中觀今論

印順法師

卷001

自序

一

在師友中，我是被看作研究三論或空宗的。我曾在〈為性空者辨〉中說到：我不能屬於空宗的任何學派，但對於空宗的根本大義，確有廣泛的同情！

空宗——聖龍樹的論典，對我可說是有緣的。早在民國十六年，我開始閱讀佛典的時候，第一部即是《中論》。《中論》的內容，我什麼都不明白，但一種莫名其妙的愛好，使我趨向佛法，終於出了家。出家後，曾一度留意唯識，但不久即回歸空宗——嘉祥的三論宗。抗戰開始，我西遊四川，接觸到西藏傳的空宗。那時，我對於佛法的理解，發生重大的變革，不再以玄談為滿足，而從初期聖典中，領略到佛法的精神。由於這一番思想的改變，對於空宗，也得到一番新的體認，加深了我對於空宗的讚仰。三十一、二年，時斷時續的講說《中論》，由演培筆記，整理成《中論講記》的初稿。關於初期——阿含、毘曇——聖典的空觀，曾作廣泛的考察。三十三年秋，為妙欽、續明等說，由妙欽記出。這可以名為《性空學探源》，與我另一作品——《唯識學探源》同一性質。經這一番考察，對於性空的理解，增明不少，確信性空為佛法的根本教義。三十五年春，曾以「性空導論」為題，開講於漢藏教理院。原擬定分〈性空的發展史略〉、〈性空的方法論〉、〈性空的實踐〉三編。但為了匆促的東歸，連〈性空的發展史略〉部分，都沒有完成，這是非常可惜的。三十六年冬，在雪竇寺編纂《太虛大師全書》，應海潮音社的稿約，決以「中觀今論」為題，隨講隨刊；聽眾能聽懂的，僅有續明與星森二人。我本想寫（或講）一「性空思想史」，上編為阿含之空、阿

毘曇之空；中編為性空大乘經之空、中觀論之空；下編為真常者之空、唯識者之空、中觀者之空——共為七章。《性空學探源》，即初編約十萬字。後五章，非五、六十萬字不可。處在這社會極度動亂的時代，學友時常勸我，要我略談中觀正義，所以先摘取「中觀論之空」而講為《中觀今論》。但體裁不同，不免簡略得多了！《中觀今論》並不代表空宗的某一派，是以龍樹《中論》為本，《大智度論》為助，出入諸家而自成一完整的體系。本論完成於社會變動日急的今日，回想《中論》與我的因緣，二十多年來給我的法喜，不覺分外的歡喜！

二

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。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《阿含經》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《阿含經》為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；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！今依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深；這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性、法住、法界」。一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諒而尖銳的對立起來。他們同源而異流，應該是共同的教源，有此不即不離的相對性，由於偏重發展而弄到對立。本來，初期的大

乘經，如《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；《般若經》以無生法忍能攝二乘智斷的，以先尼的因信得解來證明大乘的現觀；《金剛經》以「若以色見我」頌明佛身等，都確認三乘聖者成立於同一的理證——法性空寂，那裡如執小執大者所說？所以《中論》的抉擇《阿含經》義，《大智度論》的引佛為長爪梵志說法、《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！

三

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世。那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃、世間即出世的。獨善的、隱遁的，甚至不樂功德、不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機的歪曲；一分學者起來貶斥它，揭示佛法真俗無礙的正義。真俗無礙，可從解、行兩方面說：解，即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。行，即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相；也依即有的緣起空，顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。所以菩薩入世利生，門門都是解脫門。緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理；事相差別而不礙理性平等，理性一如而不礙事相差別。在同一的緣起法中，成立事相與理性，而能不將差別去說理，不將平等去說事，這才能恰合事理的樣子而如實知。一般自以為真俗無礙的學者，不知「處中之說」，談心說性，每不免偏於「相即」、偏於「理同」。這或者忽略事行，或者執理廢事，或者破壞事相的差別性、時空的局限性，落入破壞緣起事——是非、善惡、因果等的大混沌！自以為無礙，而不知早是一邊。不知緣起法，

不能從緣起中去統貫真俗，這也難怪要不偏於事即偏於理了！

近來有人——好像是牟宗三說：辯證法但於本體論有用。這只是說得一邊，與唯物論者的辯證法偏於事相一樣。須知緣起法近於辯證法，但這是處中而貫徹事理的。從正而反而綜合的過程，即順於世俗假名的緣起法，開展生滅（變）的和合、相續的相對界。即反而正而超越（反的雙遮）的開顯，即順於勝義性空的緣起法，契合無生的無常、無我的絕對界。相對的緣起相、絕對的緣起性，不即不離，相依相成而不相奪，這真是能開顯事理的無礙。如法則而偏於事相或偏於理性，或事理各有一套，這那裡能理會得事理的真相！對於這，中觀能抉擇釋尊的中道，達到完成，使我們相信得這真是一切智者的正覺！

四

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。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。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。

五

緣起性空，本於生滅的不有不無、不常不斷、不一不異、不來不出。生滅的因果諸行，是性空的緣起，緣起的性空。這在一般有情，是不能正確理解的，一般總是倒覺為自性實有，或由實有而假有的。所以佛說一切從緣有，一切畢竟空，就有人大驚小怪起來。甚至佛法中，也有有宗起來，與空宗對立，反指責空宗為不了義、為惡取空。有宗與空宗，有他認識論的根本不同處，所以對於兩宗認識的方法論，《中觀今論》特別的給以指出來。中國學者一向是調和空有的，但必須對這一根本不同，經一番深刻的考察，不能再泛泛的和會下去。如根本問題不解決，一切似是而非的和會，終歸於徒然。我是同情空宗的，但也主張融會空有。不過所融會的空有，不是空宗與有宗，是從即空而有、即有而空的中觀中，使真妄、事理、性相、空有、平等與差別等，能得到相依而不相礙的總貫。本論末後幾章，即著重於此。我覺得和會空有，空宗是最能負起這個責任的。即有而空，即空而有，這是怎樣的融通無礙！在這根本的特見中，一切學派的契機契理的教說，無不可以一以貫之，這有待於中觀者的不斷努力！

民國三十八年五月二日，在廈門南普陀寺大覺講社校讀畢，附序。

——民國三十六年冬在四明雪竇寺說——

引言

「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說！」（《迴諍論》）

世間的一切事物，都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為「緣起」。凡是緣起的，沒有不是受著種種關係的局限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用的緣起法，即不能不是無自性的。「自性」，即自有或自成，有自體存在或自己規定自己的意思。現在說一切都是關係的存在，是依緣所起法，這與自性——自有、自成、自體存在的含義，恰好相反。所以凡是緣起的，即是無自性的；無自性的，即名之為「空」。緣起即空，是中觀大乘最基本而最扼要的論題。自性，為人類普遍成見的根

本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？所以說之為空，乃為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用之，用以洗盪一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。《大智度論》曾這樣說：「為可度眾生故，說是畢竟空相。」《中論》青目釋也說：「空亦復空，但為引導眾生故以假名說。」緣起無自性而即空，如標月指，豁破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是「中道」。中道依空而開顯，空依緣起而成立。依緣起無自性明空，無自性即是緣起；從空無自性中洞達緣起，就是正見了緣起的中道。所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；在《中論》（〈觀四諦品〉）也說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。龍樹深刻的把握了這個，窺見了佛陀自覺以及為眾生說法的根本心髓；唯有這，才是佛法中究竟的教說。龍樹在《中論》（〈觀因緣品〉）中，標揭八不——即中即空的緣起說：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一！」依於八不的緣起，即能滅除世間的一切戲論而歸於寂滅，這是佛法的究極心要。所以說「我稽首禮佛，諸說中第一」；吐露他對於佛陀敬仰讚歎的深意。

龍樹學，當然是發揚一切皆空的，但他的論典，即以他的代表作《中論》來說，不名此為空而名之為中，可知龍樹揭示緣起、空、中道的同一，而更以不落兩邊的中道為宗極。在《中論》裡，每品都稱之為觀，如〈觀因緣品〉乃至〈觀邪見品〉等。觀就是觀察，正確的觀察緣起、空、中道，從論證的觀察到體證的現觀。所以後來都稱龍樹學系為中觀派或中觀宗，稱中觀的學者為中觀師。

龍樹的中觀學，在西元五百年初，由鳩摩羅什三藏傳來中國。在中國舊有佛教和適應時地思潮的發展中，在長江以南曾有過相當的弘揚。其中可看作中觀的正統者，就是三論宗。此外，天臺宗也是根據緣起即空、即假、即中的要義，發揮它獨到的圓宗。龍樹系的中觀學，給予中國佛法的影響，非常普遍深刻；即使不屬於中觀的學者，也多表示崇敬，或依附於龍樹的教門。因此，傳入日本，即有龍樹為「八宗共祖」的傳說。在西藏，也傳有中觀學，是西元八百年代由印度傳入的。據說：藏傳的中觀學，有佛護、月稱的「應成派」，和靜命、清辨的「自續派」。傳入西藏的時候，雖各有因緣，然經過長期的流傳，佛護、月稱的應成系已取得了中觀正統的權威。藏傳的中觀教典，近來始有部分的翻譯為漢文。同時，由於《中論》梵本的發現，日人曾從文義的考訂中，獲得許多新的理解。中觀的特質，將來在藏傳、漢傳和梵本的相互參證中，必將更為正確圓滿的發揚起來。

第一章 中道之內容及其意義

第一節 中道之內容

佛法，是對於人生向上發展以至完成的一種實踐。眾生（以人為本，可稱為人生）無始以來，生死死生，生生不已的存在，是人生現實不過、迫切不過的根本問題，也唯是佛法才能徹底處理的問題。佛法對於人生——生生不已的存在，開示它的真相，使我們從人生實相的正見中，知道我們應如何增進此人生、淨化此人生，超越一般的人生，達到更圓滿、更完成的地步。這一佛法的核心——人生進步、淨化以及完成的實踐，佛典裡稱之為道。釋尊在波羅奈的鹿野苑中，初為五比丘轉法輪，即提示以「中」為道的特質。如《轉法輪經》（巴利文本）說：「在此諸欲中耽於欲樂者，乃下劣凡夫，為非聖無意義之事。雖然，以自身所求之苦為苦，亦為非聖無意義之事也。離此二邊之中道，方依於如來而能證悟，此即開眼、開知，至於寂靜、悟證、正覺、涅槃之道。比丘！於何名為依於如來所悟之中道？即此八支之聖道也。」佛在開宗明義的最初說法，標揭此不苦不樂的中道；中道即八支聖道，這是中道的根本義。這何以稱之為中？有以為佛法之所謂中，是不流於極端的縱欲，也不流於過甚的苦行，在此苦樂之間求取折中的態度。但這是斷章取

義，不能正解八正道的所以為中道。要知道：一般人的人生觀，即人生歷程的路向，不是縱我的樂行，就是克己的苦行。研考這二端的動機，都是建立於情意的，即是情本的人生觀、情本的法門。世人感覺偏於縱我的樂行不可通時，於是就轉向到專尚克己的苦行。人生的行為，都不過在這兩極端以及彼此移轉的過程中。不曉得縱我的樂行，如火上加油；私我的無限擴張，必然是社會沒法改善，自己沒法得到解脫。或者見到此路不通，於是轉向苦行。不知苦行是以石壓草的辦法；苦行的折服情欲，是不能成功的。叔本華的悲觀，甚至以自殺為自我解脫的一法，即是以情意為本的結論。依釋尊，縱我的樂行和克己的苦行，二者都根源於情識的妄執。釋尊否定了二者，提供一種究竟徹底的中道行，這就是以智為本的新人生觀。自我以及世間，唯有以智為前導，才可以改造人生，完成人生的理想。因此，不苦不樂的、智本的新人生觀，是佛法唯一的特質。佛說離此二邊向中道，中道即八正道。八正道的主導者，即是正見。一切身心的行為，都是以正見為眼目的——《阿含經》以正見為諸行的先導，《般若經》以般若為萬行的先導。所以不苦不樂的中道行，不是折中，而是從正見為本的實踐中，不落於情本的苦樂二邊。由此，佛法是以「以智化情」、「以智導行」為原則的。以智為本的中道行，包括了最初發心乃至向上達到究竟圓滿的一切過程。

正見為導的中道，即是從正見人生的實相中，增進、淨化此人生，以及解脫、完成。正見人生的實相，佛在處處經中，也即說之為中道或中法。如《雜阿含經》（大正藏編號二六二經）說：「世人顛倒，依於二邊，若有、若無。……迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。」此是釋尊開示「正見」的教授，說明世人不依於有則依於無，佛離有無二邊而說中道法。然所謂離有離無的中道，不是折中於有無而說亦有亦無或半有半無的。釋迦所說者，為緣起法；依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。

釋迦所說中道，還有不一不異的中道，如《雜含》（二九七經）說：「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於

此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行。」還有不常不斷的中道，如《雜含》（三〇〇經）說：「自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起。」

不一不異、不常不斷，與不有不無一樣，都是依於緣起而開顯的不落二邊的中道。正見緣起的中道，為釋迦本教的宗要。不苦不樂是行的中道，不有不無等是理的中道，這僅是相對的區分而已。實則行的中道裡，以正見為先導，即包含有悟理的正見中道；唯有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。同時，悟理即是正行的項目；正見緣起，貫徹自利利他的一切正行，兩者是相依相待而不可缺的。依於正見緣起，能離斷常、有無等二邊的戲論，發為人生的實踐，自然是不落苦樂二邊的中道。

還有，釋尊的開示緣起，緣起的所以是中道，即不能忽略緣起的空相應性，這在經中多有說到。如《雜含》（二九三經）說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。」緣起是與空相應的，空的獨到大用，即洗盡一切戲論執見。緣起與空相應，所以能即緣起而正見不落兩邊的中道。

第二節 中道之意義

中道，當然是不落二邊。但不落二邊——中道所含的意義，還應該解說。中的本義，可約為二種：一、中實：中即如實；在正見的體悟實踐中，一切法的本相如何、應該如何，即還他如何。這是徹底的、究竟的，所以僧叡說「以中為名者，照其實也」（《中論．序》）。二、中正：中即圓正；不偏這邊，也不偏於那邊，恰得其中。如佛說中道，依緣起法而顯示。這緣起法，是事事物物內在的根本法則。在無量無邊極其複雜的現象中，把握這普遍而必然的法則，才能正確、恰當的開示人生的真理及人生的正行。中即是正，所以肇公稱《中觀論》為《正觀論》，中道即是八正道。此中實與中正，是相依相成的：中實，所以是中正的；中正，所以是中實的，這可總以「恰到好處」去形容它。

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。一、不取著名相：這如《大智度論》卷六說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」中道，不但是非有非無，更進一步的說「此語亦不受」。受，即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。二、不落於對待：我們所認識的、所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷四三說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若。」這裡所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊；進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

關於中正的意義，龍樹也有很好的發揮。依佛陀所正覺的，為眾生所巧便言說的，在佛陀，都是圓滿而中正的。如緣起是中正的，空也是中正的，至於中道，那更是中正了。但世俗言說的施設，不免片面性的缺陷，所以古德說「理圓言偏」。眾生對於佛的教法，不能圓見佛法的中道，聞思或修行，在任何方面有所偏重，就會失卻中道。如《大智度論》卷八〇說：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故說十二因緣空。……離二邊故，假名為中道。」畢竟空與緣起有，那裡會墮於一邊？這因為學者有所偏重的流弊——世諦流布，什麼都有弊的，所以特說明緣起與空寂不偏的中道。即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。為了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。學者不能巧得佛法的實義，多落於

二邊，所以特稱此綜貫性相、空有的為中道。龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

卷002

第二章 龍樹及其論典

第一節 龍樹論略說

約在西元一百五十至二百五十年間，龍樹出現於印度的佛教界。他本是印度南方的學者，長養於大乘佛教的環境中。據傳記上說：他出家後，曾到北方的雪山等處修學。這個環境，造成他綜貫南北、空有思想的特質，成就了他的偉大！龍樹以前，一味的佛教，向東南方發展的是大眾（又分別說）系，向西北方開展的是上座系。拘泥而保守的上座系，被呵斥為小乘；活潑而進取的大眾系，漸漸的開拓出大乘佛教。南北、大小，尖銳的對立著。南空北有，各趨一極。北方已完成極端實有的《大毘婆沙論》；南方的偏重理性者，於因果緣起的事相，也不免忽略。這種偏頗的發展，決非佛教之福。龍樹出世時，佛教正傾向於從分化而進入交流與綜合的新機運，於是綜合南北、空有、性相、大小的佛教，再建佛教的中道；但他是以大乘性空為根本的。

龍樹造的論典，中國內地以及西藏，譯傳的很多。主要的部分，可分為兩類：一、深觀論，二、廣行論。深觀，如《中論》、《十二門論》等，以探究諸法的實相為中心，為迷悟的關鍵所在，所以名之為深觀。廣行，如《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《菩提資糧論》等，這是以菩薩的廣大行果為主的。這兩類，有的以為：菩薩行包含歸依、布施、持戒等行法，佛陀自證化他的果德主要為引發信願以及積集福智的資糧。資糧具足了，成為可能解脫的根機，這再側重於慧行的深觀。這即是說先以廣大行的資糧為基礎，再進而深入究極徹證的深觀。但另有人說：般若為三乘之母，三乘學者都依此深觀而證悟與解脫的；廣大行才是大乘不共於小乘的特色。如實的說：

聲聞、緣覺、菩薩的中道行，都以出世的正見為主導的。依正見而後有信解，依正見而後能修行趣證，就是悟證了以後，也還是不能離此正見的攝導。故深觀雖共於三乘，在大乘中，仍是徹始徹終的，唯佛所究竟的。本文，即是關於深觀的論述。

關於龍樹深觀的論典，羅什三藏所傳，有長達十萬頌的《無畏論》。五百頌的《中論》，即出於《無畏論》中。羅什除譯有青目釋的《中論》外，還有《十二門論》，也是龍樹造的；這部論，可以說是《中論》的入門書。《十二門論》引證過《七十空性論》；《七十空性論》近由法尊依藏本譯出，確乎是龍樹的作品。考西藏所傳，也有《無畏論》，但這是《中論》的注解，與什公譯的青目釋論相近。有人說是龍樹作的；也有人說不是龍樹作的，因為論中引證到龍樹弟子提婆的《四百論》。但傳說龍樹的年壽極高，也可能有轉引提婆論的事情。然這與西元五世紀初傳來中國的古說，說《無畏論》有十萬頌，《中論》出在其中，仍未能完全相合。這也許藏傳的《中論無畏注》，即為青目或某論師摘集龍樹《無畏論》意而注釋《中論》的，多分根據《無畏論》，因此也名為《無畏》，如《淨名經集解關中疏》。但這究不過一種推測而已，不能作為定論。有人依「中論出在其中」，推想《無畏論》為編集的叢書，如真諦所傳《無相論》的性質，也無法確定。

關於龍樹的深觀論，西藏有「諸中論」之稱。凡抉擇勝義空性的，都可以名為「中論」，中論不是一部的別名。平常流行的「中論」，名為「根本中」。根本論與支論，總有五正理聚：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空性論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。在中國，《根本中論》都隨釋論譯出，有什公譯的「青目釋」四卷、唐波羅頗密多羅譯的清辨釋《般若燈論》一五卷、宋惟淨譯的安慧釋《中觀釋論》一八卷。漢文所沒有的，藏方有傳為龍樹釋的《無畏注》、佛護的《中論注》、月稱的《明句論》。《七十空性論》，最近依藏文譯出。《迴諍論》，中國的譯本，是元魏毘目智仙譯的。《六十如理論》與《大乘二十論》，趙宋時施護所譯。施護所譯的龍樹論，非早期的中觀學者所知，而且有「唯識」的傾向。如《

大乘二十論》的末二頌說：「此一切唯心，安立幻化相。……若滅於心輪，即滅一切法。」《六十如理論》三十四頌說：「宣說大種等，皆是識所攝。」又施護譯的《大乘破有論》說：「由此心為因，即有身生。」印度後期有隨瑜伽行的中觀師，即引《六十如理論》頌，此下更為解說。

漢藏一致的傳說：傳龍樹中觀的正統者，是錫蘭的提婆論師。提婆的主要作品，名《四百論》；奘譯的《廣百論》，即此論後八品的護法「釋論」。什公所譯的《百論》，婆藪開士釋，也即是此論的略本。此外，還有《百字論》。提婆論以「百」為名，不僅是數目的。古人解說為「無邪不摧，無正不顯」，即完備的意義；月稱從語言學的見地，解說為「遮遣分別邪執」；提婆論確是側重破邪的。其後，青目釋《中論》的八不說：「法雖無量，略說八事，則為總破一切法。」以《中論》的八不，偏重於廣破一切，也許是受有提婆論的影響。龍樹的《中論》，固然能遮破一切戲論，但《中論》的正意，決非以摧破一切為能，反而是為了成立一切法，顯示釋迦的緣起中道。

第二節 《中論》為《阿含》通論考

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，抉發《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。這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。(一)、〈觀本際品〉說「大聖之所說，本際不可得」，這出於《雜阿含經》卷一〇（二六六經等）說：「無始生死……長夜輪迴，不知苦之本際。」生死無始的教說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」的空義。(二)、〈觀行品〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相。」以有為諸行為由妄取而成的虛誑——即虛妄相，以涅槃為不虛誑，是《阿含經》所說的。但龍樹以為虛妄即是空無自性的，所以說

：「佛說如是事，欲以示空義。」(三)、〈觀有無品〉說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」這出於《雜阿含經》，已經引述過。離有無二邊的緣起中道，為《中論》重要的教證。(四)、〈觀四諦品〉說：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。」這如《增一阿含經》卷一〇說：「我今甚深之法，難曉難了，難可覺知！……設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宜可默然，何須說法！」各部廣律，在梵天請法前，都有此說。(五)、〈觀四諦品〉說：「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」見緣起法即見佛，出於《增一阿含經》卷二八須菩提見佛的教說。見緣起法即見四諦，出於《中阿含經》卷七《象跡喻經》。(六)、〈觀涅槃品〉說：「如佛經中說，斷有斷非有。」這如《雜阿含經》卷九（二四九經）說：「盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」《阿含經》的本義，一般聲聞學者不能深識，專在名相上取執，所以龍樹與他們論辨，似乎龍樹在極力破斥小乘，而不知是為了成立《阿含經》的真義，成立四諦、三寶、世出世一切法。

二、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。這不妨略為分析：(一)、〈觀因緣品〉，觀「緣生」的不生（滅）。〈觀去來品〉，觀此諸行的「生無所從來，滅亦無所至」。此二品，總觀八不的始終——「不生」與「不去」。此下別觀四諦。(二)、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷三四說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。〈觀六情品〉中說：「見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？」從內六處、外六處，引生六識、六觸、六受、六愛——六六法門，再說到四取等，這是《雜阿含經．六處誦》中常見的緣起說。這三品，論究世間——苦的中道。(三)、〈觀染染者品〉，論煩惱的相應。〈觀三相品〉，明有為——煩惱所為的生住滅三相。在蘊、處、界以後，說明相應行與不相應行的三相，本於阿毘曇論的次第；

如《阿毘曇心論》。〈觀作作者品〉、〈觀本住品〉、〈觀燃可燃品〉，明作者、受者的不可得，這更是《阿含經》的根本論題了。與上二品合起來，即是論究惑招有為與作即受果的道理。(四)、〈觀本際品〉，引經以明生死本際不可得。〈觀苦品〉，說明苦非自作、他作、共作、無因作，是依《雜阿含經》卷一二（三〇二經）阿支羅迦葉問等而作的。《十二門論》的〈觀作者門〉，也引此經以明空義。(五)、〈觀行品〉，明無常諸行的性空，進而空亦不可得。〈觀合品〉，明三和合觸的無性。〈觀有無品〉，從緣起法的非有論到非無，這是依《化迦旃延經》說的。〈觀縛解品〉，從生死流轉說到還滅，從繫縛說到解脫。〈觀業品〉，更是生死相續中的要義。從〈觀染染者品〉到此，共有十二品，論究世間集的中道。(六)、〈觀法品〉，明「知法入法」的現證。無我無我所，為能見法性的觀門，這是《阿含經》的要義。所契入的諸法實相，即緣起的寂滅，即聲聞與辟支佛所共證的。(七)、〈觀時品〉、〈觀因果品〉、〈觀成壞品〉，分別說明三世因果與得失。

這是當時內外學者重視的論題，特別是修行歷程中的要題；如要經過多少時間，怎樣的從因到果，功德的成就或退壞。(八)、〈觀如來品〉，如來為創覺正法的聖者，超越常無常四見、邊無邊四見、有見與無見，這都是《阿含經》十四不可記的意義。(九)、〈觀顛倒品〉，明所破的顛倒，否定三毒、染淨、四倒的實性，歸結到「如是顛倒滅，無明則亦滅」的緣起還滅。〈觀四諦品〉，明所悟的諦理，批評實有論者的破壞四諦、三寶，引證《阿含經》，成立「若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」的自宗。〈觀涅槃品〉，發揮《雜阿含經》卷一二（二九三經）所說「一切取（受）離、愛盡、無欲、寂滅涅槃」，是「無為」法的真義，說明無為、無受的涅槃。「如來滅度後，不言有與無」，「一切法空故，何有邊無邊」等，掃盡十四不可記的戲論。從〈觀法品〉到此，論究世間集滅的中道。(十)、〈觀十二因緣品〉，全依《阿含經》義。〈觀邪見品〉，即破除我及世間常無常、我及世間邊無邊的邪見，明我法二空。

正觀緣起，遠離邪見，這二品即論究世間滅道的精義。

三、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起，就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。不常不斷的中道、不一不異的中道，出於《阿含經》，上來都曾引證過。不來不去，在《雜阿含經》的《第一義空經》，也曾說到。在顯示緣起的有因有果而無作無受時說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」這即是在緣起的生滅中，指出不來不去的中道。不生不滅，據《阿含經》義，指無為法而說。無為法是不生、不住、不滅的，無為即涅槃寂滅，即緣起的寂滅性。龍樹以此八不的緣起說，為止息戲論而寂滅的第一教說：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」歸功於瞿曇，這也可見與《阿含經》的關切了！

這樣，從引證的聖典看，從本論的內容看，從八不的根據看，都不難看出《中論》的意趣所在。龍樹的思想，不僅《中論》如此，《大智度論》也還是如此。他解說八不的第一義悉檀，是三乘所共的。《大智度論》卷一，除了八不而外，又引《眾義經》——漢譯名《義足經》，即《義品》，巴利藏攝在「小部」裡。又如三門中的空門，廣引《阿含經》來成立我法皆空（《大智度論》卷一八）。卷三一中，也引七經，證明聲聞藏的法空。所以，依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（《大智度論》卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（《大智度論》卷四）；「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」（《大智度論》卷二六）；這都不過是側重的不同、詳略的不同而已！這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含經》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

卷003

第三章 緣起之生滅與不生不滅

第一節 無生之共證與大乘不共

龍樹依空而顯示中道，即八不緣起。其中，不常不斷、不一不異、不來不去的緣起，即使解說不同，因為《阿含經》有明顯的教證，聲聞學者還易於接受。唯對於不生不滅的緣起，不免有點難於信受。因此，這就形成了大乘教學的特色，成為不共聲聞的地方。不生不滅——八不的緣起，聲聞學者中，上座系的薩婆多部是不承認的。進步些的經部師，也有緣起的不生不滅說，但他們是依「唯法因果，實無作用」的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。大眾部說緣起是無為法，因為緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」的。他們說緣起常住、不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。關於這些，清辨的《般若燈論》，曾經說到。依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，現在說「不生不滅是無常義」（《維摩經》卷上），這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而說的。涅槃，決不是死了，也不是死了才證得涅槃。涅槃，玄奘譯為圓寂；梵語含有否定與消散的意味，又有安樂自在的意義。

佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫。涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛稱世俗的一切為有為，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是它的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。這本是中道行的成果，然依此為正覺所覺的法界而說，無為又成為究竟的理性。涅槃——正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有

可學可作的，稱為「證入實際」。大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。如《十地經》第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法。」無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。關於這點，《大智度論》卷七五說：「得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。」依於此義，故卷五說：「無生忍是助佛道初門。」這可見大乘在正覺解脫——自利的立場，並不與聲聞乘不同。不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把它看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

第二節 聲聞常道與大乘深論

正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的，已如上述。為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此三者，印定釋迦的出世法，開示世出世間的真理。此三者，是可以隨說一印，或次第說此三印的。次第三法印，即是以明解因果事實的生滅為出發點，依此而通過諸法無我的實踐，到達正覺的涅槃。這如《雜阿含經》（二七〇經）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。」三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。但大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的利他無盡。本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也。」這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不

生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。

從釋迦的由證而立教說，本是正覺了無生法性，圓證了法法不出於如如（無生）法性的。他的從證出教，如先從最高峰鳥瞰一切，然後順從山谷中的迷路者（眾生），給以逐步指引，以導登最高峰的。後來的一般聲聞學者，在向上的歷程中，為路旁的景色所迷，忘卻了指導者的真意。大乘學者，即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗有在而直登山頂的。所以，大乘不僅不與釋迦的本教相違，而且真能窺見釋迦本教的真義，非拘泥名相的一般聲聞學者所及。如佛在《阿含經》中，從緣起的生滅相續而說諸行無常；從緣起的因緣和合而說諸法無我；無我我所的執見而悟入無生無滅的涅槃。釋迦的方便善巧，使眾生從現實經驗到的因果生滅相續和合中離執，到達正覺的體悟。實則此涅槃並不在一切現實的以外，不過為了引迷啟悟，而相對的稱之為無為、無生。

一般聲聞學者，為名相章句所迷，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。如薩婆多部，把有為與無為看作兩種根本不同性質的實體法。這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含經》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！又如經部師，以無為是無，有為才是實有。那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！要知道：生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此無故彼無，此滅故彼滅」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裡能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是？」還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。所以，不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自

性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。常性不可得，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此無故彼無，此滅故彼滅」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。《大智度論》卷二二說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。」又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水、燈焰，此名入空智門」），如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。如《雜阿含經》（二三二經）說：「眼（等）空，常恒不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。」二七三經也有此說，但作「空諸行」。常恒不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白！眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為自性空的根據所在。這樣，一切法性空，所以縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；橫觀（靜的）即見為因緣和合的；從一一相而直觀它的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。因此，無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空。」《瑜伽師地論》（卷九〇）解說為：「世尊於

昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在相續中說無常，在和合中說無我，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的相續相、和合相中，要人深入於法性——即無常性、無我性，所以說能證涅槃。可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅、說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無為無生相契合。徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

第三節 三法印之橫豎無礙

明白點說，三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。在佛教發展的歷史中，也是初期重無常行，中期重空無我行，後期重無生行。如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅、終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。無常滅，如從波浪洶湧看出它的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以它必歸於平靜，而且到底能實現平靜。佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之！」所以說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如。」這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

然而，在厭離心切而拘泥於事相的，聽了無常，不能深解，只能因生滅相續的無常相而起厭離心，不能因常性不可得而深入法性的寂滅；這非更說無我不可——也有直為宣說無我的，由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。依《般若經》及龍樹所宗，諸法本性的空寂即是不生，不生即是

涅槃。《心經》「色即是空」的空，即解說為無生的涅槃。空是本性空；空亦不可得，即是無生。如《大智度論》（卷一五）說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，是佛道初相。」這是把空亦復空的畢竟空，與無生等量齊觀的。如《解深密經》說：初時教說無常令厭，中時教說「皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，也是以空及無生為同一意義的。如從此得證，即依空解脫門得道。

然而，若著於空，即不契佛意，所以說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」有所著，即不能體證無所著的涅槃——無生法忍。因之，經中也有以空為不了，而以不生不滅為究竟的。如從不生不滅而證入，即依無相解脫門得道。空與不生，如《大方廣寶篋經》說：「如生金與熟金。」龍樹也說：「成就者，名為菩提；未成就者，名為空。」又空著重於實踐的意義，而無生多用於說明法性寂滅。然在中觀的諸部論典中，處處都說空，空即不生，空即是八不緣起的中道。事實上，取著無生，還是一樣的錯誤，所以《大智度論》解說無生，是無生無不生等五句都遣的。空與無生，有何差別！

總之，凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，無常教會引來消極與厭離；空會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩；無生會與外道的神我合流。如能藉此無常、無我、無生的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。依眾生的悟解不同，所以有此三門差別；或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示真，使契於正覺的一味。從緣起生滅悟得緣起不生不滅，揭開釋迦《阿含經》的真面目。能於空相應緣起中，直探佛法深義而發揮之，即成為後代大乘教學的唯一特色。

第四節 緣起之綜貫性

聲聞常道以緣起生滅為元首，大乘深義以無生真諦為第一，這多少是近於大乘的解說。如從《阿含經》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，依此而明生滅，也依此而明不生滅。緣起為本的佛法，是綜貫生滅與不生滅的。所以，這裡再引經來說明。《雜阿含經》二九三經，以緣

起與涅槃對論，而說都是甚深的：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅。」這說明在有為的緣起以外，還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。又《雜阿含經》二九六經，說緣起與緣生。緣起即相依相緣而起的，原語是能動名詞。緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作緣已生法。經文以緣起與緣生對論，而論到內容，卻都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成為學派間的難題。薩婆多部依緣起是主動、緣已生是被動的差別，說：因名緣起，果名緣生。即從無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，凡為緣能起的因，說為緣起；從緣所生的果，說為緣生。緣起、緣生，解說為能生、所生的因果。大眾部留意經中說緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住法界常住」的特點，所以說：各各因果的事實為緣生，這是個別的、生滅的；因果關係間的必然理性為緣起，是遍通的、不生滅的。

今依龍樹開示的《阿含經》中道，應該說：緣起不但是說明現象事相的根本法則，也是說明涅槃實相的根本。有人問佛：所說何法？佛說：「我說緣起。」釋迦以「緣起為元首」，緣起法可以說明緣生事相，同時也能從此悟入涅槃。依相依相緣的緣起法而看到世間現象界——生滅，緣起即與緣生相對，緣起即取得「法性法住法界常住」的性質。依緣起而看到出世的實相界——不生滅，緣起即與涅槃相對，而緣起即取得生滅的性質。《阿含經》是以緣起為本而闡述此現象與實相的。依《阿含經》說：佛陀的正覺，即覺悟緣起，即是「法性法住法界常住」的緣起，即當體攝得（自性涅槃）空寂的緣起性。所以正覺的緣起，實為與緣生對論的。反之，如與涅槃對論，即偏就緣起生滅說，即攝得——因果生滅的緣起事相。緣起，相依相緣而本性空寂，所以是生滅，也即是不生滅。釋尊直從此迷悟事理的中樞而建立聖教，極其善巧！這樣，聲聞學者把緣起與緣生，緣起與涅槃，作為完全不同的意義去看，是終不會契證實義的。若能了解緣起的名為空相應緣起；大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。以緣起是空相應，所以解悟緣起即悟入法性本空的不生不滅；而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。三法印中的無

常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。大乘把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《大智度論》而略為解說。

卷004

第四章 中道之方法論

第一節 中觀與中論

悟入緣起中道的方法論，即中觀與中論。

先說中觀。觀即觀察，此名可有三種意義：一、指觀者說，即能觀的主體。約觀者的總體說，即是有情；約別體說，即與心心所相應的慧心所。佛典所說的止、觀，即是定、慧，故知觀體即是慧。二、指觀用說，從觀慧所起的能觀察用，即名為觀。用與體，佛法中常是通用的，如說「思量為性相」，「了別為行相」。性即是體性，相即是用相；即是在思量或了境的作用中，顯示其體性。今也是依觀察、思惟等作用，顯示觀慧的體性。三、指觀察的具體活動說，這包括的內容很多。說到觀，即是依所觀的對象而起能觀，以能觀去觀察所觀，所有的觀察方法、觀察過程等等，同為相依相待的緣起。這在《般若經》中，曾分為五類：一、觀，二、所觀，三、觀者，四、觀所依處，五、觀所起時。若離了這些，觀就無從成立了。所以，依於緣起的相依相待法則，才有內心的思惟與考察的中觀。

再說中論。論有兩種：一、語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。二、「表色」——間接的文字，即一般的文字，依形色的文、句、章、段以論說的。兩者都名之為論，都是論述內心的見地，表示而傳達於他人的。觀與論，同是對於事理的記錄。但觀是內心的思想活動，不僅是記錄正理，而且是以種種方法去發現事理的深密；論是思想活動的方法、過程、結論表現於聲色的符號，以傳達於他人、將來。雖各有特長，而觀察與語文的對象，

大體是同一的；因此古德說：「存之於心為觀，吐之於口為論。」

中觀與中論，同是以中道為對象的。用觀察的方法去觀察中道，即中觀；用論證的方法來論證中道，即中論。中觀與中論，同為研求發見中道的方法。然而，無論是觀察或論證的方法，都不是離開中道（真理）而憑自己的情見去觀察論證的。觀察與論證的法則，即為中道諸法最高真理，為中道本有的（法性）、必然的（法住）、普遍的（法界），我們不過順著中道（最高真理）的常遍法則而觀察探求，去發見諸法的真理——中道。所以論證與觀察的方法，都是中道的。觀、論與中道，是相依相待而非隔別的。離中道，即沒有中論與中觀；離了觀與論，也無法發見中道、體驗中道。這點，中觀學者必須切實記取！

第二節 因明與中觀

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

一般所說的印度論理學，稱為「正理」，淵源很早。梵語尼夜耶，譯為正理，正理即是真理；後來，即轉用為論究考察真理的方法，成為印度論理學的專稱。這和西洋的邏輯從邏格思的術語變化而來一樣。印度的正理學派，約成立於西元之初。其後，佛教學者也加以採用，特別是法相唯識學，即發展為著名的因明。正理學派的論理方法，總凡十六句；他的論式，是五分論法。到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支論法。因明是佛教所用的術語，因為考察事理真相的三支論法主要是以理由——因支來證明宗義，因支特別重要，故名因明。然也沒有忘棄「正理」一詞，如陳那師資所著的《因明正理門論》、《因明入正理門論》等是。

現在說中觀、中論即是中道的方法論、論理學，這不但事實如此，在名稱也是如此的。如正理是真理，在印度早成為論理學的專名，而龍樹的《中論》等五部論典，即被稱為「五正理聚」，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。又如《菩提道次第論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀雖同為論理方法，而因為中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法（可說是常人的方法論）的修正，所用的方法不同，所以對究竟實相的中道也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。中國的古三論師，並未使用因明式的方法。到了唐代的新三論宗，即賢首承日照三藏的學系，也採用了因明（不過，也說它是不究竟的），如《十二門論宗致義記》所說。中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月稱所破。為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。常人、外道、有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤；根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的。初章，為一根本而共同的錯誤的論證法。今舉「生」、「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅。」他，即是中觀者以外的一切。他們認為某一事理的存在，是有它的獨立存在性。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說它不由滅而生，不是待滅、不離滅的生。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的實生實滅，即是不合佛法的倒見。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。反之，中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅。由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名。」今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」

、「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」、「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，中觀宗徹底的確立緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅。相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質，然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生，非滅；滅是滅，非生；這近於形式邏輯的同一律與矛盾律。不許生而可滅、滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生；滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有它根本的不同點）。古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。主張有自相的學者，雖也明因果、說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。所以要如實的體達中道，對於這種反緣起、反中道的認識與論理法，必先加以破斥，才能引生如實的中道。這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟、轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從中觀的方法論著手不可。

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所

以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，什麼都不能有了，所以至少非有些不空的才對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說中觀的論理方法處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。月稱曾提出兩個名字：(一)、自續——或譯自立量；(二)、應成——或譯隨應破。清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量：「真性有為空，如幻，緣生故。無為無有實，不起，似空華。」這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量有一基本原則，立敵間要有共同的認識，即宗支的有法及能別必須彼此極成。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這才能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。月稱在《明句論》裡，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，以及「因」、「喻」，中觀者與外小等什麼都不共，這如何能用自立量呢？這是正確不過的。即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，如幻，緣生故。」唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。「緣生故」的因，不但不能成立中觀的空，反而成立唯識的不空。「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本

身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。這雖在與清辨辯論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻」。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論．觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。」離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？因明中的「相違決定」，康德的「二律背反」，完全暴露了此一論理的缺點。所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這才能徹底難破、徹底的答覆別人；才能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成。」所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。

第三節 聞量、比量、現量

上來說中道是諸法的如實相，是無作無為本來空寂的，離文字相、離心緣相的。這離一切能所相待、唯證方知的中道實相，如何可以文字去論證、

以觀慧去觀察呢？因明的方法論，不能探究深理；中觀的方法論，又焉能觀得到真理？依語言文字及觀慧去觀察離言的實相，這是極重要的問題。現在，就以現量、比量、至教量——也名聲量或聞量的三量去說明。

修學佛法以及中觀，初步應從親近善友、聽聞正法下手。所聽聞的，雖不是諸法的實相，但這名言章句，是佛、菩薩體證實相，為應眾生可能了解的機宜而建立的；我們依此方便，可以漸次昇進，以到達與佛同樣的證悟。佛所說的正法，稱為「法界等流」，這並非與中道實相——法界無關，而是中道的影像教，如指月的手指不是月，卻確有標指明月的作用。了解法界等流的教法，須具有純正的信心，以信心去接受古聖先賢的指示。要知道：不單是對於尋求正理需要聽聞（此聽聞，實不僅是用耳聞的。如說：「般若從三處聞：從佛聞、弟子聞，及經典聞。」所以這是包含聽受師友的教授，以及自己從經典中去參研），就是世俗的學識、技能，也沒有不需要聽聞的。小孩以父母的是非為是非，學生以師長的指示為正鵠。即成年後自己得來的知識、技能，雖不從父母、師長處得來，一部分為自己經驗的發見，因而修正父母、師長的意見；然而主要的，還是由於社會共同思想的熏陶得來。所有的知識，十九從聽聞得來；聽聞得來的正確知識，即是聞量。在佛法，即主要的要從流行於社會中的佛教思想，以及由佛弟子展轉傳來的教導。我們於佛法以及中觀的認識，就必須從聽聞正法入手。這在三種般若中，稱為文字般若。如信心不具，不能根源於教典的多聞熏習，即不能於甚深的佛法有所了解。離此至教量而專談現量、比量，是根本不可能的。因為世間的正確知識，雖無不合於現量及比量，然我們所有的一切知識，決非一一經過現量與比量的證明。如對於古代傳來以及現代的社會思想，概不輕信而一一要經過自己的現比證成而後信仰，這是怎樣違反世間的現實？所以聞量的文字般若，可能有缺點，但永遠是修學佛法的始基。

由聽聞正法，進而如理思惟、法隨法行。即從聞而思，以便從思而到達修證；即以思慧為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段，名為比量。中道的正見，即由比量而來。三種般若中，此即觀照般若。觀慧的尋思、抉擇、審察階段，如為世俗事相的觀察，不淨觀、慈悲觀等，即因明式的論理方式

，也是可用的；但在探究究極真理的抉擇、觀照，那非使用中觀的方法不可。中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事事物物的本性去觀察的。由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生，這是隨順世俗的中觀法。依緣起法以觀察法法無自性的本性，洗淨眾生的一切錯謬成見，即從緣起到寂滅，這是隨順勝義的中觀法。隨順世俗的中觀法，是基於緣起的相依相待、相凌相奪以觀察一切，也不會與因明的方法全同。特別是：依緣起相依相待、相凌相奪的觀法，隨順勝義的中道而傾向於勝義——「一切法趣空」的觀慧。觀慧雖也觀察不到離言的中道勝義，而依此緣起觀，卻能深入本性空寂，成為深入中道的不二法門。中道離一切相，但即為成立緣起的特性，中道即緣起的中道；緣起的因果生滅，當下顯示這空寂的真理。譬如江水在峽谷中，反流而激起狂浪，然同時它即反歸於平靜，而且直趨於大海。在這怒浪狂躍時，雖未能想見海水的一味，但能順此水勢而流，即必有會歸大海的可能。從緣起法以觀察中道，也即是如此。文字（即總攝一切名相分別）性空即解脫相，趣入離言是不能離棄名言的。所以說：「言不是義，而因言顯第一義。」有些人以為：真理離言，什麼也不是，任何觀察也觀不到中道。於是無聞、無慧，要離一切的論法、觀法而直入中道。那裡知道這是不能到達中道自證的，這只能陷於無想的定境而已！唯有中觀的觀法，是隨順緣起性空的中道觀，是緣起而性空的方法論，也是隨順勝義的方法論。蓮華戒在《中觀光明論》裡也說「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說」；「言勝義無生等，其義通許一切聞思修所成慧，皆名勝義，無倒心故。」《中觀莊嚴論釋難》說：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉比量所證真實義性。」中觀的教法，即我們的聞思修慧，雖不是離言的，而能順流趣入離言的中道。

依此深入中道正觀，精勤修習，將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏現量的自證，也即是中道的現觀。三種般若中，此為實相般若。此實相般若，才是真般若；前二般若，是達到此實相般若的方便，所以因得果名，也名之為般若、為中觀。要到此田地，須依中觀的方法論。所以我們

應以信順中觀教為本，進而運用中觀的方法以觀察真理，以趨入中觀的現證。聞量、比量、現量三者，在正觀真理的過程上，是有著連貫性的、必然的關係性的。忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊！

卷005

第五章 中觀之根本論題

第一節 緣起

《中論》說：「眾因緣生（即緣起）法，我說即是空。」「若法眾緣生，即是寂滅性」。《十二門論》說：「眾緣所生法，是即無自性。」緣起，所以是無自性的；無自性，所以是空的；空，所以是寂滅的。「緣起自性空」，實為中觀的根本論題、根本觀法、根本的法則。緣起、自性、空，到底是什麼意義呢？

佛法以有情的生死相續及還滅為中心，所以經中說到緣起，總是這樣說：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……乃至純大苦聚集。」「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅。」《阿含經》說緣起，雖多從有情的流轉還滅說，實則器世間也還是緣起的。阿毘達磨論中說四種緣起，即通於有情及器世間。《十二門論》也說內緣起與外緣起：內緣起，即無明緣行等十二支；外緣起，即如以泥土、輪繩、陶工等而成瓶。可知：緣起法是通於有情、無情的。依《大智度論》說：不但內外的有為法是緣起的，因待有為而施設無為，無為也是緣起的。這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻緣起，一切無從安立。

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待（apek□ya）的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨

析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！剋實的說：「此有故彼有」二句，是緣起的主要定義；「無明緣行」等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：(一)、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含經》（五三經）說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅。」世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。(二)、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，不僅由於外在的違順因緣，而更由於內在的可有可無、可生可滅；此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅、有必歸無的必然性。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

二、序列的必然性：佛法說緣起，不但說明「此故彼」的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。從前，大眾學者特別重視這點，因此說緣起是不變（無為）的因果軌律。佛說「得法住智」；經說「是法住法位，世間相常住」，都是說明緣起序列的必然性。但依中觀義來說，緣起的序列必然性決非離事說理，是在緣能起果的作用中現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。

三、自性的空寂性：從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅、如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅、次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

第二節 自性

緣起是無自性的，什麼是自性呢？自性（svabhāva）是專門術語，如《壹輸盧迦論》說：「凡諸法體、性、法、物、事、有，名異義同。是故或言體，或言性，或言法，或言有，或言物，莫不皆是有之差別。正音云私婆婆，或譯為自體（的）體，或譯為無法有法（的法），或譯為無自性（的）性。」所舉的名字雖很多，而意義是同一的。所謂體、性、法、物、事，皆即是「有」的別名。但它又說：梵語的私婆婆，或譯為體、法、性。依梵語說，婆婆（bhāva）即是「有」。此字，什公每譯為法，也或譯為物。《般若燈論》也有譯作體的。「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的。凡是法，即有其特殊的形態與作用；其所以有此形態與作用，依自性說，即是自己如此的。此自性的另一特性（prak□ti），什公譯為性，意義為本源的性質，即本質或

原質。所以，自性是自己如此的，也是本來的性質如此的。如哲學上所說的實在、本體、本元等，皆與此自性的含義相合。

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。」薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，寧求自性？」假有法即不能追求其自性的。依他們說，假有的必依於真實的；依於實有，構成前後的相續相、同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱為我——我即自在義。如《大毘婆沙論》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故。」補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有，所以說：「法性實有，如實見故。」這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法。」「假必依實」——自性有，是最根本的見解。薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可以稱為法我了。

假有無自性說，經部師是擴大了，但自性有的基本原則並未改變。三世常如其性的一切法，在經部的現在實有論中，轉化為潛在於現在的種子或舊隨界。此種子與界，雖不斷的從種子而轉化為現行，現行轉化為種子，但依舊是不變的。這點，唯識學者說得明白，名為「自性緣起」，即色生色，眼生眼，貪生貪，有漏生有漏，無漏生無漏。這樣的因緣論，即是從一切有部

析假見實得來的自性有，不過從三世常如而使之現在化而已；自性有的原則，完全吻合。依經部師，蘊、處是假的，而十八界是實有的。相續和合的現行，都依於真實的界性。《瑜伽師地論》在批評性空時說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表。若唯有假無有實事，既無依處，假亦無有。」經部與瑜伽論者，稟承那「假必依實」的天經地義，所以不能說一切無自性空而必須說「自性有」的，假有的可空而自性有的不可空。《解深密經》也這樣說：「云何諸法遍計所執相？謂一切法名假（假名）安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。」在論到有自性與無自性時，即說：「此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」這分為假名安立與自相——即自性安立：假名安立的，無自性、空；自相安立的，即是有自性了。追求事物中的根元，看作實在的，依此而成立世出世一切，都是「自性」論者。又如《楞嚴經》說：「若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷結，詰其根元，咸有體性，縱令虛空亦有名貌，何況清淨妙淨明心性一切心而自無體？」這是自性論者的另一面目。在萬化中，終必有一個真實自性而不是假的，這即是「自性」的意義。一般的宗教與哲學，無不從此自性的老路而來！

《中論．觀有無品》說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。」這是《中觀論》對於「自性」的具體說明。佛法說緣起，除了極端者而外，誰都承認，但總覺得是諸法自性有，由眾緣的和合關係而發現。若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。因為，若法要由眾緣和合而現起，即依眾緣而存在與生起；承認由眾緣現起，即等於承認是作法。「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的、自成的、自己規定著自己的，這如何可說是作法？緣起是所作的、待它的，自性是非作的、不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性。凡是緣起即是和合的

，如補特伽羅是依待五蘊等而假立的，所以佛說諸法無我，即否定了自性的不待它性。無常、無我的緣起論，即說明了諸法的無自性。

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。眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的、與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生、無變性、不待它，大體相近。自性的含義中，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。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。

第三節 空

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。「分破空」，即臺宗所說的析法空。如舉氈為喻，將氈析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說；若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的

外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。「十八空」，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。《大智度論》雖說有三種空觀，然未分別徹底與不徹底。

依龍樹論，這三種空觀，都可以使人了解空義，雖所了解的有深淺不同，然究不失為明空的方便，所以《大智度論》兼容並包的說有三空。若細考大小乘各派的說法，則：分破空，是阿毘達磨論師所常用的方法。如有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成為空。然而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微。因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原素——即最後的極微；心法也用此法分析到剎那念。這種方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。如古人說：一尺之木，日取其半，終古不盡。這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」；不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用了來。觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，經部師即大加應用。經部師說十二處——根境非實，即成立了所觀的境是非實有的。後來大乘的唯識學者，極端的使用此觀空，如說：「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實。

」如魚見水為舍宅，天見為琉璃，鬼見為膿血，人見為清水，這可見水或舍宅等境界，是不實的，是隨各自業報的認識不同而轉變的。《阿毘達磨大乘經》、瑜伽師，都是依此法以明外境的非有性，成立無分別智體證離言自性的。這參考《攝大乘論》等，即可完全明白。觀空與分破空不同：分破空，因分析假實而成立假名者為空的；觀空，則在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。觀空，也同樣的不能達到一切法畢竟空，因為觀空即限定它要用能觀的心以觀外境不可得的，能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空，所以應用觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，不但所空的不能徹底，

而將不當空的也空掉了。即如分破空的學者，承認有實自性的極微和心心所，而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他忽略了假法的緣起性，即是說，他們不承認一切法是緣起的。因此，一方面不能空得徹底，成增益執；

另方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，不是某一部分是空而某些不空，也不是境空而心不空。

《大智度論》（卷七四）又說有三種空：一、三昧（心）空，二、所緣（境）空，三、自性空。「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。「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——空、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。」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。

自空與他空，係兩種不同的空觀。譬如觀花空，自空者說：花的當體就是空的。他空者說：此花上沒有某些，所以說是空，但不是花的本身空。如《瑜伽師地論》的〈真實義品〉說：「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有：由此道理，可說為空。」這即是說：在此法上由於空去彼法，沒有彼法，可以說為空，但於此法是有的。唯識學者說空，無論如何巧妙的解說，永不能跳出此他空的圈子。此他空論，也不是唯識學所特創的，它的淵源即遠從薩婆多部而來。有名的世友論師曾說：空與無我不同，無我是究竟了義的，空不是究竟了義的。如說五蘊無我，這是徹底的，確乎是無我的；若說五蘊為空，這不是徹底的。由於五蘊無我，所以佛說空，而於此色、受等五蘊卻是不可空的。如解經說「空諸行」，也說：諸行中無我我所，所以是空，不是諸行的行空。唯識學者繼承此種思想，所以說：由於依他起上遠離遍計所執相，名之為空；而依他起是自相有，不能說為空的。這種他空論，早已根深蒂固而必然的與自性有論相結合。說得遠一點，他空的思想，早見於《中阿含經》中，如《中阿含經》的《小空經》，就是他空論。這種思想，與西北印度的佛教有關。《小空經》中的他空，即除去某一些而留存某一些——本是禪定次第法，稱之為空，而不能一切空的。此經以「鹿子母堂空」為喻，如說鹿子母講堂空，是說講堂中沒有牛羊等所以說空，非講堂是空；也不是講堂裡沒有比丘，更不是別處沒有牛羊，才說為空。這是浮淺的空觀，《楞伽經》稱之為「彼彼空」，最粗而不應該用的。這種「由彼故空，彼實是無；於此而空，此實是有」的空觀，有種種的樣式，而根本的方法不變。所以唯識學者的空義，實以西北印的他空論為本，雖接受了大乘的一切法空說，而究竟隔著的。至於自空，也是淵源於《阿含經》的。如《雜阿含經》說：「常空……我我所空，性自爾故。」這即是說常、我、我所的當體即空，不是空外另有常、我、我所等不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的性自爾故。又如《雜阿含經》的《勝義空經》（三三五經）說：無我我所而有因果業報流轉事，但不是勝義諦中有此因果業報流轉等，所以說：「俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行。」緣起因果的相續有，是世俗的；勝義諦中即無我我所而空。世俗有與勝義空，此經即概

略指出了。總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有、勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的。這與自性空者處於相反的立場。後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。假使引用《成唯識論》所說「若執唯識真實有者……亦是法執」，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會。

我覺得中觀者的一切法空，主要是從緣起因果而顯的，而唯識宗是從認識論上說的。唯識者以為從因果緣起上明空，是共小乘的，不徹底的；大乘應從認識上說。如《攝大乘論》說：「自然自體無，自性不堅住，如執取不有，故許無自性。」無自性，不是說自性完全沒有。如未來法，在未來而生，必待因緣而決無自然生的，所以名無自然性。過去已滅無體，即頌中的自體無。現在生滅不住，即頌中的自性不堅住。這是約三世因果的流動，說無自性。《阿含經》有這種說法，所以《攝大乘論》以為這是共小乘的。「如執取不有，故許無自性」，這是約遍計無自性講，於一切法執自相、共相、我相、法相等，都是依名計義、依義計名而假名施設的，不是自相有的；離此遍計的非自相有，即大乘的空無自性說，這是唯識學者自命為不共小乘的地方。然細究這「執取相不有」，《阿含經》也多說到「不可取，不可得」。「如執取不有」，聲聞學者確乎也是可以達到的。《雜阿含經》（九二六經）說：迦旃延入真實——勝義禪時，不取一切相而入禪。別譯又說：「但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法及以非法。」〈真實義品〉引此以為離言法性的教證，焉能說聲聞法無此？由此可知，認識上不執取種種相的空，也是共小乘的。依緣起因果法以明無自性空，與《攝大乘論》三說不同。緣生即無自性，自性不可得即是空；因為無自性空，所以執有自性戲論為顛倒，而如實正觀即不取諸相。入勝義禪時，不取一切相，這當然不離緣起因果而安立。《般若經》曾說：若有一法可得，諸佛菩薩應有罪過——有執著即是雜染不清淨法，也是《阿含經》所說過的。依緣起因果法直明一切法空，是空門；不取一切相，是無相門。空門、無相門、無作門，方便不妨

不同，而實則一悟一切悟，三解脫門同緣一實相。中觀以緣起無性的空門為本，未嘗不說無相門。而唯識專從觀空以明「不如所取有」，不能即因果而明空，此即是二宗的不同。上明緣起無自性，都是為了說明空的定義。龍樹論說到的地方很多，根本與其他的學派不同。所以不能望文生義，見了緣起、自性、空的名詞，就以為是同歸一致的。

第四節 緣起自性空

現在，把上面講的緣起、自性、空，總合起來說：緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。一般的眾生、外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」、「論因說因」。所以依中觀說，中觀可稱緣起宗，其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。若以緣起與空合說，緣起即空，空即緣起，二者不過是同一內容的兩種看法、兩種說法，也即是經中所說的「色即是空，空即是色」。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。論到空與自性，一方面，自性是即空的，因為自性是顛倒計執而有的，沒有實性所以說自性即是空。然不可說空即自性，以空是一切法本性，一切法的究竟真相，而自性不過是顛倒、妄執。但以究極為自性說，空是真實、是究竟，也可能說空即（究極）自性。如《般若經》說：「一切法自性不可得，自性不可得即一切法之自性。」約畢竟空說，也可以說為實相、實性、真實。因為尋求諸法的究極性，即是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顛倒，所以也可說真說實。總結的說，如此：

自性與緣起──相反相奪的──自性非緣起，緣起非自性。

緣起與空寂──相順相成的──緣起故空寂，空寂故緣起。

空寂與自性┬─相順而相反──自性即空寂，空寂非自性。

└─相反而相成──無自性故空，空故即自性。

卷006

第六章 八不

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。龍樹為何以此緣起八不顯示中道？八不究竟含些什麼意義？

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，在佛法裡是重要的術語，三法印的諸行無常，即依生滅而說明的。此生與滅，或說為有為——諸行的四相：生、住、異、滅。本無今有為生，有而相續為住，變化不居為異，有而還無為滅。如人的成胎為生，從成胎到發育完成、健在為住，一天天的衰老為異，臨終的死亡為滅。或說為三有為相：生、異、滅。住相含攝在異中，因為一切法都在不息的變化，沒有絕對的安住性，不過在生而未滅的當中，稱此相對的安定為住。此安住即是變化不定的，所以或稱為住異。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，無時無刻不在潛移密化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。佛法說「一見不可再見」，因為一眨眼間，所見的似乎一樣，而早已不是原樣了。莊子說「交臂非故」，也是此義。這個剎那生滅，好學深思的哲人們，都多少的推論到；近代的科學者，已證實人們的身體不斷的在新陳代謝。三、佛法還說到另一生滅，可稱為大期生滅。眾生的生死流轉，是無始來就生而滅、滅而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。我們知道一念——剎那生滅，滅不是沒有了，還繼續地生滅滅生而形成一期的生滅。從此可知一期一期的生死死生，同樣的形成一生生不已的生命之流，都可稱之為生。到生死解脫的時候，才名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。剎那生滅是深細的，此大期生滅又是極悠遠的，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。」這可知有與生為一類，無與滅又是一類。外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。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，稱之為有見、無見。這有見、無見，佛法以生滅來否定它、代替它。一切法之所以有、所以無，不過是因緣和合與離散的推移；存在與不存在，不外乎諸法緣生緣滅的現象。即一切法為新新非故、息息流變的有為諸行，從不斷地生滅無常觀，吐棄了有即實有、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，以為宇宙根本的存在是有，與有相對的不存在是無；從有到無，從無到有，而後成轉化的生滅。這是以為先有無而後生滅的。依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。」這是說：依有法的變化趨於滅，滅即是無；離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣

散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六種品〉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，以生滅為約作用說。其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅為有無，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，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，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，為當時外道戲論的焦點，所以多方的破斥它。常，在釋迦時代的外道，是約時間變異中的永恒性說的。斷，是中斷，即不再繼續下去。例如外道執有神我，有此常住的神我，所以從前生到後生，從人間到天上，前者即後者，這種有我論者即墮常見。如順世論者，不信有前世後世，以為現在雖有我，死了即什麼也完了，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為出發，以無常而破斥此等常見；但無常是常性的否定，而並不是斷滅。佛法都說生滅與相續，此常與斷是極少引用為正義的。然而不常不斷的生滅相續，意義非常深玄；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〉）；從剎那生滅的見地去看，「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅」（〈觀有無品〉）。他即使不落於常見，斷見還不免呢！只要是執為自性有、自相有的，是難於避免常斷過失的，所以說「若有所受法，即墮於斷常」（〈觀成壞品〉）。若法執為實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷

見。〈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，那恒常與變化，變與不變，為此常見、斷見所攝。

一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見、異見為根本；現代辯證唯物論所說的矛盾、統一等，也不出一異的範圍。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》名為一合相），壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的；換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」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，所以異又譯為種種。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，是可以種種觀待而施設的。勝論師有同異性句，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《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，從彼到此為來。如變更觀點，那甲以為從甲到乙的去，而乙卻以為從甲到乙為來。來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說罷了！世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。

現在，更進說龍樹為何只說這四對？為什麼如此次第？《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」。《阿含經》的緣起論，是「外順

世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，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，宣說不生不滅的緣起，遣除生滅——即有無的妄執，重行闡明釋迦的真義。大乘的八不緣起，吻合釋尊的深義，而從施設教相的方便說，是富有對治的新精神。

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，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。一切無不以「有」為根本的概念，此「有」（bhāva），一般的——自性妄執的見解，即是「法」、「體」、「物」，這是抽象的而又極充實的。如不是這樣的有，即是無——什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜阿含經》（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，即轉為一見與異見。人類有精神與物質的活動，外道如執有神我常在者，即執身（心色）、命（神我）的別異；如以為身、命是一的，那即執我的斷滅而不存在了。此一異為眾見的根本，比有無與斷常的範圍更擴大；它通於有無（法體）、斷常（時間），更通於空間的性質。但這還是重於靜止的，法體實現於時、空中，即成為來去：或為時間的前後移動，或為空間的位置變化。法體的具體活動即來去，來去即比上三者更有充實內容了。此來去，如完滿的說，應為「行、止」，《中論．觀去來品》即說到動靜二者；在《阿含經》中，外道即執為「去」與「不去」。所以，如以世間學者的次第說，即如此：

【圖：Y09p0092_01.svg】有無、斷常、一異、來去、法體、時間、空間、運動

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，以生滅為三法印的前提。生（異）滅，被稱為「有為之三有為相」，即「有為」所以為有為的通相。原來，kriyā 是力用或作用的意義，k□ta 即是「所作的」。佛說的「有為」與「行」，原文都以此作用（K□）為語根，如行 sa□skāra 是能動名詞，意思是（能）作成的，或生成的。而有為的原語，是 sa□sk□ta，為受動分詞的過去格，意思是為（因）所作成的。這為因所成的有為，以生滅為相，所以生滅為因果諸行——有為的必然的通遍的性質。因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。然佛以此生滅為有為諸行的通遍性，即從無而有、從有還無的流轉中正觀一切，並非以此為現象或以此為作用，而想像此生滅背後的實體的。但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。為此，中觀者——大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定（除其執而不除其法）它。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：

【圖：Y09p0094_01.svg】無、有、生、滅、來去相、似續相、依緣相、運動、時間、空間

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，雖只是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，為一切法的基本通性；八者既皆不可得，即一切法不可得，從此即可通達諸法畢竟空的實相。青目說：論主以此不生亦不滅的「二偈讚佛，則已略說第一義」。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，則為總破一切法。」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，分為兩段：一、專就破生滅、斷常、一

異、來去的執著以顯第一義，是約理說的。如法的實生既不可得，滅也就不可得了，無生那裡會有滅呢？生滅既不可得，斷常、一異、來去也就不可得了。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。因為八不非僅是抽象的，即在一一的事上以顯出八不。青目的舉穀為例，即是就世俗諦以明第一義的好例。古代三論師以為二諦皆應說不生不滅等的，那麼青目為何說不生等為明第一義諦呢？古師說：青目所說的第一義，是指中道第一義說的，但此義極為難知！

清辨釋也分為二說：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，是約第一義諦而說為不的；斷常，即約世俗諦而說不的；來去，二諦中都不可得。這種說法，也有它相當的意義。因為佛說緣起法是不斷不常的，緣起法是約世諦安立，所以世俗緣起法是不斷不常的，即此而顯生死相續的流轉，故清辨說不斷不常約世俗諦說。二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮。」這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。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，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此第一義是約中道第一義說的。三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦（即第一義）的第一義；從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。若二諦並觀，此即中道的第一義了。這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達

自性不可得。月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空，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。

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生、假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生、假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。二、世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中假生不生、假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性、依他起不空也相近。三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅，而成其假生、假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一、二的兩種方言，才顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說、通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

更從淺顯處說：依佛的本義，緣起生滅，是約世諦安立的；以此空去妄執的斷常、一異、去來，即勝義的畢竟空。此為佛與外道對辯，否定外道的斷常、一異、去來，而顯示佛法出勝外道之說。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。佛為說緣起的生滅，即洗除斷常、一異、去來等的自性執。遮除此等妄執而顯示的緣起的生滅，即能隨順空義而契入涅槃的不生不滅。約有為虛妄，遮除妄執而契證無為，與中觀師所說的並沒有什麼不同，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），即能遮眾生妄執的斷常、一異。世尊教化的甘露味，能遮外道的情執，契合於甚深義——《阿含經》即說緣起是甚深的，決非取相的學者所知。佛弟子依自己所體驗到的，窺見釋尊緣起的根本深義，與適應時代的偏執，所以廣說法空。今龍樹即總攝為八不，以彰顯佛法深義。

八不所不的八不四事，已如上說。不的根據，即依緣起法而通達自性不可得。如生滅，〈觀成壞品〉云：「若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。」現見，不但是世俗的眼見，更是外道們由定心直覺到的。若以為定中親證法有生滅，這不是真悟，而反是愚癡妄計。因為諸法的自性不可得，更何可說法生法滅？如〈觀業品〉中說：「諸業本不生，以無定性故；諸業亦不滅，以其不生故。」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，以為「法」是一物，另有名為「生」者，以為「生」能生彼法。這如薩婆多部的不相應行的生、滅實法，《中論》的〈觀三相品〉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，

也以為或有循著必然性的，或有偶然性的。必然性的，即由某些關係條件，必然的發生某果。此四生，如說眼識生：計自生者，以為眼識是本有的，生即本有眼識的現起。計他生者，以為眼識依根、境、明等眾緣而生，眼識從某種因緣中發生。計共生者，以為本有的眼識與根、境等緣相合，而後生起。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，因為自即不生，生即不自。說自己是存在的，而又說從自己生，這不是矛盾嗎？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，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生（或住）而不滅的，如《中論．觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死（異滅）相，終不見有法，離老死有住。」所以在最短的時間，經部與上座部即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

薩婆多部是主張生住滅同時的，換句話說：有「生」時，即有「住」，也即有「滅」。但這在自性論者，論理上是矛盾的——自性論者是不能容許矛盾的。生時有住也有滅，則此法究竟是生、是住還是滅？這是一個難題。在此，薩婆多部給以「體同時，用前後」的解說。他們說：「生」起生用的時候，雖已有「住」與「滅」的體，而還沒有起住用與滅用。這樣，「住」現起住用的時候，「生」與「滅」同在，而生的作用已息，滅的作用未來。等到「滅」現起作用時，同樣地，「生」、「住」之體還現在，而作用已息。這樣說生住滅同時，而又說生住滅作用不同時，似乎可以避免作用的矛盾，而又可以成立同時有「三有為相」了。但在中觀者看來，「體同時，用前後」，是不可能的事。既說有前後的生等作用，為什麼不許生等的體有前後？生等的體既同時，為何不許同時有生等的作用？把體用劃分兩截，事實上那會有離體之用、離用之體呢？所以，終不免《中論．觀成壞品》所說的「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生」的過失。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》裡是不屑與共論的，因為斷與常違反緣起因果的事實。佛法中不問大乘小乘，都是主張不斷不常的。可是在法法自性有、自相有的見地上，這些佛法中的部派，雖不願意承認是常是斷，而到底不免於是常或是斷。如三世實有者，以為法體是本來如是的「自性恒如」；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，但這三世恒如的法法自體，又怎能不落於常見？又如現在實有論者，說過未非有，永遠的唯是現在剎那剎那的生滅。過去的剎那滅，並非實有過去，而實轉化到現在，現在的不就是過去。從現在有可至於未來，名為未來，而實未來未生，即沒有實體。這樣，三世恒常的過失可避免了，然唯此一念，前後因果的連續不斷，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？他們以為：如前念滅後念生，人中死天上生，這其中非要有一相續而從來沒有中斷者為所依，這才能擔保他不落於斷。一切法都是無常生滅滅生的，但某些法，滅已而可以某些時間不生起的，所以必有一為此不能恒時現起的生滅滅生法作依止處，否則一切因果都不能建立，這即是阿賴耶識。一切法的不斷不常，由阿賴耶識的「恒」時流「轉」，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，唯是現在，但可假說有過去、未來。例如現在的現行法，是賴耶中的種子所生的，而此所因的種子，曾受從前的熏習，所以說有過去，說從過去因而有現在果。現在的現行，又熏為賴耶的種子，可以成熟而生未來果，所以說有未來，說現在為因而有未來果。謝入過去而實轉化到現在，存在現在而可引發於未來，過去、未來都以現在為本位而說明。這雖可約現行說，而約阿賴耶識的種生現、現生種的種現相生，能說明三世的因果不斷。

然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。」這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裡能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，結果是把因果的前後相續性取消了！與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷！

」這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。

本種滅──同時──現行生

‖

現行滅──同時──新種生

如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時？是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅、未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

《中論》裡關於破常斷的方法很多，這裡用不著多講。總之，斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離卻自性見，才能正見緣起法，因果相續的不斷不常，才能安立。

《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為實，故《中論》特重破異。「青目釋」中，評學者不知佛意，故執五蘊、十二處、十八界等有自相，執有自性即自然的而流於執異。緣起法本是有無量差別的，雖有差別而非自性的差別。《中論》為建立中道緣起，故（〈觀合品〉）說：「異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異因。」異，即是差別，但差別不應是自成自有的（自己對自己）差別。如油燈觀待電燈而稱差別，則油燈的所以差別，是由電燈而有的；離了電燈，此油燈的別相即無從說起。故油燈的別相，不是自性有的，是不離於電燈的關係；既不離所因待的電燈，即不能說絕對異於電燈，而不過是相待的差別。所以，諸法的不同——差別相，不離所觀待的諸法；觀待諸法相而顯諸法的差別，即決沒有獨

存的差別——異相。如果說離所觀的差別者而有此差別可得，那離觀待尚無異相，要有一離觀待的一相，更是非緣起的、非現實的了。在緣起法中了知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。

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：從甲的那裡到乙的這裡，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在此，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相，積無量的空間點自也不應有運動相，所以自性論者每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得，這在下章中再為提到。

上來所講的八不，要在破除眾生的自性執。諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。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。如執為前後一樣，是常執；執前後別異，為斷執。常執是以不變性為根源；斷執也還是以不變性為根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。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。

卷007

第七章 有、時、空、動

第一節 有——物、體、法

在〈中道之方法論〉章裡，曾經談到：中觀者與一般人，對於「有」的看法，有一根本的不同。一般人以為有，就是自性有或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。此理，月稱論師也曾如此說：即辨明「有與有性、無與無性」的差別。存在的事理，可以說為有，然與有自性不同；無性，是可以有的，與一切法都無的無不同。有與有性，無與無性，初學中觀者應該辨別。其實，教典中不一定這樣劃分的。依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。而一般人則以為有是必有自性的，自性即是實有可得的。中觀者說無，是異滅的無；無性即自性無。而一般人以為無性即是無，以為即是什麼都沒有。外人與中觀者，名字同而意解不同。月稱不過為不了解中觀者，方便的分別有與有性、無與無性的界說而已。今此所講的有，即一般人所說的「東西」、物；什譯的龍樹論，每譯之為法。此「有」，不論是事是理，一般人即以為是實有。

中國稱之為物，物即代表一切存在或存在的。《易經》說：「方以類聚，物以群分。」就是說：在和合的群聚當中分別，其別別的個體——自相，彼此各別的，即稱之為物，此就是一般所了解的東西。《中庸》說「不誠無物」，又說「誠者自成也」。誠即自有自成的自性，誠而後有物。誠是自有的物自體，如不誠，即沒有自有自成的實體，物即不成其為物。這種思想，即是中觀者所要徹底否定的自性論。總之，一般的常識與學者的知識——不屬於淨智的神秘直覺也在內，都要求一自有自成的，此無論是素樸的實在論與形而上的實在論，但計為自有自成是一樣的。前面曾經指出：有是最普遍的概念，這種有強烈的實在性的感覺，是一般人認識上極為基本的。不說現

代文明人，即使未開化的野蠻人，或是智識未開的幼孩，他們凡是感覺認識的，不曉得什麼是假有（非中觀者的假有，也不會是正確的），凡所覺觸到的，都以為是真實存在的。小孩不知鏡裡影現的人是假有，於是望之發笑而以手去抓。野蠻人不知夢是虛妄不實，故以夢境為千真萬確的。

這種認識上極普遍的自性感，從原始的、幼稚的，到宗教者與哲學者的神秘深玄的，一脈相通，真是「源遠流長」。依佛法說，不但小孩、野蠻人同有此種實在——自性感，就是蟲、魚、鳥、獸乃至最下的動物，凡是能感受到什麼而有精神的作用時，這種實在性的直感，也都是一樣的。當然，沒有人類意識上的明晰，更沒有形而上的實在論者那樣說得深玄！人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，在日常的經驗當中，漸漸的覺察到認識到的不一定是實在的。如麵餅可以充飢，而畫餅無論如何活像的，不能有此作用；夢見的人物，知道不是實有的情事。這在人們的認識上，就有了假有和實有的概念。如薩婆多部等，說法有實有的和假有的。實有的，即覺得有充實內容，甚而想像為形而上的實在。但實有，不一定是可靠的，有的在經驗豐富、知識擴展後，即知道過去所認為實有的，不一定是實有的了。如青、黃等顏色，似乎是千真萬確的，在科學者的探究，知道這是一些光波所假現的。

依認識經驗的從淺而深，即漸漸的從實有而到達假有。像從前，總以為物質的根源是不可析、不可入的實體，現在才漸漸地知道，即使是電子，也還是太陽系式而不是彈子式的。然而常人為此無始來的實有妄見所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成假象與實質、現象與本體等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定都是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。從時間上說，即追求此實在的根元——即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）

的六句說。即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。

歸根結底，這都是從自性——有的計執而來，都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次）、一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心、心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相即無自性而緣有、緣有而無自性的中道。

第二節 時間

時間，普通以為這是頂明白的一樁事，像長江大河般的滔滔流來。然而加以深究，即哲學家也不免焦心苦慮、瞠目結舌，成了不易解答的難題。佛在世的時候，外道提出問題問佛：「我與世間常？我與世間無常？我與世間亦常亦無常？我與世間非常非無常？」此中所謂我與世間，即近代所說的人生與宇宙。外道從時間的觀念中去看宇宙、人生，因為不能理解時間，所以執是常住或是無常等。佛對此等妄執戲論，一概置而不答。

從前，印度有時論外道，其中一派，以時間為一切法發生、滅去的根本原因，為一切法的本體。吠師釋迦——勝論師在所立的六句義中，實句（九法）中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。考之佛典，佛常說過去、未來、現在的三世說，但時間畢竟是什麼，不大正面的說到。譬喻論者、分別論者，才將時間看成實在的、常住的，如《大毘婆沙論》卷七六（又卷一三五）說：「如譬喻者、分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常；行（法）行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。」他把時間看成流變諸法——行以外的恒常不變體，一切法的從生而住、從住而滅，都是流轉於恒常

固定的時間格式中。這種說法，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間。把時間實體化，看作諸法活動的根據，「如從此器轉入彼器」，不免有失佛意！

依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論．觀時品》說：「因物故有時，離物何有時？」故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。時間的特性，即是幻似前後相。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後、包含過去引發未來的性質；也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論．觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得。」去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。前者是說因存在的——法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。

不離存在的運動而有時間相，所以依於法的體、用無限差別，時間相也不是一體的。如我們所說的一天、一月、一年，都是根據某一存在的轉動而說的。如依地球繞日一周而說為一年，月球繞地球一周而說為一月，地球自轉一周為一日。這種依照存在的運動形相而成的時間，可以說是自然的。而一日分為二十四小時，一小時為六十分等，這都是人類為了計算而假設的。人類假設的時間，可以隨時隨處因風俗習慣而不同，如現在說一天二十四小時，中國古時只說十二時，印度則說一天有六時。而自然的時間，即隨所依存在的運動而安立，在共同的所依（如地球繞日）前，即有一種共同性。但世人每依習慣的方便而有所改動，如佛經說「世間月」為三十日，而以三百六十五日為一年等。佛法中說時間，如大劫、中劫、小劫等，即依世界的災患與成壞而施設的；短暫的時間，約心行的變動說，所以稱為一念、一剎那。

依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。存在的變動為我們所知道的，即大有延緩或迅速的區別。舉例說：假定於（我們所知的）一小時內，瀑流的流速為平流的流速的多少倍，依運動而有時間，所以瀑流的時間必長，平流的時間必短。好在瀑流與平流沒有自覺，否則或許會說：平水方七日，瀑流一千年。時間依存在的運動而顯現，所以此以為極長，彼不妨以為極短。所以佛法中說：一念與無量劫，相攝相入。

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。有了共認的時間標準，即儘管此各各的時間不同，而可以比較，互知長短。有了此共同的時間標準，在世俗事件上，即不應妄說即長即短，否則即是破壞世間。就是佛，也不能不隨順世間而說。然而一切是緣起的，緣起法即不能無所依待的；所以雖概括的說一切一切，而到底沒有其大無外的大全，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

佛法中，現在實有者說：過去、未來是依現在而安立的。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古。對現在說過去、未來，離了現在，即無所謂過去、未來。這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代以及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，並無真實的過去。三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚：過去是存在的，不是現在、未來；現在不是過去、未來；未來也是存在的，不是過去、現在。唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去、未來，而不知觀待過去、未來而說現在。《中論．觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去。」去時，即正去的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；

或說現在是求學時代，這現在即可包括一、二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！故若沒有過去、未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去、未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

我們覺有時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後，即此前後相而說為現在。由於諸法的息息流變，使人發見時間的三世觀。在此，更顯出緣起的深妙。凡世間的（存在）一切，都是幻現為前後相的；但同時，也可說世間一切，都是沒有前後相的。因為，如以前後的延續相為真實有自性，那麼前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元始的極限來！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；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。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。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。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；認識到那裡，那裡即是一切；觀察前後到那裡，那裡即是始終。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。

存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的前後延續相極為分明，不能倒亂。因此，無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的【圖：Y09p0125_01.gif】

，或螺旋形的【圖：Y09p0125_02.svg】

，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅，有情的生、老、死，器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著，不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。成、住、壞，生、老、死，生、住、滅，乃至說增劫（進步的時代）、減劫（沒落的時代），這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而引起不少的倒見！

第三節 空間

空間，所遭遇的困難，與時間差不多。印度的外道，把空也看成實體的東西，他們將空與地、水、火、風合稱為五大，認此五大是組成宇宙萬象的五種原質。這在佛法，少有這種見解的。即執諸法實有的犢子、上座等，也沒有把空看成是實體的。佛經裡也常說到虛空，然所說的虛空，是眼所見的，也是身所觸的。這眼見、身觸的虛空，其性是無障礙的。唯有薩婆多部，把空分為兩種：一、有為有漏的虛空，即上來所說的眼見（身觸）的虛空。二、虛空無為，此是不生滅法。如（《俱舍論》卷一）說：「虛空但以無礙

為性，由無障故，色於中行。」一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，虛空是普遍、常恒而不變的無礙性了。薩婆多部這種理論，依於眼見身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的虛空，是不會使吾人得到虛空之概念的。

時間，幻現為延續相，現為從未來到現在，從現在到過去的；或從過去到現在，從現在到未來的息息流變。虛空即不然，虛空的幻相，似乎是擁抱了一切，如器皿一樣的含容著一切，一切事物都在這無限擴展的空器中活動。所以，或以虛空為比喻，而稱虛空藏、虛空器的。《中論．觀六種品》，不許虛空是如此的：一、不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關），所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相。」這即是說：空相是不離存在而幻現的。如有物在此，等到此物壞而歸無，空相即現。又如物與物相待，知有虛空的間距。又如身體（色）的運動，感到無色為礙（色是有礙相的）的虛空。所以離色而有的絕對普遍無相的虛空體，是沒有的。二、不許虛空是什麼都沒有：空是緣起幻現而有含容無礙的特性的。三、不許空是屬於知者心識的什麼：西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這才凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《中論》的見地：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？」這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。實有實無都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的知者。不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！由此可知，無相無礙的虛空，是依有相有礙的存在法而幻現的。《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有。」《大智度論》也曾說：「空有集散。」虛空如何會集散？如一垛牆，破牆為洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在！

色法（約世俗共許說）與虛空，不是隔別的，不是一體的；沒有有相而能不是無相的，也沒有無相而能離開有相的。有相物與無相虛空界，同是緣

起相依的幻在。有情，依佛說，即是「士夫六界」，即物、空與心識的緣起。我們以為身體是堅密的，其實到處是無礙的，眼、耳、腠理等空，還是粗顯的呢！小到電子，也還是充滿空隙，物質是微乎其微。反之，如我們所見的虛空，其實儘多有微細的有相物。所以，有相有礙與無相無礙，相依相成而不離，相隱相顯而不即。在我們不同的認識能力（如常眼與天眼）前，幻現為物相，幻現為虛空（這不是空性寂滅）。

這樣，不能離開有相有礙的色法，而有無相無礙的虛空——色法的容受者，但空相不即是色相。因色法的有相有分，而擬想虛空為器皿那樣的有量，可以區分空間為這裡那裡的，固然不可通；即以虛空為無限的或不可析的整體，也還是自性見作祟，未能體會緣起的幻相。從前，外道計「我與世間有邊，我與世間無邊，我與世間亦有邊亦無邊，我與世間非有邊非無邊」；此即將宇宙、人生從空間的觀念中去推論它的有限與無限，即落戲論而為佛所不答。於此，從空界含容色法而色法佔有空間去看：色法是立體的，有三度的。凡是現有體積的，就都有縱的、橫的、豎的三度，依佛法說即有六方。此與時間不同，時間現為前後的延續相，空間現為六方的擴展相。由於認識的片面性，每想像為平面的分布。凡有三度或六方相的，即有邊的，此色法的邊際，依空相而顯，而此空即是無相，即是邊際不可得。有相有礙的色法是有邊，色法的邊即是無相的邊際不可得。如執無相無礙的空界是無邊的，即成戲論，無相有什麼邊與無邊！經說虛空無邊，如無始一樣，否則有邊無邊都是邪見。常人以色相去擬議空相，看成實有自體，於是乎說：筆在桌上，桌在地上，地在空上。把空界實體化，那應請問他們：虛空在何處？故凡有相的存在，即現為無相的虛空；離有相的有邊限的事物，則無虛空，故空是存在法的又一特相。不但空是如此，即如色法，每一個體，現為有相有邊的，如望於他聚，即從此（假定以此為中心）而擴展到彼，有邊還成無邊。如認識界的漸次擴大，空間中的存在（向十方）也不斷擴大；從前的一切——如古人所說的天下，現在僅是一小部分，極渺小的部分了。緣起色法的幻現六方相，是虛誑似現而不可據為真實的；如以為真實而想推求究竟，那麼有限與無限都不可得。因為，範成定型的限相——如國與國界限，必是待

他的；其大無外，不過是神的別名。所以，如以為此是極限，此限即不成其為限。反之，如以為世界無盡，而從色法的形成個體去說，色法是不能無限的。有限與無限，世界在誑惑我們！

空間中的存在者，現為六方相，可以分析的，但最後如以為真實的，希望分析質素而找出有相有礙而不可再分析的究竟原質，即成大錯！故極微論者，至此難通！以不可再分析的鄰虛塵，若仍可分，即非極微；若不可分，即失去方分相而不成其為物質。存在者如幻如化，現為空間的無相，似乎空界擁抱一切而一切佔空間而存在。但從外延而擴展去看，世間非有邊與無邊的；從內含而分析去看，有分與無分是不可能的。因眾生的有見深厚，總是從自性見的妄見擬議，不是以為有小一的原質，即以為有大一的總體。否則，擴而復擴之為無邊，析而又析之為有分，永久陷於一與異的倒見中！

第四節 行——變動、運動

佛法講到運動，都以「行」做代表，「行」是諸法的流行、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去？」佛皆不答。《勝義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。」因為，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的神我尚且不可得，去與不去更無從談起。但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。然佛法並非不可說來去，如說「從無始生死以來」，或說「來王舍城」，不過不如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說「觀諸法如流水燈焰」；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。

先從粗顯的來去，也即是從世俗諦的來去加以考察。有人以為《中論．觀去來品》中廣破去來，中觀者是主張一切法不動的，那是大大的錯誤！如人的來去、出入、伸臂、舉趾、揚眉、瞬目，都是動變的一種。薩婆多部以此為表色，以此為能表顯吾人內心的物質形態。正量部學者，即以此等為「

動」。唯識者曾破斥曰：「才生即滅，無動義故。」因為，動必是從此至彼、從前至後的，但這在時間的、空間的極點，是不能成其動義的。所以唯識者以為：色相的運動，乃內心中的似現，在心剎那剎那的相續變上，似有從此至彼的相，稱之為動，實是唯識所現的。一般學者，每以為在人的感性上一切是動的，此如眼、耳等所見所聽到的；但在理性的思惟推比上，即是不動的了。於是，重視感性的，即以為動是對的，不動不過是理性的抽象知識，是錯亂的；重視理性的，以為一切的本體確是不動的，變動是感性的錯覺。佛法即不同他們所說的：一切法依緣和合而幻現自性亂相，認識即以認識的無始自性執，緣彼自性亂相，於是能所交織，構成錯誤。在根識——即感性的直觀前境，不能理解緣起如幻，取實有自性相。因此，意識的思惟推比雖了解為動的，而由於錯誤的自性見，到底推論所得的結果也陷於不動的錯誤。因為一有自性妄見，如運動上的去來，在空間上將空間推析為一點一點的極微點，即不能成立動的去來相；在時間上分析至最短的剎那點，前剎那不是後一剎那，前後各住自性，也無從建立運動。空間的無方極微，時間上的無分剎那，都不過自性妄見的產物。故有以為在時間、空間的每一點即失運動相，是顛倒的；不知無有空間的存在而不在此又在彼的——彼此即方分相，無有時間的存在而沒有前後相的——前後即延續相。以緣起如幻而觀一切時間中的運動，是無有不能成立的。有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成，所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽，忽略了從甲至乙的運動者不是抽象的，本身是空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能

量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。

有人以《中觀論》不來不去，以為是成立諸法不動的，那是錯誤的。如《中論．觀縛解品》說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。」此中所說的往來，是流轉（即輪迴）的意思。外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。今《中論》說這樣的諸行無往來、眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。《中論》的〈觀去來品〉，廣泛的以去來為例而研究運動相，不單說去，也曾討論到住。去是動相，住即是不動——靜相。靜與動，是運動的相對形象。觀去約四事廣破：(一)、去，(二)、去者，(三)、去時，(四)、去處。去與去者，《中論》以一異的論法而研考之。去異去者，或去者即去，把存在的去者與運動的去看成一體或各別，都不能成立運動。去與去者異，那應該離去者以外而有去了。如去與去者一，即壞體與用的相對差別相。一、異以外（自性論者，不是同一，就是各別），再沒有可說的了。又約去時考察去，除了用一異的方法外，又說：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」已去、未去、正去的去時，都不能成立自性的運動，外人即轉計有發。發，即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。約去者、去時求去既不可得，去處求去亦不可得。去等四法——即本章所辨四義，本是緣起法的幻相，是不相離而不相即的。外人於此四作自性觀，即必然落於運動的不可能了！龍樹又批評外人的住（即從動到靜的止息）：「去未去無住，去時亦無住。」這說明了「所有行止（住）法，皆同於去義」，可以觀去的方法去觀住的。去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有

靜，離靜也沒有動。住與止，只是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前提。緣起法是相反相成、相成而又相反的。

以上約運動的粗顯相來說明，如以生滅破去來而顯示諸「行」的動相，那更甚深難解了！依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為「行」——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。如依自性見者看來，即不易懂得，總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂體同時而用前後的，有所謂一剎那而有二時的。不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；自性不生，則幻相滅也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。

經中說幻相的生滅為不住，喻如流水燈焰，這是約相續而顯內在生滅不住的；又喻如石火電光，這形容其至極迅速。於此，可有兩個問題來討論：(一)、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業經百千劫而不失？有人以滅為無，無了如何還能感果？因此，有人以為滅後還是有，但有為什麼名為滅？諸行才生即滅，究如何能使業不失？這應該了解：沒有未來可離過去、現在而成立的。生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。無是依有而幻現的，是有——存在的矛盾性，即相反的幻相；如沒有存在——有，無即談不到，所以說：「若使無有有，云何當有無。」離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。不了解此義，執無常有生有滅，即成邪見。《大智度論》卷一說：「若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故。……如是則無行業。……以是故諸法非無常性。」但世俗的一切從因而果報，歷然而有，故無常相——生而即滅、有而還無，僅是世俗的。經中依生

滅顯無常相，即依此言其常性不可得以顯示空寂，非有無常的實滅。

滅與無，是緣起幻相的一姿態，非是都無、斷滅。滅與無，都不是沒有。如說：現在沒有抗日戰爭。這確是什麼也沒有了。如說：抗日戰爭已過去，沒有了。但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。所以即生而即滅、有而還無，與都無、斷滅不同。雖念念生滅、剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。月稱論師說滅非無法，故業雖滅而仍感生死，不須阿賴耶持種（是否有賴耶，更當別論），即是此義。有而還無，才生即滅，是如幻緣起流行變動的全貌。無與滅，不是沒有，這與自性論者所見，確有不同，但也決非自性的存在於過去。又，此所謂滅，係指無常滅，與性空寂滅不同；無常滅是緣起的、有為的。如誤會這點，把它看成性空寂滅，這即會說滅即諸法歸於本體寂滅，又自然要說生是從寂滅本體起用，那是倒見了！中觀者以無常滅為緣起的幻滅，幻滅非都無——無見，則不失一切行業。這樣，從即生即滅的觀點說，諸法是徹底的動、徹底的靜。從生與有而觀之，即是動；

從滅與無而觀之，即是靜。即生即滅，即有即無，即極動而極靜，即新新不住而法法不失，此是佛法的諸「行」觀、變動（當體即靜）觀。僧肇的〈物不遷論〉，約三世以觀一切，即動而靜；流行不斷為動，動而不失為靜，常與無常，僅是同一的不同看法。以現在不到未來，所以不常；但過去在過去，不到現在、未來，豈非是常？東坡所說「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也」，也是此義。但稱之為常，且擬為法性常，即會落入從體起用的過失。而且，如不約緣起假名相待義以說生滅——肇公有假名空義，即又會與有部的三世各住自性義混同。望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。依佛法說：見道乃體見法法寂滅無自性，那裡是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法法不失而見鳥之飛動才對。故見鳥不見飛，不過是從自性妄見中幻起的神秘直覺，稱之為見到了神，倒是最恰當的！

(二)、剎那生滅，如何未來能新新生滅、相似相續？這一問題，留待下章再為解說。

第五節 無言之秘

外道問佛「我與世間常，我與世間無常，我與世間亦常亦無常，我與世間非常非無常」等——有邊無邊、去與不去、一與異等十四不可記事，佛皆默然不答。不但外道所問的神我根本沒有，而無從答起；外道兼問法，如所云「世間」，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！有人謂佛是實際的宗教家，不尚空談，所以不答。此說固也是有所見的，但佛不答的根本意趣，實因問者異見、異執、異信、異解，自起的分別妄執熏心，不達緣起的我法如幻，所以無從答起，也無用答覆。答覆它，不能信受，或者還要多興誹謗。佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。

一切是緣起如幻的，緣起是絕無自性、相依相待而似現矛盾之特性的。本章所說的有、時、空、行四者，都有此緣起法的共同性。如一切法的存在——有，現似極其充實的樣子，眾生即執有實在性；即見為虛假，也要從虛假的內在求實在。但實在性終不可得，不可得即是實性，而存在——有不過是緣起如幻的假名有。時間，是緣起法幻現前後相，依眾生的自性見執有前後，而有始、無始都不通；以自性見而執有剎那實性，而剎那實性也即失去時間的形相——前後。這可見時相性空，觀待而有三世，似有始、終、中，而實是虛誑不實的。空間，即緣起法幻現的六方擴展相。自性見者對此緣起幻現的空間相不能了知，依六方擴展相而或執有邊、或執無邊，有邊、無邊都不可能。執有自性見而推想佔有空間的極微點，而不知極微的實性——無彼此分，即失去佔有空間的特相。緣起幻相的中、邊，實是空無所有的虛誑。行，即約存在者於時間、空間中所現起滅來去的動變相，若執有法的自性，此運動相即不能成立。有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想、無可論說；而此同有虛誑的自性亂相，在自性見者，一切是不可通的。根本的困難，同源於緣起相依相待而有內在矛盾之特性。眾生為無

始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。佛告阿難：「緣起甚深！」這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問佛「苦自作耶」四句，佛一概不答，龍樹即解說為「即是說空」；「從眾因緣生，即是說空義」（《十二門論．觀作者門》）。如來的默然不答，意趣在此，這那裡是有所得的大小乘學者所知！

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

卷008

第八章 中觀之諸法實相

第一節 總說

法相，即諸法的相狀、義相與體相。欲於諸法得如實知，即應於諸法相作透徹的觀察。阿毘曇，即是以智慧審觀諸法的自相、共相。如《阿毘曇心論》發端就說：「能知諸法自相、共相，名為佛。」所以說佛有兩種智：一、總相智，是知諸法共相的；二、別相智，是知諸法自相的。佛弟子隨佛修學，於諸法作事理的深廣觀察，其後即成為論藏。所以說：阿毘達磨（論藏）不違法相，順法相而知其甚深廣大。從來學者對於諸法的考察，主要的是自相、共相，此外即諸法的相應不相應、相攝不相攝、因相、緣相、果相，或加上成就不成就，這都是法相。《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。」就是說：佛才能如實而知諸法的性、相、因、果等法相。這十者，在世親的《法華經論》和舊譯的《正法華經》，都只說有六種。羅什法師的譯有十種，可能是根據的梵本不同。這如龍樹《大智度論》卷三二說「一一法有九種」，九種是：性、法（即相）、體、力、因、緣、果、限礙、開通方便。卷三三說到業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。卷二七說到性、相、力、因緣、果報、得、失，凡七相。由此

比類觀察，可知《法華經》的十相，實有所據。在印度，對於法相的觀察，就有多少差別的。這裡，可以分三類來觀察：(一)、性、相，(二)、體、力、作，(三)、因、緣、果、報。三類以外，《法華經》有本末究竟，這是窮源竟委的意思。《大智度論》卷三二有限礙、開通方便，與臺宗十法成乘中的「通塞」相近。卷二七又多說得、失二種。無論是說性、說相，乃至因果，都是就某某法而作如是觀察的，離開了存在的事實，這些相都無從安立。古代阿毘曇論師，即是側重一一法上一一相之考察的。然而這九相或十相，所以應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。現在即從這諸法的法則去說明，當然，佛所了知的，不僅是此共通的法則而已！

第二節 性、相

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。如《大智度論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。雖說性說相，而內容是同一的。如《解深密經》說遍計所執相、依他起相、圓成實相，而餘處則稱為遍計所執性、依他起性、圓成實性。故性、相不妨互用，如《大智度論》卷三一說：「性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別。」但若性、相合說在一起，則應該有它的不同含義，所以又「有人言：性、相小有差別，性言其體，相言可識。」性指諸法體性，相指諸法樣相。又依論說：體性是內在的，相貌是外現的；又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。「性」、「相」兩相，含義極多，這裡且略辨四類：

一、約初後（遠近）論性相：《大智度論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」我們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人、瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。《大智度論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名為惡性；好集善事，故名為善性。如《十力經》中說：佛知世間種種性。」佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山

易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶、社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。有人說佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說生天、為人都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。《中論．觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》說「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性、惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習，漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

二、約內外說性相：《大智度論》卷三一說：「相不定，從身出，性則言其實。」相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，性才是實際的。佛常說「或有生似熟，或有熟似生」，即是說內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有時是相反的。《大智度論》卷三一舉喻說：「如見黃色為金相，而內是銅……。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性。」論中的故事是說：有主婦常常供養恭敬，被人稱讚為性情好。女婢為試驗她是否真正性善，早上儘睡，主婦雖呼也不起；起後也不作事，到吃飯時，主婦喚來用膳，她還嫌飯菜沒有作好。主婦實在忍不得了，大發雷霆，瞋忿斥罵。這時，兇惡的性情完全暴露出來。由此可知，外現的善，可能是表示內在的善，確是「誠於中，形於外」，表裡一致，性相一如的，但也可能是假充善人的。如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。內性與外相，可能不一致，非審細的考察不知。佛有種種界智力，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅等。

三、約通別說性相：佛法中常說為自相、共相；《大智度論》名為總相、別相，總性、別性。此總與別，依《大智度論》卷六七說，即名為相與性，即諸法的共通性為相，不共的名為性。《大智度論》卷三一說：「總相者，如無常等。別相者，諸法雖皆無常而各有別相，如地為堅相，火為熱相。」此說無常等，是諸法共相；地堅相、火熱相，乃至色變礙相、受領納相等，即是自相。地以堅為相，這是論師從假有的分析所得到的結論。如析色法為地、水等和合而成，地是極微的存在，無論如何分析，也不會失卻（卷六七稱之為常法）堅的特性；此堅的特殊性，唯屬於地而不屬於別的，所以是地的自相。又如眼根以見為性，有見即知有眼，眼以見為特性，此性不通他法，故名自性。這種自相——特性，都被看作自性有的。實則，從極小的到極廣大的，一切緣起法各有它特殊的性質或性能，但這是從緣起法中顯出他的主要特徵，並非除此以外沒有別的性質，也不是此一特殊性質是可以獨特存在的。中觀者說：眼以見為性，這是可以這樣說的。

但若說見性為不失自相的，即非中觀者所許。《大智度論》卷三一評云：「火能燒，造色能照，二法和合故名為火……，云何言熱是火性？復次，

熱性從眾緣生。」此說緣起法不單是一性的，如火不但是以熱為性，火發光即能照，燒物即成燒，照與燒都可以說是火的特性，何獨執熱為火性呢？當知緣起法是依存於眾多關係的，它和合似一，而有極其複雜的內容。不過為了記別，在眾多的關係性質中，把那主要的、明顯的特徵，隨從世俗立名，標立為某法的自性，那裡可以想像為自性存在的。《中論》在破眼以見為性——自相時說：「見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。」眼之所以能見，必依對象、光線、空間、意識等緣，方成其見事，不能定說見為眼之自性，與眾緣無關。如眼定以見為性，閉目時何以無所見？這豈不又應以不見為性嗎？因此，可知見非眼之自性，非獨存的自性。但中觀者在世俗諦中，非不承認有相對的特性。如根、塵、識三法（主要的因緣）合時有見事，缺一則不成為見，見是緣起的作用。

然而，從主要的、特勝的觀點說：見後而分別，這是識的——其實分別也是緣起的自性；所見所了的山水人物所以如此，可以說是對象——色的自性。能見色而能引起了別，這可以說眼的自性。這樣的相對的自性，是緣起的，是極無自性的。自性既指一一法的特性，共相即指一一法上所共通的。如說無常，不僅此燈是無常，一切有為法莫不是無常的，即通於生滅的諸行。無常如是，無我也如是。阿毘曇論師的解說：一一法的特殊性，不失自相的，名為自性；在觀察時，可適用而遍通到一切法（或一部分），立名為共相。如可見不可見、有對無對、有漏無漏、有為無為等，皆是共相。《品類足論．辯千問品》中，列有二十個論題，每個論題都以五十種問答，即是共相的觀察。論中的諸門分別，也是共相觀。在許多共相中，如諸行無常、諸法無我等，尤為佛弟子重視的共相，因為觀此才能得解脫。此共相，西人曾有二種說法：有以為共相並沒有共相之為物，僅是抽象的、意識上概括的類概念。有以為這是諸法的理型，比具體的確實，具體的即依據此理型而實現的。

依佛法說：共相約遍通一切法說，而它即是一一法的，也可說為自性。究極的、遍一切一味的共相，即空相，空是法法如此而平等普遍的，不是可以局限為某一法的。佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法無不通達，因為是無二無別的。空性即一切法的實相，即一一法的究極真理，並

非離別別的諸法而有共通遍在之一體的。無二無別而不礙此無限差別的，所以不妨說為色自性、聲自性等。如世間的虛空，遍一切處，既於方器見方空、圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；而虛空無礙無別，也不即是方圓。依此以觀共相，即知共相為不離自性而不即是自性的。從世諦法相的立場去觀察共相——共通的法則公式等，即是緣起，不可說一、不可說異，不但不是意識概括的抽象產物，也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西。

四、約名（相）實說性相：《大智度論》卷五一說：「此性深妙，云何可知？以色（等）相力故可知。」此即藉相以知性，相指能知某之所以是某者，如見了扮角的臉譜和服裝，就知道他是誰。性即一切法之自體，本是離名絕相——不但理性絕相，事性也不如名相所表現而即為如此的，非語文意想（符號）所能表達的。但所以知有法性，不能不依語文意識的所了相而顯出它的實性。此與認識論有關，為佛法重要論題之一。

此更可分為二層去說：一、即相與可相，約一一事物的藉相知性說。事事物物——性的所以確定他是有，即由於有某種相為我們所知的。相有表示此法自性的作用，是能相，性即是可（所）相。我們藉此相的表示，得以了知此法是有的，而且是不同餘法的。所以，凡是存在的，即不能不是有相的，《中論》說「是無相之法，一切處無有」。

在常人的自性妄見中，於相及可相，不能了解為緣起的，於是有執為是一的，也有執為是異的。執一者，以為相與可相一體；執異者，以為體性、形相各有自性，如勝論師執「實」是體，「德」是相。這在佛法裡，批評的地方很多，《中論．觀六種品》，和《十二門論》〈觀有相無相門〉、〈觀一異門〉等，都曾論評過。本來，諸法是離相無可相、離可相無相的。如長頷、兩角等為牛相，我們唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，有牛也必定有此等牛相。所以，計執為各別有性的，純粹是抽象的、割裂的。但相也不即是可相，以可相是緣起幻現的存在合一性，而在緣起和合所有的種種差別即是相。我們的認識：根識（感覺）是依根而別別了知的，如眼見它的色相、形態，身觸它的堅軟冷暖，耳聽它的音聲等；是直見現前的，是僅見外表的，是各別的。在意識中，才獲得一整體的、有內容的「牛」的認

識，於是乎有所謂相與可相。無論在認識上、對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是相與可相的別立。自性見就是那樣的！此上所說因相而知性——可相，即約存在與樣相說。佛法中更有所謂「標相」，也是可以藉此而知性的，但這是依於比量的推比而知，相與可相間的關係，絕為鬆懈。如見招牌知有酒店，但也有酒店而不置此招牌者。又如見煙知火，煙為火相，但無煙還是可以有火的。所以《大智度論》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非火也。」故約相對而分別說：如以堅相而顯地性，可假說堅即是地的；以煙為火相，煙不即是火的。在相與可相的不一不異中，有此似一似異的二者。

二、即事相與理性：《大智度論》卷四六說：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作。」有為法性即無常性，一切有為法法爾如是；無為法性即寂滅性。此有為、無為的常遍法性，也可說藉相而知。凡有為法，有生、住、滅的三種相，此三相是遍通一切有為法的，眾生見此生滅的現象，即知一切是有為（行）性的，即依現見的生滅相而知無常性；依不生不滅相而知寂滅性。如依緣起法的相依相待而知無自性，從別別的表面的事相，悟解到遍通的、法爾的、深刻的理性，這是以相知性的又一義。此如《大智度論》卷三一說：「有為性三相：生、住、滅。無為性亦三相：不生、不住、不滅。」關於無為法性，從本性寂滅說，相與性即現相與空性。如《大智度論》卷五一說：「諸佛觀色相畢竟清淨空……，性自爾故。」佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的，所以說「性自爾故」。所以佛所說法性空寂，並非玄學式的本體論，而是從現實事相中去深觀而契會的。性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，這從別別事相以見事理之法性，由一切現有以達畢竟空性，比之「相與可相」，是更深入了！

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。於此，有兩大派的不同：一、實在論者——如薩婆多部等，以為心識有顯了對象的作用；凡是可知者，即是存在者。在識的了境上，總名與總相，即概念的類名與意義，雖不是

對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得客觀的法性。名言——名句文、心識，有指向對象、顯了對象的作用。他們以為：凡是所知的，皆是有的；如不是有的，即不能成為所知的。佛說六識必由根、境為緣而生，無境即不能成為認識。如薩婆多部說：過去、未來皆是實有。若問何以知是有的，即說：以可知故。有的，才成為可知的。不但一般的是有而可知，連夢中所見的，也以為是有的，不過錯亂而已。二、唯心論者說：凡是有的，必是依心識而存在的。一切不過是自心所幻現的，是自心所涵攝的，是自心表象的客觀化——物化。我們所知道的，不出於心識名言。這即是必由心識的了相而知性，被解說為並無心外的存在。所以，「若人識得心，大地無寸土」。

中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。有人引《大智度論》卷一五所說「若諸法實有，不應以心識故知有；若以心識故有，是則非有」，以為空宗所說與唯識者的見解一樣。不知原文接著說：「地堅相，以身根、身識知故有。」龍樹不但以心識故知有，也以根——生理機構——故知有。即使說依心故知有，也只是三空中的觀空，非自性空正宗。應該知道：「以心識故有，是則非有」，這是正確的，但不是唯識的。因為中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內。《中論》等現在，不難考見。所以，即沒有能所關係，它也還是可以存在的，因為除了心識，其餘的無限關係，並未消失。故有一重要意義，即凡是有的，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。世間許多微細的東西，古人不知，平常人也不知，但由顯微鏡的助力而知，這不能說是因知而後有的。

如遙遠的星球，常人不知，以望遠鏡相助而知。自然是相依相關的運行不息，這決不依心識的了知而有。一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。因果系不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的。等到心隨境起，境逐心生，構成能所系的知識，則心境幻現，知道它是如何的，而且即此所識相而確定它是有性——存在的。

能所系的存在，不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，而是由於能所關涉而現為如此的存在。所以，中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。若離開心識名言，即不能知它是如此如此而有的；但依於心識，不即是主觀的心識，所以與唯識者所見不同。所認識的是因果、能所相依相涉的幻相，離開能所系即不會如此的，離開因果系也不會如此的，極無自性而為緣起——因果、能所交織的存在。

依於能所系（含攝著因果系）的「境相」，此相不即是緣起法性；就是因果系的「事相」，也不即是緣起法性。這都不過緣起幻相，所以經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」妄執為法性即如此如此有，不過自性妄執而已。從如幻的緣起事相而論，都只是相對的現實，而不足為究竟的真實——性。這可以略舉二義：一、業果如幻之隨類別識相對性。例如人的認識與旁生等的認識不必同，因眾生的業力不同，所感果報不同，形成一類一類的眾生。從各類業感六根而發識，所幻見而了知的法相，也就不能相同。在各自類中，可以安立為各各的真實；而總論眾生所見，即不過是相對的真實。二、心境如幻之隨智別識相對性。即使同樣是人，由於根識的大體一致，似乎可以發見諸法的真實，但小孩所見者與大人所見不一致，原始人類所知的世界與近代人類所知的世界也大大不同。由於智力的增進，不斷的改變，不斷的修正，不斷的深刻，不斷的擴大；過去看為絕對真實的，不是被廢棄，便是被修正，什麼也不是絕對的真實性。

陷於自性見之中，不能徹底掀翻過來，是再也不能體會究竟法性的。唯有從聞思修中，掃除自性妄執，聖者才能在相對的一一相上，體現諸法絕對的畢竟空性，特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。所以未能徹證真如以前，不能通達諸法的真實性，都不過理解一些相對的現實、相對的真理。必由引發無漏般若，證諸法的如實性，才能與諸佛一鼻孔出氣，平等平等，無二無別，究竟究竟。從修學的過程，可以說：藉緣起幻相以悟入法性。但這還是加行觀中的二諦觀察，由世俗入勝義。真能通達諸法實性，那時無能無所，不因不果，即一切因果能所而離一切因果能所相，不可安立，所以說「凡所

有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」——即諸法如義。

第三節 體、作、力

體，對用而說。體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常。」性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。體與性也有同一的，如薩婆多部說諸法各住自性，自體也即自性的異名。然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全的實體不同。總之，佛法說體，指一一法的自體說，不作真如法性等說；真如十二名中，沒有稱為體的。現存的龍樹論裡，也沒有以體為本體、本性的。此中，體、作、力三者合起來說，別處也不曾見到。然在《中論．觀作作者品》中有大同的詞句，有作如是說：「現有作、有作者、有所用作法。」此中所說的作，即佛典常用的「羯磨」（karma），即是業。作者（kāraka），即能起作用的假我或法。如外道以世間一切作業歸於神，以神為作者，或以自我為作者等。佛法雖可說有作者，但這不過是順俗假說，並無真實的作者。如說眼能見，見是眼之用，即假名眼為見者。

故此處所說作者，與體義相當。依《順正理論》卷三解作者有二家：一、約一一法的自性——法性說，二、約因緣和合相續的假名說。依中觀說：離眾緣和合，無有別存的作者，即別存的作用也沒有；作者與作用，皆不過依緣和合的假有。如《華嚴經》說：「諸法無作用，亦無有體性。」由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。《中論》三名中的「作法」，羅什每置一「所」字，如：「諸可有所作」、「無所用作法」，原語為 kriyā，指所有的作用或力用言。作即運動，所以或譯為力、用、作用等。這樣，今以論的作（業）、作者、作法，配合於體、作、用三者，即是：體即作者，作即是（作）業，力即作用，如將作與作法合名為「用」，即成為體與用。體用與性相不同：相是「形他以顯自」的；如說白色，白即不同於黑，有不同於其他的特相，知道此法是什麼。凡所認識的，必有與他不同的特殊形態，依不同他法而知是此法而不是彼法，即因此相而知某法體性，這是性與相的主要意義。

體與用即不同，用指法體的活動（此用不同於彼用，也可以稱為相的，相廣而用狹），也與他法有關，但不同相的以特殊形態而顯出自己，用是從此法可與他法以影響，從影響於他而顯出此法的作用。所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。《中論》說「現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報」，可知即依法的作用而知有因果。因為，凡是存在的——法體，必有作用；有用，決非自性的，必然地關涉於他法而成立的，即由作用關係於他法，說為因果。對於作用，《順正理論》卷五二有二種釋：一、約正現在的，名為作用；二、約過去、未來——不現在前所有力用，即名為功能。體與用，依佛法說，是不一不異的。如從眾緣和合而成的，即是體，指緣起和合性的總體；用即和合性上所起的種種作用。體與用是不可以相離的，但也不即是一。作者與作業，即體與用的關係，如《中論．觀作作者品》說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」作者的動作，即指事業。

常人每引起錯覺，以為另有一物名為業，作者是作者，業是業。論頌正破此以作者非業，而成為別於作者之業的。由作者而作業，故應作者不離作業。業義有寬有狹：狹即吾人造善業、惡業，名之為業；寬則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。凡是作者即有業，有業必有作者，作者與業是不一不異的。作、力雖可以總名為用，然作與力別說，到底有什麼意義？約法的現在作用說，二者是無差別的。因為法必有用，用即是力，也即是活動，活動即是業。但作用，專在當前的動作說；業卻動詞而名詞化的，即通於過去、未來。如眼見的見，是一種動作，然見也可能作為一件事情。如說人作善業、惡業，此即依人的身心活動而顯業相，業即動作之義。依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法法不失，勢用仍在。剎那滅入過去，不像現在那樣有明顯的活動，即動作的潛在——過去化；在名言上，即動詞的名詞化。所以依作用和業的字義去解說，事業的業與作用的用可以作如是觀：對現在當前的法體，名為用或作用，亦可名業；

對剎那滅後的法——作者，即特名之為業了。《順正理論》作用與功能的分別，意義也大概相同。體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如

是的相對差別。

第四節 因、緣、果、報

先說因與緣，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裡，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，生於正見」，二因二緣，即是多聞熏習與如理思惟二者。由此觀之，因與緣不能說定有差別。但從文字使用的習慣去考察，也可以說有一些差別。如處處說為因果，而不說為緣果。又，只見名為緣起法、緣生法，不曾見名為因起法、因生法。由此名字的應用不同，可以看作：緣約法的力用說——古人解說為「有力能生」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。因則約法的性質說，如世間有種種差別，各有相生相依的關係不同，即成各各的因果系。所以因有顯示法體的性質，緣從力用而得名。還有，依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：(一)、是緣起，(二)、是四緣中的因緣，(三)、是因與緣。因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。梵文有一言、二言、多言。「因」字多用一言，即表示是單數的；「緣」字用多言，即表示是複數的。可見緣是種種和一般的，因是主要的。一法的成立，必依種種緣而成；在此種種緣中，最主要者名為因，一般者名為緣。這樣，因與緣可作這樣的分別：一、因顯體性而緣明作用；二、因為主要的而緣為一般的。論到果與報，對因而說果，有某種因即得某種果。報也是果，不過是果中的特別果。梵語 vipāka，奘師譯為異熟，報即異熟的古譯。異熟，即異類而熟，因是善惡，果為無記。但這如大眾部說善因感善果，惡因感惡果，即沒有異類的意義。所以，異熟的本意，應為異時而熟，即過去的業因感今後善惡的結果。報指果中有善惡性，與一般的因果不同。佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為報。因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名因果。

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子；眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」字。界與法的語根 Dh□ 相同，有持義，有任持自相、不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去

分別的。在《阿含經》裡，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同、異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首），即落入多元實在論。他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界。各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的、不失自相的。他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。經部師及唯識者，不同意這種三世實有論，但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中；法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」界字，本義為種類——同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生、耳從耳生的自性緣起。依中觀者說：不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子生無量無邊現行，這與因緣說的精神也不大恰當。佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。若看成自性存在的、已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一

切法都無不遍在一切法中。但佛說因緣，那能這樣的寬泛、不著邊際！因緣說的主要意義，在指出較主要的切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？故因緣論可不必講到那樣玄妙寬泛，除了某些主要的因緣外，其餘的一切雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。有些學者，讚美圓融，於是主從不分、親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正都無法說明。故因緣論必須從何者為生法的主因、何者為生法的疏緣，以明因緣生法。中觀者既不同法法各有自性的各從自種、其小無內的緣起，也不同一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。唯有能知因果緣起的本義，才能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

因、緣、果、報，《增一阿含》裡講到四緣，迦旃延尼子創說六因。各家的說法多不同：像薩婆多部說有六因，《舍利弗毘曇》說十種因，《瑜伽師地論》也說十因，《成實論》說三種因，《楞伽經》說六種因等。關於緣，如通常說的四緣，《舍利弗毘曇》說十緣，南傳的論中有明二十四緣的。這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。例如母子，母是因，子為果；子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。又如紗為因，布為果；此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。因果是可以有各式各樣不同形態的。

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？《大智度論》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。」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？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《大智度論》卷七五說「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道」？「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。《大智度論》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，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。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。中觀者說：五蘊和合，實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。頌文說「非無，此即決定義」，在佛法的緣起因果法裡，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不

能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。佛法的因緣生果也如此，果不即是因緣，亦不離因緣，這是中觀宗的因果特義。不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，果的自性是決不可得的。不即因緣，所以如幻的果事用相宛然；甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。

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：凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生、能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。如無明緣行乃至生緣老死，無論說它是三世因果或二世因果，總是有它的前後性。如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而轉」，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，《大智度論》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。《大智度論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。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。

上章曾提到：一切法剎那滅，何以能一期相續？如「大地劫住」、「人生百歲」，雖知道他剎那不息的在變，而到底是一期相續了。這應加以解說：凡是某一事態的存在與消失，無不由於因緣，確乎是「此有故彼有」，「此無故彼無」的。但因緣與果，有親疏的差別，有層次的差別。這是說：一

法的存在與生起，是由極其複雜，甚至說以一切法為因緣而起，但在極複雜的因緣中，有主因與疏緣，總是由主因（也不是唯一的）限定其特相，由種種疏緣助成他，如引業、滿業之類。某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有；只要因緣——實在是主因沒有大變動，那疏緣雖有些變動，或有或無，某法的存在，能延續下去。進一步，此主因與疏緣的存在，本身也由於因緣決定的，也是只要主因不變，即使疏緣有些變動，還是能一期相續的。在這層層的因果網中，儘管是緣在變，因也在變，但在主因還能延續以前，果相能延續下去。如主因所依的主因變了；或疏緣的變化過大，影響主因的存在，由於主因的突變，那果相才不能延續原有形態而走上滅無之路。延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。要知道：果事的幻相，依於因緣；因緣是無常的，依因緣而有者，即使是延續，實際也還是剎那變動的。因與緣，即使維持原有的形態，但主因與疏緣所依的主因與疏緣，層層推論，是不能一無所變的。例如：某法以甲因及乙、丙為緣。此甲因又以丁、戊為因，己、庚為緣；乙緣又以辛為因，壬、癸為緣；丙緣又以子、丑為因，寅、卯、辰為緣。假使第二剎那，甲因仍以丁、戊為因，而以己、巳為緣。那甲因雖以主因不變而維持原有的形態，而實則疏緣已漸變，依因緣而成的甲，與前剎那也不盡相同了。假定乙緣的主因變化，丙緣的主因未變，那麼，某法的疏緣，已僅是丙緣及新起的午、未為緣。此第二剎那的某法，甲因未變而實際也不盡同，乙緣消失，丙緣還在而有午緣、未緣的新起。此時，雖主因的甲大體仍舊，而某法能延續原有形態，而依甲因及丙、午、未緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。近人說質變與量變，即近於因變與緣變。然在剎那生滅的如幻觀中，因不變，或說依主因形成的特質不變，不過相對的假說，實則此因或質，也未嘗不在潛移變化中。由於主因疏緣不息的變，不離因緣而有果事，果相也不能不在剎那變化中。由於果相的不即因緣，所以在主因的相對安定下，果相能一期延續。剎那即滅與長時相續，毫無矛盾。也可以說：絕無自性所以剎那滅，不即因緣而幻相宛然所以能相續。

卷009

第九章 現象與實性之中道

第一節 太過、不及、中道

緣起是側重於現象的，性空是側重於實相的、本性的。依佛法來看，現象與本性的中道，是甚深的。佛法的說明諸法實相，以此相對的二門——緣起與性空為方便。從緣起明性空，依性空明緣起，如不能適中的恰到好處，即有太過與不及的誤解。本來，佛法以內的各宗派，對於空有，都自以為見到了中道義；然在把握空有中道義的中觀者看來，各宗派所了解的中道，近於中道而多少還是不偏於此即偏於彼，不是太過便是不及。

一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。齊智林法師與隱士周顒倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智林與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云：關中高勝，乃舊有此義。」羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過，傳到江東，要遲一些。其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顒的三宗說：(一)、以空假名破不空假名，(二)、以不空假名破空假名，(三)、以假名空雙破二者，為中道正義。後來三論宗，即常談此三宗。

「不空假名」：如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠嚗栗。」此說：諸法從緣起，緣起無實性，所以名空，而假名是不空的。緣起無性名空是真諦，假名不空是俗諦。此不空假名宗，古人比喻為如鼠嚗栗，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食栗中仁盡而殼相還在。這因為他們以為現象界不能什麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，但以為若說有，即應當是不空，這即不能與空相成而無礙，即不能恰當。主張假名不空，所以對於空義的了解還不夠，這是不及派。

「空假名」：不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。此宗以為：從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦；以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此

世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。」我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。此空假名者，以為空是連假名也要空掉的；空是能破析假有而不可得的。此宗以為真諦空，能空破因緣假有，即空得太過了，也不能把握空有之中道。他雖承認一切法空，但不能即空而善巧安立於有，成為得此無彼、得彼無此的二諦不相及，這是太過派。

「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」如此方可說為中道，古三論師取此為正義。此與天臺家的即有即空相近。《菩提道次第廣論》，西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：(一)、極無所住，(二)、現空如幻。《菩提道次第廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空、即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：諸法假號不真，譬如幻化人。非無幻化人，幻化人非真人也。」三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

二、藏傳的中觀三家：《菩提道次第廣論》，抉擇中觀見，先破除太過與不及的兩派，然後確立自宗正見。

「太過派」：主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提，無不能破，此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。但所以執空能破除一切法者，理由有四：(一)、一切法不外是自生、他生、共生、無因生；四生既不可得，即一切法不能生。(二)、一切法不出有無等四句，龍樹菩薩廣破四句都不可得，所以一切法畢竟不可得。這兩個理由，由於他不能如實了解一切法空義，致有此種誤解。空，本是空卻自性的。破

四生及四句等，是說假使諸法是有自性的，那麼諸法不是自生，即是他生；不是有，即是無等。但龍樹論中破四生，即顯假名緣生，緣生是無自性的，故非破自性生的四生所能破。(三)、觀察法空時，一切法是否能觀察得到？在一切法空觀之下，無一法可得，所以能破一切法。(四)、如以為有法不可破的，此不可破的一切法，是不是由量成立的？量，即正確的認識。對於所認識的能恰到好處而得之，此所得的是由量成立，可說為有。但經中說：「眼耳等非量。」非量，即不是正確的認識，即六識所知的一切法，皆為不能由量成立的。此二種理由，約認識論說。中國所傳的中觀者，向來發明此義的不多。印度後期佛教，認識論特別發達，中觀者也重視起來。觀一切法空時，不得一切法，即以為能破一切法，這是太過派的誤解。一切法空，是因觀自性不可得，即由自性不可得而說為空，非一切假名法也不可得。要知觀察到觀察不到與破不破不同。如以甲為有，觀察甲而不得，此觀察不得即是破此有。如不觀甲而觀乙，觀乙時雖不見甲，但不能說甲是沒有，不能說可破甲是有。所以，觀自性不可得而說一切法空，不觀緣起假名為有，不能因此說觀一切法空，即能破緣起假名。又，觀空屬於勝義慧，建立緣起屬名言識。依勝義智說眼等非量，但世俗緣起假名的一切法，依世俗名言量而假立的，還是可以依有漏的心識量而成立，不能因此而說一切不成立。以一切法空為能破一切法，當然是誤解中觀義的太過者。但如《菩提道次第廣論》的自宗，從自性與緣起、勝義與世俗的差別立論，不得意者，或許會落於不空假名的窠臼！

「不及派」：《菩提道次第廣論》中曾引述此派的解說。此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「(一)、非由因緣所生，(二)、時位無變，(三)、不待他立」。觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。宗喀巴評此為不及者，以為他所說的「非由因緣所生」為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。佛法中無論是小乘、大乘，無不承認諸法是因緣所生。若觀一切法因緣生即可破除自性，那麼小乘各派也應該能破除自性！中觀者如何更對破小乘而明無自性？可知觀察因緣所生，實並不能徹底的破除自性見、得

到解脫。「不待他立」，即不待因緣生，這也是小乘各派所同說的，故此義亦不夠。不待他，即獨立性；時位不變，即常住性。常住、獨立，雖是自性的含義，然破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空。如破除了外道的常、我，小乘的無方極微等，不就能悟證法空。這分別妄執雖除，然生死的根本——俱生的自性見，並未破除。

這樣，宗喀巴以此為不及。此宗自性的三義，與我上面所講的實有、不變、獨存的自性三義，大體相近。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。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。這裡有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性。龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義（如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性），決不能說觀察緣起不能破除自性、「非因緣生」不足以攝盡自性的全體。

佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的，法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！佛說：因緣生義為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦

中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

《菩提道次第廣論》中於破太過與不及後，提出自宗的正見，即是月稱論師的思想，稱為應成派。應成派以為：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。承認一切法空，即假有法也不承認有自相，與自續派的不及不同；雖承認一切法空而不許破緣起，故又與太過派不同。

三、印傳之大乘三家：遮太過與不及而顯中道，可作多種說明，現在再略說印度的大乘三家。太虛大師分大乘學為三：(一)、法相唯識學，(二)、法性空慧學，(三)、法界圓覺學。我在《印度之佛教》裡，稱之為虛妄唯識系、性空唯名系、真常唯心系。此大乘三系，可從有空的關係上去分別。

「性空者」所主張的：一切法畢竟空，於畢竟空中能成立緣起有，這是中觀宗的特色。這即是「以有空義故，一切法得成」。其他各派，以為若一切皆空了，豈不破壞緣起？故另立不空之有。而不知諸法之所以是畢竟空，就因為他是緣起有；因為諸法是緣起有，所以諸法是畢竟空。若真的了達緣起有，必能通達畢竟空；通達畢竟空，也必能知緣起有。太過派執空，對緣起的應有者不能善巧的知其有；不及派執有，對於應空者又不能如實的知其空。進一步說，對於有而不能善巧的知為有，則對於空也即不能善達其空。反之，對於空不能善巧的知其空，對於有也即不能善達其為有。失空的即失有，失有的即失空。中觀者空有善巧，一切空而不礙有，一切有而不礙空，這才是善取空者，也即是能善知有者！

「唯識者」，可說是不空假名論師。《瑜伽師地論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空、有自相，世間、出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

「真常者」，自以為是「空過來的」。對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的，這即我所說的真常論者。他們以為：

空是與小乘所共同的，有些人止於觀空、以空為究竟，這是不圓滿的。頓根利智的大乘學者，從空透出去，能見不空——妙有。《楞伽》、《勝鬘》、《起信》等經論，都是承認妄法無自性，但皆別立妙有的不空，以此為中道。他們所講的不空，是在真如法性上講的，是形而上的本體論、神秘的實在論。唯識家所說的有，側重於經驗的現象的，所以與中觀者諍依他不空。這從空而悟證的不空——妙有，與中觀所說的緣起有不同。中觀的安立假名有，是依緣起法而施設的；不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。迷真起妄，不變隨緣，破相顯性，都是此宗的妙論。所以要走此路者，以既承認緣起法空，即不能如唯識者立不空的緣起；以為空是破一切的，也不能如中觀者於即空的緣起成立如幻有。但事實上不能不建立，故不能不在自以為「空過來」後，於妙有的真如法性中成立一切法。此派對於空，也還是了解得不夠。因為空而不得其中，太過了，以致無法成立一切；這才轉過身來，從妙有上安身立命，依舊是真實自性不空。

大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠，失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」的。唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息；但法法畢竟空、法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

第二節 即、離、中道

太過與不及，側重在從緣起以明空，現在從現象與本性的綜貫來說。現象與本性，關涉的方面很廣，如外道以及一般哲學上的本體與現象、實在與假相等，都可說與此論題有關。對於現實的宇宙、人生，要能把握到它的究竟真相，無論是說明上、悟證上，都不能不分別，但又不能分成判然的兩截。從相對的差別說明中，此現象與本性，或緣起與性空，此兩者的關係究竟怎樣？現象在本性之外？還是在本性之中？此一問題，在佛教、神教與哲學上，有多種見解的不同。

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門。婆羅門教的基本思想是本體論的、一元論的，以為宇宙與人生是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。如說五蘊、十二入、十八界等，是分析的；說無常、無我、無生等，是否定的。此是初期佛法的特色。佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。後來的佛教學者，有的不得佛意，執有差別之事相，對於世間出世間、生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。到了大乘佛教，特色即從本性的平等一味上，評破小乘的各各自性差別，說明真如法性普遍而平等。因此，大乘佛法又極容易被誤解而轉計到本體論、唯一實在論去。其實，聲聞佛教破除常、一、我、實在，而所證並不落於種種的差別。大乘佛法發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是「破二不著一」的，也並不落於唯一、本體的倒見。這二者，在說明上：前者重在差別的異，後者重在本性的一。確實的說來，說差別，是以此為方便，說明現象不即本體而不可一；說平等一味，是以此為方便，說明現象不離本體而不可異。若能真的把握到佛法實義，則知佛法是「但以假名說」，是說明實相的方便，不可偏執。經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。緣起與本性，應知為不著於相即相離的中道。此是學佛者應有的基本理解，否則為言辭所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。臺宗判四教：藏、通、別、圓，四教對於世俗相與勝義性的說明，即離不同。三藏教——主要為小乘學者，對於現象與本性、生死與涅槃、世俗與勝義，主張是差別的。通教則主張即色而空、即生死為涅槃，主緣起與本性是相即的。別教進而講三諦——俗諦、真諦、中諦，也是主張差別的。圓教則即俗、即真、即中，三諦是融即的。由此觀之，在佛法說明緣起與本性時，可說是：不是即就是別，不是別就是即。說明的方便，每似乎有所偏重，而實不可執即、執別。但此約安立言教說，若就修行體悟說，這只有二類：(一)、悟真諦，(二)、悟中諦。悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是

名但空、偏真。悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。中，即是統一切法，即假、即空而即中的。臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。悟偏真，現象與本性是不相即的；悟圓中，假與空是相即的。但這是從悟境而方便說明的，在如實的悟證時，決不執取為是即、是離的。

從言教安立上講，各宗派關於緣起與性空的建立，是否善巧，是否易於使人誤會而落於二邊，不無可以評論。現舉大乘佛教為例：原則的說，凡是大乘佛法，都是談二諦的，都以二諦為不即不離的。唯識、中觀、天臺、賢首，都這樣說。如細探各宗安立的言教，即知各宗或不免偏重。唯識家重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》說：唯識抉擇二諦詳世俗，抉擇二智詳後得。側重是可以的，但因偏重於世俗、後得智，所以在說明上即不免傾向於差別，作出差別的理論。如說圓成實與依他起是不一不異的，而依他起是有生滅的，圓成實是無生滅的；依他起可說種現熏生，圓成實即不能說。在安立染淨諸法時，側重於依他起，圓成實好像與依他起的現象界毫不相關似的。因此，有些學者對唯識家的說法不能滿意。依他是無常的，圓成實是常的；依他是差別、生滅的，而圓成實則是無差別、不生滅的。唯識者雖說依他與圓成不離，到底使人覺得他的依他與圓成僅是不相離而已，而實是差別的。從依他起上遠離遍計執，即悟圓成實，依他與圓成可說是不離的。但反轉來，從圓成實到依他起，則竟然不能看出有任何關係，所以有人覺得唯識不夠融即。依唯識家的見道證真說，本側重於偏真；在言教的安立上，又重於世俗法相，所以結果是不免偏於差別。有人批評它：這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

如賢首家，《起信論》等也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真，全事即理，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的；反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。從本性現起一切現象，即性起法門，這是唯識學者所不談的。禪宗六祖也曾說：「何期自性能生萬法。」這是說：本性與現象，二者是不可分的

，現象是本性所顯現、所生起的。這種說法，在一般的哲學界也極為流行。賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。即俗而真、即真而俗，在賢首宗還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。如天臺宗的性具法門，以為十法界一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。賢首家雖說圓融不礙行布、行布不礙圓融，其實是偏於相即。有人說：這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

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

中觀者的二諦中道觀：緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前，這與唯識家不同。唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，中觀則說無自性與緣起相即相成，彼此有深切的關係。「以有空義故，一切法得成」，諸法本性空，即是現象之可能成為現象的所以。然而現象之所以有無限差別，不是以此空性為精神或物質而後成為現象的差別。諸法是眾因緣相依相待而有的，差別的現象，唯有在因緣法上安立，決不在性上說。這與自性能生萬法，一真法界現起一切的思想，根本不同。如此處是空地，才可以造房子；這如法性本來空寂，所以有現象的可能一樣。但僅有空地，還不能就有房子出現，必需以磚、瓦、木、石、匠人、設計、工作，才能有事實的房子。所以，「以有空義故，一切法得成」，這是從緣起本相以說明其可以成為現象；而所以成為如此現象，並不以空為能力、材料，不以空為現出一切現象的根源。性空與緣起，如鏡的明淨與影像一樣，不明淨，即不能現一切影像；但不能說明淨即能有一切影像，影像還需有人、

樹、花、物的因緣。於明淨中能現一切影像，可說影像就是明淨的；影像現前時，也未曾不明淨。從明淨說，這是平等一如的，有影像如此，無影像也如此。但現起人等影像，必需明淨，而非但由明淨，不需人物等因緣；也決不因鏡的明淨平等，而所現的人物花草影像也無有差別。人物花草的影像如何，主要還是受人物花草的因緣關係而決定的。這樣，緣起與性空，從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；雖不離平等，然差別相宛然不失，並不因空性平等而諸法也就無差別。同時，也不因諸法差別而空性也差別。中觀者於性空與緣起的抉擇，與唯識家不同，即在「以有空義故，一切法得成」；與天臺、賢首不同處，即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。然這裡要鄭重指出的，性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說，聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。唯識者說依阿賴耶種現相生，是從現象方面說的。中觀者說「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起；要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。佛法的不同於神學及玄學者，出發點是現象的、經驗的。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許本性可以生緣起或轉變為緣起的。本性，不是有什麼實在的本體或能力。佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說從體起用。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

熊十力的《新唯識論》，對佛法的批評是：佛法說一切法即空空寂寂，而不能說空空寂寂即一切法。熊氏的意思，佛法不能說由空空寂寂的本體而

發現為一切法，以此為佛法的缺點。其實，佛法何嘗不能說、不會說，也還是說空寂即一切法，但含義不同，不許從空寂體而現為一切。向來一般的神教與玄學者對於宇宙人生的說明，有一個極基本的假定，即以為必需從一實在的本體而發現為各式各樣的差別現象。如婆羅門教、猶太教、基督教、回教等，都主張在一切現象之上，有一能造的上帝之類。這種思想，一般人極易於接受。因為將一切法的究竟看成是實在性的，而實在性又是一切法的本源性，於是擬人的上帝創造萬有說依之而生。後來的玄學者，雖不說上帝為宇宙的根元，而以為有一實在的原理或本體；由此實在的本體，產生一切現象，顯現一切現象。他們的根本動機，即要在一切現象外，另找一個本體——或高高地在一切現象以上，或深深地在一切現象之後。他們的基本論題是：本體如何能發現為現象，本體與現象有何關係？某些玄學家覺得本體不應離現象而存在，於是想像一與上帝具有同等性能的本體，以此本體可以生一切法，而本體即在一切法中，成為汎神論的、玄學的、實在論的。熊十力也說：舉體即用，全用即體。其實，如掃除本體生現象的根本假定、根本妄想，那必然為即現即空、即空即現；頭頭上現，法法上明，何必要堅持從本體而發現為現象？如水相與溼性，即水即溼、即溼即水，還談什麼從溼性而發現為水相？玄學者坐在無明坑中，做著從本體生現象的迷夢！還以為佛法偏（不能說即空空寂寂而生生化化的）而不即，何等可笑？佛法不是尋求萬化本源以說明萬化如何生起的玄學，佛法是在現實經驗界中體悟離卻迷亂的本性空寂。空性、真如，都非另有實體，即是現象的當體、真相。因人們認識的錯誤，所以覺得諸法有實性，甚而想像有一實在的本體而從此現生一切。佛學者如想像從本體而顯現為現象，即轉而與一般神教、玄學者類似，即不能顯出佛法異於外道的特色。

世間也有不承認形而上學的本體者，即經驗論派或現象論派。此派以為神教、玄學家的本體，是幻想的產物，是以自己的推論為根據而建立的，他們根本就沒有見到什麼本體。這極有理，但又多少偏於一邊了！中觀的根本義是：一切法的真相、本性，要適如其量的去把握它，不能為錯亂、顛倒的認識所蒙蔽。離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、

實相，而非別體。這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。但本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的本體論也不同。總之，依佛法看，他們都是偏重了一方面：重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性；重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。這些，都不能正見中道，不是執事廢理，就是執理廢事。唯有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。

卷010

第十章 談二諦

第一節 總說

二諦，為佛法中極根本的論題。佛法的目的，在乎引導眾生轉迷啟悟，而引導的方法，即以二諦為本，故對二諦應求得確當的了解。嘉祥、窺基都有《二諦章》，其他各派也無不重視。《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」從教義說，佛以二諦的方式為眾生說法，故對於二諦不能確當辨別，即對於佛法也不能了解。《十二門論》說：「若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。」修學佛法，不外為了自利、利他、俱利，這可見修學佛法，應該對二諦徹底理解一番！

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，為凡聖二諦——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，名為世俗諦。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。佛法教化眾生使他從迷啟悟、從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。對二諦雖有各樣的解說，然主要是使眾生從迷執境界轉入到聖覺的境界。眾生因無明妄執，計一切法為真實有的，由此引起生死流轉。要使眾生解脫，即必要了悟諸

法是非實有的，悟得法性本空為勝義諦。所以青目《中論釋》說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」

諦，有不顛倒而確實如此的意思。世俗是浮虛不實的，何以也稱為諦？世俗雖是虛妄顛倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。一切世俗法，從世間的立場，也可以分別錯誤與不錯誤，世俗諦是世間的真實。究竟的真實，當然是不二的，然因凡夫、聖者的境地不同、觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實。如以凡情的立場，說色等法是真實的，空性是理想的、不現實的。空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名為第一義的，即特殊的。但不是凡情所能理解的，決不能因此而可以否定它，因為這在聖者也還是真知灼見的，聖者間也還是共證無別的。其實，一般常識所認為如此如此的，在科學界，已每每不以為然；科學的許多事理，也並不是一般人所認為如此的。但科學所證明為如何如何，決非一般的境界所能否認。如科學者說太陽是恒星，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。又如常人見桌椅為堅實的、不動的，而在科學界，則以為是電子群的沖激，雖不斷的在動，以能維持其原有的均衡，故一般人還以為是堅實的、不動的。當然，一般科學的論證，僅是常識的加工精製，還不是佛法的第一義諦，但也可藉此知道凡常的情境並不即是究竟真實的。由於智慧的淺深，可以有不同的世界觀，此各各所見的，在自類的知見上，各有它相當的確實性（《瑜伽師地論》分世間真實、道理真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實，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。所以從聖者的境界說，具足二諦；從它的淺深上，可分為不同的二諦。

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、「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，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

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。

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

第二節 二諦之安立

從凡聖二諦為本，展轉深入，比較容易悟解，但要以究竟的中道二諦融貫前前的二諦。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為成佛。佛所以為佛，即徹見空有的融貫而得其中道，也即是能見不共聲聞的二諦。《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二緣起如虛空不可盡，是菩薩不共中道妙觀。」緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能不盡有為、不住無為，悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的衡量，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」。眾生無始以來，有無明故，執一切法有自性，以為一切法都是真實自性有的。依此，世俗有的，於凡夫而稱為諦；聖者能通達如幻假名，即世俗而非諦，因為世俗的事相都是顛倒虛妄的，不能稱之為諦。此世俗諦，可通於「實有真空」的思想。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，那麼「幻有真空」、「妙有真空」的俗有，仍不失其為諦。故約凡情的諦執說，無明實執為諦；約如實知世俗說，聖者世俗也可名為諦。

從凡聖二諦說，世俗諦，諦是不能離幻現的。從差別的觀點，雖可說世俗是如幻現的，以凡夫愚癡而執為諦實有；此諦實執為一類，如幻現又是一

類。但從凡夫的境界說，凡是諦實的，不能離幻現而存在。凡夫心境的現相與諦實相，不可機械的分開，以為這是幻現、那是實有。在凡夫直感的認識上，有此法現前，即有諦實相現前。一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。也就因此，觀凡情的諦實相不可得時，如幻現相每是畢竟不起而都無所見。唯識家雖重於依他起及遍計執的差別說，但也有此義，即凡夫位的染依他，即是遍計所執性，諦是不能離開現象而安立的。反之，離諦實相的性空，也須在現象上觀察，如色性空、一切法性空，不能離現象而說空（利根見道能即空而有，因此才有可能）。但凡情妄現的諦實性雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性的，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。凡夫位中，不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。唯識家說三性，即偏重在遍計執性不是依他起性，由此竟引起不許依他性空的偏執。中觀者說二諦，重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥無一切，或轉為形而上的實在論。

世俗一般的認識，每以為可分二類：一、非真實的，二、真實的。如陽燄，見為水相，而不是真實的水，是假的；見清冷的水，以為是實有的。前者，一般的認識也能了解為不實的，而後者，一般人都以為有實性的。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：以為青黃色等，是有實在自體的，是勝義有；相續和合的現相，是假的，是世俗有。依中觀者看來，此二類中一般所謂不實的，並不全是主觀的產物。如遠望馬路，越遠越狹，但路何嘗是越遠越狹？認識的越遠越狹，是錯亂的，但並不是主觀的錯誤，因為這還是因緣關係而現為如此的。就是用照相機去照，也是越遠越狹的。又如放筆在水杯中現有曲折相，此筆的現為曲相，也決不僅是認識的錯誤。這些錯亂的現相，幻、化、陽燄等等，是假的有，也即是空的，但不是什麼都沒有，不過此不是實相，是錯亂的幻現罷了。龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」說錯亂，說假名，說空無實性，不是什麼都沒有。空宗說空不礙幻有，即以此為理論的依據。反過來說，一般人所見為千真萬確的，也並不就是實在的。如薩婆多部以青黃赤

白色為實有自性的，但依科學者說，這不過光波的深淺強弱所致。如光線起變化時，所見也就不同了。如有人以體積為實有的，實則不可析、不可入的極微不可得，即不會有體積的實性。容積的擴大與收縮，並無固定的實體可得。

這樣，一般人以為千真萬確的，不見得就實在如此，而一般人以為是虛假的，也不見得全屬子虛。世人每以此二類為一假一實的，機械的劃為二類，實在不可以。這二者，中觀者以為都是如幻假有的，都是錯亂而妄現的。如以某些為實有的，即對於緣起無性的真義未能了解。其實，人類一般認識的世俗境，可分為常態的與變態的。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，常人極難了解為虛妄亂現，即名為正世俗。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，唯有無知識的童稚，才以為是真實。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」。經中常以此為喻，以表示蘊、處、界的「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，見為如何如何。凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。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，以及見繩為蛇、見杌為人等等，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，即可以世智而了解為虛妄的，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。即此而悟為虛妄錯亂，以易解空比喻難解空。易解空的

幻、化、影、響，也還是可見可聞的，宛然現有，心境間有一定的規律。一般以為諦實有的，也還是虛誑的、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙因果法則的確立。

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，如執繩為蛇，執世界為上帝所造——錯覺、幻覺，可以一般正確的知識來破斥。但僅知這二者的虛妄，是不夠的。屬於境相的誑惑，如童稚也執為實有，但由於知識的發展，常人即易於了解是空了。色等正世俗，常人也見為真實的，雖難於了解非真，但經勝義的觀察，即能了悟為虛妄的性空的。從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類，僅為知識的淺深不同，即世俗識與勝義智的悟解不同，在極無自性而現有亂相說，是一致的，所以可以緣起的幻化比喻緣起的色聲。這也許有人要生起疑問：理解諸法性空，如對於水中月、鏡中像了知是虛假、不實，即應通達性空緣起的道理。緣起性空，不是某一法的，是法法皆如此的。而小乘學者以及世間學者們，也有能知水月、鏡像是假的，為什麼他們仍不能了達性空緣起的真理？要知一般人與一般學者雖也知水中月的非實，不得緣起性空的正見，原因在他沒有真徹的了解中觀的假有義、性空義。一般人雖以水月為假有的，但同時仍執另有真實自性的存在，如天上的真月。他們總是以為假與實是相對的，依彼實而有此假的，這即不能正知中觀者所明的假有義，不能通達緣起的正義，也就不能悟空性而得到解脫。中觀者通達諸法如幻緣起時，決不另外安立什麼真實的，觀一切是相依相待的假立，這才通達一法時即能通達一切法。所以在了解諸法的性空緣起時，不是依彼真月而說此水中無月的。必需達一切如幻，理解根、境、識的不實性，進而反觀到我我所的非有性，這才徹悟一切法假有而通達性空，也才能由達性空而得到解脫。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：眾生於一切現象而執為實有，聖者即於似有的現象中，知道是無自性空。如經說色空、受想行識空，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，是處處執為實有的，現起種種錯亂顛倒的；聖者以勝義慧破除凡夫的實有妄執，通達諸法平等一味的空性，即稱為勝義。勝義有如實與真實的含義，所以勝義諦也即是真實諦。眾生顛倒，於無性法中執有自性，亂相亂執。聖者能見諸法無性，畢竟皆空；以無虛妄顛倒亂相，故性空即稱如實、真實。一切本空，今能徹見法性本寂，豈不是如實？約此義說，性空名勝義諦，不是說另有實體可得而名勝義諦。經部師以真實有的為勝義，所以不許無為是勝義諦。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、遍通一切的；故經中稱此為法性、法住、法界。勝義諦不可想像為什麼實在本體，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「汝今聞說世諦，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，故應了解其為世俗，不應執為實義。薩婆多部以為是勝義有的，有真實的自相，故執有極微等自性。此即於世俗法，不知是世俗而以為是勝義，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。中觀者決不以為凡他所許為勝義有的，即中觀所許為世俗有的，而中觀者則有更高的勝義。佛說色等諸法為世俗，依世俗而成立一切法，於此色等法知其都是假名安立，緣起如幻，此即如世俗而知道它是世俗。佛說一切為世俗有，有部等執為勝義，執為實有自性的，並非有部等所執的勝義有即是佛說的世俗。所以中觀所說的世俗，於妄執者為勝義；但妄執者的勝義，並不就是中觀者的世俗。有些學者不能確了無性緣起的精義，不能於空中立一切法，以為中觀者於勝義說空，即以他宗所說的勝義為自宗的世俗。要知中觀宗義與其他各宗，論

勝義、論世俗，都是沒有共同的。中觀安立世俗，是不承認有自相的，與他宗所說的勝義不同。

有空：中觀常說世俗假有，勝義性空。但《大智度論》卷一說：「人等，世界故有，第一義故無。如：如、法性、實際，世界故無，第一義故有。」於是有人以為龍樹不一定說勝義空，所說的勝義空，是約世俗虛妄的我法說。我法在世俗中是有，第一義中不可得。但真如法性，雖然世俗中無——非世間境，而勝義中是有的。所以三乘聖者所證的真如法性，是妙有，是不空。這是對於中觀勝義空者下一最有力的質問！這種思想，在大乘佛法中是有的，但不是中觀宗。如唯識學者說：《般若經》中的一切法空，是約遍計執無而說，或約三無性說，依他、圓成是有，經中沒有顯了說。真常唯心論者與西藏覺曩巴派以為：《般若經》所明的一切法空，是約破除眾生的世俗情執，而真如法性或真我，是不可說為空的，是妙有的。龍樹論引用此文，到底要怎樣去解說？須知《大智度論》的體裁，是廣引眾說而有所宗極的。叡公敘《大智度論》說：「初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。」興皇也說：「領括群妙，申眾家之美，使異執冰銷，同歸一致。」《大智度論》確是廣引異義的，或縱許，或直奪，而以歸宗畢竟空的奧極為宗。《般若經》說「為初學者作差別說」；「為初學者說生滅如化，不生滅不如化，為久學者說生滅、不生滅一切如化」。這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。約究竟說，則生滅、不生滅一切如化，一切性空，此是如實了義說。因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不同的二者——一有一無的。所以《大智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的。若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空是究竟說。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。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，凡可以稱為有的，即世俗有，即依名言安立而有的。如依勝義觀一切法自性不可得，勝義是畢竟空。於二諦空有的異說，可依此抉擇。

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，名之為空，空還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的。然佛說空教的本義，是使眾生於世俗而離一切妄執，泯除一切戲論，因離執而體證泯絕一切的如如。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：「大聖說空法，為離諸見故。」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。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「若復見有空，諸佛所不化。」龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。所以青目說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說。」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「勝義空」即不成其為勝義，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，不能執真而為俗。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，非有非空才是勝義，這是複二諦。但非有非空的「非」，也是泯絕超越的意思，也即是空的正義。這不過是說：以空為空的空，是與有相對的，絕待是不落於有、空——非有非空的。說法雖不同，實際仍不出二諦的含義。有人以為於有、空之外，另有一非有非空，不能理解即有空而超越的泯寂妄執，仍從橫的去了解，故進而更說：有、空與非有非空，都是世俗，非有、非空、非非有非非空，才是勝義，這是複中之複，也可說圓——具足。其實，這與說有空二諦的「勝義空」，意義還是沒有什麼不同。所以三論宗說：凡言語所表詮的，心行所緣慮的，都是世俗，唯有「心行言語斷」的，方名為勝義。這樣，三論宗所說的四重二諦，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不同而差別說罷了。

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。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的。如說有是正，空是反。空義雖含有二種性質：(一)、否定它——錯亂的執相，(二)、不礙它——緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空、說非，卻不滯於有、空的總合。眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。如佛說俗有與真空，佛說的空用意是豎的、超越的，但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。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；教二諦是說明為如何如何的。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，為眾生說法」，所依即於二諦，為眾生說即教二諦。(二)、從眾生的修學說，佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的、絕對的。所以佛說的教二諦，說有，為令眾生了解為非有——有是非實有；說空，令眾生了解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道。傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦為假名，中道為實相的。一般人不知有、空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為於二諦，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令眾生悟解不二中道，不是令眾生聞有著有、聞空滯空的。三論宗以畢竟空為大用，而宗極在圓中。所以說小乘證但空，對凡夫說是對的，對佛菩薩的圓見中道即不對。學佛者應於俗有真空而不執有空，依此而入中道。

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，正統的三論師名之為中假師。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，所以嘉祥大師呵斥為：「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。但這也不過為了引導學人作如此說，若肯定執著非有非空為體，而有而空為用，也決非三論者的本意。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！

卷011

第十一章 中道之實踐

第一節 頓漸與偏圓

論到證悟，有偏真與圓中之分。在學習的過程中，論根機，有鈍根與利根；論悟證，有頓悟與漸悟。頓漸與偏圓，是有關聯性的，今且綜合的說明。

向來中國佛教界所稱頌的證悟有二：(一)、道生的頓悟，(二)、禪宗的頓悟。道生與禪宗的頓悟是不同的：道生以為證悟到的真理是無差別的，不悟則已，一悟即圓滿究竟。所以道生是主張頓悟成佛，也即是主張漸修頓悟的。在平時修集種種資糧，達到究竟時，一悟永悟，一了百了。眾生流轉生死至成佛的中間，都可說是在夢中，唯有佛才是大覺者。禪宗所說的頓悟，不是漸修頓悟，而是直下頓悟的。主張學者先求自悟本心——本來清淨的佛性，一旦廓然大悟的，即參學事畢，也有以為從此應圓修萬行。這兩種頓悟論，相差極遠。道生是約究竟佛位的圓滿頓悟說，禪宗是約眾生初學的直悟本來說。

依大乘佛法的共義，應該是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時的漸修。唯識宗說：要於資糧位積集福德智慧無邊資糧。龍樹說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。資糧不足，悲心不足，常會落於小乘的但空偏真。這還算是好的，墮於無想外道、空見外道的也有呢！初期大乘經論，說廣積資糧到無生法忍，在七地；唯識家與後期的中觀師，說在初地。此時，悟到一切法空性，遍一切一味相。空無相性，不了即不了，一了則一切了，故此也稱為頓悟的——中國稱之為小頓悟。此頓悟空性，重在離一切相的平等法性之體驗，而巨細無礙的緣起事、功德無邊的悲智事，此時都沒有圓滿。更依此頓悟的般若慧，攝導萬行，修習上進。這與悟前的事修不同，悟前修可稱為緣修，悟後修可稱為性修，即與般若——稱法性慧相應而修。

如達到性修不二，事理無礙，福智具足，方是究竟成佛。這是大乘佛法修行取悟的通規：因事修而起頓悟，依真悟而起廣行，頓悟在實踐過程的中心。至於道生的直修到成佛而頓悟，是末後的；禪宗的不重事修而先求悟，是最前的，都不是大乘佛法的正軌。

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為悟圓中與悟偏真的兩種。上面曾說到，西藏傳有二宗：(一)、極無戲論，(二)、現空如幻；天臺宗也說有偏真與圓中兩類。唯識家說真見道證真如而不見緣起，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的、二諦並觀的。考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《大智度論》說「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。然論中也曾說「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。天臺宗引《大智度論》說「三智一心中得」，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。

考《大智度論》卷二七原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」。「道智是行相」，以道智得一切智、一切種智，所以《大智度論》的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩薩位中，即道智、道種智；佛果一心中得，是一切智、一切種智。三智一心中得，或二智一心中得，姑且不談，總之是圓證的。一心中得，龍樹菩薩引述的解釋，可有三說：(一)、一心，還是有次第的，如一剎那中有先生後滅；依此，可解說為先般若智證真，後方便智達有。(二)、一念心中得，雖頓得而用不妨前後起，即頓得而漸用。這是說：悟理時，不能說但得般若或但得方便。雖圓滿證得，然慧的作用，可以有先側重此而後側重彼的不同。如一時得到多少東西，但可以前後使用，不必在同一時用。此有類於薩婆多部的或得而現前、或得而不現前。(三)、

一念中得，即可一念心中用。三論宗以為「發心畢竟二不別」的，從最初發心到最後證悟，是相應的、同一的；佛果既一心中得，菩薩也應該是圓觀中道的。

經中有處說：根本智證真如，後得方便智起化用，這是無差別中作差別說，約偏重說，是約頓得漸用說。所以初修觀行，緣起性空是要圓觀的；悟證時也必是圓悟的。三論宗否認大乘學者有見偏真的；但證偏真，是小聖的眇目曲見。西藏傳有二宗——證偏空與圓中，但宗喀巴繼承月稱論師的傳統，不承認有見道頓證圓中的，與唯識家說的根本智見真如略同。但以為緣起性空的無礙觀，是初修行者不可缺少的正見；觀空性是不能離開緣起而別觀的，要於緣起而觀察性空的。同時，性空也是不壞緣起的。這即有而空、空不礙有的中道觀，是從初修到實證間的加行觀。如實悟證時，必須破除眾生的妄執實有性，所以必是離一切戲論的。我覺得：中觀的修行者，不必自誇為圓證，或以為唯自宗能離一切戲論。總之，行者的悟證，首先要得空有無礙的正見；這是三論、天臺以及藏傳中觀者所公認的。此時，若功德不足、方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；若功德深廣、方便慧善巧，即能頓悟圓中。二者同依空有無礙的正見，同得性空寂滅的法性，在修行的路徑與目標，可說是同一的，不過因眾生根性利鈍不同，有但證偏真與圓中的差別。

月稱論師等不承認見道能頓見圓中，此即主但漸無頓。然藏傳的寶鎧《律生疏》，也分明承認有頓漸二機的。但漸無頓，與龍樹《大智度論．釋往生品》顯然的不合。依龍樹意，眾生根性有利鈍，有發心後久久修行始得無生忍的；有發心即得無生法忍，廣化眾生的；甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》，龍樹菩薩不過引用經義而已。但此所說的利鈍二根，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別。未廣集福智資糧的，或悲心不充，即須長時修習始得無生法忍。有因過去廣修眾行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，即悟無生法忍，甚至有證得圓極的佛果。龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩，七地得無生忍；由此可見，鈍根菩薩即普遍而正常的大乘根性。利根是極難得的，是極少數的。故月稱約一般說，但承認見道的極無戲論，也就是約大乘正常道說的。反之，天臺、賢首

家，發揮圓觀圓證，不但非一般行者所能，而且也不能不說圓漸的修習。禪宗的祖師禪，本是主張一悟百悟而徹底圓滿的，但結果也還是安立三關，次第悟入。

故見道的圓證空有無礙是可能的，而事實是不易做到的。玄學家每輕視直證畢竟空寂，大談理事無礙、體用不二，何曾知道實踐的事實如何，不過徒憑幻想的或增上慢的錯覺，和人爭勝而已！

第二節 緣起空有

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：(一)、《阿含經》等，要先於緣起因果、生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」。(二)、大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，性空要於生死輪迴——緣起因果中去了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？我說：依《阿含經》意，「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說「若不依俗諦，不得第一義」。田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他那裡能正見空，不過是落空的邪見。大師以為：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因為生死輪迴的因果道理不容易了解。如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之於因果緣起深信不疑。不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。關於這，佛法的正常道，應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。總之，「不依世俗諦，不得第一義」

。因此，《中論》的抉擇道諦——第二十六品、二十七品，詳談正觀緣起、遠離邪見。如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。

緣起的相有與性空，試為分別的解說；先說緣起相。

泛論緣起，即「此有故彼有，此生故彼生」的相依相待的因果性。在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起——依此說明生死流轉的因果律與還滅的空寂律。生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。障於實事真理的無明，即生死根本、煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，不是習氣、所知障。依中觀者說，這即是十二支中的無明。如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支。」此說：執因緣法為實有性，即是無明；由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生；無明不生，即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。

《中論》的〈觀十二因緣品〉，也如此說。所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除它，方得解脫。有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裡會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，執法有實自性的，是法我見；執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。無明是通於我、法上的蒙昧，不悟空義而執實自性；薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。凡有法我執的，必有人我執；離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。經論中又說「識」為生死根本，如於觀察緣起時，說「齊識而還」。此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識、薩迦耶見相應識。此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。」三界生死流轉

的種子——原因，是識。

為什麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性；此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶。」眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。《六十如理論》說：「宣說大種等，皆是識所攝。」《大乘二十頌論》也說：「此一切唯心，安立幻化相……若滅於心輪，即滅一切法。」這在後期唯心佛教的潮流中，中觀者也常提示此義，每為一般唯心論者所附會。然在中觀者的正見中，推尋此項思想的來源，本出於《長阿含經》的《堅固經》。地水火風四大，即五蘊中的色蘊。因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。

若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。所以生死根本識，若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。約見相——能所說，即是執境為實有的識；凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根元。約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。同樣的生死，根本也只有一，悟理解脫也必然同一。

唯心論，依龍樹說，也不失為入道方便。說境唯心現，這因為眾生偏執外境為實有，偏執主觀的心識隨客觀環境而轉。為針對此種偏執，使眾生了達外境非實，故特地強調主觀心識，這只是對治悉檀。若即此執為真實心或真常心，那不過是「梵王舊執」，婆羅門教的舊思想而已！

依緣起法而觀空，中觀宗說：於一切法中尋求自性不可得為空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得為我空，於其他一切法上自性不可得為法空。但我法可有二種：(一)、我即自我，

有情直覺自我為主宰者，自我的所依或自我的對象都是法。(二)、經中所說的我與世間，也即是我與法。我指一一有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。有情所依的五蘊與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。這二種我法，所說的我義極不同。你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。但此我執不是薩迦耶見，薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

《阿含經》說我空法有，此我，梵語為「阿特曼」，有自在義和真實義。自在，約意識的作用說，即自由的，能任意的支配宰制，自主而不受其他所限的。所以「我」應是與其他無關的，是個體獨存的。佛說：一切為因果相依的存在，為息息變異的存在，個體獨存的自在——我不可得。從自在義，又得出不變義、真實義的特性，這是自我的定義。佛法說空，即是否定此真實、常住、自在的我。因為眾生總是執有真、常、一的自在體——我，在生死中流轉，為破眾生此種見執，經中說我不可得，只有緣起法的蘊、界、處等。依空宗講，這話並不錯。蘊、處、界一切是虛妄的、無常的、待他的。無我，所以法是無常無我的如幻行；唯依世俗——假名而說業果身心，所以

無我。無我我所，即勝義空；有業果緣起，即世俗有。但有些學者——有宗，即以為我無而法是實有；甚至部分的大乘學者，也說我是和合假有，而因緣法有自相，這才與《阿含經》相違反。中觀者說：從緣起的幻相上說，諸法固是假有，我也是假有。依五蘊和合相續而有假名我——補特伽羅，人格、個性、因果，都可於此安立。若從執有自性說，那非但補特伽羅我無自性，法也無自性。眾生執一切法有自性，故說我無而法有；空宗說自性我法都無，幻現我法皆有，這僅是單複的說明不同。

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師、唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。(三)、我與我所執取：如說這是我的身體、我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有我所才會有我，無我也就不成其為我所了。由此可知，我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切為相待的緣起、變異的緣起、無性的緣起，僅為似一、似常、似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所？」這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

上面說過，於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執。」如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深、世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。依《中論》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。

觀察修習時，不妨我法別觀。如何觀察無我？經說我依五蘊而有，常人雖種種執我，而假我是不離五蘊假合的身心的。所以觀我性空，須在五蘊的和合相續中觀察。此可分為總別的兩種觀察：別觀，即是於色受等上各各別觀：如觀色是我嗎？受到識是我嗎？總觀，即是於五蘊和合上，總觀無我。《阿含經》常作三種觀：(一)、色（五蘊之一）不即是我，(二)、不離色是我，(三)、色與我不相在。不即觀：如說色不是我，以色無分別而我有分別，色不自在而我自在，色是無常而我非無常。不離觀：如以我為如何如何，我是不能離色等而有的。不相在觀：如觀我不在色中、色不在我中，這仍是對治從執離中分出來的。如說我不即是識，也不能離識，但識不是我；或說識在我中，或說我在識中，不即不離，相依而實不即。對治此「相在」執，即作不相在觀。此三句，或分為四句：(一)、色不即我，(二)、不離我，(三)、色不在我中，(四)、我不在色中。一是我見；後三是我所見。約五蘊說，即成為二十種我我所見。《中論》多用五求破，即於四句外更加一句：色不屬於我。有的眾生，執著色——或受乃至識——屬於我，也即為我所有的。這不過因眾生的執著，建立種種破除我執的觀門。月稱論師，更增加到以七法觀我空，即：一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。前五與即、離、相

在、相屬大同，另加支聚與形別而成七。我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種，如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。於聚執我不成，於是又執形別是我；如說房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眼、缺足、斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。

月稱論師以觀車為比喻，說明觀蘊無我。在說明無我即無我所時，月稱以燒車為喻：如說燒車，不但車不可得，車所依的輪軸等也即不可得。這樣，我空，即我所依住的五蘊也空。但這是不很善巧妥當的！試問：何不以拆車為喻？將輪轅等拆開來，車子是不存在了，可是輪、轅、柱等不能說也沒有。這樣，別觀五蘊而我不可得，那裡能即此成立我所依的五蘊也空呢？如依假有幻現說，此即非觀察自性所能破，假法是不可以破壞的。假有的車相，可以因拆離——因緣離散而不現；但焉能因此而沒有假有的輪、軸、轅相？以車為喻而說我不可得，這是約不悟車為因緣的依存假有，所以從車的因緣離散而說車無實體可得。這是無車的實性，有假名的因緣。《阿含經》以法有明我無，應作如此說。不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。如能達補特伽羅我性空，即不起薩迦耶見，也自然不執我所依、我所取的我所。約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了。不執我法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。

說到法空，觀一切法不可得，《中論》以觀察四生不可得為發端。同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生

，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

觀察諸法空無生性，即尋求法的自性不可得。自性以實在性為根本，而含攝得不變性、獨存性。所以觀察法空無生，也應從無常性、無我性而觀非實有性，即能入空無生性。觀察自性不可得的下手方法有二：(一)、無常觀，知諸法如流水燈焰：一方面觀察諸法新新生滅，息息不住；一方面即正觀為續續非常。由此無常觀，可以悟入空義，通達一切法空性。(二)、無我觀，觀一切法如束蘆、如芭蕉：束蘆，此依彼立、彼依此立，彼此相依不離，無獨存性。又如芭蕉，層層抽剝，中間竟無實在性。經中每以此等比喻，說觀緣起諸法性空。觀察法空，即在一切法的相續和合中，觀自性了不可得，即能依此離一切妄執而自證。《中論．觀法品》說：「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」從相續和合中了解無常（不斷不常）、無我（不一不異），即是拔除自性執（真、常、一）的根本觀。體證到生無所來、去亦無所至，順入法空寂滅性，此即釋迦教化眾生解脫生死的唯一甘露味。要悟證性空——寂滅，必須從緣起的相續和合中觀察，故佛說要「先得法住智，後得涅槃智」。後代的某些學者，不知即相續和合以觀察體證不常不斷、不一不異的無自性空，每墮於靜止的、孤立的——即不離自性妄執的觀察。結果，不落多元的實在論，即落於玄想的真常論。依《中觀論》義，不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有我所？滅我我所故，名得無我智。」若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。《金剛經》先明法空，也即是此義。生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

觀慧依於禪定，禪定依於戒律，三學是相依（即增上）而後能得解脫。大乘學者，尤應以菩提願為依、大悲心為本、真空慧為方便，廣行無邊大行，積集無量福德智慧資糧，才能圓修止觀加行而頓入空性。這些，別當解說。

卷012

第十二章 空宗與有宗

現在略談空宗與有宗，作為本論的結束。

中觀宗又稱之為空宗，因為他是深刻發揮空性的，以一切法空為究竟了義的，以空有無礙為本宗的特色。稱唯識等為有宗。有些學者，以為佛法是一味的，沒有空有的差別。有以為佛法雖有空有二宗，而實際是共同的。特別是中國學者，採取調和的姿態，大抵說空宗與有宗是無諍的。論到空與有，我也覺得是無諍的，釋尊的教法是一味的，以緣起安立一切法，以解脫為究竟。究竟的真理，當然是一致的。然而，佛雖沒有替有宗、空宗下過定義，儘管佛法是一味的、空有是無礙的，而事實上，印度確有空宗與有宗的存在。這不但大乘佛法有空有二宗，即聲聞學派中也是空有對立的，如毘曇與成實。二千餘年來的佛法，空有兩大系始終是存在的，這是一種事實，任何人也不應該否認它。所以我們不應以佛法是一味的，即抹殺此種事實。二千餘年來的空宗與有宗，雖是互相融攝而終於彼此相拒，這必有它的根本不同處，否則為什麼會有此糾葛不清的對峙現象？空宗與有宗，彼此相互攝取對方的善巧而融貫它，印度如此，傳到中國也如此；但無論如何，空宗與有宗的差別是存在的。此空有二宗的根本不同處，應該深刻地去認識它，不應該模稜兩可的「將無同」地去融貫它。

佛說有也說空，說事相也說理性，於空有、事理、性相，應該是相應的、協調的、融合的，而不是對立的、脫節的。佛陀以後，佛弟子都融會空有、性相、事理，但因或有所偏重，漸漸現出不同的形態來！佛法既然是一味的，則空有、性相等在此一味的融貫上，是可有相對的側重而不應該脫節的。若有了彼此不相融貫的現象，則空有、性相等間，必有其脫節處。這如不是兩方面都錯，那必是其中的一面不對！還有，大小乘佛法，無不說性相、空有、事理的，對於空宗與有宗的分別，不要以為有宗就只說有而不談空，空宗不談有而只說空，也不要以為空宗與有宗都談有空而就沒有空宗與有宗的差別。

後世學者以中觀的勝義空為空宗；以說勝義一切空為不了義的是有宗。但從全體佛法中的空有相對側重去看空有二宗，空有之諍，如一般哲學上的唯心、唯物之爭一樣。如某一唯物論者，有人批評起來，某些地方不能徹底的唯物，還是唯心的。唯心論的哲學家，有些地方也不能徹底的唯心，也有接近於唯物的。佛法中的空有二宗，也有這種的傾向。所以可作如下的解說：一切外道是有宗，佛法是空宗。因為出世的佛法，必是符合於三法印、三解脫門的。外道是有我論的，佛法是無我論的，說一切法歸於空寂，這是佛法與外道的不同處。不但大乘法如此，聲聞法也如此。所以《法華經》稱佛陀為「破有法王」。又佛法有大乘小乘，可以說小乘是有宗，大乘是空宗，此與前一對意義多少不同。凡是大乘，都是說一切法空的，至於說空是了義或不了義，那是大乘學者對於一切法空進一步的抉擇。大乘佛法的基本論題，是一切法本來不生，本性空寂，這是遍一切大乘經的。聲聞佛法對此說得很少，所說的也不大明顯。聲聞的常道，是側重於緣起的事相，多發揮緣起有而說無我的。有一分小乘學者，因此執法為實有。故大體上，可說是小乘談有，大乘說空。中觀者不承認聲聞乘執有或決定不了法空，這裡不過是依學派的各有偏重而說。唯識學者曾分小乘學派為六宗，從我法俱有宗到第六諸法但名宗，即空義的逐漸增明，漸與大乘空義相鄰近。中國地論學者也分為四宗，說到毘曇有與成實空。這可見空有二義，單在小乘學派中也是存在的。此小乘六宗，不是漸次進化到如此的，是古代學者將發展的學派，從空義淺深的觀點而組成如此次第的。這樣，聲聞乘對外道，聲聞乘是空宗；若聲聞乘對大乘說，則可稱為有宗。在聲聞佛法中，如法無去來宗對法有我無宗，空義增勝，但望於諸法但名宗，那仍是多說有。這些，都是在相對的比較下，有此空有的階段不同。在大乘一切空義中，又轉出三大系統來：或說遍計執無，依圓是有，如虛妄唯識宗。以妄執是無，事理是有，所破除的一切妄執，比起聲聞乘來廣大得多。進一步，如真常唯心論者，則說一切事相都是虛妄的，虛妄即是空的，依他起法也空，較之唯識空義又增勝了。但若以中觀的空宗來說：世俗諦法，一切皆有；勝義諦中，一切皆空。說假有，則一切無非假有，就是涅槃也如幻如化。勝義說空，則一切法皆空寂。到此

，空義才臻於究極，也才算是空到家了。但在勝義空宗中，承認一切皆空而於世俗諦中許是實有的中觀者，如清辨論師等，還帶有有宗氣息。必須說世俗一切假有，這才是徹底的空宗。依此差降層次，相對的安立有空二宗。但真正徹底的空宗，那唯有中觀者，唯有確立二諦都無自性的中觀者。

有宗，也還是說空的，他所以不是究竟的空義，不合於中觀的了義，這可以從各宗派明空的方法去了解，即可以看出他們口口說空，而實在是念念不空的思想。今舉例說明：如薩婆多部是法有我無宗，何以我是無而法是有？所以說有或說無的理，是依於認識論而說的。凡是事相與理性（事相方面的因果法；理性方面的如不生不滅的涅槃等法），或心與境，這些都是可知境；凡是可知的，即是實有的，確實如此，任作若何的分析，這些法的自相是不失的。故事理、心境等，一切皆是實有的，即勝義有。依勝義有而相續、和合有的，是世俗的。這都是有的，不能說空。但在認識這有為、無為的一切法時，有因為認識錯誤，有錯亂的行相現起，於此錯亂行相的執著為如何如何，這是沒有的，是空的。如薩婆多部以色、香、味、觸、地、水、火、風等八微和合而有瓶、柱等，以為能成瓶等八微是真實有，八微所現起的瓶、柱等是假有。此假有的瓶、柱，也不應是空，因為假是依實立的，假有是用，用是不離體的，所以勝義是有，世俗也是有。若人不知瓶等是和合相續的，將瓶等看作是整個的、不變的，這是認識的錯誤——行相錯亂，此行相錯亂所執的，才是沒有的。如說我是五蘊和合而有的，五蘊是勝義有，依勝義的五蘊而建立假有的補特伽羅我。若於補特伽羅的假有法，執為常、一、實在的我，這種錯誤認識的我，才是應該破除的。這種明空的方法，只能破除小部分的執著。故薩婆多部所說實有、假有，都是不可空的，空的僅是主觀認識的錯誤。這樣的空，僅是心理的誤覺，而與心境事理無關。

進一步，如唯識宗的空。他信受一切法空性，但此空性是依於依他有法遠離遍計所執而顯的，此空性是勝義有。唯識者是不同於小乘的。有為法的心、境中，如薩婆多部所說於境上所起的錯亂行相，當然是沒有的。認識上的境相，如不了解心境的關連，不知道境不是離心而獨立的客觀存在，有此心生有此境現的，這種現似外境，也是空的。唯識家的意思：不單是有此孤

零零的心，境是以虛妄分別心為自性的，這種不離心的境，也是有的，屬於緣起的因果，不可說空。若現有離心而外在的境，這是遍計所執，是應該空的。甚至說離境而有實在的心，也是錯亂的、空的。唯識者的空義，比起薩婆多部來，範圍是更廣大了。所空的內容，不但行相的錯亂是空，即現起的境界，好像是有安定的、實在的、離心獨立的自體不空，而實是惑業熏習的妄現。此現似外境，薩婆多部以此為真實有的，唯識宗即不計為實。護法論師以第七識的執著我法為遍計所執，是空的。其實，心生時似義顯現，在心識中有實在境相顯現，自然地如此顯現，這即是遍計所執，非破除不能解脫。唯識者說境空，或說離心的外境是空，是空有隔別的，說境空即等於沒有，而緣起的事實，使他不能不承認不離心的現境為不空。所以他說現似外境空，即同時承認唯心的內境不空；說是遍計執空，即說依他的心識不空。即使說若執著唯識也是可空的，但此心空，是對境而說的心，指別體的能取心，即行相錯亂而妄執心為離境的心。這雖是空，而同時即承認虛妄分別有的心識是不可以空的。唯識者儘管說空，終於是此空彼不空，說此空而反顯彼不空；由於彼不空，才能成立此為空。即有即空的自性空，唯識學者是從來不曾理解過的。

真常唯心論者，所講的空更擴大了！執境、現似心外的境，固然是空的，即虛妄分別心也說是空的。虛妄分別心的所以是空，對清淨的本體或真心說。真常心不與虛妄相應，即使有虛妄相顯現而仍是不為妄心所染的。無為本體不與妄染相應，有時也說它是空。空是離妄染的意義，實則真如法性心是諸法的本體，有一切真實功德，是不可說它是空的。虛妄心是後起的，屬於客，是可以沒有的，故說妄心是空。虛妄唯識者，不能抹煞境相的緣起性，所以雖說境空而又立唯心的內境不空。照樣的，真常唯心者，那裡能抹煞緣起的心識事實？所以雖說妄心空而又立真心不空。依他說：隨境而轉的虛妄心，從隨緣而流散邊說，雖不離真心，而是可以也是應該空掉的。此心隨染而不失自性的，即心與理冥而相應的，是照而常寂、寂而常照的真心，此不可以說空。否則，緣起的心相、境相即無從說起。真常唯心論者與虛妄唯識論者所說雖不同，依此法不空而說彼空，並無差別。

上來所列舉的三家，對於空義的解釋各有不同：薩婆多部說執境為空。唯識者則不但以行相顛倒的執境為空，即現似所取，好像實有離心的所取境也是空的。真常唯心論者，不但承認執境及似義顯現的外境是空，即唯識不以為是空的虛妄雜染心，也說是空的。三家的空義有廣狹，但他們總認為此是空而另有不空者在。如薩婆多部說執境是空，而現前的外境不空；唯識說似離識現的境是空，不離於心的內境不空；真常者則說妄心也空而清淨本體不空。三家的空義雖逐漸廣大，然總覺有一不空者在，依實立假，依不空立空——「執異法是空、異法不空」。他們的立足點、歸宿處，是實有、真有，所以這三家稱之為有宗。

空宗與有宗不同，在說此空時，即說此是有，並不以為另有什麼不空的存在。這種思想，源於如來的自性空，在小乘學派中早就有了，不過不貫徹、不圓滿罷了！如大眾部、經部等，說過去、未來法是無——幻化無、影像無等。他們所說的「無」，不是說沒有這回事。作夢是一種事實，不能說它沒有，但夢中所現的一切事，不是實在的一回事。說夢中沒有實在的自性事，不是說夢事也沒有。薩婆多部以為假有並不是什麼都沒有，無自性的假有還是有的。以為假有法無有自性，但假有必有一實有為依，才有假有的呈現。如勝義有與世俗有，薩婆多部也主張不是截然的兩體。因此，他說夢是實有的，如見人首有角，人與牛馬等角是真實的，不過行相錯亂，以為人首有角而已。經部師等，說夢幻假有無實，即承認此是無實性的假有，如夢中人首有角，那裡有有角的人，這是無的。但夢事非都無，不過是無自性的假有罷了！經部師們，在某些事象上，雖也達到無自性而假有的理論，但不能擴充到一切法上去。大乘根本中觀宗等，從空相應的緣起義，了知一切法都是無自性的，無自性不是什麼都沒有，無自性而緣起法還是可以建立的。無性而可得可見的幻有，徹底的通達了現相與本性的中道。這樣的說空，不是另外承認有不空的實在，這是空宗與有宗的差別處。空宗是直觀因緣法的現而不實、無實而現的，由此達到一切法空、一切法假。空宗以勝義空為究竟，其歸宗所在，是畢竟空。此空，不是有空後的不空存在，也不是都無的頑空。總之，不論小乘大乘，依有宗講，不論空得如何，最後的歸結，還有一個不

空的存在，不能即空而說有。所以觀察空義，應細察他是如何觀空和最後的歸宿點何在。空宗與有宗的諍點在此。凡佛法中的諍論，如假實之諍、法有法空之諍、中觀與唯識之諍等，諍點無不在此。要融貫空有，必須在此闢出一條通路來，不能盲目的、徒然的作些泛泛的融會，自以為然的無諍。空宗與有宗的主要分歧點，今於本論特地指出來，希望空有同宗的學者，加以深切的思考！