

內容：《中論·觀涅槃品》導論 講者：趙國森

一、「涅槃nirvana」一詞的語意

I 梵文的語意

A)字義是「吹熄」，也就是指吹熄一切煩惱火的狀態，亦即最高的悟境。（佛教要語的基礎知識第十一頁）

B)字義是「斷滅」及由此引申出的「平靜」。
（中觀哲學概論第八三頁）

II 巴利文（涅槃nibbana）的語意

「無林」或「無煩惱之稠林」
（佛教要語的基礎知識第一八二頁）

III 漢文翻譯語意

A)鳩摩羅什譯為「寂」或「寂滅」（直譯）。

1)滅生死之因果義。

2)滅煩惱故，滅生死故，名之為滅。離眾相故，大寂靜故，名之為滅。

B)玄奘譯為「圓寂」（意譯）。

1)體周遍性湛然義。

2)圓者圓滿，不可增減；寂者寂靜，不可變壞。

（黃讖華著佛學概論第五五陰版至五六陽版）

IV 「涅槃」含義的描述方式

A)否定式的描述

「不死amrta」「不化」「不滅acyuta」「無邊ananta」

「不生」「不逝apalokina」「非實abhutam」「滅苦duhkha
nirodha」「最終的解脫apavagga」等。

B)肯定式的描述

「寂靜sama」（一種無欲無苦的寂靜境界）

「妙樂」「三菩提sambodhi」「正智jnana」「安穩ksamam」

C)弔詭式的描述

「住於無所住的境界」「空的實在性」

（表述的方式較為抽象）

D)象徵式的方式

「洪水中的島嶼」「彼岸」「聖城」「庇護之所」

（中觀哲學概論第八三至八七頁）

二、小乘佛教對「涅槃」義理的分析

I 在經典上「涅槃」意義的兩個方向：

A)佛教文獻中有許多敘述顯示「涅槃」是一種人格與意識的澈悟境界。如以否定式或肯定式的語句表示。

B)另一種敘述指出「涅槃」具有一種形上狀態，此為存有者的另一不同向度。

【「有彼域，非地、非水、非火、非風；彼域非無邊之空，非

無邊之識，非空無，非『既非觀念構成亦非非觀念構成』
；彼域非此世、非來世、非兩者，亦非月與日。我說，無
自彼而來，無赴彼而去；彼無綿延亦無衰頹；無始亦無立
；無果亦無因；此誠然為憂苦之終結。」】

(中觀哲學概論第八七至八九頁)

II 大、小乘對「涅槃」的共同觀點

- A) 涅槃是無法表達的。它無生、不化、不死(amrta)。
- B) 涅槃必須在吾人內中才能實現。而此種實現唯完全斷絕對感官快樂的渴求始有可能。
- C) 在「涅槃」中，個人的自我不再存在。要入「涅槃」需斷絕個人自我始有可能。
- D) 「涅槃」是一種超越理解的寂靜。
- E) 涅槃提供了持久的平安。

(中觀哲學概論第八三頁)

- F) 涅槃即是絕對的真理。

(佛陀的啓示第六三頁)

III 巴利文原典中對「涅槃」的定義及說明(引述自佛陀的啓示一書第六〇至六二頁)

- A) 「涅槃是澈底斷絕貪愛；放棄它，摒斥它，遠離它，從它得解脫。」
- B) 「比丘們啊！什麼是絕對(無為)？它就是貪的熄滅、瞋的熄滅、痴的熄滅。這個，比丘們啊！就叫做絕對。」
- C) 舍利弗回答一個遊行者的問題時，與佛說無為法的界說相似：「貪的熄滅，瞋的熄滅，痴的熄滅。」
- D) 「生死相續的止息，就是涅槃。」
- E) 「比丘們啊！有不生不長的非緣生法(無為法)。如果沒有這不生不長的非緣生法，則一切生的長的因緣和合的即無從得解脫。因為有這不生不長非緣生法故，生的長的因緣和合的才能得到解脫。」
- F) 「我將教你們真理(指涅槃)，以及走向真理的道路。」

IV 一般人對「涅槃」所產生的疑問或誤解

- A) 以為反面表達的涅槃便是消極的、自我毀滅的。
 - 1) 反面表示不等於消極。
如「無疾」「不死」的涅槃表達。
 - 2) 涅槃所要銷毀的是「由無明所起的顛倒我執」等錯誤見解。
 - 3) 涅槃並非消極與積極的兩邊。
- B) 以為涅槃是絕滅貪愛的結果，那是錯誤的。
 - 1) 涅槃不是任何東西的結果，它既非因也非果，是超越因果的。
 - 2) 要知道它的方法是親見親證。
 - 3) 有路可通涅槃，但是涅槃並不是這條路的結果。

C)涅槃之後又如何？或涅槃的作用是什麼？

1)這問題是不能成立的，因為涅槃是最終的真理，它是最終，它之後就不能再有別的或作用，如果涅槃後仍有什麼，那末那東西才是最終的真理。

2)修習梵行即以涅槃為其最終目的，沉潛於絕對真理之中。

D)「佛於死後入於涅槃或般涅槃」曾引起許多對於涅槃的幻想與揣測。

1)涅槃並非一種境界，或一種領域，或一個位置。

2)並不能以所熟知的「存在」之涵義來臆測涅槃是何等樣子。

3)「佛入涅槃」在巴利文中並無與此相當的字義，只有代表佛或阿羅漢等親證涅槃者的逝去之Parinibbuto，這是「完全謝世」「完全熄滅」，因為佛等死後即不再受生。

E)一般將涅槃與薪盡火滅、油竭燈枯相比擬。

1)火焰的熄滅作比的不是涅槃，而是由五蘊和合的而親證涅槃的「人」。

2)涅槃從來不能與火或燈的熄滅相比。

F)沒有「我」「神我」，那麼由誰來親證涅槃呢？

1)能證涅槃的就是智慧。在證的背後別無證者

2)生起與熄滅的種子，都在五蘊之內。

G)涅槃不是一般的善惡、是非、存在不存在等觀念所能概括。

1)舍利弗有一次說：「同修呀！涅槃真是快樂！涅槃真是快樂！」

2)這裏所指「涅槃的快樂」是超越一切所能描述的意思。

H)涅槃要死後才能達到

1)涅槃不一定要死後才能獲得的。

2)無餘依涅槃便是。

V 達至涅槃的方法

A)認為藉著「補特伽羅無我性」之領悟，吾人可臻涅槃。

B)涅槃是由智者內證的。如果能夠耐心、勤奮的循著「大道」前進，獲得必要的心靈方面成長，便能內證涅槃。

【即依四諦的方法，去發展及培養智慧（般若）時，就能澈見實相。】

VI 涅槃的種類

A) 無餘依涅槃

B) 有餘依涅槃

三、大乘佛教對「涅槃」義理的分析

I 中觀對「涅槃的獨特見解

A) 中觀認為涅槃不可說。（小乘認為是恆常、安樂。）

B) 中觀認為涅槃的境界乃來自對實相（除掉戲論，顯示一切法的本來面目）的認識、應用。

【小乘說無餘依涅槃是把苦滅盡，直到人死後焚骨揚灰什麼

也沒有才行；而龍樹講無餘依涅槃，則指實相的完全顯示，在達到這極限之前，叫趨向無餘依涅槃的過程，如果能在這境界中不停止下來，即稱為無住涅槃。】

(印度佛學源流略講第一一一頁)

C) 中觀認為涅槃是一切討論的終止、現象存在的寂靜等，決非如小乘所視為是一種收穫。

D) 涅槃或實在與所有思想構作無涉。

【超越「有性」與「無性」】

E) 中觀認為涅槃與現象存在之間並無差別；小乘則認為涅槃與現象的存在（世間）相反。

【涅槃之邊際即現象的邊際；兩者之間毫無差別。】

F) 從有漏到無漏根本沒有所謂「改變」可言，改變的僅是吾人的觀感，而不是「實在」本身。即涅槃並非客體秩序的變化，它純粹是一種主體的變化。

【真實不因修行者的證悟而有所增減得失。】

II 涅槃經中所說涅槃八種的意義，據方等般泥洹經卷二的內容，涅槃具有下列八種含義：

A) 常住：涅槃之理通徹三世而常存，圓遍十方而常在，故稱常住。

B) 寂滅：涅槃之理寂絕無為，生死永滅，故稱寂滅。

C) 不老：涅槃之理不遷不變，無增無減，故稱不老。

D) 不死：涅槃之理原本不生，然亦不滅，故稱不死。

E) 清淨：涅槃之理安住清寂，諸障皆淨，故稱清淨。

F) 虛通：涅槃之理虛徹靈通，圓融無礙，故稱虛通。

G) 不動：涅槃之理寂然不動，妙絕無為，故稱不動。

H) 快樂：涅槃之理無生死逼迫之苦，而具真常寂滅之樂，故稱快樂。

III 大乘涅槃的理想

A) 大乘的涅槃理想是菩薩，菩薩是尋求最高的覺悟，並非只是為了自己，而是為了所有眾生。一個正趨向超越智慧或無上正覺性質的人，在未來可能成佛，故在他無限多世的生命歷程中，每一世皆行六度，以求得最終正覺，並以偉大的奮鬥與堅忍不懈的自我犧牲，為一切眾生謀求福祉。

B) 大乘並非以涅槃為最高的理想，在他們的心裏最高的理想是成佛，亦即超越的智慧與慈悲。

IV 大乘涅槃的種類

A) 自性涅槃 C) 無餘涅槃

B) 有餘涅槃 D) 無住涅槃

V 大乘達至涅槃理想的方法

大乘認為真正臻至涅槃，不單要達至補特伽羅無我性，還要能領悟「法無我性」。

內容：《中論·觀涅槃品》內容分析 講者：趙國森

一、總述破涅槃計執的原因（引中觀論疏卷第十本頁155中）

- I 惑人執非涅槃為涅槃
涅槃不如惑者所謂種種推拆橫計涅槃。
- II 惑人執涅槃為非涅槃
生死本是涅槃，而謂生死非是涅槃。如論中說：「生死之實際，及以涅槃際，如是二際者，無毫釐差別。」
- III 雖有大小不同同言有涅槃
若說涅槃有大小不同便成有見，既成有見乃是生死，不名涅槃，故有主張所得之人，或說生死，或說涅槃，皆是生死。今求此生死涅槃不可得乃名涅槃；離於生死涅槃二種繫縛名為解脫，方是涅槃。
- IV 欲釋諸大乘明涅槃義
諸法未曾生死，亦非涅槃，但為眾生虛妄故成生死，為止生死故強說涅槃，生死若除，則涅槃亦息。
- V 本品內容分為三部分，第一論涅槃；第二論生死；第三總結。

二、觀涅槃品別述

- I 第一至三頌總說涅槃相，並述涅槃不落有、無二見。
 - 1) 先引外人頡佛教「一切法空」為問。然彼於此「一切法空」之理，未能深悟，解涅槃為「無見」，並認為佛教說「斷煩惱滅五蘊（由五取蘊而有生死苦果），而得涅槃」乃不可能。故有「何斷何所滅，而稱為涅槃？」之問。其實問者乃執著「有見」，誤以為佛教所說涅槃是「無見」。
 - 2) 是以龍樹用「有見」反頡，縱說為有，亦是無生無滅，無物可斷無物可滅，而稱為涅槃的。
 - 3) 龍樹明涅槃正義。涅槃乃中道觀照的無所得，不著有、無兩邊，故無得無至；不斷不常；不生不滅，才是真正的「涅槃」。
 - A) 得、至：據小乘義，有為果（預流果至不還果名得；無為果（阿羅漢果）名至。據大乘義，如來是能得人，三德涅槃為所得之法。金剛心道諦因為能至，佛果為所至。
【三德指法身、般若、解脫。法身乃一切存在本來具足之真如。般若乃悟之智慧。解脫乃脫離煩惱束縛。於因位時名三佛性，；果位時名三德。】
 - B) 斷、常：小乘義「盡相續為斷；不遷名常。」大乘義「五住惑斷為斷；常樂果為常。」
【五住地惑，又名五住地煩惱，即一、見一處住地，乃三界的身見。二、欲愛住地，於色界的煩惱中，除見、無明而著於外的五境之煩惱。三、色愛住地，色界的煩惱

中，除見、無明，捨外五欲而著於一己色身之煩惱。三、有愛住地，於無色界的煩惱中捨離色貪而愛著己身之煩惱。五、無明住地，乃三界一切之無明。無明為癡闇之心，是一切煩惱之根本。此五住惑中，前四是煩惱障；後一為所知障。】

C) 生、滅：小乘義「諸行始起名生；諸行終名滅。」大乘義「二死盡前心為滅；佛果起名生。」

【二種生死：一、分段生死，以有漏的善惡業為因，煩惱障為緣，受三界的果報，壽命有一定的長短，故稱分段生死。二、變易生死（不思議變易生死），阿羅漢、辟支佛、菩薩等，雖不受分段生死，但由無漏之有分別業為因，所知障為緣，於三界外受殊勝的果報身，再以此身來三界內修菩薩行，以至成佛。其所受身，由悲願力故，壽命、肉體皆可變化改易，而無一定限制，故稱為變易生死。】

II 第四至六頌破涅槃為「有」

- 4) 若涅槃是「有（現象界存在的有為法）」→ 便有老死相
所有「有法」→ 不離老死相
- 5) 若涅槃是有 → 即涅槃是有為 → 則涅槃非無為
- 6) 若涅槃是有 → 不再名為「無受」
由有 → 故受（取著）→ 是有法
* 由涅槃無老死相、非有為、非有法，故涅槃不名「有」。

III 第七、八頌破涅槃為「無」；及第九頌總結

- 7) 有非涅槃 → 無更非涅槃
涅槃 → 無「有」 → 更何來有「無（非有）」。
- 8) 若涅槃是「無」 → 則不應是「不受」
無有「不受（涅槃）」 → 是「無法」
- 9) 由「受（執取）」五蘊等因緣故顛倒而生死輪迴。
由「不受（不執取）」五蘊等因緣故無顛倒相續，即此說為「涅槃」。

IV 第十至十八頌破亦有亦無及非有非無名涅槃

- 10) 佛經說 → 斷有斷非有 →
故知涅槃 → 非有亦非無
【涅槃不是「有」或「無」。】
* 「有」是三界的存在。「非有」三界的斷滅。
- 11) 若說有與無合稱為「涅槃」，那麼「有與無」便可名「解脫」，這樣的見解是不合理的。
- 12) 若說「有與無」合稱為涅槃，那麼涅槃便不能稱為「無受」了，因為「有與無」二者都是從「受（執取）」而生的。
【有與無合稱為涅槃，那麼「涅槃」便非解脫、無受。】

【反頡】有與無合稱涅槃 → 涅槃不能說為「解脫」
↳ 涅槃不能說為「無受」

13) 有與無合成 → 怎能名為涅槃

↓ ┌ ↓
有為 → 矛 ← 無為
 盾
 └

14) 有與無二事一起 → 怎能名為涅槃

┌
└
二者互相矛盾，不能同時，如明與暗不能一起

【正破】有與無是有為 → 涅槃是無為

有與無相互矛盾不能並存 → 二者無法共處而名為涅槃

15) 若執「非有非無」 → 名為涅槃 → 則此「非有非無」 →
以何種方式而能分別。

16) 若執「非有非無」 → 就是涅槃

↓
必須要有「有與無」能合成為先決條件

17) 如來滅度（涅槃）後 → 不言「有」或「無」；

┌ → 不言有與無合成；

↳ 不言是「非有及非無」。

18) 如來顯現在前時也是 → 不言「有」或「無」；

┌ → 不言有與無合成；

↳ 不言是「非有及非無」。

【破涅槃是「有」「無」「亦有亦無」「非有非無」】

4-6 7-8 11-14 15-18

V 第十九至廿四頌正明涅槃義

19) 世間與涅槃；涅槃與世間，無有少分別。

* 此中引《中論·觀縛解品》第八至十頌以助解。

「縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。」

青目釋云：『縛者無有解，何以故？已縛故。無縛亦無解，

何以故？無縛故。若謂縛時有解，則縛解一時

，是事不然；又縛解相違故。』

縛即繫縛，指生死；解即解脫。

問曰：有人修道現入涅槃得解脫，云何言無？答曰：

「若不受諸法，我當得涅槃。若人如是者，還為受所縛。」

青目釋云：『若人作是念，我離受得涅槃，是人即為受所縛

（執離受而有涅槃可得，仍為一種執取。）』

印順法師解：『人如生起這樣的觀念，那他還是「為受所縛

」，並不會真的得到涅槃甘露味。因為，雖

不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃
的解脫可得，又被涅槃見所縛。」

「不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別。」
青目釋云：『諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃。如
經說：「涅槃即生死，生死即涅槃。」如是諸
法實相中，云何言定是生死是涅槃。』

*《大乘莊嚴經論·述求品》（大31.611中）

「法界與世間，未曾有少異。眾生癡盛故，著無而棄有。」
釋：法界與世間，未曾有少異者，非法界與世間而有少異，何
以故？法性與諸法無差別故。眾生癡盛故，著無而棄有者
，由眾生愚癡熾盛，於世間無法，不應著而起著；於如如
有法，不應捨而棄捨。

自性	┌ 緣生法	→ 執	= 生死 = 有垢清淨
清淨	└ 依	↘ 無執	= 涅槃 = 無垢清淨
	└ 因緣法		

- 20) 如來滅後有無等四句 —— 依涅槃起
世間有邊無邊等四句 —— 依未來世起
世間常無常等 —— 依過去世起

中論觀四諦品第二十四

講者：趙國森

品題：觀四諦品

解云：據藏要本中論校注謂：西藏中論本頌、中論疏無畏論、中論疏佛護論、安慧中觀釋論、清辨般若燈論釋、梵藏本月稱中論疏均名此品為「觀聖諦品」。(呂澂校藏要本中論 頁59後)依上六本品題與羅什譯「觀四諦品」文異意同。故《般若燈論釋》解聖諦謂：「四聖諦者，謂能作聖人相續體故名為聖諦，又復諦者，謂真實義。」(大30.124b)是以此處乃龍樹據《般若經》思想以辨「真實義」而作，其目的是「為遮空所對治，令解四聖諦無自體義。」(大30.124b)即否定空所對治的有見、無見，令彼解了出世間的四聖諦實理，是緣起、無自性的意思。

有關本品內容，日本佛教學者爪生津隆真先生在《中觀思想》一書內，有以下的評述：

「《中論》第二十四章，舉出與《般若經》或龍樹思想立場相反的實有論者，由實在論(一切事物是持有實體之存在)之立場而評難一切皆空之空性思想，認為那是否定事物實體的虛無論。龍樹對此事展開了空性思想的敘述。龍樹指出：這個評難，是把空性誤認為是無或非存在的，那是完全不理解空性的(即：對『空』無正確的認識)。」(該書 第一四二頁)

甲、外難空所成過(第一至六頌)

解云：於首六頌中，述實有論者的擯難，謂「一切皆空」故，應無四諦，無四諦故無預流、一來、不還、阿羅漢等四沙門果；無四果故便無「得四果」與「得四向」的八賢聖；無八賢聖即無僧寶，無四諦即無法寶，無法寶則無有能證法者可名為「佛」。如是執空者，毀撥三寶，壞無因果、罪福及一切世俗諸法，是謂壞世間及出世間的空見。論主愍之，為顯非有非無中道，故造論以明之：

問曰：破四顛倒，通達四諦，得四沙門果。

若一切皆空 無生亦無滅 (1)

如是則無有 四聖諦之法

以無四諦故 [1]見苦與斷集 (2)

證滅及修道 如是事皆無

青目釋曰：若[2]一切世間皆空無所有者，即應無生無滅，以無生無滅故，則無四聖諦。何以故？從集諦生苦諦，集諦是因，苦諦是果。滅苦集諦名為滅諦，能至滅諦名為道諦，道諦是因，滅諦是果。如是四諦有因有果，若無生無滅則無四諦；四諦無故，則無見苦、斷集、證滅、修道。

藏要校注：[1]番梵(第二頌)下二句云：遍知與斷棄，修習及現證。

[2](青目釋一切世間)無畏原作「諸趣」。前文有釋云：趣是有情世間及行世間。月稱釋云：一切內外物。

解云：實有論者於無生無滅的空義作下述的推想，謂：

「此中云何「生」法無體？謂集諦無體故。云何「滅」無體？苦諦無體故。若苦、集無體，滅(諦)亦無體；滅(諦)無體故，向滅(諦的)道諦而亦無體。」(安慧《大乘中觀釋論》卷九)

其實，徵問者對佛家空義不明，誤解空的無生無滅，是無因果，並欲據此破四諦的世

出世間因果。在《般若經》中所說的空義，是要正顯緣起、無自性的根本精神，即《雜阿含經》所說：一切法由眾緣故而生滅，但生不實生，滅不實滅。(大2. 92c)以是正說「無生無滅」的緣起中道義。或如下文第十八、十九頌所說根本空性之義：

「眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義。

未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

今外擷難所據實於「空」錯解如石女兒、虛空華之非有，遂說「一切法空，無生無滅」，推斷四諦的集諦無體，謂「無生」故；苦諦亦無體，以「無滅」故；若苦、集二諦無體，則滅諦亦應無體，滅諦無體故，對向滅諦修習的道諦亦無有體。如是層層推演，則四諦法應不能成立，由四諦法非有故，能知苦、斷集、證滅(涅槃)、修道等作用，據理亦無。

第二頌「如是事」之所指，應如《般若燈論釋》「若知及若斷，修證作業等」之「作業」；及安慧《釋論》中「若知及若斷，修證等作用」之「作用」，即「如是事」之事乃所作四諦之業；或此四諦法之用也。

總括二頌內容，「第一頌引外說無四諦，次頌明外難無四諦智。」(參考善因《中論述義》卷四 十六頁)

以是事無故 則無四道果 (3)

[3]無有四果故 得、向者亦無

若無八賢聖 則無有僧寶 (4)

以無四諦故 亦無有法寶

以無法僧寶 亦無有佛寶 (5)

如是說空者 是則破三寶

青目釋曰：見苦、斷集、證滅、修道無故，則無四沙門果。四沙門果無故，則無四向四得者。

若無此八賢聖，則無僧寶。又四聖諦無故，法寶亦無，若無法寶、僧寶者，云何有佛得法名為佛？無法何有佛，汝說諸法皆空則壞三寶。

藏要校注：[3](第三頌後半)番梵云：無果則無住，亦復無趣入。復次

[4]空法壞因果 亦壞於罪福 (6)

亦復悉毀壞 一切世俗法

青目釋曰：若受空法者，則破罪福及罪福果報，亦破世俗法，有如是等諸過故，諸法不應空。

藏要校注：[4](第六頌前半)勘番梵本前頌無空字，以此空法屬上讀云。如是說：空則破三寶、壞因果云云。無畏、佛護牒前頌亦無空字，但以此空法屬下讀。今譯取意，兩處皆有空字也。

解云：第三頌的內容，據David J. Kalupahana的梵文英譯作(以下簡稱‘DJ’英譯)：

‘In the absence of this [fourfold activity], the four noble fruits would not be evident. In the absence of the fruits, neither those who have attained the fruits nor those who have reached the way [to such attainment] exist.’

(The Philosophy of The Middle Way P.328.)

「是事無」即四諦事無，英譯作‘In the absence of fourfold activity’。由此事無故，便無四沙門果可證；無四果故亦無得住四果者，更無能得四向之人！此即羅什本所謂「得(者)、向者亦無」之意，而梵、藏本則說為「無果則無住(果人)，亦復無趣入」。所謂「無趣入」是無已得四向趣入四果之人。

第四、五頌中「亦無有法寶」與「以無法、僧寶」二句，DJ英譯於前者作‘the true doctrine would also not be evident.’；後者作‘When the doctrine and the congregation are non-existent.’。前者意謂亦無法寶可證，後者是「無法寶」，而羅什本則同譯為「無法寶」，與DJ英譯本稍異。但Kenneth K. Inada 的英譯本(以下簡稱‘KK’英譯)作‘the true Dharma also does not exist.’及‘Without Dharma and Saṃgha, how could be Buddha?’則與羅什本義同。(Nāgārjuna A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay P.145 By Kenneth K. Inada 1970)

又第五頌末二句與第六頌，據藏要本所述應一氣貫通來了解；而「空」字於梵、藏文中不見於第五頌，但卻有將「空」字屬上讀與下讀的兩種理解。如安慧《大乘中觀釋論》(卷九 頁八二)便翻為：

「若如汝所說，是即破三寶。(五頌後)

若因果體空，即無法非法；世俗諸所行，亦破一切法。(六頌)」

‘Consequently, what you assert also destroys the Three Treasures.’ (5)

‘Delving in Śūnyatā, you will destroy the reality of the fruit or attainment, the proper and improper acts, and all the everyday practices relative to the empirical world.’ (6)

(KK 英譯本 P.145)

這是把「空」字屬下讀的例證。而梵、藏本則認為要屬上讀，如呂澂藏要本校注說：「空則破三寶、壞因果云云。」或如DJ英譯把第五、六頌的內容合成一段。而作：

‘Speaking in this manner about emptiness, you contradict the three jewels, as well as the reality of the fruits, both good and bad, and all such worldly conventions.’

(The Philosophy of The Middle Way P.330.)

這都是把「空」字屬上讀的例子。但羅什譯《中論》、《般若燈論釋》等都在第五頌處補充了「空」字的意思。並翻譯為：

【羅什譯《中論》】(大30.32b-c)

「如是說空者，是則破三寶。」(五頌後)

「空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞一切世俗法。」(六頌)

【《般若燈論釋》】(大30.124c)

「若三寶皆空，則破一切有。」(五頌後)

「若因果體空，法非法亦空；世間言說等，如是皆悉破。」(六頌)

據上梵、藏、漢、英諸譯此二頌含義的析疏，應可了知，這裏是「實有論者」對佛教「空」義非難的總結，謂：如是說空則破壞三寶、四諦法的因果及由因果所成的罪福；假若如是，則一切世俗法亦被毀壞。實有論者要證明「空」不應成立，否則汝等「談空性者」便破佛所說教義，及揚棄世間一切法了。

乙、論主破答空義

I 明外迷空 (七至十九頌)

[5]答曰

汝今實不能 知空、[6]空因緣 (7)
及知於空義 是故自生惱

異譯：汝今自不解 空及於空義 能滅諸戲論 而欲破空耶？(般若燈論釋 大30.124c)

‘We say that you do not comprehend the purpose of emptiness. As such, you are tormented by emptiness and meaning of emptiness.’ (DJ英譯 P.330)

對此實有論者，我們(談空性者)要答覆：汝不知空性之用(空用)，不知空性本身(空性)，亦不知空性的意義(空義)，故徒勞而作此說。

(爪生津隆真日譯 李世傑漢譯 見《中觀思想》一四二頁)

青目釋曰：汝[7]不解云何是空相；以何因緣說空；亦不解空義。不能如實知故，生如是疑難。
藏要校注：[5](答曰)番梵此二字係頌文。

[6](空因緣)番梵意謂空之所為。

[7]月稱釋云：汝自顛倒增益以「無」為「空」，故有此難。

燈論釋曰：空者能滅一切執著戲論，是故名空。空義者謂緣空之智，名為空義。

中觀釋論曰：所言空義者，此中謂空所緣義，離色相故而能息滅一切戲論，以無分別智說諸行相、煩惱、生等最勝解脫。如是空義，證成中道，遠離二邊，是中亦非所緣相應。(藏要本卷九 頁八二)

解云：這一頌是龍樹總答實有論者，其意以為空則無生無滅，無三寶、因果及一切世間法。實則這是一種完全的錯誤，並指出對方於中觀的空性(空相)、空義及說空之目的等三點都不認識，因而有此自尋煩惱的擱難。據此，後世的中觀研究者，便依此頌的內容，把「空」剖析為三個側面而加以說明，這樣便成為對「空」了解的重要基礎。以下根據龍樹所述「空」的三義，逐一說明：

一、「空因緣」，梵文為‘śūnyatāyāṃ prayojanaṃ’藏要本翻為「空之所為」；而DJ及KK英譯作‘the purpose of emptiness’ ‘the real purpose of śūnyatā’；日譯為「空性之用」。據爪生津氏的見解，這是「為要止滅戲論而說著空性」，才是‘śūnyatāyāṃ prayojanaṃ’的意思。所以DJ英譯本於此釋謂‘the purpose of emptiness mean that “emptiness” has a functional or pragmatic value’；而爪生津氏進一步指出，此空(emptiness)的‘pragmatic value’，應如《中論》第十八品第五頌所說空性的作用一樣。即論所說：

「依業與煩惱的止滅而有解脫。業與煩惱，由分別而起。而那些分別是由戲論而起。然而，戲論滅於空性。」(中觀思想 第一四八頁)

這裏所說的「戲論」是指不能與緣起相應的語言，而此語言的建立，乃依虛妄的思惟分別；而妄分別是以業(行為)與煩惱為根本。故空性能止滅戲論，也就是止滅虛妄分別、業與煩惱。所以，把「空性標示出來的目的」，是為了要使眾生自覺到寂滅顛倒戲論的重要，才是說明「空性的目的或理由」，而稱為「空性之用」。這與「空性」本身，指以戲論寂滅為本質的存在，是有別異的。

二、「空」，梵文是‘śūnyatām’。羅什譯為「空相」，DJ英譯為‘emptiness’，KK英譯為‘its(śūnyatā) nature’，爪生津氏譯為「空性本身」。這是指空的特徵或本質之意，據爪生津氏的分析，謂「空性」是否定戲論、分別及一切見的本身之意，這種否定是指對事物的執著或分別，而非事物本身。(見中觀思想 第一五零頁)據清辨《般若燈論釋》說：「能滅一切執著戲論(本身)，是故名空(性)」。這些說明都意味著，知「空性」是要經實踐才能達到的一種超越體驗，這種體驗一般是指離言語、概念的見緣起。下文第十八頌有更詳細的說明，不贅。

三、「空義」，梵文是‘śūnyatārtham’。DJ英譯作‘meaning of emptiness’，KK英譯為‘its(śūnyatā) meaning’。依上英譯意是說「空性的意義」，連結原文所說「不知空義」是指不能以緣起、空性為義而如實了解之意，因此，以「空性為義(對象)」的不能了知，是由於缺乏緣「空性為義(對境)」的無分別智故，所以，清辨解釋「空義」是「緣空之智」，便是這個理由；又安慧解釋空義時，也是連結著以空性為所緣義來說明，因為空性是無分別智的對境(義)，具備此智即離色等分別相，停息一切言說、分別的戲論，此時正是中道離二邊，以無義為義的空義現證。假如，依頌文了解，這裏龍樹是說實有論者「不知空義」，相對於談空性者便是「了知空義」，而非指「空義」本身。所以清辨、安慧等注釋《中論》時，便說此「了知空義」是無分別智。若就「空義」言，是指以「空性」為義，此乃無分別智的無義之義，此「無義之義」的自身(空性)是寂滅一切見與分別的，若即此空性為無分別智之義，又可假名為「真如」。

綜上說明，對空的三義，應分為兩種了解方式：一、於「空用」「空性」「空義」等名相，就訓辭上分析；二、此等名相結合本頌的內容來解說。

復次

諸佛依二諦 為眾生說法 (8)

一以世俗諦 二第一義諦

若人不能知 [8]分別於二諦 (9)

則於深佛法 不知真實義

青目釋曰：世俗諦者，[9]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。[10]諸佛依是二諦而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。若謂一切法不生是第一義諦不須第二俗諦者，是亦不然，何以故？

藏要校注：[8]番梵云：二諦之分別。

[9]無畏意謂：世間顛倒不知諸法自體空故，乃見諸法有生，此於幻惑中為實。

[10]無畏此句原在文初。

般若燈論釋曰：世諦者謂世間言說。如說色等起、住滅相；如說提婆達多去來。……如是等謂世間言說名為世諦，是等不說名第一義。第一義者云何？謂是第一而有義故名第一義；又是最上無分別智真實義故名第一義。真實者，無他緣等為相，若住真實所緣境界無分別智者名第一義，為遮彼起等隨順，所說無起等及聞思修慧，皆是第一義。慧者云何？是第一義。能為第一遮作不顛倒方便因緣故，是故復名第一義也。(大30.125a)

中觀釋論曰：世俗諦者，所謂世間言說。如說色等生住滅故；又如說言提婆達多來去，……此等世間言說不虛，此即說彼是名世俗諦法，如世假聚等法先無體故，勝義諦中，「相」似有性、有體、無體皆是世俗言說分別，無始已來，世相續故，亦無少分假聚法等色體可說，本來無體，亦無色法，次第相續，色法無體故即是破散，而彼色法若其無體即是破散者，是故非彼勝義諦相所言。勝義諦者如前所說不隨他緣，息諸戲論，無戲論故，即無分別無種種性，此真實相名勝義諦(引第十八品第九頌)。又勝義諦者謂諸法因皆如實住此說名諦；又勝義諦者謂境界智於勝義諦中相應相合；又勝義諦者有彼勝義而能隨順無生等法，宣說聞思修所成慧，又勝義諦者能為勝義遮遣一切顛倒因故。(卷九 頁八二後)

無著順中論曰：如來說法時，依二諦而說，謂一是世諦，二第一義諦。

若不知此理，二諦兩種實，彼於佛深法，則不知實諦。

答曰：汝快善說我說亦爾。依於二諦如來說法，依二諦說說法真如不破不二，若其二者，異第一義法真如別有世諦法真如。一法真如尚不可得，何處當有二法真如而可得也。若說二諦此如是說，不異世諦而更別有第一義諦，以一相故謂無相故。此如是義師說偈言：若人不知此二諦之義者，彼於佛深法則不知真實。

問曰：此云何諦？

答曰：若此不破。

問曰：此之二諦何物不破？

答曰：一相所謂無相。無自體如，本性空如，此則是諦。如有偈中說諦相言：二種法皆無戲論不戲論，不分別不異，此義是諦相(引第十八品第九頌)。

解云：於第七頌中已說由三義明空，今第八至十頌乃闡釋此空性的真實義。所謂「不了解說空因緣或空之所為」者，龍樹說：若人不了知「諸佛依二諦，為眾生說法」而安立言教與空相應之義，是謂不知說空之所為。「不知空性」者，是說於二諦起諸分別，由戲論而取著諸法，對戲論寂滅的空性無能力體證，是名不知空性。「不知空義」者，佛內證的真實義是名空義，由離諸分別，方能體得，故未見空性者，於佛所證離諸戲論的

真實義，說為甚深佛法，是故謂彼不知諸法甚深義的眾生為「不知空義」。

此「空義」又即真實義，清辨、安慧、無著等論師的注釋均引本論觀法品第九頌以為補充說明。論曰：

「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」(大30.24a)

藏要本校注引無畏釋曰：

「自知者無教而證；寂者離自性；非戲論者所說相滅；無分別者不作此法是此(的)分別；非異者法性一味(實相)。」(藏要本《中論》頁45後注二)

這一頌語譯的意思是說：實相乃由自證所知，而非通過其他各物而被知，此所證的內容是寂滅的、非語言的多元性所虛構的(無戲論)、脫離思惟判斷等分別(無分別)、超越種種相對性的絕對(無異)，這樣便名為真實的形態。(見吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》頁40)又根據下文第十七頌的內容所說，緣起與「空性」是同義語；現證「緣起」是必須「寂滅戲論」的，戲論的寂滅是要在「空」的狀態裏(入空戲論滅)。所以，實相是「空的緣起」，離開語言、概念的思惟，同時是語言、概念的思惟所無法表示的真實，故「實相」又稱為真諦、第一義諦。

就是說：諸佛依「空」的體證，而寂滅戲論見緣起，並且根據這種「實相(第一義諦)」的現證，而運用語言(世俗諦的教)把它說明給眾生了解，令他們斷除一切的執著，這就是龍樹的二諦說法之意思，亦即第一義諦是實相上的真理(空的緣起)；世俗諦(此處唯從「教」上說)是由語言所表示的實相、真理(教的緣起)。

有關佛陀說法是二諦相依的問題，可以從兩方面來進一步考慮、分析。第一種相依的形式，是把世俗諦視為通往勝義諦的憑藉，是達到勝義諦的一種工具，當達到後，此世俗諦必須捨棄；第二種相依的形式，是把二者看作相互依賴而存在的性質，在此情況下，二者是不能獨自存在的。假若將這兩種關係放入緣起的思想來分析，這是宗教上由染到淨的價值緣起關係；以及存在上法與法性、緣生法與因緣法、或者是有為法與無為法的一般緣起關係，所要討論的問題。而這兩種相依關係與二諦說法，可以透過下面的比較，分析二諦所具的特質。從龍樹中觀思想看，真諦是指緣起、涅槃、空、正智等，這是清淨方面的存在；世俗諦是指輪迴、業、煩惱、言說等，這是雜染方面的存在。至於二諦本身的存在性質，則有俗諦有為法的染與淨之存在；真諦無為法的空理、緣起所依的理則等存在的區分。所以，綜合這兩種形式的關係，便會有下列三種情況出現：第一、空理及涅槃於存在上是清淨的無為法，這屬於真諦；第二輪迴的生命現象，是雜染的有為法，這屬於俗諦；第三、般若及語言上的教等，則既是清淨又是有為，故從存在的性質上是屬於有為法的世俗諦攝，從價值的染淨上的歸類則為勝義諦攝，因此，「般若」「教」的本身是亦真亦俗的、統攝二諦的。不過作者認為龍樹所談二諦說法的「相依」，是從第一種形式的關係上說的，即由「世俗諦的教」而「得第一義」的立場上，來談此相依的問題。作者所以如此定論，是基於《中論》此處的內容說：「諸佛依二諦，為眾生說法。」，乃依佛對真諦的體證後，運用世俗諦語言的教，使眾生開悟，而證入第一義諦。然後，又於隔一頌裏說：「若不依俗諦，不得第一諦。」這表明佛若果不依這種具有世俗諦性質的言說之教，是不能令他開悟而入真諦。所以，此二諦相依的形式，是經過「佛體證的真諦→構成世俗諦的教」，然後運用「世俗諦的教→令他獲得第一義諦的體驗」，這是說明「空之所為」的具體表現，即諸佛說「空」是從「真→俗」的二諦相依而建立教法；眾生則依「俗→真」的二諦相依而悟入涅槃，所以世俗諦的教，在悟入真諦時，便應捨棄。亦即是說：佛陀教化的目的，是以自覺此真諦為起始，而令眾生達到開悟為究竟的由「真(佛)→真(眾生)」。故教化的過程中，依「真→俗」與「俗→

真」的二諦相依而悟入涅槃，所以世俗諦的教，在悟入真諦時，便應捨棄。亦即是說：佛陀教化的目的，是以自覺此真諦為起始，而令眾生達到開悟為究竟的由「真(佛)→真(眾生)」。故教化的過程中，依「真→俗」與「俗→真」的「俗諦」，是說「空」

的手段和工具。至於，存在論上的有爲法與無爲法的相依關係，在此處是沒有被強調的。總結上述的分析來推斷，作者認為第一種形式的二諦相依，是較合乎龍樹《中論》的原意。

《燈論釋》所說「無他緣等爲相」及《中觀釋論》說「不隨他緣」等，都是「自知不隨他」的直觀之義。

(11)若不依俗諦 不得第一義 (10)
不得第一義 則不得涅槃

青目釋曰：第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說；若不得第一義，云何得至涅槃，是故諸法雖無生[12]而有二諦。復次

藏要校注：[11]番梵云：不依於假名不能說勝義，與釋相順。

[12]無畏原云：而須施設二諦。

燈論釋曰：云何爲第一義諦？謂普過一切語言道故，一切小乘所分別者，令離一切分別因故。……煩惱及生等滅者，是涅槃相，若不依第一義諦，涅槃之道終不可得。(大30.125b)

中觀釋論曰：勝義諦中超越一切語言境界，若復遮遣世俗諦中一切物體此即亦復不證勝義，謂以勝義中方便宣說有世俗諦，是故今此依勝義諦宣說世俗諸有行相。(頁83前)

解云：若於深佛法了知緣起的真實空理，便能契入超越一切語言的勝義境界，但此離言的勝義境界，不仗世俗的語言，眾生又如何能依教悟入第一義諦呢？故諸佛於勝義諦中方便宣說種種言教(世俗諦)，旨在使眾生獲證第一義空性。若眾生依世俗言教入第一義諦，故能漸次依正智滅諸煩惱、業、生等雜染，達於究竟涅槃的完成，這正是龍樹第七頌中所謂說空因緣。總觀此頌，乃由反面正成說空之理，謂不依二諦說法，眾生無由入真諦，獲至涅槃。

不能正觀空 鈍根則自害 (11)
[13]如不善咒術 不善捉毒蛇

青目釋曰：若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見，如爲利捉毒蛇，不能善捉反爲所害；又如咒術欲有所作不能善成則還自害。鈍根觀空法亦如是。

藏要校注：[13]番梵下二句互倒，與釋相順。

解云：此頌批評實有論者，由生性鈍根不能正確觀空，反更執空而成自害，說空是壞一切世出世法。此種情況，猶如以爲利益有情而捕捉毒蛇，誰知本身不善捕捉，反爲毒蛇所傷而自害其命，於空執有體者，亦能害解脫命；又如持咒人不依咒法而自損壞，依這個譬喻，不善解空者，能作種種不饒益事，自害其身。(參考燈論釋卷十四 大30.125b-c)

復次

世尊知是法 甚深微妙相 (12)
非鈍根所及 是故不欲說

異譯：故諸佛世尊，不欲爲說法，眾生不能解，以法爲非法，於甚深空義，而實不能入。以如是因故，不壞復云何？(中觀釋論卷九頁八三)

青目釋曰：世尊以法甚深微妙非鈍根所解，是故不欲說。

解云：佛所證甚深緣起空義，非鈍根眾生所能悟入，所以實有論者將「空無自體的正法」毀謗為非法，大興諍論，而佛不欲爲彼說此甚深微妙之法，其理在此。此處總上「空性」

甚深，鈍根不了，下明「說空性者」無彼所說種種過患，並申述理由。

復次

[14]汝謂我著空 而爲我生過 (13)
汝今所說過 於空則無有

青目釋曰：汝謂我著空故爲我生過，我所說性空，空亦復空(此句藏要無「復」字)，無如是過。

藏要校注：[14]番梵頌云：所欲作過失空皆不成故，汝說空能斷於我則不成。無畏牒頌大同今譯。

解云：龍樹於此頌中對實有論者錯解「空性」為無的毀責，加以申辨。頌中龍樹述說：汝等謂我執著「空性」之說，會有破壞四諦、三寶及一切世俗法等過失。其實，汝等所說的一切過失，於空性論者都是不存在的。

《般若燈論釋》闡明「空」的深義曰：

「於第一義中空故無體，無體義者，我亦不用，以有執相故。復次，為遮自部人所分別空者，今遮此空故，而言空無自體，亦不執空作分別，空者今應捨故。如寶積經中說：『佛告迦葉，寧起我見如須彌山，亦不作增上慢者起於空見。』以是義故，不見色空，不見色不空。」

(大30.125c)

這段內容把龍樹說空的心意具體地分三點說明出來。首先，第一義空是無自體、離言說義，故「我」等假名也不能著；第二為遮教內於空有不正確認識的謬見，故謂「空」是緣起無自體(空並不能視為一物)，不可執之妄分別為「有」為「無」。第三引寶積經的『寧執有見，不作空(無)見』之語，反成空性論者所說的「空」，非如所擷難的「無見」，乃是「中道」離兩邊不入於「見色是非有，或見色是有」的戲論。

復次

以有空義故 一切法得成 (14)
若無空義者 一切則不成

青目釋曰：以有空義故，一切世間出世間法皆悉成就；若無空義，則皆不成就。

中觀釋論曰：一切法者謂世出世間諸所有法。勝義諦中有體無體皆離自性，譬如幻土。有爲法中生滅對待四聖諦等一切皆成；世俗法中亦非有滅。(諸佛依世俗說持戒修定，隨順諸法有生住滅。)

解云：一切法空，藉眾緣聚集所起(bhūta)，生滅變化，萬象宛然，非有而有，故說「以有空義故，一切法得成。」若執一切法不空，實有自性或實無自性，則諸法無異相，無異相故生、滅皆不可得，如是一切法云何成立？故說彼為墮於常、斷二見。下第十六頌有詳細論難，若無空義何故一切法不成之因由。

此頌大要是依據對方破「空」壞一切法的中心點來反辯，故論主於此重申空義的正見，謂有空義故，一切法得成；若無空義則不得成。

[15]復次

汝今自有過 而以迴向我 (15)
如人乘馬者 自忘於所乘

青目釋曰：汝於有法中有過不能自覺，而於空中見過，如人乘馬而忘其所乘。

藏要校注：[15]以下無畏論卷七。

解云：這頌承上的論證觀點，表明實有論者的謬誤，以為「空」有壞世出世間法等過患，其實，此種過患不在「說空性者」身上，相反，卻在擯責者(實有論者)自身的主張中，故頌謂「汝今自有過，而以迴向我」，就是這個意思。

[16]何以故？

若汝見諸法 [17]決定有性者 (16)

即爲見諸法 無因亦無緣[18]

青目釋曰：汝說諸法有定性，若爾者則見諸法無因無緣。何以故？若法決定有性，則應不生不滅。如是法何用因緣。若諸法從因緣生則無有性，是故諸法決定有性則無因緣。若謂諸法決定住自性是則不然。

藏要校注：[16]無畏下復次釋。

[17]番梵作「自性有」，與下釋意相順。

[18]無畏下接次頌爲一段。

解云：若見諸法決定有自性者是即墮於實有的常見，這樣不待因緣而成的諸法，應不生不滅，若諸法無生無滅者，便成自然見而壞諸法因果。下辯無因果即壞一切法。

何以故？

即爲破因果 作作者作法 (17)

亦復壞一切 [19]萬物之生滅

異譯：因果有定性，作、作者亦然，乃至生滅等，汝悉破果法。(中觀釋論頁八四)

青目釋曰：諸法有定性。則無因果等諸事。

藏要校注：[19]番梵云「生滅及於果」。

解云：諸法本性從眾緣出，即名為「作法」(藏要本《中論·觀有無品》首頌 頁35)，若非因緣所成，是名無作、自然有。諸法無作自然有者是則破因果，破由作、作者等眾緣所成之作法。

如偈說

[20]眾因緣生法 我說即是無 (18)

亦爲是假名 [21]亦是中道義

未曾有一法 不從因緣生 (19)

是故一切法 無不是空者

青目釋曰：眾因緣生法，我說即是空[22]。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空，但爲引導眾生故，以假名說；離有無二邊故名爲中道。是法無性故不得言有，亦無空，故不得言無。若法有性，相則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。汝上所說空法有過者，此過今還在汝，何以故？

藏要校注：[20]吉藏疏卷一卷三凡三處引此句，皆作「因緣所生法」，又次句末字原刻作「無」，今依番本及釋文改。

[21]番梵作即此是中道，結上文也。但月稱釋云「緣起法不自生爲空，即此空離二邊爲中道」云。

[22]無畏次云「隨物是有即是緣起，即是依緣假設，是故無法非緣起，亦無法非空。」

燈論釋曰：眼等諸體從緣起者，諸緣中眼等非有非無，非亦有亦無，非非有非非無，非異非一，非自非他，亦非俱非不俱。所有從緣起者，第一義中自體無起，依世諦故有眼等起，我說此起空者，謂自體空故，如經偈言：「從緣不名生，生法無自體，若有屬緣者，是即名爲空。」世間出世間，但是假施設，其有解空者，名爲不放逸。如楞伽經說：「自體無起，體無起者，如佛告大慧，我說一切法空，若言從緣生者，亦是空之異名。」

何以故？因施設故，世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字即是中道。如摩訶般若波羅蜜經說：「云何中道？離有起無起及有無等邊故，名為中道。所謂諸體無起無不起，非有非無，非常非無常，非空非不空。修中道者，觀察之時，不見眼有體，不見眼無體，乃至色受想行識不見體，不見無體。」又如《寶積經》說：「佛告迦葉，有是一邊，無是一邊，離二中間則無色無受想行識，如是中道名為得證實相方便。」(大30.126b)

解云：中觀學派所談的「勝義諦」[1]，是指一切戲論寂滅後，由般若體證面前不虛誑的勝義境。這種超越一切表示的真實體證，應要涵攝下列幾方面：從智上說，就是能寂滅戲論的「般若智」「超越的直觀」等智慧；從智所對的境上說，就是緣起本身的存在，勝義境等等[2]；從實踐的完成上說，是透過修行令智慧成長，由此達至見緣起的覺悟，即「悟的緣起」或名「空」(對所悟離言的緣起境界，以「空」這個假名稱之)。對釋尊「緣起」精神能如此深刻地剖析，只有龍樹在《中論·觀四諦品》才能找到這樣出色的描述，

鳩摩羅什此處的漢譯翻譯，與梵文意義略有出入，現引《佛教中觀哲學》及《中觀思想》有關此二頌的內容，以資參考：

「我們說依存性(緣起)是空性。這空性是假名，與中道是同一事。由於沒有不依存而生起的東西，故沒有不是空的東西。」[3]

「緣起乃是空性。那(空性)是假的名稱(假名)，那不外乎中道。」[4]

在這裏鳩摩羅什譯文的意思，似把眾因緣所生的法，以「空」「假名」「中道」三個角度來詮釋；但梵文的含義則說：「緣起是空性，空性這個稱謂是個假名，故假名的空性，所指涉的內容，與中道是同一事。」此二者的表達，以梵文的意義，更切合龍樹在中論裏所反映的精神。所以，「緣起」是說明事物相依而起的存在特質；「空性」是指「見緣起」，在修行上達到證悟，而寂滅戲論；「假名」則指空性的表示也不外是言說，真正的空性是超越所有名言，便為「中道」。透過此頌精闢地判別「緣起」「空」(悟的緣起)「中道」的層次，並把它們攝屬「勝義諦」內。正如在觀四諦品中說的，「不知佛法的真實義(悟的緣起)，便不能證得第一義諦(勝義諦)，更不能達至涅槃的解脫[5]」之意。由於這種關係，我們應要明白中觀學派說的緣起、空、中道，都是與涅槃此一佛教的宗教理想有關，而被納入清淨的勝義諦中一起論述。

註釋：

[1]據中觀淨明句論指出勝義諦的含義謂：「由彼是義(境)，亦是最勝，故名勝義，彼復諦實，名為勝義諦。」意說「勝」與「義」皆指所緣境。這處的觀點引自潭影〈中觀宗二諦略義〉，此文收入《中觀思想論集》第四十六冊，第三三三頁至三三四頁。

[2]緣起本身的境界又叫做「空性」、或云「真如tathata」、「無相」、「實際」等。故見緣起與見真如，是同樣的事。(見佛教思想(一)在印度的開展，第一五五頁及一七三頁。)

[3]見吳汝鈞先生譯《印度中觀哲學》第一七八頁。

[4]爪生津隆真等著《中觀思想》P.149

[5]見上《中論·觀四諦品》第九、十頌，大30.32下至上。

若一切不空 則無有生滅 (20)

如是則無有 四聖諦之法

青目釋曰：若[23]一切法各各有性不空者，則無有生滅，無生滅故，則無四聖諦法。

藏要校注：[23]無畏原云：若一切趣不空者則無生滅。

何以故？

苦不從緣生 云何當有苦 (21)

無常是苦義 定性無無常

青目釋曰：苦不從緣生故則無苦，何以故？經說無常是苦義。若苦有定性，云何有無常？以不捨自性故。

復次

〔24〕若苦有定性 何故從集生 (22)
是故無有集 以破空義故

青目釋曰：若苦有定性者。則不應更生。先已有故。若爾者。則無集諦。以壞空義故。
藏要校注：〔24〕番梵頌云：若由自性有，何者復成集，以是損壞空而集亦非有。

復次

苦若有定性 則不應有滅 (23)
汝著定性故 即破於滅諦

青目釋曰：苦若有定性者，則不應滅。何以故？性則無滅故。

復次

〔25〕苦(應是「道」)若有定性 則無有修道 (24)
若道可修習 即無有定性

青目釋曰：法若定有，則無有修道。何以故？若法實者，則是常，常則〔26〕不可增益。若道可修，道則無有性。

藏要校注：〔25〕番梵作道。

〔26〕無畏原云：不可修習而成。

復次

若無有苦諦 及無集滅諦 (25)
所可滅苦道〔27〕竟爲何所至

青目釋曰：諸法若先定有性，則無苦集滅諦。今滅苦道竟，爲至何滅苦處。

藏要校注：〔27〕番梵云：意欲何所得。

解云：龍樹於廿一至廿五頌中，反擷實有論者的錯執，謂四諦若有定性，即具有永恆、自主及不可分等性質。那麼便與「苦」是無常的含義相違；若苦真有定性，何以佛說「苦」從集而生呢？故若苦有定性，集諦即非有。又苦若實有常住時，則不應有滅苦而證得涅槃的滅諦了；由涅槃不可作證，有滅「苦」之道可修，便乖正理。是以龍樹於廿五頌中擷責言：若苦有定性，則壞四諦法，而汝修滅苦之道者，意欲得達於何處呢？以此質疑，作為「苦」等四諦有定性是不可能的。以下更進而於「定性」的含義上加以證明。

復次

〔28〕若苦定有性 先來所不見 (26)
於今云何見 其性不異故

青目釋曰：若先凡夫時，不能見苦性，今亦不應見。何以故？不見性定故。

藏要校注：〔28〕番梵頌云：若由彼自性非是遍知者，云何能遍知？豈非性常住。末句反質，今譯改文。

復次

如見苦不然 斷集及證滅 (27)

修道及四果 是亦皆不然

青目釋曰：如苦諦性，先不見者，後亦不應見。如是亦不應有斷集、[29]證滅、修道。何以故？是集性先來不斷，今亦不應斷，性不可斷故。滅先來不證，今亦不應證，先來不證故。道先來不修，今亦不應修，先來不修故。是故四聖諦見斷證修四種行皆不應有，四種行無故，四道果亦無。

藏要校注：[29]原刻作滅證，依麗刻改。

[30]何以故

是四道果性 先來不可得 (28)

[31]諸法性若定 今云何可得

青目釋曰：諸法若有定性，四沙門果先來未得，今云何可得？若可得者，性則無定。

藏要校注：[30]無畏下復次釋。

[31]此句番梵在頌首云：「由執自性故」，與釋相順。

復次

若無有四果 則無得向者 (29)

以無八聖故 則無有僧寶

青目釋曰：無四沙門果故。則無得向果者。無八賢聖故。則無有僧寶。而經說八賢聖。名為僧寶。

復次

[32]無四聖諦故 亦無有法寶 (30)

無法寶僧寶 云何有佛寶

青目釋曰：行四聖諦得涅槃法。若無四諦則無法寶。若無二寶云何當有佛寶。汝以如是因緣說。諸法定性。則壞三寶問曰。汝雖破諸法。究竟道阿耨多羅三藐三菩提應有。因是道故名爲佛。

藏要校注：[32]無畏次下九頌連讀爲一章，無釋文。

答曰

汝說則不因 菩提而有佛 (31)

亦復不因佛 而有於菩提

青目釋曰：汝說諸法有定性者。則不應因菩提有佛。因有佛有菩提。是二性常定故。

復次

雖復勤精進 修行菩提道 (32)

[33]若先非佛性 不應得成佛

青目釋曰：以先無性故。如鐵無金性。雖復種種鍛煉。終不成金。

藏要校注：番梵以此爲首句云「汝謂性非佛」，與釋相順。

復次

若諸法不空 無作[34]罪福者 (33)

不空何所作 [35]以其性定故

青目釋曰：若諸法不空。終無有人作罪福者。何以故。罪福性先已定故。又無作作者故。

藏要校注：[34]番梵作法非法，次云罪福俱同。

[35]番梵云：自性無所作。

復次

汝於罪福中 不生果報者 (34)

是則離罪福 而有諸果報

青目釋曰：汝於罪福因緣中。皆無果報者。則應離罪福因緣而有果報。何以故。果報不待因出

故。問曰。離罪福可無善惡果報。但從罪福有善惡果報。答曰：

若謂從罪福 而生因報者 (35)

果從罪福生 云何言不空。

青目釋曰：若離罪福無善惡果。云何言果不空。若爾離作者則無罪福。汝先說諸法不空。是事不然。

復次

[36]汝破一切法 諸因緣空義 (36)

則破於世俗 諸餘所有法

青目釋曰：汝若破眾因緣法第一空義者。則破一切世俗法。

藏要校注：[36]無畏牒此二頌文句錯落，意義大同。

何以故？

若破於空義 即應無所作 (37)

無作而有作 不作名作者

青目釋曰：若破空義，則一切果皆無作、無因；又不作而作；又一切作者不應有所作；又離作者，應有業、有果報、有受者。但是事皆不然，是故不應破空。

復次

[37]若有決定性 世間種種相 (38)

則不生不滅 常住而不壞

青目釋曰：若諸法有定性，則世間種種相：天、人、畜生、萬物皆應不生不滅常住不壞。何以故？有實性不可變異故，而現見萬物，各有變異相生滅變易，是故不應有定性。

藏要校注：[37]番梵頌云「若自性有者，諸趣應不生不滅而常有，遠離種種相。」

復次

若無有空者 未得不應得 (39)

亦無斷煩惱 亦無苦盡事

青目釋曰：若無有空法者，則世間出世間所有功德未得者，皆不應得；亦不應有斷煩惱者，亦無苦盡。何以故？以性定故。

是故經中說 若見因緣法 (40)

則為能見佛 見苦集滅道

青目釋曰：若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦苦集滅道。見四聖諦，得四果滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義，則破因緣法；破因緣法，則破三寶；若破三寶，則為自破。

中論校勘說明

一. 是書校勘分譯文與刻本爲二。譯文中本頌與長行典據不同，又各異其校例。

二. 是書本頌異文異譯甚多，今取六本對校，而略稱之例有八。（一）西藏譯中論本頌本，略稱爲番。（二）西藏譯中論疏無畏論所牒之頌本，略稱爲無畏。（三）西藏譯中論疏佛護論所牒之頌本，略稱爲佛護。（四）宋譯安慧中觀釋論所牒之頌本，略稱爲釋。（五）唐譯清辨般若燈論所牒之頌本，略稱爲燈。（六）梵本月稱中論疏所牒之頌本，略稱爲梵。（七）同本之西藏譯本，略稱爲月稱番本。（八）番釋燈梵四種合舉，略稱爲四本。

三. 本頌之對校凡有三事。（一）品目。六本對校名稱不同者，悉爲註出曰，某本作某品。同者不註。（二）次第。各頌先後，以數目字標明。六本對校次第不同者，悉爲註出曰，某本云云。同者不註。其一頌中各句次第之對校，例同。（三）文義。今譯訛略隱晦之處，悉依番梵二本爲主，餘本爲副，一一勘出，特爲註明，凡有五例，今舉對校番梵二本之註爲式以概其餘。（甲）註一名一語曰，番梵作某某。（乙）註一句數句曰，番梵云云。（丙）註一頌數頌曰，番梵頌云云。是等三註，依例尋文自知起訖，不另標誌。（丁）上二例所註頌文均依意譯，仍五字句。其有不能句者，則散敘之，而附註曰，勘番梵云云。（戊）釋燈二本勘有與番梵相符者，則註出曰，四本云云。

四. 是書長行無異文異譯，今旁資三本對校。（一）西藏譯無畏論，考爲是書所宗之本。（二）西藏譯佛護論，（三）西藏譯月稱中論疏，二者考爲是書學說相近之本。三本略稱，皆如前例。

五. 長行之對校亦有三事。（一）章段。勘無畏論文分段有不同處，悉就本頌乙之。長行隨頌自知段落，不別加註。（二）文句。今長行文勘有直接引用無畏論文者，均用引號//剔出。所引或有割裂刪減，皆隨文加號，不拘句讀。但勘今文有改飾處，則據無畏論文註出曰，無畏原云云。有晦澀處，則據無畏論文註明曰，勘無畏云云，或無畏意謂云云。有缺略處，則據無畏論文補註曰，無畏次云云。（三）異義。勘無畏論文有爲今文所未引用者，擇要註出曰，無畏釋云云。又無畏論文每段生起，或問答，或復次，有與今文

不同者。悉爲註出曰。無畏云云。又無畏論及今文有處簡略解頌未明者。更勘佛護月稱之釋補註曰。佛護云云。月稱云云。

六. 是書刻本依據南宋本。對校麗本及吉藏論疏所據之本。參證文義。確定爲奪誤者。乃加改訂。附註曰。原刻云云。今依麗刻云云。疏本云云。有時存疑不改。亦附註備考。

七. 是書校勘資料之版本出處如次。

(一) 西藏譯中論本頌。Dbu_ma rtsa_ba4i tshig_le4ur byas_pa ces_rab ces_bya_ba. 德格版丹珠. tsa 字函。一頁下至一九頁上。

(二) 西藏譯中論疏無畏論。Dbu_ma rtsa_ba4i 4grel_pa ga_lus 4jigs_med. 德格版丹珠. tsa 字函。二九頁下至九九頁上。

(三) 西藏譯中論疏佛護論。Dbu_ma rtsa_ba4i 4grel_pa buddhapalita. 德格版丹珠. tsa 字函。一五八頁下至二八一頁上。

(四) 宋譯安慧中觀釋論。金陵刻經處刊本。

(五) 唐譯清辨般若燈論。金陵刻經處刊本。

(六) 梵本月稱中論疏明句論。Madhayamakav3tti (Prasannapadq) . 聖彼得堡版。佛教文庫本。

(七) 西藏譯同論。Dbu_ma rtsa_ba4i 4grel_pa tshig gsal_ba. 德格版丹珠. ha 字函。一頁下至二〇〇頁上。

(八) 吉藏中觀論疏。金陵刻經處刊本。

(九) 本書之宋刻麗刻本。依日本弘教書院版正藏及大正大藏經之校註。

中論卷第一

龍樹菩薩造 梵志青目釋

姚秦三藏法師鳩摩羅什 譯

²觀因緣品第一

³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。

問曰。何故造此論。答曰。有人言萬物從大自在天生。有言從韋紐天生。有言從⁴和合生。有言從時生。有言從世性⁵生。有言從變化生。有言從自然生。有言從微塵生。有如是謬墮於無因邪因斷常等邪見種種說我我所⁶不知正法。佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故先於聲聞法中說十二因緣。又爲已習行有大心堪受深法者以大乘法⁷說因緣相所謂一切法不生不滅不一不異等畢竟空無所有。如般若波羅蜜中說佛告須菩提菩薩坐道場時觀十二因緣如虛空不可盡。佛滅度後後五百歲像法中人根轉鈍。深著諸法求十二因緣五陰十二入十八界等決定相。不知佛意但著文字。聞大乘法中說畢竟空不知何因緣故空。即生見疑若都畢竟空云何分別有罪福報應等如是則無世諦第一義諦。取是空相而起貪著。於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩爲是等故造此中論。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。以此二偈讚佛已則已略說第一義。問曰。諸法無量。何故但以此八事破。答曰。法雖無量。略說八事則爲總破一切法。不生者。⁸諸論師種種說生相。⁹或謂因果一。或謂因果異。或謂因中先有果。或謂因中先無果。或謂自體生。或謂他生。或謂共生。或謂有生。或謂無生。如是等說生相皆不然。此事後當廣說。生相決定不可得故不生。不¹⁰滅者。若無生何得有滅。以無生無滅故餘六事亦無。問曰。不生不滅已總破一切法。何故復說六事。答曰。爲成不生 不滅義故。有人不受不生不滅而信不常不斷。若深求不常不斷卽是不生不滅。何以故。法若實有則不應無。先有今無是卽爲斷。若先有性是卽爲常。是故說不常不斷卽入不生不滅

¹原刻無此五字。依麗刻加。後卷俱同。

²四本皆作觀緣品。原刻題中觀論破因緣品。今依吉藏疏本改。後品例同。以下無畏論卷一。

³此二序頌。文順梵本。番本意譯云。由正覺者說緣起不滅等。息戲論而寂滅。是諸說法者中勝。今此歸敬彼。頌首二句。四本皆作不滅不生。不斷不常。無畏釋云。順結頌故。破有執故。先說不滅。今譯改文。又以緣起爲因緣。誤息戲論及寂滅二義爲一。

⁴無畏意謂兩俱。

⁵無畏次有從決定生一計。

⁶無畏原云隱蔽法身見。次下卽云令知法身及遭彼彼我見故。

⁷勤無畏。此係散牒前二頌。

⁸原刻作謂。依麗刻改。

⁹無畏別釋八不有二大段。第二段就異宗辨。初數論因果一勝論因果異。大略同此。次聲論計名有實。此本無文。

¹⁰無畏別釋八不第一段就自宗辨。凡十二門。其第五門同此。並云。無斷一去者以無生故。無常異來者以無滅故。

義。有人雖聞四種破諸法猶以四門成諸法。是亦不然。若一則無緣。若異則無相續。後當種種破。是故復說不一不異。有人雖聞六種破諸法猶以四門成諸法。來者言諸法從自在天世性微塵等來。出者還去至本處。復¹¹次萬物無生。何以故。世間現見故。世間眼見劫初¹²穀不生。何以故。離劫初穀今穀不可得。若離劫初穀有今穀者則應有生而實不爾。是故不生。問曰。若不生則應滅。答曰。不滅。何以故。世間現見故。世間眼見劫初穀不滅。若滅今不應有穀而實有穀。是故不滅。問曰。若不滅則應常。答曰。不常。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不常如穀芽時種則變壞。是故不常。問曰。若不常則應斷。答曰。不斷。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不斷如從穀有芽。是故不斷。若斷不應相續。問曰。若爾者萬物是一。答曰。不一。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不一如穀不作芽芽不作穀。若穀作芽芽作穀者應是一而實不爾。是故不一。問曰。若不一則應異。答曰。不異。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不異。若異者¹³何故分別穀芽穀莖穀葉不說樹芽樹莖樹葉。是故不異。問曰。若不異應有來。答曰。無來。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不來如穀子中芽無所從來。若來者芽應從餘處來如鳥來栖樹而實不爾。是故不來。問曰。若不來應出。答曰。不出。何以故。世間現見故。世間眼見萬物不出。若有出應見芽從穀出如蛇從穴出而實不爾。是故不出。¹⁴問曰。汝雖釋不生不滅義。我欲聞造論者所說。答曰。

¹⁵諸法不自生 亦不從他生 不共不無因。 是故知無生。

不自生者。萬物無有從自體生。必待衆¹⁶因。復次若從自體生則一法有二體。一謂生二謂生者。若離餘因從自體生者則無因無緣。又生更有生生則無窮。自無故他亦無。何以故。有自故有他。若不從自生亦不從他生。共生則有二過。自生他生故。若無因而有萬物者則爲是常。是事不然。無因則無果。若無因有果者布施持戒等應墮地獄。十惡五逆應當生天。以無因故。¹⁷復次。

¹⁸如諸法自性 不在於¹⁹緣中。 以無自性故 他²⁰性亦復無。

諸法自性不在衆緣中。但衆緣和合故得名字。自²¹性卽是自體。衆緣中無自性。自性

¹¹無畏就異宗辨段末以世間不成破聲論名字執。同此。但原以不滅不生不斷等爲次。今譯改文。

¹²無畏原作萬物。次同。

¹³無畏意謂云何分別此是穀種穀芽等而不與樹種樹芽等雜。

¹⁴無畏問曰。且復云何無生。頌答。

¹⁵番梵頌云。非從自從他非從共無因。隨何等何處物終無有生。無畏釋云。何等謂隨事。何處謂隨時隨境。物卽諸法。以順外道通稱說爲物也。今譯脫誤。下亦多處譯物爲法。

¹⁶原刻下衍緣字。依疏本改。

¹⁷無畏問曰。汝以四種分別無生。云何知爾。頌答。

¹⁸四本此頌皆在四緣頌後。惟無畏牒頌次第同此。

¹⁹番梵作緣等中。與下長行相順。無畏釋云。等字攝餘外道所說一切緣也。

²⁰原刻作生。依疏本改。

無故不自生。自性無故他性亦無，何以故。因自性有他性，他性於他亦是自性。若破自性即破他性，是故不應從他性生。若破自性他性即破共義。無因則有大過，有因尚可破，何況無因。於四句中生不可得是故不生。問²²曰。阿毗曇人言諸法從四緣生，云何言不生，何謂四緣。

因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法。 更無第五緣。

一切所有緣皆攝在四緣，以²³是四緣萬物得生。因緣名一切有為法，次第緣除過去現在阿羅漢最後心心數法餘過去現在心心數法，緣緣增上緣一切法。答曰。

²⁴果為從緣生 為從非緣生。 是緣為有果 是緣為無果。

若謂有果，是果為從緣生為從非緣生，若謂有緣，是緣為有果為無果，二俱不然。²⁵何以故。

因是法生果 是法名為緣。 若是果未生 何不名非緣。

²⁶諸緣無決定，何以故。若果未生是時不名為緣，但眼見從緣生果故名之為緣，緣成由於果，以果後緣先故，若未有果何得名為緣。如瓶，以水土和合故有瓶生，見瓶故知水土等是瓶緣，若瓶未生時何以不名水土等為非緣，是故果不從緣生。緣尚不生，何況非緣。復次。

²⁷果先於緣中 有無俱不可。 先無為誰緣。 先有何用緣。

緣中先非有果非無果。若先有果不名為緣，果先有故。若先無果亦不名為緣，不生餘物故。問曰。已總破一切因緣，今欲聞一一破諸緣。答曰。

²⁸若果非有生 亦復非無生 亦非有無生。 何得言有緣。

若²⁹緣能生果應有三種，若有若無若有無。如先偈中說，緣中若先有果不應言生，以先有故。若先無果不應言生，以先無故，亦緣與無緣同故。有無亦不生者，有無名為半有半無，二俱有過，又有與無相違無與有相違，何得一法有二相。如是三種求果生相不可得故，云何言有因緣。次第緣者。

³⁰果若未生時 則不應有滅。 ³¹滅法何能緣。 故無次第緣。

²¹勤無畏牒頌。首句自性 rax_bshin 與三句自體 bdag_id_kyi dxos_po 文異。故有此釋但梵本頌文前後無異。

²²無畏原作知毗曇者問言。頌云四緣謂因緣緣緣等。無畏釋此頌承前眾緣而說，故次在後。但佛護釋此承初頌反質何無他生，他即四緣，故次在前。

²³無畏此句原在文末。云依此四緣說為萬物作用等，由此生起下文。

²⁴無畏釋。此破四緣作用之非理也。番梵頌云。非用成就緣，亦非不成就，非緣不成用，成就胡不爾。今譯文晦。

²⁵無畏下復次釋。佛護云。此係他宗別計以能生為緣也。

²⁶無畏釋。頌前半敘他計，後半逼他墮負，謂乃至未生果時應是非緣也。

²⁷番梵云。於無義有義緣皆不能成。無畏釋云。為無體者之緣或為有體者之緣皆不能成也。今譯文倒。

²⁸番梵頌云。若時法有無或俱皆不成。所謂能生因此云何應理。佛護釋云。此就能生之義而破因緣。

²⁹無畏原云。若計法從因生。此法應是有是無等。今譯文倒。

³⁰四本頌前總標。此頌次在緣緣頌後。

³¹番梵頌結頌法。三四句互倒云。故無間非理。又滅孰為緣。

諸心心數法於三世中次第生。現在³²心心數法滅與未來作次第緣。未³³來法未生。與誰作次第緣。若未來法已有即是生。何用次第緣。現在心心數法無有住時。若不住何能為次第緣。若有住則非有為法。何以故。一切有為法常有滅相故。若滅已則不能與作次第緣。若言滅法猶有則是常。若常則無罪福等。若謂滅時能與作次第緣。滅時半滅半未滅。更無第三法名為滅時。又佛說一切有為法念念滅無一念時住。云何言現在法有欲滅未欲滅。汝謂一念中無是欲滅未欲滅則破自法。汝阿毗曇說有滅法有不滅法有欲滅法有不欲滅法。欲滅法者現在法將欲滅。未欲滅者除現在將欲滅法餘現在法及過去未來無為法是名不欲滅法。是故無次第緣。緣緣者。

³⁴如諸佛所說 真實微妙法。 於此無緣法 云何有緣緣。

佛³⁵說大乘諸法若有色無色有形無形有漏無漏有為無為等諸法相入於法性一切皆空無相無緣譬如衆流入海同為一味。實法可信。隨宜所說不可為實。是故無緣緣。增上緣者。

諸法無自性 故無有有相。 說有是事故 是事有不然。

經說十二因緣是事有故是事有此則不然。何以故。諸法從衆緣生故自無定性。自無定性故無有有相。有相無故何得言是事有故是事有。是故無增上緣。佛隨凡夫分別有無故說緣。³⁶復次。

略廣因緣中 求果不可得。 因緣中若無 云何從緣出。

略者於和合因緣中無果。廣者於一一緣中亦無果。若略廣因緣中無果。云何言果從因緣出。³⁷復次。

若謂緣無果 而從緣中出。 是果何不從 非緣中而出。

³⁸若因緣中求果不可得。何故不從非緣出。如泥中無瓶何故不從乳中出。復次。

³⁹若果從緣生 是緣無自性。 從無自性生 何得從緣生。

果不從緣生 不從非緣生。 以果無有故 緣非緣亦無。

果從衆緣生⁴⁰是緣無自性。若無自性則無法。無法何能生。是果不從緣生。不從非緣生者。破緣故說非緣。實無非緣法。是故不從非緣生。若不從二生是則無果。無果故緣非緣亦無。

³²此字依疏本加。

³³無畏意謂若說生法為緣。諸法未生則無滅可作緣。諸法既生則已滅不成緣。

³⁴番梵頌云。曾說所有法實是無所得。法既無所得何所有緣緣。今譯文晦。無得所梵文作 nqlambana。即是無所緣也。

³⁵無畏原作世尊於般若經中說八萬四千法蘊皆一味無所得。

³⁶無畏標云。如是總別遮遣諸緣故。下頌云略廣。即是總別之意。

³⁷無畏問曰。應有所謂緣與非緣者。頌答。

³⁸無畏釋云。若緣無果亦生者。非緣同是無果何故不生。

³⁹番梵頌中從緣生皆作緣為性。惟無畏佛護牒文同此。又第二句番梵作緣非自為性。門論引此文作不自在也。

⁴⁰無畏釋云。不自生則無決定緣法也。

中論卷第三

龍樹菩薩造 梵志青目釋

姚秦三藏法師鳩摩羅什 譯

觀有無品第十五

問曰。諸法各有性。⁴¹以有力用故。如瓶有瓶性布有布性。是性衆緣合時則出。答曰。
⁴²衆緣中有性 是事則不然。 性從衆緣出 即名爲作法。【1】

若諸法有性不應從衆緣出。何以故。若從衆緣出即是作法無有定性。問⁴³曰。若諸法性衆緣作有何咎。答曰。

性若是作者 云何有此義。 姓名爲無作 ⁴⁴不待異法成。【2】

如金雜銅則非真金。如是若有性則不須衆緣。若從衆緣出當知無真性。又性若決定不應待他出。非如長短彼此無定性故待他而有。問曰。諸法若無自性。應有他性。答曰。

法若無自性 云何有他性。 ⁴⁵自性於他性 亦名爲他性。【3】

諸法性衆緣作故亦因待成故無自性。若爾者他性於他亦是自性。亦從衆緣生相待故亦無。無故云何言諸法從他性生。他性亦是自性故。問曰。若離自性他性有諸法有何咎。答曰。

離自性他性 何得更有法。 若有自他性 諸法則得成。【4】

汝說離自性他性有法者是事不然。若離自性他性則無有法。何以故。有自性他性法則成。如瓶體是自性。⁴⁶依物是他性。問曰。若以自性他性破有者。今應有無。答曰。
有若不成者 無云何可成。 ⁴⁷因有有法故 有壞名爲無。【5】

若汝已受有不成者亦應受無亦無。何以故。有法壞敗故名無。是無有因壞而有。⁴⁸復次。

若人見⁴⁹有無 見自性他性。 如是則不見 佛法真實義。【6】

若人深著諸法必求有見。若破自性則見他性。若破他性則見有。若破有則見無。若破

⁴¹無畏原云。現見能作各別業故。又如瓶性衣性等從因緣起故。

⁴²番梵頌云。性從因及緣生起則非理。因緣所起性應成有所作。

⁴³勘無畏。釋上頌分兩段。此釋後半微起之文也。釋已重問。若性爲所作復有何咎。乃出次頌。

⁴⁴番梵云。又不待他故。與釋相順。

⁴⁵番梵云。他物之自性是說爲他性。

⁴⁶原刻作衣。依麗刻改。

⁴⁷番梵云。世人謂有物變異爲無故。下長行壞敗亦皆作變異。

⁴⁸無畏問曰。有說以見真實成解脫故諸物自性應有。頌答。

⁴⁹番梵以自他有無爲次。與釋相順。

無則迷惑。若利根著心薄者知滅諸見安隱故更不生四種戲論。是人則見佛法真實義。是故說上偈。復次。

佛能⁵⁰滅有無。於化迦旃延經中之所說。離有亦離無。【7】

刪陀迦旃延經中佛為說正見義離有離無。若諸法中少決定有者。佛不應破有無。若破有則人謂為無。佛通達諸法相故說二俱無。是故汝應捨有無見。復次。

⁵¹若法實有性 後則不應無。性若有異相 是事終不然。【8】

若諸法決定有性終⁵²不應變異。何以故。若定⁵³有自性不應有異相。如上真金喻。今現見諸法有異相故。當知無有定相。復次。

⁵⁴若法實有性 云何而可異。若法實無性 云何而可異。【9】

若法定有性。云何可變異。若無性則無自體。云何可變異。復次。

定有則著常 定無則著斷。是故有智者 不應⁵⁵著有無。【10】

若法定有有相則終無無相。是即為常。何以故。如說三世者未來中有法相。是法來至現在轉入過去不捨本相是則為常。又說因中先有果是亦為常。若說定有無。是無必先有今無是則為斷滅。斷滅名無相續因。由是二見即遠離佛法。問曰。何故因有生常見因無生斷見。答曰。

若法⁵⁶有定性 非無則是常。先有而今無 是則為斷滅。【11】

若法性定有則是有相非無相。終不應無。若無則非有即為無。先已說過故。如是則墮常見。若法先有敗壞而無者是名斷滅。何以故。有不應無故。汝謂有無各有定相故。若有斷常見者則無罪福等破世間事。是故應捨。

⁵⁰番梵作知有無。

⁵¹番梵云。若由自性有彼則不應無。

⁵²無畏原作不應為無。

⁵³原刻作在。依麗刻及番本改。

⁵⁴番梵此頌一三句互倒。

⁵⁵番梵作住有無。

⁵⁶番梵作由自性有。次後均同。

⁵⁷觀四諦品第二十四

問曰。破四顛倒通達四諦。得四沙門果。

若一切皆空 無生亦無滅。 如是則無有 四聖諦之法。【1】

以無四諦故。 ⁵⁸見苦與斷集 證滅及修道 如是事皆無。【2】

以是事無故 則無有四果。 ⁵⁹無有四果故 得向者亦無。【3】

若無八賢聖 則無有僧寶。 以無四諦故 亦無有法寶。【4】

以無法僧寶 亦無有佛寶。 如是說空者 是則破三寶。【5】

若⁶⁰一切世間皆空無所有者即應無生無滅。以無生無滅故則無四聖諦。何以故。從集諦生苦諦。集諦是因苦諦是果。滅苦集諦名為滅諦。能至滅諦名為道諦。道諦是因滅諦是果。如是四諦有因有果。若無生無滅則無四諦。四諦無故則無見苦斷集證滅修道。見苦斷集證滅修道無故則無四沙門果。四沙門果無故則無四向四得者。若無此八賢聖則無僧寶。又四聖諦無故法寶亦無。若無法寶僧寶者云何有佛。得法名為佛。無法何為佛。汝說諸法皆空則壞三寶。復次。

⁶¹空法壞因果 亦壞於罪福。 亦復悉毀壞 一切世俗法。【6】

若受空法者則破罪福及罪福果報。亦破世俗法。有如是等諸過故諸法不應空。⁶²答曰。

汝今實不能 知空⁶³空因緣 及知於空義。 是故自生惱。【7】

汝⁶⁴不解云何是空相。以何因緣說空。亦不解空義。不能如實知故生如是疑難。復次。

諸佛依二諦 為衆生說法。 一以世俗諦 二第一義諦。【8】

若人不能知 ⁶⁵分別於二諦。 則於深佛法 不知真實義。【9】

世俗諦者。⁶⁶一切法性空而世間顛倒故生虛妄法。於世間是實。⁶⁷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。⁶⁸諸佛依是二諦而為衆生說法。

⁵⁷六本皆作觀聖諦品。

⁵⁸番梵下二句云。遍知與斷棄修習及現證。

⁵⁹番梵云。無果則無住。亦復無趣入。

⁶⁰無畏原作諸趣。前文有釋云。趣是有情世間及行世間。月稱釋云。一切內外物。

⁶¹勘番梵本。前頌無空字。以此空法屬上讀云。如是說空則破三寶壞因果云云。無畏佛護牒前頌亦無空字。但以此空法屬下讀。今譯取意。兩處皆有空字也。

⁶²番梵此二字係頌文。

⁶³番梵意謂空之所為。

⁶⁴月稱釋云。汝自顛倒增益以無為空。故有此難云云。

⁶⁵番梵云。二諦之分別。

⁶⁶無畏意謂世間顛倒不知諸法自體空故。乃見諸法有生。此於幻惑中為實。

⁶⁷無畏意謂諸聖者無倒念故。見諸法無生。是勝義中實。

⁶⁸無畏此句原在文初。

若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。若謂一切法不生是第一義諦不須第二俗諦者是亦不然，何以故。

⁶⁹若不依俗諦 不得第一義。 不得第一義 則不得涅槃。【10】

第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃，是故諸法雖無生⁷⁰而有二諦。復次。

不能正觀空 鈍根則自害。 ⁷¹如不善呪術 不善捉毒蛇。【11】

若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見，如為利捉毒蛇不能善捉反為所害，又如呪術欲有所作不能善成則還自害，鈍根觀空法亦復如是。復次。

世尊知是法 甚深微妙相 非鈍根所及。 是故不欲說。【12】

世尊以法甚深微妙非鈍根所解，是故不欲說。復次。

⁷²汝謂我著空 而為我生過。 汝今所說過 於空則無有。【13】

汝謂我著空故為我生過，我所說性空空亦空，無如是過。復⁷³次。

以有空義故 一切法得成。 若無空義者 一切則不成。【14】

以有空義故一切世間出世間法皆悉成就，若無空義則皆不成就。復次。

汝今自有過 而以回向我。 如人乘馬者 自忘於所乘。【15】

汝於有法中有過不能自覺，而於空中見過，如人乘馬而忘其所乘。⁷⁴何以故。

若汝見諸法 ⁷⁵決定有性者。 即為見諸法 無因亦無⁷⁶緣。【16】

汝說諸法有定性，若爾者則見諸法無因無緣，何以故。若法決定有性則應不生不滅，如是法何用因緣。若諸法從因緣生則無有性，是故諸法決定有性則無因緣。若謂諸法決定住自性是則不然，何以故。

即為破因果 作作者作法。 亦復壞一切 ⁷⁷萬物之生滅。【17】

諸法有定性則無因果等諸事，如偈說。

⁷⁸眾因緣生法 我說即是空。 亦為是假名 ⁷⁹亦是中道義。【18】

未曾有一法 不從因緣生。 是故一切法 無不是空者。【19】

眾因緣生法我說即是⁸⁰空，何以故。眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性。

⁶⁹番梵云，不依於假名不能說勝義，與釋相順。

⁷⁰無畏原云而須施設二諦。

⁷¹番梵下二句互倒，與釋相順。

⁷²番梵頌云，所欲作過失空皆不成故，汝說空能斷於我則不成，無畏牒頌大同今譯。

⁷³以下無畏論卷七。

⁷⁴無畏下復次釋。

⁷⁵番梵作自性有，與下釋意相順。

⁷⁶無畏下接次頌為一段。

⁷⁷番梵云，生滅及於果。

⁷⁸吉藏疏卷一卷三凡三處引此句，皆作因緣所生法，又次句末字原刻作無，今依番本及釋文改。

⁷⁹番梵作即此是中道，結上文也，但月稱釋云，緣起法不自生為空，即此空離二邊為中道云。

無自性故空。空亦復空。但爲引導衆生故以假名說。離有無二邊故名爲中道。是法無性故不得言有。亦無空故不得言無。若法有性相則不待衆緣而有。若不待衆緣則無法。是故無有不空法。汝上所說空法有過者。此過今還在汝。何以故。

若一切不空 則無有生滅。 如是則無有 四聖諦之法。【20】

若⁸¹一切法各各有性不空者則無有生滅。無生滅故則無四聖諦法。何以故。

若不從緣生 云何當有苦。 無常是苦義 定性無無常。【21】

苦不從緣生故則無苦。何以故。經說無常是苦義。若苦有定性云何有無常。以不捨自性故。復次。

⁸²若苦有定性 何故從集生。 是故無有集。 以破空義故。【22】

若苦定有性者則不應更生。先已有故。若爾者則無集諦。以壞空義故。復次。

苦若有定性 則不應有滅。 汝著定性故 卽破於滅諦。【23】

苦若有定性者則不應滅。何以故。性則無失故。復次。

⁸³苦若有定性 則無有修道。 若道可修習 卽無有定性。【24】

法若定有則無有修道。何以故。若法實者則是常。常則⁸⁴不可增益。若道可修。道則無有定性。復次。

若無有苦諦 及無集滅諦。 所可滅苦道 ⁸⁵竟爲何所至。【25】

諸法若先定有性則無苦集滅諦。今滅苦道竟爲至何滅苦處。復次。

⁸⁶若苦定有性 先來所不見。 於今云何見。 其性不異故。【26】

若先凡夫時不能見苦性今亦不應見。何以故。不見性定故。復次。

如見苦不然。 斷集及證滅 修道及四果 是亦皆不然。【27】

如苦諦性先不可見者後亦不應見。如是亦不應有斷集⁸⁷證滅修道。何以故。是集性先來不斷今亦不應斷。性不可斷故。滅先來不證今亦不應證。先來不證故。道先來不修今亦不應修。先來不修故。是故四聖諦見斷證修四種行皆不應有。四種行無故四道果亦無。⁸⁸何以故。

是四道果性 先來不可得。 ⁸⁹諸法性若定 今云何可得。【28】

⁸⁰無畏次云。隨物是有卽是緣起。卽是依緣假設。是故無法非緣起。亦無法非空。

⁸¹無畏原云若一切趣不空者則無生滅。

⁸²番梵頌云。若由自性有何者復成集。以是損壞空而集亦非有。

⁸³番梵作道字。

⁸⁴無畏原云不可修習而成。

⁸⁵番梵云。意欲何所得。

⁸⁶番梵頌云。若由彼自性非是遍知者。云何能遍知。豈非性常住。末句反質。今譯改文。

⁸⁷原刻作滅證。依麗刻改。

⁸⁸無畏下復次釋。

⁸⁹此句番梵在頌首云。由執自性故。與釋相順。

諸法若有定性，四沙門果先來未得今云何可得，若可得者性則無定。復次。
若無有四果 則無得向者，以無八聖故 則無有僧寶。【29】

無四沙門果故則無得果向果者，無八賢聖故則無有僧寶，而經說八賢聖名為僧寶。復次。

⁹⁰無四聖諦故 亦無有法寶，無法寶僧寶 云何有佛寶。【30】

行四聖諦得涅槃法，若無四諦則無法寶，若無二寶云何當有佛寶，汝以如是因緣說諸法定性則壞三寶。問曰，汝雖破諸法，究竟道阿耨多羅三藐三菩提應有，因是道故名為佛。答曰。

汝說則不因 菩提而有佛，亦復不因佛 而有於菩提。【31】

汝說諸法有定性者則不應因菩提有佛，因佛道有菩提，是二性常定故。復次。

雖復勤精進 修行菩提道，⁹¹若先非佛性 不應得成佛。【32】

以先無性故，如鐵無金性雖復種種鍛鍊終不成金。復次。

若諸法不空 無作⁹²罪福者，不空何所作，⁹³以其性定故。【33】

若諸法不空終無有人作罪福者，何以故，罪福性先已定有故，又無作作者故。復次。

汝於罪福中 不生果報者，是則離罪福 而有諸果報。【34】

汝於罪福因緣中皆無果報者，則應離罪福因緣而有果報，何以故，果報不待因出故。問曰，離罪福可無善惡果報，但從罪福有善惡果報。答曰。

若謂從罪福 而生果報者，果從罪福生 云何言不空。【35】

若離罪福無善惡果，云何言果不空，若爾離作作者則無罪福，汝先說諸法不空是事不然。復次。

⁹⁴汝破一切法 諸因緣空義，則破於世俗 諸餘所有法。【36】

汝若破衆因緣法第一空義者，則破一切世俗法，何以故。

若破於空義 即應無所作，無作而有作 不作名作者。【37】

若破空義則一切果皆無作無因，又不作而作，又一切作者不應有所作，又離作者應有業有果報有受者，但是事皆不然，是故不應破空。復次。

⁹⁵若有決定性，世間種種相 則不生不滅 常住而不壞。【38】

若諸法有定性，則世間種種相天人畜生萬物皆應不生不滅常住不壞，何以故，有實

⁹⁰無畏次下九頌連讀為一章，無釋文。

⁹¹番梵以此為頌首句云，汝謂性非佛，與釋相順。

⁹²番梵作法非法，次云罪福俱同。

⁹³番梵云，自性無所作。

⁹⁴無畏牒此二頌文句錯落，意義大同。

⁹⁵番梵頌云，若自性有者，諸趣應不生不滅而常有遠離種種相。

性不可變異故. 而現見萬物各有變異相生滅變易. 是故不應有定性。復次.
若無有空者 未得不應得. 亦無斷煩惱 亦無苦盡事。【39】

若無有空法者則世間出世間所有功德未得者皆不應有得. 亦不應有斷煩惱者. 亦無苦盡. 何以故. 以性定故。

是故經中說 若見因緣法 則為能見佛. 見苦集滅道。【40】

若人見一切法從眾緣生. 是人則能見佛法身增益智慧. 能見四聖諦苦集滅道. 見四聖諦得四果滅諸苦惱. 是故不應破空義。若破空義則破因緣法. 破因緣法則破三寶. 若破三寶則為自破。

問曰。

⁹⁶若一切法空 無生無滅者。 何斷何所滅 而稱爲涅槃。【1】

若一切法空則無生無滅。無生無滅者何所斷何所滅名爲涅槃。是故一切法不應空。以諸法不空故斷諸煩惱滅五陰名爲涅槃。答曰。

若諸法不空 則無生無滅。 何斷何所滅 而稱爲涅槃。【2】

若一切世間不空則無生無滅。何所斷何所滅而名爲涅槃。是故有無二門⁹⁷非至涅槃。所名涅槃者。

⁹⁸無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃。【3】

無得者於行於果無所得。無至者無處可至。不斷者五陰先來畢竟空故得道入無餘涅槃時亦無所斷。不常者若有法可得分別者則名爲常。涅槃寂滅無法可分別故不名爲常。生滅亦爾。如是相者名爲涅槃。復次經說涅槃非有非無非有無非非有非非無一切法不受內寂滅名涅槃。何以故。

涅槃不名有 有則老死相。 終無有有法 離於老死相。【4】

眼見一切萬物皆生滅故是老死相。涅槃若有則應有老死相。但是事不然。是故涅槃不名有。又不見離生滅老死別有定法。若涅槃是有即應有生滅老死相。以離老死相故名爲涅槃。復次。

若涅槃是有 涅槃卽有爲。 終無有一法 而是無爲者。【5】

涅槃非是有。何以故。一切萬物從衆緣生皆是有爲。無有一法名爲無爲者。雖常法假名無爲。以理推之無常法尚不有。何況常法不⁹⁹可見不可得者。復次。

若涅槃是有 云何名無¹⁰⁰受。 無有不從受 而名爲法者。【6】

若謂涅槃是有法者。經則不應說無受是涅槃。何以故。無有法不受而有。是故涅槃非有。問曰。若有非涅槃者。無應是涅槃耶。答曰。

有尚非涅槃 何況於無耶。 涅槃無有有 何處當有無。【7】

若有非涅槃。無云何是涅槃。何以故。因有故有無。若無有云何有無。如經說先有今無則名無。涅槃則不爾。何以故。非有法變爲無故。是故無亦不作涅槃。復次。

若無是涅槃 云何名不受。 未曾有不受 而名爲無法。【8】

⁹⁶番梵云。若是一切空。無法字。無畏下釋爲一切趣。後又云一切世間。次頌諸法同此。

⁹⁷無畏意謂不成涅槃。

⁹⁸番梵云。無捨亦無得。長行例知。

⁹⁹原刻下衍得字。依麗刻刪。

¹⁰⁰番梵作依。下俱同。梵文 upqdqya 本兼有取依二義也。

若謂無是涅槃，經則不應說不受名涅槃，何以故，無有不受而名無法，是故知涅槃非無。問曰，若涅槃非有非無者，何等是涅槃。答曰，

¹⁰¹受諸因緣故 輪轉生死中， 不受諸因緣 是名爲涅槃。【9】

不如實知顛倒故因五受陰往來生死，如實知顛倒故則不¹⁰²復因五受陰往來生死，無性五陰不復相續故說名涅槃。復次，

如佛經中說 斷有斷非有， 是故知涅槃 非有亦非無。【10】

有名三有，非有名三有斷滅，佛說斷此二事故當知涅槃非有亦非無。問曰，若有若無非涅槃者，今有無共合是涅槃耶。答曰，

若謂於有無 合爲涅槃者， 有無卽解脫 是事則不然。【11】

若謂有無合爲涅槃者，卽有無二事合爲解脫是事不然，何以故，有無二事相違，云何一處有。復次，

若謂於有無 合爲涅槃者， 涅槃非無受 是二從受生。【12】

若有無合爲涅槃者經不應說涅槃名無受，何以故，有無二事從受生相因而有，是故有無二事不得合爲涅槃。復次，

有無共合成 云何名涅槃， 涅槃名無爲 有無是有爲。【13】

有無二事共合不得名涅槃，涅槃名無爲，有無是有爲，是故有無非是涅槃。¹⁰³復次，

有無二事共 云何是涅槃， 是二不同處 如明暗不俱。【14】

有無二事不得名涅槃，何以故，有無相違一處不可得如明暗不俱，是故有時無無無時無有，云何有無共合而名爲涅槃。問曰，若有無共合非涅槃者，今非有非無應是涅槃。答¹⁰⁴曰，

¹⁰⁵若非有非無 名之爲涅槃， 此非有非無 以何而分別。【15】

若涅槃非有非無者，此非有非無因何而分別，是故非有非無是涅槃者是事不然。復次，

分別非有無 如是名涅槃， 若有無成者 非有非無成。【16】

汝分別非有非無是涅槃者是事不然，何以故，若有無成者然後非有非無成，有相違名無，無相違名有，是有無第三句中已破，有無無故云何有非有非無，是故涅槃非非有非非無。¹⁰⁶復次，

¹⁰¹ 番梵頌云，卽彼流轉體依因所作者，非依因作時說彼爲涅槃。

¹⁰² 原刻下衍受字，依麗刻及番本刪。

¹⁰³ 無畏云，下頌答他執有有無二法是爲涅槃。

¹⁰⁴ 無畏此下原接第十六頌，下云復次，乃出第十五頌。

¹⁰⁵ 六本下二頌皆互倒，今譯改文。

¹⁰⁶ 無畏問曰，然則如何，頌答。

如來滅度後 不言有與無。 亦不言有無 非有及非無。【17】

如來現在時 不言有與無。 亦不言有無 非有及非無。【18】

若如來滅後若現在。有如來亦不受。無如來亦不受。亦有如來亦無如來亦不受。非有如來非無如來亦不受。以不受故不應分別涅槃有無等。離如來誰當得涅槃。何時何處以何法說涅槃。是故一切時一切種求涅槃相不可得。復次。

¹⁰⁷涅槃與世間 無有少分別。 世間與涅槃 亦無少分別。【19】

五陰相續往來因緣故說名世間。五陰性畢竟空無受寂滅此義先已說。以一切法不生不滅故世間與涅槃無有分別。涅槃與世間亦無分別。復次。

¹⁰⁸涅槃之實際 及與世間際。 如是二際者 無毫釐差別。【20】

究竟推求世間涅槃¹⁰⁹實際無生際。以平等不可得故無毫釐差別。復次。

滅後有無等 有邊等常等 諸見。依涅槃 未來過去世。【21】

如來滅後有如來無如來亦有如來亦無如來非有如來非無如來。世間有邊世間無邊世間亦有邊亦無邊世間非有邊非無邊。世間常世間無常世間亦常亦無常世間非有常非無常。此三種十二見。如來滅後有無等四見依涅槃起。世間有邊無邊等四見依未來世起。世間常無常等四見依過去世起。如來滅後有無等不可得。涅槃亦如是。如世間前際後際有邊無邊有常無常等不可得。涅槃亦如是。是故說 世間涅槃等無有異。¹¹⁰復次。

一切法空故。 何有邊無邊 亦邊亦無邊 非有非無邊。【22】

何者爲一異。 何有常無常 亦常亦無常 非常非無常。【23】

諸法不可得。 ¹¹¹滅一切戲論。 無人亦無處 佛亦無所說。【24】

一切法一切時一切種從衆緣生故畢竟空故無自性。如是法中何者是有邊誰爲有邊。何者是無邊亦有邊亦無邊非有邊非無邊誰爲非有邊非無邊。何者是常誰爲有常。何者是無常常無常非常非無常誰爲非常非無常。何者身卽是神。何者身異於神。如是等六十二邪見於畢竟空中皆不可得。諸有所得皆息。戲論皆滅。戲論滅故通達諸法實相得安隱道。從因緣品來分別推求諸法有亦無。無亦無。有無亦 無。非有非無亦無。是名諸法實相。亦名如法性實際涅槃。是法如來無時無處爲人說涅槃定相。是故說諸有所得皆息戲論皆滅。

¹⁰⁷四本此頌皆一三句互倒。吉藏疏卷一卷二十四引此文亦先云世間與涅槃。疑今刻本誤。

¹⁰⁸番梵云。若是涅槃際彼卽流轉際。吉藏疏卷一引此文云。生死之實際及與涅槃際。與今刻異。

¹⁰⁹無畏原云乃至究竟邊際不可得皆平等故。

¹¹⁰無畏云。此中頌曰。

¹¹¹番梵云。滅戲論而寂。有二義。與論初頌同。

從文殊法門看《中觀論頌 24·1-6》

郭忠生

現代佛教學會理事

六、《中觀論頌 24·1-6》的問題意識

對部派行者來說，部派雖然一再分化，但這也意味著，部派各有其理論體系，隨著經律論的漸次集出，在信仰、修持，甚至日常生活，都有一定的軌則；而佛教分化各地，有堅實的基礎，不是輕易能否定的。在大乘佛法高揚的時代，說一切有部還不是編出集嚴密煩瑣之大成的《大毘婆沙論》？部派佛教在「法」方面的論究，事相的分析，也有很高的成就，大乘佛法對同時在發展中的部派，雖然略有影響，但部派自有其理路；另一方面，大乘經論不斷的引進部派所發展出來的概念與理論，顯然二者存在著微妙的互動。特別是，佛法本來就是以求證涅槃解脫為目標，各種不同的修持體系，經長期的累積，經驗的傳承，給予理論化，不是在義理上的評破論辯，所能摧破的（當然也會引起一些反思）。如果部派根本不承認「一切法空、無生無滅」，那麼此一主張在義理上可能產生的問題，對部派行者自身來說，與我何干？所以，第 24 品 1~6 頌呈現出來的問題，似乎可以有不同的脈絡。也就是說，很可能有人比部派行者，更急切的，有更強烈的動機，要釐清這些問題所表詮的相關疑惑。

《中觀論頌》〈觀四諦品〉第 24 的關鍵詞，應該是：空（一切法空）、二諦、緣起、假名、中道。而在第 24 品第 18 頌，緣起、空（性）、假名、中道，四者被認為是相等的；在 34 個頌文裏，龍樹採用這幾個概念，共同回答第 1—6 頌的問題，可說是「所圖者大」。從佛教思想史看來，這幾個概念，在龍樹之前，就已有豐富、多樣，而且重要的含意：

1. 中道，佛陀初轉法輪所宣講的，就是中道，這是原始經典與廣律一致的傳說。一般所熟知的四諦、八正道，都是表示中道的內容；而且涅槃是因中道而有。中道可說是佛陀教法根本中的根本。但是很奇怪的，在「下本般若」，甚至「中本般若」，中道，至多僅是隱性的概念，漢譯《道行》、《小品》甚至看不到此一概念的用語。^{1[29]}所以，《中觀論頌》在此到「中道」，可從二方面來說明：

a. 《中觀論頌》唯一提到名稱的經典是 KAtyAyanAvavAda：〈觀有無品〉第 15 第 7 頌：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」，相當於漢譯《雜阿含經》，第

^{1[29]} 此二經文雖出現許多次「中道」之語，但都是「半途」的意思。印順法師（[1985]，218—219）

引《小品》卷九所說：須菩提！般若波羅蜜無盡。虛空無盡故，般若波羅蜜無盡。．．．色無盡故，是生般若波羅蜜；受、想、行、識無盡故，是生般若波羅蜜。須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法」（大正 8，頁 578 下；《道行》，大正 8，頁 469 中一下），而說「依緣起說中道，下本般若末後才說到」。但也在討論後說「所以不能說是以緣起來闡明中道」。但《中論》（青目釋）則舉此經文為例，說是「（佛）以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅，不一不異等，畢竟空、無所有」（大正 30，頁 1 中）。

301 經。而此經的要旨，就是「非有、非無」；「非苦、非樂」的中道。

b.《中觀論頌》第 13 品第 8 頌「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」，是受到（普明菩薩會）（《寶積經》）的啓發。^{2[30]}而《寶積經》用不短的篇幅，來解說什麼是「中道真實觀」（大正 11，頁 633 下一頁 634 上），此經的「中道觀」，^{3[31]}後來被引入《瑜伽師地論》，成為十三種中道（大正 30，頁 742 下一頁 744 上），可見本經的廣泛影響。最重要的是，本經對「空見」所生的副作用，有剴切的對治。

2.緣起，釋尊「我論因說因」，緣起可說是佛法立義的根本。緣起不但有說明生死相續的流轉門，也有涅槃解脫的還滅門。但在佛教的發展過程中，有的側重在流轉門的解說，對因緣作了嚴密、煩雜的解說；有的則是偏於還滅，甚至立緣起是無為。在部派是如此，在初期大乘，文殊法門「所暢說者，無緣起分，所言無毀、無合、無散」（《魔逆經》，大正 15，頁 114 下）。即使在《般若經》，提到緣起深義的明文，也是非常少（印順法師 [1985]，223—224）。《中觀論頌》的〈歸敬偈〉，開宗明義就禮讚佛陀宣講緣起，龍樹的造論用意，應該是很明顯的。

3.假名：在《雜阿含經》第 64 經，佛陀說無聞眾生，於無畏處而生恐懼、怖畏無我無我所，二俱非當生，攀緣四識住（色、受、想、行）；若作是說：「更有異法識，若來、若去、若住、若起、若滅、若增進、廣大、生長者，但有言說，問已不如，增益生疑，以非境界故。」（大正 2，頁 17 上）。所謂「但有言說」，《瑜伽師地論·攝事分》的解說是：「若有棄捨如來所說識流轉道，而作是言：我當更作別異施設。當知是人所施設者，其文有異，其義無別，但有言事」（大正 30，頁 789 上）。在《雜阿含經》有好幾經，說到異論者所「施設」者，但有言事（或「數」）。

在部派中，與語言有關的名、句、文被列為心不相應行，也算是「法」；這又與當時語言哲學，有所關聯；另一方面，相傳一說部的主張：世、出世法，悉是假名，故言一切法無有實體；同是一名，名即是說，故言一說部」（大正 70，頁 459 中～下）。這到底是重在「一切法無有實體」，還是重在「名即是說」，而傾向於語言實在？是個微妙的問題。

「原始般若」就已經說到「菩薩但有名字」，這是一般意義的但名無實，但名字本身呢？假名、諸法、緣起，又有著如何的關係？（印順法師 [1981]，633、727—728）。

4.空（性）。在原始佛典中，佛說「我多行空」（大正 1，頁 737 上），而經中把空、無相、無願三者，稱作是三解脫門，這是把「空」定位在行持；再進一步，從空的修持，從因

^{2[30]} 《大寶積經·普明菩薩會》所說：「一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除」（大正 11，頁 634 上）。

^{3[31]} 這裡有一個微妙的問題。《大智度論》中的對談者說：「問曰：若爾者，如《迦葉問》中，佛說：『我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道』，今云何言：無我是實？」（大正 25，頁 253 下）。Lamotte ([1970]，1684，n. 4) 認為應該是引用 KatyAyanAvadAda；但後來改變見解 ([1976]，1845 注解部分)，認為《迦葉問》應該是指《寶積經》。那麼，原始經典乃至廣律所說的中道，與《寶積經》等大乘經典所說的中道，是否一致？

說果，由空而得之果證，也可說是空。經說：佛滅後，闍陀比丘「然我不喜聞一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見，是名見法？」

（《雜阿含經》，第 262 經，大正 2，頁 266 中），空被看作是涅槃的同義；這都是與實踐有關的。另一方面，空也被看作與普遍的理則，有所關聯，緣起法被說成是「勝義空」、「空相應」（《雜阿含經》，第 335 經、第 1257 經，大正 2，頁 92 下、頁 345 中）。空，在原始佛典與部派中，受到多方面的重視。但「原始般若」幾乎可說是不談空的，在《道行》〈道行品〉及《小品》〈初品〉，空之一字，還沒有什麼特出的地位；即使在「下本般若」，所謂的「以空法住般若波羅蜜」、「甚深相者，即是空義，即是無相」，都還只是指修持、理想的實現。而《般若經》空的發展，是由「勝義的自性空」，演進到「無自性的自性空」。⁴¹³²在大乘佛法中，空的意義，也還在多方面的發展。

空性、緣起、中道、假名，既然涉及複雜的思想，有不同方向的發展，讀者的解讀，自然會各異其趣；龍樹嘗試綜合這些概念，但並沒有明白、直接的給這些概念分別說明，他似乎假定讀者（或是「對談者」）對此有一定的理解；而龍樹此一綜合，也代表對這些概念的抉擇。

再回到第 24 品 1~6 頌的問題。問題的開頭，先說到「若一切皆空，無生亦無滅」，這裏的「一切法空」到底指什麼？《小品》有一段經文說：

須菩提！於意云何，我不說一切法空耶？

世尊！說耳。

須菩提！若空，即是無盡；若空，即是無量。是故，此法義中，無有差別。

須菩提！如來所說，無盡、無量、空、無相、無作、無起、無生、無滅、無所有、無染、涅槃。但以名字，方便故說。

須菩提言：希有！世尊！諸法實相不可得說，而今說之。世尊！如我解佛所說義，一切法皆不可說。（大正 8，頁 566 下；《道行》，大正 8，頁 456 下）。

類似的問答，在「下本般若」、「中本般若」，數量不少。經文的一切法空，所說的顯然是指實踐般若所得的深悟，這是聖者自證勝境⁵¹³³，也就是前面所說的「以法性為定量」。那麼，《中觀論頌》第 24 品 1 頌的「一切法空」，是否在呼應「般若法門」，乃至「文殊法門」所說的呢？

至於接下來的問題，沒有四諦、四雙八輩、三寶；破壞罪福、因果、一切世俗之法。這使人想起《般若心經》，此經所「無」的，包括五蘊、十二處、十八界、四諦、十二因

⁴¹³² 參看印順法師（[1993E]，45；[1985]，180—186）的說明。

⁵¹³³ 《般若經》，乃至早期大乘經典所說的「一切法空」，參看印順法師（[1981]，730—732；[1985]，143—145、188—193；[1988]，98）的討論。

緣、智、得（大正 8，頁 848 下）。「般若的心要」是這樣，在廣說的《般若經》也是如此，這可以《小品》所說的為例：

舍利弗！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦如是。

舍利弗！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是空法，非過去非未來、非現在。是故，空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法；無眼界，乃至無意識界；亦無無明，亦無無明盡；乃至亦無老死，亦無老死盡；亦無苦集滅道；亦亦無智，亦無得；亦無須陀洹，無須陀洹果；無斯陀含，無斯陀含果；無阿那含，無阿那含果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無辟支佛，無辟支佛道；無佛，亦無佛道。舍利弗！菩薩摩訶薩，如是習應，是名與般若波羅蜜相應。（大正 8，頁 223 上）。

實際上，在繁廣的《般若經》文句中，世出世法、凡聖、有為無為等等，都是不可得的。而從本文第四節「空中種樹」所引的文證，可以知道，第 24 品 1~6 頌的問題，其實早已廣泛的討論。而且「大乘以真如、法界為準量，即一切而超越一切，不可說、不可示、不可分別，一切是無二無別的。但在菩薩修行中，又說六度、四攝、成熟眾生、莊嚴國土，在眾生心境中，不免難以信解。《般若經》「方便道」中，一再的提出疑問，總是以二諦來解說，也就是勝義諦中不可安立，依世俗諦作這樣說。這是以眾生心境、佛菩薩智境的不同來解說。然一切本性空，一切本來清淨，眾生也本來如此，為什麼會生死流轉，要佛菩薩來化度呢！「佛法」依緣起，成立生死流轉、涅槃還滅；從眾生現實出發，所以沒有這類疑問。大乘經重在修證，出發於超越的證境，對生死流轉等說明，不太重視。^{6[34]}如此一來，第 24 品接下來的 8—10 頌，以二諦來解說 1—6 頌的問題，似乎不是創見，幾乎是《般若經》相關論旨的濃縮。

《般若經》在一開始，固然是直顯般若深觀，但很可能很快的注意到漸學漸入；《般若經》不斷的擴編，似乎是按照修學者修學的行位架構，依序昇進，漸次發展，而有其次第性；^{7[35]}一方面，注意到新學的適應問題，關心新學聽到「不得、不見」，是否會驚恐怖畏，還注意般若法門可能遭遇的困難（魔事），所以即便談到「阿鞞跋致」的經文，還是插入關照新學的經文；另一方面，則希望般若法門，能夠「四根普被」（利根，中根，鈍根，散心。《小品》〈方便品〉第 69，大正 8，頁 372 上）；《般若經》廣泛的比較各種行門的福德，說明迴向，而且還直接說般若波羅蜜是極大祝、極尊祝、無有輩祝（《道行》，大正 8，頁 433 中），把當時已經流行的音聲神秘力量，很巧妙的融入其中，沒有列出咒語，這

^{6[34]} 印順法師[1988]，99；又參印順法師[1981]，679—680；[1985]，189、195；《般若經》的二諦思想，參看曹志成（[1996]，26—34）的討論

^{7[35]} 參看印順法師[1981]，658—663 的討論。後代的《現觀莊嚴論》用 8 事 70 義 273 頌 1200 細目來科判「中本般若」，表現《般若經》依序昇進的次第性格，可說是極盡架構組織之能事。

顯示其基本立場；只直接說般若波羅蜜的內容，就是咒語，使信增上之人，也能信受；「下本般若」的開頭部分，就已經談到「1.何因為摩訶衍三拔致？2.何所是摩訶衍？3.從何所當住衍中？4.何從出衍中？5.誰為成衍者？」（《道行》，大正 8，頁 427 下 27—29），「中本般若」廣泛的敘述大乘相，這是菩薩行的核心問題；《般若經》以菩薩行為中心，福慧資糧的累積，是其基本的架構。般若法門雖然說深智大行，但有架構、次第，在表現的方式上，雖不斷有啓發的、誘導的、超越常情的、反詰的語句，但也一直穿插在法相的敘述、定義，在情理上，般若法門不會引起太大的疑慮。

相反的，文殊法門「所暢說者，無緣起分」，談佛法而不說緣起，的確是特殊的，加以出格的語句、超乎常軌的舉止，或許用意在打破凡情，但未免會引來異樣的眼光。這本來只是文殊法門行者本身的問題，雖然引人側目，但畢竟是個人的行事、言談風格，爭議還不是很大。最重要的是，文殊法門再三的呵斥聲聞，破斥菩薩，這一方面所呈現出來的，有多方面的意義：a.對傳統律制的反應，或採取寬鬆的解說；b.出家與在家佛教行者的抑揚；c.一乘與三乘的優劣（印順法師[1981]，984—988；994、953、955；982）。在這一方面，把文殊法門與他者的關係，推向對立、緊張的情狀，自然會引起疑慮、反彈。

《中觀論頌》雖然再三的「批判」，古來的注釋者，或是現代的研究者，也想從多方面去探討，《中觀論頌》到底是評破那部派，這是把《中觀論頌》看作是辯論書。但如果把《中觀論頌》同時看作是「觀行論」，就是著重在修證實踐的問題，論主在闡釋自己看法，雖然會檢討、反省某些觀念，但這些觀念到底是那一部派所主張的，就沒有那麼重要。

基於這樣的理解，第 24 品 1—6 頌，所要呈現的，或許是「但說法界」、「以法性為定量」，在修持上，可能產生的疑慮；「般若法門」發展的過程，就已經充分體會這種疑慮，試圖解決；而同源異流的「文殊法門」，因為其特殊的學風，反而強化了這種疑慮；再加上「一切法空」這樣的主張，確實引發了一些副作用，有必要加以反省；「般若法門」、「文殊法門」本身也是持續在發展。龍樹在第 24 品嘗試以二諦、緣起、空、假名、中道等佛法固有的觀念，回應這一大乘佛法發展的主流。所以，如果能充分的理解第 1~6 頌的含意，或許是解讀第 24 品第 7 頌以下的內容，一個重要的參考線索。⁸¹³⁶¹

⁸¹³⁶¹ 漢譯《般若燈論》認為，第 24 品 1—6 頌是「自部人言」（大正 30，頁 124 中），不知究竟是指那一些人。而《中論》（青目釋）甚至認為，類似的疑問，是龍樹造《中觀論頌》的因緣：「佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字。聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見：若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦！取是空相，而起貪著；於畢竟空中。生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此《中論》」（大正 30，頁 1 中—下）。

*附記：感謝厚觀法師提供參考資料，並事先指正；在研討會上，宏印法師、游祥洲教授、蔡耀明教授的指正，在此一併致謝，本文已參考他們的意見，在可能的範圍，略作修正；但如有不妥之處，責在筆者。

第二章 中觀派的形成

瓜生津 陸真

第一節 前言——龍樹的立場

中觀派的始祖龍樹(250—350年)左右)，他重新再體認佛陀的宗教精神，闡明與阿毘達磨佛教不同思想之立場的「空性的思想」，確立了大乘佛教思想的基礎。尤其是於其主著『中論』裏，批判了說一切有部等的法有論(實在論)，以所謂的「空性的論理」而否定了一切法實有的思想立場。他破斥「法有」(認為事物有實體(自性)之存在)的思想，而其「破」的論法，對「存在」本身，顯示極其深刻的思索跡象。由其「思索」而產生了他的「空性的思想」。同時，這個「空性的思想」，乃是將由「無

第二章 中觀派的形成

中觀思想

我」所表示之佛陀的思想立場，使它展開為大乘的立場。

所謂的「空性(或空)」，是以『般若經』為首之初期大乘經典所特別強調的東西。其思想被稱為「新的道」。這是表示佛陀教義的本質由此「道」而更新，並且其真實意義愈顯明的意思，決不是新創與佛陀教義不同之新說的意思。

當然，佛陀滅度已經過數百年以上，當時在歷史上和社會上的情況都已變化，宗教或哲學等思想界，與佛陀的時代，有顯著的不同。當然，在那個時候，也出現了新的問題和新的課題。龍樹在基本上雖是採取回歸佛陀精神的立場，但這不是停止於隨從佛陀的教義而只把它再現而已。而是具有真答覆時代與社會所要求的新的思想課題之積極意義的。

龍樹留下了『中論』為首的其他很多的著作。在今天，歸屬於他的著作，並不能認為全部都是他的真作，但至少，『中論』(Māhāyāna-sūtra 詩頌。現存有梵文本、西藏文本、漢譯本)，『六十頌如理論』(Yuktiśāstī 詩頌。西藏譯、漢譯)，『空七十論』(Śūnyatā-saptati 詩頌與注釋。西藏譯)，『廻靜論』(Vigraha-vya-kārtanī 詩頌與注釋。梵文本、西藏譯、漢譯)，『廣破論』(Vaidalya-prakāraṇa

進行的。可比為佛教之煩瑣哲學的阿毘達磨佛教（部派佛教）裏，為掌握現象的存在，設立了普遍的「法」（存在的範疇，事物的本體）。同時，把「法」作種種分析，並整理為體系性的東西，於是形成了所謂「法的哲學」。因之，在緣起的解釋上，認為緣起是表示持有獨自存在性的諸法（諸存在）之因果關係。或者是把緣起認為是獨立存在體之間的論理關係性。因之，佛陀之悟的中心的意旨，終於隱藏在以分析諸法為中心的「法的哲學」的陰影裏。

『中論』或『六十頌如理論』等的主题在於「緣起」，表示着龍樹對阿毘達磨佛教的批判性觀點，同時暗示着：佛教思想之本質在於緣起，而改正阿毘達磨佛教的觀點。換言之，龍樹是將阿毘達磨佛教脫離了的佛教中心思想「緣起」，再拉回中心之地位的。但這並不只是拉回本來的地方，而且是由「空性」以闡明「緣起」，以明確地表示「緣起」為中心之佛教思想的本質。（譯者注：這是表示更進一步的發揮的意思）。

（緣起的兩面性）若對龍樹的「緣起」，加以扼要性的說明，即是：諸法（諸存在）由原因、條件而成立，故諸存在非作為實體（自性）而有，因之，諸法非作為自體（自

第二章 中觀派的形成

中觀思想

性）而生而滅。本來，緣起是為要闡明迷的世界與悟的世界如何成立？亦即是要闡明迷悟的次第而說的。由緣起展開的東西，乃是從無明（迷）到老死（苦）的十二支緣起說，而佛陀所說的「悟」的內容，就是這個迷的世界的生起與其止滅（即：涅槃）。同時，緣起是表示着：「有東西」、「沒有東西」或者是「事物的生起」、「事物的消滅」的真實的存在狀態，亦即是表示着現實的實相或真理（法）的意思。緣起又表示論理性的或理論性的「此緣性」（*idampratyanata* 「緣此」的意思）即表示着事物的「因果性」、「關係性」；「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」之定型句，就是指此。

如此，「緣起」可作兩面的看法：一個是從實踐的宗教的立場，來闡明由十二支緣起所代表的迷悟之次第；另一個是從其論理的結構，來闡明作為存在之真理的「因果性」。在龍樹的思想，亦可看出這裡所謂緣起所持有的兩個層面。

例如在『中論』第二十六章所說的是「十二支緣起」；在『因緣心論』也提起「十二支緣起」將之分類為煩惱、業、苦三分而加以論述。還有，在『空七十論』（第六四偈、第六五偈）或『勸誡王頌』（一〇九十一一二）裏，也說着「十二支緣起」。

「緣起是離開了生起與消滅的，以如此次第而說（緣起）的最高聖者（佛陀），我要敬禮他。」

在這歸敬偈裏，特別要注意的是「緣起是離開了生起與消滅」一語。此所謂「離開了生起與消滅」是指「種種存在（諸法）並不是作為實體而生起及消滅」的意思，這就是表示着種種存在是「空」的意思。因之，「離開了生起與消滅之緣起」，是指「空的緣起」的意思。「以如此次第」是表示「以緣起為空性之道理」的意思。龍樹在此特意想要說的是：佛陀並不只是說「緣起」，而且是說「空的緣起」的，這樣才是表示着「緣起的本質」即「眞理性」。月稱讚嘆這是龍樹極其卓越的說明。同時，龍樹也認為：佛陀所以能為佛陀，正是在於說着這個「緣起」，月稱解說：

並不是由於只說「緣起」之故，所以佛陀是最高的聖者；而是因為他在表示一切存在是互相依存的這個道理之時，否定了諸存在之生起和消滅。（譯者注：故被稱為最高聖者）

關於歸敬偈的月稱解說，現在暫且保留其詳細的介紹，茲唯舉出其要點如下：

第二章 中觀派的形成

中觀思想

(一) 佛陀是說「緣起」的。

(二) 並且此「緣起」是「空」的意思。

(三) 說着如此的「空的緣起」，才是佛陀所以為佛陀的本質之所在。

歸敬偈所欲表達的，是上述三點。龍樹認為：由此而能明瞭佛陀所說的緣起的本質。

（實體性的否定）如此，龍樹認為：諸存在並不是作為實體而生起及消滅，這樣着，才能見到緣起的本質。同時，為要闡明其論理根據的哲學性考察，乃是「六十頌如理論」的中心課題。這個哲學性考察的特色，是在於批判「當做實體存在之有無或生滅」之哲學立場，若將諸存在認為有實體，則那樣的東西的生起或消滅即變化，就不能夠成立。佛陀所說的緣起，決不立實體的事物存在；也就是說，「緣起」的教義，當然表示有否定實體性的存在之生起與消滅的意思。

「六十頌如理論」顯示與「中論」完全相同之立場，是不消說的。「中論」的開頭說：

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣

「一點故叫做平等」的意思。用十種平等性而談一切存在之如實性（真實相），由于體會這「如實性」，而能夠進入究竟境界之涅槃，這是「十地經」所說的。體會得如實性，是見法性的意思，例如「八千頌般若」所說，這是「不見東西的法」的意思。「不見東西的法」是說：不管是物質的存在或精神的存在，對任何存在，都不將之作為實體去把握的意思，遠離這種實體的把握之時，就能夠如實看到事物的實相。在這裡可以很明顯地看出它否定了阿毘達磨佛教的「法的哲學」之立場。阿毘達磨佛教的哲學，是把物質的存在作為物質存在之「法」，把精神作用視為精神作用之「法」，把心作為是心之「法」，如此，把一切事物作為是它自體之存在性而去把握它。這個「法」，是事物的實體或作為本體之存在，以認識論的表達來說，相當於概念的存在。那並不是現象世界裏的經驗事實本身，而是在經驗事實的背後，假定有使經驗能夠成立之本體，從超越的次元，來看經驗的事象；但事實上，這只是屬於思惟世界的東西而已。現象世界的各個事物，或經驗的事實，是不斷地變化生滅的東西。與此看法相對，阿毘達磨的「法」，是穿透過去、未來、現在而不變，保持着固有之存在性的東西，即是作為「實體」或「本體」（自性）之存在。

第二章 中觀派的形成

中觀思想

（「般若經」與空）「般若經」已認為：建立本體（自性）來看事物，是會錯失而不見事物的實相，同時這是對着事物之執着，所以否定了這個看法。因為，阿毘達磨佛教所立的「法」，都是「思惟的產物」，但思惟不外乎執着，既然站在思惟的立場，那就會被思惟的產物所掌握，而不能夠正確的瞭解事物。於是，為要徹底否定談「法有」的哲學立場起見，使用了很多的否定詞。這也同時表示：我們的言語或思惟是對事物之執着——經常把事物固定化、對象化而再加以掌握——為根本的，而且又不自覺，離開其執着時就會見到事物之真實相。為要排除這種日常思考的主觀化和實體化，亦是使用「否定論法」的原因之一。從談「空性」的言詞，例如使用「無標記」「不生起」等否定語辭，是根據這種思想立場而來的。

再說，否定語辭是言詞本身的否定自己的表現，即：把超越了言語的東西，用逆說來表現，這個情形，從「一切的東西是以不存在的狀態而存在的」這種逆說的表現，即可明瞭。這又表示：依據我們思惟裏的種種言語（戲論），是不能夠表現事物之「如實性」的，事物的實相是超越思惟（戲論）的。因之，除了依據逆說的表現，或是運用例如「如幻

迦旃！世間的人們，大多依據於兩個立場，即是有與無。人若能以正確的智慧，如實觀察世間的出現的話，在世間，就不會發生「無」的見解；同時，人若能以正確的智慧，如實觀察世間的止滅的話，在世間，就不會發生「有」的見解。（中略）……迦旃延！如果說：「一切的事物是有」，那是第一種極端之說。如果說：「一切的事物是無」，那是第二種極端之說。完成了人格的人，不靠近這兩種極端之說，而是由中道而說法的。」（中村元編『原始佛教』筑摩書房刊、六〇—六一頁）

由此可明瞭看出：「說有」或「說無」，固執於事物之有與無，都不是由正當的智慧來觀察世間。「世間的出現」及「世間的止滅」是指諸存在的生起與消滅的意思。若能如實認識的話，即能超越固執於有與無之立場。所謂的如實認識，是遠離把事物視為實體而把握之妄分別（妄想的假定），而觀察事物之真實相的意思；也就是說，把事物的如實相，按照其原樣，來如實知的意思。因為，缺乏這種觀察世界之如實相的眼光，所以才會固執於有與無，如能知事物之真實相，就不會設立有或無，也不會有固執。『實行王正論』（一，五二—五七）裏，以「陽燄與水」之喻，很巧妙地說明這個道理，因之，現在來介

第二章 中觀派的形成

中觀思想

紹其要點如下。

（「陽燄與水」之喻）我們冬天走路時，有時候會看到陽燄。陽燄看起來是像水似的，但其實，那只不過是幻覺而已，並不是實際上有水。可是在遠處看到陽燄時，認為那邊有水，但靠近一看，並見不到水；看起來好像有水，但是並沒有水，如此，固執於有水或沒有水，那是愚癡無比的。其人把陽燄當做是水，但不知這是幻覺的水，即沒有見到「幻」的真實相（不知真實）。因為，由於見不到真相的無知，竟認為有水，因之，固執其「有」「無」。實在論者們看到實體似的東西，就去固執它，也和這個道理一樣，本來並不是有實體。他們認為：存在的東西都有實體，沒有實體的東西不存在，但其實，如同陽燄（幻之水）一般，實體也是沒有的。實在論者們由其所構想假定的實體而把握存在之有無，即認為所謂的「有東西」，是指事物作為實體而存在的意思，反過來，認為「沒有東西」，是指事物不作為實體之存在的意思。他們這樣主張一切法有而排斥着虛無論。

然而如果只看到「事物不作為實體之存在」這一句話來說，也說不定又會認為虛無論與空性思想無異，因為，談事物之空的空性論，也是否定了實體之存在的。可是，兩者却

去；但在實際上，並沒有生滅，也沒有去來。說事物有生，有滅，說事物有來有去，而執着東西本身是實在的想法，只不過是不知事物之真實的迷妄而已。反之，知道事物如實相的人，不會透過迷妄去把握事物，故說爲：事物是不生，同時也是不滅。

第五節 空性思想的立場——法有之否定

（對空性說之批判與駁論）這樣，龍樹說，這個世界是幻化似的；如此談到存在之虛妄性時，他對此世界（自己與諸存在）已立於淵深的洞察與認識。我們一般人的認識立場或日常觀念，是懶得做根源性徹底性的觀察，只看自己和存在之皮相，所以觀察事物時，首先以現在的自己爲前提，設定存在之實在，先立自我，以思存在之有無。這種看法，是把現實予以實體化固定化而觀察的。實體化是以成見的觀念去把握現實，亦即是不外乎現實的主觀化。然而，吾人若能如實認識現實的存在的話，在世間上，儘管事物的實體被認爲是真實似的東西，但吾人會明白那是虛妄的，不是實在的。相反則會顯露出：事物實

第二章 中觀派的形成

中觀思想

體觀，是對現實的存在缺乏如實的認識所致；同時，也會明瞭：被實體化的世界，是妄想的世界。

『中論』第二十四章，舉出與『般若經』或龍樹思想立場相反的實有論者，由實在論（一切事物是持有實體之存在）之立場而誣難一切皆空之空性思想，認爲那是否定事物實體之虛無論。龍樹對此事，展開了空性思想的敘述。龍樹指出：這個誣難，是把空性誤認爲是無或非存在的，那是完全不理解空性的（即：對「空」無正確的認識）。

對此實有論者，我們（談空性者）要答覆：汝不知空性之用（空用），不知空性本身（空性），亦不知空性的意義（空義），故徒勞而作此說。（二四、七）（譯者注：上述詩頌的漢譯爲：汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。）

此處揭出「空用」、「空性」、「空義」三者。月稱對此空性三點注釋說：因爲不能夠如實知道事物本來的本質，故欠缺對空性三點之認識。「不知空性」是對現實的存在，不作如實（原樣的，本來的狀態）的認識的意思。「一切法皆空」這個言句，在『般若經』到處都可看到。而知道（直觀）此事之智慧，乃是『般若波羅蜜』。大乘菩薩，爲要修

言詞」的意思。但是，談法之實在性的實有論者，將這一類東西，作實在性之把握，把它實體化，因而主張一切法是實有。於是，龍樹乃將此「一切法」(sarvadharma)換言為「諸存在」(bhava)，而把「法體」即「本體」，用「自性」(svabhava)此言詞來表示；把「自性」定義為：「不會被改作的東西，同時不會依存於他物的東西」(「中論」一五、二)(譯者注：漢譯「中論」原句類如下：性若是自作，云何有此義，性各為無作，不待異法成。)

一切事物，沒有那樣的「自性」，故說：「一切法無自性」。這個「無自性」乃是「空性」。因之，在「空性」裏，通常表示有「自性」的否定之意思。

〔空學般若波羅蜜〕 如前所述，在「般若經」裏說，菩薩依般若波羅蜜而知「一切法空」，或稱「見法性」。這裏所說的「法性」，是指：現實的實相，即：事物的如實相、事物的真實之意。般若波羅蜜，是指無分別智；是不把事物對象化或實體化的認識；是信順法性，相應於現實實相的智慧。「般若經」裏強調說：行般若波羅蜜的菩薩，「不見法」、「不見佛」，如此「不見一切法」；這個「不見」，乃是般若波羅蜜的特點。那末

第二章 中觀派的形成

中觀思想

爲什麼菩薩不見一切法呢？那是因爲一切法是空的關係。即：「不見一切法」是表示「知道一切法是空」的意思。龍樹繼承這個意思說：「知者(即是修習般若波羅蜜的菩薩)見真實」(請參閱「六十頌如理論」第五偈)。如此，見真實的智慧乃是般若波羅蜜，這是「不見」之智，相即於現實實相之認識。這個「不見」，是不把東西作爲對象來看的意思，這是在根底裏否定實體化的意思。於是，超越了能見與所見之對立，能見與所見，打成爲一。在這個「爲一」之中，見者(主體)是「不見事物」，被見者(客體)是「無一物」的狀態。成立這個「不見事物」「無一物」，是要在「空性」的認識之中才可能的。「一切法空」的認識，不外乎如實認識了事物的真實相和本質。同時，缺乏這種如實認識而把事物作實體化的見解，是已徹底被否定的。

當然，說「一切法空」的「般若經」的空性思想，是繼承佛陀所說的「諸法無我」的教義本質而把它展開爲大乘的。換言之，無我的思想，是在哲學(理論)與宗教(實踐)兩面被追求同時被深化下來的。這個「般若經」的思想，由龍樹所繼承，而產生出空性的理論與實踐。在這過程當中，龍樹對着阿毘達磨佛教的「法」的哲學或其實踐的方法，作

之用」。

「空性」究竟是什麼？這在同樣的地方（『中論』一八·九），也已有說明：

非依他而知，而是寂靜；非由戲論而論，而是無分別；不持有種種的意義——這就是真實之相。

於是，以戲論寂滅為本質的「空性」，怎麼會是表示「無」的意思呢？所以反論者對「空性」本身並不了解。

又：「空性」之語其意思，在（『中論』二四·一八）說為如下：

我們說：緣起乃是空性。那（空性）是假的名稱（假名），那是不外乎中道。

為什麼呢？因為：

由緣所生的東西是不生的。那個東西，並不是作為實體而生起的，依存於緣的東西是空。知道空的人，並不是怠慢。

後面的詩句，是世尊之言句。如此「緣起」一詞的意思，正是「空性」的意思。「無」這個言詞的意思，並不是「空性」的意思。可是，反論者將「無」的意思誤會為「

第二章 中觀派的形成

中觀思想

空性的意思而許難我們，所以是連「空性」的言詞的意思都不了解。

〔分別的否定〕 由此解說可以明瞭：關於「空性之用」，雙方的見解沒有差別。空性的用（空用），是止滅一切戲論的意思，同時，由戲論所生的分別，和由分別所生的業與煩惱，都要把它止滅的意思。因此，由這一個層面來看空性時，可以說是棄否定戲論或分別的意思。「空性是否定一切見（*dogma* 武斷或獨斷）的意思（『中論』一三·八）」，這句話是表示「空性之用」而所說的。如此，「空性」雖含有否定的意思，但其否定，並不是棄否定事物本身，而是否定對事物的執着或分別。分別，是我們心王、心所之作用，除了心王、心所的作用之外，並無通常稱為「自己」或「自我」的存在，所以分別是對於通常的自己（日常的自己）之否定。同時，這個分別，是把一切事物對象化，用概念或言詞來掌握事物，作固定了解的一種思惟。這是以能見（主體）所見（客體）之對立，或主客相對為前提的。在如此的分別裏，是不會生起超越主客二分的「不二之智慧」（了知不被對象化的自己的自覺之知，或直入於對象本身的超越主客對立之智慧，叫做「不二之智慧」）。這個智慧，才是「見真實」之智慧，所以我們日常的認識的那種主客二分的分別

定中，來完成自己的意思。由此無分別智所自覺的東西，是眞如，而眞如是在這個自覺裏，開示了眞如本身的。眞如，是事物的如實相，亦即是「實相」、「法性」即「存在的本性」。「空性」是戲論或分別已經寂滅之眞如。法性是依據於「性的立場」的，與此相對，把「空性」認爲是相即於戲論、分別已寂滅之「無分別智」，是表示着「修的立場」的。換言之，固執於「有」或「無」，「自」或「他」等二元的對立的我們的分別之立場徹底被否定，乃是與「無分別智（般若智）的完成」相即的（「無分別智」是指：看到超越了分別的不二平等的眞如之智慧）。在此處所說的「空性」，是依據於「修的立場」所說的。

〔實相與空性的關係〕 所謂「戲論」（*prapañca*），是我們平常把事物認爲對象時所用的言詞，這個言詞（名言），會生起分別，認爲對象是一種實體上的獨立存在。在這個意義上，戲論乃是分別之言詞（名言）。因之，基於這個言詞，我們的分別（思惟）會作無限的開展，而依其分別所看的對象，會被實體化下去。本來只是思惟之對象的東西，竟被認爲是實在（實有）。於是，很明顯地在「思惟」與「存在」之關係上，有了混同

第二章 中觀派的形成

中觀思想

的情形。

然而，從「有東西」、「看東西」等日常經驗會生起戲論、分別，而在如此的戲論、分別裏，事物會被掌握爲對象，而否定這個思惟對象之實體化，乃是「空性」的意思。同時，在這種實體化的否定中，事物的真實狀態，即：實相，就會開顯其本身，這個實相即是「空性」，所以說：存在本身——事物的原樣本身即是空。如實知事物，是直觀這個存在之「空性」，這就是對事物之分別，作無限之否定的意思。在空性的認識裏，並無言語之對象的存在，亦不存在有思惟之對象。沒有那些對象之存在，是表示：在「空性」裏，是不會有言詞，也不會有思惟。

同時，也不是說：由于「空性」而那些東西會變成無，或存在會變成非存在。本來，言語的對象或思惟的對象是不存在的，在本性上就是空的。雖然如此，可是我們仍然靠着言語或思惟，把對象作爲實體化而固執它。於是，我們對事物會有執着。這執着，通常是存在於思惟或實踐之根柢裏的，因之而有種種業或煩惱，而帶來苦惱與迷惑。

空性是面對如此的苦惱與迷惑之根源的執着，而徹底的加以否定的。這個空性的作用

乃是「空性之用」。這個執着的否定本身，即是無分別智的現成（顯現）。也就是說：「空性」開顯「空性本身」的意思。亦即是由業與煩惱而來的迷惑的自己被否定，而生巨覺之知，而體會般若波羅蜜的意思。於此空性之自身開顯而見空性，就是「修的立場」，因此，清辨把「空性」，認為是無分別智。

這可說是表示了：「空性」是超越一切的執着，同時是在其超越中而表現着空性之本性（本來性）的。總而言之，清辨對空用、空性、空義三者，是在「修的立場」上而理解前二者，而在「性的立場」上理解第三的空義的。

（月稱對空性之解釋）月稱對此問題，可說是想闡明空性之更本來的意義的。他在這一點上，儘可能想照原樣承襲龍樹本來的立場。於是，他從『中論』中，選出適當至切之言詞，引用那些言詞，而對於「空性」加以解說。

據他看，第二的「空性」，是一切戲論寂滅的本身，亦即是涅槃，並不是直接就指無分別智的意思。在「修的立場」的「空性」，是第一的「空用」，即是一切戲論止滅的意思。同時，也是指遠離有無二邊或固執的執着的意思。如龍樹本身所說：「是超越一

第二章 中觀派的形成

中觀思想

切的見（妄執、邪見）」（『中論』二三·八）的意思，亦即是「超越有與無」（『六十頌如理論』）的意思。

在月稱的注釋裏，特別被注目的是對於第三的「空義」之解說。那是說：空性是表示「緣起」的意思。此事在『迴諍論』，也有明顯的表示。關於這一點，在前面已經論過，故茲省略之。

第七節 聖·提婆的立場

（聖·提婆的傳記與著作）龍樹的弟子聖·提婆（Aryadeva），據傳說，他有幾部著作，但對於其真偽，未能確定的東西仍多。由羅什所漢譯的『百論』，現存有一部份的梵文片斷；還有西藏譯所傳的『四百論』，這是保存他的思想之重要著作。不過，對於前者姑且不論，但對後者，目前並沒有介紹其全體的著作，故對於他的思想之研究，還有待今後之努力。繼承師父龍樹思想的提婆，他在思想的立場上，一面與其師有相同之處

，叫做虛妄。因此，分別之否定，就是對這個虛妄本身的否定。同時，這個分別，是生起業與煩惱之本，畢竟，脫離業、煩惱之自己，乃是「空性之用」的目的。如此，在「空性之用」裏面，能夠把自己從分別轉成無分別，亦即是從虛妄的自己（迷）轉入到真實的自己（悟）。

（空性）其次，關於「空性」，兩個人的注釋，有明顯的不同。據清辨看，「空性」是「知空性之智慧」，同時是離開了一切執着的意思。所謂的「執着」，是經常把事物對象化，將其自我同一性作為實體之固執的思惟，也就是把自己和世界，作固定化之看法來觀察的一種分別。在這種分別裏，是以主客對立的狀態來掌握事物，所以概念或言詞乃與存在的本質被視為同一。離開如此的分別，乃是無分別，因為，知道空性之智慧的般若波羅蜜，是超越了分別的，故云「無分別智」。這是超越了主觀或客觀，自己或他人，善或惡等相對、對立之認識，所以是「不二之知」。那會叫做「空性」，是因為：這個無分別智是空性知道空性本身，即是表示着「自覺之知」的意思。

對此問題，月稱的解釋是說：止滅戲論，超越了分別的真如（法性），叫做「空性」

第二章 中觀派的形成

中觀思想

。這是無分別的實相，超越了相對對立的不二絕對之真實。此事如龍樹本身所說（『中論』一八，九）：這是「自證」（自覺）的，不能夠由分別或概念（言詞）來掌握的，超越了思惟，平等一味的真實本身。這與法界、無為、涅槃、法身、佛性、無上智等，同樣意思。

（空義）清辨把「空義」解釋為「真如」。是因為把「空義」的原語 *śūnyatā* *artha* 的 *artha*（義）看做是「對象」「目的」，而將「空義」解釋為空性的對象，即由無分別智的空性所知的東西。如此，把「空義」解釋為無分別智的對象即真如（法性）必然的「空性」就變成爲「無分別智」的意思。如此清辨的理解，是根據所謂的「修的立場」，同時，可說是從「行（宗教的實踐）」的側面，以觀察「空性」的。所謂的「修的立場」，是對着「性的立場」所說的。「性」是指事物的本性、本質、真實等意思，「修」是行、實踐、修習等意思。「修」是事物的本身在完成階段中，在自得階段中的意思。這是空性作為空性而現成的進展，同時是與我們的分別或戲論被否定被止滅相即的。即：分別或戲論之止滅本身乃是空性為空性而現成的意思，同時是無分別智在無限的分別之否

徹底批判，他是把阿毘達磨佛教思想，拿來做著否定的媒介而展開自己的思想。所以龍樹以阿毘達磨佛教為先，對於凡是站在實有論立場的任何理論，都指出其理論之自相矛盾，及其破綻，同時，盡力論證其自相矛盾與破綻，因此，使用了很多的否定論法。由此可見龍樹「空性」思想的特質。

第六節 空用、空性、空義

〔空性之用〕前面已介紹過，龍樹是以(1)空用，(2)空性，(3)空義三者來說「空性」的。茲將三者的內容，參照兩位代表性的注釋家清辨(Bhāvaviveka)和月稱(Candra-kīrti)之解釋，並稍試檢討。首先，清辨作以下的解說：

其中，空性之用(空用)，是止滅一切戲論。空性是指遠離一切執著的意思，也就是緣「空性」(知)的智慧。空性之義(對象)，是指「真如」。

據此看，「空用」是指止滅一切戲論(分別之言語)的意思。戲論會生起分別(思惟

第二章 中觀派的形成

中觀思想

判斷)，分別是業與煩惱之本，所以空性之作用，是把分別或業與煩惱，與戲論一齊止滅的意思。其次「空性」，是遠離一切的執著——把主體與客體、有與無、生死與涅槃等，作相對性的分別，認為那些是各自作為自體而成立的這種固執——而遠離這種執著，即是無分別智，這是空性見其自身的智慧。空義是：由無分別智而明瞭的東西，即是指無分別智之對象——真如。

對此問題，月稱作了更詳細的解說。不惟如此，他對於「空性」和「空義」，還作了不同的解釋，即：

所謂空性之用，到底是什麼？在(龍樹「中論」第一八章)「自我之考察」(一八·五)中，有下述之意思，即：

依業與煩惱的止滅而有解脫。業與煩惱，由分別而起。而那些分別，是由戲論而起。然而，戲論滅於空性。

因之，一切都是為要止滅戲論而說着空性的。所以止滅戲論，乃是「空性之用」。可是反論者認為「無」是空性的意思，但那只是在廣大戲論之網，所以並不了解「空性

得「般若波羅蜜」，會傾其一切努力。繼承「般若經」思想的龍樹，他對「一切事物有實體」之思想，使用了否定的論法來破斥它，由此而欲論證「一切皆空」之思想。於此，可發現他的「空性」思想之顯著特質。即是以所謂的「空性的論理」，再檢討「般若經」的思想，並由此而加深之推展之。此外，他又從大乘菩薩道的理論與實踐，闡明了空性思想的意義。

〔阿毘達磨佛教的實有論〕空性是指無實體，無本體之存在，即是指「無自性」的意思，這是說「實體的否定」的。故說「一切皆空」，是表示一切事物都無自性，沒有任何事物是以「實體」而存在的東西的意思。可是，我們通常，反而認為實體的存在才是實在；另外一方面又認為：沒有實體的東西，即使它被認為似乎有存在，那也並不是實在，而只是虛妄而已。這個立場，在實有論的阿毘達磨佛教，也是不變的。當然，它並不是說現象世界所見的東西直接就是它原樣的實在的意思，而是已如前面所說，實在的是「法」。

由說一切有部所代表的阿毘達磨佛教，是想從超越的立場來把握現實世界的，這一點與大乘佛教的思想立場，有很大的不同。大乘佛教把現實的世界，相即於現實，想如實來

第二章 中觀派的形成

中觀思想

觀察現實世界的。可是，有部是站在現實之外來看現實的，亦可說是從超越的次元靜觀現實的。在這個意義上，阿毘達磨佛教的思想立場，是高蹈（超世俗）的，同時是精神主義的。說一切有部，如其名稱所示，認為：一切法是實有的，同時是貫通三世而實在的，一般用「三世實有、法體恒有」這句話來介紹其所說。無論是物質性的，心理性的，或是論理的，什麼都好，一切的事物，都是作為其事物自體而存在的。這是有部對事物的看法。他們所說的「法體」，並不是對我們世界裏面的各自存在物而說的，而是在各個存在事物之背後，有使存在事物能夠存在的那個能生者或能使者，才叫做「法體」。一般說來，那是實體或本體。

然而，被認為持有如此的實體或本體之存在的「法」，其實，它是超越各個具體事實之存在的「普遍者」。舉例來說，「普遍者」並不是指此花、彼花等各自一個一個的花，而是貫通於各種花的稱為「花」的東西，即是作為普遍者之花。這樣看來，這是指抽象的或概念的存在的意義，用知識論的術語來說，那是被客觀化的存在，作為對象而被掌握的存在，亦即是共同的認識對象之範疇（Category），也就是叫做「花的概念」，「花的

有決定性的不同點，那就是說，虛無論雖否定了實體的存在，但却沒有認識到：作為實體之存在，其實是如幻的；有不知這種如幻的真實相之無知，但在空性論者看來，雙方雖同樣否定實體的存在，但其否定，是由於知道「幻的存在是幻」的正當之認識的。在此意義上，兩者對於事物真實相之認識，究竟決定性的不同點，亦即兩者的否定的立場，有明顯的不同點。

龍樹有下述之說法：

生起、存積、消滅，都是如幻，如夢，如海市蜃樓（乾闥婆城）（『中論』七、二四）
（譯者按：上述詩偈譯如下：如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。）

眞的，法（究極眞理）的深遠，愚人是難測難量的。說此世界之如幻，是諸佛所說的甘露似的不滅的教義。（『寶行王正論』二、一一）

〔空與幻〕 知道這個世界的一切事物是如幻的，是靠殊勝的智慧和作用才能夠知道的；不知真實相的凡夫，並不能夠理解這個世界是如幻的。這個世界是幻化，乃是表示這

第二章 中觀派的形成

中觀思想

個世界是緣起，是空。可是，以阿毘達磨佛教之思想家們爲首的實在論者們，乃把只不過是虛妄的東西（空的東西），妄想爲水（實體），同時，固執水，認爲是有，認爲是無，而展開着無益的論爭。所謂的實體，是指不變、固有之存在；那樣的東西，是作爲具體而有的東西，並不是依存於原因或條件而有的。不持有實體的存在，乃是所謂的幻化的存在，這並不是否定事實上的存在，而是知道存在之真實相，同時是如實地去談它的意思。

如此，世界是幻化（事物並不是實體的存在），這是表示着由悟的智慧所見的世界之姿態。這個世界，看起來是有生起和消滅似的，但在實際上，並沒有生起和消滅，因爲，這個世界是幻化的，只不過是心的迷妄而已。因之，雖說有生起，但其生起是只從如幻的存在而生起了如幻的存在而已，只不過是從空而生空而已（『因緣心論』第五偈後半）。不過，對於沒有體會到存在之眞理性的人來說，能夠眞知此世界是幻化，並不容易，這是龍樹所說的。沒有得到悟的智慧之凡夫所看的這個世界，只不過是心的迷妄而已，那是譬如幻象，惟是心中所妄想之象，但吾人把它誤認爲是實在的象。對於沒有看見存在之本質、實相的無知的人來說，因依其無知的迷妄，將一切的存在固執爲有生、有滅、有來、有

的東西」之體驗的表現來表示之外，別無恰當的表示法。龍樹所說：「離開了生起的緣起」或「不生起的緣起」，亦可說是使用者「以不生起的狀態而生起」的逆說的表現。

這樣看來，於「中論」的「諦敬偈」裏，對緣起說着「不滅」「寂靜」之龍樹的思想，明顯的是依據於「般若經」或「十地經」。「中論」所說的「空的緣起」，表示着存在的真實相。這個緣起，並不是連結具有各自獨立的存在性的因果之間的因果關係，也不是表示互相為獨立存在之間的關係性，相反地是肯定獨自存在之實體，並且是表示透過這個否定才能明瞭存在的如實性（真實相）。一切存在的如實性，亦可表示為：「事物是以不存在的狀態而存在」或「事物是如幻的事物」或「事物是空」等。同時，亦可表示為如「十地經」所說：「十種存在之平等性」或如「中論」所說以「八不」而開始之緣起，或如「六十頌如理論」所說：「離開了生起與消滅之緣起」等等。

第二章 中觀派的形成

中觀思想

第四節 緣起思想的立場——超越有與無

〔見於原始經典之空性說〕 把緣起認為是「離開了生起與消滅」，即：將緣起闡明為「空性」的龍樹，他是從其獨自的立場解釋緣起的嗎？不，「中論」第四四五詩頌中，有明白地舉出原始佛典的出處，以敘述着佛陀之思想立場的唯一詩頌，即：

對迦旃延之教說中云：「那是有」與「那是無」兩者，均被明瞭了存在與非存在（有與無）的世尊所否定。（「中論」一七·七）（譯者注：此偈之明版本「中論」之文句如下：佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。）

上述的文句明示着龍樹之立場是依據於佛陀所示的中道。若把緣起固執為「有」或「無」之立場來解釋的話，那並不是佛陀所說的緣起。佛陀的教義是超越了「有與無」的極端，而立在中道的立場而說的。龍樹注意到這一點，在此發現了關於緣起之基本的根據。

「對迦旃延之教說」，是如下的：

（譯者注：上面的「八不偈頌」是明版本的譯文，現在再將瓜生津隆真先生的日譯，直譯為中文的話，即成如左：

不會消滅，也不會生起，不是斷絕，也不是恒常，不是一，也不是多，無來亦無去，離開了言詞的虛構（戲論）而寂靜的緣起——說其緣起之正覺者（佛陀），（我）把他認為是說法者中的最上者，更敬禮他（佛陀）。）

這個「歸敬偈」的言詞，從「不生」到「不出」的八個形容詞，都使用着否定辭，這是古來很有名的「八不偈」。這裡是把「離開了言詞之虛構」和「寂靜」兩個形容詞，與「緣起」，同作修飾，而都在表示着「空」的意思。

這個歸敬偈，可總括為一句話：「敬禮說了空的緣起的佛陀」。此所謂「空」，是由『般若經』說出，而為龍樹所繼承這是不用再強調的。此外，龍樹也有基於將諸存在之如實性（真實的存在狀態）作為「十種存在之平等性」之『十地經』的思想，這是月稱所指出的。

第二章 中觀派的形成

中觀思想

〔空性與平等性〕 「空性」是「無我」的意思，即是指諸存在的如實相，一切存在本來面目的真實相的意思。「十種存在的平等性」的內容如左：

- (1) 一切的事物皆無標記（個別的實體）之平等性。
- (2) 一切事物皆無特質（被定義的本質）之平等性。
- (3) 一切的事物均無「生起」之平等性。
- (4) 一切的事物均無「消滅」之平等性。
- (5) 一切的事物均是「寂靜」（脫離執着）之平等性。
- (6) 一切事物本來清淨之平等性。
- (7) 一切事物超越言語的虛構（戲論）之平等性。
- (8) 一切事物遠離努力或放棄之平等性。
- (9) 一切事物是如幻、如夢，如幻影，如水中月，如鏡中像，如幻化之平等性。
- (10) 一切的東西，非有、非無、不二之平等性。

這些都是表示『般若經』所說的空性之內容。「平等性」是：「由一切的東西是空這

關於「此緣性」之緣起思想，譬如在『寶行王正論』裏乃說：

有「此」時，即會有「彼」。譬如有一「長」時，即會有一「短」。此生時，即有彼生，譬如燈火生時，光就會生。

另一方面，若無「短」的話，「長」即不能作為「自體」而存在。又如燈火不生時，光亦不生。（一·四八、一·四九）

在『空七十論』（第六十七三偈）也有如上述之記載。

然而，龍樹又常說：「緣起即是空性」。由此可發現他所說「緣起」的特質。直截了當說明有關於此的龍樹的言詞，乃是『中論』第二十四章的第十八偈。即：

我說緣起即是空性，空性是假借的名稱（假名），那才正是不外乎「中道」。

此偈與『中論』第二十四章的第七偈，關於「空性」，敘述有「空用」、「空性」、「空義」（空性之用，空性本身，空性的意義）三者，其內容都是表示「空性的意義」的。以龍樹為始祖，後來展開的中觀學派，例如於七世紀的月稱（Chandrakirti），強調自己是「緣起論者」。這是由於「空性」為其根本思想的中觀學派常被其他學派評難為虛無

第二章 中觀派的形成

中觀思想

論者所作之考證。月稱此外又表示：（一）龍樹的空性思想是以佛陀的緣起教義為根底而展開的，（二）緣起思想的本質，乃經由龍樹再開顯為極其深究的內容。

第三節 空的緣起

〔緣起與空性〕 『六十頌如理論』如其注釋者所說，是與『中論』同樣，以「緣起」為主題之書。此書如其題名所示，是僅六十頌（除歸敬偈外）之作品，但它與『中論』同樣，是觀察龍樹思想時，極其重要之論書。其中心思想，亦如上面所述，是在於「緣起是空性」這一點。一般說來，龍樹的著作，尤其是以『中論』為首，說明「空性」哲學的著作之類，多由簡潔的詩頌寫成；同時，對於空性的論證，還使用着獨特的否定論法，因之，如不參閱注釋書，是很難了解這些著作之內容的。這一點，在『六十頌如理論』亦不例外。幸好，本書還留存有月稱的優秀的注釋。因之，在此我參照月稱的注釋，稍加解說歸敬偈的意義。因為，我認為在歸敬偈，很明確地敘述「緣起是空性」的意思。

經與注釋。西藏譯)，『寶行王正論』(Bhadrakalyāṇī 詩頌。梵文本片斷，西藏譯、漢譯)，『勸誡王頌』(Subhilekha 詩頌。西藏譯、漢譯)，『四讚歌』(Catv. stava 詩頌。梵文本片斷，西藏譯)，『大乘破有論』(Mahā-saṃskṛti 散文。西藏譯、漢譯)，『菩提資糧論』(詩頌。漢譯)，『因緣心論』(詩頌與注釋。梵文本片斷，西藏譯、漢譯)等諸作品，把這些認為是他的真作，是不容置疑的。

從這些著作看來，他有「空性思想」之論理的展開之『中論』等哲學書，同時也有說大乘菩薩道的倫理、宗教的實踐之『寶行王正論』或『菩提資糧論』等宗教書。無論如何，透過這些著作是能夠看出其一貫的立場。那就是：(一)見空性之智慧的完成，與(二)以可稱為「無我行」的利他實踐為基礎的「慈悲的精神」。這個立場，才真正是不外乎大乘菩薩道之根本。他由此立場而欲解明向來即被認為是佛陀中心教義的「緣起」思想。

第二章 中觀派的形成

中觀思想

第二節 緣起——其思想的展開

(所謂「緣起」)『中論』的主題，由歸敬偈亦能明瞭，是對「緣起」而表示其見解的，劈頭即言，那是以「緣起即空性」為其主題的。他由論理的、理論的方法，並採取種種論題而欲闡明緣起性空。關於此事，在『六十頌如理論』裏，也同樣的以「緣起」為主題，並試圖由「空性」(即：事物並不是實體的存在)而明瞭緣起之真實意。

「緣起」(pratityasamutpada)是表示「一切是由因緣(原因、條件)而生起」的意思。在原始佛典裏即表示：知緣起即是悟入存在之真實相，所謂「見緣起者能見法(真理)，見法者能見緣起」，即是表示此意。由此言句，吾人即能知道：佛陀所悟的內容，是在於緣起。換言之，世尊會被稱為佛陀，是因為他見了緣起的緣故。於是，佛陀的後繼者，了解佛陀教義的中心在於緣起。由此，他們乃欲把握「悟」的內容所在。

然而，佛教的展開，對於「緣起」的理解，有的地方，並不一定是沿着佛陀的精神而