

《中觀論頌講記》¹

〈懸²論〉

(pp.1-46)

釋厚觀 (2014.12.27)

壹、《中論》作者、釋者與譯者 (pp.1-5)

(壹) 作者 (pp.1-3)

一、《中論》之作者龍樹，被尊為大乘八宗共祖 (pp.1-2)

本論 (《中論》) 的作者，是龍樹菩薩。他本是南印度的學者，又到北印度的雪山去參學。他正確的深入了 (南方佛教所重的) 一切法性空，於 (北方佛教所重的) 三世法相有，也有透闢³的觀察。所以從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流——「先分別諸法，後說畢竟空」⁴。他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。這樣綜貫的佛法，當然是宏偉精深無比！

龍樹曾弘法於中印，但大部分還是在南印。南橋薩羅國王引正王，是他的護持者。當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代⁵的巨變。原來龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗⁶的共祖。

二、龍樹的著作 (pp.2-3)

(一) 龍樹的作品 (p.2)

1、略說有二類論典：深觀論、廣行論 (p.2)

他的作品很多，可分為二大類⁷：

2、別述 (p.2)

(1) 抉擇深理的論典 (p.2)

一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這

¹ 《中觀論頌講記》，印順法師民國 31 年 (1942 年) 講於四川法王學院。

² (1) 懸：16.先。參見“懸談”。(《漢語大詞典》(七)，p.772)

(2) 懸談：1.佛教講經者於講經前先概述篇章要義，稱懸談。(《漢語大詞典》(七)，p.781)

³ 透闢：透徹而精闢。(《漢語大詞典》(十)，p.912)

⁴ 《大智度論》卷 26 〈1 序品〉：

諸佛有二種說法：先分別諸法，後說畢竟空。

若說三世諸法，通達無礙，是分別說；若說三世一相無相，是說畢竟空。(大正 25，255a25-28)

⁵ 劒時代：開闢新時代。(《漢語大詞典》(二)，p.742)

⁶ 參見印順法師，《華雨集》(四)，p.296：

中國大乘，舊傳八宗，其中禪、淨、密、律，重於持行，以義學見長者，唯三論、唯識、天台、賢首——四宗。

⁷ 參見印順法師，《空之探究》，pp.205-206。

都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。

(2) 分別廣大行的論典 (p.2)

二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴・十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。

把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

3、《中論》是屬於抉擇深理的根本論 (p.2)

現在講的《中論》，是屬於抉擇深理的，並且是抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系為中觀派。

(二) 偽託是龍樹的作品 (pp.2-3)

1、後起的大乘學派爭以龍樹為祖，有些論典常附會是龍樹作的 (p.2)

後起的大乘學派，爭以龍樹為祖，這可見他的偉大，但也就因此常受人的附會⁸、歪曲，如有些論典，本不是他的作品，也說是他作的。

2、略舉數例 (pp.2-3)

(1) 《十八空論》 (pp.2-3)

真諦三藏的《十八空論》，內容說十八空，也談到唯識。有人看見談空，就說這是龍樹作的；也就因此說龍樹宗唯識。

其實，《十八空論》是真諦的《中邊分別論》（〈相品〉的一分與〈真實品〉的一分）；傳說為龍樹造，可說毫無根據。

(2) 《釋摩訶衍論》 (p.3)

還有《釋摩訶衍論》，是《大乘起信論》的注解，無疑的是唐人偽作；無知者，也偽託為是龍樹造的。

(3) 密宗的部分著作 (p.3)

還有密宗的許多偽作，那更顯而易見，不值得指責了。

(三) 應審慎抉擇龍樹的真作，才能正確地窺見龍樹的本義 (p.3)

我們要理解龍樹的法門，唯有在他的作品中去探索，不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外，這才能正確而純潔的窺見他的本義。

(貳) 釋者 (pp.3-4)

一、略標：《中論》的注釋者，舊傳有七十餘家 (p.3)

本論的釋者，舊傳有七十餘家。

二、依西藏的傳說，《中論》的注釋書有八部 (pp.3-4)

近據西藏的傳說，共有八部：

(一) 中觀家的正統思想 (p.3)

一、《無畏論》，有說是龍樹自己作的。⁹其實不是，這可從論中引用提婆的話上看出

⁸ 附會：4.勉強地把兩件沒有關係或關係很遠的事物硬拉在一起。（《漢語大詞典》（十一），p.953）

⁹ (1) [元魏]吉迦夜共曇曜譯，《付法藏因緣傳》卷5（大正50，318b10-20）：

來。¹⁰

- 二、依《無畏論》而作的，有佛護的《論釋》。
- 三、依佛護論而作的，有月稱的《顯句論》。
- 四、清辨論師的《般若燈論》。

(二) 唯識學者對《中觀論》的別解 (pp.3-4)

- 五、安慧的《釋論》。
- 六、提婆薩摩 (Devaśarman) 的《釋論》。
- 七、古擎室利 (Guṇāśrī) 的《釋論》。
- 八、古擎末底 (Guṇamati) 的《釋論》¹¹。

前四論是中觀家的正統思想，後四論是唯識學者對《中觀論》的別解。

三、中國譯出的《中論》釋 (p.4)

(一) 青目的《論釋》

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

(二) 清辨的《般若燈論》

還有〔唐〕明知識（波羅頗蜜多羅）譯的清辨的《般若燈論》¹²，

(三) 安慧的《中觀釋論》

〔宋〕惟淨等譯的安慧的《中觀釋論》¹³，都可以參考。

(四) 無著的《順中論》

無著的《順中論》¹⁴，略敘《中論》的大意。

(五) 羅睺羅跋陀羅的《釋論》

真諦譯過羅睺羅跋陀羅的《釋論》，既沒有譯全，譯出的部分，也早已散失了！

(參) 譯者 (pp.4-5)

龍樹以大智慧方便言辭，與諸外道廣共論義，其愚短者一言便屈，小有聰慧極至二日，辭理俱盡，皆悉摧伏，剃除鬚髮就其出家，如是所度無量邪道。王家常送十車衣鉢，終竟一月皆悉都盡，如是展轉乃至無數。廣開分別摩訶衍義，造《優波提舍》十有萬偈，《莊嚴佛道》，《大慈方便》如是等論，各五千偈。令摩訶衍光宣於世，造《無畏論》滿十萬偈，《中論》出於無畏部中，凡五百偈，其所敷演義味深邃，摧伏一切外道勝幢。

¹⁰ 參見印順法師，《中觀今論》，pp.15-16。

¹¹ 參見寺本婉雅譯，《龍樹造，中論無畏疏》，〈龍樹と中論無畏疏〉，pp.27-41。東京，國書刊行會，1936年。

¹² 參見寺本婉雅譯，《龍樹造，中論無畏疏》，pp.570-571。

¹³ 另參見梶山雄一，〈中觀思想の歴史と文献〉，《講座・大乘佛教 7 中觀思想》，p.9，東京，春秋社，1982年。

¹⁴ 倭本龍樹菩薩，釋論分別明（清辨）菩薩，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》共15卷（27品）（大正30，50c6-135c29）。

¹⁵ 安慧菩薩造，〔宋〕惟淨等譯，《大乘中觀釋論》前九卷（13品）收錄於大正藏30冊（136a11-158c22）中，後九卷（14品）收錄於《高麗藏》41冊（136a1-174a23）中。

¹⁶ 龍勝菩薩造，無著菩薩釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》（大正30，39c8-50b22）。

一、現在所用的講本，是鳩摩羅什譯的《中論》(p.4)

現在所用的講本，是鳩摩羅什三藏譯的。

二、鳩摩羅什先學聲聞經與阿毘曇，後從須利耶蘇摩學習大乘性空經論 (pp.4-5)

什公七歲的時候，跟他的母親，從（現在新疆的）龜茲國出發，通過葱嶺，到北印的罽賓去學佛法。住了三年，由罽賓返國，路經（現在新疆的）疏勒，小住幾天，遇到了大乘學者莎車王子須利耶蘇摩。

須利耶蘇摩，在隔房讀大乘經，什公聽到空啊、不可得啦，很是詫異，覺得這與自己所學的（有部阿毘曇）不同，於是就過去請教，與他辯論。結果，接受了他的意見，從他學習龍樹菩薩的《中論》、《十二門論》等大乘性空經論。

三、鳩摩羅什將性空的典籍傳入中國，對中國大乘佛教影響很深 (p.5)

在姚秦的時候，來我國弘化，就把性空的典籍，傳入我國。他的譯述，影響中國大乘佛教很深，幾乎都直接間接的受了他的影響。假使不是什公的傳譯，中國佛教，決不會是現在這樣！我們從世界文化史上看，這樣的大法，由一個十多歲的童真接受而傳播，可說是奇蹟，特別是龍樹的《大智度論》與《十住毘婆沙論》，虧他的傳譯而保存到現在。我們對於他的譯績，應該時刻不忘！

四、《中論》現存的長行是經過羅什門下修飾過的 (p.5)

本論是從什公在長安逍遙園譯的青目《論釋》中節出。青目《論釋》，什公門下的哲匠¹⁵，像曇影、僧叡他們，認為有不圓滿的地方。曇影的《中論疏》，舉出他的四種過失。¹⁶所以現存的長行，是經過什門修飾了的。

貳、略釋中觀 (pp.5-16)**(壹) 直說 (pp.5-12)****一、中論與中觀¹⁷ (pp.5-6)****(一) 中論 (pp.5-6)**

本論簡名《中論》，詳名《中觀論》。論的內容，暢明中觀，從所詮得名，所以稱為《中觀論》。

(二) 中觀 (p.6)**1、「知諸法實相慧」，名為「中觀」(p.6)**

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。

¹⁵ 哲匠：3.泛指有高超才藝的文人、畫家等。（《漢語大詞典》（三），p.351）

¹⁶ (1)〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷1：

曇影法師《中論疏》四處敘青目之失：一、〈因緣品〉四緣立偈云，此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。二、釋四緣有廣略。影師云：蓋是青目勇於取類，劣於尋文。三、〈釋業品〉偈云，雖空不斷。青目云：空無可斷，此非釋也。四、〈釋邪見品〉長行云，此中紛絃，為復彼助鬧。（大正42，5a15-20）

(2) 案：所述之四處過失，依序可參見《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正30, 2b29-c1)，《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正30, 3b16-20)，《中論》卷3〈17 觀業品〉(大正30, 22c21-28)，《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30, 36c25-39b29)。

¹⁷ 參見《中觀今論》，第四章，第一節〈中觀與中論〉，pp.41-43。

「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、八正道中的「正見」即「中觀」(p.6)

(《阿含經》)八正道中的正見(正觀)，就是這裡的中觀。

「正」就是中，「見」就是觀，

正見即中觀，是一而二、二而一的。

3、現證實相慧是「中觀」，聞所成慧、思所成慧、修所成慧也叫做「中觀」(p.6)

觀慧有三：聽聞讀誦聖典文義而得的聞所成慧，思惟抉擇法義而生的思所成慧，與定心相應觀察修習而得的修所成慧。還有現證空性的實相慧。

觀是通於先後的，那麼不與定相應的聞思抉擇諸法無自性，也叫做中觀。

尤須知道的，定心相應的有漏修慧，同樣的是尋求抉擇、觀察，不但是了知而已。

二、所觀的內容：緣起正法 (pp.6-7)

觀的所觀，是中，就是緣起正法。正確的觀慧，觀察緣起正法，而通達緣起法的真實相，所以中觀就是觀中。

本論所開示的，是正觀所觀的緣起正法，這可從本論開端的八不頌看出。先說了八不，接著就稱讚佛陀的「能說是（八不）因緣（緣起）」，是「諸說中第一」¹⁸；八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。

緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自性有的。這在《阿含經》中，佛特別的揭示出來。

有外道問佛說什麼法，佛就以「我說緣起」、「我論因說因」¹⁹答覆他。這是佛法的特質，不與世間學術共有的，佛弟子必須特別的把握住他。

三、正見緣起 (pp.7-12)

¹⁸ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。(大正30, 1c8-11)

¹⁹ 《雜阿含經》卷2(53經)：

佛告婆羅門：「我論因、說因。」

又白佛言：「云何論因？云何說因？」

佛告婆羅門：「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。」

婆羅門白佛言：「世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？」

佛告婆羅門：「愚癡無聞凡夫色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住；彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦，是則大苦聚集。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。」

婆羅門白佛言：「云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？」

佛告婆羅門：「多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱、苦滅。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，是名有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因。(大正2, 12c21-13a12)

(一) 緣起概說 (pp.7-8)**1、一切的存在皆是緣起，佛教的緣起論以有情的十二緣起為中心 (p.7)**

緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。

扼要的說：佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖²⁰。

2、緣起的定義與內容 (p.7)**(1) 緣起的定義 (p.7)**

「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」²¹，即緣起的定義。

(2) 緣起的內容 (p.7)

「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」²²，這是緣起的內容。

3、三類眾生對緣起的認識 (pp.7-8)

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類²³：

²⁰ 鉤鎖：1.彎曲的鎖鏈。2.勾通連結。(《漢語大詞典》(十一), p.1246)

²¹ 《雜阿含經》卷 10 (262 經)：

如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；

所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。
(大正 2, 67a4-8)

²² 《雜阿含經》卷 13 (335 經)：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。

又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。(大正 2, 92c16-25)

²³ 參見《大智度論》卷 80 〈67 無盡方便品〉：

說十二因緣有三種：

一者、凡夫肉眼所見，顛倒著我心，起諸煩惱、業，往來生死中。

二者、賢聖以法眼分別諸法，老、病、死，心厭，欲出世間；求老死因緣由生故，是生由諸煩惱、業因緣。何以故？無煩惱人則不生，是故知煩惱為生因。煩惱因緣是無明；無明故，應捨而取、應取而捨。何者應捨？老、病諸苦因緣煩惱應捨，以少顛倒樂因緣故而取。持戒、禪定、智慧，諸善根本，是涅槃樂因緣，是事應取而捨。是中無有知者、見者、作者。何以故？是法無定相，但從虛誑因緣相續生。行者知是虛誑不實，則不生戲論，是但滅苦故，入於涅槃，不究竟求諸苦相。

三者、諸菩薩摩訥薩，大智人利根故，但求究竟十二因緣根本相，不以憂怖自沒。求時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。……

如是等種種因緣，求老法不可得，不可得故無相，如虛空不可盡。

如老，乃至無明亦如是。破無明，如上說。菩薩觀諸法實相畢竟空無所有、無所得，亦不著是事故，於眾生中而生大悲：眾生愚癡故，於不實顛倒虛妄法中受諸苦惱。

初「十二因緣」，但是凡夫人故，於是中不求是非；第二「十二因緣」，二乘人及未得無生忍

(1) 凡夫 (p.7)

一、凡夫，身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐²⁴緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。

(2) 聲聞 (pp.7-8)

二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

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

(3) 菩薩 (p.8)

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。

真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。

但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。

《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀。」²⁵菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有、非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。

菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

(二) 緣起的集滅（流轉與還滅） (pp.8-10)**1、緣起甚深，涅槃倍復甚深** (p.8)

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？

這太把緣起看簡單了！《阿含經》說「十二緣起，甚深甚深，難見難了，難可通達」；而「緣起之寂滅性，更難了知，更難通達」²⁶！

法菩薩所觀；第三「十二因緣」，從得無生忍法乃至坐道場菩薩所觀。

是故說「無明虛空不可盡，乃至憂、悲、苦、惱虛空不可盡故，菩薩行般若波羅蜜」。(大正25, 622a27-c12)

²⁴ 坐：3.居留，停留。(《漢語大詞典》(二), p.1039)

²⁵ (1)《小品般若波羅蜜經》卷9〈25見阿閦佛品〉(大正8, 578c24-27)。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷20〈67無盡品〉：

須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法，行般若波羅蜜，觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。(大正8, 364b23-27)

(3)參見《中觀今論》，第十章，第二節〈二諦之安立〉, pp.211-212。

²⁶ 《雜阿含經》卷12(293經)：

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。有為者若生、若住、若異、若滅；無為者不生、不住、不異、不滅，是名比

2、生死的流轉、涅槃的還滅，都是依緣起而開顯 (pp.8-9)**(1) 略說** (pp.8-9)

要知道，生死的流轉、涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。

(2) 別述 (p.9)**A、從緣起的生滅方面，說明世間集：「此有故彼有」，「此生故彼生」** (p.9)

從緣起的生滅方面，說明世間集。「此有故彼有」，「此生故彼生」²⁷，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。

B、從緣起的寂滅方面，說明世間滅：「此無故彼無」，「此滅故彼滅」 (p.9)

從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「此無故彼無」，「此滅故彼滅」²⁸，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。

(3) 小結：因為緣起而有生死、解脫 (p.9)

可以說：因為緣起，所以有生死；也就因為緣起，所以能解脫。緣起是此有故彼有，也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。

3、二乘與大乘對生死與涅槃之看法 (p.9)**(1) 聲聞學者：把生死與涅槃，世間與出世間等看成兩截** (p.9)

一般聲聞學者，把生滅的有為、寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。

(2) 大乘學者：生死即涅槃，世間即出世間 (p.9)

不知有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂、涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際「無毫釐差別」²⁹。《般若經》的「色即是空，空即是色」³⁰，也就是這個道理。

丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦，彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。(大正2, 83c13-21)

²⁷ 《雜阿含經》卷10 (262經)：

如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集。(大正2, 67a4-6)

²⁸ 《雜阿含經》卷10 (262經)：

所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。(大正2, 67a6-8)

²⁹ (1)《中論》卷4〈25觀涅槃品〉：

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。(大正30, 36a10-11)

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.502-503：

就諸法畢竟空性說：在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：涅槃的實際，與世間的實際，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，如是二種實際，確係無毫釐差別的。實際，是邊際、究竟、真實的意思。所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法

4、緣起與空 (pp.9-10)

緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。

緣起自性空，所以說緣起的實性是空的，性空的妄相是緣起的。如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？

本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

(三) 緣起的即空、即假、即中 (pp.10-12)**1、緣起法具體開顯了三法印** (p.10)

緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，眾生已經是霧裡看花，不能完全了達。

緣起法內在的法性，更是一般人所不能認識的。

佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。

從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。

緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。

從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。

緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。

2、緣起即空，唯有從性空的緣起中，才能通達三法印的融然無礙 (pp.10-11)

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

緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了有情無實的諸法無我。

如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性（我）的，這就到達了一切法空的諸法無我。這不是強調，不是偏重，只是《阿含經》「空諸行」³¹的圓滿解說。這一切法空的諸法無我，貫徹了無常與真常。

即空的無常，顯示了正確的緣起生滅；

即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅。

的差別，進觀二者的無礙；到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

³⁰ (1)《般若波羅蜜多心經》：

色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。（大正 8, 848c8-10）

(2)《大般若波羅蜜多經》卷 403 〈3 觀照品〉（大正 7, 14a11-14）。

³¹ 《雜阿含經》卷 11 (273 經)：

比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行，當知、當喜、當念：「空諸行，常、恒、住、不變易法空，無我、我所。」譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。

如是，比丘！於一切空行、空心觀察歡喜，於空法行，常、恒、住、不變易法，空我、我所。如眼……，耳……，鼻……，舌……，身……，意、法因緣生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思；此諸法無我、無常，乃至空我、我所。（大正 2, 72c12-20）

凡是存在的，必是緣起的；緣起的存在，必是無我的，又必是無常的、空寂的。唯有從性空的緣起中，才能通達了三法印的融然³²無礙。他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。

3、龍樹論揭示三法印即是一實相印 (p.11)

龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。³³

即一實相印的三法印，在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。

在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅（空亦復空）的中道。

本論說：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」。³⁴這三一無礙的實相，是緣起正法。

聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純、狹小，像毛孔空。

菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻、廣大，像太虛空。³⁵

4、小結 (pp.11-12)

上來所說的，雖從緣起³⁶、緣起的集滅³⁷、緣起的即空即假即中，³⁸作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

（貳）遮顯 (pp.12-16)

一、龍樹學的特色：世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空 (p.12)

中國學者，把融貫看為龍樹學的特色。不錯，龍樹是綜合的融貫者，但他是經過了批判的。這不像一般學者，不問他是否一貫，籠統³⁹的把他糅合起來。現在為了要明瞭龍樹思想的真義，不得不分析一下。龍樹學的特色，是世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空，這性空唯名論，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。

二、大乘三系對二諦空有之解說 (pp.12-16)

（一）概說 (p.12)

凡是初期的大乘經，都異口同音的，認為勝義皆空是徹底的了義之談。

³² 融然：3.融合貌。（《漢語大詞典》（八），p.943）

³³ 參見印順法師，《中觀今論》，第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.25-39。

³⁴ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：

眾因緣生法，我說即是空^{**}，亦為是假名，亦是中道義。（大正30，33b11-12）

※案：《大正藏》原作「無」，今依梵本作「空」。

³⁵ 參見《大智度論》卷79〈66 嘴累品〉（大正25，618c14-18）。

³⁶ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.7-8。

³⁷ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.8-10。

³⁸ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.10-11。

³⁹ 籠統：2.含糊，無分別。（《漢語大詞典》（八），p.1280）

後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了一義的徹底的，給他作一個別解。

大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分為兩派：一是偏重在真常寂滅的，一是偏重在無常生滅的。要理解他們的不同，先須知道思想的演變。

(二) 別說大乘三系 (pp.12-15)

1、龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名 (p.12)

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

2、唯識論者主張「唯識無境」、「依實立假」 (pp.12-13)

(1) 唯識論者把世俗分成二類：一是假名的遍計執，二是真實的依他起 (pp.12-13)

但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名。

他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。

這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。⁴⁰這真實有的離言自性⁴¹，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。

這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。

(2) 中觀家與唯識家之差異 (p.13)

這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。

虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜

⁴⁰ 參見印順法師，《成佛之道》（增注本），p.378：

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

⁴¹ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.252：

初期的《瑜伽師地論》中，「菩薩地」的「真實義品」，立假說自性、離言自性，近於二諦說。什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。

於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。

手。

3、真心論者側重勝義諦，在勝義中建立真實的清淨法 (pp.14-15)

(1) 真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空是不了義的 (p.14)

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。本來大乘經中，也常說聲聞聖者證入法性後，沈空滯寂，不能從空中出來，不能發菩提心度眾生，好像說性空是不究竟的。

其實，聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，不是說法性空的不究竟。要知道菩薩大行到成佛，也還是同入無餘涅槃。

(2) 真心論者把勝義分成二類：一是離染的空，二是真性的清淨法不空 (pp.14-15)

但真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空；

菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。

所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空。」⁴²這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。

真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。這像《瓔珞經》的「有諦（俗）、無諦、中道第一義諦」⁴³（真中又二）；《涅槃經》的「見苦（俗）無苦（真空）而有真諦（真不空）」⁴⁴，都是在勝義中建立兩類的。他們把真常的不空，看為究竟的實體，是常住真心。等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是「如此心生，如此境現」；公開的與妄識者合流。

4、龍樹思想與後期大乘的兩大思想之不同 (p.15)

這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

(三) 性空者主張一切皆空，唯識者主張世俗不空，真心者主張勝義不空 (pp.15-16)

⁴² 《大般涅槃經》卷 25 〈23 師子吼菩薩品〉：

善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者不見空與不空，智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。（大正 12，767c18-23）

⁴³ 《菩薩瓔珞本業經》卷 2 〈5 佛母品〉：

佛言：「佛子！所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩智母，乃至一切法亦是諸佛菩薩智母。所以者何？諸佛菩薩從法生故。佛子！二諦者，世諦有故不空，無諦空故不有；二諦常爾故不一，聖照空故不二；有佛無佛法界不變故不空，第一無二故不有；無佛有佛法界二相故不一，諸法常清淨故不二；諸佛還為凡夫故不空，無無故不有；空實故不一，本際不生故不二；不壞假名諸法相故不空，諸法即非諸法故不有；法非法故不二，非法故不一。佛子！二諦義者，不一亦不二、不常亦不斷、不來亦不去、不生亦不滅，而二相即，聖智無二，無二故是諸佛菩薩智母。佛子！十方無極刹土諸佛，皆亦如是說。」（大正 24，1018b21-c6）

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷 12 〈19 聖行品〉：

諸菩薩等解苦無苦，是故無苦而有真諦。（大正 12，682c9-10）

1、真常者把一切法空看作是諸法常住的實體 (p.15)

大乘經說一切法空，早在龍樹之前就有了。這性空又叫真如、實相、法性、實際等。不解性空真義的，從實在論的見地，去體解這一切法空，看為是真、是實、是如，應該是很早就有了，但還沒有說唯心。

到了笈多王朝，梵我論抬頭，大乘也就明白的演進到真心論。同是一句「一切法空」，性空者通達勝義諦的畢竟性空，真常者看作諸法常住的實體。

智顥說：通教⁴⁵的共空，當教是緣起的一切空；若從空中見到不空，這就是通後別圓的見地了。

智顥以空中見不空為究竟，我們雖不能同意，但解空有二類人不同，卻是非常正確的。

2、真常空與真常心合流的真常唯心論，遠在一切法空思潮之後 (pp.15-16)

有了一切空的經典，就有把一切空看為真實常住的；所以說真常妙有在龍樹以前，自然沒有什麼不可；可是到底不是一切法空的本義，更不是時代思潮的主流。

從空轉上不空，與真常心合流，思想演變到《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》等經的真常唯心論，卻遠在其後。

所以經中判三教，都是先說有，次說性空，第三時才說空中不空的真常。⁴⁶或者說先有真常，後有性空，把《華嚴》、《般若》等大乘經（在龍樹之前就有了的）的一切性空不生，看為真常的。

不錯，這些大乘經，真常者是容易看做真常的。不過龍樹以前是一切法空思想發揚的時代，雖或者有人看做真常的，但不是性空的本義。

像真常空與真常心合流的真常唯心論，都比一切空要遲得多。從龍樹的作品去看，他所引的《無行》、《思益》、《持世》、《維摩》、《法華》、《十住》、《不可思議解脫經》，都還不是明顯的真常唯心論的思想。

三、小結：必須理解妄識者的世俗不空、真心者的勝義不空，才能窺見龍樹學的特色 (p.16)

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

參、《中論》之特色⁴⁷ (pp.16-35)

⁴⁵ [明]智旭述，《教觀綱宗》：

通教鈍根通前藏教，利根通後別圓，故名為通。又從當教得名，謂三人同以無言說道體法入空，故名為通。此無別部，但方等般若中，有明三乘共行者，即屬此教。(大正 46, 939b24-27)

⁴⁶ 參見印順法師，《印度之佛教》，p.187：

《陀羅尼自在王經》、《金光明經》、《千鉢經》，並判先說有，次說空，後說真常（中）之三教。《理趣經》舉「三藏」、「般若」、「陀羅尼」。凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯真常。約被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之經，判三教，無小不大，以佛果乘為中心。

⁴⁷ (1) 案：印順法師此處提到《中論》之特色有三：一、有空無礙，二、大小並暢，三、

(壹) 有空無礙 (pp.16-27)**一、略標：依中觀的正見才能了知空有無礙的妙義** (p.17)

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

先論**空有無礙**：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

二、別述 (pp.17-27)**(一) 依緣起法說二諦教** (pp.17-18)**一、依緣起法說二諦教：****1、略說：佛依二諦為眾生說法** (p.17)

佛法是依佛陀所證覺的境界而施設的。佛所證覺的，是緣起正法，本不可以言說表示，但不說，不能令眾生得入，於是不得不方便假說。用什麼方法呢？《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦」⁴⁸，二諦就是巧妙的方法。

2、別釋二諦⁴⁹ (pp.17-18)**(1) 勝義諦** (p.17)

勝義諦，指聖者自覺的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊勝智的境界，像《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見，非如非異。」⁵⁰所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解卻不同，見到了深刻而特殊的底裡，所以名勝義諦。

(2) 世俗諦 (pp.17-18)

世俗諦，指凡夫的常識境界，如世間各式各樣的虛妄流變的事相。凡夫所見的一切，也是緣起法，但認識不確，沒有見到他的真相，如帶了有色眼鏡看東西一樣。所以說「無明隱覆名世俗」⁵¹。

立破善巧。」另於《中觀今論·自序》(p.3)說：「中觀學值得稱述的精義，莫過於『大小共貫』、『真俗無礙』。」不過從〈自序〉整體內容看來，或許可以再加上「悲智圓融」(〈序〉pp.7-8)與「空有融會」(〈序〉p.9)。

(2) 案：《中觀論頌講記》所說的「有空無礙」、「大小並暢」，分別與《中觀今論》所說之「空有融會」、「大小共貫」相合。

⁴⁸ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。(大正30, 32c16-17)

⁴⁹ 關於「二諦」，參見《中觀今論》，第十章〈談二諦〉，pp.205-230。

⁵⁰ (1)《妙法蓮華經》卷5〈16 如來壽量品〉：

如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。(大正9, 42c13-16)

(2)〔隋〕智顥說，《妙法蓮華經玄義》卷1：

善惡、凡聖、菩薩、佛，一切不出法性。正指實相，以為正體也。故〈壽量品〉云「不如三界見於三界，非如非異。」

若三界人見三界為異，二乘人見三界為如，菩薩人見三界亦如亦異，佛見三界非如非異、雙照如異。今取佛所見為實相正體也。(大正33, 682b25-c1)

⁵¹ 萬金川，《中觀思想講錄》，第十章〈中觀學派的「二諦」義〉，p.163：

3、佛依人類共同認識的常識境，指出其根本錯誤，引導眾生進入聖者的境地 (p.18)

佛陀說法，就是依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引導眾生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之為凡聖二諦。

經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」⁵²

因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，所以成為世俗諦。

通達諸法無自性空，就見了法的真相，是勝義諦。所以說「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實」。⁵³

這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等⁵⁴的擬議⁵⁵圓融。

(二) 說二諦教顯勝義空 (pp.18-24)**二、說二諦教顯勝義空：****1、佛雖說二諦教，而重心在勝義空** (pp.18-19)

佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。因為，「若不依俗諦，不得第一義」⁵⁶，所以要說世俗諦。說二諦，而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」⁵⁷。這個意義是非常重要的！

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

緣起的空有無礙，是諸法的真相，但卻是聖者自覺的境界；在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！可以意解它，卻不能因觀想圓融得解脫。在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

月稱從詞源學的觀點來分析 *samvṛti* (世俗) 一詞，並且給予了它三個意思：(一) 障真實性，遮蔽真實的東西；(二) 互為依事，相互依靠的事物；(三) 指世間言說的意思。

⁵² (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈10 相行品〉：

舍利弗白佛言：「世尊！諸法實相云何有？」

佛言：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」(大正 8, 238c23-25)

(2) 《大智度論》卷 34 〈10 行相品〉(大正 25, 375a10-14)。

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.448：

經中說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。」

「無所有」，是諸法的畢竟空性；「如是有」，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說「如是無所有」。

但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明(自性見)的心境上，非實似實，成為世俗諦。

聖人破除了無知的無明，通達此「如是有的緣起」是「無所有的性空」，此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

⁵³ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正 30, 32c20-23)。

⁵⁴ 跡等：逾越等級，不按次序。(《漢語大詞典》(十)，p.569)

⁵⁵ 擬議：1.揣度議論。多指事前的考慮。(《漢語大詞典》(六)，p.939)

⁵⁶ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：「若不依俗諦，不得第一義。」(大正 30, 33a2)

⁵⁷ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：「不得第一義，則不得涅槃。」(大正 30, 33a3)

2、離生死得解脫的下手處，在於體悟「無自性空」 (p.18)

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其為諦；因凡夫的心境上，有這真實相現起，執為實有，所以隨順世間也就說為真實。雖覺得這一切都是真實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的真實，使凡夫發心進求諸法的真性。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。一般人覺得是真實自性有的，現在說不是真實的。從觀察到悟解這不真實的自性無，才能窺見一切法的真相。這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！

3、自性有三義 (pp.19-22)**(1) 自有** (pp.19-20)

什麼是自性？自性就是自體。

我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。

因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。

前者是俱生的，後者是分別而生的。

(2) 獨一 (p.20)

直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。

在哲學上，一元論呀、二元論呀、多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二、講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

(3) 常住 (pp.20-21)

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。

因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。世間學者多喜歡談常，病根就在此。

另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，不能理解無常的真義，不是外動而內靜，就前後失卻聯繫，成為斷滅。

斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。

(4) 小結 (pp.21-22)

總上面所說的，自性有三義：

一、**自有**，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。

二、**獨一**，不見相互的依存性，以為是個體的、對立的。

三、**常住**，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。

自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌⁵⁸建立。由有即一而三、三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。

4、緣起是無自性的，破除這自性見，就是法空與我空 (p.22)

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。

佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；「非有、不生」而能隨緣「幻有、幻生」的。本論開端說的「不生

⁵⁸ (1) 初頌，參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。(大正30, 19c22-23)

(2) 第二頌，參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

性若是作者，云何有此義，性名為無作，不待異法成。(大正30, 19c27-28)

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.247-249：

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。

性若是作者，云何有此義，性名為無作，不待異法成。……

有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故彼有』、『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。

所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。

『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然。」

假定不知**自性有與因緣有的不能並存**，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？凡是自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過！』

本頌明白指出**自性的定義，是自有、常有、獨有**。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」⁵⁹，就是發明⁶⁰此意；所空的也就是空卻這個自性。

假使我們承認這自性見是正確的，不特⁶¹在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。

這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。

這自性見，在一法上轉，就叫法我見；在一有情上轉，就叫人我見。⁶²破除這自性見，就是法空與我空。⁶³

佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

5、三種空 (pp.22-24)

緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法的特色。但因為學者認識的淺深，就有三種不同：⁶⁴

(1) 分破空 (pp.22-23)

一、分破空⁶⁵，天台家叫做析法空⁶⁶。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，理解他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有真實自體。這分破空，能通達真相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著為實有的，以為一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。

(2) 觀空 (p.23)

二、觀空⁶⁷，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而

⁵⁹ 參見《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正30, 1b14-15)。

⁶⁰ 發明：2. 說明，證明，表明。5. 開述，闡發。(《漢語大詞典》(八), p.550)

⁶¹ 不特：不僅，不但。(《漢語大詞典》(一), p.435)

⁶² 印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉, pp.246-247：

於一切法上執有自性是法我見，於有情上執有自性是補特伽羅我見，於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

⁶³ 參見印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉, pp.242-247。

⁶⁴ (1) 參見《大智度論》卷12(大正25, 147c21-148a22)。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉, pp.70-73。

⁶⁵ (1) 參見《大智度論》卷12〈1 序品〉(大正25, 147c21-148a4)。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉, pp.70-71。

⁶⁶ [隋]智顥說，灌頂記，《摩訶止觀》卷3：

一切位者，若云一地即二地，二地即三地，寂滅真如有次位？此則無有次位。又大乘經中處處皆說一切地位，良以無生、無滅正慧無所得，能治煩惱、業、苦；三道若淨，於無為法中而有差別，次位何嫌？若析法入空，有、無二門所斷三道，如《毘曇》所明七賢、七聖、四沙門果，《成論》所明二十七賢聖等差別位相；乃至非有非無門位，皆為析空觀攝。(大正46, 30c23-31a2)

⁶⁷ (1) 參見《大智度論》卷12〈1 序品〉(大正25, 148a4-20)。

轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處⁶⁸、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的、熱的，在瑜伽行者可以不是紅的、熱的。境隨心轉，所以境空。

小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。

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

(3) 本性空：觀諸法的無自性空 (pp.23-24)

三、**本性空**⁶⁹，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，既不是境空，也不是境不空而觀想為空。一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察，是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。

從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顛倒。所以，把它破除了，只是顯出它的本相，並沒有毀壞因果。

學教者，從種種方法，了解此自性不可得；修觀者，直觀此自性不可得。

消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。

這是性空觀，是佛陀說空的真意。

(三) 解勝義空見中道義 (pp.24-27)

三、解勝義空見中道義：

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.71：

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

⁶⁸ 案：十一切處，即十遍處，地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識遍處。

⁶⁹ (1) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.71：

十八空，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.73：

即如**分破空**的學者，承認有實自性的極微和心心所，而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他忽略了假法的緣起性，即是說，他們不承認一切法是緣起的。因此，一方面不能空得徹底，成增益執；另方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損滅執。

唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於**自性空**的，不是某一部分是空，而某些不空，也不是境空而心不空。

1、唯有體悟畢竟空，才能窺見緣起的真相，才能徹底通達緣起的因果性相力用 (p.24)

佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻⁷⁰自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果、性相、力用。⁷¹

2、通達性空有兩種人 (pp.24-25)

不過，通達性空，有兩種人：

(1) 鈍根：側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前 (pp.24-25)

一、鈍根：就是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞、思惟、修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有、假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的、究竟的。

(2) 利根：既通達無自性空寂滅，也同時能在空中現見一切法的幻相宛然 (p.25)

二、利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，也不偏在空上，所以說「不可得空」。雖不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起、緣起不礙性空的中道妙悟。

3、「但證空性者」與「空有並觀者」之差異⁷² (pp.25-26)**(1) 但證空性者** (p.25)

但證空性者，他起初不能空有並觀。般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」⁷³，「慧眼於一切都無所見」⁷⁴，也是依

⁷⁰ 空卻：除去。(《漢語大詞典》(八), p.413)

⁷¹ 關於「因果、性相、力用」等，參見《中觀今論》，第八章〈中觀之諸法實相〉，pp.145-180。

⁷² 參見印順法師，《中觀今論》，第十一章，第一節〈頓漸與偏圓〉，pp.233-234：

考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

⁷³ (1)《大智度論》卷 71〈51 質喻品〉：

般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。(大正 25, 556b26-27)

(2)〔隋〕吉藏造，《淨名玄論》卷 4：

如釋論云：般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。(大正 38, 882a12-13)

⁷⁴ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉：

佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：『有法若有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏。』是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。」(大正 8, 227b27-c1)

(2) 參見《大般若波羅蜜多經》卷 8〈4 轉生品〉：

佛告具壽舍利子言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，不見有法若世間、若出世間，不見有法若有罪、若無罪，不見

此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土、熟生。

(2) 空有並觀者 (pp.25-26)

那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「慧眼無所見，而無所不見。」⁷⁵要方便成就，才證入空性。

4、性空者與真常者對「空、有」之看法 (p.26)

經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名、即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。

中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。

根本的差異點在：

性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；

真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

5、《中論》之重心在開示一切法空的觀門，無論利鈍，皆先從性空一門下手 (pp.26-27)

雖有這兩種根性，結果還是一致的。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。

深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙。」⁷⁶所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有、即有即空起修。

本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中、〔不是〕不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！

中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法。」我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融。」初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

(貳) 大小並暢 (pp.27-30)

有法若雜染、若清淨，不見有法若有色、若無色，不見有法若有對、若無對，不見有法若過去、若未來、若現在，不見有法若欲界繫、若色界繫、若無色界繫，不見有法若善、若不善、若無記，不見有法若見所斷、若修所斷、若非所斷，不見有法若學、若無學、若非學非無學，乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見、非聞非不聞、非覺非不覺、非識非不識。舍利子！是為菩薩摩訶薩得淨慧眼。」(大正 5, 43b14-27)

⁷⁵ 參見印順法師，《如來藏之研究》，pp.90-92。

⁷⁶ 《大智度論》卷 25 〈1 序品〉：

佛法中不可得空，於諸法無所礙。因是不可得空，說一切佛法，十二部經。譬如虛空無所有，而一切物皆依以長成。(大正 25, 245c2-4)

一、繫縛生死的根本，三乘是同一的；依般若慧體悟緣起得解脫，三乘也是共通的 (pp.27-28)

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自己卻是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這是大小乘各派所共認的。

本論的思想，佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。

流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。

現在說緣起性空，就是突破緣起的鉤鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。

所以說：生死與解脫，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。

破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅蜜；欲得緣覺乘者，應學般若波羅蜜；欲得菩薩乘者，應學般若波羅蜜。」⁷⁷這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。

這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」⁷⁸即是一例。

二、小乘多明人空，大乘多明法空；大小乘的學者都以性空為解脫門 (p.28)

不過其中也有小小的差別，就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻說：稻草所燒的火與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。⁷⁹所以解脫生死，必須通達空性。

上面說過⁸⁰，自性見在一法上轉，而認為有獨存的自我，這是法我見；若在一法上轉，而認為有獨存的自我，這是人我見。

我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空、法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。

⁷⁷ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈8 勸學品〉：

須菩提！善男子、善女人，欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。(大正 8, 234a15-21)

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21 〈69 方便品〉：

般若波羅蜜於一切諸法中最大，譬如大海於萬川中最大。般若波羅蜜亦如是，於一切諸法中最大。以是故，諸欲求聲聞、辟支佛及菩薩道，應當學般若波羅蜜、檀那波羅蜜乃至一切種智。(大正 8, 371b8-12)

⁷⁸ [唐] 積基，《妙法蓮華經玄贊》卷 3：

如來說聲聞解脫與我解脫不異，三乘同坐解脫床故。(大正 34, 706b19-20)

⁷⁹ 《大智度論》卷 54 〈27 天主品〉：

《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言「五眾空、菩薩空，無二無別」。如栴檀火滅，糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅時則無異。(大正 25, 446b20-27)

⁸⁰ 參見《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.22。

本論的〈18觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。

三、大小乘之異同 (pp.28-30)

(一) 悲願不同 (pp.28-29)

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在**悲願的不同**。小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情；

菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。

在這點上，表示了大小乘顯著的差別，**一是專求己利行的，一是實踐普賢行的**。

(二) 在見實相的空慧上，質無差別，量有差別：聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空 (p.29)

至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」⁸¹；而質的方面，可說毫無差別。

(三) 《阿含經》不多說空；《中論》依《般若經》等側重法空，引導眾生入菩薩道 (p.29)

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。

不過，側重聲聞的《阿含經》不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。

本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解，使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。

(四) 聲聞厭離心重，急求涅槃；菩薩悲心深重，於如幻中利益眾生，不急入涅槃 (pp.29-30)

聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。

菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。

《阿含》重心在聲聞法，《般若》重心在菩薩道，本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。

(五) 見理、斷惑共大小乘；但是否圓滿、能否二諦並觀、習氣盡不盡則大小乘有異 (p.30)

1、共大小乘 (p.30)

見理、斷惑，二乘是共的。

2、大小乘不同 (p.30)

要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；

一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；

一是煩惱、習氣都盡，一是習氣尚未清除。

⁸¹ 《大智度論》卷 79 〈66 羣眾品〉：

復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。（大正 25，618c14-18）

(參) 立破善巧 (pp.30-35)**一、《中論》立義特色之一：以有空義故，一切法得成** (pp.30-31)**(一) 大小乘各宗皆對「世間的生死流轉、出世的涅槃還滅」建立自己的體系** (p.30)

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。

(二) 龍樹立足於一切法無自性空的緣起上建立一切，能破他而不為他人所破 (pp.30-31)

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。

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⁸²，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。

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。」⁸³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。

二、若執著有自性，雖欲難破他人，卻被他人所破 (pp.31-32)**(一) 舉唯識學者難破外色為例** (p.31)

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。

1、唯識學者破外色的極微 (p.31)

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⁸⁴呢？還是沒有？

若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？

⁸² (1) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，p.59：

像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。。

(2) 案：勝論派主張因果異、因中無果；數論派主張因果一、因中有果。

⁸³ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成。」(大正30, 33a22)

⁸⁴ 方分：主張極微有上、下、左、右之方位，在空間佔有體積，稱為方分。一說極微為圓形，而無方分。(《佛光大辭典》(二), p.1433.2)

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。

2、中觀等也可以其難破色法之法，難破唯識內在的剎那心 (pp.31-32)

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⁸⁵詰⁸⁶，照樣的可以破他的內心有。

(二) 用實有、假有之雙關法難破犢子部之不可說我 (p.32)

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？

(三) 唯識宗雖用實有、假有之雙關法破經部的種類說，但自己卻建立非假非實的種子說 (p.32)

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。

三、中觀難他、立自，都要在一切法空中完成 (pp.32-33)

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。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。

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。

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

四、批判掃蕩一切錯誤執著，開顯緣起的深奧義 (pp.33-34)

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。

這是不盡然的，龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「深奧處

⁸⁵ 徵：5.質問，詢問。(《漢語大詞典》(三), p.1077)

⁸⁶ 詰：1.追問，詢問。(《漢語大詞典》(十一), p.156)

者，空是其義。」⁸⁷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⁸⁸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」⁸⁹，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。

五、一切法空破自性實有，不壞世俗假名；世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無還是有分別 (pp.34-35)

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⁹⁰，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！

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，如反過來也說有刀，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！

⁸⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17 (57 深奧品)：

佛讚須菩提：「善哉，善哉！須菩提！汝為阿惟越致菩薩摩訶薩問是深奧處。須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法是為深奧義。」（大正 8，344a1-6）

⁸⁸ 跋扈（ㄅㄚˇㄏㄨˋ）：1.驕橫，強暴。（《漢語大詞典》（十），p.440）

⁸⁹ [隋]吉藏，《中觀論疏》卷 2 (1 因緣品)：

問：「常看自心者，大師何故斥外道、折毘曇、排成實、呵大乘耶？」

答：「若自心起外道見墮在外道，名為外道，乃至自心起大乘見即名大乘執，故遍呵眾人，即是遍呵自心也。」（大正 42，31c15-19）

⁹⁰ 要得：2.方言。猶言好，可以。多表示同意或贊美。（《漢語大詞典》（八），p.759）

六、龍樹學的立破善巧，可歸納為兩點 (p.35)

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

(一) 世間法與出世間法都是性空緣起 (p.35)

一、世出世法，在一個根本定義上建立。就是世間的生死，是性空緣起；出世的生死解脫，也是性空緣起。所不同的，在能不能理解性空。能理解到的，就是悟入出世法；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) 聲聞與菩薩同在性空緣起中得解脫，但菩薩的悲願勝過聲聞 (p.35)

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

肆、《中論》在中國 (pp.35-41)**(壹) 羅什及及其門下對性空學之弘揚** (pp.35-37)**一、羅什譯出大乘性空經論對中國佛教的貢獻** (pp.35-36)

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

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

二、羅什門下幾位傑出的人才 (p.36)**(一) 僧肇：秦人解空第一** (p.36)

什公門下，有幾個傑出人才，僧肇法師是最有成就的，羅什三藏曾稱讚他「秦人解空第一」⁹¹。他與什公的關係，也比較密切，在什公未入關以前，他就到姑臧⁹²去親近什公，又隨侍什公來長安，親近了十有餘年。他著有《肇論》、《維摩經註》，思想很切近龍樹學的正義。

有一部《寶藏論》⁹³，也傳說是僧肇作的，其實是唐代禪和子⁹⁴的胡謔⁹⁵託⁹⁶古。

(二) 曇影、僧叡：思想都相當正確，為羅什所看重 (p.36)

其次，曇影、僧叡二法師，思想也都相當正確，所以什公說：「傳我業者，寄在道融、曇影、僧叡乎！」⁹⁷

⁹¹ 參見〔隋〕吉藏造，《淨名玄論》卷 6：

羅什歎曰：秦人解空第一者，僧肇其人也。(大正 38，892a19-20)

⁹² 姑臧：位於甘肅省武威縣。

⁹³ 《寶藏論》，全一卷。收於《大正藏》第 45 冊 (143b14-150a18)。

⁹⁴ 禪和子：參禪人的通稱。有親如伙伴之意。和，謂和尚。(《漢語大詞典》(七)，p.953)

⁹⁵ 胡謔（ㄓㄨˋ）：信口瞎編，隨意亂說。(《漢語大詞典》(六)，p.1220)

⁹⁶ 託：4.假托，推托。(《漢語大詞典》(十一)，p.39)

⁹⁷ 〔隋〕吉藏撰，《淨名玄論》卷 5：

(三) 道生：未弘揚羅什的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常 (p.36)

那親近什公不久，號稱什門四哲⁹⁸之一的（生公說法頑石點頭的）**道生**法師，他是南京竺法汰的弟子，非常聰明，但他到長安不久就走了。對什公的性空學，沒有什麼深入，也並不滿意。他回到南京，並未弘揚什公的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常。他著名的《七珍論》⁹⁹，像《佛性論》、《頓悟論》，與什公學都不吻合。

三、羅什去世後，性空大乘與真常大乘種下了合流的趨勢 (pp.36-37)

什公西逝兩三年，關中大亂，護持佛教的姚興也死了，什公的龍樹學沒有得到健全的發揚，特別是肇師青年早死（素患勞¹⁰⁰疾），是什公所傳大乘學的大損失。

把什公所譯的經論，傳到南方來的，像**慧觀**、**慧嚴**他們，積極從事經論的翻譯；所弘的教法，也傾向覺賢的《華嚴》、曇無讖的《涅槃》。真常的經論緊接著大量的譯出來，如《涅槃》、《金光明》、《善戒》、《楞伽》等經，所以**中國的性空學**，起初是沒有大發展的。

這主要的，中國人的思想，與印度有一重隔礙，認為一切菩薩的論典、一切大小的經典，都是一貫的，所以雖讚揚什公的譯典和性空，但喜歡把各種思想融於一爐。這樣，性空大乘與真常大乘，早就種下了合流的趨勢！

(貳) 羅什門下的思想，傳至江南的有三大系 (pp.37-40)

稍後，什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：

一、第一系：成實大乘師——用《成實論》講解其它大乘經 (pp.37-38)

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

當南朝齊、梁時代，成實大乘，盛到了頂點。這一系像**彭城僧嵩**、**壽春僧導**們，都是什公的及門¹⁰¹弟子，從長安東下，到彭城（今江蘇徐州）、壽春（今安徽壽縣），再向南到揚都（今南京），再沿長江上下。

什師云：「傳吾業者，寄在道融、曇影、僧叡乎！」（大正 38，883a26-27）

⁹⁸ 案：什門四哲，即道生、道融、僧肇、僧叡。

⁹⁹ (1) [隋]吉藏，《法華玄論》卷 9：

生公著《七珍論》，此是《法身無淨土論》，今請評之。（大正 34，442a9-10）

(2) [梁]慧皎撰，《高僧傳》卷 7：

[竺道生]於是校閱真俗研思因果，迺立⁽¹⁾「善不受報」、⁽²⁾「頓悟成佛」，又著⁽³⁾《二諦論》、⁽⁴⁾《佛性當有論》、⁽⁵⁾《法身無色論》、⁽⁶⁾《佛無淨土論》、⁽⁷⁾《應有緣論》等。（大正 50，366c17-19）

(3) [唐]道世撰，《法苑珠林》卷 100：

⁽¹⁾《善不受報論》、⁽²⁾《佛無淨土論》、⁽³⁾《應有緣論》、⁽⁴⁾《頓悟成佛論》、⁽⁵⁾《佛性當有論》、⁽⁶⁾《法身無色論》、⁽⁷⁾《二諦論》。右七卷，至宋朝初，龍光寺沙門釋竺道生撰。（大正 53，1021a18-23）

¹⁰⁰ 勞：病名。通“癆”。肺結核。（《漢語大詞典》（二），p.806）

¹⁰¹ 及門：指受業弟子。（《漢語大詞典》（一），p.636）

二、第二系：三論大乘師——以《中論》、《百論》、《十二門論》為抉擇空有的基本論 (p.38)**(一) 道亮及其弟子智琳：在三論的勃興上，有很大的功績** (p.38)

第二系是三論大乘，這與成實大乘師，有相當的關係。這一系的前驅者，像宋北多寶寺的道亮（廣州大亮），他是從關河¹⁰²來的，他弘揚「二諦是教」的思想，是三論學初弘的要義之一。他的弟子智琳，是高昌人。他自己說年輕的時候，曾在關中¹⁰³學過肇公假名空的思想。師資¹⁰⁴二人，在三論的勃興上，有著很大功績的。

(二) 僧朗：大破成實大乘師，復興了什門的三論宗 (p.38)

齊末，遼東（東北人）僧朗法師來南方，在棲霞山，大破成實大乘師，特別弘揚三論、華嚴，確立復興了什門的三論宗，但僧朗的傳承不明。到了陳隋時代，達到全盛。他們以《中論》、《百論》、《十二門論》為抉擇空有的基本論，在這個根本思想上，去溝通一切經論。

(三) 嘉祥大師：集三論之大成，但受地論宗、攝論宗的影響不小，也融合了真常的經典 (pp.38-39)

隋唐之間的嘉祥大師，集三論之大成，他的思想，雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。他受北方地論宗、南方攝論宗¹⁰⁵的影響不小，他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。

※印順法師提醒：「學三論」與「學三論宗」不同 (pp.38-39)

研究三論的學者，先要認識清楚：學三論？還是學三論宗？

如果學三論，那三論宗的思想，只可作參考，因為他的思想，是融合了真常的。

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

以為三論就是三論宗，這是非常錯誤的。

三、第三系：天台大乘師——受真常思想影響比三論宗更濃厚，是更綜合的學派 (p.39)**(一) 慧思對《般若》、《法華》二經並重，智者則特重《法華》、《涅槃》** (p.39)

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

天台宗也還是龍樹學之一，思大師對《般若》、《法華》二經並重；智者大師比較上特重《法華》、《涅槃》，所以他判二經為最高最究竟。

¹⁰² 關河：1.指函谷等關與黃河。（《漢語大詞典》（十二），p.160）

¹⁰³ 關中：古地域名。所指範圍不一。或泛指函谷關以西戰國末秦故地（有時包括秦嶺以南的漢中、巴蜀，有時兼有陝北、隴西）；或指居於眾關之中的地域。今指陝西渭河流域一帶。（《漢語大詞典》（十二），p.156）

¹⁰⁴ 師資：猶師生、師徒。（《漢語大詞典》（三），p.722）

¹⁰⁵ 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90-94：

中國古代的唯識學，可有三大家：即地論宗、攝論宗、唯識宗。對阿賴耶識的解說，都不能相同，這可看作三家的根本論處。……地論宗雖說黎耶通真妄，而重心在真；攝論宗雖通真妄，而重心在染。……攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。

這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他宏偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。

(二) 天台宗之精髓在止觀，但三論宗有許多思想比天台宗較接近龍樹學 (p.39)

智者大師對龍樹的《大智度論》，有特深的研究；對於南北的學派，批判又貫攝，能直接依據大小乘經，把當時的學派思想，作有系統而嚴密的組織。他的**精髓在止觀**，天台比三論，確要充實些。不過，**三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學**。

四、小結 (pp.39-40)

成實大乘，與龍樹學相差太遠，但與中國的佛教，卻關涉很深。

三論、天台，都應該研究參考。

(參) 三論學者談二諦皆空的三種方言¹⁰⁶ (pp.40-41)

三論學者談二諦皆空，有三種方言，主要的意思：

一、世俗中空卻自性執，勝義中空卻假有執 (p.40)

一、世俗中空自性執，勝義中空假有執。有人執假有是有體假，有的執無體假，但他們都以為假法不能沒有，所以又執有實在的假體或假用。為破假執，故說勝義空假。這是二諦盡破一切的情執。

二、世俗空，離去自性的妄計；勝義空，即幻有而空寂，顯示勝義的寂滅性 (p.40)

¹⁰⁶ (1) 印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.97-99：

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

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

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

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。

此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯示第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。

這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。

(2) 三種方言，參見〔隋〕吉藏撰《中觀論疏》卷1本（大正42，10c6-12a17），〔隋〕吉藏撰《大乘玄論》卷1（大正45，19c13-20b19）。

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

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

三、世俗中破自性執，勝義中即假有而空寂（p.40）

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

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

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

※小結（pp.40-41）

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

四、三論宗與天台學者之差異（p.41）

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

天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦「統一切法」，立足在空有無礙、寂然宛然的全體性，離一切執著是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這三者，是舉一即三，三而常一的。

中國人歡喜圓融，總覺得天台的思想圓融、理論圓融，三論有所不及。

其實，三論學者重《中論》，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天台的離妄顯真，近三論；統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的。

伍、《中論》之組織（pp.41-46）

（壹）《中論》的中心，在一一法上顯示其無自性空，以性空掃除一切執著（pp.41-42）

我們若知一論的組織，於全論的內容，也就得到一個要略的概念。但是科判《中論》是很難的，古德每一品品的獨立，不能前後連貫起來。

本論的中心，在說明世出世間的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘學者的所見，在一一法上顯示他的無自性空。空性遍一切一味相，通達此空，即通達一切。所以論文幾乎是每品都涉及一切的，但不能說完全沒有次第。不從破的方式看，看他所破的對象是什麼，就可看出本論是全體佛法，而以性空掃除一切執著。

（貳）《中論》開發《阿含經》的深義，從性空緣起的見地，建立佛教的一切（p.42）

本論以《阿含經》為對象。《阿含》是根本佛教，思想是「我說緣起」，緣起是「空諸行」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。

有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！

龍樹的意見：佛法——世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者也不知道；像他們那樣說，是錯的；要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。這可以說，開發《阿含》的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教。真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：三論是無所得小、無所得大。¹⁰⁷概略的說，《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。

小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。

大乘經，從一一緣起有上開示法法的本性空；

本論，從法法性空的正見中，廣觀緣起法；是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有，與小乘論師們的妄執，也是大乘學者的開顯《阿含》深義。

(參)《中論》的大科分判 (pp.42-46)

一、概說整部《中論》的結構 (pp.42-43)

二十七品最初的兩頌¹⁰⁸，是作者敬禮釋尊，顯示佛說甚深緣起的大法，能離一切戲論顛倒，而得諸法的寂滅性。

最後有一頌¹⁰⁹，是作者結讚世尊，讚佛慈悲說此微妙深法，令有情離一切見。

中間二十七品，廣說緣起正觀。

二、三論宗與天台學者科判之差異 (p.43)

(一) 三論宗之分判 (p.43)

大科分判，三論宗依青目《釋論》：前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。¹¹⁰

(二) 天台學者之分判 (p.43)

天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；

別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀十二因緣品〉，明緣覺法；

¹⁰⁷ (1) 參見〔隋〕吉藏，《金剛般若疏》卷3：

明大小乘雖有證得而實無所得，雖有所說實無所說。……答：此舉小況大，明小乘人尚悟無依無得無取無說，云何菩薩而不信無所得法耶？如《大品》引先尼為證，聽者聞諸法畢竟空不信受故，引先尼小乘人尚信法空，今大乘人無相法中豈不信空耶？」(大正33, 109b15-29)

(2) 參見〔隋〕吉藏，《大品經義疏》卷8：

道品未曾大小，在小乘有所得小心中名為小乘；在大乘無所得大人心中行，為佛道、為度眾生是大也。」(正新續藏24, 294c12-14)

¹⁰⁸ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。(大正30, 1b14-17)

¹⁰⁹ 《中論》卷4〈27 觀邪見品〉：

瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。(大正30, 39b25-26)

¹¹⁰ 〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷1〈1 因緣品〉：

自攝嶺相承分二十七品以為三段：初二五品破大乘迷失，明大乘觀行；次有兩品，破小乘迷執，辨小乘觀行；第三、重明大乘觀行，推功歸佛。(大正42, 7c24-27)

後一品明聲聞法。

三、印順法師對《中論》之科判¹¹¹ (pp.43-46)

(一) 性空義是三乘所共，故科判不分大乘、小乘 (p.43)

現在判《中論》，不分大乘、小乘，因為性空義是三乘所共的。

初二品，總觀八不的緣起法；

後面的諸品，別觀八不的緣起。

(二) 別述 (pp.43-44)

1、前二品：初品總觀一切法無生，第二品總觀一切法不去 (p.43)

總觀中，第一〈觀因緣品〉，重在觀集無生。生死流轉，因果相生，是生生不已的緣起；現在總觀一切法無生。

第二〈觀去來品〉，重在觀滅不去。涅槃還滅，好像是從生死去入涅槃的；現在總觀法法自性空，沒有一法從三界去向涅槃。

2、後二十五品：別觀四諦 (pp.43-44)

(1) 觀世間苦 (3-5品) (pp.43-44)

後二十五品，別觀四諦，觀苦是性空，觀集是性空等。

一、觀世間（苦）有三品：(一)〈3觀六情品〉，(二)〈4觀五陰品〉，(三)〈5觀六種品〉。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。

本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗毘曇》¹¹²、《法蘊足論》¹¹³，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。

(2) 觀世間集 (6-17品) (p.44)

二、觀世間集有十二品（從〈6觀染染者品〉，到〈17觀業品〉），這又可分三類：

初五品（6～10品），明惑業所生；說三毒、三相（有為相）、作業受報的人法皆空。

次兩品（11～12品），明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的無三際¹¹⁴、非四作¹¹⁵。

次有五品（13～17品），明行事空寂。說了世間集，就要進而談世間滅。但世間集是否能滅呢？顯示世間集的無自性空，諸行無常，無實在性，這才可以解脫；解脫也自然是假名非實的。

(3) 觀世間滅 (18-25品) (p.44)

三、觀世間滅有八品，

初〈18觀法品〉明現觀，觀一切法相，無我我所，離欲而悟入法性。

¹¹¹ 參見《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，pp.19-22。

¹¹² 參見《舍利弗阿毘曇論》卷26〈緒分〉：「十結、十二入、十八界、五陰。」（大正28, 690b3-4）

¹¹³ 參見《阿毘達磨法蘊足論》卷1〈1學處品〉：「雜、根、處、蘊、界、緣起。」（大正26, 453c5）

¹¹⁴ 案：三際，即前際（過去）、中際（現在）、後際（未來）。

¹¹⁵ 案：四作，即自作、他作、共作、無因作。

次〈19觀時品〉等三品（19～21品），明三乘的向得。要經過幾多「時」間，從「因」而「果」，「成不成」就！其實，時劫、因果、成壞，都是無自性的。

後四品（22～25品）講斷證。斷證者是如來；所破的顛倒、所悟的諦理、所證的涅槃，是所；這一切都是性空如幻的。

(4) 觀世間滅道 (26-27 品) (p.44)

四、觀世間滅道有兩品（26~27品），就是觀諸法的緣起，離一切的邪見。

(三) 印順法師對《中論》的大科分判圖表 (pp.44-46)

這是本論的大科分判，茲列表如下：

