

传统文化典籍导读⑪

中

论

导 读

(上)

主编：谈锡永
导读：李润生

中国书店





传统文化典籍导读

- 1/ 《杂阿含经导读》
- 2/ 《异部宗轮论导读》
- 3/ 《大乘成业论导读》
- 4/ 《解深密经导读》
- 5/ 《阿弥陀经导读》
- 6/ 《唯识三十颂导读》
- 7/ 《唯识二十论导读》
- 8/ 《小品般若经论对读》（上）
- 9/ 《小品般若经论对读》（下）
- 10/ 《金刚经 心经导读》
- 11/ 《中论导读》（上）
- 12/ 《中论导读》（下）
- 13/ 《楞伽经导读》
- 14/ 《法华经导读》
- 15/ 《十地经导读》
- 16/ 《大般涅槃经导读》
- 17/ 《维摩诘经导读》
- 18/ 《菩提道次第略论》
- 19/ 《密续部总建立广释导读》
- 20/ 《四法宝鬘导读》
- 21/ 《因明入正理论导读》



ZWTS
2007
B94
txy
:1

人
化
典
籍
导
读
11

中 论

导 读

(上)

主 编
： 谈 锡 永
导 读
： 李 润 生



3 1492 5422 3

中 国 书 局

图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2006. 10

ISBN 7 - 80663 - 396 - 0

I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国
IV. B94

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

传统文化典籍导读

谈锡永 主编

责任编辑: 涧农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版 2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B · 130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,
当地新华书店售缺者可由本社邮购。

目 录(上册)

卷首语	(1)
总序	(2)
别序	(6)
自序	(10)
 第一篇 导读	 (1)
第一章 作者与译者	(3)
第一节 作者	(3)
第二节 译者	(8)
第二章 撰作背景	(19)
第三章 本论的主旨、结构与内容概要	(26)
第一节 得名与主旨	(26)
第二节 《中论》的结构	(28)
第三节 二十七品的内容概要	(31)
第四章 本论的基本观念	(41)
第一节 缘起性空义	(41)
第二节 缘起中道义	(48)
第三节 缘起中道空义的特质	(53)
第四节 缘起义与诸法关系	(65)
第五节 缘起中道空义的意义	(80)
第六节 缘起中道空义的体证	(86)

第五章 本论的辩证方式	(99)
第一节 当时流行的四量说	(100)
第二节 假言推理	(104)
第三节 两难法	(110)
第四节 四句否定	(122)
第五节 辩证的途径与技巧	(130)
第六章 本论的历史地位、贡献与影响	(140)
第七章 本论的梵本、译本与注释	(149)
第一节 梵本	(149)
第二节 译本	(150)
第三节 注译	(152)
第四节 研究参考资料	(158)
 第二篇 释正文	 (163)
观因缘品第一	(165)
甲一 标宗	(166)
甲二 显不生义	(188)
乙一 观四门不生	(188)
丙一 标四门不生	(188)
丙二、释四门不生	(196)
乙二 观四缘不生	(199)
丙一 叙作缘	(199)
丙二 破前审定	(202)
丙三 总破四缘	(204)
丙四 别破四缘	(210)
丁一 别破因缘	(210)

丁二	别破次第缘	(213)
丁三	别破所缘缘	(220)
丁四	别破增上缘	(222)
丙五	结四缘不能生果	(226)
丁一	结果从缘生不成	(226)
丁二	结果非缘生不成	(229)
观去来品第二	(246)
甲一	三时门	(249)
乙一	观去不成	(249)
丙一	总破	(249)
丙二	别破	(254)
乙二	观去者不成	(262)
乙三	观发不成	(273)
乙四	观住不成	(277)
甲二	一异门	(285)
甲三	因缘门	(290)
甲四	有无门	(294)

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者（Dudjom Rinpoche）请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分

析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

波錫社

别 序

大乘佛法分空、有两轮，然而却并不等于说释尊当年为小乘行人说法不谈空说有。由阿难尊者(Ānanda)结集的经典，其实即已贯穿了空有两轮的思想。只不过跟后来结集的大乘经典比较起来，表达的方式不同而已。

所谓“空”，是谈一切法(一切现象、事物、概念)的本质无实自性；所谓“有”，即是承认一切法的相状或功能都是实际的存在。我们读《杂阿含经》(Sammyuktāgama，请参考本丛书黄家树居士所撰的《杂阿含经导读》)，若能持此观点来读，当别有会心之处。

当年有外道来向释尊问法，所说种种见地皆为释迦否定，那外道便问释尊：“你说的是什么法？”释尊答道：“我说缘起。”

所谓“缘起”(pratītyasamutpāda)，即指事物或现象以至一切概念皆藉“缘”而生“起”。用现代语言来说，则是除了事物的成因(因缘)之外，还须各种客观条件(诸缘)齐备，然后事物才能成立。这是很科学的说法，应该容易为现代人接受。甚至还不妨这样说：“缘起”理论，实在比其他宗教的哲理更为深刻彻底。

说“缘起”，即便等于说空有。一切法藉诸缘生起，即是一切法都实无自存自成的独立永恒本质，如是即说之为“空”。但一切法既能藉诸缘生起，生起后便自有其相状与

功能，此相状或功能必须说之为“有”，否则便陷入虚无。——释迦说法，无论说四谛或十二因缘，都贯穿着“缘起”这基本观点，因此亦等于无时不说空有。所以空有两轮并非只是大乘佛学。

如今许多学佛的人，每怀疑大乘佛学非释迦亲说，便认为应该只学小乘。同时，又执着于“大乘”(Mahāyāna)“小乘”(Hīnayāna)的名相，认为“小乘”之“小”带有贬义，硬要将二者分别改称为“北传佛教”与“南传佛教”，实在十分无谓。而且，硬将佛法割裂为两份，倒不如藏传佛学之视小乘大乘为一完整体系的不同次第。用从实修观点来认识经论，始终比“纯理论”的认知较胜一筹。

认识上述的事实十分重要，因为龙树论师(Nāgārjuna)的《中论》(Mūlamadhyamakakārikā)，正针对当时小乘行人的缺失而作。也即是说，小乘行人说空、有未合释尊本怀，龙树故著本论以为匡救。小乘行人的缺失，是由解释轮回与业果而引起。因为释迦既说“无我”(anātman)，那么，轮回与业果又由谁去承担呢？所以他们便各自设一能承担轮回与业果的个体，又务求此个体的定义不与“无我”法印抵触。关于这点，详见本丛书中《大乘成业论导读》。

然而成立个体实有，无论界说如何，始终都是实有，这就跟释尊所说的空义或多或少有相违之处。这是小乘论师的缺失。

另一方面，有部分小乘论师不善说空，将空义演绎为虚无或断灭，那就十分影响行者的心理，这部分行者修止观时，简直有如槁木死灰，其日常生活亦如草木之无情，因

此便亦成为缺失。

龙树论师的《中论》，正是针对当日小乘论师的缺失而作。也可以说，他是根据释尊的本怀，对“缘起”学说加以发挥，说四重缘起义以明缘起的正观，由是成立了他的中观学派（关于四重缘起，可参阅拙作《四重缘起深般若》）。

因此我们可以这样说——佛学由小乘过渡入大乘，本论是一本确立大乘思想的重要论著。若无本论，则对释迦说“一切法自性空”的理解，将会十分混乱，而且，对“缘起”学说也很难理解透彻。

印度论师根据本论，发展成为中观学派（Madhyamaka）。藏地佛学家又将此派分为“自续派”（Svātantrika）与“应成派”（Prasāṅgika）。然而若据藏地密宗宁玛派所传，此两派的宗旨皆非了义，惟说如来藏的学派为了义，故称之为“了义大中观”（nges don la dbu ma chen po）。宁玛派所传的“大圆满”（rdzogs pa chen po）法门，以及汉地禅宗六祖以前所传的心法（即“楞伽宗”），皆以“了义大中观”作为宗义的依据。

印度论师的如来藏思想跟龙树的《中论》本无冲突，因为并不执如来藏为本体有，只视之为一种心识境界（通俗而言，则可说为心理状态）。视状态为实有，与释尊所言的空有并无抵触，是故跟本论便亦无抵触。我们于研究本论时，若跟《入楞伽经》（Lankāvatāra-sūtra）比较研究，当有许多启发。因为根据藏传佛学，实认为《入楞伽经》全经都说如来藏，而且是根据中道思想来说如来藏。龙树的中观思想，实由《入楞伽经》思想而来——虽未据《入楞伽经》本

经,但却已接受了由公元前后即已传播的《入楞伽经》思想,亦即“了义大中观”思想。这思想传播在龙树之先,而经典结集则在龙树之后,所以在《中论》中,即已有《入楞伽经》的偈颂。^①

藏传的说法,并非由藏地论师自创,而是承继印度论师的宗义,因此对研究中观思想来说,可谓相当重要。若我们能不戴着有色眼镜来看密宗,对中观思想的研究,由此实可以开出一个新天地。

李润生居士为近代唯识宗师罗时宪教授的入室高弟,精研因明。他于诠释本论时,运用因明来诠释论主的宗旨。

本论共二十七品,本书则尚余十九品未及诠释,虽然由“导读”及八品论文的诠释已能表达出龙树的中观思想,但究竟有未窥全豹的遗憾,可参考李先生所著全释本《中论析义》^②。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申七月修订版序

【注释】

① 参 Chr. Lindtner, Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1982.

②《中论析义》1999年3月出版。

自序

先师罗时宪先生撰《唯识方隅》，在书中“前导分”有言：“佛家大乘经典卷帙虽多，论其要义，不外空、有两轮。后人依此两类经典而建立之大乘学，遂有空、有两宗。”

《中论》者，秉承原始佛教的《阿含》根本教义，发明大乘佛学毕竟空的般若精神，所以在“空有两轮”之中，属“般若系统”的“空轮”著作，在“空有两宗”之中，属“中观系统”的“空宗”著作。“中观系统”自然涵摄于“般若系统”之内。

龙树所造《中论》，是佛家大乘般若“中观学派”的开宗之作。《中论》亦名《根本中观论颂》，所以后之学者依《中观》所建立的学派名为“中观学派”。此学派的早期论师如提婆造的《百论》与《广百论》，中期论师如清辨造的《掌珍论》、月称造的《入中论》，晚期论师如师子贤造的《现观庄严光明》，如是等等“中观”的著作，无一不以彰显《中观》的深邃学理为旨趣。

至于《中论》的历代注疏实不胜枚举。即使是藏传学者所举的《中论》注释八大家中，如佛护、清辨、月称等固然是“中观学派”中的巨擘，其余的如德慧、安慧竟然是“瑜伽学派”中的大德^①。此外“瑜伽学派”的开宗祖师无著论师也造《顺中论》以阐释《中论》的“八不中道”义。由此则《中论》的重要性与历史地位可以得见。

今《中论导读》可分“导读”与“释文”两大部分。读者

通过“导读”能概括地理解《中论》的基本思想与历史背景，使有足够的能力以进入《中论》诸品的“释文”的探索，能直接地掌握《中论》的思想理论，为将来深入研究《中论》各种不同问题作好基础式的思想训练。

“导读”共分七章，分别是《中论》的题解、《中论》的作者和译者、《中论》的撰作背景、主旨、结构与全论二十七品的内容概要。接着以较多的篇幅，以较为详尽、较为系统的方式，条分理析地介绍《中论》的基本观念，从“缘起观念”到“缘起无自性”，从“缘起无自性”到“缘起中道空义”，从“缘起中道空义”到“二谛中道义”。

然后接着分析“假名有”与“自性空”的特质，以正显“八不中道”的“中道空义”；进而分析构成“缘起特质”的各种“生成因果关系”与各种“逻辑因果关系”，依彼彼不同关系，以正显《中论》所强调的一切“有为法”、一切“无为法”，乃至一切抽象关系范畴的“缘起性空”之理，以契会诸《般若经》说“一切法毕竟空”的旨趣。然后澄清一般人对“缘起性空”的疑惑与误解，通过一连串的论证，以阐述《中论》所谓“以有空义故，一切法得成；若无空义故，一切则不成”的具体理趣。

于“释疑”之后，则依《中论·观法品》的理据，阐释《中论》的“实践理论”与“修行证果的整个历程”，以彰显《中论》并非是一些玄谈空论的著作，而是不折不扣的一本“观行论的宗经论”的巨构。

于“导读”中，扼要地阐释《中论》的基本概念后，进而论述《中论》各种不同的辩证方式，其中包括所依的“四量”、“假言推理”、“两难推理”、“四句否定推理”，以及各别

有关的主要疑难、主要困惑，与此等疑难困惑的可能解决方法。于此“辩证方式”之后，则简论《中论》的历史地位、贡献与影响。最后则详述《中论》的梵本、译本、注释以及中外的有关著作，为读者对《中论》研究提供较有价值的参考资料。

此“导读”部分，虽有十万言，但因导论体例与篇幅所限，对不少应要探究的问题，如《中论》的种种辩证技巧问题，在《中论》影响下的“中观学派”的早、中、晚期的不同思想特质与贡献问题等，都无法一一给以应有的详细的交代。希望将来能以此“导读”为蓝本，别撰《中观通论》一书，以解决上述有关的问题。

至于“释文”部分，依原有计划，是要把《中论》全书二十七品中的每一品都加上提要与分科，配合龙树“颂文”与青目“释文”，参考吉藏《中观论疏》、印顺法师《中观论颂讲记》、无著《顺中论》、安慧《大乘中观释论》、清辨《般若灯论》、K. K. Inada 所撰 NĀGĀRJUNA, A Translation of his Mūlamadhyamaka-kārikā with an Introductory Essay 的罗马字化的《中论》梵本与英文译本，更斟酌《杂阿含经》、诸《般若经》、《大智度论》及《阿毗达磨大毗婆沙论》等典籍，再加分析、综合、演绎而成“疏义”。至于术语的阐释以及次要的参考，则于每品篇末附以“注释”。

又有关龙树本颂与青目释文的推理部分，则运用龙树常用的“假言三段论式”(hypothetical syllogism)，把整个论证清楚明确地排列出来，使读者比较容易地清晰地掌握龙树《中论》的思想内容，对其间的是非对错，可以作出较为客观公允的判断。

不过,要完成上述的使命,则每一品的篇幅不能过少,如《观因缘品第一》使用了五万字;若要完成全论二十七品的“疏义”,似非五十万言不行,这样便大大超出了本丛书体例与篇幅的限制。所以只好退而思其次,采取折衷办法,为要确保每一品“疏义”的翔实、清晰、明确的基本要求,故在《中论》二十七品中,选取对“中观学思想体系”最具代表性的八品来加阐释。计有《观因缘品第一》、《观去来品第二》、《观有无品第十五》、《观法品第十八》、《观如来品第二十二》、《观颠倒品第二十三》、《观四谛品第二十四》及《观涅槃品第二十五》。其余的十九品,则在本书《导读》部分的第三章(本论的主旨、结构与内容概要)中,予以扼要地介绍。

此间“释文”部分所选释的八品当中,《观因缘品》阐释“八不中道”,以及论证“一切法无有自性的生”,为“缘起性空”的理解,奠定最主要的基础。《观去来品》则阐释及论证“一切法不来不出”的理论,彰显“中观学”之破除有客观“运动”的自性之存在。《观有无品》则阐明一切法是“缘生的”,既非“自性实有”,亦非“自性实无”,以显“非有、非无”的“中道空义”。《观法品》则论述《中论》的“修行实践理论”。《观如来品》与《观涅槃品》都是论述“修行实践”的最终“果德”亦是“缘起性空”、“无实自性”者;就人而言,则名为“如来”,就法而言,则名为“涅槃”,都是“离四句”、“绝百非”的非语言分别所行境界。

《观颠倒品》则明一切“烦恼颠倒”都“无实自性”,所以能断,所以能灭,有情众生才可以出离“生死”,证得“涅槃”。《观四谛品》则明确论证惟有依“缘起无性”的真理,

一切“世间法”与“出世间法”才可以存在；若一切法“自性实有”，则“世、出世间诸法”都不能存在；此间还论述了“二谛中道义”，而对“天台宗”具有深远影响的“三是偈”亦出于此品。

如是八品的分析，庶几可以概括《中论》的基本思想与理论。至于其余十九品的分析，可会合上述八品，成为《中论析义》一完整著作。

李润生

于香港山斋

【注释】

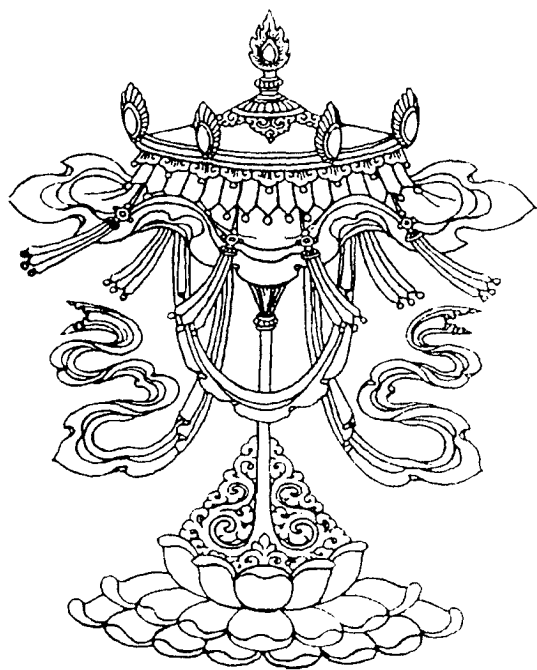
①中期的“中观学派”与“瑜伽学派”是水火不兼容的对立者。

第

一

篇

导 读



第一章 作者与译者

第一节 作者

《中论》(Madhyamaka-kārikā),亦名《中观论》或《根本中论》^①。《根本中论》梵文作 Mūlamadhyamaka-kārikā,由 mūla, madhyamaka, kārikā 三词所组成,mūla 是“根本”义,madhyamaka 是“中观”义,kārikā 是“论颂”义,故结合应名为《根本中观论颂》。

《中论》的作者名龙树(Nāgārjuna)。Nāga 是“龙”义,arjuna 是“树”义。由于连合二词而成合成词时,产生连音上的音变,达成 Nāgārjuna。玄奘在《大唐西域记》中,把龙树译为“龙猛”^②。亦有名之为“龙叫”(Nāgāhvaya)者^③。

有关龙树的生平事迹,主要见于鸠摩罗什(Kumārajīva)所译出的《龙树菩萨传》,作者不详。其余于玄奘法师的《大唐西域记》诸品中,亦有记叙。至于在藏地布顿所撰的《佛教史大宝藏论》(简名《布顿佛教史》)及多罗那他所撰的《印度佛教史》(简名《多氏佛教史》^④)中,作者依密教传说,把龙树的事迹加以渲染记录下来。下文将选择有关资料,分五小节予以记述。

(一)年代:有关龙树的生卒,有不同的推测,其中以由公元 150—250 年的说法最为近代学者所接受^⑤。按鸠摩罗什所出《龙树菩萨传》的结语说:“(龙树)去世以来,始过

百岁,南天竺诸国为其立庙,敬奉如佛。”^⑥可见龙树是在鸠摩罗什在世前一百多年去世的。鸠摩罗什译成《龙树菩萨传》,依《大正新修大藏经勘同目录》的考证是在东晋隆安五年至义熙九年(401—413)之间;如从公元401年上溯151年(始过百岁),便是公元250年,以此年作为龙树去世的年代,亦颇合理。

又龙树在南印度的安达罗(Andhra)的娑多婆汉那(Sātavāhana)王朝,受到当时领袖的礼遇,所以有《龙树菩萨劝诫王颂》^⑦,那就是龙树给娑多婆汉那国王的书函。彼国王的姓名不能确考,若指 Gautamīputra Śātakarṇi 国王,则当成书于公元106—130年间;若指 G. Yajña śri, Śātakarṇi 国王,则在公元173—199年间^⑧。又世称龙树长寿,若他寿命一百岁,则从他的卒年(250)上数一百年,那么他的生年或在公元150年,如是三四十岁上书娑多婆汉那的 śri-yajña śātakarṇi 国王是完全有此可能^⑨。

有关龙树的寿命有各种不同的说法:如日僧湛睿《大乘起信论义记教理抄》引隋·慧影《大智度论疏》卷一云:“(龙树)住持佛法三百余年。八百年后付于提婆。”《十二门论宗致义记》云:“佛灭后三百年,(龙树)于南天竺出世,至八百年卒。”《法苑珠林》卷五十三云:“佛灭后三百年(龙树)出世,寿七百岁。”《百论疏》卷上引僧睿《成实论序》云:“佛灭后三百五十年马鸣出世,五百三十年龙树出世。”^⑩如是众说纷纭,今皆不取。其详亦可参考西方学者 Richard H. Robinson 所著的 Early Mādhyamika in India and China^⑪。

至于藏地学者多罗那他有这样的记载:“阿闍梨龙树

的寿数有两种说法,一种认为是(只)差七十一年到六百岁(依据龙树在中印度住二百年、在南印度住二百年、在吉祥山(Śrīparvata)住一百二十九年的传说而作的概算);一种认为(尚)差二十九(年便)到六百岁(除在吉祥山住一百七十一年以外,其余与前说相同)^⑫。”今亦不取。

(二)得名:据鸠摩罗什《龙树菩萨传》所载,龙树是在树(arjuna)下出世的;当他长大后,从大龙(Nāga)菩萨的指引,到龙宫学习大乘经教而得道。所以把“龙”(Nāga)及“树”(arjuna)两个名字结合起来,便成为“龙树”(Nāgārjuna)的名字^⑬。

(三)生平:龙树是南印度人,出身于婆罗门家族^⑭。天聪奇悟,尤善记忆。幼时还在乳哺之中,听闻他人诵读“吠陀圣典”,即能背诵其文且领会其义。到了弱冠之年,则已精通天文、地理、图纬、秘讖的世间学问,因而颇负盛名。

当时他有挚友三人,都是一时之杰。他们相议:天下的义理,开神明、悟幽旨的,都已尽得,如何可以寻找得“骋情极欲,最一生之乐”的方法?于是到法术家,求隐身之法。学得隐身术后,便潜入王宫,侵袭宫女。百日之后,弄得不少宫女怀有身孕。王与大臣相议,以细土置诸门中。当龙树等四人以隐身术潜入宫中时,司守者发现地上的足迹,便即紧闭宫门,令数百力士,挥刀在空中斩斫,结果挚友三人都死于乱刀之下;惟有龙树一人,敛身屏气,依王头侧,始乃得免。由是悟出“欲为苦本”之理,于是心生厌欲,发出家愿:“若我得脱,当诣沙门,求出家法。”

龙树幸得逃脱,便到山中佛塔庙里,受戒出家。经九

十日，尽读（小乘）三藏典籍，通达经中甚深义理；更求余经，都不可得。于是到北印雪山中，值遇一位老比丘，以摩诃衍（大乘）经典相赠。龙树诵受爱乐，虽知实义，但还未通达，只有周游诸国，遍求余经，都不可得。

在这期间，与外道沙门对辩，屡屡摧伏外宗，不免生起骄慢之心，以为佛经妙理，虽还未尽得通达，但彼未尽的妙理，亦可以理推知，晓悟后学，于理不违，于事无失。于是为别创学派，便立教诫，更造新衣，传授自己的学说。当时有“大龙”菩萨见此，生怜悯之心，于是接龙树入海^⑤，于宫殿中，开七宝藏，以大乘深奥经典、无上妙法，授诸龙树。龙树读了九十天，练达通悟甚多，所读虽已十倍于前时，但理仍未尽，于是大龙菩萨又以诸经一箱赠之^⑥。由此龙树得以深入无生，三忍具足^⑦。大龙菩萨然后送他出龙宫，到南印度弘法。

当时南印度的国王^⑧承事外道，毁谤佛法。龙树为了化度他，所以亲持赤幡，在王前行，如是者凡有七年。后国王发现了他，问他是谁。龙树说自己是“一切智人”。国王惊愕。以为“一切智人”旷代不有，为求验证，使问龙树：“今天上正发生什么事情？”龙树答言：“今天人正与阿修罗战斗。”不久，空中忽然投下了不少干戈兵器。国王说道：“干戈矛戟，虽是兵器，但也不能证明战斗者是天界众生及阿修罗！”龙树说：“构之虚言，不如证之以实事。”言犹在耳，不少的阿修罗的手、足、耳、鼻，从空中纷纷下坠，更引国王及臣民、婆罗门众，观看空中两阵相对。由是国王信服，领婆罗门过万之众，归依佛教。自此佛教大行于南印，并一再降伏外道。

到了龙树晚年,有小乘法师,当怀忿嫉。龙树见之,问道:“你乐于见我久住于世吗?”小乘法师答言:“实不愿见!”龙树于是退归闲室,经日不出,后弟子破门而入,发现龙树经已蝉蜕而去。龙树去世已过百年,而南印度诸国为其立庙,敬奉如同佛陀^⑨。

(四) 传法: 龙树的传法弟子是南印度的提婆(Āryadeva),藏传谓他是“僧伽罗岛”的国王之子(或言养子)^⑩。他也是婆罗门种,博识渊览,才辩绝伦,未师事龙树之先,早已擅名天竺。早年曾到大自在天神庙,登梯凿去神像的眼睛^⑪而使人疑惑。提婆到龙树处出家,其过程见诸玄奘的《大唐西域记》^⑫。

提婆从狮子国(即今斯里兰卡)来至侨萨罗国(Kosālā),求见龙树论师,请门人通传。龙树雅知其名,于是盛满一钵水,命弟子拿去给提婆看。提婆见了,在钵水之中,投以一根针。弟子持钵,以疑惑心情,回去复命。龙树问道:“他说了些什么?”弟子回答:“没说什么,只投了一根针在钵水里。”龙树高兴地说道:“多么聪明的人啊! 水那样的东西,随容器的方圆而呈现,逐物清浊,弥满无间,澄湛莫测。我盛满一钵之水示之,目的在比喻我的学问,智周圆备;他投之以针,在显示他亦能遂穷其极,一探到底。此非常人,宜速召进!”提婆进来,见龙树风范,懔然肃物,言谈者皆伏抑首。提婆素挹风徽,久希请益。于是升堂僻坐,谈玄永日,辞义清高。龙树赞许他说:“学后冠世,妙辩光前,我惟衰耄,遇斯俊彦,诚乃泻瓶有寄,传灯不绝,法教弘扬,伊人是赖。幸能前席,雅谈玄奥。”提婆闻命,反而产生自负心理,正要提振辞端,将开义府,但忽然看见龙

树的威严，怎知竟而忘言杜口，于是避坐引责，遂请受业^②。

(五)著作：龙树著作很多，有“千部论主”的美誉。汉译著作现存二十种，但托名者有三，依据考证所得，可信者有十七种，至于藏译者更多，合一百一十八种，但以密教典籍为主。兹分类胪列其重要者于下：

1. 经集：《福盖王行所集经》

2. 释经：《大智度论》《十住毗婆沙论》

3. 专论：《中论》《十二门论》《大乘破有论》《壹输卢迦论》《回诤论》《六十如理论》《空七十论》《大乘二十颂论》《菩提资粮论》《因缘心论颂》《菩提心离相论》

4. 政论：《宝行王正论》^③《龙树菩萨劝诫王颂》

5. 藏译：《无畏论》^④《七十颂空性论》《广破论》《法要释》《法界赞》

第二节 译者

《中论》颂文及青目释文^⑤的译者是姚秦·鸠摩罗什(Kumārajīva)。有关鸠摩罗什(简称“罗什”)的生平，主要见于梁慧皎的《高僧传》卷二，其余于僧肇的《鸠摩罗什法师诔》、梁·僧佑的《出三藏记集》、唐·房玄龄等撰的《晋书》卷九五的《鸠摩罗什传》，乃至于不同的经序、论记等，都有可观的资料提供。今依有关资料，简述如下：

(一)时代：罗什是公元四世纪至五世纪初的人，这是诸家共许的事实。至于罗什的生卒年代，则各种资料所载不同，自然有各种不同说法。陈垣著《释氏疑年录》，依《广弘明集》所载僧肇《鸠摩罗什法师诔》的资料推断，罗什卒

于姚秦弘始十五年(即东晋义熙九年),时年七十。如是推算公历,罗什应生于公元344年,卒于413年^⑦。

(二)生平:公元344年,鸠摩罗什生于龟兹(Kucina),在今我国新疆库车地(Kucha)^⑧。他的祖父达多(Datta),是天竺(印度)某一城邦的相国(宰相)。父亲名鸠摩罗炎(Kumārāyāna),虽生于相国之家,却不嗣相位,辞避出家。于是东度葱岭,西域龟兹国王极为仰慕,迎为龟兹国师,还强迫他娶了自己的妹妹耆婆(Jivaka)为妻。他们生了一个男童,名为鸠摩罗什(Kumārājiva),意译为“童寿”,是结合父名鸠摩罗炎(Kumārāyāna)及母名耆婆(Jivaka)而成,所以罗什可说为不同种族及不同文化的结合。

不久罗什的母亲依小乘出家。到了公元350年,罗什七岁,随母出家,学习《毗昙》(即小乘说一切有部的著作)。

公元352年,罗什到了罽宾(即迦湿弥罗, Kaśmīra),从名师槃头达多(Bandhudatta)习《中阿含》(Madhyamāgama)、《长阿含》(Dirghāgama)诸原始佛教典籍。

公元355年,罗什于还龟兹途中,经西域诸国,习《十诵律》(Sarvāsti-vādin-vinaya)(说一切有部的戒律)、《阿毗达磨发智论》(Abhidharma-jñāna-prasthāna)、《六足》等说一切有部诸论,又博览外道吠陀(Veda)典论及世间五明之学(如声明、医方明等),乃至阴阳星算之术,亦所通晓。后至莎车(今新疆莎车地),罗什巧遇大乘般若学者须耶利苏摩(Śūryasoma),得闻大乘“阴界诸入,皆空无相”的玄旨,与前所习小乘教理大异其趣。由是眼界大开,并师事须耶利苏摩,得诵龙树的《中论》、《十二门论》(Dvādaśamukha-

śāstra)及提婆的《百论》(Śata śāstra)等阐释大乘般若学说的中观学派的经典之作。其间又于龟兹之北,以论议挫败当地有名的外道,由此驰名于葱岭一带,龟兹国王也亲自来迎他归国。

公元369年,罗什时年二十,在龟兹王宫受戒。不久母亲再往印度,临行勉励罗什俟机把大乘佛教弘扬东土(中国),罗什毅然答允说:“大士之道,利彼忘躯;若必使大化流传,能洗悟蒙俗,虽复身当炉镬,苦而无恨。”于是留于龟兹几达二十年,广习大乘经论,罗什声名,日益远播。

时中国高僧释道安于长安,奖励译事,闻罗什贤,劝苻坚迎彼来华。于是在公元383年,苻坚遣吕光将兵伐龟兹,求罗什以迎送长安。光破龟兹,劫取罗什。于东归途中,吕光闻说苻坚淝水战败,不久已为姚萇所杀。吕光便称王于凉州,而罗什亦只得留在凉州(都姑臧,在今甘肃境)凡十七年,于是能够接触中国文化。所以后来至长安,能以汉诗颂赠沙门法和云:“心山育明德,流熏万由延。哀鸾孤桐上,清音彻九天。”

到公元386年,姚萇自渭北攻入长安,即帝位,国号大秦。公元394年姚萇驾崩,姚兴继位。公元401年,长安“有树连理生于庙庭,逍遥园葱变为苕”,时人以为是祥瑞的征兆。于是“遣陇西公硕德,西伐吕隆”(按:吕光在凉州自立为后凉,公元399年崩,子吕绍继位,为吕纂所杀,不久吕纂又为吕超所弑,由吕超之兄吕隆继位,时为公元401年)。结果吕隆大败请降。藉此殊胜因缘,方得迎接罗什入关。那年的十二月,罗什到长安,入住逍遥园,姚兴“待以国师之礼,甚见优宠,晤言相对,则淹留终日,研微造尽,

则穷年忘倦”。

于是罗什在长安,主持国家所设的译场,沙门僧睿、僧肇等八百余人,谘受什旨,然后动笔。前后共十三年,在逍遥园及西明阁分别译出《摩诃般若波罗蜜经》(简称《大品》,内容即《二万五千颂般若经》)、《小品》(即《八千颂般若经》)、《金刚般若》、《十住》、《法华》、《维摩》、《思益》、《首楞严》、《弥勒下生经》等经,《十诵律》、《菩萨戒本》等律,《成实论》、《大智度论》、《中论》、《百论》、《十二门论》等论,合共三百余卷^③;与唐·玄奘齐名,堪称为中国最伟大的两位翻译家。所出经论,由于富有文学色彩,易于诵读,声入心通,故其影响及被接受程度,尤进于玄奘的译作。

公元413年,卒于长安,时年七十。

又罗什为人神情朗彻,傲岸出群,且笃性仁厚,泛爱为心,处己善诱,终日无倦。所以秦主姚兴常语罗什说:“大师聪明超悟,天下莫二;若一旦后世,何可使法种无嗣?”于是以伎女十人逼令受受。自此不住僧舍,故每次讲经,常自说言:“譬喻如臭泥,中生莲花。但采莲花,勿臭泥也。”于去世前,曾与众僧告别言:“因法相遇,殊未尽伊心,方复后世,惻怆何言?自以暗昧,谬充传译……愿凡所宣译传流后世,咸共弘通。今于众前发诚实誓:若所传无谬者,当使焚身之后,舌不焦烂。”后罗什去世,依外僧习惯火化,薪灭形碎,只有舌头没有化为灰烬。

(三)贡献:罗什所出经论,对当代及后世,都能发挥极其深远的影响。中国佛教的宗派,不少是依罗什所译出的典论而得成立,举其大者,可有四宗:

1. 三论宗:罗什出《般若经》的《大品》、《小品》、《大智

度论》，中观学派的《中论》、《百论》、《十二门论》，澄清时人对大乘般若学的误解（如“六家七宗”之说），使国人得以彻底了知“缘生性空”的真义。于是嘉祥吉藏等，依彼等经论，建立“三论宗”。

2. 天台宗：罗什译出《妙法莲华经》，提出“会三归一”之旨，主张“惟有一佛乘，无二亦无三”的圆教精神，如是天台智者等，依此《法华》及《中论》、《大智度论》，建立“一心三观”、“一念三千”的天台教义。

3. 净土宗：庐山慧远虽以《般舟三昧经》建立净土宗。但后来的净土三经是《无量寿经》、《观无量寿佛经》及《阿弥陀经》，此三经是净土宗的最基本依据。其中《阿弥陀经》是罗什所出，净土的信众之所必诵，强化了净土宗的思想，使净土成为最多信众、最为流行的宗派。

4. 成实宗：罗什出《成实论》，使国人于小乘阿毗达磨（简称“毗昙学”）的有宗思想外，更能接触到“小乘空宗”的思想（按：《成实论》或被认为是从小乘过渡到大乘的作品，所以时人有误以为是“大乘论”），使当时研究《成实》蔚然成风，故时人有云：“毗昙立而不破，三论破而不立，成实亦立亦破（如立‘二谛义’，破‘我法二执’）。”于是创立“成实宗”，这亦是罗什的贡献所在。

至于罗什翻译《维摩经》，塑造了居士说法的栩栩如生的形象，成为中国知识分子最爱不释手的一部佛典，其对中国的文学与艺术（如《文殊问疾》的变文、《维摩演教图》的绘画等），实有莫大的影响。

罗什在中国佛教史的地位，概而言之，他是两位伟大的译师之一，是大乘般若学的真正宣道者，使般若学、中观

学、毗昙学、成实学、律学及净土思想盛于世。他是中国佛学的催化者,使天台宗与禅宗相继得以建立。

【注释】

①吉藏的注释龙树《中论》颂文及青目(Pingala)释文著作,名为《中观论疏》,可见《中论》亦名《中观论》。又今存藏译本的月称(Candrakirti)对《中论》的注释,名为《中观根本明句释》,故知《中论》具称《根本中论》。

②玄奘《大唐西域记》卷十中,记述龙猛(即是“龙树”)接纳提婆(Āryadeva,亦译为“圣天”)为弟子的过程及龙猛被逼自杀的经过,此中的“龙猛”即是《中论》作者“龙树”。

③在梵本《楞伽经》中,那位“证得欢喜地,往生极乐国”的龙树论师,名为“龙叫”(Nāgahvaya)。又月称于《入中论》中,把《大云经》名之为“龙”的,以为即是龙树。据印顺考证,此等臆测俱不成立。见印顺《空之探究》页201—202。

④《布顿佛教史》由郭和卿汉译,1986年由民族出版社出版。《多氏佛教史》由张建木汉译,1988年由四川民族出版社出版。

⑤如Kenneth K. Inada所撰的英译《中论》(Nāgājūna, A Translation of his Mūlamadhyamaka Kārika, with an Introductory Essay),其序言把龙树推定为公元150—250年的人。日本学者亦多接受龙树住世的年代是公元150—250年之间,见梶山雄一著、吴汝钧译的《印度中观哲学》页56。(中国台北圆明出版社版)

⑥见《大正藏》卷五十,页186。

⑦《龙树菩萨劝诫王颂》为唐义净所译。此外还有两译

本,一是求那跋摩所出的《龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈》,另一是僧伽跋摩所出的《劝发诸王偈》。

⑧见梶山雄一《印度中观哲学》页56。

⑨故印顺在《空之探究》中,亦主张龙树的年代是公元150—250年。但吕澄则把年代稍为推后,认为“龙树的年代在公元三世纪比较合理”。见吕撰《印度佛学源流略讲》第三章(初期大乘佛学)。

⑩见《周叔迦佛学论著集》上集,页506。

⑪见该书页21—26。

⑫见多罗那他《印度佛教史》,页85。

⑬《龙树菩萨传》(下文简称《龙树传》)云:“其母树下生之,因字阿周陀那(arjuna),阿周陀那(arjuna)树名也。以龙(Nāga)成其道,故以龙(Nāga)配字,号曰‘龙树’(Nāgārjuna)也。”见《大正藏》卷五十,页186。

⑭此文主要依《龙树传》而转述。至于在《布顿佛教史》中,也说在释尊灭度后四百年,南印度“贝达坝”城有一富有的婆罗门,迎请婆罗门百人,供法宴斋食而得子嗣,此即龙树论师。见该书页127。

⑮吕澄认为“大龙”可能是宣传大乘经典的人,“海底龙宫”大概是北度龙族所住的地方。

他又说:北印一带,对龙的传说很普遍,山上有雪水积成大湖,龙就住在湖里,称之为龙宫。如果说龙树确由龙宫取得大乘经,那就是说:他从北度雪山深处取得。见吕著《印度佛学源流略讲》第三章第二节“龙树的学说”。

⑯若依《布顿佛教史》所载,龙树先于萨惹哈大师座前,求得《密集》等密教典籍,后于那烂陀寺,得罗睺罗为其亲教师,受“具足戒”,名为“具德比丘”;于寺中以“点金术”获得黄

金以作僧众的膳费，赖此渡过大灾荒的时年，由此犯了“邪命生活”的戒条，所以到外边修造寺庙和佛塔，以忏悔其过。后来龙王请他到龙宫去，以《十万（颂）般若（经）》及其他经文相赠，由此因缘，遂得名“龙树”（修龙法得成就之意。按：吕澄依此，说龙树名字在“藏地译为‘龙成’，这是照原文字义译的，因 arjuna 的语根 ar 是‘成’的意思。”）见该书页 127—128。

多罗那他《印度佛教史》则说龙树在西印度摩腊婆（Mālava）国的兜陀诃梨（Dodhahari）地方得“隐身”等等真言道的各种成就，同时迎请了多种陀罗尼咒及《般若十万颂》，而声闻众则宣称那是龙树所造的。见该书页 83—84。

⑰所谓“深入无生”者，是指深契一切法不生不灭的正理，那是契证真如，成为“登地菩萨”之意。“三忍具足”指龙树已得第三地的“忍波罗蜜多”最为圆满。所谓“三忍”是指“忍波罗蜜多”的“耐怨害忍”（忍受别人对自己的怨害）、“安受苦忍”（能安受诸苦）及“谛察法忍”（能耐心研习佛法）。后人依此说龙树是“三地菩萨”。又“三忍”可指“三法忍”，即一者“言响忍”在地前位；二者“柔顺忍”，在四、五、六地；三者“无生法忍”，在七、八、九地。

⑱多罗那他《印度佛教史》说龙树后半生在南印度，调伏了商羯罗王，护持佛教多年。见页 84。

⑲有关龙树的去世，不同资料，各有不同说法。今略举一二如下：

（甲）《大唐西域记》卷十记云：“龙猛（即龙树）菩萨善闲药术，餐饵养生，寿年数百，志貌不衰。引正王既得妙药，寿亦数百。王有稚子，谓其母曰：‘如我何时得嗣王位？’母曰：‘以今观之，未有期也。父王年寿已数百岁，子孙老终者盖亦多矣。斯皆龙猛（龙树）福力所加，药术所致。菩萨（若）寂灭，（则）王

必殂落。夫龙猛(龙树)菩萨,智慧弘远,慈悲深厚,周给群有,身命若遗,汝宜往彼,试从乞头,若遂此志,当果所愿。’王子恭承母命,来至迦蓝,门者惊惧,故得入焉。时龙猛(龙树)菩萨方赞颂经行,忽见王子,伫而谓曰:‘今夕何夕,降趾僧坊,若危若惧,疾驱来至?’对曰:‘……我慈母曰……十方善逝,三世如来,在昔发心,逮乎证果,勤求佛道,修习戒忍,或投身饲兽,或割肌救鸽,月光王施婆罗门头,慈力王饮药叉血,诸若此类,尤难备举,求之先觉,何代无人?今龙猛(龙树)菩萨笃斯高志,我有所求,人头为用,招募累岁,未之有舍。欲行暴劫杀,则罪累尤多,虐害无辜,秽德彰显。惟菩萨修习圣道,远期佛果,慈沾有识,惠及无边,轻生若浮,视身如朽,不违本愿,垂允所求!’龙猛(龙树)曰:‘俞,诚哉是言也!我求佛圣果,我学佛能舍,是身如响,是身如泡,流转四生,往来六趣,宿契弘誓,不违物欲。然王子:有一不可者,其将若何?我身既终,汝父亦丧,顾斯为意,谁能济之?’龙猛徘徊顾视,求所绝命,以干茅叶自刎其颈,若利剑断割,身首异处。王子见已,惊奔而去。门者上曰,具陈始末。王闻哀感,果亦命终。”见《大正藏》卷五一,页929。

(乙)《布顿佛教史》云:“那时,塔卓迅朗德觉让波王(乐行贤王)有一儿子,名‘具能童子’,当他的母亲给他一件无缝天衣的时候,他说待我执掌国政的时候,才需用这件妙衣。母亲说:‘你不可能执掌国政,因为你父亲同阿闍黎龙树修长寿辟谷法,并获得成就,他的寿命将和龙树的寿命共存亡。’于是王子来到吉祥山阿闍黎龙树的住处,请求菩萨满足他的愿望,施给头首。龙树对他说法,他以利剑砍龙树的头,但未能伤。阿闍黎龙树对他说:‘我往昔曾以吉祥草杀害昆虫命,方有此异熟业果报应,因此可用吉祥草断我头首。’王子用草断阿闍黎

的头首后,从头首的脖根发出声音说:‘我到极乐世界去,此身将来复入愈合。’王子拿走头首,又被药叉母夺去,丢在一由旬之外。传说头首和身躯两不腐坏,一年复一年地两相接近,最后合拢而复活,再作弘法利生的事业。”见该书页130。

⑳ 见多氏《印度佛教史》,页96—97。又《大唐西域记》说他从师子国(锡兰)来。见《大正藏》卷五〇,页929。

㉑ 鸠摩罗什所撰的《提婆菩萨传》载:提婆以国人不信其言为忧,至大自在天神庙凿出神像的眼睛,谓以心供养。天神言:“我所缺乏的是左眼,施我者便可出之。”提婆即以左手挖出左眼给他,但天神以神力,使之随出随生,如是索取不已,从旦终朝,挖出眼睛竟有数万。由此终于得到天神的赞赏,许其所愿(即令其言不虚说,使国人信服)。见《大正藏》卷五〇,页186—187。

㉒ 见《大唐西域记》卷十;《大正藏》卷五一,页929。

㉓ 英学者渥德尔(A. K. Warder)著《印度佛教史》(Indian Buddhism),认为龙树另有一名卓越的弟子,名为龙猛(Nāgāhvaya),是《大智度论》及《十二门论》的作者,但论证不足,故今不取。见该书王世安译,页358—359。又日僧空海《付法藏传》卷一称龙猛(即龙树)入南天竺铁塔中,金刚萨埵亲授灌顶,诵秘密无上曼荼罗教(密教),流传人间。

㉔ 其中第五品,论及修行十地的情况。

㉕ 《龙树传》云:“(龙树)造《无畏论》十万颂;于《无畏论》中出《中论》也。”又“藏译”诸论与“汉译”相同者从略,亦不详加分类。

㉖ 《中论》颂文的作者龙树,其生平有如上述,至于汉译的《中论》释文,依鸠摩罗什译作所说,是由青目所撰。但青目生平不详,有待学者进行考证。

②⑦陈垣并引述他家资料云:《佛祖通载》作隆安四年(400)卒,未审何据。梁慧皎《高僧传》作弘始十一年(409)卒。唐智升《开元释教录》云:“弘始十四年(412)末,什仍未卒。”见《释氏疑年录》卷一,页7。

②⑧R. H. Robinson 著《Early Mādhyamika in India and China》,说鸠摩罗什(A. D. 344 — 413,同于陈垣所推算的年代)生于 Serindia,见该书页71。

②⑨据《出三藏记集》卷二所载,罗什译经共三十五部,二百九十四卷。《开元释教录》所载,有七十四部,三百八十四卷。《高僧传》说三百余卷。今从《高僧传》罗什除译经外,曾撰《实相论》及《金刚经注》,今俱散佚。又著《维摩经注》,亦残缺不全。又答庐山慧远所问,辑成《鸠摩罗什法师大义》,凡有三卷,分十八章,今存《大正藏》卷四五。

第二章 撰作背景

龙树论师何以要撰作《中论》？青目在《中论释》文中有这样的陈述：

佛欲断如是(依邪因、无因种种说我、我所)等诸邪见，令知佛法，故先于声闻法中，说十二因缘，又为已习行有大心堪受深法者，以大乘法，说因缘相，所谓一切法不生、不灭、不一、不异等毕竟空无所有，如《般若波罗蜜》中说佛告须菩提菩萨坐道场时，观十二因缘如虚空不可尽。佛灭度后后五百岁像法中人根转钝，深着诸法，求十二因缘、五阴(五蕴)、十二入(十二处)、十八界等决定相，不知佛意，但著文字；(又彼)闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生见疑。若都毕竟空，云何分别有罪福报应等？如是则无世(俗)谛(及)第一义谛，取是空相而起贪着，于毕竟空中生种种过。龙树菩萨为是等故，造此中论^①。

从青目释文，可见龙树造《中论》，一方面是绍述佛陀的教法，一方面征破时人的迷执。

(一)绍述佛陀的教法：佛在世时，外道不解“缘起”的真义，执着有“实我”、“实法”(即实有“自性”自体的“我、我所”的存在)。彼等或计执诸法邪因而生，或无因而生(从邪因生实我、实法者，如外道之执一切法从大自在天生、从

韦纽天生等；无因而生者，如外道之执一切法从自然生。其详可参考本书第二篇《释正文》中有关《观因缘品》的疏释文字）。

佛陀为遮破外道以邪因或无因为依据执着实我、实法，不能契悟缘起真实，不能证得涅槃解脱，所以针对不同根器的有情，说不同的教法：对声闻乘根器有情，说“苦、集、灭、道”的“四圣谛法”，说“此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭”的“缘起法理”，说“无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死”的“十二因缘”等等教法，此等教法都是以一切法无不依条件制约、互相依存、彼此相待的“缘起理论”，以论证决定有实自性的“实我、我所”是根本不存在的。

又为有大乘根器、能发“大菩提心”、堪受甚深微妙教法的有情，说《般若经》，直显“缘起性空”的“诸法实相”是一切法不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出等毕竟空无所有（按：此非指一切法是一无所有而虚无的，而是指一切法缘生，毕竟无自实体，无有自性，非一切形相、分别及种种名言概念而存在的，这就是烦恼寂灭的“涅槃”真实存在）。故“毕竟空论”亦是“缘起论”。

所以龙树的撰作《中论》，是继承佛陀的根本教法，依原始佛教（或名“根本佛教”）的《阿含经》及大乘佛教的《般若经》的内容意趣，破斥外道一切“邪因说”及“无因论”的妄计有实自性的实我、实法（即“实我、我所”种种执着）。因此，《中论》的内容，处处都与《杂阿含经》及各种《般若经》相应而若合符节者。其内容将于下文详加论述。

(二)征破时人的迷执:龙树约生于公元 150—250 年,距佛陀涅槃后约七八百年,正处于“像法时代”。时人根器转钝,深着诸法,大致可分为两大类别:一者是实有论者,二者是虚无论者。前者着有,后者着无,沉沦二边,难以出离。故龙树依《杂阿含经》及《般若经》的要旨,建立“缘起无自性的中道”理论,破斥内外一切邪执戏论,启引有情,通过“缘起无自性的中道”观行,离一切颠倒妄见,证入“诸法实相”而获致涅槃解脱,故撰作《中论》五百颂。兹把所破时人的两类邪执略述如下:

1. 实有论者:此类邪执,于佛教内部而言,当以部派中的“萨婆多部”(Sarvāsti-vādin)(亦名“说一切有部”,简称“有部”)为代表。彼等计执“三世实有,法性恒住”,如《阿毗达磨大毗婆沙论》述彼计言:

一、体实恒有,无增无减,但依作用,说有说无^②。

二、诸行自性,无有转变。……谓一切法各住自体,自我、自物、自性、自相无有转变。有因缘故有转变者,谓有为法……得增上时生,失增上时灭。……和合时生,离散时灭,故有转变。复次,转变有二种:一者,自体转变;二者,作用转变。若依自体转变说者,应言诸行(有为法)无有转变,以彼自体无改易故;若依作用转变说者,应言诸行(有为法)亦有转变,谓法未来未有作用,若至现在便有作用,若人过去作用已息,故有转变^③。

彼等计执一切法,或无为法,或有为法(此名“诸行”),

其体恒常实有，无增无减。彼“三世实有”可以“假必依实”为理据。因萨婆多部认为五蕴、十二处、十八界都是实有自性(svabhāva, 是本有的自体义)。一切物质现象若经不断的分析，最终必至于不能再分析的地、水、火、风等四大极微(paramāṇu)，这些是最后不变的永恒实体，所以萨婆多部是多元的实在论者，彼等非特认为眼等五识所取之境(物质现象)是实有，即意识所取之境(包括思维概念的精神现象)亦是实有。如日本“中观学”学者梶山雄一依《俱舍论》卷二十的内容及注释家耶输密特罗(Yaśomitra)的推论^④，构成比量如下：

大前提：(认识活动必具有实在的认知对象)，如眼等五识必具有色、声等实在认知的对象。

小前提：意识是一种认识活动。

结论：因此，意识必具有实在的认知对象^⑤。

如是六识都有实在的对境(认知对象)，六识对境涵摄一切法，故知一切法都是过去、现在、未来三世恒存。

如是“三世实有，法性恒住”(按：此除外执的“实我”假法，故“有部”是主张“法有我无”者)，则如何建立三世？如何有转变无常？对此等问题，萨婆多部四大家各有不同说法^⑥。

若依世友(Vasumitra)的“位有异说”，则诸法就其自体言，实无有转变而是恒有(按：如世友所著、玄奘所译的《异部宗轮论》述“有部”的宗计云：“谓一切有部诸(法)是有者，皆二所摄：一名、二色，(现在、过去、未来体亦实有。……心、心所法体各实有^⑦)。若诸法就其作用言，则有转变：即诸法依因缘增上的或和合或离散转变，而使诸法的

作用有隐显的转变(此指“有为法”言,若“无为法”则无有作用,当知亦无转变),即诸法得因缘增上的和合,作用显现,名为现在。未得因缘增上的和合,作用未显,名为未来。当因缘增上离散,作用止息,名为过去。故知诸法自体有作用时,则是现在,没有作用时,则是过去、未来。如是三世与转变无常,即如是建立。

上座部(Theravāda)诸派,大多同执诸法实有自性(即“法体”),上座部的“经量部”(Sautrāntika)与“大众部”(Mahāsaṃghika)虽然主张“过未无体”(过去与未来没有法体自性),但仍执着现在的法体自性实有,与佛陀的一切法缘生、无我、我所的精神未能契合而成为邪执,所以龙树于《中论》中同此遮破,以彼等正如青目所谓“深着诸法,求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相,不知佛意,但着文字”故。

2. 虚无论者:此即青目、吉藏等所指的“不善解空义”的“恶取空者”。如诸论所载:

一、更有佛法中方广道人,言一切法不生不灭,空无所有,譬如兔角、龟毛常无^⑧。

二、其说假部本宗同义,谓若非蕴,十二处非真实,诸行相待展转和合,假名为苦^⑨。

如是所谓“不善解空义”的“虚无论者”,实包括早期弘扬“方广”经义的大乘学人,以及大众部中的“说假部”(Prajñaptivādin)和主张“诸法但名无实”的“一说部”(Ekavyāvahārika)论师。他们闻佛说“毕竟空”,或生邪见,认为五蕴、十二处、十八界诸法都如龟毛、兔角,但有假名,而是不生不灭的自性常无、虚无所有的存在,如窥基于《唯

识述记》、《唯识枢要》及《法苑义林章》所描写“一部说”所执的“惟有其名，都无体性”、“根惟有名，都无色体”、“一切法惟有假名，都无心境，外道空见，亦复如是”。如是则如青目所谓“无世谛（及）第一义谛，取是空相而起贪着。”

彼“虚无论者”，除生邪见外，亦生疑惑。如青目所谓：若一切法都是毕竟空（彼等不解“毕竟空”是“缘生无自性”义，以为是“虚无所有”义），如是怀疑罪福果报的存在。于是遮拔因果，非特无第一义谛，亦无世俗谛。如是于“毕竟空”中生种种过患，故龙树为彼等时人，造此《中论》，破其邪执，遣其戏论，启迪正观，使其悟入释迦所说“缘起性空”的谛理。

【注释】

①见《大正藏》卷三〇，页1。

②《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七六，见《大正藏》卷二七，页395—396。

③《阿毗达磨大毗婆沙论》卷三九，见《大正藏》卷二七，页200。

④见 Sphutārtha Abhidharmako śavyākhyā, ed. by Wogihara, p. 469。

⑤见梶山雄一著、吴汝钧译的《印度中观哲学》，页92。
论式原作：

如视感觉那样（认识必具有实在的对象）；意识的本性即是认识；

因此意识必具有实在的对象。

今依法称“为他比量”的方式予以修改。梶山雄一且举猫

儿为例：“这猫儿可在未来被思考，亦可在现在被思考，亦可在过去被思考。它即以此意义而在于三世。作为思维的对象猫儿，是猫儿的本体（按：指自性义）；这本体（自性）通于三世（过去、现在、未来），而永远存在。”见同书页 91。

⑥《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七十七对“三世实有”的解释，举出四种说法；一者，法教的“类有异”说，即三世诸法唯有形类区别，而实质相同（梶山雄一阐释言：当我们金器毁坏，而所得的金来制神像时，则形变而体不异；事物由未来到现在，由现在到过去，亦只或取或舍其类型，在体方面是无所谓或取或舍的，同见注⑤，页 94）。二者，妙音的“相有异”说，即诸法于世转时，各有三世相，住过去世时，正与过去相合，于余二世不名为离。三者，世友的“位有异”说，主张诸法经历三世，由位置作用不同而有异，非体有异（此为正义）。四者，觉天的“待有异”说，即诸法与前后相对待，而有三世之名。

⑦《异部宗轮论》，见《大正藏》卷四九，页 16。

⑧《大智度论》卷一，见《大正藏》卷二五，页 61。

⑨《异部宗轮论》，见《大正藏》卷四九，页 16。此派但承认五蕴是存在者，十二处、十八界皆不存在。

第三章 本论的主旨、结构与内容概要

第一节 得名与主旨

《中论》(Madhyamaka-kārikā 是简单的翻译,详译作《中观论》Mādhyamaka 是“中观”义,kārikā 是“论颂”义)。所以吉藏的疏本作名《中观论疏》。

鸠摩罗什译出《中论》后(彼包括龙树的《中观论颂》及青目的长行《中观释论》),由其弟子僧睿造《中论序》。序言:

“以‘中’为名者,照其实也。以‘论’为称者,尽其言也。实非名不悟(中正不偏的真理,若不依藉论颂的名言概念,便不能使人开悟),故寄中以宣之(所以把中正不偏的真理,寄存于论颂的名言概念中加以宣弘);言非释不尽,故假论以明之。”^①

而吉藏的《中观论疏》则以“五意”说明所以命为《中论》的缘故,其中的两点较为重要:“一者,斯(中)论定佛法之偏正,判得失之根源,是以龙树标《中论》名也;二者,斯文论中实之理,从所诠理实得名,故云《中论》。《中论·观业品》云:‘此论所明义,离于断常见。’故云《中论》。”^②

由此可见“中”者指龙树本论的内容是中正不偏的真理。此真理远离一切有实自性的生灭、常断、一异、来出、空有等等二边的颠倒戏论;而以名言概念,问答析微,遮破

邪见,彰显正理。故此著作名为《中论》。《中论》的章首,即明“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出”,此远离二边的“八不中道”,作者的全论纲领,于此可以以为证。

上文只依“中论”义,解释本论的命名。印顺更依“中观”义,重加阐释。他说:“(本)论的内容,畅明中观,从所诠得名,所以称为《中观论》。‘中’是正确真实、离颠倒戏论而不落空有的二边。‘观’(的)体是智慧(按:此包括闻所成慧、思所成慧、修所成慧及实相慧),‘观’(的)用是观察、体悟。以智慧去观察一切诸法的真实(八不缘起中道)……名为‘中观’。”^③

依印顺的分析^④,《中论》(或名《中观论》)并非是一本徒以思辩为旨趣的著作,而是一本“以观行为旨趣”的著作。因为论书大别有二类:一者是“释经论”,二者是“宗经论”。龙树的《大智度论》与《十住毗婆沙论》便是“释经论”。因为《大智度论》是疏释《大品般若经》的释论,而《十住毗婆沙论》则是疏释《华严经·十地品》的释论。凡只疏释一经或经中某一品的论书名“释经论”。至于《中论》则并非疏释某一经、某一品,所以不属“释经论”。它是依《阿含经》及《般若经》^⑤,深思密察,抉择正邪,论究其法义,所以属于“宗经论”。其他如《十二门论》、《菩提资粮论》亦然,因为凡依一经或多经而论究法义者,名“宗经论”。

又《中论》每一品都称为“观”,如第一品称《观因缘品》、第二品称《观去来品》等,可见《中论》是以“观行”为主,即依“闻”、“思”、“修”的三慧,通过止观的修行,审谛观察“缘起中道”,最终能引发“般若”的“实相智”(即“实相

慧”),直接直觉契悟“空性”,亦即证入“诸法实相”而获致涅槃解脱。

从上述诸理趣,可见《中论》的主旨,在依《杂阿含经》及《般若经》的深义,发挥“缘起无性的八不中道空义”,遮破一切外道、小乘等“实在论者”与“虚无论者”的计执与戏论,启迪修行者依释迦世尊的“缘起中道”精神,以三慧进行止观的修习,最终达至以“般若实相智”证入“诸法实相”而得解脱涅槃。

第二节 《中论》的结构

《中论》合共有二十七品,依青目的《中论释》、传龙树自造的《无畏论》及吉藏的《中观论疏》,都言前二十五品破大乘迷失,后二品破小乘迷失^⑥。如吉藏疏言:“自摄岭(僧詮在摄山弘布三论)相承,分(《中论》)二十七品以为三段:初二十五品,破大乘迷失,明大乘观行;次有二品,破小乘迷执,辨小乘观行;第三(于末品寄以归颂一首)重明大乘观行,推功归佛。所以有此三段者,正道未曾(拘滞于)小(乘)大(乘的分别),赴大小(乘)根缘故,说大小(乘)两教。”^⑦

但印顺则推翻这种判别,主张不应分大、小乘以判《中论》,“因为性空义,是三乘所共的”^⑧。按《中论》的内容来分析,确不易分别哪一品是大乘教,哪一品是小乘教,所以印顺之说应被接纳。兹依印顺的主张,总结《中论》的结构,应成:

“标宗”→“显义”→“结赞”

其纲领可以分列如下：

(一)标宗：此为初品(《观有无品》)首二颂。作用有二：

1. 敬礼释尊。

2. 显示佛说甚深“八不中道”的根本缘起大法，为本论的总纲。

(二)显义：此为中间的二十七品，广说“缘起正观”。此又分二：

1. 总观：(1)观集无生(观因缘品第一)。(2)观灭不去(观去来品第二)。

2. 别观：依四谛的程序，观“缘起性空”：

(1)观世间苦(观六情、五阴、六种等三品)。

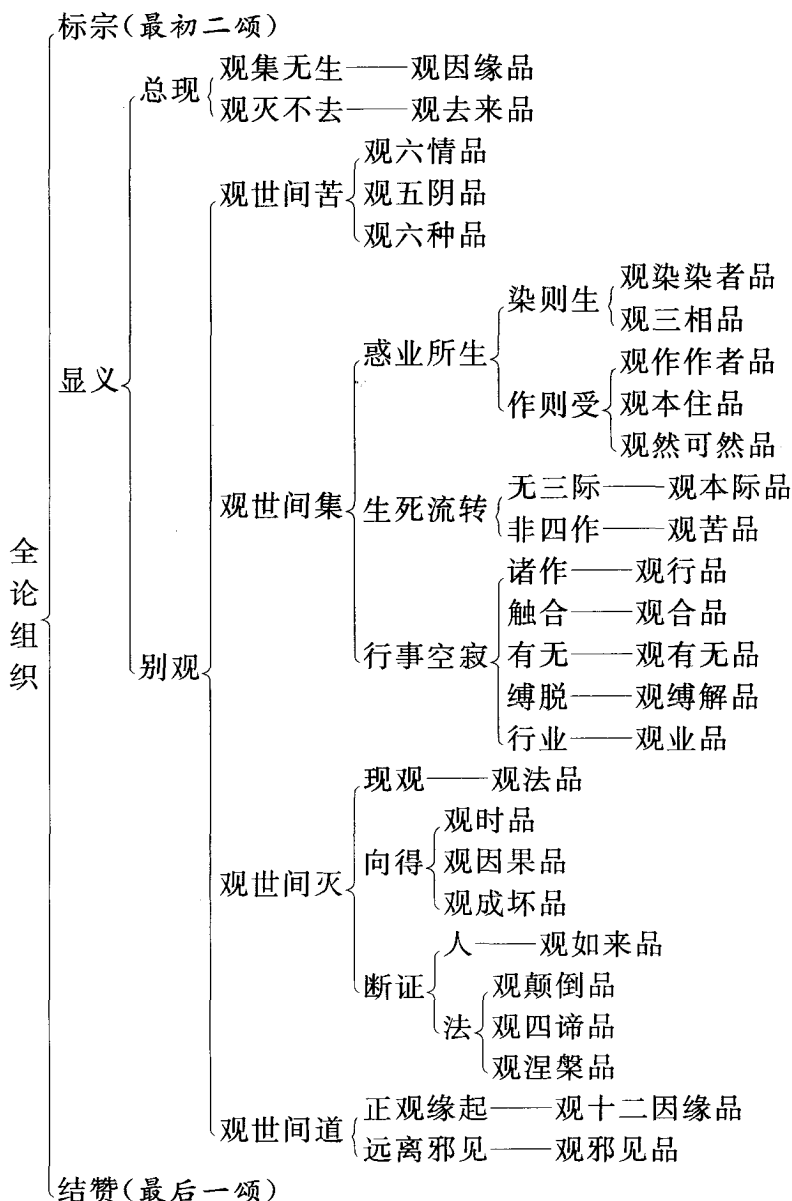
(2)观世间集(观染染者至观业等十二品)。

(3)观世间灭(观法至观涅槃等八品)。

(4)观世间道(观十二因缘与观邪见二品)。

(三)结赞：此为末品(即《观邪见品》)所附于篇末的一首“结颂”，把撰作功德推敬于释尊。

印顺把全论的结构组织，成大科分判，表列如下：^⑨



第三节 二十七品的内容概要

《中论》共二十七品，其内容可以概述如下：

《观因缘品第一》：正文之前附以《归敬颂》二首，以“八不中道”标示全论的宗趣。释尊善说“八不”缘起大法、破诸戏论，故当归敬。跟着正文，广明诸法“不生”缘起法理。

《观去来品第二》：明“八不中道”中诸法的不来、不出（按：“不出”与“不去”同义，只是翻译上用词不同）的缘起法理。

《观六情品第三》：“六情”即是“六根”义。本品从“一切性空”的立场，遮破外小对眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根等六根执为有实自体的妄计。

《观五阴品第四》：“五阴”即是“五蕴”。本品阐明色、受、想、行、识等五蕴是空无自性者（其中以观色蕴为主）。

《观六种品第五》：“六种”是指“地、水、火、风、空、识”等“六界”。本品明“六界”缘起相待，无实自性的有，亦无实自性的无。

如是上述三品的重心在明蕴、处、界缘起性空。而蕴、处、界则是构成“世间”的本质。故蕴、处、界既空，则“世间”亦应缘起性空。

《观染染者品第六》：“染”是“烦恼”义；“染者”是能起烦恼“染法”的主体（指“人”）。本品考察烦恼与能起烦恼之主体，以明二者亦缘生无实自性。

《观三相品第七》：“三相”是指“有为法”的“生”、“住”、“灭”三相（即“有为法”的特征及标志）。此品明“有为法的

三相”无决定的自体，破三相别有实体的学说。

《观作作者品第八》：“作”是指所作的“业”，“作者”是指能作业者，前者指“法”，后者指“人”。本品考察所作业的法与能作业的人皆缘起无实自性。

《观本住品第九》：“本住”是“神我”的异名，因“本住”有本来常住不变义，这便是印度外道所执的“我”义。（《无畏论》作《观取者及取品》，《般若灯论》作《观取者品》）外道所执“神我”建立在“自作自受”的前后一贯性上，故印顺亦云本品于余译中作《观受受者品》（按“受”与“取”同义）。本品考察受与受者，以明其缘生无性，故不可得。

《观然可燃品第十》：“然”通“燃”字，意指是“火”；“可燃”通“可燃”，意指是“薪”。“然、可燃”就是“火与薪”。以“火”喻“我”，以“薪”喻“五蕴”。“观然可燃品”就是考察“我体”与“五蕴”的关系，以“火”与“薪”不即不离，以喻破“五蕴”即“假我”及“五蕴”离“假我”的一切计执，就是约喻总显作者、受者皆空无自性。

《观本际品第十一》：“本际”是“本元边际”义，指时间上的元始，亦是生死生命流转存在的第一因。本品即在开示释迦所说“本际（生死流转的第一因）不可得”。

《观苦品第十二》：本品是从“生死苦果”去观察其“缘起无性”，以明生死苦果及“四作”（即：自作、他作、共作、无因作）皆不可得。

《观行品第十三》：“行”是“一切有为法”义。本品考察无常的诸行，显示“一切有为法”本性空寂。

《观合品第十四》：所谓“合”者，是指缘起中“六根”取“境”和合“识”现，由是“根”、“境”、“识”三者和合而生“触”

的历程。本品考察和合生触,显示彼和合触都无自性。

《观有无品第十五》:“有”是指外执诸法的自性“实有”,“无”指自性“实无”。本品依缘起性空的观点,考察诸法“实有”与“实无”,以见“有”、“无”的自性俱实无可得。

《观缚解品第十六》:“缚”指“系缚”(此指:烦恼系缚五蕴,五蕴系缚有情),“解”指“解脱”。本品先观流转与还灭缘起无自性,后观系缚与解脱亦是缘生性空,自性都不可得。

《观业品第十七》:“业”是“业感缘起”义。本品考察由惑起业,由业感果,乃至作与作者、受与受者的问题,以见业果相续,不断不常,缘起无性。

如是从《观染染者品》以至《观业品》,前后合共十二品,部属于“观世间集”的范畴,探求由惑生业,由业感果,由是生死流转,乃至系缚与解脱诸等问题,以见烦恼与业都是缘生无性。

《观法品第十八》:“法”实兼指“我”与“法”,故梵本作“观我品”,藏译本作“观我法品”。本品先明我空,后明法空,如是通过我、法二空,正确指示依佛法悟入“诸法实相”(缘起空性、涅槃空寂的真实存在)的整个历程。

《观时品第十九》:“时”就是时间。如《观因缘品》的青目释文中,便曾叙述有外道执“一切法从时生”,所谓“时来众生熟”,把“时间”客观实体化了。小乘譬喻师亦执“时间”是自性实有者。今本品以性空幻有的正见考察“时间”的缘生无性。

《观因果品第二十》:外人多执“因缘关系”是实有。今此品从因缘作深入的考察,以明因缘和合生果的真义,此

间亦无实自性。

《观成坏品第二十一》：“成坏”固含生灭义，亦含“成就”与“坏失”义，即得失义。本品就成坏的本质，显示成坏缘起的幻相，自性实不可得。

《观如来品第二十二》：“如来”是断“集”证“灭”所得的最高果位。大小乘对如来涅槃后的法身有无，诤论不决。本品从正观胜义的见地，依释尊“十四无记”的精神，显示“寂灭空性”的“无戏论相”为“如来”，所以见缘起的空寂性，即是见佛，故“如来”亦如一般凡夫，都无自性（依此则佛与众生平等平等），唯是缘起的假名。

《观颠倒品第二十三》：“颠倒”是指于“无常见常，无我见我，于苦见乐，于不净见净”等与真实相违的妄见。有“颠倒”则生“烦恼”，有“烦恼”则不得“解脱”。破“颠倒”，断“烦恼”，始能证得如来果位。今本品明颠倒与烦恼，本亦缘生性空，故亦无可断的实在自性。

《观四谛品第二十四》：“四谛”指苦、集、灭、道的“四圣谛”。本品先叙述外人妄难论生，谓：“若一切法空，则无四谛、三宝、罪福、因果。”然后论主明“缘起空义”，以证成“若法不空，则反无四谛、三宝、罪福、因果”等一切世、出世间诸法，所谓“以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成”。其中更详明“二谛”及“空、假、中”义，是阐释“中观”教义的最明确、最清晰的一品。

《观涅槃品第二十五》：“涅槃”是大小二乘修行道谛，知苦、断集、证灭所共得的明净无染、无障无碍、烦恼寂灭的清凉安乐境界。本品一面遮破实有论对涅槃自性的边执，一面彰显一切法缘起毕竟空、本来寂静、涅槃即世间的

真义。

如是从《观法品》以至《观涅槃品》合共八品，显现观、向得、断证的历程真义，属“观世间灭”的范畴。

《观十二因缘品第二十六》：观“十二因缘”足以速离种种戏论，而证得“灭谛”的涅槃果德，故“十二因缘品”是圣道的宗要，是“道谛”所摄，本品依缘起正观、诸法空无自性以显流转与还灭皆无实相可得。

《观邪见品第二十七》：观缘起，断灭一切常见、断见、邪因、无因等等邪见，远离一切戏论，然后有断惑证果的可能。本品考察以我见、边见为主的一切邪执，使修行者能藉此可以证入缘起空性而获致涅槃解脱。又于篇末，附以“瞿昙大圣主，怜愍说是法，悉断一切见，我今稽首礼”这结赞颂，以作全论的总结。

如是最后二品，阐述修十二有支与断见的问题，此属“世间道谛”所摄。

由此可见《中论》二十七品。前二品是“总观”，考察“八不中道”中有关一切法“不生”、“不灭”、“不来”、“不出”四大原理。后二十五品，分别就世间苦、集、灭、道等四大范畴进行审细深入的考察，以明“缘起无性的中道正观”，以显一切法“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”这“八不中道正理”，以契会《阿含经》与《般若经》的佛法基本理论，以遮破“实有论者”与“虚无论者”等一切妄执邪见，由是圆满建立“中观学”的思想体系。

【注释】

① 见《中论》卷一，《大正藏》卷三十，页1。又罗什另一弟

子昙影亦尝注《中论》并有序言：“不滞于无，则断灭见息，不存于有，则常等冰消。寂此诸边（执，如生与灭、常与断、一与异、来与出等），故名曰‘中’，问答析微，所以为‘论’。”

②见《大正藏》卷四二，页1。但论颂的原文作“虽空亦不断，虽有而不常”。青目释文则言“此论所说义，离于断常”。可见吉藏实引青目的释文而更改其字词，非直引龙树的颂文。

③印顺《中观论颂讲记》，页5。又此间所谓“观体四慧”的涵义是：

1. 闻所成慧：此指听闻读诵圣典文义而得的智慧。

2. 思所成慧：此指修行者思维抉择法义而生的智慧。

3. 修所成慧：此指修行者于修禅定时，与定心相应观察修习而得的智慧。

4. 实相慧：此指修行者于定中现证空性（直觉体证“诸法实相”）的智慧。

④见印顺《空之探究》，页209。

⑤无著《顺中论》云：“何意因缘而说义论，如所依法，如是造论？答曰……若是般若波罗蜜者，彼无少法可取可舍，若生若灭，若断若常，若一义，若异义，若来若去，此是真实般若波罗蜜。依彼（《般若》为）因缘故造此论（《中论》）。”

见《大正藏》卷三十，页40。

清办《般若灯论释》云：“我师圣者（释迦世尊），如目所证，于深般若波罗蜜中，审验真理，开显实义。……我阿闍梨（龙树论师），亦于不起（即‘不生’）等诸名字句，开示如来如实道理……故造此论（《中论》）。”见《大正藏》卷三十，页51。故知自《顺中论》、《般若灯论》始，自古学人皆说《中论》是依《般若经》而造的。但印顺先撰《中观今论》，后撰《空之探究》一再申说《中论》依《阿含经》造；说《中论》是《阿含经》的通论；说“《中

论》确是以大乘学者的立场，确认缘起、空、中道为佛法的根本深义。……揭发《阿含》的缘起深义，将佛法的正见，确树于缘起中道的磐石。”为要证成此说，印顺举出四种论证：

一者，《中论》卷首归敬颂中，明“八不缘起”。说缘起是离二边的中道，是《阿含经》而非《般若经》，如《杂阿含经》说：“自作自觉（受），则堕常见；他作他觉（受），则堕断见。义说、法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起……”（见《大正藏》卷二，页85）

二者，《中论》所引证的佛说，多出于《阿含经》。如《观本际品》说：“大圣之所说，本际不可得”，出于《杂阿含经》的“无始生死……长夜轮回，不知苦之本际。”（见《大正藏》卷二，页69。）又如《观四谛品》说：“世尊知是法，甚深微妙相，非钝根所及，是故不欲说。”极似《增壹阿含经》所说：“我今甚深之法，难晓难了，难可觉知……我今宜可默然，何须说法？”（见《大正藏》卷二，页593）

三者，《中论》所观所论的，没有大乘法的术语，如菩提心、六波罗蜜、十地、庄严佛土等都没出现；而所出现的缘起、因缘、四缘、四谛等都是《阿含》及《阿毗达磨》的法义。

四者，《中论》的结构，是依总别观“四圣谛”而成者，此亦是《阿含经》的法义。

依彼四种原因，可见《中论》是渊源于《阿含经》，彰显《阿含》的深义，也就通于《般若经》的深义。上文诸义，见《空之探究》的序文及第四章内文有关《中论与阿含经》那一节，页209—213。

⑥《观十二因缘品第二十六》的青目释论言：“汝以摩诃衍（大乘）说第一义道，我今欲开说声闻法入第一义道。”（藏本《无畏论》亦云：“汝已说依大乘类入胜义……”义同青目释，见

《藏要》本《中论》卷四，页 67）又《观邪见品第二十七》的青目释言：“已闻大乘法破邪见，今欲闻声闻法破邪见。”（藏本《无畏论》亦云：“愿汝依声闻相应契经说诸见相不成。”见《藏要》本《中论》卷四，页 68）可见青目释及《无畏论》都认为《中论》前二十五品是破大乘者，而后二品则为破小乘者。

⑦见《大正藏》卷四二，页 7。

⑧见《中观论颂讲记》页 31。

⑨原表的“别观”之下，开成四支，命名为“观世间”、“观世间集”、“观世间灭”及“观世间灭道”。今改为“观世间苦”、“观世间集”、“观世间灭”及“观世间道”。又“正观缘起”中，本表指“观因缘品”，今改为“观十二因缘品”。原表见《中观论颂讲记》，页 33。

又支那内学院编刊《藏要》，收入龙树《中论》四卷，并于《中论品目》之后，简说二十七品的内容结构与印顺不同，故依彼所述，编成简目如下，以供参考：

第一部：观菩萨大乘法

甲、观诸染法

一、观生灭、去来法

《观因缘品》考察诸法的生灭。

《观去来品》考察诸法的去来。

二、观蕴、处、界法

《观六情品》考察眼等六根（内六处）。

《观五阴品》考察色等五蕴。

《观六种品》考察地、水、火、风、空、识等六界。

三、观二取法

1. 取之为入、法、能、所

《观染染者品》考察贪、瞋、痴诸烦恼的染法及能起彼染法

之染者(人)的关系。

《观作作者品》考察所作业(法)与能作业者(人)的关系。

《观然可燃品》约喻总显“然”(火)与“可燃”(薪)的关系。以“火”喻“假我”，“薪”喻“五蕴”；故此品即考察“假我”与“五蕴”的关系。

2. 取之为有、无为相，根受所依

《观三相品》考察有为法的生、住、异等三相。

《观本住品》考察受与受者(神我)的关系。

四、观生死五蕴

《观本际品》考察生死的本际(第一因)之有无。

《观苦品》考察生死苦果的缘起无性。

五、观十二支法

1. 观无明缘行、三和合触

《观行品》考察无常诸行的本性空寂。

《观合品》考察“根”、“境”、“识”三者和合生触的问题。

2. 观有及取爱

《观有无品》考察诸法自体是实有自性或实无自性问题。

《观缚解品》考察缘起法此生故彼生的系缚，及此灭故彼灭的解脱。

《观业品》考察由惑起业。由业感果，以及作与作者，受与受者的业感缘起之全部问题。

六、观二空法

《观法品》考察正观诸法无我、无我所，彰显诸法实相。

《观时品》考察时间无自性的问题。

《观因果品》考察因缘和合生果的问题。

《观成坏品》考察成坏二相与因果相续诸问题。

乙、观诸净法

《观如来品》考察人方面的净法。

《观颠倒品》考察相方面的净法。

《观四谛品》考察行方面的净法。

《观涅槃品》考察果方面的净法。

第二部、观声闻小乘法

甲、观世谛的生起

《观十二因缘品》考察十二有支的生命缘起问题。

乙、观诸见执

《观邪见品》考察以我见、边见为主的一切邪执，使能证入缘起空性而获致涅槃解脱。

第四章 本论的基本观念

第一节 缘起性空义

上节已介绍《中论》诸品的内容概要，本节则依照各品所提供的龙树思想资料，并参考青目释文，共分六段，把《中论》的基本观念，综合地整理出来，好使读者在阅读研习《中论》每一品的内容之前，先获致一个整体而清晰明确的印象，这样对《中论》的研习，也许有所帮助。今先简述《中论》的“缘起性空”义。

(一)缘起性空的提出：《中论》的撰作动机，如上述(撰作背景)所指出，基本上是辩破“实有论者”(以萨婆多部为主)及“虚无论者”(以方广道人为主)的邪执，以阐示发挥释迦在《阿含经》及《般若经》中所开示的正理。“实有论者”不解释迦所说义理，“深着诸法，求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相”，故执“一切法体实有”。“虚无论者”则“闻大乘法中说毕竟空，不如何因缘故空，即生见疑”，故执“一切法虚无所有”。龙树论师为纠正彼等的偏差，提出：

“众因缘生法，我说即是空。”^①

以显示“缘起性空”这个《中论》最基本的概念，说明一切法非实有。又由于“一切法是缘生的”，说明一切法非实无。

(二)思想渊源:龙树虽然提出了“缘起性空”这基本观念,不过分别地说,“空”与“缘起”这两个观念早在《阿含经》与《般若经》已有反复详尽的阐释,即使是结合“空”与“缘起”两观念而成“缘起性空”这复合观念也在《佛说胜义空经》中有所启示;而“性空”之指“无自性”义,亦分别见于不同的《般若经》中。今先把这些先导的思想,引述如下:

其一,《杂阿含经》早已提出了“缘起空义”。如《杂阿含经》第二七三经云:

一、譬如两手和合相对作声,如是缘眼(根)、色(境)生眼识,三事和合触;触俱生受、想、思。

二、此等诸法非我、非常……比丘,诸行如幻、如炎,刹那时顷尽朽,不实来实去。是故比丘,于空诸行,当知,当喜,当念。

三、“空诸行常恒住,不变易法;空无我、我所”^②。

这段“缘起义”是《杂阿含经》对“此有故彼有,此生故彼生;此无故彼无,此灭故彼灭”这“缘起法理”^③的另一具体事例的诠释。于二九六经,已见“缘无明有行,乃至缘生有老死”是“此有故彼有”的生命假我之缘生论证,由此推知“缘无明灭则行灭,乃至缘生灭则老死灭”则是“此无故彼无”的生命还灭之缘生论证。今二七三经则:

1. 以二手相击为和合因缘(条件)而产生声音。以此为例,故声音是因缘和合才能生起,此名“缘生”,而非自有,非自己存在自己。(“此有故彼有”是一切法“缘生所依的法则”,名为“缘起法”,今名之为“缘起法理”;彼“缘起法理”是普遍适用于一切法的,方便说为“常恒住”,或言“若

佛出世，若未出世，此法常住”。)

2. 以眼根与色境和合而有眼识生，故眼识是缘生，而非自有。

3. 以根、境、识三和合而有“触”，故知“触”非自有，而是缘生。

4. 以“触”为缘而有“受”，有“想”，有“思”，故知“受”、“想”、有“思”皆非自有，而是缘生。

5. 如是以“五蕴”为缘而假施設我，则“我”亦不自有而是缘生。如是综合上述诸例证，故知“诸法非我、非常”，而如幻术、如阳焰，都是缘生，非是自来自去的实有，故名为“空”。诸行(有为法)缘生，亦即是“空”。

6. “我”是缘生，非是常，故“无我”，名空我。“诸行(有为法)”(如声，如触、受、想、思等)是缘生，非是常，故名“空我所”。合“空我”、“空我所”，是名“空我、我所”，亦即“我、我所空。”

由此故知于《杂阿含经》中，虽未明言“缘起性空”，但已为这个观念提供明确的思想义理之启引。而《杂阿含经》所谓“空”是“无常”义，是“无我”义，是“无我所”义。诸行之所以为“无常”、“无我、我所”(或如原文所谓“空我、我所”)，那是由于诸行皆从缘生。这便是《杂阿含经》“缘起空义”的原始思想。

其二，《般若经》对“自性空义”有彻底的发挥。如诸《般若经》从不同角度，把诸法自《杂阿含经》的从“无常”、“无我、我所”说空，进而把“空”作出各种不同的分类，因而有“七空”、“十四空”、“十六空”、“十八空”、“二十空”等种种的说法，悉皆从不同事义以显示空性，其中更以“本性

空”(prakṛti-śūnyatā、“毕竟空”(atyanta-śūnyatā)、“自性空”(svabhāva-śūnyatā)、“自相空”(svalakṣaṇa-śūnyatā)等最为常见。其中又以“自性空”与“自相空”，应用得最为广泛。如印顺阐释，“自性”是一一法的自体，“相”是一一法的特相。从一一法的“相”，则可以推定而认知一一法。从“自性”与“自相”作相互的观察，则可知“自性”与“自相”皆不可得，于是有“自相空”与“自性空”的建立^④。《摩诃般若波罗蜜经》卷三云：

舍利弗复问须菩提：云何是色(自)性？云何是受、想、行、识(自)性？……须菩提言：无所有(空)是色(自)性，无所有(空)是受、想、行、识(自)性。……以是因缘故，当知色离色(自)性，受、想、行、识离(受、想、行、识)(自)性。舍利弗，色亦离色(自)相，受、想、行、识亦离(受、想、行、识)(自)相^⑤。

又《大般若波罗蜜多经》第二分云：

何者是色自性，何者是受、想、行、识自性？……无(自)性是色自性，无(自)性是受、想、行、识自性。……由是当知色离色自性，受、想、行、识离受、想、行、识自性。……色亦离色(自)相，受、想、行、识亦离受、想、行、识(自)相。……自性亦离自性，(自)相亦离(自)相，(自)相亦离自性^⑥。

由此故知诸《般若经》皆申说一切色、受、想、行、识诸蕴，皆无“自性”，皆离“自性”，此名“自性空”；皆无“自相”，皆离“自相”，是名“自相空”，而所言“自性”本身无实“自

性”；所言“自相”本身亦无实“自相”；所言“自相”本身亦无实“自性”，此指“自相”与“自性”之间是相离而不可得。再者，何以一切法皆无自性？《摩诃般若经》云：

诸法和合生，故无自性。舍利弗，何等和合生(而)无自性？眼(识)和合生(故)无自性，乃至意(识)和合生(故)无自性。色(境)乃至法(境)、眼(根)界乃至法(根界)、地种乃至识种、眼触乃至意触、眼触因缘生受乃至意触因缘生受，和合生(故)无自性^⑦。

由此可以推断《般若经》所谓诸法“自性空”，是由于诸法“无自性”故；诸法所以“无自性”是由于诸法“(由众缘)和合(所)生(起)故”。如“眼根由和合生，眼根无自性”，故“眼根自性空”；“色境由和合生，色境无自性”，故“色境自性空”；“眼识由和合生，眼识无自性”，故“眼识自性色”，如是乃至地、水、火、风、空、识、触、受、想、思等一切诸法亦皆如是。

其三，《佛说胜义空经》正式提出诸法“因缘所生”，故“无实可得”，名之为“胜义空”(即“第一义空”)，如彼经云：

此中云何名胜义空？谓眼生时，而无少法有所从来；又眼灭时，亦无少法离散而去。……有业有报(之)作者不可得，此蕴既终，复他蕴摄，别法合集因缘所生。……此所生法无实可得。……如是等所说为胜义空^⑧。

前《般若经》虽对诸法所以为“自性空”者，解释为由彼是“无自性”故；所以“无自性”者，解释为由“和合生”故，但还没有引用“缘起之说”以释“空”义，不过佛却在《胜义空

经》(Paramārtha-śūnyatā-sūtra)则正式“以眼为首的一切事物,既没有来处,也没有去处,只藉因缘而生,藉因缘而灭,(说明其)实体是空。”^⑨如是可为龙树的建立“缘起性空”说,提供难得的思想启示。

(三)对“缘起性空”的阐释:龙树在《中论·观四谛品》中,正式明确地提出“众因缘生法,我说即是空”这个“缘起性空”的基本观念。于此青目作释言:

众因缘生法,我说即是空。何以故?众缘具足和合而物生;是物属众因缘,故无自性,无自性故空^⑩。

由此可见龙树的建立“缘起性空”说,事实上是承继前述《杂阿含经》、诸《般若经》及《胜义空经》等思想,集大成地整理而成的。其含义有:

1. 一切法是空的。(依《杂阿含经》,“空”是“无常”、“无我、我所”义;依诸《般若经》是“无所有”、“无实可得”、“离自性”、“无自性”义。此等概念,《中论》处处都继承着。)

2. 一切法所以是空,是指一切法“无自性”的意义。(故知于《杂阿含经》及《般若经》的众多“空”义中,《中论》以“无自性”为最基本的解释,此即青目所谓“无自性故空”。)

3. 一切法所以是“无自性空”者,是由于一切“众缘具足和合而物生”(按:“和合因缘所生”义,亦已见上文《杂阿含经》、《般若经》及《胜义空经》所引。此亦反映龙树思想是继承与发挥释迦学说而来的),因而把一切法“缘起无自性,故空”的观念,作出规律性与原则性的提出。

龙树“一切法缘生 → 一切法无自性 → 一切法空”的提出，亦见于龙树所撰的《十二门论》及《回诤论》：

一、众缘所生法，是即无自性，若无自性者，云何有是法？（按：“何有是法”，即“无所有”义；“无所有”即是“空”义）^⑪

二、若法依缘起，即说彼为空；若法依缘起，即说无自性^⑫。

三、诸缘起法即是空性，何以故？是无自性故。诸缘起法其性非有，无自性故。何故无（自）性？待因缘故；若法有（自）性，则无因缘亦应恒有，然非如是，故无自性故说为空^⑬。

于此可见一切法，“众缘所生”，故“无自性”，以“无自性”故，“说彼为空”。今设有问：“何故众缘所生，即无自性？”于此龙树于《中论·观有无品》予以严格的逻辑论证：

众缘中（若）有（自）性，是事则不然。

（自）性（若）从众缘出，即名为（所）作（之）法。

（自）性若是（所）作（之法）者，云何有此义？

（自）性名为无作（之法），不待异法（所）成。

.....

若法实有（自）性，后则不应无；

（自）性若有异相，是事终不然^⑭。

在论证“众缘生法，无有自性”之前，可先澄清两个概念：

1. 自性：“自性”亦言“性”，“有自性”亦言“有性”。彼外人所执的“自性”是指自有、常有、独有的存在体；如是则

不假众缘所生然后出现。

2. 作法：指由众缘和合所生的事物或思想概念。如是“作法”便是仗因托缘所产生的事物，故必非自有、常有、独有的存在。

依上述的界定，则“自性”与“作法”必不兼容，若是“作法”则无“自性”，若有“自性”则非“作法”；“自性”与“作法”是不可同真的“矛盾辞”。如是可作下面的论证：

大前提：若诸法是有“自性”者，则诸法不是“作法”，不“待异法所成”，不“起变化”者。

小前提：一切“众缘所生”的法，都是“作法”，都“待异法所成”，都起“变化”。

结论：故知一切“众缘所生”的法都无“自性”。

如是一切法不外“有为法”（诸行）及“无为法”。一切“有为法”都是“众缘所生法”，故“无自性”，故皆是“空”的；一切“无为法”与“有为法”相依相待而存在（若无“有为法”则亦不能成为“无为法”；若无“无为法”亦不能成其为“有为法”）。故“无为法”亦是“缘生假名”，故亦“无自性”，故皆是“空”。由是得以建立一切法（包括“有为法”及“无为法”）“缘起（无自）性（故）空”义。如是依龙树的“缘起无自性故空”义，所谓“一切法空”者，是指一切法以“缘生”故，非是“自有”，非是“常有”，非是“独有”，而是“自性不可得”的意思。

第二节 缘起中道义

为阐释《中论》的“缘起中道义”，此间将以“中道的提

出”、“中道思想的渊源”与“缘起中道的解说”等三段进行分析。

(一)中道的提出:说“空”,中国“三论宗”的学者多喜分作“但空”(亦名“偏空”)与“中道空”(亦名“不但空”)二类。不善解“空”义者是一空到底,沦于“顽空”,陷于“恶取空”,“空”便成“无所有”、“一切虚无”、“自性无”。但《中论·观四谛品》所提出的“空”是空不碍有的“缘起中道”的“空”义。彼颂言:

众因缘生法,我说即是空,
亦为是假名,亦是中道义^⑮。

如“众因缘所生法”之“空”,不独是“空”,亦是“假名有”。言“空”则不坠“实有边”,言“假名有”则不堕“实无边”。非实有,非实无,故名之为“中道”,这便是《中论》的“缘起中道空义”。

(二)中道思想的渊源:从缘起谈“中道”实不自《中论》始。《杂阿含经》与诸《般若经》早有所论述:

其一,《杂阿含经》所载:

一、迦旃延,如如实正观世间集者,则不生世间无见;如如实正观世间灭(者),则不生世间有见。迦旃延,如来离于(有、无)二边说于中道,所谓:此有故彼有,此生故彼生。……此无故彼无,此灭故彼灭^⑯。

二、佛告婆罗门:(执)自作自觉(“觉”是“受”义;有“自性之我体,作业受果”),则堕常见;(执)他作他觉(“觉”亦是“受”义;“此作业,彼受果”),则堕断见。义说法说,离此(常、断)二边,处于中

道而说法，所谓：此有故彼有，此起故彼起；（此无故彼无，此灭故彼灭。）……^①

前者是《杂阿含经》第二六二经，依“此有故彼有，此生故彼生”的“集谛”义，以说明“有情世间的非实无”；依“此无故彼无，此灭故彼灭”的“灭谛”义，以证见“有情世间的非实有”。如是离于“实有”、“实无”，不堕二边，是“中道”义。但仍未发展到《中论》的“即空即假”，“即第一义谛，即世俗谛”的“中道”境界。

后者是《杂阿含经》第三百经，佛说“此有故彼有”等“缘起法理”，离于“自作自受”的“常见”（实我自作业而自受果，则我是常）；离于“他作他受”的“断见”（此作业由断灭故彼受果），如是离于断、常二边（即离于“我是恒常”及“我是断灭”两种边执），契合“中道”。但彼“中道”仍限于生命的非断、非常、非无、非有说，而未臻于一切法“即空即假”、“即圣谛、即俗谛”的“中道”境界。

其二，诸《般若经》亦有言“中道”的，如：

一、以空法住般若波罗蜜……不应住色若常、若无常……若苦、若乐……若净、若不净……若我、若非我……若空、若不空^②。

二、须菩提，般若波罗蜜无尽，（如）虚空无尽故，般若波罗蜜无尽。……色无尽故，是生般若波罗蜜；受、想、行、识无尽故，是生般若波罗蜜。菩萨坐道场时，如是观十二因缘（按：即观“缘起”），离于二边（即契“中道”），是为菩萨不共（闻声）之法^③。

前面所引俱是《小品般若经》，第一段引文在卷一，第

二段引文在卷九。前卷一所引，指出住“般若”，则以“空”入，以“空”入，则不应住常与无常，不应住于苦与非苦、净与不净、我与无我等等二边的执着。故证入“空”的实相时，当然亦离彼等二边，是谓“中道”。即使“空”亦离“空”与“不空”的二边，而可与《中论》“空不离假名”之说相应。

后卷九所引经，则明以般若波罗蜜观一切法空，无有所尽，譬如虚空；而又契会《杂阿含经》的法理，明菩萨坐道场时，观“无明缘行，行缘识……生缘老死”及“无明灭故行灭……生灭故老死灭”那不住常边、不住断边、不住有边、不住无边的“十二因缘”“中道”观法而得开悟。

由此故知《杂阿含经》与诸《般若经》亦已详明“中道”，虽所取义未必与《中论》所说尽同，然亦足为龙树撰《中论》之所取法，而《中论》之所以名“中观”者，亦以不堕二边，观于“中道”，而“缘起空义”，亦即是“中道空义”，由是得名。

（三）“缘起中道”的解说：龙树说：

众因缘生法，我说即是空；
亦为是假名，亦是中道义。
未曾有一法，不从因缘生，
是故一切法，无不是空者。

青目释彼颂言：

一、众因缘生法，我说即是空。何以故，众缘具足和合而物生；是物属众缘，故无自性，无自性故空。

二、空亦复空，但为引导众生，故以假名说，离有、无二边，故名为中道。

三、是（缘生）法无（实自）性故，不得言有，亦

无(实自性的)空故,不得(言)无……是故无有不
(是中道)空法^⑧。

由此故知:依龙树、青目等“中观学者”的观点,诸法从缘生,故无实“自性”,说之为“空”。但此“空”亦无“空的自性”(亦即非有“自性无”,亦即非“虚无所有”),此“空”亦是缘生法,故青目说“空亦复空”,此即契合《般若经》所说“空空”之理。何以言“空亦是缘生法,故亦是空”?青目释言“(佛陀圣者)但为引导众生,故以假名说(空)”,意即谓:若不说“空”,则“空”亦不有,故“空”是缘生的概念而已,故无“自性”,无“自性”故,所以亦空。

如是彼“缘起法”的空,无有自性,故非实有,离于“有边”;但彼“空”既亦是缘生藉名言“假名”所说之法,非是虚无所有,非是实无,离于“无边”。如是龙树的“空义”,离有离无,不堕二边,契“中道”义,可名之为“中道空”,而“缘起性空”既是“中道空”,亦应名之为“缘起中道空”义,可成表解:

空义— $\left\{ \begin{array}{l} \text{自性空——缘起无自性,故非自性有,离有边} \\ \text{假名有——缘生施设有,故非自性无,离无边} \end{array} \right\}$ —中道

若把这“中道空”义(即所谓非“但空”、非“偏空”,而是当下即是“非有、非无”的“中道空”;僧肇的《不真空论》改《中论》的文字,说言“物从因缘故不有,缘起故不无”^⑨,即是此意)应用到一切诸法之上,则诸法亦应是即“自性空”,即“假名有”的“中道空”,亦即“物从因缘故不有,缘起故不无”的“中道空”,故“缘起法”即是“中道空法”,如青目所谓“是(缘生)法无(实自)性故,不得言有,亦(缘生的假施設宛然有象)无(实自性的)空故,不得言无。……是故无有

不是(中道)空法”。可作表解：

缘起法— $\left\{ \begin{array}{l} \text{无实自性,故非实有(自性空)} \\ \text{宛然有象,故非实无(假名有)} \end{array} \right\}$ —中道空

又《中论·观有无品》中,前破“实有”,后更破“实无”(即破“自性无”,破“一切虚无所有”)云:

若法实有(自)性,云何而可(变)异?

若法实无(自)性,云何而可(变)异^②?

此可成两论式,以双破有、无二边,而彰显“中道空”义:

论式一:

大前提:若法自性实有,则不应产生变异。

小前提:缘起之法皆有变异。

结论:故知“缘起之法”非自性实有。

论式二:

大前提:若法自性实无,则不应产生变异。

小前提:缘起之法皆有变异。

结论:故知“缘起之法”非自性实无。

如是“缘起之法”既非“自性实有”,亦非“自性实无”,非有非无,故契“中道”,故说“缘起之法”是“缘起中道空的”。

第三节 缘起中道空义的特质

上文已明一切缘起法的“自性空”与“假名有”的“中道意义”,故龙树“中观思想”所揭橥的“空”是“缘起无自性的中道空”,亦可简名之为“缘起中道空”,因“空”便是“无自

性”义，从定义分析可得。今更以“二谛义”、“假名义”、“空性义”、“八不中道”及“八不的论证”等五段，以彰显“缘起中道空”的特质。

（一）二谛义：《杂阿含经》广明苦、集、灭、道“四圣谛”义，还未立“二谛”名。发展至部派时代，《大毗婆沙论》列举四家的“二谛说”：

有部二谛四家

- 第一家：苦、集是世俗，灭、道是胜义。
- 第二家：苦、集、灭是世俗，道是胜义。
- 第三家：四谛是世俗，诸法空无我理是胜义。
- 第四家：四谛皆有世俗及胜义^③。

“谛”是“不颠倒”义。所谓“二谛”者：世间所共知、所安立、所施設确实如此的不颠倒法名“世俗谛”（*samvrtti-satya*），圣者所知、非安立、非施設的“真实义”（*tattva*）名“胜义谛”（*paramārtha-satya*），亦即“第一义谛”。自部派依“四圣谛”立“二谛”后，龙树于《大智度论》及《中论》亦依《般若经》详明“二谛”义，以契合“中道”的义理。

但“第一义谛”本不可说，而不可说则不能引导有情证入“第一义谛”的“真实义”，故不得不藉“世俗谛”以为方便，加以阐说。如《摩诃般若波罗蜜经》及《大智度论》云：

一、如是（空性）等相，是深般若波罗蜜相，佛为众生，用世间法（世俗谛）故说，非第一义（谛可说）。^④

二、若名字因缘和合无，则世俗语言众事都灭；世（俗）谛无故，第一义谛亦无^⑤。

此种思想，亦可与《中论》“缘起中道空义”相应。《中论·观四谛品》所说“众因缘生法，我说即是空，亦为是假

名，亦是中道义”中，“缘起法”的“自性空”义，是圣者离言自证的“真实义”（亦名“空性”、亦名“诸法实相”，下文“空性义”中将别有论述），是第一义谛，本不可说，但圣者“但为引导众生，故以假名说”（此用青目释文），名为“假名”，是“世俗谛”，表解于下：

二谛 { 第一义谛：自性空的“缘起法”。
世俗谛：假名有的“缘起法”。

一切缘起，“自性空”不离“假名有”，不是实有，不是实无，故契“中道”；“第一义谛”不离“世俗谛”，“即胜义，即世俗”，亦契“中道”，如是“缘起中道”亦即“二谛中道”。《中论·观四谛品》阐述“二谛”的关系言：

一、诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，

二第一义谛。

二、若人不能知，分别于二谛。则于深佛法，不知真实义。

三、若不依俗谛，不得第一义。不得第一义，则不得涅槃。

“第一义谛”就是“涅槃”的“真实义”，此为圣者于“缘起法”法上体证“自性空”的所得境界，世俗凡夫则不能知，所不能证，而佛法的最高目标是令一切有情都能知能证入彼非言说的“第一义谛”、“真实义”的境界。所以圣教必须以世俗所能理解的“世俗谛”的“言辞”以显示圣者已证得的“自性空”之“第一义谛”的“真实义”。所以就“圣者说法”言：“世俗谛”必依“第一义谛”才有可说的“教法”；“第一义谛”必依“世俗谛”，“教法”才得以表达出来，才有所说。

就“凡夫闻法”而言，则必须理解“第一义谛”与“世俗谛”的分别，然后通过“世俗谛”的名言概念，理解彼言辞所指向的“第一义谛”的“无自性”的“真实义”，然后才不至于“执指为月”（圣者的“教法”不过如“以指指月”，“指”实“非月”，故不可“执指为月”，不可“执教法为自性空的真实义”），才可以如法实践修行，而终于证入不可言说的“第一义谛”的圣者才可能证入的“自性空”的“真实义”境界；能证入甚深的“真实义”，才能证入“涅槃”，解脱生死（其历程将于别节以明之）。

（二）假名义：依龙树“中道义”，“第一义谛”不离“世俗谛”，“世俗谛”不离“第一义谛”，所谓“二谛中道”；但却不能把“世俗谛”误作“真实义”，因为“世俗谛”只不过是“言说”的“语言世界”而已。

“世俗谛”的“语言世界”是“假名”的存在，从《般若经》始即已反复显示它的虚假性，如《金刚经》所言“所谓佛法者，即非佛法，是名佛法”，所言“如来说庄严佛土者，即非庄严，是名庄严”。何以故？“如来所说法皆不可取，不可说，非法，非非法”，“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来”。因此龙树于《中论·观法品》中，说要证入“诸法实相”（按：即是“缘起性空”无自性的“真实义”），必须远离“分别心识”与“语言概念”。如彼颂言：

诸法实相者，心行言语断，

无生亦无灭，寂灭如涅槃。

可见“世俗谛”的“假名”虽可指向“真实义”，但究竟是虚假的“观念世界”、“语言世界”，非真实的世界。世间凡夫不能如实认知纯真实“空无自性”的“缘起世界”，凡所知

境必带以名言概念的色彩以接触它、感受它，如离“车子”的形相概念便不能认知“缘起无自性的车子”，也不能诠释之以与人沟通。所以到后来“瑜伽行派”便进而把“名言种子”来表示一切“生起精神及物质现象的功能差别”。

不过在《中论》的二十七品之中，并没有以单独的一品以阐述语言的特质。然而日本中观学者梶山雄一却依龙树的《广破论》以显示“语言与对象的非同一性与非别异性”（按：此指“名与物非一非异”）。以“壶”为例，“若‘壶’之名与‘壶’之实（即对象）是一，则说‘壶’之时，‘壶’即现前；其实不尔，故名与实非一。若‘壶’之名与实截然是异，则说‘壶’之时，则别人当不会理解此言何所指；而听者能知所指，所以亦非绝异。”^②

后中国三论学者对龙树“假名”的涵义多所发挥，如僧肇的《不真空论》便有“以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。名不当实，实不当名，名实无当，万物安在？”这样精辟的解说。我于拙著《僧肇》一书，颇有阐释，可资参考^③。

如是既不能如实表达“真实义”（即真实的存在），但亦不是完全虚无所表，虚无所有，所以《般若经》把那些藉赖诠释然后可认知的事物说为“如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如乾闥婆城（海市蜃楼）、如梦、如影、如镜中像、如化。”^④《金刚经》把如是“十喻”总成“六如”，所谓“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观”。龙树亦接受此义，而成彼颂言：

色声香味触，及法体六种，
皆空如焰梦，如乾闥婆城。

如是六种中，何有净不净，
犹如幻化人，亦如镜中像^②。

如是“假名有”的“名言概念”固不如实，固无自性，即以“假名”所表，与“假名”结合而颠倒执着的一切“色、声、香、味、触、法”等事物，亦皆“自性空”，但不是“虚无所有”，而是“如焰、梦、如乾闥婆城、如幻、如化人，如镜中像”一般的“空”而不实。如是非是实有、非是实无，亦契“中道”。

(三)空性义：如前所见，龙树《中论》说一切“缘起法”一方面是“自性空”，一方面是“假名有”，遂成“缘起中道”。“自性空”言其非实有，“假名有”言其非实无，所以用“如幻如化”来显示。但此间所谓“自性空”，自《般若经》以至于《中论》，都具有双重含义。“空”，就消极言之，是对“虚妄分别，执一切法实有自性”的否定、遮破，以“无所有”、“不实”、“无相”、“无作”、“无起”、“无依”、“无性”等言辞，以显妄情臆测所执的一切法“无实自性”，如《大般若经》第二分言：

一切法自性皆钝，无所能为，无有主宰，虚妄、不实、空、无所有、不自在相，譬如阳焰、光影、水月、幻事、梦等^③。

但就积极言之，则“空”的一词亦显“涅槃”、“诸法实相”的存在。如《摩诃般若波罗蜜经》言：

一、诸法性常空，性空即是涅槃。……若新发意菩萨（按：即“新发大菩提心的大乘修行者”，“新发意”是“新发心”义），闻是一切法毕竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心则惊怖。为是新发意菩萨故，分别（方便说言）生灭者如（幻化），不生不灭

者(涅槃)不如(幻化)^⑩。

二、我说佛道如幻、如梦，我说涅槃亦如幻、如梦。若当有法胜于涅槃者，我说亦如幻、如梦^⑪。

一般把“空”(śūnya)作形容词用，而把“空性”(śūnyatā)作名词用。名词“空性”一词，固可消极地显诸法无实自性的本质，亦常可以积极地显示“缘起法的真实存在”，即是“诸法实相”、“涅槃”、“法性”、“法住”等等积极意义。所以龙树《中论》也继承《般若经》的传统，肯定如实的“无自性空”之“缘起法”，若不起妄情戏论的执着，本身便是“诸法实相”的“涅槃”境界，如《中论·观法品》言：

若法从缘生，不即不异因，
是故名实相，不断亦不常。
不一亦不异，不常亦不断。
是名诸世尊，教化甘露味^⑫。

故青目释彼等颂文说言：

圣人无我、我所故，诸烦恼亦灭。诸烦恼灭故，(于“缘生法”中)能见诸法实相。……(故)若行道者通达(诸法从众缘生，不即是因，亦不异因)，则于一切法不一不异、不断不常；若能如是，即得灭诸烦恼、戏论，得常乐涅槃。是故说诸佛以甘露教化^⑬。

由此故知于“缘起法”可资“二谛”以为表解：

缘起法：(二谛)	{	世俗谛——	如幻如化的假名有		
		第一义谛——	<table border="0"> <tr> <td>{</td> <td>消极言：无实自性</td> </tr> <tr> <td>{</td> <td>积极言：不常不断的真实涅槃</td> </tr> </table>	{	消极言：无实自性
{	消极言：无实自性				
{	积极言：不常不断的真实涅槃				

所以依“第一义谛”言，在圣者离烦恼、戏论、执着的条件下，世间的“缘起法”就是出世间的“涅槃”；“空性”、“涅槃”与“诸法实相”根本就是同义词，故《中论·观涅槃品》阐释世间的“缘起自性空法”与“涅槃诸法实相”为同义云：

涅槃与世间（的缘起法），无有少分别，世间
（的缘起法）与涅槃，亦无少分别。涅槃之实际，
及与世实际，如是二际者，无毫厘差别^⑤。

如是“涅槃”即“世间”，“世间”即“涅槃”，一切平等，无有差别，此就“缘起法”的“无自性”的“空性”角度说，非就修行证果的实践历程来说。

（四）八不中道：如是“缘起法”的“第一义空性”，固可以譬喻说：说诸法“如焰、如梦、如乾闥婆城、如幻、如化人，如镜中像”等，亦可把“缘起法”的“空性”（亦即“诸法实相”的特质，运用双遣双离的方式，以“非生、非灭”等言词来描述如《般若心经》所谓：“是诸法空相（即“缘起法空性之相”），不生、不灭、不垢、不净、不增、不减。”只用“譬喻说”或“双遣说”而不作正面、明确、肯定的描述者，正因为“缘起法的诸法实相”，根本非语言概念所行境界，今只不过姑且“以指指月”，运用“世俗谛”的语言，以描述“第一义谛”圣者无分别的直觉证入的“实相”境界之特质而已。因此龙树于《中观·观因缘品》中，以“八不中道”显示“缘起法”的本来如实的特质云：

不生亦不灭，不常亦不断，
不一亦不异，不来亦不出。
能说是因缘，善灭诸戏论，
我稽首礼佛，诸说中第一^⑥。

“如来”不可说，“涅槃”不可说，“缘起法”的“诸法实相”亦不可说，（如《中论·观如来品》言：“如来性空中，思惟亦不可，如来灭度后，分别于有无。”又《中论·观涅槃品》云：“诸法不可得，灭一切戏论，无人亦无处，佛亦无所说。”）于不可说中，龙树归纳佛陀于《般若经》中强为之说“缘起中道空性（诸法实相）的特质”共有八点，分成不落两边的中道四对：一者，不生亦不灭；二者，不常亦不断；三者，不一亦不异；四者，不来亦不出。于此“八不中道”中，龙树《中论颂》只诠释其中“不生”及“不出”（即不去）那两点，其余则由青目释文予以疏解。

（五）八不的论证：《中论·观因缘品》的重点在论证“八不中道”中的“无生”或“不生”义，如颂言：

诸法不自生、亦不从他生。

不共不无因，是故知无生^⑧。

这便是著名的“四句否定”的论证。今试以假言三段论式来表达：

大前提：若诸法有自性的生，则或是自生，或是他生，或是共生，或是无因生，非余。

小前提：今知诸法不自生、不他生、不共生及不无因生。

结论：故知诸法无自性的生。

上述的论式是一“恒真式”（tautology），只要大、小前提是真，则结论亦当是真。按：大前提把“生”可开成穷尽一切可能性的“四句”——即“自生”、“他生”、“共生”及“无因生”。这是“分析的真”。至于小前提（诸法不自生、不他生、不共生、不无因生）则龙树并没有作进一步的论证。

不过青目释文却加以充分的补足：

1. 破自生：青目释言：

不自生者：万物无有从自体生，必待众因。
复次，若从自体生，则一法有二体：一谓生，二谓生者。若离余因从自体生者，则无因无缘，又生更生，生则无穷。

此可成三个论证：

第一论证：

大前提：若诸法自生，则不从因缘生。

小前提：今诸法从因缘生。

结论：故知诸法不自生。

第二论证：

大前提：若诸法自生，则一法有能生与所生二体。

小前提：汝不许一法有能生与所生二体。

结论：故知诸法不自生。

第三论证：

大前提：若诸法自生，生则无穷。

小前提：汝不许其生无穷。

结论：故知诸法不自生。

2. 破他生：青目释言：

自(生)无，故他(生)亦无。何以故？有自故有他；若不从自生，亦不从他生。

可成论式：

大前提：若有生，则不能从“自生”(上面经已证成)。

小前提：“他生”其体即是“自生”。

结论：故知“他生”不可得。

3. 破共生：青目释言：

共生则有（自生、他生）二过，自生、他生故。

可成论式：

大前提：若有生，则不从“自生”，不从“他生”（上面已经证成）。

小前提：“共生”其体即是“自生”及“他生”。

结论：故知“共生”不可得。

4. 破无因生：青目释言：

若无因由而有万物（生）者，则为是常；是事不然。无因则无果；若无因有果者，布施、持戒等应堕地狱；十恶、五逆应当生天，以无因故。

可成二论式：

第一论证：

大前提：若诸法有生者，则不应是常。

小前提：“无因生”万物，则万物是常。

结论：故“无因生”实无有生。

第二论证：

大前提：若诸法是“无因生”，则布施、持戒反堕地狱，十恶、五逆反得生天。

小前提：汝不许布施、持戒者堕地狱，十恶、五逆者生天。

结论：故知诸法不是“无因生”。

如是经四组论证证知“自生”、“他生”、“共生”、“无因生”皆不可得，所以“不生”的论证便得成立。

既已证成一切法“无生”，自然可以通过分析论证，证知诸法“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”，所以龙树

再不立颂予以申说。至于“不来”与“不出”(即是“不去”),则《中论·观去来品》别有颂文,加以说明:

已去无有去,未去亦无去,
离已去未去,去时亦无去^⑧。

青目为此颂作释云:

已去无有去,已去故,若离去有去业,是事不然。未去亦无去,未有去法故。去时名半去半未去,不离已去未去故。

可作三论证:

1. 破已去:

大前提:若有去的活动(去业),则去的活动不应终止。

小前提:“已去”则去的活动已经终止。

结论:故知“已去”没有去的活动。(即“已去无有去”)

2. 破未去:

大前提:若有去的活动,则去的活动不应未开始。

小前提:“未去”则去的活动还未开始。

结论:故知“未去”没有去的活动。(即“未去无有去”)

3. 破去时:

大前提:若有去的活动,则不应是“已去”或“未去”(前已证知)。

小前提:“去时”即半“已去”、半“未去”。

结论:故知“去时”没有去的活动。(即“去时无有去”)

如是一切“去”依时间来分析,不外“已去”、“未去”及“去时”三种情况,非余。今已证成“已去”、“未去”及“去时”皆“无有去”,故知一切法于一切时都无去的活动。由此往彼为“去”,由彼到此为“来”,“来”与“去”都是同一的

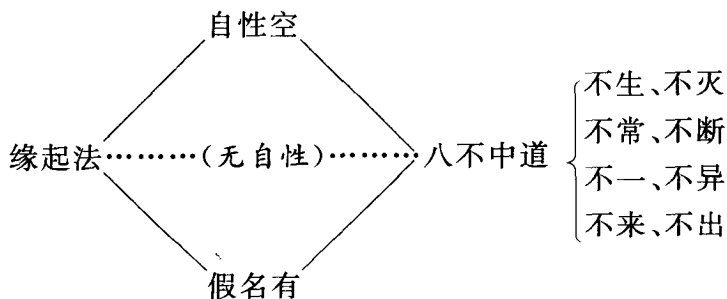
活动。既已证成“无去”，自当证成“无来”，合成论式：

大前提：若有自性的去来，则或“已去有去”、或“未去有去”、或“去时有去”，非余。

小前提：今已证成“已去无有去”、“未去亦无去”及“去时亦无去”。

结论：故知“有自性的去来”不可得（即“不来亦不去”可以成立）。

“缘起中道空义”的特质，可通过“八不中道”来彰显；其实“八不”亦不能穷尽“缘起法”的一切特质，如《般若心经》所陈述的“不垢不净，不增不减”这两对便没有包摄。所以“八不中道”也不过是“缘起法”特质的一个概说而已。今试修订印顺在《空之探究》中的一个图解^⑧，以显示“八不”与“缘起法”的关系：



第四节 缘起义与诸法关系

《中论》虽然清楚表达出一切“缘起法”都“无自性”，所以具有不生与不灭、不常与不断、不一与不异、不来与不出等“四对八目”的特质，名之为“八不中道”，但却没有清楚界定什么是“缘起”，什么是“缘起法”。《中论》只在《观有

无品》中表达出“自性”与“作法”有不兼容的关系。而“自性”是“不从众缘出”的，是“无作”的，是“不待异法成”的，是“不应无”的，是“不变异”的等等。所以于上文我们把“自性”归纳成“自有、独有、恒有的存在”。而“缘起法”就是“作法”，就是“非自有、独有、恒有的存在”。追溯“缘起思想”的渊源，我们在上述所引的《杂阿含经》及诸《般若经》中，发现“缘起”(pratītyasamutpāda)有因(hetu)与缘(pratyaya)和合(sāmagrī)而生果(phala)的意义。如经中处处说言：“诸法和合，故无自性。”

至于现代学人，多喜用“依存性”或“相互依存关系”^④来阐释龙树的“缘起”意义。要进一步分析《中论》中所言“缘起”的具体涵义，我们不妨于《中论》二十七品之中，找出诸法的各种不同关系(如因果关系、主客关系、体相关系、体用关系等)，从龙树藉事物的各种关系，以破诸法的无实自性中，反映出“缘起”概念的具体涵义。下文将顺着这个思路，探索“诸法关系”与“缘起涵义”二者的关联性：

(一)原因与成果的关系：如世间执着有实自性的“水、土”等为因缘故，可生有实自性的“瓶”为成果，于是通过“因果关系”，使有真实的“果法”得以存在。为要证成一切“缘生的果法”没有自性的存在，“缘生的果法是空的存在”(依龙树，“空”是“无自性”义)，《中论·观因果品》有颂破言：

若众缘和合，是中有(实自性的)果者，(则)
和合中应有，而(彼)实不可得^⑤。

青目释言：

若从和合中有果者，若色应可眼见，若非色
应可意知；而实和合中，果不可得，是故和合中有

果是事不然。

可成论式：

大前提：若众缘和合有实自性的果法生起，则于众缘和合之中，或眼识见或意识知彼实自性果法的存在。

小前提：于众缘和合之中，实不能眼见或从意识等认知彼实自性果法的存在。

结论：故众缘和合并无实自性的果法生起。

若响应上述具体实例，亦可构成论式：

大前提：若于“水、土”和合因缘中有实自性的“瓶”生起，则于“水、土”和合因缘中，应眼见实自性的“瓶”之存在。

小前提：于“水、土”和合因缘中，实不能眼见实自性的“瓶”之存在。

结论：故知实自性的“瓶”实不从“水、土”和合因缘中生起。

世间“水、土”和合所生的“瓶”，便是“缘起法”，彼“缘起法”是通过“因果关系”而出现者，今于上述论证当中，已经有效地证成其没有实自性的存在。根据龙树上所建立的学理，凡“无自性”者都得名之为“空”；则凡“从因果关系出现的事物”都应是“缘起性空”的。也就是说：“因果关系”属于“缘起”的一类；“因果关系”也是“缘起关系”，其所生果是“无自性”的，是“空”的。

（二）主体与成分的关系：《杂阿含经》破“实我”的方法，是把“我体”先分析成“五蕴”，然后逐蕴再加论证，见其“无我”，如是组成“我体”的每一蕴既无有“我”，所以执有实自性的五蕴组成的“我体”不能存在。如《杂阿含经第十

经》云：“色无常，无常即苦，苦即非我，非我即非我所。……如是受、想、行、识无常，无常即苦，苦即非我，非我即非我所。如是观者，名真实观。（故知无我）”^④龙树的破我比较简单，直接从“主体与成分的关系”进行遮破。如破“有实自性或实他性的如来主体，由五阴（五蕴）组成”，《中论·观如来品》有颂云：

阴合有如来，则无有自性。若无有自性，云何因他（性）有^⑤。

青目释言：

若如来五阴和合故有，即无自性。何以故，因五阴和合有故。问曰：如来不以自性故有，但因他性故有。答曰：若无自性，云何因他性有？何以故？他性亦无自性；又无相待因故，他性不可得；不可得故，不名为他。

可成二论式：

论证一：

大前提：如来若有实自性，则不从五阴和合生。（按：“自性”非是“作法”，自有、独有、恒有，不从异法成，故不从缘生，不是“作法”。见《观有无品》。）

小前提：今如来由色、受、想、行、识五阴和合组成。

结论：故知如来无实自性。

论证二：

大前提：诸法若因（依）实他性有，则必有自性。（按：“自性”与“他性”相因待而存在；“他性”之体亦是“自性”故）

小前提：前已证知“如来无实自性”。

结论：故知如来非因（依）实他性有。（即：“如来无实他性”）。

如是通过“主体”（如来）与成分（五蕴）的关系，证成“无实自性”亦“无实他性”（“他性”体亦即“自性”体，角度不同而已）。既无“实自性”、“实他性”，即是“无自性空”。如是可见依“主体与成分关系”而出现的事物，都应是“缘起性空”的，也就是说：“主体与成分关系”是属于“缘起”的一类；“主体与成分关系”也是“缘起关系”，依彼关系所组成的事物是“无自性”的，也是“空”的。

（三）主体与作用的关系：世间多执有实自性“可燃”的“柴薪”为主体，而生起“燃烧”的实自性的作用。龙树认为“主体”与“作用”的关系，亦是“缘起关系”，故彼此亦“空无自性”。如《中论·观燃可燃品》（即“观燃可燃品”）云：

“若然（燃烧）是可燃（柴薪），作、作者则一；若然（燃烧）异可燃（柴薪），离可燃（柴薪）有然（燃烧）。”

今可成三论式：

论证一：

大前提：若然即可然（若“燃烧”即是“柴薪”），则作、作者是一（则作用与主体是一）。

小前提：现见作、作者非一（作用与主体非一）。

结论：故知然非即可然（即“燃烧”非即“柴薪”）。

论证二：

大前提：若然异可燃（若“燃烧”与“柴薪”绝异），则离可燃有然（则离“柴薪”有“燃烧”）。

小前提：现见离可燃无然（现见离“柴薪”无有“燃烧”）。

结论：故知然不异可然（即“燃烧”不异“柴薪”）。

论证三：

大前提：若然与可然有实自性，则然或即可然，或异可然（“燃烧”与“柴薪”各有实自性，则“燃烧”或即“柴薪”，或异“柴薪”，非余）。

小前提：前已证知：然非即可然，然非异可然（“燃烧”既非即“柴薪”，“燃烧”亦非异“柴薪”）。

结论：故知：然与可然皆无实自性（故知：“燃烧”与“柴薪”各无实自性）。

依龙树的定义，若“无自性”即名之为“空”；今既已证成“然与可然”（燃烧与柴薪）皆无实自性，则“然与可然”（燃烧与柴薪）皆是“缘起性空”。于此可见：凡依“主体与作用关系”而存在的事物，都是“缘起性空”的（例如“柴薪”与“燃烧”是依“主体与作用关系”而存在者，“主体”的“柴薪”与“作用”的“燃烧”都是“缘起性空”的）。而“体用关系”也属于“缘起”的一类。“体用关系”也是“缘起关系”。依“体用关系”而存在的诸法，也是“无自性”的，也是“空”的。

（四）主体与属性的关系：此又称为“体相关系”。世间多执“主体”与“属性”二者俱实。“主体”名之为“性”，“属性”名之为“相”。如世间执“有为法”为实有自性的实法，执“有为法”具有“生、住、异、灭”四种实有自性的实相。而“有为法”与“生、住、异、灭”正依“主体与属性关系”（即依“体相关系”）而存在。龙树于《中论·观三相品》中，论证依“体相关系”而存在的“属性”即无“实自性”。颂言：

若谓生、住、（异）、灭，更有有为相，是即为无

穷,无,即非有为⁴⁹。

青目释言:

若谓生、住、(异)灭更有有为相,生更有生、有住(有异)、有灭,如是三相(加“异”成四相)复应更有相;若尔则无穷。若更无相,是三相(加“异”成四相则不名有为法),亦不能为有为法作相。

可成三论式:

论证一:

大前提:若生、住、异、灭更有“有为相”,则诸相复有无穷诸相。

小前提:现见世间诸相无复有无穷诸相。

结论:故知生、住、异、灭不应更有“有为相”。

论证二:

大前提:若生、住、异、灭更无“有为相”,则彼等便非“有为法”,不能为“有为法”作相。

小前提:世间共许生、住、异、灭是“有为法”,能为“有为法”作相。

结论:故知生、住、异、灭非更无“有为相”。

论证三:

大前提:若生、住、异、灭等“有为法”的属性是实有自性,则彼等或更有“有为相”,或更无“有为相”。

小前提:今生、住、异、灭等“有为法”的属性既不许更有“有为相”,亦不许更无“有为相”。

结论:故知生、住、异、灭等“有为法”的属性非实有自性。

依龙树的定义，凡诸法无“实自性”者，即是“缘起性空”。今由“主体与属性关系”所显现的“生、住、异、灭”等“有为法”的“有为四相”既无“实自性”，依理，亦当知彼等是“缘起性空”者。由此可见“体相关系”是属于“缘起”的一类，“体相关系”亦是“缘起关系”。依“体相关系”而显现的诸法，都是“无自性”的，都是“空”的。

（五）主体与客体的关系：此亦简称为“主客关系”。世间多执“人”有实自性，为生命主体，此生命主体所受用的眼根、耳根等诸法为客体，彼客体诸法，亦执为实有。龙树于《中论·观本住品》中，遮破“主客关系”所产生诸法的实有性。颂云：

以法知有人，以人知有法；离法何有人？离人何有法^④？

青目释言：

法者，眼、耳、苦、乐等；人者是本住（神我、灵魂）。汝谓以有法故知有人，以有人故知有法。今离眼、耳等法何有人？离人何有眼、耳等法？

可成二论式：

论证一：

大前提：若眼根等客体实有自性，则可离人此主体而存在。

小前提：现见离人的主体，则眼根等客体不能存在。

结论：故知眼根等客体无实自性。

论证二：

大前提：若人此主体实有自性，则可离眼根等客体而存在。

小前提：现见离眼根等客体，则人的主体不能存在。

结论：故知人此主体无实自性。

故从上述论证，可知依“主客关系”而存在的事物都无“自性”。如“人”此主体依“法”彼客体而存在，则“人”无自性。“法”彼客体依“人”此主体而存在，则“法”彼客体亦无自性。依龙树的定义，“无自性”即是“缘起性空”：如是则“人”与“法”彼主体、客体皆“缘起性空”。故知“主客关系”属“缘起”的一类，“主客关系”亦是“缘起关系”。一切法依“主客关系”而存在的，都无“自性”，都是“空”的。

（六）主体与运动的关系：世间多执主体是实有自性，即依主体而生起的运动亦执实有自性。龙树依“主体与运动的相互关系”，于《中论·观去来品》双破“主体”与“运动”，以见其“自性”实不可得。如彼颂言：

若言去者去，云何有此义？若离于去法，去者不可得^④。

青目释言：

若谓定有（实自性的）去者用去法，是事不然。何以故？离去法，去者不可得故。若离去者定有去法，则去者能用去法，而实不尔。

此间所言“去者”，即指运动的“主体”；所言“去法”者，即指主体所具有的“运动”作用。所谓“定有去者用去法”者，即世间执“主体能产生实自性的运动”。今成论式以见“主体不能产生实自性的运动”：

大前提：若言“去者”有“去”，则离于“去法”而有“去者”（若云运动主体可有实自性的运动存在，则运动主体应可离运动而独立存在）。

小前提：现见若离“去法”，“去者”不可得（经验共同证验：若离“运动”则无有“运动主体”）。

结论：故知“去者”无有“去”（“运动主体”并没有实自性的“运动”存在）。

疑者可有问：“去者”虽无有“去”，但也许可离“去者”有实自性的“去法”存在，同理也许可离“去法”有实自性的“去者”存在。依《中论》所述义，二者俱不应理。今依《观去来品》明独立的“去者”与“去法”俱不可得。颂云：

去法即去者，是事则不然。

去法异去者，是事亦不然。

青目释言：

若去法、去者一，是则不然，异亦不然。

此可成论式：

大前提：若有实自性的“去者”与“去法”，则“去者”与“去法”或是同一，或是绝异，非余（若有实自性的“运动主体”与“运动作用”的存在，则“运动主体”与“运动作用”或是同一，或是绝异；此外并无其他情况出现）。

小前提：现见“去者”与“去法”既非同一，亦非绝异（今依经验所得，“运动主体”与“运动作用”既不同一，亦不绝异）。

结论：故知“去者”与“去法”都无实自性的存在（故知并没有实自性的“运动主体”与“运动作用”的存在）。

如是故知诸法若依“主体与运动关系”而存在，则“主体”与“运动”俱无实自性的存在。如“去者”与“去法”是依“主体与运动关系”而存在的，故“去者”此“主体”既非实自性有，即“去法”彼“运动”亦非实自性有。依龙树的定义，

“无自性”者即“缘起性空”，所以“去者”与“去法”俱是“缘起性空”。由此可知：“主体与运动关系”属“缘起”的一类，“主体与运动关系”亦是“缘起关系”。而一切法依“主体与运动关系”而存在的，亦“无自性”，亦即是“空”。

(七)彼此相因待的关系：亦名“互为主客关系”。若诸法彼此依“因待关系”而存在(“彼此相因待关系”亦名“彼此对待关系”，简称“因待关系”或“对待关系”)，如“长”之对“短”，“白”之对“非白”，乃至“去者”之对“去法”(按：此亦依主体与运动关系而存在)，依龙树《中论》的理论，彼等都是“缘起无自性空”，都是不实，如《中论·观去来品》颂言：

若离于去者，去法不可得；以无去法故，何得有去者？

青目释言：

若离于去者，则去法不可得。今云何于无去

法中，言(过去、现在、未来)定有去者？

依经验言：“去者”必依“去法”而有(“运动者”必依“运动”而存在，否则必不能成为“运动者”)；“去法”必依“去者”而有(“运动”必依“运动者”而发，否则必无“运动”的存在)。故知：“去者”(“运动者”)与“去法”(“运动”)是依“彼此相因待的关系”而存在，故都是“缘起无自性空”的。可成二论式：

论证一：

大前提：若“去法”有实自性，则可离“去者”而有。

小前提：离“去者”、“去法”不可得。

结论：故知“去法”无实自性。

论证二：

大前提：若“去者”有实自性，则其所依的“去法”不可无实自性（且二者必须为同一）。

小前提：前已证知“去法”无实自性，更非与“去者”同一。

结论：故知“去者”无实自性。

如是可见依“去者”与“去法”为例，彼等俱依“因待关系”而有。故彼等俱是“缘起性空”的。由此故知“因待关系”属“缘起”的一类，而“因待关系”亦是“缘起关系”。诸法依“因待关系”而存在者，亦是“无自性”的，亦是“空”的。

（八）语言与对象的关系：《中论》虽然没有独立的一品以破语言，但在《观四谛品》讨论“二谛义”中，已显示“言说”是“世俗谛”（颂言“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛”；可见“言说”、“语言”属“世俗谛”），青目明言“世俗谛者：一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实”。可见“语言”非实，无有自性，已成定论。

日本中观学者梶山雄一更依《中论·观六种品》义，反复推论，获致“语言与其对象的关系，不是同一，亦不是别异。具有这种矛盾性质的语言和对象，都是没有本体（按：此指没有‘自性’义）的空的東西”这个结论。《观六种品》中的“相法”本指“虚空相”（即“无色之处”），梶山雄一解作“（语言）定义”。“可相法”本指“虚空法”，梶山解作“定义的对象”。如是“相法”与“可相法”的关系便成为“语言”与“语言对象”的关系；依“语言与语言对象的关系”可论证“语言”与“语言对象”都是“缘起无自性空”的。颂言：

相法无有故，可相法亦无，
可相法无故，相法亦复无。

是故今无相，亦无有可相。

离相可相已，更亦无有物^⑧。

兹把“相法”解作“语言”，“可相法”解作“语言对象”而进行论证。

论证一：

大前提：“语言对象”若是实有自性，则虽“语言”不有，而彼“语言对象”亦应存在。

小前提：今“语言”不有，则彼“语言对象”亦无。

结论：故知“语言对象”无实自性。

论证二：

大前提：“语言”若是实有自性，则“语言对象”虽是不有，而彼“语言”亦应存在。

小前提：今“语言对象”不有，则彼“语言”亦无。

结论：故知“语言”无实自性。

“语言”与“语言对象”俱依“语言与对象的关系”而存在，结果“语言”与彼“语言对象”俱是“缘起性空”的，故知“语言与对象的关系”属“缘起”的一类；“语言与对象的关系”亦是“缘起关系”。诸法依“语言与对象的关系”而存在者，亦是“无自性”的，亦皆是“空”的。

小结：从上述各种的关系进行分析与论证，可以获得一些清晰的概念。

一者，诸法依“因果关系”而存在者都是“缘起性空”的，而此能彰显“缘起关系”的“因果关系”亦与诸法相待而有。故彼自身亦应“无自性”，于是亦破世间的“因果范畴”。

二者，诸法依“主体与成分关系”而存在者都是“缘起

性空”的，而依上述道理此能彰显“缘起关系”的“主体与成分关系”之自身，亦应“无自性”，于是亦破世间的“结构范畴”。

三者，诸法依“体用关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“体用关系”之自身，亦应“无自性”，于是破世间的“体用范畴”。

四者，诸法依“主体与属性关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“主体与属性关系”的自身，亦应“无自性”，于是破世间的“体相范畴”。

五者，诸法依“主客关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“主客关系”的自身，亦应“无自性”，于是破世间的“主客范畴”。

六者，诸法依“主体与运动关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“主体与运动关系”的自身，亦应“无自性”，于是破世间的“来去运动范畴”。

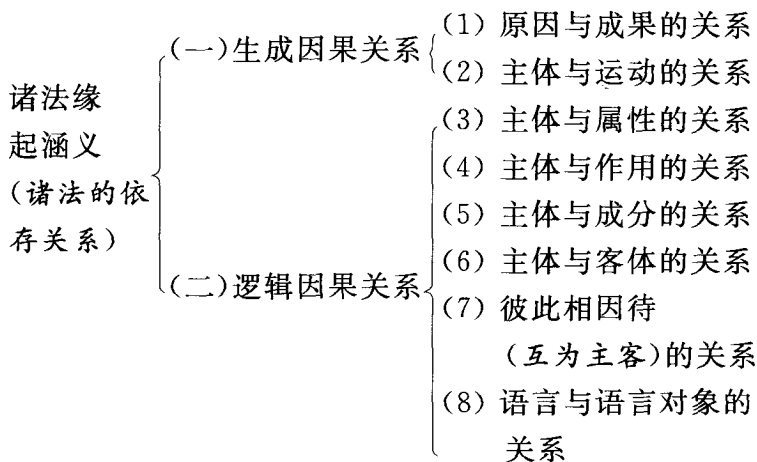
七者，诸法依“对待关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“对待关系”的自身，亦应“无自性”，于是破世间的“对待范畴”。

八者，诸法依“语言与对象关系”而存在者都是“缘起性空”的，而依理此能彰显“缘起关系”的“语言与语言对象关系”的自身，亦应“无自性”，于是破世间的“语言范畴”。

九者，由上述分析与论证，可见《中论》所破者非仅是所执实有的“有为现象”，亦破所执的“无为法理”及一切“关系范畴”，因彼等都应统摄于“缘生法”的概念之中^⑧。

十者，所有诸法的各种关系，实不能穷尽于上述八类

之中,但可概括言之,统摄为“生成因果关系”与“逻辑因果关系”两大类,依此而可以较明确地阐释“缘起关系”的涵意。可成表解如下:



依此表解的分析,我们得以清晰明确地解决何以“无为法”(如“虚空无为”、“择灭无为”、“非择灭无为”,如“涅槃”等)亦是缘生、亦无自性的问题。龙树于《大智度论》释“十八空”中,本亦有所解答。彼释言:

问曰:有为法因缘和合生,无自性故空;此则可尔。无为法、非因缘生法,无破无坏,常若虚空,云何空?

答曰:如先说“若除有为(法),则无无为(法);有为(法之)实相,即是无为(法)。”(所以)如有为(法是)空,无为(法)亦空^⑧。

世人接受“有为法”是“无自性空”,因为它是“因缘和合生”,此即我们依《中论》诸品分析中所谓由“生成因果关系”而存在的事物,所以是“缘起无自性”,故此是“空”。世

人不能接受“无为法”(如“虚空”、“涅槃”等)是“无自性空”,因为它“非因缘生法,无破无坏,常若虚空”,便以为它不是“缘起性空”者,此由于世人不解“缘起”的真正涵义。

依《中论》的理趣,“生成因果关系”固然是“缘起关系”,即“逻辑因果关系”亦是“缘起关系”。今“无为法”虽非依“生成因果关系”而存在,但却依“逻辑因果关系”而存在。此即《大智度论》所谓“若除有为(法),则无无为(法);有为(法之)实相,即是无为(法)”,又言:“不离有为法,而有无为法”^⑨。可见“无为法”与“有为法”是具有“彼此相因待(互为主客)的关系”,亦具有“体用的关系”;当名之为“无为法”即具有“语言与语言对象的关系”。具有此等关系,亦即具有“逻辑因果关系”;具有“逻辑因果关系”亦即具有“缘起(依存)关系”;依“缘起(依存)关系”而存在的诸法亦是“缘起无自性故空”者。因此评定“无为法”(如涅槃者)是“如幻如化”、“缘起性空”的,其实具有非常充足而严格的理据。

所以我们依诸法的不同关系来阐释“诸法缘起”的涵义,而直接了当地解决无论“有为法”或“无为法”,乃至若有胜于“有为、无为法”亦一概“毕竟是空”等等问题,对“缘起性空”的透彻理解,是应有重要的意义的。

第五节 缘起中道空义的意义

世人不能正解“空义”,以为是“虚无所有”,所以历来的小乘与外道,对“空义”有所怀疑,有所质疑,有所问难。所于龙树于《中论·观四谛品》中,以颇大的篇幅,对外人

的邪难,有详尽的反破。今依“外人对缘起中道空义所起的迷执”、“缘起中道空义对世间法存在的意义”、“缘起中道空义对出世间法存在的意义”及“缘起中道空义对现代学人的意义”等四段予以论述。

(一)外人对缘起中道空义所起的迷执

《中论·观四谛品》于篇首叙述小乘、外道对“缘起中道空义”进行邪难言：

若一切皆空,无生亦无灭,
如是则无有,四圣谛之法。
以无四谛故,见苦与断集,
证灭及修道,如是事皆无。
以是事无故,则无有四果。
无有四果故,得向者亦无。
若无八贤圣,则无有僧宝。
以无四谛故,亦无有法宝。
以无法僧宝,亦无有佛宝,
如是说空者,是则破三宝。
空法坏因果,亦坏于罪福,
亦复悉毁坏,一切世俗法^⑤。

外人先难言：一切法“缘起性空”，则一切法便“虚无所”，所以一切“出世间法”皆不能成立。所以者何？一切法空故，即无有“苦、集、灭、道的四圣谛法”；无“四圣谛法”则无“见苦、断集、证灭、修道”的实践；无实践，则无“预流向、预流果、一来向、一来果、不还向、不还果、阿罗汉向、阿罗汉果”彼“四向四果”；“四向四果”无故，即“八贤圣”亦无；“八贤圣”无则“僧宝”无，“四圣谛法”无则“法宝”无，

“法、僧二宝”无则“佛宝”亦无。如是依“缘起性空”之理推征，则“三宝”不有，一切出世诸法亦应不有。

外人于邪难“出世间法”皆无所有之后，跟着邪难依“缘起性空”则一切世间法亦应非有。何则？一切法皆空，则一切因果法不有；无因果则无善恶罪福的果报，如是乃至一切世间诸法都无所存在。此不应理，故“缘起性空”之说不能成立。

（二）缘起中道空义对世间法存在的意义

龙树分别从正、反两面响应外人的邪难，以显示“缘起中道空义”，不论对“世间法”或“出世间”的存在，都给予积极意义的解释。今先释“缘起中道空义对世间法的存在意义”。从正面言：

以有空义故，一切法得成^⑤。

因以“缘起中道空义”能正显一切世间存在诸法的“生成因果关系”及“逻辑因果关系”。一切世间诸法都依此二种关系而存在（如“因果关系”、“体相关系”、“体用关系”等）。依此等关系，一切世间诸法才能相摩相荡，产生各种不同的变化活动而得以存在。若不依此等“缘起关系”，则一切世间诸法无有变化，无所活动，如何能显现而有所存在？故龙树继而以反面方法，破外人的迷执，指出：

若无空义者，一切则不成^⑥。

接着《中论·观四谛品》更以颂文，显示此“半颂”的含义：

若诸法不空，无作罪福者。

不空何所在，以其性定故。

若谓从罪福，而生果报者；

果从罪福生，云何言不空？
汝破一切法，诸因缘空义，
则破于世俗，诸余所有法。
若有决定相，世间种种相，
则不生不灭，常住而不坏^⑤。

依诸颂义，可成若干论证，以见“若无空义者，一切（世间诸法）则不成（就）”：

其一，若法不空则无善恶业。

大前提：若有善恶业可作，则善恶当无定性而起变化。

小前提：汝执诸法实有自性而不空，则善恶业即是定性而无所变化。

结论：故知若汝执诸法实有自性而不空，则无善恶业可作。

其二，若法不空，则无作善恶业者。

大前提：若有“作善恶业者”，则必须有“所作的善恶业”。

小前提：前已证知“若法不空，则无所作的善恶业”。

结论：故知“若法不空”，则无“作善恶业者”。

其三，若法不空，则无果报从善恶业生。

大前提：若有“果报从善恶业生”，则必须有“所作的善恶业”。

小前提：前已证知“若法不空”，则无“所作的善恶业”。

结论：故知“若法不空”，则无有“果报从善恶业生”。

其四，若果从业生，则无自性。

大前提：若果报有实自性，则不应从业生。

小前提：若果报从善恶业生。

结论：故知果报无自性空。

其五，若法不空，则无世间诸法。

大前提：现见“世间诸法”若是存在，则彼等必有“非常住、非不坏之相”。

小前提：若法不空，则诸相常住而不坏。

结论：故知若法不空，则世间诸法俱不存在。

其六，论证诸法“缘起性空”。

大前提：若（世间）诸法非“缘起性空”，则无善恶业可作，无有作者，无有果报，乃至无有世间诸法。

小前提：今有善恶业可作，有作者，有果报，乃至有世间诸法。

结论：故知（世间）诸法“缘起性空”。

（三）缘起中道空义对出世间法存在的意义

龙树论师亦分别从正反两面来阐说。从正面言：

以有空义故，一切法得成。

其义已于上文加以发挥，故今不赘。至于从反面言，龙树颂云：

若无空义故，一切法不成。

何以“若无空义”，则一切“出世间诸法”不得成就？
《中论·观四谛品》亦有颂言：

若一切不空，则无有生灭；

如是则无有，四圣谛之法。

如见苦不然，断集及证灭，

修道及四果，是亦皆不然。

是四道果性，先来不可得，

诸法性若定，今云何可得？

若无有四果，则无得向者，
以无八圣故，则无有僧宝。
无四圣谛故，亦无有法宝，
无法宝僧宝，云何有佛宝？

依此诸颂的含义，可成若干论证，以证成“若诸法非缘起性空，则一切出世间法皆不成就”：

其一，论证若法不空，则无四圣谛法。

大前提：若有四圣谛法，则苦、集、灭、道应有生有灭。

小前提：若一切不空，则苦、集、灭、道即无生无灭。

结论：故知“若一切不空”，则无“四圣谛法”。

其二，论证若法不空，则无四谛智、四向、四果及八贤圣。

大前提：若有四谛智、四向、四果、八贤圣者，则必须有可修的“四圣谛法”。

小前提：前已证知，若一切不空，则无有四圣谛法。

结论：故知“若一切不空”，则无有四谛智、四向、四果、八贤圣者。

其三，论证若法不空，则无有僧宝。

大前提：若有僧宝，则必须有八贤圣。

小前提：若法不空，则无八贤圣。

结论：若法不空，则无有僧宝。

其四，论证若法不空，则无法宝。

大前提：若有法宝，则必须有四圣谛法。

小前提：若法不空，则无有四圣谛法。

结论：故知若法不空，则无有法宝。

其五，论证若法不空，则无佛宝。

大前提：若有佛宝，则必须有僧宝及法宝。（按：佛在僧位而为有情说法度生故）

小前提：若法不空，则无僧宝及法宝。

结论：故知若法不空，则无佛宝。

其六，论证诸法“缘起性空”。

大前提：若（出世间）诸法非“缘起性空”，则无有四圣谛法、无四谛智、无四向四果、无八贤圣、无有三宝。

小前提：今许有四圣谛法、四谛智、四向、四果、八贤圣以及三宝等出世间法。

结论：故知（出世间）诸法“缘起性空”。

（四）缘起中道空义对现代学人的意义

龙树论师发挥“缘起中道空义”，不但对世间法的存在阐释有其积极意义，对出世间法的存在阐释有其积极意义，对进德修业亦有其积极意义。今借日本般若学者秦本融的话，以显示其义：

人类是人类，因此不是神，也不仅是动物，应为‘中间者’，所以，常具有偏向两极端的可能性。实际上……将一切存在的本性视为空的般若智慧，不断地再生，产生新鲜活泼的人类主体性，且做为防护人类非人类化（客体化、物象化、孤立化、手段化等）的方法之一，更富有现代的意义^⑤。

第六节 缘起中道空义的体证

《中论》的“缘起中道空义”，并非清谈的玄论，而是龙树论师所体会的“真实义”（事物存在的真实如此的认知

对境，无增益、无损减，确实如此的境界，此境界是无分别、绝名言、“第一义谛”超越的直觉所得，而以“世俗谛”的语言概念表达出来）。所以印顺法师于《空之探究》中，认为《中论》是一本“观行论的宗经论”。那就是说，依《中论》所展示“缘起中道空”的理趣，如法人观修行，当可证人“诸法实相”（现观直觉契入诸法的如实境界），而获致“涅槃解脱”。今将分别以“证人诸法实相的历程”、“所证人诸法实相的境界”及“能证人诸法实相的果德”等三段予以阐述：

（一）证人诸法实相的历程

依《中论》所展示“缘起中道空”的理趣进行实践修行，可终于达至体证“诸法实相”及获得“涅槃解脱”的效果，其程序：

1. 如实正观，灭除我执及我所执。
2. 得“一切法空无我智”（即“般若智”）。
3. 以“无我智”如实证人“诸法实相”。
4. 获“涅槃解脱”果，因而超凡入圣位。

《中论·观法品》有颂阐述彼实践历程的内容。颂言：

若我是五阴（五蕴），我即为生灭；

若我异五阴（五蕴），则非五阴相。

若无有我者，何得有我所？

灭我我所故，名得无我智。

得无我智者，是则名实观。

得无我智者，是人为希有^⑤。

今从颂意，依上述四个实践程序论述如下：

其一，修如实观：于散心及定心必须如实正观一切法

“无我”及“无我所”，以破除自心对“实我”及“实法”的执着。可成四论式：

论证一，破“即蕴我执”：

大前提：若有“自性实我”，则汝执彼我是不生不灭的永恒实体。

小前提：若我即五蕴，则我有生灭，非是永恒实体。

结论：故知若我即五蕴，则无“自性实我”（“即蕴实我”不可得）。

论证二，破“离蕴我”：

大前提：若有“自性实我”，则汝执彼我“具能作业、受苦乐等的五蕴相用”。

小前提：若我异五蕴，则彼我“不具作业、受苦乐等的五蕴相用”。

结论：故知若我异五蕴，则无“自性实我”（“离蕴实我”不可得）。

论证三，总破“自性实我”执：

大前提：若有“自性实我”，则彼或是“即蕴实我”，或是“离蕴实我”，非余。

小前提：前已证知“即蕴实我”与“离蕴实我”概不可得。

结论：故知并无“自性实我”的存在。

论证四，总破“自性实我所”执（即“法执”）：

大前提：若有“自性实我所”的存在，则必须有“自性实我”。

小前提：前已证知“自性实我”不存在。

结论：故知“自性实我所”（即“实法”）不存在。

其二，得无我智：《中论·观法品》言：

灭我、我所故，名得无我智。

青目释言：

修习八圣分（即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定的“八正道”）灭我、我所（为）因缘，得无我、我所决定智慧。

由此可以推知彼“无我智”具下列含义：

一者，“无我智”（即“一切法空、无我、我所决定智慧”）由修“八正道”为因缘（条件）所得生起，其中“正见”、“正思惟”自然包括“缘起无自性的中道空观”，包括破除“我、我所执着”的“如实观”。“无我智”，若不修“八正道”、不破除“我执”及“我所执”则亦不能生起，所以“无我智”亦是“缘起性空”，亦非“自性实有”。

二者，“无我智”是修行“戒”、“定”、“慧”三学所得。所言“戒学”，包括“八正道”中的“正语”、“正业”及“正命”。所言“定学”包括“正念”及“正定”。所言“慧学”，包括“正见”及“正思惟”。而“八正道”中的“正精进”则兼摄于“戒”、“定”、“慧”中。

三者，由修“八正道”，观“一切法缘起无自性空”而破除“我、我所执”的“无我智”具有两种特质：其一是具“人无我的观慧”，其二是具“法无我的观慧”。何则？以彼“无我智”由破除“我、我所执”而获致故。

四者，此“无我智”具有特殊功能，足以直觉证人（体会）“八不中道”（不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出）的“诸法实相”。

其三，证人诸法实相：《中论·观法品》颂言：

自知不随他，寂灭无戏论，
无异无分别，是则名实相^⑤。

修行者以“无我智”证入“诸法实相”的情况，可有六种特点：

一者，自知：以“无我智”证入“诸法实相”时，是离一切圣教，即“一切真实、一切非实、亦实亦非实，非实非非实”的诸教法都应遣除，唯是“无我智”（般若）的自知境界。

二者，不随他转：以“无我智”证入“诸法实相”时，必不受别人的言说、行为（神通乃至佛的化身）所影响。如是则“大天五事”中的“他令人”及“道因声起”都应遣除。

三者，寂灭：以“无我智”证入“诸法实相”时，是“无自性之生”可取、“无自性之灭”可舍，而处于一切烦恼寂灭的境界。

四者，无戏论：以“无我智”证入“诸法实相”时，是“不为戏论所戏论”的，故离一切“与语言结合、受语言色彩所干扰的诸相”，即处于一种远离贪爱所爱境界，即处于一种超越语言见执所作的境界。

五者，无分别：以“无我智”证入“诸法实相”时，是“心识不起任何分别”的。此即心识离“此法是如此而非彼；彼法是彼而不是此”等等分别，亦即一切“忆念分别”、“推想分别”、“与语言相应及与贪爱相应的有漏分别心识”俱不升起（若依后来唯识家所说即远离一切“自性分别”、“随念分别”及“计度分别”）。

六者，无异：以“无我智”证入“诸法实相”时，其所得的境界是“法性一味”、“无别异相”的。

其四，得解脱果：《中论·观法品》阐述以“无我智”体证“诸法实相”，可以获得“解脱”的效益，并论述其理据言：

内外我我所，尽灭无有故，
 诸受即为灭，受灭则身灭。
 业烦恼灭故，名之为解脱，
 业烦恼非实，入空戏论灭^⑧。

彼二颂说明：一者，体证“诸法实相”可获解脱果；二者，明得果的缘由，今阐释如下：

其一，明得解脱果：依上述的初颂义，以“无我智”证会“诸法实相”而得“解脱果”的程序是：

1. 于证入“诸法实相”时，修行者通过“如实观”及修行戒、定、慧之“八正道”，能尽灭“内我执”及“外我所执”。尽灭“内我执”，即尽灭“有情世间执着”；尽灭“外我所执”，即尽灭“器世间执着”。

2. 由“尽灭内外我、我所执着”故，能获得“取灭”（颂文名“受灭”）的效果；“取灭”是指“灭除对情欲、饮食资具的强烈贪爱与执着”。

3. 由“取灭”故，修行的“身”亦灭。所谓“身灭”者，是指“不受后有”，即是不再招得“未来有漏的生命”，也就是获得“究竟涅槃”。

其二，明可以得果的缘由：依上述次颂的内容，可以把证入“诸法实相”而证得“涅槃解脱果”的所以，分成六个层次来剖释：

1. 烦恼与业，本无自性（缘起性空），而是唯依虚妄分别才有。

2. 虚妄分别亦无自性(缘起性空),唯依戏论而有。

3. 戏论亦无自性(缘起性空);当“无我智”能证入“诸法实相”时,修行者凭着“如实观”与“八正道”的严格实践,一切戏论便得尽灭。

4. 如是“戏论灭”则“虚妄分别”尽灭。

5. “虚妄分别”灭,则烦恼与业俱灭。

6. “烦恼与业”俱灭,便证得“解决生死之果报”,如是生命存在可作表解如下:

生命 存在	{	流转:〔生死〕←〔业+烦恼〕←虚妄分别←戏论邪执
		还灭:证入实相→灭戏论→灭虚妄分别→灭
		〔业+烦恼〕→灭生死〔证得涅槃〕

如是一切生命的存在,不外是“生死流转”的存在,或是“涅槃还灭”的存在。二者都不离“缘起关系”,都是“缘起无自性空”的。依此理趣,可说“生死即涅槃”。

(二)所证入诸法实相的境界

以“无我智”所证入的“诸法实相”,是“存在的真实如此的认知对境”。此“诸法实相”的特征如何?《中论·观法品》有颂描述:

“诸佛或说我,或说于无我;诸法实相中,无我无非我。

诸法实相者,心行言语断,无生亦无灭,寂灭如涅槃。”^⑨

从颂文分析,“无我智”所证入的“诸法实相”具有下列五特征:

1. “诸法实相”是“心行灭”(分别心识暂息)的境界,亦即非分别心识所行境界。

2. “诸法实相”是“言语灭”(语言概念暂息)的境界,亦

即非概念名相所行境界。

3.“诸法实相”是“无生无灭”的境界，亦即是“自生”、“他生”、“共生”、“无因生”所不可生，力负（一切外在力量）所不能灭的“缘起性空”的境界。

4.“诸法实相”是“无我无非我”的境界，亦即是离一切戏论、离一切方便的如其所如的实在境界。

5.“诸法实相”是“寂灭涅槃”的境界。这就是说：于此境界中，“有为空”与“无为空”无异；“世间法”与“涅槃”无异，自然一切烦恼与邪执当亦息灭。

（三）能证入诸法实相的果德

能以“无我智”证入“诸法实相”，如是修行亦当有其果德，如《中论·观法品》颂言：

“不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。

若佛不出世，佛法已灭尽，诸辟支佛智，从于远离生。”^⑧

能证入“诸法实相”所得的果德，可分“佛在世时”及“佛不在世”两种情况来说：

其一，佛在世时：诸如来世尊所说“八不中道”、“缘起性空”的教法，有如“甘露浆”，是有情解脱生死流转的万应良药。有情众生，依法修行，无不获致解脱涅槃。依其根器差别，可有不同的果德：

1. 根器浅者，当证声闻果。

2. 根器深者，由甚深大悲为缘，当证菩萨十地诸果，乃至无上的大菩提、大涅槃的佛果。

其二，佛不在世：乃至佛法已灭，遗教不存，但有独觉乘根器的有情众生，由先世修行为因缘（条件），于此世间，

见花飞叶落，觉一切“缘起无常”，于是发心修行，远离尘嚣，于阿兰若（幽静之处）潜修静修，亦能得“无我智”。以所得“无我智”，亦能证入“诸法实相”，终能获证“辟支佛果”。

【注释】

①见《中论·观四谛品》的第十八颂。《大正藏》卷三十，页33。

②见《大正藏》卷二，页72。

③见《杂阿含经》第二九六经。见《大正藏》卷二，页84。

④见印顺《空之探究》页155—164。

⑤见《大正藏》卷八，页136。

⑥见《大正藏》卷七，页49。

⑦见《大正藏》卷八，页269。

⑧见《大正藏》卷十五，页807。按《杂阿含经》中的第三三五经，亦有略近的说法，可能为《胜义空经》文所本。

⑨此用梶山雄一《般若思想的形成》文。见许洋主所译《般若思想》一书，页70。梶山雄一又言：“《胜义空经》为《俱舍论》所引用的部分，吉本信行氏有详细的论述（见吉本信行《アセダル又思想》。法藏馆，143—146页）。若根据吉本氏，此《胜义空经》之说，是为否定《吠陀》及数论派（Sāṃkhya）的思想而成立的。”（见同书）

⑩见《大正藏》卷三〇，页33。

⑪《十二门论·观因缘第一》，见《大正藏》卷三〇，页159。

⑫《回诤论》依瞿昙流支等译，作“若因缘故空，我今说此

义；何人有因缘，彼因缘无体。”（见《大正藏》卷三二，页18）但今文则依宗喀巴造、法尊译的《菩提道次第广论》所引龙树《回诤论》的藏译的颂文。见《世界佛学苑汉藏教理院丛书》第一种《菩提道次第广论》卷十七，页33阳版。

⑬《菩提道次第广论》所引《回诤论》的藏译释文，同见上注。

⑭见《大正藏》卷三〇，页19—20。

⑮见《中论·观四谛品》的第十八颂。《大正藏》卷三十，页33。

⑯《杂阿含经》第二六二经，见《大正藏》卷二，页67。

⑰《杂阿含经》第三〇〇经，见《大正藏》卷二，页85。

⑱《小品般若波罗蜜经》卷一，见《大正藏》卷八，页540。

⑲《小品般若波罗蜜经》卷九，见《大正藏》卷八，页578。

⑳见《中论·观四谛品》的第十八颂。《大正藏》卷三十，页33。

㉑其义见拙著《僧肇》，页148，台湾省东大书局版。

㉒见《大正藏》卷三十，页20。

㉓后二家皆以世俗事的施设为世俗谛，而“绝施设”者为胜义谛。

二谛——
 { 世俗谛：世俗可施设事物，即俗数法，法假安立。
 { 胜义谛：绝施设，无我、离烦恼的涅槃空义。

而第四家，以“苦谛”中的苦、非常、空、非我理为“胜义”。“集谛”中的因、集、生、缘理为“胜义”。“灭谛”中的灭、静、妙、离理为“胜义”。“道谛”中的道、如、行、出理为“胜义”。俱见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷七七，《大正藏》卷二七，页399—400。其分析可见印顺《空之探究》页123—127。

㉔《摩诃般若波罗蜜经》卷十四，《大正藏》卷八，页325。

②⑤《大智度论》卷四二、《大正藏》卷二五，页 365。

②⑥此依梼山雄一义而改动其文。见梼山雄一著，吴汝钧译的《空之哲学》页 90，弥勒出版社版。

又梼山雄一于《空之哲学》中，把《中论·观六种品》首五颂看作是龙树对语言的观点，把“相”(lakṣaṇa)字解作“定义”。这是梼山推测之词，今不取。见该书页 91—94。

②⑦见拙著《僧肇》页 152—153。原文作：

“僧肇提出：‘以名求物，物无当名之实’，因为一物可有多名(如花、蕊、葩等名，可同指一物)，多物亦可有一名(如车之名，可同时指谓牛车、马车、火车、汽车)。故‘以名求物’，实找不到与名完全相应的实物(如从‘笔’之名，实不知所求者是毛笔或是刀笔，或是自来水笔；如是毛笔，亦不知是何种毛笔；如是羊毛笔，亦不知是此笔或彼笔)。故‘以名求物’，必无‘当名之实’可得。若反之，‘以物求名，名无得物之功’。如‘火’之为物，有能烧的作用(功效)，但‘火之名’，虽千呼万唤，亦不能烧我嘴唇，所以‘名’诚不能有反映‘物’的本有功用。……由此我们可推得‘名不当实，实不当名’的结论；‘名实无当’，则我们藉赖‘名言’这些语言概念来(如实)表达‘实物’可以从哪里找得到呢？因此僧肇就有‘名实无当，万物安在’之叹。”

②⑧此“十喻”见诸《摩诃般若波罗蜜经》卷一，《大正藏》卷八，页 217。

②⑨《中论·观颠倒品》、《大正藏》卷三十，页 31。

③⑩见《大正藏》卷七，页 323。

③⑪见《大正藏》卷八，页 416。

③⑫见《大正藏》卷八，页 276。

③⑬见《大正藏》卷三十，页 24。

③⑭注同前。

③⑤见《大正藏》卷三十,页36。

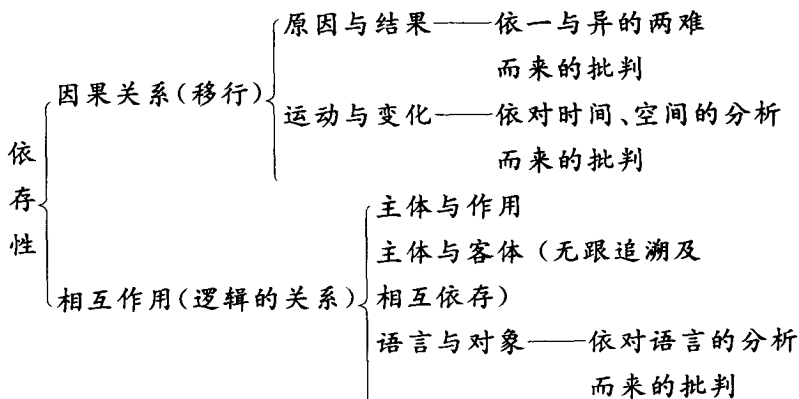
③⑥见《大正藏》卷三十,页1。

③⑦见《大正藏》卷三十,页2。

③⑧见《大正藏》卷三十,页3。

③⑨印顺《空之探究》页257。

④⑩日本中观学者梶山雄一于《空之哲学》一书中(页60),便用“依存性”来阐述“缘起”的含义,并作出下列的表解:



④⑪见《大正藏》卷三十,页26。

④⑫见《大正藏》卷二,页2。

④⑬见《大正藏》卷三十,页29。

④⑭见《大正藏》卷三十,页9。

④⑮见《大正藏》卷三十,页13。

④⑯见《大正藏》卷三十,页4。

④⑰见《大正藏》卷三十,页7。

④⑱吾师唐君毅先生于《中国哲学原论·原道篇三》中,对《中论》之破“整个之因缘关系”颇有所论述。见该书页1035—1038。

④⑲《大智度论》卷三一,《大正藏》卷二五,页289。

⑤⑩ 见《大正藏》卷二五，页 480。

⑤⑪ 见《大正藏》卷三十，页 32。

⑤⑫ 《中论·观四谛品》，见《大正藏》卷三十，页 32。

⑤⑬ 同上注。

⑤⑭ 见《大正藏》卷三十，页 34。

⑤⑮ 此本是标示“般若的时代意义”，但亦可标示出“缘起中道空义”的意义。因“般若”智是从“缘起中道空义”修养而来。见《般若思想》页 145（法尔版）。

⑤⑯ 见《大正藏》卷三十，页 23。

⑤⑰ 见《大正藏》卷三十，页 24。

⑤⑱ 见《大正藏》卷三十，页 23。

⑤⑲ 见《大正藏》卷三十，页 24。

⑥⑩ 同上注。

第五章 本论的辩证方式

《中论》的撰作，如前所论，是要针对两种根器的人：其一是“实有论者”，其二是“虚无论者”。“实有论者”执诸法有实“自性”，不契真实，故应遮破；“虚无论者”执诸法“虚无所有”，不契真实，亦应遮破。要进行遮破，必须有其辩证的方式；换言之，必须有其逻辑思维方法。

龙树论师在世之时，印度的“正理学派”（Nyāya School）已开始流行，不过对“正理学派”的逻辑理论与论证方式，龙树并没有加以接受而采用；相反地，他还著《回诤论》与《广破论》，多处予以驳斥^①。但这并非说龙树的思维是反逻辑的（按：世人多误解龙树反对逻辑，这是绝对不正确的）。何则？因为要辩破邪论，就要采纳世人所能接纳的思维方式进行辩证。逻辑思维的有效方式就是“逻辑思想方法”，这正是龙树“二谛说”中的“世俗谛”范围。龙树所要反对的只不过是世人把“逻辑”作为绝对的“自性实有”的存在。龙树只把“逻辑辩证方式”作为一种“世俗谛”的共许的推理工具来运用；工具可有多种，故“逻辑辩证方式”亦可有多种，而不必、亦不应拘泥于某一种特定的论证方式。本节将以“当时流行的四量说”、“假言推理”、“两难推理”、“四句否定推理”及“辩证的途径与技巧”等五段予以论述。

第一节 当时流行的四量说

龙树在世,“佛家逻辑”(此包括“陈那的因明”及“法称的量论”)还未建立^②,所以完全没有受到“陈那三支学说”及“法称二支学说”的影响^③。龙树在世时(可说为“古因明时代”),流行的是“四量说”(按:即是“现量”、“比量”、“譬喻量”及“圣言量”);在论证推理则采“五支作法”^④。龙树在《中论》的辩证完全不采用“五支作法”的论证形式,但在知识的分类方面,则并没有否定“四量说”。

如在《中论·观法品》中,龙树以颂文“若我是五阴,我即为生灭;若我异五阴,则非五阴相”破世人所执“实有即蕴我”及“实有离蕴我”的邪见;青目在释文中,释颂意后,并就“四信”言:“若谓(四)信故有神(我),是事不然。何以故?信有四种:一、现量可信;二、比知可信;三、譬喻可信;四、贤圣所说可信。……(破神我于四信中不可得的论证内容从略),是故于四信等诸信中,求神(我)不可得;故神我不可得故无,是故离五阴无别神(我)。”^⑤于此释文中所谓“四信”,就是当时被世人共同接受的“四量”(即“四种真理”):

其一,现量即“四信”中所言“现量可信”。此指经验可得的知识。

其二,比量即“四信”中所言“比知可信”。此指推理所得的知识。

其三,譬喻量即“四信”中所言“譬喻可信”。此指通过譬喻所得的知识(如不识野牛,可以家牛为喻)。

其四，圣言量即“四信”中所言“贤圣所说可信”。此指经论所说的真实知识；即今之所谓专家权威之说。

由此可见“四量”即是“四信”。其实《中论》的内容，亦根本是依据“四量”来立正破邪的，兹举例以证验如下：

（一）依“现量”立言。如龙树于《中论·观业品》中以颂叙经量部业论言：

如芽等相续，皆从种子生，
从是而生果，离种无相续。
如是从初心，心法相续生，
从是而有果，离心无相续^⑥。

“初心”发动造善恶业，然有此造业的“心”与“心所”法相续变化而存在，直至后来终于招引果报。为要说明这“先业后果，不断不常”的关系，引用了经验“现量知识”来作比喻，有助读者的理解。因为通过现量知识，世人共见“谷种”的存在，亦共见“谷种”有“发芽”、“生茎”、“生叶”、“开花”等相续不断的存在，又共见彼“谷种”相续变化而终于有“结果”的存在；如是得知“先种后果，不断不常”的关系。然后作出比喻：

1. 谷种——喻作业的“初心”活动。
2. 种生芽、茎、叶、花相续不断——喻作业后的“初心”，彼“心”及“心所法”亦相续不断地存在。
3. 结果——喻“初心”作业，相续不断，终亦招引果报。
4. 先种后果，不断不常——喻“先业后果，不断不常”。

由此可见，龙树为了说明经量部建立“先业后果，不断

不常”的关系，于是引用“先种后果，不断不常”的经验界的知识以为比喻。“比喻”的内容，正是“现量”（由意识加以概念化）；至于“比喻”推证的形式，则是“譬喻量”（后当再加说明）。

此例证外，还有其他不胜枚举的例子。如《观因缘品》中“破次第缘”所说颂言：“果若未生时，则不应有灭。灭法何能缘？故无次第缘。”^⑦“果”先存在，然后有灭；“果”未存在，不见其有灭。这都是经验知识，今用以遮“次第缘”，可知这个论证，亦以“现量”为依据。余例不赘。

（二）依“比量”立言。《中论》的遮破中，处处都运用“比量”推理。如《观行品》言：

如佛经所说，虚诳妄取相；
诸行妄取故，是名为虚诳^⑧。

此颂内容，可成“比量”论式：

大前提：（依佛所说）若法具妄取相，则彼法名为“虚诳”不实。（按“虚诳妄取相”应指“虚诳不实”与“妄取相”是逻辑等值，二者相即的，故可成“若是虚诳，则具妄取相”这个判断命题，亦可成“若具妄取相则名为虚诳”那个命题。）

小前提：今诸行具妄取相。

结论：故诸行名为“虚诳”不实。

这是“假言三段论式”中的“肯定前项，则肯定后项”的有效推理。但龙树的比量推理，多取“假言三段论式”中的“否定后项，则否定前项”的形式，后当详加阐述。

（三）依“譬喻量”立言。如上述依“现量”立言的例子中，已经是以“先种后果，不断不常”的譬喻，以显“先业后

果，不断不常”的辟系，这便是依“譬喻量”立言。

其余像《中论·观三相品》所言：“如幻亦如梦，如乾闥婆城，所说生住灭，其相亦如是。”^⑨《中论·观业品》所言：“诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。”^⑩《中论·观颠倒品》所言：“色声香味触，及法体六种，皆空如焰梦，如乾闥婆城。如是六种中，何有净不净，犹如幻化人，亦如镜中像。”^⑪

如是“缘起法”的虚妄性，于凡夫不易理解，故《中论》继承诸《般若经》的表达方式，以“如阳焰”、“如梦”、“如乾闥婆城”、“如幻术”、“如化人”、“如声响”、“如水中之月”、“如镜中之像”来比喻“缘起法”虚妄不实，以帮助凡夫的理解。这便是“譬喻量”的运用。

(四)依“圣言量”立言。龙树《中论》虽以“比量”推理为主，但为使佛教徒信服故，也曾多处运用《杂阿含经》及《般若经》的经义，作为论理的依据，这就是“圣言量”的运用，如言：

如诸佛所说，真实微妙法，
于此无缘法，云何有缘缘^⑫。
大圣之所说，本际不可得，
生死无有始，亦复无有终^⑬。
大圣说空法，为离诸见故；
若复见有空，诸佛所不化^⑭。
佛能灭有无，于化迦旃延，
经中之所说，离有亦离无^⑮。

其例繁多，不胜枚举。读者披阅《中论》诸品，处处皆是，今不细表。

第二节 假言推理

“比量”推理，是龙树《中论》辩证的主要工具。当时的“比量”，所流行的是“正理派”的“五支作法”，如要证成“声是无常”，可作如下的论证：

宗：声是无常（此是待证的主张）。

因：（声是）所作性故。

喻：（同喻）如瓶，见是所作及无常。 } 此是论证的依据
合：声亦如是，是所作性。 }

结：故声无常（此是证成的主张，亦是结论）。

不过，龙树于《中论》里，乃至在青目的“释文”里，却完全没有采纳过这种推论的形式。相反地，他们所乐于采用的是近乎西方逻辑中的“假言推理”（即“假言三段论式”Hypothetical Syllogism），“假言推理”的有效论式有二：

（一）肯定前项，则肯定后项：

1. 如 p 则 q。
2. 今 p。
3. 故 q。 } $(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot px] \Rightarrow (x) \cdot qx$

（二）否定后项，则否定前项：

1. 如 p 则 q。
2. 今非 q。
3. 故非 p。 } $(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot \sim qx] \Rightarrow (x) \cdot \sim px$

对这两个有效论式，龙树《中论》都曾运用，但运用“B式”（即“否定后项，则否定前项”）者多，运用“A式”（即“肯定前项，则肯定后项”）者少。今分别举例予以说明如下：

(一)“假言推理”中的“肯定前项,则肯定后项”。龙树于《中论·观有无品》中的第二颂言:

性若是作者,云何有此义?

性名为无作,不待异法成^⑧。

青目释文言:

如金杂铜非真金,如是若有(自)性则不须众缘;若从众缘出,当知无真(自)性。又(自)性若决定不应待他出,非如长短,彼此无定(自)性故,待他而有。

此颂文本意可作如下分析:

1. 待证的主张:“性若是作者,云何有此义。”意即:“汝诸法若有自性则应非待异法所成的缘生事物”。“作者”是“缘生事物”义。

2. 立论的依据:“性名为无作,不待异法成。”此意指:“若法有自性,则非待异法所成的缘生事物”。

此颂可与“假言推理”中的“肯定前项,则肯定后项”的论式相应:

大前提:若法有自性,则彼非待异法所成的缘生事物。
如 p 则 q。亦可量化成:

$$(x) \cdot px \rightarrow qx$$

小前提:汝所执法有自性(今 p, 亦可量化成: px)。

结论:汝所执法应非待异所成的缘生事物(故 q。亦可量化成: qx)。(按:今既证成“外人若执诸法有自性,则彼诸法便非待异法所成的缘生事物”;这样便与经验事实不符,有“现量相违过”;外人自亦不许,有“自教相违过”。若要没有彼等过失,则外人“不应执诸法有自性”,而龙树

论证的目的亦已达到。)

上述是一个典型的例子,以见龙树颂文的论证,很多是符合“假言推理”中的“肯定前项,则肯定后项”的形式的〔即(1)如 p 则 q 。(2)今 p 。(3)故 q 〕。此论式加以量化,则成:

$$(x) \cdot (px \rightarrow qx) \cdot px \Rightarrow qx$$

此“恒真式”(Tautology)的有效推理。

此外西方中观学者鲁宾逊(Richard H. Robinson)于《印中早期中观学派》(Early Mādhyamika in India and China)一书中,另举《中论·观六情品》中的第二颂,以见其亦符合“假言推理”中的“肯定前项,则肯定后项”的论证形式。彼颂言:

是眼则不能,自见其已体;

若不能自见,云何见余物^⑩。

鲁宾逊把颂文改写成这样的一段论证:“若眼根不能自见,则不能见余物;今眼根不能自见,故亦不能见余物。”可成论式:

大前提:若眼根不能自见,则不能见余物。若 p 则 q 。
经量化则成 $(x) \cdot px \rightarrow qx$

小前提:今眼根不能自见(今 p 。经量化则成: px)。

结论:故眼根亦不能见余物(故 q 。经量化则成: qx)^⑪。

如是整个论证则成为:“如 p 则 q 。今 p ,故 q ”这个有效的“肯定前项,则肯定后项”的“假言推理”。若经量化,则成:

$$(x) \cdot (px \rightarrow qx) \cdot px \Rightarrow qx$$

(二)“假言推理”中的“否定后项,则否定前项”,此是龙树“比量”论证中最常运用的形式。如《中论·观四谛品》的第二十七颂言:

苦若有定性,则无有修道;
若道可修习,即无有定性。^⑨

青目释言:

法若定有(自性)则无有修道(的宗教实践)。

何以故?若法实(有自性)者,则是常;常则不可增益。若道可修,道则有定(自)性。

故颂文可作如下的分析:

1. 待证的主张:“苦若有定性,则无有修道。”〔意即:“汝执苦谛有定实的自性,则不可修行(以离苦)”〕

2. 立论的依据:“若道可修习,即无有定性。”(意即:“诸法若可修行,则无定实的自性”)

如是则可列成“假言论式”:

大前提:诸法若可修行,则无有定实的自性。如 p 则 q 。量化则成为:

$(x) \cdot (px \rightarrow qx)$

小前提:汝执“苦谛”有定实的自性。(今非 q 。量化则成为: $\sim qx$)

结论:故知汝所执的“苦谛”不可修行(按:即不能通过修道这种宗教实践以达至“知苦”及“消除苦果”的目的)。(故非 p 。量化则成为: $\sim px$)

由此可见此论证形式是:

大前提:如 p 则 q 。

小前提:今非 q 。

结论:故非 p 。

} $(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot \sim qx] \Rightarrow \sim px$

“如 p 则 q 。今非 q ，故非 p 。”这论式是“假言推理”中的“否定后项，则否定前项”式，此式是有效的推理。若加以量化，则成为： $(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot \sim qx] \Rightarrow \sim px$ 这个“恒真式”。“恒真式”是推理有效的形式。故此，龙树于此所采用的“辩证形式”亦是有效的。

(三)释疑。此外又如《中论·观去来品》中的第六颂云：

若离于去者，去法不可得；

以无去法故，何得有去者？

若我们不作详细的分析，不把命题再加改写，只依表层含义，列成“假言论式”，则可能引起误解，如作：

大前提：若无“去者”，则无“去法”。（按：此从颂文“若离于去者，去法不可得”而来。即：若 p 则 q 。量化则成： $(x) \cdot (px \rightarrow qx)$ ）

小前提：今无“去法”。（按：此从颂文“以无去法故”而来，因为上文已证知“去法”不可得。此即：“今 q 。量化则成： qx ”）

结论：故知无“去者”。（按：此从颂文“何得有去者”而来。因为“何得有去者”是反诘句，可与“不得有去者”这否定判断句等值。此即：故 p 。量化则成： px ）

片面看来，此颂所成的“假言推理”是依“如 p 则 q 。今 q ，故 p ”这个“肯定后项，则肯定前项”而建立的。但“肯定后项，则肯定前项”是无效的推理形式，那么，龙树此颂是否也无效呢？再从量化逻辑来看，彼论式成：

$(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot qx] \rightarrow px$

亦非“恒真式”，当然不能成为“有效推理”的依据。今

《中论》本颂依彼辩证是否亦成无效推理？

答案应该是否定的。何以故？《中论》本颂的前两句（即“若离于去者，去法不可得”）根本不应该只分析成“若无去者，则无去法”这一个“假言命题”，而应可分析成四个“假言命题”，即是：

1. 若有“去者”，则有“去法”。〔如 p 则 q ，或 $(x) \cdot (px \rightarrow qx)$ 〕

2. 若有“去法”，则有“去者”。〔如 q 则 p ，或 $(x) \cdot (qx \rightarrow px)$ 〕

3. 若无“去者”，则无“去法”。〔如非 p 则非 q ，或 $(x) \cdot (\sim px \rightarrow \sim qx)$ 〕

4. 若无“去法”，则无“去者”。〔如非 q 则非 p ，或 $(x) \cdot (\sim qx \rightarrow \sim px)$ 〕

何以故？因为“去者”（活动的事物）与“去法”（活动的行为）二者是彼此相依相待而有，正如前文于讨论（缘起义与诸法关系）中，经已指出：“缘起关系”中有一类名“彼此相因待的关系”（简名为“对待关系”或“相待关系”、“因待关系”）。如是“去者”既与“去法”彼此相因待而存在，此即“有去者才有去法”、“有去法才有去者”、“无去者则无去法”及“无去法则无去者”，如是四种关系都完全具备于“若离于去者，去法不可得”这语句中。如是依上述“四种关系”，我们把它写成（1）“若有去者，则有去法”；（2）“若有去法，则有去者”；（3）“若无去者，则无去法”及（4）“若无去法，则无去者”那四个“假言命题”。而其中命题（1）与命题（4）是逻辑等值的〔即“如 p 则 q ”与“如非 q 则非 p ”是等值的。或： $(x) \cdot (px \rightarrow qx) \cdot (x) = (\sim qx \rightarrow \sim px)$ 。〕又命

题(2)与命题(3)是逻辑等值的〔即“如 q 则 p”与“如非 p 则非 q”等值。或： $(x) \cdot (qx \rightarrow px) = (x) \cdot (\sim px \rightarrow \sim qx)$ 〕。因此当我们把颂文“若离于去者，去法不可得”改写成“假言命题”时，既可写成“若有去者，则有去法”，也可写成“若有去法，则有去者”（按：亦可兼二命题而成“若有去者，则有去法；若有去法，则有去者”）^⑧。我们可采取较适合的一个命题作“大前提”如下：

大前提：若有去者，则有去法。（按：此从颂文“若离于去者，去法不可得”而来。即：若 p 则 q。量化则成： $(x) \cdot (px \rightarrow qx)$ ）

小前提：今无去法。（按：此从颂文“以无去法故”而来。即：故非 q。量化则成： $\sim qx$ ）

结论：故无去者。（按：此从颂文“何得有去者”而来。即：故非 p。量化则成： $\sim px$ ）

如是论证，即依“假言推理”中的“否定后项，则否定前项”而进行，即依：

大前提：如 p 则 q。	} $(x) \cdot [(px \rightarrow qx) \cdot \sim qx] \Rightarrow \sim px$
小前提：今非 q。	
结论：故非 p。	

故知此颂文实依有效的“恒真式”以进行论证，所以不能视之为无效而产生不必要的误解。

第三节 两难法

在“假言推理”的基本论证中，龙树常用“两难法”（dilemmas），此亦名“进退维谷法”。《中论》所运用的“两难

法”基本有两大类：其一为“简早建立式”(simple constructive)；其二为“复杂建立式”(complex constructive)。今分别举例阐述如下：

(一)简单建立式的两难法。依鲁宾逊于《印中早期中观学派》中所分析，所谓“简单建立式”是依“(p 或非 p)如 p 则 q；如非 p 则 q(故 q)”论式而建立的^①。《中论·观染染者品》中的第四颂言：

染者染法一，一法云何合；

染者染法异，异法云何合^②？

此间所谓“染法”是指“贪、瞋、痴”等根本烦恼，“实有论者”如萨婆多部等执彼为实有自性；“染者”是指彼具有“贪、瞋、痴”等烦恼的有情，外道执为实有自性。如是本品对“烦恼”及“具烦恼的有情”作出考察，故名(观染、染者品)。本颂青目释言：

染法、染者若(以)一法合，若以异法合。若一则无合，何以故？一法云何自合，如指端不能自触。若以异法合，是亦不可，何以故？以异(法各)成(其自性)故；若各成(其自性)不须复合，虽合犹异(因为“自性无有变易故”)^③。

依青目所释，可把颂文的语句开成四命题：

1. p 命题：染者染法一。(有实自性的烦恼与有情是同一的)。

2. q 命题：
$$\left. \begin{array}{l} \text{a. (一法)云何合?} \\ \text{b. (异法)云何合?} \end{array} \right\} \text{——(有实自性的烦恼}$$

与有情不能结合)。

3. 非 p 命题：染者染法异。(有自性的烦恼与有情是

别异的)

如是依“ p 、非 p 、 q ”等三个命题,可以构成两个“假言命题”:

其一,如 p 则 q :染者染法一,则无有结合。

其二,如非 p 则 q :染者染法异,则无有结合。

如是运用“同一律”(Law of Excluded Middle),“实有自性的染法(烦恼)”与“实有自性的染者有烦恼的有情”的关系,或者是同一,或者是别异(二者若非具“同一关系”,即具“别异关系”;若不具“别异关系”,即具“同一关系”),二者必居其一。如是构成“ p ”及“非 p ”两个矛盾命题(即“染者与染法是一”为“ p ”命题,“染者与染法是异”为“非 p ”命题)。结果两矛盾命题,都推得“ q ”命题(即“染者与染法不能结合”);此不应理,因为“实有论者”都依一般经验,肯定“染者与染法实有结合”;若无结合,则有情如何可有烦恼生起? 于是不论“染者与染法是一”(p 命题),不论“染者与染法是异”(非 p 命题),都相同地推出有违经验、有违外人自教的结论,那就是“染者与染法不能结合”(即“ q 命题”)。如是通过“(p 或非 p):若 p 则 q ;若非 p 则 q ”的论式,把外人的主张推证到一不合理、不能接受(如上述的“现量相逢”、“自教相违”等)结论,名之为“两难法”。

又依上述的颂文,我们可以阐释整个“简单建立式的两难法”的作用如下:

1. 论证目的:破有实自性的染法及有实自性的染者(即要证成“实染者染法不有”这个“非 k 命题”)。

2. 论证前的布局:

(1) 用归谬法,假设“实有染者染法”的存在(即“ k

命题”)。

(2) 把“实染者”与“实染法”开成两个相矛盾的命题：一者，“染者染法是一”(p 命题)；二者，“染者染法是二”(非 p 命题)。

(3) 再设“染者与染法不能结合”(q 命题)这个与真实不符的命题(即假设的谬误)为真，并设法把上述的假设加以推证。

(4) 依“假言推理”进行论证：

论证一：

大前提：若实染者与染法可以结合，则染者与染法非一。(按：青目释言：“一法云何自合，如指端不能自触。”)

小前提：今设“实染者与染法是一”。

结论：故知：“若染者与染法是一，则实染者与染法不能结合”。(如 p 则 q) $(x) \cdot px \rightarrow qx$

论证二：

大前提：若实染者与染法可以结合，则染者与染法非异。〔按：青目释言：“以异成(而其自性实有)故，若各(别异地)成(其自性实有)不须复合，虽合犹异(无变易故)”〕

小前提：今设“实染者与染法是异”。

结论：故知：“若实染者与染法是异，则实染者与染法不能结合”。(如非 p 则 q) $(x) \cdot \sim px \rightarrow qx$

论证三：

大前提：若“实有染者与染法”，则“实染者与染法或是同一，或是别异，非余”。(按：即“如 k 则或 p 或非 p”，经量化成： $(x) \cdot k \rightarrow (pv \sim p)$)

小前提：前已证知：“若实染者与染法是一，则实染者

与染法不结合”(如 p 则 q) $(x) \cdot (px \rightarrow qx)$ 及“若实染者与染法是异,则实染者与染法不能结合”(如非 p 则 q) $(x) \cdot (\sim px \rightarrow qx)$

结论:故知:“若实有染者与染法,则实染者与染法不能结合”。(若 k 则 q) $(x) \cdot (kx \rightarrow qx)$

按:“论证三”的推论方式是“如 k 则或 p 或非 p 。若 p 则 q ;若非 p 则 q 。故知如 k 则 q ”,这虽是较繁复的推理,但仍是有效的,试成量化公式:

$(x) \{ [kx \rightarrow (px \vee \sim px)] \cdot (px \rightarrow qx) \cdot (\sim px \rightarrow qx) \} \Rightarrow (x) \cdot (kx \rightarrow qx)$

此量化公式是一“恒真式”(可以“真值表”或“归谬法”来检查它。今恐繁从略)。故知“论证三”是有效的推理。

论证四:

大前提:依论证三推知:若“实有染者与染法”,则“实染者与染法不能结合”。(即:若 k 则 q) $[(x) \cdot (kx \rightarrow qx)]$

小前提:外人皆不许“实染者及染法不能结合”。(即“今非 q ”) $(\sim qx)$ 。

结论:故知“实染者与染法不有”。(即:“故非 k ”) $(\sim kx)$ 。

按:“论证四”是运用“假言推理的否定后项则否定前项”的方式而进行的(即:如 k 则 q 。今非 q ,故非 k)。量化公式是:

$(x) \cdot [(kx \rightarrow qx) \cdot \sim qx] \Rightarrow \sim kx$

彼量化公式是一“恒真式”,所以“论证四”是有效的推理。

4. 结成：如是通过上述四个论证，终于获得“实染者与染法不有”这个结论，故知外人执实有自性的“染者”和“染法”是不能成立的。而整个“两难法”的论证已成功地发挥其应有的效用^④。

(二)复杂建立式的两难法，此式是依“(p 或非 q)如 p 则 q；如非 p 则 t。(故 q 或 t)”这个论式而建立的。如《中论·观法品》第一颂言：

若我是五阴，我即为生灭；

若我异五阴，则非五阴相^⑤。

此论证的设计可以分析如下：

1. 目的：证成外人所执的“自性实我”不有(非 k 命题)。

2. 布局：

(1) 施设“自性实我是有”(k 命题)。

(2) 把“自性实我”以二分法开成两个矛盾命题：其一，“实我即五阴”(p 命题)；其二，“实我异五阴”(非 p 命题)。

(3) 设法指证所开成的两个矛盾命题是有对方不能接受的“谬误”的。(如“若实我即五阴、则有生灭”，即“若 p 则 q”；“若实我异五阴，则无作业及受苦乐等五阴相”，即“若非 p 则 t”。如是“q”与“t”都是谬误，都非对方所能接受的。)

(4) 通过论证以证成“实我即五阴”不可得(即 p 命题不能成立)及“实我异五阴”不可得(即非 p 命题亦不能成立)。最后从“实我即五阴”与“实我异五阴”的俱不能成立，证成“实我不有”(即若 k 则 p 或非 p；今 p 与非 p 俱不

可得,故非 k)。

3. 论证历程:

论证一:

大前提:若我即五阴,则我有生灭。〔如 p 则 q; (x) · (px → qx)〕

小前提:彼不许我有生灭。(今非 q; ~qx)

结论:故“我即五阴”不成。(故非 p; ~px)

论证二:

大前提:若我异五阴,则我无五阴相。〔如非 p 则 t; (x) · (~px → tx)〕

小前提:彼不许我无五阴相。(今非 t; ~tx)

结论:故“我异五阴”不成。〔故非“非 p”; ~(~px)〕

论证三:

大前提:若有“自性实我”,则或“我即五阴”或“我异五阴”,非余。

(即:若 k, 则或 p, 或非 p; (x) · [kx → (pxV~px)])

小前提:前已证得“我即五阴”及“我异五阴”皆不可得。〔即: p 及非 p 不真; ~(pxV~px)〕

结论:故知“自性实我不有”。(即非 k; ~kx)

按:前二论证都是“假言推理”中的“否定后项,则否定前项”有效式的论证,故彼二推理亦应有效。至于第三论证所依的“推理形式”较为复杂,即“如 k 则或 p 或非 p。今或 p 或非 p 俱不真,故 k 不真,亦即非 k”,虽然其中“p 或非 p 俱不真”的部分与“矛盾律”似有不符,下文将于“释疑”中再加论述外,而整个论式亦是有效的。至于量化,可成公式:

$$(x) \cdot \{ [kx \rightarrow (px \vee \sim px)] \cdot \sim (px \vee \sim px) \} \Rightarrow \sim kx$$

而此推理的公式亦是一“恒真式”，故依此所作的“两难推理”亦应成立^⑧。

(三)释疑。因应上述的“两难推理”，在《中论》的论辩中，也出现过一些使人疑惑的地方，令姑且简略地举出两点予以澄清：

其一，如上文的“两难推理”过程中分别出现了(1)“我即五阴不可得”(即“p命题”非真)及(2)“我异五阴不可得”(即“非p命题”非真)。既言“p命题”与“非p命题”是矛盾命题，则应“此真则彼假，此假则彼真”，“不能同假，不能同真”。今以“真值表”显示出来(其中“T”表“真”，“F”表“假”)：

p	p(我即五阴)	~p(我异五阴)
T	T	F
F	F	T

如是当我们证成“我即五阴不可得”(p命题是假)，则应同时肯定“我异五阴可得”(非p命题是真)；当我们证成“我异五阴不可得”(非p命题是假)，则应同时肯定“我即五阴可得”(p命题是真)(读者于表中可见)。但事实不然，原因何在？

对此疑难，梶山雄一于《空之哲学》中用“本体逻辑”及“现象逻辑”有别来作阐释。他说：龙树用的是“本体逻辑”，故“屡屡否定矛盾的原理。(龙树)他十分清楚矛盾的原理，不过，他要展示出在本体(自性)的世界中，这原理是不成立的……两个相矛盾的命题同时是伪(假)，那在形式逻辑上是不容许的。不过，倘若‘自我’在现实上不存在，

即是一不具有内容概念的话,则这两个命题同时是伪(假),同时是真,都是可能的。‘不死的人不是美的,亦不是不美的’,在当不死的人不存在时,是可成立的。”^⑦此种阐释也许有其道理,不过,“逻辑”是思维方法,既可探讨本体,亦可探讨现象,本没有“本体逻辑”与“现象逻辑”的区别,故今不予采用,而仍以“形式逻辑”试加分析如下:

若我们把“我即五阴”作为“p 命题”,而把“我异五阴”作为“非 p 命题”,这是一种方便而粗略的处理,若细加语理分析,则“我即五阴”与“我异五阴”可有更多的含义:

1. “我即五阴”:它的意义是指所有生命个体是“自性实我”同时亦是“五阴”。可以量化而成:“(x) · (kx · px)”。此中“kx”指“x 是自性实我”;“px”指“x 即五阴”。

2. “我异(非即)五阴”:它的意义是指所有生命个体是“自性实我”同时“与五阴别异”。可以量化而成:“(x) · (kx · ~ px)”。此中的“kx”指“x 是自性实我”;“~ px”指“x 异五阴”。

于此可见:“x 即五阴”与“x 异五阴”是互相矛盾(即“px”与“~ px”相矛盾,一真一假,一假一真)。但“我即五阴”与“我异五阴”却非真正的矛盾命题:

1. “我即五阴”:含义是 (x) · (kx · px)。

2. “我异五阴”:含义是 (x) · (kx · ~ px)。

于此“(x) · (kx · px) 与 (x) · (kx · ~ px)是否成矛盾命题? 我们可作“真值表”(truth value table)来证明之(设“T”为真,“F”为假):

k	p	$\sim(k \cdot p)$		$\sim(k \cdot \sim p)$	
T	T	F	T	T	F
T	F	T	F	F	T
F	T	T	F	T	F
F	F	T	F	T	F

从“真值表”可见,“我即五阴”(x) · (kx · px)与“我异五阴”(x) · (kx · \sim px)彼两命题并非一切情况都“一真一假”,彼此矛盾;只有“我真”(k真)而“即五阴真”(p真)及“我真”(k真)而“即五阴假”(k真而非p真)的两种情况下,它们才是“一真一假”,成为矛盾命题。当“我假(及)即五阴真”(k假p真)及“我假(及)即五阴假”(k假p假)的两种情况下,则“我即五阴”及“我异五阴”便“只有同假,没有同真”。那情况就是“自性实我”是虚假不实的情况,也就是龙树要把它否定的情况。当“实我不有”及把“我即五阴”及“我异五阴”俱否定时,便得“我即五阴不可得”及“我异五阴不可得”(“ $\sim(kx \cdot px)$ ”及“ $\sim(kx \cdot \sim px)$ ”,从“真值表”可见它们都是俱真的。由此可见,龙树所推证的“我即五阴不可得”与“我异五阴不可得”都无矛盾,都可能是真的命题,完全没有违反“矛盾律”(Law of Contradiction)的原理。所以没有施設“本体逻辑”与“现象逻辑”的需要。今把上面“论证三”的各支加以量化,以见其成一“恒真式”:

大前提:若有“自性实我”,则或“我即五阴”,或“我异五阴”,非余。

$$[(x) \cdot kx] \rightarrow [(kx \cdot px) \vee (kx \cdot \sim px)]$$

小前提:前已证得“我即五阴不可得”及“我异五阴不可得”。

$$[\sim(kx \cdot px) \cdot \sim(kx \cdot \sim px)]。$$

结论:故知没有“自性实我”。($\sim kx$)。

其实上述论证也是依“假言推理的否定后项则否定前项”的形式进行,其关系如下:

$$(x) \cdot \{kx \rightarrow [(kx \cdot px) \vee (kx \cdot \sim px)] \cdot \sim(kx \cdot px) \cdot \sim(kx \cdot \sim px)\} \Rightarrow \sim kx$$

若以“真值表”或“归谬法”检查,上述的论式亦是一“恒真式”;依此进行论证亦是有效。如是上述有关有违“矛盾律”的疑惑亦可冰释。

其二,依《中论·观法品》所载,龙树以“若我是五阴,我即为生灭;若我异五阴,则非五阴相”以证成“实我不可得”。或有问:若外人反驳“若我是五阴,则我即存在;若我异五阴,则我无生灭”,如是“或是存在,或无生灭”,于“实我”无违,故“实我可得”,如是上述的“两难推理”岂非失去效用?

对此疑难,梶山雄一仍是运用“本体意义”来解决。他说:“表面上(上述的反驳)是能否定他(龙树)的议论的。不过,能够从困难中逃离出来,只是在形式方面的,而不是在本质方面的。或者是在现象意义的,而不是本体意义的。倘若不能证明恒常的无生灭的,内在于生灭的身心的自我本体的存在(即不能证明“即五阴的自性实我的存在”),则亦不能真正驳倒龙树。”^⑧梶山的说法本不差,但只有浮辞,都无实证,故今亦不取。我们应依逻辑论证来反证外人的“救论”不能成立。首先我们把龙树及外人的命题都排列出来:

1. 若我即五阴,则我有生灭。
 2. 若我异五阴,则我无五阴相。
- } 龙树所立

3. 若我即五阴,则我是存在。
4. 若我异五阴,则我无生灭。 } 外人救论

跟着我们设龙树及外人的命题都真(其实亦应是真命题),然后把“命题 1”与“命题 3”结合而成“命题 5”;又把“命题 2”与“命题 4”结合而成“命题 6”:

5. 若我即五阴,则“我既有生灭,亦是存在”。
6. 若我异五阴,则“我既无生灭,亦无五阴相”。

继而进行逻辑论证:

论证一:

大前提:若“我即五阴”,则“我既有生灭,亦是存在”。

小前提:外人不许“我既有生灭,亦是存在”。(按:外人虽许“我是存在”,但不许“我有生灭”。因此合起来应不许“我既有生灭,亦是存在”。)

结论:故“我即五阴”不可得。

论证二:

大前提:若“我异五阴”,则“我既无生灭,亦无五阴相”。

小前提:外人不许“我既无生灭,亦无五阴相”。(按:外人虽许“我无生灭”,但不许“无五阴相”;故合起来,亦不许“我既无生灭,亦无五阴相”。)

结论:故“我异五阴”不可得。

论证三:

大前提:若有“自性实我”,则“我或即五阴,或即五异,非余”。

小前提:今已证得“我即五阴”及“我异五阴”俱不可得。

结论：故外人所执“自性实我”不有。

由此可见外人虽另成立“两难法”来救论，但真理终究不在彼方（彼是玄学上的戏论而已），所以终不能从龙树的“真理”中获得逃脱的机会，而龙树的“两难法”亦可见其正确无误。此外更应质问：你所谓“我”，究竟是“有自性的实我”，抑是“无自性的假我”？若答案是“假我”，则同于佛教，“假我是存在的”，全没问题；若答案是“真我”，“真我”早已为佛教所破，如是则“我是五蕴”、“我异五蕴”、“我是存在”、“我无生灭”都是假命题，主体全不存在故。

第四节 四句否定

“四句否定”，鲁宾逊（R. H. Robinson）作 tetralemma，是龙树常用的论理形式，但不是龙树所首创的。释迦早在《杂阿含经》中，已有多处运用“四句否定”的说法。如《杂阿含经》第九六三经中，记释迦对十四个问题不予讨论，此所谓“十四无记”^⑧：

- | | | |
|---|---|----|
| 1. 世间是常 (a) | } | 四句 |
| 2. 世间无常 ($\sim a$) | | |
| 3. 世间常无常 (a, $\sim a$) | | |
| 4. 世间非常非无常 ($\sim a$, $\sim(\sim a)$) | | |
| 5. 世间有边 (b) | } | 四句 |
| 6. 世间无边 ($\sim b$) | | |
| 7. 世间有边无边 (b, $\sim b$) | | |
| 8. 世间非有边非无边 [$\sim b$, $\sim(\sim b)$] | | |
| 9. 命即是身 (c) | } | 二句 |
| 10. 命异身异 ($\sim c$) | | |

- | | |
|--|------|
| 11. 如来有后死 (d) | } 四句 |
| 12. 如来无后死 ($\sim d$) | |
| 13. 如来有无后死 (d, $\sim d$) | |
| 14. 如来非有非无后死 [$\sim d$, $\sim(\sim d)$] | |

所谓“四句”就是一个概念(如“常”)分成四个方面来考察,如是则成“常”(a)、“无常”($\sim a$)、“亦常亦无常”(a · $\sim a$)及“非常非无常”($\sim a$ · $\sim(\sim a)$)。若对上述四个概念全加否定,使成“四句否定”。(如释迦对“世间是常”、“世间无常”、“世间(亦)常(亦)无常”及“世间非常非无常”全加否定,则成“四句否定”,但释迦对此四问题既不否定,亦不肯定,则只可言“四句舍置”或“四句无记”)“四句否定”可列作:

1. $\sim [p]$
2. $\sim [\sim p]$
3. $\sim [p \cdot \sim p]$
4. $\sim [\sim p \cdot \sim(\sim p)]$

或可加以量化而成:

1. $(x) \sim (px)$
2. $(x) \sim (\sim px)$
3. $(x) \cdot \sim (px \cdot \sim px)$
4. $(x) \cdot \sim [\sim px \cdot \sim(\sim px)]$

龙树《中论》继承《杂阿含经》的思维方法,常把一简单的概念,分成四方面予以考察,便成为有名的“四句否定”的思维方式。兹分“举隅”、“应用”及“释疑”等三段来加以处理:

(一)举隅。龙树《中观》的论颂中,很多是运用“四句

否定”来表达的,如《中观·观因缘品》中的“破有自性的生”那一首颂最为有名。颂言:

“诸法不自生,亦不从他生,不共不无因,是故知无生。”^③

本颂的目的,在“破有实自性的生”,而分别以四句来作遮破:

1. 目的:破“实自性的生”(待破命题 k)

2. 设四句:

(1) 诸法自生 $[(x) \cdot px]$

(2) 诸法他生 $[(x) \cdot qx]$

(3) 诸法共生 $[(x) \cdot (px \cdot qx)]$

(4) 诸法无因生 $[(x) \cdot (\sim px \cdot \sim qx)]$

3. 四句否定:

(1) 诸法不自生 $[(x) \cdot \sim px]$

(2) 诸法不他生 $[(x) \cdot \sim qx]$

(3) 诸法不共生 $[(x) \cdot \sim (p \cdot q)]$

(4) 诸法不无因生 $[(x) \cdot \sim (\sim p \cdot \sim q)]$

4. “四句”与立论目的之关系:

若有“实自性的生”,则或是“自生”,或是“他生”,或是“共生”,或是“无因生”,非余。

$(x) \cdot kx \rightarrow [px \vee qx \vee (px \cdot qx) \vee (\sim px \cdot \sim qx)]$

5. 逻辑论证:

大前提:若有“实自性的生”,则或是“自生”,或是他生,或是共生,或是无因生,非余。

$(x) \cdot kx \rightarrow [px \vee qx \vee (px \cdot qx) \vee (\sim px \cdot \sim qx)]$

小前提:今不“自生”、不“他生”、不“共生”、不“无

因生”。

$$(x) \cdot \sim px \cdot \sim qx \quad (x) \cdot \sim (px \cdot qx) \cdot \sim (\sim px \cdot \sim qx)$$

结论：故没有“实自性的生”。

$$\therefore (x) \sim kx。$$

上述整个论证过程是通过“假言推理的否定后项则否定前项”的形式进行的。如运用“涵蕴逻辑”，可以量化如下：

$$(x) \cdot \{kx \rightarrow [pxVqxV(px \cdot qx) V (\sim px \cdot \sim qx)]\} \\ \cdot \sim px \cdot \sim qx \cdot \sim (px \cdot qx) \cdot \sim (\sim px \cdot \sim qx) \Rightarrow \sim kx。$$

此量化公式是一“恒真式”故运用“四句否定”进行的论证是有效的。至于每句的否定亦可加以论证如前“八不中道”所述，今从略。

(二)应用。龙树在《中论》所应用的“四句否定”是多方面的，粗略言之可有三种：一者，以“四句否定”配合“假言推理”可以遮破外人的邪执戏论，如上面以“四句否定”破斥外人执有“自性的生”，便是最好的例子。二者，显示教理。三者，“四句否定”改作“二句”“三句”活用。第一种应用(遮破作用)于上文已述，今不重赘。此间将简介第二、三种的应用方式：

有关“四句否定”在“显示教理”上的例子可参考《中论·观法品》的第八颂：

一切实非实，亦实亦非实，
非实非非实，是名诸佛教^⑧。

青目释言：

一切实者，推求诸法实性，皆入第一义，平等一相，所谓无相，如诸流异色异味，入于大海，则一色一味。一切不实者，诸法未入实相时，各各分别观，皆无有实，但众缘合故有。一切实不实者，众生有三品，有上中下；上者观诸法相“非实、非不实”，中者观诸法相“一切实、一切不实”，下者智力浅，故观诸法相“少实，少不实”……非实非不实者，为破“实不实”，故说“非实、非不实”。

如是一切行者证入“诸法实相”时，上述的诸种教法都应遣除。如是“四句否定”可分别如下：

1. 离“诸法一切实想” $[(x) \cdot \sim p]$ ：此显证入“诸法实相”时，离“一切平等无相想”，证入“诸法实相”时离语言概念故。

2. 离“诸法一切不实想” $[(x) \cdot \sim (\sim p)]$ ：此显证入“诸法实相”时，离“一切法缘起想”，以离言故。

3. 离“诸法一切不实想” $[(x) \cdot \sim (p \cdot \sim p)]$ ：此显证入“诸法实相”时，离“对上中下三品机，说不同教法想”，以离言故。

4. 离“诸法一切非实非非实想” $\{(x) \cdot \sim [\sim p \cdot \sim (\sim p)]\}$ ：此显证入“诸法实相”时，离“遮拨一切诸相想”，以离言故。

可见上例，说明“四句否定”除可以运用在“破邪”外（“破邪”可以依逻辑进行论证），亦可运用于“显正”方面（“显正”则一般不必依逻辑进行论证）。

有关“四句否定”的“活用”方面，如《中论·观法品》第六颂云：

诸佛或说我，或说于无我，
诸法实相中，无我无非我^⑧。

一般“四句否定”的用法，是从一个概念分成四个概念而加以考察，进而予以否定。如“佛说我”这一概念，本应分成：

1. 佛说有我。
2. 佛说无我。
3. 佛说亦有我亦无我。
4. 佛说非有我非无我。

今证入“诸法实相”，离一切“分别心识”，离一切“语言概念”，故亦应离一切诸佛教法，如是把所分成的“四句”予以否定：

1. 无“我”。
2. 无“非我”。
3. 无“亦我亦非我”。
4. 无“非我非非我”。

今颂文只言“无我”、“无非我”。显然是省略了第三、四句。又于《中论》里省略一句的，如《观作作者品》的第九颂言：

作者不作定，亦不作不定；
及定不定业，其过先已说^⑨。

此间意即：若有“实自性的作者”，彼“作者”应不能作一切“有实自性的业行”。而“业行”应分成四句，即：“定业”、“不定业”、“亦定亦不定业”、“非定非不定业”。即应成立如下的“四句否定”：

1. 作者不作“定业”。

2. 作者不作“不定业”。
3. 作者不作“亦定亦不定业”。
4. 作者不作“非定非不定业”。

但本颂则略去第四句，自然也没有第四句的否定。

(三)释疑。此“四句否定”虽是龙树《中论》的一种辩证的特殊形式而中外驰名，但其间也未尝没有一些疑难的地方。就如上《观法品》所论及证入“诸法实相”时，是无“有我”、无“非我”、无“亦我亦非我”、无“非我非非我”等名言概念时，如否定“我”，即肯定“非我”，如何可能双非，如否定“亦我亦非我”，则应肯定，“非我非非我”，如何可以双遣？今以逻辑符号显示：

第一句否定：无“我” $(x) \cdot \sim px$

第二句否定：无“非我” $(x) \cdot \sim (\sim px)$

第三句否定：无“亦我亦非我” $(x) \cdot \sim (px \cdot \sim px)$

第四句否定：无“非我非非我” $(x) \cdot \sim [(\sim px \cdot \sim (\sim px))]$

如是可见否定第一句 $[(x) \cdot \sim px]$ ，即是肯定第二句 $[(x) \cdot \sim (\sim px)]$ ，而不能同时否定第一句又否定第二句，因为“第一句否定”与“第二句否定”是“此真彼假、互相矛盾”的 $[(x) \cdot \sim px]$ 与 $[(x) \cdot \sim (\sim px)]$ 是“此真彼假、互相矛盾”的。至于第三、四句的否定亦然。

为解决这个疑难可有两种方法：其一，把每一句的含义尽量以符号显示出来，如：

第一句否定：如“无‘我’”，其意义是“如有任何一法，则彼是实我”。

这种观念在证入“诸法实相”时是要遣除的。可以量

化成： $(x) \cdot \sim (kx \rightarrow px)$ 。(以“k”显“法”；以“p”显“我”)

第二句否定：如“无‘非我’”，其意义是“如有任何一法，则彼非实我”这种观念在证入“诸法实相”时，是要遣除的。量化可成： $(x) \cdot \sim (kx \rightarrow \sim px)$

第三句否定：如“无‘亦我亦非我’”，其意义是“如有任何一法，则彼亦我亦非我”这种观念在证入“诸法实相”时，是必须遣除的。量化可成： $(x) \cdot \sim [kx \rightarrow (px \cdot \sim px)]$ ^⑨

第四句否定：如“无‘非我非非我’”，其意义是“如有任何一法，则彼非我非非我”这种观念在证入“诸法实相”时，是必须遣除的。量化可成： $(x) \cdot \sim \{ (kx \rightarrow [\sim px \cdot \sim (\sim px)]) \}$

如是“四句否定”中，便没有任何一句是与别一句具有“此真彼假、互相矛盾”的关系，那自然是不违“矛盾律”的。

另一种解决方法是“把每一句作为独立概念来处理”，因为证入诸法实相时，是排除一切概念的，不必理会到概念与概念之间有任何关系。亦即是梼山雄一所谓：“四句否定的意义，在于把其中的任何一者，都作为绝对的东西而加以否定，这才是中观的真理哩。”^⑩不过，此间的分析及说明较为清晰明确而已。又如前述《观因缘品》的“破生”颂，可以把“第一、二句作独立概念处理”，如是亦不违“矛盾律”。今符号化如下：

1. 诸法不自生： $(x) \cdot \sim (px \cdot \sim qx)$
2. 诸法不他生： $(x) \cdot \sim (qx \cdot \sim px)$
3. 诸法不共生： $(x) \cdot \sim (px \cdot qx)$
4. 诸法不无因生： $(x) \cdot \sim (\sim px \cdot \sim qx)$

如是“自生”与“他生”成为两个独立的命题〔即 $(px \cdot \sim qx)$ 与 $(qx \cdot \sim px)$ 〕。在形式上彼此是不矛盾的(按:其本质是可以共通的,如“自生”的本质用于“他生”的本质,而观点的角度不同开成“自性”与“他性”,因而有“自性的生”与“他性的生”的区别),于是于“四句否定”之中(即: $(x) \cdot \sim (px \cdot \sim qx)$ ”、 $(x) \cdot \sim (qx \cdot \sim px)$ ”、 $(x) \cdot \sim (px \cdot qx)$ ”、 $(x) \cdot \sim (\sim px \cdot \sim qx)$ ”)并没有两句是矛盾命题而产生的“此真彼假”的有违“矛盾律”的问题出现^⑧。

第五节 辩证的途径与技巧

支那内学院在欧阳竟无先生及吕澄先生指导下,编辑成《藏要》三辑。其中收入龙树《中论》(及青目释文)。于《中论》提要中有云:“《中论》破义:非无因,非相违,非无穷,非无体,非无果之因、无因之果,不到、不违教,相因待,已法不更法,一法不二体,有如是等义。”由此可见《中论》遮破外小。可通过下列途径及技巧进行:

1. 破外人无因而生果。
2. 破外人理论彼此相违。
3. 破外人理论有“无穷过”。
4. 破外人理论有“无体过”。
5. 破外人于“因果理论”中有“无果之因过”。
6. 破外人于“因果理论”中有“无因之果过”。
7. 破外人理论有“到之失”。
8. 破外人理论有“违教之失”。

9. 从“相因待”以破外人的理论。
10. 从“已法不更法”以破外人的理论。
11. 从“一法不二体”以破外人的理论。

此外于吉藏的《中观论疏》中，还指出《中论》常用的辩证技巧，如：

12. 破外人理论有“违现量之失”。
13. 从“三时门”以破外人的理论。
14. 从“先后门”以破外人的理论。
15. 从“有无门”破。
16. 从“能所门”破。
17. 从“两法”破。
18. 从“各体”破。
19. 从“一异门”破。
20. 总破外执。
21. 合破外执。
22. 别破外执。
23. 纵破外执。
24. 夺破外执。

如是诸种不同辩破技巧，因事制宜，不能尽缘。其中技巧实施的奥妙，细读《中论》诸品，自可心领神会，不能于此《导读》之中，一一予以阐述。

【注释】

① 有关“正理学派”的著作，现存的主要是《正理经》(Nyāya-sūtra)，汉文有沈剑英的译文，刊沈氏的《因明学研

究》中，中国大百科全书出版社 1985 年版。

又有关“正理学派”的史料可参考印人明庄严(S. C. Vidyabhusana)所著的 A History of India Logic。至于拙著《因明入正理论》上卷第一章《因明的起源与发展》中，亦曾简述“正理学派”对“佛家逻辑(因明)”所产生的影响。

②龙树是公元 150—250 年的人，而陈那(Dignāga)则在公元第六世纪才建立他的“新因明学”(“因明”，梵文作 hetu-vidyā，亦名“正理”，梵文作 nyaya，亦名“量论”，梵文作 pramāṇa。“古因明”立“现量、比量、譬喻量及圣言量等四量”，此即“正理派”所主张者；“新因明”则废“譬喻量”及“圣言量”，惟立“现、比二量”。法称(Dharmakīrti)则在公元七世纪后期才建立他的“量论”。故知龙树《中论》的思维辩证方式，完全没有受到陈那及法称等“佛家逻辑学者”的影响。

③有关“陈那三支”及“法称二支”等说，可参考拙著《因明入正理论导论》(中国香港版)上册页 35—41。

④有关“五支作法”可参考拙著《因明入正理论导论》(中国香港版)上册页 34—35。

⑤见《大正藏》卷三十，页 24。

⑥见《大正藏》卷三十，页 22。

⑦见《大正藏》卷三十，页 3。

⑧见《大正藏》卷三十，页 17。

⑨见《大正藏》卷三十，页 12。

⑩见《大正藏》卷三十，页 23。

⑪见《大正藏》卷三十，页 31。

⑫《中论·观因缘品》，见《大正藏》卷三十，页 3。

⑬《中论·观本际品》，见《大正藏》卷三十，页 16。

⑭《中论·观行品》，见《大正藏》卷三十，页 18。

⑮《中论·观有无品》，见《大正藏》卷三十，页20。

⑯见《大正藏》卷三十，页6。

⑰ 此段引论见 Richard H. Robinson: Early Mādhyamika in India and China. pp. 55。此外，日人梶山雄一著，吴汝钧译的《空之哲学》页96，释惠敏著《中观与瑜伽》页9亦有所引用。但鲁氏把原颂“是眼则不能，自见其已体”句，改写成“若眼根不能自见，不能见余物”，从表层意义来看，则把“定言命题”(Categorical Proposition)变换而成“假言命题”(Hypothetical proposition)，而且加进了“不能见余物”的后项，所以看来似有所增益而不严谨。但我们应知《中论》本品所言之“眼(根)”并非一般共许的“眼根”，而是“实有论者”所执“有实自性、自有、独有、常有的眼根”。彼所执的“有自性的眼根”是不必待缘而自己存在的；不必待缘而自己“有能见”的作用的。如是此“有自性的眼根能见一切物”。如彼“若是能见，则能见一切”；若证其不能见一物，则亦能证其不能见余物。故颂文“是眼则不能自见其已体，若不能自见，云何见余物”，应成下列的论式：

大前提：因汝执眼根是有自性的眼根，应能见一切物，即汝有自性的眼根，若能见余物，则应亦能自见；若不能自见，则亦不能见余物。 $(ps \rightarrow qs \text{ 或 } \sim qs \rightarrow \sim ps)$

小前提：今汝许的有自性的眼根不能自见。 $(\sim qs)$

结论：故知汝所执有自性的眼根应不能见余物。 $(\sim ps)$

此推论可成二论式：

甲、 $(ps \rightarrow qs) \cdot \sim qs \Rightarrow \sim ps$

乙、 $[(\sim qs \rightarrow \sim ps) \cdot \sim qs] \Rightarrow \sim ps$

上述二论式都是有效推理的“恒真式”，所以龙树的推论亦是有效的推理。鲁宾逊所改写的命题，惜未详其所以，故读

者也许会生疑惑，故特加以澄清。

⑮ 见《大正藏》卷三十，页 33。

⑯ 见《大正藏》卷三十，页 4。

⑰ 梶山雄一以“本体逻辑”与“现象逻辑”的区别来解决上述的问题（见《空之哲学》页 104—105，弥勒版）。“本体逻辑”与“现象逻辑”易起误解，今不从而改以“彼此相因待的关系”来分析及解决，愚意以为较合龙树的本意。

⑱ 见 R. H. Robinson: Early Mādhyamika in India and China, p. 53。

⑲ 见《大正藏》卷三十，页 8。

⑳ 同见前注。

㉑ 本颂的整个论证亦可分析成三个论式：

论证一：

大前提：若染者与染法是一，则无合。

小前提：彼执实染者与染法有合。

结论：故彼执的实染者与染法非一。

论证二：

大前提：若染者与染法是异，则无合。

小前提：彼执实染者与染法有合。

结论：故彼执的实染者与染法非异。

论证三：

大前提：若有实自性的染者与染法，则彼二者或是一、或是异，非余。

小前提：前已证知彼执之实染者与染法既非一，亦非异。

结论：故知彼染者与染法非实有自性。

㉒ 见《大正藏》卷三十，页 23。

此颂可以成四简单命题：

(1)p 命题:我即五阴。

(2)非 p 命题:我异五阴。

(3)q 命题:我有生灭。

(4)t 命题:我无五阴相。

再构成两难推理:

(1)若 p 则 q:若我即五阴,则我有生灭。

(2)若非 p 则 t:若我异五阴,则我无五阴相。

如是“q 命题”(即“我有生灭”)及“t 命题”(即“我无五阴相”)皆不被对方接受,故“p 命题”及“非 p 命题”(即“我即五阴”及“我异五阴”)皆不成立。如是“(p 或非 p)。如 p 则 q; 如非 p 则 t。故(q 或 t)”这两难推理便告完成。

㊟ 此颂文的阐释,亦可有其他方式,如于前节讨论《缘起中道义的体证》中可见。今再行分析如下:

论证一:

大前提:若有“自性实我”,则许无生灭。

小前提:若我即五阴,则我有生灭。

结论:故知“若我即五阴,则无自性实我”。

论证二:

大前提:若有“自性实我”,则许有五阴相。

小前提:若我异五阴,则我无五阴相。

结论:故知“若我异五阴,则无自性实我”。

论证三:

大前提:或“我即五阴”或“我异五阴”,非余。

$(x) \cdot [(p \cdot q) \cdot x \vee (p \cdot \sim q) \cdot x]$

小前提:今已证得“若我即五阴,则无自性实我”;“若我异五阴,则亦无自性实我”。

$\{[(p \cdot q) \cdot x \rightarrow \sim kx] \cdot [(p \cdot \sim q) \cdot x \rightarrow \sim kx]\}$

结论：故知无有“自性实我”。

$(\sim kx)$ 。

如是“论证三”可以“量化逻辑”来表达：

$$(x) \cdot \{[(p \cdot q) x \vee (p \cdot \sim q)x] \cdot [(p \cdot q) x \rightarrow \sim kx] \\ \cdot [(p \cdot \sim q) x \rightarrow \sim kx]\} \Rightarrow \sim kx$$

上述的公式是一“恒真式”，故论证是有效的。

②⑦ 梶山雄一著，吴汝钧译《空之哲学》，页 105—106。

②⑧ 同见上注的《空之哲学》，页 103。

②⑨ 见《大正藏》卷二，页 246。

③⑩ 见《大正藏》卷三十，页 2。

③⑪ 见《大正藏》卷三十，页 24。

又对本颂的阐释，除有下面所引的青目释文外，还有清辨、月称等解释本颂所显的“教育作用”，鲁宾逊与梶山雄一都有进一步的阐述。可参考梶山氏的《空之哲学》页 99—100。

③⑫ 同见上注。

③⑬ 见《大正藏》卷三十，页 13。

③⑭ 此间把第三句依“全称”来表达，因可能有众生执一切法都是“亦我亦非我的”。如表示有众生执“某些法是我，某些法非我”，则作“偏称”或“特称”也可以，如梶山雄一在《空之哲学》页 101 所说的。

③⑮ 见梶山雄一著，吴汝钧译的《空之哲学》页 102。

③⑯ 此外“四句否定”可作逻辑论证的。如：

大前提： $(x)kx \rightarrow (px \cdot \sim qx) \vee (\sim px \cdot qx) \vee (px \cdot qx) \vee (\sim px \cdot \sim qx)$

（如言：若实有自性之生，则或自生（非他）、或他生（非自）、或共生、或无因生，非余。——“ kx ”表“自性之生”、“ px ”表“自生”、“ qx ”表“他生”、“ $px \cdot qx$ ”表“共生”、“ $\sim px \cdot \sim qx$ ”

x”表“无因生”。)

小前提: $\text{今}(x) \cdot \sim (px \cdot \sim qx) \cdot \sim (\sim px \cdot qx) \cdot \sim (px \cdot qx) \cdot \sim (\sim px \cdot \sim qx)$

(如言:“自生”不可得,“他生”不可得,“共生”不可得,“无因生”不可得。)

结论:故知: $(x) \cdot \sim kx$

(如言:故“自性之生实不存在”。)

其中的“小前提”里的“自生不可得”、“他生不可得”等,皆可分别各有论证,如在前文讨论“八不中道”中所论述的,可资参考。

又梼山雄一记述“中期中观学派”的佛护论师(Buddhapālita, 470—540 A. D.)采取“归谬式”进行“自生不可得”的论证(按:部分学人以为佛护是第一位采用“归谬式”以进行阐释,如释惠敏在《中观与瑜伽》一书所阐述者,这是不正确的,因为青目早已采用“归谬式”了;《无畏论》同于《青目释论》,当然亦早已采用“归谬式”)。因而产生两种困难:

(一)事物不由自体生起,换言之,由其他东西而生起。(按:意谓“否定诸法自生,则肯定“他生”、“共生”或“无因生”。)

(二)事物的生起是有用的。

要为佛护解辩前,先让我们了解梼山雄一所言的“归谬论证”:

大前提:若诸法自生,则彼不能起用。(p)

小前提:设执诸法自生。(∼r)

结论:故设自生,则诸法不能起用。(∼q)

(此不合理,故“诸法自生”不可得。)

(按:“p”、“∼r”、“∼q”是梼山雄一所加上去的命题

符号。)

梼山氏认为:这(归谬法)含义地反证它自身的小前提(假定)与结论二者的矛盾命题。“ $(p \cdot \sim r) \rightarrow \sim q$ ”这一归谬式含有“ $(p \cdot q) \rightarrow r$ ”的意思。(所以有“他生、共生成无因生(r)的困难,及“能起用”(q)的困难”(见《空之哲学》页 135)。

其实梼山氏的批评是欠正确的。何以故?

(p)命题:若自生,则不起用。

$\sim r$ 命题:设自生。

$\sim q$ 命题:(谬误),不能起用。

如是则:

r 命题:(所设)“自生”不可得。

q 命题:(所许)“能起用”。

那么: $(p \cdot \sim r) \rightarrow \sim q \Rightarrow (p \cdot q) \rightarrow r$

此中从 $(p \cdot q)$ 推出的 r 的命题,只显示“诸法不自生”,但并无“他生、共生、无因生”的含意(我们在正文中已经解决了“四句”中有矛盾命题出现的问题;那就是说,“不自生”并不含有“他生”或“无因生”等含义)。

同时,不论从“ $(p \cdot \sim r) \rightarrow \sim q$ ”,或 $(p \cdot q) \rightarrow r$ ”是推不出“q”的,即推不出“能起用”义。因为“p”中命题只说“若自生则不能起用”,今“不自生”,则“能起用”与“不能起用”是不定的(按:依“假言推理”,“肯定前项,则后项不定”)。所以梼山雄一的批评不能成立。

而且梼山雄一以“ $p \cdot \sim r \cdot \sim q$ ”三符号来标示佛护“归谬法”的三命题,实在把复杂的问题简单化了;如用“量化的涵蕴逻辑”可以符号化如下:

大前提:诸法若自生,则不能起用。

$(x) \cdot px \rightarrow \sim qx$

(按:设“p”为“自生”,“q”为“能起用”,“ $\sim q$ ”为“不能起用”)

小前提:(设)诸法自生。 $(x) \cdot px$ 。

结论:(谬误)汝诸法不能起用。 $(x) \cdot \sim qx$ (若不许可有“不能起用”的谬误)

$(qx) \cdot$ 则不应执“自生”($\sim px$)。

整个论证分两部分:

(一)归谬部分:

$(x) \cdot [(px \rightarrow \sim qx) \cdot px] \Rightarrow \sim qx$

(诸法若自生,则不能起用。汝执诸法自生故汝诸法不能起用。)(“诸法不起用”是你所不许可的。)

(二)正破部分

$(x) \cdot [(px \rightarrow \sim qx) \cdot qx] \Rightarrow \sim px$

(若汝不许可“诸法不能起用”,则诸法“不自生”。)

如是“归谬论证”并无棍山雄一所说的两种困难(又按:上述命题,可加以更复杂的符号化如正文中所建议者,则命题含义将更为精确,读者可自行尝试,今不赘)。

第六章 本论的历史地位、贡献与影响

龙树论师被誉为“八宗祖师”，是弘扬大乘佛教的第一人，所以本传载言：“南天竺诸国，为其立庙，敬奉如佛。”^①可见一斑。龙树著作繁多，有“千部论主”之称，但中国学人觉其中两大部最具影响力，其一是“释经论”的《大智度论》，其二是“宗经论”的《中论》。

《大智度论》阐释《大品般若经》。在弥勒《现观庄严论》及“晚期中观学派”学者师子贤的释论未出现前，世人惟赖龙树《大智度论》以通达《般若经》的玄义，若无此论，般若之学难以解悟。《中论》者，更是龙树开宗之作，通释《般若》诸经的大旨，启发基本佛教《阿含经》的精微，以“缘起中道空义”贯彻大小乘一切经教的“境”、“行”、“果”而得以“一以贯之”。于此可见《中论》在世界文化史上，已确立其不可移易的崇高地位。

所以释僧睿的《中论序》言：“斯文（《中论》）祛内以流滞……真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣。”^②无怪乎当鸠摩罗什初出本论，僧睿惊叹“幸哉，此区之赤县，忽能移灵鹫以作镇；险陂之边情，乃蒙流光之余惠。而今以后，谈道之贤，始可与论实矣。云天竺诸国，敢预学者之流，无不玩味斯论，以为喉衿，其染翰申释者，甚亦不少。”^③下文将从印度、中国汉地及藏地等三个角度以申明《中论》的影响与贡献：

(一)对印度佛学的影响

龙树《中论》对印度佛学界所产生的影响,主要有两方面:其一是对“瑜伽行派”(Yogacāra)的影响;其二是对“中观学派”(Mādhyamika)的影响。兹分述如下:

1. 对“瑜伽行派”的影响:“瑜伽行派”最为突出的是“唯识”(vijñapti-mātratā)思想的建立。据吕澄先生在《印度佛学源流略讲》(在中国台湾天华出版的名《印度佛学思想概论》)所推证,“唯识”一词是受《中论》“中道”“假名”思想所影响而得以建立的。《中论》所言“中道”,是指一切“缘起诸法”,在“第一义谛”是“自性空”的,在“世俗谛”是“假名有”的。“缘起诸法”由于是“自性空”,故非“实有”;是“假名有”,故非“实无”;非“实有”、非“实无”,故是“缘起中道”。此中“非实无”的“假名”,原意是“假设”、“施設”义,梵文是 prajñapti。后来从 prajñapti 这个字又引出了 vijñapti 那一个字。汉文译作“了”或“表”(如“表业”、“表识”)。但 vijñapti 这个字又是 vijñāna(“识”义)的“过去分词”,是“识所表现出来的”意思。于是“瑜伽行派”认为一切法都是从“识所表现出来的”,名之为 vijñapti-mātratā,玄奘法师汉译为“唯识”,它亦具有“唯了”、“唯表”的意义^④。所以吕澄指出:“龙树第一次提出‘假名’这一范畴。‘假’用语言表示,谓之‘假名’,而在思想上的表现则谓之‘了’(谓之‘表’)。即(是)‘识’。后来就说成缘起法是空,但另一方面是‘唯假’。向后发展,就说缘起法但有思想上的表现,谓之‘唯表’,也就是‘唯了’(也就是‘唯识’)。……这就说明:‘唯假’、‘唯识’这两种思想有先后、内在的关系。龙树的思想是指示了唯识发展的这一方向。”^⑤

除了“瑜伽行派”所宗的“唯识”思想，是从龙树的“假名”思想所引发而得以建立之外，愚意以为“瑜伽行派”的“名言种子”与“名言习气”的含义，是由指谓那些能生起“语言概念”的潜在功能，发展到指谓那些能生起一切“心”、“色”诸法的精神活动与物质活动的潜在功能差别，一如《中论》中“假名”一词，是由指谓“语言概念”，扩展到指谓“世俗谛”中的一切“缘起诸法”。可见“瑜伽行派”的“名言”一词的指涉运用，亦受到《中论》的“假名”思想的影响。

此外，在思想的承传上，“瑜伽行派”的观想内容虽有异于《中论》所提供的观法（由于“瑜伽行派”已产生了五法、三自性、八识、二无我那一整套崭新的思想体系之故），但有关“二谛”义、“中道”义、“离分别”、“离言说”，乃至整个修行证果的历程，亦无不完全继承了《中论》于《观法品》中所显示的理趣。

复次，“瑜伽行派”的创始学者，非但没有反对《中论》，而且纷纷为龙树《中论》及提婆《四百论》作注释。如无著(Asaṅga)著《顺中论》，德慧(Guṇamati)著《中论释论》，安慧(Sthiramati)著《大乘中观释论》，乃至较后的“唯识今学”的集大成者护法论师(Dharmapāla)，也为龙树嫡传提婆的名作造注，名为《广百论释》。其中德慧与安慧二位论师，更成为《中论》八大注释家之一。由此可以间接反映出《中论》对“瑜伽行派”影响的深远，而绝不应被中期清辨与月称之与“瑜伽行派”对辩而有所误导。

2. 对“中观学派”的影响：龙树《中论》承担着双重使命，对外要遮破“正理学派”、“胜论学派”及“数论学派”的

邪执,对内要纠正“萨婆多部”及“方广道人”(早期大乘的恶取空者)的失误,发扬释迦在《阿含经》以至《般若经》中的“中道精神”,于是标示出“缘起无自性中道空”的理论趋向。影响所及,提婆(Āryadeva, 170—270 AD)、罗睺罗跋陀罗(Rāhulabhadra, 200—300 AD)、婆薮(Vasu)^⑥、青目(Piṅgala),相继而对龙树《中论》的精神认同,而以“缘起无自性中道空义”为中心的作品相继产生,如提婆有《百论》、《四百论》(亦名《广百论》)等,罗睺罗有《赞般若波罗蜜偈》(Prajñāpāramitā-stuti)^⑦,婆薮则有《百论注》,青目则有《中论释》。如是形成一种学风,虽然作为学派的独立性还不算太强,但后人则名之为“初期中观学派”,其实名之为“中观学派的形成期”实较为适当。

至于公元五世纪,“瑜伽行派”开始流行,而佛护(Buddhapālita, 470—540 AD)、清辨(Bhāvaviveka 或 Bhavya, 490—570 AD)、月称(Candrakīrti, 600—650 AD)等纷纷以自己的方式注释《中论》,以与“瑜伽行派”相对抗。佛护与月称所采取的方式是“归谬法”(按:此种方法实非佛护与月称所首创,早在青目《中论释》中已经擅用)。所以藏地学者名之为“随应破派”或“应成派”(Prāsaṅgika)。而清辨则采用“瑜伽行派”陈那(Dignāga, 480—540 AD)“因明三支比量”的积极推论方式,以阐释《中论》的理论,所以藏地学者名之为“自立量派”或“自续派”(Svātantrika)。上述三位论师所注《中论》,成为《中论》八大注释之一。

此外他们亦各有自己独立的著作,如清辨的《大乘掌珍论》与月称的《入中论》(Madhyamakāvatāra)也极负盛

名。他们为要与“瑜伽行派”抗衡^⑥，所以立“中观学派”之名(Mādhyamika)，而此中观两派，由于阐释《中论》在方法上及观点上有所分歧，所以彼此亦有不少的争论，后之史学家名此期的“中观学派”为“中期中观学派”。

“中观学派”的学者，在清辨与月称后约一百年，有寂天(śāntideva 八世纪人)，他著《大乘集菩萨学论》(Śikṣāsamuccaya)、《入菩提行论》(Bodhicaryāvatāra)。跟着又有智藏(Jñānagarbha, 八世纪人)及寂护(Śāntarakṣita, 725—784 AD)、莲华戒(Kamala śīla, 740—797 AD)、解脱军(Vimuktisena, 800 AD 左右)、师子贤(Haribhadra, 800 AD 左右)等“中观”学者非常活跃。至十世纪又有智作慧(Prajñākaramati)，十一世纪又有宝作寂(Ratnākara śānti)的出现。他们大多数曾受法称(Dharmakīrti)的“因明学”(亦名“量论”)所影响，所以思想的方向多接近清辨的“自立量”的形式。对“瑜伽行派”也大多采取融和的态度。尤其是寂护、莲华戒、师子贤等三论师，更把“瑜伽学”的理论融摄进自己的学问体系之内，所以藏地学者名之为“瑜伽行中观学派”，亦即是“晚期中观学派”。比如说，师子贤有《现观庄严光明》(Abhisamayālaṃkāraloka)，阐释了“瑜伽行派”始祖弥勒(Maitreya)所著《现观庄严论》与《大品般若经》及《小品般若经》的关系，是“瑜伽行中观学”的典型著作。由此可见大乘之学，始肇于诸《般若经》，跟着分裂而成“中观”与“瑜伽”两派。今到了“晚期中观学派”，又由分而再合，促进了“中观学”与“瑜伽学”的统一。

(二)对汉地佛学的影响

在中国汉地，自从鸠摩罗什(Kumārajīva, 344—413

AD)译出龙树的《中论》与青目的《中论释》及提婆的《百论》后,本论即大受中国学者的欢迎。首先有鸠摩罗什的青年高弟僧肇(383—414 AD)依《中论》的正确思想,分别撰著了极为有名的《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》及《涅槃无名论》^⑨。澄清了“六家七宗”对“般若思想”的各种误解,开启国人对“般若”真义的真正理解。

此后中国学人大力弘扬《中论》、《百论》、《十二门论》,成立“三论宗”的学派,若加进龙树的《大智度论》,则成“四论宗”。其中隋代嘉祥吉藏(549—623AD),更是“三论宗”的集大成者,撰《中观论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》及《三论玄义》等著作,把《中论》思想阐释得极为详尽。又著《二谛义》把《中论》所说的“二谛”,以“教二谛”来加以说明;又进而把“二谛”依对不同的教,分为四重,名为“四重二谛”。可见吉藏对《中观》学理,从通达而晋于发挥,其概略于此可见。

《中论》不但对中国建立“三论宗”具有积极的启导作用,而龙树也被称为“三论初祖”,同时《中论》对中国建立“天台宗”的推动与启发作用亦不容忽视。因为《中论·观四谛品》中有“三是偈”(按即:“众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义”),“天台宗”学者运用偈言中“空”、“假”、“中”的三个基本概念,建立了“天台宗”最具特色的即空、即假、即中的“一心三观”“三谛圆融”的思想体系。由此得见《中论》这部典籍,实为中国各宗的思想家所共同尊崇而服膺的伟大著作,对“中国佛学”的成立,有不可磨灭的正面影响。

(三)对藏地佛学的影响

印度佛教能够在中国藏地生根结果,这是“中观学派”晚期大德的宣教功劳。在公元八世纪,有“中观”学者寂护及莲花应邀到藏地,兴建了藏传佛教史上第一个剃度僧侣的寺院,名为桑耶寺,把“中观思想”及“密宗修习”带进了藏地。桑耶寺建成以后,藏地领袖赤松德赞继续迎请更多的印度高僧来藏,又派学僧到印度留学,跟着进行佛教经典的翻译,使不少的中晚期印度佛典得以保存,如龙树的《无畏论》(传说是龙树自撰的《中论》注释)、月称的《净明句论》(那是月称对《中论》的注释)、《入中论》等,法称的诸“量论”著作,都幸赖有藏文译本而得以保存下来。

又在公元 792 至 794 年之间,寂护亲传弟子莲花戒(Kamala śīla)应邀来藏,在桑耶寺与汉僧禅宗的摩诃衍(Mahāyāna)和尚对辩。结果印度“中观思想”的“次第修习”义战胜了汉土禅宗的“大乘顿悟”义。自此赤松德赞更明令宣布龙树所传的《中论》是佛法的准则^⑩。

到公元十一世纪,又有“中观学派”的印度论师名阿底峡(Ati śa Dipaṅkara śrījñāna 982—1054 AD)应聘到藏地弘法。他与藏僧一起译出世亲的《摄大乘论释》(Mahāyāna-saṃgraha-bhāṣya)、清辨的《中观心颂》、《思择炎》,并有自己的著述,其中以大小乘及金刚乘(真言密教)的总摄为理想。以中观随应破派的立场为中心的《菩提道灯论》(Bodhipathapradīpa)最为有名。传说阿底峡本人既是“瑜伽行中观学派”的论师,也精研“坦特罗”(Tantra)^⑪的密教法,曾将“坦特罗佛教”的诸尊之成就法集成,编为《成就法鬘》(Sādhana-mālā)^⑫。由此可见,“中观学派”的论师,如寂护、莲花戒、阿底峡等,他们都是密教学者,印度

密教也随着《中观》而一起传入藏地。至十五世纪,藏地的密教中兴改革者宗喀巴(Tsong kha pa 1357—1419),提倡“般若中观与秘密金刚乘之融合说”,著显密二大部,即《菩提道次第论》及《密宗道次第论》(各有广、略二本),亦可见《中论》在藏地所引生的一种特殊成果。

【注释】

①此是鸠摩罗什《龙树菩萨传》语。见《大正藏》卷五十,页185。

②僧睿序言:“《百论》治外以闲邪,斯文(《中论》)祛内以流滞,《大智释论》之渊博,《十二门》观之精诣。寻斯四者,真若日月入怀,无不鉴彻矣。”见《大正藏》卷三十,页1。

③同见前注。

④依此“识所表现出来”(vijñāpti)的原义,吾友霍韬晦先生于《安慧“三十唯识释”原典译注》中,把 vi-jñāptimātra 一词,译作“唯表”。见该书页5、页14—17。

⑤见吕澄《印度佛学思想概论》,页128。

⑥婆藪是提婆《百论》的注释者。

⑦见宇井伯寿《印度哲学研究》第一(1924),页341以下。

⑧据说,清辨曾找护法论辩,但护法没有接见他。清辨攻击“瑜伽行派”,略有三点:其一,依他与遍计应是一体。圆成是净,依他是染,“瑜伽行派”不应执遍计与依他异,前者是染,后者无所谓染非染。其二,“瑜伽行派”立三性,清辨则认为“世俗谛”可说有三性,胜义谛则不应有三性。其三,“瑜伽行派”以言教说“二谛”,讲“缘起”、“蕴处界”是“世俗谛”,说“菩提”、“涅槃”则为“胜义谛”。清辨则认为“世智”境界属“世

俗”，“般若智”境界属胜义，于是只有“根本智”才是“胜义”，“后得智”则随顺圣者，仍是“世俗”。

据说月称曾于那烂陀寺与“瑜伽行派”的月官辩论凡七年之久。结果听众对两人的评价是：“噫龙树宗义（指月称义），有药亦有毒。”“难胜无著宗（指月官），诸众生甘露。”至于月称对“瑜伽行派”的攻击，略有五点：一者，瑜伽的“空”，只是“他性空”（依他之上，去其遍计便是空），而非“自性空”（当体缘生即空）；二者，反对阿赖耶说；三者，反对第七末那说；四者，反对“自证分说”，以刀不自割，指不自触，如何能、所同体？五者，反对瑜伽“心外无境说”，以心与境平等，若无有境，亦当无心；上述资料，可参考吕澄《印度佛学思想概论》页247—249。又页267、276—277。

⑨现代学者多怀疑《涅槃无名论》不是僧肇所造。其详见拙著《僧肇》页47—62。

⑩桑耶寺的辩论，见于《布顿佛教史》页175—178。王辅仁的《西藏佛教史略》页40—48亦有颇为详尽的记述。青海人民出版社。

⑪“坦特罗佛教”（Tantric Buddhism）是流行于东印的波罗王朝为中心所发展出来的密教，是印度佛教史上的最后阶段。

⑫此指集合“坦特罗佛教”的修法，其中如阿南迦发拉（Anangavajra）所著的《般若方便决定成就法》、因陀罗浦谛（Indrabhūti）（即前入藏的莲华生之父）所著的《智慧成就法》（Jñāna-Siddhi）等。

第七章 本论的梵本、译本与注释

由于近代学术界对龙树的思想及著作的研究极为热烈,所以对《中论》研究的成果亦极为丰富,如释惠敏的《中观与瑜伽》(中国台东初版)、吴汝钧所撰附录于梶山雄一《印度中观哲学》卷末的“参考资料”(Bibliography On Early Māhyamika)(中国台圆明版)、山田龙城的《梵语佛典の诸文献》(日、平乐寺书店版)、平川彰等著的《佛学研究入门》(中国台法尔版),以及布顿所著的《佛教史大宝藏论》(简称《布顿佛教史》,民族出版社版)等等,可说不一而足。本节将依上述资料,对本论的梵本、译本、注释与研究参考资料分别简介如下:

第一节 梵本

自从鸠摩罗什早年从沙勒国须耶利苏摩王子“受诵《中(论)》、《百(论)》二论及《十二门(论)》等”^①后,于公元409年在长安译出《中论》,则在此后,不知何时梵本的《中论》便佚失了^②。近代英国驻尼泊尔公使荷德生(B. H. Hodgson, 1800—1894 AD)在尼泊尔(Nepal)收集了很多梵文圣典,于公元1874年出版了“尼泊尔与西藏之语言、文学与宗教论”(Essays On the Language, Literature and Religion Of Nepal and Tibet),极受世人的注意。彼梵典

中有月称的《净名句论》(Prasannapadā)^③,那是《中论》八大注释之一,自然也包括了《中论》的颂文。这是破天荒的大发现。

《中论颂》随着《净名句论》的发现而重见天日,由印度佛教圣典协会(Buddhist Text Society)先后于1894—1897年出版;但由于校订粗乱,不堪使用。故从1903年起,比利时佛教学者朴山(Louis de la Vallée Poussin, 1869—1938 AD)把它重新整理,陆续在苏俄学士院的《佛教文库》(Bibliotheca Buddhica)刊行。如是1903—1938发行的梵本,成为全世界学术界公认为研究《中论》原典的善本。

第二节 译本

在“早期中观学派”盛行之时,鸠摩罗什早已于第五世纪初把《中论》译成汉文。于“后期中观学派”流行之时,鲁伊绛称(龙幢)已把《中论》(名《中观根本智论颂》^④)翻成藏文。及至朴山发表了梵本的校本,各国学者争相把《净名句论》译成西欧、日本等各国文字,于是《中论》本颂亦有汉、德、日、英等国译本。今分录如下:

(一)汉译:鸠摩罗什所出《中论》本颂。

(二)藏译:鲁伊绛称(龙幢)所出的《中观根本智论颂》。

(三)英译:

1. 彻尔巴斯基(Th. Stcherbatsky, 1866—1942)撰《佛家涅槃之概念》(The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad 1927年版)中附有英译《净名句论》第一品及第

二十五品文字,所以亦包括了《中论》的《观因缘品》及《观涅槃品》的英译颂文。

2. 近人 Kenneth K. Inada 从梵文的《净明句论》中,把《中论》全部二十七品的颂文译成英文,刊成所撰 *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo the Hokuseido Press, 1970。其中更附有罗马字的“梵本颂文”(With the Sanskrit Kāikāromanized)。

3. 宫本正尊: *Translation of the Chung-lun, Pingala's Commentary on the Mādhyamaka, Kāikā* (Oxford U. 1928)。

(四) 日译:

1. 宇井伯寿译出日文译本的《国译中论》(《国译大藏经》论部第五卷,东京,1920)。

2. 荻原云来《明句论日译》,其中包括《中论》本颂(收入《荻原云来文集》,东京,1938)。

3. 池田澄达《根本中论疏无畏论译注》,当中亦包括日译《中论》本颂(《东洋文库丛书》16,1925)。

4. 寺本婉雅《龙树造中论无畏疏》当中亦包括《中论》本颂(京都,1937)。

5. 山口益《月称造中论释》卷一、卷二(弘文堂,1947、49)。

6. 羽溪了谛:《中论》(《国译一切经》中观部一)。

7. 三枝充惠:《中论》(《グール又文库》158—160, 1984)。

(五) 德译:

1. 波兰学者 S. Schayer 以德文译出《净明句论》第五、十、十二至十六品，其中亦当包括该等诸品的《中论》颂文(1931 年)。

2. 德学者 Max Walleser 以德文译出《无畏论》，其中亦包括《中论》本颂 (Heidelberg 1911)。

(六)法译：比利时学者 L. Lamotte 以法文译出《净明句论》第十七品，其中亦包括该品的《中论》颂文(1936 年)^⑤。

第三节 注释

根据藏传的《中论无畏注》之奥书^⑥及观誓(Avalokita-vrata)的《般若灯论广注》第一章^⑦，在七世纪前的印度，共有八位伟大的《中论》注释家出现。他们的名字及注释如下：

(一) 龙树著《无畏论》(Mūla-madhyamaka-vṛtti Akutobhayā)。

(二) 佛护(Buddhapāita, 470—540)著《根本中论释》(Madhyamaka-vṛtti)

(三) 提婆设摩(Deva śarman, 约第五、六世纪人)，注《中论》，今佚。

(四) 求那师利(Gunasri, 约五、六世纪人)，注《中论》，今佚。

(五) 德慧(Gunamati, 约六世纪人)，曾注《中论》，今佚。

(六) 安慧(Sthiramati, 510—570 AD)著《大乘中观

释论》。

(七)清辨(Bhāviveka 或 Bhavya, 500—570 AD)著《般若灯论》(Prajñā-pradīpa)

(八)月称(Candrakīrti, 600—650 AD)著《净明句论》(Prasannapadā 此外更有汉译的孤全,为梵藏所不传的《中论》注释。

(九)青目(śāṅgala, 约第四世纪人,生平不详),著《中论释》。

(十)无著(Asaṅga, 310—390AD)著《顺中论》。

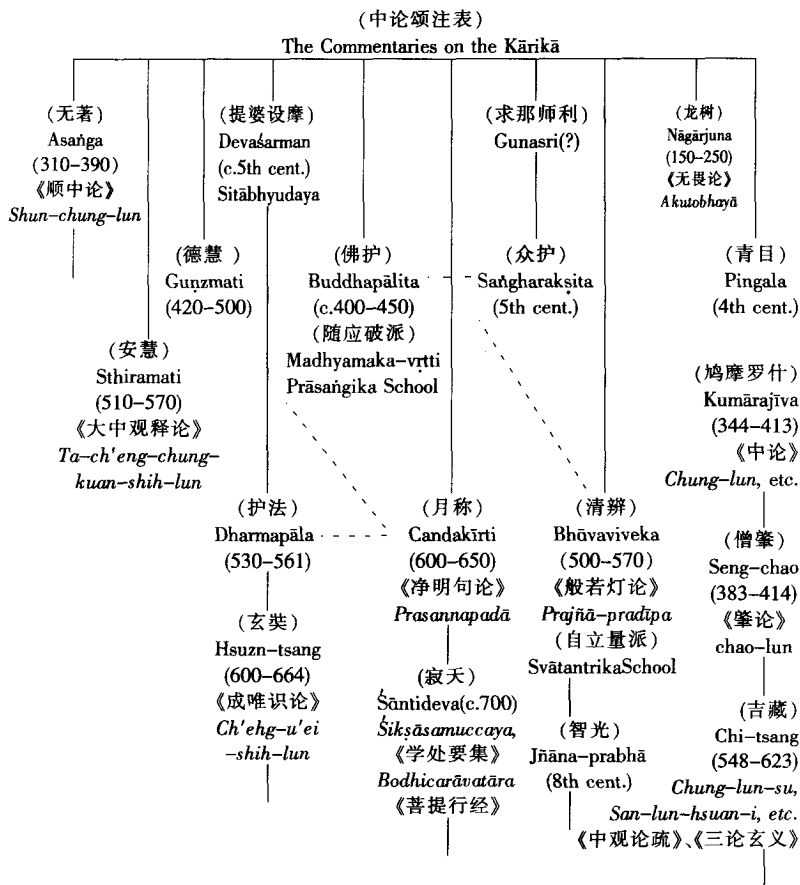
如是十本《中论》注释之中,提婆设摩、求那师利及德慧等三部,今已不存。其余七部,则释惠敏的《中观与瑜伽》一书,有颇为详尽的介绍;而 K. K. Inada 则列成《中论颂注表》(见附表),附于所撰 Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka-kāikā with an Introductory Essay 一书之中,兹附以中文,排于篇末。至于所余现存的七本注释,则简介如下:

(一)《无畏论》:相传是龙树的《中论》亲注,共有二千一百颂,存本有:

1. 藏文译本《中观根本无畏释》七卷,垛德坝(经部焰)译。

2. 德文译本 Max Walleser: Die Mittlere-Lehre (Mādhyamika-sāstra) des Nāgārjuna. Nach der tibetischen Version übertragen, Heidelberg 1911。

3. 日文译本,池田澄达:《根本中论疏·无畏论译注》(东洋文库论丛,1932)。寺本婉雅:《龙树造·中论无畏



疏》(大东出版社,1937)。

日学者羽溪了谛氏认为:鸠摩罗什的《龙树传》中所谓“又造《无畏论》十万偈,《中论》出其中”所言的《中论》是指同于藏本的《无畏论》,而“十万偈的《无畏论》”实包括龙树的其他著作,如《十二门论》、《六十如理论》、《七十空性论》、《回诤论》等著作。他认为藏本《无畏论》极为古雅简洁、理路清晰,与《十二门论》相通处不少,应是龙树的作

品。但宫本正尊却论证说:《无畏论·观三相品》中,叙述了后出的“十五法俱生说”,因此判断它不是龙树亲撰的作品。

(二)青目《中论译》:今有汉、英、日、德四国译本:

1. 汉译:鸠摩罗什于弘始十一年(409)出龙树《中论》时一起译出青目释论,合共四卷。

2. 德译:Max Walleser: Die Mittlere-Lehre (Mādhyamika-sāgārtra) des Nāgārjuna. Nach der Chinesischen Version übertragen. Die buddhische philosophie in Ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3. Teil Heidelberg. 1912。

3. 英译:宫本正尊:Translation of the chung-Lun, Pingala's Commentary on the Madhyana-Kārikā Oxford University, 1928。

4. 日译:羽溪了谛《国译一切经·中观部一》,大东版,1920年。

有关青目《中论释》诸家各有微词。如僧睿《中论序》言:“其中(青目)虽信解深法,而辞不雅中;乖阙烦重者,(鸠摩罗什)法师皆裁而裨之,于经通之理尽矣,(而)文或左右,未尽善也。”^⑧又疏释本释的吉藏《中观论疏》亦有“四失”的指摘^⑨。依“支那内学院”所出《中论》,把《无畏论》与青目《中论释》相校,乖悖者不多,而内容实大致相顺而相近,似应是“中观学”未分宗派前的作品。

(三)无著《顺中论》:本论由元魏般若流支(Prajñāpruṭi)约在540年以汉文译出。共二卷。并非全释,配合般若,讨论“八不”、“戏论”、“二谛”等概念,可作

《中论》概论观。

(四)安慧《大乘中观释论》:共十八卷,前九卷由惟净译出;后九卷是赵宋时代法护(Dharmarakṣa)约在1050年以汉文译出。据说本论对佛护及清辨的注释有相当影响。

据说本论亦有藏本译文,名为《根本中论解深密译》,亦名《根本中论解节译》(Mūla-madhyamakasaṃdhi-nirmo-cano-vyāhā),但并不完全。

(五)佛护《中观根本译》:本有藏文本,而今又有德、日二译本。

1. 藏译:鲁伊绛称(龙幢)译《中观根本释》计有十卷。
2. 德译:Max Walleser 翻出《根本中论注》前十三品。
3. 日译:大竹照真《中论佛护和译》(《宗教研究》,1931)。

藏本二十七品的注释中,第二十三品第十七颂以下,与《无畏论》一致。平野隆于《无畏注上佛护注との异同ぐつつて》中,疑佛护此论尚未完成,或完成后而佚失,后人以《无畏论》补之,至今尚难判断。本论最大特色是把龙树的“两难法”及“四句否定”以“归谬法”表现出来,故世称佛护为“中观随应破派”的始祖。

(六)清辨《般若灯论》:此中全译有汉、藏二本,部分章节则有德、日译本:

1. 汉译:唐中天竺三藏波罗颇蜜多罗(明友、Prabhākaramitra)出《般若灯论》共十五卷。日本月轮贤隆评为芜杂拙劣,译语不统一,误译、拙译的情况不少^⑧。
2. 藏译:鲁伊绛称(龙幢)译《中观根般若本灯释》,共二十卷。

3. 藏文释论:鲁伊绛称(龙幢)以藏文译出观誓的《般若灯论广释》计八十卷,记述印度各学派资料,颇为丰富,极有参考价值。

(七)月称《净明句论》:现存梵、英、德、法、日等不同版本。

1. 梵本:由朴山(Louis de la Vallée Poussin)整理,在苏俄 Bibiotheca Buddhica 刊行。

2. 藏译:巴操译师译出《中观根本明句释》(但今缺^①)

3. 英译:苏俄学者彻尔巴斯基(Th. Stcherbatsky)于1927年把本论的第一品及第二十五品译成英译,附于所著 The Conception of Buddhist Nirvāṇa, Leningrad 版。

4. 德译:S. Schayer 于1930年把本论的第十品译成德文(Rocznik Orientalistyczny Vol. 7. Krakowie)。

又在1931年,翻出本论的第五、十二至十六品(Einleitung, übersetzung and Anmerkungen, Krakowie)。

5. 法译:

(1)同 E. Lamotte 于1936年以法文译出本论的第十七品(Mélanges chinois et buddhiques IV, Bruxelles)。

(2)J. W. de Jong 于1949年以法文译出本论的第十八至二十二品(Buddhica, 1, Série Mémoires, Tome IX, Paris, Geuthner)。

(3)J. May 于1959年以法文译出本论的第二、三、四、六、七、八、九、十一、二十三、二十四、二十六、二十七品(préface de P. Dériéville, Collection Jean Przyluski, Tome II, Paris, Adrien-Maisonnauve)。

6. 日译:

(1) 荻原云来 1938 年以日文译出本论第十二至十七品的未定稿(《荻原云来文集》页 556—628)。

(2) 金仓圆照于 1940 年译出本论的第十九品(福井博士颂寿纪念《东洋思想论集》)。

(3) 山口益于 1947 年译出本论第一、二品;1949 年出第三至十一品。(月称造《中论释(净明句论)》卷一、二,弘文堂版。)

(4) 长尾雅人于 1967 年出本论的第十五品(《大东佛典》世界の名著二、中央公论社)。

(5) 本多惠于 1980 年以前(?)出本论的第十八品至二十五品(《同朋大学论丛》、第三七至四一号)。

释惠敏在《中观与瑜伽》中作出统计如下:

(一) 欧洲方面:英译、德译、法译都无全译本。

(二) 若将英译、德译、法译合璧,则成全译本。

(三) 日译方面:于 1981 年时,已经完成全译^②。

第四节 研究参考资料

为方便读者对龙树《中论》进行研究,兹把较为重要的参考资料开列如下:

(一) 印顺:《中观论颂讲记》,慧日讲堂,1963。

(二) 印顺:《性空学探源》,慧日讲堂,1963。

(三) 印顺:《中观今论》,慧日讲堂,1971。

(四) 印顺:《空之探究》,正闻,1983。

(五) 吴汝钧:《佛教的概念与方法》商务版,1988。

(六) Conze Edward: Buddhist Thought in India.

London: George Allen & Unwin Ltd. 1957.

(七)Conze Edward: Buddhist Wisdom Books. London: George Allen & Unwin Ltd. 1962.

(八)Gard, Richard A: Mādhyamaka Buddhism, Introductory Lectures on its History and Doctrines. Bauqkok. Mahāmukūtu University Press. 1956.

(九)Hiragawa, A. et al. ed: Chūgan shiso《中观思想》。Tokyo: Shunjūsha. 1982.

(十)Jayatilleke, K. N: Early Buddhist Theory of Knowledge. London: Allen & Unwin, 1963.

(十一)Kajiyama, Yuichi, et al: Kū no ronri: Chūgan《空の论理:中观》。Tokyo: Kadokawa Shoten, 1969.

(十二)Kalupahana, David J. : Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way. New York: State University of New York Press, 1986.

(十三)Lancaster, L. ed: Prajñāpāramitāand Related Systems. Berkeley Buddhist Studies Series. Printed in Korea, 1977.

(十四)Matilal, B. K. : Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis, The Hague: Mouton, 1971.

(十五)Nagao, Gadjin, M: chugan to yuishiki《中观と唯识》。Tokyo: Iwanami Shoten, 1978.

(十六)Robinson, Richard H: Early Māhyamaka in India and China. Madison: The University of Wisconsin

Press, 1967.

(十七) Inada, Kenneth K: *Nāgārjuna, A Translation of His Mūla-madhyamaka-kārikā with an Introductory Essay*. Tokyo: Hokuseidō, 1970.

(十八) Ruegg, D. Seyfort: *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Weisbaden: Harrassowitz, 1981.

(十九) Sharma, Chandradhar: *Dialectic in Buddhism and Vedānta*. Banaras: Nand Kishore and Brothers, 1952.

(二十) Sprung, Mervyn, ed: *The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta* Dordrecht: D. Reidel, 1973.

(二十一) Sprung, Mervyn, ed: *Lucid Exposition of the Middle Way. The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1979.

(二十二) Stcherbatsky, Theodor: *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, the Hague Mouton & Co, 1965.

Appendices contain English translation of Nāgārjuna's *Madhyamaka-Kārikā* (Chapter I & XXV) and Candrakīrti's *Madhyamaka-vṛtti* (*Prasannapadā* Chapters I & XXV).

(二十三) Yamaguchi, Susumu: *Chūgan bukkyō ronkō*《中观佛教论考》。Tokyo: Kōbundo Shobō, 1944.

(二十四) Yamaguchi, Susumo: Hannya Shisō Shi《般若思想史》。Kyoto: Hōzōkan, 1951.

(二十五) Yamaguchi, Yuske Kū to benshōhō《空と辯証法》。Tokyo: Risōsha, 1939^③。

(二十六) 梶山雄一著, 吴汝钧译《印度中观哲学》, 中国台北圆明版, 1993。

【注释】

① 慧皎《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》, 见《大正藏》卷五十, 页 330。

② 若惟净、法护所译的安慧《大乘中观释论》是从梵本译出, 则梵本的《中论》应在赵宋时代(1050 年以后)消失(因法护年代是约在 1050 年前后)。

③ 见释惠敏《中观与瑜伽》所引渡边海旭所著的《欧美の佛教》第二章。亦见山田龙城《梵语佛典の诸文献》页 120。

④ 见《布顿佛教史》页 255。

⑤ 见平川彰等所撰《佛学研究入门》, 页 154—166。

⑥ 依释惠敏《中观与瑜伽》注释(页 15), 此书见北京版《西藏大藏经·丹珠尔·经疏部第十七卷》, 页 114 末。

⑦ 见梶山雄一著, 吴汝钧译《空之哲学》页 125。

⑧ 见《大正藏》卷三十, 页 1。

⑨ 吉藏依昙影所说, 指出青目《中论释》有“四失”: 一者, 释《因缘品》四缘立偈云: 此偈为问, 盖是青目伤巧之处耳; 二者, 释四缘有广略, 影师云: 盖是青目勇于取类, 劣于寻之; 三者, 释《业品》偈云: 虽空不乱, 青目释云“空无可断”, 此非释也; 四者, 释《邪见品》长行云: 此中纷纭, 为复彼助闹复龙树自

有偈释之。见《大正藏》卷四二,页5。

⑩月轮贤隆:《汉译般若灯论の一考察》。《密教研究》,第三三、三四、三五期。

⑪见布顿《佛教史大宝藏论》页256(民族出版社1986年版)。

⑫见《中观与瑜伽》页26。

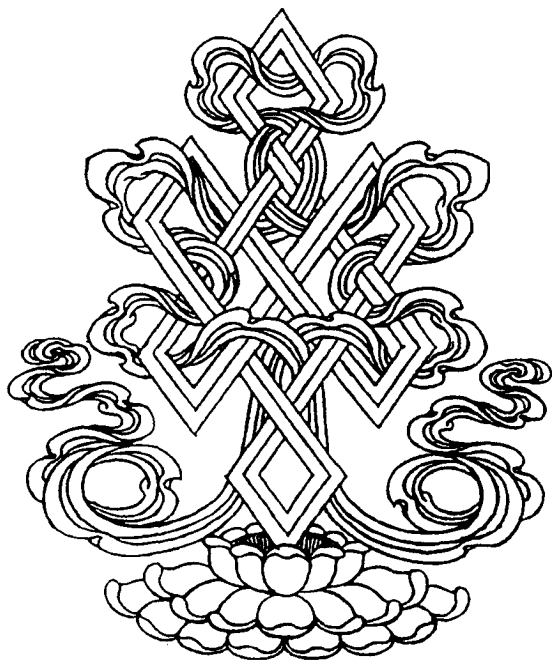
⑬取材自梶山雄一著,吴汝钧译《印度中观哲学》附录,中国台北圆明版1993年版。

第

二

篇

释正文



观因缘品第一^①

【提要】《中论》的旨趣，在观一切法实相之中道义，即正观一切法的真实状态（简言为“诸法实相”）是“缘生无自性”的。以“无自性”故，名之为“空”；亦是假名有，名之为“假”。正观一切法是“无自性空”，所以破“常见”；一切法亦“假名有”，所以破“断见”。如是一切法非断、非常，空不离假，假不离空，说名“中道”，由是正观，名为“中观”；论述此“中观”之理，名为《中论》，或名《中观论》。

《观因缘品》是《中论》的第一品，梵、藏本等作《观缘品》（Pratyaya-parikṣā），总观一切法的真实状态是“缘生无自性”的，无“自性的生”，无“自性的灭”，非常、非断……“缘生”是“依条件而假名有”义。作为诸法生起的“众缘”之自体，亦是“依条件而假名有”，亦无“自性”，亦是“缘生性空”。如是一切法，亦“缘生性空”，亦“假名有”，契合《中论》的“中道”思想。

《观因缘品》可分两大部分：第一部分是首二颂，标全全本《中论》的宗趣所在。以“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”那“八不”来显示一切法“缘生无自性”的真实状态，即“诸法实相”是“不会自性地生”的、“不会自性地灭”的、“不会自性地常”的、“不会自性地断”的、“不会自性地同一”的、“不会自性地别异”的、“不会自性地来”的、“不会自性地出”的。

总而言之，即一切法不可能“有自性的存在”，而只是“无自性的依众条件而存在”，即是依“因缘”而存在。而整部《中论》也只不过从不同角度以阐述“一切法依因缘而存在、无自性空而存在”的道理。此“缘生无自性”之理非论主所创立，而是释迦牟尼世尊所证会、所自说，最为第一，所以应当稽首敬礼，待于下文，把世尊“诸法缘生无自性之理”，加以阐述，加以发挥。

第二部分是余十四首颂，剖释“八不”中“不生”之理。若能证成“无自性的生”，则亦可证成“无自性的灭”，如是“不常”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”等“缘生无自性”的特征，皆可自明。此部分可再分成二：前者以二颂论证“一切法无自性的生”。方法是设定一切法若有“自性的生”，则不外乎“自生”、“他生”、“共生”、“无因生”等四种可能，然后一一论证“自生不成”、“他生不成”、“共生不成”及“无因生不成”，如是四种生既不能成立，故知“有自性的生”是不可能的。后者以十二首颂，分别论证“一切法若有自性，则既不能从四缘合生，亦不能从个别的因缘、次第缘、所缘缘或增上缘而独自生起，也不能从‘非缘’而得生起”。由此可见一切缘生之法，都无实自性，以契合《中论》“一切法缘生无自性”义，以完成《观因缘品》所承担的使命。

下面将把本品的龙树颂文与青目释文随科判分别列出。于颂文与释文之后是作者的“疏义”，以阐述颂文与释文所显示的义理。

甲一、标宗

【颂文】^②不生亦不灭，不常亦不断^③，

不一亦不异，不来亦不出。

能说是因缘^④，善灭诸戏论^⑤，

我稽首礼佛，诸说中第一。

【释文】问曰：“何故造此论？”

答曰：“有人言万物从大自在天生，有言从韦纽天生，有言从和合生^⑥，有言从时生，有言从世性生^⑦，有言从变化生，有言从自然生，有言从微尘生。有如是谬堕于无因、邪因、断、常等邪见，种种说我、我所，不知正法^⑧。佛欲断如是等诸邪见，令知佛法，故先于声闻法中，说十二因缘；又为已习行有大心堪受深法者，以大乘法，说因缘相^⑨，所谓‘一切法不生不灭，不一不异’等毕竟空无所有。如《般若波罗蜜》中说：‘佛告须菩提：坐道场时，观十二因缘，如虚空不可尽。’佛灭度后后五百岁，像法中人根转钝，深着诸法，求十二因缘、五阴、十二入、十八界等决定相，不知佛意，但着文字；闻大乘法中说毕竟空，不知何因缘故空，即生见疑：‘若都毕竟空，云何分别有罪福报应等？’如是则无世谛、第一义谛，取是空相而起贪着，于毕竟空中，生种种过。龙树菩萨为是等故，造此《中论》。‘不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一’，以此二偈赞佛已，则已略说第一义。”

问曰：“诸法无量，何故但以此八事破？”

答曰：“法虽无量，略说八事，则为总破一切法。‘不生’者：诸论师种种说生相，或谓因果一，或谓因果异^⑩，或谓因中先有果，或谓因中先无果，或谓自体生，或谓他生，或谓共生，或谓有生，或谓无生，如是等说生相皆不然。此

事后当广说，生相决定不可得，故不生。‘不灭’者^⑩：若无生，何得有灭？以无生、无灭故，余六事亦无。”

问曰：“不生、不灭已总破一切法，何故复说六事？”

答曰：“为成不生、不灭义故。有人不受不生、不灭，而信‘不常’、‘不断’。若深求不常、不断，即是不生、不灭。何以故？法若实有则不应无，先有今无是即为断；若先有性是即为常。是故说不常、不断即入不生、不断义。有人虽闻四种破诸法，犹以四门成诸法，是亦不然。若一则无缘，若异则无相续，后当种种破，是故复说‘不一’、‘不异’。有人虽闻六种破诸法，犹以来、出成诸法。‘来’者：言诸法从自在天、世性、微尘等来；‘出’者：还去至本处。

“复次^⑪，万物无生，何以故？世间现见故；世间眼见劫初谷不生^⑫。何以故？离劫初谷，今谷不可得；若离劫初谷有今谷者，则应有生，而实不尔，是故‘不生’。”

问曰：“若不生，则应灭。”

答曰：“不灭。何以故？世间现见故。世间眼见劫初谷不灭。若灭，今不应有谷，而实有谷，是故‘不灭’。”

问曰：“若不灭，则应常。”

答曰：“不常。何以故？世间现见故。世间眼见万物不常，如谷芽时，种则变坏，是故‘不常’。”

问曰：“若不常，则应断。”

答曰：“不断。何以故？世间现见故。世间眼见万物不断，如从谷有芽，是故‘不断’；若断，不应相续。”

问曰：“若尔者，万物是一。”

答曰：“不一。何以故？世间现见故。世间眼见万物不一，如谷不作芽，芽不作谷；若谷作芽、芽作谷者，应是

一，而实不尔，是故‘不一’。”

问曰：“若不一，则应异。”

答曰：“不异。何以故？世间现见故。世间眼见万物不异；若异者，何故分别谷芽、谷茎、谷叶，不说树芽、树茎、树叶^④？是故‘不异’。”

问曰：“若不异，应有来。”

答曰：“无来。何以故？世间现见故。世间眼见万物不来，如谷子中芽无所从来；若来者，芽应从余处来，如乌来栖树，而实不尔，是故‘不来’。”

问曰：“若不来，应有出。”

答曰：“不出。何以故？世间现见故。世间眼见万物不出；若有出，应见芽从谷出，如蛇从穴出，而实不尔，是故‘不出’。”

【疏义】本品内容可分(甲一)与(甲二)两个部分。(甲一)标宗，(甲二)显义。今“标宗”中，分颂文结构、颂文作用、青目释造论缘由、青目释八不义等四段来加以处理。

(一)颂文结构：此标宗的“归敬颂”，由二颂八句所组成。初颂四句，即“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”，是总标一切法(即一切存在事物)的“缘起特征”(即“缘起无自性”或“缘生无自性”的存在状态)。彼“缘起特征”本不胜数，今总合而为“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”等八种，简称为“缘起八不”，由此“八不”反显下落“生”与“灭”、“常”与“断”等相对的二边，故亦称“八不中道”。

次颂初二句，即“能说是因缘，善灭诸戏论”，明“缘起八不”(亦名“因缘法相”)的利益。意谓正觉者佛陀能以

“缘起八不”，正观一切法都是“缘起无自性”的（简言之，亦可名“缘生无性”。“无性”指“无自性”。事物若有“自性”^⑤，则不必待因托缘，而能独立自主地、永恒地、整一无可分割地存在；今经验所得的事物，都是条件制约地、不能自主地、无常变化地、可分割而存在的，故无自主、常、一的“自性”，名之为“缘起无自性”或“缘生无性”）。能证会一切法“缘起无自性”，便能止息一切“生”、“灭”、“常”、“断”、“一”、“异”、“来”、“出”，乃至“因中有果”、“因中无果”等戏论，而得证入“寂灭”的第一义境界，此是“缘起八不”的利益；反过来说，由于正觉者已证得第一义境界，所以能够圆满地、善巧地阐说“缘起八不”的理趣。

此颂后二句，即“我稽首礼佛，诸说中第一”，表达作者对正觉佛陀的礼赞。何则？正觉佛陀“能说是（此）因缘”（即能说“缘起八不”那“缘起无自性”的事物的“缘起特征”），是诸说法者之中，最为第一殊胜的。佛陀既是“诸说（法者）中（最为）第一”的，所以“我（今）稽首礼佛”。

若依颂文的表层含义言，当以“我稽首礼佛”为主句，以表达颂文的旨趣。何以当“稽首礼佛”？因佛陀正觉者“能说是（此）因缘（缘起八不）”与“善灭诸戏论”而证得“寂灭”，因而是“诸说中第一”故。因此，“能说是因缘”、“善灭诸戏论”及“诸说中第一”等三句是“出因”，指出“我稽首礼佛”的原因所在。至于第一首颂的四句，即“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”等句，是阐释“能说是因缘”中的“因缘”内容（“因缘”一词，梵、藏等本皆作“缘起”，指一切法的“缘起特征”），此“缘起特征”概而言之，就是“不生”、“不灭”等“缘起八不”。

(二)颂文作用:若就两首归敬颂与《中论》二十七品的关系来审察,则此二颂正是全论的宗趣所在。因为《中论》的全部内容,就是从不同角度(或从苦谛,或从集谛,或从灭谛,或从道谛,或从境言,或从行言,或从果言)以阐述一切法“缘生无自性”之理,也就是阐释“缘起八不”,阐释“能说是因缘故”的“缘起特征”。

如《观因缘品》的下文,便是阐释“不生、不灭”的理趣,《观去来品》是阐释“不来、不出”的理趣,其后的二十五品则分别就“六根”、“五蕴”、“六界”,乃至“四谛”、“涅槃”、“十二因缘”等等角度阐释一切法都无自性,都是缘生,都一一契合“缘起八不”那些“缘起特征”。所以印顺在《中观论颂讲记》中说:“初二品(即《观因缘品》及《观去来品》)总观八不的缘起法,后面的诸品(即从第三《观六情品》至第二十七《观邪见品》)别观八不的缘起。”^⑩允为的论。

(三)青目释造论缘由:青目于龙树的归歌颂之后,演说龙树造《中论》的缘由。此中可分两部分:(1)佛说“缘起八不”之由;(2)龙树造论缘由。今分述如下:

1. 佛说“缘起八不”之由:因为龙树的《中论》思想,是祖绍于佛陀的“缘起”及“般若”理论而来的,所以在未述“龙树造论缘由”之前,应当陈述佛陀说“缘起八不”之所以。依青目释文所述,佛说“缘起八不”有二种缘由,一者为破邪执,二者为显正理。

一者为破邪执:佛陀为要有情断除种种邪见执着,令知正法,所以说“缘起”正理。当时外道的邪执略有八种,今依吉藏《中观论疏》略释如下^⑪:

(1)“有人言,万物从自在天生”:“自在天”是指色界之

顶自在天的天王，彼天王面有三目，骑白牛，手执白拂，头戴日月，手执髑髅。“自在天”变化，造作万法，万法若灭，还归彼天，所以说外道计执万物从“自在天”生。“自在天”便成为能生万法而“有自性”的造物主存在者。

(2)“有言，从韦纽天生”：韦纽天处欲界的极顶。劫初之时，一切皆空，有大水聚，水上有一人，千头二千手足，化从水生，名曰“韦纽天”。此“天”(指化生的一人)脐中有一千叶的莲花，中有光，如万日俱照。有一梵王依此莲花而生，亦放光明，亦如万日俱照。梵天作念：“此处何故空无众生？”作是念时，光音天的天子命尽者便应生彼土，计有八天子一时化生。从八天子生出天地、人民、万物。彼韦纽天，手执轮戟，有大威势，由彼生梵王，梵王生八天子，八天子生天地、人民、万物，所以计执一切法从韦纽天生。

(3)“有言，从和合生”：有计执四大(指地、水、火、风等四种元素)和合时，便有外物生起；又当父母和合，便生众生，所以《无畏释》谓“两俱”和合而生万法。又在提婆的《百论》中，说有一种外道，计执未有天地之时，本有一男一女，从此男女生一切众生。如此众说，都是计执一切事物从和合得生。

(4)“有言，从时生”：印度有“时论外道”，计执有别自体(自性)的“时间”存在；时间为万物之因，其体常住不变；万物的成坏、生死都是“时间”所使然，如偈所言：“时来众生熟，时去即摧朽，时转如车轮，是故时为因。”以“时间”作万物生杀之因，故言万物从时生。

(5)“有言，从世性生”：所谓有冥初外道，能以神通力，得见八万劫的事物，但八万劫前，则冥然无所知，谓此“一

冥”为诸法之始，故云“冥初”。一切世间以彼“一冥”为本性（本自存在的实体），故把“一冥”名为“世性”（是“世间的本性”义）。于是冥初外道，执彼“世性”（即是“一冥”）为万法生因。

（6）“有言，从变化生”：所谓“变生”，实有四种：其一，神通变，如变石为玉（即“玉”为“石”所变生而来）；其二，性自变，如少变为老，不假他缘，是自性自体所自转变；其三，遇缘变，如水遇极冷为缘则变为冰；其四，别有能变之法，彼法有其自性，能变生万法。今就此“能变之法”，说为万法生因。

（7）“有言，从自然生”：某些外道，推求能生万法的第一因，终不可得，于是转而计执万法是自然而生，此即执着一切法不须仗因托缘，均是无因而自然生起，说名“万法从自然生”。

（8）“有言，微尘生”：“微尘”即是“极微”，即指“地”、“水”、“火”、“风”等元素。外道计执此等“极微”是至妙之色（最微妙的物质），其体是圆而且常住，聚合则为万物的粗色（可见可触的粗显物质），万物粗色散则复归元为“极微”（即是“微尘”）。所以天人六道，莫不由“微尘”所生成，故言“万物从微尘生”。

如是八种外执，是从其大略而言，若再归纳，则或总摄为“邪因生”（如执“自在天生”、“韦纽天生”、“和合生”、“从时生”、“世性生”、“变化生”及“微尘生”。其中又可分“一因所生”，如“自在天生”，“多因所生”，如“和合生”及“微尘生”），或可总摄为“无因生”（如执“万法自然生”）。如是错谬地堕入“无因”、“邪因”、或“断”、或“常”等等邪见，迷于

“法无生”及“人无生”的正理，说种种“我”及“我所”的戏论，不知正法，都应遮破，故佛陀说“因缘”正理（即“缘生性空”之理）以晓悟之。

二者为显正理：有情若谬堕于“邪因”、“无因”、“断”、“常”等等戏论、邪见，则不得寂灭解脱。故佛陀悲悯众生，普度有情，欲断如是等邪见，令知佛法，故先为声闻小乘人说“缘生无性”的正理，略则为“四谛”，广则为“十二因缘”^⑧。后又为“已习行有大心、堪受深法者”^⑨，以大乘教法，说“因缘（法）相”，即“缘起八不”，一切法“缘起性空”、“不生、不灭、如化”的甚深微妙教法。此“因缘（法）相”即颂文所谓“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”等一切法以“缘生”故，其“自性”毕竟空无所有。何以知之，青目引《大品般若经》以为征信，“佛告须菩提：坐道场时，观十二因缘，（不生不灭）如虚空不可尽。”^⑩所谓“如虚空不可尽”者，盖指有情众生无量，生死无边，犹如虚空，皆不可尽，所以无实自性的“往来”，亦无实自性的“涅槃”，故生死的自性不生，涅槃的自性亦不生，一切无生，名“毕竟空”。故知此中“不生、不灭”之“缘起八不”的“因缘法相”，即是佛陀所要度大小乘有情而得彰显的“缘起正理”。

2. 龙树造论缘由：佛陀既已为破邪执、为显正理，说“缘起八不”的“因缘法相”，小乘人依彼“缘起性空”之理，得以悟入“人无我”；大乘人得以兼悟“法无我”，何必龙树再造《中论》？青目释言：龙树正处于佛灭度后第二个五百年的像法时代^⑪。那时的人根器转钝，深着诸法，如外道执我，小乘计法，大乘着空。外道计执凡九十六种，今且不

论；小乘人不知佛意，只知执着文字，见经说“十二因缘”、“五阴”（即“五蕴”）、“十二人”（即六根、六境的“十二处”）、（六根、六境、六识的）“十八界”，便执着为决定实有“自性”；大乘人见《般若经》说毕竟空，但不知何因缘故空^②，即起疑惑：“若一切法都是毕竟空，则如何解释分别有罪、福报应等事？”更起虚无的“空见”，认为如是一切毕竟空，则无“世俗谛”，亦无“第一义谛”，进而执取“空相”而起贪着，于是于毕竟空中生起“疑”、“见”、“爱”种种过患^③。如是不论大乘、小乘的行人，多无从自佛说“缘起八不”的“缘生无性”之正理中得到正解而获寂灭解脱，所以“龙树菩萨，为是等故，造此《中论》”。

（四）青目释八不义：颂文所谓“能说是因缘”，即是“不生”、“不灭”等“缘起八不”，亦即青目所谓“因缘（法）相”，意指一切法的“缘起特征”。青目释“缘起八不”中，可分（1）第一周说及（2）第二周说。

1. 第一周说：此段亦分六节，一者，释八不与二谛的关系；二者，释举八事遮破之由；三者，略释不生、不灭义；四者，略释不常、不断义；五者，略释不一、不异；六者，略释不来、不出。今分别阐述如下：

一者，释八不与二谛的关系。青目释文说：“以此二偈赞佛已，则已略说第一义。”依此文意，则“缘起八不”之说，是就“第一义谛”说。因为依“世俗谛”，则有生、有灭，“缘起八不”说“不生”、“不灭”，故知非依“世俗谛”说，唯依“第一义谛”说。其后的论师都不肯定“缘起八不”唯依“第一义谛”说。如清辨论师，便主张“不生、不灭、不一、不异”是依“第一义谛”说；“不常、不断”是依“世俗谛”说；“不来、不

去(即鸠摩罗什所译为‘不出’)”是依二谛说的^④。

中国的“三论宗”学者吉藏法师认为“第一义即是中道”，“不生”、“不灭”的“缘起八不”既不落二边，即是“中道”，故名“第一义”(按：此从广义言，最上莫能过之为“第一义”，不以“第一义”与“世俗”相对立名)，颂言“缘起八不”是“诸说中第一”，所以名之为“第一义”，因此“世俗谛”及“第一义谛(从狭义言)”皆有“中道”。依“缘起八不”，于“世俗谛”言，则“自性之生灭”不有，“因缘之假生假灭”不无^⑤，此“不有”、“不无”，即“世谛成中道”；依“缘起八不”，于“真谛”言(“真谛”即狭义的“第一义谛”)，“有实性之假生、假灭”不有，“因缘之假不生、假不灭”不无^⑥，此“不有”、“不无”，即“真谛成中道”。合此“真谛成中道”及“世俗成中道”，便是“二谛合成中道”。吉藏依此理趣，说“由八不故，二谛合成中道”。他又引《璎珞经》云：“二谛者，不一、不二、不常、不断、不来、不出、不生、不灭。”依彼经证，以明“缘起八不”是具足“二谛”的^⑦。“八不”虽俱明“二谛”，但以“真谛”为本，故青目从略言“二偈已略说第一义谛”。

现代印顺法师，顺着吉藏“八不二谛合成中这”的思想脉络，也认为“缘起八不”非仅是“真谛”(即“第一义谛”)所摄，亦是“俗谛”(亦名“世俗谛”)所摄。他说：“八不，二谛俱破，二谛中‘自性’都不可得，这才是‘世俗(谛)’中无自性的缘起，与‘胜义(谛)’(即‘真谛’及‘第一义谛’)中缘起的性空，相成而不是互相矛盾的，这才是佛教的性空缘起的正见。”^⑧因为在“世俗谛”中，虽说一切法众缘和合而有，但也不许“缘起法”有“自性”的生起；若法有“自性”则自恒有，无有缘生。今“世俗谛”既言“缘起”，必然是否定有自

性的生、灭、常、断、一、异、来、出的诸相，因此“缘起八不”是契合“世俗谛”的“无自性的缘起义”的。

又在“第一义谛”中，观察缘起的自性。生、灭、常、断、一、异、来、出“八事”俱不可得，证入一切法本自“缘起性空”，所以“缘起八不”乃是“第一义谛”的胜义正观（所以《大智度论》也引“八不”来解释“第一义谛”）。因此印顺也认为“缘起八不”是二谛俱摄的（“八不”不许有“自性”，二谛亦不许有“自性”），而世俗中“无自性的缘起”，与胜义中“缘起的性空”，才是佛教的“性空缘起”的正观正见。

二者，释举八事遮破之由。《中论》举“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”（即“不去”）这“八事”，以遮破世间的一切计执有“实自性”之存在的邪执。青目设有外问：“诸法无量，何故但以此八事破？”青目答言：“法虽无量，略说八事，则为总破一切法。”吉藏阐释其义：所谓“诸法无量”是指“戏论（的）诸法无量”，非遍指一切法；惟戏论邪执需要遮破，其他有为法、无为法，若非起执，何必遮破？

时外道有九十六种，内学（佛教内部）有五百论师，其戏论无量，如何可以唯以“不生”、“不灭”等“八事”遮破得尽？吉藏答言：颂文已明言“能说是因缘，善灭诸戏论”。“因缘”者，即是“缘起八不”（即是“八事”）；“诸戏论”者即是“诸法无量”。因为“八事”是佛陀的正观，是“诸说中第一”，故能“病无不破，教无不申”，所以唯举“八事”便能遮破无量邪执戏论^⑧。愚意以为外道与大小二乘的无量戏论邪执，或多或少都根源于对“自性有”或“自性无”的执着，今“缘起八不”正针对“自性有”、“自性无”的计执而作出彻

底的辨破；已破“自性”，则一切戏论诸病便不存在，所以颂文言“（八不）善灭诸戏论”，所以“诸法无量，但以此八事破”。

三者，略释不生、不灭义。说“不生”者，是针对诸论师执有“种种生相”而遮破之，如“大众部”说“因果是一”（故变种为芽，转少为老）；“上座部”说“因果是二”（故种灭于前，芽生于后；少灭于前，老生于后）。“数论”说“因中有果”；“胜论”说“因中无果”。外道计执自生（“自生”亦名“自性生”或“自体生”，如自在天自生万法，万法若灭，还归于自在天）；“时论者”计执他生（时为万物作生、死因）；“尼犍子”计执共生（未有天地万物前，有一男女，共和合生众生），如是或执有因生（如上述七种计执），或执无因生（如有外道执万物不假因缘自然而生）^⑧，如是众说“生相”，都非正理，都不可立，《中论》下文自有广说。如是各种“生相”既然是决定非理，决定于现量及比量俱不成立（即“皆不可得”），所以《中论》于“缘起八事”中，建立自性“不生”的正观。

又依现量观察，一切所谓“有灭”者，其始必然是所谓“有生”的（“生”、“灭”是相待而建立故）；今既立一切法自性“不生”（即“无生”），自然必然是“不灭”（即“无灭”），所以青目释文说言：“‘不灭’者，若‘无生’，何得有‘灭’？”即是此意。一切法既是“不生”、“不灭”，则“常”、“断”、“一”、“异”、“来”、“出”等“六事”，亦不存在，所以“缘起八不”中，除了“不生”、“不灭”外，并顺其趣，兼立“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”及“不出”等“余六事”。由此故知“不常”、“不断”等“六不”是随顺“不生”与“不灭”而建

立的。

四者，略释不常、不断义。设有问言：“不常”、“不断”等“六不”既然是从“不生”、“不灭”所衍发的，即“不生”、“不灭”已总破一切（诸戏论）法，何故还须说“不常”、“不断”等“六事”？青目答言：说“不常”、“不断”等“六事”目的在反复彰显“不生”、“不灭”的道理（按：其中又以彰显“不生”义为主，“不生”当然是“不灭”，彼此相对待而建立故），使得“无法不穷，无言不尽”，以达到破邪显正、普度群生的目的。因为有人由于根机不同，境遇有别，不能接受“不生”、“不灭”的道理，而却能相信“不常”、“不断”等的正见^⑩，所以于明“不生”、“不灭”之后，兼明“不常”、“不断”等“六事”。

外道、小乘不深入探求“不常”与“不生”的关系及“不断”与“不灭”的关系则已，若深入探求之，则必发现“不常”即是“不生”，“不断”即是“不灭”。何以故？“法若实有，则不应无；先有今无，是即为断”。意谓若法实有是“常”者，则不应“无”、不应“灭”、不应“断”，只当先前“有”而现今“无”（亦即是“灭”），才得是“断”（故吉藏云：“‘前有今无’即是‘断’；‘前有今无’即是‘灭’”^⑪）。故知“断”与“灭”是同义，上文已略说一切法“不灭”亦即是说一切法“不断”（吉藏云：“若‘断’即是‘灭’，当知‘不断’即是‘不灭’”^⑫）。

复次，青目云：“若先有性，是即为常”。彼言“先有性”，意指“本先具有生的自性”，即是指“生”；若是“（自性的）生”，彼即是“常”，“自性”不必待缘而是常、一、独立的存在故。“生”与“常”既是同义，则“不生”与“不常”亦当是同义；上文已略说一切法“不生”，自当了知一切法“不常”

(吉藏云:“若前‘有性’者,此将‘生’配‘常’;前有‘生性’,当知此‘生’即是于‘常’。故知‘不常’即是‘不生’^⑧”。)由此可见深求“不常”、“不断”,即是“不生”、“不断”;非离“不生”、“不灭”,别有“不常”、“不断”。故青目云:“是故说‘不常’、‘不断’,即入‘不生’、‘不灭’义。”其义可解。

五者,略释不一、不异义。设有问言:已说“不生”等“四义”,何以还须说“不一”、“不异”等“四事”?青目答云:有人虽闻“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”等四种方式以遮破诸法戏论,但他们还会凭借诸法有“一”、“异”、“来”、“出”等四种特性,以建立各种“有自性”的戏论,其实“一”、“异”等四门是不能建立有自性的戏论的,所以犹须说“不一”、“不异”等“四事”以破斥之。

若一则无缘;若异则无相续(今诸法缘起相续)。故知“不一”、“不异”。按“一”与“异”是就诸法的关系上说的。“一”是指彼外小执“因果是一”;“异”是指彼执“因果是异”,彼等邪说戏论都不能成立。何则?因果(如谷与芽)若是“一”,则不由因有果(如云不由谷而有芽),故说“一则无缘”,“缘”是“因”义,“因果是一”,则不必待因而有果,不必待谷起变化而后有芽,此不应道理,故知“因与果非一”(即“不一”义),犹谷与芽非一。又因果(如谷与芽)若是绝对的“异”,则有因时,不当有果,便“无相续”(如云“有谷时不当有芽”,谷便不能相续下去);又有果时,不当有因(如云“有芽时不当有谷”)。但事实不然(以“有谷时,可以同时有所生的芽,谷与芽相续下去”,“有芽时,可以同时有能生的谷”),故知“因果非异”(即“不异”义)^⑨。由此足见一切法的因果关系是“不一”、“不异”的,后当作种种的遮破。

六者，略释不来、不出义。设有问言：已说“不生”等“六义”，何以还须说“不来”、“不出”（即是“不去”义）等“二事”？青目答云：有人虽然听闻“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”等六种方式以遮破诸法戏论，但他们还会凭借诸法有“来”、“出”那二种特性，以建立各种“有自性”的戏论。所言“来”者，谓如外道计执诸法从“自在天”来，或言从“世性”来，或言从“微尘”等来（按：其详见前明“八种生”义）；所言“出”（即“去”义），谓所来（生）的诸法灭时，还将“去”至本处（按：言诸法从“自在天”来者，其灭时则回到本来的“自在天”处；乃至从“世性”来，则回到“世性”处；从“微尘”来，则回到“微尘”处）。

青目于此，只解释有标立“不来”、“不出”的需要，但却没有如标立“不一”、“不异”时，先遮破“一”、“异”的不当，然后以之证见标立“不一”、“不异”的妥当性那样先破“来”、“出”，后立“不来”、“不出”。其所以如此，吉藏为之解释云：“此中但标立，而不出破者，一则例上可知，二则《去来品》近，其文易见，不烦破也。”^⑤（按：所谓“《去来品》近”，是指《中论》的第二品是《观去来品》，紧接本品《观因缘品》而来，阐释“不来”、“不出”的正义，故今不予赘言。）

2. 第二周说：前文青目已从第一周释“缘起八不”义，后文则从第二周释。前后二周，所释何别？依吉藏《中观论疏》所载诸家要义，或谓前周就第一义谛门释，后周就世俗谛门释；或谓前周直释，后周证释；或谓前周直明即事不生，后周明本来不生；或谓前周以理解，后周以事释；或谓前周约人释，后周约法释……读者可参考《疏》文卷第三本以辨别之。今第二周说共分四段，即“略释不生、不灭”、

“略释不常、不断”、“略释不一、不异”及“略释不来、不出”。兹分述如下：

一者，略释不生、不灭义。青目首先标示“万物无生”这个宗旨，然后殷重地强调：“世间现见（从“世俗谛”认知）万物（是）无（自性之）生”的，犹如“世间眼见（从“世俗谛”决定认知到）劫初之谷（是）不生”的^⑨。这是总标总释。“万物无生”是总标；“世间现见故，世间眼见劫初之谷不生”是总释，举“世间现见”的主因及“劫初谷不生”的别例，以总释“万物无生”的宗旨。

于总标总释“万物无生”之后，青目加以论证。论证的方向似是先以“劫初之谷不生”为例证，以见“无生”，然后论证“无自性之生”，以终极响应“万物无生”之理。其文曰：“离劫初谷今谷不可得；若离劫初谷有今谷者，则应有生，而实不尔，是故不生。”可成论式：

大前提：若有自性的生，则离劫初谷可有今谷。

小前提：离劫初谷今谷不可得。

结 论：故无自性的生。

吉藏认为“此文难明，讲者多加私意”，故分：“初明不离故不生”、“第二纵离即应生”，“第三明夺离故不生”等三节予以别释，可资参考：

第一，明不离故不生，此即青目“何以故？离劫初谷今谷不可得”文。“劫初之谷不生”是这个论证的主题。“离劫初谷今谷不可得”这命题是不能直接提出“劫初之谷不生”那个结论的，其中必须分析“劫初谷”一词的意义，它是必然地涵蕴着“劫初谷必无劫前谷为生起的所依因”（因为若有“劫前设”，则不名“劫初谷”；无“劫前谷”所以把世间

第一粒谷名为“劫初谷”)。而“离劫初谷今谷不可得”一命题只可作为事实的证据,以证明“谷之生起,必须有所依的因”这个原则命题。今试把论证过程排演如下:

论证一,以归纳法证知“若有谷之果生,必有所依的同类前谷为因”:

(1)“离劫初谷今谷不可得”(即世间共同认许“若有今谷之果生,必有所依的劫初之前谷为因”,共许故)。

(2)依其他一切世间经验,若见有谷之果生者,必见其有所依的前谷为因(此等资料,释文没有一一列举,但从略亦可得知)。

(3)结论:故知“若有谷之果生,必有所依的同类前谷为因”^⑧(从命题1、2归纳得出)。

论证二,以演译法推证“劫初之谷不生”:

(1)“若有谷之果生,必有所依的同类前谷为因。”(论证一所得出的结论)

(2)“劫初谷并无所依的同类前谷为因。”(“劫初谷”一词,必然地涵蕴着“无劫前谷为所依因”,共许故。)

(3)结论:故知“劫初之谷不生。”(从前二命题必然地推演出此结论^⑨)

第二,纵离即应生,此即青目“若离劫初谷有今谷者,则应有生”那段文字,意思是说,只有认可“若离劫初谷而今谷”的情况下,才可以认可“劫初谷有生”。推论如下:

(1)依上文已证明:若“离劫初谷今谷不可得”(“果必待因”),则“劫初谷不生”(“劫初谷”无因,则不生;“无因则无果”故)。

(2)今若要认可“劫初谷有生”(若“无因而有果”)。

(3) 则必须认可“离劫初谷而有今谷”(则“果不待因”)。

但时人都不许“离劫初谷而有今谷”，所以这“纵离”是大众所不能接受的。既不能接纳“离劫初谷而有今谷”，为何要计执“(离劫前谷而有)劫初谷可生？”此“纵离”的目的，在反显“劫初谷无生”实无诤议的余地。

第三，明夺离故不生，此即青目“而实不尔，是故不生”那段文字^⑩。“夺”者，是强烈否定义；盖“而实不尔”句，即强烈否定有“离劫初谷而有今谷”的可能。今“离劫初谷而有今谷”既不成立，则“劫初谷不生”必决定成立，故言“故不生”。其论式可以胪列如下：

(1) 若许“劫初谷有生”，则必须认可“离劫初谷而有今谷”(即若许“无因有果”则必须认许“果不待因”)。

(2) 今世间皆不许“离劫初谷而有今谷”(即不许“果不待因”，因皆认许“果必待因”，如许“离劫初谷今谷不可得”)。

(3) 结论：故可得知“劫初之谷无生”(即不应许有“无因而有果”的现象存在)^⑪。

但依文意，应不以证成“劫初谷不生”为满足，还须进一步以证成“今谷不生”。可成论式如下：

(1) 若“离劫初谷而有今谷”，始得有“自性之生”^⑫。即若有“自性之生”，则“离劫初谷而有今谷”。

(2) 但“今谷不离劫初谷而生”，即“离劫初谷无有今谷”。

(3) 小结：故知“无自性之生”，即“自性无生”(推论：若有自性生，则离劫初谷可有今谷；今离劫初谷则无今谷，

故知无自性之生)。

(4) 若执“今谷有性”。

(5) 则“今谷无生”(推论:若有自性则不生,若执“今谷”有自性,则“今谷”亦无生)。(按:世间现见“今谷”有假生、假灭者,正见“今谷”亦必无一、常、自存、不可分割的“自性”。)

上文依“离劫初谷今谷不可得”的共许命题,向上遮破有自性可生的“劫初谷”,向下遮破有自性可生的“今谷”,这正是“借今以破古;古既去(破),今亦不存(亦破)耳,是故古今毕竟无生”^⑧,即“劫初之谷不生”、“今谷不生”,得见“一切谷不生”(指无“自性的生”,非指无“缘起的假生”,下同,不赘);“谷不生”可以类推到他物皆不生,于是可以响应到“万物无生”的终极正观。

于论证“不生”之后,青目继续论证“不灭”。他说:“(万物)不灭。何以故?世间现见故。世间眼见劫初谷不灭。”今试把这段话加以分析,构成“假言三段论式”如下:

大前提:劫初之谷若灭,则不应有今谷(“无因则无果”故。此应共许)。

小前提:世间现见实有今谷(从共许经验所得)。

结论:故知劫初之谷不灭。

由严格的推理得知“劫初之谷不灭”;由古推今亦当得知“今谷不灭”。若依“谷不灭”的方式以推论余物,则亦当知“万物不灭”;“万物不灭”则“古今万物毕竟无灭”也明矣。如是消除戏论,自可获致“一切法不生、不灭”的“中道”正观。

二者,略释不常、不断义。青目言:“(万物)不常。何

以故？世间现见故。世间眼见万物不常，如谷芽时，种则变坏，是故‘不常’。”其推论可分析如下：

大前提：谷若是常，则不变坏。

小前提：今现见谷生芽时，谷种变坏。

结论：故知“谷种不常”。

依“谷种不常”的方式再推余物，当可得知“万物不常”。

既已论证“万物不常”，青目继而论证“万物不断”云：“（万物）不断。何以故？世间现见故。世间眼见万物不断，如从谷有芽，是故‘不断’；若断，不应相续。”其推论可以分析如下：

大前提：谷种若断，则不应相续。

小前提：今现见谷种有芽，即谷种有芽相续。

结论：故知“谷种不断”。

依“谷种不断”的方式再推论余物，当可得知“万物不断”。如是依“种能变坏故不常，有芽相续故不断”为例，得知“万物不常、不断”而悟入“中首”。

三者，略释不一、不异义。青目言：“（万物）不一。何以故？世间现见故。世间眼见万物不一，如谷不作芽，芽不作谷；若谷作芽、芽作谷者，（则谷与芽）应是一，而实不尔，是故‘不一’。”论式分析如下：

大前提：若谷与芽是一，则谷可作芽，芽可作谷。

小前提：今世间现见“谷不可作芽，芽不可作谷”。

结论：故知“谷与芽不一”。

依推论“谷与芽不一”的方式，再就其他事物作同类的推演，自当归纳出“万物不一”的结论。

于论证“万物不一”之后，青目再作“万物不异”的推论云：“（万物）不异。何以故？世间现见故。世间眼见万物不异。若异者，何故（云何）分别谷芽、谷茎、谷叶，不说树芽、树茎、树叶？是故‘不异’。”此亦可列成论式如下：

大前提：若“谷种、谷芽等是绝异”则“不能分别谷种、谷芽等为一类而不与树种、树芽等混杂”。

小前提：今现见能分别谷种、谷芽等为一类而不与树种、树芽等混杂。

结论：故知“谷种、谷芽等不是绝对的别异”。

依推证“谷种、谷芽等不异”的方式，再行推证其他各种事物，自当归纳出“万物不异”的结论。如是得知“一切法不一、不异”而悟入“中道”。

四者，略释不来、不出义。青目言：“（万物）无来。何以故？世间现见故。世间眼见万物不来，如谷子中芽无所从来；若来者，芽应从余处来，如乌来栖树，而实不尔，是故‘不来’。”今列其论式如下：

大前提：若谷子中芽有来，则芽应从余处来，如乌来栖树。

小前提：谷子中非如乌来栖树般从余处来（按“谷子中芽”非从别处来栖于谷中，唯是“谷”之相续变化的显现而已）。

结论：故知谷子中芽不来。

再依推证“谷子中芽不来”的方式以论证余物，自当归纳出“万物不来”的结论。

于论证“万物不来”之后，青目再作“万物不出”的论证云：“（万物）不出。何以故？世间现见故。世间眼见万物

不出；若有出，应见芽从谷出，如蛇从穴出，而实不两，是故‘不出’。”今把论式臚列如下：

大前提：若谷中之芽有出，则芽应如蛇从穴出一般从谷而出（谷子中芽只是谷之相续变化的现象，芽一显现，谷即变坏，非如蛇从穴出而穴不变坏）。

小前提：今实非如此。

结论：故知“谷子中芽不出”。

若再依论证“谷子中芽不出”的方式，进而推证余物，则亦自当归纳出“万物不出”的结论。如是证知“万物不来、不出”而悟入“中道”。

从上述四段的论证，青目清楚阐释一切法无“自性的生”、无“自性的灭”、无“自性的常”、无“自性的断”、无“自性的一”、无“自性的异”、无“自性的来”、无“自性的出”，如是则一切法古今毕竟“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”，而《中论》的“缘起八不”的宗义也清晰明白起来。

甲二、显不生义

分二：（乙一）观四门不生、（乙二）观四缘不生

乙一、观四门不生

分二：（丙一）标四门不生、（丙二）释四门不生

丙一、标四门不生

【释文】问曰：汝虽释不生、不灭义，我欲闻造论者所说。答曰：④

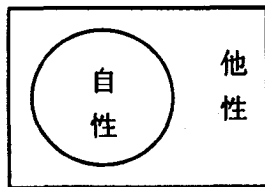
【颂文】诸法不自生，亦不从他生，
不共不无因，是故知无生^⑧。

【释文】不自生者，万物无有从自体生，必待众因。复次，若从自体生则一法有二体：一谓生、二谓生者。若离余因从自体生者，则无因无缘，又生更有生，生则无穷。自无故，他亦无。何以故？有自故有他；若不从自生，亦不从他生。共生则有二过，自生、他生故。若无因而有万物者，则是为常，是事不然；无因则无果，若无因有果者，布施、持戒等应堕地狱，十恶五逆应当生天，以无因故。复次……^⑨

【疏义】本品名《观因缘品》，目的在显“缘起八不”中最核心的“不生”义。文分为二门：初为“观四门不生”，次为“观四缘不生”。“观四门不生”中，又分为二：前者为“标四门不生”；后者是“释四门不生”。今先探讨“标四门不生”。颂文标示论证“诸法不生”可有四种理据：一者“诸法不从自生”；二者“诸法不从他生”；三者“诸法不从自、他所共生”；四者“诸法不从无因所生”。兹表列如下：

诸法若有生，则	{	或有因生；若有因生，则	{	或自生
				或他生
				或共生
		或无因生		

从逻辑的“排中律”言，诸法若有生，则若非“有因生”，便是“无因生”，更无其余情况，如图所显示：



因为“有因生”与“无因生”二者互相排斥,穷尽一切条件。那就是说:如一物有生,它或是“有因生”,或是“无因生”。若它是“有因生”便不会是“无因生”;若它是“无因生”便不会是“有因生”。关系如下:

(一)若“有生”,则或是“有因生”,或是“无因生”,非余。

(二)若否定“有因生”并否定“无因生”,则必然提出“无生”(即否定“有生”;依“假言论式”的“否定后项,必否定前项”的有效规律故)。

至于“有因生”中,亦有多种可能,其一者是“自生”,二者是“他生”,三者是“自他所共生”(此依“自生”与“他生”不排斥而立;若“自生”与“他生”彼此排斥,则“共生”自不可能)。

设:

(一)“有生”为“P”。

(二)“自生”为“A”。

(三)“他生”为“B”(依“自生”与“他生”不排斥立)。

则“有生”的各种条件及关系如下:

若有生“P”,则

{	或有因生	或自生(A. — B)
		或他生(B. — A)
		或共生(A. — B)
		或无因生(— A. — B)

亦可写成逻辑的公式:

$P \rightarrow (A. - B) \vee (B. - A) \vee (A. B) \vee (- A. - B)$

从“自生”“A”、“他生”“B”两变元,便可开成(A. — B)、(B. — A)、(A. B)、(— A. — B)四种穷尽一切的组

合情况，此四种情况，正是龙树的“四句”（即“自生”、“他生”、“共生”、“无因生”等四）。假若我们能够论证彼“四句”不能成立，则“有生”便必然不可能，而其反面（即“无生”或“不生”）则获得确立。其公式是：

(一) $P \rightarrow (A. - B) \vee (B. - A) \vee (A. B) \vee (- A. - B)$

(二) $\sim (A. - B) \wedge \sim (B. - A) \wedge \sim (A. B) \wedge (- A. - B)$

(三) $\therefore \sim P$

龙树“标四门不生”的逻辑结构与意义正是这样。我们在下文再作分析，试看龙树能否达至证成“一切法无生”的目的。不过此间还要一再澄清“无生”的涵义。如前所述，佛家所指的“无生”是专指“无‘有自性’的生”，而非指“无‘无自性’的”。因为“无自性”者是缘生法，缘生就“世俗谛”言是“假生”、“假灭”的，宛然而有“生”、“住”、“异”、“灭”的“有为四相”，怎可以说“无假生”呢？执有实“自性”者则不然，如《中论·观有无品》所说，“自性”是常、一、自有之法，故应不待“生”而后有，故“有自性”与“有生”是矛盾词，因此大乘佛教必须加以遮破。

如龙树的《大智度论·十无品》云：“诸法亦如是无自性……诸法和合生，故无自性。”^⑦“诸法”以众缘“和合”故，无有“自性”，说明为“空”。此与《中论·观四谛品》所言“众因缘生法，我说即是空”，如合符节。故清辨《般若灯论释》释“无生”（彼论名“无起”）等云：“遮自性故，说不起（无生、不生）等。”^⑧由此思想脉络，足以明证《中论》所谓“不生”者唯指“无‘有自性’之生”，非是“无‘无自性’之生”。

“无生”之义既明，则可依“四句”的次第加以考察：

一者，“从自生”的考察。颂言：“诸法不自生”。青目释言：“‘不自生者’，万物无有从自体生，必待众因。复次，若从自体生则一法有二体：一谓生、二谓生者。若离余因从自体生者，则无因无缘，又生更有生、生则无穷。”如是可依下列论式，论证“自生”不可得：

大前提：若从自体生者，则必不待众因缘而生。

小前提：万物必待众因缘而生。

结论：故知万物无有从自体生（即“不自生”）。

若执万物“从自生”者，则有三种过失，故下文分三种遮破：

（一）现量相违破：经验界所接触的事物，都是待因托缘而生，无有“从自生”者，今言“从自生”，便有“现量相违”过，不能成立。

（二）比量相违破：若言“自生”，则一法便有二体，因为“自生”是“自体不待别法为缘而生”，“自体”是一种“法”；但“生”的活动必有“能生”与“所生”二体，如“谷生芽”，“谷”为“能生”，“芽”为“所生”。今言“自生”，便有“一法有二体”过，于一“自体”中，意有“能生”之体（名之为“生”），及“所生”之体（名之为“生者”），此不应理。有“比量相违”过，故“自生”不能成立。

（三）无穷过破：若顺彼妄情，果有事物，不必待因托缘，于无有条件制约下，任其“自生”，则将会于一刹那顷，生又更生，生生无穷。按：此可有两种情况，如“自生”有“能生”与“所生”二体，则有下列可能：

$$A_1 \rightarrow A_2 \rightarrow A_3 \rightarrow A_n$$

以“ A_1 ”为“能生体”，可生“ A_2 ”之“所生体”；同时又以“ A_2 ”为“能生体”，可生“ A_3 ”之“所生体”，如是乃至有无限质量的“ A_n ”“所生体”跟无量的“能生体”同遍于宇宙每一角落。

若“自生”无有“能”、“所”之二体（顺彼所执言），则有下列可能：

$$A \rightarrow A \rightarrow A \cdots \cdots A$$

以“A”生“A”，前后无异，则亦无所生，不成“自生”义。故知“自生”必“能生”、“所生”异体，如是“顺情”则有“无穷过”（并兼有“违自教”、“违现量”、“违世间”等等过失）。故知“从自生”实不能成立。

二者，“从他生”的考察。青目辩破“从他生”言：“自无，故他亦无。何以故？有自故有他；若不从自生，亦不从他生。”所言“从自生”，意谓从自体（自性）而得生”；“从他生”，意谓“从他体（他性）而得生”。但“自体”与“他体”不是截然的两物，只不过对某一所执的“自性”，从本身角度来看，名之为“自体”；从别的角度来看，名之为“他体”、“他性”。故就“体”而言，离“自体”别无“他体”；离“他体”别无“自体”；“自体”与“他体”实一体的两个不同观点的称谓，体则同一。所以《中论·观有无品》言：“法若无自性，云何有他性？自性于他性，亦名为他性。”（后二句，梵藏文本原文作：“他物之自性，是说为他性。”）^⑧如是“他性”者，即“他物之自性”而已。故“从他体生”，亦即“从自体生”。于前“从自生的考察”中，已证成“从自生”不可得；今“他性”体即“自性”，“从他体生”体即“从自体生”，故当证知“从他生”亦不可得^⑨。如是“自生”、“他生”俱不成，则一切法亦

“不自生”，亦“不他生”自是无净的定论。

三者，“从共生”的考察。青目辩破“从共生”言：“共生则有二过，自生、他生故。”万物“从自体及他体共同的作用而生起”名之为“从共生”。青目只言若执万物“从共生则有二过”，是那二种过却没有明言，只说“共生”有二过，因它是由“自生”及“他生”的缘故。依前后的语意来推测，则“二过”是指“自生所执的诸过”及“他生所执的诸过”，那么，“二过”非指两种过，而是指上述的两大类过（包括现量相违、比量相违、自语相违、自教相违等等过谬）。今人印顺打了一个比方，很显浅明确地指出“共生”不成说：“‘不共’生，在青目释中是不广破的，因为共生不出自他，自体不能生，他体不能生，自他和合怎能生呢？如一个瞎子不能见，许多瞎子合起来，还不是同样的不能见吗？所以共生是犯有自生、他生的双重过失。”^⑥

至于吉藏别作阐释：若执五蕴内具“众生自性”能生众生，名为“自生”；若执假藉五蕴而生众生，名为“他生”；若执从“五蕴内本具众生自性”，并复假藉“五蕴”而和合共生众生，则名为“共生”。他强调：“若是共生”，即合有二过：从众生自体生众生过；有无自有他过。吉藏并没有再阐释“二过”的内容。依前后文意，大抵是指，若五蕴内有本具“众生自性”，则众生本自存在，何必再次有劳五蕴内本具的“众生自性”来生“众生”？即若有“自性”，则反而“不生”，所指便是“从众生自体生众生”过，亦即是“自生”的过谬。若五蕴内本不具“众生自性”，则虽假藉五蕴，仍不能“众生”，如五蕴无“柱子自性”，故五蕴不能生柱子。又如五头狗没有狮子自性，故不能假藉五头狗以生狮子，这就

是所谓“无自有他过”(意指若无他物的“自性”而竟能生起“他物”的过失),此即是“他生”的过谬^⑧。由此可知“从共生”的执着,实具备了“从自生”及“从他生”的两大类过失,所以决定不能成立,而“万物不从共生”便铁证如山了。

四者,“从无因生”的考察。青目辩破“从无因生”言:“若无因而有万物者,则是为常,是事不然;无因则无果,若无因有果者,布施、持戒等应堕地狱,十恶五逆应当生天,以无因故。”其推论程序如下:

大前提:若是“有生”必有能生与所生的“因果关系”。

小前提:“无因”则无“因果关系”。以万物无因,则是常法;常法便无“因果关系”。

结论:故知“无因”则“无生”。(以“无因”便是“常法”,“常法”无“因果关系”,“无因果关系”则“无生”,故知“无因”则“无生”。)

以比量论证,“无因生”不可得之后,青目还从反面作“顺情”推论,以见若许有“无因生”,便犯有“自教相违”过。何则?若“无因”而“有果”生者,则布施、持戒者不造恶因,反得堕地狱的恶果;十恶、五逆者不造善因,反得生天的善果^⑨。如是邪执“无因生”者,则必须接受“持戒之人无坠地狱因,反应生地狱;五逆之人无生天因,反应生天”。这便极严重地、彻底地破坏了佛教(乃至一切宗教)所共同认许的道德或伦理法规,不可原宥地犯有“自教相违”过失。基于上述的“比量破”与“倒感果破”,所执“从无因生”便不成立。

今试总结“不生”的论证:执“自生”者,有如数论之主张“因果是一”,执“他生”者,有如胜论之主张“因果是二”,

执“共生”者，有如尼犍子（耆那派）之主张“因果亦一亦二”，执“无因生”者，有如自然外道之主张“诸法自然而有”。今青目都一一加以遮破无遗，而响应到“一切法无自性之生”的宗趣，兹重述其论式如下：

大前提：若一切法有“自性之生”，则或是“自生”，或是“他生”，或是“共生”，或是“无因生”，非余。

$$P \rightarrow (A. - B) \vee (B. - A) \vee (A. B) \vee (- A. - B)$$

小前提：今已证知一切法“不自生”，亦“不从他生”，亦“不从共生”，亦“不从无因生”。

$$\sim (A. - B) \wedge \sim (B. - A) \wedge \sim (A. B) \wedge \sim (- A. - B)$$

结论：故当知一切法无“自性之生”。 $[\sim P]$

由此得见龙树的“无生四句义”，与现代逻辑的推理完全相应。此间证成“一切法自生不生”，但并不否定“无自性”的万物有待缘的“假生”，如是“非有自性的生”、“非无待缘的生”，则不落二边，契合“中道”。

丙二、释四门不生

【颂文】如诸法自性，不在于缘中^⑤；

以无自性故，他性亦复无^⑥。

【释文】诸法自性不在众缘中，但众缘和合故得名字。自性^⑤即是自体；众缘中无自性，自性无故不自生，自性无故，他性亦无；何以故？因自性有他性，他性于他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不应从他性生。若破自性、他性，即破共义。无因则有大过；有因尚可破，何况无因？于四句中，生不可得。是故不生。

【疏义】在梵本、藏本及汉译清辨《般若灯论释》等版本中，龙树此颂安排在“四缘颂”之后，以说明于四缘之中，无有“自性”，亦无“他性”，故中 K. Inada 的《中论》英译本亦依梵本，把本颂放在“四缘颂”之后^⑤。不过，姚秦·鸠摩罗什译龙树《中论》及青目的《中论释》，却把本颂置在“四缘颂”之前，作为说明“不自生”及“不他生”的缘由。但此颂于“四句”之中，惟在说明“不自生”及“不他生”等两句，对于“共生”及“无因生”并无阐释；然而青目《中论释》则加以补足，重明“四句”不生之义。此外，藏译《无畏释》亦把本颂置诸“四缘颂”之前，一如罗什译本。今依罗什及《无畏释》的安排，把本颂作为“释四门不生”来处理，并分五节阐释如下：

一者，释“不自生”义。颂文“如诸法自性，不在于缘中”二句，是诸法“自生”不可得的原因。所以者何？青目《释文》界定诸法的“自性”，即是诸法的“自体”。通过经验所得，诸法但是众缘和合所生，假立谷、芽、五蕴、众生种种名字，都是假名无实，本无自性。而所执的谷、芽、五蕴、众生等诸法的“自性”、“自体”，在能生的众缘之中是找不到的。如“芽”从“谷”、从“水”、从“温暖情况”等等和合而假生，但于“谷”中无“芽”的“自性”，乃至“水”、于“温暖”等缘中亦无“芽”的“自性”。“芽”从“众缘”所生，“众缘”既无“芽”的“自性”或“自体”，故知“芽”不能从“自性生”，即不能“自生”。如是一切法从众缘和合而假有，众缘无诸法的“自性”、“自体”，故“诸法不自生”。可开成三段，推论如下：

大前提：诸法若是“自生”，必从其“自性”生。

小前提：诸法唯从众缘和合而有，而众缘之中并无诸法的“自性”。

结论：故知“诸法不自生”。

二者，释“不他生”义。颂文中“以无自性故，他性亦复无”二句，是诸法“他生”不可得的原因。所以者何？青目释言：“因（依）自性（而）有他性，他性于他亦是自性；若破自性，即破他性，是故不应从他性生。”由于“他性”于他（物之自体中）亦是（他物的）自性，所以从体言，“他性”亦即是“自性”。依此定义，可以论证“诸法不从他性生”。

（一）诸法不从自性生（上文已经证成）。

（二）“他性”于他物的自体中亦是“自性”（“他性”的定义）。

（三）故知：诸法不从他性生（在第1命题中，把“他性”代入“自性”而获得新命题作为结论）。如是证得“诸法不从他性生”，即“从他生”不可得，亦即证成“不他生”义。

三者，释“不共生”义。龙树的颂文并没有对“不共生”加以论证，而青目的《释文》则予以补充。他说：“若破自性、他性，即破共义。”兹把推证过程，分列如下：

（一）所谓“共生”，即“自生”以及“他生”。

（二）在前早已证知“自生”不可得，亦已证知“他生”不可得。

（三）“自生”、“他生”既不可得，则“共生”亦不可得。

四者，释“不无因生”义。龙树的颂文，只对“自生”及“他生”加以辩破，而不烦再破“共生”与“无因生”，原因安在？吉藏疏言：“破自、他（生）即破共（生），不须释共（生）；有因（生）尚可破，何况无因（生）？故不须释无因（生）”

也。”^⑧不过，对“无因生”青目仍作补释云：“无因（生）则有大过；有因尚可破，何况无因？”所谓“无因生有大过”者，即前文“顺情倒感果破”中所指出的“持戒坠地，十恶生天”之“拨无因果”的大罪。此违一切自教，故说“无因生有大过”。至于“因尚可破，何况无因”，义同吉藏《中观论疏》所说，文易可知，不必烦赘。

五者，总结。青目总结言：“于四句中，生不可得，是故不生。”所谓“四句不可得”者，即是第一句“自生”不可得，第二句“他生”不可得，第三句“共生”不可得，第四句“无因生”不可得。“无生”只能开成“自生”、“他生”、“共生”、“无因生”等四句，即统摄一切“无生”的情况，非余。今既已反复论证“四句”生相皆不可能，故知一切法“不生”。

乙二、观四缘不生

分五：（丙一）叙四缘、（丙二）破前审定、（丙三）总破四缘、（丙四）别破四缘、（丙五）结四缘不能生果

丙一、叙四缘

【释文】问曰：阿毗昙人言诸法从四缘生，云何言不生？何谓四缘？

【颂文】因缘次第缘，缘缘增上缘，

四缘生诸法，更无第五缘。

【释文】一切所有缘，当摄在四缘。以是四缘万物得生^⑨。因缘名一切有为法。次第缘除过去、现在阿罗汉最后心、心数法余过去、现在心、心数法。缘缘、增上缘一切法。

【疏义】于“显不生义”中，前文中已释“观四门不生”，今则再就说一切有部“四缘”学说，“观四缘不生”以遮破之。此分五段，即（丙一）叙四缘、（丙二）破前审定、（丙三）总破四缘、（丙四）别破四缘、（丙五）结四缘不能生果。今即“叙四缘”，于“疏义”中，再分四节处理如下：

一者，叙四缘之由。《中论》于《观因缘品》中有“叙四缘”一颂，原因有三：其一，外人以“四缘”自救有“自性”。设外人见“自性”义已遭遮破，所以希望藉此“四缘”来挽救它。如彼立言：“以众缘中有自性故，（诸法）假（藉众）缘（故）得生；若无自性，虽复假（藉众）缘，终不得生（可知“自性”不无。）”^⑤今叙四缘生万法，以见四缘中诸法的“自性”是存在的。其二，外人以“四缘”自救“有生”。设外人见诸法“有生”义已遭上文的“四句”遮破，所以希望藉此“四缘”来挽救它。如彼立言：“若言（诸法不自生、不他生、不共生、不无因生）四句，求生不得，故应说无生者，今亦明诸法从四缘生，故应有生。”所以叙四缘，以救诸法“有生”。其三，论主为了进一步澄清诸论师的余惑，所以“直引四缘，遍涉众师（所执各种仗因托缘而未了义的学说，加以遮破）；破四缘（有）生，亦（即）遍破众师”。依上述缘由，龙树论主在未对四缘进行或总或别的辩破前，先给阿毗昙人（即说一切有部学人）^⑥的四缘学说，加以简略的叙述。

二者，举四缘之名。颂文的首次二句，举四缘之名。颂言“因缘次第缘、缘缘增上缘”。阿毗昙人（即“说一切有部论师”）所建立的“四缘”是：因缘、次第缘（亦名“等无间缘”）、缘缘（正式名称应该是“所缘缘”）及增上缘。

三者，明四缘之体用。颂文叙述“四缘”的作用言：“四

缘生诸法”。青目《释文》也说：“以是四缘，万物得生。”所以者何？因为诸法生起，必藉四缘：其一是“因缘”，即产生自果的直接主要原因，如“谷芽”以“谷种”为生起的“因缘”。其二是“次第缘”（亦名“等无间缘”），即心、心所相续之中，前一刹那心识谢灭，让位与后一刹那心识使之生起，前后无间（若前一刹那心识不谢灭，则后一刹那心识便不能生起，所以前一刹那心识是后一刹那心识的“次第缘”或“等无间缘”），作开导依故。其三是“所缘缘”（《中论》简称为“缘缘”）。此指心、心所的攀缘对境，即认知对象，如眼识的“所缘缘”是“色境”，耳识的“所缘缘”是“声境”。其四是“增上缘”。“增上”是强有力义，指一切有为法的生起，除了“因缘”等三条件外，其余的一切有助于或无碍于该法生起的条件，通通名为该法的“增上缘”。如“谷芽”的生起，除了以“谷种”为“因缘”外，还须凭借“阳光”、“水分”、“温暖”等等条件，彼等皆名“谷芽”生起的“增上缘”。由于“四缘”具足，则诸心、心所法始能生起；“因缘”、“增上缘”具足，则“色”法始能生起。故言“四缘生诸法”。

再者，“四缘”的体性为何？青目释言：“因缘名一切有为法。”意谓一切有为法，皆得作为“因缘”。又言：“次第缘除过去、现在阿罗汉最后心、心数法（即“心所法”）余过去、现在心、心数法”。意谓“次第缘”必须是心法（如眼识、耳识等）或心所法（又名“心数法”，如贪心所、瞋心所等），但不是全部三世心识活动都能作“次第缘”。就一般众生言，惟有过去前一刹那的心识活动，可作现在刹那心识的“次第缘”；至于在最后心的“阿罗汉”（此指“阿罗汉”证入“无余涅槃”时，身心俱灭，已无相续的心识活动；故“阿罗汉”

的最后心，惟有意根等活动，而无“次第缘”之相生起^⑧），他的过去及现在心识（心法及心所法）都不能作“次第缘”，彼最后心后，已入涅槃心识不再生起，所以过去的最后心及现在的最后心都不能生果，故不作“次第缘”。又云：“缘缘、增上缘一切法。”那是指一切法都可作为“所缘缘”及“增上缘”。^⑨

四者，四缘与诸因的关系。就小乘来说，“缘”与“因”实是同一意义。说一切有部除立“四缘”外，还立“六因”，所谓“能作因”（一切非相违因，如大地之于草）、“俱有因”（如三杖互依而鼎立）、“同类因”（如同为善、同为恶首）、“相应因”（如心与心所的相应）、“遍行因”（如身见、边见、无明等，为一切烦恼的遍行因）、“异熟因”（如修“十善”可为生天果报的“异熟因”）。如是何以惟叙“四缘”而不取“六因”？为答此难，故颂文说言：“更无第五缘。”而青目《释文》亦言“一切所有缘（按：“六因”亦是“缘”义，诸法赖以生起的条件名之为“缘”故），皆摄在四缘（之中），其意是诸法赖以生起的一切条件，通通统摄在“四缘”之内，而所谓“六因”者，其实亦为“增上缘”所摄。只不过“四缘”是“从果以望因”而说（即从诸法之果，以望彼生起的条件，名彼条件为“缘”）；而“六因”是“从因以望果”而立（即从诸法生起的条件，以望所生起的诸法，名彼条件为“因”）。如是“四缘”以统摄一切生起诸法的制约条件，所以彼执“（依）四缘（而）万物得生”而“更无第五缘”，所以惟说“四缘”已经具足，不必再立“六因”等说。

丙二、破前审定

【释文】答曰：

【颂文】果为从缘生，为从非缘生？

是缘为有果？是缘为无果？

【释文】若谓有果，是果为从缘生，为从非缘生？若谓有缘，是缘为有果，为无果？二俱不然。

【疏义】此为“观四缘不生”的第二节，分析与审定果与缘的各种关系，以便在下文依不同关系予以遮破。假定诸法“有生”，所生是“果”，能生是“缘”。从“果”以望“缘”，则依逻辑的“排中律”，可有两种可能的关系：其一是“果从缘生”，其二是“果非缘生”。二者互相排斥，不能同真，但却涵摄这类关系的一切可能性，故龙树颂言：“果为从缘生？为从非缘生（按：意即‘果非从缘生’，亦即‘从无因生’）？”此二种关系可以构成假言命题如下：

设有果生—— $\begin{cases} \text{或“果从缘生”} \\ \text{或“果非缘生”} \end{cases}$

假若吾人可以证明“果从缘生”不能成立，同时又能证明“果非缘生”不能成立，则可以证成“有（自性）果生起”不能成立，即可证成诸法“自性”的“不生”义。论证的程序合将如下：

大前提：设有（自性之）“果生”，则彼果或“从缘生”，或“从非缘生”，非余。（此为必然是真的分析命题）

小前提：今已证知“果从缘生”不可得，“果非缘生”不可得。（此是待证的命题）

结论：故知（“有自性”之）果不生。（如小前提能证是真，则所推得的这结论亦必然是真而不疑）

下文即依所胪列的推论程序进行推理。在未推证之前，龙树还从“缘”以望“果”以进行分析，则再依“排中律”，

【颂文】因是法生果，是法名为缘。

若是果未生，何不名非缘^⑥？

果先于缘中，有无俱不可^⑥。

先无为谁缘？先有何用缘？

【释文】诸缘无决定。何以故？若果未生，是时不名为缘，但眼见从缘生果，故名之为缘。缘成由于果，以果后缘先故；若未有果，何得名为缘？如瓶，以水土和合故有瓶生。见瓶，故知水土等是瓶缘，若瓶未生时，何以不名水土等为非缘？是故果不从缘生。缘尚不生，何况非缘？

复次，缘中先非有果、非无果。若先有果，不名为缘，果先有故；若先无果，亦不名为缘，不生余物故。

【疏义】此是“观四缘不生”的第三段。依青目释，破“四缘生果”大致从两条途径进行：其一是“总破”，其二是“别破”^⑥。今文是“总破”，响应前颂而来。响应“果为从缘生？为从非缘生？”的“上门二关”，所以有初颂（即“因是法生果，是法名为缘。若是果未生，何不名非缘？”），以破“上门二关”，破“有果生”。响应“是缘为有果？是缘为无果？”的“下门二关”，所以有次颂（即“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘？先有何用缘？”）以破“下门二关”，破“有缘能生果”。今释彼义，共分“破上门二关”、“破下门二关”、“总破四缘能生果”等三节，分别予以处理。

一者，破上门二关。目的在双破“果从缘生”及“果非缘生”，以达至（有自性之）果不生”的论证目标。

（一）破“果从缘生”。在未进行推证之前，龙树先依“说一切有部”义，界定“缘”的涵义。如颂所言：“因是法生果，是法名为缘。”（对此定义，青目并无释文）意义应是：

1. 若:当“A法”正生“B法”为果时,
2. 则:“A法”才是“B法”的“缘”(此“缘”字涵盖四缘而统说之)。

那即是说“缘”与所生的“果”,彼此是相因待的;某法若“不生果”,或“未生果”时,皆无“缘”义。如“石头”不生“谷芽”,则“石头”不得作为“谷芽”的“缘”;“谷种”若未生“谷芽”之时,彼“谷种”亦非“谷芽”的“缘”;若当“谷种”已生“谷芽”而转坏时,彼“谷种”亦非“谷芽”的“缘”,只有正当“谷种”生“谷芽”的时候,彼“谷种”才能名为此“谷芽”的“缘”。所以青目阐述此义言:“若果未生,是时不名为缘,但眼见从缘生果,故名之为缘[如瓶,当现见由水土和合而有,则(方便)可说彼水土等和合是生瓶的‘缘’;若水土等还未生瓶,则不能说彼水土等是生瓶的‘缘’。]不过世间总是执着,于过去经验中,取得印象,坚执某物为某物生起的“缘”(如坚执“水土”等,恒时可作生“瓶”之“缘”),于是把“缘”与“果”说成有固定必然的关系,而执着某某“果”,必然决定从某某“缘”生起,具备某某“缘”,必然决定生某某果。

依吉藏《中观论疏》的分析^⑩,可从两个方向,破“果从缘生”义:(1)缘无定性破;(2)缘成非缘破。兹分述如下:

1. 缘无定性破。依“缘”的定义(即“因是法生果,是法名为缘”),“缘”是否能成为“缘”,不由自体决定,而由是否有果生起,才得决定。如“水土”是否为“瓶”的“缘”,不由“水土”所决定,而由是否有“瓶”生起决定。(故当“水土”和合有瓶生起时,说“水土”是“瓶”的“缘”;当“水土”未有瓶生起时,则应说“水土”非“瓶”之“缘”。同样是“水土”,有

时可作“瓶”之“缘”，有时不能作“瓶”之“缘”，故知“缘无决定”。)如是正如青目所说：“缘成由于果”。则“缘”无“自性”，但说一切有部却执“缘”有“自性”，“果”亦有“自性”（法体恒存故）。“缘”既无定性，亦无“自性”，则“缘”便不是说一切有部所说“有自性”的“缘”；如是彼执“有自性”的“果”如何从“无自性”的“缘”生起？可作论式如下：

大前提：若汝所执有自性的“果”能从缘生，则必从有自性的“缘”生起。

小前提：今“缘”无定性，则亦无自性。

结论：故知有自性的“果”不能从缘生^⑧。

2. 缘成非缘破。依定义：“因是法生果，是法名为缘。”故果未生，则不得为“缘”，如“瓶”未生，能生的“水土等”不得名为“生瓶”之“缘”，那么一般人共许为“缘”（瓶之缘）的“水土”，反成“非缘”（非瓶之缘）。但“果”未生时，才须藉“缘”以得生，故从作用言，则如青目所谓“果后，缘先”。若“果”已生，则成为“缘”的事物，其作用已经消失，如何能生果？“果”何须藉“缘”以得生起？如是“果”不藉“无作用的缘生起”，反而凭借有作用的“非缘”生起，（如“瓶”须藉未生瓶的“非缘”水土生成），故知“果不从缘生”。论式如下：

大前提：若果从缘生，则依（有作用的）缘生，不依（无作用的）非缘生。

小前提：今所言果，不依（无作用的）缘生，反依（有作用的）非缘生。

结论：故知“果不从缘生”。^⑨

（二）破“果非缘生”。“果非缘生”即“果从无因生”。龙树颂文，不再破“果非缘生”，因为如青目《释文》所说：

“缘尚不生，何况非缘？”意谓：有“水土”诸缘，尚非必然决定能生“瓶”这果法，若连“水土”也没有，无因无缘，“瓶”法怎能生起？故知“果非缘生”亦不得成（按：前于“观四门不生”时，已破“无因生”即破“果非缘生”，故龙树于此不再加遮破）。

如前“破前审定”所说：“设‘〔有（自性）果生〕’，则或‘果从缘生’，或‘果非缘生’，非余。”我们已分别证成“果从缘生”不可得，及“果非缘生”亦不可得。故知：（有实自性之）果不生。

二者，破下门二关。目的在双破“缘中有果”及“缘中无果”，以达成“（有自性之诸）缘不能生果”的目标。若证得“（有自性之诸）缘不能生果”，此亦间接证成“果从缘生不可得”。龙树次颂言：“果先于缘中，有无俱不可。先无为谁缘？先有何用缘？”颂文可重组为二：一、“于缘中不可先有果，（以）先有何用缘（故）”，此破“缘中有果”的封执；二、“于缘中不可先无果，（以）先无为谁缘（故）”，此破“缘中无果”的邪计。兹分别论述如下：

（一）破“缘中有果”。青目释云：“若先有果，不名为缘，果先有故。”论证的程序如后：

1. 若有法名为“缘”，则是法应有生果的作用。（因“缘”的定义是：“因是法生果，是法名为缘。”）

2. 今执“缘中先有果”，则“果”已先有故，不必藉缘以得生，（“先有何用缘”）那么，缘使无生果的作用。

3. 故知“先有果的缘”，不得名为“缘”。

如是可知“缘中先有果”的“缘”不得名为“缘”，再没有生果的作用，故不能成立。

(二)破“缘中无果”。青目释言:“若先无果,亦不名为缘,不生余物故。”论证的程序如后:

1. 若有法名为“缘”,则是法应有生果的作用。(定义)

2. 今执“(自性之)缘中先无果”,则彼缘(将永)不是此果的缘(因自性是恒常不变的),故无能有生此果的作用。

3. 放知“先无果的缘”,不得名为“缘”。

如是可知“缘中先无果”的“缘”不得名为“缘”,不具有生其所应生之果的作用,故不能成立。

今响应“破前审定”的“下门二关”,进行遮破,论式如下:

大前提:若“缘能生果”,则或“缘中有果”而生,或“缘中无果”而生,非余。

小前提:今已证得“缘中有果”不生果,“缘中无果”亦不生果。

结论:故知“缘不能生果”。

“缘(既)不能生果”,则“果从缘生”亦不能成立。

三者,总破四缘能生果。简单地说,于破“下门二关”中,已破“缘能生果”;此“缘”者,是统摄“四缘和合”而说的,故知亦已“总破四缘能生果”义;外人若欲藉“四缘生果”以救“有自性”义及“有生”义,已经失败。不过我们还可综合“二门四关”作个小结。

大前提:若有(自性之)果生,则彼果或“从缘生”,或“非从缘生”,非余。

小前提:上文反看论证,已确推知“果从缘生”不可得,

“果非缘生”亦不可得。

结论：故可确知（有自性之）果不生。

“果既不生”，则决定“四缘生果”不可得。“四缘既不能生果”，则欲藉此以救“自性”义及“生”义，都成泡影，而“不生”之义，则更应明确而无有疑窦。

丙四、别破四缘

分四：（丁一）别破因缘、（丁二）别破次第缘、（丁三）别破所缘缘、（丁四）别破增上缘

丁一、别破因缘

【释文】问曰：已总破一切因缘，今欲闻一一破诸缘。

答曰：

【颂文】若果非有生，亦复非无生，

亦非有无生，何得言有缘^⑦？

【释文】若缘能生果，应有三种：若有、若无、若有无^⑦，如先偈中说。缘中若先有果，不应言生，以先有故。若先无果，不应言生，以先无故，亦缘与无缘同故。有无亦不生者，有无名为半有半无，二俱有过；又有与无相违，无与有相违，何得一法有二相？如是三种求果生相不可得故，云何言有因缘？

【疏义】此是“观四缘不生”的第四段，继前“总破四缘”后，今“别破四缘”。于别破中，共分四节，（丁一）别破因缘能生果，（丁二）别破次第缘能生果，（丁三）别破所缘缘能生果，（丁四）别破增上缘能生果。今是（丁一）别破因缘能生果，分三个步骤进行阐释：

(一)分析“因缘”能“生果”的各种情况：青目分析“因缘”若能“生果”，可有三种情况，所谓“若有、若无、若有无”。“因缘”与所生的“果法”关系如下：

设：“因缘能生果”，则——
 { 或“因缘中先有果”。
 或“因缘中先无果”。
 或“因缘中亦先有果，亦先无果”。

若依逻辑的“排中律”来分析，“若因缘能生果，则因缘中或先有果，或先无果”已经是一个必然是真的“分析命题”，其公式是：

$$P \rightarrow Q \vee \sim Q$$

此公式是一个“恒真式”。今龙树于“缘中有果”、“缘中无果”之外，添加“缘中亦有果亦无果”一种情况，使能尽量穷尽一切。这是龙树的思维特色，今试以符号分析如下：

设：P 是“因缘能生果”

Q 是“因缘中先有果”

$\sim Q$ 是“因缘中先无果”

$(Q \cdot \sim Q)$ 是“因缘中亦先有果，亦先无果”。

则：构成一分析式必然是真的“恒真式”如下：

$$P \rightarrow Q \vee \sim Q \vee (Q \cdot \sim Q)$$

读成：“若‘因缘能生果’，则或‘因缘中先有果’，或‘因缘中先无果’，或‘因缘中亦先有果，亦先无果’，非余。”此“恒真式”必然真，可作以后推理的大前提。

(二)依前颂例破。余下的工作是要证成“因缘中先有果”、“因缘中先无果”及“因缘中非先有果，非先无果”皆不可能，亦即要证成龙树颂文“(于缘中)果非(先)有生，亦复

非(先)无生,亦非(先)有(及先)无生”等皆得成立,以求达致“因缘不能生果”(颂文作“何得言有缘〔能生果〕”)此目标。其实于上文“总破四缘”中,亦已进行相类似的辩破,彼颂言:“果先于缘中,有无俱不可;先无为谁缘?先有何用缘?”早于上文交代其论证方式,故今依前颂例破如下:

1. 若因缘中先有果,则果不需“因缘”生,以“果先已有”,不必藉“因缘”而后生,“因缘”即失去生果的作用。

2. 若因缘中先无果,则果不从“因缘”生,以“果于缘中既无”,则“缘不能生果”。又“缘中既无果”,则“因缘”与“非缘”无别,何须藉“因缘”以生果?藉“非缘”可以。

3. 若缘中亦先有果,亦先无果,则亦不能生果。一者,有“不生过”。“亦先有果、亦先无果”是“半有果”、“半无果”。前已证得“缘中有果不能生果”,“缘中无果亦不能生果”,今云“半有果、半无果”兼具前二过,故知亦不能生果。二者,有“相违过”。“有果”与“无果”是矛盾词;“有果”之相,便不能同时有“无果之相”,二相违相不能并存故。一法既不能有二相违之相,故“亦先有果、亦先无果”根本是戏论,必然不能成立。

(三)结“因缘不能生果”。于“依前颂例破”中,已证知:“因缘中先有果”不可得,“因缘中先无果”不可得,“因缘中亦先有果、亦先无果”亦不可得。即已具备足够资料进行总结:

大前提:若“因缘能生果”,则或“因缘中先有果”,或“因缘中先无果”,或“因缘中亦先有果、亦先无果”,非余。
(必然真)

$$[P \rightarrow QV \sim QV(Q. \sim Q)]$$

小前提：今已证得：“因缘中先有果”及“因缘中先无果”及“因缘中亦先有果、亦先无果”俱不成。（证得是真）

$[\sim Q, \sim(\sim Q), \sim(Q, \sim Q)]$

结论：故知：“因缘中不能生果”。（前提是真，涵结证亦真。）

$[\sim P]$

丁二、别破次第缘

【释文】次第缘者：

【颂文】^②果若未生时，则不应有灭；

灭法何能缘？故无次第缘^③。

【释文】诸心、心数法，于三世中次第生；现在心、心数法灭，与未来作次第缘。未来法未生，与谁作次第缘？若未来法已有，即是生，何用次第缘^④？现在心、心数法无有住时，若不住，何能为次第缘？若有住，则非有为法。何以故？一切有为法，常有灭相故。若灭已，则不能与作次第缘。若言灭法犹有，则是常；若常，则无罪福等。若言灭时能与作次第缘，灭时半灭半未灭，更无第三法名为灭时。又佛说一切有为法念念灭，无一念时住，云何言现在法有欲灭、未欲灭？汝谓一念中无是欲灭、未欲灭，则破自法，汝阿毗昙说有灭法，有不灭法，有欲灭法，有不欲灭法。欲灭法者，现在法将欲灭；未欲灭者，除现在将欲灭法，余现在法及过去、未来、无为法，是名不欲灭法。是故无次第缘。

【疏义】此是“别破四缘”的第二节。于四缘中，前已破“因缘”，依次第今当破“次第缘”（即“等无间缘”）。疏文

分三：

(一)叙说一切有部的次第缘义。青目引阿毗昙人有关“次第缘”的涵义云：“诸心、心数法(即“心所法”)，于(过去、现在、未来)三世中次第生(起)；现在心、心数法灭，与未来(法)作次第缘。”说一切有部把一切法分为五种，只有心法及心数法(即“心所法”)有缘虑作用，具“次第缘”的作用，余法则无，试表列如下：

五法	心法	}	可作次第缘
	心数法(心所法)		
	色法	}	不作次第缘
	不相应行法		
	无为法		

“心法”及“心数法”(心所法)次第生起(通称为心法生起)，其中过去的心法可作未来心法的开导依，现在心法可作未来心法的开导依。开导依即“次第缘”。前念心法使后念心法平等无间生起，故前念心法亦名后念心法的“等无间缘”。但前念心法，有未灭、正灭、已灭之分；后念心法有未生、正生、已生之别，则何者是何者的“次第缘”？今依龙树破义的重点，表析如下：

前念心法	未灭法	}	(A)法是(B)法的次第缘
	正灭法		
	已灭法(A)		
后念心法	未生法(B)	}	
	正生法		
	已生法		

从表可见：说一切有部只有计执“前念心法中的已灭

法(A)”具开导作用,平等无间隔地使“后念心法中的未生法(B)”能够生起。(因“未灭法”未灭,后念则不生;“已生法”已生,不必有所待之缘;“正灭法”、“正生法”,不离余法,故皆不取)而彼(A)、(B)二法都执实为有“自性”者,说“A法”是“B法”的等无间缘,即“次第缘”。

(二)从能缘果破。彼既执“前念已灭心法”是“后念未生心法”的“次第缘”(按:严格的说法,应该是“前念已灭心、心数法”,与“后念未生心、心数法”作“次第缘”)。今先从“后念未生心法”这“能缘果”起破,下面再从“前念已灭心法”这“次第缘”起破。今先破“能缘果”。

颂文前二句(即“果若未生时,则不应有灭”),是“从能缘果”破。“后念未生的心、心数法”是未生的能缘果。既是“后念未生”,则“前念心、心数法”便不应有灭。依定义,彼执“前念已灭心、心数法”才能成为“后念未生心、心数法”的“次第缘”,今既“未灭”,便不能成为“次第缘”。此是从“能缘果”起破,再结合“次第缘”不可得以作合破。青目再申“从能缘果”破言:“未来法未生,与谁作次第缘?若未来法已有,即是(已)生,何用次第缘?”吉藏《中观论疏》把它分成三时来破如下^⑤:

依说一切有部所计,唯“后念心、心数法(即‘未来法’)”需要“次第缘”才能次第生起,一切“后念心、心数法”不离“未生”、“正生”、“已生”三时,今一一破之:

其一,破未生法。“后念心、心数法”既是未生,则“前念心、心数法”便没有作用的对象,不成“次第缘”。所以青目言:“未来法未生,与谁作次第缘?”

其二,破已生法。“后念心、心数法”既是已生,则不再

需要“则念心、心数法”作为“次第缘”，果已生故。所以青目言：“若未来法已有，即是（已）生，何用次第缘？”

其三，破正生法。所谓“正生”即“半未生”、“半已生”。“半未生”则具前“未生法”的过失；“半已生”则具前“已生法”的过失，所以“次第缘”亦不成立。

今以三段论式，总合诸破如下：

大前提：若“后念心、心数法”必须依藉“前念心、心数法”作“次第缘”然后生起，则或是“后念未生法”，或是“后念正生法”，或是“后念已生法”须藉彼作为“次第缘”。

小前提：今分别证知“后念未生法”及“后念正生法”及“后念已生法”均无所藉的“次第缘”。

结论：故知“后念心、心数法”不须依“前念心、心数法”作“次第缘”。

（三）从次第缘破。说一切有部既以“前念已灭心、心数法”为“后念未生心、心数法”的生起作“次第缘”，今就“前念”作“次第缘”的“心、心数法”起破，即颂文所谓“灭法何能缘”。若依青目《释文》则其破再分两步骤：一者是“有住、无住破”；其二是“三时破”。

其一，“有住、无住破”。青目释言：“现在心、心数法无有住时，若不住，何能为次第缘？若有住，则非有为法。何以故？一切有为法，常有灭相故。”依彼资料，可排成三段以为论证：

1. 若“前念心、心数法”可作“次第缘”，它或以“有住法”作“次第缘”，或以“无住法”作“次第缘”，非余。

2. 若以“有住法”作“次第缘”，则“有住法”无“灭相”，是“常法”，是“无法为”，非“有为法”，“常法”、“无法为”无

作用故，不能作“次第缘”。

若以“无住法”作“次第缘”，则“不住法”才生即灭，既“灭”即无作用，既无作用，亦不能作“次第缘”。

3. 如是“前念心、心数法”无论“有住”、“无住”都不能作为后念法的“次第缘”。

其二，“三时破”：依青目阐释及吉藏疏文，“次第缘”可分别从“已灭”、“未灭”、“灭时”等三时来破（按：青目《释文》随不同破斥内容而出示，今不先引）：

1. 已灭破。此即颂文所谓“灭法何能缘”。说一切有部执“前念已灭心、心数法”可作“次第缘”。但前念既是“已灭”，“已灭法”无有势用，不能作“次第缘”，如青目所言：“若（前念法）灭已，则不能与作次第缘。若言灭法犹有（存在），则是常；若（是）常（法）（如同虚空）则无（起思作业，招引）罪、福等（果报）。”

2. 未灭破。（青目无释，今予补足）依前定义，惟“现在心、心数法灭”始可作“次第缘”；故知“未灭法”不能作“次第缘”。

3. 灭时破。青目言：“若言（正）灭时能与作次第缘，（正）灭时半灭、半未灭，更无第三法名为灭时。”“正灭时”即“半灭、半未灭”。若是“未灭”，有达“次第缘”义（“已灭法”始得作次第缘故），故不得作“次第缘”；若是“已灭”，即无势用，故亦不能作“次第缘”。

如是可依“三时”作分析，以证知“前念心、心所法”能作“次第缘”不成。其论证可如下列：

大前提：若“前念心、心数法”能作“次第缘”，则必于“已灭时”作“次第缘”，或“正灭时”作，或“未灭时”作，

非余。

小前提：今已证明“已灭”、“正灭”及“未灭”等三时，皆不得作“次第缘”。

结论：故知“前念心、心数法”不能作“次第缘”。

于“三时破”中，青目还就上文“灭时破”为余势，还添加“微经破”与“防退破”，目的在使说一切有部的“次第缘”计执彻底瓦解，无一分可立。

“微经破”：吉藏设有问言：“彼家云何立灭时？”设作答言：“前心欲灭（快将灭），后心欲生（快将生）、（前念）欲灭（心、心数法）能动（后念）欲生（心、心数法）；欲生（心、心数法）为欲灭（心、心数法）所动（而能生起），故欲灭（心、心数法）为（次第）缘，欲生（心、心数法）为（所生）果。”今为澄清彼混淆的思想，引经说明“无有‘欲灭’、‘未欲灭’的‘灭时’”。如青目云：“又佛说一切有为法念念灭，无一念时住，云何言现在法有‘欲灭’、‘未欲灭’？”但青目却没有说明是何经说，今吉藏补充：

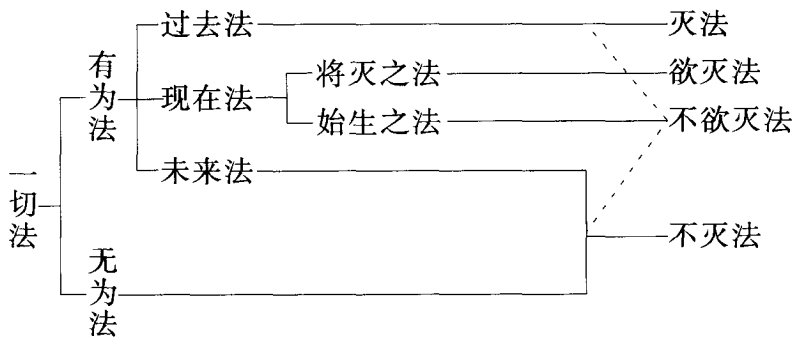
《净名经》（即《维摩经》）云：“汝今实时亦生、亦老、亦死。”

《无量义经》云：“一切诸法，实时生、住、异、灭也。”

既然一切法（指“有为法”）是一念（刹那）之间，即生、即老、即死；即生、即住、即异、即灭，即是证明：一切有为法，才生即灭，无有小住之时，故无所执“欲灭”、“未欲灭”之分，故“有欲灭、未欲灭的灭时”之法是佛所不许的。如执有“欲灭而未灭的灭时”能作“次第缘”，则与佛说背离，不应道理。

“防退破”：彼宗闻引经佛说“一切有为才生即灭，无有

欲灭、未灭之灭时之法”，使可能改义以退救，说本宗亦无“欲灭、未欲灭法”，以免有违教之失。故青目释文断其退救的后路云：“汝（若）谓一念中无是欲灭、未欲灭（者），则（有）破自法（违自宗）之失。（何以故？）汝阿毗昙（说一切有部）说有‘灭法’，有‘不灭法’，有‘欲灭法’，有‘不欲灭法’。‘欲灭法’者，现在法将欲灭；‘未欲灭（法）’者，除现在将欲灭法，余现在法及过去、未来、无为法，是名‘不欲灭法’。”今把彼“说一切有部”之诸法分类如下：



彼宗认同一切法可分为“有为法”及“无为法”；“有为法”中再依“三时”分为“过去法”、“现在法”及“未来法”；“现在法”又再分为“将灭之法”及“始生之法”等二种。如是一切法细分便有五种。其中“有为、过去法”是“灭法”（“过去法”已灭故）。“有为、未来法”及“无为法”是“不灭法”（未来法未生，未生则不灭；无为法是常法，常法亦不灭故）。“有为、现在、将灭之法”名为“欲灭法”（将灭名，欲灭故）。至于“不欲灭法”则正取“有为、现在、始生之法”（彼执有实的生、住、异、灭相；“始生之法”惟有“生相”，而无“住、异、灭”诸相，故归类于“不欲灭法”中，非将灭故）；而“不欲灭法”兼取“有为、过去法”、“有为、未来法”及“无为

法”等三(“过去法”已灭,故不再灭,“未来法”未生,“无为法”是常,都无“欲灭〔将灭〕”的作用故。)⑥故知彼宗实执有“欲灭法”及“未欲灭法”(亦言“不欲灭法”)的存在,不容有退改自宗,说言“一念之中无是‘欲灭(法)’、‘未欲灭(法)’(之说)”。若彼唯执“现在欲灭法”为“次第缘”,亦不应理,因为“现在欲灭法”还未灭,以未灭故,后念之法未生,与谁作“次第缘”?

如是反复论证,说一切有部所执的“次第缘”终不得成立,所以龙树颂文与青目释文都总结言:“故无次第缘。”

丁三、别破所缘缘

【释文】缘缘者:

【颂文】如诸佛所说,真实微妙法,

于此无缘法,云何有缘缘⑦?

【释文】佛说大乘诸法,若有色、无色、有形、无形、有漏、无漏、有为、无为等诸法相,入于法性,一切皆空,无相无缘,譬如众流入海,同为一味⑧。实法可信,随宜所说不可为实,是故无缘缘。

【疏义】此是“别破四缘”的第三节。于四缘中,前已破“因缘”及“次第缘”,今当续破“缘缘”(即“所缘缘”)。前破“因缘”及“次第缘”中,用的是“纵破”,即是随顺妄情,纵有“因缘”,但依理证,则当有何种何种过失;纵有“次第缘”,但依理证,则当有何种何种过失,目的在使有邪执者,悟出所执的“因缘”及“次第缘”都不能成立。今破“所缘缘”及下节破“增上缘”中,用的是“夺破”,即不再随顺妄情,作种种施設,然后逐点论证,而是直截了当,以佛正法,对破彼

之邪执。故前“纵破”，穷词极理，篇幅较长；今此“夺破”，则直接明了，篇幅较短^⑨。今疏义分三：

一者，叙所缘缘义。心是能缘，境是所缘。能缘之心，以万法为认知对象作为所攀缘的对境，而彼所缘对境，亦助成能缘之心识产生认知缘虑的作用。故知万法有被知及助成两重作用，故名之为“所缘缘”，或简称为“缘缘”，如能缘眼识，以“色境”为“所缘”，而“色境”亦能助成眼识的生起，故“色境”名为“眼识”的“所缘缘”；“耳识”以“声境”为“所缘缘”，如是乃至“鼻识”、“舌识”、“身识”及“意识”，分别按其次第以“香境”、“味境”、“触境”及“法境”为各别的“所缘缘”（按：于此叙义，颂与释但无文，今予补足）。

二者，破所缘缘。颂文“夺破”云：“如诸佛所说，真实微妙法，于此无缘法，云何有缘缘？”文义不显，今从梵本所述义言：“（诸佛）曾说：所有法，实是无所得；法既无所得，何所有缘缘？”所谓“无所得”者，是指一切法皆无“自性”（实自体）能为“能缘心识”所能认知，皆无“自性”（实自体）能为“能缘心识”作生起的助缘；既无所知“自性”为所知境，亦不能助成“能缘心识”的生起，故彼等皆不能成为（有自性）的“所缘缘”。

青目释破义云：“佛说大乘诸法，若有色、无色、有形、无形、有漏、无漏、有为、无为等诸法相，入于法性，一切皆空，无相无缘，譬如众流入海，同为一味。”依《无畏释》，所谓“佛说大乘诸法”者，是指“世尊于《般若经》中所说法”；“若有色、无色”等，是指“八万四千法蕴”；“一切皆空，无相无缘，譬如众流入海，同为一味”者，是指彼“八万四千法蕴，皆一味无所”^⑩。

今青目把诸法刻划为“若有色、无色”等，吉藏释言：都是指说一切有部把物质性的“色法”分为三类：第一是“可见有对色”，即青、黄等；第二是“不可见有对色”，即眼等五根等；第三是“不可见无对色”，即“无作色”，或云“无表色”（第一种是有形的，第二、三种是无形的。）。所谓“有漏法”是指“凡夫之与烦恼相结合的诸法”。“无漏法”是“圣者不与烦恼相应的诸法”。“有为法”是有生、住、异、灭四相的才生即灭、无有暂住的诸行。“无为法”者，是指不具生、灭等四相，如虚空等的常住法。佛于《般若经》中所说诸法（包括色法、心法、有漏法、无漏法、有为法、无为法等）八万四千法蕴，依诸法实相（即所谓“入于法性”）而观之，无一不是“毕竟空”（一切皆空），无实自性（“无相”），无实的所缘对境（“无缘”），故知众流入海，同为一味，一切执实有“自性”的“所缘缘”皆不可得^⑧。

三者，释疑。有能缘，有所缘，是佛所说，今“无所缘缘，一切法不可得”亦是佛说，如何取舍？为释此疑，青目说言：“实法可信，随宜所说不可为实，是故无缘缘。”“无（实自性的）所缘缘”是依“诸法实相”所说的“实法”；“有所缘缘”是依“能缘、所缘相对待而随宜所说”者。“实法可信”，“随宜所说”者不可执之为“实”，所以依据可信的真理，故知“无（有实自性的）所缘缘”。

丁四、别破增上缘

【释文】增上缘者：

【颂文】诸法无自性，故无有有相；说“有是事故是事有”不然。

【释文】经说十二因缘“是事有故是事有”，此则不然。

何以故？诸法从众缘生，故自无定性；自无定性，故无有有相。有相无故，何得言“是事有故是事有”？是故无增上缘。佛随凡夫分别有无，故说缘。

【疏义】此是“别破四缘”的第四节。于四缘中，前已破“因缘”、“次第缘”及“所缘缘”，今当续破最后“增上缘”。疏义分三：

一者，叙增上缘义。殊胜强有力的助缘名“增上缘”。若从积极方面言，对一法的生起，凡给予殊胜助力者都名为该法生起的“增上缘”，如“眼根”、“空”（适当空间）、“明”（适当光度）都是对“眼识”的生起，具有殊胜助力，所以“眼根”、“空”、“明”都是“眼识”生起的“增上缘”。若从消极方面言，对一法的生起，凡诸法没有给以障碍的，都是该法的“增上缘”，如“眼识”的生起，有为法的香风、流响及无为法的虚空等等诸法，对它虽无助力，却不碍“眼识”的生起，故仍得说名“眼识”生起的“增上缘”。

二者，破增上缘义。颂文言：“诸法无自性，故无有有相，说‘有是事故是事有’不然。”故知“破增上缘”者，惟破彼等执实有“自性”的“增上缘”，若不妄执为实有“自性”，则当体即空，何须再破。所谓“诸法无自性”者，指一切法都是因缘相待而有，既是相待，即无自性，如“果”依“缘”而有，故知“果”无自性；但离“果”无“缘”，“缘”亦依“果”而有，因待故，所以“缘”亦无自性。故彼作为“增上缘”者，本身亦是“缘生无性”，亦是“因果相待而有”，所以无实“自性”，既无实“自性”，何有“自性”的“增上缘”。如执“眼根”等是“眼识”的“增上缘”来看，“眼根”的本身是依“四大种”等缘生之法，本无“自性”，故无实“自性”的“眼根”作为“眼

识”生起的真实“自性”的“增上缘”。所以青目释言：“诸法从众缘生，故自无定性；自无定性，故无有（实自性的果相）、（亦无）有（实自性的因）相^⑧。……是故无（有实自性的）增上缘？”今以三段论式阐述论证如下：

大前提：若有“自性”的“增上缘”真实存在，则彼“增上缘”当非缘生而有实“自性”。

小前提：今现见汝所谓“增上缘”都是“缘生”、无有实“自性”。

结论：故知汝所执真实“自性”的“增上缘”非真实存在。

有实“自性”的“增上缘”既无，则愚夫若要建立执实有“自性”的“有是事故是事有”之“因缘法（理）”，亦当无可能^⑨。

三者，会违。至此可能有某些读者产生疑虑：所谓“四缘”与经说的“十二因缘”^⑩，及“有是事，故是事有”（青目作“是事有，故是事有”，《杂阿舍经》作“此有故彼有”^⑪，其义皆同，只译法有异），皆明一切有为法都是因缘和合所生；而《杂阿舍经》第二九六经更明言彼“因缘法（理）”是永恒存在的，如彼经言：“云何为因缘法（理）？请‘此有故彼有’，谓‘缘无明行’（即：以无明为缘而有行）。……若佛出世，若未出世，此（因缘）法（理）常住，法住法界。”那显然佛说“增上缘”（按“十二因缘”及“有是事，故是事有”都显“增上缘”义）是真实永恒存在，何以龙树却否定有“增上缘”的存在，否定有“因缘法（理）”的存在，而言“说‘有是事，故是事有’不然”？

青目作会违而解彼疑虑言：“佛随凡夫分别有无，故说

(‘有是事，故是事有’此)缘(起法理)。”依吉藏的阐释，《杂阿含经》并没有明言“此有故彼有”(即罗什于《中论》所出的“有是事，故是事有”)那“因缘法理”是有“自性”的实有法(虽然经言彼理是永恒常住的)，所以龙树按彼“因缘法理”亦是缘生无“自性”之毕竟空法而破之，说彼不是实有。因此，彼“有是事，故是事有”、“无明缘行”等“十二因缘”所谓“因缘法理”，据理而言，亦是无“自性”的，不是真实存在(吉藏所谓“据理则无”)，而只是随顺凡夫而分别说有无，而不是言彼“因缘法理”是有“自性”的真实永恒存在体。

所谓“分别说有无”是指在“因缘法理”中，有“此有故彼有，此无故彼无”、“无明缘行……”、“无明灭放行灭……”等言，“此有故彼有”、“无明缘行……”等是分别于有(按：“分别”有“说明”义)。至于“此无故彼无”、“无明灭放行灭……”等是分别于无。何以谓“随顺凡夫”？盖凡夫迷执有“自性实我”，所以佛陀建立“十二因缘”及“有是事，故是事有”等“因缘法理”而破彼我执，说一切缘生之法(包括所执实我)是永恒地、普遍地服从彼“因缘法理”而以缘生无自性状态存在的，故方便说言：彼“因缘法理”是“常住”的，那是相对于所执“实我”而言，非谓“因缘法理”有永恒常住的“自性”。如是据理，经文所说的“十二因缘”、“有是事，故是事有”等“因缘法理”尚非“自性有”，则彼说一切有部所执的具有“自性”的“增上缘”岂得言真实存在？

如是于“别破四缘”中，已分别以“纵破方式”，遮破“因缘”及“次第缘”，复以“夺破方式”，遮破“所缘缘”及“增上缘”。于是“别破”的工作便得完成，而有实自性的“四缘”终不能成立。

丙五、结四缘不能生果

分二：(丁一)结果从缘生不成、(丁二)结果非缘生不成

丁一、结果从缘生不成

【释文】复次：

【颂文】略广因缘中，求果不可得；

因缘中若无，云何从缘出？

若谓缘无果，而从缘中生，

是果何不从，非缘中而出？

若果从缘生，是缘无自性^⑧，

从无自性生，何得从缘生？

【释文】略者于和合因缘中无果，广者于一一缘中亦无果。若略广因缘中无果，云何言果从因缘出？复次^⑨，若因缘中求果不可得，何不从非缘出^⑩？如泥中无瓶，何故不从乳中出？复次，果从众缘生，是缘无自性，若无自性则无法^⑪，无法何能生？是故果不从缘生。

【疏义】于科判(乙二)“观四缘不生”中，已分别完(丙一)叙四缘、(丙二)破前审定、(丙三)总破四缘、(丙四)别破四缘等义，今(丙五)结四缘不能生果，则是“观四缘不生”的总结，亦即是本《观因缘品》的总结。此“结四缘不能生果”又可分为两段，其一是(丁一)结果从缘生不成，(丁二)结果非缘生不成。此分为两段，是响应前(丙二)“破前审定”中，运用“二分法”，把若谓“四缘能生果”，则“果为从缘生？为从非缘生？”而来。今先“结果从缘生不成”，分三节疏义如下：

其一，牒上四缘不能生果。此即本段的首颂：“略广

因缘中，求果不可得；因缘中若无，云何从缘出？”何谓“略广因缘”？此间所言“因缘”，梵文作 *pratyaya*，是指广义的“四缘”总体，而非指狭义的“四缘”中的“因缘”，因“因缘”梵文作 *hetu-pratyaya*。故此古今注释多有差别，而今独取六朝时代昙影的说法：“破四缘合生法为‘略’，四缘各生法为‘广’。”^⑩所以青目释言：“略者于和合因缘中无果，广者于一缘中亦无果。若略广因缘中无果，云何言‘果从因缘出’？”那就是说：吾人于上文，就“略”的方面，证明总合四缘不能生果（按：即“总破四缘”）；就“广”的方面，证明“因缘”、“次第缘”、“所缘缘”及“增上缘”等“四缘”，一一各别亦不能生果。如是于“四缘”中，若总若别，不能生果；如是于“四缘”，求果既不可得，所以彼说一切有部不应执着有实果法可从“四缘”中生起。如于“水”、“泥”、“工匠”等一切众缘中，求“瓶”的果法终不可得，那便不应执着有实“自性”果法的“瓶”从“水”、“泥”、“工匠”等“和合因缘”（四缘）中生起。此重牒上文“总破四缘”及“别破四缘”的论证结果，以明“四缘不能生果”，以见外人欲以“四缘生果”，冀图挽救“有生”、“有实自性”，皆不能成功。

其二，重难彼果亦应从非缘中出。此即颂文：“若谓缘无果，而从缘中出，是果何不从非缘中而出？”前文已证知“四缘不能生果”，而若仍然计执有实“自性”的果法，或“从四缘和合而生”，或“从一一缘各别而生”，则他们也应要接受“有果法从非缘生”这种荒谬的说法。如青目释言：“若因缘（按：意谓四缘）中求果不可得，何不从非缘出？如泥中无瓶，何故不从乳中出？”而《无畏释》云：“若缘无果亦生

者,非缘同是无果,何故不生?”^⑧如是“水”与“土”等(所谓生“瓶”的“缘”)中,既无“瓶”的果法,而外人仍执“水土”能生“瓶(子)”,那么于“乳”(非生“瓶”的“缘”,所谓“非缘”)中,也没有“瓶”的果法,外人也应接受“(非缘的)乳,能生瓶(子)”那种荒谬的说法,因为(乳与水土)它们彼此同是不能生果故。若接受,则犯“现量相违过”及“自救相违过”;若不接受,则便不应执“以实水土为缘,能生实瓶果法”,那就是说,不应执“四缘能生果”。

按此节论证的目的,非在证明“果从非缘出”,而是运用辩论技巧,迫使外人作出自我反省,不要再执“四缘能生果”。

其三,从“缘无自性”重证“缘不能生果”。此即颂文:“若果从缘生,是缘无自性,从无自性生,何得从缘生?”何以说“四缘的自身,亦无有自性”?吉藏有多种说法,一者,“(若执)缘由果有,(则)缘无自性;(若执)果由缘有,(则)果无自性”。今彼计“果从四缘生”,无果则亦无“四缘”,以因待而有,故“四缘”亦无决定能生果的实“自性”。二者,“缘复赖(他)缘(然后存在),(故)缘无自性”。三者,“果生缘坏(如瓶从水土生后,水土已非原来的水土),缘则改变”,故“四缘无有自性”。所以青目释言:“果从众缘生,是缘无自性,若无自性则无(决定作为能生的缘)法,(既)无(决定作为能生的缘)法(则)何能(决定)生(果)?是故果不从缘生。”由于“四缘”本身亦无“自性”;“四缘”无“自性”,则“四缘”不能决定能生果法;换言之,彼执有“自性”的“果”不能从无“自性”的“四缘”生起,只可以说“(无自性的‘果’)从无自性的‘四缘’生”。所以颂文结语:“(果)从

无自性生，何得从缘生？”如是归结“果从缘生不成”。

丁二、结果非缘生不成

【颂文】果不从缘生，不从非缘生，

以果无有故，缘非缘亦无。

【释文】不从非缘生者，破缘故说非缘，实无非缘法，是故不从非缘生。若不从二生，是则无果；无果故，缘、非缘亦无。

【疏义】于“结四缘不能生果”中，上文已结“果从缘生”不成，今文则结“果非缘生”不成（即“不从无因生”）。故颂文首句“果不从缘生”是牒起，承上文而引起下文。次句“（果）不从非缘（无因）生”则为本节的正结。何以谓“（果）不从非缘（无因）生”？于前“总破四缘”中，已清楚指出彼执将犯多种过失，如有“自教相违过”，以彼宗不许有“果从无因生”故。亦有“伦理因果律相违过”，以若“果从无因生”，则修“十善”者亦将会堕地狱，“五逆”者反得生天，此不应理而大谬不然故。

又此中结“果非缘生”不成，非谓说一切有部果真有“果从非缘生”的执着，而只是响应前“破前审定”中，运用“二分法”把有“自性”的实果可生分为“果为从缘生”、“为从非缘生”两种情况，然后分别加以遮破。先破“果从缘生”。见“果从缘生”被破，彼可能转计“果从非缘生”，所以跟着再破“果从非缘生”（破法见前）。“果”或“从缘生”，或“从非缘（无因）生”，非余。今既分别破“（果）从缘生”及“从非缘生”，是则证明“无（有自性的实）果能够生起”。反过来说：既无“实自性的所生果法”，亦无“实自性的能生

‘缘’法与‘非缘’法”，因为“能生”与“所生”相待而存在；“所生”既无，“能生”亦无故。所以下半颂言“以果无有故，缘、非缘亦无”。而青目则阐释颂言：“不从非缘生者，破缘故说非缘，实无非缘法，是故不从非缘生。若不从（缘、非缘）二（种）生，是则无（有自性的实）果。无（有自性的实）果，（则有自性的实）缘、非缘亦无。”

何以“果无，缘、非缘亦无”？因为依前所下的定义，能生的缘与所生的果是相因待而后有的，所谓“因是法生果，是法名为缘”。即“缘法”若能生“果法”，则彼“缘法”才得名为能生的“缘”；“非缘法”若能生“果法”，则彼“非缘法”才得名为能生的“非缘”。假若所生的“果法”不有，则彼能生的“缘法”及“非缘法”亦无。因为“能生”与“所生”是相待而存故。可成两论证：

论证一：

大前提：若有能生的（实自性的）缘法，则有所生的（实自性的）果法。

小前提：（前已证知）无所生（实自性）的果法。

结论：故知无有（实自性的）能生缘法。

论证二：

大前提：若有能生的（实自性的）非缘法，则有所生的（实自性的）果法。

小前提：（前已证知）无所生的（实自性的）果法。

结论：故知无有（实自性的）能生非缘法。

由此论证决定可知：若无所生的（有实自性）的果法，则亦必无能生的（有实自性的）的缘法或非缘法。盖彼能生的“缘法”或“非缘法”的本身亦必要待众缘而后生起故，

既要待缘，即无自性，亦即是空，何得是实自性有？

如是先后论证“四门不生”与“四缘不生”。“不生”之义既明，则“不灭”之义，乃至“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不出”诸义，亦当晓畅明了。那么对“善灭诸戏论”的“八不中道”、“八不因缘法相”亦可得到正解，从而彻悟“一切法缘生无自性”、“无自性故空”的正理，故本品的任务于此完成，而于此作结。

【注释】

①依《藏要》校勘藏地所译《中论》本颂(dBu ma rtsa ba'i tshig léur byas pa shes rab ces bya ba, 德格版丹珠 tsa 字函、页1下至页19上, 后称“番本”)、宋译安慧《中观释论》所牒颂文(金陵刻经处刊本, 后称“释本”)、唐译清辨《般若灯论》所牒颂文(金陵刻经处刊本, 后称“灯本”)及梵文本月称《中论疏》所牒颂文(即《中论疏明句论》, Madhayamaka-vṛtti (Prasannapadā) 圣彼得堡版, 佛教文库本, 后称“梵本”)等, 四种版本(按: 后简称“四本”)皆作《观缘品》(Pratyaya pariksā)。以下文字, 略同于藏地所译《中论疏无畏论》(dBu ma rtsa ba'igrel pa ga las'jigs med 德格版丹珠, tsa 字函页9下至页99上, 后简称《无畏释》)卷一。

②依《藏要》所校, 此二序颂, 文顺梵文, 番本意释云: “由正觉者说缘起不灭等, 息戏论而寂灭, 是诸说法者中胜, 今此归敬彼。”

③依《藏要》所校, 颂首二句, 四本皆作“不灭不生, 不断不常”。《无畏释》云: “顺结颂故, 破有执故, 先说不灭。”今译改文。(按: 《中论》篇末的“结颂”云: “瞿昙大圣主, 怜愍说是法,

悉断一切见我，我今稽首礼。”以“断见”、“破执”为主，故首颂亦当先说“不灭”。)

④依《藏要》所校，今本把“缘起”改译为“因缘”。

⑤依《藏要》所校，今本误把“息戏论”及“寂灭”合为一义，译作“灭诸戏论”。

⑥依《藏要》所校，“和合”一词，《无畏释》意谓“两俱”。

⑦依《藏要》所校，《无畏释》次有“从决定生”一种计执。

⑧依《藏要》所校，《无畏释》原云“隐蔽法身见”，次下即云“今知法身及遣彼彼我见故”。

⑨依《藏要》校勘《无畏释》，此是散牒前二颂。

⑩依《藏要》校勘《无畏释》，别释“八不”有二大段，第二段就异宗辨：初“数论”执“因果是一”，“胜论”执“因果是异”，大略同此。次“声论”计执“名有实”，则此本无文。

⑪依《藏要》校勘，《无畏释》别释“八不”第一段，就自宗辨，凡十二门；其第五门同此。此云：“无断、一、去者，以无生故；无常、异、来者，以无灭故。”

⑫依《藏要》所校《无畏释》就异宗辨之末段，以世间不成破“声论”之“名之执”，因此，但原以“不灭”、“不生”、“不断”等为次，今译改文。

⑬依《藏要》校勘《无畏释》，“劫初谷不生”原作“万物不生”。次同。

⑭依《藏要》校勘《无畏释》，彼意云：“云何分别此是谷种、谷芽等而不与树种、树芽等杂。”

⑮《中论·观有无品》详破“自性”不有。彼颂言：“(自)性名为无作，不待异法成。”印顺的《中观论讲记》(页187)云：“本颂明白指出自性的定义，是自有、常有、独有。”(亦见该书页14—16)拙论则界定言：自性是在有情思维中那些不必仰

仗条件而能独立自主地、永恒地、整一而不可分割地存在的事物。

①⑥见印顺所著《中观论颂讲记》，页31。慧日讲堂版。

①⑦见吉藏的《中观论疏》卷第一末，《大正藏》卷四二，页14。

①⑧“四谛”、“十二因缘”义，可参考拙著《唯识三十颂导读》，中国香港版，页275—282。

①⑨此言过去已久习小乘或大乘教行，而今能“发大菩提心愿”的人，此等人士能信受甚深微妙教法者。如吉藏《中论论疏》卷第一末所云：“《大品（般若经）·如化品》云：为新发意（初发大心）菩萨说生灭如化、不生不灭如化；为久行大士辨生灭、不生灭、一切如化。即如今辨一切无生也。”

②⑩吉藏《中观论疏》为释经证，故引《大品般若经》云：“虽生死道长，众生性多，菩萨应如是正忆念：生死边如虚空，众生性边亦如虚空，是（此）中无生死往来，亦无解脱者；以生死本自不生，故无往来；既无生死之往来，生何所灭，故名为涅槃，故无解脱。所以生死、涅槃毕竟皆空，故一切无生，又涅槃本自不生，生死亦本自不生，故名一切不生。毕竟空者，若有生，有不生，则非毕竟空，以一切无生名毕竟空。”卷第一末。（按：由是故知“不生、不灭”的“八不”之说，实有所本。）

又“佛坐道场时，观十二因缘如虚空不可尽”者，吉藏《中观论疏》可有多说，第三说最为可取，他说：小乘灭十二因缘，则是但见于空，不见十二因缘即是中道佛性。今正对小乘，明大乘菩萨道，知“十二因缘本自不生，今亦无灭，故言不尽”。即此十二因缘不生、不灭，是佛性，故“菩萨坐道场时，即见佛性”也。亦见卷第一末，《大正藏》卷四二，缘一七。

②⑪诸经教把如来灭度后，教法住世分为“正法”、“像法”、

“末法”三时。教法住世，依教修行多能证果的时代名为“正法”；多不能证果的时代名为“像法”；教法乘世，人虽有禀教，而不能修行证果，称为“末法”。至于每期多久，则有各种不同的说法，如《贤劫经》（卷三）等说，则“正法”有五百年，“像法”亦五百年；《悲华经》（卷七）等说“正法”一千年，“像法”五百年。都未言“末法”（吉藏《中观论疏》亦然）。依《大毗婆沙论》卷一八三载：初五百年为之解脱坚固为“正法期”；次五百年之禅定坚固为“像法期”；后三个五百年之无行无证为“末法期”——但一般多说“末法”为万年。吉藏《中观论疏》引“睿师《成实论序》述（鸠摩）罗什语”云：龙树是（佛灭度后）五百三十年出（世），故知正处于“像法时代”。

② 吉藏《中观论疏》以经中所说“毕竟空”的四义来阐释大乘不善解空义者“不知何因缘故空”：一者，对破“（执）有（之）病”，所以说空；“有病”既息，“空（之）乐”亦除。（今不善解空义的大乘行者）舍“有”着“空”，故不识佛意。二者，明（于）第一义谛毕竟空，不明世谛毕竟空。……（故）谬取佛意，谓世谛亦毕竟空（无），故不知（佛陀）说空（之）因缘。三者，（入）道（之）门非空、非不空，（实）无名相，（于）中为众生故，假（措）名相（以）说，称之为空。“非空非不空”即是“中道”，“空”、“不空”即是“假名”）……（今彼）不识“中”、“假”，谓实有“空”，故不知说“空”（之）因缘。（按：故青目在《观四谛品》中的长行释文说：“因缘所生法……无自性故‘空’，空亦复空，但为引导众生故，以‘假名’说；离有、无二边故，名为‘中道’。”）其四，“因缘有”宛然即“毕竟空”，虽（是）“毕竟空”，（亦是）宛然“因缘有”，即是“不坏假名而说实相，不动真际建立诸法”。……（今）闻“因缘有”即失“毕竟空”，闻“毕竟空”即失“因缘有”，故不知佛陀说空之真意。《大正藏》卷四二，页19。

②③所谓“疑”者有二种：其一是以“空”疑“有”，即既是“毕竟空”，则罪、福等报应便不应有；其二是以“有”疑“空”，即若有罪、福报应，则不应是“毕竟空”。所谓“见”者有二种：其一无“世俗谛”，以信“毕竟空”而疑罪、福报应故，无报应则亦无“世俗谛”；其二无“第一义谛”，以“第一义谛”与“世俗谛”相待而立；今既无“世俗谛”，自应亦无“第一义谛”。所谓“爱”者，是指“爱执”烦恼，“疑”与“见”都是烦恼，以烦恼为缘，即产生“业”与“否”，便沉沦生死，不得解脱。所谓“种种过”者，指上文所述：初生“疑”，次生“见”，后生“爱”，疑、见、爱都是过患。

②④安慧《般若灯论》云：“彼起(生)、灭、一、异第一义遮；彼断、常有，世俗中遮；彼来、去者，或信俱遮。”见《大正藏》卷三〇，页51。

②⑤“自性之生灭”一词，吉藏原作“性生”，所谓“世谛无‘性生’”，指“有自性的实生、实灭”在“世谛”是不存在的，因为若有“实自性”即无生灭。“因缘之假生假灭”一词，吉藏原作“因缘假生”，所谓“(世谛)有‘因缘假生’”，指“因缘和合的假生”与“因缘消散的假灭”非不存在，因为皆宛然有像可现见而能经验故。其详可参考吉藏《中观论疏》卷第二本。《大正藏》卷四二，页22。

②⑥“有实性之假生、假灭”一词，吉藏原作“假生”，如谓“真谛无‘假生’”，此指“有实自性的假生、假灭”在“真谛”是不存在的，因为“真谛”观一切法毕竟空故，无实自性的假生、假灭尚且是“缘起性空”，本来毕竟无生，何况是“有自性”者？（按：若“有实自性”则无有生灭，何来“假生”、“假灭”？）又“因缘之假不生、假不灭”一词，吉藏原作“因缘假不生”如谓“(真谛)明‘因缘假不生’”，此指于“真谛”中，因缘和合、假名施设的假不生、假不灭(相续存在)，是不会被否定的，因为“真谛”明证“因

缘和合宛然之生，其体即是“无生”故，即是“假不生”、“假不灭”故。又云：“今明二谛俱无生即双破二偏，具名中道。……世谛无生，故破于性生，即小乘执性有此病得除；以真谛无生，明因缘生宛然即是无生，故大乘偏空病息。”参考资料如注②⑤。见《大正藏》卷四二，页24。

②⑦ 吉藏《中观论疏》卷第二本又云：问：“何以知二谛俱无生耶？”答：“《璎珞经·佛母品》云：‘二谛者，不一、不二、不常、不断、不来、不出、不生、不灭。’”故知八不具二谛也。此论明大小二乘人俱亡失二谛；小乘执有拨空，故失于真谛；大乘人执空排有，故失于世谛。接此二失，乃牒八不；故知八不具足二谛。同见注②⑥。

②⑧ 见印顺所著《中观论颂讲记》，页40。

②⑨ 其文意依吉藏《中观论疏》卷第三本所阐述引申。《大正藏》卷四二，页34—35。

③⑩ 参考吉藏《中观论疏》卷第三本。《大正藏》卷四二，页35、36。又“无因生”即青目所谓“无生”；“有因生”即青目所谓“有生”。

③⑪ 吉藏于《中观论疏》卷第三本中举例言：如僧佉（数论师）与卫世（胜论师）等立“有因果”义，闻说“不生”、“不灭”，则以为是破其因果，成一阐提（断善根不能获解脱者）的邪见。不能信受；若与之言：因灭故不常，果续故不断，“因果相续，不断、不常”，则没有违背因果理趣，反而生信。

又如《大智度论》所载：五百部闻毕竟空（即“不生”、“不灭”义），如刀伤心，是故不受；若闻因果不常、不断，是故生信（盖“不生”则无法可寄；“不常”则法体犹存，故“不生”难受，“不常”易信）。《大正藏》卷四二，页37。

③⑫ 依吉藏意，“法若实有则不应无”句，是释“即”义[所谓：

此释意明“所不(即‘法若实有’)无异,故能不(即‘不应无’)无别”];“先有今无是即为断”句,将“灭”配“断”(见《中观论疏》卷第三本)。今不采彼说,姑且把二句作为阐释“灭即是断”的文句,在修辞上言,前句“法若实有,则不应无”,是“映衬句”,后句“先有今无(意即为‘灭’),是即为‘断’”,是为主句。又以“法若实有,则不应无”为原则句,从彼句推演出“先有今无,是即为断”的衍生句。《大正藏》卷四二,页37。

③③见吉藏《中观论疏》,卷第三本,前引文亦然,同见前注。

③④同见前注。

③⑤其详可参考吉藏《中观论疏》,卷第三本。《大正藏》卷四二,页38。

③⑥同见前注。

③⑦此间“现见”与“眼见”都不作“因明”的“现量”解(因为在龙树时代,佛家“因明”还未得到充分的发展,且龙树根本不太重视“因明”,所以此间的用辞也不太严格)。拙文只把“现见”翻作“认知”,把“眼见”翻作“决定认知到”(因为“认知”可“现量”得,或“比量”得)。吉藏分析说:“现见”与“眼见”亦得言异,亦得不异。言“不异”者,“现见如此不生”、“眼见如此不生”,欲令分明,所以重复来说;言“异”者,“现见”从一切法不生的“总”的来说,“眼见”则从劫初之谷不生的“别”的来说。又言:“现见二语賒”(宽缓),“眼见语切”(严谨);“现见举境就心”,“眼见偏就于心”;“现见不假因缘证据,直了无生”,“眼见不假传间,亲所证见无生”。又青目所以举“劫初谷”为例证,吉藏认为有二重意义:一者,欲穷生之本,本在劫初;本既不生(劫初谷为本,已见不生), (则)未岂生耶?(今谷当然不生)二者,欲显诸法先(本)来无生,非今始无生也。

上述资料俱见《中观论疏》卷第三本。《大正藏》卷四二,

页 39。

⑳ 前人没有“进化”的观念，谷的因果关系总是：“今谷→前谷→前前谷……→劫初谷”（即今谷依前谷为因而有；前谷依前前谷为因而有，如是乃至向前推演，复皆依劫初第一粒谷而有）。以今天“进化”思想观之，这当然有很大的缺点，但却为执第一因的时人所接受的，青目不过是顺应时人的邪执而作出如此的推论，不应说彼亦有此邪执。

㉑ 此符合现代逻辑的“假言三段论式”的推理：

前提一：若 P 则 Q（若有谷生，必有前谷为因）。

前提二：今非 Q（今劫初谷无前谷为因）。

结论：故非 P（故知劫初谷不生）。

此依“否定后项则否定前项”的有效推理所推演出来。若依数理逻辑，则亦合乎下面的“恒真式”：

$(p \rightarrow q), \sim q \Rightarrow \sim p$

㉒ “而实不尔，是故不生”的含意是：依真实情况，“离劫初谷而有今谷”这种假定的说法是不被共许接受的，所以决定可知“劫初之谷是不生的”。

㉓ 在第二与三节的论证中，正反映出世人思想上的矛盾，何则？世人既不许“离劫初之谷而有今谷”（即不许有“无因之果”），但“劫初之谷”是无因生的（“劫初之谷”是第一粒谷，是“谷的第一因”，更无“劫前谷”作为所依的因），世人却又认许其有生。若许“劫初谷有生”，即许“离劫前谷而有劫初谷”（即许有“无因之果”的存在）。如是必执有“自性”、“世性”等邪见以作万物生起的根源依据。故《中论》必须予以遮破，以证见“自性不生”。

㉔ “自性不生”，即指不必待因托缘而有独一、恒常的存在生起。如“今谷”不依“劫初谷”而生（即不待因而生），即是“自

性”之“生”。

④③借吉藏《中观论疏》卷第三本的文字。《大正藏》卷四二，页39。

④④依《藏要》所校，《无畏释》作：问曰：“且复云何无生？”颂答。

④⑤依《藏要》校勘：番本、梵本颂文作“非从自、从他，非从共、无因，随何等处？物终无有生”。《无畏释》云：“‘何等’谓随事；‘何处’谓随时、随境。‘物’即诸法，以顺外道通称，说为‘物’也。”今颂译“物”为“法”下多处亦然。

④⑥依《藏要》所校《无畏释》作问曰：“汝以四种分别无生，云何知尔？”颂答。

④⑦龙树《大智度论·十无品》，卷二十五。《大正藏》卷二五，页433。

④⑧清辨《般若灯论释》卷第一。

④⑨见《藏要》第一辑第四册，《中论》卷三，页36。

⑤⑩按：说“他生”者亦有其他的过谬：一者，从经验得见一切有为法皆众缘和合多法所假有的，未见单由“他性”一物独自生起，彼违现量。所言“他生”者，意指某一“自性从他性所生”；既言“自性”，即是一、常、自存之体，不待缘生，何必“从他体（他性）所生”？故知若“有自性”则无“从他生”之理；若“从他生”，则非“有自性”——“有自性”与“从他生”是矛盾词，不能结合成“有自性从他生”的判断。此证“他生”之说实有“比量相违”过。

⑤⑪见印顺《中观论颂讲记》，页45。

⑤⑫原本用“五阴”一词，为方便起见，改用近译“五蕴”。“五蕴”与“五阴”都是指色、受、想、行、识等五聚事物，由彼五物和合，有每一众生假体的存在，故每一生命假体，都是五聚

蕴和合而成，本无“自性”，故名“五蕴假体”，亦名“假我”。破“共生”之说，见吉藏《中观论疏》卷第三本。

⑤③所谓“十恶”是指：杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见，以此十恶业为因，当有堕入地狱、饿鬼、畜生三恶道果。见《长阿含经》卷十五等。又“五逆”者，指害母、害父、害阿罗汉、恶心出佛身血、破和合僧（即斗乱僧众）。此“五逆”恶业，是堕入“无间地狱”的“恶因”。见《增一阿含经》卷四七等。

⑤④依《藏要》所校，“缘中”一词，在番本、梵本皆作“缘等中”，与下面《释论》的长行相顺（按：青目长行作“众缘中”，与“缘等中”相顺，皆是“复指”之词）。又《无畏释》云：“‘等’字摄余外道所说一切缘也。”

⑤⑤依《藏要》所校，在番本、梵本、释本及灯本中，此颂皆在“四缘颂”后（按是显义中的第三颂，不是第二颂），不过《无畏释》所牒颂文的次第，则又与今罗什译本相同。

⑤⑥依《藏要》所校，《无畏释》所牒颂文，首句“自性”（ran-bshin）与第三句“自体”（bdag-ñid-kyi dios-po）两词文异，故有此释，但梵本颂文则前后无异。（按：今罗什译本亦无异，首句作“如诸法自性”，第三句作“以无自性故”，可知。）

⑤⑦见 Kenneth K. Inada 所著的 Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka kārikā with an Introductory Essay, 页 40。

⑤⑧见吉藏《中观论疏》卷第三本，《大正藏》卷四二，页 44。

⑤⑨依《藏要》校勘《无畏释》，此句原在文末，谓“依此四缘，说为万物作用等”，由此生起下文。

⑥⑩此等阐释“叙四缘之由”所引文，悉皆依吉藏《中观论疏》文字，见该疏卷第三本。

⑥1“阿毗昙”是“阿毗达磨”(abhidharma)的旧译,是“对法”之义。论述“经”与“律”的文字称为“阿毗达磨”,所以于“三藏”中,“阿毗达磨”是即“论藏”。于公元前后,“阿毗达磨”初出现,演释名相;直至部派佛教兴起,各派部成立各自的“阿毗达磨”。其中“说一切有部”(音译为“萨婆多部”, Sarvāstivāda)于贵霜(Kuṣāna)王在位时(128—151AD)所结集而成的《阿毗达磨大毗婆沙论》最为有名,此外不少说一切有部的论典都冠以“阿毗达磨”的名字,如《阿毗达磨六足论》、《阿毗达磨法蕴足论》等。此等论典在中国汉译,归为“(阿)毗昙学”的一类,于是在中国,便把“说一切有部”简名“阿毗昙”或“毗昙”;把“说一切有部”的论师简名“阿毗昙师”(亦名“毗昙师”或“阿毗昙人”)。

⑥2见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二一,《大正藏》卷二七,页109。

⑥3《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二一又云:“复次,诸法作用,必假因缘……缘有四种……有法是因缘,彼亦是等无间缘(即‘次第缘’),亦是所缘缘,亦是增上缘。乃至有法是增上缘,彼亦是因缘,亦是等无间缘,亦是所缘缘。”《大正藏》卷二七,页108。

⑥4依《藏要》校《无畏释》,此颂是破四缘作用的非理。又番本及梵本的颂文言:“非用成就缘,亦非不成就;非缘不成用,成就胡不尔。”Kenneth K. Inada 翻成英文云: The functional force does not inhere relational conditions, nor does it not inhere them. The relational conditions, vice versa, do not inhere the functional force, nor do they not inhere it. 今罗什译文与彼等异。

⑥5依《藏要》所校,《无畏释》谓初颂前半叙他计;逼他堕

负，谓乃至未生果时，应是非缘也。至于次颂一、二句，番本、梵本作：“于无义、有义，缘皆不能成。”《无畏释》云：“为无体者之缘，或为有体者之缘，皆不能成也。”今译倒文。

⑥⑥据吉藏《中观论疏》所分析，青目可能依颂文“略广因缘中，求果不可得”的含义，把论证“和合因缘中无果”的“证说”部分，说为“总破”；把论证“一一缘中无果”的“广说”部分，说为“别破”（分别辩破“因缘”、“次第缘”、“所缘缘”及“增上缘”，各别皆不能生果）。不过某些中论的注释不是这样科判，如印顺的《中观论颂讲记》便只有“别破”而无“总破”；把青目说为“总破”的两首颂文，都一起归到“别破”中“观因缘不成”去。其间取舍，读者可参印顺本自行决定，今不烦赘。

⑥⑦见吉藏《中观论疏》卷第三末。《大正藏》卷四二，页47。

⑥⑧单从“缘无定性”实不能推得“果不从缘生”的结论，因“缘可不生果”，无妨于“果从缘生”，以“缘”亦可有生果之时。如青目所举，水土和合时故有瓶生，可以为例。但青目说水土和合为“缘”，则有瓶生，此是无自性的“假缘”及无自性的“假生”；“假缘”、“假生”，则不必破“缘生无自性”故。今所破者，唯是有自性的“果”，能从有自性的“缘”生起。二者有别，读者应知。所以清辨《般若灯论释》（如卷二引颂言：“所有诸物体，及以外众缘，言说音声等，是皆无自性。”）及安慧《大乘中观释论》（如卷二引颂言：“若果从缘生，是缘无自性，从无自性生，何得从缘生？”）亦再三遮破有“自性”的“缘”之存在。所以彼所执“有自性的果，不能从无自性的缘生起”。

⑥⑨吉藏一段“释疑”，可供读者参考。问：“此偈文正是难外缘非缘，正是破缘，云何破果（即破‘果从缘生’）？”答：“须长观偈意。外人云：‘果从缘生’，是故‘有果’。破云：‘果未生时

(若)有缘(的存在),(则)果可从缘生,是故有果。果未生时,不名缘,云何果从缘生而有果耶?果未生时,(所缘者即)非缘,非缘云何能生果而有果耶?’故是正破果矣。”吉藏论证“果不从缘生”与前论式稍异,可资参考。见《中观论疏》卷第三末。《大正藏》卷四二,页46。

⑦①依《藏要》校堪,此颂番本、梵本作:“若时法有无、或俱皆不成;所谓能生因,此云何应理?”又按藏译《中论疏》佛护释云:“此就能生之义而破因缘。”

⑦①依《藏要》所校,《无畏释》原云:“若计法从因生,此法应是有、是无等。”今译有异。

⑦②依《藏要》校番本、梵本、译本、灯本,顺前总标,此颂依次序排在“所缘缘颂”之后。今本提前。

⑦③依《藏要》校勘番本、梵本、顺“结颂”法,此三四句互例,意云:“故(等)无间(缘)非理,又灭孰为缘?”

⑦④依《藏要》校《无畏释》,意谓:“若说生法为缘,诸法未生,则无灭(法)可作缘;诸法既生,则已灭(法)不成缘。”

⑦⑤见吉藏《中观论疏》者第三末。《大正藏》卷四二,页48。

⑦⑥同见注⑦⑤。

⑦⑦依《藏要》所校,番本与梵本有关此颂云:“曾说所有法,实是无所不得;法既无所不得,何所有缘缘!”而“无所不得”,梵文作 anālabhāna,即是“无所缘”义,因为 ālabhāna 一词,通常翻作“所缘境”义(Ālabhāna is normally translated as the object of cognition.)。今罗什译文,则义晦不明,故下文将依梵本疏义。

⑦⑧依《藏要》所校《无畏释》,意谓“世尊于般若经中说八万四千法蕴,皆一味无所不得”。

⑦₉ 吉藏阐释《中论》对“因缘”及“次第缘”施以“纵破”，而对“所缘缘”及“增上缘”则以“夺破”之由有四：一者，小乘本立四缘，今（因缘及次第缘）两缘既（破）坏，（所缘缘及增上缘）后二易折，故但（以正法）非之。二者，前二缘于义亲密，故委悉破之；后二缘慢，故但总非。三者，破因缘，故无境，破次第缘，是破心，既无心（无）境，何有（所）缘缘（及增上缘）？四者，前后二门相成，即以前门（纵破）（以）成后（门）（夺破），亦以后门（夺破）（以）成前（门）（纵破）。见《中观论疏》卷第三末。《大正藏》卷四二，页 50。

⑧₀ 同见注⑦₉。

⑧₁ 吉藏强调：此色等法就是“所缘缘”，求此诸法，其自性皆不可得，故云“无所缘缘”，而不是“无所缘缘义”；今只明“所缘缘即是无（实自性之）所缘缘”，若“无所缘缘”者，云何得言“所缘缘空”？同见注⑦₉。

⑧₂ 龙树“无有有相”一词，青目无别释。依梵本，“有相”作 *sattā*，是“存在”意，所以“无有有相”，*k. k. Inada* 英译为……*have no real status of existence*（意为：无真实存在状态），见 *K. K. Inada, Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka kāridā with an Introductory Essay, p. 41*。吉藏疏言：“‘故无有有相’者，（上）一‘有’是‘缘有’，（下）一‘有’是‘果有’。恐外云‘虽无定性，应有无性因果’，故今明：‘有（自）性乃有（有性）因果’、‘无（自）性则无有（性）因果。’”见《中观论疏》卷第三末。拙文兼采 *K. K. Inada* 吉藏二义，疏释“无有有相”言：“无有实自性的果相，亦无有实自性的因相。”“增上缘”既无有实自性的因果之相，故知“自性”的“增上缘”非真实存在。

⑧₃ “有是事故是事有”应是《杂阿舍经》“此有故彼有”的异

译。“此有故彼有，此生故彼生，此无故彼无，此灭故彼无”是原始佛教的“因缘法(理)”。说一切有部执有实“自性”的“此法”、“彼法”及“因缘法理”，故龙树依其无“自性”而破之。

⑧④“十二因缘”即《阿含经》所谓流转、还灭二观“十二缘起支”。所言流转变是指：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。还灭观是指：无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。

⑧⑤ 见《杂阿含经》第二九六经。而 B. B. Inada 英译此颂为：from the existence of that, this becomes, 同见注⑧②。

⑧⑥ 依《藏要》所校，番本、梵本中，颂文“从缘生”一词，皆作为“缘为性”。但《无畏释》与藏译《中论疏》之佛护论所牒颂文则与今罗什所译相同。又第二句“是缘无自性”文，番本与梵本作“缘非自为性”，《十二门论》引文作“不自在”义。

⑧⑦ 依《藏要》所校《无畏释》作：问曰：“应有所谓缘与非缘者”，颂答。

⑧⑧ 依《藏要》校勘，《无畏释》作：“若缘无果亦生者，非缘同是无果，何故不生？”

⑧⑨ 依《藏要》校勘，《无畏释》作：“不自生则无决定缘法。”

⑧⑩ 见吉藏《中观论疏》卷第三末。《大正藏》卷四二，页52。

⑧⑪ 同见注⑧⑧。

观去来品第二^①

【提要】《观去来品》是《中论》的第二品。《中论》正观一切法“缘生无自性”，示现即空、即假、即中的“中道”精神，而以“八不因缘法相”以彰显之。于前《观因缘品》中，明“八不中道”中的“不生、不灭”义；今《观去来品》则显“八不中道”中的“不来、不出”义（按：“出”与“去”是同义，所以“不来亦不出”，唐·波罗颇蜜多罗译清辨《般若灯论释》作“不来亦不去”）。所以吉藏《中观论疏》云：“明‘八不’为《（中）论》（之）大宗。（前）《因缘品》释‘八不’之始，谓不生不灭；此品解‘八不’之终，辨不来不去。始终既明，则中间可领，故次因缘以明来去。”^②

其实，“去”与“来”都同指运动，由此至彼为“去”，由彼至此为“来”，其运动的方向与观察的立足点虽然不同，但其为运动的本质则无有差异。所以《观去来品》梵文作 Gatāgata-parikṣā。Parikṣā 是“观”（考察）义，Gatāgata 是 gata（已去）与 agata（未去）的合成词，所以《无畏释》及藏译《中论疏》佛护论以“观去、未去、去时”以名本品。但汉语动词并无时态变化，所以鸠摩罗什译 Gatāgata parikṣā 为《观去来品》，“去”之与“来”实同一字。印顺法师认为“去来”一词，除指“动作”、“运动”外，兼指性质、分量、作用的“变化”，诸行无常的生灭，亦有说为去来的运动，所以经言“生无所从来，灭无所从去”，得知“去来”亦指“生灭”^③，“去来”之义既明，今再分大意、对机、思

想渊源与篇章结构等四节以阐述之：

其一，大意。《观去来品》的大意，据吉藏《中观论疏》所述是“即事动静，明无去来”，“令众生悟无去来，入于实相，发生正观，灭诸烦恼”^④。

其二，对机。众生根机不同，取悟有别。利根者闻一切法不生不灭，当下便领悟诸法不常不断、不一不异、不来不去。钝根者，则因诸法谢灭即是去，果续起即是来，于是缘起法中，因其因谢果续的现象，反执有实自性的去来运动；由执诸法有去来，转疑诸法岂无生灭。所以《中论·观去来品》得对机而破之。所破对象：一者，世间人取耳目所见，言实有人之动静、寒暑往来；二者，外道执一切法从自在天来为来，谢后还归自在天为去；三者，无因论者计一法无因而来，亦无因而去；四者，说一切有部执诸法的法体三世恒存（其用虽有起灭而无常），故从过去来现在，从现在去未来；五者，部分大乘论者（如地论师），以乖真起妄为来，息妄归真为去^⑤。为对此种种机，故说无实自性的去来运动。

其三，思想渊源。无去来的思想，非龙树所肇创，诸大乘经中，多有所论述，如吉藏所引，有一者《净名经》（即《维摩经》）云：“不来相来，不去相去。”来无所来，去无所去，即今（《中论·观去来品》意）。二者《涅槃经》云：“琉璃光来。佛问云：‘汝为至来？为不至来？’答云：‘至亦不来，不至亦不来。至是已来不来；不至是未来不来。我观是义都无去来。’”三者，《大品般若经》载：“常啼疑佛去来，而法尚反折之云：‘炎（指阳焰）中水从东海（抑）西海而来？南海（抑）北海而去？’常啼（开悟）答云：‘炎（焰）中尚无水，云何有来去？’因此则悟法身无来去义。”其余乃至龙树的《大智度

论·解道品》等，亦有明“法无去来”义。而中国东晋的僧肇（鸠摩罗什四大弟子之一），依《中论·观去来品》及上述诸经论，著《物不迁论》，对“法无去来”义，有极彻底清晰的发挥，成为极享盛名的世界哲学名著^⑥。

其四，篇章结构。本品从能破角度来分科，可有四门，即：一者“三时门”、二者“一异门”、三者“四缘门”、四者“有无门”等四大段。

一者“三时门”。众生凡有计执有实自性的“去来”运动者，必堕入过去、现在、未来的“三时”，今就“（过去）已去无有去，（未来）未去亦无去，离已去未去，（现在）去时亦无去”，如是以“三时”论证“（初）发”与“（初）发者”、“去”与“去者”、“住”与“住者”，其自性皆不可得。

二者“一异门”。上一段“三时门”是从纵的角度来论证无实自性的“去法”及实自性的“去者”；此段“一异门”则从横的角度，论证“去法”与“去者”是非一、非异的，只是彼此相因待而假立，实无“去法”与“去者”自性的存在。

三者“因缘门”。从“去法”与“去者”这二概念构成那个角度，以证以“去法”为条件而有“去者”，复以“去者”为条件而有“去法”，故知“去者”与“去法”是相互为缘，相因待而同时假立存在，才生而即灭，而实无“去来”与“去者、来者”的自性。

四者“有无门”。最后从“去者”与“去法”有无自性、有无实体的角度来观察，分别破斥对外人对“去者”与“去法”为有实自性以起常一不变的计执，以及破斥对外人对“去者”与“去法”为实自性无而起一切虚无的计执。如是通过对于有无自性的破斥，以论证“去法”、“去者”、“去时”、“去处”，其

自性皆不可得，彼此皆相因待而后存在。

甲一、三时门

分四：(乙一)观去不成、(乙二)观去者成、(乙三)观发不成、(乙四)观住不成

乙一、观去不成

分二：(丙一)总破、(丙二)别破

丙一、总破

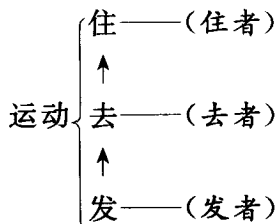
【释文】问曰：世间眼见三时有作，已去、未去、去时^⑦，以有作故，当知有诸法。答曰：

【颂文】已去无有去，未去亦无去，

离已去未去，去时亦无去^⑧。

【释文】已去无有去，已去故；若离去有去业，是事不然。未去亦无去，未有去法故。去时名半去、半未去，不离已去、未去故。

【疏义】依“提要”所述，《观去来品》分四门论证无有实自性的“去来”运动，而“去”与“来”是同义，在梵文皆作 *gatāgata*，即“已去及未去”义，故本品只须破“去”，不必别破“来”。于四门中，今是初“三时门”。每一“去来”的运动，都可分成三个阶段：



每一“去来”的运动,必有“初发”阶段。初发必有“发者”这个运动主体,离运动主体别无运动的存在。如塞雁南飞的运动,必有所出发的“运动起点”,名之为“发”;而开始南飞的运动者“塞雁”,则名为“发者”,此为“去来”的第一阶段。继之便是进行运动的整个过程,名之为“去”,如塞雁南飞的整个飞行活动。“去”之主体(如塞雁),名为“去者”,此为“去来”的第二阶段。每一运动当其达到目的时便即终止。此运动之终止名为“住”,其运动终止的主体名为“住者”。如塞雁南飞,到了五岭以南便终止下来,不再进行南飞活动,避寒的目的已达故。论主因应每一运动必经“发”、“去”、“住”的三个阶段,所以于此“三时门”中,再分“观去不成”、“观去者不成”、“观发不成”及“观住不成”四节进行论证。又于“观去不成”中,细分“总破”及“别破”。今节正是“观去不成”的“总破”论证,兹分“去法作三时的分析”、“破已去法”、“破未去法”及“破去时法”等四点加以阐释。

其一,去法作三时的分析。“去来”的运动是现象界的“有为缘生之法”,一切“有为缘生之法”必不离时、空架构(范畴)而存在,所以从时间的架构来观察“去来”的运动,则可分为“已去”、“去时”及“未去”三段:

$$\text{去法} \left\{ \begin{array}{l} \text{未去} \\ \text{去时} \\ \text{已去} \end{array} \right.$$

某一段“去来”的运动(去法),过去已经完结了的名为“已去”,现在进行的运动而未停息的名为“去时”,还未进行的未来运动名为“未去”。每一“去来”的运动(名为“去

法”),于“三时”中惟有“已去”、“去时”、“未去”三者,非余;离彼三者便无“去法”的存在。若能通过论证,证知“已去”、“去时”及“未去”皆无有“去”的自性运动,则“去法”自然不能成立;“去法”不能成立,则“观去不成”的目标便能达到。

其二,破已去法。青目释文,设有外人致难言:“世间(经验所得)眼见(一切法,于过去、现在、未来)三时有作(业运动,于是产生)已去、未去、去时(的运动差别),以有(如是三时的)作(业运动的存在)故,当知(应)有诸法(的存在)。”为破外执,论主分别遮破“已去”、“未去”、“去时”有实自性之“去法”的存在。

颂文破“已去”言:“已去无有去。”何以故?青目释云:“已去无有去,已去故;若离去有去(的)业(用),是事不然。”所谓“已去”是指“去法”(“去”的运动)已在过去,已经终止,再无运动,再不能名为“去”;所以“已去”一词的本身实已涵摄“不去”、“无去”的意义。“已去无有去”是分析性必然是真的命题。彼亦可运用假言论式以证成之:

大前提:若有“去”,则必有“去的运动”(依同一律)。

小前提:“已去”已无“去的运动”(依同一律)。

结论:故知“已去”无有“去”。

“已去无有去”的思想,亦见诸《维摩诘所说经·文殊师利问疾品》。彼经载文殊师利与诸菩萨、大弟子及诸天人往问维摩诘病。“时维摩诘言:‘善来,文殊师利,不来相而来,不见相而见。’文殊师利言:‘如是居士。若来已更不来;若去已更不去。所以者何?来者无所从来,去者无所至,所可见者更不可见。’”^⑨所言“来”、“去”,其义相同,皆

指运动。“来已更不来，去已更不去”，其义当指“已来”、“已去”，运动终止，便无运动，故云“不来”、“不去”。此意同于《中论》所谓“已去无有去”。不过《维摩经》更进而阐释，无实自性的时间可来，无实自性的空间可去（“来”、“去”皆缘生无实自性），故言：“来者无所从来，去者无所至，所可见者更不可见。”（皆无实“自性”故）。如是可证“已去”无“去的运动”，此“破已去法”竟。

其三，破未去法。《中论》颂云：“未去亦无去。”何以故？青目释言：“未去亦无去，未有去法（指“去的运动”）故。”所谓“未去”指未来的运动；既是未来，即指运动还未有产生，所以也没有去的运动存在。此可用假言论式以作论证：

大前提：若有“去”，则必有“去的运动”（依同一律）。

小前提：“未去”尚未产生“去的运动”（依同一律）。

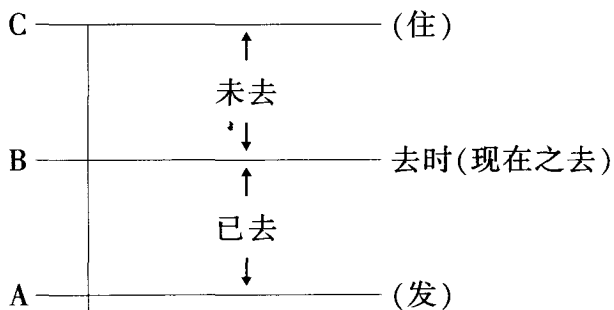
结论：故知“未去”无有“去”。

“未去亦无去”的含意，同于《涅槃经》所载琉璃光菩萨与佛陀的对话内容。佛见琉璃光菩萨来，佛陀问他说：“汝为至来？为不至来？”琉璃光菩萨答言：“至亦不来，不至亦不来。”所言“至亦不来”，同于《中论》所谓“已去无有去”；“不至亦不来”，则同于《中论》所谓“未去亦无去”^⑩，“来”与“去”本质同义，同指运动故。

其四，破去时法。《中论》颂云：“离已去未去，去时亦无去。”青目释言：“去时名半去、半未去，不离已去、未去故。”前文已经证成“已去无有去”及“未去亦无去”，而“去时”者（梵本、番本作 gamyamāna）有“现去”义，是“半去、半未去”的意思，亦即不离“已去、未去”而别有体性，故知

“去时亦无去”(梵本与番本则作“现去不可知”)K. K. Inada 英译言:the present passing away cannot be know^①。

何以谓“去时名半去、半未去”?以“去时”是“现时之去”;“现时之去”必须于一特指的时空来观察“去”的运动历程:



如有一塞雁南飞,由 A 地出发,其目的地是 C 地。于 A 地观察,名塞雁“初发”。当未来至 C 地时,则名塞雁已至而“住”于 C 地。而于南飞的运动过程中,若在 B 地观察,则可知塞雁从 A 地至 B 地,已完成其一段飞行历程,此过去的历程名之为“已去”;再从 B 地以望 C 地,则为塞雁未来当完成而现在尚未进行的一段飞行历程,此未来的历程名之为“未去”。所以“现时之去”的“去时”是借“已去”与“未去”而假立的。故言“去时名半去、半未去”。离“已去”与“未去”根本无“去时”,所以“去时”是无体法,无有自性,无实“去时”的存在。今以形式推理,论证如下:

前提一:“去时”之体,半即“已去”,半即“未去”(依同一律)。

前提二:“已去”无去的运动;“未去”亦无“去”的运动(前已证成)。

结论：故知“去时”无“去”的运动。

由此论证，得以证成“去时亦无去”。如是“去法”（“去”的运动）不过由“已去”、“去时”及“未去”所组成，而又于上文分别证成“已去”、“去时”及“未去”均无“去”的运动，故可得知“去法”亦无“去的（有自性）的运动”。今总结其论证如下：

大前提：若“去法”有“实去的运动”，则或“已去有实去的运动”，或“去时有实去的运动”，或“未去有实去的运动”，非余（属分析的必然是真的命题）。

小前提：今已证得：“已去无实去的运动”，及“去时无实去的运动”，及“未去无实去的运动”（已证知）。

结论：故知“去法”无“实去的运动”。

“去法”既无“实去的运动”，故知“去法无去”，有实自性的“去法”（“去”的运动）实不可得。“去不可得”，如何通过去的“三时有作”（有“已去”、“未去”、“去时”的三时运动的“业用”）而救得有实“诸法”的存在。由此故知外人的救难非理。

丙二、别破

【释文】问曰：

【颂文】动处则有去，此中有去时^②，

非已去未去，是故去时去。

【释文】随有作业处^③，此中应有去。眼见去时中有作业，已去中作业已灭，未去中未有作业，是故当知去时有去。答曰：

【颂文】云何于去时，而当有去法？

若离于去法，去时不可得。

【释文】去时有去，是事不然。何以故？离去法去时不可得。若离去法有去时者，应去时有去。如器中有果。复次，

【颂文】若言去时去，是人则有咎；

离去有去时，去时独去故。

【释文】若谓已去、未去中无去，去时实有去者，是人则有咎；若离去法有去时，则不相因侍。何以故？若说去时有去，是则为二，而实不尔。是故不得言离去有去时。复次，

【颂文】若去时有去，则有二种去：

一谓为去时，二谓去时去。

【释文】若谓去时有去，是则有过，所谓有二去：一者，因去有去时；二者，去时中有去。问曰：若有二去，有何咎？答曰：

【颂文】若有二去法，则有二去者，

以离于去者，去法不可得。

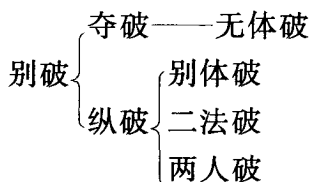
【释文】若有二去法，则有二去者，何以故？因去法有去者故。一人有二去、二去者，此则不然，是故去时亦无去。

【疏义】在“三时门”中，上文已通过过去、现在、未来的三时分别，把“去”的运动分析为“已去”、“未去”及“去时”，然后论证“已去无去”、“未去无去”、“去时无去”，如是证成一切“去”皆无实自性的“去之运动”的存在，此为“总破三时去”。外人容可接受“已去”及“未去”无有“去”的运动（因“已去”及“未去”都无“去”的业用故），但他们对现实举手投足，明确现见“去时”（即“现时之去”）是有运动业用

的,怎可说是无“去”的运动?所以仍不能接受“去时无去”的观点。因此论主于“总破”之后,特别针对对外人对“去时有去”的迷执,进行“别破去时去”。先叙后破,共分五节:

其一,叙救。颂文叙彼救言:“动处则有去,此中有去时,非已去未去,是故去时去。”外人如何论证有“去时之去”?第一是肯定有“去”的运动存在,如青目释云:“(彼计)随有作业处,此中应有去。”所谓“去”就是“作业”(活动),就是“运动”,如是凡有“活动”(作业)之处,就有运动,就有去,不能说彼“无去”,颂文所谓“动处则有去”。“去法”(去的运动),如前分析,可有三种,即“已去”、“未去”及“去时”等三,何者有去?何者无去?所以第二步骤是肯定“去时有去”。如青目释言:“眼见去时中有作业,已去中作业已灭,未去中未有作业,是故当知去时有去。”意思是说于“三时”之中,“已去”的业用(活动)经已完结谢灭,容可无“去”的运动;“未去”的业用(活动)还未产生,容可无“去”的运动。至于“去时”,则现量眼见有作业(活动)正在进行当中,所以肯定有“去”的运动。此即颂文所谓“此中有去时,非已去未去,是故去时去。”由此外救“去时有去”的论证有二:一者,动处必有去,去有三种(即已去、未去、去时),已去及未去已证知“无去”,则余下的“去时”必然“有去”的运动。二者,“去时”经验现见有活动业用,故必然“有去”的运动。

其二,无体破。龙树一共运用四颂来“别破去时有去”。一者是无体破,二者是别体破,三者是二法破,四者是两人破。吉藏把四种破再归纳成“夺破”及“纵破”二类^④,表解如下:



于“无体破”中，论主有颂云：“云何于去时，而当有去法？若离于去法，去时不可得。”青目申述“离去法去时不可得”（即去时无自体）的道理言：“若离去法有去时者，应去时中有去。如器中有果。”颂文中“云何于去时，而当有去法”句，一方面牒外计执，一方面否定“去时”有实自性的“去法”运动。所以用以否定“去时有去”的方法是指出“去时”若离“去法”的运动，它是无自体而不可得的（即颂文“若离于去法，去时不可得”），此所谓“无体破”的辩破方法。假若离“去法”的运动，别有“去时”的实自体、实自性者，则于“去时”的实体里，另有“去法”于中运动，譬如“去时”是容器，“去法”运动是果实；“去法”在“去时”中运动，犹如果实存在于容器之中，但“去法”与“去时”的关系，并不是“所容”与“能容”的关系，然是依缘生无自性的“去法”（运动假法）的延续性中，假立有“去时”的存在，离“去法”则“去时”并无自性，并无实体的存在。

依理，若单凭“若离于去法，去时不可得”这“无体破”而论证“去时无有去的运动”，那是不能成立的。因为在上文叙述中，外人从（甲）动处即有去的运动，及从（乙）去的运动有三，已去、未去虽无去，但“去时”现见有业用运动，以求证成“去时有去”的存在。因此外人可直接承认“去时离去法无别体”，但只要认许“动处即有去法”，“去时”不离“动处”，则“去时有去的运动”仍可成立。所以要破“去时

有去”，论证的核心要先破“动处即有去(法)”的运动；但论主及青目部没有这样做，那可能是在“总破”中已把“去的一切形态”(即把“去”分析成“已去”、“未去”及“去时”三种形态)证明彼等都无有“去”的运动(见前“总破”中的论证，今不重赘)，所以一切“去法”(运动)均无实自性，都是缘生假立。“去法”(运动)既是缘生无性的假法，而“去时”又不离“去法”而无体，所以“去时”亦当如“去法”(运动)无实“去”的自性存在。所以证得“去时无去”。只有通过“一切去法”亦无“去”的自性作为前提，然后论证“去时亦无去的自性”然后有效^⑨。今成论式如下：

大前提：一切“去法”都无“去的自性”。

小前提：所谓“去时”不离“去法”而存在。

结论：故知所谓“去时”并无“去的自性”。

其三，别体破。“别体破”又名“各体破”及“独去破”，论主造颂作辩破云：“若言去时去，是人则有咎；离去有去时，去时独去故。”这是随顺外人妄情执着，容许有离“去法”运动的自体，别有独立真实自性的“去时”的存在，而彼“去时”又实有“去”的运动业用，那么外人使“有咎”(过失)，何以故？“离去有去时，去时独去故”。青目解释说：“若离去法有去时，则不相因待。何以故？若说去时有去，是则(去时与去法)为二，而实不尔(不如此)。”若容许“去时”有独立真实的自性，彼“去时”便有独立的“去”的运动，那么，“去时”便不是依“去法”(运动)的延续性而假定，“去时”不再依“去法”相因待而存在；如是“去时”独立于“去法”而存在，“去法”独立于“去时”而存在，此谓“各别有体”，此谓之“独去”(按吉藏疏解，“独去”非只谓“‘去时’独

自有‘去’的运动,而是‘去时’与‘去法’”两各相离,“去法”不因“去时”,“去时”不因“去法”,所以名为“独去”——譬喻师等确有此执,彼等执离色法、心法之外,别有“时”的实体之存在)。若执有实自性的“去时之法”则有过失,其过失在于离“去法”有“别自体”的“去时”存在,此“去时”名为“独去”(独立于“去法”之外,而别有体的“去时”)。此“独立”的“去时”固然有违经验现量(依经验“去时”与“去法”相因待而存在,非各别独立存在),故有过失,但论主与青目释文都未加指出,有待“别破”的第三、四颂后清晰。

其四,二法破。论主继续指出:若离“去法”有独立自性的“去时”存在,则彼“去时”便应独立有“去”的运动,那么,便有“二种去法”的过失。如彼颂云:“若去时有去,则有二种去:一谓为去时,二谓去时去。”青目对彼“二种法”重加阐释言:“所谓有二去:一者,去有去时;二者,去时中有去。”简言之:一是“去法之去”,二是“去时之去”。第一种“去法之去”即颂文所谓“为去时”,即青目所谓“有去时”,吉藏所谓“以一去法为(去)时体”,印顺所谓“因去法而有‘去时’的这个‘去’”。譬如塞雁南飞,“南飞”的“去”是为第一种“去”(简言“去法之去”)。依理,依彼“南飞”的“去”,然后“南飞”的“去时”始得存在——譬喻师等不承认“去法”与“去时”相因待而存在,则“去法之去”与“去时之去”便各别有体,如“别体破”中所述。第二种“去时之去”即颂文所谓“去时去”,即青目所谓“去时中(之)有去”,吉藏所谓“复有一法,假(藉去)时而去”,印顺所谓“‘去时’中的动作的那个‘去’”。譬如塞雁南飞,“南飞时”的那个

“去”，简言“去时之去”。其实塞雁“南飞时之去”（简称“去时之去”）是依“南飞之去”（简称“去法之去”）而存在，相因待有，非别有体，其“去”则“一”；今外执有离“南飞”之“去法”，别有“南飞”之“去时”，于是形成“二去”之失。有“二去”则失在何处？论主再申述如后。

其五，两人破。“二去”之失在构成一种运动有两个运动主体（二去者亦名为“二人”）的过谬，依此过谬而加以辩破名为“两人破”，如论主立颂言：“若有二去法，则有二去者，以离于去者，去法不可得。”因为“去法”（即去的运动）与“去者”（即去的主体）相因待而有，如塞雁南飞，因有“南飞”的“去法”，才有“南飞之塞雁”那“去者”；因有“南飞之塞雁”的“去者”，才有“南飞”这“去法”。离“去法”无“去者”，离“去者”无“去法”，所以颂云“以离于去者，去法不可得”（青目再从另一角度言：“（有）去法（便）有去者”）。

前已论证“若去时有去，则有二种去（法）”，既有“二种去法”，则当有“二去者”，以“离于去者，去法不可得”故。那么，如彼“塞雁南飞”，本来只得一种假立的（南飞）“去法”与一只假立的（塞雁）“去者”。若计执有独立自性的“去时”离“去法”有别体的存在，则“去时”亦应有“能去”的业用运动，那么便变成有两种（南飞）“去法”的存在，进而又有两只（塞雁）“去者”的存在。此便有违实际的经验，有“现量相违过”。所以青目总结言：“若有二去法，则有二去者，何以故？因（有）去法（便）有去者故。一人有二去、（有）二去者，此则不然（按：于经验无有是处），是故去时亦无去。”

其六，总结“别破去时有去”。设外人别救有“去时之

去”，则论主可分两面进行辩破：一者，或“去时离去法无别自体”；二者，或“去时离去法别有自体”。

若“去时离去法无别自体”，则彼所执的“去时”无“去的实自性之业用”。何则？于“总破”中已证成一切“去法”（包括已去、未去、去时）都无实自性的“去”的业用。又“去法”依“去者”缘起相因待而有，无实“去”的自性业用；“去时”亦依“去法”缘起相因待而有，所以亦应无实“去”自性业用。故知若“去时离去法无别自体”，则“去时无去的实自性之业用”，故言“去时无有去”。

若“去时离去法别有自体”，则彼所执的“去时”亦无“去的实自性之业用”。何则？若“去时离去法别有自体”，则有两种“去法”的存在（其一是本来“去法之去”，其二是所衍生的“去时之去”）；若有二种“去法”，则当有二“去者”（其一是本来“去法之去者”，其二是所衍生的“去时之去者”）。一种“去”的运动，依一切经验都只有一种“去法”及一个“去者”，不得有二。于是彼执便有种种过失，不能成立。“去时离去法别有自体”不能成立，自性之体既不有，自然不能有“去的实自性之业用”可得。概括言之，可成论式：

大前提：若“去时有去的实自性之业用”，则“去时”或离“去法”别有自性，或离“去法”别无自性。

小前提：今已证成“去时离去法别有自性”，则有“二去法”、“二去者”种种过失，不能成立；又证成“去时离去法无别有自性”则彼“去时无去的实自性之业用”，故彼外人亦不能接纳。

结论：故知彼所计执的“去时”并无“去”的实自性之

业用。

乙二、观去者不成

【释文】问曰：离去者无去法可尔，今三时中定有去者^⑥。答曰：

【颂文】若离于去者，去法不可得；

以无去法故，何得有去者？

【释文】若离于去者，则去法不可得。今云何于无去法中言三时定有去者？复次，

【颂文】去者则不去，不去者不去^⑦，

离去不去者，无第三去者。

【释文】无有去者，何以故？若有去者，则有二种：若去者，若不去者。离是二无第三。

问曰：若去者去有何咎？答曰：

【颂文】若去者言去，云何有此义？

若离于去法，去者不可得^⑧。

【释文】若谓定有去者用去法，是事不然。何以故？离去法去者不可得故。若离去者定有去法，则去者能用去法，而实不尔。复次，

【颂文】若去者有去，则有二种去：

一谓去者去，二谓去法去^⑨。

【释文】若言去者用去法，则有二过^⑩，于一去者中而有二去：一以去法成去者，一以去者成去法。去者成已，然后用去法，是事不然。是故先三时中，谓定有去者用去法，是事不然。复次，

【颂文】若谓去者去，是人则有咎，

离去有去者，说去者有去^⑪。

【释文】若人说去者能用去法^②，是人则有咎，离去法有去者。何以故？说去者用去法，是为先有去者，后有去法，是事不尔。

【疏义】在“三时门”中，上文分别“总破三时无有去”，以及“别破去时无有去”，即一切有自性的“去法”皆不可得，皆不能成立。承上“观去法不成”，破“去法”已，今当破“去者”，即“观去者不成”。疏文分七小节处理。

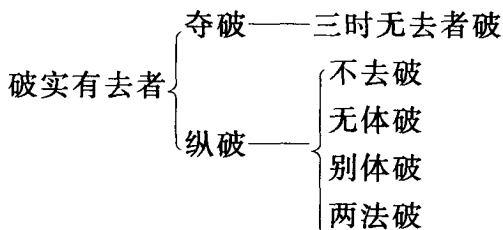
其一，叙救。前论主颂言：“若离于去者，去法不可得。”外人不加反对，接受了这个“离人无法”的观点，但他们转而于三时中，计执定有“去者”的存在。

三种法	{	已去——定有“已去者”
		未去——定有“未去者”
		去时——定有“去时去者”

既定有实自性的“已去者”、“未去者”及“去时去者”，而论主又言“离人无法”（即颂文所谓“若离于去者，去法不可得”），即意味着“若有去者，则有去法”（“离法无人”）。如是既有三时的“去者”，当有三时的“去法”（去的运动），如此则“已去”、“未去”及“去时”当有“去”的真实自性。此即希望从“去者”之有，以救“去法”（运动）之有实自性的存在。故青目释彼救言：“离去者无去法可尔（可以如此），（但）今三时中定有（实自性的）去者（去的运动主体），（所以依此得知有实自性的去法存在）。”为破彼邪执，明“去法”非实有自性，故论主须于下文遮破彼执实有自性的“去者”（运动主体）。

其二，三时无去者破。论主分别以五颂来辩破有实自性的“去者”及遮破所谓“去者”有实自性之“去”的可能。

其中可统摄为“夺破”及“纵破”两大类：



此“三时无去者破”便是“夺破”，即是通过“已去”、“未去”、“去时”的三时形态皆无“去法”，以根本否定有实自性的“去者”之存在^③，如颂所云：“若离于去者，去法不可得；以无去法故，何得有去者？”此中“若离于去者，去法不可得”的半颂，重牒立敌共许的有关“去者”与“去法”的关系的原则。那种关系是离“去者”则无“去法”，因为“去法”是“去者之法”故，犹如“飞鸟”，离“飞鸟”（去者）则无“彼飞”（去法），因为“彼飞”（去法）是“飞鸟之飞”故，此反映出“去者”与“去法”是缘起相因待而有的，吾人可以从另一角度以见其关系，那就是：离“去法”则无“去者”，因为“去者”是“去法的主体”故；犹如离“彼飞”（去法）则无“飞鸟”（去者），以“飞鸟”（去者）是“彼飞”（去法）的主体故。吾人未见有离“飞”的“飞鸟”，离“游”的“游鱼”，离“食”的“食客”，故知从正面言：有“去者”则有“去法”，有“去法”则有“去者”。从反面言：无“去法”则无“去者”，无“去者”则无“去法”^④。所以论主于下半颂破有实“自性”的“去者”言：“以无去法故，何得有去者。”今可列成论式言：

大前提：若有去者，则有去法（共许原则）。

小前提：已证知去法不可得（于前“观去不成”中经已证成）。

结论：故知去者不有。

所谓“去法不可得”者，是指前“观去不成”中所论证的结果，即是“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去”。故知：

(一)已去无去→无有“已去者”。

(二)未去无去→无有“未去者”。

(三)去时无去→无有“去时去者”。

分列可成三组论式：

论式一：

大前提：若无去法，则无去者。

小前提：已证知“已去无去”。

结论：故知无有“已去者”。

论式二：

大前提：若无去法，则无去者。

小前提：已证知“未去无去”。

结论：故知无有“未去者”。

论式三：

大前提：若无去法，则无去者。

小前提：已证知“去时无去”。

结论：故知无有“去时去者”

依上论证，“已去者”、“未去者”及“去时去者”皆不可得，三类去者已概括一切“去者”，如是“三时无去者”，则有实自性的一切“去者”不能成立。“去者”不有，“去法”自当不有（依无“去者”则无“去法”而得证知），则外人希望藉“去者”以救“去法”便无从达到。

其三，不去破。上文通过“夺破”论证有实自性的“去

者”(运动主体)不有,今开始分四小节进行“纵破”,即纵使有“去者”(运动主体)的存在,但彼所谓“去者”仍有“不去”、“无体”、“别体”及“两法”等等谬误,不能成立。故此“纵破”亦名“顺情破”(先顺彼妄情,暂许有“去者”,而后辩破之)。

“纵破”中的第一种辩破名“不去破”,即谓纵有“去者”的存在,然彼“去者”仍不具“去”(运动)的业用,既无“去”的业用,自然不得为“去者”(未见有无用之体故),如颂所言:“去者则不去,不去者不去,离去不去者,无第三去者。”但青目的释文只申述“若有去者,则(唯)有二种:若(或)去者,若(或)不去者。离是(此)二无第三(去者)”,却并没有阐释何以“去者不去”。此“不去破”大致可有两种解释,第一种是依前“总破去法”的方式,把“去者”分析为三时的“已去者”、“未去者”及“去时去者”。颂文第一句“去者则不去”,是指“已去者”的“去”之业用已完结,故再没有“去”之业用。可成论式云:

大前提:若“已去者有去”,则彼“已去”须有“去”的业用(分析性必真的命题)。

小前提:前已证知“已去”无“去”的业用。

结论:故知“已去者不去”。

颂文第二句“不去者不去”中的“不去者”,梵文作 *agantr*, 意谓“非去者”,与“未去者”近义,故此句可阐释为“未去者不去”,即“未去者”并无“去”的业用。可成论式云:

大前提:若“未去者有去”则彼“未去”须有“去”的业用。

小前提：前已证知“未去”无“去”的业用。

结论：故知“未去者不去”。

颂文第三、四句“离去不去者，无第三去者”只指出如有第三种“去者”，他亦不过依“去者”及“不(非)去者”而假立，并无第三去者的别自体存在。此正如前“总破去法”中，离“已去”、“未去”并无别自体的“去时”存在。故此二句可阐释成“去时去者”亦无“去”的业用，可成论式：

大前提：若“去时去者有去”，彼“去时去者必须离已去者及未去者而存在”(以已证知“已去者不去，未去者不去”)；若“去时者”不离(或即是)“已去者”或“未去者”，彼亦当如“已去者”或“未去者”，而无“去”的业用。故若“去时去者”如有“去”的业用，第一条件是彼离“已去者”及“未去者”而存在。

小前提：依经验可知“去时去者不离已去者或未去者而存在”。

结论：故知“去时去者不去”。

“去者”既经分析，惟有“已去者”、“未去者”及“去时去者”，非余。上文又既证知“已去者不去”、“未去者不去”及“去时去者不去”，故依理可以得知一切“去者不去”。如是一切“去者”均无“去”的业用(即并无实自性的“去”之运动业用)，而一切体不应离用而存在，故可证成“去者”的实自性不可得(不存在)^②。

不过，吉藏于《中观论疏》中却认为本颂并非配合三时的“已去”、“未去”及“去时”来论证“去者则不去”的。何则？因为在下文中，外人一再辩救“去者有去”，若“去者”惟指“已去者”，那么外人为何只救“已去者”，不救“未去

者”乃至“去时去者”？可见颂文首句“去者则不去”，非指“已去者不去”，而是指“去者于去时中不能用去法（之）去（的运动）”（简言之，即谓“一切去者无去的业用”）。第二句“不去者不去”（此中“不去者”当指“非去者”，梵文作 *agantr* 英译为 *non-passing entity*，即“无去业用者”^⑧），明“非去者亦不用去法（之）去（的运动）”（简言之，即谓一切非去者无去的业用）。第三、四句，则明离“去者”与“非去者”外，并无第三种“去者”（严格地说，应云：离“去者”与“非去者”无第三种法存在）。这是对颂文的第二种阐释。何以“去者则不去”？可有三种理论依据：

一者，上文已证成一切“去”皆非实在存在，则所谓“去者”有何实自性的“去法”可用？（“去者”哪有实“去”的业用？）

二者，上明“去法”与“去者”相因待有。吾人已证成“去法”不有，则“去者”亦当不有。如是则“无去者”亦“无去法”，“去者”如何可用“去法”？（即“去者”与“去法”皆无，“去者”何能有“去”的业用？）

三者，“去的运动主体”既名“去者”，即“去者”无有自体，惟依“去法”（去的运动）相因待缘起而得名。如是无体的“去者”如何能用“去法之本”？（即“去者”无体，如何可有实自性的“去”以为业用？）

由上述三论证，证知“去者”无“去之业用”。至于“非去者”既名为“不去”，自然没有“去”的业用，犹如“无罪人”自然涵摄“无罪”^⑨，“无福人”自然涵摄“无福”，所以“非去者”自然是“不去”，没有“去”的业用，这是恒真的分析命题故。一切诸法，若不是“去者”便是“非去者”；若不是“非去

者”便是“去者”，依“排中律”更无其余；故知离“去者”或“非去者”更无有第三种法可有“去”的业用。如是不论“去者”、“非去者”甚或第三种法，皆无“去”的业用，故知一切法皆无“去”的业用。

其四，无体破。“纵破”的第二种破是“无体破”，如颂文所云：“若言去者去，云何有此义？若离于去法，去者不可得。”上面从“用”的角度论证所谓“去者”实无“去”的业用。此处则从“体”的角度，论证“去者”并无独立的自体，若“去者”自体已无，如何可说“去者”有实自性的“去”之业用？何则？论主于此用“二分法”来处理及分析“去者”，则“去者”或离“去法”而存在，或不离“去法”而存在，惟此二种可能，则无第三者。今先从设“去者”不离“去法”进行论证：

大前提：若“去者”有自体，则可离“去法”而存在。

小前提：今“去者”不离“去法”而存在（经验共许“若离于去法，去者不可得”^⑧）。

结论：故知“去者”无有体。

“去者”既无有体，它便不能有“去”的业用（以无体则无用，如“海市蜃楼”无体，则“海市蜃楼”当无居处之用；此所谓“用不离体，体不离用，体用相依”）。依此可作论证：

大前提：若“去者有去的实自性业用”，则“去者必须有体”（即“去者”可离“去法”而别有体）。

小前提：今已证得“去者无别自体”。

结论：故知“去者无去的实自性业用”。

“去者”离“去法”无别自体，故不能有“去”的独立业用。吉藏举例补释：“如人（制）作狮子（玩具，则）狮子（玩

具)不能(有自)去(之业用),须人御(之)方(有)去(之业用)。”^⑨此是“无体破”的整个论证,不过青目还作补充云:“若离去者定有去法,则去者(才)能用去法,而实不尔。”所言“离去者定有去法”,其义亦应可用于“离去法定有去者”(“去者”与“去法”各别有自体故),依之可成论式:

大前提:若“去者能用去法”(意即“去者有去法之业用”),则“离去法定有去者”。

小前提:今知“离去法去者不可得”(意即“离去法定无去者”,亦即“去者”无自体性)。

结论:故知“去者不能用去法”(即“去者无去之业用”)。

此以“无体破”完成“纵破”中的第二种论证。

其五,别体破。“纵破”中的第三种论证是“别体破”^⑩。因为就“体”而言,“去者”或“离去法”存在,或“不离去法”存在。若“去者不离去法存在”,则“去者无体”,无体的“去者”便不能有“去”的业用,此在上述“无体破”已加论证;至于若“去者可离去法存在”,则“去者”于“去法”之外,别有自体;若别有自体,则有二种“去法”,此在“别体破”及“二法破”中,将加以论证。

今先明“别体破”,如《中论》颂言:“若谓去者去,是人则有咎,离去有去者,说去者有去。”前半颂(“若谓去者去,是人则有咎”是牒执标过,指出若执“去者有去的实自性业用”,则“去者离去法”有各别有体的过失(此即名“别体过”)。如青目释言:“若言去者能用去法(意即‘如言“去者”有“去”的实自性业用’),是人则有(过)咎,(咎在)离‘去法’有‘去者’(的别自体存在故)。”下半颂(即“离去有

去者，说去者有去”)正明“若言去者去，则去者离去法有别自体的过失”(即“别体过”)。何以故？青目释言：“说去者用去法(意即“去者”有“法”的自性为业用)，(则)是为先有去者，后有去法；是事不尔。”意义是说：若言“有实自性的‘去者’能有实自性的‘去法’为业用”，则有二种涵义：

一者，离“去法”之外，先有实自性的“去者”存在。

二者，既有别自体的“去者”，此“去者”跟着以实自性的“去法”为其业用(如无“去”之用，则不名为“去者”故)。

依此涵义，则“去者”与“去法”便各别有自体；若各别有自体，彼此不相因待，则有违世间的经验，故有过；此过缘出于计执“去法”与“去者”各别有自体，各别有自性，故名“别体过”，其论证方法名“别体过”。

其六，二法破。若执“去者有去”，则如前所述，有“别体过”，既有“别体过”，则更有“二法过”。如颂所云：“若去者有去，则有二种去：一谓去者去，二谓去法去。”青目阐释“二种去过”(即“二法过”)云：“于一去者中而有二去：一以去法成去者，一以去者成去法。去者成已，然后用去法，是事不然。”今浅释由“去者有去”所衍生的“二种去”如下：

第一种去：颂文名之为“去者去”，青目阐释为“以去法成去者”的“去”。“去者”之所以名为“去者”而别有自性，则其本身必有“去”的运动然后可以展示其为“去者”；就是那足使“去者”之能够成为“去者”的那种“去”的运动，便是龙树所谓“去者去”(即“去者之去”)。

第二种去：颂文名之为“去法去”，青目阐释为“以去者或去法”的“去”。若执“去者”能有实自性的“去法”以为业用；则彼“去法”与“去者”为异体，而彼“去法”亦当有“去”

(不同于“去者之去”),此别体的“去”之运动,便是龙树所谓“去法去”(即“去法之去”)^④。

若有“去者之去”与“去法之去”那“二种法”,那又有何过失?青目阐释言:“去者成已,然后用去法,是事不然。”意谓有“二种法”是有违世间的经验的,何则?世间未见有由“去”的运动而成就“去者”之后,此“去者”再能产生独立于自体之外的“去法”运动的存在。“二种法”既不能接纳,则产生此“二种去过”(即“二法过”)的根本计执之“去者有去”亦当不能成立。此是“纵破”中的第四种论证。

其七,总结“去者不成”。彼外欲藉有“去者”的存在,以救有“去法”的存在。于此节中,论主分别以“夺破”及“纵破”以论证“去者”不成,乃至“去者有去”不成。于“夺破”中,以“若有去者,则有去法”为前提,配合于前已证知的“已去”、“未去”及“去时”之“三时去法”皆不有,因而推得“去者不有”的结论。

于“纵破”中,先从破“用”,后从“体破”。自“用”的角度言,“若‘去者’有‘去’之用,则先要有‘去者’的存在”;今于“夺破”中,已证知“去者不有”,故知“所谓‘去者’实无‘去’的业用”(此谓“无去过”)。“去者”既无“去”的业用,则“去者”自然亦无存在意义。

继而从“体”的角度来破“去者有去”。此又可分“离去法有别去者”及“离去法无别去者”两种可能。若“离去法无别去者”,则“去者”无自体,既无体则无用,故“去者无有去”,此名“无体过”。若“离去法有别去者”,则“去法”与“去者”各别有体,彼此不相因待,此违世间经验,名“别体过”。又若“离去法有别去者”,则有二种“去”:一是“去者

去”，二是“去法去”，此亦有违世间经验，名“二法过”。为结此“观去者不成”，可成论式：

论证一：

大前提：若执有实自性的“去者”，则彼“去者实不可得”及彼“去者无去之业用”（前已证得）。

小前提：外人不能接受“去者实不可得”或“去者无去之业用”（以有“自语相违”、“自教相违”过失故）。

结论：故彼不应执有实自性的“去者”的存在。

论证二：

大前提：若执“去者有去”，则彼命题必产生“无体过”及“别体过”及“二法过”（前已证得）。

小前提：外人不能接受“无体过”或“别体过”或“二法过”（以“有自教相违”、“现量相违”过失故）。

结论：故彼不应执“去者有去”。

如是破“去者”竟，于是青目作结云：“是故（彼外人于）先三时中，谓定有（已去、未去及去时之）去者，用（已去、未去及去时之）去法，是事不然。”

乙三、观发不成

【释文】复次^②，若决定有去、有去者，应有初发，而于三时求发不可得。何以故？

【颂文】已去中无发^③，未去中无发，
去时中无发，何处当有发？

【释文】何故三时中无发？

【颂文】未发无去时，亦无有已去，
是二应有发，未去何有发^④？

无去无未去，亦复无去时，

一切无有发，何故而分别？

【释文】若人未发则无去时，亦无已去，若有发，当在二处去时、已去中，二俱不然。未去时未有发故^⑤，未去中何有发？发无故无去，无去故无去者；何得有已去、未去、去时？

【疏义】于“三时门”中，论主分别破实有“去法”、实有“去者”、实有“初发”及实有“停住”。于前二段中已破“去法”及“去者”，此段则破实有“初发”，故名“观发不成”。今分四节以疏释其义：

其一，破“初发”的因由。设外人“去时有去”的主张被论主彻底破斥，不能成立，而欲有所救，于是立有“初发”的活动。“发”为因，而“去”为果，有“初发”之因，必有“去法”之果，未有“发”而无“去”，“去”而无“发”；“发”与“去”都是运动的一个环节。“发”为运动之始，“去”为运动的进行，而“住”则是运动的终结，所以老子的《道德经》说：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”所言“始于足下”，即今之所谓“初发”。所以青目释言“若决定有去，有去者，应有初发”。但吾人亦可以说：“若有决定的初发，则应有决定的去法和去者。”因为有始必有行，有行必有行者故。因此，为要纠正有实自性的“初发”之计执，论主于此加以辩破，以证见有自性的“发不可得”^⑥，于“已去”、“未去”、“去时”等三时以寻求有实自性的决定“初发”不可得故。论主从“三时”以三首偈颂破“初发”不可得。第一颂“标三时无初发”，第二颂“释三时与初发的关系”，第三颂“正破三时无初发”。今分述如下：

其二，标三时无初发。颂言：“已去中无发，未去中无发，去时中无发，何处当有发？”青目释文只以“何故三时无发”来作承前启后，显示后之颂文，才申说“无发”的论据^⑧。颂文前三句，分别陈述“三时”中的“已去”、“未去”及“去时”都无有实自性的“初发”，而第四句总结，一切有为法及无为法都无“发”的自性存在^⑨。

其三，释三时与初发的关系。颂言：“未发无去时，亦无有已去，是二应有发，未去何有发？”其中“未发无去时”是响应前颂“去时中无发”句；“(未发)亦无有已去”是响应前颂“已去中无发”；“未去何有发”则响应前颂“未去中无发”。“是二应有发”是明确指出“发”惟与“去时、已去二法可能有直接关系”，所以青目释文中阐释：“若有(实自性的)发，则当在(去时或已去)中。(不过，依理)二俱不然。(而“发”与“未去”无关，以)未去时未有(去)故，未去中何有发？”

然而吾人不能从“(如)未发(则)无去时”以推证“去时中无发”，因为依假言推理，否定后项不能肯定前项故，今把论式展示如下：

大前提：若无发则无去时(即颂文“未发无去时”，此依经验是真命题)。

小前提：今为“去时”(否定后项)。

结论：故知(去时)无发(此为无效推理，否定后项而肯定前项故)。

依假言推理，否定后项，则前项亦否定。今既否定后项“无去时”，则前项“无发”亦当否定；既是否定，则不能有效地推出“去时无发”来。同一理趣，吾人亦不能从“未发

无有已去”，以推证“已去中无发”^⑧。

“未发无去时，亦无有已去”只是按实际经验作陈述：未有发，自然无“去”的运动产生；既无“去”的运动，则运动“三时”中的“去时”及“已去”自然也不能产生；至于“三时”中的“未去”，同样是未有动发，可与“未发”共存而不相违，故不能说“未发无未去”。相反地说，吾人正可凭经验肯定“未去必然无发”，这是无争论的余地。所以“未去中无发”是立敌双方共许其为必真的事实。

“未发无去时，亦无有已去”所反映的事实只是“是二应有发”，意谓依理若定有“去时”及“已去”二法，此二法之前必有所动发，否则不成其为“去时”及“已去”。再从假若有“发”的角度来看，则“若有发”，便应有“去时”或“已去”，但必然非“未去”（以“有发”必有运动，有运动必然非“未去”故）。因此青目归纳成“若有发，当在二处去时、已去中”，以作为下面推证“已去中无发”及“去时中无发”的理论依据。今列成假言命题如下：

“若实有发，则或有去时之去，或有已去之去，非余。”

其四，正破三时无初发：颂言：“无去无未去，亦复无去时，一切无有发，何故而分别？”此颂文中“无（已）去无未去，亦复无去时”是论据，“一切无有发”是结论。但不能单从“无（已）去无未去，亦复无去时”此等论据，直接推得“一切无有发”这结论。但于前颂中，吾人已归结得“若实有发，则或有去时之去，或有已去之去”彼命题以为原则性的大前提，那么便可作出下列论证：

大前提：若实有“发”，则或有去时之去，或有已去之去（“发”即是“动”，“动”便有“去”）。

小前提：已证得“去时无有去”及“已去无有去”。

结论：故知“去时无有发”及“已去无有发”。

至于“三时”中的“已去”于前颂中已证实其“无有发”。如是即可从“去时无有发”这推理结论，证知前颂所标的“去时中无发”为正确；从“已去无有发”证知“已去中无发”为正确；从“未去无有发”证知“未去中无发”为正确。由此可见于“去”的“三时”之中，在“已去”、“未去”及“去时”中，求“发”皆不可得，证明颂文“一切无有发”的结论正确无误。

若实有自性的“发”不可得，外人便不能依有“发”以推证有“去”，依有“去”推证有“去者”，那么希望藉有“发”以救“去”便要落空。今列其论式如下：

论证一：

大前提：若有“去”则有“发”。

小前提：今证知三时之“去”皆无有“发”。

结论：故知一切“去”不可得。

论证二：

大前提：若有“去者”则有“去”。

小前提：今证知一切“去”不有。

结论：故知“去者”不可得。

依上文论证，既知“一切无有发”、“无发则无去”、“无去则无去者”，那么便不应作“已去”、“未去”、“去时”、“已去者”、“未去者”及“去时去者”等等的计执分别。所以青目结言：“发无故无去，无去故无去者；何得有已去、未去、去时（等种种分别）？”

乙四、观住不成

【释文】问曰：若无去、无去者，应有住、住者^④。答曰：

【颂文】去者则不住，不去者不住，

离去不去者，何有第三住？

【释文】若有住有住者，应去者住，若不去者住，若离此二应有第三住，是皆不然。去者不住，去未息故，与去相违名为住。不去者亦不住，何以故？因去法灭，故有住；无去则无住。离去者、不去者，更无第三住者；若有第三住者，即在去者、不去者中^④。以是故，不得言去者住。复次，

【颂文】去者若当住，云何有此义？

若当离于去，去者不可得^⑤。

【释文】汝谓去者住，是事不然，何以故？离去法去者不可得；若去者在去相，云何当有住？去住相违故。复次，

【颂文】去未去无住，去时亦无住^⑥。

所有行止法^⑦，皆同于去义。

【释文】若谓去者住，是人应在去时、已去、未去中住，三处皆无住，是故汝言去者有住，是则不然。如破去、住法^⑧，行、止亦如是。行者，如从谷子相续至芽、茎、叶等。止者，谷子灭，故芽、茎、叶灭。相续故名行，断故名止。又如无明缘诸行，乃至老死，是名行。无明灭，故诸行等灭，是名止。

【疏义】于“三时门”中，前已分别辩破有的“去法”、“去者”及“初发”的自性存在，本节则破有实自性的“住”之存在。文分三颂：初颂“明三门无住”，次颂“别破去者无住”，第三颂“重破三时有住及类破余法”。疏文分四阐述如下：

其一，述破因由。青目设问：“若无去、无去者，应有住、住者。（《无畏释》作‘应有去者住’）”其义是指外人虽知“无去”而未解“无住”，于是欲“举住以证去”。所以吉藏

疏言：“上就去门破去，今就住门破去。既其（有）住，则去必生（盖有住必有去，无去者无住，去住相待而有故）。今破其住，则无静对动（即无“住”之静，以相对于“去”之动，使不从“住”以生“去”的计执），则去心都（全）息。”^⑥故此，为使外人不致从“住”以执“去”，所以于此以三颂分别辩破有实自性的“住”的存在^⑦。

其二，明三门无住。颂言“去者则不住，不去者不住，离去不去者，何有第三住？”若有运动止息的“住”，则应有“住的主体”，名之为“住者”。何者可有“住”？依“二分法”不外二种：一是“去者”、二是“不去者”，离“去者”及“不去者”更无“第三住者”（此名“住者三门”）。故青目云：“若有住、有住者，应（或是）去者住，（或）若（是）不去者住，若（谓）离此二应有第三住，是皆不然。”假若有“住”，则或是“去者有住”，或是“不去者有住”，非余。依此二种“住者”，论主申明：“去者不住”、“不去者不住”。若离“去者”与“不去者”更无“第三住者”。如是“去者”与“不去者”概括一切法，故依论主之意，即明“一切法无住”。

不过于本颂中，论主并没有论证何以“去者不住”及“不去者不住”，但青目在释文中则加以补充。他先论证“去者不住”说：“去者不住，去未息故，与去相违名为住。”可成论式：

大前提：若有“住”，则去的运动必须停息。

小前提：今“去者”的运动还未停息。

结论：故知“去者”无“住”。

“去者不住”可以，何故“不去者”亦不住？青目释言“因去法灭，故有住；（不去者）无去者则无住。”可成

论式：

大前提：若有“住”，则“去法须灭”。

小前提：今“不去者”无“去法须灭”（“不去者”根本无去，无去自然无灭故）。

结论：故知“不去者”无“住”。

青目结言：“离去者、不去者，更无第三住者；若有第三住者，即在去者、不去者中（《无畏释》作“应计彼是去者或非去者，亦如二者破”）。以是故，不得言去者住。”

不过上述的论证并非龙树论主的本意，而是青目释文所补充的。如前依“三时”把“去者”分析为“已去者”、“未去者”及“去时者”，则据上述论证方式，只可以证成“未去者”及“去时者”无有“住”，但不能证成“已去者”无有“住”。今试成立一论式云：

大前提：若有“住”，则去的运动必须停息，或“去法须灭”（依前论证的大前提立）。

小前提：今“已去者”的“去之运动经已停息”，同时其“去法已灭”。

结论：故知“已去者”或“有住”或“无住”而不定^⑧。

如是“已去”既是“住”与“不住”未能决定，则“三门无住”之说便成可疑。如吉藏所分析，“住”有二种：一者是“去前住”（事物未有运动时的止息静态）；二者是“去后住”（事物运动后，由动转静的止息状态）。一切运动的过程是：发→去→住，即有“发”而后有“去”；有“去”而后有“住”；无“去”则无“住”。此间所讨论正是这个与“去”相因待的“住”，由有“住”而可以反推有“去”的“住”，所以应惟指“去后住”。若实有此“去后住”，则实有“去”；若无实有

自性的“去”，则亦无实自性的“住”。而一切“去法”可依三时分类：

“去” $\left\{\begin{array}{l} \text{已去} \\ \text{未去} \\ \text{去时——去者} \end{array}\right\}$ 非去者(即不去者)

于前“观去不成”中，已证成“已去无有去”、“未去亦无去”及“去时亦无去”。此即“非去者”(体即已去者、未去者)无有去，“去者”(体即去时去者)亦无有去。由此配合“若有住则有去”这原则性命题，可成立下列的推论：

大前提：若有自性的“住”，则应有自性的“去”（“去后往”的本身已涵蕴着曾有“去”的意义。此属分析性的真命题）。

小前提：前已证知“去者”（去时去者）无有去，及“非去者”（已去者及未去者）亦无有去。

结论：故知一切法都无自性的“住”（即颂文所说的“去者则不住”、“不去者不住”及“无有第三住”）。

其三，别破去者无住。前已明“去者”、“不去者”乃至或有第三者“三门”俱无“住”。今为澄清外人内心所疑，以彼犹怀疑“去者”现在虽“不住”，但当来（未来当“去”的运动止息时），彼将有住。所以论主特以本颂论证“去者”于当来亦无有“住”。所以颂言：“去者若当（来有）住，云何有此义？”何以说“去者当来亦无住”？颂举其论据言：“若（去者）当（来）离于去（相）（而有住），（则）去者不可得。”何以故？“去者”必有“去相”（去的运动情况），然后可以名为“去者”；若“去者”止息了“去的运动”而“住”，则不得再名为“去者”（盖“无去”的“去者”是不存在的，是自相矛盾

的)。此所以青目作释言：“离于去法，去者不可得。”今可成论式云：

大前提：若离于去法，去者不可得（意即当运动主体止息了去的运动，则不得名为“去者”）（此是必真的分析性命题）。

小前提：若“去者”有住，则是离于去法（意即“去者”住了，则不再有去的运动）（此亦是必真的分析性命题）。

结论：故知“去者”若“有住”，则“去者不可得”（意即：不得再名为“去者”）。

此是“纵破”，即纵使说“夫者于当来若有住”，此亦不如理，因为“去者”于当来“有住”时，已经不是“去者”，所以“去者”既成无体之法，自然不应说“去者当住”，更不能说“去者有住”。如是若言“有住”则不得为“去者”，若要有“去者”之体，则不能“有住”，故青目云：“若去者在去相，云何当有住？”（按：于前“明三门无住”中，已证成“去者无住”，参考可知。）于是“去者”与“住”不可得兼，故吉藏云：“离去法（则）无去人（即‘去者’）；若有去人（去者），即有去法，便不得住。若息去法（即‘有住’），即无复去人（即无‘去者’），令谁住耶？故人义若成（即若有‘去者’），便不得住（即无有‘住’）。住义若成（即若‘有住’），即无复有人（即无‘去者’）。进退屈也。……（如是）众事推之，毕竟无住。”^④

其四，重破三时有住及类破余法：颂云：“去、未去无住，去时亦无住。所有行止法，皆同于去义。”前半颂是“重破三时去有住”的“三时”何以无住？青目释文有言：“若谓去者（有）住，是人应在去时、已去、未去中住，（但）三处（意

指三时之去者)皆无住,是故汝言‘去者有住’,是则不然。”这不过从“三时之去者无住”,重证“去者无住”而已。不过吉藏于《中观论疏》中予以补充^⑨:

(一)已去无住:已去则是已灭之法;已灭者无体,如何能有住?故已去者无住。

(二)未去无住:未去则“去”还不有,未有“去”何能有住?故未去者无住。

(三)去时无住:离已去、未去,则无有去时;已去及未去皆无有住,则去时如何能有住?故去时无住。

如是既已证成“三时无住”,则可藉此结论重证“去时无住”如前面青目所论证者:

大前提:若“去者有住”,则或“在已去住”,或在“未去住”,或“在去时住”。

小前提:今已证知“已去”、“未去”、“去时”等“三时皆无住”。

结论:故知“去者无住”。

一切法不外“去者”及“不去者”,无有第三去者。“不去者”无去,“无去”自然“无住”故;“去者”今亦重证其“无住”。于是一切法皆无有住。既无所去,亦无所住,无去无住,无动无静,双遮双遣,不落二边,殆契“中道”。再者,“无去”亦即“无来”,“由此望彼为去,由彼观此为来”,来去实同以运动为体,非别有体,所以上文“破去”亦即“破来”,不须分别立量。一切法既无去来,则“行止”余法亦当无有去来,故下半颂文言:“所有行止法,皆同于去义。”

何谓“行止之法”?青目先释“行法”云:“行者,如从谷子相续至芽、茎、叶等。……相续故名行。”又云:“如无名

缘诸行，乃至老死，是名行。”那就是如吉藏所说：“生死流转相续为行。”^⑤，所以梵、番本以“去转”为“行”^⑥。如是以“谷”为缘而有“芽”，以“芽”为缘而有“茎”，以“茎”为缘而有“叶”等，皆以缘生而流转相续，而实无自性之体，无有生、灭、去、来，亦如去述所破“去义”，并无“发”、“去”、“住”于其间。如是以“无明”为缘而有“行”，以“行”为缘而有“识”，乃至以“生”为缘而有“老死”，一切生死流转亦无去来。

何谓“止法”？青目再释言：“止者，谷子灭，故芽、茎、叶灭。……断故名止。”又云：“无明灭，故诸行等灭，是名止。”那就是吉藏所说：“涅槃灭生死流动为止”^⑦。所以梵、番本以“止息”为“止”^⑧。如是则以“谷灭”为缘而“芽灭”，以“芽灭”为缘而“茎灭”、“叶灭”等，皆以缘灭而彼此相续息灭，实无有自性之体，由生而转灭，由来而转去，当中自然没有“发”、“去”、“住”存在于其间。如是乃至以“无明灭”为缘则“行灭”，以“行灭”为缘则“识灭”，“识灭”则“名色灭”，乃至“生灭”则“老死灭”而得“涅槃”解脱，于是一切还灭者亦无所发，亦无所去，亦无所住。

由一切“行止之法”，既无有实自性的生死流转，亦无实自性的涅槃还灭，无实自性的生，无实自性的灭，无实自性的来，无实自性的出。生死固然是缘生无性、无发、无去、无住；涅槃亦是缘生无性、无发、无去、无住；所以“生死流转”是“毕竟空”（缘起无自性故），“涅槃还灭”亦是“毕竟空”（缘起无自性故）——这就是中观学派的“空”义，亦即佛家大乘般若思想的“空”义。然“流转、还灭”宛然有此现象，非是虚无，是缘生故，故不“但空”，此即中观思想的“非

空，非不空”的“中道义”。

甲二、一异门

【释文】问曰：汝虽种种门破去、去者、住、住者，而眼见有去、住。

答曰：肉眼所见不可信。若实有去、去者，为以一法成？为以二法成？二俱有过。何以故？

【颂文】去法即去者，是事则不然。

去法异去者，是事亦不然。

【释文】若去法、去者一，是则不然。异亦不然。问曰：一异有何咎？答曰：

【颂文】若谓于去法，即为是去者，

作者及作业，是事则为一。

若谓于去法，有异于去者，

离去者有去，离去有去者。

【释文】如是二俱有过。何以故？若去法即是去者，是则错乱，破于因缘；因去有去者，因去者有去。又去名为法，去者名为人，人常，去法无常；若一者，则二者应常，二俱应无常。一中有如是等过。若异者，则相违；未有去法应有去者，未有去者应有去法，不相因侍，一法灭应一法在。异中有如是等过^⑤。复次，

【颂文】去去者是二，若一异法成，

二门俱不成，云何当有成^⑥？

【释文】若去者、去法有，应以一法成，应以异法成，二俱不可得。先已说无第三法成；若谓有成，应说因缘^⑦。

【疏义】上来于“三时门”中，分别破斥“去法”、“去者”、“发”与“发者”、“住”与“住者”，其自性皆不可得。彼“三时

门”可归类为“第一周说”。此后以“一异门”、“因缘门”及“有无门”，重破“去法”及“去者”，以重破故，可归类为“第二周说”。

何故须作“第二周说”？吉藏疏云：“利根（的众生有情）闻初（第一）周略破（去法、去者等），即（可）解（悟）。（然）钝根（的有情众生，则）未（能实时开）悟，更（须作第二周说，以）广破之。”^⑧

钝根有情，如何不能解悟？青目设彼有言：“汝虽（于第一周说的三时门中，以）种种（法）门，破去（法）、去者、住、住者，而眼见有‘去’（有）‘住’。（其理何在？）”

为答彼执难，青目、吉藏等作释：彼钝根有情，以无明显倒为因，所感肉眼，执见有“去法”与“去者”等，故不可信；诸佛菩萨，以般若为因，慧眼所见，把正理宣之于口，由正觉故，应为可信。

为破彼执难，论主分别以“一异”、“因缘”及“有无”等三门，以检证彼执眼见有实“去法”及“去者”等为不可信。今正是“一异门”。何谓“一异门”？外人既执有“去法”、“去者”可见，而以为可信。论主则分别设“去法”与“去者”是一，则不可得，设“去法”与“去者”是异，亦不可得，以检证有自性的实“去法”与实“去者”是不存在的。

又“一异门”可分三段：初一颂“双牒双非”，次两颂“双牒双破”，末一颂“双牒双呵”。兹分三段疏释如下：

其一，双牒双非。外人既执肉眼可见实有“去法”与“去者”，故论主诘以彼“去法”与“去者”究是相同的一法，抑是相异的二法？然后指出“去法”与“去者”，是一是异，二俱有过，如青目释言：“若实有去（法）、去者，为以一法

成？为以二法成？二俱有过。”如龙树言：“去法即去者，是事则不然。去法异去者，是事亦不然。”

设若“去法”与“去者”是实有自性的存在体，则两者必成关系，或二者是“一”的关系，或二者是“异”的关系；依逻辑的“排中律”来安排，一切存在者的关系，若非是一，便应是异，二居其一，无有其余；若能论证彼二者既非是一，亦非是异，便将证知彼不存在。论主首以“去法即去者，是事则不然”这半颂，先牒若“去法”与“去者”相即是一，而后非之谓“此事不然”。论主再以“去法异去者，是事亦不然”这半颂，先牒若“去法”与“去者”相异是二，而后非之谓“此事亦不然”。何以不然（不对）？论主于第二段进行正式的辩破。

其二，双牒双破。先以颂文“若谓于去法，即为是去者，作者及作业，是事则为一”牒破“去法与去者是一”（按：前半颂是牒，后半颂是破）。意谓若“去法”与“去者”是一，则作为运动主体的“作者”（即能作的“去者”）与彼所成的“作业”（即所作的“去法”）便合成一体，无有分别，以是同一故。“作者”与“作业”为一，有何过失？青目认为有错乱过。

所言“错乱过”者，青目释云：“若去法即是去者，是则错乱，破于因缘；因去有去者，因去者有去。又去名为法，去者名为人，人常，去法无常；若一者，则二俱应常，二俱应无常。一中有如是等过。”彼“错乱过”可再分为两项：

一者，破坏“去法”与“去者”的彼此互相因待的关系。如理言之，因有“去法”然后有“去者”，无“去法”则无“去者”；有“去者”始有“去法”，无“去者”则无“去法”。今既执

“去法”与“去者”浑然是一，则彼此同体，破坏了互相依存、彼此因待的关系。

二者，混淆了存在的久暂。“去者”如人，虽是刹那生灭，但此一期生的流转假体，依世间言，相对地住世较久（假说为“常”）；彼“去法”运动，才生即灭，依世间言，相对地住世较暂（假说“无常”）。今执“去者”与“去法”是一，人便与法同体，则“久”与“暂”浑然无别，有违世间。又就“住世较久”者假说为“常”，“住世较暂”者假说为“无常”言，则“常”的“去者”若与“无常”的“去法”为同一，那么“去者”与“去法”则或二者同是为“常”，或二者同是“无常”。浑然无别，此亦有违世间。

又依吉藏意，“去者”如人，是以五蕴为体，“去法”是运动，以行蕴为体；若“去者”与“去法”是同一，则“五蕴”即是“行蕴”，“行蕴”即是“五蕴”，对小乘部派言之，亦有“自教相违”之失^⑨。

如是“去法”与“去者”若是一，则有如是种种过失，故不应理，不得成立。

论主于“破一”之后，别以颂文，再破“去法”与“去者”是异。颂言：“若谓于去法，有异于去者，离去者有去，离去有去者。”（按：前半颂是牒，后半颂是破。）颂意明显指出：若“去法”与“去者”截然是异，则可离“去者”有“去法”的存在，离“去法”有“去者”的存在，此与事实经验相违。故青目释言“相异”则有“相违过”。彼云：“（去法与去者）若异者，则相违。未有去法应有去者，未有去者应有去法，不相因待，一法灭应一法在。异中有如是等过。”彼“相违过”可分为二：

一者，一法未生，一法应生。依事实一验，“去者”是“去法”的主体，“去法”是“去者”的业用；离体无用，离用无体，互相因待而依存（故不见有“不流”的“流水”，亦不见有“无水”的“流”动）。今既执二者为截然无关的异体，则可有“无去法”的“去者”存在，亦可有“无去者”的“去法”存在。此实有违事实经验。

二者，一法灭，一法存。依事实，若“去者”灭，则“去法”亦灭，相因待而存在故。若“去法”与“去者”截然异体，则“去者”灭时，“去法”可独自存在；“去法”灭时，“去者”可独自存在。此亦有违事实经验，都是“相违过”摄^⑤。所以“去法”与“去者”是异，亦不能成立。

其三，双牒双呵。既破“去法与去者是一”，亦破“去法与去者是异”，论主作结，颂言：“去（法）去者是（此）二，若一（若）二法成，（彼）二门俱不成（立），云何当有成（立）？”若“去法”与“去者”是实有自性的存在，则彼此或即是一，或即是二，二者之一必应成立，但依上二颂的论证，是一、是异，都不能成立，故知“去法”与“去者”无实自性。可成论式：

大前提：若“去法”与“去者”实有自性，则彼等或应是一，或应是异，二者必居其一。

小前提：今已证得“去法”与“去者”是一既不能成立，是异亦不能成立。

结论：故知“去法”与“去者”无实自性。

“去法”与“去者”的关系，离“一”与“异”则无第三者，以任何两种存在的事物，非一即异，非异即一，别无第三种关系。今已证得“去法”与“去者”是“一”是“异”的关系俱

不能成立，故知“去法”与“去者”实不能成立，所以颂结云：“（一与异）二门俱不（能）成（立），云何当（有“去法”与“去者”）有（可）成（立之理）？”最后青目作一补充：“若谓有成，应说因缘。”意谓只有“缘起无自性”的假施设的“去法”与“去者”，依正理，才有成立的可能。

甲三、因缘门

【释文】无去无去者今当更说：

【颂文】因去知去者，不能用是去；

先无有去法，故无去者去^⑥。

【释文】随以何去法知去者，是去者不能用是去法。何以故？是去法^⑥未有时，无有去者，亦无去时、已去、未去。如先有人、有城邑，得有所趣；去法、去者则不然，去者因去法成，去法因去者成故。复次，

【颂文】因去知去者，不能用异去；

于一去者中，不得二去故。

【释文】随以何去法知去者，是去者不能用异去法；何以故？一去者中，二去法不可得故。

【疏义】《中论·观去来品》共分四门。前已疏释“三时门”及“一异门”，今即探讨“因缘门”。何以须设“因缘门”？以于前“一异门”中，虽已显“去法”与“去者”之体不相离，外人容可接受，但彼等仍执“去法”与“去者”各有自性，故“去法”可为“去者”所用，所以此门依“去法”与“去者”相因待而有的事实，继前破“人”、“法”之体，再破“人”、“法”之用（按：“人”指“去者”；“法”指“去法”——“破人、法之用”者，是指“去者”不能有用“去法”的实业用）。此共有二颂，

第一颂“去者不能用去法破”，第二颂“去者不能用异去法破”。今分别疏释如下：

其一，去者不能用去法破。颂文首句“因去知去者”，牒外人义。小乘如犍子部，执有“胜义补特迦罗”（非即蕴非离蕴）的实我，故主张实有“去者”的自性，但彼“去者”若端拱静坐，则不知其是“去者”（亦根本未是“去者”，未有“去”的运动故），故必依其动足发身，才知其是“去者”；彼“动足发身”便是“去法”（外人亦执其为实有），所以说“因去（法）（而）知（有）去者（的存在）”。颂文次句“（去者）不能用是去（法）”，便是论主的正破。依青目所释，“因去知去者”这外人所许去义，已经可作论证“（去者）不能用是去（法）”的依据。何则？彼作释言：“随以何去法知去者，是去者不能用是去法。何以故？是去法未有时，无有去者，亦无去时、已去、未去。”意谓：“因去法知有去者”，则“去者”非有自性，非有自体（去者必须依“去法”的存在而后有故）；同时“已去”、“未去”、“去时”亦非有自性、自体（亦必依“去法”然后有故）。如是“去者”与去的“三时”俱无有体，则彼所执的“去者”实不能于“三时”之中能用“去法”。再者，“去法”依经验亦非恒有（有“生、住、异、灭”之相故），当“去者”所依以存在的“去法”未曾生起时，更无“去者”，更无“已去”、“未去”、“去时”的“三时之去”，那么，哪有永恒存在的有实自性的“去者”于“三时”之中以用彼执实有的“去法”？可成论式：

大前提：若有实自性的“去者”能于“三时”中能用彼“去法”，则彼“去者”、“三时”与“去法”都须恒时有。

小前提：今已证知“去者”、“三时”与“去法”都非恒时

而有。

结论：故知彼所执的“去者”不能于“三时”中能用彼“去法”。

再者，彼许“因去（法）知（有）去者”，则“去法”是“所依”，“去者”是“能依”；依经验言，无体的“能依”是不能受用其“所依”的。如“眼根”是依“视力”而存在，故“眼根”不能受用（看见）其所依的“视力”。如是引申，“割”依“刀”有，能依的“割”不能自割其所依的“刀”；“照”依“镜”现，能依的“照”不能自照其所依的“镜”。那么，能依的“去者”，又怎可以受用其所依的“去法”呢？

然则，如何“去者”才可以用“去法”？“去者”与“去法”应各不依待，各别有体，然后“去者”或可以用“去法”，如青目释言：“如先有人、有城邑，得有所趣；去法、去者则不然，去者因去法成，去法因去者成故。”如“人”与“城邑”，各不依待而有，人可先城邑而有，城邑亦可先人而有，然后“人”始可以趣往彼“城邑”，说“人”可用彼“城邑”，但“去法”与“去者”则不然，“去者”依“去法”而存在（以无有无“去法”的“去者”故，即若无“去法”，则“去者”不有）；“去法”亦依“去者”而存在（以无有无“去者”的“去法”故，即若无“去者”，则“去法”不有）。“去者”与“去法”彼此是互为条件，互为“因缘”而存在（按：故本门名为“因缘门”，“因缘”于是“条件”义）。如是“去者”与“去法”互相依存，互相因待；“去法”不能先“去者”而存在，“去者”亦不能先“去法”而存在，所以无实自性的“去者”不能受用实自性的“去法”。因此龙树于下半颂言：“先无有去法，故无去者去。”

又吉藏认为下半颂的用意，在“破（去）法能运（去）者”

(按:彼言上半颂在破“(去)者能用(去)法”)。何以言之?他说:“(若)去者之前,别有(实自性的独立)去法,(才)可言(去)法能运(载)(去)者(而使之前去)。今因(去)者(而)有(去)法,则去者前无有去法,云何言(去)法能运(载)去者(而使之前去)?”^⑧如是“去法能运载去者”既不能成立,则外人所许的“因去(法)知(有)去者”义,亦只可作“去法”与“去者”相因相待而存在,而不得作实有自性的“去法”以运载实有自性的“去者”,而显示彼“去者”能受所依的“去法”。

其二,去者不能用异去法破。前已破“去者不能用构成‘去者体’的去法”,但外人可仍执“去者”可用构成“去者体”后的“去法”,此种去法名为“异去法”——以异于前成“去者体”之去法故。外执此“异去法”非成“去者体”,故可为“去者”用。为破此执,论主颂云:“因去知去者,不能用异去(法);于一去者中,不得二去故。”第一句“因去(法)知(有)去者”是牒外意,次句“不能用异去(法)”是正破;后二句“于一去者中,不得二去故”是释破之由。是哪二去法?

一者,因去法而知有去者的那个“去法”,也就是构成“去者体”的那个“去法”。姑名之为“前去”。

二者,构成“去者体”之后,“去者”能有所去的别一个“去法”,即今要破的“异去法”。姑名之为“后去”。

一个“去者”有两个“去法”(即“前去”的“去法”及“后去”的“异去法”)有何过失?答言:依经验,有一“去法”则有一“去者”,有二“去法”则成二“去者”,彼此相因待而有故;如是原有一“去者”今竟成二“去者”;若有二“去者”,则

便有二“五蕴体”，且此“五蕴体”可往东，而彼“五蕴体”亦可往西；彼往东、往西的“五蕴体”亦可再有二“去法”，如是便成四个“五蕴体”；如是作几何级数的增加，乃至无穷，此不应理；故一“去者”中，不能有相应相因待的二“去法”；既无二“去法”，则“异去法”便不可得；衍生的“异去法”既不可得，则亦不能为“去者”所用，故言“去者不能用异去法”^④。

吉藏又设“去者”运动的第一步，成“去者体”，名为前去的“去法”，第二步为“去者”所用的后去的“异去法”。但此不应理，因为“去者”依第一步的“去法”而有，彼已无体；无体的“去者”如何可用第二步的“异去法”？又第一步灭，依之存在的“去者”亦应灭，彼已灭的“去者”如何可以产生第二步的“异去法”而用之？若第一步不灭，则第二步无能产生，“去者”便无有动步之义，则何来第二步的“异去法”能为“去者”所用？又有第一步的“前时去”，则无第二步的“后时去”；有第二步的“后时去”则无第一步的“前时去”，恒是一“去法”，只有成“去者体”义，而并无有为“去者”用之义，依此以释颂文“一去者中，不得二去故”，其理更为显明^⑤。

甲四、有无门

【释文】复次，

【颂文】决定有去者^⑥，不能用三去^⑦；

不决定去者，亦不用三去。

去法定不定，去者不用三^⑧；

是故去去者，所去处皆无。

【释文】“决定”者名实有，不因去法生；“去法”名身动。“三”名未去、已去、去时。若决定有去者，离去法应有去，不应有住，是故说“决定有去者，不能用三去”。若去者不决定，不决定名本实无，以因去法得名去者，以无去法故，不能用三去。因去法故有去者^⑤，若先无去法，则无去者，云何言不决定去者用三去？如去者，去法亦如是。若先离去者，决定有去法，则不因去者有去法，是故去者不能用三去法。若决定无去法，去者何所用？如是思惟观察去法、去者、所去处，是法皆相因待；因去法有去者，因去者有去法，因是二法则有可去处，不得言定有，不得言定无。是故决定知三法，虚妄空无所有，但有假名，如幻如化^⑥。

【疏义】《观去来品》共分四门，前“三时门”中，已破“已去”、“未去”及“去时”的“三时”中有实自性的“去法”、“去者”、“发”与“发者”、“住”与“住者”；于“一异门”中，已破有实自性的“去者”及“去法”之体；于“因缘门”中，已破有实自性的“去者”及“去法”之用。如是构成“去”的运动的必需条件惟有“时间”、“主体”、“活动”等三，悉已作彻底的辩破，一切净尽，一切“去来”殆无可立。但恐外人意犹未已，故有最后的“有无门”，运用纯粹的“两难法”，论证实有自性或实无自性的“去法”与“去者”俱不可得，以结束此品。

所谓“有无门”者，即把“去者”及“去法”先从“决定实有自性”的角度来观察，看看其可否成立，此谓之“有门”；再从“决定实无自性”的角度来观察，再看其可否成立。此谓之“无门”。合此二门，名“有无门”。如是可把探讨的内容，表列如下：

“去”的运动	{	去者	定有去者的自性
			定无去者的自性
		去法	定有去法的自性
			定无去法的自性

由表解可知“有无门”合共可分成四个角度来作考察。颂文有二：首颂“明定有去者及定无去者皆不能用去法”；次颂“明定有去法及定无去法皆不能为去者所用”^⑧；此外，次颂更“结去者、去法、去处皆不可得”。兹分三节疏释如下：

其一，明“定有去者”及“定无去者”皆不能用去法。颂云：“决定有去者，不能用三去；不决定去者，亦不用三去。”何谓“决定”，青目释言：“‘决定’者名实有，不因去法生；‘去法’名身动。”而《藏要》亦谓“决定”在梵本作 *Sadbhūta*，意谓“定是”，即“无待而然”之义。如是“决定有去者”是外执“无所因待而决定实有自性的去者”之意，简名“定有去者”；“不决定去者”是设“非自决定而与余法相因待而有的实无自性的去者”，简名“定无去者”。何谓“三去”？青目释言：“‘三(去)’(者)名未去、已去、去时。”如是颂文可构成两个论题：

(一) 定有去者不能用(有)未去、已去、去时。

(二) 定无去者不能用(有)未去、已去、去时。

但此是结论，而未标论据与论证，今分别加以论述如下：

一者，“定有去者不能用三去”^⑨的论证。青目释言：“若决定有去者，离去法应有去，不应有住，是故说‘决定有去者，不能用三去’。”可成论式如下：

大前提：若“定有去者能用(有)三去”，则“去者须亦能住亦能去”^⑦。

小前提：今所执决定有去者恒有去，没有住(以实有去者，可离去法而存在，故应恒去，不应有住故)。

结论：故知“定有去者”不能用(有)三去。

除青目外，吉藏疏亦有若干论证，可资参考，今举其中的一个论证如下^⑧：

大前提：若“去者能用(有)三去”，则“去者应有生灭，不应是常法”。

小前提：今所执的“定有去者”是“常法”(以“去者”若实有自性，则非缘生，便如虚空，即是无生无灭的常法)。

结论：故知“定有去者”不能用(有)三去。

二者，“定无去者不能用三去”的论证。青目释言：“若去者不决定，不决定名本实无，以因去法得名去者，以无去法故，不能用三去。因去法故有去故，若先无去法，则无去者，云何言不决定去者(能)用三去？”今列成论式如下：

大前提：若“定无的去者能用(有)三去”，则“彼去者不应实无”。

小前提：今所执的“定无去者是实无”^⑨。

结论：故知彼“定无去者”不能用(有)三去。

依上述不同论证，已可推知“定有去者不能用(有)三去”，“定无去者亦不能用(有)三去”。“去者”若非“定有”，便是“定无”，二者必居其一。今二者都不能用(有)三去，即是“一切去者皆不能用(有)三去”。若“去者”不能用(有)三去，则“去者”亦不能成为“去者”，以无“去”的运动故。如是“去者”亦不可得，亦不能成立。

其二,明定有去法及定无去法皆不能为去者所用。此即次颂的首二句,所谓“去法定、不定,去者不用三”。此成两个论题:

(一)若定有去法,彼未去、已去、去时等三时之去,亦不能为去者所用。

(二)若定无去法,彼未去、已去、去时等三时之去,亦不能为去者所用。

但此二论题,只是结论,而论主并没有标示论据与论证,今依青目释文,予以补足。

一者,“定有去法,则三去不能为去者所用”的论证。青目释言:“若先离去者,决定有去法,则不因去者有去法,是故去者不能用三去法。”可成论式如下:

大前提:若“三去能为去者所用”,则“三去不应离去者而存在”。

小前提:今执定有去法,则三去应离去者而存在(以执决定实有自性的去法,则彼未去、已去、去时的三去应离去者而存在,即去法可在去者之前,亦可在去者之后而存在)。

结论:故知若实有去法,则三去不能为去者所用。

二者,“定无去法,则三去亦不能为去者所用”的论证。青目释言:“若决定无去法,去者何所用?”此亦可成论式:

大前提:若“三去能为去者所用”,则“三去不得为无”。

小前提:今执定无去法,则三去定无。

结论:故知若定无去法,则三去不能为去者所用。

如是一切“去法”,依二分法,或是定有,或是定无,非余。今已证知:

“若定有去法，则三去不能为去者所用”；“若定无去法，三去亦不能为去者所用”。那么，一切“去法”皆不能为去者所用。“去法”不能为“去者”所用，则“去法”便失却存在的意义，即“去法不能为去者所去”，则彼“去法”亦没有“去”的作用。今已证得“去法不能为去者所去”，前已证得“去者不能有去法之用”，则整个有实“去来”的思想观念便彻底崩溃，无一法得以成立。

其三，结去者、去法、去处皆不可得。论主以第二颂文的后二句作结云：

“是故去、去者、所去处皆无。”何以“去法”、“去者”及“所去之处”等三，皆虚妄空无所有？青目作释言：“……去法、去者、所去（之）处，是法皆相因待；因去法有去者，因去者有去法，因是二法则有可去（之）处，不得言定有，不得言定无。”

依青目所解，“去法”、“去者”及“所去之处”等三之所以说彼是自性虚妄空无所有者，因为彼等都是因缘和合相待而存在，非自性本具而存在。何则：

（一）“去法”与“去者”，互相依存地彼此制约而存在。因有“去者”，才有“去法”；若无“去者”，则必无“去法”。故则“去者”依“去法”而有则“去法”的自性空无所有。

（二）“去者”与“去法”，亦是互相依存地彼此制约而存在。因有“去法”，才有“去者”；若无“去法”，则必无“去者”。故“去者”依“去法”而有，则“去者”的自性便空无所有。

（三）“所去之处”是“去者”有“去法”的运动，所经历的空间假立而有。若无“去者”，或无“去法”，或“去法”与“去

者”二者皆无，则“所去之处”亦不存在。是以“所去之处”是依“去者”与“去法”二者而存在，故“所去之处”亦非自性有。

如是可知：“去法”、“去者”与“所去之处”都是缘生无自性，所以论主说言：“是故去（法）、去者、所去（之）处（的自性）皆无。”不过此间所说的“无”，并不是“定无”、虚无之“无”，而是指其“非自性定有”而已。

何以不能说“去法”、“去者”与“所去之处”不是“定无”（虚无之“无”）？青目再释言：“是故知（去法、去者、所去之处）三法，虚妄空无所有，但有假名，如幻如化。”彼“去法”、“去者”及“所去之处”等三法，以其自性虚妄空无所有，故说名“不得言定有”；彼三法相因待、缘生而存在，如幻如化，是“假名”有，故说名“不得言定无”。既非“定有”，亦非“定无”，这便契合“中观正见”的“中道思想”。非特“去法”、“去者”、“所去之处”等三是缘生性空，不得言“定有”，不得言“定无”，即“发”与“发者”，“住”与“住者”，乃至一切有为法，都是缘生无性，相因待有，如幻如化，但有假名，所以亦是不可言“定有”，不可言“定无”，然后可以“善灭戏论”，契合“中道”的“中观思想”^①。

【注释】

① 依《藏要》校《无畏释》及藏译《中论疏》佛护论，此品名目均作《观去、未去、去时品》。K. K. Inada 英译为 Examination of What Has and What Has Not Transpired。

② 见吉藏《中观论疏》卷第四本。《大正藏》卷四二，

页 53。

③见印顺《中观论颂讲记》，页 58。

④吉藏复云：“上品(观因缘品)明十二因缘不生不灭。今还就(十二)因缘辨不来不去。(无明、行)二因灭为去，(识、名色、六入、触、受)现在五果生为来，乃至(爱、取、有)现在三因灭为去，(生、老死)未来两果起为来。故十二因缘但有二分，七分为来，五分为去。今观此去来(都无自性，缘生故空，实无去来)故以(观去来)目品。”同见注②。印顺认为从十二因缘中之无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭，直至涅槃，灭则为去，而去、灭俱无自性，故无实的“去来”，乃至无实的“涅槃”，所以说“如缘起的‘无明缘行、行缘识’等是来生；‘无明灭则行灭，行灭则识灭’等是去出(三界)。本品特辨不去，所以判为观灭不去。也可以说，前(观因缘)一品总观诸法的无生灭用，本品总观众生无来去用，前品去法执，本品除我执。”同见注③，页 59。

⑤资料多取自吉藏《中观论疏》卷第四本。

⑥其详可参考拙著《僧肇》一书，台东大书局出版的《世界哲学家丛书》。

⑦依《藏要》校番本及梵本，所谓“去时”，意谓“举步正去”；而元魏瞿昙般若流支译《顺中论》，“去时”一词，翻作“现去”。

⑧依《藏要》校番本及梵本，末句作“去时不可知”。而瞿昙般若流支译《顺中论》。末句作“现去则非去”。全颂则为：“已去则不去，未去亦不去，离已去未去，现去则非去。”

⑨见鸠摩罗什所译《维摩诘所说经》卷中的《文殊师利问疾品第五》。

⑩其义见吉藏《中观论疏》卷第四本。《大正藏》卷四二，

页 54。

⑪ 见 K. K. Inada 著 Ngāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka kārikā with an Introductory Essay P. 44, Tokyo The Hokuseido Press, 1970.

⑫ 依《藏要》校番本及梵本，此句作“此亦属正去”。“此中有去时，非已去未去”二句，K. K. Inada 依梵本英译为 There is movement also in the present passing away but not in that which has transpired nor in that which has not transpired.

⑬ 依《藏要》所校，“作业”一词，《无畏释》作“动”。下文有关“作业”一词皆然。

⑭ 吉藏先把“总破三时去中的去时”定为“夺破”，明已去、未去之外，根本无有去时；再把“别破去时去”定为“纵破”，即纵离已去、未去而容别有去时，但彼“去时”仍有“无体”、“别体”（按：吉藏原名“各体破”今改）、“二法”、“两人”等失，不能成立。故“纵破”亦名“顺情破”，顺彼情执而再分别辩破之。又于“别破”之中，“无体破”又是“夺破”（离“去法”根本并无“去时”故），其余是“纵破”，如表所列。见《中观论疏》卷第四本。《大正藏》卷四二，页 55。

⑮ 中观论者并不否认有如幻如化的“去法”（运动）的缘生无自性的假法存在，他们所要否定的是“有实自性的去法（运动）”的存在。

又于“无体破”中，吉藏亦重申补足其义言：“既称‘去时’，即因‘去（法）’有‘（去）时’，即‘（去）时’无别体。……又‘（去）时’无别体，即是‘（依）因缘（而生的去）时’。‘（依）因缘（而生的去）时’无有自性；若无自性，是即（无实自性的）‘（去）时’；既其（是）无‘（实自性的）（去）时’，（则）‘（去）法’何所赖（而存在），故知“去时无有实自性的去（之运动）。”）出处同见注⑭。

印顺则补足言：“为什么不能说‘去时中有去’？因为‘若离于去法，去时不可得’。去时是不离去法而存在的；关于‘去法’的有无自性，正在讨论，还不知能不能成立，你就预想‘去法’的可能，把‘去法’成立的‘去时’，作为此中‘有去’的理由，这怎么可以呢？”见《中观论颂讲记》页62—64。

①⑥依《藏要》校《无畏释》，随“今三时中定有去者”之后，依次还有“依此而有去法”一句。

①⑦依《藏要》校番本，“不去者”一词作“非去者”。

①⑧依《藏要》校番本及梵本，前后半颂互例（即云：“若离于去法，去者不可得；若言去者去，云何有此义。”但《无畏释》及《佛护论》所牒颂文，则与罗什所出者相同。

①⑨依《藏要》校番本、梵本等六个本子，本颂均排列在次颂之后。

②⑩依《藏要》校《无畏释》，此句意谓“成二去过”。

②⑪依《藏要》校番本及梵本，“说去者有去”句，作“说去者去故”。

②⑫依《藏要》校《无畏释》，此句为“去者去”，并无“用”（去法）的含意。

②⑬中观论者所要破斥的是实有“自性”的“去者”，至于五蕴假体如幻如化的“去者”，于世俗谛中，中观论者是不必辩破的。

②⑭依吉藏疏文，“若离于去者，去法不可得”这原则，于本品有多次的运用：第一是论主依此原则，在“别破去法”中，论证“若有二去法，则有二去者”。第二是外人依此原则，于本节开始时论证“今三时中定有去者，依此而有去法”（依《无畏释》，见注①⑥）。第三是本颂依此原则，论证“以无去法，故无去者”。出处同见注①④。

②⑤ 吉藏所谓“人多释云：此偈(颂)犹是以三时破也。初句为已(去者)，次句为未(去者)，下半(颂)为去时(去者)”，即是此第一种之阐释。印顺《中观论颂讲记》亦用此释，见该书页66。但吉藏却不用此释，所以说云：“今谓不然。”吉藏释将于下文加以阐述。(吉藏评论，同见《大正藏》卷四二，页56)

②⑥ 见 K. K. Inada 所著的 Ngāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamaka karikā with an Introductory Essay, p46。

②⑦ 同见注①④，《大正藏》卷四二，页57。

②⑧ 此是《中论》颂文，未有详释(只重复“离去法去者不可得故”)。吉藏疏言：“用去(法)以成(就去)者，则(去)者无自体；如用(手)指以成(就)卷(的活动)，则卷(的活动)无自体。”同见注②⑦。

②⑨ 同注②⑦。

③⑩ 依吉藏《中观论疏》安排，“别体破”(彼原作“各体破”)应在下面“二法破”之后，(依罗什译《中论》颂文排列，“别体破”颂是在“二法破”颂的后面)但依梵本、番本等六种版本，“别体破”的《中论》颂文则在“二法破”之前19。而且在前“别破去时去”中，“别体破”亦在“二法破”之前，故今不依吉藏《中观论疏》所列的顺序，而把“别体破”置于“二法破”前。

又按：吉藏其实亦知“别体破”列置“二法破”后是译者错误所致。如彼疏云：“前‘别体破’(原作‘各体破’)与‘无体破’相似，今何故在‘二法(破)’(原作‘二体’)后耶？答：盖是翻论者误，何以知然？外人前立三时有去者。青目就二法破中以结三时中无去者竟。”

③⑪ 吉藏名“去者之去”为“(去)者之前去，以为(去)者(之)体”；名“去法之去”为“(去)者后之去，为(去)者所用”。同见

注②⑦。

③② 依《藏要》校《无畏释》，以“故知此观”来结上起下的文字。

③③ 依《藏要》校番、梵二本，“发”(gantum)一词，本意谓“始去”。故 K. K. Inada 英译为 commencing；“无发”英译为 no commencing of passing away。

③④ 依《藏要》校番本，此颂云：“于去始发前，应有处有发，去时已去无，未去何得有？若一切相中，不见有此发，何所得分别，去已去未去？”《藏要》校者按言：“今(罗什)译顺梵本，意晦。”

③⑤ 依《藏要》校《无畏释》，此“发”字为衍文。

③⑥ 中观论者惟破有实自性的“发”的存在，对无自性如幻如化的假设施的“发”，于世俗谛亦许其存在，不必遮破。

③⑦ 印顺于《中观论颂讲记》(页 67—68)中述“三时无发”之由：

(一)已去无发：因为“去”为“发”之果。“已去”过去，“初发”的活动已不存在故。

(二)未去无发：“未去”为静，“初发”为动，静止之时何来动发？

(三)去时无发：离“已去”、“未去”无有“去时”；“已去”及“未去”既无动发，故“去时”亦应无有动发。

③⑧ 吉藏言：颂文“何处当有发”实包括“有为法”及“无为法”，因“有为法”为现象界，必堕入“三时”，已陈述三时无发，故“有为法无发”。又因现象外的“无为法”是无动转的，所以亦当无发。同见注②⑦。

③⑨ 吉藏则从别的角度，自“未发无去时”以论证“去时中无发”。彼云：“若未发有(去)时，可从(去)时中发；(今)未发

(毕)竟无(去)时,从何处发耶?”

吉藏又从“未发无已去”以论证“已去中无发”。彼云:“若未发有已去之时,可从已去时中发;(今)未发(毕)竟无已(去之)时,云何从已(去之)时中发?”见《大正藏》卷四二,页58。但逻辑理路欠严谨,今疏不取。至于印顺,则从“发”与“已去”及“去时”的是否同时存在进行论证。彼言“似乎应有发的去时与已去,要在发动以后才能成立,在没有发动之前,根本谈不上去时和已去。因此,去时和已去中求初发,也同样的不可得。”见《中观论颂讲记》,页68。但此还未能否定在“已去”及“去时”之前有“初发”的存在。故仅录此以供参考。

④① 依《藏要》校《无畏释》,原作“应有去者住”。

④①《藏要》校《无畏释》,原作“应计彼是去者或非去者,亦如二者破”。今译脱略。

④② 依《藏要》所校,此颂译文与梵本相顺,然番本则前后半颂互倒。佛护牒颂亦同罗什译文。

④③ 依《藏要》所校,梵、番二本作“非从去时住,非已未去住”。

④④ 依《藏要》所校,梵、番二本作“去转及止息”。

④⑤ 依《藏要》所校《无畏释》,此“住”字衍文(即作“如破去法”)。又佛护释云:“‘住者无去’与‘去者无住’相似。‘住者无转’与‘去者无发’相似。‘住者无止息’亦与‘去者无止息’相似,皆如‘去’广破也。”

④⑥ 见《中观论疏》卷第四本。《大正藏》卷四二,页58。

④⑦ 中观论者惟破执有实自性的“住”的存在,至于无自性而缘起如幻的假施设有的“住”,于世俗谛亦许是有,不必遮破。

④⑧ 问题产生于青目没有清晰仔细考虑到“已去者”所属的

类别问题。若把“已去者”归类到“去者”，则有不妥善处，因为“已去者”不如青目所言的“去者”那样“去的运动还未停息”。若把“已去”归类到“不去者”去，则又可推得“已去”有住、无住俱不决定的结论。那么，怎能说“去者、不去者俱不住”呢？

④⑨ 同见注④⑥。

⑤⑩ 吉藏言：“汝必言‘去者’息‘去法’而住者，于何时中住？已去中是已灭，即无住。未去则未有住，去时还堕二门（亦无住）。”同见注④⑨，下引文亦然。

“三时无住”又可如是推证：

论证一：

大前提：若有住，则住前应有去。

小前提：已证知已去无有去。

结论：故知已去无有住。

论证二：

大前提：若有住，则住前应有去。

小前提：已证知未去无有去。

结论：故知未去无有住。

论证三：

大前提：若有住，则住前应有去。

小前提：已证知去时无有去。

结论：故知去时无有住。

⑤⑪ 同见注④⑥。

⑤⑫ 参考注④④。

⑤⑬ 同见注④⑥。

⑤⑭ 同见注④④。

⑤⑮ 依《藏要》校勘，此段释文，于《无畏释》中无文。

⑤⑯ 依《藏要》校梵、番二本，其意为：“若物不成一性及异

性者，云何成彼二？二指去及去者言也。”

⑤7 依《藏要》校勘，此段于《无畏释》并无释文。

⑤8 见吉藏《中观论疏》卷第四本。《大正藏》本卷四二，页59。

⑤9 此依吉藏《中观论疏》改立，可同参考注⑤8。

⑥0 “去法”与“去者”是“异”，有“相违过”外，吉藏并立“五相离过”：一、东西相离，“去法”在东，“去者”可在西。二、有无相离，未有“去法”可先有“去者”；未有“去者”可先有去法（按：此同青目）。三、存亡相离，“去者”死而“去法”可存；“去法”亡而“去者”可存（按：此亦与青目释同）。四、去住相离，“去法”自去而“去者”自住；“去者”自去而“去法”自住。五、不相成异，“去者”与“去法”既异，则如牛之二角，彼此不相成（按：此中“去者”一词，吉藏原作“去人”或“人”，今为统一用词而有所更易）。同见注⑤8。

⑥1 依《藏要》所校，梵、番二本意云：“由去法乃知去者，然非即此去者得去。何以故？先无去法故，有谁向何所去？”

⑥2 原刻作“是去去法”。衍一“去”字，今支那内学院《藏要》版，依高丽版刻及番本，删彼所衍的“去”字，而成“是去法”一词。

⑥3 同见注⑤8。

⑥4 吉藏疏云：“一‘去者’中，不得（有）二‘去（法）’……（因）初‘去（法）’以成‘（去）者体’，次‘去（法）’为（去）者所用，则是（有）二‘去（法）’。（有）二‘去法’则（有）二动、二身。（二动、二身又可再成四动、四身……）如上（所说，有）无量过也。”《大正藏》卷四二，页60。

⑥5 同见注⑥4。

⑥6 依《藏要》校梵、番二本，“决定”一词，意谓“定是”

(sadbhūta),即“无待而然”义。故下释作“实有”解。

⑥7 依《藏要》校梵、番二本,此句意谓“不能于三种所去中去”。

⑥8 依《藏要》所校番本及梵本,此二句意谓“定亦不定者,不于三去中去。”《无畏释》云:“合前二者而言之也。”今译文倒。

⑥9 依《藏要》所校,吉藏《中观论疏》卷八(即卷第四本)云:“有二论本。今用一本云,‘因去法得名去者,若先无去法,即无去者’。此本为正,余本繁也。”勘此(本)下文,至“有可去处”,皆非疏本之旧。

⑦0 依《藏要》所校,《无畏释》作“如旋火轮”。

⑦1 依《藏要》校梵、番二本,本颂在明“定亦不定者,不于三去中去”(见注⑥8)与罗什译文有出入,但依《青目释》及《吉藏疏》,把“去法”分别“定有”及“定无”两角度作考察,则更具条理,亦不违龙树旨趣,故不从《藏要》。

⑦2 为行文的方便,把“未去”、“已去”、“去时”三词,以“三去”一词来总合之。

⑦3 “三有”指“未去”、“已去”、“去时”,必须有“发”、“去”、“住”的变化然成就,若恒去不住,或恒住不去,则“三去”亦不得成。

⑦4 吉藏以四个论证以破“有实去者可用三去”,今只举其中较重要的一个论证。见《中观论疏》卷第四本。《大正藏》卷四二,页61。

⑦5 依青目疏文的涵义,可作如下的推理:

1. “定无去者”,是指“非实有自性的去者”,彼“去者”既非实有,则惟依“去法”而得名,是假名有,非是实有。

2. 先前已证知彼所依的“去法”亦非实有,亦假名有。

3. 如先已无“去法”，则知亦无“去者”。

4. “去者”实无，谁用去法？故知“去者不能用去法”。

⑦⑥吉藏言“不可定有”、“不可定无”，此即是“真”、“俗”二谛义。何则？吉藏云：“真谛空，故不得定有，世（俗）谛有，故不得言定无。此用二谛，互破其定有、定无也。又世（俗）谛是因缘有，不可得言自性有，真谛是因缘无，不得言自性无（按：真谛离言绝虑，因缘有无、自性有无皆不可得故）。”又吉藏认为，就世俗谛而言，“定有”、“定无”亦不可得。如《中观论疏》所言：“并就世（俗）谛（言），世（俗）谛是假有：（一）假有不可言‘定有’；（二）假有不可言‘定无’；（三）假有不可言‘亦有、亦无’；（四）假有不可言‘非有、非无’。此是世（俗）谛假有，绝‘（自）性有无四句’也。”至于真谛，“假有”、“假无”亦不得立，所以亦绝彼四句。所以言“故二谛并四绝也”。同见注⑦④。