

《空之探究》

第四章 龍樹——中道緣起與假名空性之統一

釋長慈編¹

2021/7

【目次】

第一節 龍樹與龍樹論.....	3
壹、龍樹菩薩在中國佛教被尊為八宗共祖.....	3
貳、關於龍樹與龍叫、龍名等之辨異.....	3
參、關於龍樹之出家修學及弘法的過程.....	5
肆、關於龍樹之著作.....	7
伍、關於龍樹學之傳承及《大智度論》為龍樹所造之辨正.....	8
第二節 《中論》與《阿含經》.....	10
壹、關於論書之類別.....	10
貳、研究空義以中論為主而以大智度論為輔.....	11
參、《中論》與《阿含經》、《般若經》之關係.....	12
肆、《中論》為《阿含經》之通論.....	13
伍、《阿含》與《般若經》說「空」的異同.....	19
陸、《中論》抉擇《阿含經》與阿毘達磨論 ——貫通了《阿含》與《般若》等大乘經.....	19
第三節 《中論》之中心思想.....	22
壹、龍樹《中論》之根本大義——中道的緣起.....	22
貳、龍樹是通過大乘「空」義來闡明中道的緣起.....	22
第四節 緣起——八不緣起.....	25
壹、標宗：《中論》依緣起明即空的中道.....	25
貳、中道緣起說是出於阿含經.....	25
參、早期佛教中與緣起相關議題之偏執.....	26
肆、關於龍樹論之緣起義.....	31

¹ (1) 本講義根據厚觀法師於 2005 年所編之講義，以及「2018 年印順導師思想巡迴講座·空之探究(下)」之講義為底本而修訂。內文中原書所沒有之文字、符號皆以網底標示。
(2) 書籍紙本：印順法師，《空之探究》，新竹：正聞出版社，民國 108 年 5 月修訂版。電子檔：《印順法師佛學著作集》(2019)，新竹：財團法人印順文教基金會。

第五節 假名——受假	40
壹、略明「假名」在《中論》中的重要性.....	40
貳、《般若經》中「假名」之意義.....	40
參、依《大智度論》明《般若經》之三假觀行次第.....	45
肆、《中論》之「假名」與《般若經》之「受假施設」.....	45
第六節 空性——無自性空	50
壹、「緣起」即「空性」為部分大乘學者所共說.....	50
貳、龍樹闡明「緣起」即「空性」之意義 ——調和聲聞教學與大乘教學之對立.....	50
參、「緣起」即「空性」之教學.....	51
肆、龍樹論與部派思想之關係.....	56
伍、總結說「空」之意趣.....	62
第七節 中道——中論與中觀	64
壹、引言.....	64
貳、約緣起的即空即假說「中道」.....	64
參、約龍樹的二諦教學說「中論」.....	66
肆、約中道的觀行要義說「中觀」.....	68
第八節 如幻——即空即假之緣起	70
壹、幻、化等喻之教學目的：表示一切法空無自性而如幻有.....	70
貳、一切法如幻、不如幻及有為、無為是異或同之義趣.....	72
參、總結：《中論》所說的「如幻緣起」為般若法門的究竟說.....	73

第一節 龍樹與龍樹論

(《空之探究》，pp.201-208)

壹、龍樹菩薩在中國佛教被尊為八宗共祖 (p.201)

龍樹菩薩，對空義有獨到的闡揚，為學者所宗仰，成為印度大乘的一大流。在中國，或推尊龍樹為大乘八宗²的共祖。印度佛教史上，龍樹可說是釋尊以下的第一人！

貳、關於龍樹與龍叫、龍名等之辨異 (pp.201-202)

(壹)《楞伽經》中之「龍樹」

但龍樹的傳記，極為混亂，主要是《楞伽經》中，「證得歡喜地，往生極樂國」³的那位龍樹，梵語 Nāgāhvaya，應譯為龍叫、龍名或龍猛⁴，與 Nāgārjuna——龍樹，是根本不同的。⁵

(貳)多拉那他《印度佛教史》中之「龍叫」 (p.201)

多氏《印度佛教史》說：南方阿闍黎耶龍叫 (Nāgāhvaya)，真實的名字 (Tathāgata-bhadra)，闡揚唯識中道，是龍樹的弟子。⁶

² 大乘八宗：指佛教流傳於我國之大乘八宗派。指律宗、三論宗、淨土宗、禪宗、天台宗、華嚴宗、法相宗、密宗。(《佛光大辭典》(一)，p.285)

³ [元魏]菩提流支譯，《楞伽經》卷9 (大正16, 569a24-27)：

有大德比丘，名龍樹菩薩，能破有無見，為人說我法，大乘無上法，證得歡喜地，往生安樂國。

⁴ 按：關於「龍猛」之譯名：

(1) [唐]玄奘譯，辯機撰，《大唐西域記》卷8 (大正51, 912c17-20)：

南印度那伽闍刺樹那菩薩 (唐言龍猛；舊譯曰龍樹，非也)，幼傳雅譽，長擅高名，捨離欲愛，出家修學，深究妙理，位登初地。有大弟子提婆者，智慧明敏，機神警悟。

(2) [宋]法雲編，《翻譯名義集》卷1 (大正54, 1065c15-18)：

《西域記》云：「那伽闍 (音遏) 刺那，此云龍猛，舊曰龍樹，訛也。」什曰本傳云：「其母樹下生之，因目阿周那，阿周那者，樹名也。以龍成其道，故以龍字，號曰龍樹。」

⁵ 印順法師，《如來藏之研究》，第五章，第一節〈初期聖典與弘傳者的風格〉，p.121：

漢譯《楞伽經》的龍樹，依梵本及藏文本，是 Nāgāhvaya，譯義為「龍呼」、「龍叫」或「龍猛」，與龍樹的梵語不合，應該是龍樹以外另一位大德比丘。藏譯本的《大雲經》說：梨車童子，名一切世間樂見。在佛滅後四百年出家，名龍叫 (Nāgāhvaya) 比丘，盛大弘通我 (佛) 的教法；也說到得初 (歡喜) 地。

月稱 (Candrakīrti) 造的《入中論》(釋)，也引《大雲經》一切有情樂見童子，以龍名比丘，廣大佛的教法。月稱的引文，也以為就是龍樹的。

多拉那他 (Tāranātha)《印度佛教史》說：南方阿闍黎龍叫，真實名字是如來賢 (Tathāgata-bhadra)，與提婆同時，為「唯識中道義」的唱道者。

在佛法中，如來藏與唯識 (唯心) 論，確是一脈相通的。這位持法比丘——一切世間樂見，可能就是龍叫，而被集入《楞伽經》中。「龍」，傳說中與龍樹相混雜，於是龍樹與一切世間樂見比丘，也被糾纏在一起了。

⁶ 多拉那他，《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本，p.139)。

(參) 月稱的《入中論》中之「龍名」 (p.201)

月稱的《入中論》⁷，引《楞伽經》，又引《大雲經》說：「此離車子，一切有情樂見童子⁸，於我滅度後滿四百年，轉為苾芻，其名曰龍，廣宏我教法，後於極淨光世界成佛。」這位本名「一切有情樂見」的，也是「龍名」，月稱誤以為《中論》的作者龍樹了。

(肆) 《大方等無想經》中之「龍」 (pp.201-202)

與《大雲經》相當的，曇無讖所譯的《大方等無想經》說：「一切眾生樂見梨車，後時復名眾生樂見，是大菩薩、大香象王，常為一切恭敬供養、尊重讚嘆。」⁹大香象的象，就是「龍」（或譯「龍象」）。為一切尊重讚歎，也與《楞伽經》的「吉祥大名稱」相當。

⁷ (1) 宗喀巴造，法尊譯，《入中論善顯密意疏》卷4 (CBETA, B09, no. 44, p. 642a14-21)：
如彼六地菩薩通達最甚深法，如是龍猛菩薩無倒了解諸經義已於中論中，依諸經藏及餘正理，顯示諸法真寔義，極為明了。

故月稱論師唯依龍猛菩薩論中所說真寔義，今當如彼教規而說：云何得知，龍猛菩薩無倒解釋了義經義耶？

答：由教證知，如《楞伽經》云：「南方碑達國，有吉祥苾芻，其名呼曰龍，能破有無邊，於世宏我教，善說無上乘，證得歡喜地，往生極樂國。」此說龍猛菩薩能離有無二邊，解釋了義大乘。金光明經說此菩薩，是佛世離車子一切世間樂見童子後身。

《大雲經》云：「我滅度後，滿四百年，此童子轉身為苾芻，其名曰龍，廣宏我教法。後於極淨光世界成佛，號智生光。」故此菩薩，定能無倒解釋經義。

(2) 月稱造，法尊譯，《入中論》卷2：

問：如何得知龍猛菩薩無倒解釋經義？

答：由教證知。如《楞伽經》云：「南方碑達國有吉祥苾芻，其名呼曰龍，能破有無邊，於世宏我教，善說無上乘，證得歡喜地，往生極樂國。」《大雲經》云：「阿難陀！此離車子，一切有情樂見童子，於我滅度後滿四百年，轉為苾芻，其名曰龍，廣宏我教法，後於極淨光世界成佛。」(漢藏教理院刊本 pp.2-3)。

⁸ 按：關於「一切有情樂見（或譯為「一切世間樂見」）童子」，印順法師在《佛教史地考論》，pp.273-274 中說：

據一分學者傳說，一切世間樂見比丘，就是中觀論的作者——龍樹菩薩。龍樹也是南天竺人，也出於正法欲滅的時代；《楞伽經》說龍樹「往生安樂國」，《大法鼓經》也說世間樂見比丘「生安樂國」；《大雲經》說世間樂見比丘受娑多婆呵那王的護持，《西域記》也說龍樹受娑多婆呵（引正）王的護持。這樣，世間樂見比丘，很像就是龍樹了。但審細的研求起來，世間樂見比丘，到底是另外一人；不過在傳說中有些混雜而已。

一、龍樹的《大智度論》，已引述到《大雲經》；龍樹是見過《大雲經》的，《大雲經》是先龍樹而成立的。

二、龍樹說：「一切大乘經中，《般若經》最大」，確立於性空了義的見地，與《大雲》、《法鼓》等真常經，「一切空經是有餘說」的思想，無論如何，也不能說是一致。

三、羅什的龍樹傳，只說龍樹受一國王的護持，未說出名字；玄奘才肯肯定說是娑多婆訶那王。其實，娑多婆訶那，為安達羅王朝諸王的通稱；安達羅王朝有三百多年歷史，所以護持龍樹的，不一定就是護持世間樂見比丘的。

四、《楞伽經》中「往生安樂國」的龍樹，梵語為 Nāgāhvaya（義譯為龍叫，實為弘揚唯識中道的「如來賢」的別名），與（中觀論主）龍樹梵語的 Nāgārjuna 不同。

⁹ [北涼]曇無讖譯，《大方等無想經》卷5 (大正12, 1100a6-9)。

〔伍〕龍叫時代遲於龍樹 (p.202)

這位龍叫，弘法於（西元 320～）旃陀羅崛多（Candragupta）時代，顯然是遲於龍樹的。傳說為龍樹弟子（？）；那時候，進入後期大乘，如來藏、佛性思想，大大的流傳起來。

參、關於龍樹之出家修學及弘法的過程 (pp.202-204)

鳩摩羅什譯出的《龍樹菩薩傳》，關於龍樹出家修學，弘法的過程，這樣說：¹⁰

「入山，詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處。」

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之。」

（欲）「立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異。」

「大龍菩薩……接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀，九十日中，通解甚多。……龍樹既得諸經一相，深入無生，二忍具足。龍還送出，於南天竺大弘佛法。」

「去此世以來，至今始過百歲。南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛。」

〔壹〕出家學法 (pp.202-203)

「入山，詣一佛塔，出家受戒。九十日中，誦三藏盡，更求異經，都無得處。」

龍樹青年出家時，佛像初興。佛的舍利塔，代表三寶之一的佛，為寺院的主要部分。大乘行者總稱佛塔及附屬的精舍為塔，聲聞行者總稱為精舍、僧伽藍，其實是一樣的。所以龍樹在佛塔出家，就是在寺院中出家。出家，都是在聲聞佛教的各部派寺院中出家，所以先讀聲聞乘的三藏。

〔貳〕入雪山得大乘經 (p.203)

「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之。」

其後，又在雪山的某一佛寺中，讀到了大乘經典。雪山，有大雪山、小雪山，都在印度西北。初期大乘是興起於南方，而大盛於北方的。北方的大乘教區，是以烏仗那（Udyāna）山陵地帶為中心，而向東、西山地延申的；向南而到犍陀羅（Gandhāra）。¹¹

《小品般若經》說：「後五百歲時，般若波羅蜜當廣流布北方。」¹²晚出的薩陀波崙（Sadāpararudita）求法故事，眾香城就是犍陀羅。眾香城主，深入大乘，書寫《般若經》恭敬供養，可看出大乘在北方的盛況。龍樹在雪山佛寺中，讀到大乘經，是可以論定為史實的。

〔參〕欲立師教戒 (p.203)

（欲）「立師教戒，更造衣服，令附佛法而有小異」。

龍樹有「立師教戒，更造衣服」的企圖。我（印順法師）以為，問題是大乘佛教，雖離傳統的聲聞佛教，獨立開展，但重法而輕律儀，所以大乘的出家者，還是在部派中

¹⁰ 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》（大正 50，184a-185b）。

¹¹ 參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.454。

¹² 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》卷 4（大正 8，555b3）

出家受戒，離不開聲聞佛教的傳統，這是龍樹想別立大乘僧團的問題所在。可能為了避免爭執，或被責為叛離佛教，這一企圖終於沒有實現。在傳說中，說他有慢心，那是不知佛教實況的誤會。

（肆）龍宮取經與南天竺弘法（pp.203-204）

「大龍菩薩……接之入海。於宮殿中，開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典無量妙法授之。龍樹受讀，九十日中，通解甚多。……龍樹既得諸經一相，深入無生，二忍具足。龍還送出，於南天竺大弘佛法。」

一、龍樹所得的經典——傳說與《華嚴經》有關（p.203）

龍樹入龍宮取經，傳說極為普遍。龍樹在龍宮中，讀到更多的大乘經，「得諸經一相」，「一相」或作「一箱」。所得的經典，傳說與《華嚴經》有關。

二、龍樹於龍宮得經——應有事實的成分（p.203-204）

我（印順法師）曾有〈龍樹龍宮取經考〉¹³，論證為：龍樹取經處，在烏荼（Udra），今奧里薩（Orissa）地方。這裡，在大海邊，傳說是婆樓那（Varuṇa）龍王往來的地方。這裡有神奇的塔，傳說是龍樹從龍宮得來的。這裡是《華嚴經》〈入法界品〉善財（Sudhana）童子的故鄉，有古塔廟。所以龍樹於龍宮得經，應有事實的成分，極可能是從龍王的祠廟中得來的。後來龍叫七次入海的傳說，也只是這一傳說的誇張。

烏荼，在（東）南印度，當時屬於安達羅（Andhra）的娑多婆訶（Śātavāhana）王朝。¹⁴龍樹在南印度弘法，受到娑多婆訶王朝某王的護持，漢譯有《龍樹菩薩勸誡王頌》（共有三種譯本），名為《親友書》，就是寄給娑多婆訶國王的。

三、龍樹弘法的影響遍及全印度（p.204）

依多氏《印度佛教史》，龍樹也在中印度弘法。從龍樹在雪山區佛寺中研讀大乘，對北方也不能說沒有影響。總之，龍樹弘法的影響，是遍及全印度的。依《大唐西域記》，龍樹晚年住在國都西南的跋邏末羅山（Bhṛāmanagiri），也就在此山去世。¹⁵

（伍）龍樹在世之年代（p.204）

「去此世以來，至今始過百歲。南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛。」

《龍樹菩薩傳》說：「去此世以來，始過百歲。」依此，可約略推見龍樹在世的年代。《傳》是鳩摩羅什於西元五世紀初所譯的，羅什二十歲以前，學得龍樹學系的《中論》、《百論》、《十二門論》。二十歲以後，長住在龜茲¹⁶。前秦建元「十八年九

¹³ 參見印順法師，〈龍樹龍宮取經考〉，收於《佛教史地考論》，pp.211-221。

¹⁴ 印順法師，《佛教史地考論》，pp.213-214：

波斯匿王國名憍薩羅，但這是北憍薩羅，南方還有南憍薩羅。……從西元前三世紀末到西元三世紀初，以安達羅（Andhra）族興起而盛大的安達羅王朝，幅員極廣。如《西域記》中的南憍薩羅，馱那羯磔迦、羯餒伽、恭御陀、烏荼等，都是屬於安達羅王朝的。《大唐西域記》（卷10），護持龍樹的（安達羅王朝的）娑多婆訶王，也稱為憍薩羅國王。據多氏《印度佛教史》（15·3）說：護持龍樹的南方國王，名優陀延王，也許是從烏荼得名的。

¹⁵ 《大唐西域記》卷10：「跋邏末羅耆釐山（唐言黑蜂）。」（大正51，929c23）

¹⁶ 龜茲（qiū cí ㄑㄩㄛ ㄘㄧˊ）：1.古國名。漢西域諸國之一。位於天山南麓。又作鳩茲、屈

月，(苻)堅遣驍騎將軍呂光，……西伐龜茲及烏耆。」龜茲被攻破，羅什也就離龜茲，到東方來。¹⁷建元十八年，為西元 382 年。《龍樹傳》的成立，一定在 382 年以前；那時，龍樹去世，「始過百年」，已有一百零年了。所以在世的時代，約略為西元 150-250 年，這是很壽長了。

後來傳說「六百歲」等，¹⁸那只是便於那些後代學者，自稱親從龍樹受學而已。

肆、關於龍樹之著作 (pp.202-206)

(壹)《龍樹傳》所傳龍樹的著作 (pp.204-205)

龍樹的著作，據《龍樹傳》說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈。又作《莊嚴佛道論》五千偈，《大慈方便論》五千偈，《中論》五百偈，令摩訶衍教大行於天竺。又造《無畏論》十萬偈，《中論》出其中。」¹⁹西藏所傳，《中論》釋有《無畏論》，或說是龍樹的自釋：「造《無畏論》十萬偈，《中論》出其中」，就是依此傳說而來的。

龍樹壽很高，大乘佛教由此而大大的發揚，有不少著作，論理是當然的，現依漢譯者略說。

(貳) 龍樹之著作可分為三類 (pp.204-205)

龍樹的論著，可分為三類：

一、抉擇甚深義 (p.205)

(一) 五正理聚

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 (Prabhākaramitra) 所譯，分別明 (清辨 Bhāvaviveka) 所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧 (Sthiramati) 所造的《大乘中觀釋論》——三部。
- 2.後魏毘目智仙 (Vimokṣaprajñārṣi) 與瞿曇 (般若) 流支 (Gautamaprajñāruci) 共譯的《迴諍論》。
- 3.宋施護 (Dānapāla) 所譯的《六十頌如理論》；及

茨、歸茲、屈支、丘茲等。(《漢語大詞典》(十二)，p.1505)

¹⁷ [梁]慧皎撰，《高僧傳》卷 2 (大正 50，331b20-23)。

¹⁸ 按：關於龍樹菩薩壽長之傳說，[唐]道世撰，《法苑珠林》卷 53 云 (大正 53，681c21-23)：

龍樹菩薩傳并付法藏傳云：「有一大士，名曰龍樹 (依傳云：『佛去世後七百年內出現於世。』) 依奘法師傳云：「西梵正音名為龍猛，舊翻訛略，故曰龍樹。」佛去世後三百年出現於世，壽年七百歲，故人錯稱佛滅後七百年出世)。……

¹⁹ (1) [後秦]鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》(大正 50，184c17-21)。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，第四章，第一節〈龍樹及其論著〉，p.123：

優波提舍十萬偈」，應該就是《大智度論》；經的釋論，一般是稱為「論議」——優波提舍的。《十住毘婆沙論》，是菩薩道——十地的廣釋，可能就是《莊嚴佛道論》。《中論》，傳說出於《無畏論》，那《無畏論》是龍樹所作偈頌 (及注釋) 的總集了。

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。

〔二〕《十二門論》與《壹輸盧迦論》

鳩摩羅什所譯的《十二門論》；瞿曇般若流支譯的《壹輸盧迦論》²⁰，都屬於抉擇甚深義的一類。

二、屬於菩薩廣大行——有三部（pp.205-206）

二、屬於菩薩廣大行的，有三部：

〔一〕《大智度論》（pp.205-206）

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。」²¹《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。」²²，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。」

〔二〕《十住毘婆沙論》（p.206）

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。

〔三〕《菩提資糧論》（p.206）

3.《菩提資糧論》，本頌是龍樹造，隋達摩笈多（Dharmagupta）譯。²³

三、有事有理而自成一例——《龍樹菩薩勸誡王頌》（p.206）

三、唐義淨譯的《龍樹菩薩勸誡王頌》；異譯有宋僧伽跋摩（Samghavarman）的《勸發諸王要偈》；宋求那跋摩（Guṇavarman）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。

伍、關於龍樹學之傳承及《大智度論》為龍樹所造之辨正（pp.206-207）

〔壹〕龍樹學之傳承

一、西藏所傳是後期中興的龍樹學

西藏所傳的，是後期中興的龍樹學。

²⁰（1）龍樹造，〔後魏〕瞿曇般若流支譯，《壹輸盧迦論》（大正 30，253a9）：
以何義故造此一偈論？

（2）〔唐〕慧琳撰，《一切經音義》卷 66 云（大正 54，741c24）：

首盧：亦名室路迦，或言輸盧迦。彼印度數經皆以三十二字為一輸盧迦，或名伽陀，即一偈也。

按：「輸盧迦」即 śloka，印度以 32 音節為一偈（śloka），故《壹輸盧迦論》意譯為《一偈論》。

²¹ 長安釋，僧叡述，《摩訶般若波羅蜜經釋論序》（大正 25，57b8-11）。

²² 龍樹造，鳩摩羅什譯，《大智度論》「後記」（大正 25，756c14-18）。

²³ 按：《菩提資糧論》共 6 卷（大正 32 冊），本頌是造，頌的解釋為自在比丘。

二、龍樹學在印度的衰落與中興

在佛教史上，龍樹與弟子提婆（Āryadeva）以後，龍樹學中衰，進入後期大乘時代。²⁴到西元四、五世紀間，與無著（Asaṅga）、世親（Vasubandhu）同時的僧護（Saṃgharakṣita）門下，有佛護（Buddhapālita）與清辨，龍樹學這才又盛大起來。

三、後期龍樹學對「世俗安立」的歧異

後期的龍樹學，以「一切法皆空」為了義說，是一致的，但論到世俗的安立，不免是各說各的。如：

^[1]佛護的弟子月稱（Candrakīrti）是隨順說一切有部的（Sarvāstivādin）；

^[2]清辨是隨順經部（Sautrāntika）的；

^[3]後起的寂護，是隨順大乘瑜伽（Yogācāra）的。

四、後期龍樹學重於抉擇甚深空義而略於世俗的安立

世俗安立的自由擇取，可說適應的不同，也表示了無所適從。這由於後期的龍樹學者，只知龍樹所造的《中論》等五正理聚，但五正理聚抉擇甚深空義，而略於世俗的安立。

（貳）《大智度論》為龍樹所造之辨正

一、西藏所傳後期中觀學不知《大智度論》等論（pp.206-207）

龍樹為大乘行者，抉擇甚深空義，難道沒有論菩薩廣行嗎？西元四、五世紀間，由鳩摩羅什傳來的，有《般若經》（二萬二千頌本）的釋論——《大智度論》，《華嚴經》「十地品」的釋論——《十住毘婆沙論》。這兩部龍樹論，是在甚深義的基石上，明菩薩廣行；對於境、行、果，都有所解說，特別是聲聞與菩薩的同異。

龍樹曾在北方修學；《大智度論》說到聲聞學派，特重於說一切有系。龍樹學與北方（聲聞及大乘般若）佛教的關係極深，宏傳於北方，很早就經西域而傳入我國。

北印度的佛教，漸漸的衰了。後起的佛護、清辨，生於南方；在中印度學得中觀學，又弘傳於南方。這所以西藏所傳的後期中觀學，竟不知道《大智度論》等。²⁵世俗安立，也就不免無所適從了！

²⁴ 中國舊傳：提婆的弟子羅侯羅跋陀羅（Rāhulabhadra），「以常樂我淨釋八不」，顯然已傾向於《大般涅槃經》（前分）的「如來藏我」了。西藏傳說：羅睺羅跋陀羅弟子，有羅侯羅密多羅（Rāhulamitra），再傳弟子龍友（Nāgamitra），龍友的弟子僧護。西元三世紀末以下，約有一百年，龍樹學是衰落了；雖說傳承不絕，實沒有卓越的人物，中國佛教界，竟不知他們的名字。

²⁵ 按：關於後期中觀學者不知《大智度論》等論，其中之「等論」於印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》，收於《永光集》，p.108 中說：「從印度傳入西藏的中觀派（Mādhyamika），如佛護（Buddhapālita）、清辨（Bhāvaviveka）、月稱（Candrakīrti）等，都不知道有《大智度論》，這成為近代學者懷疑《智論》是龍樹所造的理由之一（其實大部的《十住毘婆沙論》，也是印度後學所不知的）。我以為：這是由於龍樹學衰落的關係。即使在中國，也不知羅睺羅（Rāhulabhadra）以後的傳人，以及龍樹後學的著作」餘文另參見印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》，收於《永光集》，pp.108-109。

二、《大智度論》論文雖有部分疑義而大體應為龍樹所造 (p.207)

近代的部分學者，由於西藏沒有《大智度論》，月稱、清辨等沒有說到《大智度論》等，而《大智度論》論文，也有幾處可疑²⁶，因此說《大智度論》不是龍樹造的。

我（印順法師）以為，簡譯全書為三分之一的《大智度論》，是一部十萬偈的大論。

《大智度論》的體例，如僧叡《序》所說：「其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。」²⁷這與《大毘婆沙論》的體例：「或即其殊辯，或標之銓評」²⁸，非常近似。這樣的大部論著，列舉當時（及以前）的論義，在流傳中，自不免有增補的成分，與《大毘婆沙論》的集成一樣。如摭拾幾點，就懷疑全部不是龍樹論，違反千百年來的成說，那未免太輕率了！

無論如何，這是早期的龍樹學。

第二節 《中論》與《阿含經》

（《空之探究》，pp.209-216）

壹、關於論書之類別 (p.209)

論書，有「釋經論」，「宗經論」。

（壹）釋經論

釋經論，是依經文次第解說的。

一、如來應機說法

有的以為：如來應機說法，所集的經不一定是一會說的，所以不妨說了再說，也不妨或淺或深。

二、如來次第說法

有的以為：如來是一切智人，說法是不會重複的，所以特重先後次第。

²⁶ 印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》，收於《永光集》，pp.14-22：

佛典之所以要譯為漢文，那是為了中國人閱讀之便。佛法早期傳入中國，譯文並不太理想，解說也多少得採用中國文化中的傳統辭彙。這就是「格義」的佛法。

到了晉代，才有精通義學西域（天竺也在內）沙門來華，使佛法更為純正。為了便於中國人理解，在梵語辭彙下，有時會加上「晉言」、「秦言」的譯語；如與中國風俗不同者，則附上「天竺」、「外國」等注釋；若有深奧難解的術語，也往往附有小字的註釋。……我以為：在《智論》中，有些「秦言」與「天竺」，當然是原文所無，而為筆受者之所附入，以便國人閱讀理解。但如上文所引佛之德號，決不能因有「秦言」二字，而就否認這些文段，認為是羅什所「加筆」的。更何況，誠如前（第一節）述，羅什只是「手執胡本，口宣秦言」而已，何來機會在譯文上私下「加筆」呢？……。

²⁷ 長安釋，僧叡述，《摩訶般若波羅蜜經釋論序》（大正 25，57a20-22）

²⁸ 〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷 10（大正 55，74a7）

三、小結

[1] 《大智度論》與《十住毘婆沙論》，是釋經論而屬於前一類型的，有南方（重）經師的風格²⁹；

[2] 與（重）論師所作的經釋，如無著（Asaṅga）的釋經論³⁰，體裁不同。

（貳）宗經論

宗經論，是依一經或多經而論究法義，有阿毘達磨（abhidharma）傳統的，都是深思密察，審決法義，似乎非此不可。《中論》是宗經論，但重在抉擇深義。

（參）觀行論

一、《中論》以觀行為主

其實，論書還有「觀行論」³¹一類，以觀行（止觀）為主。《中論》二十七品，每品都稱為「觀」，所以古稱《中論》為中觀。如僧肇《物不遷論》說：「中觀云：觀方知彼去，去者不至方」³²。

二、《中論》是綜宗經論而以觀行為旨趣

《中論》是宗經論，以觀行為旨趣，而不是注重思辨的。

貳、研究空義以中論為主而以大智度論為輔（p.209）

龍樹（Nāgārjuna）所學，綜貫南北、大小，而表現出獨到的立場。

現在論究龍樹的空（śūnya, śūnyatā）義，以《中論》為主，這是後期中觀學者所共通的；以《大智度論》等為助，說明《中論》所沒有詳論的問題。

²⁹（1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.137：

龍樹是論師，但也有經師隨機方便而貫通的特長，一切論議是與修持相關聯的。

（2）印順法師，《華雨集》第二冊，p.6：

對於佛的應機說法，或廣或略，或同或異，或淺或深，加以分別、抉擇、條理，使佛法的義解與修行次第，有一完整而合理的體系，所以佛法是宗教而又富於學術性的。但論者的思想方式，各有所長；不同的傳承發展，論義也就有部派的異義。等到「大乘佛法」興起，又依大乘經造論。如龍樹論，是南方經師及北方論學的綜合者。無著、世親等論書，淵源於說一切有部的經師及論師，更接近阿毘達磨論者。論是經過分別、抉擇，不是依文解義的。

³⁰（1）無著菩薩造，〔隋〕達磨笈多譯，《金剛般若論》（大正 25，757a-766a）。

（2）無著菩薩造，〔隋〕達摩笈多譯，《金剛般若波羅蜜經論》（大正 25，766b-781a）。

³¹（1）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.83：

初期的聖典，大概的說：法（經）的論書，有阿毘達磨論、釋經論、觀行論，形成以阿毘達磨論為主的，離經法而獨立的論藏。

（2）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.857：

論書，以「阿毘達磨」為主流，而佛教界還有「釋經論」^{*1}、「觀行論」^{*2}的存在。《義釋》的性質，是「釋經論」；《無礙解道》的性質，是「觀行論」。與「經師」的「釋經論」，「瑜伽師」（禪師）的「觀行論」，風格多少不同；這是銅鑠部阿毘達磨者所作，有阿毘達磨的氣味，但到底不是阿毘達磨論。

*1《阿毘達磨順正理論》卷 71（大正 29，728a）。

*2《阿毘達磨順正理論》卷 59（大正 29，668b）。

³² 僧肇著，《肇論》卷 1（大正 45，151a21-22）：

中觀云：觀方知彼去，去者不至方。斯皆即動而求靜，以知物不遷。

參、《中論》與《阿含經》、《般若經》之關係 (pp.209-210)

(壹)《中論》的核心論題為八不緣起 (pp.209-210)

《中論》開宗明義，是：「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」³³。

《中論》所要論的，是因緣，(新譯為緣起 *pratītya-samutpāda*)，是八不的緣起；八不的緣起，就是中道 (*madhyamā-pratīpad*)。

(貳)從八不緣起看《中論》與《般若經》之關係 (p.210)

八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。³⁴

(參)《中論》是以大乘學者的立場抉發《阿含》的緣起深義 (p.210)

一、《中論》抉擇《阿含經》的本意所在

我(印順法師)以為：「《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。」

二、《中論》是將佛法正見確樹於緣起中道的磐石

「《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的根本深義。……發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石」³⁵。

三、結說：有些人認為《中論》是依般若經而造

這一理解，我曾廣為引證，但有些人總覺得《中論》是依《般若經》造的。這也難怪！印度論師——《順中論》³⁶、《般若燈論》³⁷等，已就是這樣說了。

³³ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷1〈1觀因緣品〉(大正30, 1b14-16)。

³⁴ 印順法師，《空之探究》，第四章，四〈緣起——八不緣起〉，pp.218-219：

《中論》依緣起而明即空的中道。空是離諸見的，「下本般若」確是這樣說的：「以空法住般若波羅蜜，……不應住色若常若無常，……若苦若樂，……若淨若不淨，……若我若無我，……若空若不空。」(受等同此說)*。但經文說空，多約涅槃超越說，或但名虛妄無實說。依緣起說中道，「下本般若」末後才說到，如《小品般若波羅蜜經》卷9(大正8, 578c)說：「須菩提！般若波羅蜜無盡，(如)虛空無盡故，般若波羅蜜無盡。……色無盡故，是生般若波羅蜜；受、想、行、識無盡故，是生般若波羅蜜。須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。」《阿含經》說，佛是順逆觀十二緣起而成佛的。「下本般若」末後，正是說明菩薩坐道場，得一切智(智)的般若正觀。不落二邊(中道)的緣起，《般若經》說是「如虛空不可盡」。但如虛空不可盡，經上也約五蘊、十二處等說，所以不能說是以緣起來闡明中道，因為在《般若經》的歷法明空中，緣起與蘊、處、界、諦、道品等一樣，只是種種法門的一門而已。

※《小品般若波羅蜜經》卷1(大正8, 540b)。

³⁵ 印順法師，《中觀今論》，p.18、p.24。

³⁶ (1) 龍勝造，無著釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》〈義入大般若波羅蜜經初品法門翻譯之記〉卷1(大正30, 39c10-12)：

龍勝菩薩通法之師，依《大般若》，而造《中論》眾典，於義包而不悉。大乘論師，名阿僧佉，解未解處，別為此部。

(2) 龍勝造，無著釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》〈義入大般若波羅蜜經初品法門〉卷上(大正30, 40a4-28)：

問曰：汝說此論，義無次第，或有次第，何意因緣，而說義論，如所依法，如是造論？

（肆）《中論》顯出《阿含經》而通於《般若經》之深義 (p.210)

我也不是說，《中論》與《般若經》無關，而是說：龍樹本著「般若法門」的深悟，不如有些大乘學者，以為大乘別有法源，而〔是〕肯定為佛法同一本源。不過一般聲聞學者，偏重事相的分別，失去了佛說的深義。所以〔龍樹《中論》〕就《阿含經》所說的，引起部派異執的，一一加以遮破，而顯出《阿含經》的深義，也就通於《般若》的深義。

肆、《中論》為《阿含經》之通論 (pp.201-213)

從前所論證過的，現在再敘述一下³⁸：

（壹）八不中道的緣起說淵源於《阿含經》 (pp.210-211)

一、《中論》的歸敬頌，明八不的緣起。緣起是佛法不共外道的特色，緣起是離二邊的中道。說緣起而名為「中」（論），是《阿含》而不是《般若》。³⁹

一、不常不斷的中道 (p.210)

中道中，不常不斷的中道，如《雜阿含經》卷 12（300 經）說：「自作自覺受，則墮

答曰：此如是義。世尊已於《大經》中說言：「憍尸迦！於未來世，若善男子，若善女人，隨自意解，為他說此般若波羅蜜，彼人唯說相似般若波羅蜜，非說真實般若波羅蜜。……佛言：憍尸迦！彼人當說色無常，乃至說識無常。如是說苦、無我、不寂靜、空、無相、無願，如是乃至說一切智。彼如是人，不知方便，有所得故。……若是般若波羅蜜者，彼無少法可取可捨，若生，若滅，若斷，若常，若一義，若異義，若來，若去，此是真實般若波羅蜜。」

(3) 龍勝造，無著釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》〈義入大般若波羅蜜經初品法門〉卷上（大正 30，4a28-b1）：

依彼因緣故造此論。我如是知般若波羅蜜。此方便故。我今解釋。所謂入中論門。

(4) 參見〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》（地 4 會）卷 541〈5 福門品〉（大正 7，784c21-785b2））

(5) 龍勝造，無著釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》〈義入大般若波羅蜜經初品法門〉卷下（大正 30，49c3-8）：

問曰：何者阿含？

答曰：此如是義，於《大經》中，如來說言：須菩提！一切諸法去來行空，彼人不覺，取著不捨，而彼空法，不去不來，無有一法而不空者。又復說言：一切諸法悉不來者，此是阿含。

³⁷ (1) 偈本龍樹，分別明釋，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷 1〈1 釋觀緣品〉（大正 30，51b22-c1）：

普斷諸分別，滅一切戲論；能拔除有根，巧說真實法；

於非言語境，善安立文字；破惡慧妄心，是故稽首禮。

釋曰：如是等偈，其義云何？我師聖者，如自所證，於深般若波羅蜜中，審驗真理，開顯實義，為斷諸惡邪慧網故。彼惡見者，雖修梵行，以迷惑故，皆成不善。今欲令彼悟解正道，依淨阿含，作此《中論》，宣通佛語。

(2) 偈本龍樹，分別明釋，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷 1527 觀邪見品〉：（大正 30，135c11）：

以《般若》妙理，開演此《中論》。

³⁸ (1) 印順法師，《中觀今論》，pp.18-23。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.43-46。

³⁹ 參見印順法師，《空之探究》，pp.218-219、pp.223-224。

常見；他作他覺受，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，……」⁴⁰。

二、不一不異的中道 (pp.210-211)

不一不異的中道，如《雜阿含經》卷 12 (297 經) 說：「若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，……緣無明故有行」⁴¹。

三、不來不出的中道 (p.211)

不來不出的中道，如《雜阿含經》卷 13 (335 經) 說：「眼生時無有來處，滅時無有去處。……除俗數法，俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」⁴²。

四、不生不滅的中道 (p.211)

中道的不生不滅，《阿含經》約無為——涅槃說。⁴³涅槃是苦的止息、寂滅，在《阿含經》中，是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而闡明的。

五、小結 (p.211)

以八不說明中道的緣起說，淵源於《雜阿含經》說，是不庸懷疑的！

(貳)《中論》引證的佛說多出於《阿含經》 (pp.211-212)

二、《中論》所引證的佛說，多出於《阿含經》⁴⁴。

⁴⁰ [劉宋]那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12 (300 經) (大正 2, 85c10-15)：

佛告婆羅門：自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行乃至純大苦聚集。無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。

按：另參見 [劉宋]那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 34 (961 經) (大正 2, 245b)。

⁴¹ [劉宋]那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12 (297 經) (大正 2, 84c20-25)：

若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實不顛倒正見，謂緣生老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。

⁴² [劉宋]那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 13 (335 經) (大正 2, 92c16-24)：

云何為第一義空經？

諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。

⁴³ [劉宋]那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 12 (293 經) (大正 2, 83c13-17)：

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，有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘諸行苦、寂滅涅槃。

⁴⁴ 編者按：《中論》除了引述《阿含經》說明事理，亦偶有引用大乘經的情況，如《大寶積經》：

(1) 印順法師，《空之探究》，p.252：

《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30, 18c16-17) 說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

這一頌，是依《大寶積經》卷 112 (大正 11, 634a15-16) ——「一切諸見，以空得

一、〈11 觀本際品〉(p.211)

1. 〈11 觀本際品〉說：「大聖之所說，本際不可得」⁴⁵，出於《雜阿含經》說：「無始生死，……長夜輪迴，不知苦之本際」⁴⁶。「無始生死」的經說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」⁴⁷的空義。

二、〈13 觀行品〉(p.211)

2. 〈13 觀行品〉說：「如佛經所說，虛誑妄取相」⁴⁸。以有為諸行，由妄取而成的虛

脫；若起空見，則不可除」而說的。

(2) 印順法師，《華雨集》第四冊，p.30：

《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故」，是依《寶積經》說的。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，p.3：

古代大乘聖者，是特別重視本經的：(一)、中觀大乘(空宗)的龍樹菩薩，引用《寶頂經》，就是本經，這已在上面說過了。又如《大智度論》所說：「聲聞空如毛孔空；菩薩空如太虛空。」及《中觀論》的：「大聖說空法，為離諸見故」一偈，都是引用本經的。……

⁴⁵ (1) 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2 〈11 觀本際品〉(大正 30，16a8-9)：

大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》〈11 觀本際品〉，p.209：

釋尊在經上說：「眾生無始以來，生死本際不可得。」什麼叫本際？為什麼不可得？本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始。眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。在現象中，尋求這最初的，最究竟的，或最根本的，永不可得。

⁴⁶ 〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 10 (266 經)：(大正 2，69b5-7)

佛告諸比丘：於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。

⁴⁷ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2 〈11 觀本際品〉(大正 30，16b8-9)：

若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死。

⁴⁸ (1) 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30，17a27-b2)：

如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

虛誑者，即是妄取相；第一實者，所謂涅槃，非妄取相。以是經說故，當知有諸行虛誑妄取相。

(2) 參見：

[1]Suttanipāta (《經集》)，739：

此苦須當知，虛偽破壞法，此智觸衰滅，認斯可離貪，諸受滅盡故，無愛故寂滅。

[2]Saṃyutta-nikāya (《相應部》) IV，p.205。

(3) 參見：

[1]Suttanipāta (《經集》)，757：

愚者如所思，由思為所異。愚思成虛妄，暫法虛妄法。

[2]Suttanipāta (《經集》)，758：

涅槃非妄法，諸聖知真實。彼等解真實，無愛故寂滅。

(4) 參見〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 10 (265 經) (大正 2，69a18-b2)：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉。

諸識法如幻，日種姓尊說。周匝諦思惟，正念善觀察；

無實不堅固，無有我我所。於此苦陰身，大智分別說。

離於三法者，身為成棄物。壽暖及諸識，離此餘身分，

誑[妄]，以涅槃為不虛誑；龍樹解說為：「佛說如是事，欲以示空義」⁴⁹。

三、〈15 觀有無品〉(p.211)

3. 〈15 觀有無品〉說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」⁵⁰。此出於《雜阿含經》說：「世間有二種依，若有、若無。……世間集如實正知見，若世間無者不有（離無）；世間滅如實正知見，若世間有者無有（離有）：是名離於二邊，說於中道」⁵¹。

離有無二邊的緣起中道，為《中論》重要的教證。

四、〈24 觀四諦品〉(pp.211-212)

（一）不欲說法

4. 〈24 觀四諦品〉說：「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說」⁵²。這如《增壹阿含經》說：「我今甚深之法，難曉難了，難可覺知，……設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宜可默然，何須說法」⁵³。

永棄丘塚間，如木無識想。此身常如是，幻偽誘愚夫，
如殺如毒刺，無有堅固者，比丘勤修習，觀察此陰身，
晝夜常專精，正智繫念住，有為行長息，永得清涼處。

⁴⁹ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷2〈13 觀行品〉（大正30，17b3-10）：
虛誑妄取者，是中何所取，佛說如是事，欲以示空義。

若妄取相法即是虛誑者，是諸行中為何所取？

佛如是說，當知說空義。

問曰：云何知一切諸行皆是空？

答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住，無自性故空。諸行名五陰，從行生故。五陰名行，是五陰皆虛妄無有定相。

⁵⁰ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，20b1-2）。

⁵¹ （1）〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷12（301經）（大正2，85c21-28）：

世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。

所以者何？

世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道。

（2）另參見〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷10（262經）（大正2，66c25-67a9）：

阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，是名正見如來所說。

所以者何？

迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

⁵² 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，33a14-15）。

⁵³ 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷10（1經）〈19 勸請品〉（大正2，593a25-29）：

我今甚深之法，難曉難了，難可覺知，不可思惟。休息微妙，智者所覺知，能分別義理，習

各部廣律，在梵天請法前，也有此「不欲說法」的記錄。⁵⁴

〔二〕見緣起即見法 (p.212)

5. 〈24 觀四諦品〉說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」⁵⁵，如《稻稈經》說⁵⁶。見緣起即見法（四諦），如《中阿含》《象跡喻經》說⁵⁷。

五、〈25 觀涅槃品〉 (p.212)

6. 〈25 觀涅槃品第〉說：「如佛經中說：斷有斷非有」⁵⁸。這是《雜阿含經》說：「盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽^{戲論}，得般涅槃，此則佛說」⁵⁹。

〔參〕《中論》二十七品依阿含及阿毘達磨所重之四諦為綱目 (pp.212-213)

一、《青目釋》、《無畏論》之判攝 (p.212)

三、《中論》凡二十七品。《青目釋》以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」⁶⁰；《無畏論》也這樣說。⁶¹

二、印順法師對《青目釋》、《無畏論》之判攝的評析 (pp.212-213)

然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法術語，如菩提心，六波羅蜜，十地，莊嚴佛土等，而是「阿含」及「阿毘達磨」的法義。《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。這不妨略為分析：

之不厭，即得歡喜。設吾與人說妙法者，人不信受，亦不奉行者。唐有其勞，則有所損，我今宜可默然，何須說法。

⁵⁴ 參見：

(1)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 32（大正 22，786c15-787b4）。

(2)〔唐〕義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 5（大正 24，126b）。

⁵⁵ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34c6-7）。

⁵⁶ 失譯，《佛說稻苳經》（大正 16，816c24-25）：

今日世尊睹見稻苳而作是說：汝等比丘，見十二因緣，即是見法，即是見佛。

⁵⁷ 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 7（30 經）《象跡喻經》（大正 1，467a9-10）：

世尊亦如是說：若見緣起便見法，若見法便見緣起。

⁵⁸ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，35b14-15）：

如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。

⁵⁹ 〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 9（249 經）（大正 2，60a12-21）：

尊者阿難又問舍利弗：如尊者所說，六觸入處盡，離欲、滅、息沒已。有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說，此語有何義？尊者舍利弗語尊者阿難：六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，有餘耶？此則虛言。無餘耶？此則虛言。有餘無餘耶？此則虛言。非有餘非無餘耶？此則虛言。若言六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。

⁶⁰ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈觀 26 十二因緣品〉（大正 30，36b18-19）：

問曰：汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。

⁶¹ 參見寺本婉雅譯，《〈梵漢獨對校·西藏文和譯〉龍樹造·中論無畏疏》，p.528，東京：國書刊行會，昭和 49 年 2 月。

(一) 初二品：總觀八不的始終 (p.212)

一、^[1]〈1 觀(因)緣品〉觀緣起的集無所生；^[2]〈2 觀去來品〉觀緣起的滅無所去。

這二品，觀緣起的不生(不滅)，(不來)不去，總觀八不的始終。

(二) 第3品至第27品——別觀四諦 (p.212)

以下別觀：

1、苦諦(第3至第5品)

二、〈3 觀六情品〉，〈4 觀五陰品〉，〈5 觀六種[界]品〉，即觀六處、五蘊、六界，論究世間——苦的中道。

2、集諦(第6至第17品)

三、〈6 觀染染者品〉，觀煩惱法；〈7 觀三相品〉，觀有為——煩惱所為法的三相。〈8 觀作作者品〉，〈9 觀本住品〉，〈10 觀然可然品〉，明作者、受者不可得。與上二品合起來，就是論究惑招生死，作即受果的深義。

四、〈11 觀本際品〉，明生死本際不可得，
〈12 觀苦品〉，明苦非自、他、共、無因作，而是依緣生。
〈13 觀行品〉，明諸行的性空。
〈14 觀合品〉，明三和合觸的無性。
〈15 觀有無品〉，明緣起法非有非無。
〈16 觀縛解品〉，從生死流轉說到還滅，從生死繫縛說到解脫。
〈17 觀業品〉，更是生死相續的要事。

從〈6 觀染染者品〉以來，共十二品，論究世間集的中道。

3、滅諦(第18至第25品)

五、〈18 觀法品〉，明「知法入法」的現觀。
六、〈19 觀時品〉，〈20 觀因果品〉，〈21 觀成壞品〉，明三世、因果與得失，是有關修證的重要論題。
七、〈22 觀如來品〉，明創覺正法者。
八、〈23 觀顛倒品〉，觀三毒、染淨、四倒的無性。
〈24 觀四諦品〉，明所悟的諦理。
〈25 觀涅槃品〉，觀涅槃無為、無受的真義。

從〈18 觀法品〉到此，論究世間集滅的中道。

4、道諦(第26至第27品)

九、〈26 觀十二因緣品〉，正觀緣起。
〈27 觀邪見品〉，遠離邪見。

這二品，論究世間滅道的中道。

(肆) 結說 (p.211)

《中論》與「阿含經」的關係，明確可見。

伍、《阿含》與《般若經》說「空」的異同 (p.213)

(壹)《阿含》所說之空

《阿含》說空⁶²，沒有《中論》那樣的明顯，沒有明說一切法空。說種種空，說一切法空的，是初期大乘的《般若經》。

(貳)《般若經》所說之空

《般若經》說空⁶³，主要是佛法的甚深義，是不退菩薩所悟入的，也是聲聞聖者所共的。

(參)《阿含經》與《般若經》教學上之異與同

《阿含經》說法的方便，與《般若經》有差別，但以空寂無戲論為歸趣，也就是學佛者的究極理想，不可說是有差別的。⁶⁴

陸、《中論》抉擇《阿含經》與阿毘達磨論——貫通了《阿含》與《般若》等大乘經 (pp.213-214)

(壹)龍樹時代——部派間異見紛紜 (pp.213-214)

龍樹的時代，佛法因不斷發展而已分化成眾多部派，部派間異見紛紜，莫衷一是。

《中論》說：「若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味！」⁶⁵

「淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。」⁶⁶

⁶² 參見印順法師，《空之探究》，第一章〈《阿含》——空與解脫道〉。

⁶³ 參見印順法師，《空之探究》，第三章〈《般若經》——甚深之一切法空〉。

⁶⁴ (1) [1]龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4 (大正 25, 85b18-19)：

聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空法空。

[2]龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》《大智度論》卷 26 (大正 25, 254a8-10)：

不大利根眾生為說無我，利根深智眾生說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法。

(2) 印順法師，《中觀今論》〈自序〉，pp.3-4：

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。……今依龍樹論說：三藏確是多說無我的，但無我與空，並非性質有什麼不同。大乘從空門入，多說不生不滅，但生滅與不生滅，其實是一。「緣起性空」的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。

⁶⁵ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2 〈10 觀然可然品〉 (大正 30, 15c24-25)。

⁶⁶ (1) 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 1 〈5 觀六種品〉 (大正 30, 8a5-13)：

淺智見諸法，若有若無相，是則不能見滅見安隱法。

若人未得道，不見諸法實相，愛見因緣故種種戲論，見法生時謂之為有，取相言有；見法滅時謂之為斷，取相言無。智者見諸法生即滅無見，見諸法滅即滅有見，是故於一切法雖有所見，皆如幻如夢，乃至無漏道見尚滅，何況餘見！是故若不見滅見安隱法者，則見有見無。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》〈5 觀六種品〉，p.131：

諸法的實相，不可以看作有相，也不可以看作無相，但「淺智」淺見的世間有情，或

聲聞各部派，或說有我有法，或說我無法有；⁶⁷或說一切法有，或說部分有而部分無。⁶⁸這樣的異見紛紜，與《阿含經》義大有距離了！

所以《中論》引用《阿含經》說，抉擇遮破各部派（及外道）的妄執，顯示佛法的如實義。

（貳）舉〈觀法品〉證明聖者是觀「無我我所」而契入寂滅的《阿含經》義（p.214）

一、〈18 觀法品〉——法是聖者所覺證的

如（第十八）〈18 觀法品〉，法（dharma）是聖者所覺證的。⁶⁹

〈觀法品〉從觀「無我我所」而契入寂滅，正是《阿含經》義。⁷⁰

「見」到「諸法」的實「有」自相，或見到諸法的實「無」自「相」。其實，他「是」「不能見」到虛空及一切法的非有非無的緣起法的。不理解緣起法，就不能通達性空；不通達性空，就有自性見的戲論；有了實有的自性見，就不能見到「滅」除妄「見」的「安隱」寂靜的涅槃「法」。『不得第一義，則不得涅槃』也就是這個意思。所以緣起幻有的虛空，是要承認的，從緣起中通達性空，通達了性空，就可證得安隱寂靜的涅槃了。

⁶⁷（1）印順法師，《性空學探源》，第三章〈阿毘曇之空〉，pp.104-105：聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。

一、我法俱有宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）。

二、法有我無宗——說一切有部。

三、法無去來宗——大眾分別說系及經量部。

四、現通假實宗——說假部。五、俗妄真實宗——說出世部。

六、諸法但名宗——一說部。

（2）華嚴宗判為十宗：（一）我法俱有宗，（二）法有我無宗，（三）法無去來宗，（四）現通假實宗，（五）俗妄真實宗，（六）諸法但名宗，（七）一切皆空宗，（八）真德不空宗，（九）相想俱絕宗，（十）圓明具德宗。（佛光大辭典》（一），p.443）*

※參見〔魏〕法藏述，《華嚴經探玄記》卷1（大正35，116b3-29）。

⁶⁸按：以蘊、處、界三科來說

（一）說一切有部主張：蘊、處、界皆是實有

（二）經部師主張：唯界是實，蘊、處為假。

（三）世親《俱舍論》主張：唯蘊是假，處、界是實。*

※參見印順法師，《性空學探源》，pp.194-200

⁶⁹（1）《中論》〈觀法品〉，漢譯《般若燈論》與《大乘中觀釋論》，品名相同；而西藏所傳，月稱注本作〈觀我品〉，無畏等作〈觀我法品〉，「法」的古義，有些人是忘失了！

（2）印順法師，《中觀論頌講記》〈18 觀法品〉，pp.308-309：

法是軌持，軌是規律，或軌範；持是不變，或不失。事事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。合於常遍本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底最究竟最高上的法，是一切法空性。現觀這真實空性法，所以叫觀法。

⁷⁰印順法師，《中觀論頌講記》〈18 觀法品〉，pp.310-312：

本品（〈18 觀法品〉）的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同是異？這都是諍論所在。

清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。

月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。

印順法師評析：依本論（《中論》）以考察論主的真意，月稱所說是對的。本品先明我空，後明法

品末說：「不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。

若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。⁷¹」

上一偈，總結聲聞法，下一偈是出於無佛世的辟支佛；二乘聖者，都是這樣悟入法性的。

二、印順法師對青目釋之判攝的評論

所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我所不能贊同的。

(參)舉〈24 觀四諦品〉證明《中論》依空以成立一切法是通於二乘 (p.214)

又如(第二十四)〈24 觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」⁷²依空而能成立的一切法，出世法是四諦——法，四果——僧，佛，也就是三寶；世間法是生死的罪福業報。

(肆)總結 (p.214)

總之，依《阿含經》說，遮破異義，顯示佛說的真義，確是《中論》的立場。當然這不是說與大乘無關，而是說：《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於二乘；如要論究大乘，這就是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。所以，龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》(及「阿毘達磨論」)義，而貫通了《阿含》與《般若》等大乘經。如佛法而確有「通教」的話，《中論》可說是典型的佛法通論了！

空。大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。

本品在全論的科判中，青目的《中觀論釋》，西藏的《無畏論》，佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。這樣，本品是依大乘法悟入第一義了。

印順法師評：但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品的頌文，從無我入觀，到辟支佛的悟入，也決非與二乘不同。所以，本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教(阿含)所開示的；三乘學者，無不依此觀門而悟入的。……佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。……從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。……一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

⁷¹ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正30，24a11-14)。

⁷² 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正30，33a22-23)。

第三節 《中論》之中心思想

(《空之探究》，pp.216-218)

壹、龍樹《中論》之根本大義——中道的緣起 (p.216)

(壹) 依《中論》歸敬偈之提示明中心思想

《中論》所要闡明的，是中道 madhyamā-pratipad 的緣起 pratītya-samutpāda。《中論》初的歸敬偈，就充分的表示了，如《中論》〈觀因緣品第一〉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（緣起），善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。⁷³

一、佛開示之教法

佛所開示的教法，在世間一切學說中，是最上第一的。佛說的所以最上第一不是別的，是佛說的因緣——緣起說。

二、佛依緣起說法

佛依緣起說法，能離一切戲論而寂滅，這是不共世間學的，所以說：「能說是因緣，善滅諸戲論。」

(貳) 八不的緣起即是中道的緣起

緣起為佛法宗要，是各部派所公認的，但解說不一。龍樹所要闡揚的，是不生不滅等「八不」的緣起，也就是中道的緣起。

《雜阿含經》所說：「處中說法」⁷⁴，「宣說中道」，就是不落二邊——一見、異見、常見、斷見等的緣起。闡明不落二邊的緣起，所以名為《中論》。

貳、龍樹是通過大乘「空」義來闡明中道的緣起 (pp.217-218)

(壹) 舉《七十空性論》、《迴諍論》所說為證 (p.217)

中道的緣起說，為佛法宗要。闡明這一要義，龍樹是通過空義而顯揚出來的，如⁷⁵說：

⁷³ (1) 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-17)。

(2) 龍勝造，無著釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》卷 1 (大正 30，39c25-28)：
不滅亦不生，不斷亦不常，不一不異義，不來亦不去，佛已說因緣，斷諸戲論法，故我稽首禮，說法師中勝。

(3) 萬金川《中觀思想講錄》，p.75：

圓滿的覺悟者宣說『緣起』，是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法中的至尊行禮致敬。

⁷⁴ 〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 34 (961 經) (大正 2，245b18-24)：

佛告阿難：我若答言有我、則增彼先來邪見。若答言無我，彼先癡惑，豈不更增癡惑！言先有我，從今斷滅。若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。

⁷⁵ 宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷 17 所引 (漢藏教理院刊本，p.32 上)。

1. 「由一切諸法，自性皆是空，諸法是緣起，無等如來說」。
2. 「諸說空、緣起、中道為一義；無等第一語，敬禮如是佛」。

一、《七十空性論》

1. 是《七十空性論》：「由一切諸法，自性皆是空，諸法是緣起，無等如來說」。明一切法是空，一切法是緣起。

二、《迴諍論》

2. 是《迴諍論》：「諸說空、緣起、中道為一義；無等第一語，敬禮如是佛」。⁷⁶列舉了空、緣起、中道三名，而表示為同一內容。

三、小結

這兩部龍樹論，都表示了空與緣起的關係。

（貳）舉《中論》所說為證（p.217）

說得更完備的，如《中論》卷4〈24 觀四諦品〉^{（大正30·33b11-14）}說：

「眾因緣生法，我說即是空（無）⁷⁷，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。」

一、緣起法是空的因而是離二邊的中道

緣起法為什麼是離二邊的中道？因為緣起法是空的。在《阿含經》⁷⁸中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的。

二、《中論》將緣起、空、假名、中道統一起來

假名⁷⁹——施設，雖也是《阿含經》所說過的⁸⁰，但顯然由於部派的論究而發展⁸¹；

⁷⁶（1）宗喀巴造，法尊譯，《菩提道次第廣論》卷17所引（漢藏教理院刊本，p.32上）。

（2）龍樹造，〔後魏〕毘目智仙共瞿曇流支譯，《迴諍論》卷1（大正32，15a26-27）：
空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧。

⁷⁷按：「眾因緣生法，我說即是空（無）」於《中論》〈24 觀四諦品〉中之本文偈頌為「眾因緣生法，我說即是無」，長行為「眾因緣生法，我說即是空」。

⁷⁸（1）〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷11（273經）（大正2，72c12-15）：

比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行，當知、當喜、當念；空諸行，常、恒住、不變易法空，無我、我所。

（2）參見印順法師，《空之探究》，第二章，五〈常空、我我所空〉，p.103。

⁷⁹詳見：印順法師，《空之探究》，第四章，五〈假名——受假〉，pp.233-242。

⁸⁰（1）〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷22（582經）（大正2，154c19-155a4）：

時彼天子說偈白佛：「若羅漢比丘，漏盡持後身，頗說言有我，及說我所不」？

爾時、世尊說偈答言：「若羅漢比丘，漏盡持後身，亦說言有我，及說有所。」

時彼天子復說偈言：「若羅漢比丘，自所作已作，已盡諸有漏，唯持最後身，何言說有我？說何是我所」？

爾時、世尊說偈答言：「若羅漢比丘，自所作已作，一切諸漏盡，唯持最後身。說我漏已盡，亦不著我所，善解世名字，平等假名說。」

（2）〔劉宋〕那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷13（335經）（大正2，92c16-25）：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法，耳鼻舌·身意亦如是

為了《般若經》的一切但是假名⁸²，所以《中論》將緣起、空、假名、中道統一起來。

三、龍樹學的宗要——結歸於一切空、中道

不過龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，所以在緣起即空、即假、即中道下，接著說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」結歸於一切空，也就是歸於中道。

83

四、結說——依「中道的緣起」斷邊見、邪見等一切見 (pp.217-218)

龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空——中

說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。

(3) 印順法師，《空之探究》，第二章，二〈勝義空與大空〉p.83：

〔《第一義空經》〕所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。緣起法是假有，我不可得是勝義空。

《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用。」法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。

依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的。

龍樹的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義。」

二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

81 (1) 參見：

[1]〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷9（大正27，42a24-b4）。

[2]印順法師，《空之探究》，第四章，五〈假名——受假〉，p.236。

(2) [1]世友造，〔唐〕玄奘譯，《異部宗輪論》卷1（大正49，16c14-15）：

犢子部本宗同義，謂補特伽羅[數取趣]非即蘊、離蘊，依蘊、處、界假施設名。

[2]另參見印順法師，《空之探究》，第四章，五〈假名——受假〉，p.238。

(3) 說一切有部七論中有《施設論》；南傳銅鑠部也有《人施設論》。

82 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，230c6-231a21）：

佛告須菩提：般若波羅蜜亦但有名字名為般若波羅蜜，菩薩、菩薩字亦但有名字。是名字不在內、不在外、不在中間。須菩提！……須菩提！譬如外物草木枝葉莖節，如是一切但以名字故說，是法及名字亦不生不滅，非內、非外、非中間住。……須菩提！譬如夢響影幻焰，佛所化皆是和合故有，但以名字說，是法及名字不生不滅，非內、非外、非中間住；般若波羅蜜、菩薩、菩薩字亦如是。如是須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。

83 印順法師，《中觀論頌講記》〈24 觀四諦品〉，pp.463-464：

因緣生法，指內外共知共見的因果事實。外人因為緣生，所以執有；論主卻從緣生，成立他的性空。所以說：即是空的。空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。這樣，緣生而無自性，所以離常邊、有邊、增益邊；性空而有假名的，所以離斷邊、無邊、損減邊；雙離二邊，合於佛法的中道。這是雙約二諦空有而說的。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。

道，正是《阿含》與《般若經》義。

如來說法，宗趣在此，所以《中論》結讚說：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」⁸⁴

※以下，依緣起、假名、空、中道，一一的分別加以論究。

第四節 緣起——八不緣起

(《空之探究》，pp.218-233)

壹、標宗：《中論》依緣起明即空的中道 (p.218)

《中論》依緣起 (pratītya-samutpāda) 而明即空 (śūnyatā) 的中道 (madhyamā-pratipad)。⁸⁵

貳、中道緣起說是出於阿含經 (pp.218-219)

(壹) 依緣起說中道非「下本般若」主要教說 (pp.218-219)

一、「下本般若」的空多約超越義 (或約但名無實說) (p.218)

空是離諸見的，「下本般若」確是這樣說的：「以空法住般若波羅蜜，……不應住色若常若無常，……若苦若樂，……若淨若不淨，……若我若無我，……若空若不空」(受等同此說)。⁸⁶但經文說空，多約涅槃超越說，或但名虛妄無實說。⁸⁷

二、「下本般若」末後的中道緣起說出於《阿含經》的教說 (pp.218-219)

依緣起說中道，「下本般若」末後才說到，如《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿闍佛品〉(大正 8·578c) 說：

「須菩提！般若波羅蜜無盡，(如) 虛空無盡故，般若波羅蜜無盡。……色無盡故，是生 (p.219) 般若波羅蜜；受、想、行、識無盡故，是生般若波羅蜜。須

⁸⁴ 龍樹造，青目釋，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 427〈7 觀邪見品〉(大正 30，39b25-29)：

「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」

一切見者，略說則五見(身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見)，廣說則六十二見，為斷是諸見故說法。大聖主瞿曇，是無量無邊不可思議智慧者，是故我稽首禮。

⁸⁵ 《空之探究》，第四章，三〈《中道》之中心思想〉，pp.217-218：

龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派(及外道)的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。如來說法，宗趣在此，所以《中論》結讚說：「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」

⁸⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 1〈2 釋提桓因品〉(大正 8，540b)。

⁸⁷ 《空之探究》，第三章，六〈空之雙關意義〉，p.178：

空與無所有，是顯示如實相的，也用來表示虛妄性，所以說有雙關的意義。……虛誑不實這一類術語的更多應用，意味著般若法門，不只是深法相的體悟，而要觀破世俗的虛妄，從而脫落名相以契入如實相。

菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。」

《阿含經》說，佛是順逆觀十二緣起而成佛的。「下本般若」末後，正是說明菩薩坐道場，得一切智（智）的般若正觀。

不落二邊（中道）的緣起，《般若經》說是「如虛空不可盡」⁸⁸。但如虛空不可盡，經上也約五蘊、十二處等說，所以不能說是以緣起來闡明中道，因為在《般若經》的歷⁸⁹法明空中，緣起與蘊、處、界、諦、道品等一樣，只是種種法門的一門而已。

（貳）中道緣起說出於阿含經（p.219）

中道的緣起說，出於《雜阿含經》。⁹⁰

參、早期佛教中與緣起相關議題之偏執（pp.219-223）

（壹）「因」與「緣」之異同（pp.219-220）

一、阿含經中「因」與「緣」為同義語（p.219）

《阿含經》是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。經中的用語，並不統一：或說因（hetu）；或說緣（pratyaya）；或雙舉因緣，如說「二因二緣，起於正見」⁹¹；或說四名，「何因（nidāna）、何集（samudaya）、何生（jātika）、何轉（pabhava 生起義）」⁹²。這些名詞，是同一意義的異名。

當然，名字不同，在文字學者解說起來，也自有不同的意義。

二、部派佛教開始對「因、緣」有不同的類集（pp.219-220）

因緣，原是極複雜的，所以佛弟子依經義而成立種種因緣說。⁹³

如南傳赤銅鑠部（Tāmraparṇīya）《發趣論》的二十四緣；⁹⁴流行印度本土的，分別說

⁸⁸ 另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉（大正 8，364b10-27）；《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉（大正 25，621c23-622a26）。

⁸⁹ 歷：6.依照次序。13.審視；察看。15.猶離。分別。（《漢語大詞典》（五），p.361）

⁹⁰ 詳參《空之探究》，第四章，二〈《中論》與《阿含經》〉，pp.209-216；《中觀今論》，第二章，第二節〈《中論》為《阿含》通論考〉，pp.18-23；《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.43-46。

⁹¹ （1）《增壹阿含經》（15）〈有無品〉（大正 2，578a）。

（2）《增壹阿含經》卷 7〈15 有無品〉（10 經）（大正 2，578a5-8）：

爾時，世尊告諸比丘：「有二因二緣起於正見。云何為二？受法教化，內思止觀。是謂，比丘！有此二因二緣起於正見。如是，諸比丘！當作是學。」

（3）《中阿含經》卷 58〈3 瞞利多品〉（211 大拘絺羅經）（大正 1，791a1-3）：

尊者大拘絺羅答曰：「二因二緣而生正見。云何為二？一者、從他聞，二者、內自思惟。是謂二因二緣而生正見。」

（4）《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.166-167：

先說因與緣，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裡，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，能生正見」，二因二緣，即是多聞熏習與如理思惟二者。由此觀之，因與緣不能說定有差別。但從文字使用的習慣去考察，也可以說有一些差別。

⁹² 《雜阿含經》卷 2（57 經）（大正 2，14a）。

⁹³ 另參見印順法師，《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，p.68。

⁹⁴ （1）《發趣論》（漢譯南傳，第 54 冊，p.1；日譯南傳，第 50 冊，p.1）。參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第九章，第二節，第三項〈十緣說〉，pp.443-444。

(Vibhajyavāda) 系《舍利弗阿毘曇論》的十因十緣；⁹⁵說一切有部 (Sarvāstivāda) 《發智論》的六因、四緣；⁹⁶大眾部 (Mahāsāṃghika) 也立「先生、無有等諸緣」。⁹⁷ 在不同安立的種種緣中，因緣 (hetu-pratyaya)、次第緣 (samanantara-pratyaya)、(所)緣緣 (ālambana-pratyaya)、增上緣 (adhipati-pratyaya) ——四緣，最為先要，也是《般若經》⁹⁸與龍樹論⁹⁹所說的。

(貳) 緣起與緣生之意義 (pp.220-223)

一、一份學者依緣起與緣生定義不同而主張緣起無為 (pp.220-221)

此外，《雜阿含經》提到了緣起 (pratītya-samutpāda, paṭicca-samuppāda) 與緣生 (或譯「緣所生」、「緣已生」 pratītya-samutpanna, paṭicca-samuppanna)，¹⁰⁰同時提出而分

(2) 參見《清淨道論》(漢譯南傳，第 69 冊，p.168；日譯南傳，第 64 冊，pp.180-192)。

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第九章，第二節，第三項〈十緣說〉，p.443：

銅鑠部所立的二十四緣，與本論的〈緒分〉，也是極有關係的。二十四緣，是：

[1]因緣·[2]所緣緣·[3]增上緣·[4]無間緣·[5]等無間緣·[6]俱生緣·[7]相互緣·[8]所依緣·[9]依止緣·[10]前生緣·[11]後生緣·[12]修習緣·[13]業緣·[14]異熟緣·[15]食緣·[16]根緣·[17]靜慮緣·[18]道緣·[19]相應緣·[20]不相應緣·[21]有緣·[22]無有緣·[23]去緣·[24]不去緣

⁹⁵ 《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈1 緒分遍品〉(大正 28，679b8-9)：

十緣，謂[1]因緣·[2]無間緣·[3]境界緣·[4]依緣·[5]業緣·[6]報緣·[7]起緣·[8]異緣·[9]相續緣·[10]增上緣。

⁹⁶ (1)《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26，920c5-8)：

有六因：謂相應因……俱有因……同類因……遍行因……異熟因……能作因。

(2) 四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣，參見《阿毘達磨發智論》卷 3 (大正 26，933b)；《阿毘達磨品類足論》卷 5〈6 辯攝等品〉(大正 26，712b12-13)：「有四緣：謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。」

⁹⁷ 《般若燈論》卷 1〈1 觀緣品〉(大正 30，55a)。

⁹⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷 555〈29 隨順品〉(大正 7，860a16-18)：

應觀**因緣**無限量故隨順般若波羅蜜多，應觀**等無間緣、所緣緣、增上緣**無限量故隨順般若波羅蜜多。

⁹⁹ (1)《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，2b29-c1)：

因緣、次第緣，緣緣、增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

(2)《大智度論》卷 32〈1 序品〉(大正 25，296b12-13)：

一切有為法皆從四緣生：所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。

¹⁰⁰ (1)《雜阿含經》卷 11 (大正 2，84b-c)。《相應部》(12)〈因緣相應〉(南傳 13，36-38)。

(2)《雜阿含經》卷 11 (296 經)(大正 2，84b12-26)：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時世尊告諸比丘：「我今當說**因緣法及緣生法**。云何為**因緣法**？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。

云何**緣生法**？謂無明、行……。

若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。

別解說，當然是有不同意義的，如《阿毘達磨法蘊足論》卷 11〈21 緣起品〉引經（大正 26, 505a）說：

「云何緣起？謂依此有（故）彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。……乃至無明緣行，應知亦爾。」

「云何名為緣已生法？謂無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，如是名為緣已生法。苾芻當知！老死是無常，是有為，是所造作，是緣已生，盡法，沒法，離法，滅法。生……無明亦爾。」

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。

緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。

而緣起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。

「法住法界」¹⁰¹，是形容緣起的。《相應部》經作：「法定、法住，即緣性」（idappaccayatā）；¹⁰²緣性，或譯為相依性。¹⁰³

《法蘊足論》所引經，下文還說到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異。」¹⁰⁴

這些緣起的形容詞，使大眾部（Mahāsāṃghika）一分，及化地部（Mahīśāsaka）等說：緣起是無為；¹⁰⁵《舍利弗阿毘曇論》也這樣說。¹⁰⁶

如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。

¹⁰¹ 另參見《雜阿含經》卷 12（296 經）（大正 2，84b16-17）：

若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。

¹⁰² 《相應部》（12）〈因緣相應〉（南傳 13，36）。

¹⁰³ 印順法師，《印度佛教思想史》，第一章，第三節〈中道正法〉，p.24：

緣起，是佛出世也如此，不出世也如此，佛不過發見、現證了緣起，方便的教導弟子而已。緣起是「法」的又一內容，所以經中多方面表示緣起的意義。如法住（dharma-sthititā），是說緣起是確立而不可改易的；法界（dharma-dhātu），緣起是一切的因性；法性（dharma-tā），緣起是自然（客觀性）如此的；法定（dharma-niyāmatā），緣起是決定（各安自位）而不亂的；諦（satya），緣起是如實不顛倒的；如（tathatā），緣起是如此如此而不變異的。這一切，都表示了緣起的如實性——「法」。

¹⁰⁴ 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11〈21 緣起品〉（大正 26，505a）。

¹⁰⁵ （1）《異部宗輪論》（大正 49，15c、17a）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，116c4-10）：

或復有執：緣起是無為，如分別論者。

問：彼因何故作如是執？

答：彼因經故。謂契經說：如來出世若不出世，法住、法性，佛自等覺，為他開示乃至廣說。故知緣起是無為法。

為止彼宗，顯示緣起是有為法，墮三世故。無無為法墮在三世。

（3）參見印順法師，《中觀論頌講記》〈26 觀十二因緣品〉，p.510。

¹⁰⁶ （1）《舍利弗阿毘曇論》卷 12（大正 28，606b17-22）：

云何緣？如佛告諸比丘：我當說緣、緣生法。云何緣？無明緣行。若諸佛出世若不出世，法住法界。住彼法界，如來正覺正解已，演說開示分別顯現，說無明緣行乃至生緣老死。若如此法如爾，非不如爾、不異、不異物、常法、實法、法住、法定。

這是離開因果事相，而論定為永恒不變的抽象理性。¹⁰⁷

二、說一切有部主張緣起（約因性說）與緣生（約果法說）都是有為法

（一）導師舉《雜阿含·須深經》說明理由（pp.221-222）

然依《雜阿含經》，佛為須深（Susīma）所說，緣起應該是不能說是無為的。《雜阿含經》卷 14（347 經）（大正 2·97b-c） 說：

「須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？須深答曰：如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死。如是生，……有無明故有行，不離無明而有行耶？須深白佛：如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行。」

「佛告須深：無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？須深白佛言：如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅。如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？須深白佛：如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅。」

「佛告須深：作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不？須深白佛：不也，世尊！佛告須深：是名先知法住，後知涅槃。」

須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定，¹⁰⁸是慧解脫（*prajñā-vimukti*）阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃。」慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃（*dr̥ṣṭidharma-nirvāṇa*）的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；「無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！

（二）導師舉《中阿含·大因經》說明理由（p.222）

又如《長阿含》的《大緣方便經》，¹⁰⁹說一切有部編入《中阿含》，名《大因經》，

(2) 《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，p.65：

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。^{*}

※《舍利弗阿毘曇論》卷 1（大正 28，526c）。

¹⁰⁷ (1) 《中觀論頌講記》〈26 觀十二因緣品〉，p.510：

大眾、分別說系，以緣生法為因果事相；以緣起法為常住無為，是因果鉤鎖的必然理則，不是指惑業苦的本身，好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法則而發現，不是隨便亂起的。

(2) 《佛法概論》，第十章，第二節〈因緣的類別〉，p.145：

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。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，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

¹⁰⁸ 《相應部》(12)〈因緣相應〉，「不得禪定」作「不得五通」。通是依禪定而發的，所以雖所說各別而大義相合（南傳 13，176-179）。

¹⁰⁹ 《長阿含》卷 10（13 經）（大正 1，60a28-62b27）。

¹¹⁰也就是《長部》的《大緣經》(Mahānidāna-suttanta)。¹¹¹經文說明「緣起甚深」，而被稱為nidāna——尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」¹¹²的「因」。

〔三〕小結 (p.222)

從這些看來，緣起是不能說為無為的。所以說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」¹¹³，而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」¹¹⁴。如經中說緣起是法住(dharma-sthitatā, dhammatthitatā)，法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定(dharma-niyāmatā, dhamma-niyāmatā)，法定是決定而不亂的；緣起是法界(dharma-dhātu, dhamma-dhātu)，界是因性(緣性)。

這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。¹¹⁵

¹¹⁰ 《中阿含經》卷24(97經)(大正1, 578b-582b)。

¹¹¹ 《長部》(15經)(日譯南傳7, pp.1-26)。

¹¹² 參見《雜阿含經》卷2(57經)(大正2, 14a13-21)。

¹¹³ 《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3分別世品〉(大正29, 50b)。

¹¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23(大正27, 116c)。

¹¹⁵ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23(大正27, 118a25-c5):

問：緣起法與緣已生法差別云何？

有作是言：「無有差別。」所以者何？《品類足論》作如是言：「云何緣起法？謂一切有為法。云何緣已生法？謂一切有為法。」故知此二，無有差別。

有餘師說：「亦有差別。」謂名即差別，此名緣起法，彼名緣已生法故。

復次，因名緣起法，果名緣已生法。如因果，如是能作所作，能成所成，能生所生，能轉所轉，能起所起，能引所引，能續所續，能相所相，能取所取，應知亦爾。

復次，前生者名緣起法，後生者名緣已生法。

復次，過去者名緣起法，未來、現在者名緣已生法。

復次，過去、現在者名緣起法，未來者名緣已生法。

復次，無明名緣起法，行名緣已生法。乃至生名緣起法，老死名緣已生法。

脅尊者言：「無明唯名緣起法，老死唯名緣已生法。中間十支亦名緣起法，亦名緣已生法。」

尊者妙音作如是說：「過去二支唯名緣起法，未來二支唯名緣已生法，現在八支亦名緣起法、亦名緣已生法。」

尊者望滿說有四句：「^[1]有緣起法非緣已生法：謂未來法。^[2]有緣已生法非緣起法：謂過去、現在阿羅漢最後五蘊。^[3]有緣起法亦緣已生法：謂除過去、現在阿羅漢最後五蘊，諸餘過去、現在法。^[4]有非緣起法亦非緣已生法：謂無為法。」

《集異門論》及《法蘊論》俱作是說：「若無明生行，決定、安住不雜亂者，名緣起法、亦名緣已生法。若無明生行，不決定、不安住而雜亂者，名緣已生法、非緣起法。乃至生除老死，應知亦爾。」

尊者世友作如是說：「

^[1]若法是因，名緣起法。若法有因，名緣已生法。

^[2]復次，若法是和合，名緣起法。若法有和合，名緣已生法。

^[3]復次，若法是生，名緣起法。若法有生，名緣已生法。

^[4]復次，若法是起，名緣起法。若法有起，名緣已生法。

^[5]復次，若法是能作，名緣起法。若法有能作，名緣已生法。」

大德說曰：「轉名緣起法，隨轉名緣已生法。」

尊者覺天作如是說：「諸法生時，名緣起法。諸法生已，名緣已生法。」

〈契經〉所說緣起法、緣已生法，如是差別。

(2)《中觀論頌講記》〈26觀十二因緣品〉, p.510:

緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

三、導師對緣起、緣生之意義的見解 (pp.222-223)

依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。¹¹⁶

如馬勝（Aśvajit）為舍利弗（Śāriputra）說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」¹¹⁷「諸法從緣起」，《四分律》作「若法所因生」，與《赤銅鑠部律》相合；《五分律》作「法從緣生」；《智度論》譯為「諸法因緣生」。¹¹⁸所說正是緣起的集與滅，除《根本說一切有部律》（《智度論》的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說系律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。

為了闡明起滅依緣，緣性的安住、決定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。阿毘達磨論師，著重於無明、行等內容的分別，因、緣的種種差別安立，而起滅依於因緣的定律，反而漸漸被漠視了！

肆、關於龍樹論之緣起義 (pp.223-230)

（壹）略明龍樹依緣起深義闡明八不緣起 (pp.223-224)

一、「下品般若」提到緣起甚深而「非常非滅」 (pp.223-224)

（一）引經證 (p.223)

「下品般若」說到了緣起甚深，如《小品般若波羅蜜經》卷 7〈17 深功德品〉（大正 8, 567a-b）說：

「如然燈時，……非初焰燒，亦不離初焰；非後焰燒，亦不離後焰。……是（燈）炷實燃。」

「是因緣法甚深！菩薩非初心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離初心得；非後心得阿耨多羅三藐三菩提，亦不離後心而得阿耨多羅三藐三菩提。」

「是因緣法甚深」，玄奘譯為：「如是緣起理趣甚深。」¹¹⁹

（二）兼述緣起通染淨為大乘特有之教說 (p.223)

在《阿含經》中，緣起是約眾生生死的起滅說；身外的一切，也被解說為緣起，所以立「內緣起」及「外緣起」，如《稻芛經》與《十二門論》所說。¹²⁰以無明、行

說一切有部，不承認緣起是無為說，主張為緣能起的因叫緣起，從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。緣起為因，緣生為果，這是二者的不同。

¹¹⁶ 參見印順法師，《中觀今論》，第三章，第四節〈緣起之綜貫性〉，pp.38-39。

¹¹⁷ 《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷 2（大正 23，1027c）。

¹¹⁸ 《四分律》卷 33（大正 22，798c）。《赤銅鑠部律·小品》（南傳 3，73）。《五分律》卷 16（大正 22，110b）。《大智度論》卷 11（大正 25，136c）。

¹¹⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 550〈19 深功德品〉（大正 7，831a20-21）。

¹²⁰ （1）《大乘稻芛經》（大正 16，824a）。《十二門論》（大正 30，159c-160a）。

（2）《佛說大乘稻芛經》卷 1（大正 16，824a6-7）：

等生滅說緣起，是有支的緣起；聖道的修行得果，如所引的《般若經》說，可說是聖道的緣起。佛法，達到了一切依緣起的結論。

（三）釋經文：前心、後心不即不離、非常非滅（pp.223-224）

菩薩是發菩提心，修菩提行，得阿耨多羅三藐三菩提果的。但發心、修行在前，得菩提果在後，前心、後心不能說是同時的，那怎麼能依因行（前心）而得後心的果呢？經上舉如火焰燒燈炷的比喻，來說明緣起的甚深。得阿耨多羅三藐三菩提，不能說是（因行）前心；也不離前心，沒有修行的前心，是不可能得果的。不能說是後心，如只是後心一念，那裡能得果？當然也不能離後心而得果。

這樣，前心、後心的不即不離，依行得果，是緣起的因果說。《般若經》文，接著說「非常非滅」的意義。¹²¹

這裡，約如幻的因果說緣起；緣起即空（空的定義是：「非常非滅」），可從統貫全經而抉發出來。不過，在文句繁廣的《般若經》中，這樣的緣起深義的明文，只是這樣的一點而已！

二、龍樹約緣起深義闡明緣起（p.224）

龍樹以緣起顯示中道，肯定的表示緣起法為超勝世間，能得涅槃解脫的正法，如《中論》卷3〈18觀法品〉（大正30·24a）說：

「若法從緣生，不即不異因，是故名實相，不斷亦不常。

不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。」

從緣所生的，是果法，果法不即是因（不一），也不異於因（不異）。果法並不等於因，所以不是常的；但果不離因，有相依不離的關係，所以也就不斷。不一不異，不常不斷，是一切法的如實相。約教法說，那是如來教化眾生，能得甘露味——涅槃解脫味的不二法門。

依緣起法說不一不異，不常不斷，是《阿含經》所說的。一切法是緣起的，所以龍樹把握這緣起深義，闡明八不的緣起，成為後人所推崇的中觀派。

（貳）詳述龍樹的八不緣起義（pp.224-230）

一、標宗：佛的緣起說通於生起與滅無（pp.224-225）

佛說的緣起，是「諸說中第一」，不共世間（外道等）學的。但佛教在部派分化中，雖一致的宣說緣起，卻不免著相推求，緣起的定義，也就異說紛紜了。大都著重依

所謂因相應、緣相應。彼復有二，謂外及內。

（3）《十二門論》卷1（大正30，159c28-160a1）：

眾緣所生法有二種：一者內，二者外。眾緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合故有瓶生。

¹²¹（1）《小品般若波羅蜜經》卷7〈17深功德品〉（大正8，567b7-13）：

「須菩提！於意云何？若心已滅，是心更生不？」「不也，世尊！」

「須菩提！於意云何？若心生是滅相不？」「世尊！是滅相。」

「須菩提！於意云何？是滅相，法當滅不？」「不也，世尊！」

「須菩提！於意云何？亦如是住如住？」「不，世尊！亦如是住如住。」

「須菩提！若如是住如住者，即是常耶？」「不也，世尊！」

（2）參見印順法師，《空之探究》，第三章，五〈空之解脫〉，pp.172-173。

緣而生起，忽略依緣而滅無。不知「此有故彼有，此生故彼生」，固然是緣起；而「此無故彼無，此滅故彼滅」，也還是緣起。《雜阿含經》正是這樣說：「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。」¹²²佛的緣起說，是通於集與滅的。

二、依文字學釋緣起義有其局限 (pp.225-226)

(一) 諸家依自宗思想對緣起作出不同解說 (p.225)

這不妨略論緣起 (pratītya-samutpāda) 的意義。

緣起是佛法特有的術語，應該有他的原始意義。但原義到底是什麼？由於「一字界中有多義故」¹²³，後人都照著自宗的思想，作出不同的解說。

(二) 列舉諸家異說 (pp.225-226)

佛教界緣起「字義」的論辯，其實是對佛法見解不同的表示。

如《大毘婆沙論》師，列舉了不同的五說，卻沒有評定誰是正義。¹²⁴

世親 (Vasubandhu)《俱舍論》的正義是：「由此有法，至於緣已，和合昇起，是緣起義。」¹²⁵

又舉異說：「種種緣和合已，令諸行法聚集昇起，是緣起義。」¹²⁶依稱友 (Yaśomitra) 的論疏，異說是經部師室利羅多 (Śrīrāta) 所說。¹²⁷

¹²² 《雜阿含經》卷 2 (53 經) (大正 2, 12c)。

¹²³ 《阿毘達磨順正理論》卷 25 (大正 29, 481a24-25)。

¹²⁴ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 117c-118a)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 117c24-118a2)：

問：何故名緣起？緣起是何義？

答：待緣而起故名緣起。待何等緣？謂因緣等。

或有說者：有緣可起故名緣起，謂有性相可從緣起，非無性相，非不可起。

復有說者：從有緣起故名緣起，謂必有緣，此方得起。

有作是說：別別緣起故名緣起，謂別別物從別別緣和合而起。

或復有說：等從緣起故名緣起。

¹²⁵ P. Pradhan (ed.), *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. (rev. 2nd ed.) Patna: K.P. Jayaswal Research Center, 1975, p.138:

pratiḥ prāptyartha eti gatyarthah /

upasargavaśena dhātvarthaparīṇāmāt prāpyeti yo 'rthah so'rthah pratīyeyi /

padiḥ sattārtham samutpūrvaḥ prādurbhāvārthah /

tena prātyayaṃ prāpya samudbhavaḥ pratīyasamutpādaḥ /

按：接頭詞 prati 是「至」義，vi 是「行」義。

因為藉助接頭詞之力而字根 (界) 之義改變的緣故，「至」義是「pratītya」的意思。

字根√pad 意為存在/有，加上接頭詞 sam 與 ut 變為顯現之義。

因此，「緣起」是獲至因緣後 (prātyayaṃ prāpya) 而和合生起 (samudbhavaḥ) [的意思]。

¹²⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 9 (3 分別世品) (大正 29, 50b、c)。

¹²⁷ (1) 山口益、舟橋一哉共著，《俱舍論之原典解明》所引 (215)。

(2) P.L. Vaidya: *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*. Darbhaga 1960 (Buddhist Sanskrit Texts, 10), p.2:

pratītyaśabdo 'tra lyabantaḥ prāptāvapekṣāyām vartate |

samutpūrvaḥ padiḥ prādurbhāvārtha iti samutpādaśabdaḥ prādurbhāve vartate |

tataśca hetupratīyāpekṣo bhāvānām utpādaḥ pratīyasamutpādārthah ||

按：此中，具不變化分詞語尾 -ya 之“pratītya” 這個語詞，代表「依於獲至[某法]」

《順正理論》的正義是：「緣現已合，有法昇起，是緣起義。」¹²⁸

清辨 (Bhavya, Bhāvaviveka) 的《般若燈論》說：「種種因緣和合 (至·會) 得起，故名緣起。」¹²⁹

《中論》的月稱 (Candrakīrti) 釋《明顯句論》，與世親《俱舍論》說相同。¹³⁰

覺音 (Buddhaghosa) 的《清淨道論》，也有對緣起的解說。¹³¹

鳩摩羅什 (Kumārajīva) 早期傳來我國的龍樹學，緣起的字義，極可能是「種種因緣和合而起」。如著名的「空假中偈」¹³²，原語緣起，譯作「眾緣所生法」¹³³ (羅什每譯作「因緣生法」)。在《大智度論》中，「眾緣和合假稱」；「眾法和合故假名」¹³⁴；「因緣和合生」，更是到處宣說。「眾緣和合生」，似乎與《般若燈論》說相近。

(三) 導師評 (p.226)

1、依緣起「字義」不能理解龍樹的緣起真義 (p.226)

其實，文字是世俗法，含義有隨時隨地的變化可能。

龍樹的「緣起」字義，是探求原始的字義而說？還是可能受到當時當地思想的影響？或參綜一般的意見，而表達自己對佛說「緣起」的見解呢？

我以為，論究龍樹的緣起，從緣起的字義中去探討，是徒勞的。

2、龍樹學是八不中道的緣起論 (p.226)

從龍樹論去理解，龍樹學是八不中道的緣起論。

中道的緣起說，不落兩邊，是《阿含》所固有的。通過從部派以來，經大乘《般若》而大成的——「空性」、「假名」的思想開展，到龍樹而充分顯示即空、即假的緣起如實義 (所以名為《中論》)。

一切是緣起的：依緣起而世間集，依緣起而世間滅。《相應部》說：緣起「是法定、法確立 (住)，即相依性」¹³⁵。相依性 (idappaccayatā)，或譯「緣性」，「依緣性」。《雜阿含經》與之相當的，是「此法常住、法住、法界」¹³⁶。界 (dhātu) 也是因義，與「依緣性」相當。

的意思。

前面加上接頭詞 sam 與 ut 的字根√pad 成為現起 (prādurbhāva) 的意思。

因此，“samutpāda” 這個語詞，代表「現起」的意思。

又，是故，緣起的意思是諸有法之依於因、緣的生起。

¹²⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 25 (大正 29, 481a)。

¹²⁹ 《般若燈論》卷 1 (大正 30, 51c)。

¹³⁰ 山口益譯，《中論釋》1 (7)。

¹³¹ 《清淨道論》(南傳 64, 156-163)。

¹³² 《中論》卷 4 (24 觀四諦品) (大正 30, 33b11-12)：

眾因緣生法，我說即是無 (空)，亦為是假名，亦是中道義。

¹³³ 《十二門論》卷 1 (大正 30, 159c26-27)：

眾緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法。

¹³⁴ 《大智度論》卷 35 (2 報應品) (大正 25, 318b)。

¹³⁵ 《相應部·因緣相應》(南傳 12, 37)。

¹³⁶ 《雜阿含經》卷 12 (296 經) (大正 2, 84b)。

所以如通泛的說，緣起是「依緣性」。一切是緣起的，即一切依緣而施設。

三、龍樹以八不緣起遮破種種異執為繼承《阿含經》原始義 (pp.226-227)

(一) 簡非：近代學者以世間學論究《中論》而以為《中論》是邏輯、辯證法 (p.226)

《中論》等遮破外道，更廣破當時的部派佛教，這因為當時佛教部派，都說緣起而不見緣起的如實義，不免落於二邊。

近代的學者，從梵、藏本《中論》等去研究，也有相當的成就，但總是以世間學的立場來論究，著重於論破的方法——邏輯、辯證法，以為龍樹學如何如何。

不知龍樹學只是闡明佛說的緣起，繼承《阿含》經中，不一不異（不即不離）、不常不斷、不來不去、不生不滅（不有不無）的緣起；由於經過長期的思想開展，說得更簡要、充分、深入而已。

(二) 正明：龍樹繼承《阿含經》闡明佛說的緣起 (pp.226-227)

1、破四作（四生） (pp.226-227)

如《雜阿含經》，否定外道的自作、他作、自他共作、非自非他的無因作——四作，而說「從緣起生」¹³⁷。

《中論》的〈12 觀苦品〉，就是對四作的分別論破。¹³⁸

一切法從緣起生，所以〈觀（因）緣品〉說：「諸法不自生，亦不從他生，不共、不無因，是故知無生。」¹³⁹

《中論》歸結於無生，也就是緣生，如《無熱惱請問經》說：「若從緣生即無生。」¹⁴⁰

2、遮破四句 (p.227)

又如有與無二見，《中論·觀有無品》，是引《刪陀迦旃延經》¹⁴¹而加以破斥的。¹⁴²

¹³⁷ (1)《雜阿含經》卷 12 (302 經) (大正 2, 86a-b)。又卷 14 (342 經) (大正 2, 93c)。

(2)《雜阿含經》卷 14 (342 經) (大正 2, 93c9-14)：

諸外道出家復問：云何尊者浮彌苦樂自作耶？說言無記。苦樂他作耶？說言無記。苦樂自他作耶？說言無記。苦樂非自非他無因作耶？說言無記。今沙門瞿曇說苦樂云何生？尊者浮彌答言諸外道出家：世尊說苦樂從緣起生。

¹³⁸ (1)《中論》卷 2 (大正 30, 16b-17a)。

(2)《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉 (大正 30, 16b21-17a24)：

自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然。……

非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。

(3) 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈12 觀苦品〉，pp.222-229。

¹³⁹ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉 (大正 30, 2b)。

¹⁴⁰ 《菩提道次第廣論》卷一九引經 (漢藏教理院刊本四九下)。舊譯《弘道廣顯三昧經》卷 2 說：「緣生彼無生」，是同本異譯 (大正 15, 497b)。

¹⁴¹ (1)《雜阿含經》卷 12 (301 經) (大正 2, 85c20-29)：

佛告躡陀迦旃延：「世間有二種依：若有、若無。為取所觸，取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我。苦生而生，苦滅而滅，於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有。世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊說於中道。」

(2)《雜阿含經》卷 10 (262 經)，大正 2, 66c25-67a9。

〈觀涅槃品〉也遮破涅槃是有、是無：「如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。」¹⁴³但世人又執涅槃是亦有亦無，或說是非有非無，所以又進一步遮破，而破是有，是無，是亦有亦無，是非有非無——四執。

其實，遮破四句，是《阿含經》舊有的，如：有邊，無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊；常，無常，亦常亦無常，非常非無常；去，不去，亦去亦不去，非去非不去；我有色，我無色，我亦有色亦無色，我非有色非無色。¹⁴⁴

種種四句，無非依語言，思想的相對性，展轉推論而成立。

3、破即蘊我、離蘊我等 (p.227)

又如〈觀如來品〉說：「非陰非離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？」¹⁴⁵觀我（我與如來，在世俗言說中，有共同義）¹⁴⁶與五陰，「不即、不離、不相在」，是《雜阿含經》一再說到的。

即陰非我，離陰非我，這是一、異——根本的二邊；不相在是我不在陰中，陰不在我中。這四句，如約五陰分別，就是二十句我我所見。

由於世人的展轉起執，《中論》又加「我（如來）不有陰」，成為五門推求。¹⁴⁷到

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.278：

《雜阿含經》「如來記說」，佛化說陀迦旃延經，說「真實禪」與「強梁禪」，是以已調伏的良馬，沒有調伏的劣馬，比喻深禪與世俗禪。^{*1}……與說陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則。另一則是佛為說陀說：離有離無的正見——觀世間緣起的集與滅，而不落有無的中道。^{*2}車匿（Chanda）知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅，而不能領受「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。阿難為他說「化迦旃延經」，離二邊而不落有無的緣起中道，這才證知了正法。^{*3}這是非常著名的教授！龍樹《中論》，曾引此經以明離有無的中道。^{*4}

※1《雜阿含經》卷33（926經）（大正2，235c27-236b11）。

※2《雜阿含經》卷12（301經）（大正2，85c17-86a3）。

※3《雜阿含經》卷10（262經）（大正2，66b6-67a21）。

※4《中論》卷3〈15觀有無品〉，大正30，20b1-2

¹⁴² (1)《中論》卷3（大正30，20b）。

(2)《中論》卷3〈15觀有無品〉（大正30，20b1-2）：

佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。

(3)參見印順法師，《空之探究》，第四章，二〈《中論》與《阿含經》〉，p.211。

¹⁴³ 《中論》卷4〈25觀涅槃品〉（大正30，35b）。

¹⁴⁴ 前三類四句，出十四不可記，如《雜阿含經》卷34（961經）（大正2，245c）。我有色等四見，如《長阿含經》（21）《梵動經》說（大正1，92c）。

¹⁴⁵ 《中論》卷4〈22觀如來品〉（大正30，29c）。

¹⁴⁶ 印順法師，《空之探究》，第二章，四〈聲聞學派之我法二空說〉，pp.99-100：

先尼梵志事，見《雜阿含經》（巴利藏缺）。佛與仙尼的問答，是：色（等五陰）是如來？異（離）色是如來？色中有如來？如來中有色？如來是我的異名，如如不動而來去生死的如來，不即色，不離色，如來不在色中，色不在如來中——這就是一般所說的：「非是我，異我，不相在。」《論》文所說「不說五眾（五陰）即是實，亦不說離五眾是實」，「實」就是如來，無實即無如來——我。這是二十句我我所見，而法空說者，依四句不可說是如來，解說為法空。

¹⁴⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》〈22觀如來品〉，pp.397-398：

一、五陰不能說他是如來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來

月稱 (Candrakīrti) 時代，大抵異說更多，所以又增多到七門推求。¹⁴⁸

四、八不緣起之即空而如幻、如化 (pp.228-230)

(一) 緣起法的有與生、無與滅都是「此故彼」而不即不離 (p.228)

緣起，依「依緣性」而明法的有、無、生、滅。

「有」是存在的，「無」是不存在，這是約法體說的。

從無而有名為「生」，從有而無名為「滅」(也是從未來到現在名生，從現在入過去名滅)，生與滅是時間流中的法相。緣起法的有與生，無與滅，都是「此故彼」的，也就是依於眾緣而如此的。「此故彼」，所以不即不離，《中論》等的遮破，只是以此法則而應用於一切。

是生滅的，這就犯了無常有為的過失……。

二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想……。

三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。

四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。……

五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「如來不有陰」。

¹⁴⁸ (1) 印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉，pp.248-249：

月稱論師，更增加到以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。前**五與即、離、相在、相屬大同，另加「支聚」與「形別」而成七。**

〔支聚〕我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。聚法有多種：如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。

〔形別〕於聚執我不成，於是又執形別是我，如說，房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眠，缺乏，斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。

月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。

(2) 月稱造，法尊譯講，《入中論講記》卷1 (CBETA, B09, no. 45, p. 742a24-b7)：

如不許車異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形。

此以車喻顯七相推求，我不可得。車喻我，車之支分，車箱車軸等喻五蘊。依箱輪軸等，假立為車。

一、不許車異支分者，喻**不許離蘊我**，離箱輪軸等，車不可得故。

二、亦非不異者，謂車與輪軸等亦非完全是一，喻**不許我與蘊一**。車與輪軸一，車體應成多，故不應理。

三、非有支者，謂若車有實體即不能有輪軸等，非實有車才能有輪軸。喻**無實我能有五蘊**。

四、不依支分者，謂無實車依於輪軸，喻**無實我依於五蘊**。

五、非支依者，謂非有實車，為輪軸所依，喻**無實我為五蘊所依**。

六、非唯積聚者，非唯輪軸縱橫堆積一處，便生車體，喻**非五蘊聚積，便生實我**。

七、非形者，謂非唯輪軸積聚有如是形，便為實車；喻**非五蘊和合形相，便為實我**。

(二) 一般人不理解相對說法為隨世俗說故觸處難通 (p.228)

一般的解說佛法，每意解為別別的一切法，再來說緣起，說相依，這都不合於佛說緣起的正義，所以一一的加以遮破。

隨世俗說法，不能不說相對的，如有與無，生與滅，因與果，生死與涅槃，有為與無為等。

佛及佛弟子的說法，有種種相對的二法，如相與可相，見與可見，燃與可燃，作與所作，染與可染，縛與可縛等。如人法相對，有去與去者（來與住例此），見與見者，染與染者，作與作者，受與受者，著與著者。

也有三事並舉的，如見、可見、見者等。

這些問題，一般人別別的取著，所以不符緣起而觸處難通。

(三) 龍樹的緣起正義 (pp.228-230)

1、《中論》等依不即不離的緣起義遮破一切也就成立緣起的一切 (pp.228-229)

《中論》等依不即不離的緣起義，或約先後，或約同時，一一的加以遮破。遮破一切不可得，也就成立緣起的一切，如〈觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成。」¹⁴⁹

〈觀十二因緣品〉，說明苦陰的集與滅外，¹⁵⁰《中論》又這樣說：¹⁵¹

1. 「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」¹⁵²
2. 「如是顛倒滅，無明則亦滅；以無明滅故，諸行等亦滅。」¹⁵³
3. 「今我不離受，亦不即是受，非無受、非無，此即決定義。」¹⁵⁴

¹⁴⁹ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33a)。

¹⁵⁰ 《中論》卷4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30, 36b20-c8)：

眾生癡所覆，為後起三行，以起是行故，隨行墮六趣。
以諸行因緣，識受六道身，以有識著故，增長於名色。
名色增長故，因而生六入，情塵識和合，而生於六觸。
因於六觸故，即生於三受，以因三受故，而生於渴愛。
因愛有四取，因取故有有，若取者不取，則解脫無有。
從有而有生，從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱。
如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。
是謂為生死，諸行之根本。無明者所造，智者所不為。
以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。

¹⁵¹ 《中論》：1.卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30, 13a)。2.卷 4〈20 觀顛倒品〉(大正 30, 32a)。3.卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30, 37a)。4.卷 4〈25 觀四諦品〉(大正 30, 34c)。

¹⁵² 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈8 觀作作者品〉，p.181。

¹⁵³ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈20 觀顛倒品〉，p.429。

¹⁵⁴ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈27 觀邪見品〉，pp.540-541：

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道**我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得**，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「亦不但是受。」這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我；在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說亦不但是受，即是破除他的錯見。同樣的，五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不

4. 「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」¹⁵⁵

2、依即空的緣起闡明世間法與出世涅槃皆如幻、如化 (pp.229-230)

《中論》所顯示的、成立的一切法，是緣起的，不能依世俗常談去理解，而是「八不」——不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出的緣起，也就是要從即空而如幻、如化的去理解緣起法，如《中論》說：¹⁵⁶

1. 「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。」¹⁵⁷
2. 「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。
如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。
諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。」¹⁵⁸
3. 「色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。
如是六種中，何有淨不淨？（淨與不淨）猶如幻化人，亦如鏡中像。」¹⁵⁹
4. 「五陰常相續，猶如燈火炎。」¹⁶⁰

緣起的世間法，如幻、如化；出世的涅槃，「受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃」¹⁶¹，也是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」而成立。

說到如來，是「我」那樣的五種求不可得，而也不能說是沒有的，所以說：「邪見深厚者，則說無如來。」¹⁶²

總之，如來與涅槃，從緣起的「八不」說，是絕諸戲論而不可說的：「如是」¹⁶³性空中，思惟亦不可（非世俗的思辯可及）……如來過戲論，而人生戲論；「諸法不

即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求他的實體不可得罷了。如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的。

¹⁵⁵ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈25 觀四諦品〉，p.479。

¹⁵⁶ 《中論》：1.卷 2 〈7 觀三相品〉（大正 30，12a）。2.卷 3 〈17 觀業品〉（大正 30，23b-c）。3.卷 4 〈23 觀顛倒品〉（大正 30，31b）。4.卷 4 〈27 觀邪見品〉（大正 30，38c）。

¹⁵⁷ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈7 觀三相品〉，p.170。

¹⁵⁸ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈17 觀業品〉，p.305。

¹⁵⁹ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈23 觀顛倒品〉，p.421。

¹⁶⁰ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈27 觀邪見品〉，p.549。

¹⁶¹ (1) 《中論》卷 4 〈25 觀涅槃品〉（大正 30，35b）。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈25 觀涅槃品第〉，p.495：

論主破斥外人的謬誤，申述佛經的正義：有情於世間，「受諸因緣」的生死事，見色、聞聲、舉心、動念，無不執受、取著，這就是自性見；有自性見，愛染一切，於是起煩惱、造業；由造業感受生死的苦果。緣起諸法，雖本無自性，但幻幻相因，而「輪轉」在「生死」的苦海「中」。佛說涅槃，不是斷滅實有的生死（所以涅槃非無），也不是另得真常樂淨的涅槃（所以非有）；本性空寂，有何可斷？有何可得？只是在見色、聞聲、舉心、動念中，「不」執「受」取著「諸因緣」法，現覺法性空寂，而還復諸法的本性空寂，所以「名為涅槃」。

¹⁶² 《中論》卷 4 〈22 觀如來品〉（大正 30，30c）。

¹⁶³ 按：原書作「如來」，今依《大正藏》改作「如是」。

可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說」¹⁶⁴。

如從八不的緣起說，那如來與涅槃，都如幻、如化而可說了，這就符合了《摩訶般若波羅蜜經》所說：「我說佛道如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻、如夢。」¹⁶⁵

第五節 假名——受假

(《空之探究》，pp.233-242)

壹、略明「假名」在《中論》中的重要性 (p.233)

「假名」，在《中論》思想中，有極重要的意義。

貳、《般若經》中「假名」之意義 (pp.233-237)

(壹) 原始般若：一切但有名字而無實性 (pp.233-234)

一、假名思想之內容：人(菩薩)與法(般若)都是假名無實 (pp.233-234)

首先，《般若經》的「原始般若」，充分表示了一切法「但名」的意義，如《小品般若波羅蜜經》卷1(大正8·537b-c)說：

「世尊！所言菩薩菩薩者，何等法義是菩薩？我不見有法名為菩薩。世尊！我不見菩薩，不得菩薩，亦不見、不得般若波羅蜜，當教何等菩薩般若波羅蜜？」¹⁶⁶

「世尊！我不得、不見菩薩，當教何等菩薩般若波羅蜜？世尊！我不見菩薩法來去，而與菩薩作字，言是菩薩，我則疑悔。世尊！又菩薩字，無決定，無住處，所以者何？是字無所有故。」¹⁶⁷

佛命須菩提(Subhūti)為菩薩(bodhisattva)說般若波羅蜜(prajñāpāramitā)，而揭開了《般若經》的序幕。

須菩提對佛說：說到菩薩，菩薩到底是什麼呢？我沒有見到，也沒有得到過，有可

¹⁶⁴ 《中論》卷4〈22觀如來品〉(大正30, 30c)。又卷4〈25觀涅槃品〉(大正30, 36b)。

¹⁶⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈28幻聽品〉(大正8, 276b)。

¹⁶⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉(大正8, 537b7-11)。

¹⁶⁷ (1)《小品般若波羅蜜經》卷1〈1初品〉(大正8, 537b27-c2)。

(2) [原書 p.241, 注 1]《小品經》文，與玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》〈第五分〉最相近，如卷556(大正8, 865c-866b)。
〈第四分〉也相近，已明說「但有假名」，如卷538(大正7, 764a)。《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷1，近於〈第四分〉，但說「無定無住」為：「而彼名字，無住處非無住處，無決定無不決定」(大正8, 587c)，與現存梵本相同。這是參照《中本般若》(俗稱《小品》)，「是字不住亦不住」而有所增補；《摩訶般若波羅蜜經》卷3(大正8, 234a)。參閱《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷409(大正7, 47a)。

以名為菩薩的實體。**般若波羅蜜**，也是這樣的不可見、不可得。這樣，要我以什麼樣的般若波羅蜜，來教示什麼樣的菩薩呢？

接著，從不見、不得菩薩與般若波羅蜜，進一步的說：我不見有菩薩法，或（生）來，或（滅）去，¹⁶⁸什麼都不可得，我假使名之為菩薩，說菩薩這樣那樣，那是會有過失感而心生疑悔的。要知道，**名字（nāma）是沒有決定性的**（同一名字，可以有種種意義的），不是落實在某一法上的，名字是無所有的。一切但有名字——唯名（nāmamātrā），**沒有實性**，須菩提本著般若體悟的立場，所以這樣說。

說沒有菩薩，沒有般若，這就是為菩薩說般若波羅蜜了。如聽了但有假名，一切不可得，而能不疑不怖，那就是菩薩安住於般若波羅蜜了。

菩薩是人，般若是法，人與法都是假名無實的。

二、假名思想之根源：可能從大眾系的「一說部」演化而來（p.234）

這一法門，可能從「一說部」（Ekavyāvahārika）演化而來。¹⁶⁹

（貳）「中本般若」之「三假」（pp.234-236）

一、《摩訶般若波羅蜜經》之三假說（p.234）

「原始般若」的人（菩薩）、法（般若）不可得，一切但有名字，在「中本般若」（一般稱之為「小品」）中，有了進一步的說明：一切是「和合故有，是法及名字，亦不生不滅，但以名字故說；是名字亦不在內、亦不在外、不在中間」。¹⁷⁰並對但名的一切，提出了三假說，如《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8·231a16-21）說：

「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。」¹⁷¹

一切唯有假名，名字也只是假名，在般若中，一切都是不可得的。然從世間一切去通達假名不可得，也不能不知道世俗假名的層次性、多樣性，所以立三種假。

¹⁶⁸ 《大般若波羅蜜多經》（〈第五分〉）卷 556〈1 善現品〉，作「若生若滅，若染若淨」（大正7，866b4）。

¹⁶⁹ 參見印順法師，《空之探究》，第二章，十〈大眾部系與法空〉，p.131：

一說部的思想，如是真諦所說那樣的「但名無實」，那與「原始般若」的思想相合。

¹⁷⁰ （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，231a3-5）。參照《大般若波羅蜜多經》（〈第二分〉）卷406（大正7，30a3-4）。

（2）《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷406（大正7，30a3-4）：

如是善現，若菩薩摩訶薩，若般若波羅蜜多，若此二名皆是假法，如是假法，不生不滅，唯假施設，不在內、不在外、不在兩間，不可得故。復次善現，譬如過去、未來諸佛，唯有假名，如是名假不生不滅，唯假施設，謂為過去、未來諸佛，如是一切唯有假名。此諸假名，不在內、不在外、不在兩間，不可得故。

¹⁷¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，231a16-21）：

須菩提！譬如夢響影幻焰，佛所化皆是和合故有，但以名字說，是法及名字不生不滅，非內、非外、非中間住；般若波羅蜜、菩薩菩薩字亦如是。如是須菩提，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。

二、《大智度論》對「三假」之解說 (pp.234-235)

依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提 (prajñapti)，義譯為假、假名、施設、假施設等。

這三類假施設，《大智度論》的解說有二復次；¹⁷²初說是：

「五眾_緣等法，是名法波羅聶提。

五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅聶提。

用是名字取 (法與受) 二法相，說是二種，是為名字波羅聶提。」

依論所說，法波羅聶提——法假 (dharmaprajñapti)，是蘊、處、界——法。如色、聲等——微塵，貪、瞋等——心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。

受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。

在鳩摩羅什 (Kumārajīva) 的譯語中，受與取 (upādāna) 相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāna-prajñapti¹⁷³。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

名假 (nāma-prajñapti)，是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。

三、《般若經》所說之假名與《大毘婆沙論》所說二有、五有之比較 (pp.235-236)

(一)《般若經》各譯本所說之假名 (p.235)

所說三假，在各種譯本中，是略有出入的，如下¹⁷⁴：

¹⁷² (1) 菩薩應如是學三種波羅聶提，第一說：

《大智度論》卷 41〈7 三假品〉(大正 25, 358b21-26)。

第二說：

《大智度論》卷 41〈7 三假品〉(大正 25, 358b26-c5)：

復次，眾微塵法和合故有麁法生，如微塵和合故有麁色，是名「法波羅聶提」，從法有法故。

是麁法和合有名字生，如能照、能燒有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為「受波羅聶提」；取色取名，故名為「受」。

多名字邊更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊更有屋名字生，如樹枝、樹葉名字邊有樹名生，是為「名字波羅聶提」。

(2) 「法假——五眾
三假之(1)┆受假——眾生、樹、柱*
┆名假——名字

(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)

※按：「柱」，論以「頭骨」為例。

┆從法有法名法假 (法)——眾微和合有粗法生，如細色成粗色。

三假之(2)┆取法取名名受假 (法名)——粗法和合有名字生，如照燒名火，名色名人。

┆從名有名名名假 (名)——多名字邊有名字生，如梁椽名屋，枝葉名樹。

(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)

¹⁷³ 按：「受假」之梵語，似以 upādāya-prajñapti 為佳。若依《福嚴會訊》第 65 期所提示的文證與討論，upādāya-prajñapti 並非完全不可能。

¹⁷⁴ (1) [姚秦] 鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈7 三假品〉(大正 8, 231a19-21)。

A (中本般若) 《摩訶般若波羅蜜經》	B (上本般若) 《大般若波羅蜜多經》〈初分〉	C (中本般若) 《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉	D (中本般若) 《放光般若波羅蜜經》	E (中本般若) 《光讚般若波羅蜜經》	F (中本般若) 《大般若波羅蜜多經》〈第三分〉
名假施設	名假	名假	字法		名假
受假施設			合法	因緣合會而假虛號	
法假施設	法假	法假		所號法	法假
	教授假	方便假	權法	所號善權	

(二)《大毘婆沙論》之二有、五有 (p.236)

要理解《般若經》的三假，可與阿毘達磨者的「有」，作對比的觀察，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9 (大正27, 42a-b) 說：

然諸有者，有說二種：一、**實物有**，謂蘊、界等。二、**施設有**，謂男、女等。¹⁷⁵
有說五種：一、**名有**，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、**實有**，謂一切法各住自性。三、**假有**，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、**和合有**，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、**相待有**，謂此彼岸、長短事等。¹⁷⁶

(三) 二有、五有與各種假名之比較¹⁷⁷ (pp.236-237)

1、「實物有、實有」對應「法假」而「施設有」對應「名假」 (p.236)

阿毘達磨論師，立**實物(法)有**與**施設有**，這是根本的分類，與《大般若經》〈第三分〉(F本)，但立**名假**與**法假**相合。

依經說，我；頭、頸等；草木等；過去未來諸佛；夢境、谷響等，都說「如是名

(2)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈初分〉卷11〈7 教誡教授品〉(大正5, 58b7-9)。

(3)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷406〈6 善現品〉(大正7, 30a15-17)。

(4)〔西晉〕無羅叉譯，《放光般若波羅蜜經》卷2〈9 行品〉(大正8, 11c8-9)。

(5)〔西晉〕竺法護譯，《光讚般若波羅蜜經》卷2〈6 分別空品〉(大正8, 163a10-12)。

(6)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈第三分〉卷482〈3 善現品〉(大正7, 448a4-5)。

¹⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9 (大正27, 42a24-26)。

¹⁷⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9 (大正27, 42a29-b4)。

¹⁷⁷ 二有 五有 假名
實物有——實有——法假
 └名有——名假
施設有——假有——受假
 └和合有——
 相待有

方便假

假，不生不滅，唯有等想施設言說」。¹⁷⁸所以二假中的名假，與阿毘達磨者二種有中的施設有相當。

《般若經》立三假：法假當然與實物有——實有相當。

2、「假有」、「和合有」對應「受假」(p.236)

五種有中的假有、和合有，是施設有的再分類，與《般若經》的「受假」相當。

3、「名有」對應「名假」(p.236)

名有，是龜毛、兔角等，在世俗中也只有假說的一類，可以含攝在名假中；但三假中的名假，重在稱呼那法與受的名字。

四、關於別立方便假等之意義 (pp.236-237)

不過，《般若經》的三假，有的不立受假（包含在名假中），¹⁷⁹別立方便假——教授假、權法等。這是說：佛為弟子教授、說法，都是方便善巧的施設，如《法蘊足論》引經說：「如是緣起，法住、法界，一切如來自自然通達，等覺、宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了。」¹⁸⁰如來說法，本著自覺自證，而以方便施設名相，為眾生宣說開示的。

佛的教法，一切都是方便施設的。這本是《阿含經》以來的一貫見解，如《第一義空經》說「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」¹⁸¹等，緣起的集與滅。所說的「俗數法」¹⁸²，《順正理論》引經，譯作「法假」。¹⁸³

阿毘達磨論者，雖知緣起等一切教法，是方便施設的；而對於文句所詮表的法義，

¹⁷⁸ 《大般若波羅蜜多經》卷 482〈第三分〉〈3 善現品〉(大正 7, 447c6-10):

復次善現，譬如內身，所有頭、頸、肩、膊、手、臂、腹、背、胸、脇、腰、脊、髀、膝、臑、脛、足等；皮、肉、骨、髓，唯有假名。如是名假，不生不滅，唯有等想施設言說。此諸假名，不在內、不在外、不在兩間，不可得故。

¹⁷⁹ 《大般若波羅蜜多經》卷 11〈7 教誡教授品〉(大正 5, 56c6-18):

善現當知！譬如我但是假名，如是名假不生不滅，唯有想想，施設言說謂之為我。如有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，亦但是假名，如是名假不生不滅，唯有想想，施設言說謂為有情乃至見者。如是一切但有假名，此諸假名不在內不在外不在兩間，不可得故。如是，善現！若菩薩摩訶薩、若般若波羅蜜多、若此二名皆是假法，如是假法不生不滅，唯有想想，施設言說謂為菩薩摩訶薩、謂為般若波羅蜜多及此二名。如是三種但有假名，此諸假名不在內不在外不在兩間，不可得故。

¹⁸⁰ 《法蘊足論》卷 11 (大正 26, 505a16-22):

苾芻當知！生緣老死，若佛出世，若不出世，如是緣起，法住、法界，一切如來自自然通達，等覺、宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了；謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真是實，是諦是如，非妄非虛，非倒非異，是名緣起。

¹⁸¹ 《雜阿含經》卷 13 (335 經) (大正 2, 92c20-21)。

¹⁸² 參見印順法師，《空之探究》，第二章，二〈勝義空與大空〉，p.82。

¹⁸³ (1)《順正理論》卷 28 (大正 29, 498b29-c1):

佛於彼《勝義空經》說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死。

(2)《順正理論》卷 25 (大正 29, 485a15-17):

如世尊說：「有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。」

總是分為實有與假有。

參、依《大智度論》明《般若經》之三假觀行次第 (p.237)

《般若經》明一切法但假施設，依《大智度論》所說，有次第悟入的意義，如說：

「行者先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。」¹⁸⁴

肆、《中論》之「假名」與《般若經》之「受假施設」 (pp.237-239)

(壹)《中論》之「假名」正是《般若經》所說的「受假」 (p.237)

《中論》的空假中偈，在緣起即空下說：「亦為是假名。」¹⁸⁵

這裡的假名，原文為 prajñaptir upādāya，正是《般若經》所說的「受假施設」。

(貳)假名可約「空性」或約「緣起」而說 (p.237)

一、假名約「空性」說 (p.237)

依《中論》〈青目釋〉：「空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道。」¹⁸⁶假名是指空性說的：緣起法即空（性），而空（性）只是假名。所以緣起即空，離有邊；空只是假名（空也不可得），離無邊；緣起為不落有無二邊的中道。

二、假名約「緣起」說 (p.237)

當然，假名可以約緣起說，構成緣起為即空即假的中道。

(參)《中論》特別使用「受假」一詞之意義 (pp.237-239)

一、《般若經》說「三假」而《中論》重在「受假」 (p.237)

不過，依《般若經》三假來說，緣起是法假，¹⁸⁷空（性）應該是名假¹⁸⁸，¹⁸⁹為什麼

¹⁸⁴ 《大智度論》卷 41 〈7 三假品〉（大正 25，358c5-8）。

¹⁸⁵ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-12）：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

¹⁸⁶ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正 30，33b15-18）：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空；空亦復空，但為引導眾生故以假名說；離有無二邊，故名為中道。

¹⁸⁷ (1) 印順法師，《空之探究》，p.82：

俗數法是什麼意義？《阿毘達磨順正理論》引經說：

「如世尊說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。」

「勝義空經說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死。」

依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。

(2) 印順法師，《空之探究》，p.237：

《第一義空經》說：「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起」等，緣起的集與滅。

所說的「俗數法」，《順正理論》引經，譯作「法假」。

¹⁸⁸ 參見印順法師，《空之探究》，第三章，八〈空與一切法〉，p.192：

空（性）相，是超越名、相、分別，不落對待，實是不可說的。如《摩訶般若經》卷 17（大正 8，345c）說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。」所以名為

《中論》與《般若經》不同，特別使用這受假一詞呢？

二、三假中之「受假」一語是從犢子部系中而來 (pp.237-239)

(一) 犢子部系的《三法度論》 (pp.237-238)

說一切有部的阿毘達磨，立二有、三有、五有，包含了一切實有、假有，並沒有與受（假）相當的名字。

受假，應該是從犢子部系來的¹⁹⁰。如《三法度論》卷中說：

「不可說者，受、過去、滅施設。受施設，過去施設，滅施設，若不知者，是謂不可說不知。受施設（不知）者，眾生已受陰、界、入，計（眾生與陰、界、入是）一，及餘（計異）。」¹⁹¹

《三法度論》，是屬於犢子部系的論典。¹⁹²犢子部立不可說我，又有三類；受施設是依蘊、界、處而施設的，如《異部宗輪論》說：「犢子部本宗同義，謂補特伽羅（數取趣），非即蘊、離蘊，依蘊、處、界假施設名。」¹⁹³補特伽羅——我，不可說與蘊等是一，不可說與蘊等是異。不一不異，如計執為是一或是異，這就是「不可說不知」。犢子部的我，是「假施設名」。

(二) 正量部的《三彌底部論》 (pp.238-239)

此外，有《三彌底部論》，三彌底（Sammatīya）是正量的音譯；正量部是犢子部分出的大宗。《三彌底部論》卷中也說：

佛說有三種人。

問曰：「云何三種人？」

答：「依說人，度說人，滅說人。（說者，亦名安，亦名制，亦名假名）。」¹⁹⁴

三種人，與《三法度論》的三類施設（不可說我）相同。

「依說人」的「說」，依小注，可譯為安立、假名，可知是施設的異譯，所以「依說人」，就是「受施設我」。「依」或「受」，就是《中論》所說——prajñapti-upādāya 中的 upādāya。這個字，有「依」、「因」、「基」、「取」（受）等意義，所以《般若燈論》解說為：「若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故。」¹⁹⁵

空相，也只是佛以方便假說而已。

¹⁸⁹ 印順法師，《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33b17-18）：

空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊，故名為中道。

¹⁹⁰ 參見印順法師，《初期大期佛教之起源與開展》，第十章，第六節〈般若法義略論〉，pp.727-729。

¹⁹¹ 山賢造，〔東晉〕僧伽提婆譯，《三法度論》卷2（大正25，24a29-b3）。

¹⁹² 參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.458-460。

¹⁹³ 世友菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《異部宗輪論》（大正49，16c14-15）。

¹⁹⁴ 《三彌底部論》卷2（大正32，466a28-b2）。

¹⁹⁵ 〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷14（大正30，126b6-9）：

自體無起，體無起者，如佛告大慧：我說一切法空，若言從緣生者，亦是空之異名。何以故？因施設故。世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字，即是中道。

觀誓 (Avalokītvratā) 的《般若燈論廣註》，釋「因施設」為 upādānam upādāya prajñāpti，即「取因施設」。¹⁹⁶從犢子部出家的陳那，也有《取因施設論》。¹⁹⁷

〔三〕小結 (p.239)

總之，《般若經》所說的「受假」，正是《中論》所說的 prajñāpti-upādāya (因施設)。這一術語，是由犢子部系中來的。

三、《中論》特取「受假」以說明一切法有緣起用而無實自性 (pp.239-241)

為了說明《中論》的緣起是假名——受假施設，所以分別的來說。

〔一〕部派對實有、假有的看法¹⁹⁸ (p.239)

1、說法的方式：方便假、教授假 (p.239)

一、佛的說法，以語句方便來表達，稱為**施設 (假)**，如《般若經》的**方便假、教授假**，那是佛教界所公認的。

2、所說的內容 (p.239)

〔1〕上座部：成立實法有 (p.239)

對於所表示的內容，雖有「假名有」的，如五蘊和合名為我，枝葉等和合名為樹，但總以為「假必依實」，有實法存在——實法有。

如說一切有部，說蘊、處、界都是實有自性的。

《俱舍論》以為：蘊是假而處、界是實有的。

經部以為蘊、處是假而界是實有的。

這些上座部系的學派，都是成立實法有的。

〔2〕大眾部系 (p.239)

大眾部中，以說假為部名的**說假部**，立「十二處非真實」。¹⁹⁹

一說部說：諸法但名無實。²⁰⁰有沒有立實法為所依，傳說中沒有明確的記錄。

¹⁹⁶ 參見安井廣濟，《中觀思想の研究》，pp.88-89，京都：法藏館，1961年。

¹⁹⁷ 參見陳那菩薩造，〔唐〕義淨譯，《取因假設論》(大正31，885a21-887c20)。

¹⁹⁸ 參見印順法師，《性空學探源》，第三章，第二節，第三項〈法體假實〉，pp.194-196；《初期大乘佛教之起源與開展》，第十章，第六節〈般若法義略論〉，p.728。

¹⁹⁹ (1)《異部宗輪論》(大正49，16a16-20)。

(2)《異部宗輪論》卷1(大正49，16a16-20)：

其說假部本宗同義：謂苦非蘊。十二處非真實。諸行相待，展轉和合，假名為苦。無士夫用，無非時死，先業所得。業增長為因，有異熟果轉。由福故得聖道，道不可修，道不可壞。餘義多同大眾部執。

²⁰⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第十章，第二節，第二項〈原始的般若法門〉，pp.633-634：

《三論玄義檢幽集》卷5(大正70，459b-c)說：

「真諦云：此部執世出世法悉是假名，故言一切法無有實體；同是一名，名即是說，故言一說部。」

有關一說部 (Ekavyāvahārika) 的宗義^{*}，吉藏、法藏、窺基都採用真諦 (Paramārtha) 的傳說。一說部的名義，或以為不是這樣解說的。一說部的宗義，沒有更多的證明，但西元六世紀真諦的時代，印度的一說部，是有這樣宗義的。「諸法但名無實」，與原始般若是相符

（二）說一切有部的「三世實有」與經部的「現在實有，過未非實」（pp.239-240）

二、一切法從因緣生，從種種緣生，不從一因生，是佛教界所公認的。

說一切有部立「法性恆住」，「三世實有」，所以從因緣生，並非新生法體，法體是三世一如的。從緣生，只是眾因緣力，法體與「生」相應，從未來來現在，名為生起而已。

如經部，說現在實有而過未非實，所以從緣生是：界——一法的功能，在剎那剎那的現在相續中，以緣力而現起，為唯識宗種子生現行說的先驅。這樣的因緣所生，都是別別自性有的。²⁰¹

（三）說一切有部與犢子系對「假名有」的見解²⁰²（p.240）

三、假名有——施設有，部派間也有不同的見解。

如依五蘊而假名補特伽羅，依說一切有部，假有是無體的，所以說無我。

犢子部系以為：依五蘊而施設補特伽羅，是受假，不可說與蘊是一是異，「不可說我」是（受假）有的。如即蘊計我，或離蘊計我，那是沒有的，所以說無我。

（四）假名在《般若經》、犢子系和《中論》所指涉的內容（p.240）

四、《般若經》立三假，著重於但名無實，名與實不相應，所以說：名字「不（在）內、不（在）外，不中間（住）」。²⁰³

約但名無實，「但以假名說」²⁰⁴，《中論》也採用這通泛的假施設（prajñapti），但論到緣起說，一切依緣而有（而生、而無、而滅）。緣性與所生法，不可說一，不可說異。緣起法的不一不異，在時間中，就是不斷不常。這與犢子部說的受施設，不可說一，不可說異，也不可說是常、是無常，有共通的意義。

不過犢子系但約補特伽羅說，而《中論》約緣起一切說。

（五）龍樹以「受假」來說明一切法如幻有（pp.240-241）

1、《中論》的假名（受假），依二萬二千頌的《中本般若》而來（p.240）

五、《大智度論》所釋的《中本般若》——二萬二千頌本，立三種假，約世俗法的

的。這一被認為菩薩般若波羅蜜的教授，可能與一說部有關。

※《異部宗輪論述記》（已續 83，435a8-11）：

一說部，此部說世出世法皆無實體，但有假名，名即是說意，謂諸法唯一假名，無體可得，即乖本旨。所以別分名一說部，從所立為名也。」強調「諸法無有實體，唯有假名。」以其謂諸法皆為假名，無體可得，故與般若皆空之說無異。

²⁰¹ 《攝大乘論》本卷上（大正 31，135a1-2）說：

此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起。

²⁰² 參見《性空學探源》，第三章，第二節，第二項〈假名有〉，pp.152-153。

²⁰³ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈7 三假品〉（大正 8，230c6-9）：

佛告須菩提：「般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜；菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內，不在外，不在中間。」

²⁰⁴ 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b22-23）：

空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。

層次不同而立，與其他《中本般若》不同。²⁰⁵龍樹「空假中偈」的假名——受假，正是依此經本而來。

2、《中論》不取「名假」(p.240)

在種種假中，龍樹不取「名假」，如一切是名假，容易誤解，近於方廣道人的一切法如空華。「名」是心想所安立的，也可能引向唯識說。後代有「唯名、唯表、唯假施設」的成語，唯表(vijñaptimātra)，玄奘就是譯為「唯識」的。

3、《中論》不取「法假」(pp.240-241)

龍樹也不取「法假」，法假是各派所公認的，但依法施設，各部派終歸於實有性，不能顯示空義。

4、《中論》特取「受假」來說明一切法有(p.241)

龍樹特以「受假」來說明一切法有。依緣施設有，是如幻如化，假而有可聞可見的相用，²⁰⁶與空華那樣的但名不同(犢子部系依蘊處等施設不可說我，與有部的假有不同，是不一不異，不常不斷，而可說有不可說我的，古人稱為「假有體家」²⁰⁷)。

受假——依緣施設(緣也是依緣的)，有緣起用而沒有實自性，沒有自性而有緣起用；一切如此，所以一切是即空即假的。

龍樹說「空假中」，以「受假」為一切假有的通義，成為《中論》的特色。

-
- ²⁰⁵ (1)〔西晉〕無羅叉譯，《放光般若經》卷2〈9行品〉(大正8, 11c8-9):
菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，當學字法、合法及權法數。
- (2)〔西晉〕竺法護譯，《光讚經》卷2〈6分別空品〉(大正8, 163a10-12):
所謂菩薩摩訶薩般若波羅蜜，因緣合會而假虛號，所號善權、所號法皆假託耳，當作是學，行般若波羅蜜。
- (3)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7三假品〉(大正8, 231a19-21):
菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設，如是應當學。
- (4)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈初分〉卷11〈7教誡教授品〉(大正5, 58b7-9):
諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法名假、法假及教授假，應正修學。
- (5)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷406〈6善現品〉(大正7, 30a15-17):
諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法名假、法假及方便假應正修學。
- (6)〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》〈第三分〉卷482〈3善現品〉(大正7, 448a4-5):
諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法名假、法假應正修學。
- ²⁰⁶ 《大智度論》卷6〈1序品〉(大正25, 101c18-22):
諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，與六情相對不相錯亂。諸法亦如是，雖空，而可見、可聞，不相錯亂。
- ²⁰⁷ 吉藏撰，《百論疏》卷中(大正42, 279a10-14):
外云：「諸分和合別有總身法異於諸分。」如假有體家義，別有假體異於實體，亦如犢子四大和合別有眼法，五陰和合別有人法。故具在、分在破假身有體及犢子義。

第六節 空性——無自性空

(《空之探究》，pp.243-255)

壹、「緣起」即「空性」為部分大乘學者所共說 (p.243)

《中論·觀四諦品》說：「眾因緣生法，我說即是空。」²⁰⁸眾因緣生法——緣起 (pratīyasamutpāda) 法，就是空——空性 (śūnyatā)。「我說」，從前都解說為佛說，²⁰⁹但原文是第一人稱的多數，所以是「我等說」。²¹⁰緣起即是空性，是龍樹 (Nāgārjuna) 那個時代，部分大乘學者所共說的。

貳、龍樹闡明「緣起」即「空性」之意義——調和聲聞教學與大乘教學之對立 (pp.243-244)

(壹) 聲聞教與大乘對立

上面說到，空在《般若經》中的主要意義，是「涅槃」、「真如」等異名。²¹¹

在上一章中，說到與《般若經》相近的文殊 (Mañjuśrī) 法門，以緣起為此土——釋迦佛 (Śākya) 說法的先要，而文殊所說，卻是「依於勝義」，「但依法界」，「依於解脫」，表示了^[1]聲聞與^[2]大乘的分化對立。²¹²

^[2]大乘說「一切皆空」、「一切皆如也」、「一切不出於法界」；

^[1]依佛聲教而開展的，被稱為**聲聞部派佛教**，大抵是「有為」以外說「無為」，「生死」以外立「涅槃」，所以形成嚴重的對立。

「聲聞法」與「大乘法」的方便施設，當然有些差別，但也不應該那樣的嚴重對立。

(貳) 龍樹善巧貫通二者

一、以《阿含經》的「中道緣起說」為教學

釋迦佛在《阿含經》中，依「中道 (madhyamā-pratipad)」說法，也就是依「緣起」說。

「此有故彼有，此生故彼生」，生死流轉依緣起而集；

「此無故彼無，此滅故彼滅」，生死也依緣起而還滅。

依緣而集起，依緣而滅，生死與涅槃（涅槃，或說為「空性」、「真如」等），都依「緣起」而施設成立。

二、生死與涅槃都依「緣起」而成立

龍樹尊重釋迦的本教，將《般若[經]》的「一切法空」，安立於「中道」的「緣起」說，而說「眾因緣生法緣起，我（等）說即是空」性。

²⁰⁸ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉(大正30, 33b11-14)。

²⁰⁹ 《佛說弘道廣顯三昧經》卷2(大正15, 497b3-4)：

緣生彼無生，是不與自然；善緣斯亦空，知空彼無欲。

²¹⁰ yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe |

按：其中動詞 pracakṣmahe 代表第一人稱多數「我等說」。

²¹¹ 參見《空之探究》，第三章，二〈法空性是涅槃異名〉，p.145。

²¹² 《空之探究》，第三章，三〈大乘《般若》與《阿含經》〉，p.149：

文殊說：彼土的佛法，是以真諦無生滅法為首的；不如此土的佛法，以緣合（因緣和合生或緣起）為第一，出發於因緣生滅，呵責煩惱等教說。

緣起即空，所以說「不離於生死，而別有涅槃」²¹³。

同時，迷「即空的緣起」而生死集，悟「緣起即空」而生死滅；生死與涅槃，都依「緣起」而成立。

三、結說

「緣起」即「空」，為龍樹《中論》的精要所在。闡發《阿含經》中（依中道說）的緣起深義，善巧的貫通了聲聞與大乘，為後代的學者所尊重。

參、「緣起」即「空性」之教學（pp.244-248）

（壹）從理上說（pp.244-246）

一、「緣起」即「空性」之意義——緣起即無自性即空

（一）徵

緣起法即是空（性），緣起法（也就是一切法）為什麼即是空呢？

（二）釋

1、引論證

1.如《迴諍論》說：²¹⁴

「若法依緣起，即說彼為空；若法依緣起，即說無自性。」（頌，以下釋）

「諸緣起法，即是空性。何以故？是無自性故。諸緣起法，其性非有，無自性故。……無自性故說為空。」以無自性（niḥsvabhāva）明緣起即空。²¹⁵

2.《中論》「青目釋」也說：

「眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。」²¹⁶

3.《大智度論》也一再說：

「若從因緣和合生，是法無自性；若無自性，即是空。」²¹⁷

4.《中論》頌說：

[1]「如諸法自性，不在於緣中」；²¹⁸

[2]「眾緣中有（自）性，是事則不然」；²¹⁹

[3]「陰合有如來，則無有自性」；²²⁰

²¹³ 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉（大正30，21b15）。

²¹⁴ （1）此段引文參見《菩提道次第廣論》卷17（漢藏教理院刊本三十三頁上欄）；

（2）舊譯參見《迴諍論》（大正32，18a1-12）。

²¹⁵ 按：原書標點是「，」。

²¹⁶ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正30，33b15-17）。

²¹⁷ 《大智度論》卷37（大正25，331b7-8）。

²¹⁸ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉（大正30，2b18-19）：

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。

²¹⁹ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，19c22-23）：

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。

²²⁰ （1）《中論》卷4〈22 觀如來品〉（大正30，30a5-6）：

陰合有如來，則無有自性，若無有自性，云何因他有。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.399-400。

[4] 「汝若見諸法，決定有（自）性者，即為見諸法，無因亦無緣。²²¹……未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」²²²

2、釋論義

(1) 有自性則不從緣生

自性 (svabhāva)，是「自有」自成的，與眾緣和合而有，恰好相反。所以，凡是眾緣有的，就沒有自性；如說法有自性，那就不從緣生了。

(2) 依緣有則無自性空

一切是依因緣而有的，所以一切是無自性的；一切無自性，也就一切法無不是空了。

(3) 無自性空故一切法立

進一步說，由於一切法無自性空，所以一切依因緣而成立，「以有空義故，一切法得成」²²³，顯示了龍樹學的特色。

3、結說

依「無自性」來闡明「緣起」與「空」的一致性，而《阿含經》的一切依緣起，《般若經》（等）的一切法皆空，得到了貫通，而達成「緣起即空」的定論。說明龍樹學的這一特色，還要從《阿含經》與《般若經》說起。

二、依「阿含」與「般若」之空義明「緣起」即「空性」之教學特色

(一) 阿含經之空義教學

1、空寂（顯示如實相）

《阿含經》中，出家人在空靜處修行，也就以空寂_靜來形容無取無著的解脫境地，所以「空諸欲」²²⁴，「貪空、瞋空、癡空」²²⁵。

2、空無「我、我所」（表示虛妄義）

一方面，「空諸行」²²⁶，諸行是空的，無我、我所。經中說：「色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事」²²⁷，是譬喻諸行空的。

²²¹ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33b1-2）：

若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。

²²² 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33b13-14）：

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。

²²³ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33a）。

²²⁴ 參見《空之探究》，第一章，一〈《阿含》——空與解脫道〉，p.6。

²²⁵ (1) 參見《空之探究》，第一章，一〈《阿含》——空與解脫道〉，p.8；

(2) 參見《空之探究》，第一章，三〈空與心解脫〉，p.21。

²²⁶ 參見(1)《空之探究》，第二章，五〈常空、我我所空〉，p.103；

(2)《空之探究》，第二章，六〈三三摩地〉，p.107；

(3)《空之探究》，第二章，八〈諸行空與涅槃空〉，p.117；

(4)《空之探究》，第三章，二〈法空性是涅槃異名〉，p.143。

²²⁷ 《雜阿含經》卷10（265經）（大正2，69a18-20）：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻。

空是無我、無我所，在大眾部（Mahāsāṃghika）中，就有解說為我空、法空了。²²⁸

3、小結

所以，「空」，有^[1]空虛的意義，也有表示^[2]無著無累、解脫自在的意義。

（二）般若經之空義教學

1、原始般若以深法性為定量

「原始般若」，本是體悟甚深法相性的修行者從證出教（不是從教義的探索而來），直率地表示自悟的境地，用來化導信眾，所以說「以真法性為定量故」²²⁹。

2、般若經廣泛以「空」表示深法性

在般若法門的開展中，空是表示甚深法性的一個名詞。在一切法不生、一切法清淨、一切法（遠）離、一切法寂滅、一切法空、一切法無所有、一切法不可得、一切法無所依、一切法不可思議……這一類詞語中，「空」是更適合於即一切法而示如實相的。²³⁰「空」在《般若經》中，廣泛應用，²³¹終於成為《般若經》的特色。

3、般若經亦施設「空」表示虛妄義

般若法門是重實踐的，直觀一切法本空（「空」是同義異名之一），但法流人間，聞思修習，應有善巧的施設。上一章²³²曾列表說明：

^[1]空、無所有、無生、遠離、寂靜等，是表示（悟入的）甚深法性的；

^[2]空、無所有、虛妄、不實等，是表示一般虛妄事相的。

²²⁸ 參見《空之探究》，第二章，十〈大眾部系與法空〉，p.128。

²²⁹ （1）參見《大般若波羅蜜多經》〈第四分〉卷 538（大正 7，764c）；《大般若波羅蜜多經》〈第五分〉卷 55（大正 7，866c）。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.743：

「量」是準確的知識；定量是正確的、決定無疑的準量，值得信任的。《般若經》所說，非一般所能信解，那是因為聖者自證所表示的，不是一般世俗知識所能夠理解！但依聖者自證真如、法性而說，是決定可信的！

²³⁰ 印順法師，《空之探究》，第三章，六〈空之雙關意義〉，p.178：

《般若經》本重於深法相的直觀，而在「空」的發展中，說諸行或一切法虛妄不實的教說，也越來越多。如《小品般若經》說：菩薩行深般若波羅蜜，信解一切法無生，一切法空，一切法寂滅，而沒有能得無生法忍，入不退轉地的，也為諸佛所讚歎。這是無生、空、寂滅的深觀，而《摩訶般若經》作：信解一切法無生，一切法空。

²³¹ 印順法師，《空之探究》，第三章，六〈空之雙關意義〉，p.178：

而《摩訶般若經》作：信解一切法無生，一切法空，一切法虛誑、不實、無所有、不堅固；《大般若經·第二分》作：信解無生、深般若、畢竟空性、寂靜性、遠離性、虛妄性、空性、無所有性、不自在性、不堅實性。又如《摩訶般若經》說：行深般若的，應觀寂滅、空、虛誑、不堅實；〈第二分〉就說：應觀彫落、破壞、離散、不自在、不堅實性、虛偽了。又如《摩訶般若經》說：「諸波羅蜜性無所能作，自性空，虛誑，如野馬。」《放光般若經》也說：「自空，無所能作，無所能為，如熱時之焰。」《大般若經·第二分》就這樣說：「一切法自性皆鈍，無所能為，無有主宰，虛妄、不實，空，無所有，不自在相，譬如陽焰、光影、水月、幻事、夢等。」

²³² 參見《空之探究》，第三章，六〈空之雙關意義〉，p.174，p.177。

4、小結

空（與無所有）是通貫了「虛妄的一切法」與「一切法甚深相」的。

(三) 結說

一切虛妄不實是緣起無自性（空）的，[觀照]無自性空即[能達]「涅槃空寂」²³³。以無自性而明緣起即空，成為生死即涅槃——大乘深義最善巧的說明。²³⁴

(貳) 從行上說 (pp.246-248)

一、「緣起」即「空性」觀行教學之義趣

(一) 破眾生邪見

1、自性見

(1) 明「自性」與「緣起」互為矛盾

自性是自有的，所以依眾緣和合而如此的，不能說有自性，有自性的就不從緣生。《中論》卷3（大正30，^[1]19c、^[2]20b）說：

^[1]「眾緣中有（自）性，是事則不然。性從眾緣出，即名為作法。²³⁵……性名為無作，不待異法成。」²³⁶

^[2]「若法實有性，後則不應（有變）異。」²³⁷

緣起，是佛教界所公認的，但一般以為：一一法是實有自性的，有自性法從因緣和合而生起。依龍樹學來說，這是自相矛盾的，有自性（自有），那就不用從因緣生了。

(2) 明因緣生即「作法」而不能說是自性有

從因緣生的，就是作法（kṛtaka），所作法是不能說是自性有的。如實有自性，也就不可能有變異。

自性是不待他的，與他無關的自體；不可能變異，應該是常恒如此的；這與從緣

²³³ 《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷476（大正7，414b1-5）：

一切法皆無自性，無性故空，空故無相，無相故無願，無願故無生，無生故無滅，是故諸法本來寂靜，自性涅槃。如來出世、若不出世，諸法法界，法爾常住，謂一切法無性空等。

²³⁴ (1) 印順法師，《印度佛教思想史》，第四章，第二節〈龍樹的思想〉，p.130：

緣起與空性的統一，關鍵在沒有自性。緣起是無自性的、空的，所以可依緣起而契會空性。空性是無自性的，所以依空而緣起一切。緣起即空，也就是『世間即涅槃』了。

(2) 參見印順法師，《無諍之辯》，pp.183-184。

²³⁵ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，19c22-23）。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.248。

²³⁶ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，19c27-28）：

性若是作者，雲何有此義？性名為無作，不待異法成。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.248-249：

²³⁷ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，20b7-8）：

若法實有性，後則不應異*，性若有異相，是事終不然。

*異=無【宋】【元】【明】。（大正30，20d，注8）

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.255。

所生法不合。

2、假必依實

(1) 明眾生「自性見」根源於「無明」

不待他、不變異的自性，是根源於與生俱來的無明。呈現於心識中的一切，直覺得確實如此——實在感，從來與我們的認識不分的。

(2) 明「假必依實」根源於眾生「無知」

就是發覺到從因緣生、不實、變異等，也由於與生俱來的無知，總是推論為內在的、微細的、是自性有，達到「假必依實」的結論。

(二) 顯中觀正義

1、依《中論》說緣起即空無自性契入涅槃

依《中論》說，龍樹徹底否定了自性有，成為無自性的、緣起即空的[觀行]法門。因為一切無自性，所以一切法空，依無自性[觀行]而契入空性，空性即涅槃、寂靜等異名。²³⁸

2、空能立一切法

空，不是沒有，舉譬喻說，如虛空那樣的無礙，空是不礙有的。由於空無自性，所以依緣起而一切——世出世法都能成立。反之，如一切不空，是自性有，那就不待因緣，一切法都不能成立了。龍樹明確的宣說：

1. 「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」²³⁹

2. 「若人信於空，彼人信一切；若人不信空，彼不信一切。」²⁴⁰

這是依空以成立一切的。

3、結說

空無自性，所以依緣而起一切，因無自性空，所以即緣起而[悟]寂滅。

二、依「緣起」即「空性」貫通「緣起」與「涅槃」行解上之對立

(一) 總說

「緣起」即「空」，所以[換言之，]緣起所生即「涅槃」。

(二) 《阿含經》以「法界」等形容「緣起」

《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 引經^(大正 26, 505a)說：²⁴¹

「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界。一切如來自然通達，等覺、宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了。……此中所有法性，法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異。」²⁴²

²³⁸ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.129-130。

²³⁹ 《中論》卷 4〈觀四諦品第 24〉(大正 30, 33a22-25)。

²⁴⁰ 參見《迴諍論》(大正 32, 23a6-19)。

²⁴¹ 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11〈21 緣起品〉(大正 26, 505a17-22)。

²⁴² 參見《雜阿含經》卷 12 (大正 2, 84b)。

(真)如、法界等，是形容緣起法的；

(三) 大乘經以「法界」等形容「涅槃」

而在大乘經中，「真如」有十二異名——「^[1]真如，^[2]法界，^[3]法性，^[4]不虛妄性，^[5]不變異性，^[6]平等性，^[7]離生性，^[8]法定，^[9]法住，^[10]實際，^[11]虛空界，^[12]不思議界」²⁴³，而真如、法界等，是被解說為涅槃異名的。²⁴⁴

(四) 龍樹菩薩會通「緣起」與「涅槃」行解上之對立

一般說，緣起是有為，涅槃是無為。²⁴⁵

「佛法」本以「緣起法」為宗，而《般若》等大乘佛法，卻以「真如」、「法界」等為本；在解行上，形成嚴重的對立。

龍樹一以貫之，出發於緣起——眾因緣生法，但名無實，無自性故自性空。

於是緣起是即空（性、涅槃異名）的緣起，空性是不礙緣起的空性。

說緣起法性是如、法界，或說涅槃即如、法界，只是說明的方便不同，而實義是一致的。八不——空的緣起說，真是善巧極了！

肆、龍樹論與部派思想之關係 (pp.248-254)

(壹) 見解不同之部派——駁斥其主張 (pp.248-251)

一、龍樹依「無自性」之空義有破斥部派「自性有」之意義

(一) 總說

²⁴³ 《大般若波羅蜜多經》〈第二分〉卷 402（大正 7，8c6-9）：

若菩薩摩訶薩，欲安住一切法、真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界，當學般若波羅蜜多。

²⁴⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17（大正 8，344a3-6）：

須菩提！深奧處者空是其義，無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃。須菩提！如是等法，是為深奧義。

²⁴⁵ (1) 印順法師，《空之探究》，pp.220-221：

「這些緣起的形容詞，使大眾部一分，及化地部等說：緣起是無為。」

※按：大眾部一分，及化地部等主張緣起是無為。

(2) 印順法師，《空之探究》，p.222：

說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」，而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」。如經中說緣起是法住，法住是安住的……緣起約因性說，緣生約果法說。^{*}

※按：說一切有部主張：緣起與緣生，都是有為法，差別在緣起約因性說，緣生約果法說。

(3) 印順法師，《空之探究》，p.222：

緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。^{*}

※按：龍樹主張與說一切有部相同，在世俗的說明中認為緣起是有為。但《摩訶般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，232b22-23）云：「離有為，不可說無為；離無為，不可說有為。」；《大智度論》卷 31（大正 25，289a16-20）云：「離有為則無無為，所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。……若無為法有相者，則是有為。」

(4) 印順法師，《空之探究》，p.171：

有為與無為的分別，是隨順世俗的方便說。

空，龍樹以「無自性」來解明，固然是繼承「中本般若」以來漸著重傾向於虛妄無實的空義，²⁴⁶也有針對當時部派佛教的「對治」意義。²⁴⁷

（二）明部派「自性有」之思想

1、總說——假必依實及法性恆住

初期的《阿含經》，有 prakṛti——本性（也有譯為自性的），而沒有 svabhāva——自性一詞，自性是部派佛教所有的術語。

佛說的一切法——色、心、心所等，佛弟子研求——名詞的特相——自相（svalakṣaṇa），又從相而論究——法的實質，就稱為「自性」。這對於經說的解說，明確而不致誤解，是有必要的。但探求實體，終於達到「假必依實」的結論；論到——法的因果、生滅，關涉到未來、現在、過去時，引出「法性恆住」的思想。

2、明執「自性有」之部派主張

（1）「說一切有部」與「犢子部」

這是一大系，除說一切有部（Sarvāstivāda）外，犢子部（Vātsīputrīya）及其分出的（四）部派²⁴⁸，都是主張一切有自性的。

《大毘婆沙論》說：「謂彼（犢子部）與此（說一切有部）所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：……補特伽羅體是實有。彼如是等若六若七，與此不同，餘多相似。」²⁴⁹可見這兩大派，起初不過六、七義不同而已。這一思想系，在西、北印度²⁵⁰，有廣大的教區，極為興盛。

²⁴⁶ 參見印順法師，《空之探究》，第三章，六〈空之雙關意義〉，p.178。

²⁴⁷ （1）印順法師，《空之探究》，第三章，三〈大乘《般若》與《阿含經》〉，p.154：

再進一步，一切法空的般若深義，什麼人都能契入，如「中本般若」說：「是（法）門，利根菩薩摩訶薩所入。佛言：鈍根菩薩亦可入。是門，中根菩薩，散心菩薩，亦可入是門。是門無礙，若菩薩摩訶薩一心學者，皆入是門」*。般若甚深法門，三根普被，人人可學可入；這就是直從法性平等，法法皆空、皆如去深入的法門。

※《摩訶般若波羅蜜經》卷21（大正8，372a）。

（2）印順法師，《空之探究》，第四章，三〈《中論》之中心思想〉，pp.217-218：

龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空——中道，正是《阿含》與《般若經》義。

²⁴⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，第二章，第二節〈部派分化與論書〉，p.45：

第三階段的分化，約為西元前三世紀末到前二世紀。這一階段分化的部派，都依人名、地名、山名、寺名。如大眾系分出的制多山部，東山部，西山部等。說一切有部分出犢子部，犢子部又出四部：正量部，法上部（Dharmottarīya），賢胃部（Bhadrayānīya），密林山部（Śaṅḍāgārika）。

²⁴⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷2（大正27，8b）。

²⁵⁰ （1）印順法師，《印度佛教思想史》，p.180：

各部派的興盛地區，以四大部來說：大眾部系在南印度。說一切有部系在北印度，更遠達印度的西北。犢子部系在西、西南印度。分別說部中的赤銅鑠部，流行在錫蘭——今名室利楞伽；化地部等本來在西南印度，後來分散了，沒有廣大的教區，所以赤銅鑠部就自稱分別說部，進而以根本上座部自居。以上是大概的情形，各部派是到處遊化的。

（2）印順法師，《大智度論之作者及其翻譯》（收於《永光集》，p.61）：

這一系以為：一一法是實有自性的。從未來來現在，從現在入過去，似乎有生滅，有變異，其實，「體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」²⁵¹；

「諸行自性，無有轉變。……謂一切法各住自體。……有轉變者，謂有為法得勢時生，失勢時滅」²⁵²。

這是一一（有為）法為本來如此的：現在是這樣，（未生時）未來也是這樣，（已滅）過去也還是這樣。所以說：「三世實²⁵³有，法性恆住。」

恆，是在時間（三世）流中，始終是沒有增減、沒有變異的。

佛說從因緣生，並非說法自性——自體有生滅、變異，只是因緣和合時，作用的現起與滅失，說有說無而已。有為生滅法有自性，不生滅的無為法也是實有自性的。

（2）大眾部系「安達羅派」

這一類思想，在南印度大眾部（Mahāsāṃghika）系中的安達羅派（Andhaka 共有四部）²⁵⁴，以為「一切法有，三世各住自位」²⁵⁵；「一切法自性決定」²⁵⁶。

雖不能充分了解他們的法義，但顯然與說一切有部有同樣的意趣。

（三）結說

龍樹專依緣起的無自性說「空」，可說是破斥當時盛行的「自性有」者，處於完全相反的立場。²⁵⁷

二、辨析與龍樹論主張相似而根本立場不同之思想

（一）「空性」與「自性有」

1、述理

世間的理論，每每敵體相反的，卻有類似的意見。

如《大智度論》卷32（大正25，^[1]297b-c，^[2]298c）說：

^[1]「諸法如，有二種：一者，各各相；二者，實相。

各各相者，如地堅相，水濕相，火熱相，風動相。如是等分別諸法，各自有相。^[世俗自性]

實相者，於各各相中分別求實不可得，不可破。……若不可得，其實皆空，

無論是犢子部還是後來的大宗正量部，它的化區極廣，主要是西印度而不是北印度的。

²⁵¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷76（大正27，395c29-396a1）：

體實^{*}恆有，無增無減，但依作用，說有說無。

※實：（9）事實。《漢語大字典（二）》，p.952

²⁵² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷39（大正27，200a-b）。

²⁵³ 實：（14）真實。《漢語大字典（二）》，p.952。

²⁵⁴ 案達羅派共有「東山住部」、「西山住部」、「王山住部」及「義成部」等四部。

²⁵⁵ 《論事》（日譯南傳57，pp.212-218）。

²⁵⁶ 《論事》（日譯南傳58，pp.413-414）。

²⁵⁷ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.129-130。

空則是地之實相性。一切別相皆亦如是，是名為如。²⁵⁸ [勝義自性]

[2] 「一一法有九種：一者，有體；二者，各各有法；……

知此法各各有體、法具足，是名世間下如。

知此九法終歸變異盡滅，是名中如。……

是法非有非無，非生非滅；滅諸觀法，究竟清淨，是名上如。」²⁵⁹

如——真如 (tathatā)，是表示如此如此、無二無異的。這一名詞，可通於幾方面的。

初段文、分為二：

一、堅等一一法性，是一直如此、「不捨自性」的，所以世間堅等性，也可以名為「如」。

二、推求一一法的實性不可得，「其實皆空」，空是如如不異（並不是一）的，是一切法的實性，這也名為「如」。

第二段文，分「如」為三類：

◎「下如」，是一切法堅等自性。

◎「中如」是無常等共相 (sāmānya-lakṣaṇa)。

◎「上如」就是實性——空，非生滅、非有無。

2、舉相似處

從這段論文，可看出一般的「自性有」，與「空性」有類似處。

◎依說一切有者說，一一法自性恒住，不增不減，非生非滅；以因緣起用，所以說生說滅，說有說無。

◎依龍樹論說，空性是一切法的實性，也可名為（勝義）自性²⁶⁰。「空性」是不生

²⁵⁸ 《大智度論》卷 32（大正 25，297b24-c5）。

²⁵⁹ 《大智度論》卷 32（大正 25，298c6-18）：

一一法有九種：一者、有體。二者、各各有法。如眼耳雖同四大造，而眼獨能見，耳無見功，又如火以熱為法，而不能潤。三者、諸法各有力。如火以燒為力，水以潤為力。四者、諸法各自有因。五者、諸法各自有緣。六者、諸法各自有果。七者、諸法各自有性。八者、諸法各有限礙。九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。

知此法各各有體法具足，是名世間下如。知此九法終歸變異盡滅，是名中如。譬如此身生，從不淨出，雖復澡浴嚴飾，終歸不淨。是法非有、非無、非生、非滅，滅諸觀法究竟清淨，是名上如。

²⁶⁰ (1) 印順法師，《空之探究》，第三章，七〈自性空與無自性空〉，pp.180-181：

《大智度論》卷 46 說：「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性[界]、實際。」（大正 25，396b）

自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。**自性的第二類**，是聖人所證的真如，或名法界、實際等。這是本來如此，可以名之為自性的。

《智論》卷 67 所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次、色實性，名法性。」^{*1} 也就是這二類自性的分別。**這二類自性**，一是**世俗自性**：世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是**勝義自性**，聖人所證見的真如、法界等，是聖人如實通達的，可以說是有的。所以《智論》說：「如、

不滅、非有非無的；依因緣力，而說為生滅、有無。

3、導師之評論

這不是有些類似嗎？當然這是根本不同的。

◎一切有者的一一法自性，是自有而無限差別的；無限差別的自性，彼此間不能說有什麼關係；法自性是這樣的，又依法作用說變異，不免矛盾！

◎龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。

這[與有部]是徹底相反的，然[中觀者]通過無自性空的緣起法，[亦主張]是三世一如的，如幻（這是譬喻）的三世一切有者。

(二)「《中論》之「受假」與犢子部我、法之主張

1、舉相似處

◎[龍樹論：]緣起無自性的「有」，不但一切法有，我也是[如幻]有的。

◎說一切有部說：法是自性有，補特伽羅（*puḍgala*）數取趣是假有；

◎犢子部說：法是自性有，不可說我（*anābhilāpya-puḍgala*）是受假（*upādāya-prajñapti*），也是有的。

[龍樹論所說]似乎更近於犢子部系。

2、明《中論》對犢子部不可說我的破斥

因此聯想到：《中論·9 觀本住品》，是破婆私弗多羅——犢子部的²⁶¹。

〈7 觀三相品〉破生生、住住、滅滅時，破「說一切有部」；²⁶²

而《般若燈論》說：犢子部執一法起時「總有十五法起」²⁶³，也是破犢子部的。

法性[界]、實際，世界故無，第一義故有。」^{*2} 第一義就是勝義。第一義中有的自性，「下本般若」是一再說到的。

※1《大智度論》卷 67（大正 25，528b）。

※2《大智度論》卷 1（大正 25，59c）。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.99：

自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。

²⁶¹ 參見：

(1) 龍樹菩薩偈本，分別明菩薩釋論本，波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論》卷 6（大正 30，82b24-28）；

(2) 印順法師，《唯識學探源》，下編，第二章，第二節〈犢子系與本識思想〉，p.55。

²⁶² 參見：

(1)《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（大正 30，9a6-12b4）；

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.142-172；

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.100-104。

²⁶³ 《般若燈論》卷 5（大正 30，75c1-12）：

犢子部言：起是有為而非無窮。云何知耶？由此自體和合，有十五法總共起故。何等十五？一、此法體。二、謂彼起。三、住異。四、滅相。五、若是白法則有正解脫起。六、若是黑法則有邪解脫起。七、若是出離法則出離體起。八、若非出離法則有非出離體起。此前七種是法體眷屬，七眷屬中皆有一隨眷屬，謂有起起乃至非出離非出離體。此是眷屬，眷屬法如是。法體和合總有十五法。起，彼根本起，除其自體，能起作十四法。「起

特別是：說一切有部說「法有我無」，所以論究法義，不立「作者」、「受者」，也就不必破斥。

《中論》一再的破「者」，如「見者」、「聞者」、「染者」、「作者」、「受者」、「去者」、「合者」，這都是遮破實有我的。犢子部說「四大和合有眼法，如是五眾^蓋和合有人^{補特伽羅法}」²⁶⁴；《中論》徹底的破斥了他，成立無自性的緣起有的我、法，如說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」²⁶⁵。

3、結說

從《中論》立「受假」²⁶⁶，成立無自性的我、法來說，與犢子部²⁶⁷相反，而卻又非常相似的。

(貳) 教學相當之部派——受其啟發 (pp.251-252)

一、有部關於「虛空無為」之主張

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75 (大正 27, 388b-c) 說：

A. 「虛空非色……無見……無對……無漏……無為。……」²⁶⁸

B. 若無虛空，一切有物應無容處；……應一切處皆有障礙。」²⁶⁹

說一切有部等所立「虛空無為 (ākāśa-asamskrta)」，是與色法——物質不相障礙的絕對空間；是不生滅的「無為法」，不屬於物質，而為物質存在與活動的依處。

起」能起彼「根本起」，住等亦然。以是義故，無無窮過。

²⁶⁴ 《大智度論》卷 1 (大正 25, 61a21-25)

是佛法中亦有犢子比丘說。：「如四大和合有眼法，如是五眾和合有人法。」犢子阿毘曇中說：「五眾不離人，人不離五眾。不可說五眾是人，離五眾是人。人是第五，不可說法藏中所攝。」

²⁶⁵ 參見：

(1) 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉 (大正 30, 13a17-18)。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.181-182。

²⁶⁶ 印順法師，《空之探究》，第四章，五〈假名——受假〉，p.241：

龍樹特以「受假」來說明一切法有。依緣施設有，是如幻如化，假而有可聞可見的相用，與空華那樣的但名不同 (犢子部系依蘊處等施設不可說我，與有部的假有不同，是不一不異，不常不斷，而可說有不可說我的，古人稱為「假有體家」)。**受假——依緣施設 (緣也是依緣的)，有緣起用而沒有實自性，沒有自性而有緣起用；一切如此，所以一切是即空即假的。**

²⁶⁷ 印順法師，《空之探究》，第四章，五〈假名——受假〉，p.240：

假名有——施設有，部派間也有不同的見解。如依五蘊而假名補特伽羅，依說一切有部，假有是無體的，所以說無我。犢子部系以為：**依五蘊而施設補特伽羅，是受假，不可說與蘊是一是異，「不可說我」是 (受假) 有的。**如即蘊計我，或離蘊計我，那是沒有的，所以說無我。

²⁶⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75 (大正 27, 388b19-21)：

問：虛空、空界有何差別？

答：虛空非色，空界是色。虛空無見，空界有見。虛空無對，空界有對。虛空無漏，空界有漏。虛空無為，空界有為。

²⁶⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75 (大正 27, 388c13-29)

二、般若經關於虛空之譬喻

《般若經》中，每以「虛空」來比喻一切法空。

三、《中論》「以有空義故，一切法得成」受虛空教學之啟發

《中論》說「以有空義故，一切法得成」，《般若經》的虛空喻以外，說一切有部等的虛空無為，應有重要的啟發性。

經上說一切法空，空性無差別，一切依世俗而假立。然空性對於一切法的成立，似乎沒有關係。如「不壞實際建立諸法」²⁷⁰、「依無住本立一切法」²⁷¹，也只是依處，如大地在空中一樣。

A.而虛空無為，不但是色法的依處，而且是無礙的，所以有色法活動的可能。

B.以此來喻解空性，不但一切法不離於空性，正因為空無自性，而一切依緣起，才成為可能。

所以《中論》的特義，以有（無自性）空義而一切得成，「虛空無為」應有啟發性的。

伍、總結說「空」之意趣（pp.252-253）

（壹）引導眾生故以假名說空

「性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義」²⁷²，只是無有自性。

「空性」也是「無自性」的，所以《中論》說：「實無不空法，何得有空法？」²⁷³

無自性空【觀行之體證境界】，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。

《般若經》說「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說」²⁷⁴；

²⁷⁰ 《中觀論疏》卷1（大正42，19b23-26）：

因緣有宛然即畢竟空，雖畢竟空宛然因緣有，即是不壞假名而說實相，不動實際建立諸法。

²⁷¹ （1）《維摩詰所說經》卷2（大正14，547c）：

問：善不善孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？……顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.100：

從心行的善與不善，層層推求，到達「依無住本立一切法」，而「無住則無本」。無住，古德或解說為無明住地。……古人是望文取義而誤解了！無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。所以「依無住本立一切法」，就是「不動實際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！

²⁷² 此段引文參見《菩提道次第廣論》卷17（漢藏教理院刊本三十一頁下欄）。

²⁷³ （1）《中論》卷2〈13觀行品〉（大正30，18c7-8）：

若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，p.235：

說諸法空，如說這裡沒有花瓶，這不過糾正別人的幻想與錯覺，使他了解無瓶；既不是除了實有的瓶而說無瓶，也不是說了無瓶，就有無瓶的實在體。所以，你以為有實在的不空法纔有空法；而且想到有實在的空法，這完全顛倒了。我若承認有不空法，那也就應該有空法。實在說來，沒有絲毫的不空法，那裡又顯出有空法的真實性可得呢？

「是法不可說，佛以方便力故分別說」²⁷⁵。

不可說而不得不說，依世俗假名說，名為「空（性）」、名為「真如」等，這是不能依名著相的，所以《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共、不共」²⁷⁶說，但以假名說。」²⁷⁷

一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說」²⁷⁸。

（貳）離見而說空但不著空

引導眾生的意趣，如《中論》卷 2（大正 30，18c）說：

「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」²⁷⁹

這一頌，是依《大寶積經》——「一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除」²⁸⁰而說的。

眾生迷著——無明，根本是我、我所見。從《阿含經》以來，無我、我所空。「薩迦耶見」為一切煩惱的上首，離我、我所見，即離一切見而得解脫。

為了離見而說空，如取著於空，那是如以藥治病，藥又成病，就難以治愈了。

（參）著眼於脫落名相之空義

《大智度論》釋「空相應名為第一相應」²⁸¹說：

「空，是十方諸佛深奧之藏，唯一涅槃門，更無餘門能破諸邪見戲論。是（空）相應，不可壞，不可破，是故名為第一」²⁸²。

由於解釋《般若經》，當然會著眼於脫落名相的空義，《大智度論》一再的說：

1. 「法空中，亦無法空相，汝得法空心著故而生是難（一切皆無）。是法空，諸佛以憐憫心，為斷愛結、除邪見故說。」²⁸³

²⁷⁴ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 17（大正 8，345c5-6）。

(2)《大智度論》卷 74（大正 25，584a25-29）：

須菩提！是空法相不可說，若不可說不名為空。佛以大慈悲心憐愍眾生故方便為說，強作名字語言，令眾生得解，所謂空，或說不可盡、無數、無量、無邊等。

²⁷⁵ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 17（大正 8，345c5-6）。

(2)《大智度論》卷 74（大正 25，584a25-29）。

²⁷⁶ 叵：不，不可。

²⁷⁷ 《中論》卷 4〈觀如來品第 22〉（大正 30，30b22-23）。

²⁷⁸ 《中論》卷 4〈觀四諦品第 24〉（青目釋）（大正 30，33b16-18）：

無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故以假名說。

²⁷⁹ 《中論》卷 2〈觀行品第 13〉（大正 30，18c16-17）。

²⁸⁰ 《大寶積經》〈普明菩薩會第 43〉（大正 11，634a15-19）：

一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？不也！世尊。是藥不出其病轉增。如是，迦葉！一切諸見唯空能滅，若起空見則不可除。

²⁸¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，224c18）。

²⁸² 《大智度論》卷 37（大正 25，334c16-19）。

²⁸³ 《大智度論》卷 20（大正 25，207b17-20）。

2. 「欲令眾生得此畢竟空、遠離著心。畢竟空但為破著心故說，非是實空。」²⁸⁴
3. 「如執事比丘高聲舉手唱言：眾皆寂靜！是為以聲遮聲，非求聲也。以是故，雖說諸法空、不生不滅，愍念眾生故，雖說非有也。」²⁸⁵
4. (以指指月喻)「諸佛賢聖為凡夫人說法，而凡夫著音聲語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實(義)中生著。」²⁸⁶
5. 「當取說意，莫著語言！」²⁸⁷

（肆）結說——離見契入空性為龍樹的宗趣

《般若經》是重於行的；《中論》也以觀一切法，離見而契入空性為宗的。受到後學的推重，探究發揚，成為不同的派別。從分別善巧、辨析精嚴來說，是大有功德的。但如忘失教意，專在論議上判是非，怕要失去龍樹的宗趣了！

第七節 中道——中論與中觀

(《空之探究》，pp.255-261)

壹、引言 (pp.255-256)

《中論·觀四諦品》，在緣起 (pratītya-samutpāda) 即空 (śūnyatā)，亦是假名 (prajñāptiupādāya) 以下，接著說：亦是中道 (madhyamā-pratipad)。

上文²⁸⁸曾經說到：

中道的緣起，是《阿含經》說；

《般若經》的特色，是但有假名(無實)，本性空 (prakṛti-śūnyatā) 與自性空 (svabhāva-śūnyatā)。

自性空，約勝義空性說；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 (Nāgārjuna) 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。

貳、約緣起的即空即假說「中道」 (pp.256-257)

（壹）總述中道之定義：理、行的最正確而又最恰當——不落二邊

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 (anta-dvaya) ——偏邪、極端的。

²⁸⁴ 《大智度論》卷 63 (大正 25, 508c12-16)。

²⁸⁵ 《大智度論》卷 6 (大正 25, 105c10-18)。

²⁸⁶ 《大智度論》卷 43 (大正 25, 375a24-28)。

²⁸⁷ 《大智度論》卷 35 (大正 25, 318b29-c5)。

²⁸⁸ 參見印順法師，《空之探究》，第三章，七〈自性空與無自性空〉，pp.180-186。

（貳）詳辨「離二邊」之原則以明龍樹中道之要義

一、《阿含》的中道

（一）約行的中道說：八聖道

1、總說：不苦不樂之中道是八聖道

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²⁸⁹。這一教授，是多種「經」、「律」所說到的。²⁹⁰

2、別釋：修行應不急不緩、適得其中

如佛教化二十億耳（Śrotravimśatikoṭī）說：如「彈琴調弦，不急不緩，適得其中，為有和音可愛樂」。所以「極大精進，令心調掉舉亂；不極精進，令心懈怠。是故汝當分別此時，觀察此相」²⁹¹。

修行也要適得其中，是要觀察自己身心，善巧調整的。如煉金那樣，不能「一向鼓鞴²⁹²」，「一向水灑」，「一向俱捨」，而要或止、或舉、或捨，隨時適當處理的，這才能「心則正定，盡諸有漏」²⁹³。因此，修行成就無相心三昧（animitta-cittasamādhī）的，「是不踊不沒」，心住平等的。²⁹⁴

（二）約理的中道說：緣起正見

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（prapañca）的。²⁹⁵

二、龍樹貫通《阿含》和《般若經》而立緣起之中道

（一）標宗：《般若經》的「假名、自性空」實為《阿含》緣起中道說的充分闡明

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。

（二）顯義：以「無自性義」正見「緣起即假即空」而立（八不）中道

緣起法為什麼是中？

²⁸⁹ 《中阿含經》卷43（169）《拘樓瘦無諍經》（大正1，701b-c）。《中部》（139）《無諍分別經》（日譯南傳11下，pp.320-321）。

²⁹⁰ 參見《五分律》卷15（大正22，104b22-28）。

²⁹¹ 《雜阿含經》卷9（254經）（大正2，62c）。《中阿含經》卷29（123經）《沙門二十億經》（大正1，612a-b）。《增支部·六集》（日譯南傳20，129）。

²⁹² 鞴（bài ㄅㄞˋ）：皮鼓風囊，俗稱風箱。（《漢語大字典》（七），p.4509）

²⁹³ 《雜阿含經》卷47（1247經）（大正2，342a6-20）。《增支部·三集》（日譯南傳17，422-423）。

²⁹⁴ （1）《雜阿含經》卷20（556經）（大正2，145c-146a）。《增支部·九集》（日譯南傳22上，126-127）。

（2）參見印順法師，《空之探究》，第一章，六〈無相〉，pp.36-37。

²⁹⁵ 參見印順法師，《中觀今論》，第一章，第一節〈中道之內容〉，pp.8-9：

正見緣起的中道，為釋迦本教的宗要。不苦不樂是「行的中道」；不有不無等是「理的中道」，這僅是相對的區分而已。實則行的中道裏，以正見為先導，即包含有悟理的正見中道；唯有如此，才能不落苦樂兩邊的情本論。

[緣起是假名]緣起法是無自性的，所以但有假名（無實）；

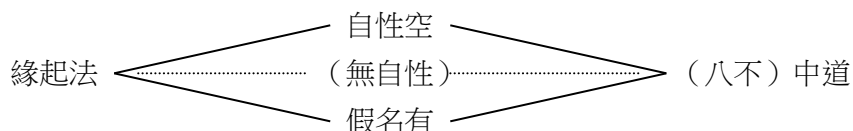
[緣起是空]緣起法是無自性的，所以即是空。

[依緣起離諸見是中道]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：



參、約龍樹的二諦教學說「中論」(pp.257-259)

(壹) 明安立二諦之意趣 (pp.257-258)

一、舉論述

「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4^(大正30·32c-33a)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。」

二、釋論義

(一) 明世俗諦和勝義諦的定義

佛為眾生說法，不能不安立二諦；如沒有相對的「二」，那就一切不可說了。

如世間眾生所知那樣的，確實如此，名為世俗諦 (lokasaṃvṛti-satya)，諦是不顛倒的意思。

第一義諦 (paramārtha-satya)——勝義諦，是聖者所知的真實義 (tattva)。

(二) 明安立二諦之義趣

眾生世間所知，雖然共知共見，確實如此，其實是迷惑顛倒，所以生死不已。求勝義的佛法，是要於世間一切法，離顛倒迷惑而通達實義，這是安立二諦的根本意趣。

(三) 明描述勝義諦之言說亦屬世俗諦之範疇

然第一義諦，世間的名、相、虛妄分別，是不能表達的，所以說勝義諦如何如何，還是依世俗諦方便說的。

如《摩訶般若波羅蜜經》說：

「如是（空性）等相，是深般若波羅蜜相。佛為眾生，用世間法故說，非第一義」²⁹⁶。

²⁹⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈49問相品〉(大正8·325b)。

「若名字因緣和合無，則世俗語言眾事都滅；世諦無故，第一義諦亦無」²⁹⁷。

（四）結說：描述勝義諦之言說雖是世俗但要依世俗諦才能通達勝義諦

世俗諦是眾生迷謬所知的，雖是惑亂，卻是重要的，我們凡夫正是處在這一情境中呀！所以要依止世俗諦，才能表示第一義諦；才能從勘破世俗迷妄中，去通達勝義諦。

（貳）約二諦明龍樹「緣起的中道」（pp.258-259）

一、標示二諦和緣起中道之關係

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。

二、舉偏執：不如實理解緣起（世俗諦）而總陷於「依實立假」

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。

三、示正理：緣起即空即假的二諦說

（一）《般若經》說假名（世俗諦）以通達空寂（勝義諦）

所以《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。

（二）《中論》明緣起即空（顯勝義）、即假（明世俗諦）以契離二邊之中道

《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）²⁹⁸，而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。²⁹⁹

²⁹⁷（1）《大智度論》卷42（大正25·365a）。

（2）非不住：若無和合假名，二諦並失。（印順法師，《大智度論筆記》〔B004〕p.112）

二諦：因緣和合，無則世俗語言都滅。世諦無故，第一義亦無。二諦無故，諸法錯亂。（印順法師，《大智度論筆記》〔D016〕p.260）

二諦：建立於世間語言；無俗則無真；二諦皆有。（《大智度論筆記》〔E002〕p.286）

²⁹⁸ 參見印順法師，《無諍之辯》，〈四、空有之間〉，p.110：

《第一義空經》云：「眼生時無來處，滅時無去處。如是眼不實而生，生已盡滅，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有……。」眼之不實而生，非即「都無真實，但以假名因緣有」之說乎！緣起假名為世俗，緣起空寂為真實。「諸佛依二諦，為眾生說法」，此也。釋尊說法，善巧無倫！即世間現有者以說緣起，依此故彼起，成流轉律；離此故彼不起，成還滅律。即此世俗之假名，依此不離此故本性空，直示勝義之空寂。世俗假名有，勝義畢竟空，釋尊中道之見也。大乘性空經論，萬語千言，莫能外此！

²⁹⁹ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈24 觀四諦品〉，p.466：

天台家，本前一頌（眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義），發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。

第一、違明文：龍樹在前頌中明白的說「諸佛依二諦，為眾生說法」，怎麼影取本頌，唱說

肆、約中道的觀行要義說「中觀」(pp.259-260)

(壹) 世諦名言教學的意義：善之一切法、遠離一切見

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！

(貳) 世諦名言教學的不圓滿：隨時地不同而引發異義

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。

(參) 依世諦所說之第一義、空等亦不可得

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」。

(肆) 應善說中道(中論)與善行中道(中觀)

一、舉論述

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，《大智度論》這樣³⁰⁰說：

1. 「般若波羅蜜，離二邊，說中道：雖空而不著空，故為說罪福；雖說罪福，不生常邪見，亦於空無礙。」
2. 「菩薩住二諦中，為眾生說法。不但說空，不但說有；為愛著眾生故說空，為取相著空眾生故說有，有無中二處不染。」
3. 「有相是一邊，無相是一邊，離是二邊行中道，是諸法實相。」
4. 「般若波羅蜜者是一切諸法實相，……常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道。……此般若波羅蜜是一邊，此非般若波羅蜜是一邊，離是二邊行中道，是名般若波羅蜜。」

二、釋論義

(一) 善說中道

- 1.2. 是為眾生說中道。
1. 說者說有而不生常等見，說空而不著空。
2. 對治眾生的偏執，為著空者說有，為著有者說空。

三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。

第二、違頌義：這兩頌（「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。」）的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到「無不是空者」，並沒有說「是故一切法無不是即空即假即中」。如《心經》，也還是『是故空中無色』，而不是「是故即空即色」。《華嚴經》也沒有「至於究竟，終是無相即有相」。

這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？

³⁰⁰ 《大智度論》：1.卷 70（大正 25·551a）。2.卷 91（大正 25·703b）。3.卷 61（大正 25·492c）。4.卷 43（大正 25·370a-b）。

這樣，才是善說中道。

（二）善行中道

1、正說：善行中道即不著有相和無相

3.4.是「中道行」。在般若行中，有相是一邊，無相——空也是一邊；是般若與非般若的分別，也都是一邊。

般若行是以不取著為原則的，如心有取著，即使是善行、空行，也都是邊而非中。《般若經》稱之為「順道法愛生」³⁰¹；譬喻為「如雜毒食」³⁰²。

2、舉《阿含》善行中道和不善行中道的例子

佛所開示的解脫道，如空，無所有（*ākimcanya*），無相（*animitta*），《阿含經》早已指出：

◎觀無我我所——無所有，^[1]有的以慧得解脫，^[2]染著的不得解脫，就生在無所有處（*ākiñcanayāyatana*）；

◎觀一切無相的，^[1]有的以慧得解脫，^[2]如染著而不得解脫，就生在無想處——非想非非想處（*navasaṃjñānāsaṃjñāyatana*）。³⁰³

三、結論

原理與方法，是有準則的，但還是世俗的，是否能善巧適中，那真如中國所說：「運用之妙，存乎一心」了。

學者應注意佛法的實踐性，不只是「中論」而更是「中觀」才得！³⁰⁴

³⁰¹ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈8勸學品〉(大正8·233b)。

(2)印順法師，《學佛三要》，十，三〈解脫的重點〉，p.201：

在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。經上說：「法尚應捨，何況非法」？論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」，對於無生的悟入是有礙的。

³⁰² 《摩訶般若波羅蜜經》卷11〈39隨喜品〉(大正8·299c)。

³⁰³ (1)《中阿含經》(75)《淨不動道經》(大正1·542c-543a)。《中部》(106)《不動利益經》(南傳11上·342-345)。

(2)參見印順法師，《空之探究》，第一章，五〈無所有〉，p.32：

由於修習者的用心不同，而有得定，或依慧得解脫的差別。依佛法的因果法則，修得某種定，如不能依之發慧得解脫，那就命終以後，生在某種定境的天上。一般說，世間定是厭下欣上而修得的，然如淨無所有處道的三類，並不是這樣的。第二類，是觀我我所空而修得的。第三類，是觀無我所有而修得的。這都是出世解脫——我我所空的正觀。只是修習上有些問題，才不能依慧得解脫，成為無所有處定，生無所有處天。

³⁰⁴ 印順法師，《中觀今論》，第四章，第一節〈中觀與中論〉，pp.42-43：

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

第八節 如幻——即空即假之緣起

(《空之探究》，pp.261-265)

壹、幻、化等喻之教學目的：表示一切法空無自性而如幻有 (pp.261-263)

(壹) 總述 (pp.261-262)

《中論》在論破異執後，每舉譬喻 (dr̥ṣṭānta) 來說明，譬喻是佛法教化的一種方便。《摩訶般若經》中，說幻 (māyā) 等十喻³⁰⁵。《中論》依《般若經》，說幻、化等譬喻，是為了表示一切法是空無自性的，如卷4 (大正30·31b) 說：

「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。
如是六種中，何有淨、不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。」³⁰⁶

色等六塵，可總攝眾生所知的一切法。在眾生心境中，這一切似乎確實如此，其實是虛誑顛倒，而並非真是那樣的。這是被譬喻為如陽燄，如夢等的意趣；這些譬喻，是譬喻一切法空的。

(貳) 詳述 (pp.262-263)

一、一般人與中觀、般若法門對譬喻持有不同的看法

(一) 一般人覺得「幻化事」空而「幻化者」非空

◎在無始慣習的意識中，雖多少知道虛假不實，而總覺得「假必依實」，「依實立假」。³⁰⁷

◎對這些譬喻，也會這樣的解說，如幻化就分別為二，幻化者與幻化事。以為幻化事，當然是虛假不實的，而能幻化的幻化者，不能說是沒有的。所以對幻化喻，就解說為幻化事——境相是空無有實的，能幻者——心識是不空的。

(二) 《般若經》與龍樹指出「能幻化者與所幻化事」皆空

《般若經》與龍樹 (Nāgārjuna)，卻不是這樣解說的，如《中論》卷3 (大正30·23b-c) 說：

「如世尊神通，所作變化人；如是變化人，復變作化人。
如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業。
諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。」³⁰⁸

記取！

³⁰⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉(大正8·217a) *。

* 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉(大正8·217a21-23)：

解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷闍婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。

³⁰⁶ 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈23 觀顛倒品〉，pp.421-422。

³⁰⁷ 參見印順法師，《中觀今論》，第七章，第一節〈有——物、體、法〉，p.113。

³⁰⁸ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈17 觀業品〉，pp.306-307：

經中說有六種神通，這裡說的「世尊神通」，指神境通而說。由世尊神境通的力量，「作」出種種的「變化人」；由這所「變化」的「人，復」又「變作」各式各樣的變「化人」。此

從變化人再起變化人的譬喻，只是為了說明，能幻化者與所幻化事，一切都是幻化那樣。幻化等譬喻，是譬喻眾緣所生法的；一切法是緣起的，所以一切如幻化——一切皆空。

二、般若、中觀的譬喻之教學意趣

(一) 總說：幻化等教說具有雙關義——譬喻空無自性亦譬喻世俗假有

空是無自性的，也是假名有的，所以一切法如幻化等，不但是譬喻空的，也譬喻世俗有。³⁰⁹

(二) 舉論述

《大智度論》卷6(大正25·101c·105c)說：

「是十喻，為解空法故。……諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。」

「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以(幻化等)易解空，喻(根、境、識等)難解空。……有人知十喻(是)誑惑耳目法，不知諸法空故，以此(十喻)喻諸法。若有人於十譬喻中，心著不解，種種難論，以此為有；是十譬喻不為其用，應更為說餘法門。」

(三) 釋論義

1、幻化等譬喻表示「一切法無自性空」然「世俗有」在俗諦中因果不亂

幻化等譬喻，表示一切法是無自性空的，然在世俗諦中，可見、可聞，是不會錯亂的。世俗法中，因果、善惡、邪正，是歷然不亂的，不壞世間法相³¹⁰。

2、幻化譬喻的作用：以「易解空」喻「難解空」

在世間所知中，知道有些是空無有實的，如幻化等；但有些卻不容易知道是空

從化起化的比喻，即說明作者、作業的都如幻化。「如」最「初」以世尊為根本所「變化」出來的「人」，是變化的，還能起化，所以譬喻本「作者」。那又由「變化人所」幻「作」出來的種種化人化事，是從幻起幻，如以無明愛而起作的「業」。……這比喻無自性空，但空不是完全沒有，而是有種種假相的；假使什麼都沒有，也就不會舉這些做比喻，而應該以石女兒等來做喻了。所以，如幻等喻，譬喻自性空，又譬喻假名有。也就因此，一切法即有即空的無礙，開示佛陀的中道。

³⁰⁹ 印順法師，《空之探究》，第三章，第九節〈法空如幻〉，pp.197-199：

十種譬喻，可以從種種方面作不同的解說，而主要是：似乎是有，其實是空無所有的。如《大智度論》說：「是十喻，為解空法故」；「諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空，今以(十喻)易解空喻難解空。」所以，說幻、化等譬喻，是解了一切法空的。……

幻、化是似有而空的；空不是什麼都沒有，如《大智度論》說：「空，不以不見為空，以其無實用故言空。」幻、化是似有而空的，空是無實而不礙有的；說一切法空，一切法如幻、化，是說明的觀點不同，而不是內容的各別對立。

³¹⁰ 印順法師，《無諍之辯》，一〈評熊十力的新唯識論〉，pp.26-27：

一切的一切，如幻如化。幻化，也不是都無所有，龜毛兔角才是無的。幻化是絕無自性而宛然現的，如龍樹說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」所以一切是相待的假名有，即一切是絕待的畢竟空。

的，所以說易解空——十喻，比喻難解的虛偽不實。

(四) 小結：不理解譬喻的意趣則失其教化之功用

譬喻，應該理解說譬喻者的意趣所在！所以對那些以為沒有幻事而有幻者，沒有夢境而有夢心；有的以為夢境也是有的，不過錯亂而已。³¹¹不能理會說譬喻者的用心，專在語文上辨析問難，譬喻也就無用了！

貳、一切法如幻、不如幻及有為、無為是異或同之義趣 (pp.263-265)

(壹) 一切法「如化」或「有不如化」之抉擇 (pp.263-264)

一、為新學菩薩說不了義教：生滅法「如化」、不生不滅(涅槃)「不如化」

一切法如幻如化，也有不如幻如化的嗎？依經文，可以這麼說，不過是不了義的。《摩訶般若波羅蜜經》卷26(大正8·416a)說：

「佛告須菩提：若有法生滅相者，皆是變化。……若法無生無滅，是非變化；……不誑相涅槃，是法非變化。」

「諸法平等，非聲聞作，非辟支佛作，非諸菩薩摩訶薩作，非諸佛作，有佛無佛，諸法性常空，性空即是涅槃。……若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別(說)生滅者如化，不生不滅者不如化。」

生滅法是如化的；不生不滅是不如化的，就是涅槃。大乘法也有這樣說的，那是為新學菩薩所說的不了義教。

二、般若法門的究竟說：一切法如幻

如實的說，一切法平等性(法法如此的)，自性常空，性空就是涅槃，涅槃當然也是如化的。《小品般若經》說一切法如幻如夢：「我說涅槃亦如幻如夢。……設復有法過於涅槃，我亦說如幻如夢」³¹²。一切法性空，一切法如幻，是般若法門的究竟說。

(貳) 有為法與無為法「異」或「不異」之抉擇 (pp.264-265)

一、為新學者說不了義教：「有為」異於「無為」

大乘法中，如對一切有為(生滅)法，說無為自性，無為自性與有為法異，那也是為新學者所作的不了義說。如《摩訶般若波羅蜜經》卷10(大正8·292b)說：

「云何有為諸法相？……云何名無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨，無增無減，諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相。」

這段經文，分別有為法相^性與無為法相^性，無為法性就是諸法自性(svabhāva)。有為法外別立的諸法自性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，與《入中論》所立的勝義

³¹¹ 說一切有部對「夢」的看法，參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37(大正27, 192a-194c)。

³¹² 《小品般若波羅蜜經》卷1〈2釋提桓因品〉(大正8, 540c)。

自性³¹³相當。³¹⁴

二、般若法門的究竟說：「有為」不異「無為」

《大智度論》卷 59 解說（大正 25·480c）為：

「有為善法是行處，無為法是依止處，餘無記、不善法，以捨離故不說；此是新發意菩薩所學。

若得般若波羅蜜方便力，應無生忍，則不愛行法，不憎捨法；不離有為法而有無為法，是故不依止涅槃（無為、諸法自性）。」³¹⁵

佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與空性。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為空性。

參、總結：《中論》所說的「如幻緣起」為般若法門的究竟說（p.265）

《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。³¹⁶

³¹³ 印順法師，《空之探究》，第三章，七〈自性空與無自性空〉，pp.180-181：

《大智度論》卷 46（大正 25，396b）說：「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性（界）、實際。」

自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性——無自性了。自性的第二類，是聖人所證的真如，或名法界、實際等。這是本來如此，可以名之為自性的。《大智度論》卷 67（大正 25，528b）所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次、色實性，名法性。」也就是這二類自性的分別。

這二類自性，一是世俗自性：世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是勝義自性，聖人所證見的真如、法界等，是聖人如實通達的，可以說是有的。所以《大智度論》*說：「如、法性（界）、實際，世界故無，第一義故有。」第一義就是勝義。第一義中有的自性，「下本般若」是一再說到的。

*《大智度論》卷 1（大正 25，59c）。

³¹⁴ 月稱造，法尊譯，《入中論》卷 5（漢藏教理院刊本 22-23）。

³¹⁵ (1) 「善 法〔智慧為主〕——所行」
「有為法相┆不善法〔如實知〕——所離┆此是新發意菩薩所學〔差別〕
二種法相┆無為法相┆諸法無性為自性——所依」
應無生忍菩薩，則不愛行法、不憎捨法、不依涅槃〔無分別〕
（印順法師，《大智度論筆記》〔B020〕p.148）

(2) 「善 法（是行處）——→不愛行法
有為法┆不善法（應捨離）——→不憎捨法
┆無記法（應捨離）——→不憎捨法
無為法——（是依止處）——→不依止涅槃

³¹⁶ 參見印順法師，《空之探究》，第四章，四〈緣起——八不緣起〉，pp.226-230。