

《中觀論頌講記》

觀五陰品第四

(印順導師《中觀論頌講記》p.111 ~ p.121)

釋貫藏 敬編 2023.1

目次¹

※引言	3
一、五蘊與六處的對比	3
(一) 五蘊(五陰、五眾)的名義	3
1. 蘊、陰、眾, 皆「聚集」義	3
※例: 一切色法總合為一類, 名色蘊	3
2. 五蘊(色、受、想、行、識): 世間一切法, 總為五類	4
(二) 對比六處	5
1. 總說	5
2. 別詳	5
(1) 六處觀「集滅」	5
(2) 五蘊觀「生滅」	5
二、五蘊與四識住的關聯	6
(一) 正論: 由「四識住」, 安立「五蘊」	6
1. 色受想行四蘊, 是識蘊的所緣	6
2. 四識住: 於色受想行四蘊, 不知「無常苦無我」而愛取住著故生死流轉	6
(二) 特明: 五蘊「性空」, 是根本佛教的真義	7
丁二 觀五陰	9
戊一 觀陰性空	9
己一 觀色陰空	9
庚一 因果相離破〔三頌〕	9
一、總說	9
(一) 標宗: 色法是因緣所生的果色, 是因果不相離的緣起存在	9
(二) 有部立: 色法的自性因果	9
1. 同時因果	10
2. 異時因果	10
(三) 中觀破: 從因果不相離, 破因果各有自性	10

¹ 案: 凡「加框」者, 皆為編者所加。

二、釋頌.....	11
(一) 若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得——標宗.....	11
※因果是相互依存，不能獨立存在.....	11
(二) 離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然——破「離因有果」.....	11
1.消文.....	11
2.詳論.....	11
(1) 中觀正見：凡有必因緣有，無因緣即沒有.....	11
(2) 外人執：無因而實有.....	11
(3) 中觀破.....	12
A.每一存在、顯現，必是相互觀待；無為也是因待有為而施設的緣起法.....	12
B.無因緣而可現起，就是反緣起的自性見，要根本否認.....	12
(三) 若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處——破「離果有因」.....	12
1.詳論：離了色果，色因也不可得.....	12
(1) 難信.....	12
(2) 解疑.....	12
2.消文.....	13
庚二 有因無因破〔二頌〕	13
一、釋頌：若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因——「有因」破.....	13
(一) 總說：果色實有或實無，色因皆不得有.....	13
(二) 釋頌.....	13
1.若已有色者，則不用色因：果色實有，色因不得有.....	13
2.若無有色者，亦不用色因：果色實無，色因不得有.....	13
(三) 結說：果色實有或實無，都不能成立色因.....	14
二、釋頌：無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色——「無因」破.....	14
(一) 無因而有色，是事終不然——「無因有果」過.....	14
(二) 是故有智者，不應「分別色」——不應「執自性色」.....	14
1.消文.....	14
2.特明：不「分別」——不「執實在的自性」.....	14
(1) 初論：不分別是執自性、不推究，非世俗緣起如幻中一切無所謂不睬他.....	14
(2) 再論.....	14
A.無分別是勝義觀察自性不可得，通達空性而緣起法相寂滅不現.....	14
B.世俗緣起假名，是一切宛然而可分別.....	14
庚三 因果相似不相似破〔一頌〕	19
一、總說：因果間相似或不相似，皆不成實色.....	19
※相似即同樣，不相似即不同樣.....	19
二、釋頌.....	19

（一）若果似於因，是事則不然：因果相似，不成實色.....	19
（二）果若不似因，是事亦不然：因果不相似，不成實色.....	20
三、結說.....	20
（一）執色果與色因各有自性，則相似或不相似皆不可說.....	20
（二）破有部的同類因果與異熟因果.....	20
己二 觀餘陰空〔一頌〕	20
戊二 讚歎性空〔二頌〕	21
一、釋頌：離空則立破不成，依空則立破善成.....	21
（一）若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑——立不成立的似立.....	21
（二）若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑——破不成破的似破.....	21
（三）結說.....	21
二、詳論.....	21
（一）離空則立破不成，依空則立破善成的緣由.....	21
※緣起的存在必有矛盾相待的二面，這世間奧秘沒空慧透底，怎樣都不能圓滿解決.....	21
（二）舉例：佛教以無常無我破常破我的真義.....	22
（三）性空者破斥實有者的原則：以子之矛，攻子之盾——應成、隨應破.....	22
（四）結說.....	22
1.實在自性不可得，而成立無性如幻的緣起有.....	23
2.言說的立破尚且要依空，解脫自然更非空不可.....	23

——本文²——

※引言

一、五蘊與六處的對比

（一）五蘊（五陰、五眾）的名義

1.蘊、陰、眾，皆「聚集」義

※例：一切色法總合為一類，名色蘊

〔一〕^[1] 五陰，就是色受想行識，^[2] 奘師譯為五蘊。

〔二〕^[1] 有人說：奘師是法相宗，所以譯為五蘊；什公是法性宗，所以譯為五陰。^[2] 其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為五眾，³ 眾是聚集的意思，與蘊義相合。不

² 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。

³ 《妙法蓮華經》卷2〈譬喻品 3〉(CBETA, T09, no. 262, p. 12, a18-22)：

過什公順古，所以這仍舊譯做五陰。

^(三)陰就是蘊，是聚集的意思。⁽¹⁾如色法，那^(A)有見可對的，不可見可對的，不可見不可對的，^(B)遠的近的，粗的細的，勝的劣的，內的外的，過去的未來的現在的，⁽⁵⁾這一切色法總合為一類，所以叫做色蘊。⁽²⁻⁵⁾其餘的四蘊，也是這樣。

2. 五蘊（色、受、想、行、識）：世間一切法，總為五類

這是把世間的一切法，總為五類。⁶

昔於波羅捺，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅。

今復轉甚妙，無上大法輪，是法甚深奧，少有能信者。

⁴ 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.407：
二五八(160.001)； 四三六（ 三二二）

^(一)⁽¹⁻⁵⁾ 白佛言：「世尊！如世尊說眼是內入處，世尊略說不廣分別，云何眼是內入處」？佛告彼比丘：「眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對。耳、鼻、舌、身內入處，亦如是說」。⁽²⁾ 復白佛言：「世尊！如世尊說意是內入處，不廣分別，云何意是內入處」？佛告比丘：「意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對，是名意內入處」。

^(二)⁽¹⁾ 復問：「如世尊說色外入處，世尊略說不廣分別，云何世尊色外入處」？佛告比丘：「色外入處，若色四大造，可見，有對，是名色是外入處」。⁽²⁻⁴⁾ 復白佛言：「世尊說聲是外入處，不廣分別，云何聲是外入處」？佛告比丘：「若聲四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是」。⁽⁵⁾ 復問：「世尊說觸外入處，不廣分別，云何觸外入處」？佛告比丘：「觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對，是名觸外入處」。⁽⁶⁾ 復問：「世尊說法外入處，不廣分別，云何法外入處(160.002)」？佛告比丘：「法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對，是名法外入處」。

⁵ 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.30：
二八(12.001)； 二八（ 二二）

當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除，色愛除已，心善解脫。如是觀受……。想……。行……。識若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除；識愛除已，我說心善解脫。

⁶ (1) 印順導師《佛法概論》p.6 ~ p.7：

意境法 《成唯識論》說：「法調軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

(2) 印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。

識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。

(3) 印順導師《性空學探源》p.61 ~ p.63：

^(一)不過⁽¹⁾^(A)《雜阿含》二三〇經約六處來安立世間；^(B)第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），

（二）對比六處

1. 總說

〔^一〕《阿含經》說：『^{〔1〕}觀五陰生滅，^{〔2〕}觀六處集滅』，⁷這是約特勝義說，

〔^二〕實際上是**可以貫通**的。

2. 別詳

（1）六處觀「集滅」

六處觀集滅，重在**認識的正確不正確，根境相對**

〔^一〕而有**無明觸**與他相應，即認識錯誤就有愛取等，自然要**純大苦聚集**；

〔^二〕若有**明觸**與他相應，能見緣起的實相，那就受滅愛滅，而**純大苦聚滅**了。⁸

（2）五蘊觀「生滅」

〔^一〕**五蘊觀生滅**，大都作為**苦果**去觀察，所以說觀他是**生滅無常的，無常故苦，苦故無我我所**。⁹

同時也以此安立法。這樣，**我與世間畢竟是不相離而相等的了**。^{〔2〕}不但如此，即一切法，照《雜含》三二一經「**眼及色……是名為一切法**」的意義看來，也還是安立在（**外有所對境界，內有身心活動的**）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。

〔^二〕總之，**命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切**。我們對佛法以**有情為中心**的意義，必須時時把握住，才能對後代的評論，徹底了解。

⁷ 印順導師《雜阿含經論會編（下）》p.582：
八(55.015)；一三二四三（一一四三）

我當正觀**五陰生滅，六觸入處集起滅沒**；於四念處正念樂住，修七覺分，八解脫身作證。

⁸（1）印順導師《中觀論頌講記》〈觀六情品第三〉p.101 ~ p.102：

《阿含經》中的〈六處誦〉，就是專談這**六處中心的世間集滅**的。^{〔一〕}我們的一切**認識活動，就因為這六根，六根照了六塵，引發心理的活動——六識。根境識三者和合就有觸。觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有等，生死的流轉，就是從六處的認識活動出發的。**

〔^二〕**解脫，也還是從六根下手**，所以《阿含經》的〈六處誦〉，特別注重「**守護六根**」。這因為**六根取境的時候，如能認識正確，不生煩惱，不引起行業，那就觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生、老死滅了。**

（2）印順導師《唯識學探源》p.24 ~ p.25：

雖然說生死的根源在無明，其實**無明早就含攝在十支中的觸支裡**。觸有種種的觸，而**緣起中所說的是無明觸**。因無明相應的觸，所以對所取的境界不能了知；不了知無常、苦、空、非我，不了知三寶、四諦，不了知善惡業果，所以起了味著（受）；因味著才生愛、生取。**十支說中的識、名色、六入，是構成認識的條件，觸才是認識的開始。這認識有著根本的錯誤，因以引起了觸境繫心的緣起。也就因為這點，十支說談到還滅的時候，每不從識滅則名色滅說起，卻從觸滅則受滅開始。**

經裡所說的**觸緣受**，^{〔1〕}指以**無明觸為認識的開始**說的，^{〔2〕}不是說有觸就必然的生受、生愛。不然，佛教應該和外道一樣，把眼不見色、耳不聞聲作為解脫。因為一有認識，就成為生死流轉的主因呀！

⁹ 印順導師《性空學探源》p.50 ~ p.51：

如**五蘊，依現實的痛苦為對象，說明其無常、無我以達涅槃**。

經說**苦諦**（四諦之一）時，謂生、老、病、死、愛別離、冤憎會、求不得之七苦，**總結則謂：「略說五陰熾盛苦」**。一切痛苦根本，就在五蘊中；所以**蘊法門處處特別強調無常故苦，以勸發厭離**。

〔二〕所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我？

二、五蘊與四識住的關聯

（一）正論：由「四識住」，安立「五蘊」

1. 色受想行四蘊，是識蘊的所緣

經中說五蘊與四識住是有關的。

〔一〕〔1〕心識的活動，〔2〕必有所緣的境界。所緣不出二類：〔A〕一是質礙的外境，像色、聲、香、味、觸，都是。〔B〕一是內境，就是法處。

〔二〕五蘊中〔1〕識是能取能緣的，〔2〕色受想行，是所緣。其中〔A〕色是質礙的外色。〔B〕〔a〕受是感受，也是感情的；〔b〕把所感受的，加以構劃聯想等，叫做想，也可說是認識的；〔c〕由思考而有意志的活動，叫行，也就是意志的。這些，都是反省所知的心態。¹⁰

2. 四識住：於色受想行四蘊，不知「無常苦無我」而愛取住著故生死流轉

心識的認識，不是外色，就是心態的受等。這色受想行，〔一〕都是無常苦無我的，

〔二〕我們不知，所以就生起貪愛的染著，由染著而追取，才有生死的流轉。¹¹

¹⁰ 印順導師《佛法概論》p.6：

意境法 《成唯識論》說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：…〔下略〕…

¹¹ （1）印順導師《性空學探源》p.48～p.49：

〔一〕六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。

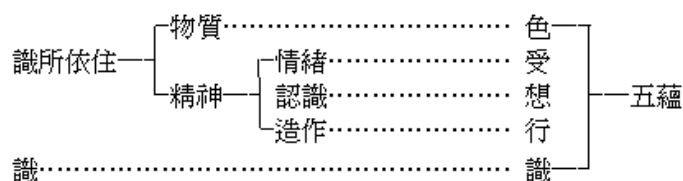
〔二〕五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。

（2）印順導師《佛法概論》p.59～p.60：

五蘊說的安立，由「四識住」而來。〔一〕〔1〕佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。

〔2〕如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」（雜含卷三·六四經）。

〔二〕綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



（3）印順導師《性空學探源》p.50～p.51：

如五蘊，依現實的痛苦為對象，說明其無常、無我以達涅槃。

（二）特明：五蘊「性空」，是根本佛教的真義

五蘊的空無自性，阿含裡有明白的譬喻，如說：『觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事』。

所以從性空的見地來看，五蘊是性空的，是根本佛教的真義。¹²

經說苦諦（四諦之一）時，謂生、老、病、死、愛別離、冤憎會、求不得之七苦，總結則謂：「略說五陰熾盛苦」。一切痛苦根本，就在五蘊中；所以蘊法門處處特別強調無常故苦，以勸發厭離。

（4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.146 ~ p.151：

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。「苦」是逼惱的意思，逼切身心而致困惱不安的。佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。…〔中略〕…

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，「總」是「由於五蘊聚」而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。…〔中略〕…

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

…〔中略〕…佛說到苦諦，每約五蘊來說。經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的东西。…〔中略〕…

眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。

佛說有「四識住」法門：我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。如心愛的人，心愛的權位，財富……尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。

總之，識是能住著的，色受想行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。

¹²（1）印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

現在將五蘊與六處作個比較：^[1]蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。

^[2]假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：^{(1)(A)}六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。^(B)五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。⁽²⁾總之，^(A)說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關係上。^(B)說無我，^(a)蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。^(b)蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。

不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》一二〇二經、一二〇三經，及《中阿含》《頻毘沙羅王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含》二六五經說得最明顯：

觀⁽¹⁾色如聚沫，⁽²⁾受如水泡，⁽³⁾想如春時燄，⁽⁴⁾諸行如芭蕉，⁽⁵⁾諸識法如幻，日種姓尊

說。……無實不堅固，無有我我所。

⁽¹⁾ 古德站在**法有**的立場上，把這**泡、沫、陽燄**等譬喻，解釋為**生滅無常**義。⁽²⁾ 如從色受等一一法的**自體**上去理解，則**五蘊**如**幻、如化、如泡沫、如陽燄**，**空義**就顯然了。

(2) 印順導師《性空學探源》p.30：

第二節 空之抉擇 第一項 **無常為論端之蘊空**

如來對五蘊法門，曾說道：「**觀五蘊生滅**」。可見佛多半是在**生滅無常**的觀點去觀察**五蘊性空**的。

…〔下略〕…

(3) 印順導師《性空學探源》p.43：

第二項 **無我為根本之處空**

處，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六處。也有分內六處、外六處為十二處的。釋尊說**處法門**的**注重點**，與**蘊法門**的**重在無常**不同，它是特別注重到**無我——空**上面。《雜阿含》第一一七二經（篋譬經），說**蘊如拔刀賊**（顯無常義），**處如空聚落**。從這譬喻的意義，可見**處法門與空無我義**是更相符順的。

…〔下略〕…

(4) 印順導師《性空學探源》p.34：

⁽¹⁾ 一般學者，在**世間生滅現象**上，對**無常**作**肯定表詮**的解釋，以為**無常**是法的生滅，並不是沒有**自體**，不是空。

⁽²⁾ 不知如來的本意，不在說有，是要在**生滅流動**中，否定其**常性**的不可得。常性既空，我我所當然也無所有了。「**終歸磨滅**」與「**終歸於空**」，在阿含中是完全一致的。

(5) 印順導師《中觀今論》p.34 ~ p.35：

如「**諸行無常**」，除了事相的起滅相續相而外，含有**更深的意義**，即**無常與滅**的含義是相通的。佛為弟子說**無常**，即說明一切法皆歸於滅；**終歸無常**，與**終歸於滅**，**終歸於空**，並無多大差別。依此**無常深義**，即了知法法如空中的閃電，**剎那生滅不住**，而**無不歸於一切法的平等寂滅**。

無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於**平靜寂滅**，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。佛說**無常滅**，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「**諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂**」。使人直從一切法的生而即滅中，證知**常性本空**而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「**一切皆歸於如**」。這樣，**無常即究竟圓滿的法印**，專從此入，即**依無願解脫門**得道。

(6) 印順導師《般若經講記》p.140 ~ p.141：

⁽¹⁾ **有為即一切法**，應以**如夢、如幻**等六喻去觀察他。…〔中略〕…此六者或有經中作九喻十喻等，主要為^{(1)(A)}比喻一切法的**無常**義，如**泡、如露、如電**；^(B)比喻一切法的**虛妄不實**義，如**夢、如幻、如影**。⁽²⁾實際上，每一喻都可作**無常無實**喻，或可以一一別配所喻，而實無須乎別別分配的。此六者，喻一切法的**無常無實**。所以，是**無常無實的**，即因為一切法是緣起的，緣起性空的。

⁽²⁾ 這六者的**無常無實**，**空無自性**，常人還容易信受；不知一切法在佛菩薩的聖見觀察，都無非是**無常無實無自性**的。我們執一切法為**真常不空**，也等於小兒的執夢為實等。所以，經中以「**易解空**」的六喻，譬喻「**難解空**」的色心等一切。能常觀一切法如此六者，即能漸入於**無常無我的空寂**。

(7) 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**。所以說⁽¹⁾ **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。

丁二 觀五陰

戊一 觀陰性空

己一 觀色陰空

庚一 因果相離破〔三頌〕

〔一〕^{〔1〕} 若離於色因 色則不可得 〔二〕若當¹³離於色 色因不可得

〔二〕^{〔1〕} 離色因有色 是色則無因 無因而有法 是事則不然

〔二〕若離色有因 則是無果因 若言無果因 則無有是處

一、總說

〔一〕 標宗：色法是因緣所生的果色，是因果不相離的緣起存在

色法是因緣所生的果色，考察他的因果關係，是不相離的緣起存在。

〔二〕 有部立：色法的自性因果

大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。《大智度論》卷二二說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，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。…〔中略〕…這樣，一切法性空，^{〔1〕}所以〔A〕縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；〔B〕橫觀（靜的）即見為因緣和合的；〔C〕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。^{〔2〕}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）。這可見^{〔1〕}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。

可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅，說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無為無生相契合。徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

（8）印順導師《華雨集第四冊》p.99：

我想再作一個簡單忠實的評判：

〔一〕 諸行無常，是偏於有為的；它的困難，在轉染成淨，引發無漏，是它最脆弱的一環。

〔二〕 涅槃寂靜，是偏於無為的；它的困難，在依真起妄，不生不滅的真常，怎樣的成為幻象的本質？

〔三〕 唯有諸法無我，才遍通一切，「生滅即不生滅」，無性的生滅與無性的常寂，在一切皆空中，達到「世間與涅槃，無毫釐差別」的結論。

¹³【當】34.連詞。相當於“儻”、“倘若”。表示假設。（《漢語大詞典（七）》p.1384）

1. 同時因果

薩婆多部說色法有二類：一、四大，二、四大所造色。

四大是因，所造的色法是果，這雖各有他的自體，但根塵等色法的生起，要四大作為他的所依，所以說是能造、是因，**因果是同時的**。

2. 異時因果

除了表無表色以外，四大、根、塵的生起，都由過去的業力，這業力（是色法）叫做異熟因，感得的色法叫異熟果。

如過去有欲界的業，就感到欲界的眼根等，這**因果是異時的**。

（三）中觀破：從因果不相離，破因果各有自性

現在從**因果不相離**的見地，**破斥他的因果各有自性**。¹⁴

¹⁴ 印順導師《中觀今論》p.172 ~ p.178：

因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。⁽¹⁾ 例如母子，母是因，子為果。子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。⁽²⁾ 又如紗為因，布為果，此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。⁽³⁾ 又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。因果是可以有各式各樣不同形態的。

因果的形態很複雜，現在略說二種：一、**前後的因果**：…〔中略〕…

二、**和合的因果**：…〔中略〕…

前後性的因果，是約**異時因果**說的；**和合性的因果**，是約**同時因果**而說的。

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 薩婆多部講同時因果、異時因果，⁽²⁾ 經部但說以前引後，不說因果同時。

^(二) 中觀者依世俗諦說：^{(1)(A)} **凡是存在而可稱為因果的**，必有能生所生，能起所起義，**必有前後性**；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。^(B) 反之，凡可稱為因果的，**因果必有相依關係**；待果名因，待因名果，所以又必有**和合的同時性**。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。⁽²⁾ 所以^(A) 從**如幻因果**說，**因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的**；**時間必是向前後兩端伸展而又前後不相離的**。^(B) 此處分別說此**同時因果、異時因果**，也不過從其**相對的顯著的形態而加以分別**罷了。…〔中略〕…

佛法所說因果，其義極為深隱。

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 如薩婆多部**深究至極微細的原質，而說同時異時的因果**。如五蘊和合為我，以為此是**假法，不是真實的因果**；⁽²⁾ 唯識者也說**假法非因果**。

^(二) **這與中觀者的因果義，絕然不同**。⁽¹⁾ 依中觀者說，**假法才能成立因果**，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，**假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相**。

⁽²⁾ **有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的**，這如《中論》〈觀因緣品〉、〈觀因果品〉等所說。

⁽³⁾ 《般若經·三假品》，說**三種假**，依此三假可以看出**三類不同的因果關係**：

一、**名假**。名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性，並不一致。如說火，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

二、**受假**。受，梵文的原義，應譯為**取**；**假**，依梵文是**施設安立義**。《中論》「亦為是假名」的假名，即是此「**取施設**」。取有**攫而團攏**的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的**和合假**，與此**取假**義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

三、**法假**，即是**法施設義**。此中的**法**，即等於薩婆多部所說**各有自性的諸法**，他們以為**分析至最後**，

二、釋頌

〔一〕若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得——標宗

※因果是相互依存，不能獨立存在

青目釋從平常見到的色法——縷、布，說明他的因果不離，意義特別明顯。譬如布，是由一縷縷的紗織成的，布是果色，一縷縷的紗是色因。

假使「離」開「色」法的「因」，果「色」是「不可得」的；反過來，「離」了果「色」，「色因」也「不可得」。

這因果二者，有他的相互依存性，不能獨立而存在。

〔二〕離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然——破「離因有果」

1. 消文

如說「離色因有色」，這「色」法不就成了「無因」的嗎？如一縷縷的紗，一塊塊的布，布果是決不能離卻縷因的。

所以「無因而有法」，這是「不然」的。

2. 詳論

〔1〕中觀正見：凡有必因緣有，無因緣即沒有

原來，龍樹的中觀見，^{〔1〕}凡有必是因緣有，^{〔1〕}無因緣即等於沒有。

〔2〕外人執：無因而實有

〔^{〔1〕}〕但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的；

〔^{〔2〕}〕外道也說神我，時間，空間，極微等，是無因而有實體的。¹⁵

有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。

受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

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

¹⁵《中論》卷1〈觀五陰品 4〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 6, b23-c11)：

問曰：若離色因有色，有何過？

答曰：離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。

如：離縷有布，布則無因；無因而有法，世間所無有。

問曰：佛法、外道法、世間法中，皆有無因法。佛法有三無為，無為常故無因；外道法中虛空、時、方、神、微塵、涅槃等；世間法虛空、時、方等，是三法無處不有，故名為常，常故無因，汝何以說無因法世間所無？

答曰：此無因法但有言說，思惟分別則皆無。若法從因緣有，不應言無因，若無因緣則如我說。

問曰：有二種因：一者、作因，二者、言說因。是無因法無作因，但有言說因，令人知故。

(3) 中觀破

A. 每一存在、顯現，必是相互觀待；無為也是因待有為而施設的緣起法

中觀者^{〔一〕}^{〔1〕}不承認有不待因緣的東西；^{〔2〕}就是無為法，也是因有為而施設，是緣起的。
16

〔二〕每一存在的，顯現的，^{〔1〕}必是相互觀待的；^{〔2〕}否則，^{〔A〕}就根本不能成為所認識的對境，^{〔B〕}也就不能成立他的存在。提婆《百論》的廣破常住，說得非常明白。¹⁷

B. 無因緣而可現起，就是反緣起的自性見，要根本否認

性空論者的意見，若有一法無因緣而可現起，那就是反緣起的自性見，要根本否認他。

(三) 若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處——破「離果有因」

1. 詳論：離了色果，色因也不可得

(1) 難信

〔一〕^{〔1〕}離開色因而有色果的不可能，一般人還可以接受，^{〔2〕}若說離了色果，色因也不可得，這就難得領會。

〔二〕譬如^{〔1〕}離縷無布，這是對的；^{〔1〕}離布無縷，那就覺得不然。

(2) 解疑

其實，這也不難理解：

〔一〕^{〔1〕}^{〔A〕}縷是布的因，他之所以成為布的因，這是因為他織成布。^{〔B〕}如把縷放在別的地方，他還是果，是由其他的原因所成的。

〔2〕但眾生^{〔A〕}不了解相互觀待而構成因果的關係，^{〔B〕}他見到布是由紗織成的，就聯想起一切紗都是布的因。

〔二〕但就縷的本身說，他不能決定，^{〔1〕}他^{〔A〕}或者在其他因緣的和合下，是布的因，^{〔B〕}或者把他搓成線，搓成繩，做成燈芯。

〔2〕一定說他是布因，這就是^{〔A〕}只知理有固然¹⁸，^{〔B〕}而不知勢無必至了。¹⁹

答曰：雖有言說因，是事不然。虛空如六種中破，餘事後當破。

復次，現事尚皆可破，何況微塵等不可見法。是故說無因法世間所無。

¹⁶ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26 〈平等品 86〉(CBETA, T08, no. 223, p. 415, b17-19)：

離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。

(2) 《大智度論》卷 95 〈平等品 86〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 728, a28-b1)：

因有為故有無為，如經中說「離有為，無為不可得」。如離長無短，是相待義。

¹⁷ 《百論》卷 2 〈破常品 9〉(CBETA, T30, no. 1569, p. 179, b9-p. 181, a5)。

¹⁸ 【固然】3.當然，理應如此。(《漢語大詞典(三)》p.625)

¹⁹ (1) 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.61：

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

一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。

2. 消文

所以，「若」說「離」了「色」法果，而「有」色法的「因」，這因就成了「無果」的「因」，「無果」的「因」，與無因的果，一樣；也是「無有是處」。

庚二 有因無因破〔二頌〕

若已有色者 則不用色因 若無有色者 亦不用色因
無因而有色 是事終不然 是故有智者 不應分別色

一、釋頌：若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因——「有因」破

（一）總說：果色實有或實無，色因皆不得有

再從果色的或有或無，批判他沒有因果的關係。

（二）釋頌

1. 若已有色者，則不用色因：果色實有，色因不得有

色若是實有，這等於說早「已」「有」了這「色」果。果色如早已存在，這自然就「不用」再有「色因」了。

因能作成果法，所以要說有因；果已有了，還要因做什麼呢？

2. 若無有色者，亦不用色因：果色實無，色因不得有

假使說「無有」實在的果「色」，這在外人就把他看為沒有，既是什麼都沒有，那又那裡說得上「用」什麼「色因」呢？

這因為因是果法的因，有果才能說有因，如父親是所生兒子的父親，沒有生兒子，這也

薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。

例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。…〔下略〕…

（2）印順導師《我之宗教觀》〈修身之道〉p.71：

所以大學的進修歷程，是：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」。對於這一學次，想說到幾點。

一、八條目實是七因果系：格物為因，致知為果；致知為因，誠意為果；……治國為因，平天下為果。因七果七，合起來是八項。這如佛說的十二緣起支，實在是十一因果系一樣。

二、因果的定義是：有果，一定從有因而來，如說：「欲明明德於天下，先治其國」。但有因，可能有果，而不一定有果的。如家齊而後國治，但齊家的並不一定就能治國，要在齊家的基礎上，加上其他治國的因素，才能治國。

佛法說因果，最明白徹了！因緣是無限眾多的，說某因得某果，大都約主因說。這還只是可能性，而不是決定性；更有助緣和合，才能成果。這所以，如固執為致知的一定能誠意，齊家的一定能治國，那就不免大錯特錯了！…〔下略〕…

不成其為父親了！

（三）結說：果色實有或實無，都不能成立色因

所以**執果法為實有，或者實無，都沒有成立色因的可能。**

二、釋頌：無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色——「無因」破

（一）無因而有色，是事終不然——「無因有果」過

若說「無因而」可以「有色」，這是「終」於「不然」的。

無因有果，這過失太大了。

（二）是故有智者，不應「分別色」——不應「執自性色」

1. 消文

所以，「有」理「智」的學「者」，切切「不應分別」一切的「色」法。

2. 特明：不「分別」——不「執實在的自性」

（1）初論：不分別是執自性、不推究，非世俗緣起如幻中一切無所謂不睬他

不分別色，^{〔一〕}不是說世俗緣起如幻中，眼不見色，耳不聞聲，這才叫不分別。

^{〔二〕}這是說^{〔1〕}不執有實在的自性色，也不推究這色法是先有的，先無的，因果是一，是異。^{〔2〕}若執有自性，分別他一異有無，那就是戲論，再也不能正見諸法的實相。

^{〔三〕}這不分別，最容易被他人誤會，以為不分別色，就是一切都無分別，不論什麼邪正、善惡，什麼都無所謂，一概不睬他。這如何使得？

（2）再論

A. 無分別是勝義觀察自性不可得，通達空性而緣起法相寂滅不現

無分別，是說^{〔一〕}勝義觀察，自性不可得，

^{〔二〕}通達空性，緣起法相寂滅不顯現，叫做無分別。

B. 世俗緣起假名，是一切宛然而可分別

^{〔一〕}世俗緣起假名，那是一切宛然²⁰而可分別的。所以佛說：世間說有，我亦說有，世間

²⁰（1）【宛然】3.仿佛；很像。（《漢語大詞典（三）》p.1402）

（2）印順導師《中觀今論》p.63：

彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

（3）印順導師《空之探究》p.191：

沒有決定性的相，宛然似有，當體即空；色與空不是離異的，而是即色明空的。

（4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.367：

假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。

（5）印順導師《佛法是救世之光》p.202：

這樣的因緣生法，從沒有自性說，名為空，是勝義空，順於勝義的（現證的勝義，是不能安立的），雖然空無自性，而緣起法相，卻在因緣關係下顯現。這是「唯名唯表唯假施設」的世俗有。古人簡略的稱為：「畢竟空而宛然有，宛然有而畢竟空」。

如幻、化、陽燄一樣，^{〔1〕}說是真實的嗎，深求起來，卻沒有一些真實性可得。^{〔1〕}說沒有嗎，卻是可見可聞，分明顯現。在世間施設中，因果分明，絲毫不亂。

說無，我也說無。隨順世間，分別顯示宣說一切。²¹

^(二) 如果世俗假名，都不可分別，這就成為黑漆一團的糊塗見了！²²

所以空而不礙因緣有，有而不礙自性空（「色即是空，空即是色」）。

(6) 印順導師《中觀今論》p.216 ~ p.217：

^(一) 易解空的幻、化、影、響，也還是可見可聞的，宛然現有，心境間有一定的規律。

^(二) 一般以為諦實有的，也還是虛誑的、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙因果法則的確立。

(7) 印順導師《空之探究》p.196 ~ p.197：

『般若經』廣說一切法空，一切法清淨，一切法不可得等，意在即一切法而超越一切。空、無所有等，並非什麼都沒有；也不是一切法外，別有涅槃、真如等。所以對於種種疑問，經上每舉如幻、如化等譬喻。譬喻，『雜阿含經』就有了，如色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事等(31.004)。『般若經』所舉的譬喻，先後不一，有「六譬」，「七譬」，「九喻」，「十喻」等。『摩訶般若波羅蜜經』「序品」，總列為十喻(31.005)。一、幻，二、(陽)焰，三、水中月，四、虛空，五、響，六、撻闍婆城，七、夢，八、影，九、鏡中像，十、化。

這些譬喻的共通意義，是：看也看到，聽也聽到，明明有這回事，而其實卻是沒有的，根本沒有的。說他空、無所有，卻又看得聽得分明。…〔中略〕…

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。

(8) 印順導師《華雨集第一冊》p.352 ~ p.354：

於無而現有，喻如夢、幻等。轉依則喻如：虛空、金、水等。

在本論的最後，舉二種譬喻，來總結本論的論義。

一、虛妄分別喻：從虛妄分別現起能取、所取，各各差別境界，是「於無而現有」的。實在沒有自體的，但現起而在我們的認識中，好像是真實有的。

於無而現有所舉的譬喻，是「如夢、幻」。⁽¹⁾ 夢境，好像是有的，見到這樣，那樣，或喜笑，或啼哭；有時夢境非常明白，但夢不是真實的。⁽²⁾ 幻，上面已說過，如以手巾結成兔子，會跳，會叫，可是只是手巾，那裏有兔子！

於無而現有的譬喻，譬虛妄分別，一切有為法。經中所舉的很多，或說如夢、幻、泡、影等六喻，或說九喻，或說十喻，本論略舉夢、幻二喻，以等其他的譬喻，譬說於無而現有的有為諸行。

²¹ 印順導師《性空學探源》p.12 ~ p.13：

第三節 空義之研究

對於空義，第一、…〔中略〕…

第二、佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難」。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對「有」的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》三七經中佛說：

世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。

佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。

所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。

第三、…〔下略〕…

²² (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.62 ~ p.64：

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所

以說「是故知無生」。

^(一)⁽¹⁾ 反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。⁽²⁾ **中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。**

^(二)⁽¹⁾^(A) 古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：**從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。**^(B) 天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。**台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。**⁽²⁾ 西藏傳月稱的解說：諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。

^(三)⁽¹⁾ 常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更說有生。⁽²⁾ **在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。**

^(四)⁽¹⁾ 有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。

⁽²⁾^(A) 因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，^(B) 而無性的緣生，不能與四生混濫的。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.216：

^(一) 從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，⁽¹⁾ 似乎有他的原始，⁽²⁾ 然而求他的真實，卻成很大的問題。

^(二)⁽¹⁾ 依論主的意見，假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為什麼都有究竟真實可得的。

⁽²⁾ 反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？到這時，就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，這是世間的真實。

(3) 印順導師《寶積經講記》p.177：

^(一) 由於無始來的妄想心，所以造業受果，生死流轉。心就是那樣的如幻如化，那樣的虛妄顛倒。在幻化虛妄中，織成幻化虛妄的三界六道，生死不了。

^(二)⁽¹⁾ 如以為一定有心可得，是真是實，那不妨打破沙盆問到底，心是什麼？怎麼樣有的？什麼時候開始有的？一連串的推求觀察，而心是了不可得。⁽²⁾ 通達心無所得，就能現證真性，解脫自在！

(4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.364 ~ p.367：

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

^(一)⁽¹⁾^(A) 現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。^(B) 在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。

⁽²⁾^(A) 證悟的且不說，^(B) 修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！

⁽³⁾ 所以無論是^(A)無分別智證，^(B)無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！

^(二) 要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。^{(1)(A)}如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。^(B)無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。^(C)自然而然的「不作意」，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。^(D)又二禪以上，無尋無思；這種無尋無思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。⁽²⁾所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

^{(一)(1)} 自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。⁽²⁾上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。

^{(二)(1)(A)} 分別，不一定是自性分別，^(B)而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

^{(2)(A)} 經說的不應念，不應取，不應分別，^(a)是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。^(b)不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。^(B)如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為「順道法愛生」，如食『生』不消化而成病(5.078)。

這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。

所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

(5) 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。

^(一) 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。

^{(二)(1)} 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。^(A)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。^(B)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。^(C)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。^(D)世俗的認識與行為，都是這樣的，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。^(E)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。

⁽²⁾ 現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作微求究竟「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。^(A)從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？^(B)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。**

(6) 印順導師《寶積經講記》p.91 ~ p.93：

所以**佛法的中觀，不是模稜兩可，協調折中，而是徹底的，真實的，恰到好處的。中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。**

說到觀，梵語毘鉢舍那。經上說：『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』。所以觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。

說到這裡，應知^{〔一〕}一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。不要說常識的，就是科學、哲學，被稱為精密的，求真的，也不過是常識的精製。依據一些假定的原理，或以為『自明』的東西，來假定、推論、證實。從沒有能夠不預存成見，不假定原理，真從現實事相去直探真實的。眾生的一般心境如此，所以無論是常識，或常識的精製品——科學、哲學，都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。也就因此，不能徹了真實，所以不能徹底解脫。

〔一〕^{〔1〕}唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是從事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，從此而深入透出，契入真實。這是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫勝義觀。

〔二〕^{〔2〕}在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。

〔三〕^{〔3〕}這是不同於世俗心境的甚深觀。說難呢，不論怎樣的聰明，就是能從地球上來回，還不是世間常途，與此事無關。說容易呢，七歲沙彌均提，愚笨如周利槃陀伽，都徹證了（沒有悲願方便，就成為小乘）。約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。

〔四〕^{〔4〕}龍樹菩薩綜集經中的深觀，而作《中觀論》，最完備的開示了中道的正觀，為求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作十三種中道觀來解說，不及中觀大乘的精要）。

(7) 印順導師《中觀今論》p.113 ~ p.117：

第七章 有·時·空·動 第一節 有——物·體·法

在中道的方法論章裏，曾經談到：中觀者與一般人，對於「有」的看法，有一根本的不同。一般人以為有，就是自性有，或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。…〔中略〕…依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。而一般人則以為有是必有自性的，自性即是實有可得的。…〔中略〕…總之，一般的常識與學者的知識——不屬於淨智的神秘直覺也在內，都要求一自有自成的，此無論是素樸的實在論與形而上的實在論，但計為自有自成是一樣的。前面曾經指出：有是最普遍的概念，這種有強烈的實在性的感覺，是一般人認識上極為基本的。不說現代文明人，即使未開化的野蠻人，或是智識未開的幼孩，他們凡是感覺認識的，不曉得甚麼是假有（非中觀者的假有，也不會是正確的），凡所覺觸到的，都以為是真實存在的。小孩不知鏡裏影現的人是假有，於是望之發笑而以手去抓。野蠻人不知夢是虛妄不實，故以夢境為千真萬確的。這種認識上極普遍的自性感，從原始的、幼稚的，到宗教者與哲學者的神秘深玄的，一脈相通，真是「源遠流長」。依佛法說，不但小孩、野蠻人同有此種實在——自性感，就是蟲、魚、鳥、獸乃至最下的動物，凡是能感受到甚麼而有精神的作用時，這種實在性的直感，也都是一樣的。當然，沒有人類意識上的明晰，更沒有形而上的實在論者那樣說得深玄！

人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，在常日的經驗當中，漸漸的覺察到認識到的不一定是實在的。如麵餅可以充飢，而畫餅無論如何活像的，不能有此作用；夢見的人物，知道不是實有的情事。這在人們的認識上，就有了假有和實有的概念。如薩婆多部等，說法有實有的和假有的。實有的，即覺得有充實內容，甚而想像為形而上的實在。但實有，不一定是可靠

庚三 因果相似不相似破〔一頌〕

〔1〕若果似於因 是事則不然 〔2〕果若不似因 是事亦不然

一、總說：因果間相似或不相似，皆不成實色

※相似即同樣，不相似即不同樣

這是約因果間的相似不相似，破斥他的實有色法。

相似，就是同樣的；不相似，就是不同樣的。²³

二、釋頌

〔一〕若果似於因，是事則不然：因果相似，不成實色

假使說色「果」相「似於」色「因」，這「是」「不」對的。

如縷是因，布是果；縷是線條，布是平面；布果可以做衣，縷因不可做衣；說他完全相似，這怎麼可以呢？

的，有的在經驗豐富，知識擴展後，即知道過去所認為實有的，不一定是實有的了。如青黃等顏色，似乎是千真萬確的，在科學者的探究，知道這是一些光波所假現的。依認識經驗的從淺而深，即漸漸的從實有而到達假有。像從前，總以為物質的根源，是不可析不可入的實體，現在纔漸漸地知道，即使是電子，也還是太陽系式而不是彈子式的。然而常人為此無始來的實有妄見所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成假象與實質，現象與本體等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。^{〔1〕〔A〕}從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。^{〔B〕}從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。^{〔C〕}即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。^{〔2〕}歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

^{〔一〕}此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。

^{〔二〕}唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。

²³ 印順導師《中觀論頌講記》p.60 ~ p.61：

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

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

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

〔二〕 果若不似因，是事亦不然：因果不相似，不成實色

若說色「果」「不」與色「因」相似，同樣的「是」「不」對。

如黑的縷因織成的布果，總不會是白的；麻縷的因織不成棉布，不能說他沒有一種類似的關係。

三、結說

〔一〕 執色果與色因各有自性，則相似或不相似皆不可說

所以執布有布的自性，縷有縷的自性，那就相似不可說，不相似也不可說了。

〔二〕 破有部的同類因果與異熟因果

這因果的^{〔1〕}相似^{〔2〕}不相似，

正破有部的^{〔1〕}同類因果^{〔2〕}與異熟因果。²⁴

己二 觀餘陰空〔一頌〕

受陰及想陰 行陰識陰等 其餘一切法 皆同於色陰

五陰中的^{〔1〕}色陰粗顯，他具有質礙性，常人很容易把他看做實在有。但觀察起來，他的自性尚且不可得，

^{〔2〕}那^{〔1〕}內心感受等的精神活動，自然更易知道他的如幻如化了。

²⁴ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷6〈分別根品2〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 31, a23-26)：

論曰：同類因者，謂相似法與相似法為同類因。謂善五蘊與善五蘊展轉相望為同類因，染污與染污、無記與無記五蘊相望，應知亦爾。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.70：

說到報，嚴密的意義是異熟——異類而熟；這在因果系中，屬於因果不同類的因果。

(3) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.247 ~ p.248：

2. ^{〔1〕}^{〔1〕}經師與律師所傳的「本生」，是同類的善惡因果；這是佛法中，善惡因果具體化的早期形態。我們知道，渾括而簡要的佛法根本思想，是但說善惡因果，沒有作進一步的分類。但立善惡二性的大眾部，就是這一思想的繼承者。

^{〔2〕}上座部的特色，是三性論，於善、惡外，別立無記性。^{〔A〕}分別說部，及從先上座部分出的，說一切有部中的「持經者」，都立三性說。^{〔B〕}說一切有部論師，及犢子部，成立四性說：善性、不善性，有覆無記性、無覆無記性。「因通善惡，果唯無記」；「異類而熟」的異熟因果，在上座部系，尤其是說一切有部論師中，發揚廣大起來。

^{〔1〕}如認清佛法思想的開展歷程，那末^{〔1〕}律部本生所表現的，具體的因果事實，正是初期的善因善果，不善因不善果的說明；與大眾部的思想，最為契合。

^{〔2〕}同類的善惡因果說，在上座部中，漸為異熟因果所取而代之（「譬喻」），但仍或多或少的，留存於上座系統的律部。

(4) 印順導師《中觀今論》p.168：

^{〔1〕}報即異熟的古譯。^{〔1〕}異熟，即異類而熟，因是善惡，果為無記。^{〔2〕}但這如大眾部說善因感善果，惡因感惡果，即沒有異類的意義。所以，異熟的本意，應為異時而熟，即過去的業因，感今後善惡的結果。

^{〔2〕}報指果中有善惡性，與一般的因果不同。佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為報。

〔A〕「受」是**感情的領受**，就是與外境發生接觸的時候，用是否合於自己的態度，精神上生起或苦或樂或不苦不樂的感受；感受有種種，總合叫受陰。

〔B〕「想」是**認識的攝取意象**，就是對所緣的境界，安立種種的界相，施設種種的名言。

〔C〕「行」是**意志的活動**，就是推動內心生起種種的善惡心所，進而造作一切善惡的事業。

〔D〕「識陰」是**主觀的心體**，對於客觀的了別認識的作用。這受等四陰，〔2〕以及「其餘」的「一切法」，

若**執有實在的自性**，「皆同於」上面破「色陰」所破，這裡不再繁瑣的一一指責了！

戊二 讚歎性空〔二頌〕

〔一〕若人有**問者** 離空而欲答 是則不成答 俱同於彼疑

〔二〕若人有**難問** 離空說其過 是不成難問 俱同於彼疑

一、釋頌：離空則立破不成，依空則立破善成

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

〔一〕 若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑——立不成立的似立

「有」人向你討論或請「問」，諸法的現象或實體，〔一〕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。

〔二〕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。

〔二〕 若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑——破不成破的似破

或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這〔一〕也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。

〔二〕否則，〔1〕「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還「是不成」為「難問」的，

〔2〕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。

〔三〕 結說

〔一〕〔1〕第一頌是立不成立的似立，〔2〕第二頌是破不成破的似破。

〔二〕這些在上面立破善巧中，已約略談過。

二、詳論

〔一〕 離空則立破不成，依空則立破善成的緣由

※緣起的存在必有矛盾相待的二面，這世間奧秘沒空慧透底，怎樣都不能圓滿解決

〔一〕〔1〕〔A〕離開性空，批評別人，答覆別人，都不行；〔B〕依性空，那就一切都可以了，

〔2〕〔A〕這似乎過於為性空鼓吹。〔B〕其實，這是事實，空確有立破的功能。

〔二〕⁽¹⁾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。

〔2〕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。

〔3〕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。

25

〔二〕 舉例：佛教以無常無我破常破我的真義

〔一〕青目論釋說：〔1〕〔A〕你用無常破斥他的常，〔B〕他可以常破斥你的無常，都有道理。〔2〕雖兩方都說自己的成立，實際上是互相對立了。²⁶

〔二〕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。

〔三〕 性空者破斥實有者的原則：以子之矛，攻子之盾——應成、隨應破

性空者破斥實有者，原則很簡單，就是

〔1〕用他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，〔2〕使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。

〔四〕 結說

²⁵ 另參見：

〔1〕印順導師《中觀今論》p.a9：

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！

〔2〕印順導師《永光集》p.36～p.37：

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。…〔中略〕…

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。…〔中略〕…

這種種論義，都淵源於佛（《阿含》）說，^{〔1〕}只是偏執而無法「離戲論」，遂以為對方「乖錯」。

〔2〕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。

²⁶ 印順導師《中觀今論》p.52：

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。

1. 實在自性不可得，而成立無性如幻的緣起有

(一)⁽¹⁾ 離卻實在的自性見，⁽²⁾ 這才了解如幻的緣起。

(二)⁽¹⁾ 常斷一異的自性不可得，⁽²⁾ 而無自性的、幻化的一異常斷，卻都可成立。

(三)⁽¹⁾ 立要這樣的立，⁽²⁾ 破要這樣的破，不空是絕對不行的。

2. 言說的立破尚且要依空，解脫自然更非空不可

(一) 批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，

(二) 解脫自然更非空不可了！²⁷

²⁷ 關於「中觀空宗的立破善巧」：

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.30 ~ p.35：

三 立破善巧

(一)⁽¹⁾ 凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。⁽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)⁽¹⁾ 流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威的勝論、數論派，他們都從實在的見地各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。⁽²⁾ 所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「以有空義故，一切法得成」。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。

(三)⁽¹⁾ 難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。^(A) 比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。^(B) 又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？若是實有，應離五蘊而有別體；如果是假有，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？^(C) 又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。

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

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

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。這是不盡然的，龍樹學特闡法

空，⁽¹⁾這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處者，空是其義」。⁽²⁾這也是抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。當小乘隆盛外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。

眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。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」，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

⁽⁻⁾⁽¹⁾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！

⁽²⁾譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。但緣起假名，與第二頭第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、剎那心等，都是妄執，如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。

⁽⁻⁾大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的真實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。如果否認他，這就與世間相違了。這裡面，自然也有錯誤。而我們習見以為正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這需要世間智的推究發明。菩薩如果證悟一切法空，正見緣起的存在，那更有許多不是一般常識所知的呢！

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

一、世出世法，在一個根本定義上建立，就是^{(1)(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，同在解脫生死的根本自性見上建立，就是^{(1)(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。

龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.455 ~ p.459：

壬二 顯明空善巧見有多失 癸一 明空善巧

汝謂我著空 而為我生過 汝今所說過 於空則無有
以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成

此下，申明正義，反難外人。⁽⁻⁾⁽¹⁾外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。⁽²⁾其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。

^{(-)(1)(A)}你以為一切都空了，什麼都不能建立。^(B)可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成」。⁽²⁾反過來說：^(A)你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不致於破壞三寶、四諦。^(B)不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

為什麼唯性空才能建立一切？空是無自性義；自性是自體實有、自己成立的意思。從時間的前後看，他是常住的、靜止的，從彼此關係看，他是個體的、孤立的；從他的現起而直覺他自體的存在看，他是確實的，自己如此的。凡是自性有的，推究到本源，必是實有、獨存、常住的。凡有此常、一、實的觀念，即是自性見。以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也

就是與性空宗對立的有宗。

(一)⁽¹⁾^(A) 說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。他們說：我們也是主張諸行無常的，剎那生滅的。他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出常住的面目來。^(a) 諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恆住自性，這不是常住麼！^(b) 即使不立三世實有，立現在實有，此剎那即滅，雖沒有常過，就有斷過。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。

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

⁽²⁾ 凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立^(A) 空間上的無分極微色，^(B) 時間上的無分剎那心。實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。

(二)⁽¹⁾ 有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），^(A) 向外擴展，說世界的一切為整體的，這是大一；^(B) 時間是無始無終的存在，不可分割，這是大常。大常大一的，即是絕待的妙有。⁽²⁾ 這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。

(三)⁽¹⁾ 此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得上建立一切！

⁽²⁾ 空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

⁽³⁾ 但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易了解真空的。

(四) 空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。⁽¹⁾ 雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。⁽²⁾ 不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。所以能量（尺）所量（路），在因緣下而如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。一切如幻，是可以成立世出世間因果的。

(五)⁽¹⁾ 我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。⁽²⁾ 反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立彼此的差別與前後的差別！

此二頌，為實有論者與性空論者的根本不同點，在性空可否建立一切。⁽¹⁾ 性空能建立一切的，是性空者，他一定以空為中道究竟的。⁽²⁾ 性空不能建立一切，即是實有論者，他必然的以為空是錯的。或者溫和的說，是不了義的。

本論為徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

(3) 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。

(一)⁽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。

(二) 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。

(三) 此等空有分宗的差別，⁽¹⁾^(A) 在大乘中充分發揮；^(B) 而思想的根原，早已在阿含經與毘曇論中

顯出他的不同。⁽²⁾所以對於**空義的研究**，^(A)雖應以「大乘空相應經」及《中觀論》為中心，^(B)但能從阿含及毘曇中去探求，**更能明確地把握空與有的根本歧異，更能理解大乘空義的真相，不被有宗學者所惑亂**。本論就是想在這方面給以概略的研究。

(4) 印順導師《中觀今論》p.43 ~ p.52 :

第二節 因明與中觀

…〔中略〕…

…〔中略〕…法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為**中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正**。所用的方法不同，所以對究竟實相的中道，也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。

^{(1)(A)}中國的古三論師，並未使用因明式的方法。^(B)到了唐代的新三論宗，即賢首承日照三藏的學系，也採用了因明（不過，也說他是不究竟的），如《十二門論宗致義記》所說。^{(2)(A)}**中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的**。^(B)到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。**這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月稱所破**。

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。常人、外道，有所得小乘，以至有所得大乘，對於諸法都有一根本的錯誤，**根源於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成為錯誤的。非將這一根本錯誤破除，是不能正確的理解中道，進而體悟中道——中觀的**。

⁽⁻⁾⁽¹⁾初章，為**一根本而共同的錯誤的論證法**。今舉「生」「滅」二名而論：「他有生可生，有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；有滅可滅，滅非生滅。生非滅生，即是自生；滅非生滅，即是自滅。自生即是實生，自滅即是實滅」。他，即是中觀者以外的一切。他們認為**某一事理的存在，是有它的獨立存在性**。如生，即不是由於滅、不離滅而有此「生」的，所以說他**不由滅而生，不是待滅不離滅的生**。這樣，即違反緣起的相依相待而有的真理，而成為反緣起的實有了。在三論師說的**實生實滅，即是不合佛法的倒見**。實體的生滅，即說明他的生滅反真理而不能成立了。

⁽²⁾反之，**中觀的正義，即中假義，論說的方法如此**：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。**無生可生，無滅可滅，即本著中觀的畢竟空義，否定有「生」「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅**。因此，生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。

⁽⁻⁾初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。如上所說的生滅，⁽¹⁾中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——**是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質**。⁽²⁾然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！

⁽⁻⁾⁽¹⁾本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如^(A-B)生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的同一律與矛盾律；^(C)不許生而可滅滅而即生的，即是排中律。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。

⁽²⁾若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。

⁽⁻⁾⁽¹⁾古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因認識的不同，所以論理的方式與結論也不能相同。

^[2]主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。所以要如實的體達中道，對於這種反緣起反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

^[3]這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟，轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從中觀的方法論著手不可。

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。

^[1]空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。^[1]空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

^[2]這點，中觀以外的學者，都難以承認。他們以為空是空的，即不是有的；有是有的，即不是空的。聽說「一切皆空」，就以為是毀壞一切的惡見，以為一切因果、罪福，甚麼都不能有了，所以至少非有些不空的纔對。依這種認識而開展的思想，不但外道、小乘，就是大乘的唯識學——有宗，也不免如此。因之，對於經中的「一切皆空」，不是根本的反對它，就給以非本義的修正：空是不了義的，這是依某種意義說的，其實某些某些是不空的。總之，他們勢必尋出一些不空的作根基，才能建立他們的宇宙觀與人生觀，建立他們的流轉論與還滅論。

^[3]空有二宗的諍論不已，根本即淵源於此種認識以及論理方式的不同。所以假如說：中觀的論理方法，處處合於唯識家的因明，那簡直是大外行！

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。月稱曾提出兩個名字：(一)、自續——或譯自立量；(二)、應成——或譯隨應破。清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。…〔中略〕…這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。…〔中略〕…

對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。這雖在與清辨辯論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。

^[1]^[1]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。

^[2]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。

^[3]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。