。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.163-164：

若諸法滅時，是則不應住；法若不滅者，終無有是事。

所有一切法　皆是老死相，終不見有法　離老死有住。

前三時門破，用無生故無住的類例破；本門是以滅與住相待而破住的不成。是滅時住，還是不滅時住？假定說：「諸法」正在「滅」的「時」候有住，這是不可以的。因為一法中的滅、住二相（住是有，滅是無），是相違的，住就不滅，滅就非住。滅是破壞住的，所以說「是則不應住」。假定說：法

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。

（B）破薩婆多部（pp.103-104）

a、標宗義（pp.103-104）

薩婆多部是主張**生住滅同時**的，[39]換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。

但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生、是住還是滅？這是一個難題。

在此，薩婆多部給以**「體同時，用前後」**的解說。[40]他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」、「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。

b、中觀家評破（p.104）

但在中觀者看來，「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、

不滅時住，這也有過。因為諸「法」「不」剎那「滅」，是「無有是事」的。「一切」有為「法」，在有情分上，具有「老（異相）死（滅相）相」；在眾多的無情分上，具有異滅相；在整個器界分上，具有壞空相；法法都在不斷的演變過去的過程中，所以從來「不見有」一「法，離」了「老死」相而「有」安「住」的。這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

39 《大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a2-8）：
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**」。

40 《大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a8-13）：
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」。

離用之體呢？所以，終不免《中論》〈21 觀成壞品〉所說的「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」[41]的過失。

C、小結（p.104）

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。

二、不常不斷（pp.104-108）

（一）總述（pp.104-105）

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》裡是不屑[42]與共論的，因為斷與常，違反緣起因果的事實。

佛法中不問大乘小乘，都是主張不斷不常的。可是在法法自性有、自相有的見地上，這些佛法中的部派，雖不願意承認是常是斷，而到底不免於是常或是斷。

（二）詳辨（p.105）

1、破三世實有論者之宗（p.105）

如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恒如」；[43]從未來（此法未

---

41 （1）《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（青目釋）（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！

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，p.392：

假使「生滅」「一時」而有的；時與法相依不離，法也只能是一個了。那應該是這一個五「陰」身在「死」，也就是這一個五「陰」身在「生」。假定死的是現在的人生，生的也應該就是這個人生了。這樣，「死有」即「生有」，是同一的有；如此生滅，也就根本談不上相續了。

42 不屑：1.認為不值得。（《漢語大詞典》（一），p.438）

43 （1）參見：印順法師，《性空學探源》，p.188：

在《婆沙》裡並未分辨功能與作用的不同。不過，為了要說明過去、未來

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？

2、破現在實有論者之宗（pp.105-108）

（1）概述過失（p.105）

A、現在實有論者的主張（p.105）

又如現在實有論者，說過未非有，永遠的唯是現在剎那剎那的生滅。過去的剎那滅，並非實有過去，而實轉化到現在，現在的不就是過去。從現在有可至於未來，名為未來，而實未來未生，即沒有實體。

B、中觀家評破（p.105）

這樣，三世恒常的過失可避免了，然唯此一念，前後因果的聯續不斷，又不免成了問題。這些，都是根源於時間觀的不同而來。

（2）破唯識大乘者之見（pp.105-108）

A、唯識宗的主張（pp.105-106）

據唯識大乘者說：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？

法非毫無作用，但又與現在法的作用不同，故別為二：

一、在種種因緣和合下發現的**引生自果**的力量叫**作用**，**唯屬現在**的。

二、其他種種**引生他法**的力量叫**功能**，**通於過、未**。

如是，依此作用的未生名未來，正生名現在，已滅名過去，建立起三世的差別；而**真實的法體，則仍舊是恆住自性三世一如的。**

在這裡，假使有人詰問他法體與作用的關係如何？是一呢還是異呢？

正理論主歸結到不一不異；如卷 52 中說：「**我許作用是法差別，而不可言與法體異。……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無，法體如前自相恆住。……體相無異，諸法性類非無差別，體相、性類非異非一。**」*

*《阿毘達磨順正理論》卷 52（大正 29，632c11-24）。

（2）參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.734：

「如」是沒有變異的意思，部派佛教的解說，不完全一致，所以《大智度論》有「下如」、「中如」、「上如」的解說。又說：「如諸法未生時，生時亦如是；生已過去，現在亦如是。諸法三世平等，是名為如。」三世有，體性沒有別異，也可說是「如」。體性無別的三世有法，法法無自性空，就是「上如」。

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」，[44]而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。

阿賴耶識的**受熏持種說**[45]，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，

---

[44] （1）《唯識三十論頌》（大正 31，60b4-8）：
初，阿賴耶識，異熟、一切種……恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。
（2）參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.275：
大乘不共的唯識說，雖有不同派別，然依虛妄分別識為依止，是一致的。虛妄分別的根本——阿賴耶識，是妄識，剎那剎那的生滅如流；攝持的種子，也是剎那生滅，瀑流那樣的**恆轉**。以虛妄分別攝持種子為依，依此而現起一切，「一切唯識現」，是「緣起」的從因生果。現起的一切，境不離識，境依識起，「一切唯識現」，是「緣起所生」的依心有境。
（3）參見：印順法師，《攝大乘論講記》，p.40：
建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。

[45] 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.281-283：
如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。
從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。
譬喻者以上面所說的譬喻，成立他的業力說。他以為從業感果，也是這樣的。思心所就是心。不但考慮、審度、決定的思是思心所，就是身體的動作，言語的發動，也還是思心所（發動思）。不過假借身語為工具，表出意思的行為罷了。由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。如布施，不但布施的身口業不常，布施心也有間斷，有時也起殺盜等的心行；但熏成施種，不問善心、惡心，他是可以相續而轉的。業體是思，熏成思種，也不離心。所以，心心所法相續，作業雖久已過去，還可以感果。這樣，最初心起作什麼事業，將來就感什麼果。雖然最「初心」所起的罪福業，剎那過去，但「心」心所「法」是「相續」而「生」的。從此思業熏發的心心相續，就可以「有果」了。假使「離」了「心」心所法，就沒有「相續」；相續沒有，果法自也不可得。
既「從心」而「有相續」，「從相續」而「有果」，此「先」有「業」因而「後有」報「果」的業果論，即能成立「不斷亦不常」的中道。所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。由業種

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[46]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。

B、印順法師對唯識學派的評論（pp.106-108）

（A）質疑（p.106）

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？

（B）辨破（pp.106-108）

a、破唯識家之「三法同時說」（p.106）

（a）明所宗（pp.106-107）

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**。

的不斷不常，能完滿的建立業果的聯繫。

後期的大乘唯識學，說種子生現行，也還是從此發展而成。不過把他稍為修正一下，不用六識受熏，而談阿賴耶受熏持種生現罷了。

譬喻者的思想，最初造作的時候，叫種子；作了以後，沒有感果之前，叫相續；最後成熟的時候，叫感果。從現象的可見方面說，雖有種子、相續、感果的三階段，但實際上重視心識的潛流不斷。

唯識者的思想，最初熏成的力量，固然是種子；就是在心識不斷的相續中，也還叫做種子；種子如暴流水一樣的相續下去。

譬喻者從相續的心心所法上著眼，唯識者多注意種子的自類相生，兩者略有不同。

[46] （1）謝：5.引申為離開。6.消失，凋謝。8.衰敗，衰落。
（《漢語大詞典》（十一），p.373）
（2）入：1.進入，由外至內。（《漢語大詞典》（一），p.1057）

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。」[47]

（b）印順法師評破（p.107）

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，那裡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了！

b、破唯識家之「生滅同時說」（pp.107-108）

（a）明所宗（p.107）

與此三法同時說相關的，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！」[48]

---

[47] 《成唯識論》卷 2（大正 31，10a2-7）：
如是能熏與所熏識俱生俱滅，「熏習」義成，令所熏中種子生長，如熏苣藤，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。

[48] （1）《成唯識論》卷 3（大正 31，12c19-21）。
（2）參見：演培法師，《成唯識論講記》（二），演培法師全集出版委員會，2006 年 1 月新版一刷，pp.85-86：
因滅果生，是約現在「前因滅」的階「位，後」念「果」法「即生」，於其中間沒有任何東西的間隔，亦即其生滅沒有前後兩剎那，而是在同一剎那生滅的，是為因果不斷，並不是要待前因滅盡，方有後果的生起。假定是待因滅，而後才有果生，自可說為斷滅，現在因果是同時的，種現是相生的，根本沒有前後可得，怎麼可以成為斷滅？
這個道理，舉例來說：好像用秤來秤東西，這頭低下去的時候，就是那頭昂起來的時候，既不是先低後高，亦不是先高後低，而是高低同時的，所以說「如秤兩頭低昂時等」。這種道理非常淺顯，相信任何人都知道。
為什麼要這樣講？以諸種子與第八識是俱生俱滅的，為了互相影略，所以前但說為因滅，後但說為果生，而實是因果同時的。亦即前念現種因果滅

（b）印順法師評破（pp.107-108）

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。

本種滅——同時——現行生

‖

現行滅——同時——新種生

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！

（三）小結（p.108）

《中論》裡關於破常斷的方法很多，[49]這裡用不著多講。

位，後念現種因果生位。如果再說清楚點：秤就是比喻本識，兩頭比喻因果。低昂比喻生滅。時等比喻剎那不異。「如是」阿賴耶識中的種子生現行，現行熏種子的「因果」生滅，不斷不常的「相續」，猶「如」暴「流」一樣的無有間斷，「何」必要「假」過「去」未「來」的實有，「方」能「成」立因果「非斷」？不藉過去未來的實有，因果同樣是可相續不斷的。

[49] （1）參見《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20b17-27）：

定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。

若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.256-257：

定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。

若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。

本頌，總結有無二見的墮於斷常；這可說是不知緣起法的必然結論。假使執著諸法決「定有」實在的自性，就應該以為此法是始終如此的，以為是常住不變的。這樣，就必然執「著」他是「常」，而落於常見的過失了！

假使執著諸法決「定」是實「無」性，那就抹殺因果緣起，相似相續。那必然要執「著」他是「斷」，而犯斷見的過失了！為什麼見斷見常都是過失呢？因為諸法是常或斷，即違反緣起的相續，不知緣起正法了。

總之，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、不一不異（pp.108-109）

（一）《中論》重於破「異」（p.108）

《中觀論》對於執一執異，特著重破異。

一般的說來，佛法破斥外道多重於破一，因外道大抵皆立一其大無外[50]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。

後因小乘學者不解佛法的善巧，以五蘊等雖求我性不可得，而蘊等諸法不無，每墮於多元實在論。聲聞者多執此差別諸法為實，故《中論》特重破異。

「青目釋」中，評學者不知佛意，故執五蘊、十二處、十八界等有自相，執有自性即自然的而流於執異。

（二）彰正理（pp.109-110）

緣起法本是有無量差別的，雖有差別而非自性的差別。

《中論》為建立中道緣起，故（〈14 觀合品〉）說：「異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異因。」[51]

所以，「有智」慧的多聞聖弟子，「不應」執「著」諸法是實「有」或者實「無」。這約二人別執斷常而說；也可以約一人前後別執說。

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！拿煩惱說吧：實有自性者，說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了。

大乘佛法說不斷煩惱，這就因為見到實有者的先有現無，有斷滅過失，所以開顯煩惱的自性本空；假名斷而實無所斷。否則，煩惱有實自性，就不可斷；不可斷而斷，就犯破壞法相的斷滅過了！

[50] 無外：2.猶無窮，無所不包。《呂氏春秋・下賢》：“其大無外，其小無內。(《漢語大詞典》(七)，p.106)

[51] (1)《中論》卷 2〈14 觀合品〉(青目釋)(大正 30，19b9-14)：

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。

異因異有異，異離異無異；若法從因出，是法不異因。

汝所謂「異」，是「異」因「異法」故名為「異」，離「異法」不名為「異」。何以故？若法從眾緣生，是法不異因，「因壞，果亦壞」故；如因樑.椽等有舍，舍不異樑.椽，樑.椽等壞，舍亦壞故。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.242-243：

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。

四、不來不去（p.110）

（一）略要（p.110）

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈2 觀去來品〉[52]中廣破。

（二）辨義（p.110）

1、明「來去執見」（p.110）

此運動相，若深究起來，極不容易了解。如依於空間的位置上說：從甲的那裡到乙的這裡，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在此，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相；積無量的空間點，自也不應有運動相，所以自性論者每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定[53]——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。

2、破執（p.110）

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，這在下章中再為提到。[54]

參、「八不」除執戲論滅（pp.110-111）

（壹）總明（p.110）

上來所講的八不，要在破除眾生的自性執。諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。

（貳）別述（pp.110-111）

一、明所除之妄執（pp.110-111）

（一）同一妄執似異現（pp.110-111）

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。

---

52 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，3c5-5c14）。

53 （1）板：2.泛指板狀的扁平之物。（《漢語大詞典》（四），p.860）
（2）定：5.停，止息。（《漢語大詞典》（三），p.1359）

54 參見：印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 4 節〈行——變動、運動〉，pp.131-141。

此自性見，通過**時間性**，即有**常見、斷見**；

通過**空間性**，則有**一見、異見**；

在時空的**運動**上，則有**來去執**；

在**法的當體**上，則有**生滅執**。

（二）所執似別實同源（p.111）

其實八者的根源，同出於自性執。

1、以「常見、斷見」為例（p.111）

如常見、斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。

如執為前後一樣是**常執**，執前後別異為**斷執**。

常執是以不變性為根源；**斷執**也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。

2、以「一見、異見」為例（p.111）

又如一異也是這樣，

執此法是自性有的，不依他而有的，是**執一**；

自法是自性有的，他法也是自性有的，自他間毫無關係，即是**執異**。

執一、執異，可以說是**同一錯誤的兩個方式**。

二、示能破之勝益（p.111）

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。」[55]

---

[55] （1）《中論》卷 2〈13 觀行品〉（青目釋）（大正 30，18b19-24）：

是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作壯※。

若法有異者，則應有異相——為即是法異？為異法異？是二不然。若即是法異，則老應作老！而老實不作老。若異法異者，老與壯異，壯應作老！而壯實不作老——二俱有過。

※案：「**老亦不作壯**」，梵本作「**老亦不作老**」。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.232-233：

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

所以，知諸法不一，也就知諸法不異；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。

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。

（3）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.374：
tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /
yuvā na jīryate yasmādyasmajjīrṇo na jīryate //
〔同一の〕そのものに変異するということは，ない。また他のもの（他の状態になっているもの）にも，〔変異するということ〕は，正しくない（理に合わない）。なぜならば，青年は〔まだ〕老いることがないから。**また老人は〔もはや〕老いることがないからである。**

第七章、有、時、空、動

第一節、有——物、體、法

（pp.113-117）

壹、承前啟後：「有」、「無」之辨（pp.113-114）

（壹）第一說（p.113）

一、前章之論（p.113）

在〈中道之方法論〉[1]章裡，曾經談到：中觀者與一般人，對於「有」的看法，有一根本的不同。

一般人以為**有**，就是**自性有**，或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。

中觀者以為**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。

二、月稱之說（p.113）

此理，月稱論師也曾如此說：即辨明「有與有性，無與無性」的差別。[2]

---

[1] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 4 章〈中道之方法論〉，第 2 節〈因明與中觀〉，pp.48-49。

[2] 參見：宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 18，台北，福智之聲出版社，pp.420-421：

《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**。

《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。」

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。

（貳）第二說：印順法師之辨（pp.113-114）

其實，教典中不一定這樣劃分的。

依**中觀者**說：**有**是**無自性的有**，自性即究極自性不可得。

而**一般人**則以為**有**是**必有自性**的，自性即是實有可得的。

中觀者說無，是**異滅的無**；**無性**即**自性無**。

而**一般人**以為**無性**即是**無**，以為即是**什麼都沒有**。

（參）小結（p.114）

外人與中觀者，名字同而意解不同；月稱不過為不了解中觀者，方便的分別有與有性，無與無性的界說[3]而已。

貳、正說（p.114）

（壹）實在論的種類（p.114）

一、述要義（p.114）

今此所講的有，即一般人所說的「東西」、物；什譯的龍樹論，每譯之為法。

此「有」，不論是事是理，一般人即以為是實有。

中國稱之為物，物即代表一切存在或存在的。[4]

《易經》說：「**方**[5]**以類聚**[6]，**物以群分**。」[7]就是說：在和合的群聚[8]當中分

---

[3] 界說：定義。（《漢語大詞典》（七），p.1318）

[4] 印順法師，《中觀今論》，第 5 章〈中觀之根本論題〉，第 2 節〈自性〉，p.64：
如《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。正音云私婆婆（svabhāva），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。

[5] （1）方：7.品類，類別。《禮記・緇衣》：“故君子之朋友有鄉，其惡有方。”鄭玄 注：“鄉、方，喻輩類也。”《淮南子・精神訓》：“以死生為一化，以萬物為一方，同精於太清之本。”高誘 注：“方，類也。”20.道理；常規。《易・恒》：“君子以立不易方。”孔穎達 疏：“方，猶道也。”
（《漢語大詞典》（六），p.1549）
（2）方：義理，道理。《廣雅・釋詁二》：“方，義也。”《廣韻・陽韻》：“方，

別，其別別的個體——自相，彼此各別的，即稱之為**物**，此就是一般所了解的**東西**。

《中庸》說「**不誠無物**」，又說：「**誠者自成也**」。[9]誠即自有自成的自性，誠而後有物。誠是自有的物自體，如不誠，即沒有自有自成的實體，物即不成其為物。

這種思想，即是中觀者所要徹底否定的自性論。

總之，**一般的常識**與**學者的知識**——不屬於淨智的**神秘直覺**也在內，都要求一自有自成的，此無論是**素樸的實在論**與**形而上**[10]**的實在論**，但計為自有自成是一樣的。

二、明類別（pp.114-116）

（一）素樸的實在論（pp.114-115）

道也。”**《易・繫辭上》：“方以類聚，物以羣分。”孔穎達 疏：“方，道也。方謂法術性行。”**（《漢語大字典》（三），p.2173）

[6] 方以類聚：謂同類事物相聚一處。(《漢語大詞典》（六），p.1554）

[7] （1）《易經・繫辭上》：「**方以類聚，物以群分**，吉凶生矣。」

（2）孔穎達 疏：「方以類聚」至「生矣」。○正義曰：**方，謂法術性行，以類共聚，固方者則同聚也。**物，謂物色群黨，共在一處，而與他物相分別。若順其所同，則吉也；若乖其所趣，則凶也，故曰「吉凶生矣」。此《經》雖因天地之性，亦廣包萬物之情也。○注「方有類」。○正義曰：云「方有類」者，方，謂法術情性趣舍，故《春秋》云「教子以義方」，《注》云：「方，道也。」是方謂性行法術也。言方雖以類而聚，亦有非類而聚者。若陰之所求者陽，陽之所求者陰，是非類聚也。若以人比禽獸，即是非類，雖男女不同，俱是人例，亦是以類聚也。故云「順所同則吉，乖所趣則凶。」

[8] （1）群：引申指其它同類動物聚集而成的群。(《漢語大詞典》（九），p.184）

（2）聚：會合，聚集。(《漢語大詞典》（八），p.679）

[9] （1）《中庸》第二十五章：「**誠者自成也**，而道自道也。誠者物之終始，**不誠無物**。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以誠物也。成己，仁也；成物，知也；性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。」

（2）「誠者自成」，東漢 鄭玄注：「言人能至誠，所以自成也。」

「誠者物之終始，不誠無物」，東漢 鄭玄注：「物，萬物也，亦事也。大人無誠，萬物不生；小人無誠，則事不成。」

[10] 形而上：亦省作“ 形上 ”。1.無形，抽象。《易・繫辭上》：“是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。” 宋 朱熹《答黃道夫》：“天地之間有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。” 清 戴震《〈孟子〉字義疏證》卷中：“形謂已成形質。形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。陰陽之未成形質，是謂形而上者也，非形而下明矣。”(《漢語大詞典》（三），p.1113）

前面曾經指出：**有**是最普遍的概念，[11]這種有強烈的實在性的感覺，是一般人認識上極為基本的。

不說現代文明人，即使未開化的野蠻人，或是智識未開的幼孩，他們凡是感覺認識的，不曉得甚麼是假有（非中觀者的假有，也不會是正確的），凡所覺觸到的，都以為是真實存在的。

小孩不知鏡裏影現的人是假有，於是望之發笑而以手去抓。

野蠻人不知夢是虛妄不實，故以夢境為千真萬確的。

這種認識上**極普遍的自性感，從原始的、幼稚的，到宗教者與哲學者的神秘深玄[12]的，一脈相通[13]，真是「源遠流長[14]」**。

依佛法說，不但小孩、野蠻人同有此種實在——自性感，就是蟲、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。當然，沒有人類意識上的明晰，更沒有形而上的實在論者那樣說得深玄！

（二）形而上的實在論（p.115）

人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，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**。

三、顯同過（pp.115-116）

（一）由了經驗而知假（pp.115-116）

但**實有，不一定是可靠的，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**。

如青、黃等**顏色**，似乎是千真萬確的，在科學者的探究，知道這是一些光

---

[11] 參見：印順法師，《中觀今論》，p.91。

[12] 深玄：深奧玄妙。（《漢語大詞典》（五），p.1423）

[13] 一脈相通：謂事物之間相互關聯，猶如一條脈絡貫穿下來可以互通。（《漢語大詞典》（一），p.68）

[14] 源遠流長：河流的源頭很遠，水流很長。常比喻歷史悠久，根底深厚。（《漢語大詞典》（六），p.12）

波[15]所假現的。**依認識經驗的從淺而深，即漸漸的從實有而到達假有。**

像從前，總以為物質的根源，是不可析、不可入的實體，現在纔漸漸地知道，即使是電子，也還是太陽系式而不是彈子式的。

（二）雖或假有必依實（p.116）

然而常人為此無始來的實有妄見所迷惑，所以**雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有**，構成**假象**[16]**與實質**[17]、**現象**[18]**與本體**[19]等偏執。

每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定都是實有自體；而**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。

（貳）實在論的探究（pp.116-117）

一、約「時間」說（p.116）

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[20]，如數論學者（發展論）的自性說。[21]

二、約「空間」說（p.116）

從**空間上**說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素[22]，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。[23]

---

[15] 光波：光，光線。(《漢語大詞典》(二)，p.226)

[16] 假象：2.謂與事物本質不符合的虛假的表面現象。(《漢語大詞典》(一)，p.1579)

[17] 實質：本質，事物、論點或問題的實在內容。(《漢語大詞典》(三)，p.1620)

[18] 現象：事物在發展、變化中所表現出來的外部形態。(《漢語大詞典》(四)，p.580)

[19] 本體：事物的原樣或自身。(《漢語大詞典》(四)，p.720)

[20] 萬有：猶萬物。(《漢語大詞典》(九)，p.463)

[21] （1）參見：提婆造，《百論》〈2 破神品〉(大正 30，170c-173b)。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.361：

數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性——自性。冥性，雖不能具體的說出，但精神、物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。

[22] 質素：2.素質，固有的品質或性質。(《漢語大詞典》(十)，p.270)

[23] （1）參見：普光述，《俱舍論記》〈2 分別根品〉(大正 41，94b29-95a13)：

若依勝論宗中先代古師立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、

三、約「直感」說（pp.116-117）

即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。歸根結底[24]，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。

參、歸結（p.117）

（壹）假必依實，著自性（p.117）

此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。

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**。

所以，不必是**時間**的**始終尋求**，也不必是**空間**的**中邊分別**，而不能不是**直感內在實有**的。

（貳）性空唯名，達中道（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。**

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。

（2）另參見：慧月造，〔唐〕玄奘譯，《勝宗十句義論》（大正 54，1262c12-1266a22），〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 2（大正 43，255c）。

[24] （1）歸根結底，見「歸根結蒂」。（《漢語大詞典》（五），p.373）
（2）歸根結蒂：歸結到根本上。（《漢語大詞典》（五），p.373）

第七章、有、時、空、動

第二節、時間

（pp.117-126）

壹、導言（p.117）

時間，普通以為這是頂[1]明白的一樁事，像長江大河般的滔滔[2]流來。然而加以深究，即哲學家也不免焦心[3]苦慮[4]、瞠目結舌[5]，成了不易解答的難題。

貳、對於「時間」的判攝（pp.117-121）

（壹）釋尊對外執的置答（pp.117-118）

佛在世的時候，外道提出問題問佛：「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？」[6]此中所謂我與世間，即近代所說的人生與宇宙[7]。

外道從時間的觀念中去看宇宙、人生，因為不能理解時間，所以執是常住或是無常等。

佛對此等妄執戲論，一概置[8]而不答。

（貳）印度外道的觀點（p.118）

一、時論外道的時間觀（p.118）

從前，印度有時論外道[9]，其中一派，以時間為一切法發生、滅去的根本原

---

[1] 頂：24.副詞。表示程度。猶最，極。（《漢語大詞典》（十二），p.216）

[2] 滔滔（ㄊㄠ）：大水奔流貌。（《漢語大詞典》（六），p.22）

[3] 焦心：憂慮，著急。（《漢語大詞典》（七），p.162）

[4] 苦慮：苦思冥想。（《漢語大詞典》（九），p.324）

[5] 瞠（ㄔㄥ）目結舌：瞪着眼睛說不出話來。形容窘迫或驚呆的樣子。（《漢語大詞典》（七），p.1250）

[6] （1）參見《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245b27-246a10）。
（2）《起世經》卷 5（大正 1，333c22-334a1）。
（3）《大智度論》卷 2 釋〈1 序品〉（大正 25，74c8-75a1）。

[7] 宇宙：5.包括地球及其他一切天體的無限空間。6.一切物質及其存在形式的總體。宇，指無限空間；宙，指無限時間。（《漢語大詞典》（三），p.1295）

[8] 置：3.廢棄，捨棄。4.擱置，放下。（《漢語大詞典》（八），p.1024）

[9] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.343-344：
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

因，為一切法的本體。[10]

二、勝論師的時間觀（p.118）

吠師釋迦（Vaiśeṣika）——勝論師在所立的六句義[11]中，實句（九法）[12]中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。

（參）佛教各期的主張（pp.118-119）

一、聖典中的記載（p.118）

考之佛典，佛常說過去、未來、現在的三世說，但時間畢竟是什麼，不大正面的說到。

二、譬喻論者、分別論者之時間觀（p.118）

譬喻論者、分別論者，才將時間看成實在的、常住的，如《大毘婆沙論》卷 76（又卷 135）[13]說：「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。」[14]

這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。所以，他說：「時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因。」這樣的時間，是一切法的生因。

[10] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，65b10-15）：
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。」

[11] 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉（大正 41，94b29-c2）：
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**。

[12] 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉（大正 41，94c11-14）：
「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。

[13] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 135（大正 27，700a26-29）：
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。

[14] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，393a10-15）：
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」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。

（2）印順法師，《性空學探源》，p.183：
從後代一切大小學派看來，時間是依法之流動建立的，離法之外，並沒有時間的別體單獨存在。但是古代的分別論者及譬喻論師曾有過時間別有實體的主張。如《婆沙》卷 76 及 135 說：

他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。[15]

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！

三、中觀家的時間觀（p.119）

依中觀的見地來看：

（一）時間的特性——約「事」明「理」（p.119）

1、依「法體」而示「前後相」（p.119）

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》〈19 觀時品〉說：「因物故有時，離物何有時？」[16]

「譬喻者、分別論師彼作是說：世體是常，行體無常；行行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。……為止彼意，顯世與行，體無差別。」

他們主張**時間（世體）是常住的，固定的。諸法（行）是無常的，流動的。**諸法的流動，是在固定的時間中流動著，如像果子的從這盤子（未來）到那盤子（現在）的情形一樣。

[15] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.344：

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。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。

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。

[16] （1）《中論》卷 3〈19 觀時品〉（大正 30，26a24-25）：

因物故有「時」，離物何有「時」？物尚無所有，何況當有「時」？

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.352：

有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論時間相呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：「若法因待成，是法還成待。」

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。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後，包含過去、引發未來的性質。

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。

2、依「法用」而示「變動相」（p.119）

又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息[17]流變[18]的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論》〈2 觀去來品〉說：「**若離於去法，去時不可得**」[19]。去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。

前者是說：**因存在的——法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。**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——依「理」辨「事」（p.120）

1、明「觀待之標的」（p.120）

（1）依「自然物體」（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

所以，不但時是因物有的，物也是因時而有的。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。

17 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

18 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278）

19 （1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，4a2-3）：
云何於去時而當有去法？若離於去法，去時不可得。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.86：
外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。

不是一體的。

如我們所說的一天、一月、一年，都是根據某一存在的轉動而說的。如依地球繞日一周而說為一年，月球繞地球一周而說為一月，地球自轉一周為一日。**這種依照存在的運動形相而成的時間，可以說是自然的。**

（2）依「人類習俗」（p.120）

而一日分為二十四小時，一小時為六十分等，這都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，如現在說一天二十四小時，中國古時只說十二時[20]，印度則說一天有六時[21]。

而自然的時間，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，如佛經說「世間月」[22]為三十日，而以三百六十五日為一年等。

（3）依「佛教法典」（p.120）

佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫[23]等，即依**世界的災患與成壞而施**

---

[20] 十二時：1.古時分一晝夜為十二時，以干支為記。《左傳・昭公五年》杜預 注有夜半、雞鳴、平旦、日出、食時、隅中、日中、日映、晡時、日入、黃昏、人定等名目，雖不立十二支之目，但已分十二時。至以十二支記時，《南齊書・天文志》始有之。參閱 清 趙翼《陔餘叢考・一日十二時始於漢》、楊伯峻《春秋左傳注・昭公五年》“十時”注。（《漢語大詞典》（一），p.807）

[21] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 179（大正 27，898a28）：「時謂六時，即日、夜各『初、中、後』分。」

（2）《大智度論》卷 48 釋〈19 四念處品〉（大正 25，409b25-27）：

「日月歲節」者，日名從旦至旦，初分、中分、後分，夜亦三分。**一日一夜有三十時**：春、秋分時，十五時屬晝，十五時屬夜，餘時增減。

[22] 《大智度論》卷 48 釋〈19 四念處品〉（大正 25，409c1-7）：

有四種月：一者、日月，**二者、世間月**，三者、月月，四者、星宿月。

「日月」者，三十日半；「**世間月**」**者，三十日**；「月月」者，二十九日加六十二分之三十；「星宿月」者，二十七日，加六十七分之二十一。

「閏月」者，從「日月、世間月」二事中出，是名十三月。或十二月、或十三月名「一歲」。

[23] 印順法師，《藥師經講記》，p.81：

劫，梵語劫波，義譯為時分；有小劫、中劫、大劫。依佛法說，世界最初成立，人壽八萬四千歲，百年減一歲，慢慢減到人壽十歲時，又百年增一歲，一直增到

設的；

短暫的時間，**約心行的變動說**，所以稱為一念、一剎那。

2、論「時間幻相」（pp.120-122）

（1）沒有其小無內的剎那（pp.120-121）

依存在的變動而有時間相，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。

舉例說：假定於（我們所知的）一小時內，瀑流[24]的流速為平流[25]的流速的多少倍，依運動而有時間，所以瀑流的時間必長，平流的時間必短。

好在瀑流與平流沒有自覺，否則或許會說：平水方[26]七日，瀑流一千年。

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[27]。

（2）沒有其大無外的大全（p.121）

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但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[28]，也即不能建立絕對的標準時間。唯

八萬四千歲；**這樣的一減一增，名叫小劫；二十個小劫，為一中劫；八十個小劫為一大劫。**

[24] （1）瀑（ㄅㄠˋ）流：2.猶洪流。（《漢語大詞典》（六），p.201）
（2）瀑（ㄆㄨˋ）流：瀑布。（《漢語大詞典》（六），p.201）

[25] 平流：平緩地流動。（《漢語大詞典》（二），p.935）

[26] 方：41.副詞。僅僅，僅只。（《漢語大詞典》（六），p.1549）

[27] 相入：1.互相為用，彼此投合。2.佛教語，猶包含。（《漢語大詞典》（七），p.1135）

[28] 大全：全部。（《漢語大詞典》（二），p.1338）

有自性論者，還在幻想著！

參、佛教學派之三世假實觀（pp.122-123）

（壹）現在實有論者之見[29]（p.122）

佛法中，現在實有者說：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。

這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代以及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，並無真實的過去。

（貳）三世實有論者之見（p.122）

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。

（參）唯識家之見（現在實有）（p.122）

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。

（肆）中觀家之見——三世幻有（pp.122-123）

《中論》〈2 觀去來品〉說：「**離已去未去，去時亦無去。**」[30]去時，即正去

---

[29] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.346：
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！

[30] （1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，3c8-9）：
已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.84-85：
這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。
說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去、未去、去時的三時。
若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？
是**已去**時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。
未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。
若說**去時**中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去、未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。

的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。

這對三時中去，作一個根本的否定。

（3）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，4a2-19）：

云何於去時　而當有去法？若離於去法，去時不可得。
若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。
若去時有去，則有二種去：一謂為去時，二謂去時去。
若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

（4）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.86-88：

怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？譬如石女兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？

這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。**「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。**自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：**「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。**一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。

有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。

去者是我的異名；如我能見東西，說是見者；做什麼事，說是作者；走動的說是去者。佛教雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。我與法是互相依待而存在的。凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。所以去者與去法，二者是不容分離的，有去法就有去者，有去者也就有去法。

這樣，**「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。**

中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。

今試問常人：何者為「現在」？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說「現在」是求學時代，這「現在」即可包括一、二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！

故若沒有過去、未來，也就沒有現在，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。

肆、辨「時間的始終」（pp.123-126）

（壹）概明（p.123）

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。因為，如以前後的延續相為真實有自性，那麼前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元[31]始[32]的極限來！即使找出原始[33]的邊沿[34]，這原始的已不是時間相了！

時間必然現為前後相的，今既為原始而更沒有前相，那就不成為時間，也必不成其為存在了。

有前即是無前；照樣的，有後，結果是無後。因此，佛說眾生流轉生死以來，「本際不可得」。[35]本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。

（貳）詳究（pp.123-126）

---

[31] 元：9.開始，起端。10.根源，根本。（《漢語大詞典》（二），p.207）

[32] 元始：1.起始。（《漢語大詞典》（二），p.212）

[33] 原始：1.考察本始。2.最初，第一手的。（《漢語大詞典》（一），pp.930-931）

[34] 邊沿：邊緣，邊際。（《漢語大詞典》（十），p.1289）

[35] （1）《雜阿含經》卷 34（940 經）（大正 2，241b16-17）：

世尊告諸比丘：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。」

（2）《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，290c27-291a4）：

「無始空」者：世間若眾生、若法，皆無有始。如今生從前世因緣有，前世復從前世有，如是展轉，無有眾生始；法亦如是。何以故？若先生後死，則不從死故生，生亦無死；若先死後有生，則無因無緣，亦不生而有死。以是故，一切法則無有始。

一、破異執（pp.123-125）

（一）述外學之見（pp.123-124）

1、神論者之說（pp.123-124）

一般宗教、哲學者，在此即感到困難，於是推想為上帝創造萬物，以為有上帝為一切法的生起因，困難就沒有了。

但推求到上帝，上帝就成了無始無終的！說上帝創造一切，而上帝則不由他造。

2、印度數論師及中國老子之說（p.124）

印度數論師的自性，又名冥性[36]，即推求萬有的本源性質，以為杳杳[37]冥冥[38]不可形狀[39]，有此勝性，由此冥性而開展為一切。

老子的「杳杳冥冥，其中有精[40]；恍恍惚惚[41]，其中有物」，[42]亦由此意見

---

[36] （1）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.361-362：
數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性——自性。冥性，雖不能具體的說出，但精神、物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。冥性由神我的要求，發展出大、我慢、五微、五大等的二十三諦。這變異的二十三諦，都是冥性中本有的發現。如泥中有瓶性，在泥未轉變為瓶的形態時，現實的泥土，是不見有瓶相的；但泥團因轉變為瓶時，瓶性顯發，就失去泥名，而生起瓶了。雖是這樣的轉變了，果在因中是先有的；因變為果時，因體也存在而不失。所以世間的一切，都統一於真常實在的自性中。

（2）印順法師，《中國禪宗史》，p.384：
「數論」為印度六大學派中的重要的一派。依「數論」說：「自性」（**羅什譯為世性。約起用說，名為「勝性」。約微妙不易知說，名為「冥性」**）為生起一切的根元。「自性」為什麼「變異」而起一切？「數論」說：「我是思。」由於我思，所以自性就變異而現起一切。這與「性即空寂，思量即是變化」，「自性變化」，不是非常類似的嗎？陳真諦在南方傳譯的《金七十論》，就敘述這「變，自性所作故」（大正 54，1245c4）的思想。論上還說：「如是我者，見自性故，即得解脫。」（大正 54，1250b21-22）

[37] （1）杳杳：1.昏暗貌。4.猶隱約，依稀。（《漢語大詞典》（二），p.816）
（2）杳冥：4.謂奧秘莫測。（《漢語大詞典》（二），p.816）

[38] （1）冥：2.昏暗，不明。6.隱蔽，幽深。（《漢語大詞典》（二），p.448）
（2）冥冥：3.懵懂無知貌。（《漢語大詞典》（二），p.452）

[39] 形狀：5.描摹，形容比擬。（《漢語大詞典》（三），pp.1114-1115）

[40] 精：12.隱微，奧妙。15.精氣。（《漢語大詞典》（九），p.216）

[41] （1）恍恍：1.朦朧不清貌。（《漢語大詞典》（七），p.518）
（2）恍惚：1.迷離，難以捉摸。（《漢語大詞典》（七），p.518）
（3）惚：隱約或遊移而不可捉摸；不清晰。（《漢語大詞典》（七），p.602）

而來。[43]

3、近代的學者的主張（p.124）

又如近代的學者，說一切進化而來。如照著由前前進化而來，而推溯[44]到原始物質從何而來，即不能答覆。好在站在科學的立場，無須答覆。

（二）顯「執性之過」（pp.124-125）

1、總明——彰正理示過非（p.124）

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。心與境是相應的——而且是自識、他識展轉[45]相資[46]的，如函[47]小蓋[48]也小，函大蓋也大；[49]認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。

（4）惚恍：混沌不分，隱約不清。（《漢語大詞典》（七），p.602）

（5）恍恍惚惚：2.模糊不清貌。（《漢語大詞典》（七），p.519）

[42]（1）老子《道德經》〈二十一章〉：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。

（2）陳鼓應，《老子的註譯及評介》，中華書局出版，2001 年，p.152：

大「德」的樣態，隨著「道」為轉移。「道」這個東西，是恍恍惚惚的。那樣地惚惚恍恍，其中卻有形象；那樣地恍恍惚惚，其中卻有事物。那樣地深遠暗昧，其中卻有精質；這精質是非常真實的，這精質是可信驗的。從當今上溯到古代，它的名字永遠不能消去，依據它才能認識萬物的本始。我怎麼知道萬物本始的情形呢？從「道」認識的。

[43] 印順法師，《中國禪宗史》，pp.384-385：

當然，「數論」與「南方宗旨」，決不是完全相同的。但對因思量而自性變化一切來說，不能說沒有間接的關係。「自性」，或譯為「冥性」，中國佛學者，早就指出：老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，從「道」而生一切，與「數論」的「冥性」說相近。所以「南方宗旨」的「自性」變化一切說，對未來的融「道」於禪，的確是從旁打開了方便之門。這些，是與曹溪本旨無關。

[44] 推溯：推本溯源。（《漢語大詞典》（六），p.679）

[45] 展轉：2.重複貌。形容次數多。3.形容經過多種途徑，非直接的。（《漢語大詞典》（四），p.47）

[46] 相資：1.相互憑藉。2.相互資助。（《漢語大詞典》（七），p.1158）

[47] 函：5.匣子，封套。（《漢語大詞典》（二），p.506）

[48] 蓋：3.器物上部有遮蓋作用的東西。（《漢語大詞典》（九），p.496）

[49]《大智度論》卷 2 釋〈1 序品〉（大正 25，74b29-c2）：

如諸法無量，智慧亦無量無數無邊；如函大蓋亦大，函小蓋亦小。

緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。[50]不應為自性見拘礙[51]，非求出時間的始終不可。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。

2、別釋（pp.124-126）

（1）執「法內本體」（pp.124-125）

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**。

（2）執「時現前後」（p.125）

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。雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的前後延續相極為分明，不能倒亂。

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。

---

[50] （1）參見：印順法師，《中觀今論》，第 8 章〈中觀之諸法實相〉，第 2 節，〈性、相〉，pp.159-161：

唯心論者說：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」。

中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。……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。

（2）印順法師，《中觀今論》第 11 章〈中道之實踐〉，第 2 節〈緣起空有〉，pp.241-242。

[51] 拘礙：拘閡亦作“拘礙”，束縛阻礙。（《漢語大詞典》（六），p.487）

二、彰正理（p.125）

佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環[52]之無端[53]」，[54]即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。[55]

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[56]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。成、住、壞，生、老、死，生、住、滅，乃至說增劫（進步的時代）、減劫（沒落的時代），[57]這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。

三、嘆世倒（pp.125-126）

世間的漫長，人命的短促，幻相的深微[58]，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！

---

52 環：2.泛指圓圈形的物品。(《漢語大詞典》(四)，p.635)

53 端：7.開始。(《漢語大詞典》(八)，p.394)

54 (1)《正法念處經》卷 8〈3 地獄品〉(大正 17，47b2-3)：
如是受苦，無有休止，業與煩惱，生死輪轉，無有邊際，猶如旋環。
(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48a13-15)：
如是惑業為因故生。生復為因起於惑業。從此惑業更復有生。故知有輪旋環無始。

55 《中觀論頌講記》，p.217：
由十二緣起的因果鉤鎖，從惑起業，由業感苦，從苦生苦，從苦起惑。這樣的生命，是螺旋式的延續，所以說：「緣起如環之無端」。

56 周而復始：循環往復。(《漢語大詞典》(三)，p.296)

57 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 135（大正 27，700c11-19)：
劫有三種：一、中間劫，二、成壞劫，三、大劫。「中間劫」復有三種：一、減劫，二、增劫，三、增減劫。**減者，從人壽無量歲減至十歲；增者，從人壽十歲增至八萬歲**；增減者，從人壽十歲增至八萬歲，復從八萬歲減至十歲。此中一減一增十八增減，有二十中間劫。經二十中劫，世間成；二十中劫，成已住——此合名「成劫」。經二十中劫，世間壞；二十中劫，壞已空——此合名「壞劫」。總八十中劫合名「大劫」。

58 深微：深奧微妙。(《漢語大詞典》(五)，p.1431)

第七章、有、時、空、動

第三節、空間

（pp.126-131）

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。

壹、各學派對「空間」之看法（pp.126-128）

（壹）印度外道的主張（p.126）

印度的外道，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。[1]

（貳）佛教的觀點（p.126）

一、概述（p.126）

這在佛法，少有這種見解的。即執諸法實有的**犢子、上座**等，也沒有把空看成是實體的。

佛經裏也常說到虛空，然所說的虛空，是眼所見的，也是身所觸的。這眼見、身觸的虛空，其性是無障礙的。[2]

---

[1] 〔唐〕窺基撰，《大乘法苑義林章》卷 3（大正 45，297c5-8）：
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。
※案：「五唯」：色唯、聲唯、香唯、味唯、觸唯。
「五大」：地大、水大、火大、風大、空大。
「十一根」：耳根、皮根、眼根、舌根〔取「味」〕、鼻根，舌根〔言說〕、手根、足根、人根、大遺根，心根。
詳見《金七十論》卷中（大正 54，1251c9-1252a8）。

[2] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.123-124：
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。

二、別辨（pp.126-128）

（一）評「有部說」（pp.126-127）

1、敘義（p.126）

唯有薩婆多部，把空分為兩種：[3]

有為有漏的**虛空**，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。[4]

虛空無為，此是不生滅法。如（《俱舍論》卷 1）說：「**虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。**」[5]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。

2、評判（pp.126-127）

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。

空宗說：虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

空間，哲學上是個很重要的問題，諍論也很多。

有說空間是外界絕對的存在，不是寸尺的長短可以量的。

有說空間是內在的，是認識上的格式，認識本有空間的格式，從空間的格式中，認識一切，一切都現出空間相；所以，空是內心的存在，不是外界存在的。

有的說：空間是外在的，但是物質的存在、形態，有物質，就顯有空間相。物質的有變動，空間性也就有變化；是相對而不是絕對的。

這可見空間的問題，在世學，在佛法，都有很多的諍論，但主要不外絕對的與相對的，外在的與內在的諍論。

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。

[3] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388b19-21）：

問：「虛空」、「空界」，有何差別？

答：「**虛空**」**非色**，「空界」是色；「**虛空**」**無見**，「空界」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。

[4] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388b4-7）：

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」。

[5] 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，1c10-15）：

「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**。

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。

（二）中觀說（pp.127-128）

1、約「幻現之相」（p.127）

時間，幻現為延續相，現為從未來到現在，從現在到過去的；或從過去到現在，從現在到未來的息息[6]流變[7]。

虛空即不然，虛空的幻相，似乎是擁抱了一切，如器皿一樣的含容著一切，一切事物都在這無限擴展的空器中活動。所以，或以虛空為比喻，而稱虛空藏、虛空器的。

2、明「真實之義」（pp.127-128）

《中論》〈5 觀六種品〉，不許虛空是如此的：

一、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。」[8]

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。

二、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。

三、不許空是屬於知者心識的什麼：

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？」[9]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

---

[6] 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

[7] 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278）

[8] 《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（青目釋）（大正 30，7b10-13）：
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」，「處」名「虛空相」**。

[9] （1）《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（青目釋）（大正 30，7c16-23）：
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

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！

3、歸結（p.128）

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。」[10]

言：「若使無有『有』，云何當有『無』？」眼見、耳聞，尚不可得，何況無物！

問曰：以無有「有」故，「無」亦無，應當有「知有無者」。

答曰：若有「知者」，應在「有」中，應在「無」中？「有、無」既破，「知者」亦同破。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.129-130：

「若使無有有，云何當有無？」

性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過不許實有自性罷了。

但一般人，說有就覺得有個實在的；聽說自性非有，就以為什麼都沒有。

虛空法體不可得，無礙性的幻相也不可得，這就是破壞緣起的虛空；他們以為虛空是顛倒的妄見，如病眼所見的空花一樣。這是反世俗諦的常識，也就是不瞭解自性的不可得了。

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？

「有無既已無，知有無者誰？」

青目論師說：有責難說，有法不可得，無法也沒有，知道沒有有無的人，應該是有的了。這是不對的，所知的實有、實無都不可能，那裡還有個能知者呢？

照這樣解釋，這半頌已超出破虛空的範圍，而從破所知法轉破到能知者的我不可得了。其實，這還是破虛空，意思說：在能知者的意識中，也沒有虛空。因為，假使有有體或無體的虛空作對象，那才能引起能知者的認識，認識這或有或無的虛空；現在**「有無」的虛空「既已無」有了，那裡還有「知」這虛空是「有無」的能知者？那裡會離開所知別有內心本具的虛空相？**如這裡有《中論》，能知者的認識上才現起《中論》的認識；假使這裡根本沒有這部書，能知者怎麼會生起《中論》的認識？那裡會有內心本具的《中論》相而可以了知呢？

[10] （1）《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（大正 30，7b8-c10）。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.125-126：

《大智度論》也曾說：「空有集散。」[11]虛空如何會集散？如一垛[12]牆，破牆為洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。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！

貳、「物相」、「空相」非即非離（pp.128-129）

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。

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，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」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。**

[11]（1）《大智度論》卷 42 釋〈9 集散品〉（大正 25，365b9-13）：

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」**。

（2）〔南北朝〕慧影抄撰，《大智度論疏》卷 17（卍新續藏 46，865c1-3）：

若鑿其門、開戶牖者，則得入中，得此空用，故名為「集」；若塞戶時，不得空用，則名為「散」——故說「虛空有於集散」。

[12]（1）垛（ㄉㄨㄛˇ）：1.墻或某些建築物的突出部位。（《漢語大詞典》（二），p.1101）

（2）垛（ㄉㄨㄛˋ）：4.量詞。《二刻拍案驚奇》卷三七：「那下處一帶兩間，兄弟各駐一間，只隔得中間一垛板壁。」（《漢語大詞典》（二），p.1101）

色法（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[13]六界」，[14]即物、空與心識的緣起。我們以為身體是堅密的，其實到處是無礙的，眼、耳、腠理[15]等空，[16]還是粗顯的呢！小到電子，也還是充滿空隙，物質是微乎其微。反之，如我們所見的虛空，其實儘多有微細的有相物。

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[17]）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

---

[13] 士夫，即「人」，或譯為補特伽羅（pudgala）。

[14] （1）《中阿含經》卷 42（162 經）《六界經》（大正 1，690b27-29）：
人有六界聚，此說何因？謂地界、水界、火界、風界、空界、識界。比丘！人有六界聚者，因此故說。
（2）《成實論》卷 2〈17 四諦品〉（大正 32，251a8-10）：
又有六種：地、水、火、風、空、識。「四大」圍「空」，有「識」在中，數名為「人」。
（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.152-153：
六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，界是種類或因素的意義。六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界，也叫六大。地、水、火、風四（大）界，是物質特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。空界，是空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。識界就是了別，取著的六識。有了這六種因素，就成為眾生。

[15] 腠理：1.中醫指皮下肌肉之間的空隙和皮膚、肌肉的紋理。為滲泄及氣血流通灌注之處。（《漢語大詞典》（六），p.1340）

[16] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388a29-b4）：
問：「空界」，云何？
答：如契經說：「有眼穴空、有耳穴空、有鼻穴空、有面門空、有咽喉空、有心中空、有心邊空、有通飲食處空、有貯飲食處空、有棄飲食處空、有諸支節毛孔等空，是名『空界』。」

[17] 《大智度論》卷 33 釋〈1 序品〉（大正 25，305c21-24）：
得是天眼，遠近皆見，前後、內外、晝夜、上下，悉皆無礙。是天眼見和合因緣生假名之物，不見實相——所謂空、無相、無作，無生、無滅；如前，中、後亦爾。

參、辨「十四無記的世界觀」（pp.129-131）

（壹）敘妄執（p.129）

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[18]，未能體會緣起的幻相。

從前，外道計「我與世間有邊，我與世間無邊，我與世間亦有邊亦無邊，我與世間非有邊非無邊」；[19]此即將宇宙、人生從空間的觀念中去推論它的有限與無限，即落戲論而為佛所不答。[20]

（貳）明正理（pp.129-130）

一、辨「空間相」（pp.129-130）

（一）邊際不可得（pp.129-130）

於此，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。

---

[18] 作祟：謂鬼怪妖物害人。後亦指人或某種因素作怪、搗亂。
（《漢語大詞典》（一），p.1254）

[19] （1）《長阿含經》卷 17（28 經）《布吒婆樓經》（大正 1，111a1-14）：
梵志白佛言：「如是，瞿曇！我異見、異習、異忍、異受，依異法故，欲知人想生、人想滅者，甚難！甚難！所以者何？我、世間有常，此實，餘虛；我、世間無常，此實，餘虛；我、世間有常無常，此實，餘虛；我、世間非有常非無常，此實，餘虛。**我、世間有邊，此實，餘虛；我、世間無邊，此實，餘虛；我、世間有邊無邊，此實，餘虛；我、世間非有邊非無邊，此實，餘虛。**是命是身，此實，餘虛；命異身異，此實，餘虛；身、命非異非不異，此實，餘虛；無命無身，此實，餘虛。如來終，此實，餘虛；如來不終，此實，餘虛；如來終不終，此實，餘虛；如來非終非不終，此實，餘虛。」
佛告梵志：「世間有常乃至如來非終非不終，我所不記。」
（2）另參見《長阿含經》卷 14（21 經）《梵動經》（大正 1，91a16-b25）。

[20] （1）《大智度論》卷 28 釋〈1 序品〉（大正 25，266a10-11）：
若言「有邊」、「無邊」，此二於佛法中是置答；是十四事虛妄無實、無益故，不應為難。
（2）參見：印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 5 節〈無言之秘〉，pp.141-143。

此與時間不同，**時間**現為**前後的延續相**，**空間**現為**六方的擴展相**。由於認識的片面性，每想像為平面的分佈。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。[21]

（二）依「有」幻現「空」（p.130）

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。

二、辨「色相」（pp.130-131）

（一）「有邊」、「無邊」相待成（p.130）

不但**空**是如此，即如**色法**，每一個體，現為有相有邊的，如望於他聚，即從此（假定以此為中心）而擴展到彼，有邊還成無邊。如認識界的漸次擴大，空間中的存在——向十方也不斷擴大。從前的一切——如古人所說的天下，現在僅是一小部分，極渺小的部分了。

（二）「有限」、「無限」不可得（pp.130-131）

緣起色法的幻現六方相，是虛誕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。**

因為，範[22]成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外[23]，不過是神的別名。所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。反之，如

---

21 （1）《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b29-c1）：
寂滅相中無「『常、無常』等四」；寂滅相中無無「『邊、無邊』等四」。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.406：
外道的這種分別，以性空的正見觀察，在諸法「寂滅相」的性空「中」，根本是「無」有「常無常等」的「四」句的；在諸法「寂滅相」的性空「中」，也根本是「無」有「邊無邊等四」句的。為什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，那裡有這些不正的邪見？如加以批評，時間上的常無常，有斷常過；空間中的邊無邊，有一異過。外道雖以我及世間，分別常無常等，但這是以緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

22 範：6.納入規範，使依規矩行事，控制。（《漢語大詞典》（八），p.1209）

23 無外：2.猶無窮，無所不包。（《漢語大詞典》（七），p.97）

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。

有限與無限，世界在誑惑我們！

肆、總結（p.131）

（壹）破「色法之極微」（p.131）

空間中的存在者，現為六方相，可以分析的，但最後如以為真實的，希望分析質素而找出有相有礙而不可再分析的究竟原質，即成大錯！故極微論者，至此難通！以不可再分析的鄰虛塵[24]，若仍可分，即非極微；若不可分，即失去方分[25]相而不成其為物質。[26]

（貳）破「物空之倒見」（p.131）

---

[24] （1）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉（大正 42，15b13-14）：
數論師云：「以細色成麁色，而『**隣虛**』最小。」
（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.734：
依薩婆多部：極微（paramāṇu）是最細色，小到不能小的物質單位，再細就要近於空虛了，所以稱為**鄰虛塵**。
（3）印順法師，《寶積經講記》，p.113：
「分破空」：以分析的觀法來通達空；經中名為「散空」，天台稱之為「析空」。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名「**鄰虛塵**」，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。

[25] 方分：主張極微有上、下、左、右之方位，在空間占有體積，稱為方分。一說極微為圓形，而無方分。（《佛光大辭典》（二），p.1433.2）

[26] （1）參見《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a2）：
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。
*分齊：分際，分寸。（《漢語大詞典》（二），p.586）
*分際：1.界限，分寸。（《漢語大詞典》（二），p.586）
（2）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉（大正 42，15b14-16）：
羅什師云：「不說有『極微』；若說『極微』，即墮邊見。但說『一切色若麁、若細皆是無常、苦、空、無我』，令人得道。」

存在者如幻如化，現為空間的無相，似乎空界擁抱一切而一切佔空間而存在。

但從**外延**而**擴展**去看，世間**非有邊與無邊**的。

從**內含**而**分析**去看，**有分與無分**是**不可能**的。

因眾生的有見深厚，總是從自性見的妄見擬議，不是以為有**小一的原質**，即以為有**大一的總體**。否則，**擴而復擴之為無邊**，**析而又析之為有分**，永久陷於一與異的倒見中！

第七章、有、時、空、動

第四節、行——變動、運動

（pp.131-141）

壹、導言（pp.131-132）

（壹）釋名：「行」——來去之動相（pp.131-132）

佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行[1]、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。

（貳）明宗：二諦說（p.132）

一、勝義之不來不去（p.132）

但說有來有去，常是為佛所呵斥的。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。[2]

《勝義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」因為，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者，以其所說的**神我**尚且不可得，去與不去更無從談起。

---

[1] 流行：2.傳遞，運行。3.移動，流動。（《漢語大詞典》（五），p.1260）

[2] （1）《雜阿含經》卷 34（958 經）（大正 2，244b15-c10）。
（2）《起世經》卷 5（大正 1，333c23-336a8）。
（3）《大智度論》卷 2 釋〈1 序品〉（大正 25，74c8-75a19）。
（4）《大智度論》卷 70 釋〈48 佛母品〉（大正 25，547b5-14）：

「死後有如去」者：

問曰：先說「常、無常」等，即是「後世『或有、或無』」，今何以別說「如去」四句？

答曰：上總說「一切世間『常、非常』」；「後世『有、無』」，事要，故別說。

「**如去**」者，如人來此間生，去至後世亦如是。

有人言：先世無所從來，滅亦**無所去**。

有人言：身、神和合為人；死後，神去，身不去。是名「**如去不如去**」。

「**非有如去非無如去**」者，見「去」、「不去」有失故，說「非去非不去」。是人不能捨神而著「非去非不去」。

但佛也明**法**的不來不去，如《勝義空經》所說。[3]

二、世俗之如幻來去（p.132）

然佛法並非不可說來去，如說「**從無始生死以來**」[4]，或說「**來王舍城**」[5]。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**」；[6]流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

貳、詳究（pp.132-137）

（壹）約「俗諦」辨「運動的粗顯相」（pp.132-137）

---

[3] 《雜阿含經》卷 13（335 經）（大正 2，92c12-25）：
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**』。」

[4] （1）《大寶積經》卷 90〈24 優波離會〉（大正 11，516a13-16）：
如是等一切世界諸佛世尊常住在世，是諸世尊當慈念我，若我此生、若我前生，**從無始生死已來**所作眾罪，若自作、若教他作、見作隨喜。
（2）《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，58c4-8）：
復次，一切眾生為結使病所煩惱，**無始生死已來**，無人能治此病者，常為外道惡師所誤。我今出世為大醫王，集諸法藥，汝等當服。是故佛說《摩訶般若波羅蜜經》。

[5] （1）《佛說德護長者經》卷 2（大正 14，847b6-8）：
一切智善調，今**來王舍城**，不思議菩薩，俱到於彼岸。
（2）《四分律》卷 50（大正 22，936c24-25）：「時諸比丘，清旦，從耆闍崛山**來王舍城**中。」

[6] （1）《大智度論》卷 15 釋〈1 序品〉（大正 25，171b1-5）：
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。
（2）《大智度論》卷 22 釋〈1 序品〉（大正 25，222b1-6）：
行者知三界皆是有為生滅作法，先有今無，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」。

一、標義（p.132）

先從粗顯的來去，也即是從世俗諦的來去加以考察。

二、闡明（pp.132-137）

（一）引述誤解（p.132）

有人以為《中論》〈2 觀去來品〉中廣破去來，中觀者是主張一切法不動的，那是大大的錯誤！

（二）出過破謬（pp.132-133）

1、略舉外論（p.132）

如人的來去、出入、伸臂、舉趾[7]、揚眉、瞬目[8]，都是動變的一種。

薩婆多部以此為表色[9]，以此為能表顯吾人內心的物質形態。

正量部學者，即以此等為「動」。[10]

唯識者曾破斥曰：「**纔生即滅，無動義故。**」[11]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。所以唯識者以為：色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變上，

---

[7] 舉趾：1.舉足，抬腳。（《漢語大詞典》（八），p.1296）

[8] 瞬目：1.眨眼。（《漢語大詞典》（七），p.1255）

[9] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122（大正 27，635a11-15）：

……故「**表**、無表」決定實有。

然「表、無表」依「身」而起——有依一分，如彈指、舉足等一分動轉作善惡業；有依具分，如禮佛、逐怨等舉身運動作善惡業。

此中，隨所依身極微數量，「表業」亦爾；如「表」數量，「無表」亦爾。

（2）《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，279b7-8）：

「**表色**」者，謂取、捨、屈、伸，行、住、坐、臥，如是等色。

[10] （1）《大乘成業論》（大正 31，781c15-19）：

「**身表**」，「**行動**」**為性**。……云何名「行動」？謂轉至餘方。此攝在何處？謂「色處」所攝。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.214：

正量部就說：「身表（以）行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，……色處所攝。」身表業，如從此到彼；身體的行為，在動作過程中，動是暫住的，所以能從此到彼。

[11] 《成唯識論》卷 1（大正 31，4c8-13）：

「『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。

似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。

2、總破過非（pp.133-135）

（1）破「感官理性之妄見」（pp.133-134）

A、外人的見解（p.133）

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。

於是，**重視感性**的，即以為**動**是對的，不動不過是理性的抽象知識，是錯亂的；**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。

B、印順法師的評難（pp.133-134）

佛法即不同他們所說的：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[12]，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。

空間的無方極微，**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，是顛倒的；

不知無有**空間的存在**而不**在此又在彼**的——彼此即方分[13]相，

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。

（2）破「本體實住而現動」（pp.134-135）

A、外人的見解（p.134）

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

---

[12] 交織：2.縱橫交錯或錯綜複雜地合在一起。(《漢語大詞典》(二)，p.345)
[13] 方分：空間有上、下、左、右之方位，稱為方分。

至乙中間實有無量的位數序列[14]，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。

B、印順法師評（pp.134-135）

這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽[15]，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。

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[16]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。

（三）依論顯義（pp.135-136）

1、舉《中論》〈觀縛解品〉明「輪迴」義（p.135）

有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，那是錯誤的。如《中論》〈16 觀縛解品〉說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。」[17]

---

[14] 序列：2.謂按某種標準排列。（《漢語大詞典》（三），p.1211）

[15] 愚蔽：愚鈍，不通事理。（《漢語大詞典》（七），p.622）

[16] 公例：猶言一般的規律。（《漢語大詞典》（二），p.65）

[17] （1）《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉：

諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；**眾生**亦復然。（大正 30，20c9-10）

若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？（大正 30，20c17-18）

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.260-262：

往來天上人間，三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外**諸行的流轉，有情的流轉。**

無我有法，法從前世移轉到後世，如**化地部的窮生死蘊，銅鍱者的有分識，這是諸行的流轉。**

或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。

學派中，**大眾及分別說系，多說諸行流轉；說有情流轉的，如說一切有系的假名我，犢子系的不可說我，都是說明從前世到後世的**。

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性，所以不許流轉。

大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的流轉了。

※ 釋第 1 頌：破諸行的流轉、眾生的流轉

A、破諸行的流轉

先考察**諸行的流轉**：是**常恆不變**的流轉呢？是**無常演變**的流轉呢？

（A）若諸行是常恆不變的流轉

假定是**常恆不變的流轉**，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在**「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。**

（B）若諸行是無常演變的流轉

假定是**無常演變的流轉**，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以**諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來**。

B、破眾生的流轉

諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然」。

※ 釋第 2 頌：別破眾生的流轉

雖然說了**諸行和眾生的流轉都不可能**，但在固執實有自性者的學者，特別是**一切有與犢子系，以為諸行雖不能建立往來，在諸行和合的相續中有我；依這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了**。

這對於眾生，倒需要考察：**假定說有「眾生」的「往來」，這眾生是假有的嗎？是實有的嗎？**

A、若眾生是假有

假定說是**假有的**，那應當反省：所建立的實有諸法，尚且不能流轉；卻想在假有的眾生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽燄來解渴，這當然是不能達到目的的。主張實有自性，就應當在實有上建立流轉；否則，應痛快的接受一切唯名論，在假名中建立一切。

B、若眾生是實有

假定說是**實有的**，或妙有的，根本佛法中，徹底不承認這種思想。因為實有、妙有的眾生，在現實身心的探求中，了不可得。**如在五「陰」、六「界」、六「入」的諸法「中」，以「五種」方法，「求」微妙實有的自我，「盡無」所有。**陰、界、入是組合有情的原素，所以在這一切法中求。且以五陰中

此中所說的往來，是流轉（即輪迴）的意思。

外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。

今中觀說：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。

執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。

以我與法若是**常**，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。

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。

2、舉《中論》〈觀去來品〉明「去、住」義（pp.135-137）

（1）總說（pp.135-136）

《中論》的〈2 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）別論（p.136）

A、破「去」（p.136）

（A）標舉（p.136）

觀去約四事廣破：（一）、去，（二）、去者，（三）、去時，（四）、去處。[18]

（B）論破（p.136）

a、破「去」與「去者」（p.136）

去與**去者**，《中論》以**一異**的論法而研考[19]之。**去**異**去者**，或**去者**即**去**，把**存在的去者**與**運動的去**看成一體或各別，都不能成立運動。

去與**去者異**，那應該離**去者**以外而有**去**了。

如**去**與**去者一**，即壞體與用的相對差別相。

一、異以外（自性論者，不是同一，就是各別），再沒有可說的了。

的色陰說：色不是我，離色沒有我，不離色也沒有我，我中沒有色，色中也沒有我。五門尋求色陰中的我不可得，餘陰，六界，六入，以五門尋求，同樣的也沒有。**諸法中求我既不可得，那還「有」「誰」在「往來」呢？**

[18] 詳見《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，3c8-5c14）。

[19] 研考：研究考查。（《漢語大詞典》（七），p.1007）

b、破「去時」（p.136）

（a）破「已去、未去、正去」（p.136）

又約去時考察去，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。**」[20]

（b）兼破「發」（p.136）

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。[21]

---

[20] （1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（大正 30，3c8-9）：

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.84-85：

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去，未去，去時的三時。若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？

是**已去**時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「已去無有去」。

未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「未去」時中，也是「無去」的。

若說**去時**中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「離」了「已去未去」二者，根本沒有去時的第三位，所以「去時亦無去」。

這對三時中去，作一個根本的否定。

[21] （1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）（大正 30，4b21-c5）：

若決定有去、有去者，應有初發。而於三時中，求發不可得。何以故？

已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？

何以故？三時中無發。

未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

若人未發，則無去時，亦無已去。若有發，當在二處：去時、已去中；二俱不然。

未去時未有發故，未去中何有發？發無故無去，無去故無去者，何得有「已去、未去、去時？

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.91-93：

這三首頌，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。從世間的常識說，**最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。約動作說：去發是沒有差別的；約先後說，那麼發是因，去是果。**有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。

c、破「去處」（p.136）

約**去者**、**去時**求去既不可得，**去處**求去亦不可得。

（C）結義（p.136）

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。外人於此四作自性觀，即必然落於運動的不可能了！

B、破「住」（p.136）

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**」[22]，可以觀去的方法去觀

外人既執著初發的動作，那不妨觀察所說的初發，是在**已去**中、**未去**中，還是**去時**中呢？

「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。

離已去未去，既沒有去時的別體，**「去時中」也當然「無發」。**

在三時門中觀察，求初發都不可得，**三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？**

作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去中求初發，也同樣的不可得。所以說**「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有；沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？**

這樣，**「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還要「分別」已去，未去，去時呢？**最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。

[22] （1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。（大正 30，5a5-6）

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。（大正 30，5a10-11）

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.93-95：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

去未去無住，去時亦無住。所有行止法，皆同於去義。

行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去

住的。

（3）歸結（pp.136-137）

去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有靜，離靜也沒有動。住與止，只是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前提。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

（貳）明「運動的深細相」（pp.137-138）

一、承前啟後（p.137）

以上約運動的粗顯相來說明，如以生滅破去來而顯示諸「行」的動相，那更甚深難解了！

二、正明（pp.137-138）

（一）即生即滅之正觀（p.137）

1、依緣起而正觀（p.137）

依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，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。

2、評「自性見者的錯誤」（p.137）

如依自性見者看來，即不易懂得，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。

者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？

這樣的一一推究起來，**已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的**。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。不但人的來去，應作如此觀，**「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。**凡是時間上的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！

但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂體同時而用前後的，[23]有所謂一剎那而有二時的。[24]不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！

（二）幻現的生滅之無性（pp.137-138）

即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！

所以，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。

參、辨疑（pp.138-141）

（壹）舉經明：諸行剎那生滅而不住（p.138）

---

[23] 印順法師，《中觀今論》，pp.103-104：
薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生是住還是滅？這是一個難題。在此，**薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。**他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」「住」之體還現在，而作用已息。
這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。
但在中觀者看來，「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》〈21 觀成壞品〉所說的「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。

[24] 印順法師，《中觀今論》，pp.102-103：
在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，這不同時的前生後滅，約剎那心上說。**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》〈7 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。」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。

經中說幻相的生滅為不住，喻如流水、燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的；又喻如石火[25]電光[26]，這形容其至極迅速。

（貳）依義辨（pp.138-141）

於此，可有兩個問題來討論：

一、辨「過去行業能感果」（pp.138-140）

（一）提問（p.138）

一、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業經百千劫而不失？

（二）釋答（pp.138-140）

1、謬解（p.138）

有人以滅為無，無了如何還能感果？

因此，有人以為滅後還是有，但有為甚麼名為滅？

2、正解（pp.138-139）

（1）總要（p.138）

諸行才生即滅，究如何能使業不失？

這應該了解：沒有未來可離過去、現在而成立的。

（2）詳釋（pp.138-139）

A、正觀「滅」（pp.138-139）

（A）緣起如幻之滅無（pp.138-139）

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？」[27]

---

[25] 石火：以石敲擊，迸發出的火花。其閃現極為短暫。（《漢語大詞典》（七），p.981）

[26] 石火電光：佛教語。喻時光的短促。（《漢語大詞典》（七），p.982）

[27] （1）《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（青目釋）（大正 30，7c16-23）：

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？

問曰：以無有「有」故，「無」亦無，應當有「知有無者」。

答曰：若有「知者」，應在「有」中、應在「無」中？「有、無」既破，「知者」亦同破。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.129-130。

離**有**則無**無**，離**生**則無**滅**，**滅**並非灰斷[28]的全無。

不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

《大智度論》卷 1 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。**」[29]

但世俗的一切從因而果報，歷然[30]而有，故無常相——生而即滅，有而還無，僅是世俗的。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**。

滅與無，都不是沒有。如說：現在沒有抗日戰爭，這確是什麼也沒有了。

如說：抗日戰爭已過去，沒有了，但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。

所以**即生而即滅、有而還無，與都無、斷滅不同**。

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[31]（是

---

[28] 灰滅：如灰燼之消散泯滅。（《漢語大詞典》（七），p.27）

[29] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，60b28-c5）：
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」。

[30] 歷然：清晰貌。（《漢語大詞典》（五），p.365）

[31] （1）《入中論》卷 2（《佛教大藏經》第 48 冊，p.32）：
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。
（2）演培法師，《入中論頌講記》，pp.215-217：
先來破斥唯識的賴耶說。一切有為法都是剎那生滅，這是佛弟子所共認的。因此，你所說的阿賴耶與業力，同樣是剎那生滅的，既然都是剎那生滅的，那我就得問你：業滅能不能感果？如說業滅不能感果，那你賴耶滅了，亦復不能感果；若汝賴耶滅後，是可感果的話，則業力滅後，亦應如賴耶可以感果，業既可以感果，還要你的阿賴耶識做什麼？**因為業滅，在中觀家看來，不是實有自性的毀滅，而是如幻假相的幻滅，幻滅即顯示業的本身仍然存在，以此去感果就可以了，無需阿賴耶識在中間做個橋樑，所以說「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生」**。……業雖如幻，但如幻的業用，在沒有感果之前，並不是消失的，所以吾人如造了業，不管是善業、不善業，

否有賴耶，更當別論），即是此義。

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，這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。

（B）緣滅無常非體寂（p.139）

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！

B、正觀「緣生幻滅」（pp.139-140）

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。

（三）論過（p.140）

1、舉古說（p.140）

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[32]，常與無常，僅是同一的不同看法。

不論是經多久的時間，縱然是滅而過去，但因緣成熟的時候，自然而然的就去感果，沒有任何力量，可以阻止或破壞的。所以說「**有業雖滅經久時，當知猶能生自果**」。

32 （1）〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈物不遷論〉（大正 45，151a9-14）：

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情；余則謂之不然。何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」尋夫不動之作，豈釋動以求靜？必求靜於諸動。必求靜於諸動故，雖動而常靜；不釋動以求靜故，雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.733：

依薩婆多部，有自體而存在於時間中的，只能稱為「恆」，不能說是常住的。[原書註 57]僧肇《物不遷論》，所說動而常靜的道理，與薩婆多部說相合。但以即動而靜為常，不合薩婆多部說，也與《般若經》義不合。

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**？[33]
東坡所說「**自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也**」[34]，也是此義。

2、印順法師評（p.140）
但稱之為常，且擬[35]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[36]義，即又會

---

[33]（1）〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈物不遷論〉（大正 45，151a20-b5）：
《道行》云：「諸法本無所從來，去亦無所至。」*《中觀》云：「觀方知彼去，去者不至方。」斯皆即動而求靜，以知「物不遷」，明矣！**夫人之所謂「動」者，以昔物不至今，故曰「動而非靜」；我之所謂「靜」者，亦以昔物不至今，故曰「靜而非動」**。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同；逆之所謂塞，順之所謂通；苟得其道，復何滯哉？傷夫人情之惑也，久矣！目對真而莫覺，既知「往物而不來」，而謂「今物而可往」；往物既不來，今物何所往！
何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明「物不來」；於向未嘗無，故知「物不去」。覆而求今，今亦不往，是謂**昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。**
*《道行般若經》卷 9（大正 8，473c9-24）。
（2）〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈物不遷論〉（大正 45，151c13-17）：
人則求古於今，謂其不住；吾則求今於古，知其不去。今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世，有何物而可去來？
（3）印順法師，《中國禪宗史》，pp.357-358：
一切法在自性，也是念念不住的（或稱為三世遷流），然眾生不能明了。試引《肇論》的「物不遷論」來解說：一切法是前念、今念、後念；念念相續的。審諦的觀察起來：「**昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔於至今。**」念念相續，而實是「法法不相到」的，「性各住於一世」的；不是葛藤一般的牽連於前後的。因為眾生不了解，「既知往物而不來，而謂今物而可往」，所以就念念住著了。經上說：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在。」於念念中繫縛，往來生死。如能體悟自性的本來不住；一切法在自性，也無所住。

[34]《前赤壁賦》：「蘇子曰：『客亦知夫水與月乎？逝者如斯，而未嘗往也；盈虛者如彼，而卒莫消長也。**蓋將自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。**而又何羨乎？』」

[35] 擬：1.揣度，推測。（《漢語大詞典》（六），p.936）

[36] 印順法師，《中觀今論》，pp.183-184：
「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真

與有部的三世各住自性義混同。[37]

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」[38]為見道的，這誤解即動

實性的，非真實有即是空。

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。

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。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」如此方可說為中道，古三論師取此為正義。……

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。』」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。

[37] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.81-83：

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

佛教的小乘學者，像**三世實有派的一切有部**，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。

現在實有派的經部，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。也有建立剎那生滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。

一分大乘學者，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。總之，執著自性有的，不是用動體靜，妄動真靜，就是承認矛盾為真理。

唯有**性空正見的佛學者**，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說「諸法從本來，常自寂滅相」。這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。**從無性的緣起上說，動靜相待而不相離**。

僧肇的〈物不遷論〉，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。一切法從未來來現在，現在到過去，這是動；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是靜。三世變異性，可以說是動；三世住自性，可以說是靜。所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。**但這都是在緣起的假名上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。**

[38] （1）印順法師，《中觀論頌講記》，p.80：

> 世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。像希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承

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，那裡是不見飛（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、辨「未來諸行能相續」（p.141）

二、剎那生滅，如何未來能新新生滅、相似相續？

這一問題，留待下章再為解說。[39]

認他本身的矛盾不通。

（2）《莊子・雜篇・天下》：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。……觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之……**飛鳥之景未嘗動也；**鏃矢之疾而有不行不止之時；……辯者以此與惠施相應，終身無窮。

（3）陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，中華書局出版，1983 年，pp.895-907：

天下的辯者也都喜歡這學說：「……**飛鳥的影子不曾移動**；箭鏃發射的疾速卻有不前進不停止的時候；……」辯者用這些論題和惠施相對應，終身沒有窮盡。

（4）陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，p.903：

飛鳥之景未嘗動也：這條辯論，用形而上學的觀點解釋運動。他認為若果把一個運動所經過的時間及空間加以分割，分成許多點，把空間的點與時間上的點一一相當地配合起來，就可見飛鳥之影在某一時間還是停留在某一空間的點上，所以是「未嘗動也」。

[39] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 8 章〈中觀之諸法實相〉，第 4 節〈因、緣、果、報〉，pp.178-180。

第七章、有、時、空、動

第五節、無言之秘

（pp.141-143）

壹、概述（p.141）

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。[1]

---

[1] （1）《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245b27-246a10）。

（2）《起世經》卷 5（大正 1，333c22-334a1）。

（3）《大智度論》卷 2 釋〈1 序品〉（大正 25，74c8-75a19）：

問曰：十四難，不答故，知非一切智人。何等十四難？(1)世界及我常，(2)世界及我無常，(3)世界及我亦有常亦無常，(4)世界及我亦非有常亦非無常，(5)世界及我有邊、(6)無邊，(7)亦有邊亦無邊，(8)亦非有邊亦非無邊，(9)死後有神去後世，(10)無神去後世，(11)亦有神去亦無神去，(12)死後亦非有神去亦非無神去後世，(13)是身是神，(14)身異神異。

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。譬如人問「搆牛角得幾升乳？」是為非問，不應答。

復次，世界無窮，如車輪無初無後。

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。

復次，有人言：是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。

復次，若人——無言「有」、有言「無」，是名「非一切智人」；一切智人——有言「有」、無言「無」。佛——有不言「無」，無不言「有」，但說諸法實相，云何不名「一切智人」？譬如日不作高下，亦不作平地，等一而照；佛亦如是，非令有作無，非令無作有，常說實，智慧光照諸法。如一道人問佛言：「大德！十二因緣，佛作耶？他作耶？」佛言：「我不作十二因緣，餘人亦不作。有佛、無佛，生因緣老死，是法常定住。」佛能說「是生因緣老死」乃至「無明因緣諸行」。

復次，十四難中，若答，有過罪。若人問：「石女、黃門兒，長短好醜何類？」此不應答，以無兒故。

復次，此十四難，是邪見，非真實；佛常以真實，以是故，置不答。

復次，置不答，是為答。有四種答：一、決了答，如「佛，第一」、「涅槃，安隱」；二、解義答；三、反問答；四、置答。此中佛以置答。

（4）《大智度論》卷 26 釋〈1 序品〉（大正 25，253b13-c6）：

「佛不答十四難」者，佛有四種答：一者、定答，二者、分別義答，三者、

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！

有人謂佛是實際的宗教家，不尚[2]空談，所以不答。

此說固[3]也是有所見的，但佛不答的根本意趣，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。

貳、詳辨（pp.142-143）

（壹）「緣起」之深義（p.142）

一、總說（p.142）

反問答，四者、置答。此十四難，法應置答。

又復，若有所利益事，則答；外道所問，不為涅槃，增長疑惑，故以置答。知必有所益者，分別為答；必無所益，置而不答。以是因緣故，知佛是一切智人。

復次，若佛說三種法：有為法、無為法、不可說法，則為已說一切法竟。

復次，是諸外道依止常見、依止滅見故問；以常、滅，實相無故，佛不答。如外道所見常相、無常相，無是事。何以故？外道取相，著是常、滅故；佛雖說「常、無常」相，但為治用故。

復次，若人說無者為有、有者為無，如是人則是過罪；佛不答，則無咎。如日照天下，不能令高者下、下者高，但以顯現而已；佛亦如是，於諸法無所作，諸法有者說有、無者說無。如說：「生因緣老死，乃至無明因緣諸行，有佛、無佛，是因緣法相續常在世間。諸佛出世，為眾生顯示此法。」

復次，若答常、滅，則為有咎。如問：「石女、黃門兒，修短、黑白，何類？」此問，則不應答；十四難，亦如是，但以「常、滅」為本故問，無「常、滅」故佛不答。

如是等種種因緣故，佛不答十四難，無咎。

（5）佛不答十四難：1、應置答故，2、無所益故，3、三種法已總攝故，4、外道常滅無是事故，5、顯現諸法如實有無故，6、如問石女兒為黑為白故。

（印順法師，《大智度論筆記》，〔F012〕p.340）

[2] 尚：2.尊崇，重視。（《漢語大詞典》（二），p.1659）

[3] （1）固：20.副詞。固然。（《漢語大詞典》（三），p.625）

（2）固然：4.副詞。猶誠然、雖然。表示承認某個事實，引起下文轉折。

（《漢語大詞典》（三），p.627）

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。

二、別述（p.142）

（一）有——或一或異（p.142）

如一切法的存在——**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。

（二）時間——或常或無常等（p.142）

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。

（三）空間——或有邊或無邊等（p.142）

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。

（四）行——或去或不去等（p.142）

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。

三、釋因（pp.142-143）

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。佛告阿難：「緣起甚深！」[4]這如何能為分別自性妄執

---

[4] （1）《雜阿含經》卷 12（293 經）（大正 2，83c2-21）：

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

根深的外道解說呢！

（貳）「緣起性空」之深義（p.143）

外道問佛「苦自作耶」四句，佛一概不答。[5]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〉）。[6]

（參）結歸意趣（p.143）

如來的默然不答，意趣在此，這那裏是有所得的大小乘學者所知！

參、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

色，……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。」

*依《雜阿含經論會編》（中）p.27 注腳，「相續滅滅」應改作「相續滅」。

（2）另參見《中阿含經》卷 24（97 經）《大因經》（大正 1，578b8-22）。

[5] （1）《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a13-20）：

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，無因作者，此亦無記。」

（2）另參見《雜阿含經》卷 13（343 經）（大正 2，93c2-9）。

（3）參見《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（大正 30，16b20-17a24）。

（4）印順法師，《中觀論頌講記》〈觀苦品〉，pp.217-225。

[6] 龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十二門論》〈10 觀作者門〉（大正 30，166c13-17）：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。

義，庶[7]可依此深入，不失中道。

[7] 庶：5.將近，差不多。7.副詞。希望，但願。8.副詞。或許，也許。
（《漢語大詞典》（三），p.1234）

第八章、中觀之諸法實相

第一節、總說

（pp.145-147）

壹、總要（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。

貳、辨明（pp.145-147）

（壹）部派之說（p.145）

一、「二相」說（p.145）

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[1]就說：「能知諸法自相、共相，名為佛。」[2]所以說佛有兩種智：

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。

二、「七相」說（p.145）

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。[3]

---

[1] 發端：1.開始，起頭。2.特指一篇或一段文章的開頭。（《漢語大詞典》（八），p.570）

[2] 法勝論，優波扇多釋，〔高齊〕那連提耶舍譯，《阿毘曇心論經》卷 1〈1 界品〉（大正 28，833c29）：「佛者，知一切法，知一切種，故名為佛。」

[3] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.190-191：

「**相攝**」：凡體性相同的，彼此相攝，否則不相攝。這一論門，或以一法對一法，或以一法對多法，或以一類對一類，或以一類對多類，互論攝或不攝。經此相攝、不相攝的論究，彼此間的同異，就非常明確了。然阿毘達磨論所常用的，有「蘊界處攝」或「處攝」，這是沿用佛說的分類法，而明一切法的性質與所攝屬的。

「**相應**」：凡屬心心所法，彼此間或是一定相應的，或可以相應而不一定相應的，或性質不同而不能相應的，所以要作相應、不相應的分別。然本論（《發智論》）以修道斷惑的實踐為主，多沿用契經舊說，對心與心所，還沒有專重的辨析，所以不同後代的泛約心與心所而明相應。本論（《發智論》）對於「相應」，多用於功德法的分別，如約覺支與道品論相應等。其中，「智相應」，「根相應」，尤為本論（《發智論》）常用的論門。

（貳）大乘之說（pp.145-146）

一、標舉：《法華經》的十相（pp.145-146）

《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」[4]就是說：佛才能如實而知諸法的性、相、因、果等法相。

二、闡明（p.146）

（一）較異明源（p.146）

1、明宗（p.146）

這十者，在世親的《法華經論》[5]和舊譯的《正法華經》[6]，都只說有六種。羅什法師的譯有十種，可能是根據的梵本不同。

2、例證（p.146）

這如龍樹《大智度論》卷 32 說「一一法有九種」，九種是：性、法（即相）、體、力、因、緣、果、限礙[7]、開通[8]方便。[9]

「**成就**」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就、不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」。「**得**」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「**捨**」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「**退**」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。成就──得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

[4] 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 1〈2 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。

[5] 婆藪槃豆釋，〔後魏〕菩提留支共曇林等譯，《妙法蓮華經憂波提舍》卷上〈2 方便品〉（大正 26，4c23-28）：
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？何等、云何、何似、何相、何體，如是等一切法，如來現見，非不現見。
※重編案：「何等法」乃至「何體法」的解釋，詳見《妙法蓮華經憂波提舍》卷下〈2 方便品〉（大正 26，6a29-b18）。

[6] 〔西晉〕竺法護譯，《正法華經》卷 1〈2 善權品〉（大正 9，68a9-12）：
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。

[7] 限礙：阻礙。（《漢語大詞典》（十一），p.976）

[8] 開通：打通，疏通。（《漢語大詞典》（十二），p.54）

卷 33 說到：業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。[10]

卷 27 說到：性、相、力、因緣、果報、得、失，凡七相。[11]

3、結義（p.146）

由此比類觀察，可知《法華經》的十相，實有所據。

（二）分類觀察（p.146）

1、約「三類」辨（p.146）

在印度，對於法相的觀察，就有多少差別的。

這裏，可以分三類來觀察：

（一）性、相，

（二）體、力、作，

（三）因、緣、果、報。

2、兼釋餘相（p.146）

三類以外，

《法華經》有**本末究竟**，這是窮源竟委[12]的意思。

《大智度論》卷 32 有**限礙、開通方便**，與臺宗十法成乘[13]中的「通塞」

---

[9] 《大智度論》卷 32 釋〈1 序品〉（大正 25，298c6-14）：

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。

[10] 《大智度論》卷 33 釋〈1 序品〉（大正 25，303a8-11）：

「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」。

[11] 《大智度論》卷 27 釋〈1 序品〉（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。

[12] 窮原竟委：比喻深入探求事物的始末。（《漢語大詞典》（八），p.466）

[13] （1）〔隋〕灌頂撰，《天台八教大意》（大正 46，771a14-27）：

今亦約有門明於**十法成乘**：初、明觀境，即六道陰入，能觀、所觀皆如幻化。二、明發心：二乘緣真、自行；菩薩體幻，兼人與樂拔苦，譬於鏡像。三、安心定慧：前雖止觀並空，如空而安二法。四、破法遍：用幻化之慧，破幻化「見、思」。**五、識通塞，雖知苦、集、十二緣生及六蔽等皆如幻化，**

[14]相近。

《大智度論》卷 27 又多說得、失二種。

（參）「法」、「相」的關聯（pp.146-147）

一、「相」不離「法」（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。古代阿毘曇論師，即是側重一一法上一一相之考察的。

二、「相」通「諸法」（pp.146-147）

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，**

亦以幻化道、滅、十二緣滅及六度等通之，節節檢校，皆如幻化。六、道品調適者，以不可得心修三十七品也。七、對治者，體三藏法無常、苦、空，如幻而治。八、識次位者，了乾慧等十地因果，三人殊途，而不謬濫。九、令安忍乾慧外凡內外諸障而入性地。第十、速令內凡性地，不著相似法愛，而入「八人、見」地，證真。餘三門，亦如是。

※案：「檢校」：查核察看。（《漢語大詞典》（四），p.1341）

（2）〔隋〕智顗撰，《三觀義》卷 2（卍新續藏 55，677a18-22）：

明「十法成大乘」者：一、善識不思議境，二、真正發心，三、止觀修習，四、破諸法遍，五、善知通塞，六、行三十七道品，七、對治諸波羅蜜，八、善識次位，九、安忍成就，十、順道法愛不生。

若修此一心三觀，具此十法，是大乘，從三界出，到薩婆若住也。

[14] （1）〔隋〕智顗說，灌頂述，《妙法蓮華經玄義》卷 8（大正 33，786b11-22）：

五、「**知通塞**」者：前雖遍破諸見之過，未見其德。「**過**」**即是**「**塞**」，「**德**」**即是**「**通**」。

若有見中八十八使，乃至非有非無不可說見中八十八使，悉從緣生，名之為「**塞**」，「塞」故，須破。

復識其「**通**」者，所謂有見中「道、滅」，乃至非有非無不可說見中「道、滅」如是。「道、滅」從因緣生，名之為「通」，「通」，何須破？

若不識諸見，謂「是事實，餘妄語」，執見成業，愛潤感果，豈非「塞」耶？能於諸見一一皆知無常、顛倒，不生計著，不執則無業，無業則無果；如是達者，則有「道、滅」，豈不名「通」？

不同外道如蟲食木，是蟲不知是字、非字也。

（2）《妙法蓮華經玄義》卷 9（大正 33，790a13-19）：

五、「**識通塞**」者：如主兵寶取捨得宜——強者，綏之；弱者，撫之。**知生死過患名為**「**塞**」，**即涅槃名為**「**通**」。**煩惱惱亂名為**「**塞**」，**即是菩提名為**「**通**」。始從外道四見乃至圓教四門，皆識通塞。**節節*執著即是**「**塞**」，**節節亡妙名為**「**通**」。若不識諸法夷嶮，非但行法不前，亦亡去重寶也。

*節節：2.猶「處處」。（《漢語大詞典》（八），p.1182）

存在於時空而變動不居[15]者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。

參、結前啟後（p.147）

現在即從這諸法的法則去說明，當然，佛所了知的，不僅是此共通的法則而已！

附錄：印順法師，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《永光集》，pp.59-60：

《大智度論》卷 32（大正 25，298c）說：

> 「一一法有九種：一者有體，二者各各有法，……三者諸法各有力，……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。」

此下並說明一一法之九事，有下如、中如與上如。[16]這九事，在《大智度論》卷 33、卷 27 又各有一文，與《妙法蓮華經》的「十如是」，大致相近。茲列表如下：

---

[15] 變動不居：謂事物不斷變化，沒有固定的形態。（《漢語大詞典》（五），p.532）

[16] 《大智度論》卷 32 釋〈1 序品〉（大正 25，298c6-18）：

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。

知此法各各有體、法具足，是名「世間**下如**」。

知此九法終歸變異盡滅，是名「**中如**」；譬如此身生，從不淨出，雖復澡浴嚴飾，終歸不淨。

是法非有非無、非生非滅，滅諸觀法，究竟清淨，是名「**上如**」。

《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			
《大智度論》 卷 32 （九種相）	2 法	7 性	1 體	3 力		4 因	5 緣	6 果				8 限礙	9 開通方便
《大智度論》 卷 33 （七種相）			1 業	3 力	2 所作	4 因	5 緣	6 果	7 報				
《大智度論》 卷 27 （七種相）	1 相	5 性		2 力		3 因 緣		4 果 報		6 得	7 失		

四說都有些差異，但大致相近。這可分為四類：

一、性與相；

二、體，力，所作；

三、因，緣，果，報；

四、本末究竟，或作限礙、開通（即通、塞），或作得、失。

九事或十事，顯然有共通的淵源。

第八章、中觀之諸法實相

第二節、性、相

（pp.147-162）

壹、概述（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。

如《大智度論》卷 31 說性有二種：**總性、別性**；又說相有二種：**總相、別相**。[1]雖說性說相，而內容是同一的。

如《解深密經》說**遍計所執相、依他起相、圓成實相**；[2]而餘處則稱為**遍計所執性、依他起性、圓成實性**。[3]

故性、相不妨互用，如《大智度論》卷 31 說：「**性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別。**」[4]

---

[1] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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。**

[2] 《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉（大正 16，693a11-17）：
爾時世尊告德本菩薩曰：「善哉！德本！汝今乃能請問如來如是深義，汝今為欲利益安樂無量眾生，哀愍世間及諸天、人、阿素洛等，為令獲得義利安樂，故發斯問。汝應諦聽！吾當為汝說諸法相。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**。」

[3] （1）《攝大乘論本》卷中〈4 入所知相分〉（大正 31，143a9-16）：
如是菩薩悟入意言似義相故，悟入**遍計所執性**；悟入唯識故，悟入**依他起性**；云何悟入**圓成實性**？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義無分別名，於法界中，便得現見，相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣、能緣無分別智已得生起，由此菩薩名「已悟入圓成實性」。
（2）參見：印順法師，《攝大乘論講記》，pp.325-331。

[4] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，293a29-b3）：
問曰：先已說「性」，今說「相」。「**性**」、「**相**」**有何等異？**

但若性、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**。」[5]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**。

貳、詳究：約四類辨「性、相」（pp.148-162）

「性」、「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

（壹）約「初、後（遠、近）」論「性、相」（pp.148-150）

一、約初後（遠近）論性相：

一、明義：由「相」積習而成「性」（pp.148-149）

（一）約「人」辨（p.148）

《大智度論》卷 67 說：「**是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。**」[6]

我們的思想、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[7]等，這都由久久積習而成性的，並非有定善

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。

[5] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，293b3-12）：
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，執三奇杖，是其「相」。如：火，熱是其「性」，煙是其「相」。近為「性」，遠為「相」。「相」不定，從身出；「性」則言其實。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」。**「性」、「相」——「內、外，遠、近，初、後」等，有如是差別**。

[6] 《大智度論》卷 67 釋〈45 歎信行品〉（大正 25，528b24-28）：
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。

[7] 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈14 明法品〉（大正 9，460c5-14）：
佛子！云何菩薩摩訶薩隨其所應而化眾生？此菩薩知諸眾生所宜方便，知諸眾生種種因緣，知諸眾生心心所念；知心念已，教對治法——**貪欲多者，教不淨觀；瞋恚多者，教大慈觀；愚癡多者，教令分別一切諸法**；三毒等分，教以具足勝智

定惡的本性。

《大智度論》卷 31 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：『佛知世間種種性。』」[8]佛以種種界[9]（即性）

法門；樂生死者，教三種苦；著諸有者，教空法門；懈怠眾生，教行精進；我慢眾生，教平等觀；心諂曲者，教菩薩心寂靜非有。如是一切諸煩惱患，教以無量對治法門。

[8] （1）《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，292c4-5）。

（2）《十力經》，參見《雜阿含經》卷 26（684 經）（大正 2，186c14-187b5）。如來十力中的第六力是「世間眾生種種諸界如實知」，如《雜阿含經》卷 26（684 經）（大正 2，187a4-7）云：「復次，如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。若於此力成就，如來、應、正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。」

（3）《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉（大正 8，255a28-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。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。」

（4）參見《大智度論》卷 24 釋〈1 序品〉（大正 25，239b14-240a12）：

「性智力」者，佛知世間種種別異性。「**性**」**名積習**，「**相**」**從**「**性**」**生**。「欲」隨「性」作行；或時從「欲」為「性」，習「欲」成「性」。「性」名深心為事，「欲」名隨緣起，是為「欲」、「性」分別。……

佛知眾生如是性、如是欲，從是處來，若成就善根、不善根，可度、不可度，定、不定，必、不必，行何行、生何處、在何地。……

復次，佛用是種種性智**力知**「是眾生可度，是不可度。是今世可度，是後世可度。是即時可度，是異時可度。是現前可度，是眼不見可度。是人，佛能度；是人，聲聞能度；是人，共可度。是人，必可度；是人，必不可度。是人，略說可度；是人，廣說可度；是人，略廣說可度。是人，讚嘆可度；是人，折伏可度。是人，將迎可度；是人，棄捨可度。是人，細法可度；是人，麁法可度。是人，苦切可度；是人，軟語可度；是人，苦軟可度。……」

復次，佛知「是欲界眾生，是色界、是無色界眾生；是地獄、畜生、餓鬼、人、天；是卵生、胎生、濕生、化生；是有色、是無色，是有想、是無想；是短命，是長命；是但凡夫人未離欲，是凡夫人離下地欲、未離禪欲，如是乃至非有想非無想；是向道，是得果；是辟支佛，是諸佛無礙解脫」。如是等種種分別「五道，四生，三聚，假名，障，眾、入、界，善根、不善根，諸結使，地，業果，是可度、是不可度，滅、智」分別。

以如是等分別，知世間種種別異性，得無礙解脫。

如是等種種別異，佛悉遍知，無能壞、無能勝，是名第六力。

智力，知眾生根性等不同。

俗謂「江山易改，稟性[10]難移」，這不過是說習久成性，從串習[11]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[12]等，這些都是積漸[13]而成的。

（二）約「法」辨（pp.148-149）

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[14]，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。

二、舉證：無性待緣成凡聖（pp.149-150）

（一）述理（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**。[15]

（5）參見《阿毘達磨俱舍論》卷 27〈7 分別智品〉（大正 29，140b9-19）。

[9] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.122：

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。

*詳見《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，5a4-10）。

[10] 稟性：猶天性。指天賦的品性資質。（《漢語大詞典》（八），p.105）

[11] 串習：習慣。（《漢語大詞典》（一），p.625）

[12] 嗜欲：亦作“嗜慾”。1.嗜好與欲望。多指貪圖身體感官方面享受的欲望。（《漢語大詞典》（三），p.456）

[13] 積漸：逐漸形成。（《漢語大詞典》（八），p.144）

[14] 著（ㄓㄨㄛˋ）：亦作“箸”。1.明顯，顯著。（《漢語大詞典》（九），p.430）

[15] （1）親光等造，〔唐〕玄奘譯，《佛地經論》卷 2（大正 26，298a12-15）：

無始時來，一切有情有五種性：一、聲聞種性，二、獨覺種性，三、如來種性，四、不定種性，五、無有出世功德種性。

（2）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷 2〈2 集一切法品〉（大正 16，

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。

（二）釋論（pp.149-150）

《中論‧觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」[16]

597a29-b2）：

有五種種性。何等為五？謂聲聞乘種性、緣覺乘種性、如來乘種性、不定種性、無種性。

16 （1）《中論》卷 4〈24 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）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.474-475：

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。

實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性——「假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？」

這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，**龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。**性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：「知法常無性；佛種從緣起。」也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干[17]。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」[18]，也是此義。

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（印順法師）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。**

三、歸結（p.150）

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。

（貳）約「內、外」論「性、相」（pp.150-151）

二、約內外說性相：

一、明義（p.150）

《大智度論》卷 31 說：「相不定，從身出，性則言其實。」[19]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」，[20]即是說內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有

---

[17] 相干：2.相關聯，相牽涉。（《漢語大詞典》（七），p.1136）

[18] 《妙法蓮華經》卷 2〈2 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。**

[19] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（大正 25，293b8）。

[20] （1）《增壹阿含經》卷 17〈25 四諦品〉（7 經）（大正 2，634a18-b16）：
爾時，世尊告諸比丘：「有此四果。云何為四？**或有果生而似熟，或有果熟而似生，或有果熟而似熟，或有果生而似生**。是謂，比丘！世間有此四果。世間有此四人，亦復如是。云何為四？**或有人熟而像生，或有人生而像熟，或有人生而似生，或有人熟而似熟**。

時是相反的。

二、舉證（pp.150-151）

《大智度論》卷 31 舉喻說：「如見黃色為金相，而內是銅……。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈[21]毀辱[22]，忿然[23]瞋恚，便是其性。」[24]論中的故事是說：有主婦常常供養恭敬，被人稱讚為性情好。女婢為試驗她是否真正性善，早上儘[25]睡，主婦雖呼也不起；起後也不作事，到吃飯時，主婦喚來用膳[26]，她還嫌飯菜沒有作好。主婦實在忍不得了，大發雷霆[27]，瞋忿斥罵。這時，兇惡的性情完全暴露出來。

何等人**生而似熟**？或有人往來行步不行卒暴，眼目視瞻恒隨法教，著衣持鉢亦復隨法，行步視地，不左右顧望；然復犯戒，不隨正行，實非沙門而似沙門，不行梵行而自言行梵行，盡壞敗正法，根敗之種——是謂此人生而像熟。

彼人云何**熟而像生**？或有比丘性行似踈，視瞻不端，亦不隨法行，喜左右顧視；然復精進多聞，修行善法，恒持戒律，不失威儀，見少非法便懷恐懼——是謂此人熟而像生。

彼云何人**生而像生**？或有比丘不持禁戒，不知行步禮節，亦復不知出入行來，亦復不知著衣持鉢，諸根錯亂，心著色、聲、香、味、細滑之法，彼犯禁戒，不行正法，不是沙門而似沙門，不行梵行而似梵行，根敗之人，不可修飾——是謂此人生而似生。

彼云何有人**熟**※**而似熟**？或有比丘持戒禁限，出入行步不失時節，看視不失威儀；然極精進，修行善法，威儀禮節皆悉成就，見小非法便懷恐怖，況復大者！是謂此人熟而似熟。

是謂，比丘！世間有此四果之人，當學熟果之人。如是，諸比丘！當作是學。」

※案：《大正藏》原作「熱」，今依前後文義改作「熟」。

（2）龍樹撰，〔宋〕僧伽跋摩譯，《勸發諸王要偈》（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。

[21] 罵詈（ㄇㄧˋ）：罵，斥罵。多用作書面語。（《漢語大詞典》（十二），p.815）

[22] 毀辱：1.詆毀污辱。（《漢語大詞典》（六），p.1497）

[23] 忿然：憤怒貌。（《漢語大詞典》（七），p.425）

[24] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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」。

[25] 儘（ㄐㄧㄣˋ）：亦作“盡”。6.一味，老是。（《漢語大詞典》（一），p.1719）

[26] 用膳：吃飯。（《漢語大詞典》（一），p.1027）

[27] 大發雷霆：比喻大發脾氣。（《漢語大詞典》（二），p.1380）

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」[28]，表裏一致，性相一如的，但也可能是假充[29]善人的。

如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。[30]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[31]，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅[32]等。

（參）約「通、別」說「性、相」（pp.151-154）

三、約通別說性相：

一、明義（p.151）

佛法中常說為自相、共相；《大智度論》名為總相、別相，總性、別性。此**總**與**別**，依《大智度論》卷 67 說，即名為**相**與**性**，即**諸法的共通性為相，**

---

[28] （1）《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而後厭然，揜※其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂**誠於中，形於外**，故君子必慎其獨也。」

※案：揜（ㄧㄢˇ）：遮蔽。（《漢語大詞典》（六），p.770）

（2）劉真，白話新譯，《四書讀本》，綜合出版社，民國 69 年，pp.7-8：

經文上說的「誠其意」的意思，是說自己不要欺騙自己。要像厭惡那腐壞的氣味和愛好那美麗的顏色一般真切，這才算得自家快活受用。所以君子定要小心謹防自己一人獨處的時候；而小人恰好相反：平常住在家裏，專做不好的事，所謂壞事做盡，看見君子然後再遮遮掩掩地去隱藏他那壞處，故意顯揚他的假善，殊不知別人早已看透了他，清清楚楚地就同看見他的肺肝一樣。他的那種作法，其實有什麼益處呢？一個心裏誠實，便會表現在外面，所以君子一定要小心謹防自家一人獨處的時候。

[29] 假充：假冒，冒充。（《漢語大詞典》（一），p.1575）

[30] 參見《雜寶藏經》卷 3〈35 山鷄王緣〉（大正 4，465a9-13）：

佛在王舍城，提婆達多往至佛所，而作是言：「如來今者可閑靜住，以此大眾，付囑於我。」

佛言：「食唾癡人！我尚不以諸大眾等付囑舍利弗、目犍連，云何乃當付囑於汝？」提婆達多瞋罵而去。

[31] （1）《雜阿含經》卷 26（684 經）（大正 2，187a4-5）：

如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。

（2）另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉（大正 8，255a28-b22），《大智度論》卷 24 釋〈1 序品〉（大正 25，239b14-240a12）。

[32] 參見《雜阿含經》卷 38（1077 經）（大正 2，280c17-281c2），《增壹阿含經》卷 31〈38 力品〉（6 經）（大正 2，719b20-722c22），《賢愚經》卷 11〈45 無惱指鬘品〉（大正 4，423b5-427c28）。

不共的名為性。[33]

《大智度論》卷 31 說：「**總相者，如無常等。別相者，諸法雖皆無常而各有別相，地為堅相，火為熱相。**」[34]

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**。

二、抉擇（pp.149-154）

（一）辨「自相」（pp.149-153）

1、部派論師之說（pp.149-152）

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[35]（卷 67 稱之為常法）[36]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。

2、中觀之正義（pp.152-153）

---

[33] 《大智度論》卷 67 釋〈45 歎信行品〉（大正 25，528b16-c1）：
佛言：「若菩薩摩訶薩了了知般若波羅蜜相，不分別一切法，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。此中，佛說因緣：「色等諸法不可思議」，「不可思議」即是「畢竟空」，諸法實相常清淨。

[34] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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。**

[35] 失卻：失掉。（《漢語大詞典》（二），p.1480）

[36] 《大智度論》卷 67 釋〈45 歎信行品〉（大正 25，528b21-22）：「『不分別色性』者，不見色**常法**——所謂『地，堅性』等。」

（1）依緣破實性（pp.152-153）

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 評云：「火能燒，造色能照，二法和合故名為火……，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生。」[37]

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[38]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，哪裏可以想像為自性存在的。**

《中論》在破眼以見為性——自相時說：「見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。」[39]眼之所以能見，必依對象、光線、空間、

---

[37] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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。

[38] 記：8.表記，標志。（《漢語大詞典》（十一），p.58）

[39] （1）《中論》卷 1〈3 觀六情品〉（青目釋）（大正 30，6a6-23）：
是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物？
是眼不能見自體。何以故？如燈能自照，亦能照他；眼若是見相，亦應自見；亦應見他——而實不爾。是故偈中說：若眼不自見，何能見餘物？
問曰：眼雖不能自見，而能見他；如火能燒他，不能自燒。
答曰：
「火喻」則不能成於「眼見」法；去未、去、去時，已總答是事。
汝雖作「火喻」，不能成「眼見」法；是事，〈去來品〉中已答，如：已去中無去，未去中無去，去時中無去。如：已燒、未燒、燒時，俱無有燒；如是已見、未見、見時，俱無見相。復次，
見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。
眼未對色，則不能見，爾時不名為「見」，因「對『色』」名為「見」。是故偈中說：未見時無見，云何以見能見？
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.103-106：

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。

（2）約俗成別性（p.153）

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

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」己「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。）

*諸如《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1（大正 19，109a28-b27），卷 2（大正 19，112c11-113a21），卷 3（大正 19，114c21-115a1）。

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。

（二）辨「共相」（pp.153-154）

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。

1、部派論師之說（pp.153-154）

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》〈辯千問品〉[40]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。

2、西洋人之看法（p.154）

此「共相」，西人曾有二種說法：

有以為共相並沒有共相之為物，僅是**抽象的、意識上概括**[41]**的類概念**。

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。

3、佛法之正觀（p.154）

依佛法說：

（1）依「二諦」明（p.154）

A、約「勝義諦」（p.154）

（A）明理（p.154）

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

---

[40] 《阿毘達磨品類足論》卷 10～卷 17〈7 辯千問品〉（大正 26，733a17-765c25）。

[41] 概括：1.歸納，總括。（《漢語大詞典》（四），p.1197）

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。

（B）舉喻（p.154）

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。

（C）合法（p.154）

依此以觀共相，即知**共相**為**不離自性，而不即是自性的。**

B、約「世俗諦」（p.154）

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。

（2）簡別是非（p.154）

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。

（肆）約「名（相）、實」說「性、相」（pp.155-162）

四、約名（相）實說性相：

一、正辨法義（pp.155-158）

（一）略述（p.155）

《大智度論》卷 51 說：「此性深妙，云何可知？以色（等）相力故可知。」[42]此即**藉相以知性**。

相指能知某之所以是某者，如見了扮角[43]的臉譜[44]和服裝，就知道他是誰。

---

[42] 《大智度論》卷 51 釋〈23 含受品〉（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[1]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。
[1]〔眼〕－【宋】【元】【明】【宮】【聖】【石】。（大正 25，428d，n.1）

[43] 角（ㄐㄩㄝˊ）：5.角色，人物。6.我國戲曲演員專業分工的類別，主要根據角色類型劃分，如京劇有生、旦、淨、丑四大角。（《漢語大詞典》（十），p.1346）

[44] 臉譜：1.傳統戲曲演員面部化裝的一種程式。在面部勾畫一定的彩色圖案，以顯

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。

（二）詳明（pp.155-158）

此更可分為二層去說：

1、「相」與「可相」（所相）（pp.155-157）

（1）現量：約「存在」與「樣相」（pp.155-156）

A、明義（p.155）

一、即**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。

相有表示此法自性的作用，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。」[45]

B、簡非（pp.155-156）

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。[46]

這在佛法裏，批評的地方很多，《中論》〈5 觀六種品〉〉，和《十二門

示劇中人物的性格和特徵。主要用於淨角和丑角。（《漢語大詞典》（六），p.1387）

[45] （1）《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（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。

（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.125-127。

[46] （1）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉（大正 41，94b29-c2）：

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**。

（2）《勝宗十句義論》（大正 54，1262c19-1263c2）。

論》〈觀有相無相門〉、〈觀一異門〉等，都曾論評過。[47]

C、顯正（p.156）

本來，諸法是離**相**無**可相**，離**可相**無**相**的。如長頷[48]、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，如**眼**見它的色相、形態，**身**觸它的堅軟冷暖，**耳**聽它的音聲等；是直見現前的，是僅見外表的，是各別的。

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**。自性見就是那樣的！

D、結說（p.156）

此上所說因**相**而知**性**——**可相**，即約**存在**與**樣相**說。

（2）比量：約「存在」與「標相」（pp.156-157）

佛法中更有所謂**「標相」**[49]，也是可以**藉此而知性**的，但這是**依於比量的推比而知**，**相**與**可相**間的關係，絕為鬆懈。

如見招牌知有酒店，但也有酒店而不置此招牌者。又如見煙知火，煙為火相，但無煙還是可以有火的。所以《大智度論》卷 67 說：「如見

---

[47] （1）參見：《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（青目釋）（大正 30，7c4-10）；
印順法師，《中觀論頌講記》，p.128。
（2）參見《十二門論》〈5 觀有相無相門〉（大正 30，163c14-164a7）。
（3）參見《十二門論》〈6 觀一異門〉（大正 30，164a8-b23）。

[48] 頷（ㄏㄢˋ）：1.下巴。（《漢語大詞典》（十二），p.320）

[49] 《中觀論疏》卷 5〈5 六種品〉（大正 42，70c15-18）：
問：何者為「空相」？
答：「空」有二種相：一、**標相**，二、體相。
如見柱有，知柱外即無；因「有」知「無」，「有」是「無」家「標相」。二者，除柱故得柱無，柱無之處為「空『體相』」。

煙知火，煙是火相而非火也。」[50]

故約相對而分別說：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。

2、「事相」與「理性」（pp.157-158）

二、即**事相與理性**：

（1）明義（p.157）

《大智度論》卷 46 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。」[51]

有為法性即**無常性**，一切有為法法爾如是；
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。

此如《大智度論》卷 31 說：「有為性三相：生、住、滅。無為性亦三相：不生、不住、不滅。」[52]

（2）特辨「無為法性」（pp.157-158）

---

[50] 《大智度論》卷 67 釋〈45 歎信行品〉（大正 25，528b24-28）：
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。

[51] 《大智度論》卷 46（大正 25，394a5-8）引經〔〈18 摩訶衍品〉〕：
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」。

[52] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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」。

關於無為法性，從本性寂滅說，**相**與**性**即**現相**與**空性**。

如《大智度論》卷 51 說：「諸佛觀色相畢竟清淨空……，性自爾故。」[53]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，由一切現有以達畢竟空性**，比之「相與可相」，是更深入了！

二、簡別立宗（pp.158-162）

（一）舉論題（p.158）

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。

（二）述宗見（pp.158-159）

1、明異說（pp.158-159）

於此，有兩大派的不同：

（1）實在論者（pp.158-159）

一、實在論者——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[54]與意義，雖不是對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得[55]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

---

[53] 《大智度論》卷 51 釋〈23 含受品〉（大正 25，428a19-23）：

如**諸佛觀色相畢竟清淨空**，菩薩亦應如是觀。「色眼[1]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。

[1]〔眼〕－【宋】【元】【明】【宮】【聖】【石】。（大正 25，428d，n.1）

[54] 類名：《墨經》中的邏輯術語。指反映同類對象的概念，相當於普遍概念。如“馬”即類名。《墨子·經說上》：“命之馬，類也；若實也者，必以是名也。” 孫詒讓 閒詁：“ 張 云：‘馬而名之馬，是類也。凡馬之實，皆得名之馬。

（《漢語大詞典》（十二），p.354）

[55] 了得：1.領悟，理解。（《漢語大詞典》（一），p.724）

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。[56]

（2）唯心論者（p.159）

二、唯心論者說：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**」。[57]

2、敘正理（pp.159-162）

（1）簡別（pp.159-162）

A、總略（p.159）

中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。

B、遣非（p.159）

有人引《大智度論》卷 15 所說「**若諸法實有，不應以心識故知有；若以心識故有，是則非有**」[58]，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[59]中的觀空，非自性空正宗。

---

[56] 詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 37（大正 27，193b4-194c15）、《大智度論》卷 6（大正 25，103b29-104a9）。

[57] （1）《續傳燈錄》卷 32（大正 51，691a29-b3）：
劍州萬壽自護禪師上堂：「古者道：『**若人識得心，大地無寸土**。』萬壽即不然。**若人識得心，未是究竟處，且那裏是究竟處**？」拈拄杖卓一下，曰：「甜瓜徹蒂甜，苦瓠連根苦。」

（2）〔明〕袾宏述，《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》（卍新續藏 38，235a11-13）：
又云：「若人識得心，大地無寸土。土既即心，水火與風亦如是矣。本來成佛，何以度為？」

[58] 《大智度論》卷 15 釋〈1 序品〉（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。

[59] （1）參見《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a22）。

（2）三空，參見：印順法師，《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，pp.70-71：
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 12 說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。
「**分破空**」，即臺宗所說的析法空。如舉氍為喻，將氍析至極微，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；

C、釋由（pp.159-160）

（A）標顯正義（pp.159-160）

應該知道「**以心識故有，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）[60]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[61]。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**。

（B）舉例證成（p.160）

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。**

（C）歸述正說（p.160）

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。

「**觀空**」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。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。

「十八空」，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。

（3）參見：印順法師：《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，pp.70-73；《中觀論頌講記》〈懸論〉，pp.22-24。

[60] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.66：

「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

[61] 考見：察知，稽考發見。（《漢語大詞典》（八），p.634）

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[62]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**。

D、較異（pp.160-161）

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。**

（2）明宗（pp.161-162）

A、幻有非真（pp.161）

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。

依於**能所系（含攝著因果系）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：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」[63]

---

[62] 逐：5.跟隨。（《漢語大詞典》（十），p.887）

[63] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈10 相行品〉（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』。」
（2）《大智度論》卷 34 釋〈10 行相品〉（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』。」
（3）印順法師，《中觀論頌講記》，p.448：
經中說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。」

B、執妄非實（pp.161-162）

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：

一、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。從**各類業感六根而發識**，所幻見而了知的法相，也就不能相同。在各自類中，可以安立為各各的真實；而總論眾生所見，即不過是相對的真實。

二、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。但小孩所見者與大人所見不一致，原始人類所知的世界與近代人類所知的世界也大大不同。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。

C、除妄證如（p.162）

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**。

「無所有」，是諸法的畢竟空性；「如是有」，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說「如是無所有」。但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此「如是有的緣起」是「無所有的性空」，此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

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，則見如來」[64]——即諸法如義。

[64] （1）《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749a24-25）：
凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。
（2）印順法師，《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，徹見如來法身了！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。
*在在：處處，到處。（《漢語大詞典》（二），p.1010）

第八章、中觀之諸法實相

第三節、體、作、力

（pp.162-166）

壹、論異同（p.163）

（壹）辨「體」（p.163）

一、標舉（p.163）

體，對**用**而說。

二、釋義（p.163）

體與**性**，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。

體與**性**也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常。」[1]**性**可以作**性質**等說，如說無常性、無我性等，即與**法體**不同。

體與**性**也有同一的，如薩婆多部說諸法各住自性，**自體**也即**自性**的異名。[2]然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全[3]的實體不同。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[4]

---

[1] （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈5 分別隨眠品〉（大正 29，105a27-b3）：
然彼所說「恒與『有為諸相』合故行非常」者，此但有虛言，『生滅』理無故。許「體恒有」說「性非常」，如是義言，所未曾有。
依如是義，故有頌言：「許『法體恒有』，而說『性非常』，『性』、『體』復無別，此真自在作！」
（2）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 20〈5 分別隨眠品〉（大正 41，311c24-312a4）：
「然彼所說」至「此真自在作」者，此下，廣破。經部牒前毘婆沙師立義徵破。然彼前文所說「恒與『有為諸相』合故行非常」者，此但有虛言「三世體實有」，「生滅」理無故。汝許「體恒三世實有」，說「性非常」——如是義言，所未曾有。依如是義，故有頌言：「許『三世法其體恒有』，而說『三世其性非常』。『性』之與『體』，『眼』、『目』異名，復無有別，此真是彼自在天作！」外道計自在天須作即作。論主調彼：須作即作，同彼自在，故言「此真自在作」。

[2] 《大毘婆沙論》卷 1（大正 27，4a10-11）：
如說「自性」，「我」、「物」、「自體」、「相」、「分」、「本性」，應知亦爾。

[3] 大全：全部。（《漢語大詞典》（二），p.1338）

[4] 《大般若波羅蜜多經》卷 360〈61 多問不二品〉（大正 6，853c10-13）：
菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，應於**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

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。[5]

（貳）依《中論》〈青目釋〉廣明（pp.163-164）

一、引文（p.163）

此中，**體、作、力**三者合起來說，別處也不曾見到。

然在《中論》〈8 觀作作者品〉中有大同的詞句，有作如是說：「**現有作，有作者，有所用作法**。」[6]

二、述義（pp.163-164）

（一）作（業）（p.163）

此中所說的**作**，即佛典常用的「羯磨」（karma），即是**業**。

（二）作者（體）（pp.163-164）

作者（kāraka），即能起作用的**假我**或**法**。

如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。

增不減。

[5] 參見：印順法師，《中觀今論》，pp.200-201：

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：**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。**唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。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。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。

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。

[6] 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（青目釋）（大正 30，12b6-12）：

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：上來品品中破一切法皆無有餘，如：破「三相」，「三相」無故無有「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。

佛法雖可說有作者，但這不過是順俗假說，並無真實的作者。如說眼能見，見是眼之用，即假名眼為見者。故此處所說**作者**，與**體**義相當。

依《順正理論》卷 3 解**作者**有二家：

一、約一一法的自性——**法性**說。

二、約因緣和合相續的**假名**說。[7]

依**中觀**說：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。如《華嚴經》說：「諸法無作用，亦無有體性。」[8]由此，**體**——**作者**與**作用**，都約緣起假名說。

（三）作法（力）（p.164）

《中論》三名中的「作法」，羅什每置一「所」字，如：「諸可有所作」[9]、

---

[7] 《阿毘達磨順正理論》卷 3〈1 辯本事品〉（大正 29，342a17-29）：

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，杌等，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』。」

[8] 《大方廣佛華嚴經》卷 13〈10 菩薩問明品〉（大正 10，66b6）。

[9] （1）《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，12c8-9）：

若無罪福報，亦無有涅槃，**諸可有所作**，皆空無有果。

（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.250：

phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /
mārgaḥ sarva**kriyā**ṇām ca nairarthakyaṃ prasajyate //

果報が存在しないならば，解脱にいたる〔道〕も，また天界にいたる道も，成り立たないことになる。〔こうして〕また，**一切の作用**が無意味である，という誤りが付随する。

（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.177-178：

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。……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，精進的修學佛法做什麼呢？

「無所用作法」[10]，原語為 kriyā，指所有的作用或力用言。作即運動，所以或譯為力、用、作用等。

（參）「作者、作（業）、作法」與「體、作、用」之關係（p.164）

這樣，今以論的作（業）、作者、作法，配合於體、作、用三者，即是：

體即作者，

作即是（作）業[11]，

力[12]即作用[13]，

如將作與作法合名為「用」，即成為體與用。

貳、辨差別——「體、用」與「性、相」（p.164）

（壹）約「體、用」說（p.164）

一、辨「相、用」的差別（p.164）

（一）總標（p.164）

體用與性相不同：

（二）別釋（p.164）

1、「性、相」義（p.164）

相是「形[14]他以顯自」的；如說白色，白即不同於黑，有不同於其他的

---

[10] （1）《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，12c4-5）：
若墮於無因，則無因無果，無作、無作者、**無所用作法**。
（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.246：
hetāvasati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate /
tadabhāve kriyā kartā karaṇaṃ ca na vidyate //
原因が存在しないならば，行為の結果も，行為の原因も，存在しない。それ（行為の結果）が存在しないならば，**作用**も，**行為主体**も，**手段**も存在しないことになる。
（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.176-177：
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。**

[11] 重編案：此處的「（作）業」，若配合前引〈青目釋〉，應言「作（業）」。

[12] 重編案：此處的「力」，若配合上文，即指「用」。

[13] 案：此處的「**作用**」，若配合〈青目釋〉之「作（業）」、「作者」、「**作法**」三者的話，應言「**作法**」。

特相，知道此法是什麼。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**，這是**性**與**相**的主要意義。

2、「體、用」義（p.164）

體與**用**即不同，**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**。

（三）論異（pp.164-165）

1、結示前義（p.164）

所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。

2、引證明理（pp.164-165）

《中論》說「現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報」，[15]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。

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**。[16]

---

[14] 形：11.比較，對照。（《漢語大詞典》（三），p.1112）

[15] 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（青目釋）（大正 30，12b6-7）。

[16] （1）《順正理論》卷 52〈5 辯隨眠品〉（大正 29，631c5-14）：

諸法勢力總有二種：一名「作用」，二謂「功能」。「引果功能」名為「作用」，非唯「作用」總攝「功能」，亦有「功能」異於「作用」——且闇中眼見色功能為[闇>闇]所違，非違「作用」，謂有闇障違「見功能」，故眼闇中不能見色；「引果作用」非闇所違，故眼闇中亦能引果，無「現在位，『作用』有闕」，「現在」唯依「作用」立故。「諸作用」滅，不至「無為」，於餘性生能為因性，此非「作用」，但為「功能」，唯「現在時」能引果故、「無為」不能引自果故、唯「引自果」名「作用」故。

（2）《順正理論》卷 14（大正 29，409c26-410a3）：

謂有為法——若能為因引攝自果，名為「作用」；若能為緣攝助異類，是謂「功能」。如前已辯[8]。一切現在皆能為因引攝自果，非諸現在皆能為緣攝助異類。謂闇中眼，或有功能被損害者，便於眼識不能為緣攝助令起；然其作用非闇所損，定能為因引當眼故。由斯，「作用」、「功能」有別。

[8]辯＝辨【宋】【元】【宮】下同。

二、明「體」、「用」的關係——不一不異（p.165）

體與用，依佛法說，是不一不異的。

如從眾緣和合而成的，即是**體**，指**緣起和合性的總體**；
用即**和合性上所起的種種作用**。

體與用是不可以相離的，但也不即是一。

作者與**作業**，即**體**與**用**的關係，如《中論》〈8 觀作作者品〉說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」[17]

作者的動作，即指**事業**。常人每引起錯覺，以為另有一物名為業，作者是作者，業是業；論頌正破此以作者非業，而成為別於作者之業的。由作者而作業，故應作者不離作業。

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。

凡是**作者**即有**業**，有**業**必有**作者**，**作者與業是不一不異的。**

（貳）約「作」、「力」說（pp.165-166）

一、設問（p.165）

作、**力**雖可以總名為**用**，然**作**與**力**別說，到底有什麼意義？

二、釋答（pp.165-166）

（一）辨義（pp.165-166）

約**法的現在作用**說，二者是無差別的。因為**法**必有**用**，**用**即是**力**，也即是

---

[17] （1）《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，13a17-18）。
（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.262：
pratītya kārakaḥ **karma** taṃ pratītya ca kārakam /
karma pravartate nānyatpaśyāmaḥ siddhikāraṇam //
行為者は行為に縁って〔起こり〕，また行為はその行為者に縁って起こる。それ以外の成立の原因を，われわれは見ない。
（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.181-182：
作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，沒有自性的作者及作業，但假名相宛然而有。這就是說：作者之所以為作者，是「**因業**」而「**有作者**」的；業之所以為業，是「**因作者**」而「**有業**」的。因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。論主「**成**」立「**業**」及**作者的意**「**義**」，**就是**「**如是**」。除了這緣起義以外，「**更無有**」其「**餘**」的「**事**」**理**，可以成立的了。

活動，活動即是**業**（作）。

但**作用**（力），**專在當前的動作說**；

業（作）卻動詞而名詞化的，即**通於過去、未來**。

（二）舉例（p.166）

如眼見的見，是一種動作，然見也可能作為一件事情。

如說人作善業、惡業，此即依人的身心活動而顯業相，業即動作之義。依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法法不失，勢用仍在。剎那滅入過去，不像現在那樣有明顯的活動，即動作的潛在——過去化；在名言上，即動詞的名詞化。[18]

（三）結示（p.166）

所以依**作用**（力）和**業**（作）的字義去解說，事業的**業**（作）與作用的**用**可以作如是觀：

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。

《順正理論》**作用**與**功能**的分別，意義也大概相同。

參、總結成（p.166）

體、**用**、**業**，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。

---

[18] 體——體（作者）

用┤┌——作（作業）〔通於過去、未來〕

└——力（作用）〔當前的動作〕

第八章、中觀之諸法實相

第四節、因、緣、果、報

（pp.166-180）

壹、概述名義（pp.166-168）

（壹）「因」與「緣」（pp.166-167）

一、明同

先說因與緣，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裏，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，生於正見」[1]，二因二緣，即是多聞熏習與如理思惟二者。由此觀之，因與緣不能說定有差別。

二、顯異（p.167）

（一）約「使用的習慣」辨（p.167）

但從文字使用的習慣去考察，也可以說因與緣有一些差別。如處處說為因果，而不說為緣果。又只見名為緣起法、緣生法，不曾見名為因起法、因生法。

由此名字的應用不同，可以看作：

緣約法的力用說——古人解說為「有力能生」，[2]凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。

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。

所以因有顯示法體的性質，緣從力用而得名。

（二）依「梵文解讀」辨（p.167）

還有，依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：

（一）、是緣起（pratītya-samutpāda），

---

[1] 《中阿含經》卷 58（第 211 經）《大拘絺羅經》（大正 1，790c28-791a3）：
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。」

[2] 〔唐〕窺基撰《成唯識論述記》卷 8（大正 43，512c11-13）：「前念五識現行相分為能熏，引相分種子，生於後念五識相分；前念五相有力能生後識見分，故是『緣』義。」

（二）、是四緣[3]中的**因緣**（hetu-pratyaya），

（三）、是**因**與**緣**（hetu，pratyaya）。

因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。梵文有一言、二言、多言。

「**因**」字多用**一言**，即表示是**單數**的。

「**緣**」字用**多言**，即表示是**複數**的。

可見**緣是種種和一般的，因是主要的。**

一法的成立，必依種種緣而成；在此種種緣中，**最主要者名為因，一般者名為緣。**

（三）結義（p.167）

這樣，因與緣可作這樣的分別：

一、因顯體性，而**緣**明**作用；**

---

[3] （1）四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.65-67：

「因緣」，在大乘唯識學上，說唯有種子生現行，現行熏種子是因緣。但有部說因緣，體性是一切有為法，在有為法作六因中的前五因（同類因，俱有因，相應因，遍行因，異熟因）時，都名因緣。意義是能為親因的緣。

「次第緣」就是等無間緣，體性是一分的心心所法。前念的心心所法，能為次第的後念心心所法生起之緣，所以叫次第緣。有部的因緣，是通於三世的，次第緣則限於過去、現在，因為未來世的心心所法，是雜亂的，還沒有必然的次第性。過去、現在中，還要除去阿羅漢的最後心，因為剎那滅後，不再引生後念的心心所，所以也不是次第緣。

「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

「增上緣」，不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。一切法生，不出此四緣，此外更沒有餘緣可以生法的。所以說：「四緣生諸法，更無第五緣。」

從緣生的一切有為法，不外心、色、非色非心三類。

色法是依因緣、增上緣二緣生的。

心、心所法，依四緣生。

非色非心的不相應行法中，像無想定、滅盡定，有因緣、次第緣、增上緣三緣；不是心法，所以沒有所緣緣。其他的非色非心法，也從因緣、增上緣二緣生。

由此四緣，一切法得生。

二、因為主要的，緣為一般的。

（貳）「果」與「報」（pp.167-168）

論到果與報，

一、對「因」稱為「果」（pp.167-168）

對因而說果，有某種因即得某種果。

二、有善惡性名為「報」（p.168）

報也是果，不過是果中的特別果[4]。梵語 vipāka，奘師譯為異熟，報即異熟的古譯。異熟，即**異類而熟，因是善惡，果為無記**。

但這如大眾部說善因感善果，惡因感惡果，即沒有異類的意義。

所以，異熟的本意，應為**異時而熟**，即過去的業因感今後善惡的結果。[5]

報指果中有善惡性，與一般的因果不同。

佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為報。

---

[4] （1）五種果：梵語 pañca phalāni。又作五果。……

一、等流果（niṣyanda-phala），謂眾生由修不善之故，而樂住於不善，則不善之業轉多，反之亦然；如此則果隨業轉，業與果同，業果相似，故稱等流果。

二、異熟果（vipāka-phala），謂眾生以現世惡業招來世三惡之苦，以現世善業招來世人天之樂果；以其異世而成熟，故稱異熟果。

三、離繫果（visaṃyoga-phala），即無為果。依涅槃之道力而證之者，遠離一切煩惱繫縛。

四、士用果（puruṣakāra-phala），士用，謂士夫所用，即造作之力用。謂於世間諸法，隨依一種而起士夫之用，如農夫因稼而苗稼成熟，商人因貨而獲利；以其依於造作之力用而得，故稱士用果。

五、增上果（adhipati-phala），謂眼、耳、鼻、舌、身、意諸根識，由和合照境而成諸事，故六根各有增上勝力；如眼根雖有見性，但若無眼識之緣境，則無照用之力，故稱增上果。（《佛光大辭典》（二），p.1180）

（2）參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 121（大正 27，629c4-630b28）。

[5] 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 1（大正 43，238c16-23）：

「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。……

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」。

（參）結說（p.168）

因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名因果。

貳、敘「異解」以顯「中觀義」（pp.168-176）

（壹）約「主從」辨「因緣」義（pp.168-171）

一、獨尊「因性」之過

（一）唯識宗的因果說（pp.168-170）

1、概述（p.168）

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。[6]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。

2、探源（pp.168-169）

這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」[7]字。

（1）約「字義」辨（p.168）

「界」（dhātu）與「法」（dharma）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。

持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。

（2）從「教理」說（pp.168-169）

---

[6] 《攝大乘論本》卷上（大正 31，134c28-135a5）：

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。

[7] （1）印順法師，《中觀今論》，p.169：

「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，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.122：

「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。

*詳見《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，5a4-10）。

A、依《阿含》教明（pp.168-169）

在《阿含經》裏，

界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。

種類，可從兩方面說：

如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可**類**[8]**括**[9]**一切眼**。

又從眼界異於其他的耳界等，可顯示**眼界的特殊**。

所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。

約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。[10]

B、據有部說（p.169）

（A）結前啟後（p.169）

細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同、異其所異的。

從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

（B）述義明失（p.169）

西北印度的**說一切有部**，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首[11]），即落入**多元實在論**。

他們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。**

---

[8] 類：12.率，皆，大抵。（《漢語大詞典》（十二），p.353）

[9] 括：包容，包括。（《漢語大詞典》（六），p.562）

[10] （1）《長阿含經》卷 8（9 經）《眾集經》（大正 1，50a27-28）：
復有三法，謂「三界」：色界、無色界、盡界。
（2）《中阿含經》卷 7（30 經）《象跡喻經》（大正 1，464c4）：
云何「四大」？謂地界、「水、火、風」界。
（3）《中阿含經》卷 3（13 經）《度經》（大正 1，435c21-22）：
云何「六界法」？我所自知自覺為汝說，謂地界、「水、火、風、空、識」界。
（4）《雜阿含經》卷 16（452 經）（大正 2，116a8-9）：
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」。

[11] 如《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，1a-13b2），《阿毘曇心論》〈1 界品〉（大正 28，809a-810b），《阿毘曇心論經》1 界品（大正 28，833c-836b）。

3、明宗（pp.169-170）

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論，但將法法的自性，修改為**法法各有自種子——潛能**，存儲於心識[12]或賴耶識中；**法的生起，即從潛在的自種子而現行**。依**經部師**，**種子**即名為**界**；世親解釋為**種類**與**種族**——**能生**。[13]

《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」[14]句，種子論者就解說為眾

---

[12] 關於經部說明「受熏及種子所依」，可參見：
（1）《唯識學探源》，pp.177-186：一、六識受熏，二、六處受熏，三、細心受熏。
（2）《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.554-557：一、心心相續，二、六處受熏，三、色（根）心互熏，四、細心相續。

[13] （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 8〈3 分別世品〉（大正 29，41b21-22）：
何故名為「『欲』等三界」？**能持自相故名為「界」；或「種族」義**，如前已釋。……

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，5a4-10）：
「法**種族**」義是「界」義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名「多界」；如是一身或一相續有十八類諸法種族，名「十八界」。此中「種族」是「生本」義。
如是眼等，誰之生本？謂**自種類**，同類因故。
若爾，「無為」應不名「界」。
心.心所法生之本故。
有說：「界」聲表「**種類**」義。謂十八法種類自性各別不同，名「十八界」。

[14] （1）《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，581b17-21）：
薄伽梵說：「有眼界、色界、眼識界，乃至有意界、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。

（2）《成唯識論》卷 2（大正 31，8a22-29）：
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，而由染淨新所熏發」；*1諸有情類無始時來，「若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。」*2

*1《瑜伽師地論》卷 2（大正 30，284 b19-23）：
又種子體無始時來相續不絕，性雖無始有之，然由淨.不淨業差別熏發，望數數取異熟果，說彼為新。若果已生，說此種子為已受果。由此道理，生死流轉相續不絕乃至未般涅槃。

*2《瑜伽師地論》卷 2（大正 30，284a29-b2）：
復次，此一切種子識——若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。

生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」[15]

（二）印順法師評判（pp.169-170）

1、釋其思想（pp.169-170）

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**引申為因義**，所以說**界為種族義，即成為眼從眼生、耳從耳生的自性緣起**。

2、辨其過失（p.170）

依中觀者說：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[16]的潛因的待緣顯現而已。

又，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。

佛為什麼要說因緣生諸法？

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。

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。

二、偏重「緣性」之失（pp.170-171）

（一）華嚴宗的法界緣起說（p.170）

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。

---

[15] （1）無著菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷上（大正 31，133b15-16）：
無始時來界，一切法等依，由此有諸趣及涅槃證得。
（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.35：
「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。

[16] 具體而微：總體的各部分都具備而形狀或規模較小。（《漢語大詞典》（二），p.112）

唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；
華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。

（二）印順法師之評論（pp.170-171）

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。

但佛說因緣，那能這樣的寬泛[17]、不著邊際！**因緣說的主要意義，在指出較主要的切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。**
否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？

故因緣論可不必講到那樣玄妙寬泛，除了某些主要的因緣外，其餘的一切雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切，並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。

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。

三、結顯正義（p.171）

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，才能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

（貳）依「時態」論「因果」義（pp.171-176）

一、概述分類（pp.171-172）

（一）舉眾說（pp.171-172）

因、緣、果、報，《增壹阿含經》裡講到四緣，[18]迦旃延尼子創說六因。[19]

---

[17] 寬泛：謂內容意義等牽涉面寬廣。（《漢語大詞典》（三），p.1581）

[18] （1）四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。
（2）參見《增壹阿含經》卷 23〈31 增上品〉（大正 2，673b15-20）。
（3）參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16（大正 27，79a26-c5）。

[19] （1）六因：相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。
（2）參見《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c5-921a10）。
（3）六因：
　　一、**能作因**（梵 kāraṇa-hetu），又作所作因、隨造因。即某物生時，凡一切不對其發生阻礙作用之事物，皆為某物之能作因，其範圍至廣。又分兩種：1、自法生時，給與勝力而助長者，稱為與力，如眼根生眼識，

各家的說法多不同：

像薩婆多部說有六因，[20]《舍利弗阿毘曇》說十種因，[21]《瑜伽師地論》

或如大地之生草木，乃有力之能作因，然僅限於有為法。2、自法生時，無所障礙，令之自在而生者，稱為不障，如虛空之於萬物，乃無力之能作因，通於一切無為法。此因所得之果稱增上果。

二、俱有因（梵 sahabhū-hetu），又作共有因、共生因。為俱有果之因，亦分二種：（1）輾轉同時互為因果者，稱為互為果俱有因，如三杖之互相依持而立。（2）多法同時為因而得同一果者，稱為同一果俱有因，如三杖互相依持以支持一物。此因所得之果稱士用果。

三、同類因（梵 sabhāga-hetu），又作自分因、自種因。謂過去與現在之一切有漏法，以同類相似之法為因，故稱同類因。如善法為善法之因，乃至無記法為無記法之因。此同類之名，就善惡之性而立，非就色心等之事相。此因所得之果稱等流果。

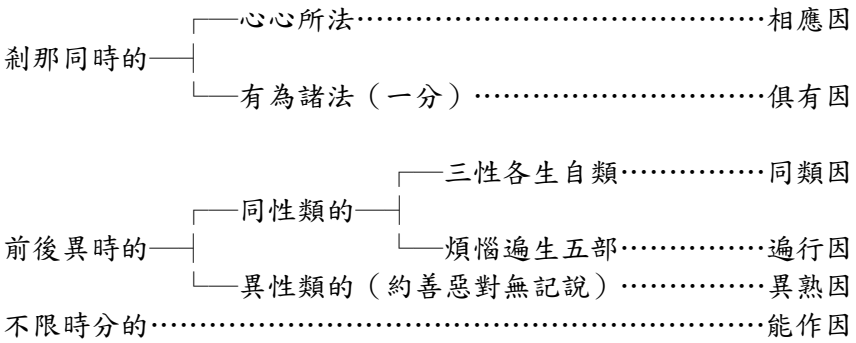
四、相應因（梵 samprayukta-hetu），謂認識發生時，心及心所必同時相應而起，相互依存，二者同時具足同所依、同所緣、同行相、同時、同事等五義，故稱相應因。此因所得之果稱士用果。

五、遍行因（梵 sarvatraga-hetu），又作一切遍行因。特指能遍行於一切染污法之煩惱而言。與上記之同類因為前後異時之因果法，然同類因通於一切諸法，而遍行因則由心所中之十一遍行遍生一切之惑，故稱遍行因。所謂十一遍行，即逆於四諦之理的諸煩惱中，苦諦下之身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、無明等七者，與集諦下之邪見、見取見、疑、無明等四者，此十一煩惱即一切煩惱生起之因。此因所得之果稱等流果。

六、異熟因（梵 vipāka-hetu），又作報因。特指能招致三世苦樂果報之善惡業因。如以五逆之惡法感地獄之報，以十善之有漏善招天上之果。彼天上與地獄之果皆非善非惡，而係無記性。如此以善因惡因皆感無記之果，因果異類而熟，故其因稱為異熟因，所得之果稱異熟果。（《佛光大辭典》（二），pp.1256.3-1257.3）

[20] （1）參見《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c5-921a10）。

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.190：



[21] （1）十因：(1) 因因，(2) 無間因，(3) 境界因，(4) 依因，(5) 業因，(6) 報因，(7) 起因，

也說十因，[22]《成實論》說三種因，[23]《楞伽經》說六種因等。[24]
關於緣，如通常說的四緣，[25]《舍利弗阿毘曇》說十緣，[26]南傳的論中有

---

(8)異因，(9)相續因，(10)增上因。

（2）參見《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分遍品〉(大正 28，680b8-14)：
「因」有幾緣？四。何等四？共、起、增、長報，是名「『因』有四緣」。
謂(1)因，生義，如母子。(2)**無間**，謂補處義，如代坐。(3)**境界**，謂的義，如箭射的。(4)**依**，謂物義，如舍宅。(5)**業**，謂作義，如使作。(6)**報**，謂津漏義，如樹生果。(7)**起**，謂生義，如種、芽。(8)**異**，謂不相離義，如眷屬。(9)**相續**，謂增長義，如長財。(10)**增上**，謂自在義，如人王。

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.85：
依有關因緣的論門，作深入研究，終於成立有關因緣的論書。如《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉(緒是由緒，與因、緣的意義一樣)：第一品名〈遍品〉，立十因、十緣。第二名〈因品〉，舉三十三因。

（4）三十三因，參見《舍利弗阿毘曇論》卷 26（大正 28，687b21-25)：
(1)因因，(2)無間因，(3)境界因，(4)依因，(5)業因，(6)報因，(7)起因，(8)異因，(9)相續因，(10)增上因，(11)名因。(12)色因，(13)無明因，(14)行因，(15)識因，(16)名色因，(17)六入因，(18)觸因，(19)受因，(20)愛因，(21)取因，(22)有因，(23)生因，(24)老因，(25)死因，(26)憂因，(27)悲因，(28)苦因，(29)惱因，(30)眾苦因，(31)食因，(32)漏因，(33)復有因。

[22] 《瑜伽師地論》卷 5（大正 30，301b9-12)：
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。

[23] 《成實論》卷 2〈18 法聚品〉(大正 32，252c28-253a5)：
四緣：「**因緣**」者，**生因、習因、依因**。(1)「**生因**」者，若法生時，能與作因，如：業為報因；(2)「**習因**」者，如：習貪欲，貪欲增長；(3)「**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。

[24] 《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉(大正 16，530b14-16)：
「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。

[25] （1）《分別緣起初勝法門經》卷下（大正 16，840b28-29)：
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」。

（2）《阿毘達磨品類足論》卷 5〈6 辯攝等品〉(大正 26，712b12-13)：
有四緣，謂「因緣」、「等無間緣」、「所緣緣」、「增上緣」。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉(大正 29，36b14-16)：
四緣性，謂「因緣性」、「等無間緣性」、「所緣緣性」、「增上緣性」。

（4）《成實論》卷 2〈17 四諦品〉(大正 32，251a20-21)：

明二十四緣的。[27]

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。

（二）明類別（p.172）

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。

例如母子，母是因，子為果；子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。

又如紗為因，布為果；此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。

又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。

因果是可以有各式各樣不同形態的。

二、特明二種因果的形態（pp.172-175）

（一）別敘（p.172）

因果的形態很複雜，現在略說二種：

1、前後的因果：約「異時因果」說（p.172）

（1）概述

一、前後的因果：

（2）詳辨

A、設問（p.172）

如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長

四緣，識生，所謂「因緣」、「次第緣」、「緣緣」、「增上緣」。

（5）《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉（大正 8，219c12-14）：

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。

[26] 《舍利弗阿毘曇》卷 25〈1 緒分遍品〉（大正 28，679b8-9）：

十緣，謂(1)因緣、(2)無間緣、(3)境界緣、(4)依緣、(5)業緣、(6)報緣、(7)起緣、(8)異緣、(9)相續緣、(10)增上緣。

[27] （1）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.443：

銅鍱部所立的二十四緣：

(1)因緣、(2)所緣緣、(3)增上緣、(4)無間緣、(5)等無間緣、(6)俱生緣、(7)相互緣、(8)所依緣、(9)依止緣、(10)前生緣、(11)後生緣、(12)修習緣、(13)業緣、(14)異熟緣、(15)食緣、(16)根緣、(17)靜慮緣、(18)道緣、(19)相應緣、(20)不相應緣、(21)有緣、(22)無有緣、(23)去緣、(24)不去緣。

（2）參見《發趣論》，《日譯南傳大藏經》（第 50 冊，pp.1-13、pp.338-354、pp.355-413）。

（3）《清淨道論》，《日譯南傳大藏經》（第 64 冊，pp.180-192、pp.418-416）。

久的未來才能實現；等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙[28]隔[29]，怎能構成因果關係呢？

《大智度論》卷 54 說：「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。」[30]

或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？

B、解答——龍樹約「二諦」釋（p.172）

龍樹約二義來解答：

（A）約「第一義諦」說（pp.172-173）

（一）、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。[31]

（B）約「世俗諦」說（p.173）

（二）、約**世俗諦**說：

a、引論文（p.173）

如《大智度論》卷 75 說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？」「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燋，亦不離初焰；非獨後焰燋，亦不離後焰，而燈炷燋。」[32]

---

[28] 遙：指距離遠。（《漢語大詞典》（十），p.1142）

[29] 隔：時間上距離遠。（《漢語大詞典》（十一），p.1087）

[30] 《大智度論》卷 54 釋〈27 天主品〉（大正 25，444b26-28）。

[31] （1）參見《大智度論》卷 54 釋〈27 天主品〉（大正 25，444b28-445a1）。
（2）參見：印順法師，《大智度論筆記》[F018]，p.144：
菩提心、回向心，互不相在：
┌不以世諦說：┌諸法非常非無常，不應言回「向心已滅，云何與菩提作因」。
│　　　　　　│諸法非生滅非不生滅，不應言「菩提不生不滅、無所有何所回向」。
│　　　　　　│菩提非三世相，不應言「未來無菩提，何所回向」。
│　　　　　　└三世互不相離，一如無二，云何說「二心互不相在」？
└以第一義諦說：皆空，非心相。

[32] 《大智度論》卷 75 釋〈57 燈喻品〉（大正 25，585c2-25）：
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

b、釋論義（p.173）

（a）解文（p.173）

此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燄，非第一念發光時燄，亦非第二、第三……念發光時燄，而結果燈炷確是燄了。由此，炷之燄，不即是第一、第二、第三……念時燄，亦不離第一、第二、第三等念時燄。修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。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**。

（b）釋義（p.173）

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。這樣，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。

2、和合的因果：約「同時因果」而說（pp.173-175）

（1）略標（p.173）

二、和合的因果：這是各學派所週知[33]的。

（2）詳明（pp.173-174）

A、舉「事」說（pp.173-174）

（A）以「世間物事」為例（pp.173-174）

如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚、瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的

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。

[33] 週知：遍知，盡知。（《漢語大詞典》（十），p.1001）

形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的**因果關係**，也是**不即不離**的。

《大智度論》卷 74 說「譬如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」[34]，即是此義。

（B）以「有情我法」為例（p.174）

又《中論》〈27 觀邪見品〉說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義。」[35]

---

34 《大智度論》卷 74 釋〈56 轉不轉品〉（大正 25，581c13-15）。

35 （1）《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（青目釋）（大正 30，37a17-38a18）：

今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。……

但五陰和合故假名為「我」，無有決定。如樑.椽和合有舍，離樑.椽無別舍；如是五陰和合故有我；若離五陰，實無別我。是故「我」但有假名，無有定實。

汝先說「離『受』別有『受者』，以『受』分別『受者』是天、是人」，是皆不然！當知：但有「受」，無別「受者」。

若謂「離『受』別有『我』」，是事不然！若「離『受』有『我』」，云何可得說是「我」相？若無相可說，則離「受」無「我」。

若謂「離『身』無『我』，但『身』是『我』」，是亦不然！何以故？「身」有生滅相，「我」則不爾。復次，云何以「受」即名「受者」？

若謂「離『受』有『受者』」，是亦不然！若不受「五陰」而有「受者」，應「離『五陰』別有『受者』，眼等根可得」，而實不可得。

是故「『**我**』**不離**『**受**』，**不即是**『**受**』，**亦非**『**無受**』，**亦復非無**」，**此是定義。**

（2）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，p.904：

evaṃ nānya upādānānna copādānameva saḥ /
ātmā nāstyanupādāno nāpi nāstyeṣa niścayaḥ //

このように、それ（我（アートマン））は、取（執着）から異なるのでもなく、また、取（執着）そのものでもない。取（執着）のない我（アートマン）は、存在しないし、存在しないのでもない、ということが決定される。

（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.540-541：

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

處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

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；假我不即五蘊亦不離五蘊**。

頌文說「非無，此即決定義」，**在佛法的緣起因果法裡，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。**

B、約「理」釋（pp.174-175）

因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。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**。

（二）合辨：因果之同異時態（pp.175-176）

1、概述（p.175）

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。**不理解，所以戲論紛紜。

前後性的因果，是約**異時因果**說的；
和合性的因果，是約**同時因果**而說的。

2、詳辨（pp.175-176）

（1）部派之說（p.175）

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。

（2）**中觀**之說（p.175）

中觀者依世俗諦說：凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生、能起所起義，**必有前後性**；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。

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**。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。

所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。

（3）標示前義（pp.175-176）

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。
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，無論說它是三世因果或二世因果，總是有它的**前後性**。

如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而轉」[36]，即**和合性的同時因果**。

---

[36] （1）《雜阿含經》（288 經）卷 12（大正 2，81a29-b8）：
尊者舍利弗復問：「尊者摩訶拘絺羅！先言『名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼名色緣識生』，而今復言『名色緣識』，此義云何？」
尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬如，智者因譬得解。譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得竪立；若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依，而得竪立。識緣名色，亦復如是，展轉相依，而得生長。」

（2）《瑜伽師地論》卷 93（大正 30，827c23-24）：
識緣名色，名色緣識，於現在世，**猶如束蘆，相依而轉**，乃至壽住如是。

薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，[37]即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

參、正明「中觀之因果義」（pp.176-178）

（壹）概述「中觀之正義」（兼破「自性緣起」）（p.176）

佛法所說因果，其義極為深隱[38]。

如**薩婆多部**深究至極微細的原質[39]，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。

唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。

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**。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，這如《中論》〈1 觀因緣品〉、〈20 觀因果品〉等所說。[40]

（貳）約「《般若經》之三假」明「因果相」（pp.176-178）

一、總標（p.176）

《般若經》〈三假品〉說三種假[41]，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

---

[37] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，118c6-17）：

此中但說「**時分緣起**」，**謂十二位立十二支，一一支中各具五蘊。**

尊者設摩達多說曰：一剎那頃有十二支。如：起貪心害眾生命——此相應癡是「無明」，此相應思是「行」，此相應心是「識」，起有表業必有俱時「名色」，諸根共相伴助即是「名色」及與「六處」，此相應觸是「觸」，此相應受是「受」，貪即是「愛」，即此相應諸纏是「取」，所起身語二業是「有」，如是諸法起即是「生」，熟變是「老」，滅壞是「死」。

「『瞋、癡』心殺」，有十一支，無「『愛』支」故。

雖有此理，而此中說「**時分緣起**」，**依十二位立十二支，一一支中各具五蘊，**非剎那頃有十二支。

（2）印順法師，《唯識學探源》，第 1 章，第 3 節〈緣起的解釋〉，pp.10-28。

[38] 深隱：深奧隱晦，不易理解。（《漢語大詞典》（五），p.1433）

[39] 原質：引申指基本要素。（《漢語大詞典》（一），p.934）

[40] （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（大正 30，1b14-3c4）。

（2）《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，26b1-27c10）。

[41] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈7 三假品〉（大正 8，230c28-231a21）：

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……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。……**菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，**

二、別述（pp.176-178）

（一）名假（pp.176-177）

一、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。因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性並不一致。如說「火」，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

（二）受假（取施設）（p.177）

二、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**」[42]的假名，即是此「**取施設**」[43]。取有攫[44]而團攏[45]

名假施設、受假施設、法假施設。

（2）印順法師，《空之探究》，pp.234-235：

依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），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：「五眾[蘊]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（法與受）二法相，說是二種，是為名字波羅聶提。」[4]

依論所說，**法波羅聶提——法假**（dharma-prajñapti），是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心心所，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，受與取相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāya-prajñapti。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-prajñapti），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。[原書註 4]《大智度論》卷 41（大正 25，358b）。

[42] 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-12）：
眾因緣生法，我說即是空，**亦為是假名**，亦是中道義。

[43] 印順法師，《般若經講記》，p.141：
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。

[44] 攫（ㄐㄩㄝˊ）：泛指抓。奪取的意思。（《漢語大詞典》（六），p.989）

[45] 團攏：（1）團：聚集，組織。（《漢語大詞典》（三），p.600）

的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。

常說的**和合假**，與此取假義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。

總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

（三）法假（法施設）（pp.177-178）

三、法假，即是法施設義。

此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的**諸法**。他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此**最終的實在**為**實有**，而以**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。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。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。

中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。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，《大智度論》曾分為五法：地、水、火、風、識。[46]佛於餘處說四大[47]為能造，色等為所造，[48]這是約物質方面說的。

（2）攏：聚合在一起，到一塊兒。（《漢語大詞典》（六），p.96）

[46] （1）《大智度論》卷 32 釋〈1 序品〉（大正 25，298c18-21）：
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」。

（2）《大智度論》卷 54 釋〈27 天主品〉（大正 25，444b14-22）：
諸法空、無我、無眾生，而從因緣故有四大、六識，是十法各各有力，能生、能起、能有所作——**如地能持，水能爛，火能消，風能迴轉，識能分別**。是十法各有所作；眾生顛倒故，謂是人作、我作。如皮、骨和合故有語聲，或者謂人語；如火燒乾竹林，出大音聲，此中無有作者；又如木人、幻人、化人，雖能動作，無有作者。此十法，亦如是。

[47] 四大：地、水、火、風。

[48] （1）《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉（大正 26，692b26-27）：
「所造色」者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

（2）安慧造，《大乘廣五蘊論》（大正 31，850c24-25）：

[49]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。

三、顯義（p.178）

《大智度論》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。[50]

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。

肆、重論：辨「未來諸行能相續」（pp.178-180）

（壹）設問（p.178）

上章[51]曾提到：一切法剎那滅，何以能一期相續？如「大地劫住」、「人生百

云何「四大所造色」？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味及觸一分、無表色等。

（3）案：「觸」有能造觸及所造觸。能造觸是指堅、濕、煖、動，所造觸是指滑、澀、重、輕、冷、飢、渴。參見《阿毘達磨俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，168b24-27）：「偈曰：觸界有二種。釋曰：觸有四大及四大所造。『堅』等四觸是四大；『軟滑』等七觸是四大所造，依『四大』生故名『所造』。」

[49]（1）《雜阿含經》卷 3（61 經）（大正 2，15c16-18）：

云何「色受陰」？所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為「色受陰」。

（2）《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉（大正 26，692b24-27）：

「色」，云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。「四大種」者，謂地界、水界、火界、風界。「所造色」者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

[50]《大智度論》卷 41 釋〈7 三假品〉（大正 25，358b21-c8）：

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』」。

[51]參見：印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 4 節〈行——變動、運動〉，p.141。

歲」，雖知道他剎那不息的在變，而到底是一期相續了。

（貳）解答（pp.178-180）

一、總明理（pp.178-179）

這應加以解說：**凡是某一事態的存在與消失，無不由於因緣，確乎是「此有故彼有」、「此無故彼無」的。但因緣與果，有親疏的差別，有層次的差別。**這是說：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[52]之類。**某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有；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。

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。

在這層層的因果網中，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。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，那果相才不能延續原有形態而走上滅無之路。延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。

要知道：果事的幻相，依於因緣；因緣是無常的，依因緣而有者，即使是延續，實際也還是剎那變動的。

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

---

52 （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 17〈4 分別業品〉（大正 29，92b5-17）：

復有說者：彼於昔時一施食為依，起多勝思願，有感天上、有感人中—剎那不同，熟有先後。故非「一業能引多生」，亦無「一生，多業所引」，勿「『眾同分』分分差別」。雖但一業引一同分，而彼圓滿許由多業；**譬如畫師先以一色圖其形狀，後填眾彩。是故雖有同稟人身，而於其中有具支體、諸根、形量、色、力、莊嚴，或有於前多缺減者。**非唯「業」力能「引、滿」生，一切「不善、善有漏」法，有異熟故，皆容「引、滿」；以「業」勝故，但標「業」名。然於其中「業」俱有者，能引、能滿，隨「業」勝故；若不與「業」為俱有者，能滿、非引，勢力劣故。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.71：

在種種業中，有一類特強的業力，「能引」我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由強業而感得一趣的總報體（「得蘊，得處，得界」），成為某趣的眾生，叫引業。還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻「能」使我們對於這一報身的種種方面，得到圓「滿」的決定，叫滿業。

論，是不能一無所變的。

二、舉事喻（pp.179-180）

例如：某法以甲因及乙、丙為緣。此甲因又以丁、戊為因，己、庚為緣；乙緣又以辛為因，壬、癸為緣；丙緣又以子、丑為因，寅、卯、辰為緣。

假使第二剎那，甲因仍以丁、戊為因，而以己、巳為緣。那甲因雖以主因不變而維持原有的形態，而實則疏緣已漸變，依因緣而成的甲，與前剎那也不盡相同了。

假定乙緣的主因變化，丙緣的主因未變，那麼，某法的疏緣，已僅是丙緣及新起的午、未為緣。

此第二剎那的某法，甲因未變而實際也不盡同，乙緣消失，丙緣還在而有午緣、未緣的新起。此時，雖主因的甲大體仍舊，而某法能延續原有形態，而依甲因及丙、午、未緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。

三、歸宗趣（p.180）

近人說**質變**[53]與**量變**[54]，即近於**因變**與**緣變**。

然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。

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**。

剎那即滅與**長時相續**，**毫無矛盾**。也可以說：**絕無自性所以剎那滅，不即因緣而幻相宛然所以能相續**。

---

53 質變：哲學用語。事物發展的一種狀態。同「量變」相對。是由一種性質向另一種性質的突變或飛躍。（《漢語大詞典》（十），p.274）

54 量變：事物在數量上、程度上的變化。是一種逐漸的不顯著的變化，是質變的準備。（《漢語大詞典》（十），p.420）

第九章、現象與實性之中道

第一節、太過、不及、中道

（pp.181-192）

壹、導言（p.181）

（壹）空有相成，偏則失（p.181）

緣起是側重於**現象**的，**性空**是側重於**實相**的、**本性**的。依佛法來看，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。

（貳）過與不及，失中道（p.181）

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。

貳、詳辨（pp.181-184）

（壹）漢傳般若三宗的傳說（pp.181-182）

一、漢傳的般若三家：

一、敘淵源（pp.181-182）

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。[1]此三宗的思想，淵源甚早，如智琳

---

[1] Richard H. Robinson 著，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，p.280：
智林是西域高昌國人，自幼出家，他在長安停留過一陣子，後來又到南方劉宋的京城。而在宋文帝元嘉年間，他的師父道亮被貶徙到南越、番禺一帶，智林及其同門十一人都隨其師道亮同行（見慧皎《高僧傳》卷 7〈道亮傳〉，大正 50，372b）。到宋明帝即位初年（約西元 465 年），他奉召回京住於靈基寺，並講述佛法，相續不斷。他認為二諦有三種不同的說法，**當時汝南的周顒也同樣做了《三宗論》，而與智林的看法頗為符合。**周顒不願意出版他的作品，智林便寫信鼓勵之。在他寫給周顒的一封信中，他提及當他廿歲時（約當西元 428 年）曾聽一位長安的長者說，《三宗論》的說法當時在關中頗為人知，並且請周顒給一本《三宗論》。其後智林回到高昌，而於西元 487 年捨世，世壽 79。他的著作包括《二諦論》、《阿毘曇雜心記》，並注《十二門論》與《中論》。〔《高僧傳》卷 8（大正 50，376a20-b29）〕

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。」[2]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。

二、簡是非（p.182）

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：（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。[3]

後來三論宗，即常談此三宗。[4]

---

[2] 參見〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》卷 8（大正 50，376a20-b29）。

[3] 〔隋〕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**鼠嚫栗義**。

難云：論云：「諸法後異故，知皆是無性；無性法亦無，一切法空故。」*1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*2緣求之都不可得，名為真諦**。晚人名之為安菴二諦，菴沈為真，菴浮為俗。

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？」*3肇公云「以物非真物」，故是假物；假物故，即是「空」。

*1《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18a27-28）：「諸法有異故，知皆是無性；無性法亦無，一切法空故。」

*2 重編案：「折」，疑應作「析」。

*3〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈不真空論〉（大正 45，152b5-7）。

[4] 印順法師，《中觀今論》，第 6 章，第 2 節〈不〉，pp.97-99：

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即**近於「空假名」師的思想**。

二、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

三、辨宗義（pp.181-184）

（一）不空假名（不及派）（p.182）

「不空假名」：

1、述宗（p.182）

如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嘍[5]栗。」[6]

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**。

2、評判（p.182）

此不空假名宗，古人比喻為如鼠嘍栗，他**雖知無實性空，而猶存假名不空**，如鼠食栗中仁[7]盡而殼相還在。[8]

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。如偏取此解，即是**「不空假名」師的思想**，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。

三、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。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即**「假名空」者的正義**。

但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。

[5]（1）嘍：1.小兒語。2.獸名。3.助詞，表示動態，相當於「了」。(《漢語大字典》（一），p.676）

（2）婁（ㄌㄡˊ）：1.物體中空。《説文・女部》：“婁，空也。”段玉裁注：“凡中空曰婁，今俗語尚如是。”《廣韻・侯韻》：“婁，空也。”（《漢語大字典》（二），p.1058）

（3）案：查「嘍」字並無恰當的字義，但「婁」字有「物體中空」的意思；「如鼠嘍栗」可解作「如鼠食栗，中間的果仁食盡，但殼還在」。

[6]〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 1（大正 45，24c6-7）：

「**不空假名**」者，但無「**性實**」，有「**假世諦**」，**不可全無，如鼠嘍栗**。

[7]仁：12.果核或果殼最裡頭的部分，大都質軟可食。(《漢語大詞典》(一)，p.1095）

[8]〔隋〕吉藏撰，《二諦義》卷上（大正 45，84a18-22）：

「鼠嘍栗二諦」者，經中明「色、色性空」。彼云：「色性空」者，明「色無定

這因為他們以為現象界不能什麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，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**。

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（太過派）（pp.182-183）

「空假名」：

1、述宗（pp.182-183）

不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。

此宗以為：**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**。

《大乘玄論》說：「第二、空假名，謂此世諦舉[9]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。」[10]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。

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、評判（p.183）

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。

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（中道義）（pp.183-184）

「假名空」：

1、述宗（p.183）

三論宗的正義是假名空，簡說為假空。

緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。

性」，非「色都無」。如鼠嚙栗中肉盡，栗猶有皮殼，形容宛然；栗中無肉故言「栗空」，非都無栗故言「栗空」也。即空有併成有也。

9 舉：45.皆，全。（《漢語大詞典》（八），p.1291）

10 〔隋〕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」；手按瓜※令體沒，是「真諦」。

※案：《大正藏》原作「爪」，今改作「瓜」，下同。

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**。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**。

《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」[11]如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

2、校量（pp.183-184）

此與天臺家的即有即空[12]相近。

《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。[13]

《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。

中土的三論宗，近於此宗。

3、探源（p.184）

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。」[14]

---

[11] 〔隋〕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。

[12] 〔隋〕智顗，《仁王護國般若經疏》卷 3〈2 觀空品〉（大正 33，267a5-6）：
「即有即空」者，色性自空，非「色壞」故空也。

[13] 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，1995 年 3 月，p.404：
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。

[14] （1）〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈不真空論〉（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

4、評判（p.184）

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（pp.184-189）

一、略標（p.184）

二、藏傳的中觀三家：《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。

二、別述（pp.184-189）

（一）太過派（pp.184-186）

1、概說宗義及偏失（p.184）

「太過派」：

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。

此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。

2、詳究因由（pp.184-185）

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。

*重編案：其意或指《放光般若經》卷 20〈87 諸法妙化品〉（大正 8，141a25-b15）。

（2）〔唐〕元康撰，《肇論疏》（大正 45，173c14-28）：

「何則？欲言其有」下，第二、覆疏解釋也。

「**有非真生**」者：假緣而生，故非真生；非真生故，不得言有也。

「**事像既形**」者：萬事萬像皆已形現；皆已形現，不得言無也。

「**像形不即無，非真無*非實有**」者：事像形現，不即是無；有非真生，非是定有也。

「**然則不真空義顯於茲矣**」者：**正以非真實有，故言「不真」；既非實有，所以言「空」**——論之得名，從此義也。

「**故《放光》云**」下，第三、引經證成也。「**譬如幻化人**」者，此有三讀：一者、連三句，通成一段；二者、「譬如幻化人」為句，後兩句相著也；三者、「譬如幻化人，非無幻化人」為句，已後為一段。今且從初也。「幻」、「化」異者，從無起有為「**化**」，從有起有為「**幻**」也。

「**非無幻化人，幻化人非真人**」者：「非無」即非無也，「非真」即非有也。

*重編案：對照《肇論》〈不真空論〉，「無」字，應刪除。

但所以執空能破除一切法者，理由有四[15]：

（1）評前二理由（p.184-185）

A、闡述（p.184-185）

（一）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。**

（二）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**。

B、印順法師的評論（p.185）

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）評後二理由（p.185）

A、闡述（p.185）

（三）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**。

（四）如以為有法不可破的，此不可破的一切法，是不是由量[16]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**。」[17]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**。

---

[15] 參見宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，pp.410-411。

[16] 量：梵語 pramāṇa 之意譯。有廣狹二義，狹義而言，指認識事物之標準、根據；廣義言之，則指認識作用之形式、過程、結果，及判斷知識真偽之標準等。又印度自古以來，在認知範疇中，一般皆將量知對象加以認識論證，泛稱為量。（《佛光大辭典》（六），p.5293.1）

[17] 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，p.411：
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。」

B、印順法師的評論（pp.185-186）

（A）明義（p.185）

此二種理由，約**認識論**說。中國所傳的中觀者，向來發明[18]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。

（B）正破（pp.185-186）

a、破第三個理由（pp.185-186）

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」。

b、難第四個理由（p.186）

又，觀空屬於勝義慧，建立緣起屬名言識[19]。**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。**[20]

---

[18] 發明：5.闡述，闡發。7.傳揚，彰明。(《漢語大詞典》(八)，p.550)

[19] 印順法師，《華雨集》(第一冊)，p.192：

「名言」：什麼是名言？我們的心識活動，不過是名言而已。如我們說話，或一個名詞，或是一句話，是名言；而我們內心的認識什麼，也好像講話一樣。所以有人說：我們的思想，是沒有聲音的語言，語言是有聲音的思想。所以，佛法稱世俗心識為名言識。

[20] 印順法師，《成佛之道》，pp.333-334：

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為世俗的，假名施設」的，就有向真實的可能了。

這所以是世俗的，因為他是假施設的，假施設或譯為「假名」。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。這是說：**我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。**這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。**約認識的心來**

3、兼評《廣論》之見（p.186）

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《菩提道次第廣論》的自宗，**從自性與緣起、勝義與世俗的差別立論，不得意**[21]**者，或許會落於不空假名的窠臼**[22]！

（二）不及派（pp.186-189）

1、述宗（p.186）

「不及派」：

《菩提道次第廣論》中曾引述此派的解說。

此派以為無**自性**空的**自性**，即所破的**自性**，含義有三差別：「（一）非由因緣所生，（二）時位無變，（三）不待他立。」[23]

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、抉擇

（1）宗喀巴對此派的批評（pp.186-187）

A、難第一含義（pp.186-187）

宗喀巴評此為不及者，以為他所說的「非由因緣所生」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。

說，這是名言識所識知的。當一個印象、概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。……我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。**這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。**如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

[21] 得意：1.領會旨趣。(《漢語大詞典》(三)，p.988)

[22] 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。(《漢語大詞典》(八)，p.449)

[23] 宗喀巴著，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 19，台北，福智之聲出版社，1995 年 3 月，p.452：

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。

B、難後二含義（p.187）

「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[24]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。

C、結成（pp.187-189）

這樣，宗喀巴以此為不及。

（2）印順法師評（pp.187-189）

A、明「自性見」的義類（pp.187-188）

此宗自性的三義，與我上面所講的**實有、不變、獨存**的自性三義，大體相近。[25]

根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感[26]的**實有**感，

---

[24] 印順法師，《華雨集》（第四冊），p.257：
如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。

[25] （1）印順法師，《中觀今論》，〈自序〉，p.a7：
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）印順法師，《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。

（3）印順法師，《中觀今論》，第 6 章，第 2 節〈不〉，p.111：
自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。

[26] 直感：即直接感受。（《漢語大詞典》（一），p.853）

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。[27]

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**。

B、難宗喀巴之過非（pp.188-189）

（A）總明（p.188）

這裡有需要考慮的，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。[28]

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！

---

[27] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，pp.68-70。

[28] （1）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正 30，33b3-19）：

汝說「諸法有定性」，若爾者，則見「諸法無因無緣」。何以故？若「法決定有性」，則應「不生不滅」，如是法何用因緣？若諸法從因緣生，則無有性；是故諸法決定有性，則無因緣。若謂「諸法決定住自性」，是則不然。何以故？「即為破因果、作、作者、作法，亦復壞一切萬物之生滅。」諸法有定性，則無因果等諸事。如偈說：「**眾因緣生法，我說即是空※，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法不從因緣生，是故一切法無不是空者。**」「眾因緣生法，我說即是空」，何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空；空亦復空，但為引導眾生故以假名說——離有、無二邊故名為「中道」。是法——無性故，不得言有；亦無空故，不得言無。……

※案：《大正藏》原作「無」，今改作「空」。

（2）《大智度論》卷 20 釋〈1 序品〉（大正 25，207b10-15）：

若諸法實有自性，則無可壞。性相不從因緣生；若從因緣生，便是作法；若法性是作法，則可破。若言「法性可作、可破」，是事不然！「性」名「不作法，不待因緣有」。諸法自性有，自性有則無生者，性先有故。若無生，則無滅；生滅無故，無罪福，無罪福故，何用學道？

（3）《大智度論》卷 37 釋〈3 習相應品〉（大正 25，331b7-10）：

若諸法定實有，則無因緣。若從因緣和合生，是法無自性；若無自性，即是空！若無法是實，則無罪福、無縛無解，亦無諸法種種之異。

（B）別釋（p.188）

如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義（如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解），故仍執諸法有自性；**決不能說**觀察緣起不能破除自性、「非因緣生」不足以攝盡自性的全體。

佛陀說法，不但有名，也還有義。[29]小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這**僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切**。

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的，法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。

（C）反詰（p.188）

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）歸結（pp.188-189）

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？

C、舉「自續派」為不及者（p.189）

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」[30]，即略近中土的不空假名宗[31]。承認

---

[29] 《大智度論》卷 41 釋〈7 三假品〉（大正 25，358a17-20）：
復次，凡有二法：一者、名字，二者、名字「義」。如火，能照、能燒是其「義」；「照」是造色，「燒」是火大，是二法和合名為「火」。

[30] （1）印順法師，《中觀論頌講記》，p.451：
清辨說：世俗諦也是真實的。
就世俗論世俗，確有他的實相；但不能說於勝義諦中，也有自相。
（2）印順法師，《印度之佛教》，pp.295-296：
月稱以先，雖有佛護、清辨諸家，性空猶和合無諍，彼此亦不自覺其有異。月稱獨契佛護，直標「此宗不共」之談，乃有「應成」、「自續」之諍也。月稱作《中論明句釋》、《四百論釋》，又作《入中論》，尤注力於遮破唯識。初，佛護釋《中論》，於破「自生」時，以「應成無窮」等，隨敵者所許而

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》自宗的正見（中道）（p.189）

《菩提道次第廣論》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：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。

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；

雖承認一切法空而不許破緣起，故又與**太過**派不同。

（參）印傳的大乘三家（pp.189-192）

一、舉名（p.189）

三、印傳之大乘三家：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。

太虛大師分大乘學為三：**（一）法相唯識學，（二）法性空慧學，（三）法界圓覺學**。

我在《印度之佛教》裡，稱之為**虛妄唯識系、性空唯名系、真常唯心系**。此大乘三系，可從有空的關係上去分別。

破之；清辨評其不以立敵共許之因、喻為量，無破他之力。

月稱即此以發現佛護、清辨所見之不同。**清辨以世諦為自相有，為（五）根識現量之所得。**立者、敵者有此共許之正量，故得以共許之因相，「自立量」以破他立自。若直出敵者「自生」之過，即非善於立破者也。

佛護之意不爾，龍樹菩薩亦嘗以「應成」破。常人於如幻有而現為自相有，以此自相有為緣起相，視以為正確。性空者知法無自性，一切唯是無性之緣起，自相有是錯亂現。在緣起雖與世人共，而實無一共許者。以是，性空者於世人之執緣起自相有者，但可就其本身立說之矛盾，剿絕其情見，無立敵共許因之正量可立。

清辨以為有，蓋以緣起為有自相者，於二諦無礙之正見，未盡善也。

月稱立說，申二諦都無自性，三乘同見法性空，三世幻有，心境幻有（或稱之為「隨婆沙行者」），頗近於什公初傳之龍樹學（近天臺之共空）；於後期復興之中觀學者中，所見特深！然以緣起之「待他」為依心；「不從他生、非新生、不待他」之自性為勝義自性；不許現在意而破阿賴耶等（細心），則以學出後期，或濫於真常，或拒唯識而失之太過。

※月稱對世俗諦的看法，可參考萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年，pp.162-165。

[31] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 9 章，第 1 節〈太過、不及、中道〉，p.182。

二、明宗（pp.189-192）

（一）性空唯名系（中道義）（pp.189-190）

1、出宗義（p.189）

「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」。[32]

2、較異說（pp.189-190）

其他各派，以為若一切皆空了，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，就因為他是緣起有；因為諸法是緣起有，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。

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**而不能善巧的知為**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**也即不能善達其為**有**。

失空的即失有，失有的即失空。

3、結正理（p.190）

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（不及派）（p.190）

「**唯識者**」，可說是**不空假名論師**。

《瑜伽師地論》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。

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（太過派）（pp.190-191）

1、出宗義（pp.190-191）

---

32 〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（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。

「**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。

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》[33]、《勝鬘》[34]、《起信》[35]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**。[36]

2、評過失（pp.191-192）

---

[33] （1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1〈1 一切佛語心品〉（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。
（2）〔元魏〕菩提留支譯，《入楞伽經》卷 2〈3 集一切佛法品〉（大正 16，522a16-21）：
大慧！如是轉識、阿梨耶識，若異相者，不從阿梨耶識生；若不異者，轉識滅，阿梨耶識亦應滅。而自相阿梨耶識不滅。是故，大慧！諸識自相滅，自相滅者，業相滅；若自相滅者，阿梨耶識應滅。大慧！若阿梨耶識滅者，此不異外道斷見戲論。

[34] 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈9 空義隱覆真實章〉（大正 12，221c13-18）：
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。

[35] 馬鳴造，〔陳〕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；常恒不變，淨法滿足，故名「不空」。

[36] 印順法師，《無諍之辯》，〈空宗與有宗〉，pp.25-26：
《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。」

他們所講的**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**。

這從**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[37]，不變隨緣[38]，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**。

此派對於空，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**。

三、總評（p.192）

---

37 〔宋〕智聰述，《圓覺經心鏡》（卍新續藏 10，383c13-15）：
以由迷真起妄，執妄為真。此猶眾生不知自己是佛，迷為眾生，造種種業，輪迴生死。

38 （1）〔明〕智旭著，《靈峰蕅益大師宗論》卷 7（嘉興藏 36，376b20-22）：「**『如來藏』不變隨緣**，舉體為善惡；善惡隨緣不變，舉體即『如來藏』。如日出天下明，日沒天下暗；虛空隨明隨暗，非明暗能增減也。」

（2）印順法師，《大乘起信論講記》，p.97：
眾多的大乘經，都說如來藏性淨，為貪瞋癡所染。無明即過去一切煩惱的通性，一切煩惱的根元。妄熏習根本名無明，即是依妄惑立名。又如說：如來藏為蘊處界所纏。蘊處界即苦果；如從妄染熏習說，即一切有漏種。所以，本論稱虛妄熏習（妄識自性所攝）為不覺，即根本無明。從大乘經的施設說，這是並無不當的。《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。**本論的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不一不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。賢首家解說為：「隨緣不變，不變隨緣。」也大體相近。但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。**

（一）辨大乘三系之得失（p.192）

大乘的三家，

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**。

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**」[39]的。[40]

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**。

（二）兼論「天台宗義」（p.192）

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；但法法**畢竟空**，法法**宛然有**，較之他宗，仍與**中觀**義相近。

---

[39] 參見《央掘魔羅經》卷 2（大正 2，527b23-28）：

常作空思惟，破壞一切法，解脫實不空，而作極空想。

猶如見雹消，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**。

[40] 印順法師，《中觀今論》，第 12 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**。

第九章、現象與實性之中道

第二節、即、離、中道

（pp.192-203）

壹、開章引題（pp.192-193）

（壹）敘前啟後（p.192）

太過與不及，側重在從**緣起**以明**空**，現在從**現象**與**本性**的綜貫來說。[1]

（貳）標舉議題（pp.192-193）

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。

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[2]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？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。

貳、依義詳辨（pp.193-203）

（壹）直顯正義（pp.193-195）

一、正述（p.193）

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。

二、約「時代思潮」論（pp.193-195）

（一）敘事（p.193）

1、根本佛教之說（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[3]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。

---

[1] 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。

[2] 判然：顯然，分明貌。（《漢語大詞典》（二），p.644）

[3] （1）印順法師，《佛法是救世之光》，p.145：

婆羅門教的思想，把宇宙看為神祕的實在，是一種形而上的本體論者。這擬人的神而即是一切的本體，或叫生主，或叫祈禱主，或叫梵，或叫我，名稱

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**。

2、部派佛教之說（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**。

3、大乘佛教之說（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。

（二）闡明（pp.193-194）

1、辨「教法之傾向」（pp.193-194）

其實，**聲聞佛教破除常、一、我、實在**，而所證並不落於種種的差別。

> **大乘佛法**發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是**「破二不著一」**[4]的，也並不落於唯一、本體的倒見。

這二者，在說明上：前者重在差別的異，後者重在本性的一。

2、顯「義理之正觀」（p.194）

（1）不墮偏執，知方便（p.194）

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**；

說平等一味，是以此為方便，說明**現象不離本體**而**不可異**。

若能真的把握到佛法實義，則知佛法是「但以假名說」[5]，是說明實相的方便，不可偏執。

雖隨時代而變化，而內在的含義，是一脈相承的。

（2）印順法師，《無諍之辯》，p.3：

佛法的中心論題，不是本體論，而是**因果相關的緣起論**。

[4] 《大智度論》卷 15 釋〈1 序品〉（大正 25，168b10-16）：

復次，「法忍」者，於內六情不著、於外六塵不受，能於此二不作分別。……不二入故，雖無二，亦不一。如是觀諸法，心信不轉，是名「法忍」。

[5] 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b22-23）：

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**。

（2）融貫空有，達中道（p.194）

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。

3、引天台宗之教觀（pp.194-195）

（1）約「安立言教」說（pp.194-195）

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。

三藏教——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。

通教則主張即色而空、即生死為涅槃，主緣起與本性是**相即**的。

別教進而講三諦——俗諦、真諦、中諦，也是主張**差別**的。

圓教則即俗、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**。

（2）約「修行體悟」說（p.195）

A、明宗見（p.195）

但此約安立言教說，若就修行體悟說，這只有二類：一、悟真諦，二、悟中諦。

悟真諦是：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[6]空、偏真。

悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然[7]的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

B、釋悟實（p.195）

（A）依方便明「悟境」（p.195）

「『空』，則不可說；『非空』，不可說；共、不共，叵說。但以假名說。」

[6] 但：2.只，僅。（《漢語大詞典》（一），p.1239）

[7] 宛然：2.真切貌，清晰貌。（《漢語大詞典》（三），p.1402）

真理，從智慧的體證說，不外悟**偏真與圓中**。[8]

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。

悟**偏真**，現象與本性是**不相即**的；

悟**圓中**，假與空是**相即**的。

（B）顯如實之體悟（p.195）

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。

（貳）從大乘佛教各宗看「即、離、中道」（pp.195-200）

一、概說（p.195）

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。

二、詳究（pp.195-203）

（一）闡述諸家的主張（pp.195-200）

1、唯識家之說（pp.195-196）

（1）明宗（pp.195-196）

---

[8] 印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 1 節〈頓漸與偏圓〉，pp.233-234：

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為**悟圓中**與**悟偏真**的兩種。上面曾說到，西藏傳有二宗：（一）極無戲論，（二）現空如幻，天臺宗也說有**偏真**與**圓中**兩類。唯識家說**真見道證真如**而不見緣起，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的，二諦並觀的。

考龍樹《大智度論》，是有**偏真**與**圓中**二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」**由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行**。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《大智度論》說：「慧眼於一切法都無所見。」此即與藏傳的「極無戲論」相合。

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即**悟圓中**的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

唯識家重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》說：唯識抉擇二諦詳世俗，抉擇二智詳後得。[9]

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）舉例（p.196）

如說圓成實與依他起是不一不異的；而依他起是有生滅的，圓成實是無生滅的；依他起可說種現熏生[10]，圓成實即不能說。

---

[9] 《歐陽大師遺集》第二冊，新文豐出版公司，民國 65 年 10 月初版，pp.1339-1343：《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**……。

※案：「四涅槃」，參見《成唯識論》卷 10（大正 31，55b7-19）：

「涅槃」義別，略有四種：

一、本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅，湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相、一切分別，尋思路絕，名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂，故名「涅槃」。

二、有餘依涅槃，謂即真如出煩惱障，雖有微苦，所依未滅而障永寂，故名「涅槃」。

三、無餘依涅槃，謂即真如出生死苦，煩惱既盡，餘依亦滅，眾苦永寂，故名「涅槃」。

四、無住處涅槃，謂即真如出所知障，大悲、般若常所輔翼，由斯不住生死、涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名「涅槃」。

[10] （1）種現熏生：種子生現行，現行熏種子。

（2）參見：印順法師，《中觀今論》，第 6 章，第 2 節〈不〉，pp.106-107：

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

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。

因此，有些學者對唯識家的說法不能滿意。

依他是無常的，圓成實是常的；

依他是差別、生滅的，而圓成實則是無差別、不生滅的。

（3）評判

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。

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。

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。**

2、賢首家、天臺宗、禪宗：重平等[11]（pp.196-198）

（1）明宗（pp.196-197）

A、約「理」（pp.196-197）

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[12]，全事即理[13]，一

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。

[11] 印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185-186：
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，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。

[12] 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 18〈15 十住品〉（大正 35，637c18-19）：「不思議」者，**即妄即真**，言語道斷、心行處滅故。

[13] （1）〔宋〕智圓集，《金剛錍顯性錄》卷 4（卍新續藏 56，550b10-11）：「事由理變，**全事即理**。」
（2）〔明〕智旭述，《大乘止觀法門釋要》卷 1（卍新續藏 55，593b10-15）：

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**，[14]這是唯識學者所不談的。

禪宗六祖也曾說：「何期[15]自性能生萬法。」[16]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。

B、約「事」（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。

如天臺宗的性具法門[17]，以為十法界一一各具十法界[18]。一法界即性具而成為事造[19]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。

《大佛頂經》所明「陰、入、處、界皆『如來藏』」也。*

今言：「雖知本不生、今不滅」，即牒上文。**全事即理**言之，所謂「隨緣即不變」也。

「而以心性緣起不無虛妄世用，猶如幻、夢，非有而有」，廼即指彼一切諸法隨拈一法無非緣起法界，所謂「不變隨緣」，即「『性具』相」。

*《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 4（大正 19，119c15-18）。

[14] （1）性起：為「緣起」之對稱。乃華嚴宗教義之一。性起即從性而起之意，亦即從佛果之境界說事物之現起。緣起為依緣而起之意，亦即從因位之境界論說事物之現起。據《華嚴經・寶王如來性起品》所說，**性起**屬果，乃盧舍那佛之法門；據〈普賢菩薩行願品〉所說，緣起屬因，乃普賢之法門。一切法隨順其真實本性而顯現，並應眾生之根機、能力生起作用，即為**性起**。（《佛光大辭典》（四），p.3234.2）

（2）印順法師，《無諍之辯》，p.187：

禪宗說「性生」(「何期自性能生萬物」)，天臺宗說「性具」，**賢首宗說「性起」**。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

[15] 何期：猶言豈料。表示沒有想到。(《漢語大詞典》(一)，p.1231)

[16] 〔元〕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！」

[17] 性具：性，指法界性、法性、真如，或稱本、理、體；具，具足、具有之義。性

（2）評判（p.197）

賢首家雖說「圓融不礙行布[20]，行布不礙圓融」[21]，其實是偏於相即。

具，即吾人本有之真如法性。又作本具、理具、體具。天台宗主張法界中之一一事法，本來圓具十界三千迷悟因果之諸法，此稱性具。即謂各個現象世界皆具有善與惡，彼此完全具足，且彼此互不混淆。此性具之義，為天台一宗之極說，乃天台教學之基礎及根本特色。（《佛光大辭典》（四），p.3229.1）

[18] 〔隋〕智者大師說，灌頂記，《摩訶止觀》卷 5 上（大正 46，54a5-9）：
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。
※案：十法界，即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。
三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間。

[19] （1）**事造**：為「理具」之對稱。係天台宗之教義。天台宗謂真理（法性之理體）圓具三千諸法，此三千諸法以染淨等之諸緣而有差別相狀之顯現，稱為事造。（《佛光大辭典》（四），p.3045.1）

（2）**理具事造**：**理具**，即本性，先天具有之如實本性，又作本具、理造、性具、性德；此本有之性，隨因緣顯現而造諸現象，則稱**事造**，又作變造、事用、修起、修德、修具。天台宗認為於一念之心，具有三千諸法，此即一念三千之說。其本性圓滿具足萬有，稱為理具三千、理造三千、性具三千。此理具三千常隨緣成為現象界，有其森羅萬象之差別相，稱為事造三千、事用三千、變造三千、修具三千。以上合稱事理三千，又作兩重三千、兩種三千，依其順次而表示其體與用。然一一萬法均具本來三千諸法而無缺，理具與事造之名雖異，但兩者之體為一，故不合為六千之法。（《佛光大辭典》（五），pp.4718.3-4719.1）

（3）印順法師，《無諍之辯》，p.17：
天臺家說「性具」：真性具足一切法而泯然無別，即性具而現為「**事造**」，理事不二。

（4）印順法師，《佛教史地考論》，p.28：
智者雖多稱《般若》、《中論》、《大智度論》，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一心，說理具**事造**；已從空入中，集真空妙有之大成也。

[20] 行布：次第行布門之略稱。行者，行列；布者，佈置。乃華嚴宗就菩薩進趣至佛果之修行階位所立法門之一。為「圓融門」之對稱。華嚴宗判立由菩薩進趣佛果之階位為二門：（一）初後相即，初發心時，便成正覺者，稱圓融門。（二）初後次第，《華嚴經》第二會〈名號品〉至第六會〈小相光明品〉之二十八品，說十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二位，凡夫可由此順序漸進至佛果位，稱為行布門。（《佛光大辭典》（三），pp.2553.3-2554.1）

[21] 〔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，一一位滿即至佛故。初地云：一地之中，

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、中觀家之說（pp.197-200）

（1）評前義（pp.197-198）

以中觀宗的見解來批評，唯識偏重於差別事相，多明俗諦；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[22]不經[23]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）明自宗（pp.198-200）

A、述理（p.198）

（A）諸法性空待緣起（p.198）

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**[24]**。**

（B）諸法差別由緣現（p.198）

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**[25]**現起一切**的思想，根本不同。

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。

22 荒謬：謂極端錯誤，非常不合情理。（《漢語大詞典》（九），p.394）

23 不經：1.不合常法。（《漢語大詞典》（一），p.461）

24 所以：1.原因，情由。（《漢語大詞典》（七），p.350）

25 一真法界：一，即無二；真，即不妄。交徹融攝，故稱法界。即是諸佛平等法身，

B、舉喻（pp.198-199）

（A）空地與房子喻（pp.198-199）

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，不以空為現出一切現象的根源。

（B）明鏡與影像喻（p.199）

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。

C、合法（p.199）

這樣，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。

（3）結正理（pp.199-200）

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**」；

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

從本以來不生不滅，非空非有，離名離相，無內無外，惟一真實，不可思議，故稱一真法界。〔《華嚴經疏鈔》卷 60、《華嚴經疏鈔玄談》卷 1〕

（《佛光大辭典》（一），p.64.1）

緣起性空的實相。

（二）開演佛法的中道（pp.200-203）

1、與本體論、唯心論的差異（p.200）

（1）敘佛教眾說

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：

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。

唯識者說依阿賴耶種現相生[26]，是從現象方面說的。

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）簡異學諸見（pp.200-201）

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。

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。

（3）評外學謬見（pp.201-202）

A、評熊十力的《新唯識論》之誤[27]（p.201）

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。[28]

---

[26] 種現相生：種子生現行，現行熏種子。參見：印順法師，《中觀今論》，pp.106-107。

[27] 詳見：印順法師，《無諍之辯》，〈評熊十力的新唯識論〉，pp.1-65。

[28] 熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.195：
印度佛家所謂真如性體，本是空寂的。雖其所云空寂，并非空無，而是由遠離妄情染執所顯得之寂靜理體，說名空寂。然亦只能說到如是空寂而止，萬不可說空空寂寂的即是生生化化的，生生化化的即是空空寂寂的。

熊氏的意思，**佛法不能說由空空寂寂的本體而發現**[29]**為一切法，以此為佛法的缺點。**[30]

其實，佛法何嘗[31]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**。

B、評神教與玄學者（pp.201-202）

（A）神教與玄學者之主張（pp.201-202）

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。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。

後來的玄學者，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**。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[32]的、玄學的、實在論的。熊十力也說：舉[33]體即用，全用即體。

---

[29] （1）發現：見“ 發見 ”。(《漢語大詞典》(八)，p.558)
（2）發見：1.顯現，出現。(《漢語大詞典》(八)，p.547)

[30] 熊十力，《新唯識論》(上)，明文書局，民國 80 年，p.266：
佛家談體，絕不許涉及生化。所以，我說佛家是離用談體。

[31] 何嘗：亦作「何常」。用反問的語氣表示未曾或並不。(《漢語大詞典》(一)，p.1233)

[32] 汎神論（pantheism）：又稱萬有神教。上記之多神教、一神教等，以實際信奉而屬實踐性之宗教，汎神論與之相較，其性質偏重於闡釋哲學理論之理論宗教，以為宇宙現象之內部，有支配現象界之原理法則，而將此原理法則神格化，認為此「道理神」遍滿於宇宙現象。印度奧義書中之梵（梵 Brahman）即屬道理神，梵存在於「個人我」(梵 ātman）中，此乃最高理想「梵我一如」之基礎。此外，十七世紀荷蘭哲學家斯賓諾沙（Spinoza, Benedict, 1632～1677）之哲學所說之神亦屬道理神。(《佛光大辭典》(四)，pp.3161.2-3161.3)

[33] 舉：45.皆，全。(《漢語大詞典》(八)，p.1292)

34

（B）印順法師之評論（p.202）

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[35]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[36]，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。**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。

2、與經驗論派、現象論派的差異（p.203）

---

34 （1）熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.194：
用依體現。（喻如無量眾漚。每一漚、都是大海水的顯現。）
體待用存。（喻如大海水。非超越無量眾漚而獨在。）
所以，體用不得不分殊。然而，一言乎用，則是**其本體全成為用**，而不可於用外覓體。一言乎體，則是無窮妙用，法爾皆備，豈其頑空死物而可忽然成用？……王陽明先生有言：即體而言，用在體；即用而言，體在用。這話，確是見道語。

（2）熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.198：
我們應知，用，固不即是體，而不可離用覓體。因為**本體全成為萬殊的用**。**即一一用上都具全體**，故即用顯體，是為推見至隱。（見讀現。用現而體隱。現者，即隱之現。非有二也。）
離用言體，未免索隱行怪。（隱謂體。專以空寂言體，而不涉及生生化化之大用，是謂索隱。見趣一偏，出世之行，未免於怪。）印度佛家之學，根本處，終成差謬。

35 頭頭：1.猶每樁，每件。（《漢語大詞典》（十二），p.309）

36 熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.193：
或有難言：空寂是體，生生化化不息之幾是用。印度佛家之學，（空宗在內，不須別舉）以見體為根極。……誠如汝計，則體自體，而用自用，截然為兩片物事。用，是生化之幾，不由體顯，如何憑空起用？體，唯空寂，不可說生化，非獨是死物，亦是閒物矣！

世間也有不承認形而上學的本體者，即**經驗論派**或**現象論**[37]**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。

這極有理，但又多少偏於一邊了！

3、中觀的根本教義（p.203）

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。

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。但**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**。

三、總結（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。

---

[37] （1）太虛大師，《太虛大師全書，第十三編，真現實論宗用論》，精裝第 21 冊，p.561：

所謂宇宙萬有**現象論**者何？即就天地人物構成之次序，及其現象上變化之過程，而加以系統之說明也。學者憑其所見聞，施其推攷*，欲以窮宇宙之真相，盡事物之變化，而哲學所含益宏；其研究天象上日月星辰之位置時，有天文學；其研究地球上萬物之現象則有理化學等；研究人生實際上、社會上安寧與幸福者，則有倫理學、經濟學、政治學等，故包含一切之科學也。

*攷（ㄎㄠˇ）：2.考校，考察。（《漢語大字典》，p.1551）

（2）現象論：現象論係認識論（epistemology）中的一種看法，認為人類僅能認識現象，而且現象的背後並未存在任何事物可以引起現象的出現。現象論的基本要旨如下：（1）只有當現象出現於人類意識之前時，才能被認識。（2）人類不可能認識實在（reality）的最終本質。（3）人類所認識的皆與意識活動有關。某樣外在事物之所以存在，在於它被某人所知覺。（4）知識僅限於在意識的知覺中發生，此意識的知覺也包括關於心智活動的內省在內。（5）所謂的「實在」，係所有可能的意識經驗（conscious experiences）之整體。（6）外在的物理世界不可脫離知覺者的知覺而存在。（7）所有物理（或物質）對象均為基於知覺而產生的邏輯建構，一些關於物理對象的陳述之意義也唯有藉感官資料（sense data）亦即現象，才能作出完整的分析。（《教育大辭書》：http://terms.naer.edu.tw/detail/1310579/）

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。

第十章、談二諦

第一節、總說

（pp.205-211）

壹、開宗明義：二諦為佛法教.證之本（p.205）

（壹）直顯教本（p.205）

一、表述（p.205）

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。

二、引例（p.205）

嘉祥、窺基都有《二諦章》，[1]其他各派也無不重視。

（貳）約「教、證」說（p.205）

一、約「教義」明（p.205）

《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。」[2]

---

[1] 參見〔隋〕吉藏撰，《二諦義》（大正 45，78a-115a）；〔唐〕窺基撰，《大乘法苑義林章》卷 2〈二諦義〉（大正 45，287b15-294a12）。

[2] （1）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32c16-33a3）：

〔08〕諸佛依二諦，為眾生說法，一、以**世俗諦**，二、第一義諦。

〔09〕若人不能知　分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。……

〔10〕若不依**俗諦**，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.445-452：

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一，以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：「汝聞世諦謂是第一義諦。」《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。論主要糾正他，所以提出二諦的教綱來。

諦是正確真實的意思。**真實有二**：

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。

二、約「修證」明（p.205）

一、**世俗**的：世是時間遷流，俗是蒙蔽隱覆。如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的真實相，所以名為世俗。

二、**第一義**的：第一是特勝的智慧，義是境界，就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義；或譯勝義。

世俗是庸常的，一般的常識心境；勝義是特殊的，聖者的超常經驗。或者可以這樣說：第一義即實相，實相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的諦理，名第一義諦。佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等等。不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世俗的一切上，以特殊的觀智，去透視世俗的顛倒所在，才能體驗第一義。所以，佛說法有此二諦：一是世俗的事相，一是特殊的諦理。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。……

如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。

第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為**若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。**

涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，**實相不二，而佛陀卻以二諦開宗**。

（3）三枝充悳，《中論偈頌總覽》，pp.746-750：

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /〔08〕
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //
ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ /〔09〕
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //
vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate /〔10〕
paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

《十二門論》說：「若人不知二諦，則不知自利、他利、及共利。」[3]
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！

貳、依類釋義（p.206）

（壹）標舉名目（p.206）

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。

（貳）就「名」解「義」：凡聖二諦（pp.206-211）

一、略標（p.206）

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**[4]、**有空二諦**。

二、詳釋（pp.206-211）

（一）情智二諦（pp.206-208）

1、論用：教申二諦，凡成聖（p.206）

（1）釋名義（p.206）

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[5]義；俗，是浮虛[6]不實義。依梵語，有覆[7]障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。[8]

---

[3] 《十二門論》〈8 觀性門〉（大正 30，165a25-26）：「若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。」

[4] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.450-451：
二諦有二：一、以凡聖分別，稱情智二諦。凡情事為世俗諦，聖智事為第一義諦。二、聖者也有二諦，稱理事二諦，就是幻空二諦。緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。

[5] 遷流：2.變化，演變。3.謂時間遷移流動。（《漢語大詞典》（十），p.1175）

[6] 浮虛：1.華而不實。（《漢語大詞典》（五），p.1245）

[7] 覆：4.覆蓋，遮蔽。5.指被掩蓋的事物或隱微的義旨。（《漢語大詞典》（八），p.765）

[8] 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.163-165：
月稱從詞源學的觀點來分析 saṃvṛti（世俗）一詞，並且給予了它三個意思：（一）障真實性，遮蔽真實的東西；（二）互為依事，相互依靠的事物；（三）指世間言說的意思。
（一）世俗諦是被無明完全覆蓋了的真實：
此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由√vṛ 這個動詞派生出來的，√vṛ 是「覆蓋」或「遮蔽」（cover）之義，saṃ 是「完全」的意思，因此所謂 saṃvṛti 便有「完全覆蓋」之義。

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。

（2）辨教用（p.206）

佛法教化眾生使他從迷啟悟、從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。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。

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，名為實。**」[9]

2、辨體：二類真實，隨智別（pp.206-208）

（1）釋義（pp.206-207）

A、世間真實：凡情俗諦（pp.206-207）

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？

月稱便順此一詞源學的分析，又加上了自己教義學上的詮釋，而認為 saṃvṛti 是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。

（二）世俗即是依因待緣的存在：

saṃvṛti 一詞如何而有「互為依事」之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視 saṃvṛti 為 saṃvṛtti，並且取後者的詞根 vṛt 之義來著手詮釋，而 vṛt 則有「轉起」之義，如此一來，再取 saṃ 的「一起或共同」之義，合起來便有「共同轉起」的意思。而這層意思便是一般所謂的「緣起」之義，或許月稱所謂「互為依事」便是指這種「共同轉起」而相互依靠的「緣起」之義。因此，在這一層意思上，「世俗」所指的便是具有相互依存性的事物。

（三）世俗即是透過言語活動而有的存在：

第三個意思是所謂的「世間言說」，這層意思可能是月稱從龍樹在第十詩頌裡使用了 **vyavahāra** 一詞而來的靈感，這個詞的巴利文對等語是 vohāra，月稱認為 saṃvṛti 即是 vyavahāra，但是在正規的梵語裡，vyavahāra 並沒有「言語」的意思，雖然巴利語的 vohāra 有「言語」的意思。

但我們今天還不能完全明白月稱是如何由 saṃvṛti 一詞的形構裡，得到「世間言說」的意思。世間的存在是透過我們的言說而存在，也就是透過「命名」而存在，例如板、輪、軸之類的東西在一定安排之下所構成的東西，我們給它一個名稱叫做「車」，透過了命名的活動，這個世界的事物就安安穩穩地存在了。

9 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正 30，32c20-23）。

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**。

B、究竟真實：聖智真諦（p.207）

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。

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。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[10]的，**聖者間也還是共證無別**的。

（2）舉例（pp.207-208）

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。但科學所證明為如何如何，決非一般的境界所能否認。

如科學者說太陽是恒星[11]，不動的，地球是行星[12]，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。一般人因目見日有出沒，於是說太陽繞地而行。

---

[10] 真知灼見：1.真正知道，確實看見。（《漢語大詞典》（二），p.143）

[11] 恆星：自身能發光、發熱的天體。因短時間內難以覺察其位置的變化，故名。按亮度、光度可分為多種等級。中國古代稱二十八宿為“恆星”。亦泛指常見的星宿。（《漢語大詞典》（七），p.516）

[12] （1）行星：在橢圓軌道上環繞太陽運行的天體。它本身不發光，能反射太陽光，太陽系有九大行星，按照距離太陽的次序（由近到遠），有水星、金星、地球、火星、木星、土星、天王星、海王星和冥王星。（《漢語大詞典》（三），p.901）

（2）案：2006 年 8 月 24 日在捷克首都布拉格舉行之第 26 屆國際天文學聯會上，表決了該會第 5、6 號共四份決議草案，分別把行星同時符合以下三點：一、圍繞於恆星運轉（即公轉）。二、有足夠大的質量來克服固體應力，以達到流體靜力平衡的形狀（即近於球形）。三、已清空其軌道附近區域（即是該區域內最大天體，即以其自身引力把軌道兩側附近的小天體「吸引」成為自己的衛星）。決議太陽系有八顆行星，分別為水星、金星、地球、火星、木星、土星、天王星與海王星。質量不夠的將會被歸類為矮行星（如冥王星）或太陽系內小天體（如小行星、彗星等）。

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。

（3）歸結（p.208）

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（《瑜伽師地論》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，[13]也即此意）。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。

---

[13] （1）《瑜伽師地論》卷 13（大正 30，345b23-25）：

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。

（2）《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，486b9-c23）：

云何「真實義」？謂略有二種：一者、依**如所有性**諸法真實性，二者、依**盡所有性**諸法一切性。如是諸法「真實性、一切性」，應知總名「真實義」。此「真實義」品類差別復有四種：**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**。

云何「**世間極成真實**」？謂一切世間於彼彼事隨順假立，世俗串習悟入覺慧所見同性，謂地唯是地，非是火等；如地，如是水、火、風，色、聲、香、味、觸、飲食、衣、乘、諸莊嚴具、資產、什物、塗香、華鬘、歌舞伎樂、種種光明、男女、承事、田園、邸店、宅舍等事，當知亦爾。苦唯是苦，非是樂等；樂唯是樂，非是苦等。以要言之：此即如此，非不如此；是即如是，非不如是——決定勝解所行境事。一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立，不由思惟籌量觀察然後方取。是名「世間極成真實」。

云何「**道理極成真實**」？謂諸智者有道理義。諸聰叡者、諸黠慧者、能尋思者、能伺察者、住尋伺地者、具自辯才者、居異生位者、隨觀察行者，依止「『現、比及至教』量」極善思擇，決定智所行、所知事，由證成道理所建立、所施設義，是名「道理極成真實」。

云何「**煩惱障淨智所行真實**」？謂一切聲聞、獨覺「若無漏智、若能引無漏智、若無漏後得世間智」所行境界，是名「煩惱障淨智所行真實」。由緣此為境，從「煩惱障」，智得清淨，於當來世無障礙住，是故說名「煩惱障淨智所行真實」。此復云何？謂「四聖諦」：一、苦聖諦，二、集聖諦，三、滅聖諦，四、道聖諦。即於如是四聖諦義，極善思擇，證入現觀；入現觀已，如實智生。此諦現觀，聲聞、獨覺能觀「唯有諸蘊可得；除諸

3、明宗：依俗悟真，通二諦（p.208）

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。

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**[14]**的人生觀，這是佛教的基本立場**。

（二）有空二諦（pp.208-211）

1、明理：依「聖境」施設（pp.208-209）

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，從它的淺深上，可分為不同的二諦。

2、別類：約「淺深」立異（pp.209-211）

（1）「實有真空」二諦——鈍根聲聞（p.209）

一、**「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，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於**悟入我空性**時，離執自證，是謂**勝義諦**。

蘊外，『我』不可得」，數習緣生諸行生滅相應慧故、數習異蘊補特伽羅無性見故，發生如是聖諦現觀。

云何「**所知障淨智所行真實**」？謂於所知能礙智故名「所知障」。從「所知障」得解脫智所行境界，當知是名「所知障淨智所行真實」。此復云何？謂諸菩薩、諸佛世尊入「法無我」；入已善淨，於一切法「離言自性、假說自性」平等平等無分別智所行境界，如是境界為最第一、真如、無上、所知邊際；齊此，一切正法思擇皆悉退還，不能越度。

[14] 相成：互相補充，互相成全。（《漢語大詞典》（七），p.1140）

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——利根聲聞及菩薩（pp.209-210）

二、**「幻有真空」二諦**：

此二諦是**利根聲聞及菩薩**，悟入空性時，由觀一切法緣起而知**法法畢竟空**，是**勝義諦**。

從**勝義空出**，起無漏後得智[15]——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——佛菩薩（p.210）

三、**「妙有真空」二諦**（姑[16]作此稱）：

A、辨「理境」（p.210）

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。

---

[15] 印順法師，《佛法是救世之光》，pp.197-198：
修證的主要目標，正是即「色」觀「空」而契入「空相」。在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關捩所在。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見。」《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」唯識宗所傳：**根本智證真如，是泯絕眾相的。**聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。《密嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。所以**根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗**，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。論理，方便不異般若，即般若的妙用。

[16] 姑：6.姑且，暫且。（《漢語大詞典》（四），p.315）

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。

B、論異旨（p.210）

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。

3、結義（pp.210-211）

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；
第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；
第一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。

參、歸宗結示（p.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[17]的不切實際相同。

[17] 玄談：2.泛指脫離實際的空論。（《漢語大詞典》（二），p.322）

第十章、談二諦

第二節、二諦之安立

（pp.211-219）

壹、導言：徹見中道，達空有（pp.211-212）

（壹）依「教理」明（p.211）

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[2]第一種二諦[3]，即**執有自性不空的世俗**。
若定執第二種二諦[4]，即**有二諦不能融觀的流弊**[5]。

（貳）依「修證」明（pp.211-212）

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**。

《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。」[6]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」，[7]悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的

---

[1] 「究竟的中道二諦」是指第 10 章__第 1 節所說的「妙有真空二諦」（pp.210-211），「前前的二諦」是指「實有真空二諦」與「幻有真空二諦」（pp.208-210）。

[2] 株守：比喻拘泥守舊，不知變通。（《漢語大詞典》（四），p.975）

[3] 「第一種二諦」，指「實有真空二諦」。

[4] 「第二種二諦」，指「幻有真空二諦」。

[5] 流弊：亦作“流敝”。相沿而成的弊病。（《漢語大詞典》（五），p.1273）

[6] （1）《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿閦佛品〉（大正 8，578c24-27）：
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。
（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉（大正 8，364b23-27）：
須菩提！**是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，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。
（3）參見《大智度論》卷 80 釋〈67 釋無盡方便品〉（大正 25，622a9-c25）。

[7] 《維摩詰所說經》卷 3〈11 菩薩行品〉（大正 14，554b3-c21）：
佛告諸菩薩：「有盡、無盡解脫法門，汝等當學。何謂為『盡』？謂有為法。何謂

衡量，於前二種二諦，予以融貫抉擇。

貳、正述：二諦的安立（pp.212-219）

（壹）別明（pp.212-219）

一、明「世俗諦」（pp.212-218）

先說世俗諦義。

諦，諦實義。

（一）約「凡聖心境」辨（pp.212-213）

1、於凡稱「諦」，於聖則非〔實有真空〕（p.212）

從凡聖二諦說，「無明覆障故世俗」。[8]

『無盡』？謂無為法。如菩薩者，**不盡有為、不住無為。**

何謂『**不盡有為**』？謂不離大慈，不捨大悲；深發一切智心，而不忽忘；教化眾生，終不厭倦；於四攝法，常念順行；護持正法，不惜軀命；種諸善根，無有疲厭；志常安住，方便迴向；求法不懈，說法無悋；勤供諸佛。故入生死而無所畏；於諸榮辱，心無憂喜；不輕未學，敬學如佛；墮煩惱者，令發正念；於遠離樂，不以為貴；不著己樂，慶於彼樂。在諸禪定，如地獄想；於生死中，如園觀想；見來求者，為善師想；捨諸所有，具一切智想；見毀戒人，起救護想；諸波羅蜜，為父母想；道品之法，為眷屬想。發行善根，無有齊限；以諸淨國嚴飾之事，成己佛土；行無限施，具足相好；除一切惡，淨身口意。生死無數劫，意而有勇；聞佛無量德，志而不倦。以智慧劍，破煩惱賊；出陰界入，荷負眾生，永使解脫。以大精進，摧伏魔軍；常求無念實相智慧行。於世間法，少欲知足；於出世間，求之無厭而不捨世間法，不壞威儀法而能隨俗。起神通慧，引導眾生；得念總持，所聞不忘。善別諸根，斷眾生疑；以樂說辯，演法無礙。淨十善道，受天、人福；修四無量，開梵天道。勸請說法，隨喜讚善，得佛音聲；身口意善，得佛威儀。深修善法，所行轉勝；以大乘教，成菩薩僧；心無放逸，不失眾善。**行如此法，是名『菩薩不盡有為』**。

何謂『菩薩**不住無為**』？謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證。觀於無常，而不厭善本；觀世間苦，而不惡生死；觀於無我，而誨人不倦；觀於寂滅，而不永滅；觀於遠離，而身心修善；觀無所歸，而歸趣善法；觀於無生，而以生法荷負一切；觀於無漏，而不斷諸漏；觀無所行，而以行法教化眾生；觀於空無，而不捨大悲；觀正法位，而不隨小乘；觀諸法虛妄，無牢無人、無主無相，本願未滿，而不虛福德、禪定、智慧。**修如此法，是名『菩薩不住無為』。**

又具福德故，不住無為；具智慧故，不盡有為。大慈悲故，不住無為；滿本願故，不盡有為。集法藥故，不住無為；隨授藥故，不盡有為。知眾生病故，不住無為；滅眾生病故，不盡有為。諸正士菩薩以修此法，不盡有為、不住無為。**是名『盡無盡解脫法門』。汝等當學！**」

[8] 萬金川，《中觀思想講錄》，p.163：

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、於凡於聖皆名「諦」〔幻有真空〕（p.212）

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**。[9]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**。

3、特約「凡位所識」而論（pp.212-213）

（1）正述（pp.212-213）

A、明理（pp.212-213）

從凡聖二諦說，世俗諦，諦是不能離幻現的。

從差別的觀點，雖可說世俗是**如幻現**的，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。

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

月稱從詞源學的觀點來分析 saṃvṛti（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√vṛ 這個動詞派生出來的，√vṛ 是「覆蓋」或「遮蔽」（cover）之義，saṃ 是「完全」的意思，因此所謂 saṃvṛti 便有「完全覆蓋」之義。……

[9] 《雜阿含經》卷 16（417 經）（大正 2，110c2-11）：

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。」

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**。

B、舉證（p.213）

唯識家雖重於**依他起**及**遍計執**的差別說，但也有此義，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**。

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。

C、結義（p.213）

凡夫位中，不宜過於為**現相**與**諦相**的隔別觀察。

（2）兼論（p.213）

唯識家說三性，[10]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。

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**。

但不得意[11]者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或

---

[10] （1）無著菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2（大正 31，139a26-b9）：

若「『**依他起自性**』，**實唯有識，似義顯現之所依止**」，云何成「依他起」？何因緣故名「依他起」？從自熏習種子所生，依他緣起，故名「依他起」；生剎那後，無有功能自然住故，名「依他起」。

若「『**遍計所執自性**』，依『**依他起**』，**實無所有，似義顯現**」，云何成「遍計所執」？何因緣故名「遍計所執」？無量行相意識遍計顛倒生相，故名「遍計所執」；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名「遍計所執」。

若「『**圓成實自性**』**是遍計所執永無有相**」，云何成「圓成實」？何因緣故名「圓成實」？由無變異性，故名「圓成實」；又由清淨所緣性故、一切善法最勝性故，由最勝義，名「圓成實」。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.234：

這三性的名義，撮要*說來：仗因（種子）托緣而有的，名**依他起**；為識所緣，依識而現的叫**遍計執**；法性所顯的是**圓成實**。

*撮（ㄘㄨㄛ）要：摘取要點。（《漢語大詞典》（六），p.870）

[11] 得意：1.領會旨趣。（《漢語大詞典》（三），p.999）

類似方廣道人的撥[12]無一切，[13]或轉為形而上的實在論。

（二）約「『正、倒』世俗」辨（pp.213-218）

1、就「凡情所識」而論（pp.213-215）

（1）明「所知見」（pp.213-214）

A、常人所識（pp.213-214）

世俗一般的認識，每以為可分二類：一、非真實的，二、真實的。

如陽燄[14]，見為水相，而不是真實的水，是**假的**；

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。

B、學派所宗（p.214）

此假實的分別，一般學者也如此。

如**有部的二諦**，[15]即約「假有無自性」與「實有自性」而建立：

---

[12] 撥（ㄅㄛ）：15.滅絕，斷絕。（《漢語大詞典》（六），p.894）

[13] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，61a28-b1）：

更有佛法中**方廣道人**言：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角．龜毛常無。」

[14] （1）印順法師，《空之探究》，pp.196-197：

《摩訶般若波羅蜜經》〈序品〉，總列為十喻。一、幻，二、**（陽）焰**，三、水中月，四、虛空，五、響，六、揵闥婆城，七、夢，八、影，九、鏡中像，十、化。**這些譬喻的共通意義，是：看也看到，聽也聽到，明明有這回事，而其實卻是沒有的，根本沒有的。說他空、無所有，卻又看得聽得分明**。試舉一容易理解的**陽焰**來說：地上有水分，經太陽光的照射，化為水汽，在地面流動。遠遠望去。如一池水，在微波盪漾。口渴的鹿見了，也會跑過去喝，所以或稱為「**鹿愛**」。前方明明有水，微波盪漾，這是大家都見到的。但走到那邊，卻什麼也沒有（水汽也是看不到的）。說沒有麼，遠遠的望去，還是水波盪漾。這樣，以水來說，見到水時，並沒有水的生起，不能說是有；過去一看，水沒有了，不是水的滅去，也不能說是無。陽燄是這樣的不生不滅，非有非無，宛然現有而其實是空的。以陽燄作譬喻，一切法也都這樣。

（2）陽焰：亦作“陽燄”。亦作“陽焱”。1.指浮塵為日光所照時呈現的一種遠望似水如霧的自然景象。佛經中常用以比喻事物之虛幻不實者。

（《漢語大詞典》（十一），p.1072）

[15] 印順法師，《性空學探源》，p.131：

有部主張一切法最後的單元是實相有，一合相是假名有，這是他們固有的思想，但假名有與實相有並不就是世俗諦與勝義諦。把二者配合起來說，在《婆沙》以後。

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**。

（2）評凡情認知之失（pp.214-215）

A、別明（pp.214-215）

（A）辨「非真實境」（p.214）

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。

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。

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**不是什麼都沒有，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。」[16]**說錯亂，說假名，說空無實性，不是什麼都沒有**。空宗說空不礙幻有，即以此為理論的依據。

（B）辨「真實境」（pp.214-215）

反過來說，一般人所見為千真萬確的，也並不就是實在的。

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。

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[17]的擴大與收縮，並無固定的實體可得。

B、合說（p.215）

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

---

[16] 《大智度論》卷 6 釋〈1 序品〉（大正 25，102a19-27）：
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、無有『生者、滅者』，而無明因緣諸行生，乃至眾苦陰集。如幻息，幻所作亦息；無明亦爾，無明盡，行亦盡，乃至眾苦集皆盡。」

[17] 容積：容器或其他能容納物質的物體的內部體積。（《漢語大詞典》（三），p.1496）

虛假的，也不見得全屬子虛[18]。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[19]，**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。

2、就實而論：「易解空」喻「難解空」（pp.215-217）

（1）舉事：兩種世俗境（p.215）

A、總標（p.215）

其實，人類一般認識的世俗境，可分為**常態的**與**變態的**。[20]

B、別釋（pp.215-216）

（A）常態的世俗境（p.215）

a、述義（p.215）

常態的，即人類由於引業[21]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。

---

[18] 子虛：1.漢．司馬相如作《子虛賦》，假托子虛、烏有先生、亡是公三人互相問答。後因稱虛構或不真實的事為“子虛”。（《漢語大詞典》（四），p.172）

[19] 「二者」，即上所說，一般世俗的認識分為「非真實、真實」二類，及說一切有部說的「勝義有、世俗有」二種。

[20] （1）關於正世俗與倒世俗，參見：印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.345-346。

（2）
- 世俗
  - 常態
    - 根身——如正常的眼根、眼識及一定的光線前大家同樣的認識——**正世俗**
    - 境相現起的誑詐相——**倒世俗**
  - 變態
    - 根身變異所引起的認識——**倒世俗**
    - 心識的謬誤——**倒世俗**

[21] （1）安慧糅，《大乘阿毘達磨雜集論》卷 7〈1 諦品〉（大正 31，728b16-19）：

善、不善業於善趣、惡趣中感生異熟時，有二種差別，謂招引業、圓滿業。

招引業者，謂由此業能牽異熟果。

圓滿業者，謂由此業，生已，領受愛、不愛果。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.71：

在種種業中，有一類特強的業力，能引我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。**凡由強業而感得一趣的總報體（「得蘊，得處，得界」），成為某趣的眾生，叫引業**。還有一類業，**並不能引我們感得生死的總報體，卻能使我們對於這一報身的種種方面，得到圓滿的決定，叫滿業**。如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯，……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。

b、分類（pp.215-216）

但此中也有二：

（a）正常的認知（正世俗）（p.215）

一、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**。

（b）境相的誑惑（倒世俗）（pp.215-216）

二、如**水月、陽燄、空谷傳聲**[22]**、雲駛**[23]**月運**[24]，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**[25]**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[26]，才以為是真實。

幻、化、水月、陽燄、谷響[27]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」。[28]

（B）變態的世俗境（p.216）

變態的，

a、因「根」變異所成（p.216）

或是**根的變異**：如眼有眚[29]翳[30]，身有頑癬[31]，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。

---

22 傳聲：1.傳播聲音。（《漢語大詞典》（一），p.1628）

23 駛：2.疾速。（《漢語大詞典》（十二），p.814）

24 運：1.移動，挪動。（《漢語大詞典》（十），p.1091）

25 誑詐：欺詐。（《漢語大詞典》（十一），p.238）

26 童稚：1.兒童，小孩。（《漢語大詞典》（八），p.391）

27 谷響：谷中回響聲。（《漢語大詞典》（十），p.1319）

28 《大智度論》卷 6 釋〈1 序品〉（大正 25，105c1-4）：
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」。復次，諸法有二種：有「心著處」，有「心不著處」；以「心不著處」解「心著處」。

29 眚（ㄕㄥˇ）：1.眼睛生翳。《說文・目部》：“眚，目病生翳也。”（《漢語大詞典》（七），p.1196）

30 翳（ㄧˋ）：4.目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”（《漢語大詞典》（九），p.676）

31 癬：皮膚感染霉菌後引起的一種疾病。（《漢語大詞典》（八），p.369）

凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。

b、因「識」變異所成（p.216）

或是**識的變異**：或過去曾受邪偽[32]的熏習，
或現受社會的、師長的以及宗派的熏陶[33]，
或出於個人謬誤[34]推理所得的錯誤結論，
或以心不專注而起的恍惚[35]印象，
以及見繩為蛇、見杌[36]為人等等，
是**可以由正確知識而給予糾正，揭破它的錯謬**[37]。

（C）合明「倒世俗」（p.216）

這境相的誑惑、根身的變異、心識的謬誤，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）行觀：了「喻」知「無實」（pp.216-217）

A、總述理（pp.216-217）

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。

似有**時間相**，而始終不可得；
似有**空間相**，而中邊不可得；
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。

B、別釋事（p.217）

這正世俗與倒世俗的分別，即以一般人類的立場而分別。

---

32 邪偽：邪惡詐偽。(《漢語大詞典》(十)，p.594)
33 熏陶：被一種思想、品行、習慣所濡染而漸趨同化。(《漢語大詞典》(七)，p.224)
34 謬誤：錯誤，差錯。(《漢語大詞典》(十一)，p.409)
35 恍惚：亦作"恍忽"。1.迷離，難以捉摸。(《漢語大詞典》(七)，p.519)
36 杌（ㄨˋ）：2.樹木沒有枝丫。3.指樹木斫伐後剩下的樁子。
(《漢語大詞典》(四)，p.773)
37 錯謬：錯亂，錯誤。(《漢語大詞典》(十一)，p.1316)

（A）就「變態俗境」而知妄〔不足〕（p.217）

屬於**根的變異**，可由醫藥等糾正。

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[38]的虛妄，是不夠的。

（B）就「常態俗境」而知妄〔通達〕（p.217）

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**。

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**。

從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類[39]，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。

（3）答辯（pp.217-218）

A、設問（p.217）

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？

B、回應（pp.217-218）

（A）概述（pp.217-218）

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**。

（B）詳敘（p.218）

a、常情之過失（p.218）

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。

---

[38] 案：即上所說「根的變異」及「心識的錯亂」二者。

[39] 案：即上所說「境相的誑惑」及「色等正世俗」二類。

b、中觀者之正義（p.218）

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**。

c、結成（p.218）

所以依實立假，從自性妄執而來，障礙空有無礙的中道。

二、明「勝義諦」（pp.218-219）

（一）約「廣狹」辨（pp.218-219）

1、總標（p.218）

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。

2、別釋（pp.218-219）

（1）狹義的勝義諦（p.218）

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，[40]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（pp.218-219）

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。[41]

---

[40] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈60 不證品〉（大正 8，350a10-13）：
佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應觀**色空**、『**受**、**想**、行、**識**』**空**、『十二入、十八界』空，乃至應觀『欲、色、無色』界空。」

[41] （1）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷中（大正 31，140b4-12）：
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

不過凡夫的境界，是處處執為實有的，現起種種錯亂顛倒的；
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

「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。

（2）另參見：世親釋，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，343c18-344a22）。

（3）印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265-267：
「圓成實自性」呢？凡是「宣說四清淨法」，就「應知」是說圓成實性。**本論的圓成實，範圍很大，凡是清淨法，都包括在內，所以本論沒有別立清淨依他的必要**。四清淨是：

一、「**自性清淨**」：它的本體，從來是清淨的，不是染污所能染污，就是在眾生位，也是清淨無染的。這自性清淨，隨義立名，異名是很多的，這裡且說六種：（一）「真如」：真是真實不虛，如是如如不變，這真實不變的法性，說名真如。（二）「空」：這不是說無所有，是因空所顯的諸法空性。（三）「實際」：不虛假叫**實**，究竟叫**際**，就是諸法的究竟真實性。（四）「無相」：於法性海中，無有虛妄不實的亂相。（五）「勝義」：勝是殊勝的妙智，義是境界，妙智所證的境界，叫勝義。（六）「法界」：三乘聖法，依此而有，所以名為法界。此自性清淨，即在纏真如，一切眾生本具的如來藏性。

二、「**離垢清淨**」：這「即」是真如等的自性清淨法，「離一切障垢」顯現出的清淨本來面目。離垢清淨與上面的自性清淨，不但是一體，並且沒有增減垢淨。不過**在因位未離垢時，叫自性清淨；在離垢的果位，叫離垢清淨**罷了。

三、「**得此道清淨**」：能得能證這清淨法性的道，像三十七「菩提分法」、十「波羅蜜多等」。這裡說的，還是單指無漏道，還是也該攝地前的世間有漏道？依本論的思想說，厭離於雜染趨向於清淨的，雖還在世間，就攝屬清淨法。如前說的正聞熏習，尚且是法身所攝；世間波羅蜜多，像加行無分別智等，當然是包含在這得此道清淨中的。

四、「**生此境清淨**」：能生此清淨道的所緣境，就是「諸大乘妙正法教」，也是清淨的圓成實攝。這大乘教法，為什麼是清淨的呢？「由此法教」，是引生「清淨」無漏道果的因「緣」，不像顯現似義的亂相，是雜染的因緣，所以「非遍計所執自性」。它是佛陀悟證「最清淨法界」的「等流性」，不像依他起是從遍計妄執熏習所生，所以也「非依他起自性」。不是依、遍二性，當然是圓成實性了。

這「四法」，可以「總攝一切清淨法」。

【附論】四種清淨，就是三種般若：生此境清淨是文字般若，得此道清淨是觀照般若，自性、離垢清淨是實相般若。龍樹菩薩說：三般若中，實相般若是真般若；觀照般若在它能顯發般若方面；文字般若在能詮顯般若方面，說它是般若。無漏妙智契證實相無相的空性，境智不二，為超越能所，融然一味的實相般若。離垢清淨，不但是一般人心中的寂滅性而已。

勝義。

（二）約「含義」明（p.219）

1、敘正理（p.219）

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**。

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**。

2、斥異說（p.219）

經部師以**真實有**的為**勝義**，所以不許無為是勝義諦。[42]

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。[43]

---

[42] （1）《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉（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。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.493：
經部師，就是以無為涅槃的。他說：有為是實有，**無為是非實。如燒衣，衣燒了就無有衣；無瓶，瓶破了就沒有瓶**。在因果相續中，離去惑業，不再有生死，說為涅槃，那裡有涅槃的實體？
（3）印順法師，《性空學探源》，p.133：
無為法，在經部看來，只是有為的否定，同十四無記法一樣的根本沒有，**連「假有」也談不上，只是名字安立而已。**假實都不可說，所以是二諦所不立的。

[43] （1）印順法師，《中觀論頌講記》，p.14：
真心論者，從勝義諦中去探究，**以為勝義一切空，是不了義的**。……真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空。菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空」，這是**不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空**。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。**真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法**。
（2）另參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.285-286：
世間法是虛妄的，畢竟體空，本論以為是正確的；但真如涅槃實是不空的。……依此說，如中觀宗所說：勝義諦中一切法空，即成為錯誤的了。

這都是不明勝義諦得名的真意。

（貳）合論（p.219）

一、「諦」約二種乃方便（p.219）

勝義諦與**世俗諦**，是方便相對而安立的。

世俗諦，有遷變義，如此而隱覆真實；

勝義諦，是本性空寂，離一切戲亂相，待**世俗**名**勝義**。

二、「理」約三義明「勝義」（p.219）

勝義有三義：一、究竟而必然如此的，

二、本來是如此的，

三、遍通一切的；

故經中稱此為法性、法住、法界。[44]

唯識與真常論者，是有宗，所以說妙有，說不空；這與中觀者是有著根本不同的。

本論以為：真如不空，自體具足無量性功德，是常是恆是依止，這才可以建立一切法。

而中觀者說：一切法自性空，不礙眾生的流轉、涅槃的證得；空與什麼都沒有，意義是不同的。

中觀者與真常者，是有著根本不同處。

[44] （1）印順法師，《性空學探源》，pp.19-20：

緣起聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的，所以經中又說：「法性、法住、法定、法位、法界。」

緣起法是本來如此的，「非佛作，亦非餘人作」，所以說是**法性，性有本來如此的意義**。

「住」是不動不變的意義；緣起法則，過去如是，現在如是，未來也如是，有其不變性，所以說是「**法住**」。

「法定，法位」，是秩然不亂的意思；在緣起法則下，因者因，果者果，前者前，後者後，上者上，下者下，有其一定的決定的秩序與位次，絲毫不亂。

「**法界**」**的界字，作類性解，即是普遍性**；如生者必死，此地的也好，彼處的也好，此人也好，彼蟲也好，生者必死的共同性，總是一樣，絕不會有例外。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 5 章〈法之施設與發展趨勢〉，p.236：

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「**法性**」。

法是安住的，確立而不可改的，所以叫「**法住**」。

勝義諦不可想像為什麼實在本體，或微妙不思議的實在。

三、教申「二諦」重「法空」（p.219）

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。

法是普遍如此的，所以叫「**法界**」。

第十章、談二諦

第三節、二諦之抉擇

（pp.220-229）

壹、自他：中觀宗（自宗）與他宗所銓之二諦（pp.220-221）

自他：

（壹）有部等誤以「世俗」為「勝義」（p.220）

《十二門論》說「汝今聞說世諦，謂是第一義諦」，[1]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。

（貳）他宗之「勝義」非中觀之「世俗」（pp.220-221）

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。

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，緣起如幻，此即如世俗而知道它是世俗。

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。**

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。**

貳、有空：二諦「有、空」之抉擇（pp.221-223）

---

[1] 《十二門論》〈8 觀性門〉（大正 30，165a28-b1）：「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』。」

有空：

（壹）「真有」與「妄有」之辨（pp.221-222）

一、他宗的誤質（p.221）

中觀常說**世俗假有，勝義性空**。

但《大智度論》卷 1 說：「人等，世界故有，第一義故無。如如、法性、實際，世界故無，第一義故有。」[2]

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！

二、印順法師的回應（pp.221-223）

（一）顯明所宗：大乘有宗以「聖境」為「妙有」（p.221）

這種思想，在大乘佛法中是有的，但**不是中觀宗**。

如**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[3]說，**依他、圓成是有**，經中沒有顯了說。

---

[2] 《大智度論》卷 1 釋〈1 序品〉（大正 25，59c9-14）：
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。

[3] （1）《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉（大正 16，694a13-15）：「勝義生！當知我依三種無自性性密意說言『一切諸法皆無自性』，所謂『相無自性性』、『生無自性性』、『勝義無自性性』。」

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.254：
三無自性性，是依三相而立的。**一、相無自性性**，依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的，**二、生無自性性**，依依他起相說：依他起相是依因緣而生，不是自然生的。**三、勝義無自性性**，通於依他起與圓成實相。勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「是一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故。」這就是空性，瑜伽學者解說為「空所顯性」。
這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。**圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。**以上，依《解深密

真常唯心論者與**西藏覺囊巴派**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。

（二）正釋質難（pp.221-222）

1、敘《大智度論》的體裁（pp.221-222）

龍樹論引用此文，到底要怎樣去解說？

須知《大智度論》的體裁，**是廣引眾說而有所宗極的**。

叡公敘《大智度論》說：「初辭擬[4]之，必標眾異以盡美；卒[5]成之終，則舉無執以盡善。」[6]

興皇[7]也說：「領括[8]群妙，申[9]眾家之美，使異執冰銷[10]，同歸一致。」[11]

《大智度論》確是**廣引異義**的，或縱[12]許，或直奪，而**以歸宗畢竟空的奧**[13]**極為宗**。

2、釋外人質難（p.222）

（1）觀機逗教（p.222）

《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；為久學者說生滅、不生滅一切如化」。[14]

經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。

[4] 擬：7.撰寫。（《漢語大詞典》（六），p.936）

[5] 卒：2.末尾，結局。3.終於，最後。（《漢語大詞典》（一），p.876）

[6] 僧叡，《摩訶般若波羅蜜經釋論序》（大正 25，57a20-22）：
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。

[7] 案：興皇即法朗（507-581），南朝三論宗僧，世稱「興皇法朗」。

[8] 括：4.包容，包括。（《漢語大詞典》（六），p.562）

[9] 申：1.伸張。4.表明，表達。（《漢語大詞典》（七），p.1290）

[10] 冰銷：亦作“冰消”。2.比喻事物消釋渙解。（《漢語大詞典》（二），p.399）

[11] 〔隋〕吉藏，《法華玄論》卷 4（大正 34，391b7-11）：
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。」

[12] 縱：3.放縱，聽任。（《漢語大詞典》（九），p.1001）

[13] 奧：5.深。6.奧妙，微妙。（《漢語大詞典》（二），p.1553）

[14] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉（大正 8，416a11-14）：
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」。**

（2）《大智度論》卷 96 釋〈87 釋涅槃如化品〉（大正 25，730b26-c8）：
須菩提意謂：深入般若波羅蜜中，涅槃亦空，上品中處處說；今，佛何以

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[15]不同的二者—— **一有一無**的。

（2）釋《大智度論》文（p.222）

所以《大智度論》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。

若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空，是究竟說。

（3）引餘論明（p.222）

不但中觀者這樣說，《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。[16]

說「唯一涅槃不如化」？是故引佛語為難：「諸法實相性空法常住，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」。

問曰：唯佛一人是無誑人，一切人皆於佛所欲求實事；今，佛何以說「一切法都空」、或說「不都空」？

答曰：佛此中自說因緣：「為新發意菩薩故，說『涅槃不如化』。」

[15] 判然：顯然，分明貌。（《漢語大詞典》（二），p.647）

[16] 印順法師，《性空學探源》，pp.136-138：

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 11（大正 32，327a20-23）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。**」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。

（貳）「教有」與「證空」之辨（pp.222-223）

一、古三論宗僧朗等（pp.222-223）

又古三論宗自攝山[17]以下，有兩句話：「有所無，無所有。」[18]此是通釋《涅槃經》中的常樂我淨的，[19]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。

二、中觀宗義之「俗有真空」（p.223）

但依中觀宗義，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**。

其第二重二諦，如論卷 12（大正 32，333a8-b6）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。**」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。

[17] **僧朗**：南朝齊、梁時之三論學僧。新三論學派之鼻祖。高句麗遼東城人。生卒年不詳。又稱道朗、大朗法師、**攝山大師**。曾就法度學習經論，尤精於華嚴、三論之學。歷住攝山棲霞寺、鍾山草堂寺弘法梁天監十一年（512），武帝仰師德風，敕僧詮、僧懷等赴攝山，從師學三論，後僅僧詮一人嗣師之法。然另有一說，謂師先至敦煌，從曇慶法師學三論，一度隱居會稽山，後始入攝山。〔《梁高僧傳》卷八〈法度傳〉、《法華玄義釋籤》卷十九〕（《佛光大辭典》（六），p.5470.3）

[18] 〔隋〕吉藏撰，《淨名玄論》卷 6（大正 38，893a13-15）：
一者、有所無故稱「無」，二者、無所有故稱「無」。「有所無故稱『無』」，即是「有所得」。五句皆畢竟空，是諸佛菩薩所離，故云「無」也。

[19] 《大般涅槃經》卷 17〈8 梵行品〉（大正 12，464b19-23）：
菩薩摩訶薩「**無所得**」者名「常、樂、我、淨」；菩薩摩訶薩見佛性故得「常、樂、我、淨」，是故菩薩名「無所得」。「**有所得**」者名「無常、無樂、無我、無淨」；菩薩摩訶薩斷是「無常、無樂、無我、無淨」，是故菩薩名「無所得」。

如依勝義**觀一切法自性不可得，勝義是畢竟空**。

（參）結義（p.223）

於二諦空有的異說，可依此抉擇。

參、「橫、豎」，「單、複」（pp.223-227）

橫豎單複：

（壹）明教理（pp.223-225）

一、「二諦『橫、豎』」之辨（p.223）

（一）略述（p.223）

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。[20]

（二）詳究（pp.223-224）

1、述要義（p.223）

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。

然佛說空教的本義，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。

2、辨正理（pp.223-224）

（1）標舉（p.223）

在這個意義上，空的了義與不了義[21]，是可以抉擇的。

---

[20] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.57：

「**橫**」，是相待的假立，如說「有」，同時就有「無」與它相對，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」來否定它。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」。

[21] （1）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.372：

《無盡意經》說：**顯示世俗的，是不了義經；顯示勝義的，是了義經。顯示名句施設的，是不了義；顯示甚深難見的，是了義。顯示有我，是不了義；顯示無我、空、無生，是了義的**。這也如《三摩地王經》等說。這樣，**《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，是了義教，是義理決了、究竟，最徹底的教說。**依於這一了義的立場，一切我、法，

（2）釋義（pp.223-224）

A、佛說「空」以破執——了義（pp.223-224）

龍樹菩薩說：「**大聖說空法，為離諸見故。**」[22]離一切妄見，即是要學者泯絕[23]一切，就是空相也不可耽[24]著。

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。

B、若取「空」而復執——不了義（p.224）

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。

所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「**若復見有空，諸佛所不化。**」[25]龍樹所彈[26]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。所以青目說：「**空亦復空，但為引導眾生，故以假名說。**」[27]如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。

C、畢竟空，「有無」寂——了義（p.224）

所以龍樹菩薩說「**畢竟空中，有無俱寂**」，[28]佛說空是離一切見而超越

都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是「唯名，唯假」的，名言識所成立的世俗有。如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.375：

勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若》、《無盡意經》而確立的見地。

但**《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：說得顯明易了的，是了義；說得深隱微密的，是不了義。**

[22] 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（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。

[23] 泯絕：完全消滅或消失。（《漢語大詞典》（五），p.1111）

[24] 耽：3.愛好。4.停留，遲延。（《漢語大詞典》（八），p.657）

[25] 《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18c16-17）。

[26] 彈：9.割開，挑破。13.引申為指摘。（《漢語大詞典》（四），p.150）

[27] 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（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，但為引導眾生故以假名說；離有、無二邊故，名為「**中道**」。

[28] （1）參見《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20b1-2）：

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**。

3、明義（p.224）

如此，可知空的本義，應是**言依假名而意在超越**的，即是**豎**的。

若滯[29]**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。

4、歸結（p.224）

「**教申二諦，宗歸一實**」[30]：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。

二、「二諦『單、複』」之辨（pp.224-225）

再說**單複**：約二諦說，與上面的橫豎有關。

（一）「『單』二諦」——第一重（p.224）

世俗有、勝義空是二諦。

（二）「『複』二諦」——第二重（pp.224-225）

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**才是**勝義**，這是**複二諦**。

但**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，實際仍不出二諦的含義。[31]

佛能滅有，無，如化迦旃延經中之所說，離有亦離無。

（2）參見《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（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。

[29] 滯：6.局限，拘泥，固執。（《漢語大詞典》（六），p.79）

[30] 印順法師，《中觀今論》，第 1 章，第 2 節〈中道之意義〉，p.12：

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。

[31] 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.56-57：

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

（三）「複中之複」——第三重（p.225）

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。

其實這與說有空二諦的「勝義空」，意義還是沒有什麼不同。

（四）「心行語言斷」——第四重（p.225）

所以三論宗說：凡言語所表詮的，心行所緣慮的，都是世俗；唯有「心行言語斷」的，方名為勝義。

※結義（p.225）

這樣，三論宗所說的四重二諦，[32]實只是一重二諦，不過約眾生的根性不

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。

[32] （1）〔隋〕吉藏，《十二門論疏》卷上（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。

（2）印順法師，《佛法是救世之光》，〈三論宗風簡說〉，pp.132-133：

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

同而差別說罷了。

（貳）辨宗義（pp.225-227）

一、概說（p.225）

三論宗的橫豎說，與辯證法有類同處，也有不同處。

二、校量（pp.225-226）

（一）明「辯證法」（pp.225-226）

依**辯證法**，**有**是肯定的——正，**空**是否定的——反；**亦有亦空**是綜合的——合。他所說的合，實是更高級的正。正反合的辯證過程，**都是順於世俗名言而安立的**。換言之，即唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。

（二）明「三論宗的主張」（p.226）

1、出顯真意（p.226）

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：（一）**否定它**——錯亂的執相，（二）**不礙它**——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。

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。

2、破迷徹悟（pp.226-227）

（1）凡情知見（p.226）

眾生的根性，是**順於世俗**的，即總是順於正或綜合（正）的。

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。

（2）遣相證性（pp.226-227）

但這是順俗的，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。否定**亦**

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）。但方便立說不同，而三論宗意，始終是一貫的。

有亦空，雖不礙於亦有亦空，而意在**即有空而泯絕無寄**[33]。

非有非空，不是孤零[34]的但中[35]，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、歸宗達本（p.227）

在這些上，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。

平常所說的四句或超四句，依言離言等，也可以得到正確的理解。

肆「於、教」;「中、假」（pp.227-228）

（壹）總標（p.227）

於教中假：

（貳）別釋（pp.227-229）

一、「於二諦」與「教二諦」[36]（pp.227-228）

（一）標舉

古三論師曾提出於二諦與教二諦的名字：[37]

---

[33] 寄：1.委託，託付。2.依賴，依附。(《漢語大詞典》(三)，p.1505)

[34] 孤零：孤單，孤獨。(《漢語大詞典》(四)，p.225)

[35] 印順法師，《無諍之辯》，p.148：
於空、假外的第三者（但中），或**即空即假的第三者（圓中）**，古師意指空而不空的妙有。如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

[36] 印順法師，《中觀論頌講記》，p.450：
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。

[37] 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉(大正 42，150b26-c5)：
問：云何稱「依二諦」義耶？
答：於凡聖所解空.有皆實，故稱「二諦」；依此二實而說故所說皆實，故云「依二諦說」也。

（二）論述（pp.227-228）

1、「『教』二諦」（p.227）

教二諦是說明二諦為如何如何的。

2、「『於』二諦」（p.227）

於二諦可有二義：

（1）從「佛菩薩安立言教」說（p.227）

（一）從佛菩薩安立言教說，

於二諦即佛智體悟的不二中道——不二是不礙二的，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。

（2）從「眾生的修學」說（pp.227-228）

（二）從眾生的修學說，

A、明佛之本意（p.227）

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。

B、出後人之過（pp.227-228）

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。

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

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，秤*1「二於諦」，亦是「於二諦」，謂「色未曾空，有，於二解是實」，故云「**二於諦**」。《百論》引棗奈望菰，皆不虛；*2《智度論》引「無名指」形「有名指」，皆實也。*3**能依即是教諦**。佛依此二諦為物說法，皆是誠諦之言，故稱為實也。

*1「秤」，即「稱」。

*2 提婆造，《百論》卷下〈10 破空品〉（大正 30，182a3-7）。

*3《大智度論》卷 26 釋〈1 序品〉（大正 25，254a27-b2）。

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。

（三）歸宗（p.228）

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。

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**。

二、「中」、「假」（pp.228-229）

（一）敘宗義（p.228）

這樣，三論宗的正義，即**中假義**，但**決不執取中假**。[38]

（二）評偏失（pp.228-229）

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**[39]。

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！」[40]

---

[38] （1）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 2 末〈24 四諦品〉（大正 42，28a21-22）：
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。
（2）印順法師，《佛法是救世之光》，p.129：
肇公為關河古義，即假為空，是著重於「初重二諦」——**假有為俗，即空為真**的。而朗公（參照廣州大亮）立二諦為教，有他對治的意義。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不二中道。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」**。因此，關河古義與南土新聲，雖意趣相同，而立說已多少差別了。

[39] 印順法師，《佛法是救世之光》，p.132：
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。

[40] 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 2（大正 42，25c1-2）：
師云：「中假師罪重，永不見佛！」

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**。[41]

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。

（三）總結成（pp.228-229）

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！

---

[41] 〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 1（大正 45，19c7-12）：
問：何物是「體假」、「用假」？何為「體中」、「用中」耶？
答：「假有假無」是「**用假**」，「非有非無」是「**體假**」；「有、無」是「**用中**」，「非有非無」是「**體中**」。
復言：「有、無、非有非無」皆是「**用中、用假**」；「非二非不二」方是「**體假、體中**」。合有四假四中方是「**圓假、圓中**」耳。

第十一章、中道之實踐

第一節、頓漸與偏圓

（pp.231-237）

壹、導言（p.231）

論到**證悟**，有**偏真**與**圓中**之分。

在學習的過程中，論**根機**，有**鈍根**與**利根**；

論**悟證**，有**頓悟**與**漸悟**。

頓漸與**偏圓**，是有關聯性的，今且綜合的說明。

貳、正明（pp.231-237）

（壹）修證的類別及階段（pp.231-233）

一、中國佛教界所稱頌的證悟（p.231）

（一）略標（p.231）

向來中國佛教界所稱頌[1]的證悟有二：(一) **道生的頓悟**，(二) **禪宗的頓悟**。[2]

（二）別釋（pp.231-232）

1、明兩家之宗（pp.231-232）

道生與禪宗的頓悟是不同的：

（1）道生之「漸修頓悟」說（p.231）

道生以為證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。[3]在平時修集種種資糧，

---

[1] 稱頌：稱贊頌揚。(《漢語大詞典》(八)，p.117)

[2] 印順法師，《中國禪宗史》，pp.312-313：

道生以為，「積學無限」；不悟則已，「一悟則紛累都盡耳」，究竟成佛。所以，道生是積學無限的漸修頓悟說，與後代禪宗的見地，恰好相反。近代人歡喜將道生的頓悟，與禪宗的頓悟說相混合（其實，禪者早已不自覺的混而為一了），所以略為分別。

扼要的說，一切大乘法門，都認為真如法性是頓悟的。

說到行的頓入、漸入，主要是從初發心到證悟成佛，如一定要歷位進修，經三大阿僧祇劫，就是**漸**。

如直捷的證入，成佛，「不歷僧祇獲法身」，就是**頓**。……**北方禪師，以《楞伽》、《思益經》為無相教，是不立次第的頓禪。頓，是說發心能現生頓入佛慧，與佛不二。**東山宗的「即心是佛」；「心外無佛，佛外無心」，都可說是頓禪。

達到究竟時，一悟永悟，一了百了。眾生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，唯有佛才是大覺者。

（2）禪宗之「直下頓悟」說（pp.231-232）

禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。**主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然[4]大悟的，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。**

2、評二說之異（p.232）

這兩種頓悟論，相差極遠。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[5]說。

二、大乘佛法共義之說（pp.232-233）

（一）略標（p.232）

依大乘佛法的共義，應該是從**漸修**到**頓悟**，再從**頓悟**到**圓修**。

（二）別釋（pp.232-233）

1、從「漸修」到「頓悟」（p.232）

（1）漸修（事修＝緣修）（p.232）

眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時的漸修。

唯識宗說：要於資糧位[6]積集福德、智慧無邊資糧。[7]

---

[3] 印順法師，《佛教史地考論》，p.387：
現在先來談頓悟成佛。……生公的意見：在生滅心上用功，損之又損之，似乎是漸入的。但真性是無差別的，常住本淨的，所以有一毫的戲論在，到底不能證入。無生的「真知」，不見就不見，見就一了百了，無欠無餘。所以，唯成佛才是真悟。

[4] 廓然：5.阻滯盡除貌。（《漢語大詞典》（三），p.1254）

[5] 本來面目：2.指人本有的心性。（《漢語大詞典》（四），p.710）

[6] 護法等造，《成唯識論》卷 9（大正 31，48b11-15）：
何謂悟入唯識五位？
一、資糧位，謂修大乘順解脫分；二、加行位，謂修大乘順決擇分；三、通達位，謂諸菩薩所住見道；四、修習位，謂諸菩薩所住修道；五、究竟位，謂住無上正等菩提。

[7] 護法等造，《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？

龍樹說：「**若信戒無基，憶想取一空，是為邪空。**」[8]

若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。

資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空、偏真。[9]這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！

（2）頓悟（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。

此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。空無相性，不了即不了，一了則一切了，故此也稱為頓悟的——中國稱之為小頓悟。此**頓悟空性，重**

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。

[8] 《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。

[9] 印順法師，《中觀今論》，第 9 章．第 2 節〈即、離、中道〉，p.195：

若就修行體悟說，這只有二類：（一）悟真諦，（二）悟中諦。

悟真諦是：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**。**悟中諦**是：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。**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。

在離一切相的平等法性之體驗，而巨細無礙的緣起事、功德無邊的悲智事[10]**，此時都沒有圓滿。**

2、從「頓悟」至「圓修」（pp.232-233）

（1）性修——悟後修（pp.232-233）

更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。

這與悟前的事修不同，**悟前修**可稱為**緣修**，**悟後修**可稱為**性修，即與般若——稱法性慧相應而修。**

（2）果圓（p.233）

如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。

（三）結說（p.233）

這是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。

至於**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軌[11]**。**

（貳）所悟的理境——「偏真」與「圓中」（pp.233-235）

一、總標（p.233）

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為**悟圓中**與**悟偏真**的兩種。

二、略舉眾說（pp.233-235）

（一）藏傳二宗（p.233）

上面曾說到，西藏傳有二宗：（一）極無戲論，（二）現空如幻；[12]

---

[10] 印順法師，《佛法概論》，p.268：

佛陀的正覺，**不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。慈悲利他的德行，更能發揮出來**，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的**無上正遍覺，應從真俗無礙，悲智相應中去說明與聲聞的差別。**

[11] 正軌：2.正道，正當的途徑。（《漢語大詞典》（五），p.315）

[12] （1）參見：印順法師，《中觀今論》，第 9 章・第 1 節〈太過、不及、中道〉，pp.183-184。

（2）宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，p.404：

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，

（二）天臺宗的兩類（p.233）

天宗也說有**偏真**與**圓中**兩類。

（三）唯識家、月稱之說（p.233）

唯識家說真見道證真如而不見緣起[13]，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。

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**許勝義諦現空雙眾，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？

[13] （1）護法等菩薩造，《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）印順法師，《辨法法性論講記》，收於《華雨集》（一），pp.261-262：
在修行的五位（資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位）中，經資糧位到加行位，修到世第一法，下一剎那，真正的智慧現前了，正見現前，名為見道。**見道有二：一為真見道，二為相見道。**正見是真見道，如《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見。」真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。禪宗有一句話：「說似一物即不中」，說他是什麼，就不是的，因為所認識的一切，所說的一切，都是名言，與法性不合的。**真見道**體驗到法性是怎樣的？那實在是不能說的。……

菩薩在定中真見道，一切法都不可得；從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。……通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名**相見道**。

真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。**真見道證得真如，真如就是法性。**沒有虛妄的，名**真**；這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為**如**。

（3）印順法師，《辨法法性論講記》，收於《華雨集》（一），p.265：
能取、所取，能詮、所詮，虛妄分別相現，真見道時一切不現前了。雖體證了，但一出真見道，一切相又現，雖能知一切如幻如化，與從前的認識不完全相同，但到底還要現起妄相。這如心裏明知月沒有動，可是眼見月在動一樣。這必須把那證悟到的，畢竟空的境地，在平常日用中去，見到的，聽到的，想到的種種境界上去歷練，到了念念常證真理，幻空不二，斷盡一切煩惱，那就成佛了。

（四）三論宗的主張（p.233）

中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的、二諦並觀的。

三、印順法師論判（pp.233-237）

（一）總顯正義（pp.233-234）

1、概述（p.233）

考龍樹《大智度論》，是有**偏真**與**圓中**二類的，

2、引證（pp.233-234）

（1）「偏真」之說（p.233）

如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」[14]

由般若慧泯絕[15]一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。

大乘的慧眼，即見道的實相慧，《大智度論》說「慧眼於一切法都無所見」，[16]此即與藏傳的「極無戲論」相合。

（2）「圓中」之說（pp.233-234）

---

[14] （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；「方便」將出畢竟空。
（2）〔隋〕吉藏造，《淨名玄論》卷 4（大正 38，882a12-13）：
「般若」將入畢竟空，無諸戲論；「方便」將出畢竟空，嚴土化人。
（3）印順法師，《般若經講記》，p.8：
般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。

[15] 泯絕：完全消滅或消失。（《漢語大詞典》（五），p.1111）

[16] 《大智度論》卷 39（大正 25，348a6-27）：
問曰：若爾者，何等是「『慧眼』相」？
答曰：……有人言：「癡、慧」非一、非異；世間法不異出世間，出世間法不異世間；世間法即是出世間，出世間法即是世間。所以者何？「異」不可得故。諸觀滅，諸心行轉還無所去，滅一切語言，「『世間法』相」如「涅槃」不異——如是智慧，是名「慧眼」。
復次，此中佛自說：「慧眼菩薩，一切法中，不念『有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏』等，是名『慧眼』。」
若菩薩見「有為、世間、有漏」，即墮「有見」中；若見「無為、出世間、無漏」，即墮「無見」中。是「『有、無』二見」捨，以不戲論慧行於中道，是名「慧眼」。

然論中也曾說「慧眼無所見而無所不見」，[17]這即**泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，**即**悟圓中**的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。[18]

---

[17] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉（大正 8，227b27-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』。」

[18] （1）《大般若波羅蜜多經》卷 8〈4 轉生品〉（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、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）印順法師，《如來藏之研究》，pp.90-92：
鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，227b-c）說：「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**。」慧眼（prajñā-cakṣus），是現證般若。經上所說的第一節，是不念一切法，下一節是無一法不知。經文用一「亦」字，那是慧眼不見一切而又無所不見，就是中國學者所說的見中道了。玄奘所譯，與前《摩訶般若經》相當的，**《大般若波羅蜜多經》（第二分）卷404**（大正7，21c）說：「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，……。是**菩薩摩訶薩慧眼，不見有法是可見、是可聞、是可覺、是可識。」**

「第二分」所說，與清辨所說相合；「第三分」也是這樣說。羅什所譯的，不見一切而又無法不見的慧眼，明顯的與奘譯不同。**《大般若波羅蜜多經》（初分）**卷8（大正5，43b）說：「諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，……。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**。」

「初分」的「非見非不見」，意思還是一切不見，只是進一步說：不見也不可得而已。「無所不見，……無所不識」，其實是佛眼（buddha-cakṣus），這是各種譯本所共同的。將佛眼的「無所不見」，作為慧眼的德用，《摩訶般若經》如此，古譯的《放光般若經》，《光讚般若經》，《大智度論》所依的（二萬二千頌）經本也如此。**《大智度論》卷39**（大正25，348a-b）說：「**諸佛慧眼，照諸法實性，盡其邊底，以是故無法不見，無法不聞，無法不知，**

（二）評異辨正（pp.234-237）

1、列諸家之見（pp.234-235）

（1）天臺宗之「三智一心中得」（p.234）

A、述義評論

天臺宗引《大智度論》說「三智一心中得」，[19]依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。

考《大智度論》卷 27 原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」。[20]「道智是行相」[21]，以道智得一切智、一切種智，所以《大智度論》的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩薩位中，即道智、道種智；**佛果一心中得，是一切智、一切種智**。

無法不識。」

「問曰：佛用佛眼無法不知，非是慧眼，今云何言慧眼無法不知？答曰：慧眼成佛時變名佛眼。……成佛時失其本名，但名佛眼。」

「無法不知」是屬於佛眼的，為什麼也作為慧眼的內容？**《大智度論》解說為：「慧眼成佛時變名佛眼」，表示慧眼與佛眼，只是名字的差別，淺深的差別，而不是體性的不同。**在菩薩通達法性時，佛眼就是慧眼；如究竟明淨通達，就稱為佛眼。這如《十地經》所說，從初地到十地，都名為一切智智那樣。**「般若法門」的發展（到後來），慧眼從一切法無所見，到達無所見而無所不見。**

[19]〔隋〕智者大師說，《妙法蓮華經玄義》卷 9（大正 33，789c17-20）：

煩惱集諦不可思議，即空、即假、即中——即空故名「一切智」，即假故名「道種智」，即中故「一切種智」——三智一心中得，名「大般若」。

[20]（1）《大智度論》卷 27 釋〈1 序品〉（大正 25，260b17-18）：

一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。

（2）《大智度論》卷 24 釋〈1 序品〉（大正 25，240c17-19）：

聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達，一心中得一切智，一心中壞一切障，一心中得一切佛法。

[21]《大智度論》卷 27 釋〈1 序品〉（大正 25，259b12-20）：

問曰：佛，道事已備，故不名「道智」；阿羅漢、辟支佛，諸功德未備，何以不名「道智」？

答曰：「阿羅漢、辟支佛」道，自於所行亦辦，是故不名「道智」；「**道**」**是**「**行**」**相故**。

復次，此經中說聲聞、辟支佛；聲聞中不攝三道故，此中不說。佛道，大故，名為「道智」；「聲聞、辟支佛」道，小故，不名「道智」。

復次，菩薩摩訶薩，自行道，亦示眾生各各所行道。

以是故說名「菩薩行道智，得一切智」。

三智一心中得，或二智一心中得，[22]姑且不談，總之是圓證的。

B、兼辨《大智度論》「一心中得」之義（p.234）

一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：[23]

（一）一心，還是有次第的，如一剎那中有先生後滅；[24]依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。

（二）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。

（三）一念中得，即可一念心中用。[25]

（2）三論宗之「圓觀圓悟」（p.235）

---

[22] 印順法師對天台宗「三智一心中得」之評論，參見《華雨集》（五），pp.110-114。

[23] 《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，次第差品說。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。

[24] （1）詳見《大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a2-13）。

（2）世親造，《阿毘達磨俱舍論》卷 5（大正 29，28b1-6）。

[25] 參見《大智度論》卷 24（大正 25，240c17-19）：

聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達，一心中得一切智，一心中壞一切障，一心中得一切佛法。

三論宗以為「發心畢竟二不別」[26]的，從最初發心到最後證悟，是相應的、同一的；佛果既一心中得，菩薩也應該是圓觀中道的。

經中有處說：**根本智證真如，後得方便智起化用**[27]，這是無差別中作差別說，約偏重說，是約**頓得漸用**說。

所以初修觀行，緣起性空是要圓觀的；悟證時也必是圓悟的。三論宗否認大乘學者有見偏真的；但證偏真，是小聖的眇目[28]曲[29]見。

（3）宗喀巴等之說（p.235）

---

[26] （1）《大般涅槃經》卷 38〈6 迦葉菩薩品〉（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。」
（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[3]法」故也。
[3]十＝千ヵ【原】，＝千【CB】。（大正38，238d，n.3）

[27] （1）護法等菩薩造，《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）無性造，《攝大乘論釋》卷 8（大正 31，431b18-23）：
「如瘂正受義」者，譬如瘂人正受境界，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。

[28] （1）眇：8.細小，微末。（《漢語大詞典》（七），p.1167）
（2）目：1.眼睛。6.看法。（《漢語大詞典》（七），p.1123）

[29] 曲：15.局部，部分。《荀子・解蔽》：“凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。” 梁啟雄 釋：“曲者，一部分之意。”17.引申為細小。（《漢語大詞典》（五），p.562）

西藏傳有二宗——證**偏空**與**圓中**，但**宗喀巴**繼承月稱論師的傳統，**不承認有見道頓證圓中**的，與唯識家說的**根本智見真如**略同。[30]但以為**緣起性空**的無礙觀，是**初修行者不可缺少的正見；**觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的。

這**即有而空、空不礙有的中道觀**，是從**初修到實證間的加行觀**。**如實悟證時，必須破除眾生的妄執實有性，所以必是離一切戲論的。**

2、印順法師評辨（pp.235-237）

（1）顯正（pp.235-236）

我覺得：中觀的修行者，不必自誇為圓證，或以為唯自宗能離一切戲論。總之，**行者的悟證，首先要得空有無礙**[31]**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，即證畢竟空性，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**。

（2）評斷（pp.236-237）

A、辨「月稱等之『但漸無頓』說」p.236）

（A）敘其見（p.236）

月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主**但漸無頓**。

---

[30] 印順法師，《中觀今論》，p.233：

西藏傳有二宗：（一）極無戲論，（二）現空如幻，天臺宗也說有偏真與圓中兩類。唯識家說真見道證真如而不見緣起，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。

[31] （1）印順法師，《我之宗教觀》，p.95：

假名的意義，是**依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。**這樣，稱為**假名的緣起有，當體就是空寂；空是無實自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空——空有無礙。**

（2）印順法師，《佛法是救世之光》，pp.202-203：

因為是因緣有的，所以是性空的；如不是因緣有，也就不是性空了。反之，因為一切性空，所以才依因緣而有；如不是性空，是實有自性的，那就是實有性，是一是常，也不會待因緣而有了。這樣，不但**依因緣有而顯示性空，也就依空義而能成立一切法。這樣的因緣有與無自性空，相依相成，相即而無礙。**如有而不是空的，就是實（執）有；空而不能有的，就是撥無因果現實的邪空。**遠離這樣的二邊妄執，空有無礙，才是中道的正觀。**

（B）示其非（p.236）

然藏傳的寶鎧《律生疏》[32]，也分明承認有頓漸二機的。

但漸無頓，與龍樹《大智度論》〈釋往生品〉[33]顯然的不合。

---

[32] 案：廖本聖老師提供編者以下訊息：「經查日本東北大學所藏的德格版西藏大藏經總目錄及索引，寶鎧《律生疏》可能是其中的 No. 4303 與 No. 4304，這兩部著作的名稱都是《韻律寶生》（Chandoratnākara, sdeb sbyor rin chen 'byung gnas），作者也都是寶作寂（Ratnākaraśānti, rin chen 'byung gnas zhi ba），而這兩部皆被歸類在聲明部中。」

[33] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉（大正 8，226a6-15）：

舍利弗！有菩薩摩訶薩初發意時，行六波羅蜜，上菩薩位，得阿惟越致地。舍利弗！有菩薩摩訶薩初發意時，便得阿耨多羅三藐三菩提轉法輪，與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃；是佛般涅槃後，餘法若住一劫、若減一劫。

舍利弗！有菩薩摩訶薩初發意時，與般若波羅蜜相應，與無數百千億菩薩從一佛國至一佛國，為淨佛國土故。

（2）《大智度論》卷 38 釋〈4 往生品〉（大正 25，342b28-343a4）：

有三種菩薩：

利根、心堅，未發心前，久來集諸無量福德.智慧；是人遇佛，聞是大乘法，發阿耨多羅三藐三菩提心，即時行六波羅蜜，入菩薩位，得阿鞞跋致地。所以者何？先集無量福德、利根、心堅、從佛聞法故。

譬如遠行，或有乘羊而去，或有乘馬而去，或有神通去者。乘羊者，久久乃到；乘馬者，差速；乘神通者，發意頃便到。如是不得言：「發意間，云何得到？」神通相爾，不應生疑！菩薩亦如是，發阿耨多羅三藐三菩提時，即入菩薩位。

有菩薩初發意，初雖心好，後雜諸惡，時時生念：「我求佛道，以諸功德迴向阿耨多羅三藐三菩提。」是人久久無量阿僧祇劫，或至、或不至。**先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固，如乘羊者。**

有人前世少有福德、利根，發心漸漸行六波羅蜜，若三、若十、若百阿僧祇劫，得阿耨多羅三藐三菩提；如乘馬者，必有所到。

第三、乘神通者，如上說。

是三種發心：一者、罪多福少，二者、福多罪少，三者、但行清淨福德。清淨有二種：一者、初發心時，即得菩薩道；二者、小住，供養十方諸佛，通達菩薩道故，入菩薩位，即是阿鞞跋致地。「阿鞞跋致地菩薩」義，如先說。

次後菩薩，大厭世間，世世已來，常好真實，惡於欺誑。**是菩薩亦利根、堅心、久集無量福德智慧。初發心時，便得阿耨多羅三藐三菩提，即轉法輪，度無量眾生，入無餘涅槃**；法住若一劫、若減一劫，留化佛度眾生。佛有二種神通力：一者、現在時，二者、滅後。「劫」義，如上說。劫中所

依龍樹意，眾生根性有利鈍，有發心後久久修行始得無生忍的；有發心即得無生法忍，廣化眾生的；甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》，[34]龍樹菩薩不過引用經義而已。

但此所說的**利鈍二根**，是以**未證悟前有無積集福智資糧而分別。**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。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，甚至有證得圓極的佛果**。

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；利根是極難得的，是極少數的。**[35]故月稱約一般說，但承認見道的極無戲論，也就是約大乘正常道說的。

B、辨「台、賢、禪之『圓觀圓證』說」（pp.236-237）

反之，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。

禪宗的祖師禪[36]，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的，但結果也還是安立三關[37]，次第悟入。

度眾生，亦復不少！

次後菩薩，亦利根、心堅、久集福德。發心即與般若波羅蜜相應，得六神通；與無量眾生，共觀十方清淨世界，而自莊嚴其國。如阿彌陀佛先世時作法藏比丘，佛將導遍至十方，示清淨國，令選擇淨妙之國，以自莊嚴其國。

34 （1）詳見：〔元魏〕瞿曇般若譯，《不必定入定入印經》（大正 15，699c9-703a2）；〔唐〕義淨譯，《入定不定印經》（大正 15，706b21-710a17）。
（2）另見印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.413-417。

35 《十住毘婆沙論》卷 1（大正 26，24c6-11）：
一切菩薩初發心時，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。是故汝說「一切菩薩初發心便入必定」，是為邪論。

36 祖師禪：佛教語。禪宗稱祖祖相傳、不立文字的禪法為“祖師禪”，是以心印心的教外別傳。（《漢語大詞典》（七），p.851）

37 透三關：禪林用語。三關，指三種由低而高之參禪境界。行者若能凡情銷盡，徹見諸法之虛妄不實及悟得自己之心性本源（本來面目，或本地風光），則稱為**「破初關」**，或破本參，又作見性。

（3）明實（p.237）

故**見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的**。

（4）斥謬（p.237）

玄學家每輕視直證畢竟空寂，大談理事無礙、體用不二，何曾知道實踐的事實如何，不過徒憑幻想的或增上慢的錯覺，和人爭勝而已！

其次，在見性之後，再用功修持，則不但不為「有」所礙，而且亦能不執著於「空」，此稱為**「透重關」**，又作大死大活。

此後，再用功磨鍊，乃能達寂照不二、空有無礙之境，雖五欲當前，亦運用自如而不失本性，此為**「透末後牢關」**。（《佛光大辭典》（五），p.4813.2）

第十一章、中道之實踐

第二節、緣起空有

（pp.237-252）

壹、總說：緣起正觀的修習（pp.237-239）

（壹）明二類別（p.237）

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。[1]但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：

一、依緣起相有而觀察性空（p.237）

（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**。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」[2]。

---

[1] 印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 1 節〈頓漸與偏圓〉，pp.235-236：
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，即證畢竟空性，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。

[2] （1）《雜阿含經》卷 12（347 經）（大正 2，97b11-c2）。
（2）參見：《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，572a27-b29），《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c19-836a8）。
（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.225：
法住智知流轉，知因果的必然性；涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。
（4）印順法師，《空之探究》，pp.150-152：
《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃；不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」[6]這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。
一、**法住智**知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。
二、**涅槃智**知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為**得滅盡定的俱解脫**（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。
這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。……

二、以本性空為門，發心即觀八不（p.237）

（二）大乘佛法以**本性空**為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。

（貳）辨「正常道」（pp.237-238）

一、敘理（pp.237-238）

大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，**性空**要於生死輪迴——**緣起因果**中去了解，要從**即空的緣起**中去觀察**即緣起的空**，決非離緣起而談不生。若於**緣起**沒有深刻的了解，悟解**空性**是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。

二、舉事（p.238）

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。

大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：「我一跏趺坐，即一切都空。」但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？

我說：依《阿含經》意，「**先得法住智，後得涅槃智**」，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「若不依俗諦，不得第一義」。

……在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

[原書註 6]《雜阿含經》卷 14（大正 2，97a-b）。《相應部》（一二）「因緣相應」（南傳 13・180）。

（5）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.28-29：

從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智知：或是慧解脫者的末「後知涅槃」；也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「**先知法住，後知涅槃**」的。

[3]田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他哪裡能正見空，不過是落空的邪見。[4]

大師以為：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因為生死輪迴的因果道理不容易了解。如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之**於因果緣起深信不疑**。不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。

三、結義（pp.238-239）

關於這，**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**。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。因此，《中論》的抉擇道諦——第二十六品、二十七品，詳談正觀緣起、遠離邪見。[5]如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼[6]，失去佛教的正宗。

貳、詳論：「緣起相有」與「緣起性空」（pp.239-252）

緣起的**相有**與**性空**，試為分別的解說。

（壹）緣起相有（pp.239-242）

先說**緣起相**。

一、約「十二支」辨「緣起相」（p.239）

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」[7]的相依相待的因果性。在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起，依此說明「生死流轉的因果律」與「還滅的空寂律」。

---

[3] （1）《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（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。」
（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.445-452；萬金川，《中觀思想講錄》，pp.155-162。

[4] 正觀空者與邪見人之差別，參見《大智度論》卷 18 釋〈1 序品〉（大正 25，193c14-194a26）。

[5] （1）《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（大正 30，36b17-c24）。
（2）《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（大正 30，36c24-39b27）。

[6] 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。（《漢語大詞典》（八），p.449）

[7] 《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，67a2-8）：
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。

二、探生死因，破自性執（pp.239-242）

（一）以「無明」為情本而論（pp.239-240）

1、「無明」乃生死根本（p.239）

生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。

2、「無明」的體相用（pp.239-242）

無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。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，不是習氣、所知障[8]。

---

[8] （1）參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.160：

煩惱障，是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。

所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。

（2）參見：印順法師，《辨法法性論講記》，收於《華雨集》（第一冊），pp.331-332：

唯識宗分煩惱為二大類：

一、煩惱障：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。**一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。**薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱、修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

二、所知障：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？**所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。**我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裡。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那末，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。

（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.402：

中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除**習氣——所知障**。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二。」[5]

無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。**無我與空的定義，**

依中觀者說，這即是十二支中的無明。

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。」[9]

此說：**執因緣法為實有性，即是無明**；由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。

反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生；無明不生，即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。

眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。

《中論》的〈觀十二因緣品〉，也如此說。[10]

同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。

這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。**經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。**無明障蔽，對補特伽羅與所依蘊等法，起諦實相，不知是沒有自性的，這是生死的根源，也就是十二支的無明。**執我、法有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？**《入中論釋》說：「**彼無明、貪等習氣**，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」[6]

二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障），確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

[原書註 5]《入中論》卷 5（漢院刊本 20）。

[原書註 6]《入中論》卷 6（漢院刊本 20）。

9 （1）龍樹造論，法尊譯，《七十空性論》：

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。

（弘悲科攝《七十空性論科攝》，藍吉富編《大藏經補編》（九），p.120）

（2）宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 20，台北，福智之聲出版社，pp.460-461：

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。」

10 參見《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（大正 30，36b20-c8）：

眾生癡所覆，為後起三行，以起是行故，隨行墮六趣。以諸行因緣，識受六道身，以有識著故，增長於名色。名色增長故，因而生六入，情塵識和合，而生於六觸。因於六觸故，即生於三受，以因三受故，而生於渴愛。因愛有四取，因取故有有，若取者不取，則解脫無有。從有而有生，從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。是謂為生死，**諸行之根本，無明者所造，智者所不為。以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。**

所以**十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明**，不是習氣，也不是所知障，**佛與聲聞都得破除它，方得解脫**。

（二）以「薩迦耶見」為情本而論（p.240）

1、正述（p.240）

有些經中，說**薩迦耶見**是生死根本。[11]

2、釋由（p.240）

既說**無明**是生死根本，何以更說**薩迦耶見**是根本？

生死的根本，哪裡會有差別？

要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。

分別來說，**執法有實自性**的，是**法我見**；

執我有實自性的，是**人我見**，也即是**薩迦耶見**。

無明是通於我、法上的蒙昧，不悟空義而執實自性；

薩迦耶見僅於生死流轉的主體——**人我執**上說。

3、結義（p.240）

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。

（三）以「執取識」為情本而論（pp.240-242）

1、正敘明（p.240）

經論中又說**「識」為生死根本**，如於觀察緣起時，說「齊識而還」。[12]

---

[11] （1）《雜阿含經》卷 21（570 經）（大正 2，151a20-22）：

凡世間所見，或言有「我」，或說「眾生」，或說「壽命」，或說「世間吉凶」——斯等諸見，**一切皆以「身見」為本**，「身見」集、「身見」生、「身見」轉。

（2）《中阿含經》卷 1（4 經）《水喻經》（大正 1，424b28-c2）：

彼如是知、如是見，三結便盡，謂**身見**、戒取、疑；三結已盡，得須陀洹，不墮惡法，定趣正覺，極受七有，「天上、人間」七往來已，便得苦際，是謂「有人出已而住，住已而觀」。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79（大正 27，406c12-16）：

「有身見」是六十二見趣根本，見趣是餘煩惱根本，諸餘煩惱是業根本，諸業復是異熟根本，依止異熟生長一切善、不善、無記法，由此輪轉生死無窮。遍知苦時，斷「有身見」；「**身見」斷故，生死路絕。**

[12] （1）《雜阿含經》卷 12（287 經）（大正 2，80b25-c6）：

爾時，世尊告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作

2、辨體相（pp.240-242）

（1）舉證闡釋（pp.240-242）

A、引《廣百論》明（pp.240-241）

此識，指自體——五蘊的執取識，即**無明相應識、薩迦耶見相應識**。此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。」[13]

三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？

識以境為所行境界，於境而執為實有自性；此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。

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。」[14]

是念：『何法有故老死有？何法緣故老死有？』即正思惟，生如實無間等：『生有故老死有，生緣故老死有。』如是『有、取、愛、受、觸、六入處、名色』；『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，識緣故有名色有。』我作是思惟時，**齊識而還**，不能過彼，謂緣識名色，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，緣生老病死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。」

（2）另參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24（大正 27，124a9-125a1）。

[13] （1）聖天（提婆）造，《廣百論本》〈6 破邊執品〉（大正 30，185c10-11）：
識為諸有種，境是識所行；見境無我時，諸有種皆滅。

（2）宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 20，台北，福智之聲出版社，p.459 引《四百論》：
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。」

[14] （1）無著造，《攝大乘論本》卷上（大正 31，134a17-23）：
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」。

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[15]不同。

B、引餘二論明（pp.241-242）

（A）引論文（p.241）

《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝。」[16]

《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相……若滅於心輪，

（2）印順法師，《以佛法研究佛法》，p.109：

佛所自證的深法，感到不容易宣說，而有「我若說法，徒自勞苦」的慨歎。傳說梵王為此而請佛說法，律部都有記載。《相應部》（六・一）說：「世尊獨處禪思，作如是念：我所證得甚深之法，難見難悟，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者乃能知之。**眾生樂阿賴耶，喜阿賴耶，欣阿賴耶；眾生以樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶故，是理難見，所謂緣起。**倍復難見，所謂一切諸行止滅，諸依捨離，愛盡，離欲，滅，涅槃。」

※參見《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）。

（3）印順法師，《大乘起信論講記》，pp.89-90：

《阿含經》裡，也有阿賴耶名，可解說為著落處；依處、窟宅、家、藏，都是同一意義，這是無始生死流轉的根據處。《阿含經》說「眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、憙阿賴耶」；或說「起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著」。**阿賴耶的著落處，實與愛取的染著義相近。**染著，實為三界生死流轉的根源。不過，《阿含經》只稱為阿賴耶，而不名為阿賴耶識。名阿賴耶識，這要到大乘經裡才有。名詞的定義，本是不很確定，隨時隨地而多有變化的；由於使用的習慣不同，所以阿賴耶識，古人也有不同的解說，這不能專宗一家而抹煞一切的。

（4）印順法師，《印度佛教思想史》，p.25：

阿賴耶（ālaya），譯義為窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裡，也是**愛著**的一類。

[15] 參見《成唯識論》卷 3（大正 31，12a19-21）：

法有四種，謂善、不善、有覆無記、無覆無記。**阿賴耶識，何法攝耶？此識唯是無覆無記**，異熟性故。

[16] （1）龍樹造，《六十頌如理論》（大正 30，255b3-4）：

如其所宣揚，即蘊處界法，大種等及識，所說皆平等。

（2）印順法師，《中觀今論》，第 2 章，第 1 節〈龍樹論略說〉，p.16：

《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。

（3）參見：印順法師，《印度佛教思想史》，pp.377-378。

即滅一切法。」[17]

（B）敘思源（p.241）

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[18]。

然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含經》的《堅固經》[19]。

（C）釋教理（pp.241-242）

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。

所以生死根本識，若**約因果說**，依無明業感而有生死，即**惑業苦的因果論**。

約見相——能所[20]**說**，即是**執境為實有的識**；凡夫不知諸法無自性，

---

[17] （1）《大乘二十頌論》（大正 30，256c2-5）：
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。
（2）另參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.124：
《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！
（3）又關於《大乘二十頌論》之作者，參見萬金川，《中觀思想講錄》，p.49。

[18] 附會：4.勉強地把兩件沒有關係或關係很遠的事物硬拉在一起。
（《漢語大詞典》（十一），p.953）

[19] 《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。

[20] （1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.335：
唯識的基本意義，是一切唯識現，沒有外境〔義〕的存在。然唯識並非只有心識，而是表現為**（能）見、（所）相**二分的。
（2）印順法師，《大乘起信論講記》，p.69：
虛妄分別心生起時，就有心境的對立相現前，有心就必有境：心是能知能取；所知所取的一切法，即境界相。**唯識者說：心生時，自然而然的有相、見二分。**虛妄分別心生即有**能緣的見分**；而**所緣的境相**，即依妄念的似現而立。若離了妄念的分別心，一切境界也就都無了。如人在夢中，有種種

起自性執，這即是生死根元。

（D）顯義同（p.242）

約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。同樣的生死，根本也只有一，悟理解脫也必然同一。

（2）論思想的得失（p.242）

唯心論，依龍樹說，也不失為入道方便。說境唯心現，這因為眾生偏執外境為實有，偏執主觀的心識隨客觀環境而轉。為針對此種偏執，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**。[21]

若即此執為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」[22]，婆羅門教的舊

境相現前。這夢中的種種境相，是依夢心而有的；等到一覺醒來，夢心不起，一切夢境即都失所在了。眾生的依妄念而起妄境，也是這樣。

[21] （1）《大智度論》卷 12 釋〈1 序品〉（大正 25，148a4-20）：

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**」。……

復次，如一美色，婬人見之，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。婬人觀之為樂；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**。

（2）《大智度論》卷 74 釋〈57 燈炷品〉（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。**

※案：《大正藏》作「定」，但【宋】【元】【明】【宮】【石】作「空」。

（3）參見：印順法師，《中觀今論》，第 5 章，第 3 節〈空〉，pp.70-75。

[22] 《大智度論》卷 31 釋〈1 序品〉（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。」是常空，則入「法空」。

思想而已！

（貳）緣起性空（pp.242-252）

一、約「性本空」則「我」、「法」一（pp.242-247）

（一）重「離薩迦耶見」vs.廣明「一切法空」（p.242）

1、中觀宗的主張

依緣起法而觀空，中觀宗說：於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。

於有情身中**我性不可得**為**我空**，

於其他**一切法上自性不可得**為**法空**。

2、釋「我」與「法」（pp.242-243）

（1）明「我」、「法」二義（pp.242-243）

但我法可有二種：

（一）**我**即**自我**，有情直覺自我為**主宰者**；**自我的所依**或**自我的對象**都是**法**。

（二）經中所說的我與世間，也即是**我**與**法**。

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。

有情所依的五蘊與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為**法**。

（2）標「二種我見」[23]（p.243）

A、總標舉（p.243）

這二種我法，所說的我義極不同。

B、別釋義

（A）補特伽羅我執（p.243）

---

[23] 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.355-356：

我有二：一、補特伽羅我，二、薩迦耶我。

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

對人，有補特伽羅我執；

對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是**人我見**，又名**補特伽羅我執**。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。但此我執不是薩迦耶見[24]。

（B）薩迦耶見（p.243）

薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。

C、結顯異（p.243）

故人我見與薩迦耶見，極為不同。

3、論「教法差別，宗歸一」（p.243）

（1）根本聖教的主張（p.243）

佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。

但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；
起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。

薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。[25]補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託[26]而不復存在。**要離薩迦耶見，必須不起**

---

[24] （1）薩迦耶（satkāya）——「薩」：1、**有**，2、虛偽，3、移轉。「迦耶」：**身**、聚集。
（2）關於薩迦耶見，另參見《大毘婆沙論》卷 49（大正 27，255a21-25）；印順法師，《中觀今論》，pp.245-246；印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.355-357；《望月佛教大辭典》（二），pp.1442 下-1444 下。

[25] 《雜阿含經》卷 21（570 經）（大正 2，151a17-b1）：
時，長者即問梨犀達多：「尊者！凡世間所見，何本、何集、何生、何轉？」
尊者梨犀達多答言：「長者！凡世間所見，或言有『我』，或說『眾生』，或說『壽命』，或說『世間吉凶』——斯等諸見，**一切皆以『身見』為本**，『身見』集、『身見』生、『身見』轉。」
復問：「尊者！云何為『身見』？」
答言：「長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色；受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。」
復問：「尊者！**云何得無此身見？**」
答言：「長者！謂多聞聖弟子**不見色是我、不見色異我、不見『我中色、色中我』；不見受、想、行、識是我，、不見識異我、不見『我中識、識中我』——是名得無身見。**」

[26] 依託：2.倚傍，依靠。（《漢語大詞典》（一），p.1351）

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——處的無實。[27]

（2）大乘法教的主張（pp.243-244）

大乘法明一切法空，而結歸於「**一切法尚空，何況我耶？**」[28]假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得**法**無性，**補特伽羅**的自性見，即隨而不起。

依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。

（3）結成（p.244）

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。

（二）「我空法有」vs.「我法皆空」（pp.244-245）

1、《阿含經》說「我空法有」之真意（p.244）

（1）「自我」的定義（p.244）

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼（ātman）」[29]，有**自在義**和**真實義**。自在，約意識的作用說，即自由的，能任意的支配宰制，自主而不受其他所限的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。佛說：一切為因果相依的存在，為息息[30]變異的存在，個體獨存的自在——我不可得。從**自在義**，又得出**不變義**、**真實義**的特性，這是**自我的定義**。

（2）聖教的真意（p.244）

佛法說空，即是否定此真實、常住、自在的我。因為眾生總是執有真、常、一的自在體——我，在生死中流轉，為破眾生此種見執，經中說我不可得，只有緣起法的蘊、界、處等。

依空宗講，這話並不錯。蘊、處、界一切是虛妄的、無常的、待他的。

---

[27] 《雜阿含經》卷 11（273 經）（大正 2，72b20-73a1），《雜阿含經》卷 11（274 經）（大正 2，73a2-21）。

[28] 龍樹造，《十二門論》〈1 觀因緣門〉（大正 30，160b3-4）：「一切有為法皆空。有為法尚空，何況『我』耶？」

[29] 參見萬金川，《中觀思想講錄》，pp.93-94。

[30] 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

無我，所以法是無常無我的如幻行；唯依世俗——假名而說業果身心，所以無我。

無我我所，即勝義空；有業果緣起，即世俗有。

（3）後學的誤解（pp.244-245）

但有些學者——有宗，即以為**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，這才與《阿含經》相違反。

2、中觀者說「我法皆空」的教義（p.245）

中觀者說：

從緣起的幻相上說，諸法固是假有，我也是假有。依五蘊和合相續而有假名我——補特伽羅，人格、個性、因果，都可於此安立。

若從執有自性說，那非但補特伽羅我無自性，法也無自性。

3、結成（p.245）

眾生執一切法有自性，故說我無而法有；

空宗說自性我法都無，幻現我法皆有，這僅是單複的說明不同。

（三）「我空」vs.「法空」（pp.245-246）

1、釋「我」、「法（我所）」的含意（p.245）

我與**法**，即等於**我**與**我所**。

（一）**我**與**我所依住**：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此**我**即**順於補特伽羅我義**。

（二）**我**與**我所緣了**：眾生每以能認識者為我（經部師、唯識師等即依識立我），即**能了的主觀**是**我**，主觀**所緣了的**是**我所**。

（三）**我**與**我所執取**：如說這是我的身體、我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此**我**即**約薩迦耶見的執取說**。

2、明「我」、「法」的關聯

（1）約「流轉門」（pp.245-246）

佛法說「無我無我所」，側重於**薩迦耶見**。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有我所才會有我，無我也就不成其為我所了。由此可知，我的定義，不但是**真實、不變、獨存**，從有情的薩迦耶見說，特別是**主宰義**，**主**即需要自由，**宰**即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。

換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——**薩迦耶見**，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也**即是生死的根源**。

（2）約「還滅門」（p.246）

悟了緣起，知一切為相待的緣起、變異的緣起、無性的緣起，僅為似一、似常、似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。

3、顯「二空」之理同（p.246）

我與我所相關，**知我無自性，我所也即不可得**。《中論》說：「若無有我者，何得有我所？」[31]

這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼**觀我即知我空，觀法也能知法空**。佛於**經**中**多說無我**，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。但**論**中也**每每先觀法空，由法不可得**而**觀到我也是空**。

法空，我空，二者的原理是一樣的。

（四）「法我見」vs.「人我見」vs.「有身見」（pp.246-247）

1、正辨三者的交關（pp.246-247）

上面說過，於**一切法**上執有自性是**法我見**，

於**有情**上執有自性是**補特伽羅我見**，

於**自身**中執有自性實我——主宰性的為**薩迦耶見**。[32]

三者是有相關性的，根本錯誤在**執有自性**。

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。」[33]如真能通達自我不

---

31 《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，23c22-23）：
若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。

32 印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 2 節〈緣起空有〉，p.240：
分別來說，執**法**有實自性的，是法我見；執**我**有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。

33 （1）龍樹造，《寶行王正論》〈1 安樂解脫品〉（大正 32，494a1-16）：
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；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。

可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

2、約「二乘、菩薩的修觀」說（p.247）

小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深、世俗的智慧不充，所以每滯於**實有真空**的二諦階段。[34]但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；**若執法有自性，那必是未能真知無我的**。

依《中論》[35]說，**初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空**，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。

※結成

由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

二、依「觀修習」，則「我」、「法」別（pp.247-252）

觀察修習時，不妨我、法別觀。

（一）觀「我空」（pp.247-250）

1、總說（p.247）

如何觀察無我？

我見亦如是，依陰得顯現，如實撿非有，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。

（2）月稱造，法尊譯，《入中論》卷 1 引《寶鬘論》：

《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。」

（《入中論》，中壢，圓光寺印經會，1991 年 12 月，p.10）

[34] 參見《中觀今論》，第 10 章〈談二諦〉，第 1 節〈總說〉，p.209：
「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，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。**於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。**雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

[35] （1）參見《中論》卷 3〈18 觀法品〉。另參見印順法師，《般若經講記》，pp.105-106；《中觀論頌講記》，p.316，pp.317-318；《成佛之道》（增注本），pp.358-361。
（2）關於「眾生空、法空」，參見《大智度論》卷 26（大正 25，253c28-254b2）；卷 31（大正 25，287b13-c6；288c26-29；292b12-16）。

經說我依五蘊而有[36]，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。

所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。

此可分為總、別的兩種觀察：

別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？

總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

2、別述（pp.247-250）

（1）根本聖教之傳（pp.247-248）

A、三種觀門（pp.247-248）

（A）總標（pp.247-248）

《阿含經》常作三種觀：（一）色（五蘊之一）不即是我，
（二）不離色是我，
（三）色與我不相在。[37]

（B）別釋（p.248）

a、不即觀（p.248）

不即觀：如說色不是我，以色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。

b、不離觀（p.248）

不離觀：如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。

c、不相在觀（p.248）

不相在觀：如觀我不在色中，色不在我中，這仍是對治從執**離**中分出來的。如說我不即是識，也不能離識，但識不是我；或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。

B、四種觀門（p.248）

---

[36] 參見《雜阿含經》卷 2（45 經）（大正 2，11b2-4）：
世尊告諸比丘：「有五受陰。云何為五？色受陰，『受、想、行、識』受陰。**若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。**」

[37] 《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，若麁、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。」

此三句，或分為四句：（一）色不即我，（二）不離我，
（三）色不在我中，（四）我不在色中。[38]

一是我見；後三是我所見。約五蘊說，即成為二十種我我所見。

（2）《中論》之傳——五求門（p.248）

《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：色不屬於我。[39]有的眾生，執著色——或受乃至識——屬於我，也即為我所有的。

這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。

（3）月稱之傳——七法觀（pp.248-249）

---

[38] 《雜阿含經》卷 5（109 經）（大正 2，34b13-14）：
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。

[39] （1）《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，29c7-30a3）。
（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.397-399：
非陰、非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？
外道說有神我異名的如來；佛教說如來出世說法，因此也有人執如來是實有。既所執是同樣的真實有，微妙有，所以現在要考察他，是不是有他們所想像的真實如來。如來依五蘊施設的，所以以五門尋求：
一、五陰不能說他是如來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「非陰」。
二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想。也不應在如來身中有生滅相，沒有生滅相，不是沒有，就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「非離陰」。
三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。
四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「此彼不相在」。這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。
五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。
五門中諦實尋求都無所有，那裡還「有如來」呢？所以外道神我的如來，不可得；佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。
（3）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.355-358。

A、敘觀法（pp.248-249）（p.248）

（A）總標（p.248）

月稱論師，更增加到以七法觀我空，即：一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。[40]

（B）別釋（pp.248-249）

前五與即、離、相在、相屬大同，另加**支聚**與**形別**而成七。

◎支聚（pp.248-249）

我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種，如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋；所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。

◎形別（p.249）

於聚執我不成，於是又執形別是我；如說房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所

---

[40] （1）《入中論》（漢藏教理院刊本，卷 5，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。（圓光寺印經會，1991 年 12 月，p.269）

（2）演培法師，《入中論頌講記》，台北，天華出版公司，1992 年 3 月三刷，pp.419-421：

（一）「**如不許車異支分**」者，是顯車與支分非異，亦即所謂**一相**。……這譬喻離蘊我，是不承認其有的。

（二）「**亦非不異**」者，是顯車與支分，並不是不異，亦即所謂**異相**。……這譬喻我與五蘊是一，亦同樣是不可得。……

（三）「**非有支**」者，是顯車子不能有輪軸等的支分，因為要有實有的車子，才可說有輪軸等的支分。……這是譬喻我非有蘊，亦即所謂**具有相**的不可得。

（四）「**不依支分**」者，是顯沒有一個實有的車子，依於輪軸等支分，亦即所謂**能依相**不可得。這是譬喻無實有自我依於五蘊。

（五）「**非支依**」者，是顯沒有一個實有的車子，可為輪軸等的支分所依，亦即所謂**所依相**不可得。這是譬喻無實有自我為五蘊依。……

（六）「**非唯積聚**」者，是顯非唯輪軸等的支分，亂七八糟的堆積在一處，就可產生一個完整的車體的，亦即所謂**積聚**的不可得。這是譬喻五蘊不可說為我。

（七）「**復非形**」者，是顯示輪軸等的眾多支分，積聚在一塊後，有某種形態出現，就可成為一個實有車子，亦即所謂**形狀相**的不可得。這是譬喻不是五蘊和合，有了某種生命形態，就可說有實自我的。

成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眼、缺足、斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。

（C）結義（p.249）

月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。

B、印順法師評判（pp.249-250）

月稱論師以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，月稱以燒車為喻，如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。[41]這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。

但這是不很善巧妥當的！試問：何不以拆車為喻？將輪、轅[42]等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轅、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，哪裡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、轅相？

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

---

41 （1）《入中論》（漢藏教理院刊本，卷 5，p.10；圓光寺印經會，pp.279-280）：
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。
（2）參見：演培法師，《入中論頌講記》，pp.433-435。
（3）宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北，福智之聲出版社，pp.407-408：
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，豈能有我所？』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。

42 轅（ㄩㄢˊ）：1.車前駕牲口用的直木。壓在車軸上，伸出車輿的前端。古代大車、柏車、羊車皆用轅，左右各一。4.指車輪的外緣。（《漢語大詞典》（九），p.1307）

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。

3、結說：我空不執法，斷惑證涅槃（p.250）

不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依、我所取的我所。

約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了。

不執我、法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。

（二）觀「法空」（pp.250-252）

1、明「修觀之理」——觀法無實生（p.250）

說到**法空**，觀一切法不可得，《中論》以**觀察四生不可得**為發端。[43]同時，

---

[43] （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（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。

（1）「**不自生**」者，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，

（A）若從自體生，則一法有二體：一謂「生」，二謂「生者」。

（B）若「離餘因，從自體生」者，則無因無緣。

（C）又生更有生，生則無窮。

（2）自無故，**他亦無**。何以故？有自故有他；若不從自生，亦不從他生。

（3）**共生**，則有二過，自生、他生故。

（4）若**無因**而有萬物者，是則為常。是事不然！無因則無果。若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.59-62：

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。**自性有的諸法，「不」會是「自生」的。**自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時、何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說，自即不生，生即不自。同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。[44]

有人以為既不是自生，應該是**他生**，他是別體的另一法。其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！

有人以為單自不生，獨他也不生，**自他相共**當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了的，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是**無因生**的。果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「不無因」生。

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。**中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**

[44]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈74 遍學品〉（大正 8，381b23-26）：
須菩提！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〈77 六喻品〉（大正 8，390c27-391a11）。
（3）參見《大智度論》卷 71 釋〈50 大事起品〉（大正 25，555a3-24），卷 86 釋〈74 遍學品〉（大正 25，662b16-24）。
（4）《大般若波羅蜜多經》卷 444〈48 成辦品〉（大正 7，239a7-10）：

無生，即含得無滅。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[45]，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。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。[46]

2、論「修觀之法」——無常觀、無我觀（pp.250-252）

（1）正述二門（pp.250-251）

觀察諸法空無生性，即尋求法的自性不可得。自性以**實在性**為根本，而含攝得**不變性、獨存性**。所以觀察法空無生，也應**從無常性、無我性而觀非實有性，即能入空無生性**。

觀察自性不可得的下手方法有二：

（一）**無常觀**，知諸法如流水、燈焰：一方面觀察諸法新新[47]生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。

（二）**無我觀**，觀一切法如束[48]蘆、如芭蕉：束蘆，此依彼立，彼依此立，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。經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。

（2）引論敘修（pp.251-252）

A、從「無常無我」而契入「法空」（pp.251-252）

（A）明正理（p.251）

爾時，佛告諸天眾言：「善哉！善哉！如汝所說。『諸隨信行、若隨法行、第八、預流、一來、不還、阿羅漢、獨覺』所有智.斷，皆是**已得無生法忍諸菩薩摩訶薩忍之少分**。」

45 《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉（大正 26，694a8-14）：
「**盡智**」，云何？謂自遍知「我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道」，由此而起智、見、明、覺、解、慧、光、觀，皆名「盡智」。
「**無生智**」，云何？謂自遍知「我已知苦，不復當知；我已斷集，不復當斷；我已證滅，不復當證；我已修道，不復當修」，由此而起智、見、明、覺、解、慧、光、觀，皆名「無生智」。

46 參見：《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（大正 30，2b6-17）；印順法師，《中觀論頌講記》，pp.58-65；印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.352-355。

47 新新：1.新之又新，不斷變新。（《漢語大詞典》（六），p.1077）

48 束：1.捆縛。2.纏繞。4.聚集。（《漢語大詞典》（四），p.777）

觀察法空，即在一切法的相續、和合中，觀自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證。《中論》〈18 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。」[49]

從相續、和合中了解無常（不斷不常），無我（不一不異），即是拔除自性執（真、常、一）的根本觀。

體證到生無所來，去亦無所至，順入法空寂滅性，此即釋迦教化眾生解脫生死的唯一甘露味。要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續、和合中觀察，故佛說「要先得法住智，後得涅槃智」。[50]

（B）斥過非（pp.251-252）

後代的某些學者，不知即相續、和合以觀察體證不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的、孤立的，即不離自性妄執的觀察。結果，不落多元的實在論，即落於玄想的真常論。

B、從勝解「法空」而反觀「我空」（p.252）

依《中觀論》義，不但廣泛的從相續、和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。」[51]

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，也即是此義。[52]

---

49 （1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a9-12）。
（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.337-341；萬金川，《中觀思想講錄》，pp.125-126。

50 《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。」

51 （1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，23c22-23）。
（2）參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.313-322。

52 （1）參見：印順法師，《學佛三要》，pp.180-181：
聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無我無我所，就可得到解脫。

大乘則不然，龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。

又如唯識學者，以眾生執著外境的實有性，為錯誤根本——遍計所執自性，

生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；[53]必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

參、結勸（p.252）

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。

大乘學者，尤應**以菩提願為依，大悲心為本，真空慧為方便**，[54]廣行無邊大

所以它的唯識觀，雖以體悟平等空性的圓成實為究竟，但**未證入此究竟唯識性之前，總是先觀察離心的一切諸法，空無自性，唯識所現**；由於心外無境，引入**境空心寂**的境地。

大乘不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧。依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。修學大乘慧，貴在能夠就事即理，從俗入真，不使事理脫節、真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真實平等無礙的最高境界。

然在初學者，即不能如此，因為圓融無礙，不是眾生的、初學的心境。印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是**由信解因果緣起、菩薩行願、佛果功德下手**，然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相、真諦與俗諦的統一。

無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。最初發心修學，觀境廣大，法門無量；及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」;「唯此一門」。這一階段，離一切相，道極狹隘；要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。漸入漸深，到達即事即理，即俗即真，圓融無礙之佛境。

（2）無著造，〔隋〕達磨笈多譯，《金剛般若論》（大正 25，759a17-20）：

又如畫金剛形，「初、後」闊，中則狹；如是，般若波羅蜜中——「狹」者，謂「**淨心地**」；「『初、後』闊」者，謂「**信行地、如來地**」。此顯示「不共」義也。

（3）《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b7-11）：

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！」

[53] 參見：印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 2 節〈緣起空有〉，pp.239-241。

[54] 參見《大般若波羅蜜多經》卷 488〈3 善現品〉（大正 7，479c29-480b2）：

云何「**布施波羅蜜多**」？謂菩薩摩訶薩**以一切智智相應作意，大悲為首**，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物；持此善根，**用無所得而為方便**，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提——是為「布施波羅蜜多」。……

行，積集無量福德、智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。這些，別當解說。[55]

云何「**般若波羅蜜多**」？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著；持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提——是為「般若波羅蜜多」。

善現！是為「諸菩薩摩訶薩『大乘之相』」。

[55] 參見：印順法師，《學佛三要》，pp.65-68；《成佛之道》（增注本），pp.272-275；《佛法概論》，pp.251-252。

第十二章、空宗與有宗

（pp.253-263）

壹、概述「空有之別」（p.253）

（壹）簡明宗異（p.253）

現在略談空宗與有宗，作為本論的結束。

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**唯識宗**等為**有宗**。

（貳）抉擇異同（pp.253-254）

一、諸家學者的主張（p.253）

有些學者，以為佛法是一味的，沒有空、有的差別。

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。

二、印順法師的看法（pp.253-254）

（一）根本聖教義同一（p.253）

論到空與有，我也覺得是無諍的，釋尊的教法是一味的，以緣起安立一切法，以解脫為究竟。究竟的真理，當然是一致的。

（二）空有二宗實存異（pp.253-254）

1、了「二宗有別的史實」（p.253）

然而，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**。這**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**。

二千餘年來的佛法，空有兩大系始終是存在的，這是一種事實，任何人也不應該否認它。所以我們不應以佛法是一味的，即抹殺此種事實。

2、知「二宗差異的根本」（pp.253-254）

二千餘年來的空宗與有宗，雖是互相融攝而終於彼此相拒，這必有它的根本不同處，否則為什麼會有此糾葛[1]不清的對峙[2]現象？

---

[1] 糾葛：葛蔓糾結，難於分解。比喻糾纏不清之事。（《漢語大詞典》（九），p.698）

[2] 對峙：1.相對而立。2.對抗，抗衡。（《漢語大詞典》（二），p.1299）

空宗與有宗，彼此相互攝取對方的善巧而融貫它，**印度**如此，傳到**中國**也如此；但無論如何，空宗與有宗的差別是存在的。

此空有二宗的根本不同處，應該深刻地去認識它，不應該模稜兩可[3]的「將無同」[4]地去融貫它。

3、明「教說流變」以融貫（p.254）

（A）隨釋聖教乃成異（p.254）

佛說有也說空，說事相也說理性，於**空有、事理、性相**，應該是相應的、協調的、融合的，而不是對立的、脫節的。

佛陀以後，佛弟子都融會空有、性相、事理，但因或有所偏重，漸漸現出不同的形態來！

（B）融貫佛法不脫節（p.254）

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。

若有了彼此不相融貫的現象，則空有、性相等間，必有其脫節處。這如不是兩方面都錯，那必是其中的一面不對！

4、解「二宗教義」而離過（p.254）

還有，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。

貳、約「相對性」明「有」、「空」（pp.255-257）

（壹）總述（p.255）

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**。

但從全體佛法中的**空有相對側重**去看空有二宗，空有之諍，如一般哲學上的唯心、唯物之爭一樣。如某一唯物論者，有人批評起來，某些地方不能徹底的唯物，還是唯心的。唯心論的哲學家，有些地方也不能徹底的唯心，也有接近於唯物的。佛法中的空有二宗，也有這種的傾向。

（貳）詳辨（pp.255-257）

所以可作如下的解說：

---

[3] 模稜兩可：形容對事情的雙方不置可否，是非不分。（《漢語大詞典》（四），p.1209）

[4] 將無同：猶言莫非相同，恐怕相同。（《漢語大詞典》（七），p.810）

一、外道與佛教之對勘（p.255）

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、三解脫門的。**外道是有我論的，佛法是無我論的**，說一切法歸於空寂，這是佛法與外道的不同處。

不但大乘法如此，聲聞法也如此。所以《法華經》稱佛陀為「破有法王」。[5]

二、小乘與大乘之對勘（pp.255-256）

又佛法有大乘、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，這裡不過是依學派的各有偏重而說。

三、聲聞學派中的有宗與空宗之對勘（p.256）

（一）略辨宗派之說（p.256）

唯識學者曾分小乘學派為六宗，從**我法俱有宗**到第六**諸法但名宗**，[6]即空

---

5 《妙法蓮華經》卷 3〈5 藥草喻品〉(大正 9，19c10-11)：「破有法王，出現世間，隨眾生欲，種種說法。」

6 （1）〔唐〕窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》卷 1（大正 34，657a23-b6）：

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。

（2）印順法師，《性空學探源》，pp.104-105：

義的逐漸增明，漸與大乘空義相鄰近。

中國**地論學者**也分為四宗，說到**毘曇有**與**成實空**。[7]

這可見空有二義，單在小乘學派中也是存在的。

此小乘六宗，不是漸次進化到如此的，是古代學者將發展的學派，從空義

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。

[7] （1）〔隋〕淨影慧遠撰，《大乘義章》卷 1（大正 44，483a12-b1）：

言「分宗」者，宗別有四：**一、「立性宗」，亦名「因緣」；二、「破性宗」，亦曰「假名」；三、「破相宗」，亦名「不真」；四、「顯實宗」，亦曰「真宗」**。此四乃是望義名法，經論無名。經論之中，雖無此名，實有此義。四中，前二是其小乘，後二大乘；大小之中各分淺深，故有四也。

言「**立性**」者：小乘中淺。宣說諸法各有體性；雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性。**此宗當彼阿毘曇也**。

言「**破性**」者：小乘中深。宣說諸法虛假無性，不同前宗立法自性；法雖無性，不無假相。**此宗當彼《成實論》也。**

「**破相宗**」者：大乘中淺。明前宗中虛假之相亦無所有。如人遠觀陽炎為水，近觀本無，不但無性，水相亦無；諸法像此。雖說無相，未顯法實。

「**顯實宗**」者：大乘中深。宣說諸法妄想故有，妄想無體，起必託真。「真」者，所謂如來藏性；恒沙佛法，同體緣集，不離、不脫、不斷、不異。此之真性緣起，集成生死、涅槃；真所集故，無不真實。辨此實性，故曰「真宗」。此四宗中，別乃無量，且據斯義以別宗耳。

（2）〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 1（大正 42，7b4-6）：

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」。

（3）〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷 5（大正 45，63c17-18）：

「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」。

（4）〔唐〕法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》卷 1（大正 45，480c1-5）：

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。

淺深的觀點而組成如此次第的。

（二）要述「空有之教」（p.256）

這樣，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。

四、「大乘三系」之對勘（pp.256-257）

在大乘一切空義中，又轉出三大系統來：

（一）虛妄唯識系（p.256）

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。

（二）真常唯心系（p.256）

進一步，如真常唯心論者，則說**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。

（三）性空唯名系（pp.256-257）

1、敘要（pp.256-257）

但若以中觀的空宗來說：**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[8]於究極，也才算是空到家了。

2、簡別（p.257）

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。**

五、結示（p.257）

依此差降[9]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。[10]

---

[8] 臻（ㄓㄣ）：1.到，達到。（《漢語大詞典》（八），p.800）

[9] 差降：按等第遞降。（《漢語大詞典》（二），p.976）

[10] 參見：印順法師，《性空學探源》，p.5：

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**

參、論究「空有二宗之分歧」（pp.257-261）

（壹）有宗諸家的空有義（p.257）

一、概說（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。[11]

二、詳辨（pp.257-261）

（一）別論（pp.257-261）

今舉例說明：

1、評「有部之說」（pp.257-258）

（1）明宗（pp.257-258）

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。

故**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，是世俗的。

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）。

[11] 參見：印順法師，《性空學探源》，pp.5-6：

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。

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。

如**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**。[12]

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。

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。

（2）評判（p.258）

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。

2、評「唯識宗之說」（pp.258-260）

（1）明宗（pp.258-259）

A、辨「所空者」（pp.258-259）

（A）述理（pp.258-259）

---

[12] （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，18b22-25）：

色聚極細，立「微聚」名，為顯「更無細於此者」。此在欲界，無聲、無根，八事俱生，隨一不減。云何八事？謂四大種及四所造——色、香、味、觸。

（2）參見〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 4（大正 41，70b18-27）：

於欲界中，色聚極細，無聲、無根，外山河等，猶八俱生，隨一不減，立「微聚」名，為顯「更無細於此者」。言「微聚」者，顯「細少聚」，謂色聚中極少細聚名為「微聚」；即「微」是「聚」也。非是「極微」名為「微聚」。

又《正理》第十云：「如是眾微，展轉和合，定不離者，說為『微聚』。」*（彼論：微之聚故，名為「微聚」。各據一義，亦不相違。）

應知「微」有二種：一、色聚微，即極少八事俱生，不可減也——此論據斯說；二、極微微，即色極少，更不可分——《正理》據此說。

*眾賢造，《阿毘達磨順正理論》卷 10（大正 29，383c13-14）。

進一步，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**。[13]

---

[13] （1）印順法師，《唯識學探源》，p.29：

經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是**離心存在的外境**。實際上，那所認識的境相，只是**自心現起的影子**。**唯是自心所現，所以叫做唯識。**這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知、所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.381-383：

心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。

依虛妄分別識，種子生現行、現行熏種子的因果來說，「心外法」是「非有」的。眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。甚至反省起來，心也好像是所對的境界。這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是**遍計所執相的，是空無自性**的。然假必依實，自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。

識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來，心境相應，熏習成種子。所以識從自種子生時，那以識為性的境相種子，也就生現行，而現起能分別、所分別二相。**好像是心境獨立的，其實境不離心，以心識為性的。心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的**（這名為性境；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。

反之，如依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。**境無所得，識也就無所得，就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。**如說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」；「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等。」[98]**識有所得，有自相，依此而成立因果，迷悟，為虛妄唯識系的要義。**

唯識家的意思，不單是有此孤零零[14]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**。

（B）釋義（p.259）

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。**

護法論師以第七識的執著我法為遍計所執，是空的。[15]

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。

B、辨「所不空者」（p.259）

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**。

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**。

（2）評判（p.259）

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

這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

[原書註 98]《辨中邊論》卷上（大正 31，464c-465a）。

[14] 孤零零：孤單，孤獨，無依無靠。（《漢語大詞典》（四），p.225）

[15] 參見：《成唯識論》卷 8（大正 31，45c21-46a2）；演培法師，《成唯識論講記》，pp.462-464。

的。

3、評「真常者之說」（pp.260-261）

（1）明宗（pp.260-261）

A、辨「所空者」（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，有時也說它是空。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**不可說它是空的**。

虛妄心是後起的，屬於客，是可以沒有的，故說**妄心是空**。

B、辨「所不空者」（pp.260-261）

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**。

依他說：**隨境而轉的虛妄心**，從隨緣而流散邊說，雖不離真心，而是可以**也是應該空掉的**。此心隨染而不失自性的，即心與理冥[16]而相應的，是**照而常寂、寂而常照的真心，此不可以說空**。否則，緣起的心相、境相即無從說起。

（2）評判（p.261）

真常唯心論者與**虛妄唯識論者**所說雖不同，依此法不空而說彼空，並無差別。

（二）合論（p.261）

1、重述要義（p.261）

上來所列舉的三家，對於空義的解釋各有不同：

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

[16] 冥：11.暗合，默契。（《漢語大詞典》（二），p.448）

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。

2、抉擇宗旨（p.261）

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[17]稱之為有宗。

（貳）空宗的空義（pp.261-263）

一、明宗趣（p.261）

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**。

二、辨學思（pp.261-263）

（一）敘略（pp.261-262）

這種思想，源於如來的**自性空**，在小乘學派中早就有了[18]，不過不貫徹、不圓滿罷了！

---

17 三家：指說一切有部、唯識者、真常唯心論者。

18 參見：印順法師，《中觀今論》，第 5 章，第 3 節〈空〉，pp.75-77：

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，所以說是空，但不是花的本身空。**

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，沒有彼法可以說為空，但於此法是有的。唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，永不能跳出此他空的圈子。……

他空的思想，早見於《中阿含經》中，如《中阿含經》的《小空經》，就是他空論。這種思想，與西北印度的佛教有關。《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。……

（二）舉證（p.262）

1、大眾部、經部等之說（p.262）

如**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，不能說它沒有，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。

2、說一切有部之說（p.262）

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。

3、經部師等之說（p.262）

經部師等，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。

三、顯正義（pp.262-263）

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的，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

至於**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。**

又如《雜阿含》的《勝義空經》（335 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。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以**自空**與**他空**是根本不同。

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。

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**[19]**。**

（參）結義（p.263）

一、空有二宗的根本差別（p.263）

總之，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。

二、眾說論辨的關鍵所在（p.263）

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。

三、融貫空有的首要方針（p.263）

要融貫空有，必須在此闢出一條通路來，不能盲目的、徒然的作些泛泛的融會，自以為然的無諍。

空宗與有宗的主要分歧點，今於本論特地指出來，希望空有同宗的學者，加以深切的思考！

---

[19] 太虛大師，《太虛大師全書　第一編　佛法總學》，精裝第 1 冊，p.408：
即有之空才是真空，則**離有之空是頑空**；即空之有才是妙有，則離空之有是妄有。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

中觀今論講義 / 釋厚觀主編. -- 初版. -- 新竹縣竹北市：印順文教基金會, 2014.12
冊；　公分. --（印順文教基金會推廣教育叢書）

ISBN 978-986-88045-7-9（平裝）
1.中觀部

222.12　103026459

中觀今論講義

主　　編：釋厚觀
出 版 者：財團法人印順文教基金會
地　　址：302048 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號
電　　話：(03)555-1830
傳　　真：(03)553-7841
網　　址：https://www.yinshun.org.tw
E - m a i l：yinshun.tw@msa.hinet.net
郵政劃撥：19147201　　戶名：財團法人印順文教基金會
2024 年 11 月初版三刷（1000 本）

流通處：

- 印順文教基金會：302048 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號
  電話：(03)555-1830　　傳真：(03)553-7841
- 福嚴佛學院：300037 新竹市明湖路 365 巷 3 號
  電話：(03)520-1240　　傳真：(03)520-5041
- 慧日講堂：104104 台北市中山區朱崙街 36 號
  電話：(02)2771-1417　　傳真：(02)2771-3475

ISBN：978-986-88045-7-9（平裝）

非賣品 歡迎助印