

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

吉藏《中觀論疏》實相思想之研究

A Study on Jizang's Thought of True Reality in His
Commentary on The Middle Treatise

研 究 生：林 錫 全

指 導 教 授：何 建 興 博 士

中 華 民 國 九 十 九 年 一 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

吉藏《中觀論疏》實相思想之研究

研究生： 林錫全

經考試合格特此證明

口試委員： 林建德

黃國清

指導教授： 何建興

系主任(所長)： 呂勳文

口 試 日 期： 中 華 民 國 99 年 1 月 4 日

摘要

「中道實相」依二諦說法，包含「中道體性」及「中道體用」，中道體用又含「能說是因緣，善滅諸戲論」；「八不中道」直指中道實相，於「體」乃無上道，於「用」乃不二門。體用本無互體，辨之令有，才能體知「體與用即寂滅性」，是即離於二邊，迴悟中道。《中觀論疏》明言「直稱體用即無復縱跡。」如何可於體與用中，分別有亦非呢？學佛者若不得意中道實相，如何解脫生死呢？

《中論·青目釋》歷年來已公認為探討中道實相所必需之依據，而吉藏一生之大量註疏，也儼然被公舉是中土註疏中觀學之集大成者；是故探討吉藏之實相思想，於其所註疏《中論·青目釋》之《中觀論疏》直接作研究整理，理應可以立竿見影，迴悟八不中道，會通判教，得佛本懷。

由於實相真實義，乃證量聖者之言，非本文鑽仰累年可及，故首要在整理證量聖者迴悟中道之體證模式，期能構架好個人會通經藏、迴悟中道、體佛本懷之平台。是故著重在《中觀論疏》如何離於二邊，說於中道之詮解模式，及其對於後學者之悲愍態度及勸信內容。其次為《中觀論疏》所詮釋之中道真實義，以及其由果溯因，從用入體，探究諸法，迴悟實相之內容。

經過整理研究，確實發現《中觀論疏》與《中論·青目釋》皆首以聖言量為依據，才有註釋之言說。皆先以佛「諸說中第一」之八不中道、能說是因緣、善滅諸戲論，舉為已知定理；然後以此定理來求證證明因緣諸法於二十七品中所呈現的種種論題；而得以「結敬偈(結勸偈)」以為得證。這樣的兩部份註釋原則，另從詮解的角度看，就是以中道實相之聖言量，當為「已知」定理，以所要探究議題為「求證」，以正觀顯正為正證，破邪顯正為反證，當為「證明」之充份必要條件；如是「已知、求證、證明」之詮解模式，最後再離於二證，迴悟中道。又在已知定理的無二絕待下，通於任何疑難，故更可簡化成「求證、證明」，就是經論上常用的「問與答」模式。「問」則細而不雜，「答」則明而不混。

關鍵字：吉藏、八不中道、四重二諦、斷一切見、聖默然。

【目次】

第一章：緒論.....	1
第一節：研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	6
第二節：研究範圍.....	7
第三節：當代研究成果回顧.....	10
一、早期系列時期的中觀思想趨向.....	11
二、當代研究成果回顧.....	12
第四節：研究方法.....	18
一、文獻探討法.....	20
二、義理研究法.....	24
第五節：全文架構.....	26
第二章：吉藏生平與思想背景概述.....	29
第一節：吉藏生平.....	29
第二節：吉藏師承及時代淵源.....	31
一、師承淵源.....	32
二、時代淵源.....	34
三、圓寂後之評語.....	35
第三節：吉藏思想背景.....	38
一、吉藏三藏判教主張.....	38
二、吉藏中觀思想簡述.....	43
第三章：《中觀論疏》之實相思想.....	49
第一節：「中道實相」直指一相一義一味之二門.....	54
一、經云「一相無相」之中道真實義.....	55
二、《中觀論疏》「中名唯一」定義.....	64
三、「中道實相」乃《大智度論》所謂通者.....	70
四、「中道實相」之二門喻.....	74
第二節：得意三種般若後方以「方便般若」說般若方便.....	75
一、由「迴悟中道」故得意三種般若.....	76
二、爲勸信故吉藏自述迴悟之心路歷程.....	81
三、以「方便般若」行般若方便說四悉檀.....	83
第三節：小結.....	89

第四章：《中觀論疏》以「觀破相即」迴悟諸法實相.....	91
第一節：以「破邪顯正」哲理分析因緣諸法.....	92
第二節：由四重二諦來深入觀破相即.....	105
第三節：《中觀論疏》詮釋青目「無生」命題.....	124
第五章：結論.....	137
【參考書目】	149

第一章：緒論

第一節：研究動機與目的

一、研究動機

筆者忝年六十，終身頗知解脫生死為大事，故以深入經藏、探究實相為志業，雖發願願解如來真實義，但由根機陋劣而不得；因而懈怠不前，唯如散念憶佛與法結緣而已。年近五十，雖努力地拿起有關中觀論的佛書來研讀，卻都以緣起性空、一切法空、無所得空之觀念來套解；似乎能解讀經論，但捫心自問，終不得安心；譬如對於《中論·青目釋》之釋文「如瓶以水土和合故有瓶生，見瓶故知水土等是瓶緣。若瓶未生時，何以不名水土等為非緣。」就會不禁莫明為何青目釋會突然冒出後半句「若瓶未生時，何以不名水土等為非緣」之疑惑來？¹

《中觀論疏》也有類似此「非緣，非因」的「因，無因」名相，譬如〈因緣品第一〉之「他，因無因二，唯是因，不得無因；不得無因，豈成因耶？今只因是無因，故因無因不二也」句；²而由於《中觀論疏》中已詳解，故可理解到此句之較深意思：諸法實相，既言實相，即得窮生之本，本即無因；而世間宛然非無乃無明分別故，譬如水中月，《中觀論疏》稱分別妄想執著為「有因」；若究極於諸法實相，乃「因是無因，故因無因不二」也。

諸如這些「非緣、非法、非因、無因」的名相，若不深入經藏及《中觀論疏》，對個人是難以想像可得其理解的；平常不是以非其所緣，邪緣非法，非因邪因來淺解而一語帶過，就是以「一切法空」來非來非去，或以「不可說」來等來等去。又於法義上，若遇到無法融通時，不是歸類為俗諦不空，就是歸類為真諦空，來「空而不空，不空而空」以附會之。由無法一一將自心承取，是故於心裡總覺這些名相，即使終歸指向「性空」或「畢竟空」，但恰如「絕四、四絕」般，是為「文字般若」，所以也得善知其所以然，不然不會在有關中觀之論疏裡常提到的，這樣的省思並不難連反省到。

就如同《金剛經》之偈「如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」³平常就把「非

¹ 同品又言「若因緣中求果不可得，何故不從非緣出。如泥中無瓶，何故不從乳中出。」龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三。

² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四三。

³ 姚秦鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊五，頁七五二。

法」情解為非正法、邪見法一般，但哲理上稍經分析：「正法」尚應捨，而「非正法」不就在正法前先捨，不然何來正法呢？若再把「非法」情解為非正法，難免既淺化又重覆，滯於一般俗見而不善知離於正法、非法二邊，迴悟中道了。又若「法、非法」同處一句，理應構成「有為法、無為法」之相待假；這是相對之真實，既俗見「法」，亦應俗見相對之「非法」。

學佛者若不先於此產生疑惑與難意，如何進而離於二邊，說於中道，不著中道呢？此即下引文《中觀論疏》之勸信用心，「不上求諸法決定相」、「不上聞一切法空而生見疑」是難能迴悟諸法實相的。

問：重牒八不釋八不文，治何人病耶？答：即不上求五陰十二入等，決定相者，又不上聞畢竟空，生見疑者。如此等人皆墮生滅斷常一異來出之中，是故不之。⁴

若直接反應「非法為非正法」，在正見、非見上打轉，並非有過，而是《中觀論疏》所謂之「是亦不然」，是學法次第，及淺解與深會的問題；是說若還停留在「正法，非正法」上，此筏如何能登上彼岸呢？能登上彼岸之正法，若還存有絲毫非見、正見，根本無法登上彼岸，如何談得上捨那登彼岸之筏呢？

所以「無因」、「非法」似乎應有其增上義；既然佛法講求的是實無所得、實無所依，方能登上彼岸；那如何是能登上彼岸的法呢？必也離於是非兩邊，說於中道一途了。若還把「非法」情解為世間非正見、惡法，那麼只要世間法都捨，就可直入涅槃嗎？只要一觸即止，煩惱則不生了嗎？那麼只要把「空」的概念也空掉，念念注意到不可想到「空」，就是「空亦復空」了嗎？那突然中暑悶絕、無想定者不就進入涅槃了？若或如此，不就會讓人覺得佛法是唯滅世間法的世間宗教了嗎？這些都是學佛者「當知」的增上反思。

諸如此類的疑惑與難意，在心中都一直蕩漾著，儘管澎湃也得勉強自己再拿起古德論疏及近代註釋書來研讀，其中近代註釋書，若非對於上述弔詭句避而不解，或唯淺談帶過；就是以近代邏輯、現代哲理、文獻語意、本體論、認識論等來專題詮釋這些相對的真實；或能配合經論言到雙遮雙遣、隨說隨掃的不可說性義理，並以指示、暗示、像徵、啓示、神領等的增上義來提升。⁵但終覺得佛法既言「解脫」無上道，那登彼岸的不二「解脫智慧」理應可於修證前被體悟的，不然何有信心行長遠菩薩行呢？何來遠離顛倒夢想，究竟涅槃呢？

⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

⁵ 「會感到仿佛進入神話世界，裏面有各樣希奇的事，可怕的巨獸、無窮的幻想。不真實的象徵、快速變化的奧秘佈景，讓人暈頭轉向。同時，經文中又描述天與地、善與惡、神的兒女和撒但的權勢之間，正進行爭戰。這些作品究竟應按字面理解，或視之為象徵，讀者實在不知所從。」見《基督教釋經學手冊》第十章〈啓示文學〉，頁一。

真是因緣不可思議，由於難掩上述之種種困惑，但也因此得到深入《中論·青目釋》之法緣；終於有一天看到《中論·青目釋》所言之「不得諸法寂滅相，以佛語作種種戲論」，及《中觀論疏》所言「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」，⁶才感覺到離於相對的真實二邊，迴悟中道的重要。又好幾次在看不下去之困頓後，靈光一閃想到：光是《中觀論疏》註釋就足有二十八萬字多，約《中論》偈頌之三十倍，約《中論·青目釋》的六倍多內容；在這麼多的詮釋裡，難免不會洩漏法義與密意？雖然其中內容精闢入理，只要能迄而不捨，很可能從中體會到實相義理吧！這是引起研究《中觀論疏》的最大內在動機。

又吉藏乃三論東傳中土來，⁷在大乘佛法中，被古今中外後學者所共識為集大成者，是故《中觀論疏》所註疏之「中道實相」，及所舉示之「正觀顯正、破邪顯正、及觀破相即」之迴悟理路，⁸其中好幾個文字般若，由於至今還是無法透徹，也是引起筆者探究的外在動機。此中較特殊者如下：

(一)正觀顯正「因緣即是中道」：

譬如在「正觀顯正、觀破相即」上，《中觀論疏》開首即言「因緣即是中道」、「觀正因緣既不生不滅，即破邪因緣是斷常生滅」、「正觀檢邪因緣不得，即是破邪因緣」。⁹此三句乃相輔相成，相互依攝；若無法體會「不生不滅」與「斷常生滅」如何相即，那麼也就無法「檢求因緣諸法不得，即是破邪見」，反之亦然。試想「不生不滅」乃離於有無二邊之無為法，而「斷常生滅」是眼前即見的世間有為法，如何跨過世出世間那一縫線而說向「是故感佛」呢？¹⁰又若還認為有煩惱可斷，生死可滅，出世無為法可常，如何說向「正觀檢邪因緣不得」、「一切諸法求不可得」呢？更何況是「是則眾因緣，與非因緣同」？¹¹這些都是中觀證量聖者所眼見的如實語。若不親證了澈此中所以然，如何安己心呢？

(二)破邪顯正「緣起故無生者是亦不然」：

《中觀論疏》最先舉錯的是「緣起故無生」，就是這一舉錯，震撼了也激起

⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一九。

⁷ 語見「龍樹所作凡有三論：一無畏之廣，次十二之略；今是折中之說，故稱中論。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一。

⁸ 《中觀論疏》看不到「正觀顯正」連在一起之名相，本文之所以「正觀顯正」稱名，理由頗多；譬如除了上述「觀正因緣」、「觀破顯正」、「教用謂顯正破邪」等名義外，還有「因於中道發生正觀」、「中發觀者悟中道發生正觀」、「正觀眼開，得實智慧」、「若得此悟，名為正觀」等句是。

⁹ 上述句，皆見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

¹⁰ 宋侯峰和尚，〈狗蚤頌〉形容「出世間法」：「摸不著時尋不見，十二時中繞身轉；若還離得這眾生，除是不過一縫線」。

¹¹ 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二六。《中論》20-4「若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同。」

了多年的難意與信念，「難意」是深入緣起；若唯由果溯因，唯依俗諦緣起「緣起生法」，忽略真諦緣起「八不因緣」，¹²還是不離五大、六大、七大等之空性有，那如何與空性空融會而「色即是空」呢？「信念」是其中必有其所以然：

若云緣起故無生者是亦不然。今請問：為本無今有釋生？已有還無解滅不耶？若言本無今有者，既是本無，今何得有。若本無今有，兔角龜毛亦是本無，今皆應有。彼釋云：兔角等無可生之理，故不得生；因中果有可生之理，是故得生。今問：此可生之理為異空？為未異空？如其異空，即是已有；此乃是本有今有為生，何得言本無今有為生耶？若不異空則與兔角無異；兔角既不生，果亦應爾。果既得生，兔角亦應爾。故雖有緣起之言義，亦不成也。¹³

句頭「若云緣起故無生者是亦不然」，意指：要言諸法無生，若所持道理單僅是「有所得見」之緣起，乃「是亦不然」；如何是「無生」呢？今吉藏請問：是基於「本無今有故諸法緣生，又本有今無故緣滅」而說無生的呢？若言「本無今有之本無，那何得今有？若能本無今有，那兔角龜毛亦是本無，今亦皆應有。」

彼敵論者接著補救解釋說「兔角等確無可生之理，故不得生；但由因中果有，又含可生之理，是故緣起得生。」吉藏又反問：此可生緣生之理為「異空」？為「未異空」呢？若其異於空即是已有「緣起可生之理」，此乃是本有今有為生，何得言本無今有為生呢？若不異於空，則與兔角無異；兔角本既不生，果亦無得生；否則果既得生，兔角亦應能生。是故，雖有「緣起」之緣起緣滅義，要直接證明「諸法無生」，光憑世間緣起，是義不成的。

《中觀論疏》這樣深入分析來舉出「緣起故無生」之不然處；然而長久來，這些觀念儼然已成定見，又例如「緣起故性空」亦然。後人若不察其實際義理而隨之信受，或誤舉為聖言量，難免有淺見緣起之失，未達中道緣起。試想：若緣起故性空，那麼諸法就有先後了；又若這麼簡單「緣起故性空」，何來解脫之難呢？何須那麼浩瀚經論來說於實相呢？故若直接執持「緣起故無生，無生故性空」，轉久推求，難免遮障「性空有四種」又不得見「因緣本性自空」，¹⁴而不善知「悉斷一切見」之龍樹結勸偈，終而累劫「不得見佛」。¹⁵

又《中觀論疏》是亦不然了「緣起故無生者」，難道吉藏之意乃「性空故緣

¹² 《中觀論疏》言「了因緣即是八不，則申而不破。迷因緣，即是不八，即破而不申。故標八不因緣，滅不八戲論。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二。

¹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

¹⁴ 語見「因緣本性自空，名為性空，此性空即是佛性波若，實相之異名耳。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二三。

¹⁵ 語見「中假師罪重，永不見佛。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二五。

起」？「性空緣起同時」？或「性空不生，緣起能生」？「性空緣起二俱不生」？「性空即是緣起」？或僅以「無記、置不答、聖默然」為懸記呢？¹⁶《中觀論疏》註疏了這些默然不可說性義理了嗎？或許可從下文論主與問者兩者互動中窺出端倪「意在入理，不在於門」，深入觀破諸門，意在入理迴悟：

問：若爾何故有二十七門？答：龍樹開諸門者，但為入理，意不在門。若不取所入理為正，而但尋究通理之門，或前或後，或破或立者，如是之人住在門外，竟不能入理。論主意在入理不在於門，而人在諸門，不在入理；與論相違，非師資之道。又尋究諸門，既不入理，則舊惑不除，更於門處起新煩惱；可謂服於甘露，還成毒藥，故亦不應問次第也。¹⁷

若唯深入經藏「尋究諸門」，而「既不入理」以迴悟中道，可謂服於甘露，還成毒藥；可見不學佛還好，既學佛若不入理，反起新煩惱。是故《中觀論疏》於「緣起故無生」，點出了階漸明義「以萬法皆是因緣，無有自性，以無自性是故不生。」若簡化之似乎亦言「緣起故無自性，以無自性故無生，是故緣起故無生」，但其中的「然或不然」，差異僅在中間有此一道轉折，即「以無自性故無生」，且重在「無有自性」之文字般若上。又針對「緣起故無生」點出了「因緣即是中道」，若能把「故」之次第，轉識成智，「不應問次第」即是入理。

「緣起」乃空有俗諦法，「無生」乃有空之真諦，真俗二諦，雖相依攝、相因相待；但於有學階段之學佛者，不僅無法融通，甚顯是兩難相互的；中間是不能直接非來非去、等來等去的；必得透過「離於二邊」之異法門方能得意其中文字般若，及轉識成智之真實義來。「異法門」譬如《中觀論疏》所謂「言動而靜，似去而留，可以神會，不可以事求。」¹⁸

以上「破邪顯正」，「正觀顯正」，似乎點出了答案，除了可看出聖者用心，還更反顯吾人之顛倒接次，譬如鉤鎖相生，執著難化、三惑難融。¹⁹因為連註釋之《中觀論疏》還看不出所以然來，如何能看懂中觀三論呢？由於《中觀論疏》勸信「從初發心之人即習此觀。所以云：發心、畢竟二無別，初發心之人即是佛也。」²⁰是故引起盡形壽的堅定研究動機。

¹⁶ 「聖默然」，「賢聖默然」等詞，四阿含經皆常見言，直指「默然不可說性」。又《思量經》〈二事品〉曰：「汝等集會當行二事：若說法，若聖默然。」止觀一曰：「若競說默 不解經意（競偏說，或競偏默），去理逾遠。離說無理，離理無說。說即無說，無說即說，無二無別，即事而真。」

¹⁷ 語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六一。

¹⁸ 語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五四。

¹⁹ 「鉤鎖接次相生者，因緣品明一切法無生，外人舉現事去來，證有萬法。既破無所見去來，次舉能見之眼來救。是故次破六情之用，破用既竟，復引五陰法體，證有於用。」見《中觀論疏卷第十》〈五陰品第四〉，《大正藏》冊四二，頁六五。

²⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

二、研究目的

「涅槃寂靜」、「實相無相」、「中道體性」、「諸法實相」乃言語道斷、心行處滅、如聖默然；而即真說俗之「涅槃境界(滅道跡聖諦)」及「中道體用(中假諦用)」是可言說以教化眾生的；故佛陀、龍樹、青目、吉藏皆待人待時，以其契合的方式離於有無二邊，處中說法，說於中道。「離於二邊，說於中道」已然心行言語斷，悉斷一切見，融通一切法，不與世間諍；不壞假名而說實相，不動實際建立諸法。這是學佛者，深入經藏，探究實相之信願志向。「處中說法，說於中道」乃佛菩薩處於中道，欲令眾生當下體驗立地成佛的目的，而適時適方所說的四悉檀；說權說實，說默說妙，目的也在迴悟中道，洗盡一切見。這樣的企盼，即是本文研究整理《中觀論疏》實相思想的目的。

本文乃以解脫生死大事來研究《中觀論疏》之實相思想，首在試圖整理出證量聖者迴悟中道之體驗模式，期能以為模範來架構個人會通經藏、迴悟中道、體佛本懷之平台。是故著重在《中觀論疏》如何離於二邊，說於中道之詮釋模式，及其對於後學者之悲愍態度及勸信內容。這是所有證量聖者之「護念」，²¹以資為吾人於盡形壽之求覓中，成為一盞無盡燈，祈能照亮長遠行。至於《中觀論疏》所詮釋之中道真實義，以及其由果溯因，從用入體，探究諸法，迴悟實相之內容；由於已明載於論疏中；有志於此之學佛者，當知應以《中觀論疏》為主，本文僅就個人之理解稍作爬疏，以為佐證此架構為主而引證說明罷了。

佛菩薩處中說法，重在「如何是中道實相」與「如何迴悟實相」兩部份，故本論文的研究內容也落實在默然不可說之「中道體性」與可言說之「中道體用」兩部份。從《中觀論疏》的詮釋裡，探討出吉藏實相思想之「如何說於那無相實相」；並從其「破邪顯正」之哲理分析中及「正觀顯正」的四重二諦，階漸明義，去腐存精地來建立正確的學佛知見，進而期能「觀發於中」，在觀破相即之當下迴悟那實相本來面目，體驗是故感佛之法喜，感受其默如雷之震撼。

如是探究中道、體悟實相、會通三藏、得佛本懷、找尋護念，為本研究之特色與目的。為了達到研究與整理之效果，綜結下列二點為探討議題，分列於本文第三、四章以為進路：

一、從《中觀論疏》詮釋《中論·青目釋》中，推求理解、會通整理吉藏的實相思想；也就是針對吉藏如何以經論之聖言量，拿來佐證及詮釋「八不中道」及「能說是因緣，善滅諸戲論」，得意此三種般若。²²理出「已知、求證、證明」

²¹ 語見「語默之間常順佛教，為諸佛護念。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

²² 「八不中道」譬如實相般若，「能說是因緣」則如觀照般若，「善滅諸戲論」即是文字般若。

之詮解模式。

二、吉藏如何以「破邪顯正、正觀顯正、觀破相即、是故感佛」來由果溯因，深入因緣諸法，並由其從佛之「依二諦說法」，透過龍樹之「三諦偈義」，細揉成「四重二諦」，以階漸明義來探求、迴悟諸法實相之體驗心路歷程。理出「正觀顯正、破邪顯正、觀破相即，是故感佛」之體證模式。

第二節：研究範圍

本文主要採取「經學式」的研究方式來處理，²³最主要之信念為：「實相般若」不僅只可聞思，還能由信解而修證；若僅供研究，而不能融通修證；或各有各的至道真相，或二三十年來未為世人所依法體驗，那如何能引起正信呢？又《中觀論疏》言「如智度論云：問曰：欲學四緣應學毘曇，云何乃學波若？論主答云：初學毘曇似如可解，轉久推求即成邪見，是故須學波若」。故為了聞思修證、三無漏學之輾轉增上，也為了能達到「四依法」之階漸明義故，本研究範圍之探討文本，也盡量以佛菩薩之經論，及《高僧傳》述及之證量聖者所作論疏為主，其餘者為輔。這樣的信念來自於下列證量聖者之體證，徵之如下：

(一)、佛自記成佛曰：「我今實得阿耨多羅三藐三菩提」

《雜阿含經》(一四)：「爾時，世尊告諸比丘：我以如實知五受陰味是味·患是患·離是離。我於諸天人·若魔·若梵·沙門·婆羅門·天·人眾中。以脫·以離·以出，永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」²⁴又於(一二一二)曰：「告諸比丘：我為婆羅門，得般涅槃。持此後邊身，無上醫師，能拔劍刺。汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財，當懷受我。」²⁵更於(一二二六)經，波斯匿王不信「佛自記成佛」，特地以此事問佛。「佛告大王：彼如是說，是真諦說，非為虛妄。如說說·如法說·隨順法說。非是他人損同法者，於其問答生厭薄處。所以者何？大王，我今實得阿耨多羅三藐三菩提故。」²⁶

(二)、龍樹說：佛為一大事因緣，所開示悟入的是「諸法實相」

龍樹(150~250)《大智度論》說「諸佛法不以無事及小因緣而自發言，譬如

²³ 語見馮煥珍著〈現代中國佛學研究的方法論反省〉，「經學研究在研究方法上走的是“見性必由依經”、“解經必由解字”的理解之路。他們都堅信經典是用來載道的，要明道就必須通曉經典（“通經”）」。

²⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁二。

²⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁三三〇。

²⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁三三四。

須彌山王，不以無事及小因緣而動。」²⁷釋迦牟尼佛從初發心始，歷經三大阿僧祇劫修證，百劫修相好；然後由「一大事因緣(不以無事及小因緣)」應化世間。「於尼連禪河側，六年苦行，日食一麻，或食一米等。而自念言：是處非道！爾時，菩薩捨苦行處，到菩提樹下，坐金剛處。」²⁸是為第六「成道相」，於臘月八日，明星出時，豁然大悟，得無上道，成最正覺。如此以「八相成道」示現人間，²⁹開示悟入佛之知見，是為第七「說法相」。佛所說法，佛佛道同，經經法同，《雜阿含經》裡常言：「為世說法，初中後善，善義善味，純一滿淨。」³⁰

(三)、吉藏說：龍樹之八不中道乃「因中發觀，如行而說」

吉藏《中觀論疏》說：「龍樹稟於佛經，發生二智；有二智方得作論」，又言「示諸佛菩薩如行而說，顯論從於觀生，欲令眾生如說而行。」³¹顯出作論乃欲令眾生從論正觀因緣生法，欲令眾生如說而行。故知：龍樹論主早已因中親證中道，而發於所證之正觀，後作於中論，是名「中發於觀」，以為後學能依之以「觀發於中」。又摩耶經云：龍樹燃正法炬，滅邪見幢。故《中觀論疏》又說「龍樹出世如佛重興。」³²「龍樹可說是釋尊以下的第一人，而有第二釋迦」第二佛」之稱，³³並是「中國大乘佛教的八宗共祖」。³⁴

(四)、《高僧傳》說：鳩摩羅什譯經團八百餘人，所譯經「義皆圓通」

在梁·慧皎(497~554)《高僧傳》卷二之傳記曰：「自大法東被始于漢明，涉歷魏晉經論漸多。而支竺所出，多滯文格義。什既率多諳誦，無不究盡，轉能漢言，音譯流便。既覽舊經，義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應。於是(姚興)興使沙門增、僧遷、法欽、道流、道恒、道標、僧叡、僧肇等八百餘人諮受什旨，更令出大品。什持梵本，興執舊經，以相讎校。其新文異舊者，義皆圓通。眾心愜伏、莫不欣讚。」³⁵大意說：羅什(約 344~412)到長安前之譯經多滯文格義、義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應。而羅什所譯「義皆圓通」。以佛法來說，唯得意實相等三種般若者，才能義皆圓通；否則如何與「格義」區隔呢？羅什新譯，若僅附義合理，還不是如同格義而滯文而無法眾心愜伏。

²⁷ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五。

²⁸ 同上註。

²⁹ 吉藏著《法華玄論》，《大正藏》冊三四，頁三六七。

³⁰ 見《雜阿含經》(五三)等多經，《大正藏》冊一，頁十二。

³¹ 「四者標中觀論是中發於觀，觀因緣品明觀發於中；論主(龍樹)因中發觀，故名中發於觀。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三三。

³² 以上兩句見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

³³ 釋印順著《空之探究》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂六版。

³⁴ 釋印順著《中觀今論》，正聞出版社，1950 初版，1992 修訂一版。

³⁵ 梁慧皎著，《高僧傳》，《大正藏》卷五十，頁三三二。

(五)、《續高僧傳》：玄奘被尊稱大乘天，曾曰「聖人作論終不相違」

唐·道宣《續高僧傳》卷四：玄奘(602~664)遊學印度十七年，大小通學，在印度既被尊稱為「大乘天」者玄奘曰：「聖人作論終不相違，但學者有向背耳。」³⁶因造 1.《會宗論》三千頌，以答辯那爛陀寺大德師子光等，立中百論宗，破瑜伽等義。2.作《制惡見論》，千六百頌。申大乘義，以破南印度王(之)灌頂師，明正量部(因明學)，造破大乘論七百頌。這樣的見解「聖人作論終不相違」附合了《雜阿含》(四六四)：「尊者阿難白佛言：奇哉，世尊、大師及諸弟子皆悉同法·同句·同義·同味。」³⁷《中觀論疏》也說：「諸菩薩說入不二，即是論也。」³⁸

爲了探究實相命題，經上述推求及考證後，決定以有關「中觀」之結集經論、論疏漢譯爲主要研究範圍。透過文獻研究法，初步收集有關中論梵文翻譯本、和註釋本的資訊，以爲文本選取的參考。所謂「有關中觀」乃就中觀學，中觀學派或中觀學者，所有著作與研究、註釋及論文報告。《中論》又名《中論偈頌》或《中觀論頌》。經文獻收集，歷年來《中論》加上註釋而構成的文獻，共有六種。

1. 《中論·青目釋》，青目釋，鳩摩羅什譯《中論》。本論文爲引用方便，以《中論·青目釋》表示之。
2. 《無畏論》，以內容來看，乃註釋《中論頌》的著作，但註釋者不明，乃藏譯本。
3. 佛護(470~540)註釋之《根本中論註》，唯藏譯本。
4. 清辨(500~570)註釋之《般若燈論》，目前有漢譯本及藏譯本。
5. 安慧(510~570)註釋之《大乘中觀釋論》，唯漢譯本。
6. 月稱(600~650)註釋之《明句論》，此書後由於附有梵文，故爲近來學者研究之主要文本、而此註釋本唯藏譯。

這六種註釋《中論》之文本中(爾後本文簡稱《中論偈頌》爲《中論》)，《中論·青目釋》爲鳩摩羅什的漢譯本流傳最久。或有些學者以爲《中論·青目釋》中有些偈由於爲保持五個字的偈頌格式而難免字數精簡，以至語意不明，或跟現今僅存的梵文本原文有出入。衡之鳩摩羅什乃公認之有證量者，且《中論·青目釋》已然是中土各宗教祖師，已爲後證量大德所印證；更是古今中外研究中觀學的最重要古典文獻；故本文緣此以之爲主。

又由於《中論·青目釋》所詮釋的義理還是太簡潔精深，故再就中土近千五百年來之論疏中作收集，得知「三論宗」爲公認最能詮釋龍樹中觀思想義理，而

³⁶唐道宣著，《續高僧傳》，《大正藏》卷五十，頁四五二。

³⁷《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁一一八。

³⁸吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

吉藏乃三論宗之集大成者，故再就吉藏之著作加以收集。現存的而被公認的有二十六部。按其註釋分類如次：

1. 《華嚴經遊意》一卷。計一部。
2. 《淨名玄論》八卷、《維摩經遊意》(即“維摩經義疏”卷首玄義一卷)、《維摩經義疏》六卷、《維摩經略疏》五卷。計四部。
3. 《勝鬘經寶窟》六卷。計一部。
4. 《金光明經疏》一卷。計一部。
5. 《無量壽經疏》一卷、《觀無量壽經義疏》一卷。計二部。
6. 《彌勒經遊意》一卷。計一部。
7. 《大品經遊意》一卷、《大品經義疏》十卷(卷二闕)、《金剛經義疏》四卷。計三部。
8. 《仁王經疏》六卷。計一部。
9. 《法華論疏》三卷、《法華經玄論》十卷、《法華經遊意》一卷、《法華經義疏》十二卷、《法華經統略》六卷。計五部。
10. 《涅槃經遊意》一卷。計一部。
11. 《三論玄義》一卷、《中觀論疏》十卷、《百論疏》三卷、《十二門論疏》三卷。計四部。
12. 《二諦章》三卷。計一部。
13. 《大乘玄論》五卷。計一部。

經過上述篩選後，本文除了以吉藏《中觀論疏》為主要研究文本外，吉藏之其他所有論疏，配以「四阿含經系」，「般若經系」經典為義理對照主要參考；論藏方面則以龍樹「中觀」論系如《大智度論》、《十二門論》等，另加《肇論》等為輔。近代之註釋者主要有：釋印順之《中觀論頌講記》、《中觀今論》及《空之探究》，吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解讀》，廖明活著《中國佛教思想述要》，梶山雄一著吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》等為比對，其餘請見文末「參考書目」。

第三節：當代研究成果回顧

在訂定研究範圍之後，本文基於歷來有關中觀之義理研究成果，皆不離指向實相之探討上，故這些成果對於本論文之研究，也大有借鏡與省思之處。每個成果，都是研究者自心的反應，亦皆不離吾人自心之流露，他心即是自心，他心不異自心。本文就將此二百年來有關中論之研究成果，先作個簡介與回顧。除了可綜觀對此議題，在某個系列時期的義理探討上之看法與趨向外，亦能對吾人產生階漸明義之轉化與提升。

茲就近代有關中觀探討所作的系列論著，論其研究過程、轉化與成果，作簡單的成果回顧。此「早期系列時期的中觀思想趨向」乃參照林鎮國著《歐美學界中觀哲學詮釋史略》，³⁹及配合《基督教釋經學手冊》之各種研究方法之詮釋演變，整理排列。⁴⁰之所以稱為「早期系列時期的中觀思想趨向」乃就早期西洋研究中觀義理，就某一時段的切入面向、風氣、脈絡及當時期所形成的主要見解趨向而稱之。所以本文就以「早期系列時期的中觀思想趨向」與更近代的「當代研究成果回顧」兩部份來介紹。

一、早期系列時期的中觀思想趨向

1、中觀哲理是虛無：此為最早期的「虛無主義」看法，此期約從紀元 1844 年始，認為龍樹的思想類似於西方學術上所謂之「經院哲學的虛無主義」。這樣的虛無主義見，直到二十世紀初期，仍普為學界所接受。歷經近百年的探究蘊釀，其中有的還形容「中論之世界觀，如同石女兒一般，全然空無」；因此，涅槃乃是外在地實現於絕對空無中。

此中亦部分認為「虛無」非頑空，意乃法無定，一切唯緣起；而把緣起能生之理直稱為緣起無、緣滅空、第一因等；由無法善知其中義理，難免類似混沌之無「不可說我」等，⁴¹因而產生下列非虛無或絕對主義的轉變。

2、中觀義理非虛無：學者既有「虛無」見，難免有「非虛無」見，這是世間相對之真實。非虛無見者認為：「空並非意指空無所有，而是指邏輯範疇或語言描述之無法決定」。⁴²此句「無法決定」，與《中觀論疏》所謂之「生相決定不可得」之決定，兩者之意含差距可是很大的。⁴³非虛無主義中又有些認為「中觀學所要空的不是存有物（法），而僅是有部之主張法的理論。」⁴⁴此中計有《基督教釋經學手冊》中提到的指示、象徵、神秘等不同的非虛無看法。

3、絕對主義的中觀哲學：蒲山發表《涅槃之道》後，舍爾巴茨基隨即寫了一篇評論，批評蒲山將「涅槃」解為生命的斷滅。舍氏於 1927 年出版《佛教的涅槃概念》主張：中觀實相為一元論，乃唯一不二的實在，而以現象為虛妄。認為從因緣觀之，此世界即是「虛妄」；從實相觀之，此世界即是「絕對」。現象與絕對、生死與涅槃，毫無差別。這就是「舍氏一元論」。文中還提到：中觀學派

³⁹ 林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，正觀雜誌第一期 1997，頁二~二七。

⁴⁰ 格蘭-奧斯邦著，劉良淑譯《基督教釋經學手冊》，校園書房出版社。

⁴¹ 「今破不可說我，則一切我空。所言五法藏者：三世為三，無為為四，第五名不可說。不可說者不可說有為無為也。」語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇〇。

⁴² 林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，佛學研究中心學報第二期，頁二八二。

⁴³ 「問：此事難信，云何曉之？答：近而不可知者，其唯物性乎？言動而靜，似去而留，可以神會，不可以事求。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五四。

⁴⁴ 林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，佛學研究中心學報第二期，頁二八二。

的特色是「否定由邏輯方法以認識絕對的可能」，⁴⁵「絕對」是不能直接從意識思惟去認識；而唯有整全才為神祕直觀所認知的實在。

4、中道實相之辯證、吊詭與神秘性：繼舍爾巴茨基將中觀哲學詮釋為絕對一元之後，並成為本世紀中葉的主流詮釋者，當推穆諦 (T. R. V. Murti)，他在《佛教中觀哲學》言：「龍樹中觀哲學的主要精神表現在其辯證法上，辯證法之目的在於揭明思想範疇的主觀性，這些範疇僅具有經驗的有效性，並有意義地用於現象；本體則超越思想。」⁴⁶認為：中觀最高真實思想的絕對性，是不可分別與言詮的，它只能經由歸謬或應成的方式被提及。但穆諦不諱言中觀的「絕對」概念和唯識、吠檀多的絕對概念並無不同。其所體會的神祕的直觀世界是超越乎語言與思維之上；這神祕的直觀世界，才是「最高之真實理」。

二、當代研究成果回顧

上述對中觀中道之各種差別看法，差異在於這些思想體系的進路與立場，猶如從不同半徑所畫成之圓，各有各的面向與切入點；不但呈現多音與異類的現象，而且不相容攝。接著羅賓孫(Richard H. Robinson) 於 1967 年開啓以「邏輯與辯證法」來詮釋中觀。從此以後，對中觀的詮釋，進入了講究邏輯、哲學、文獻、義理等等的分析轉向。此後也由於開始大量地以各種近代發展出的研究方法，高舉創意而造成目前之複雜與衝突。於是二十世紀末的兩位美國佛教學者，Luis O. Gomez 與 Jose Ignacio Cabezon，不得不大力提倡「擁抱異類，包容多音」。呼籲揚棄孤立主義的象牙塔，回到更寬廣的文化脈絡，和其它論述領域進行對話，找出「核心問題」所在。

由實相義理深細而潛沉，於當代研究之成果，為簡明方便故，先以標題式提列文意重點。而於較深文義則引用原文，並用楷體文呈現。亦由於所引文較長，也就把其相關章節及其他前提勉強割捨；既談實相思想，簡短的簡介中必難呈現原意是故或有不實之處，敬請包含。又為精純本文之實相探討故，盡量以《中觀論疏》中有涉及的實相思想為主，排除了很多有關探討中觀的研究成果。

1、梶山雄一說：龍樹的邏輯，不是描述現象的邏輯，而是描述本體界的、真實界的邏輯。

吳汝鈞譯梶山雄一著之《佛教中觀哲學》，本書一共分為四章，第一章：空之思想。談到《般若經》及《阿毗達磨》之思想家兩部份的空之觀念。第二章：

⁴⁵ 「否定由邏輯方法以認識『絕對』的可能；它宣稱所有多元性 [的存在] 是幻象，而唯有整全 (the whole) 才為神祕直觀所認知的實在。」林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，佛學研究中心學報第二期，頁二八七。

⁴⁶ 林鎮國〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，佛學研究中心學報第二期，頁二八九。

龍樹之思想。此章是本書最重點，首先以《中論》第十八章「所謂自我的研究的第十八章」，根據月稱註釋本，一一地詮釋起，最後的結論是龍樹之宗教，在〈空性之真意〉小節中說：「概念名辭」可以「如兔角、龜毛、在虛空中開的花、石女等」來譬喻。⁴⁷這樣同時否定以它們作為主辭的相對立的兩個述辭。譬如「兔角不是銳利的亦不是不銳利的」。這樣的立言之所以成立，是因兔角是不實在的是偽的名辭之故。龍樹「空性真義」是「我們所說的空性，是不具有本體的存在，而不是存在之無。空性的表現，亦如把車輪、車軸、車體的集合且稱為車那樣，僅是假名而已」。⁴⁸第三章：中期中觀派。第四章：後期中觀派。

翻譯者吳汝鈞在〈譯者前言〉介紹說：「本書作者(梶山雄一)描述龍樹的邏輯，主要採西方哲學的入路。即是，以亞里斯多德邏輯的概念與理論為參考，來檢查龍樹的那一套思考方法。結果作者發現，龍樹的邏輯與西方的傳統邏輯有根本的相異處；因而斷定龍樹的邏輯不是描述現象的邏輯，而是描述本體界的、真實界的邏輯。作為最高真實的空性，即可依這套思想方法而把得。因而他名之為本體之邏輯、空之邏輯。」⁴⁹

2、釋印順《中觀今論》：「緣起法是處中之說。」⁵⁰

釋印順在《中觀今論》說：「解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。」對實相的詮釋，標舉：緣起性空的佛法真義，啓示了佛教思想發展的實相。並主張：「依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。」最後提出「緣起法是處中之說」，⁵¹強調「八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自性有的。」⁵²並勸人勿「離緣起法而執著別有空寂。」⁵³

對「緣起法是處中之說」，比較詳細的詮釋是：「從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）

⁴⁷ 梶山雄一著，吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》，〈龍樹之思想〉，頁九一。

⁴⁸ 梶山雄一著，吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》，〈龍樹之思想〉，頁九二。

⁴⁹ 梶山雄一著，吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》，〈譯者前言〉，頁一~四。

⁵⁰ 釋印順著《中觀今論》〈自序〉，正聞出版社，1950 初版，1992 修訂一版，頁一。

⁵¹ 釋印順著《中觀今論》，正聞出版社，1950 初版，1992 修訂一版，頁二七。

⁵² 釋印順著《中觀論頌講記》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂一版，頁八。

⁵³ 釋印順著《中觀論頌講記》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂一版，頁九。

的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。」⁵⁴

綜合以上兩句「依即有的緣起空顯示出世(緣起空即實相涅槃)」，及「依緣起顯示涅槃，即諸法的真性，也即是法性」，這可能就是他所謂之「緣起法是處中之說」吧！也就是論主所謂之「復歸於釋尊本義的運動」。

3、吳汝鈞說：破除以自性見為基調的因果關係，以建立無自性或緣起的因果關係的正見。⁵⁵

吳汝鈞在早年(1984)〈龍樹之論空、假、中〉一文中就提到「龍樹的空義，相當單純、清晰，這主是就對性的否定而顯，或用以說緣生法的本質。它並不大有後期大乘佛教的那種『不空』的意思。」⁵⁶，一直到1995年，又在《龍樹的破因果關係——《中論》第一品的邏輯解析》中提到「因有自性，果也有自性，而由因生果的生，也有自性。破除了以自性建立起來的因果關係，即顯出無自性的、緣起的因果關係。」⁵⁷

他經由世間邏輯來從旁推理，繼續解釋說「由經驗層的因緣生法為P，通過自性的~P，而得空的~~P，亦即P。」他結論說「我們可以確定，因緣生法與空是邏輯地相涵的……緣起必定包攝性空；性空必定包攝緣起。這二者互相包攝，表示什麼意思呢？這實表示它們所指涉的，是同一的東西；具體地說，都是那個範圍的東西。這實通于我們上面所說因緣生法與空有同一的外延一意思。」

4、陳學仁說：緣起與空、假、中三者是一而二、二而一的一體兩面，彼此是相通而名異實同的。⁵⁸

陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》：本書計分為五章，前兩章說明本書乃碩士論文改寫而成，中論作者與造論因緣。第三章探討八不思想的組織與三諦問題，第四章八不思想的論證與中道內容，第五章結論是八不思想終極否定的意義。本書乃「以南北傳佛教共通的義理——緣起，……分別探討緣起不同面向的闡述——空、假、中三個觀念。」在資料處理與研究方法上，「僅止於思想層

⁵⁴ 釋印順著《中觀今論》，正聞出版社，1950初版，1992修訂一版，頁一。

⁵⁵ 〈龍樹的破因果關係——《中論》第一品的邏輯解析〉，佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集，1995出版，頁五五~八六。

⁵⁶ 華崗佛學學報第七期，1984，頁一〇一~一一一。

⁵⁷ 〈龍樹的破因果關係——《中論》第一品的邏輯解析〉，佛教思想的傳承與發展--印順導師九秩華誕祝壽文集，1995出版，頁五五~八六。

⁵⁸ 見陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光，〈自序〉頁四。

面的探討，不做文獻方面的考據，以免流於繁雜。」⁵⁹作者在本文的研究上，「主要是以青目注釋為中心，再參考吳(汝鈞)先生的。」⁶⁰

本書主要的觀點：「這空的意義主要表現在三方面的否定：一者是自性的否定，說明一切事物的存在沒有絕對的實體；二者是邪見的否定，說明一切概念名稱並沒有客觀對應的實在，所謂事物背後有形而上的實體(本體)，其實都是戲論產生的自性見；三者是執空的否定，說明空本身是真理的假名，是無自性之意。……以無自性故，空亦不可得。」⁶¹作者在全書中強調「如實正見一切事物的存在是隨緣起而有，所以不能說它是一無所有；亦隨緣起而滅，所以不能說它是有自性的。因此，緣起就是正見，反之就是邪見。」⁶²

5、楊惠南說：吉藏晚年不能堅持「一切皆空」而走向佛性論，是三論宗衰亡的主因。⁶³

楊惠南著〈吉藏的真理觀與方法論〉大略地簡介說：吉藏逝世後的三論宗，從盛極一時而至完全地消失在中國思想界；這是耐人尋味的一件事情。歷來論者或是以為：1·吉藏所代表的三論宗哲學太過艱難。2·三論宗哲學並非佛教哲理上的發展極緻。3·或是以為三論哲學不過是印度龍樹(150~250)哲學之翻版，並沒有中國的特色。作者以為以上三個說法，僅說到消失的部分原因；而最主要而直接的原因是：(1)吉藏的「中道(佛性)」是一可以幻生萬物的本體，這和「六家七宗」般若學中的「本無宗」極為相似。(2)吉藏晚年研讀了世親的《法華論》，注意起《法華》、《涅槃》等經的內容，因而受到「一乘」、「佛性」等思想的深刻影響所致，開始重視「佛性」論，不能堅持自宗的立場，主張「一切皆空」，進而走向「佛性論的涅槃學」，這一事實才是三論宗走向衰亡的最主要的內在原因。又「佛性論」由於它的妙有思想，具有誘導人民和封建的現實政治妥協的作用，並且具有鼓勵受壓迫的苦難人民，嚮往他方淨土佛國的作用，這才是中國思想界所喜愛的理論。

6、黃國清說：「吉藏對中觀思想有透徹的領悟」、「而聖者所悟入者卻是離言之境。」⁶⁴

⁵⁹ 見陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光，〈第一章緒論〉頁十七。

⁶⁰ 見陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光，〈第一章緒論〉頁十九。

⁶¹ 見陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光，〈第三章〉頁二三〇。

⁶² 見陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光，〈第三章〉頁二三一。

⁶³ 楊惠南著〈吉藏的真理觀與方法論〉，台大哲學論評第十四期，1991。頁二一〇~二一四。又本篇與其著《吉藏》中第三章「破邪與顯正」的副標題「吉藏的方法論與真理觀」類似，且內容相近，時間較晚，又「走向佛性論，是三論宗衰亡的主因」此乃其較凸出主張故而被採用。

⁶⁴ 黃國清著〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，圓光佛學學報第四期，1999，頁五九~七四。

黃國清著〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉：一、吉藏對中觀思想有透徹的領悟，他對《妙法華》「十如是」段的解釋，即富含中觀的精神，無論是「諸法實相」或「十如是」，都是以語言文字形式表達的最高真理，而聖者所悟入者卻是離言之境。在吉藏的許多著作中，對言說與真理的關係有非常精闢的論述，指出非透過言說無法傳達真理，唯聖者在「有言」與「無言」間能任運自在。二、「諸法實相」是無差別之境，「十如是」是由諸法實相展開的差別境，諸佛既能如實照察兩者，又不偏執其中一端，此為圓融的觀照。三、佛出現世間的主目的，是要以種種方便言辭向眾生開示佛的知見，以使眾生悟入，唯有充分明瞭佛智慧與諸法實相之意義，始能對此品有深度的理解。

7、廖明活：作為吉藏學說的骨幹者，為「無得」觀念。⁶⁵

廖明活著《中國佛教思想述要》，本書可說是「實相」義理之思想研究史，以中國佛教思想為主題。相同主題的近代論著為數不少，或以發展時段，或以立說宗派，或以設論課題作為論述綱領；而本書從原始、部派、大乘這三個主要印度佛教思想發展階段，繼而分述佛教思想傳入中國後之演進為論述骨幹。其論述內容主要以中觀、瑜伽行、如來藏之大乘教學流別，在中國佛教思想方面對三論、天台、法相、華嚴、淨土、禪宗之影響為主。

作者在本書前言感慨的說：浸淫中國佛教思想越久，便越認同牟宗三先生以下一節話的意見：「近人常說中國佛教如何如何，印度佛教如何如何，好像有兩個佛教似的。其實只是一個佛教之繼續發展。……嚴格講，佛教並未中國化而有所變質，只是中國人講純粹的佛教，直稱經論義理而發展，發展至圓滿之境界。若謂有不同於印度原有者，……這不同是繼續發展的不同，不是對立的不同；而且雖有發展，亦不背於印度原有者之本質；而且其發展皆有經論作根據，並非憑空杜撰。」⁶⁶

作者引用吉藏之《法華玄論》：「又龍樹出世製作大意者，要先破洗一切有所得病，令畢竟無遺。莫問大乘小乘、內道外道、有文作義及無文構造；凡心有一毫依得，言有一句定相，皆悉洗之，令畢竟淨。然不淨既去，淨亦無留也。」⁶⁷

作者在本書第六章吉藏的三論教學中說：《三論》的義旨，綜括為「破邪」和「顯正」兩門，表示《三論》所明的義理，不出這兩門之外；因此後人每推舉

⁶⁵ 廖明活著《中國佛教思想述要》，台北市，台灣商務，2006，〈第六章〉頁一九三。本文之所以要以此較晚之文本而不直接引用其早期著作《嘉祥吉藏學說》，乃由此文本裡含此第六專章在詮釋「吉藏的三論教學」，以及整本針對「中觀」、「實相」、「佛性」而會集，於內容份量上不亞於《嘉祥吉藏學說》，乃較真實貼近作者之看法故。

⁶⁶ 廖明活著《中國佛教思想述要》，台北市，台灣商務，2006，〈前言〉頁二。

⁶⁷ 吉藏著《法華玄義》，《大正藏》冊三四，頁三九一。

「破邪顯正」為三論宗的宗義。其實泛說的「破邪顯正」乃是佛教內外一切學派的通義。……問題的關鍵，要在邪正分別界定的根據。然後以吉藏之《大乘玄義》卷五：「邪既無量，正亦多途，大略為言，不出二種：謂有得與無得。有得是邪須破，無得是正須申。」⁶⁸為邪正界定的依據。

8、釋長清：吉藏言「真諦妙無，涅槃妙有，二種有無雖異而是妙。」⁶⁹

釋長清著，黃國清譯《吉藏二諦論》，除了最前面的導論，及最後之結論外，計分為七章。第一章為吉藏二諦思想的來源。第二章：二諦義理的建立。第三章是二諦的定義與區分。第四章為二諦之間的關係。第五章：吉藏二諦義理的結構。第六章乃教諦與於諦。第七章即二諦的「得」與「失」。

釋長清認為吉藏在其龐大的作品當中，《二諦義》是最代表吉藏思想的整體脈絡。他在本書第五章中，特別對「三重二諦」和「四重二諦」的理由加以討論，詳論建立不同重數的二諦的背後理由，並對整個開展歷程也加以說明，以顯明他們的差異。此中吉藏首先要說明的是，之所以要言到「四重二諦」，乃基於「諦諦相即不二」，而於「教諦與於諦」之「中假」之用不同也。吉藏嘗試運用其師法朗的說法以證明他對二諦的立論並無矛盾：

大師（法朗）舊云：「有四諦、二諦、一諦。言四諦者，真諦、俗諦、空諦、有諦也。二諦者，空有二諦，還是真俗二諦，有還是俗，空還是真，故言二諦也。」⁷⁰

師（法朗）云：「四諦、二諦、一諦無異，只是一諦耳。」⁷¹

作者也在其第一章中詮釋吉藏在《涅槃經遊意》句「真諦妙無，涅槃妙有，二種有無雖異而是妙。」的「無與妙有」的關係說：筆者對此的觀點是漢字「妙」是連結「有」與「無」以使它們無異——雖然它們表面上有不同意義——的關鍵詞。筆者的意見是「妙」字意指玄妙(wondrous or subtle)。據此，涅槃的有是立基於空。也就是說，涅槃本來空寂，但依眾生而論，則說涅槃是「妙有」。於是涅槃以「妙有」為人所知，而非僅是「有」。因此，有理由主張「妙有」與「妙無」並非彼此矛盾，而是達於相同的目標。依筆者之見，「妙有」與「妙無」兩詞是依眾生而建立。例如，「妙有」的目的在轉化眾生執於有的定性，蘊含「空有」（空的有）的重要概念。因此，不是以「有」，而是以「妙有」獲得解脫。

⁶⁸ 廖明活著《中國佛教思想述要》，台北市，台灣商務，2006，頁一九六。

⁶⁹ 吉藏著《涅槃經遊意》，《大正藏》冊 33，頁二六。

⁷⁰ 吉藏著《二諦義》，《大正藏》冊 45，頁一五。

⁷¹ 吉藏著《二諦義》，《大正藏》冊 45，頁二。

第四節：研究方法

在未說明本文研究方法之前，首先從厚達二百七十多頁的《基督教釋經學手冊》裡，整理出基督教詮釋學的各種方法、學理及各種方法與學理之間其所面臨的困境與開展。其中所面臨的困境部份，最引人省思的是最後綜合各學界的結論是「現代的批判學者愈來愈認為，要發現一段經文原初的意義是不可能的」。⁷²

而「要發現原初的意義是不可能的」其困境原因竟然那麼簡單，僅為：
(一)、作者已死，無法對話：作者在寫作的時候，雖有明確的用意，但人已遠去，不能再現身來澄清或說明他們所寫的內容與本意。所以我們現在已經無法跟他對話，無從知道其原意為何。
(二)、讀者難免主觀，故所推究的結論，唯有多元與異類：現代的讀者無法從古代的觀點來讀經文，而必然會不斷將現代的觀點讀進經文中。所以，學術界所有批判研究的學者主張，客觀的解釋是不可能的。

上述的事實很明顯，而原因只有這兩個「作者已死」及「讀者難免主觀」，這樣的問題與困境，對探究實相者也同樣面臨。但是其中第一點「作者已死」的理由，於佛教將不成困擾；因為佛教所揭示的是佛佛道同，及依法不依人。學佛者不需要發現佛陀本人之原初意義是什麼，而只需要體悟諸法實相是什麼就好了。只要能體悟中道實相，就能透過反聞自心而通透佛陀之本懷。「依法不依人」是佛教「四依法」之第一依，也是最基本的正確知見；若無法正信此知見，以後陸續的三依，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識，將無法逐級而上。又諸法實相若無法不由於他的親證，無法作到「自洲自依，法洲法依，不異洲不異依」，⁷³則其所有見都難免「離空而問答」，都將不離戲論。

其次就第二個理由「讀者難免主觀」，這才是探究真理最主要內心遮障，也就是分別妄想執著，所謂無始無明。是故若欲探究實相，除了運用一般作學問方法以建立正確知見與觀念外，若不再外加另闢途徑，似乎是行不通的；譬如《雜阿含經》所謂之出世間思惟「離於二邊，說於中道」、《大智度論》之「異法門」、⁷⁴《中論·青目釋》所說的「慧眼、現見」、⁷⁵《中觀論疏》所謂之「觀破相即、

⁷² 見《基督教釋經學手冊》〈釋經學與經文原意〉，頁三。

⁷³ 語見「住於自洲，住於自依；住於法洲，住於法依，不異洲不異依。比丘，當正觀察：住自洲自依，法洲法依，不異洲不異依，何因生憂悲惱苦。」《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁一八。

⁷⁴ 「今欲以異法門說四念處故，說般若波羅蜜經。如所說：菩薩觀內身，於身不生覺觀，不得身，以無所得故。如是觀外身，觀內外身，於身不生覺觀，不得身，以無所得故。於身念處中觀身而不生覺觀，是事甚難。三念處亦如是。四正勤、四如意足、四禪、四諦、如是等種種四法門，亦如是。」見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六二。

⁷⁵ 「如來過戲論，而人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛。」見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中

感佛、迴悟」，⁷⁶及《大品般若經》云：「一念相應慧，斷煩惱及習」，禪宗所揭示的「頓悟明心、一念相應」，或如學術界所研究的「神入」(empathy)⁷⁷方式進入作者的心靈，探討作者境界與本懷。譬如龍樹證極喜地入龍宮集大乘無相空教，或無著證法光定，事大慈尊請說《瑜伽論》。⁷⁸否則，其結果也將是要發現本來面目(原初的意義)是不可能的。

基督教「原初的意義」譬如佛教「諸法實相」，雖然佛教沒有上述「作者已死」及「讀者難免主觀」的問題，但如何不由於他地探究諸法實相，所面臨的困境或將不亞於此。佛教歷史悠久，佛法經藏浩瀚，外加近三百年來的中外研究，學術論文，窮一輩子也看不完，如何著手建立學佛正確知見，進而探究諸法實相呢？那就得善知佛學研究法，先對研究主題，選取最適當的方法來加以運用。

馮煥珍著〈現代中國佛學研究的方法論反省〉，文中計介紹了佛學研究方法大別有三種：一、史學式研究法：此研究法又細分三類：(1)文獻學的研究。(2)歷史學的研究。(3)思想史的研究。二、哲學式的研究法。三、經學式的研究法：此中又細分三類：(1)內學院的「還原主義經學觀」。(2)釋太虛的「平等經學觀」。與(3)釋印順的「包容主義經學觀」。如是以細類計共七種。

以上各種方法在本文研究上皆一再地使用，譬如在前置作業，爲了能夠完整了解吉藏此部《中觀論疏》在實相義理及思想史中的重要性與地位，以「文獻研究法」來收集、研讀與篩選。本文之「研究範圍」與「當代研究成果回顧」兩小節即透過此方法而訂定；然後再從選定的文本及相關文本中，深入探討有關實相義理上之名相、名言、及各家詮釋義理、思想，將之綜合探究，配合「思想史研究法」以了解經藏之判教，故也將作者及其論作之各時期思想、時代流佈等背景與予消化，以了解思想的演變和轉化。

最後在義理研究上，以「經學式」的研究方式來處理；其中在「八不中道」、「四重二諦」將會參酌「哲學研究法」來探究其研究成果，作些哲理分析與比對。其中也以近代有名學術著作與論文、註釋爲參照，避免雜而偏離主題思惟。並從中舉出這些有關的義理，分別以 1、古代論疏之詮釋與探討，及 2、近代學者之

論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三一。

⁷⁶ 《中觀論疏》卷一：「此邪將滅，正觀將生，是故感佛。」又言「現在感佛，如勝鬘云：即生此念時，佛於空中現也。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一六。

⁷⁷ 神入的定義：「一個人必須對於古人的處境和觀點有設身處地的感知，以便對於歷史有真正的了解（由過去看過去）。」參閱凱斯·詹京斯著，賈世蘅譯，《歷史再思考》，頁一一一。

⁷⁸ 瑜伽釋三頁云：「龍猛菩薩，證極喜地；入龍宮採集大乘無相空教，造中論等；究暢真要，除彼有見。無著菩薩，位登初地，證法光定 得大神通，事大慈尊，請說此論。」最勝子造，玄奘譯，《瑜伽師地論釋》，《大正藏》冊三十，頁八八三。佛教典籍裡有很多這樣的傳說與神通，從這些經論的本生談，及高僧傳中的描述，亦有修行者都能透過修證，直接與佛菩薩對話的。

詮釋與探討兩類，加以羅織整合，使古今義理更加深入與契合。至於其他較間接的論作、期刊論文等，請參見附錄之參考書目；本研究方法具體操作如下：

一、文獻探討法

「文獻探討法」除了上述前置作業之功能外，還可幫助在撰寫論文的過程中，適時地澄清問題並確認再研究的疑惑部份。⁷⁹探索是否還留有其他可再研究而未研究，或已研究而未盡善的空間。不僅要藉由多次的文獻資料蒐集與研究，發覺有些資料可供為本文深入釐清與遮除之觀念與見解。對於較艱澀的義理，及文字般若上，作到更契入之增上義，本文的實際作法是：

(一)、把《中論·青目釋》之同一偈頌，收集各種不同的譯文加以羅列與比對；

譬如開首之「推功歸佛偈」，又稱「皈敬偈」，除了《中論·青目釋》的原偈外，再就其他論作羅列相同的偈頌或法義，以資比較，以顯其決定義理：

1-1 「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。」

1-2 「能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。」⁸⁰

不生不滅，不斷不常，不一不異，不去不來；
因緣生法，滅諸戲論，佛能說是，我今當說。⁸¹

空自體因緣，三一中道說；我歸命禮彼，無上大智慧。⁸²

不滅亦不起，不斷亦不常；非一非種種，不來亦不去。
緣起戲論息，說者善滅故；禮彼婆伽婆，諸說中第一。⁸³

不滅亦不生，不斷亦不常；我稽首禮佛，諸說中第一。⁸⁴

不滅亦不生，不斷亦不常；不一不異義，不來亦不去。
佛已說因緣，斷諸戲論法；故我稽首禮，說法師中勝。⁸⁵

⁷⁹ 參考潘中道、胡龍騰譯：《研究方法---步驟化學習指南》，台北，學富文化事業有限公司，2000初版，頁三二。

⁸⁰ 《中論》偈頌，前加「1-1」等數學符號，前指品目，後指偈號，乃為方便查閱故。龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁五七。

⁸¹ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁九七。

⁸² 龍樹造，《迴諍論》，《大正藏》冊三二，頁一五。

⁸³ 分別明菩薩釋，三藏波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》，《大正藏》冊三十，頁五一。

⁸⁴ 安慧造，《大乘中觀釋論》，《大正藏》冊三十，頁一三六。

(二)、另外以不同偈頌，而法義相近或有關之不同譯文羅列整合：

譬如以《中論·青目釋》〈觀有無品第十五〉之第十一偈，與〈觀邪見品第二七〉，第十九偈來看：

15-11「若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。」⁸⁶

27-20「今若無有常，云何有無常；亦常亦無常，非常非無常。」⁸⁷

所謂常住，是指法有實在的自性，不會變成無；所謂斷滅，是指本來有的，現在變成一無所有。⁸⁸

作為本體而存在的東西不能變為非存在，這是常住性(的見解)；前曾存在現在是無，這變成斷滅性。⁸⁹

(三)、考據「非、無、不、空」等之文字般若：

充份利用網路「漢典」，考據偈頌中常用而和現代語意相混淆、相左、或忽略的字義，推究最妥適的語義，下面是本文以語言文獻研究之幾個重要單字。

1、「非」字：【說文】違也。從飛下犮，取其相背。又【玉篇】隱也。現代語意，一般都是「否定」義；但也有些例外解釋，並沒有「絕對否定」之意。譬例：「非人」乃不合適的人。又例：「非正式」，解為不拘禮節；非正規。這些例子並無「絕不是人」，或「絕非儀式」之意，更有「是亦不然」意。⁹⁰

2、「無」字之說明，大同於上「非」字。譬例：無用：不適用的。但「無用之用」非完全不能用等。

3、「不」字語氣比「非、無」強烈；但正因如此，「不」在語意中還有另外意含「超越而不離(非即非離)」之意。例如「不比尋常」，意指已經「超乎平常」，但也並非絕然不是平常之比較，只是到了平常無可比擬的範圍而已。所以

⁸⁵ 龍樹造，無著釋，般若流支譯，《順中論》，《大正藏》冊三十·三九。

⁸⁶ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二十。

⁸⁷ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三八。

⁸⁸ 吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解讀》中譯文，〈觀有無品第十五〉之第十一偈，台灣商務印書館，1997 初版，頁二六三。

⁸⁹ 梶山雄一著，吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》中譯文，〈觀有無品第十五〉之第十一偈。

⁹⁰ 請見本文「研究動機」：「若云緣起故無生者是亦不然……」句之解釋。

「不比尋常」已經超乎了二分法的「比或不比」的氛圍。也就是說「不比或比」是在同一層次，而「不比尋常」則是超乎「比或不比」的另一層次。

4、「空」字的意思更多，譬如：又大也，例【詩·小雅】在彼空穀，【傳】大也。又虛也，如【論語】回也其庶乎，屢空。【註】空猶虛中也。【史記·天官書】赤帝行德天牢，謂之空。譬如：空靈[be flexible and unpredicable]靈活而無法捉摸。是一種空靈的感覺，是空妙。「空空如也」除了[empty; nothing left]空無所有之義外，還有「空空，如也」之超脫法義。

上面這幾個遮隱潛藏的字詞，是經論上特別常見的文字般若，現代語意謂「吊詭句」，主要目的在強調字詞概念的分析，以及思想義理的論證關係，期能掌握更契合的了義。譬如《中論·青目釋》〈觀因緣品第一〉之第三偈：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。」⁹¹經比對《雜阿含經》(二八八)謂「非自作，非他作，非自他作、非非自他作、非非無因作。」⁹²故知「不共」應會為「非自他生，及非非自他生」兩意；且「不」與「非」之義皆沒有「絕對否定」之意，反而有不即不離之超脫含意。若經此羅列與整合，則義理較周詳而清楚，並有離於二邊，說於中道的指向。如此而得證，附合《大智度論》之詮釋「一切法不生不滅，不不生不不滅，不共非不共，是名無生忍法」說。⁹³

(四)、考據「四重二諦」名相、名義的演繹及有關著作：

「二種二諦」原是吉藏為了詳述其「四種二諦」在其《中觀論疏》中引用《大品般若經》的義理所作的指稱，「大品又云：若有若無，世諦故說，非有非無第一義諦，即第二重意。」⁹⁴又此《大品般若經》的「二重意」，也被《成實論》所引用當為「遮詮意」；⁹⁵已離《大品般若經》之「表詮意」。《成實論》既當為「二重遮詮意」，吉藏即認為未盡至道；因而在《中觀論疏》藉此評解之。⁹⁶

⁹¹ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二。

⁹² 語見《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁八一。此比較亦見本文第四章第一節。

⁹³ 《大智度論》，《大正藏》卷二七，釋初品中大慈大悲當習行般若波羅蜜。問曰：何等是阿鞞跋致地？答曰：若菩薩能觀一切法不生不滅，不不生不不滅，不共非不共，如是觀諸法，於三界得脫，不以空，不以非空；一心信忍十方諸佛所用實相智慧，無能壞、無能動者，是名無生忍法。無生忍法，即是阿鞞跋致地。

⁹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二九。

⁹⁵ 《成實論》〈身見品第一百三十一〉問曰：若說無我亦是邪見，此事云何？答曰：有二諦。若說第一義諦，有我是為身見。若說世諦，無我是為邪見。若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中。如是有無二言皆通，如虎嗚子，若急則傷，若緩則失。訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊三二，頁三一六。

⁹⁶ 「二者他但以有為世諦，空為真諦。今明若有若空皆是世諦，非空非有始名真諦。三者空有為二，非空非有為不二，二與不二皆是世諦，非二非不二方名為真諦。四者此三種二諦皆是教門，說此三門為令悟不三，無所依得始名為理也。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二八。

《中觀論疏》中雖無直稱為「二種二諦」，但以「二諦」代之，然而語意明顯指為「二種二諦」，故為後人以「二重二諦」名稱《成實論》之「二種二諦意」，又因為語意接近故，「二重二諦」與「二種二諦」可相互為用而不失其意。「三重二諦」乃其師法朗所提，吉藏還是覺得「如如」，亦然可言說性；故他提出「四重二諦」之至道不可說性，至此才戛然而止。

(五)、考證「緣起性空」、「緣起故性空」名相、名義的演繹及有關著作：

由於上文《中觀論疏》是亦不然了「緣起故無生」，同理，「緣起故性空」、或「緣起性空」亦有商榷的餘地。經查遍所有「經論」，這裡強調的是經論，其他註疏不算在內，並無「緣起性空」的名相；唯在後來元明後之論疏、註釋裡查到以「緣起性空」來詮釋真諦實性的義理，但數目不多，譬如清神京旃檀寺沙門來舟淺註《大乘本生心地觀經淺註卷第七》：「空寂理者有二義。一者緣起性空無物義也。二者即事而真歸如義也。」⁹⁷隨即後來此名相用得最多的是民國以後，及近二三十年來以漢文翻譯之有關西方佛教研究論作裡。

從文獻考證中，了解到：經論及歷代譯師中，很少用此「緣起性空」聯在一起之名相。「緣起」與「性空」本是二理，前言俗諦，後言真諦，聯合名相「緣起性空」乃如依二諦說法，通達「無有體無有物」義也。⁹⁸譬如《維摩經入不二法門品》曰：「色，色空為二，色即是空，非色滅空，色性自空。」，善說法者會很清楚地把「色，色空為二，色性自空，非色顯滅空，亦非色滅而空顯」之二諦義前提說清，「色，色空為二」乃言俗諦、真諦，「色性自空」乃言第一義諦，不會因此造成混淆或誤解。清楚地表達「由色性自空故不礙緣起，不即是緣起故色性性空」；本文上述「研究動機」已舉似《中觀論疏》之「若云緣起故無生者是亦不然。」據以徵之，冀不使學佛者誤以為「緣起故性空」乃證量聖者之言。

本文之意思：並不是不能合謂「緣起性空」，乃為易造成語病而誤會故，應善依二諦說法，把大小前提交待後，才以「緣起即是性空」來整合了義，證量聖者於文字般若上，不會直接簡化成「緣起性空」，更不會言「緣起故性空」。不然，本來是「緣起甚深倍極甚深」，有可能反被誤成由緣起故才無生，由緣起故才性空，轉久推成「一切唯緣起」之作決定解，這樣的「一切唯」看法，類似「此是真實，餘則虛妄」之絕對主義見。⁹⁹

⁹⁷ 來舟淺註《大乘本生心地觀經淺註》，《續大正藏》，冊二一，頁八四。

⁹⁸ 語見「佛明無性即無有體無有物，而人謂無有性實有於假體。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

⁹⁹ 語見「長者答言：我之所見真實、有為、思量、緣起，若復真實、有為、思量、緣起者，彼則無常，無常者是苦。如是知己，於一切見都無所得。如汝所見：『世間常，此是真實，餘則虛妄。』者，此見真實、有為、思量、緣起；若真實、有為、思量、緣起者，是則無常，無常者是苦。是故汝等習近於苦，唯得於苦。」《雜阿含經》(九六八)，《大正藏》冊二，頁二四九。

二、義理研究法

由於《中論》、《中論·青目釋》、《中觀論疏》皆文簡意精，以文字即是解脫之文字般若故，它豐富而艱深的融通萬法，不與世諍之義理與敏銳而曲折，離於有無的論證方式，都不是單看頌文便能容易加以把握的，即使加上古德之註疏、現代語譯和表意的註釋，讀者還是如置身五里霧中，不得其門而入。這樣便需要對偈頌文作歸納會整以為詳盡的義理探究，再濃縮疑惑與難意，以待一念相應而得智慧。本文特別在此研究法上，先整合相關的詮釋以為會通，具體的操作如下：

首先體會龍樹《中論》偈頌之義理與用心，對照青目釋及《中觀論疏》詮釋後，再融會此中偈頌之運用語態，作語意分析與上下偈文之大小前提，試圖理出比較契入的方向，深入義理探究；若再難取捨，則以存疑的態度再多方廣求。具體例子如〈觀涅槃品第二十五〉及〈觀邪見品第二七〉之上下四偈合義：

25-1 「若一切法空，無生無滅者；何斷何所滅，而稱為涅槃。」

25-2 「若諸法不空，則無生無滅；何斷何所滅，而稱為涅槃。」¹⁰⁰

27-19 「法若定有來，及定有去者；生死則無始，而實無此事。」

27-20 「今若無有常，云何有無常；亦常亦無常，非常非無常。」

先以語意探討後偈「今若無有常，云何……」，歸結大別可有三種語意：1：今若空無。2：今若無常。3：今若無有「常」。再分析：第一種已離佛教義理而排除。第二種之句子套入則為「今若無常，云何有無常……」；如此則語意前後矛盾。第三種是較正確的語態。又到底是龍樹說的「假設語態」？「雙遮語態」？還是問難者所問的？計有這三種可能。由於此品乃破邪見品，「今若無有常」乃破後面之有無四句；又按其上下偈頌，足可排除是問難語，乃龍樹語無疑。

其次融會吉藏的《中觀論疏》與青目之《中論·青目釋》之詮釋型態：《中觀論疏》先把「實相、諸法、中道實相」等揭示到「因緣即是中道」、「因緣本性自空」後，再盡量鉅細靡遺地順著《中論》各品解釋下來。這樣明顯之兩部份詮釋「八不中道」實相義理，及探究「因緣諸法」真俗二諦，來分析與探究。

最後又在各品各偈的義理探究上，羅織公認之主要論著，如(一)、古代《大智度論》之詮釋，及(二)、近代註釋之詮釋，如釋印順著《中觀論頌講記》：來加以比對、旁證及推究，以期能整合出更契入的理解。譬如以上述「文獻研究法」已舉似之例：「諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。」比對《雜

¹⁰⁰ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三四。

阿含經》(二八八)謂「非自作，非他作，非自他作、非非自他作、非非無因作。」繼續以「義理探究法」來深入了達「不共」應會為「不自他生，及不不自他生」兩意；且提升「不」與「非」之增上義，除了了然沒有現代語意之「絕對否定」意，也就是不於「不，與非」上作決定解；反而有不即不離，一極於默然不可說之含意。茲扣緊本例而分述如下：

(一)、古代《大智度論》之釋「不生」

若菩薩能觀一切法不生不滅，不不生不不滅，不共非不共，如是觀諸法，於三界得脫，不以空，不以非空；一心信忍十方諸佛所用實相智慧，無能壞、無能動者，是名無生忍法。¹⁰¹

「不生不滅」乃第一義悉檀，謂「一切語言道斷，心行處滅，遍無所依，不示諸法，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。」

「不不生不不滅」譬如世界悉檀言「有法從因緣和合故有，無別性。譬如車，轆、輻、軸、輞等和合故有，無別車也。人亦如是，五眾和合故有，無別人也。」

「不共」譬如對治悉檀，言「人等世界故有，第一義故無。如如、法性、實際，世界故無，第一義故有。」

「非不共」則即真說勝言「四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背，佛法中實；有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」¹⁰²

《大智度論》也在其〈緣起釋意品〉之二十七緣由中，特舉「長爪梵志」例來說明「無生忍法」，¹⁰³並襯托《中論》之結敬偈勸信悲心：

瞿曇大聖主，憐愍說是法；悉斷一切見，我今稽首禮。¹⁰⁴

長爪梵志見佛，作是念：「一切論可破，一切語可壞，一切執可轉，是中何者是諸法實相？何者是第一義？何者性？何者相？不顛倒？如是思惟，譬如大海水，欲盡其涯底，求之既久，不得一法實可以入心者。」作是思惟已，而語佛言：「瞿曇！我一切法不受」。佛問長爪：「汝一切法不受，是見受不？」佛語梵志：「汝不受一切法，是見亦不受，則無所受，與眾人無異，何用貢高而生憍慢？」是時，舍利弗聞是語，得阿羅漢；是長爪梵志便出家作沙門，得大力阿羅漢。

¹⁰¹ 《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁二六三。

¹⁰² 本段詮釋，全出自：龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁五九。

¹⁰³ 長爪梵志之「一切法不受，此見亦不忍」例，由文長故此不舉。請見鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六一。亦見於《雜阿含經》(九六九)，《大正藏》冊二，頁二四九。

¹⁰⁴ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三九。

(二)、近代釋印順著《中觀論頌講記》之釋「不生」

有中觀正見的學者，解了一切法的無自性生，是如幻如化的緣生。一切法本沒有獨立的自性，是種種因緣的和合生。如鏡中像，不能說是從玻璃生，面生，光生，空間生；尋求像的自性，永不能得，而在種種條件的和合下，就有此假像。生也不見有一自性的像從那裡來，滅也不見有一自性的像到那裡去。¹⁰⁵

《中觀論頌講記》解釋說：「諸法」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。自性有的諸法，「不」會是「自生」的。自生，是說自體能生起的。假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。但是，不論在何時，何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？

繼續詮釋之：並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

此段結論為：中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假說：『無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短』。這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）。這一觀察過程，是非常正確的。

第五節：全文架構

本文之架構計分為五章：

第一章緒論，共含五節。第一節：說明研究動機與目的，表達研究動機與研究目的、特色。第二節：研究範圍：針對「中道實相、探究諸法」為主題之研究

¹⁰⁵ 含以下各引文，釋印順著《中觀論頌講記》，正聞出版，1992 修訂一版，頁六一。由本引文乃針對「不生」真實義而詮釋，又為近代之作，語意較明顯，為尊重原義及讀者解讀故，不加文飾；且每段原非相續，乃經擇取，故已含本文之詮釋於內，並非故意違反學術論文格式。

範圍，及選擇《中觀論疏》為文本之理由說明。第三節：當代研究成果回顧，先介紹近兩百多年來(一)早期系列時期的思想趨向，再作(二)當代研究成果回顧。第四節：研究方法：計(一)文獻探討與(二)義理探究法，分別對研究議題，介紹實際操作的方法與次第。第五節：簡介全文章節結構。

第二章：吉藏生平思想背景概述，第一節：簡介吉藏生平。第二節：吉藏師承及時代淵源，其中又分一、師承淵源，二、時代淵源，三、圓寂後之評語等三部份來介紹。第三節：吉藏思想背景，以《中觀論疏》裡之一、吉藏三藏判教主張，二、吉藏中觀思想簡述，並以《雜阿含經》「十四難」經之聖默然為喻來因譬得解。

第三章：《中觀論疏》之實相思想，以中道實相能顯之理無二，來釋「中道真實義」；及以所顯之教非一，來釋「探究因緣諸法」，此二乃探究實相之「已知，求證，證明」詮解模式。第一節：「中道實相」直指一相一義一味之不二門：舉經典聖言量為依據，詮釋「八不中道」之中道體性與中道體用，體用如如，默然不可說；並說向「一相一義一味」之無二道、不二門。計分：一、經云「一相無相」之中道真實義。二、《中觀論疏》「中名唯一」之定義。三、「中道實相」乃《大智度論》所謂通者。四、「中道實相」之不二門喻。第二節：得意三種般若後方以「方便般若」說般若方便：能以「方便般若」，以第一義為本，說於「般若方便」。其中又分：一、由「迴悟中道」故得三種般若。二、為勸信故吉藏自述迴悟之心路歷程。三、以「方便般若」行般若方便說四悉檀。第三節：小結。

第四章：《中觀論疏》以「觀破相即」迴悟諸法實相，說明由八不中道之體用來破邪顯正、正觀顯正、觀破相即，感佛迴悟之體驗模式。第一節：以「破邪顯正」哲理分析因緣諸法。破邪重在顯正，同時深入正觀顯正，洗盡有所得見。第二節：由「四重二諦」深入觀破相即，從「依二諦說法」到「三諦偈義」，揉成「四重二諦」，以階漸明義來離於二邊，迴悟中道。第三節：《中觀論疏》詮釋青目「無生」命題：以「已知、求證、證明」之詮解模式來詮釋這青目無生命題，《中觀論疏》說「此文難明，講者多加以私意，遂不釋文致成紛謬。」

第五章：結論，說明本論文之研究結論、檢討。

第二章：吉藏生平與思想背景概述

第一節：吉藏生平

隋釋吉藏（549—623），以會稽嘉祥寺號，被後人冠稱為嘉祥吉藏。唐高僧傳十三，佛祖統紀十，皆有其傳記。吉藏生前即為中觀學的代表人物，圓寂後被尊崇為是中土中觀學之集大成者。他俗姓安，其祖本西域安息人，先世避仇移居南海，落居在交廣（今越南、廣西）一帶，後遷居金陵而生下吉藏。¹⁰⁶

幼年時，信佛虔誠但未出家的父親帶他去見真諦，¹⁰⁷難得機緣下乃祈請真諦賜名；真諦問小小年紀的他對未來之期望志願後，了解其所說乃「吉藏」之意，即以爲其名。¹⁰⁸此後其父常帶他到興皇寺聆聽釋法朗的法音。十歲左右的小孩，竟能隨聞領解，悟若天生。¹⁰⁹吉藏父親奉佛至誠，在帶吉藏見真諦法師後不久，也就出家。道宣之《續高僧傳》在記述吉藏本傳時，¹¹⁰也附帶記述其父道諒之一般行誼，較凸出的是其篤謹行爲，始終如初，皆無退失：¹¹¹

父後出家名為道諒，精勤自拔，苦節少倫。乞食聽法，以為常業。每日持鉢將還，跣足入塔，遍獻佛像。然後分施，方始進之。乃至涕唾便利，皆先以手承取。施應食眾生，然後遠棄。其篤謹之行，初無中失。

由於其父出家故，吉藏七歲時，即近從釋法朗出家，學習經論。十四歲時受學《百論》，吉藏在其師指導下，學解更進；年十九即開始複述其師所演化佛法，頗為時人所讚譽。聞法者皆有所領悟，智慧光照學眾。道宣這樣描述：

採涉玄猷，日新幽致。凡所諮稟，妙達指歸。論難所標，獨高倫次。詞吐瞻逸，弘裕多奇。至年十九處眾覆述，精辯鋒遊。酬接時彥，綽有餘美。進譽揚邑，有光學眾。

¹⁰⁶ 傳云「俗姓安，本安息人也。祖世避仇移居南海，因遂家于交廣之間，後遷金陵而生藏焉。」

¹⁰⁷ 真諦(499-569)，為中土佛典之翻譯者，及攝論學之開創者，此攝論之學，為南北朝末年至唐初葉的佛門顯學。

¹⁰⁸ 傳云：年在孩童，父引之見於真諦，仍乞詔之。諦問其所懷，可為吉藏，因遂名也。「吉藏」的意義，照字義來說，吉者善也，藏者攝持也。又據日僧留中安澄(763~814)之《中論疏記》卷一解釋，中道正觀之法，名為「吉」，貯畜之法財，故云「吉藏」。見《大正藏》卷六五，頁三。

¹⁰⁹ 傳云：諒恒將藏聽興皇寺道朗法師講，隨聞領解，悟若天真。

¹¹⁰ 道宣(596-667)，乃《續高僧傳》作者，撰於645年。

¹¹¹ 本章完全根據唐道宣著，《續高僧傳》〈吉藏傳〉，卷十一。《大正藏》卷五十，頁五一三。此傳篇幅不長，是故全章引文，皆以「傳云」為表，除非引自其他文本，不再另加註。

因爲吉藏一生經歷陳、隋、大唐三代，所處年代，戰爭不斷，社會極爲凌亂，人民流離失所，出家人也常避難於南北諸寺中。每到一寺，吉藏及時蒐集，妥加保存這些佛教文疏，置於安全另堂內，待戰事平靜即加整理。他涉獵典籍非常廣泛，後來他著述注引的賅博，就是得力於此。¹¹²這樣居亂世猶不忘文疏之收集與整理；除了見其治學之精勤外，似可窺出，吉藏及早即對生死涅槃、諸法實相，已有一番得意之體驗，才能做到如此「生忍，及法忍」之臨危不亂心境。¹¹³

隋朝平定江浙後，吉藏遂移住會稽秦望山嘉祥寺。¹¹⁴於此寺七、八年時間(590~597)，跟往昔一樣，志在傳法，開講《法華經》並註釋章疏。計撰寫了《大品經義疏》十卷、《法華玄論》十卷。¹¹⁵他每到一處弘法，從他受學者多至千餘人，都把小地方變成大市，七眾聞風造訪者萬計。¹¹⁶

隋定百越，遂東遊秦望。止泊嘉祥，如常敷引。禹穴成市，問道千餘。志存傳燈，法輪相繼。
七眾聞風造者萬計。隘溢堂宇，外流四面。乃露縵廣筵，猶自繁擁。

由於吉藏志在傳燈，繼轉法輪故，道俗雲奔，訪者萬計；雖身處動蕩時局，但吉藏住席之處，皆不妄趁機宏揚佛法；一生開講經論，不遺餘力，每部皆數十遍以上，甚或三百遍。於論方面，計講龍樹之《中論》、《十二門論》，及龍樹弟子提婆之《百論》；佛經方面有《法華經》、《般若經》、《華嚴經》、《維摩經》。並不斷註疏，與提寫心得遊意，盛流於世；¹¹⁷經參酌他文記載，不下四十餘部，可惜部份佚失，現《大正藏》中僅存二十六部。

隋朝亡後，唐高祖初到長安，就召集佛教知名人物，吉藏被認爲乃開悟者而被推爲代表往見，除了解釋說明三論宗旨之外，還不忘向武皇建議：惟四民塗炭，應趁時拯溺。唐高祖欣然接受，兩人暢談，不覺日移。¹¹⁸後來，武德初年(618)，唐朝設置十大德管理佛教事務，吉藏被選爲十人之一。

¹¹² 傳云：在昔陳隋廢興，江陰凌亂，道俗波迸；各棄城邑，乃率其所屬，往諸寺中。但是文疏並皆收聚，置于三間堂內。及平定後，方洮簡之；故目學之長，勿過於藏。注引宏廣，咸由此焉。

¹¹³ 「生忍」謂於時局惡害，瞋罵打害，能忍而不執著。「法忍」謂人於恭敬供養處，或觀察諸法深理而安然忍可者；譬如得意「一切法如實空」是。參見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷六，《大正藏》冊二五，頁九七。

¹¹⁴ 嘉祥寺乃東晉孝武帝年間(372~396)所建。參見梁慧皎《高僧傳》卷六〈道壹傳〉。(《大正藏》卷五十，頁三五七，中。)亦參見廖明活著，《嘉祥吉藏學說》，台北市，學生書局，1999，頁五。

¹¹⁵ 楊惠南著《吉藏》，台北，東大圖書，1989，頁三二。

¹¹⁶ 七眾指七類佛弟子：比丘、比丘尼、式叉摩那尼、沙彌、沙彌尼、優婆塞、優婆夷。

¹¹⁷ 傳云：講三論一百餘遍，法華三百餘遍，大品、智論、華嚴維摩等各數十遍。並著玄疏，盛流於世。

¹¹⁸ 傳云：眾以藏機悟有聞，乃推而敘對曰：惟四民塗炭，乘時拯溺。道俗慶賴，仰澤穹旻。武皇欣然，勞問勤勤，不覺影移。

武德六年(623)年氣漸衰，還不忘遺表於帝曰：「伏願久住世間，緝寧家國、慈濟四生、興隆三寶。」五月逝世，世壽七十五。臨終前還寫了一篇《死不怖論》，落筆而卒；《死不怖論》激勵其弟子慧遠去講解此論，從聽講者獲得許多迴響。可惜如今找不到此文，僅能從《續高僧傳》〈慧遠傳〉中，窺見一二：

詞云：略舉十門，以為自慰；夫含齒戴髮，無不愛生而畏死者，不體之故也。夫死由生來，宜畏於生。吾若不生，何由有死。見其初生，即知終死。宜應泣生，不應怖死。

臨終那天清晨，索湯沐浴，著新淨衣，還請侍者弟子等，一心稱念佛號。此時，吉藏一無旁驚，靜坐思穆，正念提起，面露喜色，如見佛相迎之瑞相；譬如吉藏自己在《中觀論疏》所舉：「現在感佛，如勝鬘云：即生此念時，佛於空中現也。」¹¹⁹齋時前默然而化。官方令葬於終南山至相寺北岩，後來遷葬，時屬炎熱，肉身舍利，臭味也無；坐於抬床，一路顛簸，但跏趺坐姿，皆無所散。¹²⁰

第二節：吉藏師承及時代淵源

在談到吉藏師承及時代淵源之前，先整理《續高僧傳》中對其善根、福德，及因緣之記述，以為總覽，本文亦不再贅文重述。

在「福德」上，孩童時得見西域來中土之高僧真諦法師；又七歲時即與學過千部論，並以三論為融通證量之法朗大師結緣，不久即在其座下出家。故《續高僧傳》直稱「故藏之福力，能動物心；凡有所營無非成就。」「藏法化不窮，財施填積，隨散建諸福田。用既有餘，乃充十無盡。」隋煬帝時「以藏名解著功，召入慧日。禮事豐華優賞倫異。王又於京師，置日嚴寺。別教延藏，往彼居之。欲使道振中原，行高帝壤。」唐武皇時「武皇欣然，勞問勤勤，不覺影移。語久，別敕優矜，更殊恒禮。」唐太宗之兄齊王「久揖風猷，親承師範。」

在「善根」上，從小即「含嚼珠玉，變態天挺。剖斷飛流，殆非積學。」一生「志存傳燈，法輪相繼。」「講三論一百餘遍，法華三百餘遍，大品、智論、

¹¹⁹ 語見《中觀論疏》卷一，文中又言「智度論云：惡將滅，善將生，是時見佛聞法也。」

¹²⁰ 傳云：至于清旦，索湯沐浴，著新淨衣，侍者燒香，令稱佛號。藏加坐儼思，如有喜色。齋時將及，奄然而化；春秋七十有五，……時屬炎熱，坐于繩床，屍不催臭，加跌不散。

華嚴維摩等各數十遍。並著玄疏，盛流於世。」直到晚年「隋曆告終，造二十五尊像；捨房安置，自處卑室。昏曉相仍，竭誠禮懺。又別置普賢菩薩像，帳設如前。躬對坐禪，觀實相理；鎮累年紀，不替於茲。」臨終時在「侍者燒香，令稱佛號；藏加坐儼思，如有喜色；齋時將及，奄然而化。」

在「因緣」上，尤其在師承因緣上，時代淵源上，常隱然表現出吉藏之出世大意，¹²¹故本文將分成三部份來介紹此因緣：一、師承淵源。二、時代淵源。三、圓寂後之評語。

一、師承淵源

三論之西天遠祖淵源，若文殊、馬鳴、龍樹、提婆等不細論；僅就鳩摩羅什東來，盡譯三論，可爲此土之高祖；其弟子以道融，僧叡，僧肇，道生爲尤著，直稱關中四傑。道生後有曇濟，僧瑾，道猷。曇濟後有道朗，道朗後有僧詮。

簡據吉藏之最近三代師承，學術上稱之爲「攝山學系」。攝山自梁僧朗、陳僧詮相繼，僧詮門下最傑出的有興皇寺法朗、攝山棲霞寺慧布、長干寺慧辯和禪眾寺慧勇等四人，其中以法朗最爲矚目，成爲三論學的中堅體系。僧詮在攝山弘佈三論及《摩訶般若經》，到了興皇法朗始兼講《涅槃經》。吉藏從法朗受業，後來也廣弘這些經論，並註疏及講授這些大乘經論。僅以《續高僧傳》中有傳記者爲根據，先介紹師祖僧詮，再其師法朗。

1. 其師祖僧詮：¹²²僧詮受業於道朗(又名僧朗)，主張佛法玄旨，主要在體悟中道實相。若非用心探究體會、深入義理之哲理分析，如何能契入《中論》的形而上，離於有無，說於中道之純概念似的清言？因此僧詮主張：一個人或想解脫生死，頓悟中道實相，須隱跡山林，以止觀參究之觀照，才能得此中禪味。是故，即使後來四位弟子往赴，願以身口意三業，盡形壽皈依，還要發誓「若未體悟那默然者，不可向外言說任何佛法」。經過很久觀察後，驗知弟子已能善體其師「無使出房，輒有開示」之本懷密義，¹²³乃爲敷演中道真實義。一開始僧詮就爲法朗等四弟子說：「此中道實相甚爲精妙，若能識而體悟者，才能行成佛之道。此中道實相，無相無不相，實無出入，故無使出房開示，開示已於默然中展現」。

¹²⁴

¹²¹ 《中觀論疏》在提到佛菩薩之用心時，常以「出世大意」來稱之。譬如「十方三世佛出世大意既爾，四依菩薩出世大意亦爾；四依菩薩出世大意亦爾，故四依如佛亦即是佛也。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七八。

¹²² 「《續高僧傳》卷七之〈僧詮〉，非三論學之僧詮，今已是定論。」語見廖明活著，《嘉祥吉藏學說》，台北市，學生書局，1999，頁一九。

¹²³ 這樣的詮釋，可由下文「朗等奉旨，無敢言曆」得佐證。

¹²⁴ 「無使出房，輒有開示」譬如禪宗初祖達摩面壁九年，不出房自能說法，而相應到禪宗二祖惠可主動投往。又由於傳文精簡，也與本文所探討實相思想相關，故特以詮釋之。

初攝山僧詮，受業朗公。玄旨所明，惟存中觀。自非心會析理，何能契此清言？而頓跡幽林，禪味相得。及後四公往赴三業資承，爰初誓不涉言，及久乃為敷演。故詮公命曰：此法精妙，識者能行。無使出房，輒有開示。故經云：計我見者，莫說此經。深樂法者，不為多說。良由藥病有，以不可徒行。朗等奉旨，無敢言厝。

因此，經上說：中道無言，涅槃寂靜；至道無口，諸法無我。若還執計我見者，即使說爛一乘經亦無能相應，故莫說此經。相反的，深樂法義，自能增上探究，也不須多加說與。因為藥乃由病有，若不上求己疑惑與難意之病，如何病癒藥息？故佛若有所說法，無不應眾生之病；若眾生無病，佛無說一法，亦無一法可說。佛法不會無因無緣而從佛口出，法性自空不徒以自行。

此段或可直解為「雖然此法甚為精妙，但有人可以完全領會，且應能實踐此法。沒有必要踏出房門去弘傳這個教義。因此，經上說：『計執我見者，參閱經典如《華嚴》等可鑿除此邪見；同樣的，深樂法義者，不須教導如此一部經典。醫藥的目的在療治病者，因此，不可單獨行使。』於是僧詮的四位弟子不敢再有言論。」¹²⁵

2·其師承法朗：陳楊都興皇寺釋法朗。俗姓周氏，徐州沛郡沛人也。梁大通二年（528），年二十一時，法朗出家；但一開始並未於三論宗師僧詮處出家；乃由好學故，到處遊學，後才檢擇依止僧詮。先後從寶誌禪師處學習禪法。¹²⁶後來聽象律師，講授戒律。¹²⁷又受業於南潤寺仙師，學習《成實論》。¹²⁸最後還到竹澗寺靖公，學毘曇論。¹²⁹當時的學佛風氣很盛，只要京城附近，口說耳聞不錯之高僧學眾，有心學佛者都心計目覽往學，莫不各自奔隨。¹³⁰

當時譽動京畿，神高學眾。所以天口之侶，藏耳之賓，心計目覽，莫不奔競。但以鷲山妙法群唱，罕弘龍樹道風。宗師不輟，前傳所紀，攝山朗公。解玄測微，世所嘉尚；人代長往，嗣續猶存。乃於此山止觀寺僧詮法師，餐受智度、中、百、十二門論，並花嚴、大品等經。於即彌綸藏部，探蹟幽微。義吐精新，詞含華冠。專門強學，課篤形心。可謂師逸功倍，於斯為證。

¹²⁵ 語見釋長清著，黃國清譯《吉藏二諦論》，正觀出版社，南投，2007，頁一三。

¹²⁶ 梁慧皎《高僧傳》卷六〈寶誌傳〉。《大正藏》卷五十，頁三九四。

¹²⁷ 象律師生平不詳。

¹²⁸ 南潤寺仙師生平不詳。

¹²⁹ 竹澗寺靖公生平不詳。

¹³⁰ 傳云：年二十一。以梁大通二年二月二日（528），於青州入道。遊學楊都就大明寺寶誌禪師，受諸禪法。兼聽此寺象律師講律本文。又受業南潤寺仙師成論，竹澗寺靖公毘曇。梁慧皎《高僧傳》，《大正藏》卷五十，頁四七七。

但法朗，經過上述之廣學後，唯以靈山妙法群唱，而龍樹三論道風，為當時高僧學眾所罕宏，然而三論宗師並不輟斷，譬如前傳所記「攝山道朗」，其體解玄微，世所嘉尚；代有人往，嗣學不斷，而其弟子僧詮，也是當時所公認之高僧，最後法朗自己選擇投入僧詮座下，飽學中論、十二門論、百論、大智度論等四論，並華嚴、小品等經。除了上述之成論、毗曇外，繼續深入經藏，探究幽微。融會義理後，可謂「義吐精新，詞含華冠」。法朗之自行專注精進，可證其師僧詮不需費心多教，只要從旁一點，就能融通。

二、時代淵源

1. 與天台宗之往來關係：

開皇十六年(596)，灌頂(乃天台五祖)，隨著其師智者(為天台四祖)，於金陵複講其師「《法華經》之義記」(後文有註：記其師之詞旨)，四方聽眾雲集。吉藏當時初聞此講演玄義，覺得殊勝；但心中難免對智者於《法華經》所敘說之中道實相義理，感到好奇，因而借閱灌頂之「義記」後，乃肯定智者大師之體解中道，真實不虛。因此，吉藏乃於次年，即隋開皇十七年八月，親寫三封信函，和一篇疏文，還與百餘人禮請智者大師講經之邀請。¹³¹惜智者因病而無法成行，不久於十一月即圓寂。

(灌頂)俄隨智者，東旋止于台岳，晚出稱心精舍，開講法華。跨朗籠基，超於雲印。方集奔隨，負篋屯涌。有吉藏法師，興皇入室；嘉祥結肆，獨擅浙東。聞稱心道勝，意之未許。求借義記，尋閱淺深；乃知體解心醉，有所從矣。¹³²

2. 與禪宗之往來關係：

當時有位曇獻禪師，時值禪宗三、四祖之初始，禪風日增時期，而禪師已然是禪門中響量之大鼓，樹造了禪門宏法大業。創首懇請吉藏，敷演諸法實相等宗要密義。這次法會吸引了七眾萬計，聞法者齊擠於講堂內外而不覺其擾。由此事件，可證「三論學旨」與「禪門宗要」兩相融會；並非「般若空」與「畢竟空」兩者於中道實相、中假體用上有所差別；若有差異，那不能稱為「中名唯一」之無二道、「不二門」之佛佛道同了。大可以《中論》之畢竟空為本，來談《雜

¹³¹ 此三封信函和一篇疏文，收錄於隋。灌頂的《國清百錄》卷四。(參見《大正藏》卷四六，頁八二一~八二二。)又，此事也記載於宋。志磐《佛祖統記》卷六。(詳見《大正藏》卷四九，頁一八四。)此段記文摘自：楊惠南著《吉藏》，台北，東大圖書，1989，頁四七。

¹³² 語見《續高僧傳》卷十九《灌頂傳》，《大正藏》卷五十，頁五八四。

阿含經》之第一義空、《般若經》之般若空，何必自限於以般若研究般若，以阿含研究阿含，以佛法研究佛法呢？

時有曇獻禪師，禪門鉦鼓。樹業光明，道俗陳跡。創首屈請，敷演會宗，七眾聞風造者萬計。隘溢堂宇，外流四面。乃露幔廣筵，猶自繁擁。¹³³

3·吉藏亦以禪坐正觀、禮懺念佛為日常定課：

從上兩則，可看出吉藏與天台灌頂、智者，禪宗曇獻，皆於「中道真實義」上相互來往，善結法緣；與達官貴人，所談不離佛法，契機契理，提升了帝王達官之隨習所見（神理增其恆習），故能不攀緣，不變隨緣；反而常向他們建議要體恤民眾，彰顯同體大悲。晚年更以正觀禪坐、禮懺念佛為定課，「鎮累年紀，不替於茲」。至於禮懺念佛，可由臨終時要「侍者燒香，令稱佛號；藏加坐儼思，如有喜色」來印證。是故吉藏與禪宗、淨土修證法門，乃悲智雙運於日常生活中，並非因得意空亦復空故，反而念佛禮懺、禪觀感通也無。

晚以大業初歲，寫二千部法華。隋曆告終，造二十五尊像；捨房安置，自處卑室。昏曉相仍，竭誠禮懺。又別置普賢菩薩像，帳設如前。躬對坐禪，觀實相理。鎮累年紀，不替於茲。

三、圓寂後之評語

吉藏圓寂時，時當唐太宗當秦王，而《續高僧傳》作者道宣，時年二七。殆道宣撰《續高僧傳》完成時，已是唐太宗貞觀之治時，也就是吉藏逝世後二十二年。時間並不遠久，可參考之人物事證根據應不少，故道宣的「吉藏傳」記述，乃是《續高僧傳》所載傳記中最值得徵信之一。¹³⁴由後人於此傳記解讀不一故，本文將此傳記載原文摘錄如下，

今上初為秦王，偏所崇禮，乃通慰曰：諸行無常，藏法師道濟三乘，名高十地。惟懷弘於般若，辯囿包於解脫；方當樹德淨土，闡教禪林，豈意湛露晞晨。業風飄世，長辭奈苑，遽掩松門；兼以情切緒言，見存遺旨。跡留人往，彌用悽傷。乃送於南山至相寺。時屬炎熱，坐于繩床，屍不催臭，加跌不散。弟子慧遠樹續風聲，收其餘骨鑿石瘞于北巖。就而禪德。

¹³³ 《續高僧傳》，《大正藏》冊五十，頁五一三。

¹³⁴ 查吉藏(549~623)，唐道宣(596-667)，道宣著《續高僧傳》撰於645年。

初藏，年位息慈，英名馳譽。冠成之後，榮扇逾遠。貌象西梵，言寔東華。含嚼珠玉，變態天挺。剖斷飛流，殆非積學。對晤帝王，神理增其恒習。決滯疑議，聽眾忘其久疲。然而愛狎風流，不拘檢約；貞素之識，或所譏焉。加又縱達論宗，頗懷簡略；御眾之德，非其所長。

吉藏剛圓寂時，《續高僧傳》記下當時唐太宗當秦王時的一段告慰，「通慰」重點在：「藏法師道濟三乘，名高十地。惟懷弘於般若，辯囿包於解脫；方當樹德淨土，闡教禪林。」此中特指吉藏專志懷弘般若經論、言在解脫實相為本，已然道濟三乘，名高十方。反應出《續高僧傳》所描述之當時「七眾聞風造者萬計。隘溢堂宇，外流四面。乃露縵廣筵，猶自繁擁。豪族貴遊，皆傾其金貝。清信道侶，俱慕其芳風。」這才是當時的普遍評批。

《續高僧傳》對吉藏之評價亦是正面的：「含嚼珠玉，變態天挺。剖斷飛流，殆非積學。對晤帝王，神理增其恒習。決滯疑議，聽眾忘其久疲。」但緊接著來個「然而」之急轉折，就言「然而愛狎風流，不拘檢約；貞素之識，或所譏焉。加又縱達論宗，頗懷簡略；御眾之德，非其所長。」

就是由於此段「然而」之記載，造成後人各以其對吉藏之思想、或行為之面向不同來切入故，至使所相應之受想不同；或從世間為人日常生活行為的點滴面向看，或從其領眾的效能面向看，大都站在世間人法之角度來看吉藏之世間行為舉止；卻少人從吉藏之「實相思想」面向契入，站在如上文唐太宗之「惟懷弘於般若，辯囿包於解脫」面向來看「道濟三乘，名高十地」之證量聖者。

有人就以為「道宣在本傳中雖極稱其(吉藏)天資與學養，對其品格評價卻很不客氣。」及「吉藏歿後其學迅即失傳，其未能建立一足以立己立人之崇高宗教人格，是一很重要因素」。¹³⁵或有人，站在「修行者不同世人」的角度來看，釋長青就在其所著《吉藏二諦論》中說「但他行為灑脫，不多約束，因此受人譏評。他不能成為一位精神領袖。」¹³⁶這裡頭沒有是非對錯，唯有各人讀後心境相應之當體受感，表現各人之心靈思想層次而已。

此段傳文乍看起來，若忽略文詞相互輝映之對照，忽略上文所言「一相無相，無以名之」之實相智慧，就唯看到「愛狎風流，不拘檢約」及「御眾之德，非其所長」；也就是若站在「貞素之識」及「御眾之德」，那難免「或所譏焉」；貞素嚴謹、善惡分明的執持習性，謹慎於防惡之外來，若未體悟中道，料當不相應於法自在之證量者，所表現出來的那種大而無外，小而無內之不拘檢約、如如威儀。

¹³⁵ 語見廖明活著，《嘉祥吉藏學說》，台北市，學生書局，1999，頁三。

¹³⁶ 語見釋長清著，黃國清譯《吉藏二諦論》，正觀出版社，南投，2007，頁二三。

難怪對吉藏之「愛狎」於論說法義、若有所說，必達究竟默然；還有言詞之鋒利、辯才無礙。於形而上玄旨，皆能將自心承取，無復下心處之「風流」自在，難免把吉藏之「縱達論宗」，以欲令眾生體悟不生不滅之自在中道，正直捨方便，但說無上道所表達出來之簡略了當，不與世諍之胸襟，誤解為「愛狎風流，不拘檢約」、「御眾之德，非其所長」了。

貞素之識對這樣之解脫行爲，無法信受故或有譏焉；又若以立功立德之面向來看，對吉藏不滯行之自然無功用行，以為「御眾之德，非其所長」，這是人之常情，在所難免；除非站在聖默然之中道義面向來看吉藏之見道與修道。又此傳云之所以把「貞素之識，或所譏焉」對上「愛狎風流，不拘檢約」；又把「御眾之德，非其所長」對上「縱達論宗，頗懷簡略」，使得本文有「襯托」詮解的空間。又同一傳文，同一段文內，直上文言「含嚼珠玉，變態天挺。剖斷飛流，殆非積學。對晤帝王，神理增其恒習。決滯疑議，聽眾忘其久疲」，直下文就來個「然而」，這就是整段文之大「對比」，已明顯道宣襯托之筆法及心意。¹³⁷

世人的感受是外爍的，肉眼無見證量聖者之滿懷悲愍與智慧，無見那種得意體悟、於法自在的愛狎風流、縱達論宗、一切為欲度眾生之悲智雙運而因緣表現，但由不攀緣故，身口意頗懷簡略；這是大多數修行人的常態威儀；譬如《雜阿含經》言「我不與世間諍，世間與我諍」，又譬如孟子之於豈好辯哉，吾不得已也。證量聖者心中，何嘗這些是非、善惡、好辯呢？又以世間相對之真實來說，「御眾之德，非其所長」，於世間法確是沒有統御能力；但於出世間法，反而是襯托隨緣不變、不變隨緣的於法自在、行無功用行。這可從歷代禪師之威儀中看出，例如下引文之「仰山惠寂禪師示寂偈」，言訖，兩手抱膝而逝：¹³⁸

吾年七十七，老去是今日；任性自浮沈，兩手攀膝屈。¹³⁹

《續高僧傳》對吉藏之神府，如上描述說「罕迫斯蹤」；與人酬接而「綽有餘美」。其所言皆直指第一義空，故能「妙達指歸」；像這樣之境智，若非處於中道來看，如何與言？

又由於中道實相之出世無為法性，是難以直接從出世之面向描述故，道宣之《續高僧傳》描寫，乃意在從世間面向角度，來影射、對比，才能襯托出吉藏之實相智慧與證量修持，從而呈現修證高僧之異於常人的生活樣貌。一位修行證量

¹³⁷ 這樣的看法，僅站在「離於有無」之面向而言出世法，大不同於一般看法；故特此聲明，此乃純個人過度解讀。「離於有無」與「過度解讀」似乎有相對之真實關係；或許「過度解讀」若不違邏輯及中道義，也是另一種提升，類似於《大智度論》所謂之「異法門」吧。

¹³⁸ 由於本文看法有別於一般故，難從經論裡，唯從禪師中找到比喻，譬如仰山、寒山等。

¹³⁹ 宋道原纂《景德傳燈錄》，《大正藏》冊五一，頁二八二。

者，一生以行深般若波羅蜜多為主，¹⁴⁰如何可以「御眾之德」來定位呢？「中道實相」之智慧裡，心佛眾生等無差別，何曾「御眾」之念呢？所以《續高僧傳》的傳文，意在引導讀者，應往佛教「出世」面向來看證量聖者；以「解脫生死」之自在涵養，與「實相般若」之如如智慧，兩角度來看吉藏。

《續高僧傳》作者道宣，乃律宗高僧，就看出吉藏之佛法證量「殆非積學」，並非這輩子所積學的，是常行菩薩道之累劫所修；故其今生所學，譬如上述「生平」所言隨聞領解，悟若天真。其所說真實微妙法，精深闢入，似有佛助，變態天挺，恰如「以佛力故」得無礙智。口中如含珠玉，義理變化，皆自性流露。其剖析斷惑，反應飛速契理，聽眾不覺影移，忘其久疲。可證道宣已看出吉藏是「以有怯之心，登無畏之座；用木訥之口，釋解頤之談。」¹⁴¹吉藏自表以有生滅無常、怯懼肉身之心，證登無畏之座，故能用木訥之口，說於那無以名之實相，解除口頤唯談世法之侷限，得言那出世間法，得無盡藏，得法自在。這句話雖出自吉藏自表之命章疏文，但也被道宣從中引以為此傳之傳神處。

第三節：吉藏思想背景

佛教在魏、晉、南北朝之間，透過絡繹不斷的天竺僧人來華，還有大量的三藏經論翻譯；加上諸多證量者之註疏，以及對體悟中道實相之契機不同，於中土儼然已具宗教立派之雛形。所以要了解吉藏之思想背景，本文將就吉藏之「判教主張」及「實相思想」兩方面來簡介之：

一、吉藏三藏判教主張

佛典經論在質量、廣博與淺深上，已堪稱浩瀚；若不加以會通與整理，將使初學者無法在信解行證上順利入門及深入；尤以實相般若為主導之解脫知見、解脫智慧，將難以徹底了悟。任何學佛者皆不禁然地會發此悲心，深入經藏，整理會通，以為判教，以利「眾生悟之為易」，何況證量之祖師大德。《中觀論疏》就明言菩薩造論、判教之本意計有九義，今略舉其中一意：

正為佛經，文言浩博，難可尋究，是故我今略撮方等中心，諸佛要觀名為八不，則眾生悟之為易。又佛在世時眾生利根聞佛略說則悟。佛滅度後眾生鈍根待論主廣博乃解。如佛直說無生，龍樹以種

¹⁴⁰ 玄奘譯略本《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》冊八，頁八四七。

¹⁴¹ 此句乃吉藏之自陳，但其義理，能為各面向所用，譬如此句用在「命章標題」，乃意在「以妄怯之心，相應那無畏之心；用木訥之口，離於有無說於中道」。

種門釋於無生也。又佛隨機散說，論主隨義束說，為是因緣應須造論。¹⁴²

深入經藏的同時，即對佛法作三藏判教的開始；只要深入經藏，必然產生疑惑難意，就會主動深入探究，整理與會通，這就是判教之性質。譬如會對《金剛經》云：「若言如來有所說法，即為謗我」，¹⁴³先生疑惑以增疑，進而設定探究命題，以體悟為志業；深入經藏，整理會通、體悟後再會通整理，得佛本懷。

所以學佛者、證量者都有必要在經論上，以各種面向，諸如說法法會的時機、背景；自說、請說；品類、數量；內容、風格；手段、目的等各種不同之面向角度，加以會通、整理、歸類；諸如此類的融通工作，是謂判教。「判教」之會通可測佛說四悉檀之本懷，若能把佛意本懷、佛法法意相即，則佛之知見「實相般若」顯矣，這才是各宗教判教的共通流程、手段、與目的。

是故不管是學佛與佛學，面對浩瀚之佛法，所作之探討，等同於對佛法之浩瀚，投入判教的工作。所以學佛者，必於「迴悟中道、三藏判教、體佛本懷」三輪同時並進，才能像陀螺常轉而不動，處於一種平衡增上的狀態。

要了解吉藏當時的思想背景，除了先要了解其師承之判教外，還得提到當時的判教風氣；佛法從東漢末年開始傳入，到吉藏時代，已歷五百多年，已從生澀排斥、格義理解、到融會貫通的時機了，所以判教風氣是在東晉末年，開始形成，並在南北朝時期迅速開展，成為當時中土各宗教思想界的主要課題。在吉藏的時代，不同教學傳統，雖還未自成宗派名稱，但已有由各師承的不同，對經論的依據，已有某種不同宗派的芻形；¹⁴⁴各學派學團的祖師大德，承襲與累積先賢之三種般若，然後會通整理，判教驗證，乃欲令後學者同坐解脫床。

又為度化眾生故，體驗的證量聖者，由在因中發觀，自然而然地會在體悟中道後，不著中道，處中說法，開始如行而說，不動實際建立諸法，不壞假名而說實相。為建立諸法而說實相，必得再深入三藏判教、會通再整理。是故得意中道、三藏判教、體佛本懷是輾轉束蘆，三不三、不三三，不能偏失的。

《中觀論疏》亦曾在詮釋《中論·青目釋》後，於結尾時，就總結並明記之：從〈因緣品第一〉到〈成壞品第二十一〉，方知「求世間有無四句不可得」；從〈如來品第二十二〉到〈涅槃品第二十五〉，方知「求出世間法有無四句不可

¹⁴² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十二。

¹⁴³ 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊七，頁九八四。

¹⁴⁴ 三論之吉藏，天台之智者、禪宗之三四祖，乃同時代之大師，會通判教儼然有型，但在宗派上皆還未蔚然成型。

得」。如此方知世出世既同絕四，故世出世不二，若了知「二不二」又相應知「不二二」，則「悟二不二」名為方便般若，「了不二二」稱為般若方便。

所以世間與涅槃不二者，從因緣品至成壞品，求世間四句不可得。從如來品至涅槃品，求出世間法四句不得。世與出世既同絕四句，所以世與出世無有二也；既識無二即須知二，悟二無二名為方便般若，了無二二稱般若方便。¹⁴⁵

至此方能得佛本懷、體佛知見；「悟二不二，名為方便般若」即如來智，是涅槃寂靜之本來面目。「了不二二，名為般若方便」謂佛智，是中道實相由六道眾生分別故所顯之中道體用、中假佛性、因緣諸法；如是一切諸法於六道眾生當體覺受宛然非無。此「如來智」、「佛智」乃佛為一大事因緣應化世間所處中「開」與「示」說法的主旨；是學佛者有學階段的迷時師度；後來之「自然無功用智」，三輪體空行菩薩行，乃「悟」時自度的體現，能化長劫於短劫，化短劫於當下；如是於外無法，於內無心，恁麼時此三「如來智、佛智、無功用智」不從師等外得，名親「證」無師智；不從師等外得，於學佛者謂證入、法入。

法華明諸佛知見有四智：了生死涅槃二而無二謂如來智，悟不二而二名佛智；此二智任運現前謂自然無功用智，此三不從師得名無師智。此之四智則是諸佛知見，為欲開示悟入此四知見故出現於世也。¹⁴⁶

此「開示悟入」四知見，大別為「開示」因緣諸法，及「悟入」諸法實相，是故學佛者應知「探究因緣，迴悟中道」兩大要務，一個實踐，一個目標；一個目標謂「理一、教一」之中道實相，或名「無二道」；一個實踐謂「行一、證一」之能說是因緣，善滅諸戲論，或謂「不二門」。由中道實相所顯理一、教一故，稱為「無二道」；由行一、果一故，稱為「不二門」。若不經由「不二門」，無法通達「無二道」；若不迴悟無二道，即不善知「迴悟」是不二門，是異法門，是「離於二邊，說於中道」門。

這兩大要務的立定，乃是一而二，二而一的不二法門；探究實相者都會主動的投入，少由時代風尚所影響，乃是內心自性之呼喚，相應於時代之需要；這樣之因緣善根福德俱足，得天時地利人合而圓成，不僅三世諸佛如此，菩薩行亦如此，祖師大德亦然如此，《中觀論疏》所謂一途次第、一途論耳。

應知：若人能於此相應，於真實微妙法有所信受，此人依《金剛經》之經文

¹⁴⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五八。

¹⁴⁶ 註同上，此二引文於《中觀論疏》乃上下連接之文句。

「當知是人於一佛二佛三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。」¹⁴⁷ 學佛者請勿把佛菩薩、祖師大德等，視為一般人，不然很可能轉久「疑佛不得一切智，疑佛與人同」。譬如下引文《大智度論》於〈緣起釋品〉所言：

復次，有人疑佛不得一切智，所以者何？諸法無量無數，云何一人能知一切法？

復次，有人念言：佛與人同，亦有生死，實受飢渴、寒熱、老病。佛欲斷彼意故，說是摩訶般若波羅蜜經。¹⁴⁸

這些祖師大德、證量聖者此世之能傳承，或翻譯註疏三藏，皆乃累劫厚植善根，為宏揚佛法而發願之再來人，是故吉藏謂為「出世大意」；不僅三世諸佛出世大意如此，四依菩薩出世大意亦然。

不知無三說三，亦不知說三為明無三；故不得二智，不入佛知見不得成佛。論主憐愍諸部求三無從，而說有三者此是無三說三，說三意在無三，即生二智入佛知見。三世十方佛出世大意如此，四依出世大意亦然。¹⁴⁹

所以證量聖者皆「逆十二因緣河」而由果溯因而上者，不同於「順十二因緣河」之隨波逐流凡夫，能於逆流中猶不散失菩提道種，還能相應甚深佛法；又能造論註疏，皆有其「出世大意」。

經曰：凡夫順十二因緣故流轉生死。二乘逆十二因緣沈彼涅槃。大士體此因緣本自不生，故不同凡夫之順；今亦不滅，則異二乘之逆，故非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。¹⁵⁰

「判教」之情況也是一樣，乃是擔荷如來家業者之反聞聞自性的自然發展；過去時如此，現在如此，未來亦然如此，此乃一途次第耳。並非是中土宗教所獨有獨創，在天竺之學佛者，與證量聖者，亦然如是；中土各宗教的判教活動，可以說成是延續了天竺佛教的判教會通，一貫之精神；龍樹之造《中論》、說《大智度論》，也是在作會通判教、申正佛之本懷的工作。藍日昌先生說：「判教這一議題雖盛行於六朝隋唐的中國佛學中，然溯其源應起自天竺佛教中部派佛教與大乘佛教的交諍開始。」¹⁵¹這一點吾人亦能從《雜阿含經》(六八五)中得到此證：「若久學智慧深固，以其智慧成就不放逸故」會主動發願學習的，何需外爍。

¹⁴⁷ 姚秦鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊五，頁七五二。

¹⁴⁸ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六二。

¹⁴⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七七。

¹⁵⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

¹⁵¹ 藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》，2003，文津出版，頁五。

佛告比丘：嬰兒小時，乳母隨時料理消息；及其長大，智慧成就，乳母放捨，不勤消息，以其長大不自放逸故。如是，比丘。若諸聲聞始學，智慧未足，如來以法隨時教授而消息之；若久學智慧深固，如來放捨不復隨時慇懃教授，以其智慧成就不放逸故。是故，聲聞五種學力，如來成就十種智力。¹⁵²

判教之主旨在說於中道，在欲令眾生迴悟實相，待人待時、契機適法皆不離中名唯一，以第一義空爲本，而處中說法，說於一極，這是不二法門。譬如「四悉檀」乃爲實相般若，契機契人而說向；「五時」乃依觀照般若，以時空人法而說向；「三教」乃依文字般若爲面向，說向教義；至於天台之「藏通別圓」化法四教、「漸頓秘不定」化儀四教，更是在「依二諦說法」，「四悉檀」、「五時三教」後之再歸類；華嚴之「小始終頓圓」五教也不離判教之終極目標而詳論。吉藏說此皆「若海之納百川」，不相違也。

法華經總序十方諸佛及釋迦一化。凡有三輪：一根本法輪，謂一乘教也。二枝末法輪之教，眾生不堪聞一故，於一佛乘分別說三。三從一起故稱枝末也。三攝末歸本，會彼三乘同歸一極。此之三門，無教不收，無理不攝。如空之含萬像，若海之納百川。¹⁵³

「於一佛乘分別說三」吾人或可會爲：一者，合聲聞、緣覺、菩薩三乘之枝末法輪，及攝末歸本法輪之法華、涅槃謂一乘教，即謂根本法輪。二者，每一部經典，皆如來離於二邊，處中說法，說於中道，所以「根本法輪」乃非一經可以含蓋或取代的。三者，若以四悉檀來類別，聲聞緣覺乘或偏世界悉檀，與爲人悉檀，菩薩乘或偏對治悉檀，法華涅槃或偏第一義悉檀，而「根本法輪」爲一切經典所顯。若以結集的次第、及轉法輪之先後來說，「四阿含」確可爲一切經典總顯之根本法輪「設教之首」。如此判教「三不三、不三三」及以「大小二教，通號阿含」，此可由下引文宋之《翻譯名義集》看出：

正云阿笈多，此云教。妙樂云：此云無比法，即言教也。唯識論云：謂諸如來所說之教。長阿含序云：阿含者，秦言法歸，所謂萬法之淵府，總持之林苑也。法華論解其智慧門，爲說阿含義甚深。涉法師云：阿含，此云傳所說義；是則大小二教，通號阿含。而小乘中別開四部：謂增一阿含明人天因果；又二、長阿含破邪見；三、中阿含明諸深義；四、雜阿含明諸禪法，以四阿含爲轉法輪設教之首，

¹⁵² 《雜阿含經》(六八五)，《大正藏》冊二，頁一八七。

¹⁵³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八。

別得其名。嵩輔教編，由昧通別，猶預不決，其詞則枝。¹⁵⁴

這樣之「根本法輪謂一乘教」之判教，又可於下引文可明顯佐證，引文言「大小乘經明佛不答」，「佛不答」即如聖默然，意即所有經典皆說於中道，說於那聖默然之根本通者，也與上引文之「一佛乘分別說三，會三乘同歸一極」相互呼應。「一極」即一乘教，即根本法輪，直指第一義空、中道實相，是中名唯一、真相無二、實相絕待的。然而吾人卻常忽略掉「總相與別相」之內體與外顯之融通，就從語義之相違直接反應為大小乘之經典，與其法義皆有別，如何可以相提並論呢？此中若了別其共與不共之處，乃判教首要融通之工作。

問：云何破之？答：生死有始，即世間有邊，無始即是無邊，有邊無邊是十四難耶。大小乘經明佛不答，以是義故不應定執有始無始也。¹⁵⁵

二、吉藏中觀思想簡述

吉藏的實相中心思想，主要得自經論之治學精勤，及善於運用觀破相即之「中假體用」門，¹⁵⁶也就是《中觀論疏》中所謂之四重二諦、階漸明義、感佛迴悟方法；故《中觀論疏》之開首即言「中觀論是一部之通名，觀因緣謂一章之別稱。示所顯之理無二故中名唯一，能顯之教非一故有眾品之殊。」這樣的「中名唯一」理念，就是吉藏一生實相思想，及其所有註釋論述之一貫中心理念。¹⁵⁷廖明活亦於早期之《嘉祥吉藏學說》上說過下面引言：

綜觀吉藏各論著觀點甚一致，一生似無重大思想轉變，故其著作年代之考察，對其學說之了解並沒有關鍵重要性。¹⁵⁸

要了解吉藏當時的思想背景，除了先要了解其師承及判教外，最後還得提到吉藏本身之實相思想。上引文《中觀論疏》既於詮釋《雜阿含經》之「十四難」經時，而以「大小乘經明佛不答」為破有所得見之作決定解者，而主張「以是義故不應定執有始無始也」，那麼這「佛不答」及「不應定執有始無始」即是吉藏之實相主張，亦由此實相思想而作上文之「三藏判教」，這是一體兩面的。

綜觀《中觀論疏》既以「經云：無色無形無對，一相無相；不知何以目之，

¹⁵⁴ 語見宋，普潤法雲《翻譯名義集》。《大正藏》冊五四，頁一一一二。

¹⁵⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇〇。

¹⁵⁶ 語見《中觀論疏》卷一：「此是攝嶺興皇始末，對由來義，有此四重階級。得此意者，解一師立中假體用意也。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二。

¹⁵⁷ 此段所談到的「名相」，大都在本文第一章時，已註腳過，請翻閱。

¹⁵⁸ 語見廖明活著，《嘉祥吉藏學說》，台北市，學生書局，1999，頁一一。

強稱實相。」¹⁵⁹來佐證及詮釋「中道實相」，主張「此人若自如此悟，名聖默然；還為眾生如此說者，名聖說法。」¹⁶⁰「若得此悟，名為正觀」，¹⁶¹又自述「八不者蓋是正觀之旨歸，方等之心骨，定佛法之偏正，示得失之根原。」¹⁶²故以「聖默然」之真實義，為得失之根源判準。可證此「聖默然」、「大小乘經明佛不答」可表「一相無相，不知何以目之」之吉藏實相思想。為了簡介吉藏之「聖默然」實相思想，由「聖默然」本默然不可說，又「中道實相」難見難覺、不可思量故因譬得解，茲再舉《雜阿含經》(九六一)，以為譬喻，以資領會，故全文照錄。

如是我聞。一時。佛住王舍城迦蘭陀竹園。

時。有婆蹉種出家來詣佛所，合掌問訊，問訊已，退坐一面。白佛言：云何？瞿曇，為有我耶？

爾時，世尊默然不答，如是再三。爾時，世尊亦再三不答。爾時，婆蹉種出家作是念，我已三問沙門瞿曇，而不見答，但當還去。

時。尊者阿難住於佛後，執扇扇佛。爾時，阿難白佛言：世尊，彼婆蹉種出家三問，世尊何故不答，豈不增彼婆蹉種出家惡邪見，言沙門不能答其所問？

佛告阿難：我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑。言先有我，從今斷滅；若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法。所謂是事有故是事有，是事起故是事生。謂緣無明行，乃至生老病死，憂悲惱苦滅。

佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。¹⁶³

當婆蹉種出家三次問到「為有我耶」時，佛皆默然不答，如是再三。類此「十四難」經文，於《雜阿含經》裡不下十則。¹⁶⁴明顯「十四難」所提到的難意，乃達到探究諸法實相之臨門一腳；乃如前述引文之上求諸法決定相，上聞畢竟空而生見疑，濃縮疑惑與探索求覓者，譬如禪宗疑情與話頭。¹⁶⁵

佛為何「默然不答」呢？因為問法者，所問「為有我耶」？已指向如何是「我」？

¹⁵⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六六。

¹⁶⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

¹⁶¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三十。

¹⁶² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

¹⁶³ 《雜阿含經》(九六一)，《大正藏》冊一，頁二四五。

¹⁶⁴ 十四難句：世界及我常；世界及我無常；世界及我亦有常亦無常；世界及我亦非有常亦非無常；世界及我有邊、無邊；亦有邊亦無邊；亦非有邊亦非無邊；死後有神去後世；無神去後世；亦有神去亦無神去；死後亦非有神去；亦非無神去後世；是身是神；身異神異。語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁七四。

¹⁶⁵ 有人建議碩論乃學術性論文，又主題非研究禪宗，最好改用「疑惑、論題、話題」較中性。但總覺得於探討中道實相上，偶而用到禪宗之名相以為比喻，較顯傳神。譬如《中觀論疏》裡提到「又不上聞畢竟空，生見疑者」、「求覓、迴悟、感佛、相應」，其意含已近禪宗「疑情、公案、頓悟、一念相應」。故本文為使文字上有變化，難免偶而用之。

如何是「諸法」？也就問到「如何是諸法實相」的甚深極甚深、形而上玄問題。表面雖不離世間有無四句，實所深細到如萬法歸空，空歸何處。「空歸何處」義同「如何是實相」，此之疑惑諸如：「因先果先、雞先蛋先、神先命先；有始無始、有情無情、諸法實相」等種種，這些皆是龍樹《中論》二十七觀品裡所詳論之主題內容，故「十四無記」也是所有中觀論書中，所要探討的難題。

這麼直指甚深備極甚深的十四難意，佛若皆以「默然不答，如是再三」來表示，那麼此默然不答，佛之「聖默然」，也就不僅包含「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑」之表層語意，還隱含真非真恐迷，恐彼執爲我，我常不開演之悲心，進而富含「佛之本懷」，開示悟入佛之知見、實相真實微妙義了。

綜觀《雜阿含經》有關十四難經，不論佛世、佛後的修證者都以「聖默然」來表達「義同義·句同句·味同味，乃至同第一義」；可知這如「聖默然」，似乎已由表意的「非正面的不可說默然答覆」，變成顯境的「正面的默然不可說答覆」。若能依此面向而深入，「置答、無記、置不答」都不離答案，也都不離因緣事實與中道實相。「置而不答(置答)」給予了不合事實故不予答覆之答覆；「無記」是答是不答，乃對無法記別而說向實相，及對可以記別之俗情給予答覆；「置不答之聖默然意」乃就諸法實相給予真相唯一的答覆。如此推究，「置答」如破邪顯正，「無記」如正觀顯正，「置不答」如觀破相即，那麼其所顯出之階漸明義，似合乎了「如來說置不答，即非置不答，是名置不答」的型態。

由於吉藏之判教「三種法輪」，把三乘同皆列爲枝末法輪，故站在吉藏之實相思想來看，《中觀論疏》是把《雜阿含經》、《般若經》、《涅槃經》、《楞嚴經》等三乘所有經典等同來一起攝末歸本的，是故論疏中常引各種經論之聖言量爲依據與佐證。於是《中觀論疏》在詮釋中道實相上，也以《金剛經》之「如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」這樣之三段論意來層層深入法義，欲令後學者經由此「三般見解」而輾轉增上而自如此悟，¹⁶⁶此即吉藏所謂之「迴悟」，是在「階漸明義」下而回轉體悟，如此乃《中觀論疏》「冀迫悟之，賓望玄指而一變。舉一，可例諸耳。」¹⁶⁷之用心。那麼此經文之「默然不答，如是再三」即是佛於諸法實相「聖默然」上之三般增上本懷，目的亦乃勸信眾生於「習應般若」時能自行輾轉增上，究竟體悟的第一主因。¹⁶⁸

¹⁶⁶ 語見宋，普濟《五燈會元》之青原惟信禪師，上堂：「老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有箇入處。見山不是山，見水不是水。而今得箇休歇處，依前見山祇是山，見水祇是水。大眾，這三般見解，是同是別？有人緇素得出，許汝親見老僧。」《大正藏》冊八十，頁三六一

¹⁶⁷ 詳述請見下第三章。語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

¹⁶⁸ 「依智度論，釋習應品：初正說菩薩，習應波若。第二明於得益，謂重罪消滅，諸天守護。三重明習應，諸佛說經既其有三，菩薩造論義亦如是。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二三。此三次第乃佛菩薩勸信後學者迴悟實相般若之次第，乃一途次第也。《中觀論疏》並

「須菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎為微塵，於意云何？是微塵眾寧為多不？」

「甚多，世尊！何以故？若是微塵眾實有者，佛則不說是微塵眾。所以者何？佛說微塵眾，則非微塵眾，是名微塵眾。世尊！如來所說三千大千世界，則非世界，是名世界。何以故？若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是名一合相。」

「須菩提！一合相者，則是不可說，但凡夫之人貪著其事。¹⁶⁹

《中觀論疏》之「四重二諦」階漸明義如同《金剛經》之「三段論意」，¹⁷⁰乃由「佛說——即非——是名——」來層層輾轉增上；這增上義亦可由《中觀論疏》把「不生」中「不」之一字，經「總非、指後、結成」來明義「不，非不，名不」之詮釋而得到佐證。¹⁷¹也以「冀迥悟之，賓望玄指而一變。舉一，可例諸耳。」來主張「觀破相即」以迴悟中道。

佛對於阿難的回答，表意就直言「我若答言有我，則增彼先來邪見」，「先來邪見」即是無始無明之有所得見。由於眾生無始來本皆迷執有法、有生等有所得見故，方由來念念輪迴不已，無法解脫生死。若我答言有我，不就更增彼先來之執見嗎！若答言無我，彼先癡惑，豈不更增癡惑？若執為我，轉久推求，難免迷執「此是真實，餘則虛妄」，終成「惡取空」，甚而「增上慢空」；這樣不就由癡惑，轉久變成邪見嗎？

「如來離於二邊，處中說法」即是佛所說一切法，已離於有無二邊，離於有無四句，處於中道，以第一義為本而待人待時，說權說實。「說權說實」故不離四悉檀；有時候既是對治悉檀，又是第一義悉檀；有時候既是對治法，而即非究竟語。是故若堅持以為是對治悉檀，就未究竟中道。¹⁷²那到底「諸法實相」是有無？還是亦有亦無、非有非無呢？這些「有無四句」已然皆含攝在此「十四難」之答覆裡，也就含攝在「聖默然」裡；只待學佛者一一將自心承取，迴悟中道，得意中道決定意，能說是因緣，善滅諸戲論，無復下心處。

明言「從初發心之人即習此觀」，更勸信如是赤誠發願之當下「發心、畢竟二無別，初發心之人即是佛也」。「習應般若」意即學佛一開始即要探究實相般若。若如此立志發心，當下即是佛也。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

¹⁶⁹ 姚秦鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊五，頁七五二。

¹⁷⁰ 《金剛經》之「三段論意」異於邏輯學上之「三段論法」。「三段論意」乃增上體悟，「三段論法」乃三段相等，如數學之置換定律。

¹⁷¹ 「不」之一字的詳釋，請見本文第四章第一節，及第一章「文獻研究法」的「不比尋常」義。

¹⁷² 譬如《中觀論疏》卷十六：佛對破性故言無性，此是對治說非究竟語；而人執為究竟。語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

由先來邪見成所知障，由先來癡惑成煩惱障故，¹⁷³擬言、動念、擬疑即乖，念起即分別有無。就會像《中觀論疏》所言之「步屈蟲」，「心如步屈蟲，捨一取一，必定不得無所依。故捨外道著小乘，捨小乘著大乘，捨生還復住無生，故有所住著非八不意。」¹⁷⁴也如同下引文《大智度論》所言之「尺蠖」：如「步屈蟲、尺蠖」故，必於「真非真恐迷」之兩難、吊詭、不可說中，捨一取一，必定不得無所依，這就是「有所得」見。大乘之「無我」見，若未融通「第一義空」，皆不離「有所得見」。恰如《中觀論疏》所言「捨生還復住無生，故有所住著，則離八不中道意」。若由此向上求覓，而離於有無，迴悟中道，則能解脫生滅。這就是佛「默然不答」的第二大主因「次明得益」，以勸信眾生迴悟中道之本懷。

汝等愛著智慧故，不得涅槃。譬如尺蠖，屈安後足，然後進前足；所緣盡，無復進處而還。外道依止初禪，捨下地欲，乃至依非有想非無想處，捨無所有處；上無所復依，則不能捨非有想非無想處。以更無依處，恐懼失我，畏墮無所得中故。¹⁷⁵

上述已言第一主因「實相無相，無名無字，如聖默然」，這是實相般若，譬如《摩訶般若波羅蜜經》所云：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空不可說。」《中論》：24-12「世尊知是法，甚深微妙相；非鈍根所及，是故不欲說。」第二主因「眾生分別、捨一取一」，是故佛於《楞嚴經》云：「真非真恐迷，我常不開演」。於《解深密經》又云：「我於凡愚不開演，恐彼分別執為我」。這些「真非真、我與佛、開不開演、說與不說」之豁然開朗則不離觀照般若。

「如來離於二邊，處中說法」之文字般若乃是度化眾生之第三大主因。上述第一主因「實相無相，無以名之」故聖默然，雖是實相般若，於探究而未體悟者來說，說了那麼多的形而上義理描述，仍屬玄之又玄、無知無見。第二主因「眾生分別、捨一取一」，已然業習隨眠，雖發願願解如來真實義，期能解脫生死，轉識成智；惜無中道智慧，即使詳細剖析「無始無明」之由來分別、顛倒與煩惱，於聞法者何為？說法者與聞法者，產生不了感通相應；或僅得宗教軌則之教誡意義「教人不要著相」；但「不要著相」的判準如何？若無法一一將自心承取，何能無復下心處，不產生疑惑呢？是故證量聖者之實相般若、觀照般若，還需加上「離於二邊，處中說法」之文字般若，來如其性、盡其性地說向中道、說於中道；讓聞法者能透過中發於觀，如行而說的文字般若而不由於他地增上體悟，才是佛離於二邊，處中說法，欲令迴悟之本懷，也是勸信後學者於經論上之文字般若，要能以觀照般若來探究之第三大的主因。

¹⁷³ 「煩惱障、所知障」似為唯識學專用名相，但於佛法已成普通名相。

¹⁷⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

¹⁷⁵ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁一九二。

此三大主因，譬如實相般若、觀照般若、文字般若，而於探究實相者，必得依於證量聖者之文字般若，學習證量聖者之觀照般若，來探究求覓實相般若。證量聖者「如行而說」，探究者「如說而行」，此中若能深入實相、三藏判教、體佛本懷，獲得陀螺般地置心一處，旋而不轉，轉而不旋。不動而常轉，不轉而常動。這是一種「增上三學」的表現，¹⁷⁶雖未得不可思議境智，若能如此初發心，當下也謂得不可思議境智，《中觀論疏》稱名為「妙」。法華玄義序曰：「所言妙者，妙名不可思議也。」這也是吉藏之勸信悲心，反過來，若不從初發心即習此觀，不知何以化之了。

問：此乃是高位所行，下凡云何能學？答：從初發心之人即習此觀。
所以云：發心、畢竟二無別，初發心之人即是佛也。¹⁷⁷

¹⁷⁶ 「增上三學」似為唯識學名相，就其實乃源自《雜阿含經》(四一二)之「當勤起方便，起增上欲，學無間等。」又於(四九八)言「轉轉深轉轉勝」：佛問舍利弗，汝能審知過去三藐三佛陀所有增上戒？……舍利弗白佛言：世尊，我不能知過去當來今現在諸佛世尊心之分齊；然我能知諸佛世尊法之分齊。我聞世尊說法，轉轉深轉轉勝，轉轉上轉轉妙。我聞世尊說法，知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法。究竟於法，於大師所得淨信，心得淨。

¹⁷⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

第三章：《中觀論疏》之實相思想

前第二章試舉《雜阿含經》「十四難」經為例證，若以第一義為本，處中說法，說於中道，則可以佛之「默然不答」來佐證吉藏中道實相之思想真義。此「默然」之中道實相真實義，除了見於經論，《中觀論疏》更直指地引用為「此人若自如此悟，名聖默然；還為眾生如此說者，名聖說法。」

此人若自如此悟，名聖默然；還為眾生如此說者，名聖說法。故語默之間，常順佛教，為諸佛護念；於念念中，身心得住無生，名之為住。迴一切假實顛倒心，向於實相，名為迴向。得此心不可動故名為地。所以常須看心，作此釋者不違三世佛，真龍樹門人矣。¹⁷⁸

此中道實相之「默然」乃源自於下引文《雜阿含經》(四八二)之經文「默然樂」；此經文義乃言：然汝今未得樂(意)於如「默然」之諸法實相，今受此法已，當勤精進。是故諸法實相如「默然」。

佛告給孤獨長者：善哉，長者。三月供養衣被·飲食·應病湯藥。汝以莊嚴淨治上道，於未來世當獲安樂果報。然汝今莫得默然樂，受此法，汝當精勤，時時學遠離喜樂，具足身作證。¹⁷⁹

又此經文「默然不答，如是再三」之中道實相含意，由「如是再三」故儼然凸顯「默然不答」包含著無盡密意；包括著如同《金剛經》之三段論意，¹⁸⁰從第一階段「非正面的不可說默然答覆」，到第二階段「是亦不然了無法記別之兩難、相違，及不思議之不可說(如第五不可說法藏)」等，最後到第三階段「正面的默然不可說答覆」，而佛的至道本懷，也並非就落在第三階段之正面肯定答覆上；而是向上直指實相無相，無以名之，滅諸戲論，悉斷一切見之言斷心息上，故連「悉斷一切見」，都還得「此見亦不忍」，何況「默然不可說」。

這樣的「三段論意」階漸明義，皆可用在探究無生及實相論題上，目的乃在離於有無，增上迴悟；在下引文，《中觀論疏》就舉淨名經上「三十餘菩薩說不二法」來詮釋這樣之三段論意模式「三階明不二」；可見「離於二邊，說於中道」

¹⁷⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

¹⁷⁹ 詳見《雜阿含經》(四八二)。

¹⁸⁰ 《金剛經》之「三段論意」義同《中觀論疏》之「階漸明義」，富含輾轉增上，止於至道、默然不可說之如聖默然。由吉藏之判教結論，及學佛者大都對《金剛經》之「三段論意」普遍認知故，本文以「三段論意」來說明《中觀論疏》之「四重二諦」階漸明義。又本文第二章末，亦詳細表達此義故，請參見，特此聲明。

含具三段論意「如來說不二無言，即非不二無言，是名不二無言」。從「辨不二無言」，到「猶言於不二」，止於「無言於不二」，經過此三段階漸明義，從第一階段「辨不二無言」之假名說之；到「猶言於不二」之處中說向第一義諦，最後止於究竟說於中道之「無言於不二」，即所謂「默然不可說」之已然如「聖默然」。「不二」喻如八不中道，「無言於不二」即默然不可說，如聖默然。

問：何以知不二法門即是八不？答：三十餘菩薩說不二法，命初即云：生滅為二，法本自不生，今亦無滅。得此無生法忍者，是為入不二法門。然此入不二法門即是中觀論三字，不二法門故名為中。能生觀智，所以稱入。諸菩薩說入不二，即是論也。

然彼品有三階明不二：一者眾人假言明不二，未辨不二無言。二者文殊雖明不二無言，而猶言於不二。三者淨名辨不二無言，而無言於不二。

不二既有三階，八不亦爾。初假言明八不，未辨八不無言。二者明八不無言，而猶言於八不。三明八不無言，而無言於八不也。¹⁸¹

這樣的「破除轉化，轉化提升，究竟融通」三階段階漸明義，顯出《中觀論疏》「三階明不二」及《金剛經》「三段論意」中之基本含意，用於此「默然不答」上則「如來說不答，即非不答，是名不答」；表達了第一階段「此事無實故不答」，不合世間事實也不合中道實相故「不答，不肯之」；¹⁸²目的乃在第二階段向上「迴悟」，非在否定，意在融通；而真故極成至道乃在第三階段的「說於中道」之默然不可說不答上。

「三段論意」及「階漸明義」乃層層增上，像陀螺式地輾轉增進，最後體悟中道實相，斷一切見。然而此三段論意，佛皆以「默然不答」為回答，提問者如何體會「佛之置不答，是為答」呢？¹⁸³經文上這樣記載，學佛者如何會解呢？提問者由於深入觀察審思故，問與答間之「相應」，問者與答者間之「感通」，兩者相互皆非常清楚；更何況所問的問題乃有關探究實相的命題，由積極求覓、發願迴悟故形成極為敏感的濃縮疑情，隨時皆可能豁然引爆，是故佛法於體證上最講究相應感通；「感應道交」乃在離於二邊，體悟中道之豁然相應而開展。¹⁸⁴

¹⁸¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三十。

¹⁸² 「不合事實」即不合世間事實，參見《大智度論》卷二「答曰：此事無實故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理；以是故，佛不答。譬如人問搆牛角得幾斗乳，是為非問，不應答。」龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁七四。

¹⁸³ 曰「復次，置不答，是為答。有四種答：一、決定答，如佛第一涅槃安隱；二、解義答；三、反問答；四、置答。此中佛以置答。」語見同上註腳。

¹⁸⁴ 「感應道交」譬如禪宗「啐啄同時」，慧顛禪師上堂：「諸方祇具啐啄同時眼，不具啐啄同時用。僧便問：如何是啐啄同時用？師曰：作家不啐啄，啐啄同時失。」《五燈會元》《大正藏》冊八十，頁二二七。

本章一開始之所以要把《雜阿含經》之「十四難」經，拿來與吉藏之《中觀論疏》實相思想，相互引證，除了表示這是吉藏之三藏判教「三種法輪」之外，也要表達「如聖默然」乃龍樹《中論》之「悉斷一切見」、青目釋之「空亦復空」、《中觀論疏》之「因緣本性自空」。¹⁸⁵《中觀論疏》明言：根本法輪含蓋一切正經，非一部經典可以代表；又每部經典，皆如來離於二邊，處中說法，說於中道；只因待人待時故方便枝末法輪之三乘，及攝末歸本法輪之法華涅槃。「會彼三乘同歸一極，此之三門，無教不收，無理不攝，如空之含萬象，若海之納百川」。¹⁸⁶是故基於離於二邊，說於中道，若於經論上「分別有亦非」，分別小乘空義，不同大乘空義，¹⁸⁷則譬如《中論》22-13 偈所言「邪見深厚者，則說無如來；如來寂滅相，分別有亦非」。¹⁸⁸

經與論之關係亦然如是，《中觀論疏》印證龍樹乃「稟於佛經，發生二智」，以申經於論，謂經生於論。於度化眾生上，龍樹乃為佛滅度後，邪義障經，致學佛者不復體現經意，故破病申經，即論生於經。「經生於論，論生於經」故，於探究實相之後學者來說，經即是論，經不異論；乃是第一之經，第一之論。故摩耶經云：龍樹燃正法炬，滅邪見幢。楞伽云：為人說大乘，能破有無見也。¹⁸⁹

經生於論者，龍樹稟於佛經，發生二智；有二智方得作論。故經云：
從佛口生，從正法化生，即其事也。¹⁹⁰

問：何故作此歎耶？答：欲明佛略說於前，龍樹廣敷於後。說之於前既是第一之經，敷之於後即是第一之論。學此論者蓋是第一之人矣。¹⁹¹

《中觀論疏》之註釋，其註釋「次第」亦如龍樹之《中論》，在論序次第上亦分成兩部份，前者即「推功歸佛」二偈，直指「八不中道、能說是因緣、善滅諸戲論」之真實義理為佛諸說中第一，此即歸於第一義畢竟空「真諦」部份。後者即二十七品之就因緣諸法而正觀，也就是就因緣假名分二十七種議題來論證，足有四四五偈，此即歸於因緣宛然非無「俗諦」部份。又《中觀論疏》體會龍樹

¹⁸⁵ 「因緣本性自空，名為性空，此性空即是佛性波若，實相之異名耳」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二三。義如東坡云：「溪聲即是廣長舌，山色無非清淨身。」株宏著《阿彌陀經疏鈔事義》，《續正藏》冊二二，頁六九三。《宗鏡錄》曰「無情說法，無字真經」。語見《銷釋金剛科儀會要註解卷第三》，鳩摩羅什譯，宗鏡禪師述，《大正藏》冊二四，頁七三六。

¹⁸⁶ 「三種法輪」判教，可參考本文第二章。語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八。

¹⁸⁷ 語見《中觀論疏》卷一：如智度論釋大小二空。聲聞分析人法故人法空，菩薩知人法本性自空。雖有折法及本性不同，而同明入於空義，以同入空義故三乘同入第一義。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二二。

¹⁸⁸ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三十。

¹⁸⁹ 此兩句「經云」，皆《中觀論疏》所引，見《大正藏》冊四二，頁一二。

¹⁹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

¹⁹¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

造《中論》之本懷「此論雖無法不窮，無言不盡，統其要歸，會通二諦」，故亦如是分「真俗二諦」兩部份來詮釋其實相思想，故明言「此論正申二諦。」

八者此論雖無法不窮，無言不盡，統其要歸，會通二諦。然二諦隨處明之，今就因緣辨，則其言顯易。因緣宛然，常畢竟空，名第一義；雖畢竟空而因緣宛然，稱為世諦。此論正申二諦故觀因緣。¹⁹²

同樣若以「份量」來說，《中觀論疏》共計二十六卷，單就「推功歸佛」二偈，吉藏就以自己對中道實相之體驗來呼應龍樹菩薩之「八不中道、能說是因緣、善滅諸戲論」之第一義，就佔有五卷，而且此五卷就編定在前面；再加上〈觀因緣品第一〉品首釋「八不」文之俗諦體用三卷，合「八不中道」之體與用義理就計有八卷，比例約佔三分之一。此大比例之真諦詮釋，顯現出乃以「第一義為本，世諦為末」，是故前釋其本，次釋其末。「第一義為本」義乃於中道實相上，乃以迴悟中道實相之第一義為本。

山中舊云：前周就第一義門釋，後周就世諦門釋，所以就二諦釋者。諸佛說法常依二諦，八不既是佛說，亦是二諦，故就二諦門釋也。前釋第一義，後釋世諦者，第一義為本，世諦為末。故前釋其本。次釋其末也。¹⁹³

《中觀論疏》之註釋內容，不僅清楚顯出這樣的「第一義為本，世諦為末」兩部份，即把「中道實相」分成內顯「中道體性」與外顯「中道體用」兩部份，分別說向諸法實相之理體與教用、正境與正智；還對後學者強調「習應般若，明於得益，重明習應」之次第與勸信用心，此乃《中觀論疏》舉《般若經》及《大智度論》〈釋習應品〉龍樹即清楚明說其出世大意「諸佛說經既其有三，菩薩造論義亦如是」：1.學佛者一開始即應要探究實相般若「習應般若」，以修證悟入實相般若為要。2.一面探究實相，一面就能明於得益，一面自覺重罪消滅，一面常感諸佛護念。3.悟後隨緣度化，留惑潤生迴入娑婆，重明習應般若。

依智度論，釋習應品：初正說菩薩，習應波若。第二明於得益，謂重罪消滅，諸天守護。三重明習應，諸佛說經既其有三，菩薩造論義亦如是。¹⁹⁴

大品明菩薩習應波若，命初即云習色空受想行識空，是名與波若相應。¹⁹⁵

¹⁹² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

¹⁹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三六。

¹⁹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二三。

¹⁹⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六五。

此三「習應般若，明於得益，重明習應」乃諸佛說經之「出世大意」，開示悟入佛之知見，菩薩「出世大意」造論說法，義亦如是。《中觀論疏》並明言「從初發心之人即習此觀」，更勸信如是赤誠發願之當下「發心、畢竟二無別，初發心之人即是佛也」。

今令菩薩解大解小即悟於權實二智，二十五品破大申大令菩薩悟實智，次兩品令菩薩悟權智，便入佛知見得成法身。十方三世佛出世大意既爾，四依菩薩出世大意亦爾。四依菩薩出世大意亦爾，故四依如佛亦即是佛也。¹⁹⁶

問：此乃是高位所行，下凡云何能學？答：從初發心之人即習此觀。所以云：發心、畢竟二無別，初發心之人即是佛也。¹⁹⁷

佛菩薩出世大意，於說經造論上，以遠離二邊，處中說法，為眾生待人待時，假名說向中道體性與中道體用，「中道為體」不可說其有無，「中道體用」是有無，故得假說，此乃「一途論耳」。如是說一途之論皆乃欲令眾生「如說而行」，以觀四諦，迴悟中道，體證涅槃，此復是「一途次第」。

長行釋云：以遠離二邊故名中道，為眾生故以假名說。中道為體，不可說其有無；用是有無，故可得假說。故以非有非無，為中；而有而無，為假，蓋是一途論耳。¹⁹⁸

又如來是出世之人，顛倒是如來所離，四諦是如來所觀，涅槃是如來所證，復是一途次第。¹⁹⁹

是故本文亦試著分兩部份來探討《中觀論疏》之實相思想，第三章乃就「現見中道實相」，偏於佛菩薩經論之聖言量，直接以義理探究中道實相，說於諸法實相。第四章則就「眼見諸法實相」，偏於觀破諸法之哲理分析，深入正觀，說於「因緣本性自空」。這樣分成兩部份整理，一來，可以佛菩薩之實相義理「一相無相」，以為探究實相命題之已知條件；二來，以《中觀論疏》註疏《中論·青目釋》之觀破諸法「萬物無生」，借鏡為探究實相命題之「求證證明」，以為進路，以為如說而行，期能觀發於中，體悟諸法實相。如是探究實相之「已知，求證，證明」詮解模式，配合「正觀顯正、破邪顯正、觀破相即，感佛迴悟」之體

¹⁹⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁九。

¹⁹⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

¹⁹⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二二。

¹⁹⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三九。

證模式，乃為《中觀論疏》實相思想之主體架構。²⁰⁰

第一節：「中道實相」直指一相一義一味之不二門²⁰¹

如此證量聖者於得意實相般若後，以其觀照般若，透過其文字般若，來處中說法，以中道所顯之理唯一，以第一義為本，不壞假名而說實相，不動實際建立諸法。這樣的次第，譬如「習應般若，明於得益，重明習應」，也可從下引文看得很清楚：從(1)「觀無能見之眼」：若能觀破相即顯正出「能見之眼」亦無生，並與「實相相應」迴悟因緣本性自空。(2)「實相相應」謂體悟中道，「不受六根」得無生法忍，名為「法身」。(3)不著中道，倒駕慈航，離於二邊，處中說法，為度眾生故欲令了悟；自己行無功用行，自淨其意，亦得法身。

故此品，觀無能見之眼，即入實相，與實相相應；既與實相相應，即不受此六根。以不受六根，名為法身；為眾生故，化生五道，說此法門，使物了悟，亦得法身。是以次去來品觀於六情。²⁰²

十方三世諸佛大事因緣之「出世大意」如此，四依菩薩意生身之「出世大意」亦爾，故四依菩薩如佛；菩薩智雖不比佛智，但於人類有學階段之根智而言，菩薩所說法，已可類同佛所說法。《中觀論疏》之所以言「四依菩薩如佛」，此道理於「明造論意」九答中，已詳舉證，今略舉其三：

答第三問云，佛雖智深言巧，但未代根緣，屬在於我。是故經云：若緣不屬佛，佛不能度，今緣屬四依，故四依度之。如阿難度須跋陀事經云。答第四問。龍樹雖未齊佛，少見佛意，隨力解釋，是故無過。故成實論云：解者造論，不解者止。答第五問，如經云：所應度者皆已度竟，餘未度者為作得度因緣。則未來度之，正在四依，非佛所化，故須造論也。²⁰³

故如何是中道實相？經與論如何說於中道？既是一途論耳，那麼從經與論中之義同言異，應可領會出其中端倪。說法者既離於二邊，處中說法，說於如聖默然中道；聞法者也唯有如說而行，依於二諦再離於二邊，處中迴悟中道。故知所謂「處中」，於說法者乃處於中道、不著中道；而於聞法者，乃離於有無，迴悟中道，勿守指忘月，要能離指見月。

²⁰⁰ 如是架構已於本文第一章「研究目的」中稍作說明，後將續作說明。

²⁰¹ 經查「中道實相」之名相唯論疏方有，經典中查無，故以論之名相直指經云。

²⁰² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六一。

²⁰³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

一、經云「一相無相」之中道真實義

經云「一相無相」，或「實相無相，無以名之」，於大乘經論及有關中觀之論作，俯拾皆是，譬如：《中論》18-7偈「諸法實相者，心行言語斷；無生亦無滅，寂滅如涅槃。」²⁰⁴青目釋：「一切實者，推求諸法實性皆入第一義，平等一相，所謂無相；如諸流異色異味入於大海，則一色一味。」²⁰⁵《中觀論疏》就舉佛說之聖言量，以為佐證：

經云：無色無形無對，一相無相；不知何以目之，強稱實相。由實相故生波若，故眾行立，萬德成。²⁰⁶

一相無相為二，若知一相，即是無相，亦不取無相。入於平等，是為入不二法門。²⁰⁷

又不得一相法味而計種種法。如法華云：悉是一相一味之法，究竟涅槃常寂滅相，終歸於空；不得斯味故計一異法。此是對外人計生法，故以二無生為佛性味耳。然佛法既非有人法，亦非無人法；如是四句皆非佛法味，故云不得寂滅味，寂滅即絕四句法也。²⁰⁸

「十二因緣本性寂滅，未曾境智，亦非因果」即「一相無相」，「無色無形無對」故五眼不見；既非頑空、虛無、絕對，而又無世間因緣假名可稱目之，連佛眼都不見，故佛唯默然不答。「一相無相」既是無色無形無對，於第一義諦上，就「不知何以目之」，何況名之。「無以名之」故佛默然不答、心行言語斷。但為欲令眾生了佛知見故，不得不說默說妙，而以世間名相、隨他語意來依二諦說法，強稱「實相」，或「正性」。若或未體「真諦無名」，就以名來名真，去真彌遠矣；《中觀論疏》曰「常云：真諦無名，以名詔真，去真彌遠矣。」²⁰⁹

十二因緣本性寂滅，未曾境智，亦非因果，不知何以目之，強名正性；正性者五性之本也。²¹⁰

本不知何以目之，強稱實相，但為欲令眾生體悟而得解脫生死，故在「無名

²⁰⁴ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二四。

²⁰⁵ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二五。

²⁰⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六六。

²⁰⁷ 《維摩詰所說經》，《大正藏》冊十四，頁五五〇。

²⁰⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇〇。

²⁰⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七一。

²¹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

相中」以第一義為本，強借「實相」以說真，如是借假說真曰「因緣假名」。世人由知見立知故，以是否能不能覺知，來分別一切法，各以「有為、無為」來稱名之；「有為法」由能見聞覺知故「法體」宛然而有，「無為法」亦由無始有所得見故作決定解為「法體」非無。而證量聖者由「知見無見」故，現見此有為無為一切諸法，乃「因緣本性寂滅，未曾境智，亦非因果」，是故以第一義為本而說法體空寂，未曾境智，亦非因緣可覺知法，如此「法體」既無，則「名」將無以立，亦無能立名；即使以最貼切之「中道實相」來名之，此名亦無得物之功；此「法體」既世出世間所無，亦無應名之實。既然「名無得物之功則非名，物無應名之實即非物；非名非物，名物安在？」²¹¹

有為、無為此是法體，有法體故有名字。法體既無，則名亦不立；故名無得物之功，物無應名之實。名無得物之功，則非名；物無應名之實，即非物。非名非物，名物安在。不知何以目之，強稱實相。因實相生實觀，為眾生故，還如實說。故有中觀論三名也。²¹²

此「法體既無」既在以第一義「非名非物，不知何以目之」之下，強稱「法體既無」，但於即真說俗下，卻以「實相、如來、涅槃」等名之，而且還一義多名。所以此「法體既無」於聞法者，亦應以第一義為本，領會為「法體寂滅」，非俗謂之「空無法體，或有無法體之法」。此「有法體故有名字，法體無則名不立」乃如來離於二邊，處中說法，但隨世人分別故說於二諦耳，前者「有法體故有名字」言俗諦，後者「法體無則名不立」言真諦耳，此為世界悉檀。若輾轉增上，則真俗二諦，相因相待故，「空有」為俗諦，「有空」為真諦，此謂為人悉檀。若以第一義為本，說「法體既無」，又有對治悉檀及第一義悉檀之深意。故不可把「法體故有，法體既無」之有無，以俗見作定有性解之「有無」。「佛說有無」即以第一義為本，處中強名「有無」，還含有離於有無，「明不二」本懷；龍樹了達「無二」，故名為智者。若但見「因緣、能所是二、不信不二，即是破經」。

今明若據理則無，但隨凡夫分別故說有耳。佛說有無則明不二，汝但見二故是愚人，論主了達無二名為智者。汝見因緣、能所二，不信不二，即是破經。論主知佛意，說二為令悟不二即是申經也。²¹³

「無以名之」於第一義諦，必得言斷心息、斷一切見；若心中擬念「實相乃無相無不相」；或擬言「實相乃不可說，妙空妙有，或非有非非有，非無非非無

²¹¹ 指導教授說學生乃在「翻譯古文，作文發揮」，但探索實相思想，在言簡意深之文字般若之下，若不講清自己對聖言量之意思，如何就教於諸方呢？何況「一切聖賢皆以無為法而有差別」，於「無為法」一字之差，譬如不昧因果，與不落因果之五百世為狐公案；一見之差，稍一轉折，有無立判，天壤之別；因地不真，果必迂曲。

²¹² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七六。

²¹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五二。

之不可說有無」來詮釋中道；或無法將自心承取之擬疑「生滅云何是斷常？」如此皆落有所得之分別見中。像下引文《中觀論疏》所舉之動念「有生可生，有滅可滅」，擬言「有生即常、有滅即斷」，擬疑「生滅云何是斷常」等，《中觀論疏》言「據迷情辨之，載起一念有所得心，則是生死之始。」是故若未體中道實相，已於「起心取法相」，則不離有所得見，便無法解脫生死。

所以然者，一切有所得人，生心動念即是生，欲滅煩惱即是滅；謂己身無常為斷，有常住可求為常；真諦無相為一，世諦萬像不同為異。從無明流來，為來，返本還原出去，為出。裁起一念心，即具此八種顛倒。²¹⁴

問：生滅云何是斷常？答：若兼論斷常者，神不滅，更受後身為常，神滅不受後身為斷；蓋是小乘中，斷常耳。今大乘中纔起一念有所得心即墮斷常；裁言有生即常，裁言有滅即斷。如金剛波若云：「若裁取人相，即著我人眾生」。非但取人相著我人眾生，若起心取法相即著我人。以佛弟子諱著我故舉來顯之。²¹⁵

是故此「默然不可說」之文字般若，乃言斷心息，而非「不可說」，以免落於「不可說，已是說，如何不可說」的吊詭裡。「不可說」者若僅指「不可說有為無為」，還僅指此法藏不可思議故不可說，則譬如「二破性說空，名為性空。三性有本空，名為性空。」還不離有所得見，不達究竟「因緣本性自空」，故《中觀論疏》稱此為「第五不可說」。還是無法離於有無，說於中道，還是落在世間思惟之「不可說」裡。

成壞性空有四種，八不中已說。一定性之空即是邪見空，名為性空。二破性說空，名為性空。三性有本空，名為性空。四諸法因緣本性是空。此之四種悉皆是空。空中則無物成壞，不空是常，亦無成壞。又此性是體性之性，若有自體則不假緣，則名為常，常無成壞；若無自體則無物，何所成壞。²¹⁶

上來破我可說，今破不可說我，則一切我空。所言五法藏者：三世為三，無為為四，第五名不可說。不可說者不可說有為無為也。²¹⁷

經論有時會由說法方便故直稱「不可說」，譬如《中論》22-11 偈「空則不可說，非空不可說；共不共叵說，但以假名說。」但此「不可說」已然離於二邊，

²¹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

²¹⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三八。

²¹⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三七。

²¹⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇〇。

「觸事而真，體之即神」之不可說，論主心中何嘗不可說，不可說不可說，不可說不可說不可說？應知「離於二邊，說於中道」之真實義，乃重在親自求覓如何離於二邊，如何與探究實相之智慧相應，如何眼見自設探究實相命題之正因，之所以然，而非僅止在語意之理解上。還要自行增上，譬如「四依法」之輾轉增上，到「依義、依了義」，還得「轉識成智」。

所謂「轉識成智」之基本意義乃轉世間思惟成世出世間相應智慧，轉世間之理解成世出世間之一片光明，得意此中真相正因，而非僅只於解義、了義上。所以基本上「識」猶對此命題之盡其思惟理解，「智」則離求覓思索，豁然於相應下與此命題之所以然，真相正因感通，這樣的感通謂「正無間等、等無間等」。²¹⁸若不知「所以然」，如何以為判準，破補諸方所立呢？所以《中觀論疏》於每品之註疏中，都會勸信要「觸事而真、體之即神」、「是故感佛」、「因俗悟真，生於般若」、「如感而來，故云如來」。以表凡聖者之言「不可說」，乃言同心異。²¹⁹

現見簡因緣故成論云：現見事中，因緣無用。現見諸法無生，不假因緣證據，方無生也；眼見簡傳聞，眼親見無生，非傳聞所說。²²⁰

今復觸事當須識因緣，則觸事無非寂滅，則觸事無非是道。道遠乎哉？故長行舉縷布，被衣宛然而無一縷可服；眠席宛然而無一蒲可臥，人觸事皆與實相相應。²²¹

今泯其二見，若聞生即須知無生，聞無生即須知宛然生。故肇師云：道遠乎哉，觸事而真；聖遠乎哉，體之即神。²²²

據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。就化物辨者，如感而來，故云如來。²²³

今第二明得利益，佛說：五陰是行意，令悟五陰空。即是因俗悟真，生於波若，得解脫五陰；而今聞五作五解，則不得第一義，不生波

²¹⁸ 《雜阿含經》(四二)：比丘如是識身及外境界一切相，無有我·我所見·我慢使繫著者。超越疑心，遠離諸相，寂靜解脫，是名比丘斷除愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。又(九三)：即於座上見四真諦，得無間等。時。長身婆羅門見法·得法·知法·入法。度諸疑惑。不由他度。於正法中得無所畏。《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁十，及頁二四。

²¹⁹ 是故凡夫但有無明不見佛性，無常樂我淨。聖人明三，知是不三三，亦識三不三，具四智。無復無明故見佛性有常樂我淨也，所以云語同心異。今聖人同其語者，亦令凡夫知不三三，三不三。具四智入佛知見，得成佛也。語見《中觀論疏》卷五，《大正藏》冊四二，頁八九。

²²⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

²²¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八六。

²²² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

²²³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

「無以名之」即表真諦第一義諦，²²⁵「強稱實相」表俗諦因緣假名，那麼「無以名之，強稱實相」即依二諦說法。依語意學，已顯真諦之實相定義乃無以名之；俗諦則說權說實，說於中道。凡有所說，皆乃指向中道，意在合離二諦說於默然不可說之「文殊之言常絕」，其默則如雷之「淨名之默常言」。得意三種般若者，依方便般若，如實說向般若方便，是故「文殊之言常絕，淨名之默常言」。²²⁶又「言」與「心」皆不離一切「法」，故在法既爾，在「言」，在「心」亦然。

又言既絕四，即絕四常言；勿謂絕四之理，有理存焉而不可言。是故文殊之言常絕，淨名之默常言。在言既爾，心行亦然。所絕之理絕心，即絕理之心常絕。須深得此意，可用通方等經。²²⁷

「文殊之言常絕」指向真諦，但單就真諦體性言「常絕四」；「維摩詰之默常言」亦指向真諦，而就真諦中道，合中道體性與中道體用則「常言四」。體用如如、寂滅無物、俱如俱絕、俱性俱空、體一用多，一義多名乃就不同面向而說；就諸法之「中道體性」而言「體用如如」，就諸法「中道體用」則「體一用多」。

問：二諦，俱不生俱不說；俱如俱絕，俱性俱空。性空何異？答：猶一義耳。無性假兩生，故俱不生。世諦不說性生，真諦不說假生，名俱不說。二諦絕假實兩生，名為俱絕。絕即是如，故云俱如。²²⁸

如是親體中道，自知不隨他而發生正觀，體悟實相；譬如《中論》18-9 偈曰「自知不隨他，寂滅無戲論；無異無分別，是則名實相。」要達到所觀無異相，能觀無異心，能所相應、等無間等是謂體悟實相。「人觸事皆與實相相應」是謂見佛聞法。若能如此透過破邪顯正而廣分別，而同時由正觀顯正而達無分別，在破邪與正觀兩者同時之下，豁然觀破相即，體悟實相般若後；就能相應「但信佛無言，蓮花從口出」，也就能體會本文第二章，吉藏師公僧詮之言「此法精妙，識者能行；無使出房，輒有開示。」也就是《中觀論疏》所謂「是故文殊之言常絕，淨名之默常言。」「自知不隨他」即不由他知，即上面所引之「眼見簡傳聞，

²²⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇二。

²²⁵ 「真諦」與「第一義諦」有時混著用，乃為說法方便故，《中觀論疏》言：「八不既是佛說，亦是二諦，故就二諦門釋也。前釋第一義，後釋世諦者，第一義為本，世諦為末。」《中論》24-8 偈：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。」

²²⁶ 此「文殊之言常絕」與「淨名之默常言」關係，譬如「佛知見有四智」其中之如來智與佛智之關係；禪宗亦有「如來禪」與「祖師禪」之比。「(仰山)師問香巖：師弟近日見處如何？巖曰：某甲卒說不得，乃有偈曰：去年貧未是貧，今年貧始是貧；去年無卓錫之地，今年錫也無。師曰：汝只得如來禪，未得祖師禪。」語見《景德傳燈錄》，《大正藏》冊五一，頁二五二。

²²⁷ 譬如以「文殊之言常絕」喻為二乘行，「淨名之默常言」喻為菩薩行，乃從得道者之種性來看。故從上及此註腳，不僅「不可說」之吊詭，於面向不同，詮釋亦異，何況凡聖之「言同心異」。

²²⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二三。

眼親見無生，非傳聞所說」。

「絕四，四絕」乃《中觀論疏》之文字般若，兩名相之意義，迥然不同。所謂「四」即指世間人法之「有無四句」，乃指「有、無、亦有亦無，非有非無」，此「有無四句」含世間人可見聞覺知之一切法；依二諦說法，此謂「空有」俗諦，相對於空有俗諦，則為「有空」真諦。「絕四」謂離諸一切所緣，不生一切諸法，也不被一切諸法所生；此中「真諦絕四與俗諦有無四句」兩者並非沒有關係，此關係乃世出世間之關係，譬如「中道體性」與「中道體用」之不即不離關係，「不離」表兩者如如，「是法住法位」，²²⁹「是法常住住」。²³⁰「不即」表兩者可從分別起、分別心生(異心)而當體覺受宛然有，唯乃無實幻影，如水中月，鏡中像。²³¹「四絕」謂「有無四句」皆無皆絕，譬如兔角空、斷滅空。這樣「不即不離」的關係，如下《中論》偈：

22-16「如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。」²³²

此「真諦絕四」，乃即真說真言體用關係，譬如「五陰與人」、「因與果」之關係；乃果中求因不可得，因中求果不可得；又離果求因不可得，離因求果不可得；而五陰與人、因與果等一切法如聖默然，不可說有無，不可分別有無。即真說俗則緣起果中必有因，緣起因中必有果。即真說勝則因即是果，果即是因；因不異果，果不異因。²³³《中觀論疏》言：般若直指實相，故名為體，體即無二；方便即是巧用，用有多門。又言般若與方便更無二體，但以說法方便故分別解說。

問亦得直照空義，名為波若；照空不證，及以照有并涉有不著；此之三義，皆是漚和耶？答亦有斯義，波若直照諸法實相，故名為體，體即無二；方便即是波若之巧用。用有多門：一能照空，不證於空義，此一巧也。次觀空即能照有，此二巧也。三涉有復能無著，此三巧也。總此諸巧悉名方便，故用金為體，金上諸巧皆名方便。²³⁴

故什師答王稚遠問：明波若方便更無兩體，但以淺深勝劣故分為二。²³⁵

證言量處中說謂「真諦絕四、俗諦絕四」，而世人即由分別故，見世、出世為二，故輪迴生死。所以《中觀論疏》於詮釋完前二十五品之後，在作結論時更

²²⁹ 「是法住法位，世間相常住」，語見《妙法蓮華經》，《大正藏》冊九，頁七。

²³⁰ 「佛言：我不作十二因緣，餘人亦不作。有佛無佛，生因緣老死，是法常住住。」語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁七五。

²³¹ 水中月、鏡中像等十喻或可以唯識學「三界唯心造，萬法唯識現」來深入。

²³² 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三一。

²³³ 即真說勝類第一義悉檀，即真說真如對治悉檀，即真說俗即為人悉檀，即俗說俗則世界悉檀。

²³⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

²³⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

勸戒與勸信地分兩部份來明言：「若是二見即成生死」，及「非但出世人法絕四句，世間人法亦絕四句」，若能如此悟，即是涅槃也。若或還把文殊自當文殊，異於維摩詰；或還把維摩詰不當文殊，則還是世、出世爲二，不離二見分別也；若分別二見，當下即是生死。若見文殊即維摩詰，維摩詰不異文殊，即見涅槃。

聞上，出世間人法，絕於四句；言世間人法，在於四句。若爾還是世出世二見，若是二見即成生死。是故今明，非但出世人法絕於四句，世間人法亦絕四句，能如此悟即是涅槃耶。²³⁶

於第一義爲本，說「真諦絕四，俗諦絕四」，但若因緣假名而說法，亦不得不隨他意語「言世間人法，在於四句」，即「俗諦即四」。出世間人法乃言真諦，「真諦絕四」乃相待於「俗諦即四」而言，故「真諦絕四」乃謂實相絕待，而非「四絕」；而「真俗二諦」乃爲說法方便而就「中道體性畢竟空」、及「中道體用宛然有」而分說。「中道體性謂體」類爲真諦第一義諦、「中道體用謂用」，基於體用如如而體一用多，類爲俗諦；俗諦相用，真諦體性，兩者乃相因相待，「相因」則如如不可分別，²³⁷「相待」則等性束蘆，不可分割。今就相待故，言真諦「中道體性」乃離諸所緣，鎖斷要津，凡聖不通；相對於六道眾生當體覺受，分別故宛然非無之因緣生法「中道體用」，乃無作無用，亦無運轉。²³⁸《中觀論疏》則從很多方面來說明「真諦絕四」，譬如從「性假二俱不生」、「因緣假中求因、緣、果不可得」等來詮釋真諦不生，²³⁹故真諦絕四，而非「四絕」：

問：云何破性假耶？答：既稱因緣，即知假因託緣無有自性，故性病便息。本對自性，是故有假。在性既無，假亦非有。性假若空便入實相。是故論云：因緣所生法，是即無自性；若無有自性，云何有是法。²⁴⁰

上總別二門求緣無能生之性，求果無所生之性，故云無性。又緣由果有，緣無自性；果由緣有，果無自性。又緣復賴緣，緣無性也。又果生緣壞，緣則改變，故無性也。²⁴¹

「絕待」即「絕四」，非「待絕之四絕」，此爲「真諦絕四」之正面詮釋。反

²³⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五八。

²³⁷ 「因緣凡有三義」，語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。故「相因」亦含三義：一、因是中道義：不變因者謂常相因也。二、因即空義：外人言色與色因相因故而有，論主明只爲色因與色相因故無。三、因即假義：人法互相因不得先後，云何言先有法而能運人。

²³⁸ 義同《瑜伽師地論》卷十第十六頁：「從自種子及從他緣生，而種及緣，於此生事，無作無用；亦無運轉。」無著造，玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊三十，頁三七。

²³⁹ 此「五求不生、四門不生、四緣不生」詳見本文第四章。

²⁴⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

²⁴¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五二。

面詮釋則言「四絕」之過，「四絕之過」道理可簡說，也可深說；簡說則：探究諸法實相，乃由諸法之果，推究實相，即由果溯因，從用入體，則應站在「果上談因」及「相對之真實」上來即俗說俗言，諸法雖幻化無實，但由當體覺受分別故則宛然非無；若「四絕」則無有一切法，既無一切法，何來諸法實相呢？若此則「八不中道」將免角常無，頑境斷無。深說則「要因四句之言方得悟入實相。故以絕四句為實，以四句為方便。」《中觀論疏》就明言「真諦絕四」與「俗諦四句」之關係，乃真俗相因相攝；以「絕四」為般若真諦，以「四句」為方便俗諦，譬如般若與方便之體用關係，如如不二，體不離用，用不離體：

上明諸法實相者心行言語斷，此明菩薩所悟實相則絕於四句。實相雖絕四句之言，要因四句之言方得悟入實相。故以絕四句為實，以四句為方便。此釋實是契文旨也。²⁴²

又若他執「真諦四絕故名為中」，那《中觀論疏》則反問說：為有四絕之理？為無四絕之理？若「有四絕之理」則名為有，不得名為「四絕」；又既是「有」法，那就不得稱「中」。若「無四絕之理」，則不僅無「真諦」，亦無「中」。又若諸法(有無四句)非無，那麼「真諦四絕」變成「真諦定絕」，不可不絕，此乃是偏，何謂中道呢？「不得不絕」礙於一切諸法，何名中道呢？

(他)又云：真諦四絕故名為中。今請問之。為有四絕之理，為無此理耶？若有四絕之理則名為有，不得稱中。若無四絕之理則無真諦，亦非中矣。又真諦定絕，不可不絕，此乃是偏，何謂中道耶？又中是無礙，真諦定絕，遂不得不絕，既其有礙云何名中？²⁴³

若能體會「實相雖絕四句之言，要因四句之言方得悟入實相」，將不難澈知佛每於「十四難」所以默然不答之本意。如此不僅融會經論上已知的實相般若聖言量，亦能透過求證過程之觀照般若，而於解題證明中會通經論中某種難意疑惑；應知「夫論教者不出四句，四句攝一切法盡」，而「論至理」即以第一義為本，即真說真則「極乎絕四」。「絕四」直指那一相無相，故以「絕四明極理」。

問：何故以四句為方便，絕四句為真理耶？答：欲攝一切理教盡。夫論教者不出四句，則四句攝一切言教盡。夫論至理極乎絕四，故以絕四明極理。雖是一章之論，總攝一切佛法，理教事圓也。²⁴⁴

「至理極乎絕四」即直指中道實相離諸所緣體性，謂「不生」；不生故不滅，

²⁴² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二六。

²⁴³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一一。

²⁴⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二七。

是故「無生無滅」；「不生」故「絕四」，「絕四」故非「不得不絕」，乃意「非絕非不絕」。《妙法蓮華經》謂「是法住法位，世間相常住」；《大智度論》舉「佛言：有佛無佛，生因緣老死，是法常住住」。²⁴⁵《雜阿含經》(二九六)言「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」²⁴⁶若即真說俗，則此中一切，依因託緣，世間無實從分別起，所謂緣起生法，有因有緣世間集，有因有緣世間滅；而佛又言苦集滅道「四諦」以輾轉增上明不生不滅。「不生不滅」直指八不中道，實相無相，言斷心息；離諸所緣，不通凡聖。²⁴⁷涅槃寂靜是謂「無生滅諦」，也就是「一實諦」，「一實諦」印證出「八不中道」乃究竟圓滿之二道。

問：生滅論既名四諦，無生滅論是何諦耶？答：即是一實諦。如勝鬘明：一實諦是究竟圓極之性。即顯斯論是究竟圓極，滿字論也，此即是一種正意釋八不也。²⁴⁸

「無生滅」直指八不中道，若以對治眾生無始之「有生」見而言，此「無生滅」可特指「八不之不生」中假諦用，是故「不生」謂一實諦，也是「一實相印」。若即真說勝，乃究竟圓寂之默然不可說；若即真說真，乃是究竟一極之「萬物無生」。即真說俗則世間無實從分別起，此分別故分別心生，心生故種種法生，雖如夢如幻，而於六道眾生卻「畢竟空而宛然有」。是故「分別妄想執著」才是六道世間宛然而有之「增上緣」，所謂「異心」，分別心是。

「異心」則對外分別法法異相，對內則分別心起，是為愛著與見相二種戲論；分別妄想執著起自於「無明」，無明背後所隱含之無始無盡愛見戲論，就是眾生煩惱與顛倒之因與緣，其中稱一切煩惱顛倒之種因謂「因」，一切煩惱顛倒之諸法謂「緣」。有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。²⁴⁹下引之「異心、分別」義同於上引文《雜阿含經》之「見色是我、我所而取」，亦即《華嚴經》所謂「妄想執著」。²⁵⁰

離愛見二種戲論，名無戲論；無異無分別者，既無二種戲論。則知法無有無之異心，無有無分別；以心無有無分別故無心於內，法無有無異相故無數於外。彼此已寂滅，浩然大均名為實相。²⁵¹

²⁴⁵ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁七五。

²⁴⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁八四。

²⁴⁷ 藥山章曰：「末後一句，始到牢關，鎖斷要津，不通凡聖。」語見宋道原纂《景德傳燈錄》，《大正藏》冊五一，頁三三一。

²⁴⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十。

²⁴⁹ 語見《雜阿含經》(五三)「論因說因」經。《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁十二。

²⁵⁰ 原句見唐實叉難陀奉譯《華嚴經》：「爾時，如來以無障礙清淨智眼，普觀法界一切眾生而作是言：『奇哉！奇哉！此諸眾生云何具有如來智慧，愚癡迷惑，不知不見？我當教以聖道，令其永離妄想執著，自於身中得見如來廣大智慧與佛無異。』」《大正藏》冊九，頁二七二。

²⁵¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二八。

以上乃諸法實相之部份聖言量，可資為已知定理。若能由果溯因，從用入體，一一加以求證，終於證明離愛見二種戲論，體會悉斷一切見，善滅諸戲論，融通萬法故，不與世間諍；則無心於內，無分別(無數)於外，能所內外，彼此寂滅，如如浩然，畢竟大空，正無間等，名為實相。以「不由他悟」故自證得此權實二智，即自開解，即得三種般若，無生死可捨，無涅槃可取。

華嚴云：有所聞法即自開解，不由他悟；寂滅無戲論者，無生死可捨，無涅槃可取，故名寂滅。²⁵²

二、《中觀論疏》「中名唯一」定義

由於吉藏已鑽仰佛法累年，善知「無二道」之已知定理定律，與證明方法，故能悟入解脫智慧，得意三種般若，²⁵³所以於《中觀論疏》之首即以自己之證量揭橥：《中論》所顯之理無二故「中名唯一」，能顯之教有眾品之多。「總名」即此「中觀論」，稱名《中論》，所申之理亦唯一，故謂「總名無二」；由所顯之理無二，所申之理唯一故，稱「中道實相」為「無二道、不二門，無上法」，而《中論》乃唯一融通所有三藏十二部經論者，即是「第一之論」。所以《中論》於此娑婆世界不另外有論與之匹美，也無另有其他名稱可替代。體悟「不二法門故名為中。能生觀智，所以稱入。諸菩薩說入不二，即是論也」。觀發於中故得實相般若，能生觀智故得觀照般若；為令眾生體悟故說此「入不二論」《中論》。

問：何因緣故標中觀論，復題觀因緣品？答：略明四義：一者中觀論是一部之通名。觀因緣謂一章之別稱。示所顯之理無二故中名唯一，能顯之教非一故有眾品之殊。二者所申之理唯一故總名無二，所破之病非一故有眾品不同。三者題中觀論標章門也，觀因緣品者釋章門也。四者標中觀論是中發於觀，觀因緣品明觀發於中。論主因中發觀，故名中發於觀。為眾生故，觀於因緣，顯因緣是中，故是觀發於中。所以觀發中者，欲令眾生亦因中發觀故也。²⁵⁴

問：何故作此歎耶？答：欲明佛略說於前，龍樹廣敷於後。說之於前既是第一之經，敷之於後即是第一之論。學此論者蓋是第一之人矣。²⁵⁵

²⁵² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二八。

²⁵³ 吉藏之自述證悟，本節下文將詳述。

²⁵⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

²⁵⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

「中名唯一」意即此《中論》所顯之理無二，龍樹亦由此無二之理而發生正觀；為眾生故「觀於因緣」而造觀因緣一品，欲令眾生亦因中發觀。故若站在「能論」上，經典上之佛說經意，即是《中論》所要顯申之「中道義」，故經中聖言量之佛之本意即是「所論」；若站在探究者之立場看，此《中論》乃「能論所論俱足」，又能顯申「佛說經意」乃明「能說是因緣、善滅諸戲論」第一之論。

以經是所論，論是能論。若無所論則無能論，能論所論具足，方名為論。二者先序佛說經意，即是佛說中經；後明造論意，即是明論中義，故稱中論。此是論中經，故名中論。²⁵⁶

問：佛破八計生辯無生，龍樹破九計亦明無生，與佛何異？答經云：四依出世當知如佛，以同悟無生故無異也，而開師弟子不同者，佛說無生，論主申無生，是故異也。²⁵⁷

又即是中觀論。眾生宛然寂滅即是中，悟眾生本來寂滅即是觀，為物說之即是論。²⁵⁸

「悟眾生本來寂滅」即體悟諸法實相「因緣本性自空」，即真說真乃實相無相，無以名之，默然不可說。「本來」乃就因緣而說，乃證量聖者為令眾生入佛知見而隨他意語而說「本來」，心中未曾「本不本，來不來」。

此論「能顯之教非一、所破之病非一」故無法不窮，無言不盡，統其要歸，乃「會通二諦，正申二諦」。是故「離於二邊，處中說法」即依二諦說法；「離於二邊，說於中道」即離於二諦，體悟中道。由「真俗二諦」再加上「中道諦」，合謂「空假中」三諦，是故龍樹以「三諦偈義」造論。²⁵⁹「八不中道」即觀正因緣不生不滅，亦即「我說即是空」，則言真諦「空諦」。眾因緣生法即是假名俗諦，故「能說因緣」即謂假諦。如是依於空諦假諦，合二諦而離於二諦，體悟實相無相，滅諸戲論，斷一切見，則為中諦。

因緣所生法此牒世諦也。我說即是空明第一義諦也。亦為是假名釋上二諦並皆是假。²⁶⁰

問：觀因緣品云何釋中觀論耶？答：以觀此正因緣，不生不滅乃至

²⁵⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

²⁵⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三七。

²⁵⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八五。

²⁵⁹ 此「中道諦」即《大乘玄意》所言之「第三諦」，為說明「四重二諦」方便故，其詳述則見本文第四章第二節：由四重二諦來深入正觀顯正。

²⁶⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五二。

不來不去，故此因緣即是中道；因於中道發生正觀，觀辨於心，論宣於口。故知觀於因緣釋中觀論。如下偈云：因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。²⁶¹

斷諸邪見，體悟實相即「能知是因緣，善滅諸戲論」；悟不生不滅，得中道實相，如此整體之八不中道、能說因緣、滅諸戲論；「能說是因緣」即正觀顯正，「善滅諸戲論」即破邪顯正，正觀與破邪，再觀破相即謂觀照般若；為眾生故如實說之，處中說法，以第一義空為本，說向中道，說於中道即文字般若。²⁶²「觀正因緣既不生不滅，即破邪因緣是斷常生滅」簡謂「觀破相即」，義乃體悟（觀正）諸法實相不生不滅時，當下即破洗斷常生滅之邪見因緣時，亦即《中觀論疏》所謂「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」時。正觀即是破邪，正觀不異破邪。

問：斯乃是觀正因緣明中道，云何名破因緣耶？答：觀正因緣既不生不滅，即破邪因緣是斷常生滅。是故偈云：能說是因緣，善滅諸戲論。能說是因緣，謂顯正也。善滅諸戲論，謂破邪也。²⁶³

如是發生正觀、悟畢竟空，當下體知「如虛空不可盡」。當如是體受「如坐道場」時，是謂一念相應而感佛，迴悟道場如虛空。中道如虛空無相故不可盡，諸法無實如幻，如水中月。諸法實相如一切諸法所顯，如集兵成軍，叢樹為林，故一相無相，無相則不可盡。故《中觀論疏》說「知十二因緣本自不生，今亦無滅，故言不盡。」不生即是不滅，不滅不異不生，如是得意「如虛空不盡」。

此論引大品云：菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空不可盡。即具三種波若：十二因緣不生不滅即實相波若。由十二因緣，本無生無滅，發生正觀即觀照波若。為眾生故如實說之即文字波若。²⁶⁴

「如虛空不可盡」所包括之中道體性與中道體用，於探究實相命題，譬如已知定理及定律；於日常之求覓中，即能隨時隨處地探究求證，於累年鑽仰中階漸明義，而豁然感佛迴悟。由迴悟「中道實相如虛空無相故不可盡」時，當下即眼見「因緣本性自空」時。如是觀破相即、諸法與實相相即，即是「八不中道」體與「能說是因緣、善滅諸戲論」用之體用相即；如是體用「二不二，不二二」之相即，則表「所申之理唯一故總名無二」之體，及「所破之病非一故有眾品不同」之用，由不二二故謂「中名唯一」。又「示所顯之理無二故中名唯一，能顯之教

²⁶¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

²⁶² 「說向中道」譬如說向中道體用教用、因緣諸法等；「說於中道」譬如說於中道體性教體、中道實相是。

²⁶³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

²⁶⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

非一故有眾品之殊」故顯現一即一切，一切即一；法法相印，法法相入。如如合一合相，如此見「體一用多」者則謂廣分別而無分別。

自上已來別明十二支，今第二總結過患也，然此總文廣分別十二。²⁶⁵

無分別般若即是不一不異，息一異之心名無分別。²⁶⁶

廣分別而無分別，「息一異之心」後，才能真正明了「緣起故無自性」之所以然；諸法乃「緣起故無自性」，此句基本上乃即真說俗，非即俗說俗；乃回歸緣起俗諦言諸法空有，有不自有，故謂「法無有性」，非謂「有無性法」。乃謂緣起之法無自性，即法無有體，無有物之幻法。進而即真說真言對治悉檀，「無自性」即離自性故如幻不可得，如幻故唯分別起；由分別妄想故，心、佛、眾生皆如幻而生，遠離「心佛眾生等無差別」。²⁶⁷故由如幻而即真說俗言「無自性」，此乃證量聖者之隨自意語，說向真諦，說向離於二邊之「絕待空」，乃「因緣不可說法」，非謂「有不可說法」；而說於「無有體無有物」之聖默然中道真實義。如是乃欲令迴悟故如行而說，非隨他意語，非以即俗說俗言「無自性」。

問：他亦云：有為世諦，空為真諦，與今何異？答：須初章語簡之。他云：有有可有，則有無可無。故有不由無，即無不由有。有是自有，無是自無。今無有可有，即無無可無。無有可有，由無故有；無無可無，由有故無；由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。有不自有，故非有；無不自無，故非無。非有非無，假說有無，故與他為異。²⁶⁸

又如明世諦虛假無性亦不解此語，一者佛明無性即無有體無有物，而人謂無有性，實有於假體。二者佛對破性故言無性，此是對治說非究竟語；而人執為究竟。三者明無有性，非謂有無性；五句不依，而人但住一句。²⁶⁹

緣起諸法由緣起故無自性，謂諸法無有體無有物，以無自性故無生，由「萬物無生」故迴悟「因緣本性自空」，也就是由「現見萬物無生」來求證「眼見劫初穀不生，何以故」，此乃青目「無生」命題。若能眼見「劫初穀不生」，就能進

²⁶⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一六三。

²⁶⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三四。

²⁶⁷ 「心佛眾生等無差別」乃後人詮釋語，語見憨山著《憨山老人夢遊集》，《大正藏》冊七三，頁七五八。原義見《大乘本生心地觀經》，《大正藏》冊三，頁三一。「然諸眾生即是我身。眾生與我等無差別。」及玄奘譯《大般若經》：佛言：「善現！佛與化人及一切法等無差別。何以故？善現！佛所作業，佛所化人亦能作故。」《大正藏》冊六，頁八六九。

²⁶⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二八。

²⁶⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

而眼見「因緣本性自空」即能眼見「十二因緣如虛空不可盡」。²⁷⁰

復次，萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。²⁷¹

第三句奪離。眼見今穀不因劫初，而今穀畢定不生者；亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。²⁷²

若不眼見「因緣本性自空」，即不見因緣色性自性因是「無有於因」，無有於因簡名「無因」，也就無見「因是無因，故因無因不二」也。又由未了別「無所因、非其因、無窮因」之文字般若，則所言「無因」，唯是因，不得無因；若把「因、無因」作決定解為定有性之因等「有無四句」；由分別「因、無因為二」故，如此則唯知見立知「緣起故無自性」，斯即無明本，是謂「有因」；反之若知見無見「因緣本性自空」，斯即涅槃無漏真淨，是謂「無因」。不得意「無因」之正因故，豈成真諦正因(正因無因)？「因是無因，故因無因不二」即言上述之「無所因、非其因、無窮因」之俗諦因，與「正因無因」之真諦因，乃相因相待故非一異，不一不異故言不二也。下引文之「山門」謂吉藏師承之攝山學系。

問：山門有無因義不？答：他因無因二，唯是因，不得無因；不得無因，豈成因耶？今只因是無因，故因無因不二也。²⁷³

若未了別「因是無因，故因無因不二」，則無法了別「無因」有二種，一者計「無有於因，故名無因」，此乃正因之無因，乃已增上體悟「因無因不二」之無因。譬如「劫初無因故劫初不生，意正爾也。若劫初有因則不名初，既其稱初則無所因，無所因故不生也。」²⁷⁴二者乃邪因無因，乃計「有因是無因」，即所謂「有有可有，有是自有」之自然無因見者。此「自然無因」乃因「自然無因之邪因無因」，不因「正因無因」也。「邪因無因」者不見「非其因、無所因、無窮因」，譬如不見「無窮眾因不離無因，亦不即是因緣本性自空之正因無因」；如是則不見因緣本性自空之中道體性與中假體用。不見中道體與用故，不信受中道實相與因緣諸法，皆默然不可說，如虛空不可盡。如若不信受實相無相故不可盡；諸法無實如幻故不可思議，則不知不覺如何是水中月，如何是叢樹為林，如何是虛空不可盡等之真實義。

²⁷⁰ 此青目無生命題，及《中觀論疏》之詮釋，參見本文第四章第三節。

²⁷¹ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁一。

²⁷² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

²⁷³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四三。

²⁷⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

問：無因有幾種？答有二種：一者計無有於因，故名無因。二者計有因是無因，如初章云：有有可有，有是自有，故不因無也。²⁷⁵

「無因正因」即《中觀論疏》所謂之「因緣本性自空」，乃由佛之「六不、八不、十不」聖言量中，自行增上體悟之諸法實相。「八不中道」於《淨名經》稱名為「不二法門」，而「八不」乃入不二門之旨歸。所謂「不二法門是不可思議之本」，「不二法門」即不可思議，即《大智度論》之所謂通者。反之若不能達「不可思議」，或「四無礙通」、「自然無功用智」之無我我，之轉識成智，也不能稱名為不二法門。僧肇云：經論之說法，以「不二」為宗極，以「一道清淨」名不二。「真淨宗極」故可以為修證軌則，所以被稱為「法」；「至妙虛通」之所以被稱為「門」，乃「虛」故為無門之門，意為處處無門，處處是門。所以「八不」蓋是眾教之旨歸，「八不中道」乃群聖智慧之靈府，《淨名經》維摩詰示現「病況」之本意，乃文殊由此「問疾」之開演因緣。

即此八不是淨名入不二法門，然不二法門是不可思議之本。如肇公云：語經宗極即不二為言，以一道清淨故名不二。真極可軌，所以云法；至妙虛通，目之為門。蓋是眾教之旨歸，群聖之靈府。淨名現病之本意，文殊問疾之所由。²⁷⁶

「一道清淨故名不二」即真諦八不中道體性，簡稱「中道體」，由一道清淨，又所顯理教不二故，稱為「無二道」。真極可軌之一切法門即俗諦八不中道體用；「八不」之中道體用至妙故依因託緣能顯萬法，虛通故相因相待一切萬法，至妙虛通，無方大用，稱為「不二門」。合此中道體性「一中」與中道體用「一假」謂「中道實相」，蓋是「非真俗為體」，「真俗為用」。

問何故作如此釋？答論云：以此八事總破一切法。破一切法者，歷破眾生心所行事。眾生心唯行此八事中，故今皆悉不之。令心無所行，無所行故無所得。即是迥悟無生。故作此釋也。次結束之，雖有四種中假，合但成一中一假。非真俗為體，故名為中；真俗為用，故稱為假。²⁷⁷

由此真俗二諦之說默說妙，證量聖者由體悟故生二慧，以悟「有，宛然而無」而生方便般若；以了「無，宛然而有」故生般若方便。而此二慧「方便般若，般若方便」二不二，不二二；「方便般若」即證量聖者所現見「與一切眾生形影不離之般若體性」，「般若方便」即由六道眾生覺受之方便體用，乃因緣諸法於六道

²⁷⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四三。

²⁷⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

²⁷⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

眾生之當體受名，由分別故宛然非無，致起種種體用方便。以「體用方便」及「體性般若」形影不離、如如束蘆故，不著般若而不著常，也不著方便故而不滯斷(無常)。能體會「不斷不常」名為正觀顯正。

問：云何真諦雖無而有，俗諦雖有而無？答：此由是不壞假名而說實相，故有，宛然而無。不動實際建立諸法，故無，宛然而有。二諦生二慧者，以悟有，宛然而無，故生漚和波若。了無，宛然而有，故生波若漚和。漚和波若即波若宛然而漚和，波若漚和即漚和宛然而波若。以漚和宛然而波若故不著常，波若宛然而漚和故不滯斷，不斷不常名為正觀。²⁷⁸

三、「中道實相」乃《大智度論》所謂通者

《大般若經》無盡品云：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡。」若因於中道發生正觀，體會因緣諸法實相如虛空不可盡，則迴悟此「實相」所顯之理無二，中名唯一；進而眼見眼前「諸法」宛然如幻，與「實相」寂滅皆默然不可分別，則悉斷一切見，如是謂「菩薩坐道場時」。

而世間之所以成為法界世間，乃由眾生先來妄想執著之分別故，當體覺受世間宛然而有；又由此有所得見之愛見戲論深淺，才共同成就六種法界世間「六道」。也就由此先來之分別故，即使佛化地區之有緣聞法者，雖深入佛法，由未體中道實相故難免「得語不得意，或語意俱失」，甚至一聞「諸法畢竟空」，連涅槃本際亦然求不可得之中名唯一中道義，或「無有二乘」，遂各起迷執而相互諍論，這就是「不通」者，不通於體用如如，體一用多；不通於經論所謂「雖一地所生，一雨所潤，而諸草木各有差別」、「道理唯一，不妨緣成大小」。

四者即此小乘人迴心學大乘亦有三失：一得語不得意。聞說大作大解成有所得大，不知是因緣假名小大為表非大非小，故名為失。二者語意俱失。於大乘中種種推斥，非三藏義，亦方等所無。三者保執大乘遂撥無小。如法華論釋藥草喻品，破菩薩病，以菩薩聞道理有一，無有二乘，遂撥無小。雖一地所生一雨所潤，而諸草木各有差別；道理乃唯有大，不妨於緣成小。而菩薩遂撥無小，守實喪權，故名為失。²⁷⁹

「得語不得意，語意俱失，與守實喪權」之失，其中之不共差別在執不執，

²⁷⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

²⁷⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

通不通之那一縫線，即在「於諸法作決定解，或於中道作決定義」之間，也就是在「有所得，與無所得」之分際。若能如下引文之《中論》偈「今我不離受，亦不即是受；非無受非無，此即決定義。」是謂於「中道作決定義」之證量聖者，如是於心承取謂中道決定意，乃謂「體道之人」。《中觀論疏》亦將此「既不受生亦不受不生，乃至不受亦不受」之決定義詮釋為「無生忍」。

今之兩偈吐龍樹之妙悟，以龍樹撿四句生不得，悟於無生。既不受生亦不受不生，乃至不受亦不受，無得無依，名無生忍。²⁸⁰

得「中道決定意義」之證量聖者即使體悟中道，亦不著中道，廣分別而無分別；不會執中道實相之有與非，也不會疑惑中道實相是否有亦非，心中何嘗有亦非。「中道決定意」即體悟八不中道，由一一將自心承取故能說是因緣，無復下心處故善滅諸戲論。反之，若「不上求」諸法決定相者，又「不上聞」畢竟空生見疑者，乃墮有所得見，於一切法作決定解者。若作決定解之「決定相」，何用「上求」、「上聞」來形容呢？

又就觀法品明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心。二者見論，於一切法作決定解。²⁸¹

27-8「今我不離受，亦不即是受；非無受非無，此即決定義。」²⁸²

所言不破中假者，體道之人達此性假本來是道，不須破之。既欲破之，豈非破於道耶，最須深見此意。²⁸³

問：重牒八不釋八不文，治何人病耶？答：即不上求五陰十二入等決定相者，又不上聞畢竟空生見疑者。如此等人皆墮生滅斷常一異來出之中，是故不之。²⁸⁴

而執諸法有決定相者，則聞大作大解，不知是因緣假名小大，為表非大非小，或譬如下引文之「小乘三執」，及上引文之「大乘三失」般等，就是於諸法作決定解，作定有性見者，若如是則「聞畢竟空如刀傷心」。

問：小乘人俱迷人法，何故但說執於法耶？答今就此文始末大判三計，階級不同：外道執我，小乘計法，大乘著空也。又就小乘中自有三執：一計人法俱有，即犢子是也。二迷法不計人，薩婆多等是

²⁸⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四一。

²⁸¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

²⁸² 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三七。

²⁸³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

²⁸⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三三。

也。三俱不執人法，即成論是也。但小乘中少計人多執法。是故此中偏敘計法耳。如智度論云：佛滅度後五百歲，五百部皆執諸法有決定相，聞畢竟空如刀傷心。²⁸⁵

是故吉藏等攝山三論學者，多作此意：龍樹三論未出前，由離佛已遠故，又未得意三種般若故，難免不離「於一切法作決定解」，難免不離有所得見者，皆障中道正觀。但即使三論已出之後，研讀三論後，還難免執無相有空，誤執中觀論所論證的實相無相，無以名之，言斷心息之畢竟空，至少還有空理，或空相之存有。而不信受以第一義空為本，說於畢竟空、或說向空理，說於空相，此乃證量聖者之為說法方便，所施設之隨他意語，假借一般之用語名相而說權說實，說默說妙；雖言同「畢竟空」、「空空因緣」、「空相空義」而實言同心異。

師常多作此意，所以然者，為三論未出之前，若毘曇、成實、有所得大乘，及禪師、律師、行道苦節，如此之人皆是有所得，生滅斷常，障中道正觀。²⁸⁶

「所謂通者」譬如上節之「金體巧物」，中道實相為金為般若，一切諸法為巧物為方便。般若即是方便，般若不異方便，不壞一切法，不妨緣成大小。若能「道理乃唯有大，不妨於緣成小」就是體悟八不中道，能說八不因緣、善滅諸戲論之所謂通者，這就是龍樹造《中論》之主因緣，而造論之用心乃在「能說是因緣」，講出所以然來彌補諸有所得見者之所失，以融通萬法而非在否定一切法，因為這一切法，乃相應眾生分別心、有所得見而緣生；此見此法，既能相應宛然而有，既無所從來，無所從去，如何言「滅」以否定呢？。

如是離一切過失而融通一切法、一切見，是謂觀照般若；由一一將自心承取，無復下心處故，心得中道決定意而不可變易，是謂實相般若；欲令眾生體悟實相故，處中說法；所說之法由離於二邊故，能含攝又融通一切見故，不可勝而無上。這就是學佛者常於佛書上所看到的普遍性、周遍性、圓滿性、無上性、究竟性、一致性、絕待性之一義多名。「離一切過失」何以故？除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。「不可變易」必得周遍與圓滿，有佛無佛，法爾如是。「不可勝」即是無上，「無上」謂等性融通、不可分別；不僅融通一切有為諸法，且亦融通一切無為法。通達理無礙、事無礙、理事無礙、事事無礙之四無礙通。

問曰：云何通？答曰：所謂通者，離一切過失，不可變易，不可勝。何以故？除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。²⁸⁷

²⁸⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一九。

²⁸⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

²⁸⁷ 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六一。

是故於學佛者應善知離於二邊，方能迴悟中道；不然，所見聞覺知皆不離世間法，如何離一切過失，不可變易，不可勝呢？譬如以指指月，「指」為能說，「月」為所指，能說所說，即使如其性，盡其性地詳說廣說，所說的皆還不是究竟第一月，必得離於所說有無二邊，才能眼見第一月，是謂說於中道。是故「第一月」是那無言者，能言所言的未是第一月。所以一切如其法性的描述，一切盡其性之論議語言，一切是法或非是法之比喻，由是可說故不離世間有為法，一一皆可分別與破散。要能如諸佛、辟支佛、阿羅漢能體悟實相，證入涅槃之所行真實法，才離一切過失，不可變易，不可破散不可勝。這樣之那無言者第一月才是離「一切法性，一切論議語言，一切是法非法，有為無為法」者。

云何名第一義悉檀？一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上三悉檀中所不通者，此中則通。²⁸⁸

又譬如《中觀論疏》〈因緣品第一〉所會整之「十門、十義」，吉藏之本意玄旨，豈止乎此，亦不能守指忘月。若精鑿斯意，善知第一月實相般若，應不由他知而能感通見佛。「通」者即上引文所說「離一切過失，不可變易，不可勝」；「佛」者即中道實相、佛之法身。「見佛法身」乃眼見佛法身所顯之智慧光明、因緣體用，得獲智慧如海；疑情豁然開朗，因此法喜充滿，甘露流其四體矣。

菩薩之行為因，道場之照為果；內外迷執既盡，大乘因果則成。斯乃總攝萬流，豈止乎十義。因緣一品既具此十門，自下諸文其義亦類。若精鑿斯意則如白日，朗其胸衿，甘露流其四體矣。²⁸⁹

如此體會「所謂通者」之無上唯一，則能輾轉增上，迴悟中道；才能像陀螺般，等性平衡故常轉而定住。「離於二邊」即能等性平衡，即能離一切過失；「定住」謂處中，能觀即事去來，無有去來。如此「通者」，《中觀論疏》舉僧肇《物不遷論》之「江河競注而不流，日月歷天而不周」來比喻。

明觀即事去來故，無有去來；明破去來品故，肇師物不遷論云：觀方知彼去、去者不至方。又云：江河競注而不流，日月歷天而不周。

290

「江河競注而不流」譬如透明水管之管流，若於等速度滿流中，是不見其水

²⁸⁸ 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六十。

²⁸⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

²⁹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五四。

流動，與水管之振動的。知見立知者謂水管是空，知見無見者則見競住而不流，如如而不動，又譬如日月繞天而實不周繞。要現見「競住而不流」，如如而不動，必得一番深入正觀，然後觀方知：彼去、去者不至方；「觀方知」就是正觀探究，廣分別而觀破相即；「彼去、去者不至方」也得要如菩薩坐道場時，方能照見彼去、去者競注而不流。不流故「去」何曾至方，「去者」也未曾至方。

四、「中道實相」之二門喻

綜合以上之詮釋，「中名唯一」含富多義：一、「中」表中道實相。乃真相唯一，實相絕待。二、「中」表中道義，其理無二，其教非一；體用如如，體一用多。三、「中」表中觀論，即《中論》為唯一之論，第一之論。四、「中」表窮生之本，無所因之無因正因。五、「中」表無二道，不二門，無上法。六、「中」表處中說法，即以第一義為本，說向四悉檀，說於中道。而說者不壞假名，不動真際，一道清淨。七、「中」表離於有無二邊，本無互體，辨之令有；據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。就化物辨者，如感而來，故云如來。八、「中」表一切通者，由以上無二、唯一、無上、絕待故，譬如《中論》22-11偈「空則不可說，非空不可說；共不共叵說，但以假名說。」通達如聖默然，究竟四無礙通，「我不與世間諍」。

「中名唯一」即不二門、亦為無上道，於《雜阿含經》有一很好之譬喻，²⁹¹探究實相命題者，很容易從譬喻中得解，即《雜阿含經》所謂「夫智者因譬得解」。又以此「十四難經」相互呼應第二章之「十四難經」，兩經則同以離於二邊，以中名唯一，第一義為本，說於中道。又此經點出「於何等法而可記說？」：像這樣的十四難經乃特為「知者智者」等諸弟子而記說，令正盡苦，究竟苦邊。這些知者智者，皆已為究竟解脫而設定好探究實相命題的求覓者，得悟解脫智慧而記說，並非一般說法。也於此十四種難意已深入求覓之知者智者，方能體會佛答「無記、默然不答」之本懷。又本則經文直指「中道實相」是無二道，「迴悟中道」是不二門，此二乃無上故本文全經文摘錄，以資參考：

如是我聞，一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。

時，有外道出家名曰鬱低迦，來詣佛所。與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：瞿曇，云何？瞿曇，世有邊耶？

佛告鬱低迦：此是無記。

鬱低迦白佛：云何？瞿曇，世無邊耶？有邊無邊耶？非有邊非無邊耶？佛告鬱低迦：此是無記。

鬱低迦白佛：云何？瞿曇，世有邊耶，答言無記；世無邊耶，世有

²⁹¹ 本文之所以要舉《雜阿含經》(九六五)為喻，為顯「中觀論」為攝末歸本之通論。

邊無邊耶，世非有邊非無邊耶，答言無記？瞿曇，於何等法而可記說？佛告鬱低迦：知者智者，我為諸弟子而記說道，令正盡苦，究竟苦邊。

鬱低迦白佛：云何？瞿曇，為諸弟子說道，令正盡苦，究竟苦邊，為一切世間從此道出？為少分耶？

爾時。世尊默然不答。第二·第三問。佛亦第二·第三默然不答。

爾時。尊者阿難住於佛後，執扇扇佛。尊者阿難語鬱低迦外道出家：汝初已問此義，今復以異說而問；是故，世尊不為記說。鬱低迦，今當為汝說譬，夫智者因譬得解。譬如國王，有邊境城，四周堅固，巷陌平正，唯有一門。立守門者聰明點慧，善能籌量，外有人來，應入者聽入，不應入者不聽。周匝遠城，求第二門，都不可得；都無貓狸出入之處，況第二門。彼守門者都不覺悟入者·出者，然彼士夫知一切人唯從此門若出若入，更無餘處。如是。世尊雖不用心覺悟眾生，一切世間從此道出，及以少分；然知眾生正盡苦，究竟苦邊者，一切皆悉從此道出。

時。鬱低迦外道出家聞佛所說，歡喜隨喜，從坐起而去。²⁹²

鬱低迦最後為證實諸法與實相之關係，而續提問「一切法從此道出？或是少分而已？」乃問「中道實相是無二道嗎？或僅是其中一部份，另有餘實相也無？」如是三問，佛默然不答，如是再三。

阿難的說譬，乃肯定「眾生正盡苦，究竟苦邊者，一切皆悉從此道出」即中道實相為「無二道」；一切皆悉從此不二門入，沒有例外「唯從此門若出若入，更無餘處」，又「應入者聽入，不應入者不聽」謂相應者則悟入，不相應者則不能悟入，故相應悟入之「迴悟中道謂不二門」，佛何必用心於印證呢？探究實相者，乃反聞聞自性者，是否相應心裡非常清楚。「不二門」指向離於有無二邊之體悟入處，更無餘處，是謂「一實相印」，「體一用多」故是眾妙之門也是無門之門。如何體悟中道實相的法門很多，但「中道實相為無二道」、「悟入相應之門不二」，是故《大智度論》謂「離四句第一義相應法」。譬如卵子受精，捷足先登，捷足者即離於有無，一念相應者；而卵子無門，卻處處是門，故無門之門亦是眾妙之門。比世間條條道路通羅馬來得殊勝，雖羅馬唯一，但道路很多，門也多。

第二節：得意三種般若後方以「方便般若」說般若方便

此節所謂「得意三種般若」，乃就下引文所述「第二明得益」部份來即俗說俗；雖說「得益」，乃就學佛者言，中觀之證量聖者，已離有無二邊，心中何嘗得與不得？但本節基本上，還是偏於證量聖者(即說法者)之得益上而言，乃站在

²⁹² 《雜阿含經》(九六五)，《大正藏》冊二，頁二四七。

第三者立場來看證量聖者之得意於三種般若，遊意於三種般若上，來反顯學佛者，若能如說而行，亦將獲得如是三種般若。此「得益」又可分三點，一、得意三種般若。二、以觀照般若勸信後學佛者，行無畏施及法施。三、能以「中名唯一」行方便無功用行之無盡法門。

所以開此三者，依智度論釋習應品：初正說菩薩，習應波若。第二明於得益，謂重罪消滅，諸天守護。三重明習應。諸佛說經既其有三，菩薩造論義亦如是。²⁹³

反過來說，本文亦將從反面言未證悟之聞法者，所表露的「定有性見」來反襯說法者之得意般若。譬如言到聞法者若未能「離於二邊，體悟中道」，則未得三種般若；以未得三種般若故，無法行般若行、方便行，亦未能行菩薩無功用行。這反襯之用心，表面上乃在「破邪」，其實重在「顯正」上；也就是表面上在反面說其有漏之過，實際乃重在顯出證量聖者之遊意於三種般若上。

所以中觀三論之言「破」乃對病取藥，病除藥息；「病除藥息」的真實義即顯正「圓滿」，而非在破邪「否定」上；何況眾因緣生法，相因又相待，相因則非異，相待則非一；破相待之邪即顯破自性之邪；遍呵眾人，即是遍呵自心。今之所以要呵一切「有所得人」，乃隨他意語，這是說法方便，證量說法者，何嘗呵不呵。重點在捫心自問有否「常看自心」？及「他邪、己邪不二」？若能常看自心而善知「彼此不二」，則能隨自意語，亦能隨他意語而融通無礙。又學佛者皆善知佛「無一法可說，亦無說一法」，是故亦無一法可破，亦無破一法，這樣的道理於《中觀論疏》則耀然紙上。

問：常看自心者，大師何故斥外道？折毘曇、排成實、呵大乘耶？
答：若自心起外道見，墮在外道，名為外道；乃至自心起大乘見，即名大乘執；故遍呵眾人，即是遍呵自心也。又大師云：自心無所依。今呵一切有所得人，此是隨他意語；若自有病，無觀力而呵者，即是呵自他。是隨自意語，亦是隨他意語。²⁹⁴

一、由「迴悟中道」故得意三種般若

於聞法者來說，則「如說而行」，行信解行證，以體悟中道，得三種般若為明益。要探究實相得由「如行而說」之聖言量，找出二諦說之真實義，窮就四悉檀之大小前提，以融通法義，取得所要求證實相之已知定理定律。體會佛之本懷；然後用會通判教與理解體會的已知法義，來正觀正證，破邪反證，來證明要求證

²⁹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁九。

²⁹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

的探究實相命題；再離於有無二邊，向上體悟中道實相。如是透過此「如說而行」之迷時師度，才能體悟中道；於體悟中道後，悟時自度，在法喜充滿下，再次地深入經藏，作好判教的工作，真正得意「中名唯一」、體佛本懷後，才能真正俱足三種般若，不著中道、於法自在。如是輾轉增上，再增上輾轉，極成陀螺式的旋而不轉、常定住之狀態，行長遠菩薩行，完成五十二位階之菩薩道。

反過來說，若學佛者不先設定探究實相命題，也將無法落實進入信解行證之實證工夫。又若不先信解行證、深入經藏，就像「不上聞畢竟空，生見疑者」；若沒有疑惑難意，就無法設定探究實相命題，那麼也就「不上求五陰十二入等一切法之決定相者。」²⁹⁵「上求諸法決定相」即所謂「正觀顯正」，正觀五陰十八界等諸法，顯正諸法實相，於中道真實義求覓決定相「決定義」；²⁹⁵由「畢竟空」之決定義定理來遍破、融通這些由深入中觀三論得來之疑惑，顯正證明出命題之所以然來；不然何謂「上求、上聞」呢？若是作「決定解」，乃是有所得人之一般有法見，何必「上求、上聞」呢？若於中觀論上不上求決定義，也就無法於畢竟空上，上聞生見疑；又不上求諸法決定相者，如此等人難免墮「不八」之世間思惟中，無法離於有無兩邊，體悟中道。也基於此點，《中觀論疏》才明言「三論未出之前」，由苦節行道者，未見三論故，皆難免不離有所得見。

師常多作此意，所以然者，為三論未出之前，若毘曇、成實、有所得大乘，及禪師、律師、行道苦節，如此之人皆是有所得，生滅斷常，障中道正觀。²⁹⁶

「中道決定義」乃體八不中道，能說是因緣，善滅諸戲論，乃一一將自心承取，無復下心處；親證體悟中道後，不著中道，如是謂「今我不離受，亦不即是受；非無受非無，此即決定義」。而若於「一切法作決定解」乃謂於一切法，作「定有性決定見」，兩者乃大異其趣。前者體萬物無生，迴悟中道故善知是法住法位，世間相常住；後者「作決定解」故見法定有性相，而起愛見二戲論。「二乘起見論」乃言其見「有我法可滅，有涅槃可得」，乃定有性涅槃見故，不離有所得見者，將無法同坐解脫床。

說八不因緣破三乘人戲論。令三乘人皆悟入大乘也。又就觀法品明戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心。二者見論，於一切法作決定解。又利根者起見論。鈍根人起愛論。又在家人起愛論，出家人起見論。又天魔起愛論。外道起見論。又凡夫起愛論。二乘起見論。今說此八不滅二種戲論也。²⁹⁷

²⁹⁵ 「決定義」之《中論》偈頌上文第一節已言，可證「決定相」、「決定義」於凡聖乃言同心義。

²⁹⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

²⁹⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

二乘之有所得見、作決定解、見法定有性相，還易了別，下引文之開善「金剛後心，真如法體」之見，就很難一眼看出；唯有證量聖者如吉藏，才能補破之。開善言「實相雖無相，但如金剛後心，雖所空但能會故且冥且會，同一般所謂真如等法性，乃至亡而彌存」的，「至亡而彌存」即表雖亡而非無，偏於定有性見之「非無」，指向「真如等法性」。以爲「佛具空有二句」理，以爲此金剛後心俱足二諦體用，則彌存二諦「智能」。此「智能彌存」即指金剛後心，即是佛。

開善義：佛具空有二句，彼云：金剛後心，且冥且會，同真如等法性。

今問：既同真如，云何應照？答至亡彌存；至亡義則冥真，故名爲生；彌存義則有，應照稱之爲有。

今問：至亡與真理一不？答：理然是一。問：彌存時，是真理彌存不？答：真理不可彌存，智能彌存耳。²⁹⁸

有人就反問開善：「空有既同真如，如何解釋」？開善答：「至亡則冥真顯生；彌存即能照有」。又反問：「滅盡至亡與真相真理一樣嗎？」他答：「道理兩者是一」。又反問：「所謂彌存，是真理存嗎？」他答：「真理不可存，而其應照之智則不可無」。

此即誤把「實相中道」作決定解，見實相爲定有性實相；雖由經論得知，以第一義爲本，實相無相乃「無有體，無有物」；但開善還是存有一絲「智能」之有見，此「智能彌存」即其定有性見之空。今吉藏就反問：「真(理)不可存；智(能)不可無。那麼智與真異，云何『同真如等法性』呢？又智彌存時，又非是真理，則出真理外；若一，則智真皆存。」意即「真與智若一，則真智二存，如何真不存而理存」？又「真與智若異，則智存時，出真外，云何同真如」？

今問：真不能彌存，智能彌存，則智與真異，云何同真如耶？又彌存之時，非復是真，則出真外；若彌存與真一者，真亦彌存也。²⁹⁹

上述之所以要從《中觀論疏》中舉示「作諸法決定相，與作中道決定意」、「金剛後心，與畢竟無心」等有所得與無所得之間差別相，乃爲釋如何是實相般若故。若得意「實相般若」，則能廣分別於有所得見之是亦不然，了然「言同心異」之所以然、一切智，通達於無分別而融通萬法，不與世間諍之如聖默然。無分別如聖默然即實相般若，廣分別一切法，了然一切智即觀照般若與文字般若。「實相般若」如第一節所述實相無相，無以名之，乃斷一切見，言斷心息，融通萬法，不與世間諍，如聖默然；還得把這些第一義諦之言說，再離於有無來迴悟，終於究竟中道。「觀照般若」則離於二邊得實相般若爲中道智慧，才能照空照有，而

²⁹⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四三。

²⁹⁹ 同上註。

能說八不因緣，善滅諸家戲論。「文字般若」即離於有無二邊，以中名唯一，以第一義為本，處中說法，說向中道，令眾生觀發於中，體悟中道。

學佛者大都已知一切法空之總相「空性」，但還得繼續探究一切法空之別相真實義。「空之別相」即依二諦說法，大別為真諦中道體性與俗諦中道體用。細分則如《中論》24-18 三諦偈：「眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。」³⁰⁰分別以空假中三諦來處中說向。而於學佛者若能從中迴悟實相，就能得意三種般若：得意「空義」即實相般若，得意「空空因緣」即觀照般若；得意此「空空因緣及空義」則能離於二邊，處中說法，是謂文字般若。就不會像《中論》24-7 偈所言「汝今實不能，知空空因緣；及知於空義，是故自生惱。」³⁰¹《中觀論疏》更明言：此「八不中道」偈即是三種般若。即觀十二因緣如虛空不可盡，即實相般若；能生此觀智之觀謂觀照般若，以得如此悟而為眾生說法，即文字般若。³⁰²而三種般若，更無三體，乃三即一，一即三，輾轉束蘆，如如等性。

此偈即是三種般若。故論引般若無盡品云：「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」。以觀十二因緣不生不滅，能生觀智；所觀十二不生不滅即實相般若，生於觀智謂觀照般若。然十二因緣與境智更無二法：十二本無生滅，於顛倒成生滅十二；今了悟生滅十二，本不生不滅，故名為無生滅十二。約所觀義故十二為境，約能觀義故十二是菩薩觀；故迷悟更無二體，境智非別兩法。以得如此悟為眾生說法。故稱為論，即文字般若。³⁰³

「三種般若」若就觀者得意之境智來看，能觀之智即觀照般若，所觀之境即實相般若，為說之法即文字般若；然所觀之十二因緣與境智更無二法。若約所觀義，所觀十二因緣為境，能觀義是觀智，今了悟十二因緣，本不生不滅，故生滅十二，即是無生滅十二，所以「境智」非別兩法，是故三即一，一即三。「一」直照實相般若故，名為般若「體」。「三」則就所觀之境、能觀之智、與能觀之智者說所說，是名方便「用」。「體」即無二之實相般若，則方便即是般若之「用」，譬如「金為體，金上諸巧，皆名方便」；是故又可會為實相般若為「般若體」，觀照般若、文字般若為「方便用」。體與用之輾轉卷舒、自在微妙，譬如吉藏於自造《法華統略》上所說「雖復無言，而無所不言」之真實義：

今明雖復無言，而無所不言。卷舒自在，方覺其妙。若言住言，無言住無言，無言不能言，言不能無言，皆是有礙之道，未足稱其巧深。與此相違，方覺其妙。³⁰⁴

³⁰⁰ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三三。

³⁰¹ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三二。

³⁰² 「菩薩坐道場時，觀十二因緣如虛空不可盡」上文已頗有詮釋，請參考，故今略之。

³⁰³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

³⁰⁴ 吉藏著《法華玄義》，《大正藏》冊二七，頁四六〇中。

若無實相般若為體，也就無三種般若為用了；「體一用多」即俗說俗，泛指一切有為無為法。這些中道體用宛然非無，紛然不雜；此中道巧用之多，大而無外，小而無內，亦如虛空不可盡。既然中道體用無窮，如何中道體性非無呢？譬如「用金為巧物，離金無巧物，離巧物無金」。若觀十二因緣如虛空不可盡，此乃唯一正觀，得「般若」智慧；再不著中道、倒駕慈航為度化眾生，處中說法，故「義分權實」依二諦說權說實，是謂巧用「方便(溫和)」。

問：波若溫和，何故無二體耶？答：智度論云：譬如金為巧物：離金無巧物，離巧物無金。而有金巧二義。金喻波若，巧喻溫和。故知：唯一正觀，義分權實。³⁰⁵

若即真說真，因緣諸法究竟無生，與中道體性如如故，諸法與實相二俱不生。如是直照實相般若，不著中道，則能觀空不證，涉有不著，如是「觀空、照有、涉有無著」乃證量聖者之得意三種般若。體一用多，多即一，一即多，此皆「合離適時，眾義無違，異文皆會」。「眾義無違」則融通萬法，不與世間諍；「異文皆會」則雖三種般若不同，猶一意耳。

問：此與前釋相違，云何會通？答：合照空有皆名波若，即合取二巧皆名方便。即波若具照空有，方便具空有二巧。故以波若名慧，即慧有二照。方便無有慧名，故但稱二巧。此就二照二巧釋之。若直照實相名波若，取觀空不證及照有不著，悉是波若之用，故皆名方便，此就體一用多門釋。此皆合離適時，眾義無違，異文皆會；雖三種不同猶一意耳。³⁰⁶

學佛者若能由此佛菩薩，離於二邊，依二諦說法之實相聖言量中整理會通，自行增上，自知不隨他體悟那諸法實相，得三種般若，則謂「眾行立，萬德成」。得意者「能說是因緣」，故能隨緣不變，不動實際建立諸法，謂眾行立；得法者「善滅諸戲論」，體會「悉斷一切見」之龍樹本懷，故能不變隨緣，不壞假名而說實相，是謂萬德成。「眾行立」則累無不寂不可為有，能行般若方便；「累無不寂」即「菩薩生心動念，即是作業；謂有作空，無相觀之」，³⁰⁷三輪體空，自淨其意，行自然無功用行。³⁰⁸「萬德成」則德無不圓不可為無，得權實二智，體方便般若；「德無不圓」即不壞假名，融通萬法故，不與世間諍。

權實二智則是德無不圓，大涅槃果謂累無不寂。累無不寂不可為有，德無不圓不可為無。既稟中道發生正觀也。³⁰⁹

³⁰⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

³⁰⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

³⁰⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八九。

³⁰⁸ 法華明諸佛知見有四智：了生死涅槃二而無二謂如來智，悟不二而二名佛智；此二智任運現前謂自然無功用智，此三不從師得名無師智。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五九。

³⁰⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二八。

二、為勸信故吉藏自述迴悟之心路歷程

「觀方知彼去、去者不至方」譬如龍樹論主亦正觀世間相，由聖言量「八不」之信解為已知中道實性，透過觀破甚深緣起之求證與證明，才能得意八不中道實相般若；發生正觀，體悟八不中道後，「方得作論」並非未證言證地於語意上等來等去，非來非去。所以「方得作論」意乃為取信與勸信後學佛者，唯離於二邊「從佛口生，從正法化生」，方能處中說法。

經生於論者，龍樹稟於佛經，發生二智；有二智方得作論。故經云：
從佛口生，從正法化生，即其事也。³¹⁰

吉藏也像龍樹菩薩一樣，由此聖言量而體悟；並在開始第二周註釋推功歸佛偈之前，乃為勸信後學佛者故，他自述說：余昔在江左，在十二緣河之此岸，「鑽仰累年」，深入經藏，善知以「八不」為旨歸，「方等經論」為心骨，用來釐定佛法之偏正判準，揭示為得意體悟之不二門根本。然後從中輾轉凝聚疑惑，濃縮疑情難意，這樣鑽仰累年、用為心鏡來反聞聞自性；置心一處，探究求覓，輾轉增上。終於發覺真俗未始分散乖違，反而是相依相攝；始覺來無所從來，去無所從去。諸法與實相譬如東西阻隔、南北周旋，實乃未始分乖，何嘗有隔。

八不者蓋是正觀之旨歸，方等之心骨，定佛法之偏正，示得失之根源；迷之即八萬法藏，冥若夜遊；悟之即十二部經，如對白日。余昔在江左，鑽仰累年，未栖河右，用為心鏡；雖復東西阻隔，未始分乖；周旋南北，何嘗徒步。略陳宿記，用別門人；豈曰窮微，蓋是題自心之路耳。³¹¹

「東與西、南與北、明無明」雖念起同起，於修行者來說，似乎相互牽扯衝突；若得意本來無一物，何處惹塵埃，體悟諸法畢竟空之所以然「決定義」，則善能廣分別而無分別，何怕念起同起呢？是謂「悟之即十二部經，如對白日」；譬如江河競注而不流，陀螺常轉而不動，可隨緣不便，不便隨緣。只怕未體悟八不中道，未得意空空因緣空義，僅以聖言量為揀擇慧，淺見緣滅為空，緣起不空，是故一切法空而不空，是謂不生不滅；此謂「迷之即八萬法藏，冥若夜遊」。

吉藏於此略陳體悟過程與體悟心得，目的在使信受門人了別八不聖言量，與八不中道之觀破關係、及體悟之過程與用心罷了。體悟何必然「窮微」，窮微之

³¹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

³¹¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

分析與折破雖需要，但若不善知離於二邊，向上體悟，迴悟中道，「窮微」反而是鑽牛角尖。平常的窮微功夫，應在鑽仰經藏於累年，用為探究中道實相、求覓於那未始分乖、何嘗徒步之「所謂通者」；這才是吉藏之求覓心路歷程，所以題此宿記，本意用心也在如何離於二邊，迴悟中道耳。

由「八不」聖言量，可以用為體悟「八不中道」，但「八不」以及「八不中道」，乃佛菩薩之境智，非六道之世間思惟可思議。即使後來之證量聖者，於註疏時，雖已得意三種般若，還得處處以佛菩薩之境智聖言量為依歸，為「探究實相命題」之已知定律定理，來求證體證諸法實相的。《中觀論疏》就於下引文中，直接的表達此意「智度論引中論八不釋第一義悉檀。故知，八不是第一義悉檀」，「故知」可直接拿來信受與解行，並作為真理定律以為求證之用。

問：何以知八不即是第一義悉檀？答：智度論引中論八不釋第一義悉檀。故知，八不是第一義悉檀也。³¹²

有佛必有菩薩，有經必有論；如白日潛光，明月接曜；如來戰影，菩薩舒暉，是故不應遮造論也。³¹³

若無佛為一大事因緣應化出世，處中說法，則無三乘教，亦無世間五戒十善之標準可遵循。「三乘之教」如經律論三藏，「世間五戒十善」含如戒定慧三無漏學。經律論三藏又如戒定慧三無漏學，於解脫生死至關重要；欲解脫生死，必依三藏，若缺其一，如何依法自證呢？如何「自洲自依，法洲法依，不異洲不異依」呢？³¹⁴此中關係譬如三蘆，輾轉相依，而得豎立。

問：八不但是佛菩薩本，亦是二乘人天本耶？答：由八不即二諦正，二諦正即二慧生，二慧生即有佛菩薩。有佛菩薩故說二乘及人天之教。即知：八不亦是二乘人天之本。如大品云：若無菩薩出世即無三乘之教，亦無世間五戒十善也。³¹⁵

所以後來之證量者，皆由信受這些戒定慧，並鑽仰經律論三藏之聖言量，資為盡形壽以探究實相；如是鑽仰累年，甚至累劫，用為心鏡，反聞聞自性直到眼前即見「因緣即是中道」，八不即是因緣，萬法不離中道，眾因緣與非因緣同，「性常是假」，³¹⁶當下體悟法法自在、等性束蘆，萬法無生，真妄如如，言下即是。

³¹² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十。

³¹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

³¹⁴ 語見「比丘！當正觀察，住自洲自依，法洲法依，不異洲不異依。何因生憂悲惱苦？云何有四？」《雜阿含經》(三六)，《大正藏》冊二，頁八。

³¹⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

³¹⁶ 語見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。本文第五章略有說明。

20-4 「若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣與非因緣同。」³¹⁷

三、以「方便般若」行般若方便說四悉檀

得般若者能入畢竟空，而方便能出畢竟空；入畢竟空即善滅諸戲論，體悟中道則能不著中道；這樣的說於中道，不著中道，可從般若受名，即是般若。而以「照有不著」來隨緣不變，不變隨緣、不作不受為方便。「觀空不證」即正觀真諦實性，實無所得，故畢竟無證；而在隨緣中，不著中道，何嘗證得不證得，故能照有不著。此「觀空不證、照有不著」悉是般若之用，皆名方便。是故若能合照空有乃「二不二，不二二」，又能離「二不二，不二二」，體悟何曾「二不二，不二二」，即謂離於二邊，體悟方便般若。

為度化眾生故離於二邊，處中說法，說向「二不二，不二二」，說於「二不二，不二二，何嘗二不二，不二二」是謂離於二邊，說般若方便。是故也唯有離於二邊，體悟中道般若者，才能以離於二邊，以中名唯一，以第一義為本，處中說向無盡方便法門而不離無上道，及不離不二門，度化眾生，嚴土化人。「嚴土化人」即莊嚴國土，廣度眾生，淨化世間；以廣度眾生故，不壞假名而說實相；以莊嚴國土故不動實際建立諸法。

問：照空宛然而有既名巧者，亦照有宛然而空亦應名巧。則並是漚和。有何波若？答：實如所問。故什師云：觀空不證，涉有不著，皆是漚和，以同巧故也；但觀空不證雖是漚和，而從波若受名，沒其巧稱。但取涉有不著，故名漚和。此解與智度論同。智度論釋譬喻品云：波若將入畢竟空，無諸戲論。漚和將出畢竟空，嚴土化人。淨名等經及釋僧肇大同此意。³¹⁸

如是得意「八不中道」畢竟空，離於二邊「能說是因緣，善滅諸戲論」；以第一義空為本，說於中道，此乃淨名等經即釋僧肇「出世大意」。為度化眾生故，處中說法，出畢竟空；如是方便涉有而不著，鑒空而不滯空，即謂「超凡超聖」。此乃《中觀論疏》所謂之「眾生本寂滅即是實相波若，如斯而悟謂觀照波若，為物說之即文字波若。」「鑒空不滯空」故，能行般若方便，說權說實，說四悉檀。

凡夫著有，二乘滯空。波若鑒空，即超凡；漚和涉有，即超聖。³¹⁹

證量聖者得意「方便般若」故，能說種種般若方便，譬如《中觀論疏》就為

³¹⁷ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二六。

³¹⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

³¹⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

「無生之言難信」，舉「般若方便」之例來提示之，令其易解。舉龍樹之現見「無生」，即「現見生者無生，既見生者無生，則當下亦見無生生」。能當下即見「生無生，無生生」則所見「生者無生」即名「方便般若」，所見「無生生」即名「般若方便」。如是得中道體性，與中道體用，即是「境智二慧」；「境慧」即八不中道體性，即方便般若；「智慧」者八不中道體用，即般若方便。

無生之言難信，故舉現釋之，令其易解。然論主見無生者，此是現見生者無生，既見生無生即見無生生；見生無生是方便波若，見無生生是波若方便。外人不見生無生，亦不見無生生故無二慧也。³²⁰

此釋「諸法無生」真實義，乃「因緣諸法，生無生，無生生」；「生者無生」乃謂緣起生者諸法，由緣起故無自性，無自性故無我，無我故無名，強名無生，並非否定掉「生者諸法」；乃謂「諸法無有自性」，非謂「有無自性諸法」。譬如諸法如水中月，宛然非無，如影隨形；「形」如天上月，即天上月如何，水中月即現如何。非即諸法是相對於牛角之兔角法，故是空穴來風之空法；更非是不知來自何方，故是突然出現之空無自性法。

然而這樣的由果溯因，由緣起溯無生，所得之「生者，生無生，無生生」還不離「可言說性之無生」，還得再從「緣起故諸法無自性」層層增上，才能次第觀與破，直到「因緣即是中道、因緣本性自空」，最後還得「觀破相即，迴悟感佛」，才能真正把緣起空性宛然而有之俗諦，與諸法空性畢竟空之真諦，融會貫通於經典之「如聖默然」，及《中論》之「悉斷一切見」。如是透過「正觀與檢邪」兩部份都完全眼見因緣諸法、八不中道二俱不得，才算是真正附合「論主見無生」之真實義。若只「檢邪因緣不得」，缺少「正觀因緣不得」；或僅「檢邪中道不得」，缺少「正觀中道不得」，皆將不知不覺地流於對治悉檀階段之「破身實相」，未達第一義悉檀之「觀身實相」。對治悉檀之破佛身相，譬如中假體用，還不離俗諦相用之層次；第一義悉檀之觀佛身相，譬如中道體性，乃為不可破不可勝。應知「三悉檀可破，第一義悉檀不可破。」

問觀之與破有何異耶？答：亦得不異，亦得言異。云不異者：正觀檢邪因緣不得，即是破邪因緣。言其異者：觀名據申正，破名約破邪。如云觀身實相，觀佛亦然；不可言破身實相，破佛亦然。故觀約申正，破據破邪。³²¹

上上引文，《中觀論疏》言「無生之言難信」之浩嘆，即謂無生之真實義，由難親自如證量聖者之眼見故難信，並非理解或揀擇上造成困難故難信。深入推求個中原因，乃由在此「迴悟感佛之不可化法」上難實證故難信，這是「難信」

³²⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

³²¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

之門。不然「無生」定義於學佛者之知見不就是義同「一切法空」嗎？如何是難信呢？吾人不就以萬物無生、一切法空來解讀經論的嗎？這樣的信受奉行，如何難信呢？故知「由難體悟故難信」，這也就是佛與龍樹為何必要言到「重空、斷一切見」來次第破有所得見之「單空、空空」之緣由了。有所得見者「如步屈蟲，捨一取一」，聞「空、空空」理解為定有性空相，而作決定解；以為有「空相」、「重空相」、甚或「不可說之獨空，自然無因空者」，譬如冥性、第五不可說法藏等。像這樣就如《中論》偈所言「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化」。³²²而此《中論》偈，《中觀論疏》註釋如下：

上半序佛說空意，明佛說單空及與重空為離諸見，說單空為離有見，說於重空為破空見也。佛說十八空為破有見，說於獨空破於相待，亦是破於空見。下半明佛不化者，以著單空不可以單空化之；又著重空不可以重空化之，著十八空不可以十八空化之，又著獨空不可以獨空化之，故云佛不化之。³²³

若「著定有性見」，則借相待異來化之，使見無常，謂「無常門」；若「著定有性無常見」，則以空門來對治之，謂「空門」；若「著單空」，就知不可以單空來化之，要以重空之相待空來化之，謂「空空門」；若再「著重空」，不可以重空化之了，要以「異於有為法門之法門」來化之，謂「不可化門」。《中觀論疏》乃悲智地以「四轉意門」，四增上意來輾轉化之。此第四轉門即「不可化門」，以說此「不可化即是以化」，來度化人也。是故「不可化門」之真實意並非諸佛就不化之了，而是以「默然不可說」、「如聖默然」來度化之；不然此句就缺少第四轉門，何來開頭稱為「又有四門」。若如此以第四「離於二邊，說於中道」之不可化門，還無法相應而度化，真的就是「諸佛所不化」了。

又有四門：借異破性是無常門，以空門破異是名空門，以相待破空是空空門，復著空空是不可化門，以說此不可化即以化外人也。³²⁴

此句「復著空空是不可化門，以說此不可化，即以化」，如何可解讀到「不可化門」，即是離於二邊之不可說默然「如聖默然」之義門呢？主要是佛菩薩若無法由對治法等三悉檀法來化之，就唯除直接以第一義悉檀來化之了；此乃古德常說的「正直捨方便，但說無上道」來化之，此「無上道」之一極，即如第二章所引「十四難」經之「默然不答」，其默如雷。「正直捨方便，但說無上道」除了直說第一義悉檀外，還包含「異法門」；³²⁵由於證量聖者已然考慮到彼既著非空非有，若再聞說非待非絕、非伴非獨，這些更細彌之空空，還是細轉更生細著，故不再作此破之，而應另以「異法門」來化之，故說此「非前三悉檀有為化門」

³²² 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁十八。

³²³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇八。

³²⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇八。

³²⁵ 「異法門」乃《大智度論》語，於本文第二章已詳論，請參見。

來「以化人」也。此「不可化門」即非前三悉檀以外之種種方法，包含「觀破相即」、「迴悟感佛」等異法門。

問：論主何故不云非待非絕、非伴非獨以破之耶？答：彼既著非空非有，聞說非待非絕、非伴非獨，彌復是空，則轉更生著，故不作此破之。³²⁶

此「四轉意門(四門)」乃階漸明義意，類如從「無常門」之世界悉檀，「空門」之為人悉檀，到「空空門」之對治悉檀，那麼第四轉意「不可化門」即第一義悉檀，直指實相無相，無以名之，斷一切見，言斷心息，如聖默然之法門了。應知「大聖說空法」，本懷在「為離諸見故」，聞法者若還如此而著定有性細空見，已非「可言說之法門」可度化的，故繼之以「默然不可說」之法門來繼續增上轉意，乃為使離諸見故；「眾生無邊誓願度」是四弘誓願之一，「為離諸見故」即是佛開示悟入佛之知見本懷，佛如何不可化就不化之呢？是故《中觀論疏》悲愍勸信「以說此『不可化即是化』門度化之」，這才是得意三種般若者，能以「方便般若」，行般若方便，處中說四悉檀，不共於凡夫之處。

這樣之「般若方便」，必得得意「方便般若」，才能待人待時，如法如實地就因緣諸法與八不中道，來處中說法，以中名唯一，說向中道，說於中道。「中名唯一」謂中道實相所顯之義理乃唯一通於一切法者，故「處中說法」也就是「得意中道，處於中道」來待人待時，說權說實，乃以第一義為本來即真說俗言「為人悉檀」，令生善益。即真說真言「對治悉檀」，令破惡益。即真說勝言「第一義悉檀」，令入理益。而於未信受之外人，還以即俗說俗言「世界悉檀」，令生歡喜。

宋法雲編《翻譯名義集》曰：「南岳師，以悉檀例大涅槃之稱，華梵兼稱。悉是華言，檀是梵語。悉之言遍，檀翻為施，佛以四法，遍施眾生，故名悉檀。妙玄云：世界悉檀歡喜益，為人悉檀生善益，對治悉檀破惡益，第一義悉檀入理益。」³²⁷為令眾生體悟諸法實相，解脫生死大事故言「八不中道」，而「八不」言約意精，總攝眾教，又為待人待時故，分別四悉檀來階漸明義之；而雖說三悉檀，為顯第一義悉檀故，使能終究離於四悉檀，體悟那中道。「四悉檀」雖攝一切法藏，而大別之，可分前三悉檀及第一義悉檀兩部份，譬如真俗二諦，「前三悉檀」說向世間有為法，「第一義悉檀」說向出世間無為法。

八不言約意包，總攝眾教。故標在初。智度論云：四悉檀攝十二部經八萬法藏。三悉檀可破，第一義悉檀不可破。雖說三悉檀為顯第一義悉檀。第一義悉檀是八不。今欲明八不攝四悉檀及十二部經八萬法藏。故標在初。³²⁸

³²⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇八。

³²⁷ 宋法雲編《翻譯名義集》，《大正藏》冊五四，頁一一一九。

³²⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十。

若能離於四悉檀，迴悟中道者，由得意三種般若故，就能像《雜阿含經》般「如法語者，不與世間諍」，亦為《大智度論》之「所謂通者」。於處中說法時，亦能像佛一樣「有不言無，無不言有，但說諸法實相」，即真說俗，說向有無四句而不雜不亂，成真語者，實語者。「但說諸法實相」即離於有無二邊，處中說於中道。譬如《中觀論疏》之「不壞假名而說實相」。不像未通者，由無法一一將自心承取，無法善知一切法之所以然，故說話遮遮遣遣，欲說而不敢說。

若如法語者，不與世間諍。世間智者言有，我亦言有。……
世間智者言無，我亦言無。³²⁹

一切智人，有言有，無言無；佛，有不言無，無不言有，但說諸法實相。³³⁰

真語者、實語者的處中說法，《中觀論疏》舉《大智度論》卷一云：「明人等，世諦故有，第一義諦故無；如、實際等，第一義故有，世諦故無。」³³¹皆可隨他意語，及隨自意語，於第一義悉檀時明言實相、如如、法性等雖世間人法上所無見，但確實是有。而於「人、法等一切法」，以世界悉檀來說，可以言有(非無)，所以者何？五蘊因緣有故有人，譬如乳等色香味觸法，因緣有故有；若乳等，以世界悉檀來說，以凡夫之肉眼來看，「實無」的話，那麼成「乳」之因緣法、緣起法亦應無。今乳之因緣和合故，乳亦應有；不像「凡人之第二頭、第三手」，根本「無其所因、無其所緣」，故第二個頭、第三支手乃兔角無，乃無體隨情假，根本「無因緣而有假名」，非「眾緣和合故得名字」之因緣而有假名。³³²

人等世界故有，第一義故無。如如、法性、實際，世界故無，第一義故有。人等亦如是，第一義故無，世界故有。所以者何，五眾因緣有故有人。譬如乳，色、香、味、觸因緣有故有；若乳實無，乳因緣亦應無。今乳因緣實有故，乳亦應有；非如一人第二頭、第三手，無因緣而有假名。如是等相，名為世界悉檀相。³³³

那麼依上引文之《中觀論疏》前提，於世間人法上，有因緣而有假名，有因緣而有諸法，是故諸法即是假名；是故若有人問說「輪迴有本體嗎」？於世界悉檀可言輪迴現象即是本體，因果不爽。於對治悉檀可言輪迴、本體二俱畢竟空，因果俱空；若於第一義悉檀可言輪迴即是中道，本體即是中道，故輪迴本身即是

³²⁹ 《雜阿含經》(三七)，《大正藏》冊二，頁八。

³³⁰ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁七五。

³³¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十九。

³³² 青目言「眾緣和合故得名字」，《中觀論疏》釋「眾緣和合故有，但名字耳」。與龍樹《中論》「眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義。」所言之「假名、名字」皆指謂「有因緣而有假名」，非「無因緣而有假名」。

³³³ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁六十。

本體，因即是果。然於證量聖者，眼前即見「輪迴即是本體」，是故「菩薩畏因，凡夫畏果」，由菩薩親證輪迴即是本體之「決定義」故，善知「因」之所以然，故畏因；之所以有畏因、畏果差異，乃凡聖之不共處。

如此四悉檀之說法方便，乃為證量聖者離於二邊，處中隨機之說默說妙；譬如下引《般若經》佛告諸天子言：「空」依俗言則是相，以真諦言則是無相，說勝時則無作相、無生滅相、無行相等三輪相；無作相如無作者，無生滅相如無所作業，無行相如無作。常不生，恆無生，如性相、寂滅相等，皆以第一義空為本，於畢竟空相所作的各種面向之名言，而其主旨乃欲令學人，體會說法者之本懷，迴悟諸法、實相、諸法實相皆默然不可說，悉斷一切見，勿於「如來寂滅相，分別有與非」。中道「空」既有這麼多聖言量所說相，相相皆無盡藏，故從另一面向來體會，應知：一切所說法，於如來即第一義諦。

摩訶般若波羅蜜經，如說相不相品中，諸天子問佛：是般若波羅蜜甚深，云何作相？佛告諸天子：空則是相，無相、無作相、無生滅相、無行之相，常不生；如性相、寂滅相等。³³⁴

師又云：諸論師所計生，於如來即是第一義。如經云：一切世諦若於如來即第一義諦。³³⁵

《中觀論疏》不僅說般若方便，說四悉檀，還說「方便法門」，如言「作為佛弟子若識佛，則一切事義成，否則，不識佛、不求佛，一切事壞」。論疏中每隔二三品就以《佛說觀普賢菩薩行法經》之聖言量來勸信「禮懺法門」：³³⁶

所言如來者，此品一切義中最为精要；今大小乘人發旨信佛念佛禮佛歸依佛；作佛弟子求佛道，若識佛則一切事義成，若不識佛、不求佛，一切事壞，故須精識佛也。³³⁷

法華明六根清淨普賢觀經懺六根罪；彼經云：若有眼根惡業障不清淨，當誦大乘經，思念第一義，是名懺悔眼，能盡諸惡業。故知欲為真實懺悔，當依此品觀六根畢竟空。大集經云：若有說言，眼見色乃至意能知諸法，是人流轉生死中無量億劫受諸苦。³³⁸

八者遍釋諸大乘經方等懺悔義，如普賢觀云：十方諸佛說懺悔法，菩薩所行不斷結使，不住使海；了此煩惱即是實相，無煩惱可住，亦無惑可斷，令此心與實相相應，於一彈指頃能滅百萬億阿僧祇劫

³³⁴ 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁六二。

³³⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三五。

³³⁶ 劉宋曇無蜜多譯，《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊九，頁

³³⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

³³⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六三。又見《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊九，頁三九三。

生死之罪，況復多時。³³⁹

今明若執業決定則是愚人，如今品觀之名為智者。普賢觀云：一切業障海皆從妄想生，若欲懺悔者端坐念實相。眾生無始已來起六道業深而且大，故喻之如海，非實相觀無由滅之。今此品觀業即是實相故能滅業障，故說此品。³⁴⁰

《中觀論疏》更明言：今大小乘人，皆發旨提倡：信佛、念佛、禮佛、歸依佛等法門；在第二章吉藏生平簡介中亦提到，吉藏乃在念佛聲中圓寂。又吉藏自許身為「真龍樹門人」，理應信受《大智度論》之大小乘各種法門之論述，其中「念佛法門」之易行難信，茲亦略舉一二：

據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。就化物辨者，如感而來，故云如來。³⁴¹

「云何菩薩愛樂佛身治地業？」佛言：「若菩薩見佛身相，乃至阿耨多羅三藐三菩提，終不離念佛，是名愛樂佛身治地業。」³⁴²

是菩薩雖行一切法空，而樂法愛法。是菩薩雖行法性，常讚不壞法，而愛樂善知識，所謂諸佛及菩薩、聲聞、辟支佛，諸能教化令樂住阿耨多羅三藐三菩提者。是人常願欲見諸佛，聞在所處國土中有現在佛，隨願往生；如是心常晝夜行，所謂念佛心。³⁴³

此即本文上節所言之一途次第：學法(習應般若)、體悟(明於得益)、度眾(重明習應)。為度眾故，重明「習應般若」之以第一義為本，以中名唯一來說權說實，說默說妙，是謂得意三種般若，以方便般若，說方便般若。聞法者也如說而行，依此一途次第，體八不中道、能說是因緣，善滅諸戲論，同樣亦能得意三種般若，解脫生死輪迴。

第三節：小結

本章試著以《雜阿含經》「十四難」經之「聖默然」來以譬得解佛與龍樹現見中道實相，並以這些聖言量作為探究實相命題之已知定理。「實相無相，無以

³³⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七四。又見《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊九，頁三九二。

³⁴⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一一六。又見《佛說觀普賢菩薩行法經》，《大正藏》冊九，頁三九三。

³⁴¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

³⁴² 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁四一一。

³⁴³ 語見龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二五，頁五七七。

名之」所謂五眼不見，言斷心息，斷一切見、滅諸戲論，如聖默然等等，像佛多號般，以中名唯一，以第一義空來如實地說向之；而於眼見體悟之證量聖者，心中何曾「二不二，不二二」，何嘗言斷不言斷、默然不默然？以第一義空之即真說真言，既五眼不見，本來無一物，何能以名之呢？之所以要如此即真說勝，即空說妙言到「無以名之，無有名字」，言到「文殊之言常絕，淨名之默常言」，皆乃以中名唯一，以第一義空為本，才能這樣說權言「涅槃寂靜(涅槃實相，宛然寂靜)」，說實言「無以名之，無有名字」；不然，既「無以名之」，還以「無以名之」來說名指向，不就掉進「不可說，既已說，如何不可說」的吊詭裡了

佛菩薩之所以明知默然不可說，但為欲令眾生體見實相故，才不得不以中名唯一，處中說法，說於中道。也由於「中名唯一」故，才能處中說於中道。若無「中名唯一」，如何以第一義空為本，說向四悉檀，說於聖默然呢？離空之問答，則不成問答。「離於二邊，處中說法」才能為眾生待人待時，說權說實，說四悉檀」。以第一義為本有時說世界悉檀「生滅有無」四句，先以合乎俗見之事實，以取信而深入。有時於初學佛者，先以為人悉檀說「諸行無常」，以諸行無常來導引不要著相，以便能深入佛法。同時也以「諸法無我」之對治悉檀來對治深學佛者之邪見，以便信受奉行，「以輕妄對治重妄」，最後於攝末歸本法輪時，正直捨方便，但說無上道，直說第一義悉檀。但不論於何因緣，皆以「中名唯一、第一義空」為本，離於二邊，處中說於中道。

以上乃本章之小結，下第四章，將以《中觀論疏》中所註疏的哲理分析、義理詮釋，以及其親自貫通「體悟中道、三藏判教、得佛本懷」，所揉合而成之「破邪顯正」、「正觀顯正」、「觀破相即」、「四重二諦」來階漸明義地探究因緣諸法之實相理路，作進一步之整理。

第四章：《中觀論疏》以「觀破相即」迴悟諸法實相

上第三章，試著整理出佛以「聖默然」揭示中道實相，證量聖者並以這些聖言量作為探究實相命題之已知定理。此章乃舉示《中觀論疏》如何從佛「依二諦說法」，配合龍樹「三諦偈義」，來階漸明義細說「四重二諦」，迴悟中道。又第三章譬如「已知聖言量定理及定律」，本第四章則為「相應於證量聖者之智慧以為證明」。吾人在探究實相命題時，若能以經論上，離於二邊，處中說法所揭櫫之無二道不二門真實義，以為求證中道實相之定理定律；那麼再從證量聖者之註疏中體會論證方法，哲理分析，及義理之運用，必能越逼近求證之命題真相。在如此破邪顯正、正觀顯正之求覓諦觀、階漸明義下，終於反聞迴悟。這或許就是《中觀論疏》「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」的本意吧。

也就是為了證成「離於二邊，說於中道」，《中觀論疏》提出「此邪將滅，正觀將生，方能感佛」以迴悟中道，還提出「觀正因緣既不生不滅時，即破邪因緣是斷常生滅時」，這就是吉藏之「觀破相即」的定義。譬如推功歸佛偈之「能說是因緣」時，即「善滅諸戲論」時，這樣之一念相應，能說是因緣是謂顯正，善滅諸戲論是謂破邪。不然破邪是破邪，將永遠破邪不完；若無始煩惱邪見可斷可滅，而必得要斷要滅，而非用一轉千轉，一悟千悟來轉正顯正的話，那破邪永無終止之時，也永無顯正之時；心中沒有中道實相之判準，如何破邪即顯正時呢？這也就是為何《中觀論疏》把「破邪與顯正」、「正觀與顯正」合謂之本意，乃二不二，不二二之如如關係的。正如正觀、檢邪二，求因緣不得時，即是破邪因緣時；觀與破」關係，亦得不異，亦得言異；「亦得不異」即不二二，「亦得言異」即二不二。既二不二又不二二，是謂「觀破相即」。

問：斯乃是觀正因緣，明中道，云何名破因緣耶？答：觀正因緣既不生不滅，即破邪因緣是斷常生滅。是故偈云：能說是因緣，善滅諸戲論。能說是因緣，謂顯正也。善滅諸戲論 謂破邪也。

問：觀之與破有何異耶？答：亦得不異，亦得言異。云不異者：正觀 檢邪因緣不得，即是破邪因緣。言其異者：觀名據申正，破名約破邪。如云觀身實相，觀佛亦然；不可言破身實相，破佛亦然。故觀約申正，破據破邪。³⁴⁴

是故《中觀論疏》揉合「依二諦說法」及「三諦偈義」，以「四重二諦」之階漸明義來試圖讓學佛者，層層增上，輾轉迴入，終能在「觀破相即」下體悟諸法實相；這樣之觀破相即，感佛迴悟時即是離於二邊，說於中道時。所以「觀破

³⁴⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

相即」義同離於二邊，「感佛迴悟」義同體悟中道。「觀破相即」既然是在「此邪將滅，正觀將生」下豁然相即相應，那麼就顯得破邪顯正與正觀顯正之重要性來。觀與破是日常求覓方法手段，「是故感佛」即目的；手段之輾轉增上則能觸事而真，感佛即體之而神。是故「正觀顯正、破邪顯正、觀破相即，感佛迴悟」乃為體悟實相之體證模式，《中觀論疏》也為了勸信後學者，不避諱地「略陳宿記，用別門人；豈曰窮微，蓋是題自心之路耳。」³⁴⁵可見其悲愍用心。

第一節：以「破邪顯正」哲理分析因緣諸法

為令眾生洗盡無始來之有所得見，如來離於二邊，處中說法，說中道於「一相無相，無以名之」，《雜阿含經》則說於「默然不答，如是再三」，《中論》偈頌則說於「悉斷一切見」，《中觀論疏》則說於「因緣本性自空」，而非定有性見之「性有本空」而「執本性自空」，但為說法方便故強名「聖默然」、「一極清淨」等一義多名。聞法者亦得善依「四依法」，或《中觀論疏》之四重二諦之階漸明義以觀破相即，而反聞迴悟中道；所謂「迴悟」即所探究的難意疑惑，離於二邊與實相般若相應，而眼見諸法體與用，智與識，能與所，如如不二，不可說，不可分別；才能真正「轉識成智」，把極盡世間思惟之情識轉變成世出世間「等無間等」之智慧；智不離識，識不離智，而自性心中何嘗二不二，不二二，非停滯於此是第一義悉檀，彼是三悉檀而反成增上慢空，是謂「體用即寂滅性」。

師又云：直稱體用即無復縱跡。所以然者，既稱體用，即是因緣。
因緣體用即寂滅性，云何更守此言耶？³⁴⁶

如是次第之宗教意義，乃於有學階段之聞法者，應階漸明義，深入經藏，先信解證量聖者之哲理分析，再以之為對治悉檀來破「先來邪見與先來癡惑」。同時隨著哲理分析配合義理推究，親自深入正觀緣起，理出由果溯因所推究之緣起「空性有相」，與義理推究之無生「空性空相」；³⁴⁷前者即《中觀論疏》所謂之「空有」俗諦，後者即「有空」真諦；真俗二諦如何會通，則需「觀破相即」。

當「空性有相」與「空性空相」相即時，一念相應實相般若是故感佛；如是感佛才能迴悟「色即是空，空即是色」的所以然，³⁴⁸而非僅「即色是空」；³⁴⁹如是

³⁴⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二〇。已於前第三章第二節整理說明。

³⁴⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二六。

³⁴⁷ 為了與「空性有相」相待故稱為無生「空性空相」，乃基於有學階段，難免「有相」故而假名之，義同《中觀論疏》「性假二俱不生」，以性假為假名。

³⁴⁸ 「色即是空，空即是色」雖《心經》佛語，《中觀論疏》亦採用之。「復為對真俗異體家，經云色即是空，空即是色，而二體恒異，即是兩際常別，但不相離故稱為即。是故今明，兩無二則

才能當下眼見「無生」既是對治悉檀，同時又是第一義悉檀；對治悉檀謂「用」時，第一義悉檀則謂「體」。體用如如，正無間等，是法住法位；色不離空，空不離色，色不異空，空不異色，是謂「世間常等見」，謂世間相常住。如此才能若欲自證，即能自證，自承我今稽首禮，自性說向大聖主，病除藥息，究竟苦邊，悉斷一切見，通達聖默然，得佛本懷，體無生法忍。

一切法空故，世間常等見；何處於何時，誰起是諸見。

瞿曇大聖主，憐愍說是法；悉斷一切見，我今稽首禮。³⁵⁰

那麼如何求覓諸法實相？《中觀論疏》乃由果溯因，由諦觀因緣諸法，透過緣起故無自性，³⁵¹以無自性故不生，說向萬法無生，說於諸法實相。此中說向因緣諸法「五求不得、四門不生、四緣無生」，再由「萬物無生，我說即是空」繼續說向「畢竟空而宛然非無，宛然非無而畢竟空」；世間無實從分別起，此分別故分別心生，心生則種種法(異相)生，了然「亦為是假名」。然後再基於「空假二諦」，輾轉增上，離於空假二諦，迴悟「亦是中道義」；也就是從即真說俗(假諦)，到即真說真(空諦)，直到即真說勝(中諦)，最後真故極成於一極，如聖默然。由果溯因，即真說俗，則先從探求因緣諸法推究起：

問：何故辨此因緣耶？答：亦為釋成八不義。以萬法皆是因緣，無有自性，以無自性是故不生。顯於中實，令因中發觀。是以建首辨通因緣。³⁵²

此中「一切法空」，「萬物無生」、「緣起故無自性」，「無自性故不生」若不是佛為一大事因緣，迴入娑婆，處中而說，後學佛者如何知曉這些「萬物無生」等之真實義呢？《中觀論疏》言「龍樹撿四句生不得，悟於無生」，可見深入緣起，乃是探究實相的開始，目的乃為「悟於無生」，龍樹菩薩即由此而悟於無生。³⁵³

上已言「無生」於證量聖者，當下即眼見諸法體用如如，既可顯出中道體用之對治悉檀，亦顯不離中道體性之第一義悉檀；於對治悉檀上，「無生」乃八不

二體無別也。」並可與「即色是空」成「析空」與「體空」之比較，「即色是空」下文論及，請參見。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五九。

³⁴⁹ 「即色是空」乃《中觀論疏》之「即色義」，唯見色而不自色，唯見緣起，未見「色性本空」。

³⁵⁰ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三九。

³⁵¹ 查《中觀論疏》裡並無「緣起故無自性」用詞，但為方便故本文用「緣起故無自性」來表達《中觀論疏》之「以萬法皆是因緣無有自性」。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

³⁵² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

³⁵³ 然而這些萬法無生，一切法空等名相，雖為學佛人所朗朗上口；但已變質成僅具宗教表層意義而已；即學佛者僅知以此「一實相印」為知見實無所得，不要著相，或僅用為印證破邪，而已然忘記要親自體悟，一一將自心承取；不僅忽略這些法印之四種悉檀意義，還根本不知不覺於要觀破相即，離於二邊，體證次第與迴悟中道。《中觀論疏》言「龍樹撿四句生不得，悟於無生」本意乃言此乃一途次第，任何如欲自證，即能自證者必於是。詳見下文。

中道之根本，可以第一義爲本，對治眾生無始來之有所得見，來破邪顯正；進而於第一義悉檀上，由正觀「緣起故無自性」，深入「無自性故無生」，終於迴悟諸法實相「因緣本性自空」，得意此實相般若故究竟解脫生死輪迴。然而以「無生」之八不體用來破邪顯正，雖可由世間思惟來理解；但諸法「無生」之中道體性，須由觀破相即才能迴悟感佛。這樣之迴悟謂「體空」，《中觀論疏》明謂「正觀顯正」、「觀色體空」、「明六塵體空」；³⁵⁴此觀破相即之過程，此中或須透過像《金剛經》之「如夢幻泡影」等喻來體會「無自性故無生」；³⁵⁵如是體悟諸法實相之方法與次第，佛法稱名爲「體空法」，乃相對於小乘之「拆法明無生，未得本性無生」而言，一般即以「析空法」、「折空法」而名之。³⁵⁶

二者設如成實論及智度論，明小乘人具得二空俱無生滅者。但是拆法明無生，未得本性無生。大乘則明本性無生也。三者小乘人滅生滅，方得無生滅，此猶是生滅。有生滅故是生也。滅於生滅故是滅。故小乘無生滅猶是生滅。故涅槃云：二乘之人名有所得也。³⁵⁷

如智度論釋大小二空，聲聞分析人法故人法空，菩薩知人法本性自空。雖有折法及本性不同，而同明入於空義，以同入空義故三乘同入第一義；有折法、不折法故，聲聞名於生滅觀，菩薩名無生滅觀。

358

若或忽略觀破相即之體空，僅由「五求不得、四門不生、四緣不生」之以第一義爲本，而所作之哲理分析，就直接揀擇爲無生真實義，這樣難免「安置無生義謬」，並誤以爲「體空法」唯僅破邪之「析空法」而已。龍樹後之學佛者，雖從三論學曉五求不得、四門不生、四緣不生，但由忽略觀破相即之體空故，猶如《中觀論疏》所言：「三論未出之前，若毘曇、成實、有所得大乘，及禪師、律師、行道苦節，如此之人皆是有所得，生滅斷常，障中道正觀。」一樣，³⁵⁹難免不離「有所得」見。佛教之所以「唱萬物無生」，《中觀論疏》明言乃「後學者難免安置無生義謬故，才唱萬物不生」，不然已違「聖默然」了。

問：何故唱萬物無生？答：稟教之流，安置無生義謬。今欲周正無生，故唱萬物不生。³⁶⁰

³⁵⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六七。

³⁵⁵ 本文於第五章結論之檢討中，試著依「十喻」之「水中月喻」來詮釋「體空」方法。

³⁵⁶ 「析空法」或謂「折空法」、「拆空法」，乃一般稱小乘之析人爲五蘊、十八界等，分析色而至於極微，分析心而至於一念，分析之結果，始觀空而謂之。另參見丁福保著《佛學大辭典》。

³⁵⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

³⁵⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二二。

³⁵⁹ 此言第三章已詳述。

³⁶⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

由「稟教之流，安置無生義謬。今欲周正無生，故唱萬物不生。」可見「觀破相即，是故感佛」的重要，乃屬離於二邊，迴悟中道之「異法門」，乃「不可化即以化」之第四轉法門，乃特別用之於照亮千年暗室之光明智慧，「光明智慧」雖可以擦亮火柴相比，但確不等同火柴之世間法；乃「難見難覺、不可思量；微密決定，明智所知」，乃是需要先信受經藏，才能深入經藏，才不至於淪落像《中觀論疏》所謂「不上求五陰十二入等決定相者，又不上聞畢竟空生見疑者」，這樣的觀念，若能為學佛者所信解行證，此乃佛法所說善根、福德、因緣的相應表現。若相應時，般若智慧無所從來，無所從去地確實靈現，譬如靈機一現，智慧泉湧，心中豁然開朗。這樣的相應感通，任何人皆曾於日常生活中體驗過。若相應於實相般若，則如《雜阿含經》(一二五八)所言之「頓受、周備受」，於「頓受」當下即「周備受」而豁然照亮無始無明。

於如來所說修多羅甚深明照，難見難覺、不可思量；微密決定，明智所知，彼則頓受，周備受。³⁶¹

然而《中觀論疏》於此強調觀破相即，是故感佛的重要，於學佛者，更要自行增上轉化，善知佛法所講求不外「上求諸法決定相，上聞畢竟空生見疑」，是故除了積極顯示迴悟中道的重要，實際乃襯托日常破邪顯正與正觀顯正兩者之不可偏廢；「感佛迴悟」與「破邪顯正」、「正觀顯正」如三束蘆，輾轉相依，取得平衡才能像陀螺般常轉而定住。

又佛法既然講求增上轉化，那麼於「破邪顯正」亦要自行轉化，「破邪」並非在——破洗先來邪見，與無始癡惑；而是重在漸次深入破邪之過程中，配合正觀顯正，於可求而不可期之「觀破相即」所顯正目標上，「觀破相即」所顯正的目標乃在實相般若，別無另有智慧可得；亦才能以此實相般若，回過頭來作為破己邪的判準；否則如何破洗無始無明盡淨呢？又既然是學佛者，若一直猶在迷中，僅能揀擇聖言量以為智慧，僅是「揀擇慧」，未體實相般若之所以然，如何以之為破洗之判準呢？「是故感佛」之迴悟乃學佛者最首要務。³⁶²

又若僅揀擇「一切法空」，難免誤以為「一切法可空故，有有可空」；或誤以為「實無所得故，不可著相」，那麼有有可空譬如「有惑之可滅」，「有不可著相之著」就是不折不扣之《中觀論疏》所謂「作決定解」者，也就不離下引文之「八計」有所得見者，此乃《中觀論疏》所謂之「末世眾生亦更起戲論，覆障中道。」

³⁶¹ 詳見《雜阿含經》(一二五八)。

³⁶² 此即本文一開始於第一章「研究目的」即言「首在試圖整理出證量聖者迴悟中道之體驗模式，期能以為模範來架構個人會通經藏、迴悟中道、體佛本懷之平台。」此乃首要觀念，乃未法學佛者已然忽略的觀念；至於破邪、正觀顯正的內容，於論與疏中已詳，不須本文贅述，亦非本文能力所及，故列為次要。然而如此本末次第，卻被以為「信仰感情太重」，「呼口號」式的重覆強調。

所以牒八不在初者，為欲洗淨一切有所得心。所以然者，有所得之徒，所行所學，無不墮此八計之中。如小乘人謂：有解之可生，有惑之可滅，生死無常為斷，佛果凝然是常。真諦無差別故一，俗諦方有差別不同故異。眾生從無明地流轉故來，反本還原故出。³⁶³

由此「不八」之八計「生、滅、斷、常、一、異、來、去」，即含括一切有所得見者；所以然者，一切有所得人，動念即「生」，包含緣起緣滅之有見，有滅可滅即是「滅」。「斷」含括無常、虛無與斷滅，「常」即有佛、涅槃、真如等一切無為法可求。見真諦「一相無相」為定有性之「一」，俗諦因緣萬象不雜為「異」。見十二因緣有無明流來緣起，「終歸於空」亦作決定解為「出」。此謂「才起一念心，即具此八種顛倒」，今為破此不八故云「八不四對」之中道體用。

今破此八事即破一切大小內外有所得人，故明八不。所以然者，一切有所得人，生心動念即是生，欲滅煩惱即是滅；謂己身無常為斷，有常住可求為常；真諦無相為一，世諦萬像不同為異。從無明流來，為來，返本還原出去，為出。裁起一念心，即具此八種顛倒。今一一歷心，觀此無從；令一切有所得心，畢竟清淨，故云不生不滅乃至不來不出也。³⁶⁴

此即佛說「八不」之緣起，「八不」為眾教之宗歸，群聖之原本；乃由體悟「八不」而處中依二諦說法，能正真俗二諦而不雜，由此二諦說法得「般若與方便」二慧，是故有「眾聖託二慧而生」，是故當正信有四聖六道，有佛有菩薩。

以眾聖託二慧而生，二慧由二諦而發，二諦因八不而正。即知：八不為眾教之宗歸，群聖之原本。但稟教之流，捨本崇末。四依出世令棄末歸本。故標八不貫在論初。³⁶⁵

由此「八不中道」之體悟，而生一切眾聖，眾聖之出世大意即「令棄末歸本」，故標「八不」在論初。亦由此八「不」即破一切有所得人，是故「八不中道」含顯「中道體性」及「中道體用」。「中道體性」即中道實相，「中道體用」即此「八不」所顯之諦用。八「不」能正二諦，「二諦」即大別一切法成真俗二類，一切有為法類為俗諦，一切無為法則歸真諦。是故八「不」之能正，是為「用」，由「用」而見「體」，則「八不」即中道體性也。而八不之中道體用，不出「不」之一字；又由上述強調佛法講求增上轉化、階漸明義、三段論意，是故於此「不」字，先於證量聖者之詮釋，可以領會其真實義。

³⁶³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁九。

³⁶⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

³⁶⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

《中觀論疏》於不生之「不」字，以「總非、指後，結成」來論證此「不生」之真實微妙意。此「總非、指後、結成」類如三段論意，「總非」即表「不」字之中道體用本來自性功能，即如第一階段之「如來說不」，總破一切邪見戲論。「指後」乃指「不」字於「總非」之破邪功能後，所顯之背後真正目的，於了義上謂「不」之真實義，類如第二階段之「即非不」。「結成」即再離於上二之表意，向上結成勝義總意，迴悟「不生真實義」當下，同時於二諦中，決定無實性之生，譬如第三階段之「是名不」。如此輾轉增上，才能究竟如如默然、默然如如。

第二釋不義。又開三別：一總非。二指後。三結成不義。

總非有三意：一明夫論：無生者生，宛然而無生，亦無生宛然而生。外人既不識生無生，豈識無生生，故生義不成。二者外人既不識無生生，顛倒橫計有性實生。世諦之中，亦無此生，故云不然。三者此之九計，自相是非。如計一者破異，執異者破一。則知。一異並是虛妄，故皆不成。

第二指後破，即是釋無生義。通而為論，二十五品並是明無生。所以知然者，破三相品云：求生相不可得，故名無生。次破住滅云：「當知住法即是無生，滅義亦爾」。故知求一切法不可得，即一切法並無生。若別而為言，自他共三計：指龍樹釋八不偈，破因中有果無果，指四緣偈。破因果一異，指因果品。破有生無生。指三相品，破生相，決定不可得者。

第三結成「不」義：二諦中決定無實性之生，故云決定不可得。³⁶⁶

「總非」即證量聖者，先以所體悟之「無生真實義」來總非一切見，此一切見含括：一者「先來癡惑」，既不識生無生之緣起俗諦，豈識無生生之緣起真諦。二者「此世之顛倒橫計」，見諸法作決定解故橫計真諦有性實生，俗諦之中亦緣起有生；三者此世轉久推求，終成「此是真實，餘皆虛妄」之執，如「計一者破異，執異者破一」。由破洗故則知「一異並是虛妄，故皆不成」即「總非」之附帶補語，意在增上轉化以了知一異皆是虛妄。

「指後」意在顯正「總非」後之無生義：萬物無生，一切法實不可得；若別而為言，乃破因中有無果、破因果一異、破有生無生，別破「自、他、共」三計生，等等一切見。如是則能領會一切法「決定不可得」，連「不」意亦不可得。

「結成」即結成不義：「不生」之二諦決定無實性之生，故云「決定不可得」；經過上二之次第增上，階漸明義地迴悟萬物無實性之生，故云「決定無生真實義」。這樣從「總非中破『有性實之生』」，到「結成之『無實性之生』」，此中之

³⁶⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三七。

「有與無」、「有性實之生與無實性之生」之文字般若，聖凡已然「言同心異」了。若光從語意上看「有與無」，顯然不同於聖者「離於有無，而假名有無」之心意。「有性實之生」則見「性有本空，但能生萬物」，「無實性之生」乃見「無自性之生，乃謂法爲無自性之生法，非謂有無自性之生法」。此則爲「不」之離於二邊，說向中道，說於中道義。

又「不」之結成義，《中觀論疏》於另文又引擎公句以佐證「非有者，明其非是有，非謂是非有」，「非是有」即不有有，言「有，乃不有有」，非謂「是非有」，非謂「有不有有」，最後並還結勸提醒「此所論事大，可不留心」乎。

故肇公云：言其非有者，明其非是有，非謂是非有；言其非無者，明其非是無，非謂是非無。既結非有非無，亦結非遍不遍，非常不常，非記無記。此即遠離二邊，不著中道；即知虛空絕四句，乃是正虛空。將此空喻法身佛性，波若一乘，並皆正也。此所論事大，可不留心。³⁶⁷

《中觀論疏》階漸明義，意在「遠離二邊，不著中道」，譬如《金剛經》「三段論意」之自行增上轉化，乃證量聖者基於「如來說一合相，即非一合相，是名一合相」階漸明義的心得與心意；經論上並無明言此「三段論意」，但仍躍然紙上而爲證量聖者所眼見。是故若學佛者不自行增上轉化，那麼可能於經典中，雖看到「佛爲一大事因緣迴入娑婆」，也將看不出「佛乃爲解脫生死大事降生娑婆」來，若看不出「解脫生死，說出世法」，那麼僅能看出「於日常中，說世間法」了，那麼佛教云何不共於世間宗教呢？

是故到第三階漸明義中，從語意上僅見「是名」，唯見「二階段後肯定」，但於深學佛者之善根上，卻能從世間之語意，再自行增上轉化爲「離於有無二邊，說於中道」，不即不離於世間法，融通萬法故，不與世間諍。是故，若於探究實相後迴悟中道之證量聖者，則已將自心承取，故云「決定義」；若自心中未體「實相決定義」，如何敢言「決定」呢？「決定不可得」即體悟中名唯一後之「中道決定意」，是故於證量聖者，雖同以「有無」、「決定」來隨他意語地假名，但已然語同心異，逾於言表。這可從下引文看出《中觀論疏》「語同心異」之吉藏心意來，同言「見佛性、有常樂我淨」，但凡聖所見不同。

是故凡夫但有無明，不見佛性、無常樂我淨。聖人明三，知是不三三，亦識三不三，具四智。無復無明故見佛性、有常樂我淨也，所以云語同心異。今聖人同其語者，亦令凡夫知不三三，三不三。具

³⁶⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七二。

四智入佛知見，得成佛也。³⁶⁸

也由此「聖人明三，知是不三三，亦識三不三」故，套上「不」字之「總非、指後、結成」釋，則見離於二邊之「不生真實義」來。這就如同吉藏見「經說畢竟空」，而「明第一義諦畢竟空，不明世諦畢竟空」；是故《中觀論疏》才引《大智度論》言：「如、實際等，第一義故有，世諦故無。」來佐證《中觀論疏》之言「四重二諦」階漸明義，乃是有根據的，不然「四重二諦」經論上並無此言。

經說畢竟空者，此明第一義諦畢竟空，不明世諦畢竟空；而方廣之流謬取佛意，謂世諦亦畢竟空，故不知說空因緣。如智度論初卷云：「明人等世諦故有，第一義諦故無。如、實際等，第一義故有，世諦故無」。即其證也。³⁶⁹

由《中觀論疏》之「釋不義，又開三別」，乃意在階漸明義，以上求《金剛經》之「三段論意」決定相；不然何必再於「總非」、「指後」後，還來個「結成」義呢？如不把「結成不義」之決定不可得，結成「不即不離」於上二階段之總非、指後上，何必「開三別」呢？不僅如此，吉藏還強調「此即遠離二邊，不著中道；即知虛空絕四句，乃是正虛空。將此空喻法身佛性，波若一乘，並皆正也。」更特別以悲心來揭示勸信「中道實相畢竟空喻法身佛性」，「實相般若乃根本一乘」，合乎其三種法輪之判教，要「遠離二邊，不著中道」，才能迴悟「虛空絕四句，乃是正虛空」，得意諸法實相，這些心語密意「並皆正也」。

第二釋不義，又開三別：一總非。二指後。三結成不義。³⁷⁰

是故《中觀論疏》之「階漸明義」，或所蘊含之類如《金剛經》「三段論意」，不僅在探究實相上可以輾轉增上，即使於各個相關命題之破邪顯正上，亦可如是轉化運用，才能於這些介於如何「體悟中道，三藏判教，澈佛本懷」之大別命題，及相互間之種種深細疑惑與轉折難意，皆可由哲理分析及義理推究從中增上理解，並從其勸信之揭示來信解，來離於二邊以行證。此乃《中觀論疏》「破邪顯正」之本意在「顯正」上；破邪為手段，顯正才是目的。

這樣的階漸明義，目的在各個轉折上，顯出用心；譬如於「總非」中透出三階「先來、此世、當下」之迷執層次，於「指後」亦顯出「語意、深意、領會」，於「結成」亦以文字般若來「顯出、通透、隱密」吉藏之「離於二邊，迴悟中道」用心。這樣的用心，常可於各品之註釋中顯露出來。不僅如此，《中觀論疏》還

³⁶⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七六。

³⁶⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

³⁷⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三七。

於「緣起故無生，是亦不然」的破邪顯正中，導出「從緣起，到無生」中間之轉折「緣起故無自性，無自性故不生，不生故不滅，不滅不生故不一不異，不一不異故八不中道」，³⁷¹是故經說「萬物無生」，揭示出若直接從緣起跳到無生之「是亦不然」，這可從下二引文中通透如是轉折：「假因託緣，無有自性」、「本對自性，是故有假」、「在性既無，假亦非有」、「性假二空，便入實相」。

問：何故辨此因緣耶？答：亦為釋成八不義。以萬法皆是因緣，無有自性，以無自性是故不生。顯於中實，令因中發觀。是以建首辨通因緣。³⁷²

問：云何破性假耶？答：既稱因緣，即知假因託緣無有自性，故性病便息。本對自性，是故有假。在性既無，假亦非有。性假若空便入實相。是故論云：因緣所生法，是即無自性；若無有自性，云何有是法。³⁷³

問曰：若無無常，佛何以苦諦中說無常？答曰：凡夫人生邪見故，謂世間是常。為滅除是常見故，說無常，不為無常是實故說。³⁷⁴

以「不生」之八不體用來破邪，目的在顯正「萬物無生」之八不體性，是可透過「總非、指後、結成」三段論意來階漸明義的，是可由吾人世間思惟來理解的；但「無生」之中道體性，還須由親自之觀破相即才能迴悟感佛。此「無生真實微妙義」之所以然，《中觀論疏》以其文字般若，隱附其中，譬如本節上文中「有與無」、「有性實之生，與無實性之生」之文字般若，或許其用意乃要後學佛者要不由於他地觀破相即，是故感佛之迴悟吧。

「無自性故無生」在破邪顯正階段，乃以第一義為本而說向對治悉檀，中間還有細轉折：「本對自性，是故有假」、「在性既無，假亦非有」、「性假二空，便入實相」要來破邪與顯正的；否則此句「無自性故無生」，是無法與俗諦「緣起生法，依因託緣」，以及真諦「在性既無，假亦非有」等相互融通的。這中間之融通，不一一自心承取，難免中間產生「是亦不然」之細迷；是故《中觀論疏》〈因緣品第一〉最先破邪顯正的是「緣起故無生者是亦不然」。由於下段引文之文意，於本文第一章中已稍作詮釋，故今略之。又本文僅提出「上聞畢竟空，生

³⁷¹ 這中間之轉折，於此二引文難看出來，但於第二引文，已透露出消息如「本對自性，是故有假」、「在性既無，假亦非有」、「性假二空，便入實相」，更可於「緣起故無生，是亦不然」之論疏本文中「異空？未異空？」及另文段「不生不滅是世諦中道，非不生非不滅是真諦中道，非生滅非不生滅乃合二諦中道」等感覺出來。這僅是個人感覺，不過確實不違反《中觀論疏》於此階段之明言「非緣起故無生」，乃「無自性故無生」之二階段轉折。

³⁷² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁五。

³⁷³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

³⁷⁴ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊二二。

見疑者」之正應增疑處，用在拋磚引玉，非意在詮釋。

若云緣起故無生者是亦不然。今請問：為本無今有釋生？已有還無解滅不耶？若言本無今有者，既是本無，今何得有。若本無今有，兔角龜毛亦是本無，今皆應有。彼釋云：兔角等無可生之理，故不得生；因中果有可生之理，是故得生。今問：此可生之理為異空？為未異空？如其異空，即是已有；此乃是本有今有為生，何得言本無今有為生耶？若不異空則與兔角無異；兔角既不生，果亦應爾。果既得生，兔角亦應爾。故雖有緣起之言義，亦不成也。³⁷⁵

「緣起故無生者是亦不然」，「是」者《中觀論疏》並未明言，或許是盡人皆知「緣起故無自性，無自性故無生，是故緣起故無生」，若「緣起」以 A 為表，以 B 表「無自性」，C 則表「無生」，由世間數學之「交換定律」就可證明「 $A=B$ ， $B=C$ ， $\therefore A=C$ 。」所以緣起故無生。

「不然」者即從「緣起故無自性，無自性故無生」中間還有細轉折：「本對自性，是故有假」、「在性既無，假亦非有」、「性假二空，便入實相」要來破邪與顯正的。譬如若言「本無今有釋生」，「既是本無，今何得有？若本無今有，兔角龜毛亦是本無，今皆應有」。若說兔角龜毛無可生之理，而因中有果，且因與果中有可生之理，是故得緣生；那麼還得把「此緣起生法之理，異空？未異空？」融通，才能究竟；「若異空，可生之理即是已有，已然本有今有為生，何言本無今有為生？」「若不異空，則與兔角無異；何離可生之理？」是故，緣起生法，具有可生之理嗎？可生之理是自然無因之法爾如是？若是法爾，則此可生之理，異空？未異空？涅槃實相因緣本性自空，如何含具可生之理？而俗見事實是「緣起有生、本無今有、依因託緣、宛然而有」，這些肉眼可見之相違，及兩難，是故「不然」，如何融通呢？難道僅能以「性假二俱不生」一語帶過？

是故上述「 $A=B$ ， $B=C$ ， $\therefore A=C$ 」此中三階段之每句話皆是聖言量，皆是體證甚深緣起所證量、現量的真實義，並非吾人所眼見。而吾人之所以以世間邏輯之「交換律」來連等之，乃是透過「五求不得、四門不生、四緣求生不得」之哲理分析，直接信受故而執受之，乃想當然耳之直接反應。若另拿《中觀論疏》開始即言「因緣即是中道」之即真說勝來套用，則已明言「 $A=-A$ 」，而「無生」直指中道，那麼變成「 $A=C$ ，同時 $A=-A$ ，故 $A=-A=C$ 」；若如是則顯出：世間邏輯用於論證中道實相，是還有待商榷與增上補強之處。³⁷⁶

³⁷⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三三。

³⁷⁶ 是「世間邏輯」、「出世間邏輯」、「世出世間邏輯」各自一套？或乃「無門之門」？若「無門之門」如何以「邏輯」言說呢？是故唯有再「離於有無，說於中道」了嗎？

《中論·青目釋》、《中觀論疏》於「無生」之破邪顯正次第，乃以中道實相「悉斷一切見」為中心思想，先一一分析諸家之見，再以「四門不生、四緣不生、五求不得」之哲理分析因緣諸法。而各家之主張，或由果溯因，從用入體，或由俗諦深入緣起，這樣的分析方法，再怎樣深入推求，其「窮生之本」還是不離有所得見，不離「空性有見」，乃「空性」之定有性見，如《中觀論疏》於「性空有四種」中所提到的「性有本空」，而非諸法實相「因緣本性自空」。³⁷⁷

有所得見之「有生」推求，《中觀論疏》稱為「八謬生」，計：1.自在天生。2.韋紐天生。3.從和合生，又計含(1)四大和合有外物生，(2)父母和合生於眾生。(3)諸法從眾因緣生，無有從一因生義。(4)諸法從平等因生。平等因者謂：因能生果，因復從因，故名平等。(5)未有天地本有一男一女；從此男女生一切人物，故云和合生也(不可說我生，別於真如生)。4.從時生，包含(1)時體是常，但為萬法作於了因，不作生因。(2)別有時體，能生萬物，故為萬物作生殺因(生因)。5.從世性生。6.從變生，計含(1)神通變，如變石為玉。(2)性自變，如少變為老。(3)遇緣變，如水遇寒則變為冰。(4)外道謂別有變法，能變生萬法。如阿毘曇「種類以類於眾生」。若執虎變成人，鹿變成佛，亦猶此執之例。7.從自然生，計含(1)分有因自然，(2)無因自然。8.微塵生。

此「八謬生」已包含一切常看到的「極微法：四大、五大、六大、七大」、「四種緣起：業感緣起、賴耶緣起、真如緣起、法界緣起」、「有因自然、無因自然」、「緣、非緣」等緣起有生見；而《中觀論疏》在破此「八謬生」後，以「四門不生、四緣求生不得、五求不生」之哲理分析來反證「萬物無生」。

諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。
因緣次第緣，緣緣增上緣；四緣生諸法，更無第五緣。³⁷⁸

由於哲理分析說得清楚又明白；以至很容易就信受萬物不生「一切法空」，而忽略了聖者之所以言「無自性，與無生」的前提與本懷，以至直讀此文，未覺其妙。此「前提與本懷」即上引文所提到的「本對自性，是故有假」，也就是佛說無自性乃對破定有性見，及下引文「無自性謂法無自性，非謂有無自性法」，終究於「無有體無有物」，「空亦復空」，「不受生亦不受不生，乃至不受亦不受」，「五句不依」等等。

又如明世諦虛假無性亦不解此語，一者佛明無性即無有體無有物，而人謂無有性，實有於假體。二者佛對破性故言無性，此是對治說非究竟語；而人執為究竟。三者明無有性，非謂有無性；五句不依，

³⁷⁷ 「性空有四種」詳見本章下節之整理。

³⁷⁸ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁一。

而人但住一句。³⁷⁹

論主今觀五陰畢竟不可得，既無五陰，亦無不五，亦五不五，非五不五。如大品云：行亦不受，不行亦不受，行不行亦不受，非行非不行亦不受，乃至不受亦不受；是名菩薩無受三昧，不與聲聞辟支佛共。³⁸⁰

16-10「不離於生死，而別有涅槃；實相義如是，云何有分別。」³⁸¹

下引文「今之兩偈吐龍樹之妙悟」，「兩偈」即指第二周推功歸佛二偈，「妙悟」即龍樹於《大智度論》所言之「惡將滅，善將生，是時見佛聞法也。」³⁸²龍樹乃從推功歸佛二偈中，體悟中道實相；同時亦以「撿四句生不得，悟於無生」，並非僅觀「緣起故無自性」就悟於無生。然而一般學佛者，1·若未深入經藏，不從《大方廣師子吼經》裡看到「嘆佛亦由四不生而大覺」，將不覺此「四不生」之妙。2·亦將不知此四不生直指無相之相，即實相。3·而未悟者則分別「無相之相」，作決定解故又可細分二種四句：即實相無自相等四，及實相有「無為自相等四」。合計有八種分別之迷思。4·未悟外道雖復破粗，但未能除細，乃不知不覺此「四句不生」之妙故，無法攝邪歸正，迴悟實相。所以《中觀論疏》不禁然地透露出吉藏自己的感懷，說若未能深入經藏、求覓實相、探究實相之自相為何者，雖能破粗，但將不覺此「四句不生」之妙，因而無法迴悟實相。是故「然直讀此文，未覺其妙。」反過來，可看出吉藏勸信悲心之深。

今之兩偈吐龍樹之妙悟，以龍樹撿四句生不得，悟於無生。既不受生亦不受不生，乃至不受亦不受，無得無依，名無生忍。

今為眾生吐其所悟，故作四句覓生不得也。然直讀此文，未覺其妙。師子吼以此偈歎佛，佛能悟四不生即是大覺。又此四不生即是無相之相，名為實相。凡有二種四句：一 無自相等四，二 無為自相等四。外道雖復破麤，未能除細。若無此四句不生，無猶得攝邪歸正，明實相耶。³⁸³

《中觀論疏》此段意言，從正面正證之「正觀顯正」，到反面反證之「破邪顯正」，都與「四句不生」正相關。雖然「四門不生」表意唯乃哲理分析而得之反證，但也是最基本之理解，乃世間思惟可得之理解；由此基本理解，才能由信

³⁷⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

³⁸⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六六。

³⁸¹ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二一。

³⁸² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一六。又《中觀論疏》名「推功歸佛偈」，一般亦稱名「歸敬偈」。

³⁸³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四一。

受進而深入正觀顯正，再離於有無，迴悟中道。

這「四門不生」偈頌，譬如下引文《雜阿含經》(二八八)謂「非自作，非他作，非自他作、非非自他作、非非無因作。」所以這「四不生」偈頌的真實義，乃源自於佛說，亦為是佛世時，佛弟子相互間常討論而體會之實相義理，乃尊者摩訶拘絺羅與尊者舍利弗，相互於此「四不生(作)」之心得對話。並非龍樹始說，只是龍樹以其文字般若來說，乃言異心同。經文簡摘如下：

尊者摩訶拘絺羅答言：尊者舍利弗。老死非自作·非他作·非自他作·亦非非自他作無因作。然彼生緣故有老死。³⁸⁴

「四門不生」乃依此「不自生，不他生；不共、不無因生」四門求之不得，故稱諸法無生，此「無生」於證量聖者之定義為「諸法無有眾生自體，又從自體而生眾生」，即上述「佛明無性即無有體無有物，而人謂無有性，實有於假體」。由《中觀論疏》已清楚詮釋故，引文之以為說明：

眾生無生者，依此四門求之不得，是故無生。五陰內若有眾生自體，可從眾生自體而生眾生。以五陰內無眾生自體，云何從眾生自體而生眾生？又從眾生自體而生眾生，是則眾生不假五陰；既假五陰，故知，不從眾生自體生眾生也。

不他生者，惑者既聞，不從眾生自體生於眾生；則謂假於五陰而生眾生。五陰望眾生則便是他，故是從他生義。今明，陰內若有眾生自體，可望五陰為他。竟無眾生自體，誰望為他。故不從他生。又五陰內無人，假五方有，此是團空作有。又五內無人，假五成人；五中無柱，何不成柱。又五中無一，能生一者；亦無有多，何不生多。又五狗無師子，何不生之。

不共生者。惑者聞向二關，求眾生不得，便謂陰內本有眾生自性；復假五陰而成，故是共生。今明，若是共生即合有二過：一從眾生自體生眾生過。二有無自有他過故不共生。

無因生者，惑者既聞眾生不從自體生，復不假五陰他生，若爾則是無因而有眾生。(今明)是亦不然，尚不從此二因生，豈得無因有眾生耶。³⁸⁵

此基本「四門不生」之詮釋，除了可從「緣起故諸法無自性」，或從「四緣不生」中的「因、緣、果」關係中來哲理分析外，³⁸⁶還可透過「五求不得」而反

³⁸⁴ 語見《雜阿含經》，《大正藏》冊二，頁八一。

³⁸⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四二。

³⁸⁶ 至於「四緣不生」，《中觀論疏》也已註疏，且內容涉及《瑜伽師地論》；又本文首重《中觀論

證「五陰內無眾生自體」而得證。「五求不得」乃從下列五種假設中，透過論證哲理來反證「五種求我不可得」，故簡謂「五求不得」。此「五種假設」即：(1)五陰即是我、(2)離五陰是我(離五陰是我，又五陰與我異)、(3)我中有五陰、(4)五陰中有我、(5)我有於五陰(離五陰是我，又我有於五陰)。這樣的反證，《中論·青目釋》及《中觀論疏》皆有詳細說明，本文透過〈燃可燃品〉之文總結如下：

若可燃無燃，此明即陰無我。離可燃無燃，明離陰無我。燃無有可燃，明我無有陰，陰不屬我也。

燃中無可燃者，我中無有陰。可燃中無燃，明陰中無有我。³⁸⁷

簡略說明，「可燃」例五陰，「燃」如我：(1)我非是陰：我若是陰，此陰老死，我亦亡滅。(2)非離陰而別有我，我若非五陰，我如何展現？(3)非我內有五陰，(4)或五陰內別有我，此二若成立，則相違，又成兩體。故說「此彼不相在」。(5)我也非擁有五陰，如擁有五陰，則五陰成別體；若沒有五陰，仍有我，皆成有過。又更非五陰擁有我，此說不合道理，故聖者不如此言。若「我與五陰」是兩個體，凡是有兩個體則一定有能生、有所生，這就成相對法，不是真實法。因此，我與五陰不相在的，既是無相又非兩體。

第二節：由四重二諦來深入觀破相即

上節以中名唯一，以第一義為本，以哲理分析說明了諸法無生；類如「破邪顯正」，由哲理分析來破己邪，欲令顯正出實相出來；然而由哲理分析，思惟審辨所顯出的實相，卻未找出真正之答案，乃唯排除了某些非答案之答案而已。譬如「因明學」上之「異品遍無性」，乃「反證」法，並非「同品必有性」之正觀正證法。要同時正反面來證明，才能得證問題之世間充份必要條件；若要真故極成而由親自體悟，還得離於正觀與破邪，要觀破相即來迴悟中道。

單由「破邪」之哲理分析所得出的無生答案，僅排除了「四門不生、四緣不生、五求不得」；而正觀的「無生真實義」還有好多，譬如「此有故彼有，此無故彼無，是故無生」、「無明滅則行滅故無生」、「無自性故無生」、「不即是因，亦不異因故無生」、「如水中月故無實無生」、「分別故有生，無分別故無生」、「不生不滅故本自無生」、「一切法空故無生」、「無所得故無生」、「戒清淨故無生」等等，其中不乏「似因非因」，包含近緣當因，疏因當因等。是故，還得「觀破相即」，才能究竟一極，是故感佛而迴悟無生。

疏》迴悟諸法實相之詮解模式及體證模式整理，故二十七品中觀破顯正之詳細內容僅點到為止。

³⁸⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁九九。

或有人會覺得「破邪」即能「顯正」，何必再「正觀」以顯正，甚至還得等待那意料之外之「觀破相即」才能豁然開朗呢？理由除了上述已言之「反證法」非得證實相般若之充份必要條件外，最重要的是「反證法」中，難免於「求生不得故實無所得」之文字般若下，直接起表淺之宗教意義來作決定解，誤以為一切法空，實無所得，則只要持戒清淨、破盡有所得心，蕩相泯執，即能眼見實相般若，得證涅槃；誤以為「佛法的基層意義非是存有論的，而是行為論的」，「非是指萬法空無所有，而是教人不要著相」。³⁸⁸這樣的「有相時不要著相」譬如「前有煩惱，斷之令無」，《中觀論疏》裡常可看到其舉錯，並明言：若有邪可斷可破，那不僅永無斷滅之時，還皆是罪過之人。

問：今作此釋與他何異？答：大小乘有所得人並言前有煩惱斷之令無，若爾皆是罪過人也。大品云：若法先有後無，諸佛菩薩皆有罪過。今二門推之實無所斷。煩惱若有自體，即是本來是常，常不可斷；煩惱若無自體，即無煩惱可起，何所斷耶。而今言斷者，只悟煩惱本不起是名斷耳。³⁸⁹

「蕩相遣執」若未得意中道實相，離於二邊，如何處中來蕩相遣執？一來既是六道眾生，就無法自己站在石頭上，而要想搬得動腳下之石頭。二來若無實相般若為中名唯一，如何能斷能滅？云何應斷？應云何斷？即使斷掉此邪，而此邪相對之彼邪，或相對的真實，乃無盡無邊，將永無離於二邊之時。是故若僅得「一切法空故，有相時不要著相」之表層宗教意義，不善知色即是空，空不異色、「性即是假，性常是假」之中道實相，如何滅諸戲論，融通一切法呢？菩薩由體悟「性常是假」故眼見當下因緣即是中道，眼前色即是空，言下因即是果，因果不爽；因不異果，因果不雜。是故菩薩知因畏因，凡夫畏果而不知因，故云：「一切世諦，若於如來，常是第一義諦。」

而今言破者：為其不知，所立性假，本來是道，故用道為非道。今還令其悟非道為道，故云破耳，實不破也。二者又須知：性即是假，凡夫顛倒，謂假成性。諸佛觀之：性常是假；故云：一切世諦，若於如來，常是第一義諦。³⁹⁰

又探究諸法實相，若僅理解「萬物無生」，還僅如龍樹三諦偈中「眾因緣生法，我說即是空」之前方便而已，未通達「亦為是假名，亦是中道義」，也就未

³⁸⁸ 「但就它們一貫否定人對客觀事象界可有任何固定見解的立場看，此等言語的基層意義非是存有論的，(非是指萬法空無所有)，而是行為論的，(是教人不要著相)。」此語引自廖明活著，《嘉祥吉藏學說》，頁三三。

³⁸⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

³⁹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

通達一極清淨。《中觀論疏》之中道實相，即真說勝乃「因緣本性自空」，也就是上引文之「所立性假，本來是道」；乃「名為性空，此性空即是佛性波若，實相之異名耳」。此「因緣本性自空」乃以體為性，非性執之性；又「本性自空」與「執定有性之本性自空」兩者意含大異，「執本自空」者乃「執性有本空」，由「性有」故大異「本性自空」。「本性自空」乃證量聖者所言之「中道體」，以一切因緣所圓成實之體為性，非是眾生所言之「具有中道體之體性」。

問性空有幾種？答論性空有四種：一者，計有空性，名為性空，此從所執立名。二者，破外人性實，故名性空。三者，此性，執本自空，名本性空。四者，因緣本性自空，名為性空，此性空即是佛性波若，實相之異名耳。二乘人不見性空者，不見此性空，此以體為性，非性執之性。³⁹¹

乃由破邪於「有空性」，「性空實不可說」，「執性有本空」三層次，到正觀於「因緣本性自空」，方能親體「因緣體用即寂滅性，云何更守此言耶？」³⁹²因緣、體用本自寂滅，本無互體，辨之令有，是故《中觀論疏》於「本性自空」上再冠上「因緣」兩字成「因緣本性自空」，以令眾生再於「本性自空」上，離於「本性自空」而體「因緣本性自空」，究竟於「性空有四種」，此之四種悉皆是空，空亦復空，「空中則無物成壞」，如是通達如聖默然之三段論意，即可迴悟上第三章所探討之「一相無相，無以名之，強稱實相」。

成壞性空有四種，八不中已說。一定性之空即是邪見空，名為性空。二破性說空，名為性空。三性有本空，名為性空。四諸法因緣本性是空。此之四種悉皆是空。空中則無物成壞，不空是常，亦無成壞。又此性是體性之性，若有自體則不假緣，則名為常，常無成壞；若無自體則無物，何所成壞。³⁹³

然十二因緣本性寂滅，未曾境智，亦非因果，不知何以目之，強名正性；正性者五性之本也。然此五性更無別體，但因緣一法轉而為五，因緣既具五性。³⁹⁴

所以除非能同時「正觀顯正」，深入正觀實相，由「八個不，八不四對，合八不因緣」義總，逐一輾轉增上，才能達到豁然「觀破相即」，才能體悟八不四對如空諦，能說是因緣、善滅諸戲論即假諦，八不中道為中諦；因緣本性自空故「空中則無物成壞，不空是常，亦無成壞。」如是「八不中道、能說是因緣、善

³⁹¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二三。

³⁹² 「因緣體用即寂滅性」，本章下節將述及，請參考。《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

³⁹³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三七。

³⁹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

滅諸戲論」乃三不三，不三三，證量聖者何嘗三不三，不三三？如是得意三種般若。「正觀顯正」又分正觀實相及正觀諸法之正觀真俗兩部份；「正觀實相」前第三章已概說，今就「正觀諸法」為主。

既然正觀因緣諸法，是故得由果溯因，從用入體來深入緣起；也就是即真說俗，從「真俗二諦」正觀起。上節「破邪顯正」提到「有所得見」者亦由果溯因，深入緣起，為何不能究竟「無生」呢？乃未即真說俗，唯即俗說俗故。「正觀顯正」乃從深入二諦、再離於二諦，終於會通空假中三諦，此中「離於二邊，說於中道」直指「亦是中道義」。由要離於二邊、迴悟中道故，「正觀顯正」與「觀破相即」乃一氣呵成，是故《中觀論疏》由階漸明義，還提出「四重二諦」之實證理路，揉合二諦、三諦之真實義，來使探究者能輾轉向上，迴悟中道。

《中觀論疏》言「因緣之法，名為甚深，即是中道，豈得定有定無」；³⁹⁵又上引文言「十二因緣本性寂滅，未曾境智，亦非因果，不知何以目之，強名正性」。所以證量聖者為令眾生體悟故，從「真俗二諦」來處中說法，來明教體，得教用，體一用多。「體一」即「教體即八不中道」，「教體」乃教用所顯；由「教用」宛然非無故非一。由世間人法來說，若得權實二智，即得「八不中道」教體。而權實二智，乃由證量聖者「依二諦說法」之證言量，如說而行而證得，故此八不中道教體即可由依二諦說法而輾轉增上，階漸明義地迴悟之。是故《中觀論疏》言「教體即是二諦，教用即是二智」。此「二諦」即俗諦與真諦。

初明教體，即是二諦。次明教用，即是二智。³⁹⁶

又歎佛者明教用也，辯第一義者明教體也；教用謂顯正破邪，教體即八不中道。³⁹⁷

《中觀論疏》「二諦」的定義有四重，含容第一重世界悉檀之「俗俗諦、俗真諦」，³⁹⁸第二重之「俗諦、真諦」，第三重之「俗諦中道、真諦中道」，及第四重之「合二諦中道、離合二諦中道」。由於此中含容世界悉檀既有之一般觀念「而生而不生即是假名；此假生、假不生，即是二諦。」本無今有謂假生，故「假生」即類為俗俗諦；本有今無謂假滅，故「假不生之滅」即類為俗真諦，這是一般言說的「二諦」觀念。今為深入正觀故，《中觀論疏》階漸明義地逐級而增上定義，譬如四悉檀般增上，第二重則把「空有」定義為俗諦，「有空」定義為真諦；下引文之「無生滅生滅」意即「空有」，「生滅無生滅」即意「有空」。

³⁹⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四八。

³⁹⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁十。

³⁹⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三四。

³⁹⁸ 本文為方便分別第一、二重之二諦重疊定義，分稱第一重之二諦為俗俗諦，俗真諦。

第三重「假生非生不可分別」謂俗諦中道，「假不生非不生不可分別」謂真諦中道；若把此第三重之俗諦中道及真諦中道，同於第三階層來看，則可視「俗諦中道」為俗諦，「真諦中道」為俗諦。那麼第四重則可把「合二諦中道，及前三重所有可言說性的真俗二諦」定義為俗諦，「不可說性」定為為真諦。如此階漸明義，每一重皆能於二諦之相因相待下，了達「離於二諦，說於中道」之迴悟；如次逐級增上，終於在第四重上，再「離於二諦，迴悟中道」。

然非生非不生既是中道，而生而不生即是假名；此假生、假不生，即是二諦。故以無生滅生滅以為世諦，以生滅無生滅為第一義諦。然假生，不可言生，不可言不生，即是世諦中道。假不生，不可言不生，不可言非不生，名為真諦中道。此是二諦各論中道。然世諦生滅是無生滅生滅。第一義無生滅是生滅無生滅。然無生滅生滅，豈是生滅。生滅無生滅，豈是無生滅；故非生滅非無生滅，名二諦合明中道也。³⁹⁹

配合此待人待時之四種悉檀來層次，從各悉檀所知見之「二諦」來「明教體」，則此四種悉檀所知見之二諦，可分成「四種二諦」，故其所明之教體亦成「四種教體」，這四種教體乃「計有空性、破性說空、性有本空、本性自空」，若吾人像「步屈蟲」般捨一取一，乃不離各有所執之有所得見；尤其是作決定解之「本性自空」，誤以為有「本性自空」之空性體或理體，不迴悟「因緣本性自空」乃聖默然，勿於「如來寂滅相，分別有亦非」。故本文於第三列位，加上各種二諦之「明教體」於欄位上，以上上引文之「成壞性空有四種」來整理，如下表：

	第一種二諦	第二種二諦	第三種二諦	第四種二諦
教用俗諦	假生 (俗俗諦)	緣生 (無生滅生滅)	不生不滅 (俗諦中道)	無生滅生滅 豈是生滅
教用真諦	假不生 (滅)(俗真諦)	緣滅 (生滅無生滅)	非不生非不 滅(真諦中道)	生滅無生滅 豈是無生滅
明教體(合 教用二諦)	第一種教體 (計有空性)	第二種教體 (破性說空)	第三種教體 (性有本空)	第四種教體 (本性自空)

「真諦與俗諦」既是為說法方便而隨他意語來假名施設，是故亦不離有無二邊；是故佛不僅要說法者依二諦說法，更要學佛者「以二諦聞法」，以「四依法」輾轉增上，通達於「轉識成智」；故佛之本意乃要聞法者離於二邊，體悟中道，這是學佛者探究實相應知當知的最基本認知。要離於二邊，先得深入二邊，以免「若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」深入此四種真俗二諦，是謂正觀因緣諸法。若「不知真實義」，有用就有體，則各種悉檀知見，將各滯

³⁹⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一一。

於其所明之作決定解之教體上，不知不見「無二體」，則不得涅槃。

24-8「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。」。

24-9「若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。」

24-10「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」⁴⁰⁰

真俗二諦的關係，於世間邏輯來說即「相對真實」；有關中觀的哲理分析及義理推究，在因緣諸法之能所、體用、有無上，乃利用這種相因、相待、相違、相破等之相對真實關係而成立論證的。譬如《中觀論疏》之「無為法定義」：就以其中相違相待於「有為法」故而成立。這也就是「依二諦說法」之基本依據，由二諦相對之真實，說向八不四對「不生亦不滅、不常亦不斷、不一亦不異、不去亦不來」，說向雙立雙非、雙遮雙遣、隨言隨掃，都是建立在「相對真實」之關係上。如是「俗諦與真諦，有為與無為，方便與般若，諸法與實相」在此二諦之相因相待關係，若能輾轉深入，即能觀破相即，發生正觀，故得解脫。

三聚名有為，滅此三，名無為。又曰：以能相所相不可得，則有為空。有為空故，無為亦空。為無為空故，一切法畢竟空，即是諸法實相。今因此實相發生正觀，滅諸煩惱，故得解脫。⁴⁰¹

是故聞法者必得要依二諦聞法，於經文上，先釐清二諦的關係，才能抓住其中法義而通達了義。經論上這樣的例子很多，譬如下引文：「凡夫順十二因緣故流轉生死」類如俗諦，「二乘逆此故沈彼涅槃」此是真諦，「大士體此因緣本自不生，今亦不滅」即離於二諦，體悟中道。體悟中道後，才能行菩薩長遠無功用行。

《大品般若經》曰：凡夫順十二因緣故流轉生死。二乘逆十二因緣沈彼涅槃。大士體此因緣本自不生，故不同凡夫之順；今亦不滅，則異二乘之逆，故非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。⁴⁰²

譬如此句「有佛無佛，生因緣老死，是法常定住」，⁴⁰³即「依二諦說法」，「生因緣老死」即言俗諦法，「是法常定住」即言真諦法。那為何要「生因緣老死，是法常定住」要一起講呢？此乃即真說俗，說世界悉檀時，此「生因緣老死」並非是「法爾如是」，定當如此；必得相因相待於「是法常定住」，此「生因緣老死」方能成立；也進而襯托出法爾如是、因果法則。同理，即俗說真，說第一義悉檀時，此「是法常定住」必得相因相待於「生因緣老死」，此「是法常定住」才不

⁴⁰⁰ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三三。

⁴⁰¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七六。

⁴⁰² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

⁴⁰³ 語見，龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》卷第二，《大正藏》冊二五。

會是空如死寂、如兔角無；也才能顯出中道體用，妙空妙有。「生因緣老死」就是依止於「是法常定住」而緣起之體用佛性，是謂「空有」，稱名「俗諦」。「是法常定住」也相待於「生因緣老死」而顯現之體性，是謂「有空」，稱名「真諦」。如此，合此兩句「生因緣老死，是法常定住」，再離於此兩句，則能從語義所顯之法義上，再了義出體用相即、相因相待、體用如如，是謂「中道」。如此有佛如是，無佛亦然如是，則即真說勝曰「如如不動」、「法爾如是」。

於說法者，要能像《中觀論疏》之四重二諦般，輾轉增上以令眾生迴悟中道故，於依二諦說法時，不僅要真俗二諦合離分別說，還要合離總匯說，更要通達「說為不說說，不說為說不說」，最後止於「悉斷一切見」，此見亦不忍之默然不可說，言斷心息，如聖默然。「合離分別說，合離總匯說」是謂廣分別，「說不說為二，不說說不二；二不二，不二二」是謂無分別，然後從廣分別與無分別中，再離於此「二分別」，向上體悟那如默然者「中道實相」。

聞法者若能反聞迴悟，《中觀論疏》謂之為「得意」。得意定義乃謂得其真實微妙義，譬如「空亦復空」真實義，即佛說「終歸於空」之真實意；「終歸於空」直指一相無相，無以名之，斷一切見；若要「病除藥息」貴在離於二邊，淨悟中道也。是故佛雖說萬行萬法，皆欲令眾生得此淨悟故，心中何嘗萬行萬法之有無。但若以為如來寂滅相，不具萬行萬法、如來智慧德相，則成有所得之定有性「空見」，將變成「不動不出」之空相，則不名為乘。

問：以萬善為乘，乘名妙法，妙法喻若蓮華，云何乃說空義？答：
經云：終歸於空。終歸於空者，雖復說萬行，終令得此淨悟。不爾者，成有所得，不動不出，不名為乘。⁴⁰⁴

若能如此「離合、合離」、「二不二、不二二」之輾轉增上，究竟迴悟於如聖默然，此乃《中觀論疏》所謂「合離適時，眾義無違，異文皆會，雖三種不同猶一意耳」。「合離適時」則契時契機，「眾義無違」即融通眾義，「異文皆會」乃《大智度論》「所謂通者」。此「合照空有之般若，照空不證、涉有不著之二巧方便」等三種境智，譬如三諦義、三解脫、三般若、三法輪等，乃「體一用多」，般若為體，方便為用，雖三種不同猶一意耳。也如同吉藏之判教「於一佛乘分別說三，三從一起故稱枝末也；三攝末歸本，會彼三乘同歸一極。」

問：此與前釋相違，云何會通？答：合照空有皆名波若，即合取二巧皆名方便。即波若具照空有，方便具空有二巧。故以波若名慧，即慧有二照。方便無有慧名，故但稱二巧。此就二照二巧釋之。若直照實相名波若，取觀空不證及照有不著，悉是波若之用，故皆名

⁴⁰⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

方便，此就體一用多門釋。此皆合離適時，眾義無違，異文皆會；雖三種不同猶一意耳。⁴⁰⁵

無佛時，由佛為一大事因緣，應化世間來「如來離於二邊，處中說法」。佛滅五百年後，人根漸劣，「今緣屬四依，故四依度之」，由四依菩薩應化人間來「正觀因緣諸法，具三種中道」，發生三觀後，再處於中道而說中名唯一之中道實相。像法、末法時期，繼續由後來證量者，再處中註疏，譬如《中觀論疏》類似。「不生不滅具三種中道」此三種即俗諦中道、真諦中道、合二諦中道是。「發生三觀」即「空假中」三諦三觀，即《中論》24-18偈「眾因緣生法，我說即是無；亦為是假名，亦是中道義」是。⁴⁰⁶觀「俗諦假」中不離三種中道，觀「真諦空」中亦不離三種中道，觀「勝義中」中亦不離三種中道。「合二諦中道」若從另角度來看，即離於二諦中道，體悟究竟中道，亦即「一部始終但釋三字」。

九者欲釋中、觀、論三字。故明於因緣。十二因緣不生不滅具三種中道故稱中。發生三觀，目之為觀。以觀辨於心，論宣於口，目之為論。一部始終但釋三字，是以因緣建乎首篇。⁴⁰⁷

到了吉藏時期，眾生根更劣故，大都對龍樹之中觀三論真實義「言斷心行滅、悉斷一切見」，產生情解迷執，作決定解，作定有性見，而無法融通無礙。所以到了《中觀論疏》，吉藏就同樣由正觀「八不四對」偈，發生三觀後，再處中說法，說向「四重二諦」，欲令眾生由漸捨義中階漸明義，迴悟中道。

三者八不偈即涅槃本有今無偈。偈云：本有今無，本無今有；三世有法，無有是處。廣釋如涅槃疏，今略辨之。上半即無三世三世義。下半三世無三世義。無三世三世即是無生滅生滅義，謂破性實有所得三世，即一重八不。下半明三世無三世。即生滅無生滅。即第二重八不。無三世三世豈是三世，三世無三世豈是無三世；故非三世非無三世，故名為中道。若得此悟，名為正觀。宣之於言，故稱為論，即第三重八不。⁴⁰⁸

此《涅槃經》偈「本有今無，本無今有」意言「緣起緣滅」，這樣之三世有見，無有是處。在這樣聖言量之已知條件下，體會「八不四對」偈之上半偈「不生亦不滅，不常亦不斷」如空有俗諦，於增上慧學上，此「不生不滅，不常不斷」乃不離「妙空妙有」見；若未得意實相般若者，此「妙空妙有」見，猶屬「有所

⁴⁰⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二一。

⁴⁰⁶ 「三諦三觀」不僅天台說「菩薩用三諦三觀三昧，破得三諦三昧樂。」智顛撰《四教義》，《大正藏》冊四六，頁七五七。《中論》「三諦偈」，見《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三三。

⁴⁰⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六。

⁴⁰⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三十。

得見」。⁴⁰⁹以「空有之俗諦」破性實之有，是為舊義「一重八不」。吉藏四重二諦由把「俗俗諦、俗真諦」增類為第一重二諦故，即四重二諦之第二重二諦之俗諦。

下半偈「不一亦不異，不去亦不來」言有空真諦，才能善知三世無三世，生滅無生滅，是謂「有空」而直接眼見「有空之真諦，本身即第一義」，是謂舊義「第一重八不」，而為《中觀論疏》之「第二重真諦」。於舊義「第二重八不」於龍樹時代之學佛利根者，就能直接增上體悟「無三世三世豈是三世，三世無三世豈是無三世，故非三世非無三世，即是中道」。而吉藏時代之學佛者根機，吉藏認為還還需透過「再離於上第一重，與此第二重」，才能通達「非不生非不滅」之真諦中道，此階層乃《中觀論疏》四重二諦之第三重。

「然無生滅生滅，豈是生滅；生滅無生滅，豈是無生滅。故非生滅非無生滅，名二諦合明中道也。」⁴¹⁰此即舊義之「第三重八不」，若能體悟此「第三重八不」即能通達中道實相，如聖默然。經過此「三重八不」之層次融會，才能真正善體「八不十條真實義」，如是《中觀論疏》才說「又此人若自如此悟，名聖默然」。⁴¹¹若唯理解其中之一義，譬如「諸法不生，不生故有空」還未究竟中道，因為「不生」還僅是八不其中一個「中道體用、中假諦用」，唯「八個第一義諦」中之一而已，猶非整全之「中道實相」；又由「第一義諦」還不離與前三悉檀之比較，所以還得離於四悉檀，增上探究「空有豈是有，有空豈是無」，終於得意「非空非有即是中道」。為何還得「離於四悉檀」，才能說於中道呢？可從下引文看出：要再透過「亦為是假名釋上二諦並皆是假」，通達「假空假有」，然後才能究竟「有非有，空非空；非空非有」，迴悟中道。

因緣所生法此牒世諦也，我說即是空明第一義諦也；亦為是假名釋上二諦並皆是假，既云眾緣所生法我說即是空，此是有宛然而空。故空不自空，名為假空。空宛然而有不自有，名為假有。亦是中道義者，說空有假名為表中道，明假有不住有故有非有；假空不住空故空非空，非空非有即是中道。⁴¹²

《中觀論疏》又說「由來言：八不但是一遣相明空，竟有何義」，是故吉藏

⁴⁰⁹ 語見「為三論未出之前，若毘曇、成實、有所得大乘，及禪師、律師、行道苦節，如此之人皆是有所得，生滅斷常，障中道正觀。」到三論出，乃謂未得意三論，二智者。吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

⁴¹⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一一。

⁴¹¹ 「八不十條」真實義，「由此十條釋八不」計一、八不明諸法具五種佛性。二、八不即是雪山全如意珠偈。三、八不偈即涅槃本有今無「四出偈」。四、此八不偈即是三種般若。五、即此八不是淨名入不二法門。六、八不即是妙法蓮華經。七、八不即是正法。八、八不即是如來真應二身。九、八不亦是一體三寶。十、標此八不攝一切大小內外。詳見吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二九。

⁴¹² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一五二。

叮嚀：「然此十條釋八不，一一皆須將自心來承取之」，這樣才真正「自如此悟，名聖默然」者。「空有豈是有，有空豈是無」此句譬如「離於二邊，說於中道」，⁴¹³是故還得「離於八不十條義」，才能迴悟中道。

然此十條釋八不，一一皆須將自心來承取之；如破假實二生，前須自看己心。若見此身心，有實生實滅即是實病；求之無從，故自實病得差。若為他說者，還為他檢實病無從，則他實病亦差。若自心中，聞說因緣，即作因緣假解，成因緣病。⁴¹⁴

綜觀上述可看出吾人平常對「八不四對，中道實相」之解讀與《中觀論疏》的詮釋恰好相反。反把「不生不滅，不常不斷」情解為真諦有空，淺解為緣起故不滅，不滅故不斷；緣滅故不生，不生故不常，就以這個淺顯道理當作真諦，直通第一義諦，並以第一義諦為中道，連跳好幾關。因而把「不一不異，不去不來」作意為俗諦空有，反而忽略了諸法與實相間之不一不異，不去不來關係，直接把諸法四門不生故無生，緣起故不滅，當作中道實相，所以無法再深入「不異故因緣即是中道」、「不一故因緣與中道等性束蘆」、「不一不異故因緣不異中道」、「因緣與中道如如不動故世間無實從分別起」、「不去不來故離諸所緣」等等義理，需要再融會，才能從中再離於思惟而與「因緣本性自空」相應。根本未澈見「八即一，一即八」之真實義，未澈見八不四對是雪山全如意珠，就迷執以為已經超脫空有豈是有，有空豈是無，迴悟了非空非有即是中道。

本章開首亦曾說明「觀破相即，是故感佛」義同「離於二邊，說於中道」，如是「離於二諦」所體悟的中道實相，不即是二諦，也不離是二諦，也就是「中道實相教體」與「真俗二諦」非一非異。「非一」則「八不中道實相教體」乃離於二諦，由二諦所顯之無為教體，呈顯一實諦；與真俗二諦，合計三諦。「非異」則「教體實諦與教用真俗二諦」如如不可分別。這樣的詮釋，《中觀論疏》亦舉《大智度論》之證言量為證，明言「如、實際等，第一義故有，世諦故無」。

吉藏又於其《大乘玄論》，針對「二諦體」列專題來論證之，「二諦體」所討論的問題，乃由《雜阿含經》經文「離於二邊，說於中道」，所衍生出的「二諦與中道體之關係，與中道體(即二諦體)之體與用」的問題。此中列了「五種所立」，最後第五立為開善意「二諦同中道為體，二不二，不二二，故為體一用二」；《中觀論疏》意為：開善解為「中道實相終是無名無相，故還是二諦攝，為一體二用」。不信受「二諦所顯之中道二諦體，大別亦含體性與體用二(細別則體性相用四)」，吉藏則認為「唯一實諦，方便說二」，此「唯一實諦」即中道體用；若從說法者

⁴¹³ 「空有豈是有，有空豈是無」乃由「然無生滅生滅，豈是生滅；生滅無生滅，豈是無生滅。故非生滅非無生滅，名二諦合明中道也」簡化而來。《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一一。

⁴¹⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

對中道(二諦)體之面向言，此「中道體」即俱足中道體性與中道體用。中道體用即是唯一實諦，與中道體性如如不可分別，故站在「中道體性」上言，「中道體」乃唯一實諦，中道體即是二諦，譬如《中觀論疏》言「八不即是二諦」般。但若站在「中道體用」上言，「中道體用」即是非一於二諦，自成第三諦，並非無中道體用，非無第三諦。不然何來「八不之不八中假諦用」呢？

第五云：二諦以中道為體。故云，不二而二，二諦理明，二而不二中道義立，彼家有時亦作體用相即。

問第五解。二諦同中道為體者，今問：汝言若用中道為體，為是二諦攝？為是二諦外物？彼解云：終是一無名無相，還是二諦攝，此是開善所用。

開善亦聞此義，得語不得意。今意有第三諦，彼無第三諦；彼以理為諦，今以教為諦。彼以二諦為天然之理，今明唯一實諦，方便說二；如唯一乘，方便說三。故言異。⁴¹⁵

上第三章第一節之第二小結亦曾談過「三諦乃三不三，不三三」，如如不二，默然不可分，乃證成「中名唯一」之充份必要條件，而龍樹此「三諦偈」主要根據乃此「離於二邊，說於中道」之聖言量。若無此聖言量之根據，也就沒有「中名唯一」之龍樹《中論》之論證中道實相偈頌可言；若離於二邊，無有中道可證，龍樹之《中論》偈頌，也就成荒謬虛無之言。又從三諦偈來看，既唯依二諦說法，又若無有中道實相可證，那麼龍樹三諦偈，唯成「二諦偈」了，因為只有「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名」，應無最後一句「亦是中道義」。

所以於探究實相者，應如上引文之了義來會解：「今意有第三諦」，此「第三諦」即唯一實諦。這是吉藏於《大乘玄論》之明言，吉藏之所以明確說向，要即真說俗，以世間人法而言「第三諦」是唯一實諦；亦以依於俗諦而指向相對之真實「真諦」而言。實乃針對不信受中道由有無二邊所顯，或誤以為「中道實相」唯概念式的空體，絕無中道體；之所以強稱實相，乃為假名說法故者而對治言。

「二諦」即真俗二諦教用，「教體」即八不中道，合教體與教用，是名三諦，且明言「八不中道」教體為「第三諦」。所以開首推功歸佛偈之「八不中道、能說因緣、滅諸戲論」是可義同「空假中」三諦。「八不中道」類如勝義中諦，「能說是因緣」則歸假諦俗諦，「善滅諸戲論」則謂空諦真諦。⁴¹⁶而稱「真俗二諦」

⁴¹⁵ 語見吉藏著，《大乘玄論》卷一，《大正藏》冊四五，頁十九中。

⁴¹⁶ 把《中觀論疏》之「教體教用三」，義同龍樹之「三諦」，前第三章第一節，第二小結，已從另角度詮釋過，今以吉藏另本《大乘玄論》來舉證。

爲方便，稱「八不中道」爲「唯一實諦」。如此才能充份必要地如實構成龍樹所謂「眾因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義」之空假中三諦。「因緣假名諸法」類於俗諦，「無自性故無生」則類真諦，「離於真俗二諦」即得中道實相。如是則成三束蘆，輾轉相依，立於空地，而得豎立。

問：何處經文，中道為二諦體也？答中論云：因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。因緣生法是俗諦，即是空是真諦，亦是中道義是體。華嚴云：一切有無法，了達非有非無；故有無為二諦，非有非無為體。經云：非有非無，假說有無。涅槃經云：隨順眾生說有二諦，故以教門為諦。仁王經云：有諦無諦，中道第一義諦。故知，有第三諦。⁴¹⁷

「二諦」與「二諦體(中道體)」之關係，譬如諸法體與用之關係，「二諦合但成一中一假，非真俗為體，真俗為用」；又本無互體，辨之令有，故稱為體，譬如「因與緣」之關係。「一中」此處明言「非真俗為體為中」，「一假」明指「真俗為用」，「一中一假」即明言中道體性，與中道體用；譬如《中觀論疏》把「八不四對」稱為「八不中道」，亦意含「八不、八不四對」乃中假，「合八不」乃中道。《中觀論疏》有時亦把「中道體用」，稱為「中假體用」或簡稱「中假」，是故若偏執中假為中道者，《中觀論疏》稱其為「中假師」，以之來別「遠離二邊之中道」者。吉藏又引其師言：「直稱體與用，即無復蹤跡」，乃勸請勿於體用因緣相中，再分別有亦非。「無復蹤跡」乃言本無互體，辨之令有之中道實相。由「本無互體，辨之令有」是故能見聞覺知，於豁然反聞迴悟時，是故感佛。

雖有四種中假，合但成一中一假。非真俗為體，故名為中；真俗為用，故稱為假。⁴¹⁸

師又云：直稱體用即無復蹤跡。所以然者，既稱體用，即是因緣。因緣體用即寂滅性，云何更守此言耶？⁴¹⁹

四者依名釋義，亦有三種：一者種子親而能生為因，水土疎而助發故為緣。二者本無互體，辨之令有故稱為因。有可生之義，假緣助發，故目為緣。故互具有無二義，種受因緣兩名，故曰因緣。三者毘曇人云：攝因為緣故名因緣。⁴²⁰

既然聖言量言「離於二邊，說於中道」，所以「中道實相」是可以透過某種

⁴¹⁷ 語見吉藏著，《大乘玄論》卷一，《大正藏》冊四五，頁十九中。

⁴¹⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

⁴¹⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

⁴²⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁九。

求覓的方式來體悟的，且此體悟亦已被證量聖者所印證。不然，何來無二道、不二門呢？龍樹就是透過「八不四對、能說因緣、滅諸戲論」故，才能稽首佛前，讚佛此三句、此三諦、此三般若是諸說中第一，不然憑何這樣讚佛呢？又證量聖者之所以能遍破有所得見，亦以此「八不中道」之體用俗諦性以為判準；有體就有用，有用就有體。所以，若能離於二邊，必可與中道實相豁然相應；龍樹就於《大智度論》說「惡將滅，善將生，是時見佛聞法也。」以為勸信，《中觀論疏》亦舉「勝鬘云：即生此念時，佛於空中現也」以為佐證。《中觀論疏》更舉眼前之「無生幻化」諸物來看，之所以能被人見聞覺知，乃「如感而來」，乃無明分別妄想而如感相應來，「諸法」本即如如，不來不去，故云「如來」。「無生物」既能被感而來，無相之中道體性所相應顯之體用智慧，如何不能被感而來？

據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。
就化物辨者，如感而來，故云如來。⁴²¹

「本無互體，辨之令有」則能「是故感佛」，則能如「大品云：一念相應慧，斷煩惱及習」。既然「無生物」能被無明之迷執分別，如感而來；「實相般若」亦能被信受者求覓探究，如感而來。《中觀論疏》之所以要於各品中，分散而常言「三種感佛」、「中假師罪重，不得見佛」、「本無互體，辨之令有」、「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」，意在由階漸明義中，以親自迴悟之事證，來正證離於二邊，體悟中道之理證。事與理，本無互體，辨之令有，就能與自性智慧相應，謂「一念相應慧」。這樣的觀念非常重要，若探究實相之學佛者，不先信受這樣的觀念，如何登上航向彼岸之「信為功德母」船呢？如何繼續輾轉增上信解行證呢？若於鑽仰累年之求覓中，苦於無法突破時，如何善知發願要見佛聞法呢？若無「信願」之智慧行，如何行證究竟涅槃呢？那將變成下引文之「不上求中道決定相者，及不上聞畢竟空生見疑者」，是故《中觀論疏》「不之」。

問：重牒八不釋八不文，治何人病耶？答：即不上求五陰十二入等，決定相者，又不上聞畢竟空，生見疑者。如此等人皆墮生滅斷常一異來出之中，是故不之。⁴²²

上述《中觀論疏》從《雜阿含經》之「離於二邊」，到龍樹《中論》之「三諦偈義」，目的皆欲令眾生離於有無，說於中道，則善體「涅槃是第一義異名耳。但對世故名第一義，對生死故名涅槃也」。但眾生由未得意三種般若故，難免作決定解，未能離於有無四句，迴悟中道。

問：涅槃與第一義何異？答：不敢信人慢語。涅槃品云：亦名如、

⁴²¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

⁴²² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

法性、實際、涅槃。則知，涅槃是第一義異名耳。但對世故名第一義，對生死故名涅槃也。⁴²³

所以《中觀論疏》就總舉經中之所以說「畢竟空」，凡有四義來說明「如何是畢竟空真實義」，及從中表達如何階漸明義來離於有無四句，迴悟畢竟空。經論上常言之「畢竟空」，佛菩薩本意乃以第一義為本，處中說法，凡有四義：首以(一)對治悉檀來對治「先來邪見與癡惑」，欲令病除藥息，乃至「有、無、亦有亦無、非有非無、不可說有」等五句無所依止。(二)同時說向第一義諦畢竟空，欲令了然「如實際等」於第一義故有；而於世界悉檀俗諦上，同樣了然一切法「宛然而有」。(三)亦同時要探究實相者「離於可言說之畢竟空」，迴悟「非空非不空」中道。(四)進而同時體悟中道，不著中道，不壞假名而說實相，不動實際建立諸法。若不知真實義，難免於此畢竟空四義中，就「捨有而著空」；或「捨空而著空空」，乃如步屈蟲，捨一取一，輪迴不止。

經中所以說畢竟空者凡有四義：一為對破有病，所以說空；有病既息，空藥亦除，乃至五句無所依止；而捨有著空，故不識佛意。故行品云：大聖說空法為離諸見故，若復見有空諸佛所不化。第二經說畢竟空者，此明第一義諦畢竟空，不明世諦畢竟空；而方廣之流謬取佛意，謂世諦亦畢竟空，故不知說空因緣。如智度論初卷云：明人等世諦故有，第一義諦故無。如實際等，第一義故有，世諦故無。即其證也。三者道門非空非不空，無名相中，為眾生故假名相說，稱之為空。非空非不空即是中道，空不空即是假名。而學教之流，不識中假，謂實有空。故不知說空因緣。故四諦品云：因緣所生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。長行釋云：因緣所生法，無自性故空；空亦復空，但為教化眾生故假名說。即其證也。四者因緣有宛然即畢竟空，雖畢竟空宛然因緣有，即是不壞假名而說實相，不動實際建立諸法。而稟教之流，聞因緣有即失畢竟空，聞畢竟空即失因緣有；故不知說空意也。⁴²⁴

上總列舉「畢竟空凡有四義」，除了含具漸捨義，階漸明義外，明顯表達出輾轉增上，終於離於有無，迴悟中道，還倒駕慈航，不著中道，不動實際而說實相。《中觀論疏》之所以要如此總別、再細別，令以階漸明義，迴悟中道，其本懷可從下引文中看出：寄言以顯道，如其性、盡其性之言詮，以顯如法如實之中道實相。而實相，實無言可寄，無以名之。然而，寄言以顯道，如實言則不異道，文字盡處，言下即是，眼前即見；文字即解脫，止於默然。恁麼時，無言可寄，何道可寄言？即心下一無所依，豁然開朗。「迴悟」乃欲令反聞以澈悟，實望「玄

⁴²³ 「不敢信人慢語」，另版本或文「不取信人慢語」。兩者於此文意乃義同。

⁴²⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二十。

指而一變」，借著所揭櫫之玄論精義，再向上一變以體悟，離於可思惟之世間語意，一變為出世間智慧，說於中道。此「一變」即要能離於二邊，迴悟中道。

師又云：寄言以顯道，實無言可寄。即知：言不異道，既無言可寄。
何道可寄言，即心下一無所依。若復依此無所依，即無依還是依。
冀迴悟之，賓望玄指而一變。舉一，可例諸耳。⁴²⁵

基於「寄言以顯道」，又欲令體悟「實無言可寄」，所以《中觀論疏》以四重二諦階漸明義來細分四重，每重皆能「玄指而一變」，一舉一變，終於究竟迴悟。「一變而迴悟」譬如「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」，此「一變」恰似《大智度論》所謂之「異法門」，一般通稱離指得月；否則，成守指忘月了。

「冀迴悟之，賓望玄指而一變。舉一，可例諸耳」這即是吉藏之勸信用心處，若能於每一階段所設定命題，得到某些充份之聖言量以為已知定理條件，是謂「顯正」。當豁然開朗後，這些正觀與破邪所顯正出之充份必要條件，「一變」成觀照般若。這些親自體驗之「觀照般若」爾後於處中說法時，方能說方便諸法，說般若方便，也才能善知探究者之難意與疑惑處，而能適時善加點醒以提升。證量聖者乃「舉一，可例諸耳」而隨他意語言「破邪」，意在補救與顯正，以提升自他如如「心佛眾生等無差別」之智慧，不然何必常以「出世大意」迴入娑婆，談及這些形而上玄，默然不可說之論題呢？

又由於「中道實相」乃中名唯一、一相一味、一切通者，是故《中觀論疏》把一往「三重八不」，加上融通世界悉檀之「俗俗諦、俗真諦」，而為第一重二諦，另外於一往之「三重八不」於最後之第四重上，揭示說此「三種二諦皆是教門，說此三門為令悟不三」，「令悟不三」即是《中觀論疏》揉成「四重二諦」之最後用心勸信處。《中觀論疏》明言：

二者他但以有為世諦，空為真諦；今明若有若空皆是世諦，非空非有始名真諦。三者空有為二，非空非有為不二；二與不二皆是世諦，非二非不二方名為真諦。四者此三種二諦皆是教門，說此三門為令悟不三；無所依得始名為理也。⁴²⁶

之所以要融通作決定解之「有之俗俗諦、空之俗真諦」，使成第一重二諦；此乃主要由於經論中為說世界悉檀故，已說「有是俗諦，空為真諦」；次乃由於一往之三重八不，其第一重乃「謂破性實有所得三世」，也就是俗見之定有性之有無見；是故很容易被誤以為「破即破棄」，而不善知說法聖者之本意乃破升融

⁴²⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

⁴²⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

通，以及「冀迥悟之，賓望玄指而一變」之「四重二諦」用心。下引文即《中觀論疏》之所以揉成「四重二諦」之本懷：

問何故作此四重二諦耶？答利根聞初即悟正道，不須後二。中根聞初不悟。聞第二方得入道。下根轉至第三。始得領解也。又為釋於經論。經論之中或言，有是世諦，空為第一義。如大品云：「菩薩住二諦中，為眾生說法。為著有者說空，為著空者說有」。即初重意。大品又云：「若有若無，世諦故說；非有非無第一義諦」，即第二重意。華嚴云：「不著不二法，以無一二故」，即第三重意。華嚴又云：「諦了分別諸法時，無有自性假名說。悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心。一切諸法語言斷，心行寂滅如虛空。悉欲分別真諦義，菩薩因此初發心。此以一切言說為世諦，言亡慮絕為第一義諦」，即第四重意也。⁴²⁷

總結本節說明，為了避免「不得第一義，則不得涅槃。」各悉檀層次見滯於各個所見「四重教體」上，不知不見本無互體之無二道體，故《中觀論疏》「賓望玄指而一變」，此「一變」即於四重上各「離於二諦」，輾轉增上，最後究竟迴悟中道；是故本文將上二引文之「四重二諦」階漸明義，以下表格圖示之：

	第一重二諦	第二重二諦	第三重二諦	第四重二諦
俗諦	有(俗俗諦)	有與空(二)	有與空、非空與非有(二)及俗諦中道(不二)	可言說(三種中道及二諦)
真諦	空(俗真諦)	非空與非有(空有與有空二)	非二非不二(真諦中道)	不可言說(言亡慮絕)
離於二諦	空有、有空(緣起空、有)	非空非有(俗諦中道、不二)	合二諦中道	未曾說不說

初學佛者難免直接信受生是俗諦，不生為真諦第一義諦，若不再深入探究，轉久成執「世諦自有生，真諦自無生」，誤以為定不生為真諦，定生為俗諦，而終不知「有空」為真諦，「空有」為俗諦，忽略了相因相待之世間事實；是故如《中觀論疏》下引文所言「若安不生，置於真諦，生自在世諦，此乃是真俗二見耳。」今《中觀論疏》言四重二諦之第一重，乃透過「觀破相即」及「離於二邊，說於中道」而融通了「俗見之真俗二諦」；之所以要融通第一重，乃由「俗俗諦、俗真諦」並非不合世間事實故。認為不合者，乃簡單的揀擇「不生」為真諦第一義諦，然後就直接作決定解為中道實相，所以就像中假師般，拿來破一切法。

⁴²⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二九。

問：此論破迷大乘義，大乘人亦稟八不，云何乃明其計生耶？答：彼雖言學大乘，但作二諦定解；謂世諦自有生，真諦自無生。佛只說生者無生，而彼謂生異無生。故須破之也。有所得人明生與無生，望無所得義並皆是生，是故破生也。又有所得人不知無生生，而作世諦生義，不成，是故今破生也。又小乘論師，執諸法決定有生，不信大乘無生，則障八不無生。今欲破於小乘障，申八不無生，是故破生。生病既去則無生不留。故五句一無所依。⁴²⁸

是故若淺見地直接把「不生」置於真諦，也就自然而然地以為「生」就是俗諦，那麼「有生、有法」之有所得見也就無形中視為當然了。又由於停滯於第一重真俗二諦故，無法深入正觀真俗二諦互為緣起，自然也就無法善知「有與空相因相待」之真實；因而無法再繼續增上，階漸明義地迴悟「不生不滅為俗諦中道、非不生非不滅為真諦中道」、「生滅不生滅，非生滅非不生滅之合二諦中道」，最後還得離於「合二諦中道(含可言說之三種中道)，非可說中道之言亡慮絕」，方能真正迴悟離於二邊之「如聖默然」之中道實相。這樣的「四重二諦」正觀，階漸明義地觀破相即，離於二諦，才能究竟將自心承取，無復下心處。

問：師云：假生不生，假滅不滅，不生不滅名世諦中道。此乃是不於假生，云何不性生耶？答：師云假生不生，此有三意：若明二諦俱無生義者即假生不生，此明無有性實之生義耳，非是不於假生也。二者自有假生不生，即不於假生，為世諦中道；此用真諦之假，為世諦之中。具如上釋也。三者明此假生即是不生。若安不生，置於真諦，生自在世諦，此乃是真俗二見耳。⁴²⁹

上引文中言「師云假生不生，此有三意」，此中初意乃言「真俗二諦俱無生義」即其師云之「假生不生」初意，而「二諦不生」乃言「無有真諦性實之生義耳，非是不於俗諦因緣生也」；二意乃由初意之「無有性實之生之假生，是謂假生不生」。第三意才落實於「是故假生即是不生」，才是「萬法無生」之真實義。

也就是所謂「萬物無生」隱含三重義理：(一)不自性生，非不緣起假生，言「假生不生，萬物無生」乃對治法。(二)從上之對治法，可明諸法緣起故無自性，乃為「俗諦中道」，乃為「真諦之假」。所謂「真諦之假」即是第一義諦之體用，也就是《中觀論疏》所謂之「用中」，未是第一義諦之中道體，有用就有體，有體就有用，體一用多，此於俗諦法上，乃相對之真實。⁴³⁰中假諦用，就是八不中道之「不生」。(三)經過上二意後，乃其師言「假生不生」，直指萬物無生真實意。

⁴²⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三六。

⁴²⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二三。

⁴³⁰ 「體與用」此中道理，本章上文第一節，及第三章皆略提到，故此略。

這樣的吉藏師法朗三意，《中觀論疏》〈行品第十三〉另有三義來說明「俗諦無性(緣起故無自性)」之真實義：(一)佛明「無性」即法無有體無有物，而人謂「有法無性」，即真空假有。(二)上言乃為「破性而言無性」，乃對治悉檀，非究竟中道實相。(三)於第一義諦上言乃「法無有自性」，乃如水中月之幻法，非謂「有無自性法」。

又如明世諦虛假無性亦不解此語，一者佛明無性即無有體無有物，而人謂無有性，實有於假體。二者佛對破性故言無性，此是對治說非究竟語；而人執為究竟。三者明無有性，非謂有無性；(乃)五句不依，而人但住一句。⁴³¹

此中所顯出之「四重階級」，其階漸明義即是：(一)先整理會通「如何是中道義」，乃「求性有無，皆不可得，故云非有非無，名為中道」，並非僅「求性有不可得」之為真諦無見，或「求性無不可得」之俗諦有見，這樣單向世間思惟與分別；自落於情解「終歸於空」為「求性有不可得，而便起斷見而不自知。此階段是謂「整理會通已知條件」，於四重二諦乃定位為「第一重二諦」。(二)進而提升「而有而無，有無相因相待」之空有俗諦、及有空真諦，以為接續前破「求有無皆不可得」後而不至於成斷見心。(三)再欲令由「而有而無之相因相待」，體會到「中道有無，不同性有無」義，了知證量聖者之所以言「性假二俱不生」之真實義乃，對治定有性見之有無四句見，猶非究竟中道義。合前二(第二重二諦)與此三(第三重二諦)，明中道體之用，是謂「用中」(四)最後轉「可言說之假名說向『有與無』，也就是每一重所定位之真俗二諦」，明中道不二。

也就是透過這四重二諦，每重終於能「離於二諦，迴悟二諦中道」，最後亦「離於總四重二諦，迴悟中道實相」。如此是謂「體中」，若於實踐進路來說，「體中」乃為動詞之「迴悟，轉而體悟」中道；此「四重階級」之階漸明義，乃一往攝山師承所立之「中假體用」法門也；此「四重二諦」之體證模式恰如「破邪顯正、正觀顯正、觀破相即，是故感佛」。

故前語有四重階級：一者求性有無，不可得，故云非有非無，名為中道。外人既聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故次說而有而無，以為二諦接其斷心。次欲顯而有而無，明其是中道有無，不同性有無義。故次明二諦用中，雙彈兩性。次欲轉假有無二，明中道不二，故明體中。此是攝嶺興皇始末，對由來義，有此四重階級。得此意者，解一師立中假體用意也。⁴³²

⁴³¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一〇七。

⁴³² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二。

「四重二諦」階漸明義，義如「四悉檀」，亦可用來對治世間思惟之「有無四句」，深入正觀顯正，進而離於真俗二諦，離於有無四句，使「道超四句，理絕百非，蓋是諸法本體」。而所有二諦言說、有無四句、三乘一乘、常無常等，皆是方便之用耳。依俗諦言，有用就有體，有體就有用，而此「本體」乃道超四句，理絕百非，非謂有「道超四句之體」；譬如上述已言之「法無自性，乃法無自性」，非「有無自性法」。是故此「中道(本)體」乃一相無相，無以名之；於此無名相中，強名「中道本體」。若息一切用，行無功用行，三輪體空，則終歸於此「中道體(空)」。此「如聖默然」之中道本體，「中道之法」名為涅槃；若有人稱謂說為「灰身滅智」，則於說法聖心，一何可傷矣。

問：何故言終歸於空。答：道超四句理絕百非，蓋是諸法本體。言三乘一乘、常無常等，皆是方便之用耳。若息一切用則歸於此本體，故言終歸於空。又說一切教令悟此理，故是終歸於空。肇公論云：九流於是乎交歸，群聖於是冥會；甚深若斯，而謂是灰身滅智，一何可傷。⁴³³

橫絕百非，豎起四句，名為諸法實相，即是中道；亦名涅槃者，以超四句絕百非，即是累無不寂，德無不圓。累無不寂不可為有，德無不圓不可為無；非有非無則是中道，中道之法名為涅槃。⁴³⁴

這樣之「階漸明義」以觀破相即，俱足「五種戲論」之漸捨義，通達於體八不中道，能說是因緣，善滅諸戲論，究竟了悟《中論》27-30 偈所言「一切法空故，世間常等見；何處於何時，誰起是諸見」之龍樹公案偈，「何處於何時，誰起是諸見」呢？是那未能悉斷一切見，此見亦不忍者也。龍樹之「悉斷一切見」即佛說之「能說是因緣，善滅諸戲論」，從此下引文，可看出攝山師承之「中假體用門」之細膩，亦反應出，法有多細，戲論就有多細，是故《中觀論疏》亦以「四重二諦」之輾轉階漸明義來漸捨五種戲論。譬如後舉三項之「得無得、二不二、可說不可說」不離戲論，若未離於二邊，與實相般若相應，體悟何嘗二不二，不二二、言亡慮絕心行處滅、如聖默然不可說不可分別，皆還未能究竟中道。此每一重皆要漸捨義，此即是《中觀論疏》所謂之「階漸明義」用心。

師又約漸捨義明五種戲論：一者佛有誡勸二門，諸惡莫作名為誡門，諸善奉行名為勸門；惡有乖理病墜、損他感苦故名戲論，善是符理清昇，利他招樂故非戲論。二者善有二門：有所得善不動不出名為戲論，無所得善，能動能出故非戲論。三者得無得二名為戲論，

⁴³³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三十。

⁴³⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一六〇。

如云明與無明愚者謂二，諸有二者無道無果；若有得無得，平等不二名不戲論。智者了達其性無二，無二之性即是實性。第四明二與不二是二邊並是戲論，若能非二不二中道則無戲論；次二不二，非二非不二並是名相，皆是戲論，言亡慮絕則非戲論。第五若有戲論若有不戲論並是戲論，若無戲論無不戲論方是不戲論也。⁴³⁵

若能如是漸捨，終究體悟非灰身滅智之中道本體，並得意言亡慮絕、心行處滅，善於自心中何嘗言亡慮絕、心行處滅、空亦復空者，而行「滅我我所」，即謂「非滅我我所」，是名「爲入、爲證」。《中觀論疏》於此舉示了很多佛菩薩之聖言量，最後還舉《大智度論》卷一之例，作爲吉藏自己要表達之文字般若，以爲後人之參究命題：「摩犍提問難：若如是，則行灰身滅智之啞法，就能得道了嗎？佛答云：若不見諸法，汝爾時自啞。」以汝若真體悟諸法無相無名「不見諸法」，見諸法究竟無生，因緣諸法本性自空，汝爾時自然得意自啞如聖默然。

外意云：有實相是所入，行人爲能入。如今學大小乘人皆言：有人能證得菩提，菩提是所證。論主云：若能除能入之人、所入之法，畢竟無能入所入，乃名爲入。華嚴云：如來深境界，其量齊虛空；一切眾生入，真實無所入。大集云：無入之入，乃名法入。亦如〈開波若宗〉身子問：云何菩薩行於波若，佛以五眼不見，而卻責之？若不能見，能行菩薩體，不見菩薩字，不見波若，不見行，不見不行乃名菩薩行於波若。

今爾。智度論第一卷摩犍提偈云：非見聞覺知，非持戒所得；亦非不見聞，非不持戒得。彼難云：若爾者，行啞法得道。佛答云：若不見諸法，汝爾時自啞。並是今文意也。⁴³⁶

第三節：《中觀論疏》詮釋青目「無生」命題

吉藏深知眾生無始來之有所得見與有所依執著，是故若未體悟諸法實相，難免像步屈蟲般取一捨一；亦難免在「四重二諦」所階層出的八個次第上取一捨一，不善知觀破相即來離於二邊，說於中道。一般探究實相者要在「四重二諦」中，次第地破邪與正觀，輾轉增上，才能階漸明義地顯正出諸法真俗二諦各自之真實義，進而觀破相即出合真俗二諦之等性束蘆，非一非異，二不二，不二二；最後於每一重皆能再離於真俗二諦，如是次第達到離於「第四重二諦」，總八個次第，究竟迴悟到真俗二諦如如之所謂「心中何嘗真俗二諦」，二不二、不二二，體悟

⁴³⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。

⁴³⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二五。

中道實相如聖默然。這樣落實於每一重之「反面式的破邪」與「正面式的正觀」，兩者趨近於事實與真(實)相，這才是《中觀論疏》所謂之「一一將自心承取」；在觀破相即時，是故感佛，是謂離於二邊，說於中道，究竟「無復下心處」。

如是不離真俗二諦、不即真俗二諦、離於真俗二諦，譬如《金剛經》三段論意，輾轉增上，止於至道的方式；以及拿聖言量為「已知」、「求證」各次第命題、正反二面地「證明」的探究實相模式，最後再離於世間之可證、可說，終於與實相般若相應，「眼見」諸法無生、諸法實相本性自空之所以然。這樣之迴悟過程，可以從《中論·青目釋》、《中觀論疏》中，很清楚地看得到以「現見」聖言量為已知定理，來證明所要求證之命題，而「破邪」與「正觀」乃是證明得證之充份必要條件。這樣之「已知、求證、證明」模式，於「證明」中，《中觀論疏》乃以「不離、縱離、奪離」的次第來詮釋證明。

是故青目於《中論·青目釋》中一開頭敘述了龍樹造論緣起後，就直接點出第一周推功歸佛偈乃「以此二偈讚佛，則已略說第一義。」作為他詮釋、解答之依據，也就是以「現見」之聖言量，為已知定理定律。因而於進入〈觀因緣本第一〉之前，也就是把第二周推功歸佛偈落實在「八不中道義、能說是因緣、善滅諸戲論」之義理詮釋之前，馬上即以「現見萬物無生」為已知，「眼見劫初穀無生」為求證，「何以故」為證明；並以此模式來詮釋「八不中道」真實義及其後之《中論》二十七品偈頌，由已知定理乃當知之聖言量故，可簡化為「求證、證明」而成「問、答」方式來一一自設命題，並加以解答。

不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。
能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一。
以此二偈讚佛，則已略說第一義。⁴³⁷

其中針對眾生無始輪迴之根本「有生見」，故以八不中道之「不生」為主，來詮釋「不生與八個不、八不四對、八不中道」真實微妙義。譬如以「世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。」為「不生」之真實義內容，開始以此「不生真實義」之佛菩薩證量為依據，來詮釋解答、聯串會通「八個不，八不四對，與八不中道」之真實義及其間之關係。看似「一語帶過」，其實乃簡化各種「探究命題」，以利一目了然，並能資為日常探究的主題；至於其中真實微妙義，會在而後之各品中詳釋。若或於此略說，反而有弄巧成拙之慮；若或要詳說，就是《中論·青目釋》全本，是故不需於此多作篇幅，擾亂視聽。而以「已知、求證、證明」之模式，一致式地來呈現其中之三種般若。

⁴³⁷ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁一。

這樣一致的「青目式命題」，成爲《中論·青目釋》之最大特色。此第二周扣住「不生」之詮釋，全文如下。茲所以要節錄之，本文用意：一來表達「探究實相命題」其中也隱含了很多不同層次的細別命題；而總命題與別命題，乃相因相待故亦非異也，從何處入，因人因時或有不同，但目標是相同的。二來表達每一命題之得證，是一途次第的。三來表達每一命題的真實意，乃值得後學者盡形壽來探究，才能加以融通、窮其般若的。既然有緣看到此青目式命題，若或還一語帶過，將「甚深若斯，而謂是灰身滅智，一何可傷。」

復次，萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。

問曰：若不生則應滅？答曰：不滅，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不滅，若滅今不應有穀而實有穀，是故不滅。

問曰：若不滅則應常？答曰：不常，何以故？世間現見故。世間眼見萬物不常，如穀芽時，種則變壞，是故不常。

……(中間之不斷、不一、不異、不去等問答，略之)

問曰：若不來應有出？答曰：不出，何以故，世間現見故。世間眼見萬物不出，若有出，應見芽從穀出，如蛇從穴出，而實不爾，是故不出。⁴³⁸

此青目式無生命題，這兩句「萬物無生，何以故？世間現見故」及「世間眼見劫初穀不生，何以故？」可以明顯地看出上文已言之「已知，求證，證明」數學解答模式，由已知真相「萬物無生，此乃世間現見之聖言量故」，來求證「劫初穀不生」，這是證量聖者之所眼見，探究者亦得如是眼見，是故列爲求證題目。證明的內容乃「離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故(劫初穀)不生」。

這樣的「已知、求證、證明」解題方式雖很平常，但確是契合世出世間皆廣用的論證模式。《中觀論疏》在詮釋此青目式公案，就是以此模式來註釋的。「前總標無生」乃指「現見萬物無生」及求證之「劫初穀不生」，取無生第一義諦之聖言量爲總標，爲已知定理定律，「此別釋無生」即證明。又計分三個次第來證明之；第一，拿「不離故不生」之正證，以無生第一義爲已知，證明出「劫初穀不生」，「劫初穀」直指今穀之實相正因，今穀「離」劫初穀，表今穀之生乃幻化之生，如幻故今穀不可得。第二以「縱離即應生」之反證(縱離)來證明「劫初穀無生」，即拿「離劫初穀，則今穀應有生」之俗見迷思，乃違反「今穀無生」之證言量，來反證出「劫初穀無生」。第三「奪離故不生」即上「正證」與「反證」之充份必要證明條件外，還得離於正反二證之可證可說性，向上迴悟今穀、劫初

⁴³⁸ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁一。

穀「二俱不生」之所以然，才能得證二俱不生之實相般若，迴悟實相。

何以故？離劫初穀，今穀不可得者：前總標無生，此別釋無生。又開三別：初明不離故不生。第二縱離即應生。第三明奪離故不生。

439

這樣簡明之論證模式，乃青目於《中論》偈頌之詮釋中明顯地表明出來；此論證模式由適合三根，又能把實相般若及探究實相之心路歷程，化作文字般若來啓示後人故，很可能就是鳩摩羅什從西天所有詮釋龍樹《中論》偈頌中，特選為翻譯成漢文的主要因素吧！也唯有這樣的模式、證明、及迴悟，才能把中道實相那「真非真恐迷故，恐彼執為我」的意涵「如聖默然」，以文字般若表現出來。如是不得不隱諱又善滅諸戲論之文字般若，卻能讓發願志在探究實相命題者，於此激發下豁然相應而默然微笑。凡有如是證明又迴悟者，才有信心地說「今直釋之」，使有緣之後人能煥然可領，不復得從諸異解也。

此文難明，講者多加以私意，遂不釋文致成紛謬；今直釋之使煥然可領，不復得從諸異解也。⁴⁴⁰

但若想把此文字般若，化為青目式「無生命題」之解答模式，其中「萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？」這兩句皆含有「何以故？」是探究者比較難以判定的。何者為「已知」？何者為被「求證」？或誤以為兩句同皆為待「求證」的問題；之所以會產生這樣的難意，乃不知曉「現見」與「眼見」此兩名相，在佛法上的特出意義。這意義並非中土才有，乃於《雜阿含經》即有，而且很清楚的明言「得現正法，離諸熾然；不待時節，通達現見，生自覺智。」尤其是「不待時節，通達現見」之豁然開朗，及「生自覺智」之不由於他地與「自性智」相應。如是經文，計有五則，略舉其二。再加上《中觀論疏》對「現見、眼見」之詮釋，應可明了「萬物無生，何以故？乃世間現見故」表證量聖者之現量現見，此應類為已知定理。

佛告富留那：善哉，富留那，能作此問。富留那，諦聽，善思，當為汝說。富留那比丘，眼見色已覺知色·覺知色貪；我此內有眼識色貪，我此內有眼識色貪如實知。富留那，若眼見色已覺知色·覺知色貪，我此內有眼識色貪如實知者，是名現見法。⁴⁴¹

復有三昧正受。於此苦聖諦如實知。此苦集聖諦·苦滅聖諦·苦滅

⁴³⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

⁴⁴⁰ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

⁴⁴¹ 語見《雜阿含經》(二一五)。

道跡聖諦如實知。具足如是智慧心，業更不造，宿業漸已斷。得現正法，離諸熾然；不待時節，通達現見，生自覺智。⁴⁴²

又「萬物無生」不就義含三世一切穀不生，那麼「劫初穀不生」也就被包含於內了嗎？若劫初穀也在萬物不生之含蓋內，則以「劫初穀」替代「萬物」，不就變成已知：劫初穀無生，試求證劫初穀不生？那不就已知不成已知，而是同屬於應被求證的立式了；如此應用問題不就喪失「已知」之前提了？或還是「現見」萬物無生，及「眼見」劫初穀不生，皆屬已知，要來求證「今穀不生」呢？如此之兩難，或多難，連「命題」就難判定，何況釋文呢？若要釋文，必得會通實相般若，否則將難以釋文，遂不釋文了。

上述之難題，基本問題徵結點出在「現見、眼見、與俗見」之名相上，這三名相一開始即遮障了此簡明之「已知求證」論證模式；而此三名相，重點還在「現見、眼見」之了別；若對此二名相，有了概念，就能免除此遮障，很快就可判定何者為已知，何者為求證了。《中觀論疏》解釋這問題：「現見語賒、現見舉境就心、現見簡因緣」乃不由語言傳聞、心境已淨合、不假因緣證據，就能現量諸法無生，此乃佛之證量。「眼見偏就於心，眼見簡傳聞」乃不由傳聞，雖是親見，但猶未心境如如，故「現見語總，眼見語別」；眼見之體悟者，只能由粗別到細別，漸次深入，不能像佛之現量，現見一切道種智之「總」於現量。

問：經中何處有世間眼見語，而青目引之？答：華嚴云：世間淨眼品，即是事也。

問：現見、眼見此有何異？答：亦得言異，亦得不異。言不異者現見如此，眼見如此，欲令分明故重說也；言異者，現見語總，眼見語別。又現見語賒，眼見語切。又現見舉境就心，眼見偏就於心。又現見簡因緣。故成論云：現見事中，因緣無用。現見諸法無生，不假因緣證據，方無生也。眼見簡傳聞，眼親見無生，非傳聞所說。

443

這也就是為何青目要在此論證模式之文字般若前面冠上「世間現見，世間眼見」之原因了，原來「萬物無生」乃佛之現量，而以第一義為本，所說向之「一切有為法，如夢幻泡影」。⁴⁴⁴而「劫初穀不生」乃世間所有證量聖者之所眼見，這樣之「證量者所眼見」皆必經佛之現量，處中說法，經善說四法句而得開悟，沒有一個例外，是一途次第的。所以青目就以此名相來標示層級與次第，一來表明「現見」萬物無生，及「眼見」劫初穀不生，乃有證量次第之別；學佛者亦要

⁴⁴² 語見《雜阿含經》(五六三)

⁴⁴³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

⁴⁴⁴ 語見姚秦鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊五，頁七五二。

如說而行，先從已知之聖言量開始，求證「眼見劫初穀無生」、體見諸法窮生之本，於得證「劫初穀無生」後，當下迴悟「今穀無生」，終於究竟眼見萬物無生，一切法空。二來為勸信後人，故分別佛之現見與證量者之眼見，而眼見是可當下求證迴悟的，並非開悟就成佛。三來強調「現見諸法無生，不假因緣證據，方無生也。眼見簡傳聞，眼親見無生，非傳聞所說」雖難悟，未理解者要先信受再存疑，必得迄而不捨，終於體悟；不得半途而廢，或不能體會而遂不釋文，終而忽略，轉久於不知不覺中，誤以為對諸法實相已都沒有問題了。

由此「現見、眼見」之了別，就很清楚「現見萬物無生」乃為已知，「劫初穀不生，何以故？」乃為求證立式；後緊接之釋文乃青目之「正證、反證與迴悟」，如是「已知、求證，證明」之數學模式儼然呈現。探究實相之求覓者，是可透過此證量聖者之體證模式來如說而行的。

若不這樣強調這數學模式，了解到「正證及反證」之證明格式，難免又於「離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。」而無法作決定義。應知《中觀論疏》說「此文難明，講者多加以私意，遂不釋文致成紛謬」，所說的就指這句而言。此句之難，吉藏說乃「多加以私意」，「私意」於一開始即直覺地把「離劫初穀，今穀不可得」當為俗見解，而不知不覺要以真諦義來釋文，故致成紛謬。當「俗見」解譬如以人類所共識的「若無昔物劫初穀，今穀不可得」，這是以俗見直解為「沒有劫初穀，今穀也不可得」之相續假當為事實，甚至還迷執「依因託緣故緣起有生」之因緣假以為「非空非不空」之實相。如此俗見解，就是「私意」。

同樣的一句話，凡聖所見不同，《中觀論疏》謂為「語同心異」，⁴⁴⁵譬如僧肇於其《物不遷論》就舉同言「以昔物不至今」，而「夫人之所謂動者」，與「我之所謂靜者」，兩者之心意完全不同：「昔物」直指那實相空性正因，但凡夫或見昔物生滅相續故，過去已滅，現在之物乃既同又不同於昔物，但可確定的是，若無昔物，今物不可得；由生滅無常故，動而非靜；或見昔物已滅，今物已非昔物，今物乃現緣所緣起；由緣起緣滅故說動而不靜等等。而聖者見萬物本無生，唯幻相分別，今物本自空性，不離實相正因，是故昔物如如不動，靜而非動，此見即是僧肇之「物不遷論」實相思想。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。
我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ 語見「所以云語同心異，今聖人同其語者，亦令凡夫知不三三三不三，具四智入佛知見得成佛也。」吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁八九。

⁴⁴⁶ 僧肇著，《物不遷論》，《大正藏》卷四五，頁一五一上～下。

這樣的「言同心異」，若未能從廣分別中了別，進而無分別，難免會「疑佛與人同」，見聖人如同凡夫。也就因而無法體會《中論》中類似的如此語句。這樣的「言同心異」，在《中論》偈頌，處處可舉。譬如：

25-1 「若一切法空，無生無滅者；何斷何所滅，而稱為涅槃。」

25-2 「若諸法不空，則無生無滅；何斷何所滅，而稱為涅槃。」⁴⁴⁷

一般人就把此二偈，分別為「彼偈是敵論者說，此偈是龍樹說」，僅揀擇自己所要之偈，並且拿此偈來破所不要之彼偈。未能深入融通此兩偈於真俗二諦之真實義，又由分別故未能得意「涅槃真諦空則不可說，涅槃俗諦非空不可說」；當然也就無法再離於「空不空，說不說；二不二，不二二」而通達如聖默然。反過來說，若能反是而迴悟「如聖默然」，心中何嘗於「涅槃寂滅相，分別有亦非」。如是則能善知：中道體性如如不動，而中道體用相應一切心法；「中道體性如如不動」譬如「八不中道」義，「中道體用相應一切心」則如「能說是因緣」，「中道體用相應一切法」義同「善滅諸戲論」。那麼就能見出此兩偈「是諸佛法，亦是實相」，既可相互融通，又能相因相待；既可拿來相互對治以提升，以破各自之「不八」，又可相互依攝而義成中道。

「如實際等，第一義故有，世諦故無」可以用來詮釋「若一切法空，無生無滅者；何斷何所滅，而稱為涅槃。」；同理，「人等世諦故有，第一義諦故無」可以用為詮釋「若諸法不空，則無生無滅；何斷何所滅，而稱為涅槃。」但這樣理解，還未是中道；究竟至道者，還要融通兩偈於「非一非異」，離於兩偈於「文殊之言常絕，淨名之默常言」。如此則善知兩偈皆「是名諸佛法」，又「是名諸法之實相」，但待人待時而處中分別說也。

一切實非實，亦實亦非實；非實非非實，是名諸佛法。⁴⁴⁸

一切實一切非實，及一切實亦非實；一切非實非不實，是名諸法之實相。⁴⁴⁹

問題好像扯遠了，其實若不拿上述之證量言來喻解「言同心異」，實很難信受此句「離劫初穀，今穀不可得」乃指向已知之定理「一相無相，無以名之」所衍生出的「萬物無生」定義定律：若念起就以為有任何一毫「有生」見，即是無明開始，此「有」之分別即是「因」，即是《中觀論疏》所謂「不離即是因義」。離此分別即得無生真實義；若探究實相命題者，還無法迴悟中道實相，難免於心中還無法洗盡無始來之有所得愛見戲論。所以從「分別」可以看出得意「離劫初

⁴⁴⁷ 龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三四。

⁴⁴⁸ 語見《中論》18-8 偈。龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁二三。

⁴⁴⁹ 語見《大智度論》卷一，頁六一。

穀，今穀不可得」之第一義否？《中論·青目釋》就把這「分別」稱之為「因受」，由此「分別、因受」故，皆以「自見為貴，他見為賤」，義同《雜阿含經》之「此為真實，餘為虛妄」。

諸法實相如是微妙寂滅。但因過去世起四種邪見：世間有常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常。寂滅中盡無，何以故？諸法實相畢竟清淨不可取，空尚不受，何況有四種見。四種見皆因受生，諸法實相，無所因受。四種見皆以自見為貴，他見為賤。諸法實相，無有此彼，是故說寂滅中無四種見。如因過去世有四種見，因未來世有四種見亦如是。世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊。⁴⁵⁰

正觀「離劫初穀，今穀不可得」之第一義，乃落實在探究者之離於二邊，迴悟中道上；而非一般人所俗見之俗諦法，依劫初穀(不離劫初)，托當下緣，今穀得生；是故離劫初穀，今穀不可得。是故青目以「八不中道」為已知定理，及其所衍生之「不生」細則定律為依據，來正觀正證「離劫初穀，今穀無生」；今穀之有生見，乃「因過去世起四種邪見」，此四種邪見皆「因受」故生。而「諸法實相(劫初穀)無所因受」故無生。不然，漫無聖言量判準，如何證明迴悟中名唯一，實相絕待之所以然呢？這已非世間思惟、索盡枯腸之理解、不離相對真實之道理，所可比擬的。

又法法自在必俱足「能、所」，譬如真俗二諦，輾轉束蘆；若以三輪來細分，則「能」即作者，「所」含「作、所作」，此「作者、作、所作」譬如三蘆，輾轉相依，立於空地，而得豎立。探究諸法實相，目標似乎向外針對諸法與實相，其實也同時迴歸探究者本身，是故可從作者之得意於「廣分別而無分別」否而判定。所以《中觀論疏》乃以「分別心、分別異相」來詮釋此「無生命題」。又任何探究實相命題，例如本青目無生命題，若單從「諸法，或實相」之所法，或單從「分別、分別心」之能我探究出結果，還未是「中名唯一」，還得離於二邊，迴悟中道。是故《中觀論疏》於「不離故不生(正證)、縱離則應生(反證)」之充份必要條件後，還得「奪離」而觀破相即，離於二邊，迴悟中道。

上文已言《中觀論疏》乃以「不離、縱離、奪離」三次第來證明劫初穀不生；第一，「不離故不生」即是拿佛聖言量為已知條件，來正觀正證「同品必有性」。第二，「縱離即應生」即以無生第一義來破邪反證，達到「異品遍無性」。第三，「奪離則二俱不生」即以從上「正反面二證」所得之領會，來迴證迴悟「現見萬物無生，眼見劫初穀無生」，也就是《雜阿含經》所謂「離於二邊，說於中道」。

⁴⁵⁰ 語見《中論·青目釋》〈觀如來品第二十二〉。龍樹造，後秦鳩摩羅什譯，《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十，頁三十。

第一「不離故不生」：「離劫初穀，今穀不可得」此句正是拿聖言量「一相無相，萬物無生」為已知定理，再深入緣起故見「離劫初穀，今穀不可得」為「無生定律」；此乃站在今穀中道體性，以第一義而說。聖者由正觀「五求不得，四門不生，四緣不生」，又深入緣起故，見今穀緣起故無自性，無自性故無生，無生故不可得。「緣起無自性」即是「離劫初穀故無劫初自性」，是故今穀不可得。再由「今穀既不可得」來由果溯因，諦觀「今穀畢竟空而宛然有，宛然有而畢竟空」，善知：今穀本性自畢竟空而由分別故宛然有，同理，得知「今穀之依因托緣，此中之因與緣等一切法，亦皆本性自空而由分別故宛然有。是為正觀正證「劫初穀之正因亦不可得故不生」。

又同此一句，還未深入緣起之學佛者，以為今穀乃不離劫初穀而依因托緣，因緣和合故緣起有生，是故認為「不離劫初穀故緣起有生」，反而把「離劫初穀，今穀不可得」視為當然。如此由不知證量聖者以此為「無生定律」之所以然故，聞此句「離劫初穀，今穀不可得」，更迷執「不離劫初穀，是故緣起有生」。如此不僅「緣起有生」背離萬物無生定律，又把「不離劫初穀」作決定解為依因托緣，而「依因托緣」所依者即是「劫初穀」；這樣作決定解之「不離劫初穀，而有今穀」者，正是背離無生定律之「主因」。是故得知「不離劫初而依因托緣」即是緣起有生之有有牽連主因；此「有有牽連」乃《中觀論疏》所謂之「不離即是因義」，存有「不離」之有有牽連即有生分別因。「有有牽連」即所謂生滅相續，生者為今穀，滅者為昔物，如此有有相續故生生不息；雖然今穀既同又不同，或同或不同於昔物，但可確定的是，若無昔物，今物不可得。此「有有相續」可溯及到「不離劫初」。此有有牽連而緣起有生乃凡夫之見；若證量聖者反而可從凡夫之見，轉而深入「既稱劫初，則劫初乃前無所因；若劫初前還有因，則不名為初」。又「前有所因故有生」，那麼「前無所因則無生」，是故得證「劫初穀不生」，是為正觀正證。是故既探究實相，不論破邪與正觀，就得深入真諦而言。

此文正是釋劫初穀不生。而舉今穀者，將今穀顯劫初穀不生耳。
離劫初穀，今穀不可得者，此是因劫初穀，有穀耳，故不離即是因義。既因劫初有今穀，則今穀有因故今穀有生；則知，劫初無因故劫初不生，意正爾也。若劫初有因則不名初，既其稱初則無所因，無所因故不生也。⁴⁵¹

此「有有牽連」反而是障因，障中道正觀之「邪因」，無法正見「緣起故無自性，無自性故無生」。又由障中道故，根本無法解脫生死，由輪迴生死不已故，此「有有牽連」變成先來有所得見者之迷執；即使學佛後，雖見緣起故無自性，但還迷執「緣起有生」，誤以為佛法所說之「真諦無生」即緣滅空；如此「緣起

⁴⁵¹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

有生，緣滅無生」誤以為即是諸法實相；譬如誤把佛說「有因有緣集世間」之世間事實，當為第一義真實，誤把「世界悉檀」當成「第一義悉檀」來作決定解。是故真俗二諦無法分別，無法分別故，不得第一義；是故《中觀論疏》說為「有有牽連即生死不絕」。

成實者云：因義生於無法；緣義即二有相由。今說有有牽連即生死不絕，故說緣行不說因行。又因親緣疎，疎既牽連不絕，即因義不待說也。⁴⁵²

問：云何釋眼見劫初不生耶？答：眼見今穀有因，故今穀有生。亦眼見劫初無因，故劫初無生。此零然可解。⁴⁵³

第二「縱離即應生」，青目繼續以「若離劫初穀，有今穀者，則應有生，而實不爾」來「反證」劫初穀無生。同樣此句「離劫初穀，今穀不可得」，從上第一「不離故不生」之詮釋，知一般未深入緣起者乃以為「不離劫初穀，依因托緣故緣起有生見」；今經聞法故，得知「不離即是因義」，乃輪迴生死之邪因，就自行捨「不離」取「離」，但由不正知其所以然故，依然迷執「有生」見，結果反情解成「離則有生，不離則不生」。「離則有生」即若離劫初穀，有今穀者，譬如母生子，乃肉眼可見故應有生；「不離則不生」即緣滅，即回歸緣滅空故不生。殊不知這樣反而更落倒中之倒，變成「亦生亦不生」，不僅背離俗諦依因托緣之緣起，還違反無生定律。由「離劫初穀，今穀不可得」之第一義無生定律，可對治「若離劫初穀，有今穀者，則應有生」，反證出「今穀有生，而實不爾」。進而體會「離劫初穀，今穀不可得」之第一義無生定律，轉知「今穀」乃不由劫初，唯幻化分別而宛然有，實乃無生。今穀既不由劫初，又即無生，則「今穀無所因，又即無生」；同理，「劫初無所因」乃劫初之所以成劫初之定義，那麼既然今穀無所因故無生，劫初無所因，如何有生？是故得證「劫初穀不生」，是為破邪反證。

第二句縱離則應生者。離劫初穀，只是不因劫初耳；若今穀不因劫初，而今穀得生者，亦劫初無所因，而劫初應得生也，而實不爾。

第三「奪離故不生」：綜合以上「五求不得，四門不生，四緣無生」之哲理分析，透過實相定理、無生定律，得證「離則無所因」為正證，「若離則無生」為反證後，《中觀論疏》認為還得「奪離」：要正反相即，觀破相即，離於正反，始能迴悟中道，才能真正「眼見」得證今穀、劫初穀二俱畢竟無生。如此「奪離」始乃附合《中觀論疏》「四重二諦」階漸明義之本意，於每一重二諦，皆還要離於二諦，才能向上說於中道。

⁴⁵² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一六二。

⁴⁵³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

第三句奪離。眼見今穀不因劫初，而今穀畢定不生者；亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。

總結以上之「正證、反證、正反相即」，是故迴悟今穀、劫初穀、有因生法、無因生法、不可說生法等等一切法無生。又能回過頭來，迴悟以前僅揀擇聖言量為定理定律之「揀擇慧」，如今由此實證故，終於究竟體悟「真實不虛」，⁴⁵⁴所有「揀擇慧」豁然變成「體空慧」。由親自體空故，一一將自心承取，無復下心處；心中也就不會有如下引文之疑惑與難意「既現見萬物無生，何故遠舉劫初」，且能迴悟「不離則不生，不離即謂初，初則無所因」之劫初定義上，不由於他地得意「本既不生，未豈生乎」。更可深入「劫初無生，乃先來本自無生，非今始無生」，顯正出今穀、劫初穀之「有生見」，其之所以然乃世間無實從「分別起」，「分別見心、分別異相」亦乃四緣有生、緣起有生之無始無明。

問：既言現見無生，只應眼見現穀無生，何故遠舉劫初？答有二義：一欲窮生之本，本在劫初。本既不生，未豈生耶。二者欲顯諸法先來無生，非今始無生也。⁴⁵⁵

上述之所以要體證證量聖者之「眼見劫初穀無生」，目的不僅在迴悟劫初實相，本自無生；由劫初無生故，還可通達「中道實相，因緣本性自空，一相無相，無以名之」。有人就是只信受「今穀等一切有為法」，以第一義為本故說「一切法空」；卻不信受「離有為之無為法」於第一義為本，依然「本性自空」。所以《中觀論疏》言「三聚名有為，滅此三，名無為」、「有為、無為此是法體，有法體故有名字」。「有法體故有名字」譬如《大智度論》言「非如一人第二頭、第三手，無因緣而有假名」，乃是「有為無為，皆因緣宛然而有假名」。此乃即真說俗言，於六道眾生，既然「有為宛然而有」，「無為如何無見」呢？但於第一義諦，以第一義為本，即真說真言「法體既無，則名亦不立，故名無得物之功，物無應名之實」。如是離於二諦，則「名無得物之功，則非名；物無應名之實，即非物」，終於究竟中道，得意「非名非悟，名物安在，不知何以目之，強稱實相」。《中觀論疏》又言「因與緣，本無互體，辨之令有故稱為因；有可生之義，假緣助發，故目為緣」。所以「因與緣，互具有無二義」，本無互體，證量聖者能「辨之令有」，而凡夫當體受名，知見立知，因而種受分別「因與緣」兩名字也。

三聚名有為，滅此三名無為。有為、無為此是法體，有法體故有名字。法體既無，則名亦不立。故名無得物之功；物無應名之實。名

⁴⁵⁴ 「真實不虛」乃《心經》語「三世諸佛。依般若波羅蜜多故。得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多。是大神咒。是大明咒。是無上咒。是無等等咒。能除一切苦。真實不虛。」

⁴⁵⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁四十。

無得物之功，則非名；物無應名之實，即非物。非名非物，名物安在。不知何以目之，強稱實相。因實相生實觀，為眾生故，還如實說。故有正觀論三名也。⁴⁵⁶

依名釋義，亦有三種：一者種子親而能生為因，水土疎而助發故為緣。二者本無互體，辨之令有故稱為因。有可生之義，假緣助發，故目為緣。故互具有無二義，種受因緣兩名，故曰因緣。三者毘曇人云：攝因為緣故名因緣。⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七六。

⁴⁵⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七。

第五章：結論

探究「諸法實相」乃探究宇宙生命、一切諸法之不二真相；參究「實相般若」乃欲得解脫輪迴、生死大事的唯一智慧。深入「八不中道」乃深入八不四對、萬物無生之中道體用；迴悟「實相無相」乃一相無相、無以名之的絕待中道體性。由中道實相所顯理一、教一故，稱為「無二道」；由行一、果一故，稱為「不二門」。若不經由「不二門」，無法通達「無二道」；若不迴悟「無二道」，即不善知「迴悟」是不二門，異法門，離於二邊，說於中道門。⁴⁵⁸

亦由此理無二、教唯一、行畢竟、果絕待故，佛說「心佛眾生等無差別」，「眾生本來俱足如來智慧德相」；是故，學佛者可於鑽仰累年之求覓中，使本無互體之中道實相，辨之令有而豁然相應證得，當下頓受，周備受。則得意三種般若，融通萬法、得四無礙，不與世間諍乃《大智度論》所謂通者。「理一」故理無礙，「教一」故事無礙，「行一」故理事無礙，「證一」故事事無礙；得此四者稱名為「佛」，是故「無二道、不二門」，二不二，不二二。又一佛多義故含具四一，由「一四四一，四一一四」是故得證佛佛道同、經經法同、論論義同、法法味同。由心中何嘗「一四四一，四一一四」故，於法自在是為佛。

實相無相，若不經迴悟中道、深入三藏、體佛本懷，再善知「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」，使「辨之令有」，如何能親自眼見「本無互體」之中道實相？是故應知，《雜阿含經》之「離於二邊，說於中道」，小品之云：「一念相應慧，斷煩惱及習」乃揭櫫登彼岸的實相智慧，得經由親自探究求覓，才能與自己鑽仰累年之濃惑密疑，在出乎意料之外的豁然相應。如是「一念相應慧」，⁴⁵⁹才能真淨煩惱及隨習。從此但用此中道智慧，行長遠無功用菩薩行，直了成佛。

吾人若能體會「不見諸法」之真實義，⁴⁶⁰則能善知龍樹《中論》「心行言語斷」、「悉斷一切見」之真實意，那麼同樣會「爾時自啞」，當下了然此偈「非見聞覺知，非持戒所得；亦非不見聞，非不持戒得」之決定意，心中不會擬有一絲

⁴⁵⁸ 淨宗稱為念佛感應門，禪宗或稱無門之門、眾妙之門。

⁴⁵⁹ 這樣的一念相應，乃在「豁然」的狀況下，突然感應道交；若一面求覓參究，同時念念於要相應，欲感通，那很可能踏破鐵鞋亦難無入之入，感應道交。是故學佛要信願行，要信受發願、如理而行，否則如何見佛聞法？「信願行」於佛法謂智慧方便行，十方如來憐念眾生，如母憶子，若眾生心念佛發願，現前當來，必定見佛感通。譬如《楞嚴經》「大勢至念佛圓通章」：彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶，一人專忘，如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為。子若憶母如母憶時，母子歷生不相違遠。若眾生心憶佛念佛，現前當來必定見佛。去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣。此則名曰香光莊嚴。

⁴⁶⁰ 「不見諸法」於《中觀論疏》中並無詮釋，又表達此乃「今文意」，有意成為學者值得探究之文字般若，故本文於此結論記之，以當為探究之座右銘。

疑惑與難意，將可領會《中觀論疏》「無入之入，名為法入」之中道義。⁴⁶¹同理，當辨之令有而體會諸法體用如如，無復蹤跡時，也就是不見諸法與實相有體有用時。

今爾。智度論第一卷摩犍提偈云：非見聞覺知，非持戒所得；亦非不見聞，非不持戒得。彼難云：若爾者，行啞法得道。佛答云：若不見諸法，汝爾時自啞。並是今文意也。⁴⁶²

由於《中觀論疏》中常勸信言勿於一切法「作決定解」，「夫適化無方，陶誘非一；豈可守一，以壅多門」；又由吾人常以聖言量為受持故，直接以之為抉擇慧；難免以未能「離於有無」，本由擇善執持轉久推求而作決定解為「勿於中道作決定義」，誤以為證量聖者亦於中道實相也不可作決定相，「中道決定義」乃不可得，不可將自心承取為中道決定意等等，是故於《中論》之「心行言與斷」、「悉斷一切見」理解為由悉斷一切見故，不可於一切法得一切義，是故誤以為《中論》乃無所立故，無所不破。殊不知，證量聖者乃離於二邊，體悟中道故，已於中道真實微妙義上，迴悟一相無相，無以名之故，善滅諸戲論，悉斷一切見，此見亦不忍，而融通一切法，不與世間諍。如是於「中道真實義」上已一一將自心承取，無復下心處，是謂「體道之人」的中道決定意。

戲論有二：一者愛論，謂於一切法有取著心。二者見論，於一切法作決定解。⁴⁶³

師云：夫適化無方，陶誘非一。考聖心以息病為主，緣教意以開道為宗；若因開以受悟，即聖教為之開；由合而受道則聖教為之合，如其兩曉並為甘露必也。雙迷俱成毒藥，豈可偏守一途以壅多門者哉。⁴⁶⁴

證量聖者乃得意《中論》27-8 偈「今我不離受，亦不即是受；非無受非無，此即決定義」。故能於「中道決定意」上，再離於「中道決定相」，通達「不著中道」之決定意，更於「著中道決定意、不著中道決定意」亦不著不取，是故心中何嘗於中道決定義上「著與不著，說與不說」，是故前後際斷，現際亦默然；而若待人待時，為度化眾生故，則說權說實其默如雷。是故證量聖者，由得方便般若故，善說般若方便，故能適化無方，陶誘非一；以第一義為本說向四悉檀，說於中道實相。如聖默然，故無所立；無所立故，無所不立；無所破故，無所不破。

⁴⁶¹ 「若不見諸法，汝爾時自啞」譬如「放下屠刀，立地成佛」，是當下可體驗的；亦如深入《楞嚴經》之七處徵心時，豁然不見心在那裡，爾時確有達摩祖師「安心竟」之感覺。

⁴⁶² 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二四。

⁴⁶³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一二。

⁴⁶⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

八不中道「示所顯之理無二故中名唯一，能顯之教非一故有眾品之殊。」以探究實相之學佛者來說，若能深入理解所顯之理無二故中名唯一，同時一面深入正觀「能顯之教非一」，一面以「所破之病非一」來破已邪以顯正；則能輾轉提升，由階漸明義中，究竟感佛迴悟。由「體八不中道」故一相無相，體用如如，如聖默然，故無所立；由「能說是因緣」故不動實際建立諸法，無所立故，無所不立；由「善滅諸戲論」故不壞假名而說實相，無所破故，無所不破。

所以如來離於二邊，處中說法，說於中道，所說之「無生真實義」，並非僅在語義「不生之對治悉檀」，乃意在開示探究者，能由此八不中道之基本「不生」中道體用，經過親自以「五求不得、四門不生、四緣不生」之哲理分析來破邪，再正觀「佛說不生之真實義本懷」，再透過觀破相即，離於有無來究竟迴悟中道體性；進而再向上一著，善知離於有無故，不著中道；如是再三，成就階漸明義於三段論意，究竟如聖默然。是故若淺見地以為「不生之中道體用」即是或等同經論中所謂「諸法實相，中道體性」，這樣難免與證量聖者之本意差異太大，以至《中觀論疏》說為「甚深若斯，而謂是灰身滅智，一何可傷。」

把「緣起」直接視同「一切法空」；把「八不中道」撿擇為「八不否定」，否定到一切法絕無自性故，中道實相即自然而顯；把「絕四」作決定解為「四絕」；把「緣起無自性乃緣起之法無自性」，作定有性見之「有無自性之法」；或把「不生不滅之俗諦中道」不知不覺地當作中道實相，而不善知提升為「非不生非不滅」真諦中道，到「非生滅非不生滅」之合二諦中道，究竟於「離於可說及不可說」，迴悟中道。等等諸如此類之這些「言同心異」現象，就是《中觀論疏》所強調的「聖見凡所不見，不見凡所見；凡見聖所不見，不見聖所見」。

以對治眾生無始輪迴之根本來說，「八不中道」能顯之「八不中道體用」，乃學佛者所能見聞覺知的，乃可即時理解的，而即刻可以繼續深入體會的，也就是八不之中道體用，於探究實相者，是可以「觀破同時」深入的。若僅是學佛而不善知探究實相，或不信受《中觀論疏》之感佛迴悟，《大般若品》經之「一念相應慧」，將於「五求不得、四門不生、四緣無生」之中觀哲理分析後，以為這樣已完全破邪盡淨，已然「萬法無生，一切法空」，足以完全信受而不再上聞畢竟空生見疑；誤以為「由反證而得顯無生」，即已是得證諸法無生之充份必要條件，殊不知此於世間邏輯上，還僅唯是「必要條件」而已，還得「正證之充份條件」，才能得證世間應用問題。何況是世出世間之「本無互體，辨之令有」，必還得再「正觀諸法，顯正實相」後，向上再「離於正反二證，究竟觀破相即，迴悟中道」。

如此「觀破相即」觀念，《中觀論疏》每每於各品中，常悲愍勸信後學者，要「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」、要「若不識佛、不求佛，一切事壞，故

須精識佛也」等等。又唯恐後學者不信故，精闢地一而再，再而三地「由法、約人、就物」而舉似之：譬如以眼前之「無生幻化」諸物來看，之所以能被人當體覺受，當下受名分別，乃「如感而來，故云如來」，「當體受名」乃唯無明分別妄想而如感相應來，「諸法」本即如如，不來不去，故云「如來」。「無生化物」既能被感而來，「無相」之中道實相所相應顯之體用智慧，如何不能被感而來？

據法而言，體如而來，故云如來。約人為論，如諸佛來，名曰如來。
就化物辨者，如感而來，故云如來。⁴⁶⁵

「觀破相即」則如感而來，是謂離於二邊，迴悟中道。又正證與反證之充份必要條件，於世間法上之數學應用問題，即可得證「此證正確而唯一」；但於世出世間法上之中道實相，所要求的是不由他知地親自「眼見」，故由破邪之反證，與正觀之正證，兩者還不足以說為得證，還得經由像《中觀論疏》之「正觀顯正、破邪顯正、觀破相即，感佛迴悟」之體證模式，來階漸明義；由「四重二諦」之次第提升，於每一重「探究命題」皆能向上迴悟，才能真正得證體悟中道實相。

若不善知還要經此離於二邊，迴悟中道，難免在理解「五求不得、四門不生、四緣無生」之「不生反證」後就一語帶過，是故難免「安置無生義謬」，是故龍樹「唱無生以周正無生」。

問：何故唱萬物無生？答稟教之流，安置無生義謬。今欲周正無生，故唱萬物不生。⁴⁶⁶

本文雖然僅整理《中觀論疏》之實相思想而研究，雖已看過《中論·青目釋》及《中觀論疏》幾遍，但也深恐安置無生義謬，試著再整理出青目之「無生模式」及《中觀論疏》之「已知、求證、證明」註釋模式來，作為個人日後輾轉增上之基石；又為了能綜觀此模式重點，茲將重點文句集在一起，而方便檢討，如下：

復次，萬物無生，何以故？世間現見故。世間眼見劫初穀不生，何以故？離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生。

此文正是釋劫初穀不生。而舉今穀者，將今穀顯劫初穀不生耳。離劫初穀，今穀不可得者，此是因劫初穀，有穀耳，故不離，即是因義。既因劫初有今穀，則今穀有因故今穀有生；則知，劫初無因故劫初不生。意正爾也。若劫初有因則不名初，既其稱初則無所因，

⁴⁶⁵ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一四〇。

⁴⁶⁶ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三九。

無所因故不生也。

第二句縱離則應生者。離劫初穀，只是不因劫初耳；若今穀不因劫初，而今穀得生者，亦劫初無所因，而劫初應得生也，而實不爾。

第三句奪離。眼見今穀不因劫初，而今穀畢竟不生者；亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。

上引文之第一則，即青目之「無生模式」，「萬物無生，何以故？世間現見故」譬如已知定理，「世間眼見劫初穀不生，何以故」即是求證命題，「離劫初穀，今穀不可得；若離劫初穀，有今穀者，則應有生；而實不爾，是故不生」即為證明。上引文之第二則，即《中觀論疏》之「註釋模式」，「不離」之正證，「縱離」之反證，「奪離」之離於二證，迴悟無生真實義。

爲了檢討敘述方便，以列點式來說明：⁴⁶⁷

- 1．先於第一段文開頭標註「第一句不離故不生者」，以與第二、三句分列。
- 2．於第一句，吾人難免以俗諦來理解，言「離劫初穀，今穀不可得」，這是俗諦事實；則知今穀「有劫初穀爲因」，故今穀有生。則知劫初無因，故劫初不生。於俗諦，此第一句可順解。但似乎已一開始即以「有生」見來詮釋「離劫初穀，今穀不可得」之無生義。
- 3．於第二句「若今穀不因劫初，而今穀得生者，亦劫初無所因，而劫初應得生，而實不爾」。「而實不爾」乃指後半句「劫初無所因，而劫初應得生」，故「若今穀不因劫初，而今穀得生者」乃義不成；也就是以「實不爾」之劫初穀於第一句已定義好的「既稱初則無所因，故不生」，來反證「若今穀不因劫初，故今穀得生」亦義不成。此「義不成」謂違反俗諦緣起，即「若今穀不因劫初，則何來今穀此物」？亦於真諦義上不成義，即「若離劫初，則今穀乃自生」，顯然違反真諦之「不自生」對治悉檀。又「俗諦有生，真諦無生」之時空時不空見，一開始即已違反無生真實義；此「如按瓜」見，乃學佛後發覺佛法講空故，而捨一取一的結果。是故還得繼續提升於真諦面向來看此句「離劫初穀，今穀不可得」。
- 4．若不相信上二列點的結論，既違反無生真實義，又違反二俱不生真諦；那麼必不通於第三句，也就是要「眼見今穀不因劫初，而今穀畢竟不生者」爲先決條件，才能體悟「劫初無所因，則劫初亦畢竟不生」。
- 5．試問「離劫初穀」於俗諦上乃「違反緣起之依因託緣」。若繼續以此俗諦之理來看「離劫初穀，今穀不可得」，則此「俗諦理」乃必有有牽連，有相續之因；有劫初穀來依因託緣，此乃「有生見」；那麼以此俗諦理「有生見」，如何解通第三句呢？又若「今穀不因劫初」，則今穀不得生，今穀既不得生，何來今穀？何有今穀之名呢？是故此命題所有「不得生，不可得與畢竟不生」皆直指真諦第一義空，並非僅滯於俗諦。若不提升於第一義空，何來今穀依俗諦宛然而有呢？同時依俗諦理，也表示「今穀即是劫初」，那今穀如何是妄呢？俗諦如何是真諦呢？

⁴⁶⁷ 此之檢討，乃個人深怕錯解，及過度解讀故而作，一一將看法列出，以就教於諸方。

難道依俗諦而言，今穀即是劫初穀嗎？故此「無生命題」不可用俗諦解。何況既言「無生」，已言第一義，必得依真諦來解；更何況要離於二邊，迴悟中道。

6·故「離劫初穀，今穀不可得」乃離俗諦而說於真諦了。若說於真諦，此第三句乃言「真俗二俱不生」，此即中道體與用也。要「先眼見今穀不因劫初，並得證今穀畢竟不生」，則要全依《中觀論疏》之義理，及觀破相即，是故感佛，方能自證今穀不因劫初的結果，是今穀無劫初自性，故今穀無自性，以無自性故不生。那麼「無自性故不生」於第四章談過，此乃「聖者眼見」，探究實相者要經觀破相即，才能真的眼見第三句。那麼請問「如何是今穀不因劫初，而今穀宛然畢竟空」呢？除非離於二邊，說於中道，「離於二邊」故眼見一片光明之「實相般若」。是故文中才挑明此乃「眼見」非俗見。

檢討綜結：若依真諦無生，正觀正證了「離劫初穀，今穀不可得」，又破邪反證了「若離劫初穀，有今穀者，則應有生，而實不爾。」正反二證得充份必要條件可證得今穀、劫初穀二俱無生，不可得；而今穀之所以眾生覺得宛然非無，乃「不離即是有生因」的結果。這樣註釋青目「無生命題」，《中觀論疏》言「今直釋之使煥然可領，不復得從諸異解也。」

又本文第四章，整理出《中觀論疏》之「第三奪離故不生」，認為還得「奪離」，還得要正相反即，觀破相即，離於正反，始能迴悟中道，才能真正「眼見」今穀、劫初穀二俱畢竟無生。此乃因為正反二證唯乃世間得證「萬物無生」，至於今穀與劫初穀關係與今穀實相，劫初中道之所以然，必得親自迴悟，才能一念相應「萬物無生」之所以然。但《中觀論疏》於「第一句不離故不生」之正觀正證及「第二句縱離則應生」哲理反證，解答了青目式「無生」命題外，於「第三句奪離」(即下引文)，唯僅提出其吉藏式「因緣本性自空」命題，一點詮釋也無，留下像「四重二諦」之階漸明義，要探究實相者自行離於二邊，迴悟中道。

第三句奪離。眼見今穀不因劫初，而今穀畢定不生者；亦眼見劫初無所因，則劫初亦畢竟不生也。

或為「真非真恐迷，恐彼執為我」故，《中觀論疏》也如聖默然般，默然不詮釋。其實此中道理，都在《中觀論疏》中詮釋過，譬如此命題之「不離即是因義」之「因」，乃有有牽連之「有生因」，「有生因」既破，則「無生正因」顯。又譬如「無因正因、實相正因」雖未於此詮釋中直接提出，卻已以間接地隱於其文字般若中，只要後學者入乎其中，必能離於二邊而出乎其中。譬如下引文：

而今言破者：為其不知，所立性假本來是道，故用道為非道。今還令其悟非道為道，故云破耳，實不破也。二者又須知：性即是假，凡夫顛倒，謂假成性。諸佛觀之：性常是假；故云：一切世諦，若

於如來，常是第一義諦。⁴⁶⁸

而今言「破」者，為彼不知「聖者所立性假、真俗，本來是道」，由彼不知故，用道為非道；今還令其迴悟「非道為道」，才說「破」耳，實「不破」也。此中《中觀論疏》所提出的「性即是假」，與佛說的「性常是假」，兩者之文字般是否義同？若義同，那麼其義為：(1)視性為常是假？是非見？(2)性即是假，以表性假如如？(3)性恆是假？是幻？(4)於真諦，性「常」乃是假？性乃非假？諸如此類文字般若，若不多看幾遍，難免「謂假成性」，見假為真。

此青目「無生」命題即是八不中道之基本「不生」，也是龍樹造《中論》之重點內容，此中從淺入深，終於究竟的道理，必得逐層地、全面地貫通各品，否則難以領會的，所以《中觀論疏》作此詮釋時，看起來很簡短，似乎未把重要道理說清楚，其實此中所有道理一一散佈於各品節中，譬如此「無生」命題，其中之一種道理，就於〈五陰品第四〉中詮釋出來：

問：因果不相離，云何是破耶？答：外人言：色與色因相因，故而有。論主明只為色因與色，相因故無，以相因故無自性，無自性即畢竟空。色本無體，因緣故生。以過去業行為因，今世四大為緣。藉此因緣，是故有色，當知即是空也。如以面為因，以鏡為緣；像於中現，而像畢竟空。⁴⁶⁹

《中觀論疏》或許認為此中道理：外人見「相因故有」，而龍樹見「相因故無」，同見「相因」，但言同心異；這樣的「言同心異」之所以然就在「迴悟中道」故，所以《中觀論疏》重點擺在「階漸明義」之三段論意上，如是從經典之依二諦說法，再離於二邊，而說於中道；⁴⁷⁰及龍樹之三諦偈義，說於中道，言斷心息；⁴⁷¹終於細揉成「四重二諦」。用心於階漸明義之輾轉增上中，要在離於二諦，迴悟感佛，這樣才能不由他知地「此邪將滅，正觀將生，是故感佛」。這樣的用心，是難以表達的，不得不引用禪宗公案，以為詮釋：

石霜性空和尚。僧問：如何是祖師西來意？曰：如人在千尺井中，不假寸繩出得此人，即答汝西來意。僧曰：近日湖南暢和尚出世，亦為人東語西話。空喚沙彌拽出死屍著，沙彌即仰山。山後舉問耽源：如何出得井中人？源咄云：癡漢，誰在井中。山又問為山：如

⁴⁶⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

⁴⁶⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁六七。

⁴⁷⁰ 「離於二邊」句散見各大乘經典，而於《雜阿含經》中更多見。譬如(三〇一)：世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有；是名離於二邊說於中道。

⁴⁷¹ 三諦偈義，說於中道，言斷心息謂從「眾因緣生法」之俗諦、「我說即是空，亦為是假名」之真諦，「亦為是中道」之第一義諦，再離於三諦，究竟於「心行言語斷，悉斷一切見」。是故龍樹之「三諦偈義」義同佛之「離於二邊，說於中道」，是故經是第一之經，《中論》是第一之論。

何得六根門頭各各頓去？為曰：若悟了，根無不頓。曰：祇如性空和尚道：如人在千尺井中，不假寸繩如何出得，又作麼生？為曰：我有箇方便出得。曰：未審和尚如何出得？為召慧寂，山應喏；為曰：出了也。仰山於此有省。住仰山後謂眾曰：我耽源處得名，為山處得地。⁴⁷²

「如人在千尺井中，不假寸繩出得此人」謂以「因緣即是中道」來看，人即是佛，人不異佛，何需假繩出人？如此顯正謂正觀正證。「癡漢，誰在井中」謂法法自在，誰在井中？何來井呢？無人法亦無井，此如破邪反證。「為召慧寂，山應喏。為曰：出了也」則謂觀破相即，離於二邊，說於中道也。在這樣的情境之下，突然「為召慧寂，山應喏」，仰山多年來疑惑與難意，如是輾轉求覓於性空、耽源、為山三和尚，終於在此「應喏」下，豁然開朗我之所以為我之所以然；「出」於二邊，迴悟我即無我，無我即我，「我即無我」譬如方便般若之「色即是空」，「無我即我」則如般若方便之「空即是色」。

是故「不離」之正證、「縱離」之反證，最後還得「奪離」之離於二證，這就是佛法解脫「生死大事」，要不即不離超脫於世間任何學問的地方，也是《中觀論疏》詮釋青目式「無生」命題之餘，故意留下「第三句奪離」命題之用心。

這或是《中觀論疏》「四重二諦」之本懷，悲愍用心於勸信後學者在探究實相命題中，提醒要「離於二邊」，不僅得離於世間有無二邊，亦得離於不生與不滅二邊，達於「不生亦不滅」之俗諦中道；還要繼續增上，離於「不生不滅，非不生不滅二邊」，達於「非不生非不滅」之真諦中道；更要離於「非不生非不滅，非非不生非非不滅兩邊」，止於「非生滅非非生滅」之合二諦中道。此乃「四重二諦」階漸明義用心。「說於中道」即是迴悟體證八不中道，還要得意說於中道，不著中道。由「說於中道」故不壞假名而說實相，能說是因緣；由「不著中道」故不動實際建立諸法，善滅諸戲論，此乃「聖人興世」之出世大意。

問：弘經通論，須科文釋義，次第生起，詳定違負，會諸同異，云何一向作無所得觀耶？答：考尋聖人興世，諸所施為，為顯中道；令因中發觀，滅諸煩惱，若存著語言傷佛意也。又百年之壽，朝露非奢，宜以存道為急；而乃急其所緩，緩其所急，豈非一形之自誤耶。⁴⁷³

「八不中道」是體，「能說是因緣，善滅諸戲論」是用；「體一用多」而體與用本無互體，辨之令有，必得要離於二邊，方能辨之令有，迴悟中道；才能善知

⁴⁷² 宋宗杲集《正法眼藏》，《大正藏》冊六七，頁六二六。

⁴⁷³ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三二。

「體與用即寂滅性」，如何可於體與用中，分別有亦非呢？所以《中觀論疏》明言「直稱體用即無復縱跡。所以然者，既稱體用，即是因緣。因緣體用即寂滅性，云何更守此言耶？」

佛教與其他宗教相比，最大之特點，明顯在浩瀚之經藏，又於此無盡藏中，莫不以「中道實相」為玄旨，再以「第一義空」為本，說向中道，說於中道；菩薩之自然無功用行，乃四弘誓願在迷時佛默然以度，悟後以默然度人，而不以為願。是故吾人若能常順佛教是為「信」，則為諸佛護念；若能迴悟無生，轉依實相，名之為「住」；若能離於有無，度化眾生向於實相，名為「迴向」，若能於心常默然不可動，故名為「地」。這「信、住、行、迴向、地」位階，皆以「自性心」為看準，此乃一途次第，即三世菩薩行，真龍樹門人矣。

又此人若自如此悟，名聖默然；還為眾生如此說者，名聖說法。故語默之間，常順佛教，為諸佛護念；於念念中身心得住無生，名之為住。迴一切假實顛倒心向於實相，名為迴向。得此心不可動，故名為地。所以常須看心，作此釋者不違三世佛，真龍樹門人矣。⁴⁷⁴

在結論本文之前，檢討過去，一輩子雖志在解行，用在往生，雖能善知積極而不著急於佛法上；⁴⁷⁵但一開始常不加思索地以「一切法空」、「妙空妙有」、「一即一切，一切即一」來深入經藏，非來非去於聖言量中；又不知不覺地以「疑佛與人同」；以世間思惟來看佛此世之為人，乃跟常人一樣，只是佛此生中明心見性故立地成佛而已，並非早已成佛；也非為眾生生死一大事故迴入娑婆，並無什麼「出世大意」；眾聖者亦無「出世大意」來遊戲人間，與佛同演生死大戲給人看。當有一天，看到《大智度論》之開首〈緣起釋品〉時，看到龍樹乃為「疑佛與人同」之緣起故造論，才猛然懺悔。是故於今，好像想通了《基督教釋經學手冊》裡言「現代的批判學者愈來愈認為，要發現一段經文原初的意義是不可能的」道理，此道理類似《中觀論疏》詮釋青目式無生命題之「不離即是因義」般。

回想到本文第一章第四節研究方法中，提到《基督教釋經學手冊》作者，整理出近二千多年之基督教「詮釋學」的各種方法、學理以及各種方法與學理之間其所面臨的困境與開展。文中最後綜合各學界所得的結論是「現代的批判學者愈來愈認為，要發現一段經文原初的意義是不可能的」，這一點是公認所面臨的困境，而此困境原因僅為：(一)、作者已死，無法對話。(二)、讀者難免主觀，是故所推究的結論，唯有多元與異類。

⁴⁷⁴ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁三一。

⁴⁷⁵ 「往生」之淨土念佛法門，以阿彌陀佛之四十八大願，信願念佛者只要想去，必蒙佛接引。「往生」即是不死，現在感佛，當生成就。

若把基督教「原初的意義」譬如佛教「諸法實相」，那麼探究實相命題，就如同探討「原初的意義」；而由於近二千年來之研究學者，把「原初的意義」與「原初意義的作者」相連在一起，此即類似《中觀論疏》之「不離即是因義」，此「因」即是「離劫初穀，今穀不可得」之俗見生因，此「生因」即有法有生、有有牽連之見因，是故難解脫「要發現一段經文原初的意義是不可能」的困擾。

又若或不先把「原初意義的作者等同佛教之佛」，更沒有「心佛眾生等無差別」，證入佛境，是「無入之入，乃名法入」等之信念；那麼難免會像《大智度論》於開首〈緣起釋〉所提到的「疑佛與人同」，「疑佛不得一切智」般，則難免如《中觀論疏》所舉之「法華云：入邪見稠林，於千萬億劫不聞佛名字，亦不聞正法」。

為表一些整理心得以為研究結論，以資為懺悔跟感恩故，還把研究整理過程中事略記以迴向：夢中，在一個天心月圓的時候，指著眼前之「水中月」，問向證量聖者說「聖者看到那水中月嗎？」聖者首先二問不答，三問則回說：「我看不到那水中月」，於擬念再問時，聖者不見了，而此問題卻繼續在夢中發展。

(1) 夢想著此句聖意，可能重點應在「看不到」，求之不可得上，此乃類似公案式的對治法；否則，天心月圓，水中月滿，如何說看不到呢？是故聖者此說之重點，非落在水中月上說「看不到」，而是另有所指；因為「水中月」明擺著就在眼前，如何可以昧著俗見事實說沒有呢？這是牽涉到雙方「信受」之最基本條件，若連求覓者也不信受「天心月圓、水中月滿」這件眼前可見之事實，如何還問於聖者呢？如何還能進一步離於水中月，見到天上月呢？佛事門中，不能化導無緣；既然有緣問夢於聖者，如何不先信受「天心月圓、水中月滿」呢？

(2) 綜觀此句「看不到那水中月」，由信受天月水月故，似乎抓到「看不到」是重點，故由深入「五求不得」故進而當知「水中月」已離有無四句及不可思議故不可說之第五緣等五句，而另有所指。由「另有所指」故，真正的意思，應於經藏中找靈感。否則，聖者如何違背眼前之事實，而昧著良心說看不見呢？是故進一步自己反省於下：(一)自己是否已深入經藏，智慧如海，才能誠心地問心中極想求證的疑惑與難意？不然何來相應相契呢？(二)同時信受聖者已由體悟中道故，能一一將自心承取，能說是因緣；無復下心處故，善滅諸戲論。以及信受聖者已得三種般若故，能善知求覓者之落點及漏處，是故能有求必應。假使自己不如是信受，料必以為「看不到那水中月」是瘋人瘋語，不削一顧。

(3) 若把重點落在那「水中月」上，心才起此念，則落於那水中月是世間人法之著相了，那麼難免所領會的可能是把「水中月」之聖者無相意，定有性見地情解為像月亮、黑雲般之有物有相概念上，認為聖者之看不到水中月，乃意為聖

者因看到黑雲故看不到水中月；也就是把聖者的意思，由看不到那水中月的無相義，誤轉成看到像其他東西一般的有相世間人法上；甚或誤以為天上沒有第一月，水中亦沒有水中月，變成即俗說俗的第一月與水中月像兔角般虛無，或像斷滅空般空無所有意思。凡聖同樣言「水中月」，但兩者乃言同心異，這就是凡情之定有性見，作決定解；而未善知證量聖者之中道義。這也是吾人當知的學佛起碼知見，否則即使聖者說盡口舌，也與求覓者不相干、不相應。

(4)若把重點放在「看不到」的動詞上，又善知聖者所言之「看不到那水中月」，並非否定掉水中月及那第一月，又善知「看不到」，求不得，乃聖者針對凡情之「看到、看不到」之分別而對治，並非直接言水中月、天上月之第一義而言，聖者用心乃欲令離於水中有無，抬頭眼見那天上第一月。如此才能離指望月，而不會守指忘月，甚或守權喪實，邪見為聖言量是否定那天上月與水中月的。

(5)最後再從正觀「水中月」，迴轉看到「那天上月」，再輾轉增上，正觀於天上月與日星而得星雲，再從日月星雲與虛空的關係上探究，那就似乎能逐次地階漸明義，得意「水中月」之整體真相「如虛空默然不可說」，就像「大品云：菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空不可盡。」般有點禪意了。

(6)若能如上述般，輾轉增上，或能階漸明義地善知證量聖者之本意，進而在經藏之四悉檀中找答案。譬如聖者乃以即真說真言對治悉檀「看不到那水中月」乃求那水中月不可得；或即真說俗以為人悉檀言「看不到那水中月」，並非否定掉那水中月，乃言水中月無常，時見時不見。或即真說勝以第一義悉檀言「那水中月」如夢如幻，無實無生畢竟空而宛然非無，宛然非無而畢竟空。那麼就不會反過來連眼前之事實，也否定掉；因為即俗說俗以世界悉檀言「那水中月乃眼見事實」故六道眾生當體受名而宛然非無。若把眼前之事實否定掉，那不就連相對的真實「那天心月圓」也否定掉了嗎？那如何離指找到那無見之實相呢？

(7)未學佛時，以有所得見，信執「俗諦水中月滿，真諦天心月圓」為天經地義之「事實」；但為探究實相故，竟連二諦皆失，誤以「一切法空」為什麼都沒有，或作決定解為一切皆默然不可說，無所立故，無所不破；甚或極盡思索而憑空想像言有那種無天上第一月之水中月，而以完全否定的語態說水中月乃絕無自性之月；完全昧著俗見事實「水中月與天上月之如影隨形」，來否定掉俗諦事實「水中月滿」與真諦實相「天心月圓」之如如關係，一何可傷也。

如是離於二邊，觀破相即，迴悟中道，說於「因緣即是中道」，或為《中觀論疏》四重二諦，階漸明義之本懷「因緣本性自空」吧。這樣如「聖默然」，其默如雷；「悉斷一切見」，此見亦不忍，爾時自啞，當下處坐緘默，恰如慈目祥垂之坐佛，此或是《中觀論疏》所宗顯之實相思想吧。

後記：探究實相，說大浩瀚如三藏十二部經，是故本文雖以解脫生死大事來研究整理《中觀論疏》之實相思想，首在試圖整理出證量聖者之探究實相「已知，求證，證明」詮解模式，以及「正觀顯正、破邪顯正、觀破相即，感佛迴悟」之體證模式；期能架構個人會通經藏、體佛本懷、迴悟中道之平台。乃首重《中觀論疏》如何離於二邊，說於中道之詮解及體證模式，及其對於後學者之悲愍態度及勸信內容。至於《中觀論疏》所詮釋之中道真實義，以及其由果溯因，從用入體，探究諸法，迴悟實相之詳實內容，文字般若已詳載於論疏中；有志於探究實相者，當知應以中觀三論為主，《中觀論疏》為輔而探究之，何勞再重釋？

「探究實相」已非一般學佛，乃真為解脫生死而作之「末後一句」探討，⁴⁷⁶離此末後一句已然「即心下一無所依。若復依此無所依，即無依還是依。冀迴悟之，寔望玄指而一變。舉一，可例諸耳。」⁴⁷⁷「默然不可說」乃難見難覺、不可思量；是故要能探究實相者多，方能再感四依菩薩及祖師大德「出世大意」。譬如《中觀論疏》言「如經云：所應度者皆已度竟，餘未度者為作得度因緣。則未來度之，正在四依，非佛所化，故須造論也。」⁴⁷⁸就是因為探究者乃深學者故，《中觀論疏》也非從淺入深來詮釋。好多經云及名相，皆要自行探索，譬如「常云：真諦無名，以名詔真，去真彌遠矣。」⁴⁷⁹「性常是假」、及「絕四」等。

又由初學佛者來研究整理，難免錯解法意，過度解讀，何能與重釋？是故本文所引論疏法句，乃為佐證《中觀論疏》探究實相之「詮解模式，及體證模式」之架構而引證說明，章節系統亦以離於二邊，迴悟中道之架構為主。至於其中法義之解釋，本文第一章「研究目的」時，也已先聲明為次要，唯乃個人之私意。

最後還要據實註記，本論文寫作過程中，指導教授對於個人通篇論點多不表認同、也不欣賞；口考時，口試委員也有諸多意見，也以本論文不合學術規範。不過個人以為，既然以探究實相為主題，就應正直捨方便，但說無上道；若要從淺入深，讓想看的人都看得懂，才是學術論文，那內容可要十倍於《中觀論疏》。又本文既然旨在論述個人對於《中觀論疏》之實相思想的整理，以及首重於《中觀論疏》之詮解模式及體證模式架構上，以至於在佐證此架構之諸多論點難免與他人別異，特再此聲明。

⁴⁷⁶ 「末後一句名盡至方便者，菩薩位窮名盡，至佛果位名至。」唐法藏述《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊三五，頁三一四。

⁴⁷⁷ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁二七。

⁴⁷⁸ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁一三。參見本文第三章之說明

⁴⁷⁹ 吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二，頁七一。

【參考書目】

一、藏經

- 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊四八。
《妙法蓮華經》，《大正藏》冊九。
《華嚴經》，《大正藏》冊九。
《楞嚴經》，《大正藏》冊十九。
《解深密經》，《大正藏》冊十六。
《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊八。
《雜阿含經》，《大正藏》冊二。
吉藏著《二諦義》，《大正藏》冊四五。
吉藏著《大乘玄論》，《大正藏》冊四五。
吉藏著《中觀論疏》，《大正藏》冊四二。
吉藏著《法華玄義》，《大正藏》冊三四。
宋永明壽禪師著《宗鏡錄》，《大正藏》冊四八。
宋宗杲集《正法眼藏》，《大正藏》冊六七。
宋法雲編《翻譯名義集》，《大正藏》冊五四。
宋普濟集《五燈會元》，《大正藏》冊八十。
宋道原纂《景德傳燈錄》，《大正藏》冊五一。
唐道宣著《續高僧傳》，《大正藏》冊五十。
梁慧皎著《高僧傳》，《大正藏》冊五十。
智者著《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊三三。
無著著《瑜伽師地論》，《大正藏》冊三十。
訶梨跋摩造《成實論》，《大正藏》冊三二。
僧肇著，《不空真論》，《大正藏》冊四五。
僧肇著，《物不遷論》，《大正藏》冊四五。
僧肇著，《般若無知論》，《大正藏》冊四五。
龍樹著《十二門論》，《大正藏》冊三十。
龍樹著《大乘破有論》，《大正藏》冊三十。
龍樹著《大智度論》，《大正藏》冊二五。
龍樹著《中論·青目釋》，《大正藏》冊三十。
龍樹著《迴諍論》，《大正藏》冊三二。

二、近人著作

吳汝鈞著《龍樹中論的哲學解續》，台灣商務印書館，1997 初版。

- 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄，佛光，1990。
- 梶山雄一著，許主洋譯，《般若思想》，台北，法爾，1989。
- 陳學仁著《龍樹菩薩中論八不思想探究》，高雄，佛光。
- 楊惠南著《吉藏》，台北，東大圖書，1989。
- 廖明活著《中國佛教思想述要》，台北市，台灣商務，2006。
- 廖明活著《嘉祥吉藏學說》，台北市，學生書局，1999。
- 釋印順著《中觀今論》，正聞出版社，1950 初版，1992 修訂一版。
- 釋印順著《中觀論頌講記》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂一版。
- 釋印順著《成佛之道》，增註本，正聞出版社，1994 初版。
- 釋印順著《佛法概論》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂六版。
- 釋印順著《空之探究》，正聞出版社，1985 初版，1992 修訂六版。

三、期刊論文

- 何建興著〈「不可說」的吊詭〉，《世界宗教學刊》第二期，南華大學宗教學研究所，2003。
- 林鎮國著〈歐美學界中觀哲學詮釋史略〉，《佛學研究中心學報》第二期，1997。
- 林鎮國著〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收於藍吉富主編《中印佛學泛論》，台北：東大，1993。
- 陳世賢著〈吉藏對三論學之轉化—以吉藏之佛性思想為中心〉，《正觀雜誌》第五期，1998。
- 陳世賢著〈吉藏對說一切有部學說之評破〉，《正觀雜誌》第十期，1999。
- 黃國清著〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，《圓光佛學學報》第四期，1999。
- 楊惠南著〈吉藏的真理觀與方法論〉，《台大哲學論評》第十四期，1991。
- 廖明活著〈吉藏與大乘「涅槃經」〉，《佛學研究中心學報》第六期，2001。
- 釋長青著〈吉藏《金剛般若疏》之初探〉，《正觀雜誌》第三四期，2006。
- 釋長清著〈二諦之間的關係〉，黃國清譯，《正觀雜誌》第三九期，2006。

四、工具書

- 《大正新脩大藏經》與《卅新纂續藏經》的資料引用是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列光碟 (2009)。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：(T30, no. 1579, p. 517, b6~17)。
- 丁福保，1992，《佛學大辭典》，台北，新文豐。