

印順導師思想
2021 巡迴講座暨座談會

《中觀今論》（上）

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第四章、中道之方法論

長慈法師

B

【目次】

第三章、緣起之生滅與不生不滅.....	B-2
第一節、無生之共證與大乘不共.....	B-2
壹、聲聞與大乘對緣起是否為「不生不滅」之看法.....	B-2
貳、不生不滅與無為涅槃之意義.....	B-3
參、聲聞行者與菩薩行者對涅槃的看法.....	B-4
第二節、聲聞常道與大乘深論.....	B-5
壹、聲聞常道.....	B-5
貳、大乘深論.....	B-5
參、大乘佛法與釋迦本教相合.....	B-6
肆、聲聞學派對「生死與涅槃」、「有為與無為」之不正確看法.....	B-7
伍、大乘學者對有為、無為之正觀：三法印即是一實相印.....	B-8
陸、無常、無我等之空義原是《阿含經》的根本思想.....	B-9
第三節、三法印之橫豎無礙.....	B-10
壹、三法印之一一法印皆直入於正覺.....	B-10
貳、一一法印直入正覺（三解脫門）之說明.....	B-11
參、結說.....	B-13
第四節、緣起之綜貫性.....	B-13
壹、緣起能綜貫生滅與不生滅.....	B-13
貳、引經證成緣起綜貫生滅與不生滅.....	B-13
參、依龍樹論義明「緣起」通「緣生事相」及「涅槃實相」.....	B-15
第四章、中道之方法論.....	B-17
第一節、中觀與中論.....	B-17
壹、標宗：悟入緣起中道的方法論即中觀與中論.....	B-17
貳、釋義.....	B-17
第二節、因明與中觀.....	B-19
壹、中道的論理學與印度一般的論理學.....	B-19
貳、關於因明的論理方式與中觀的差別.....	B-21
參、關於「因明」、「西洋形式邏輯」等不能用以論證中觀深義.....	B-28
第三節、聞量、比量、現量.....	B-30
壹、依三量說明依語言文字及觀慧去觀察離言的實相.....	B-30
貳、聞量（至教量）：文字般若.....	B-30
參、比量：觀照般若.....	B-32
肆、現量：實相般若.....	B-35
伍、結論.....	B-35

第三章、緣起之生滅與不生不滅

第一節、無生之共證與大乘不共

(《中觀今論》，pp.25-28)

釋長慈¹，2021/03/21

壹、聲聞與大乘對緣起是否為「不生不滅」之看法 (pp.25-26)

(壹) 序說：「不生不滅」的緣起為大乘教學的特色 (p.25)

龍樹依空而顯示中道，即八不緣起。其中，不常不斷、不一不異、不來不去的緣起，即使解說不同，因為《阿含經》有明顯的教證，聲聞學者還易於接受。

唯對於不生不滅的緣起，不免有點難於信受。

因此，這就形成了大乘教學的特色，成為不共聲聞的地方。

(貳) 各部派對緣起是否為「不生不滅」之看法 (p.25)

一、說一切有部：不承認緣起不生不滅 (p.25)

上座系的薩婆多部是不承認的。

二、經部師：但依「唯法因果，實無作用」說緣起不生滅 (p.25)

進步些的經部師，也有緣起的不生不滅說，但他們是依「唯法因果，實無作用」²的見地說，還不是大乘學者說緣起不生不滅的本義。

三、大眾部：緣起作為離開事相的理性而說不生滅 (pp.25-26)

大眾部說緣起是無為法，因為緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住，法界常住」³的。他們說緣起常住、不生不滅，而把緣起作為離開事相的理性看，也與大乘不同。⁴

¹ 此份講義(《中觀今論》第3章、第4章)為依據厚觀法師之《中觀今論講義》(第3章、第4章)之內容修訂而成，在此特別感謝厚觀法師慷慨提供《中觀今論講義》電子檔，讓這份講義能夠有豐富的參考資料。

² (1)《阿毘達磨俱舍論》卷2〈1 分別界品〉(大正29, 11b1-6);〔陳〕真諦譯，《俱舍釋論》卷2〈1 分別界品〉:「何故共聚破空?」(大正29, 171a20-21)

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.565-566：

「唯法因果，實無作用」，是經部譬喻師的名言。勝義有的，就是剎那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，都沒有實作用的。……經部譬喻師，肯定諸行的因果實性——界；而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。界門的因果諸行，等於《瑜伽論》師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。

³ 《雜阿含經》卷12(296經)(大正2, 84b14-21)：

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。(參見印順法師，《雜阿含經論會編》(中)，pp.34-35)

⁴ 印順法師，《空之探究》，第4章，第4節〈緣起——八不緣起〉，pp.220-221：

四、小結 (p.26)

關於這些，清辨的《般若燈論》⁵，曾經說到。

(參) 結說：緣起即是不生不滅 (p.26)

依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。

這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。

一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，現在說「不生不滅是無常義」(《維摩經》卷上)⁶，這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。

然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

貳、不生不滅與無為涅槃之意義 (pp.26-27)

(壹) 不生不滅於《阿含經》指涅槃無為 (p.26)

不生不滅，《阿含經》是指涅槃無為而說的。⁷

(貳) 涅槃不同面向之意義 (pp.26-27)

涅槃，決不是死了，也不是死了纔證得涅槃。涅槃，玄奘譯為圓寂；梵語含有否定與消散的意味，又有安樂自在的意義。

佛所說的涅槃，是指那超脫了紛亂的、煩囂⁸的、束縛的一切，而到達安寧的、平和的、解放的自在境地。

這一解脫自在的境地，是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，即解脫了愚癡為本的生死，而得到智慧為本的解脫。⁹

涅槃又稱為無為、無生（無住無滅）。因為佛稱世俗的一切為有為，即惑業所感成的，動亂、相對、束縛的生滅，是它的根本性質；突破了這種煩擾、差別、束縛的有為生滅，在無可形容、無可名稱中，即稱之為不生不滅的無為涅槃。

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」，是形容緣起的。《相應部》經作：「法定、法住，即緣性。」緣性，或譯為相依性。《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」。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；《舍利弗阿毘曇論》也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恆不變的抽象理性。

⁵ 參見龍樹菩薩造偈，分別明菩薩釋論，《般若燈論釋》卷1〈1 觀緣品〉(大正30, 51c-52b)。

⁶ 《維摩詰所說經》卷上(大正14, 541a12-23)

⁷ 《雜阿含經》卷12(293經)：「無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。」(大正2, 83c16-17)

⁸ 煩囂：喧擾，嘈雜。(《漢語大詞典》(七)，p.195)

⁹ 《雜阿含經》卷18(1478經)(大正2, 126b2-4)：

閻浮車問舍利弗：「謂涅槃者，云何為涅槃？」

舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」(參見印順法師，《雜阿含經論會編》(下)，p.374)

(參) 結說：涅槃是中道行的成果，亦可成為究竟的理性 (p.27)

這本是中道行的成果，然依此為正覺所覺的法界而說，無為又成為究竟的理性。¹⁰

參、聲聞行者與菩薩行者對涅槃的看法 (pp.27-28)

(壹) 相同點：涅槃是菩薩、聲聞一致企圖實現的目的 (p.27)

涅槃——正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。

(貳) 相異點 (pp.27-28)

一、聲聞行者證得涅槃便認為「所作已辦」而證入實際 (p.27)

聲聞行者：達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。

二、大乘行者雖證得無生法忍卻進一步去廣行利他 (pp.27-28)

(一) 舉《十地經》為證：大乘沒有把證得無生法看作究竟完成 (p.27)

大乘行者，到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。如《十地經》¹¹第八地中說：菩薩證得無生法忍時，想要證涅槃了。佛告訴他說：「此諸法法性，若佛出世，若不出世，常住不異。諸佛不以得此法故名為如來，一切二乘亦能得此無分別法。」

無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。

(二) 舉《大智度論》為證：菩薩無生法忍是助佛道初門 (pp.27-28)

關於這點，《大智度論》卷 75 說：「得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。」¹²依於此義，故卷 5 說：「無生忍是助佛道初門。」¹³

¹⁰ 印順法師，《空之探究》，第 3 章，第 2 節〈法空性是涅槃異名〉，p.145：

- (一) 果：無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。
- (二) 行：空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。
- (三) 理境：真如、法界、法性、實際。實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

¹¹ (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 26 〈22 十地品〉(大正 9, 564b15-c14)：

……是名菩薩得無生法忍入第八地，入不動地，名為深行菩薩。……菩薩住是地，諸勤方便身口意行，皆悉息滅，住大遠離，如人夢中欲渡深水，發大精進，施大方便，未渡之間，忽然便覺，諸方便事，皆悉放捨。菩薩亦如是，從初已來，發大精進，廣修道行，至不動地，一切皆捨，不行二心，諸所憶想，不復現前。……又諸佛為現其身，住在諸地法流中，與如來智慧為作因緣，諸佛皆作是言：善哉善哉，……善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。善男子！汝雖得此第一甚深寂滅解脫；一切凡夫離寂滅法，常為煩惱覺觀所害，汝當愍此一切眾生。又善男子！汝應念本所願，欲利益眾生，欲得不可思議智慧門。又善男子！一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異；一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。

(2) 另參見《大方廣佛華嚴經》卷 38 〈26 十地品〉(大正 10, 199a26-b12)。

¹² 《大智度論》卷 75：「菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記、更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生。」(大正 25, 590c11-13)

(參) 結說 (p.28)

這可見大乘在正覺解脫的——自利的立場，並不與聲聞乘不同。

不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。

大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把它看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

第二節、聲聞常道與大乘深論

(《中觀今論》，pp.28-34)

壹、聲聞常道 (p.28)

正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的，已如上述。¹⁴

為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。此三者，印定¹⁵釋迦的出世法，開示世出世間的真理。此三者，是可以隨說一印，或次第說此三印的。

次第三法印，即是以明解因果事實的生滅為出發點，依此而通過諸法無我的實踐，到達正覺的涅槃。這如《雜阿含經》(270 經)說：「無常想者能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」¹⁶。三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。

貳、大乘深論 (pp.28-29)

(壹) 依於深悟而利他無盡 (pp.28-29)

但大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者，在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運¹⁷光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的「利他無盡」。本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。

(貳) 以不生滅的寂滅無為為立場 (p.29)

所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也。」¹⁸

這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；

¹³ 《大智度論》卷 5：「諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。」(大正 25, 97b25-c4)

¹⁴ 印順法師，《中觀今論》，第 3 章，第 1 節〈無生之共證與大乘不共〉，p.26。

¹⁵ 印定：謂固定不變。(《漢語大詞典》(二)，p.515)

¹⁶ 《雜阿含經》卷 10 (270 經) (大正 2, 71a1-2)。

¹⁷ 應運：順應期運，順應時勢。(《漢語大詞典》(七)，p.757)

¹⁸ 《佛說文殊師利淨律經》卷 1 (大正 14, 448c25-2615)。

應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。¹⁹

參、大乘佛法與釋迦本教相合 (pp.29-30)

(壹) 釋迦本教：從證出教 (p.29)

從釋迦的由證而立教說，本是正覺了無生法性，圓證了法法不出於如如²⁰（無生）法性的。他的從證出教，如先從最高峰鳥瞰²¹一切，然後順從山谷中的迷路者（眾生），給以逐步指引，以導登最高峰的。

後來的一般聲聞學者，在向上的歷程中，為路旁的景色所迷，忘卻了指導者的真意。

(貳) 大乘之教學義趣：由涅槃下手而直揭釋尊之本教 (pp.29-30)

大乘學者，即是揭露這鳥瞰一切的意境，使他們歸宗²²有在而直登山頂的。所以，大乘不僅不與釋迦的本教相違，而且真能窺見釋迦本教的真義，非拘泥²³名相的一般聲聞學者所及。

(參) 舉佛說三法印之義趣為例 (p.30)

一、三法印之觀行次第 (p.30)

(一) 從緣起的生滅相續而說「諸行無常」 (p.30)

如佛在《阿含經》中，從緣起的生滅相續而說「諸行無常」；

¹⁹ (1) 印順法師，《空之探究》，第3章，第3節〈大乘《般若》與《阿含經》〉，p.149：
初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與《般若經》是一致的。這一立場，與《阿含經》以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。如《佛說文殊師利淨律經》說：「問：其佛說法，何所興為？何所滅除？答曰：其本淨者，以無起滅，不以生盡[滅]。所以者何？彼土眾生，了真諦義以為元首，不以緣合為第一也。」（大正14，448c23-26）

文殊師利是從東方寶英佛土來的。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。文殊所說的彼土佛法，代表了印度（東南）新起的大乘；此土以緣合為第一，當然是固有的，釋迦佛以來的傳統佛法。

這兩大不同類型的佛法，在方法上是對立的。如《阿含經》從生滅無常下手：「無常故苦，苦故無我」——空。甚至說：「若人壽百歲，不觀生滅法，不如一日中，而解生滅法。」（《法集要頌經》卷2（大正4，789a21-22））如實知生滅無常的重要性，可想而知！

(2) 另參見印順法師，《印度佛教思想史》，pp.91-92。

²⁰ (1) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.209-210：
如即如如，無二無別的諦理，真諦是法法如是的。如如，本沒有什麼來不來。如寶珠，本來明淨，即無所謂來不來，然約琢磨寶珠的塵垢，使寶珠的明淨，能具體的顯露出來，所以名來。因此，如來即體如而來，而如如實沒有來不來可說。如——如來，即法空性。如《金剛經》說：『如來者，即諸法如義。』約所證說，但名如如；約能證說，即如如智；如如、如如智，平等不二，名為如來。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.452：
《般若經》中的安住般若，依龍樹菩薩說，是實相般若。實相是如如境，般若是如如智，智如冥一，即智是如，即如是智，正指這融然一味的聖境，叫安住實相般若。

²¹ 鳥瞰：1.從高處俯視。（《漢語大詞典》（十二），p.1036）

²² 歸宗：5.猶歸結。（《漢語大詞典》（五），p.371）

²³ 拘泥：1.固執而不知變通。（《漢語大詞典》（六），p.483）

(二) 從緣起的因緣和合而說「諸法無我」 (p.30)

從緣起的因緣和合而說「諸法無我」；

(三) 從無我我所悟入「無生無滅的涅槃」 (p.30)

無我我所的執見而悟入「無生無滅的涅槃」。

二、三法印之教學義趣 (p.30)

釋迦的方便善巧，使眾生從現實經驗到的因果生滅相續和合中離執，到達正覺的體悟。實則此涅槃並不在一切現實的以外，不過為了引迷啟悟，而相對的稱之為無為、無生。

肆、聲聞學派對「生死與涅槃」、「有為與無為」之不正確看法 (pp.30-32)

(壹) 總說：聲聞學者誤會了「有為生死」與「無為涅槃」的真義 (p.30)

一般聲聞學者，為名相章句所迷，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

(貳) 別述 (pp.30-31)

一、薩婆多部（說一切有部） (p.30)

(一) 有部認為：有為與無為是兩種根本不同性質的實體法 (p.30)

如薩婆多部，把有為與無為看作兩種根本不同性質的實體法。²⁴

(二) 印順法師之評論 (p.30)

這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含經》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。

涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

二、經部師 (p.30)

(一) 經部師主張：無為是無而有為才是實有 (p.30)

又如經部師，以無為是無，有為才是實有。²⁵

²⁴ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 6 (大正 29, 34a10-12)：

此法自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善是常，別有實物名為擇滅，亦名離繫。

(2) 印順法師，《性空學探源》，第 3 章，第 3 節〈終歸於空〉，p.226：

涅槃體性的擇滅無為，有部認為實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。

²⁵ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 6：「經部師說：一切無為皆非實有，如色、受等別有實物，此所無故。」(大正 29, 34a12-14)

(2) 印順法師，《性空學探源》，第 3 章，第 3 節〈終歸於空〉，pp.226-228：

經部譬喻師，認為擇滅非實有。表面上看，這主張似乎與大乘空宗相同；實質上，終究是上座系的見解。大眾分別說系側重在理性的空義，譬喻者卻在常識法相的不生面說明涅槃非有。重事相而忽略理性，雖主張無體，反而接近了薩婆多部。如《順正理論》的兩段介紹說：「煩惱畢竟不生，名為涅槃。」(卷 17 (大正 29, 431a27-28))「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」(卷 17 (大正 29, 431a10-11))煩惱決定不生曰涅槃。所說的煩惱，不像有部的三世實有，是在有情六處中的煩惱功能。現在智慧現前，使煩惱功能不再潛動，決定不再生起煩惱，身心得到清淨，叫做得涅槃。所以，譬喻者說的涅槃，專在煩惱的不生上安立，不是另有實體可得。

後來，大乘常用破瓶的譬喻說明這思想：如說破瓶，是在完整瓶子的否定上說，不是另

(二) 印順法師之評論 (pp.30-31)

那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！

要知道：

生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常、無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此無故彼無，此滅故彼滅」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。

這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦²⁶焉是？」²⁷

三、大眾系學者 (p.31)

還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。²⁸

(參) 結說 (p.31)

所以，不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

伍、大乘學者對有為、無為之正觀：三法印即是一實相印 (pp.31-32)

(壹) 三法印是常性、我性、生滅自性皆不可得 (pp.31-32)

大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以，

說無常，即了知「常性不可得」；

無我，即「我性不可得」；

涅槃，即是「生滅自性不可得」。

這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。

常性不可得：即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。

我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。

生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此無故彼無，此滅故彼滅」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。

大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。

有一種叫「破」的實在東西。所以經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想與大乘空宗的距離，就在這一點。

²⁶ 三諦：苦諦、集諦、道諦。

²⁷ 《摩訶止觀》卷1：「經言：『滅非真諦，因滅會真。滅尚非真，三諦焉是？』」（大正46，6a16-17）

²⁸ (1) 《異部宗輪論》卷1：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性。」（大正49，15b25-c27）
(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，第2章，第3節〈部派思想泛論〉，p.66：「大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究。」

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。

（貳）引《大智度論》證成：無生無滅及生滅其實是一（p.32）

《大智度論》卷 22 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。」²⁹

《大智度論》卷 22 又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水、燈焰，此名入空智門」³⁰），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。」³¹

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。

陸、無常、無我等之空義原是《阿含經》的根本思想（pp.32-34）

（壹）舉《阿含經》證成「無常、無我」即是「空」的異名（pp.32-33）

無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。

如《雜阿含經》（232 經）說：「眼（等）空，常、恒、不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾。」³²《雜阿含》（273 經）也有此說，但作「空諸行」。³³

²⁹ 《大智度論》卷 22（大正 25，223b3-12）：

問曰：佛說聲聞法有四種實，摩訶衍中有一實，今何以故說三實？

答曰：佛說三種實法印，廣說則四種，略說則一種。無常即是苦諦、集諦、道諦；說無我則一切法；說寂滅涅槃即是盡諦。

復次，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。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅一相所謂無相，無相即寂滅涅槃。

³⁰ 《大智度論》卷 15（大正 25，171b1-5）：

行者觀心生滅如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故，若一時中無滅者，應終始無滅。

³¹ 《大智度論》卷 22（大正 25，222b27-c6）：

問曰：摩訶衍中說諸法不生不滅，一相，所謂無相，此中云何說一切有為作法無常名為法印？二法云何不相違？

答曰：觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空。過去色滅壞，不可見故，無色相；未來色不生，無作無用，不可見故，無色相；現在色亦無住，不可見、不可分別知故，無色相。無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。

³² 《雜阿含經》卷 9（232 經）（大正 2，56b22-29）：

時有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！所謂世間空，云何名為世間空？」

佛告三彌離提：「眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名空世間。」

³³ 《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、

常恆不變易法空，即是無常，所以無常是「常性不可得」。

我我所空即是無我，所以無我是「我性不可得」。

「無常、無我」即是「空」的異名，佛說何等明白！

眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為「自性空」的根據所在。

這樣，一切法性空，所以，

縱觀（動的）：緣起事相，是生滅無常的。

橫觀（靜的）：即見為因緣和合的。

直觀：從一一相觀它的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。

因此，無常所以無我，無我、無我所，所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。

（貳）從事相中的「相續相、和合相」深入法性而證涅槃（p.33）

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。」³⁴

《瑜伽師地論》（卷九〇）解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提。」³⁵

這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在「相續」中說「無常」，在「和合」中說「無我」，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的「相續相、和合相」中，要人深入於法性——即「無常性、無我性」，所以說能證「涅槃」。

（參）結說：一般聲聞偏重事相的建立而不能與本性空寂的「無為無生」相契合（pp.33-34）

可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在「事相」上說因果生滅、說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的「無為無生」相契合。

徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

第三節、三法印之橫豎無礙

（《中觀今論》，pp.34-37）

壹、三法印之一一法印皆直入於正覺（p.34）

三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。

在佛教發展的歷史中，也是——

初期：重無常行。

中期：重空無我行。

後期：重無生行。

當念：空諸行，常、恆、住、不變易法空，無我我所。

³⁴ 《中阿含經》卷 49（190 經）《小空經》（大正 1，737a4）。

³⁵ 《瑜伽師地論》卷 90（大正 30，812c28-a10）

貳、——法印直入正覺（三解脫門³⁶）之說明（pp.34-36）

（壹）諸行無常：依無願解脫門直入正覺（pp.34-35）

一、佛說無常即說明一切法皆歸於滅（p.34）

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³⁷；終歸「無常」，與終歸於「滅」、終歸於「空」，並無多大差別。

二、依無常深義了知法法本性平等寂滅（p.34）

依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出它的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以它必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

三、直從生滅中證入不生滅（pp.34-35）

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！」³⁸所以說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」³⁹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。」⁴⁰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。

（貳）諸法無我：依空解脫門直入正覺（pp.35-36）

一、若不能理解「常性不可得」而深入法性寂滅則更說「無我」（p.35）

然而，在厭離心切而拘泥於事相的，聽了無常，不能深解，只能因生滅相續的無常相而起厭離心，不能因「常性不可得」而深入法性的寂滅；這非更說「無我」不可；也有直為宣說無我的，由無我離執而證知諸法的空寂性，因之而得解脫。

³⁶（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104（大正 27，538c6-9）：

三三摩地皆依行相差別建立，謂空三摩地：有空、非我二行相；無願三摩地：有苦、非常及集、道各四行相；無相三摩地：有滅四行相。

（2）參見印順法師，《空之探究》，第 1 章，第 9 節〈三三昧、三觸、三法印〉，pp.60-67。

³⁷《雜阿含經》卷 10（260 經）：「五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。」（大正 2，65c18-19）

³⁸《法集要頌經》卷 2（大正 4，789a21-22）。

³⁹（1）《大般涅槃經》卷 3：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」（大正 1，204c23-24）

（2）《雜阿含經》卷 34（956 經）：「一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂。」（大正 2，244a6-7）

⁴⁰（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈52 知識品〉：「一切法趣如，是趣不過。何以故？如中無來無去故。」（大正 8，333b5-6）

（2）《維摩詰所說經》卷上〈4 菩薩品〉：「云何彌勒受一生記乎？為從如生得受記耶？為從如滅得受記耶？若以如生得受記者，如無有生。若以如滅得受記者，如無有滅，一切眾生皆如也，一切法亦如也，眾聖賢亦如也；至於彌勒亦如也。若彌勒得受記者，一切眾生亦應受記。所以者何？夫如者不二不異，若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。」（大正 14，542b8-16）

二、諸法本性的空寂即是不生而空與無生同義 (pp.35-36)

依《般若》及龍樹所宗，諸法本性的空寂即是不生，不生即是涅槃。《心經》「色即是空」的空，即解說為無生的涅槃。空是「本性空」；空亦不可得，即是無生。如《大智度論》卷 15 說：「諸法性常空，心亦不著空；如是法能忍，是佛道初相。」⁴¹這是把空亦復空的「畢竟空」，與無生等量齊觀的。

如《解深密經》⁴²說：初時教說無常令厭，中時教說「皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，也是以空及無生為同一意義的。

如從此得證，即依「空解脫門」得道。

(參) 依無相解脫門直入正覺 (p.36)

一、若行者執著空則更說「不生不滅」令其悟入 (p.36)

然而，若著於空，即不契佛意，所以說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」⁴³有所著，即不能體證無所著的涅槃——無生法忍。因之，《經》中也有以「空」為不了，而以「不生不滅」為究竟的。

如從不生不滅而證入，即依無相解脫門得道。

二、辨「空」與「無生」之異同 (p.36)

(一)「空」與「無生」之差異 (p.36)

1、「空」與「不生」如生金與熟金

「空」與「不生」，如《大方廣寶篋經》說：「如生金與熟金。」⁴⁴

2、未成就為空而已成就為菩提 (p.36)

龍樹也說：「成就者，名為菩提；未成就者，名為空。」⁴⁵

3、空著重於「實踐」義，無生多用於說明「法性寂滅」 (p.36)

「空」：著重於「實踐」的意義；

「無生」多用於說明「法性寂滅」。

(二)「空」與「無生」意義相同 (p.36)

然在中觀的諸部論典中，處處都說空，「空即不生」，空即是八不緣起的中道。

事實上，取著無生，還是一樣的錯誤，所以《大智度論》解說無生，是無生無不生等五句都遣的。⁴⁶空與無生，有何差別？

⁴¹ 《大智度論》卷 15 (大正 25, 172a3-4)。

⁴² 《解深密經》卷 3 (5 無自性相品) (大正 16, 697a23-b11)

⁴³ 《中論》卷 2 (13 觀行品) (大正 30, 18c16-17)。

⁴⁴ 《大方廣寶篋經》卷上 (大正 14, 467a16-21)：

⁴⁵ 《大智度論》卷 35：「般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提，未成就者名為空。」(大正 25, 319a11-12)

⁴⁶ 《大智度論》卷 27 (大正 25, 259c21-260 a2)：

一切法，所謂有法、無法，亦有亦無法；空法、實法、非空非實法；所緣法、能緣法、非所緣非能緣法。

復次，一切法，所謂有法、無法、亦有亦無法、非有非無法；空法、不空法、空不空法、非空非不空法；生法、滅法、生滅法、非生非滅法；不生不滅法、非不生非不滅法、不生不滅

參、結說 (pp.36-37)

(壹) 錯解三法印之流弊 (p.36)

總之，凡成為世諦流布，或以世俗的見解，依名取義，

無常教：會引來消極與厭離。

空：會招來邪見的撥無因果或偏於掃蕩。

無生：會與外道的神我合流。

(貳) 三法印真正意義 (pp.36-37)

如能藉此「無常、無我、無生」的教觀，徹法性本空，那麼三者都是法印，即是一實相了。

依眾生的悟解不同，所以有此三門差別，或別別說，或次第說，或具足說，都是即俗示真，使契於正覺的一味。

(參) 大乘教學的特色：於空相應緣起中直探佛法深義 (p.37)

從「緣起生滅」悟得「緣起不生不滅」，揭開釋迦《阿含經》的真面目。能於空相應緣起中，直探佛法深義而發揮之，即成為後代大乘教學的唯一特色。

第四節、緣起之綜貫性

(《中觀今論》，pp.37-40)

壹、緣起能綜貫生滅與不生滅 (p.37)

聲聞常道以「緣起生滅」為元首，大乘深義以「無生真諦」為第一，這多少是近於大乘的解說。

如從《阿含經》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，依此而明「生滅」，也依此而明「不生滅」。緣起為本的佛法，是綜貫「生滅」與「不生滅」的。⁴⁷

貳、引經證成緣起綜貫生滅與不生滅 (pp.37-38)

(壹) 關於「緣起」與「涅槃」 (pp.37-38)

所以，這裡再引經來說明。

《雜阿含經》293 經，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。」

亦非不生非不滅法、非不生非不滅亦非不生亦非不不滅法。

復次，一切法，所謂有法、無法、有無法、非有非無法、捨是四句法。空、不空，生、滅，不生不滅——五句皆亦如是。」

⁴⁷ 印順法師，《空之探究》，第4章，第3節〈《中論》之中心思想〉，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》卷2（53 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。」（大正2，12c23-25）佛的緣起說，是通於集與滅的。

有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅。」⁴⁸這說明在有為的緣起以外，還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。

(貳) 關於「緣起」與「緣生」 (p.38)

一、《阿含經》之教說 (p.38)

又《雜阿含經》296經⁴⁹，說緣起與緣生。「緣起 (pratītya-samutpāda)」即相依相緣而起的，原語是動[作性名]詞。「緣生 (pratītyasamutpanna)」是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作「緣已生法」。經文以緣起與緣生對論，而論到內容，卻都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成為學派間的難題。⁵⁰

二、薩婆多部：因名緣起而果名緣生 (p.38)

薩婆多部依緣起是主動、緣已生是被動的差別，說：因名緣起，果名緣生。⁵¹即從無明緣行，行緣識，乃至生緣老死，凡為緣能起的因說為緣起，從緣所生的果說為緣生。緣起、緣生，解說為能生、所生的因果。

⁴⁸ 《雜阿含經》卷12 (293經) (大正2, 83c13-17)。

⁴⁹ (1) 《雜阿含經》卷12 (296經) (大正2, 84b13-26)：

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。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。(參見印順法師，《雜阿含經論會編》(中)，pp.34-35)

(2) 《阿毘達磨法蘊足論》卷11〈21緣起品〉(大正26, 505a10-27)：

契經云：一時薄伽梵，在室羅筏住逝多林給孤獨園。爾時，世尊告苾芻眾：吾當為汝宣說緣起、緣已生法，汝應諦聽，極善作意。云何緣起？謂依此有彼有，此生故彼生，謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾、惱，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，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。

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，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，有，取，愛，受，觸，六處，名色，識，行，無明亦爾。

⁵⁰ 印順法師，《空之探究》，第4章，第3節〈《中論》之中心思想〉，p.220：

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」，是形容緣起的。

⁵¹ 印順法師，《空之探究》，第4章，第3節〈《中論》之中心思想〉，p.222。

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。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、大眾部之主張：緣起是不生滅的而緣生是生滅的 (p.38)

大眾部留意經中說緣起是「若佛出世，若不出世，法性、法住、法界常住」⁵²的特點，所以說：

各各因果的事實為緣生，這是個別的、生滅的。

因果關係間的必然理性為緣起，是遍通的、不生滅的。⁵³

參、依龍樹論義明「緣起」通「緣生事相」及「涅槃實相」 (pp.38-39)

(壹) 總說 (p.38)

今依龍樹開示的《阿含經》中道，應該說：緣起不但是說明「現象事相」的根本法則，也是說明「涅槃實相」的根本。

有人問佛：所說何法？佛說：「我說緣起。」釋迦以「緣起為元首」，緣起法可以說明「緣生事相」，同時也能從此「悟入涅槃」。

(貳) 別釋 (pp.38-39)

一、總釋：緣起之「常住」與「生滅」的性質 (pp.38-39)

依「相依相緣的緣起法」而看到「世間現象界」——生滅，「緣起」即與「緣生」相對，緣起即取得「法性、法住、法界、常住」的性質。

依「緣起」而看到「出世的實相界」——不生滅，「緣起」即與「涅槃」相對，而緣起即取得「生滅」的性質。

二、依《阿含》明緣起攝得「現象」與「實相」 (p.39)

(一) 總說 (p.39)

《阿含經》是以「緣起」為本而闡述此「現象」與「實相」的。

(二) 別釋 (p.39)

1、「緣起」與「緣生」對論：緣起攝得空寂的「緣起性」 (p.39)

依《阿含經》說：佛陀的正覺，即覺悟緣起，即是「法性、法住、法界常住」的緣起，即當體攝得（自性涅槃）空寂的緣起性。所以正覺的緣起，實為與「緣生」對論的。

2、「緣起」與「涅槃」對論：緣起即攝得因果生滅的「緣起事相」 (p.39)

反之，如「緣起」與「涅槃」對論，即偏就緣起生滅說，即攝得——因果生滅的緣起事相。

3、小結：緣起通「生滅」與「不生滅」 (p.39)

緣起，相依相緣而本性空寂，所以是「生滅」，也即是「不生滅」。釋尊直從此迷悟事理的中樞而建立聖教，極其善巧！

⁵² 《雜阿含經》卷 12 (296 經) (大正 2, 84b13-18)。

⁵³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116c4-8)：

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。

這樣聲聞學者把緣起與緣生，緣起與涅槃，作為完全不同的意義去看，是終不會契證實義的。

三、大乘依空相應緣起統一三法印中的「無常」與「涅槃」 (p.39)

若能了解緣起的名為**空相應緣起**；大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。以緣起是空相應，所以解悟緣起，即悟入「法性本空的不生不滅」；而「緣生的一切事相」，也依此緣起而成立。三法印中的「無常」與「涅槃」，即可依「無我——緣起性空」而予以統一。

大乘把握了即空的緣起，所以能成立一切法相；同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。

(參) 結說 (pp.39-40)

大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《大智度論》而略為解說。

第四章、中道之方法論

第一節、中觀與中論

(《中觀今論》，pp.41-43)

壹、標宗：悟入緣起中道的方法論即中觀與中論 (p.41)

悟入緣起中道的方法論，即**中觀與中論**。

貳、釋義 (pp.41-42)

(壹)釋「觀」與「論」之意義 (pp.41-42)

一、明「觀」的意義 (p.41)

先說**中觀**¹。觀即觀察，此名可有三種意義：

(一) 觀者 (p.41)

一、指**觀者**說，即能觀的主體。

約觀者的**總體**說，即是有情；

約**別體**說，即與心心所相應的**慧心所**。佛典所說的止、觀，即是定、慧，故知觀體即是慧。

(二) 觀用 (p.41)

二、指**觀用**說，從觀慧所起的能觀察用，即名為觀。

用與**體**，佛法中常是通用的，如說「思量為性相」²，「了別為行相」³。

性即是**體性**，**相**即是用相；即是在思量或了境的作用中，顯示其體性。

今也是依**觀察**、**思惟**等作用，顯示觀慧的體性。

(三) 觀察的具體活動 (pp.41-42)

三、指**觀察的具體活動**說，這包括的內容很多。

說到觀，即是依所觀的對象而起能觀，以能觀去觀察所觀，所有的**觀察方法**、**觀察過程**等等，同為相依相待的緣起。

這在《般若經》中，曾分為五類：一、觀，二、所觀，三、觀者，四、觀所依處，五、觀所起時。⁴若離了這些，觀就無從成立了。

所以，依於緣起的相依相待法則，才有內心的思惟與考察的中觀。

¹ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.6：

中是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。**觀體**是智慧，**觀用**是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為**中觀**。

² 《唯識三十論頌》(大正 31, 60b11)。

³ 《唯識三十論頌》：「了境為性相。」(大正 31, 60b19)

⁴ 《大般若波羅蜜多經》卷 409 〈8 勝軍品〉(大正 7, 48b17-23)：

不以內得現觀而觀一切智智，不以外得現觀而觀一切智智，不以內外得現觀而觀一切智智，不以無智得現觀而觀一切智智，不以餘得現觀而觀一切智智，亦不以不得現觀而觀一切智智。所以者何？是勝軍梵志，不見**所觀**一切智智，不見**能觀**般若，不見**觀者**、**觀所依處**及**起觀時**。

二、明「論」的種類 (p.42)

再說中論。論有兩種：

- 一、語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。
 - 二、「表色」——間接的文字，即一般的文字，依形色的文、句、章、段以論說的。
- 兩者都名之為論，都是論述內心的見地，表示而傳達於他人的。

三、明「觀」與「論」之關係 (p.42)

觀與論，同是對於事理的記錄。

但觀是內心的思想活動，不僅是記錄正理，而且是以種種方法去發現事理的深密；論是思想活動的方法、過程、結論表現於聲色的符號，以傳達於他人、將來。

雖各有特長，而觀察與語文的對象，大體是同一的；因此古德說：「存之於心為觀，吐之於口為論。」⁵。

(貳) 明「中觀」、「中論」與「中道」之關係 (pp.42-43)

一、「中觀」與「中論」同以「中道」為對象 (p.42)

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。

二、觀察與論證的方法都不離「中道」 (pp.42-43)

中觀與中論，同為研求發見中道的方法。然而，無論是觀察或論證的方法，都不是離開中道（真理）而憑自己的情見去觀察論證的。

觀察與論證的法則，即為中道諸法最高真理，

- 為中道本有的——法性，
- 必然的——法住，
- 普遍的——法界，⁶

⁵ (1)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1（大正42，5c15-16）：

即此觀名是論字也，以觀辨於心，論宣於口。

(2)〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》卷1（大正45，13b27-29）：

影法師《中論·序》云：寂此諸邊名之為「中」，問答拆徵稱之為「論」。又云：觀者直以觀辨於心，論宣於口耳。

(3)參見〔梁〕僧祐撰，《出三藏記集》卷11〈影法師《中論·序》〉（大正55，77b6-8）：

寂此諸邊，故名曰「中」；問答析微，所以為「論」，是作者之大意也。亦云中觀，直以觀辨於心，論宣於口耳。」

⁶ 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.110-111：

法住、法界等，是從種種方面，來形容表示緣起——法的意義。《雜阿含經》（卷三〇）說：「此法（緣起）常住、法住、法界。」玄奘在《瑜伽師地論》中，譯作「法性、法住、法界常住」。什麼叫「法性」（dharma-tā）？

如《增支部》（一〇·二）說：「凡持戒具戒者，不應思我起無憂，於持戒具戒者而無憂生，是為法性。……厭離者不應思我現證解脫知見，於厭離者而現證解脫知見，是為法性。」《中阿含經》（卷一〇）譯法性為「法自然」。這是說修道——持戒、得定、如實知見，這些道法，

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。⁷ 所以論證與觀察的方法，都是中道的。

三、「中觀」、「中論」、「中道」三者相依相待（p.43）

觀、論與中道，是相依相待而非隔別的。

離中道，即沒有中論與中觀；

離了觀與論，也無法發見中道、體驗中道。

這點，中觀學者必須切實記取！

第二節、因明與中觀

（《中觀今論》，pp.43-52）

壹、中道的論理學與印度一般的論理學（pp.43-44）

（壹）關於中道的方法論（論理學）（p.43）

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

（貳）關於印度的論理學——「正理」（pp.43-44）

一般所說的印度論理學，稱為「正理」⁸，淵源很早。梵語尼夜耶（nyāya），譯為正理，

如能修習，會自然的引生一定的效果。

法是這樣自然而然的，「性自爾故」，所以叫法性。又如《雜阿含經》（卷四四）說：「過去等正覺，及未來諸佛，現在佛世尊，能除眾生憂。一切（佛）恭敬法，依法而住；如是恭敬者，是則諸佛法。」

「是則諸佛法」，據巴利藏，應作「是諸佛之法性」。意思說，諸佛於法是自然的、當然會這樣的——依法而住的。依法而住與恭敬法，就是以法為師的意思。「法性」本形容法的自然性，但一般解說為法的體性、實性，法與法性被對立起來，而法的本義也漸被忽略了。這些形容法的詞類，都應該這樣的去解說。

如法（緣起）是安住的，確立而不改的，所以叫「法住」。

法是普遍的、常住的，所以叫「法界常住」。

⁷ 參見印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.1-2：

我，也是自以為「以佛法來研究佛法」的。我以為所研究的佛法，不但是空有，理事，心性，應該是佛教所有的一切——教，理，行，果。教，是一切經律論；也可包含得佛教的藝術品，六塵都是教體，這都有表詮佛法的功能。理，是一切義理，究竟深義。行，是個人的修行方法；大眾的和合軌律。果，是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。

這一切佛法，要以什麼去研究，才算以佛法研究佛法？

我以為：

所研究的佛法，是佛教的一切內容；

作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則，普遍法則——也可說最高法則。佛所說的「法性，法住，法界」，就是有本然性，安定性，普遍性的正法。這是遍一切處，遍一切時，遍一切法的正法。大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說「無有一法出法性外」；「一切法皆如也」。這是一切的根本法，普遍法，如依據他，應用他來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。研究的方法，研究的成果，才不會是變了質的，違反佛法的佛法。

⁸ 印順法師，《印度佛教思想史》，p.350：

正理即是真理；後來，即轉用為論究考察真理的方法，成為印度論理學的專稱。

這和西洋的邏輯（logic）從邏格思（logos⁹）的術語變化而來一樣。

（參）關於正理學派的論理方法與唯識學的「因明」（p.44）

印度的正理學派，約成立於西元之初。其後，佛教學者也加以採用，特別是法相唯識學，即發展為著名的因明。

正理學派的論理方法，總凡十六句¹⁰；他的論式，是五分論法¹¹。到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支論法¹²。

「正理」，本是真理的意義，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起，印度傳統的婆羅門教徒，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有《正理經》；勝論也以究理著名；數論，彌曼薩等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。

⁹（1）邏格思：又稱「邏各斯」。

（2）邏各斯（logos）：歐洲古代和中世紀常用的哲學概念。一般指世界的可理解的規律，因而也有語言或“理性”的意義。希臘文這個詞本來有多方面的含義，如語言、說明、比例、尺度等。赫拉克利特最早將這個概念引入哲學，在他的著作殘篇中，這個詞也具有上述多種含義，但他主要是用來說明萬物的生滅變化具有一定的尺度，雖然它變幻無常，但人們能夠把握它。在這個意義上，邏各斯是西方哲學史上最早提出的關於規律性的哲學（範疇）。亞里士多德用這個詞表示事物的定義或公式，具有事物本質的意思。西方各門科學如“生物學”、“地質學”中詞尾的“學”字（-logy），均起源於邏各斯這個詞，“邏輯”（logic）一詞也是由它引申出來的。（葉秀山撰）（《中國大百科全書》（哲學 I），錦繡出版事業股份有限公司，1993年，pp.533-534）

¹⁰（1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.350-351：

尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）：（1）量（pramāṇa），立現量，比量，譬喻量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以《方便心論》（卷1，大正32，23c29-24a2）說知四量名「知因」。（2）所量（prameya），是所知的對象。（3）疑（saṃśaya）。（4）用（prayojana）：對所知見的事理，不能確定[疑]；所以有求解決的作用。（5）宗——悉檀（siddhānta），是立者所主張的，有遍所許宗，先稟承宗，傍準義宗，不顧論宗——四宗（《因明入正理論疏》卷1，大正44，100b27-c3）。（6）喻（dṛṣṭānta），是舉例。（7）支分（avayava），就是比量的五支：宗，因，喻，合，結（決定）。（8）思擇（tarka）。（9）決（nirṇaya），義理決定。以上，是論證的重要事項。以下，是實際論辯，論證的謬誤或失敗。（10）論議（vāda），彼此互相論議。（11）紛議（jalpa）。（12）壞義（vitaṇḍā）。（13）似因（ābhāsa）。（14）難難（chala）。（15）諍論（jāti）。（16）墮負（nigrahasthāna），論議失敗。

（2）另參見〔隋〕吉藏，《百論疏》卷1（大正42，247c1-18）。

¹¹（1）五分論法：宗（主張），因（理由），喻（實例），合（適用），結（結論）。舉例：1、宗：彼山有火。2、因：有煙故。3、喻：有煙之處必有火，如灶。4、合：如有煙之灶有火，而彼山亦有煙。5、結：故知彼山有火。

（2）參見真諦譯，《如實論》（大正32，35b18-23）。

¹²（1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.352-353：

舊時是五支作法，陳那簡化為三支：宗，因，喻。如立「聲無常[宗]，所作性故[因]。諸所作者，皆見無常，如瓶等[同喻]；諸是常者，見非所作，如虛空等[異喻]」。

（2）印順法師，《印度佛教思想史》，p.354：

如陳那的宗、因、喻——三支，還是傳統五支說的簡化。對他而成立自宗，或評破對方的主張，一定要先揭出自己的見解（或否定對方的主張）——宗；其次說明理由——因；然後從同類、異類兩方面，舉事例來證成——喻。宗、因、喻的三支次第，主要是適合

因明是佛教所用的術語，因為考察事理真相的三支論法，主要是以理由——因支來證明宗義，因支特別重要，故名因明。然也沒有忘棄「正理」一詞，如陳那師資¹³所著的《因明正理門論》¹⁴、《因明入正理門論》¹⁵等是。

（肆）結說：中觀、中論即是中道的方法論、論理學（p.44）

現在說中觀、中論即是中道的方法論、論理學，這不但事實如此，在名稱也是如此的。如正理是真理，在印度早成為論理學的專名，而龍樹的《中論》等五部論典，即被稱為「五正理聚」¹⁶，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。又如《菩提道次第論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

貳、關於因明的論理方式與中觀的差別（pp.44-45）

（壹）略明空有二宗之差別（pp.44-45）

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，

於對他的辯論。

法稱修改為近於喻、因、宗的次第：如凡是所作法，都是無常的，如瓶盆等；聲也是所作法；因而得到「聲是無常」的結論。這一次第，近於西方邏輯的三段論法，是順於自己正確推理的次第（自比量）。法稱著重於自己正確的推理，使這一方法，能普遍應用於自己對佛法的正確思惟，所以《釋量論》四品，第一品就是〈自義比量品〉。

¹³ 師資：3.猶師生，師徒。（《漢語大詞典》（三），p.715）

¹⁴ 參見大域龍菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《因明正理門論本》（大正 32，1a7-6a6），大域龍菩薩造，〔唐〕義淨譯，《因明正理門論》（大正 32，6a11-11a19）。

¹⁵ 參見商羯羅主菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《因明入正理論》（大正 32，11a24-12c22）。

¹⁶ （1）印順法師，《中觀今論》，p.16：

根本論與支論，總有五正理聚：即一、《根本中論》，二、《迴諍論》，三、《七十空論》，四、《六十如理論》，五、《大乘二十論》。這五部論，為印度後期中觀師所依據的，認為都是龍樹造的。

（2）印順法師，《空之探究》，p.205：

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，安慧所造的《大乘中觀釋論》——三部。2.後魏毘目智仙與瞿曇（般若）流支共譯的《迴諍論》。3.宋施護所譯的《六十頌如理論》；及 4.《大乘破有論》。5.《七十空性論》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.123-124：

主要的是「五正理聚」，顯示甚深義的五部論。一、《根本中論頌》。二、《六十頌如理論》：我國趙宋施護曾譯出龍樹的本頌。三、《七十空性論》（頌及釋）：近代法尊依藏文譯成漢文。四、《迴諍論》：後魏毘目智仙與瞿曇流支，曾譯出偈與釋。五、《廣破經》。

（4）案：在印順法師上引之三本著作中所提的「五正理聚」，有四部是相同的，即《中論》、《迴諍論》、《七十空性論》、《六十頌如理論》；不同的有《大乘二十〔頌〕論》、《大乘破有論》、《廣破經》。《大乘二十〔頌〕論》、《大乘破有論》都是宋施護所譯。《廣破經》沒有漢譯本，其日文與英文譯本，可參見梶山雄一、瓜生津隆真共譯，《大乘佛典（14），龍樹論集》，東京：中央公論社，1974，pp.185-229，或 Tola, F. and Dragonetti, C., *Nāgarjuna's Refutation of Logic (Nyaya)*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995, pp.57-95。

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。

(貳) 略明中觀學者論理方法之流派 (p.45)

一、中國的三論宗 (p.45)

中國的古三論師¹⁷，並未使用因明式的方法。

到了唐代的新三論宗，即賢首¹⁸承日照三藏¹⁹的學系，也採用了因明（不過，也說它是不究竟的），如《十二門論宗致義記》所說²⁰。

二、印度的中觀家 (p.45)

中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。

到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月稱所破。

(參) 從二方面說明「中觀者」與因明之論理方法的不同 (pp.45-51)

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、依古三論師的「初章義」與「中假義」看論理方法之差異 (pp.45-49)

(一) 中國古三論師的「初章義」與「中假義」 (pp.45-47)

1、總說：「初章義」與「中假義」 (p.45)

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。²¹

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：

¹⁷ (1) 三論宗：……係以《中論》、《百論》、《十二門論》等三論為所依，宣揚空、無相、八不中道等義理之宗派。以著重闡揚諸法性空，故又稱法性宗。……

此宗傳入我國，其派有二：姚秦時代由鳩摩羅什傳來者，稱為古三論。

日照三藏於唐高宗儀鳳年間（676~678）傳入之清辯、智光二論師之系統，則稱新三論。（《佛光大辭典》（一），p.676.2-676.3）

(2) 參見印順法師，《佛教史地考論》，p.47：

日照（高宗儀鳳初來華——六七六）譯《密嚴》，藏為之疏；且從問性空之學，著《十二門論宗致義記》，傳印度中觀家智光之三時判教，以抗奘傳《深密經》之三時，因有所謂「新三論宗」，為華嚴家附習法門。

(3) 案：古三論師、新三論師的分判，有種種異說，參見平井俊榮，《中國般若思想史研究》，東京：春秋社，1976年，pp.232-240。

¹⁸ (1) 案：「賢首」即「法藏」。

(2) 法藏：（643~712）唐代僧。為華嚴宗第三祖。字賢首，號國一法師。又稱香象大師、康藏國師。俗姓康，祖先康居國人，至其祖父，舉族遷至中土，居於長安。……師一生宣講《華嚴》三十餘遍，致力於華嚴教學之組織大成。（《佛光大辭典》（四），pp.3428.3-3429.1）

¹⁹ 日照：（613~687）唐代僧。梵名 Divākara，音譯地婆訶羅。中印度人。廣通三藏，兼善五明。高宗儀鳳（676~678）初年至唐，介紹印度中觀派之新學說，就鳩摩羅什以來之三論而言，稱新三論。（《佛光大辭典》（二），pp.1455.3-1456.1）

²⁰ 參見〔唐〕法藏述，《十二門論宗致義記》卷1（大正42，214c21-25）。

²¹ 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉（大正42，28a10-22）。

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。

2、別釋「初章義」與「中假義」(pp.45-47)

(1)「初章義」：指出根本而共同錯誤的論證法 (pp.45-46)

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。」²²

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^[1]由於滅、^[2]不離滅而有此「生」的，所以說它不由滅而生，不是^[1]待滅、^[2]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[此處所提之外人所]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)「中假義」：中觀的正義 (pp.46-47)

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」。²³

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。

²² (1) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷1 (大正 42, 11a29-b5)：

他有有可有，則有生可生。則有生可生，則有滅可滅。有生可生，生不由滅；有滅可滅，滅不由生。生不由滅，生非滅生；滅不由生，滅非生滅。生非滅生，故生是自生；滅非生滅，故滅是自滅。自生則是實生，自滅則是實滅。實生實滅則是二邊，故非中道。

(2) 有生可生 → 生不由滅 → 生非滅生 → 生是自生 (實生)。

有滅可滅 → 滅不由生 → 滅非生滅 → 滅是自滅 (實滅)。

²³ (1) 參見 [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷1 〈1 因緣品〉 (大正 42, 11b6-20)；[隋] 吉藏撰，《大乘玄論》卷2 (大正 45, 27c8-27)。

(2) 無生可生 → 由滅故生 → 生是滅生 → 滅生即非生 (非實生)。

無滅可滅 → 由生故滅 → 滅是生滅 → 生滅即非滅 (非實滅)。

(3) 結論：外人與中觀者因認識不同而在方法與結論亦不同 (p.47)

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。

(二) 關於生滅之正觀：「即生即滅」 (pp.47-48)

1、中觀宗：緣起法是即生即滅的 (p.47)

如上所說的生滅，中觀宗徹底的確立緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅。相對性與內在的矛盾性²⁴，為緣起法的根本性質，然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。

2、中觀以外的佛學者：生滅隔別無關 (p.47)

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！

(三) 中觀宗之「即生即滅」與西洋形式邏輯之「生則非滅」 (pp.47-48)

1、西洋形式邏輯：同一律、矛盾律、排中律（不許「生而可滅」） (p.47)

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法²⁵的形式邏輯相同。如生是生，非滅；滅是滅，非生；這近於形式邏輯的**同一律與矛盾律**。不許生而可滅滅而即生的，即是**排中律**。²⁶

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、中觀：從無自性的緣起法說明如幻的生滅 (pp.47-48)

若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生；滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。

這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有它根本的不同點）。²⁷

²⁴ 印順法師，《中觀今論》，p.138：

生是起有相，滅是還無相；此有與無，不是凡外的實有見、實無見。無是依有而幻現的，是有——存在的矛盾性即相反的幻相；如沒有**存在——有**，無即談不到，所以說：『若使無有有，云何當有無。』離有則無無，離生則無滅，滅並非灰斷的全無。

²⁵ 三段論法：1、大前提（人皆會死）；2、小前提（張三是人）；3、結論（故張三會死）。

²⁶ 曾仰如，《形上學》，台北市：台灣商務印書館，1994年，p.55：

排中律的基本意義是，一個東西只能是**實有或虛無**，二者中必居其一，沒有成為**第三者的可能性**。此原理亦好像前二原理一樣，直接建立於「有」及「非有」的觀念上，而其有效性基於**矛盾律**的有效性，因「有」不能同時是「非有」，那麼此物必定是「有」或「非有」二者中必居其一，沒有第三者的可能性，故此原理與前二原理一樣可適合於所有物，不能有例外。……例如，神或是無限的，或是有限的；是永久的，或是非永久的；是受造的，或是非受造的；是全知的，或是非全知的；張三是黃種人，或是非黃種人；是健康的，或是非健康的；是聰明的，或是非聰明的，二者中必居其一，一物在任何情形下絕不可能同時具有兩矛盾特性。

²⁷ 印順法師，《中觀今論》，第10章·第3節〈二諦之抉擇〉，pp.225-226：

依辯證法，有是肯定的——正，空是否定的——反；亦有亦空是綜合的——合。他所說的合，

3、結說：認識方法不同而「論理的方式」與「結論」也不能相同 (p.48)

古三論師的初章、中假義，是明顯地劃出二種認識的不同；因「認識」的不同，所以「論理的方式」與「結論」也不能相同。

主張有自相的學者，雖也明因果，說緣起，而因他們不能如實的明見緣起與依據緣起法則，故結果不免於反緣起而流於斷常二邊。

所以要如實的體達中道，對於這種反緣起、反中道的認識與論理法，必先加以破斥，纔能引生如實的中道。

這二種認識方法的不同，也即是空宗與有宗的方法論不同，明顯地劃出了兩宗的根本差別。

徹底的說，這種差別，就是聖凡、迷悟的差別。破迷啟悟、轉凡成聖的根本關鍵，就在我們認識事物的是否正確。要革新以往含有普遍成見——俱生法執的世俗認識，勢非從「中觀的方法論」著手不可。

(四) 附論：空宗與有宗的不同根源 (pp.48-49)

1、總說：空宗與有宗之諍主要是對空的詮釋不同 (p.48)

這可以附帶一說空宗與有宗的不同根源。空宗與有宗所諍的，主要為對於空的論法不同。

2、別釋 (pp.48-49)

(1) 空宗 (pp.48-49)

空宗說：一切法是本性空的；因為一切法的自性本空，所以一切法是緣起有的。「空中無色」而「色即是空」，所以空與有不相礙，一切空而可能建立一切因果、罪福，以及凡聖的流轉和還滅。

這點，中觀以外的學者，都難以承認。

(2) 有宗 (p.49)

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。

實是更高級的正。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。換言之，即唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。

三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的。如說有是正，空是反。

空義雖含有二種性質：(一) 否定它——錯亂的執相，(二) 不礙它——緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空，說非，卻不滯於有空的總合。……如佛說俗有與真空，佛說的空用意是豎的，超越的，但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。

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、結說 (p.49)

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、從月稱所說的「自立量」與「隨應破」來看論理方法之差異 (pp.49-51)

(一) 總說：自續 (自立量) 與應成 (隨應破) (p.49)

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。

(二) 別述 (pp.49-51)

1、關於清辨論師之「自立量」 (pp.49-50)

清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量²⁸：「真性有為空，如幻，緣生故。²⁹無為無有實，不起，似空華。³⁰」³¹

2、關於月稱論師之「隨應破」 (p.50)

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

²⁸ 《印度佛教思想史》，p.362：

……不提自己的意見，只從對方的主張中（如「自生」），指出對方語意的內在矛盾，這確是龍樹的常用的破法，清辨不同意這一破法，認為要破斥他宗，應說因與譬喻，也就是要應用三支比量 (anumāna-pramāṇa) 的方法。如清辨《掌珍論》說：「真性有為空，如幻，緣生故。無為無有實，不起，似空華」。明有為，無為空，就立了兩個具足宗、因、喻的比量。

²⁹ 《大乘掌珍論》卷1 (大正30, 268c12-28)：

真義自體說名真性，即勝義諦。就勝義諦立有為空，非就世俗眾緣合成。……

眾緣所起男、女、羊、鹿、諸幻事等，自性實無，顯現似有，所立、能立法皆通有，為同法喻故說如幻。……

所立有法皆從緣生，為立此因說緣生故。因等眾緣共所生故，說名緣生，即緣所起、緣所現義。

³⁰ 《大乘掌珍論》卷2 (大正30, 273c2-16)：

無為無有實，不起，似空花。此中簡別立宗言詞，即上「真性」，須簡別意如前應知，**就真性故立無為空，非就世俗**。非有為故，說名無為，翻對有為是無為義，即是虛空、擇、非擇滅及真如性，謂前所除法處一分，先顯悟入，虛空性空易開示故，唯就空無有質礙物，世間共立名虛空故，由此為門悟入所餘無為空性，即此世間所知虛空，**就真性故空無有實，是名立宗**。

即此所立就真性故無實虛空，二宗皆許為不起故，或假立為不起法故，說名為因。空花無實亦不起故，立為同喻；不說遮止異品，立為不同法喻，如前應知。

云何此中建立比量？謂就真性，虛空無實，以不起故。諸不起者愚智同知，其性無實猶如空花。

³¹ 《大乘掌珍論》(大正30, 268b21-22)：

真性有為空 (宗)，如幻 (喻)，緣生故 (因)。

無為無有實 (宗)，不起 (因)，似空華 (喻)。

與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量有一基本原則，立、敵³²間要有共同的認識，即宗支的有法³³及能別³⁴必須彼此極成³⁵。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。

月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，以及「因」、「喻」，中觀者與外小等甚麼都不共，這如何能用自立量呢？

3、印順法師之評論：贊同月稱論師之隨應破 (p.50-51)

(1) 月稱主張隨應破的理由 (pp.50-51)

這是正確不過的。即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，如幻，緣生故。」唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。

「緣生故」的因，不但不能成立中觀的空，反而成立唯識的不空。

「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。

這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。

對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」³⁶，所以月稱主張隨應破。

(2) 月稱與清辨的根本差異：如幻的緣起與執著實有的緣起 (p.51)

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。

³² [明]智旭，《真唯識量略解》：「立者即許，敵者不許，立敵共諍，名為宗體。」(卍新續藏 53, 962a22)

³³ (1) [唐]窺基撰，《因明入正理論疏》卷 1 (大正 44, 98c10-13)：

初所陳，唯具一義，能持自體，義不殊勝，不得「法」名；後之所陳，具足兩義，能持復軌，義殊勝故，獨得「法」名。前之所陳，能有後法，復名「有法」。

(2) 有法：因明用語。因明論式中，將宗(命題)之主詞稱「有法」，述詞稱「法」，即宗之主詞含有述詞之法義。如立「聲為無常」之宗，「聲」即為宗之「有法」，「無常」為宗之「法」。(《佛光大辭典》(三)，p.2434.1)

³⁴ 能別：因明用語。「所別」之對稱。又作後陳。與法、差別合稱因明宗義之三名。因明論式中，宗(命題)之前陳(主詞)為後陳所分別者，而後陳具有能分別前陳之能力，故稱前陳為所別，後陳為能別。如立「聲為無常」之宗，前陳「聲」為所別，後陳「無常」為能別。(《佛光大辭典》(五)，p.4295.1-4295.2)

³⁵ (1) [唐]文軌，《因明入正理論疏》：「言極成者，主賓俱許，名為極成法。」(卍新續藏 53, 682a22-23)

(2) [明]智旭，《因明入正理論直解》：「言極成者，謂道理決定成就，無有互不相許之過。」(卍新續藏 53, 942c4)

³⁶ 矛楯：《韓非子·難一》：“楚人有鬻楯與矛者，譽之曰：‘吾楯之堅，物莫能陷也。’又譽其矛曰：‘吾矛之利，於物無不陷也。’或曰：‘以子之矛，陷子之楯，何如？’其人弗能應也。”後以“矛楯(盾)”連舉比喻言語或行為相互抵觸，互不相容。(《漢語大詞典》(八)，p.579)

參、關於「因明」、「西洋形式邏輯」等不能用以論證中觀深義 (pp.51-52)

(壹) 總說：因明等論理不能用來探求究竟真理 (p.51)

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³⁷不知「真如無同喻³⁸」³⁹。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。⁴⁰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。

(貳) 舉例說明：因明等論理方法存在缺陷 (pp.51-52)

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。」⁴¹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」⁴²，康德的「二律背反」⁴³，完全

³⁷ 未嘗：3.用於否定詞前，構成雙重否定，使語氣委婉。猶並非，未必。(《漢語大詞典》(四)，p.684)

³⁸ 法藏述，《十二門論宗致義記》卷上(大正42，214c17-25)：

是故當知如上所說立破等義，並悉方便，務令前機歸伏生信，未必得具佛法深旨；且如真如無同法喻，故不得立者，豈可真如為非法也。是故要當離此立破之爭論等，方為順實究竟義也。

³⁹ 《攝大乘論》卷3〈10 智差別勝相品〉：「是真如清淨自證智所知故，無譬喻故。」(大正31，130a8)

⁴⁰ (1)《大乘入楞伽經》卷7〈10 偈頌品〉(大正16，632c1-10)：

一一觀世間，皆是自心現，於煩惱隨眠，離苦得解脫。聲聞為盡智，緣覺寂靜智，如來之智慧，生起無窮盡。外實無有色，惟自心所現；愚夫不覺知，妄分別有為。不知外境界，種種皆自心，愚夫以因喻，四句而成立。智者悉了知，境界自心現，不以宗因喻，諸句而成立。

(2)另參見《大乘入楞伽經》卷4〈3 無常品〉(大正16，612b29-c11)。

⁴¹ (1)《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(大正30，7a17-20)。

(2)印順法師，《中觀論頌講記》，p.119：

比方有人向你討論或請問，諸法的現象或實體，假使你不理解空，離卻空義去答覆他，這絕對不能成為答覆的。因為你所答覆的道理，最後還是同他一樣的墮在疑惑當中，不能得到問題的解決。或者，有人想難問其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，離卻正確的性空，宣說他人的過謬，這還是不成為難問的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是同他一樣的墮在疑惑裡。第一頌是立不成立的似立，第二頌是破不成破的似破。

⁴² 印順法師，《印度佛教思想史》，p.354：

陳那在「宗過」中，有「決定相違」：如甲方以三支比量，成立自宗；乙方也成立一比量，與

暴露了此一論理的缺點。

(參) 結說 (p.52)

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。」⁴⁴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。

甲方的立義相反，而比量的三支卻都沒有過失。這就成了立敵雙方對立，相持不下的局面，名「相違決定」。「相違決定」，近於西方邏輯中的「二律背反」。

⁴³ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北市：三民書局，1996年，pp.402-403：

康德借用四分法提出四組所謂純粹理性的「二律背反」(antinomie)或即「正反兩論」。

- (1) 就分量方面言，可有兩論對立：世界在時間上有其始源，在空間上則是有限(正論)；世界在時間上是無始無限，在空間上亦是無有限制(反論)。
- (2) 就性質方面言，可有兩論對立：世界的一切(複合)事物乃由不可再分的極微(原子)構成(正論)；世界的一切事物非由極微(原子)構成，世界(內之事物)可以無限地分割(反論)。
- (3) 就關係方面言，可有兩論對立：在世界之中除了機械因果律之外必有另一無制約的自由原因(正論)；世界的一切事物皆依自然本身的因果律生滅變化，無有例外，亦無任何所謂自由當做原因(反論)。
- (4) 就樣態方面言，可有兩論對立：在世界中有不受制的絕對的必然者存在，或為世界之部份，抑為世界之原因(正論)；在世界中決無對立必然者存在，亦不可能存於世界之外，而為世界之原因(反論)。

以上四組二律背反，大致地說形上學家主張正論之為是，經驗論者或一般科學家則以反論為是。如果單獨討論正論或反論，各有各的見地。康德稱呼前二組為「數學的二律背反」，正反兩論在邏輯上不許兩立，因為兩者同時涉及經驗世界整體之故。他稱後二組為「力學的二律背反」，正反兩論可以兩立，因為兩者關涉不同的世界；正論關涉超感性的世界，反論者則只關涉經驗世界的整體。

⁴⁴ (1) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。」(大正30, 33a22-23)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.458-459：

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

但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？

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

第三節、聞量、比量、現量

(《中觀今論》，pp.52-57)

壹、依三量說明依語言文字及觀慧去觀察離言的實相 (pp.52-53)

上來說中道是諸法的如實相，是無作無為本來空寂的，離文字相、離心緣相的。⁴⁵

這離一切能所相待，唯證方知的中道實相，如何可以文字去論證，以觀慧去觀察呢？因明的方法論，不能探究深理；中觀的方法論，又焉能觀得到真理？

依語言文字及觀慧去觀察離言的實相，這是極重要的問題。

現在，就以現量⁴⁶、比量、至教量——也名聲量⁴⁷或聞量的三量去說明。

貳、聞量（至教量）：文字般若 (pp.53-54)

(壹) 從親近善友、聽聞正法下手 (p.53)

修學佛法以及中觀，初步應從親近善友、聽聞正法下手。

所聽聞的，雖不是諸法的實相，但這名言章句，是佛、菩薩體證實相，為應眾生可能了解的機宜而建立的；我們依此方便，可以漸次昇進，以到達與佛同樣的證悟。

(貳) 以純正的信心聽聞正法——佛菩薩體證實相的法界等流 (p.53)

佛所說的正法，稱為「法界等流」⁴⁸，這並非與中道實相——法界無關，而是中道的影

⁴⁵ 參見印順法師，《中觀今論》，第1章，第2節〈中道之意義〉，pp.10-11：

龍樹發揚緣起、空、中道的深義，以「中」為宗而造論。他嚴格地把握那修道中心的立場，對於中道的解說，也不出於中實與中正。中實，本以正觀緣起性而遠離戲論的寂滅為主。這中實的寂滅，從實踐的意義去說，即是不著於名相，不落於對待。

一、不取著名相：這如《大智度論》卷六說：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如名中道。」中道，不但是非有非無，更進一步的說：「此語亦不受。」「受」即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。所以必須即此「非非」的名相，也不再取著。

二、不落於對待：我們所認識的、所言說的，都是相對的。凡是相對的，即不契於如實絕待的中道。如《大智度論》卷四三，說到種種的二邊，都結論說：「離是二邊行中道，是名般若。」這裏所說的種種二邊，如常無常、見無見等，都是二邊。進而至於能行能證的人——菩薩、佛是一邊，所行、所證的法——六度、大菩提是一邊；甚至般若是一邊，非般若是一邊，要離此二邊行中道。這不落對待的中道，即入不二法門，是順於勝義，依觀心的體悟說。

⁴⁶ 量：梵語 *pramāṇa* 之意譯。有廣狹二義，狹義而言，指認識事物之標準、根據；廣義言之，則指認識作用之形式、過程、結果，及判斷知識真偽之標準等。又印度自古以來，在認知範疇中，一般皆將量知對象加以認識論證，泛稱為量。此量知之主體，稱為能量，或量者（梵 *pramāṇī*）；被量知之物，稱為所量（梵 *prameya*）；量知之結果，或了知其結果，稱為量知（梵 *pramiti*）或量果。以上三者稱為三量。（《佛光大辭典》（六），p.5293.1-5293.2）

⁴⁷ (1) [唐] 窺基撰，《因明入正理論疏》（大正 44，95b13-14）：

諸量之中，古說或三：現量、比量及聖教量，亦名正教及至教量，或名聲量。

(2) 印順法師，《印度之佛教》，p.232：

依聖典聖說而得者曰聲量（即聖教量）。

⁴⁸ (1) 世親菩薩造，[唐] 玄奘譯，《攝大乘論釋》卷 3（大正 31，333c14-18）：

從最清淨法界等流正聞熏習種子所生者，為顯法界異聲聞等。言最清淨，由佛世尊所證法界，永斷煩惱所知障故，從最清淨法界所流經等教法，名最清淨法界等流。

像教，如指月的手指不是月，卻確有標指明月的作用。

了解法界等流的教法，須具有純正的信心，以信心去接受古聖先賢的指示。

(參) 聽聞正法為修學佛法的基石 (pp.53-54)

一、尋求正理、學習世俗的學識技能都需要聽聞 (pp.53-54)

要知道：不單是對於尋求正理需要聽聞（此聽聞，實不僅是用耳聞的。如說：「般若從三處聞：從佛聞、弟子聞，及經典聞」⁴⁹。所以這是包含聽受師友的教授，以及自己從經典中去參研），就是世俗的學識、技能，也沒有不需要聽聞的。

小孩以父母的是非為是非，學生以師長的指示為正鵠⁵⁰。即成年後自己得來的知識、技能，雖不從父母師長處得來，一部分為自己經驗的發見，因而修正父母、師長的意見；然而主要的，還是由於社會共同思想的熏陶得來。所有的知識，十九⁵¹從聽聞得來；聽聞得來的正確知識，即是聞量。在佛法，即主要的要從流行於社會中的佛教思想，以及由佛弟子展轉傳來的教導。

二、以清淨心多聞熏習的文字般若是修學佛法的始基 (p.54)

我們於佛法以及中觀的認識，就必須從聽聞正法入手。這在三種般若⁵²中，稱為文字

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.135：

談到出世心的因緣，先要說到清淨種子的來源。清淨種子，就是正聞熏習；正聞熏習的來由，是因為聽聞**最清淨法界的等流正法**。三乘聖法從此生的法界，是本性清淨而離染顯現的，所以叫清淨法界。世尊遠離二障，親證這離言說相，不像小乘的但離煩惱障，所以最為清淨。

因大悲心的激發，憐愍救度一切苦惱有情，就從內自所證的清淨法界，用善巧的方法，宣說出來。**這雖不就是法界，卻是從法界流出，是法界的流類，並且也還平等、相似。**眾生聽此清淨法界等流正法的影像教，也就熏成了出世的清淨心種。

譬如某一名勝地，我們從未去過，也不曾知道；去過的人，要使大眾前往遊覽起見，就用攝影機把它映下來，公示大眾，並說明經過的山川道路。我們所看到的，當然只是這名勝的**影像**，並非本質，並非親歷其境，但因此我們心中就留下這名勝的影子，甚至發心前往遊歷。

正聞熏習也是這樣，清淨法界究竟是怎樣，眾生沒有親證到，但由佛陀大悲顯示出來，**眾生聞此清淨法界等流的正法，也就熏習成清淨的種子了！**

(3) 印順法師，《佛法是救世之光》，p.168：

「法界等流」：**法界即諸法實相**，釋尊體證的諸法實相，本是遠離名言，不能假藉言說說明的，但釋尊不說，世界即無佛法。所以釋尊祇得以言說，相似相近的把它說出來，成為**與法界平等流類的佛法**。

(4) 印順法師，《華雨集》（第一冊），p.279：

佛說的一切經法，是**法界等流**。這是說，佛證悟了清淨真如——法界，悲願薰心，起方便善巧，將自己所修，所證得的說出來。佛為眾生方便開示，演說，是從證悟法界而來的，稱法界性，平等流出，所以叫「**法界等流**」。

⁴⁹ 《大智度論》卷 18（大正 25，196a10-15）：

問曰：已知般若體相是無相無得法，行者云何能得是法？

答曰：佛以方便說法，行者如所說行則得。譬如絕崖峻道，假梯能上；又如深水，因船得渡。

初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若於經中聞。

⁵⁰ 正鵠：2.正確的目標。（《漢語大詞典》（五），p.304）

⁵¹ 十九：十分之九。謂絕大多數。（《漢語大詞典》（一），p.804）

⁵² 參見印順法師，《般若經講記》，p.3：

般若。

如信心不具，不能根源於教典的多聞熏習，即不能於甚深的佛法有所了解。

離此至教量而專談現量、比量，是根本不可能的。因為世間的正確知識，雖無不合於現量及比量，然我們所有的一切知識，決非一一經過現量與比量的證明。如對於古代傳來以及現代的社會思想，概不輕信而一一要經過自己的現比證成而後信仰，這是怎樣違反世間的現實？

所以聞量的文字般若，可能有缺點，但永遠是修學佛法的始基⁵³。

參、比量：觀照般若 (pp.54-56)

(壹) 比量：以「思慧」為主而兼攝聞慧、修慧的實際觀察階段 (pp.54-55)

由聽聞正法，進而如理思惟、法隨法行。⁵⁴即從聞而思，以便從思而到達修證；⁵⁵即以思慧為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段，名為比量。中道的正見，即由比量而來。三種般若中，此即觀照般若。⁵⁶

佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：

(1) 實相般若：《大智度論》說：「般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞。」如經中說的「菩薩應安住般若波羅蜜」，即指實相而言。

(2) 觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《大智度論》說：「從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。」

(3) 文字般若：如經中說：「般若當於何求？當於須菩提所說中求。」此即指章句經卷說的。

⁵³ (1) 始：1.開始，開端。與“終”相對。6.根本，本源。《漢語大詞典》(四)，p.335)

(2) 基：3.事物的根本。4.起始。《漢語大詞典》(二)，p.1110)

⁵⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181 (大正 27, 910c12-15)：

云何法？答：寂滅涅槃。

云何隨法？答：八支聖道。

云何法隨法行？答：若於此中隨義而行，所謂為求涅槃故修習八支聖道，故名法隨法行。

⁵⁵ 印順法師，《華雨集》(第二冊)，p.42：

龍樹說：「佛法從三處聞：從佛聞，從弟子聞，從經典聞。」

無倒的聽聞正法，能成就「聞慧」。

如所聞的正法而審正思惟，如理作意能成就「思慧」。

如法隨順法義而精勤修習，法隨法行能成就「修慧」。

聞、思、修——三慧的進修，能見諦而得預流果。

⁵⁶ 印順法師，《般若經講記》，pp.6-8：

觀照般若：再作三節解說：凡、外、小智之料簡：

1. 世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用它來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。

2. 外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。

3. 二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。

大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

空、般若、菩提之轉化：《大智度論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」如大乘行者從初抉

(貳) 簡別「中觀的觀慧」與「因明論理方式」的應用層次 (p.55)

觀慧的尋思、抉擇、審察階段，如為世俗事相的觀察，不淨觀、慈悲觀等，即因明式的論理方式，也是可用的；

但在探究究極真理的抉擇、觀照，那非使用中觀的方法不可。

中觀法，不是從形式的差別去考察，而是從內容的彼此關涉中去考察；是從緣起法——內在相依相待中，更深入到事事物物的本性去觀察的。

(參) 中觀之方法論：「隨順世俗」與「隨順勝義」 (pp.55-56)

一、總說：二種中觀法 (p.55)

(一) 隨順世俗的中觀法：從緣起到緣生 (p.55)

由緣起法以觀察無自性的因果事相，即從緣起到緣生，⁵⁷這是隨順世俗的中觀法。

(二) 隨順勝義的中觀法：從緣起到寂滅 (p.55)

依緣起法以觀察法無自性的本性，洗淨眾生的一切錯謬成見，即從緣起到寂滅，這是隨順勝義的中觀法。

二、詳釋中觀的方法論 (pp.55-56)

(一) 略明隨順世俗的中觀法與因明不同 (p.55)

隨順世俗的中觀法，是基於緣起的相依相待、相凌⁵⁸相奪以觀察一切，也不會與因明的方法全同。

(二) 明隨順勝義的中觀法是深入中道的不二法門 (p.55)

I、依緣起的觀法以隨順勝義中道觀而趣入勝義 (p.55)

特別是：依緣起相依相待、相凌相奪的觀法，隨順勝義的中道而傾向於勝義——「一切法趣空」的觀慧。

觀慧雖也觀察不到離言的中道勝義，而依此緣起觀，卻能深入本性空寂，成為深入中道的不二法門。⁵⁹

擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《大智度論》說：「未成就名空，已成就名般若。」般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若」——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《大智度論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：「以無所得為方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《大智度論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

⁵⁷ 「緣起、緣生」，參見印順法師，《中觀今論》，第3章，第4節〈緣起之綜貫性〉，pp.37-39。

⁵⁸ 凌：2.侵犯。4.壓倒，勝過。（《漢語大詞典》（二），p.414）

⁵⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.452：

涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀

2、從緣起的因果生滅中顯示空寂的真理 (pp.55-56)

中道離一切相，但即為成立緣起的特性，中道即緣起的中道；緣起的因果生滅，當下顯示這空寂的真理。

譬如江水在峽谷中，反流而激起狂浪，然同時它即反歸於平靜，而且直趨於大海。在這怒浪狂躍⁶⁰時，雖未能想見海水的一味，但能順此水勢而流，即必有會歸大海的可能。

從緣起法以觀察中道，也即是如此。

(三) 明聞思修慧雖不是離言而能隨順趣入離言的中道 (p.56)

1、言不是義而因言顯第一義 (p.56)

文字(即總攝一切名相分別)性空即解脫相，趣入離言是不能離棄名言的。所以說：「言不是義，而因言顯第一義。」⁶¹ 有些人以為：真理離言，甚麼也不是，任何觀察也觀不到中道。於是無聞、無慧，要離一切的論法、觀法而直入中道。

那裏知道這是不能到達中道自證的，這只能陷於無想的定境而已！

2、中觀教法是隨順緣起性空的中道觀也是隨順勝義的方法論 (p.56)

唯有中觀的觀法，是隨順緣起性空的中道觀，是緣起而性空的方法論，也是隨順勝義的方法論。

蓮華戒在《中觀光明論》裏也說：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說。」⁶² 「言勝義無生等，其義通許一切聞思修所成慧，皆名勝義，無倒心故。」⁶³

《中觀莊嚴論釋難》說：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉比量所證真實義性。」⁶⁴

慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。

⁶⁰ (1) 狂：4.躁率，激進。15.猛烈。(《漢語大詞典》(五)，p.13)

(2) 躍：1.跳躍。(《漢語大詞典》(十)，p.564)

⁶¹ 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10(大正42，151a21-25)：

世俗雖是二，不實，但要因世俗為方便得顯第一義耳。如理雖無三，要因三為方便得悟一。問：「云何世俗為方便耶？」

答：「一切言皆是世俗，因世俗言得無言，故以無言言為世俗，言無言為第一義也。」

⁶² 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷17，台北：福智之聲出版社，p.403：

如《中觀光明論》云：「何等名為了義？謂有正量，依於勝義增上而說。此義除此，餘人不能向餘引故。」

⁶³ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷20，台北：福智之聲出版社，p.469：

如《中觀光明論》云：「言勝義無生等，其義通許一切聞、思、修所成慧，皆名勝義，無倒心故。是此之勝義故，現與不現而有差別。由彼增上知一切法，皆為無生，故說勝義無生者，是說彼等由正知故，生皆不成。」

⁶⁴ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷20，台北：福智之聲出版社，p.469：

《中觀莊嚴論釋難》云：「何謂無自性性？謂於真實。言真實者，謂隨事勢轉比量所證真實義

3、結說 (p.56)

中觀的教法，即我們的聞思修慧，雖不是離言的，而能順流趣入離言的中道。

肆、現量：實相般若 (pp.56-57)

(壹) 無漏現量的自證也即是中道的現觀——實相般若 (p.56)

依此深入中道正觀，精勤修習，將根本顛倒的自性徹底掀翻，直證真實，此即無漏現量的自證，也即是中道的現觀。三種般若中，此為實相般若。

(貳) 依文字般若、觀照般若為方便以趨入實相般若（中觀的現證） (pp.56-57)

此實相般若，才是真般若；前二般若，是達到此實相般若的方便，所以因得果名也名之為般若，為中觀。

要到此田地⁶⁵，須依中觀的方法論。所以我們應以信順中觀教為本，進而運用中觀的方法以觀察真理，以趨入中觀的現證。⁶⁶

伍、結論 (p.57)

聞量、比量、現量三者，在正觀真理的過程上，是有著連貫性的、必然的關係性的。忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊。

性。真實義相觀察即空，由此宣說真實及勝義。」

⁶⁵ 田地：4.地步，程度。(《漢語大詞典》(七)，p.1269)

⁶⁶ 中觀的方法論：以信順中觀教為本（聞量之文字般若），進而運用中觀的方法以觀察真理（比量之觀照般若），以趨入中觀的現證（現量之實相般若）。

