

印順導師《中觀論頌講記》導讀

釋貫藏 敬編 2015.7

目次

※導讀之前.....	3
1.重視空義（非愛空），更重菩薩大行.....	3
2.依據前期的龍樹學，非後期的中觀師（末流多人真常秘密）.....	4
3.緣起與性空的統一，出發點是緣起.....	7
4.世俗空與勝義空.....	9
5.智慧與慈悲，同基於緣起的正覺.....	10
6.事上的善行，是與第一義空相順而能趣入空.....	13
7.空義之研究.....	14
壹、「懸論」導讀.....	15
一、中論作者（「釋者與譯者」略）.....	15
（一）綜貫空有、南北、大小.....	15
（二）劃時代的巨變：確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化.....	15
（三）作品：一、抉擇深理（深觀論），二、分別大行（廣行論）.....	15
（四）不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外.....	16
二、略釋中觀.....	16
（一）直說.....	16
1.從「緣起」，說「緣起與性空無礙」.....	16
（1）略說緣起.....	16
（2）眾生對緣起的認識.....	17
A.凡夫.....	17
B.聲聞.....	17
C.菩薩.....	17
2.從「緣起的集滅（生死涅槃）」，說「緣起與性空無礙」.....	18
（1）依緣起的世間，開顯生死與涅槃.....	18
（2）依緣起的空寂，開顯生死即涅槃.....	18
3.從「緣起的即空、即假、即中」，說「緣起與性空無礙」.....	19
（1）緣起性空的三法印.....	19
（2）三法印即一實相印.....	19
（3）聲聞與菩薩各側重的三法印.....	19
（二）遮顯.....	19
1.初期大乘（空宗）：性空唯名論.....	20
2.後期大乘（有宗）.....	20
（1）虛妄唯識論.....	20
（2）真常唯心論.....	20
三、中論之特色.....	21

(一) 有空無礙	21
1. 依緣起法說二諦教	21
2. 說二諦教顯勝義空	22
(1) 自性三義	22
A. 自有	23
B. 獨一	23
C. 常住	23
D. 結	23
(2) 空	25
A. 分破空	25
B. 觀空	25
C. 本性空	26
3. 解勝義空見中道義	26
(1) 通達性空，有兩種人	26
(2) 雖有這兩種根性，下手的方法與結果還是一致	27
(二) 大小並暢	28
1. 大小乘的學者，都以性空為解脫門	28
(1) 生死根本與所解脫的生死是共的，所修的觀慧也同是般若實相慧	28
(2) 小小的差別：聲聞多明人空、大乘多明法空	28
※二空的性空義，畢竟是一	28
2. 大小乘顯著的差別，在悲願的不同：一是專求己利行，一是實踐普賢行	29
3. 使緣起性空是三乘共由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道	29
(三) 立破善巧	29
1. 用什麼理由破他，必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自	30
(1) 對自性見者，用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難	30
(2) 空無我的緣起，才能建立一切	30
(3) 自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁	30
A. 唯識破外色無實在極微的理由，亦照樣的破到自立的內心有	30
B. 唯識以假有實有的雙關法破他人，而自己所立的亦為此雙關法所破	31
(4) 立足一切法空，一切法是假名緣起，才能善巧的破立一切	31
※若是「實在、常爾、獨存」，則「兩個自性法之間，發生關係時」，就出問題	31
2. 龍樹學特闡法空，是開發緣起的深奧，完成有與空的無礙相成	31
3. 一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別	31
4. 龍樹學依「性空緣起」的立破善巧	32
(1) 世出世法的一貫	32
(2) 聲聞法與菩薩法的一貫	32
四、中論在中國（略）	33
五、中論之組織	33

貳、「正釋」略導幾個論題	35
一、自空與他空	35
二、俱生自性見	37
三、一切法性空，卻要從「我空」入手而顯諸法真實，此是「三乘共由」的解脫門	39
四、緣生法是「相待的二」，必有「矛盾性」；唯有「空」能善巧立破	40
五、有實性「可得」，就該「求得」而加以肯定	41
※不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆	41
六、實有自性，必墮「邊」	43
七、實有自性，無「中間的第三者」	44
八、實有自性，必墮「自己本身的矛盾——自己撞到自己」	45
九、忽略法住智的危險	51

——本文——

※導讀之前

1.重視空義（非愛空），更重菩薩大行

印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.255～p.256：

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

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

「天（神）佛一如」，^{〔1〕}不只是「魔梵混融」的秘密大乘，^{〔2〕}在「真常唯心」系中，如《大集經》的〈寶幢分〉，及《楞伽經》，早已明白的說到，如我在《方便之道》所引述的（《華雨集》二冊·一〇四——一〇六頁）。

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

¹ 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
 2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。
 3、文中「特殊符號、上標編號」，為編者所加。
 4、梵巴字原則上不引出。
 5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

2. 依據前期的龍樹學，非後期的中觀師（末流多入真常秘密）

（1/7）印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.246～p.250：

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

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

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

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

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

〔^一〕言其行，則龍樹擬別創僧團而事未果，其志可師。

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

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

唯一自力義；淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。

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

(2/7) 印順導師《印度佛教思想史》p.432 ~ p.435：

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(3/7) 印順導師《印度佛教思想史》p.440：

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

(4/7) 印順導師《華雨集第三冊》p.210 ~ p.213：

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

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出『時輪』而止，盛行於印度的東方。當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。

無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋縛等咒義。……」（一八·八——一〇）。以此為修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班[口+拶-手]」，譯義為「空（性）智金剛」；「娑跋縛、阿達摩迦、阿杭」，譯義為「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？

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

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

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

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

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

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

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

宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！但如不能肯認眾生本有如來果德，

還在修緣起(不能說是「本具」)的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。

(5/7) 印順導師《印度佛教思想史》p.412：

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

(6/7) 印順導師《無諍之辯》〈空有之間〉p.113 ~ p.114：

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

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

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

(7/7) 印順導師《性空學探源》p.26 ~ p.27：

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

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

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

3. 緣起與性空的統一，出發點是緣起

(1/10) 印順導師《無諍之辯》p.231：

我是宗奉佛說的「緣起論者」。

(2/10) 印順導師《佛在人間》p.109：

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，^[1]是緣起的眾生，^[2]尤其是人本的立場。

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

(3/10) 印順導師《空之探究》p.a2：

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

(4/10) 印順導師《中觀今論》p.24：

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

(5/10) 印順導師《中觀今論》p.18：

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。

所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。

(6/10) 印順導師《中觀論頌講記》p.49：

甲一 標宗

不生亦不滅	不常亦不斷	不一亦不異	不來亦不出
能說是因緣	善滅諸戲論	我稽首禮佛	諸說中第一

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

(7/10) 印順導師《中觀論頌講記》p.445：

癸一 示佛法宗要

…〔中略〕…

若不依俗諦	不得第一義	不得第一義	則不得涅槃
-------	-------	-------	-------

(8/10) 印順導師《性空學探源》p.7 ~ p.9：

《雜阿含》三四七經說：

先知法住，後知涅槃。

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

…〔中略〕…多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結

果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

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

應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

(9/10) 印順導師《華雨集第四冊》p.57 ~ p.59：

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

〔一〕初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。

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

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

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

(10/10) 印順導師《無諍之辯》p.196：

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

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

4.世俗空與勝義空

(1/4) 印順導師《空之探究》p.184 ~ p.186：

勝義的自性空，漸演化為世俗的無自性空，…〔中略〕…

…〔中略〕…諸法和合生，所以沒有自性，這是無自性的自性空；也與眾緣和合生故無

自性，緣起的無自性空相同。但在『般若經』中，這還是十八空的一空，把握這一原則而徹底發揮的，那是龍樹的緣起（無自性故）即空了。

（2/4）印順導師《性空學探源》p.117～p.119：

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

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

（3/4）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.720：

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

案達羅學派注意到行空與涅槃空，同有空義，而還不能發見內在的統一性。

（4/4）印順導師《空之探究》p.121：

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

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

依諸行滅而施設涅槃，諸行空性與涅槃空性，果真是條然不同的二種空性嗎？

5.智慧與慈悲，同基於緣起的正覺

（1/7）印順導師《中觀今論》p.a7～p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

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

◎唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。

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

〔二〕從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。

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

（2/7）印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

二 慈悲的根源

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

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

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

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

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

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

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

◎慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

（3/7）印順導師《學佛三要》p.137 ~ p.138：

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

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）	……	諸行無常
無量	……	所受皆苦
空	……	諸法無我
無相	……	涅槃寂靜

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

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

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

（4/7）印順導師《華雨集第四冊》p.56：

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

（5/7）印順導師《性空學探源》p.10～p.12：

第三項 沈空滯寂

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

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

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

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

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

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己

解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。

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

(6/7) 印順導師《學佛三要》p.67：

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

(7/7) 印順導師《學佛三要》p.163 ~ p.164：

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

6.事上的善行，是與第一義空相順而能趣入空

(1/4) 印順導師《大乘起信論講記》p.312：

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

反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。不要以為善行，僅是事上用功；**要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。**依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。**薄一切煩惱，即在一一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。**

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

(2/4) 印順導師《印度佛教思想史》p.133 ~ p.134：

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

眾生生活在世俗中，沒有世俗諦的名、相、分別，不可能契入第一義空；**不依世俗諦的善行，怎麼能趣向甚深空義？**如『大智度論』說：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空」；「不行諸功德，但欲得空，是為邪見」(11.024)。所以雖一切法空平等，沒有染淨可得，而眾生不了，**要依世俗的正見、善行，才能深入。**

『金剛般若經』也說：「是法平等，無有高下，是名阿耨多羅三藐三菩提。以無我、無人、無眾生、無壽者，**修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提**」(11.025)。…〔中略〕…

為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的。即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國

所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「性空唯名」的正確解行，是學佛者良好的指南(11.030)！

(3/4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.428～p.429：

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

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

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

(4/4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.267～p.268：

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

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

7.空義之研究

印順導師《性空學探源》p.12～p.14：

第三節 空義之研究

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

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

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

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

² (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.369：
法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.392：
方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。

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

世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。

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

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

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

壹、「懸論」導讀

一、中論作者（「釋者與譯者」略）

（一）綜貫空有、南北、大小

本論的作者，是龍樹菩薩。他^{〔1〕}本是南印度的學者，^{〔2〕}又到北印度的雪山去參學。他^{〔1〕}正確的深入了（南方佛教所重的）一切法性空，^{〔2〕}於（北方佛教所重的）三世法相有，也有透關的觀察。

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

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

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

（二）劃時代的巨變：確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化

當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代的巨變。

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

所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。

（三）作品：一、抉擇深理（深觀論），二、分別大行（廣行論）

他的作品很多，可分為二大類：

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

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

◎把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

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

（四）不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外

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

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

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

…〔中略〕…

二、略釋中觀

（一）直說

…〔中略〕…

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

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

1. 從「緣起」，說「緣起與性空無礙」

（1）略說緣起

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

- ◎「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即緣起的定義。³
- ◎「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」；這是緣起的內容。

(2) 眾生對緣起的認識

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：

A. 凡夫

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

B. 聲聞

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

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

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

C. 菩薩

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

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

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

³ 印順導師《佛法概論》p.147～p.154：

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

…〔中略〕…

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

所以緣起論的^[1]相生邊，說明了生死流轉的現象；^[2]還滅邊，即開示了涅槃的真相。

菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

2. 從「緣起的集滅（生死涅槃）」，說「緣起與性空無礙」

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

(1) 依緣起的世間，開顯生死與涅槃

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

◎要知道，生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。

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

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

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

(2) 依緣起的空寂，開顯生死即涅槃

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

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

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

◎如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？

⁵

本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

⁴ 印順導師《佛法概論》p.154：

所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

⁵ 印順導師《中觀今論》p.97：

緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。所以八不的緣起，可簡括的說：以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義。

3. 從「緣起的即空、即假、即中」，說「緣起與性空無礙」

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

(1) 緣起性空的三法印

佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。

^{〔1〕}從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。^{〔2〕}緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。^{〔3〕}從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。

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

(2) 三法印即一實相印

^{〔1〕}緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了有情無實的諸法無我。^{〔2〕}如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性（我）的，這就到達了一切法空的諸法無我。這不是強調，不是偏重，只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說。

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

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

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

(3) 聲聞與菩薩各側重的三法印

即一實相印的三法印，

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

◎在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是^{〔A〕}緣起生滅的假名，^{〔B〕}緣起無實的性空，^{〔C〕}緣起寂滅（空亦復空）的中道。本論說：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」。這三一無礙的實相，是緣起正法。

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

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

(二) 遮顯

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

1. 初期大乘（空宗）：性空唯名論

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

2. 後期大乘（有宗）

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

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

(1) 虛妄唯識論

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

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

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

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

(2) 真常唯心論

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。

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

但真心論者，^[1]把性空看成無其所無，只是離染的空。^[2]菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實

在是不空。

所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空」，這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。

真心者，^[1]側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。…〔中略〕…他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。^[2]等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是，如此心生，如此境現，公開的與妄識者合流。

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

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

三、中論之特色

(一) 有空無礙

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

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

所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

1. 依緣起法說二諦教

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

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

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

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

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

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

2. 說二諦教顯勝義空

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

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

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

◎在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

(1) 自性三義

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

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

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

⁶ 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。

所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.346～p.348：

自性如何有？是觀順勝義。

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

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

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

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

什麼是自性？

A. 自有

自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。

^[1]從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。

^[2]因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。

前者是俱生的，後者是分別而生的。

B. 獨一

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

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

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

任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

C. 常住

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！

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

D. 結

總上面所說的，自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和

所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。⁸

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是

⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.247~p.249：

辛一 觀自性

眾緣中有性	是事則不然	性從眾緣出	即名為作法
性若是作者	云何有此義	性名為無作	不待異法成
…〔中略〕…			

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

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

(2) 印順導師《性空學探源》p.28~p.29：

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

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

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

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

(3) 印順導師《佛法概論》p.165~p.166：

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。⁽¹⁾ 豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。⁽²⁾ 橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。⁽³⁾ 從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜含》（卷一〇・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」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

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

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.53：

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

(5) 印順導師《無諍之辯》p.6：

由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。

緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。

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

◎這自性見，⁽¹⁾在——法上轉，就叫法我見，⁽²⁾在——有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是⁽¹⁾法空與⁽²⁾我空。

◎佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

(2) 空

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

A. 分破空

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

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

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

B. 觀空

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

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

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

⁹ 印順導師《中觀今論》p.246~p.247：

⁽¹⁾於一切法上執有自性是法我見，⁽²⁾於有情上執有自性是補特伽羅我見，⁽³⁾於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

能得解脫的。

C. 本性空

三、本性空，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，^{〔1〕}既不是境空，^{〔2〕}也不是境不空，而觀想為空。¹⁰

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

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

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

3. 解勝義空見中道義

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

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

(1) 通達性空，有兩種人

不過，通達性空，有兩種人：

¹⁰ 印順導師《中觀今論》p.73~p.75：

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

〔1〕「三昧空」，與上面三空中的觀空不同。這是就修空觀——三三昧的時候，在能觀的心上所現的空相說的。如十遍處觀，在觀青的時候，一切法皆青，觀黃時一切法皆黃，青黃等都是觀心上的觀境。這樣，空也是因空觀的觀想而空的。經上說種種法空，但依能觀的觀慧而觀之為空，於外境上不起執著而離戲論，所以名空，而實此種種法是不空的。這等於說：空是觀心想像所成的，不是法的本相。這樣，必執有不空的，不能達到也不會承認一切法空的了義教說。

〔2〕「所緣空」，與上說相反，是所緣的境界是空的，能觀心這才託所緣空境而觀見它是空。此所緣空，即必然是能觀不空，這與前三空中的觀空相近。不過，觀空約境隨觀心而轉移說，所緣空約所緣境無實說。

龍樹曾評論道：「有人言：三三昧無相無作心數法名為空，空故能觀諸法空。有人言：外所緣色等諸法皆空，緣外空故名為空三昧。此中佛說，不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。……離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空」。

〔3〕龍樹所明此——《般若經》中所說的「無有一定法故空」，即說一切法緣合而成，緣合即無定性，無定性即是空，此空即指無自性的畢竟空說。由此可知，中觀的空義，約緣起法的因果說，從緣起而知無自性，因無自性而知一切法畢竟皆空。

若偏於三昧空或所緣空，專在認識論上說，不能即緣起知空，即不能達到一切法空的結論。

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

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

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

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

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

中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：¹¹性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；¹²真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

(2) 雖有這兩種根性，下手的方法與結果還是一致

雖有這兩種根性，**結果還是一致的**。

在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，¹¹或者見空，¹²或者達到空有無礙。

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

◎這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，

¹¹ 印順導師《中觀今論》p.210：

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

不能立即從即空即有，即有即空起修。

◎本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！

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

（二）大小並暢

1. 大小乘的學者，都以性空為解脫門

（1）生死根本與所解脫的生死是共的，所修的觀慧也同是般若實相慧

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

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

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

◎這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」即是一例。

（2）小小的差別：聲聞多明人空、大乘法空

※二空的性空義，畢竟是一

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

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

本論的〈觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。

◎大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。¹²

¹²（1）印順導師《中觀今論》p.a3～p.a4：

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

2. 大小乘顯著的差別，在悲願的不同：一是專求己利行，一是實踐普賢行

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

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

3. 使緣起性空是三乘共由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。

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

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

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

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

(三) 立破善巧

一分聲聞學者，以阿含等三藏為佛說，斥大乘為非佛說；現在流行於錫蘭、暹羅、緬甸的佛教，還是如此。

一分大乘學者，自以為不共二乘，斥聲聞為小乘，指阿含為小乘經，以為大乘別有法源。如唯識學者，在「愛非愛緣起」外，別立大乘不共的「自性緣起」；以為菩薩所證法性空，是聲聞所不能證的。中國的臺、賢、禪、淨，在大乘法中，還自以為勝他一層，何況乎小乘！

這樣，對大小的同源異流，由於宗派的偏見，再也不能正確的把握！

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.16：

虛大師的批評重心在：我以人間的佛陀——釋迦為本；以性空唯名、虛妄唯識、真常唯心——三系，為大乘佛法的開展與分化。而虛大師是大乘別有法源（在『阿含經』以外）的，是中國佛教傳統，以『楞嚴』、『起信』等為準量，也就是以真常唯心——法界圓覺為根本的。

¹³ 印順導師《華雨集第四冊》p.105 ~ p.106：

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

他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

1. 用什麼理由破他，必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。

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

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

◎所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。

(1) 對自性見者，用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難

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

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

◎在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。

(2) 空無我的緣起，才能建立一切

◎所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。

◎龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。

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

(3) 自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁

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

A. 唯識破外色無實在極微的理由，亦照樣的破到自立的內心有

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

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

¹⁴ 印順導師《無諍之辯》p.126～p.127：

凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。

的可以破他的內心有。

B. 唯識以假有實有的雙關法破他人，而自己所立的亦為此雙關法所破

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

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

（4）立足一切法空，一切法是假名緣起，才能善巧的破立一切

※若是「實在、常爾、獨存」，則「兩個自性法之間，發生關係時」，就出問題

龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。

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

◎◎所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有相互依存性，也有統一性，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的特性、差別性。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。

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

2. 龍樹學特闡法空，是開發緣起的深奧，完成有與空的無礙相成

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

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

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

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

3. 一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別

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

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

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

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

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

4. 龍樹學依「性空緣起」的立破善巧

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

(1) 世出世法的一貫

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

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

(2) 聲聞法與菩薩法的一貫

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

◎所不同的，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，這就達到了聲聞法與菩薩法的一貫。

◎龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

¹⁵ 印順導師《性空學探源》p.8~p.9：

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

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

¹⁶ 印順導師《性空學探源》p.8~p.10：

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

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

四、中論在中國（略）

…〔中略〕…

五、中論之組織

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

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

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

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

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

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

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

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

現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義，是三乘所共的。^{〔1〕}初二品，總觀八不的緣起法，^{〔2〕}後面的諸品，別觀八不的緣起。

¹⁷ 印順導師《空之探究》p.a2：

本書的主題就是「空」。簡單的說：^{〔1〕}「阿含」的空，是重於修持的解脫道。^{〔2〕}「部派」的空，漸傾向於法義的論究。^{〔3〕}「般若」的空，是體悟的「深奧義」。^{〔4〕}「龍樹」的空，是『般若經』的假名、空性，與『阿含經』緣起、中道的統一。「大乘佛法」的一切法空，不離「佛法」——緣起中道的根本立場；是「中論」（理論的），也是中觀（實踐的）。

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

〔二〕後二十五品，**別觀四諦**，觀苦是性空，觀集是性空等。

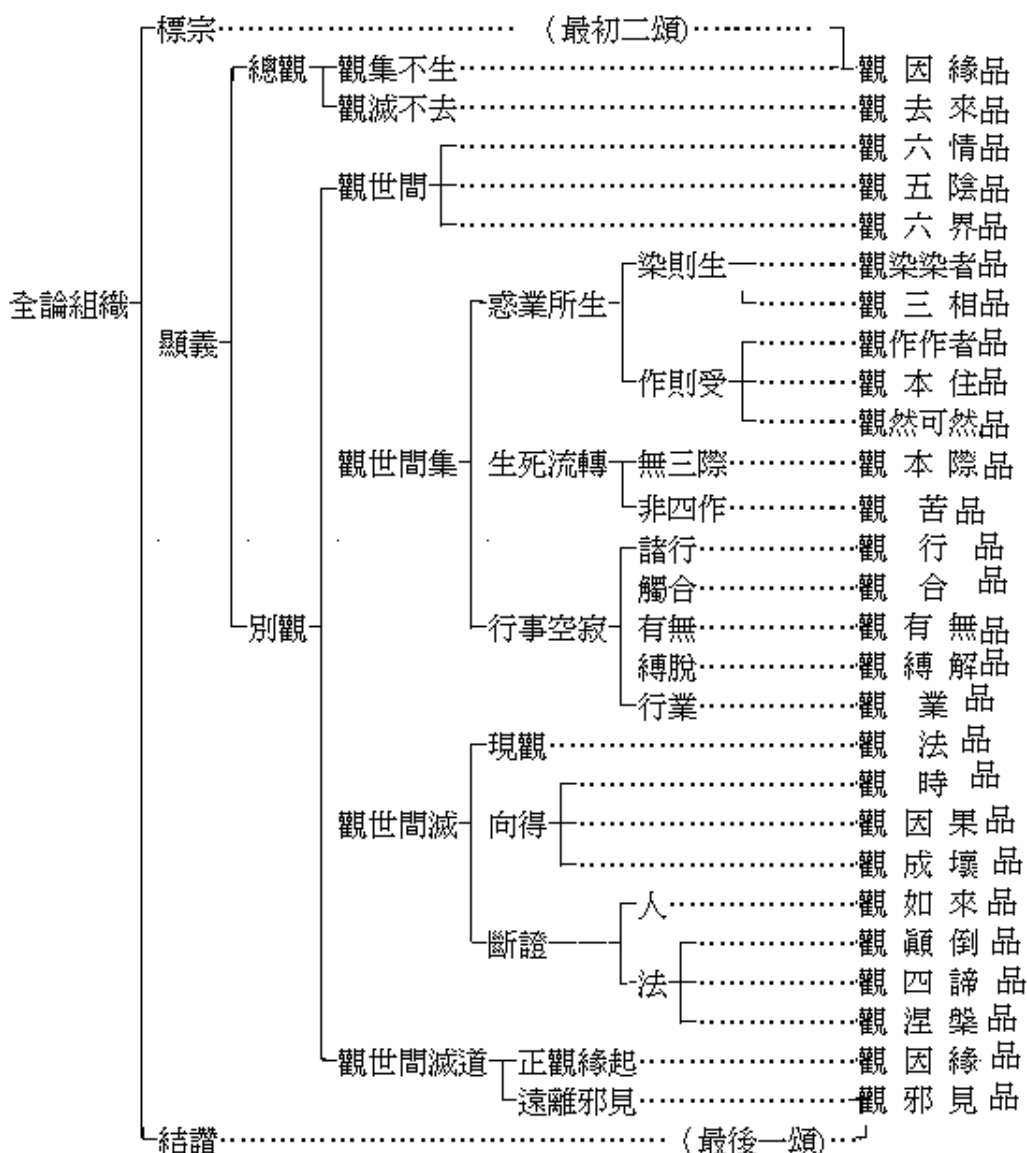
〔1〕**一、觀世間（苦）有三品**：一、觀六情品，二、觀五陰品，三、觀六種品。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗毘曇》、《法蘊足論》，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。

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

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

〔4〕**四、觀世間滅道有兩品**，就是觀諸法的緣起，離一切的邪見。

這是本論的大科分判，茲列表如下：



貳、「正釋」略導幾個論題

一、自空與他空

印順導師《中觀論頌講記》〈觀邪見品第二十七〉 p.532 ~ p.533 :

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

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

◎不知觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。性空，⁽¹⁾在勝義諦中，當然離一切戲論；⁽²⁾就是在性空的緣起中，也能遠離。真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。

《阿含經》說：何等是老死？誰老死？龍樹解釋為：何等是老死，顯法空；誰老死，顯

我空。遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，邪見也是空無自性所離的。

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

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

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

¹⁸ (1) 印順導師《性空學探源》p.5~p.6：

⁽¹⁾ 凡主張「他空」——以「此法空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。⁽²⁾ 凡主張「自空」——以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。

依著此項原則，⁽¹⁾ 在認識論上，「緣有故知」是有宗，「無實亦知」是空宗。⁽²⁾ 在因果依存的現象論上，「假必依實」是有宗，「以有空義故，一切法得成」是空宗。

(2) 印順導師《中觀今論》p.75~p.77：

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

總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。

後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。假使引用《成唯識論》所說：「若執唯識是實有者，亦是法執」，以為唯識也說緣起心心所法空，不免附會。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.378~p.379：

有所得人所說的性空，是決定無，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。

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

(4) 印順導師《中觀今論》p.80：

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

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

而在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。中觀所說的空，不是都無所有，是無自性而已。如水中的月，雖月性本空，而月亦可得見。所以空與緣起是相順的，如離緣起說空，說緣起不空，那才是惡取空。

(5) 印順導師《般若經講記》p.177：

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

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

依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。

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

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

二、俱生自性見

印順導師《中觀論頌講記》〈觀成壞品第二十一〉p.380～p.382：

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

性空論者與他們根本不同。^{〔1〕}眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。^{〔2〕}^{〔3〕}由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。^{〔4〕}這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。^{〔5〕}原來^{〔1〕}世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；^{〔2〕}所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

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

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

世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊：二者不能相調和。唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。”

¹⁹（1）印順導師《中觀論頌講記》p.249：

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存

在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

(2) 印順導師《中觀今論》p.187~p.188：

⁽¹⁾根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

⁽²⁾雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

(3) 印順導師《中觀今論》p.69~p.70：

⁽¹⁾但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。⁽²⁾眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過⁽¹⁾根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。⁽²⁾雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，⁽¹⁾不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；⁽²⁾非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；⁽³⁾而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

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

(4) 印順導師《佛在人間》p.233~p.235：

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

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

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

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

說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理

三、一切法性空，卻要從「我空」入手而顯諸法真實，此是「三乘共由」的解脫門

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

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

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

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

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

^[1]佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。

^[2]但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。

^[3]學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。

◎明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。²⁰

思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。

我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

²⁰ (1) 印順導師《成佛之道》p.351：

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

(2) 印順導師《中觀今論》p.247：

依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

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

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

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

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

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

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

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

四、緣生法是「相待的二」，必有「矛盾性」；唯有「空」能善巧立破

印順導師《中觀論頌講記》〈觀五陰品第四〉 p.118 ~ p.121 :

戊二 讚歎性空

若人有問者 離空而欲答 是則不成答 俱同於彼疑

若人有難問 離空說其過 是不成難問 俱同於彼疑

…〔中略〕…

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

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

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

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

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

起如幻的假我，還是有的。

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

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

◎批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

五、有實性「可得」，就該「求得」而加以肯定

※不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆

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

己二 類明一切無本際

諸所有因果	相及可相法	受及受者等	所有一切法
非但於生死	本際不可得	如是一切法	本際皆亦無

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

總之，從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。依論主的意見，

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

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

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

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

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

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

²¹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》 p.216：

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

說有實性的無始，這才有無窮過。在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。

(3/3) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉 p.48 ~ p.49：

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

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

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

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

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

(2) 印順導師《中觀今論》 p.123 ~ p.124：

^[1] 凡世間的（存在）一切，都是幻現為前後相的；^[2] 但同時，也可說世間一切，都是沒有前後相的。

因為，^[1] 如以前後的延續相為真實有自性，那麼^[A] 前即應更有前的，前前復前前，永遠找不出一個元始的極限來！^[B] 即使找出原始的邊沿，這原始的已不是時間相了！時間必然現為前後相的，今既為原始而更沒有前相，那就不成為時間，也必不成其為存在了。**有前即是無前；^[2] 照樣的，有後，結果是無後。**因此，佛說眾生流轉生死以來，「本際不可得」。本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。

本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。^[1] **一般宗教、哲學者，在此即感到困難，於是推想為上帝創造萬物，以為有上帝為一切法的生起因，困難就沒有了。但推求到上帝，上帝就成了無始無終的！說上帝創造一切，而上帝則不由他造。^[2] 印度數論師的自性，又名冥性，即推求萬有的本源性質，以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，亦由此意見而來。^[3] 又如近代的學者，說一切進化而來。如照著由前前進化而來，而追溯到原始物質從何而來，即不能答覆。好在站在科學的立場，無須答覆。**

要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。

不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是執著有始，或推求不到原始而執著無始，都是邪見。佛法，只是即現實而如實知之而已！凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。

六、實有自性，必墮「邊」

印順導師《中觀論頌講記》〈觀四諦品第二十四〉p.455 ~ p.459：

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

◎但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。

空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是**有條不紊，不錯不亂**，必有他的真實性。

不知**境幻心也幻**，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以**能量（尺）所量（路），在因緣下而如幻的幻現**；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。一切如幻，是可以成立世出世間因果的。

我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立**彼此的差別與前後的差別**！

七、實有自性，無「中間的第三者」

（1/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉p.73：

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

（2/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.84：

若說去時中去，這格外不可。因為**不是已去，就是未去**，「離」了「已去未去」二者，**根本沒有去時的第三位**，所以「去時亦無去」。

（3/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀三相品第七〉p.157：

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

（4/4）印順導師《中觀論頌講記》〈觀去來品第二〉p.89 ~ p.90：

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

執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，…〔中略〕…你所說的去者去，與我所說的去者去不同。我所說的，是**正在去時的去者**；你卻看為**已經去到那裡的去者**，這

怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。這樣的解說，並不能離去錯誤，他又走上第三者的歧途了！

八、實有自性，必墮「自己本身的矛盾——自己撞到自己」

(1/5) 印順導師《中觀論頌講記》p.32：

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

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

丁一 觀四門不生

諸法不自生	亦不從他生	不共不無因	是故知無生
如諸法自性	不在於緣中	以無自性故	他性亦復無

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是膾炙人口的。

◎凡是以為一切法是自性有的，那就必是生起的；²²所以觀察他是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。

講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。既是自性有，那⁽¹⁾從自體生嗎？⁽²⁾不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，⁽³⁾共是自他和合生，就是合(正)。⁽⁴⁾又不能生，那就達到非自他共的無因(反)。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。

凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。

像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。自性有的諸法，「不」會是「自生」的。

⁽¹⁾自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時，何處，

²² 印順導師《中觀論頌講記》p.52：

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

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

《中論》的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。『此有故彼有，此生故彼生』，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。

什麼也不會這樣生的。為什麼呢？

自生，本身就是矛盾不通。^{〔1〕}凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說，自即不生，生即不自。^{〔2〕}同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。^{〔3〕}並且自體如此生，^{〔A〕}就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。^{〔B〕}若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！

所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

〔二〕有人以為既不是自生，應該是他生，他是別體的另一法。其實，既沒有從自體生，也就「不從他生」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。

〔1〕凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？〔2〕假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。

所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！

〔三〕有人以為單自不生，獨他也不生，自他相共當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。

「不共」生，在青目釋中是不廣破的，因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

〔四〕有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是無因生的。

〔1〕果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？〔2〕現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。

〔3〕同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「不無因」生。

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「是故知無生」。

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是

無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。

◎中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。…〔中略〕…

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

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

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

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

…〔中略〕…自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四門的根本，如不生是八不的根本一樣。何以自生他生都不可能呢？「如」一切「諸法」的「自性」是「不在於緣中」的，所以決沒有從自性生的。因緣和合的存在，是由種種的條件所生起。自性卻是自成的，本來如此的。自性與緣生，不相並立。所以凡是自性成的，決不假藉眾緣；凡是眾緣生的，決無自性。一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有。

沒有自性，當然沒有從自性生了，自性生尚且不可得，他性生當然不成。這因為，他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是真實獨存的自體。所以說：「以無自性故，他性亦復無」。

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

（3/5）印順導師《中觀論頌講記》p.85～p.88：

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

辛二 破去時去

…〔中略〕…

這四頌是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌中已顯示了。外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？

要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。

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

^{〔二〕} 「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

^{〔三〕} 有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。

執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。

◎^{〔1〕} 一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。^{〔2〕} 但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，因為去法是離不了去者的。…〔下略〕…

（4/5）印順導師《中觀論頌講記》p.88 ~ p.91：

己二 觀去者不能去

…〔中略〕…

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

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

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

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

^{〔二〕} 「若」一定說有「去者」能「去」，「則」應「有二種去」了。「一」、因去而名為「去

者」的「去」，「二」、是去者在那裡去的「去法去」。既沒有二種去，就不應說去者有去。^{〔三〕}並且，「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；因為他不能解緣起的人法相待，以為「離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。這樣，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！觀去者不能去，與上文的觀去時不能去，方法是一樣的，不過上文是從法與時的不離說，這裡是約法與我的不離說罷了！

（5/5）印順導師《中觀論頌講記》p.97 ~ p.99：

戊二 觀用不成

因去知去者	不能用是去	先無有去法	故無去者去
因去知去者	不能用異去	於一去者中	不得二去故

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

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

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

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

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

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

◎如果一一看為實有性，那就不是一就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。

23

²³ 印順導師《中觀今論》p.172 ~ p.178：

因果的形態很複雜，現在略說二種：

一、**前後的因果**：如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現。等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？《智論》卷五四說：「初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無而能作因緣」。^{〔1〕}或者以

為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？⁽²⁾龍樹約二義來解答：

(一)、約第一義諦說：現在心，未來心，皆無自性，心雖有現在未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。

(二)、約世俗諦說：如《智論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根成無上道」？「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燄，亦不離初焰；非獨後焰燄，亦不離後焰，而燈炷燄」。此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燄，非第一念發光時燄，亦非第二、第三……念發光時燄，而結果燈炷確是燄了。由此，炷之燄，不即是第一、第二、第三……念時燄，亦不離第一、第二、第三等念時燄。修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心剎那滅，而念念的功用力勢不失。此雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長前後相待的業用不失。這樣，**依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得其果的。**

二、和合的因果：這是各學派所週知的。如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故**磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的**。《智論》卷七四說：「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，即是此義。又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義」。

處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。⁽¹⁾於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。⁽²⁾中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。頌文說：「非無，此即決定義」。在佛法的緣起因果法裏，**我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。**

因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。**五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已**。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。佛法的因緣生果也如此，**果不即是因緣，亦不離因緣**，這是中觀宗的因果特義。⁽¹⁾不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，果的自性是決不可得的。⁽²⁾不即因緣，所以如幻的果事，用相宛然。甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。

前後性的因果，是約異時因果說的；和合性的因果，是約同時因果而說的。薩婆多部講同時因果、異時因果，經部但說以前引後，不說因果同時。

中觀者依世俗諦說：⁽¹⁾凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生，能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。⁽²⁾反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因果果，所以又必有和合的同時性。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。所以從如幻因果說，**因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。**考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性。如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

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

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

一、名假。名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約

九、忽略法住智的危險

印順導師《中觀論頌講記》p.509：

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

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」。取有攬而團攏的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的和合假，與此取假義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

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

《智論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。

²⁴ 印順導師《中觀今論》p.a2～p.a3：

處在這社會極度動亂的時代，學友時常勸我，要我略談中觀正義，所以先摘取「中觀論之空」而講為《中觀今論》。但體裁不同，不免簡略得多了！《今論》並不代表空宗的某一派，是以龍樹《中論》為本，《智論》為助，出入諸家而自成一完整的體系。