

印順文教基金會推廣教育叢書 ⑥

# 論今觀中

講義

■ 釋厚觀 編



## 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〉.....	16
第一章、中道之內容及其意義.....	22
第一節、中道之內容.....	22
第二節、中道之意義.....	29
第二章、龍樹及其論典.....	34
第一節、龍樹論略說.....	34
第二節、《中論》為《阿含》通論考.....	43
第三章、緣起之生滅與不生不滅.....	58
第一節、無生之共證與大乘不共.....	58
第二節、聲聞常道與大乘深論.....	64
第三節、三法印之橫豎無礙.....	72
第四節、緣起之綜貫性.....	78
第四章、中道之方法論.....	82
第一節、中觀與中論.....	82
第二節、因明與中觀.....	86
第三節、聞量、比量、現量.....	99
第五章、中觀之根本論題.....	108
第一節、緣起.....	108
第二節、自性.....	117
第三節、空.....	132
第四節、緣起自性空.....	146
第六章、八不.....	149
第一節、八事四對之解說.....	149
第二節、不.....	165

<b>第七章、有、時、空、動</b> .....	<b>191</b>
第一節、有——物、體、法.....	191
第二節、時間.....	197
第三節、空間.....	210
第四節、行——變動、運動.....	219
第五節、無言之秘.....	235
<b>第八章、中觀之諸法實相</b> .....	<b>239</b>
第一節、總說.....	239
第二節、性、相.....	244
第三節、體、作、力.....	265
第四節、因、緣、果、報.....	272
<b>第九章、現象與實性之中道</b> .....	<b>293</b>
第一節、太過、不及、中道.....	293
第二節、即、離、中道.....	309
<b>第十章、談二諦</b> .....	<b>323</b>
第一節、總說.....	323
第二節、二諦之安立.....	332
第三節、二諦之抉擇.....	346
<b>第十一章、中道之實踐</b> .....	<b>360</b>
第一節、頓漸與偏圓.....	360
第二節、緣起空有.....	373
<b>第十二章、空宗與有宗</b> .....	<b>397</b>

# 《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》注解《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。（大正 25，194a15-25）

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/zgj/zgj02zgj100.html>) 下載。

2014 年 12 月 8 日，於福嚴佛學院



VIII 《中觀今論》講義：《中觀今論講義》編輯緣起

# 《中觀今論》

## 〈自序〉

(pp.1-10)

釋厚觀 (2013.09.14)

### 壹、印順法師與「空宗」的因緣及《中觀<sup>1</sup>今論》的寫成 (pp.1-3)

#### (壹) 印順法師雖同情空宗，但不屬於空宗的任何學派 (p.1)

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〉<sup>2</sup>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！」

#### (貳) 印順法師與空宗的因緣 (p.1)

##### 一、研讀的第一部佛典即是《中論》 (p.1)

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。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> (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：在我們洞悉全體之際，「中」方有其成立之可能。

<sup>2</sup> 參見《海潮音》第24卷，第3期，民國32年，pp.220-221。

<sup>3</sup> 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！

## 二、對於空宗的新體認 (p.1)

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。

那時，我對於佛法的理解，發生重大的變革<sup>4</sup>，不再以玄談<sup>5</sup>為滿足，而從初期聖典中，領略<sup>6</sup>到佛法的精神。

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。

## (參)「空義」之講說與寫作 (pp.1-3)

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。但為了匆促<sup>7</sup>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<sup>8</sup>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。

<sup>4</sup> 變革：1.改變，改革。（《漢語大詞典》（五），p.529）

<sup>5</sup> 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）

<sup>6</sup> 領略：1.領會，理解。（《漢語大詞典》（十二），p.283）

<sup>7</sup> 匆促（匆促）：匆忙，倉促。（《漢語大詞典》（二），p.180）

<sup>8</sup> 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。

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！

**（肆）《中觀今論》以《中論》為本，《大智度論》為助，出入諸家而自成體系**（p.3）

《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<sup>9</sup>而自成一完整的體系。

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<sup>10</sup>的歡喜！

**貳、中觀學值得稱述的精義**<sup>11</sup>（pp.3-10）

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。

**（壹）大小共貫**（pp.3-5）

**一、三乘共空，同觀無我無我所而得解脫，三法印即是一實相印**（p.3）

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。<sup>12</sup>

<sup>9</sup>（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。（《漢語大詞典》（十一），p.270）

<sup>10</sup>分外：2.格外，特別。（《漢語大詞典》（二），p.568）

<sup>11</sup>（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。

<sup>12</sup>（1）《大智度論》卷 90〈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。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。**

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。

※《德女經》，參見《大智度論》卷 6〈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〈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。<sup>13</sup>  
三法印即是一實相印，<sup>14</sup>三解脫門同緣實相。<sup>15</sup>

---

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。**

<sup>13</sup> (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。**

<sup>14</sup> (1) 《大智度論》卷22〈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；**無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。**

(2) 《大智度論》卷22〈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？

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、聲聞佛教與大乘佛教之諍論 (pp.3-4)

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<sup>16</sup>、緬甸的佛教，還是如此。

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。

---

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。

<sup>15</sup> 《大智度論》卷20〈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。

<sup>16</sup> 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。(《漢語大詞典》(十)，p.1186。)

如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」<sup>17</sup>；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢<sup>18</sup>、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！

<sup>17</sup> (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《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。

(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）。

<sup>18</sup> 臺：天台宗。賢：賢首宗，即華嚴宗。

### 三、龍樹論的會通 (p.4)

#### (一) 無我與空，並非性質有何不同；生滅與不生滅，其實是一 (p.4)

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。<sup>19</sup>

大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。<sup>20</sup>

#### (二) 同源異流：「重事相」與「重理性」學者間之對立 (p.4)

「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」<sup>21</sup>，被讚為「法性、法住、法界」<sup>22</sup>。

<sup>19</sup> (1) 《大智度論》卷 26 〈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 〈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。

<sup>20</sup> 《大智度論》卷 22 〈1 序品〉(大正 25, 222c1-6)，參見印順法師，《中觀今論》，pp.25-40。

<sup>21</sup> (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，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，



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。

**(三) 舉「初期大乘經」證成三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂** (p.4)

本來，初期的大乘經，如：《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；<sup>23</sup>

《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，<sup>24</sup>以先尼的因信得解來證明大乘

---

相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」佛說此經已、諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(2) 參見印順法師，《雜阿含經論會編》(中)，pp.25-26。

<sup>22</sup> (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。

<sup>23</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 26 〈22 十地品〉(大正 9, 564b15-c14)：

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。

<sup>24</sup> (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 〈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？

的現觀；<sup>25</sup>

《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，<sup>26</sup>  
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？

**四、龍樹抉擇《阿含經》義，引導學者復歸釋尊本義** (p.5)

所以《中論》的抉擇《阿含經》義，<sup>27</sup>《大智度論》的引佛為長爪梵志說法<sup>28</sup>、《眾義經》<sup>29</sup>偈等來明第一義諦，<sup>30</sup>不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是

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。

<sup>25</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈9 集散品〉：

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。……（大正 8，236a11-b11）

(2) 《大智度論》卷 42〈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。**

<sup>26</sup> 〔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。

<sup>27</sup> 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。

<sup>28</sup> (1) 《大智度論》卷 1〈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。」

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<sup>31</sup>那些畸形<sup>32</sup>發展而遺失釋尊本義的亂說！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！

**（貳）真俗無礙（理事無礙）**（pp.5-7）

**一、佛法非偏於理性，非偏於出世，而是真俗無礙，生死即涅槃，世間即出世間**（p.5）

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

---

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<sup>\*</sup>梵志緣〉（大正 4，255a16-256b14）。

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

<sup>29</sup> 參見 Lamotte（1944，p.39，n. 2）：此《眾義經》，在巴利文作 Atthakavagga，係原始佛教中相當古老之典籍。在巴利文，Atthakavagga 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）。

<sup>30</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，60c13-61b9）：

如《眾義經》中所說偈：

各各自依見，戲論起爭競；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，而生爭競。戲論即爭競本，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，不共爭競，能知佛法甘露味；若不爾者，則謗法。……

問曰：若諸見皆有過失，**第一義悉檀**何者是？

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

<sup>31</sup> 指斥：2.指摘，斥責。（《漢語大詞典》（六），p.575）

<sup>32</sup> 畸形：2.借指社會現象等的反常狀態。（《漢語大詞典》（七），p.1383）

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<sup>33</sup>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<sup>34</sup>！

釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機<sup>35</sup>的歪曲；一分學者起來貶斥它，揭示佛法真俗無礙的正義。

## 二、「真俗無礙」的正義 (pp.5-6)

### (一) 從解與行兩方面說：即俗契真，真不礙俗 (p.5)

真俗無礙，可從解、行兩方面說：

#### 1、解：即俗而恒真，又真而不礙俗 (p.5)

解，即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。

#### 2、行：依福智事行而悟入真性，契入真性而不廢福智事行 (p.6)

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。

### (二) 依中觀者說：依即空的緣起有，安立世間事相；依即有的緣起空，顯示出世 (p.6)

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。

### (三) 依緣起統貫真俗，不偏於事相，亦不偏於理性 (p.6)

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<sup>36</sup>而不礙事相差別。

<sup>33</sup> 隱遁：1.隱居遠避塵世。(《漢語大詞典》(十一)，p.1127)

<sup>34</sup> 隔別：2.猶隔離。(《漢語大詞典》(十一)，p.1088)

<sup>35</sup> 時機：時宜。(《漢語大詞典》(五)，p.706)

<sup>36</sup> 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)

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。

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<sup>37</sup>！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！

**三、相對的緣起相、絕對的緣起性，不即不離，能開顯事理的無礙** (pp.6-7)

近來有人——好像是牟宗三<sup>38</sup>說：辯證法<sup>39</sup>但於本體論有用。這只是說得一邊，與唯物論者<sup>40</sup>的辯證法偏於事相一樣。

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。

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<sup>41</sup>，這真是能開顯事理的無礙。

<sup>37</sup> 混沌：3.模糊，不分明。（《漢語大詞典》（五），p.1375）

<sup>38</sup> 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）

<sup>39</sup> 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）

<sup>40</sup> （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）

<sup>41</sup> 奪：1.強取。6.喪失，失去。8.猶亂。（《漢語大詞典》（二），p.1560）

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！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！

**(參) 悲智圓融**<sup>42</sup> (pp.7-8)

**一、總標：智慧與慈悲，為佛法的宗本，同基於緣起的正覺** (p.7)

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

**二、別釋** (pp.7-8)

**(一) 從智慧(真)說** (pp.7-8)

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，也應該否認絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。

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**。<sup>43</sup>

相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然<sup>44</sup>現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。

**(二) 從德行(善)說** (p.8)

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**。

<sup>42</sup> 參見印順法師，《佛法是救世之光》〈慈悲與智慧的融合〉，pp.163-167。

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> 宛然：2.真切貌，清晰貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1402)

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。

### 三、小結 (p.8)

真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

#### (肆) 空有融會<sup>45</sup> (pp.9-10)

##### 一、八不緣起，觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空 (p.9)

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。<sup>46</sup>

##### 二、一切從緣有，一切畢竟空 (p.9)

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。

##### 三、空有二宗的根本不同處，在於認識論以及論理方式的不同 (p.9)

有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，<sup>47</sup>所以對於兩宗認識的方法論，《中

<sup>45</sup> 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。

<sup>46</sup> 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」。

<sup>47</sup> 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。

觀今論》特別的給以指出來。<sup>48</sup>

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<sup>49</sup>的和會<sup>50</sup>下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。

**四、融會空有不是融會空宗與有宗，而是從「即空而有、即有而空」的中觀中融會空有**  
(p.9)

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<sup>51</sup>，即著重於此。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<sup>52</sup>，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。

---

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。

**空有二宗的爭論不已，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！

<sup>48</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第4章〈中道之方法論〉，pp.41-58。

<sup>49</sup> 泛泛（同「汎汎」）：6.浮淺，尋常。（《漢語大詞典》（五），p.928）

<sup>50</sup> 和會：3.謂會合、折衷。（《漢語大詞典》（三），p.274）

<sup>51</sup> 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〉。

<sup>52</sup> 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)

釋厚觀 (2013.09.28)

**壹、「空、緣起、中道」名字雖異，內容相同** (pp.1-3)

**(壹)舉《迴諍論》總標「空、緣起、中道」為一義** (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》)<sup>1</sup>

**(貳)別釋「緣起、自性、空、假名、中道」**<sup>2</sup> (pp.1-3)

**一、緣起** (p.1)

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」。

**二、自性** (p.1)

**(一)緣起即無自性** (p.1)

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。

**(二)自性之意義：自有、自成、自體存在** (p.1)

「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

<sup>1</sup> (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。

<sup>2</sup> 詳見印順法師，《空之探究》，pp.216-261。

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。<sup>3</sup>

### 三、空 (pp.1-2)

#### (一) 緣起即無自性，名之為「空」，故緣起即空 (pp.1-2)

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。

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。

#### (二) 空是畢竟空，連空相也不復存在 (p.2)

所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。

### 四、假名 (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，用以洗滌<sup>4</sup>一切，使達於「蕭然無寄<sup>5</sup>」的正覺。

《大智度論》曾這樣說：「為可度眾生故，說是畢竟空相。」<sup>6</sup>《中論》青

<sup>3</sup> 參見印順法師，《空之探究》，第4章，第6節〈空性——無自性空〉，p.244：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。」(《中論》卷4，大正30，33a) 顯示了龍樹學的特色。

<sup>4</sup> 洗滌：1.滌除，去除。(《漢語大詞典》(五)，p.1157)

<sup>5</sup> (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。」

<sup>6</sup> 《大智度論》卷74 (大正25，581b29-c7)：

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

目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說。」<sup>7</sup>

### 五、中道 (p.2)

#### (一) 空即是中道 (p.2)

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

#### (二) 從空無自性中洞達緣起，就是正見了中道 (p.2)

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。

#### (參) 小結：緣起、空、中道異名同義，都是用以顯明事物的本性 (pp.2-3)

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。」

<sup>9</sup> (〈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

<sup>7</sup> 《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，但為引眾生故以假名說。

<sup>8</sup> 豁(厂乂乙): 2.割破, 裂開。(《漢語大詞典》(十), p.1323)

<sup>9</sup> (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 śūnyatām tām pracakṣmahe / [503-10]

sā prajñaptir upādāya pratīpat saiva madhyamā // [503-11]

(Poussin: *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna. avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica IV. St. Petersburg, 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」。

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。

### 貳、《中論》八不緣起 (p.3)

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！」<sup>10</sup>

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。

### 參、《中論》雖發揚一切皆空，但龍樹卻不稱此為「空論」而名之為「中論」 (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<sup>11</sup>。

在《中論》裏，每品都稱之為觀，如〈觀因緣品〉<sup>12</sup>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<sup>13</sup>。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。

<sup>10</sup> (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。

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

<sup>12</sup> 「觀因緣品第一」之梵文為「*pratya-yaparīkṣā nāma prathamam prakaraṇam*」，其中的「*parīkṣā*」有「觀察、思擇、考察」等意。

<sup>13</sup> (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)、“*atṭha-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。

**肆、中觀學對中國、日本、西藏的影響** (p.4)

**(壹) 中國** (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，天台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。

**(貳) 日本** (p.4)

因此，傳入日本，即有龍樹為「八宗<sup>14</sup>共祖」的傳說。

**(參) 西藏** (p.4)

在西藏，也傳有中觀學，是西元八十年代由印度傳入的。據說：藏傳的中觀學，有佛護、月稱的「應成派」，和靜命<sup>15</sup>、清辨的「自續派」。<sup>16</sup>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。

**伍、經由藏、漢、梵各譯本的相互參證，正確圓滿地發揚中觀的特質** (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<sup>17</sup>中，必將更為正確圓滿的發揚起來。

<sup>14</sup> 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）

<sup>15</sup> 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。」

<sup>16</sup> 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。

<sup>17</sup> 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）

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

## 第一章、中道之內容及其意義

### 第一節、中道之內容

(pp.5-9)

釋厚觀 (2013.10.05)

**壹、不苦不樂，以智為本的中道：八正道**<sup>1</sup> (pp.5-7)

**(壹) 不苦不樂的中道即八正道** (pp.5-6)

**一、「道」是人生進步、淨化以及完成的實踐** (p.5)

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。

**二、「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。」<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> (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；《銅鑠律》(小品)《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

佛在開宗明義的最初說法，標揭<sup>3</sup>此不苦不樂的中道；中道即八支聖道，這是中道的根本義。

**(貳) 抉擇正確的「中道」** (pp.6-7)

**一、錯誤的中道：重情意** (p.6)

**(一) 一般人以為不縱欲、不苦行，即是「中」** (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。

**(二) 印順法師的評論** (p.6)

**1、總標：「縱我的樂行」與「克己的苦行」，都是「以情為本」的人生觀** (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。

**2、別釋** (p.6)

**(1) 縱我的樂行** (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。

**(2) 克己的苦行** (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<sup>4</sup>的悲觀，甚至以自殺為自我解脫的一法，即是以情意為本的結

---

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)。

<sup>3</sup> 標揭：顯明。(《漢語大詞典》(四)，p.1266)

<sup>4</sup> 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，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，



論。

## 二、正確究竟的中道：以智為本 (pp.6-7)

### (一) 佛法的特質：不苦不樂、以智為本的人生觀 (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。

### (二) 以智為本的中道行，包括了初發心乃至究竟圓滿的一切過程 (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，<sup>5</sup>《般若經》以般若為萬行的先導。<sup>6</sup>

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。

## 貳、正觀緣起，離於二邊之中道 (pp.7-9)

### (壹) 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：

---

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)

<sup>5</sup> 《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。」

<sup>6</sup> 《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、若干、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。」

「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。」<sup>7</sup>

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。

**(貳) 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，<sup>8</sup>梵行者所無有。於此二

<sup>7</sup> 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 66c25-67a9) :

阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，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，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

<sup>8</sup> (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

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。」<sup>9</sup>

**(參) 不常不斷之中道** (p.8)

還有不常不斷的中道<sup>10</sup>，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<sup>11</sup>，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起彼起。」<sup>12</sup>

---

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。

<sup>9</sup> 《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。

<sup>10</sup> 另參見《雜阿含經》卷34(961經)(大正2, 245b)。

<sup>11</sup> 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)。

<sup>12</sup> (1) 《雜阿含經》卷12(300經)(大正2, 85c10-15)：

佛告婆羅門：自作自覺(受)，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起彼起，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」

**參、「行的中道」與「理的中道」，兩者相依相待而不可缺** (pp.8-9)

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。

不苦不樂是「行的中道」，不有不無等是「理的中道」<sup>13</sup>，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。

**肆、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，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。」<sup>14</sup>

---

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。

<sup>13</sup> (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。

<sup>14</sup> (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

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。

---

名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘諸行苦、寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」（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)

釋厚觀 (2013.10.05)

**壹、「中道」之意義：中實與中正** (pp.9-10)

**(壹) 略標：中的本義有二——中實與中正** (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。中的本義，可約為二種：[一、中實，二、中正。]<sup>1</sup>

**(貳) 別釋** (pp.9-10)

**一、中實：依正見而起的正觀** (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」<sup>2</sup>（《中論·序》）。

**二、中正：不偏不倚的緣起法** (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。

<sup>1</sup> 案：灰底小字為編者依文義所加。

<sup>2</sup> (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。

(3) [後秦] 僧肇作，《肇論》〈物不遷論第一〉(大正 45, 151a20-27):

《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！」

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，<sup>3</sup>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》，<sup>4</sup>中道即是八正道。

**〔參〕中實與中正相依相成** (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**<sup>5</sup> (pp.10-12)

**〔壹〕略標：龍樹對中道的解說，不出於中實與中正** (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〕釋「中實」與「中正」** (pp.10-12)

**一、中實：不取著名相、不落於對待** (p.10)

**〔一〕總標：中實的寂滅——不取著名相，不落於對待** (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)

**I、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。」<sup>6</sup>

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。

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> (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。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 《大智度論》卷 6 (大正 25, 105a9-10)。

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。」<sup>7</sup>

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。

## 二、中正：綜貫「性相」及「空有」 (pp.11-12)

### (一)「緣起」、「空」、「中道」，都是「中正」 (p.11)

關於中正的意義，龍樹也有很好的發揮。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。

### (二) 綜貫性相、空有之中道 (pp.11-12)

#### 1、綜貫「畢竟空」與「緣起有」 (pp.11-12)

但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷<sup>8</sup>，所以古德說「理圓言偏」<sup>9</sup>。

<sup>7</sup> 《大智度論》卷 43 (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，是名般若波羅蜜**。

<sup>8</sup> 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



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。」<sup>10</sup>

畢竟空與緣起有<sup>11</sup>，那裏會墮於一邊？這因為學者有所偏重的流弊——世諦流布<sup>12</sup>，什麼都有弊的，所以特說明緣起與空寂不偏的中道。即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。

## 2、抉發《阿含》、《般若》的深意：緣起即空的中道 (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<sup>13</sup>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<sup>14</sup>那「心有所著」的偏失者，使之返歸<sup>15</sup>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。

---

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。

<sup>9</sup> 參見〔宋〕師會述，《般若心經略疏連珠記》卷 1（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。

<sup>10</sup> 《大智度論》卷 80（大正 25，622a10-14）：「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。」

<sup>11</sup> 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。

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

<sup>13</sup> 《大智度論》卷 1〈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。」

<sup>14</sup> 拯（ㄗㄨㄥˇ）拔：從困境中拯救或解脫。（《漢語大詞典》（六），p.594）

<sup>15</sup> 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<sup>16</sup>及空有<sup>17</sup>(教申二諦)<sup>18</sup>。<sup>19</sup>

中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

<sup>16</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第8章，第2節〈性、相〉，pp.147-162)。

<sup>17</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第11章，第2節〈緣起空有〉，pp.237-252)。

<sup>18</sup> (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。

<sup>19</sup> 「中實：不取著名相、不落於對待——(「宗」歸一實)

龍樹的中道論—

└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)

釋厚觀 (2013.10.19)

#### 壹、龍樹及其當時的佛教背景 (pp.13-14)

##### (壹) 略說龍樹的出生年代與修學 (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<sup>1</sup>。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。<sup>2</sup>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) 龍樹當時的佛教背景 (p.13)

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<sup>3</sup>而保守的上座系，被呵斥為小乘；活潑而進取的大

<sup>1</sup> 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！

<sup>2</sup> 〔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。在乳舖之中，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，天文地理圖緯祕識，及諸道術無不悉綜。……

常入王宮，宮中美人皆被侵凌，百餘日後宮中人有懷妊者，據以白王庶免罪咎。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。」

即勅門者備法試之，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。

<sup>3</sup> 拘泥：1.固執而不知變通。（《漢語大詞典》（六），p.483）

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<sup>4</sup>的發展，決非佛教之福。

**（參）龍樹以大乘性空為本，綜合南北、空有、性相、大小的佛教，再建立佛教的中道**  
(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、龍樹之著作** (pp.14-15)

**（壹）龍樹論典的兩大類型** (p.14)

**一、總標：龍樹論主要分為深觀論、廣行論二類** (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。

**二、別述** (p.14)

**（一）深觀論：以探求諸法實相為中心** (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。

**（二）廣行論：以菩薩的廣大行果為主** (p.14)

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。

**（貳）「深觀」與「廣行」** (pp.14-15)

**一、先以廣行為基礎，再深入究極徹證的深觀** (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。

**二、三乘共學般若深觀，唯廣行才不共於二乘** (p.14)

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；廣行才是大乘不共於小乘的特色。

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

**三、如實說：廣行不共二乘；深觀雖共三乘，但在大乘中是徹始徹終且唯佛方能究竟**  
(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。<sup>5</sup>  
本文，即是關於深觀的論述。

**(參) 龍樹造的深觀論典<sup>6</sup>** (pp.15-16)

**一、《龍樹菩薩傳》所傳及《十二門論》引證的深觀論** (p.15)

**(一)《無畏論》、《中論》、《十二門論》、《七十空性論》** (p.15)

**1、《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》。

<sup>5</sup> (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。

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〕達摩笈多譯，《金剛般若波羅蜜經論》(大正 25, 767b22-24)。

<sup>6</sup> 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.122-126。

**2、《中論》**

五百頌的《中論》，即出於《無畏論》中。<sup>7</sup>

**3、《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。

**4、《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。

**(二)《無畏論》是否為龍樹所作，有異說** (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，<sup>8</sup>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》<sup>9</sup>。但這究不過一種推測而已，不能作為定論。

<sup>7</sup> (1) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》卷 1 (大正 50, 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。」

(2) [隋] 吉藏撰，《十二門論疏》卷 1 (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》。」

<sup>8</sup> (1) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》(大正 50, 184c14-21)。

(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。」

<sup>9</sup> [唐] 道掖撰，《淨名經集解關中疏》卷 1 (大正 85, 440a12-501b3)。

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》<sup>10</sup>的性質，也無法確定。

## 二、西藏傳說「五正理聚」認為皆是龍樹所造 (pp.16-17)

### (一) 略標「五正理聚」 (p.16)

關於龍樹的深觀論，西藏有「諸中論」之稱。凡抉擇勝義空性的，都可以名為「中論」，中論不是一部的別名。平常流行的《中論》，名為「根本中」。根本論與支論，總有五正理聚<sup>11</sup>：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》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。

### (二) 別述 (pp.16-17)

#### 1、《中論》及其釋論<sup>12</sup> (p.16)

<sup>10</sup> 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）

<sup>11</sup> (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！

<sup>12</sup> 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

在中國，《根本中論》都隨釋論譯出，

**(1) 青目釋** (p.16)

有什公譯的「青目釋」《中論》四卷，

**(2) 清辨釋** (p.16)

唐波羅頗密多羅譯的清辨釋《般若燈論》一五卷，(另有藏譯)

**(3) 安慧釋** (p.16)

宋惟淨譯的安慧釋《中觀釋論》一八卷。

**(4) 龍樹釋** (p.16)

漢文所沒有的，藏方有傳為龍樹釋的《無畏注》，(藏譯)

**(5) 佛護注** (p.16)

佛護的《中論注》，(藏譯)

**(6) 月稱注** (p.16)

月稱的《明句論》。(梵本、藏譯)

**2、《七十空性論》** (p.16)

《七十空性論》，最近依藏文譯出。

**3、《迴諍論》** (p.16)

《迴諍論》，中國的譯本，是元魏毘目智仙譯的。<sup>13</sup>

**4、《六十如理論》、《大乘二十論》、《大乘破有論》：有「唯識」的傾向** (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。

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 (Gunaśrī) 的《釋論》。八、古拏末底 (Gunaṃati) 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，既沒有譯全，譯出的部分，也早已散失了！」

<sup>13</sup> 《迴諍論》亦存有梵本、藏譯本。



**(1)《大乘二十論》** (p.16)

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。」<sup>14</sup>

**(2)《六十如理論》** (pp.16-17)

《六十如理論》三十四頌說：「宣說大種等，皆是識所攝。」<sup>15</sup>

**(3)《大乘破有論》** (p.17)

又施護譯的《大乘破有論》說：「由此心為因，即有身生。」<sup>16</sup>

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。<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> 《大乘二十頌論》卷1 (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。

<sup>15</sup> (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！」（《辨了不了義善說藏論》卷3，漢院刊，pp.19-20）這樣，世俗唯心，勝義心空，瑜伽行與中觀的綜合，是龍樹的本意。不過這二頌，在宋施護所譯《六十頌如理論》，文意並不是這樣的。【宋施護所譯《六十頌如理論》，此二頌作：「若生法滅法，二俱不可得，正智所觀察，從無明緣生」（大正30, 254c）；「大種等及識，所說皆平等，彼智現證時，無妄無分別」（大正30, 255b）。】

<sup>16</sup> 《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。」

<sup>17</sup> (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)。

**參、提婆及其著作**<sup>18</sup> (p.17)

**(壹) 提婆論師是弘傳龍樹中觀的正統者** (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。

**(貳) 提婆之著作：《四百論》、《百論》、《百字論》** (p.17)

提婆的主要作品，名《四百論》；奘譯的《廣百論》<sup>19</sup>，即此論後八品的護法「釋論」。什公所譯的《百論》，婆藪開士<sup>20</sup>釋，也即是此論的略本。

此外，還有《百字論》<sup>21</sup>。

**(參) 提婆論以「百」為名之意義** (p.17)

**一、以「百」為名，不僅是表示數目，也是側重於破邪** (p.17)

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」；<sup>22</sup>提婆論確是側重破邪的。

<sup>18</sup> 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)。

<sup>19</sup> (1) 聖天菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《廣百論本》(1卷)(大正30, 182a21-187a1)。

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

<sup>20</sup> 《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)。」

<sup>21</sup> 提婆菩薩造，〔後魏〕菩提流支譯，《百字論》(1卷)(大正30, 250b6-252c25)。

<sup>22</sup> 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(Vasubandhu)，然在年代上是不可能的。

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<sup>\*</sup>，如是法無異！……等如夢無異，相亦無有體<sup>\*\*</sup>」，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」。異=體【宋】【元】【明】【宮】。(大正30, 252d, n.7)

**二、青目釋《中論》以八不廣破一切，可能是受提婆之影響** (p.17)

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。」

<sup>23</sup>以《中論》的八不，偏重於廣破一切，也許是受有提婆論的影響。

龍樹的《中論》，固然能遮破一切戲論，但《中論》的正意，決非以摧破一切為能，反而是為了成立一切法，顯示釋迦的緣起中道。

---

<sup>23</sup> 《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)

釋厚觀 (2013.10.26)

**壹、《中論》是《阿含經》的通論** (pp.17-23)

**(壹) 龍樹從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義** (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<sup>1</sup>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) 從三方面說明《中論》是《阿含經》的通論** (pp.18-19)

這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

**一、從引證的聖典來說明** (pp.18-19)

**(一) 《中論》所引證的佛說都出於《阿含經》** (pp.18-19)

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。<sup>2</sup>

**1、〈11 觀本際品〉** (p.18)

〈11 觀本際品〉說「大聖之所說，本際不可得」<sup>3</sup>，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。」<sup>4</sup>生死無始的教說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」<sup>5</sup>的空義。

<sup>1</sup> 深邃：精深，深奧。(《漢語大詞典》(五)，p.1433)

<sup>2</sup> 參見印順法師，《空之探究》，pp.211-212。

<sup>3</sup> (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：

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

## 2、〈13 觀行品〉(pp.18-19)

〈13 觀行品〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相。」<sup>6</sup>以有為諸行為由妄取

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。

<sup>4</sup> 《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。」

<sup>5</sup> (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？生死尚且不理解，了脫生死，那更是空談了！

<sup>6</sup> (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。(郭良鑿譯，《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)

因為他們認為這樣那樣，實際並非如此；因為這對於他是虛妄的，虛妄的事物變化無常。(郭良鑿譯，《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。(郭良鑿譯，《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

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。」<sup>7</sup>

### 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。」<sup>8</sup>這出於《雜阿含經》<sup>9</sup>，已經引述過。<sup>10</sup>

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。」

<sup>7</sup> 《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。

<sup>8</sup> 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30, 20b1-2)。

<sup>9</sup> (1)《雜阿含經》卷12(301經)(大正2, 85c21-28):

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。

(2)《雜阿含經》卷10(262經)(大正2, 66c25-67a9):

阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，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，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

<sup>10</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，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》(大正藏編號二六二經)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。

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。」<sup>11</sup>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！」<sup>12</sup>

各部廣律，在梵天請法前，都有此說。<sup>13</sup>

**5、〈24 觀四諦品〉** (p.19)

〈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。」<sup>14</sup>見緣起法即見佛，出於《增一阿含經》卷 28 須菩提見佛的教說。<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33a14-15)。

<sup>12</sup> 《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。唐有其勞，則有所損，我今宜可默然，何須說法。」

<sup>13</sup> (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)。

<sup>14</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 34c6-7)。

<sup>15</sup> (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《稻苳經》說。

(3) 《佛說稻苳經》(大正 16, 816c24-25)：「今日世尊睹見稻苳而作是說：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。又作稻苳經、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，並以稻苳之由種生芽、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

見緣起法即見四諦，出於《中阿含經》卷7《象跡喻經》。<sup>16</sup>

**6、〈25 觀涅槃品〉** (p.19)

〈25 觀涅槃品〉說：「如佛經中說，斷有斷非有。」<sup>17</sup>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」。<sup>18</sup>

**(二) 龍樹的本義，並非破斥一切，而是成立四諦、三寶、世出世一切法** (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》的內容來說明** (pp.20-22)

**(一) 《中論》所討論的都是「阿含」、「阿毘達磨」的法義**<sup>19</sup> (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。

**(二) 分析《中論》27 品之內容** (pp.20-22)

這不妨略為分析：

**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」。

---

《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）

<sup>16</sup> 《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。」

<sup>17</sup> 《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。」

<sup>18</sup> 《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。」

<sup>19</sup> 參見印順法師，《空之探究》，pp.212-213。



**2、第3品～第27品：別觀四諦** (pp.20-22)

此下別觀四諦。

**(1) 世間苦諦的中道：第3品～第5品** (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<sup>20</sup>。古典的《舍利弗阿毘曇》<sup>21</sup>、《法蘊足論》<sup>22</sup>，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<sup>23</sup>，這是《雜阿含經·六處誦》中常見的緣起說<sup>24</sup>。

**這三品，論究世間——苦的中道。**

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

<sup>21</sup> 《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)。

<sup>22</sup> 《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)。

<sup>23</sup> (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。

<sup>24</sup> (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。

**(2) 世間集諦的中道：第 6 品～第 17 品** (pp.20-21)**A、〈6 觀染染者品〉** (p.20)

〈6 觀染染者品〉，論煩惱的相應。

**B、〈7 觀三相品〉** (p.20)

〈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》。<sup>25</sup>

**C、〈8 觀作作者品〉、〈9 觀本住品〉、〈10 觀然可燃品〉** (pp.20-21)

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

與上二品合起來，即是論究惑招有為，與作即受果的道理。

**D、〈11 觀本際品〉** (p.21)

〈11 觀本際品〉，引經以明生死本際不可得。<sup>26</sup>

**E、〈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

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

<sup>26</sup> 《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。

經》卷 12 (302 經) 阿支羅迦葉問等而作的。<sup>27</sup>《十二門論》的〈觀作者門〉<sup>28</sup>，也引此經以明空義。

**F、〈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。

**G、〈14 觀合品〉** (p.21)

〈14 觀合品〉，明三和合觸的無性。<sup>29</sup>

**H、〈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》<sup>30</sup>說的。

**I、〈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。

**J、〈17 觀業品〉** (p.21)

〈17 觀業品〉，更是生死相續中的要義。

從〈6 觀染染者品〉到此，共有十二品，論究世間集的中道。

**(3) 世間滅諦的中道：第 18 品～第 25 品** (pp.21-22)

**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。

<sup>27</sup> 《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。」

<sup>28</sup> 《十二門論》卷 1 〈10 觀作者門〉 (大正 30, 165c7-166c17)。

<sup>29</sup> 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。」

<sup>30</sup> (1) 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 66c25-67a9)。

(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。」

**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<sup>31</sup>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<sup>32</sup>的實性，歸結到「如是顛倒滅，無明則亦滅」<sup>33</sup>的緣起還滅。

**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」<sup>34</sup>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」<sup>35</sup>，是「無為」法的真義，說明無為、

<sup>31</sup> (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)。

<sup>32</sup> 《大智度論》卷 31 〈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。」

<sup>33</sup> 《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。」

<sup>34</sup> 《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。」

<sup>35</sup> 《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、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。」

無受的涅槃。「如來滅度後，不言有與無」<sup>36</sup>，「一切法空故，何有邊無邊」<sup>37</sup>等，掃盡十四不可記的戲論。

從〈18 觀法品〉到此，論究世間集滅的中道。

**(4) 世間道諦的精義：第 26 品～第 27 品** (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。

正觀緣起，遠離邪見，這二品即論究世間滅道的精義。

**三、從八不的根據來說明** (pp.22-23)

**(一)《中論》歸敬頌的八不中道，淵源於《阿含經》**<sup>38</sup> (p.22)

三、從《中論》開首的歸敬頌<sup>39</sup>來說：緣起，就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。

**(二) 別述** (pp.22-23)

**1、不常不斷，2、不一不異** (pp.22-23)

不常不斷的中道<sup>40</sup>、不一不異的中道<sup>41</sup>，出於《阿含經》，上來都曾引證

<sup>36</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 35c23)。

<sup>37</sup> 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉(大正 30, 36a27)。

<sup>38</sup> 參見印順法師，《空之探究》，pp.210-211。

<sup>39</sup> 《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。

<sup>40</sup> (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

過。

### 3、不來不去 (p.23)

不來不去，在《雜阿含經》的《第一義空經》<sup>42</sup>，也曾說到。在顯示緣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<sup>43</sup>，指無為法而說。無為法是不生、不住、不滅的，無為即涅槃寂滅，即緣起的寂滅性。<sup>44</sup>

### (三) 龍樹將八不的緣起說歸功於瞿曇，可見與《阿含經》有密切的關係 (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。」<sup>45</sup>歸功於瞿曇，這也可見與《阿含經》的關切<sup>46</sup>了！

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。

<sup>41</sup> 《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。」

<sup>42</sup> 《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。」

<sup>43</sup> 《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。」

<sup>44</sup> 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。」

<sup>45</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30, 39b25-26)。

<sup>46</sup> 關切：1.關係，關連。2.關係密切。(《漢語大詞典》(十二)，p.156)

四、小結 (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、《大智度論》抉發《阿含經》之深義 (pp.23-24)

(壹)《大智度論》解說八不的第一義悉檀，是三乘所共的 (p.23)

龍樹的思想，不僅《中論》如此，《大智度論》也還是如此。他解說八不的第一義悉檀，是三乘所共的。<sup>47</sup>

《大智度論》卷一，除了八不而外，又引《眾義經》<sup>48</sup>——漢譯名《義足經》，即《義品》，巴利藏攝在《小部》裏。

(貳)《大智度論》廣引《阿含經》成立我法皆空 (p.23)

又如三門<sup>49</sup>中的空門，廣引《阿含經》來成立我法皆空(《大智度論》卷 18)<sup>50</sup>。

<sup>47</sup> 《大智度論》卷 1 (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。

<sup>48</sup> (1)《大智度論》卷 1 (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》(Cūlavīyūhasutta)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)

<sup>49</sup> (1) 三門：毘勒門、阿毘曇門、空門。參見《大智度論》卷 18 (大正 25, 192a29-194b1)。

(2) 毘勒門，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。

<sup>50</sup> (1)《大智度論》卷 18 (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。」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」，

卷 31 中，也引七經<sup>51</sup>，證明聲聞藏的法空。

是二雖異，同為邪見。佛言：「身即是神，如是邪見，非我弟子；身異於神，亦是邪見，非我弟子。」是經中，佛說法空。若說「誰老死」，當知是虛妄，是名生空；若說「是老死」，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。復次，《佛說梵網經》\*中，六十二見：若有人言「神常，世間亦常」，是為邪見；若言「神無常，世間無常」，是亦邪見；「神及世間常亦無常」、「神及世間非常亦非非常」，皆是邪見。以是故，知諸法皆空，是為實。……是時佛說〈義品〉偈：

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！

如是等處處聲聞經中，說諸法空。

※《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)。

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

※《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)。

※《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。

<sup>51</sup> (1) 《大智度論》卷 31 (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。



**〔參〕**若了了說則言一切諸法空，若方便說則言無我 (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）<sup>52</sup>，但這到底是量的差別，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）<sup>53</sup>。「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」<sup>54</sup>（《大智度論》卷 26）。這都不過是側重的不同、詳略的不同而已！

**參、結論** (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<sup>55</sup>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<sup>56</sup>於緣起中道的磐石<sup>57</sup>。

<sup>52</sup> (1)《大智度論》卷 35 (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等；以是故，佛重質其事。」

(2)《大智度論》卷 79 (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。」

<sup>53</sup> 《大智度論》卷 4 (大正 25, 85b18-19)。

<sup>54</sup> 《大智度論》卷 26 (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。」

<sup>55</sup> 辨詰：2.辯難詰問。辨，通“辯”。(《漢語大詞典》(十一)，p.497)

<sup>56</sup> 樹：樹立，建立。(《漢語大詞典》(四)，p.1299)

<sup>57</sup> 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）

	「標宗……………（最初二頌）……………」	
	「總觀」觀集無生……………	「觀 因 緣 品 (01)」
	「觀滅不去……………」	「觀 去 來 品 (02)」
	「……………」	「觀 六 情 品 (03)」
	「觀世間……………」	「觀 五 陰 品 (04)」
	「……………」	「觀 六 種 品 (05)」
	「染則生……………」	「觀 染 染 者 品 (06)」
全論組織	「惑業所生……………」	「…觀 三 相 品 (07)」
	顯義……………	「…觀 作 作 者 品 (08)」
	「作則受……………」	「觀 本 住 品 (09)」
	「……………」	「…觀 燃 可 燃 品 (10)」
	「觀世間集」生死流轉……………	「觀 本 際 品 (11)」
	「非四作……………」	「觀 苦 品 (12)」
	「諸行……………」	「觀 行 品 (13)」
	「觸合……………」	「觀 合 品 (14)」
	「別觀」            「行事空寂」有無……………	「觀 有 無 品 (15)」
	「縛脫……………」	「觀 縛 解 品 (16)」
	「行業……………」	「觀 業 品 (17)」
	「現觀……………」	「觀 法 品 (18)」
	「……………」	「觀 時 品 (19)」
	「觀世間滅」向得……………	「觀 因 果 品 (20)」
	「……………」	「觀 成 壞 品 (21)」
	「人……………」	「觀 如 來 品 (22)」
	「斷證——」……………	「觀 顛 倒 品 (23)」
	「法……………」	「觀 四 諦 品 (24)」
	「……………」	「觀 涅 槃 品 (25)」
	「觀世間滅道」正觀緣起……………	「觀 十 二 因 緣 品 (26)」
	「遠離邪見……………」	「觀 邪 見 品 (27)」
	「結讚……………（最後一頌）……………」	

### 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)

釋厚觀 (2013.11.09)

#### 壹、聲聞與大乘對緣起是否為「不生不滅」之看法 (pp.25-26)

(壹)「不生不滅」的緣起，形成了大乘教學的特色，成為不共聲聞的地方 (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)各學派對緣起是否為「不生不滅」之看法 (p.25)

一、說一切有部：不承認緣起不生不滅<sup>1</sup> (p.25)

上座系的薩婆多部是不承認的。

二、經部師：也有緣起的不生不滅說，但依「唯法因果，實無作用」說 (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」<sup>2</sup>的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

<sup>1</sup> (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，喝梨德雜常是苦味，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。

<sup>2</sup> (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：如何共聚植掣虛空？\*眼色等緣生於眼識。此等於見孰

### 三、大眾部：緣起是無為法，但把緣起作為離開事相的理性看 (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」<sup>3</sup>的。他們說緣起常住、不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。<sup>4</sup>

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。」

※kim idam ākāśam [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) 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。」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。

<sup>3</sup> 《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)

<sup>4</sup> 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

關於這些，清辨的《般若燈論》<sup>5</sup>，曾經說到。

**四、中觀者：緣起即是不生不滅，這緣起寂滅性即是中道** (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。

**貳、緣起的不生不滅本是三乘所共證，但在發展中，成為大乘的不共之學** (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）<sup>6</sup>，這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論爭的焦點。

---

緣性。」緣性，或譯為相依性。《法蘊足論》所引經，下文還說到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」。這些緣起的形容詞，使大眾部一分，及化地部等說：緣起是無為；《舍利弗阿毘曇論》也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恆不變的抽象理性。

<sup>5</sup> 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）。

<sup>6</sup> （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、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。」

然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

**參、不生不滅與無為涅槃之意義** (pp.26-27)

**(壹) 不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為** (p.26)

不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而說的。<sup>7</sup>

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。<sup>8</sup>

**(貳) 涅槃是突破了有為生滅，在無可形容中，稱之為無為、不生不滅** (pp.26-27)

佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>

「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。

<sup>7</sup> 《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。」

<sup>8</sup> (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，繫名稠林，涅槃名為出，出蘊稠林故，名涅槃。復次，繫名為織，涅槃名為不，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，繫名後有，涅槃名為無，無後有故，名為涅槃。復次，繫名繫縛，涅槃名為離，離繫縛故，名為涅槃。復次，繫名一切生死苦難，涅槃超度，超度一切生死苦難故，名涅槃。

<sup>9</sup> 煩囂：喧擾，嘈雜。(《漢語大詞典》(七)，p.195)

<sup>10</sup> 《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)

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。

**（參）涅槃本是中道行的成果，然從所覺的法界而說，又成為究竟的理性**（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。<sup>11</sup>

**肆、聲聞行者與菩薩行者對涅槃的看法**（pp.27-28）

**（壹）相同點：涅槃、正覺的解脫，是菩薩、聲聞一致企圖實現的目的**（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。

**（貳）相異點**（pp.27-28）

**一、聲聞行者證得涅槃，便認為「所作已辦」而證入實際**（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、大乘行者雖證得無生法忍，卻進一步從大悲大願中去廣行利他**（pp.27-28）

**（一）舉《十地經》為證：大乘沒有把證得無生法看作究竟完成**（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。如《十地經》<sup>12</sup>第八地中說：菩薩證得無生法忍時，

<sup>11</sup> 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》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。

<sup>12</sup>（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

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。

**(二) 舉《大智度論》為證：菩薩無生法忍是助佛道初門，唯行淨佛世界、成就眾生**

(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。」<sup>13</sup>依於此義，故卷 5 說：「無生忍是助佛道初門。」<sup>14</sup>

**(參) 小結** (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。

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)。

<sup>13</sup> 《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。」

<sup>14</sup> 《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)

釋厚觀 (2013.11.09)

#### 壹、聲聞常道 (p.28)

正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的，已如上述。<sup>1</sup>

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<sup>2</sup>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。

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」<sup>3</sup>。三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。

#### 貳、大乘深論 (pp.28-29)

(壹) 聲聞：「所作已辦」；大乘：「利他無盡」 (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<sup>4</sup>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。

(貳) 聲聞學者：以緣起因果生滅為出發；大乘學者：以本不生滅的寂滅無為為出發 (p.29)

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。《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。」<sup>5</sup>

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；

<sup>1</sup> 印順法師，《中觀今論》，第3章，第1節〈無生之共證與大乘不共〉，p.26。

<sup>2</sup> 印定：謂固定不變。(《漢語大詞典》(二)，p.515)

<sup>3</sup> 《雜阿含經》卷10(270經)(大正2, 71a1-2)。

<sup>4</sup> 應運：順應期運，順應時勢。(《漢語大詞典》(七)，p.757)

<sup>5</sup> 《佛說文殊師利淨律經》卷1(大正14, 448c25-26)。

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。<sup>6</sup>

**參、大乘佛法與釋迦本教相合** (pp.29-30)

**(壹) 釋迦本教：從證出教** (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<sup>7</sup>（無生）法性的。他的從證出教，如先從最高峰鳥瞰<sup>8</sup>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。

<sup>6</sup> (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》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。**」（大正14，448c23-26）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。」（《法集要頌經》卷2（大正4，789a21-22））如實知生滅無常的重要性，可想而知！

(2) 另參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.91-92。

<sup>7</sup> (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，叫安住實相般若。**

<sup>8</sup> 鳥瞰：1.從高處俯視。（《漢語大詞典》（十二），p.1036）

**〔貳〕聲聞學者：從現實因果生滅法依次向上** (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。

**〔參〕大乘學者：由涅槃下手，直接揭露鳥瞰一切的意境** (pp.29-30)

**一、大乘行者從無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相**<sup>9</sup> (pp.29-30)

大乘學者，即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗<sup>10</sup>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<sup>11</sup>名相的一般聲聞學者所及。

**二、佛在《阿含經》中巧說三法印** (p.30)

**〔一〕從緣起的生滅相續：說「諸行無常」** (p.30)

如佛在《阿含經》中，從緣起的生滅相續而說「諸行無常」；

**〔二〕從緣起的因緣和合：說「諸法無我」** (p.30)

從緣起的因緣和合而說「諸法無我」；

**〔三〕從無我我所：悟入「無生無滅的涅槃」** (p.30)

無我我所的執見而悟入「無生無滅的涅槃」。

**三、涅槃不過是為了引迷啟悟而相對的稱之為無為、無生，並非離一切現實而存在** (p.30)

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。

**肆、聲聞學派對「生死與涅槃」、「有為與無為」之看法** (pp.30-32)

**〔壹〕略標：聲聞學者誤會了「有為生死」與「無為涅槃」的真義** (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。

**〔貳〕別述** (pp.30-31)

**一、薩婆多部（說一切有部）** (p.30)

**〔一〕有部認為：有為與無為是兩種根本不同性質的實體法** (p.30)

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。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 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。

<sup>10</sup> 歸宗：5.猶歸結。（《漢語大詞典》（五），p.371）

<sup>11</sup> 拘泥：1.固執而不知變通。（《漢語大詞典》（六），p.483）

<sup>12</sup> （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，

**(二) 印順法師評** (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！

**二、經部師** (p.30)**(一) 經部師主張：無為是無，有為才是實有** (p.30)

又如經部師，以無為是無，有為才是實有。<sup>13</sup>

**(二) 印順法師評** (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。

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，有力能使用有漏法滅而不生。

<sup>13</sup> (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，如色、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。」(卷17 (大正 29, 431a27-28)) 「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」(卷17 (大正 29, 431a10-11)) 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。

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<sup>14</sup>焉是？」<sup>15</sup>

**三、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。<sup>16</sup>

**(參) 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！

**伍、大乘學者主張三法印即是一實相印** (pp.31-32)

**(壹) 大乘學者從無生無為的深悟中，了知三法印是常性、我性、生滅自性皆不可得** (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」；

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」

<sup>14</sup> 三諦：苦諦、集諦、道諦。

<sup>15</sup> 《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？』」

<sup>16</sup> (1)《異部宗輪論》卷1 (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。」

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」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。

**〔貳〕引《大智度論》證成：無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略** (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。」<sup>17</sup>

《大智度論》卷 22 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」<sup>18</sup>），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。」<sup>19</sup>

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。

<sup>17</sup> 《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。

<sup>18</sup> 《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。

<sup>19</sup> 《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。

**陸、無常、無我等即是空義，原是《阿含經》的根本思想** (pp.32-34)

**(壹) 舉《阿含經》證成「無常、無我」即是「空」的異名** (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、恆、不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾。」<sup>20</sup>《雜阿含》(273 經)也有此說，但作「空諸行」。<sup>21</sup>

常恆不變易法空，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！

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。

**直觀**：從一一相觀它的本性，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、無我所，所以能證得**涅槃**，這是《阿含經》本有的深義。

**(貳) 從事相中的「相續相、和合相」，深入法性而證涅槃** (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。」<sup>22</sup>

《瑜伽師地論》(卷九〇)解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故

<sup>20</sup> 《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、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名空世間。」

<sup>21</sup> 《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。

<sup>22</sup> 《中阿含經》卷 49 (190 經)《小空經》(大正 1, 737a4)。

能速證阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>23</sup>

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」。

**（參）一般聲聞偏重事相的建立，而不能與本性空寂的「無為無生」相契合**（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。

**（肆）若不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅，則無常、無我、涅槃都不成為法印**

（p.34）

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！

<sup>23</sup> 《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。



## 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)

釋厚觀 (2013.11.16)

#### 壹、三法印在佛教史中的開顯 (p.34)

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

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。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 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

**貳、三法印與三解脫門**<sup>2</sup> (pp.34-36)

**(壹) 諸行無常：依無願解脫門得道** (pp.34-35)

**一、佛說無常即說明一切法皆歸於滅** (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<sup>3</sup>；終歸「無常」，與終歸於「滅」、終歸於「空」，並無多大差別。

的，法印有三，生滅與不生滅，卻只有二義。性空大乘的空寂，是我空、法空，是人無我與法無我，這自然是無我我所的開顯。但一切法空，就是諸法寂滅性，這就是涅槃；在諸法本空上，顯示諸法本寂滅，所以空也就是涅槃寂靜印的開顯。在同一的性空中，顯示無我與涅槃二義。

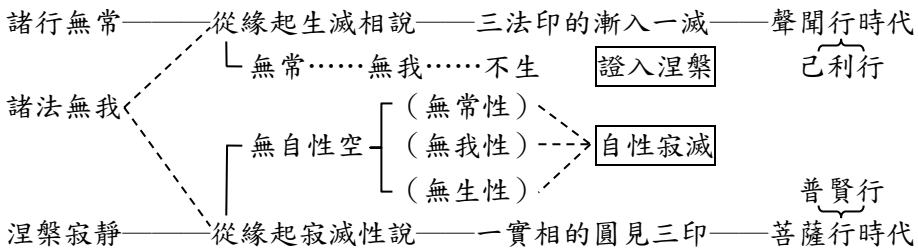
這**第一**、法印有三，生滅與寂滅只有二。諸法無我是遍通的，從生滅邊說，無常是相續中的非常，無我是和合中的非實。從寂滅邊說，無我約所無說，寂滅約所無的當處說。**性空行，就是從無常的非實自性中，離自性而見空寂。**

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

**第三**、無可說明中的說明，不出二途：生死是此有故彼有；所以涅槃是此無故彼無，就是無性空。無自性空，自性涅槃，這是用實有非有的空來顯示的。

又，生死是此生故彼生，所以涅槃是此滅故彼滅，就是寂滅。以生滅故，寂滅為樂，這是用生者不生的無生來顯示的。

所以說三時思潮的遞代，是三法印的次第開顯；這在後期的大乘者，他們確是自覺為發揮真常妙有的大寂滅的，其實卻不盡然。



<sup>2</sup> (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。

<sup>3</sup> 《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。」

**二、依無常深義，了知法法本性平等寂滅** (p.34)

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。

**三、直從生滅中證入不生滅** (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！」<sup>4</sup>所以說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」<sup>5</sup>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。」<sup>6</sup>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**。

<sup>4</sup> 《法集要頌經》卷2 (大正4, 789a21-22)。

<sup>5</sup> (1) 《大般涅槃經》卷3 (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，它是諸法本來如此的必然性（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。

<sup>6</sup> (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，若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。」

**(貳) 諸法無我：依空解脫門得道** (pp.35-36)**一、若不能理解「常性不可得」而深入法性寂滅，則更說「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、諸法本性的空寂即是不生，空與無生同義** (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。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。」<sup>7</sup>這是把空亦復空的「畢竟空」，與無生等量齊觀的。如《解深密經》<sup>8</sup>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」，也是以空及無生為同一意義的。

如從此得證，即依「空解脫門」得道。

**(參) 涅槃寂靜：從不生不滅而證入，依無相解脫門得道** (p.36)**一、若行者執著空，則更說「不生不滅」令其悟入** (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。」<sup>9</sup>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。

<sup>7</sup> 《大智度論》卷 15 (大正 25, 172a3-4)。

<sup>8</sup> 《解深密經》卷 3 〈5 無自性相品〉(大正 16, 697a23-b11)：

爾時勝義生菩薩復白佛言：「世尊！初於一時在婆羅痾斯仙人墮處施鹿林中惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。雖是甚奇甚為希有，一切世間諸天人等先無有能如法轉者，而於彼時所轉法輪，有上有容是未了義，是諸諍論安足處所。

世尊！在昔第二時中惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。

世尊！於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇最為希有。于今世尊所轉法輪，無上無容是真了義，非諸諍論安足處所。世尊！若善男子或善女人，於此如來依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜自性涅槃，所說甚深了義言教。」

<sup>9</sup> 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30, 18c16-17)。

二、辨「空」與「無生」之異同 (p.36)

(一)「空」與「無生」之差異 (p.36)

1、「空」與「不生」，如生金與熟金

「空」與「不生」，如《大方廣寶篋經》說：「如生金與熟金。」<sup>10</sup>

2、未成就為空，已成就為菩提 (p.36)

龍樹也說：「成就者，名為菩提；未成就者，名為空。」<sup>11</sup>

3、空著重於「實踐」義，無生多用於說明「法性寂滅」 (p.36)

「空」：著重於「實踐」的意義；

「無生」多用於說明「法性寂滅」。

(二)「空」與「無生」意義相同 (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。<sup>12</sup>空與無生，有何差別？

<sup>10</sup> 《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。」

<sup>11</sup> 《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。」

<sup>12</sup> (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。

(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生亦非不滅法。

復次，一切法，所謂有法、無法、有無法、非有非無法、捨是四句法。空、不空，生、滅，不生不滅——五句皆亦如是。」

**參、結語** (pp.36-37)

**(壹) 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。

**(貳) 正確理解三法印** (pp.36-37)

如能藉此「無常、無我、無生」的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。

依眾生的悟解不同，所以有此三門差別，或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示真，使契於正覺的一味。

**(參) 依空相應緣起，從「生滅」悟得「不生不滅」，成為後代大乘教學的特色** (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。

### 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)

釋厚觀 (2013.11.16)

#### 壹、緣起：綜貫生滅與不生滅 (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。<sup>1</sup>

#### 貳、引經證成緣起綜貫生滅與不生滅 (pp.37-38)

##### (壹)「緣起」與「涅槃」 (pp.37-38)

所以，這裡再引經來說明。

《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。」<sup>2</sup>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。

##### (貳)「緣起」與「緣生」 (p.38)

##### 一、《阿含經》之教說 (p.38)

又《雜阿含經》296 經<sup>3</sup>，說緣起與緣生。「緣起 (pratītya-samutpāda)」即

<sup>1</sup> 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。」（大正2，12c23-25）佛的緣起說，是通於集與滅的。

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷12（293 經）（大正2，83c13-17）。

<sup>3</sup> （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，乃至如是如是純大苦聚集。

相依相緣而起的，原語是動詞。「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」。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。<sup>4</sup>

### 二、薩婆多部：因名緣起，果名緣生 (p.38)

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。<sup>5</sup>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。

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，彼如來自所覺知，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)

#### (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，一切如來自自然通達等覺宣說施設建立，分別開示，令其顯了，謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄非虛，非倒非異，是名緣起。

云何名為緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。



**三、大眾部：緣起是遍通的，不生滅的；緣生是個別的，生滅的** (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」<sup>6</sup>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。<sup>7</sup>

**參、依龍樹之解說：依「緣起」可說明「緣生事相」，亦因「緣起」悟入「涅槃實相」** (pp.38-39)

**〔壹〕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** (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。

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」。

**〔貳〕緣起通「世間現象界」——「生滅」與「出世的實相界」——「不生滅」** (pp.38-39)

**一、緣起通「不生滅」** (pp.38-39)

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。

**二、緣起通「生滅」** (p.39)

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。

**三、《阿含》是以緣起為本闡述「現象」與「實相」** (p.39)

《阿含經》是以「緣起」為本而闡述此「現象」與「實相」的。

**〔參〕「緣起與緣生」、「緣起與涅槃」** (p.39)

**一、「緣起」與「緣生」對論：緣起是佛陀的正覺，攝得空寂的「緣起性」** (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。

<sup>6</sup> 《雜阿含經》卷 12 (296 經) (大正 2, 84b13-18)。

<sup>7</sup> 《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、「緣起」與「涅槃」對論：緣起即攝得因果生滅的「緣起事相」** (p.39)

反之，如「緣起」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。

**三、緣起，相依相緣而本性空寂，所以是「生滅」，也即是「不生滅」** (p.39)

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！

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。

**(肆) 空相應緣起** (p.39)

**一、大乘依「無我——緣起性空」而統一三法印中的「無常」與「涅槃」** (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。

**二、空相應緣起，能成立一切法相，亦能從此而通達實相** (p.39)

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。

**肆、結說** (pp.39-40)

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。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)

釋厚觀 (2013.11.16)

#### 壹、悟入緣起中道的方法論 (pp.41-42)

##### (壹) 略標

悟入緣起中道的方法論，即中觀與中論。

##### (貳) 「觀」與「論」之意義 (pp.41-42)

###### 一、「觀」的意義 (p.41)

先說中觀<sup>1</sup>。觀即觀察，此名可有三種意義：

###### (一) 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。

###### (二) 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」<sup>2</sup>，「了別為行相」<sup>3</sup>。

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。

今也是依觀察、思惟等作用，顯示觀慧的體性。

###### (三) 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

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 《唯識三十論頌》(大正 31, 60b11)。

<sup>3</sup> 《唯識三十論頌》(大正 31, 60b19):「了境為性相。」

所依處，五、觀所起時。<sup>4</sup>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、「論」的種類 (p.42)

再說中論。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。

### 三、「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。」<sup>5</sup>

### 貳、中觀、中論與中道相依相待 (pp.42-43)

#### (壹) 中觀與中論，同以中道為對象 (p.42)

中觀與中論，同是以中道為對象的。

<sup>4</sup> 《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。

<sup>5</sup> (1) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 1 (大正 42, 5c15-16)：

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」，問答拆微稱之為「論」。又云：觀者直以觀辨於心，論宣於口耳。

(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」；問答折微，所以為「論」，是作者之大意也。亦云中觀，直以觀辨於心，論宣於口耳。」

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**。

**(貳) 觀察與論證的方法，都不離「中道」——最高真理的常遍法則（法性、法住、法界）**

(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**，<sup>6</sup>

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。<sup>7</sup>所以**論證與觀察的方法，都是中道的**。

<sup>6</sup> 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》（卷三〇）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》（一〇·二）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》（卷一〇）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》（卷四四）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，都應該這樣地去解說。

如法（緣起）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**」。

<sup>7</sup> 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？

**(參) 中觀、中論、中道三者相依相待** (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！

---

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)

釋厚觀 (2013.11.23)

#### 壹、印度的論理學 (pp.43-44)

##### (壹) 中觀與中論是觀察中道、論證中道的方法論 (論理學) (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) 印度的論理學稱為「正理」 (pp.43-44)

一般所說的印度論理學，稱為「正理」<sup>1</sup>，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<sup>2</sup>) 的術語變化而來一樣。

##### (參) 正理學派的論理方法與唯識學的「因明」 (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。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> (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<sup>3</sup>；他的論式，是五分論法<sup>4</sup>。到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支論法<sup>5</sup>。

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<sup>6</sup>所著的《因明正理門論》<sup>7</sup>、《因明入正理門論》<sup>8</sup>等是。

<sup>3</sup> (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1，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）。

<sup>4</sup> (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）。

<sup>5</sup> (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〉。

<sup>6</sup> 師資：3.猶師生，師徒。（《漢語大詞典》（三），p.715）



**〔肆〕中觀、中論即是中道的方法論、論理學** (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」<sup>9</sup>，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、因明與中觀不同的論理方式** (pp.44-45)

**〔壹〕空有二宗由於所用的方法不同，所以對究竟實相的中道也不免有所差別** (pp.44-45)  
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**

<sup>7</sup> 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）。

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

<sup>9</sup> (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》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，pp.123-124：

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 : Motilal Banarsidass Publishers, 1995, pp.57-95。

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。

### 〔貳〕中觀學者論理方法之流變 (p.45)

#### 一、中國的三論宗 (p.45)

中國的古三論師<sup>10</sup>，並未使用因明式的方法。

到了唐代的新三論宗，即賢首<sup>11</sup>承日照三藏<sup>12</sup>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<sup>13</sup>。

#### 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，難怪為月稱所破。

### 〔參〕從二方面來說明「中觀者與一般人」論理方法的不同 (pp.45-51)

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

- 
- <sup>10</sup> (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。
- <sup>11</sup> (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)
- <sup>12</sup> **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)
- <sup>13</sup> 參見〔唐〕法藏述，《十二門論宗致義記》卷1(大正42，214c21-25)。

一、從中國古三論師的「初章義」與「中假義」看論理方法之差異 (pp.45-49)

(一) 中國古三論師的「初章義」與「中假義」 (pp.45-47)

1、略標：「初章義」與「中假義」 (p.45)

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。<sup>14</sup>

**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「初章義」與「中假義」 (pp.45-47)

(1)「初章義」：根本而共同的錯誤的論證法 (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。」<sup>15</sup>

**他**，即是中觀者以外的一切。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。

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

<sup>15</sup> (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)。

**(2)「中假義」：中觀的正義** (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**」。<sup>16</sup>

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**。

**(3) 初章與中假的要義，指出了外人與中觀者在認識、方法與結論的不同** (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**。

**(二) 中觀宗之「即生即滅」與西洋形式邏輯之「生則非滅」** (pp.47-48)**1、中觀宗：緣起法是即生即滅的，相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質** (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《阿含經》的根本論題——是生也是滅。相對性與內在的矛盾性<sup>17</sup>，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。

**2、中觀以外的佛學者：若是生，即不是滅；若是滅，即不是生** (p.47)

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！

<sup>16</sup> (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)。

<sup>17</sup> 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。

**3、西洋形式邏輯：同一律、矛盾律、排中律（不許生而可滅）**（p.47）

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法<sup>18</sup>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**。<sup>19</sup>

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。

**4、中觀：從無自性的緣起法，說明如幻的生滅**（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）。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 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）。

<sup>19</sup> 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。

<sup>20</sup> 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。**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。

**5、因認識方法的不同，導致「論理的方式」與「結論」也不能相同** (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。

**(三) 附論：空宗與有宗的不同根源** (pp.48-49)

**1、略標：空宗與有宗之諍，主要是對空的論法不同** (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)

**(1) 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。

這點，中觀以外的學者，都難以承認。

**(2) 有宗** (p.49)

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、從月稱所提的「自立量」與「隨應破」來看論理方法之差異** (pp.49-51)**(一) 略標：自續(自立量)與應成(隨應破)** (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。

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。<sup>21</sup>

**(二) 別述** (pp.49-51)**1、清辨論師：「自立量」** (pp.49-50)

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。<sup>22</sup> 無為無有實，不起，似空華。<sup>23</sup>」<sup>24</sup>

<sup>21</sup> 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。

<sup>22</sup> 《大乘掌珍論》卷1(大正30, 268c12-28)：

**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。

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。

<sup>23</sup> 《大乘掌珍論》卷2(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。

**2、月稱論師：「隨應破」** (p.50)

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<sup>25</sup>間要有共同的認識，即宗支的有法<sup>26</sup>及能別<sup>27</sup>必須彼此極成<sup>28</sup>。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。

月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，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？

**3、印順法師：贊同月稱論師之隨應破** (p.50-51)**(1) 月稱主張隨應破的理由** (pp.50-51)

這是正確不過的。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。

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。

<sup>24</sup> 《大乘掌珍論》(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)。

<sup>25</sup> [明]智旭，《真唯識量略解》：「立者即許，敵者不許，立敵共諍，名為宗體。」(卍新續藏 53, 962a22)

<sup>26</sup> (1) [唐]窺基撰，《因明入正理論疏》卷 1 (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)

<sup>27</sup> 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」為所別，後陳「無常」為能別。(《佛光大辭典》(五)，p.4295.1-4295.2)

<sup>28</sup> (1) [唐]文軌，《因明入正理論疏》：「言極成者，主賓俱許，名為極成法。」(卍新續藏 53, 682a22-23)

(2) [明]智旭，《因明入正理論直解》：「言極成者，謂道理決定成就，無有互不相許之過。」(卍新續藏 53, 942c4)



「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。

這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。

對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」<sup>29</sup>，所以月稱主張隨應破。

**(2) 差別的根源，在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致** (p.51)

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。**

**參、「因明」、「西洋形式邏輯」等不能用以論證中觀深義** (pp.51-52)

**(壹) 因明等論理僅能用來成立世俗的事象，而不能用它來探求究竟真理** (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<sup>30</sup>不知「真如無同喻<sup>31</sup>」<sup>32</sup>。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。<sup>33</sup>

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。

<sup>29</sup> 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）

<sup>30</sup> 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）

<sup>31</sup> 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。

<sup>32</sup> 《攝大乘論》卷 3〈10 智差別勝相品〉（大正 31，130a8）：「是真如清淨自證智所知故，無譬喻故。」

<sup>33</sup> (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 4〈3 無常品〉（大正 16，612b29-c11）。

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。

**〔貳〕不依緣起性空的論理，便不能論究真理，不能破邪顯正** (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·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。」<sup>34</sup>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」<sup>35</sup>，康德的「二律背反」<sup>36</sup>，完全暴露了此一論理的缺點。

<sup>34</sup> (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，假使你理解空，離卻空義去答覆他，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。

<sup>35</sup> 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」。

<sup>36</sup> 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北市：三民書局，1996年，pp.402-403：

康德借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

**肆、結論** (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。」<sup>37</sup>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。

---

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。

<sup>37</sup> (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)

釋厚觀 (2013.11.30)

#### 壹、如何論證、觀察、體證中道實相 (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。<sup>1</sup>

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<sup>2</sup>、比量、至教量——也名聲量<sup>3</sup>或聞量的三量去說明。

<sup>1</sup> 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》卷六說：「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》卷四三，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。

<sup>2</sup> 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 *pramāṭṛ*)；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)

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

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

**貳、聞量（至教量）：文字般若**（pp.53-54）

**（壹）從親近善友、聽聞正法下手**（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。

**（貳）以純正的信心聽聞正法——佛菩薩體證實相的法界等流**（p.53）

佛所說的正法，稱為「法界等流」<sup>4</sup>，這並非與中道實相——法界無關，而

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）。

<sup>4</sup>（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。

（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」。

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。

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。

**(參) 聽聞正法的重要性** (pp.53-54)

**一、尋求正理、學習世俗的學識技能都需要聽聞** (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」<sup>5</sup>。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<sup>6</sup>。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<sup>7</sup>從聽聞得來；聽聞得來的正確知識，即是聞量。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。

**二、以清淨心多聞熏習的文字般若，是修學佛法的始基** (p.54)

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<sup>8</sup>中，稱為文字般若。

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

<sup>5</sup> 《大智度論》卷 18 (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。譬如絕崖峻道，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。

<sup>6</sup> 正鵠：2.正確的目標。(《漢語大詞典》(五)，p.304)

<sup>7</sup> 十九：十分之九。謂絕大多數。(《漢語大詞典》(一)，p.804)

<sup>8</sup> 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。
- (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。

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？

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<sup>9</sup>。

**參、比量：觀照般若** (pp.54-56)

**(壹) 比量：以「思慧」為主而兼攝聞慧、修慧的實際觀察階段** (pp.54-55)

由聽聞正法，進而如理思惟、法隨法行。<sup>10</sup>即從聞而思，以便從思而到達修證；<sup>11</sup>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。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> (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)

<sup>10</sup> 《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。

<sup>11</sup> 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。

<sup>12</sup> 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

**〔貳〕簡別「中觀的觀慧」與「因明論理方式」的不同** (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。

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。

**〔參〕「隨順世俗的中觀法」與「隨順勝義的中觀法」** (pp.55-56)**一、略說** (p.55)**（一）隨順世俗的中觀法：從緣起到緣生** (p.55)

由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生，<sup>13</sup>這是隨順世俗的中觀法。

**（二）隨順勝義的中觀法：從緣起到寂滅** (p.55)

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。

**二、中觀的方法論** (pp.55-56)**（一）隨順世俗的中觀法也與因明的方法不同** (p.55)

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

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。」

<sup>13</sup> 「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。

<sup>14</sup> 凌：2.侵犯。4.壓倒，勝過。（《漢語大詞典》（二），p.414）



**(二) 隨順勝義的中觀法是深入中道的不二法門** (p.55)

**1、依緣起的觀法，隨順勝義中道觀而趣入勝義** (p.55)

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」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。<sup>15</sup>

**2、從緣起的因果生滅，當下顯示空寂的真理** (pp.55-56)

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。

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<sup>16</sup>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。

從緣起法以觀察中道，也即是如此。

**(三) 中觀的教法即聞思修慧，雖不是離言，而能隨順趣入離言的中道** (p.56)

**1、言不是義，而因言顯第一義** (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。」<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 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。

<sup>16</sup> (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)

<sup>17</sup> 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。」

**2、破外人之執著** (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、中觀的觀法，是隨順緣起性空的中道觀，也是隨順勝義的方法論** (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。

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。」<sup>18</sup>

「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。」<sup>19</sup>

《中觀莊嚴論釋難》說：「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。」<sup>20</sup>

**4、結** (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。

**肆、現量：實相般若** (pp.56-57)**(壹) 無漏現量的自證，也即是中道的現觀，是為實相般若** (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。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> 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。」

<sup>19</sup> 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。」

<sup>20</sup> 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。」

<sup>21</sup> (1) 《大智度論》卷 18 (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 (大正 25, 370 a21-b15)：

**(貳) 依文字般若、觀照般若為方便，趨入實相般若（中觀的現證）** (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

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！……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，更因此而爭論？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》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；但不要忘记「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！

果名也名之為般若，為中觀。

要到此田地<sup>22</sup>，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。<sup>23</sup>

#### **伍、結論** (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！

---

<sup>22</sup> 田地：4.地步，程度。(《漢語大詞典》(七)，p.1269)

<sup>23</sup> 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)

釋厚觀 (2013.11.30)

#### 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。」<sup>1</sup>

「若法眾緣生，即是寂滅性。」<sup>2</sup>

《十二門論》說：「眾緣所生法，是即無自性。」<sup>3</sup>

<sup>1</sup> (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<sup>\*</sup>，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。

<sup>2</sup> (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。

<sup>3</sup> 《十二門論》卷1〈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：雖多從「有情的流轉還滅」說，實則「器世間」也還是緣起 (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。」<sup>4</sup>

「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、《阿毘達磨》說四種緣起，通「有情」及「器世間」 (pp.59-60)

《阿毘達磨論》中說四種緣起<sup>5</sup>，即通於有情及器世間。

<sup>4</sup> 《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。

<sup>5</sup> (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。

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」。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

**三、《十二門論》說內緣起、外緣起，通有情及無情** (p.60)

《十二門論》也說內緣起與外緣起<sup>6</sup>：內緣起，即無明緣行等十二支；外緣起，即如以泥土、輪繩、陶工等而成瓶。可知緣起法是通於有情、無情的。

**四、《大智度論》說：有為法、無為法都是緣起** (p.60)

依《大智度論》說<sup>7</sup>：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。

**五、小結：離開緣起，一切無從安立** (p.60)

這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻<sup>8</sup>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：

---

成（人）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。

<sup>6</sup> 《十二門論》卷1〈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。

<sup>7</sup> 《大智度論》卷 95 (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。

<sup>8</sup> 離卻：猶離開。(《漢語大詞典》(十一)，p.885)

**(一) 因果相待** (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。

**(二) 有部對緣起的偏執：專作事相的辨析，但忽略了緣起的因待性** (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！

**(三) 把握緣起的因待性，才能深入緣起及悟入法性空寂** (pp.60-61)

剋實<sup>9</sup>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。

**(四) 緣起有二大定律：相依相生的流轉律，相依相滅的還滅律** (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，皆依於緣起** (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。」<sup>10</sup> 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。

<sup>9</sup> 剋實：照實。(《漢語大詞典》(二)，p.690)

<sup>10</sup> 《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。



這相生相滅，都是依於緣起的。

**2、緣起的內在特性：依他而有而生，必依他而無而滅** (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<sup>11</sup>：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。

**3、小結：依於緣起成立生死，也依緣起成立涅槃** (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) 因果序列的必然性** (pp.62-63)

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<sup>12</sup>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。

<sup>11</sup> 《中阿含經》卷 21 (86 經)《說處經》(大正 1, 562c17-21)：

阿難！我本為汝說六界：地界，水、火、風、空、識界。阿難！此六界，汝當為諸年少比丘說以教彼，若為諸年少比丘說教此六界者，彼便得安隱，得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行。

<sup>12</sup> 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)

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<sup>13</sup>。<sup>14</sup>佛說「得法住智」<sup>15</sup>；經說「是法住法位，世間相常住」<sup>16</sup>，都是說明緣起序列的必然性。

<sup>13</sup> 軌律：法度規律。（《漢語大詞典》（九），p.1201）

<sup>14</sup> 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。

<sup>15</sup> (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，**如果法所住因故，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。

**(二) 依中觀義說：緣起序列的必然性，不能離事說理** (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。

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，後知涅槃**」的。

<sup>16</sup> 《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。

**三、自性的空寂性** (p.63)

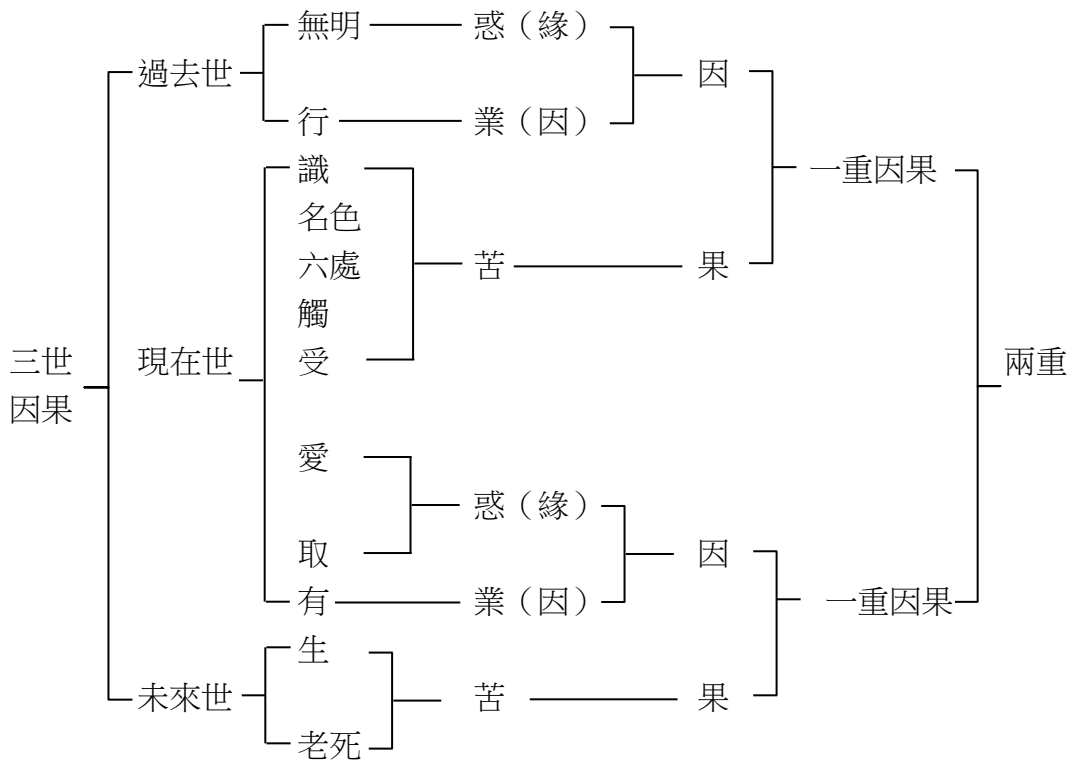
三、自性的空寂性：

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<sup>17</sup>有而畢竟空，畢竟空而宛然有。」

附錄：印順法師，《成佛之道》（增注本），p.172：



<sup>17</sup> 宛然：2.真切貌，清晰貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1402)

## 第五章、中觀之根本論題

### 第二節、自性

(pp.64-70)

釋厚觀 (2013.12.07)

**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》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**。(大正 30, 253c21-25)

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」<sup>1</sup>，也或譯為「物」<sup>2</sup>。《般若燈論》也有譯作「體」<sup>3</sup>的。

<sup>1</sup> (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) 三枝充惠，《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。

<sup>2</sup> (1) 《中論》卷 3 〈19 觀時品〉(第 6 頌):

因**物**故有時，離**物**何有時？**物**尚無所有，何況當有時？(大正 30, 26a24-25)

(2) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.548:

[387-6] **bhāvaṃ** pratītya kālaścetskālo **bhāvā**ḍṛte kutaḥ /

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

「有」前加 *sva*，即私婆婆，即自性的原語。或譯「自體」，<sup>4</sup>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*<sup>5</sup>，什公譯為「性」，意義為「本源的性質」，即本

(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。

<sup>3</sup> (1) 分別明菩薩（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) 三枝充惠，《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。

<sup>4</sup> (1) 《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

**自體**若非有，何法為變異？若法有**自體**，云何有變異？（大正 30，90c3，90c9）

(2) [姚秦]鳩摩羅什譯，《中論》卷 2〈13 觀行品〉：

若諸法有**性**，云何而得異？若諸法**無性**，云何而有異？（大正 30，18b14-15）

(3) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，pp.372-373：

[241-2] *kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvaścenna vidyate /*

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

<sup>5</sup> (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，

質或原質。

**(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。<sup>6</sup>

**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）對自性的看法** (p.65)

**一、自性之異名** (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》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。」<sup>7</sup>

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——名詞的特相——**自相 (svalakṣaṇa)**，又從相而論究——法的實質，就稱為「自性」。

<sup>6</sup> 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。說一切有部折假見實，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。

<sup>7</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1 (大正 27, 4a10-11)。



**二、假必依實** (pp.65-66)

薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。<sup>8</sup>

假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，寧<sup>9</sup>求自性？」<sup>10</sup>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。<sup>11</sup>

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」，<sup>12</sup>以極微的物質點，為集成粗顯色相

<sup>8</sup> 《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。

<sup>9</sup> 寧(ㄋㄩㄥˋ)：3.豈，難道。(《漢語大詞典》(三)，p.1599)

<sup>10</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 13 (大正 29, 407c15)：「是假有法，寧求自性？」

<sup>11</sup> 《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。

<sup>12</sup> (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，不可取捨乘履搏掣；非長非短、非方非圓、非正不正、非高非下；無有細分、不可分析。不可親見、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)，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」。

的實質。

對於精神作用，也分析到「心心所」的單元。

此分析出的單元，是自性，也稱為「我」——我即自在義。如《大毘婆沙論》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故。」<sup>13</sup>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<sup>14</sup>。

如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法。」<sup>15</sup>「假必依實」——自性有，是最根本的見解。

### 三、三世實有 (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)及唯識學者對自性的看法 (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隨界<sup>16</sup>。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，

<sup>13</sup> 《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。

<sup>14</sup> 元：9.開始，起端。10.根源，根本。(《漢語大詞典》(二)，p.207)

<sup>15</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷13 (大正29, 404a21-22)。

<sup>16</sup> (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，

但依舊是不變的。<sup>17</sup>

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》卷一二、卷三四、卷五一，說到諸師各取種子的某一點，而建立了**種子**、**隨界**（**舊隨界**）、增長、不失（不失法）、熏習（習氣）、功能、意行等種種不同的名字。

(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）：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷。」（大正 29，440b5-6）

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）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。」（大正 29，5a4-7）

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）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。」（大正 29，747b3-5）。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。

<sup>17</sup> 印順法師，《中觀今論》，pp.168-170：

在《阿含經》裏，界是種類的意義，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、

## 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」<sup>18</sup>，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已；自性有的原則，完全吻合。

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。

- <sup>18</sup> (1) 無著菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（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。

**三、假必依實** (p.67)**(一) 經部師** (p.67)

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

**(二) 唯識學者** (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。」<sup>21</sup>

<sup>19</sup> (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。

<sup>20</sup> 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》中卷一說：「多積聚中一一極微有因用故。」(大正29, 5a24-25)因此，處是實有的。這思想接近於有部。

<sup>21</sup> (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) 釋遁倫集撰，《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

**（三）經部師與唯識學者皆共許「假必依實」（p.67）**

經部與瑜伽論者，稟承<sup>22</sup>那「假必依實」的天經地義<sup>23</sup>，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。」<sup>24</sup>

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。」<sup>25</sup>這分為假名安立與自相——即自性安立：

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？

<sup>22</sup> 稟承：承受，聽命。（《漢語大詞典》（一），p.773）

<sup>23</sup> 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）

<sup>24</sup> （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。

<sup>25</sup> （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。

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**」？<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。

假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。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〕真常系對自性的看法** (pp.67-68)

又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷<sup>26</sup>結<sup>27</sup>，詰<sup>28</sup>其根元，咸<sup>29</sup>有體性，縱令虛空亦有名貌<sup>30</sup>，何況清淨妙淨明心性一切心而自無

(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。為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。為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。……

為什麼說諸法**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。

<sup>26</sup> 縷：2.泛指細而長的東西，線狀物。((《漢語大詞典》(九)，p.979)

<sup>27</sup> 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)

<sup>28</sup> 詰：查究，究辦。((《漢語大詞典》(十一)，p.156)

<sup>29</sup> 咸：皆，都。((《漢語大詞典》(五)，p.216)

<sup>30</sup> 貌：形狀，姿態。((《漢語大詞典》(十)，p.1338)

體？」<sup>31</sup>

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** (pp.68-69)

**一、自性與緣起不能並存，有自性即非緣起，緣起則無自性** (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。」<sup>32</sup>

<sup>31</sup> 《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？」

<sup>32</sup> (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，有何答？

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。



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<sup>33</sup>非故<sup>34</sup>的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的、自成的、自己規定著自己的，這如何可說是作法？

緣起是所作的、待它的；自性是非作的、不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。

### 二、從「無常、無我」的緣起論，說明諸法的無自性 (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」<sup>35</sup> (pp.69-70)

<sup>33</sup> 新新：新之又新，不斷變新。(《漢語大詞典》(六)，p.1077)

<sup>34</sup> 故：指舊的事物。(《漢語大詞典》(五)，p.427)

<sup>35</sup> (1) 參見《成唯識論》卷1 (大正 31, 2a9-24)：

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。此二我執麤故易斷，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；

**〔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、結說「自性」義** (p.70)**〔壹〕「自性」的定義：實在性、不變性、自成性** (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。<sup>36</sup>

分別起的，是依邪師及妄自推論所起的。

<sup>36</sup> (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

**(貳) 佛法的緣起觀：自性即非緣起，緣起即無自性** (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》<sup>37</sup>曾反覆的說到。

(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。

<sup>37</sup> (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)

釋厚觀 (2013.12.21)

#### 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)

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷十二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。<sup>1</sup>

###### 二、別釋 (pp.70-71)

###### (一)分破空 (pp.70-71)

「分破空」<sup>2</sup>，即台宗所說的析法空<sup>3</sup>。如舉疊<sup>4</sup>為喻，將疊析至極微，再分

<sup>1</sup> 參見《大智度論》卷 12 (大正 25, 147c21-148a22)。

<sup>2</sup> 參見《大智度論》卷 12 (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  
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。如經言：「色若麤若細，若內若外，總而觀之，  
無常、無我。」不言有微塵，是名**分破空**。

<sup>3</sup> (1) [隋] 智顛說，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  
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。」

<sup>4</sup> 疊：7.指帛疊。用棉紗織成的布。《漢語大詞典》(七)，p.1411)

析到無方分<sup>5</sup>相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」<sup>6</sup>。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」<sup>7</sup>，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。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<sup>8</sup>，故名觀空。

<sup>5</sup> 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）

<sup>6</sup> （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）

<sup>7</sup> （1）《大智度論》卷12（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<sup>\*</sup>，佛於木上敷尼師壇坐，告諸比丘：若比丘入禪，心得自在，能令大木作地，即成實地。何以故？是木中有地分故。如是水、火、風、金、銀種種寶物即皆成實。何以故？是木中皆有其分。

復次，如一美色，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妬瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。姪人觀之為樂，妬人觀之為苦，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）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」。

<sup>8</sup> 各種人觀美色無定，參見《大毘婆沙論》卷56（大正27，288b18-27）：

有染與無染境不決定，故知境非實。謂如有一端正女人，種種莊嚴來入眾會，有見起敬，有見起貪，有見起瞋，有見起嫉，有見起厭，有見起悲，有見生捨。應

**(三) 十八空** (p.71)

「十八空」<sup>9</sup>，《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。

**三、《大智度論》兼容並包的說有三空** (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<sup>10</sup>的說有三空。

**(貳) 印順法師對三空之評論** (pp.71-72)**一、對「分破空」之評論** (pp.71-72)**(一) 有部常使用分破空，但卻不承認一切法皆空，反而承認自性有的極微** (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。

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。<sup>11</sup>

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。

**(二) 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，<sup>12</sup>但無論如何，最後總都是有實在性的極微。

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。

<sup>9</sup> (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〈1 序品〉(大正 25, 285b11-296b2)。

<sup>10</sup> 兼容並包：調廣泛收羅，將所有各方面都包容在一起。(《漢語大詞典》(二), p.156)

<sup>11</sup> 參見《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈6 分別賢聖品〉(大正 29, 116b13-26)。

<sup>12</sup> (1) 參見《大智度論》卷 12〈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

如古人說：「一尺之木，日取其半，終古不盡。」<sup>13</sup>

這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」<sup>14</sup>；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)

### (一) 觀空之定義 (p.72)

#### 1、「觀空」是經部師與唯識宗常用的方法 (p.72)

觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，經部師即大加應用。

#### 2、經部師認為所觀境非實有 (p.72)

經部師說十二處——根境非實<sup>15</sup>，即成立了所觀的境是非實有的。

#### 3、大乘的唯識學者主張：業隨心轉，境非真實 (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。」<sup>16</sup>

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。所以照者，大假色中無極微故云無方分，然約假拆麤至極微可說有方分。方分有二：一、方之分，是彼大色之分，不是更拆此微為分；二、方即分。《瑜伽論》言：「有方無分更無細分故者，以相擬宜名有方；而更不可拆，故云無分；若更拆之，即意作空解，故變似空相。」闕第四句。

<sup>13</sup> 參見《莊子·天下》：「一尺之捶，日取其半，萬世不竭。」

※捶（彳又ㄨノ）：3.同“箠”。杖，鞭。（《漢語大詞典》（六），p.667）

<sup>14</sup> (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（大正25，292a17-28）。

<sup>15</sup> 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。」

<sup>16</sup> 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



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》<sup>17</sup>等，即可完全明白。

## （二）「觀空」與「分破空」之比較（pp.72-73）

### 1、分破空：分析假實而成立假名者為空；觀空：所觀境無所有（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、「觀空」與「分破空」皆不徹底（pp.72-73）

#### （1）觀空：境空心有（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。

#### （2）分破空：承認有自性的極微及心心所，也忽略了假法的緣起性（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；

另一方面，將不該破壞的緣起法也空掉了，即成損減執。

### 3、唯識學者：不能到達心無自性論，也忽略了境的緣起性，不能盡契中道（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。

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）。

<sup>17</sup> 參見《攝大乘論釋》卷 4（大正 31, 340b28-c13），印順法師，《攝大乘論講記》，pp.225-230。

### 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》(卷七四)又說有三種空：一、三昧(心)空，二、所緣(境)空，三、自性空。

### (貳) 別釋 (pp.73-75)

#### 一、三昧(心)空 (pp.73-74)

##### (一) 如十遍處觀，在能觀的心上所現的空相 (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) 空是由觀心想像所成，不是法的本相空 (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) 一切法因緣生，無自性故空 (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。<sup>18</sup>

<sup>18</sup> (1)《大智度論》卷 74 (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」。

有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。<sup>19</sup>

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。<sup>20</sup>

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）中觀的空約緣起法的因果說（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、自空與他空（pp.75-77）

#### （壹）舉喻說明自空與他空之差別（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。

#### （貳）別釋（pp.75-77）

##### 一、他空（pp.75-76）

#### （一）瑜伽學者：彼法空，此法有（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，

（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。

<sup>19</sup>（1）《大智度論》卷 74（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。

<sup>20</sup>《大智度論》卷 74（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。

此實是有：由此道理，可說為空。」<sup>21</sup>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。

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) 說一切有部：無我是究竟了義，空不是究竟了義** (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**。<sup>22</sup>

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」<sup>23</sup>，也說：諸行中無我我所，所以是空，不是諸行的行空。

<sup>21</sup> (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》卷三六(大正三〇·四八八下——四八九上)說：

「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。

<sup>22</sup> (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。

<sup>23</sup> (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、恆、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、空心觀察歡喜，於空法行常、恆、住、不變易

**（三）唯識學者：於依他起離遍計所執相名之為空，而依他起是自相有，不能說為空**（p.75）

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。

**（四）《中阿含經·小空經》中的他空思想**（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》<sup>24</sup>，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」<sup>25</sup>，最粗而不應該用的。

**（五）唯識學者的空義是以他空論為本**（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。

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。

（2）印順法師，《中觀今論》，pp.32-33：

《雜阿含經》（二三二經）說：「眼（等）空，常恆不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾。」二七三經也有此說，但作「諸行空」。常恆不變易法空，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。」

<sup>24</sup>（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。

<sup>25</sup>〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2（大正16，599a8-14）：

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

## 二、自空 (pp.76-77)

### (一)《雜阿含》232 經：常、我、我所空，性自爾故 (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。」<sup>26</sup>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。

### (二)《雜阿含·勝義空經》：世俗有與勝義空 (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<sup>27</sup>者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行……。」<sup>28</sup>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。

## 三、自空與他空之比較 (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。

<sup>26</sup> 《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。」

<sup>27</sup> 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。

<sup>28</sup> (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」<sup>29</sup>，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會<sup>30</sup>。<sup>31</sup>

#### 肆、中觀家與唯識家如何談「空」(pp.77-79)

**(壹) 略標：中觀家從緣起因果而顯空，唯識宗則從認識論上說空** (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。

**(貳) 別釋** (pp.77-79)

**一、唯識家從認識論上說空** (pp.77-78)

**(一) 唯識家認為應從認識上說空才徹底** (pp.77-78)

**1、標宗：從因果緣起上明空是共小乘的，是不徹底的** (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)

**(1) 舉《攝大乘論》證成** (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。」<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 護法等菩薩造，〔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。」

<sup>30</sup> 附會：1.隨從，追隨。2.依附，附和。（《漢語大詞典》（十一），p.953）

<sup>31</sup> 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。」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。

<sup>32</sup> (1) 世親菩薩造，〔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。

「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) 別釋共小乘與不共小乘** (pp.77-78)**A、約三世因果上說無自性——共小乘** (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、約離遍計執說無自性——不共小乘** (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。

**(二) 印順法師評論：認識論的不取相空其實也是共小乘** (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。

《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。<sup>33</sup>

**(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。

<sup>33</sup> (1) 《雜阿含經》卷 33 (926 經) (大正 2, 236a10-15): 「不以疑纏而求正受，如是說陀！比丘如是禪者不依地修禪。不依水、火、風、空、識、無所有、



《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。」<sup>34</sup>

〈真實義品〉<sup>35</sup>引此以為離言法性的教證，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、中觀家依緣起因果直明一切法空 (pp.78-79)

### (一) 不離緣起因果，觀緣生無自性即是空 (p.78)

依緣起因果法以明無自性空，與《攝大乘論》三說不同<sup>36</sup>。

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。

### (二)《般若經》、《阿含經》同說有執著即是雜染法 (pp.78-79)

《般若經》<sup>37</sup>曾說：若有一法可得，諸佛菩薩應有罪過——有執著即是雜染不清淨法，也是《阿含經》<sup>38</sup>所說過的。

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。

<sup>34</sup> 《別譯雜阿含經》卷 8 (151 經) (大正 2, 431a17-19)。

<sup>35</sup> 《瑜伽師地論》卷 36 (大正 30, 489b7-c2)。

<sup>36</sup> (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。

<sup>37</sup> 參見《大般若波羅蜜多經》卷 475 (大正 7, 405b10-c29)。

<sup>38</sup> (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。

**(三) 三解脫門同緣一實相** (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。<sup>39</sup>

**三、中觀家與唯識家之比較** (p.79)

**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。

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。

---

(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〈81 照明品〉(大正 25, 703b24-704a19)。

<sup>39</sup> 《大智度論》卷 20 (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)

釋厚觀 (2013.12.21)

#### 壹、略標：合說緣起、自性、空 (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 (pp.79-80)

##### 一、相反——自性非緣起，緣起非自性 (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、佛陀說緣起、論因說因；一般眾生、外道等都是以自性為根源而出發 (p.79)

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」<sup>1</sup>、「論因說因」<sup>2</sup>。

##### 三、中觀可稱「緣起宗」，其他各派可稱為自性宗 (pp.79-80)

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 (p.80)

##### 一、緣起與空相順——緣起故空寂，空寂故緣起 (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」<sup>3</sup>。

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、外人——「緣起」與「空」不相順 (p.80)

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

<sup>1</sup> 參見《雜阿含經》卷 12 (298 經) (大正 2, 85a12-b20)。

<sup>2</sup> 《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，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

<sup>3</sup> 參見《般若波羅蜜多心經》(大正 8, 848c9)。

在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。

### 三、中觀者——畢竟空不礙緣起 (p.80)

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。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)

#### 一、相順而相反——自性即空，空非自性 (p.80)

論到空與自性，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<sup>4</sup>。如

<sup>4</sup> 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。」（大正25，528b16-24），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。」（卷1，大正25，59c11-12）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。

《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性。」<sup>5</sup>  
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。

---

<sup>5</sup> 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)

釋厚觀 (2014.01.04)

#### 壹、龍樹以緣起八不顯示中道 (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。<sup>1</sup>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、明四對：「生滅、常斷、一異、來出(來去)」 (pp.83-90)

##### (壹) 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。

##### (貳) 別釋 (pp.83-90)

##### 一、「生」與「滅」 (pp.83-87)

##### (一) 以生滅說明諸行無常 (p.83)

先說生與滅：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。

##### (二) 有為之相 (pp.83-84)

##### 1、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。<sup>2</sup>

本無今有為生。(如人的成胎為生)

有而相續為住。(從成胎到發育完成、健在為住)

變化不居為異。(一天天的衰老為異)

有而還無為滅。(臨終的死亡為滅)

<sup>1</sup> 《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。

<sup>2</sup> 尊者法勝造，《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。

**2、有為三相：生、(住)異、滅**<sup>3</sup> (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。

**3、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。

**4、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。

**(三) 生滅之分類**<sup>4</sup> (pp.84-85)

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：

**1、一期生滅** (p.84)

一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知。

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。

**2、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然，無時無刻不在潛移默化中。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

---

<sup>3</sup> 《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。

<sup>4</sup> 參見無性菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 2 (2 所知依分) (大正 31, 386a22-26):

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

原樣了。莊子說「交臂非故」<sup>5</sup>，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<sup>6</sup>。

### 3、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<sup>7</sup>的，每非一般人所知。

### (四)「有、無」與「生、滅」 (pp.85-87)

更進一步來說與生滅有關係的有與無。

#### 1、有無與生滅，有著同一的意義；有與生為一類，無與滅又是一類 (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：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」<sup>8</sup>這可知有與生為一類，無與滅又是一類。

#### 2、「有」是「實有」嗎？「無」是「實無」嗎？ (pp.85-86)

##### (1) 外道與一般人的見解：有即實有，無即實無 (p.85)

<sup>5</sup> (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，《肇論略註》卷 1：

「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。

(卍新續藏 54, 333c21-334a1)

<sup>6</sup> 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)

<sup>7</sup> 悠遠：1.指空間距離的遼遠。2.長久，久遠。(《漢語大詞典》(七)，p.533)

<sup>8</sup> 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 67a4-8)。



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<sup>9</sup>的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。

**(2) 佛法：一切法之有無，只不過是因緣和合與離散的推移，並非實有或實無**

(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<sup>10</sup>了有即實有、無即實無，或有者不可無、無者不可有的邪見。

**3、是否先「有無」，而後有「生滅」?** (p.86)

**(1) 一類世間學者說：先「有無」，後「生滅」** (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。

**(2) 依佛法說：生即有，滅即無，兩者內容同一** (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。」<sup>11</sup>

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？」<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 浮淺：1.不深，膚淺。(《漢語大詞典》(五)，p.1245)

<sup>10</sup> 吐棄：唾棄。(《漢語大詞典》(三)，p.88)

<sup>11</sup> (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。

<sup>12</sup> (1)《中論》卷1〈5 觀六種品〉：

若使無有有，云何當有無？(大正30，7c16)

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。

#### 4、「靜止的觀察有無」與「動態的宇宙觀」(pp.86-87)

##### (1) 一般人認為有無約體性說，生滅約作用說 (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。

##### (2) 《中論》確立動的宇宙觀：生滅即有無 (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》〈觀三相品〉<sup>13</sup>說。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。

#### 5、「有無、生滅」相對的前後性 (p.87)

##### (1) 約緣起假名相續的意義說：「有」在先而「生」在後 (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」<sup>14</sup>，即「有」在先而「生」在後；「有」即潛在，「生」即實現。

##### (2) 約緣起假名相續的意義說：「滅」在先而「無」在後 (p.87)

滅了而後歸於無，也好像「滅」在先而「無」在後。

但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

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。

#### (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？

<sup>13</sup> 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 9a6-12b4)。

<sup>14</sup> 《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。」

## 二、「常」與「斷」(pp.87-89)

### (一) 外道對「常」與「斷」之見解 (p.87)

再說斷常：佛法中彈斥<sup>15</sup>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。

**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**<sup>16</sup>，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即甚麼也完了，這即是**墮於斷見**的斷滅論者。

### (二) 根本佛法之見解 (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。

然而不常不斷的生滅相續，意義非常深玄<sup>17</sup>；一分學者大談生滅相續，而

<sup>15</sup> (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)

<sup>16</sup> (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。此派與阿耨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)

<sup>17</sup> 深玄：深奧玄妙。(《漢語大詞典》(五)，p.1423)

又轉上了斷常之途。

**(三) 佛教中趨向「常」與「斷」的學派及其論點** (p.88)

**1、依中觀者看來，薩婆多部是落於常見的** (p.88)

舉例說：薩婆多部主張三世有<sup>18</sup>，一切法體是永遠如此的——法性常如。從未來到現在，從現在到過去，說生滅，說相續，不過在作用上說。他們雖也說諸行無常，然依中觀者看來，是落於常見的。

**2、依中觀者看來，經部師是落於斷見的** (p.88)

如經部師，以種子現行來說明因果。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> (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》卷七六（大正27, 395c-396a）說：「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。」

**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。」**這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。

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。

<sup>19</sup> 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。

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〉)。<sup>20</sup>

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〉)。<sup>21</sup>

他即使不落於常見，斷見還不免呢！

#### (四) 中觀者之正義 (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〉)<sup>22</sup>

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。

<sup>20</sup> (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？

<sup>21</sup> (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！

<sup>22</sup> (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。

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〉<sup>23</sup>和〈21 觀成壞品〉<sup>24</sup>，明確的指出這種思想的錯誤。

《六十如理論》也曾說到：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過？」<sup>25</sup>

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〉）。<sup>26</sup>

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)

#### (一) 印度六十二見以一見、異見為根本 (p.89)

一異，是極重要的，印度六十二見<sup>27</sup>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。

#### (二) 「一」與「異」的意義<sup>28</sup> (p.89)

##### 1、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：

<sup>23</sup> 參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30, 19c20-20c4)。

<sup>24</sup> 參見《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(大正30, 27c12-29b22)。

<sup>25</sup> 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《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。」

<sup>26</sup> (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」。

<sup>27</sup> 六十二見，參見《長阿含經》卷14〈21 經〉《梵動經》(大正1, 88b12-94a13)。

<sup>28</sup> 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。

**(1)「整體」是「一」，「部分」為「異」；由外而內作微觀，至「其小無內的小一」**  
(p.89)

(一)如茶壺的整體是一(《金剛經》名為一合相<sup>29</sup>)，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<sup>30</sup>」的小一，統攝於「有分」的全體。

**(2)「單一」為「一」，「雜多」為「異」；由內而外作宏觀，至「其大無外的大一」**  
(p.89)

(二)如此個體而觀察此外的一切屋宇<sup>31</sup>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<sup>32</sup>」的大一。

**2、從「同一與差別」來說：「有共同的類性」是「一」，「有不同的性質」是「異」**(pp.89-90)

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。

**(三)外道與佛教皆談到「一異」**(p.90)

**1、勝論派立「同句、異句」**(p.90)

勝論師有同異性句<sup>33</sup>，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》<sup>34</sup>也

<sup>29</sup> [姚秦]鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》(大正8，752b10-14)：

「世尊！如來說三千大千世界，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。」

<sup>30</sup> 無內：猶言無窮小。與“無外”相對。(《漢語大詞典》(七)，p.108)

<sup>31</sup> 屋宇：房屋(《漢語大詞典》(四)，p.35)

<sup>32</sup> 無外：2. 猶無窮，無所不包。(《漢語大詞典》(七)，p.106)

<sup>33</sup> (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。

<sup>34</sup> (1)《中論》卷2〈14 觀合品〉(大正30，19b9-17)：

有破斥。

**2、《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<sup>35</sup>；總別、同異四相，即是此處所說的一異。

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。

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。

<sup>35</sup> 《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，



**〔四〕緣起幻相似一似異** (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)

**〔一〕來去即是運動** (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！

**〔二〕凡是有生滅動變的，皆可說為來去** (p.90)

世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。

**參、說四對八不之理由與次第** (pp.90-92)

現在，更進說龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？

**〔壹〕施設教相說八不** (pp.90-91)

《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<sup>36</sup>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<sup>37</sup>。

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。

**〔貳〕龍樹菩薩為何只說這四對？** (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<sup>38</sup>，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。

---

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。

<sup>36</sup> 契：15. 體會，領悟。（《漢語大詞典》（二），p.1532）

<sup>37</sup> 窠臼：2. 比喻舊有的現成格式，老套子。（《漢語大詞典》（八），p.449）

<sup>38</sup> 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、

**(參) 四對八不之次第** (pp.91-92)**一、標宗：說有次第，理非前後** (p.91)

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。

**二、隨順世間而次第說「有無、常斷、一異、來去」** (pp.91-92)**(一) 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。

**(二) 時間：常、斷** (p.91)

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。」<sup>39</sup>

**(三) 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。

**(四) 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》〈2 觀去來品〉即說到動靜二者；在《阿含經》中，外道即執為「去」

---

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)

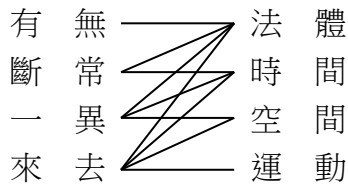
<sup>39</sup> 《雜阿含經》卷 34 (961 經) (大正 2, 245b21-22)。

與「不去」。<sup>40</sup>

三、小結 (pp.92-93)

(一) 隨順世間說四對之次第 (p.92)

如以世間學者的次第說，即如此：



<sup>40</sup> (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 (48 佛母品) (大正 25, 547b5-17) :

「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。

**（二）中觀家之正義：有無等四相為一切所必備，決無先後次第**（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。

**肆、以動態的「生滅觀」，否定「有見與無見」**（p.93）

**（壹）生滅是有為諸行的通遍性**（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。<sup>41</sup>

*krta*，即是「所作的」。

佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用（*Kr*）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。

**（貳）有人執生滅而墮有見、無見，中觀者從緣起性空的深觀中以生滅替代有無而否定它**（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。

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）。

<sup>41</sup> 與「作」（*Kr*）有關的幾個梵文字：

- （1）*kriyā*（陰性名詞）：是力用或作用的意義。
- （2）*krtya*（未來被動分詞）：應被作；（中性名詞）活動、作用、所作事。
- （3）*krta*（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。

伍、總結 (pp.93-94)

(壹) 從無自性的緣起而觀「法體、時間、空間、運動」 (pp.93-94)

如從無自性的緣起而觀此四者：

一、生滅如幻的色心等法：不離時空的活動者 (pp.93-94)

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。

從特別明顯的見地去分別：

二、生滅(法)的時間相：相似相續，不斷不常 (p.94)

生滅(法)的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。

三、生滅(法)的空間相：相依相緣，不一不異 (p.94)

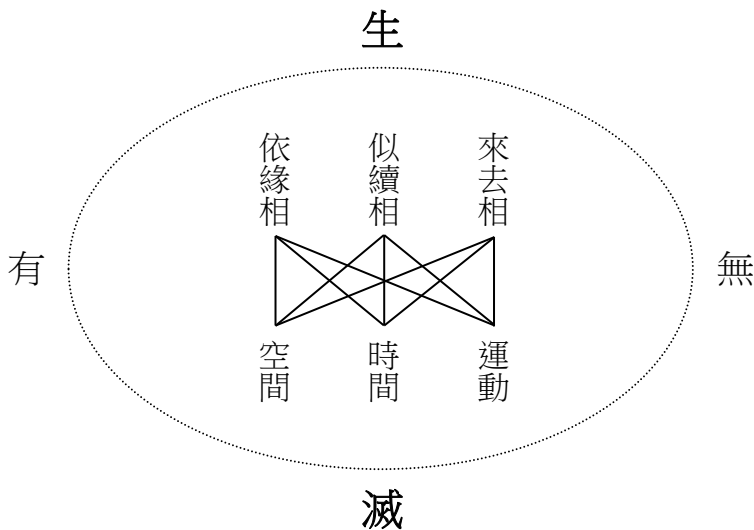
生滅(法)的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。

四、生滅的運動相：不來不去 (p.94)

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。

(貳) 依圖表顯示「法體、時間、空間、運動」之關係 (p.94)

約如幻的無性緣起說，姑<sup>42</sup>表擬之如下：



<sup>42</sup> 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)

釋厚觀 (2014.02.22)

**壹、以八不總破一切法執，而通達諸法實相** (pp.94-95)

八不所不的八事四對<sup>1</sup>，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。<sup>2</sup>

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。

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」<sup>3</sup>。第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。」<sup>4</sup>他以破一切法盡顯第

<sup>1</sup> 八事四對：生、滅，常、斷，一、異，來、去。

<sup>2</sup> (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。

<sup>3</sup> 《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  
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。

<sup>4</sup> 《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。

一義，解說此八不的。

**貳、青目論師從「理」與「事」說明八不** (pp.95-96)

**(壹) 約「理」說八不** (p.95)

然青目的解說八不，分為兩段：

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。<sup>5</sup>

**(貳) 舉「事例」以說明八不** (p.95)

二、舉事例以說明八不：

**一、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。

**二、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。

**三、不一不異** (pp.95-96)

由穀生芽、長葉、揚花<sup>6</sup>、結實<sup>7</sup>，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。

**四、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。<sup>8</sup>

**(參) 青目的八不義，即俗顯真** (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

<sup>5</sup> 參見《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(青目釋)(大正30, 1c14-2a8)。

<sup>6</sup> 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)

<sup>7</sup> 結實：1.結出果實或種子。(《漢語大詞典》(九), p.810)

<sup>8</sup> 參見《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(青目釋)(大正30, 2a8-b4)。

八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。

**參、八不與二諦** (pp.96-99)

**(壹) 八不是「專約第一義諦說」，或「通約二諦說」** (pp.96-97)

**一、古三論師認為「青目釋」之「八不」是「約中道第一義說」** (p.96)

古代三論師以為二諦皆應說不生不滅等的，<sup>9</sup>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，<sup>10</sup>但此義極為難知！

**二、清辨論師：分為二說** (p.96)

**(一)「生滅」與「一異」約第一義諦說，「斷常」約世俗諦說，「來去」約二諦說** (p.96)

清辨釋也分為二說：一、如說：「彼起滅、一異，第一義遮<sup>11</sup>；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮。」<sup>12</sup>

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。

**(二) 八不都約第一義諦說** (pp.96-97)

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮。」<sup>13</sup>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。

<sup>9</sup> (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2 (大正24, 1018c2-7)：

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

<sup>10</sup> [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。

<sup>11</sup> 遮(出七)：2.謂一物體處在另一物體的某一方位，使後者不顯露。(《漢語大詞典》(十)，p.1153)

<sup>12</sup> 《般若燈論釋》卷1〈1 觀緣品〉(大正30, 51c23-25)。

<sup>13</sup> 《般若燈論釋》卷1〈1 觀緣品〉(大正30, 51c25)。



**三、清辨論師之第二說與青目說相同** (p.97)

清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

**(貳) 八不以第一義諦為根本，通達真俗皆是不生不滅才是八不的究竟圓滿義** (pp.97-98)

**一、中國古三論師立二諦並觀的「中道第一義」** (p.97)

**(一) 真諦的第一義、世俗的第一義、二諦並觀之中道第一義** (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。

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。

**(二) 依諸法自性不可得，了知諸法如幻緣生；也依如幻緣生法，通達自性不可得** (p.97)

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，所以了知諸法如幻緣生的；

也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。

**二、月稱論師之說法：空不礙緣起，緣起無自性即是空** (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」。<sup>14</sup>緣起即是無自性的緣起，所以也

<sup>14</sup> (1) 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，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，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。

即是空。

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。

### 三、印順法師之結論 (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。

### (參) 中國古三論師以三種方言解說八不二諦 (pp.98-99)

#### 一、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<sup>15</sup>，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：

#### 二、別釋 (pp.98-99)

##### (一) 世諦遮性，真諦遮假：「空假名」 (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」<sup>16</sup>師的思想。

##### (二) 世諦遮性，真諦泯假：「不空假名」 (p.98)

二、世諦遮性，真諦泯<sup>17</sup>假。

世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。

如偏取此解，即是「不空假名」<sup>18</sup>師的思想，和唯識宗的泯相證性<sup>19</sup>、依他起不空也相近。

<sup>15</sup> (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。」

<sup>16</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，pp.182-183。

<sup>17</sup> 泯（冂一ㄣˇ）：1.消滅，消失，消除。（《漢語大詞典》（五），p.1110）

**（三）世諦以假遮性，真諦即假為如：「假名空」之正義**（pp.98-99）

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。<sup>20</sup>

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」<sup>21</sup>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<sup>22</sup>的方便。

**（肆）小結：解說八不，以第一義諦為根本，以通明二諦為究竟**（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。

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。

**肆、依緣起生滅，洗除斷常、一異、去來等自性執，而契入涅槃之不生不滅**（pp.99-100）

**（壹）佛說緣起的生滅，能遮除妄執，而契入涅槃的不生不滅**（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、

<sup>18</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，p.182。

<sup>19</sup> 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：遣遍計執性，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。」

<sup>20</sup> 〔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。」

<sup>21</sup> 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。

<sup>22</sup> 途：2.途徑，路子。（《漢語大詞典》（十），p.912）

一異、去來，而顯示佛法出勝<sup>23</sup>外道之說。

外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記<sup>24</sup>，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。

**（貳）龍樹窺見釋尊的緣起深義，總攝為八不，以彰顯佛法深義**（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。」<sup>25</sup>諸法從因緣生，非是無因生，從此遮除斷常、一異等過，即名實相。

論又說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」<sup>26</sup>

<sup>23</sup>（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）

<sup>24</sup>《大智度論》卷2〈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？<sup>(1)</sup>世界及我常，<sup>(2)</sup>世界及我無常，<sup>(3)</sup>世界及我亦有常亦無常，<sup>(4)</sup>世界及我亦非有常亦非無常，<sup>(5)</sup>世界及我有邊、<sup>(6)</sup>無邊，<sup>(7)</sup>亦有邊亦無邊，<sup>(8)</sup>亦非有邊亦非無邊，<sup>(9)</sup>死後有神去後世，<sup>(10)</sup>無神去後世，<sup>(11)</sup>亦有神去亦無神去，<sup>(12)</sup>死後亦非有神去亦非無神去後世，<sup>(13)</sup>是身是神，<sup>(14)</sup>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。

<sup>25</sup>（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：

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。

<sup>26</sup>（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。

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。

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。

#### 伍、不生不滅 (pp.100-104)

##### (壹) 依緣起無自性，破生滅之自性執 (pp.100-101)

八不所不的八不四事，已如上說。<sup>27</sup>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。」<sup>28</sup>現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心直覺到的。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〈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。」<sup>29</sup>詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸

<sup>27</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第6章〈八不〉，第1節〈八不四對之解說〉，pp.83-94。

<sup>28</sup> (1) 《中論》卷3〈21 觀成壞品〉(青目釋)(大正30, 28b19-26)：

**若謂以眼<sup>\*</sup>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。

※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。

<sup>29</sup> (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

法之本無自性而說。

**(貳) 論「不生」** (pp.101-104)

**一、總標：龍樹從兩方面破「生」** (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》的〈觀三相品〉<sup>30</sup>即廣破此執。

**二、別釋** (pp.101-104)

**(一) 破四生** (pp.101-102)

**1、一切法的生起，不出有因生、無因生** (p.101)

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。」<sup>31</sup>自生、他生、共生，這是計

---

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。

<sup>30</sup> 參見《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正 30, 9a6-12b4)。

<sup>31</sup> (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，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

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。必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。

## 2、自性論者執四生 (p.101)

此四生，如說眼識生，

### (1) 有因生 (p.101)

#### A、自生 (p.101)

計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。

#### B、他生 (p.101)

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。

#### C、共生 (p.101)

計共生者，以為本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。<sup>32</sup>

這些皆是計有因生；

### (2) 無因生 (pp.101-102)

還有計無因生。

這四種，可以總括一切自性論者。

## 3、中觀家破四生 (p.102)

### (1) 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

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，所以就免除了種的過失。

<sup>32</sup> 參見《慈氏菩薩所說大乘緣生稻[廿/幹]喻經》(大正 16, 820c4-16), [明]可真述,《八識規矩頌解》(已新續藏 55, 417a13-14)。



的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？

**(2) 破「他生」** (p.102)

他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生？抑<sup>33</sup>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？

**(3) 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。

**(4) 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。

**4、中觀家之正義：因緣生** (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。」<sup>34</sup>不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

**(二) 破教內之部派：薩婆多部等執「生」是實有法（不相應行法）** (pp.102-104)

**1、龍樹以聚散門總破生住滅** (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<sup>35</sup>：

<sup>33</sup> 抑（一、）：14.副詞。表示語氣。猶或許，或者。（《漢語大詞典》（六），p.391）

<sup>34</sup> 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《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。」

<sup>35</sup> (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉：

三相若聚散，不能有所相，云何於一處，一時有三相？（大正 30，9a26-27）

(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？

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。

## 2、別破 (pp.103-104)

### (1) 破經部師與上座部 (p.103)

#### A、經部師與上座部：執「生滅不同時」(p.103)

比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部<sup>36</sup>他們，主張「生滅不同時」的。<sup>37</sup>這不同時的前生後滅，約剎那心上說。

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。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。

<sup>36</sup> (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。

**B、中觀家之評破** (p.103)

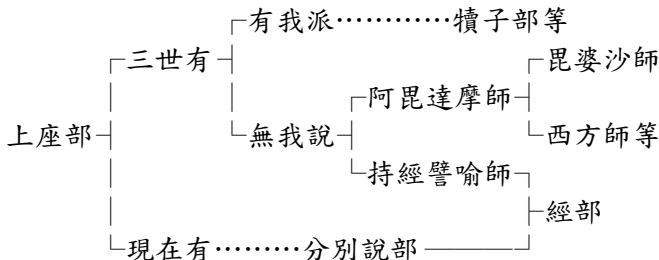
若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住。」<sup>38</sup>所以在最短的

（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》卷二，「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：



<sup>37</sup> 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。

<sup>38</sup> （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。**

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。

## (2) 破薩婆多部 (pp.103-104)

### A、薩婆多部：執生滅同時（體同時，用前後）(pp.103-104)

薩婆多部是主張「生住滅同時」<sup>39</sup>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」<sup>40</sup>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，

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。

<sup>39</sup> 《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」。

<sup>40</sup> 《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。

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、中觀家之評破** (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、離用之體呢？所以，終不免《中論·觀成壞品》所說的「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」<sup>41</sup>的過失。

### **3、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。

### **陸、不常不斷** (pp.104-108)

#### **(壹)「常」與「斷」之意義** (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<sup>42</sup>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

<sup>41</sup> (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。

<sup>42</sup> 不屑：1.認為不值得。(《漢語大詞典》(一)，p.438)

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。

**(貳) 三世實有者（如薩婆多部）：墮常見** (p.105)

**一、三世實有論者之主張** (p.105)

如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恆如」<sup>43</sup>；從未來（此法未起生用時）到現在，從現在到過去，有三世的因果遷流，所以不常；而因果連續，故不斷。

**二、中觀家之評破** (p.105)

然而可能沒有中斷的過失，但這三世恆如的法法自體，又怎能不落於常見？

**(參) 現在實有論者（如經部及唯識者）：墮斷見** (pp.105-108)

**一、現在實有論者說過去、未來無，現在有** (p.105)

**(一) 現在實有論者之主張** (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。

**(二) 中觀家之評破** (p.105)

這樣，三世恆常的過失可避免了，然唯此一念，前後因果的聯續不斷，又

<sup>43</sup> (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；如卷五二中說：「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。」

(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」。體性無別三世有法，法法無自性空，就是「上如」。

不免成了問題。這些，都是根源於時間觀的不同而來。

**二、唯識學派立阿賴耶識的受熏持種說，以說明三世因果不斷** (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？

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」<sup>44</sup>，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<sup>45</sup>，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯

<sup>44</sup> (1) 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，瀑流那樣的恒轉。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。

(2) 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。

<sup>45</sup> 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，果法自也不可待。

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<sup>46</sup>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。

### 三、印順法師對唯識學派之評論 (pp.106-108)

#### (一) 總說：「恒轉」的阿賴耶是否能成立因果的不斷 (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？

#### (二) 別破 (pp.106-108)

##### 1、約唯識家之「三法同時說」 (p.106)

##### (1) 唯識家主張：三法（本種、現行、新種）同時說 (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。

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。

<sup>46</sup> (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)



如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，**能生種子與所生現行，是同時的。**

眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，**能熏所熏也是同時的。**

**從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。**

如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。」<sup>47</sup>

### **(2) 印順法師之評破** (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！

## **2、約唯識家之「生滅同時說」** (pp.107-108)

### **(1) 唯識家立：生滅同時說** (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！」<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 《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。

<sup>48</sup> (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

**(2) 印順法師之評破** (p.107)

這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？

**A、約三法同時說** (pp.107-108)

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

**B、約前種後種相續說** (p.108)**(A) 總標** (p.108)

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？

**(B) 別論** (p.108)**a、將滅而未滅** (p.108)

假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。

**b、已滅** (p.108)

如已滅，滅了將什麼生後種？

**c、滅時** (p.108)

唯識學者應該知道：離已滅、未滅，並沒有滅時存在！

**(C) 結** (p.108)

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！

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。

**(肆) 小結** (p.108)

《中論》裡關於破常斷<sup>49</sup>的方法很多，這裡用不著多講。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。

**柒、不一不異** (pp.108-109)

**(壹) 《中論》論不一不異時，重於破異** (p.108)

**一、《中論》特著重破異** (p.108)

《中觀論》對於執一執異，特著重破異。

**二、《中論》重於破異之理由** (pp.108-109)

**(一) 佛破斥外道重於破一** (pp.108-109)

---

<sup>49</sup> (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。

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！

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<sup>50</sup>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。

**〔二〕為破除聲聞者執差別諸法為實，故《中論》特重破異** (p.109)

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。

**〔貳〕「異」(差別)：只是相待的差別，而非自性的差別** (p.109)

「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。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(《觀合品》)說：「異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異因。」<sup>51</sup>

<sup>50</sup> 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)

<sup>51</sup> (1)《中論》卷2〈14 觀合品〉(青目釋)(大正30, 19b9-14)：

**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，

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。

#### 捌、不來不去 (p.110)

##### （壹）來去，偏重在法的運動相說 (p.110)

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉<sup>52</sup>中廣破。

##### （貳）外人對運動相的見解 (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<sup>53</sup>——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。

##### （參）中觀者認為：來去、動靜皆不可得 (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

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。

<sup>52</sup> 《中論》卷1〈2 觀去來品〉（大正30，3c5-5c14）。

<sup>53</sup> （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）

不可得，這在下章<sup>54</sup>中再為提到。

**玖、《中論》以自性不可得義，遍破眾生的一切自性執** (pp.110-111)

**(壹) 八不闡明諸法自性本空，破除眾生的自性執** (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) 眾生無法體認一切法空，而起生滅、常斷、一異、來去等執著** (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。

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。

**(參) 生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執** (p.111)

**一、常見、斷見等看來似乎不同，實則妄執的根源是一** (p.111)

**(一) 以「常見、斷見」為例** (p.111)

其實八者的根源，同出於自性執。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。

**(二) 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。

<sup>54</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第7章，第4節〈行——變動、運動〉，pp.131-141。

**二、《中論》每以同一理由，而破相對各別的二執** (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。」<sup>55</sup>

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。

**（肆）體悟自性不可得，則一切戲論皆止息** (p.111)

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。

<sup>55</sup> (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<sup>\*</sup>。**

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) 三枝充惠，《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)

釋厚觀 (2014.03.15)

**壹、一般人與中觀者對「有」與「無」的看法** (pp.113-114)

**(壹) 一般人：有就是自性有，中觀者：有非自性有** (p.113)

在〈中道之方法論〉<sup>1</sup>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。

**(貳)「有與有性」，「無與無性」** (pp.113-114)

**一、月稱立「有與有性，無與無性」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。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 參見宗喀巴大師著，法尊法師譯，《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。

**二、中觀者與一般人，名字同而意解不同** (pp.113-114)

**(一) 中觀者：有是無自性的有；一般人：有是自性實有，即是有性** (p.113)

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。

**(二) 中觀者：無是異滅的無，無性即無自性；一般人：無是都無，即是無性** (pp.113-114)

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，以為即是甚麼都沒有。

**(三) 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<sup>3</sup>而已。

**貳、一般人常認為「有、法、物」是實有** (p.114)

**(壹)「有」，不論是事或理，一般人即以為是實有，這是中觀者所要徹底否定的自性論** (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。<sup>4</sup>

《易經》說：「方<sup>5</sup>以類聚<sup>6</sup>，物以群分。」<sup>7</sup>就是說：在和合的群聚<sup>8</sup>當中分別，

<sup>3</sup> 界說：定義。(《漢語大詞典》(七)，p.1318)

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> (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

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」<sup>9</sup>。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。

**（貳）「素樸的實在論」與「形而上的實在論」皆執「自有自成」**（p.114）

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<sup>10</sup>的實在論，但計為自有自成是一樣的。

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，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）

<sup>6</sup> 方以類聚：謂同類事物相聚一處。（《漢語大詞典》（六），p.1554）

<sup>7</sup> （1）《易經·繫辭上》：「方以類聚，物以羣分，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，謂法術性情趣舍，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。」

<sup>8</sup> （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）

<sup>9</sup> （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。」

<sup>10</sup> 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）

**（參）「有」是最普遍的概念，一切凡夫眾生普遍都有強烈的自性感**（pp.114-115）

前面曾經指出：「有」是最普遍的概念<sup>11</sup>，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<sup>12</sup>的，一脈相通<sup>13</sup>，真是「源遠流長<sup>14</sup>」。

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！

**（肆）「實有」與「假有」：由於知識的擴展，知道過去所認為實有的，不一定是實有**（pp.115-116）

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。

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，知道這是一些光波

<sup>11</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，p.91。

<sup>12</sup> 深玄：深奧玄妙。（《漢語大詞典》（五），p.1423）

<sup>13</sup> 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）

<sup>14</sup> 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）

<sup>15</sup>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。

**〔伍〕「假象與實質」、「現象與本體」之偏執** (pp.116-117)

**一、常人雖漸漸地從「實有」而知道是「假有」，卻又覺得現象背後有實在的本體** (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<sup>16</sup>與實質<sup>17</sup>，現象<sup>18</sup>與本體<sup>19</sup>等偏執。

每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；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。

**二、常人從時間、空間的考察，或對諸法的直覺，總覺得現相內有本體的存在** (pp.116-117)

**〔一〕從時間上說** (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<sup>20</sup>，如數論學者（發展論）的自性說。<sup>21</sup>

**〔二〕從空間上說** (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<sup>22</sup>，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。<sup>23</sup>

<sup>15</sup> 光波：光，光線。（《漢語大詞典》（二），p.226）

<sup>16</sup> 假象：2.調與事物本質不符合的虛假的表面現象。（《漢語大詞典》（一），p.1579）

<sup>17</sup> 實質：本質，事物、論點或問題的實在內容。（《漢語大詞典》（三），p.1620）

<sup>18</sup> 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）

<sup>19</sup> 本體：事物的原樣或自身。（《漢語大詞典》（四），p.720）

<sup>20</sup> 萬有：猶萬物。（《漢語大詞典》（九），p.463）

<sup>21</sup> （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。

<sup>22</sup> 質素：2.素質，固有的品質或性質。（《漢語大詞典》（十），p.270）

<sup>23</sup> （1）參見普光述，《俱舍論記》（大正 41，94b29-95a13）：

**（三）從對諸法的直覺上說**（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<sup>24</sup>，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、依緣起無自性，破除根本的自性執**（p.117）**（壹）眾生本於認識根源的缺陷性，想像為「假必依實」**（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）唯有體悟緣起無自性的中道，才能掃盡一切根本的自性執**（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。

---

若依勝論宗中先代古師立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。後代慧月論師立十句義。如十句義論中立：一、實，解云：諸法體，實是德等所依。二、德，解云：謂實家道德也。三、業，解云：謂動作是實家業。四、同，解云：體遍實等同有名同。五、異，解云：唯在實上令實別異。六、和合，解云：謂與諸法為生至因。七、有能，解云：謂實等生自果時，由此有能助方生果。八、無能，解云：謂遮生餘果。九、俱分，解云：謂性遍實、德、業等亦同亦異故名俱分。十、無說，解云：謂說無也。

(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）。

<sup>24</sup> (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)

釋厚觀 (2014.03.22)

#### 壹、外道與佛教的時間觀 (pp.117-119)

**(壹) 佛對外道提出的我與世間常、無常等妄執戲論，一概置而不答** (pp.117-118)

時間，普通以為這是頂<sup>1</sup>明白的一樁事，像長江大河般的滔滔<sup>2</sup>流來。然而加以深究，即哲學家也不免焦心<sup>3</sup>苦慮<sup>4</sup>、瞠目結舌<sup>5</sup>，成了不易解答的難題。

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？」<sup>6</sup>此中所謂我與世間，即近代所說的人生與宇宙<sup>7</sup>。

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<sup>8</sup>而不答。

**(貳) 外道的時間觀** (p.118)

**一、時論外道的時間觀** (p.118)

從前，印度有時論外道<sup>9</sup>，其中一派，以時間為一切法發生、滅去的根本原

<sup>1</sup> 頂：24.副詞。表示程度。猶最，極。(《漢語大詞典》(十二)，p.216)

<sup>2</sup> 滔滔(去么)：大水奔流貌。(《漢語大詞典》(六)，p.22)

<sup>3</sup> 焦心：憂慮，著急。(《漢語大詞典》(七)，p.162)

<sup>4</sup> 苦慮：苦思冥想。(《漢語大詞典》(九)，p.324)

<sup>5</sup> 瞠(彳厶)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)

<sup>6</sup> (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〈1序品〉(大正25，74c8-75a1)。

<sup>7</sup> 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)

<sup>8</sup> 置：3.廢棄，捨棄。4.擱置，放下。(《漢語大詞典》(八)，p.1024)

<sup>9</sup> 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。

因，為一切法的本體。<sup>10</sup>

### 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<sup>11</sup>中，實句 (九法)<sup>12</sup>中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。

### (參) 佛教的時間觀 (pp.118-119)

#### 一、佛典中的時間觀 (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》卷七六 (又卷一三五)<sup>13</sup>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。」<sup>14</sup>

<sup>10</sup> 《大智度論》卷 1 〈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。』」

<sup>11</sup> 〔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。

<sup>12</sup> 〔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。

<sup>13</sup> 《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。

<sup>14</sup> (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 (法) 行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器；亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世，入現在世；從現在世，入過去世。」

(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》卷七六及一三五說：

「譬喻者、分別論師彼作是說：世體是常，行體無常；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。<sup>15</sup>

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)

#### (一) 依存在的法體而示現時間相 (p.119)

依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論·觀時品》說：「因物故有時，離物何有時？」<sup>16</sup>

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。

---

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。

<sup>15</sup> 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，這又是很有爭論的。

<sup>16</sup> (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。」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。



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。

**〔二〕依運動而顯示時間相** (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<sup>17</sup>流變<sup>18</sup>的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論·觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得」<sup>19</sup>。去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。

**〔三〕法體與法用不即不離，依存在的運動而有時間** (p.119)

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。

**貳、時間之施設** (p.120)

**〔壹〕依照存在的運動形相而成的時間（自然的）** (p.120)

不離存在的運動而有時間相，所以依於法的體、用無限差別，時間相也不是一體的。

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。

<sup>17</sup> 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

<sup>18</sup> 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278）

<sup>19</sup> （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」。

**〔貳〕世人依習慣的方便而假設的時間（假設的）**（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<sup>20</sup>，印度則說一天有六時<sup>21</sup>。

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」<sup>22</sup>為三十日，而以三百六十五日為一年等。

佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫<sup>23</sup>等，即依世界的災患與成壞而施設的；短暫的時間，約心行的變動說，所以稱為一念、一剎那。

**參、依存在的變動而有時間相**（pp.120-122）**〔壹〕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

<sup>20</sup> 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、日昃、晡時、日入、黃昏、人定等名目，雖不立十二支之名，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）

<sup>21</sup> （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〈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。

<sup>22</sup> 《大智度論》卷48〈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。

<sup>23</sup> 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。

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<sup>24</sup>的流速為平流<sup>25</sup>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<sup>26</sup>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<sup>27</sup>。

#### 〔貳〕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<sup>28</sup>，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

#### 肆、佛教各學派之三世觀 (pp.122-123)

##### 〔壹〕現在實有論者<sup>29</sup> (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。

<sup>24</sup> (1) 瀑 (ㄅㄨˋ ㄅㄨˋ) 流：2. 猶洪流。(《漢語大詞典》(六)，p.201)

(2) 瀑 (ㄅㄨˋ ㄅㄨˋ) 流：瀑布。(《漢語大詞典》(六)，p.201)

<sup>25</sup> 平流：平緩地流動。(《漢語大詞典》(二)，p.935)

<sup>26</sup> 方：41. 副詞。僅僅，僅只。(《漢語大詞典》(六)，p.1549)

<sup>27</sup> 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)

<sup>28</sup> 大全：全部。(《漢語大詞典》(二)，p.1338)

<sup>29</sup> 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！

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** (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：現在實有論者，只知觀待現在而說過去、未來** (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：三世幻有** (pp.122-123)

《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去。」<sup>30</sup>去時，即正去的

<sup>30</sup> (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，明沒有去時。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。若執著有自性的去時，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。

(3) 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30, 4a2-19):

云何於去時，而當有去時，若離於去時，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。

若有二去時，則有二去者，以離於去者，去時不可得。

(4) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.86-88：

怎麼「於去時」中「而」說應「當有去時」呢？為什麼不能說去時中有去？

因為「若離於去時，去時不可得」。去時是不離去時而存在的，關於去時的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去時的可能，把去時成立的去時，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

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。

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。

#### 伍、時間緣起如幻 (pp.123-124)

##### (壹) 時間的前後相 (p.123)

##### 一、時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後 (p.123)

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。

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。

### 二、時間必然現為前後相，但最原始、最終之邊際不可得 (p.123)

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<sup>31</sup>始<sup>32</sup>的極限來！即使找出原始<sup>33</sup>的邊沿<sup>34</sup>，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」。<sup>35</sup>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) 一般宗教、哲學家與近代學者對生起因的推論 (pp.123-124)

#### 一、有的宗教推想為上帝創造一切 (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。

#### 二、印度數論師主張由自性開展為一切 (p.124)

印度數論師的自性，又名冥性<sup>36</sup>，即推求萬有的本源性質，以為杳杳<sup>37</sup>冥冥

<sup>31</sup> 元：9.開始，起端。10.根源，根本。(《漢語大詞典》(二)，p.207)

<sup>32</sup> 元始：1.起始。(《漢語大詞典》(二)，p.212)

<sup>33</sup> 原始：1.考察本始。2.最初，第一手的。(《漢語大詞典》(一)，pp.930-931)

<sup>34</sup> 邊沿：邊緣，邊際。(《漢語大詞典》(十)，p.1289)

<sup>35</sup> (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〈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。

<sup>36</sup> (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

<sup>38</sup>不可形狀<sup>39</sup>，有此勝性，由此冥性而開展為一切。

**三、老子認為「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」** (p.124)

老子的「杳杳冥冥，其中有精<sup>40</sup>；恍恍惚惚<sup>41</sup>，其中有物」，<sup>42</sup>亦由此意見而

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，都統一於真實的自性中。

(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）

<sup>37</sup> (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）

<sup>38</sup> (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）

<sup>39</sup> 形狀：5.描摹，形容比擬。（《漢語大詞典》（三），pp.1114-1115）

<sup>40</sup> 精：12.隱微，奧妙。15.精氣。（《漢語大詞典》（九），p.216）

<sup>41</sup> (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）

(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）

<sup>42</sup> (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。

來。<sup>43</sup>

#### 四、近代的學者主張進化論 (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<sup>44</sup>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。

#### (參) 一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得 (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<sup>45</sup>相資<sup>46</sup>的，如函<sup>47</sup>小蓋<sup>48</sup>也小，函大蓋也大；<sup>49</sup>認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。

緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。<sup>50</sup>不應為自性

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> 推溯：推本溯源。((《漢語大詞典》(六)，p.679)

<sup>45</sup> 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)

<sup>46</sup> 相資：1.相互憑藉。2.相互資助。((《漢語大詞典》(七)，p.1158)

<sup>47</sup> 函：5.匣子，封套。((《漢語大詞典》(二)，p.506)

<sup>48</sup> 蓋：3.器物上部有遮蓋作用的東西。((《漢語大詞典》(九)，p.496)

<sup>49</sup> 《大智度論》卷2〈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。

<sup>50</sup> (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。



見拘礙<sup>51</sup>，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！

**(肆) 小結** (p.124)

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。

**陸、時間前後延續的幻相** (pp.124-126)

**(壹) 時間的幻相是向兩端展開的，也即是前後延續的** (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。

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。

**(貳) 時間的幻相「如環之無端」，是新新不住的流行，不是說後起者即是前者的再現** (p.125)

佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環<sup>52</sup>之無端<sup>53</sup>」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。

從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅，有情的生、老、死，器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始<sup>54</sup>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

---

(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。

<sup>51</sup> 拘礙：拘闔亦作“拘礙”，束縛阻礙。((《漢語大詞典》(六)，p.487)

<sup>52</sup> 環：2.泛指圓圈形的物品。((《漢語大詞典》(四)，p.635)

<sup>53</sup> 端：7.開始。((《漢語大詞典》(八)，p.394)

<sup>54</sup> 周而復始：循環往復。((《漢語大詞典》(三)，p.296)

環無端的任何一點去看，都是前後延續的。

**（參）世間的一切皆是在環形無前後中的前後動變不息**（pp.125-126）

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，<sup>55</sup>這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微<sup>56</sup>，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！

---

<sup>55</sup> 《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。

<sup>56</sup> 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)

釋厚觀 (2014.03.29)

**壹、各學派對「空間」之看法** (pp.126-128)

**(壹) 印度外道把空看成是實體的東西** (p.126)

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。

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。<sup>1</sup>

**(貳) 佛經中所說的虛空是眼所見、身所觸，沒有把空看成是實體** (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。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> [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 (色唯、聲唯、香唯、味唯、觸唯)，五唯成五大 (地大、水大、火大、風大、空大)，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。」

<sup>2</sup> 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。

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，爭論也很多。

有說空間是外界絕對的存在，不是尺寸的長短可以量的。

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。

**(參) 薩婆多部立「虛空」與「虛空無為」** (pp.126-127)

唯有薩婆多部，把空分為兩種：<sup>3</sup>

**一、有為有漏的虛空** (p.126)

有為有漏的**虛空**，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。<sup>4</sup>

**二、虛空無為** (pp.126-127)

**虛空無為**，此是不生滅法。如說：「虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。」（《俱舍論》卷一）<sup>5</sup>一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法，由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，虛空是普遍常恒而不變的無礙性了。

薩婆多部這種理論，依於眼見、身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的虛空，是不會使吾人得到虛空之概念的。

**(肆) 中觀家的空間觀** (pp.127-128)**一、外人以為虛空含容著一切，一切事物都在這無限擴展的空器中活動** (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<sup>6</sup>流變<sup>7</sup>。

這可見空間的問題，在世學，在佛法，都有很多的爭論，但主要不外絕對的與相對的，外在的與內在的爭論。

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。

<sup>3</sup> 《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。

<sup>4</sup> 《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。

<sup>5</sup> 《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。

<sup>6</sup> 息息：2.猶言時時刻刻。（《漢語大詞典》（七），p.503）

<sup>7</sup> 流變：變遷，變化。（《漢語大詞典》（五），p.1278）

「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。

## 二、《中論·觀六種品》論虛空 (pp.127-128)

### (一) 虛空依色相而現起，空相不許離存在的色法 (p.127)

《中論·觀六種品》，不許虛空是如此的：

**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。」<sup>8</sup>

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 (p.127)

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甚麼 (p.127)

不許空是屬於知者心識的甚麼。西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這纔凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《中論》的見地：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？」<sup>9</sup>這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就

<sup>8</sup> 《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，無色處名虛空相。**

<sup>9</sup> (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) 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。

不是什麼都沒有。

實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的知者。

不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！

**（四）無相無礙的虛空是依有相有礙的存在法而幻現，不能想像為絕對不變的遍在**  
（pp.127-128）

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。」<sup>10</sup>

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？

<sup>10</sup> (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：

**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，

《大智度論》也曾說：「空有集散。」<sup>11</sup>虛空如何會集散？如一垛<sup>12</sup>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、色法與虛空同是緣起相依的幻在** (pp.128-129)

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<sup>13</sup>六界」<sup>14</sup>，即物、空與心識的緣起。我們以為身

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，怎麼知道他是有的呢？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。

<sup>11</sup> (1) 《大智度論》卷 42 (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 (已新續藏 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。

<sup>12</sup> (1) 垛 (ㄉㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ)：1. 牆或某些建築物的突出部位。(《漢語大詞典》(二)，p.1101)

(2) 垛 (ㄉㄨㄛˋ 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)

<sup>13</sup> 士夫，即「人」，或譯為補特伽羅 (pudgala)。

<sup>14</sup> (1) 《中阿含經》卷 42 (162 經)《六界經》(大正 1, 690b27-29):

體是堅密的，其實到處是無礙的，眼、耳、腠理<sup>15</sup>等空，<sup>16</sup>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<sup>17</sup>）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

**參、虛空非有邊、非無邊** (pp.129-131)

**（壹）擬想虛空可分為彼此，或以為虛空是無限、不可析的整體，都是自性見作祟** (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

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。

<sup>15</sup> 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)

<sup>16</sup> 《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。」

<sup>17</sup> 《大智度論》卷 33〈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。



崇<sup>18</sup>，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」<sup>19</sup>；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。<sup>20</sup>

**（貳）空間現為六方的擴展相，而邊際不可得；執著有邊、無邊都是邪見**（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。

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。<sup>21</sup>

<sup>18</sup> 作崇：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）

<sup>19</sup> （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）。

<sup>20</sup> （1）《大智度論》卷 28〈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。

（2）參見印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 5 節〈無言之秘〉，pp.141-143。

<sup>21</sup> （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，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

**(參) 離有相的有邊限的事物，則無虛空** (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。

**(肆) 緣起色法的幻現六方相，如以為真實而想推求究竟，有限與無限都不可得** (pp.130-131)

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。

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

因為，範<sup>22</sup>成定型的限相——如國與國界限，必是待他的；其大無外<sup>23</sup>，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、從外延而擴展看，世間非有邊非無邊；從內含而分析看，有分與無分皆不可能** (p.131)

**(壹) 緣起色法如欲找出有相有礙而不可再分析的究竟原質，即為大錯** (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<sup>24</sup>，若仍可分，即非極微；若不可分，即

---

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，但這是緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

<sup>22</sup> 範：6.納入規範，使依規矩行事，控制。（《漢語大詞典》（八），p.1209）

<sup>23</sup> 無外：2.猶無窮，無所不包。（《漢語大詞典》（七），p.97）

<sup>24</sup> (1) [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉（大正42，15b13-14）：

數論師云：「以細色成麤色，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

失去方分<sup>25</sup>相而不成其為物質。<sup>26</sup>

**〔貳〕眾生執著小一的原質或大一的總體，執著無邊或有分，皆陷於一與異的倒見中**(p.131)  
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！

---

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。

<sup>25</sup> 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)

<sup>26</sup> (1) 參見《大智度論》卷12(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。

(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。但說一切色若麤、若細，皆是無常、苦、空、無我，令人得道。」

## 第七章、有、時、空、動

### 第四節、行——變動、運動

(pp.131-141)

釋厚觀 (2014.03.29)

**壹、佛不答「死後去不去」，但隨俗說「來某城、去某地」** (pp.131-132)

**(壹) 佛法說運動都以「行」做代表；來去是運動的一種形相** (pp.131-132)

佛法講到運動，都以「行」做代表。「行」是諸法的流行<sup>1</sup>、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。

**(貳) 佛不答「我」去不去，亦不說「法」有來有去** (p.132)

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。<sup>2</sup>

《勝義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」<sup>3</sup>因為，一般人說到

<sup>1</sup> 流行；2.傳遞，運行。3.移動，流動。(《漢語大詞典》(五)，p.1260)

<sup>2</sup> (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〈1序品〉(大正25, 74c8-75a19)。

(4)《大智度論》卷70〈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」。

<sup>3</sup> 《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』。」

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。

但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。

**（參）佛法隨俗說「來某城、去某地」**（p.132）

然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」<sup>4</sup>，或說「來王舍城」<sup>5</sup>。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」<sup>6</sup>；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、從運動的粗顯相說來去**（pp.132-137）

**（壹）各學派對「動」之看法，與佛法之正確立場**（pp.132-133）

**一、略標**（p.132）

先從粗顯的來去，也即是從世俗諦的來去加以考察。有人以為《中論·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！

<sup>4</sup>（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〈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》。

<sup>5</sup>（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**。」

<sup>6</sup>（1）《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。

（2）《大智度論》卷 22（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。

## 二、別述各學派對「動」之看法 (pp.132-133)

### (一) 薩婆多部 (p.132)

如人的來去、出入、伸臂、舉趾<sup>7</sup>、揚眉、瞬目<sup>8</sup>，都是動變的一種。薩婆多部以此為表色<sup>9</sup>，以此為能表顯吾人內心的物質形態。

### (二) 正量部學者 (p.132)

正量部學者，即以此等為「動」。<sup>10</sup>

### (三) 唯識者 (pp.132-133)

唯識者曾破斥曰：「纔生即滅，無動義故。」<sup>11</sup>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，似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。

### (四) 一般學者 (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。

<sup>7</sup> 舉趾：1.舉足，抬腳。(《漢語大詞典》(八)，p.1296)

<sup>8</sup> 瞬目：1.眨眼。(《漢語大詞典》(七)，p.1255)

<sup>9</sup> (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷122(大正27, 635a11-14):

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。

(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。

<sup>10</sup> (1)《大乘成業論》卷1(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。

<sup>11</sup>《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。

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。

### 三、依佛法的立場指出種種自性執之錯誤 (pp.133-135)

#### (一) 空間的無方極微、時間上的無分剎那，都是自性妄見的產物 (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<sup>12</sup>，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。

#### (二) 以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是能成立的 (p.134)

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<sup>13</sup>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。

#### (三) 運動者本身是動還是不動？ (pp.134-135)

##### 1、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，由甲至乙中間實有無量的位數序列<sup>14</sup>，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。

##### 2、印順法師評 (pp.134-135)

這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽<sup>15</sup>，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**，

<sup>12</sup> 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)

<sup>13</sup> 方分：空間有上、下、左、右之方位，稱為方分。

<sup>14</sup> 序列：2.調按某種標準排列。(《漢語大詞典》(三)，p.1211)

<sup>15</sup> 愚蔽：愚鈍，不通事理。(《漢語大詞典》(七)，p.622)

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<sup>16</sup>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。

**(貳) 中觀家對「來去」之看法** (pp.135-136)

**一、外人執著有「諸行的流轉」或「眾生的流轉」，執有「我」或「實法」輪迴諸趣** (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·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。」<sup>17</sup>此中所說的往來，是流轉即輪迴的意思。

<sup>16</sup> 公例：猶言一般的規律。(《漢語大詞典》(二)，p.65)

<sup>17</sup> (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，銅鑠者的有分識，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**



外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。

**二、中觀說：以我與法若是常，即不能成立輪迴；以無常為實生實滅，輪迴也不成** (p.135)

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。

---

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？

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。

**〔參〕《中論》廣破「去」(動相)、「住」(靜相)** (pp.135-137)

**一、總說** (pp.135-136)

《中論》的〈觀去來品〉，廣泛的以去來為例而研究運動相，不單說去，也曾討論到住。去是動相，住即是不動——靜相。靜與動，是運動的相對形象。

**二、別論** (p.136)

**〔一〕破「去」** (p.136)

**1、總標：以四事廣破** (p.136)

觀去約四事廣破：一、去，二、去者，三、去時，四、去處。<sup>18</sup>

**2、別破** (p.136)

**〔1〕破「去」與「去者」** (p.136)

去與去者，《中論》以一異的論法而研考<sup>19</sup>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。

**〔2〕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。」<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 詳見《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30, 3c8-5c14)。

<sup>19</sup> 研考：研究考查。(《漢語大詞典》(七), p.1007)

<sup>20</sup> (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

**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。<sup>21</sup>

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。

- <sup>21</sup> (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。

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

**(3) 破「去處」** (p.136)

約「去者」、「去時」求去既不可得，「去處」求去亦不可得。

**3、小結：去、去者、去時、去處是緣起法的幻相，不即不離** (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！

**(二) 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」<sup>22</sup>，可以觀去的方法去觀住的。

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。

<sup>22</sup> (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！

**三、小結：動靜相依相待，離動沒有靜，離靜也沒有動** (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。

**參、以生滅破去來而顯示諸行的動相** (pp.137-138)**(壹) 剎那是即生即滅的時間相，即使是最短的時間，也是運動著的** (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！

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。

**(貳) 如依自性見者看來，總以為剎那是不能生而又即是滅的** (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。

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」<sup>23</sup>的，有所謂「一剎那而有二時」<sup>24</sup>的。不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是

<sup>23</sup> 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·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。

<sup>24</sup> 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

那樣誑惑人而困惱人的！

**〔參〕生是緣起幻現的生，滅是緣起幻現的滅，非有實物可生可滅** (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。

**肆、諸法剎那生滅，業果如何能相續不失** (pp.138-141)

**〔壹〕略說：諸法剎那生滅不住，業果為何不失，如何能相似相續** (p.138)

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<sup>25</sup>電光<sup>26</sup>，這形容其至極迅速。於此，可有兩個問題來討論：

**〔貳〕別釋** (pp.138-141)

**一、諸法剎那生滅，過去的行業如何經百千劫而不失** (pp.138-140)

一、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業經百千劫而不失？

**〔一〕問題之提出** (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？

諸行才生即滅，究如何能使業不失？

**〔二〕中觀者之解答** (pp.138-139)

**I、生滅相待，離「生」則無「滅」，滅與無是緣起幻相的一姿態，不是「全無、斷滅**

(pp.138-139)

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·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。

<sup>25</sup> 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）

<sup>26</sup> 石火電光：佛教語。喻時光的短促。（《漢語大詞典》（七），p.982）

這應該了解：沒有未來可離過去、現在而成立的。

生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。

無是依有而幻現的，是「有——存在」的矛盾性，即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無。」<sup>27</sup>

離「有」則無「無」，離「生」則無「滅」，滅並非灰斷<sup>28</sup>的全無。

不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。

《大智度論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性。」<sup>29</sup>但世俗的一切從因而果報，歷然<sup>30</sup>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。

**2、諸行雖才生即滅，但不是斷滅全無，過去行業雖滅而能給予未來起作用** (p.139)

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<sup>31</sup>（是

<sup>27</sup> (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。

<sup>28</sup> 灰滅：如灰燼之消散泯滅。(《漢語大詞典》(七)，p.27)

<sup>29</sup> 《大智度論》卷1 (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。

<sup>30</sup> 歷然：清晰貌。(《漢語大詞典》(五)，p.365)

<sup>31</sup> (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。

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。

### **3、中觀者以無常滅為緣起的幻滅，非都無，則不失一切行業** (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！

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。

### **(三) 從「即生即滅」談「動」與「靜」** (pp.139-140)

#### **1、佛法的諸行觀，即生即滅，即動即靜，新新不住而法法不失** (pp.139-140)

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。

#### **2、從僧肇之《物不遷論》看「動」與「靜」** (p.140)

##### **(1) 僧肇對「動」與「靜」之看法** (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

#### (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，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」。**



而不失為靜<sup>32</sup>，常與無常，僅是同一的不同看法。

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？<sup>33</sup>

**(2) 印順法師之評論** (p.140)

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，

<sup>32</sup> (1)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 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》，pp.740-741，腳注 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。

<sup>33</sup> (1)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 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。

(2)〔後秦〕僧肇，《肇論》卷1〈1 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。

則物與我皆無盡也」<sup>34</sup>，也是此義。

但稱之為常，且擬<sup>35</sup>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<sup>36</sup>義，即又會與有部的三世各住自性義混同。<sup>37</sup>

<sup>34</sup> 《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？』」

<sup>35</sup> 擬：1.揣度，推測。（《漢語大詞典》（六），p.936）

<sup>36</sup> 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。

<sup>37</sup> 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

**3、印順法師對「見鳥不見飛」之評論** (p.140)

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」<sup>38</sup>為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。

依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。

故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

**二、剎那生滅，如何未來能新新生滅，相似相續** (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。<sup>39</sup>

---

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。

<sup>38</sup> (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」。

<sup>39</sup> 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)

釋厚觀 (2014.04.19)

**壹、佛默然不答十四無記之根本意趣** (p.141)

**(壹) 十四無記事，佛皆默然不答** (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。<sup>1</sup>

<sup>1</sup> (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(大正25, 74c8-75a19):

問曰：十四難不答故，知非一切智人。何等十四難？<sup>(1)</sup>世界及我常，<sup>(2)</sup>世界及我無常，<sup>(3)</sup>世界及我亦有常亦無常，<sup>(4)</sup>世界及我亦非有常亦非無常，<sup>(5)</sup>世界及我有邊、<sup>(6)</sup>無邊，<sup>(7)</sup>亦有邊亦無邊，<sup>(8)</sup>亦非有邊亦非無邊，<sup>(9)</sup>死後有神去後世，<sup>(10)</sup>無神去後世，<sup>(11)</sup>亦有神去亦無神去，<sup>(12)</sup>死後亦非有神去亦非無神去後世，<sup>(13)</sup>是身是神，<sup>(14)</sup>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〈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、

**〔貳〕佛默然不答：於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣** (p.141)

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<sup>2</sup>空談，所以不答。

此說固<sup>3</sup>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、從「有、時、空、行」緣起甚深，說明佛默然不答之意趣** (pp.142-143)**〔壹〕有、時、空、行四者，都有緣起無自性的共同性** (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，佛不答則無答。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，則為有答。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，無答。

- (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)

<sup>2</sup> 尚：2.尊崇，重視。(《漢語大詞典》(二)，p.1659)

<sup>3</sup> (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。<sup>4</sup>

### 二、別述 (p.142)

#### (一) 有 (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 (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 (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 (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。

**(貳) 緣起相依相待而有內在矛盾之特性，緣起甚深，非外道所能理解，故佛默然不答 (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！」<sup>5</sup>這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外

<sup>4</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第7章〈有、時、空、動〉，pp.113-141。

<sup>5</sup> (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，

道問佛「苦自作耶」四句，佛一概不答。<sup>6</sup>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》）<sup>7</sup>。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：緣起甚深，涅槃倍復甚深**（p.143）

緣起甚深，緣起的本性寂滅甚深更甚深，所以體見畢竟空寂，了達緣起如幻，大不容易！在聞思學習時，即應把握自性空寂不可得，而幻現為緣起的相待義，庶<sup>8</sup>可依此深入，不失中道。

---

所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？**此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。**如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦、寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

(2) 另參見《中阿含經》卷 24 (97 經)《大因經》(大正 1, 578b8-22)。

<sup>6</sup> (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。

<sup>7</sup> 龍樹菩薩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《十二門論》卷 1 〈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。

<sup>8</sup> 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)

釋厚觀 (2014.04.19)

#### 壹、法相之意義 (p.145)

##### (壹) 法相，即諸法的相狀、義相與體相 (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) 阿毘達磨不違法相，以智慧審觀諸法的自相、共相 (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<sup>1</sup>就說：「能知諸法自相、共相，名為佛。」<sup>2</sup>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。

##### (參) 諸法的自相、共相，相應，相攝，因相、緣相、果相，成就、不成就等，都是法相 (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。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 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）

<sup>2</sup> 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。」

<sup>3</sup> 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、《法華經》與《大智度論》所說的法相** (pp.145-146)**(壹)《法華經》所說的法相** (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。」<sup>4</sup>就是說：佛才能如實而知諸法的性、相、因、果等法相。

這十者，在世親的《法華經論》<sup>5</sup>和舊譯的《正法華經》<sup>6</sup>，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。

**(貳)《大智度論》所說的法相** (p.146)

這如龍樹《大智度論》卷三二說「一一法有九種」，九種是：性、法(即相)、體、力、因、緣、果、限礙<sup>7</sup>、開通<sup>8</sup>方便。<sup>9</sup>

「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。

<sup>4</sup>〔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。

<sup>5</sup>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1〈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。

<sup>6</sup>〔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。

<sup>7</sup>限礙：阻礙。(《漢語大詞典》(十一)，p.976)

<sup>8</sup>開通：打通，疏通。(《漢語大詞典》(十二)，p.54)

<sup>9</sup>《大智度論》卷32(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。

卷三三說到：業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。<sup>10</sup>

卷二七說到：性、相、力、因緣、果報、得、失，凡七相。<sup>11</sup>

由此比類觀察，可知《法華經》的十相，實有所據。在印度，對於法相的觀察，就有多少差別的。

**(參) 分類來觀察** (p.146)

這裏，可以分三類來觀察：

- 一、性、相。
- 二、體、力、作。
- 三、因、緣、果、報。

三類以外，《法華經》有**本末究竟**，這是窮源竟委<sup>12</sup>的意思。

《大智度論》卷三二有**限礙、開通方便**，與臺宗十法成乘<sup>13</sup>中的「通塞」<sup>14</sup>相

<sup>10</sup> 《大智度論》卷 33 (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。

<sup>11</sup> 《大智度論》卷 27 (大正 25, 260b4-6)：

佛知是一切法，一相、異相，漏相、非漏相，作相、非作相等，一切法各各相，各各力，各各因、緣，各各果報，各各性，各各得，各各失；一切智慧力故，一切世一切種盡遍解知。

<sup>12</sup> 窮原竟委：比喻深入探求事物的始末。(《漢語大詞典》(八)，p.466)

<sup>13</sup> (1)〔隋〕灌頂撰，《天台八教大意》卷 1 (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；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〕智顛撰，《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。

<sup>14</sup> (1)〔隋〕智顛說，灌頂述，《妙法蓮華經玄義》卷 8 (大正 33, 786b11-22)：

近。

《大智度論》卷二七又多說得、失二種。

**參、結語：九相或十相是法法所共有的，是諸法共通的法則** (pp.146-147)

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。然而這九相或十相，所以應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居<sup>15</sup>者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。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，《永光集》，pp.59-60：

《大智度論》卷 32 (大正二五·二九八下) 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。<sup>16</sup>這九事，在《大智度論》

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。」

<sup>15</sup> 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)

<sup>16</sup> 《大智度論》卷 32 〈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。

卷三三、卷二七又各有一文，與《妙法蓮華經》的「十如是」，大致相近。茲列表如下：

《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 方便 開通
《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。

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。

## 第八章、中觀之諸法實相

### 第二節、性、相

(pp.147-162)

釋厚觀 (2014.04.26)

**壹、「性」與「相」之同異** (p.147)

**(壹) 性、相互用** (p.147)

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。

如《大智度論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。<sup>1</sup>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；<sup>2</sup>而餘處則稱為遍計所執性、依他起性、圓成實性。<sup>3</sup>

故性相不妨互用，如《大智度論》卷三一說：「性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別。」<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 292b29-293a29)：

一切諸法性有二種：一者、總性，二者、別性。

總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅，無來無去，無入無出等。

別性者，如火熱性，水濕性，心為識性。如人喜作諸惡，故名為惡性；好集善事，故名為善性。……一切法有二種相：總相、別相。是二相空，故名為相空。

問曰：何等是總相？何等是別相？

答曰：總相者，如無常等。別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。

<sup>2</sup> 《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。」

<sup>3</sup> (1)《攝大乘論本》卷 2〈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。

<sup>4</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a29-b3)：

問曰：先已說性，今說相，性、相有何等異？

**〔貳〕性相之別** (p.147)

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。」<sup>5</sup>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、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、積習成性** (pp.148-149)**一、約初後（遠近）論性相：**

《大智度論》卷六七說：「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<sup>7</sup>等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。

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。

<sup>5</sup> 《大智度論》卷 31 (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。」

<sup>6</sup> 《大智度論》卷 67 (大正 25, 528b24-28)：

問曰：地是堅相，何以言性？

答曰：是相積習成性，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。

<sup>7</sup> 《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。

《大智度論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名為惡性；好集善事，故名為善性。如《十力經》中說：『佛知世間種種性。』」<sup>8</sup>佛以種種界<sup>9</sup>（即性）

<sup>8</sup>（1）《大智度論》卷31（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（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，是人麤法可度；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。

（5）參見《阿毘達磨俱舍論》卷27〈7分別智品〉（大正29，140b9-19）。

<sup>9</sup> 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

智力，知眾生根性等不同。

俗謂「江山易改，稟性<sup>10</sup>難移」，這不過是說習久成性，從串習<sup>11</sup>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<sup>12</sup>等，這些都是積漸<sup>13</sup>而成的。

不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著<sup>14</sup>，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。

### 三、「佛性」之意義 (pp.149-150)

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。<sup>15</sup>

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

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。

<sup>10</sup> 稟性：猶天性。指天賦的品性資質。(《漢語大詞典》(八)，p.105)

<sup>11</sup> 串習：習慣。(《漢語大詞典》(一)，p.625)

<sup>12</sup> 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)

<sup>13</sup> 積漸：逐漸形成。(《漢語大詞典》(八)，p.144)

<sup>14</sup> 著(ㄓㄨㄛˋ)：亦作“箸”。1.明顯，顯著。(《漢語大詞典》(九)，p.430)

<sup>15</sup> (1) 親光菩薩等造，〔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16，597a29-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。



即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

《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。」<sup>16</sup>論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干<sup>17</sup>。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」<sup>18</sup>，也是此義。

<sup>16</sup> (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。

<sup>17</sup> 相干：2.相關聯，相牽涉。(《漢語大詞典》(七)，p.1136)

<sup>18</sup> 《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。**

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。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〕約內外說性相** (pp.150-151)

## 二、約內外說性相：

《大智度論》卷三一說：「相不定，從身出，性則言其實。」<sup>19</sup>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」<sup>20</sup>，即是說內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有

<sup>19</sup> 《大智度論》卷 31（大正 25，293b8）。

<sup>20</sup> （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。

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<sup>\*</sup>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。」

時是相反的。

《大智度論》卷三一舉喻說：「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<sup>21</sup>毀辱<sup>22</sup>，忿然<sup>23</sup>瞋恚，便是其性。」<sup>24</sup>論中的故事是說：有主婦常常供養恭敬，被人稱讚為性情好。奴婢為試驗她是否真正性善，早上儘<sup>25</sup>睡，主婦雖呼也不起；起後也不作事，到吃飯時，主婦喚來用膳<sup>26</sup>，她還嫌飯菜沒有作好。主婦實在忍不得了，大發雷霆<sup>27</sup>，瞋忿斥罵。這時，兇惡的性情完全暴露出來。

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」<sup>28</sup>，表裏一致，性相一如的，但也可能是假充<sup>29</sup>善人的。

如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。<sup>30</sup>內性與外相，可能不一致，

※案：《大正藏》原作「熱」，今依前後文義改作「熟」。

(2) 龍樹菩薩撰，〔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。

<sup>21</sup> 罵詈(ㄉㄨㄛˋ)：罵，斥罵。多用作書面語。(《漢語大詞典》(十二)，p.815)

<sup>22</sup> 毀辱：1. 詆毀污辱。(《漢語大詞典》(六)，p.1497)

<sup>23</sup> 忿然：憤怒貌。(《漢語大詞典》(七)，p.425)

<sup>24</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293b8-11)：

如見黃色為金相而內是銅，火燒石磨，知非金性。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性。

<sup>25</sup> 儘(ㄐㄧㄣˋ)：亦作“盡”。6. 一味，老是。(《漢語大詞典》(一)，p.1719)

<sup>26</sup> 用膳：吃飯。(《漢語大詞典》(一)，p.1027)

<sup>27</sup> 大發雷霆：比喻大發脾氣。(《漢語大詞典》(二)，p.1380)

<sup>28</sup> (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<sup>※</sup>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(ㄇㄢˋ)：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。

<sup>29</sup> 假充：假冒，冒充。(《漢語大詞典》(一)，p.1575)

<sup>30</sup> 參見《雜寶藏經》卷 3 〈35 山鷄王緣〉(大正 4, 465a9-13)：

非審細的考察不知。佛有種種界智力<sup>31</sup>，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅<sup>32</sup>等。

**(參) 約通別說性相** (pp.151-154)

**一、自相(別相)與共相(總相)** (pp.151-152)

三、約通別說性相：

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》卷六七說，即名為相與性，即諸法的共通性為相，不共的名為性。<sup>33</sup>

《大智度論》卷三一說：「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。」<sup>34</sup>

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。

<sup>31</sup> (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 (大正 25, 239b14-240a12)。

<sup>32</sup> 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)。

<sup>33</sup> 《大智度論》卷 67 (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。

<sup>34</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a25-29)：

自相空者，一切法有二種相：總相，別相。是二相空，故名為相空。

問曰：何等是總相？何等是別相？

答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。

此說無常等，是諸法**共相**；

地堅相、火熱相，乃至色變礙相，受領納相等，即是**自相**。

地以堅為相，這是論師從假有的分析所得到的結論。如析色法為地、水等和合而成，地是極微的存在，無論如何分析，也不會失卻<sup>35</sup>（卷六七稱之為常法）<sup>36</sup>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。

## 二、中觀者與外人對「自相」（自性）之看法（pp.152-153）

### （一）外人對「自相」之看法（p.152）

這種自相——特性，都被看作自性有的。

### （二）中觀者對「自相」之看法（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》卷三一評云：「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。」<sup>37</sup>

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<sup>38</sup>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。

<sup>35</sup> 失卻：失掉。（《漢語大詞典》（二），p.1480）

<sup>36</sup> 《大智度論》卷 67（大正 25，528b21-22）：「不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。」

<sup>37</sup> 《大智度論》卷 31（大正 25，292c29-293a6）：

如火能燒，造色能照，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。

<sup>38</sup> 記：8.表記，標志。（《漢語大詞典》（十一），p.58）

《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。」<sup>39</sup>眼之所以能見，必依對象、光線、空間、意

<sup>39</sup> (1) 《中論》卷1〈3 觀六情品〉(青目釋)(大正30, 6a6-23):

**是眼則不能，自見其已體；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：

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，「不能自見其已體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」已「見」自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？外人說：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名為能見。

這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因為火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？

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。

### 三、中觀者與阿毘曇論師對自相、共相的看法 (pp.153-154)

#### (一) 中觀者之看法 (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——其實分別也是緣起的自性；所見所了的山水人物所以如此，可以說是對象——色的自性。能見色而能引起了別，這可以說眼的自性。這樣的相對的自性，是緣起的，是極無自性的。

自性既指一一法的特性，共相即指一一法上所共通的。如說無常，不僅此燈是無常，一切有為法莫不是無常的，即通於生滅的諸行。無常如是，無我也如是。

#### (二) 阿毘曇論師之解說 (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》<sup>40</sup>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。

### 四、佛教與外人對「共相」之看法 (p.154)

#### (一) 西洋人之看法 (p.154)

此「共相」，西人曾有二種說法：

---

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。）

<sup>40</sup> 《阿毘達磨品類足論》卷 10～卷 17〈7 辯千問品〉（大正 26，733a17-765c25）。

**1、共相為抽象的、意識上概括的類概念** (p.154)

有以為共相並沒有共相之為物，僅是**抽象的、意識上概括**<sup>41</sup>的類概念。

**2、共相為諸法的理型，具體的即依據此理型而實現的** (p.154)

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。

**(二) 佛教之見解 (共相不離自性，而不即是自性)** (p.154)

依佛法說：共相約遍通一切法說，而它即是一一法的，也可說為自性。究極的、遍一切一味的共相，即空相，空是法法如此而平等普遍的，不是可以局限為某一法的。

佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法無不通達，因為是無二無別的。

空性即一切法的實相，即一一法的究極真理，並非離別別的諸法而有**共通遍在之一體的**。無二無別而不礙此無限差別的，所以不妨說為色自性、聲自性等。如世間的虛空，遍一切處，既於方器見方空，圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；而虛空無礙無別，也不即是方圓。

依此以觀共相，即知**共相為不離自性，而不即是自性的**。從世諦法相的立場去觀察**共相**——共通的法則公式等，即是緣起，不可說一，不可說異。不但不是意識概括的抽象產物，也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西。

**(肆) 約名(相)實說性相** (pp.155-162)**一、藉相知性** (pp.155-158)**(一) 依「語文、意識的所了相」，而顯出「法的實性」** (p.155)**四、約名(相)實說性相：**

《大智度論》卷五十一說：「此性深妙，云何可知？以色(等)相力故可知。」<sup>42</sup>此即藉相以知性。

<sup>41</sup> 概括：1.歸納，總括。(《漢語大詞典》(四)，p.1197)

<sup>42</sup> 《大智度論》卷 51 (大正 25, 428a18-23):

如諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色法、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。



「相」指能知某之所以是某者，如見了扮角<sup>43</sup>的臉譜<sup>44</sup>和服裝，就知道他是誰。

「性」即一切法之自體，本是離「名」絕「相」——不但理性絕相，事性也不如名相所表現而即為如此的，非語文意想（符號）所能表達的。但所以知有「法性」，不能不依「語文、意識的所了相」，而顯出它的實性。

此與認識論有關，為佛法重要論題之一。

**（二）性與相，更可分為二層去說明**（pp.155-158）

此更可分為二層去說：

**I、「相」與「可相」（所相）**（pp.155-157）

**（1）約「存在」與「樣相」說「因相而知性（可相）」**（pp.155-156）

**A、「能相」（相）與「所相」（性）**（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。」<sup>45</sup>

**B、「相」與「可相」非一非異**（pp.155-156）

**（A）常人有自性見，妄執相與可相是一，或妄執相與可相是異**（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」

<sup>43</sup> 角（ㄐㄩㄥˇ）：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）

<sup>44</sup> 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）

<sup>45</sup> （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。

是相。<sup>46</sup>

這在佛法裏，批評的地方很多，《中論·觀六種品》<sup>47</sup>，和《十二門論》〈觀有相無相門〉<sup>48</sup>、〈觀一異門〉<sup>49</sup>等，都曾論評過。

**(B) 中觀者：諸法是離「相」無「可相」，離「可相」無「相」** (p.156)

本來，諸法是離「相」無「可相」，離「可相」無「相」的。如長頰<sup>50</sup>、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！

**C、小結，因相而知性（可相）** (p.156)

此上所說因相而知性——可相，即約「存在」與「樣相」說。

**(2) 依「標相」說「因相而知性（可相）」** (pp.156-157)

佛法中更有所謂「標相」<sup>51</sup>，也是可以藉此而知性的，但這是依於比量

<sup>46</sup> 〔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。

<sup>47</sup> 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。

<sup>48</sup> 參見《十二門論》卷1〈5 觀有相無相門〉（大正30，163c14-164a7）。

<sup>49</sup> 參見《十二門論》卷1〈6 觀一異門〉（大正30，164a8-b23）。

<sup>50</sup> 頰（尸弓丿）：1.下巴。（《漢語大詞典》（十二），p.320）

<sup>51</sup> 《中觀論疏》卷5〈5 六種品〉（大正42，70c15-18）：

問：何者為空相？

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》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非火也。」<sup>52</sup>

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)

### (1) 依生滅相而知無常性，依不生不滅相而知寂滅性 (p.157)

二、即事相與理性：

《大智度論》卷四六說：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作。」<sup>53</sup>

**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。

### (2) 從別別的表面的「事相」，悟解到遍通的、法爾的、深刻的「理性」(p.157)

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》卷三一說：「有為性三相：生、住、滅。無為性亦三

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。

<sup>52</sup> 《大智度論》卷 67〈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。

<sup>53</sup> 《大智度論》卷 46 (大正 25, 394a5-8)：

何等為性空？一切法性——若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作。是性、性空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名性空。

相：不生、不住、不滅。」<sup>54</sup>

**(3) 無為法性，從「緣起的現實事相」(現相)而顯「畢竟空寂性」(空性)**(pp.157-158)  
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》卷五一說：「諸佛觀色相畢竟清淨空……，性自爾故。」<sup>55</sup>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、各派對「此性深妙，以相可知」之看法 (pp.158-162)

### (一) 他宗之主張 (pp.158-159)

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。於此，有兩大派的不同：

#### 1、實在論者——凡是所知的，皆是有的 (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<sup>56</sup>與意義，雖不是對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得<sup>57</sup>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

<sup>54</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a21-24)：

有為性三相：生、住、滅；無為性亦三相：不生、不住、不滅。有為性尚空，何況有為法！無為性尚空，何況無為法！以是種種因緣，性不可得，名為性空。

<sup>55</sup> 《大智度論》卷 51 (大正 25, 428a19-23)：

如諸佛觀色相畢竟清淨空。菩薩亦應如是觀，色法、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。

<sup>56</sup> 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。”孫詒讓問詁：“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)

<sup>57</sup> 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。

**2、唯心論者——凡是有的，必是依心識而存在的** (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」<sup>58</sup>。

**(二) 中觀者之正義** (pp.159-162)

**1、中觀者與他宗之差異** (pp.159-161)

**(1) 中觀者主張：不但以心識故知有，也以根（生理機構）故知有** (p.159)

中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。

有人引《大智度論》卷一五所說「若諸法實有，不應以心識故知有；若以心識故有，是則非有」<sup>59</sup>，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<sup>60</sup>中的「觀空」，非「自性空」正宗。

<sup>58</sup> (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] 祿宏述，《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》卷 1 (己新續藏 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？」

<sup>59</sup> 《大智度論》卷 15 (大正 25, 171a9-12):

**若諸法實有，不應以心識故知有。若以心識故知有，是則非有。如地堅相，以身根、身識知故有。若無身根、身識知，則無堅相。**

<sup>60</sup> (1) 參見《大智度論》卷 12 〈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》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。

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

**(2) 中觀者顯示諸法的存在是因果系的，談諸法因緣生時不一定含攝能所系在內**

(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）<sup>61</sup>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<sup>62</sup>。所以，即使沒有能所關係，它也還是可以存在的，因為除了心識，其餘的無限關係，並未消失。

故有一重要意義，即凡是有的，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。世間許多微細的東西，古人不知，平常人也不知，但由顯微鏡的助力而知，這不能說是因知而後有的。如遙遠的星球，常人不知，以望遠鏡相助而知。自然是相依相關的運行不息，這決不依心識的了知而有。

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。

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。

<sup>61</sup> 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。

<sup>62</sup> 考見：察知，稽考發見。《漢語大詞典》（八），p.634）

等到心隨境起，境逐<sup>63</sup>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。

**(3) 能所系的存在是能所關涉而現為如此的存在，不離心識，但不即是主觀的心識**

(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、依「境、行、果」明中觀者的主張** (pp.161-162)

**(1) 依「境」說** (pp.161-162)

**A、所認識的是「因果」、「能所」相依相涉的幻相** (p.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，如有，如是無所有，是事不知，名為無明。」<sup>64</sup>

<sup>63</sup> 逐：5.跟隨。(《漢語大詞典》(十)，p.887)

<sup>64</sup> (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，如有，如是無所有，是事不知，名為無明。」

(2)《大智度論》卷34〈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，如有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。」

「無所有」，是諸法的畢竟空性；「如有」，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

**B、「緣起幻相」只是相對的現實，還不足以為究竟的真實（性）**（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：

**(A)「業果如幻」之隨「類別」識相對性**（p.161）

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。

**(B)「心境如幻」之隨「智別」識相對性**（pp.161-162）

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。

**(2) 依「行」說：依聞思修掃除自性妄執，在相對的一一相上體現絕對的畢竟空性**（p.162）

陷於自性見之中，不能徹底掀翻過來，是再也不能體會究竟法性的。

唯有從聞思修中，掃除自性妄執，聖者才能在相對的一一相上，體現諸法絕對的畢竟空性，特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。

所以未能徹證真如以前，不能通達諸法的真實性，都不過理解一些相對的現實、相對的真理。

必由引發無漏般若，證諸法的如實性，才能與諸佛一鼻孔出氣，平等平等，無二無別，究竟究竟。

---

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。



**(3) 依「果」說：真通達諸法實性時，一切因果能所相不可安立** (p.162)

從修學的過程，可以說：藉「緣起幻相」以「悟入法性」。但這還是加行觀中的二諦觀察，由世俗入勝義；

真能通達諸法實性，那時無能無所，不因不果，即一切因果能所而離一切因果、能所相，不可安立，所以說「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」<sup>65</sup>——即諸法如義。

---

<sup>65</sup> (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。

## 第八章、中觀之諸法實相

## 第三節、體、作、力

(pp.162-166)

釋厚觀 (2014.05.03)

**壹、「體」與「性」** (p.163)**(壹) 體與性之差別** (p.163)

體，對用而說。

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。」<sup>1</sup>性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。

**(貳) 體與性同一** (p.163)

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。<sup>2</sup>然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全<sup>3</sup>的實體不同。

<sup>1</sup> (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」。

<sup>2</sup> 印順法師，《中觀今論》，p.64:

《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，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。依梵語說：婆婆 bhāva 即是「有」。此字，什公每譯為法，也或譯為物。《般若燈論》也有譯作體的。「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的。

<sup>3</sup> 大全：全部。(《漢語大詞典》(二)，p.1338)

**(參) 佛法說「體」，指一一法的自體說** (p.163)

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<sup>4</sup>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。<sup>5</sup>

**貳、體、作、力** (pp.163-164)

**(壹) 合說體、作、力** (p.163)

此中，體、作、力三者合起來說，別處也不曾見到。然在《中論·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。」<sup>6</sup>

**(貳) 別述** (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)** (p.163)

**(一) 佛法雖說有作者，但不過是順俗假說，並無真實的作者** (p.163)

<sup>4</sup> 《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、不思議界學不增不減。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 《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：上來品中，破一切法皆無有餘，如破三相，三相無故無有為，有為無故無無為，有為、無為無故，一切法盡無作作者。若是有為，有為中已破；若是無為，無為中已破；不應復問。

作者 (kāraṇa), 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。

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。

### (二)《順正理論》之解釋 (pp.163-164)

依《順正理論》卷三<sup>7</sup>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。

### (三) 中觀者主張：作者與作用，皆是依緣和合的假有 (p.164)

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。」<sup>8</sup>由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。

### 三、所作法(力) (p.164)

《中論》三名中的「作法」, 羅什每置一「所」字, 如：「諸可有所作」<sup>9</sup>、

<sup>7</sup> 《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。」

<sup>8</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷13〈10 菩薩問明品〉(大正10, 666b)。

<sup>9</sup> (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) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.250：

phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /  
mārgaḥ sarvakriyāṇām 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。

「無所用作法」<sup>10</sup>，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」，
- 「力」即「作用」<sup>11</sup>，

如將「作」與「作法」合名為「用」，即成為「體」與「用」。

**參、「體、用」與「性、相」** (p.164)

**〔壹〕性、相** (p.164)

「體用」與「性相」不同：

「相」是「形<sup>12</sup>他以顯自」的；如說白色，白即不同於黑，有不同於其他的特相，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

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？

<sup>10</sup> (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) 三枝充憲，《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。

<sup>11</sup> 案：此處的「作用」若配合論之「作（業）」、「作者」、「作法」三者的話，似對應「作法」。

<sup>12</sup> 形：11.比較，對照。《漢語大詞典》(三)，p.1112)

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。<sup>13</sup>

**(貳) 體、用** (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。<sup>14</sup>

所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。

**肆、「體」與「用」之關係** (pp.164-165)

**(壹)《中論》說：凡是存在的——法體，必有作用** (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」，<sup>15</sup>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。

**(貳)《順正理論》之二解：一、約正現在的名「作用」；二、約過去、未來名「功能」** (p.165)

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」<sup>16</sup>。

**(參) 體與用不一不異** (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·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。」<sup>17</sup>

<sup>13</sup> 相是靜態。

<sup>14</sup> 用是動態。

<sup>15</sup> 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(青目釋)(大正 30, 12b6-7)。

<sup>16</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 52〈5 辯隨眠品〉(大正 29, 631c11-13)：

現在唯依作用立故，諸作用減不至無為，於餘性生能為因性，此非作用，但為功能。

<sup>17</sup> (1) 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30, 13a17-18)。

(2) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.262：

pratītya kāraḥ karma taṃ pratītya ca kāraḥ /

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。

#### 伍、「作」與「力」之關係 (pp.165-166)

**(壹)「作」(業)通於過去、未來，「力」(作用)專在當前的動作說** (pp.165-166)

「作」、「力」雖可以總名為「用」，然「作」與「力」別說，到底有什麼意義？

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」。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。<sup>18</sup>

karma pravartate nāyatpaśyāmaḥ 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。

<sup>18</sup> 體——體(作者)

┌——作(作業)〔通於過去、未來〕

用└

└——力(作用)〔當前的動作〕

**〔貳〕對現在當前的法體名為「用、作用、業」；對剎那滅後的法（作者）特名之為「業」**  
(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。

**陸、體、用、業，無不如幻** (p.166)

體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。



## 第八章、中觀之諸法實相

### 第四節、因、緣、果、報

(pp.166-180)

釋厚觀 (2014.05.10)

#### 壹、「因」與「緣」 (pp.166-167)

##### (壹)「因」與「緣」聯用 (pp.166-167)

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」<sup>1</sup>，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。

##### (貳)「因」與「緣」之差別 (p.167)

###### 一、從文字使用的習慣去考察 (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」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。

「因」：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、依梵文的《中論》考察 (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)，
- (二) 是四緣<sup>2</sup>中的因緣 (hetu-pratyaya)，

<sup>1</sup> 《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。」

<sup>2</sup> (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

(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、因：主要的，顯體性；緣：一般的，明作用** (p.167)

這樣，因與緣可作這樣的分別：

- 一、因顯體性，而緣明作用；
- 二、因為主要的，緣為一般的。

**貳、「果」與「報」** (pp.167-168)

**(壹) 果** (pp.167-168)

論到果與報，

對因而說「果」，有某種因即得某種果。

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。

**〔貳〕報** (p.168)

報也是果，不過是果中的特別果<sup>3</sup>。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。<sup>4</sup>

「報」指果中有善惡性，與一般的因果不同。<sup>5</sup>

佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為「報」。

**參、合說「因、緣」、「果、報」為「因、果」** (p.168)

因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名「因果」。

**肆、各學派的因果論** (pp.168-171)**〔壹〕唯識宗的因果說** (pp.168-170)**一、唯識宗的「自性緣起因果論」，主要的根據在一「界」字** (p.168)

唯識宗的因果說，著重在諸法的「**自性緣起**」<sup>6</sup>。依唯識義說，眼識的生起，

<sup>3</sup> (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** (viśamyoga-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)。

<sup>4</sup> [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。

<sup>5</sup> 異類而熟：因是善惡，果是無記。

異時而熟：過去的業因，感今後善惡的結果。

由於眼識的種子；眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」<sup>7</sup>字。

### 二、「界」之意義 (p.168)

#### (一) 界：有任持自相不失不變義 (p.168)

「界」(dhātu) 與「法」(dharma) 的語根√Dhr 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。

#### (二)《阿含經》的「界」：「種類」義，表明類性、顯示別性 (pp.168-169)

在《阿含經》裏，界是種類的意義，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<sup>8</sup>括<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>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。

<sup>6</sup> 《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。

<sup>7</sup> (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。

<sup>8</sup> 類：12.率，皆，大抵。(《漢語大詞典》(十二)，p.353)

<sup>9</sup> 括：包容，包括。(《漢語大詞典》(六)，p.562)

<sup>10</sup> (1)《長阿含經》卷 8 (9 經)《眾集經》(大正 1, 50a27-28)：

**(三) 說一切有部：主張多元實在論，法的自性早就存在** (p.169)

從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

西北印度的說一切有部，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首<sup>11</sup>），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。

**(四) 經部師及唯識者：「界」為「種族」義，諸法由各自的種子而生現行** (pp.169-170)

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論，但將法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中；法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為「種類」與「種族」——能生。<sup>12</sup>

《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」<sup>13</sup>句，種子論者就解說為眾生

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，……乃至眼界、法界、意識界，是名種種界。

<sup>11</sup> 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)。

<sup>12</sup> (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。

(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。

<sup>13</sup> (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

無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」<sup>14</sup>

「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。

**(五) 中觀者：不失自性是相對的，法法皆是因緣的存在** (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<sup>15</sup>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。

**(貳) 華嚴宗的因果說** (pp.170-171)

**一、華嚴宗的法界緣起說——增上緣的極端論** (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。唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；

說：諸種子體無始時來性雖本有，而由染淨新所熏發，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。

<sup>14</sup> (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。

<sup>15</sup> 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）

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<sup>16</sup>，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。

### (參) 中觀者之因果觀 (p.171)

#### 一、中觀者與唯識家不同 (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。

#### 二、中觀者與華嚴宗不同 (p.171)

也不同意一切法皆入一法，一法待一切法、其大無外的緣起。

#### 三、中觀正義 (p.171)

唯有能知因果緣起的本義，纔能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

### 伍、因緣之類別 (pp.171-172)

#### (壹) 略標：各學派對因緣之說法不同 (p.171)

因、緣、果、報，《增壹阿含經》裡講到四緣，<sup>17</sup>迦旃延尼子創說六因。<sup>18</sup>各

<sup>16</sup> 寬泛：謂內容意義等牽涉面寬廣。(《漢語大詞典》(三)，p.1581)

<sup>17</sup> (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)。

<sup>18</sup> (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：

家的說法多不同：

**(貳) 別述** (pp.171-172)

**一、因** (p.171)

像薩婆多部說有六因，<sup>19</sup>

- 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，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。此因所得之果稱土用果。
- 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。此因所得之果稱土用果。
- 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)

<sup>19</sup> (1) 參見《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5-921a10)。

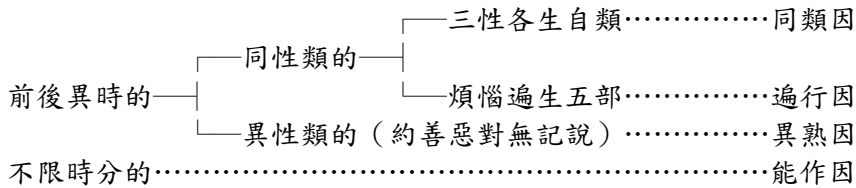
(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.190：

剎那同時的——

- ├── 心心所法……………相應因
- └── 有為諸法(一分)……………俱有因



- 《舍利弗阿毘曇》說十種因，<sup>20</sup>  
 《瑜伽師地論》也說十因，<sup>21</sup>  
 《成實論》說三種因，<sup>22</sup>  
 《楞伽經》說六種因等。<sup>23</sup>



- <sup>20</sup> (1) 十因：<sup>(1)</sup> 因因，<sup>(2)</sup> 無間因，<sup>(3)</sup> 境界因，<sup>(4)</sup> 依因，<sup>(5)</sup> 業因，<sup>(6)</sup> 報因，<sup>(7)</sup> 起因，<sup>(8)</sup> 異因，<sup>(9)</sup> 相續因，<sup>(10)</sup> 增上因。
- (2) 參見《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分遍品〉（大正 28，680b8-14）：  
<sup>(1)</sup> 因有幾緣？四。何等四？共起增長報，是名因有四緣，謂因生義，如母子。<sup>(2)</sup> 無間謂補處義，如代坐。<sup>(3)</sup> 境界謂的義，如箭射的。<sup>(4)</sup> 依謂物義，如舍宅。<sup>(5)</sup> 業謂作義，如使作。<sup>(6)</sup> 報謂津漏義，如樹生果。<sup>(7)</sup> 起謂生義，如種芽。<sup>(8)</sup> 異謂不相離義，如眷屬。<sup>(9)</sup> 相續謂增長義，如長財。<sup>(10)</sup> 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）：  
<sup>(1)</sup> 因因，<sup>(2)</sup> 無間因，<sup>(3)</sup> 境界因，<sup>(4)</sup> 依因，<sup>(5)</sup> 業因，<sup>(6)</sup> 報因，<sup>(7)</sup> 起因，<sup>(8)</sup> 異因，<sup>(9)</sup> 相續因，<sup>(10)</sup> 增上因，<sup>(11)</sup> 名因。<sup>(12)</sup> 色因，<sup>(13)</sup> 無明因，<sup>(14)</sup> 行因，<sup>(15)</sup> 識因，<sup>(16)</sup> 名色因，<sup>(17)</sup> 六入因，<sup>(18)</sup> 觸因，<sup>(19)</sup> 受因，<sup>(20)</sup> 愛因，<sup>(21)</sup> 取因，<sup>(22)</sup> 有因，<sup>(23)</sup> 生因，<sup>(24)</sup> 老因，<sup>(25)</sup> 死因，<sup>(26)</sup> 憂因，<sup>(27)</sup> 悲因，<sup>(28)</sup> 苦因，<sup>(29)</sup> 惱因，<sup>(30)</sup> 眾苦因，<sup>(31)</sup> 食因，<sup>(32)</sup> 漏因，<sup>(33)</sup> 復有因。
- <sup>21</sup> 《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。
- <sup>22</sup> 《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。<sup>(1)</sup> 生因者，若法生時能與作因，如業為報因；<sup>(2)</sup> 習因者，如習貪欲，貪欲增長；<sup>(3)</sup> 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。
- <sup>23</sup> 《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。

**二、緣** (pp.171-172)

關於緣，如通常說的四緣，<sup>24</sup>《舍利弗阿毘曇》說十緣，<sup>25</sup>南傳的論中有明二十四緣的。<sup>26</sup>

**(參) 小結** (p.172)

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。

**陸、因果的形態** (pp.172-175)**(壹) 凡有相互依存關係的，都可說是因果關係** (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。

**一、舉母生子為例** (p.172)

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。

**二、舉織紗成布為例** (p.172)

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。

- <sup>24</sup> (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):  
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。
- <sup>25</sup> 《舍利弗阿毘曇》卷 25 〈1 緒分遍品〉 (大正 28, 679b8-9):  
十緣，謂<sup>(1)</sup>因緣、<sup>(2)</sup>無間緣、<sup>(3)</sup>境界緣、<sup>(4)</sup>依緣、<sup>(5)</sup>業緣、<sup>(6)</sup>報緣、<sup>(7)</sup>起緣、<sup>(8)</sup>異緣、<sup>(9)</sup>相續緣、<sup>(10)</sup>增上緣。
- <sup>26</sup> (1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.443：  
銅鑠部所立的二十四緣：  
<sup>(1)</sup>因緣、<sup>(2)</sup>所緣緣、<sup>(3)</sup>增上緣、<sup>(4)</sup>無間緣、<sup>(5)</sup>等無間緣、<sup>(6)</sup>俱生緣、<sup>(7)</sup>相互緣、<sup>(8)</sup>所依緣、<sup>(9)</sup>依止緣、<sup>(10)</sup>前生緣、<sup>(11)</sup>後生緣、<sup>(12)</sup>修習緣、<sup>(13)</sup>業緣、<sup>(14)</sup>異熟緣、<sup>(15)</sup>食緣、<sup>(16)</sup>根緣、<sup>(17)</sup>靜慮緣、<sup>(18)</sup>道緣、<sup>(19)</sup>相應緣、<sup>(20)</sup>不相應緣、<sup>(21)</sup>有緣、<sup>(22)</sup>無有緣、<sup>(23)</sup>去緣、<sup>(24)</sup>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)。

**三、舉水之化合為例** (p.172)

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。

**(貳) 略說二種因果的形態** (pp.172-175)

因果的形態很複雜，現在略說二種：

**一、前後的因果：約異時因果說** (p.172)

**一、前後的因果。**

**(一) 問：因因果並不同時存在，前後之間的相隔如何延續？** (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<sup>27</sup>隔<sup>28</sup>，怎能構成因果關係呢？

《大智度論》卷五四說：「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。」<sup>29</sup>

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？

**(二) 龍樹答：約第一義諦與世俗諦而說** (p.172)

龍樹約二義來解答：

**1、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。<sup>30</sup>

<sup>27</sup> 遙：指距離遠。(《漢語大詞典》(十)，p.1142)

<sup>28</sup> 隔：時間上距離遠。(《漢語大詞典》(十一)，p.1087)

<sup>29</sup> 《大智度論》卷 54〈27 天主品〉(大正 25，444b26-28)。

<sup>30</sup> (1) 參見《大智度論》卷 54〈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。

**2、約世俗諦說** (p.173)

二、約世俗諦說：如《大智度論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？」<sup>31</sup>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。」<sup>31</sup>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。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。

**二、和合的因果：約同時因果而說** (pp.173-175)

二、和合的因果：

**(一) 因與果不即不離** (pp.173-174)

這是各學派所週知<sup>32</sup>的。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形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過

<sup>31</sup> 《大智度論》卷 75 〈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。」

<sup>32</sup> 週知：遍知，盡知。(《漢語大詞典》(十)，p.1001)

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》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」<sup>33</sup>，即是此義。

**〔二〕在緣起因果法中，我與法雖無實性可得，然亦可安立因果相** (p.174)

又《中論·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。」<sup>34</sup>處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊

<sup>33</sup> 《大智度論》卷 74 〈56 轉不轉品〉（大正 25，581c13-15）。

<sup>34</sup> (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) 三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.904：

evaṃ nānya upādānāna copādānameva saḥ /  
ātma nāstyanupādāno nāpi nāstyeṣa niścayaḥ //

このように、それ（我（アートマン））は、取（執着）から異なるのではなく、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

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。

**（三）中觀宗的因果特義：果不即是因緣，亦不離因緣**（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。

**柒、「同時因果」與「異時因果」**（pp.175-176）

**（壹）因果的前後性與和合性**（p.175）

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。

**（貳）薩婆多部講同時因果、異時因果；經部但說以前引後**（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。

---

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。

**（參）中觀者依世俗諦說，有異時因果，也有同時因果**（pp.175-176）

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。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。

**（肆）佛說的十二緣起，異時因果、同時因果兼而有之**（p.176）

**一、依佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之**（p.176）

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」<sup>35</sup>，即和合性的同時因果。

**二、薩婆多部說十二緣起約顯現的特勝說**（p.176）

薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，<sup>36</sup>即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

**捌、《般若經》、《中論》依假法成立因果**（pp.176-178）

**（壹）說一切有部與唯識者認為「假法非因果」**（p.176）

<sup>35</sup> 《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。

<sup>36</sup> （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。

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。

佛法所說因果，其義極為深隱<sup>37</sup>。

如**薩婆多部**深究至極微細的原質<sup>38</sup>，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。

**〔貳〕中觀者認為「假法無自性才能安立因果」** (p.176)

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〉<sup>39</sup>、〈20 觀因果品〉<sup>40</sup>等所說。

**〔參〕《般若經》之三假** (pp.176-178)

**一、總標：依《般若經》之三假，可看出三類不同的因果關係** (p.176)

《般若經·三假品》說三種假<sup>41</sup>，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

<sup>37</sup> 深隱：深奧隱晦，不易理解。（《漢語大詞典》（五），p.1433）

<sup>38</sup> 原質：引申指基本要素。（《漢語大詞典》（一），p.934）

<sup>39</sup> 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉（大正30，1b14-3c4）。

<sup>40</sup> 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正30，26b1-27c10）。

<sup>41</sup> （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，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。」

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。



**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」<sup>42</sup>的假名，即是此「**取施設**」<sup>43</sup>。取有攫<sup>44</sup>而團攏<sup>45</sup>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)**1、此「法」，薩婆多部認為是各有自性的諸法** (p.177)

## 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**。

<sup>42</sup> 《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。

<sup>43</sup> 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。

<sup>44</sup> 攫(ㄐㄨㄛˊ)：泛指抓。奪取的意思。(《漢語大詞典》(六)，p.989)

<sup>45</sup> 團攏：(1) 團：聚集，組織。(《漢語大詞典》(三)，p.600)

(2) 攏：聚合在一起，到一塊兒。(《漢語大詞典》(六)，p.96)

2、《般若經》說，此法即是法施設，是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在(pp.177-178)

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。

3、中觀者：沒有其小無內的實質，地、水、火、風、識也是假施設的，即是法假(p.178)

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。<sup>46</sup>

佛於餘處說四大<sup>47</sup>為能造，色等為所造，<sup>48</sup>這是約物質方面說的。<sup>49</sup>約精

<sup>46</sup> (1)《大智度論》卷 32〈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〈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。

<sup>47</sup> 四大：地、水、火、風。

<sup>48</sup> (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)《大乘廣五蘊論》卷 1 (大正 31, 850c24-25):

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。」

<sup>49</sup> (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。

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。

**（肆）《大智度論》所說的三假**（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。<sup>50</sup>

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。

**玖、一切法剎那滅，何以能一期相續？**（pp.178-180）

**（壹）問題的提出**（p.178）

上章<sup>51</sup>曾提到：一切法剎那滅，何以能一期相續？如「大地劫住」、「人生百歲」，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、複雜的因緣中，只要主因無大變動，即使疏緣有些變動，還是能一期相續**（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<sup>52</sup>之類。某法的存在，即

<sup>50</sup> 《大智度論》卷 41〈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。

<sup>51</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 4 節〈行——變動、運動〉，p.141。

<sup>52</sup> （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、有感人中一剎那不同，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。一業為引，多業圓滿，雖但一業引一同分，而彼圓滿許由多業。

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。

### **二、如主因所依之因緣變化過大，影響主因存在，果相才不能延續而走向滅無** (p.179)

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。

### **三、延續不變，是相對的安定，事實上也還是剎那變動的** (p.179)

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，層層推論，是不能一無所變的。

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。

**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。

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。

**四、果不離因緣，因緣果都在剎那變化中；不過在主因的相對安定下，果相能一期延續**  
(p.179)

近人說質變<sup>53</sup>與量變<sup>54</sup>，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。

---

<sup>53</sup> 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)

<sup>54</sup> 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)

釋厚觀 (2014.09.20)

#### 壹、不能恰當把握緣起、性空、中道，而產生太過與不及的誤解 (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。

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、漢傳的般若三家 (pp.181-184)

##### (壹) 漢傳般若三宗的傳說 (pp.181-182)

一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。

齊智林法師與隱士周顒倡導此三宗說。<sup>1</sup>此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說。」<sup>2</sup>羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過，傳到江東，要遲一些。

其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顒的三宗說<sup>3</sup>：

<sup>1</sup> 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》卷七〈道亮傳〉，大正 50, 372b）。到宋明帝即位初年（約西元四六五年），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（約當西元四二八年）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，而於西元四八七年捨世，世壽七十九。他的著作包括《二諦論》、《阿毘曇雜心記》，並注《十二門論》與《中論》（大正 50, 376a20）。

<sup>2</sup> 參見〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》卷 8（大正 50, 376a20-b29）。

<sup>3</sup> 〔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。

- (一) 以空假名破不空假名，
- (二) 以不空假名破空假名，
- (三) 以假名空雙破二者，為中道正義。

後來三論宗，即常談此三宗。<sup>4</sup>

**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。晚人名此為鼠嚙粟義。

難云：論云：諸法後異故，知皆是無性。無性法亦無，一切法空故。即性無性一切皆空，豈但空性而不空假？此與前即色義不異也。

**空假名者**，一切諸法眾緣所成，是故有體，名為世諦；折緣求之都不可得，名為真諦。晚人名之為安菰二諦，菰沈為真，菰浮為俗。

難曰：前有假法，然後空之，還同「緣會故有，推散即無」之過也。

第三假名空者即周氏所用。大意云假名宛然即是空也。尋周氏假名空原出僧肇《不真空論》，論云：雖有而無，雖無而有。雖有而無，所謂非有；雖無而有，所謂非無。如此即非無物也，物非真物也，物非真物於何而物？肇公云：「以物非真物故是假物，假物故即是空。」

<sup>4</sup> 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。

**(貳) 別述三宗** (pp.181-184)**一、不空假名(不及)** (p.182)**(一) 宗義：緣起無實性空，而假名不空** (p.182)

「不空假名」：如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠喫<sup>5</sup>栗。」<sup>6</sup>

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。**

此不空假名宗，古人比喻為如鼠喫栗，他**雖知無實性空，而猶存假名不空**，如鼠食栗中仁<sup>7</sup>盡而殼相還在。<sup>8</sup>

**(二) 印順法師評：此宗以「有」為不空，便不能與「空」相成無礙** (p.182)

這因為，他們以為現象界不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，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)** (pp.182-183)**(一) 宗義：緣起法亦無不皆空** (pp.182-183)

「空假名」：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。

<sup>5</sup> (1) 喫：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(ㄉㄨㄛˋ)：1.物體中空。《說文·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「喫」字並無恰當的字義，但「婁」字有「物體中空」的意思；「如鼠喫栗」可解作「如鼠食栗，中間的果仁食盡，但殼還在」。

<sup>6</sup> [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，如鼠喫栗。**

<sup>7</sup> 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)

<sup>8</sup> [隋]吉藏撰，《二諦義》卷上(大正45，84a18-22)：

鼠喫栗二諦者，經中明色、色性空。彼云：色性空者，明色無定性，非色都無；如鼠喫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。



《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此世諦舉<sup>9</sup>體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。」<sup>10</sup>我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。

**（二）印順法師評：此宗以為連假名也要空掉，便不能即空而善巧安立於有**（p.183）

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。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）**（pp.183-184）

**（一）宗義：緣起假有即空，空有無礙**（p.183）

「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。」

<sup>11</sup>如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

**（二）印順法師評：假名空能得現象與實性的中道**（pp.183-184）

**1、假名空與天臺的即有即空相近**（p.183）

此與天臺家的即有即空<sup>12</sup>相近。

**2、「假名空」與西藏所傳的「現空如幻」**（pp.183-184）

《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，

<sup>9</sup> 舉：45.皆，全。（《漢語大詞典》（八），p.1291）

<sup>10</sup> 〔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<sup>\*</sup>。手舉瓜<sup>\*</sup>令體出，是世諦；手按瓜<sup>\*</sup>令體沒，是真諦。

※案：《大正藏》原作「爪」，今改作「瓜」，下同。

<sup>11</sup> 〔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。

<sup>12</sup> 〔隋〕智顱，《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。

(二) 現空如幻。<sup>13</sup>

《廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空、即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。<sup>14</sup>

### 3、中土的三論宗即近於假名空宗 (p.184)

中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 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，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。

<sup>14</sup> 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。

<sup>15</sup> (1)〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈不真空論第二〉(大正 45, 152c15-c23)：

然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義顯於茲矣！故《放光》云：「諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」夫以名求物，物無當名之實；以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也；名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名，名實無當。

(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。

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。

**參、藏傳的中觀三家** (pp.184-189)

**(壹) 略標：《廣論》破除太過與不及，確立自宗正見** (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。

**(貳) 別述** (pp.184-189)

**一、太過派** (pp.184-186)

**(一) 宗義：一切法性空，空能破一切法** (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。

**(二) 執空者的理由** (pp.184-185)

但所以執空能破除一切法者，理由有四<sup>16</sup>：

**1、前兩個理由** (p.184-185)

**(1) 從四門不生與有無等四句說** (pp.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。

**(2) 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、後兩個理由** (p.185)

**(1) 從認識論的角度說** (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

<sup>16</sup> 參見宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，pp.410-411。

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<sup>17</sup>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。**」<sup>18</sup>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。

**(2) 印順法師的評論** (pp.185-186)

此二種理由，約**認識論**說。中國所傳的中觀者，向來發明<sup>19</sup>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。

**A、對第三個理由的評論** (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、對第四個理由的評論** (p.186)

又，觀空屬於勝義慧，建立緣起屬名言識<sup>20</sup>。**依勝義智說眼等非量**，

<sup>17</sup> 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)

<sup>18</sup> 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《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。」

<sup>19</sup> 發明：5.闡述，闡發。7.傳揚，彰明。(《漢語大詞典》(八)，p.550)

<sup>20</sup> 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。

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。<sup>21</sup>

### C、對《廣論》自宗的評論 (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<sup>22</sup>者，或許會落於不空假名的窠臼<sup>23</sup>！

## 二、不及派 (pp.186-189)

### (一) 宗義：無自性空的自性即所破之自性 (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。」<sup>24</sup>

觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。

### (二) 宗喀巴對此派的批評 (pp.186-187)

1、「非由因緣所生」：觀察因緣所生，並不能徹底的破除自性見，因此為不及 (pp.186-187)

<sup>21</sup> 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。

<sup>22</sup> 得意：1.領會旨趣。(《漢語大詞典》(三)，p.988)

<sup>23</sup> 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。(《漢語大詞典》(八)，p.449)

<sup>24</sup> 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《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。

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。

**2、「不待他立、時位不變」：破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空，因此為不及**(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<sup>25</sup>等，不就能悟證法空。

這分別妄執雖除，然生死的根本——俱生的自性見，並未破除。這樣，宗喀巴以此為不及。

### (三) 印順法師評 (pp.187-189)

**1、若欲了達緣起無自性，仍須從實有、不變、獨存的自性三義去觀察，三者實不相離**

(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。<sup>26</sup>根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感<sup>27</sup>的實有

<sup>25</sup> 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」。

<sup>26</sup> (1) 印順法師，《中觀今論》，〈自序〉，p.7：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧(真)說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。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

感，含攝得不變性、獨存性。

一般所認識的，由於根、識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性（過去與未來）、空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。<sup>28</sup>

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

## 2、評宗喀巴以為不及的理由（pp.188-189）

### (1) 宗喀巴的說法不合龍樹論（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。<sup>29</sup>今此派說自性為

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。

<sup>27</sup> 直感：即直接感受。（《漢語大詞典》（一），p.853）

<sup>28</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第5章，第2節〈自性〉，pp.68-70。

<sup>29</sup> (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<sup>\*</sup>，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〈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？

非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！

**(2) 只能說對緣起的理解不夠通達，不能說緣起不能破除自性執** (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。<sup>30</sup>小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的，法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。

如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！

**(3) 印順法師認為自續派才是「不及」** (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？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」<sup>31</sup>，即略近中土的不空假名宗<sup>32</sup>。

(3) 《大智度論》卷 37 〈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。

<sup>30</sup> 《大智度論》卷 41 〈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。

<sup>31</sup> (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，隨敵者所許而破之；清辨評其不以立敵共許之因、喻為量，無破他之力。



承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

**三、《廣論》的自宗正見（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。

**肆、印傳的大乘三家**（pp.189-192）

**（壹）從有、空的關係分別印傳的大乘三系**（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。

---

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。

<sup>32</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第9章，第1節〈太過、不及、中道〉，p.182。

**(貳) 別說印傳大乘三系之空有說** (pp.189-192)

**一、性空唯名系：空有無礙的善知空有者** (pp.189-190)

**(一)「性空者」主張的空有：於畢竟空中能成立緣起有** (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」<sup>33</sup>。

**(二)太過派執空，不能善巧的知其有；不及派執有，不能如實的知其空** (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。

**(三)中觀者：一切空而不礙有，一切有而不礙空** (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：依他起法不空，世出世法依此建立，為不空假名者之見解(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。

<sup>33</sup> [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。

### 三、真常唯心系：妙有不空（太過派）（pp.190-191）

#### （一）真常者：承認妄法無自性，但別立妙有的不空（pp.190-191）

「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》<sup>34</sup>、《勝鬘》<sup>35</sup>、《起信》<sup>36</sup>等經論，都是承認**妄法無自性**，但皆別立**妙有的不空**，以此為**中道**。<sup>37</sup>

<sup>34</sup>（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。

<sup>35</sup>《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。

<sup>36</sup>馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》（大正 32，576a24-b6）：

復次，此真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者**如實空**，以能究竟顯實故；二者**如實不空**，以有自體具足無漏性功德故。

**所言空者**，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。當知真如自性，非有相，非無相，非非有相非非無相，非有無俱相；非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。乃至總說，依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空，若離妄心，實無可空故。

**所言不空者**，已顯法體空無妄故，即是真心；常恆不變，淨法滿足，故名不空。

<sup>37</sup>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。」

**(二) 印順法師評** (pp.191-192)

他們（**真常者**）所講的不空，是在**真如法性**上講的，是**形而上的本體論、神秘的實在論**。

**唯識家**所說的有，側重於**經驗的現象**的，所以與中觀者**淨依他不空**。

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**<sup>38</sup>，**不變隨緣**<sup>39</sup>，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**。

<sup>38</sup> [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。

<sup>39</sup> (1) [明]智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》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（《大乘起信論》）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**。**和合而又不二不異**，恰當地表示出**不染而不染、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**。

**(參) 印順法師對大乘三家之總評** (p.192)

**一、唯識與真常是依實立假的不及者與太過者** (p.192)

**(一) 唯識者：從不及派引發出來，失空即失有** (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。

**(二) 真常者：從太過派引發出來，失有也失空** (p.192)

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。

**(三) 小結** (p.192)

這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」<sup>40</sup>的。<sup>41</sup>

**二、唯有中觀論者的緣起性空無礙，始能善巧「中道」** (p.192)

唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。

中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息；但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

<sup>40</sup> 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。

猶如見電消，濫壞餘真實，汝今亦如是，濫起極空想。

見於空法已，不空亦謂空，有異法是空，有異法不空。

<sup>41</sup> 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)

釋厚觀 (2014.10.04)

#### 壹、從「現象」與「本性」之關係看「即、離、中道」 (pp.192-193)

「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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>

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<sup>3</sup>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、聲聞佛教與大乘佛教在「現象與本性」解說上的偏重 (pp.193-194)

##### (壹) 中觀家：現象與本性不即不離 (p.193)

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。

##### (貳) 釋迦佛在世時：重在破一；用差別分析以破一，以無我等以破真實、常住 (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<sup>4</sup>的、一元論的，以為宇宙與人生是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 現象——現象—假相。  
本性（實性）—本體—實在。

<sup>3</sup> 判然：顯然，分明貌。（《漢語大詞典》（二），p.644）

<sup>4</sup> （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。

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。

**（參）部派佛教學者：重差別**（p.193）

後來的佛教學者，有的不得佛意，執有差別之事相，對於世間出世間、生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。

**（肆）大乘佛教：從本性平等上，評破小乘的各各自性差別**（p.193）

到了大乘佛教，特色即從「本性的平等一味」上，評破小乘的「各各自性差別」，說明真如法性普遍而平等。因此，大乘佛法又極容易被誤解而轉計到本體論、唯一實在論去。

**（伍）佛法實義：但以假名說實相，不應起差別見，也不應起一體見**（pp.193-194）

**一、聲聞佛教在說明上重在差別的異，大乘佛法重在本性的一**（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」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。

**二、說「差別」是現象不即本體而不可一；說「平等」，是現象不離本體而不可異**（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」，是說明實相的方便，不可偏執。

經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。

**三、小結：緣起與本性為不即不離的中道**（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。

**參、從「言教安立」與「修行體悟」說明「現象與本性」即離之關係**（pp.194-195）

**（壹）約安立言教說：雖說明緣起與本性時或有偏重，而實不可執即、執別**（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」。但此約安立言教說。

### **(貳) 約修行體悟說** (p.195)

#### **一、就修行體悟說：悟真諦、悟中諦** (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<sup>5</sup>空、偏真。

**悟中諦**是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然<sup>6</sup>的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

#### **二、從智慧的體證說：悟偏真、悟圓中** (p.195)

真理，從智慧的體證說，不外悟**偏真與圓中**。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 但：2.只，僅。(《漢語大詞典》(一)，p.1239)

<sup>6</sup> 宛然：2.真切貌，清晰貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1402)

<sup>7</sup> 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。



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。

**三、從悟境而方便說相即、不相即；而在如實悟證時，是不執取即或離的** (p.195)

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。

**肆、從大乘佛教各宗看「即、離、中道」** (pp.195-200)

**(壹) 關於緣起與性空的建立，從各宗安立言教來看，各宗不免偏重** (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。

**(貳) 唯識家：重差別** (pp.195-196)

**一、偏重世俗、後得智，在說明上傾向於差別** (pp.195-196)

唯識家重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》<sup>8</sup>說：「唯識抉擇二諦詳世俗〔諦〕，抉擇二智詳後得〔智〕。」

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。

<sup>8</sup> 《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。」

**二、安立染淨諸法時，側重於依他起；依他是差別、生滅，而圓成實是無差別、不生滅**  
(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<sup>9</sup>，圓成實即不能說。

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。

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。

**三、從見道證真說，側重於偏真；在言教安立上，重於世俗法相** (p.196)

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。

<sup>9</sup> (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1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「恆轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？

**唯識者說：以恆轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。**如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。**從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。**如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。」這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。

有人批評它：這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

**(參) 賢首家、天臺宗、禪宗：重平等**<sup>10</sup> (pp.196-198)

**一、側重在平等一如無差別，主張從本性現起一切現象** (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<sup>11</sup>，全事即理<sup>12</sup>，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的。

反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。從本性現起一切現象，即性起法門<sup>13</sup>，這是唯識學者所不談的。

禪宗六祖也曾說：「何期<sup>14</sup>自性能生萬法。」<sup>15</sup>這是說：本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。這種說法，在一般的哲學界也極為流行。

<sup>10</sup> 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。

<sup>11</sup> [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。」

<sup>12</sup> (1) [宋]智圓集，《金剛鉅顯性錄》卷4：「事由理變，全事即理。」(卍新續藏56, 550b10-11)

(2) [明]智旭述，《大乘止觀法門釋要》卷1：

《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，迺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。(卍新續藏55, 593b10-15)

<sup>13</sup> (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。

<sup>14</sup> 何期：猶言豈料。表示沒有想到。(《漢語大詞典》(一)，p.1231)

**二、賢首家不但主張「理事無礙」，且認為還有更究竟的「事事無礙」** (p.197)

賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。

即俗而真、即真而俗，在賢首宗還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。

究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。

**三、天臺宗安立「性具法門」** (p.197)

如天臺宗的性具法門<sup>16</sup>，以為十法界一一各具十法界<sup>17</sup>。一法界即性具而成為事造<sup>18</sup>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。

<sup>15</sup> 〔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。」

<sup>16</sup> 性具：性，指法界性、法性、真如，或稱本、理、體；具，具足、具有之義。性具，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）

<sup>17</sup> 〔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。

<sup>18</sup> (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。

**四、賢首家的「圓融不礙行布，行布不礙圓融」，實偏於相即** (p.197)

賢首家雖說「圓融不礙行布<sup>19</sup>，行布不礙圓融」<sup>20</sup>，其實是偏於相即。有人說：這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

**(肆) 中觀家：二諦不即不離的中道觀** (pp.197-200)

**一、從中觀宗看：唯識家重差別事相，多明俗諦；天臺、賢首重於平等本性，多明真諦** (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<sup>21</sup>不經<sup>22</sup>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。

**二、中觀者的二諦中道觀** (pp.198-200)

**(一) 比較「中觀家」與「唯識家」於緣起與性空的不同** (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，

---

(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。

<sup>19</sup> 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)

<sup>20</sup> [唐]澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》(大正 35，504b17-27)：

夫聖人之大寶曰位，若無此位，行無成故。此亦二種：一、行布門，立位差別故；二、圓融門，一位即攝一切位故，一一位滿即至佛故。初地云：一地之中，具攝一切諸地功德，信該果海，初發心時便成正覺等。然此二無礙，以「行布」是教相施設，「圓融」是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融。性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一故融通隱隱，一為無量故涉入重重。

<sup>21</sup> 荒謬：謂極端錯誤，非常不合情理。((《漢語大詞典》(九)，p.394)

<sup>22</sup> 不經：1.不合常法。((《漢語大詞典》(一)，p.461)

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<sup>23</sup>。

## (二) 比較「中觀家」與「賢首家等」於緣起與性空的不同 (pp.198-199)

### 1、宗義 (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<sup>24</sup>現起一切的思想，根本不同。

### 2、譬喻 (pp.198-199)

#### (1) 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。

#### (2) 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。

<sup>23</sup> 所以：1.原因，情由。(《漢語大詞典》(七)，p.350)

<sup>24</sup> 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，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》卷六十、《華嚴經疏鈔玄談》卷一〕(《佛光大辭典》(一)，p.64.1)

**3、性空平等，而種種差別現象宛然不失** (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。

**(三)小結：以有空義故，一切法得成；但非由空性生起一切或具足一切** (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，而非緣起性空的實相。

**伍、佛法所說的緣起、本性，與一般宗教、哲學不同** (pp.200-203)

**(壹)佛法是以因果緣起安立世間、出世間一切法** (p.200)

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<sup>25</sup>，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。

**(貳)佛法的出發點是現象的、經驗的，中觀與唯識都不許本性可以生緣起或轉變為緣起**

(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。

<sup>25</sup> 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。

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。

〔參〕印順法師對「從體起用」之評論 (pp.201-202)

一、評熊十力的《新唯識論》<sup>26</sup> (p.201)

〔一〕熊十力認為：佛法的缺點是「不能從本體而發現為一切法」 (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。<sup>27</sup>熊氏的意思，佛法不能說由空空寂寂的本體而發現<sup>28</sup>為一切法，以此為佛法的缺點。<sup>29</sup>

〔二〕印順法師之評論 (p.201)

其實，佛法何嘗<sup>30</sup>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。

二、評神教與玄學者 (pp.201-202)

〔一〕神教與玄學者之主張 (pp.201-202)

1、從一實在的本體而發現種種現象 (pp.201-202)

〔1〕上帝創造萬有說 (p.201)

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

<sup>26</sup> 詳見印順法師，《無諍之辯》，〈評熊十力的新唯識論〉，pp.1-65。

<sup>27</sup> 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。

<sup>28</sup> (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)

<sup>29</sup> 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。

<sup>30</sup> 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)



萬有說依之而生。

**(2) 有一實在的「原理」或「本體」，產生一切現象，顯現一切現象** (pp.201-202)  
 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？

**2、「本體」可以生一切法，而本體即在一切法中** (p.202)

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<sup>31</sup>的、玄學的、實在論的。熊十力也說：舉<sup>32</sup>體即用，全用即體。<sup>33</sup>

**(二) 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

<sup>31</sup> 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)

<sup>32</sup> 舉：45.皆，全。(《漢語大詞典》(八)，p.1292)

<sup>33</sup> (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。

空即現；頭頭<sup>34</sup>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<sup>35</sup>，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。

陸、中觀不同於「現象論派」或「神教、玄學等的本體論」(p.203)

(壹) 中觀不同於「現象論派」(p.203)

一、現象論派：不承認有形而上學的本體，重於經驗、現象，但安於偏頗錯亂的現實(p.203)

世間也有不承認形而上學的本體者，即經驗論派或現象論<sup>36</sup>派。此派以為

<sup>34</sup> 頭頭：1.猶每椿，每件。(《漢語大詞典》(十二)，p.309)

<sup>35</sup> 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！

<sup>36</sup> (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。

(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)

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！

**二、中觀的根本教義：離顛倒錯亂而得的正覺，即是一切法的本性、實相，而非別體**( 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。

**(貳) 中觀不同於「神教、玄學等的本體論」** (p.203)

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。

**柒、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。**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。**

---

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/>)

## 第十章、談二諦

### 第一節、總說

(pp.205-211)

釋厚觀 (2014.10.25)

**壹、佛引導眾生轉迷啟悟：以二諦為本** (p.205)

**(壹) 佛依二諦為眾生說法，若不知二諦之區別，則無法瞭解佛法之真實義** (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。

嘉祥、窺基都有《二諦章》<sup>1</sup>，其他各派也無不重視。

《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。」<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 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)。

<sup>2</sup> (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。他們不知如何以說有，也不知如何以說空；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：

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。

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。

**(貳) 若不知二諦，則不知自利、他利及共利** (p.205)

《十二門論》說：「若人不知二諦，則不知自利、他利、及共利。」<sup>3</sup>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！

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) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，pp.746-750：

dve satye samupāsritya buddhānām dharmadeśanā / [ 08 ]

lokasaṃvṛtisatyam ca satyaṃ ca paramārthataḥ //

ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ / [ 09 ]

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //

vyavahāraṇāśritya paramārtho na deśyate / [ 10 ]

paramārthamanāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate //

<sup>3</sup> 《十二門論》(大正 30, 165a25-26):「若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。」

**貳、略說二諦異名** (p.206)

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。

**參、凡聖二諦** (pp.206-211)**(壹) 略標：情智二諦、有空二諦** (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**<sup>4</sup>、**有空二諦**。

**(貳) 別釋** (pp.206-211)**一、情智二諦** (pp.206-208)**(一) 世俗諦：凡夫迷情妄執；勝義諦：聖者智見真理** (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<sup>5</sup>義；俗，是浮虛<sup>6</sup>不實義。依梵語，有覆<sup>7</sup>障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。<sup>8</sup>

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 遷流：2.變化，演變。3.調時間遷移流動。(《漢語大詞典》(十)，p.1175)

<sup>6</sup> 浮虛：1.華而不實。(《漢語大詞典》(五)，p.1245)

<sup>7</sup> 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)

<sup>8</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，pp.163-165：

月稱從詞源學的觀點來分析 samvṛti (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√vr 這個動詞派生出來的，√vr 是「覆蓋」或「遮蔽」(cover) 之義，sam 是「完全」的意思，因此所謂 samvṛti 便有「完全覆蓋」之義。

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 samvṛti 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：**

samvṛti 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 samvṛti 為 samvṛtti，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 sam 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

**勝義諦**，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的。這是特勝的真智界，故名勝義，即第一義諦。

佛法教化眾生使他從迷啟悟、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。

**(二) 凡夫無明妄執實有，聖者了悟法性本空** (p.206)

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。」<sup>9</sup>

**(三) 「世間真實」與「究竟真實」** (pp.206-208)

**1、世間真實** (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？

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**。

**2、究竟真實** (p.207)

**(1) 究竟的真實，聖者共證無別** (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。

「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。

<sup>9</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正30, 32c20-23)。

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<sup>10</sup>的，**聖者間也還是共證無別的**。

**(2) 智慧淺深不同，不能以世俗真實為究竟，勝義諦是不能以凡情的見地而論證的**

(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。

如科學者說太陽是恆星<sup>11</sup>，不動的，地球是行星<sup>12</sup>，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。

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。

<sup>10</sup> 真知灼見：1.真正知道，確實看見。（《漢語大詞典》（二），p.143）

<sup>11</sup> 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）

<sup>12</sup> （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）。



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<sup>13</sup>，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。

<sup>13</sup> (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，諸聰睿者、諸點慧者、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。

### 3、通達勝義諦而又不違世俗諦 (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<sup>14</sup>的人生觀，這是佛教的基本立場。

## 二、有空二諦 (pp.208-211)

### (一) 聖者通達勝義而又善巧世俗 (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。

### (二) 聖者所通達的二諦 (pp.209-211)

#### 1、鈍根聲聞：「實有真空」二諦 (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。

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。

<sup>14</sup> 相成：互相補充，互相成全。（《漢語大詞典》（七），p.1140）

**2、利根聲聞及菩薩：「幻有真空」二諦** (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<sup>15</sup>——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、佛菩薩：「妙有真空」二諦** (p.210)

**(1) 即真即俗的二諦並觀，不可局限為此是勝義、彼是世俗** (p.210)

三、「妙有真空」二諦（姑<sup>16</sup>作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂、法法如幻、一念圓了的聖境。

即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義、彼為世俗。

但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。

於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。

中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

<sup>15</sup> 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，轉凡成聖的關樞所在。《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。

<sup>16</sup> 姑：6.姑且，暫且。《漢語大詞典》（四），p.315）

**(2) 妙有——即空的緣起幻有** (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。

**4、小結** (pp.210-211)

**(1) 依悟證的淺深不同而說** (p.210)

**A、「妙有真空」二諦** (p.210)

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；

**B、「幻有真空」二諦** (p.210)

第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；

**C、「實有真空」二諦** (p.210)

第一是鈍根的聲聞乘者所許的。

**(2) 在緣起性空無礙的正見中，這三者是可以貫通無礙的** (pp.210-211)

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。

**肆、結語** (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<sup>17</sup>的不切實際相同。

---

<sup>17</sup> 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)

釋厚觀 (2014.11.01)

**壹、以「究竟的中道二諦」融貫「實有真空二諦」與「幻有真空二諦」** (pp.211-212)

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」。<sup>1</sup>

若株守<sup>2</sup>第一種二諦<sup>3</sup>，即執有自性不空的世俗。

若定執第二種二諦<sup>4</sup>，即有二諦不能融觀的流弊<sup>5</sup>。

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。」<sup>6</sup>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」<sup>7</sup>，悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的衡量，

<sup>1</sup> 「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)。

<sup>2</sup> 株守：比喻拘泥守舊，不知變通。(《漢語大詞典》(四)，p.975)

<sup>3</sup> 「第一種二諦」，指「實有真空二諦」。

<sup>4</sup> 「第二種二諦」，指「幻有真空二諦」。

<sup>5</sup> 流弊：亦作“流敝”。相沿而成的弊病。(《漢語大詞典》(五)，p.1273)

<sup>6</sup> (1)《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿闍佛品〉(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〈67 釋無盡方便品〉(大正 25，622a9-c25)。

<sup>7</sup> 《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，

於前二種二諦，予以融貫抉擇。

**貳、明「世俗諦」** (pp.212-218)

**(壹)「凡夫所知的世俗諦」與「聖者所知的世俗諦」** (p.212)

**一、凡夫執一切法有自性，故於世俗有稱為諦；聖者達如幻假名，故於世俗不稱為諦** (p.212)

先說世俗諦義。諦，**諦實義**。

從凡聖二諦說，「無明覆障故世俗」<sup>8</sup>。

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，說法無悞；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！**

<sup>8</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，p.163：

月稱從詞源學的觀點來分析 samvṛti (世俗) 一詞，並給予了它三個意思：(一) **障真實性**，遮蔽真實的東西；(二) **互為依事**，相互依靠的事物；(三) **指世間言說的意思**。」此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由√vr 這個動詞派生出來的，√vr 是「覆蓋」或「遮蔽」(cover) 之義，sam 是「完全」的意思，因此所謂 samvṛti 便有「完全覆蓋」之義。……

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。

**二、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** (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。

<sup>9</sup>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。

**(貳) 諦實(諦)與幻現(現象)之關係** (pp.212-213)

**一、從凡夫的境界說，「諦實」與「幻現」不相離** (pp.212-213)

**(一) 凡夫心境上現相與諦實相不可分，觀凡情的諦實相不可得時，如幻現相都無所見**

(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。

**(二) 諦不能離開現象而安立，性空也須在現象上觀察** (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，

<sup>9</sup> 《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）。

**二、聖者悟入畢竟空後，諦實與幻現的差別性才明顯地表達出來**（p.213）

但凡情妄現的諦實性雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性的，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。

**三、「現相」與「諦相」的觀察**（p.213）

凡夫位中，不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。

**（一）唯識家：著重在遍計執是空，而不許依他起是空**（p.213）

唯識家說三性<sup>10</sup>，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。

**（二）中觀者：重在破眾生執世俗為實有，若不善巧的話易流於惡取空**（p.213）

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<sup>11</sup>者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥<sup>12</sup>無一切，<sup>13</sup>或轉為形而上的實在論。

- 
- <sup>10</sup>（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。

<sup>11</sup> 得意：1.領會旨趣。（《漢語大詞典》（三），p.999）

<sup>12</sup> 撥（ㄅㄛˋ）：15.滅絕，斷絕。（《漢語大詞典》（六），p.894）

<sup>13</sup> 《大智度論》卷1〈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。」



**〔參〕「真實」與「非真實」** (pp.213-215)**一、世俗一般的認識** (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<sup>14</sup>，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。

**二、說一切有部的看法** (p.214)

此假實的分別，一般學者也如此。如有部的二諦<sup>15</sup>，即約「假有無自性」與「實有自性」而建立：

以為青黃色等，是有實在自體的，是勝義有；

相續和合的現相，是假的，是世俗有。

**三、中觀者之見解** (pp.214-215)**〔一〕一般所謂的不實，並不全是主觀的產物** (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

<sup>14</sup> (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、捷聞婆城，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，不是水的減去，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)

<sup>15</sup> 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。

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**不是甚麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現罷了**。龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」<sup>16</sup>說錯亂，說假名，說空無實性，不是甚麼都沒有。空宗說空不礙幻有，即以此為理論的依據。

**(二) 一般所見的千真萬確，也並不就是實在的** (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<sup>17</sup>的擴大與收縮，並無固定的實體可得。

**(三) 世人將「真實、非真實」、「勝義有、世俗有」分為二，中觀認為一切是如幻假有** (p.215)

這樣，一般人以為千真萬確的，不見得就實在如此；而一般人以為是虛假的，也不見得全屬子虛<sup>18</sup>。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<sup>19</sup>，**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。

<sup>16</sup> 《大智度論》卷6〈1 序品〉(大正25, 102a19-24)：

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。」

<sup>17</sup> 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)

<sup>18</sup> 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)

<sup>19</sup> 「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。

(肆)「正世俗」與「倒世俗」<sup>20</sup> (pp.215-217)

一、「常態的世俗境」與「變態的世俗境」 (p.215)

(一)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」。

(二)別釋 (pp.215-216)

1、「常態」的世俗境 (p.215)

(1)由於根身的類似性，所引起的認識有共同性與必然性 (p.215)

常態的，即人類由於引業<sup>21</sup>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。

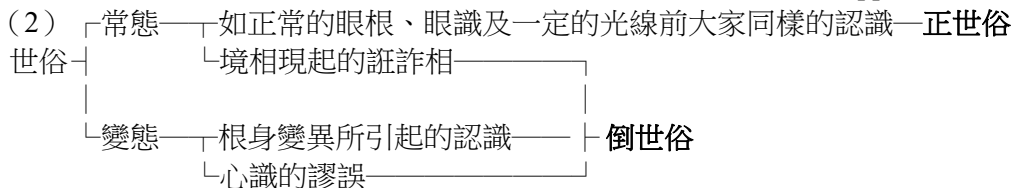
(2)「常態」的世俗境又有二類：正世俗、倒世俗 (pp.215-216)

但此中也有二：

A、一般所共有的認識 (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。

<sup>20</sup> (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。



<sup>21</sup> (1)《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、境相所現的誑詐相，經世俗意識考察可知其虛妄（倒世俗）** (pp.215-216)

二、如水月、陽燄、空谷傳聲<sup>22</sup>、雲駛<sup>23</sup>月運<sup>24</sup>，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<sup>25</sup>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<sup>26</sup>，才以為是真實。

幻、化、水月、陽燄、谷響<sup>27</sup>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」。<sup>28</sup>

**2、「變態」的世俗境** (p.216)**(1)「根」的變異** (p.216)

變態的，或是根的變異：如眼有眚<sup>29</sup>翳<sup>30</sup>，身有頑癬<sup>31</sup>，也有因服藥而起變化。根身變異所引起的認識，見為如何如何。凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。

**(2)「識」的變異** (p.216)

或是識的變異：

或過去曾受邪偽<sup>32</sup>的熏習，

或現受社會的、師長的以及宗派的熏陶<sup>33</sup>，

或出於個人謬誤<sup>34</sup>推理所得的錯誤結論，

<sup>22</sup> 傳聲：1.傳播聲音。(《漢語大詞典》(一)，p.1628)

<sup>23</sup> 駛：2.疾速。(《漢語大詞典》(十二)，p.814)

<sup>24</sup> 運：1.移動，挪動。(《漢語大詞典》(十)，p.1091)

<sup>25</sup> 誑詐：欺詐。(《漢語大詞典》(十一)，p.238)

<sup>26</sup> 童稚：1.兒童，小孩。(《漢語大詞典》(八)，p.391)

<sup>27</sup> 谷響：谷中回響聲。(《漢語大詞典》(十)，p.1319)

<sup>28</sup> 《大智度論》卷6〈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。

<sup>29</sup> 眚(尸厶ㄨ)：1.眼睛生翳。《說文·目部》：“眚，目病生翳也。”(《漢語大詞典》(七)，p.1196)

<sup>30</sup> 翳(一、ㄨ)：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)

<sup>31</sup> 癬：皮膚感染霉菌後引起的一種疾病。(《漢語大詞典》(八)，p.369)

<sup>32</sup> 邪偽：邪惡詐偽。(《漢語大詞典》(十)，p.594)

<sup>33</sup> 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)

或以心不專注而起的恍惚<sup>35</sup>印象，  
以及見繩為蛇、見杙<sup>36</sup>為人等等，  
是可以由正確知識而給予糾正，揭破它的錯謬<sup>37</sup>。

**（三）境相的誑惑、根身的變異、心識的謬誤，都屬於「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。

**二、正世俗亦是性空如幻**（pp.216-217）

**（一）正世俗亦待緣而幻現，實有定性不可得；以易解空比喻難解空**（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。

**（二）世俗識與勝義智的悟解不同，經勝義的觀察，即能了悟正世俗為性空**（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。

**1、「變態」的世俗境**（p.217）

**（1）根的變異由醫藥糾正**（p.217）

屬於**根的變異**，可由醫藥等糾正。

**（2）心識的錯亂以正確的知識破斥**（p.217）

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。

<sup>34</sup> 謬誤：錯誤，差錯。（《漢語大詞典》（十一），p.409）

<sup>35</sup> 恍惚：亦作“恍忽”。1.迷離，難以捉摸。（《漢語大詞典》（七），p.519）

<sup>36</sup> 杙（ㄨㄛˋ）：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）

<sup>37</sup> 錯謬：錯亂，錯誤。（《漢語大詞典》（十一），p.1316）

**(3) 僅知「根的變異」及「心識的錯亂」二者的虛妄，尚不能通達性空** (p.217)  
但僅知這二者<sup>38</sup>的虛妄，是不夠的。

## **2、「常態」的世俗境** (p.217)

**(1) 境相的誑惑由知識的發展而了解是空** (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。

**(2) 色等正世俗經勝義之觀察，亦能了悟其虛妄性空** (p.217)

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。

**(3) 小結** (p.217)

從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類<sup>39</sup>，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」。

## **(伍) 不能了達性空緣起的原因** (pp.217-218)

**一、一般人雖知水中月非實，但由於未徹見中觀的假有性空義，故不得緣起性空之正見** (pp.217-218)

這也許有人要生起疑問：理解諸法性空，如對於水中月、鏡中像了知是虛假、不實，即應通達性空緣起的道理。緣起性空，不是某一法的，是法法皆如此的。而小乘學者以及世間學者們，也有能知水月、鏡像是假的，為什麼他們仍不能了達性空緣起的真理？

要知一般人與一般學者雖也知水中月的非實，不得緣起性空的正見，原因在他沒有真徹的了解中觀的假有義、性空義。

**二、一般人執自性有，依實立假，故不能悟空性得解脫** (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。

**三、中觀者達一切如幻緣起，不另外安立實有法，徹悟一切性空而得解脫** (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。

<sup>38</sup> 案：即上所說「根的變異」及「心識的錯亂」二者。

<sup>39</sup> 案：即上所說「境相的誑惑」及「色等正世俗」二類。

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。

#### 四、小結 (p.218)

所以依實立假，從自性妄執而來，障礙空有無礙的中道。

### 參、明「勝義諦」 (pp.218-219)

#### (壹)「狹義的勝義諦」與「廣義的勝義諦」 (pp.218-219)

##### 一、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。

##### 二、別釋 (pp.218-219)

###### (一) 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」<sup>40</sup>，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。

###### (二) 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。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 《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。」

<sup>41</sup> (1) 無著菩薩造，〔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) 另參見世親菩薩釋，〔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：

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，即稱為勝義。

**(貳) 勝義有「如實」與「真實」義** (p.219)

**一、性空即名勝義諦，非另有實體可得** (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。

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；觀照般若在它顯發般若方面；文字般若在能證顯般若方面，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。



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。

### 二、印順法師評經部師及某些學者的錯解 (p.219)

經部師以真實有的為勝義，所以不許無為是勝義諦。<sup>42</sup>

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。<sup>43</sup>

這都是不明勝義諦得名的真意。

<sup>42</sup> (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。

<sup>43</sup> (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。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。

**肆、結語** (p.219)**(壹) 勝義諦與世俗諦，方便相對安立** (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」。

**(貳) 勝義有三義** (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<sup>44</sup>。

**(參) 佛法安立二諦，重於一切法空性** (p.219)

勝義諦不可想像為甚麼實在本體，或微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名勝義，但佛法安立二諦，是著重於一切法空性。

<sup>44</sup> (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**」。

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)

釋厚觀 (2014.11.08)

#### 壹、中觀宗(自宗)與他宗對二諦之看法 (pp.220-221)

(壹) 薩婆多部以為「色等法是勝義有」，不知此是世俗名言假立，將世俗誤以為是勝義 (p.220)

自他：

《十二門論》說「汝今聞說世諦，謂是第一義諦」<sup>1</sup>，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) 有人以為「他宗所說的勝義就是中觀所許的世俗」，此說亦違反中觀正義 (p.220)

一、有人說：「餘所許勝義，即他許世俗」 (p.220)

有人也說：「餘所許勝義，即他許世俗。」

二、中觀正義 (pp.220-221)

(一)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 (p.220)

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。

<sup>1</sup> 《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。」

**(二) 中觀安立世俗是不承認有自相的，與他宗所說的勝義自相有不同** (pp.220-221)

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、二諦「有、空」之抉擇** (pp.221-223)

**(壹) 中觀宗與他宗對「有、空」之看法** (pp.221-222)

**一、外人對中觀者之質問：真如法性雖然於世俗中無，但在勝義中應該是有** (p.221)

有空：

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。」<sup>2</sup>

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、中觀宗對此問題之回應** (pp.221-223)

**(一) 有宗之看法** (p.221)

**1、唯識學者：主張一切法空是約遍計執無或三無性而說，但依他起、圓成實是有** (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<sup>3</sup>說，依他、圓成是有，經中沒有顯了說。

<sup>2</sup> 《大智度論》卷1 (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。

<sup>3</sup> (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

**2、真常唯心論者與覺囊巴派：主張一切法空是約破除世俗情執說，而真如法性是妙有**  
(p.221)

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) 中觀宗之正義** (pp.221-222)

**1、《大智度論》廣引異義，而以畢竟空為宗** (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<sup>4</sup>之，必標眾異以盡美；卒<sup>5</sup>成之終，則舉無執以盡善。」<sup>6</sup>

興皇<sup>7</sup>也說：「領括<sup>8</sup>群妙，申<sup>9</sup>眾家之美，使異執冰銷<sup>10</sup>，同歸一致。」<sup>11</sup>

《大智度論》確是廣引異義的，或縱<sup>12</sup>許，或直奪，而以歸宗畢竟空的奧<sup>13</sup>極為宗。

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《解深密經》的〈一切法相品〉、〈無自性相品〉說。

<sup>4</sup> 擬：7.撰寫。（《漢語大詞典》（六），p.936）

<sup>5</sup> 卒：2.末尾，結局。3.終於，最後。（《漢語大詞典》（一），p.876）

<sup>6</sup> 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。

<sup>7</sup> 案：興皇即法朗（507-581），南朝三論宗僧，世稱「興皇法朗」。

<sup>8</sup> 括：4.包容，包括。（《漢語大詞典》（六），p.562）

<sup>9</sup> 申：1.伸張。4.表明，表達。（《漢語大詞典》（七），p.1290）

<sup>10</sup> 冰銷：亦作“冰消”。2.比喻事物消釋渙解。（《漢語大詞典》（二），p.399）

<sup>11</sup> 〔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。」

<sup>12</sup> 縱：3.放縱，聽任。（《漢語大詞典》（九），p.1001）

<sup>13</sup> 奧：5.深。6.奧妙，微妙。（《漢語大詞典》（二），p.1553）

**2、《般若經》為初學者說生滅如化，不生滅不如化；為久學者說生滅、不生滅皆如化**  
(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」。<sup>14</sup>

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<sup>15</sup>不同的二者——一有一無的。

**3、為引導眾生捨迷取悟而假立「真有、妄有」；若究竟的抉擇二諦，一切是俗有真空**  
(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。

**4、《成實論》：第一重二諦說我法等空，涅槃是有；第二重二諦說涅槃也是世俗假立**  
(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。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> (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〈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。」

<sup>15</sup> 判然：顯然，分明貌。(《漢語大詞典》(二)，p.647)

<sup>16</sup> 印順法師，《性空學探源》，pp.136-138：

**(貳) 依名言安立世俗有，依觀自性不可得說勝義畢竟空** (pp.222-223)

**一、古三論宗：認為有所得者是無的；無所得者是有的，是體悟離執的有** (pp.222-223)

又古三論宗自攝山<sup>17</sup>以下，有兩句話：「有所無，無所有。」<sup>18</sup>此是通釋《涅槃經》中的常樂我淨的，<sup>19</sup>即有所得者是無的，無所得者是有的。無所得

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。」(大正32, 327a20-23)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。

其第二重二諦，如論卷12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。」(大正32, 333a8-b6)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。

<sup>17</sup> 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)

<sup>18</sup> 〔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。

<sup>19</sup> 《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，

的有，是體悟離執的有，即一般所說的妙有。

**二、中觀宗義：在聖境中雖可說有菩提涅槃，但依一切法自性不可得，說勝義是畢竟空** (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。

如依勝義觀一切法自性不可得，勝義是畢竟空。

於二諦空有的異說，可依此抉擇。

**參、「橫、豎」，「單、複」** (pp.223-227)

**(壹) 二諦「橫、豎」之辨** (pp.223-224)

**一、何謂「橫、豎」** (p.223)

**(一) 古三論學者：「橫」是相對的，「豎」是絕對的** (p.223)

**橫、豎，單、複：**

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。<sup>20</sup>

**(二) 佛說空教的本義** (p.223)

**1、「橫」：「空」還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的** (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。

**2、「豎」：離一切妄執，泯除一切戲論** (p.223)

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。

---

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。

<sup>20</sup> 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」。



在這個意義上，空的了義與不了義<sup>21</sup>，是可以抉擇的。

## 二、空之「了義、不了義」(pp.223-224)

(一) 離一切見而超越妄執戲論的是「了義空」；若執有空相可取即成「不了義空」

(pp.223-224)

龍樹菩薩說：「大聖說空法，為離諸見故。」<sup>22</sup>離一切妄見，即是要學者泯絕<sup>23</sup>一切，就是空相也不可耽<sup>24</sup>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。

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。」<sup>25</sup>龍樹所彈<sup>26</sup>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。」<sup>27</sup>如落於相對

<sup>21</sup> (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，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。

<sup>22</sup> 《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。

<sup>23</sup> 泯絕：完全消滅或消失。(《漢語大詞典》(五)，p.1111)

<sup>24</sup> 耽：3.愛好。4.停留，遲延。(《漢語大詞典》(八)，p.657)

<sup>25</sup> 《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正30, 18c16-17)。

<sup>26</sup> 彈：9.割開，挑破。13.引申為指摘。(《漢語大詞典》(四)，p.150)

<sup>27</sup> 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正30, 33b15-18)：

的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。

所以龍樹菩薩說「畢竟空中，有無俱寂」<sup>28</sup>，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的，從離一切妄執而不落相對說，一切不可得，這即是了義空。

**二、「豎」是「了義空」，「橫」是「不了義空」** (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<sup>29</sup>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。

**三、宗歸一實、教申二諦** (p.224)

「教申二諦，宗歸一實」<sup>30</sup>：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。

**(貳) 二諦「單、複」之辨** (pp.224-225)

**一、「單」二諦：世俗有、勝義空** (p.224)

再說單複：約二諦說，與上面的橫、豎有關。

世俗有、勝義空是二諦。

**二、「複」二諦** (pp.224-225)

**(一)「有」與「空」都是世俗，「非有非空」才是勝義** (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

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。

<sup>28</sup> (1) 參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30, 20b1-2)：

佛能滅有無，如化迦旃延經中之所說，離有亦離無。

(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。

<sup>29</sup> 滯：6.局限，拘泥，固執。(《漢語大詞典》(六)，p.79)

<sup>30</sup> 印順法師，《中觀今論》，第1章，第1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。

有非空的。說法雖不同，實際仍不出二諦的含義。<sup>31</sup>

**(二)「有、空」、「非有非空」是世俗，「非有、非空、非非有非非空」才是勝義** (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。

**(三)凡言語所表詮、心行所緣慮的，都是世俗；唯有「心行語言斷」的，方名為勝義** (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「心行語言斷」的，方名為勝義。

**三、約眾生根性不同而差別說二諦** (p.225)

這樣，三論宗所說的四重二諦<sup>32</sup>，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不

<sup>31</sup> 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。

<sup>32</sup> (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

同而差別說罷了。

**(參) 三論宗之橫豎單複順於勝義，充分表現勝義空宗的特色** (pp.225-227)

**一、三論宗之橫豎單複與辯證法之異同** (pp.225-226)

**(一) 辯證法說正反合，都是順於世俗名言而安立的，唯橫而無豎** (pp.225-226)

三論宗的橫豎說，與辯證法有類同處，也有不同處。

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) 三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的，雖說空、說非，卻不滯於有空的總合** (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。

**二、三論宗的「超絕論」** (pp.226-227)

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。

處了。這是**第一重二諦**，也可說是根本的二諦。

但有些人，不得佛說二諦的意趣，別執真俗二諦，不即又不泯，佛這才又說：說有說空是俗諦，非有非空為真諦（**第二重二諦**）。但這非有非空，是有空相即而泯絕，不是離卻有空，別有什麼非有非空的。

如著相而不相即——不得意，佛又不得不說**第三重二諦**：有、空、非有非空為俗；非有、非空、非非有非空為真。

如不得意，還是無用的。總之，凡言思所及的（落於相對界）是俗；言忘慮絕的是真。

三論宗**四重二諦**的建立，是通經的，對治當時執見的；也可以依此而說明三論宗學發展的程序。如關河古義是初重二諦（言說邊近於天臺家的通義）；攝山的南土新義，是第二重二諦（言說邊近於天臺家的別義）；興皇以下的圓中圓假，是第三重二諦（言說邊近於天臺家的圓義）。但方便立說不同，而三論宗意，始終是一貫的。

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「亦有亦空」，雖不礙於「亦有亦空」，而意在**即有空而泯絕無寄**<sup>33</sup>。

非有非空，不是孤零<sup>34</sup>的但中<sup>35</sup>，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。

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)

於、教，中、假：

**（壹）「於二諦」與「教二諦」**<sup>36</sup> (pp.227-228)

**一、總標** (p.227)

古三論師曾提出「於二諦」與「教二諦」的名字：<sup>37</sup>

<sup>33</sup> 寄：1.委託，託付。2.依賴，依附。《漢語大詞典》（三），p.1505)

<sup>34</sup> 孤零：孤單，孤獨。《漢語大詞典》（四），p.225)

<sup>35</sup> 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。

<sup>36</sup> 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，這是以能證能示的名言、意言，而以證顯為大用的，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。

<sup>37</sup> [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。

問：云何是二於諦？云何是教諦？

答：**所依即是二於諦**。以於凡聖皆是實故稱二於諦，亦是於二諦謂色未曾空有，於二解是實，故云**二於諦**。《百論》引棗奈望苾皆不虛，《智度論》引「無名指」形「有名指」，皆實也。**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。

## 二、別釋 (pp.227-228)

### (一)「教二諦」 (p.227)

「教二諦」是說明二諦為如何如何的。

### (二)「於二諦」 (p.227)

「於二諦」可有二義：

#### 1、從佛菩薩安立言教說，「於二諦」即佛智體悟的不二中道 (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——不二是非礙二的，是「教二諦」所根據的；依「於二諦」而有言教，即「教二諦」。

《中論》說「諸佛依二諦，為眾生說法」，「所依」即「於二諦」，「為眾生說」即「教二諦」。

#### 2、從眾生的修學說，依佛的言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道 (p.227)

(二)從眾生的修學說，

佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的、絕對的。所以佛說的教二諦，說有，為令眾生了解為非有——有是非實有；說空，令眾生了解為非空——空是不真空。

從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。

這樣，以言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道。

## 三、凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空；佛菩薩於俗有真空而不執有空入中道 (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，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為「於二諦」，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令眾生悟解不二中道，不是令眾生聞有著有、聞空滯空的。

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。

**(貳)「中」、「假」** (pp.228-229)

**一、三論宗的正義：有、空為假名，非有非空為中道的「中假義」，但決不執取中假**(p.228)  
 這樣三論宗的正義，即中假義，但決不執取中假。<sup>38</sup>

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」<sup>39</sup>。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！」<sup>40</sup>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。<sup>41</sup>但

<sup>38</sup> (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。

<sup>39</sup> 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」。

<sup>40</sup> 〔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！」

<sup>41</sup> 〔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。

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。

**二、佛法體證的重心：即俗而真，重在超越而遠離一切見執** (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！



## 第十一章、中道之實踐

### 第一節、頓漸與偏圓

(pp.231-237)

釋厚觀 (2014.11.15)

#### 壹、根機有利鈍，悟證有頓漸，所悟真理有圓偏 (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、證悟之類別 (pp.231-233)

##### (壹) 中國佛教界所稱頌的證悟：道生的頓悟，禪宗的頓悟 (p.231)

##### 一、略標 (p.231)

向來中國佛教界所稱頌<sup>1</sup>的證悟有二：(一) 道生的頓悟，(二) 禪宗的頓悟。<sup>2</sup>

##### 二、別釋 (pp.231-232)

##### (一) 道生：主張頓悟成佛，漸修頓悟 (p.231)

道生與禪宗的頓悟是不同的：

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。<sup>3</sup>在平時修集種種資糧，達

<sup>1</sup> 稱頌：稱贊頌揚。(《漢語大詞典》(八)，p.117)

<sup>2</sup> 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。

<sup>3</sup> 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。

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。

**(二) 禪宗：主張直下頓悟，先求自悟本心** (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<sup>4</sup>大悟的，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。

**三、道生約究竟佛位的圓滿頓悟說，禪宗約眾生初學的直悟本來說** (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<sup>5</sup>說。

**(貳) 依大乘佛法的共義說：從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修** (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)

**(一) 從漸修到頓悟** (p.232)

**1、漸修** (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<sup>6</sup>積集福德、智慧無邊資糧。<sup>7</sup>

<sup>4</sup> 廓然：5.阻滯盡除貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1254)

<sup>5</sup> 本來面目：2.指人本有的心性。(《漢語大詞典》(四)，p.710)

<sup>6</sup> 護法等菩薩造，《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。

<sup>7</sup> 護法等菩薩造，《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？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。

龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」<sup>8</sup>

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。<sup>9</sup>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<sup>10</sup>，此時都沒有圓滿。

## (二) 從頓悟至圓修：性修至究竟成佛 (pp.232-233)

更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。

---

<sup>8</sup> 《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。

<sup>9</sup> 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。

<sup>10</sup> 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。

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。如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。

**三、結說：因事修起頓悟，依真悟起廣行，頓悟在實踐過程的中心，為大乘修行之通規** (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<sup>11</sup>。

**參、釋「偏、圓」** (pp.233-235)

**(壹) 總標所悟的真理：「悟圓中」與「悟偏真」** (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。

**(貳) 略舉各家之說** (pp.233-235)

**一、藏傳與天臺宗** (p.233)

上面曾說到，西藏傳有二宗：(一) 極無戲論，(二) 現空如幻；<sup>12</sup>天臺宗也說有偏真與圓中兩類。

**二、唯識家、月稱：見道時不悟圓中，以究竟圓悟中道為成佛** (p.233)

唯識家說真見道證真如而不見緣起<sup>13</sup>，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。

<sup>11</sup> 正軌：2.正道，正當的途徑。(《漢語大詞典》(五)，p.315)

<sup>12</sup> (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) 宗喀巴大師造，法尊法師譯，《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，謂於名言許外境者，名經部行中觀師；及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。就立勝義，亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻；及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等，其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。總其印、藏自許為中觀之論師，雖亦略有如是許者，然僅抉擇龍猛菩薩弟子之中大中觀師，有何宗派若諸細流誰能盡說。

<sup>13</sup> (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。

**三、三論宗：不承認大乘有偏真悟，悟即是悟圓中** (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。

**四、龍樹《大智度論》：有偏真與圓中二類** (p.233)**(一) 悟偏真：般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生** (p.233)

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。」<sup>14</sup>由般若慧泯絕<sup>15</sup>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。

## (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，無能證、所證，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，能證、所證的差別，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，能證、所證，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。

<sup>14</sup> (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。

<sup>15</sup> 泯絕：完全消滅或消失。(《漢語大詞典》(五)，p.1111)

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」<sup>16</sup>，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

**(二) 悟圓中：慧眼無所見而無所不見** (pp.233-234)

然論中也曾說「慧眼無所見而無所不見」<sup>17</sup>，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。<sup>18</sup>

<sup>16</sup> 《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。

<sup>17</sup> 《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。」

<sup>18</sup> (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》卷二 (大正八·二二七中——下) 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) 卷四〇四 (大正七·二

**(參) 別釋各家之說** (pp.234-235)**一、關於天臺宗「三智一心中得」** (pp.234-235)**(一) 天臺宗主張「三智一心中得」，認為可圓觀圓證** (p.234)

天臺宗引《大智度論》說「三智一心中得」<sup>19</sup>，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。

**(二) 印順法師之評論** (p.234)**1、「三智一心中得」之說與《大智度論》不合** (p.234)

考《大智度論》卷二七原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」<sup>20</sup>。「道智是行相」<sup>21</sup>，以道智得一切智、一切種智，所以《大智度論》

一下)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)卷八(大正五·四三中)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》卷三九(大正二五·三四八上——中)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，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。

<sup>19</sup> [隋]智者大師說，《妙法蓮華經玄義》卷9(大正33, 789c18-20)：

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。

<sup>20</sup> (1)《大智度論》卷27(大正25, 260b17-18)：

一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。

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。三智一心中得，或二智一心中得，<sup>22</sup>姑且不談，總之是圓證的。

## 2、「一心中得」之意義 (p.234)

一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：<sup>23</sup>

### (1) 一心還是有次第：可解說為先般若智證真，後方便智達有 (p.234)

(一) 一心，還是有次第的，如一剎那中有先生後滅<sup>24</sup>；依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。

(2) 《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。

<sup>21</sup> 《大智度論》卷 27 (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。

<sup>22</sup> 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。

<sup>23</sup> 《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。如一心中有三相，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。

<sup>24</sup> (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)。



**(2) 一念心中得：雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用** (p.234)

(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。

**(3) 一念中得：一念中得，即可一念心中用** (pp.234-235)

(三) 一念中得，即可一念心中用。<sup>25</sup>

**二、三論宗主張：「小乘聖者但證偏真；大乘的證悟，悟即圓中」** (p.235)

三論宗以為「發心畢竟二不別」<sup>26</sup>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<sup>27</sup>，這是無差別中作差別說，約偏重說，是約頓得漸用說。

<sup>25</sup> 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。

<sup>26</sup> (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，二地千法故也。

<sup>27</sup> (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) 無性菩薩造，《攝大乘論釋》 (大正 31, 431b18-23)：

如啞正受義者，譬如啞人，正受境界無所言說；如是根本無分別智，正證真如，離諸戲論，當知亦爾。

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<sup>28</sup>曲<sup>29</sup>見。

### 三、藏傳中觀者之說 (p.235)

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。<sup>30</sup>

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。

### 肆、印順法師總論「頓、漸，偏、圓」 (pp.235-237)

〔壹〕證悟必先要有空有無礙的正見，因眾生利鈍不同，而有證偏真與證圓中之別 (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<sup>31</sup>的正見；這是三論、天臺以及藏傳中觀者所公認的。

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。

<sup>28</sup> (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)

<sup>29</sup> 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。”<sup>17</sup>引申為細小。(《漢語大詞典》(五)，p.562)

<sup>30</sup> 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。

<sup>31</sup> (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

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。

**〔貳〕評「但漸無頓」之說** (p.236)

**一、月稱等不承認見道能頓見圓中，主張但漸無頓** (p.236)

月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。

**二、印順法師之評論** (p.236)

**（一）「但漸無頓」之說與龍樹意不合** (p.236)

然藏傳的寶鎧《律生疏》<sup>32</sup>，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》<sup>33</sup>顯然的不合。

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。

<sup>32</sup> 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。」

<sup>33</sup> (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〈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

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》<sup>34</sup>，龍樹菩薩不過引用經義而已。

但此所說的利鈍二根，是以未證悟前有无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。<sup>35</sup>

**(二) 月稱僅承認見道的極無戲論，是約大乘正常道說** (p.236)

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。

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。

<sup>34</sup> (1) 詳見《不決定入定入印經》(大正 15, 699c9-703a2),《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。

<sup>35</sup> 《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。

**〔參〕評「但頓悟圓中」之說** (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<sup>36</sup>，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的，但結果也還是安立三關<sup>37</sup>，次第悟入。

故見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的。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！

---

<sup>36</sup> 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）

<sup>37</sup> 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。

其次，在見性之後，再用功修持，則不但為「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)

釋厚觀 (2014.11.22)

### 壹、緣起正觀的修習 (pp.237-239)

#### (壹) 緣起正觀的修習，有兩大類 (p.237)

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。<sup>1</sup>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」<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> (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。」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) 離緣起正觀而高談悟解空性之流弊** (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。

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」<sup>3</sup>。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

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。

(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。

<sup>3</sup> (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。

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。<sup>4</sup>

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。

**（參）佛法的正常道：不依世俗諦，不得第一義**（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<sup>5</sup>、二十七品<sup>6</sup>，詳談正觀緣起、遠離邪見。如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼<sup>7</sup>，失去佛教的正宗。

**貳、「緣起相有」與「緣起性空」**（pp.239-252）

**（壹）緣起相有**（pp.239-242）

**一、無明是生死的根本**（pp.239-240）

**（一）緣起論中主要是十二緣起**（p.239）

緣起的相有與性空，試為分別的解說。

先說緣起相。

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」<sup>8</sup>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」。

**（二）以無明為根本，而有生死流轉的十二有支**（p.239）

生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。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。

<sup>4</sup> 正觀空者與邪見人之差別，參見《大智度論》卷 18（大正 25，193c14-194a26）。

<sup>5</sup> 《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉（大正 30，36b17-c24）。

<sup>6</sup> 《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（大正 30，36c24-39b27）。

<sup>7</sup> 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。（《漢語大詞典》（八），p.449）

<sup>8</sup> 《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。



**(三) 中觀者認為：執我執法的無明，為三乘所共斷的煩惱** (pp.239-240)

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<sup>9</sup>。

<sup>9</sup> (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。」〔《入中論》卷5(漢院刊本20)〕

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，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：

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。」<sup>10</sup>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〈十二因緣品〉<sup>11</sup>，也如此說。

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、薩迦耶見是生死的根本 (p.240)

有些經中，說薩迦耶見是生死根本。<sup>12</sup>

「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅。」〔《入中論》卷6（漢院刊本20）〕

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。

- <sup>10</sup> (1) 龍樹菩薩造論，法尊法師譯，《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) 宗喀巴大師造，法尊法師譯，《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。」
- <sup>11</sup> 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。
- <sup>12</sup> (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，

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。

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、執取識是生死的根本 (pp.240-242)

#### (一) 執取識即無明相應識、薩迦耶見相應識 (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」<sup>13</sup>。

此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識、薩迦耶見相應識。

#### (二)《廣百論》：識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅 (pp.240-241)

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。」<sup>14</sup>

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。

<sup>13</sup> (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)。

<sup>14</sup> (1) 聖天 (提婆) 菩薩造，《廣百論本》卷 1 (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) 宗喀巴大師造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 20，台北：福智之聲

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。

**（三）《增壹阿含經》：世間眾生愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶**（p.241）

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。」<sup>15</sup>

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。」

- <sup>15</sup>（1）無著菩薩造，《攝大乘論本》卷1引經（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。

- （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、喜阿賴耶」；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。

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<sup>16</sup>不同。

**（四）舉《六十如理論》與《大乘二十頌論》之說**（pp.241-242）

《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝。」<sup>17</sup>

《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。」<sup>18</sup>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<sup>19</sup>。

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》<sup>20</sup>。

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。

（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。

<sup>16</sup> 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。

<sup>17</sup> （1）龍樹菩薩造，《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。

<sup>18</sup> （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。

<sup>19</sup> 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）

<sup>20</sup> 《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。

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。

**〔五〕生死根本識，若約因果說，是感業苦的因果論；約能所說，是執境為實有的識** (p.242)  
 所以生死根本識，若約因果說，依無明業感而有生死，即感業苦的因果論。  
**約見相——能所<sup>21</sup>說**，即是執境為實有的識；凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根元。

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，根本也只要一，悟理解脫也必然同一。

**〔六〕龍樹對「唯心論」之看法** (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。<sup>22</sup>若即此執為真實

<sup>21</sup> (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。

<sup>22</sup> (1) 《大智度論》卷 12 (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，姪人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妒瞋憎惡，目不欲見，以為不淨。姪人觀之為樂，妒人觀之為苦，行人觀之得道，無豫之人觀之無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀皆應見淨；若實不淨，四種人觀皆應不淨。以是故知，**好醜在心，外無定也——觀空亦如是。**

(2) 《大智度論》卷 74 (大正 25, 581b20-c3)：

問曰：此中說空等法深，是何等空？

答曰：有人言：三三昧——空、無相、無作；心數法名為定，定故能觀諸法空。

有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故，名為空三昧。

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？

心或真常心，那不過是「梵王舊執」<sup>23</sup>，婆羅門教的舊思想而已！

**(貳) 緣起性空** (pp.242-252)

**一、我空與法空** (pp.242-247)

**(一) 有情身中我性不可得為我空，一切法上自性不可得為法空** (p.242)

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。

**(二)「我」與「法」有二種** (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。

這二種我法，所說的我義極不同。

**(三)「補特伽羅我見」與「薩迦耶見」**<sup>24</sup> (p.243)

---

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。

(3) 參見印順法師，《中觀今論》，第5章，第3節〈空〉，pp.70-75。

<sup>23</sup> 《大智度論》卷31〈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。」

<sup>24</sup> 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

**1、補特伽羅我見** (p.243)

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<sup>25</sup>。

**2、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。

故人我見與薩迦耶見，極為不同。

**3、佛法重在不起薩迦耶見；要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執** (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。<sup>26</sup>補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託<sup>27</sup>而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。

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。

<sup>25</sup> (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。

<sup>26</sup> 《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。」

<sup>27</sup> 依託：2.倚傍，依靠。(《漢語大詞典》(一)，p.1351)



**(四) 補特伽羅我執（人我執）與法我執** (pp.243-244)**1、悟得法無自性，則補特伽羅的自性見也隨之不起** (p.243)

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。<sup>28</sup>

大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」<sup>29</sup>？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。

**2、悟得補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立** (pp.243-244)

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、遠離薩迦耶見，與廣明一切法性空，意趣完全一致** (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。

**(五)「我空法有」與「我法皆空」** (pp.244-245)**1、《阿含經》說我空法有之真義** (p.244)**(1)「我」之定義** (p.244)

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼 (ātman)」<sup>30</sup>，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<sup>31</sup>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) 佛之本義：無我、無我所是勝義空；有業果緣起是世俗有** (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。

<sup>28</sup> 《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)。

<sup>29</sup> 龍樹菩薩造,《十二門論》(大正 30, 160b3-4):「一切有為法皆空,有為法尚空,何況我耶?」

<sup>30</sup> 參見萬金川,《中觀思想講錄》, pp.93-94。

<sup>31</sup> 息息:2.猶言時時刻刻。(《漢語大詞典》(七), p.503)

依空宗講，這話並不錯。蘊、處、界一切是虛妄的、無常的、待他的。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。**

### 2、有宗：我是無，法是實有 (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。

### 3、空宗：自性我法都無，幻現我法皆有 (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。

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。

## (六)「我與我所」，「我空與法空」 (pp.245-246)

### 1、「我」與「我所」之類別 (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、佛法說「無我無我所」，重於破除薩迦耶見；知我無自性，我所也即不可得 (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，有所我才會有我，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。

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。

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？」<sup>32</sup>

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**。

### **3、我空與法空，二者的原理是一樣的** (p.246)

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。

### **(七) 如執著法有自性，必不能通達無我** (pp.246-247)

#### **1、法我見、補特伽羅我見、薩迦耶見，根本錯誤在執有自性** (pp.246-247)

上面說過<sup>33</sup>，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**。

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。」<sup>34</sup>如真能通達自我不

<sup>32</sup> 《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。

<sup>33</sup> 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**。

<sup>34</sup> (1) 龍樹菩薩造，《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。我見亦如是，依陰得顯現，如實檢非有，猶如鏡面影，如人不執鏡，不見自面影，如此若析陰，我見即不有。……**陰執乃至在，我見亦恒存，由有我見故，業及有恒有**。

(2) 月稱論師造，法尊法師譯，《入中論》卷1引《寶鬘論》：

可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

**2、小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空** (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。<sup>35</sup>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。

**3、菩薩法初廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門** (p.247)

依《中論》<sup>36</sup>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。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

**二、如何觀我空** (pp.247-250)

**(一) 觀我空，須在五蘊的和合相續中觀察** (p.247)

觀察修習時，不妨我、法別觀。

如何觀察無我？經說我依五蘊而有<sup>37</sup>，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。

《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）

<sup>35</sup> 參見《中論今論》，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。

<sup>36</sup> (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》，pp.316-318；《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）。

<sup>37</sup> 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。」

**(二) 各種觀門** (pp.247-250)

**1、兩種觀察：別觀與總觀** (p.247)

此可分為總、別的兩種觀察：

**(1) 別觀** (p.247)

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？

**(2) 總觀** (p.247)

總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。

**2、三種觀門** (pp.247-248)

**(1) 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。<sup>38</sup>

**(2) 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。

**3、四種觀門：色不即我，色不離我，色不在我中，我不在色中** (p.248)

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。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 《雜阿含經》卷 5 (110 經) (大正 2, 36c15-19)：

佛告火種居士：「我為諸弟子說諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切如實觀察非我、非異我、不相在；受、想、行、識亦復如是。」

<sup>39</sup> 《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。

一是我見；後三是我所見。約五蘊說，即成為二十種我我所見。

#### 4、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。<sup>40</sup>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。

#### 5、七法觀 (pp.248-249)

##### (1) 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。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> (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。

<sup>41</sup> (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

**(2) 別釋** (pp.248-249)

**A、一、離、具支、依支、支依** (p.248)

前五與即、離、相在、相屬大同，另加**支聚與形別**而成七。

**B、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。

**C、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；如失眠、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。

**(3) 印順法師之評論** (pp.249-250)

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。

---

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。

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。<sup>42</sup>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、輶<sup>43</sup>等拆開來，車子是不存在了，可是輪、輶、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、輶相？

以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。

**(三) 小結：破除我法實有自性執，生死流轉即能寂滅** (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。

- <sup>42</sup> (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) 宗喀巴大師造，法尊法師譯，《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。

<sup>43</sup> 輶(ㄌㄞˇ)：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、羊車皆用輶，左右各一。4.指車輪的外緣。(《漢語大詞典》(九)，p.1307)



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。

### 三、如何觀法空 (pp.250-252)

#### (一) 觀「諸法無生」而證法空 (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。<sup>44</sup>同時，

<sup>44</sup> (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！

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

菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。<sup>45</sup>

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<sup>46</sup>，也即得涅槃。

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。**

- <sup>45</sup> (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 (大正 25, 555a3-24); 《大智度論》卷 86 (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):  
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。**」

- <sup>46</sup> 《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**

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》<sup>47</sup>詳說。

**(二) 觀察自性不可得的下手方法：無常觀、無我觀** (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<sup>48</sup>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<sup>49</sup>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。

**(三) 從一切法的「相續、和合」中，觀自性了不可得** (pp.251-252)

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·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。」<sup>50</sup>

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」。<sup>51</sup>

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。

<sup>47</sup> 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。

<sup>48</sup> 新新: 1.新之又新, 不斷變新。(《漢語大詞典》(六), p.1077)

<sup>49</sup> 束: 1.捆縛。2.纏繞。4.聚集。(《漢語大詞典》(四), p.777)

<sup>50</sup> (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。

<sup>51</sup> 《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。」

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。

**〔四〕從相續、和合中廣觀一切法空，更應反觀無我、無我所** (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。」<sup>52</sup>

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。<sup>53</sup>

<sup>52</sup> (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。

<sup>53</sup> (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，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

生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；<sup>54</sup>必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

**參、悟入空性之資糧** (p.252)

**〔壹〕三乘共通的解脫道——依三增上學（戒定慧）得解脫** (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。

**〔貳〕大乘不共的菩提道——依三心（菩提願、大悲心、性空慧）修六度** (p.252)

大乘學者，尤應以菩提願為依，大悲心為本，真空慧為方便，<sup>55</sup>廣行無邊大行，積集無量福德、智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。這些，別當解說。<sup>56</sup>

---

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) 無著菩薩造，〔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。」

<sup>54</sup> 參見印順法師，《中觀今論》，第 11 章，第 2 節〈緣起空有〉，pp.239-241。

<sup>55</sup> 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。……

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。

<sup>56</sup> 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)

釋厚觀 (2014.12.20)

### 壹、中觀宗之特色：空有無礙 (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、空宗與有宗是否一味無諍 (pp.253-254)

#### (壹) 有些學者以為佛法沒有空有的差別 (p.253)

有些學者，以為佛法是一味的，沒有空、有的差別。

#### (貳) 有的以為佛法雖有空有二宗，而實際是共同的 (p.253)

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。

#### (參) 印順法師之看法 (p.253)

##### 一、以緣起安立一切法，以解脫為究竟，究竟的真理是一致的 (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、事實上，印度確有空宗與有宗的存在，必有其根本不同處 (pp.253-254)

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。

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<sup>1</sup>不清的對峙<sup>2</sup>現象？

##### 三、空宗與有宗的根本不同處，應該深刻地去認識它，不應該模稜兩可地去融貫它 (p.254)

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

<sup>1</sup> 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)

<sup>2</sup> 對峙：1.相對而立。2.對抗，抗衡。(《漢語大詞典》(二)，p.1299)

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<sup>3</sup>的「將無同」<sup>4</sup>地去融貫它。

**參、空宗與有宗都說空也說有，但偏重不同** (p.254)

**(壹) 佛說有也說空，說事相也說理性；但佛弟子有所偏重，漸漸現出不同的形態** (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！

**(貳) 佛法在空有、性相等，可有相對的側重而不應該脫節** (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！

**(參) 空宗不只說空也說有；有宗不只說有也說空** (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。

**肆、從相對的比較中安立「空宗」與「有宗」** (pp.255-257)

**(壹) 以中觀的勝義空為空宗，以說勝義一切空為不了義的是有宗** (p.255)

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，空有之爭，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。

**(貳) 從空有的相對側重看空有二宗** (pp.255-257)

**一、外道與佛教** (p.255)

佛法中的空有二宗，也有這種的傾向。所以可作如下的解說：

<sup>3</sup> 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)

<sup>4</sup> 將無同：猶言莫非相同，恐怕相同。(《漢語大詞典》(七)，p.810)

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」。<sup>5</sup>

### 二、小乘與大乘 (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 (p.256)

#### (一) 唯識學者依空義淺深分小乘學派為六宗，地論學者分為四宗 (p.256)

唯識學者曾分小乘學派為六宗<sup>6</sup>，從「我法俱有宗」到第六「諸法但名宗」，

<sup>5</sup> 《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。」

<sup>6</sup> (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：

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：



即空義的逐漸增明，漸與大乘空義相鄰近。

中國地論學者也分為四宗<sup>7</sup>，說到毘曇「有」與成實「空」。

這可見空有二義，單在小乘學派中也是存在的。

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，從空義淺深的觀點而組成如此次第的。

**(二) 在相對的比較下，顯出空有的階段不同** (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。

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。

<sup>7</sup> (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。

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、依「大乘三系」論空有 (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、中觀的空宗：世俗諦法一切皆有，勝義諦中一切皆空 (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<sup>8</sup>於究極，也才算是空到家了。

###### 2、清辨論師等雖承認一切皆空，然於世俗諦中仍許是實有，雖說空但不徹底 (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。

###### 3、唯有確立二諦都無自性的中觀者才是徹底的空宗 (p.257)

依此差降<sup>9</sup>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。<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 臻 (ㄓㄨㄣˋ)：1.到，達到。(《漢語大詞典》(八)，p.800)

<sup>9</sup> 差降：按等第遞降。(《漢語大詞典》(二)，p.976)

<sup>10</sup> 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)。

**伍、從各宗派明空的方法，看有宗不空的思想** (pp.257-261)

**(壹) 從各宗派明空的方法去了解，有宗雖也說空，但不是究竟的空義** (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。<sup>11</sup>

**(貳) 舉說一切有部、唯識系、真常系三例說明** (pp.257-261)

**一、說一切有部：我空，法有** (pp.257-258)

**(一) 事理、心境等一切皆是實有的，即勝義有；依勝義有而相續、和合有的是世俗有** (pp.257-258)

今舉例說明：

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。**

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。

<sup>11</sup> 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。

**(二) 如八微和合而有瓶、柱，八微是真實有，八微所現起的瓶柱等是假有** (p.258)

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。<sup>12</sup>

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。

**(三) 五蘊和合而有我，五蘊是勝義有，我是假有** (p.258)

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。

**(四) 有部所說的實有、假有，都是不可空的，空的僅是主觀認識的錯誤** (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。

**二、唯識宗：「離心的外境」是空，「不離心的外境」與「唯心的內境」不空** (pp.258-260)

**(一) 唯識宗的空是依於依他有法遠離遍計所執而顯，此空性是勝義有** (p.258)

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。

**(二) 境不是離心而獨立的客觀存在，離心的外境是空** (pp.258-259)

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

<sup>12</sup> (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。

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。<sup>13</sup>

<sup>13</sup> (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。」**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。**

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！

**（三）唯識家主張：「離心的境」是空，甚至「離境而有實在的心」也是空的**（p.259）  
 唯識家的意思，不單是有此孤零零<sup>14</sup>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。

**（四）有部對於現似的外境認為是實有，而唯識宗認為是空，空的範圍比有部更廣大**（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。

**（五）護法論師：第七識的執著我法為遍計所執是空的**（p.259）

護法論師以第七識的執著我法為遍計所執，是空的。<sup>15</sup>

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。

**（六）唯識者說現似外境空，即同時承認唯心的內境不空；說遍計執空，即說依他的心識不空**（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。

唯識者儘管說空，終於是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。即有即空的自性空，唯識學者是從來不曾理解過的。

<sup>14</sup> 孤零零：孤單，孤獨，無依無靠。（《漢語大詞典》（四），p.225）

<sup>15</sup> 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。

**三、真常唯心系：執境、現似心外的境、虛妄分別心是空，而真心不空** (pp.260-261)

**(一)真常唯心論者的空：不只執境、現似心外的境是空，連虛妄分別心也是空** (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。

**(二)虛妄分別心是空；但真如法性心有一切真實功德，不可說它是空** (p.260)

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。

**(三)唯識者雖說境空而又立唯心的內境不空；真常唯心者雖說妄心空而又立真心不空**

(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<sup>16</sup>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。

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。

**(參)綜合說一切有部、唯識者、真常唯心論者三家有宗對空義的解說** (p.261)

**一、三家對於空義的解釋各有不同** (p.261)

上來所列舉的三家，對於空義的解釋各有不同：

**(一)有部：執境為空** (p.261)

薩婆多部說執境為空。

**(二)唯識者：不但執境是空，現似心外的境也是空** (p.261)

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。

<sup>16</sup> 冥：11.暗合，默契。(《漢語大詞典》(二)，p.448)

**（三）真常唯心論者：不但執境及似義顯現的外境是空，連虛妄雜染心也是空**（p.261）

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。

**二、三家的空義雖各有廣狹，但都是依實立假，依不空立空**（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<sup>17</sup>稱之為有宗。

**陸、空宗與有宗之主要分歧點**（pp.261-263）

**（壹）空宗之思想來源：自性空**（pp.261-262）

空宗與有宗不同，在說此空時，即說此是有，並不以為另有什麼不空的存在。這種思想，源於如來的自性空，在小乘學派中早就有了<sup>18</sup>，不過不貫徹、不圓滿罷了！

<sup>17</sup> 三家：指說一切有部、唯識者、真常唯心論者。

<sup>18</sup> 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。……

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



**〔貳〕大眾部、經部等說過去、未來法是無，如夢境中是無，然夢事卻是有的** (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。

**〔參〕說一切有部：認為假有並不是什麼都沒有，假有必有一實有為依** (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。

**〔肆〕經部師：在某些事象上雖也達到無自性而假有，但未能擴充到一切法** (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。

**〔伍〕大乘中觀宗：直觀緣起而達一切法空，並非空之背後有不空的存在，也不是都無的頑空** (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

---

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。

在，也不是都無的頑空<sup>19</sup>。

**（陸）空宗與有宗的諍論點，主要在於如何觀空，及最後的歸宿點是否為畢竟空**（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。

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。

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！

---

<sup>19</sup> 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](mailto: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

深信三寶應從正  
見中來依正見而  
起正信乃能引發  
正行而向於佛道  
自利利人護持正  
法

印  
順  


## 財團法人印順文教基金會

地址：30268 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號

電話：(03)555-1830

傳真：(03)553-7841

郵政劃撥：19147201 財團法人印順文教基金會

E-mail: [yinshun.tw@msa.hinet.net](mailto:yinshun.tw@msa.hinet.net)

網址：<http://www.yinshun.org.tw>

ISBN 978-986-88045-7-9



9 789868 804579