

《中觀論頌講記》¹

懸論²

(印順導師《中觀論頌講記》p.1 ~ p.46)

釋貫藏 敬編 2020.1

目次³

一 中論作者釋者與譯者.....	10
一 作者.....	10
一、綜貫一切佛法，確立三乘共貫的大乘法幢.....	10
(一) 綜貫空有、南北、大小.....	10
(二) 確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞分化.....	11
※印度尊為大乘鼻祖，中國尊為大乘八宗共祖.....	11
二、作品.....	12
(一) 龍樹的作品.....	12
1. 分為二大類.....	12
(1) 抉擇深理——深觀論.....	12
(2) 分別大行——廣行論.....	12
(3) 結說.....	12
2. 特明《中論》：抉擇深理諸論的根本論（故稱龍樹系為中觀派）.....	12
(二) 偽託的作品.....	12
1. 爭龍樹為祖故，有些論典非其作品也說是他作.....	12
2. 略舉數例.....	12
(1) 《十八空論》.....	12
(2) 《釋摩訶衍論》.....	13
(3) 密宗的許多偽作.....	13
(三) 警結：偽作應踢出龍樹學外，才能正確純潔的窺見本義.....	13
二 釋者.....	13
一、我國的舊傳：七十餘家.....	13
二、西藏的傳說：八部論.....	13

¹ 印順導師《平凡的一生（重訂本）》p.153：

三十一年（三十七歲）：住合江縣的法王學院。那年，⁽¹⁾ 寫了《印度之佛教》，《青年佛教與佛教青年》。^{(2)(A)} 上學期，為學生講《金剛般若波羅蜜經》，演培筆記，成《金剛般若波羅蜜經講記》。^(B) 下學期起，為演培等講《中論》頌，到下一年才講了，由演培筆記，成《中觀論頌講記》。

² 【懸】16.先。參見“懸談”。

【懸談】1.佛教講經者於講經前先概述篇章要義，稱懸談。

³ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(一) 中觀家的正統思想 (四部論)	14
(二) 唯識學者的別解 (四部論)	14
(三) 結說	14
三、我國的譯出	14
(一) 青目《論釋》：是主要的 (文義簡要，可說是最早出)	14
(二) 清辨《般若燈論》、安慧《中觀釋論》：可以參考	14
(三) 無著的《順中論》：略敘《中論》大意	14
(四) 羅睺羅跋陀羅的釋論：早已散失	14
三 譯者	15
一、講本是鳩摩羅什譯	15
二、先學有部經論，再接受學習龍樹《中論》、《十二門論》等大乘性空經論	15
三、譯述性空典籍，影響中國大乘佛教很深	15
(一) 若非什公的傳譯，中國佛教決不會是現在這樣	15
(二) 這樣的大法，由十多歲的童真接受而傳播可說是奇蹟	15
※特別是龍樹的《智論》與《十住論》，虧其傳譯而保存到現在	15
(三) 對其譯績應時刻不忘	16
四、本論是從青目《論釋》節出 (現存的長行，經什門修飾)	16
二 略釋中觀	16
一 直說	16
一、總說	16
(一) 論名的由來——內容暢明中觀，故名「中觀論」	16
(二) 「中觀」就是「觀中」	17
1. 中觀——能觀中道的慧	17
(1) 釋名義：知諸法實相慧	17
(2) 正見即中觀	18
(3) 中觀慧的種類	18
A. 分別的聞、思、修加行慧，及無分別的現證慧	18
B. 聞思修慧，皆是抉擇觀察無自性的中觀慧，不只是了知	18
2. 觀中——中觀的所觀法，即緣起中道正法	18
(1) 「中」就是「緣起正法」	18
(2) 本論即是正觀緣起正法	18
※八不的緣起，才是佛說的緣起正法	18
(3) 《阿含》「我說緣起，我論因說因」，即是佛法不共世間的特質	19
※佛弟子必須特別的把握住他	19
二、詳論：正見緣起	19

(一) 緣起.....	19
1. 總說.....	19
(1) 通說「緣起的意義與範圍」.....	19
(2) 特明「佛說有情十二支緣起的定義與內容」.....	19
2. 眾生對緣起的認識.....	19
(1) 凡夫：不能覺知緣起，也就不得解脫.....	20
(2) 聲聞：雖證入我空性見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起有的本性空寂.....	20
(3) 菩薩：洞達緣起與性空無礙的中道妙觀.....	21
※不共聲聞的菩薩緣起中道妙觀，即本論所明的中觀.....	21
(二) 緣起的集滅——緣起的「流轉與還滅，相有與性空」.....	23
1. 問：緣起是佛教核心，說明他就可以了，何必大談其空.....	23
2. 答.....	23
(1) 總答：太把緣起看簡單了.....	23
(2) 詳答.....	23
A. 「緣起」甚深，「緣起的寂滅性（涅槃空性）」更甚深.....	23
(A) 舉經.....	23
(B) 釋義.....	26
a. 生死與涅槃（流轉與還滅），都依「緣起的世間」開顯.....	26
b. 「依緣起有生死（此有故彼有）」，也就「依緣起能解脫（此無故彼無）」.....	26
B. 聲聞與菩薩的生死涅槃觀.....	26
(A) 聲聞：生死涅槃差別觀.....	26
(B) 菩薩：生死涅槃（緣起空性）無別觀.....	26
a. 生死即涅槃（有為即無為，世間即出世間）.....	26
b. 再舉《般若經》說明.....	27
(a) 經文：色即是空，空即是色（緣起即空，空即緣起）.....	27
(b) 釋義.....	28
I. 緣起的自性空是本性空，涅槃寂滅是還他個本來如此.....	28
II. 緣起的實性是空，性空的妄相是緣起.....	28
(3) 結答：談空，才能：開顯緣起真相，從生滅寂滅無礙中實現涅槃寂滅.....	28
3. 結：龍樹學可稱為「性空唯名論」.....	28
(三) 緣起的即空，即假，即中.....	29
1. 性空緣起的「三法印即一法印」.....	29
(1) 釋尊側重有情空的諸法無我（我空），貫通「三法印即一法印」.....	29
(2) 大乘從一切法空的諸法無我（法空），貫通「三法印即一法印」.....	29
※只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說.....	29
(3) 龍樹論一切法空即緣起的一實相印，性空緣起的三印即一印.....	29
2. 即一實相印的三法印內容.....	32
(1) 聲聞法（側重我空）三法印的內容.....	32

(2) 大乘法（側重法空）三法印的內容.....	32
3. 聲聞與菩薩的「質同量別」.....	33
(1) 聲聞：毛孔空——從「緣起的妄相」出發.....	34
(2) 菩薩：太虛空——從「緣起的本性」出發.....	34
(四) 結說：三層說明，其實只是佛說的「正見緣起」.....	34
二 遮顯	34
一、引言	34
(一) 為明瞭龍樹思想的真義，不得不分析大乘三系的根本不同處.....	34
(二) 龍樹學的特色是性空唯名論，為大小共同的根本思想.....	34
二、大乘三系的二諦空有	34
(一) 總說.....	34
1. 初期大乘——空宗.....	34
2. 後期大乘——有宗.....	34
(二) 別詳.....	34
1. 初期大乘：性空唯名論.....	34
2. 後期大乘.....	35
(1) 虛妄唯識論——偏重無常生滅.....	35
A. 正明.....	35
(A) 從世俗諦探究，以為中觀的一切唯假名不徹底.....	35
(B) 依實立假，將世俗分為二類.....	35
a. 依實立假的意義.....	35
b. 實法是虛妄分別識為自性，故成立唯識.....	35
c. 世俗分為二類：假名遍計、真實依他（唯心無境）.....	35
B. 與其他二系的關係.....	36
(A) 在世俗諦上，抨擊一切唯假名為惡取空.....	36
(B) 勝義唯識性的空所顯性不空，隱隱的與真心論者攜手.....	37
(2) 真常唯心論——偏重真常寂滅.....	37
A. 正明.....	37
(A) 從勝義諦探究，以為中觀的勝義一切空不了義.....	37
(B) 特論：聲聞沈空滯寂，是悲願不夠、生死已盡，不是法性空不究竟.....	37
(C) 勝義分成兩類：空、不空.....	37
※後期大乘的如來藏、佛性等，都從「空中的不空」建立.....	37
(D) 不能在一切空中建立世俗假有的幻用，故在勝義中建立真實不空的淨法.....	38
B. 討論迷真起妄的世俗虛妄法，公開的與妄識者合流.....	38
(3) 評論：有宗二系的世俗不空、勝義不空，是不解中觀空有無礙所致.....	38
三、辨明「性空唯名論先於真常唯心論」	38
(一) 從「思想演變」辨明.....	38

1. 「真常空與真常心」的時差.....	38
2. 「真常空與真常心合流的真常唯心論」的時代.....	39
(1) 解空有二類人不同.....	39
(2) 真常唯心論遠在龍樹後.....	39
(二) 從「龍樹作品」辨明.....	39
四、結說.....	39
三 中論之特色	39
一 有空無礙	39
一、引言	39
(一) 上節「略說中觀」從內容說，本節「中論特色」從文義說.....	39
(二) 即空即有唯中觀能正見，如沒方便反成空論玄談.....	39
(三) 依龍樹論意，作深入淺出的解說.....	40
二、正論	40
(一) 依緣起法說二諦教.....	40
1. 總標：諸佛依二諦，為眾生說法.....	40
2. 詳釋.....	40
(1) 二諦的名義.....	40
A. 勝義諦.....	40
B. 世俗諦.....	40
(2) 佛說二諦的意趣.....	40
A. 總說：指出凡境的根本錯誤以引入聖境——凡聖二諦.....	40
B. 引經論詳明：凡聖二諦的內容與關聯.....	40
(3) 結說：依二諦教而離妄入真.....	41
(二) 說二諦教顯勝義空.....	41
1. 總說.....	41
(1) 佛說二諦的目的：依世俗諦通達第一義諦.....	41
(2) 說二諦而重在勝義空.....	41
A. 不得勝義空，則不得涅槃.....	41
B. 空有無礙是聖者覺境，凡夫先應重一切空以破自性見.....	42
C. 無自性空才能見一切法的真相——勝義諦.....	43
(A) 世俗諦是隨順世間凡夫說為真實（諦）.....	43
(B) 指出凡境世諦的虛妄無自性以顯示引入聖境的真實.....	43
(C) 結說：無真實自性才能見一切法的真相，離生死入解脫都從此下手.....	43
2. 詳明.....	44
(1) 自性的三相.....	44
A. 自有（自體、自成）.....	44

B.獨一（獨存、個體）.....	44
C.常住（常爾）.....	44
(2) 緣起的三相.....	45
A.結前：即一而三，三而即一的自性見，起種種執.....	45
※自性三相，依本論建立.....	45
B.正論.....	47
(A) 即空的緣起，是掃除自性見的妙方便.....	47
(B) 「即空的緣起三相——即一實相印的三法印」，破自性三相.....	47
(C) 自性見的執著與破除.....	47
a.自性見的大患.....	47
b.自性見為一切眾生所共有.....	47
c.同一自性見依對象分為法我見、人我見，破除自性見即是法空、我空.....	47
(D) 結說：佛依二諦說法的本懷：在使我們破世俗自性達勝義空.....	48
(3) 空觀的淺深三種.....	48
A.不徹底的空.....	49
(A) 分破空（析法空）——析假見實.....	49
(B) 觀空（唯識空）——境隨心轉.....	49
(C) 評：為適應一般根淺，不能悟空理得解脫.....	49
B.徹底的一切空：本性空.....	49
(A) 本性空的意義：一切法的自性，本來是空.....	49
(B) 性空非破壞因果，是說一切都是假名.....	49
(C) 緣生無自性直破根本自性見徹了一切空，不會拖泥帶水的轉出不空.....	49
※破除自性只是顯出本相，並沒毀壞因果.....	49
(D) 自性不可得的性空觀，是佛陀說空的真意.....	50
(三) 解勝義空見中道義.....	50
1.總說：畢竟空中才能徹達緣起——緣起中道、二諦並觀.....	50
2.詳論.....	50
(1) 通達性空，有兩種人.....	51
A.證空的境地.....	52
(A) 鈍根：但空（所證的性空是徹底究竟）.....	52
(B) 利根：不可得空（二諦並觀的中道妙悟）.....	52
B.詳述內容.....	52
(A) 鈍根的但空——慧眼於一切都無所見.....	52
(B) 利根的不可得空——慧眼無所見，而無所不見.....	52
C.特論：性空者與真常者的不同.....	53
(2) 雖有兩種根性，下手的方法與結果還是一致.....	53
A.無論鈍利一空到底，從空入中道達性空唯名的緣起究竟相.....	53
B.無論鈍利先以一切法空擊破根本自性見，不能直從空有無礙的妙境起修.....	53

3.結勸.....	54
二 大小並暢.....	54
一、大小的共同：大小都以性空為解脫門（在通達性空慧上，大小平等）.....	54
（一）三乘共的法.....	54
1.生死與解脫及生死根本的自性見，皆是三乘共.....	54
2.觀慧也同是般若實相空慧.....	54
3.結：三乘共的思想，與根本佛教契合.....	55
（二）大小雖明人空或法空偏重不同，而性空義是一.....	55
1.聲聞多明人空，大乘多明法空.....	55
2.人法二空的性空義是一.....	55
（1）喻說.....	55
（2）法說.....	55
（3）結說：大小都以性空為解脫門，不同其他大乘學派.....	55
二、大小的異同.....	56
（一）總說.....	56
1.悲願的顯著差別：一是專求己利行，一是實踐普賢行.....	56
2.見實相的空慧只是量的差別：毛孔空與太虛空（質同量別）.....	56
（二）特論：本論的殊德——通教三乘，但為菩薩（大小共貫）.....	56
1.側重法空，使緣起性空為聲聞接受而引入菩薩道.....	56
2.特明空義，也就隱然以大乘為中心.....	57
（1）行解大小不同：無常厭離與性空悲願不同.....	57
（2）見理斷惑大小共同，要說不同就只是圓滿沒圓滿的不同（質同量別）.....	57
三 立破善巧.....	57
一、一切法空才能完成破他立自.....	59
※龍樹學遍破一切，目的實是建立自己——以有空義故，一切法得成.....	59
（一）用什麼理由破他，須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自.....	59
（二）龍樹學的破他立自.....	59
1.總說.....	59
（1）破自性見，是以子之矛攻子之盾.....	59
（2）依佛說的性空緣起，善立一切.....	59
2.詳論.....	60
（1）自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁.....	60
A.總說.....	60
B.舉例.....	60
（A）唯識學者的破外色立內心.....	60
a.述.....	60

b.評：同樣的方法，照樣破他的內心有.....	60
(B)假實雙關的破法.....	60
a.破犢子部的不可說我.....	60
b.唯識宗破經部種類立自宗種子.....	60
(a)述.....	60
(b)評.....	60
(2)龍樹立足法法性空、法法假名的究竟空義，才能善巧的破立一切.....	60
A.總說.....	60
B.詳論：舉「一、異」例.....	60
(A)自性二法發生關係時，必生矛盾.....	60
(B)唯有性空緣起的和合假名，彼此能成依存的統一性、各自的差別性.....	61
※從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異.....	61
(C)結論.....	61
二、龍樹學特闡法空的意趣.....	62
(一)開發緣起的深奧，完成有與空的無礙相成.....	62
(二)《中論》的遍破外小，就是遍呵自心的自性見.....	62
(三)知道《中論》觀破自性的方法，凡執實有的都可破：應檢點自心，隨機活用.....	62
三、一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別.....	62
(一)一切法空，不壞世俗假名.....	62
(二)假名的有無，也還是有分別.....	62
四、歸納「龍樹學的立破善巧」.....	63
(一)世出世法的一貫——同依性空緣起建立，不同在能不能理解性空.....	63
(二)聲聞法與菩薩法的一貫——同依性空緣起解脫，不同在菩薩大悲願行勝聲聞.....	63
(三)結讚：龍樹深入佛法的緣起，到了立破善巧的頂點.....	63
四 中論在中國	63
一、羅什師資對中觀學的傳弘.....	63
(一)羅什：譯出龍樹中觀學，中國佛學者才真正見到大乘佛法.....	63
※過去雖也有人談空，但都不理解空的真義.....	63
(二)羅什門下的傑出人才.....	64
1.僧肇：秦人解空第一，思想很切近龍樹學的正義.....	64
2.曇影、僧叡：思想也都相當正確.....	64
3.道生：對羅什的性空學，沒深入也不滿意；卻融貫儒釋、糅合真常.....	64
(三)羅什逝後，他的龍樹學沒健全發揚，且性空與真常種下合流的趨勢.....	64
二、稍後，羅什門下的思想從北方傳來江南有三大系.....	65
(一)第一系：成實大乘師.....	65
※用《成實論》空有的見解，講大乘經而成綜合學派.....	65
(二)第二系：三論大乘.....	65

1.道亮及弟子智琳：在三論的勃興上，有著很大功績.....	65
2.僧朗：大破成實大乘師，確立復興什門的三論宗.....	65
3.嘉祥：集三論大成，不但融真常經且以龍樹、無著一貫，故仍是綜合學派.....	65
4.提醒：三論與三論宗不同.....	66
(三) 第三系：天台大乘.....	66
1.比三論宗更受有真常思想.....	66
2.更綜合的學派，精髓在止觀.....	66
3.比三論充實些，不過三論宗許多思想要接近龍樹學.....	67
(四) 結評.....	67
三、三論宗與天台宗的論義.....	67
(一) 三論宗：談二諦皆空的三種方言.....	67
1.世俗中，空自性執；勝義中，空假有執——世諦遮性，真諦遮假（雙遮性假）.....	67
※盡破一切的情執（不壞假名）.....	67
2.世俗空，空自性不可得；勝義空，即幻有而空寂——世諦遮性，真諦泯假（遮性泯假）.....	67
※依世俗空顯示勝義空.....	67
3.世俗空與勝義空是一——世諦以假遮性，真諦即假為如（即假為如）.....	68
4.結評：三種說明，只是一種方式而已.....	68
(二) 三論宗與天台宗的比較.....	68
1.三論宗：空有無礙，而說明上側重離一切執著、顯畢竟清淨.....	68
2.天台宗：談緣起性空，重視空假無礙的中道.....	68
3.結評.....	68
(1) 三論：重中論只談二諦，較接近龍樹學.....	68
(2) 天台：離妄顯真近三論，統一切空有無礙的中諦更與真常雜糅.....	68
五 中論之組織	68
一、本論的中心在——法顯無自性空，而空性遍一切一味相，故幾乎每品都涉一切.....	68
(一) 科判中論很難，古德每品品獨立不能前後連貫.....	68
(二) 幾乎每品都涉及遍破一切執，而通達一切法.....	69
(三) 從所破的對象看，本論是以全體佛法（四諦）為對象，而以性空掃除一切執.....	69
二、本論是《阿含》的通論——以大乘學者的立場，開發《阿含》深義.....	69
(一) 從佛說的性空緣起，開發《阿含》深義，建立佛教的一切.....	69
(二) 概說阿含經、毘曇、大乘經、本論的特色.....	69
三、本論的科判.....	70
(一) 概說三分.....	70
(二) 詳論科判.....	70
1.三論宗.....	70
2.天台宗.....	70
3.導師.....	70

(1) 總判：不分大小，性空義是三乘共故.....	71
(2) 細判.....	71
A.總說：每品皆觀八不的緣起法，初二品總觀、後二十五品別觀.....	71
B.別詳.....	72
(A) 初二品：總觀集滅的性空如幻.....	72
a.初品：觀集無生.....	72
b.二品：觀滅不去.....	72
(B) 後二十五品：別觀四諦的性空如幻.....	72
a.觀世間（苦）(3-5 三品).....	72
※觀六情品、觀五陰品、觀六種品.....	72
b.觀世間集（6-17 十二品）.....	73
(a) 惑業所生（6-10 五品）.....	73
(b) 生死流轉（11-12 二品）.....	74
(c) 行事空寂（13-17 五品）.....	75
c.觀世間滅（18-25 八品）.....	77
(a) 現觀（18 一品）.....	77
※觀一切法無我我所，離欲而悟入法性.....	77
(b) 向得（19-21 三品）.....	77
(c) 斷證（22-25 四品）.....	79
d.觀世間滅道（26-27 兩品）.....	80
(3) 圖表.....	80
附錄一：中論與中觀.....	81
附錄二：我論因說因.....	83
附錄三：成實大乘，與龍樹學相差太遠.....	84

——本文⁴——

一 中論作者釋者與譯者

一 作者

一、綜貫一切佛法，確立三乘共貫的大乘法幢

(一) 綜貫空有、南北、大小

⁴ 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、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

4、註腳引文，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。

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

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

5

他是^[1]空有無礙的中觀者，^[2]南北方佛教的綜貫者，^[3]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！

（二）確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞分化

※印度尊為大乘鼻祖，中國尊為大乘八宗共祖

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。當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代的巨變。

原來^[1]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。^[2]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^[1]在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；^[2]在中國，也被尊為大乘八宗的共祖。

6

⁵（1）《大智度論》卷 26〈序品 1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 255, a25-28）：

諸佛有二種說法：^[1]先分別諸法，^[1]後說畢竟空。

^[1]若說三世諸法通達無礙，是分別說；^[2]若說三世一相無相，是說畢竟空。

（2）印順導師《中觀今論》p.238 ~ p.239：

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：「若不依世俗，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，不能在空成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，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^[1]先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；^[2]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——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。

⁶ 印順導師《中觀今論》p.13 ~ p.14：

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。^[1]他本是印度南方的學者，長養於大乘佛教的環境中。^[2]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。

二、作品

(一) 龍樹的作品

1. 分為二大類

他的作品很多，可分為二大類：⁷

(1) 抉擇深理——深觀論

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。

(2) 分別大行——廣行論

二、分別大行的，如⁽¹⁾釋《般若經》的《大智度論》、⁽²⁾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。

(3) 結說

把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

2. 特明《中論》：抉擇深理諸論的根本論（故稱龍樹系為中觀派）

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。

(二) 偽託的作品

1. 爭龍樹為祖故，有些論典非其作品也說是他作

後起的大乘學派，爭以龍樹為祖，這⁽¹⁾可見他的偉大，⁽²⁾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。

2. 略舉數例

(1) 《十八空論》

⁷ 另參見印順導師《空之探究》p.205 ~ p.206：

龍樹的論著，可分為三類：

一、西藏傳譯有『中論』（頌），『六十頌如理論』，『七十空性論』，『迴諍論』，『大乘破有論』，稱為五正理聚。漢譯與之相當的，1.『中論』頌釋，有鳩摩羅什所譯的青目釋『中論』；唐波羅頗迦羅蜜多羅所譯，分別明（清辨）所造的『般若燈論』；趙宋惟淨所譯的，安慧所造的『大乘中觀釋論』——三部。2.後魏毘目智仙與瞿曇（般若）流支共譯的『迴諍論』。3.宋施護所譯的『六十頌如理論』；及4.『大乘破有論』。5.『七十空性論』，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是**抉擇甚深義的**。鳩摩羅什所譯的『十二門論』；瞿曇般若流支譯的『壹輸盧迦論』，都屬於**抉擇甚深義的一類**。

二、屬於菩薩廣大行的，有三部：1.『大智度論』，鳩摩羅什譯，為「中本般若」經的釋論。僧叡序說：「有十萬偈，……三分除二，得此百卷」（32.010）。『論』的後記說：「論初品三十四卷，解釋（第）一品，是全論具本，二品以下，法師略之，……若盡出之，將十倍於此」（32.011），這部『般若經』的釋論，是十萬偈的廣論，現存的是略譯。有的說：這就是『龍樹菩薩傳』所說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈」。2.『十住毘婆沙論』，鳩摩羅什譯。這是『十地經』——『華嚴經』「十地品」的釋論，共一七卷，僅釋初二地。此論是依『十地經』的偈頌，而廣為解說的。3.『菩提資糧論』，本頌是龍樹造，隋達摩笈多譯。

三、唐義淨譯的『龍樹菩薩勸誡王頌』；異譯有宋僧伽跋摩的『勸發諸王要偈』；宋求那跋摩的『龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈』。這是為在家信者說法，有淺有深，有事有理，自成一例。

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〕《釋摩訶衍論》

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〕密宗的許多偽作

還有密宗的許多偽作，那更顯而易見，不值得指責了。⁸

〔三〕警結：偽作應踢出龍樹學外，才能正確純潔的窺見本義

我們要理解龍樹的法門，唯有在他的作品中去探索，

不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外，這才能正確而純潔的窺見他的本義。

二 釋者

一、我國的舊傳：七十餘家

本論的釋者，舊傳有七十餘家。⁹

二、西藏的傳說：八部論

近據西藏的傳說，共有八部：

⁸ 印順導師《印度佛教思想史》p.388 ~ p.390：

秘密教典的傳出，充滿神奇的傳說。法身說，法性所流身說，化身說，『楞伽經』已有三身說法不同的敘述(28.005)。為了表示秘密教典的殊勝，也就敘述為法身說等。然從流傳人間來說，都是應用印度語文，出現於印度的教典。多氏『印度佛教史』(二二·一四章)，說到龍樹以前，有大婆羅門羅睺羅跋陀羅，又名薩羅訶的，弘傳密法。大婆羅門而傳佛法，可能會融攝神教於佛法的。

秘密教典的傳出，傳說與龍樹、提婆有關，如⁽¹⁾多氏『印度佛教史』(二九章)說：在提婆波羅王父子(西元七〇六——七六五年)時代，摩登伽見到了提婆，修習成就，因而得到了龍樹、提婆的一切真言教典。在八世紀而會見了提婆，純是信仰的傳說。⁽²⁾有名為龍智的，梵語 Nāgabodhi (龍覺)，或 Nāgabuddhi (龍覺者)。唐開元八年(西元七二〇)，金剛智到中國來，說到金剛智在南天竺，從龍智學習七年。西藏的傳說，多氏『印度佛教史』一再說到龍智，^(A)如(二二章)說：大婆羅門薩羅訶，龍樹師資，成就者舍婆梨間，師資相承，所有的真言與注釋，都交與龍智；在提婆波羅王(西元七〇六——七五三)時代，流行起來。^(B)又(二五章)說：勝天是護法以後的那爛陀寺住持；勝天的弟子毘流波，在南方吉祥山，從龍智學降闍摩法。^(C)(二九章)提婆波羅王父子時代，羅睺羅也見到了龍智，「聖系」開始流行。^(D)(一七章)龍智是東印度藩伽羅人，童年就追隨龍樹；出家後，作龍樹的侍者。龍樹去世後，龍智在吉祥山修行成就，壽命等同日月。在傳說中，說龍智是龍樹的弟子，而龍樹、提婆的秘密教法，也就不斷流傳出來。依傳說而論，龍智是西元七·八世紀的秘密瑜伽行者，一位養生有術的出家者。經毘流波，羅睺羅等傳出的密法，大概多少採用流行南方的(後期)龍樹學，因而傳說為龍樹的傳人。如真是龍樹弟子，那佛法傳入中國，西元五——七世紀間，怎麼不曾聽說過呢？其實龍智所傳的，只是「秘密大乘佛法」的一部分。「秘密大乘」是由眾多的秘密瑜伽者傳出來的。在瑜伽行派與(後期)中觀派思想的啟發下，瑜伽者憑自身的種種修驗，適應印度神教而漸漸形成。

⁹ 《中觀論疏》卷1(CBETA, T42, no. 1824, p. 5, a7-8)：

此出注論者非復一師，影公云凡數十家，河西云凡七十家。

（一）中觀家的正統思想（四部論）

一、《無畏論》，有說是龍樹自己作的。其實不是，這可從論中引用提婆的話上看出來。
10

二、依《無畏論》而作的，有佛護的《論釋》。

三、依佛護論而作的，有月稱的《顯句論》。

四、清辨論師的《般若燈論》。

（二）唯識學者的別解（四部論）

五、安慧的《釋論》。

六、提婆薩摩的《釋論》。

七、古拏室利的《釋論》。

八、古拏末底的《釋論》。

（三）結說

^[1]前四論是中觀家的正統思想，^[2]後四論是唯識學者對《中觀論》的別解。

三、我國的譯出

（一）青目《論釋》：是主要的（文義簡要，可說是最早出）

我國譯出的《中論》釋，主要是什公所譯的青目《論釋》，這與西藏傳的《無畏論》相近。文義簡要，可說是最早出的釋論。

（二）清辨《般若燈論》、安慧《中觀釋論》：可以參考

還有^[1]唐明知識譯的清辨的《般若燈論》，^[2]宋施護譯的安慧的《中觀釋論》，都可以參考。

（三）無著的《順中論》：略敘《中論》大意

無著的《順中論》，略敘《中論》的大意。

（四）羅睺羅跋陀羅的釋論：早已散失

真諦譯過羅睺羅跋陀羅的釋論，¹¹既沒有譯全，譯出的部分，也早已散失了！

¹⁰ 另參後來不同的說法，印順導師《中觀今論》p.15：

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。

¹¹ (1) 印順導師《印度之佛教》p.312：

什公來華，惟傳龍樹、提婆，青目等之傳承不明。『付法藏傳』謂提婆弟子羅睺羅；真諦傳羅睺羅以常、樂、我、淨釋八不，性空者之轉入真常，可考見者，自此人始。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.261：

嘉祥『中論疏』說：「羅睺羅(跋陀羅)法師是龍樹同時人，釋八不，乃作常樂我淨四德明之」(26.022)。

『止觀輔行傳弘法』與『三論玄疏文義要』，都說羅睺羅跋陀羅法師作『中論注』(26.023)。梁真諦曾譯出『中論』一卷(26.024)，嘉祥等傳說，大抵由此而來。羅睺羅法師以常樂我淨釋八不，與『師子吼菩薩品』的思想，應該是很接近的。

三 譯者

一、講本是鳩摩羅什譯

現在所用的講本，是鳩摩羅什三藏譯的。

二、先學有部經論，再接受學習龍樹《中論》、《十二門論》等大乘性空經論

什公七歲的時候，跟他的母親，從（現在新疆的）龜茲國出發，通過葱嶺，到北印的罽賓去學佛法。¹²

住了三年，由罽賓返國，路經（現在新疆的）疏勒，小住幾天，遇到了大乘學者莎車王子須利耶蘇摩。須利耶蘇摩，在隔房讀大乘經，什公聽到空啊，不可得啦，很是詫異，覺得這與自己所學的（有部阿毘曇）不同，於是就過去請教，與他辯論。結果，接受了他的意見，從他學習龍樹菩薩的《中論》、《十二門論》等大乘性空經論。

三、譯述性空典籍，影響中國大乘佛教很深

在姚秦的時候，來我國弘化，就把性空的典籍，傳入我國。

（一）若非什公的傳譯，中國佛教決不會是現在這樣

他的譯述，影響中國大乘佛教很深，幾乎都直接間接的受了他的影響。

假使不是什公的傳譯，中國佛教，決不會是現在這樣！

（二）這樣的大法，由十多歲的童真接受而傳播可說是奇蹟

※特別是龍樹的《智論》與《十住論》，虧其傳譯而保存到現在

我們從世界文化史上看，這樣的大法，由一個十多歲的童真接受而傳播，可說是奇蹟，特別是龍樹的《智論》與《十住論》，虧他的傳譯而保存到現在。¹³

『中論』的八不中道，依『阿含經』的緣起中道而來；『師子吼菩薩品』依第一義空，而展開空、不空的中道說，可說是龍樹一切皆空的中道說，進入後期大乘的一般傾向。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.148：

真諦傳說：羅睺羅跋陀羅有『中論註』。據吉藏『中觀論疏』說：「羅睺羅法師，是龍樹同時人。釋八不，乃作常樂我淨明之」（12.003）。以八不緣起來解說大涅槃四德，與『大般涅槃經』續譯的「師子吼菩薩品」，以八不緣起為「正因佛性」（12.004），同一學風。這顯然是中觀學者，面對後期大乘經而加以會通了。

¹² 印順導師《永光集》p.23 ~ p.24：

⁽¹⁾ 羅什七歲時，母親出家修行，羅什也就跟著出家，學習（聲聞乘）經文與阿毘曇。⁽²⁾ 九歲時，跟出家後的母親到罽賓，禮槃頭達多為師，學習《雜藏》及《中阿含》與《長阿含》。年幼的羅什，能了達法義，受到一般人的推崇。

那時的罽賓，⁽¹⁾ 在印度，當然是迦濕彌羅。⁽²⁾ 但在中國，《漢書》所說的「塞種王罽賓」，是烏仗那、犍陀羅一帶。說習慣了，至西元五世紀初，中國人還是以烏仗那、犍陀羅一帶的罽賓。如智猛「既至罽賓城，……於此國見佛鉢」（4.001）；法勇「進至罽賓國，禮拜佛鉢」（4.002）。而佛鉢的所在地，依玄奘所見（那時只剩佛鉢臺故址），那是在犍陀羅國的王城（4.003）。

迦濕彌羅是說一切有部阿毘曇論師的重鎮，不立《雜藏》，而羅什到罽賓，卻學習《雜藏》與《中阿含》、《長含》，所以羅什所到的罽賓，可能是犍陀羅或「五部」盛行的烏仗那。

¹³ (1) 印順導師《印度之佛教》p.202：

龍樹菩薩師資之學，⁽¹⁾ 於佛元七百四十年，經莎車王子須利耶沙摩之介，以之授鳩摩羅什三藏而

（三）對其譯續應時刻不忘

我們對於他的譯續，應該時刻不忘！

四、本論是從青目《論釋》節出（現存的長行，經什門修飾）

本論是從什公在長安逍遙園譯的青目《論釋》中節出。

青目《論釋》，什公門下的哲匠，像曇影、僧叡他們，認為有不圓滿的地方。曇影的《中論疏》，舉出他的四種過失。¹⁴所以現存的長行，是經過什門修飾了的。

二 略釋中觀

一 直說

一、總說

（一）論名的由來——內容暢明中觀，故名「中觀論」

本論⁽¹⁾簡名「中論」，⁽²⁾詳名「中觀論」。

論的內容，暢明中觀，從所詮得名，所以稱為「中觀論」。¹⁵

傳來中國，弘布彌廣。⁽²⁾其在印度，則提婆以去，日見衰落，即「大智度論」等，亦佚失無聞矣！

(2) 印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.254 ~ p.256：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，如《現代中國佛教思想論集》(一)，論列我與虛大師對「人間佛教」詮釋各異的原因說：「印順法師基於緣起性空的義理，是源於《阿含》，光大於《中論》，不能順從太虛大師的觀點」；「據西藏月稱詮釋的中觀空義，批評中國佛教圓融的特質」(一五〇、一五二頁)。

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⁽¹⁾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（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了的。⁽²⁾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！

「佛世之淳樸」，虛大師是同意的，那末離佛世還不久，多少天化而不太離譜時代的佛教，總比後期的「天佛一如」好。「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）。

⁽¹⁾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》。⁽²⁾我不是要依緣起性空，而與真常唯心論諍的。

¹⁴ 《中觀論疏》卷 1(CBETA, T42, no. 1824, p. 5, a15-20)：

曇影法師《中論疏》四處敘青目之失：一、〈因緣品〉，四緣立偈，云此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。二、釋四緣有廣略，影師云「蓋是青目勇於取類劣於尋文」。三、釋〈業品〉，偈云「雖空不斷」，青目云「空無可斷」，此非釋也。四、釋〈邪見品〉，長行云「此中紛絃」，為復彼助鬧。

¹⁵ (1) 關於「中論與中觀」，參見附錄一。

(2) 印順導師《中觀今論》p.3：

龍樹學，⁽¹⁾當然是發揚一切皆空的，⁽²⁾但他的論典，即以他的代表作《中論》來說，不名此

（二）「中觀」就是「觀中」

1. 中觀——能觀中道的慧

（1）釋名義：知諸法實相慧

^[1] 中是**正確真實**，離顛倒戲論而不落空有的二邊。¹⁶^[2]^[A] **觀體**是智慧，^[B] **觀用**是觀察、體悟。¹⁷

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》裏，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**。

¹⁶ 印順導師《中觀今論》p.9~p.12：

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「恰到好处」去形容他。

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。

^[1] **中實**，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。一、**不取著名相**：這如《大智度論》卷六說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道」。中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受」。「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。二、**不落於對待**：我們所認識的，所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷四三，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若」。這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。**這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。**

^[2] 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《智論》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，那裏會墮於一邊？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，以拯救那「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^[1] 不著名相與對待（宗歸一實），^[2] 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。

¹⁷ 印順導師《學佛三要》p.161~p.162：

再說慧、觀二名義：**慧以「簡擇為性」**；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。

以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為中觀。

(2) 正見即中觀

(阿含經) 八正道中的正見(正觀)，就是這裡的中觀。

正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。

(3) 中觀慧的種類

A. 分別的聞、思、修加行慧，及無分別的現證慧

(一) 觀慧有三：⁽¹⁾聽聞讀誦聖典文義而得的聞所成慧，⁽²⁾思惟抉擇法義而生的思所成慧，⁽³⁾與定心相應觀察修習而得的修所成慧。

(二) 還有現證空性的實相慧。¹⁸

B. 聞思修慧，皆是抉擇觀察無自性的中觀慧，不只是了知

觀是通於先後的，那麼

(一) 不與定相應的聞思抉擇諸法無自性，也叫做中觀。

(二) 尤須知道的，定心相應的有漏修慧，同樣的是尋求抉擇、觀察，不但是了知而已。¹⁹

2. 觀中——中觀的所觀法，即緣起中道正法

(1) 「中」就是「緣起正法」

觀的所觀，是中，就是緣起正法。

(2) 本論即是正觀緣起正法

※八不的緣起，才是佛說的緣起正法

我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那(觀)」。分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。

修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。

因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

¹⁸ 印順導師《中觀論頌講記》p.320：

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。論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

¹⁹ 印順導師《學佛三要》p.162：

修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。…〔中略〕…因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

正確的觀慧，觀察緣起正法，而通達緣起法的真實相，所以中觀就是觀中。

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」；²⁰八不是緣起的真相，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。

（3）《阿含》「我說緣起，我論因說因」，即是佛法不共世間的特質

※佛弟子必須特別的把握住他

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。²¹

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。

二、詳論：正見緣起

（一）緣起

1. 總說

（1）通說「緣起的意義與範圍」

^{〔一〕}緣起是因果性的普遍法則，

^{〔二〕}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。

（2）特明「佛說有情十二支緣起的定義與內容」

佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。

^{〔一〕}「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。

^{〔二〕}「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：²²

²⁰ 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。…〔下略〕…

²¹ 關於「我論因說因」，參見附錄二。

²² （1）參見《大智度論》卷 80〈無盡方便品 67〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 622, a27-c10）。

（2）印順導師《般若經講記》p.10 ~ p.11：

（三）、般若何用：^{〔一〕}從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」。

(1) 凡夫：不能覺知緣起，也就不得解脫

一、凡夫身心的活動，一切的一切，⁽¹⁾無不是緣起，⁽²⁾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。

(2) 聲聞：雖證入我空性見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起有的本性空寂

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⁽¹⁾不在緣起中深見一切法的本性空寂，⁽²⁾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」。

⁽¹⁾從般若是觀慧與實相相應慧說，可有二義：⁽¹⁾(1)證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。

⁽²⁾(2)導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

這二種中，⁽¹⁾證真實以脫生死，是三乘般若所共的；⁽²⁾導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

(3) 印順導師《中觀今論》p.1 ~ p.3：

「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，用以洗滌一切，使達於「蕭然無寄」的正覺。《智論》曾這樣說：「為可度眾生說是畢竟空」；《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》也說：「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」（觀四諦品）。緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。龍樹深刻的把握了這個，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》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」（觀因緣品）！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。

他們從緣起的無常，離人我見，^[1]雖證入空性，見緣起不起的寂滅，^[2]然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。²³

(3) 菩薩：洞達緣起與性空無礙的中道妙觀

※不共聲聞的菩薩緣起中道妙觀，即本論所明的中觀

三、菩薩，^[1]知緣起法的本性空，^[2]於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達^[1]緣起^[2]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，^[A]或者執著緣起法的一一實有，^[B]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，^[1]勘破^[A]非性空的實有，^[B]非緣有的邪空，^[2]不落斷常，通達緣起的實相。菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

24

²³ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.11：

^[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。

(2) 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.166：

無常、無我、寂滅，^[1]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。

^[2]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！

佛^[1]為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。^[2]但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。^[1]聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。^[2]大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。…〔下略〕…

²⁴ (1) 印順導師《般若經講記》p.192 ~ p.195：

無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。

此觀十二緣起性空。十二緣起：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。此十二支，為何名為緣起呢？簡單說：緣起就是因此而有彼的意思。經上說：『此有故彼有，此生故彼生』。這緣起的法則，說明諸法是

互相依待而有的。有此法的存在，才有彼法的存在，有此法的生起，才有彼法的生起。世間一切因果法的存在，都是這樣的。…〔中略〕…此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明……無老死」。

無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。盡即滅的意思，…〔中略〕…事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡……無老死盡」。…〔中略〕…

緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。如《大般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。

(2) 印順導師《中觀今論》p.208 ~ p.212：

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，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：…〔中略〕…

二、「幻有真空」二諦：…〔中略〕…

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。

…〔中略〕…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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.463 ~ p.464：

中道，形容意義的恰好，並非在性空假名外，別有什麼。這樣，假名與中道，都在空中建立的。一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。《般若經》說：「觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」；也就是此意。性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。

然而，無一法不是緣生，也就無一法不是性空；依世俗的因緣生法，通達一切法空，是證入勝義的正見。觀一切法的空性，才能離自性見，悟入諸法實相。…〔下略〕…

(4) 印順導師《印度之佛教》p.211 ~ p.213：

第三節 性空唯名論述要

龍樹菩薩之學綱，在二諦，在依俗諦得第一義，得第一義入涅槃。其言曰：「諸佛以二諦，為

(二) 緣起的集滅——緣起的「流轉與還滅，相有與性空」

1. 問：緣起是佛教核心，說明他就可以了，何必大談其空

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？

2. 答

(1) 總答：太把緣起看簡單了

這太把緣起看簡單了！²⁵

(2) 詳答

A. 「緣起」甚深，「緣起的寂滅性（涅槃空性）」更甚深

(A) 舉經

《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」！²⁶

眾生說法。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。所謂二諦者，即緣起之中觀也。
『阿含』以「我說緣起」為宗；『般若經』以「觀十二因緣如虛空不可盡，為菩薩不共中道妙觀」。緣起即一切法，為「此有故彼有，此無故彼無」者。若假名相而辨說之，則緣起是「無自性」，自性無故空，是「唯名唯假」，唯假名則有。宛然而有而畢竟空，畢竟空而宛然而有，空有相成不相奪，即緣起之中道。故曰：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」也。

…〔中略〕…有情情滯於實有，佛教乃盛談乎性空。解性空，則見性空之假名，圓見緣起之中道，豈執空而撥有哉(10.002)！

緣起法，空假無礙為中道，而要在明空，此所以「中論」以八不緣起為宗要也。…〔下略〕…

²⁵ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.207：

佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

…〔中略〕…

上面說到過的十二緣起說，在一般人的心目中，這不過是煩惱起業，業感苦果的說明；說明了生死的無限延續，並非神造而已。就是部分的分別法相的佛學者，也每每如此。如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死呢？阿難曾代表過這樣的見地，以為緣起是很好懂的。「佛」就因此「為阿難說」：「諸緣生（起？）法，其義甚深」(4.032)；「緣起義」是「甚深」甚深，如大海一樣的，不容易測度到底裏的。

要知道，緣起是佛在菩提樹下覺證得來的，不要說人，就是天（玉皇大帝之類）、魔、梵（耶和華等），也都是不能通達的。這是佛法超越世間，勝出世間的根源，當然是「甚深極甚深，難通達極難通達」的了！緣起實在太深了！…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.8：

『相應部』說到了這樣的文句(1.019)：

「如來所說法，甚深，義甚深，出世間空性相應」。

佛說的法，為什麼甚深？因為是「出世間空性」相應的。出世間空性，是聖者所自證的；如來所說而與之相應，也就甚深了。出世間空性，是難見難覺，唯是自證的涅槃甚深。佛依緣起說法，能引向涅槃，所以緣起也是甚深了。阿難以為：佛說「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺」，以此受到了佛的教誡(1.020)。這樣，甚深法有二：緣起甚深，涅槃甚深，…〔下略〕…

²⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.207 ~ p.213：

佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

…〔中略〕…

此無故彼無，此滅故彼滅；緣起空寂性，義倍復甚深。

(2) 印順導師《空之探究》p.8 ~ p.9：

『相應部』說到了這樣的文句(1.019)：

「如來所說法，甚深，義甚深，出世間空性相應」。

佛說的法，為什麼甚深？因為是「出世間空性」相應的。出世間空性，是聖者所自證的；如來所說而與之相應，也就甚深了。出世間空性，是難見難覺，唯是自證的涅槃甚深。**佛依緣起說法，能引向涅槃，所以緣起也是甚深了。阿難以為：佛說「此緣起甚奇，極甚深，明亦甚深，然我觀見至淺至淺」，以此受到了佛的教誡(1.020)。**

這樣，甚深法有二：緣起甚深，涅槃甚深，如『雜阿含經』卷一二（大正二·八三下）說：

「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」。

『相應部』的「梵天相應」，『中部』的『聖求經』等，也都說到了緣起與涅槃——二種甚深(1.021)。**涅槃甚深，緣起怎樣的與之相應呢？依緣起的「此有故彼有，此生故彼生」，闡明生死的集起；依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」，顯示生死的寂滅——涅槃。緣起是有為，是世間，是空，所以修空（離卻煩惱）以實現涅槃；涅槃是無為，是出世間，也是空——出世間空性。『雜阿含經』在說這二種甚深時，就說：「說賢聖出世空相應緣起隨順法」(1.022)。「出世空相應緣起隨順法」，透露了「空」是依緣起而貫徹於生死與涅槃的。**

(3) 印順導師《中觀今論》p.37 ~ p.39：

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》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，這裏再引經來說明。

《雜阿含》二九三經，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「⁽¹⁾此甚深處，所謂緣起。⁽²⁾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⁽¹⁾有為⁽²⁾無為。⁽¹⁾有為者，若生、若住、若異、若滅。⁽²⁾無為者，不生、不住、不異、不滅」。這說明⁽¹⁾在有為的緣起以外，⁽²⁾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》二九六經，說緣起與緣生。緣起即相依相緣而起的，原語是動詞。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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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》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⁽¹⁾可以說明緣生事相，⁽²⁾同時也能從此悟入涅槃。

⁽¹⁾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。⁽²⁾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》是以緣起為本而闡述此現象與實相的。

依《阿含》說：⁽¹⁾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。⁽²⁾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⁽¹⁾把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；⁽²⁾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

《合經》中是深刻而含蓄的，特依《智度論》而略為解說。

(4) 印順導師《中觀今論》p.61 ~ p.62：

但緣起的含義極廣，⁽¹⁾不單是從緣而生起，⁽²⁾也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：

(一)、⁽¹⁾如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。⁽²⁾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》(五三經)說：「⁽¹⁾有因有緣世間集，⁽²⁾有因有緣世間滅」。⁽¹⁾世間集，是由惑感苦，相順相生；⁽²⁾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，⁽¹⁾不僅由於外在的違順因緣，⁽²⁾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，⁽¹⁾不但說「此有故彼有」的生起，⁽²⁾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！

(5) 印順導師《性空學探源》p.52 ~ p.54：

佛法的根本原理是緣起法。有人問佛說些什麼法？佛答：「我說緣起」。緣起是什麼？在各家各派之間，有著不同的解說。我以根本佛教的立場，綜合各家所說的共通點而觀察之，可以說：緣起是一種理則。它不就是因果，而是依一一因果事實所顯示的原理。

如「生緣老死」，凡生必死，是一切法的必然原理。何時死，如何死，雖視生活條件而決定。壽夭有異，死的原因與狀態有異，但生者必死的軌則，是無論如何不會動搖的。從一一生命的因果事實去顯示這理則，而一一生命的存在與變動，都不能違反它，它是必然性而又普遍性的原理，所以釋尊以「法性、法住、法界常住」來稱嘆它。

釋尊的證悟這理則，是在現實人生的具體因果事實上，以智慧光透視徹了，而認識其內在深刻的公理通則。這所得的，固然是抽象的理則，但卻不是架空想像的；它不就是具體事實，卻又不離具體事實而存在，有它的客觀性，所以說緣起「非我作，非餘人作」。

佛陀如是觀察而證悟，如是證悟而成等正覺，也依所覺而開示教授弟子。他說明緣起有兩種傾向：一、依緣起而說明緣生；緣起是因果事實所顯的必然理則，一切皆不能違反的定律。緣生是依這理則而生滅的事實因果法——緣所生法。《雜阿含》二九六經所說的，就是這意思。西北的婆沙、瑜伽學者們，說緣起是因，緣生是果，雖也是一種說法，但忽略了緣起的必然理則性，未必是佛說緣起的本意吧！二、依緣起開顯寂滅，也就是依有為以開顯無為。

⁽¹⁾由緣起而緣生，是「此有故彼有，此生故彼生」的流轉界，是有為法；⁽²⁾由緣起而寂滅，是「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅界，是無為法。寂滅無為，就是在依緣起的生滅有為法上開示顯現的。

如《雜阿含》二九三經云：

為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法，所謂有是故是事有，是事有故是事起。……⁽¹⁾此甚深處；所謂緣起。⁽²⁾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⁽¹⁾有為、⁽²⁾無為。

佛法，不出生滅的現象界與寂滅的涅槃界。這二者的連繫，就是中道緣起法。緣起與空義相應，擊破了一一法的常恆不變性與獨存自在性。⁽¹⁾既在一一因果法上，顯示其「因集故苦集」為流轉界的規則，⁽²⁾又顯示其「因滅故苦滅」為還滅界的規則。

(6) 印順導師《無諍之辯》p.111：

要「先得法住智，後得涅槃智」。「不依世俗諦，不得第一義」。獲二諦無礙之正見，善識緣起之因果必然，而後乃證入空寂之本然：此佛法行解之坦途，不容稍事亂轍者也。約佛法以解脫為本而

(B) 釋義

a. 生死與涅槃（流轉與還滅），都依「緣起的世間」開顯

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。**

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。

b. 「依緣起有生死（此有故彼有）」，也就「依緣起能解脫（此無故彼無）」

可以說：^{〔一〕}^{〔A〕}因為緣起，所以有生死；^{〔B〕}也就因為緣起，所以能解脫。^{〔二〕}緣起^{〔A〕}是此有故彼有，^{〔B〕}也就此無故彼無。

緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。

B. 聲聞與菩薩的生死涅槃觀

(A) 聲聞：生死涅槃差別觀

一般聲聞學者，^{〔一〕}把生滅的有為，寂滅的無為，看成隔別的；^{〔二〕}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。

(B) 菩薩：生死涅槃（緣起空性）無別觀

a. 生死即涅槃（有為即無為，世間即出世間）

不知**有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃**。所以

^{〔一〕}**體悟緣起的自性，本來是空寂的，**

^{〔二〕}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」。²⁷

言，則正見緣起，所以離戲論而證空寂，固不以善辨因果為已足。故解不至空，則學不知宗；行不至空，則不足以言解脫。此所以《雜合》歎「緣起甚深」，而緣起之寂滅為「倍復甚深」。《大品》說「深奧者，空無相無作是其義」。龍樹說「大分深義，所謂空也」。

然證真有道，必先得二諦中道之正見，深解幻有乃性空之假名，空寂乃假名之性空。善辨中邊，不以觀因果而滯有，以空為不了；亦不觀空寂而落空，視因果如兔角。而後乃能一切法趣有，一切法趣空，善備資糧，直趨解脫。

²⁷ 印順導師《中觀論頌講記》p.501 ~ p.503：

癸二 涅槃即世間

涅槃與世間	無有少分別	世間與涅槃	亦無少分別
涅槃之實際	及與世間際	如是二際者	無毫釐差別

…〔中略〕…^{〔一〕}經中曾說離生死得涅槃的話，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。^{〔二〕}如剋求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。^{〔A〕}初頌，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的，緣起涅槃即此如幻的性空（智論釋色即是空，即約此頌釋）。就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

^{〔B〕}進一步，就諸法畢竟空性說：在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空

b. 再舉《般若經》說明

(a) 經文：色即是空，空即是色（緣起即空，空即緣起）

《般若經》的「色即是空，空即是色」，也就是這個道理。²⁸

靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。**實際，是邊際、究竟、真實的意思。**所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。

⁽¹⁾初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，⁽²⁾進觀二者的無礙；⁽³⁾得到**究竟實相**，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

²⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.501 ~ p.502：

癸二 涅槃即世間

涅槃與世間	無有少分別	世間與涅槃	亦無少分別
涅槃之實際	及與世間際	如是二際者	無毫釐差別

…〔中略〕…⁽¹⁾經中曾說離生死得涅槃的話，這是相對的假說，目的在令人無取無著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。⁽²⁾**如剋求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。初頌，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的，緣起涅槃即此如幻的性空（智論釋色即是空，即約此頌釋）。**…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.142 ~ p.147：

二 法空性是涅槃異名

⁽¹⁾「佛法」是面對生死流轉的現實，經修持而達涅槃理想的實現。⁽²⁾「大乘佛法」還是面對這一現實，要解脫生死而又長在生死中度脫眾生，達到究竟涅槃。

這被稱為菩薩道的，修持心要是般若波羅蜜多。般若——慧，⁽¹⁾本為「佛法」達成解脫的根本法門，⁽²⁾但要解脫而不捨生死，不著生死而不急求證入涅槃，大乘的般若波羅蜜多，就與「佛法」有點不同了。如『般若經』所說的「一切法空」，就充分表示了這一特色。

那末，『般若經』所說的「一切法空」，到底表示了什麼內容呢？…〔中略〕…

…〔中略〕…

⁽¹⁾依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。⁽²⁾如約理說，涅槃與一切法空性是相同的，…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…『般若經』的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

(3) 印順導師《般若經講記》p.14：

般若有二類：一、拙慧：這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；要破除妄染，才能證得真淨。這如冶金的，要煉去渣滓，方能得純淨的黃金。

二、巧慧：這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「不壞不失」。如有神通的，點石可以成金。又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有減什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

(4) 印順導師《般若經講記》p.179 ~ p.183：

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

…〔中略〕…

佛明五蘊皆空，首拈色蘊為例。色與空的關係，本經用不異、即是四字來說明。⁽¹⁾不異即不離義，無差別義。色離於空，色即不成；空離於色，空亦不顯。色空、空色二不相離，故說「色

(b) 釋義

I. 緣起的自性空是本性空，涅槃寂滅是還他個本來如此

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。²⁹

II. 緣起的實性是空，性空的妄相是緣起

緣起自性空，所以說⁽¹⁾緣起的實性是空的，⁽²⁾性空的妄相是緣起的。

(3) 結答：談空，才能：開顯緣起真相，從生滅寂滅無礙中實現涅槃寂滅

如果不談空，⁽¹⁾怎能開顯緣起的真相，⁽²⁾怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？

3. 結：龍樹學可稱為「性空唯名論」

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。

不異空，空不異色」。⁽²⁾有人聽了，以為空是沒有，色是有，今雖說二不相離而實是各別的，空仍是空，色仍是色。為除此種計執，所以佛接著說：「色即是空，空即是色」。即表示空色二不相離，而且相即。

佛法作如是說，有其特殊意義。⁽¹⁾印度的一分學者，以為涅槃與生死，煩惱與菩提，是不相同的兩回事，離了生死才能證得涅槃，離了煩惱才能獲得菩提。生死和煩惱是世間雜染法，涅槃、菩提是出世清淨法，染淨不同，何得相即？這種見地，是從他們的宗教體驗而得來。宗教體驗，世間的一般宗教，如耶、回、印度教等，也都有他們的體驗，如上帝、真宰、梵我等。若說他們都是騙人的，決不盡然，他們確是從某種體驗，適應環境文化而表現出來的。不過體驗的境地，有淺深，有真偽。佛法的目的，在使人淨除內心的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。

⁽²⁾真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺』。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。龍樹菩薩在《智論》裡，講到「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

論到宗教的體驗，⁽¹⁾有人以為這是一種神秘經驗，既稱為神秘的，此中境界就不是常人所能了解。因之，經驗的是否正確，也無從確論。現見世間一般宗教，他們依所經驗到而建立的神、本體等，各不相同，如耶教的上帝，印度教的梵我，所見不同，將何以定是非？⁽²⁾依佛法，這是可判別的，^(A)一方面要能洗盡一切情見，不混入日常的計執；^(B)一方面要能貫徹現象而無所礙，真俗二諦無礙的中道，即保證了佛法的究竟無上。佛法是貫徹現象與本體，也是貫通宗教與哲學，甚至通得過科學的，所以有人說佛法是科學而哲學的宗教。

…〔中略〕…一切法的生滅與有無，都由於無自性畢竟空而得成立。性空——無不變性、無獨立性、無實在性，所以一切可現為有，故龍樹菩薩說：『以有空義故，一切法得成』。本經所說：色即是空，空即是色，即說明此空色不相礙而相成的道理。…〔中略〕…

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

²⁹ 印順導師《空之探究》p.142 ~ p.147：

二 法空性是涅槃異名

…〔中略〕…

…〔中略〕…「般若經」的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

（三）緣起的即空，即假，即中

1. 性空緣起的「三法印即一法印」

（1）釋尊側重有情空的諸法無我（我空），貫通「三法印即一法印」

緣起法是世間的一切。^[1]緣起的因果事相，眾生已經是霧裡看花，不能完全了達。
^[2]緣起法內在的法性，更是一般人所不能認識的。

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。

（2）大乘從一切法空的諸法無我（法空），貫通「三法印即一法印」

※只是《阿含經》「空諸行」的圓滿解說

後世的學者，不知緣起就是「空諸行」，從實有的見地上去解說。^[1]側重生滅無常印的，與涅槃無為脫了節；^[2]側重寂滅真常的，也不能貫徹生滅無常。

^[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。^[1]即空的無常，顯示了正確的緣起生滅；
^[2]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。

（3）龍樹論一切法空即緣起的一實相印，性空緣起的三印即一印

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^[1]三法印與一實相印的毫無矛盾，^[2]決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。³⁰

³⁰（1）印順導師《佛法概論》p.161 ~ p.167：

第二節 三法印與一法印

^[一]從無我中貫徹一切 本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的。涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。^[1]看重無常，將涅槃看作無常以外的；^[2]重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性，統一性，被破壞了。

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的諸法無我印。諸法，通於有為與無為，從有為無為同是無我性去理解，即能將常與無常統一起來。諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：一、流轉的因果相生，即是無常；二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。諸法的所以相生還滅，可

以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了。如確乎是真實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的。

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完滿的通達。且拿佛《化迦旃延經》來說：迦旃延是佛弟子中「論議第一」的，佛為他說中道法：世人依於二見，墮於有邊與無邊。佛說中道的緣起法，即不落二邊。

⁽¹⁾一般人^(A)見到法生，就起有見；^(B)見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有實無的倒見。⁽²⁾佛說緣起法，就不同了。^(A)見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而起無見。^(B)見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。

不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為⁽¹⁾常人的心目中，總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。⁽²⁾學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認他，現象確是有因果、體用的，現起與還滅的。但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空，這⁽¹⁾不是因緣離散才是滅、是空，⁽²⁾當諸法的生起時，存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

⁽¹⁾一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。⁽²⁾要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

^(三)三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

無常、無我、寂滅，⁽¹⁾從緣起法相說，是可以差別的。^(A)豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。^(B)橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。^(C)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。⁽²⁾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。^(A)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。^(B)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。^(C)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！

⁽¹⁾佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。⁽²⁾但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

⁽¹⁾聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。⁽²⁾大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

^{(1)(A)}拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；^(B)久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。⁽²⁾惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》(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」。這真是直探佛法肝心的名論！

(2) 印順導師《中觀今論》p.a3 ~ p.a5：

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。

⁽¹⁾聲聞三藏與摩訶衍——大乘，一向被諍論著。^(A)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。^(B)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⁾今依龍樹論說：^(A)三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。^(B)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。

⁽¹⁾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。^(A)這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，^(B)這所以緣起被稱為「空相應緣起」，被讚為「法性法住法界」。^{(2)(A)}一分學者重視事相，偏執生滅無常與無我；^(B)一分學者特別重視理性，發揮不生不滅的性空，這才互不相諍而尖銳的對立起來。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。

⁽¹⁾本來，初期的大乘經，如^(A)《十地經》以悟無生法忍為同於二乘的；^(B)《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；^(C)《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，那裏如執小執大者所說？⁽²⁾所以^(A)《中論》的抉擇《阿含經》義；^(B)《智論》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，⁽¹⁾能看出大小乘的分化由來，⁽²⁾能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學⁽¹⁾能抉擇釋尊教義的真相，⁽²⁾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！

(3) 印順導師《中觀今論》p.31 ~ p.34：

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⁽¹⁾說無常，即了知常性不可得；⁽²⁾無我，即我性不可得；⁽³⁾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。

^{(1)(A)}常性不可得，即現為因果生滅相續相；^(B)從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。⁽²⁾^(A)我性不可得，即現為因緣和合的無我相；^(B)在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。^{(3)(A)}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「此滅故彼滅，此無故彼無」。^(B)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，⁽¹⁾揭發諸法本性空寂的真實，⁽²⁾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⁽¹⁾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」。⁽²⁾又說：「觀無常即是觀空因

2. 即一實相印的三法印內容

即一實相印的三法印，

(1) 聲聞法（側重我空）三法印的內容

在聲聞法中，側重在有情空，那就是^[1] 諸行無常，^[2] 諸法無我，^[3] 涅槃寂靜。

(2) 大乘法（側重法空）三法印的內容

在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是^[1] 緣起生滅的假名，^[2] 緣起無實性空，^[3] 緣起寂滅（空亦復空）的中道。

緣（「觀心生滅如流水燈焰，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》（二二三經）說：「眼（等）空，常恒不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。二七三經也有此說，但作「諸行空」。常恒不變易法空，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^[1] 縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；^[2] 橫觀（靜的）即見為因緣和合的；^[3] 從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。因此，無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。

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」。《瑜伽論》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」（卷九〇）。^[1] 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。^[2] 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^[1] 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。^[2] 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！

(4) 印順導師《以佛法研究佛法》p.190 ~ p.191：

^[一] 佛世的佛教，是無限差別而一味的。三法印，在釋尊的證覺中，自然是一貫無礙。

^[二]^[1] 從初期聖典所表現的看來，這是行踐的理性，是厭苦、離欲、向滅的法則，是知苦、斷集、證滅的所修聖道的歷程。所以在初期聲聞行者的認識上，這含有很大的厭離情緒。他把生死無常與涅槃寂靜載為兩件事，所以特別深切的痛感無常故苦，形成無常為門的聲聞行了！原來，三法印是依緣起而開顯的：緣起的生滅，是諸行無常；緣起的寂滅，是涅槃寂靜。初期急於厭離的學者，^[A] 從緣起生滅相去看，所以見他的歷別而三法印分離了。^[B] 但真能從無常入無我，從無我證無生寂滅的聖者，也決不別執（他的四諦，也稱生滅的，有量的，有作的）。^[2] 菩薩行者，從緣起的生滅中徹見寂滅性，體現一切法的無差別性。從這畢竟空寂的觀點看一切，三法印即是一實相印（他的四諦，也稱不生滅的，無量的，無作的）。

^[三]^[1] 一從差別的見地，漸入而會歸一滅；^[2] 一從無別的見地，見性空而遍通三法印。古人說的^[1] 拙度、^[2] 巧度，也只是這個。這樣，生滅相即寂滅性，生死即涅槃，不妨離聲聞厭離行而別走菩薩等觀的性空行了！

^[四] 我們的見解，《第一義空經》，《大空經》等，本是聖典舊物。所以性空門的發揚，決非否定，抨擊根本的聖典，反而是開顯他。^[1]^[A] 即空的一切，只是蘊、界、處、緣起等；^[B] 無我（三解脫門）是人道的不二門；^[C] 無餘涅槃，是三乘共證而究竟的；^[2] 但為菩薩說，而二乘也應該列席學般若。這一切，是怎樣的闡發釋尊正覺的本懷，不違舊來的聲聞行！

本論說：「眾緣所生法，我說⁽¹⁾即是空，⁽²⁾亦名為假名，⁽³⁾亦是中道義」。³¹這三一無礙的實相，是緣起正法。

3. 聲聞與菩薩的「質同量別」³²

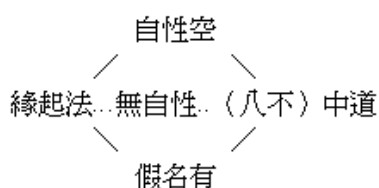
³¹ 印順導師《空之探究》p.256 ~ p.260：

⁽¹⁾ 中道的緣起，是「阿含經」說；⁽²⁾ 「般若經」的特色，是但有假名（無實），本性空與自性空。自性空，^(A) 約勝義空性說；^(B) 到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

^(一) 中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。⁽¹⁾ 以行來說：『拘樓瘦無諍經』說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道(38.001)。…〔中略〕…⁽²⁾ 這一原則，應用於知見的，就是「處中說法」的緣起，緣起法不落二邊——與異，斷與常，有與無的。正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。

^(二) 從這一原則去觀察，「般若經」的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。緣起法為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是「中論」所說的八不。依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。

所以「中論」最著名的一頌，可表解如下：



「中本般若」後分，一再的說到二諦，「中論」也是以二諦來說明佛法的，如卷四（大正三〇・三二下——三三上）說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

…〔中略〕…依「中論」的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。能正確的體見實義，這就是中道。

但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以「般若經」說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。「中論」依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。

說緣起即空、亦假、亦中（「迴諍論」說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

³² 印順導師《般若經講記》p.10 ~ p.11：

(三)、般若何用：^(一) 從般若是實相說，這是萬化的本性——一切法畢竟空故，世出世法無不依緣而成立。這是迷悟的根源——眾生所以有迷有悟，凡夫所以有內有外，聖人所以有大有小，有究竟有不究竟，皆由對於實相的迷悟淺深而來，所以本經說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」。

^(二) 從般若是觀慧與實相應慧說，可有二義：⁽¹⁾ 證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。⁽²⁾ 導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只

(1) 聲聞：毛孔空——從「緣起的妄相」出發

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：太虛空——從「緣起的本性」出發

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。

(四) 結說：三層說明，其實只是佛說的「正見緣起」

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」。³³

二 遮顯³⁴

一、引言

(一) 為明瞭龍樹思想的真義，不得不分析大乘三系的根本不同處

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。

(二) 龍樹學的特色是性空唯名論，為大小共同的根本思想

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，^[1]是大乘佛法的根本思想，^[2]也是《阿含經》中的根本大義。

二、大乘三系的二諦空有

(一) 總說

1. 初期大乘——空宗

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：^[1]一是偏重在真常寂滅的，^[2]一是偏重在無常生滅的。

(二) 別詳

要理解他們的不同，先須知道思想的演變。

1. 初期大乘：性空唯名論

能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。

這二種中，^[1]證真實以脫生死，是三乘般若所共的；^[2]導萬行以入智海，是菩薩般若的不共妙用。

³³ 參見印順導師《中觀今論》p.225：

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。

³⁴ 本目末文（《中觀論頌講記》p.16）所說：

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。

龍樹依《般若經》等，說**真俗無礙的性空唯名**。

2. 後期大乘

(1) 虛妄唯識論——偏重無常生滅

A. 正明

(A) 從世俗諦探究，以為中觀的一切唯假名不徹底

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。

(B) 依實立假，將世俗分為二類

a. 依實立假的意義

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。

b. 實法是虛妄分別識為自性，故成立唯識

^{〔一〕} 這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。

^{〔二〕} 這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。

c. 世俗分為二類：假名遍計、真實依他（唯心無境）

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。

^{〔1〕} 假名的遍計執性，是外境，是無；^{〔2〕} 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」。³⁵

³⁵ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.377 ~ p.378：

或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有假有無自性，實有自性的二類，「依實立假」才對。如說：『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，是則名為壞諸法者』(5.094)。

這在《解深密經》中，就分世俗為二類：『^{〔1〕}云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。^{〔2〕}云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性』(5.095)。^{〔1〕}遍計所執相：『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』；^{〔2〕}而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』(5.096)。

所以這一系的根本立場：^{〔1〕}「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。^{〔2〕}「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。^{〔A〕}這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，^{〔B〕}這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。…〔下略〕…

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.252 ~ p.254：

瑜伽行者怎樣決了當時流傳的「大乘佛法」？「般若」等空相應經，說一切法皆空，瑜伽者說是「不了義經」；如依文解義，說一切法都無自性空，那就是惡取空。

B. 與其他二系的關係

(A) 在世俗諦上，抨擊一切唯假名為惡取空

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。

[¹] 初期的「**瑜伽師地論**」中，「**菩薩地**」的「**真實義品**」，立假說自性，離言自性，近於二諦說。

[¹] 什麼是**假說自性**？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。[²] 於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的**離言自性**，就是**勝義自性**，這是真實有的。如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。…〔中略〕…

…〔中略〕…

[²] 「**解深密經**」是瑜伽學者所依據的主要經典。對於空、有的意義，進一步的立「三相」、「三無自性性」來說明。除了「序品」，全部經文都被編入『**瑜伽論**』的「**攝決擇分**」；「**攝決擇分**」更依三相而立五法，作深廣的分別抉擇。…〔中略〕…三相，可說是「本地分」所說的，假說自性與離言自性的說明，主要是為了「**大乘空相應經**」所說的：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，給予明確顯了的解釋。

『**解深密經**』以為：**空相應經**所說，是不了義說——說得意義不夠明顯。^[1]雖然五事具足的眾生，聽了能如實通達，^[2]但五事不具足的人，聽了不免要落入惡取空見，撥無一切，或者誹毀大乘，說「此非佛說」。所以立三相，顯了的說明「無自性」的意義。三無自性性，是依三相而立的。

一、**相無自性性**，依遍計所執相說：因遍計所執是「假名安立」，而不是「自相安立」的，

二、**生無自性性**，依依他起相說：依他起相是依因緣而生，不是自然生的。

三、**勝義無自性性**，通於依他起與圓成實相。^[1]勝義，是清淨所緣境界——法無我性；在清淨所緣境中，沒有依他起相，所以依他起相是勝義無自性性。^[2]圓成實相是勝義，也可以名為勝義無自性性，如說：「是一切法勝義諦故，無（遍計所執）自性性之所顯故」。這就是空性，瑜伽學者解說為「空所顯性」。

這樣，大乘經所說的「一切諸法皆無自性」，不是說一切都沒有自性。^[1-2]圓成實相是勝義有的；依他起相是世俗因果雜染法，也不能說沒有自性的。^[3]真正無自性（也就是空）的，是於一切法所起的遍計所執相。以上，依『**解深密經**』的「一切法相品」，「無自性相品」說(19.003)。…〔下略〕…

(3) 印順導師《唯識學探源》p.204 ~ p.206：

所緣的六處無實，實際上達到了凡是我們所認識的一切，都不是真實的結論。真實的是什麼？是十八界。它在認識論上，可說是二元的。凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；在我們所認識的假相背後，隱著真實的因果法相——十八界。

這個見解，初期的瑜伽派，像〈本地分〉也還取同樣的見地。它建立了離言自性，假說自性。在世間所認為真實的假說自性背後，還有它所依的真實的離言自性。它要建立有宗，它認為沒有這離言的實性，無法建立因果緣起，它要反對徹底無自性的大乘。

經部的所緣無實，與遍計所執的假說自性有關。…〔中略〕…

瑜伽派，認為凡是有漏心識所認識的，都是假說自性，都不能離卻名言相。像有部的客觀存在的青相，是必然要反對的。沒有名言識的力量，決不能知道它是青是色。它與經部一樣的，在假說自性的背後，建立離言自性。這一法的依它離言自性，是必有的，不然就是惡取空。

一切境界，都不離心識名言的勢力，這雖已達到了認識論上的唯識，但隱在認識背後的離言自性，經部說是十八界，瑜伽派也承認它是緣起因果，也不見得就是心罷！似乎也沒有充分理由，證實它就是虛妄分別的心心所。〈真實義品〉成立離言自性，引用小乘共許的教典，我不知它比經部高超了多少！

(B) 勝義唯識性的空所顯性不空，隱隱的與真心論者攜手

他們^[1]既執世諦的緣生法（識）不空，^[2]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——偏重真常寂滅

A. 正明

(A) 從勝義諦探究，以為中觀的勝義一切空不了義

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。

(B) 特論：聲聞沈空滯寂，是悲願不夠、生死已盡，不是法性空不究竟

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，^[1]是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，^[2]不是說法性空的不究竟。

要知道菩薩大行到成佛，也還是同人無餘涅槃。³⁶

(C) 勝義分成兩類：空、不空

※後期大乘的如來藏、佛性等，都從「空中的不空」建立

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，

³⁶ 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。

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。

(D) 不能在一切空中建立世俗假有的幻用，故在勝義中建立真實不空的淨法

真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。

這像《瓔珞經》的：「^[1]有諦（俗）^{[2][A]}無諦，^[B]中道第一義諦」（真中又二）；《涅槃經》的：「見^[1]苦（俗）^{[2][A]}無苦（真空）^[B]而有真諦」（真不空），都是在勝義中建立兩類的。

B. 討論迷真起妄的世俗虛妄法，公開的與妄識者合流

他們^[1]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。³⁷

(3) 評論：有宗二系的世俗不空、勝義不空，是不解中觀空有無礙所致

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^[1]一個從世俗不空，^[2]一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

三、辨明「性空唯名論先於真常唯心論」

(一) 從「思想演變」辨明

1. 「真常空與真常心」的時差

大乘經說一切法空，早在龍樹之前就有了。這性空又叫真如、實相、法性、實際等。^[1]不解性空真義的，從實在論的見地，去體解這一切法空，看為是真、是實、是如，應該是很早就有了，但還沒有說唯心。^[2]到了笈多王朝，梵我論抬頭，大乘也就明白的演進到真心論。

³⁷ (1) 印順導師《淨土與禪》p.168：

《楞伽經》，被瑜伽唯識學者，列為六經之一。當然《楞伽經》到處都有與唯識宗義（與《攝大乘論》更相近）相合的，但根本大義，也許恰恰相反。

《楞伽經》總是說：「如來藏藏識心」，如來藏與阿賴耶——藏識，從相關不離的見地去說明，所以曾被唯識學者，評為：「楞伽體用未明」。其實，楞伽法門是另有見地的，只是與唯識學不同罷了！

主要的，《楞伽經》所說的阿賴耶識，有著真妄和合的意義（與《起信論》多少不同），這在宋譯《楞伽經》，說得非常明白。如說：「如來藏……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏……自性無垢，畢竟清淨」。識藏——阿賴耶識，是如來藏與雜染熏習（業相）的統一。阿賴耶識，由於雜染種習，當然現起根塵器界，因境界風動而現起七轉識，似乎虛妄雜染，而自性還是本淨的。所以，不能解說為：如來藏是性淨，阿賴耶識是妄染，因為阿賴耶就是真淨的。

(2) 印順導師《無諍之辯》p.133：

《楞伽經》總是說「如來藏藏識」，不但說藏識，與唯識學不同，應從此去理解。此真常的如來藏，有「過於恆沙不離不脫不異不思議佛法」。《楞伽經》也說：「有漏習氣剎那，無漏習氣非剎那」。如來藏性具無漏非剎那的功德，為無漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如來藏出纏，無漏淨能的圓滿顯發而已。

2. 「真常空與真常心合流的真常唯心論」的時代

(1) 解空有二類人不同

同是一句「一切法空」，^[1]性空者通達勝義諦的畢竟性空，^[2]真常者看作諸法常住的實體。智顛說：通教的共空，^[1]當教是緣起的一切空；^[2]若從空中見到不空，這就是通後別圓的見地了。智顛以空中見不空為究竟，我們雖不能同意，但解空有二類人不同，卻是非常正確的。

(2) 真常唯心論遠在龍樹後

^[一]^[1]有了一切空的經典，就有把一切空看為真實常住的，所以說真常妙有在龍樹以前，自然沒有什麼不可。可是到底不是一切法空的本義，更不是時代思潮的主流。^[2]從空轉上不空，與真常心合流，思想演變到《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》等經的真常唯心論，卻遠在其後。所以經中判三教，都是先說有，次說性空，第三時才說空中不空的真常。

^[二]或者說先有真常，後有性空，把《華嚴》、《般若》等大乘經（在龍樹之前就有了的）的一切性空不生，看為真常的。不錯，這些大乘經，真常者是容易看做真常的。不過^[1]龍樹以前是一切法空思想發揚的時代，雖或者有人看做真常的，但不是性空的本義。^[2]像真常空與真常心合流的真常唯心論，都比一切空要遲得多。

(二) 從「龍樹作品」辨明

從龍樹的作品去看，他所引的《無行》、《思益》、《持世》、《維摩》、《法華》、《十住》、《不可思議解脫經》，都還不是明顯的真常唯心論的思想。

四、結說

所以，要論究龍樹學，必須理解^[1]妄識者的世俗不空、^[2]真心者的勝義不空，才能窺見龍樹學的特色。

三 中論之特色³⁸

一 有空無礙

一、引言

(一) 上節「略說中觀」從內容說，本節「中論特色」從文義說

^[1]像上面所說的，是從《中論》（與龍樹其他論典）所含的內容而說；^[2]現在，專就《中論》的文義來說。

(二) 即空即有唯中觀能正見，如沒方便反成空論玄談

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。

³⁸ 印順導師《中觀今論》p.a3：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」、「真俗無礙」。…〔下略〕…

〔三〕依龍樹論意，作深入淺出的解說

所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

二、正論

〔一〕依緣起法說二諦教

一、依緣起法說二諦教：

1. 總標：諸佛依二諦，為眾生說法

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。

2. 詳釋

〔1〕二諦的名義

A. 勝義諦

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。

B. 世俗諦

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」。

〔2〕佛說二諦的意趣

A. 總說：指出凡境的根本錯誤以引入聖境——凡聖二諦

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。

B. 引經論詳明：凡聖二諦的內容與關聯

〔一〕^{〔1〕}經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知名為無明」。³⁹因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成為世俗諦。^{〔2〕}通達諸法無自性空，

³⁹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈相行品 10〉(CBETA, T08, no. 223, p. 238, c24-25)：

佛言：「諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明。」

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.448：

經中說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』。無所有，是諸法的畢竟空性；如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

就見了法的真相，是勝義諦。

^{〔二〕}所以說：「^{〔1〕}世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。^{〔2〕}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」。⁴⁰

〔3〕結說：依二諦教而離妄入真

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。

〔二〕說二諦教顯勝義空

二、說二諦教顯勝義空：

1.總說

〔1〕佛說二諦的目的：依世俗諦通達第一義諦

佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。

〔2〕說二諦而重在勝義空

A. 不得勝義空，則不得涅槃

^{〔一〕}因為，「若不依俗諦，不得第一義」，所以要說世俗諦。

^{〔二〕}說二諦而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」。⁴¹這個意義是非常重要的

⁴⁰《中論》卷4〈觀四諦品 24〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c20-23)：

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。

⁴¹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.445 ~ p.452：

癸一 示佛法宗要

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
若不依俗諦	不得第一義	不得第一義	則不得涅槃

…〔中略〕…

…〔中略〕…第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。^{〔1〕}修行觀察，要依世俗諦；^{〔2〕}言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？

佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。

勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，^{〔1〕}解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；^{〔2〕}有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。^{〔1〕}前者是文字般若，^{〔2〕}後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有^{〔1〕}隨順勝義的文字般若，^{〔2〕}趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。

如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.58 ~ p.59：

三、空性見，空性是緣起的空性。^{〔1〕}初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。^{〔2〕}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。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

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

B. 空有無礙是聖者覺境，凡夫先應重一切空以破自性見

緣起的空有無礙，是諸法的真相，但卻是聖者自覺的境界；在我們，^[1] 只能作為崇高的理想，作為前進的目標！^[2] 可以意解他，卻不能因觀想圓融得解脫。⁴²

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。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。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〕…

⁴² 印順導師《般若經講記》p.179 ~ p.186：

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

…〔中略〕…

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。由此引發實相般若，即能達到「般若將入畢竟空，絕諸戲論」的中道實證。

^[1] 上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。

^[2] 但如滯留於此，不能親證空性，戲論於「有即是空，空即是有」，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。不知《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；《中論》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

諸法，指一切法。空相作空性解。性與相，佛典裡沒有嚴格的分別，如實相、實性，譯者常是互用的。空相——空性，即一切法的本性、自性，一切法是以無自性為自性，自性即是無自性的。色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。此空性，本經以不生不滅，不垢不淨，不增不減來表示他。中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的。是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。這用世間任何名字來顯示，都是不恰當的，在畢竟清淨纖塵不立的意義上，空，還近似些，所以佛典裡都用空——無、非、不等字來顯示。然空性是意指即一切法而又超一切法的，用世間的名言來顯示，總不免被人誤解！語言和思想，都不過是世間事物的符號。世間的事物，語言思想都不能表現出他的自身，何況即一切法而超一切法的空性呢？空性亦不過假名而已。空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論者，倘能依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義。假定真是如此，那經文應結論說：是故

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。⁴³

C. 無自性空才能見一切法的真相——勝義諦

(A) 世俗諦是隨順世間凡夫說為真實（諦）

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，^[1] 顛倒虛妄，本不成其為諦，^[2] 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。

(B) 指出凡境世諦的虛妄無自性以顯示引入聖境的真實

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。

(C) 結說：無真實自性才能見一切法的真相，離生死入解脫都從此下手

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！⁴⁴

即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。

應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！

…〔下略〕…

⁴³ 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——一迷悟的關鍵所在。

⁴⁴ 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。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。世俗的認識與行為，都是這樣的，

2. 詳明

(1) 自性的三相

什麼是自性？

A. 自有（自體、自成）

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**。

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。

^{〔1〕}前者是俱生的，^{〔2〕}後者是分別而生的。

B. 獨一（獨存、個體）

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（常爾）

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，^{〔1〕}在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很

本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

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

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

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

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。^[2] 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。^[1] 因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。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，不是外動而內靜，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。⁴⁵

(2) 緣起的三相

A. 結前：即一而三，三而即一的自性見，起種種執

※自性三相，依本論建立

總上面所說的，自性有三義：

- 一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。
- 二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。
- 三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。

自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。

由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。⁴⁶

⁴⁵ 印順導師《中觀今論》p.110 ~ p.111：

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。^[1] 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。^[A] 常執是以不變性為根源；^[B] 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。^[2] 又如一異也是這樣，^[A] 執此法是自性有的，不依他而有的，是執一；^[B] 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。

⁴⁶ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.247 ~ p.249：

戊三 觀有無 …〔中略〕… 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

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。

有所得的大小乘學者，以為十二緣起的「此有故彼有」，「此無故彼無」，是自相有的緣起法，是實

有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；**因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。**『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。**承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。**所以說：「**眾緣中有性，是事則不然。**」

假定不知自性有與因緣有的不能並存，⁽¹⁾主張自「性」有或自相有的法，⁽²⁾是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。⁽¹⁾一面承認有自性，⁽²⁾一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「**性若是**」所「作者，云何有此義」？

⁽¹⁾凡是自「性」有的自成者，⁽²⁾必是「無」有新「作」義的常在者；⁽³⁾非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過』！

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》，⁽¹⁾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！⁽²⁾他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(2) 印順導師《中觀今論》p.68 ~ p.70：

《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，⁽¹⁾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。⁽²⁾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⁽¹⁾所作的，⁽²⁾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。⁽¹⁾佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；⁽²⁾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。

⁽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。⁽¹⁾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。⁽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、自成一性、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一性。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⁾不待它的自成一性，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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.53：

⁽¹⁾這^(A)存在與非存在，^(B)常與變，^(C)統一與對立，是緣起的三相；⁽²⁾而在自性見者，也就是自性的三態。

B. 正論

(A) 即空的緣起，是掃除自性見的妙方便

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。

佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。

(B) 「即空的緣起三相——即一實相印的三法印」，破自性三相

無自性的緣起，如幻如化，才能成立^[1]無常而非斷滅的；^[2]無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；^[3]非有不生而能隨緣幻有幻生的。

本論開端說的：「^[1]不生亦不滅，^[2]不常亦不斷，^[3]不一亦不異」，就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。

(C) 自性見的執著與破除

a. 自性見的大患

假使我們承認這自性見是正確的，^[1]不特在理論上不能說明一切事理；^[2]並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。

b. 自性見為一切眾生所共有

這自性見，^[1]人類是具有的，^[2]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。

c. 同一自性見依對象分為法我見、人我見，破除自性見即是法空、我空

這自性見，^[1]在一一法上轉，就叫法我見，^[2]在一一有情上轉，就叫人我見。⁴⁷

破除這自性見，就是^[1]法空^[2]與我空。

(4) 印順導師《無諍之辯》p.6：

由於^[1]實在感而含攝得^[2-3]不變與獨存，即自性的三相。

(5) 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.166：

無常、無我、寂滅，^[1]從緣起法相說，是可以差別的。…〔中略〕…^[2]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。…〔中略〕…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！

(6) 印順導師《佛法概論》p.157 ~ p.158：

三法印，是于同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的^[1]漸入、^[2]頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。

^[1]佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。若是無常苦變易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。^[2]佛曾這樣說：「諸行空，常恆不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾」。一切有為法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常、無我，所以能實現涅槃。這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「出世空（性）相應緣起」。緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。

⁴⁷ 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一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。

(D) 結說：佛依二諦說法的本懷：在使我們破世俗自性達勝義空

佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

(3) 空觀的淺深三種

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：⁴⁸

⁴⁸ 印順導師《中觀今論》p.70 ~ p.73：

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。

^(一)⁽¹⁾「分破空」，即臺宗所說的析法空。如^(A)舉疊為喻，將疊析至極微，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，^(B)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。

⁽²⁾「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀疊為青，即成青疊；觀疊為黃，即成黃疊等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。

⁽³⁾「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《智度論》兼容並包的說有三空。

^(二)若細考大小乘各派的說法，則

⁽¹⁾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。

⁽²⁾觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，^(A)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。^(B)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：⁽¹⁾分破空，因分析假實而成立假名者為空的；⁽²⁾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，^(A)固也可以為了達空義的方便，^(B)然在某種意義上講，^(a)不但所空的不能徹底，^(b)而將不當空的也空掉了。

⁽¹⁾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，^(A)一方面不能空得徹底，成增益執；^(B)另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。⁽²⁾唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，^(A)不能到達心無自性論；^(B)對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

⁽³⁾龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，⁽¹⁾不是某一部分是空，而某些不空，⁽²⁾也不是境空而心不空。

A. 不徹底的空

(A) 分破空（析法空）——析假見實

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，^[1]色法是一微一微的，^[2]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（唯識空）——境隨心轉

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⁴⁹、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。

^[1]小乘經部的境不成實，^[2]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，^[1]境固然是空的，^[2]心卻不空。

(C) 評：為適應一般根淺，不能悟空理得解脫

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

B. 徹底的一切空：本性空

(A) 本性空的意義：一切法的自性，本來是空

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。

(B) 性空非破壞因果，是說一切都是假名

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^[1]不是否定破壞因果，^[2]是說一切都是假名。

(C) 緣生無自性直破根本自性見徹了一切空，不會拖泥帶水的轉出不空

※破除自性只是顯出本相，並沒毀壞因果

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

《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。…〔下略〕…

⁴⁹【十遍處】禪定修持法之一，是一種可遠離三界煩惱的禪觀。即觀六大及四顯色各遍滿一切處而無間隙。又作十遍、十遍入、十遍處定、十一切入、十一切處。(中華佛教百科全書)

徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。

自性，⁽¹⁾ 出於無始來熏習的妄現，⁽²⁾ 而由不正確的認識加以執著，⁵⁰ 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。

(D) 自性不可得的性空觀，是佛陀說空的真意

⁽¹⁾ 學教者，從種種方法，了解此自性不可得，⁽²⁾ 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。⁵¹

(三) 解勝義空見中道義

三、解勝義空見中道義：

1. 總說：畢竟空中才能徹達緣起——緣起中道、二諦並觀

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。

2. 詳論

⁵⁰ 印順導師《寶積經講記》p.126 ~ p.127：

為了顯示眾生的遍計妄執，所以又說畫鬼喻。「譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像」。夜叉，是捷疾有力的大力鬼，相貌非常兇惡。但是自己畫的，無論怎麼樣，也不應該怕他。可是眾生是愚癡的！由於畫得太像了，活像是真的一樣。自己「見」了，也不免動心。越看越怕，竟然「怖畏」起來，嚇得昏迷過去，「迷悶躓」倒在「地」。這真太可憐了！

「一切凡夫，亦復如是」可憐！自己起惑造業，招感到這一期身心，以及外在的種種塵境。這都是「自造」的「色、聲、香、味、觸」等。⁽¹⁾ 從業所感的如幻緣起法，本性空寂。但由於過去的妄執熏習，生起時有自性相現（所以一分學者，說是自相安立）*，就是錯亂的戲論相。內而根身，外而塵境，也真活像是實有的；⁽²⁾ 在眾生的認識中，自然的直覺為實有的，不空的。因此更起妄執，執為實有，愈執愈迷，一直造業受報下去。唉！生死本來性空，而眾生卻「往來生死」，生死不了。色聲等本來性空，而眾生為境相所縛，於是今生後世，不斷的「受諸苦惱」。在如幻畢竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自覺」為性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

*印順導師《成佛之道（增註本）》p.377 ~ p.378：

或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有假有無自性，實有自性的二類，『依實立假』才對。…〔中略〕…所以這一系的根本立場：「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。

⁽¹⁾ 因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，⁽²⁾ 這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。至於依法而執為實有，是無自性的，那是二家公認的了。

⁵¹ 印順導師《性空學探源》p.5 ~ p.6：

何為空宗？何為有宗？此義極明白而又極難說。扼要的說，空宗與有宗，在乎方法論的不同。

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

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

(1) 通達性空，有兩種人

不過，通達性空，有兩種人：⁵²

⁵² (1) 印順導師《中觀今論》p.194 ~ p.195：

關於**現象與本性的即離**，…〔中略〕…^{〔一〕}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，

^{〔二〕}若就**修行體悟**說，這只有二類：^{〔1〕}(一)、**悟真諦**，^{〔2〕}(二)、**悟中諦**。^{〔1〕}**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。^{〔2〕}**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**^{〔1〕}**偏真**^{〔2〕}**與圓中**。…〔中略〕…^{〔1〕}**悟偏真**，現象與本性是不相即的；^{〔2〕}**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。

(2) 印順導師《中觀今論》p.208 ~ p.211：

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，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「**實有真空**」二諦：…〔中略〕…

二、「**幻有真空**」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，^{〔1〕}悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。^{〔2〕}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^{〔1〕}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；^{〔2〕}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。

^{〔1〕〔A〕}此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，^{〔B〕}此與二諦別觀時後得智所通達的不同。^{〔1〕〔A〕}這是即空的緣起幻有，稱為妙有，^{〔B〕}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，^{〔1〕}後者是三論、天臺宗所常說的；^{〔2〕}第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；^{〔3〕}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。

(3) 印順導師《中觀今論》p.233 ~ p.237：

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^{〔1〕}悟圓中^{〔2〕}與悟偏真的兩種。…〔中略〕…考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，^{〔1〕}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，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。^{〔2〕}然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

…〔中略〕…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，^{〔1〕}若功德不足，方便慧不足，即證畢竟空性，極無戲論；^{〔2〕}若功德深廣，方便慧善巧，

A. 證空的境地

(A) 鈍根：但空（所證的性空是徹底究竟）

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^[1]雖知緣起法是因緣有，假名有，^[2]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。

(B) 利根：不可得空（二諦並觀的中道妙悟）

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。

B. 詳述內容

(A) 鈍根的但空——慧眼於一切都無所見

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」。⁵³「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。

(B) 利根的不可得空——慧眼無所見，而無所不見

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。

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。…〔中略〕…

依龍樹意，眾生根性有利鈍，^[1]有發心後久久修行始得無生忍的，^[2]^(A)有發心即得無生法忍，廣化眾生的，^(B)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。^[1]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。^[2]有因過去廣修眾行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，^(A)即悟無生法忍，^(B)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^[1]鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性。^[2]利根是極難得的，是極少數的。…〔中略〕…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！

⁵³ (1) 《大智度論》卷 71 〈譬喻品 51〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 556, b26-27)：
般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

(2) 《中觀論疏》卷 2 〈因緣品 1〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 21, a3-4)：
《智度論》釋〈譬喻品〉云：波若將入畢竟空，無諸戲論；漚和將出畢竟空，嚴土化人。

C. 特論：性空者與真常者的不同

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。⁵⁴

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

(2) 雖有兩種根性，下手的方法與結果還是一致

A. 無論鈍利一空到底，從空入中道達性空唯名的緣起究竟相

雖有這兩種根性，結果還是一致的。

^[1]在行證上，雖然^[A]或見一切法空，^[B]或見即空即假的中道，^[2]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，^[A]或者見空，^[B]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。⁵⁵

B. 無論鈍利先以一切法空擊破根本自性見，不能直從空有無礙的妙境起修

這樣，^[1]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，^[2]不能立即從即空即有，即有即空起修。

本論^[1]名為中觀，^[2]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

⁵⁴ 印順導師《中觀今論》p.209 ~ p.210：

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，^[1]悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。^[2]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^[1]畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；^[2]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。

⁵⁵ 另參印順導師《佛在人間》p.104：

即此人間正行，化成悲智相應的菩薩法門，與自私的人天果報，完全不同。這樣的人間佛教，是大乘道，從人間正行去修集菩薩行的大乘道；所以菩薩法不礙人生正行，而人生正行即是菩薩法門。以凡夫身來學菩薩行，向於佛道的，不會標榜神奇，也不會矜誇玄妙，而從平實穩健處著手做起。

一切佛菩薩，都由此道修學而成，修學這樣的人本大乘法，^[1]如久修利根，不離此人間正行，自會超證直入。^[2]如一般初學的，循此修學，保證能不失人身，不礙大乘，這是唯一有利而沒有險曲的大道！

可得。這^[1]不是不談圓中，不深妙；^[2]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！⁵⁶

3. 結勸

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

一、大小的共同：大小都以性空為解脫門（在通達性空慧上，大小平等）

（一）三乘共的法

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。

1. 生死與解脫及生死根本的自性見，皆是三乘共

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。

2. 觀慧也同是般若實相空慧

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。

⁵⁶ 印順導師《中觀今論》p.208 ~ p.212：

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，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：…〔中略〕…

二、「幻有真空」二諦：…〔中略〕…

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：…〔中略〕…

…〔中略〕…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，本為引導眾生從凡人聖、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。

3. 結：三乘共的思想，與根本佛教契合

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」⁵⁷即是一例。

(二) 大小雖明人空或法空偏重不同，而性空義是一

1. 聲聞多明人空，大乘多明法空

不過其中也有小小的差別，就是⁽¹⁾聲聞法多明人空，⁽²⁾大乘法多明法空。

2. 人法二空的性空義是一

⁽¹⁾雖然所明的二空有偏重不同，⁽²⁾但性空義畢竟是一。

(1) 喻說

龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，⁽¹⁾從他的所燒說，雖是兩個，⁽²⁾而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。⁵⁸所以解脫生死，必須通達空性。

(2) 法說

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。

⁽¹⁾我見雖然有二，⁽²⁾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。

(3) 結說：大小都以性空為解脫門，不同其他大乘學派

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。⁵⁹

⁵⁷ (1) 窺基《金剛般若經贊述》卷 1(CBETA, T33, no. 1700, p. 126, b11-12)：
三乘同坐解脫床。

(2) 窺基《妙法蓮華經玄贊》卷 3〈方便品〉(CBETA, T34, no. 1723, p. 706, b20)：
三乘同坐解脫床。

⁵⁸ 《大智度論》卷 54〈天主品 27〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 446, b20-27)：

《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言「五眾空、菩薩空，無二無別」。如栴檀火滅、糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅中則無異。

⁵⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.15：

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⁽¹⁾一個從世俗不空，⁽²⁾一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

(2) 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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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！…〔下略〕…

(3) 印順導師《華雨集第五冊》p.15 ~ p.16：

『印度之佛教』是史的敘述，但不只是敘述，而有評判取捨的立場。所以這部書的出版，有人同

二、大小的異同

(一) 總說

1. 悲願的顯著差別：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：

^[1]小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，^[2]菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。

2. 見實相的空慧只是量的差別：毛孔空與太虛空（質同量別）

至於在見實相的空慧方面，^[1]只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；⁶⁰^[2]而質的方面，可說毫無差別。

(二) 特論：本論的殊德——通教三乘，但為菩薩（大小共貫）

1. 側重法空，使緣起性空為聲聞接受而引入菩薩道

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。

不過^{〔一〕}側重聲聞的《阿含經》，不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。

^{〔二〕}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。⁶¹

情，也有人痛恨不已。不過痛恨者，只是在口頭傳說中咒咀，而真能給以批評的，是虛大師與王恩洋居士（還有教外人一篇）。我稱印度佛教末期為「佛梵一體」，與虛大師所判攝的「依天乘行果」，大致相同。虛大師的批評重心在：^[1]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。^[2]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。虛大師所以主張，『大乘起信論』造於龍樹『中論』等以前，以維持真常唯心為大乘根本的立場。不過，說『起信論』的造作，比龍樹作『中論』等更早，怕不能得到研究佛教史者的同意！…〔下略〕…

⁶⁰《大智度論》卷79〈囑累品 66〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 618, b25-c18)：

問曰：法空、眾生空，復有何不盡，而言「百分不及一」？

答曰：…〔中略〕…如一切聲聞弟子中，須菩提空行最勝；如是，除佛，諸菩薩空行勝於二乘。何以故？智慧分別利鈍，人有深淺故。皆名得諸法實相，但利根者得之了了；譬如破闇故然燈，更有大燈，明則轉勝。當知先燈雖炤，微闇不盡；若盡，後燈則無用。行空者亦如是，雖俱得道，智慧有利鈍故，無明有盡、不盡；惟有佛智，能盡諸無明。

復次，聲聞、辟支佛無慈悲心，無度眾生心，無淨佛世界、無無量佛法願，無轉法輪度眾生、亦無人無餘涅槃乃至遭法度眾生願，無有三世度眾生心，所謂菩薩時、作佛時、滅度時，非但以空行故與菩薩等。

復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。

⁶¹ 印順導師《般若經講記》p.11 ~ p.12：

(四)、般若屬誰：^[1]^(A)約實相般若說，這是三乘所共證的，即屬於三乘聖者。^(B)約觀慧般若說，如約解脫生死說，般若即通於三乘。所以經中說：『欲學聲聞地，當應聞般若波羅蜜。欲學辟支佛地，應聞般若波羅蜜。欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。^[2]但佛說般若波羅蜜經，實為教化菩薩，即屬於菩薩。如本經說：『為發大乘者說，為發最上乘者說』。《解深密經》也說：第二時教『惟為發趣修大

2. 特明空義，也就隱然以大乘為中心

(1) 行解大小不同：無常厭離與性空悲願不同

^[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，^[1] 雖明晰的知道世間是無常的、苦的，^[2] 但也能了知他如幻。這才能^[1] 不為五欲所轉，^[2] 於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。⁶²

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。

(2) 見理斷惑大小共同，要說不同就只是圓滿沒圓滿的不同（質同量別）

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⁶³

乘者說』。

不過，佛說般若，雖說但為菩薩，而也有二乘在座旁聽。經說：要得二乘果，必須學般若，^[1] 這固然是三乘同入一法性，也即是解脫生死的不二門——空無我慧。^[2] 然也就是密化二乘，使他們聽聞大乘勝法，久久薰習成熟，即可宣告「汝等所行是菩薩道」，而迴心向大了。所以般若是「通教三乘，但為菩薩」。

從前，成論大乘師說：般若是通教，不夠深刻；唯識大乘師說：般若但為菩薩，不夠普遍。總之，照他們看，般若是不究竟，「通」又不好，「但」又不好，這可說是「般若甚深，諸多留難」！那裡知道般若通教三乘，但為菩薩，深廣無礙，如日正中！這所以般若於一切大乘經中，獨名為大！

⁶² 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！

⁶³ 印順導師《中觀今論》p.a8 ~ p.a9：

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，《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！**

*印順導師《中觀今論》p.51 ~ p.52：

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，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。**所以說：「**以有空義故，一切法得成。**」**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。**

** (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.369 ~ p.392：

法性本無二，隨機說成異。**了義不了義，智者善抉擇。**

…〔中略〕…

方便轉轉勝，法空性無二。**智者善貫攝，一道一清淨。**

(2) 印順導師《永光集》p.35 ~ p.37：

我們先談《智論》對佛法的根本立場。

《智論》卷一（大正二五·六一中）說：

「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

本偈引自《中論》卷三〈觀法品〉（大正三〇·二四上）：

「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」

末句文字似與《智論》略有出入，其實比對《中論》卷三之長行（大正三〇·二五上——中），即可知兩偈意義相同：

「云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相。為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。……此中於四句無戲論，聞佛說則得道。」

諸佛以無量方便力，為種種眾生，說種種法門。只要能「離戲論」，則一切法門，莫不能「知諸法實相」。這是《智論》看待一切佛法的根本立場。

面對部派佛教紛雜的種種異說，《智論》也持同樣的立場。如卷一八說：

「如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯。智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法，不相違背。何等是三門？一者毘勒門，二者阿毘曇門，三者空門。」（大正二五·一九二上一——中）

「若人入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中；若入空門，則墮無中；若入毘勒門，則墮有無中。」（大正二五·一九四上——中）

部派佛教的三門，都是依於佛說而開展的，只是思想方法不同，「不得般若波羅蜜法」，於是陷於對立而互不相容的狀態。此中，阿毘曇分別法的自相、共相，因而引起一一法實有自性的執見，所以墮在「有」中。空門說法空，若如方廣道人之「惡取空」，則必墮在虛「無」中。毘勒分別的說實說假，說真說俗，是很可能墮入「有無」中的。

一、一切法空才能完成破他立自

※龍樹學遍破一切，目的實是建立自己——以有空義故，一切法得成

（一）用什麼理由破他，須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自

凡是一種學說，^[1]對他宗都要加以批判，^[2]對自己的體系，都要加以建立。

^[1]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。⁶⁴^[2]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。

龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。

（二）龍樹學的破他立自

1. 總說

（1）破自性見，是以子之矛攻子之盾

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。⁶⁵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）依佛說的性空緣起，善立一切

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

這種種論義，都淵源於佛（《阿含》）說，只是偏執而無法「離戲論」，遂以為對方「乖錯」。如「得般若波羅蜜法」，亦即通達緣起即空即假名的中道，則派部異義，都有其相對真實性，於一切法門，自能通達無礙。

本著這樣的立場，《智論》出入諸家而抉擇深義，…〔下略〕…

⁶⁴ 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）。

⁶⁵ 印順導師《中觀論頌講記》p.59：

講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。既是自性有，那從自體生嗎？不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，共是自他和合生，就是合（正）。又不能生，那就達到非自他共的無因（反）。這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

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。

2. 詳論

(1) 自性見者，用以破他的理由，自己亦必受同樣理由的反駁

A. 總說

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。

B. 舉例

(A) 唯識學者的破外色立內心

a. 述

比如唯識學者，^{〔一〕}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？^{〔1〕}若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？^{〔2〕}若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？

^{〔二〕}他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。

b. 評：同樣的方法，照樣破他的內心有

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？^{〔1〕}若說有分，那就不是剎那；^{〔2〕}若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？^{〔A〕}若是同時，這是矛盾不通；^{〔B〕}若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？

這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。

(B) 假實雙關的破法

a. 破犢子部的不可說我

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？^{〔1〕}若是實有，應離五蘊而有別體；^{〔2〕}如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？

b. 唯識宗破經部種類立自宗種子

(a) 述

又如唯識宗^{〔一〕}破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。

^{〔二〕}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。

(b) 評

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。

(2) 龍樹立足法法性空、法法假名的究竟空義，才能善巧的破立一切

A. 總說

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。

B. 詳論：舉「一、異」例

(A) 自性二法發生關係時，必生矛盾

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？^{〔1〕}異

呢，彼此獨立，沒有關係可談。^[2]一呢，就不應分為甲乙。^[3-4]若說亦一亦異，或者非一非異，那又是自語相違。

(B) 唯有性空緣起的和合假名，彼此能成依存的統一性、各自的差別性

※從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異

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。

(C) 結論

難他立自，都要在一切法空中完成。⁶⁶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。⁶⁷

⁶⁶ 印順導師《性空學探源》p.119：

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。**

⁶⁷ 印順導師《中觀論頌講記》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

五陰的空性，已明白顯示了。現在就從性空的特點，加以讚歎。從理論上研究起來，一切法不空，是不行的，非空不可。比方「有」人向你討論或請「問」，諸法的現象或實體，假使你不理解空，「離」卻「空」義去「答」覆他，這絕對「不」能「成」為「答」覆的。因為你所答覆的道理，最後還是「同」他一樣的墮在「疑」惑當中，不能得到問題的解決。或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還「是不成」為「難問」的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。這些在上面立破善巧中，已約略談過。

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：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。佛教^[1]以無常破常，^[A]是說無有常住的常，^[B]緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。^[2]以無我破我，^[A]是說沒有像一般所執著的實在我，^[B]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。

二、龍樹學特闡法空的意趣

（一）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，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義」。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。

（二）《中論》的遍破外小，就是遍呵自心的自性見

眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，卻要把那個自性見，看為萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。

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」，⁶⁸這是何等的正確！

（三）知道《中論》觀破自性的方法，凡執實有的都可破：應檢點自心，隨機活用

《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。

三、一切法空，不壞世俗假名；而假名的有無，也還是有分別

（一）一切法空，不壞世俗假名

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。

（二）假名的有無，也還是有分別

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。

^(一)如⁽¹⁾外道的上帝、自在天、梵天等，⁽²⁾佛法中無分的極微色、剎那心等，都是妄執，

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！

⁶⁸《中觀論疏》卷2〈因緣品1〉(CBETA, T42, no. 1824, p. 31, c15-20)：

問：常看自心者，大師何故斥外道、折毘曇、排成實、呵大乘耶？

答：若自心起外道見墮在外道名為外道，乃至自心起大乘見即名大乘執，故遍呵眾人，即是遍呵自心也。又大師云：自心無所依，今呵一切有所得人。

如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。⁶⁹

⁽²⁾大略的說，⁽¹⁾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。⁽²⁾而^(A)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。^(B)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！⁷⁰

四、歸納「龍樹學的立破善巧」

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

（一）世出世法的一貫——同依性空緣起建立，不同在能不能理解性空

一、世出世法，⁽¹⁾在一個根本定義上建立，就是^(A)世間的生死，是性空緣起，^(B)出世的生死解脫，也是性空緣起。⁽²⁾所不同的，在能不能理解性空，^(A)能理解到的，就是悟入出世法，^(B)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。

（二）聲聞法與菩薩法的一貫——同依性空緣起解脫，不同在菩薩大悲願行勝聲聞

二、聲聞法與菩薩法，⁽¹⁾同在解脫生死的根本自性見上建立，就是^(A)聲聞人在性空緣起上獲得解脫，^(B)菩薩人同樣在性空緣起中得解脫。⁽²⁾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。

（三）結讚：龍樹深入佛法的緣起，到了立破善巧的頂點

龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

四 中論在中國

一、羅什師資對中觀學的傳弘

（一）羅什：譯出龍樹中觀學，中國佛學者才真正見到大乘佛法

※過去雖也有人談空，但都不理解空的真義

龍樹中觀學，在佛教中，無論是從印度、西藏、中國講，都曾引起很大的影響，現在單就中國來說。

⁶⁹ 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。

⁷⁰ 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.10：

但明理並不能違事，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。

中國自羅什三藏在長安逍遙園翻譯出來，中國佛學者，才真正的見到大乘佛法。過去雖也有人談空，但都不理解空的真義。

（二）羅什門下的傑出人才

什公門下，有幾個傑出人才，

1. 僧肇：秦人解空第一，思想很切近龍樹學的正義

僧肇法師是最有成就的，羅什三藏曾稱讚他「秦人解空第一」。他與什公的關係，也比較密切，在什公未入關以前，他就到姑臧去親近什公，又隨侍什公來長安，親近了十有餘年。他著有《肇論》、《維摩經註》，思想很切近龍樹學的正義。

有一部《寶藏論》，也傳說是僧肇作的，其實是唐代禪和子的胡謔託古。

2. 曇影、僧叡：思想也都相當正確

其次，曇影、僧叡二法師，思想也都相當正確，所以什公說：「傳我業者，寄在道融、曇影、僧叡乎」？

3. 道生：對羅什的性空學，沒深入也不滿意；卻融貫儒釋、糅合真常

那親近什公不久，號稱什門四哲⁷¹之一的（生公說法頑石點頭的）道生法師，他是南京竺法汰的弟子，非常聰明，但他到長安不久就走了。對什公的性空學，沒有什麼深入，也並不滿意。

他回到南京，並未弘揚什公的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常。他著名的《七珍論》⁷²，像《佛性論》、《頓悟論》，與什公學都不吻合。

（三）羅什逝世後，他的龍樹學沒健全發揚，且性空與真常種下合流的趨勢

什公西逝兩三年，⁽¹⁾關中大亂，護持佛教的姚興也死了，什公的龍樹學沒有得到健全的發揚，⁽²⁾特別是肇師青年早死（素患勞疾），是什公所傳大乘學的大損失。

把什公所譯的經論，傳到南方來的，像慧觀、慧嚴他們，積極從事經論的翻譯；所弘的教法，也傾向覺賢的華嚴，曇無讖的涅槃。真常的經論緊接著大量的譯出來，如《涅槃》、《金光明》、《善戒》、《楞伽》等經，所以中國的性空學，起初是沒有大發展的。這主要的，中國人的思想，與印度有一重隔礙，認為一切菩薩的論典，一切大小的經典，都是一貫的，所以雖讚揚什公的譯典和性空，但喜歡把各種思想，融於一爐。這樣，性空大

⁷¹【什門十哲】鳩摩羅什之門人中，道生、道融、僧肇、僧叡（以上並稱什門四聖）、曇影、慧觀、慧嚴、僧契、道常（恆）、道標，稱為什門十哲。又有什門八俊之說，說法不一，一般指道生、僧肇、道融、僧叡、道恆、曇影、慧觀、慧嚴。（佛光大辭典）

⁷²（1）《法華玄論》卷9（CBETA, T34, no. 1720, p. 442, a9-10）：

生公著《七珍論》，此是《法身無淨土論》。

（2）《高僧傳》卷7（CBETA, T50, no. 2059, p. 366, b23-c19）：

竺道生。…〔中略〕…於是校閱真俗研思因果，迺立「善不受報」、「頓悟成佛」，又著《二諦論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》等。

（3）《法苑珠林》卷100（CBETA, T53, no. 2122, p. 1021, a18-23）：

《善不受報論》、《佛無淨土論》、《應有緣論》、《頓悟成佛論》、《佛性當有論》、《法身無色論》、《二諦論》。右七卷，至宋朝初，龍光寺沙門釋竺道生撰。

乘與真常大乘，早就種下了合流的趨勢！

二、稍後，羅什門下的思想從北方傳來江南有三大系

稍後，什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：

（一）第一系：成實大乘師

※用《成實論》空有的見解，講大乘經而成綜合學派

第一系是成實大乘師，他們以為三論（中論、百論、十二門論）偏空，關於事相太缺乏了；而什譯的《成實論》，不特明人法二空，與性空相同，還大談事相。他們把《成實論》看為三乘共同而且是與大乘空理平等的，所以用《成實論》空有的見解，去講《法華》、《涅槃》等大乘經，成為綜合的學派——成論大乘。

當南朝齊、梁時代，成實大乘，盛到了頂點。

這一系像彭城僧嵩，壽春僧導們，都是什公的及門弟子，從長安東下，到彭城（今江蘇徐州），壽春（今安徽壽縣），再向南到揚都（現在的首都），再沿長江上下。

（二）第二系：三論大乘

第二系是三論大乘，這與成實大乘師，有相當的關係。

1. 道亮及弟子智琳：在三論的勃興上，有著很大功績

這一系的前驅者，像^[1]宋北多寶寺的道亮（廣州大亮），他是從關河⁷³來的，他弘揚「二諦是教」的思想，是三論學初弘的要義之一。^[2]他的弟子智琳，是高昌人。他自己說年輕的時候，曾在關中⁷⁴學過肇公假名空的思想。

師資二人，在三論的勃興上，有著很大功績的。

2. 僧朗：大破成實大乘師，確立復興什門的三論宗

齊末，遼東（東北人）僧朗法師來南方，在棲霞山，大破成實大乘師，特別弘揚三論、華嚴，確立復興了什門的三論宗，但僧朗的傳承不明。

到了陳隋時代，達到全盛。

他們以《中》、《百》、《十二門論》為抉擇空有的基本論，在這個根本思想上，去溝通一切經論。

3. 嘉祥：集三論大成，不但融真常經且以龍樹、無著一貫，故仍是綜合學派

隋唐之間的嘉祥大師，集三論之大成，他的思想，^[1]雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。^[2]他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，⁷⁵他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。⁷⁶

⁷³ 【關河】1.指函谷等關與黃河。（漢語大詞典）

⁷⁴ 【關中】古地域名。所指範圍不一。或泛指函谷關以西戰國末秦故地（有時包括秦嶺以南的漢中、巴蜀，有時兼有陝北、隴西）；或指居於眾關之中的地域。今指陝西渭河流域一帶。

⁷⁵ 印順導師《大乘起信論講記》p.90：

中國古代的唯一識學，可有三大家：即地論宗、攝論宗、唯識宗。…〔下略〕…

⁷⁶ 印順導師《佛法是救世之光》p.136 ~ p.139：

4. 提醒：三論與三論宗不同

研究三論的學者，先要認識清楚：學三論，還是學三論宗。

〔一〕如果學三論，那三論宗的思想，只可作參考，因為他的思想，是融合了真常的。

〔二〕若學三論宗，這就不單是三部論，其他如《淨名》、《法華》、《勝鬘》、《涅槃》等大乘經，都是三論宗的要典。判教、修行、斷惑、位次、佛性這些問題，也都要理會明白。

如以為三論就是三論宗，這是非常錯誤的。

（三）第三系：天台大乘

1. 比三論宗更受有真常思想

第三系，是陳代來南方的天台大乘，南嶽慧思，天台智者，他們是從現在的平漢路南下的，先到南嶽，後到揚都，再後到浙江天台。

天台宗也還是龍樹學之一，思大師對《般若》、《法華》二經並重；智者大師比較上特重《法華》、《涅槃》，所以他判二經為最高最究竟。這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。

2. 更綜合的學派，精髓在止觀

北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他宏偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。

三論宗，本不是局限於三論的研求。三論是大乘的通論（智論是別論。約文別義通說，合名四論）；三論宗是以三論而通釋一切大乘經義的。所以三論學者，對《小品》（般若），《維摩》，《法華》，《華嚴經》等，都普遍的給予弘揚。

在這以三論而通一切經的立場上，嘉祥大師有了更大的發展，主要是與唯心大乘的貫通。在印度，龍樹的空宗，無著世親的有宗（唯心論），是有爭論的；在中國，也曾經如此。真諦三藏在廣州，譯出了無著世親的論典——《攝大乘論》、《轉識論》等。當時（光大二年），真諦的門人，想請真諦到揚都來。那時揚都的大德們，主要是朗公等三論學者，奏請陳帝而拒絕了他，理由是：「嶺表所譯眾部，多明無塵唯識。言乖治術，有蔽國風；不隸諸華，可流荒服」。因此，真諦的唯心大乘，不能在陳代流通。但在嘉祥到長安時，攝論宗已流入北方，而且相當興盛了；還有十地論師。面對這唯心大乘的顯學，嘉祥就依真諦的攝論宗義，而給予貫通。^{〔1〕}嘉祥引用了十八空論的「方便唯識」與「正觀唯識」，認為無境唯識是方便，而心境並冥的都無所得為正觀。這證明了無境唯識的宗極，與般若畢竟空義一致。特別在《百論疏》的〈破塵品〉中，增入「破塵品要觀」，發揮無塵說與三論的空義相通。^{〔2〕}還有，真諦的正觀唯識，本就是玄奘傳的證唯識性，但真諦卻稱之為阿摩羅識，或自性清淨心。因此，嘉祥作《勝鬘經寶窟》，貫通了如來藏與自性清淨心的宗義。不只如此，嘉祥曾引用真諦所譯的（已佚），羅[目睪]羅的《中論釋》——以常樂我淨釋八不。這樣，龍樹的八不中道，貫通了《涅槃經》（勝鬘經）的大涅槃。真諦所譯的《無上依經》，明如來界（如來藏的別名）；《佛性論》說佛性（還有勒那摩提譯的寶性論），都說到：為四種人——闍提，外道，聲聞，獨覺；除四種障——憎背大乘，我見，畏生死，不樂利他事；修四種因——信樂大乘，無分別智，破虛空三昧，大悲；成四波羅蜜果——常，樂，我，淨。嘉祥引述羅[目睪]羅的八不說，完全相同。這是如來藏法門；傳說為提婆弟子的羅[目睪]羅，果有這樣解說八不的《中論釋》嗎？然而，嘉祥確是引用這樣的真諦譯，而使三論的八不中道，與如來藏說，常樂我淨的大涅槃說相貫通了。因此，詮公所不願多說的《涅槃經》，嘉祥也為他作《涅槃經遊意》。

總之，在唯心與涅槃盛行的時代，嘉祥是本著三論宗義，引用真諦論，而盡著融通貫攝的努力！晚年在長安時，由於北方的尊重《法華》，嘉祥也就多說《法華》，而且引用世親的《法華論》來解說。所以三論宗到了嘉祥的時代，已超越了攝山的本義，而成為性空與唯心，融攝貫通的教學了！嘉祥大師的三論宗，是中國佛教的綜合學派。

智者大師對龍樹的《智論》，有特深的研究；對於南北的學派，批判又貫攝，能直接依據大小乘經，把當時的學派思想，作有系統而嚴密的組織。他的精髓在止觀；

3. 比三論充實些，不過三論宗許多思想要接近龍樹學

天台比三論，確要充實些。

不過三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學。

(四) 結評

^[1] 成實大乘，與龍樹學相差太遠，⁷⁷但與中國的佛教，卻關涉很深。

^[2] 三論、天台，都應該研究參考。

三、三論宗與天台宗的論義

(一) 三論宗：談二諦皆空的三種方言

三論學者談二諦皆空，有三種方言，主要的意思：⁷⁸

1. 世俗中，空自性執；勝義中，空假有執——世諦遮性，真諦遮假（雙遮性假）

※盡破一切的情執（不壞假名）

一、^[1] 世俗中空自性執，^[2] 勝義中空假有執。^[A] 有人執假有是有體假，^[B] 有的執無體假，但他們都以為假法不能沒有，所以又執有實在的假體或假用。為破假執，故說勝義空假。

這是二諦盡破一切的情執。

2. 世俗空，空自性不可得；勝義空，即幻有而空寂——世諦遮性，真諦泯假（遮性泯假）

※依世俗空顯示勝義空

⁷⁷ 關於「成實大乘，與龍樹學相差太遠」，參見附錄三。

⁷⁸ 印順導師《中觀今論》p.97 ~ p.99：

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

一、**世諦遮性，真諦遮假**。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。

二、**世諦遮性，真諦泯假**。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。**如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。**

三、**世諦以假遮性，真諦即假為如**。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。**此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。**

但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。**這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。**

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。

二、⁽¹⁾世俗空，空自性的生滅不可得；⁽²⁾勝義中空，不是空卻如幻的假有；因果假有，怎麼可破！上面說空假，其實是假執。所以勝義中空的真義，是即幻有而空寂，顯示假名諸法的寂滅性。

此二諦，是在世俗的緣起幻有上，離去自性的妄計（世俗中空），顯示勝義的寂滅性（勝義中空）。

3. 世俗空與勝義空是一——世諦以假遮性，真諦即假為如（即假為如）

三、世俗所說的空，與勝義所說的空，⁽¹⁾雖好像世俗中破自性執，勝義中即假有而空寂，⁽²⁾其實是一個意義，不是對立的。

〔一〕從性空上說，⁽¹⁾在緣起上離去情執（世俗），⁽²⁾性空的真相就顯現出來（勝義）。如⁽¹⁾暗去⁽²⁾與明來，並非二事，所以說「以破為顯」。

〔二〕從幻有說，⁽¹⁾空卻自性才是緣起假名（世俗）；⁽²⁾緣起空寂，其實空中不礙一切（勝義）。

4. 結評：三種說明，只是一種方式而已

這三種說明，不過是一種方式而已，懂得的人，只一句「緣有性空」，就是一句「緣起」，也就夠了。

（二）三論宗與天台宗的比較

1. 三論宗：空有無礙，而說明上側重離一切執著、顯畢竟清淨

三論宗的空有，是無礙的。目的在說明緣起即空，即假，即中；但說明上，是側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的。

2. 天台宗：談緣起性空，重視空假無礙的中道

天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。

他說中諦「統一切法」，立足在空有無礙，寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。

這三者是，舉一即三，三而常一的。

3. 結評

中國人歡喜圓融，總覺得天台的思想圓融，理論圓融，三論有所不及。其實，

（1）三論：重中論只談二諦，較接近龍樹學

三論學者重中論，只談二諦，比較上要接近龍樹學。

（2）天台：離妄顯真近三論，統一切空有無礙的中諦更與真常雜糅

天台的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的。

五 中論之組織

一、本論的中心在一法顯無自性空，而空性遍一切一味相，故幾乎每品都涉一切

（一）科判中論很難，古德每品品獨立不能前後連貫

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。

（二）幾乎每品都涉及遍破一切執，而通達一切法

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。

（三）從所破的對象看，本論是以全體佛法（四諦）為對象，而以性空掃除一切執

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。

二、本論是《阿含》的通論——以大乘學者的立場，開發《阿含》深義

（一）從佛說的性空緣起，開發《阿含》深義，建立佛教的一切

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。

（二）概說阿含經、毘曇、大乘經、本論的特色

概略的說，

〔一〕《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。

〔二〕小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。

〔三〕大乘經從——緣起有上開示法法的本性空；

〔四〕本論從法法性空的正見中，廣觀緣起法。^{〔1〕}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。^{〔2〕}也是大乘學者的開顯《阿含》深義。⁷⁹

⁷⁹（1）印順導師《中觀今論》p.17～p.24：

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，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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

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

三、本論的科判

(一) 概說三分

二十七品^{〔一〕}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。⁸⁰

〔二〕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。⁸¹

〔三〕中間二十七品，廣說緣起正觀。⁸²

(二) 詳論科判

大科分判，

1. 三論宗

三論宗依青目《釋論》，^{〔1〕}前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；^{〔2〕}後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。

2. 天台宗

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^{〔1〕}通而言之，全論二十七品，同明佛法；^{〔2〕}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。

3. 導師

在。龍樹的思想，不僅《中論》如此，《大智度論》也還是如此。…〔中略〕…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》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

(2) 印順導師《空之探究》p. a1：

前幾年，為了『初期大乘佛教之起源與開展』的寫作，在閱讀『般若經』時，想起了三十多年前，『中觀今論』的一個見解：「中論是阿含經的通論」；「中論確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」。這一論斷，出於個人的論斷，不一定能受到佛學界的認可。

對於『般若經』的空義，既有了較明確的理解，不如從「阿含」、「部派」、「般若」、「龍樹」，作一番「空之探究」，以闡明空的實踐性與理論的開展。這一構想，就是寫作本書的動機。

⁸⁰ 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。…〔下略〕…

⁸¹ 印順導師《中觀論頌講記》p.554：

甲三 歸宗

瞿曇大聖主	憐愍說是法	悉斷一切見	我今稽首禮
-------	-------	-------	-------

八不緣起兩頌，是標宗。中間二十七品的偈頌，是顯義。這四句頌，是歸宗。標宗是標舉正宗，顯義是開顯正宗，歸宗是結歸正宗。…〔下略〕…

⁸² 印順導師《中觀論頌講記》p.58：

甲二 顯義

(1) 總判：不分大小，性空義是三乘共故

現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義，是三乘所共的。

(2) 細判⁸³

A. 總說：每品皆觀八不的緣起法，初二品總觀、後二十五品別觀

^{〔一〕}初二品，總觀八不的緣起法，

⁸³ 印順導師《中觀今論》p.18 ~ p.22：

《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》。…〔中略〕…

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〕}(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」。

^{〔二〕}此下別觀四諦。

⁽¹⁾(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，云何而得有」？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。

⁽²⁾(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〉、〈觀然可然品〉，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《雜含》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。從觀染染者到此，共有十二品，論究世間集的中道。

⁽³⁾(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《雜含》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。

⁽⁴⁾(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：…〔下略〕…

〔二〕後面的諸品，別觀八不的緣起。

B. 別詳

(A) 初二品：總觀集滅的性空如幻

總觀中，

a. 初品：觀集無生

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。

b. 二品：觀滅不去

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；現在總觀法自性空，沒有一法從三界去向涅槃。⁸⁴

(B) 後二十五品：別觀四諦的性空如幻

後二十五品，別觀四諦，觀苦是性空，觀集是性空等。

a. 觀世間（苦）(3-5 三品)

※觀六情品、觀五陰品、觀六種品

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。⁸⁵

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。⁸⁶

⁸⁴ 印順導師《中觀論頌講記》p.80：

⁽¹⁾ 不生不滅，是八不之初，前一品，特辨不生。這因為生死死生，生生不已的流轉叫做生（也就是來），所以說前品觀集不生。⁽²⁾ 不來不去，是八不之終。如緣起的『無明緣行，行緣識』等是來生；『無明滅則行滅，行滅則識滅』等是去出（三界）。本品特辨不去，所以判為觀滅不去。

也可以說，^{(1)(A)} 前一品總觀諸法的無生滅用，^(B) 本品總觀眾生無來去用。^{(2)(A)} 前品去法執，^(B) 本品除我執。

⁸⁵ 印順導師《中觀論頌講記》p.101：

觀六情品第三

世間，不但指山河大地；反而主要的是指有情的自體。《阿含經》中有人問佛：什麼是世間，佛就拿『眼是世間，耳鼻舌身意是世間』答覆他。不斷變化中（世間）的現實生命，由過去的業力所感；感得的，佛說是五蘊六處六界。這蘊處界的和合是有情的自體。有了有情的自體，就有來去的活動。所以外人建立實有的六情，目的還是成立來去，來去成立了，一切也自然成立。…〔中略〕…蘊處界，這是一般的次第，但古時卻每每是六處為先，…〔下略〕…

⁸⁶ (1) 《舍利弗阿毘曇論》卷 26〈緒分〉(CBETA, T28, no. 1548, p. 690, b3-4)：

今當集假結正門：十結、十二入、十八界、五陰…〔下略〕…

(2) 《阿毘達磨法蘊足論》卷 1〈學處品 1〉(CBETA, T26, no. 1537, p. 453, c3-5)：

嗚唵南曰：…〔中略〕…雜、根、處、蘊、界、緣起。

(3) 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.b54 ~ p.b55：

「修多羅」長行的次第，⁽¹⁾『相應部』立「因緣」，「蘊」，「六處」，「大」（即「道品」）——四篇；『雜阿含經』作「五陰」（蘊），「六入處」，「雜因」，「道品」——四誦。次第雖不完全一致，

這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。

b. 觀世間集 (6-17 十二品)

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：

(a) 惑業所生 (6-10 五品)

初五品，明惑業所生，說^[1]三毒、^[2]三相（有為相）^[3-5]作業受報的人法皆空。⁸⁷

而菩提分法都是在末後的，這可說是上座部誦本的原形。^[2]大眾部所傳，是舉長行為例的，如『摩訶僧祇律』說：「文句雜者，集為雜阿含，所謂根雜，力雜，覺雜，道雜，如是此（等）名為雜」（208.006）。所舉的例，顯然是菩提分法；以「道品」（長行）為首，表示佛法的重於實踐。「相應教」的原形，應該是大眾部誦本那樣的。如『中部』（一〇三）『如何經』說：當時共論的阿毘達磨，是如來自證而宣說的：「四念處，四正勤，……八聖道分」（208.007）。代表說一切有部的早期論書——「法蘊足論」（現存本已有過後人的補充），立二一品，也是先舉道品類，末後才說「處」，「蘊」，「界」，「緣起」的。

^[1]上座部誦本以「道品」為後，「蘊」，「處」等在前，表示了重於事理分別的學風，與大眾部分化。

^[2]至於「蘊」，「處」，「緣起」（界）——三誦的次第，由於經中有不同的次第，部派間各取一說，也就不能盡合了。以『雜阿含經』來說，佛命羅睺羅為眾說法，次第為「五受陰」，「六入處」，「尼陀那」（譯為「因緣」）（208.008），正與『雜阿含經』的誦次相合。

⁸⁷（1）印順導師《中觀論頌講記》p.132 ~ p.134：

觀染染者品第六

六情、五陰、六種的三品，是觀世間；染染者品以下十二品，是觀世間集。世間指眾生的果報自體，世間集，指世間所從生的因緣，怎樣的因果相生。所以世間集，不但說明因緣而實是總明因果的關係。世間集，一切是性空的假名，但一般學者，誤會釋尊的教義，要建立世間集的實有，所以本論從世間集的一一論題加以理智的檢討。現在先說煩惱的染著，再說有為相的生、住、異、滅的性空。

阿毘曇論，在說明蘊、界、處以後，就說心心所法的相生相應，次說不相應行的生、住、滅三相，這如《阿毘曇心論》的〈行品〉，《俱舍論》的〈根品〉。本論〈觀染染者品〉是觀染心相應的不可得，〈三相品〉是觀生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。

染是煩惱，…〔中略〕…論主在上面破斥蘊自性等不可得，固執自性有的學者，不能理解無性的緣起有，以為不可得，是什麼都沒有了。他覺得一切空，不能成立生死流轉，所以他從蘊、界、處的因緣實有中，建立他實自性的蘊等。他覺得，經說「貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本」。有了這染法，自然有染者；有染者，自然作業感果，怎麼說蘊等無自性呢？這樣，本品中就要進一步的破染與染者。

龍樹學隨時說到「者」，這是他的特色，是最值得注意的。如前說的去去者，見見者，後面說的作作者，受受者，這裡說的染染者。原來佛法雖說無我，但緣起五蘊和合的統一中，大小學派都承認有我，不過所指不同。犢子系立不即不離五蘊的不可說我；一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。

什麼是染染者？一、染者是能起染的，染是所起的染，這是從能起所起的關係上說。二、染是貪瞋等染法，染者是為染法所染污的；這樣，染為能染，染者為所染，是從能染所染的關係上說。這染與染者，涉及的問題很多；^[1]大眾、分別說系，說『心性本淨，客塵煩惱所染污故』。心性是淨者，染法怎樣的能染污他？^[2]一切有與犢子系，說煩惱與心心所相應，起染污的作用。心心所法為俱時和合的染法所染，而雜染的五取蘊，使不可說或假名我成為染者。^[3]成實論師說：第一念是識，第二念是想，第三念是受，都是無記的，第四念的行，或是染污的，能染污假名相續的眾生。這^[1]本淨者與雜染，^[2]無記者與染心所，^[3]假名我與染法，這一切怎樣成立染與染者的關係，都是本品所觀察的對象。這裡總括的敘述一下，不再作個別的解說了。

（2）印順導師《中觀論頌講記》p.142 ~ p.143：

觀三相品第七

(b) 生死流轉 (11-12 二品)

次兩品明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的⁽¹⁾無三際，⁽²⁾非四作。⁸⁸

⁽¹⁾ 心念感染相應，構成雜染，從惑起業，就生起了一切有為法，有為法就是惑業所為的。⁽²⁾ 有為法有他的相，或說有生、住、滅的三相；或說有生、住、異、滅的四相；或簡單說生、滅的二相。凡是有為法，是無常的，必有生、住、滅的形態，所以佛說：『有為法有三有為相』。

後代的佛弟子，對這三相生起各別的見解：…〔中略〕…晉慧遠法師曾問過什公，什公回答說：佛說有為法，是令人厭離這世間的，並沒說有實在自體的三相。…〔中略〕…本品雖破斥執三相的一切學派，但主要的是破三相別有實體的學派。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.173 ~ p.174：

觀作作者品第八

觀世間集中，⁽¹⁻²⁾ 上兩品論究從煩惱——染著而有生滅。⁽³⁻⁵⁾ 集諦本以愛取為主動力，作業而受果，所以此下三品，明作業、作者及受報。

《阿含經》說：無作者而有果報。這是說：作作者沒有，而業與果報，卻絲毫不爽。《淨名經》也說：『無我無造無受者，善惡之業亦不亡』。但這是針對外道的神我而說的。外道們立有我論，為作作者、受受者，建立他們的輪迴說。佛法是徹底的無我論者，所以說作作者沒有，僅有業及果報。因為執著我我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫，所以特別的重視無我。業及果報的是否實有，且略而不談。

其實，是常是實的作作者，固不可以說有；假名的作作者，也還是要承認的。同樣的，業及果報，雖說是有，但業果的實自性，也還是不可得的。作作者、受受者、業、果報，都沒有實在自性可得，而經說自作自受，這都是約緣起的假名說。

這緣起如幻的作業、受報，是佛法中最難解的。忽略如幻的假名，犢子系等才主張不可說的作者、受者；一分大乘學者，才主張有如來藏為善不善因。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.195 ~ p.196：

觀然可然品第十

⁽¹⁾ 〈觀作作者品〉，說明了作業的作者不可得；⁽²⁾ 〈觀本住品〉，說明了受用的受者不可得；⁽³⁾ 本品〈觀然可然〉，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火，可然是薪；然可然就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。因此也可說：⁽¹⁻²⁾ 前二品是依法破，⁽³⁾ 這品是就喻破。

外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；但說我即是五蘊，也同樣是不可。我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。

中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？一、⁽¹⁾ 他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；⁽²⁾ 中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。二、⁽¹⁾ 他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我真有，而不是為了成立五蘊；⁽²⁾ 中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。

所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。這是在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

⁸⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.209：

觀本際品第十一

從此以下二品，以相續的生死為境，而加以正理的觀察。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.217 ~ p.218：

觀苦品第十二

⁽¹⁾ 前品觀生死相續的超越三際，⁽²⁾ 本品從生死苦果去觀察他的緣起無性，不從四作而有。苦

(c) 行事空寂 (13-17 五品)

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。⁸⁹

是生死苦果，是『純大苦聚集』的苦報，不但指情緒上的苦痛。眾生的生死果報，在三界中，受三苦八苦的苦切。《智度論》說：『上界死苦，甚於人間』；這真是『三界無安，猶如火宅』了。這樣的苦果，從何而有？是自作呢？是他作，是共作，還是無因作呢？

⁽¹⁾ 依佛法的緣起說：『此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行乃至如是純大苦聚集』。由十二緣起的因果鉤鎖，從惑起業，由業感苦，從苦生苦，從苦起惑。這樣的生命，是螺旋式的延續，所以說：『緣起如環之無端』。**緣起是無性的緣起，所以絕對的遠離自作、他作、共作、無因作的四種妄見。**

⁽²⁾ 印度人說到**生死與萬有的生成**，⁽¹⁾ 有主張發生的，⁽²⁾ 有主張造作的。⁽¹⁾ 如匠人造作事物叫作，⁽²⁾ 如種子生芽叫生。生與作本有共同的意義，但在這個見解上，**四作與四生的意義，可以有點不同。**

⁽¹⁾ 印度的外道說：^(A) 生命當體是我，是生命的本質，是身心的主宰者，我是本有的。至於身心苦果，婆羅門學者說：是從我本性中開發出來的，是**我自己作的**。^(B) 有說：大自在天修一種苦行，創造世間；世界的舞臺創造好了，又修一種苦行，創造鳥獸以及人類，這是**他作**。^(C) 有說：最初有一男一女，和合而產生一切眾生，這是**共作**。^(D) 有說：一切法是無因無緣的，都是偶然的，這是**無因作**。依妄執的不同，才有這四說。這是約**人格者的造作**說的。⁽²⁾ 還有約**法為作者**說：如^(A) 五陰的自體能生五陰，是**自作**。^(B) 前陰作後陰，而後陰異於前因的，是**他作**。^(C) 或前陰引發後陰，後陰才從自體生起，是**共作**。^(D) 說不出所以然，後陰是自然而有的，是**無因作**。

這些見解，依佛法說，完全是顛倒的。所以建立緣起的中道觀，否定外道的四作說。這是根本佛教的論題；現在要分解其所以然，說明緣起的性空論。

⁸⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.226 ~ p.227：

觀行品第十三

本品**觀無常的諸行，顯示無常諸行的本性空寂**。…〔中略〕…本品所觀察的，是**通於一切有為法的行**。

實有論者，不滿意性空者的破斥，就引證佛說。一方面責難性空者，一方面建立自己的實有。佛曾說：『彼虛誑取法者，謂一切有為法。最上者，謂涅槃真法。如是諸行是妄取法，是滅壞法』。既有此虛誑妄取的諸行，當然就有流轉生死的苦果；那裡能說一切空呢？

佛說的話，性空者當然是承認的。**不過與他們的理解不同，他們簡直沒有理解佛說諸行虛妄的理趣所在。所以就從所引的佛說，破斥他們，顯示佛說的真意所在，是性空。**

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.238 ~ p.239：

觀合品第十四

〈觀行品〉以後說〈觀合品〉，這是阿毘達磨的次第。《舍利弗阿毘曇》，與世友《集論》，都以此為次第。⁽¹⁾ 〈觀行品〉是**總論緣起有為的一切行**，⁽²⁾ 〈觀合品〉是說**緣起中六處緣觸的歷程，就是六根取境，和合生識，三者的和合而生觸**。^(A) 本來，〈觀染染者品〉也曾談到過合，不過他祇在**我與法的關係**上說；^(B) 本品所說的，主要在**觸合，更進一步的說一切自性的和合不可能**。

⁽¹⁾ 小乘學者，說和合是佛陀所說過了的。**根境識三法和合而生觸，因觸而起感情、想像、意志等。由此和合，可以證明三法是有的；沒有，怎麼可說和合？所以成立有三法的和合，那一切行也不能不成立為實有。**⁽²⁾ 並且，六處緣觸，在緣起中，為生死集滅的轉捩點。**根身對境而認識**，^(A) 假定是錯誤的，就起煩惱、造業、流轉生死了。^(B) 假定認識正確，煩惱不起，不作不如理行，這就可以得解脫了！**六處緣觸合，在諸行中有這樣的重要，所以在〈觀行品〉後，有接著一論的必要。**

⁽¹⁾ 佛法中，^(A) 有人法的相合，^(B) 有二和合識，三和合觸的合；⁽²⁾ 在印度的勝論師，^(A) 有六句中的和合句。^(B) 勝論又說：我、意、根、塵合則知生。即主張在根塵和合時，因神我的御用意根，

才有知識的產生。

像這些實有論者所說的合，⁽¹⁾ 或以為實有自性者可合，⁽²⁾ 或以為有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其為合。所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。

- (3) 印順導師《中觀論頌講記》p.246 ~ p.247：

觀有無品第十五

本品，開示佛說緣起的真意。

⁽¹⁾ 世間的一切，在生滅無常中；但不同一般人所想像的有無。他們所想到的有，是實有；所想到的無，是實無。有是有見，無是無見，沈溺在二邊的深坑中，永不得解脫。

⁽²⁾ 如來出世，離此二邊說中道，即依緣起說法，使人體悟有無的實不可得。緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。⁽¹⁾ 因緣和合的時候，現起那如幻如化的法相是有；⁽²⁾ 假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。緣起性空中，離有離無，離非有非無，滅一切戲論。

這是如來開示緣起法的根本思想，以糾正世間一切妄見的。⁽¹⁾ 未得善解空義，不知性空是自性見的寂滅；不知無是緣起假名，是因緣幻有離散的過程；以為空與無同樣的沒有。聽說非有非無，於是在有無外另執一非有非無的諸法實體，以為是非有非空的。這樣的錯見，不知空，也不知非有非無。⁽²⁾ 還有，一分學者不知佛說緣起是性空的假名，執著緣起有決定相；於是愛有惡空，仍舊落在二邊中。本品特別針對緣起自相實有的學者，加以破斥，使佛陀的真義開顯出來。

⁽¹⁾ 《十二門論》也有〈觀有無門〉，但他約有為法的三相說：生、住是有，滅是無。⁽²⁾ 本論所觀的有無，是約法體說——就是諸法的自體，不可說他自性實有，也不可像外人說的實無自性。兩論同有〈觀有無品〉，但內容不同。

- (4) 印順導師《中觀論頌講記》p.258 ~ p.259：

觀縛解品第十六

⁽¹⁾ 有無品觀緣起的此有故彼有，此無故彼無；⁽²⁾ 這一品中，觀緣起的此生故彼生，此滅故彼滅。從假名生滅中，體悟生無所來，滅無所至的空寂。

此生彼生，是生死流轉門；此滅彼滅，是涅槃還滅門。流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說到流轉、還滅，也就說到繫縛、解脫。

學佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有繫縛，入涅槃界得解脫。既有生死與涅槃，繫縛與解脫，怎麼可說諸法無自性呢？有所得的學者，因此以縛解的事實，證明所主張的諸法有實體。

流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同：⁽¹⁾ 相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅。⁽²⁾ 繫縛與解脫，卻在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了！

繫縛有兩種：一、煩惱繫縛五蘊：五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：『非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也』。二、五蘊繫縛眾生：眾生是假名的，本無自體；不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。

解脫也有兩種：一、以智慧通達諸法，離愛取的煩惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。

此是佛法的要義，自然要有正確的知見，所以⁽¹⁾ 先觀流轉、還滅的無自性，⁽²⁾ 後觀繫縛、解脫的無自性。擊破了實有自性見，然後從緣起的假名中，建立生死與涅槃，繫縛與解脫。

- (5) 印順導師《中觀論頌講記》p.272 ~ p.273

觀業品第十七

c. 觀世間滅 (18-25 八品)

三、觀世間滅有八品，⁹⁰

(a) 現觀 (18 一品)

※觀一切法無我我所，離欲而悟入法性

初法品明**現觀**，觀一切法相，**無我我所，離欲而悟入法性**。⁹¹

(b) 向得 (19-21 三品)

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，⁽¹⁾時劫、⁽²⁾因果、⁽³⁾成壞，都是無自性的。⁹²

本品是觀世間集的最後一品。

世間集，主要的是說煩惱與業；不過說到惑業，就要談到起煩惱造業，由業感果的經過。所以經中⁽¹⁾觀苦，即觀蘊、處、界的無常故苦；⁽²⁾觀苦集，就涉及從業感果的因果相續了。

⁽¹⁾集諦中，煩惱雖是生死的推動力，但直接招感苦樂果報的，是由煩惱發動造作種種業所引起的業力。所以，以業力結束這一門。⁽²⁾而且，品題說觀業，實際上談到了由惑起業，由業感果，作作者、受受者的全部問題；所以本品可看作苦集的總結。

招感來生的生死苦果，業是最主要的；果報的或苦或樂，是由行為的或善或惡所決定的。但是，現在造業，怎麼能感將來的苦果？這是有業力的存在不失。業力到底是什麼？存在，到底是怎樣地保持，怎樣地存在呢？探究到這問題，佛教的各派學者，就提出種種理論去說明他。…〔中略〕…業力是重要的問題，也是佛教發展當中的一個主要問題。種種說法，雖各自圓其說，然在性空正見的觀察下，這都是似是而非的，意見更多困難更甚的，不能解決此重要教義。所以頌中一一的洗破，讓樸質而純潔的佛教本義，顯發出來。

⁹⁰ 印順導師《中觀論頌講記》p.308：

此下，是大科別觀中的第三觀世間集滅。滅是四諦中的滅諦。佛從假名中安立滅諦，實即一切法本性寂滅的實證；能證所證，畢竟空寂，如經中所說『無智亦無得』，『無一切可取』的。

一般學者，以為有為法外別有滅諦；以為實有能證所證；以為實有修因證果；以為實有煩惱可斷，真實可得：一切是實有自性的。

有所得的人，無道無果，所以論主一一觀察，開顯此證滅的真相，以引人得道。此中，大分三門，…〔下略〕…

⁹¹ 印順導師《中觀論頌講記》p.308：

本品先論**現觀**，即直示正觀悟入實相的教授；為一大科的中心所在。〈觀法品〉的觀，是現觀，或正觀，⁽¹⁾就是悟入如實相的實相慧；⁽²⁾抉擇正法的有漏聞思修慧，隨順無漏般若，也稱為正觀。…〔下略〕…

⁹² (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.342 ~ p.343：

觀時品第十九

此下有三品，明從因到果——向得中的問題。向與得，是通於三乘的。三乘聖者，由現觀而悟證聖果，⁽¹⁾所經的時劫不同。如說：聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；緣覺，利根四生成辦，鈍根百劫證果；菩薩三大阿僧祇劫修行。所以現觀品以下，說〈觀時品〉。⁽²⁾三乘聖者的修因證果，也有不同。如說：聲聞修四諦的因，證阿羅漢果；緣覺修十二因緣的因，證辟支佛果；菩薩修六度萬行的因，證無上佛果；所以說〈觀因果品〉。⁽³⁾三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他的功德。如初果有退或無退；七地前有退或無退等；所以說〈觀成壞品〉。

⁽¹⁾上來所說的諸品，是各就一事說；⁽²⁾這三品，雖約向得中的問題而說，卻可以通於一切，而含有普遍性的。所以，⁽¹⁾這三品研究到普遍的概念，⁽²⁾不同上面諸品，觀察具體的事情。

時間，因果，成壞——三概念，佛法與外道的見解不同，中國與外國的看法也不同。然而這三類概念，不特有思想的，有知識的，就是常識不豐富的一般人觀念中也是有的，可說是最極普遍的。

現在以佛法的正觀，開示不同外道的時間、因果、成壞觀。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.353：

觀因果品第二十

本品的內容，與《十二門論》的〈觀有果無果門〉相似，《十二門論》還要說得詳細些。**因果法則的觀念，是很普遍的。**某一法的發現，必有使他發現的另一事相（或多種事相）的現起作前提；也即因此見到另一事相的現起，就能判定某一法的可以生起。**推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見事事物物間的因果性。因果性，是依因緣和合生果的事相而存在的。**印度、西洋與我國的學者，都是談到因果的（無因論是少數的），**佛法更徹底的應用因果律。**…〔下略〕…

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.372：

觀成壞品第二十一

成壞與生滅，含義是有同有異的。⁽¹⁾約同的方面說：**生就是成，滅就是壞。**平常說生成滅壞，就是依此同義說。⁽²⁾約異的方面說：^(A)生滅多依刹那說，^(B)成壞多依相續說。又^(a)成即是得，含有**不失而保存**的意思。如犢子與一切有部，**在得後建立成就**；其他學派，**建立成就來現在。**^(b)壞是失，含有**得而復失**的意思。

所以⁽¹⁾就**法體**說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；⁽²⁾約**相續**說，就**法的係屬行人**說，**只可說成壞，不可說生滅。**如說某人得某功德，某人又失壞禪定。行者道與果的證得和退失，都可作這樣說。

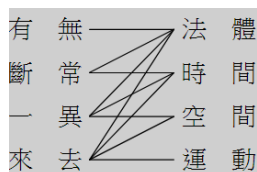
世親論師的《十地論》中，以（總、別、同、異、成、壞）**六相說明一切法，也有此成壞的二相。世界，萬物以及有情，都有成壞；所以現象中的成壞，也是普遍的概念。**現在要觀察他、尋求他的自相，看他有沒有真實的自性相。成壞是緣起的幻相，假使執有實性，成不成其為成，壞也不成其為壞了。

關於「普遍的概念」，參見：

(1) 印順導師《中觀今論》p.90 ~ p.94：

《阿含》的緣起論，是「外順世俗」，以生滅的正觀而遣除有無、常斷、一異、來去的。但由於某些學者的未能「內契實性」，淺見地分別名相，而不能如實正觀緣起，說生說滅，依舊落入有無的窠臼。所以深入緣起本性者，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。

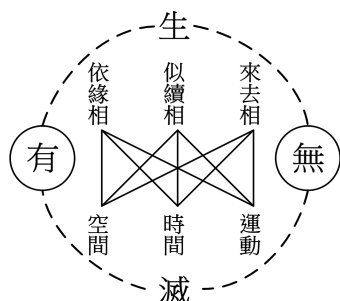
這四對，說明法的四相。無論是小到一極微，大到全法界，沒有不具備此四相的，此四者是最一般而最主要的概念。我們必須記著，這四者是不能說為前後次第的，是「說有次第，理非前後」的。如順世間的意見說，不妨說有次第。…〔中略〕…



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。…〔中略〕…如從**無自性的緣起而觀此四者**：⁽¹⁾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**：⁽²⁾生滅（法）的**時間相**，即相似相續，不斷而又不常的。⁽³⁾生滅（法）的**空間相**，即相依相緣，不異而不即是一的。⁽⁴⁾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：

(c) 斷證 (22-25 四品)

後四品講斷證。^[1]斷證者是如來；^[2-4]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。⁹³



(2) 印順導師《中觀今論》p.142 ~ p.143 :

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^[1]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。^[2]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。^[3]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。^[4]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，這那裏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。

(3) 印順導師《中觀今論》p.145 ~ p.147 :

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。…〔中略〕…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，所謂如是性、如是相、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。…〔中略〕…這裏，可以分三類來觀察：一、性、相，二、體、力、作，三、因、緣、果、報。三類以外，《法華經》有本末究竟，這是窮源竟委的意思。…〔中略〕…

^[1]無論說性、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——法上——相之考察的。^[2]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！

⁹³ 印順導師《中觀論頌講記》p.394 :

此下四品，說明斷證。修現觀體證寂滅的實相，即有人有法：^[1]人是能破能觀能證者的如來，^[2-4]

d. 觀世間滅道 (26-27 兩品)

四、觀世間滅道有兩品，就是^[1]觀諸法的緣起，^[2]離一切的邪見。⁹⁴

(3) 圖表

這是本論的大科分判，茲列表如下：

法是所破的顛倒，所觀的諦理，所證的涅槃。所以有此下四品的次第。

體悟寂滅的實相者，通於聲聞、緣覺、如來的三乘賢聖。但緣覺不重言教而自悟的，不出佛世；釋尊的根本教典，少有論到。聲聞是依如來的教法而現證真理的。佛法以如來為主，這裡就專從如來說。…〔下略〕…

⁹⁴ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.508 ~ p.509：

觀十二因緣品第二十六

觀諸法緣起，離卻一切戲論顛倒，悟入諸法緣起寂滅性，這就是中道妙觀，就是道諦的中心。向來科判本論，以為前二十五品依大乘法說，本品及後一品，依聲聞乘法說。然此下二品，即是『能說是因緣，善滅諸戲論』，那裡可以偏屬聲聞？又上來的二十五品，破諸妄執，顯法性空。這無一不是空的，決非抹殺一切。一切是空，也就是不壞緣起的。上來諸品，無非在成立苦、集、滅諦。

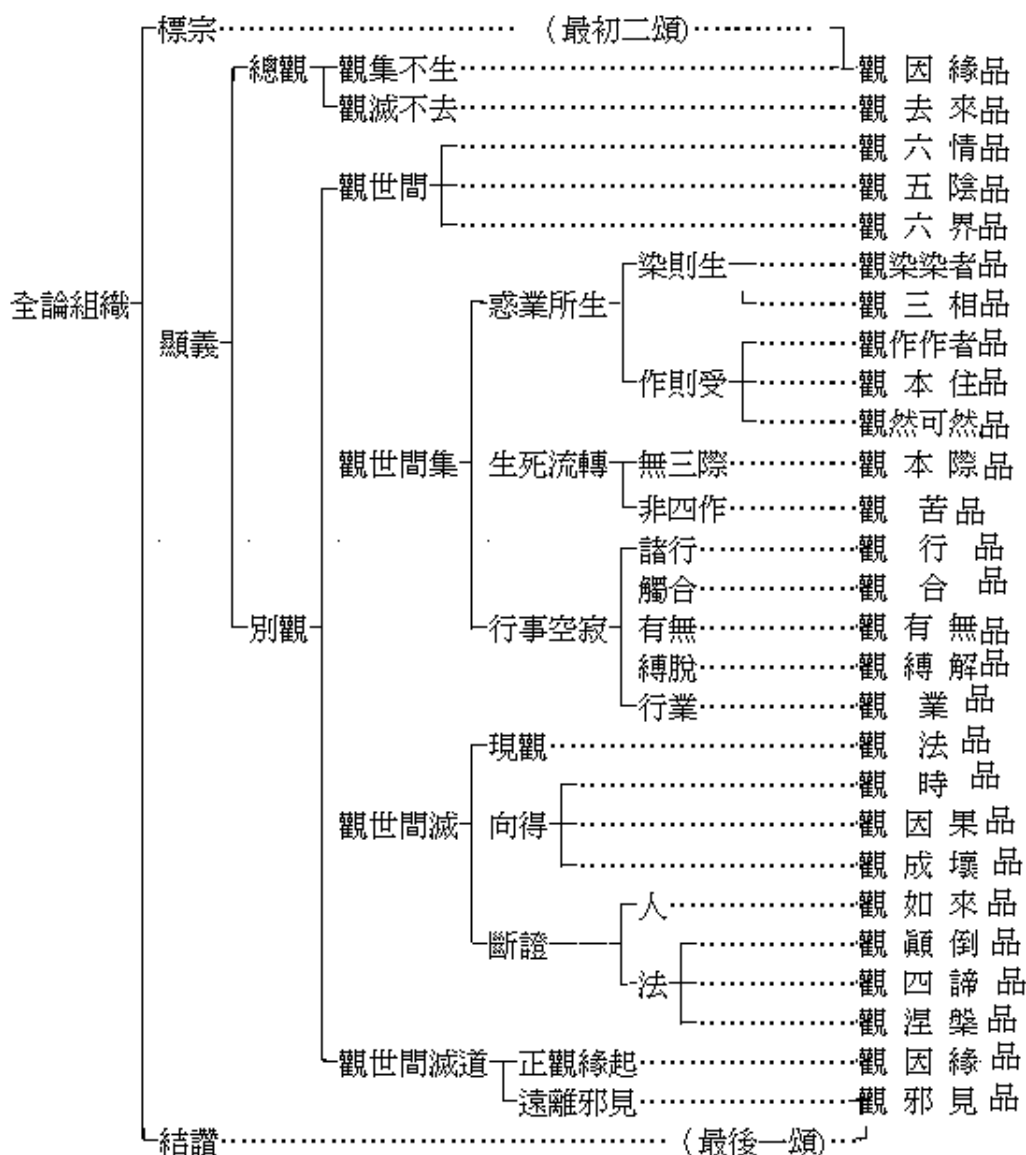
此下兩品，直依《阿含經》，這是更顯而易見的。**此正觀十二緣起，與遠離種種戲論，實為聖道的宗要，所以判為道諦。緣起正觀，是觀緣起的如幻因果生滅相，通達諸法的無自性空。**…〔中略〕…修行者，先要得法住智，知道名相的差別，因果的必然，生正確的知見。無論是聲聞、菩薩、佛，都先得此智，次得涅槃智證涅槃。所以**龍樹的學風，『先分別說諸法，後說畢竟空』。**

本論與一般論的性質不同點：⁽¹⁾一、小乘學者的阿毘曇，廣談實有的因果法相，**本論遮破他們實有的妄執，所以直揭『不生亦不滅，不常亦不斷……』的自性空義，不重複的宣說名相。**⁽²⁾二、佛法究竟義，在悟入涅槃空寂；特別在大乘法中，一切法趣空，特別的發揮涅槃智。^(A)本論也是側重這點，**深進一層的引入諸法畢竟空中。在畢竟空中，不礙苦、集、滅、道。成立一切是緣起性空的，指出眾生的錯誤所在，使他糾正自己的錯誤。真的能深解空義，那就恍然了解因果法相的真義了。**^(B)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)。**…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.532：

觀邪見品第二十七

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。**…〔下略〕…



附錄一：中論與中觀

(1) 印順導師《空之探究》p.255 ~ p.260：

七 中道——中論與中觀

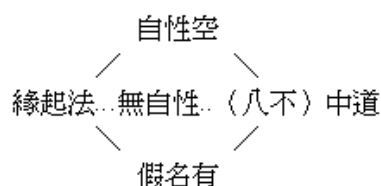
『中論』「觀四諦品」，在緣起即空，亦是假名以下，接著說：亦是中道。上文曾經說到：⁽¹⁾中道的緣起，是『阿含經』說；⁽²⁾『般若經』的特色，是但有假名（無實），本性空與自性空。自性空，^(A)約勝義空性說；^(B)到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

⁽¹⁾ 中道，是佛法也是佛弟子遵循的唯一原則。一切行為，一切知見，最正確而又最恰當的，就是中道，中是不落於二邊——偏邪、極端的。⁽¹⁾以行來說：『拘樓瘦無諍經』說：耽著庸俗的欲樂是一邊，無義利的自苦行是一邊，「離此二邊，則有中道」，中道是八聖道(38.001)。…〔中略〕…⁽²⁾這一原則，應用於知見的，就是「處中說法」的緣起，緣起法不落二邊——一與異，斷與常，有與無的。正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論的。

⁽²⁾ 從這一原則去觀察，『般若經』的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。緣起法

為什麼是中？緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；緣起法是無自性的，所以即是空。空，所以無自性，是假名的緣起；假名的緣起，所以離見而空寂。**以假名即空——性空唯名來說緣起的中道，中道是離二邊的，也就是「中論」所說的八不。**依中道——八不的緣起（假名），能成立世俗諦中世出世間一切法；依中道——緣起的八不（空），能不落諸見，契如實義（勝義）。

所以「中論」最著名的一頌，可表解如下：



「中本般若」後分，一再的說到二諦，「中論」也是以二諦來說明佛法的，如卷四（大正三〇・三二下——三三上）說：

「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，二第一義諦」。

「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」。

…〔中略〕…依『中論』的二諦來觀察龍樹最著名的一偈：眾生迷妄所知的世俗諦，佛說是緣起的；依緣起而離邊見。**能正確的體見實義，這就是中道。**

但一般人，部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以『般若經』說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。『中論』依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的**假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。**

說緣起即空、亦假、亦中（「迴諍論」說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。

引人轉迷向覺，依世俗諦說法：緣起無自性故空，空故依緣起有——中道說，能善立一切法，遠離一切見，可說是非常善巧的教說！不過世俗的名言是「二」，是沒有決定性的；名義內在的相對性，在適應眾生，隨時隨地而流行中，不免會引起異議，那也是世間常法。依第一義諦，空，無生等，只是一個符號，並不等於第一義。如空以離諸見為用，著空也就不是中了，所以說：「空亦復空」，「空亦不可得」。而且，在緣起即空的觀行中，正如上引經文所說，要隨時善巧的適得其中，…〔中略〕…

…〔中略〕…**學者應注意佛法的實踐性，不只是「中論」而更是「中觀」才得！**

(2) 印順導師《中觀今論》p.41 ~ p.43：

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」，「了別為性相」。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，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！

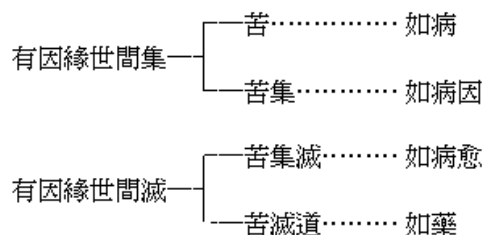
附錄二：我論因說因

(1) 印順導師《佛法概論》p.137 ~ p.138：

第十章 我論因說因 第一節 佛法以因緣為立義大本

總說 以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。如《雜含》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」（卷二·五三經）。因與緣，佛陀不曾有嚴格的界說。但從相對的差別說：因約特性說，緣約力用說；因指主要的，緣指一般的。因緣可以總論，即每一法的生起，必須具備某些條件；凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。佛法所說的集——生與滅，都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。

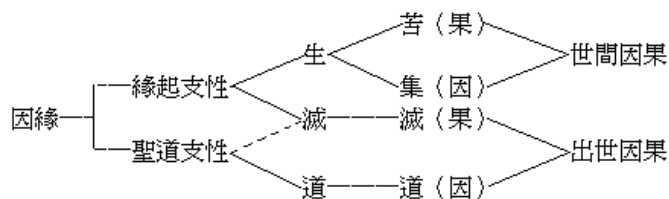
人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅。但這非求得對治此困苦的方法不可，如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後再以對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生，所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除。從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。



(2) 印順導師《佛法概論》p.144 ~ p.146：

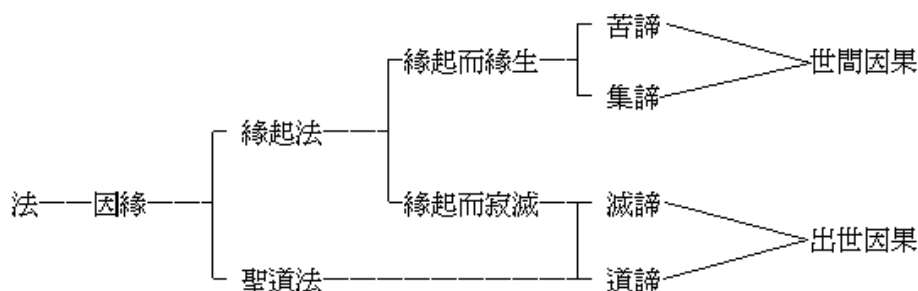
二大理則 佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則，都有必然性與普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此二大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此二大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



(3) 印順導師《以佛法研究佛法》p.99：

上面的緣起與聖道，總貫一切佛法；而此二者更統一於因緣的法則中，所以說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間；有因有緣世間滅，有因有緣滅世間」。「我論因說因」（雜阿含卷二·五三經），即是釋尊正法的特質。



附錄三：成實大乘，與龍樹學相差太遠

(1) 印順導師《性空學探源》p.261 ~ p.265：

其次，對於《成實論》所主張的「見滅得道」、「一時見諦」，這裡也略加介紹。《成實論》是依四諦組織的；在卷一說明滅諦的時候，討論到這問題。如云：

滅三種心，名為滅諦。謂假名心、法心、空心。

滅三心，就是指出認識上如何的認識應該遣除，而予消滅。單離一種心，不能見道；要三心都滅了，才能夠見滅得道。怎樣滅呢？論說：

假名心，或以多聞因緣智滅，或以思惟因緣智滅。法心，在煖等法中以空智滅。空心，入滅盡定滅，若入無餘泥洹斷相續時滅。

這裡的滅三心，就是大乘所說的「我空」「法空」「空空」。有人說：《成實論》既明空空，可見是大乘的論典。有的說：他雖不是大乘論典，他說的空空卻是從大乘中採取去的。其實，阿含經中已經有了重空三昧；儘管有部學者說重空三昧是有漏心；「空空」這名字是聲聞教中本有的，卻不成問題。《成實論》的三種空是依次悟入的，如楔出楔，是漸入法門；所以他說空的道理，與大乘的氣象迥然有別，如他說的自性空，只是推理說明的，不是在緣起法當下體認出來，所以他的空是隔別的。《成實論》是聲聞佛法中空義講得最進步的，如此而已；說他就是大乘論典，當然是錯誤的。

^[1] 首先，「假名空」義，如論云：

如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。

這只是在和合下說明的空，與薩婆多部的假名無實，意義相同。《成實論》在第一重二諦上，說假名是超越四種論的，以為常人的認識，都是不離假名的，所以不能通達真象；須用聞思慧，作析空觀，見真實的色法心法，見法不見假名，而破假名，得到法有我無的空。如論卷一五說：

一切凡夫，心不破假名，故常隨我相，終不相離；雖見色，亦不離瓶等相，故凡夫心不緣實義。

凡夫流轉中不見實相，就是假名相的障礙；要免流轉，第一步就要用析空觀；如觀察色法，唯見色香味觸，而不見四微和合的假名相；破世俗假名而見勝義真實有，就是《成實論》所說的「假名空」；與大乘的假名空，相差得遠了。

^[2] 其次，「滅法心」得法空，如論云：

有實五陰心名為法心，善修空智，見五陰空，法心則滅。

破假名時，分析慧所得的諸法實相，認識雖不錯，但還不能得道；所以進一步說，見五蘊法的法心，也應該要捨離，而見五蘊空，法相不起，是為「滅法心」。論說：

行者斷有為緣心，得無為緣心，是故行者不見五陰，但見陰滅。

不起有為緣心，得法空智無為緣心，是在四加行時候的事情。論中這裡引證一段契經云：

知色性滅，受想行識性滅，是名無我，無我即是無性。

《成實論》雖有諸行如幻不實之談，但從無常門的法法歸滅，以證入一切法空寂，是與銅鑠部一樣的。

^[三] 涅槃雖已滅了法心，但還有見空相心存在，所以論云：

若緣泥洹，是名空心。……是心緣無所有。

這空心，還是應該滅的。怎樣滅呢？論說：

無心中，以緣滅故滅。斷相續時，以業盡故滅。

滅空心有兩種，一是在入無餘依涅槃時，斷相續滅。一是在入滅盡定時滅。滅盡定有二，一在八解脫裡的，一在九次第定裡的。斷煩惱的滅定，必須是八解脫的；滅空心的滅定，兩種都可以。三心漸次滅了，最後要以無心定才能圓滿體驗得涅槃，…〔下略〕…

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第十一章 第五節 訶黎跋摩的成實論〉p.586 ~ p.588：

無為法，但立一滅諦，所以說：「見滅諦故，名為得道」(106.009)，與大眾及分別說者相同。**但證入滅諦的修證次第，卻是漸入的**，如『論』卷二（大正三二·二五一中）說：

「假名心，法心，空心；滅此三心，故名滅諦。」

一、先（以法有）滅假名心，在聞思慧中。初是初重二諦觀，如說：「真諦，謂色等法及泥洹。俗諦，謂但假名，無有實體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人」(106.010)。世諦是假名有的（不是沒有），真諦是真實有的。如能見實有法，就能破假名心。

二、在修慧（四加行位）中，觀泥洹空寂，見色等法滅；（以空心）滅法心，就是第二重二諦觀。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅，是第一義諦有，非諸陰也」(106.011)。這可見色等還是俗有而真空的，泥洹（滅）才是第一義有。

三、「若緣泥洹，是名空心」(106.012)，有空心還不是究竟的。所以，於滅盡定時，入無餘涅槃時，滅空心，才是究竟的證入滅諦。但「陰滅無餘，故稱泥洹，**是中何所有耶？……非無泥洹，但無實法**」(106.013)，與經部譬喻師的見地一致。

這一現觀次第，從一時見諦來說，同於大眾、分別說者。但修行過程，實融攝了說一切有部的漸入。^[1] 說一切有部論宗，本立假名有與實法有。但以為見道，是漸見四諦的理性。在那時，已形成假實二諦，事理二諦的二重二諦。^[2] 所以本論的二重二諦，與說一切有部有密切關係，只是以滅諦代四諦理而已。就是在見諦以前，也立暖、頂、忍、世第一法，與說一切有部論宗相同。

本論的滅三心說，與大乘空義相近。但說色等為無為法，雖在第二重二諦中空，而在第一重二諦中，不能不說是實有的。這與大乘空義——一切假名有，一切畢竟空的見地，還是有距離的。所以本論從破無品到世諦品——七品，要廣破「無論」。所破的「無論」，論辨的方法，如：分與有分(106.014)，因中先有果先無果，因果一因果異，自作他作共作無因作(106.015)：都出於『中論』與『百論』。本論誤解一切空為一切無，所以對「無論」的「種種因緣說諸法空」，不能容忍，而信「佛說有五陰，故知色等一切法有，如瓶等以世諦故有」(106.016)。