

## 第五編 法性空慧學

### 義釋

#### 目次

目次 .....	1
法性空慧學概論 .....	1
二無我論能你 .....	22
顯示真實相所開的三重方便門.....	23
因緣所生法義 .....	26
無生法忍總攝十二門義.....	29
論掌珍論之真性有為空量.....	30
大乘之革命 .....	31

#### 法性空慧學概論

——三十一年下學期在漢藏教理院講——

- 一 略彰名義
  - 甲 法性
  - 乙 空慧
  - 丙 法性空慧學
- 二 中論在一切佛法中
  - 甲 在教理中
  - 乙 在行果中
- 三 中論在龍樹諸論中
  - 甲 宗論之部
  - 乙 釋經之部
  - 丙 集經之部
  - 丁 頌讚之部
- 四 中論在印度諸釋中
  - 甲 提婆諸論
  - 乙 中論梵志青目釋
  - 丙 順中論義入般若法門
  - 丁 大乘中觀論釋
  - 戊 般若燈論釋
  - 己 入中論
- 五 中論在中國諸宗中
  - 甲 三論宗
  - 乙 天台宗
  - 丙 華嚴宗
  - 丁 唯識宗
- 六 中論八不緣起偈
  - 甲 列舉論文

- 乙 釋義特點
- 丙 文義抉擇
- 七 中論前二十五品
  - 甲 列品名
  - 乙 釋文義
- 八 中論後二品
- 九 中國佛學之特點
  - 甲 總持
  - 乙 融會
- 十 龍樹中觀與今之判攝
  - 甲 龍樹中觀之圓活無滯
  - 乙 學者應注重修己悟他
  - 丙 今以理之實際及三級三宗判攝
  - 丁 於佛祖應善學其契理契機

## 一、略彰名義

### 甲、法性

1.法性之名義 明顯的說，法、即指宇宙萬有一切法；性、意義很多，這裏是指普遍義和永久不變義的：遍一切法永恆不變的理性，便叫做法性。在一切法中，不限何法，都具有這種理性；無論它如何變化，都有這不變的理性存在。但這樣普遍無限永恆不變的法性，到何處尋覓？因為一切見聞思量到的種種法，都是相對有限前後變遷的，要尋求絕對不變的真實性，於一切法中都尋不到。中論云：『於種種法，凡夫分別為有，智者推求則見其空』。因此，以智慧推究尋求的結果，都沒有可說為真實性的；故一切法，都無永久決定性可得，也無永久決定相可得，所以說是「空」。欲於一切法中，得其永久不變決定實在的體性，絕對得不到，雖有心識上分別所得如何若何的諸法，若以智慧澈底考察，都無固定的實體可得，所以遍一切法的永久不變性，就只是畢竟空無所得了，故法性即一切法的空性。一切法既無實在可得，在普通心識上雖分別有此有彼；然澈底考察，都不能究竟成立。故一切法的澈底性，即是空性；這空性，是永久不變普遍一切的，所以稱為法性。有些經論中說到法性、法住、法

界，法性也就是三世緣起法中，常常如此，普遍如此的空性，這就是法性的本義。

2.法性之異名 這法性在經論中有很多異名，前面說常常如此、普遍如此的「如」，金剛經所謂『諸法如義』，維摩經所謂『一切法皆如也』；如、就是法性的異名。或於「如」上加一「真」字，即為「真如」，真即是如；只有常遍如此的，才是真實而非虛妄，這也是法性的異名。或說「諸法實性」、「諸法實相」，或如心經所說「諸法空相」，也有說「諸法空性」，還有說「虛空性」，「平等性」，「無分別性」，這些、都是法性的異名，都可以上面所講的法性本義而說明其義。因為平常所見聞思想到的種種法，都有所對待，有所限制，不能成立為普遍無限永久不變性，不能達到平等無分別，故必須達到一切都不可得的法空，才是一切法真實遍常如此的平等性。

3.法性之增義 上來雖說有眾多異名，但其本義仍是遍一切法永恆不變的空性。然有些經論中說到的法性或其異名，則義或有增，如辨法法性論所說的法與法性，以

生死涅槃相對，生死名法，涅槃名法性，也就是雜染清淨相對。清淨法名法性，則具有種種清淨功德，故其論廣說轉依的種種功德，名為法性。其意義則與法性本義有增了。

復次、真如即法性。起信論分真如門和生滅門，依生滅門明一切雜染法，依真如門明一切清淨法。故真如不但為一切法平等體，且為一切清淨法的大乘自體、相、

用，亦與空性本義有增。又如「諸法實相」，若從本義上講，諸法一切無相，遍一切法之無二無分別相為實相。但有的地方，亦說諸法實相無相無不相；如法華經云：『諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作、因、緣、果、報、本末究竟等，唯佛與佛，乃能究竟』。則諸法實相，不唯無相，而且具足一切相，無不顯現；亦是法性之增義。法性之增義雖皆不離本義，但今此法性空慧學中所講，則揀除增義，專就本義而說。

## 乙、空慧

1.空慧之名義 前面所說的法性，就是一切法的空性。所以空慧，簡言之，也就是通達一切法空的智慧。空慧可有淺深，如依聽聞經教所得者是空聞慧，依之思惟推究而得勝解者是空思慧，依修止觀相應而得證入一切法空的智慧，則是空修慧。此中通達一切法空的智慧，正指證入法空的空慧。這空慧，或分為「生空」、「法空」的二空慧，或於生法二空後加「空空」——以生法之空，本來即空，非勉強使之空，故名空空——為三空慧；或分「所取空」、「能取空」、「能所俱空」；「境空」、「心空」、「心境皆空」；也就是三空。或說十六空、十八空、二十空，都不外是將一切法分之為二為三，或為十六、十八、二十，法雖有多而空則一。這能了解通達一切法畢竟是空的智慧，就是空慧本義，亦即此處所講的空慧。

平常所說的摩訶般若，就是照見一切法澈底是空的智慧。蓋於一切法澈底的究竟的觀察一下，皆無所得。如心經說：『以無所得故』，即入甚深般若波羅密多；此澈底無所得的智慧，就是空慧。窮究一切法到澈底，並無什麼底，以無底故，都無所得。

。此如平常起心動念，若迴光返照，予以仔細澈底的觀察，便不可得。『萬古碧潭空界月，再三撈撈始應知』——如水中撈月，再三撈撈，畢竟皆空，一無所得。又如遠視陽燄有種種相，近視則無。於一切法上反復研究澈底觀察，皆畢竟無所得。這了知畢竟無所得的，即是空慧；由此空慧，乃能通達一切法空性，故法性須以空慧而通達。

2.空慧之異名 空慧、也有很多異名。如「二無我慧」，即人無我和法無我，明了一切眾生無主宰自體，一切法無自性實體，故一切眾生和一切法之我體皆無，也就是了達人法均空的空慧。又「無分別智」，是能通達諸法無分別性的智慧，也就是空慧。此無分別慧，主要在證入一切法性空，畢竟無所得，才是真正的無分別慧，也就是平常所說的根本無分別智。而加行無分別智，不過是能引發根本智的智慧。後得無分別智，則是證得根本智後所引起來的一種智慧，可說是具足種種善能分別觀察諸法相的智慧，所謂『善能分別諸法相，於第一義而不動』。故真正證入一切法根本性的

無分別智慧，才是真正的空慧。又：三解脫門中的「空解脫」，也是空慧；以忍可空故，於空得解脫故，故名空解脫。或名空勝解，由聞說諸法空的教理，思惟抉擇，引生了解法空的空勝解。又：如許多經論中所說的空觀，即是觀一切法空相的觀慧。觀有尋求、伺察之義，即尋求、伺察一切法空的智慧。或說「中觀」，也就是空觀。又如「空見」，見即見解，無論聞慧、勝解慧、觀行慧上法空的見解，都名空見。見又是最明利的照見，證入一切法空時極為明利的智慧也叫空見。此中講到的異名，或者較狹，只是空慧的一分，也有些則是空慧全部。

3.空慧之貶義 向來經論中也有些貶斥不足於空慧的。如惡取空見，即於空見上加了限制；惡取對善取而言，善取是正當的，取之不當不善巧，於空見中成了惡取，即貶斥於空慧了。又如：偏空慧，經論中彈斥二乘偏見於空，未見中道，法華喻為「眇一目」，涅槃則謂「見無常苦空無我不淨，不見常樂我淨，見其空不見不空」。這都是貶空慧偏而不圓的意思。還有不符事理，毫無意義，毫無效果的，世間都斥為空

想，想、即觀想，空想，也就是空慧一分而貶斥。先簡別這些空慧的貶義，以明這些都是現在所講空慧所不取的。

## 丙、法性空慧學

欲明法性，必宗空慧；宗空慧而明法性的學說，即名法性空慧學。在前面釋空慧中亦已說明法性之必宗空慧了，蓋無論說一切法，研究一切法，證明一切法，要是不達到最究竟最澈底的解決確定，終是不能夠停止的。但若達澈底，一切法都畢竟要歸到空無所得。如現代一般研究科學者，將一切萬物分析研究，其研究結果，說為原子……；但還是不能澈底，久而久之，便覺到原子也還是不究竟可破壞的，遂將以前研究的結論消失。所以若求一切法的普遍永久澈底性，必須達到一切法空。唯了達一切法空的智慧，乃能遍一切法去澈底觀察；若不得此慧，則不能澈底見到遍一切法的永恆不變性；故法性須以空慧為宗。從一切法上觀察都是空的空慧，說明遍一切法之澈底性，故叫法性空慧宗。講明此種學理的經論，名曰法性空慧學。

法性空慧學之範圍，包括很多經論。就一切世出世法，其要點都在說明一切法空，引發了達諸法皆空的空慧，如各部般若經及宗般若經的諸論，即是法性空慧學的經論。但論太廣，取其可以提綱挈領來說明的，如流通最廣的心經，便是很能夠代表的。從五蘊法上觀照到都是空，再於所了達的諸法空相中，眼、耳、鼻、舌、身、意等十二處，十八界，十二緣起，四諦，都無所得，成為般若波羅密多；依以究竟涅槃，證入阿耨多羅三藐三菩提。不過文太古簡，能從種種方式，種種觀察推求以講明諸法都是空的，應以中論為代表。所以就依中論為代表來說明法性空慧學。中論觀法品云：『問曰：若諸法盡畢竟空，無生無滅是名諸法實相者，云何入？答曰：滅我我所著故，得一切法空無我慧者名為入』。這一段文，很可說明能證入法性——諸法實相的，須是真正的空慧——空無我。故通達法性，須以空慧為宗。

## 二、中論在一切佛法中

此言中論，即指法性空慧學，不過以中論為代表而說。此中分二：

甲、在教理中一切佛法之教理，可從因緣、四諦、二諦、三性中去概括說明。

四諦者，乃世出世間因果，此因果即為因緣法之具體說明。第此因緣法，要是執為固定實在，則成為自然有，或計為無因者，即非是因緣法了。是故若欲澈底明了因緣法，則須深明中論的不生滅等八不義。若能澈底見因緣法，即是成佛。換言之，見因緣法即見佛法身。中論云：『若見因緣法，則為能見佛，見苦、集、滅、道』。所謂見因緣法即見佛之法身，及苦集滅道世出世之因果也。顧因緣法可見淺見深，當有種種差別；要之，不能見到究竟，則不能真見因緣法，能完全圓滿見到因緣法者，厥為佛陀。是故見因緣法即得佛慧；見是清淨因緣法，即見滅道二諦也。必明諸法空理，乃能善見因緣法，所謂『以有空義故，一切法得成』。因為見苦、集、滅、道即是法寶，澈底能見此者，即是佛寶，依此而修行者，即是僧寶。由此，三寶具足，咸以善見因緣法而得之。諸法空慧能善見因緣法，亦為善見苦、集、滅、道，乃至成就三寶功德，此乃從因緣四諦上的說明。

次說世俗諦與第一義諦。中論云：『若人不能知，分別於二諦，則于深佛法，不知真實義』。此偈乃明於甚深佛法道理，要善能了知二諦；於二諦義分別明了，即能了達真實究竟。法性空慧常依二諦說，故於論中作如是釋：第一義因言說，言說是世俗。所以佛說法，依二諦以顯明第一義，必以言語文字名句詮表，故不依世俗不能說第一義；由不能說，即不能了解第一義，不得至解脫涅槃。由此，甚深佛法皆依此二諦；若能分別明了，即能知真實究竟。法性空慧學，即依世間言說，以種種方便而顯第一義者。此善能運用世俗言說而說明第一義之二諦，遍通於一切佛法教理之中。再就三性而說：宗喀巴之緣起讚釋上，有三性釋，謂：『因緣生是依他起，執有自性是遍計執，離自性執是圓成實』。緣起讚者，讚中論之八不緣起頌，此頌乃龍樹菩薩讚佛善說緣起者也。諸經論教典，多以三性說明佛法，雖中論中說有二諦未說有三性，但其義非不具，故緣起讚以三性解釋，更令明了。所謂依他起者，乃依因緣而得生起；若於依他緣起一一法上執有自性，即遍計執，非因緣起。但世間因緣生法中

，執自性之遍計執常在一起，若離自性執即圓成實，亦即涅槃解脫之出世因緣法也。

此種三性解釋，於西藏相傳，謂與唯識宗互相敵對；然於中國佛法相傳者觀之，此與賢首家之解三性既甚相近，即與唯識宗亦不衝突。如成唯識論云：『若執唯識真實有者，亦是法執』。雖然一切法皆不離識，然識亦因緣生法；是故執有一點實體者，即遍計執。須知自性亦無自性，所以對待上有處亦可說自性耳。在法性空慧學上說明此三種義，既顯他特殊之宗旨，亦可遍入諸教理中。

余嘗著佛法總抉擇談，謂：『遣蕩一切遍計執盡，即證圓成而了依他』。此義，謂一切教理中，有一部分特別側重破遍計執以說明一切法。謂對一切眾生乃至等覺菩薩，都有最微細所知障法執未窮，故佛說法只要遣蕩破盡遍計執。佛說法以盡遣遍計執，同時也就說明了世出世間因果法，謂沒有決定相的沒有自性的畢竟空。此同於心經所謂『以無所得故』；般若經云：『乃至涅槃亦不可得』。說一切佛法，側重破遍計執性，其餘依他、圓成已不須另說。因為凡是名相所詮，都為世間眾生及菩薩之施

設方便，未至圓滿佛智，於種種法上仍有微細所執，故專從遣蕩一切遍計執，即善能觀察一切法諸相皆空，引發離我我所的空無我慧，證圓成實性，而了達性畢竟空之依他緣起義。此明法性空慧宗之要點，特別重在以遣蕩遍計執而說一切法也。

乙、在行果中 三乘行果，在於脫生死而證涅槃。生死之如何成為生死流轉，與如何乃能解脫而證涅槃，其要點乃在是否隨逐無明取著，於因緣生法執有一個真實體性。如中論云：『受諸因緣故，輪轉生死中』。此「受」字，於後代譯為「取」，即執取因緣生法各各有實自體，由無明執取而造善不善業，乃隨煩惱業而流轉生死也。解脫即：『不受諸因緣，是名為涅槃』。因不執取因緣法為實，不由無明而造善惡業，乃獲解脫。其不執取因緣法，以見諸法畢竟空故。謂於五陰等一切法不起執著，即於五取蘊不生執取；以於因緣法而不執取，即見一切法空無我性，由是即解脫生死流轉而證涅槃也。善觀法空而不起執著，乃是了生死證涅槃之最扼要處。般若等經論，處處明此義。此偈已善成立三乘觀行及證出世聖果，乃法性空慧學說明行果之宗要

所在。

復有諸經論，講到行果上最重要處，在由加行入見道；此為出世之交叉點。蓋入見道前之煖、頂、忍、世第一——四加行位，有一分經論，謂忍位之下忍——忍即定慧忍可，慧與定相應故——印一切境空；再進至中忍，則印能觀心亦空；遞至上忍及世第一，則雙印心境俱空（世第一很短，乃上忍位最後一剎那）。從心境俱空即入於真見道，謂一切分別相都不可得，引生一切法畢竟空無相之智慧。由廣修福慧資糧，種種加行，引發世第一最後剎那心境俱空之空慧，乃得入真見道位。但見道分真見道與相見道；初證入見道位時，於諸法行相都無可得，曰真見道，至相見道，所謂四諦、十六行相乃再生起。然最要緊者，即入真見道，乃證出世聖果。唯二乘中鈍根者，見眾生我空，未見法我空耳；而二乘利根者，亦由見法空而入。若大乘初地，則決定須見一切法畢竟空無所得，才入真見道。此關若未通過，終住在世間心境，未能入大乘聖位之菩薩歡喜地也。餘諸經論，或從境空、心空到俱空次第悟入。但扼要者，即

總明一切法空慧，法性空慧宗即注重此總顯一切法畢竟空也。

西藏有此傳說：「非得真正龍樹空見，不能入真見道」。龍樹中觀空理，原即佛說諸經中法性空慧學之宗旨所在。觀因緣生法自性皆空，非但初發心至成佛皆不離此，尤為入真見道之最要觀行。

此義在禪宗有『把斷要津，凡聖不通』之句。宗下之專提向上，世出世間法都不可立，都不可得，所謂『凡聖情盡，體露真常』；亦即教下說一切最勝義畢竟皆空也。龍樹依世俗言說第一義，所以有立有破，皆世俗方便。提婆謂破如可破，故能破言亦無自性。唯心言俱寂，乃悟第一義空入真見道也。第一義空，遍於世出世間法，體性平等，而真見道獨據轉凡成聖之要津，能通過此要津者，即時轉凡成聖。

佛法總抉擇談上亦略講到：『若從策發觀行、伏斷妄執以言之，應以般若宗為最適。如建都要塞，最便剋敵效果也』。法性空慧能摧壞妄執，得勝利果，此可通三乘行果，從初發心乃至究竟，其凡聖交叉點，即如要塞，乃觀一切因緣生法畢竟自性空

而得無分別慧也。

復次、無著菩薩之金剛般若論中，曾以金剛杵為喻。菩薩慧之最要者，乃是根本無分別智，亦為由世第一而入真見道之空慧也，即摩訶般若之根本所在。喻金剛杵者，金剛杵有三股、五股、七股、九股之別，故其杵皆兩頭頗大，中間則細唯一股。此義顯示菩薩行果，於世第一入真見道前，須廣修福慧種種觀行，行相寬廣，迄真見道後及至佛位圓滿，其功德行相亦甚寬廣，喻如金剛杵之兩頭然。第中心唯以一股貫穿兩頭，則喻摩訶般若慧是杵之中心單股，此即畢竟空無相慧，是從世第一入真見道之要點，亦即貫穿凡聖兩頭之中心股也。法性空慧學，特明一切出世法之大乘行果，悉皆不離諸法空性，其扼要之顯示，尤在世第一入真見道之畢竟空慧。

三、中論在龍樹諸論中

龍樹菩薩即新譯之龍猛菩薩，其生平見鳩摩羅什所譯龍樹菩薩傳，又付法藏因緣傳等。其生卒年代種種傳說不一，如各家印度佛教史乘之記載，茲不詳述。要之、為

一般佛教史上所公認佛滅五六百年後，一初興或繼興大乘佛法之主要人物。除法相唯識學外，不論若空、若密、若禪、若淨，無不奉以為高祖，故為藏文系佛教空宗、密宗之肝心，亦為漢文系佛教淨、台、賢各宗所尊仰之泰斗。

華譯龍樹菩薩所著書，今就集收於正續藏者以類別之，大約可分為宗論部、釋經部、集經部、頌讚部四大綱。

甲、宗論之部

中論

中論最為龍樹菩薩發揮大乘佛法宗要之所在，亦為中國三論與天台所本，及西藏各派所崇重。但其論本五百頌，在華譯無單本，分見三釋論。頌文義旨從同，而字句增減詳略非一。

十二門論 姚秦鳩摩羅什譯 一卷

此論乃中觀論之提要，為中國三論宗所宗三論之一，頌釋皆出龍樹，華譯有而藏

譯無，甚簡切可貴。

壹輪盧迦論 後魏瞿曇流支譯 不及一卷

六十頌如理論 宋施護譯 不及一卷

大乘二十頌論 宋施護譯 不及一卷

大乘破有論 宋施護譯 不及一卷

此四論皆中論支分，前二種亦為藏文所有，而破有論似為二十頌釋論，惟亦題龍樹菩薩造，其『以無心故亦無有法』等句，頗含唯識義。聞藏文所傳六論中，有一七十空性論，為華譯所無。

迴諍論 後魏毘目智仙瞿曇流支譯 一卷

此論為龍猛立論之方法論，前中論等皆用此立論方法而立之言辯。此為中論師特有之論式，與後清辨等用因明量式者不同，此論西藏亦有。別有方便心論一卷，後魏吉迦夜譯，亦題龍樹菩薩造。然傳因明論者，謂此係世親菩薩造，考內容亦以世親造

為當。

菩提資糧論釋 隋達摩笈多譯 六卷

此論頌本龍樹造，釋論比丘自在作。此論頌與藏傳寶鬘論隱約相近，而前後不次，廣略不勻，或為另一論，或為釋者傳者所變亂，未可斷定；而說菩薩修十度行及三十相福因等，與前中論等專辨於理異。

菩提心離相論 宋施護譯 一卷

此論乃密宗部經偈所作論，為漢文系、藏文系密宗均所重視之要典。另有宋法天譯菩提心觀釋，與此相近。密宗復有唐潛真撰之菩提心義，及蓮華戒菩薩造、宋施護譯之廣釋菩提心論。

十八空論 陳真諦譯 一卷

釋摩訶衍論 姚秦筏提摩多譯 十卷

此二論雖亦題龍樹菩薩造及釋，然察十八空論內容有談菴摩羅識等唯識義者，殊

不類龍猛之論。但為真諦所譯，頗堪信。或世親以下論師所作，誤題為龍樹造。而釋摩訶衍論乃係釋起信論者，雖為日本東密所崇取，而內容龐雜，大抵斷為偽書。並且所謂姚秦筏提摩多之譯師，有無其人皆在可疑之列。

#### 乙、釋經之部

大智度論 姚秦鳩摩羅什譯 一百卷

此為大乘論中與瑜伽師地並列二大論之一，中國亦有以三論宗之三論加此一論曰四論宗者，若天台宗極崇重之。依大品般若——大般若經第二會，詳釋諸法而辯其實相，乃為龍樹廣明法相之大論。西藏無此，故雖崇中論空義，而於辨法相則不得不取現觀、俱舍及瑜伽等，漢藏應互補充者，此亦其一。唯此論詳第一品，已三十七卷，第二品以下僅提大意，譯者云直譯將十倍於是。故其論義已多出譯人之所糅變，且依經漫談玄要，似亦難為條段。

十住毘婆娑論 姚秦鳩摩羅什譯 十七卷

毘婆娑論即釋論之義，此論當係釋華嚴十地品者。然未牒經文，頌釋散漫，第十七卷僅釋初地二地，故譯全亦非五六十卷不成。但精要之義不多，所詳在念佛往生淨土及十善業道，為淨土宗判餘道為難行，淨土道為易行之所本，故日本之淨土各宗頗重之。

#### 丙、集經之部

福蓋正行所集經 宋日稱等譯 十二卷

此為採集經文組成，故不名論而名經。內容大抵為勸世間人行善修福之導俗書，或從寶鬘頌意集經義曼衍以成。

菩提行經 宋天息災譯

此在藏譯，乃寂天菩薩造頌及釋之菩提行論，華譯題為經集及係龍樹集頌，不知因何致誤如此？且考其內容，般若度頌頗多與唯識師爭辯處，可決為後期中觀師若寂天等造，非龍猛本。

#### 丁、頌讚之部

為禪陀伽王說法要偈 劉宋求那跋陀那譯 不及一卷

勸發諸王要偈 劉宋僧伽跋摩譯 不及一卷

龍樹菩薩勸誡王頌 唐義淨譯 同上

此三為一本三譯，以唐譯為簡明，乃一首勸一親友國王信佛行善之長詩，亦近於從寶鬘論五品中離出之一品。

讚法界頌 宋施護譯

廣大發願頌 同上

十二禮讚阿彌陀佛文 禪那崛多別譯

此三為讚法讚佛及發願偈之可唱誦者，讚法界頌或即藏傳之讚般若頌。此讚頌如造論釋之，亦可為論本之頌。

華譯龍猛菩薩所著書略備於是。此四部門中除去其可疑者及重譯者，計宗論十，

前七是研究之空性，而第八是立論之方法，第九第十明成滿菩提之資糧或方便。故可云前八為般若，而後二為方便；般若方便和合，而大乘解行備。計釋經二。智度詳法相，而十住弘淨土，設能將智度所辦法相整理而條貫之，未嘗不可成為摩訶般若對法藏也。計集經一，可為菩薩涉俗利世之敷化。計頌讚四，一為政治領袖所當吟味，三為大乘行者或淨土行者應常涵詠。合計之得十七種，以編成一龍猛菩薩叢書，足為總持大乘真俗二諦法門矣。

龍樹諸論顯以究明空性之前七論為宗本，而最要者則唯中論，以十二門論為中論之簡略，而其餘壹輪盧迦等更不過中論之支分，故龍樹學可代表法性空慧學，中論又可代表龍樹學也。

#### 四、中論在印度諸釋中

依據羅什三藏所傳，其時印度的中論釋有數十種之多，不但佛教學者，即一般普通的學問家都得要研究。羅什在相傳上有其一貫的世系，它即是第六代，所以中論傳

來中國很早，且是正統的嫡傳。中論盛行印度時，注述雖多，現在只可以查考研究到的來講，分為六條：

甲、提婆諸論 提婆，有的譯為聖天，提婆譯天，聖天猶云聖者提婆，乃是對他的尊稱。他是龍樹第一傳的大弟子，鳩摩羅什即由提婆相傳而來。中國的三論，龍樹、提婆二者並重，羅什為第六代，即由提婆等起。西藏所傳於龍樹、提婆稱為聖父子，都是一樣的崇重，但提婆所著論中，無中論注釋——也許印度有過。總觀華譯提婆菩薩所著書，除菩薩本生鬘論非其著書外，餘有百論及大乘廣百論釋。百論原是頌文，羅什譯為散文，論中夾註有「修妒路」之句，即為本頌。婆藪開士釋，從僧肇序文看來，婆藪即天親也；有傳非唯識宗之天親，因同名者甚多。廣百論釋，頌即原頌，釋為護法菩薩著。這兩種，根本就是百論頌，因有二釋，分為二本。另有百字論、破外道小乘四宗論、破外道小乘涅槃論，都很短，不過是百論支流。除此之外，有大丈夫論，就是說菩薩如何廣行布施，施捨內外諸財，精進修諸波羅密多。所以，考起來

，提婆論之譯傳中國者，根本論只有百論與大丈夫論二種，其餘皆是百論的支義。廣百論窮般若智境，大丈夫論滿菩提心行，則於修慧修福，皆已具足圓滿。故從前五論以修慧，後一論以修福，即堪為悲智雙運之菩薩，成福慧兩足之世尊。就百論說，乃破邪計執而明諸法空性，與中論宗旨一貫，也就是申明中論義。也可說中論為體，百論為用，以中論義破外道一切邪執，所以百論也是以中論為基本。

乙、中論梵志青目釋 中論即華譯所傳者，本頌為龍樹造，散文梵志青目釋。梵志即婆羅門，可見當時學者多研究中論。羅什說他所釋能得龍樹本意，不過文句稍有缺漏，羅什譯時曾予以添補，聞西藏所傳龍猛自釋之無畏論與此論相近。但梵志青目釋，譯傳中國很早，而中論傳入西藏很遲。大概是西藏，誤傳青目釋為龍樹的自釋。中論青目釋，素為中國講習中論共同引用的通依本，尤為三論宗立宗的根本所依。

丙、順中論義入般若法門 此論題龍勝菩薩造，無著菩薩釋。翻譯很早，在南北朝元魏時菩提流支就譯傳中國了。雖云無著釋，但不是依照頌文別釋，只是取中論義順

義發揮而入般若法門的。龍勝在嘉祥大師的考證，就是龍樹，因龍勝與後譯的龍猛意思相近，這是諸釋論中的較早者。順中論義釋得很堅固鋒利，與龍樹論一樣，有什麼妄想分別，都能降伏，使當下冰消瓦解。

丁、大乘中觀論釋 為印度安慧菩薩造，在中國翻譯較遲，係宋惟淨共法護等譯。安慧比清辨早，乃唯識師中較與中觀論相近者。然亦猶如護法菩薩之釋聖天廣百論，或不為中觀論師所重，故西藏不傳。但足以代表中論的一派思想。

戊、般若燈論釋 中國所傳，亦即解釋中論五百頌的，由此知中論亦名般若燈論。釋題分別明菩薩造，考分別明，即樊譯清辨，分別即辨，明即清也。此為印度後期與唯識論師互相辨難的中觀論師，也是中論中重要的一派。這論是唐朝波羅頗密多羅譯，共十五卷，因為譯文不甚明晰，中國很少講授和研究。聞在西藏所傳的還要詳盡些。

己、入中論 西藏所傳，還有佛護論及月稱的顯句論。而靜命、靜賢諸論師的

釋論亦不傳。除佛護，餘師都在清辨之後，都是與唯識論互相辯論的。月稱的入中論，現在法尊比丘已在翻譯。以中論看來，是取中論義，而不是解釋中論頌的；是另造的一部論，解釋菩薩十地，猶之十住毘婆娑。在講六地時，以中論義廣為發揮。在西藏，雖也傳有龍樹本頌和釋論，但講中觀見者，都特重月稱入中論義，故此論也是中

觀宗——一大派思想——中很重要的一部論釋，雖沒有詳釋本頌，觀入中論的題義，即知其能入中論之深義了。

以上印度各釋論，在中國還以鳩摩羅什所傳青目釋為根本，正如西藏所傳視為龍樹自釋一樣。論中有一段明造論因緣云：『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』。這是針對一切有部的所執和小乘部派中互相爭執而說的。『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，於畢竟空生種種過』。聞到大乘的空義，不知其所以空，

便生執見和疑惑：以為一切都空，云何有善惡報應的世俗諦？既無世俗諦，也就沒有第一義諦，豈不一切都斷滅了嗎？另外還有取著決定的空相，起偏執空見的方廣道人。有這執有著空的偏見，故於畢竟空義不能明了，生起種種的過失，成為常見和斷見。龍樹菩薩為雙破有無二邊見故，造此中論。這是說明龍樹造論的本旨，很重要的一段。因此、研究中論雖不可不及印度諸釋，而研究印度諸釋，尤須明此龍樹造論的本旨，方不為後代諍論所迷亂。

## 五、中論在中國諸宗中

### 甲、三論宗

中國的由羅什三藏所傳，始有三論宗和四論宗，在歷史上說，三論宗算是最早。當時、羅什翻譯三論——中論、百論、十二門論——時，即與學者講習，展轉相授，成為後來的三論宗。但當時尚無明顯的三論宗派相傳，這要到梁武帝時的攝山僧朗法師專弘三論，才明顯的建立為宗。直溯淵源，當推羅什三藏及其門下的僧肇、僧叡二

師。

僧肇、沒有三論的著述，也不傳其是專講三論者，不過他很能得三論意而自造論發揮，為後來講究三論宗的所推崇。他著的論，內分三篇：一、物不遷論，二、不真空論，三、般若無知論。涅槃無名與寶藏論，考係他人造，故不列入。以上三篇，為其真著，都很能得般若經意，正是以中論意發揮般若的著述。物不遷論的物，即是因緣生法，不遷即不生不滅、不來不去的八不中道義。不真空，不真乃虛假義，謂假名即空。般若是無分別慧，非吾人心思口議之所謂知，普照一切無知不知相可得，故名無知。這些都是依般若中論義正明法性空慧的。還有肇作的百論序，也是三論宗所推崇的主要文獻。

僧叡、著有中論序。其釋中論題曰：『以中為名者，照其實也；以論為稱者，盡其言也』。又『大智釋論之淵博，十二門論觀之精詣，百論治外以閑邪，斯論祛內以流滯』。照之於心為中觀，言之於口為中論，中即中道實相，這是嘉祥大師對於序的

解釋，故斯序亦為三論宗所推重。因此序中說有四論，便為後來立四論宗的濫觴，四論即加大智度論為四。但在唐朝均正法師所傳，有於三論外別加成實論為四論宗的；但此是為後來三論宗所破的成實師。因羅什後三論隱沒不彰，有專弘成實論者，謂成實即等於三論，三乘同明空理，三論為略，成實論為廣，合為四論宗，實即成實宗。後來為攝山法師——高麗人——所破，師秉關內宗義，廣為發揮而破成實，判其為小乘，非大乘論，不足與大乘三論妙理相比。在三論中，說以空故能成諸法，凡有所執皆是虛妄，廣用即假即中的空義而破斥。因此、成實論在攝山後，大家都公認為小乘宗了。攝山法師再傳下去，就是嘉祥大師。

嘉祥以寺得名，寺在浙江紹興。師原名吉藏，著有三論疏流傳後世——唐季失傳，清季始由日本取回——，真是盛弘三論的一位大師。他遠承羅什三藏和僧肇、僧叡，近紹攝山大師，故三論宗的確立，在這時才完備。宗義在破邪顯正，先破外道，次破小乘，三破有所得大乘。對於外道只破其執——凡外之戒善禪定法亦收之，其他諸

執皆破而收之。因為大小乘理原即佛說，但不了其意便起執見，若破其執，即是究竟佛法。是故遍破一切執，遍申一切義；一切執無不破，一切義無不申；所以各部派的

執見遂被破除而義無不彰。它在教法上只分大小二乘，於大乘中不再分權實漸頓。因大小乘的境、行、果，佛說應機有別，而大乘並無什麼差別。然又說三種法輪——根本法輪，華嚴：從本起末，阿含等；攝末歸本，法華涅槃，則頗與天台、賢首家相近。除專弘三論外，更弘法華、維摩。他講中、百論，每部都講數十次以上，實是中國法性空慧學中的一位主要論師。

## 乙、天台宗

此宗對百論和十二門論，頗少講到，多用中論和大智度論；但中論已包含百論、十二門論，故與僧叡之四論宗相近。論重大智度，經重法華、涅槃、般若，著述中所引以大智度論為最多，對中論義也有特別發揮的地方。如立四教、三觀，中論也是其根據，故推崇龍樹菩薩為第一代高祖。本中論的『因緣所生法，我說即是空，亦名

假名，亦名中道義』一偈，開為四教：初句為藏教，次句為通教，三句為別教，四句為圓教。但並不是呆定的看法，又可為四教的三觀：如觀因緣生法要由分析故空，是藏教析空觀；當體即空是通教體空觀；空中有無量假名相因果差別名別教；從即空即假所顯「唯佛與佛乃能究竟的中道實相」是圓教。或依此偈明次第三觀，或以因緣所生法即空即假即中一偈，總講為圓教的三觀，故此頌為天台宗的根本要義。其講般若經，注重分為共般若和不共般若；共般若謂三乘同證般若空，如金剛經云：『三乘皆以無為法而有差別』。見淺者即見共般若空義，見深者則見即空即假即中為大乘之不共般若。故判般若經為通別圓教；見淺者即通教，見深者即別圓教。空即因緣，有無量差別，重重無盡不可思議，即是不共中道。故中論亦為天台宗的根本。

## 丙、華嚴宗

此宗最根本的法界觀，第一是真空絕相觀，明一切法畢竟不可得，諸法究竟真空，離一切相，亦多依中論發揮其義。又在所立的五教中講空始教時，明一切皆空以破

法相，每引中、百論文。有的地方，也說龍樹空義可通終教、頓教、圓教，但後來傳龍樹空義者，只能通空始教。又賢首所傳的十二門論宗致義記，其中有這樣一段：

『大原寺翻經中天竺三藏法師地婆訶羅，唐言日照，說云：近代中天竺那蘭陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，一名智光。並神解超倫，聲高五印，六師稽顙，異部歸依，大乘學人之仰如日月，天竺獨步，軌範成規，遂各守一宗，互為矛盾。一、戒賢論師，遠承彌勒、無著，近踵護法、難陀，依深密等經、瑜伽等論，明法相大乘，廣分名數，用三教開宗，顯自所依為真了義。謂：佛初於鹿園轉四諦小乘法輪，雖說人空，翻諸外道，然於緣生定說實有。第二時中，雖依遍計所執而說諸法自性皆空，翻彼小乘，然於依他、圓成猶未說有。第三時中，就大乘正理，具說三性三無性等，方為盡理。是故於因緣生法，初時唯說有，則墮有邊；次說於空，則墮空邊；既各墮邊，俱非了義。後時俱說所執性空，餘二唯有，契會中道，方為了義。是故依此所說，判般若等經多說空宗是第二教攝，非為了義，此依解深密經判也。』

二、智光論師，遠承文殊、龍樹，近稟青目、清辨，依般若等經、中觀等論，顯無相大乘，廣辨真空，亦以三教開宗，顯自所依真為了義。謂佛初鹿園，為諸小根轉於四諦小乘法輪，說心境俱有。次於第二時，為中根說法相大乘，境空心有，即唯識義等；以根猶劣，故未能令入平等真空，故作是說。於第三時，方為上根說此無相大乘，顯心境俱空平等一味，為真了義。又初則為破外道自性等，故說因緣生法決定是有；次則為破小乘實有，說此緣生但是假有，以恐彼怖畏真空，故猶存有而接引之；第三方就究竟大乘，說此緣生即是性空，平等一相，此亦是入法之漸次也。則依此說，判法相大乘有所得等為第二教，非了義也。此三教次第，智光法師般若燈論釋中，引大乘妙智經所說。是故依此教理，般若等經是真了義，餘法相名數是方便說耳。』按：玄奘三藏傳智光是戒賢的學徒，也許是戒賢故後別弘三論，或許是另有一個同名的，沒有詳考。戒賢傳深密三時，智光傳般若三時，二家三時教的相比，賢首於所分五教的始教中，說法相為分始教，三論為空始教，都是始教。但對此二種三時也

有持平的解釋，謂二種了義，依義理深入上，以空宗所說為優；以教法具備上，則法相所說較善云。

#### 丁、唯識宗

此宗在中國的相傳上，不但沒有違拒龍樹學，且都是承受其義的。在講明勝義時，也都說一切法空無自相。無著、天親、護法諸論師，有中論或百論釋，並依空義而發揮唯識。不過，護法、戒賢與清辨，則有互相爭論的地方。

#### 六、中論八不緣起偈

八不緣起偈，是中論五百頌開首的兩偈，是龍樹菩薩用來讚佛的。能說這八不緣起的，必定是最善能滅除一切戲論的，他是誰？就是偉大的佛陀。佛陀是這八不緣起的善說者，所以我——龍樹要至誠恭敬地向他稽首頂禮。在文句上看，這是論前的讚佛偈；但其依之以讚佛的，是所善說的八不緣起法。這法，就是全論的宗旨所在，以下二十七品所說的，無非是分別廣明緣起的八不義，給這八不義以詳細的解說罷了。

所以，這八不偈就是全論的大意和總綱，要研究法性空慧學的人，必先好好研究它。現在就分作幾段來講明。

#### 甲、列舉論文

中論在中國，沒有龍樹本頌的單譯本，只有散見於三種釋論中的。但諸釋論對這八不偈所用的文句，多少有點出入，為要考究明白，先把諸譯異文列舉出來。鳩摩羅什譯的中論青目釋之八不偈云：『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』。安慧中觀論釋本中，將第一句倒裝作：『不滅亦不生』。第三句謂『不一不種種』，他把『異』字叫做『種種』。而第四句，他把『出』字換作『去』字，譯為『不來亦不去』。再考清辨的般若燈論釋，第一句和中觀論釋一樣的倒裝作『不滅亦不起』；同時，他又把『生』字改作『起』字了。第三四兩句，和中觀論釋同作：『不一不種種，不來亦不去』。還有，青目釋中能說是因緣的『因緣』二字，在其他兩種釋本，都是「緣起」。

這些用字的不同，從簡單的字義上說，是沒有出入的，如從沒有而成為有叫「生起」，從一據點範圍中向外進發叫「出去」；這「生」與「起」，「出」與「去」，不但字義相同，而且常是連在一起用的。別「異」就是「種種」，因「種種」不一，彼此別「異」，所以「異」和「種種」的意義，也是沒有差別的。

#### 乙、釋義特點

各部釋論中對這八不偈義的解說，各有特點，今且摘要一談。

第一、中論青目釋對這八不偈，分作兩重來解說：一、徵理：一切緣起法的因果是一呢？是異呢？因中是先有果呢？是先無果呢？是從自體生呢？是從他生呢？或是從自他共生呢？這樣從種種方面去推求他的生相，結果都不能成立；所以，一切諸法都是「不生」的。依生說滅，有生才有滅，現在生既是無，滅也當然不可得，所以是「不滅」。明白了這不生不滅的道理，那不常不斷，不來不出，不一不異的意義也就可以推知了。可是有一種人雖信受不生不滅的道理，卻別作或常或斷的計執，所以須

再明白說「不常不斷」來破斥。如是，因別有執一執異、執來執出者，論中就各對其計度執著，重重破斥。說明緣起的不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不出；是總指全部論文，不外就是說此八不緣起義。

二、就事：譬如一粒穀子，它是因緣所生的緣起法；這穀子是什麼時候從無而有——生起的呢？我們向上推，就是推到劫初，也終求不出穀子從無而有——生起的第一顆。就是現代科學家研究生物的起源，還是一樣的得不到結果。現前的穀子當然是從穀種生，但穀種還有能生的穀種，如是展轉推求，其最初一種穀從何而生？是無法解答的。由此科學家只能說是從他世界飛來的；但這只是轉個彎，並不是得到解決，因為他世界的穀子又是從何而生的呢？用化學的方法，從化學原素中去種種化合，要找出生物來，但終究是無所得。於是仍只可說為生物起源不可知，或隨著一般愚人們，也只好說是上帝造的了。我們若不承認這妄計的上帝來創造，只有相信這穀子本是

「不生」。同時、穀也是不滅的。假使劫初以來的穀子是滅了，我們還有每日作米飯

吃的穀子嗎？以後它還是要繼續流轉下去，所以不但過去現在不滅，未來還是永遠不滅的。若說不滅，這穀子便是常了嗎？穀子抽芽的時候已不是原樣的一粒穀種的時候，由芽還要抽莖、長葉、開花乃再結許多穀子，它不是永遠的一顆穀子，怎麼可說它是常呢？但是那芽還是那穀的芽，莖、葉、花、果都還是穀的莖、葉、花、果，它們都是穀的延續，所以是不斷的。若說不斷就是一，那麼穀芽應該就是穀種，如是抽的枝、長的葉、開的花，都應不可得！但芽是芽乃至花是花，便不是一。若說不一則異，則芽還是穀之芽，莖、葉、花、果亦然；種穀種絕不會得瓜的果，可見還是不異的。穀芽自穀種中現起的，不同樹外的鳥來樹上，所以不來。洞中有蛇，所以說蛇從洞出；把穀子打破，怎樣也找不出芽、莖、花在裏面，所以也不是從穀出的。印度人和中國人一樣的多數吃米，現在就這大家天天接觸到的最現實又最平凡的一粒穀子，遍尋它的生、滅、常、斷、一、異、來、出諸相，都不可得，都沒有決定的生相等可以安立，所以這顆穀子就是八不的穀子。

由這穀子的一件事為例，我們就應該依之以觀察一切的事。從眼前的桌椅、器具、屋舍、林園，乃至大地、虛空，再反觀到自己身根，心念的起滅，當下推求生、滅、常、斷、一、異、來、出，皆不可得。研究中論的人，須在現前世界身心上注意觀察，久久純熟，自能引發空慧。這樣學習，才能當下得到受用，所以青目拈出這最平凡的穀子為例來說明。八不緣起義，是很切要的。

第二、中觀論釋：安慧論師在這部論釋中，是以唯識的三性義來講的。所以他解說八不，謂就依他起的世俗諦說，能表——表現，亦即變現——識中，得有所表現的緣起生滅等，所以在不離於識的範疇中可有某法之因緣生、剎那滅，乃至斷、常、一、異、來、去的意義可得。如果在這緣起法上執有離識以外的決定實法，而去分別計執是生是滅等，這是遍計性了，遍計所執法是無體的。在這無體的遍計執上，一切生、滅、斷、常、一、異、來、去的相皆不可得的。譬如龜毛、兔角，它根本就是沒有，又怎麼可以說有龜毛生、龜毛滅，乃至兔角來、兔角去呢？所以是「不滅亦不生」

乃至「不來亦不去」的。有了這遍計執，則對於依他起法不能明了；如果破除了這個遍計妄執，則於世俗緣起自能顯明，而同時亦獲證勝義圓成了。這純粹依唯識理解說的八不義；簡括的說，就是依他可有，遍計則無。

第三、般若燈論釋：清辨論師在這裏面分為總、別二義來解釋。就總義說：在世俗諦上，一切緣起法是可以安立有生、滅、斷、常等的；但在勝義諦的佛智境界上，則生、滅等義皆不可得，故說八不。又約別義說：在勝義諦上說不滅、不生、不一、不異，在世俗諦上說不斷、不常，在真俗二諦上俱說不來、不去。雖有後面的分別說，在清辨全論的宗旨，是在總義中世俗諦上可有生滅等，勝義諦則不可得；故說不生、不滅，不斷、不常，不一、不異，不來、不去。

就這對於八不的解釋中，我們便可以窺見各釋論全部的宗旨了。如中觀論釋，是依於唯識三性義，所以都是說遍計無、依他有。般若燈論釋，則都是說勝義空而世俗有。

對這八不偈，其他還有很多種的論釋，可惜在中國都沒有譯傳。現在翻譯中的月稱論師入中論，也沒有專釋這八不義的地方。但是就其論文看來，他很注重說不自生，不他生，不共生，不無因生之道理，和緣起無自性義，這就是他的宗義所在。所以我們也就可以引用來解說這偈頌：一切緣起法都是無自性的，則無自他對立，所以不從自生他生，當然也不是自他共生，更不是無因而生的。那麼，就是不生了；如是不滅，不常，不斷等，皆可推知了。

### 丙、文義抉擇

1. 論文抉擇 諸釋文句的同異，假使不關義理的，我們現在不再問它。但中論青目釋的「不生亦不滅」，餘二釋皆移置「不滅」在前面，這在般若燈論釋中，還有提

出問難的解答：謂滅生等無一定之次序，先後循環無端，故先說不滅；假使先說生而後說滅，則就以生為始起；為顯示沒有始終的觀念，所以先說不滅。考之藏文的佛護中觀論釋及月稱顯句論，亦都作如此說，而佛護說之尤詳，則清辨亦是承襲於佛護之

說了。不過就後面的論文看來，接著這八不偈的，就是「諸法不自生」等明不生之偈頌。這八不既然是全論的綱要，那麼論中先說不生，八不偈中亦仍以不生在前，比較適當。所以就龍樹本論上說，應以不生在前；就循環無端上說，不滅在前，亦無不可。

「因緣」與「緣起」，是翻譯名詞不同的關係。大凡古譯都作「因緣」，如十二緣起之譯作「十二因緣」是。在名義上，應以緣起的義理比較充足；因緣只能指因，緣起則雙括因果。此中「能說是因緣」的因緣，乃明種種因果義，所以應以「緣起」二字為宜。又考藏譯論頌都以能說是緣起句為頌之首句，而華譯則移置在後；此係華梵文法不同，義無差異。

2.釋義抉擇 在前面提及的幾部釋論中，安慧是就依他有遍計無來解釋的，清辨是就世俗有勝義無來說的。就龍樹論頌以觀之，都不免有點拘泥。因為龍樹的頌意，是很圓活的，並不須依規定的方式來說明，所以都不及青目釋的直觀身心世界一切緣

起法而說，來得透澈清楚。而青目微理釋中統指後面二十七品都是廣釋這義的，這八不義就遍在全論。那麼，月稱以諸法不自生、不他生、不共生、不無因生的道理來解說八不義，其所依就是龍樹本頌中的文句，所以也就可以包括在青目的微理釋中了。至其就事釋，就現前的事指點，使我們當下妄執冰消而心境明澈，更是切要。從前武則天一日在金鑾殿請問賢首國師的法界觀義，國師就以殿前的一隻金獅子為題材，而廣為發揮六相、十玄的法界觀義，隨拈一法皆為法界，無事不可以說明；舉一穀以說明八不義，亦復如是。這對上根利智的人，甚至可以不用言說，只舉一粒穀子給他看，就可以當下澈了。所以這種八不緣起觀，是我們研究學習的人最好的方法。

賢首國師的十二門論宗致義記裏，也有一段說緣起的文，雖不是直接解釋八不義的，但說義非常精要，和中論義也很相順，現在且把它引錄來這裏：『謂諸法起無不從緣，從緣有故必無自性；由無自性所以從緣。緣有、性無，更無二法。但約緣有萬差，名為俗諦；約無性一味，名為真諦。是故於一緣起，二理不雜，名為二諦。緣起

無二，雙離兩邊，名為中道』。

至於我從前抉擇過的六種緣起義，所謂：六大緣起，業感緣起，無明緣起，空慧緣起——即真如或法性緣起，賴耶緣起，法界緣起。中論的緣起義，自屬於空性緣起或無明緣起，但二十六品兼明業感緣起，而賢首的解說，可通於法界緣起了。

#### 七、中論前二十五品

中論，相傳有五百頌，分二十七品，然中國所傳者，不滿五百頌，僅四百六七十頌。而所傳之五百頌、二十七品，藏文本亦符此數，則中國頌數之不足，或由譯者約束攝收而減少，或梵文原係舉其概數耶？頌文之二十七品，概分前二十五品與後二品為兩大段落，以前二十五品與後二品，其所明義，顯然大有區別焉。

各釋論上亦明白指出；中國所傳中論，謂前二十五品是以摩訶衍法入第一義，後二品別以聲聞法入第一義。現在就大段落上，將前二十五品攝為一類，提要而說。但舉中論為代表以說明法性空慧學，故不能於中論各品文義逐為解釋。於前二十五品，

分三節說之：

甲、列品名 二十五品名題，依中論為破因緣品第一；破去來品第二；破六情品第三；破五陰品第四；破六種品第五；破染染者品第六；觀三相品第七；破作作者品第八；破本住品第九；破然可然品第十；破本際品第十一；破苦品第十二；破行品第十三；破合品第十四；觀有無品第十五；觀縛解品第十六；觀業品第十七；觀法品第十八；觀時品第十九；觀因果品第二十；觀成壞品第二十一；觀如來品第二十二；觀顛倒品第二十三；觀四諦品第二十四；觀涅槃品第二十五。斯為中論之二十五品名目

，於字面觀察，多分甚為明瞭。然亦有須於字面各為說明者，如破六情之六情二字為古譯，後來譯為六根；文內敘六情對六塵生六識，是包括十二處、十八界而言也。五陰即五蘊，乃無不熟知者。此譯六種，即後譯六大——地、水、火、風、空、識，或六界，界者界別，種者種別，故六種即六界。染染者，上一染字為煩惱，染者為眾生。觀三相，即有為法生、異、滅之三相，或云生、住、滅。作作者，作即作業，作者

謂能造業之眾生。本住在論文內是指神我而言，執有本來常住的精神自我，是此所破。然可然者，前面計有作、作者，舉然可然為喻，故逐破之。本際，指眾生生死之原始。其餘破苦等，字面易解，勿繁贅述。觀成壞，非唯指世界成壞而言，即得非得及理之成立不成立，亦皆攝此中。

乙、釋文義 先提古釋：中國古來之中論解說中，且說三論宗集大成之嘉祥疏略提其要。於此二十五品，對品名上欲窺出段落與條理，甚是不易。如於各品題表面觀察，可以看出前十四品用破，十五品起用觀。從字面上可說為前十四品為破斥，後十一品為觀照，然與實際文義不合。且就字面亦不一定，如前十四品中第七品亦名觀三相也。此以摩訶衍入第一義之前二十五品，實際都是以中觀方法，遍種種法推察下去，畢竟不能成立，畢竟空無所得，故觀即是破。觀破可為悟他——凡夫、外道、小乘、有所得大乘言，亦可為自心中有種種執見，用此觀破。起觀察時，遍於自他心中之所執所立，推求到究竟都不可得，同時亦即為破了；是故不能以觀破而分。更加觀察

，終覓不出次序條理，因為以中觀之觀法，一氣觀到底，遍觀一切法，遍破一切執，原不能決定分析其次序出來。但三論宗師專講中論，由羅什相傳迄嘉祥之解釋，大概分有如斯之系統：

破因緣至觀業之前十七品，破人法明實相。人者，有情眾生之謂；法者，諸法也；謂前十七品破所執之人我法我，以明達諸法實相也。中者，照其實也，觀照都是不可得故空。然苟有一人焉，於空又生空執，則此空又不空矣。破人法者：如染即煩惱，作即造業，及破六種、五陰、六情等，是為破法；破染者、作者及本住為破人，故云破人法而明實相也。此前十七品又分兩周：從破因緣至觀三相為破人法第一周，以觀三相已盡破有為無為不可得也。第一周遍已，利根者了達人法不可得，即明實相。鈍根者雖歷一周，復起執著，與法空相抗，故又須後十品歷觀第二周。前七品至觀三相品，以觀人法俱空故；至第八品起作作者計，謂佛法常言作業受報，今亦被破，甯不謗業果而成斷滅見耶？此必不然，故須第二周再破人法而明實相。隨根之利鈍，分

為二周之破焉。

復次、第十八觀法品，則為觀法實相以明得益。由前已歷二周，迄第十八觀法品，總觀諸法實相，獲證三乘聖果之利益。後七品則為再破執，明實相，從中觀法觀一切法本一氣呵成，利智者，舉一而反三，聞一而知萬，由第一周了達，後品品亦爾。如覺知一星之火是熱，即知世界之火皆熱；觀此一法空，即知一切法皆空。此又須再破執明實相者，就最鈍根言，因於前觀法上尚不能得益，故再起執，為令無再疑滯，乃再破執破到究竟，令明實相也。另一解者，謂前十七品破凡情上——外凡內凡——一切執；破已、十八品得益而證聖果；然於聖智境上尚有微細疑執，如云：「初地不知二地事」等，故深破之，破盡微細所執，乃明究竟實相。此據嘉祥疏所分之條理，略可明其綱要焉。

次出今解：嘉祥於所觀人法不分層次，從初觀到底，皆明實相，與中論之義甚相契合。今別出新解，乃依所觀法上而分出其條理耳。由此，於二十五品乃得較詳細之

次第，謂以前二品為作觀方式，即能觀方法；用何方式而作中觀？其觀一切法之基本方式，即彼因緣去來之二品也。破因緣是觀因緣生法，總別觀因緣、所緣、增上緣等生果義。去來亦曰三去；謂已去、未去、去時。今破因緣與破緣起義相同，即破因果也。基本在明此彼不可得，以平常能起一種分別，構成思想施設名相，其根本條件，在有彼此；因緣生果，謂從彼因緣得生此果，必先有此彼對待關係，乃有生滅，先有

此彼成立，才得生起分別思想，建立起名想。彼此方式，即論理學最基本的同一律、矛盾律、排中律；同一律謂此是此，矛盾律謂此非彼，排中律謂定無彼此之中間，此彼不立，則分別無從生起，何有思想名相可立。又如新論理學辯證法，從「動」上明，若有時間先後形式，雖無空間此彼相對，然可有先後相對，此彼不可得，機械邏輯已不成立，若動亦無動，則前後不可得，由是辯證法難成立。想名之範疇不有，分別自然無起，故特以此二品為作觀方式。破因緣品正明此彼不可得，亦借先後不可得為助；破去來品正明先後不可得，也借此彼不可得為助。使分別無從生起，真是口欲言

而辭喪，心欲緣而慮亡。

在中論文上可舉例而談『果不從緣生，不從非緣生；以果無有故，緣非緣亦無』

。若用符號表示，則果為「此」，緣則為「彼」；借先後不可得而明此彼之不可得。問：果從緣生，為緣中先有果耶，先無果耶？若緣先有果，此果即不須再生；若緣中先無果，則緣果無關，無關果之緣則無異非緣矣。亦如水土為生花木之緣，虛空則為非緣，設此水土之緣中本無花木關係，則等同虛空非緣，緣尚不可生，況非緣可生耶？以此果無從得有故，對果而說之彼緣，亦不可得；對緣所說非緣，自更不可得也。復次、先後不可得如去來品云：『已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去』。去作「動」講，去如何有？已去則既已過去，豈再有去？未去則尚未去，何能有去？苟言去時有去，且詢去時謂何？若云已去、未去之間，則已去、未去且無可得，如何更有已去、未去間的去時！更借助於此彼而破先後時，尚有種種方式，如：由「去者」、「去處」、「去法」而有去，例觀察「飛鳥向虛空去」，去者待去法

、去處而有，而去法、去處亦待去者而有；去法去處未有故，去者不得有，去者不有故，去法、去處亦不得有。以此為作觀方式，遍觀一切法，自然畢竟空無所得，故其餘各品，均以此二品為作觀方式。

前明甚深空觀；後二十三品明所觀事理。初觀世間法，第三品至第十七品。此中又先觀世出世通法，如俱舍先言界品根品之所依通法也。六情、五陰、六種，乃有情世間器世間之所依，即三乘聖者亦依根塵諸法，以中觀方式觀察世出世間所依之六情等，此彼不可得，先後亦不可得，由是沒有分別可以生起，違言由分別而起執著。次觀世間生死法，謂惑業苦，同俱舍論煩惱品、業品、生死品。此中先依惑業苦別觀，又先觀惑；第六品染即煩惱、或無明等。染者、謂眾生由煩惱流轉，更從生煩惱境上詳審，即第七觀三相也。次觀業者，即破作作者，乃至破然可然三品，一一觀破。後觀苦，即破本際至破行三品；先明眾生生死無始，固非上帝等造；進觀苦苦者，及生老病死等行，此彼先後不可得故，何能有「苦」？

次釋惑、業、苦餘疑。計惑由染染者染境合起，故再破合。觀有無者；有且本不有，何有對有之無？則起惑之境都不可得。十六縛解品是釋苦餘疑；無縛縛者故，亦無解脫，所謂『諸行生滅相，不縛亦不解，眾生如先說，不縛亦不解』。觀業品疑一切空豈不壞業？故說頌曰：『雖空亦不斷，雖有亦不常；業果報不失，是名佛所說』。雖空不斷，故業果亦不失也。以上觀世間法竟。

前二十五品已講作觀方式之第一二品，及所觀事理中第一觀世間法之第三至第十七品，今講第二觀出世法，共有八品。此又分二：一、觀世出世通法，即十八品至二十一品是也。此分三段：一、總觀所觀諸法，即十八品是。以總觀所觀諸法故，名「觀法品」。品中大意，即觀諸法無我。但頌文與釋論都講到佛有時說我，有時說無我，而諸法實相則非我非無我；論中更不許以說我為方便，說無我為實在。因此進明諸法實相，乃說一切實，一切不實，亦實亦不實，非實非不實的四句料簡；皆是就眾生根機不同的施設。如上根利智的人，觀一切法於名相分別中畢竟不可得，而通達實相

，即一切實；下根鈍智的人，任聞何法俱於名相分別上執為究竟，如執我、執無我、執唯識、執空、執無自性，都是不實，以這些只是名相分別上的概說，澈底不可定執，故說一切不實。於中根人，分別解說一分是實一分是不實，如三性遍計執是無，依

他起、圓成實是有；或說俗諦是有，真諦皆空；名言是有，自性皆空的種種。而已經通達諸法實相者，則非實非不實亦無須說，但為對破亦實亦不實故說非實非不實。故觀法明實相，其所明之實相，心言寂滅，惟證相應，決非名相分別所能詮表，沒有可講一句理而執為究竟的，如論頌云：『諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃』；即明此理。此中『寂滅如涅槃』一語，釋論謂就聲聞共知的涅槃而明諸法的寂滅相，故說如涅槃；其實寂滅相即是涅槃。因此、於觀法品中通達諸法實相，即證出世聖果——涅槃。

二、再觀能觀方法：前面講最初二品——因緣品、去來品，乃作觀方式——能觀方法。在此又有第十九觀時品和第二十觀因果品，仍是說明斯意。所謂觀時，即說明

無過現未時；對過去說有未來、現在，對現在說有過去、未來，對未來說有過去、現在；展轉推求，時相皆不可得。故論頌云：『因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時』。澈底觀察，此彼物相不能成立，何況過、未、現的時相；先後時相不能成立，何況此、彼物相。第二十觀因果品，是從彼此不可得的能觀方法再作澈底的觀察。如頌云：『若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生』？是故執有性，無此彼相可得；執無性，更無此彼相可得。

三、合觀能所觀法：即第二十觀成壞品。蓋一切法，或有情世間，或器世間；或雜染，或清淨；或世俗，或勝義；或能詮，或所詮；皆有成立相、破壞相。即在一切名言道理，亦於因明有破有立。然以此品澈底觀察，破立、成壞俱不可得，只在方便解說上可以容許耳。若執有究竟決定相，則不可立，立本無故，破無所破，等於無破，故一切能觀方法與所觀法義，都沒有在名相分別上可以執取為定實的東西。如頌云：『若法性空者，則無有成壞；若性不空者，亦無有成壞』。於一切法執有執空，成

壞破立，俱不能得。所以依中論的觀法，施設種種言詮，唯在自悟悟他方便，至於諸法實相，必須言——名相、心——分別俱寂，乃能契證。

觀出世法中第二觀出世涅槃法，有二十二到二十五之四品，亦分為二：一、觀人如不如，二十二觀如來品和二十三觀顛倒品是。即觀一切有情，如如相應於實相者，名曰如來；不能如如相應於實相者，即是顛倒。於無常顛倒為常，常顛倒為無常；無我顛倒為我，我顛倒為無我等；便名顛倒眾生。若澈底觀察，則如來無決定相，顛倒亦無顛倒相可得。如頌云：『如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性』。一切法無性平等故，如來與顛倒亦平等。如觀顛倒品有頌云：『有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒；不倒亦不倒』。有倒既然固有，則不再生；無倒既畢竟無，亦不能生。倒者乃眾生，以有倒故名倒者，倒無故倒者無。倒者且無，何能生倒？若不倒，則便是不倒，又向何處找倒？故澈底觀察，諸法實相中如來及顛倒皆不可得。

二、觀法相無相：即二十四觀四諦品與二十五觀涅槃品。觀法，謂於一切法作種

種分析觀者，即四諦法；四諦中的滅諦，本即無相涅槃，但對苦、集、道三諦而言，故亦即是法相。觀涅槃即是觀究竟寂滅的無相法。以此相無相觀世出世間諸法，乃佛法中最普遍的觀察。如阿毘達磨名對法，即對觀四諦，對向涅槃，遍觀一切法。此二品亦遍觀了一切法，但與阿毘達磨不同，彼觀四諦法相，涅槃無相；此則以畢竟空義觀世間法畢竟空，涅槃亦畢竟空，如頌云：『涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別』。涅槃世間之實際，全無差別，都是言語道斷、心行處滅，非名想分別之所安立。

前二十五品，今已略講明，種種方便言辭，究竟皆明實相。論有頌云：『自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相』；觀察一切法到究竟，即是寂滅無戲論的實相，不隨名分別而轉，但也不離名相分別，以名相分別在自悟悟他上的方便功用極大。若定排斥名相分別，如默然無語外道，謂不能超過一切，則磚頭瓦塊從不曾言語，豈不更超過他？講到這裏，我記起一件事，光緒年間我在慈溪西方寺閱藏經，

有位昱山禪師也在那裏同閱，他比我先去後離開，不間斷的閱了七八年，整部藏經順

看倒看了好幾遍，出家前學問原很好，出了家又專閱藏經，不作他事，閱藏心得錄稿一櫃，得益當然很深。後來專看肇論、中、百論，覺到究竟要成立一能夠破一切而不為一切所破的決定理，終立不牢，因此常常煩悶！有一天，散步到門外放生池邊，見一烏龜，欲從池壁爬出，將爬上壁，便跌下去，再跌再爬，再爬再跌，但終爬不上石砌的池壁，當時他見了忽然打破積年的疑悶，便作了一首偈：『休！休！休！烏龜休想爬上壁；名想分別非無功，畢竟不能得真實』。後面兩句，於佛法二諦義已雙方顧及。如烏龜陸行亦可，水游亦可，爬上斜坡亦可，入洞藏身亦可，想爬上直壁則萬不可能。所以，名想分別自悟他皆有功能，如於此中計執有個究竟實在的東西而皆不可得，諸法實相唯心契證。在此種意義上，三論宗便轉入禪宗，分別到究竟而超出分別，趣於實證。而印度後期空論師，如清辨等，則未得入實證，只執「勝義空」為究竟。執此理解，又不能斷疑，欲問彌勒既問不到，還想保留色身以待後來再問，此是

住名相分別中，取著空解者的困難。但也莫說他沒有功用，因為初學人，初步信仰諸佛菩薩，繼之廣集福慧資糧，發起加行，其次乃由最勝加行趣入無分別真見道，所以龍樹說「空」為「無生」的初門。學中觀論，須先得諸法皆空的勝解，廣集福慧資糧，這與印度的中觀師和密宗觀想法所傳在西藏者相近。在中國唐後的一般禪宗者，將一切的福慧方便，忽略廢棄，成為守黑空狂，不能引發最勝加行，便不能入於真見道。比如剛才講的昱山禪師，經過閱藏多年，滿腹見解，後才覺到畢竟無何可立，始將錄選之稿——曾編錄他燒剩的數篇，曰毗陵集，載海潮音——完全燒掉，到普陀閉關住茅蓬，專擬向上；又二十年，印光法師也稱嘆為是現代於禪宗真有得者！我亦贈詩云：「人在永嘉天目間，點紅塵亦不相關，三年牧得牛純白，清笛一聲芳草閑」。他所以能如是，因為他曾將藏經橫看過去，豎看過來，看了七穿八透，始得知「畢竟不能得真實」，超然悟入，同時又知名相分別功非無也。今中論二十五品已講完，持此主旨研究觀察，對於全論文義，自能頭頭是道的明顯了。

#### 八、中論後二品

這後二品，就是觀十二因緣品和觀邪見品，釋論有兩種相傳的解說不同。清辨論師傳前二十五品是就勝義諦觀察世出世間法的，後二品是就世俗諦觀察世出世間法的，所以觀十二緣起「此有故彼有」，「無明滅則行滅」；破人我邪見及斷常等執，於五蘊法中破人我見上常無常、邊無邊等執。中國相傳的青目釋，則謂前二十五品依摩訶衍法入第一義，後二品是以聲聞法入第一義。二說雖俱可通，但清辨所說只適其自處時代，以清辨時大乘盛行，所對辯者為唯識等。能直從龍樹造論時代看，則當大乘初興，小乘尚盛之際，前二十五品乃就聲聞所執法上破顯大乘空義，悟入實相，後二品亦兼明聲聞乘法，示不違反佛聲聞法，謂就大乘勝義雖是如彼；至佛法中三乘共通的聲聞法，我龍樹也隨順奉持闡揚，所以兼明聲聞乘法。華傳中論很早，距龍樹菩薩造論的年代不久，正得造論本義。所以在觀十二因緣一品，說無明業感緣起與還滅，全就三乘共義上講，也正是常途所說的流轉與還滅，並不談空理。說業等是無明所造

；故論頌云：『無明者所造，智者所不為；以是事滅故，是事則不生』。由無明煩惱發業，招感生死輪迴，以智慧照破無明，則業果不生，這是第二十六品義。

第二十七品，全品都在破依神我而起的過去是常非常等，未來有邊無邊等邪見，執神我在過去有無，或未來有無，故起邪見。不說法空，亦不說法無我，只依五蘊說人我空，如最後一頌云：『一切法空故，世間常等見；何處於何時，誰起是諸見』？釋云：『上已聲聞法破，今大乘法空，無人無法，不應生諸見』。在這段解釋上，涉及一大問題：相傳印度的中觀論師，清辨說大乘破法我執明法空，聲聞只破人我明生空，此理原非清辨一人作如是說，許多大乘經論亦如此。但在佛護月稱的解釋，聲聞乘真見人我空，亦必見法空，若不見法空，即不能真見我空入見道。在此爭論上，以華傳的中論看來，還是順清辨之說的。然在中國天台、賢首等教義上，說聲聞有愚法和不愚法兩種：愚法聲聞，唯見我空，於法雖未明空，亦不執實，於五蘊、十八界等法中覓不到人我，即證人我空，而斷發業的無明煩惱獲證聖果。至不愚法聲聞，以利

根故亦明法空，因見種種法空，法尚不可得，何況法上所起之人我，故聲聞人可有此二。所以龍樹菩薩講般若有三乘共及大乘不共。金剛經云：『一切賢聖，皆以無為法而有差別』；三乘雖同證空義，亦唯利根聲聞證人無我，亦見法空，故與鈍根未證法空不同。此三乘同證者名共般若，至於深達諸法實相非空非不空的般若，則非二乘所得，即在利根聲聞，亦仍不能得到。在此種意義上講，聲聞乘有證法空一分人，但仍未能破除微細法執，所見法空，亦僅明緣起非自然有——無自性——的空義，僅破法執中的粗法執；如執諸法實有自性等。進至無自性性、無我性、勝義性、空性乃至涅槃等，登地菩薩亦猶有此微細法執，就是於一切法不能完全如實如量了知，稍有增損，便存謬執，此微細執即所知障；一切分別習氣，皆是微細法執。由此義判別起來，聲聞人或有見法空斷粗法執而證聖果，亦有未見法空證聖果的。清辨所說必大乘人乃證法空而破法執，以通達諸法實相空不空義及破微細法執言，亦皆可貫通。這是中論後二品文中所有的意義。

## 九、中國佛學之特點

現在所講的法性空慧學，與中國佛學有特殊關係，以是從法相唯識學、法界圓覺學、相對的意義上分立來講故。大乘分此三宗，是依中國佛學特點的需要而說。所謂中國佛學，並非中國獨創而建立異於釋迦牟尼的學理；蓋一切佛法，皆以釋迦牟尼所說為根本，不過因流傳的時代與區域有機緣的差殊，或在某一時代、某一區域、某部分人、對佛法某一義生起好樂，並給予特別發揮，依此以融會貫通而說明一切佛法，即成為特殊的風尚，而宗派亦由茲產生。佛法傳來中國甚早，機緣不一，且中國固有的文化思想深厚，南北又異風氣，依之作特殊的發揮，故就中國佛學的特點需三宗分立。現在從中國佛學一般趨向上，提出兩個特點來說：

### 甲、總持

中國佛學，很注重統攝總持一切法的統持；如在佛法中的聲聞法上，重破我執，破我是常、是一，故析為生滅的五蘊、六大……，這正是從消極方面對有情所執的我

加以分析的破除，乃至最後則歸於一切寂滅的涅槃。大乘明一切法皆空，或者究竟寂滅不可得的實相，卻沒有明積極的統持法。但在中國各宗佛學的趨勢上看來，則昌盛的各宗皆說統持；如天台始終心要云：『中諦統一切法』，明一切法無非中道實相，故中道實相是統持一切法的。『一色一香，莫非中道；隨拈一法，皆為法界』。就以現前的一念心來說：『介爾念起，具足三千性相，即空假中』。一念如此，念念如此。一色一心各即全法界，念念都能統攝一切法，豎窮三際，橫遍十方，小而毛孔，大而剎海，乃至過去、現在、未來，一切眾生和佛菩薩種種差別，皆在一念心中，更無外求。華嚴玄談云：『大哉真界，萬法資始；統包空有，全該色心』；真界即一真法界，總統一切。六祖壇經云：『自性能生萬法，本不生滅動搖，本來清淨』。禪宗常說：『若欠一法不名法身，若餘一法亦不名法身』。唯識以『阿賴耶為所知依，為法身因』，阿賴耶識能攝一切法。楞伽說：『如來藏為善不善因』，如來藏能統持一切法。以上所說，皆就中國佛學一般趨勢上注重發揮的總持義，來加以扼要的說明。

我從前講圓覺經時，曾作一文名唯識圓覺宗；內分三科：一、法有我空宗，二、一切皆空宗，三、唯識圓覺宗。初明聲聞乘法，次明大乘空法，三以法相唯識及法界圓覺合為一宗。於破除人我法我執的深空中，從不可思議智境上，進明總持一切法義，所以或說「中道實相」、「法界」、「法身」、「佛性」、「如來藏」、「阿賴耶」，都非單說空，亦非單明有，隨舉一名即可總包空有，為一切法總持。不注重於發揮總持義之各宗，則皆不旋踵而衰歇！後來教下只存天台、賢首、慈恩三家，乃其明證。蓋中國向為有統持性有積極性之偉大民族，與長時分散而未脫離之印度人，及局偏自守之緬、藏人等民性相異，非大統持不足以饜其情！古往如斯，則今後亦可推知矣。

### 乙、融會

中國佛學的第二個特點，就是融會。自古以來，凡能在中國盛行的佛法，必定能夠融貫會通，絕不是那偏執邊見，局守宗義者所說的，能夠博得多數人信奉的。所以

在中國的佛學中，對於空有的融會，是處處可見的；如天台智者大師的摩訶止觀卷第九說：『龍樹、天親，內鑒冷然，外適時宜，各施權巧；而人師偏解，學者苟執，遂興矢石，各保一邊，大乖聖道也』。他指出了後代論師——人師——的偏執空有，互相排斥，乖違諸佛菩薩的聖智道理，他融會了龍樹、天親諸大論師的應機巧說，空有互成。

又如賢首國師的十二門論宗致義記裏，對融會空有說得很多，其中有很簡要的一段說：『由緣起法，緣有、真空，有二義故：一、極相順，謂冥合如一，舉體全攝。二、極相違，謂各互相害，全奪永盡。若不相奪永盡，無以舉體全收，是故極違即極順也。龍樹、無著，就極順門，故無相破；清辨、護法，據極違門，故須相破。違順無礙故，方是緣起』。清辨與護法，雖如水火的不相容，明暗的不共存，說真空則畢竟只是真空，要破斥唯識；說緣有則畢竟只是緣有，要破斥皆空；互相違害。但上推到龍樹和無著，則舉緣有即全攝真空，舉真空即全攝緣有，空與有，是冥合無二，融

然一致的。清辨、護法之所以必欲相違者，因空有之學流傳已久，學者多所偏執，不能體會冥合如一的意趣，若不相違相奪，則不能顯出「舉體全收」的勝義，所以「極違即極順也」。這是賢首國師很扼要的融會說。

在慈恩宗方面，據慈恩傳所說，玄奘法師在印度的時候，曾造有「會宗論」，融會空有的道理，可惜原本是梵文，沒有譯傳來中國。但就奘法師的翻譯事業看來，他不但譯了深密、唯識諸經論，同時還翻譯很多般若經，并廣百、掌珍等論，所以玄奘三藏本人，對於一切大乘教理是融貫會通的。在慈恩宗中表現這融會思想最明顯的，是繼承玄奘的窺基法師，在他所作之大乘法苑義林章中說：『攝法歸無為主，故言一切法皆如也。攝法歸有為主，故言諸法唯識。攝法歸簡擇主，故言一切皆般若』。基師的意思，謂維摩等經的說一切法如，深密等經的說諸法唯識，般若等經說的一切法空，不過是所宗所重的有所不同，其境同是一切諸法，其果同是究竟菩提，無所差別的。所以慈恩宗師對一切大乘法，也是沒有偏執而融貫會通的。

在中國的三論宗，專講中、百、門論外，扼要的有嘉祥吉藏法師的二諦章，也有融會空有而歸不二中道義的。如云：『妄有為俗，即空為真；有空為俗，不二為真；二不二為俗，非二不二為真。妄有固然是世俗假說，分別空與有也是世俗，進而連那有名言相的「二不二」還是世俗的，要超絕一切意想名言的非二不二中道才是真實的。這非二不二，換句話說，就是：「非空不空」。所以中國的三論宗，也并不執定「空」的一言為究竟，而是融會貫通的。

如果作一種決定相的固執，在龍樹義中都是要破斥的。就是執著一切「皆空」，中論也予破斥。如破行品頌云：『若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化』！唯識破惡取空，正是承受龍樹的這種破空執。假使有人定執無自性，中論也要破斥；如破有無品云：『有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。若能人見有、無，見自性、他性，如是則不見，佛法真實義』！在中論的本義上，是什麼名相都不可定執的，若一定執

諸法皆空，那末，你是不是依諸法說空呢？若諸法是空，且無諸法，還要說什麼空？若諸法不空，又何可妄說是空？所以「諸法皆空」的一句話，根本就不能成立。進一步說：你所講的「空」，是不是有決定相？如果沒有，那你的「空」字只是有音無義的了；如果有決定相，則「空」就成為一種固定不變的東西，是有而不是空了。所以重重推究，都是不能成立的。空義既然如是，無自性義也是一樣，因為決定要有那有自性，才可以對待成立無自性；現在既沒有有自性，那無自性當然也不能成立了。清辨說勝義空，如果是破執的方便，固無不可成立之理；如果定執勝義是空而排斥餘說，則仍為中論所破。掌珍論頌云：『真性有為空，緣生故，如幻。無為無起滅，不實

，如空華』。這是清辨成立他那勝義空的一首頌。我今可以依之另說一個頌而成立相反的意義云：『世俗有為有，緣生故，如幻。無為無起滅，真實，如虛空』。緣生如幻可有可空，一字不用易，僅不實、如空華句稍易二字便成有矣。又依勝義或世俗說有為無為空有，亦可依有為或無為說勝義世俗有空，例云：有為故勝義世俗有云云，

無為故勝義世俗空云云，亦均有其理。或盡翻之，說勝義故有為無為有，世俗故有為無為空，有為故勝義世俗空，無為故勝義世俗有，縱橫逆順，如六龍舞，欲從何執其倒正頭尾。

在中論的本義上，如果固執一義為定實，無不遭破。故對唯識之賴耶緣起，以及其餘法性緣起，如來藏緣起等義，亦無不破，所以說是畢竟空。要是為自悟悟他，從無所執中，應機所宜，方便施設，則或說唯識，或說法空，或說無性，都可成為當機的法益。上如釋尊、文殊、彌勒，乃至西天東土各宗大師的說法，都是聖智為依，善相機宜，不被名言所拘局，令眾生各得其益；故其所說不論是唯識，是皆空，都是善可成立的。若相諒時，唯識可云所破惡取空，乃撥無業果斷滅空；中觀派既於世俗有或假名有，善成世出世間因果，則非所破；所立唯事有，乃因緣所生如幻事，但明無離識之實境，非立有離境之實識，對世間妄執說為有，於出世勝義仍空也。中觀可云所破自性有，乃執法各定有自性，既為緣生幻事，則非所破；所立勝義空，乃第一義

智境，不壞世出世俗事有，則互容無害矣。所以在自悟悟他的究竟上，是一無法可以執為定實的；若在自悟悟他的方便上，一切善巧說法，都可令當機得益，建立名言。迨到如智者大師說的「人師偏解，學者局執，遂興矢石，各保一邊」的時代，那都是後代末師，為顯自宗的特色，以去他宗，映奪掩蔽而已。如佛滅一千一百年間，如唯識盛而中觀隱，為揭隱去蔽，清辨等起而作破顯之說，這也是有利義的。再後的學者，無病呻吟，遂墮部派的爭執。我們現在應該融貫會通，而棄宗派的偏見。

龍樹的空義，原是融會的，如中論云：『問曰：汝謂受空故，受者空，則定有空耶？答曰：不然！何以故？空則不可說，非空不可說，共（空不空）不共——（非空非不空）叵說，但以假名說。諸法空則不應說，不空、空不空、非空不空，亦不應說，但以假名說。如是正觀思惟，諸法實相中不應以諸難為難，何以故？寂滅相中，無「常」「無常」等四；寂滅相中，無「邊」「無邊」等四。空尚不受，何況有四種』？於一切諸法，空不可說，不空不可說，空不空不可說，非空不空也不可說，究竟真

實上都是不可說的。但是、為自悟悟他方便，則一切皆可假說。在這意義上說，假使偏執於空，根本是不明白而且違反了龍樹學的。龍樹學是融會貫通的，他對各種大乘佛法，都不曾排斥，而一切容許發揮的，如破有論說：『世間無實，從分別起，此分別故，分別心生；由此心為因，即有身生。以此心故，即有諸法；以無心故，亦無有身；以無心故，亦無諸法』。又如大智度論說：『意識有二種：一、念念滅，二、念念相續為意根』。在這些文字中，不但容有唯識的理論，而且很留待著發揮唯識的意趣。這，正如賢首說的「舉體全攝」，一切都可以融攝於中的，顯然與後代空論師必斥唯識者不同。大乘本來是有多門方便的，可是經後代諸師的互相排斥，每使一分的教義廢棄！初期的小乘佛教，因部執紛爭而衰微，後代印度的大乘佛教，也由這種現象而日趨衰亡。

中國佛教的第二特點就是融會。我們不但要融會華傳的各宗各派，就是對全世界各區域各時期所流行的佛法，都應該予以融貫會通，這才符合世界佛學的宗旨。

#### 十、龍樹中觀與今之判攝

##### 甲、龍樹中觀之圓活無滯

龍樹的本論，是圓活無滯的，正如古禪師所說之「水面葫蘆」一樣，磕著便動，觸著便轉，抓不著把柄的。茲表示之：

水面葫蘆

由諸法都是「緣起」的，故諸法都是無性；由了知無性，故悟入空理；由悟空故，便可證得聖果；證聖之極，便是如來。由眾生不順如來智故，便成顛倒；由顛倒故，起惑造業；由惑業故，招感生死；由生死流轉故，而緣起相續。從緣起到生死，再

回到緣起，成為一個轉轉相通的連環。所以龍樹中觀是最圓活的，於中若執無自性，則連無自性也空不可得；若定執空，則不悟入實相，獲證聖果，細研觀法品可知。對這圖表，也可作這樣的看法：從緣起而無性，而悟空，而證聖的這四點，是法性空慧宗所著重說明的。從證聖而如來，而顛倒、而惑業，這四點是法界圓覺宗所側重的。從惑業到生死，到緣起，到無性的這四點，是法相唯識宗所偏重的。從三宗各自的偏重點看，各有差別，從諸法全體上看，則又都融貫會通的。

拿個通俗的例子來說明：我從前出國到歐美去，從上海出發，船是完全向西走的——雖途中有或南或北的曲折，但向西的總方向，並沒有改變——。經南洋到印度——中東，入紅海，過伊朗、土耳其——近東，經地中海至歐洲意、法、英、德諸國，復由法乘船經大西洋到美洲，再由美洲乘船經太平洋——東極西極——而回到上海。因為地球是圓的，從上海出發，在圓面上向西走，結果還是回到上海來。這個地球的圓圈，在歐洲人以他們自己的立足地，假立一個標準，向東面看，到土耳其伊朗的距

離最近，叫近東；印度遠些，叫中東；到中國最遠，叫遠東。向西面看，離開歐陸與英倫三島，就是大西洋，再去就是美洲，所以大西洋可以叫近西，美洲可以叫遠西。而東方和西方的兩極端，都在太平洋中間，依這個假定的標準，就在近東和歐洲，與東極和西極之間，畫一條直線，來分東西兩半球。如表：

## 地球

佛法也是這樣，從緣起到無性，乃至到生死，而回復到緣起；正如從遠東到近東，到歐美，而回復到遠東一樣。因為佛法有世間法和出世法的區別，所以姑以一線假定其界線。地球雖有東西兩半球之分，但他本身是圓的，不能一定劃分的。佛法雖有

世出世之分，但其全體是融通無礙的，正如地球之圓一樣。龍樹中觀義也正是這樣；若說是空，則廣有名相分別的假說；若執是有，則一切固執都要澈底的擊破，則又有無都可有的了。

### 乙、學者應注重修己悟他

由上面重重的意義看來，研習中觀論的學者，應該切實的修己悟他。一、智慧心修己。以智慧澈觀身心世界，從最切近的身心，乃至世間上聖教上的一切世出世法，都作透澈的觀察，練成功一種空所依傍的中觀慧力，不以一法為執著點，不留滯於人我勝負的戲論中。二、慈悲心悟他。諸法實相都不可說，但由慈悲心的激發，愍憐眾生由分別愚執，行顛倒事，生起大鬥爭大殺害，所以就在無可說中論種種法，以摧破凡外的顛倒。現在凡外的顛倒中最熾盛的，如機械論的唯物論和辯證法唯物論等。由機械唯物論，造成多量的殺人武器；由辯證唯物論扇動階級的鬥爭。他們都要以自己的武器，或自己的這一階級，去征服其他，釀成人類互相殺害的戰亂。在這見浪滔天

，烽煙遍野的人類大浩劫中，我們佛教徒應該適合時代環境的需要，內而以中觀透視一切，外而樹起正法幢，摧伏一切邪見，挽回人類的慘劫；如龍樹的在一切有執熾盛，提婆的在外道執熾盛的時地，應時而起者然。佛的說法本是極深遍的，但有時應內法中鈍根者的機宜，淺說偏說；我們對那執淺、執偏的人，也應出發於悲心，給他祛解，揭去餘說映蔽。因佛說的種種法門，各有其殊勝，但對其餘可互為映蔽。我們若見某一殊勝過於被映蔽時，應力為揭發而墮部派自是非他的狹見，樂著辯證。這如中國二三十年前的一般說教者，大抵為天台、賢首所局，對隋唐時的唯識、中觀、俱舍等皆隱沒，所以就盡力倡揚，判三乘共教以發揮阿含、俱舍等，弘揚唯識以復興唐代

的慈恩學，研究三論並翻譯西藏入中論等，以發揚中觀。現在映蔽已揭，又是應該加以融貫會通的時候了。

丙、今以理之實際及三級三宗判攝

實際理地，是超名相分別的。即自悟悟他的究竟，華嚴疏鈔十種可說不可說中的

『教法可說，證法不可說；因法可說，果法不可說』等；就是這個道理。這個自悟悟他究竟的實際理，絕不是心言所能擬議，只是無分別智和佛果圓覺實證相應的，同時也是絕非愚癡無智的、默然無言外道所可比擬的。但從自悟悟他的方便說，必須判攝為三級、三宗，對於一切佛理才能夠完全顯達出來。

在三級中的第一級的五乘共法，攝持一切世間善法。第二級的三乘共法，攝持一切出世的三乘經論，也是不可或缺的。這二級是共通上級的，所以第三級要具備一切世出世諸法，都應統攝無餘。

第三級為大乘不共法，又須分三宗攝之。這三宗所明的理性，都是平等，所得的佛果，同是究竟的。但由學者的意樂，或以某一宗為所專崇，對餘者則不應排斥。如是、於一切大乘經論，皆能開顯，在殊勝功用上，也可各得其方便了。

丁、於佛祖應善學其契理契機

我們修學佛法的人，於佛祖應善學其契理應機。對釋迦、文殊、彌勒，當然應絕

對恭敬尊重，不可妄生猜疑。以下如馬鳴、龍樹、無著、世親、覺音、天台、玄奘、賢首、曹溪、永明、阿底峽、宗喀巴等，東西古近的這些大祖師，都應該遵依學習。因為他們都是一代大師，都能在一區域、一時代之中，建立佛法，化度眾生，所謂「內窮理極，外適機宜」者是。至於以下各派末師的見解，也都可以把它拿來做參考。總之，我們對於佛教史上的歷代祖師，應該從宗本諸大師的「內窮理極，外適機宜」而學習，不為後代末師的門庭施設所拘束，如是，方有抉擇千古之手眼，開拓一世之胸襟，而同歷代佛祖同一鼻孔出氣。（心月、融海、妙欽合記）（見海刊二十三、四卷各期）

## 二無我論能你

補特伽羅無我，達摩無我，曰二無我。

補特伽羅，譯數取趣，是「數數取天人畜鬼等趣業報身者」之義。變言之，即流轉三界二十五有之精神個體或靈魂或業識也。凡已捨天、人、畜生、餓鬼、地獄五趣之現報，未定轉取何趣之時，先業力故，集「識上色功能」，化成一種細色根身，任持業識，曰中有身，亦名曰中陰身。以業報未定，故非五趣攝，而是數數取五趣報果者。所謂補特伽羅，於已取或未捨五趣報身時，皆隱沒不現，唯在中有身時，始得指目之耳。審諦言之，中有身亦五蘊和合相續假身，相雖不同，猶之人身與天身不同，其為五取蘊身固無異也。然除中有身則世間所名為靈魂者，益無可指物已。此補特伽羅無我，亦譯人無我，有情無我，眾生無我。人者，有情類之一類；有情類者，眾生類之一類。眾法和合、相續而生者曰眾生，雖無情之個體，若星地金木等亦名為眾生

也。有情則專指動物類而言，故眾生較寬於有情，有情較寬於人。

補特伽羅無我

今此補特伽羅無我正印，譯為有情無我。然以言說便故，舉人為有情類或眾生類代表，名「人無我」。或以順古譯故，於有情與眾生二名無所區別，簡稱為「生無我」，亦無不可。

達摩無我，譯法無我。補特伽羅指一切由眾法和合相續生存之「個體物」，法指能集成個體之「單性」；例如四大、五蘊假合為人，人為四大、五蘊眾法所集起之個

體，地大乃至識蘊等眾法為集起個體之單性物，故眾生屬假有，法屬實事，此以眾生

與法相對而言則然。究之、法者軌持，軌範物理，任持自性，實固實法，假亦假法，聖凡、染淨、有無、色空、事理、心物、性相、體用，盡一切可言可思乃至不可言不可思者，悉得名之為法，故法界較眾生界為深廣，亦較眾生界為幽玄也。

達摩無我

我者、主唯實常之義；主謂主宰，唯謂唯一，實謂實在，常謂常住。常人所謂之我，固無不執為本人之主宰，且執一人唯一，不容有二。執實在故，愛著不捨，順之則樂，違之則苦。執常住故，貪取無厭，得之則喜，失之則憂。然此猶是一切凡愚與

生俱生而無不同有之我執，諸邪外則更依此俱生我執而分別計度，於五蘊中或五蘊外，於五蘊之一或五蘊之總，妄執為各各常存實在唯一之主宰，或萬有全體精神常存實在唯一之主宰，此皆所謂補特伽羅之我見我執也。法執之我，或有主唯實常四義，或但「唯實常」之三義，或但「唯實」二義，或但「實常」二義，或但「實」義。要之、人我執必依法我執為本而起，法我執或不依人我執而自存在，故二乘聖人雖捨人我執，而法我執猶未能斷。人我執為煩惱障本，故由之而煩惱生死，流轉纏縛，不能止息解脫，斷人我執，則生死空而證生空真如。法我執為所知障本，故由之而宇宙心境，冥昧窒礙，不能覺悟圓通，斷法我執，則心境空而證法空真如。

云何知「人無我」？人由五蘊和合相續生存，眾法和合假成，眾法中無一實主宰可得，五蘊法中更無一實主宰可得，法法剎那生滅，雖相續不斷而非常，故人無我。云何知「法無我」？由仗因托緣，眾事集現故；由識心轉變，分別顯現故；依他起故；無自性故；無實用故；無定相故；剎那生滅故；當體空寂故；故法無我。依人無我

、法無我門，說為生空真如、法空真如，而真如實不帶數相，非一非多，亦復非空非不空也。故無著大師曰：『二我無即二無我有，二無我有即二我無』。以無我法，故非不空；以真如故非空。真如由無我法而顯，是以非有非空，非非有非非空。離四句，絕百非，強存一句曰：無而有。以無而有，故證此「有」時，必言語道斷，心行處滅。（見海刊一卷十期）

## 顯示真實相所開的三重方便門

——二十年十月在河南省佛學社講——

和佛門中人講佛門中的話，叫做「開示」。這開示二字在法華經謂：『開方便門，示真實相』。真實相是離言說、絕分別、如如圓成不可建立的。所以要想顯示真實，那就非開方便門不可。方便門是從不可分別中假立分別，不可言說中假立言說，即是以言說分別的方便為門，而入離言絕慮的真實相。茲撮其要義，略以三重言之：一、經云：『我及我法名為假，有為無為名為實』。假是虛偽的意思，實就是真實。我及我所有法，為四大五蘊和合上的計所執相，當體虛偽，故名為假。有為無為，乃諸法的相性，故名真實。平常一般人不明白這種道理，都執為有個「實體的我」存在，如近之個人的一身，遠之全人類以至一切眾生，無不皆然。但是就其所計的，初不過是眼所見之色身而已。這色身要是加以分析推究，無非是五臟六腑，四肢百骸

。其體質在佛法上說：即是地、水、火、風、四大要素所成，這四大如其次第以堅、濕、煖、動、為性。凡是全身上的如毛髮爪齒骨骼等固體，皆是地大；身中的汗血涕淚唾便等液體，皆是水大；周身的體溫熱度等，皆是火大；屈伸出入的運動呼吸等，皆是風大。像這樣的分析開來考察，究竟這我在那裏？倘是固執地大為自我，那末、

此人之地大即等於彼人之地大，乃至全人類和一切眾生都是相同的，再推之牆壁瓦礫等，凡是宇宙間固體的東西豈不是都成為自我了嗎？執水大、火大、風大為自我，準此可以知道都是不應道理的。再就生理學方面言之，普通一般常識上所認的自我，不外各種細胞的小集團，和消化器、排洩器等的大集團組織成功的。又在化學上說，是由十四種原素所組成的，而這種組織成功的集合體，又是時時刻刻生滅變化不稍停留的。依生理學上的說明，全身的細胞，經過七天統統都改換過了。照這種道理看來，通常稱之為某人，亦不過就其前滅後生連續的集合假相上施設安立的名字罷了。自我的固體，畢竟是了不可得的。

這種誤認物質為自我的妄執，雖經科學和佛學為之摧破，但由此增加了執精神為自我的一種詭辯。說自我不是物質的，當然是精神的了。假使沒有精神我的存在，誰來感覺苦痛和快樂呢？殊不知這苦痛快樂的感受，是從根、境、識三法和合而有的。例如：有人來讚揚我，必先有讚揚的聲音和耳根、耳識三法和合起來，然後纔有快樂的感受。這或苦或樂的感受直不過是心理的一種現象，怎麼牽強附會著硬說是我呢？或有人說：感受非我，這是不容否認的。可是吾人能夠想像宇宙間萬事萬物，要是沒有自我，恐怕這話說不通罷？這話初聽著似為很有道理底，仔細考察一下，即發見其錯謬。須知想像、是先由根境接觸而生感受，有了感受之後，纔有想像，此是心理活動前後相生井然有序的一種現象。感受既已知道不是我，依受而生起之想像，難道可說是我嗎？又有些人說：自我就是行為，因這人生善惡行為誰也不能不肯定的。行為善，即作出善事業，行為惡，即作出惡事業；要是無我，誰來作善作惡呢？他從這表面淺的道理上說，似可以說出片面的理由來，要是進一層作深刻的研究，這些話還是

站不住的。何以呢？行為不是單純的，是由許許多多關係條件眾緣集顯出來的，既然是眾緣，就沒有他固定箇體存在。極而言之，就是行為善惡無記三性的心理，亦是剎那生滅遷流不息的，從那裏會找著固定的我這個東西呢？這些誤認感受、想像、行為、為精神我，在佛法上說，就是五蘊中之受、想、行蘊，普通謂之感覺等精神作用。這執物質——色蘊、精神——受蘊想蘊行蘊、為自我的雖然不能成立，而另外還有一類認靈知靈覺的識神或靈魂或知識為我的，說道：要沒有我，怎麼能夠了知是色、是聲、是香、是味呢？既然有了知，焉得說無我哩？唉！他那知道所謂靈、知、，亦都是一種心理的現象啊！在佛法上說，就是五蘊中之識蘊，識有了知的作用，例如：眼識能夠了別青黃等色，耳識能夠了別情非情等聲，鼻識能夠了別好惡等香，舌識能夠了別苦甘等味，身識能夠了別滑澀等觸，意識能夠了別生滅變化虛妄真實等法，思量識能夠了別所計自內我境，藏識能夠了別根身器界等境。此識有八，所以名為識蘊。又八個識都是要藉根境為緣纔得生起，生起了之後剎那即滅，滅了又生，生生

滅滅變化無窮，爾所執的這個自在統一的我，究竟在什麼地方立足呢？

照上面重重地推論考察下來，一般人所認為物質我、精神我、靈知我，如同說那龜毛兔角一樣，實際上是絕對沒有的。在科學上說，但有物理的生理的心理的現象。在佛學上說，但有四大根塵的色蘊，苦樂感覺的受蘊，種種想像的想蘊，造作善惡的行蘊，了知一切的識蘊，別無實我。自我既然是虛假不實的，而我所有法，也不攻自破了。怎樣叫做我所有法呢？凡是我所有的東西，如像那衣食房屋、眷屬親戚、鄉鄰朋友乃至為我所受用的一切一切，都可包括在內。我及我法，要是為便利起見假立名字，未嘗不可，而妄執為有實在固定的體性，即成大錯特錯。例如說：社會上隨便那一種團體叫做\*\*\*\*社\*\*\*\*會，甚至於法律上還可以認為社團法人或財團法人，但是由關係條件的各成分組織起來的；這箇團體的活動，雖然可假定他是有的，要是執定他有固定的實體，即成了不正確的謬見。何以呢？因他離開了他的各種關係條件，更找不出團體的這個東西。人生之四大五蘊集團亦是如此的，不應定執有我。又如：法律上

說所有權，亦是先假定了主體，方說到所有權的，沒有我，而我所有法又豈能是真實有嗎？沒有我及我法，也就沒有人我是非，以及貪愛、愚癡、瞋恚。這三毒不起，世

界上殺人的慘劇，侵略的行為，獸慾的衝動，誑騙的手段，統統也不會有了。而無我大公之真善美的人間淨土，也就可以實現了。所以這第一重所開的方便門，就是把人們的我及我法妄執揭破，使悟入人生宇宙的真實相。

人生宇宙的真實相是什麼？簡單地說一句，就是：「有為法和無為法」。有為法即是眾緣生法，他離開了增益減損二邊的妄執，所以亦名為真實。凡是一切有起滅作為的因緣所生唯識所變的諸法，都叫做有為法。如宇宙間的四大五塵，和人生的五蘊，一一都有他底親因和相助底疏緣，纔能現起。比方：眼識有他底種子為因，眼根、色境、虛空、光明等為緣，和合起來纔有眼識生。絕對沒有單法孤立生存的，是之謂因緣所生法。又一切色境聲塵等法，都是由自識變緣顯現的。這種托第八阿賴耶識上的本質相分境而起自識上所現的影像境，恰如以鏡照像，像非鏡外，所以眼識上就現

色境，耳識上就現聲境，鼻識上就現香境，舌識上就現味境，身識上就現觸境，意識上就現法境，識外沒有少法可得，是之謂諸法唯識現。因緣生唯識現的一切諸法，雖然沒有固定底體性，可是有他的如幻功用，如眼識就有能見種種色的功用……，意識就有能知種種法的功用。推之人生的一生之所言所行，無論是善是惡，都熏留種子在各人第八識心田之內，異日成熟，隨其所應受禍福苦樂，正如種瓜得瓜，種豆得豆，有如是原因，就得如是結果，這是絲毫不容假借的。經中有云：『假使滿百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受』。人們都能明白這「殺人還命，欠債還錢」，「因果不亡，業報不虛」的道理；那就絕對不再去發展動物慾以姦盜邪淫的亂幹，因他知道將來定要受因果律底支配，害人終歸自害，利人終歸自利，在此原則上信心一生，他自然而然的去作那真正為國為民為世界為眾生普利公益的菩薩事業。在自己雖沒有邀福免禍的心，可是遲早終是要收獲福樂善果的。

復次、無為法是不可作為，無生無滅，常住如是的；此即為萬有諸法底普遍空性

。心經云：『色即是空，空即是色』，空顯緣生諸法無自性，即在種種差別之色上一一有為法，當下即是無差別空性——無為法。這無差別空性，又即是那有差別之色相。前句說的是即有差別而無差別，後句說的是即無差別而有差別。色蘊是如此的，受想行識四蘊亦是如此的。心經又接著說：『是諸法空相，不生無滅，不垢不淨，不增不減』，用這最簡單的幾句話，就把無為法描寫出來了。這也就是上邊所說的從不可分別中強立分別，不可言說中強立言說，使人們破了我及我法的虛假，好悟入有為無為的真實。

二、前說「有為無為名為實」，今在此再加決擇。作進一步底說法：無為法法爾如是，是無可決擇的。有為法是有生成住壞，因緣果報的，那就有世間和出世間可分了。世間無不是苦、空、無常、不淨的，出世間方是常、樂、我、淨。所以這第二重開方便門所示的真實相，就是明一切世間都是虛幻不實，出世間纔是真實的。世間何以是虛幻不實的呢？世間眾生——人類亦包括在內，都有身語意三種造作

，這造作有合理的與不合理的差別。合理的造作，叫做善業，不合理的造作，叫做惡業。善業就是：身不殺、不盜、不淫，語不惡口、不兩舌、不綺語、不妄言，意不貪、不瞋、不癡。惡業與前相反，就是貪、瞋、癡、殺、盜、淫，惡口、兩舌、綺語、妄語的十種。這十種惡不善業，復分上中下三品：上品十惡業感招地獄，中品十惡業感招餓鬼，下品十惡業感招畜生。十善業亦有三品：上品招感天道，中品招感人道，下品招感修羅。如同是一國的國民，因各人今生先世所作不同，面有士農工商，富貴貧賤，牢獄枷鎖各別，其享受苦樂也就隨之大相懸殊了。這六道——天、人、阿修羅、地獄、鬼、畜生，都叫做世間——天文學家說天空有無數世界，靈學家說人死靈魂不滅，六道輪迴漸為一般學者所不能否認。凡在世間內的眾生，他的身量有大有小，壽命有長有短，都是有限量的。專一造惡的那些眾生，在這裏姑且不論，而普通一般作慈善事業的人們，和各種道門的修士們，在世法上看，總算是很好的了，但他們若是不懂佛法，對於前邊第一重的開示，從未了知，便不免夾雜著邪見，執有自我存在

。既經有了我執，自然而然的現世要貪求好名譽，死後妄想成神成仙，這些在佛法上說，都算是盲修瞎煉的外道，他們那知道鬼、神、天、仙，還是六道中的苦惱眾生，他豈能超出了世間嗎？尤其是供奉乩筆，假託謊謬無稽之什麼老祖，什麼瑤池金母，與崇拜西遊記小說上所說的孫大聖，同一可笑。

修士們須知道：世間上的一切一切都不是永久常住的，就是壽命延長到百歲千歲，一劫劫多，到最後還是個死。說到這裏，曾憶釋迦牟尼佛在世的時候，有一個仙人，他的名字叫做鬱頭藍弗，他向來是專門修習非想非非想定的，後來死了。有弟子問佛：他生到何處去了？佛說他生到非想非非想處天，壽命八萬大劫——時間久遠，有如我們這個地球經過八萬次的成壞。又問：八萬劫後如何？佛說：當墮飛狸中。復問：天人何以墮墮畜生呢？佛就將他要墮落的原委，講與弟子聽。因他在生之時，有一日在河邊習定，為魚鳥驚動，當時起了將來要殘害魚鳥的惡意，所以到第二生中墮入飛狸，正是償其夙願。因殘害魚鳥，到第三生就墮入地獄，長劫受苦了。像鬱頭藍弗

那樣的定力神通，能夠前知八萬劫事，後知八萬劫事，在世間上可算是第一等的大聖人了，而他還未了脫生死，仍然輪迴六道。而在中國一切自命不凡的傳道先生們，能不能還比鬱頭藍弗外道仙人高些？從上古直到現在，恐怕還找不出一人吧！既是這樣，我老實告訴你們，趕快捲旗息鼓來皈命如來，依正法修學，庶不致唐喪光陰，空度歲月，無常一到，悔之不及！他們這些人的根本錯誤在什麼地方？簡單言之，就是以世間上一種養身煉心小術，而執之以為無上妙道，真所謂「一盲引眾盲，相率入火坑」。像這些人，都是世間上的好人，不過為無知之所障蔽，就成了心善事不善，自誤誤人的可憐愍者。我們學佛的人，應當看破這一關，一方面知世間是虛幻不實，苦空無常的；一方面知道因果不亡，業報不虛，再不去種有漏因，受有漏果，而在這百尺竿頭上進一步，發出世心，修無漏道，伏無明惑，斷生死根，成就慧命，顯現法身。這就是第二重開示的意義。

三、經了第一第二兩重的方便開示，了知「我及我法」但有其名，都無實義。至

於因緣所生、唯識所現、業因果報種種諸法，通於世出世間，世間雖已知其為苦空無常，而出世間事尚未究竟洞了。今第三重更明出世間無漏業果，亦猶空華水月，如幻如化。如金剛經云：『須陀洹能作是念：我得須陀洹果否？須菩提言：否也。世尊！何以故？須陀洹名為入流，而實無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。……阿羅漢能作是念：我得阿羅漢道否？須菩提言：否也。世尊！何以故？實無有法，名阿羅漢。』又云：『須菩提！於意云何？可以身相得見如來否？否也。世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。佛告須菩提：凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來』。由是可知，出世三乘聖道，亦是緣生性空。乃至菩提、涅槃、真如、實際，猶是方便安立，亦即所謂『無有少法可得，是名阿耨多羅三藐三菩提』。若人能明了這生、佛、凡、聖，煩惱、生死，菩提、涅槃，不可立，不可說，不可得，究竟真實，唯證相應，當下即是諸法平等性。可是、悟入這真實法性非同小可，像那世智辯聰，外道邪見，以及種種虛妄分別，都是絕對無分的。須要於大乘

之六度四攝等菩薩妙行，作長時間的修學，漸漸開發了般若真智，契會真如，通達實相，然後纔知原來如此。這妙慧一經現前，亦即所謂一念回光，立地成佛。這自性天真佛，原是人人都有各各不無的，皆因妄想執著而不證得。是為開究竟方便門所示的究竟真實相。

今以言說方便開示，雖有此淺深三重，要皆為佛所說之正法；隨一得入，同趨無上正等菩提。這就是今日的開示了。(淨嚴、袁西航記)(見海刊十三卷二期)

## 因緣所生法義



、菩薩、佛，皆各由其親生之因與助成之緣而得生成者。又若有情之前五識，與六識、七識、八識、乃至心所等，一一皆由因緣而成。由此推而至宇宙萬事萬物，無一法不從因緣生。一切有情之類，不明此義，故迷執而輪迴六道。全部佛法，皆說明此義以開導一切有情眾生，以此義故，因緣生法可貫通一切佛法也。

### 三 以因緣所生法成善惡因果律

依此因緣所生法，即可明善惡因果律；以一切法雖無作者，無受者，然業果不亡。故造善的福因，定感人天的可愛樂果，造不善的罪因，定須受三惡道不自在之苦果；因果昭然，絲毫不容假借。故撥無善惡業報之邪說，不攻自破，而五乘共法之人天善法，以之成立。

### 四 以因緣所生法成無我義

進一步講，由因緣所生法義，就可通達無我義。無我是出世三乘解脫無漏聖果之真理，有情以造因不同，故所得之相續果亦異。我者主宰義，自在義。人等有情身，乃由過去業識所感之相續果，四大五蘊假合所成，推之最後，無我可得，剎那變化，無常苦空。修學佛法者洞明此義，不起無明等惑，所作所行，於事理無不相應，乃至得阿羅漢、辟支佛果，此即三乘共法也。

### 五 以因緣所生法明畢竟空義

因緣所生法，狹義即有為法，而廣義則遍一切法，且生法之因緣亦因緣所生，故無一法得單獨生存而有決定之實體或自性。如此推至宇宙萬有，無不各從其關係之因緣所生。今時科學分析物質最後為電子、量子，此是科學之知識只至此，而假設的一種單位罷了，故仍不能說其為真正單位，而作宇宙萬有生起之本因。至於超出宇宙外之主宰的神或天，為造萬物之主而生起天地人類，有賞善罰惡之萬能，此神或天只是造他物而不為他所造，非從因緣所生，此更是一種妄執，不但事實上沒有這回事，即理論上亦講不通。吾人研究此神或天可有兩個問題：一、此神是不是從他生？此神若從他生，此神則不是最後之因——造物主。二、設此神不從他生，則宇宙間一切萬法亦不應從他生，復何須從此神或天而生，以此神為造物主耶？然此神造萬物之幼稚思想，遍古遍今，尤以西洋為最，是皆未知宇宙萬法皆是因緣所生法之故耳。蓋因緣所生法，是就法之相對關係而言，某些因與某些緣，互攝互入，展轉增上，非有固定之性或實體，乃至宇宙中無一法而有固定之性或實體，此在佛法中謂之無自性義。從無

自性義，而達一切法畢竟空。何以故？眾緣所生，無自性故。故一切法不能與其他一切法分隔離絕而單獨成立此一法之實體。由無實體故，其自相亦不能成立，以是義故，明一切法畢竟空。所謂「空」者，不是毀滅一切法，或破壞一切法，即是就眾緣所生義，明當體即空；此即平常所謂諸法真實相，亦即二空所顯之真如理也。由此故龍樹菩薩云：『因緣所生法，我說即是空』。非毀滅一切法，或破壞一切法而云空也。

### 六 以因緣所生法成般若義

以一切法畢竟空故，遍計所執之四種類倒分別皆不能起，而成為通達一切法真如實性之無分別智，此即所謂般若也。梵語般若，此云智慧。蓋一切無漏法皆以般若為母；由般若究竟通達一切法緣生性空，乃能達到彼岸。由此般若，其餘布施、持戒等皆成為波羅密多，得以究竟圓滿佛果菩提。

### 七 以因緣所生法成大悲菩提心

大悲心亦由明因緣所生法義而起；謂宇宙一切法，既同是因緣所生，都是息息相

關，物我同體。即以此地球上某人所說的一句話以推之，此一句話，其生因之來無始，其效果之去無終，其受於外緣者展轉無邊，其發於內身者澈究無中；故此一句話，即為無始、無終、無邊、無中之法界。進而就一切法之因緣推之，其無始、無終、無邊、無中，亦復如是。故法法遍攝一切，遍入一切。例如一人生在社會，雖由自己業識為因，復須父母等緣及社會教育等緣，才成一健全之人。一人如是，推至他人莫不如是，展轉增上，各有互相關係之緣。故一切法從其關係方面言，其助緣無量無邊，

然此法之中心點亦不可得，以此法即因緣中所顯故。故究竟言之，一一法不但無始無終，而亦無邊無中也。所以謂其來也無始，其往也無終，其外也無邊，其內也無中。由此一法不但不離一切法，而亦遍攝遍入於一切法；從因緣所生法，而了達一切法皆無始無終無邊無中，則一切法皆攝在一人。一人如此，一切人莫不如此。即華嚴經中所謂『無盡法界，主伴重重，互攝互融』。由此舉心動念，自他眾生，平等平等，悉皆同體。以無眾生，則無諸佛，亦即離眾生諸佛則無自心，乃至離法界則無現前一念

。由此不期然而然，乃發大悲心，以眾生之樂為自心之樂，以眾生之苦為自心之苦；故慈能與樂，悲能拔苦，即發起救人救眾生之菩提心。起心動念，皆以大眾利益為前提，誓得無上菩提也。

八 以因緣所生法成究竟方便用

若通達一切智，而發起大悲菩提心，設非具足種種方便用，亦終不能達到究竟圓滿。以雖有大悲心願救世救人，若未圓滿菩提之一切智智，作大方便，起大業用，依菩提心而圓滿四攝、六度等行，遍通一切方便法門，皆不能成辦。以因緣所生法，不但無始無終無邊無中，而且即始即終即邊即中，所謂：『心無所住，遇緣即宗』。即一切法皆是第一義諦，皆是波羅密多，皆是究竟方便，法法皆是妙法。故得其旨者，即毒藥成醍醐，反之、即醍醐而毒藥也。

總上數義觀之，即因緣所生法，而成畢竟空，而成般若，而成大悲菩提心，而成究竟方便用。以此義故，因緣所生法總持一切佛法無不究竟，而為無上陀羅尼、第一

陀羅尼也。(葦舫記)(見海刊十四卷九期)

## 無生法忍總攝十二門義

統觀十二門論，惟一法門耳。別稱十二，乃就其窮源盡委適可而止者以言。然悟入不二法門，言思路絕，心行處滅，幻起無性，諸法空寂。寂然而常現幻有，斯有所以妙；幻有而常處寂然，斯空所以真。故即俗眼所見山河大地人我眾生等相，能審諦觀察，精義入神，知諸法緣起無性，本來不有，今非決定，剎那剎那，變遷更換，克究其實，了俗即真。何以故？諦觀實在，萬法無自性故。如是真諦不離於俗諦，非離俗諦外別有一真諦可言，亦非真俗二諦有芥子許相隔之可言；倘容相隔，甯非二法？況妙法如如，真如是，俗亦如是，第患其俗之非諦，籠罩萬有，而群莫知出！誠獲回光返照，水月空華，性皆靡定，捏目相觀，別見遂熾。真之與俗，為對待名詞，俗即非俗，真何所待。故就空問言，無一鄰虛之分際方位，真有異乎俗；就時間言，無一剎那之鐘點支配，俗有異乎真；但根據於真性不動法爾如然言之耳。究其實，曰真曰

俗云者，但有名相上之差別，無實際理地之互相歧異。然則十二門論，本發揮斯義以訓示後人，語之曰惟一法門，法果有惟一乎哉？亦屬強名而已矣。強名惟一，一者何？無生法忍是。

本論分十二門，門者，通達無礙，即一切善法由之而得究竟圓滿，不致化城自拘，枉墮二乘是。門又閉塞無入，即一切惡法由之而得究竟息滅，不致野火不盡春風吹又生是。質言之，即無患不斷、無德不圓，佛陀於此證寂，大士從茲修真。此十二門論所設之教化，括古今三世一切諸佛菩薩，莫不當行出色，包含窮羅，盡大地有情，齊集於茲無上薩般若海間焉。前三門第一觀因緣無性，幻有非實。第二推觀此無性之法，為先有而生？為先無而生？乃有無俱屬無生。第三再推觀就緣都假，亦無自性，總攝為空門，入無生忍，忍可此緣生無性，生即是空也。中六門第一觀因緣既無所生，諸相亦本來非有。第二推觀萬法通相，總歸無相；而所表現之相為有相而相？為無相而相？究之自性俱無兩不成立。第三再推觀通相是一，別相是異，即一即異，即異

即一，以都無法之自性故。第四推勘萬法，至同處不有，異處亦無，以明畢竟無二相

可得故。第五如中論云：因緣所生法，我說即是空；故觀性亦俱不可得。第六總觀因果，審一切法性，悉屬空寂而無有少法可得，片辭可執。總攝為無相門，入無法忍，忍可此一切法空，一切相展轉推敲，終不可得也。後三門第一觀作者無作，言作者如有所作，作者之作者更為誰作？如上帝之造物說是，殊不知森列一切諸法，悉無所始而始，亦無所終而終，各各體性，全屬非有，乃至毫釐許，尚乏真實之所在，甯具能作所作之判殊哉？第二觀先果後因，因果同時，先因後果之三時，全係幻妄，性俱無所得。第三以諸法畢竟不可得故，發生妙解，而入正智，作是觀者，名為究竟，總攝為無生門，入無生法忍，忍可此生法二空以為門，親證真如也。信如是，則雙印我法之都非，總攝全論之歸點焉。夫此言生法二門畢竟俱無，乃根本解決不留枝葉之談，洵法華所謂開示悟入佛之知見，我人由此而入妙觀，與正定相應。前言忍可、空、無著、無生，是澈悟其法，今更由解起修，由修趨證。縈懷法念，悉已蕩然，得不著一

切戲論分別，而安住於此無生法性，印契真如，絕動搖迷昧之妄境。要之、正觀不離正定，故曰智；正定不離正觀，故曰忍；止觀不二，寂照雙圓，是謂無法生忍，亦可謂無生法智也。

惟是真如宗所依三性門中之圓成實性，以佛智慧境界，據果垂教，法門最高，得眾生之堅信，每因妄想分別不能開解，故其功效，除上上根機者外，沾實惠之人不廣焉。唯識宗所依三性門中之依他起性，雖依菩薩境界，在佛眾生之間，未盡離分別戲論，其所依較淺，然而隨俗雅化，用教明理，眾生轉得由信以趨解，至其效用亦賴茲而克望普遍焉。般若宗則依三性法門中之遍計所執性，明一切法本來畢竟空寂，此畢竟之辭，實具斬釘截鐵之力，蓋就遍計執性上講。雖有種種藥治種種病，而眾生無明妄執之沈痼莫起，惟服彼無得正觀之妙方，一一俱經治愈，或一帖即起，多亦不過十二服即得慶更生焉。斯則行起解絕，脫縛去束，捨一切戲論分別，空諸法執，倍易證會。何以故？依遍計執最近之處，使之漸漸遠離，終以悟入圓成實際，廓然性海，乘

願遊行，其成效妙用，具欲窮千里目，直上最高樓之致。三論為此宗之要典，十二門論尤為三論之抉擇本，研究發揮，誠不容緩焉。顧茲在乎安住無生法忍，親沾法惠者之責，更有望見聞之者，信而且廣，抉十二種因緣，悉成粉碎，攜十二類有情，同登妙覺。夫豈讀十二門論自獲受用而已哉？（程聖功記）（見世界佛教居士林刊第一期）（附註）自「三論般若講要」中別出。

## 論掌珍論之真性有為空量

呂澂君因明綱要，依瑜伽宗出清辨量五過，判為似比；然此量加「自許」言簡得成，可改作云：依我宗佛法真諦言：有為是空——宗；緣生故——因；如幻——喻。清辨簡以「我宗」，謂我中觀宗自許其真諦中諸法皆空，故有為與緣生及幻皆是空；復言「佛法真諦」，謂我宗唯許諸法皆空是佛法真諦；即奪小乘及瑜伽宗等但說佛法。

對瑜伽宗宗上「真性非空不空」，可設雙關破之；詰云：「汝說非空不空，是遮是表」？若許前關，可出量違他順自云：汝所說真性非空不空，即我所說空——宗；許遮詞故——因；猶如「我所說空」——喻。依因明法，凡是遮詞，但遮非彼，不立何義；清辨所說之空，同是遮詞，故得為喻。

若許後關，可出法自相相違量云：汝所說非空不空，真性應非真性——宗；許表

空與不空之二分故——因；如牛二角——喻。共許牛二角非真性，故得為喻。

然瑜伽宗不受後破，但受前破；以同清辨以非空不空是遮詞非表詞故。且瑜伽宗亦不受破，以說非空不空但遮世人執空為表，是故雙遮空與不空；不遮清辨遮詞之空，故兩相成而不相破。要之、許為遮詞，兩俱無過；許為表詞，兩俱有過。（見海刊九卷二期）

## 大乘之革命

佛法之於眾生，有因循者，人天乘是；有半因循半革命者，聲聞、緣覺之二乘是；而大乘則唯是革命而非因循。故大乘法，粗觀之，似與世間政教學術諸善法相同；細按之，則大乘法乃經過重重革命，達於革命澈底之後——謂大涅槃，乃建立為法界緣起，以彰事事無礙。其革命之工具，即「二空觀」是也。故摩訶衍論云：『以有如是方便智，除滅無明，見本法身，自然而有不思議業種種之用』。事事無礙法界，似乎近於吠檀多及黑格爾等之汎神教，但其根本不同之點，即大乘之事事無礙法界，是已經過「二空觀」之澈底革命而離染純淨者。彼汎神教未經過二空教之澈底革命，故非清淨，而祇是眾生之雜染心境。可圖表示之：

### 二空觀

般若心云：菩薩依般若——即二空觀——故究竟涅槃；諸佛依般若故得阿耨多羅三藐三菩提——即事事無礙法界——；亦明斯義。此圖曲線表雜染生死法，直線表清淨常住法。生死故、流轉業繫苦海中，旅進旅退，飄泊無歸。常住故、超出苦海流轉——苦海流轉即世間義及生死義——外，隨緣任運，應現自在。而世間雖有種種政治

革命、宗教革命、產業革命等，以求之惑業苦中故，無二空觀之澈底革命，故仍墮循環之因。故修學大乘者，必有二空觀之革命精神以貫澈之，不能苟安圖便，妄想從眾生界橫達佛界。從眾生界橫達佛界，則相似佛界之事事無礙，仍等於眾生界之汎神教耳。學華嚴真言者，未經過二空之澈底革命，亦不能達真實之事事無礙界。故華嚴須由理法界觀——即二空觀——經理事無礙法界觀，然後事事無礙。真言亦須以阿——即本空義——字為根本觀也。然大乘革命之進行果如何耶？茲分數章述之。

一者、革眾生不定聚之命入正定聚 命者，相續之義。一切眾生無始以來，忽邪忽正，忽大忽小，如猴在樹，似塵在風，轉變相續，種性不定；故大乘有習所成種性位，革除不定聚之相續，令入大乘正定聚中，永不退轉。故摩訶衍論云：依不定聚眾生，由有熏習善根力故，信業果報，能起十善厭生死苦，欲求無上菩提，得值諸佛，親承供養，修行信心，經一萬劫。以信心成就故，諸佛菩薩教令發心，或以大悲故能自發心，或因正法欲滅以護法因緣能自發心；如是信心成就得發心者，入正定聚——

聚者、類也，住於大乘正信類中，畢竟不退。此即經過修行十信心位入初發心住位，從此但有前進，更無後退，已革除不定聚之惑命相續故。其修行信心之主要工夫，亦在修習二空真如觀也。見摩訶衍論修行信心分。

二者、革眾生異生之命入大乘聖位 眾生無始以來，隨業流轉，於五趣中或人、或天、或畜、或鬼，異類受生，以分別所起我法二執為異生性故。得入大乘正定聚後，則有十住、十行、十向之資糧位，及煖、頂、忍、世第一之加行位。以二空觀伏斷我法二執，經初無數劫滿，由世第一位無間頓斷分別所起我法二執，入真見道通達位，得聖性——由自發願不在此限——已革除異生性之業命相續故。

三者、革眾生五乘之命入唯一大乘 眾生無始以來，有世間出世間及有相無相等分別相續。入真見道後，依二空無分別智，於初地、二地修施戒，猶似人天世間之善；三地、四地修定慧及菩提分，猶似二乘出世之善；五地雖會世間出世間真俗兩智之相違，猶見有世間出世間之差別相；六地觀眾生緣起極有相邊際，猶與無相相違，類

人天智；七地觀真空無相極功用邊際，猶與有相相違——由無相中有功用故，未能任運現相及土——類二乘智；經二無數劫滿，由第七地入第八地，於純無相觀不假功用故，能任運現相及土故，乃超過人天二乘之觀智，革斷有相無相等分別相違之智命相

續，純一大乘法空妙行。

四者、革眾生命入如來位 眾生無始以來，捨前異熟取後異熟，有異熟識取得捨壞之苦相續，亦即依此故名眾生——受眾多生死故；離此則名如來，失眾生名；故此相續，即名為眾生命。由第八地純依法空智，歷九地十地至金剛道後，經三無數劫滿，頓斷煩惱障種及所知障種現，異熟識空，大圓無垢同時發故，入如來地，永斷先業所引之異熟報，革斷眾生苦命相續，證大涅槃，成大菩提，乃為不思議善常安樂解脫之事事無礙法界。

世之談革命者，其亦知此最勝之革命乎？盍相率而從事乎此！（見海刊六卷一期）