佛教的緣起觀

濟哲法師 著

濟哲全集雜誌 一

01455680

諦觀全集雜說一

佛教的緣起觀

釋註者 演培法師

佛教的緣起觀

諦觀全集
E27

釋註者：演培法師
定　價：新台幣**250**元整

郵撥帳號：**0111208-1**號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段168號1-2樓
電　話：(02)28736629（八線）
傳　真：(02)28736709
印刷者：科樂印刷事業股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第1679號
中華民國79年2月初版　87年5月五刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$250元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿**500**元，另付郵資**50**元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-48-1

目次

佛教的緣起觀……一——二八三

一　佛教的緣起觀……一

二　根本及部派佛教緣起觀所展開的契機……三三

三　性空及唯識佛教緣起觀所展開的契機……四九

四　眞常佛教緣起觀所展開的契機……五九

五　空義的開展……七一

六　佛教的根本特質是什麼……八三

七　空有二宗的有無自性觀……九七

八　我法二空觀……一〇三

九　佛護與清辨對於論理法運用的論爭……一一七

一〇　佛教的流轉還滅觀……一三五
一一　佛徒的重經重論觀……一六一
一二　三乘一乘究竟論……一八一
一三　從小乘三派說到大乘三系……一九五
一四　佛法的因果論……二〇七
一五　三諦三觀的來源與發展……二三一
一六　天臺唯心說的探索……二四五
一七　大小乘的對觀……二五九
一八　佛教的時空觀……二七一

佛教的緣起觀

一　緣起的重要

佛教的開創者，是出生於向被世人稱爲東方宗教哲學搖籃的印度釋迦牟尼。當他出現在印度國土時，這一古老的印度，不特宗教哲學已經相當的發達，就是文化也已達到高度成熟的階段。在此宗教哲學文化高度發皇的環境下所薰陶出來的偉大人物，不論他的思想是怎樣的新穎，發見是如何的高明，但總跳不出固有文化的窠臼！所以佛陀所創造的偉大佛教，不特有許多思想是承襲固有宗教哲學的，就是許多術語也是採用固有文化中的。這樣，佛教不是沒有他的特色了嗎？不，佛教所以在當時印度成爲最有力量最有地位而居領導作用的宗教，以及成爲今日世界五大宗教中的一大宗教，確有他的特色存在，不然，又何貴乎有這佛教？其特色是什麼？就是緣起。緣起，可說是佛法的核心，是佛法不共其他思想的唯一特質！佛在一代時教中，雖說了種種

的法，但無一不是緣起的多方開展。後代的佛法弘揚者，不論是小乘中的許多派別，大乘中的若干宗派，思想之所以分化，諍論之所以發生，完全是由對緣起的看法不同。所以，佛法的特色在緣起。

經中有一處敍述佛陀與外道的一次談話，外道以種種方法建立自己的理論，佛就予以一一的擊破，最後外道被佛破得沒有辦法了，就反問佛陀道：『我所說的都不對，你究竟又是說的什麼呢』？佛簡單的回答他說：『我說緣起』；『我論因說因』。這是以緣起爲佛法特色的第一明證。又一經中敍述舍利弗的得道因緣，也是從緣起而悟入的。舍利弗原是印度當時有名的外道仙人，雖曾親近一個世間的老師求悟眞理，可是始終不能從老師的啓發下，得到眞理的消息。一天，他因事入城，在途中遇見了威儀庠序態度慈和的馬勝比丘，感覺得很驚奇，於是便在路上同他攀談起來，問他是隨什麼人學的？所學的是些什麼？馬勝比丘經他這樣一問，就很慈和的告訴他說：『我的老師是釋迦瞿曇，他所教我的法很多，現我可以一緣起偈，概括佛法的全要來告訴你；那就是：「諸法從緣生，諸法從緣滅；我佛大沙門，常作如是說」。我所學的也就是這緣起法』。舍利弗聽了，當卽於言下見道。這是以緣起爲佛法特色的第二明

證。由此兩種事實，可知佛法的特色在緣起。

佛在世說法，僅提示了一點佛法的宗要，並沒有大談特談的詳爲發揮，所以佛說我所說法如爪上塵，所未說法如大地土。因此，後代佛法的弘揚者，爲了新思想新學術新潮流的適應，曾本佛法作不斷的創新，在所創新的佛法中，雖或有變了質的東西，但眞的佛法並不是不存在。考察創新中的佛法眞僞，就看他是否合乎佛所說的緣起。緣起正法，是佛舉以示異於外道的，如不能合乎緣起的定義，就不能承認他是純正的佛法。佛爲什麼特舉緣起一法示異於外道？因宇宙人生的一切，沒有一法不是相依相資的關係存在，離開相依相資的關係，宇宙界既沒有獨立存在的神我爲他的主宰，生命界也沒有獨立存在的自我爲他的靈體。佛說法以緣起爲中心，諸法確也都是緣起的，佛弟子的弘揚佛法，又以是否合乎緣起爲眞僞的分判；因而更知佛法的特色是在緣起了。

佛是佛教的創始者，他所給予人們的印象，是偉大，是崇高，此偉大崇高的佛陀，離開人世入於寂滅後，使諸尊敬他的信衆，不禁對他生起無限的渴仰與孺慕，但因不能再見到他的慈祥和藹的尊容，於是就從渴仰孺慕中，對之產生種種的稱讚之辭：

有的讚佛身的相好莊嚴，有的讚佛意的悲智廣大，有的讚佛業的化度無窮，有的讚佛德的深廣難測；有的舉事實讚佛，有的用譬喻讚佛，有的：……。雖有這種種的稱讚不同，但最善巧最得法的讚佛，是讚佛說法。佛所說法雖然很多，而其要旨在對衆生的煩惱，煩惱雖有無量無邊，然爲生死根本的是無明，能夠對治這無明的，唯有緣起，所以於甚深的緣起門中稱讚無上的佛陀，是爲最殊勝最善巧的稱讚！現在不妨從性空系的論典中，摘錄幾個讚佛說緣起的偈頌，作爲本節的結束。中觀論中舉出八不的緣起頌後，接著說：『能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一』。六十如理論說：『爲應以何法，能斷諸生滅？敬禮釋迦尊，宣說諸緣起』。七十空性論說：『以諸法性空，故佛說諸法，皆從因緣起，勝義唯如是』。緣起讚論說：『由見說何法，智說成無上，勝者見緣起，垂教我敬禮』。又說：『如是於依怙，希有稱讚門，除說緣起外，誰能得餘者？……希有大師依，希有勝說怙，極善說緣起，我敬禮大師』。從這些讚佛說緣起的讚語中，更可證知佛法的特色是在緣起了！所以我要再結束的說一句：全體佛法是以緣起爲骨髓爲中心的！

二　緣起的定義

經中說的『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』；就是緣起定義的具體說明。如將緣起二字拆開來講：起是生起的意思，緣是果法生起時所因待的條件。合起來說：就是果法生起所因待的因緣，名爲緣起。所以此有故彼有，此生故彼生的兩句，指出諸法的關係是：因爲這個東西的有，所以那個東西就有；因爲這個東西的生，所以那個東西就生。以十二緣起的內容說：彼行業的有，是由於此無明，緣此無知的無明，所以有彼造作的業行。因此，這兩句可以簡單的解釋做『緣此故彼起』。此是指的因，彼是指的果，此彼二字，就是因果的代名詞。中觀今論第五章說：『若由抽象的公式來說，緣起卽是此故彼。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此而如此的，此爲彼所以如此的因待性；彼此間卽構成因果系』。所以諸法的生起，沒有一法是無因而偶然的，必須在此因彼果的相對關係下，方可說他存在與生起。這是佛陀探究宇宙人生的諸法現象何以會這樣的所得最正確的結論，這正確的結論，爲其他任何思想所擊不破的！諸法的存在與生起，固是由於緣

起，諸法的還無與消滅，也是由於緣起。所以說『此無故彼無，此滅故彼滅』。無對有說的，滅對生說的，凡是有的必然要歸於無，生的必然要歸於滅。如緣起支中的行，是因無明而有的，當知他的滅無，還是因無明的滅無而滅無。援上例說，那是這樣的：因爲這個東西的無，所以那個東西就無，因爲這個東西的滅，所以那個東西就滅。因此，諸法的還無與消滅，必然也是此故彼的緣起關係；離此緣起的關係，決無實法的滅無。中觀今論第五章說：『凡是依緣而起的，此生起與存在的必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性』。根據這緣起的定義，觀察萬有的諸法，不論是內在的生命界，外在的自然界，法法都是緣起的。進一步觀察，不但有因有果從緣所生的內外有爲界是緣起，就是無因無果不從緣生的無爲界也是緣起，假使有人離開有爲無爲另外找出一法來，這一法也是緣起的。因此，存在的一切法，都是依緣起而建立的，離了緣起，沒有一法可得。

三　緣起的內容

緣起是佛法的特色，他的定義，是此故彼的因果關係，那末，在此定義之下所含的內容，又是什麼呢？就『此有故彼有，此生故彼生』的內容說，是指的『無明緣行，行緣識，乃至招集純大苦蘊』。就『此無故彼無，此滅故彼滅』的內容說，是指的『無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至純大苦蘊滅』。現在根據這兩大律內容，予以簡單的解說如下：

生命界的一切，不論是高級的、低級的，誰都免不了在演變中的老病死的憂悲苦惱，苦惱的來逼，誰都不願受的，所以有了苦惱，就要想法解決他。但先決的問題是：衆生爲什麼會有衆多的苦痛來逼？探究到苦痛的原因，於是就發現到由於有生，有生就決定有苦，苦與生是同時來的。無知的有情，不知老病死的痛苦，是由於有生，於是對於老病死的痛苦極端厭離，而於生命的生存却相當愛樂，這不是一個極大的錯誤嗎？生也不是突突空空生的，必有能生生命的東西存在使之而生，這就是緣起的有。有，有的地方把它當作行爲活動所構成的業力講，有的地方把它當作業力所招感的生命自體講。就前者說，有過去的行業，必然有現在的新生命出現；就後者說，有新生命出現，必然有果報的自體存在，果報自體的存在，當然就免不了演變中的老病死

苦了：所以生是由於有。有情所以從行爲活動中構成潛在的業力，是因心境相接觸時所生起的執取。取是攝受執持的意思，經論中說有『我語取、欲取、見取、戒禁取』的四種：執持生命內在的自我，叫我語取。由此我語取爲根本，或向外在的環境奔放，執取客觀的五欲，成爲欲取。或向內在的心靈探索，執取主觀的倒見，成爲見取。甚而把那不是解脫的眞因執取以爲眞因的，成戒禁取。由此種種執取的動力，引發身語意的三業，於是就構成未來身心的苦因，所以說取緣有。取的存在，也不是偶然的，是由欲愛染著而使他馳取一切的。因爲，愛是一期生命的深細根底，又是生命長流的主要動力，生命的內在沒有愛，就失去一切活力了。所以愛爲追求生命生存的一個强有力的要素。愛著的對象雖然很多，但主要的是自體愛與境界愛：對於精神物質組合成的生命自體，戀戀不捨的躭著，是爲自體愛，對於客觀存在的一切境相，生起堅固的貪著，是爲境界愛。前者經中又說名我愛，後者又說名我所愛。衆生就在這我愛、我所愛的一切活動中，向外追求執取，所以說愛緣取。愛是精神活動的表現，他之所以有此活動姿態的表現，是由於那或苦或樂的情緒的激動。苦樂的情緒，佛經中叫做受。謂諸感官與諸對象相接觸時，客觀的對象，刺激感官的機關，生起不同的反應

謂之領受。依內身所感受的名自性受，依外器所感受的名境界受；若內若外的一切感受，適合自己情意的名爲樂受，違反自己情意的名爲苦受，不合不違的中庸情意就名捨受。雖有苦樂捨的三受不同，但就衆生的喜愛來說，是厭苦而求樂的，所以說受緣愛。受的領納作用生起，是由於根境相接時所發生的觸。觸是根境識三者和合相觸所產生的認識開始，這起始的認識，假使與智慧相應，正確的了知諸法是緣起，那就好了；可是他一開始就與無明合作，認爲諸法有實自性，而染著於或苦或樂的感受，所以受是緣觸而有的。觸又是怎樣有的？是緣於眼耳鼻舌身意的六入有的。六入爲生起感覺的機構，有了六入，必然要與六境發生關係，根境相涉入產生六識，於是就從三者的和合中生起眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，這在經中叫做六觸身。所以觸是緣於六入而有的。從六入生起六觸，其間的關鍵是因所觸的對象，這對象，在緣起支中名爲名色，所以六入是以名色爲緣的。名所代表的是一組精神，色所代表的是一組物質，名色存在，就成六入觸所取所認識的對象，所以說緣名色而有六入。名色還有他的因緣在，這就是識。以識爲緣的名色，雖可說包括內在與外在的一切精神與物質，但經中却都以他爲組織有情身心的完成，始則由於入胎而與

父精母血的和合，繼則由於在胎中的展轉成熟增長廣大！然而，什麼去入胎的？又是什麼而使生命完成的？探究到這生命的自體，於是就發現到了識。識在一期生命中，都居於主要的地位；一般不知他的重要性，以爲識祇是在入胎時或在胎中時，負有重要的任務，出胎後似乎就無足輕重了！其實，在一期生命流中，任何一個時候，都不能離開他，何時離了他，何時生命就要崩潰，所以說名色以識爲緣。入胎、住胎、出胎以及生命存在，都賴於此識，這是不錯的。但再推前一步看，試問：『識爲什麼會入胎？爲什麼入此胎而不入彼胎？爲什麼在這有情身中起滅而不在另一有情身中』？探討到這些問題，就不能不推論到過去的行爲活動了，所以識是以行爲緣的。生命的一切行爲活動，雖說有種種不同，但從論理的立場看，不外感苦報的罪行，招樂果的福行，以及獲得上界生命的不動行。此諸行業的完成，是依於身語意的三業而有的，所以經中又說有身行、語行、意行。從身語意行創造罪福等行，由罪福等行，牽引生命主體的心識入胎，於是新的生命就開始了。牽引心識入胎的行，也不是盲動的，他還有那使其活動的東西在，這就是生死根本的無明。無明是對明說的，明是智慧，以此智慧本可認識諸法眞理的，但因無明蒙蔽這眞智的關係，於是就生起種種的錯誤認

識，而不知諸法是緣起和合的了。由不知諸法是緣起的，於是就生種種的妄執，由生種種的妄執，所以有種種的煩惱，由有種種的煩惱，所以就發動身語意而創造或罪或福的行爲。有情的生命所以在生死長流中一直在作無止境的奔放，其動力就在這發動行爲的根本無明，所以說無明緣行。

上述的緣起內容，是從緣起的流轉門，作望果而推因的說明，那是非常明顯的；此下要說的緣起內容是就緣起的還滅門，作滅因而滅果的形式來顯示。行爲的活動既是從生死根本的無明而有的，要想不再創造新生命的業因，突破生死輪廻的大圈，非得勘破根本無知的無明，無明滅了，一切有漏的行業自然就停止，所以無明滅則行滅。識是由行領導去投胎的，領導者失却了領導作用，被領導者那裏還會發生作用？所以行滅識也就滅了。名色是因認識而存在的，或因識的執持而有的，假使識已不能執行執持的任務，或者不去認知他，他當然也就歸於滅無了，所以識滅則名色滅。有名色則有六入，六入是在名色和合的生命自體上安立的，組合生命自體的名色崩潰了，在上安立的六入，自然是同歸於盡，所以名色滅則六入滅。爲感覺機構的六入，是觸相的動因，如六入滅則觸亦滅。觸滅，因觸而生起的苦樂感受，也就無有。由無領受

的情緒，所以就不會發生愛染。愛染不生，就不向外馳取。馳取，是構成未來身心業力的動能，若不馳取，三業不興，自然就沒有能生身心的有——業，所以取滅則有也滅。由有的業，可以說未來的生，沒有業怎會有生？所以有滅則生滅。有生則苦生，無生則苦滅，苦與生是俱來的。所以生命不生的時候，一切老病死的憂悲苦惱都沒有了，老病死憂悲苦惱滅，純大苦蘊也滅，就達到身心解放而入於涅槃的聖境了。所以佛教所講的涅槃還滅，也是從因果的事實緣起的原理上建立的。

四　緣起的二律

緣起的內容，有上兩組不同：一組是顯示的流轉律，一組是顯示的還滅律。從流轉律看，明白的看出了生死輪廻的現象，從還滅律看，明白的看出了涅槃還滅的現象。生死與涅槃，流轉與還滅，是佛法的兩大中心論題。一是學佛者所需放棄而厭離的一面，一是學佛者所需追求而悟證的一面。這不但現在學佛者需要如此，就是開示緣起法的佛陀，悟見緣起法的佛子，也無不是從這緣起二律解脫過來的。

上面說過，佛法是論因說因的：宇宙人生的一切，所以如此如彼的存在，不特紛

然雜陳的宇宙界，我人不知他的底細，就是不息奔放的生命界，我人也不知他何以無限止的連鎖不斷。大聖釋迦世尊，從他的緣起正觀中，悟證了生命實相後，體見有情世間的存在，唯是惑業苦的緣起鈎鎖。從此，釋尊就透徹的認識了生命苦痛的源泉，針對這源泉而施以截斷，於是就不再在三界五趣中流轉而得還滅的涅槃了。所以佛法重視探求諸法的原因，原因改變了，現象自然就變了。不過所尋求的原因要正確，不正確還是沒有用的。例如一國政治的腐敗，輿論要求改革刷新時，執政者必需虛心的檢討政治所以失敗的原因，然後再針對這原因而施以革新，政治才會上軌道，社會才能得安寧！不然，治絲益棼，動亂愈多，而與輿情所要求的適得其反，豈不是一個極大的錯誤？諸有求解脫厭生死者，也是如此，務必探得生命苦痛的動因，方能達到生命解放的目的。然而我佛未出世前，一般想要跳出生死輪廻走進涅槃城的人們，因了不能尋得生死苦痛的眞因，可憐始終在生死圈中兜轉不得出離！悲心徹骨髓的佛陀，觀見輪轉中的衆生痛苦，就把自己所體悟的生死流轉和解脫生死的法則，開示衆生，以建立緣起流轉和緣起還滅的兩大因果律，所以佛法說明一切都是以緣起爲中心的。

五　緣起的時觀

從緣起的流轉律看，生命在緣起的鈎鎖中，從無明而有行，從行而有識，從識而有名色……從生而有老死，似乎是前前後後，而有前後的時間性的。不錯，凡是生滅的有爲法，都墮在時間性中；生死是緣生的有爲法，當不能超越時間性。但是，時間有曲折形的，有螺旋形的，有直線形的；因果相續的時間性，屬於那一類型？一般著眼於前生後的學者，以爲十二支的因果相生，是直線形的，其實這是錯誤的了！要知十二支的前後相生，是生命緣起的詳備說明，其實他是不出惑業苦三道的：如無明與愛、取的三支，是煩惱道，行與有的二支，是業道，其他識、名色、六入、觸、受、生、老死的七支，是苦道，所以古人總攝一頌說：『無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至受並生死，七事同名一苦道』。就這三道的不息循環看，生命緣起在時間中所表現的，是螺旋形的，如環之無端的。因爲，現見現實所起的煩惱以及所造的諸業，是由現存的生命自體而有的。如是，可以推知過去的煩惱及業，是由過去的生命自體而生的；同時，吾人又現見從現實生命體中生起現在的煩惱及業。如是，可

以推知未來的生命自體，也可生起未來的煩惱及業。這樣，向上追溯，過去惑業，更從過去的生命苦果而來，過去還有過去，過去過去無始；向下推算，未來苦果，更生未來的煩惱及業，未來還有未來，未來未來無終。過去無始，未來無終，所以佛在經中告訴我們：生命的流轉不已，是無始無終的。印順法師的佛法概論中說：『人生世界的發展，有前後的因果相生，却又找不到始終。像時辰鐘一樣，一點鐘，兩點鐘，分明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也永遠找不到他的起始。佛在這個廻旋的因果相續中，悟到了因果之間的必然原理，在此上建立生死無始，故因與果前後必然而又是無頭無尾的。如把十二支作直線似的理解，則因更有因，果還有果，非尋出一個始終不可。世間法——有時間性的——有前後而沒有始終：釋尊在此緣起法上安立』。所以緣起的時間性，必須要正確的把握住他，不然，那就必然要走上神本論、無因論、常因論乃至因中有果論的世間宗教哲學的老路上去，而與佛法相差十萬八千里了。

六　緣起的分位

緣起的時間性是螺旋形的，在這螺旋形的時間中，學者向來把那十二有支分爲過去、未來、現在的三世：如最初的無明行的二支，是屬過去的因；最後的生老死的二支，是屬未來的果；中間的八支，則是現在的果與因。此三世因果的劃分，是很明顯的。但一般形式緣起論者，却刻板的把他劃分爲若干位次來說明。如說識是依過去的行業而爲現實生命最初入胎的第一位；名色是在母胎中漸漸完成生命的第二位；六入則是生命已經完成六根已經具備而卽將出胎的第三位；此三位，都是說明生命在母胎中發展的經過。從母胎中出生後，在嬰兒的兩三歲之間，雖經常的不斷的與外在的環境相接觸，但還不能辨別事物的苦樂，所以是出胎後的第一位；到了六七歲的兒童時代，對所接觸的事物，已漸漸生起苦樂的感覺，所以是出胎後的第二位；在這時期內，雖有苦樂的辨別，但還沒有強盛的欲樂，可是到了十四五歲的少年時代，情形就大大的不同了，他不但能辨別苦樂，且對所領納的對象，知道如何去愛好他，如何的使這所心愛的歸於我而爲我所享受，這樣一來，就到出胎後的第三愛欲位了。經過這個熱烈愛慕的階段，到達成人的青年時期，以及壯年、老年的長時期中，由於愛欲的特別旺盛，於是就不惜犧牲，不顧一切的向所愛好的進攻追求，是爲出胎後的第四取位

；因愛取煩惱的衝動，促使身心的向外發展，所以就造作種種的行業，以決定當來是怎樣的果報自體，爲出胎後的第五有位。至無明行與生老死的四支，前二爲過去的兩個階段，後二爲未來的兩個階段，雖皆不無與現在的諸位有著聯繫的關係，但似乎都不相屬的。所以十二有支，在形式的緣起論者手中，竟形成各個獨立的地位，這是多麼不夠正確的理解緣起之所以緣起。所以需從機械的緣起分位中，深一層的從「彼此關涉組織的觀察，方可窺見緣起的眞意所在。

如組織生命的名色，在母胎中漸漸完成生命，固是由此二者的和合，就是一期生命中的生命生存，從入胎識後，至取緣有前，任何一個時期，也沒有離開過名色二者，可見他不是局限於母胎中的一個階段。名色是緣識有的，一般說，識是入胎的主體者，其實他也是一期生命中的要角，沒有他生命也是無法生存的，不過，識要執持生命，還需依托名色方可，這在經中叫做名色緣識。所以識與名色，是同時相依相緣而共存共亡的。佛與阿難在大緣經中關於這論題的問答，敍述得非常明白，簡單的說：沒有識入胎，就沒有名色，識入胎而不出胎，卽或出胎而嬰孩敗壞，也沒有名色。總

之，無識就無名色。所以經說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此」。反過來說：爲名色緣的識，假使不住在名色中，就無所住處，識無所住，那兒還有什麼老病死的憂悲苦惱？因此，沒有名色就決定無識。所以經說：「阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此」。

在識與名色相互爲緣的條件下，生命得賴以生存。可是我們知道：名是代表的一組精神，那屬精神的緣起諸支，自也是隨生命而俱有的；色是代表的一組物質，那屬物質的緣起諸支，自也隨生命而俱有的。所以現在的八支緣起，每一支中，都可能有其他各支的現象。至於過去的無明行，未來的生老死，也不是各各獨立的。依俱舍論說：從無始已來宿生中，一切發動業行的煩惱位所有五蘊，以及流至現在生命成熟的五支果位，總叫做無明，因彼五蘊與此無明，是俱時而行的，由此無明力量，彼五蘊身才得現行的。無明如此，行也這樣。未來的生，等於現在的識，所以俱舍論說：「當有生支，卽如今識」。現有識支，可具餘支，當有生支，自也不成問題。未來的老死，等於現在的名色、六處、觸、受，所以俱舍論說：「是知老死，卽如今世名色、六處、觸、受四支」。現在這四支，能具有其他的支分，未來的老死，當也可能具有

餘支。所以過未的緣起支性，也不是機械的各據自己的分位而不通於其餘的分位。

十二緣起既是組織的、流動的、彼此相關涉的，爲什麼又分爲十二支而各給予獨立的名稱？這是就其特勝說的：無明爲諸有的根本，其力最爲强大，其相最難了知，不說未斷煩惱的異生，不易認識他，就是已斷煩惱的聖者，也難捉摸他，所以對於所斷的煩惱，不是無明，誤爲已斷無明。經說破無明殼，就是顯示他的特勝。若於此位無明最勝，就以其勝立爲無明。行是造作的意思，在一切的創造性中，就其感果的力量說，唯業最勝，所以人們見到現果，就說是由往業所生。若於此位業力最勝，就以其勝立爲業行。經說有情生命，是由六界中，地水火風空的五者，沒有識的力量强勝，因爲識是一身的主體，是精神界的心王，所以生命在最初受生時識爲最勝。一期生命中，雖說都有名色的延續，但於完成生命方面，唯有母胎中的名色二相，最爲顯勝，所以於此位中特名六入。名色中有六入，然仍另立六入名者，因胎兒的六處創立，根相最顯，所以於此位中特名六入。有六入就有六觸，但在胎中觸相不顯，必須要到出胎以後與外在的五塵接觸，方有明顯的感觸發生。如是受、愛、取、有各各在本位中相顯用勝，可以比例而知。生指未來受生說的，因爲現在造了

業，一定要感未來果，當未來果將要生時，生的相貌特別顯勝，所以別立一支名之爲生。未來的生與現在的識，同樣是生命的開始，然所以現在名識未來名生者，俱舍光記說：「現在識勝標以識名，未來生勝從生立稱」。未來生命生了以後，當然是要老要死的，老死相顯，所以特立一支。此未來的老死與現在的名色等四，同樣是生命自體的存在，然所以立名不同者，因爲未來的老死，其相雖很明顯，但望現在四支的相用，此較是還難以了知的，所以就爲他總立一個老死的名稱。由此可知十二有支，是就各自本位的相顯用勝立名的，並不是彼此互不相涉的。所以俱舍論說：「若支支中皆具五蘊，何緣但立無明等名？以諸位中無明等勝，故就勝立無明等名」。

上述道理，假使例以世間的事實，就如人類社會幾千年的歷史，在這幾千年的歷史演變中，從人民生活方式的演化看，學者把他分爲漁獵時代，畜牧時代，農業時代，工業時代的幾個過程；從政治思想的變遷看，學者把他分爲神權時代，君權時代，民權時代的幾個階段。就各時代的前後觀察，一時代與一時代，似乎各不相屬；實際，前後的時代間，不是脫節獨立的，而是相互關涉的，因爲，漁獵時代，人民不完全以漁獵爲生，有的也以種田過活的，乃至到了現在工業發達的時代，人民不完全以工

業爲主，就是原始的漁獵生活，也還有人在做的。再以政權的歷史過程看，初民固是在神權思想的統治下，但並不是沒有君權思想，就是到了現在的民權時代，君權的傳統思想仍然殘存著。可見各時代是相關的，歷史學者所以把歷史分爲幾個時代，是就某一時代的主流說的。當知佛說十二緣起，也是如此，是就生命和合相續的發展中，說明各分位的重心與特色！學者如能理解這點，就能正見佛教的緣起因果觀，不是散漫的機械的，而是組織的流動的了。

七　緣起的遮計

上面以「此有故彼有，此生故彼生」的兩句，說明緣起的定義：一方面固已顯出佛法對於宇宙人生一切現象的正確認識；另方面也已指出世間學說對於宇宙人生現象的認識錯誤。如無因論者，觀見世間的森羅萬象，就開始探索他的來由，在展轉尋求萬物因性的原因之下，發現不到一個本因，本因沒有，那裏還有末因？於是就倒執一切法都是無因而有果的了。這在印度的六師學說中，以末伽梨俱舍梨子，爲此思想的代表人物，因他主張一切萬物，都是自然而生，自然而滅的，沒有任何一法爲他的因

性。如針尖般的荆棘，試問是誰把他削成的？再如飛鳥中的孔雀身上有種種的彩色，試問又是誰爲他畫成的？荆棘既沒有削者，畫鳥既沒有畫者，可見諸法是無因而自然有的。無因，就諸法的本然因性沒得說的；自然，就諸法的存在果相說的，實則二者是一體的兩面。佛法爲要破他這個妄計，所以就舉出此有故彼有的緣起因果論來，說明沒有因就沒有果，必須要這個因有，那個果才有。假使一定妄執無因而有果，那他就犯善感苦報惡感樂報因果倒置的嚴重過失！所以必須承認諸法是因果相生的，不是無因而自然的！此有彼有的有字，可作存在講，不錯，有是存在，爲永久不變的存在？還是變化的存在？世間許多哲學者說：諸法生起各有本體，本體就是諸法的特定本因性，是永久不變的。如常因論的數論說：萬有諸法，都是從自性出發的，由自性與勇塵闇的三德發生關係，就現起一切法了。所現起的一切果法，雖有變化，能現起的因性，是永遠不變的，這種思想，也是錯誤的！佛法爲要破他這種錯誤思想，所以特舉此生故彼生的緣起因果論來，說明因存在，果就存在，果不存在，因也不存在。假使如常因論的妄執，果消滅而因不變，那就犯有此因永遠生果的過失了！所以不應堅計因性常住，而應接受佛法所說此生彼生的緣起因果論。

常因與無因，祇是名字的不同，實際凡主無因的必然要與常因合流；雖一主張有個自性爲萬物的能生因，一主張全無一法能生萬法，然同以因性是常的姿態出現，則無二致。佛爲憐愍墮入常見深坑的有情，遮除這種錯誤思想起見，故於緣起因果相續中，說有過去的二支，以破除之。毘婆沙論說：「有過去二支，卽遮常見」。同時，有的衆生，不知生死是無始以來的生命長流，以爲現實生命，是本無而今有的，這是多麼的錯誤！因此，佛說過去的二支，其目的也就在遮除此執。毘婆沙論說：「有過去二支，卽遮生死本無今有執」。現實生命的存在，是因果暫時的相續，到了業因盡時，果體也就崩潰。依佛法的緣起正觀說，此一生命結束，還有另一新的生命出現，不是有已卽無的！可是，有的衆生，不能見到未來有所來，以爲現實生命有了以後還歸於無，於是就落於斷見的泥淖中了！佛爲濟拔這類有情，破除這種謬見，所以就說未來的二支，以對治之。毘婆沙論說：「說有未來二支，卽遮斷見」。佛說緣起的三世因果，在破衆生的妄計，是很明顯的了！

再就所化的有情說，如要遣除衆生的愚惑，必須說有三世因果的相續。因爲：有

類衆生，對於我在過去，有種種的疑惑，不知我在過去世中，曾經有過不曾有過？假使根本不曾有過我在過去，當然沒有話說，假使我在過去曾經有過，那末是怎樣的我曾在過去有的？爲即蘊的我在過去有的？還是離蘊的我在過去有的？抑或爲色是我？乃至爲識是我？假使在這種種中隨執一種爲我；那末，這在過去中我，是以怎樣的姿態有的？爲不變的常有？還是演化無常而有？爲是男性的我有？還是女性的我有？過去的前際如是愚惑，未來的後際，現在的中際，莫不如此愚惑。有情界中，有如是等種種愚惑，佛不能不爲之斷除；說有三世因果，目的就在遣除衆生這衆多的愚惑。所以毘婆沙論說：「說有過去二支，除前際愚；說有未來二支，除後際愚，說有現在八支，除中際愚」。是以，佛法的緣起因果論，最終目的，在破衆生的愚惑，令得正見生命是一緣起的鈎鎖。

八　緣起的種類

緣起因果，如上所說，已很明瞭；但諸經論中，還有就別的意義，說明緣起的不同。一、刹那緣起。刹那是時間的最短一瞬。有說：因之與果同時現行於世，沒有前

後的差別，如經說的眼及色爲緣生眼識，就是指這刹那緣起說的。有說：一刹那中，具有十二支的因果，如與貪同時生起的發心中，愚癡就是無明，思心所就是行，認識諸境的了別作用就是識，識中具有四蘊名爲名色，在名色中所具的諸根，就叫六入，三事和合與心相應的說爲觸、受，貪的本身就是愛，與此貪愛相應的無慚、無愧、昏沉、掉擧的諸纏，立名爲取，由取所發的身語二業表無表等，說名爲有，如是諸法的生起叫生，生起後的成熟變遷叫老，從變遷中崩潰，說名爲死。此諸現象，都是在一刹那中俱有的，所以名爲刹那緣起。或有人說：現實生命有老有死，可以把他拉到現在來說，生總是在未來的，時間不是有差別了嗎？怎可說爲一刹那中具有十二支呢？不！一切有爲諸法，都是在生住異滅的四相中遷流的，十二緣起也含有這四相的演化，所以就約四相作用的究竟，說一刹那就是經過相當長遠的時間以後，緣起的生命說的，意謂不但一刹那中可具十二有支，還是相續現起的。這從經中說有順後受的業及煩惱，或不定受的業及煩惱，可以證知。約此意義，所以說有遠續緣起。三、連縛緣起。連是無間的意思，縛是相接的意思；或者說，隣次的意思叫做連，相屬的意思叫做縛。這是約同類異類的因果，無間

相續而起說的。順正理論引契經說：「無明爲因，生於貪染；明爲因故，無貪染生」。反之，從染無記無間，有善性生。這都是。繼又引經說：「從善無間，染無記生」。說的無間相接隣次相續的連縛緣起說的。四、分位緣起，就是普通所常說的十二因緣。這幾種緣起，雖向爲一般學者所不重視，但也各有他的特殊意義，所以我在這兒特別把他作一扼要的說明！

在此順便要說明的，就是十二因緣的異名：十二因緣，有的地方叫做十二有支，支是支分，就是把這世界上極苦的生死問題，分爲十二個範疇說明以得名的。有的地方把這稱爲十二重城，意謂生命被三世的緣起所重重的包圍著，不易突破他的封鎖線，就如爲重城所圍一樣。五句章句經說：「一切衆生常在長獄，有十二重城圍圍之，以三重棘籬籬之」。就是指此。有的地方稱這爲十二牽連，如增一阿含經第四十卷說：「佛自看比丘病，因責諸比丘言：汝爲何事而出家耶？爲畏王等故，欲捨十二牽連」？所謂牽連，是指生命爲三世繫屬而不得出離的意思。纓絡經中又把十二緣起說爲十二輪，這是以展轉無窮的車輪，喻諸生死輪迴不已的。所以，緣起有種種的異名。學佛者如能明白這些異名，則於讀經時，見到這些名詞，就不致恍惚茫然不知所以了

。

九　緣起與緣生

佛在經中，曾經說過緣起與緣生的兩個不同名詞，但說到這二者的定義與內容時，則同樣的說：「此有故彼有，此生故彼生；謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊」。因此，後代學者對這兩大名詞的解釋，煞費腦筋，認爲既說不同的兩個名字，爲什麼又沒有差別的意義？既沒有差別的意義，爲什麼要說兩個不同的名字？於是學者就作種種不同的解釋：有的說：從因已起的法名爲緣已生法，這緣已生法，是指過現二世的有爲說的；與餘爲因的法，說明緣起，這緣起法，是指三世的有爲說的。有的說：無明叫做緣起，行叫緣已生法，行爲緣起，識爲緣已生法，……生叫緣起，老死叫做緣已生法。但此中的老死，唯名緣已生法，不是每一老死位，都可生起諸惑的；無明唯名緣起，不得名爲緣已生法，因每一無明決定都能發起諸行的。有的說，在因果的互相繫屬中，屬於因性的名爲緣起，因他能爲因緣起諸果法的，爲生起的諸法法性的；屬於果法的名爲緣生，因他是屬過去未來的已生法，此已生法，離

緣是不得生的，所以二者有著不同。有的說：緣起是無爲，緣生是有爲。二者的內容與定義，雖同是一類，但稍有不同，這不同，就在佛說緣起的時候，加添了幾句讚詞，如契經說：「如是緣起，非我所作，非他所作。如來出世若不出世，如是緣起，法性、法住、法界、常住」。所以然者，佛說緣起，不僅是說明因與果的相生，主要還是在顯示因果相生間的必然性，或者因果的必然秩序。紛然雜陳的萬有現象，他的所以如此生如此滅，在我人看來，是莫名其妙的，其實，他是有個必然而不紊的理性，遍通一切的，把握了遍通的理性，森羅萬象，就一點不神秘了！這遍通一切的必然理性，就是緣起。因此，我們對於緣起與緣生的兩個名詞，可作這樣不同的解釋：緣起，是因果必然條理的說明；緣生，是因果具體事相的說明。因果事相的緣生，是現實所見的一切，必然條理的緣起，是緣生法中的秩然不紊的理則，是見不到的。佛法概論中說：「緣起與緣生，是說明理與事的兩面：緣生是說明果從因生的具體事相；緣起法是說明緣生事相之所以因果相生秩然不亂，是由於緣起必然性的條理」。這種論理，假使以事實的譬喻來說明，就如海水與波浪一樣：平靜的海水，等於不生不滅的緣起無爲；動盪的波浪，等於生滅不已的緣生有爲。緣生的有爲，是生滅的流轉現象

，流轉現象的寂滅性，就是緣起的無爲，無爲是在寂滅不動的境界上安立的。因爲流轉的緣生現象，是衆多關係的和合假相，由關係的離散而歸寂滅，如波浪的前後相推，是由風的鼓盪，鼓盪的因性沒有了，相推的波浪自然不假功用的而趨息滅。所以佛教所說的無爲涅槃，是建築在有爲的緣生現象上的，決不是什麼不可體驗的形而上的東西！如以三法印中的前後二印配合這緣起與緣生講：緣生是開顯的諸行無常印，緣起是開顯的涅槃寂靜印。涅槃是空寂的，空寂的涅槃，是一切有爲法的本性。這一切的一切，都是從緣起法中開展出來的，所以經中常說空相應緣起。修學佛法者，假使能從緣生事相的觀察中，體驗到緣起的諸法理性，從緣起的諸法理性中，悟解到諸法的必然秩序，就可契入諸法的空寂，而得涅槃的解脫了，所以緣起無爲說，不是沒有他的理由，而是確有他的所見的。

十　緣起無自性

「諸法從緣起」的這個理論，是佛教中大小乘、各派學者所共同承認的；但大多數的小乘學者，却不承認他是無自性，就是一般大乘學者，承認他是無自性，但又說

這是佛的秘密意趣。所以能夠徹底的建立緣起無自性的眞理的，唯有性空大乘。要明白這自性無有，必須先認識什麼是自性，據中觀今論第五章中說：「凡是法，卽有其特殊的形態與作用，其所以有此形態與作用，依自性說，卽是自己如此的。此自性的另一特性，什公譯爲性，意義爲本源的性質，卽本質或原質。所以，自性是自己如此的，也是本來的性質如此的，哲學上所說的實在、本體、本元等，皆與此自性的含義相合」。

執有實有諸法的自性論者，不論是從生命內在的發掘，宇宙外在的探索，都認爲有個實有自性，爲生命宇宙的本質。如以自然界說：合集的山河大地，可說是假名有；獨立的微細極微，不能說沒得。因爲他是組合山河大地的基本原素。假使這一個個的原素也沒有，怎會有這樣大的世界出現？吾人既然現見有這樣大的一個世界在前，當可推知有微細不可見的實有極微存在。再以生命界說：物心組合的生命，固不可如一般常人誤認他爲實在的自我，但組合生命的物心——五蘊——原素，不可說沒有。假使這也沒有，試問怎會有活潑潑的生命出現？既有這活潑潑的生命出現於世，可以想見必有一組合他的實有的基本元素在。所以實有論者的結論：宇宙人生的一切諸法

，各各有個實有自性爲他的本質；假使沒有實有自性爲假有諸法的本質，假有諸法就不可能有了！這在瑜伽師地論中，有很透闢的說明：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅，非無實事而有假立補特伽羅。如是要有色等諸法實有唯有，方可得有色等諸法假說所表，非無唯事而有色等假說所表，若唯有假而無實事，既無依處，假亦無有」。從這段文中，可以看出自性論者的眞面目是什麼了！

不過，自性實有的這一命題，從緣起和合的立場看，根本是不能成立的。因爲衆緣和合的諸法，沒有一法可以說他是有自性的，假使說某一法有實自性，就不能說他是從衆緣和合而生。爲什麼？當知緣起與自性二者，是絕對衝突而不能並存的！就以組合物相的極微說吧：所謂極微，實在說來是無實的，吾人所以稱他爲極微，那不過是從無名中勉强的給他安立一個假名而已，何況細是對粗建立的，無粗那裏會有細？同時，極微是最極微細而不可再加分割的最小物質點，這最小的物質點，試問有沒有他的方分？假定有他的方分，就不能算爲極微，假定沒有他的方分，就不得名之爲色。還有，極微假定實有，在這實有的極微中，就有色香味觸的作分，有了色香味觸的作分，就不可名之爲極微了。所以極微這東西，在展轉的推求之下，是沒有實在自性

可得的！經部學者說十二處非實，就在這極微自性不可得的思想中開展出來的！如再把這論題推展擴大開來，就可比知內而身心外而世界的一切一切，都是假有無實自性的了！這假有無實自性的原理，是佛從彼此相互關涉的緣起定義下發現的，所以佛教說明緣起，也就是顯示諸法的無自性。

上來已略略的說明了佛教的緣起論；然佛所以以緣起爲佛法的中心，旨在假藉緣起正觀的利器，徹底的摧毀一切實有自性的妄計，從實有自性的妄計中，解脫過來，於法自在。因爲自性妄計，是生死的根本，不擊破這根本自性見，是不能解脫的；然能擊破他的，唯有緣起正觀。緣起讚論說：「世所有衰損，其根爲無明；見何能還滅？是故說緣起」。諸法是因緣有的，因緣有的諸法，是不自在的，不自在的所以是空，空的所以是無自性的，是無自性空的，所以能擊破根本自性見——無明，而得還滅。反過來說：諸法中假使有一法是不空的，這不空的一法，就不是因緣有的。所以大智度論說：「若法因緣生，是法性實空；若此法不空，不從因緣有」。法法是緣起的，所以法法是無自性空的；法法是無自性空的，所以法法是緣起的。緣起無自性空，是佛法的宗骨；實有自性論者，應無疑義的歸依到緣起正宗的旗幟下來。

根本及部派佛教緣起觀所展開的契機

一 緒說

佛教的中心思想，是在於緣起說，這在佛教的學者中，可說誰都沒有異議的。因爲佛陀的立教，就是以緣起爲大本的。所以，不論古代或近代的佛學者，一談到佛法與其他宗教或學說有不同的時候，立刻就要說到緣起，因爲唯有緣起才是不共其他宗教或學說的唯一特質。因此，緣起說在全部佛法中，佔有怎樣重要的地位，不言可知。就因爲緣起有著他的重要性，所以佛法的弘傳者，沒有不對緣起加以推衍闡發。但因隨著佛教思想的發達，於是學者對於緣起的觀法，也有所不同。換句話說，由於佛教思想經過幾個階段的發達，而緣起的觀法也就有幾個階段的發達。緣起觀既有幾個階段的發達，作爲發達的契機究是什麼，我覺得有理解他的必要。關於這問題，本可從原始佛教、部派佛教、性空唯名佛教、虛妄唯識佛教、眞常唯心佛教一直說上去的

，可是在這裡，我想先就根本佛教與部派佛教所有緣起觀展開的契機，略說一下，其他的留待以後再爲檢討。

二　根本佛教緣起觀所展開的契機

首先就根本佛教來觀察：根本佛教，就是在阿含聖典作爲緣起的基本定義，一般所表現於阿含聖典的佛教。

所標舉的是：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。從這定義中，明白的看出：所謂緣起，就是關係的別名。佛說緣起，意在指出一切存在的現象，完全是成立於關係之上的，離開了種種關係的結合，沒有一物是獨自存在的，但講到關係，有同時、異時的不同，所以佛就說了『此有故彼有，此生故彼生』的兩句差別：即『此有故彼有』，是顯示同時的相互關係；『此生故彼生』，是顯示異時的相互關係。但佛說緣起定義時，對那「有」的存在的一切，是用怎樣的方法把他表示出來呢？這就是『無明緣行乃至生緣老死』的十二緣起說。十二緣起說，是顯示有情生命流轉的現象，因爲佛法是以有情爲中心的，所以佛教學者說明根本佛教緣起說時，不說到『此有故彼有』等則已，一說到『此

有故彼有』等，大都是置重於十二緣起上而解說的。所以要作如此解說者，問題很簡單，因這是關於緣起定義所作的一種形式說明。我們認爲：依是而解說緣起的開展，與其說是感到有點奇異，毋寧說是當然的。不過，爲使更進一層的明瞭緣起的構造起見，關於緣起的所謂遮情的表詮，我覺得佛法的研究者，是也有著互相參照來理解的必要。因爲凡是一種思想的產生，只要他是新發現的，那他站在自己的立場，爲了某種的必要，對於向來的思想，一定要加以批判，且在批判時，大都是用遮情來表詮的。

說到遮情的表詮，在根本聖典中，本來是有很多表現的，且如雜含第十二卷中說：『問：云何老死？爲自作耶，爲他作耶，爲自他作耶？爲非自、非他、無因作耶？答言：老死非自作，非他作，非自他作，亦非自他無因作。然彼爲緣生故而有老死』。老死生起的狀態，因爲是由於緣起，所以就用非自作、非他作、非自他作、非無因作的四句，做爲遮情的表詮。

自作等的四句，在釋尊當時，是世間學者論說世界生起時所運用的觀念方法，而後再由一種形式所推定出來的。所以主張自作等的學派，在當時雖並不一定是有存在

的必要；但實際上，如把阿含聖典所傳著的各種思想整理一下，那所流行的各種思想學說，大體是相當於自作等的四句。例如中含第四卷尼乾經中，尼乾——耆那教徒所敍述的是：『我們所經驗的苦樂，不管是那一種，都是因本作的』。這因本作，就是宿作因。經說：『人之所受，皆因本作，若滅其故業苦因之行，不造新業，則諸業盡。諸業盡已，則得苦盡』。有情現實生命所遭遇到的一切，無一不是由於過去所造作的業因而來，既然一切是由過去所決定了的，那末，現在唯有咬緊牙根忍受，要想改變是改變不了的。這個思想，就相當於自作論的學說。

其次，在當時正統婆羅門之間，可爲一般所信仰的是：「世界所有的一切，是怎樣來的？是依於宇宙最高實在者的梵而創造的」。這種轉變說，就是自在變化因。有情的命運以及生命以外的一切存在者，既不是由他自己如此的，也不是假藉什麼條件而組合成的，而是依於最高實在者的梵所創造的，所以這個思想，卽相當於所說的他作論。

至於無因無緣的思想，我們在長含第十七卷沙門果經中可以明白看出，如經中敍述他們的主張說：「布施也無，供養也無，祭祀也無，善惡等異熟果也無……』。這

種撥無因果之理的學說，所要說明的世間一切，自然是相當於無因無緣論的。此外，像 Pwanakassapa 或 Pakudba kaccayana 的學說，也是屬於無因無緣論。更在長含第十四卷梵動經所說的六十二見中，發現二種的無因論。不特如此，而且在許多不同的思想中，我們還發現到自他作論的主張；同時，像耆那教聖典所說的「苦樂是個個靈魂所感受的東西，而靈魂與苦樂的會合」這種思想，豈不是也可被推測爲相當於自他作論——共作論嗎？不過這個 Sutva Kvtanga 的成立，因爲是新的，所以釋尊當時，到底是像這樣想呢？抑是怎麼樣呢？由於沒有其他的旁證，所以現在還不明白。雖然如此，但由前面所揭示的尼乾經來看，尼乾在因本作之外，也主張因緣合會，那是不難想像的。

釋尊當時的印度思想界，有著自作論等思想的存在，可說是一種事實，但釋尊對於自作論等的主張，究竟立於怎樣的理論組織上，去破斥過他們？從現在所流行的阿含聖典中，雖還不能明白的看出，可是依於 Acela-kassapasutta 來看：『苦假定是自作的，由於作者與受者是同一的，所以這就墮於常見；苦假定是他作的，由於作者與受者是不同的關係，所以這就墮於斷見。如來是離兩極端而說法的』。從自己的立場

，以緣起說而示中道。所以在釋尊，只是依於否定自作等的四句，而從自己的新的立場，以展開緣起觀的。換句話說，自作等的四句，就是根本佛教緣起觀所展開的契機。

不錯，自作等的四句，是釋尊所否定的；但是，依於釋尊所否定的四種思想，釋尊是以甚麼做爲觀察基礎的呢？那就是觀察他人，是怎樣的立於承認常住實在的立場的：是否認靈魂爲實在的立場？是認自我爲實在的立場？不管他們是立於怎樣的立場，只要他們是承認常住實在的，那就與佛教的緣起立場根本不相容。因爲，既然是緣起的，就決定不是常住實在的，既然是常住的，就決定不是緣起的。不過，這裏成爲問題的：自作等的四句被否定，是不是不管怎樣意思的四句都可被否定呢？抑或是立於承認那個常住實在的立場的四句而否定呢？這實是值得探究的一個問題。然爲解決這個重要的問題，而佛所給與我們的指示，在雜含第十二卷阿支羅迦葉經中可以看出。如佛對阿支羅迦葉所請問的：『苦是自作耶？是他作耶？是自他共作耶？是無因無緣有耶』？不論那一種，佛都以無記答之，這是事實。

佛既不正面答覆，而一一以無記答之，那末，對於這個「無記」一詞，我們應怎樣的去理解他呢？關於這問題，古來雖作種種解說，但現在想用犢子部的無記解釋，來幫助解決這個問題。講到犢子部，誰都知道，他是主張有個不可說我的，而這不可說我的存在，在他雖曾用了相當的論證去證成他，但最主要的根據，即援用佛對於『我有耶或無耶』的請問，而以「無記」答覆的經文。因爲從這答覆中，很容易使人生起這樣的感覺：佛教說無我是不錯的，但並不是什麼我都沒有，如徹底說無我的話，那就應把怎樣意思的我都否定掉，既否定了一切的我，則佛對「我有或無」的問題，應明白的答覆無我，不應以無記答之；既答以無記，可見並不是什麼意思的我都不承認，只是以普通一般有或無的概念，不能眞正的把握存在的我，所以才以無記答之。如果超出一般有無的概念，佛也許不這樣答覆的。犢子部的學者，就是從這觀點去理解佛所說的無記的，所以就依此而論證不可說我的存在了。依於這種情形，雖可適用犢子部學者的無記解釋，但據佛教以外的其他學派的思想基礎，即對於積聚說或轉變說等所說的四句，還是要把他否定掉的。如在阿支羅迦葉經中所發現的：『若受即自受者，我應說苦自作，若受即他受者，是則他作』的明文，就是對於自作、他作的否

定。不但如此，在同經中，關於自他共作以及無因無緣作，統統是被否定了的。

如上所說，我們可以知道一事：卽佛教的緣起觀，是成立於統一否定與肯定的二種立場的，所不同的，就是所否定的與所肯定的四句，是在如次不同的思想基礎上建立起來的。卽否定是立於積聚說或轉變說的基礎上的自作等的四句，把那否定了，是爲緣起觀的否定作用；肯定是立於緣起說的基礎上的四句，把這肯定了，是爲緣起觀的肯定作用。因而，現在可以這樣說：否定的四句，是緣起之遮情的表詮；肯定的四句，是緣起之表德的表詮。所以就其格式來說：如果否定的四句，在阿含聖典中，是被數數的明顯的說著的話，那肯定的四句，是就在隱密的而也在內含的被說著的了。至於肯定的四句，而位於否定的四句之上，那又是不用說的了。

三　部派佛教緣起觀所展開的契機

其次就部派佛教來觀察。部派佛教，就是指佛滅百年學派分裂後而表現於阿毘達磨的佛教。

首先需要知道的，在部派佛教，依於否定的四句而被反駁的思想，與在原始佛教

所指的，大體是相同的。雖然如此，但從其中，多少可以看出這個理論所反駁的進步的跡象。現在且就大毘婆沙論來看，看看他是怎樣以此四句爲契機，而展開他的緣起觀的。

自作論對於宿作因論：宿作因論，就是肯定的以過去的業力爲因，而絕對的不承認現在的士用果。有情現實生命的苦樂果報，在佛法雖也說是由於前生行爲的好壞而影響的，但決不抹煞現生的因緣；相反的，而且非常重視現生的因緣力，宿作論者不同，他們因爲過分强調了前生的業力，所以對於現生的行爲價值就忽略了，以爲我們現在不論作著怎樣的努力，總歸是無效而又無意義的。果眞是這樣的話，以佛法看，那就有很多問題不得解決。所以「佛法正確的因緣論，是徹底反對這種抹煞現在的努力的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否」。

他作論對於自在變化因論：宇宙萬有的諸法，如果說眞是由於唯一常住的神而創造的，那末，我且請問：爲什麼從唯一的神而可生起衆多的法呢？常住的東西爲什麼會有造作的可能呢？能生的因是常住的，爲什麼所生果是無常的呢？因如果是常住存在的，爲什麼諸果是漸次生起而不俱時生起呢？還有，你那能生萬有的神又是從什麼

東西生的呢？這樣一一追問時，神本論者，對這種種問題，是都無法解答。所以以佛法正因緣論，神造萬物說，是就犯有無因、常因、一因多果的三過。

論中對於無因作論的無因無緣論，更作這樣的攻擊說：諸法如果是無因無緣而有的，爲什麼一切法不頓時而起呢？再說，這法不要條件生起，那法不需因緣而生，那末，諸法就應沒有彼此的差別才對，可是事實上，諸法是有差別的。我且請問：諸法的差別，爲什麼是有可能的？關於這些問題，在無因論者，同樣是回答不出來的。

婆沙論對於這些學派思想的反駁，其焦點，是被集中於其他學派承認常住自我的實在一點及否定因果關係的一點上的。而佛教，說一切法是成立於相依相資的關係上的，所以與承認常住自我實在的思想，根本是異趣的。總之，凡對正因緣論有正確認識者，決不會同情其他學派思想的主張，否則，一定是沒有正確的知道正因緣論。

但是，在不承認常住自我實在的立場，自作等的四句，可不可以被肯定呢？關於這個問題，如從部派佛教中去看，那肯定的傾向似已被次第的表現出來了。例如依於覺音論事的註釋，不特可以發現犢子部與正量部，會從勝義諦的立場，建立不可說我的存在，而他們還以『於現世歡樂，死後亦歡樂』的經文爲證。一、自作自受；二、

他作他受；三、自他作自他受；四、非自作非自受，非他作非他受。明顯的把這四句，作爲肯定的說明。這四句，從形式上看，是所謂單、單、俱是、俱非的四句，與上來所說的四句，是異其型的。唯今第四俱非句，根據以上的看法，無因作是也可以含攝其中的。這點，當時犢子部的肯定四句說話，我想大概是還沒有想到的。如果注意的話，他的說法也許是兩樣的。因爲一個眞正的佛弟子，決不能同意無因作的。不然，那他的思想就有問題。

復次，不可不知的，犢子部的不可說我，雖爲否定外道學派的自我而建立的，但外道學派的自我，不用說，也是否定犢子部的不可說我的存在的。所以强調無我說的說一切有部，就在五蘊的因果相續上，於承認假我的立場，而肯定自作、他作、共作。如婆沙一九八卷中說：『無自作者，謗自相續諸法功能；無他作者，謗他相續諸法功能；無自他作者，說爲俱謗』。婆沙論之所以作這種說法，是爲破斥無衣迦葉波外道，主張「無自作、無他作、無自他作」的無因無緣論的。所以，要而言之，佛教的根本立場，說明緣起，是用自作、他作而判別的。

自作等的四句，被肯定的傾向，爲求明白其所來，所以不得不將異部宗輪論所說

的大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部等的末宗主張，略爲敍述如下：一、「有少法是自所作」；二、「有少法是他所作」；三、「有少法從衆緣生」。此中第四句的「有少法從衆緣生」，與無因作之句，雖不一致，但若把這與眞諦譯對照一下，問題不難解決。諦譯在「有依因緣生」之外，「有不依因緣生」的一句。因爲是他附加的，所以唯有依於眞諦譯，不可判定大衆部等，是肯定自作乃至無因作的四句的。

依照上面那樣的講，大衆部等，肯定自作等的四句，大概是沒有問題的；但從後世的註釋家看，宗輪論所說的四句，是相當於因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣的四緣。現在不妨簡單的把他們配合說明如下：因緣者，是從種生果的關係，所以相當於自作。等無間緣者，是前念心的作用與後念心的作用之間的一種關係的規定，如果簡單的說，就是前念的心落謝於過去，讓出一個位子來，而引生後念心來到現在的，就是等無間緣。因爲是這樣的關係，所以相當於他作。所緣緣者，卽對於主觀的客觀，因從佛教心理學說，凡是心的生起，一定是要托於境的，如果沒有所托的境，心就不得生起。因爲是這樣的關係，所以相當於共作。增上緣者，是指三緣以外的一切

關係。就中，對於生有直接的資助關係，是有力的增上緣；反之，對於生不作消極障礙的關係，是無力的增上緣。因而，從有力的增上緣，成立「有從衆緣生」的關係；從無力的增上緣，成立「有不依因緣生」的關係。雖說有這兩方面的關係，但增上緣的主要特色，因爲是說不障礙，卽在於無力增上，所以因緣乃至增上緣的四緣，相當於自作乃至無因作的四句，大概是可以這樣去理解的。

現在再來考察一下部派佛教的緣起觀：北方阿毘達磨論對於因緣論所常談到的，大體有二種的分類：一是所謂四緣論，一是所謂六因論。因而依於六因四緣而說緣起，已爲佛教學者所熟知。但在舍利弗阿毘曇論卷第二五至卷第二六中，有十緣——因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣說，所以依於十緣說緣起的也有。還有大品類論，說有二十四緣，所以南方上座部，一直就是依於二十四緣說明緣起的。在學者間，雖或多或少的說明因緣，但部派佛教緣起觀的主流，是在於四緣說。因爲這是從種種緣中精練成的。龍樹在中論中批評說：『阿毘曇人言，諸法從四緣生』。我們在這裏所以說明這點，旨在指出部派佛教，一方面依於非自作等的四句否定，把自己的思想立場，努力區別出來；從其他外道的思想立場，

另方面爲欲積極的闡明自己立場的緣起觀，因而就發明了四緣說。

然如依於婆沙一〇七卷所說：「四緣，有實自體」。而且被規定爲：『諸因以作用爲果，以實體爲非果；又諸果，以作用爲果，以實體爲非果。諸法實體，恆無轉變，非因果故』。所以，四緣有實體，以法上之作用，而判爲本質。從這思想去看，可知部派佛教，對於常住自我，雖竭力的排斥，然因承認那個反面法的自體（自性），所以其結果，不久四緣說，就變成承認自作等的肯定四句。因而可說部派佛教，也是以否定與肯定的四句爲契機，而使緣起觀漸次展開的。這只要稍爲留心部派佛教思想的人，想都可以發現這種事實。

四結論

上來，從根本佛教及部派佛教觀察緣起觀展開的契機，知道在於自作、他作、共作、無因作的四句，但表現於阿含聖典的，作否定的說，固不違反緣起，作肯定的說，也不違反緣起，是眞能從緣起無自性中，刺透了佛法以外的其他學派的實有見及實無見，而無礙圓滿的建立了佛法的緣起正觀！至表現於阿毘達磨論的，如承認四緣有

實體，不論以否定的四句爲契機而展開緣起觀，抑或以肯定的四句爲契機而展開緣起觀，似都不能認爲緣起觀的正常開展。不特如此，且簡直可說有點反緣起。所以龍樹的中觀論，在觀因緣品第一中，首先就破斥四緣實有自體說，這是探求以何爲契機而展開緣起觀的學者所應記取的。

性空及唯識佛教緣起觀所展開的契機

一 緒說

緣起是佛法的宗本，這是學佛者所一致公認的，誰敢否定這一佛法宗要，誰就不是正信的佛徒，因爲佛在菩提樹下所體悟的，實不外是這緣起理法的體悟，所以緣起是佛法的核心，可說是不可爭的歷史事實。事實雖然是如此，但由學者的看法不同，對於緣起的解說很有差異。佛教學派的分裂，主要也由對這緣起的闡發不同而來。筆者在本書前面所述「根本及部派佛教緣起觀所展開的契機」一文中，說明了根本及部派佛教緣起觀所展開的契機是什麼，同時曾申明關於大乘佛教緣起觀所展開的契機，留待以後再爲檢討。本來老早就應該寫這篇文章的，但因我的工作中心轉移到翻譯上去，所以一直沒有工夫動筆。現因新年開始，爲了酬償宿願，先將大乘三大系中的性空唯名系與虛妄唯識系緣起觀所展開的契機，簡單的把他介紹如下：

二　性空佛教緣起觀所展開的契機

性空唯名系的佛教，就是中觀宗的佛教，其代表人物是龍樹菩薩。誰都知道，龍樹是佛教史上劃時代的聖哲，他在佛教界的光輝，愈久而愈朗耀，雖說他的思想，是活躍於多方面的，但他所高舉的正法旗幟，實在性空緣起。所以我們對於性空佛教緣起觀所展開的契機是什麼，有加以認識的必要。

性空者的緣起觀，如所周知，就是八不的正觀。而這一緣起觀的思想展開，依我們從聖龍樹的論典中研究所得，仍不外是以否定與肯定的四句爲契機而展開的。所謂八不正觀，顯示最清楚的，無過中觀論的觀因緣品。本品的觀因緣，在龍樹的旨意，是否定自性有的因緣生，而肯定如幻有的因緣生。緣生諸法，本是佛法的獨唱，但不善講因緣的學者，妄計因緣有實自性，如實有者說的「四緣有實自體」。依此實有自性的四緣而生諸法，結果不免與外道陷入同一錯誤。中觀論講記說：「四緣生法，從實有的見地看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想：四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，緣復從緣，就

有無窮的過失。若說最初的緣，不須緣生，那又犯無因生的過失。所以有他的困難」。龍樹以他超人的智慧，洞觀到他們的困難所在，特取緣起的同義語，以論證那不生義，所以中觀論總論八不緣起後，緊接著就以「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」的否定四句，以否定實有自性生的生性不成。我們知道：承認法的實有性，而且主張「從四緣生諸法的」部派佛教的主流，就是說一切有部，以是此四句所否定的對象，不用說，就是說一切有者的四緣有實體說，不特不是緣起觀的正常開展，而且根本有反於緣起的。首先我們要問：你之所謂生，是自生？還是他生？假定說是自生，自生就是自體而生，凡從自體生的就不應待他緣，可是事實上，每一法的生起，無一不待緣的，既然要待他緣，可見自生不成。因爲自生的本身，根本就是不通的。有自生，可說有與他相待的他生，自生既然不成，何來更有他生？況且他生只是自生的另一姿態。中觀論講記說：「他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是眞實獨存的自體」。由於自他性的實體不可得，所以中論頌破說：「如諸法自性，不在於緣中；以無自性故，他性亦復無」。單自不生，獨他不生，自他相共，當更不生，有因

有緣，尙且不生，無因無緣的不生，自是不用說了。

龍樹從八不中的「不生」一不，否定了四生的不可得，爲進一步的破阿毘達磨者的緣起的四緣說，特先審定的問道：你之所謂果生，此所生果，究竟是從緣生呢？還是從非緣生呢？所以頌說：「果爲從緣生？爲從非緣生」？是的，凡是主張緣生諸法的，必然承認果是從緣生的，既然承認果是從緣生的，那末，再進逼一步問道：你這所生的果，究是緣中先已具有而後生的呢？還是緣中根本不具而得生的呢？所以頌說：「是緣爲有果？是緣爲無果」？這樣緊逼追問，使他進退失據。所以「從緣生諸法」的這種觀察，是就可以否定了全體。關於所破的四緣，現在僅將他的頌文錄此，如果要知道他的詳細意義，請參閱中觀論講記。順次破斥因緣、次第緣、緣緣、增上緣的頌文是這樣的：「因是法生果，是法名爲緣；若是果未生，何不名非緣？果先於緣中，有無俱不可，先無爲誰緣？先有何用緣？若果非有生；亦復非無生；亦非有無生，何得言有緣（此上破因緣）？果若未生時，則不應有滅，滅法何能緣？故無次第緣（破等無間緣）。如諸佛所說：眞實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣（破所緣緣）？諸法無自性，故無有相；說有是事故，是事有不然（破增上緣）」。聖龍樹破此

四緣，其所採作論理之根本基調的，就是法的自性之否定。因爲部派佛教，特別是說一切有者，以法的自性實有爲前題，在那實有法的作用上，假設四緣，依於肯定的四句，說明緣起的。所以中論破他，首先論證法的自性不成立，基於這種理由，以否定的四句，徹底掃蕩他的妄計，從妄計的掃除翻轉身來，由中論所說緣起觀的不生，陸續的論證八不緣起。這樣說來，可以知道，中論的立場：一方面把主張自作等四句的部派佛教的四緣說否定掉，一方面由這所顯示的思想立場，成爲眞正緣起的立場。換句話說：以否定的四句爲契機，從部派佛教的緣起觀中，峻別出中觀派的緣起觀。

這樣說來，難道中觀者只有否定沒有肯定嗎？不！聖龍樹在智度論中又曾這樣表示說：「般若波羅密中，但除邪見，不破四緣，是故於經欲知四緣之相，當學般若波羅密」。般若波羅密，在聖龍樹的觀念中，是與空爲同義語。而空又卽是不生，是八不，是緣起。所以站在智度論的立場上，看中觀者的緣起說，與部派佛教的四緣說，只可說是表現的方法不同，顯示的內容不同，並不是一味否定而不肯定的，不同內容的四緣說，仍爲聖龍樹所承認的。雖在中觀者的文獻中，要明白的找出說明肯定四句的文句是找不到，但因承認如幻的四緣，那如幻的自作等四句，不久也終於被承認。

要知實有實無的作者及作業，雖不可得，但如幻的作者及作業，是不可不承認的，如果這也否定掉，那就要與實有實無者，同樣的陷於顚倒邪見中。所以聖龍樹在中觀論的觀作作者品中，否定了實有實無的邪見後，顯示自己的正見說：「因業有作者，因作者有業；成業義如是，更無有餘事」。這頌也可作中觀者對於自作等四句的肯定看。所以說：中觀者仍以否定與肯定的四句爲契機而展開緣起說的。

三　唯識佛教緣起觀所展開的契機

虛妄唯識系的佛教，就是唯識宗的佛教。其代表人物，是有名的無著、世親。此二大聖者，在佛教史上的地位，也是很少有能望其項背的。而對佛法的功績，也是永久不能磨滅的。唯識與中觀，西藏學者，稱爲佛法的二大車軌，由此可見他在佛法中的地位。所以對唯識者緣起觀所展開的契機是什麼，也有加以理解的必要。

唯識者的緣起觀，在攝大乘論中，雖說有分別自性緣起與愛非愛緣起的二種，但其中心在分別自性緣起。而他緣起觀的思想展開，從瑜伽論九三卷所說，可得他的消息。依唯識家的眼光看：無常的諸行，過去的固不可得，未來的也不存在，就是現在

的亦不過唯一剎那，要求他的作用，是不得故，所以者何？無常諸行，前際無故，後際第一義都無所有，但依世俗暫假施設」。以句。如同論說：「諸緣生法，皆非自作，亦努力的來說明唯識者的緣起觀。明白點說，的四句，因如部派佛教中的說一切有者，在緣起，並且因而承認法的作用。殊不知在作者不知，從說一切有發展起來的瑜伽師，發，以明自己的緣起觀。

本來，從部派佛教與性空佛教對起來看者是否定法的自性而說明緣起的，恰好是一所透出的唯識者的緣起觀，究竟是怎樣的呢說過：唯識者的緣起觀，中心在分別自性緣起，所謂分別自性緣起，就是賴耶緣起。意謂以阿賴耶識爲諸法的因緣性，依止賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種

種諸法生起。這個道理，在瑜伽第十中，說緣起甚深的時候，依無常義明緣起甚深，從四方面道出了唯識者的獨自學說，卽於阿賴耶用種子說而規定緣起。論說：「（一）從自種子生亦待他緣；（二）從他緣生亦待自種子；（三）從自種及從他緣生，而（四）此二因性功能非不是有」。唯識的特義在種子，諸法都由種子而生，而種子是以阿賴耶識爲自性的，所以唯識者主張賴耶緣起。以識爲自性的種子，就是潛在的力，就是一般說的功能。顯現的諸法，沒有潛在的力能，是不得生的，這是唯識者的極談。他們雖曾否定一切有者的四句，但從他以四義而規定賴耶緣起看，是又肯定了四句：卽從自種子生，相當於那個自作；從他緣生，相當於那個他作；從自種子及從他緣生，相當於那個共作；而二性功能非不是有，雖有功能，但無作用，雖無作用，亦可能生。根據這個意思，而從作用去看，似就相當於那個無因作。可見瑜伽論，基於種子說，對於緣起觀，形成了肯定的四句。正因是這樣的關係，所以我們知道：唯識者的緣起觀展開，也是以否定與肯定的四句爲契機的。

上來所述，雖用別的否定與肯定的四句，把緣起觀展開起來的，但唯識學上，還

有應用因緣全奪的論理，了結一種否定與肯定的四句，以說明緣起的。如顯揚聖教論第十四卷末說：「自種故非他，待緣故非自，無作故非共，用故非無因」。第一句就是顯的自作非他作，因爲一切行法，都是從自種子起，不從他生的；第二句就是顯的他作非自作，因爲一切行法的生起，非唯自生，要待其他的條件的；第三句就是顯的無因作非共作，因爲若自若他都無所作的；第四句就是顯的共作非無因作，因爲諸行的生起，絕對不是無因無緣的。內種外緣於生，是有他的功用的。又同論顯示緣起善巧中說：「由善了知四種甚深緣起故，謂不從自生、不從他生、非自他生、非無因生」。了知四種甚深緣起，就是肯定，不從自生等，就是否定。而這論理，在中觀論觀苦品的第二偈中，把他倒轉來說爲：「苦若從緣生，則非自作」的思想。我想無著菩薩造顯揚論的時候，大概就是應用這個論理而推定的。根據這個論理把否定與肯定的四句統一起來而展開緣起觀，在緣起觀的發展史上，雖可說是劃時代之說，但實是繼承無著的攝大乘論來的。如攝論所知依中顯示大乘甚深緣起的時候，首先肯定自己的二種緣起，是諸法生起的正因緣，假使有不了解此二緣起的，「或有計執自性爲因，或有計執宿作爲因，或有計執自在爲因，或

有計執實我爲因，或有計執無因無緣，或有計執我爲作者，我爲受者」。此諸計執，不出四句，在正因緣中，一一都要否定掉的。但結果，從「自性」、「愛非愛」、「受用」的三種緣起中，仍是承認「具有四緣」。由此可以想像唯識者的緣起觀，是以什麼爲契機而開展的了。

四　結　論

大乘佛教有三大系，而各各都由緣起觀的開展而發展起來。本文先就性空與唯識的緣起觀展開的契機談一談，至於眞常者的來談他，因他不僅有關印度的眞常思想的開發，而且涉及到中國天臺、華嚴思想的開發，所以非專論不可。如上看來，知道性空、唯識二大流緣起所開展的緣起觀，可得名爲緣起正觀；唯識者所開展的緣起觀，是否完全契合於根本佛法，似尙有待佛教學者虛心的探討！

眞常佛教緣起觀所展開的契機

一 緒 說

性空與唯識之緣起觀的展開，我已約略的說過；現來簡單的介紹一下眞常者緣起觀的展開。佛所說的緣起，本是同一緣起，所以向各方面的開展，實由學者治學的方法不同而來，因爲運用的方法不同，所得的結論自然各異，這不論治世學或佛法，都是一樣的。佛所證悟到的緣起法性，雖則含有恆常普徧性，但在未證悟或證悟未徹底的佛弟子們來論說他，當然要走上不同的路線。眞常思想，是印度後期佛教的產物；有人否認佛法中有此一系，如專究奘系唯識的學者；有人雖給此一系的地位，但說他是不了義。我以爲：根本否定他，是抹煞歷史事實，給他一地位，比較是合於思想演化法則的。本文論說他之緣起觀的展開，就是從這一立場出發的。不過，我們首先要知道的：眞常思想，雖源出於印度，但大成於中國，也就因此，否定此系的學者，認

爲這是中國佛學的特色，不是印度佛學所固有的，其實這是極大錯誤！所以我想從印度眞常者緣起觀的展開，說到中國眞常者緣起觀的展開。

二　眞常經論緣起觀所展開的契機

在印度，代表眞常思想的經典很多，如勝鬘、法鼓、楞伽、涅槃、不增不減、無上依經等，但最主要而爲國人所熟知的，無過於楞伽。本經雖以如來藏爲受苦樂的主體，但一說到因緣的時候，似仍不出否定與肯定。如經說：「不自生，非不生，除住三昧，是名無生」。意思是：衆緣所生的諸法，是沒有實自體的。如以自生說：在沒有生的時候，這個東西還沒有，自生當然不能成立；就是衆緣已經和合，亦仍不過衆緣而已，那裏有什麼自？不自，自然也就不他、不共，但不是不生，生雖有生，但有法，非漸生，非俱生，故無一定生因可得，唯是因緣、所緣緣等四緣。無有能生所生之法」。根據這段文看，雖爲佛法共義，但眞常者並未抹煞四緣生諸法的意義，而且是肯定了的。「諸因及與緣，從此生世間，妄想著四句，不知我所通。世間非有生，

亦復非無生，不從有無生，亦非非有無」。這是從肯定與否定的兩面，反復的說明世間緣起性。不過，我們不可忽略的，就是不管他說肯定或否定，都是從眞常立場出發的，假使忽略了這點，那就很難把握他的實義。

關於論典，在十地論的第八卷，曾就如來藏或法性而論說緣起的，雖有人把這歸於唯識系而稱爲絕對唯識，但我以爲還是把他攝於眞常系而叫做如來藏緣起好，因爲眞正的唯識學，是就阿賴耶識說緣起的。如前文所說，瑜伽者在瑜伽論中，是假種子而假說的，但十地論不然，他是以中論觀法品第十八頌的前半「若法從緣生，不卽不異因」的論理，與原始佛教緣起表德的定義，「此有故彼有，此生故彼生」的論理，再適用顯揚論的緣起定義，改爲這樣的四句：「一、非他作自因生故；二、非自作緣生故；三、非二作隨順生故；四、非無因作隨順有故」。其意是說：一切法在於因緣相互的關係。中觀論講記說：「沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。所以，依佛所悟而宣說的是緣起，諸法是從因緣所生的。緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果不卽是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是不異因的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無

因的。因果關涉的不一不異，卽名爲實相」。這本是性空者的實義，但眞常者從不離（不異）的關係，導出第一句的非他作自因生故的判斷；從不卽的關係，導出第二句的非自作緣生故的論說；從「此生故彼生」的關係，導出第三句的非無因作隨順有故的結論。像這樣的道理；從「此有故彼有」的關係，導出第四句的非無因作隨順有故的結論。像這樣的以否定而肯定，肯定而否定的論說緣起。但他們所說的否定與肯定的四句，並不是用於各自分開的，而是在一種統一的如來藏緣起或法性緣起的立場，被說明著的，所以也就以這四句的契機而展開他們的緣起觀。

三　天臺宗緣起觀所展開的契機

天臺宗，雖以法華爲背景而成立的，但實完成於中國學者之手，所以向被稱爲中國佛學。他的獨特教義，不出五時、八教、四悉、六卽、三諦、三觀、一念三千、十法成乘。而最成爲獨唱的妙論，要算一念三千。現在就依天臺緣起觀的一念三千來考察一下。

天臺的精義，在摩訶止觀。天臺大師展開有名的一念三千之緣起觀的，就在摩訶

止觀明觀不思議境的地方。依他的意思，不管怎麼樣，我們的一念心中，是具有三千性相的，所以天臺相當的說明這個。他首先舉出一念三千的表德定義，而敍說爲：「若心無則已，介爾心有，卽具三千。亦不言一心在前一切法在後，亦不言一切法在前一心在後。乃至若從一心生一切法，此則是縱；若一時含一切法，此則是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心。故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言」。其次假設問答，批判地論學派及攝論學派的緣起觀，如說：「心起必託緣。心具三千耶？緣具耶？共具耶？離具耶？若心具則不用緣起；若緣具則不關心；若共具則不共時各無，共時安有？若離具則既離心離緣，那忽心具？四句尚不可得，云何具三千法耶？答：地論者云：一切解惑眞妄，依持法性，法性持眞妄，眞妄依法性。攝大乘云：法性，不爲惑染，不爲眞淨。故法性非依持，所謂依持，阿梨耶識是。無沒無明，盛持一切種子。若從地師，則心具一切法；若從攝師，則緣具一切法。此兩師各據一邊」。從正反兩面宣說了心具三千，最後依於龍樹中觀論頌，下一不同的判決說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因」，作爲他的結論。因而，現在可以說：所謂心具三千，相當於自作；所謂緣具，相當於他作；所謂共具，

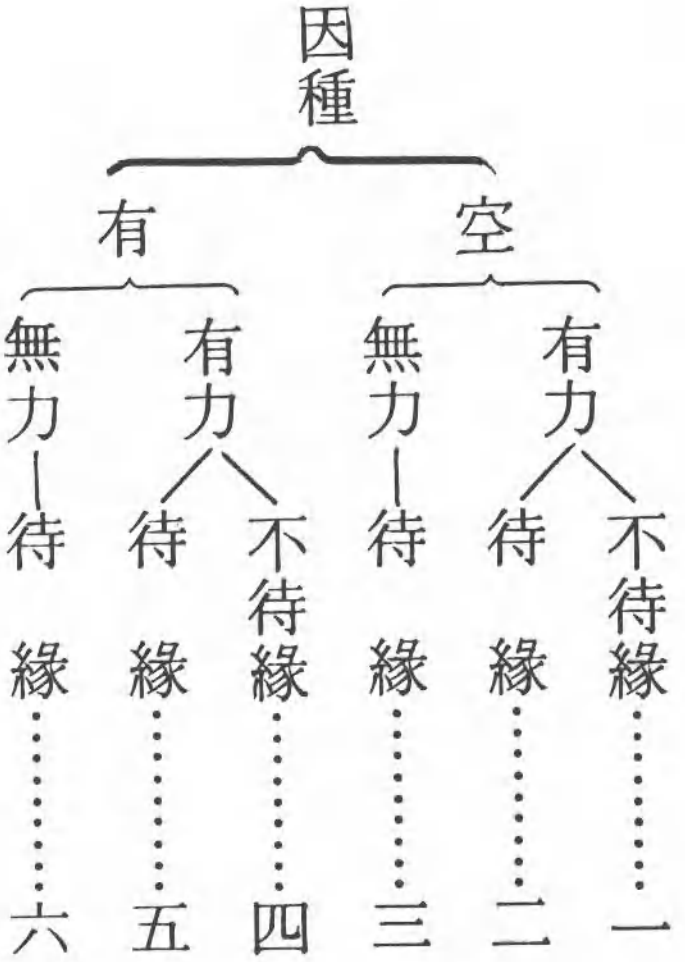
相當於共作；所謂離具，相當於無因作。如四句的一念三千却是有的。然而，於心具三千的立場來看，是地論宗法性依持的思想；於緣具三千的立場來看，是攝論宗梨耶依持的思想。所以，現在引十地論如來藏緣起說的系統，作爲地論宗的立場；引瑜伽派的阿賴耶識緣起說的系統，作爲攝論宗的立場；但由於否定的四句被綜合，於是就展開了天臺的緣起觀。天臺學者，如依否定的四句而被表詮時，那是言語道斷，心行處滅的絕對境地。在這絕對境地的第一義諦立場，所謂心具三千，雖說是不被承認，但在世俗諦的立場，却是許可有的。這個道理，就像天臺對於四悉檀一一說爲四句那樣的。例如世界悉檀：假使有人聽聞心具一切法而生歡喜的話，就對他說「三界無別法，唯是一心作」的道理；假使有人聽聞緣生一切法而生歡喜的話，就對他說「五欲使人墮於惡道」的道理；假使有人聽聞因（心）與緣共生一切法而生歡喜的話，就對他說「水銀和眞珠而能塗諸色像」的道理；假使有人聽聞離心與緣生一切法而生歡喜的話，就對他說「十二因緣，非佛作，亦非餘人作，其性自爾」的道理。總說一句，卽在世俗諦的立場，由自作等的四句，是可說心具三千的。根據於此，所以天臺在展開緣起觀時，否定與肯定的四句，是就成爲那個契

機點了。不過，我們現在所應注意的：在天臺家的心目中，否定的四句，是世俗諦的第一義的立場；肯定的四句，是第一義諦的世俗諦的立場。如從那個格式說：否定的四句，比之肯定的四句，是位於上位的。雖則是這樣講，但從另一方面說，否定的四句，是重在自行的，肯定的四句，是重在化他的。站在宗教的立場看，因爲宗教是重於化他的，所以肯定的四句，也就變爲位於上位了。如上所說，可以知道，天臺緣起觀的展開，雖所表現的方法不同，但終不出否定的四句，以此爲契機，展開了有名的一念三千的緣起觀。

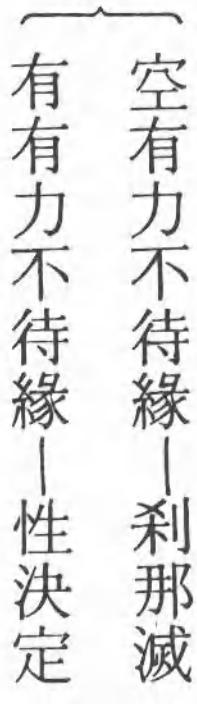
四　華嚴宗緣起觀所展開的契機

最後，想依華嚴的緣起觀，來看一看他的如何展開。華嚴與天臺一樣，是中國佛教學者所創，而被稱爲中國佛學的。他是依於五教十玄及因門六義，而組織成一家獨特的教義。現說他的緣起觀展開，就是約因門六義來分別的。賢首在五教章的中卷中，立緣起因門六義；精究那無數無量的因緣體用關係，道破那事事無礙無盡緣起的玄理。世間的萬事萬物，一草一木，無不是從因緣而生起的，但因既無數，緣亦是無量

，無數無量的因緣和合，才有一物的發生，那末，我們怎樣方能了知無盡緣起呢？所以賢首大師，以因門六義總攝一切。先立一表如下：



於此首先要知道的，賢首的因門六義，不是他獨創的，是根據十地論及雜集論，準於攝大乘論及唯識論種子六義而立的。種子六義是：一、刹那滅，二、果俱有，三、恆隨轉。至於十地、雜集二論所說，爲避繁瑣姑立一表如下：



十地論—因不生緣生故
雜集論—待衆緣故非自作
十地論—不共生無知者故
雜集論—無作用故非共生
十地論—不無因隨緣有故
雜集論—有功能故非無因

無力待緣—空無力待緣—待衆緣。
無力待緣—有無力待緣—恆隨轉。
因緣雙非—故無因種之義。
有力待緣—空有力待緣—果俱有。
有力待緣—有有力待緣—引自果。

根據此表，分析六義：無力待緣的一對，是就成爲因有力待緣而成立不共生義。於六義中，雖沒有說到無因生義，但若考慮到由有因義成立諸法，則那不無因生的意義，自然也就可以成立，所以略而不談。根據以上的分析，我們所理解到的，華嚴緣起因門的六義，完全是依否定四句而展開的，似乎沒有說到肯定的四句。但到後來，如從賢首的思想看，那緣起因門的六義與中論的八不，是作爲表裏的。可以說是：「八不，依於遮情；六義，據於表德」。所以六義，要而言之，是緣起表德的表詮。然若比之華嚴的法界緣起，則那唯是否定四句的展開

，還沒有積極的表示法界緣起的內容，因而法界緣起，反而說是由於肯定的四句被表現的，卽由因與緣生果時，依於因緣全奪的論理，因與緣，各各成爲能具全有力與全無力的二義：一、把緣力完全奪於因力之中，諸法唯從因生不從緣生，從因力看生果時，成立自作之義；二、奪一切因力歸於緣力之中，諸法唯從緣生不從因生，從緣力看生果時，成立他作之義；三、因力全奪緣力而收於因力之中時，那並不是從始就撥無緣的存在，而是把緣的存在，置於承認之上的，所以就成立共作之義。但是，由緣力全奪因力而收於緣力之中時，無論怎樣，不能成立共作之義。如更綜合因全無力與緣全無力時，就成立了不無因作之義。這若借維摩經的話來表現，則與「從無住本立一切法」所說的，是同一意趣。他們所說的「緣起之際」的性起立場，我以爲是相當於這個。

上來大略的敍述了華嚴自己的緣起觀，從那敍述中知道華嚴的法界緣起觀，是以肯定的四句而表現的，所以合前所說緣起因門六義的情形來考察：在華嚴的教學上，明白的告訴我們，也是以否定與肯定的四句爲契機，展開他的緣起觀。

五 結 論

緣起觀，是佛法的心髓。我曾一再的說，佛教學派思想的分化，緣起觀的不同開展，是一大主因。雖然如此，但各學派都以否定與肯定的四句爲契機，而展開他們的緣起觀。因爲凡欲建立自家緣起觀的，必有立自破他的兩面：爲抑止他人的思想，不得不運用否定的四句；爲高揚自己的思想，不得不運用肯定的四句。這在佛教文獻上，是可一一證實的。眞常者所開展的緣起觀，因是立足於如來藏或法性上的，所以若繩之於原始佛教的根本思想，是很難契合於佛陀本懷的！

空義的開展

大聖釋迦所說的空義，不僅爲佛法的重要思想，且實爲佛法不共世間的主要特質，我們不論從世間那類學說思想去發掘，從未見有談到「空」的，一般思想者流，總是在「有」的邊緣打轉，所以佛弟子說法，唯有說到「空」，才能顯出佛法的特色。雖然如此，但空的價值怎樣，起初並不怎麼明顯，到後聖龍樹的出現，從種種方面開顯空義，始使人清晰的認識空之所以爲空的價值，因而我們知道，龍樹是一盡力發揮空義的聖者。佛法所以特別强調空，一方面固由空是普徧無限永恆不變的諸法眞實性，一方實亦由空是佛對外作思想戰的最銳利的武器。這一銳利的武器，在思想戰上所要擊破的主要對象，是諸法實有自性見。世間學人，佛教學者，不管是站在怎樣一個角度，或如何的運用巧妙方法，建立他的思想體系，只要是出發於自性見的，都將在空的思想戰線上，被擊敗下來。再從佛教思想發展史上去看，佛弟子每次對外作思想戰，其所以終得最後勝利，都是由於用空這一武器的關係，否則，很難獲得決定性的

勝利。但在思想戰中，以空布陣得最完備而使對方無懈可擊的，當推聖龍樹。所以後來學者，往往引用聖龍樹的空之布陣法，來對外作思想戰，其原因就在此。

空在全體佛法中，既有這樣的重要，那他在長時期的思想演變下，究有一些什麼發達？其開合關係又是如何？我們不能不有個認識，現且就這點略爲敍說。

自人類思想開發以來，明顯樹立空的思想旗幟，以指示我人認識萬有諸法的，不用說，是大聖釋迦。釋尊留給我們的遺產很多，但作爲那根本教典的，是南傳的巴利文阿含經及北傳的漢譯阿含經，因而要想了解佛所說的空義，當從阿含中去發掘。就漢譯阿含看，佛在經中講空的地方，似不及所講無我來得多，雖則如此，但空與無我，在本質上並無若何不同，是以我們仍認阿含爲明空的重要典籍。後來，小乘阿毘達磨所說空，大乘般若教系所說空，以及聖龍樹父子所說空，可謂都是根源於阿含聖典空之思想發展而來。

在阿含中，佛常說到空、無相、無願的「三解脫門」。三解脫門，亦名「三三昧」，被認爲是「諸佛根本之法」，其重要性可知。原來衆生在生死中流轉，主要是缺乏空無我慧，由於無有這一殊勝方便，所以不能離煩惱而得解脫。增一阿含第四十一

卷馬王品說：「我昔未成佛道，坐樹王下便作是念：此衆生類爲不尅獲何法，流轉生死不得解脫？時我復作是念：無有空三昧者，便流浪生死不得至究竟解脫，有此空三昧，但衆生未尅使衆生起想著之念，以起世間之想，便受生死之分；若得是空三昧亦無所願，便得無願三昧；以得無願三昧，不求死此生彼都無想念，時彼行者，復有無相三昧可得娛樂；此衆生類皆由不得三三昧故，流浪生死。觀察諸法已，便得空三昧，已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提樹下完成無上正覺，由於已得空三昧。正因爲究竟解脫，由於未得空三昧，佛於菩提」。這明顯的告訴我人：衆生流浪生死不得這樣的關係，所以佛陀接著又說：「空三昧者，於諸三昧最爲第一三昧，王三昧者，空三昧是」。由此亦可了知：三三昧的重心在空三昧。後來性空大乘開展，般若經中所說佛入三昧王三昧的思想，固然是由此來的，就是般若經說的「唯三解脫門，有道有果」；「離三解脫門，無道無果」的話，也是繼承阿含的一貫思想而來。同時，我們還得知道的：佛法，在理論上說明，固是以空爲本，在實踐上顯示，亦是以空爲本。因空三昧，就是空觀，亦卽不放逸觀。每個佛法的修學者，如欲得眞解脫，必須實踐空觀，所以中含小空經說：「阿難！我多行空」。若能行眞實空而不顚倒，那就可

得「漏盡無漏，無爲心解脫」了。佛爲加强阿難實踐此空的信念，特又對他說：「阿難！若過去諸如來無所著等正覺，彼一切行此眞實空不顚倒，謂漏盡無漏，無爲心解脫。阿難！若當來諸如來無所著等正覺，彼一切行此眞實空不顚倒，謂漏盡無漏，無爲心解脫。阿難！若今現在我如來無所著等正覺，我亦行此眞實空不顚倒，謂漏盡無漏，無爲心解脫。阿難；汝當如是學」！試想一想：三世諸佛都是由於行這眞實空而得成正覺的，我們今日學佛，能不步著諸佛的後塵，踏著空王大路，向最高無上的目標邁進嗎？

佛初說空，祇是說「一切諸行空寂不可得」，或者說「空諸行」，並未將空分成多少種類來說，在根本聖典中，我們所見到的，僅中含大空經有內空、外空、內外空的三空說，主要是顯示內根外境的不可得。謂內空，爲內六根空，外空，爲外六境空，內外空，爲根境俱空。可是到舍利弗阿毘曇論卷第十六，就發展爲內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空的六空說，稍後到大毘婆沙論卷第八，更發展爲內空、外空、內外空、空空、勝義空、有爲空、無爲空、無際空、散壞空、本性空的十空說；這十空，在初期的大乘般若經，如放光、光讚、大品等，又增廣爲十八空；到大般

若，則又開爲二十空了。其他諸大乘經論，或說十空，或說十四空，或說十六空，要不過是開合省略的不同，並未增添什麼特殊的新意。總之，空義在佛法思想的發展中，是次第發達而進步了的。不過我們所應注意的，就是空義在不斷的增廣中，般若系與唯識系所說的次第，稍有出入：如般若系十八空的第十三「一切法空」，在唯識系列在第十四；又第十五的「不可得空」，在唯識系放在最後，變爲第十八；還有空空與大空，般若系總是先空空後大空，而唯識系却倒轉來，總是先大空後空空。玄奘三藏譯的大般若經，雖仍照顧著唯識系的順序，但與梵本的次第並不相合，這是我們不可不知的。

龍樹在大智度論卷第三六，曾就大品「習相應品」第三的性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空的七空與前「初品」所說十八空的關係，加以這樣的分別：「廣說則十八空，略說則七空」。其略說的七空，實卽十八空中的後七空，所以有時把他抽出作爲略說者，那是因爲多用在利益衆生方面的關係。於中，光是性空、自相空、諸法空、不可得空的四空，雖能破析一切有法，但爲進一步的拂拭觀行者的「空心」，所以又說其次的三空。智論卷第三六說：「用是四種空（卽

性空等的四空）破一切有法，若以有法有相爲過者取於無法，是故說無法空；若以無法爲非還欲取有法，是故說有法空。先說四空雖破有法，行者心則離有而存於無，是則說無法空；若說無法爲非，心無所寄還欲存有，是故略說有法空，以存有心薄故。無法有法空者，行者以無法空爲非心還疑有，若心觀有還疑無法，是故有無俱觀其空，如內外空觀。以是故但說七空」。

用以利諸衆生的七空，在小乘諸經論中，雖還不見有說，但以這七空與阿含及阿毘達磨以來所說的諸空，加以綜合組織，就成爲一般所知的十八空的定數。這一定數，是取廣略之中，繁簡隨宜之數。所以龍樹在智論卷第三一的十八空義中，特對十八定數加以問答說：「問曰：諸法無量，空隨法空，則亦無量，何以但說十八？若略說應一空，所謂一切法空，若廣說隨一一法空，所謂眼空、色空等甚多，何以但說十八空？答曰：若略說則事不周，若廣說則事繁。譬如服藥，少則病不除，多則增其患，應病投藥，令不增減，則能愈病。空亦如是，若佛若說一空，則不能破種種邪見及諸煩惱，若隨種種邪見而說空，空則過多。人愛著空相，墮在斷滅。說十八空，正得其中。復次，若說十，若說十五，俱亦有疑，此非問也。復次，善惡之法，皆有定數：

若四念處、四正勤、三十七品、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、五衆、十二入、十八界、十二因緣、三毒、四流、五蓋等。諸法如是，各有定數。以十八種法中破著故，說有十八空」。從龍樹的這一問答中，我們可以明白的了解：般若教系所說的十八空，一方面固是將各時代的空義加以綜合，另方面亦是欲排斥各時代的謬誤不正思想。如外道的各種邪見，衆生的各種妄執，都是不易摧毀而極堅强的頑敵，站在思想戰最前哨的佛弟子，所以能無畏的橫掃這些邪見執著，其最大最利的武器，就是手中握有十八枝的「空箭」，你從這邊來的，就從這邊斜刺過去，你從那邊來的，就從那邊斜刺過去，使你無所遁其形，非逼得你在空思想的利箭前屈膝，所以特從種種方面，說有十八空的差別。

作爲思想戰的十八空，就其內容所詮說，要不外於破諸執後，以明日常生死之眞實一大事的妙境。如內空，爲眼耳鼻舌身意的六根空；外空，爲色聲香味觸法的六境空；內外空，爲內外相依的自身空；大空，爲所住的廣大世間的境界空；空空，爲拂拭能觀空智之執的空，謂智所見內處等固是空，而此能見的空智亦是空，所以名空空；勝義空，爲如實行所觀的境空，亦卽開顯的諸法實相；有爲空與無爲空，爲契於棄

惡修善而得以背生死趣涅槃的個己之清淨解脫；畢竟空、無始空、無散空的三者，在於不厭生死長遠不捨努力修善的利他教化；有法空、無法空、有法無法空的三者，是依有無的解佛陀三身自利利他的無限教化；性空、自相空、一切法空的三者，在於理中道觀，將前十四空加以組織起來；其次不可得空，是示諸法的眞實自性，絕對不可得，唯有到達這實有自性的不可得，才眞正的到達最高的中道妙境。到達最高的中道妙境，生死問題固已解決，十八空的眞義，也就徹底了知，所以我們分別探究十八空，不應單純的專著眼在思想戰的一點上，而應把握其根本的特質所在！

在龍樹對十八空簡略的解釋中，其相互關聯的體系，雖還不怎麼看得出，但其有秩序的組織，並不是完全沒有。如十八空論的作者，依體、相、用的差別，將他配合於自利利他，就是一個最明顯的例子。雖說這已幾分被整理了的，但實也可作爲二空或三空的幾種類別的。二空的類別，如大無散空；本性空、自相空。三空的類別：內空、外空、內外空；無法空、有法空、無法有法空。其他空空、畢竟空、一切法空、不可得空的四種，則都是獨立的。所以有這不同的分別，是由對立與超越來的。如類別所明的諸空，或是內外、前後、上下

、長短、橫豎的對立，或是自他、一多、人法、時空等的對立。但佛法明空的本義，是在超越一切相對的立場上的，是空空、第一義空、畢竟空、一切法空、不可得空。在諸絕對空中，空空，是示空義的「否定之否定」，明確的持有論理的意義，這是我們不可不知的。一切法空，在完成空的法相立場所負的任務，實有他重要的意義。不可得空，雖說是顯示龍樹當時初期大乘空義，但確也符合根本佛教所說空的本義，這固是我人所不可忽視的。還有所謂畢竟空，是說有爲無爲的一切諸法，不管那種，如欲求其實有自性，畢竟都是空無所得的，假使有人認爲於諸法中，還有一絲一毫的自性可得，那他就沒有眞正了解空。雖說畢竟空中自性不可得，「但以究極爲自性說，空是眞實、是究竟，也可說空卽（究極）自性。如般若經說：『一切法自性不可得，自性不可得卽一切法之自性』。約畢竟空說，也可以說爲實相、實性、眞實。因爲尋求諸法的究極性，卽是畢竟空的，今還其本來之空，無增無減，而不是虛誑顚倒，所以也可說眞說實」。如有不能體認空卽一切法的自性，而要在空之外另求一個諸法眞實性，那他就永遠與空絕緣，再也觸及不到空性了。

有人說：佛法，特別是大乘佛法，主要在開顯人法二空，只要理解人法二空就可

以了，何必再去大談其他什麼空？不錯，人法二空是佛法所重的，但在聖龍樹，卻把大乘特質，視爲在十八空。爲什麼？要知小乘的毘曇學，雖重在我空的發揮，但到小乘的成實學，已經是我法二空並重了。其所說的我法二空，望於般若眞空，固還隔著一層，可是不善分辨的人，亦有認爲成實所明空，與三論般若是相等的，這如中國的成論大乘師。因而，如專從人法二空以彰大乘，或不免有與小乘相濫之嫌！龍樹有鑒於此，所以特從十八空的立場，顯示大乘佛法的特質。同時我們知道，在小乘阿毘達磨，已說到六空或十空，大乘爲了對抗這個，自有充實其以外不空的必要。唯其所充實的，實是空義新領域的開拓。換句話說，卽十八空的前部分，是阿毘達磨以來的空義，而後部分，乃是大乘所開拓的空之新義，從這所開拓的新領域中，才能看出大乘所說空與小乘所說空的差別所在。而且十八空的一一，雖說都是顯示空義，但從法相分別的觀點去看，因是個別個別的分別空，所以似未跳出「分別法相之學」的範圍，由此不獨可以看出空觀的本義，而且還可看出空觀學的組織。唯於龍樹論典中，我們所見到的，是先明四空、七空、十八空的開合，因而給與後分空義開通之道。從開合中，龍樹雖終於說有十八空，但其最後的歸結點，仍然歸結於一切法空的一種。如說

：「十八空中，初三空破一切法，後三空亦破一切法」。依於此說，從破一切法而顯人法二空的立場看：前三空，是內、外、無、有的對立及綜合；後三空，是無、有、無、那前後三空是被統攝於一空的，其一空就是一切法空。唯我人對於前後三空須有一個認識的：其最初三空，是據阿含以來所傳承的空義最原始型；其最後三空，則是對那堅持有自性立場之說一切有部宗教學所設的新時代的東西。簡單說，卽把無的立場，依於中道義，再綜合時代的尖端，成爲甚深的空義。因而，大乘一切空的高揚，雖是針對有部宗的一切有，而實亦是新興大乘所應有的開展。對這一切法有與一切法空的對照關係，吾人如有眞切的理解，就會達於何者應止何者應揚的中道立場。可見一切法空的思想產生，不是偶然的，而是適應時代教學的要求來的，學者透過這個，以達空的本義，就知佛教有爲自己而生的使命！怎麼知道？因就行者觀空來說，雖以無常觀爲入門，無我觀爲歸結，但其重心所在，在證一切法空而安住於純一無雜的悟境。

如上分別，可知空的總相，就是緣起，亦卽中道，所以聖龍樹在廻諍論中明白的顯示道：「佛說空、緣起、中道爲一義」。三者旣爲同一義，爲什麼又分爲三種說明

？這是從法的某一方面表詮的：緣起，是示法的相互關聯性，而法的眞實性，如前所說，表現爲空，這緣起與空，在根本佛教性格上，不外爲法的兩面。諸法空相，在法的純粹性，萬有緣起，在法的確實性，而包含這空相與緣起的，是根本正法，而可能爲這指導原理的，是中道。於此，法與緣起，空與中道，構成一聯繫的思想圓環性。吾人如欲認識整個的圓滿的佛法，最要緊的一著，無過於從空、緣起、中道一貫的思想圓環性上去體認，唯有在這樣的體認中，始能發現他的根本立場的開展，始能順著這條坦途直進，昇登解脫門以到達究竟悟證的境界。

佛教的根本特質是什麼

——佛曆二五〇五年七月十二日講於星洲維多利亞紀念堂——

諸位法師！諸位居士！諸位先生！今天我能在此地和諸位論說佛法，實在感到非常榮幸和快慰！不過講到佛法，有時不免令人感到不知從何說起是好。因此，今天我要和諸位講的，是關於佛法的根本特質，其題叫做「佛教的根本特質是甚麼」？本此而談，以免說得太遠，而使諸位把握不住佛法的中心論題。

佛教是釋迦佛陀所創立的：在時間方面，已流行了兩千五百多年；在空間方面，已普徧到世界各個區域，不用說，這自有佛法的眞理所在，不然的話，決不會流傳得這麼廣和這麼久。因爲如此：有人從宗教的角度看，說佛教是一切宗教中最高尚的宗教；有人從哲學觀點看，說佛教是一切哲學中最深奧的哲學。是高尚的宗教也罷，是深奧的哲學也罷，「佛教的根本特質是什麼」？該是我們首先需要認識的。否則所講的是不是佛法就成問題。

佛法不共一般宗教以及世間學說的，其根本特質在「緣起性空」。即緣起而性空，即性空而緣起，是佛法的中心論題，如眞透徹的了解這兩句，對全體佛法也就思過其半了。

如有認爲佛法是深奧的哲學，則我以爲佛法所說空的哲學，才是最深刻最奧妙的哲學。因爲佛法的空義，實在是很難講的。不說不善講空的人，不易使人了解，即使善說空義的人，用種種的巧妙言辭，將空的本義開顯出來，但在聽者的糢糊意識中，說他已懂而實際沒有懂，說他未懂而又似乎已懂，是以佛陀不輕易的爲人說空。深恐不善了解空的人，誤解佛陀所說的空義，那就將發生很大的危險！

首先要知道的：佛法所說的空，非如一般所說空空寂寂的空，亦非一般以爲什麼都沒有的空。然則空是什麼？要想用一白話，將它表達出來，事實有所不能，需要從「空的背景」、「空的根本」、「空的內容」，亦即是從所謂「因緣」方面顯示，方能了解空之所以爲空。如果不知因緣，無論如何不會通達空。

因緣既爲空的背景，所以當先了解因緣。從因緣兩字來看，似乎是很平凡的，但這就是諸法的眞理，而爲我人所不可懷疑者。古來大德說：「知道因緣，就是知道佛

教」。這眞可說把握了佛法的眞詮。因爲緣起的眞理。佛陀體悟萬物皆從因緣而生的原理，只可說是釋尊的發現，而不可說是釋尊的創新。釋尊自發現了因緣的眞理，立刻就成爲人間的佛陀。其後轉法輪的時候，將自己所發見的因緣的原理，如實的爲人類宣示出來，是卽所謂佛教。

體悟緣起眞理的佛陀，離開現實人間雖已有了二千五百多年，但他爲人間所播放的眞理之光，不但過去在照耀著人類，使人類踏上人生的光明大道，就是在現在以至永遠的未來，也在照耀著人類，使人類循著眞理之光，向著眞理之宮前進，所以佛法所說的因緣或緣起，實含有甚深的眞理，實值得每個追求眞理的人，從這因緣的原理中，來尋得萬有諸法的眞理消息。

本於佛說的因緣，而得眞理的消息，現在可以舉出兩個實例來說：

其一是佛大弟子中智慧第一的舍利弗本來是個婆羅門教教徒，從婆羅門教追求眞理已經很久，但始終不能得到眞理的消息。有一天，舍利弗在王舍城的街巷裏行走，忽然碰到了最初從佛出家爲五比丘之一的馬勝比丘。馬勝比丘自受佛陀的德化，在身行上所表現的，總是那麼威儀庠序，使人一見，不自覺的對他生起崇敬。舍

利弗遇到馬勝，很尊重的問他說：「你的老師是誰？所說之法爲何」？馬勝比丘回答說：「諸法因緣生，諸法因緣滅；我佛大沙門，常作如是說」。舍利弗聽了這幾句含有眞理的話，立刻就從這幾句話中得到眞理的消息！大喜之餘，立刻就與老友目犍連，揚棄作爲自己生命依賴的婆羅門教，歸投釋尊的座下，而做了佛陀的忠實弟子！聞因緣的偈語而轉向佛教的舍利弗，並不是普通人，更不是愚癡人，而是解空第一以及智慧第一的人，可見佛陀所說的因緣，確是諸法的眞理！

其二是捨棄一切邪論於佛法中出家學道的憍尸迦：憍尸迦原來亦是婆羅門教的教徒，而且精通當時數論、勝論等各派哲學思想，可說是個思想極爲頑固的婆羅門教學者。他的轉向佛教，經過是這樣的：憍尸迦的家，住在阿育王所建的新都華氏城，離城不遠的一個村莊，有他的親戚住在那裏。一天，他去他的親戚家，探望他的親友，適值他的親友因事外出，爲了坐等親友回來，就向親友家人，索取經書來看。時親友婦於無意中，取出佛說的十二因緣經。憍尸迦得書，於樹林間靜靜的閱讀，從因緣的原理中，深深的悟達一切法，是刹那的生滅無常，是空寂的無有自我，於是不禁狂喜的說道：「我於今者始得實論……佛法至眞至實說有因果，因滅則果滅；外道法中甚

爲虛妄，說言有果而無其因，不解因果，不識解脫」！憍尸迦婆羅門，自對佛法生起甚深的信敬心後，不特自己捨外道法除去邪見，而且還勸親友捨一切邪論，接受佛法所說的緣起眞理，由此更知佛說的因緣法，是萬有諸法的正論。

因緣，是佛教的重要論題，從上所舉兩個實例，我們該已無可懷疑。但因緣是什麼意義？現應進而加以說明。

因緣兩字拆開來講：因是主要的條件，緣是次要的條件；因是給予生果的直接之力，緣是給予生果的間接助力。宇宙間的萬有諸法，不論自然界生命界，無一不是由於種種關係的結合而成，離了各個結合的關係，絕對沒有一實法可得。舉最淺顯的例說：一粒黃豆種子，這是主要的因；水土、日光、空氣、肥料、人工等，這是次要的緣，如是因緣和合，然後方能抽芽、開花、結果。若將一粒黃豆，始終放在倉裏或石頭上，終久不過還是一粒黃豆而已。諸法因緣生，凡是從因緣生起的萬事萬物，不論在時間或空間方面，彼此之間都有要切而切不斷的密接不離的關係。

從橫的空間觀察，諸法之間似乎沒有什麼因緣關係，但若仔細的加以分析，法法都有因緣關係的，不說別的，只以兩人衣袖碰一下來說：一般或者以爲是偶然的，但

在佛法來看，他們是有前生因緣的，並不是一點關係沒有。再如今晚講法聽法的每個人，在此維多利亞大厦，是個極明白的事實；可是想想我們怎樣到這兒來？原有的家鄉是在那兒？生存的所需是怎樣有的？這樣逐一推想下去，那你必然將會發現：我這小小的生命存在，不特與親里鄰黨，有著很深的關係，就是與整個世界，亦有不可分割的關係。個人如此，萬事萬物亦然。諸法相互存在於無限的關係上，這就是我佛所說因緣的原理。

從豎的時間觀察，前一時代的社會現象與後一時代的社會現象，前後之間似乎沒有什麼聯繫關係，實際推論起來，並不是這樣的，任何一個新的時代社會，決不能離開舊的時代社會而來。如背負過去孕育未來的現在，不但與過去有著密切的關係，而且與未來亦有密切的關係，所謂現在，決不是脫離過去未來而孤立的存在著的。時間如此，延續於時間流中的萬有諸法，亦莫不如此。離開相互關係，要在時間流中，求個實有東西，絕對不可得的！

總說一句：在我們這個世界中，所有一切事事物物，決沒有孤立而獨存的，大至宇宙，小至微塵，實在是都有其橫的關係與豎的關係。如以現在話說：是有無限的相

對關係和無窮的延續關係，彼此在時空中，立在無限的空間與無窮的時間之交叉點上，不但離開時空骨架不能生存，就是離開種種關係亦復不能生存。所以在佛法說：諸法於關係，無一不是關係的和合。

從因緣母胎中出生的萬有諸法，要想在它們的關係網裏，求個實有自體性的東西，無論如何是求不到的。所以緣起必然是性空的。有人說：「空是佛教的愛克司光」。我以爲這是很有道理的一句話，因爲宇宙間的任何一樣東西，都要經過空的愛克司光加以透視，然後始能體認它的本有眞相。世人所以不能如實體認萬有諸法，病就病在沒有透過空性，沒有透過空性所認識的諸法，自然就要妄執其爲實有，有了實有的妄執，那裏還能認識諸法眞相？

佛法說的緣起性空，就是一般說的空有。關於空有的認識，世人與佛法有著很大不同：一般說到有，就以爲什麼時候都有的實有；一般說到空，就以爲什麼都沒有的頑空。其實這種看法，根本是錯誤的。佛法認爲有，是如幻的緣起假有，所以有而不礙其空；佛法所說空，是無實的自性本空，所以空而不礙其有。卽緣起而性空，卽性

空而緣起，就是本著這一意趣而來。吾人不管否定什麼，唯有對這緣起性空的事理，不可否定，否定亦是否定不了的。

爲什麼一定要說緣起諸法是無自性空的？這沒有什麼特別原因，只是就諸法的本來狀態怎樣，仍然還它一個怎樣而已。諸法本來是空的，所以就說它是空。所謂無自性空的自性，含有永恆不變，獨自存在的意義在內，而此不變、獨存的實體性不可得，所以說爲無自性空。雖說諸法無自性空，但不破壞因緣假法。「空從具體的有上顯出，有在無性的空上成立，空有相成，不相衝突。這和常人的看法很不相同：常人以爲有的不是沒有，空是沒有的不是有，把空和有的中間劃著一條不可溝通的界限。依般若法門說：空和有是極相成的，二者似乎矛盾而是統一的。佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時，在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法」。諸法之所以空，即因無實體性，假使有實體性，那應永遠保持它的本有狀態，不應有什麼變化，應不受關係條件的變動而變動。可是事實不然，法法都在剎那生滅演化的，法法都在遷流變動不居的，所以諸法總歸是空不可得的。

諸法雖是空不可得，但假現的作用形態，並非亦是空無所有。「如氫氧合成的水

，有解渴、灌田、滌物等作用，有體積流動的形態，從此等形態作用上看，一般卽認爲是實有的。然若以甚深智慧來觀察，則知任何作用與形態，都是依關係條件而假立的，關係條件起了變化，形態也就變化了，作用也就不存在了」。本於此義來看，我們可以知道：諸法所以是空，因爲自性不可得；諸法所以是有，因爲相用的非無。空有相成，唯有在緣起法上成立。

諸法無自性空的最具體說明，莫過通常說的五蘊皆空。五蘊是組合有情生命的元素，卽色受想行識的五者。五蘊組合的生命，本是緣起的假現，在這生命的內在，要求有個實自我，是絕對不可得的。衆生不了解它的緣起假合，以爲內有一個實在自我，於是於中生起堅固執著。因爲衆生執有自我，所以一切苦痛都根源於這個自我執而來。人類的互相鬪爭，世界的苦難不已，根本原因不了我之本無。由於不了我之本無，於是一般人們，只知重視自己，不知尊重別人，甚至爲了滿足自己，不惜犧牲他人一切。你這樣想這樣做，他也這樣想這樣做，人人都這樣想這樣做，彼此間碰了頭，誰也不肯讓誰，大衝突就發生，卽使驅使人群，走上毀滅邊緣，亦復在所不惜！現實世界所表演的一切，不正是說明了這一事實？所以佛法認爲衆生

的自我妄執，是世界的禍亂之源，是人生的苦痛之本，非擊破自我執，世界永遠不得和平，人生終究不得和樂，是以如何了解無我，實爲最迫切的課題！

佛說五蘊無我，乃是生命實相，是佛親切體認以後而宣示的，並不是故違世間而作別說。試爲仔細分析，你就可以知道：五蘊組合的生命，只是關係的存在，並無他的自內我，一旦關係有了變動，生命不但隨之而變，而且逐漸趨向於總崩潰，在這樣的情形下，試問有什麼實自我？況且我之所以爲我，最重要的在於自由，可是我人的生命體，是不是有它的自由？依佛法說，是沒有自由的，如想不老，事實不能不老，想要不病，事實不得不病，特別是要求不死，而事實非死不可。所以一般以爲生命自由，在佛法看根本非眞自由。再說我之爲我，是含有統一性的，亦卽是整個的，但現實生命體，是由五大要素的結合，在這結合的要素中，缺少了任何一大要素，生命卽不會出現，可見吾人的生命內在，如一般所妄執的自我，是絕對不可得的。佛陀洞徹了無我，所以特別爲諸衆生開示無我之教，希望衆生從自我的妄執中覺醒過來，不要再爲自我之所誑惑，不要因爲自我而受無謂的苦痛！

進一步說，不但組合的生命沒有自我，就是組成生命的五蘊自性，亦是不可得的

。因爲五蘊的各自要素，同樣是緣起和合有的。所以佛法不但說生命無我，亦復說諸法無我。生命無我顯示我空，諸法無我顯示法空。「緣起性空」，是卽總顯內而身心外而器界一切法無自性空的。若有以爲我空而法不空，是卽不能得佛法的實義。所以我們應知緣起性空之說，是佛法中的最高眞理，亦是一切諸法的究竟眞理，應普徧的觀一切法無自性空。

眞能了解諸法無自性空，必然亦卽了解諸法是關係存在，因爲了解諸法是關係存在，自然亦卽了解人與人間，同樣是在關係條件下而生活而存在，所以人與人間，應該相助相成，不應相凌相奪，世界沒有相凌相奪現象，人類還有什麼苦痛可言？因此，在佛法的立場講：不通達法性空，無邊苦痛就都跟著而來；若了知諸法空，不但現實苦痛可以泯除，就是生死大苦亦可息滅。心經所謂：「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，就是此意。

有人不解佛法所說緣起性空的本意，以爲若眞如佛所說一切皆空，豈不是世間什麼都沒有？設使眞的什麼都沒有，還談什麼人生道德！更何須乎修學佛法？這是一般人對佛法說空所常生起的懷疑。可是現在敢肯定的告訴諸位：這是誤解了佛法所說空

，並沒有眞能了解到空義。佛法所說空，不是什麼都沒有，是約無實自性說。果能了解卽緣起而性空，不但不會破壞諸法，且能積極建立諸法，因爲唯有無自性空，染的方可轉爲淨的，邪的方可轉爲正的，不善方可轉爲善的，非特個人的道德立基於此，就是菩薩的大悲心亦從此生。「以能了達一切法都是關係的存在，救人卽是自救，完成他人卽是完成自己，由是犧牲自己，利濟他人。個人能達法空，則個人行動合理；大家能達法空，則大家行動合理，正見正行，自能得到苦痛的解脫而自在」。可見佛法說空，並非否定一切。世間問題總是「扶得東來西又倒」，永遠糾纏不清，永遠不得解決，就是源於人們不了解空而妄執諸法實有！

上面我曾說過，佛法的根本特質在「緣起性空」確爲佛法的根本特質。但要把握這特質，不可忽略「卽緣起而性空，卽性空而緣起」的兩句要言。「卽緣起而性空」，是卽心經說的「空卽是色」。古德對這有兩句寶貴教言說：「若見色卽是空，則成大智；若見空卽是色，則成大悲」。菩薩的悲智，都是從這佛法的特質中所導引出來的。所以佛法行者，應重視此根本特質，並予以切實的把握！

時代日趨於尖銳，世界日趨於動盪，值此世亂時荒，人心不安的今日，實在需一切智者的佛法來救濟！換句話說：要想挽救世界的危機，要想拯救人類的滅亡，非弘揚佛法不可，特別是要弘揚作爲佛法根本特質的緣起性空的思想，唯有緣起性空的正確思想，始能針對目下泛濫成災而毒害人群的邪惡思想。願具悲願的大心之士，積極起來推進世界佛化運動，人類幸甚！佛法幸甚！最後祝諸位身心自在！

空有二宗的有無自性觀

緣起，是佛陀教法的核心，是不共外道的特質。如來在菩提樹下所證覺的是這緣起，在一代時教中所宣說的也是這緣起。緣起的定義，如諸經論中處處說到的是：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。關於定義的解說，時人談到的很多，我不想再來多談。緣起既是佛法的核心，佛法的弘揚者，當然都要談到他，可是由於學者的觀點不同，解釋上也就很有差異。依般若經說：諸法是緣起的，緣起是無自性的，所以經中特別發揮一切諸法皆無自性的眞理。根據緣起的定義看，無自性空的聖教，是非常顯了究竟的，但在執有實自性的學者聽來，却認爲佛說這話是含有秘密意趣的了。於是後代學者，討論這問題，就發生異見而形成空有兩大派的對立。現在不妨給他們對這論題，作一簡單說明如下：

諸法無自性教，是佛在般若會上說的，佛之所以說諸法無性，是從緣起的內含所發見的。談到諸法從緣所起，小乘學者也承認的，但不承認他是無性；大乘中的唯識

學者，雖承認他是無性，然却說這是佛的秘密意趣，是約三無性的密意說的。據他們的意見：森羅萬象的一切諸法，雖然很多，但概括的分類起來，不外徧計、依他、圓成的三性，在這三性上，建立三無性，說一切諸法皆無自性，雖說三性的諸法都無自性，而所無的自性是不同的：徧計說無性，是無自體相性，名爲相無自性性。唯識學者說：一切法有二類，一是有體的，一是無體的；有體法是自相安立的，無體法是假名安立的，假所安立的是因緣有，因緣有的是有自性，假名有的是無自性，徧計執是假名安立相，所以是相無自性。依他說無性，是無自然生性，名爲生無自性性。諸法的生起，佛教說是依他緣力而生的，外道有說是自然生的，依緣而生的依他起是有自性的，忽然而生的自然生性是無性的。瑜伽攝抉擇分說：諸行是緣起性的，由因緣力生，不是自己生自己的，所以是生無自性。圓成說無性，是離徧計所執自性，名爲勝義無自性性。圓成實性，就是諸法的法無我性，法無我性，是無獨立自在的我的徧計執性之所顯的，並不是在徧計執外，另有一法名爲勝義無性。這樣，可知圓成本身不是沒有自性，所謂無性，是說圓成實上無有徧計執性，名爲勝義無自性的。如上所說，可以明顯的看出一點，就是佛在般若會上說的諸

法無自性的這話，不是眞的全無自性，而是徹底無性的，依他的緣生自性，圓成的眞實自性，還是有的。所以然者，徧計是無相法，說他無性，固無問題，依他是染相法，圓成是淨相法，如也如言執義的說爲無性，那就破壞世出世間的一切諸法，染淨因果也就無從建立了！所以唯識學者，以種種方法，成立依、圓的有性，若說諸法全無自性，在他認爲就是誹撥三相成無相見而落惡趣空了。

唯識學者對緣生無自性的看法，已如上說；中觀學者的看法又怎樣呢？依龍樹的見解說，諸法無自性教，是佛最徹底最究竟的了義之談。因爲，緣生的依他起法，在世俗諦中只可說是假名有，不可說是眞實有，如把虛妄顯現似有非實的緣生因果相，執爲眞實有，那就成爲徧計執了！所以依他起相，是假名有，非勝義有。無熱惱龍王請問經說：『諸依緣生卽無生，彼中非有生自性』。此頌意說：凡依因緣所生不是自然現起的諸法，其自性必然是本空的。如果一定執說依他起是眞實有，那就必須承認他不是因緣所生，若承認他是因緣所生，那就決定不能說他是眞實有。假使一面承認他是因緣生，一面又承認他是眞實有，那是絕對矛盾而不通的。所以空宗學者雖也承

認依他的因果相是有，但只承認他是緣起幻有，如果幻有的因果相也沒有，那就成爲惡趣空誹撥因果了！這樣，諸法的自性，雖是空寂的，但一切的能作、所作、作用，皆得成立，並不是說諸法無自性空，一切就無從建立。中論頌說：『以有空義故，一切法得成』。可見性空是不礙緣起，緣起是不礙性空的，不但不相礙，且極相順相成。若如唯識學者說依他起有實自性，因他是圓成實的所依事，徧計執的施設處，而此自性又與緣起不相違的話，試問你所說的自性，是不是也是依他的？假定不是，那就違背你的自宗，因爲依他的自性，是屬世俗諦，不是圓成實，是屬眞實有，不是徧計執，怎可說他是徧計的施設處，圓成的所依事呢？假定說三性攝盡一切法名爲依他，那你所作的這個他，是屬什麼法呢？若說所作的他，是前一剎那無間所有的自體性，那末，後一剎那所有的自性，在前一剎的時候，是有還是無呢？若說是有，就成常住，那是不合理的，若說是無，自性就成新生，這又是講不通的，所以主張緣生的依他起有實自性，不特違反了緣起的定義，同時也不能建立染淨因果，反而有斷常二過了！所以我得再重複的說一句：凡是緣起的，必然是無自性的；凡是自性有的，決定不是緣起的。緣起與自性的兩個範疇，無論如何是相反而相奪的。因此，世間的一切

有爲法，出世的一切無爲法，法法都是緣起的，如果離了有爲無爲，還有毫釐許的法體可得，同樣也是緣起的，離了緣起，更無少法可得。凡是緣起的，必定是性空的，法法是緣起，也就法法是性空，離了性空，也決無少法可得。一切法性空，同時就是一切法皆假，所以般若經中，說有名假法二種。以析空的觀慧，分析這二假，名假是無實的，法假是緣有的；但以體空的觀慧，作深一層的觀察，不但名假，法也是假的。般若經說：『如是名假不在內，不在外，不在中間，但有假名。如是法假也不在內，不在外，不在中間，但有假名。』。假名假法，都是緣生的，緣生都是無自性的，所以從世俗諦上看，空宗認爲一切法皆假。

如上所說，可以看出兩宗對於無自性的解說，有著很大的不同，其思想之所以有如此差異，是由對緣生法的觀點不同：空宗作總相觀，所以說緣生法是假名的，緣生相是幻化的，假名雖有，而自性無實。因爲是無實，所以是假名，因爲是假名，所以是無實，所以說緣生法是有相的，緣生相的假名觀，所以說緣生法是有相的，緣生相的假名安立，才是無相。這論題，如以解深密經的勝義諦相品中的幻師喻來顯示，那就更可看出二宗觀點的不同了：幻師以幻術的力量，幻作牛馬的幻象，這幻化的相狀，有迷

惑的作用，是依他的因緣有；在這幻化的像上，生起實有的言說，就成徧計的假名有了。以唯識的見解說：言說的牛馬是無實的，迷惑的幻馬像，不能說沒得。以中觀的見解說：言說的牛馬像，固是無實的，也是無實的。假定執有幻起的牛馬，言說的實有牛馬也應是有，既不許言說的假名是有，爲什麼承認幻起的牛馬是有？經說：『取相無實，現相亦無』。所以實有相的執著破除，實有相自也無所有了！般若經的彌勒問品中，說到『徧計無體，依他有體，圓成非有體非無體』，而接著說依他爲何有體時，就說這是假名有的。由這也可證明：緣生的依他起，的確是無自性的！

緣起無自性的空理，是佛法的骨髓，佛學者如能把握住這點，就能正確的理解佛法不是從自性的老路上出發的了！假使有人一定妄執依、圓是有實自性的，那他必然不能接觸到佛法的本質。

民國三十七年六月一日寫於上海佛學院

我法二空觀

生命與事物的存在，究竟是怎麼一回事，世間的宗教、哲學、科學者，不論用什麼方法去解說，建立，甚而予以理論化、組織化、系統化，如認爲一切存在，是本質的實有，是諸法的實體，結果必然是心勞日絀，不能認識存在的眞相。卽或有些學者，從存在的表面去看，發現它是關係的結合，但一深入法的核心去探究，就又認諸法是實質的存在，佛教對萬有存在的諸法，有一不共各種學說的正確看法，卽存在的是緣起的，緣起的是無自性的，無自性的就是空，決不承認有個什麼實有的東西存在，假定有人認爲諸法的存在者，就是自性的實有，不但在理論上是講不通，而且由於這一錯誤執見的蒙蔽，看不清事實的眞相，成爲流轉生死的根本，永得不到身心的解脫。

同一錯誤的自性見，由於在不同的對象上生起，可以分爲兩類：在存在的事物上轉，叫做法我見；在存在的生命上轉，叫做人我見。我佛證覺到緣起正法後，深刻的

理解到人類，不，一切有生命的有情，所以在生死中不息的流轉，根本的動因，就在這自性有的我法二見。大悲佛陀，發現衆生的病根所在，爲擊破衆生的實有自性見，於是出廣長舌，運無礙辯，說種種法，開悟衆生，希望衆生從這見網中透脫出來，享受海濶天空的無拘無束的自由之樂。這樣，佛陀所說的法，雖說是很多的，但歸納起來，不外是說的無自性空，換句話說，就是針對衆生的兩種執見而說的兩種無我。

不錯，佛在經中告訴我們的，有「人我」、「法我」的二執，而對治這二執的，又說有「人無我」、「法無我」的二無我。但是說到二種我執，有所謂「分別」、「俱生」的不同，這又不可不知。前者可說是後天的我法二執，是依於社會的學問、思想、教育、宗教而生起的，所以爲意識分別而起的執著；後者可說是先天的我法二執，是依於有情的生命自體及自然界的萬事萬物而生起的，所以爲無始來本能的情意的所起的執著。不論是俱生的，分別的，只要有我執，必然就有法執，有了法執的存在，我執自然就跟著來，我法二執是互相依存的，有此就有彼，這是世間緣起依存的現實，誰也不能否認。

佛法概論說：「愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以卽以自我愛爲中心

而不斷的向外擴展，如燈以炷爲中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著，如在家庭中，卽認爲我的家庭而樂著；我的身體，我的衣物，我的事業，我的朋友，我的國家，我的名譽，我的意見等愛著，也是境界愛，有我卽有我所，這本爲緣起依存的現實」。佛法說的依無我觀斷我法執，不特要斷後天分別所起的，尤要解決先天俱生所起的。

不過在這當中，後天的執著，是極容易斷除的，因他唯是在於學問的、思想的、教育的、宗教的各方面所附加起來的東西，在他沒有認識他們所說是虛妄時，固會牢固的執著他是如此如彼，但若我們能在這些上面，給他一種無我主義的教育或無我主義的宗教，確切的指出那個非理性，使知沒有如他們所妄分別的那種我法，令其悟達我法二執的醜態，理解二無我的價值，就可立刻解除他們分別所起的執著！但是先天的二執撲滅，那就不是這樣的簡單，特別是依於本能的情意的我執，他是附隨於生命的作用。只要生命狂流還在不息的奔放著，不管在什麼地方，他都是附隨著的，不管在什麼時候，他都是存在著的，卽或有但若修養的力量不夠，或修養力鬆弛時運用一種修養的力量，以求怎樣的制伏他，總是不容易切斷他的，如切蓮華莖一樣，切

了又切，後面總是有藕絲陸續出來，所以俱生我執的斷除，確實是很困難的。由於俱生我執的不易斷除，因而與之相關涉的俱生法執的解決，也不是簡單的事，因爲這是本能的情意的東西，單靠知識的豐富，學問的高深，道理的瞭解，是不可能根絕他的，唯有依於宗教的體驗之力，從不斷的體驗中，才能徹底的摧毀他而得解脫！

破我，不管是破人我、法我，首應知道我是什麼？他有什麼特質？不破有什麼關係？第一需了解的：我見爲生死的根本。衆生所以不息在生死中流轉，唯一而根本的動因，就是我見。佛法是解脫之學，爲使每一衆生去獲得眞正的解脫，就非擊破生死根本的動因不可。因爲有了我見，一切就以自我爲中心，處處要從自我而出發，爲了擴張自我，發展自我，豐富自我，想使與自我有關的一切從屬於我，於是乎三業繁興，而集未來身心的苦因。

再就現實世間說：因爲人類的妄執自我，必然就要本著本能的盲目的意志，依於無限生存的意欲，想無限地擴大和延長自我的世界。人類的迷妄、執著、苦惱，可說完全是以自我的實在感，並圖控制實有諸法而起的。因爲人們自覺或不自覺所執著的那個自我，是唯一無二永恆不變的實在，所以自我的執著，就被囚於自我愛，高張排

他的感情，擴展自我的權力。一人如此，人人如此，於是世間就變成弱肉强食的修羅場，而生存競爭的慘劇，也就在人類不斷的演出了！

近代所發生的兩次世界大戰，不都是由於少數人不斷的擴張自我，希求控制萬有而造成的嗎？佛法是主張和平的，爲使人類獲得眞正的和平，就非剷除世界戰亂之源不可。試想想看：假使不是妄執有一實在的自我，有情何至於造業輪廻？人類何至於擾攘不安？可憐有情被愚癡的蒙蔽，不認識生命及諸法的實相，這才於無實我中倒執有個實我，於無實法中倒執有諸實法，觸處荆棘，長困輪廻，而受生死的大苦！

其實，「自我是什麼呢」？如一認眞的探究，那你將必然的會發現到：一般所認爲的自我，不過是依五蘊法的因緣和合，由於他是因緣結合的關係，所以有情的生命，只是假合的存在而已。如那和合的力量窮盡，結合的關係消滅，生命的肉體，立卽滅亡，有什麼實有的自我在其中？正如在曠野中結茅爲舍，遠遠的看去，好像是座完整的茅舍，實質只是衆多條件的假合體，並沒有茅舍的眞實性，一旦茅舍解體了，就又歸於原來的原野，要求有個實在的茅舍自體，是了不可得的。

從組合生命體的五蘊身中一一推求，不管是在生理的那一部門，或是心理某一活

動，都沒有一個常住不變，永久不滅的自我，也是如此。因爲識蘊是依於因緣而生滅變易的，受、想、行以及色蘊，無一不是無常演化的。總說一句，一切五蘊都是無常的。「如我是五陰，那所說的我，應該與五陰一樣是生滅的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大，苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識、意志，都在息息不停的變化中，不但所知的五陰，是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的」（中觀論講記觀法品），五蘊既是生滅無常的，無常的所以是苦的，苦的所以是無我的，因而佛法決不承認在五蘊身中有個獨立常存的自我。

再說，有情的生命活動，不外在時間空間中：從時間方面去觀察，他是過去無限生命的連續，是未來無窮生命的根源，現在的生命，只是過去與未來生命的一個連鎖。色心和合的有情，除了這不息的生命長流，還有什麼實在自我？從空間方面去觀察，個體的生命，固是關係的和合，自與他也是展轉相依而不可分的緣起存在，在廣大的空間中，決沒有一個什麼與社會、自然無關的獨立自體。主張有我者，在時間上，總覺得我是恆常不變的，不承認它的生滅無常；在空間上，總覺得我是整個獨一的，不承認它的衆緣合成。現在佛法從時空的兩面，給他一個根本的否定，則我人自覺到

的常存、獨有的自我，在一一蘊中，自是求不可得。佛法的五蘊說，就是開示的無我觀；心經的「五蘊皆空」說，就是自我的絕對否定。因爲世間的一切一切，生的東西一定有滅，集合的東西一定分散，這是天地間永恆不變的眞理！所以，佛教說的諸行無常，爲萬物之流，諸法無我，爲諸法實相，確是萬古不滅的鐵律！

在五蘊組合的生命體上，說是沒有固定不變，單純獨一的自我，似還易於爲人接受，若說組合生命的五蘊以及與自我相關涉的一切法，也說它空無自性，了不可得，那就很難爲一般人所承認，所以不特凡夫執我又執法，依於向來所說，破我的小乘，也還執著諸法實有。

其實，「法是什麼呢」？果一仔細的推究，就又發現到：一般所說的法，根本都是衆緣的集成，在時間上，沒有它的不變性，在空間上，沒有它的自成性。從時空的兩面深入觀察，無絲毫的眞實性可得。所以經中到處說諸法皆空，諸法無我，假定諸法是實有的，有縱的時間方面，應是非作的不變性，在橫的空間方面，應是不待他的自成性。可是事實不然，所以諸法沒有它的實在性。同時要知道的，有我才可說有與我相關涉的一切，如上所說，我既不可得，試問有個什麼我所？中論頌觀法品說：「

若無有我者，何得有我所」？

我爲什麼沒有？因爲它是因緣的假合，凡是假合的東西，都沒有它的實體，萬有諸法，既無一不是衆緣的合成，當然無一不是空無自性的。如有堅說諸法是不空的，那就應當有它的實在自性，那就應常是自己有、自己成、自己規定自己才對。可是從論理上來說明，却不是這麼一回事，因爲諸法是有實自性的，那就絕對不是從緣而起的，假定諸法是從因緣而起的，那就絕對沒有它的實在自性，二者是徹底相反的。我佛從緣起的深觀中，洞悉諸法的自性不可得，這才建立起無常無我的緣起論，以否定諸法的實有自性。所以究竟的佛法，不特說我的自性不可得，法的自性同樣是不可得的。

我執與法執，可總合爲自性執。其表現於學者的思想體系中，而不一定爲人人所必具的，是爲分別的自性執；其無始橫梗於有情的生命中，而爲一切衆生所共有的，是爲俱生的自性執。有執，就使衆生沉淪，所以宗教，特別是佛教，以斷自性執，爲第一要義，且因立場不同，觀行有別，斷執也就有了淺深次第。外道婆羅門，雖確信人類肉體中，有個永久不滅，常住實在的自我，是不可分析不能切斷的，而且認爲是

完全而善美的，但形成自我的肉體，是變化，是死滅，是可分析切斷的，而且是不完全的醜惡的，造諸罪惡的東西。如欲自我從肉體中解放，非斷滅那罪惡根源的生命肉體。在他們以爲如此就已經得到解脫，但在佛法看來，這不過是生命的否定，肉體的否決，不特沒有斷除我執，更不會得解脫，而且不免落於厭世的宗教圈套。

佛法的斷執悟入眞實，是有他必然次第的；卽須先知生死的過患，次常尋求生死的主因，因爲必欲根本拔除，而後生死才得止息。生死根本，如前所說，就是我見—薩迦耶見或身見。但欲滅除生死根本的我見，首當解決因此而妄執的實我，實我滅了，沒有所緣，我見自然就不再起。這在佛法的修養上，是很要緊的。有我，不管怎樣，生死是不能了的，唯有無我，才能徹底解決生死。所以眞正欲求解脫生死者，須依釋尊所指示的教理，觀彼所緣的自我，假名無實，以引起明確的認識，生起正確的無我正見，無我正見生起以後，卽依諸法無我的正見，去實踐實行，薩迦耶見就可不生，清淨法身也就證得了。佛法的悟入眞實，本唯此一清淨道，般若經說的三解脫門得入涅槃妙境，中觀論說的無我我所爲悟入妙門，都是此意。

但佛教學者，有不得佛陀眞意的，以爲小乘從俱生的我執而觀個體生命的本質，

了解到自我不可得，斷滅了流轉生死的生命之流，就得解脫，因而認爲他們只斷我執不斷法執，唯得我空不得法空。一分聲聞學者，自己固然是這樣的承認著，就是大乘的唯識者，中觀宗的清辨派，也都說小乘唯悟我空，大乘悟我法二空，以爲聲聞人，雖不見有我，但還見到法，我與法是隔別的，我執能障生死，只要我執斷了，縱有法執的存在，也無礙於生死的解脫。

爲中觀正統的月稱論師，不以此爲然。他說：大乘行者固要雙破我法二執，悟入我法二空，小乘行者同樣的要悟入我法二空性，才能眞正的得到生死解脫。因有法我執的，必然就有人我執，如人我執離了，法我執自也不起。同樣的道理，可以這樣說：通達了我空，一定可以通達法空，如法空沒有通達，我空也決不會曉了，「其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性，眞理是不二的」。「不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我……如進一步的觀察諸法，是一定可以通達諸法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有」（均見中觀論講記觀法品）。諸法空性，是平等一味而無所不在的。在補特伽羅上，不執我自性，在一一法上，自然也就不執法

有自性，若說破我而仍執法有實自性，那就表示他未能眞正的通達無我，所以龍樹大士說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。因爲眞正通達我性不可得，法的實有性也決定是破除了的。所謂一法通而萬法皆通，就是此意。這本是根本佛教的通說，但主小乘唯破我執，大乘方破我法二執的人，對此不無所疑，所以現在不妨針對他們的疑惑，給予簡單的解說。

一、小乘是滅我我所執而證得涅槃，大乘亦滅我我所執而悟入眞實，這麼一來，大小乘不是沒有分別了嗎？還有，大小乘都以滅我我所而有所證悟，則他們所悟的又有什麼不同？當知滅我我所雖是相同的，但淺深是有很大差別的：假使唯以煩惱不生而永滅我我所執，解脫生死而入無餘涅槃的話，那是大小乘所共的；如果做到內外一切法的戲論相都不可得而永寂我我所執，那大乘所悟的實性，就非小乘所能悟入。原來，小乘只能斷除煩惱，不能消除習氣，由於習氣的存在，仍認一切法爲眞實，不過不在上面起執就是。大乘不但解決了煩惱，連習氣也徹底的蕩盡，所以滅除了非眞實而似眞實的戲論相，不復再執如幻如化的緣生法爲眞實。這是大小乘不同的一點。

二、佛說破我，是雙破人法的二我，假定如中觀者所說，以無我我所爲悟眞實之

門，那豈不是祇斷人我執，未辨法無我嗎？而不是大乘了！不然，要知我是根據五蘊和合而假立的現象：就個別說，五蘊是差別的；就統一說，我在五蘊中。五蘊統一的我，從未來世來至現世，固然是統一的，即現在名色和合不離的身體，也有他的統一相。所以我是一個非離蘊亦非即蘊的緣起法，空宗雖不說它就是我，但假我還是承認的。愚夫不知這假我是無自性，因而從前後的相續，同時的和合上，妄取此爲實我。得無我正見者，了知實我不可得，同時，必然了知實有諸法的不可得。所謂「我性且非有，何況有我所」？五蘊，不但是我的所依，實也是我的所緣，能依能緣的我既然沒有，那裏還有什麼所依所緣的我所？因爲決沒有知道我無，而不知道我所無的。如三輪車，由車輪、輞、輻以及其他種種的零件，配合造成的。現在假定有人舉火焚燒三輪車，其結果，車燒了，輪等也燒了，決不會單燒其車而不燒其輪等的。所以金剛經說：「若著法相，即著我、人、衆生、壽者」，是最好的明證。

三、依於向來所說，通達人無我理有人空智，通達法無我理有法空智，而此二空智慧，其義是各別的。如眼見花，了知它的無常，這是根境和合生眼識，而有同時意

識了知它的無常爲一智；若聞人死，了知人的無常，這是根境和合生耳識，而有同時意識了知它的無常爲另一智。此二認識，自有它的不同者在。二無我智，既像這樣是不同的，假若通達我空卽通達法空的話，那豈不是有二智成一之過？錯了！空宗並沒有這種主張：人法二無我智，如你所說，確然是各別的，且人空智實不能通達法空，雖然如此，但得人無我智後，不再有待其他的方便，卽由此智進一步觀察，就能生起法無我智，通達法無自性了，因爲無我理只是一個，以什麼法則、方法，觀察而證得人無我理的，亦以同樣的法則、方法，觀察而生法空智，證法空理。所以知道無我，必能了知法空，不過不在同時，而在後一念罷了。因此，唯識說的通達人我，不修唯識觀也可通達法我，如說不修唯識觀不能通達法我，在中觀者看來，是不怎麼妥當的，因爲證我空，卽可證法空，不須另外更求法空，不然，就未眞的證得我空。至於說有的小乘不知法無我，不是不知，而是沒有深觀，如進一步的觀察，必能證得法無我的。所以知道無我，而仍執著法有，在中觀者看來，是絕對不合道理的。

四、主張一切法實有的實事論者如有部等，雖都承認我是假有非實的，但卻皆極肯定諸法是實非假的，似乎我法二者是可分離的，果眞通達無我卽通達法空的話，爲

什麼與實事論者的主張距離得這麼遠？以中觀家的見解說：由有部爲代表的實事論者們，雖說補特伽羅是假非實，但與性空者的假有，是無自性的緣起假，實事者的假有，是依實而立的假，所以結果，假的固然可以無，而假所依的實，不可說沒有，從他執法爲實有的這邊看，可知他並未眞正通達人無我。

根據以上四點的釋疑，就可很清楚的看出中觀者對於我法二空的解說，不特與一分聲聞者的說法不同，就是與一分大乘者的論調也有差別。在佛教思想史上，對這，向來是有很大諍論的。不過，從根本教典以及從初期空相應的大乘經典去看，我們深深的覺得：中觀者的有我執必定有法執，有法執也一定有我執；了我空可了法空，不了法空也不能眞知我空，是比較吻合佛意的。諸有欲破我法二執，體證我法二空者，請從無我我所一門入，當可見佛所見，悟佛所悟，得到眞理的消息！

民國四十二年七月寫於香港青山閱經閣

佛護與清辨對於論理法運用的論爭

一 緒說

龍樹的中觀學，在佛法的思想系上，有他卓越而超群，特異而崇高的價值，佛法的研究者，要想認識大乘佛法的眞面目，不得不探究龍樹的中觀大乘。大乘雖不自龍樹始，但自龍樹高舉大乘的旗幟，佛教的面目才煥然一新！所以龍樹出現後，因崇敬龍樹而研究中觀學的，眞是不知凡幾。可是，由於各人見解的不能盡同，於是龍樹以下的中觀學者，其見解也就不能一致，這在中觀論的各種註解中，可以明白看出。且以印度來說，大約在西曆六七世紀，龍樹的陣營中，有著佛護、月稱與清辨兩大派的對抗。作爲這導火線的，是清辨註釋中論的般若燈論。在這論中，一開始就對佛護的中觀論釋，作種種的論難，施無情的攻擊。後起的月稱論師，比對兩方的論說，覺得佛護的理論，不特沒有清辨所指的過失，反而清辨的解說，却有種種不合龍樹本意之

處，因而月稱在他的中論釋中，在第一章的緣的考察中，特別爲佛護辯護，指出清辨的非是。現在就將他們關於「緣的考察」所論爭的部分，簡單的論述如下。

龍樹的中觀論，是一部抉擇性空深理的偉大作品，全論二十七品，雖則是廣說緣起正觀，但論的中心主題，就是開頭所說有名的八不緣起。八不緣起，是「不生、不滅、不斷、不常、不一、不異、不來、不去，戲論寂滅，吉祥緣起」。把一切論題，歸納爲生滅、斷常、一異、來去的相互矛盾對立的四對概念。由於批判否定生滅等的實有自性，而顯示諸法的無自性空。八不四對，固可破一切的戲論，就是舉出八不中的任何一不，只要能夠正確的理解，都可破除一切戲論。因此，標宗後的顯義，首先就是破生，而此生的批判與否定，是「觀因緣品」所給予的一課題。

宇宙萬有的諸法，他的存在，如說是從自己而生起的，依中觀的正見看，不管是什麼時候，不論在什麼地方，絕對是沒有的。自生的不可能，當知從他生、從共生、從無因生，同樣是做不到的。所以龍樹在中論的開頭，以兩頌敬禮了世尊，緊接著對諸法存在的生成生起的方法加以考察時，就以「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」的四種見解予以遮遣。一切生既都不可能，生的實有性當然就被否

定。月稱對於此欲解說爲：「從自生的諸存在，不管在什麼地方，不論是什麼東西，都是沒有的」。像這樣的說法，對其他的三種見解，同樣的可以適用，所以從他生等也是沒有。「從他生的諸存在，不管在什麼地方，不論是什麼東西，絕對都是沒有的」。這樣而說不生，在爲開顯空中，先從自生說起，自生就不得不被否定。否定自生的方法，由各人觀點不同，清辨與月稱，就展開了熱烈的論爭。不過，講到自生的否定，不可光是終於自生的否定，是要藉生的否定而顯示一切空。因而，關於自生否定方法的論爭，就是關於開顯空之方法的論爭。所以由這必然牽涉到「空與論理」的問題。

二　清辨與佛護月稱關於不自生的不同解釋

自生，就是法的自體能夠生起，不須假藉其他的助力，這在印度講生的學派中，是以主張因果是一的數論爲代表的，因他認爲一切的存在，都是從自生的，所以現在對自生說的批判，其主要的對象，是指數論派的因中有果說。這派學者，將宇宙萬有，分爲兩大類：一是精神方面的，叫做神我；一是物質方面的，稱爲非變異，或原質

、勝因。因而他們取二元論的思想，說物質是以精神爲機緣而轉變出一切，既從二元產生一切的存在，可見果是在自己之內含著的，所以他被稱爲因中有果論者。又二元論的思想，既把一切的存在，作爲自己的內含，那從他的生起，不能不說是自生的。自生說，在數論派，或自以爲是很對的，但在理論上，實是矛盾不通的，因爲「自卽不生，生卽不自」。所以自生說，在佛法中，就成爲所破的對象。龍樹對自生說的否定直捷了當的說爲「如諸法自性，不在於緣中」，所以決沒有自己從自己生起的道理。可是，後來的中觀學者，如清辨及佛護、月稱他們，各各欲從自己所得的論法，以否定自生說，因而就產生不同的意見。佛護對自生的否定，是這樣的：

一切存在，不從自生。自生，不特生事無用，又多過失隨從。因由自體而現存者，實無再生必要。若存在而仍生，則不論於何時，都不可說無生。

月稱繼承佛護的方法，而遮遣自生說：「的確，因爲這個東西，所以這個東西的生起，什麼實用都沒有，而且既然是生著的，再生是就完全不合理了」。如前念如此生，後念也如此生，如是生生不已，就成爲無窮生。對這自生否定所預想的反駁，更標舉出：「從自生的東西完全沒有，從他生，那豈不要墮於沒有希望的結果」？反破這個

說：「不然！不會墮於沒有希望之結果的。爲什麼？因這否定，意味著絕對否定，所以從他生也就被否定掉了」。

其次，清辨在般若燈論說：

釋曰：非自者，彼聚安立諸起法者，竟無體故，如一一次第應知。自者我義故，彼一切體，何義故遮？所謂遮者，最勝義故。

先明「非自」與「遮」的意義，次就「不自生」說：

復次，不自起者，謂不自起如是體故，此正領解；若異此領解，而言不從自體起者，此義有過。

對比「正領解」與「有過領解」，論證不自生義。

第一義中，諸內入等，無自起義；世所不行以有故，譬如思。

清辨立論證式，是完備宗（主張、命題）、因（理由）、喻（例喻）的三支。依這論證式，清辨的否定，是從最勝義（第一義或眞諦）的「自體」之否定。自體如沒有，所謂從自體起，當然也就沒有，因爲要有自體，而後才可說從自體生。自生是這樣的論證，當知他生等，也是同樣的。如此，清辨自生的否定，與其說是生的否定，毋寧

認爲是能生自體的否定。所以，一承認有實在的自體，那「不從自體起」的解釋，在清辨看來，是就「有過」，他說明此過，「非唯有他起過，及有自他共起過故」。這樣，清辨把「不從自體起」的解釋，由上說的理由而予以破斥。

總之，由於以上清辨與佛護、月稱兩者自生否定的方法，明顯的可以理解不同的所在。佛護與月稱，隨於清辨的表現，取「不從自體起」的解釋，或承認自體的存在，以在上面否定自生，且這時的否定，是絕對的否定，不容一切可能的主張隨從。對這，清辨把不生的自體那東西，從最勝義的立場予以否定，擬遮一切的生起。這樣的自生之否定，不單是自生的否定就算了事，而是必須含著一切之否定的。在這點上，確實是有兩者抗爭的核心。這否定方法的對立，是兩者不同解釋的根本，且是中觀派有著兩派對立的根據。

三　清辨佛護論難的中心點

作爲清辨、月稱論爭的契機，而清辨、佛護論難的中心點，究竟在於什麼？在清辨看來，佛護的自生否定，是不合論理的，爲什麼？約有三個理由：一、因爲沒有說

因與喻；二、從他所指摘的反難，沒有能給予合理解答；三、更因沒有過於應成論法。顚倒所論定的意義，明示那所顚倒的意義之主張及其因。諸存在從他生，生是必要的，生因爲滅，所以與不生的定說矛盾。這雖是月稱所引用的清辨對於佛護的論難，但如日人宮本博士所指出的，在清辨自身的般若燈論，亦能發現與這完全一致的記述。因而這個論難，得認爲是清辨自身的。

這個論難，從上所示，明白知道，是從三點所構成的。其中第一難，先引用了佛護的自生否定，沒有能完備宗因喩的論證形式，這可說是關於形式的一點。清辨爲自生否定，顯示了自己的論證式。一切的理論，具備宗因喩的形式，認爲是根據獨立推論式來的。論證式，一般由能立的一語所表現的，爲「悟他」而說「爲他的推論」（他比量、爲他比量），這雖是對爲「自悟」而說「爲自己的推論」，可是在這裏，附加「獨立」的限定，清辨的獨自立場，是被表明出來了。卽後月稱所說的應成論法，「隨順於對方的主張」，對於欲立論的，清辨無關於彼，而也欲說獨立推論式的。於此，是有他的立場的。原來中觀破斥外道小乘，有時用「應成」的破斥法，有時用「自續」的破斥法。應成破者，如外道說自生，諸法果眞都是由於自生的，自己既然可

生，理當生而又生，生生不已，應成無窮過。自續破者，續是立的意思，就是破斥外小，不唯指出他們的過失，可以破除他們的妄執，必須自立正確理論，舉事實以說明，取譬喻以證成，然後方可推翻敵者的立論。佛護作中觀釋，破斥外小時，唯取應成的破斥法，所以就成爲應成派。後清辨出，乃取自續的破斥法，於是就別成自續派。到了月稱造顯句論時，贊同佛護而反對清辨，說清辨不懂佛護破可破除的道理。這樣一來，應成、自續的兩大派，就截然的對立起來。這一對立，可說完全是關於所運用的論理方式不同的對立。

其次，清辨認爲佛護不對的地方，就是他對「數論所指摘的反難」，沒有給予圓滿的答覆。我們知道，不管什麼宗教學說思想理論，站在本身的立場，給予對方的批判，雖自以爲是很對的，但對方未必就承認。他人的指摘，在可能範圍內，一定要找出很多理由，向敵者反攻過來，論者對其反攻如不能直加駁斥，而提出自己的正當理論，那不能說是已推翻他人的主張。如數論派聽了佛護的問難，不特不承認自己的過失，且反轉來對中觀流的自生之否定，加以反駁說：「你（佛護）所主張的，其意義究是什麼？所謂不從自生的從自，是從果的自體？抑從因的自體？且在那兩種中，究有

怎樣的過失？如說是從果自體，那已成爲確定承認了的事情；若說是從因自體，那無異是自家撞著自己。爲什麼？因爲因的自體現實存在著，是要有生的一切，才有生起的可能性」。照理，佛護對此應該予以解答，可是事實上沒有這樣做，因而清辨不以此爲然。

第三，對於佛護的論法，清辨覺得「有很多的過失隨著」，不能粉碎敵者的主張。關於應成論法，後面自會說到，現在暫且不說。要之，基於對空論理限界的自覺，自己絕對不立自己的主張，只是一味的指摘對方理論的過失，就算完成了破斥的能事，是爲應成派獨自的論法。雖說這樣，也是持有他的根據，但因自己完全不立主張，所以在唯拒自生時，結果，很有可能墮於承認他生的危險！爲了避免這個危險，清辨特提出此一問難。

從清辨所加於佛護的這些論難，於是就成爲清辨、月稱論爭的焦點。問題雖有三個，主要關於論理，從上說明可知。他們雙方立場的不同，完全在於否定的方法，這是我們所已理解了的。同時要知道的，就是那否定，不是部分的否定，而是全體的絕對的否定，至於自生的否定，不唯自生的本身，且必含著對一切生的否定。爲此，清

辨於「最勝義」而說「自體」的否定，月稱則主張「絕對否定」。否定一切生，也就是否定一切見，才能開顯諸法畢竟空義。如徹底的說，依照文字否定了一切，那否定的自身，也必須要否定。然而，怎樣才是可能的？如何可說一切空？這「空與論理」的問題，對清辨、佛護的論難，藉月稱的答破，說明如下。

四　月稱爲佛護答辯

A　答破第一難

數論派所以主張自生說，因他認爲一切法先有體性，而後從體性中發展出生諸法，所以他說的從自生，就是從因自體而生，這徵於「從他所指摘的反難」可知。因此，以因爲從自生，其自必須先因存在。然而就算以此爲因，那既是現存著的自，再生是就沒有意義。爲什麼？因彼既已先有，還要再生做什麼？有了還要再生，那就如同頭上安頭，成爲無用的東西。再說，如承認有已復生，那就生而又生，生就成爲無窮，這怎合乎道理？這點，我們如果把握得住，就可了知佛護自生說的論難所在。對這個徵問，因數論派沒有承服，所以進一步

的取因與喻以證成他，那是很有他的效果的」。由於這個因緣，所以沒有說因與喻的這一過失，就加到佛護的頭上。佛護只是指摘數論派自己主張的矛盾，並未建立自己的理論；清辨則完備宗因喻的三支，主張應立獨立的推論式。月稱深不以清辨所見爲然，乃起爲佛護辯說。月稱的意思，如自家撞著，卽使被所責難，對方也不屈服，那又怎辦？假定說由缺乏因與喻的關係，致使對方不肯承認自己的過失，必須要爲其找出事實的根據，比喻的說明，然後才得使其首肯，如眞由此可使對方屈服，確乎也有他的價值，但若對方厚顏無恥，不管你舉出多少强有力的理由，拿出好些眞確的事實，而他仍然不承認失敗，試問你又能奈他何？月稱以此論駁之鋒，反轉來針對著清辨自身而發，認爲清辨論師暴露了獨立推論式的偏執，欲由此導入推論，不獨不得其處，且由中觀派建立自己進步的獨立推論，那是不合理的。爲什麼？因不承認反對的主張。說因與喻，在清辨或以爲是可以的，但在暴露獨立推論式偏執的月稱，是不欲建立自己主張的。如清辨以獨立推論式而破自生時，必然要變爲承認「反對的主張」。這樣說來，論理的立場，終於可說不得超越相對領域的理解。然而一切無餘，欲由遮遣而顯證空性的中觀派，是不承認止於這相對立場的，所以說「建立自己進步的獨立

推論，是不合理的」。於此，對於空之論理的界限，明確而自覺的被表明出來。論理對於空持有界限，於此「欲導入推論式」的清辨嘗試，不能不說是「不得其處」，月稱以如上的論說，不特答覆了第一難，且破斥了清辨說，以顯示中觀的正觀。

B　答破第二難

中觀派的根本論典——中論，就是論理學。唯識家的因明與中觀家的中觀，雖同爲論理方法的運用，但一主張自己樹立獨立的推論式，而一不承認用獨立推論式的方法，是爲二者根本的不同點。月稱答破第一難的論據，就在不許說有獨立的推論式。思想論理論的辯論，會不會被人推倒，問題就看論者持不持有什麼主張。持有何等主張的人，不論你以有、無、亦有亦無、非有非無，或者其他什麼理論，都不能難倒對方，暴露他的過失，但是你用同樣方法，如對什麼主張都不建立的人，不管你橫說豎說，都將失去效力。月稱對於第二難的答破，就是用的這一武器。從數論派的反難看，不立自己主張的佛護，似乎是不對的，建立獨立推論式的清辨，反而是確當的。如說：「第一義中諸內入等無自起義（宗）；世所不行以有故（因），譬如思（喻）」（般若燈論釋卷第一）。所以這樣的主張，其旨欲

將數論派的反難，轉嫁於清辨的身上。因爲用「以有故」的因，就必須答覆「確定被承認了的事情」與「自家撞著自己」的二種反難。如數論派反難說：你所立的，究竟立的什麼意義？換言之，你之所謂從自，是從果自體的意思呢？是從因自體的意思呢？假定說是以果體爲自，那是我（數論派）所承認的主張；假定說是以因體爲自，那就與所立義相違，因爲因中體是有的，如是一切有起，應名爲生，怎可說爲無自起義？清辨對此責難雖曾加以「此語無義」的反擊，但在月稱論師看來，這確是一個有力的攻勢。因而不管什麼，都不可說「不從自生、以有故」的這話。由於月稱理解數論派的反難所在，覺得不說「以有故」之因的佛護，實沒有答覆這反難的必要。然清辨怎樣答覆這問難？如般若燈論釋卷第一說：「論者（清辨）言：此語無義，汝不知耶？起分遮故，謂因自性起及他性起，此等悉遮，汝不正思惟，出此言者惑故，無過有異」。數論派唯把握自生的否定加以反難；可是不唯自生如此，就是他生也要遮除的，所以此難不完全確當！

於此我們所應注意的，就是「起分遮故」的一語。如上所說，清辨欲由獨立推論式而起否定，於是對任何一個主張，都必立一否定的推論式，如爲否定自生，就得立

一否定自生的推論式；如爲否定他生，同樣也得立一否定他生的推論式。這就是「起分遮故」一語的詮說。總之，一切的主張，必由獨立推論式而論說，可說是清辨立場的必然結果。同時，他的否定，與其說是生的否定，毋寧說是體的否定。而且，這時的否定，是一切的否定，既然分遮，則又必須繼續於無限，而眞正的成爲無窮。立於論理的立場，以一切爲一切，明白的否定這些，豈不是本來不可能的？不隨於這論理的形式，單由指摘對方的過誤，暴露論理立場的相對性，以求直證於空，應成派的確是有他的立場的。如何可能做到這點，第三難的答破，會爲我們作清楚的解答。

C 答破第三難

中觀派的學者，因不具備宗因喻，不說獨立推論式，所以不能成立否定自生主張的意義。又由基於事實，承認敵對兩者的推論，要想論破一方的主張，大概也是不可能的。論證對方主張的矛盾，自己所立的宗因喻，沒有一點錯誤，以據自己的宗等推論式去難破他，才能發生相當的力量。因破斥對方的主張，如自己沒有具備精確的論理，不特不能破他，且很可能反轉來爲他所破，所以破他的論理須要正當，這是最要緊的一著！

然我們還得知道的，就是否定論破的對象，並不在於一個主張，一個命題，可能是一切的主張或命題，在這種情形下，又當是怎樣呢？否定的對象，作爲論理立場那東西的，還有上面的論難，是不是眞能荷擔正當性？這樣翻來轉去的推尋，始得反省支配論理領域的法則。對於自己的主張，只要堅定的承認，並給予事實證明，對方自也會得承認。佛教的這個論理學，是爲一般所承認的法則。

陳那因明正理門論中說：「宗法，唯取立論及敵論之決定同許」。爲使悟他的推論式，在他比量的宗因喩中，因，必須是「立敵共許」。月稱說明這個論執是這樣的：「確認何爲對象者，如彼自身判斷，對方自也希望產生判斷。故欲各爲論證，由彼理解自己對象，其同一論證，在對方必須也要能夠說明」。認識自己，理解對象，在把他人也欲被承認時，亦卽是欲悟他時，自己理解對象的那個理由，卽使在對方，也許被說示。

然這在中觀派說：「因爲沒有因與喩，所以唯隨順於對方的主張，而敍述自家主張意義的理由，因爲許無論證的命題，所以這在自己自身的矛盾，不給予對方的判斷。自己的主張或意義，不作事實的說明，這才是對於對方最殘酷的論駁，對這而說反

對的推論，什麼也沒有」。在爲他的推論（他比量）中，以證明爲必要，雖爲月稱自己所承認的，但於此因說「許無論證（及有因與喻）的命題」，所以在中觀派，欲超越那論理的軌範，可說是很明白的。唯這時候所謂論理，可注意的，就是直接指那爲他的推論。應成派的自生否定，由於不用推論式的論證，因而諸法畢竟空理，也就不由推論式而論證。在這意義下，可認爲是對空論理界限的自覺。欲完全否定一切時，不用說，那是不止於論理的立場。

然而超越論理，如何可以說空？欲解答這問題，無過應成論法。以否定一切爲意圖，而任何立場都不取的中觀派，首先所給予的現實，就是「唯隨順於對方的主張」，暫不另外取自己的立場。且暫所承認的，那正是假設，是方便。以這假設的立場，擬否定對方的自生說。然這立場，因爲是取「唯隨順於對方的主張」，所以否定對方的那立場，實是被否定的對方立場的那東西，也就是指出對方主張的矛盾，假設而不另外否定自身的立場。像這樣的否定，是據於自身的否定。假設方便所承認的論理，同樣由於論理而被否定。因此被認爲「於自己自身的矛盾，不給予對方的判斷」。這表現，正可表明從論理的超越。

在佛教論理，推論（比量），雖可分爲自己的推論（推理）與爲他的推論（論證），但「論理限界的自覺」之論理，無過參於爲他的推論。唯這時的論理，不獨止於那個，爲自己的推論，實是也含有的。一切合理的思惟，正被認爲是論理那東西的意義。因合理的思惟，不是沒有其他矛盾的判斷。不自生或一切空，不獨不能由推論式被論證，且那已是一個判斷也沒有。因爲不是基於推理的判斷，所以認爲不能論證。這樣，由於「於自己自身的矛盾，不給予對方的判斷」。由於否定一切言說論理，所以忘言絕慮的空，就在否定方面被顯證。像這樣超越一切論軌的制約，是可遮斷一切從他的論難。這是月稱所說的應成論法，也是開顯空理方法的否定。

五　結說

諸法的畢竟空性，經由論理的否定爲媒介，而後才得被顯證。但能顯證空性的論理，必須是依於卽空的緣起法的論理法，否則，那還是不能用以論究眞理，不能破邪顯正。關於這道理，龍樹在中觀論的觀五陰品中說得很明白：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑」。「若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同

於彼疑」。中觀論對這有很好的解釋說：「離了法性本空，卽不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，卽不能成爲正確的答覆和眞正的破除。怎樣成立自己，他人也可以照樣的成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的：…所以唯有能了達諸法是卽空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這才能徹底難破，徹底的答覆別人。這樣，才能眞正破除他人的錯誤，眞正的顯示眞理」。所以空，不是光從論理的超越而成立的，而是以論理爲根據，爲假設方便，在否定自己而顯證空的方面，却是有他的意義和價值的。原來所謂空，一方面是超越論理，一方面又以論理爲基礎，而顯證於空性。所以眞正的中觀學者，是可不必自家立量的。清辨論師要以自立量的方法與敵者論爭，實沒有佛護、月稱所用中道論法的善巧。近代，邪說橫行，思想紛歧，理論鬥爭有增無已，我們要在思想界立一據點，還得運用聖龍樹及佛護、月稱二大論師所遺留給我們的武器，不然，恐怕會在思想戰上遭遇敗北！至於如何運用，敬請從聖龍樹的論典學起。

佛教的流轉還滅觀

一 緒 說

萬有緣起的眞實相，釋尊證覺於菩提伽耶的畢波羅樹下，宣說於鹿苑、舍衛、靈鷲以及雙羅樹間。不論是所證或所說，緣起的眞實相唯一，因眞理是沒有衆多的；但爲適應衆生的機宜，引誘衆生的出離，以致在理論的說明上，不無顯著的差別。從千差萬別的理論中，尋求如來的眞實意趣，在使衆生體悟這個萬有緣起的眞實相。所以從緣起的實相中，指出了生死流轉的虛妄，涅槃還滅的眞實。全體佛法，實不外說明這雜染的流轉律，清淨的還滅律；其他雖有種種的巧說不同，無非爲流轉還滅律的多方開展：像三法印的諸行無常，說明了雜染因果的流轉律，涅槃寂靜，說明了清淨涅槃的還滅律。四諦中的苦集，是說的逐物流轉律，苦集滅的滅，是說的解脫還滅律。至三法印中的諸法無我，四眞諦中的苦之滅道，則是說明怎樣通過生死流轉而達到涅

槃還滅的一道橋樑。那十二有支的無明緣行，行緣識，……無明滅則行滅，行滅則識滅，……是開示的流轉還滅的二大律，更是老生常談的了。

流轉還滅的二律，是相反的兩個概念：什麼叫做流轉？什麼叫做還滅？得先給他一個淺顯而扼要的說明，了此，再進而探究他的思想來源，以及闡述生命是怎樣的構成流轉與如何的還歸寂滅。流轉，一般的說，由於生命內在的煩惱衝動，發生不合理的偏激行爲，而輪廻在諸趣中感受諸苦的意思。其實，可說是對一切法的缺乏正確認識，由認識的不正確，生起顚倒的執見，這才構成生死流轉。還滅，依通常說，是由擊破生死的根本，不再於三界五趣中馳來騁去，而還歸寂靜的涅槃。其實，可說是對一切法的生起正確認識，由認識的正確，不再起堅固的執著，就得還滅。明白了流轉還滅義，就可進探他的思想來源了。

二　流轉還滅的思想發掘

現實宇宙界所紛然雜陳的事事物物，依現代的博物學者說，有有機的有生物及無機的無生物兩大類；依向來的佛教學者說，有有生命的衆生界與無生命的器世界兩大

流。不過佛教說的有生命，單指具有情識的動物說，與生物學者說的包括動植物兩部分的有生物稍微不同。站在佛教的立場說：具有情識的生命界，是在不斷的演化中的，其演化的形態，不特表現在已生未死的現實生命體上，而且，向前望，通到過去，向後望，通到未來，所以生命的出現，不是從過去無數生命延續而有的；當知生命崩潰以後，也不是什麼都沒有，而是還有無數未來生命繼續而來的。所以有情的生命，在三世的時間流中，是在不斷的演化，不斷的生滅著的。這生滅演化的生命，在器世界中，不是直線的上升，而是循環的流轉。因此無數的生命流，常有改變：時而是個美滿無缺的生命，時而是個苦樂參半的生命，生命就是這樣生生不息地在無限止的時間長流中而延續而活動。但這不斷地循環延續，不是由外在的什麼大力所支配，而是由內在的生命動力所驅使的。所以前一生命結束，緊接著又一新的生命出現，佛教把這滾滾而來的生命流的現象，叫做輪廻。截斷生命流，突破輪廻圈，入於寂然不動的靜態，獲得生命的眞正解放，佛教就把這不可思議不能描寫的勝境，說名涅槃。輪廻與涅槃的思想，中國的一般學者，以爲是佛教所獨有的，其實這是印度一切宗教哲學（除順世自然外道）所共有的思想

和信仰，佛教不過把他加以正確的理論化罷了。

生生不息的生命流，本是一個大謎，古今大哲爲要解破這個謎，不知絞盡了多少腦汁，印度哲人對生命的探求，尤具努力。所以從印度的思想發展史上看，早在黎俱吠陀的時代，輪廻思想已在萌芽，到了梵書的時代，其思想已漸成熟；但輪廻說爲思想界所公認而成不可動搖的論題，到奧義書時代，始奠定其基礎。生命的流轉與業說有密切的關係。在人類未發現本身力量以前，總以爲生命的一切現象，有個全知全能而主宰一切的大力者在支配：大力者給予我們的痛苦，我們就得安然忍受，給予我們的快樂，我們始有快樂可言，本身要想避苦以求樂，是無能爲力的，不可能辦到的，所以一切唯有仰賴於大力者。人類畢竟不是自卑的動物，在極端崇敬大力者的力量後，不期然的對這力量發生了懷疑，認爲外力實不足以左右我人的生命，生命權還是操在自己手上的。這樣，就漸漸的產生了業力的思想，業力的思想產生，外在的大力就被否定。自人類發現了生命的所以如此，是由過去的行動得來的，要想將來的結果怎樣，就看現生的活動如何。個人生命的苦樂是如此，同一人類的生命，有福禍差別，貧富懸殊，也是如此。所以印度思想界的一個共同信仰，就是

善因善果，惡因惡果，有情生命是受因果律所支配的。生命在因果律的支配下，雖你做了許多合理合法的善行，得到生活美滿的結果；但生命是有限的，慾望是無窮的，以有限的生命，求無窮的慾望，這在缺陷重重的世間，是多麼的不可能？求而不得，就不免痛苦，世間生命之爲痛苦所包圍，爲有識者所共鑒的。如何解除無限的痛苦，如何獲得永久的安樂，於是出世的解脫思想，就在這樣的要求下而產生了。解脫，就是使生命擺脫一切束縛而獲得無累的自在。所以印度學者的出世思想，不論是所言所行，無不是以滅苦爲初因，以解脫爲究竟的。因而從印度思想歷程上去觀察，知道由吠陀的創始時代，經過梵教的極盛時代，進入教派的興起時代。輪廻與解脫，已成印度宗教哲學者的一致思想和信仰了。這從當時各沙門團，以不同的方式，求眞我的解脫，可以見之。當各沙門團，競起求解脫時，亘古未有的人類聖哲——釋迦牟尼佛出世了。他從自覺中透視宇宙人生的眞理後，以高度的智慧，抉擇前人的輪廻解脫說，覺得這兩個概念，在原則上是非常正確的，不過他們以大梵爲宇宙的本源，以自我爲個人的本體，致在說明上不無相當的錯誤和矛盾！於是佛從緣起正觀中，給予他們一個嚴正的批判，說明宇宙界既沒有大梵爲他的本源，生命界也沒有自我爲輪廻的主體

，有情生命只是惑業苦三者的緣起鈎鎖。緣起，就徹見生死實相而解脫還滅了！

三　小乘學派的流轉還滅觀

上面說過，全體佛法，不外說明流轉還滅的二門，而這二門的建立，從佛陀的緣起正觀中看，知是以業果緣起爲基礎的。釋尊指示了這緣起的流轉還滅論以後，後代的佛弟子們，就根據佛陀的這指示，時時給予解釋與發揮，但因各人的思想不一，就產生了各種不同的看法，而且或多或少的與如來的本意走了樣，所以不能不從學派的思想中，發掘各家的流轉還滅觀。茲先就小乘較爲主流的學派來談談。

有情的生命，是刹那演變的，前後的生命，是連接不斷的，可是從前一生命到後一生命，其間以什麼爲他的主體呢？當知造業的前一生命與受果的後一生命兩者是不相及的啊！換句話說：前一生命不到後一生命不到，後一生命不到前來，前後的連繫工作究以什麼去擔任？還有，生命解放而得究竟解脫了，這縛解的連繫者又是什麼？仔細推論這問題，實是非常難以解決的。學派的分化，雖原因很多，但在業果緣起的建立上，

彼此各別提出不同的主張，實亦爲思想分化的重要原因之一。

犢子系的學者，爲解決這難題，舉出一個不可說我。不可說我是什麼，他的意義如何，且不去談他，問題在他爲什麼要建立這不可說我。他之所以建立這不可說我，目的就在說明輪廻與解脫的主體。在他看來，組合現實生命的色心要素，都在不息的演化中，無一可以擔當從前世移轉後世的這一重要任務，能夠負起這一任務的，唯有那刹那生滅的五蘊內在的統一性，就是他所說的不可說我。生命內在假使沒有這個不可說我，生死流轉固無法建立，涅槃還滅也成爲不可能了！俱舍論破我品中講到犢子學者建立不可說我說：「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死」？異部宗輪論中也說：「其犢子部本宗同義，謂諸法若離補特伽羅，無從前世，轉至後世，依補特伽羅，可說有移轉」。論中說的補特伽羅，就是不可說我。所以依照犢子學者說：唯有不可說的補特伽羅，有情生命方能從前一生到達後一生，也唯有不可說的補特伽羅，有情方能從生死的泥淖中轉入涅槃的大城，而得生命的眞正解放！由此，可知犢子系建立不可說我的用意所在了。與犢子同源而思想相近的是說一切有系，他的思想，從他的部名安立，就知他是主張一切諸法都是實有自性的。三世實有的

理論，婆沙論中說得很詳，這兒不去談他，現在所要說的，就是有部怎樣建立生命的移轉以及以什麼作爲縛解的連繫者。照有部的本體方面去看，一切法可從體用兩方面去看：從諸法住自性說，其間沒有什麼變化，所以諸法的工作。從諸法的作用方面去看，一一法的業用，無不是刹那生滅無常演化的，就這無常演化的業用說，因爲前後的不能連接，也沒有少法能夠負起從前世到後世的這一重要任務。那末，業果輪廻不是不可能建立了嗎？不！諸法的業用，雖是刹那生滅的，身心的相續，雖是沒有自我的，但和合相續無常演變的生滅用上，有假名的補特伽羅在，依這假名的補特伽羅，可說有從前世到後世去的生命連繫者，因爲現實粗顯的假有生命崩潰以後，未來粗顯的假有生命還未出世之前，中間有個微細色心組合的假有生命——中陰身能夠擔任這一從此到彼的使命。所以異部宗輪論說：「有世俗（假名）補特伽羅，說有移轉」。流轉的使命，由他擔負，還滅的使命，也由他來。就是：依此假名的有漏身心，聽聞正法，如理作意，法隨法行的完成有漏的三慧，以此有漏的三慧，引發未來本有的無漏聖道現前，聖道現前，就可漸漸的捨卻五取蘊身，獲得

五分法身，而涅槃解脫了！在說明有情生命的前後移轉方面，雖犢子與有部同在五蘊和合的補特伽羅上所建立，但彼此的觀點很不相同，這不同的觀點，唯識學探源中有很清楚的分別說：「薩婆多部，在五蘊和合的作用上，建立假名我，實法各不相關，假名我的和合相續，才可以說移轉。犢子系却不然，他在五蘊不息的演變中，發現他內在的統一，所以建立眞我。有部的統一，像前浪推後浪的波波相次；犢子系却像在波浪的起伏中，指出那海水的統一。也可說：一是無機的集合，一是有機的統一」。不論他們提出的生命本質是什麼，建立的方法是怎樣，而以之作爲輪廻的主體，縛解的連繫，却沒有什麼不同。另有從有部流出而後成爲攻擊有部最力者的經部師，他們在探討生命的一貫，業果的相續，解脫的主體時，覺得有部的假名我，犢子的眞實我，都不可能擔當此一任務，而另建立兩種不同的蘊法：一在常住法體上建立一個一味相續的一味蘊，一在生滅作用上建立一個無常演化的根邊蘊。獨立的根邊蘊，固沒有流轉的功能，單一的一味蘊，也沒有流轉的特性，必須二者的和合，「有勝義補特伽羅」，方可負起從此一生命到彼一生命的連繫任務。流轉由他，扭轉過來，還滅涅槃，也以他爲主，因經量者計異生位中具有聖法，只要異生能夠立卽回頭，修諸聖道，

解決惑染，就可引生無漏聖法，而得解脫出世了，上座系中，除上述者外，還有其他學派，也曾爲此提出不少的意見，這兒姑且略而不談了。

學派中與上座鼎足而三的大衆分別說系，對此流轉還滅的論題，也有他們各自的看法。現先從分別說系說起：縛解的連繫，和合相續的身心中探索，覺得運轉密移的肉體，沒有資格擔當這一角色；至於活躍不停的精神，粗顯的六識，是生滅無常的，有時又是間斷的，如把這個責任給他去負，似也有不堪勝任之慨！於是再從精神活動方面，作深一層的精密考察，在不斷的精密考察下，忽於生滅間斷的六識底裏，發現一個相續不斷的細心，此相續不斷的細心，爲貪瞋癡的煩惱染汚時，就造作種種的有漏業，由此諸有漏業，就將有情繫縛在生死中受種種苦，雖在生死中爲煩惱所染而感受諸苦，但他的本有淨性並未失掉；所以一旦客塵的染汚煩惱離去時，心性出纏而還復他的本來清淨，就可離苦得樂，離繫縛而解脫了。這因心識內在本性清淨的相續一心，從他的表象方面看，雖有善的、惡的、有漏的、無漏的，乃至各別現起眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等的種種不同，但從他的實質方面看，那心的能覺了性，在一切時一切處，都沒有差別的。所以分

別說者就以這無差別的相續一心，作爲貫通前後的生命主體及繫縛解脫的中心。成實論第五卷中對他建立一心的動機說：「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業還自受報。心死、心生、心縛、心解」。觀此，分別論者，是怎樣的說明生死流轉與涅槃還滅，可以明顯的看出了。根本二部中的大衆部，其思想雖與分別說系有著不同，但在業果相續的建立上，生命縛解的說明上，同樣是立足於心法上的，如婆沙十九卷敍述大衆部的主張說：「惟心心所有異熟因及異熟果」。異熟因就是善惡業，異熟果就是由善惡業所感得的生命報體，這異熟的因果，唯有在心心所法中完成。如果離此心心所法，異熟因不可得，異熟果也不可得，但此心法，不是刹那生滅的粗顯六識，而是在生滅六識的不斷演化中，所具有的前後一貫的不變覺性，此不變的覺性，大衆系學者，也是把他看爲本淨的。本淨的心性，在爲客塵的煩惱染污時，就成生死流轉的主腦；若從煩惱業的繫縛中解放過來，他又成爲還滅的中心了！「成實論敍他的意見說：『以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力』。本著刹那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體」。所以大衆者，以心心所法，建立流轉還滅，不是沒有他的見地的。

四　大乘學派的流轉還滅觀

大乘學派，從印度方面看，只有性空唯名，虛妄唯識，眞常唯心的三大系；從中國方面看，雖向說有大乘八宗，但從承受印度思想方面講，實也不出上列的三大系。現在就從這三大系中，來一探他們的流轉還滅觀。本節先談唯識及眞常者的二系，性空者留待下節再談。

虛妄唯識者說明一切法的所依，是建立在有漏的無常生滅心上的，這有漏的生滅心，唯識者把他看作阿賴耶識，所以阿賴耶識就成爲流轉還滅的中心了。他們說：衆生無始時來所熏成的有漏雜染，無漏清淨的種子都含攝在阿賴耶識中。若以無漏的種子爲因體時，就可出離諸趣涅槃還滅，而爲出世的聖人了。阿毘達磨大乘經學一伽陀說明阿賴耶爲一切法的所依說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』。

唯識學者爲什麼要將流轉還滅的這一有這能力負起這一任務呢？不立阿賴耶識而以其餘色心來荷擔這一工作不可以嗎？這

在唯識者看來是不可以的。因爲，一切法中條件具足且能勝任這一偉大使命的，唯有阿賴耶識，離了阿賴耶識，雜染的流轉固不得成，清淨的還滅也不得成。攝大乘論說：『由若遠離如是安立阿賴耶識，雜染清淨皆不得成』。現在不妨將他建立二律的經過，略爲概述如下：

流轉與還滅，依唯識的三相說，也可說是建築在認識論上的：有情的認識，含有錯誤的成分，以有作無，以無作有，生起堅固執著，所以就在生死中流轉，若將錯誤成分去除，而以正確的認識了知一切，有的還他一個有，無的還他一個無，不起絲毫執著，如此就可得到涅槃還滅了。說明此義，唯識者是以虛妄分別爲自性賴耶種子爲因而生的如幻依他起爲中心的。緣生的依他起，在生死邊，爲惑業苦的三雜染，若要解脫，必須滅此。然依他賴耶種子爲因而生的如幻依他起，雖在生死邊是屬雜染的，但他之所以成爲雜染的原因，實由迷於因果的緣起相，諸法的寂滅性，生起增益的徧計執性所致。以此增益的徧計執，緣於幻化的依他起，生起種種的言說，分別這是什麼，那是什麼，於是就有名相分別言說戲論習氣，熏習在阿賴耶識中；同時，由此增益的徧計執，緣於幻化的依他起，生起種種的執著，以爲這是實有的，那也是實有的

，於是就有有漏的善惡業種子，熏習在阿賴耶識中。前者叫做二取習氣，後者叫做諸業習氣。諸業習氣，爲招感生死異熟果的增上緣，二取習氣，爲招感生死異熟果的親因緣，如是由二取習氣的因，諸業習氣的緣，同時而有，互相資助，就招感生死的苦果，而完成新的生命。完成生命的業力是有盡的，所以所成的生命也有崩潰之時；但當此一生命的業力窮盡時，其他的業力因緣又將成熟，於是就由這成熟了的業力因緣，復感新的生命。如是前一生命結束，後一生命又生的生生不已，展轉相續，有情的生死因而流轉無窮了！生命的產生，雖由徧計執種所感，但徧計熏的一切戲論種，必須要有無覆無記，相續不斷的實有阿賴耶，方能受熏持種不失，也必須要有這受熏持種的阿賴耶，做前後生命的接續工作，方能完成生命的自體，因爲新生命的開始，就是由一切種的阿賴耶識，最初托入母胎而與父精母血的羯羅藍相互結合後，攝受赤白二滴爲生命的自體，才完成後生接續前生的結生相續的工作。解深密經心意識相品說：「於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情衆中：或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生身分生起。於中最初一切種子心識成熟、展轉、和合、增長、廣大」。不特生命開始，是由他做前鋒，最後生命結束，也由他做殿軍，經說有情生命崩潰時，由於生

前的行爲若好若壞，肉體的熱度就有或上或下的漸冷不同。這生命體上的熱度，是由賴耶所執持的，命終時熱度漸冷，卽表顯識的漸離。如果沒有阿賴耶識，試問以什麼爲執持溫度而最後離身的識呢？所以唯識者認爲生死流轉中的每一新的生命出現：來時是阿賴耶識先來，去時是阿賴耶識後去。八識頌說的『去後來先作主公』，就是明顯的指出阿賴耶識爲生死流轉的主體的。

由徧計執熏而成生滅雜染的阿賴耶識，也可爲聞思淨熏而成不生滅清淨的如來法身。前者爲依他種子熏習而生的依他起，純粹是就雜染依他說的；後者爲雜染清淨性不成的依他起，是約可以爲染可以爲淨的依他說的。攝論講記說：『他如果爲虛妄分別的所分別，成徧計執性，就是雜染的；如以無分別智通達他似義無實，成圓成實性，就是清淨的。這自身沒有一成不變性，隨他若智若識而轉的，所以也名爲依他』。現在且從他的聞思淨熏隨淨而轉來說：衆生在生死中流轉，是以雜染種子爲因緣的，出世還滅，自須清淨的種子爲他的因緣了。但清淨種子從何而來呢？新熏家說是由聽聞最極清淨的法界等流正法而來的，只要多多聽聞大悲佛陀從內自所證的最極清淨的法界等流正法，就可轉成出世的清淨種子，寄存在阿賴耶識中，與阿賴耶識和合俱轉

。此寄存在賴耶而與賴耶俱轉的聞思淨熏，雖在無漏智沒有獲得而出世心尚未現起以前，他還是屬於世間的事，但已成爲出世的法身種子，爲菩薩的法身二乘的解脫身所攝了。所以他在賴耶中，不特不是賴耶的自性，且成賴耶的反動分子。因此時的賴耶中，有染淨的兩類種：染種喜向生死路上奔走，淨種反其道的却向解脫道上直進，二者背道而馳，誰的力量大，誰就可以把他拉轉過來，與自己同走一條路線。由於衆生的厭生死苦欣涅槃樂，就在不斷的聞熏下，使那無漏種子的力量一天天的壯大起來，成爲賴耶的一股强有力的反流動力，這樣，有漏種子的力量就一天天的銳減下去，最後爲淨熏拉轉過來，採取一致的步驟向出世道邁進！攝論說：「如如熏習，下中上品次第漸增，如是如是異熟果識次第漸減，卽轉所依。既一切種所依轉已，卽異熟果識及一切種子無種子而轉，一切種永斷」。所以，阿賴耶識不特爲染依而成生死流轉，亦爲淨依而成涅槃還滅！

眞常唯心者說明一切法的所依，是以清淨的心性爲中心的，這清淨的心性，眞心者把他看作如來藏，如來法性，或常住眞心的。若如來藏性現起雜染虛妄時，也可名爲阿賴耶識，而此阿賴耶與如來藏本具的淨能，無異無雜，所以起信論說：「不生不

滅與生滅和合非一非異名爲阿黎耶識」。所以眞心者認此眞常妙心：一方爲雜染流轉的生死因，一方爲清淨還滅的涅槃因；離此眞實不虛常住不變的如來藏性，流轉還滅皆無由建立。經說：「如來之藏，是善因，能徧興造一切趣生」。又說：「如來藏者，無有前際，無生無滅法；受諸苦（流轉主體）彼爲厭苦願求涅槃」。

本爲清淨的如來藏性，怎麼會構成生死流轉的？既成生死流轉，又怎麼能得涅槃還滅的？換句話說：衆生忽而迷眞起妄而流轉生死，忽而悟妄歸眞而還滅涅槃，其間以什麼爲他的動力？據起信論說：每個有情具有一總攝世出世間法的一念心，此心有眞如及生滅的二門。從心眞如門的究竟顯實方面看，他是一切法的大總相法門體，既不可以名相言說去表詮他，也不可用心思計度去想像他，他是如實空的。若以如來藏說，他是不與雜染相應的空如來藏。從心眞如門的具有無量性功德方面看，他又是能生一切法而如實不空的。若以如來藏說，也就是具過恆沙解脫智不思議的不空如來藏，再就心生滅門觀察，有覺與不覺的二義：覺指一切無漏功德，名爲本覺，由此本覺的覺性，就可趣向涅槃，實證眞如。不覺指無明染心，由此不覺的無明，生起三細六粗，造諸惡業，受諸苦果，就構成流轉不息的生死之流。

論中爲要闡明這個迷悟順逆的現象，特又舉眞如無明的互熏，完成此種流轉還滅的理論：衆生的心性，本是靈靈不昧了了常知而常住清淨的，由於一念不覺忽起無明，於是就由這染汚無明熏習清淨眞如，現起幻化的妄心，由此幻化妄心，再去熏習無明，因就造出種種境界及一切痛苦，而成生死流轉。起信論說：「云何熏習起染法不斷？所謂以依眞如法故，有於無明。以有無明染法因故，卽熏習眞如，以熏習故則有妄心；以有妄心卽熏習無明，不了眞如法故，不覺念起現妄境界……造種種業，受於一切身心等苦」。在生死中流轉的衆生，感到痛苦逼迫而要出離時，就可由眞如中的覺性起而熏習妄染的無明，以此熏習因緣，尅制妄心，再由這被尅制的妄心去熏習清淨的眞如，就能漸漸的將染汚無明及由無明所緣生的虛妄境界徹底消滅，而得涅槃還滅。起信論說：「云何熏習起淨法不斷？所謂以有眞如法故能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，卽熏習眞如……乃至久遠熏習力故，無明則滅，以無明滅故，心無有起，以無起故，境界隨滅，以因緣俱滅故，心相皆盡，名得涅槃」。眞常者以如來藏爲一切法的本體，必然要走上這清淨眞心。雜染妄習的二元論，亦必然要如此建立二律，方能自圓其一家之說。所以讀者

對眞常者的流轉還滅觀，是應特別加以注意的。

五　如幻緣起的流轉還滅觀

大乘學派的三大系，前已根據虛妄唯識及眞常唯心者的流轉還滅觀，略爲說明；現在再來一談性空者的流轉還滅觀。性空者說明世出世間的一切法，是以如幻緣起爲中心的。所以，世間的生起流轉現象，固依如幻緣起而開顯的，出世的涅槃還滅現象，也是依如幻緣起而開顯的。如佛在經中每當說到世間集時，就以『此有故彼有，此生故彼生』的緣起義，開顯生死相續的因果相——惑業苦三者的緣起鈎鎖；說到世間滅時，就以『此無故彼無，此滅故彼滅』的緣起義，開顯涅槃靜妙的寂滅性——惑業苦三者的緣起不生。所以，緣起是扼要而根本的開顯這兩面的。若離緣起，生死固無從安立，涅槃也無由證得。

爲什麼唯有緣起能開顯這兩大因果律呢？因萬有諸法都是依緣起而有的，凡是依緣起而有的，無不是自性本空的，緣起本性空，是諸法的實相。但衆生無始時來爲蒙昧無知的無明覆蔽眞知的關係，對呈現著的自性本空的幻化緣起相，不能了達他是如

幻如化，不能證知他是本性空寂。在緣起和合的假我上，生起實有自我的妄執，在緣起和合的假法上，生起實有諸法的妄執。由此執我執法的因緣，在見色聞聲，舉心動念時，就愛染一切，取著一切，起惑造業，這才沉溺在生死苦海中，如狂馬似的長時馳騁，長時流轉。衆生既由迷於緣起的理性，因果的事相，感受幻化的生死，那要從幻化的生死繫縛中解放過來，自必從透視因果相生，正觀緣起無性，擊破生死根本的無知無明下手不可。若能在因果相生的緣起諸行中，以如實的智慧，洞悉他的行相如幻，通達他的本性空寂，不再生起堅固執著，以爲他是如何如何，就可不以自我爲中心的去造作有漏行業，不造有漏行業，就能解脫煩惱業生的三雜染，而得眞正的涅槃還滅了！緣起幻化空寂的，從緣起是生滅相上所開顯的幻化相因的生死流轉，也是幻化空寂的，當知從緣起寂滅性上所開顯的無實自性的涅槃還滅，亦復幻化空寂的。所以經中常說：『生死涅槃悉皆如幻』。

生死與涅槃，既同在幻化空寂的緣起法上所開顯的，可知二者不是截然不相即的兩法，而生死即涅槃，流轉即還滅的。不可說離生死外另有涅槃，捨流轉外另有還滅，因在緣起的實相義中，生死流轉，涅槃還滅，悉皆空寂，而沒有毫釐差別的，所以

經中常說『生死即涅槃』；中論頌縛解品說『不離於生死，而別有涅槃』；涅槃品說『涅槃與世間（生死），無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別』。生死與涅槃，既沒有任何差別，爲什麼經中常常指示我人要了生死得涅槃？佛雖使令衆生了生死得涅槃，『不是離了生死求涅槃，也不能把生死當作涅槃；離生死求涅槃，涅槃不可得，視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。初從生死如幻是有爲法，涅槃不如幻是無爲法的差別，進觀二者的無礙。到達究竟實相，這才洞達世間與涅槃，如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別』（引中論講記）？妄執實有自性的學者，不從緣起性空的統一性觀察，而從實有自性的差別見出發，以爲生死是動態的，涅槃是靜態的，靜態不是動態，生死不是涅槃，既有實有的生死可了，也有實有的涅槃可證，因而就急切的要求截斷動態的生死，趣證靜態的涅槃。若如性空者所說因果緣起法都是幻化空寂的，空寂就沒有生滅，沒有生滅，那裏還有什麼生死可了？涅槃可證？所以中論涅槃品中舉外人的責難說：『若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱爲涅槃』？性空者爲除他們這個妄計，特從緣起性空的一貫性上觀察，認爲在性空即緣起、緣起即性空中，體現生死的動態是本寂，涅槃的靜態也是

本寂的情形下，實不離生死而有涅槃，不離動態而有靜態，也實沒有實有的生死可了，涅槃可證！所以中論觀涅槃品中照樣的給實有者一個回答說：『若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱爲涅槃』？以此例於生死，也可作這樣的說：『若諸法不空，則無生無滅，若無有生滅，云何名生死』？性空者根據佛陀的緣起說，建立如幻緣起的流轉還滅，是多麼的正確呀！

六　結　論

流轉還滅的二律，上來已從他的思想來源，說到佛教各學派的對他不同的觀察，在這不同的觀察中，不定完全吻合二律的意義，所以得從各種的二律觀中，抉擇他的正確性，要知誰是正確，誰非正確，卽以佛陀所說的緣起因果律，作爲抉擇的標準。合乎緣起義的，就是正確的，不合緣起義的，卽非正確的，現卽循此原則，略將各家的二律觀抉擇如下：

說一切有及犢子系的學者，以補特伽羅，爲輪廻的主體，縛解的連繫，不論他所說的補特伽羅，是眞我是假我，以緣起正觀說，都很難自圓其說。爲什麼？若如犢子

說的不可說的眞我在流轉在還滅，試問這眞我是常住的還是無常？若是常住，常住就沒有生滅，沒有生滅，怎能在生死中流轉？又怎能從生死入於涅槃？若是無常，無常是刹那生滅，刹那生滅，前不到後，怎能從前世轉至後世？又怎能從有漏到達無漏？所以以不可說的眞我，建立流轉還滅，是不可能的。若自認爲這非有爲非無爲非卽蘊非離蘊的不可說我，能負這個任務，那這不可說的眞我與印度外道所說的神我，究有什麼差別？老實說：根本佛教中根本否認有這樣的眞我存在的。眞我的存不存在，尙屬問題，要以他建立流轉還滅，怎麼得行？若如說一切有說的假我在流轉在還滅，也不得成。爲什麼？試想：眞我尙且不能流轉還滅，假我怎能負起這個任務？試以常、無常義雙徵他的假我是常、是無常的，使他進退都無法建立流轉還滅。所以說一切有與犢子者的二律觀，在緣起正觀的面前，是不能成立的。大衆及分別說系的學者，以心心所法建立有情，說明他的流轉還滅，是有他的困難。以此心心所法，在說明上，雖與犢子的不可說我不同，但從和合的身心中，直覺他的內在統一性，是沒有什麼差別的，若以常、無常性，觀察這統一的心性，不論是常是無常，都不能建立二律的。同時，他們說此心性是本淨的，本淨的心性，爲客塵煩惱所汚染時，其相才成爲不清

淨；如是，從性相一貫性去觀察，本淨的心性，怎會現起染相的？既爲染相所染，其性怎麼還是清淨的？這不論他舉出什麼譬喻來顯示，似都難以解決這個矛盾的。所以大衆及分別說系的二律觀，在緣起正觀的洞觀下，同樣是不能成立的。

大乘的虛妄唯識者，以分別爲自性虛妄賴耶，爲二律的主體，以寄存在賴耶中的正聞熏習，爲客居的客體。如是，從虛妄的賴耶中，生起有漏的諸法，流轉生死，雖較容易說明；但從虛妄的賴耶中，生起無漏的淨法，轉依還滅，就比較困難，因迷妄的賴耶中，一向沒有清淨法，怎能生起最初的無漏？進一步說，不特轉染成淨有問題，賴耶是否有他的自體，實也值得探討的。以根本佛教中，講心理的活動，只談到粗顯的六識，在六識外，似再沒有說到其他的心理作用；至於部派的佛教，雖已一律提出了細心說，但還沒有發展到賴耶說，可見賴耶不是佛教固有的產物；而且像唯識者所說的實有賴耶，不論從他的建立動機看，或從賴耶的功能作用看，都與犢子說的不可說我，沒有什麼差別。不可說我與外道神我，究有什麼不同，吾人既難分出，賴耶與外道神我又有何別，那就很難說了！有人說賴耶是神我的變相，實有他的所見的。所以在緣起正觀下，賴耶不能成立流轉還滅，是不成問題的！最後再一談眞常唯心者

的如來藏。如來藏爲一切法的本體，從他本性清淨具足無漏淨能說，轉染還淨，生起無漏，似尙容易，但從清淨的本性中，生起雜染的有漏，而流轉生死，似就有點說不通了！爲什麼？以既本來清淨，怎會爲雜染所染？既爲雜染所染，而他的淨性仍然不變，怎能構成生死？同時，若以眞常清淨的如來藏與雜染無明的業感說相合，建立清淨眞心，雜染妄習的二元；那與梵我論者，立大梵與無明，爲無始的存在，又有什麼差別？無怪眞常者的思想，發展到最高峯時，要與梵我論者，携起手來，走上一條路線。佛以緣起論，破斥大梵說，建立佛教正確的流轉還滅，而眞常者現又以變相的大梵——如來藏來建立流轉還滅，怎能吻合佛意？又怎能不違反緣起正觀？

如上分別抉擇，可知唯有性空者，在性空緣起上，建立流轉還滅，爲最合理，正確，亦最合乎佛的本義；其他各家的二律觀，都很難成立。爲什麼？因爲要有緣起，才可以有生死，要有緣起，才可以證涅槃；同樣的可說，要有性空，才會有流轉，要有性空，才能得還滅。假使不是性空而緣起，緣起而性空的，流轉不得成，還滅也不得成。是以欲了生死證涅槃，唯有在通達性空緣起而擊破生死根本的實有自性見下去實現；如不能通達生死本空，涅槃非有，那就生死永遠不能了，涅槃永遠不能證。但

了生死證涅槃，決不是有個實有的生死可了，也不是有個實有的涅槃可證，而是悟入本性空寂的生死實相，因生死的本空而空的明淨無礙，沒有彼此的對立，一異的差別，生滅的動亂，熱惱的逼迫。如此涅槃，是佛教的核心，是佛子的歸宿。中論講記說：『沒有這，就是在佛教中沒有得到新生；說得徹底些，根本還在門外，得到了才名爲「從法化生」的佛子』。欲做從法化生的佛子，欲求不在佛法的門外，修學佛法者，應怎樣的從緣起性空的正觀中，去斷除幻化的生死，證覺幻化的涅槃。

民國三十八年六月寫於南普陀寺大覺講社

佛徒的重經重論觀

佛法，就是大聖釋迦所說的教法。釋尊在世說法時，雖著重於聲名句文的語言，但後代佛弟子的編集遺教，却已開始了運用文字作有條理，有系統，有組織的分類書寫。從書寫的文字佛法說：由於編集的時間、地點、人物的不同，書寫的類編，也就一次比一次的增加，擴充，而日趨豐富起來。最明顯的，如王舍城的第一次結集，只有經與律的二藏，其後，從經律的二藏而演化爲經律論三藏，再由經律論的三藏而發展爲經律論雜的四藏，更有從雜藏中，漸遞演出摩訶衍藏及禁咒藏，成爲六藏的。佛法在不斷的流布中，其類編雖在不斷的增加著，但爲後代佛教徒所一致承認的，則不出經律論的三藏。三藏教法，在初期小乘佛法流行的時代，是代表著整個小乘佛法的，到了後代大乘佛法興起時，又有所謂大乘三藏的出現。所以說到三藏時，我們應知有大小乘的三藏不同。

有了文字佛法，必然就有依其而研究者，其所研究的對象，當然就是經過組織化

、系統化、條理化的三藏玄文。但因學者的興趣及側重點的不同，因而向來也就有所謂重經與重論的差別。重經者，以經爲主，他們認爲經是佛陀親口所宣說的，爲如來的眞實的言教，是最可靠而無可懷疑者。後代論師們的製作論典，不論是宗經論，抑或是釋經論，都離不了佛經，離了佛經而有論說，就不能算是眞正佛法，所以經爲佛法之主。重論者，以論爲主，他們認爲論是眞了義，致使讀經者，不特無智者讀了每一部經中，均自讚此經爲經中之王，此經是眞了義，就是淺智者讀了，也無法了解他的眞義所在。具大悲心者，得正知見者，亦因感於鈍根衆生，不能善讀佛經，乃以其所領悟，所了解的佛法，造作無倒的釋論，抉擇佛經的了不了義，指示學者的應行途徑。重論者說：我人既無智辨別經的實義，就當根據論所指示的去了解佛法，認識佛法，所以論在佛法中是很主要的；也就因爲如此，所以許多大小乘的學者，特別重視論典的研究。

現在不妨從時間的竪貫面及空間的橫斷面，對此來作一度輪廓式的巡禮：

一味和合的佛教，到佛滅百餘年間，內部就漸漸的發生了分裂的運動，分裂運動經過相當時期的醞釀後，由於大天五事唱出的因緣，因而產生了敵對的激進派的大衆

系和保守派的上座系。一個宗教或一種主義所結成的集團，他不分裂則已，一分裂了，就不可收拾，就會常常因小小的因緣，而又形成許多的派別。佛法在世間，自也脫不了這種俗例。所以，在印度初期曾經盛行一時的小乘佛法，在二三百年間，有一二十甚至五百個小集團出現。每一集團的分裂，其原因雖是多方面的，而我這裏說的重經重論的不同，也是佛教學派分裂的原因之一。

大體言之：激進派的大衆系中，重論者多，重經者少，而經論並重的亦有。此系中的重論者，可以鷄胤部的學者爲代表。他們重論不重經的理由，是很奇特的。據他們說：佛滅後佛弟子所結集的遺教，雖有三藏之多，但以眞實與方便來分別他，唯論藏是佛的眞實教，經與律只是佛陀的方便制說而已。如佛所說的善教法，主要是爲不識解脫道路的迷情，指出解脫的正軌，大踏步的向解脫道邁進，以趣證於解脫道果。所以修學佛法，並不只是爲他人說，而是爲個己的解脫。若以自所了解的，欲爲他人宣說開解，固不是學佛的宗旨，就是得解脫後，仍以爲有解脫法可得，也同樣是錯誤的！因爲佛所說法，只是供給迷情從生死此岸到涅槃彼岸中間的一個方便渡筏而已。沒有登上彼岸前，固需要他作爲工具，但登上彼岸後，試問要他做什

麼？經說：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法」？可見善所說法（經藏）是如來的方便施設。還有，佛陀說法，不是稱性而說，是隨機而談的：你是怎樣的機宜，佛就以怎樣的教法去適應你，如愛聽有的理論，佛就對他說有，如愛聽空的理論，佛就對他說空，若空若有，都是隨順衆生的機宜方便假說的，所以經是如來的方便教。至佛善制的毘奈耶，也是方便施設隨宜制立的。如佛最初說法，攝受信衆，組織僧團時，根本就沒有制立什麼規條，以約束僧徒的身心；後來由於教徒日衆，僧事日繁，同住大衆，常鬧意見，不能爲淨化身心而精進修行，佛這才隨時、隨地、隨人、隨事分別制出若干戒條，以規範教徒的行動，以調伏教徒的煩惱，行者果能尅制煩惱的衝動，約束行爲的越軌，其他什麼小小戒，如衣、食、住、行的小節，是可較爲隨便，毋須過分拘謹的。如他們有頌說：「隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱」。可見這是方便而非眞實。同時，佛制的戒律，除根本重戒，其他都不是一成不變的：有的戒條，適宜於一味和合的佛教，到佛滅百餘年間，內部就漸漸的發生了分裂的運動，適宜於此處，不一定適宜於彼處；有的戒條，可用於這時，不可用於那時；有的戒條，在某種環境下，是可開放的，但到另一環境中，則又須加以禁止。律制既是這樣的活

發無滯，開遮不定，益知他是佛法的方便。論藏呢？不然！他雖是佛弟子依於經藏而創作的，但他內容所論說的，却都是諸法自相、共相的眞理。論典無論論說那一法，必將他的體性辨析清楚，共相闡述明白；而此法與彼法的關係，如諸法的相應、相生、相攝，也都一一爲之抉擇勘定，彼此關係既不容含混，自他界限也不容錯亂！如經中說的知苦、斷集、證滅、修道，在重論者看來，其意義是不夠透徹的。他們認爲：知，不但要知苦，一切善惡、染淨、漏無漏、爲無爲法，都要了知，如有一法未達未知，就不能作苦邊際。斷集，不但要斷四諦下的煩惱，一切煩惱都當斷除，若有一絲一毫的煩惱未能斷除，就不能作集邊際。修道，不但是修戒定慧三學或修三十七菩提分法，而是一切善法都要勤修的，如有微末之善未修，所修之道，就不能算爲圓滿，如是顯示一一法的眞實性相，給予一一法的確切定義，使人見了，知道這法就是這法，那法就是那法，不容再作其他的妄解，所以論是佛法的眞實教。鷄胤部的學者，因爲是以這樣的眼光來看三藏的教典，所以他們弘法的時候，就唯弘眞實教的阿毘曇論，不弘方便教的經與律。

大衆系中，除鷄胤部的學者，作如上那樣的分別三藏外，其他各派的學者，大都

不甚重視論典的發揮，這從現知的蜫勒爲大衆系的根本論典外，其他見於記載的，亦只有分別功德論及覺取的集眞論可見。推其原因，由於此派學者，不大喜歡論典的創作。他們假使對於佛法有所認識而欲以文字表達時，卽老老實實的以經律的體裁把他組織起來而流行於世。印度之佛教說：「大衆部學者，以體悟、論理之所得者，或依傍古說，或摭拾遺聞，或融攝世學，大抵編集爲經律之體裁以行世」。從他們的作品，以經的體裁流行於世這點看來，可以想像他們是如何重經而不重論了。

其次，再來談談保守派的上座學者對這問題的看法如何。一般的說：上座的各派學者，重經者多，重論者少，而經論並重者也不能說沒得。從上座系的末派最初分裂的動因看，可說卽是源於重經重論的不同。根本上座的領導者，是迦葉老頭陀，他是個極端信守佛陀善說善制的法毘奈耶的人物。如他在王舍城領導結集時，對小小戒可否棄捨的問題，就曾發表過這樣的意見：「佛所未制，今不別制，佛所已制，不可少改」。由此也可想見他對經藏是如何的重視，所以在他領導下的學者，相傳一直到優婆笈多，都是特重經藏的弘傳。異部宗輪論語體釋中說：「傳說上座部的學者，對於後代結集的三藏，特重佛陀親口宣說的修多羅，對毘奈耶及阿毘達磨，是不甚重視的

。所以弘揚佛法，也就以經爲主。因爲，是解釋經的，雖有許多意義與經旨吻合，但往往過甚其詞的越出根本的義理。經是佛所說的根本，既沒有開遮的不同，也沒有增減的過失。以本末說：經是根本佛法，律論是枝末佛法；末不能及本，本能夠攝末。所以一切皆依經爲規矩，唯弘於經，不弘於論、律」。據此，可知他們重經的程度，眞可算是到了極峯！無怪後來上座們發現了學者中有輕經重論的傾向時，彼此立卽發生分化，重經重論各走一端。重經者，深入雪山中潛化，重論者，外向西北印開拓，所以說一切有者到達西北印度後，自大興論藏的迦旃延尼子創作發智論始，一直到佛元六世紀初，此系的學者，在迦濕彌羅的首都，以迦膩色迦王爲外護，集合說一切有者的優秀的阿毘達磨大論師，造作大毘婆沙論止，雖說他們分別法相有的流於枝漫，但阿毘達磨在他們大力的推動下，確已形成了偏頗獨特發展的趨勢！蓋此不特以上座正統自居的說一切有者，特重論典的弘傳，就是與有部平行的犢子系的學者，也以舍利弗的阿毘曇論爲根本的所依，大弘阿毘曇論。人類的思想，是不安於固有而不斷在變動的，所以一種思想學說，發達到了某種飽和點的時候，必然就要呈現一度變動。像上座系的學者思想：初則極端的發揚如

來的修多羅教，次則一分學者，由於不滿經義的特弘，乃一反其道而竭力弘傳阿毘達摩，終則另有一分學者，又起而反對偏重論典的弘傳，回返到佛法的根本去，以經爲量，成爲獨立的經部。他們說：現實世間所以有佛法，是由釋迦牟尼的說法，佛所說法，結集者結爲經藏的，他當然是佛法的根本，至於論與律，雖也有他的獨特地位及崇高價值，但並不超出經藏的範圍。換句話說：經藏的內容，可以含攝律制與論議，而論、律的內容，却不能包括修多羅的意義。這樣，如說一切佛法唯一經藏，那也未嘗不可。所以，佛法的弘揚者，不應以偏弘論典爲能事，而應多多弘傳如來親口宣說的修多羅教。

除了上述的經論各有偏重者外，其他如上座中的始而傾向於大衆思想，終於接受了大衆思想，並且折衷上座大衆二大派的理論以成立的分別說系，就不同他們，或倒在重論的一邊，或倒在重經的一邊，而是經論並重的。我們知道：分別說系成立後，有行化於大陸的分別說系，有舍利弗毘曇，行化於海南的分別說系，有七分毘曇，由此可以推知他們是怎樣的重視論典。同時，分別說系的學者，採取大衆系的作風，將自己所特有的發現和理論，不另組成體系嚴密的論典，

而把他融化在經藏中；至對根本阿笈摩，則又特重長含，由此也可想見他的不忽視經藏。所以分別說者是經論並重的一系。因爲重論，所以就不偏以眞經爲究竟言教。原來，經有經的功用，論有論的特長；經可以引發論，論可以申通經：彼此相成，相得益彰，是不可偏廢的。分別說系的學者，深深的理解這一點，所以對於經論，不輕此而重彼，或輕彼而重此。

重經重論的這一現象，在學派中，是鬧得相當嚴重的，像經部的從有部分出，鷄胤部的從大衆部分出、都是源於重經重論的觀點不同而來。所以，自學派中，樹立了顯明的重經重論的旗幟，劃分了堅固的重經重論的壁壘以後，後代的佛學者，承襲這一風氣，使得佛教界中，始終有這一現象的存在。

重經重論的現象，既在佛法中始終存在，那末，我們不妨再從小乘的法苑轉到大乘的學園中來，看看他們大乘學者對這論題的看法如何。首先我們須要知道的：大乘是從小乘發展而來的，小乘雖有二十部派之多，但主要的不出四大派，而四大派又可歸爲三大系：卽一、說一切有系（爲有部與犢子二大派的合一），二、上座分別說系，三、大衆系。從小乘發展來的大乘，在長期的流布中，也形成了三大系：卽一、從

說一切有系而來的虛妄唯識系，二、從分別說系而來的性空唯名系，三、從大衆系而來的眞常唯心系。

眞常唯心系者的思想既是從大衆系的思想演化而來，大衆者是重經的，因而眞常唯心者，也就以經爲主，如楞伽、密嚴、法鼓、勝鬘、無上依、如來藏、不增不減等經，都是此系學者所重的重要典籍；關於論典方面，似乎只有堅慧的法界無差別論，馬鳴的大乘起信論，以及傳說無著造的究竟一乘寶性論（有說是堅慧造的）。經多論少，可知此系的重心所在。

虛妄唯識者的思想既是從說一切有系的思想演化而來，一切有者是重論的，因而虛妄唯識者，也就以論爲主，如瑜伽、攝論、集論、唯識、顯揚、中邊、百法、五蘊等論，都是此系學者所重的重要論典，關於經藏方面，似乎只有解深密與阿毘達磨大乘的二經，其他如楞伽、密嚴、華嚴等經，雖唯識者也把他看爲本宗的重要所依，但仔細考察此諸經中的內容，不但不能承認他是虛妄唯識的思想理論的所依，反而可以肯定的說他是眞常唯心的主要理論的依據。論多經少，所以唯識者是重論而輕經的。

性空唯名系的思想既是從分別說系的思想演化而來，分別說者是經論並重的，因

而性空唯名者，對於經論也就等量齊觀，如中、百、十二門、大智度的四論，爲此系的重要論典；若大品般若、小品般若、金剛般若、仁王般若等經，爲此系的重要經典。

印順法師在講大乘起信論時說：「眞常唯心論的根本要典，幾乎都是契經的；空宗的根本要典，有經也有論，唯識宗的根本要典，則幾乎都是論的，契經，大概就是深密與阿毘達磨大乘經吧！像唯識標榜的六經，如研究華嚴、楞伽、密嚴等，若沒有受過唯識論的深切影響，那他所得到的結論，決不會與唯識宗相應的，反而會接近眞常唯心論的」。所以佛法在印度的千餘年的流行，不但小乘學者們有重經重論的不同，就是從小乘演化而來的大乘佛法的研究者，也有重經重論的差別。

上來雖從印度本土佛法流行的千餘年時間中，說明了佛法奉行者，有著重經重論的現象存在，但佛法不僅局於印度的弘傳，而是流布於亞洲各地的，所以我們得再從佛法搖籃裏跳出來，看看其他各地的弘傳佛法者，於此一問題是怎樣看法的。

先就中國來觀察：中國之有佛法，當然是從印度傳播過來的。佛法傳播到中國，我們的先人，不但竭誠的歡迎他，衷心的接受他，而且將其發揚光大，傳持不絕，所

以我們可說，中國爲佛法第二故鄉。第二故鄉的佛法研究者，對於經論兩方面，究何所重？大體上說，我國佛徒是以經爲主體的，雖重論者不無，但其勢終敵不過重經者。這可舉出三點來談談：

一、國內諸大德法師，歷來弘開法筵，不是在這兒講經，就是在那兒講經，而所講的，不是大部的華嚴、法華，就是小部的金剛、地藏，很少有在什麼地方講什麼論典的，縱或有時有之，亦不過爲少數的學者，或爲本宗的學者，擇其宗之所重的論典，講說講說而已。

二、我國奉持佛法者，日常持作恆課誦的，雖各信樂不同，但都以經爲主：如法華、楞嚴、地藏、金剛、彌陀、心經，以及法華中的觀音普門品、華嚴經中的普賢行願品等。這些，差不多爲我國實踐佛法者所一致奉爲行持法門之一的。他們對於這些經典，有的是讀誦通利，有的是諷誦如流，更有因讀經而開悟的。所以讀經的風氣，在我國是非常盛行的。

三、佛法傳到我國，經過承受傳譯時期，許身爲法的大德們，卽開始運用他們的智慧，對於傳來的佛法，予以思辨、條貫、綜該、組織而成爲有系統的佛法。所以，

從佛法在中國發揚光大這點看來，他已不僅爲流行於中國的佛法，而實成爲中國所有的佛法了，這從我國古德所成立的宗派可見。講到我國的宗派，向來說有大乘八宗，小乘二宗。

小乘二宗，就是俱舍與成實，是以所依的論典爲宗的，雖當他們成立宗派時，講習研究之風，曾極一時之盛；但沒有過了好久的時間，兩宗就衰頹下來，無人問津了。推其原因，雖說由於注疏失傳及國人崇尚大乘，而主要的，還是他們的中心是論不是經，爲廣大的重經信衆，對之不感興趣使然。

大乘八宗，以教下說，有天臺、賢首、三論、唯識四宗。唯識宗是從印度原樣搬過來的，當然是以唯識的諸論典爲主。三論宗雖也以什公傳來的中、百、十二門的三論爲主，但以集大成的嘉祥大師融會諸家的思想看，所謂三論宗，其宗義，實不僅在於三論。他如法華、涅槃、勝鬘等諸眞常大乘經，亦爲此宗所重的。如嘉祥大師爲法華作玄論，爲涅槃作遊意，爲勝鬘作寶窟可知。天臺宗是智者大師根據法華所創建的，賢首宗是賢首法藏根據華嚴所創建的。雖說經是由印度傳來，而實成立於中國古德之手，所以這兩宗，可說是創建於中土的。

在隋唐的時代，所謂教下四家，雖都同樣在放著燦爛之光；但實際上，自天臺宗成爲獨立的一派而隆盛時，以性空爲教說的三論宗，就一天天的衰頹下去了。同樣的，自賢首宗別樹一幟而於教界佔有重要的一席時，以妄識爲教說的唯識宗，也就一天天的走下坡了！降自宋代以還，中國講經弘教的，差不多都以天臺與賢首爲主，而三論與唯識教義，幾已無人問津了！但是，我們要問，三論與唯識是從印度原本搬來的，理應易爲國人信受而弘傳，爲什麼反而像曇花一現似的過去就一蹶不振呢？探究這一原因，還是從我國佛徒以經爲重的這一點上去求解答。

我們知道：天臺是依法華而立宗的，因而學者亦以講法華經爲主；賢首是依華嚴而立宗的，因而學者亦以講華嚴經爲主。除此，楞嚴、涅槃、維摩、圓覺、金剛、梵網諸經，亦爲此兩宗學者所常講。三論與唯識的宗義，皆以論爲主體，而論在中國佛教學者中，是不起什麼大的影響和作用的！所以宋後的我國一般修學佛法者，十居其九皆以天臺、賢首的教義爲研究的對象。亦即因此，臺、賢兩宗在我國佛教界，不特始終保持其宗風不墜，且亦始終穩坐中國佛教的第一二把交椅；而以論爲重要的空有二宗，反不能與之抗衡以退居末席。

不特講教者以經爲主的要佔上風，就是以不立文字爲標榜的禪宗，如達摩始傳心印於慧可時，也不能不以四卷楞伽爲印心之典。及後六祖慧能聞誦金剛般若而開悟，禪者轉以金剛經爲重，也還是不離於經。禪道在中國，得以如日中天，得爲唐宋來佛教所宗歸，雖說有其特色所在，而先後重視楞伽、金剛二經，實亦爲主要原因之一。

其次，再就攝引初機方便導俗的淨土宗來說：淨宗在我國，現在可說已徧行全國風行各地而爲廣大群衆所信受的了，然而他之所以能夠如此發展，不僅在於他的行門簡單，實踐至易，而亦由於他有淨土三經，爲志求西方淨土者，作理論的指導，願行的南針之故。此外，律宗是以戒律爲中心的，密宗是以密咒爲中心的，與經論的孰輕孰重無關，所以不再去多談他。

然由上述的三點看來，可以了知：重經者的陣營，在我國佛教界的勢力是堅強的，重論者的陣營，在我國佛教界的勢力是孱弱的。一個有心於佛法的弘傳者，不論他願弘那一宗派的思想，如果忽略契經的闡揚，那我敢信他在中國佛教界的法運是悲慘的！所以，中國佛徒對於經論的看法，認爲經重於論而以經爲主的。

佛法流行於中國，不但在本土根固枝茂，而且東（北）向流於朝鮮、日本；西（

北）向傳入蒙古、西藏。

以藏（蒙）地佛法說，先由我國介入，次從印度譯傳，而以直接承受於佛教故國者爲多，且所承受的，多爲後期佛法，故密盛於顯。今就顯教說：藏中佛法，大小乘各有二派：卽小乘的俱舍與經部，大乘的唯識與中觀。這四部，都是由印度原原本本搬過來的，都是以自宗所重的論典爲中心的。根據這一事實，就可知道藏中佛徒，修學佛法，是以論師們所造的論典爲主體的了！他們說：作爲佛法行者的指針的，自是佛陀的至理教言，因爲能夠開示什麼應該做，什麼不應該做，而且說得沒有一點錯誤的，在這個濁惡世中，只有大智釋迦牟尼所留下的教言；同時，能夠指示人們走上正確的道路，使令人們不論是在現在或未來，都能得到確實的利益，乃至最後獲得眞正的解放與自由的，亦唯釋尊所說的教言。所以如來所說的契經，是修學佛法者的最殊勝的教授。

雖然如此，但以末法時代所可受化的機宜來說，由於他們的愚癡頑鈍，如果沒有定量的釋論及妥善的教授，指示他們去善解佛的義理，而欲他們以自己的智力去通達佛的密意言趣，那是不可能的；還有，修學佛法如要眞的有所成就，最重要的是要具

有通達眞實的無我正見，而無我正見的求教授，可是佛的教授，有了義的，有不了義的，所謂無我正見，應當在那一類的教授中去求呢？這唯有在了義教中求，依不了義而求正見，是不可得的！所以佛法的行者，最初步的工夫，是從聽聞法界等流的清淨言教中，去認識什麼是了義，什麼是不了義，從而解悟了義經義，以獲得無我正見。但是，了不了義的辨別，也不是無智愚夫所能的，是要依於諸大論師所造的論典，方能透闢的辨別的。所以，依據西藏修學佛法者的意見：末世初發心的衆生，不論是爲求得個己的無我正見，或者是爲善解佛陀的密意言趣，都得依於已得正見及解聖言的諸大車軌所作的無倒釋論，不然，勢必如一生盲，自己既看不見，又無導者導引，慢慢的必然走上喪身失命的險境！因此，西藏學者，雖不否定佛說契經的崇高價值及其重要性，但仍肯定的認爲論重於經，而一切皆以論爲準繩。

其次，再就西藏佛學者研究教典的所重，也可看出他們是以論爲中心的。如他們的小喇嘛，從開始學習佛法，一直到得「格西」學位，於其中間所必須讀的經論，有中觀、現觀莊嚴、俱舍、因明四論及有部戒經的五部，把這五部的內容研究透徹了，

思想搞通了，理路分清了，在一次政府舉行的佛徒辯論大會中，學者能夠活潑的無礙的運用這五部裏的教義，與其他的人作滔滔不絕的辯論，辯論勝利了，就可得格西學位。考查這五部教典，除有部戒經係屬毘奈耶外，其他有三部係屬阿毘達磨的，因明雖屬佛法的論理學，但也爲開啓阿毘達磨的鎖鑰，一部修多羅教，都沒列爲必修課。

由此可以想見他們是怎樣的重論而輕經了！至東流於日、韓的佛法，因爲一切是承襲我國的，對於教理研究的態度，也就步著我國的後塵，沒有什麼可以特別稱述的，所以現在不再去談他。

佛法從印度的本土向外開拓，不特流入我國、蒙、藏及日、韓，且也南流入於錫蘭，並且早於我國多年。傳入錫蘭的佛法，雖他們自認爲正統的上座宗，而實爲分別說系，分別說系的學者，研究佛法的態度，如我上面所說，是經論並重的，在印度本土如此，傳入於錫蘭亦然。所以巴利文系的學者修學佛法，在論方面，要讀七部毘曇；在經方面，要讀五部阿含（四含外加一小阿含）。如是經論並讀，可以證知他們經論並重。

上從此時彼時，此方他方的時空兩面，略爲分析了佛教學者對於經論的或輕或重

的不同，而此不同，係基於學者的觀點、立場不同而來。其實，經是佛說的，論是菩薩造的，經有豐富的內容，論有嚴密的組織，經爲論的所依，論爲經的解釋，讀經可以知道佛法的窮深極廣，究論可以認識佛法的條理綱目，各有特長，不可偏廢。如果離經而學論，則不能了知佛法的根源，若是離論而讀經，則不能體解佛法的深義，必須二者同時學習，方不致有輕重之弊。況且，如一般所說，經是詮定（當然也詮慧）的，論是詮慧（當然也詮定）的，而修學佛法者，須要定慧雙修，方能福智圓具。在因中說，有定而無慧，定是枯定，不足以尅制妄念而得到勝利；有慧而無定，慧是狂慧，不足以摧倒惑而體悟眞理。在果上說：有智無福，不說不能成佛，就是成佛，也不過是個寡頭佛，無有三十二相，八十種好；有福而無慧，不說不能成佛，就是成佛，也不過是個啞口佛，不能爲人說法，廣度群生！所以眞正發心修學佛法者，對於經論的研讀，不論是爲了理解，或者是爲了實行，只可有先後之序，不可有輕重之別！願諸學者，順著經論的兩大車軌穩步前進吧！不要倒在一邊，以致不能定慧並行，福智圓具。

三乘一乘究竟論

一

研究佛教，實是一件不容易的事。無論關於歷史的部門，教理的部門，都有種種的問題，橫呈在我們面前，等待我們去解決。雖說這些問題，一直就在佛教中諍論著，但從來沒有得到一致的結論。我們現在來談他，似也不過將老問題拿出複述一遍，不一定就能得到什麼滿意的答案。卽或自以爲是解決了，他人未必就能同意。不錯，事實的確是這樣的，但問題之所在，不容我們不求解決。所以現在我想來談一談三乘究竟與一乘究竟的問題。

這一問題，是從佛教的終極目標來的。佛教的終極目標，誰都知道，是身心的究竟解脫。但應怎樣加以努力，方可到達理想的解脫呢？這就要看我人的素質如何以爲斷了。所以佛教學者對此，特別提出種性論的一個論題。關於這一論題，在學者中，

是有著不同的觀點的：有的設立種性的差別，而以三乘爲究竟的；有的不論差別的種性，而主一性皆成之說爲究竟的。不特小乘中有這樣的異說，就是大乘中也有這樣不同的論調，且比小乘學者諍論得更爲熱烈。原來以機類分爲二乘、三乘、五乘，是佛教的通說。因爲行者的根機有利鈍的差別，所以相應於那個教的方法，也就立出淺深高下的差別。但這只是依根機的上下指出修業證果有難易遲速而已，並沒有確定那類根機到此爲止，不可再求上進，而到達終極的目的。可是學者們，基於先天後天的探究，於是就發生不同的異說。公說公理，婆說婆理，誰都認爲自己是對的，別人是不對的。其實，如能從善意出發，是不難求得吻合於佛陀之眞意的。

二

三乘或一乘究竟的問題，在小乘教中，似乎不大談到，所以向來論說此一論題的，大都著眼於大乘方面。然而事實上，我們如稍留心於（小乘）學派思想，就很容易發現小乘學派對此，也有兩派不同的解說。小乘學派，向來雖說有二十部派之多，但

那主要的不出四大派，就是大衆系，分別說系，一切有系，犢子系。在這四大派中，依世親的佛性論說，分別說系，是主張一乘究竟的；一切有系，是主張三乘究竟的。他們之所以有此異見，完全是出發於觀點的各別。分別說者，因爲置重點於空性的法上，空性之法是遍一切處而無所不在的，一切凡聖無不是從空而出的。這樣，自然就走上一乘究竟的結論。佛性論卷一說：『若依分別部說，一切凡聖衆生，並以空爲其本，所以凡聖衆生皆從空出，故空是佛性，佛性者卽大涅槃』。一切有者，因爲置重於種性的人上，種性在先天方面有三乘的差別，如先天有成佛的種性，當然是可到達最高的佛位，若先天根本沒成佛的種性，自然也就不能達到成佛的目的。從這思想出發，所以就走上三乘究竟的結論。佛性論卷一說：『若依毘曇薩婆多等諸部說者，則一切衆生，無有性得佛性，但有修得佛性。分別衆生凡有三種：一、定無佛性，永不得涅槃，是一闡提犯重禁者；二、不定有無，若修時卽得，不修不得，是賢善共位以上人故；三、定有佛性，卽三乘人：一聲聞從苦忍以上卽得佛性，二獨覺從世法以上卽得佛性，三者菩薩十廻向以上，是不退位時得於佛性』。此外，在俱舍論中，說三聚有情，也是這一思想的表露。一、正性定聚，是指定有佛性的有情，將來可以成

爲聖者的。二、邪性定聚，是指決定沒有佛性的有情，不管怎麼樣，都沒有成佛可能性的。三、不定性聚，是指種性不決定的有情，可以成爲聖者，也可能不得成爲聖者，問題看他所遇的因緣怎樣：遇到聲聞者的因緣，就可成聲聞，遇到緣覺者的因緣，就可成緣覺，遇到佛的因緣就可以成佛。頌說：「正邪不定聚，聖進無間餘」，就是此意。上來雖僅就分別說與一切有者，對於這一重大問題的不同看法，但由此亦可看出小乘各學派對此所持的異見。由於材料的缺乏，我們固不能確指何派爲何，可是從大體上講：近於一切有者思想學派，大都是贊成三乘究竟的；近於分別說者思想的學派，可說是贊成一乘究竟的。佛性論說：小乘學者，見此二說，雖極互相乖違，但各有其道理，不能決定誰是誰非，於是，傾於此者則責於彼，傾於彼者則責於此，始終喋喋不休的在諍論著，因此知道這一問題如何爲學者所重了。

三

小乘佛法中，對於三乘一乘究竟的問題，雖沒有掀起怎樣大的風浪，但大乘佛法，卻對他展開熱烈的論戰，始終沒有妥協的餘地。代表三乘究竟的一方，是唯識者；

代表一乘究竟的一方，是眞常者。前者的根據，經有深密、楞伽（？）等的諸大乘經，論有瑜伽、顯揚等的諸唯識論；後者的根據，經有法華、勝鬘、涅槃等的諸大乘經，論有佛性、寶性、無差別等諸眞常論。雙方擺開明顯的陣線，高擧鮮明的旗幟，互相引經據典，你攻我伐，雖沒有得到一致的結論，但確爲佛教思想史上，增添了不少色彩。現將他們不同的論點，簡單的敍述如下，然後提出我們對於這一問題的看法。

唯識者說：就衆生的根機考察，本來是有五性各別，那就是定性聲聞、定性緣覺、定性菩薩、不定種性、無性有情的五類。在這五類有情中，除了具有菩薩種性者，可以到達最高的佛果外，其他的種性者，不獨不能到達無上的佛果，而且堅定的主張有類有情，根本就是沒有佛性的。一切有情，既然本來分爲五種種性的各別，那我們就得反觀，看看自己屬於那一類的種性，如果是屬於某一類的種性，質素如此就決定如此，不可再稍有改變，所以二乘種性者，決不可能再求向上，無性有情者，必不能得無上菩提。這是唯識者五性各別的獨特教義，而眞常者所絕對不能同情的。所以自古以來，爲他宗之所非難的，大都集中於這點。

唯識者所以建立五性各別說，是由無漏種子的差別及有無而來的。誰都知道，唯

識學上，種子是佔有極重要的地位的，因在唯識家的眼光看來，世出世間的一切諸法生起，無不是從種子而生的，離開了種子，無一法可生。所以說到種性的各別，必然就聯結到種子的問題。依唯識家的意思：無性有情，因爲在先天方面，三乘無漏的種子，完全沒有具備，所以永遠地不能斷煩惱所知二障，而證三乘的聖果，見我法二空的眞理。雖說不論什麼時候都在三界五趣中，或升或降的感受有漏的果報，但總是輪轉在生死海中，縱然有時依於五戒十善等善事勤加修習，可是充其量僅得感受人天勝妙的果相，在這以上，無論如何，不得再爲陞進以越出生死流轉的域外。這類有情既然不全具有無漏種子，當然就不能證得出世間無漏解脫的了，所以名爲無性有情，或叫一闡提。對於無性有情，而說其後的四類爲有種性，就是聲聞緣覺他們，不管那一類，在先天方面，都具有無漏種子，而證得出世間的妙果。就中，定性聲聞，唯具人空無漏智的種子，所以修道的結果，唯斷煩惱障，悟證我空理，而達於自乘的極位——證阿羅漢果；定性緣覺，也是這樣，只能到自己的無學果位。他們所不同的：聲聞乘的根機下劣，不能自動自發的發心，修行，證果，必受佛或師友的教誨，因爲是聞佛的教法而才開始修道的，所以名爲聲聞種性。緣覺乘的根機，較之於聲聞人，稍微

殊勝一點，所以可以不藉佛等的外緣之力，而能自動自發的發心，修行，證果，因爲是自發的獨力的證果，所以名爲獨覺種性，或叫決定獨覺乘性。菩薩種性的有情，因爲具有我法二空的無漏智種，所以修道的結果，不特可以斷煩惱障，且可斷所知障，不特能悟我空理，且亦能證法空理，因此，是決定可以達於最高佛果的，所以名爲菩薩種性，或叫決定大乘種性。如再以因果說，因位名菩薩乘，果位則名佛乘。不定種性，具有菩薩的無漏種以及聲聞緣覺的無漏種。這類有情，開始按照佛法修行的時候，是不能決定他證到什麼果位的，要看外在的緣來說。果一開始就遇到成佛的緣，當然就直趣無上菩提，假使不然，那就要兜圈子，經聲聞緣覺的證果，然後轉向於菩薩乘，纔得達於佛位的。不過說到不定種性，不是這樣簡單的，他是有四類差別的：一、聲聞與菩薩的二性不定；二、緣覺與菩薩的三性不定；四、聲聞與緣覺的二性不定。所謂經小乘聖位而轉達佛果，是唯約前三類說的，如果是後一類者，是不能迂回至於佛果的。因此，可以知道：唯識者所說的五性有情，眞能到達究竟佛果的，唯定性菩薩與不定性中的前三類，換句話說，就是有菩薩種性的，其他種性，無論怎樣，是不能到達佛果的。不定性中的菩薩性者，後來回

心向大，做大菩薩，固然可至佛果，假使二乘種性，雖在不定種性中，也不能成佛。尤其是名爲定性二乘的人，是有區別的：前者，深密經名爲一向趣寂聲聞種性補特伽羅；後者，深密經名爲迴向菩提聲聞種性補特伽羅；有情種性，既是先天就決定了的，那末，你是聲聞乘的本位極果，當然就去證你聲聞乘的決定種性，當然就去證你菩薩乘的決定種性，當然就去證你緣覺乘的本位極果，你是緣覺乘的本位極果，當然就去證你聲聞乘的本位極果，這樣就是這各類種性所到達的各自極果，這樣就是這樣，是最極究竟的，所以說三乘究竟。經說一乘，唯識者不是不承認，不過這是佛陀的密意說，是方便說吧了。因爲，能行的人雖有三類，所走的路只有一條，約此所走的路是一，所以佛密意說一乘，並不是否定三乘的眞實性，可見一乘是方便的，解深密經無自性相品說：『一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆因此一究竟清淨，更無第二。我依此故，密意說言唯有一乘，非於一切有情界中，無有種種有情種性』。

三乘究竟者，雖從教證、理證兩方面，但並不能就此使一乘究竟者心服。以聖教說，諸大乘經說一乘究竟的多，說三乘究竟的少，所以關於一乘者

的思想理論，不得不略爲談談。以大乘涅槃經爲始的諸如來藏系的經典，雖都盡力的主張悉皆成佛論，但在這兒不能一一的去說明它，只能就大家所共知的幾部說一說，那最早而又最力主張一乘究竟的，是法華經；如該經的方便品中說：『十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說』；又說：『若有聞法者，無一不成佛』。從聞法而成佛說，可以想像法華雖力說一切歸入於一佛乘，但作爲那個思想根據的，如從表面上去看，是由有情在過去無數的輪廻之間，曾經聽過法華經，以此聽法華經的因緣，所以當來決定成佛，這是有點近於所謂新熏種子說的。其次，勝鬘經說：『何以故？說一乘道，如來四無畏成就師子吼說，若如來隨彼所欲而方便說，卽是大乘，無有三乘，三乘者，入於一乘；一乘者，卽第一義乘』。而最徹底主張一乘究竟的大乘涅槃經說：『我常宣說乃至一闡提等亦有佛性。一闡提等雖無善法，但佛性亦善，以未來有故。一闡提等悉有佛性，何以故？一闡提等，定當得成阿耨多羅三藐三菩提故』。既說一切衆生悉有佛性，一闡提等終有成佛之期，那就不管什麼衆生，必然有接受開發那個佛性的機會，所以這是佛的徹底究竟之談。經說有一闡提不得成佛，眞常者也並不是不承認，不過這是約不了義說的，究竟了義之說，終於是說闡提也成佛

的。所以眞常者根據這些聖典，堅認一乘眞實，三乘方便。一乘教，爲一切衆生，悉令成佛之法，三乘教，是誘引未熟之機，說三乘的各別因果，爲卑近之法。一乘者，全然排斥五性各別說，而認爲是方便的教意。如著俱舍論疏的法寶法師說：無性有情之說，是小乘的不了之談，在大乘，是絕對不許可的。所謂佛性，爲一切衆生本來具有的眞性，佛卽果人之稱，是種子因本之義。荆溪在金錍論中說：『衆生皆有果人之性』。雖然如此，但欲開覺他，敢說是不容易做到的。喻如璞玉，必須經過相當時間的琢磨，然後才能發出光亮的色彩。衆生本具佛性也是這樣，假使不待修治之功，是不能開顯其德的。不過，在開顯其德的過程中，有的衆生實因根機太鈍，業障太深，不能當下擔當，佛這才不得已的說三乘法，曲逗衆生的機宜，希望衆生漸次調柔，而終於了解自己也可成佛。顯示這一思想最清楚的，無過於法華經。法華經依過去的因地說：過去發過菩提心的有情，由於中間的一度退失，不知自己是菩薩，所以佛以方便教化攝引他們。他們從方便教化中，以自證智證到自己的果位，一方面知道自己到了什麼程度，一方面似又覺得應有平等一味的果證。如舍利弗在法華會上表示：『我等同入一法性，云何如來以小乘法而見濟度』？由於他們自知所證的不究竟，還想進

一步的求證更高的果位，所以佛陀點破他們說：『汝等所行是菩薩道』，你們不要看輕自己，你們不要以爲過去的時間白費，你們所行所爲都與菩薩道不相違背的，你們將來個個都能到達我這樣的地位。二乘人的終當入於究竟一乘，勝鬘經中也曾這樣說：『世尊！彼（二乘）先所得地，不愚於法，不由於他，亦自知得有餘地，必當得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？聲聞緣覺乘，皆入大乘；大乘者，卽是佛乘，是故三乘卽是一乘』。一乘究竟的思想理論，說到這兒，可以說是達到登峯造極了，所以眞常者的主張一乘究竟三乘方便，完全是基於這些大乘佛典的，正因爲是如此，所以在這點上，一步也不肯讓。

四

上來敍述的三乘究竟說與一乘究竟說，各有他的經論依據，如從彼此的極意說，雖不容易和會，但思想的不同，畢竟是從教義而來的。我們知道，唯識家的立場，認爲眞如是凝然不動的，他只可爲諸法的所依體，却決不可變作諸法；可是從諸法的事相上看，森羅萬象是千差萬別的，所以有有必然就有無，有菩薩性必應有二乘性，有

決定種性必有不定種性，所以他的五性各別，可說是必然的道理。然而所以有一性皆成之說，如在佛陀的立場上講，這是獎勵者的立場，認爲眞如是隨緣而能爲諸法的當體不外就是眞如，一切衆生既是都有眞如，當然就無不具有佛性，具有佛性，那是一定要成佛的。然而所以說種性的差別，這只是對當機者的暫時差別，而決不是永久的差別。這樣，兩派的主張，從教義上看，雖因各有根據，無法爲之調和，但從衆生著眼，似乎並非沒有融合的餘地。要知大悲佛陀的出世，完全是爲了利益有情，覺得運用三乘可以有益於衆生的，佛就說三乘法，覺得運用一乘可以有益於衆生的，佛就說一乘法，可見講三乘說一乘，無非是爲的衆生，離了衆生，不管怎麼說，都很難會通上述兩個不同體系的。關於這個，性空的般若經中，曾給我們一個很好的啓示說：佛說般若時，諸天都來到會中聽般若，爲諸天之首的帝釋天，聽了般若的甚深廣大，歡喜得不禁讚嘆起般若的功德來，並且勸發那些沒有發菩提心的，發起大菩提心來，至於已入涅槃的聖者，雖不一定要發菩提心，但若自動的能夠發菩提心，我也極端的歡喜，所謂上人更求上人法，那是最好不過的。由此可知，能不能成佛，在一般凡夫方面，就看他能不能發菩提心，在

二乘聖者方面，就看他能不能發廻向心，廻向心的，無有不得成佛的。所以從般若性空的立場上講，我以爲一乘是佛陀的究竟之談，龍樹菩薩也是側重於這方面的。不過，性空者說一乘，是主後天的佛種從緣起，眞常者說一乘，是主先天的佛性本具有，這點不同，我們是又不可不知。

從小乘三派說到大乘三系

——於汐止靜修院佛學研究班講——

佛法，是從大覺佛陀的法性海中所流露出來的，如婆沙卷一說：「一切佛教從一智海之所生故，隨一覺池之所出故」；從佛法出生的同一來源說，一切佛法原是和合一味，根本沒有什麼宗派可言。佛法的修學者，如明白佛法的統貫性，本來可以說佛法就是佛法，不再分別這是什麼宗，那是什麼派。但人類思想總是這樣的，不管對於什麼事理的觀察，由於站的角度不同，總會得出不同的結論來。學者對於佛法，也是如此，儘管佛法是平等一如的，但因著眼點不同，所得的解答自別，於是佛法中就產生許多派系。一味的佛法，大體上劃分，不出小乘大乘。虛大師說：「聞解之教理不同，修證之行果有異，而佛法有大乘小乘之別」。講到小乘，雖有二十部派之多，但歸納起來，實不出三大派：就是大衆部、分別說部、說一切有部。講到大乘，依我國的宗派分別，雖有八大宗，實可以歸納爲三大系：法性空慧、法相唯識、法界圓覺；

或稱爲性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心。所以我今天的講題，是「從小乘三派說到大乘三系」。

佛世及佛滅百年的時代，雖於五百結集時，因重戒重慧的不同，已略啓分化的端倪，但大體上說，總算和合一味的。到佛滅百年後，因佛弟子的分化一方，於是佛法開始顯著的分裂。分裂的原因，個別的說來，雖則是很多，但由學派間互相辯論看，要不出下面的三大原因。一、重兼濟：站在聲聞乘的立場說，是重於個己解脫，而專求超出世間的；至於人間的救濟，並不看作主要的。但由於人類的需求，專爲己利的小乘佛法，已不足適應時代；部分學者，爲使佛法久住世間，於是就從佛菩薩的聖德中，發見兼濟世間的法理，而積極的離開自利小徑，走上兼濟的大道。重於己利者，不以此爲然，各行其是，形成分裂。事實上，世間所貴於佛教者，卽在佛法能有益於人羣，果如己利者那樣，佛法在世間，固不能發揮大用，而在世間言，又何貴乎有佛教？自今日看，重兼濟，不特吻合佛陀的精神，而且是適應人間的大方便。二、求適應：時代是不斷演變的，人類思想是隨時代而不同的，佛弟子對於佛法的根本精神，固須擇善固執，不容有絲毫忽略或動搖；但對演進中的時代思潮，也不能熟視無覩，

務必要把握時代，隨時代環境去方便適應，佛法才能站得住，才不致爲時代潮流所揚棄。佛法本有不變的本質與隨緣適應的兩類：本質性的佛法，不論在任何時空，不特不容改變，且也改變不了的；適應性的佛法，是可隨時代、隨方所、隨根性，而作種種不同的適應。佛法果如保守者所說的那樣，是一成不變的，那就成爲死板的教條，而失去了他的適應性。一分學者，在不忽略佛法根本精神下，特別求於時代的適應，不拘方便的形式。保守者看不慣這種現象，因而就發生了分化。三、闡舊融新：固有學說，須要加以闡發，時代的新知，須要加以融攝，這本是弘通佛法者應有的精神。但是，在闡發舊說方面，有認爲這樣說方能合乎佛意，有認爲那樣講才是佛的本懷；在融攝新知方面，有以爲「一切世間微妙善語，皆是佛法」，只要是與釋尊本教不相礙的，其他任何眞實與正確的事理，都可融攝到佛法中來，莊嚴佛法，使佛法適應各個不同的時空。有「離經所說，終不敢言」的「著文沙門」，認爲佛法就是已有的成文法，佛是怎樣對我們講的，我們就老實的照著怎樣說，不可更動一字，不可多加一字。兩方似乎都說得很有理，但從佛法的方便適應來看，覺得「著文沙門」，「實在不夠了解佛法」！請試想一下：佛法果如「著文沙門」那樣的拘泥不化，佛法的寶藏

會有今日這樣豐富嗎？所以時代的新知，如不與佛法衝突，我們儘可用來解說佛法，助成佛法的發揚。不然，佛法就會殭化停滯，不能生氣勃勃的在人間發生他的大用！

一味和合的佛法，就在這樣思想不同下，發生了分裂運動。最初形成對立的，是聖上座部與聖大衆部。前者代表耆年的保守集團，後者代表青年的進步集團。僧團的分裂，從一面看，是佛法的一大損失；從另面看，實是不可免的現象。因爲僧團的組合，是以崇尚自由，重視德化爲原則的。構成分子如有不同的意見，只要在大體上不違反佛法的精神，是容許任何人提出他的不同意見的，決不如一般胸襟狹隘，思想固蔽者，動輒以教權箝制別人的思想。「所見不同，自難苟合」，意境恢宏的佛弟子，在一面不願彼此勉强湊合，而一面容忍異己者不同思想的情況下，於是走上各行其是的一途，思想一天天的分化，學派一天天的產生。大約在佛滅百二三十年的當兒，繼此根本二部而起的，且在教界立刻發生影響作用的，是從上座部分化出來的分別說部。我們知道，思想過於保守，別人就是不去評破他，在他自己內部，也會引起思想革新的，如分別說部的分出，就是不滿一分上座的一味保守。他們覺得：佛法原是活潑的，爲什麼要落在時代後面？佛法應該利濟廣

大人群的，怎麼能夠專爲自己打算？這念頭一起，稍有血性的，怎能悶在狹隘的圈子裏打滾？於是他們在不離上座部的根本思想下，分別抉擇，採取大衆部的一分思想，成爲獨立的一派，而形成三部鼎立之勢！那裏想到，保守的上座部，發展到西北印，也許自覺到本身的教學，也不能不與固有的上座部不同，也不能不多少演變，所以不再以上座自居，而自稱說一切有部了。因此，我們可以說：在印度聲聞佛教盛行的時代，活躍於佛教界的，實不外這三大派思想的相頡頏。

三派競進於教壇，各有他的思想體系，理論根據，各有他的教化區域，廣大信衆。以區域說：青年的大衆部，以毘舍離爲中心，活躍於東印度及東南印度一帶；西方的一切有部，以迦濕彌羅爲基地，廣泛的深入西北印各地；折中東西兩系的分別說部，從中印度而南行，遍及南印各地，都爲他的化區。但這只是大體的劃分，從奘公西域記看，西系學者也有居住於東印的，東系學者居住於西北印的也有。不過都是少數，都不能在某區域內，發生領導作用，所以因各化區內的習慣、風俗、文化等的不同，部派佛教中，始終有著這三大派思想的對立。

小乘的三派，對於佛法的論題，雖有很多觀點不同，但都沒有超出佛法的範圍。

如說：「此僧也，彼僧也，如析金杖而分分皆金」。佛法者弘宣佛法，不管他這樣說，那樣說，總不能離開佛法的核心，就是三法印。我們不妨說，小乘而佛法的核心，三派的根本不同，要不外對三法印的側重發揮，即：說一切有部，重於詳說「諸行無常印」，所以他們重於法相的分析，重於生滅因果的發揮；分別說部，稍稍重於「諸法無我印」，所以他們特別重視空無我義，雖還沒有達到大乘畢竟空的意境，但總算爲諸法性空說舖了道路；大衆部，特重「涅槃寂靜印」的建立，所以他們無論對於理論的解說，或者關於宗要的創樹，都以不生不滅清淨常住的理體爲本，建立極多的無爲法。綜合小乘三派所重的中心看，實卽如來三法印的獨到說明。儘管他們之間，常爲一個論題，彼此互相指責，但不能驟然斷定誰是佛法，誰非佛法。因照佛法的正軌說：只要與三法印的理論不相違背，不管是偏重的契合於那一法印，或完滿的契合三法印，都是佛法。反之，如不契於三法印的三大理則，不說今人古人說的佛法，就是釋尊現在現前爲我們說法，我們也不相信他是出世的佛法。因爲體證到諸法實相而流出的佛法，決不會有違三大理性的。三法印既是印定佛法的標準，我們就可以得到這樣一個認識：研究佛法，不問他是那一派那個人說的，只問他是不是合乎三法印的，

合的就是佛法，不合的卽非佛法。

小乘的三法印就是大乘的一實相印，三印與一印是縱橫貫攝無礙的。我們決不可一方面說，三法印是不究竟的，一方面又說三法印卽一實相印。因爲如說二者相卽，就不說誰是究竟誰非究竟；如分別說何者究竟，就不應說他們相卽，否則就是自相矛盾。所謂一實相，就是心經說的諸法空相，這是從遮遣的立場，以顯示諸法眞實相的。諸法眞實相是什麼，是無自性空，所以經中說實相無相。萬有諸法，本是如幻緣起的，但情執深重的有情，不了解他的幻化無實，以爲他具有不變性、獨存性、實有性，大聖佛陀摸清衆生的病源，就從衆生的所執上，一一予以徹底的根本的否定。否定不變性而顯示諸行無常；否定獨存性而顯示諸法無我；否定實有性而顯示涅槃寂靜。將三大理性統一在畢竟空中，三一無礙，所以有三法印，這不過是同一空相中的三種不同義相而已。佛法概論說：「徹見三法印的一貫性，唯是同一空性的義相，這才弘揚眞空，說一切皆空是究竟了義」。

誰也不能否認，佛滅初五百年的印度，只見小乘佛教的盛行，雖不可說沒有大乘，但大乘還沒有顯著的廣大流行，所以太虛大師判此爲「小行大隱時期」。然小乘學

團的分裂，既是由於「急於己利（聲聞）與重於爲人（菩薩）兩大思想之激盪」，大乘佛法的勃然而興，自是不可避免的局面。起初，高樹大乘法幢的龍樹，實是以融會空有，綜合大小，統一南北的姿態出現的，而佛法在他了無疑滯的大力發揚下，確也一時呈現蓬勃的氣象。當然，在諸行無常的法則下，流行於世間的，沒有一成不變的，所以到佛滅七八百年後，大乘佛法又開始了新的分化。這或由於適應新的時代要求，或由承受各個區域不同文化而來。分化了的大乘佛法，依照西藏學者說，在印度，只有中觀與瑜伽的兩系，所以他們稱此爲兩大車軌。國內部分學者說，從流行於中國的大乘佛法看，雖有不同的三大思想體系在，但就印度弘傳的說，似乎只有唯識與中觀，所以他們不承認此二系外的一系，說是中國佛法。依我們看，這種說法，是不能完滿的代表印度大乘佛法的。因爲，無著世親以來的大乘佛教，不獨有龍樹系的中觀派、無著系的瑜伽派，在這二者上面，實還有如來藏系的眞心派。三系相互競進，並時會合論戰，形成無法調和的三大對壘。這是印度佛教的史實，不容我們否認的。我虛公大師判大乘爲「法性空慧、法相唯識、法界圓覺」的三宗，印順論師分大乘爲「性空唯名、虛妄唯識、眞常唯心」的三系，無非是基於此一史實的分判。

大師與印公對大乘佛法的分判，從運用的名詞看，好像略有出入，但就實質上論，同承認大乘有三大系的存在，所以並沒有大的差別。據過去大師與印公互相討論看的分別此三宗；一是不否認一切佛法同源於佛陀，而立足於大乘思想的漸次發展，竪的說明此三宗。研究佛法，本有此思想史與教理論的兩門。但由各人的性習的不同，觀察的不同，對於這兩種分判法，就不妨依於那種以探究佛法。假若認爲都不合己意，你不妨另闢蹊徑，獨創一格。因在廣大的佛法中，容許探求者不斷的發現，決不能牽著天下人的鼻子跟著自己走，如以爲只有自己所見的爲唯一的佛法，不許佛法的不同解說，佛法也就不會有宗派了。

大乘佛法的三大系，不是突空產生的，而是各有他的思想來源與理論背景的。如循歷史的線索探尋他的根底，我們可以說：大乘三系是與小乘三派有著思想的淵源。對比來看：性空唯名，是接近分別說部的；分別說部的教化中心區，如前所說是從中印而南印，而性空唯名開創者龍樹，就是生長活躍於南方的一位佛教大師。他雖曾深入北方佛法的堂奧，但畢竟受南方大乘思想的熏陶多。因而他接受空義，融會貫通一

切佛法，成爲偉大的空宗。虛妄唯識系，是以說一切有部（經部是從此部分出的）的思想理論爲背景的，說一切有部的化區在西北印，而開創完成虛妄唯識的無著世親，不特出生於北印度的犍陀羅國，而且都是出家於說一切有部的。他們深受有部思想的影響，自是不用說的，所以無著兄弟，回小向大後，依舊不離有部思辨的精神，把一切佛法條理化，組織成精密的唯識學。眞常唯心系的佛法，是由大衆部的心性本淨等而來。大衆部的活動地，是偏於東方的，而眞常唯心的思想不斷發生，也以此爲根據點，發揚其教義。所以說：「如推尋三大思想到部派佛教，那眞常論與大衆系，性空論與分別說系，無常論與說一切有系，有著特殊的關聯」。所以我們要理解大乘佛法的三大思想系統，應該聯繫於小乘三大派的理論研究，方能徹底明白。

大乘佛法中，我以爲只有了義與不了義的問題，除望文生義，曲解經論外，實不可以妄論他宗爲非佛法的。至於何者是了義，是佛教中的一大論題，說來話長。上來所論小乘三派與大乘三系，不論從空間的橫斷面看，或從時間的竪貫性看，都以不礙一法印的三法印爲本，都是佛法，都值得我們學習！不過要留意的，佛法在長時期的流變中，有比較吻合佛意的，也有更富於時代（古或今）適應性的，這

確須我們拿出法眼來。（**性圓記**）

佛法的因果論

——佛曆二五〇八年十月二十一日講於南洋大學——

一 前 言

諸位先生！諸位同學！不久前，我曾來貴校和諸位談過一次佛法，題爲「唯識學上的賴耶論」。今又承貴校新成立的佛學會邀請，很榮幸的得以再度來與諸位談論佛法，可說我們已經結下了深切法緣，這是本人最感欣喜的！諸位知道，佛法的內容，是很深廣的，往往使人有不知從何說起之感！不過，佛法雖極深廣，但若有人問我：全部佛法的中心課題講的什麼？那我將毫不遲疑的答覆諸位：整個佛法所講的不出「因果」兩字，因果是可貫通全部佛法的，由此可見釋尊對於因果是怎樣的重視了。

因果是佛法的中心課題，這可說是沒有疑問的，但一般佛教徒講因果，往往趨於世俗方面，致使一般不解佛法的人，一聽到佛教徒講因果，立刻就爲佛教戴上一頂迷

信的帽子，以爲談因說果，是迷信的勾當，殊不知這是錯誤的！我告訴諸位：佛教絕對不是迷信的宗教，更不會導人走上迷信的邪道，所以佛教所說的因果，不能當作一般人所說的迷信代名詞來看，而應視爲科學的因果定律，絲毫不含有迷信成份的！迷信之所以爲迷信，在於盲目的附和，在於莫名其妙的相信，或本身有了什麼特殊經驗的感覺，而誤信以爲神或神力的支持，這才屬於迷信！佛法從來沒有這樣說過，亦從未教人盲目附和，而總是教人予以理智抉擇，然後才信，所以佛法雖講因果，而不流於迷信！

二　因果法則的肯定

人類文化的開展，一切知識的進步，都是由於推究因果而來。例如我們感到熱時，在內心中自然而然的就有一種如何獲得涼爽的要求，有了這種要求，進一步就要追究爲何會熱？如何才能不熱？追究的結果，發現得到涼爽的方法，於是發明了電風扇及冷氣機等，察果知因，不但肯定了因果法則的存在，亦促進了人類知識的發達。根據這一事實來說，因果法則的觀念，不論在印度思想界，抑或在西洋學術界，沒有不

存在的，因爲不循因果法則立論，根本無所謂思想，亦無所謂學術的，所以因果法則的應用，不唯佛教如此，而是各宗教，各學術，各思想所一致論說的，佛教只是更爲重視而已。

因果法則的觀念，是一普徧的觀念，原因存在的萬有事物，都有它們的因果關係，沒有因果關係的，根本就不存在，存在的必然是因果法。所以我常對人說，特別是對受過科學洗禮的知識分子說，你儘管可以什麼不信，你對什麼不妨都持懷疑態度，以待小心的求證，但不能不信因果法則，因爲這是科學的定律，不容有所絲毫疑惑的。佛法肯定因果關係，常用「如影隨形，如聲斯響」來顯示。而且佛爲我人所說的因果之理，至爲精深玄妙，不是專就吉凶禍福以明因果的，如專著眼這方面以示因果，自易走上定命論的邪途，這是我們不可不知的。然世人多以一時的得失，疑因果無憑，不但是短視，簡直是愚癡，這種觀念，佛法認爲萬萬要不得的。

因果法則的肯定，實因因果有其一定的規律，不能用任何外在的力量來改變它的，假定可以外在的力量來改變它，那因果的原理就失其根據，不得名爲因果了。舉衆周知的算術爲例：以三乘三得九，這是一定的程式，任何人沒有辦法可以推翻的，設

若有人欲從外面插入一股力量，使三乘三所得的數字，改變爲八或十，那就喪失數學的公式，而不得名爲數理。因果的原理與數學的原理，完全是相同的，如承認數理不可變，卽得承認因果不可變。再以現代科學的事實爲例：如對某一物體加以摩擦，就會產生電熱，這是必然的道理，絕對不會有絲毫的參差，假定有所參差的話，那就不得成爲定律。因果之理是這樣的明白淺顯，我們還能對因果有所懷疑嗎？

三　世間一般因果論

前面說過，因果之理，是非常深奧玄妙的，儘管有很多宗教學說，談論因果問題，但不能將它應用到人生道理的解釋，是以不能正確的顯示因果的深義，而流於錯誤的一途，這所以因果之理爲什麼能成爲佛教的一大特色。原來在佛陀未出世前，印度就有很多學派，大談他們的因果之道，不用說，他們各各都以爲自己所講的因果是最正確的，而且互相指責對方的非是。但我大聖佛陀出世以後，以其高度的正覺智慧，透視一般世學所談的因果，始發現他們所說的，並不完全合乎因果的法則，我佛慈悲，乃不得不予以嚴正的批判，並且不遺餘力的痛予破斥！現在略爲分別如下：先從因

中有果無果論說起。

1 有果與無果說

講到因果，必然論到能所，因爲因是能生，果是所生，於中有著相屬的關係，不是彼此毫無聯繫的。果從因生，這是大家共許的，沒有什麼諍論。不過在此有個問題，須要加以討論的，就是所生的果，是在能生因中，本來就具有存在的？抑是因中本來無果，而後衆緣和合才生起的？關於這個論題，佛陀住世時代，印度思想界中，有著兩大派別的對立，就是因中有果論者與因中無果論者，而且雙方諍論得非常激烈，誰也不承認對方的論點，總以爲自己是對的。但以佛陀的觀點來批判，雙方都錯誤了，在理論上皆不得成立。現在先將雙方的論點加以說明，然後再本佛法的立場，指出他們的錯誤不通。

因中有果論者，在印度是以數論學派爲代表。這一派的思想，在古代的印度，是有相當地位的，其哲學理論，亦有他的嚴密體系，這不是我們現在所要說的，姑且不論。數論所以主張因中有果，是他從世間果法觀察得來的結論。「如說菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中沒有果，菜子中爲什麼會出油？假使無油可以出油，石頭

中沒有油，爲什麼不出油？可見因中是有果的」。這是他最有力的根據。再以穀芽及麥芽來說，在這現實世間，不但大家知道，那是從穀種出及麥種生的，而且大家都這樣的立論，認爲那穀麥種子，是彼穀麥的芽因，絕對沒有那個，說以其餘的東西，爲彼穀麥的芽。不但如此，在這現實世間，每個欲想得到穀麥果實的人，唯有執取那穀麥的種子，爲彼麥穀的生因，絕對不會妄取其他的東西爲因的。還有要想得到穀麥的果實，不是心裏想想就可得到了的，必須還要在彼種上做一番工夫，諸如播種施肥耘草等，但這亦唯在彼種上如此加工，決不會在其他方面白花工夫的。到了時節成熟，生起穀麥果實，亦唯從彼種生，沒有那個可說從餘諸法所生的。從上種種推論看來，可見彼果在其因中，早就已經存在，假定不是這樣的話，那就「應立一切是一切因，爲求一果應取一切，應於一切加工營構，應從一切一切果生」。可是事實不是這樣，所以彼數論學者，堅定的主張因中具有果性，而成因中有果的一大學派。這派所說的理論，似乎相當有力的，但若仔細的分析，不免發現他的過失，略爲批判如下。

首先我們必須要仔細問問數論學者的：就是你們所說的因果，是以什麼爲因相？又以什麼爲果相？因果兩相是同還是不同？假定你說因果是同而無異相，那就沒有因

果二種的決定，亦卽是沒有因果的差別，你說因中具有果性，既無因果二者的差別，是絕對不合道理的！假定你說因果不同而有異相，那我得再問你：你所說的因中果性，是已生相還是未生相？如說是已生相，果體既然已經生起，現在復又從因所生，這個怎麼合乎道理？如說是未生相，是卽表示果還沒有從因中生起，果法生尙未生，而說果法已有，試問這個道理，怎麼說得過去？從上種種推徵，可以明白知道：因中並不老早具有果性，然要有因待緣果方得生，所以因中有果說，是決不能成立的！

再說，假定你們一定妄執因中具有果性的話，那就犯有無窮的過失！這話怎講？因爲你說果已先有，不過是在這個時候生起而已。但是問題就在這裏：謂於這時生起果法，就在這個同一時候，更應生起其餘果法，如是這麼一來，現在這個時候生起果法，當來那個時候復生果法，豈不是一因一時而有可生無窮無量無數果法的過失？你承不承認有這樣的事實？如不承認，怎麼可說因中有果？設若仍執因緣和合中，已有果體的存在，則在果法尙未生起之時，應有果法可爲我人所見，然事實上，任何人都不能見到這個果體的。如泥中的瓶，既不是眼見耳聞所得到的，亦不是意識比量所推論到的，果體實不可得，怎麼可說因中有果？所以因中有果的妄計，是絕對不能成立

的。

因中無果論者，在印度是以勝論學派爲代表，這一派的思想，在古代的印度，與數論派同享盛譽的。其哲學理論，是以五、六或十義的範疇爲原理，機械的說明萬有。至其假定有一實在極微，尤爲他的思想最大特色。勝論所以主張因中無果，是因發現因中有果的理論不通，才轉而認爲因中原來是無果的，且亦是從世俗經驗所得來的結論。勝論學者以爲：因中雖還沒有果，但從以前的經驗，知道他是生果之因。如過去見過從炭生火，現在一見到炭，就知炭是火因，沒有炭也就沒有炭火。他們又說：如穀麥可以生芽，這話是不錯的，但不能說穀麥中已有芽，不但有的穀麥不可生芽，就是可以生芽的穀麥，也還需要其他的泥土、水份、人工、日光等的各項條件，假使因中已有果，那就應該隨時可以生果，何必還要等待其他條件？既要等待其他條件，可見因中是無果的。他們本著這樣的立場，堅定的宣說因中無果。在勝論派以爲這是最合乎正理的，殊不知與因中有果論者，同樣犯有很多的錯誤。卽以世俗的經驗而論，如說過去見過是這樣的，那我現在就要問你：過去是因中無果不是？請你先給予我一個肯定的答覆！老實說，誰也不能肯定的證明過去是因中無果的，過去的尙且不能

決定，却要拿來證明現在的，豈不是毫無意義？本來，因緣和合生果，是大家共認的，現在既說因緣中沒有果，就不可說從因緣和合生果，如一個瞎子見不到東西，衆多瞎子和合起來，豈不是同樣的不能見？所以因中無果，而說因緣和合生果，這是沒有道理的。

進而須要再加破斥的：假定因中眞的沒有果的話，是就不應有果的生起，因爲因中無果，是卽表示因果之間，沒有絲毫的關係，既然沒有任何關係，當然就可無因而忽有果。龍樹大士在十二門論中說：因中先無果而有果生，那就應有第二頭或第三手，這話怎說？如四大中，既不可說有一頭，亦不可說有二頭，但在四大結合的時候，既可生起一頭，在理亦應生起二頭。假定沒有二頭，所以不生二頭，原來亦無一頭，亦應不生一頭。反過來說：沒有二頭所以就不生二，沒有一頭而可生一，那在道理上，亦應沒有二頭而可生二，沒有一頭應不生一。但事實上不是這樣的，因爲現實世間，誰都知道，因果有著它們必然關係，所以因中無果而能生果，這是不合道理的。

勝論學者對上破斥予以挽救說：你們沒有弄清事實，就這樣隨便的批評，怎麼可以？要知四大只是一頭的因緣，所以唯能生起一頭，它並不是二頭的因緣，當然不能

生起二頭。二者有著是因緣非因緣的關係，怎麼可以相提並論？針對這個挽救，再予以破斥說：如泥因中，沒有二頭三手，可是泥中亦無瓶盆瓦鉢的果法，所以不生二頭三手的果法，在理亦不應生起瓶盆瓦鉢，因爲這些都是因中所沒有的。且既因中先無有果，那你這個因，當然就無關於所生果法，是則吾人要求瓶盆瓦鉢的果法，就不必於泥團中去求，然事實上這是不可能的，亦卽是說，要求瓶盆瓦鉢的果法，唯有於泥中去求，所以妄計因中先無果而有果生，不論從那方面說，都是不應道理的。

因中有果論與因中無果論，是敵體相反的兩大不同類型的思想，他們彼此之間，就常互相攻擊對方，你說我的不能成立，我說你的有諸過失，其實這兩派的思想，都各有他們的缺點，都不能圓滿的說明深奧玄妙的因果關係。我們站在佛法立場，「現在破斥他們，以因中有果論者的思想，難破因中無果論者；以因中無果論者的思想，難破因中有果論者。揭出他們的矛盾、衝突、不成立」。本來這樣是就可以的了，不過爲使我人正確的透視他們的理論非是，所以佛及菩薩在經論中，又舉出種種理由顯示其錯誤。他們最大的弱點，就是以爲因果有實自性，所以不落於因中有果的深坑，就陷入因中無果的泥沼，無以自拔。佛法難破他們，使解因緣生法，其性本空，不可

執實。

2 神造的一因說

宇宙萬有一切諸法，既各有其因果關係，我們還得進一步的加以追究，就是黃豆可以生芽，是世間共知共認的，當然沒有誰可否認，但最初的黃豆是怎樣來的？亦即由果推因，其第一因是什麼？自然成爲人們追究的論題。人類運用其思想，不斷的尋求第一因，有的找不到萬有諸法的原因何在，於是產生一種錯誤的思想，以爲諸法無因而自然如此的，這就是佛法所說到的無因論者。不用說，這一思想，完全是不合因果律的。有因才有果，怎麼可說無因有果？所以佛陀對這無因論的思想，曾不客氣的予以批判。所幸這一思想，在世間學者中，並不怎麼多，因此我們現在不去談它。

另有一分宗教學者，從萬有諸法的現象去觀察，認爲存在的一切，無疑是屬於果法，果是從因生的，有因才會有果，這是因果的定律，決不會無因而有。於是他們就去推論，看看什麼是諸法因？經再三尋思，深深的覺得：這也不是萬有諸法的因，那也不是萬有諸法的因，但也不能無因有果，因而他們就想像到，在萬有諸法的背後，必然有個大力者操縱其間，宇宙萬有的一切一切，都是這大力者之所創造的，而這亦

即諸法的第一因，或者說爲根本因。宇宙的最初，是梵的本身，現實存在的一切，是梵的自己發展，是以梵爲動力因、質料因而成立的。當知這就是印度婆羅門教的「梵天創造說」。不過這不是印度婆羅門教的獨有思想，凡是一神教者都這樣主張的。

以佛法的觀點來說，萬有諸法各有其因，這是確實沒有錯的，但第一因或根本因，則非佛法所能承認。並不是有這個因，我們故意否定它，而是實在沒有的，叫我們如何說有？以萬能的梵天說，不論用什麼方法，都不能證明它有，怎麼可說由它創造人生宇宙？不客氣的說，人格的創造神，不但不能創造人類，相反的，倒是人類創造了人格神。如說：「人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、完美化，而想像完成的」。所以一般神教者，說神照著自己的樣子造人，而以其爲人類的創造者，這實在是倒果爲因的說法。太虛大師說：「先有神，後有宇宙一切物，而一切物由神所創造主宰；這在佛法中論明眞實性時，必須首先否認」。

神造萬物的思想，在東西方宗教中，都流行存在的，印度人所信奉的，是梵天或自在天，認爲世間萬有諸法，都是由這有力的大神之所創造的。現在歐美人所信奉的耶教、天主教，亞洲中部一般人民所信奉的回教，都承認有個萬能的上帝，而這萬能

的上帝，不但創造一切事物，就是吾人的苦樂等，亦是由它之所安排主宰的。依照神教者的意見，創造一切的萬能之神，雖可爲萬物之因，但它本身並不從因生，因它在萬物未有之前，老早是就存在了的，而且是無始無終，無所不在，無所不知，無所不能。各個神教者所信奉的一神，大體都是作這樣的看法。所以佛在經中破斥梵天或大自在天的理由，亦可拿來破斥現在人所信仰的上帝。茲據十二門論，略破如下：

神教者認爲萬物是大自在天造的，衆生當然亦由大自在天之所創造，可是這在理論上是講不通的，爲什麼？要知凡是所生的，一定似於能生的，如母猪所生的小猪，其形態一定還是個猪的樣子，假定衆生是由大自在天之所生的，那就應該所有一切衆生，都和大自在天是一樣的，因爲他們都是大自在天所生之子。可是事實上，一切衆生形色種類，有著千差萬別的不同，沒有一個似於大自在天的，怎麼可說爲大自在天之所創造？所以神造衆生說，不但其他的方面講不通，就是形色差別的各類衆生，也沒有辦法加以說明，可見神造說，是多麼靠不住？如以佛法來說，差別不同衆生，各自隨業受報，乃有如是種類，是就不會有上所說性相相違的過失！

從現實世間看，父母對於兒女，沒有不愛護的，總是想方設法的，給與兒女的快

樂，假定衆生是大自在天之所創造的，不論從那方面說，大自在天應該愛護自己的子女，時時給與他們的快樂，不要讓他們受諸痛苦，即或有時受到痛苦的襲擊，只要供養大自在天而有所請求，就可滅苦得到快樂。然而事實並不如此，在這世間我們所見到的：供養自在天的與諸不供養自在天的，同樣是常常受諸痛苦的，不唯如此，彼諸不供養自在天的，我們還時見到他們受諸快樂。由此可以得到一個結論，就是世間各個衆生所受的苦樂果報，是由各自所造的苦樂因緣所感的，並不是什麼大自在天或其他的大力者之所造作的，所以神造萬物說，無有是處。

「其次，萬物若眞是自在天之所創造的，那在最初造的時候，就應已經定型，如所造的羊應永遠是羊，而所造的人亦應永遠是人，然而不然，楞嚴經說：『人死爲羊，羊死爲人』，一切衆生，都是隨業受報，有種種的演化，所以證知萬物不是大自在天之所創造的」。佛法說的隨業受報，就是表示自己的行爲，完全要由自己來負責，自己造了怎樣的業因，將來必受怎樣的果報，因果報應是絲毫不爽的。假定衆生的生命，是由大自在天之所創造的，那我們衆生就可不負任何善惡行爲的責任，好固是自在天的事，不好亦是自在天的事，自己樂得無所事事。但事實上，我們見到每個人的

作爲，是各有其罪福好醜的，亦卽自己要負全部責任的，所以非自在天作。

接著我們所要論究的：假定宇宙萬有一切諸法，果眞是大自在天之所創造的，是則他究住在什麼地方而造萬有諸法？且這所住的地方，是自在天自己所造的？還是其他的大力者所造的？假定是自在天自己所造住處的？設是住在其餘的地方造的，而這其餘的地方，又是那個創造起來的？這樣不斷的追究下去，就犯了佛法所常說的無窮之過！如果是其他的大力者所創造的，不但顯示了你這萬能的自在者，不夠資格叫做萬能的自在者，亦復顯示了這世間有了兩個自在者，有了兩個自在者，那你就不得稱爲獨一無二，以天無二日，國無二王的原理來說，有了兩個自在者，就不免發生鬪爭，事實不然，是故世間萬物非自在作。

根據上面種種論說，我們可以得到一結論：神教者所說無所不知，無所不能的大神，根本是無稽產物，在這現實世界，絕對不存在的。因此，神教者說：「信主耶穌就得救」，更是不負責任的一派胡言。所以神教者要我們怎樣服事神，體貼神的意思來做人，完全是迷妄的行爲，沒有絲毫道德價值的，當知我們前途的苦樂，決定於我們的行業的善惡，不是以上帝的意志爲意志，就能得到什麼利益，或者上升到天國去

。如佛在長含三明經中開示說：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處」。所以人在世間，不自己去努力，而將一切遭遇，歸於神的意旨，以爲只要向神祈禱，或者向神祭祀許願，就可達到目的，佛法是絕對否定的，亦爲事實之不可能的。

佛法徹底否認有個決定人類命運以及創造一切的神，因爲唯有實際證明沒有這麼一個東西，才能顯示宇宙事事物物的因果性。佛法是宗教，但不同於一般宗教的，就是所有一切的宗教，不論是東方的，或者是西方的，都相信宇宙之間有個萬能的主宰者，儘管他們叫做上帝、眞宰、梵天或大自在天，容或有所不同，而認爲它是一全知全能的創造主，彼此之間並沒有什麼不同。可是佛法却不承認有這麼一個創造主宰的神，因爲這是畢竟不可得的。這是佛法與其他宗教，最不相同的一點，佛教超勝於其他一切宗教，其原因也就在此。神教者不知神是人所創造出來的，見到佛教不相信有神，以爲這是佛教的最大缺憾，這眞是我佛所說的可憐愍者，顚倒之至了！

3 定命論的宿因說

佛法不承認有萬能的創造神，而說一切決定於因果法則，如過去造了什麼因，現在就感受什麼果，這是因果的定律，不容有所置疑的。一般不了解佛法的人，聽到佛

法這樣講因果，就以爲佛教與宿命論或定命論，是同一思想流類，不用說，這是誤解的。佛法雖主有如是因必有如是果，但與定命論者說法，是有著很大不同的。定命論者，認爲現實生命的一切，都是過去決定安排好了的，無論是好或壞是苦或樂，我們只有這樣生存下去，現在決沒有什麼力量，可以改變或補救。這種定命論的觀念，不但支配中國人的思想甚深，就是印度以及西洋各國，都有很多人受著這個思想的影響，安於現實而不自振作！

定命論者對於一切完全是命定的說法，在列子一書中的力命篇裏，有著極爲露骨的表示，如說：「可以生而生，天福也，可以死而死，天福也；可以生而不生，天罰也，可以死而不死，天罰也。……然則生死死，非物非我，皆命也。智之無可奈何」！將諸生死禍福，一切歸於命運，認爲完全是命中註定的，沒有一點辦法可以改變。如有人這樣的形容說：「假定孩子是註定該活的，你就把他擲在石頭上，他還是能活；假如他註定該活三個月，那一到他討完債的時候，你再也留他不住」。諸位想想看，這個理論能夠成立嗎？在二十世紀的今天，我們能夠接受定命說嗎？不說理智的佛教，不會承認這種說法，就是稍有頭腦的人，亦不會相信此說有它的眞實性。

佛法對於宿命論的批評，就是他們完全忽略現生行爲活動的價值。現實生命的果報體，是由過去的業力之所招感，這是佛法的不同於宿命論，就是一方面承認過去的業感，而另方面又重視現生行爲活動的價值。因爲人生所遭遇到的種種，「不但不全是過去業所規定的，更多是由於衆生共業所限制，自己現業所造成。從引業所感的果報說，如生爲人類，此生卽沒有徹底變革的可能。由於共業及現生業而如此的，卽大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革他；善的當使他增長，使他進展爲更完善的。佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，卽由於此」。怎可因爲佛說業感，就可妄說佛法是定命論？

假使眞的一切都是過去所決定了的，現在有個出生於貧窮人家的人，如他認定是命中註定的，甘願過那貧窮困苦的生活，倒也沒有什麼話說，設他不甘過那貧苦的生活，或運用暴力刼奪別人的錢財，或施用巧計騙取別人的錢財，而使自己過著安逸舒適的生活，難道也是過去爲他安排好了是這樣的嗎？相信誰也不接受此說的，佛法當然更不承認，如這也是過去決定了的，那世間還有什麼秩序可言？「佛法正確的因緣

論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的」。「人生不是傀儡，沒有命運在後面提線，所以我們不應向命運之神拜倒」。我人的生命內在，是有股創造力的，應本著這個創造力，自己去創造，自己去發展，自己去完成自己所要完成的一切。

四　佛法的正因果論

佛法所說的因果法則，是遍通一切的，就是宇宙間的萬事萬物，大至整個世界，小至一粒微塵，無不籠罩在因果的關係網中，沒有因果關係的，可說一法也沒有。不但佛法是這樣講，就是世人也有說到，世間一切法，各各有其因果。佛法雖縱橫的廣談因果，但佛法是以有情生命爲說明的中心，所以一論及因果時，總是側重於有情所造的善惡因果，因爲有了有情，自然就有世界，而且世界的清淨或染汚，完全繫於有情業力的染淨。如說：「器世間爲『有情業力』所成的，爲有情存在的必然形態，如有色卽有空。所以雖差別而說爲有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間」。

佛法所說的因果，既以有情爲主體，而人類又爲有情的中心，所以佛法所說的因

果律，特別注重人類思想行爲的因果法則，亦卽是要人類有情，在這現實世間，如何做個好人，而時刻的注意自己的思想行爲的活動，不要讓他向不道德的方面發展。因此，我們起個念頭，或者發一行爲，就得想這是否有益於自己或社會人群？假定出發於正確思想而採取的善良行爲活動，就不妨循著這個路線走去，不然的話，損人而不利己，就不應當去做。所以吾人行爲的或善或惡，既不是神意的規定，亦不是宿命的安排，更不是機運如此，而是由自己內心的選擇，要怎樣的去做，就怎樣去做的，造因既可聽由自己的選擇，則爲善爲惡當然要由自己負責，而所受的苦樂自亦無用怨天尤人！

佛法的因果律，前面說過，異常的廣泛，如以十法界說，六凡法界的衆生，固然沒有不在因果律中，造不同的因，受不同的果，就是出世的四聖法界，亦無不是由因果律而如此的。如說修四聖諦爲因，而得緣覺道果，修十二因緣爲因，而得聲聞道果，修十二因緣爲因，而得緣覺道果等。於十法界中，佛法是以佛法界爲最高的，但崇高而偉大的佛陀，亦不能超越因果律的範圍以外。我們常說：佛是眞理的體悟者，自由的實現者，具有無量無邊不可思議的殊勝功德，但這不是無因無緣自然得來的，而是經過長時期修持以及度化衆生所

得的結果。佛不特不能超越因果，所以神教者說有超越於因果關係之外的大神，當然爲佛法所不能承認，而予以種種破斥了。

佛法所說的因果法則，還有一個最大的特色，就是因果通於三世的，不同有些學派，只承認有現在，不談過去未來，或者說有現在與未來的二世因果而不推論過去，這都不能開顯因果的眞實性。唯有通於三世的因果，在時間上如環之無端的無始無終，始能究竟的說明因果實相。如以吾人現實生命果報體爲中心，這生命報體，是由過去的業力之所招感的，過去的行業或善或惡，影響現在生命的或苦或樂，卽此苦樂的果報，又復表現各種行爲的活動，創造新業以感未來的生命，未來生命的是好是不好，完全是看現在行爲的表現是善是惡，所以吾人現在的一切行爲活動，對於未來的新生命，有著很大的關係，不可稍爲有點大意，而應積極的努力向善，以求獲得美滿的新生命！

因爲因果通於三世，所以生命循環不息，在循環不息中，要想找個生命的開始，却又是絕對找不到的，所以佛法說爲無始生命的狂流。衆生於生命不息的奔放中，不能沒有它的行爲活動，有了行爲的活動，就構成業力存在，其存在的業力，必然要感

果的，若不感果，必然是造了其他業力混和其間，或者別造其他強有力的業因，使此所造之因應感之果，暫時不得生起。世人不了解這點，或以一時的得失，而疑因果無憑，或以愚迷的看法，以爲報應有爽。這都是對於因果信心的不夠，假定能夠對於因果深信不疑，不但不會生起這樣的疑念，而且一定會積極的去創造善因，和集善緣，以期生於善果。因此，在這世間做人，應本現前活潑潑的一念心，自由抉擇所當行的善行。

五 結 語

本於上面所說，我們可以知道：佛法對於因果法則的肯定，決不如一般人所想像的是迷信，而實是對於人類行爲價值的肯定。在這人類世界，要想做個自由人，不甘聽命於命運的支配，不願受到大力者的指揮，更不否定因果的事實，你就得確信自己身心行爲的價值，從合於因果事理的身心活動中，淨化自己的身心，使自己的合理行爲，成爲改善過去，開拓未來的力量。總之，佛法以因果律，應用爲有情行爲責任的根據，所以吾人的行爲活動，必須予以特別的注意，不可讓他有不良的行爲表現，我

們的生命就可逐漸向上昇華，而終於完成最高尚最圓滿的人格。現實存在的一切，都是因果的呈現，希望諸位對於因果法則，不要有絲毫的懷疑，而從因果的深信中，改善自己的人生，創造理想的樂土！（**李玉鑽記**）

佛教的緣起觀

三諦三觀的來源與發展

一

中國最流行的佛法，有臺、賢、禪、淨的四宗。在這四宗中，臺、賢是重於教的，禪、淨是重於行的。雖說四宗各有他的所本，但都成立於我國，有著中國佛教的特色，所以一向爲中國佛教徒所重。天臺宗，在我國佛教中，是有他的極崇高的地位和極普徧的信衆的。天臺雖以五時、八教判釋東流一代聖教，但其中心思想及精義，實在於三諦、三觀及一念三千。一念三千說，出於天臺大師的獨創，現在姑且不論。三諦、三觀說，據天臺學者的一貫相傳，是傳承於印度的龍樹法門。天臺宗確與龍樹學有深切關係，但關於三諦、三觀，實有討論的餘地，因爲在龍樹的全部著作中，沒有一處可以找出三諦、三觀的明文。

三諦，就是眞諦、俗諦、中諦；三觀，就是空觀、假觀、中觀。依於天臺學者的

一向所說，三諦是根據龍樹的中觀論，他們認爲最有力的明文，就是中論四諦品的「因緣所生法」一頌。三觀是根據龍樹的大智度論，他們常常引用智論「三智一心中得」的一句話，以證成他的所說有據。可是這兩個教證，是非常薄弱的。

先來考察三諦的教證。龍樹學的傳入中國，主要的是中、十二門、大智度的三論。雖各論的談空說有，有廣有略，但其一貫的思想，不外說明二諦。二諦章說：「此四論（加入提婆的百論）雖復名部不同，統其大歸，並爲申乎二諦，顯不二之中道。若了於二諦，四論則煥然可領」。因此可說：龍樹學，不能不本於二諦。特別是中論所開顯的二諦，更爲明顯。如中論四諦品中，顯示佛法宗要時，明白的告訴我們說：「諸佛依二諦，爲衆生說法」。二諦章也說：「中論以二諦爲宗，若了二諦，中論卽便可明」。由是可知中論中心思想之所在。天臺學者，雖說非常重視中論，但他引用「衆因緣生法，我說卽是空，亦爲是假名，亦是中道義」的一頌，以證成他的三諦說，不能不說多少與中論的本義不同。因爲論主引說此頌，本意是爲了成立一切法的緣起無自性空，並非成立一切法的卽空卽假卽中。所以論主說了此頌後，恐怕有人發生誤會，緊接著又說了「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」一頌。

此頌與前頌，是互相連貫而非彼此獨立的。把他連貫來讀，自然就會結歸到緣起即空，不會結歸到即空即假即中。但天臺學者，文外取義地，把前一頌孤立起來看，所以就成了他的圓融三諦說。三諦圓融論，在後期的大乘經中，確也有他的線索可尋，但不應依附於龍樹的教義，作爲自己的權證。假定龍樹在此頌中，眞的是顯示三諦的，那他在末後的結句，就應說「是故一切法，無不是空即假即中」，不應說「是故一切法，無不是空者」。前面也應說：「如來依三諦，爲衆生說法」，不應說「二諦」了。既然標二諦，而又歸結到「無不是空者」，則龍樹的意趣何在，可以想見。

天臺學者三諦說的建立，把他公式化，處處套上三諦說，而並不問經論的本意。如金剛經的「如來說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密」。這樣的三句論法，經中是很多的。天臺學者見了，以爲就是說三諦。以爲：「如來說般若波羅密」是俗諦，「即非般若波羅密」是眞諦，「是名般若波羅密」是中諦。其實，「般若波羅密」，是說的緣起法；緣起是無自性的，所以「即非般若波羅密」；雖然是無自性空的，但決不是什麼都沒有，即空的緣起法，是宛然而有的，所以說「是名般若波羅密」。是名，即是假名的。『因此「即非」的，必然「是名」，「是名」的，必然

「即非」，即二諦無礙的中道』，何曾是說圓融三諦？又如心經說的「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，明明是開顯二諦無礙中道，但天臺學者，不顧下面結歸「是故空中無色」的明文，定說這是開顯他的圓融三諦。不從經論的文義一貫處去體會，而說：「衆因緣生法，我說即是空」是眞諦，「亦爲是假名」是俗諦，「亦是中道義」是中諦的三諦說。站在龍樹學的正義來看，我們是難以同情的。

再考察三觀說的教證。天臺學者講到三觀時，每每抬出北齊慧文大師來，以爲文大師讀智論，讀到「三智一心中得」而有所契入，乃建立圓融的三觀。可是我們讀破了智論百卷，徹頭徹尾，從來都沒有發現到過這一句。好在智論還現存世間，學者可以檢查。據我們讀誦智論所知，在二十七卷中，有這麼一段經文：「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅密；欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅密」。龍樹在論中，先分別解說，什麼叫做一切智，什麼叫做一切種智。接著說：「復次，後品中佛自說，一切智是聲聞辟支佛事，道智是諸菩薩事，一切種智是佛事」。爲什麼道智是菩薩事，不是佛事及聲、緣事？因爲道是修行的事。佛，道事已經圓滿，無須再行再知。聲、緣望於佛道，雖說還有功德未備，習氣未除，但他本分上的事，也都已

經圓滿，所以佛及聲、緣不名道智，唯菩薩正在修道的歷程中，名爲道智，所以說：「道是行相故」。論中又說：「一心中得一切智，一切種智，斷一切煩惱習，今云何言以一切智具足得一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得……雖一心中得，亦有初中後次第，如一心有三相……以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習，亦如是」。論中明白的告訴我們：「一心中得一切智，一切種智」，就是二智於「一心中得」。雖說一心中得，也還有他的先後次第，那裏有「三智一心中得」的明文？又怎麼可說他是非前非後而圓具於一心中的？

二

如上所說，我們可以明白的知道：天臺學者用中論、智論的教證，以成立他的三諦、三觀說。那是勉强的，可說是不可能的！然則難道這完全是天臺的臆說，而毫沒有他的根據嗎？不然！三諦、三觀的名稱，見於現存的仁王經及竺佛念譯的菩薩瓔珞本業經。

仁王經卷上，菩薩教化品第三說：「無緣無相第三諦」；「忍心無二三諦中」；

「三諦現前大智光」；「於第三諦常寂然」。在這諸句中，雖每句都說到三諦或第三諦，但第三諦是指的什麼，三諦又何所指，我們從經文中，完全看不出來。到二諦品中，才說出三諦：「以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦故，我說一切法，不出三諦」。但此所說的三諦，是否可以卽是上來所說的三諦，那還是個問題。受持品第七又說有三諦三昧：「世諦三昧，眞諦三昧，第一義諦三昧，此三諦三昧，是一切三昧王三昧」。據此，仁王經中確曾說到三諦。其次，在菩薩瓔珞本業經卷上賢聖學觀品第三中，講到十六諦的時候，於中說有：「有諦、無諦、中道第一義諦」的三諦。在佛母品第五，顯示三諦爲佛母時，又說：「所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩之母」。但於「所以者何」下，說明所以然時，却又大談二諦，並且結說：「吾今爲是大衆略說明月瓔珞經中二諦要義」。依名義看，既不怎麼顯了，三諦二諦間雜而說，似乎非常零亂。所以學者間，一向對於仁王、瓔珞二經，抱著懷疑的態度，說這不是印度傳來的經典，而是西曆第五世紀時，在中國所成立的。由於懷疑經典的確實性，對於三諦、三觀的思想，也就認爲是由我國南北朝中期無名的經典作者所唱出，不可求於印度的聖教量。但這種看法，我們不能同情。因爲無論是從文字或內容

方面去看，我們確信兩部經，都是從西方傳來的，決不是中國人的創作。倘若國人有此崇高而偉大的思想，那他表現這一思想所運用的文字，決不會如此地艱澀難懂，如此地前後不相關照。所以依我們的研究所得，不特深信二經是由西方傳來，而且確認這是透過唯識思想，含有非常濃厚的唯識色彩；又是含有非常濃厚的眞常色彩。這是後期佛教的前驅經典，已傾向於眞常唯心而還不曾圓熟。如仁王經說：「衆生最初一念，生得善，生得惡」，卽是唯識說。又如仁王所說的三諦，就是唯識說的三性。辨中邊頌說：「境故，分別故，及二空故說」。徧計執性，是離心而外在的客觀獨立存在的境，也就是經中說的「色諦」；依他起性，是指能變似的主觀分別心，也就是經中說的「心諦」；圓成實性，就是二空所顯遍一切法的空性，也就是經中說的「空諦」。諦是眞實不虛的意思，三性也就是三眞實，可見與經所說的三諦，除了次第稍有出入外，其意義可說完全相同。還有，宇宙萬有的諸法，雖說多得不可勝數，但唯識者以三性攝盡無遺，如攝論的所知相分，就是綜合一切所知而爲三性來說的。仁王經說：「以三諦攝一切法」，「我說一切法，不出三諦」，豈不是兩者的思想更相吻合嗎？至於仁王經與瓔珞經中所說的五住煩惱，與勝鬘、楞伽經相合，同是後期眞常大

乘的特色，就是其他所說的什麼金剛寶藏、法身藏、自性清淨藏……一切聖果無量功德藏等，無不徹底的顯露了眞常思想。所以可說：仁王與瓔珞經，都是唯識學的，眞常學的，都淵源於印度的。原來，無論是妄心或眞心的教學，都是以空爲不了義的，都是超有超空的「非有非空」，或「空有並寂」的中道。三諦說，與第三時教，有著密切關係。

至於天臺所說的三觀名稱，在菩薩瓔珞本業經賢聖學觀品中，也有明文可見：「三觀者：從假名入空二諦觀，從空入假名平等觀，是二觀方便道，因是二空觀，得入中道第一義諦觀」。根據這個所說，可看出他是先觀重理的空，次觀重事相的有，最後到達空有無礙的中道。三觀雖前後不同，但很近於從假入空證空性，從空出假見如幻，空有無礙，而見中道的思想。這種說法，引發了中國學者的思想，而我國學者也每以此去理解。經義是否如此，又是另一問題。中道，是中道第一義，即絕對的勝義性，唯識家所說的勝義勝義。爲表示勝義不離世俗，世俗不離勝義，所以說名中道。中觀家在未證悟以前的加行位上，確實是即有觀空，空不礙有的。然即在此二諦無礙的勝解觀中，深刻的了知空有相依相待，即能到達畢竟空寂的實證。所以知道證悟之

前是方便觀，要由如是的不斷觀察，才能證悟眞勝義性。

三

三諦三觀的思想，在經中是有根據的。天臺宗成立以前，三諦說老早就從我國的北方傳到江南，作爲這一思想的前驅者，就是三論學者。如廣州大亮所唱的「二諦是教」、「二諦是假名」，因假名而見中道，就吐露了三諦的思想。中觀論講記說：「衆因緣生法是俗諦，我說卽是空是第一義諦。二諦是教、是假名；假名而有卽非有，假名而空卽非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明了有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。雖說三諦，依然是假名與絕待的二諦論，不過立意多少傾向圓融而已」。這一思想的發生，在劉宋時的廣州大亮就開始了。遼東朗大師南來，在攝山所說的「二諦爲教」，就是本於這一思想而來。所以攝山門下，有「中假」義「中假師」。三論家的意思：如沉空滯寂，偏取空理，不能從空而卽有；離假名而說空，是爲小乘聖者。大乘卽有而空，當體中道，雖重於泯絕一切，但不離世俗假名。

三諦說的思想，由於遼東朗大師的傳布，梁代就已顯著的流行，這從嘉祥大師所敍述的開善智藏說：二諦同以中道爲體，並引龍樹中論頌爲證明：他以爲：「因緣所生法」是俗諦，「亦是中道義」爲二諦之體。二諦章中明開善所主張的二諦體又說：「二而不二，二諦卽中道；不二而二，中道卽二諦，故以中道爲二諦體」。可是說到中道，開善說有俗諦中道、眞諦中道、眞俗合明中道的三種中道。既以中道爲二諦體，試問是以那一種的中道爲二諦體呢？在三論家的正義看來，開善主以中道爲二諦體，雖有從二諦踏上建立三諦的趨勢，但他所說的三種中道，證於聖教量，「無所無當故，但有語言，非佛法中道」，中道尙不能成立，怎可以此爲二諦體？考中道爲二諦體之說，見於從高麗朗大師時的隱士周顒所作的三宗論，開善雖也聽說此義，但因「得語不得意」，故明以中道爲體，而實還以眞諦爲體的。嘉祥大師意：中觀所說的中道，實質還是勝義，不特是泯寂的，而且是融俗的，所以是卽空卽有的中道。因此，中觀的中假家，有有諦、無諦、非有非無中道第一義諦的三諦，不過有時可以把這三諦攝爲二諦，卽有無都是屬於世諦，非有非無才是第一義諦。至於開善，表面似說三諦，其實是說二諦。所

以大乘玄論說：「今意有第三諦，彼（開善）無第三諦」。然據另一傳說，以爲與慧思前後而活躍於梁陳時代的傅大士，才是瓔珞經三觀說的提倡者，唐荆溪湛然大師，在止觀輔行中，特別引用傅大士的「三觀一心融萬品」句，作爲三觀說的證明。但荆溪與傅大士的時代，相離已遠；傅大士是否說過這個話，在歷史上有沒有他的確實性，那還是一個很大的問題。然而三諦、三觀說的思想，在梁陳時代已經盛行，可說毫無問題。

四

三諦、三觀說的思想，最初是由仁王、瓔珞二經而來；其後由三論師而漸次的發展。到陳代，慧思大師，對於瓔珞經的三觀說，已給予深切的注意與了解，這從他的著作中，可以明白的看出。「諸法無諍三昧法門」中，說有「無諦巧慧佛三諦」的三諦，這應該是從瓔珞經的三諦而來。「心數心性平等觀」、「初觀息解假名空」的平等觀，假名空的用語，也與瓔珞經所說的三諦、三觀說。「智者大師別傳」中說：智者在大蘇山親近慧思時，曾代替慧思講玄

義，於中「唯三三昧與三觀智有以諮審，餘悉自裁」。由是可知慧思對於三觀是有相當理解的。智者既曾代講大品般若，則其對於所諮審的三觀智，或般若經所說的三昧，當也有相當的重視。不過，智者初期的思想，雖已注意到瓔珞經的菩薩行位及三觀說，但在他的「覺意三昧」中，還稱三觀爲三三昧，說初觀是空三昧，第二觀是無相三昧，第三觀是無作三昧。到「次第禪門」出現，在六妙門的解釋中，才說從假入空觀是觀，從空入假觀是還，空假一心觀是淨；他的思想，已深受瓔珞經的影響。雖則如此，但還是歷別的次第三觀，沒有發展到圓家的一心三觀。

三諦說也是這樣，讀智者的初期作品，對於三諦，只是一鱗半爪的說到，並未曾作有條理有系統的敍述。但到智者決然入天臺山棲隱，於九年的隱居潛修中，思想有了飛躍的進展。所以智者大師的思想，可以明顯的劃分爲兩個時期，就是天臺棲隱以前的初期思想，與以後的後期思想。圓融三諦，一心三觀，起初都淵源於仁王、瓔珞；但經過龍樹空有無礙思想的引發，於晚年到天臺山後，才完成的。一心三觀是對別相三觀說的：先觀空，次觀假，後觀中，有其次第順序的，是爲別相三觀；觀空，一空一切空，假中無不皆空，觀假，一假一切假，空中無不皆假；觀中，一中一切中，

空假無不皆中。不經順序次第，而作圓融無礙的觀法，是爲一心三觀。圓融三諦是對歷別三諦說的：如瓔珞經所說的先觀空，次觀假，後觀空假二諦爲方便，雙照空假的二邊，入於中道，其中道是但中不融，三諦前後隔別，所以名爲歷別三諦。對此而說的圓融三諦，是卽空卽假卽中，圓融無礙的。圓融無礙的三諦，實是一法上的德用差別。空諦超一切法而重在「破情」方面，俗諦存一切法而重在「立法」方面，中諦超越言語思惟而重在不可思議的「絕待」方面。所以說空不離假中，稱假不離空中，言中不離空假，空假中三諦，具備破情、立法、絕待的三義。因此，三諦就是一諦，一諦就是三諦，所謂一空一切空，無假無中無不空；一假一切假，無空無中無不假；一中一切中，無假無空無不中；三諦眞是一體而互融的。

如上所說，我們當可瞭然天臺家的三諦、三觀的思想大要。雖說天臺大師的初期思想，重於五時八教的教判，到他晚年，才發展完成到三諦、三觀爲其教義的中心學說。學習天臺，如不能明白他的特色，在於圓教的教觀二門，那是不能獲得他的心要的。不過，我們必須知道的：他的所謂但中不但中說，實由中觀家的但空不但空的思想引申而來。本來，空有無礙，二諦相卽，是龍樹學的唯一特色，唯識家，並不如此

。從緣起性空的立場上講，雖是緣起卽空，卽假，卽中的，但在說明的時候，却是側重於離一切執著，而顯示畢竟清淨的。天臺大師，本此思想，雖也談緣起性空的道理，但他重視空有無礙的中道，所以融攝差別的三諦，次第的三觀，建築在圓融無礙的基礎上，發展爲希有難得的法門。然爲令人生信起見，所以就引中論的「因緣所生法」的一頌，智論的「三智一心中得」的一句，以證自己所說的圓融三諦，一心三觀是有根據的。其實，說他的思想曾受龍樹思想的啓發，一點也不錯。沒有二諦無礙說，不會有三諦無礙說。沒有但空不但空的分別，就不會有但中不但中的建立。然若說這就是龍樹論的本意如此，那就多少與文義相違。思大師說：智者的證悟境界，世間的文字法師，誰也不能勘破的。因此，我們可以作一結束的說：依自己的觀心見地，發揮獨特的圓融思想，才是天臺的難能可貴的地方！如嚴格的依教典來說，那就不是天臺所長了。

天臺唯心說的探索

天臺宗，是我國大乘八宗的一宗，在中國佛教史上，有他輝煌的歷史和特殊的地位，不唯如此，而且曾一度執佛教界的牛耳，支配著整個佛教的思想界，所以學者要想眞正認識中國佛教，對於天臺學，不能不作一番深切的探究。

天臺宗的創始者，依一般說，是智者大師，但吾人若再向前推一步，則還有北齊的慧文禪師與南岳的慧思禪師。約在南北朝時，北齊慧文禪師，依龍樹智度論及中觀論，悟得一心三觀之旨，以之而傳於南岳慧思，思則傳於天臺智者。由此可知，天臺宗主要之一心三觀的觀法，並不是智者個人所獨創的，而是由於慧文、慧思所傳承的，然因智者於此又加上五時八教的判釋，完備的樹立教觀二門，大振天臺宗風，所以後世以智者爲一宗的宗祖，復因智者是住於天臺山的，所以又被尊爲天臺大師。

天臺大師所創立的天臺宗，從其思想體系方面去觀察，實不出於教觀二門，換句話說，由教相與觀心的相依相成，始有天臺宗的成立。對此二大門，如有相當的認識

，臺家的教義，也就思過其半。現我不想廣談教觀，祇想就觀心門的成立，一論天臺宗的唯心說。欲知天臺觀心門的如何成立，首先不能不知下面所引的二文。第一智論卷第二十七說：

問曰：一心中得一切智、道種智、一切種智，斷一切煩惱習，今云何言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱及習？答曰：實一切一時得，此中爲令人信般若波羅密多，故次第差別說，欲令衆生得清淨心，是故如是說。

第二中觀論四諦品說：

因緣所生法，我說卽是空，亦爲是假名，亦是中道義。

於中，前者所引，在大品般若經中，是「欲以道智具足道種智，當學般若，欲以道種智具足一切智，當學般若，欲以一切智具足一切種智，當學般若，欲以一切種智斷煩惱及習，當學般若」之經文的解釋。龍樹說這一切實一時得，卽一切智、道種智、一切種智的三智，於一心中同時俱有，以之說爲一心三智或一心三觀。至中觀論所說因緣所生法的一偈，含有空假中的三義，是卽一境三諦。三諦三觀，是在主觀客觀方面分的，卽在主觀方面，說爲一心三觀，在客觀方面，說爲一境三諦。因爲如此，

三諦三觀，固然不是別物，就是一三三一圓融三諦，亦卽臺宗觀心門的要領。有說：如以法華經所說爲釋迦的實相觀，則中觀論所說自是龍樹的實相觀，都是立本於唯心說的。不唯如此，如果廣取諸經諸論的意思來看，或菩薩的實相觀，都是立本於唯心說的。不有大乘的所以。智旭大師說：「大乘者，所謂大乘；唯心教，可說是。因爲如此，所以天臺學者，論教相觀心性之異名也，或此心之體，卽是大乘也」

問曰：四教從何而起？答曰：今明二門時，同以一心爲本，如四教儀說：

因何而起？答曰：三觀還因四教而起。問曰：觀教復因何而起？答曰：觀教皆從因緣所生法四句而起。問曰：因緣所生法四句因何而起？答曰：因緣所生法四句卽是心，心卽是諸佛不思議解脫，畢竟無所有，卽是不可說，故淨名杜口默然無說也。有四教還從前所明三觀而起……問曰：三觀復因緣故，亦可得說者，卽是用四悉檀，說心因緣所成衆生而說也。

這一段文，是辨教觀的關係，謂教依觀而起，觀亦依教而生。所謂教，就是藏通別圓的四教，所謂觀，就是空假中的三觀。沒有三觀，四教就不得起，爲什麼？因四

教是不出空假中三者的；沒有四教三觀就不得立，爲什麼？因三觀實爲藏等四教的實踐。如此，那四教三觀又是依於什麼而起的呢？是依因緣所生法的四句而起的，因緣所生法的四句，雖則可以說是實相，但現在姑且把他叫做心。然而這心，究是理心呢？還是事心呢？從上所說心是諸佛不思議解脫等看來，無疑這是屬於理心，不過從事理不二，性修不二來講，事心實卽理心，理心亦卽事心，所以我人的一念妄心，就是諸佛所悟的不思議解脫的眞心。眞心本是不可說的，但由於因緣，又不得不說，四教所說，實是爲此。因而天臺家所說，並未出於唯心說的常例。

智者師事於南岳慧思，慧思師事於北齊慧文，這是前面曾經說過的，但慧文的用心在於什麼地方？我們不可不首先了知。慧文的思想，雖無其他文獻可徵，但依智論及中論來看，智論的一心三智之文及中論的四句之文，不僅是他的用心所在，而且爲慧文、慧思相承的根本精神，這點可說是毫無所疑。三智三觀，既都屬於觀心門，因而慧文的思想，也就必然的側重於主觀唯心論的方面。繼承慧文思想的慧思，以龍樹爲指南，接受大般若經的空思想，特把唯心的說明，加於萬有諸法之上，雖沒有另外說明其所以唯心的理由，但從他銳意抱取禪定主義來看，可說他是個唯心主義的實行

者。假定有人欲就慧思以求唯心的說明，目所示，雖則是示止觀的實踐，但按題下本書就名爲南岳的唯心論，似亦未嘗不可，而每段所顯示的，都是唯心義。現在不妨簡要的把他敍述於下：

第一明依什麼而修止觀之行，這在論中告訴我們，是依一心而修，並且就此一心列出自性清淨心，眞如、佛性、法身、如來藏、法界、法性等的種種異名，以示止觀的本體，同時復就一心之理，加以詳細的解說。其中的義理，以大乘起信論爲立脚地，以如來藏緣起之意辨之。有說「大乘止觀爲大乘起信論釋論」，有謂「大乘止觀爲大乘起信論末論」，有說「大乘止觀爲大乘起信論釋論」，可謂都說得非常有意義。如大乘義章的八識表，是依大乘起信論所說成立，今此大乘止觀的根本精神，自亦可說在於大乘起信論，既然如此，本書全部的唯心思想，當也可以推知。其次，止觀境界以下的四大段文，是就止觀的實行，以辨明他們的因果。止觀是依一心所成立的，其以一心爲所緣的境界，自不用說，但以一心的那一點爲所緣境，在第一段中還沒有顯明的指示出來，是以到第二段，就明顯的告訴行人，以眞實性、依他性、分別性的三性，爲止觀之境。第三明止觀的體狀

，同就三性來觀察，以辨止觀止息的狀態。第四明止觀的斷德，首依三性的止觀，斷一切的無明妄想，進辨如何的得始覺的眞智。第五明止觀的作用，是敍成佛以後所有的作用，爲無限絕對。關於這些，大乘止觀法門卷第四，以頌總括的說：

「心性自清淨，諸法唯一心；此心菩薩佛；生死亦是心，涅槃亦是心；一心而作二，二還無二相；一心如大海，其性恆一味，而具種種義，是無窮法藏。是故諸行者，應當一切時，觀察自身心：知悉由染業，熏藏心故起；既知如來藏，依熏作世法，應解衆生體，悉是如來藏；復念眞藏心，隨熏作世法，若以淨業熏，藏必作佛果」

如上所說可以知道，大乘止觀的五段文，後四全就眞實、依他、分別的三性所顯示的，但所謂三性說，原是解深密經一切法相品所說的。眞諦譯的顯識論、轉識論、三無性論等，玄奘譯的攝大乘論本釋，成唯識論等，屬於唯識教系的論典，大談三自性，固沒有什麼可異，而南岳的著作，採用法相的三自性，實在使人有點感到希奇的。不唯本書如此，就在隨自意安樂行及無諍三昧等，也都說到三自性的這一論題。南岳的著作，本以般若經及法華經的思想爲基礎，而有異於龍樹之空思想的，可是大乘

止觀法門這書，一反向來的立場，以華嚴經的思想爲基礎，以扶助大乘起信論及攝大乘論所說，成爲一部最有力的唯心主義的哲理，此書不可不讀。讀了此書，一方面故可了知佛教唯心的眞理，另方面亦可認識南岳慧思的中心思想所在。

前面說過，天臺宗，是依法華及龍樹的中論所成立的，但法華經及中觀論，不論那一種，其思想都不是立於唯心基礎上的，亦卽是說，在物心的二者中，不置重於心的一方面，而是對於物心同等重視的。所以天臺宗的思想，如就其教系的根本來說，不獨不是立唯心說，且是反對唯心說的，但那不退一步，就說天臺同樣是立唯心說，但那不是在哲學的理論方面，而是在宗教的實際方面。如就理論說，既不是唯心，亦不是唯物。根據天臺的教義說：宇宙萬有的諸法，不管是什麼東西，無不當下就是眞理，所謂一色一香無非中道，正是說的此旨。然欲實踐這修養法，亦卽如何的去修止觀，就又不得不是唯心的了。因爲如此，所以從實相教系而來的天臺家，亦可發現他的唯心思想。卽在理論上，雖不是唯心或唯物，因爲物心同體，但在實踐方面，不得不走上唯心的老路線，因此，天臺家亦主唱唯心說。關於慧文、慧思的唯心思想，在前已大

略的說過，現再就智者思想，一論他的唯心說，這本可從多方面來論證的，爲節省篇幅計，姑敍說三點如下：

一、就觀法歸於唯心的一法說：天臺家的觀法，在摩訶止觀，雖分爲十大章，但要在第七正觀的一章，於此第七正觀中雖又分爲十節，而要在第一陰入界境。章安大師固曾說十境的通別，而總括言之，第一陰入界境，通於第二煩惱以至菩薩境的九境，由此可知陰入界境範圍之廣了。所謂陰入界境，是指通常所說的五陰、十二入、十八界的三科。這樣講來，上自佛界下至地獄界的依正二法，沒有一樣不是陰入界境。盡天盡地的所有萬有諸法，可說都攝在這陰入界境的當中。但所規定的十乘觀法，依智者大師說，要去十二入、十八界，唯取五陰，於五陰中，又去前四陰，唯取第五識陰，一切陰入界，皆以心爲本，所以一心爲所觀境。如摩訶止觀卷第五之二說：「然界內外，一切陰入，皆由心起。佛告比丘：一法攝一切法，所謂心是。論云：一切世間中，但有名與色。心是惑本，其義如是，若欲觀察，須伐其根，如灸病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰。識陰者心是也」。爲什麼要一定如此？這因臺家將法分爲衆生法、佛法、心法的三類：如就衆生法觀，衆生法太廣，

實不易觀察，即使去觀察，由於太廣的因緣，很易流於緩慢的毛病；如就佛法觀，佛法太高，觀察起來，不僅困難，且由太高的因緣，很易陷於卑屈的危險；所以初心行者，唯有就最卑而又最近的自己的心法來觀察，比較容易成就。然如何以觀自己的心法？即以終日終夜活動非凡的我人一念妄想爲所觀的對境，亦即於最近的心識發現最遠的深義——三諦圓融的妙理的方法，若問天臺止觀的妙味在什麼地方，我敢說就在於此。因如天臺所發現的一念三千之旨，不唯在客觀上發見，而且在主觀上體達，以完成觀心的妙法之旨。

二、就三諦三觀歸於一心說：三諦三觀，本不是差別不同的兩種東西，在語文上所以說之爲二，是就主客觀分的：謂在客觀上立名，叫做三諦；在主觀上立名，叫做三觀。實際，於三觀中有三諦的全體，二者完全是同體的。譬如太陽自放光明以顯自己的存在，當知三諦發三觀的慧光以顯三諦的眞相，其道理是一樣的。要之，三諦三觀，同爲一心中的差別，並沒有他的別體。如摩訶止觀輔行卷三之二說：「圓頓止觀相者，以止緣於止，則一止而三止。譬如三相在一念心，唯一念心而有三相……以觀觀於境，則一境而三境，以境

發於觀，則一觀而三觀。如摩醯首羅面上三目，雖是三目而是一面……若見此意，卽解圓頓教止觀相也。何但三一一三？總前諸義，皆在一心」。由是可知：雖則說是三諦，而實爲一心的空諦，一心的假諦，全不離於一心。什麼叫做三諦？就是眞諦、俗諦、中諦；什麼叫做三觀？就是空觀、假觀、中觀。以三諦發三觀，固在一心，以三觀照三諦，亦在一心，離了一心，卽無三諦，亦無三觀，從三觀三諦歸於一心看，可以想像他的唯心思想是怎樣了。

三、就一念三千歸於一心說：一念三千論，爲天臺教觀二門相關的樞機。衆生法、佛法、心法，以妙字形容他而稱他爲妙法的，固是這一念三千論，爲宗教觀法的特徵而值得大誇特誇的，亦是這一念三千論，甚至爲天臺一家哲學之精華的，當知還是這一念三千論，所以這在臺家教義來說，實是非常重要的一個課題。所謂一念三千論，在三諦中，雖屬假諦觀所詳說的，但在十法界中，却是就第一觀不思議境而辨別的。至於此一思想的來源，端在華嚴經中所說的一偈，如說：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無不從心造」。經說種種五陰以天臺家的觀點看，就是指十法界各各所具的五陰。然所謂世間，在智度論等，分爲五陰世間、衆生世間、國土世間的三

種，十界不是各自獨立的，而是界界互具的，所以十界互具，就變成爲百界，更以三世間來爲配合，於是就有三百界的差別。於此每一界中，天臺認爲必然具有法華方便品所說諸法實相的十如，因而三百界就具足了三千如。所謂「三千性相，百界千如」，就是此意。如是種種，不前不後，爲自己內心的屬物，不特不是外來的，且是先天所固有的理法，一旦有了因緣，十界三千的諸多現象，自然就隨緣起動。如是不思議力，存於吾人一念妄心中，雖則說是存在，但吾人又不易識知，所以叫做不思議境。摩訶止觀卷五之三說：「夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十種世間，百法界卽具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心卽具三千。亦不言一心在前，一切法在後，亦不言一切法在前，一心在後。例如八相遷物，物在相前物不被遷，相在物前亦不被遷，前亦不可後亦不可，祇物論相遷，祇相遷論物，今心亦如是。若從一心生一切法者，此則是縱，若心一時含一切法者，此卽是橫，縱亦不可，橫亦不可，祇心是一切法，一切法是心故，非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言，所以稱爲不可思議境」。三千性相，百界千如，都不出現前一刹那心，所以叫做一念三千，一念之心不可思議，三千世間亦不可思議，離三千

世間，固然沒有心可談，離去一念心，同樣沒有世界可談，此之所以諸法唯心。

由上種種分析看來，慧文、慧思的思想，固已創說了唯心論的哲理，天臺智者的思想，更是發揮了唯心論的精義，以是我們說，天臺學含有極豐富的唯心思想，但此唯心思想是從那裏來的呢？這是我們進一步所應追求的。如就妄心觀境的觀心論加以考察，無疑這是從修觀的便利上來的，但以歷史的眼光來看，實是遠從龍樹思想演化而來。我們知道：華嚴的唯心說，是無著系的唯識即阿賴耶緣起論的進步發展；而天臺學，由於慧文、慧思兩大師的獨奉龍樹，特別是關於觀門方面，完全是繼承龍樹的思想，因此可說這是實相緣起論的進步發展。無著系的唯識學，雖大談其八識義，但龍樹系的中觀學，始終守住六識說的崗位，在六識以上，不承認有其他什麼心。承此龍樹思想的天臺學，雖竭力的發揮唯心哲理，但並不是意識以上的唯心說，而就是在意識上創立他的唯心說的。這意識，如以理具事造分別，雖則是屬事造的，但理具外沒有事造，事造實爲理具全體的發動，所以在意識中具足二十界的三千，構成天臺一念三千論的精義，完成眞常的絕對唯心論。同時我們知道，小乘說一切有部的觀法，重在四念處觀，換句話說，身受心法的四念處觀，是說一切有部的根本；然而說來奇

怪得很，天臺亦特別重視這個，所以作有四卷，詳細論說這個問題。天臺所以重此，因四念處觀，是六識的對境。這樣說來，天臺的妄心觀境，一方面固是繼承龍樹的思想，另方面還是遠依說一切有部的法相。天臺唯心說的探索者，不可不注意天臺與有部間，有著歷史關係的存在。

民國四十五年九月寫於新竹福嚴精舍自修室

大小乘的對觀

——民國五十年六月八日講於檳城佛學院——

一 前 言

諸位法師，諸位居士！我們來到檳城，忽忽已逾兩週。在這期間，屢荷諸位協助，衷心實在感激！貴院是研究佛法的學團，今承邀我來說佛法，本人感到非常歡喜！

佛法是釋迦佛陀所創說的，當佛爲人類衆生說法時，是從大覺智海中之所流出，原是平等一味的，根本沒有什麼差別，可是由於時代以及衆生的適應，佛法乃有大小乘的不同。依於向來所說：南傳佛教是小乘的，北傳佛教是大乘的。說南傳是純小乘的，並沒有錯，說北傳是純大乘的，就有問題。因爲根據我們對佛法的了解，認爲北傳佛教是完整的佛法，就是由小乘到大乘的教典，都很完備。以南北傳的阿含比較來看，除南傳小阿含爲北傳所沒有外，其餘四阿含的譯傳，北傳不但不比南傳遜色，甚

至有些還爲南傳所沒有的。關於這點，有志於南傳佛教的研究者，應該有個認識，同時更望具有中英文的根底者，最好將南北兩傳的阿含，作一比較研究。其次，還請諸位注意一點的：相信北傳佛教的，雖說小乘不究竟，但從不否定小乘；相信南傳佛教的，往往先築一道堅固的知見之墻，將北傳大乘拒於佛法門外，否定大乘是佛說，因爲否定大乘，小乘也不被重視，我覺得這有改變的必要。大乘是不是佛說是個問題，是不是佛法又是一個問題。現我肯定的對諸位說，大乘是佛法，這是不容我們置疑和否定的。

二　大小乘的不同何在

佛法有大小乘，這是現存事實，但它們的不同何在，這是值得我們探究的。據北傳佛教的分別，約有三大要點不同，現在略說如下：

一、發心不同：發心就是動機。世人不論做什麼事，都有它的一個動機，學佛當然也是如此，如果沒有學佛動機，根本就不會來學佛。雖說同樣發心學佛，但其動機有所不同。如以我們現在學佛來說：有的動機在於求大富貴，有的動機在求家庭和樂

，有的動機在求長命百歲，有的動機在於逃避現實……是有各式各樣不同動機的，但最純正的動機只有兩種：一爲求於生死解脫，佛法說爲「發厭離心」；一爲求於無上大覺，佛法說爲「發菩提心」。兩大動機雖有不同，但是都從觀苦出發，不過聲聞行者體驗到生死大苦以及世間是苦，就生起了最熱切的厭離心來，希望很快的出離這苦痛的世間，大有一日不能再住下去之勢。因此，終日只是一味的追求個己的解脫，對於別人的痛苦，就不怎樣的關心，是爲聲聞行人的動機。志求無上大覺的行者，雖於世間大苦也有深切的體認，但再看看廣大的人群以及無邊的衆生，都與我一樣的陷溺在苦海中，不特不知怎樣的離苦，且還顚倒的將苦作樂，我怎麼忍心的一個人脫離苦痛的世間？由於這樣一念悲心的激動，乃將衆生的痛苦視爲自己的痛苦，而積極的從事解救人類以及一切衆生的苦痛運動，於是發起大菩提心來，如果衆生的痛苦一日沒有解除，我決不自己單獨的出離世間。這精神，就是發大乘心者的精神！

二、行門不同：由於發心的不同，行門的實踐亦別。聲聞行人，因以解脫個人痛苦爲職志，所以其所修的行門，要不出於四念處等。四念處的修持，在泰國僧人中，特別是在緬甸佛教徒中，聽說是作主要行門來修的。在聲聞乘的佛法來說，這確實是

個很重要的行門。記得我佛將入涅槃的時候，對這曾經特別有所教誡的，其經過是這樣的：侍奉佛陀的阿難，知道佛快要入滅，乃懇切的請求佛陀對於後來弟子的教命，使得一般弟子在佛滅後有所遵循。佛乃對阿難說：「我不攝受衆，亦無所教命，汝等當自依止、法依止，莫異依止，卽應依四念處而行」。爲什麼特別要依四念處而行？「蓋四念處，爲七覺支之初基，離四倒之妙術，出生死唯一可依之道也」。聲聞行者，既以出生死爲唯一目的，而四念處爲出生死的唯一可依之道，所以四念處的修持，確實有它的重要性。衆生不得出離生死，病在妄想顚倒執著，如不是樂的妄執爲樂，不是常的妄執爲常，不是我的妄執爲我，不是淨的妄執爲淨。四念處正是針對這個大病而施的無上法藥，所以聲聞行者大都依此而修。大乘菩薩，因要解救人類及諸衆生的痛苦，所以所修行門，也就無量無邊，以求適應各類不同衆生的所求，所謂「法門無量誓願學」，正是指的這個。不過約利益有情來說，通常是以六度、四攝爲主的，特別是四攝，爲利他的不二法門，現略解說如下：

(1)布施：這，不僅爲四攝之首，實在是爲利生的最大方便。不過實際說來，施是貫通整個佛法的，並不限於大乘行者，所以佛在世時，爲諸衆生說

法，總是先讚布施的福報，勸人修集布施的功德。聽了佛陀說法的人，確也都能隨分隨力的去實行布施，可是由於各人趣向的目標不同，布施的意義也就有別：如修人天乘者，爲求人天福報而行布施，雖不無道德的價值，但畢竟含有功利心存在，不是眞正的布施。聲聞乘的行者，同樣是行施的積極意義，所以經中說，有的聲聞人，爲了不受財物等所累，寧可將財寶投入汪洋大海，而不想把它拿來救濟廣大的貧窮人群。菩薩行者就不同了，是盡其所有的利益衆生，因爲他深深的了解到，物質生活的滿足，是衆生，特別是人類最基本的欲求，如果人們現實生活不得解決，要想他來修學佛法，那是很難的，所以對於生活困苦的人，應多多的以財物布施。這是接近衆生，領導衆生來學佛的最上法門，因爲你能常常以財物接濟他，他感於你的爲人和善，不特很歡喜的來接近你，而且很願意的接受你所說的話，因此久而久之，自然受你感化，誠心誠意學佛！菩薩本於佛陀指示利人的積極意義，特別廣行布施。人類生活，不但有物質生活，且還有精神生活，因此，菩薩除以財物解救人們物質生活的困厄，並以佛法充實人們的精神生活，使人們減除精神上的苦悶，以至得到身心的解脫！物質的給予是財施，佛法的開示是法施，果能在

這兩方面，都能使衆生得到受用，亦卽無畏施。因衆生所最畏懼的，無過生活的困厄以及生死大苦的不得解決，現既令得受用，還有什麼怖畏可言？如再簡單的說：「有錢出錢」，是財施；「有力出力」是無畏施；「有法示法」，是法施。菩薩行施，不但是爲利益衆生，而且內而身心，外而財物，盡其所有，一切皆施。所以經說：手足肢節、頭目髓腦、國城妻子、種種珍寶，無不施諸衆生。釋尊在這世界成佛，此世界中無一微塵處，不是如來施捨頭目髓腦之所。這種施捨精神，豈是爲求解脫而行施者所能望其萬一？大乘佛法如此契合佛陀本懷，我們怎能不修大乘佛法？又怎能否定大乘佛法？

(2)愛語：語是語言，亦卽說話。語言，是人類傳達彼此情意的媒介，除非啞子，沒有不說話的。彼此間的相談，說話的技巧，固然很要緊，態度的誠懇，容貌的和善，尤爲要緊。說些不三不四，言不及義的話，或說粗惡以及使人難堪的話，固然要不得，就是以虛僞的態度，高傲的容貌，對人說話，同樣要不得。菩薩化度衆生，從來不說無意義的話，不論是說世間的道理，或說出世的道理，總是出於善意的，總是爲益衆生的，而其說話的眞誠以及愛護衆生的一片慈意，溢於言表，所以衆生聽了，自

然深受感動，而願隨順修學。說話雖很簡單，而且人人會說，但如不是出於誠意，一句話說出來，很可能使人感到，如三百予刺心。因一言而得罪衆人的，在這世間是很多的，所以說話要特別小心謹愼。菩薩深的了解這點，所以不論在什麼場所說話，決不說出使人難堪或啓人邪思的話，因而說的都是愛語。但此所謂愛語，並不是專門說些令衆生歡喜的話，主要還是說的策發衆生向上向善的有義語！

(3)利行：菩薩教化衆生，不但只是對他說說佛法的好處，主要還是希望衆生照著佛法去行，使之得到佛法的眞實利益。如此，那就不論對他要說什麼，或者要他去做什麼，都要能夠適合實際的情形，令其依照你所說的去做，確確實實的在佛法中增長功德善根，乃至獲得生命的自由解脫，這才可以說是盡了度生的能事！「所以凡是不合需要，不是他所希望，不是他所能作的，雖是善法善事，也常會使他離心」。所以利行亦爲度生的重要方便。

(4)同事：佛法不是專門說來要人怎樣的，而是自己一定也要同樣去做的，如果說了自己不做，別人怎麼會得信你？中國說的同甘共苦，就是佛法同事精神！最具體的表現這個的，如經中說的「應以何身得度者，卽現何身而爲說法」；或如維摩居

士那樣的：「若在長者，長者中尊，爲說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝」。總之，菩薩做種種救人救世的事業，必須要能處在廣大社會群中，與廣大的社會群打成一片，他是做什麼的，我也同他一樣的做什麼，而且起著帶頭作用，使他對你生起敬仰，自然而然的跟著你一起做，是爲同事。假使事事要人去做，而自己躲在後面享受，說要利益衆生，那是不可能的！

如上所說，我們知道：小乘所修的行門，是以自己爲主的，大乘則以利他爲主，從利他中來完成自利，這是大小乘的不同點。

三、得果不同：佛法認爲，人生在世，不論做什麼，都有其結果。大小乘所修的行門既然不同，而其所得的結果亦異，這是一定的道理。依於通常所說，大家都知道的，小乘的極果是阿羅漢，大乘的極果是無上正等覺。佛世時的聲聞聖者，亦都自認自己所證，不及佛的究竟圓滿。關於這個證果不同，經論本有很多說明的，現在且依解深密經如來成所作事品，文殊師利與佛對這問答，來向諸位作一極簡單的介紹。

成佛或證羅漢，都是有所捨有所得的，依唯識學說：聲聞行者，只能捨煩惱障得涅槃果；大乘行者却是具捨二障得二大轉依果，就是捨煩惱障得大涅槃果，捨所知障得大菩提果。從所捨所得方面看，似乎沒有什麼大的不同，但事實上佛果與二乘果是有很大不同的。因此，文殊特別爲這提出來請問佛陀說：「世尊！你所得的轉依名爲法身，固沒問題，但聲聞、獨覺所得的轉依，是不是也可名爲法身呢」？這實在是值得提出來問的一個問題。

佛陀對於這個問題的回答，很乾脆的說：「我與二乘雖同樣的是得轉依，但二乘的轉依，只可說爲解脫身，不得名爲法身的，唯佛與佛」。在這裏，我們先將身字解釋一下：身是積聚的意思，雖說凡夫、二乘、佛陀各有其身，但佛的法身是無量大功德聚，二乘的解脫身是無漏的五分法聚，凡夫的肉身是大苦陰聚。「二乘轉依所以名解脫而不名法身者，從消極方面說，是由於沒有大悲願力，從積極方面說，是由於缺乏無量清淨功德。因此，他的轉依，只能捨煩惱障，離分段生死，得解脫身；不能捨所知障，離變易生死，得清淨法身」。

根據上面分析，「知道佛與二乘，有平等的一面，也有差別的一面；從其平等一

面看，三乘同破人我執，同證我空理，同斷煩惱障，同出離生死，同一解脫味，同得解脫身，所以經中常說三乘平等平等……甚至根據這平等的意趣，說小乘的四果名阿羅漢，大乘的佛果也名阿羅漢。從其差別的一面看，就是如來具有法身，二乘不具法身，由這法身的有無，說有三乘的差別……其不同的差別點，就是如來具有無量殊勝的功德，二乘不具這些功德」。果德的不同，由於修行的不同，修行的不同，由於發心的不同，所以大小乘雖同樣的是佛法，但彼此間的差異，是不容我們否認的。

三　結　說

大小乘的問題，在中國是沒有什麼諍論的，雖大乘者說小乘不究竟，但從來沒有人否認大乘，可是在南北傳的佛教方面，彼此的觀點，無疑是有距離的。不過我的意思，與其否定大乘，不如接近大乘，看看大小乘是不是有溝通的可能，一味的拒絕不是辦法！因爲這個問題，有關世界佛法的聯誼，所以我特提出來談談，並且從三方面指出大小乘的不同所在！依我的愚見，大乘的利濟人群以及一切衆生，是契合佛陀出世精神的，所以我熱忱的希望諸位多多的研究大乘佛法，奉行大乘佛法，弘揚大乘佛

法，使佛陀的精神永遠留在人間，以至於自己到達如佛一樣的成佛！

佛教的時空觀

宇宙是時空的配合，一切萬象均布列於時空中，人，當也不能超出時空而活動生存。所以，生命的生存，在空間的某一據點上；生命的活動，在時間的延續流動上。離開流動的時間，沒有生命的活動；離開據點的空間，沒有生命的生存。生命與時空的關係，如何密切，於此可見。有人說：「一個人生在世界上，也離不了這兩件事：一件是時間，一件是空間」。可說時空是生命的娛母，人類生命的發揚，必須善巧的利用時空，不然，不特生命無由發展，宇宙的一切，也無從創造。所以說：「人生的一切，都是從自己所佔領的極小空間，與極短的時間中創造出來」！不錯，生命的生存與活動，是在時空之上，但空間不是生命所佔領的極小一點，是無際無限的；時間也不是生命所活動的極短一段，是無窮無盡的。人類生命活動在這無限大無窮盡的時空之內，是多麼的渺小和短暫？眞如楞嚴經中說的「猶如片雲點太清裏」了！不過，極小的空間，是無限大空間的一點，極短的時間，是無窮盡時間的一段；離開無限無

窮的時空，沒有極短極小的時空。所以生活在時空中的我們，對於時空不能沒有相當而正確的認識。

時間，是人人所能直覺的概念，但不是人人所能認識的。從他的連續性上考察，時間是一不息變化的大流，也就是萬有在生生不已的過程中所表現的一種形式。不知者，以爲時間是常的，不常似就說不出他的前後關係；實有者，以爲時間是實在的，不實似就說不出他的時分差別。西哲有說時間是物體變遷的次序，這物體變遷次序所顯的時間，是眞的時間，所以他們以外物爲時間的準繩，不以意象爲時間的標準。」例如地球繞日一公轉而成一年，月繞地球一轉而成一月，地球自轉而成一日。吾人利用鐘錶一日復分爲二十四小時，一小時復分爲六十分，一分鐘復分爲六十秒。以前無鐘錶之時，中國利用水漏，歐洲各國利用沙漏，以指示時間。所以唯有物體，才能表示時間」。印度的時論外道，更爽直的說時間是萬有的本體，宇宙的森羅萬象，是從實有的時間本體中所表現出來的。他說：「時來衆生熟，時去則催促，時轉如車輪，是故時爲因」。諸法的生起和消滅，都是受實體的時間所支配和決定的。這法爲什麼這時生，那法爲什麼那時滅，問題很簡單，時間的因素，決定了他如此。勝論外道的

時間觀，也是有實在自體的，他與一切法和合，就使諸法表現出前後來去變遷的時間相來，所以存在的諸法，表現在時間的流動過程上，也就都有他的時間性。假使舉喻說明他，時間猶如燈光。黑暗中的一切，本來是看不見的，由燈光的一照，什麼都了了的現見了！諸法也是這樣，由時間的變動不居，就可看出萬有的差別動態了。所以他說時間，是諸法的顯了。在佛教的聲聞學者中，有說時間是有實體的，常住的，這實體常住的時間，是一切現象活動的骨架。「未來的通過了現在，又轉入過去，過現未來的三世，是有他的實體而又嚴密的畫出界限的。所以諸行是無常的，諸行所通過的時間，却是常住的。這是絕對的時間觀」。這不特譬喻論師有這主張，三世實有論者的說一切有部，因爲主張諸法的法體有實自性，所以也就說三世的時間，各各有他的實在自體。從實有的見地說，三世本應各住自世，不能從現在到過去，由未來現在的，但從他們自己的見地看，是沒有這個困難的。他說：「法的引生自果、作用，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在，時間性就在這作用的已起未起，已滅未滅上顯出，法體是究竟實有的」。他與譬喻論師的思想不同，就在他還承認作用是假有不實。但大衆分別說系及經部師他們，對於時間的看法，却據另一觀點，

認爲過去未來是虛假不實的，唯有現在才可說有實在的自體。大乘唯識學者的三世觀，也說現在是實有，過未是非實的。他們的理由是：過去已經過去，說他是實有，是不合理的，雖說他能生起現在，但這已是現在而不是過去的了；況且現在所生起的作用，或潛藏在現在的功能，都是屬於現在而不屬於過去的呢！常人覺得過去似乎是有，這不過是依現在的因果諸行而推論到他有所來罷了。未來的還未來，沒有來就說他是實有，在理論上，無論如何是講不通的。現在有者，雖也承認現在有種功能作用，可以引起未來的諸法，然這只是當來可以有，實際上，那能引生未來的功能差別，還是在現在的。可見過未沒有眞實的自體可得。後期的大乘圓融論者，從圓融的思想出發，說三世的時間，各有三世的差別，三三有九世，而這九世的時間，同在現前一念中，合之爲十世，並且，九世與一念，是圓融無礙的，一念既不礙九世，九世也不礙一念。這無礙的時間觀，是圓融論者的一個特色。初期大乘者與諸小乘學者，沒有這種說法。其他，有主張時間是精神物質的諸法活動的表現，離了具體的事物，是沒有實在的時間的。

上述的哲人及佛教學者所說的時間，依佛法的正見觀察起來，都不免於錯誤！佛

陀說法，沒有特別爲時間問題大談特談，但變動不息的時間流，佛法確曾把他分爲過去、現在、未來的三世的：過去過去無始，未來未來無終，現在則是一念不住，所以時間是無始無終的。西哲有說：「吾人不能設想一段時間其前，再無時間；亦不能設想一段時間其後，再無時間，時間乃無有始終者」。無始終的時間，依佛法的性空正見說來，是於諸法生滅變化上相待假立的，沒有實在的自體。「始是最初，有最初的開始，那就必然有最後的終結；無始，那就自然是無終。要知道時間是虛妄的，沒有究竟眞實可得的。無論他是曲折形的，螺旋形的，直線形的，是時間，必然向前指，又向後指，所以生命有始終，時間有過未。但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端。向後望，也決沒有終結。時間應該有始終，而始終的究竟，却是無始無終的。時間是怎樣的虛妄不實呀」！假使進一步的以此有故彼有的緣起見來觀察時間，可說：因爲有昨天，所以有今天，因爲有今天，所以有明天；再縮短點說：因爲有前念，所以有現念，因爲有現念，所以有後念；這是必然的前後延續。沒有過去，就沒有現在，沒有現在，就沒有未來，所以時間是從他的前後連續性上講的。就這綿延不絕的連續性上看，見不到他有實體的存在：以過去的已經過去，未來的

尙未曾來，當然不能算爲現在；現在雖可說他有一時間，但亦剎那飛去，已飛去的已成過去，所剩下的尙是未來，假使以最微細的不能分的時間，爲現在的實體存在，這也不可以，因這不可分的現在極短時間，是不能綿延少許的，若有綿延，就可分爲過去與未來，所以現在決不是實體的存在。中論頌說：『若無有始終，中當云何有』？始終的中間，離了前後端，既然沒有，過未的現在，離開了過未，又怎可說他是實有？現在實有論者，把時間封鎖在短促的現在，殊不知現在是依過未而有的，離了過去未來，沒有獨立的現在，現在尙且不是實有，三世實有論者的三世有，自更不能成立了。因爲，時間是建立在前後性上的，有前後也就有中間，中間性的現在既不可得，向前望，必然沒有實體的過去，向後望，必然沒有實體的未來，所以相待建立的三世時間，都是緣起無自性的。或有人說：色法心法是實體的存在，依著這存在的色心諸法，建立前後的時間性，雖所建立的時間是假有的，但諸法的物體是眞實的。這也不然：時間不能離開宇宙的萬事萬物而單獨存在，這固不錯，然實在的物體是不是眞的有呢？不無疑問！假使眞有實在的物體，可說從事物的發生消滅以及變動不居上建立時間，然實際上，是沒有眞實物體尙不可得，還有什麼時間可說？

中論頌說：『因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時』？依性空者的正義說來：世間的一切，都是相依相待而有，不特時間是依於事物的生滅變化前後不居而有，就是萬有的事物也因於遷流變易的時間性而有。所以從彼此互相觀待的關係上講，不論是流動的時間，抑或是事物，都只有他的緣起相，而沒有他的實在性，是緣起而性空，性空而緣起的。因此，性空者的時間觀，雖主張三世有，是三世幻有，不是實有，所以能圓滿的給予時間一個正確的解說。絕對的時間觀，是非佛法的，不值一破；圓融的時間觀，忽略了時間的歷史性，不能正確把握時間的特性。所以唯有依性空者的幻有時間觀，去理解時間，認識時間，才能體解時間之所以爲時間的特質所在！

時間的正確性，略如上說；空間的正確性，又是怎樣的呢？有人說：空間的形成，不是如一根線長的一元化，也不是像一平面長寬的二元化，而是有長有寬有深度的三元化的東西。佛教說的六方，我國說的上下四方，似也指這樣的空間講的。因爲上下就是深度，南北就是寬度，東西就是長度。所以空間不是空空洞洞一無所有的東西，一無所有的空間，在這現實的宇宙中，是不能想像的，哲學上說空間，是物體排列

的關係，是實有的，所以有人說：「什麼叫做空間？有『上下四方』者卽是。有『上下四方』者，從實在言之，是一種體積；從其爲空虛言之，是一種容積。前者必有物質，後者必有框架，但框架自身亦非物質不可。於體積和容積，實是一物之二面了。體積是就容積之內面的空虛性而言。所以空間是就體積之內面的空虛性而言。所以空間是物質底形態，有佔據性的」。這是說空間是他顯的，是物質存在的形態，只要有物質的地方，就有空間相的顯現，而且當物質有變動時，依物質而有的空間也隨之變化，所以他是相對的，不是絕對的。有的哲學者又說：『空間是外界絕對的存在，不是寸尺的長短可以量的』。假定可用尺寸量出他的長短，這已不是空間，而是具體的實物了。有的又說：可以量的固不是空間，就是他顯的存在也不是空間，空間是屬於內心所有的，這內在的空間，是吾人認識上的一種格式，從這認識上本具的空間格式，去認識外在的一切，一切都現出空相來了。這是唯心論者的空間觀。在印度有類空論外道，說虛空爲萬物的本體，而出生萬有的諸法。他的理由是：諸法所以能夠生起，由於有無礙的空性，假使整個宇宙充滿了質礙的實體，不特不能生起萬物，就是生起，也無法繼續生存。中國的老子，說從無生有，也含有這樣的意思。還有分別空間是一

是多的不同：從經驗界感觸個別物體的觀念出發，覺得每一物體的彼此距離，體積大小之間，各有各的空間，這樣，事物無窮，空間也就衆多。可是從概念的抽象的理想化的觀念出發，認爲空間是一延展不斷的連續體，大而無外，小而無內，同一空間，空間是一整體的，不能說有衆多空間的差別。世間學者對於空間的看法，有著這樣衆多不同的見解，佛教學者對他有沒有差別的解釋呢？有的！像主張諸法實有的一切有部，就說虛空是有實在的體性的。不過，他所說的空有兩種：一種是虛空無爲，一種是空界。空界的空，只有相似的無礙性，實際他是現於空界的色法之一，從現象上看，不無有相當的變化，因他與色法有著依存的關係，所以色法變動了，空界也就隨著變化。依有部學者說：這變化的空界，就是竅隙，在生命的內在說，指眼耳口鼻的竅隙，在自然的外在說，指門窗戶牖的竅隙。他與虛空無爲，是以無障礙爲體性的，一切法的存在，不障礙他，他也不障礙一切法；而且不論事物存不存在的地方，他總是普徧一切，瀰滿十方的。所以虛空無爲，是實有的，常在的，徧滿的。虛空與空界，不特有著爲無爲的差別；有見無見、有對無對、有礙無礙、有漏無漏等的解說，是也有著很大的出入的。經部譬喻師以及南方的案達羅學派

，說虛空沒有眞實的體性，因爲空界，不是離了虛空無爲而單獨存在的。所依的虛空，既是體非實有，能依的空界，自也沒有實體可得。假定空界有實自體，空界與虛空無爲，同以無障礙爲相，那不是體性也就沒有差別了嗎？所以空界只是沒有色法的質礙而已，求其自體是決不可得的。大乘唯識者，說空間是明暗二色所顯的，如瑜伽論說：『暗色明色，說明空界』。空界既是由色所顯，所以他是相對而不是絕對的，是虛假而不是眞實的。世出世學，對於空間的看法，雖有多種的不同，但不外內在的與外在的諍論，相對的與絕對的諍論，衆多的與獨一的諍論。如認識這些，就不致被雜說所迷惑了！

現姑不論他說空間是相對的或絕對的，衆多的或獨一的，內在的或外在的，只要他主張是實有，縱然在他一家言中，可以巧妙的說明他，但結果必然使人不能正確的理解空間是什麼。依佛教的正見說，空間是色法分位的假立，有色法卽有空間，是沒有實在自體的。他是緣起的和合，關係的存在，沒有色法就沒有空間，空間是因色所顯的，不能離開萬有的事物而單獨的存在。原因人們所以知道有空間，是從事物的前後左右、上下內外，或大或小的位置而認識的，假使離開了事物的左右前後，大小內

外，或上或下的位置，試問到什麼地方去找空間呢？所以空間與物體，有著必然而不可分離的關係。如有人說：『我們試想：一純粹空洞的空間是什麼？純粹空洞的空間卽是什麼都沒有，既是什麼都沒有，則其本身便是無，無如何能單獨存在』？頌說：『是無相之法，一切處無有』。所以中論上講：存在的一切法，必有他的能相，所謂能相，就是能表顯這法之所以爲這法的東西。空間是以無礙性爲他的能相的，但在無礙性的空相沒有之前，不是沒有空間了嗎？所以頌說：『空相未有時，則無虛空法』。可見空間不是常住實有的。這非實有的無性空間，從他連續不斷的拓展性上看，却是無限無量的，因空間的分割，是沒有止境的。西哲說：『吾人不能想像限度，而限度以外，更無空間』。又說：『今假有物焉，沿直線方面離地球前行，則其行程將永無終極，蓋其行程之末，終有無限空間橫展於其前，故空間之延展實屬無限』。無限的空間，在佛經中，常常用十方世界，無量世界，虛空無盡，世界無盡的一類話，以形容他的廣大的。這在過去也許有人不信有這樣大的空間，但經近代天文學家，利用科學發明的望遠鏡，遠測天空中的雜多銀河系，已發現了恆星、行星、衛星等，已達二萬餘顆，那未發現的，不知還有多少。據天文學者說，將來望遠鏡的製作，如果更

爲精密，一定還有更多的恆星系發現。所以空間的廣大，在現在已沒有人疑惑了！緣起而幻有的無限空間，常人不能見到他的廣大，以爲只是生命所佔領的一點，自性者不能體解他的無性，以爲是物質的形態而有實在性，這都是錯誤的！空間如果眞的有他實在的自體，那就東應實在是東，西應實在是西，但事實上，他是隨物體的所在不同而不同的，如楞嚴經說：『東看則西，南觀成北』。從這方位的不定，可以證明空間是無實的。空間既無實在的自體，空論師執虛空爲萬物的本體，能出生萬物，當然更是錯誤的！所以要想正確的理解空間之所以爲空間的特性，必須從性空者的幻有空間觀，去把握，去體認，才能接觸到空間的本質。

延長的空間，連續的時間，在實在論者的認識中，不特是自體的實在，而且是絕異不相涉，獨立不相卽的宇宙框架；但在性空者的正見觀察起來，緣起而存在的時空，是互相結合而不是互相獨立的。因爲存在的每一物體，從他的連續性上看，有時間流的顯現；從他的拓展性上看，有空間性的顯現。當吾人觀察每一事物的時候，你不能單看時間的一面，或單看空間的一面。如果只著眼於位置變動的空間面，必失去前後連續的時間性；如果只著眼於前後連續的時間面，必又失去位置變動的空間性。所

以單獨思想空間或時間的獨立存在，在現實的認識中，是不可能的，如果說是可能，那不過是實在論者的擬想罷了。進一步講，不特時空不是各別獨立的，就是變動不居而含時空二性的物體，也不是自體獨立的，因爲時空與物體，都是緣起而存在的。三者的相互關係是：由緣起的物體以顯示緣起的時空，由緣起的時空以顯示緣起的物體；緣起的物體是無自性空的，緣起的時空也是無自性空的。所以時間、空間、物體的三者，在認識的概念上，是互爲包涵的，決定了其中的一性，同時也就決定了其他的二性。所以唯有從緣起無自性空中，統一的時、空、物的連繫性，才能正確的認識時空的眞諦。

時間與空間，是現實宇宙中的一大問題，科哲學者既早感到這問題的重大，同時也很密切注意這問題的發展；雖近代的相對論者，已克服了許多關於時空的難題，但因實有自性見的不能泯除，終不能接觸到無性緣起的時空本質。關心時空問題者，何不一入性空之門，以探其究竟。