

第四章 中道之方法論

第一節 中觀與中論（p.41~ p.43）

釋厚觀（2006.3.22）

一、「觀」與「論」之意義（p.41~ p.43）

悟入緣起中道的方法論，即「中觀」與「中論」。

（一）「觀」之意義：

「觀」即觀察，此名可有三種意義：

1、指「觀者」說，即能觀的主體。

（1）約觀者的總體說，即是有情。

（2）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。

2、指「觀用」說，從觀慧所起的能觀察用，即名為觀。

「用」與「體」，佛法中常是通用的，如說：「思量為性相」，「了別為性相」。

「性」即是體性，「相」即是用相；即是在思量或了境的作用中，顯示其體性。

今也是依觀察、思惟等作用，顯示觀慧的體性。

3、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、（能）觀，二、所觀，三、觀者，四、觀所依處，五、觀所起時。¹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。

（二）「論」之意義：

「論」有兩種：

1、語言的文字，依音聲的「語表」來論說的。

2、「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。

¹《大般若波羅蜜多經》卷 409，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。

(三)「觀」與「論」之關係 (p.42)

「觀」與「論」，同是對於事理的記錄。

- 1、「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。
- 2、「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」。²

二、「中觀」、「中論」、「中道」(p.42~p.43)

(一)「中觀」與「中論」，同是以「中道」為對象的：

- 1、用觀察的方法去「觀察中道」，即「中觀」。
- 2、用論證的方法來「論證中道」，即「中論」。

(二)「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。

「中道」——最高真理的常遍法則：

- 1、本有的——法性。
- 2、必然的——法住。
- 3、普遍的——法界。

(三)「中觀」、「中論」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！

² (1)參見《出三藏記集》卷11，影法師《中論》〈序〉：「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，直以觀辯於心，論宣於口耳。」(大正55, 77b6-8)

(2)吉藏《中觀論疏》卷1：「即此觀名是論字也，以觀辯於心，論宣於口。」(大正42, 5c15-16)

第二節 因明與中觀 (p.43~ p.52)

一、「正理」：印度的論理學(p.43 ~ p.44)

- (一) 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」。
- (二) 一般所說的印度論理學，稱為「正理」，淵源很早。梵語尼夜耶 (nyAya)，譯為正理，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 (logos) 的術語變化而來一樣。
- (三) 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。
- (四) 正理學派的論理方法，總凡十六句³；他的論式，是五分論法。⁴到世親及弟子陳那，把五分論法加以改善，成為三支論法。⁵

³ 參見印順法師：《印度佛教思想史》，p.350~ p.351：尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）。(1) 量 (pramANa)，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 (saMZaya)。(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 (siddhAnta)，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 (dRSTAnta)，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 (nirNaya)，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 (vAda)，彼此互相論議。(11) 紛議 (jalpa)。(12) 壞義 (vitaNDA)。(13) 似因 (AbhAsa)。(14) 難難 (chala)。(15) 諍論 (jAti)。(16) 墮負 (nigrahasthAna)，論議失敗。

另參見：吉藏《百論疏》卷 1，大正 42，247c1-18。

⁴ 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。

參見《如實論》（真諦譯）卷 1，大正 32，35b18~23：五分者，一、立義言。二、因言。三、譬如言。四、合譬言。五、決定言。譬如有人言：聲無常是第一分。何以故？「依因生故」，是第二分。「若有物依因生，是物無常；譬如瓦器依因生，故無常」，是第三分。「聲亦如是」，是第四分。是故「聲無常」，是第五分。

⁵ (1) 印順法師：《印度佛教思想史》，p.352~ p.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。

(五)「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，如陳那師資所著的《因明正理門論》，《因明入正理門論》等是。

(六)《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」⁶，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之學。又如《菩提道次論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

二、各學派不同的論理方式 (p.44~p.45)

(一)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。

(二)中國的三論宗：

- 1、中國的古三論師，並未使用因明式的方法。
- 2、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。

(三)印度的中觀家：

- 1、中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。
- 2、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。

(四)為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

- 1、從中國古三論師的「初章義」與「中假義」來說明。(p.45~p.49)
- 2、從月稱論師提到的「自續」(自立量)與「應成」(隨應破)來說明。(p.49~p.51)

三、從中國古三論師的「初章義」與「中假義」來看論理方法之差異 (p.45~p.49)

(一)中國古三論師的「初章義」與「中假義」

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

⁶《空之探究》p.205：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。

於此種錯誤而影響一切思想學說，無不成爲錯誤的。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、「初章義」：即破斥外人的立義，爲一根本而共同的錯誤的論證法。(p.45~p.46)

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。⁷

「他」，即是中觀者以外的一切。他們認爲某一事理的存在，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，而成爲反緣起的實有了。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。

※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）。

2、「中假義」：「中觀」的正義。(p.46~p.47)

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。

非生非滅爲中道，而生而滅爲假名。⁸

「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」爲因緣的假名。

3、「初章義」與「中假義」之比較

⁷ 吉藏《中觀論疏》卷1：「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。」(大正 42，11a29-b5)

⁸ 吉藏《中觀論疏》卷1：「今明無有可有，以空故有；則無生可生，亦無滅可滅。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。生是滅生，生不自生；滅是生滅，滅不自滅。生非自生，但世諦故假說生；滅非自滅，但世諦故假說滅。假生不生，假滅不滅；不生不滅，名世諦中道。對世諦生滅，明真諦不生滅；以空有爲世諦，世諦假生假滅。有空爲真諦，真諦不生不滅。此不生不滅非自不生不滅，待世諦假生明真諦假不生，待世諦假滅明真諦假不滅，非不生非不滅爲真諦中道。」(大正 42，11b6-16)

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，而成爲方法與結論的不同。

(二) 中觀宗之「即生即滅」與西洋形式邏輯之「生則非滅」(p.47~ p.48)

1、「中觀宗」：即生即滅

如上所說的生滅，中觀宗徹底的确立，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，爲緣起法的根本性質。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」：若是生，即不是滅；若是滅，即不是生

中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以爲：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！

3、西洋形式邏輯：同一律、矛盾律、排中律（不許生而可滅）

本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法⁹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」。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。

4、中觀：從無自性的緣起法，說明如幻的生滅

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

5、這種論理方法，近於辯證的邏輯（自然有他根本的不同點）。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。

(三) 認識論的不同，導致「空宗」與「有宗」方法論之差異

1、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。

2、「空宗」與「有宗」方法論的根本差別 (p.48)

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。破迷啓悟，轉凡成聖的根本關

⁹ 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）。

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。

3、「空宗」與「有宗」的不同根源 (p.48~p.49)

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。

(1)「空宗」

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」

中觀以外的學者以為空是空的，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。

※ 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！

四、從月稱所提的「自立量」與「隨應破」來看論理方法之差異 (p.49~p.51)

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：

- 1、自續——或譯自立量。
- 2、應成——或譯隨應破。¹⁰

(一) 清辨論師：自立量 (p.49 ~ p.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：「真性有為空，緣生故，如幻。無為無有實，不起，如空華」。

(二) 月稱論師：隨應破 (p.50)

¹⁰ 自續派（自立量）：以清辨、觀誓為代表。應成派（隨應破）：以佛護、月稱為代表。

- 1、在月稱看來，清辨這種自立比量的方法，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。因為因明的三支比量，有一基本原則，立敵間要有共同的認識，即宗支的「有法」¹¹及「能別」¹²，必須彼此極成。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。
- 2、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？

(三) 印順導師：贊同月稱論師之隨應破 (p.50 ~ p.51)

- 1、月稱批評清辨以因明量成立自宗的說法，這是正確不過的。即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，緣生故，如幻」。¹³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。
- 2、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。
- 3、這雖在與清辨辨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。

五、「因明」、「西洋形式邏輯」等無法論證中觀深義 (p.51 ~ p.52)

¹¹(1)窺基《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)《佛光大辭典》(三)，p.2434：

「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」。

¹²《佛光大辭典》(三)，p.2434a~b：

就宗之主詞與述詞在各種不同之相對關係而言，有各種語意相對之異稱：……

「主詞」為一命題之語意尚未確立前所須界定、區別而有待界定、區別之基本語詞，故稱為「所別」。

「述詞」則為具有界定、區別全句命題語意之功能者，故稱為「能別」。如「聲為無常」之命題，「聲」於全句命題中，尚未賦予界定或特殊屬性之含義，而猶待界定、區別始具意義可言；一旦加上述詞之「無常」，則全句命題始具備語意上有所界定、區別之含義。

¹³《大乘掌珍論》卷1，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)。」

(一) 因明等論理僅能用來成立世俗的事象，而不能用它來探求究竟真理

- 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」¹⁴。如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。¹⁵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。(p.51 ~ p.52)
《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」¹⁶。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。
- 3、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」¹⁷，康德的「二律背反」¹⁸，完全暴露了

¹⁴ 法藏述《十二門論宗致義記》卷上：「五、定量立。謂要依彼世間因明，於宗、因、喻無諸過類，義理極成，名真能立。若於宗等有過墮者，名似能立，不成立也。又如以八種比量道理，證大乘經真是佛語等，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諍論等，方為順實究竟義也。」(大正 42，214c17-25)

¹⁵ 《大乘入楞伽經》卷 7，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。
另參見《大乘入楞伽經》卷 4 大正 16，612 b29~c11。

¹⁶ 《中論》卷 1 〈觀五陰品第 4〉，大正 30，7a17~20。

¹⁷ 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」。

¹⁸ 傅偉勳《西洋哲學史》，台北，三民書局，民國 85 年，14 版，p.402~ p.403：

康德藉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

此一論理的缺點。

六、結論 (p.52)

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」¹⁹。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。

第三節 聞量・比量・現量 (p.52~ p.57)

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。

¹⁹《中論》卷4〈觀四諦品第24〉：「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)

一、如何體證中道實相 (p.53)

上來說，中道是諸法的如實相，是無作無爲本來空寂的，離文字相，離心緣相的。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（文字般若）及觀慧（觀照般若）去觀察離言的實相（實相般若），這是極重要的問題。

現在，就以現量、比量、至教量——也名聲量或聞量的三量去說明。

二、聞量（至教量）(p.53~ p.54)

- (一) 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，爲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。
- (二) 佛所說的正法，稱爲「法界等流」²⁰，這並非與中道實相——法界無關，而是中道的影像教，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。
- (三) 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」²¹。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。小孩以父母的是非爲是非，學生以師長的指示爲正鵠。即成年後自己得來的知識、技能，雖不從父母師長處得來，一部分爲自己經驗的發見，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。
- (四) 我們於佛法以及中觀的認識，就必須從聽聞正法入手。這在三種般若中，稱爲「文

²⁰(1) 《攝大乘論本》卷 1：「云何一切種子異熟果識爲雜染因，復爲出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」(大正 31, 136b29-c4)

(2) 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，成爲與法界平等流類的佛法。

(3) 《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。佛爲眾生方便開示，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」。

²¹《大智度論》卷 18：「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。譬如絕崖嶮道，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。」(大正 25, 196a10-15)

字般若」。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。

三、比量 (p.54~ p.56)

(一) 比量：以「思慧」為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段。

由「聽聞正法」，進而「如理思惟」，「法隨法行」。即從聞而思，以便從思而到達修證²²；即以「思慧」為主而兼攝聞慧、修慧——實際觀察的階段，名為「比量」。

(二) 中道的正見，即由「比量」而來。三種般若中，此即「觀照般若」。

(三) 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。

(四) 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。

(五) 「隨順世俗的中觀法」與「隨順勝義的中觀法」

- 1、由「緣起法」以觀察「無自性的因果事相」，即從「緣起」到「緣生」，這是「隨順世俗的中觀法」。
- 2、依「緣起法」以觀察「法法無自性的本性」，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」。

(六) 「隨順世俗的中觀法」不與「因明」的方法全同

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

(七) 「隨順勝義的中觀法」雖也觀察不到離言的中道勝義，但依此卻能深入本性空寂依緣起相依相待，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。

(八) 依緣起的因果生滅，當下顯示空寂的真理；言不是義，而因言顯第一義

²² 印順法師《華雨集》第二冊 p.42 (《方便之道》)：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。

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，然同時他即反歸於平靜，而且直趨於大海。在這怒浪狂躍時，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。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」。²³

（九）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！

（十）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：「何等名為義？謂有正量，依於勝義增上而說」²⁴。「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」²⁵。《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」²⁶。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。

四、現量（p.56~ p.57）

（一）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。

（二）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，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。

五、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。

²³ 吉藏《中觀論疏》卷 10：「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。」（大正 42，151a21-25）

²⁴ 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」。

²⁵ 《菩提道次第廣論》卷 20（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」。

²⁶ 《菩提道次第廣論》卷 20（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性。真實義相觀察即空，由此宣說真實及勝義。……」

忽略此點，縱以為理事圓融，而實際上必然落於兩邊！