

舊

法性空慧學概論



靈峰覺苑印行

法性空慧學概論

目錄

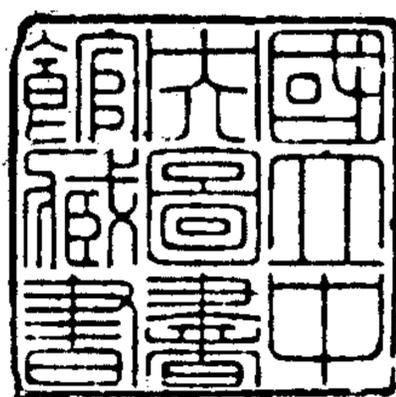
- 附
1. 因緣所生法義
  2. 二無我論

目錄

法性空慧學概論

附

1. 因緣所生法義
2. 二無我論
3. 無生法忍總攝十二門義
4. 八不中道義
5. 二諦論





# 法性空慧學概論

三十一年下學期在漢藏教理院講

- 一 略彰名義
  - 甲 法性
  - 乙 空慧
  - 丙 法性空慧學
- 二 中論在一切佛法中
  - 甲 在教理中
  - 乙 在行果中
- 三 中論在龍樹諸論中
  - 甲 宗論之部
- 四 中論在印度諸釋中
  - 乙 釋經之部
  - 丙 集經之部
  - 丁 頌讚之部
  - 甲 提婆諸論
  - 乙 中論梵志青目釋
  - 丙 順中論義入般若法門
  - 丁 大乘中觀論釋
  - 戊 般若燈論釋

法性空慧學概論

(一) 七六三

己 入中論

五 中論在中國諸宗中

甲 三論宗

乙 天台宗

丙 華嚴宗

丁 唯識宗

六 中論八不緣起偈

甲 列舉論文

乙 釋義特點

丙 文義抉擇

七 中論前二十五品

甲 列品名

乙 釋文義

八 中論後二品

九 中國佛學之特點

甲 總持

乙 融會

十 龍樹中觀與今之判攝

甲 龍樹中觀之圓活無滯

乙 學者應注重修己悟他

丙 今以理之實際及三級三宗判

攝

丁 於佛祖應善學其契理契機

一 略彰名義

甲 法性

1. 法性之名義 明顯的說，法、即指宇宙萬有一切法；性、意義很多，這裏是指普遍義和永久不變義的：遍一切法永恆不變的理性，便叫做法性。在一切法中，不限何法，都具有這種理性；無論它如何變化，都有這不變的理性存在。但這樣普遍無限永恆不變的法性，到何處尋覓？因為一切見聞思量到的種種法，都是相對有限前後變遷的，要尋求絕對不變的真實性，於一切法中都尋不到。中論云：『於種種法，凡夫分別爲有，智者推求則見其空』。因此，以智慧推究尋求的結果，都沒有可說爲真實性的；故一切法，都無永久決定性可得，也無永久決定相可得，所以說是「空」。欲於一切法中，得其永久不變決定實在的體性，絕對得不到，雖有心識上分別所得如何若何的諸法，若以智慧徹底考察，都無固定的實體可得，所以遍一切法的永久不變性，就只是畢竟空無所得了；故法性即一切法的空性。一切法既無實在可得，在普通心識上雖分別有此有彼；然徹底考察，都不能究竟成立。故一切法的徹底性，即是空性；這空性，是永久不變普遍一切的，所以稱爲法性。有些經論中說到法性、法住、法

界，法性也就是三世緣起法中，常常如此，普遍如此的空性，這就是法性的本義。

2. 法性之異名 這法性在經論中有很多異名，前面說常常如此、普遍如此的「如」，金剛經所謂「諸法如義」，維摩經所謂「一切法皆如也」；如，就是法性的異名。或於「如」上加一「真」字，即為「真如」，真即是如；只有常遍如此的，才是真實而非虛妄，這也是法性的異名。或說「諸法實性」、「諸法實相」，或如心經所說「諸法空相」，也有說「諸法空性」，還有說「虛空性」，「平等性」，「無分別性」；這些，都是法性的異名，都可以上面所講的法性本義而說明其義。因為平常所見聞思想到的種種法，都有所對待，有所限制，不能成立為普遍無限永久不變性，不能達到平等無分別，故必須達到一切都不可得的法空，才是一切法真實遍常如此的平等性。

3. 法性之增義 上來雖說有衆多異名，但其本義仍是遍一切法永恆不變的空性。然有些經論中說到的法性或其異名，則義或有增；如辨法法性論所說的法與法性，以



生死涅槃相對，生死名法，涅槃名法性，也就是雜染清淨相對。清淨法名法性，則具有種種清淨功德，故其論廣說轉依的種種功德，名爲法性。其意義則與法性本義有增了。

復次、眞如卽法性。起信論分眞如門和生滅門，依生滅門明一切雜染法，依眞如門明一切清淨法。故眞如不但爲一切法平等體，且爲一切清淨法的大乘自體、相、用，亦與空性本義有增。又如「諸法實相」，若從本義上講，諸法一切無相，遍一切法之無二無分別相爲實相。但有的地方，亦說諸法實相無相無不相；如法華經云：「諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，因、緣、果、報、本末究竟等，唯佛與佛，乃能究竟」。則諸法實相，不唯無相，而且具足一切相，無不顯現；亦是法性之增義。法性之增義雖皆不離本義，但今此法性空慧學中所講，則揀除增義，專就本義而說。

## 乙 空慧

1. 空慧之名義 前面所說的法性，就是一切法的空性。所以空慧，簡言之：也就是通達一切法空的智慧。空慧可有淺深，如依聽聞經教所得者是空聞慧，依之思惟推究而得勝解者是空思慧，依修止觀相應而得證入一切法空的智慧，則是空修慧。此中通達一切法空的智慧，正指證入法空的空慧。這空慧，或分爲「生空」、「法空」的二空慧，或於生法二空後加「空空」——以生法之空，本來卽空，非勉強使之空，故名空空——爲三空慧；或分「所取空」、「能取空」、「能所俱空」；「境空」、「心空」、「心境皆空」；也就是三空。或說十六空，十八空，二十空，都不外是將一切法分之爲二爲三，或爲十六，十八，二十，法雖有多而空則一。這能了解通達一切法畢竟是空的智慧，就是空慧本義，亦卽此處所講的空慧。

平常所說的摩訶般若，就是照見一切法徹底是空的智慧。蓋於一切法徹底的究竟的觀察一下，皆無所得。如心經說：『以無所得故』，卽入甚深般若波羅密多；此徹底無所得的智慧，就是空慧。窮究一切法到徹底，並無什麼底，以無底故，都無所得。

。此如平常起心動念，若迴光返照，予以仔細徹底的觀察，便不可得。『萬古碧潭空界月，再三撈撚始應知』——如水中撈月，再三撈撚，畢竟皆空，一無所得。又如遠視陽燄有種種相，近視則無。於一切法上反復研究徹底觀察，皆畢竟無所得。這了知畢竟無所得的，即是空慧；由此空慧，乃能通達一切法空性，故法性須以空慧而通達。

2. 空慧之異名 空慧、也有很多異名。如「二無我慧」，即人無我和法無我；明了一切衆生無主宰自體，一切法無自性實體，故一切衆生和一切法之我體皆無，也就是了達人法均空的空慧。又「無分別智」，是能通達諸法無分別性的智慧，也就是空慧。此無分別慧，主要在證入一切法性空，畢竟無所得，才是真正的無分別慧，也就是平常所說的根本無分別智。而加行無分別智，不過是能引發根本智的智慧。後得無分別智，則是證得根本智後所引起來的一種智慧，可說是具足種種善能分別觀察諸法相的智慧；所謂「善能分別諸法相，於第一義而不動」。故真正證入一切法根本性的

無分別智慧，才是真正的空慧。又：三解脫門中的「空解脫」，也是空慧；以忍可空故，於空得解脫故，就名空解脫。或名空勝解，由聞說諸法空的教理，思惟抉擇，引生了解法空的空勝解。又：如許多經論中所說的空觀，即是觀一切法空相的觀慧。觀有尋求、伺察之義，即尋求、伺察一切法空的智慧。或說「中觀」，也就是空觀。又如「空見」，見即見解，無論聞慧，勝解慧，觀行慧上法空的見解，都名空見。見又是最明利的照見，證入一切法空時極爲明利的智慧也叫空見。此中講到的異名，或者較狹，只是空慧的一分，也有些則是空慧全部。

3. 空慧之貶義 向來經論中也有些貶斥不足於空慧的。如惡取空見，即於空見上加了限制；惡取對善取而言，善取是正當的，取之不當不善巧，於空見中成了惡取，即貶斥於空慧了。又如：偏空慧，經論中彈斥二乘偏見於空，未見中道，法華喻爲「眇一目」，涅槃則謂「見無常苦空無我不淨，不見常樂我淨，見其空不見不空」。這都是貶空慧偏而不圓的意思。還有不符事理，毫無意義，毫無效果的，世間都斥爲空

想，想、即觀想，空想，也是就空慧一分而貶斥。先簡別這些空慧的貶義，以明這些都是現在所講空慧所不取的。

### 丙 法性空慧學

欲明法性，必宗空慧；宗空慧而明法性的學說，即名法性空慧學。在前面釋空慧中亦已說明法性之必宗空慧了，蓋無論說一切法，研究一切法，證明一切法，要是不達到最究竟最澈底的解決確定，終是不能夠停止的。但若達澈底，一切法都畢竟要歸到空無所得。如現代一般研究科學者，將一切萬物分析研究，其研究結果，說為原子……；但還是不能澈底，久而久之，便覺到原子也還是不究竟可破壞的，遂將以前研究的結論消失。所以若求一切法的普遍永久澈底性，必須達到一切法空。唯了達一切法空的智慧，乃能遍一切法去澈底觀察；若不得此慧，則不能澈底見到遍一切法的永恆不變性；故法性須以空慧為宗。從一切法上觀察都是空的空慧，說明遍一切法之澈底性，故叫法性空慧宗。講明此種學理的經論，名曰法性空慧學。

法性空慧學之範圍，包括很多經論。就一切世出世法，其要點都在說明一切法空，引發了達諸法皆空的空慧，如各部般若經及宗般若經的諸論，即是法性空慧學的經論。但論太廣，取其可以提綱挈領來說明的，如流通最廣的心經，便是很能夠代表的。從五蘊法上觀照到都是空，再於所了達的諸法空相中，眼、耳、鼻、舌、身、意等十二處，十八界，十二緣起，四諦，都無所得，成爲般若波羅密多；依以究竟涅槃，證入阿耨多羅三藐三菩提。不過文太古簡，能從種種方式，種種觀察推求以講明諸法都是空的，應以中論爲代表。所以就依中論爲代表來說明法性空慧學。中論觀法品云：『問曰：若諸法盡畢竟空，無生無滅是名諸法實相者，云何入？答曰：滅我我所著故，得一切法空無我慧者名爲入』。這一段文，很可說明能證入法性——諸法實相的，須是真正的空慧——空無我。故通達法性，須以空慧爲宗。

二 中論在一切佛法中

此言中論，即指法性空慧學，不過以中論爲代表而說。此中分二：

甲、在教理中 一切佛法之教理，可從因緣、四諦、二諦、三性中去概括說明。四諦者，乃世出世間因果，此因果即爲因緣法之具體說明。第此因緣法，要是執爲固定實在，則成爲自然有，或計爲無因者，即非是因緣法了。是故若欲澈底明了因緣法，則須深明中論的不生滅等八不義。若能澈底見因緣法，即是成佛。換言之，見因緣法即見佛法身。中論云：『若見因緣法，則爲能見佛，見苦、集、滅、道』。所謂見因緣法即見佛之法身，及苦集滅道世出世之因果也。顧因緣法可見淺見深，當有種種差別；要之，不能見到究竟，則不能真見因緣法，能完全圓滿見到因緣法者，厥爲佛陀。是故見因緣法即得佛慧；見是清淨因緣法，即見滅道二諦也。必明諸法空理，乃能善見因緣法，所謂『以有空義故，一切法得成』。因爲見苦、集、滅、道即是法寶，澈底能見此者，即是佛寶，依此而修行者，即是僧寶。由此，三寶具足，咸以善見因緣法而得之。諸法空慧能善見因緣法，亦爲善見苦、集、滅、道，乃至成就三寶功德，此乃從因緣四諦上的說明。

次說世俗諦與第一義諦。中論云：『若人不能知，分別於二諦，則于深佛法，不知真實義』。此偈乃明於甚深佛法道理，要善能了知二諦；於二諦義分別明了，即能了達真實究竟。法性空慧常依二諦說，故於論中作如是釋：第一義因言說，言說是世俗。所以佛說法，依二諦以顯明第一義，必以言語文字名句詮表，故不依世俗不能說第一義；由不能說，即不能了解第一義，不得至解脫涅槃。由此，甚深佛法皆依此二諦；若能分別明了，即能知真實究竟。法性空慧學，即依世間言說，以種種方便而顯第一義者。此善能運用世俗言說而說明第一義之二諦，遍通於一切佛法教理之中。

再就三性而說：宗喀巴之緣起讚釋上，有三性釋，謂：『因緣生是依他起，執有自性是徧計執，離自性執是圓成實』。緣起讚者，讚中論之八不緣起頌，此頌乃龍樹菩薩讚佛善說緣起者也。諸經論教典，多以三性說明佛法，雖中論中說有二諦未說有三性，但其義非不具，故緣起讚以三性解釋，更令明了。所謂依他起者，乃依因緣而得生起；若於依他緣起一一法上執有自性，即徧計執，非因緣起。但世間因緣生法中



，執自性之遍計執常在一起，若離自性執即圓成實，亦即涅槃解脫之出世因緣法也。此種三性解釋，於西藏相傳，謂與唯識宗互相敵對；然於中國佛法相傳者觀之，此與賢首家之解三性既甚相近，即與唯識宗亦不衝突。如成唯識論云：『若執唯識真實有者，亦是法執』。雖然一切法皆不離識，然識亦因緣生法；是故執有一點實體者，即遍計執。須知自性亦無自性，所以對待上有處亦可說自性耳。在法性空慧學上說明此三種義，既顯他特殊之宗旨，亦可遍入諸教理中。

余嘗著佛法總抉擇談，謂：『遺蕩一切遍計執盡，即證圓成而了依他』。此義，謂一切教理中，有一部分特別側重破遍計執以說明一切法。謂對一切衆生乃至等覺菩薩，都有最微細所知障法執未窮，故佛說法只要遺蕩破盡徧計執。佛說法以盡遺徧計執，同時也就說明了世出世間因果法，謂沒有決定相的沒有自性的畢竟空。此同於心經所謂『以無所得故』；般若經云：『乃至涅槃亦不可得』。說一切佛法，側重破徧計執性，其餘依他、圓成已不須另說。因為凡是名相所詮，都為世間衆生及菩薩之施

設方便，未至圓滿佛智，於種種法上仍有微細所執，故專從遣蕩一切徧計執，即善能觀察一切法諸相皆空，引發離我我所的空無我慧，證圓成實性，而了達性畢竟空之依他緣起義。此明法性空慧宗之要點，特別重在以遣蕩徧計執而說一切法也。

乙、在行果中 三乘行果，在於了脫生死而證涅槃。生死之如何成爲生死流轉，與如何乃能解脫而證涅槃，其要點乃在是否隨逐無明取著，於因緣生法執有一個真實體性。如中論云：『受諸因緣故，輪轉生死中』。此「受」字，於後代譯爲「取」，即執取因緣生法各有各實自體，由無明執取而造善不善業，乃隨煩惱業而流轉生死也。解脫即：『不受諸因緣，是名爲涅槃』。因不執取因緣法爲實，不由無明而造善惡業，乃獲解脫。其不執取因緣法，以見諸法畢竟空故。謂於五陰等一切法不起執著，即於五取蘊不生執取；以於因緣法而不執取，即見一切法空無我性，由是即解脫生死流轉而證涅槃也。善觀法空而不起執著，乃是了生死證涅槃之最扼要處。般若等經論，處處明此義。此偈已善成立三乘觀行及證出世聖果，乃法性空慧學說明行果之宗要

所在。

復有諸經論，講到行果上最重要處，在由加行入見道；此爲出世之交叉點。蓋入見道前之煖、頂、忍、世第一——四加行位，有一分經論，謂忍位之下忍——忍卽定慧忍可，慧與定相應故——印一切境空；再進至中忍，則印能觀心亦空；麁至上忍及世第一，則雙印心境俱空（世第一很短，乃上忍位最後一刹那）。從心境俱空卽入於真見道，謂一切分別相都不可得，引生一切法畢竟空無相之智慧。由廣修福慧資糧，種種加行，引發世第一最後刹那心境俱空之空慧，乃得入真見道位。但見道分真見道與相見道；初證入見道位時，於諸法行相都無可得，曰真見道；至相見道，所謂四諦、十六行相乃再生起。然最要緊者，卽入真見道，乃證出世聖果。唯二乘中鈍根者，見衆生我空，未見法我空耳；而二乘利根者，亦由見法空而入。若大乘初地，則決定須見一切法畢竟空無所得，才入真見道。此關若未通過，終住在世間心境，未能入大乘聖位之菩薩歡喜地也。餘諸經論，或從境空、心空到俱空次第悟入。但扼要者，卽

總明一切法空慧，法性空慧宗即注重此總顯一切法畢竟空也。

西藏有此傳說：「非得真正龍樹空見，不能入真見道」。龍樹中觀空理，原即佛說諸經中法性空慧學之宗旨所在。觀因緣生法自性皆空，非但初發心至成佛皆不離此，尤爲入真見道之最要觀行。

此義在禪宗有「把斷要津，凡聖不通」之句。宗下之專提向上，世出世間法都可立，都不可得，所謂「凡聖情盡，體露真常」；亦即教下說一切最勝義畢竟皆空也。龍樹依世俗言說第一義，所以有立有破，皆世俗方便。提婆謂破如可破，故能破言亦無自性。唯心言俱寂，乃悟第一義空入真見道也。第一義空，徧於世出世間法，體性平等，而真見道獨據轉凡成聖之要津，能通過此要津者，即時轉凡成聖。

佛法總抉擇談上亦略講到：「若從策發觀行、伏斷妄執以言之，應以般若宗爲最適。如建都要塞，最便尅敵致果也」。法性空慧能摧壞妄執，得勝利果，此可通三乘行果，從初發心乃至究竟，其凡聖交叉點，即如要塞，乃觀一切因緣生法畢竟自性空

而得無分別慧也。

復次、無著菩薩之金剛般若論中，曾以金剛杵爲喻。菩薩慧之最要者，乃是根本無分別智，亦爲由世第一而入真見道之空慧也；卽摩訶般若之根本所在。喻金剛杵者，金剛杵有三股、五股、七股、九股之別，故其杵皆兩頭頗大，中間則細唯一股。此義顯示菩薩行果，於世第一入真見道前，須廣修福慧種種觀行，行相寬廣，迄真見道後及至佛位圓滿，其功德行相亦甚寬廣，喻如金剛杵之兩頭然。第中心唯以一股貫穿兩頭，則喻摩訶般若慧是杵之中心單股，此卽畢竟空無相慧，是從世第一入真見道之要點，亦卽貫穿凡聖兩頭之中心股也。法性空慧學，特明一切出世法之大乘行果，悉皆不離諸法空性，其扼要之顯示，尤在世第一入真見道之畢竟空慧。

三 中論在龍樹諸論中

龍樹菩薩卽新譯之龍猛菩薩，其生平見鳩摩羅什所譯龍樹菩薩傳，又付法藏因緣傳等。其生卒年代種種傳說不一，如各家印度佛教史乘之記載，茲不詳述。要之、爲

一般佛教史上所公認佛滅五六百年後，一叛興或繼興大乘佛法之主要人物。除法相唯識學外，不論若空、若密、若禪、若淨，無不奉以爲高祖，故爲藏文系佛教空宗、密宗之肝心，亦爲漢文系佛教淨、台、賢各宗所尊仰之泰斗。

華譯龍樹菩薩所著書，今就集收於正續藏者以類別之，大約可分爲宗論部，釋經部，集經部，頌讚部四大綱。

甲 宗論之部

中論

中論最爲龍樹菩薩發揮大乘佛法宗要之所在，亦爲中國三論與天台所本，及西藏各派所崇重。但其論本五百頌，在華譯無單本，分見三釋論。頌文義旨從同，而字句增減詳略非一。

十二門論

姚秦鳩摩羅什譯

一卷

此論乃中觀論之提要，爲中國三論宗所宗三論之一，頌釋皆出龍樹，華譯有而藏

譯無，甚簡切可貴。

壹輸盧迦論

後魏瞿曇流支譯

不及一卷

六十頌如理論

宋施護譯

不及一卷

大乘二十頌論

宋施護譯

不及一卷

大乘破有論

宋施護譯

不及一卷

此四論皆中論支分，前二種亦為藏文所有，而破有論似為二十頌釋論，惟亦題龍樹菩薩造，其『以無心故亦無有法』等句，頗含唯識義。聞藏文所傳六論中，有一七十空性論，為華譯所無。

迴諍論

後魏毘目智仙瞿曇流支譯

一卷

此論為龍猛立論之方法論，前中論等皆用此立論方法而立之言辯。此為中論師特有之論式，與後清辨等用因明量式者不同。此論西藏亦有。別有方便心論一卷，後魏吉迦夜譯，亦題龍樹菩薩造。然傳因明論者，謂此係世親菩薩造，考內容亦以世親造

爲當。

菩提資糧論釋

隋達摩笈多譯

六卷

此論頌本龍樹造，釋論比丘自在作。此論頌與藏傳寶鬘論隱約相近，而前後不次，廣略不勻，或爲另一論，或爲釋者傳者所變亂，未可斷定；而說菩薩修十度行及三十二相福因等，與前中論等專辨於理異。

菩提心離相論

宋施護譯

一卷

此論乃宗密部經偈所作論，爲漢文系藏文系密宗均所重視之要典。另有宋法天譯菩提心觀釋，與此相近。密宗復有唐潛真撰之菩提心義，及蓮華戒菩薩造、宋施護譯之廣釋菩提心論。

十八空論

陳真諦譯

一卷

釋摩訶衍論

姚秦筏提摩多譯

十卷

此二論雖亦題龍樹菩薩造及釋，然察十八空論內容有談菴摩羅識等唯識義者，殊



不類龍猛之論。但爲真諦所譯，頗堪信。或世親以下論師所作，誤題爲龍樹造。而釋摩訶衍論乃係釋起信論者，雖爲日本東密所崇取，而內容龐雜，大抵斷爲僞書。並且所謂姚秦筏提摩多之譯師，有無其人皆在可疑之列。

乙 釋經之部

大智度論

姚秦鳩摩羅什譯

一百卷

此爲大乘論中與瑜伽師地並列二大論之一，中國亦有以三論宗之三論加此一論曰四論宗者，若天台宗極崇重之。依大品般若——大般若經第二會，詳釋諸法而辯其實相，乃爲龍樹廣明法相之大論。西藏無此，故雖崇中論空義，而於辦法相則不得不取現觀、俱舍及瑜伽等，漢藏應互補充者，此亦其一。唯此論詳第一品，已三十七卷，第二品以下僅提大意，譯者云直譯將十倍於是。故其論義已多出譯人之所糅變，且依經漫談玄要，似亦難爲條段。

十住毗婆娑論

姚秦鳩摩羅什譯

十七卷

毗婆娑論卽釋論之義，此論當係釋華嚴十地品者。然未牒經文，頌釋散漫，第七卷僅釋初地二地，故譯全亦非五六十卷不成。但精要之義不多，所詳在念佛往生淨土及十善業道，爲淨土宗判餘道爲難行，淨土道爲易行之所本，故日本之淨土各宗頗重之。

丙 集經之部

福蓋正行所集經

宋日稱等譯

十三卷

此爲採集經文組成，故不名論而名經。內容大抵爲勸世間人行善修福之導俗書，或從寶鬘頌意集經義曼衍以成。

菩提行經

宋天息災譯

此在藏譯，乃寂天菩薩造頌及釋之菩提行論，華譯題爲經集及係龍樹集頌，不知因何致誤如此？且考其內容，般若度頌頗多與唯識師爭辯處，可決爲後期中觀師若寂天等造，非龍猛本。

丁 頌讚之部

爲禪陀伽王說法要偈 劉宋求那跋陀那譯 不及一卷

勸發諸王要偈 劉宋僧伽跋摩譯 不及一卷

龍樹菩薩勸誡王頌 唐義淨譯 同上

此三爲一本三譯，以唐譯爲簡明，乃一首勸一親友國王信佛行善之長詩，亦近於從寶鬘論五品中離出之一品。

讚法界頌 宋施護譯

廣大發願頌 同上

十二禮讚阿彌陀佛文 禪那崛多別譯

此三爲讚法讚佛及發願偈之可唱誦者，讚法界頌或卽藏傳之讚般若頌。此讚頌如造論釋之，亦可爲論本之頌。

華譯龍猛菩薩所著書略備於是。此四部門中除去其可疑者及重譯者，計宗論十，

前七是研究之空性，而第八是立論之方法，第九第十明成滿菩提之資糧或方便。故可云前八爲般若，而後二爲方便；般若方便和合，而大乘解行備。計釋經二。智度詳法相，而十住弘淨土，設能將智度所辦法相整理而條貫之，未嘗不可成爲摩訶般若對法藏也。計集經一，可爲菩薩涉俗利世之敷化。計頌讚四，一爲政治領袖所當吟味，三爲大乘行者或淨土行者應常涵詠。合計之得十七種，以編成一龍猛菩薩叢書，足爲總持大乘真俗二諦法門矣。

龍樹諸論顯以究明空性之前七論爲宗本，而最要者則唯中論，以十二門論爲中論之簡略，而其餘壹輸盧迦等更不過中論之支分，故龍樹學可代表法性空慧學，中論又可代表龍樹學也。

#### 四 中論在印度諸釋中

依據羅什三藏所傳，其時印度的中論釋有數十種之多，不但佛教學者，卽一般普通的學問家都得要研究。羅什在相傳上有其一貫的世系，它卽是第六代，所以中論傳

來中國很早，且是正統的嫡傳。中論盛行印度時，注述雖多，現在只就可以查考研究到的來講，分爲六條：

甲、提婆諸論 提婆，有的譯爲聖天，提婆譯天，聖天猶云聖者提婆，乃是對它的尊稱。他是龍樹第一傳的大弟子，鳩摩羅什即由提婆相傳而來。中國的三論，龍樹、提婆二者並重，羅什爲第六代，即由提婆等起。西藏所傳於龍樹、提婆稱爲聖父子，都是一樣的崇重，但提婆所著論中，無中論注釋——也許印度有過。總觀華譯提婆菩薩所著書，除菩薩本生鬘論非其著書外，餘有百論及大乘廣百論釋。百論原是頌文，羅什譯爲散文，論中夾註有「修妬路」之句，即爲本頌。婆藪開士釋，從僧肇序文看來，婆藪即天親也；有傳非唯識宗之天親，因同名者甚多。廣百論釋，頌即原頌，釋爲護法菩薩著。這兩種，根本就是百論頌，因有二釋，分爲二本。另有百字論，破外道小乘四宗論，破外道小乘涅槃論，都很短，不過是百論支流。除此之外，有大丈夫論，就是說菩薩如何廣行布施，施捨內外諸財，精進修諸波羅密多。所以，考起來

，提婆論之譯傳中國者，根本論只有百論與大丈夫論二種，其餘皆是百論的支義。廣百論窮般若智境，大丈夫論滿菩提心行，則於修慧修福，皆已具足圓滿。故從前五論以修慧，後一論以修福，即堪爲悲智雙運之菩薩，成福慧兩足之世尊。就百論說，乃破邪計執而明諸法空性，與中論宗旨一貫，也就是申明中論義。也可說中論爲體，百論爲用，以中論義破外道一切邪執，所以百論也是以中論爲基本。

乙、中論梵志青目釋 中論即華譯所傳者，本頌爲龍樹造，散文梵志青目釋。梵志即婆羅門，可見當時學者多研究中論。羅什說它所釋能得龍樹本意，不過文句稍有缺漏，羅什譯時曾予以添補，聞西藏所傳龍猛自釋之無畏論與此論相近。但梵志青目釋，譯傳中國很早，而中論傳入西藏很遲。大概是西藏，誤傳青目釋爲龍樹的自釋。中論青目釋，素爲中國講習中論共同引用的通依本，尤爲三論宗立宗的根本所依。

丙、順中論義入般若法門 此論題龍勝菩薩造，無著菩薩釋。翻譯很早，在北朝元魏時菩提流支就譯傳中國了。雖云無著釋，但不是依照頌文別釋，只是取中論義順

義發揮而入般若法門的。龍勝在嘉祥大師的考證，就是龍樹，因龍勝與後譯的龍猛意思相近，這是諸釋論中的較早者。順中論義釋得很堅固鋒利，與龍樹論一樣，有什麼妄想分別，都能降伏，使當下冰消瓦解。

丁、大乘中觀論釋 爲印度安慧菩薩造，在中國翻譯較遲，係宋惟淨共法護等譯。安慧比清辨早，乃唯識師中較與中觀論相近者。然亦猶如護法菩薩之釋聖天廣百論，或不爲中觀論師所重，故西藏不傳。但足以代表中論的一派思想。

戊、般若燈論釋 中國所傳，亦即解釋中論五百頌的，由此知中論亦名般若燈論。釋題分別明菩薩造，考分別明，即樊譯清辨，分別即辨，明即清也。此爲印度後期與唯識論師互相辨難的中觀論師，也是中論中重要的一派。這論是唐朝波羅頗密多羅譯，共十五卷，因爲譯文不甚明晰，中國很少講授和研究。聞在西藏所傳的還要詳盡些。

己、入中論 西藏所傳，還有佛護論，及月稱的顯句論。而靜命、靜賢諸論師的

釋論亦不傳。除佛護，餘師都在清辨之後，都是與唯識論互相辯論的。月稱的入中論，現在法尊比丘已在翻譯。以中論看來，是取中論義，而不是解釋中論頌的；是另造的一部論，解釋菩薩十地，猶之十住毗婆沙。在講六地時，以中論義廣爲發揮。在西藏，雖也傳有龍樹本頌和釋論，但講中觀見者，都特重月稱入中論義，故此論也是中觀宗——一大派思想——中很重要的一部論釋，雖沒有詳釋本頌，觀入中論的題義，即知能入中論之深義了。

以上印度釋論，在中國還以鳩摩羅什所傳青目釋爲根本，正如西藏所傳視爲龍樹自釋一樣。論中有一段明論因緣云：『佛滅度後後五百歲，像法中人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字』。這是針對一切有部的所執和小乘部派中互相爭執而說的。『聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生見疑：若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦，取是空相而起貪著，於畢竟空生種種過』。聞到大乘的空義，不知其所以空，



便生執見和疑惑；以爲一切都空，云何有善惡報應的世俗諦？既無世俗諦，也就沒有第一義諦，豈不一切都斷滅了嗎？另外還有取著決定的空相，起偏執空見的方廣道人。有這執有著空的偏見，故於畢竟空義不能明了，生起種種的過失，成爲常見和斷見。龍樹菩薩爲雙破有無二邊見故，造此中論。這是說明龍樹造論的本旨，很重要的一段。因此，研究中論雖不可不及印度諸釋，而研究印度諸釋，尤須明此龍樹造論的本旨，方不爲後代諍論所迷亂。

##### 五 中論在中國諸宗中

###### 甲 三論宗

中國的由羅什三藏所傳，始有三論宗和四論宗，在歷史上說，三論宗算是最早。當時，羅什翻譯三論——中論、百論、十二門論——時，卽與學者講習，展轉相授，成爲後來的三論宗。但當時尙無明顯的三論宗派相傳，這要到梁武帝時的攝山僧朗法師專弘三論，才明顯的建立爲宗。直溯淵源，當推羅什三藏及其門下的僧肇、僧叡二

師。

僧肇、沒有三論的著述，也不傳其是專講三論者，不過他很能得三論意而自造論發揮，爲後來講究三論宗的所推崇。他著的論，內分三篇：一、物不遷論，二、不真空論，三、般若無知論。涅槃無名與寶藏論，考係他人造，故不列入。以上三篇，爲其真著，都很能得般若經意，正是以中論意發揮般若的著述。物不遷論的物，卽是因緣生法，不遷卽不生不滅、不來不去的八不中道義。不真空，不真乃虛假義，謂假名卽空。般若是無分別慧，非吾人心思口議之所謂知，普照一切無知不知相可得，故名無知。這些都是依般若中論義正明法性空慧的。還有肇作的百論序，也是三論宗所推崇的主要文獻。

僧叡、著有中論序。其釋中論題曰：『以中爲名者，照其實也；以論爲稱者，盡其言也』。又『大智釋論之淵博，十二門論觀之精詣，百論治外以閑邪，斯論祛內以流滯』。照之於心爲中觀，言之於口爲中論，中卽中道實相，這是嘉祥大師對於序的

解釋；故斯序亦爲三論宗所推重。因此序中說有四論，便爲後來立四論宗的濫觴，四論卽加大智度論爲四。但在唐朝均正法師所傳，有於三論外別加成實論爲四論宗的；但此是爲後來三論宗所破的成實師。因羅什後三論隱沒不彰，有專弘成實論者，謂成實卽等於三論，三乘同明空理，三論爲略，成實論爲廣，合爲四論宗，實卽成實宗。後來爲攝山法師——高麗人——所破，師秉關內宗義，廣爲發揮而破成實，判其爲小乘，非大乘論，不足與大乘三論妙理相比。在三論中，說以空故能成諸法，凡有所執皆是虛妄，廣用卽假卽中的空義而破斥。因此，成實論在攝山後，大家都公認爲小乘宗了。攝山法師再傳下去，就是嘉祥大師。

嘉祥以寺得名，寺在浙江紹興。師原名吉藏，著有三論疏流傳後世——唐季失傳，清季始由日本取回——，真是盛弘三論的一位大師。他遠秉羅什三藏和僧肇、僧叡，近紹攝山大師，故三論宗的確立，在這時才完備。宗義在破邪顯正，先破外道，次破小乘，三破有所得大乘。對於外道只破其執——凡外之戒善禪定法亦收之，其他諸

執皆破而收之。因爲大小乘理原卽佛說，但不了其意便起執見，若破其執，卽是究竟佛法。是故徧破一切執，徧申一切義；一切執無不破，一切義無不申；所以各部派的執見遂被破除而義無不彰。它在教法上只分大二小乘，於大乘中不再分權實漸頓。因大小乘的境、行、果，佛說應機有別，而大乘並無什麼差別。然又說三種法輪——根本法輪，華嚴：從本起末，阿含等；攝末歸本，法華涅槃，則頗與天台、賢首家相近。除專弘三論外，更弘法華、維摩。他講中、百論，每部都講數十次以上，實是中國法性空慧學中的一位主要論師。

乙 天台宗

此宗對百論和十二門論，頗少講到，多用中論和大智度論；但中論已包含百論、十二門論，故與僧叡之四論宗相近。論重大智度，經重法華、涅槃、般若，著述中所引以大智度論文爲最多，對中論義也有特別發揮的地方。如立四教、三觀，中論也是其根據，故推崇龍樹菩薩爲第一代高祖。本中論的『因緣所生法，我說卽是空，亦名

假名，亦名中道義」一偈，開爲四教：初句爲藏教，次句爲通教，三句爲別教，四句爲圓教。但並不是呆定的看法，又可爲四教的三觀：如觀因緣生法要由分析故空，是藏教析空觀；當體卽空是通教體空觀；空中有無量假名相因果差別名別教；從卽空卽假所顯「唯佛與佛乃能究竟的中道實相」是圓教。或依此偈明次第三觀，或以因緣所生法卽空卽假卽中一偈，總講爲圓教的三觀，故此頌爲天台宗的根本要義。其講般若經，注重分爲共般若和不共般若；共般若謂三乘同證般若空，如金剛經云：「三乘皆以無爲法而有差別」。見淺者卽見共般若空義，見深者則見卽空卽假卽中爲大乘之不二共般若。故判般若經爲通別圓教；見淺者卽通教，見深者卽別圓教。空卽因緣，有無量差別，重重無盡不可思議，卽是不共中道。故中論亦爲天台宗的根本。

丙 華嚴宗

此宗最根本的法界觀，第一是真空絕相觀，明一切法畢竟不可得，諸法究竟真空，離一切相，亦多依中論發揮其義。又在所立的五教中講空始教時，明一切皆空以破

法相，每引中、百論文。有的地方，也說龍樹空義可通終教、頓教、圓教，但後來傳龍樹空義者，只能通空始教。又賢首所傳的十二門論宗教義記，其中有這樣一段：

『大原寺翻經中天竺三藏法師地婆訶羅，唐言日照，說云：近代中天竺那蘭陀寺，同時有二大德論師：一名戒賢，一名智光。並神解超倫，聲高五印，六師稽顙，異部歸依，大乘學人之仰如日月，天竺獨步，軌範成規，遂各守一宗，互爲矛盾。一、戒賢論師，遠承彌勒、無著，近踵護法、難陀，依深密等經、瑜伽等論，明法相大乘，廣分名數，用三教開宗，顯自所依爲眞了義。謂：佛初於鹿園轉四諦小乘法輪，雖說人空，翻諸外道，然於緣生定說實有。第二時中，雖依遍計所執而說諸法自性皆空，翻彼小乘，然於依他、圓成猶未說有。第三時中，就大乘正理，具說三性三無性等，方爲盡理。是故於因緣生法，初時唯說有，則墮有邊；次說於空，則墮空邊；既各墮邊，俱非了義。後時俱說所執性空，餘二唯有，契會中道，方爲了義。是故依此所說，判般若等經多說空宗是第二教攝，非爲了義，此依解深密經判也。』

二、智光論師，遠承文殊、龍樹，近稟青目、清辨，依般若等經、中觀等論，顯無相大乘，廣辨真空，亦以三教開宗，顯自所依真爲了義。謂佛初鹿園，爲諸小根轉於四諦小乘法輪，說心境俱有。次於第二時，爲中根說法相大乘，境空心有，卽唯識義等；以根猶劣，故未能令人平等真空，故作是說。於第三時，方爲上根說此無相大乘，顯心境俱空平等一味，爲真了義。又初則爲破外道自性等，故說因緣生法決定是有；次則爲破小乘實有，說此緣生但是假有，以恐彼怖畏真空，故猶存有而接引之；第三方就究竟大乘，說此緣生卽是性空，平等一相，此亦是入法之漸次也。則依此說，判法相大乘有所得等爲第二教，非了義也。此三教次第，智光法師般若燈論釋中，引大乘妙智經所說。是故依此教理，般若等經是真了義，餘法相名數是方便說耳。

按：玄奘三藏傳智光是戒賢的學徒，也許是戒賢故後別弘三論，或許是另有一個同名的，沒有詳考。戒賢傳深密三時，智光傳般若三時，二家三時教的相比，賢首於所分五教的始教中，說法相爲分始教，三論爲空始教，都是始教。但對此二種三時也

有持平的解釋，謂二種了義，依義理深入上，以空宗所說爲優；以教法具備上，則法相所說較善云。

丁 唯識宗

此宗在中國的相傳上，不但沒有違拒龍樹學，且都是承受其義的。在講明勝義時，也都說一切法空無自相。無著、天親、護法諸論師，有中論或百論釋，並依空義而發揮唯識。不過、護法、戒賢與清辨，則有互相諍論的地方。

六 中論八不緣起偈

八不緣起偈，是中論五百頌開首的兩偈，是龍樹菩薩用來讚佛的。能說這八不緣起的，必定是最善能滅除一切戲論的，他是誰？就是偉大的佛陀。佛陀是這八不緣起的善說者，所以我——龍樹要至誠恭敬地向他稽首頂禮。在文句上看，這是論前的讚佛偈；但其依之以讚佛的，是所善說的八不緣起法。這法，就是全論的宗旨所在，以下二十七品所說的，無非是分別廣明緣起的八不義，給這八不義以詳細的解說罷了。



所以，這八不偈就是全論的大意和總綱，要研究法性空慧學的人，必先好好研究它。現在就分作幾段來講明。

甲 列舉論文

中論在中國，沒有龍樹本頌的單譯本，只有散見於三種釋論中的。但諸釋論對這八不偈所用的文句，多少有點出入，爲要考究明白，先把諸譯異文列舉出來。鳩摩羅什譯的中論青目釋之八不偈云：『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』。安慧中觀論釋本中，將第一句倒裝作：『不滅亦不生』。第三句謂『不一不種種』，他把『異』字叫做『種種』。而第四句，他把『出』字換作『去』字，譯爲『不來亦不去』。再考清辨的般若燈論釋，第一句和中觀論釋一樣的倒裝作『不滅亦不起』；同時，他又把『生』字改作『起』字了。第三四兩句，和中觀論釋同作：『不一不種種，不來亦不去』。還有，青目釋中能說是因緣的『因緣』二字，在其他兩種釋本，都是『緣起』。

這些用字的不同，從簡單的字義上說，是沒有出入的；如從沒有而成爲有叫「生起」，從一據點範圍中向外進發叫「出去」；這「生」與「起」，「出」與「去」，不但字義相同，而且常是連在一起用的。別「異」就是「種種」，因「種種」不一，彼此別「異」，所以「異」和「種種」的意義，也是沒有差別的。

乙 釋義特點

各部釋論中對這八不偈義的解說，各有特點；今且摘要一談。

第一、中論青目釋對這八不偈，分作兩重來解說：一、徵理：一切緣起法的因果是一呢？是異呢？因中是先有果呢？是先無果呢？是從自體生呢？是從他生呢？或是從自他共生呢？這樣從種種方面去推求他的生相，結果都不能成立；所以，一切諸法都是「不生」的。依生說滅，有生才有滅，現在生既是無，滅也當然不可得，所以是「不滅」。明白了這不生不滅的道理，那不常不斷，不來不出，不一不異的意義也就可以推知了。可是有一種人雖信受不生不滅的道理，却別作或常或斷的計執，所以須

再明白說「不常不斷」來破斥。如是，因別有執一執異、執來執出者，論中就各對其計度執著，重重破斥。說明緣起的不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出；是總指全部論文，不外就是說此八不緣起義。

二、就事：譬如一粒穀子，它是因緣所生的緣起法；這穀子是什麼時候從無而有——生起的呢？我們向上推，就是推到劫初，也終求不出穀子從無而有——生起的第一顆。就是現代科學家研究生物的起源，還是一樣的得不到結果。現前的穀子當然是從穀種生，但穀種還有能生的穀種，如是展轉推求，其最初一種穀從何而生？是無法解答的。由此科學家只能說是從他世界飛來的；但這只是轉個彎，並不是得到解決，因為他世界的穀子又是從何而生的呢？用化學的方法，從化學原素中去種種化合，要找出生物來，但終究是無所得。於是仍只可說為生物起源不可知，或隨着一般愚人們，也只好說是上帝造的了。我們若不承認這妄計的上帝來創造，只有相信這穀子本是「不生」。同時，穀也是不滅的。假使劫初以來的穀子是滅了，我們還有每日作米飯

吃的穀子嗎？以後它還是要繼續流轉下去，所以不但過去現在不滅，未來還是永遠不滅的。若說不滅，這穀子便是常了嗎？穀子抽芽的時候已不是原樣的一粒穀種的時候，由芽還要抽莖、長葉、開花乃再結許多穀子，它不是永遠的一顆穀子，怎麼可說它是常呢？但是那芽還是那穀的芽，莖、葉、花、果都還是穀的莖、葉、花、果，它們都是穀的延續，所以是不斷的。若說不斷就是一，那麼穀芽應應該就是穀種，如是抽的枝、長的葉、開的花，都應不可得！但芽是芽乃至花是花，便不是一。若說不一則異，則芽還是穀之芽，莖、葉、花、果亦然；種穀種絕不會得瓜的果，可見還是不異的。穀芽自穀種中現起的，不同樹外的鳥來樹上，所以不來。洞中有蛇，所以說蛇從洞出；把穀子打破，怎樣也找不出芽、莖、花在裏面，所以也不是從穀出的。印度人和中國人一樣的多數吃米，現在就這大家天天接觸到的最現實又最平凡的一粒穀子，徧尋它的生、滅、常、斷、一、異、來、出諸相，都不可得，都沒有決定的生相等可以安立，所以這顆穀子就是八不的穀子。

由這穀子的一件事爲例，我們就應該依之以觀察一切的事。從眼前的桌椅、器具、屋舍、林園，乃至大地、虛空，再反觀到自己身根，心念的起滅，當下推求其生、滅、常、斷、一、異、來、出、皆不可得。研究中論的人，須在現前世界身心上注意觀察，久久純熟，自能引發空慧。這樣學習，才能當下得到受用，所以青目拈出這最平凡的穀子爲例來說明。八不緣起義，是很切要的。

第二、中觀論釋：安慧論師在這部論釋中，是以唯識的三性義來講的。所以他解說八不，謂就依他起的世俗諦說，能表——表現，亦即變現——識中，得有所表現的緣起生滅等，所以在不離於識的範疇中可有某法之因緣生、剎那滅，乃至斷、常、一、異、來、去的意義可得。如果在這緣起法上執有離識以外的決定實法，而去分別計執是生是滅等，這是遍計性了，徧計所執法是無體的。在這無體的徧計執上，一切生、滅、斷、常、一、異、來、去的相皆不可得的。譬如龜毛、兔角，它根本就是沒有，又怎麼可以說有龜毛生，龜毛滅，乃至兔角來、兔角去呢？所以是「不滅亦不生」

乃至「不來亦不去」的。有了這徧計執，則對於依他起法不能明了；如果破除了這個徧計妄執，則於世俗緣起自能顯明，而同時亦獲證勝義圓成了。這純粹依唯識理解說的八不義；簡括的說，就是依他可有，徧計則無。

第三、般若燈論釋：清辨論師在這裏面分爲總、別二義來解釋。就總義說：在世俗諦上，一切緣起法是可以安立有生、滅、斷、常等的；但在勝義諦的佛智境界上，則生、滅等義皆不可得，故說八不。又約別義說：在勝義諦上說不滅、不生、不一、不異，在世俗諦上說不斷、不常，在真俗二諦上俱說不來、不去。雖有後面的分別說，在清辨全論的宗旨，是在總義中世俗諦上可有生滅等，勝義諦則不可得；故說不生、不滅，不斷、不常，不一、不異，不來、不去。

就這對於八不的解釋中，我們便可以窺見各釋論全部的宗旨了。如中觀論釋，是依於唯識三性義，所以都是說徧計無、依他有。般若燈論釋，則都是說勝義空而世俗有。

對這八不偈，其他還有很多種的論釋，可惜在中國都沒有譯傳。現在翻譯中的月稱論師入中論，也沒有專釋這八不義的地方。但就是其論文看來，他很注重說不自生，不他生，不共生，不無因生之道理，和緣起無自性義，這就是他的宗義所在。所以我們也就可以引用來解說這偈頌：一切緣起法都是無自性的，則無自他對立，所以不從自生他生，當然也不是自他共生，更不是無因而生的。那麼，就是不生了；如是不滅，不常，不斷等，皆可推知了。

### 丙 文義抉擇

1. 論文抉擇 諸釋文句的同異，假使不關義理的，我們現在不再問它。但中論青目釋的「不生亦不滅」，餘二釋皆移置「不滅」在前面，這在般若燈論釋中，還有提出問難的解答：謂滅生等無一定之次序，先後循環無端，故先說不滅；假使先說生而後說滅，則就以生為始起；為顯示沒有始終的觀念，所以先說不滅。考之藏文的佛護中觀論釋及月稱顯句論，亦都作如此說，而佛護說之尤詳，則清辨亦是承襲於佛護之

說了。不過就後面的論文看來，接着這八不偈的，就是「諸法不自生」等明不生之偈頌。這八不既然是全論的綱要，那麼論中先說不生，八不偈中亦仍以不生在前，比較適當。所以就龍樹本論上說，應以不生在前；就循環無端上說，不滅在前，亦無不可。

「因緣」與「緣起」，是翻譯名詞不同的關係。大凡古譯都作「因緣」，如十二緣起之譯作「十二因緣」是。在名義上，應以緣起的義理比較充足；因緣只能指因，緣起則雙括因果。此中「能說是因緣」的因緣，乃明種種因果義，所以應以「緣起」二字爲宜。又考藏譯論頌都以能說是緣起句爲頌之首句，而華譯則移置在後；此係華梵文法不同，義無差異。

2. 釋義抉擇 在前面提及的幾部釋論中，安慧是就依他有徧計無來解釋的，清辨是就世俗有勝義無來說的。就龍樹論頌以觀之，都不免有點拘泥。因爲龍樹的頌意，是很圓活的，並不須一規定的方式來說明，所以都不及青目釋的直觀身心世界一切緣



起法而說，來得透徹清楚。而青目徵理釋中統指後面二十七品都是廣釋這義的，這八不義就徧在全論。那麼，月稱以諸法不自生、不他生、不共生、不無因生的道理來解說八不義，其所依就是龍樹本頌中的文句，所以也就可以包括在青目的徵理釋中了。至其就事釋，就現前的事指點，使我們當下妄執冰消而心境明徹，更是切要。從前武則天一日在金鑾殿請問賢首國師的法界觀義，國師就以殿前的一隻金獅子爲題材，而廣爲發揮六相、十玄的法界觀義，隨拈一法皆爲法界，無事不可以說明；舉一穀以說明八不義，亦復如是。這對上根利智的人，甚至可以不用言說，只舉一粒穀子給他看，就可以當下徹了。所以這種八不緣起觀，是我們研究學習的人最好的方法。

賢首國師的十二門論宗致義記裏，也有一段說緣起的文，雖不是直接解釋八不義的，但說義非常精要，和中論義也很相順，現在且把它引錄來這裏：『謂諸法起無不從緣，從緣有故必無自性；由無自性所以從緣。緣有、性無，更無二法。但約緣有萬差，名爲俗諦；約無性一味，名爲真諦。是故於一緣起，二理不雜，名爲二諦。緣起

無二，雙離兩邊，名爲中道』。

至於我從前抉擇過的六種緣起義，所謂：六大緣起，業感緣起，無明緣起，空慧緣起——即真如或法性緣起，賴耶緣起，法界緣起。中論的緣起義，自屬於空性緣起或無明緣起。但二十六品兼明業感緣起，而賢首的解說，可通於法界緣起了。

七 中論前二十五品

中論，相傳有五百頌，分二十七品，然中國所傳者，不滿五百頌，僅四百六七十頌。而所傳之五百頌、二十七品，藏文本亦符此數，則中國頌數之不足，或由譯者約束攝收而減少，或梵文原係舉其概數耶？頌文之二十七品，概分前二十五品與後二品爲兩大段落，以前二十五品與後二品，其所明義，顯然大有區別焉。

各釋論上亦明白指出；中國所傳中論，謂前二十五品是以摩訶衍法入第一義，後二品別以聲聞法入第一義。現在就大段落上，將前二十五品攝爲一類，提要而說。但舉中論爲代表以說明法性空慧學，故不能於中論各品文義逐爲解釋。於前二十五品，

分三節說之：

甲、列品名 二十五品名題，依中論爲破因緣品第一；破去來品第二；破六情品第三；破五陰品第四；破六種品第五；破染染者品第六；觀三相品第七；破作作者品第八；破本住品第九；破然可然品第十；破本際品第十一；破苦品第十二；破行品第十三；破合品第十四；觀有無品第十五；觀縛解品第十六；觀業品第十七；觀法品第十八；觀時品第十九；觀因果品第二十；觀成壞品第二十一；觀如來品第二十二；觀顛倒品第二十三；觀四諦品第二十四；觀涅槃品第二十五。斯爲中論之二十五品名目，於字面觀察，多分甚爲明瞭。然亦有須於字面各爲說明者，如破六情之六情二字爲古譯，後來譯爲六根；文內叙六情對六塵生六識，是包括十二處、十八界而言也。五陰卽五蘊，乃無不熟知者。此譯六種，卽後譯六大——地、水、火、風、空、識，或六界，界者界別，種者種別，故六種卽六界。染染者，上一染字爲煩惱，染者爲衆生。觀三相，卽有爲法生、異、滅之三相，或云生、住、滅。作作者，作卽作業，作者

謂能造業之衆生。本住在論文內是指神我而言，執有本來常住的精神自我，是此所破。然可然者，前面計有作、作者，舉然可然爲喻，故逐破之。本際、指衆生生死之原始。其餘破苦等，字面易解，勿繁贅述。觀成壞，非唯指世界成壞而言，卽得非得及理之成立不成立，亦皆攝此中。

乙、釋文義 先提古釋：中國古來之中論解說中，且說三論宗集大成之嘉祥疏略提其要。於此二十五品，對品名上欲窺出段落與條理，甚是不易。如於各品題表面觀察，可以看出前十四品用破，十五品起用觀。從字面上可說爲前十四品爲破斥，後十品爲觀照，然與實際文義不合。且就字面亦不一定，如前十四品中第七品亦名觀三相也。此以摩訶衍入第一義之前二十五品，實際都是以中觀方法，徧種種法推察下去，畢竟不能成立，畢竟空無所得，故觀卽是破。觀破可爲悟他——凡夫、外道、小乘、有所得大乘言，亦可爲自心中有種種執見，用此觀破。起觀察時，徧於自他心中之所執所立，推求到究竟都不可得，同時亦卽爲破了；是故不能以觀破而分。更加觀察

，終覓不出次序條理，因為以中觀之觀法，一氣觀到底，徧觀一切法，徧破一切執，原不能決定分析其次序出來。但三論宗師專講中論，由羅什相傳迄嘉祥之解釋，大概分有如斯之系統：

破因緣至觀業之前十七品，破人法明實相。人者，有情衆生之謂；法者，諸法也；謂前十七品破所執之人我法我，以明達諸法實相也。中者，照其實也，觀照都是不可得故空。然苟有一人焉，於空又生空執，則此空又不空矣。破人法者：如染即煩惱，作即造業，及破六種、五陰、六情等，是爲破法；破染者、作者及本住爲破人，故云破人法而明實相也。此前十七品又分兩周：從破因緣至觀三相爲破人法第一周，以觀三相已盡破有爲無爲不可得也。第一周遍已，利根者了達人法不可得，即明實相。鈍根者雖歷一周，復起執著，與法空相抗，故又須後十品歷觀第二周。前七品至觀三相品，以觀人法俱空故；至第八品起作作者計：謂佛法常言作業受報，今亦被破，甯不謗業果而成斷滅見耶？此必不然，故須第二周再破人法而明實相。隨根之利鈍，分

爲二周之破焉。

復次、第十八觀法品，則爲觀法實相以明得益。由前已歷二周，迄第十八觀法品，總觀諸法實相，獲證三乘聖果之利益。後七品則爲再破執，明實相，從中觀法觀一切法本一氣呵成，利智者，舉一而反三，聞一而知萬，由第一周了達，後品品亦爾。如覺知一星之火是熱，卽知世界之火皆熱；觀此一法空，卽知一切法皆空。此又須再破執明實相者，就最鈍根言，因於前觀法上尙不能得益，故再起執，爲令無再疑滯，乃再破執破到究竟，令明實相也。另一解者，謂前十七品破凡情上——外凡內凡——一切執；破已、十八品得益而證聖果；然於聖智境上尙有微細疑執，如云：「初地不知二地事」等，故深破之，破盡微細所執，乃明究竟實相。此據嘉祥疏所分之條理，略可明其綱要焉。

次出今解：嘉祥於所觀人法不分層次，從初觀到底，皆明實相，與中論之義甚相契合。今別出新解，乃依所觀法上而分出其條理耳。由此、於二十五品乃得較詳細之

次第。謂以前二品爲作觀方式，卽能觀方法；用何方式而作中觀？其觀一切法之基本方式，卽彼因緣去來之二品也。破因緣是觀因緣生法，總別觀因緣、所緣、增上緣等生果義。去來亦曰三去：謂已去、未去、去時。今破因緣與破緣起義相同，卽破因果也。基本在明此彼不可得，以平常能起一種分別，構成思想施設名相，其根本條件，在有彼此；因緣生果，謂從彼因緣得生此果，必先有此彼對待關係，乃有生滅，先有此彼成立，才得生起分別思想，建立起名相。彼此方式，卽論理學最基本的同一律、矛盾律、排中律；同一律謂此是此，矛盾律謂此非彼，排中律謂定無彼此之中間，此彼不立，則分別無從生起，何有思想名相可立。又如新論理學辯證法，從「動」上明，若有時間先後形式，雖無空間此彼相對，然可有先後相對，此彼不可得，機械邏輯已不成立，若動亦無動、則前後不可得，由是辯證法難成立。想名之範疇不有，分別自然無起，故特以此二品爲作觀方式。破因緣品正明此彼不可得，亦借先後不可得爲助；破去來品正明先後不可得，也借此彼不可得爲助。使分別無從生起，真是口欲言

而辭喪，心欲緣而慮亡。

在中論文上可舉例而談『果不從緣生，不從非緣生；以果無有故，緣非緣亦無』。若用符號表示，則果爲「此」，緣則爲「彼」；借先後不可得而明此彼之不可得。問：果從緣生，爲緣中先有果耶，先無果耶？若緣先有果，此果卽不須再生；若緣中先無果，則緣果無關，無關果之緣則無異非緣矣。亦如水土爲生花木之緣，虛空則爲非緣，設此水土之緣中本無花木關係，則等同虛空非緣，緣尙不可生，况非緣可生耶？以此果無從得有故，對果而說之彼緣，亦不可得；對緣所說非緣，自更不可得也。

復次、先後不可得如去來品云：『已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去』。去作「動」講，去如何有？已去則既已過去，豈再有去？未去則尙未去，何能有去？苟言去時有去，且詢去時謂何？若云已去、未去之間，則已去、未去且無可得，如何更有已去、未去間的去時！更借助於此彼而破先後時，尙有種種方式，如：由「去者」、「去處」、「去法」而有去，例觀察「飛鳥向虛空去」，去者待去法



、去處而有，而去法、去處亦待去者而有；去法去處未有故，去者不得有，去者不有故，去法、去處亦不得有。以此爲作觀方式，徧觀一切法，自然畢竟空無所得。故其餘各品，均以此二品爲作觀方式。

前明甚深空觀；後二十三品明所觀事理。初觀世間法，第三品至第十七品。此中又先觀世出世通法，如俱舍先言界品根品之所依通法也。六情、五陰、六種，乃有情世間器世間之所依，卽三乘聖者亦依根塵諸法，以中觀方式觀察世出世間所依之六情等，此彼不可得，先後亦不可得，由是沒有分別可以生起，遑言由分別而起執著。

次觀世間生死法，謂惑業苦，同俱舍論煩惱品、業品、生死品。此中先依惑業苦別觀，又先觀惑；第六品染卽煩惱、或無明等。染者、謂衆生由煩惱流轉，更從生煩惱境上詳審，卽第七觀三相也。次觀業者，卽破作作者，乃至破然可然三品；一一觀破。後觀苦，卽破本際至破行三品；先明衆生生死無始，固非上帝等造；進觀苦苦者，及生老病死等行，此彼先後不可得故，何能有「苦」？

次釋惑、業、苦餘疑。計惑由染染者染境合起，故再破合。觀有無者；有且本不有，何有對有之無？則起惑之境都不可得。十六縛解品是釋苦餘疑；無縛縛者故，亦無解脫，所謂『諸行生滅相，不縛亦不解，衆生如先說，不縛亦不解』。觀業品疑一切空豈不壞業？故說頌曰：『雖空亦不斷，雖有亦不常；業果報不失，是名佛所說』。雖空不斷，故業果亦不失也。以上觀世間法竟。

前二十五品已講作觀方式之第一二品，及所觀事理中第一觀世間法之第三至第十七品，今講第二觀出世法，共有八品。此又分二：一、觀世出世通法，即十八品至二十一品是也。此分三段：一、總觀所觀諸法，即十八品是。以總觀所觀諸法故，名『觀法品』。品中大意，即觀諸法無我。但頌文與釋論都講到佛有時說我，有時說無我，而諸法實相則非我非無我；論中更不許以說我爲方便，說無我爲實在。因此進明諸法實相，乃說一切實，一切不實，亦實亦不實，非實非不實的四句料簡；皆是就衆生根機不同的施設。如上根利智的人，觀一切法於名相分別中畢竟不可得，而通達實相

，卽一切實；下根鈍智的人，任聞何法俱於名相分別上執爲究竟，如執我、執無我、執唯識、執空、執無自性，都是不實，以這些只是名相分別上的概說，澈底不可定執，故說一切不實。於中根人，分別解說一分是實一分是不實，如三性徧計執是無，依他起、圓成實是有；或說俗諦是有，真諦皆空；名言是有，自性皆空的種種。而已經通達諸法實相者，則非實非不實亦無須說，但爲對破亦實亦不實故說非實非不實。故觀法明實相，其所明之實相，心言寂滅，惟證相應，決非名相分別所能詮表，沒有可講一句理而執爲究竟的，如論頌云：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」；卽明此理。此中「寂滅如涅槃」一語，釋論謂就聲聞共知的涅槃而明諸法的寂滅相，故說如涅槃；其實寂滅相卽是涅槃。因此，於觀法品中通達諸法實相，卽證出世聖果——涅槃。

二、再觀能觀方法：前五講最初二品——因緣品、去來品，乃作觀方式——能觀方法。在此又有第十九觀時品和第二十觀因果品，仍是說明斯意。所謂觀時，卽說明

無過現未時；對過去說有未來、現在，對現在說有過去、未來，對未來說有過去、現在；展轉推求，時相皆不可得。故論頌云：『因物故有時，離物何有時。物尚無所有，何況常有時』。澈底觀察，此彼物相不能成立，何況過、未、現的時相；先後時相不能成立，何況此、彼物相。第二十觀因果品，是從此彼不可得的能觀方法再作澈底的觀察。如頌云：『若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生』？是故執有性，無此彼相可得；執無性，更無此彼相可得。

三、合觀能所觀法：即第二十觀成壞品。蓋一切法，或有情世間，或器世間；或雜染，或清淨；或世俗，或勝義；或能詮，或所詮；皆有成立相、破壞相。即在一切名言道理，亦於因明有破有立。然以此品澈底觀察，破立、成壞俱不可得，只在方便解說上可以容許耳。若執有究竟決定相，則不可立，立本無故，破無所破，等於無破，故一切能觀方法與所觀法義，都沒有在名相分別上可以執取為定實的東西。如頌云：『若法性空者，則無有成壞；若性不空者，亦無有成壞』。於一切法執有執空，成

壞破立，俱不能得。所以依中論的觀法，施設種種言詮，唯在自悟悟他方便，至於諸法實相，必須言——名相、心——分別俱寂，乃能契證。

觀出世法中第二觀出世涅槃法，有二十二到二十五之四品，亦分爲二：一、觀人不如來，二十二觀如來品和二十三觀顛倒品是。即觀一切有情，如如相應於實相者，名曰如來；不能如如相應於實相者，即是顛倒。於無常顛倒爲常，常顛倒爲無常；無我顛倒爲我，我顛倒爲無我等；便名顛倒衆生。若澈底觀察，則如來無決定相，顛倒亦無顛倒相可得。如頌云：『如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性』。一切法無性平等故，如來與顛倒亦平等。如觀顛倒品有頌云：『有倒不生倒，無倒不生倒，倒者不生倒；不倒亦不倒』。有倒既然固有，則不再生；無倒既畢竟無，亦不能生。倒者乃衆生，以有倒故名倒者，倒無故倒者無。倒者且無，何能生倒？若不倒則便是不倒，又向何處找倒？故澈底觀察，諸法實相中如來及顛倒皆不可得。

二、觀法相無相：即二十四觀四諦品與二十五觀涅槃品。觀法、謂於一切法作種

種分析觀者，卽四諦法；四諦中的滅諦，本卽無相涅槃，但對苦、集、道三諦而言，故亦卽是法相。觀涅槃卽是觀究竟寂滅的無相法。以此相無相觀世出世間諸法，乃佛法中最普遍的觀察。如阿毘達磨名對法，卽對觀四諦，對向涅槃，遍觀一切法。此二品亦遍觀了一切法，但與阿毘達磨不同，彼觀四諦法相，涅槃無相；此則以畢竟空義觀世間法畢竟空，涅槃亦畢竟空，如頌云：『涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別』。涅槃世間之實際，全無差別，都是言語道斷、心行處滅，非名想分別之所安立。

前二十五品，今已略講明，種種方便言辭，究竟皆明實相。論有頌云：『自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相』；觀察一切法到究竟，卽是寂滅無戲論的實相，不隨名分別而轉，但也不離名相分別，以名相分別在自悟悟他上的方便功用極大。若定排斥名相分別，如默然無語外道，謂不能超過一切，則磚頭瓦塊從不會言語，豈不更超過他？講到這裏，我記起一件事，光緒年間我在慈溪西方寺閱藏經，

有位昱山禪師也在那裏同閱，他比我先去後離開，不間斷的閱了七八年，整部藏經順看倒看了好幾遍，出家前學問原很好，出了家又專閱藏經，不作他事，閱藏心得錄稿一櫃，得益當然很深。後來專看肇論、中、百論，覺到究竟要成立一能夠破一切而不爲一切所破的決定理，終立不牢，因此常常煩悶！有一天，散步到門外放生池邊，見一烏龜，欲從池壁爬出，將爬上壁，便跌下去，再跌再爬，再爬再跌，但終爬不上石砌的池壁，當時他見了忽然打破積年的疑悶，便作了一首偈：『休！休！休！烏龜休想爬上壁；名想分別非無功，畢竟不能得真實』。後面兩句，於佛法二諦義已雙方顧及。如烏龜陸行亦可，水游亦可，爬上斜坡亦可，入洞藏身亦可，想爬上直壁則萬不可能。所以，名想分別自悟悟他皆有功能，如於此中計執有個究竟實在的東西而皆不可得，諸法實相唯心契證。在此種意義上，三論宗便轉入禪宗，分別到究竟而超出分別，趣於實證。而印度後期空論師，如清辨等，則未得入實證，只執「勝義空」爲究竟。執此理解，又不能斷疑，欲問彌勒既問不到，還想保留色身以待後來再問，此是

住名相分別中，取著空解者的困難。但也莫說他沒有功用，因為初學人，初步信仰諸佛菩薩，繼之廣集福慧資糧，發起加行，其次乃由最勝加行趣入無分別真見道；所以龍樹說「空」為「無生」的初門。學中觀論，須先得諸法皆空的勝解，廣集福慧資糧，這與印度的中觀師和密宗觀想法所傳在西藏者相近。在中國唐後的一般禪宗者，將一切的福慧方便，忽略廢棄，成為守黑空狂，不能引發最勝加行，便不能入於真見道。比如剛才講的昱山禪師，經過閱藏多年，滿腹見解，後才覺到畢竟無何可立，始將錄選之稿——曾編錄他燒剩的數篇，曰毗陵集，載海潮音——完全燒掉，到普陀閉關住茅蓬，專擬向上；又二十年，印光法師也稱嘆為是現代於禪宗真有得者！我亦贈詩云：「人在永嘉天目間，點紅塵亦不相關，三年牧得牛純白，清笛一聲芳草閑」。他所以能如是，因為他曾將藏經橫看過去，豎看過來，看了七穿八透，始得知「畢竟不能得真實」，超然悟入，同時又知名相分別功非無也。今中論二十五品已講完，持此主旨研究觀察，對於全論文義，自能頭頭是道的明顯了。



## 八 中論後二品

這後二品，就是觀十二因緣品和觀邪見品，釋論有兩種相傳的解說不同。清辨論師傳前二十五品是就勝義諦觀察世出世間法的，後二品是就世俗諦觀察世出世間法的，所以觀十二緣起「此有故彼有」，「無明滅則行滅」；破人我邪見及斷常等執，於五蘊法中破人我見上常無常、邊無邊等執。中國相傳的青目釋，則謂前二十五品依摩訶衍法入第一義，後二品是以聲聞法入第一義。二說雖俱可通，但清辨所說只適其自處時代，以清辨時大乘盛行，所對辯者爲唯識等。能直從龍樹造論時代看，則當大乘初興，小乘尙盛之際，前二十五品乃就聲聞所執法上破顯大乘空義，悟入實相，後二品亦兼明聲聞乘法，示不違反佛聲聞法，謂就大乘勝義雖是如彼；至佛法中三乘共通的聲聞法，我龍樹也隨順奉持闡揚，所以兼明聲聞乘法。華傳中論很早，距龍樹菩薩造論的年代不久，正得造論本義。所以在觀十二因緣一品，說無明業感緣起與還滅，全就三乘共義上講，也正是常途所說的流轉與還滅，並不談空理。說業等是無明所造

；故論頌云：『無明者所造，智者所不爲；以是事滅故，是事則不生』。由無明煩惱發業，招感生死輪迴，以智慧照破無明，則業果不生，這是第二十六品義。

第二十七品，全品都在破依神我而起的過去是常非常等，未來有邊無邊等邪見，執神我在過去有無，或未來有無，故起邪見。不說法空，亦不說法無我，只依五蘊說人我空，如最後一頌云：『一切法空故，世間常等見；何處於何時，誰起是諸見』？釋云：『上已聲聞法破，今大乘法空，無人無法，不應生諸見』。在這段解釋上，涉及一大問題：相傳印度的中觀論師，清辨說大乘破法我執明法空，聲聞只破人我明生空，此理原非清辨一人作如是說，許多大乘經論亦如此。但在佛護月稱的解釋，聲聞乘真見人我空，亦必見法空，若不見法空，即不能真見我空入見道。在此諍論上，以華傳的中論看來，還是順清辨之說的。然在中國天台、賢首等教義上，說聲聞有愚法和不愚法兩種：愚法聲聞，唯見我空，於法雖未明空，亦不執實，於五蘊、十八界等法中覓不到人我，即證人我空，而斷發業的無明煩惱獲證聖果。至不愚法聲聞，以利

根故亦明法空，因見種種法空，法尚不可得，何況法上所起之人我，故聲聞人可有此二。所以龍樹菩薩講般若有三乘共及大乘不共。金剛經云：『一切賢聖，皆以無爲法而有差別』；三乘雖同證空義，亦唯利根聲聞證人無我，亦見法空，故與鈍根未證法空不同。此三乘同證者名共般若，至於深達諸法實相非空非不空的般若，則非二乘所得，即在利根聲聞，亦仍不能得到。在此種意義上講，聲聞乘有證法空一分人，但仍未能破除微細法執，所見法空，亦僅明緣起非自然有——無自性——的空義，僅破法執中的粗法執；如執諸法實有自性等。進至無自性性、無我性、勝義性、空性乃至涅槃等，登地菩薩亦猶有此微細法執，就是於一切法不能完全如實如量了知，稍有增損，便有謬執，此微細執即所知障；一切分別習氣，皆是微細法執。由此義判別起來，聲聞人或有見法空斷粗法執而證聖果，亦有未見法空證聖果的。清辨所說必大乘人乃證法空而破法執，以通達諸法實相空不空義及破微細法執言，亦皆可貫通。這是中論後二品文中所有的意義。

九 中國佛學之特點

現在所講的法性空慧學，與中國佛學有特殊關係，以是從法相唯識學、法界圓覺學、相對的意義上分立來講故。大乘分此三宗，是依中國佛學特點的需要而說。所謂中國佛學，並非中國獨創而建立異於釋迦牟尼的學理；蓋一切佛法，皆以釋迦牟尼所說為根本，不過因流傳的時代與區域有機緣的差殊，或在某一時代、某一區域、某部分人、對佛法某一分義生起好樂，並給予特別發揮，依此以融會貫通而說明一切佛法，即成為特殊的風尚，而宗派亦由茲產生。佛法傳來中國甚早，機緣不一，且中國固有的文化思想深厚，南北又異風氣，依之作特殊的發揮，故就中國佛學的特點需三宗分立。現在從中國佛學一般趨向上，提出兩個特點來說：

甲 總持

中國佛學，很注重統攝總持一切法的統持；如在佛法中的聲聞法上，重破我執，破我是常、是一，故析為生滅的五蘊，六大……，這正是從消極方面對有情所執的我

加以分析的破除，乃至最後則歸於一切寂滅的涅槃。大乘明一切法皆空，或者究竟寂滅不可得的實相，却沒有明積極的統持法。但在中國各宗佛學的趨勢上看來，則昌盛的各宗皆說統持；如天台始終心要云：『中諦統一切法』，明一切法無非中道實相，故中道實相是統持一切法的。『一色一香，莫非中道；隨拈一法，皆爲法界』。就以現前的一念心來說：『介爾念起，具足三千性相，卽空假中』。一念如此，念念如此。一色一心各卽全法界，念念都能統攝一切法，豎窮三際，橫遍十方，小而毛孔，大而刹海，乃至過去、現在、未來，一切衆生和佛菩薩種種差別，皆在一念心中，更無外求。華嚴玄談云：『大哉真界，萬法資始；統包空有，全該色心』；真界卽一真法界，總統一切。六祖壇經云：『自性能生萬法，本不生滅動搖，本來清淨』。禪宗常說：『若欠一法不名法身，若餘一法亦不名法身』。唯識以『阿賴耶爲所知依，爲法身因』，阿賴耶識能攝一切法。楞伽說：『如來藏爲善不善因』，如來藏能統持一切法。以上所說，皆就中國佛學一般趨勢上注重發揮的總持義，來加以扼要的說明。

我從前講圓覺經時，曾作一文名唯識圓覺宗；內分三科：一、法有我空宗，二、一切皆空宗，三、唯識圓覺宗。初明聲聞乘法，次明大乘空法，三以法相唯識及法界圓覺合爲一宗。於破除人我法我執的深空中，從不可思議智境上，進明總持一切法義，所以或說「中道實相」、「法界」、「法身」、「佛性」、「如來藏」、「阿賴耶」，都非單說空，亦非單明有，隨舉一名即可總包空有，爲一切法總持。不注重於發揮總持義之各宗，則皆不旋踵而衰歇！後來教下只存天台、賢首、慈恩三家，乃其明證。蓋中國向爲有統持性有積極性之偉大民族，與長時分散而未脫離之印度人，及局偏自守之緬、藏人等民性相異，非大統持不足以壓其情！古往如斯，則今後亦可推知矣。

乙 融會

中國佛學的第二個特點，就是融會。自古以來，凡能在中國盛行的佛法，必定能夠融貫會通，絕不是那偏執邊見，局守宗義者所說的，能夠博得多數人信奉的。所以

在中國的佛學中，對於空有的融會，是處處可見的；如天台智者大師的摩訶止觀卷第九說：『龍樹、天親，內鑒冷然，外適時宜，各施權巧；而人師偏解，學者苟執，遂與矢石，各保一邊，大乖聖道也』。他指出了後代論師——人師——的偏執空有，互相排斥，乖違諸佛菩薩的聖智道理，他融會了龍樹、天親諸大論師的應機巧說，空有互成。

又如賢首國師的十二門論宗致義記裏，對融會空有說得很多，其中有很簡要的一段說：『由緣起法，緣有、真空，有二義故：一、極相順，謂冥合如一，舉體全攝。二、極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收；是故極違即極順也。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辨、護法，據極違門，故須相破。違順無碍故，方是緣起』。清辨與護法，雖如水火的不相容，明暗的不共存，說真空則畢竟只是真空，要破斥唯識；說緣有則畢竟只是緣有，要破斥皆空；互相違害。但上推到龍樹和無著，則舉緣有即全攝真空，舉真空即全攝緣有，空與有，是冥合無二，融

然一致的。清辨、護法之所以必欲相違者，因空有之學流傳已久，學者多所偏執，不能體會冥合如一的意趣，若不相違相奪，則不能顯出「舉體全收」的勝義，所以「極違卽極順也」。這是賢首國師很扼要的融會說。

在慈恩宗方面，據慈恩傳所說，玄奘法師在印度的時候，曾造有「會宗論」，融會空有的道理，可惜原本是梵文，沒有譯傳來中國。但就奘法師的翻譯事業看來，他不但譯了深密、唯識諸經論，同時還翻譯很多般若經，并廣百、掌珍等論，所以玄奘三藏本人，對於一切大乘教理是融貫會通的。在慈恩宗中表現這融會思想最明顯的，是繼承玄奘的窺基法師，在他所作之大乘法苑義林章中說：「攝法歸無爲主，故言一切法皆如也。攝法歸有爲主，故言諸法唯識。攝法歸簡擇主，故言一切皆般若」。基師的意思，謂維摩等經的說一切法如，深密等經的說諸法唯識，般若等經說的一切法空，不過是所宗所重的有所不同，其境同是一切諸法，其果同是究竟菩提，無所差別的。所以慈恩宗師對一切大乘法，也是沒有偏執而融貫會通的。



在中國的三論宗，專講中、百、門論外，扼要的有嘉祥吉藏法師的二諦章，也有融會空有而歸不二中道義的。如云：『妄有爲俗，卽空爲真；有空爲俗，不二爲真；二不二爲俗，非二不二爲真。妄有固然是世俗假說，分別空與有也是世俗，進而連那有名言相的「二不二」還是世俗的，要超絕一切意想名言的非二不二中道才是真實的。這非二不二，換句話說，就是：「非空不空」。所以中國的三論宗，也并不執定「空」的一言爲究竟，而是融會貫通的。

如果作一種決定相的固執，在龍樹義中都是要破斥的。就是執着一切「皆空」，中論也予破斥。如破行品頌云：『若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？大聖說空法，爲離諸見故；若復見有空，諸佛所不化』！唯識破惡取空，正是承受龍樹的這種破空執。假使有人定執無自性，中論也要破斥；如破有無品云：『有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名爲無。若能人見有、無，見自性、他性，如是則不見，佛法真實義』！在中論的本義上，是什麼名相都不可定執的，若一定執

諸法皆空，那末，你是不是依諸法說空呢？若諸法是空，且無諸法，還要說什麼空？若諸法不空，又何可妄說是空？所以「諸法皆空」的一句話，根本就不能成立。進一步說：你所講的「空」，是不是有決定相？如果沒有，那你的「空」字只是有音無義的了；如果有決定相，則「空」就成爲一種固定不變的東西，是有而不是空了。所以重重推究，都是不能成立的。空義既然如是，無自性義也是一樣，因爲決定要有那有自性，才可以對待成立無自性；現在既沒有有自性，那無自性當然也不能成立了。清辨說勝義空，如果是破執的方便，固無不可成立之理；如果定執勝義是空而排斥餘說，則仍爲中論所破。掌珍論頌云：「真性有爲空，緣生故，如幻。無爲無起滅，不實，如空華」。這是清辨成立他那勝義空的一首頌。我今可以依之另說一個頌而成立相反的意義云：「世俗有爲有，緣生故，如幻。無爲無起滅，真實，如虛空」。緣生如幻可有可空，一字不用易，僅不實、如空華句稍易二字便成有矣。又依勝義或世俗說有爲無爲空有，亦可依有爲或無爲說勝義世俗有空，例云：有爲故勝義世俗有云云，

無爲故勝義世俗空云云，亦均有其理。或盡翻之，說勝義故有爲無爲有，世俗故有爲無爲空，有爲故勝義世俗空，無爲故勝義世俗有，縱橫逆順，如六龍舞，欲何從執其倒正頭尾。

在中論的本義上，如果固執一義爲定實，無不遭破。故對唯識之賴耶緣起，以及其餘法性緣起，如來藏緣起等義，亦無不破，所以說是畢竟空。要是爲自悟悟他，從無所執中，應機所宜，方便施設，則或說唯識，或說法空，或說無性，都可成爲當機的法益。上如釋尊、文殊、彌勒，乃至西天東土各宗大師的說法，都是聖智爲依，善相機宜，不被名言所拘局，令衆生各得其益；故其所說不論是唯識，是皆空，都是善可成立的。若相諒時，唯識可云所破惡取空，乃撥無業果斷滅空；中觀派既於世俗有或假名有，善成世出世間因果，則非所破；所立唯事有，乃因緣所生如幻事，但明無離識之實境，非立有離境之實識，對世間妄執說爲有，於出世勝義仍空也。中觀可云所破自性有，乃執法各定有自性，既爲緣生幻事，則非所破；所立勝義空，乃第一義

智境，不壞世出世俗事有，則互容無害矣。所以在自悟悟他的究竟上，是一無法可以執爲定實的；若在自悟悟他的方便上，一切善巧說法，都可令當機得益，建立名言。迨到如智者大師說的「人師偏解，學者局執，遂興矢石，各保一邊」的時代，那都是後代末師，爲顯自宗的特色，以去他宗，映奪掩蔽而已。如佛滅一千一百年間，如唯識盛而中觀隱，爲揭隱去蔽，清辨等起而作破顯之說，這也是有利利益的。再後的學者，無病呻吟，遂墮部派的諍執。我們現在應該融貫會通，而棄宗派的偏見。

龍樹的空義，原是融會的，如中論云：「問曰：汝謂受空故，受者空，則定有空耶？答曰：不然！何以故？空則不可說，非空不可說，共（空不空）不共——（非空非不空）叵說，但以假名說。諸法空則不應說，不空、空不空、非空不空，亦不應說，但以假名說。如是正觀思惟，諸法實相中不應以諸難爲難，何以故？寂滅相中，無「常」「無常」等四；寂滅相中，無「邊」「無邊」等四。空尙不受，何況有四種」？於一切諸法，空不可說，不空不可說，空不空不可說，非空不空也不可說，究竟真

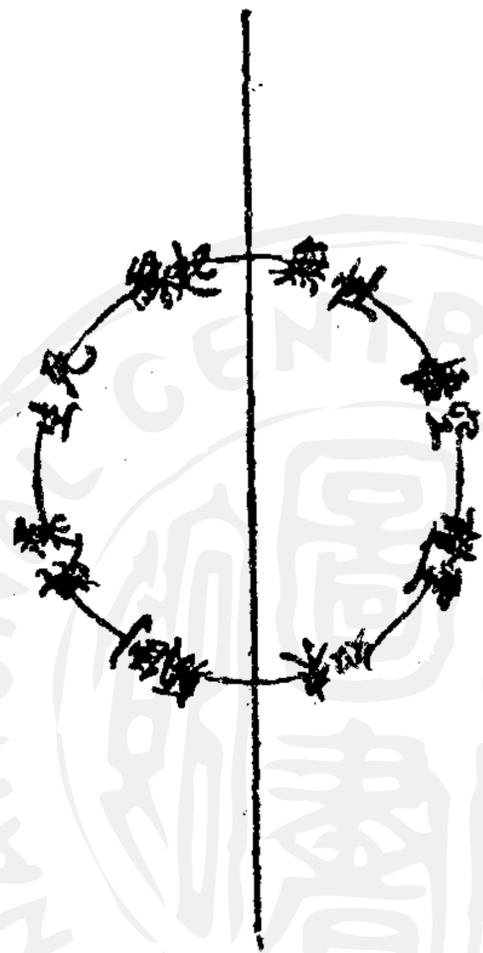
實際上都是不可說的。但是、爲自悟悟他方便，則一切皆可假說。在這意義上說，假使偏執於空，根本是不明白而且違反了龍樹學的。龍樹學是融會貫通的，他對各種大乘法，都不曾排斥，而一切容許發揮的。如破有論說：「世間無實，從分別起，此分別故，分別心生；由此心爲因，卽有身生。以此心故，卽有諸法；以無心故，亦無有身；以無心故，亦無諸法」。又如大智度論說：「意識有二種：一、念念滅，二、念念相續爲意根」。在這些文字中，不但容有唯識的理論，而且很留待着發揮唯識的意趣。這，正如賢首說的「舉體全攝」，一切都可以融攝於中的，顯然與後代空論師必斥唯識者不同。大乘本來是有多門方便的，可是經後代諸師的互相排斥，每使一分的教義廢棄！初期的小乘佛教，因部執紛爭而衰微，後代印度的大乘佛教，也由這種現象而日趨衰亡。

中國佛教的第二特點就是融會。我們不但要融會華傳的各宗各派，就是對全世界各區域各時期所流行的佛法，都應該予以融貫會通，這才符合世界佛學的宗旨。

十 龍樹中觀與今之判攝

甲 龍樹中觀之圓活無滯

龍樹的本論，是圓活無滯的，正如古禪師所說之「水面葫蘆」一樣，磕着便動，觸着便轉，抓不着把柄的。茲表示之：



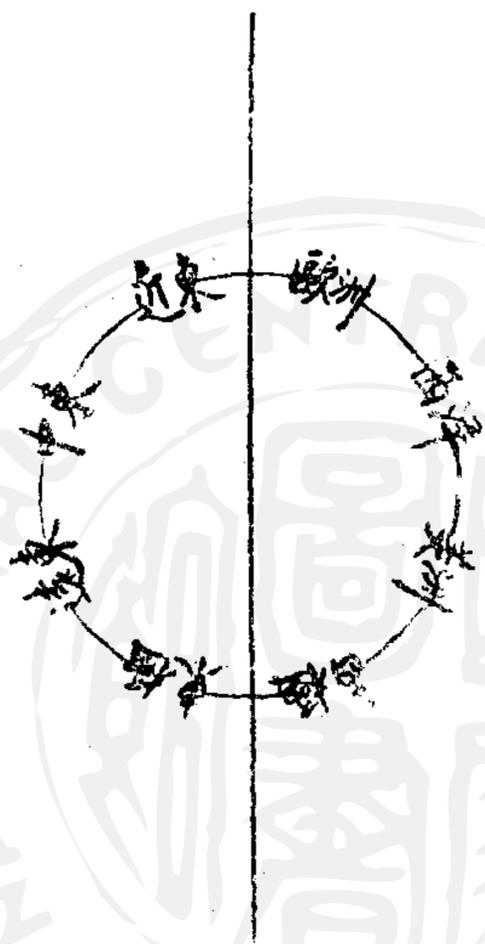
由諸法都是「緣起」的，故諸法都是無性；由了知無性，故悟入空理；由悟空故，便可證得聖果；證聖之極，便是如來。由衆生不順如來智故，便成顛倒；由顛倒故，起惑造業；由惑業故，招感生死；由生死流轉故，而緣起相續。從緣起到生死，再

回到緣起，成爲一個轉轉相通的連環。所以龍樹中觀是最圓活的，於中若執無自性，則連無自性也空不可得；若定執空，則不悟入實相，獲證聖果，細研觀法品可知。

對這圖表，也可作這樣的看法：從緣起而無性，而悟空，而證聖的這四點，是法性空慧宗所着重說明的。從證聖而如來，而顛倒、而惑業，這四點是法界圓覺宗所側重的。從惑業到生死，到緣起，到無性的這四點，是法相唯識宗所偏重的。從三宗各自的偏重點看，各有差別，從諸法全體上看，則又都融貫會通的。

拿個通俗的例子來說明：我從前出國到歐美去，從上海出發，船是完全向西走的——雖途中有或南或北的曲折，但向西的總方向，並沒有改變——。經南洋到印度——中東，入紅海，過伊朗、土耳其——近東，經地中海至歐洲意、法、英、德諸國，復由法乘船經大西洋到美洲，再由美洲乘船經太平洋——東極西極——而回到上海。因爲地球是圓的，從上海出發，在圓面上向西走，結果還是回到上海來。這個地球的圓圈，在歐洲人以他們自己的立足地，假立一個標準，向東面看，到土耳其伊朗的距

離最近，叫近東；印度遠些，叫中東；到中國最遠，叫遠東。向西面看，離開歐陸與英倫三島，就是大西洋，再去就是美洲，所以大西洋可以叫近西，美洲可以叫遠西。而東方和西方的兩極端，都在太平洋中間，依這個假定的標準，就在近東和歐洲，與東極和西極之間，畫一條直線，來分東西兩半球。如表：



佛法也是這樣，從緣起到無性，乃至到生死，而回復到緣起；正如從遠東到近東，到歐美，而回復到遠東一樣。因為佛法有世間法和出世法的區別，所以姑以一線假定其界線。地球雖有東西兩半球之分，但他本身是圓的，不能一定劃分的。佛法雖有



世出世之分，但其全體是融通無碍的；正如地球之圓一樣。龍樹中觀義也正是這樣；若說是空，則廣有名相分別的假說；若執是有，則一切固執都要徹底的擊破，則又有無都可有的了。

乙 學者應注重修己悟他

由上面重重的意義看來，研習中觀論的學者，應該切實的修己悟他。一、智慧心修己。以智慧徹觀身心世界，從最切近的身心，乃至世間上聖教上的一切世出世法，都作透徹的觀察，練成功一種空所依傍的中觀慧力，不以一法爲執着點，不留滯於人我勝負的戲論中。二、慈悲心悟他。諸法實相都不可說，但由慈悲心的激發，愍憐衆生由分別愚執，行顛倒事，生起大鬥爭大殺害，所以就在無可說中論種種法，以摧破凡外的顛倒。現在凡外的顛倒中最熾盛的，如機械論的唯物論和辯證法唯物論等。由機械唯物論，造成多量的殺人武器；由辯證唯物論扇動階級的鬥爭。他們都要以自己的武器，或自己的這一階級，去征服其他，釀成人類互相殺害的戰亂。在這見浪滔天

，烽烟徧野的人類大浩劫中，我們佛教徒應該適合時代環境的需要，內而以中觀透視一切，外而樹起正法幢，摧伏一切邪見，挽回人類的慘劫；如龍樹的在一切有執熾盛，提婆的在外道執熾盛的時地，應時而起者然。佛的說法本是極深徧的，但有時應內法中鈍根者的機宜，淺說徧說；我們對那執淺、執徧的人，也應出發於悲心，給他祛解，揭去餘說映蔽。因佛說的種種法門，各有其殊勝，但對其餘可互為映蔽。我們若見某一殊勝過於被映蔽時，應力為揭發而墮部派自是非他的狹見，樂著辯證。這如中國二三十年前的一般說教者，大抵為天台、賢首所局，對隋唐時的唯識、中觀、俱舍等皆隱沒，所以就盡力倡揚，判三乘共教以發揮阿含、俱舍等，弘揚唯識以復興唐代的慈恩學，研究三論並翻譯西藏入中論等以發揚中觀。現在映蔽已揭，又是應該加以融貫會通的時候了。

丙 今以理之實際及三級三宗判攝

實際理地，是超名相分別的。即自悟悟他的究竟，華嚴疏鈔十種可說不可說中的

『教法可說，證法不可說；因法可說，果法不可說』等；就是這個道理。這個自悟悟他究竟的實際理，絕不是心言所能擬議，只是無分別智和佛果圓覺實證相應的；同時也是絕非愚癡無智的、默然無言外道所可比擬的。但從自悟悟他的方便說，必須判攝爲三級、三宗，對於一切佛理才能夠完全顯達出來。

在三級中的第一級的五乘共法，攝持一切世間善法。第二級的三乘共法，攝持一切出世的三乘經論，也是不可或缺的。這二級是共通上級的，所以第三級要具備一切世出世諸法，都應統攝無餘。

第三級爲大乘不共法，又須分三宗攝之。這三宗所明的理性，都是平等，所得的佛果，同是究竟的。但由學者的意樂，或以某一宗爲所專崇，對餘者則不應排斥。如是、於一切大乘經論，皆能開顯，在殊勝功用上，也可各得其方便了。

丁 於佛祖應善學其契理契機

我們修學佛法的人，於佛祖應善學其契理應機。對釋迦、文殊、彌勒，當然應絕

對恭敬尊重，不可妄生猜疑。以下如馬鳴、龍樹、無著、世親、覺音、天台、玄奘、賢首、曹溪、永明、阿底峽、宗喀巴等，東西古近的這些大祖師，都應該遵依學習。因為他們都是一代大師，都能在一區域、一時代之中，建立佛法，化度衆生，所謂「內窮理極，外適機宜」者是。至於以下各派末師的見解，也都可以把它拿來做參考。

總之、我們對於佛教史上的歷代祖師，應該從宗本諸大師的「內窮理極，外適機宜」而學習，不爲後代末師的門庭施設所拘束，如是、方有抉擇千古之手眼，開拓一世之胸襟，而同歷代佛祖同一鼻孔出氣。(心月、融海、妙欽合記)(見海刊二十三、四卷各期)

# 因緣所生法義

二十二年七月在牯嶺大林寺講

- |                |                |
|----------------|----------------|
| 一 法之義          | 五 以因緣所生法明畢竟空義  |
| 二 因緣所生法義       | 六 以因緣所生法成般若義   |
| 三 以因緣所生法成善惡因果律 | 七 以因緣所生法成大悲菩提心 |
| 四 以因緣所生法成無我義   | 八 以因緣所生法成究竟方便用 |

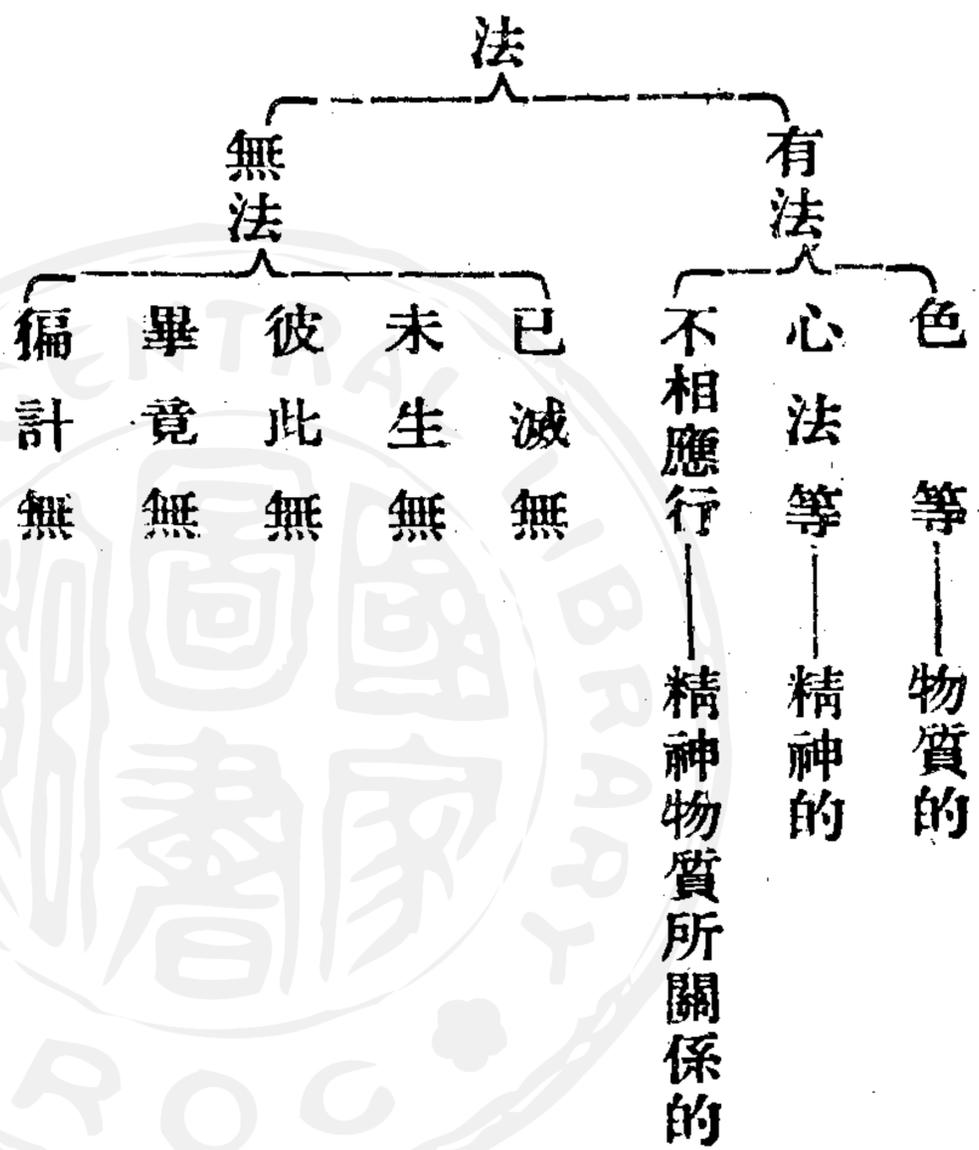
佛法方便多門，浩若烟海，前講能斷金剛經曾以三句義詮之：一、因緣生義，二、般若義，三、大悲心義。此三句今又可以一句義總攝之，即因緣所生法義。此義出於龍樹菩薩中論所云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義』。今

爲便於說明起見，分八段來講。

一 法之義

法，爲佛典中之含義最廣最普遍，一切事事物物皆名之爲法。在中國字中含義最廣曰物，此法字含義比物字尤廣；以物是就宇宙所有的而言，若法則非有的亦名爲法。如物質的曰「色法」，精神的曰「心心所法」，色心中所現起之分位曰「不相應行法」等。此爲有爲生滅變化法，總名「有爲法」；離去生滅變化的名「無爲法」。凡存在的既皆名之爲法，即不存在的若兔角等亦名「無法」，故不但「有」的名之爲法，而「無」的亦名之爲法也。故法有二種：一有法，二無法。而無法亦分爲五：一、已滅無，如六月間說三月間的桃花，此桃花爲已滅去之無法。二、未生無，如六月間說九月間的菊花，此菊花爲未生起之無法。三、彼此無，如謂牛中無馬，馬中無牛等。四、畢竟無，如石女之兒，及龜毛、兔角等。五、徧計無，謂妄計爲有，其實彼所執有者，乃如病目空花。表之如次：

二 因緣所生法義



因緣所生法，是指生滅變化之有爲法，故此句中之法字，應有簡別。謂：法之由因緣生滅變化屬有爲法者，而不及於不生滅之真如法性無爲法；故此不生滅變化之無

爲法，不在此因緣所生法義中所攝。然此就狹義講因緣生法也，若廣義言之，無爲法依有爲法所顯出；有爲能顯無爲，故有爲法是因緣所生，無爲法是因緣所生法所顯，非離去有爲法之外，而別有所謂無爲法也。此中之因緣，亦非離法之外別有因緣，因緣卽是一切法，一切法卽是因緣。法卽事事物物，而因緣卽每法親生之因與助成之緣；如柏樹然，其種子爲能生起之親因，日光、水土、肥料、人工、氣候等爲其助緣；此樹不離因緣，卽生成此樹之因與緣亦皆各由其各別之因緣而生成。樹是植物如此，推而下至礦物，乃至天空之星球，無不皆然。再據化學分析萬有到最後之分子、原子、電子、量子等，亦皆因緣和合而成。又推而上至動物之禽獸、人、乃至諸天、二乘、菩薩、佛，皆各由其親生之因與助成之緣而得生成者。又若有情之前五識，與六識、七識、八識、乃至心所等，一一皆由因緣而成。由此推而至宇宙萬事萬物，無一法不從因緣生。一切有情之類，不明此義，故迷執而輪迴六道。全部佛法，皆說明此義以開導一切有情衆生，以此義故，因緣生法可貫通一切佛法也。



三 以因緣所生法成善惡因果律

依此因緣所生法，即可明善惡因果律；以一切法雖無作者，無受者，然業果不亡。故造善的福因，定感人天的可愛樂果，造不善的罪因，定須受三惡道不自在之苦果；因果昭然，絲毫不容假借。故撥無善惡業報之邪說，不攻自破，而五乘共法之人天善法，以之成立。

四 以因緣所生法成無我義

進一步講，由因緣所生法義，就可通達無我義。無我是出世三乘解脫無漏聖果之真理，有情以造因不同，故所得之相續果亦異。我者主宰義，自在義。人等有情身，乃由過去業識所感之相續果，四大五蘊假合所成，推之最後，無我可得，剎那變化，無常苦空。修學佛法者洞明此義，不起無明等惑，所作所行，於事理無不相應，乃至得阿羅漢、辟支佛果，此即三乘共法也。

五 以因緣所生法明畢竟空義

因緣所生法，狹義卽有爲法，而廣義則徧一切法，且生法之因緣亦因緣所生，故無一法得單獨生存而有決定之實體或自性。如此推至宇宙萬有，無不各從其關係之因緣所生。今時科學分析物質最後爲電子、量子，此是科學之知識只至此，而假設的一種單位罷了，故仍不能說其爲真正單位，而作宇宙萬有生起之本因。至於超出宇宙外之主宰的神或天，爲造萬物之主而生起天地人類，有賞善罰惡之萬能，此神或天只是造他物而不爲他所造，非從因緣所生，此更是一種妄執，不但事實上沒有這回事，卽理論上亦講不通。吾人研究此神或天可有兩個問題：一、此神是不是從他生？此神若從他生，此神則不是最後之因——造物主。二、設此神不從他生，則宇宙間一切萬法亦不應從他生，復何須從此神或天而生，以此神爲造物主耶？然此神造萬物之幼稚思想，徧古徧今，尤以西洋爲最，是皆未知宇宙萬法皆是因緣所生法之故耳。蓋因緣所生法，是就法之相對關係而言，某些因與某些緣，互攝互入，展轉增上，非有固定之性或實體，乃至宇宙中無一法而有固定之性或實體，此在佛法中謂之無自性義。從無

自性義，而達一切法畢竟空。何以故？衆緣所生，無自性故。故一切法不能與其他一切法分隔離絕而單獨成立此一法之實體。由無實體故，其自相亦不能成立，以是義故，明一切法畢竟空。所謂「空」者，不是毀滅一切法，或破壞一切法，即是就衆緣所生義，明當體即空；此即平常所謂諸法真實相，亦即二空所顯之真如理也。由此故龍樹菩薩云：「因緣所生法，我說即是空」。非毀滅一切法，或破壞一切法而云空也。

六 以因緣所生法成般若義

以一切法畢竟空故，徧計所執之四種顛倒分別皆不能起，而成爲通達一切法真如實性之無分別智，此即所謂般若是也。梵語般若，此云智慧。蓋一切無漏法皆以般若爲母；由般若究竟通達一切法緣生性空，乃能達到彼岸。由此般若，其餘布施、持戒等皆成爲波羅密多，得以究竟圓滿佛果菩提。

七 以因緣所生法成大悲菩提心

大悲心亦由明因緣所生法義而起；謂宇宙一切法，既同是因緣所生，都是息息相

關，物我同體。卽以此地球上某人所說的一句話以推之，此一句話，其生因之來無始，其效果之去無終，其受於外緣者展轉無邊，其發於內身者澈究無中；故此一句話，卽爲無始、無終、無邊、無中之法界。進而就一切法之因緣推之，其無始、無終、無邊、無中，亦復如是。故法法徧攝一切，遍入一切。例如一人生在社會，雖由自己業識爲因，復須父母等緣及社會教育等緣，才成一健全之人。一人如是，推至他人莫不如是，展轉增上，各有互相關係之緣。故一切法從其關係方面言，其助緣無量無邊，然此法之中心點亦不可得，以此法卽因緣中所顯故。故究竟言之，一一法不但無始無終，而亦無邊無中也。所以謂其來也無始，其往也無終，其外也無邊，其內也無中。由此一法不但不離一切法，而亦徧攝徧入於一切法；從因緣所生法，而了達一切法皆無始無終無邊無中，則一切法皆攝在一人。一人如此，一切人莫不如此。卽華嚴經中所謂『無盡法界，主伴重重，互攝互融』。由此舉心動念，自他衆生，平等平等，悉皆同體。以無衆生，則無諸佛，亦卽離衆生諸佛則無自心，乃至離法界則無現前一念

。由此不期然而然，乃發大悲心，以衆生之樂爲自心之樂，以衆生之苦爲自心之苦；故慈能與樂，悲能拔苦，卽發起救人救衆生之菩提心。起心動念，皆以大衆利益爲前提，誓得無上菩提也。

#### 八 以因緣所生法成究竟方便用

若通達一切智，而發起大悲菩提心，設非具足種種方便用，亦終不能達到究竟圓滿。以雖有大悲心願救世救人，若未圓滿菩提之一切智智，作大方便，起大業用，依菩提心而圓滿四攝、六度等行，遍通一切方便法門，皆不能成辦。以因緣所生法，不但無始無終無邊無中，而且卽始卽終卽邊卽中，所謂：『心無所住，遇緣卽宗』。卽一切法皆是第一義諦，皆是波羅密多，皆是究竟方便，法法皆是妙法。故得其旨者，卽毒藥成醍醐，反之、卽醍醐而毒藥也。

總上數義觀之，卽因緣所生法，而成畢竟空，而成般若，而成大悲菩提心，而成究竟方便用。以此義故，因緣所生法總持一切佛法無不究竟，而爲無上陀羅尼、第一

太虛大師全書 法藏 法性空慧學

(10)

陀羅尼也。(葦舫記)(見海刊十四卷九期)

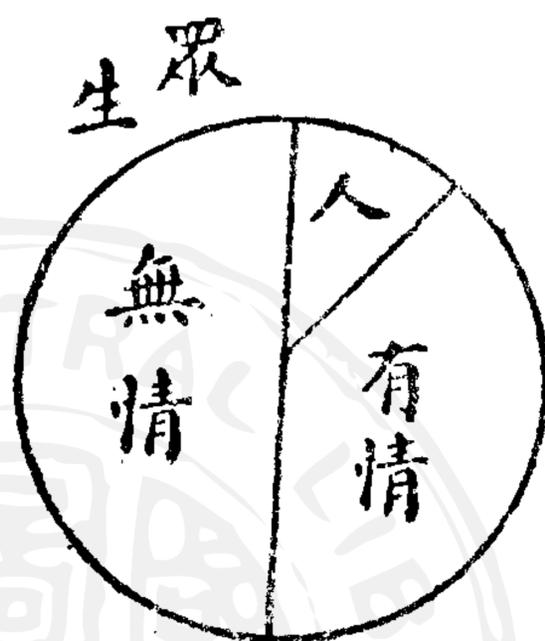


# 一 無我論

補特伽羅無我，達摩無我，曰二無我。

補特伽羅，譯數取趣，是「數數取天人畜鬼等趣業報身者」之義。變言之，即流轉三界二十五有之精神個體或靈魂或業識也。凡已捨天、人、畜生、餓鬼、地獄五趣之現報，未定轉取何趣之時，先業力故，集「識上色功能」，化成一種細色根身，任持業識，曰中有身，亦名曰中陰身。以業報未定，故非五趣攝，而是數數取五趣報果者。所謂補特伽羅，於已取或未捨五趣報身時，皆隱沒不現，唯在中有身時，始得指目之耳。審諦言之，中有身亦五蘊和合相續假身，相雖不同，猶之人身與天身不同，其爲五取蘊身固無異也。然除中有身則世間所名爲靈魂者，益無可指物已。此補特伽羅無我，亦譯人無我，有情無我，衆生無我。人者，有情類之一類；有情類者，衆生類之一類。衆法和合、相續而生者曰衆生，雖無情之個體，若星地金木等亦名爲衆生

也。有情則專指動物類而言，故衆生較寬於有情，有情較寬於人。

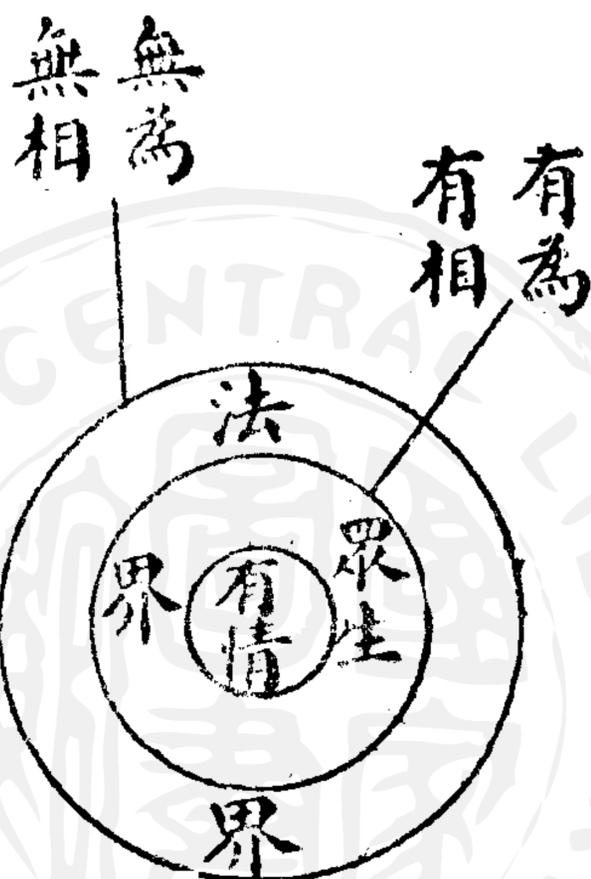


今此補特伽羅無我正印，譯爲有情無我。然以言說便故，舉人爲有情類或衆生類代表，名「人無我」。或以順古譯故，於有情與衆生二名無所區別，簡稱爲「生無我」，亦無不可。

達摩無我，譯法無我。補特伽羅指一切由衆法和合相續生存之「個體物」，法指能集成個體之「單性」；例如四大、五蘊假合爲人，人爲四大、五蘊衆法所集起之個體，地大乃至識蘊等衆法爲集起個體之單性物，故衆生屬假有，法屬實事，此以衆生



與法相對而言則然。究之、法者執持，軌範物理，任持自性，實固實法，假亦假法，聖凡、染淨、有無、色空、事理、心物、性相、體用，盡一切可言可思乃至不可言不可思者，悉得名之爲法，故法界較衆生界爲深廣，亦較衆生界爲幽玄也。



我者、主唯實常之義；主謂主宰，唯謂唯一，實謂實在，常謂常住。常人所謂之我，固無不執爲本人之主宰，且執一人唯一，不容有二。執實在故，愛著不捨，順之則樂，違之則苦。執常住故，貪取無厭，得之則喜，失之則憂。然此猶是一切凡愚與

生俱生而無不同有之我執，諸邪外則更依此俱生我執而分別計度，於五蘊中或五蘊外，於五蘊之一或五蘊之總，妄執爲各各常存實在唯一之主宰，或萬有全體精神常存實在唯一之主宰，此皆所謂補特伽羅之我見我執也。法執之我，或有主唯實常四義，或但「唯實常」之三義，或但「唯實」二義，或但「實常」二義，或但「實」一義。要之、人我執必依法我執爲本而起，法我執或不依人我執而自存在，故二乘聖人雖捨人我執，而法我執猶未能斷。人我執爲煩惱障本，故由之而煩惱生死，流轉纏縛，不能止息解脫，斷人我執，則生死空而證生空真如。法我執爲所知障本，故由之而宇宙心境，冥昧窄礙，不能覺悟圓通，斷法我執，則心境空而證法空真如。

云何知「人無我」？人由五蘊和合相續生存，衆法和合假成，衆法中無一實主宰可得，五蘊法中更無一實主宰可得，法法剎那生滅，雖相續不斷而非常，故人無我。云何知「法無我」？由仗因托緣，衆事集現故；由識心轉變，分別顯現故；依他起故；無自性故；無實用故；無定相故；剎那生滅故；當體空寂故；故法無我。依人無我

、法無我門，說爲生空真如、法空真如，而真如實不帶數相，非一非多，亦復非空非不空也。故無著大師曰：『二我無卽二無我有，二無我有卽二我無』。以無我法，故非不空；以真如故非空。真如由無我法而顯，是以非有非空，非非有非非空，離四句，絕百非，強存一句曰：無而有。以無而有，故證此「有」時，必言語道斷，心行處滅。（見海刊一卷十期）



# 無生法忍總攝十二門義

統觀十二門論，惟一法門耳。別稱十二，乃就其窮源盡委適可而止者以言。然悟入不二法門，言思路絕，心行處滅，幻起無性，諸法空寂。寂然而常現幻有，斯有所以妙；幻有而常處寂然，斯空所以真。故卽俗眼所見山河大地人我衆生等相，能審諦觀察，精義入神，知諸法緣起無性，本來不有，今非決定，剎那剎那，變遷更換，克究其實，了俗卽真。何以故？諦觀實在，萬法無自性故。如是真諦不離於俗諦，非離俗諦外別有一真諦可言，亦非真俗二諦有芥子許相隔之可言；倘容相隔，寧非二法？况妙法如如，真如是，俗亦如是，第患其俗之非諦，籠罩萬有，而羣莫知出！誠獲回光返照，水月空華，性皆麤定，捏目相觀，別見遂熾。真之與俗，爲對待名詞，俗卽非俗，真何所待。故就空間言，無一隣虛之分際方位，真有異乎俗；就時間言，無一剎那之鐘點支配，俗有異乎真；但根據於真性不動法爾如然言之耳。究其實，曰真曰

俗云者，但有名相上之差別，無實際理地之互相歧異。然則十二門論，本發揮斯義以訓示後人，語之曰惟一法門，法果有惟一乎哉？亦屬強名而已矣。強名惟一，一者何？無生法忍是。

本論分十二門，門者，通達無礙，卽一切善法由之而得究竟圓滿，不致化城自拘，枉墮二乘是。門又閉塞無入，卽一切惡法由之而得究竟息滅，不致野火不盡春風吹又生是。實言之，卽無患不斷、無德不圓，佛陀於此證寂，大士從茲修真。此十二門論所設之教化，括古今三世一切諸佛菩薩，莫不當行出色，包含窮羅，盡大地有情，齊集於茲無上薩般若海間焉。前三門第一觀因緣無性，幻有非實。第二推觀此無性之法，爲先有而生？爲先無而生？乃有無俱屬無生。第三再推觀就緣都假，亦無自性，總攝爲空門，入無生忍，忍可此緣生無性，生卽是空也。中六門第一觀因緣既無所生，諸相亦本來非有。第二推觀萬法通相，總歸無相；而所表現之相爲有相而相？爲無相而相？究之自性俱無兩不成立。第三再推觀通相是一，別相是異，卽一卽異，卽異

卽一，以都無法之自性故。第四推勘萬法，至同處不有，異處亦無，以明畢竟無二相可得故。第五如中論云：因緣所生法，我說卽是空；故觀性亦俱不可得。第六總觀因果，審一切法性，悉屬空寂而無有少法可得，片辭可執。總攝爲無相門，入無法忍，忍可此一切法空，一切相展轉推敲，終不可得也。後三門第一觀作者無作，言作者如有所作，作者之作者更爲誰作？如上帝之造物說是，殊不知森列一切諸法，悉無所始而始，亦無所終而終，各各體性，全屬非有，乃至毫釐許，尙乏真實之所在，甯具能作所作之判殊哉？第二觀先果後因，因果同時，先因後果之三時，全係幻妄，性俱無所得。第三以諸法畢竟不可得故，發生妙解，而入正智，作是觀者，名爲究竟，總攝爲無生門，入無生法忍，忍可此生法二空以爲門，親證真如也。信如是，則雙印我法之都非，總攝全論之歸點焉。夫此言生法二門畢竟俱無，乃根本解決不留枝葉之談，洵法華所謂開示悟入佛之知見，我人由此而入妙觀，與正定相應。前言忍可、空、無着、無生，是徹悟其法，今更由解起修，由修趨證。縈懷法念，悉已蕩然，得不著一

切戲論分別，而安住於此無生法性，印契真如，絕動搖迷昧之妄境。要之、正觀不離正定，故曰智；正定不離正觀，故曰忍；止觀不二，寂照雙圓，是謂無法生忍，亦可謂無生法智也。

惟是真如宗所依三性門中之圓成實性，以佛智慧境界，據果垂教，法門最高，得衆生之堅信，每因妄想分別不能開解，故其功效，除上上根機者外，沾實惠之人不廣焉。唯識宗所依三性門中之依他起性，雖依菩薩境界，在佛衆生之間，未盡離分別戲論，其所依較淺，然而隨俗雅化，用教明理，衆生轉得由信以趨解，至其效用亦賴茲而克望普遍焉。般若宗則依三性法門中之徧計所執性，明一切法本來畢竟空寂，此畢竟之辭，實具斬釘截鐵之力，蓋就徧計執性上講。雖有種種藥治種種病，而衆生無明妄執之沈痼莫起，惟服彼無得正觀之妙方，一一俱經治愈，或一帖卽起，多亦不過十二服卽得慶更生焉。斯則行起解絕，脫縛去束，捨一切戲論分別，空諸法執，倍易證會。何以故？依徧計執最近之處，使之漸漸遠離，終以悟入圓成實際，廓然性海，乘



願遊行，其成效妙用，具欲窮千里目，直上最高樓之致。三論爲此宗之要典，十二門論尤爲三論之抉擇本，研究發揮，誠不容緩焉。願茲在乎安住無生法忍，親沾法惠者之責，更有望見聞之者，信而且廣，抉十二種因緣，悉成粉碎，攜十二類有情，同登妙覺。夫豈讀十二門論自獲受用而已哉？（程聖功記）（見世界佛教居士林林刊第一期）

（附註）

自「三論般若講要」中別出。



## 八不中道義

——節自中觀今論第六章

### 第一節 八事四對之解說

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

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。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。此生與滅，或說爲有爲——諸行的四相：生、住、異、滅。本無今有爲生，有而相續爲住，變化不居爲異，有而還無爲滅。如人的成胎爲生，從成胎到發育完成健在爲住，一天天的衰老爲異，臨終的死亡爲滅。或說爲三有爲相；生、異、滅。住相含攝在異中，因爲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，稱此相對的安定爲住。此安住即是變化不定的，所以或稱爲住異。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。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。

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：一、一期生滅，這是最現成的，人人可經驗而知的。如人由入胎到死去等，有一較長的時期，如上四相所說。如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。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」，因爲一眨眼間，所見的似乎一樣，而早已不是原樣了。莊子說：「交臂非故」，也是此義。這一個剎那生滅，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。但佛法還說到另一生滅，可稱爲大期生滅。衆生的生死流轉，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，都可稱之爲生。到生死解脫的時候，纔名爲滅。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的，每非一般人所知。

更進一步來說與生滅有關係的有與無。「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」。這可知有與生爲一類，無與滅又是一類。外道及一般人，每以爲有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相——和合與相續。佛法徹底反對這樣的見解，稱之爲有見、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。即一切法爲新新非故，息息流變的有爲諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有，無即實無；或有者不可無，無者不可有的邪見。一類世間學者，以抽象的思想方法，以爲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。這是以爲先有無而後生滅的。依佛法，凡是有的，必然是生的，離却因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，爲佛法所破。「觀有無品」說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名爲無」。這是說：依有法的變化趣於滅，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「觀六情品」說：「若使無有有，云何當有無」！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。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，以生滅爲約作用說。其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅爲有無，

如「觀三相品」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。但從念念生滅而觀相續的緣起，那末有與生，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」即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。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。

再說斷常：佛法中彈斥外道的有無，多用「生滅」。而此下的斷常、一異、來出，爲當時外道戲論的焦點，所以多方的破斥他。常，在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恆性說的。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，不信有前世後世，以爲現在雖有我，死了即甚麼也完了，這即是墮於斷見的斷滅論者。凡是佛法，決不作如是說。根本佛法以緣起生滅爲出發，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爲正義的。然而不常不斷的生滅相續，意義非常深玄。一分學者大談生滅相續，而又轉上了斷常之途。舉例說：薩婆多部主張三世有，一切法體是永遠如此的——法性常如。從未來到現在，從現在到過去，說生滅，說相續，不過在作用上說。他們雖也說諸行無常，然依中觀者看來，是落於常見的。如經部師，以種子現行來說明因果。然而從大期生滅的見地去看，「涅槃滅相續，則墮於斷滅」（觀成壞品）；從刹那生滅的見地去看，「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則爲斷滅」（觀有無品）。他即使不落於常見，斷見還不免呢！只要是執爲自性有，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」（觀成壞品）。若法執爲實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷見。「觀有無品」和「觀成壞品」，明確的指出這種思想的錯誤。『六十如理論』也曾說到：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過」？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」（觀涅槃品）。總之，不見緣起真義，那恆常與變化，變與不變，爲此常見、斷見所攝。

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見爲根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。一即同一，異即別異，且說兩種看法：

一、如茶壺的整體是一（『金剛經』名爲一合相），壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異爲有分與分：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，又即是一『其小無內』的小一，統攝於有分的全體。二、如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以異又譯爲種種。而此種種，或又統攝於一，即所謂『其大無外』的大一。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，是可以種種看待而施設的。勝論師

有同異性句，即以一異爲原理，而使萬有爲一爲異，『中論』也有破斥。一異中，包括的意義極多。『華嚴經』明六相——總、別、同、異、成、壞；總別、同異四相，即是此處所說的一異。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。

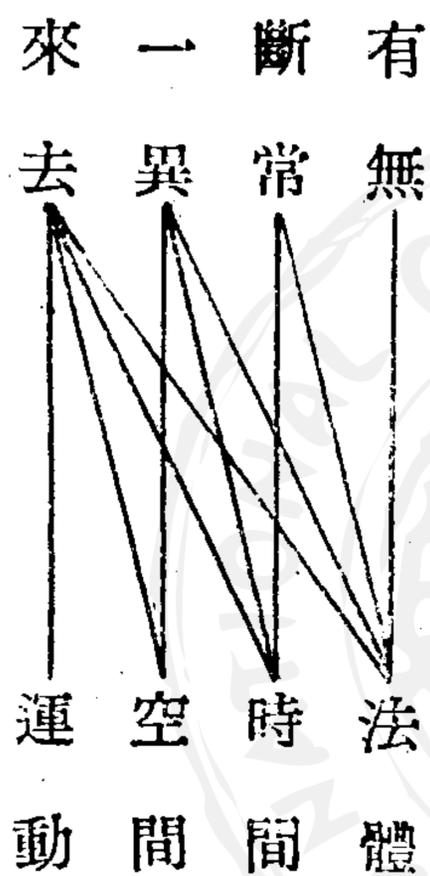
來出，出又作去。從此到彼曰去，從彼到此爲來。如變更觀點，那甲以爲從甲到乙的去，而乙却以爲從甲到乙爲來。來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說吧了。世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說爲來去。

現在，更進說龍樹爲何只說這四對？爲什麼如此次第？『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』的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。所以深入緣起本性者，宜說不生不滅的緣起，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。

這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說爲前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。一切無不以「有」爲根本的概念，此「有」(Bhava)，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。如果不是這樣的有，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。如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成爲常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。『雜含』(九六一經)說：「若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見」。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，即轉爲一見與異見。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。但這還是重於靜止的，法體實現于時、空中，即成為來去：或為時間的前後移動，或為空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應為「行、止」，『中論』「觀去來品」即說到動靜二者。在『阿含經』中，外道即執為「去」與「不去」。所以，如以世間學者的次第說，即如此：

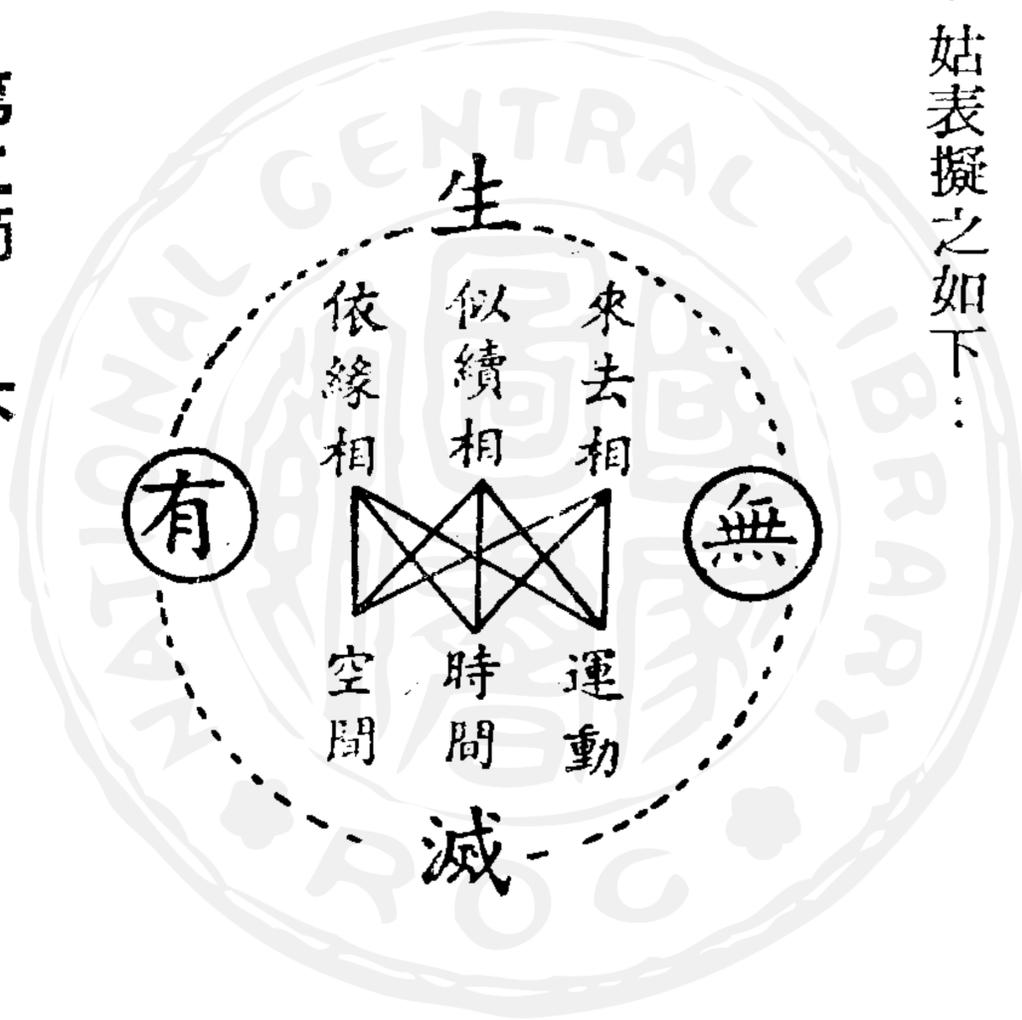


如上面所說，中觀者是以此四相為一切所必備的，決無先後的。釋尊的教說

，以生滅爲三法印的前提。生（異）滅，被稱爲「有爲之三有爲相」，即「有爲」所以爲有爲的通相。原來，（*Kriya*）是力用或作用的意義。*Kriyalea*，即是「所作的」。佛說的「有爲」與「行」，原文都以此作用爲語根，如行 *Samskara* 是能動名詞，意思是（能）作成的，或生成的。而有爲的原語，是 *Samskrita*，爲受動分詞的過去格，意思是爲（因）所作成的。這爲因所成的有爲，以生滅爲相，所以生滅爲因果諸行——有爲的必然的普遍的性質。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。釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。然佛以此生滅爲有爲諸行的通遍性，即從無而有從有還無的流轉中正觀一切，並非以此爲現象或以此爲作用，而想像此生滅背後的實體的。但有自性的學者，執生執滅，流爲有見無見的同道者。爲此，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（除其執而不除其法）他。如從無自性的緣起而觀此四者：生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。從特別明顯的見地去分別：生滅（法）的時間相，即相似

相續，不斷而又不常的。生滅（法）的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。此生滅的運動相，即時空中的生滅者，生無所從來而滅無所至的。約如幻的無性緣起說，姑表擬之如下：

第二節 不



八不所不的八事四對，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，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，爲一切法的基本通性，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，則爲已說第一義」。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，則爲總破一切法」。他以破一切法盡顯第一義，解說此八不的。然青目的解說八不，分爲兩段：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，無生那裏會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。二、舉事例以說明八不：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。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。由穀生芽、長葉、揚花、結實，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。穀不自他處而來，亦不從自體而出，即不來不出。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。因爲八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀爲例，即是就世俗諦以明第一義的好例。古代三論師，以爲二諦皆應說不生不滅等的，那末青目爲何說不生等爲明第一義諦呢？古師說：青目所說的第一義，是指中道第一義說的，但此義極爲難知！

清辨釋也分爲二說：一、如說：「彼起滅、一異，第一義遮；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮」。這是說：生滅與一異，是約第一義諦而說爲不的；斷常即約世俗諦而說不的；來去，二諦中都不可得。這種說法，也有他相當的意義。因爲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、又說：「或有說言：如是一切第一義遮」。這以爲八不都約第一義諦的見地說，因爲在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

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，即不許此說爲能見龍樹的本義，以爲此第一義是約中道第一義說的。三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦（即第一義）的第一義；從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。若二諦並觀，此即中道的第一義了。這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。月稱等也這樣說：如說空，唯爲尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空。緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空爲空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。所以八不的緣起，可簡括的說：以勝義自性空爲根本，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。

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。那末，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

滅即爲勝義的不生不滅。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、即假爲如，爲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爲根本，以通明二諦者爲究竟。

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。此爲佛與外道對辨，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝外道之說。外道所計執的，即佛法中常說的十四不可記，即是執斷執常執一執異等。佛爲說緣起的生滅，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。約有爲虛妄，遮除妄執而契證無爲，與中觀師所說的並沒有甚麼不同，但不須中觀師所說的八不。這在『中論』，也還保存此古意，如「觀法品」說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常」。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」。這即是說，世尊的妙法甘露——緣起（生滅），即能遮衆生妄執的斷常、一異。世尊教化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——『阿含』即說緣起是甚深的，決非取相的學者所知。佛弟子依自己所體驗到的，窺見釋尊緣起的根本深義，與適應時代的偏執，所以廣說法空。今龍樹即總攝爲八不，以彰顯佛法深義。

八不所不的八不四事，已如上說。不的根據，即依緣起法而通達「性不可得」。如生滅，「觀成壞品」云：「若謂以現見，而有生滅者，則爲是癡妄，而見有生滅」。現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心直覺到的。若以爲定中親證法有生滅，這不是真悟，而反是愚癡妄計。因爲諸法的自性不可得，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」。詳此，可知諸法的不生不滅等，即因諸法之本無自性而說。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，以爲「法」是一物，另有名爲「生」者，以爲「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」，即廣破此執。

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」。自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。這在一般學者，也以爲或有循著必然性的，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。此四生，如說眼識生，計自生者，以爲眼識是本有的，生即本有眼識的現起。計他生者，以爲眼識依根、境、明等衆緣而生，眼識從某種因緣中發生。計共生者，以爲本有的眼識，與根、境等緣相合而後生起。這些皆是計有因生；還有計無因生。這四種，可以總括一切自性論者。自生，在論理上根本就不通，因爲自即不生，生即不自，說自己是存在的而又說從自己生，這不是矛盾嗎？他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？若根不能生，境不能生，光等也

不能生，那還可以說是他生嗎？自、他，既各各不能生，自他合的共生，當然也不能成立。無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為因緣生。有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，這是沒有懂得緣生的真義。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」。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。

薩婆多部等以為眼識是一自性有法，眼識生的「生」，又是一自性有法，各有自性。以此「生」有作用，能生起眼識；眼識之外，另有此能生眼識的「生」。自性論者，在剎那生滅的見地，有為法有生住滅的三有為相，是不免有些困難的。龍樹曾以聚散來破斥：聚，是執生住滅三者是同時存在的；散，是執生住滅三者是前後各別的。在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，這不同時的

前生後滅，約剎那心上說。若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分爲前後兩時，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，即不能成立有三有爲相的生住滅，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。

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「三有爲相」了。但在中觀者看來，「一體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，爲什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，爲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。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。

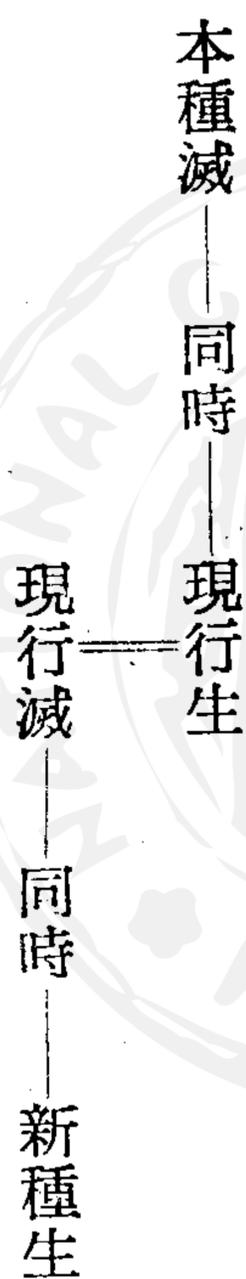
常與斷，特別是外道的執著。執時間上前後是同一的，即常；執前後非同一的，是斷。若常、若斷，這在『中論』裏，是不屑與共論的。因爲斷與常，違反緣起因果的事實。佛法中不問大乘小乘，都是主張不斷不常的。可是在法法自性有、自相有的見地上，這些佛法中的部派，雖不願意承認是常是斷，而到底不免



於是常或是斷。如三世實有者，以爲法體是本來如是的「自性恆如」；從未來（此法未起生用時）到現在，從現在到過去，有三世的因果遷流，所以不常；而因果連續故不斷。然而可能沒有中斷的過失，但這三世恆如的法法自體，又怎能不落於常見？又如現在實有論者，說過未非有，永遠的唯是現在刹那刹那的生滅。過去的刹那滅，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，名爲未來，而實未來未生，即沒有實體。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，又不免成了問題。這些，都是根源於時間觀的不同而來。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？他們以爲：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爲所依，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，所以必有一爲此不能恆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「恆」時流「轉」，而安立因果的不斷，在唯識者看來，這是再恰當不過的。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，惟是現在，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。眼識現行的刹那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而

企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過因今果的可能；新熏又能生後後，意許今因來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！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，何假去來方成未斷」！這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。



如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那末同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生

後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶爲一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

『中論』裏關於破常斷的方法很多，這裏用不著多講。總之，斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離却自生見，纔能正見緣起法，因果相續的不斷不常，纔能安立。

『中觀論』對於執一執異，特著重破異。一般的說來，佛法破斥外道多重於破一，因外道大抵皆立一其大無外的大一，如大梵、神我等。佛說諸法緣起，生滅不住，使人了知諸法無我。如說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一。後因小乘學者不解佛法的善巧，以五蘊等雖求我性不可得，而蘊等諸法不無，每墮於多元實在論。聲聞者多執此差別諸法爲實，故『中論』特重破異。『青目釋』中，評學者不知佛意，故執五蘊、十二處、十八界等有自相，執有自性即自然的而流於執異。緣起法本是有無量差別的，雖有差別而非自性的差別。『中論』爲建立中道緣起，故說：「異因異有異，異離異無異，若法從因生，是法

不異因」(觀合品)。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，知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。

來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如『中論』的「觀去來品」中廣破。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：從甲的那裏到乙的這裏，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那末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。每以爲如電影：影片本是一張張的板定——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀衆見爲活動而非不動的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得，這在下章中再爲提到。

上來所講的八不，要在破除衆生的自性執。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。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。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。如執爲前後一樣是常執，執前後別異爲斷執。常執是以不變性爲根源；斷執也還是以不變性爲根源，前者是前者，後者是後者，前後即失却聯繫。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。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」。所以，知諸法不一，也就知諸法不異；知諸法不常，也就知諸法不斷；不生不滅，不來不去，無不由此而得通達。以生滅、常斷、一異、來去等的戲論根源，皆源於自性執。自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。此自性不可得，則一切戲論都息。

中觀今論





## 二諦論

### 一節自中觀今論第十章

#### 第一節 總說

二諦，爲佛法中極根本的論題。佛法的目的，在乎引導衆生轉迷啓悟，而引導的方法，即以二諦爲本，故對二諦應求得確當的了解。嘉祥、窺基都有『二諦章』，其他各派也無不重視。『中論』說：「諸佛依二諦，爲衆生說法，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」。從教義說，佛以二諦的方式爲衆生說法，故對於二諦不能確當辨別，即對於佛法也不能了解。『十二門論』說：「若不知二諦，則不知自利、他利、及共利」。修學佛法，不外爲了自利、利他、俱利，這可見修學佛法，應該對二諦徹底理解一番！

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。佛依二諦說法，二諦中最主要的，爲凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。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，名爲世俗諦。世、是遷流義，俗、是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。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。佛法教化衆生使它從迷啓悟，從凡入聖，主要以此二諦爲立教的根本方式。對二諦雖有各樣的解說，然主要是使衆生從迷執境界轉入到聖覺的境界。衆生因無明妄執，計一切法爲真實有的，由此引起生死流轉。要使衆生解脫，即必要了悟諸法是非實有的，悟得法性本空爲勝義諦。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，名爲實」。

諦，有不顛倒而確實如此的意思。世俗是浮虛不實的，何以也稱爲諦？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。究竟的真實，當然是不二的，然因凡夫聖者的境地不同，觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實。如以凡情的立場，說色等法是真實的，空性是理想的、不現實的。空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名爲第一義的，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。因爲這在聖者，也還是真知灼見的，聖者間也還是共證無別的。其實，一般常識所認爲如此如此的，在科學界，已每每不以爲然，科學的許多事理，也並不是一般人所認爲如此的。但科學所證明爲如何如何，決非一般的境界所能否認。如科學者說太陽是恒星，不動的，地球是行星，繞太陽而行（或說日與地球是俱動俱靜的），這顯然與一般所見不合。一般人因目見日有出沒，於是說太陽繞地而行。又如常人見棹椅爲堅實的、不動的，而在科學界，則以爲是電子羣的沖激，雖不斷的在動，以能維持其原有的均衡，故一般人還以爲是堅實的、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。由於智慧的淺深，可以有不同的世界觀，此各各所見的，在自類的知見上，各有它相當的確實性（瑜伽分世間真實，道理真實，煩惱障淨智所行真實，所知障淨智所行真實，也即此意）。所以，不能以世俗真實為究竟的，應知勝義諦是不能以凡情的見地而論證的。如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。世俗諦，在世俗界有它的重要意義，如色彩的鮮艷，那樣的動人，引發人類的情感，儘管科學家說它只是光波的長短，而人類還是以豐富的情感去接受它。又如善與惡，儘管在物質科學的研究中，不能發現善惡，而善惡在世間，並不失去它的重要意義。依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情智和諧的、真俗相成的人生觀，這是佛教的基本立場。

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。所以從聖者境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分爲不同的二諦。

一、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。

二、一幻有真空——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——或名方便，對現起的一切法，知爲無自性的假名，如幻如化。但此爲勝義空定的餘力，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。此又可名爲事理二諦，理智通達性空爲勝義，事智分別幻有爲世俗。

三、一妙有真空—二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限爲此爲勝義，彼爲世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立爲世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立爲勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。這是即空的緣起幻有，稱爲妙有，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。

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。佛法的安立二諦，本爲引導衆

生從凡入聖、轉迷爲悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

## 第二節 二諦之安立

從凡聖二諦爲本，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。若株守第一種二諦，即執有自性不空的世俗。若定執第二種二諦，即有二諦不能融觀的流弊。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，無不以見中道爲成佛。佛所以爲佛，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」。緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能不盡有爲、不住無爲，悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證爲究竟，故應以此爲最高的衡量，於前二種二諦，予以融貫抉擇。

先說世俗諦義。諦，諦實義。從凡聖二諦說：「無明覆障故世俗」。衆生無始以來，有無明故，執一切法有自性，以爲一切法都是真實自性有的。依此，世俗有的於凡夫而稱爲諦；聖者能通達如幻假名，即世俗而非諦。因爲世俗的事相，都是顛倒虛妄的，不能稱之爲諦。此世俗諦，可通於「實有真空」的思想。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。若以如實而名諦，那末「幻有真空」，「妙有真空」的俗有，仍不失其爲諦。故約凡情的諦執說，無明實執爲諦；約如實知世俗說，聖者世俗也可名爲諦。

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，以凡夫愚癡而執爲諦實有。此諦實執爲一類，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，以爲這是幻現，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，於凡夫即成爲實有。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。唯識家雖重於依他起及徧計執



的差別說，但也有此義，即凡夫位的染依他，即是徧計所執性，諦是不能離開現象而安立的。反之，離諦實相的性空，也須在現象上觀察，如色性空，一切法性空，不能離現象而說空（利根見道能即空而有，因此才有可能）。但凡情妄現的諦實性，雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執爲實有，了知一切法本爲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。凡夫位中，不宜過於爲現相與諦相的隔別觀察。唯識家說三性，即徧重在徧計執性不是依他起性，由此竟引起不許依他性空的偏執。中觀者說二諦，重在世俗於衆生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以爲空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥無一切，或轉爲形而上

的實在論。

世俗一般的認識，每以爲可分二類：一、非真實的，二、真實的。如陽燄，見爲水相，而不是真實的水，是假的；見清冷的水，以爲是實有的。前者，一般的認識，也能了解爲不實的，而後者一般人都以爲有實性的。此假實的分別，一

般學者也如此，如有部的二諦，即約假有無自性與實有自性而建立：以爲青黃色等，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。依中觀者看來，此二類中一般所謂不實的，並不全是主觀的產物。如遠望馬路，越遠越狹，但路何嘗是越遠越狹？認識的越遠越狹，是錯亂的，但並不是主觀的錯誤，因爲這還是因緣關係而現爲如此的。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，此筆的現爲曲相，也決不僅是認識的錯誤。這些錯亂的現相，幻、化、陽燄等等，是假有的，也即是空的，但不是甚麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現吧了。龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見」。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，即以此爲理論的依據。反過來說，一般人所見爲千真萬確的，也並不就是實在的。如薩婆多部以青黃赤白色爲實有自性的，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。如有人以體積爲實有的，實則不可析不可入的極微不可得，即不會有體積的實性。容積的擴大與收縮，並無固定的實體可

得。

這樣，一般人以爲千真萬確的，不見得就實在如此。而一般人以爲是虛假的，也不見得全屬子虛。世人每以此二類爲一假一實的，機械的劃爲二類，實在不可以。這二者，中觀者以爲都是如幻假有的，都是錯亂而妄現的。如以某些爲實有的，即對於緣起無性的真義，未能了解。其實，人類一般認識的世俗境，可分爲常態的與變態的。常態的，即人類由於引業所感報體——根身的類似性，由此根身——生理觸境所引起的認識，有著共同性與必然性。但此中也有二：一、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，常人極難了解爲虛妄亂現，即名爲正世俗。二、如水月、陽燄、空谷傳聲、雲駛月運，如前面說過，這不是根身的病態所成，也不是認識的顛倒所致。這也由於境相現起的誑詐相，也是一般人所同見同聞的。但經世俗意識的考察，可以知道它的虛妄，惟有無知識的幼稚，才以爲是真實。幻、化、水月、陽燄、谷響等等，人類所共見共聞，易於了解它的虛妄無自性，是「易解空」。經

中常以此爲喻，以表示蘊、處、界的一難解空。變態的，或是根的變異：如眼有眚翳，身有頑癬，也有因服藥而起變化。根身變異所引起的認識，見爲如何如何。凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。或是識的變異：或過去曾受邪偽的熏習，或現受社會的、師長的、以及宗派的熏陶，或出於個人謬誤推理所得的錯誤結論，或以心不專注而起的恍惚印象，以及見繩爲蛇、見杌爲人等等，是可以由正確知識而給予糾正，揭破它的錯謬。這境相的誑惑，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，即可以世智而了解爲虛妄的。這都屬於倒世俗。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。即此而悟爲虛妄錯亂，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。一般以爲諦實有的，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。

這正世俗與倒世俗的分別，即以一般人類的立場而分別。屬於根的變異，可由醫藥等糾正。屬於心識的錯亂，如執繩爲蛇，執世界爲上帝所造——錯覺、幻覺，可以一般正確的知識來破斥。但僅知道二者的虛妄，是不够的。屬於境相的誑惑，如童稚也執爲實有，但由於知識的發展，常人即易於了解是空了。色等正世俗，常人也見爲真實的，雖難於了解非真，但經勝義的觀察，即能了悟爲虛妄的性空的。從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類，僅爲知識的淺深不同，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。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，爲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。一般人雖以水月爲假有的，但同時仍執另有真實自性的存在，如

天上的眞月。他們總是以爲假與實是相對的，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。中觀者通達諸法如幻緣起時，決不另外安立甚麼眞實的，觀一切是相依相待的假立，這才通達一法時，即能通達一切法。所以在了解諸法的性空緣起時，不是依彼眞月而說此水中無月的。必需達一切如幻，理解根、境、識的不實性，進而反觀到我我所的非有性，這才徹悟一切法假有而通達性空，也才能由達性空而得到解脫。所以依實立假，從自性妄執而來，障礙空有無礙的中道。

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。狹義即指空性：衆生於一切現象而執爲實有，聖者即於似有的現象中，知道是無自性空。如經說：色空，受想行識空，都是藉現法以否定實性而顯示空義的，不能離開現法而觀空相。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。不過凡夫的境界，是處處執爲實有的，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，即稱爲勝義的；勝義有如實與真實的含義，所以勝義諦也即是真實諦。衆生顛倒，於無性法中執有自性，亂相亂執，聖者能見諸法無性，畢竟皆空，以無虛妄顛倒亂相，故性空即稱如實、真實。一切本空，今能徹見法性本寂，豈不是如實？約此義說，性空名勝義諦，不是說另有實體可得而名勝義諦。經部師以真實有的爲勝義，所以不許無爲是勝義諦。某些學者說：既是勝義，即應是妙有不空的，空即不能說是勝義諦，這都是不明勝義諦得名的真意。

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。勝義有三義：一、究竟而必然如此的，二、本來是如此的，三、徧通一切的。故經中稱此爲法性、法住、法界。勝義諦不可想像爲甚麼實在本體，或微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名勝義，但佛法安立二諦，是著重於一切法空性。

### 第三節 二諦之抉擇

自他：『十二門論』說：「汝聞世諦謂是第一義諦」，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，故應了解其爲世俗，不應執爲實義。薩婆多部以爲是勝義有的，有真實的自相，故執有極微等自性。此即於世俗法，不知是世俗而以爲是勝義，即成大錯。有人也說：「餘所許勝義，即他許世俗」，這話是不圓滿的。中觀者決不以爲凡他所許爲勝義有的，即中觀所許爲世俗有的，而中觀者則有更高的勝義。佛說色等諸法爲世俗，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，此即如世俗而知道他是世俗。佛說一切爲世俗有，有部等執爲勝義，執爲實有自性的，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，於妄執者爲勝義；但妄執者的勝義，並不就是中觀者的世俗。有些學者不能確了無性緣起的精義，不能於空中立一切法，以爲中觀者於勝義說空，即以他宗所說的勝義爲自宗的世俗。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。

有空：中觀常說世俗假有，勝義性空。但『智論』卷一說：「人等，世界故有，第一義故無。如如法性，世界故無，第一義故有」。於是有人以爲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，雖於世俗中無——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！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，是約徧計執無而說，或約三無性說，依他、圓成是有，經中沒有顯了說。真常唯心論者與西藏覺囊巴派：以爲般若經所明的一切法空，是約破除衆生的世俗情執，而真如法性或真我，是不可說爲空的，是妙有的。龍樹論引用此文，到底要怎樣去解說！須知『智度論』的體裁，是廣引衆說而有所宗極的。叡公敍『智論』說：「初擬之始，必舉衆說以盡美；卒成之終，則舉無得以盡

善」。興皇也說：「領括羣妙，申衆家之美，使異執冰銷，同歸一致」。『智論』確是廣引異義的，或縱許，或直奪，而以歸宗畢竟空的奧極爲宗。『般若經』說：「爲初學者作差別說」；「爲初學者說生滅如化，不生滅不如化，爲久學者說生滅不生滅一切如化」。這是說：爲初學者說法，如生死、涅槃、虛假、真實等，說有差別的，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。因爲從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不同的二者，一有一無的。所以『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，爲引導衆生捨迷取悟而說的。若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空，是究竟說。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。

又古三論宗自攝山以下，有兩句話：「有所無，無所有」。此是通釋『涅槃

經』中的常樂我淨的。即有所得者是無的，無所得者是有的有。無所得的有，是體悟離執的有，即一般所說的妙有。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，凡可以稱爲有的，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。

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。佛說世俗有而勝義空，名之爲空，空還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的。然佛說空教的本義，是使衆生於世俗而離一切妄執，泯除一切戲論，因離執而體證泯絕一切的如如。在這個意義上，空的了義與不了義，是可以抉擇的。龍樹菩薩說：「諸佛說空法，爲離諸見故」。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說「空」的本義。因爲所執的空相，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，空於衆生成爲不了義了。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」。龍樹所彈斥的空，因一般人以爲有空可空，而執空爲實體的，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，但以引導衆生故假名說」。如落於相對的，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」，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。如此，可知空的本義，應是言依假名而意在超越的，即是豎的。若滯於相待的，依言執相的，那一勝義空」即不成其爲勝義，空即是橫的了。「教申二諦，宗歸一實」：即依言說明二諦，而佛意在即俗以入真，不能執真而爲俗。於空而有此橫豎的差別，這全由於學者的領悟不同。

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。有人不了解勝義空的意義，從相對義去理解空義，不能依空得解，反而因空成病，這需

要不同的教說了。如說：有與空都是世俗，非有非空纔是勝義，這是複二諦。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：以空爲空的空，是與有相對的，絕待是不落於有空——非有非空的。說法雖不同，實際仍不出二諦的含義。有人以爲於有空之外，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。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，方名爲勝義。這樣，三論宗所說的四重二諦，實只是一重二諦，不過約衆生的根性不同而差別說吧了。

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。因爲所說的合，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。佛法爲引導衆生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空，說非，却不滯於有空的總合。衆生的根性，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，但衆生從相對的見地去看，以爲空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。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。非有非空，不是孤零的但中，但這決非不圓滿，而需要更說雙遮（非有非空）雙照（亦有亦空）同時的。如說雙遮雙照同時，依然是順俗的，是二句中的有，四句中的雙亦，永遠落於世俗的相對中；豎的，即向上一著而意

在言外的。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。

於教中假：古三論師曾提出於二諦與教二諦的名字。教二諦是說明爲如何如何的。於二諦可有二義：一、從佛菩薩安立言教說，於二諦即佛智體悟的不二中道——不二是不礙二的，是教二諦所根據的；依於二諦而有言教，即教二諦。中論說：「諸佛依二諦，爲衆生說法」，所依即於二諦，爲衆生說即教二諦。二、從衆生的修學說，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，說有爲令衆生了解爲非有——有是非實有；說空令衆生了解爲非空——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——有空假的假名，悟非有非空的中道。傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦爲假名，中道爲實相的。一般人不知有空是假名，凡夫聞有即執爲實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者爲真諦，悟

得離相而證但空。此即名爲於二諦，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令衆生悟解不二中道，不是令衆生聞有著有，聞空滯空的。三論宗以畢竟空爲大用，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。

這樣，三論宗的正義，即中假義。但決不執取中假。如於宗義不能善巧修學的，執中執假，正統的三論師名之爲中假師。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，所以嘉祥大師呵斥爲：「中假師罪重，永不見佛」！要知說非有非空是中道，若從依言相待的說明說，非有非空何嘗不是假名？若體悟而有而空，即於有空而徹見實相，有空又何嘗不是中道？嘉祥大師因此約體用而作如是說：說中道時，非有非空是體中，而有而空是用中；說假名時，非有非空是體假，而有而空是用假。但這也不過爲了引導學人作如此說，若肯定執著非有非空爲體，而有而空爲用，也決非三論者的本意。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！



中觀今論

三三九

中  
觀  
今  
論

一三〇



中華民國捌拾壹年貳月廿肆日  
增



國立中央圖書館



1167658



節自太虛大師全書  
節自印順導師中觀今論

流通處：靈峰覺苑  
基隆市月眉路一號永壽寺

.122  
3

籍