**印順導師《中觀論頌講記》導讀**

釋貫藏 敬編2015.7

目次

[※導讀之前 3](#_Toc426484218)

[1.重視空義（非愛空），更重菩薩大行 3](#_Toc426484219)

[2.依據前期的龍樹學，非後期的中觀師（末流多入真常秘密） 4](#_Toc426484220)

[3.緣起與性空的統一，出發點是緣起 7](#_Toc426484221)

[4.世俗空與勝義空 9](#_Toc426484222)

[5.智慧與慈悲，同基於緣起的正覺 10](#_Toc426484223)

[6.事上的善行，是與第一義空相順而能趣入空 13](#_Toc426484224)

[7.空義之研究 14](#_Toc426484225)

[壹、「懸論」導讀 15](#_Toc426484226)

[一、中論作者（「釋者與譯者」略） 15](#_Toc426484227)

[（一）綜貫空有、南北、大小 15](#_Toc426484228)

[（二）劃時代的巨變：確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化 15](#_Toc426484229)

[（三）作品：一、抉擇深理（深觀論），二、分別大行（廣行論） 15](#_Toc426484230)

[（四）不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外 16](#_Toc426484231)

[二、略釋中觀 16](#_Toc426484232)

[（一）直說 16](#_Toc426484233)

[1.從「緣起」，說「緣起與性空無礙」 16](#_Toc426484234)

[（1）略說緣起 16](#_Toc426484235)

[（2）眾生對緣起的認識 17](#_Toc426484236)

[A.凡夫 17](#_Toc426484237)

[B.聲聞 17](#_Toc426484238)

[C.菩薩 17](#_Toc426484239)

[2.從「緣起的集滅（生死涅槃）」，說「緣起與性空無礙」 18](#_Toc426484240)

[（1）依緣起的世間，開顯生死與涅槃 18](#_Toc426484241)

[（2）依緣起的空寂，開顯生死即涅槃 18](#_Toc426484242)

[3.從「緣起的即空、即假、即中」，說「緣起與性空無礙」 19](#_Toc426484243)

[（1）緣起性空的三法印 19](#_Toc426484244)

[（2）三法印即一實相印 19](#_Toc426484245)

[（3）聲聞與菩薩各側重的三法印 19](#_Toc426484246)

[（二）遮顯 19](#_Toc426484247)

[1.初期大乘（空宗）：性空唯名論 20](#_Toc426484248)

[2.後期大乘（有宗） 20](#_Toc426484249)

[（1）虛妄唯識論 20](#_Toc426484250)

[（2）真常唯心論 20](#_Toc426484251)

[三、中論之特色 21](#_Toc426484252)

[（一）有空無礙 21](#_Toc426484253)

[1.依緣起法說二諦教 21](#_Toc426484254)

[2.說二諦教顯勝義空 22](#_Toc426484255)

[（1）自性三義 22](#_Toc426484256)

[A.自有 23](#_Toc426484257)

[B.獨一 23](#_Toc426484258)

[C.常住 23](#_Toc426484259)

[D.結 23](#_Toc426484260)

[（2）空 25](#_Toc426484261)

[A.分破空 25](#_Toc426484262)

[B.觀空 25](#_Toc426484263)

[C.本性空 26](#_Toc426484264)

[3.解勝義空見中道義 26](#_Toc426484265)

[（1）通達性空，有兩種人 26](#_Toc426484266)

[（2）雖有這兩種根性，下手的方法與結果還是一致 27](#_Toc426484267)

[（二）大小並暢 28](#_Toc426484268)

[1.大小乘的學者，都以性空為解脫門 28](#_Toc426484269)

[（1）生死根本與所解脫的生死是共的，所修的觀慧也同是般若實相慧 28](#_Toc426484270)

[（2）小小的差別：聲聞多明人空、大乘多明法空 28](#_Toc426484271)

[※二空的性空義，畢竟是一 28](#_Toc426484272)

[2.大小乘顯著的差別，在悲願的不同：一是專求己利行，一是實踐普賢行 29](#_Toc426484273)

[3.使緣起性空是三乘共由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道 29](#_Toc426484274)

[（三）立破善巧 29](#_Toc426484275)

[1.用什麼理由破他，必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自 30](#_Toc426484276)

[（1）對自性見者，用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難 30](#_Toc426484277)

[（2）空無我的緣起，才能建立一切 30](#_Toc426484278)

[（3）自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁 30](#_Toc426484279)

[A.唯識破外色無實在極微的理由，亦照樣的破到自立的內心有 30](#_Toc426484280)

[B.唯識以假有實有的雙關法破他人，而自己所立的亦為此雙關法所破 31](#_Toc426484281)

[（4）立足一切法空，一切法是假名緣起，才能善巧的破立一切 31](#_Toc426484282)

[※若是「實在、常爾、獨存」，則「兩個自性法之間，發生關係時」，就出問題 31](#_Toc426484283)

[2.龍樹學特闡法空，是開發緣起的深奧，完成有與空的無礙相成 31](#_Toc426484284)

[3.一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別 31](#_Toc426484285)

[4.龍樹學依「性空緣起」的立破善巧 32](#_Toc426484286)

[（1）世出世法的一貫 32](#_Toc426484287)

[（2）聲聞法與菩薩法的一貫 32](#_Toc426484288)

[四、中論在中國（略） 33](#_Toc426484289)

[五、中論之組織 33](#_Toc426484290)

[貳、「正釋」略導幾個論題 35](#_Toc426484291)

[一、自空與他空 35](#_Toc426484292)

[二、俱生自性見 37](#_Toc426484293)

[三、一切法性空，卻要從「我空」入手而顯諸法真實，此是「三乘共由」的解脫門 39](#_Toc426484294)

[四、緣生法是「相待的二」，必有「矛盾性」；唯有「空」能善巧立破 40](#_Toc426484295)

[五、有實性「可得」，就該「求得」而加以肯定 41](#_Toc426484296)

[※不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆 41](#_Toc426484297)

[六、實有自性，必墮「邊」 43](#_Toc426484298)

[七、實有自性，無「中間的第三者」 44](#_Toc426484299)

[八、實有自性，必墮「自己本身的矛盾──自己撞到自己」 45](#_Toc426484300)

[九、忽略法住智的危險 51](#_Toc426484301)

**──本文[[1]](#footnote-1)──**

※導讀之前

1.重視空義（非愛空），更重菩薩大行

印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.255 ~ p.256：

**說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。**

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是**重視中國譯傳的龍樹論──《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。**所以在〈敬答議印度之佛教〉說：**「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」**；並提出**會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神**…〔中略〕…而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：**凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。**《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！…〔中略〕…

「天（神）佛一如」，**〔1〕**不只是「魔梵混融」的秘密大乘，**〔2〕**在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的（《華雨集》二冊‧一０四──一０六頁）。

我的意見，是**在印度佛教史中，探求天（神）化，漸漸的嚴重，達到神佛不二的過程。**在這一發展過程中，**抉取初期大乘經（龍樹）論，闡揚大乘解行而又能會通《阿含》。**

**我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。**

2.依據前期的龍樹學，非後期的中觀師（末流多入真常秘密）

（1/7）印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.246 ~ p.250：

民國二十七年秋，我從武昌到四川，住縉雲山漢藏教理院，讀到宗喀巴所著的《菩提道次第廣論》，《密宗道次第廣論》，《辨了不了義善說藏論》；月稱的《入中論》，是遲幾年才讀到的。**從宗喀巴的著作中，接觸到月稱對《中論》空義的解說，所以「深受老莊影響的中國空宗──三論宗，我對他不再重視」**（《妙雲集》下編十《華雨香雲》二二頁）。不過，我對月稱的思想，並沒有充分了解，如月稱的《中論》注──《明顯句論》，我也沒有見到。

**也許我有中國人的性格，不會做繁瑣思辨，從宗喀巴、月稱那裡得些消息，就回歸龍樹──《大智度論》。**三十一年起講出而成的《中觀論頌講記》，三十六年講出的《中觀今論》，都是**通過了《大智度論》──「三法印即一實相印」的理念，所以說：〔1〕《中論》，「是大乘學者的開顯《阿含》深義」**（《中觀論頌講記》四三頁）。**〔2〕「《中論》確是以大乘學者的立場，確認空、緣起、中道為佛教的根本深義。與聲聞學者辯詰問難，並非破斥四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確立於緣起中道的磐石」**（《中觀今論》二四頁）。總之，**我重視前期的龍樹學，不是月稱應成派的傳人。**

我與月稱思想的關係，很少人提及，唯一例外的是江燦騰居士。他對月稱的思想，似乎與我差不多，知道得有限，但他卻能從想當然的意境中作出論斷。…〔中略〕…

還有，他說：「印老事實上，是透過月稱和宗喀巴的中觀思想，來批判中國的傳統佛教」…〔中略〕…這也使我感到離奇。**我所批判的，不只是中國傳統佛教，還有印度後期神秘欲樂的（傳入西藏的）佛教。〔1〕**月稱，我不太知道，只知《入中論》也說到持咒。**〔2〕**宗喀巴所樹立的黃教，是通過「菩提道次第」（要你知道，不是要你廣修菩薩行），而進修神秘、欲樂、他力、急證的「密宗道次第」。如法尊、能海去拉薩修學，不都是學得無上瑜伽的大威德而回來嗎！**這正是我所要批判的，我會用他們來破斥中國佛教嗎？**

**我所依據的，是中國傳譯的龍樹《大智度論》。**如〈敬答議印度之佛教〉（《無諍之辯》一二一──一二二頁）說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也。

**〔一〕言其行**，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。

**〔二〕言其學**，三乘共證法性空，與本教之解脫同歸合，惟初重聲聞行果，此重菩薩為異耳。……

**〔三〕〔1〕言菩薩行**，則**〔A〕**三乘同入無餘，而菩薩為眾生發菩提心，此**『忘己為人』**之精神也。不雜功利思想，為人忘我之最高道德，於菩薩之心行見之。**〔B〕**以三僧祇行因為有限有量，此**『任重致遠』**之精神也。常人於佛德則重其高大，於實行則樂其易而速，好大急功，宜後期佛教之言誕而行僻。**〔C〕**斥求易行道者為志性怯劣，**「盡其在我」**之精神也，蓋唯自力而後有護助之者。菩薩乘為雄健之佛教，為導者，以救世為己任者，求於本生談之菩薩精神無不合。**〔2〕以此格量諸家，**無著系缺初義，《起信論》唯一漸成義，禪宗唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

我是這樣的評判印度佛教，也同樣的評判中國傳統佛教，與月稱，宗喀巴有什麼關係！

（2/7）印順導師《印度佛教思想史》p.432 ~ p.435：

**迅速成佛，現生成佛，是「秘密大乘」行者所希求的，也就因此而覺得勝過「大乘佛法」的。**…〔中略〕…

…〔中略〕…一般的宗教信行，總是希望能立即達成理想的。成就佛果是最理想的，可是太難又太久了些！順應世間心行，如來藏我的法門出現：如來的無邊智慧，無邊的色相莊嚴，眾生是本來具足的。

在深信與佛力加持下，唯心（觀）念佛法門，**漸漸的開展出依佛果德──佛身，佛土，佛財，佛業為方便而修顯，這就是「果乘」、「易行乘」了！「易行」，本來是為了適應「心性怯劣」的根性，但發展起來，別出方便，反而以菩薩的悲濟大行為鈍根了！**

**〔一〕**寂靜的『四百五十論釋』說：…〔中略〕…這是說，**不修天色身的「大乘」，是不能迅速成佛的。**

**〔二〕**持祥的『扎拏釋俱生光明論』引文為證說：…〔中略〕…這是說：**不修佛瑜伽，也就是不修天色身的天瑜伽，是不能成佛的。**

**〔三〕〔1〕〔A〕宗喀巴的『密宗道次第廣論』**，引上說明而加以說明：…〔中略〕…**肯定說非此生修天瑜伽，是不可能成佛的(30.052)。**這是「秘密大乘」者，別立成佛的理由，與「大乘佛法」所見不同了！…〔中略〕…**「大乘佛法」不修天色身，所以不能成佛，但這是「秘密大乘」者的見解。**

**〔B〕**大乘法中，…〔中略〕…**報（生）佛，約修異熟[報]因，得異熟生果說**。如約受用法樂說，名受用身（佛）。…〔中略〕…法性等流佛，與報[異熟]佛，受用佛相當。法性等流，如佛依自證而出教，稱為「法界等流」一樣，不是說修等流因而得等流果，反而這是被稱為**報──異熟生身**的。

**〔2〕〔A〕**『廣論』又說：「波羅蜜多乘[大乘]說：色身體性之因，謂諸最勝福德資糧。相好等之別因，謂迎送師長等」(30.057)。意思說，大乘也是要修等流因的。**〔B〕其實，菩薩的大行，是在般若的攝導下，以布施、持戒、忍辱等，廣修利濟眾生行，成為人世間值得稱揚讚歎的佛法。**

總之，**「大乘佛法」所說的相好莊嚴身，是圓滿報[異熟]身，不是依等流因而成的。**「秘密大乘」別說修天色身為等流因，只能說「後來居上」，別創新說，不能以此來說修「波羅蜜多乘」不能成佛的。

（3/7）印順導師《印度佛教思想史》p.440：

**〔1〕**即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。**〔2〕**西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」（觀想杵蓮和合，達樂空不二），也可以成佛。**然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論(30.067)。**

（4/7）印順導師《華雨集第三冊》p.210 ~ p.213：

**在論風高揚的時代，『楞伽』與『密嚴』為中觀與唯識所採用，而不知「如來藏藏識心」，「藏識本非染」，是自有思想體系的。**

西元四 世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出『時輪』而止，盛行於印度的東方。**當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。**

**無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。**『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋縛等咒義。……」（一八‧八──一０）。以此為修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班[口+拶-手]」，譯義為「空（性）智金剛」；「娑跋縛、阿達摩迦、阿杭」，譯義為**「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？**

**〔一〕〔1〕**『大寶積經』「勝鬘夫人會」說：「如來藏者，即是如來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種」，「空如來藏」，「不空如來藏」（大正一一‧六七七上）。空性智是如來藏別名，是（眾生本有）如智不二的，所以『大乘密嚴經』說：「如來清淨藏，亦名無垢智」（大正一六‧七四七上）。金剛是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。『楞伽經』說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」（大正一六‧六三七中）。**「空性智金剛」等咒語，應該與這些經義相近。**如以為如來藏是「不了義」，是空性異名，為什麼高層次的無上瑜伽，要使用「不了義說」呢？

**〔2〕**而且，**空性的意義，中觀，唯識，如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，**怎知這些咒語是合於中觀見呢？

**〔二〕**不妨考慮一下，**「秘密大乘」為什摩被稱為果乘？為什麼能「十六生成佛」，「即生成佛」呢？**最合理的解說是：**一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；眾生心自性[本性]清淨。**

對於這，『密宗道次第廣論讀後』，**有比較合理的見解**，如『曲肱齋叢書』（一四四五）說：

**「作者（指宗喀巴）標舉果乘四種遍淨：佛剎、佛身、佛財、佛事，順此果相而運行，故曰果乘」。**

「本人以為**果乘要義**……行者入此果乘，**當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想、念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎而期實證**」。

這是眾生本有如來果德說，與如來藏說是契合的。「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，**念佛三摩地，不再只是觀他佛現前，進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），引生自身是佛的天慢，發展到「現生成佛」。**

**宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。**

（5/7）印順導師《印度佛教思想史》p.412：

「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜，俱生瑜伽，只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。**代表印度晚期的西藏，高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！**

（6/7）印順導師《無諍之辯》〈空有之間〉p.113 ~ p.114：

**性空者詳於勝義內證，不先於性空之唯名得法住智，急求證入，好高騖遠，醍醐必成毒藥，此所以末流多入於真常秘密也。**…〔中略〕…

**性空末流之多入真常，在詳勝義與真常者之重行證為近。**現證不易，而求證者則滿坑滿谷。夫意向、戒行、知見純正者，猶有危失之可能，而況其下者乎！

「不入虎穴，不得虎子」，而虎穴險地，入虎穴危事。性空行者，應自勉而自警之！要**「先得法住智，後得涅槃智」。入大乘者，應於「菩提願，悲濟事，性空見──三事不偏中求」。**

（7/7）印順導師《性空學探源》p.26 ~ p.27：

假使學佛法，但著重這直覺的現觀，容易與外道──其他宗教相混，失卻佛法的特質，或不免走上歧途。因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，雖有其內心的體驗，但不與真相符合，所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。

佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。

所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。**從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。**

3.緣起與性空的統一，出發點是緣起

（1/10）印順導師《無諍之辯》p.231：

我是宗奉佛說的「緣起論者」。

（2/10）印順導師《佛在人間》p.109：

緣起與性空的統一，他的**出發點是緣起，〔1〕是緣起的眾生，〔2〕尤其是人本的立場。**

因為，**〔1〕**如泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開**眾生為本的佛法**，**〔2〕**如泛說一切眾生，即不能把握**「佛出人間」，「即人成佛」的精義**。

（3/10）印順導師《空之探究》p.a2：

「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。**「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」──緣起中道的根本立場**；是「中論」（理論的），也是中觀（實踐的）。

（4/10）印順導師《中觀今論》p.24：

《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**，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。**抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。**

（5/10）印順導師《中觀今論》p.18：

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解──**龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，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。

（6/10）印順導師《中觀論頌講記》p.49：

甲一 標宗

**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

此二頌八句，初四句標**緣起的八不**，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了**全論的宗趣所在**，不是〈觀因緣品〉的頌文，因為在論初，所以附在本品之前。

（7/10）印順導師《中觀論頌講記》p.445：

癸一 示佛法宗要

…〔中略〕…

**若不依俗諦　　　　不得第一義**　　　　不得第一義　　　　則不得涅槃

（8/10）印順導師《性空學探源》p.7 ~ p.9：

《雜阿含》三四七經說：

先知法住，後知涅槃。

先有通達緣起法相的法住智，然後才能證得涅槃智，這是必然不可超越的次第；超越了就有流弊。**一般學空的無方便者，每覺得空義的深刻精微，而對因果事理的嚴密、行為的謹嚴，反以為無足輕重，那是大大的錯誤了！**

…〔中略〕…**多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。**所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫──這些問題，不是偏於談空所能了解的。

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，**不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。**

應該記著：**知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。**

…〔中略〕…**空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。**

（9/10）印順導師《華雨集第四冊》p.57 ~ p.59：

修學人間佛教──人菩薩行，以三心為基本，三心是大乘信願──菩提心，大悲心，空性見。…〔中略〕…三、空性見，**空性是緣起的空性**。

**〔一〕初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。**

**〔二〕進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。**

**〔1〕**一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常──不可能常住的。緣起無常，所以是苦──不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。空，無願，無相──三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。

**〔2〕〔A〕**其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。**因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。〔B〕在大乘「空相應經」中，緣起即空性，空性即緣起**，空性是真如等異名，不能解說為「無」的。這是**依「緣起甚深」而通達「涅槃（寂滅）甚深」**了。在菩薩行中，**無我我所空，正知緣起而不著相**，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！…〔下略〕…

（10/10）印順導師《無諍之辯》p.196：

中國佛教向高處發展，**但從淺處看，在業果相續中，傾向三寶，而福慧展轉增長，直到成佛的理論──從世間而漸向出世的因果信仰，太差勁了！**

死了變鬼，一死而前功盡棄的習俗信仰，深深的影響中國佛教。與至圓至簡至頓的大乘佛教相結合，也就難怪「說大乘教，修小乘行」了！

4.世俗空與勝義空

（1/4）印順導師《空之探究》p.184 ~ p.186：

**勝義的自性空**，漸演化為**世俗的無自性空**，…〔中略〕…

…〔中略〕…諸法和合生，所以沒有自性，這是無自性的自性空；也與**眾緣和合生故無自性，緣起的無自性空**相同。但在『般若經』中，這還是十八空的一空，把握這一原則而徹底發揮的，那是**龍樹的緣起（無自性故）即空**了。

（2/4）印順導師《性空學探源》p.117 ~ p.119：

假有雖還在世俗立言，但它與空有直接關係，因空寂的另一面就必是假有。…〔中略〕…**〔1〕**大眾系，…〔中略〕…偏重直覺的總相之空，可說接近於**勝義空**。**〔2〕**再看西北印的思想，…〔中略〕…假有的擴大，廣泛的應用，結果也走上了空，可說是一種**世俗的空**。

綜合看，東南學派偏重**空**，西北學派偏重**有**。空，東南學派近於**勝義空**，西北學派近於**世俗空**。假有的發展擴大，終於到達一切法空；空得徹底究竟，又是法法如幻假有（故主空的案達羅學派，又可以承認一切法有）。**東南與西北二學系，向著空有兩極端發展，兜了一個大圈子，最後卻又兩相會面，終則綜合會歸到大乘經的法法假有、法法性空的究竟空義。**

（3/4）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.720：

案達羅派立「空性是行蘊所攝」；以為涅槃空（無相、無願）與「諸行空」（無我）為二，諸行空是行蘊所攝的(85.017)。這是理解到經中所說的**緣起空**與**涅槃空**。緣起與涅槃寂滅，也就是「有為法」與「無為法」，佛是稱之為甚深、最極甚深的(85.018)。

**案達羅學派注意到行空與涅槃空，同有空義，而還不能發見內在的統一性。**

（4/4）印順導師《空之探究》p.121：

赤銅鍱部說涅槃空，當然也不會說涅槃是沒有。著重於涅槃空的說明，於是乎**諸行空性，涅槃空性，可說有二種空性了。**…〔中略〕…

**從聖典的施設名言來說，**有為諸行本性空，所以離有為諸行（煩惱，業，煩惱業所感的報體）的涅槃，也說為空。直從涅槃說，一切語言都是戲論，空也是不可說的。但從諸行空，空卻諸行而可名為涅槃，當然雖不可說，而也可說是空（是滅，是出離等）了。

**依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？**

5.智慧與慈悲，同基於緣起的正覺

（1/7）印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

**〔一〕**從**智慧（真）**說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。

◎**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。

◎**相對的存在──假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然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：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感──含攝得不變、獨存、主宰──即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。**否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。**

◎自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。**唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。**

（2/7）印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

二 慈悲的根源

依佛法說，**慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。**這可從兩方面說：

**〔一〕**從**緣起相的相關性**說：…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…

**慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的──關切的同情。**

**〔二〕**再從**緣起性的平等性**來說：…〔中略〕…這一味平等的法性，**不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。**

◎**從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。**大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。

一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。

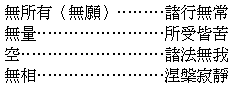
◎**這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。**由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，**依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。**

◎**慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。**

（3/7）印順導師《學佛三要》p.137 ~ p.138：

中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然**儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。**

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。



**無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。**但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。

◎不知道，無量即無限量，**〔1〕向外**諦觀時，慈悲喜捨，**遍緣眾生而沒有限量**，一切的一切，名為四無量定。**〔2〕向內**諦觀時，眾生的自性不可得，**並無自他間的限量性**。

◎所以無量三昧，即是**緣起相依相成的，無自無他而平等**的正觀。通達**自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。**

（4/7）印順導師《華雨集第四冊》p.56：

慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；**偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。**

（5/7）印順導師《性空學探源》p.10 ~ p.12：

第三項 沈空滯寂

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，**空與沈空滯寂是有些不同的**。

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們**從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。**因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

◎**沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失──悲願不足，偏好禪定，急求證入。**經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們──從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！

◎**悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。**大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。**大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。**所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。

◎單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。**獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。**

（6/7）印順導師《學佛三要》p.67：

**孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。**有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

（7/7）印順導師《學佛三要》p.163 ~ p.164：

菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。**慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。**

6.事上的善行，是與第一義空相順而能趣入空

（1/4）印順導師《大乘起信論講記》p.312：

**真如是無所不在的，惡法也不離真如。然而，惡法與真如是相違的，不順於真如性，**所以或稱為非法。

反之，**善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。**依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。**薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。**

一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

（2/4）印順導師《印度佛教思想史》p.133 ~ p.134：

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從『佛印三昧經』等，可見『般若經』等，已引起不重正行的流弊。同時，外道也有觀空的，所以**龍樹論一再辨別，主要是二諦說：「若不依俗諦，不得第一義」**(11.023)。

眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；**不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？**如『大智度論』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」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」(11.024)。所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，**要依世俗的正見、善行，才能深入**。『金剛般若經』也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，**修一切善法**，則得阿耨多羅三藐三菩提」(11.025) 。…〔中略〕…

**為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。**即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。**龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！**

（3/4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.428 ~ p.429：

到底什麼是善法？**向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。**所以**凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。**因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。

雖然現實眾生界，確是這樣的，**但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。**如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。

（4/4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.267 ~ p.268：

法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。**這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。**

所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。

7.空義之研究

印順導師《性空學探源》p.12 ~ p.14：

第三節 空義之研究

對於空義，**第一、不要站在宗派見解上來研究。**空是遍於佛法的特質，大家都在說空，並不限於什麼三論宗或應成派的。

◎**各方面說的有所不同，我們應該抉擇而條貫之，攝取而闡發之，使它更接近空的真義，不要形成宗派與其他宗派對立起來。到底是佛法，即使空得不徹底，總還有點空的氣息，總還是佛法，不要以宗見來排拒一切！[[2]](#footnote-2)**

◎**第二、佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。**一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。**這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。**

而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難」。**具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。**

**現代各種學術的進步，對「有」的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。**《雜阿含經》三七經中佛說：

世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。

◎**佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。**所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，**借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。**

◎**第三、古德雖極力說明性空的不礙緣有，但實際是對於有發揮得太少了！**大都依有明空，忽略反轉身來，**從空去建立正確合理的有──一切實際的思想行為。**

今後應該在這方面特別注重發揮；否則空者忽略有，而談有者又不能圓解空義，使佛法不能得到健全的開展，汩沒佛法的覺世大用。

1. 「懸論」導讀

# 中論作者（「釋者與譯者」略）

## 綜貫空有、南北、大小

本論的作者，是龍樹菩薩。他**〔1〕**本是南印度的學者，**〔2〕**又到北印度的雪山去參學。

他**〔1〕**正確的深入了**（南方佛教所重的）一切法性空**，**〔2〕**於**（北方佛教所重的）三世法相有**，也有透闢的觀察。

◎所以**從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流：「〔1〕先分別諸法，〔2〕後說畢竟空」。**

◎他是**空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。**這樣綜貫的佛法，當然是宏偉精深無比！

龍樹曾弘法於中印，但大部分還是在南印。南憍薩羅國王──引正王，是他的護持者。

## 劃時代的巨變：確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化

當時的佛教，在他的弘揚下，發生了**劃時代的巨變**。

原來龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，**建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。**

所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。

## 作品：一、抉擇深理（深觀論），二、分別大行（廣行論）

他的作品很多，可分為**二大類：**

**一、抉擇深理的**，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這都是**以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相**。

**二、分別大行的**，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴‧十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是**在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。**

◎**把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。**

現在講的《中論》，是屬於抉擇深理的，並且是抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系為中觀派。

## 不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外

後起的大乘學派，爭以龍樹為祖，這可見他的偉大，但也就因此常受人的附會、歪曲，如有些論典，本不是他的作品，也說是他作的。

**〔1〕**真諦三藏的**《十八空論》**，內容說十八空，也談到唯識。有人看見談空，就說這是龍樹作的；也就因此說龍樹宗唯識。其實，《十八空論》**是真諦的《辨中邊論釋》**（〈辨相品〉的一分與〈辨真實品〉的一分）；傳說為龍樹造，可說毫無根據。**〔2〕**還有**《釋摩訶衍論》，是《大乘起信論》的注解**，無疑的是唐人偽作；無知者，也偽託為是龍樹造的。**〔3〕**還有**密宗的許多偽作**，那更顯而易見，不值得指責了。

◎**我們要理解龍樹的法門，唯有在他的作品中去探索，不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外，這才能正確而純潔的窺見他的本義。**

…〔中略〕…

# 略釋中觀

## 直說

…〔中略〕…

…〔中略〕…本論所開示的，是**正觀所觀的緣起正法**，這可從**本論開端的八不頌**看出。先說了八不，接著就稱讚佛陀的「能說是（八不）因緣」（緣起），是「諸說中第一」；**八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法**。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自性有的。

**這在《阿含經》中，佛特別的揭示出來。**有外道問佛說什麼法，佛就以「我說緣起」，「我論因說因」答覆他。這是佛法的特質，不與世間學術共有的，佛弟子必須特別的把握住他。

### 從「緣起」，說「緣起與性空無礙」

#### 略說緣起

緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，**〔1〕廣泛的說：**大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。**〔2〕扼要的說：**佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。

◎「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即**緣起的定義**。[[3]](#footnote-3)

◎「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」；這是**緣起的內容**。

#### 眾生對緣起的認識

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：

##### 凡夫

一、凡夫身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。

##### 聲聞

二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。

他們大都**不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，**而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

◎他們從緣起的無常，離人我見，**雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，**所以還不能算是圓滿見緣起正法。

##### 菩薩

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達**緣起性空的無礙**。

**〔1〕**真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。**〔2〕**但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。

◎《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。菩薩以此**不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有，非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。**

菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

### 從「緣起的集滅（生死涅槃）」，說「緣起與性空無礙」

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？這太把緣起看簡單了！

#### 依緣起的世間，開顯生死與涅槃

《阿含經》說：**〔1〕**「**十二緣起**，甚深甚深，難見難了，難可通達」；**〔2〕**而「**緣起之寂滅性**，更難了知，更難通達」！

◎要知道，**生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。**

**〔1〕從緣起的生滅方面，說明世間集。**「此有故彼有」，「此生故彼生」，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。

**〔2〕從緣起的寂滅方面，說明世間滅。**「此無故彼無」，「此滅故彼滅」，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。[[4]](#footnote-4)

◎可以說：**因為緣起，所以有生死；也就因為緣起，所以能解脫。緣起是此有故彼有，也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。**

#### 依緣起的空寂，開顯生死即涅槃

一般聲聞學者，把生滅的有為，寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。

◎不知**有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂，涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，「無毫釐差別」。**《般若經》的**「色即是空，空即是色」**，也就是這個道理。

緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。**一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。**緣起自性空，所以說緣起的實性是空的，性空的妄相是緣起的。

◎**如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？[[5]](#footnote-5)**

本論開顯**八不的緣起**，所以建立**世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空**。因此，龍樹學可以稱為**性空唯名論**。

### 從「緣起的即空、即假、即中」，說「緣起與性空無礙」

緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，眾生已經是霧裡看花，不能完全了達。緣起法內在的法性，更是一般人所不能認識的。

#### 緣起性空的三法印

**佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。**

**〔1〕**從**緣起生滅的非常**上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。**〔2〕**緣起是有情為本的，從**緣起和合的非一**上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。**〔3〕**從**緣起的非有不生的寂滅**上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。**緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。**

後世的學者，不知**緣起就是「空諸行」**，從實有的見地上去解說。側重生滅無常印的，與涅槃無為脫了節；側重寂滅真常的，也不能貫徹生滅無常。

#### 三法印即一實相印

**〔1〕**緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了**有情無實的諸法無我**。**〔2〕**如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性（我）的，這就到達了**一切法空的諸法無我**。這不是強調，不是偏重，只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說。

**這一切法空的諸法無我，貫徹了無常與真常。**即空的無常，顯示了正確的緣起生滅；即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅。

凡是存在的，必是緣起的，緣起的存在，**必是無我的，又必是無常的，空寂的。唯有從性空的緣起中，才能通達了三法印的融然無礙。**他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。

**龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，**決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。

#### 聲聞與菩薩各側重的三法印

**即一實相印的三法印，**

◎在聲聞法中，**側重在有情空**，那就是**〔A〕**諸行無常，**〔B〕**諸法無我，**〔C〕**涅槃寂靜。

◎在大乘法中，**遍通到一切法，側重在法空**，那就是**〔A〕**緣起生滅的假名，**〔B〕**緣起無實的性空，**〔C〕**緣起寂滅（空亦復空）的中道。本論說：**「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」**。這**三一無礙的實相，是緣起正法。**

◎**〔1〕**聲聞簡要的直從**緣起的妄相**上出發，所以體認到的較單純，狹小，像**毛孔空**。**〔2〕**菩薩深刻的從**緣起的本性**上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像**太虛空**。

◎上來所說的，雖從**〔1〕**緣起，**〔2〕**緣起的集滅，**〔3〕**緣起的即空，即假，即中，**作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。**

## 遮顯

中國學者，把融貫看為龍樹學的特色。不錯，龍樹是綜合的融貫者，但他是經過了批判的。這不像一般學者，不問他是否一貫，籠統的把他糅合起來。現在為了要明瞭龍樹思想的真義，不得不分析一下。

### 初期大乘（空宗）：性空唯名論

龍樹學的特色，是**世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空**，這**性空唯名論**，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。凡是初期的大乘經，都異口同音的，認為勝義皆空是徹底的了義之談。

### 後期大乘（有宗）

**後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了義的徹底的，給他作一個別解。**大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。**這又分為兩派：一是偏重在真常寂滅的，一是偏重在無常生滅的。**要理解他們的不同，先須知道思想的演變。

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

#### 虛妄唯識論

但有一分學者，像妄識論者，從**世俗諦**中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。他們的理由，是**「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。**譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，**若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。**…〔中略〕…

這樣，**世俗**可分為二類：**一、是假名的，**就是假名安立的遍計執性。**二、是真實的，**就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。

◎**這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。**虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。

他們**〔1〕**既執世諦的緣生法（識）不空，**〔2〕**等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

#### 真常唯心論

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。

本來大乘經中，也常說聲聞聖者證入法性後，沈空滯寂，不能從空中出來，不能發菩提心度眾生，好像說性空是不究竟的。其實，**聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，**不是說法性空的不究竟。要知道**菩薩大行到成佛，也還是同入無餘涅槃。**

但真心論者，**〔1〕**把性空看成無其所無，只是**離染的空**。**〔2〕**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，**〔1〕**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。…〔中略〕…他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。**〔2〕**等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是，如此心生，如此境現，公開的與妄識者合流。

◎**這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。**

…〔中略〕…所以，要論究龍樹學，必須理解**妄識者的世俗不空、真心者的勝義不空**，才能窺見龍樹學的特色。

# 中論之特色

## 有空無礙

像上面所說的，是從《中論》（與龍樹其他論典）所含的**內容**而說；現在，專就《中論》的**文義**來說。先論空有無礙：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。

◎但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。**如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。**

所以，現在**依龍樹論意，作一深入淺出的解說。**

### 依緣起法說二諦教

**一、依緣起法說二諦教：**佛法是依佛陀所證覺的境界而施設的。佛所證覺的，是緣起正法，本不可以言說表示，但不說，不能令眾生得入，於是不得不方便假說。

用什麼方法呢？《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦」，二諦就是巧妙的方法。

◎勝義諦，指**聖者自覺的特殊境界**，非凡夫所共知的。佛陀殊勝智的境界，像《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見，非如非異」。**所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解卻不同，見到了深刻而特殊的底裡，所以名勝義諦。**

◎世俗諦，指**凡夫的常識境界**，如世間各式各樣的虛妄流變的事相。**凡夫所見的一切，也是緣起法，但認識不確，沒有見到他的真相，如帶了有色眼鏡看東西一樣。**所以說：「無明隱覆名世俗」。

◎佛陀說法，就是**依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引眾生進入聖者的境地。**所以，這二諦，古人稱之為**凡聖二諦**。…〔中略〕…

**這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等的擬議圓融。**

### 說二諦教顯勝義空

**二、說二諦教顯勝義空：**佛依緣起說二諦教，目的在使吾人**依世俗諦通達第一義諦**。因為，**「若不依俗諦，不得第一義」，所以要說世俗諦**。說二諦而**重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」**。這個意義是非常重要的！

◎眾生在生死中，一切都沒有辦法，**病根就在妄執真實的自性。**若是打破自性的妄執，體達無自性空，那一切就都獲得解決了。

◎**緣起的空有無礙**，是諸法的真相，但**〔1〕**卻是聖者自覺的境界；**〔2〕**在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！**可以意解他，卻不能因觀想圓融得解脫。**

◎**在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。[[6]](#footnote-6)**

#### 自性三義

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其為諦，因凡夫的心境上，有這真實相現起，執為實有，所以**隨順世間也就說為真實。**

雖覺得這一切是真實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的真實，**使凡夫發心進求諸法的真性**。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。**一般人覺得是真實自性有的，現在說不是真實的。**

◎**從觀察到悟解這不真實的自性無，才能窺見一切法的真相。**這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！[[7]](#footnote-7)

什麼是自性？

##### 自有

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。

**〔1〕**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。

**〔2〕**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。

##### 獨一

直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。

像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。

由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。**獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。在哲學上，一元論呀，二元論呀，多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。**他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二，講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。

任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

##### 常住

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。

像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！

事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。**因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。〔1〕**世間學者多喜歡談**常**，病根就在此。**〔2〕**另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，**不能理解無常的真義，〔A〕**不是外動而內靜，**〔B〕**就前後失卻聯繫，成為斷滅。**斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。**

##### 結

總上面所說的，**自性有三義：一、自有**，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。**二、獨一**，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。**三、常住**，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有**即一而三，三而即一的根本錯誤**，使我們生起種種的執著。[[8]](#footnote-8)

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。**無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。**本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，就是發明此意；**所空的也就是空卻這個自性。**

◎**假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。**這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。

◎這自性見，**〔1〕**在一一法上轉，就叫**法我見**，**〔2〕**在一一有情上轉，就叫**人我見**。[[9]](#footnote-9)破除這自性見，就是**〔1〕法空與〔2〕我空**。

◎**佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。**

#### 空

**緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法的特色。**但因為學者認識的淺深，就有三種不同：

##### 分破空

一、分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，理解他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有真實自體。**這分破空，能通達真相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。**

世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，**觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著為實有的，以為一切是依這實有而合成的**。所以**雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。**

像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。

##### 觀空

二、觀空，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的，熱的，在瑜伽行者可以不是紅的，熱的。**境隨心轉，所以境空。**

小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。**境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。**

**龍樹學，為了適應一般根淺的眾生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。**

##### 本性空

三、本性空，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，**〔1〕**既不是境空，**〔2〕**也不是境不空，而觀想為空。[[10]](#footnote-10)

◎一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察是沒有絲毫實體的。**沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。**

◎**自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顛倒。所以，把他破除了，只是顯出他的本相，並沒有毀壞因果。**

學教者，從種種方法，了解此自性不可得，修觀者，直觀此自性不可得；消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。這是性空觀，是佛陀說空的真意。

### 解勝義空見中道義

**三、解勝義空見中道義：**佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。

◎**要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起**，緣起是本來空寂的。**唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。**

#### 通達性空，有兩種人

不過，通達性空，有兩種人：

一、鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，**到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。**但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。

二、利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時能**在空中現見一切法的幻相宛然**，這就是**性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。**

◎但證空性者，他起初不能空有並觀，**般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。**依這一般的根性，所以說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。「慧眼於一切都無所見」，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。

◎那智慧明利的菩薩，**證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。**依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見」。要方便成就，才證入空性。

◎經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，**就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，**這與真常論者的思想不同。[[11]](#footnote-11)

**中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。**根本的差異點在：**〔1〕**性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；**〔2〕**真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

#### 雖有這兩種根性，下手的方法與結果還是一致

雖有這兩種根性，**結果還是一致的**。

在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但**下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，〔1〕**或者見空，**〔2〕**或者達到空有無礙。

◎龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以**無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。**

◎這樣，**先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。**

◎本論名為**中觀**，而重心在開示**一切法空**的觀門，明一切法「不生不滅」等**自性不可得**。**這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！**

◎中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法」；我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融」。**初心學佛者，請打破凡聖一關再說！**

## 大小並暢

### 大小乘的學者，都以性空為解脫門

#### 生死根本與所解脫的生死是共的，所修的觀慧也同是般若實相慧

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自己卻是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這是大小乘各派所共認的。

本論的思想，**佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。**流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。現在說緣起性空，就是突破緣起的鉤鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。所以說：**生死與解脫，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。**

破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅密；欲得緣覺乘者，應學般若波羅密；欲得菩薩乘者，應學般若波羅密」。**這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。**

◎這**三乘共的思想，與根本佛教的思想契合**；如說「三乘共坐解脫床」即是一例。

#### 小小的差別：聲聞多明人空、大乘多明法空

#### ※二空的性空義，畢竟是一

◎**不過其中也有小小的差別，**就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。**雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。**龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。

◎上面說過，**自性見〔1〕**在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是**法我見**；**〔2〕**若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是**人我見**。**我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。**

本論的〈觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。

◎**大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。[[12]](#footnote-12)**

### 大小乘顯著的差別，在悲願的不同：一是專求己利行，一是實踐普賢行

**在通達性空慧上，大小平等，**他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在**悲願的不同**：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。**在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。**

至於**在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。**

### 使緣起性空是三乘共由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。

◎**〔1〕**不過側重聲聞的《阿含經》，不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。**〔2〕**本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解。**使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。**這點，我們不能不知。

◎**〔1〕**聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。**〔2〕**菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，**悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。[[13]](#footnote-13)**

◎**阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。**

**見理斷惑，二乘是共的。要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；〔1〕**一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；**〔2〕**一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未清除。

## 立破善巧

### 用什麼理由破他，必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。

◎佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明**世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。[[14]](#footnote-14)**

不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。

◎所以**你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。**

#### 對自性見者，用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難

**龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。**流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，**對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。**

像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。

◎**在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。**

#### 空無我的緣起，才能建立一切

◎**所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。**

◎龍樹說：**如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著**；所以**一切法不空，不但不能破他，也不能自立。**

論說：「以有空義故，一切法得成」。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。

#### 自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁

**難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。**這情形，在大小乘各派中都非常明白。

##### 唯識破外色無實在極微的理由，亦照樣的破到自立的內心有

比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。

但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，**照樣的可以破他的內心有。**

##### 唯識以假有實有的雙關法破他人，而自己所立的亦為此雙關法所破

又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？

又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。**這雖破了對方，但仍不能建立自己，**所以這種破立，是不善巧的。

#### 立足一切法空，一切法是假名緣起，才能善巧的破立一切

#### ※若是「實在、常爾、獨存」，則「兩個自性法之間，發生關係時」，就出問題

**龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。**

◎◎**若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，**你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。

◎◎所以唯有承認**一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。**這樣**從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。**

**難他立自，都要在一切法空中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。**這實在是本論的特色。

### 龍樹學特闡法空，是開發緣起的深奧，完成有與空的無礙相成

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，**龍樹學特闡法空，〔1〕這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義」。〔2〕這也是抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。**

**這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。**當小乘隆盛外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。…〔中略〕…

所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道小乘的。古人說：**三論遍破外小，就是「遍呵自心」，這是何等的正確！**

**《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，**不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

### 一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別

◎從來學空的學者，**常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都要得，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！**

譬如**〔1〕**這裡一把刀，**〔A〕**觀察他的**真實自性**，說沒有刀，**〔B〕俗諦所知的假名刀**，還是有的。**〔2〕**若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。

◎**一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。但緣起假名，與第二頭第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。**

**〔1〕**如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、剎那心等，**都是妄執，如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。[[15]](#footnote-15)〔2〕**大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的真實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。**如果否認他，這就與世間相違了。**這裡面，自然也有錯誤。

◎而我們習見以為正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這需要**世間智的推究發明**。菩薩如果**證悟一切法空，正見緣起的存在**，那更有許多不是一般常識所知的呢！[[16]](#footnote-16)

### 龍樹學依「性空緣起」的立破善巧

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

#### 世出世法的一貫

**一、世出世法，在一個根本定義上建立**，就是世間的生死，是**性空緣起**，出世的生死解脫，也是**性空緣起**。

◎所不同的，在**能不能理解性空，〔1〕**能理解到的，就是悟入出世法，**〔2〕**不能理解到的，就是墮入世間法。所以世間的一花一草，出世間的菩薩行果，都是性空緣起，這就達到**世出世法的一貫**。

#### 聲聞法與菩薩法的一貫

**二、聲聞法與菩薩法，同在解脫生死的根本自性見上建立**，就是聲聞人在**性空緣起**上獲得解脫，菩薩人同樣在**性空緣起**中得解脫。

◎所不同的，**菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，**這就達到了**聲聞法與菩薩法的一貫**。

◎龍樹**深入佛法的緣起**，在立破上，可說善巧到了頂點。

# 中論在中國（略）

…〔中略〕…

# 中論之組織

我們若知一論的組織，於全論的內容，也就得到一個要略的概念。但是科判中論是很難的，**古德每一品品的獨立，不能前後連貫起來**。

本論的中心，在說明世出世間的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘學者的所見，在一一法上顯示他的無自性空。**空性遍一切一味相，通達此空，即通達一切。所以論文幾乎是每品都涉及一切的。**

但不能說完全沒有次第，**不從破的方式看，看他所破的對象是什麼，就可看出本論是全體佛法，而以性空掃除一切執著。**

本論以《阿含經》為對象。阿含是根本佛教，思想是「我說緣起」，緣起是「空諸行」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。

**本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。**有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！龍樹的意見，佛法──世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者，也不知道；像他們那樣說，是錯的；**要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。**這可以說，**開發阿含的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教；真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：三論是無所得小，無所得大。**

概略的說，**〔1〕**《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。**〔2〕**小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。**〔3〕**大乘經從一一緣起有上開示法法的本性空；**〔4〕**本論從法法性空的正見中，廣觀緣起法。是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。[[17]](#footnote-17)

二十七品最初的兩頌，是作者敬禮釋尊，顯示佛說甚深緣起的大法，能離一切戲論顛倒，而得諸法的寂滅性。最後有一頌，是作者結讚世尊，讚佛慈悲說此微妙深法，令有情離一切見。中間二十七品，廣說**緣起正觀**。

大科分判，**〔1〕三論宗**依青目《釋論》，前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。**〔2〕天台學者**說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。

**現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義，是三乘所共的。〔一〕**初二品，**總觀八不的緣起法，〔二〕**後面的諸品，**別觀八不的緣起。**

**〔一〕總觀**中，第一〈觀因緣品〉，重在觀集無生。生死流轉，因果相生，是生生不已的緣起；現在總觀一切法無生。第二〈觀去來品〉，重在觀滅不去。涅槃還滅，好像是從生死去入涅槃的；現在總觀法法自性空，沒有一法從三界去向涅槃。

**〔二〕**後二十五品，**別觀四諦**，觀苦是性空，觀集是性空等。

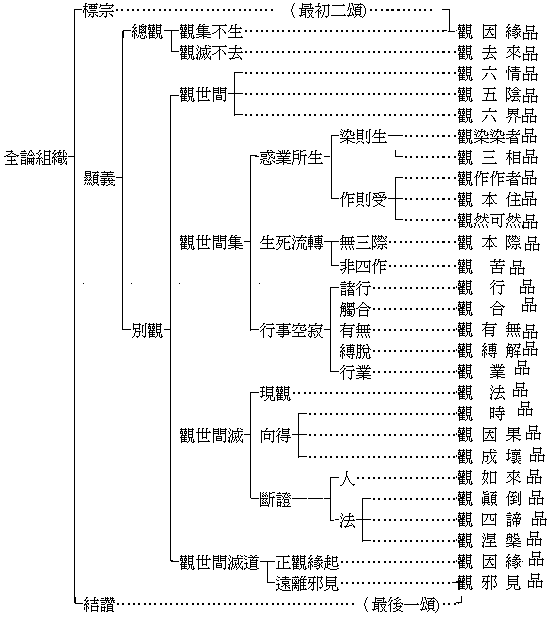
**〔1〕一、觀世間（苦）有三品：**一、觀六情品，二、觀五陰品，三、觀六種品。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗毘曇》、《法蘊足論》，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。

**〔2〕二、觀世間集有十二品**（從觀染染者品，到觀業品），這又可分三類：初五品，明惑業所生，說三毒、三相（有為相）作業受報的人法皆空。次兩品明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的無三際，非四作。次有五品，明行事空寂，說了世間集，就要進而談世間滅。但世間集是否能滅呢？顯示世間集的無自性空，諸行無常，無實在性，這才可以解脫，解脫也自然是假名非實的。

**〔3〕三、觀世間滅有八品**，初法品明現觀，觀一切法相，無我我所，離欲而悟入法性。次觀時等三品，明三乘的向得。要經過幾多「時」間，從「因」而「果」「成不成」就！其實，時劫、因果、成壞，都是無自性的。後四品講斷證。斷證者是如來；所破的顛倒，所悟的諦理，所證的涅槃，是所，這一切是性空如幻的。

**〔4〕四、觀世間滅道有兩品**，就是觀諸法的緣起，離一切的邪見。

這是本論的大科分判，茲列表如下：



1. 「正釋」略導幾個論題

# 自空與他空

印順導師《中觀論頌講記》〈觀邪見品第二十七〉p.532 ~ p.533：

正觀緣起，即能遠離戲論，這是般若大慧的妙用。前品已明正觀緣起，這品就再辨正觀所遠離的。

◎一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，**每遣邪見而存緣起的實有**。

◎不知**觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。**性空，**〔1〕**在**勝義諦**中，當然離一切戲論；**〔2〕**就是在**性空的緣起**中，也能遠離。**真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。**

《阿含經》說：何等是老死？誰老死？**龍樹解釋為：**何等是老死，顯**法空**；誰老死，顯**我空**。**遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。**所以**在緣起觀中，邪見也是空無自性所離的。**

《十二門論‧觀作者品》，敘述裸形迦葉問佛：苦是自作否？他作否？共作否？無因作否？佛一概說不是。**一分聲聞學者，以為種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。**所以，這**不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。**

◎他們**以有的遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派**。以為空是無其所無，而不即緣起是空的。

◎性空者**即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派**。[[18]](#footnote-18)所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。…〔中略〕…

一分學者，聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。**放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，終不能見諸法真相。**

因此，**唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，**才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。

# 俱生自性見

印順導師《中觀論頌講記》〈觀成壞品第二十一〉p.380 ~ p.382：

一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；**感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾**。所以，西洋哲學者，**〔1〕**也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是**以理性為主而推翻感覺**的。**〔2〕**也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是**重感覺而薄理性**的。然而，他們十九以為**感覺認識的事物，與理性絕對不同**。

性空論者與他們根本不同。**〔一〕眼耳鼻舌身的五根識 ，與意識的剎那直覺，**如離去根的、境的、識的錯誤因緣，**這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，**約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他**剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，**然而對象未嘗不生滅。**〔二〕〔1〕由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。〔2〕**這種常識的現見有生有滅，**如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了**。**〔三〕**原來**〔1〕世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；〔2〕所以意識的高級知識，也不離自性見，**總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。**這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。**

◎性空者**從認識的來源上，指出他的錯誤。〔1〕五根識及意識的剎那直觀，**直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。**〔2〕**所以**影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。**

◎**佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。**所以實有的生滅不可得，病根在自性見。**如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。**

世間的學者，**在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。**結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊：**二者不能相調和。**

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出**問題的癥結所在**，才是**正見諸法的實相者**。**[[19]](#footnote-19)**

# 一切法性空，卻要從「我空」入手而顯諸法真實，此是「三乘共由」的解脫門

（1/2）印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.310 ~ p.312：

本品的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同是異？這都是諍論所在。**〔1〕**清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。**〔2〕**月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。**依本論以考察論主的真意，月稱所說是對的。**

◎本品先明我空，後明法空。**大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的**；**通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。**

◎其中，**悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。**

…〔中略〕…本品是正確指示佛法**悟入真實**的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的；**三乘學者，無不依此觀門而悟入的。**…〔中略〕…

**〔一〕**佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。**如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。**

**〔二〕**但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們**如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。**

**〔三〕學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；**所以本品正論觀法，**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，此是本論如實體見釋尊教意的特色。**[[20]](#footnote-20)

（2/2）印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.319 ~ p.320：

一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。

**依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。**

**不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。**

◎不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。月稱說：**聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。**

我們要知道：後代佛法的廣明一切法空，**一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，**於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。

◎**論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。**因此，**三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。**

# 緣生法是「相待的二」，必有「矛盾性」；唯有「空」能善巧立破

印順導師《中觀論頌講記》〈觀五陰品第四〉p.118 ~ p.121：

戊二 讚歎性空

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

…〔中略〕…

離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，**這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。**

◎**一切法因緣所生，佛法稱之為『二』，就是相待的，可以說他具有矛盾的特性。**彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。矛盾是絕對的，雖是強調，但**緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。**

所以，**什麼都可從各方面看的：**你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。**所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。**

◎**這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。**

青目論釋說：**〔1〕**你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，**都有道理。雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。〔2〕**佛教**〔A〕以無常破常**，是說**無有常住的常**，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。**〔B〕以無我破我**，是說**沒有像一般所執著的實在我**，緣起如幻的假我，還是有的。

◎**性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。**

◎離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。**常斷一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。**立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。

◎**批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！**

# 有實性「可得」，就該「求得」而加以肯定

# ※不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆

（1/3）印順導師《中觀論頌講記》〈觀本際品第十一〉p.215 ~ p.216：

己二 類明**一切無本際**

諸所有因果　　　　相及可相法　　　　受及受者等　　　　所有一切法

非但於生死　　　　本際不可得　　　　如是一切法　　　　本際皆亦無

上面所說的生老死，固然最初不可得；就是「所有」的一切「因果」，也不能說先有因後有果，先有果後有因，或因果一時。他所遇到論理上的困難，與生死相同。因果是這樣，能「相及可相」的諸「法」，**求其同時先後，也都不可得。**「受」法與「受者」，以及其他「所有」的「一切」諸「法」，都是**沒有他的本際可得**的。所以說：「非但於生死，本際不可得」，就像上所說的這「一切法」，「本際」也都是「無」有的。

總之，從時間上去考察，那**一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。**依論主的意見，

◎**假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為什麼都有究竟真實可得的。**

◎反之，**性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。**日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？

◎**到這時，就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。**生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，這是**世間的真實**。

（2/3）印順導師《中觀論頌講記》〈觀邪見品第二十七〉p.548 ~ p.549：

來去，約緣起假名說，是可以的。如定說「法」決「定有來」，決「定有去」，有來去的實性，那就是「生死則無始」了。但事實上，「實無此事」。

來去決定有，為什麼生死就無始呢？**來有所來，去有所去。一直向前追究他的來處，找不到他的起初，就落於無始。來去是有時間相的，時間相怎麼可以說無始？**[[21]](#footnote-21)

佛不也是說生死無有始嗎？論主說：有始無始都是邪見。**有始犯無因過，無始犯無窮過。**可是，眾生都歡喜找個起頭、原始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。**如來為對治這種戲論，所以就說無始。這無始是對有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。**

說有實性的無始，這才有無窮過。在中道正觀中，**始性不可得，不妨說無始**的。

（3/3）印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.48 ~ p.49：

《般若經》說：『欲知四緣，當學般若波羅密』。龍樹曾假設問答，而給以說明：講四緣，毘曇是詳細不過的，為什麼學習四緣要學般若呢？《般若經》似乎沒有廣談四緣吧！

要知道：四緣生法，**從實有的見地去看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。**你想！**〔1〕**四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，緣復從緣，就有**無窮的過失**。**〔2〕**若說最初的緣，不須緣生，那又犯**無因生的過失**，所以有他的困難！

**若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤！**這樣，本品觀因緣，就是觀察能生的因緣，若如實有者所說，是不行的。

**但性空者，並不否定四緣，如幻如化的四緣是有的，從這樣的因緣生起，〔1〕不僅遮破了自性的緣生，〔2〕也顯示了一切法本性空寂的不生。**

# 實有自性，必墮「邊」

印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.455 ~ p.459：

◎◎你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，**空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。**所以說：「以有空義故，一切法得成」。

反過來說：你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

為什麼唯性空才能建立一切？空是無自性義；**自性是自體實有、自己成立的意思。〔1〕從時間的前後看**，他是常住的、靜止的，**〔2〕從彼此關係看**，他是個體的、孤立的；**〔3〕從他的現起而直覺他自體的存在看**，他是確實的，自己如此的。

◎凡是自性有的，**推究到本源，必是實有、獨存、常住的。凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。**以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是**與性空宗對立的有宗**。

說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。他們說：

**〔一〕**我們也是主張諸行無常的，剎那生滅的。他們確也信受諸行無常，不過**〔1〕從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恆住自性，這不是常住麼！〔2〕**即使不立三世實有，立現在實有，**此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。**

**〔二〕**又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的。**假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於一，即落於異。**

◎凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他**必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。**

有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。

◎這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，**只有傾向不同**。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是**同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。**

◎**此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。**自己存在，還要因緣做什麼？**失了因緣，那裡還談得上建立一切！**

◎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。**所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立**彼此的差別與前後的差別**！

# 實有自性，無「中間的第三者」

（1/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.73：

有人說：**將滅未滅時**，有一種力量，在他**正滅**的時候，後念心心所法**正生**。**龍樹說：不是已滅，就是未滅，沒有中間性的第三者，所以不能說正滅時能生。**他們不能成立次第緣，問題在執著**不可分的剎那心**。

（2/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.84：

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」。

（3/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀三相品第七〉p.157：

生時是依已生、未生而建立的，離了已生、未生，那裡還有生時？所以，「生時」也是「不生」的。

（4/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.89 ~ p.90：

去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實**去者就是已經去的人，動作也過去了**，那裡可說去者還有去呢？…〔中略〕…去者，不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，但是這**第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「不去者」，根本「無第三去者」的存在**，所以第三者去，同樣的不可能。

執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，…〔中略〕…你所說的去者去，與我所說的去者去不同。我所說的，是**正在去時的去者**；你卻看為**已經去到那裡的去者**，這怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。這樣的解說，並不能離去錯誤，**他又走上第三者的岐途了！**

# 實有自性，必墮「自己本身的矛盾──自己撞到自己」

（1/5）印順導師《中觀論頌講記》p.32：

**若一切法是實在的常爾的獨存的，那甲乙兩者發生關係時，**你說他是一還是異？異呢，彼此獨立，沒有關係可談。一呢，就不應分為甲乙。若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。

（2/5）印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.58 ~ p. 65：

丁一 觀四門不生

諸法不自生　　　　亦不從他生　　　　不共不無因　　　　是故知無生

如諸法自性　　　　不在於緣中　　　　以無自性故　　　　他性亦復無

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是噲炙人口的。

◎**凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；[[22]](#footnote-22)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**〔1〕**從自體生嗎？**〔2〕**不，就轉為別體的他生。這二者是**一正一反**，**〔3〕共**是自他和合生，就是**合（正）**。**〔4〕**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。

**〔一〕**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。〔1〕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。**〔2〕**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。**〔3〕**並且**自體如此生，〔A〕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。〔B〕**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！

**〔二〕**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。

**〔1〕**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？**〔2〕**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！

**〔三〕**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**。

**〔四〕**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。

**〔1〕**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？**〔2〕**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**。**〔3〕**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。**…〔中略〕…

◎常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此**主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。**在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。

有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；**尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。**

◎**這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。**

因為外道小乘都**執有實在的自體，所以用四門破除自性生**，而**無性的緣生，不能與四生混濫的。**

…〔中略〕…自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四門的根本，如不生是八不的根本一樣。何以自生他生都不可能呢？「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」。

自他都不得生，又怎能說共生？有因尚且不生，何況無因生？這是不難了解的，所以頌文也就不說了。

（3/5）印順導師《中觀論頌講記》p.85 ~ p.88：

前一頌雖開三門，但主要的是迫走上**去時去的死路**。他既走上了這條路，下面就針對著這點，暴露**去時去的矛盾不通**。

辛二 破去時去

…〔中略〕…

這四頌是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌中已顯示了。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」。

**〔一〕**去時是不離去法而存在的，**關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？**譬如石女兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。

**〔二〕**「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。

**〔三〕**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）。

◎**〔1〕**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。〔2〕**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。…〔下略〕…

（4/5）印順導師《中觀論頌講記》p.88 ~ p.91：

己二 觀去者不能去

…〔中略〕…

…〔中略〕…去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實**去者就是已經去的人，動作也過去了，那裡可說去者還有去呢？**…〔中略〕…

去者，不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，**但是這第三者，不是去了，就是沒有去**，**「離」了「去」者與「不去者」，根本「無第三去者」的存在**，所以第三者去，同樣的不可能。

執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，他沒有了解論主的深意，於是就說：你所說的去者去，與我所說的去者去不同。**我所說的，是正在去時的去者；你卻看為已經去到那裡的去者，這怎麼能承認呢？**所以我說的去者，是可以去的。這樣的解說，並不能離去錯誤，**他又走上第三者的岐途了！**

**〔一〕**「去者」能「去」，怎麼會「有此義」呢？去者之所以名為去者，不是因為觀待去法的動作而安立的嗎？**現在去法的沒有實體，是一個問題，你卻豫想去法的成立，說有去者，並且想用去者來成立去法，這不是更成問題了嗎？**要知道：**「若離於去法，去者」是「不可得」**的。**去法既還是問題，怎麼敢武斷的說有真實的去者呢？**

**〔二〕**「若」一定說有「去者」能「去」，「則」應「有二種去」了。「一」、因去而名為「去者」的「去」，「二」、是去者在那裡去的「去法去」。既沒有二種去，就不應說去者有去。

**〔三〕**並且，「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；因為他**不能解緣起的人法相待，以為「離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。**

這樣，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！

觀去者不能去，**與上文的觀去時不能去，方法是一樣的，**不過上文是從法與時的不離說，這裡是約法與我的不離說罷了！

（5/5）印順導師《中觀論頌講記》p.97 ~ p.99：

戊二 觀用不成

因去知去者　　　　不能用是去　　　　先無有去法　　　　故無去者去

因去知去者　　　　不能用異去　　　　於一去者中　　　　不得二去故

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，但還是有去者與去法的自體可成。意思說：因了去，所以知道有去者；這去與去者是不相離的。既有了去者，這去者當然可以有去了。

◎粗看起來，似乎與正因緣義相近，其實不然，**他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起。實際上，還是彼此各別的。**

現在再來考察他的去者是否能去。你說去者能用去法；這去者是「因去」而「知」道有「去者」的，請問去者所用的去法，是那一種去呢？

**〔一〕**「不能用」因「去」的這個去，說有去者去，因為說去者去，就是去者在前，去法在後，有了去者，才有所用去法的活動。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「無有」去者所用的「去法」，所以也就不能說有「去者去」。這是說：因去的去在去者前，去者去的去在去者後，去者先的去，不能成為去者所用的去法。

**〔二〕**假定說：「因去知去者」的因去，不能為去者所用，既有了去者，不妨**另用一個去法**。這還是「不能」，去者是不能「用異去」而去的。**去者與去法是相待而成的，去者只有一個，「於一去者」之「中不」能說有「二去」法；**理由是去者之所以為去者，是因為有去法；有去法，就有去者，**若有兩去法，就應有兩去者了！**

◎依正確的因緣義說，**去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後，非一時的。在不觀察的世俗諦中，因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。**

◎如果一一看為實有性，那就**不是一就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。[[23]](#footnote-23)**

# 忽略法住智的危險

印順導師《中觀論頌講記》p.509：

本論重於勝義，又因為出於小乘毘曇盛行的時代，所以略有詳空。**如不讀《阿含》，不明毘曇，依稀髣彿的研究本論，不免起誤會，或有忽略法住智的危險。**也就因此，本品特別的說明他。（本論愈到後面，顯正的漸多，也可說戲論漸除，才有正義可說）。[[24]](#footnote-24)

1. 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

   2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

   3、文中「特殊符號、上標編號」，為編者所加。

   4、梵巴字原則上不引出。

   5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。 [↑](#footnote-ref-1)
2. （1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.369：

   法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

   （2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.392：

   方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 印順導師《佛法概論》p.147 ~ p.154：

   **緣起的定義**，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說為**「緣此故彼起」**。任何事物的存在──有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的**「此故彼」**的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。…〔中略〕…

   …〔中略〕…

   …〔中略〕…所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅」。**這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。**

   所以**緣起論的〔1〕**相生邊，說明了生死流轉的現象；**〔2〕**還滅邊，即開示了涅槃的真相。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 印順導師《佛法概論》p.154：

   所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。**涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！**  [↑](#footnote-ref-4)
5. 印順導師《中觀今論》p.97：

   緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。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。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**。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 印順導師《般若經講記》p.4：

   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。** [↑](#footnote-ref-6)
7. 印順導師《成佛之道（增註本）》p.346 ~ p.348：

   自性如何有？是觀順勝義。

   佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。**這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。**

   名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認──『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。…〔中略〕…**這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。**

   現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。**〔1〕從前後延續中**，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？**〔2〕從彼此相關中**，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？**這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。**

   **這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。**這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是**順於勝義的觀察，趣入勝義的。**

   所以世俗事相，經論說得很多，而**勝義觀慧──從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。** [↑](#footnote-ref-7)
8. （1）印順導師《中觀論頌講記》p.247 ~ p.249：

   辛一 觀自性

   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

   …〔中略〕…

   **本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。**我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。**凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。**所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

   **月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！**他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

   （2）印順導師《性空學探源》p.28 ~ p.29：

   以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

   **一、靜止的分析：**將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

   **二、流動的觀察：**在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

   **三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，**顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。**但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。**

   （3）印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.166：

   無常、無我、寂滅，**從緣起法相說，是可以差別的。〔1〕豎觀諸法的延續性**，念念生滅的變異，稱為無常。**〔2〕橫觀諸法的相互依存**，彼此相關而沒有自體，稱為無我。**〔3〕從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，**稱為涅槃。《雜含》（卷一○‧二七○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」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

   然而真得無我智的，真能體證涅槃的，**從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。〔1〕**由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以**延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性**，即事相所以有變異可能的理則。**〔2〕**彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以**從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存**。**〔3〕**這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，**從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。**

   **無常性、無我性、無生性，即是同一空性。**會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於**三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致**。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

   （4）印順導師《中觀論頌講記》p.53：

   這存在與非存在，常與變，統一與對立，是**緣起的三相** ；而在自性見者，也就是**自性的三態**。

   （5）印順導師《無諍之辯》p.6：

   由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 印順導師《中觀今論》p.246 ~ p.247：

   **〔1〕**於一切法上執有自性是**法我見**，**〔2〕**於有情上執有自性是**補特伽羅我見**，**〔3〕**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。** [↑](#footnote-ref-9)
10. 印順導師《中觀今論》p.73 ~ p.75：

    《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。

    **〔1〕**「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。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。

    **〔2〕**「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。

    龍樹曾評論道：「有人言：三三昧無相無作心數法名為空，空故能觀諸法空。有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。**此中佛說，不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。**……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**」。

    **〔3〕**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。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。**  [↑](#footnote-ref-10)
11. 印順導師《中觀今論》p.210：

    三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

    此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。**這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。**  [↑](#footnote-ref-11)
12. （1）印順導師《中觀今論》p.a3 ~ p.a4：

    這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。聲聞三藏與摩訶衍──大乘，一向被諍論著。

    一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、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，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。**如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！

    這樣，**對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！**

    （2）印順導師《華雨集第五冊》p.16：

    虛大師的批評重心在：我以人間的佛陀──釋迦為本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心──三系，為大乘佛法的開展與分化。而虛大師是**大乘別有法源（在『阿含經』以外）**的，是中國佛教傳統，以『楞嚴』、『起信』等為準量，也就是以真常唯心──法界圓覺為根本的。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 印順導師《華雨集第四冊》p.105 ~ p.106：

    或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，**這是非常錯誤的。**

    他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。**「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！** [↑](#footnote-ref-13)
14. 印順導師《無諍之辯》p.126 ~ p.127：

    凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。**這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊**（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.9：

    多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，**空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。**

    所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫──這些問題，**不是偏於談空所能了解的。**  [↑](#footnote-ref-15)
16. 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.10：

    但**明理並不就能達事，體空也不就能知有。〔1〕**如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；**〔2〕**可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須**另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。**…〔中略〕…

    …〔中略〕…**空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。** [↑](#footnote-ref-16)
17. 印順導師《空之探究》p.a2：

    本書的主題就是「空」。簡單的說：**〔1〕**「阿含」的空，是重於修持的解脫道。**〔2〕**「部派」的空，漸傾向於法義的論究。**〔3〕**「般若」的空，是體悟的「深奧義」。**〔4〕**「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」──緣起中道的根本立場；是「中論」（理論的），也是中觀（實踐的）。 [↑](#footnote-ref-17)
18. （1）印順導師《性空學探源》p.5 ~ p.6：

    **〔1〕**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。**〔2〕**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，**〔1〕**在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。**〔2〕**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。

    （2）印順導師《中觀今論》p.75 ~ p.77：

    **自空與他空，係兩種不同的空觀。**譬如觀花空，**〔1〕**自空者說：**花的當體就是空**的。**〔2〕**他空者說：**此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。**…〔中略〕…

    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。**假使引用《成唯識論》所說：「若執唯識是實有者，亦是法執」，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會。

    （3）印順導師《中觀論頌講記》p.378 ~ p.379：

    **有所得人所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。**

    中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。自性空的，必是從緣有的；所以一切可以成立。**性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同。**所以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。**性空者與非性空者，簡直沒有共同點。**

    （4）印順導師《中觀今論》p.80：

    緣起與空是相順的，因為緣起是無自性的緣起，緣起必達到畢竟空；若有自性，則不但不空，也不成為緣起了。

    **外人以為空是沒有，是無，今說緣起即空，即誤以為什麼也沒有了。因為在他們，緣起是可以有自性的，緣起與空是不相順的。**

    而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。**中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。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。**

    （5）印順導師《般若經講記》p.177：

    自性就是含攝得不變、獨存的實體性，此實體性不可得，故曰皆空，而不是破壞因緣生法。**空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立，空有相成，不相衝突。**

    **這和常人的看法很不相同，常人以為有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。**

    依般若法門說：**空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。**佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。 [↑](#footnote-ref-18)
19. （1）印順導師《中觀論頌講記》p.249：

    本頌明白指出**自性的定義，是自有、常有、獨有**。我們的一切認識中，無不有此自性見。**存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的**。**凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執**。**所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。**

    （2）印順導師《中觀今論》p.187 ~ p.188：

    **〔1〕根本的自性見**，即**一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性**。一般所認識的，**由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性──過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。**

    **〔2〕**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。**但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源──俱生自性見，三者實是不相離的。**

    （3）印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

    **〔1〕**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**。**〔2〕**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**〔1〕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。〔2〕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。

    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，**〔1〕**不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；**〔2〕**非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；**〔3〕**而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

    而**佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。**所以，**自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，**《中論》曾反覆的說到。

    （4）印順導師《佛在人間》p.233 ~ p.235：

    2.另有一種惑亂，是世俗所不能解了的。**雖然今日的科學昌明，知識發達，可以推知一二（我們不曾能正見一切的真相）；但究竟說來，怎樣去發掘、研究、推理，憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性。**舉例說：放在這裡的桌子，已經好久了，大家看來，沒有什麼不同。前天是這樣，昨天是這樣，今天也還是這樣。其實是錯了！佛陀正覺所開示的，一切法即生即滅，都在不息的變化中。這確是一般人所難以了解的，一般是要在桌子破舊階段，才會知道的。又如昨天的我，與今天的我，有什麼不同？不但在座諸位看不出，連我自己也不明白。但佛卻這樣的對我們說：身心是不息變化著的，前剎那與後剎那不同，昨我與今我，變得非常不同了。

    近代科學進步，知道我們身內血液的循環，在新陳代謝的過程中，變化是多麼快！血液如此，就是構成身體的細胞，也迅速的新陳代謝而過去。然出現在我們認識上的，桌子，身體，是那麼真實，而沒有什麼變化。這種錯亂，我們怎麼能了解呢！

    佛說一切法從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，而我們卻誤以為沒有變動，獨存的個體。見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都有特定的實體。不知一切從因緣生；不能了達生滅不息的變化，也就不能了解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能了解「無我」的真相。

    有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，人是不能離群獨存的。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼了解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。這因為，**我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能了解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少了解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。**

    說理論嗎，**在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在──客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。**

    我們的一切知識──常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。**在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。**這所以人人有煩惱，人人有憂苦。**這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。** [↑](#footnote-ref-19)
20. （1）印順導師《成佛之道》p.351：

    依《中論‧觀法品》的開示，**雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。**這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

    （2）印順導師《中觀今論》p.247：

    依《中論》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。**  [↑](#footnote-ref-20)
21. （1）印順導師《中觀論頌講記》p.216：

    假定諸法有實性，時間有真實性的，那就**應該求得時間的元始性，加以肯定**，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為**什麼都有究竟真實可得**的。

    （2）印順導師《中觀今論》p.123 ~ p.124：

    **〔1〕**凡世間的（存在）一切，都是**幻現為前後相**的；**〔2〕**但同時，也可說世間一切，都是**沒有前後相**的。

    因為，**〔1〕**如以前後的延續相為真實有自性，那麼**〔A〕**前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元始的極限來！**〔B〕**即使找出原始的邊沿，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**；**〔2〕**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」。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。

    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。**〔1〕一般宗教、哲學者，在此即感到困難，於是推想**為上帝創造萬物，以為有上帝為一切法的生起因，困難就沒有了。但推求到上帝，上帝就成了無始無終的！說上帝創造一切，而上帝則不由他造。**〔2〕**印度數論師的自性，又名冥性，**即推求萬有的本源性質，**以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，亦由此意見而來。**〔3〕**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。

    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相資的，**如函小蓋也小，函大蓋也大；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。

    **不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是執著有始，或推求不到原始而執著無始，都是邪見。**佛法，只是即現實而如實知之而已！凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；但**若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。** [↑](#footnote-ref-21)
22. 印順導師《中觀論頌講記》p.52：

    『有』『生』，我常用存在現起來解釋的；有是存在，生是現起。似乎前者的範圍廣，顯在的，潛在的，都是有。後者只是存在中一分現起的。**但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。**意思說：**凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。**

    一般人以為甲功能存在而沒有發現；**其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起。**他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。

    **《中論》的本義是現起即存在。**這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。**『此有故彼有，此生故彼生』，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。** [↑](#footnote-ref-22)
23. 印順導師《中觀今論》p.172 ~ p.178：

    因果的形態很複雜，現在略說二種：

    **一、前後的因果：**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。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？《智論》卷五四說：「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」。**〔1〕**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？**〔2〕**龍樹約二義來解答：

    **(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。

    **(二)、約世俗諦說：**如《智論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根成無上道」？「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燋，亦不離初焰；非獨後焰燋，亦不離後焰，而燈炷燋」。此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燋，非第一念發光時燋，亦非第二、第三……念發光時燋，而結果燈炷確是燋了。由此，炷之燋，不即是第一、第二、第三……念時燋，亦不離第一、第二、第三等念時燋。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：**這是各學派所週知的。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**。《智論》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」，即是此義。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」。

    處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。**〔1〕**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。**〔2〕**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裏，**我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。**

    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。**〔1〕**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。**〔2〕**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。

    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。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。

    中觀者依世俗諦說：**〔1〕**凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生，能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。**〔2〕**反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。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。**

    考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性。如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

    佛法所說因果，其義極為深隱。如薩婆多部深究至極微細的**原質，而說同時異時的因果**。如五蘊和合為我，以為此是**假法，不是真實的因果**；唯識者也說**假法非因果**。**這與中觀者的因果義，絕然不同。**

    依中觀者說，**假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，**這如《中論》〈觀因緣品〉，〈觀因果品〉等所說。《般若經‧三假品》，說三種假，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

    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。**受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「取施設」。取有攫而團攏的意義，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，**即是法施設義。此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法，他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一 ──自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

    《智論》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。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。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 印順導師《中觀今論》p.a2 ~ p.a3：

    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！《今論》並不代表空宗的某一派，是以龍樹《中論》為本，《智論》為助，出入諸家而自成一完整的體系。 [↑](#footnote-ref-24)