

三論宗思想問答

釋界靜

4/23/2013

目錄

師承	5
典籍	14
第一章、教跡	20
第一節、二藏	20
第二節、三輪	30
第三節、三時教	34
第二章、教理	35
第一節、破邪顯正	53
〈一〉、但破不立	53
〈二〉、體用二正	61
〈三〉、至道未曾邪正	62
第二節、真俗二諦	65
〈一〉、於、教二諦	67
〈二〉、空、有二諦	75
〈三〉、三節轉	80
〈四〉、三重二諦	81
〈五〉、四重二諦	83
〈六〉、二諦三中	88
第三節、八不中道	91
〈一〉、八不顯正	102
〈二〉、中道釋義	103
〈三〉、中假義	110
〈四〉、三種中道與四重階級	114
第四節、緣起性空	120
第五節、佛性義	125
〈一〉、《涅槃》佛性義	126
〈二〉、教理——教理佛性	128
〈三〉、中道——智慧佛性	132
〈四〉、吉藏大師的五種佛性說	135
一、略釋正因佛性	135

二、有始終檢	136
〈五〉、三論宗的中道佛性說	139
〈六〉、佛性——本有始有義	141
〈七〉、無情有佛性義	145
第六節、如來藏義	153
第三章、觀行、觀智	165
第一節、觀行	165
〈一〉、明三觀	168
〈二〉、辨二觀	173
〈三〉、解一觀	177
第二節、觀智	186
〈一〉、釋名	186
〈二〉、辨權實	189
〈三〉、尋二經	201
〈四〉、論大義	203
第四章、斷證、位次	207
第一節、明位次	207
〈一〉、十信	207
〈二〉、十住	207
〈三〉、十行	209
〈四〉、十迴向	210
〈五〉、十地	211
〈六〉、等覺	
〈七〉、妙覺	
第二節、明斷證	

師承

問：印度有無三論宗名？因何名三論宗？此宗有無其他名稱？

答：印度沒有三論宗名，只稱中觀宗、空宗、龍樹宗或稱中觀學派。

此宗是中國佛教大乘八宗之一，依據鳩摩羅什法師所譯龍樹菩薩造的《中論》、《十二門論》及提婆菩薩著的《百論》而立宗，所以名為三論宗。

此宗三論教義大都依於《般若經》，所以又名般若宗；又因其所顯大乘空義，所以又名大乘空宗。然又因般若多談法性實相，所以又有人稱其為法性宗。又龍樹菩薩另一大著的《大智度論》同時被羅什法師譯出，若加此論亦稱四論宗。

問：通常立此宗為幾祖？從誰至誰？其中是哪些人？

答：通常立此宗為十二祖，從高祖文殊師利菩薩，開祖龍樹菩薩（南天竺人，西元 150—250 年），三祖提婆菩薩（師子國人），四祖羅睺羅多（迦毘羅國人），五祖青目法師（梵語實迦羅，事跡不詳），六祖須利夜蘇摩（莎車王子），七祖鳩摩羅什法師（祖籍天竺，西元 343—413 年，西元 401 年至中國），八祖僧肇法師（384—414，一說是 374—414，長安人），九祖僧朗法師（本遼東人），十祖僧詮法師，十一祖法朗法師（徐州人，以上三人梁代人），十二祖即三論宗的集大成者嘉祥寺的吉藏大師（本安息（今伊朗）人，祖世避仇移居中國交廣之間，后移金陵生吉藏，549—623）。

一、高祖文殊師利菩薩：文殊，梵名 Mañjuś r ī，音譯作文殊師利、曼殊室利、滿祖室哩，意譯為妙德、妙吉祥、妙樂、法王子。又稱文殊師利童真、孺童文殊菩薩。為我國佛教四大菩薩之一。與般若經典關係甚深。或謂其為已成之佛，

或有人會問說：文殊師利菩薩過去已經成佛，有何根據？

這個問題可以從《佛說首楞嚴三昧經》卷二找到答案：佛告

「迦葉！過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，號龍種上如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。於此世界南方過於千佛國土，國名平等。……龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提，初轉法輪，教化成就七十億數諸菩薩眾，八十億人成阿羅漢，九萬六千人住辟支佛因緣法中，其後續有無量聲聞僧。迦葉！龍種上佛壽命四百四十萬歲，度天人已入於涅槃，散身舍利流布天下，起三十六億塔眾生供養，其佛滅後法住十萬歲。……迦葉！汝謂爾時平等世界龍種上佛，豈異人乎？勿生此疑！所以者何，即文殊師利法王子是。」（[Ⓐ]15·644 上）

有何根據說明文殊師利菩薩是佛時的實際人物？

據《佛說文殊師利般涅槃經》卷一：佛告

「跋陀波羅：此文殊師利有大慈悲，生於此（舍衛）國多羅聚落梵德婆羅門家。其生之時家內屋宅化如蓮華，從母右脅出，身紫金色，墮地能語如天童子，有七寶蓋隨覆其上，詣諸仙人求出家法，諸婆羅門九十五種，諸論議師無能酬對，唯於我所出家學道。」（㊦14·480下）

這就說明文殊師利菩薩生於舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家，生時屋宅化如蓮花，由其母之右脅出生，後至釋迦牟尼佛所出家學道。

此外，也有說文殊師利菩薩為諸佛菩薩之父母。有何根據？難道釋迦牟尼佛也曾經做過他的學生嗎？

根據《放鉢經》世尊自述：

「今我得佛……皆文殊師利之恩，本是我師，前過去無央數諸佛，皆是文殊師利弟子。當來者亦是其威神恩力所致譬如世間小兒有父母，文殊者佛道中父母也。」（㊦15·451上）

由此可知，文殊師利菩薩過去生中早已成佛，而且曾為過去諸佛之師。在釋迦世尊出世時，出生於舍衛國婆羅門家，在世尊處出家學道。文殊師利菩薩過去也曾為世尊的老師，而現在卻變為釋迦世尊的弟子。可見在佛法大海中，不但眾生平等，佛佛也平等；在佛教史上，不但提到維摩詰居士是過去金粟如來化身天竺助佛弘揚，而且還有普賢、觀音、彌勒、地藏等諸大菩薩助佛弘化。

在諸佛菩薩的心境上，不但和他的弟子、甚致一切眾生和他都沒有高低的差別，一體平等同觀。這樣才能在多生累劫中互為師徒，相互幫助弘揚佛法。世尊和文殊師利菩薩同樣雖然早已成佛，卻在娑婆世界示現，順同凡夫：世尊出生皇宮，過在家五欲生活；而又出家學道，經六年苦行生活，最後證得無上正等正覺。就文殊菩薩來說，生於舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家，生時屋宅化如蓮花，由其母之右脅出生，後至釋迦牟尼佛所出家學道。一般稱文殊師利菩薩，與普賢菩薩同為釋迦佛之脅侍，分別表示佛智、佛慧之別德。所乘之獅子，象徵其威猛。

問：中觀學說始於龍樹菩薩，理應推龍樹菩薩為始祖，因何又推文殊菩薩為始祖？印度中觀學派也如此推尊嗎？

答：由於唯識宗奉彌勒菩薩為高祖，這是直追溯到佛世，中觀宗為欲與之相媲美，於是也尊文殊菩薩為遠祖。釋迦世尊，身為教主，當然不是為哪一宗所獨尊，文殊師利菩薩是助佛宣揚，當然也無宗派可言，但是，大智文殊師利菩薩，號稱「大智」助佛宏教，多主於真空法性，又於佛前自說摩訶般若，因而被後世中觀師推為始祖。

中觀宗推尊文殊為遠祖，唯識宗尊奉彌勒為高祖，不是創始於中國，而是來自印度。根據賢首宗法藏法師〔康居人，祖父來長安，643—712〕的《十二門論致義記》說：

「近代中天竺那爛陀寺，同時有二大德論師，一名戒賢，一名智光，並神解超倫，聲高五印，六師稽顙，異部歸依，……，謂戒賢，則遠承彌勒、無著，近踵護法難陀，依《深密》等經，《瑜伽》等論，明法相大乘，廣分名數……。二智光論師，遠承文殊、龍樹，近稟青目、清辨，依《般若》等經，《中觀》等論，顯無相大乘，廣辨真空」。（㊦42·213上）

法藏法師並在該書中說，這是來自那爛陀寺的日照三藏法師所傳說的，而法藏法師親自聽聞此言。這種說法傳到日本，而日本的三論宗也尊文殊師利菩薩為始祖。

問：文殊師利菩薩既然助佛弘教，其教典自然很多，但可否舉出一部「於佛前自說摩訶般若」的經典？

答：梁代僧伽婆羅（Samghavarman）譯的《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷：「爾時世尊告文殊師利：汝於晨朝先至門乎？文殊師利白佛言：如是世尊，我於中夜見大光明十重照耀，得未曾有心懷歡喜踊躍無量，故來禮拜親近如來，并欲願聞甘露妙法。爾時世尊告文殊師利：汝今真實見如來乎？文殊師利白佛言：世尊，如來法身本不可見，我為眾生故來見佛，佛法身者不可思議，無相無形不來不去，非有非無非見非不見，如如實際不去不來，非無非非無非處非非處，非一非二，非淨非垢不生不滅，我見如來亦復如是。佛告文殊師利：汝今如是見如來乎？文殊師利白佛言：世尊，我實無見亦無見相。」

二、開祖龍樹菩薩：梵名 Nagarjuna。音譯那伽闍刺樹那、那伽阿周陀那。為印度大乘佛教中觀學派之創始人，又稱龍猛、龍勝。二、三世紀頃，為南印度婆羅門種姓出身。自幼穎悟，學四吠陀、天文、地理、圖緯祕藏，及諸道術等，無不通曉。曾與契友三人修得隱身之術，遂隱身至王宮侵凌女眷。其事敗露，三友人為王所斬，僅師一人身免。以此事緣，師感悟愛欲乃眾苦之本，即入山詣佛塔，並出家受戒。

出家後，廣習三藏，然未能饜足。復至雪山（喜馬拉雅山），遇一老比丘授以大乘經典，惟以雖知實義，未能通利。又以曾摧破外道論師之義，故生起邪慢之心，而自立新戒、著新衣，靜處於一水晶房中。其時，有大龍菩薩，見而愍之，遂引入龍宮，授以無量之大乘經典，師遂體得教理。其時南天竺王信奉婆羅門教，攻擊佛法。師遂前往教化，使放棄婆羅門教信仰。此後大力弘法，又廣造大乘經典之注釋書，樹立大乘教學之體系，使大乘般若性空學說廣為傳布全印度。晚年住於南印度之黑峰山，門弟子有提婆等。有關師出世之時代，諸

說有異。如：(一)僧叡之《大智度論序》、廬山慧遠之《大智論抄序》(收於《出三藏記集》卷十)等載，師生於佛陀入滅後九百年頃。(二)《百論疏》卷上載，師生於佛陀入滅後五百三十年頃。(三)依《三論遊意義》、道安之《二教論》、《龍樹菩薩傳》等所說，師生於佛陀入滅後八百八十年頃，即西元四世紀末。現代學者，如印順法師等，多採用第三說。

關於師之入寂，據《龍樹菩薩傳》載，有一小乘法師，以嫉恨之故，不願師久住於世，師知曉後，即入靜室，行蟬蛻而去。另據《大唐西域記》卷十憍薩羅國條載，該國國王娑多婆訶歸依師，師以妙藥贈之，二人俱長壽不衰。王子欲早登王位，故乞請師自盡，師即以乾茅葉刎頸。王因哀愁之故，不久亦命終。至於師之年壽，依《十二門論宗致義記》卷上、《法苑珠林》卷五十三等所說，皆謂師之年壽達於數百，其說實難採信；然若依《南海寄歸內法傳》卷一朝嚼齒木條及其他諸書所說師擅長藥術之言，推測其年壽亦應在百歲以上。

師之著作極豐，如：《中論頌》、《十二門論》、《空七十論》、《迴諍論》、《六十頌如理論》、《大乘破有論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《大乘二十頌論》、《菩提資糧論》、《寶行王正論》、《因緣心論頌》、《菩提心離相論》、《福蓋正行所集經》、《讚法界頌》、《廣大發願頌》等。造論之多，世所罕見，遂有「千部論主」之美稱。後世基於師所著《中論》而宣揚空觀之學派，稱為中觀派，並尊師為中觀派之祖。此外，師又被尊為付法藏第十三祖，且於我國、日本，古來亦被尊為八宗之祖。

三、**三祖提婆菩薩**：梵名 Kana-deva，意譯作單眼提婆，又稱提婆(梵 Deva)、聖提婆(梵 Arya-deva)、聖天。《傳法正宗記》卷三載其為禪宗付法藏西天第十五祖。三世紀頃人，南天竺婆羅門出身。或謂執師子國人。博識淵覽、才辯絕倫。嘗挖鑿大自在天金像之眼，後復自挖取隻眼回施大自在天，故名之。初謁龍樹，龍樹令弟子以滿鉢水置於前，提婆即以一針投入水中，兩人欣然契合。出家為龍樹弟子，以智辯著稱，後遊歷印度各地，大振破邪之劍，調伏外道，度人百餘萬。後以構怨，為外教之徒所刺，遺偈：「諸法本空，無我我所；無有能害，亦無受者。」在《寶林傳》卷三、《祖堂集》卷一、《景德傳燈錄》卷二等，皆有記載其事蹟。著有《百論》二卷、《廣百論》本一卷等。〔《提婆菩薩傳》、《佛祖歷代通載》卷五、《付法藏因緣傳》卷六、《出三藏記集》卷十二〕

四、**四祖羅睺羅跋陀羅**：梵名 Raḥulabhadra。略稱羅睺羅多、羅睺羅。為付法藏第十六祖。印度迦毘羅國人，姓梵摩。與龍樹為同時代人。早年入那爛陀寺，從尊者黑者(藏 Nag-po)受具足戒，學聲聞乘。又依無分別者(藏 Rnam-par mi-rtog-pa)廣學大乘及祕密乘，

並弘通中觀之宗義。隨侍十五祖迦那提婆，證皆空之理，於那爛陀寺教化僧徒。提婆示寂之際，受其心隨之教說（藏 sñiv-pohi don-gyi bstan-pa）。又據《付法藏因緣傳》卷六載，師從提婆受婆羅門所造之鬼名書，後以種種方便教化眾生，付法予僧伽難提。〔《中觀論疏》卷三本、《景德傳燈錄》卷二、《寶林傳》卷三、《印度哲學研究》卷一〕

五、 **五祖青目法師**：梵名 Pivgalanetra。音譯賓伽羅、賓頭羅伽。四世紀頃之印度人。為注釋龍樹《中論》之論師。《大乘玄論》卷二載，師於佛陀入滅後一千年出世。僧叡《中論序》（㊦30·1上）：「其染翰申釋者，甚亦不少。今所出者，是天竺梵志名賓伽羅，秦言青目之所釋也。其人雖信解深法，而辭不雅中，其中乖闕煩重者，法師皆裁而禪之。」又據近代學者考證，謂青目即提婆之別名。

六、 **六祖須利耶蘇摩**：梵名 Suryasoma。西域沙車國之王子。才學超絕，與其兄須利耶跋陀（梵 Suryabhadra）共同捨國出家，專以大乘施化，諸學者尊崇之。其時鳩摩羅什亦來奉侍於師之座下，師為說《阿耨達經》，羅什遂研覈大小乘，而歸向大乘，並廣求義要，聽聞《中論》、《百論》、《十二門論》等。以師授羅什大乘之故，古來即為三論宗及天台宗傳承之一祖。如《八宗綱要》卷下三論宗條所載其師承即為：龍樹、提婆、羅睺羅、沙車王子、羅什。

七、 **七祖鳩摩羅什法師**：（344~413，一說 350~409）梵名 Kumarajiva。又作究摩羅什、鳩摩羅什婆、拘摩羅耆婆。略稱羅什、什。意譯作童壽。東晉龜茲國（新疆疏勒）人。我國四大譯經家之一。父母俱奉佛出家，素有德行。羅什自幼聰敏，七歲從母入道，遊學天竺，徧參名宿，博聞強記，譽滿五天竺。後歸故國，王奉為師。前秦苻堅聞其德，遣將呂光率兵迎之。呂光西征既利，遂迎羅什，然於途中聞苻堅敗沒，遂於河西自立為王，羅什乃羈留涼州十六、七年。直至後秦姚興攻破呂氏，羅什始得東至長安，時為東晉隆安五年（401）。姚興禮為國師，居於逍遙園，與僧肇、僧嚴等從事譯經工作。

自後秦弘始五年（403）四月，羅什先後譯出《中論》、《百論》、《十二門論》（以上合稱三論）、《般若》、《法華》、《大智度論》、《阿彌陀經》、《維摩經》、《十誦律》等經論，有系統地介紹龍樹中觀學派之學說。其譯經之總數說法不一，《出三藏記集》稱三十五部，二九四卷；《開元釋教錄》則謂七十四部，三八四卷。自佛教入傳，漢譯佛經日多，但所譯多滯文格義，不與原本相應，羅什通達多種外國語言，所譯經論內容卓拔，文體簡潔曉暢，至後世頗受重視。其時，四方賢俊風從，羅什悉心作育，皆得玄悟。羅什一生致力弘通之法門，當為般若系之大乘經典，與龍樹、提婆系之中觀部論

書之翻譯。所譯之經典，對我國佛教之發展有很大之影響；《中論》、《百論》、《十二門論》，道生傳於南方，經僧朗、僧詮、法朗，至隋之吉藏而集三論宗之大成；再加上《大智度論》，而成四論學派。此外，所譯之《法華經》，肇啟天台宗之端緒；《成實論》為成實學派之根本要典；《阿彌陀經》及《十住毘婆沙論》為淨土宗所依之經論；《彌勒成佛經》促成了彌勒信仰之發達；《坐禪三昧經》之譯出，促成了「菩薩禪」之流行；《梵網經》一出，中土得傳大乘戒；《十誦律》則提供了研究律學之重要資料。

羅什門下有僧肇、道生、道融、僧叡、曇影、僧導等，名僧輩出，蔚成三論與成實兩學派。故羅什亦被尊為三論宗之祖。居十二年而入寂，時為晉義熙九年，世壽七十。或謂義熙五年示寂。又據梁高僧傳記載，姚興以羅什為聰明超凡之輩，不欲其無嗣，遂以十女逼令受之。元魏孝文帝曾至洛陽，遣使覓羅什之後嗣，委任以官爵。迨至隋世，關中鳩摩氏猶有顯者，或即羅什之後人。

八、**八祖僧肇法師**：(384~414)東晉僧。長安人，俗姓張。家貧，以傭書為業，遂得博覽經史。初好老莊，及讀舊譯《維摩經》而感悟，遂出家。善方等大乘經典，兼通三藏，冠年名聲已震關中。才思幽玄，精於談論。聞鳩摩羅什法師於晉隆安二年(398)到姑臧(今甘肅武威縣)，遠道前往從之，為羅什法師最初的弟子，被稱為「法中龍象」，羅什歎為奇才。及至姚秦破涼，秦弘始三年(西元401年)乃隨侍羅什法師入長安。稟姚興之命，與僧叡法師等於逍遙園詳定經論，解悟彌深，被稱為解空第一。弘始六年(西元404年)，羅什法師譯出《大品般若經》，師乃撰《般若無知論》二千餘言呈之，頗受鳩摩羅什法師之讚賞，說「吾解不謝子，辭當相挹。」。其時他大約才二十三歲。羅什法師又譯出《百論》，他作序文以闡明其要旨。弘始八年，《維摩經》譯出後，他把羅什法師口義條記作為注解。弘始十年，道生法師從關中回廬山，將《般若無知論》給劉遺民，劉遺民再轉呈給慧遠法師，二人自加讚嘆，一同披尋玩味。隔年(西元409年)，劉遺民寫信諮問關於《般若無知論》的疑問。又一年(西元410年)，他回信附贈《維摩經注》並且回答以《般若無知論》的旨趣。後又撰述《不真空論》、《物不遷論》、《涅槃無名論》、《注維摩詰經》十卷等。惜英齡遽折，義熙十年示寂，年僅三十一。今有學者推定其出生年應為東晉孝武帝寧康二年(西元374年)。後人收集僧肇所著之宗本義、物不遷、不真空、般若無知、涅槃無名諸論，題名為「肇論」行世。此外，僧肇之著述，相傳又有《寶藏論》一卷、《維摩詰經序》、《長阿含經序》、《百論序》等。然《寶藏論》實為後人所偽託，並非僧肇所撰。其他有關僧肇之

著作，《出三藏記集》卷十二、《東域傳燈目錄》、《增補諸宗章疏錄》、法華玄論卷二等，有不同記載。

九、**九祖僧朗法師**：南朝齊、梁時之三論學僧。新三論學派之鼻祖。高句麗遼東城人。生卒年不詳。又稱道朗、大朗法師、攝山大師。曾就法度學習經論，尤精於華嚴、三論之學。歷住攝山棲霞寺、鍾山草堂寺弘法。梁天監十一年（512），武帝仰師德風，敕僧詮、僧懷等赴攝山，從師學三論，後僅僧詮一人嗣師之法。然另有一說，謂師先至敦煌，從曇慶法師學三論，一度隱居會稽山，後始入攝山。

十、**十祖僧詮法師**：南朝梁代三論宗僧。又稱止觀詮。籍貫不詳。梁武帝天監十一年（512），敕與僧懷、慧令等十人，往攝山止觀寺，隨從僧朗研習三論之義理，十人中唯獨師得其法。當時成實之學盛行江南，三論之風不振，師乃繼嗣僧朗，住止觀寺，大興其道，故後世稱僧朗與僧詮以前為關河之舊說，以後為三論之新說。明道之海印玄玄錄載，自鳩摩羅什至吉藏之間七代相傳，有新舊三論之不同。七代中，自竺道生至河西之道朗（恐為僧朗之誤），以羅什之法相，成無所得宗；自攝嶺之僧詮至吉藏，則別立法相，成無所得宗。前為舊說，後為新說。其生卒年、世壽均不詳。門下數百人，而法朗、慧布、智辯、慧勇四僧，世稱僧詮之四友，或稱僧詮門下四哲。時人又有「興皇伏虎朗、棲霞得意布、長干領悟辯、禪眾文章勇」之譽。

十一、**十一祖法朗法師**：（507～581）南朝僧。徐州沛郡（今江蘇沛縣東）人，俗姓周。二十一歲出家，初從大明寶誌禪師習禪，又從僧詮學三論教學與《華嚴》、《大品》等經。陳武帝永定二年（558）十一月奉敕入京駐錫興皇寺，宣講《華嚴》、《大品》、《中論》、《百論》、《十二門》等諸經論，發揮往哲所未談之奧秘，疏通後進所損略之難義，常隨之眾，多達千餘人。闡揚前述之經論，前後二十餘年，各二十餘遍。於宣帝太建十三年示寂，世壽七十五。後世為表尊崇，遂以寺名「興皇」尊稱之。師一生致力於三論宗之弘揚，尤善演布龍樹之宗義。著有《中論玄義》、《四悉檀義》各一卷。其門下有二十五哲，知名者有吉藏、羅雲、法安、慧哲、法澄、道莊、智矩、慧覺、真感、明法師、小明法師、曠法師等。

十二、**十二祖吉藏大師**：（西元 549～623 年五月）歷經陳、隋、唐三代的高僧，是三論宗的集大成者。俗姓安，名貫。先世為西域安息國太子世高之苗裔，祖父因避仇移居南海，住在交廣（今越南、廣西）一帶，後遷居至金陵（今南京）而生吉藏，故又稱安吉藏、胡吉藏。師三、四歲時，隨其父親謁見真諦法師，真諦法師為師取名吉藏。後其父出家，法名道諒。師常隨其父至興皇寺聽法朗宣講三論，七歲時（一說十三歲）隨法朗法師剃度出家，學習經論。法朗法師為鳩摩羅什法師系統三論教學之傳承者，所以師十四歲專習《中

論》、《百論》、《十二門論》等三論之學。師十九歲初出講經，嶄露頭角，受到大眾的稱譽。

二十一歲受具足戒，聲譽日高。陳桂陽王（伯謀）欽慕他的學問，對他特加尊敬。陳末，隋兵進攻金陵，社會混亂。吉藏大師和一些同學前往各寺，搜集佛教文疏，藏於三間堂內，到戰事停止後，將文疏加以整理，可見師治學之勤。其涉獵典籍之廣泛以及日後著作引注的賅博，均與此有關。

隋開皇元年（西元 581 年），師三十二歲，值法朗示寂，遂東遊至浙江會稽秦望山之嘉祥寺，專心講說著書，大師「志在傳燈，法輪相繼」，問道者千餘人，講肆頗盛；又師為三論等書所作之疏，亦多於此寺完成，故後世稱師為「嘉祥大師」。師除集三論宗之大成外，並精通《法華經》、《涅槃經》等大乘經典。師在會稽嘉祥寺時曾開講《法華經》並且著作章疏。

大業二年（西元 606 年，一說仁壽二年，或開皇末年），晉王楊廣（即隋煬帝）總管揚州，下詔建置四道場，延請佛教知名高僧（學者）進住。師奉敕居於江蘇揚州之慧日道場，據傳師所著之《三論玄義》，即於此時完成；開皇十九年，楊廣自揚州赴長安，邀師同行，遂遷至長安日嚴寺，振道於中原。師至日嚴寺，即埋首整理《維摩經》的著述，《淨名玄論》便是此時的作品。此外，大師並於各地講述諸經，以興隆三論為宗，故世稱三論宗再興之祖。

在吉藏大師以前的是「古三論」，有鳩摩羅什法師門下僧肇法師、道融法師的「關內義」或稱關河舊說以及僧朗法師、僧詮法師、法朗法師三世相承的「山門義」；吉藏大師開始集三論教義的大成，而被稱為「新三論」。

隋煬帝次子齊王楊暕，早聞師之盛名於大業五年（西元 609 年）邀集長安六十餘名士舉行辯論會，並推師為論主，師曾與當時著名之三國論師僧粲辯論，師應對如流，雙方徵問往還四十餘次，師最後取勝，聲譽隆顯一時，師時年六十一歲。

大業初年至隋末，師書寫法華經二千部。又造二十五尊像，竭誠禮懺，另置普賢菩薩像，與之對坐而觀實相之理。唐武德元年（西元 618 年），高祖在長安選拔十大德，以統領僧眾，師亦在其列。此外，並應實際、定水二寺之請，兼務寺事。後應齊王元吉之請移居延興寺

。當時大師已年長氣衰，屢為疾所苦，帝室異供良藥交賜不斷。武德六年五月命終時，沐浴清淨，燒香念佛，著作「死不怖論」而入寂，世壽七十五。敕賜賻儀，葬於終南山至相寺之北巖。

師弘法五十餘年，生平講說三論一百餘遍，《法華經》三百餘遍，《大品經》、《華嚴經》、《維摩經》、《大智度論》等各數十遍

，並著玄疏。門下俊才頗多，見於史傳記載的有慧朗、智拔、智凱（同名的兩人）、智命、碩法師、慧灌。以慧朗、慧灌、智凱等最有名。

智拔，襄陽人，六歲從閏法師出家，復從學於哲法師。後來京師從吉藏大師研究《法華》，深得師的器重。

智凱，丹陽人。因聞吉藏大師講《法華·火宅品》而出家，以其膚色焦黑，故號烏凱。隨吉藏大師到嘉祥寺，宣講《小品般若經》、三論（《中論》、《百論》、《十二門論》），是師門下的俊才。

另一智凱，揚都人，聞吉藏大師在會稽弘法而棄俗從他出家，並受學三論。又廣習子、史等世學，曾於內殿闡論佛教與道教之優劣殊異時折服了道士張鼎。

智命，滎陽（河南）人，專從嘉祥大師吉藏修學《法華》、《三論》等。後來夫婦相偕出家，不久因事被殺。

碩法師，著有《中論疏》十二卷、《三論遊意義》等。

慧灌，高麗僧，隋代時至會稽從嘉祥寺吉藏大師習學三論宗。後入日本弘傳三論宗，為日本三論宗初祖。

吉藏大師的著作甚豐，現存的尚有二十六部：《二諦義》三卷、《大乘玄論》五卷、《華嚴經遊意》一卷、《淨名玄論》八卷、《維摩經遊意》一卷、《彌勒經遊意》一卷、《小品經遊意》一卷、《法華經遊意》一卷、《涅槃經遊意》一卷、《維摩經義疏》六卷、《維摩經略疏》五卷、《勝鬘經寶窟》六卷、《金光明經疏》一卷、《無量壽經義疏》一卷、《觀無量壽經義疏》一卷、《小品經意疏》十卷、《金剛經義疏》四卷、《仁王經疏》六卷、《法華經義疏》十二卷、《法華經統略》六卷、《法華論疏》三卷、《中觀論疏》十卷、《十二門論疏》三卷、《百論疏》三卷、《三論玄義》一卷、《法華玄論》十卷。

典籍

問：三論宗所依主要有哪幾部經論？

答：此宗所依經論很多，要說其主要的有四經四論。

四經是：

1. 《摩訶般若波羅蜜經》
2. 《大方廣佛華嚴經》
3. 《大乘妙法蓮華經》
4. 《大般涅槃經》

1. 《摩訶般若波羅蜜經》又名《大品般若經》共二十七卷，是鳩摩羅什法師在姚秦弘始五至六年（西元 403-404 年）譯出。姚秦時代，鳩摩羅什法師大弘龍樹菩薩一系的中觀學說。他在翻譯《大智度論》的同時，譯出《摩訶般若波羅蜜經》，對經文有疑，即依《大智度論》勘正，又從經本楷定論義。這樣文義具足，而且經與論同時翻譯，因此，《般若經》的傳譯非常完善。

2. 《大方廣佛華嚴經》又稱《華嚴經》、《雜華經》。乃大乘佛教要典之一。此經共有三種漢譯本：（一）六十華嚴：凡六十卷，東晉佛跋陀羅法師譯，又稱舊華嚴、晉經。（二）八十華嚴：凡八十卷，唐代實叉難陀法師譯，又稱新華嚴、唐經。（三）四十華嚴：凡四十卷，唐代般若法師譯，全稱《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱《普賢行願品》，又稱《貞元經》。據年代而言，三論宗所依的應是六十華嚴。此經是如來成道後，於菩提樹下為文殊、普賢等上位菩薩所宣說之自內證法門，乃教法中之根本法輪。

3. 《大乘妙法蓮華經》簡稱《法華經》，共七卷，二十八品，姚秦弘始八年（西元 406 年）由鳩摩羅什法師譯出。此經是說明三乘方便，一乘真實的經典。

4. 《大般涅槃經》，或稱《大本涅槃經》或《大涅槃經》，漢譯本作四十卷，北涼曇無讖法師譯，此經宣說如來常住、常樂我淨、眾生悉有佛性乃至一闍提皆能成佛等思想的經典。

四論是：

1. 《中論》
2. 《百論》
3. 《十二門論》
4. 《大智度論》

1. 《中論》，即《中觀論》。僧叡法師說：「論有五百偈，龍樹菩薩所造，以中為名者照其實，以論為稱者盡其言，實非名不悟，故寄中以宣之，言非釋不盡，故假論以明之。」

因為修行的人，內心滯惑，或生於顛倒妄見，或執於偏邪不悟，所以龍樹菩薩出世作此論以破斥偏病，以中道之理，破斥空有二邊之見，以顯真俗不二，所以名為中論。

2. 《百論》，僧肇法師說：「佛入滅後八百餘年，外道紛然，異端競起，邪辯逼真，殆亂正道，有提婆菩薩乃作斯論，所以防正閑邪，大明於宗極者矣，論有百偈，故名百論。」

3. 《十二門論》，亦是龍樹菩薩所造。而言十二者，總眾枝之大數。門者，開通無滯之稱。論者，欲以窮其源，盡其理。故始自觀因緣門，終至觀門，總有十二，其中所明，則有無兼暢，事無不盡，理無不備，所以名為十二門論。

4. 《大智度論》共一百卷，龍樹菩薩所造，據《大智論記》和《開元釋教錄》載，姚秦弘始四年(西元 402 年)夏，鳩摩羅什法師於長安逍遙園中西園閣上翻譯的，至弘始七年十二月二十七日譯完。這部論著專門解釋《摩訶般若波羅蜜經》(又稱《大品般若》，也就是一再翻譯過的《放光般若》、《光贊般若》和後來唐朝玄奘法師翻譯的《大般若經》第二分)的著作。

問：三論宗從開祖龍樹菩薩起是否都重視四經？如何說明？為什麼？

答：此宗依《般若經》立宗是眾所周知的事，但若說依其他三經，那就必須加以說明。

從龍樹菩薩造論起一直都重視般若、華嚴、法華三經，只有涅槃至陳代興皇法朗才開始重視起來。這是因為南北朝時，涅槃經中的佛性學說盛行，所以法朗法師就用般若中觀教義講解涅槃佛性義。此宗講佛性與他宗大不相同。

據嘉祥吉藏大師《涅槃經游意》卷一說：

「攝山大師〔僧朗〕唯講《三論》及《摩訶般若》，不開《涅槃》，《法華》…自興皇〔法朗〕以來，始大弘斯典。」(⊕38·230中)

可見自龍樹菩薩起直至嘉祥吉藏大師止其中對四經的測重點也有不一。

現要加以說明的是：

自龍樹菩薩起直至羅什法師主要是弘揚《般若》與《華嚴》。龍樹菩薩造《中論》和《大智度論》以釋《般若》；又造《大不可思議論》和《十住毘婆娑論》以釋《華嚴》。

至於《法華》，龍樹菩薩在《大智度論》中，曾多少引用到《法華經》。羅什法師將《法華經》譯出後，就命道融法師為眾講說。可見三論宗從陳代興皇法朗法師起才開始多依一涅槃經成為四經、四論的。

問：此宗依四大經外，還依哪些小部經？

答：據日本三論宗大學者安澄法師（西元 763~814 年）的《中觀論疏記》中說本宗除四大經外還依有四部小經：

1. 《維摩詰所說經》
2. 《思益梵天所問經》
3. 《佛藏經》
4. 《諸法無行經》

1. 《維摩詰所說經》，梵名 Vimalakirti-nirdeca。凡三卷，計十四品。姚秦鳩摩羅什譯。收於大正藏第十四冊。又稱《維摩詰所說經》、《維摩詰經》。本經旨在闡說維摩所證之不可思議解脫法門，故又稱《不可思議解脫經》。

本經之中心人物維摩居士為佛陀住世時印度毘舍離城長者，昔時佛陀在毘舍離城，五百長者之子往詣佛所，請佛為之說法。維摩稱病，欲令佛遣諸比丘菩薩問其病，藉此機會與佛派來問病之文殊師利等，反覆論說佛法，因成此經。

本經係基於般若空之思想，以闡揚大乘菩薩之實踐道，說明在家信徒應行之宗教德目。全經以在家居士維摩為中心人物，透過其與文殊師利等共論佛法之方式，以宣揚大乘佛教真理。本經約成立於西元一世紀頃，為繼般若經後，初期大乘經典之一。在印度即已盛行，且《大智度論》等諸論典皆常引用之。於我國更是廣被傳譯、誦持。

2. 《思益梵天所問經》梵名 Vicesacintabrahma-pariprccha。凡四卷，略稱《思益經》、《思益梵天問經》、《思益義經》，後秦鳩摩羅什譯，收於大正藏第十五冊。本經係概述佛為網明菩薩與思益梵天等諸菩薩說諸法空寂之理。

3. 《佛藏經》凡三卷，鳩摩羅什法師譯於姚秦弘始七年（西元 405 年），又稱《奉入龍華經》、《選擇諸法經》，收於大正藏第十五冊，屬於大乘律之經典。內分十品：《諸法實相品》、《念佛品》、《念法品》、《念僧品》、《淨戒品》、《淨法品》、《往古品》、《淨見品》、《了戒品》、《囑累品》，論述諸法之無生、無滅、無相、無為，及諸法實相；並謂破戒比丘有十憂惱箭，而訶責其種種罪相；又告誡「不淨說法」之大罪報。

本經未特別論說菩薩律儀，此為異於其他戒本之處。然強調若不理解諸法實相、無生、無滅等，則雖受持二百五十戒，亦形同破戒，並主張遠離「戲論分別」始得稱持戒。

4. 《諸法無行經》梵名 Sarva-dharmapravrtti-nirdesa。凡二卷，姚秦鳩摩羅什譯。闡說諸法之實相，原無善惡等分別。收於大正藏第十五冊。

問：四部小經中哪一部經為近人所樂講？

答：只有《維摩》一經盛行。

問：三論宗有「三三部」之稱，「三三部」是指什麼？

答：「三三部」是指此宗在章疏方面主要舉出的三經疏、三論疏和三玄章。

三經疏：
1. 《維摩經義疏》 六卷
2. 《法華經義疏》 十二卷
3. 《勝鬘經寶窟》 六卷

1. 《維摩經義疏》凡六卷。隋代吉藏大師（西元 549~623 年）撰。又稱《維摩經疏》、《維摩經廣疏》、《淨名經廣疏》、《維摩廣疏》。收於大正藏第三十八冊。本書係立於三論宗之立場以注釋《維摩經》。初論「玄義」，其次逐一注釋《維摩經》十四品之文句。該「玄義」部分可視為維摩經概論，亦可視為本書之序論，後已別出一書成為「《維摩經遊意》」一卷。除「玄義」之外，本書注釋各品，首皆解釋品名，次概說該品大意，復逐次注釋經文；於注釋之中屢屢引用鳩摩羅什法師、僧肇法師、興皇法朗法師等之說。

2. 《法華經義疏》凡十二卷。隋代吉藏大師著。又作《法華經義疏》、《法華經疏》、《妙法蓮華經義疏》。本書係吉藏大師以三論宗之立場注釋《法華經》。收於大正藏第三十四冊。

3. 《勝鬘經寶窟》凡六卷。又作《勝鬘寶窟》。吉藏大師撰，約成書於開皇十八年（西元 598 年）前後。係勝鬘經注疏中最詳盡之作。首先明示五玄義，即解釋經題、敘述緣起、辨別宗旨、闡明教之不同、論釋經之分齊等。其次以歎如來真實義功德、受十大受、無邊聖諦、自性清淨、勝鬘師子吼等十五章，闡論勝鬘經之要旨。收於大正藏第三十七冊。

三論疏：
1. 《中論疏》 十卷
2. 《百論疏》 九卷
3. 《十二門論疏》 六卷

1. 《中論疏》凡十卷（或作二十卷）。又作《中觀論疏》。嘉祥吉藏大師著。本書係解釋青目法師（梵 Pivgala，三世紀頃）註釋之《中論》（鳩摩羅什法師譯），並繼承僧朗法師、僧詮法師、法朗法師等三論宗之傳統，發抒一己獨特之見解而著成。成書於隋大業四年（西元 608 年）。收於大正藏第四十二冊。
2. 《百論疏》凡三卷（或作九卷）。吉藏大師撰。為鳩摩羅什所譯《百論》之注釋書。文前詳釋僧肇之百論序。《百論》係以破外道之邪執為主。收於大正藏第四十二冊。
3. 《十二門論疏》凡六卷，或作三卷。隋朝吉藏大師撰。乃龍樹菩薩所著《十二門論》之注釋書。收於大正藏第四十二冊。

三玄章：

1. 《三論玄義》	一卷
2. 《大乘玄論》	五卷
3. 《二諦章》	三卷

1. 《三論玄義》全一卷。隋代吉藏撰。概述三論宗所依之《中論》、《百論》、《十二門論》等三書之大義，乃三論宗最簡明之綱要書，亦為了解龍樹中觀思想之入門書。本書分通序大歸、別釋眾品二門，初門復分破邪、顯正二章，破邪之下有摧外道、折毘曇、排成實、呵大執，顯正之下有明人正、顯法正。別釋眾品中，初明造論緣起，次述諸部通別、眾論立名及其旨歸，末則就三論敷演宗要。全書即駁斥外道、大小乘佛教之迷執，而顯揚三論宗之「諸法性空」與「非有非空」之中道之理。今收於大正藏第四十五冊。

2. 《大乘玄論》凡五卷。嘉祥吉藏大師撰。全書以三論宗空觀中道之基本思想論證大乘佛法。吉藏大師對於當時佛教界所重視之《法華》（四部）、《大品》（二部）、《維摩》（四部）、《華嚴》、《涅槃》、《勝鬘》、《彌勒》、《仁王》、《觀經》、《無量壽》、《金光明》、《金剛》（各一部）等大乘經典之注疏亦多所研究，本書即包含上述經典之重要問題。

內容分為：二諦義（十重）、八不義（六重）、佛性義（十門）、一乘義（三章）、涅槃義（三章）、二智義（十二章）、教迹義（三章）、論迹義（五章）等八門。

（一）二諦義，闡明真俗二諦之義，並通論南北朝佛教界之問題，係三論宗最重要的教義之一。

（二）八不義，揭示「不一亦不二、不常亦不斷、不來亦不出、不生亦不滅」之義。

（三）佛性義，闡明中道正因佛性說。

（四）一乘義，解釋《法華經》等所說之一乘。

(五)涅槃義，解說涅槃之義，與佛性義、一乘義同受到當時《涅槃經》之影響。

(六)二智義，辨說權實二智之義，與一乘義同為與法華教學有密切關係之論說。

(七)教迹義，彰顯佛陀一代教化之迹儀。

(八)論迹義，解說《大智度論》及三論大要，與《三論玄義》之後半，共通點甚多。今收於大正藏第四十五冊。

3. 《二諦章》凡三卷。吉藏大師撰。乃詳述三論教義中之樞要二諦義，總分大意、釋名、相即義、物體、絕名、攝法、同異等七科。收於卍續藏第九十七冊。

問： 章疏二字如何解釋？

答： 「章」就是義章，是指專章專著的作品，名叫義章，如三論宗的《二諦章》、法相宗的《唯識章》、賢首宗的《金獅子章》等。「疏」就是注疏，是給經論文言的注解。意思是說：疏通經論的文義，讓人容易明白，叫作疏。如《法華經義疏》、《中論疏》、《百論疏》等。

問： 如今，我們精力有限，在這麼多而大的經論中，應該先讀哪些經論最易而最基本呢？

答： 四經中的《華嚴》、《涅槃》和四論中的《智論》太大部不易讀。可先讀《般若》、《維摩》、《法華》三經以及《中論》、《百論》、《十二門論》。此三經三論部頭不大，比較容易。若說最基本的典籍也就是前面所提到的「三三部」為此宗基本典籍。

第一章、教跡

眾生有八萬四千煩惱，佛有八萬四千法門；眾生的根機千差萬別，諸佛有無量善巧方便隨順不同的根性所說不同的教法。法門無量、教法無量，但統攝為大小乘經、律、論三藏。三藏教典，各宗對判教各有不同主張。

三論宗認為「諸佛依二諦為眾生說法」所說的便是言教二諦，所以依據言教二諦和實相無得的觀點來判如來一代聖教。

三論宗認為如來所有言教一律平等，無有價值上高低之分。因為言教是應眾生不同的根性而說不同的教法，這即是「應病與藥」，既然不同的藥都能治不同的病，也就沒有價值上的高低不同了。但從另一方面看，佛說的言教，既然是應病與藥，各有所對，就不妨加以區別，今三論宗以二藏、三輪，判釋如來一代聖教，攝無不盡。

第一節、二藏

問： 三論宗如何判釋世尊一代聖教？

答： 三論宗的集大成者吉藏大師以二藏三輪，判釋世尊一代聖教。

問： 何謂二藏？

答： 二藏即指菩薩藏和聲聞藏。又名大乘藏和小乘藏。又名半字教和滿字教。

問： 如何名半字教、滿字教？

答： 不了義教，名為半字；究竟圓滿，了義教稱為滿字，所以，聲聞小乘名半字教；菩薩大乘稱滿字教。

問： 小乘中有聲聞、緣覺，為什麼但說聲聞藏？大乘中有佛、菩薩，為什麼只說菩薩藏？

答： 因為二藏是世尊所說的教法，世尊之所以說教，正是因為有受教的人，緣覺乘的人多出在無佛世，不從佛受教，所以沒有緣覺藏；聲聞乘的人須要從佛受教，所以只有聲聞藏。

大乘中，佛是極果位中人，是說法教主，不須受教；菩薩須從佛受教，所以只有菩薩藏。

問： 吉藏大師的二藏判教根據哪些經論為證？

答： 從吉藏大師的《三論玄義》中可以知道，他是引三經三論作為證據的。

三部經的根據是：

第一·據《三論玄義》說：

「大品經云：諸天子歎曰：我於閻浮見第二法輪轉。」（㊦45·5下）

見《摩訶般若·無作品》第四十三云：

「爾時諸天子，虛空中立發大音聲踊躍歡喜，以漚鉢羅華波頭摩華拘物頭華分陀利華而散佛上，作如是言：我等於閻浮提見第二法輪轉。」（㊦8·311中）

龍樹菩薩釋云：

「鹿苑已轉小輪，今復轉大法輪。」（㊦45·5下）

第二·據《三論玄義》說：

「法華經云：昔於波羅捺轉於四諦；今在靈鷲山說於一乘。」

見《法華經·譬喻品》說：

「昔於波羅捺，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾〔五蘊〕之生滅，今復轉最妙，無上大法輪。」（㊦9·12上）

第三·據《三論玄義》說：

「昔於鹿林轉小；今於雙樹說大。」（㊦45·5下）

《涅槃經》卷十三說：

「我於昔日波羅捺城，為諸聲聞轉於法輪，今於此拘尸那城，為諸菩薩轉大法輪。」（㊦12·447下）

三部論的根據是：

第一·據《三論玄義》說：

「智度論云：佛法有二，一者三藏，二者大乘藏。」（㊦45·5下）

見《大智度論》第一百卷說：

「佛口所說以文字語言分為二種：三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。」（㊦25・756中）

又《法華遊意》說：

「阿難迦葉結集三藏，文殊彌勒阿難結集大乘。」（㊦34・644中）

見《大智度論》第一百卷說：

「復次有人言：如摩訶迦葉將諸比丘在耆闍崛山中集三藏。佛滅度後，文殊尸利彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍。又阿難知籌量眾生志業大小，是故不於聲聞人中說摩訶衍。」（㊦25・756中）

第二・據《三論玄義》說：

「地持論云：十一部經名聲聞藏，方等大乘名菩薩藏。」（㊦45・5下）

第三・據《三論玄義》說：

「正（中）觀論云：前為聲聞人說生滅法，次為菩薩說無生滅法。」（㊦45・5下）

以上所說的「大法輪」或「第二法輪」是指佛為上根利器的人說大乘經即菩薩藏；「小輪」是指苦、集、滅、道「四諦法輪」也即聲聞藏。

由此三經三論來看，佛陀教法無量，統攝為大小二藏，三論宗如此判釋最為確實。

問：以上《地持論》所說的「十一部經名聲聞藏，方等大乘名菩薩藏。」是指什麼？

答：是指十二部經。這十二部是將佛對機說法的多種形式和事義的差別，分為十二類，也稱十二分教。有一頌曰：「長行重頌並孤起，譬喻因緣與自說；本生本事未曾有，方廣論議及記別。」

- 一、長行：用散文直說法相，不限定字句，因為行類長，所以稱為長行。
 - 二、重頌：前已宣說，後更用偈頌重表前文意義的諸經，因為有重宣的意思，所以稱為重頌。
 - 三、孤起：有的經典，宣說法義，不用長行文句，而是用頌文的形式來宣說，所以也叫「諷頌」；因不依長行文句而單獨發起宣說的偈頌，所以又名「孤起頌」，如《法句經》等。
 - 四、譬喻：即諸經中佛說種種譬喻以令眾生容易明了本義的經文。
 - 五、因緣：即一切攝有因緣事相而說的教法，如《別解脫戒經》等。
 - 六、（無問）自說：即無人發問而佛自說的經典。為令眾生得大利益，或為令正法久住的殊勝法門，如《阿彌陀經》等。
 - 七、本生：佛說自己過去世在行菩薩行等事的經典，如《佛本行集經》等。
 - 八、本事：佛說弟子們過去世因緣事跡的經典。
 - 九、未曾有：佛現種種神力功德，不思議事的經典。
 - 十、方廣：佛說方正廣大真理的經文；能證無上菩提的諸菩薩道，這是方正廣大的真實事義。
 - 十一、論議：以法理研究論議問答的經典。
 - 十二、記別，或稱授記：佛為菩薩、聲聞授記成佛名號的記別。
- 十二部經中，除「因緣」是律藏；「論議」是論藏外；其餘的都是經藏。按《地持論》的說法，十二部經中除第十方廣（方等）部屬菩薩藏外，其餘的十一部經都屬聲聞藏。

問：就大乘菩薩藏中，是否有了義、不了義？有高下深淺差別？

答：依三論宗說：諸大乘經，就顯理而言，悉皆平等，無有高下深淺差別。但是，因對眾生的根機不同，所施設的方便教用才有不同。因此，才有諸部大乘經典的不同。如《三論玄義》說：

「通論大小乘經同明一道，故以無得正觀為宗，但小乘教者，正觀猶遠，故就四諦教為宗，大乘正明正觀，故諸大乘經，同以不二正觀為宗，但約方便用異，故有諸部差別。」（⊕45·10下）

問：如何知道諸大乘經理同用不同呢？

答：據《三論玄義》（⊕45·5下）有四句科簡可以明白：

一、但教菩薩，不化聲聞，謂《華嚴經》也。

《華嚴經》專為法身大菩薩說，聲聞羅漢縱然在座，也不見不聞，所以說「但教菩薩，不化聲聞」。

二、但化聲聞，不教菩薩謂三藏教也。（四《阿含經》）

三、顯教菩薩，密化二乘，《大品》以上，《法華》之前，諸大乘教也。命小乘人說於大法，謂顯教菩薩，密示此法以為己任，如付窮子財，謂密化聲聞也。

命聲聞人為菩薩說般若大法，如《金剛般若》須菩提即是聲聞人與佛對談般若空法，即密示此法以為己任，又如《法華》中付窮子財，即密化聲聞。又如《維摩經》等大乘經，命小乘人同聽，也是密化聲聞。

四、顯教聲聞，顯教菩薩，《法華》教也。

如《法華經》說：「菩薩聞是法，疑罔皆已除」，即所謂顯教菩薩；又說：「為諸聲聞，說大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法」，即是顯教聲聞大乘法。又為小乘人授記作佛，也是顯教聲聞。

以上四句中，第一、三、四從菩薩中開出，以顯諸大乘經因眾生的根性和時機不同而有差別，第二句專指聲聞藏四《阿含經》。

問：除四句科簡外，是否還有其他意義，更加證明諸大乘經之所以不同呢？

答：諸大乘經之所以不同，又因為各經有傍正二義，下舉三經為例：

如《般若經》廣破有所得差別相，明無依無得實相為正宗；佛性，一乘是其傍義。

如《法華》廣明一乘一因一果為正宗；無所得及佛性是其傍義。

如《涅槃經》廣明常住佛性為正宗；一乘，無所得是其傍義。

所謂一乘，即一佛乘。乘是運載之義。佛說一乘之法，為令眾生依此修行，出離生死苦海，運至涅槃彼岸，喻以七寶（金、銀、琉璃、玻璃、磲磔、瑪瑙、赤真珠）大車，以大白牛駕寶車。所以《法華經》說：「於一乘道，隨宜說三。」

問：諸經為什麼會各出正傍二義？

答：這是因為諸經有逗機之不同，所以才互相開避。

如《般若經》已廣明無所得實相，所以《法華經》不再廣說；《般若經》少說一乘因果，所以《法華經》廣說一乘因果。《法華

經》已廣明一乘因果，所以《涅槃經》不再廣說一乘因果。《般若》、《法華》少說常住佛性，所以《涅槃》廣說常住佛性。

問：同演一佛法，為何有三經不同名？

答：同演一佛法，三經作三義宣說，才有三經的不同名稱；即所謂：

「無境不照義，故名般若；真極無二義，稱為妙法；常恆不變義，目為涅槃。」（⊕45·66上）

問：中國以二藏判教是否始自吉藏？

答：吉藏以二藏判教是「遠承經論」前面已說明；「近取菩提流支」。所以中國佛教以二藏判教不是始自吉藏而是始自北魏時譯《十地經論》的菩提流支。吉藏對他的判教表示讚許。如《勝鬘寶窟》卷上說：

「從菩提流支度後至於即世，大分佛教為半、滿兩宗，亦云聲聞、菩薩二藏。然此既有經論誠文，不可排斥。」（⊕37·6上）

又如《仁王般若經疏》卷上說：

「今依菩提流支，直作半、滿分教。若小乘教名半字，名聲聞藏，大乘名滿字，名菩薩藏。今尋經論，斯言當矣。」（⊕33·315中一下）

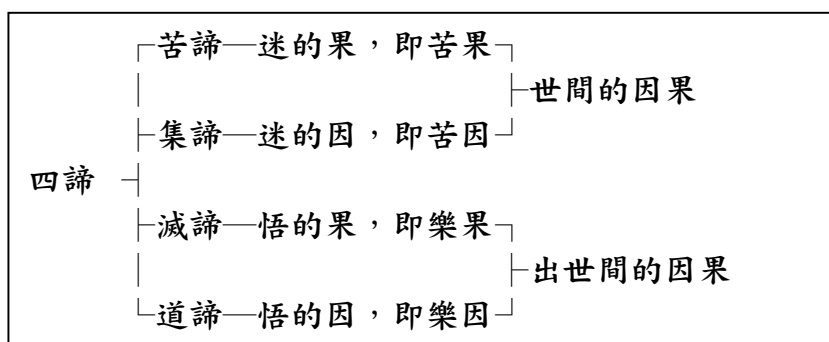
問：從哪些地方可以說明大小二藏代表了佛教思想中的兩大不同方向？

答：從《仁王般若經疏》卷一有一段文可以說明：

「所言小乘半字教者，若明其至理，但人法二空；語其因果，但說有作四諦。斯乃教不盡宗，語不極義，說稱小根，進成小行，有所缺德，名之為半，故云小乘，名聲聞藏。大乘滿字教者，若明其理，至極平等，無得正觀不二為宗；語其因果，即說無作四諦。斯乃教稱大乘宗，語極圓旨，說稱大根，進成大行，具足無缺，名之為滿，故云大乘，名菩薩藏也。」（⊕33·315下）

問：聲聞四諦因果如何排列？

答：



問：大乘的「無作四諦」的「無」如何解釋？

答：無即無自性義，無自性即是空，也叫性空。世間出世間一切因、一切果，無不是因緣和合而生，若執定實有是錯誤的。所以《般若心經》就出現「無苦集滅道」的教法。又如龍樹菩薩在《中論·觀四諦品》中有頌文可以明白此「無」字的含義：

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。」（⊕）

30·33 中）又說

「若諸法不空，無作罪福者。不空何所作？以其性定故。」（⊕）
30·34 上）

「若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。」（⊕）30·34 中-下）

問：上題回答中的「若執定實有是錯誤的」，是指什麼？是否佛初為聲聞說的四諦也是錯誤的嗎？

答：《中觀論疏》卷十說：

「佛說小乘，唯有二意：一示生死過患，二令斷惑得道。」（⊕）
42·160 中）

有此二意，所以不能說佛說四諦是錯誤的，所謂錯誤是指一分學者「執固小宗」，不知「佛說小乘，本為詮大」〔三論玄義〕。

三論宗吉藏大師對此一問題作更詳盡的表明，如《三論玄義》說：

「夫，為未識源者，示之以流，令尋流以得源；未見月者，示之以指，令因指以得月。窮流則唯是一源，亡指則但是一月。蓋是如來說小之意也。而毘曇之徒，執固小宗，不趣大道，守筌（捕魚的竹器）喪寶，故（龍樹、提婆菩薩）造論破之。」（㊦42·160中）

由此可見吉藏大師，雖然在教相上區別大小二乘，但是他還是重視佛陀初說小乘而後倡大乘的本懷。如此，大小只在破著，若能破著則為大，不能破著便為小。

問：如何「破著則為大」，此「大」在什麼？

答：據《中觀論疏》卷一，吉藏大師說：

「師云（指法朗）：方等大意，言以不住為端，心以無得為主。」（㊦42·12上）

所以三論學者認為，大乘之所以為「大」，即在於「無得」。中觀自龍樹菩薩起即以「無得正觀」為宗。

問：無所得有幾種？

答：據龍樹菩薩的《大智度論》卷十八說：無所得有兩種：

「一者世間欲有所求，不如意是無所得；二者諸法實相中，決定相不可得，故名不可得，非無有福德、智慧、善根……隨世間心故，說有所得，諸佛心中，則無所得。」（㊦25·197中）

問：既是「無得」，又因何立二藏義？若執實有大乘又如何？

答：據《淨名玄論》卷十說：

「今〔三論宗〕立二藏，正敘佛說無所得教為大乘說，有所得教為小乘說也。」（㊦38·901上）

可見立二藏義只是在區別教相上的大小而已；若執有大乘，則大便非大而成為了，如《三論玄義》說：

「問：道理為有大乘？為無大耶？如其有大，則是有見；若言無大，何所立耶？又若謂有大異小，則有小異大，名為二見。……涅槃云：明與無明愚者謂二，又若實有大乘者，名有所得。有所得者，為魔眷屬，非佛弟子。又有所得者，不動不出，無有乘義，不名為乘。」

又大乘之宗永斷生死，名為斷見，涅槃是常，即是常見，乃為斷常，何大之有？」（㊦45·5中）

問：既無大之有，因何又立大乘法？

答：立大乘法，是為了破除煩惱而立，煩惱滅後大乘法也應廢除，否則若捨小取大，也是因大而成為另外一種煩惱。如《淨名玄論》卷十說：

「問：考聖心以息患為主，統教意以開道為宗。不二之興，為治何病？」

「答：總而言之，為泯生心動念，令悟無得無依。故生死以取相為原，涅槃以無著為本。約人不同，總為三類：一凡夫之惑，二小乘勞累，三菩薩煩惱。凡夫惑者，所謂愛見。……在家之流。嘉生貪愛，故此門云：我所為二，知此二不二，名入不二門，謂破見也。眼色為二，知眼本空，不生貪染，則破愛也。如此等門，謂破凡夫惑矣。

小乘之流，無漏解生，滅斯愛見，此生滅觀，謂二乘煩惱。故今門云：生滅為二；惑本不生，今亦無滅，名入不二法門。

三者菩薩之人，謂聲聞為小心，菩薩行大道。……捨小取大，名菩薩煩惱。故今門云：聲聞心菩薩心為二。達此二無二，名入不二門。」（㊦38·854下）

凡夫、小乘固然由於取相才有迷惑有勞累，而菩薩若捨小取大，自認為有得於「大」，那還是「取相」的一種。

問：三論宗「二藏」義的特色是什麼？

答：三論宗二藏義的特色即是「無得正觀」，由分判大小進而泯滅大小。如《中觀論疏》卷十說：

「然講法華云小乘是化城，不知大亦是化城。望大故言小是化〔城〕，望非大非小俱是化，乃至十地及以摩羅〔惡魔〕皆是化城，故空捲度一切也。」（㊦42·157中）

大乘小乘如何同解是化城呢？那是因為大小乘都是同樣因緣假名。所以大小俱是方便。如《中觀論疏》卷十說：

「問：他亦云大、小乘觀行，與今何異？」

「答：他道理實有大乘，但小是方便耳。今明正道未曾大小，為眾生故說於大小。一往大小相望，則小為方便，大為真實；若望道非大非小，則大小俱是方便。故與舊不同。」（㊦42·160中）

問：如何說明「大小乘同樣都是因緣假名」？

答：據《勝鬘經寶窟》卷上說：

「然須知至道未曾大小，赴大緣故而強名大，隨順小緣故假名為小。欲令因此大小，了悟至理非大非小。然既不住於兩是，豈可心存於二非？」（㊦37·6下）

問：「了悟至理非大非小」，若然，大小乘經就無價值高下之區別了，那為什麼有「依了義，不依不了義」之說呢？

答：佛說大小乘經都同樣是為了開通啟悟無得正觀。所以「了悟至理非大非小」，因此大小乘經並無價值上的高低之分了。但是，又有應物效用上的不同。所以才有了義、不了義之經。所謂「依了義，不依不了義」，只是我們學佛，要學成佛，要學佛的本懷思想，要行大道，不行小徑。因此在《十二門論疏》卷上以「五種大」來判佛說經的經過。最後說「淨土中但有大名，無有小稱」。如說五種大：

「釋法華有五種妙，亦得五種大：一、小前大，謂初成正覺菩提樹下，未趣鹿園說小，故名小前大。二、小中大，從趣鹿園說小乘，此中即明佛乘，謂小中大。三、小後大，從說三藏竟，次說大乘道，是小後大。四、攝小大，從說法華，會小歸大。五，無小大，即淨土中但有大名，無有小稱。」（㊦42·181上）

可見佛一生說教，即如醫師應病與藥，對小根說半字教，對利根說滿字。半字不究竟，因此，才說「依了義，不依不了義」，也就是依究竟教不依不究竟教。

問：吉藏大師在哪些義疏裡說明：佛說大小乘經都同樣是為了開通啟悟無得正觀？

答：現舉出《三論玄義》和《淨名玄論》二書。如《三論玄義》云：

「通論大、小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。但小乘教者正觀猶遠，故就四諦教為宗；大乘正明正觀，故諸大乘經同以不二正觀為宗。但約方便用異，故有諸部差別。」（㊦45·10下）

又《淨名玄論》卷四說：

「又此經所興明解脫者，正明釋迦一期出世，大小凡聖有所得人諸縛，悉令得解脫。原如來出世，赴緣施教，本令悟不凡不聖、不大不小不二法門。而有凡聖、大小者，皆是非凡非聖、非大非小，故能凡能聖、能大能小耳。雖有凡聖，不動無凡聖。大小亦然。但稟教之徒，聞凡作凡解，聞聖作聖解。大小亦然。故並成有所得，悉繫屬於魔，非佛弟子」。(⊕38·875 中)

吉藏大師在上兩文中正說明了佛說大小乘經都同樣是為了開通啟悟無得正觀。因此，大小乘經本身並沒有價值高低的區分，而只有在應機施教的效用上有不同。但一些稟教之徒，聞凡作凡解，聞聖作聖解。聞大作大解，聞小作小解。這些人都成了有所得，不解佛意。

問：若心存於「無大小」是否合乎「無得」之宗旨？

答：綜上所述，猶如前所說，三論宗二藏義的特色即是「無得正觀」，由分判大小進而泯滅大小，由此，若心存於「無大小」還是不能合乎「無得正觀」之宗旨。對此一問題，吉藏大師提出「相待大」和「絕待大」以作區別。據《十二門論疏》卷上說：

「問：非大非小可是絕待？既猶對小名大，云何是絕？」

「答：亦如所問。據其非大非小，言窮慮絕，此是絕待。今非大非小，猶稱為大，此猶是待。」

「問：若爾，一切大名皆是相待，云何舊云有二種大：一、相待大，二、絕待大耶？」

「答：舊語有義，若一往直言對小名大，此是相待；若非大非小，大小雙絕，不知何以美之，強稱云大，此名絕待。蓋是對前相待，故云絕待。若望一切名言未絕，悉是待也。」(⊕42·180 中—下)

既是「無得正觀」為宗，即「心以無得為主」，若心存「無大小」，此小大即是相對；若心存「非大非小」，此「非大非小」也是相待，唯有言忘慮絕，心行處滅，才能合乎絕待的「無得正觀」之宗旨。

第二節、三輪

問：何謂三輪？

答：所謂三輪，即指三種法輪，一、根本法輪，二、枝末法輪，三、攝末歸本法輪。

問：此三輪各有什麼特點，各代表什麼？

答：此三法輪代表世尊一生說法的三大階段，每一階段即每一法輪都具有不同特點，如《法華遊意》對此詳說：

「欲說三種法輪，故說此（法華）經。言三種者，一者根本法輪，二者枝末法輪，三者攝末歸本。根本法輪者，謂佛初成道華嚴之會，純為菩薩開一因一果法門，謂根本之教也。但薄福鈍根之流，不堪於聞一因一果，於一佛乘分別說三，謂枝末之教也。四十餘年，說三乘之教陶鍊其心。至今法華始得會彼三乘，歸於一道，即攝末歸本教也。」（㊦34·634下）

問：此三法輪含括了些什麼？

答：此三法輪，據吉藏大師認為含括了世尊所說一切法門，如《中觀論疏》卷一說：

「如法華經總序，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，如空之含萬象，若海之納百川。」（㊦42·8中）

問：這三種法輪依據何經建立的？

答：這三種法輪，是依據《法華經》建立的。因《法華經》是總結釋迦一化始終。這吉藏大師在《法華遊意》引《法華》經文來辨三輪的宗旨時，說出如下的問答。

「問：『此經（法華）何處有三輪文耶？』

答：『《信解品》云：長者（指佛現盧舍那身）居獅子坐，眷屬圍繞，羅列寶物，即指華嚴根本教也。喚子不得，故密遣二人，脫珍御服，著弊垢衣，（是指釋迦）謂隱一（一乘）說三（三乘），謂枝末教也。如富長者知子志劣，柔伏其心，乃教大智，謂攝末歸本教。又《譬喻品》云：『如彼長者，雖復身手有力，而不能用之，但以慇懃方便，勉濟諸子火宅之難，然後各與珍寶大車。』初句謂隱根本，次句謂起枝末，後句謂攝末歸本，即三輪分明之證也。」（㊦34·634下—635上）

問：南北朝時代有許多人研究《法華經》，但就一般的意見都認為《華嚴經》代表圓教，是了義，而《法華經》被認為是非了義。三論宗對此有何不同見解？

答：三論宗吉藏大師認為此二經只有機用上的不同，但在明一乘道方面，二經是相同的。如《法華遊意》記述如下：

「問：『初明根本，後明攝末歸本，此二何異？』

答：『昔南土、北土皆言花嚴是究竟之教，法華是未了之說，今（三論宗）謂不然。此經明初一乘教教子不得，後辨一乘教子方得。得與未得，義乃有殊；初後一乘，更無有異』。」（⊕34·635上）

問：如果依這「三輪」判教，《般若》、《維摩》、《思益》等諸大乘經應該歸根本法輪還是歸枝末法輪？

答：有根本也有枝末。因為這些諸大乘經，正說大乘，所以是根本；但是這些大乘經中尚未廢除二乘，所以又有枝末。有四句科簡可以明白諸大乘經之分類。

一者是根本非枝末，謂《華嚴》與《法華》；

二者是枝末非根本，謂《阿含》教和人天乘等；

三者是有根本有枝末，即《般若》、《維摩》等諸大乘經。

（以上三句是教）

四者是非枝末非根本，泯上三門，歸乎實相。

問：如果照這四句科簡，那麼只有《華嚴》與《法華》是了義教，而《般若》、《維摩》等經是不了義教嗎？

答：按三論宗認為《般若》等經，同樣宣說大乘，是究竟了義，與《華嚴》、《法華》相同，若說不同的地方，只是說《般若》等經未廢二乘，但不是不了義教。其實未廢二乘，才能「普攝群機，深淺具足，權實雙運」，如此才是具足圓滿的中道正法。所以，歷來《般若》、《維摩》等諸大乘經深受學人讀誦。

問：二藏與三輪有何同異？

答：二藏與三輪有同有異。相同的地方，二藏只是大小兩乘；三輪也只不過本末二輪，大乘是根本，小乘是枝末。所以二藏與三輪是相同的。

若說不同的地方，二藏是橫判，三輪是豎判。所謂橫判，是說不論時間地點，不論前後次第，凡是釋迦世尊一生所說小乘法，都結集在一起，即為聲聞藏；凡是世尊一生所說大乘教，都結集在一起，便是菩薩藏。由此說來，二藏是跨越時空，所以名叫橫判。

所謂豎判，是指釋迦世尊最初成道於寂滅道場，純為法身諸菩薩，說《華嚴》大教，名為根本法輪。次後到鹿野苑，為五比丘說四諦法，如《阿含經》是枝末法輪。從此以後四十餘年，為眾根機雜說五乘，最後於《法華》會上，總結一化始終，會彼五乘，歸一佛乘，為攝末歸本法輪。這是就時間先後次第而說，所以名叫豎判。

問：除橫判與豎判外，還有沒有其他意義？

答：佛對聲聞人說的是生滅法門；對菩薩說的是無生法門。就此約生滅教與無生滅教而分聲聞藏、菩薩藏，可說是就法義門判。三輪是就釋迦一生說法先後程序而言，可說是就化儀門判。（化導的儀式，即釋迦一生中教化眾生的儀式方法。）

問：佛對菩薩不只是談無生，還說有更高的無量與無作，為什麼三論宗只說無生？

答：三論宗依《般若》、《勝鬘經》之意趣，無生、無量、無作，這三法其實無有高下，本來平等，說一即說三，所以《勝鬘經》說：

「說作聖諦義者，是說有量四聖諦義……；說無作聖諦義者是說無量四聖諦義。」（⊕12·221中）

《大品般若》說：

「無作故無生。」（⊕7·479上）

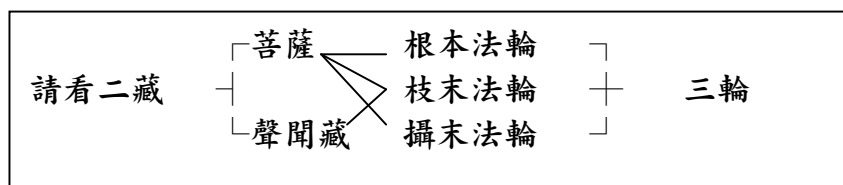
又無生是四聖諦的「體」，法體無生；無量是說四聖諦的「相」，假相無量；無作是說四聖諦的「用」，是大乘無功用的用。〔無功用心：不假借身、口、意三者而修行，於自然而然的狀態下，任運自如的修行，就稱為「無功用心」。在菩薩十地中，前七地，未能自然而然地修習無相觀，必須努力加行，方可修得，稱有用功地。然就佛果而言，八地以上還是有功用，佛果才無功用。〕體相用三法一體，舉無生法「體」即「相」即「用」。所以說「說一即說三」，其實是平等的。

問：什麼是有量、有作四諦；無量、無作四諦？

答：小乘名生滅四諦，名有量四諦，名有作四諦；大乘是無生四諦（無生四諦：因緣諸法，悉皆幻化，當體即空，無有生滅，以此觀四諦，故稱無生四諦。）是無量四諦，是無作四諦。詳見《勝鬘經》。

問：從三論宗的判教中，在哪些地方可以明顯看出大小乘之所以稱為大小乘呢？

答：



第三節、三時教

問：當時的印度中觀學派有無判教？

答：同樣也有判教。在中國初唐的時候，印度的那廬陀寺有傳龍樹，清辨中觀學說的智光論師，依《般若》等經，《中觀》等論，判釋如來一代言教為三時：

第一時是說，佛成道以後，到鹿野苑，為小根機人，說四諦法，明心境俱有，說諸法有決定性。

第二時是說，佛為中根人，說法相大乘，明境空心有，唯識教義，緣生不空。因為根機尚差，未能全入平等性空，所以權巧方便作如是說。

第三時說是，佛為上根人，說法性實相，無相大乘，顯心境俱空，平等一味，離諸差別，是真了義教。

問：如來說教因何分此三時，第一時的「說諸法有決定性」如何解釋？

答：第一時為破外道自性見：外道認為大自在天等能生萬物，因此，佛「說諸法有決定性」，由於諸法從眾緣和合而生，不是從大自在天生。既是緣生之法決定是有。

第二時為破小乘實有論，說緣生法是假有，還未說一切法空。因為恐被中根人怖畏真空，尚存有以作引導。

第三時才是究竟大乘，說緣生諸法無有自體性，即是性空。平等一相，泯諸差別。

第二章、教理

問：中國南禪以無念為宗，而此三論宗以何為宗？根據何經論？

答：三論宗以無得正觀為宗。三論宗的主要經典依據是以《華嚴》、《大品》、《法華》、《涅槃》四經為主；以《中論》、《百論》、《十二門論》和《大智度論》為宗。三論宗認為諸大乘經都是以無得正觀為宗。菩薩依經造論，菩薩所提之論還是闡揚經宗，所以論也是以無所得正觀為宗。

問：能否舉出一個禪宗的公案來說明實相無相，心境俱空，平等一相一味的究竟大乘了義教？

答：《五燈會元》中記載著「一指禪」的公案與此有共同意趣：

金華有一位名叫俱胝和尚，開頭住一茅草菴參禪。一天一位名叫實際比丘尼來到庵裡，不經通報，也不脫下斗笠，直入庵中，持著錫杖繞俱胝和尚的禪床三匝說：

「你說得有道理，我就脫下斗笠。」

比丘尼一連說了三次，和尚一句話也答不出來，此時比丘尼有點不耐煩了，於是拂袖正要離去，俱胝和尚說：

「天色已快暗了，且留一宿吧！」

實際比丘尼說：「如果你說得有道理，我就留下來住一宿。」

俱胝和尚又無話可答。

實際比丘尼離去之後，俱胝和尚歎著氣說：

「我雖是一個男子漢，卻沒有大丈夫的氣概。」

不久，有位天龍禪師來到此庵，俱胝和尚接他進庵便把前面比丘尼的事詳細訴說了一遍，天龍禪師豎起一根指頭。此時俱胝和尚開悟了。

俱胝和尚自從開悟之後，凡是遇到有人問法，都是豎起一根指頭。在身旁當侍者的童子也學會了這一招。當俱胝和尚出門弘化時，每遇人問事時，也豎起一根指頭。當俱胝和尚從外地回來時，有人告訴俱胝說：

「和尚，這童子真是了不起，他也懂得佛法，凡是有人問他，他都像和尚一樣，豎起一根指頭」。

俱胝和尚知道這件事後，便暗中藏著一把小刀在自己的袖子裡，叫童子前來問道：

「你也懂得佛法，是嗎？」

童子回答說：「是的。」

和尚問：「如何是佛？」

童子便豎起一根指頭，俱胝和尚立刻一刀砍斷。童子痛得哭喊奔逃，被俱胝和尚大喝一聲叫住，童子一回頭，俱胝和尚再問道：

「如何是佛？」

童子因習慣，此時又舉起手來，不見指頭，忽然大悟。

從俱胝和尚感歎自己沒有大丈夫氣概看，他還沒有捨去分別心，心中還存著男女之相，因此，對於實際比丘尼所問的話不能作答。遇到天龍禪師豎起一指而大悟，他悟到了諸法的一真實相，平等一如，那裡有男女相的區別！

一指表示無所得、一相、一味、一如、平等、絕對的意思。俱胝和尚悟此之後便以一指接引學人。可是童子不知道一指的意思，執著了豎指的形象，童子以為豎指就是佛法，等到俱胝和尚把他的指頭砍斷了，沒有指頭可豎了，這才悟到佛法是無形相法。因為實相無相。

由此可見，禪宗六祖說的「心平何勞持戒」的「心」即是一真如心、清淨心、平等心、般若心，用六祖的原意即指「無心」。即無男女之分別心，此心清淨何勞持戒。話說回來，若心不清淨還是要持戒的，因為，戒有防犯的作用。

看來俱胝和尚以一指接引學人，便是以禪宗的宗旨「無念」指導來問者。用三論宗義便是以「無得」開示學人了。這也正是屬印度中觀學派所判的第三時說的「佛為上根人，說法性實相，無相大乘，顯心境俱空、平等一味，離諸差別的真的義教」。

問：何謂「無所得觀」？

答：所謂「無所得觀」，就是觀一切法自性不可得，所以名叫無所得觀，又名中道觀和實相觀，簡稱叫中觀或稱正觀。既是「一切法自性不可得」，所以「無所得」是「空義」，然而空亦不可得，這才是諸法畢竟空。如《中論》說：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」（⊕
30·33上）

又說：

「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」（⊕
30·18下）

可見無所得觀是一切觀法的根本，若能於此觀修習成就，那麼一切功德都能具足。如《大品般若·一念品》說：

「菩薩修行無所得般若時，一念具足六波羅蜜等一切功德。」

「菩薩摩訶薩行是無所得般若波羅蜜時，魔若魔天不能破壞。」
(⊕8·386下)

又如《十二門論》也說：

「若能通達是義，即通達大乘，具足六波羅蜜，無所障礙」(⊕30·159下)

問：三論宗有哪些文字說經、論都是以無得正觀為宗？

答：三論宗認為諸大乘經都是以無得正觀為宗。如《法華遊意》說：

「得與無得，蓋是眾經之旨歸，聖觀之淵府。」(⊕34·637中)

又《大乘玄論》卷五，吉藏大師說《大品》是「直明無所得因，無所得果，破眾生有所得心。」(⊕45·65下)又《法華玄論》卷三，吉藏大師在論《般若經》之旨歸時說：「波若多破其住著之心，辨無住無得。」(⊕34·387上)

又《淨名玄論》卷一「為泯生心動念，令悟無得無依」(⊕38·854下)。又《法華遊意》「富樓那歎佛云：甚奇世尊以智慧方便拔出眾生處處貪著。處處貪著者，著小著大，著三著一。故知此經〔法華經〕正明無所得也。」(⊕34·637中)

關於《涅槃經》吉藏大師在《法華遊意》中說：「《涅槃經》云，有所得者名為無明。」(⊕34·637中)《涅槃經遊意》吉藏大師也提出《涅槃》說常，同時又兼辨無常。所以也是以「無得為宗」。

問：綜上四經〔一〕般若「辨無住、無得」；〔二〕淨名「悟無得、無依」；〔三〕法華拔貪著、明無得；〔四〕涅槃「以無得為宗」。其中有「無住」、「無依」、「無著」等字眼，為何此宗但以無得為宗？

答：據吉藏大師在《百論疏》卷上曾以「無當」、「無住」、「無依」、「無得」等辭來形容《百論》的宗旨時說：

「論主〔提婆菩薩〕言教也，無當者無住、無著之異名，無依、無得之別稱也。」（㊦42·234下）

可見名雖殊而意同。所以三論宗以「無得」、「無住」、「無所著」為其中心教義。

問：三論宗自誰開始注重「無得」之教示？

答：三論宗自興皇法朗開始注重「無得」之教示。如吉藏大師的《勝鬘經寶窟》卷上記述其師法朗常用「無得」教示門人說：

「家師朗〔法朗〕和上〔即和尚〕每登高座，誨彼門人，常云：言以不住為端，心以無得為主。故深經高匠啟悟群生，令心無所著。所以然者，以著是累根眾苦之本。以執著故，三世諸佛敷經演論，皆令眾生心無所著。以執著故，起決定分別；定分別故，則生煩惱；煩惱因緣，即便起業；業因緣故，則受生老病死之苦。」（㊦37·5下）

從上一段文字中，可以看出，三論宗第十一祖法朗「常云：言以不住為端，心以無得為主。故深經高匠啟悟群生，令心無所著」可知此宗自法朗以來便以「無得」、「不住」、「無所著」為中心思想。

問：三論宗自法朗法師開始注重「無得」之教示，那禪宗有何公案也與此同一訓示呢？

答：《傳燈錄》有一則公案

天皇道悟禪師有一天問他的老師石頭希遷禪師說：

「什麼是佛法大意？」

石頭禪師答道：「無得無知。」

道悟禪師又問：「向上更有轉處也無？」

石頭禪師答道：「長空不礙白雲飛。」

石頭禪師回答的「無得無知」便是三論宗法朗法師常說的「言以不住為端，心以無得為主」的同一訓示。都是同樣要學人消除向外希願與追求的有所得的虛妄分別心。這種「無得」的精神是要用語言來遮詮的，這種遮止、詮顯的「深經高匠」首要必備的先決條件便是「言以不住為端，心以無得為主」。

「無得」是空義，是無名相法，所以道悟禪師才追問：「向上更有轉處也無」？石頭禪師回答：「長空不礙白雲飛」正是表明「無名

相法，強設名相說」的真俗圓融無礙，就好像「長空不礙白雲飛」一樣自由自在。

問：《淨名玄論》卷五，吉藏大師認為「心有所得」、「心有所著」為諸煩惱根，請問「心有所得、心有所著」有何過耶？

答：關於這個問題，吉藏大師在《三論玄義》中自作問答：

「問：心有所著，有何過耶？」

「答：若有所著，便有所縛，不得解脫生老病死憂悲苦惱。……三世諸佛，為六道眾生心有所著，故出世說經；四依開士，為大小乘學人心有所依，故出世造論。故有依有得為生死之本，無依無著為經論大宗。」（**天**45·7上）

吉藏大師在《法華玄論》卷四說龍樹菩薩造論大意也是「破洗眾生一切有所得病」。如說：

「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，淨亦不留也。」（**天**34·391中）

又吉藏大師在《法華玄論》卷一中提到，若「有所得說法」在諸罪中最為重。如說：

「問：有所得說法，何故有是罪耶？」

答：斷閻浮提人命者即有二義：一者、但殺肉身；二者、所害猶少，若有所得說法者，一害諸佛法身，二遍毀正教。所以然者，生死肉身以愛著為本，諸佛法身從無住而生。是故殺生過輕，而說有所得罪重也。」（**天**34·362中）

問：佛說法的本意是什麼？如何是佛說教？

答：佛說法的本意是在於說「無所得」教，以「無所得」教來破凡夫取相的心。如吉藏大師的《中觀論疏》卷二

「佛雖說一切名教，意在無所得一相一味，謂離相、解脫相。」（**天**34·363上）

要問佛如何說教？吉藏大師答在《法華玄論》卷一

「又佛說教者令心同教，不令教同心。心以存相為根，教以無得為主。若心同教，教既無得，即心無所得，乃名說教。」（㊦42·50中）

問：「心以存相為根」，此心是屬何心？具此心該如何？

答：心有存相之心，是屬攀緣心。所謂「攀緣」，就是此心對三界內外一切有所希願與追求。這希願與追求的內容，除了有形有色的一切事物外，還包括一切思想和行為。所以「心以存相為根」，此「根」即是病本，正如《中觀論疏》卷三，吉藏大師說：

「淨名經云：心有攀緣，即是病本。何所攀緣？謂之三界；云何斷〔俗諦說可斷〕攀緣？謂無所得。」（㊦42·50中）

所謂「無所得」，也就是洗淨所有感情上和理性上的一切渴求〔有眾生可度、有佛可成、有西方可去〕，以達到一無所居，一無所寄的精神境界。可見有攀緣之心，應該以無得正觀來斷攀緣。

問：禪宗有何公案正說明悟後達到一無所居，一無所寄的（自由自在）精神境界？

答：從《五燈會元》中有一「日日是好日」的公案正說明開悟以後達到一無所居，一無所寄的自由自在精神境界。

雲門禪師有一次問僧眾們說：

「我不問你們十五日以前如何，我只問你們十五日以後如何？」

僧眾們不能作答。

於是，雲門禪師便說：「日日是好日。」

十五日 是月圓日，月圓象徵開悟。這樣，道理很簡單，雲門禪師不問開悟以前如何，而是只問開悟以後如何。禪師說的「日日是好日」正是說明開悟以後即達到一無所居，一無所寄的自由逍遙自在的精神境界。

問：有個無所得的真理實實在在地存在嗎？

答：三論宗認為，若有個無所得的真理存在，那還須要破洗，就連無所得也不可，那樣才是真正的無所得。如《法華玄論》卷二說：

「夫欲安神好異者，蓋是入道之巨累，通教之尤毒，今當為子陳之失。心有所安，則情有所寄；情有所寄，則名有所得。有所得者，則有所縛；有所縛者，蓋是眾累之府藏，萬苦之林苑。子欲安神，事招斯過，又云願聞異說。若云求異，則異更有異，使異異無窮。古語云：真言歸於競辨，宗逾出於好異。可謂去城逾遠，歧路逾多，乖之彌至，失之彌甚。……若能遠離二邊，不著中道，蕭然無寄，理自玄會，返本之道，著乎茲矣。」（㊦34·381中—下）

佛出世度生初轉四諦法輪；說八正道；講十二因緣、十二入、十八界；五蘊；立三法印等法，無非是引導眾生「遠離二邊，不著中道」，並不是另立些異說與外道爭競勝。所以般若部的《心經》先說「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色」的中道之後，就以「無」字教人不再著此五蘊、十二入、十八界、四諦、最後說「無智亦無得，以無所得故，…得阿耨多羅三藐三菩提」。此理如何玄會？要在是否「蕭然無寄」。無寄即無依，無依即無得，領會了無得，那麼五蘊、十二入、四諦等教說自然放棄，否則這些教說就成了「入道之巨累，通教之尤毒」了。

對此，吉藏大師在《淨名玄論》卷三引其師法朗法師的話說：

「又我師興皇和上，每登高座，常作是言：行道之人，欲棄非道，求於正道，則為道所縛；坐禪之者，息亂求靜，為禪所縛；學問之徒，謂有智慧，為慧所縛。復云：習無生觀，欲破洗有所得心，則為無生所縛。並是就縛之中，欲捨縛耳，而實不知皆是繫縛。」（㊦38·874中）

吉藏大師在《涅槃經遊意》中說：

「若定用無得為是，還成有得，不名無所得。一無所依，乃名無得。無得通常、無常。何者？彼云生死無常涅槃常，如此常無常並有所得。今明常無常因緣假名字說，無有無常可有，亦無有常之可得，一無所住，故名無所得也。」（㊦38·232下）

可見真正的「無所得」，是「一無所依」、「一無所住」，於任何固定的見解，既不認為生死是常，也不認為生死是無常、涅槃是常。常無常都是假名，無有定實。

問：若有所依、有所住又是何心造成的？

答：有所依、有所住是分別心造成的。若能達到無所依即無所住〔著〕即無分別心，此人對境不取不捨，而有所依、有所住人則「捨一取一」。如《中觀論疏》卷二，

「問：心云何有所依耶？」

「答：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。」
(⊕42·32上)

問：如何才能「心無所依」，才能契合諸法實相義？

答：捨去「如步屈蟲」似的分別心；捨棄知解上的任何追求對象。其實，若能做到「心無所依」已經是佛的智慧才能辦的到，因為「心無所依」即心無所縛，心無所縛即是「涅槃」的境界。既是涅槃才能契合諸法實相義。所以，經云：

「諸法實相即是涅槃。」(⊕15·41上)

問：「諸法實相即是涅槃」出自何經？作何解釋？

答：出自《思益梵天所問經·解諸法品》。

所謂「實相」—是指不依人的主觀意識而獨立存在的客觀真理，佛之所以成佛，是因為佛已證入了諸法實相之諦理，因此，實相是佛教認識論上所力求完成的最高任務。

所謂「涅槃」—是指一種沒有煩惱的寂滅狀態，佛之所以稱為佛，是因為佛已斷除一切煩惱之寂默聖者，因此，涅槃是佛教實踐上所要達到的最終極目的。

人之所以有煩惱，是由於凡夫沒有辦法把握對客觀事物的正確認識，人的認識，只有主觀的任意性質，也即是「虛妄分別」的顛倒性質。沒有辦法掌握客觀的實在能力。因此，客觀的諸法實相，也永遠不可能被凡人所認識。

大乘般若學就是提供給人們一種超越人的認識的特殊智慧，啟發各自本有的特殊智慧來把握這種不可認識的客觀真實性，從而求得人的真正解脫。

問：內外各宗派對實相有何不同主張？三論宗對此作何說明？

答：據《中觀論疏》卷八：

「問云：云何為實相體？何者為實相用？」

「答：九十六術皆云：『天下唯我一人，天下唯我一道』。各謂己法實，餘並虛妄。阿毘曇人以四真諦理名之為實，成論云，唯一滅諦空平等理稱之為實，南土大乘以破諦之理稱之為實，北方實相波若名之為實，乃至攝大乘學者二無我理、三無性理、阿摩羅識稱真實，餘為虛妄。今總二究之，若有一理名為常見即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為虛妄，非是真實；亦有亦無，則具斷常；非有非無，是愚痴論。若具足四句，則備起眾見；都無四句，便為大斷。今（三論宗）明若能離此等計，心無所依，不知所以目之，強稱為實相。此之實相，是迷悟之本。悟之則有三乘賢聖。故涅槃云：見中道者凡有三種。下智觀故，得聲聞菩提。中智觀故，得緣覺菩提。上智觀故，得無上菩提。迷此實相便有六道生死紛然。故淨名經云：從無住本立一切法。然實相體含眾德。無有出法性外。……」（㊦42·123下—124上）

所謂「實相」即指諸法的真實性相。各宗派包括九十六種外道在內都各各對實相的理解。三論宗吉藏大師提出以「心無所依」來說明實相。

問：「心」既然「無所依」就「無所寄」，既「無言可寄」又如何說明實相？

答：實相二字只是一種名相，只是一種方便假設，要說明實相是什麼都不對，真正的實相不可言詮，所以，三論宗有一句話：「開口即錯，動念即乖」。又一句話：「離四句，絕百非」。佛陀所說名相既然都是假設名言，而這些名言本身便不是指某些特殊的真理。其實在無得正觀為宗旨的前提下，除了「無得」、「無依」、「無住」、「無著」的精神外，便沒有其他什麼可堪稱為真理。所以，吉藏大師說「今明若能離此等計，心無所依，不知所以目之，強稱為實相」。也是「無名相中假名相說」的另一種表達方式。其實，嚴格來講「無得」、「無依」、「無住」、「無著」也不是真理，只是一種精神，它們的精神作用是在消解世人對客觀真理的執著。

對此，吉藏大師在《中觀論疏》卷二引其師的話說：

「師〔法朗〕又云：『凡有所說，皆為息病，病息則語盡；如電摧草，草死而電消；不得復守言作解。守言作解，還復成病，無得解脫。』……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』。」（㊦42·27中）

可知佛說一切法，為除一切病，若無一切病，何須一切法，所以說「凡有所說，皆為息病，息病則語盡。」如果病息還「守言作解，還復成病」。《智論》中也說「語言度人皆是有為虛誑法」；《般若經》也說「凡有言說都無實義」。這些教示都是明白告訴我們「不得復守言作解」。諸佛菩薩「寄言以顯道」並無別事，只是為了眾生「心下一無所依」。但是，假如又依這假名概念的「無所依」做定實的真理來理解的話，那麼，這「無所依」還成了「依」。因為「心下一無所依」即心無所著。如《金剛經》說的「無住生心」即是清淨心。若將「無所依」做決定解，即屬分別心在虛妄分別，還沒有達到「心下一無所依」。始終將「無依」與「依」對立起來。不能達到「心下一無所依」。

問：三論宗有何教法教示眾生解除分別心呢？

答：吉藏大師的《二諦義》卷中有一段文字教人「除故不造新」的教法：

「今明無名強說名，令眾生因名悟無名。然須知此名即無名。只名無名，無名而名。既知無名名，即知名無名，此即除故不造新也。若是從來人，則造新不畢故。何者？本有身心之病，今聞佛說真俗後，作真俗解。有真可真，有俗可俗，有名異無名，無名異有名，即有所得義。有所得者，名曰聲聞，是魔眷屬。…今攝山興皇出世，拆破此病，說名令眾生悟無名，不住名亦不住無名。」（⊕45·94 中一下）

問：文中的「無名強說名」的「無名」和「名」是指什麼？

答：「無名」是指佛陀體悟到的緣起諦理，即佛陀的教法，此法本無名相，所以「無名」二字是「無名相法」的簡稱；「名」就是「名相」。因為眾生都是在名相中行，所以諸佛菩薩便也假名相說，令眾生因此名相悟無名相。正如《法華遊意》說：

「無名相法，為眾生故假名相說，欲令眾生因此名相，悟無名相，蓋是聖教之大宗，群聖之本意。所以無名相中假名相說者，如大品云：一切眾生皆是名相中行。今欲止其名相故。借名相令悟無名相矣。」（⊕34·642 中一下）

問：真正的真理不可言詮，即離四句，絕百非，禪宗有何公案正說明這個？

答：《傳燈錄》有個「藏頭白，海頭黑」的公案正說明這個。

有個僧問馬祖：「離四句，絕百非，請師直指祖師西來意！」
馬祖說：「我今日勞倦，不能為汝說，去問智藏吧！」
僧問智藏，藏說：「何不問馬祖和尚？」
僧說：「馬和尚教我來問您。」
藏說：「我今日頭痛，不能為汝說，去問百丈懷海師兄吧！」
僧問海兄，懷海說：「我到這裡都不會！」
於是，僧又回到馬祖那裡，說明與藏，海二人的一段經過。
馬祖說：「藏頭白，海頭黑！」

真正的真理即是實相，實相不可言詮，即離四句，絕百非。這些僧人是知道的，但他對客觀真理還有所執著，所以才請馬祖直指祖師西來意，這西來意便是「佛法大意」，這佛法大意便是「無得」、「無依」、「無住」、「無著」，而這些只是假設名言，其本身並不是真理，只是一種精神，這種精神無法直指為何物，於是大家都推辭而不答，因為實相是無名相法，是離四句，絕百非；而後馬大師為什麼又說「藏頭白；海頭黑」呢？這是強名相說。明頭暗頭是禪家常用的術語。

智藏是明頭；百丈是暗頭。明頭是用，暗頭是體。智藏因頭痛不能說，這是就現象說，是用，因為頭痛是有相可見的。

百丈說「我到這裡都不會」，這是就體性說，是體，因為理體是無相可見的，也正是離四句，絕百非。依百丈的意思，祖師西來意，就連達磨祖師自己也不知道。這個問題，超乎言詮。

如果說祖師西來意「只找一個不受惑的人」這是決定說，即犯下肯定邊見的錯誤；若說不是，也落入否定的一邊。落入邊見的人都是虛妄分別心造成的。禪宗以「無心」；三論以「無得」的精神作用消除世人對客觀真理的執著意即在此「心下一無所依」，這即是從佛法大意而得的無得，這便是《維摩經》所說的「勿離文字說解脫相」的道理。

問：前面說的「除故不造新」和「造新不畢」還不明白？

答：「造新不畢」的人，不能契悟佛陀言教乃是方便施設，以假名相說明實相。這種人聽到佛說「真」後，便認為有真可真，心住於求「真」；聽到佛說「俗」後，便認為有俗可俗，心住於破「俗」。將「有名異無名，無名異有名」，這「即有所得義」是聲聞法，是魔眷屬。

「除故不造新」的意思是說這種人能夠透察佛陀說教是以「無名強說名，令眾生因名悟無名」的密意。能認識到佛說「真」是為了破「俗」，這即是以「不二」掃除「二」見，成無所得，所以「俗」破

「真」亦不留，這叫舊病治而新病不生，所以稱之為「除故不造新」。

問：若俗破留真又如何？

答：若俗破留真，真又成俗。這又是「造新不畢」的病。前已說過，「說名令眾生悟無名，不住名亦不住無名」。就是這個道理。以「不二」掃除「二」見，但是，心若停留於「不二」，那分別「二」與「不二」的心還是分別，不能真正的「不二」。

問：「俗破留真」是「造新不畢」的病。那麼，禪宗有何公案與此有同一意趣，也在破病呢？

答：《五燈會元》中一個「水清月現」的公案與此有同一意趣，也在破病。

有一次，巖頭禪師和雪峰禪師以及欽山三人在一起閒談。雪峰禪師突然指著一盆水，欽山便說：「水清月自現。」

雪峰禪師卻說：「水清月不現。」

巖頭禪師默然不語，把盆踢翻而去。

以上欽山說的「水清月自現」是肯定的說法，這水清月現的水與月，清與不清，現與不現是「二」的說明；而雪峰禪師的「水清月不現」是否定的說法，也即是「不二」的說法；至於巖頭禪師把盆踢翻了來表明你們兩人說「二」與「不二」的心還是分別，不能真正的「不二」，真正的「不二」是要超越「二」與「不二」。因為踢翻了盆，這樣，既不見水，也不見月；離開了清與不清，也離開了現與不現的虛妄分別，一切寂滅，妄想不生，證成無所得，才是真正的「不二」。

問：真正的「不二」又是何等相狀？如何悟「不二」？

答：真正的「不二」或說真正的「無名」、「無名相」、無名相法、真、真諦、第一義諦等名相雖異而意實同，這些三論宗稱之為「至道」。而至道超乎言詮。三論宗以「無得」為宗意即在此，「無得」是不作分別、是絕待的領域。而語言是屬分別心、是相待的領域。所以有「開口即錯、動念即乖」的說法。要問真正的「不二」是何等相狀，《三論玄義》說：

「夫道之為狀也，體絕百非，理超四句。言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體。」（⊕45·2下）

再看維摩詰問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門」？文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言、無說、無示、無識，離諸問答，是為入不二法門」。

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說！何等是菩薩入不二法門」？

「時維摩詰默然無言」。

「文殊師利歎曰：善哉！善哉！及至無有文字語言，是真入不二法門」。

維摩詰以「默然無言」來顯不二法門，其理至於極點，不是利根的人不能領悟。在禪宗門庭中若有人問到「禪」為何物時？同樣都是默然不答，因為起心動念都不是「禪」。

在《大般若經》中說：善說空義的須菩提，有一天在山林裡宴坐，忽然覺得有人在空中散下花來，就問道：「是誰散花呀」？那人答道：「是我呀」。「你是誰呀」？「我是帝釋」。「你是帝釋？你為什麼要散花呀」？帝釋說：「因為你說般若空理說得好呀」！須菩提道：「我默然宴坐，本無有說呀」。帝釋道：「你既無說我亦無聞」。須菩提道：「那你何必散花呢」？帝釋說：「無聞無說，是名真說真聞」。

須菩提默然宴坐，未曾開口，而帝釋卻說他說般若說得好，這其中意只可意會，不可言宣。由此更知吉藏大師說的「言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體」的其中意了。

如何悟「不二」？這還須要依名相，如《勝鬘經寶窟》卷上說：

「眾經所以立名者，然至理無名，聖人無名相中，為眾生故假名相說，欲令眾生因此名相，悟無名相。如懸峰可陟，要假繩梯；至道寂寥，實由名相。蓋是乘教之大宗，群聖之本意也。」（^大37·1下）

可見「名相」如繩梯。「無名相」、「不二」或「至理」、「至道」等如懸峰。要涉懸峰，必須依借繩梯。所以聖人安立這名相的繩梯，使令眾生陟達寂寥的至道。

在禪門中的《指月錄》一書中，有一段對話可以對照本題的內容，如

有一和尚問趙州：「孤峰獨宿時，會感覺到什麼？」

趙州說：「不回答你的話。」

和尚說：「為什麼不回答我的話？」

趙州說：「怕落在平地上。」

這裡的「孤峰」和前面的「懸峰」都是象徵性的語言，表示本體界是超越能所二元對待的，不可言說的。也就是吉藏大師前面所說的「體絕百非，理超四句」的意思。至於「平地上」和「繩梯」則喻指現象界也就是語言名相。

如果我們用語言名相來指說「不二」、「至理」、「至道」的本體界時，這樣，無疑地，就會陷於能所二元對待的虛妄分別心去了。所以趙州禪師才會說「怕落在平地上」。用白話是說，「怕落在名相上」。這都在表明「不二」、「至理」、「至道」或「禪」的本體界是言亡慮絕的。

問：「至理無名」，也即「不二無言」，佛說教有言。「有言」「無言」是相對，那麼，以何名「不二」呢？

答：維摩默然無言，而文殊師利卻讚他真入不二法門；須菩提默然宴坐未曾開口，而帝釋卻說他般若說得好。這都只是在說明真正的「不二無言」。但要應物〔眾生〕施教時還是有言。諸佛菩薩之「言即不二」。這一點，吉藏大師在《淨名玄論》卷一

「問：……明不二之理無言，應物之教有言，即無言之理不可有言，有言之教不可無言，則理教天乖，何名不二？

答：子乃曉不二無言，而未悟言即不二。故教滿大千而不言，形究八極而無像。故無言而言，雖言不言；無像而像，雖像不像；乃為一致，何謂天乖？……如其窮達，則不二常言，言常不二，未始不二，未始不言。故莫二之道始成，得一之宗便建。」（㊦38·856中一下）

如果落在名相上，一定執著於「無言之理不可有言，有言之教不可無言」，那當然是「理教天乖」不能名不二。

但佛菩薩是超越了二元對待，超越了「無言」與「有言」相對之外。如經云：「不著不二法，以無一二故」。所以，佛菩薩雖然體證不二無言之理，但「不著不二法」，才能依願不斷應眾生根基不同而施「言即不二」教。佛菩薩雖證涅槃而常濟物利生，所以他們是雖無言而常言，雖常言而不言；既無像又常現像，雖常現像而無像；因為他們窮達「無智亦無得」，所以，能以「不二常言，言常不二」。這種有言也是不二，無言也是不二，又何必一定說「無言」才是「不二」呢？

「如（維摩經）天女之詰身子：『汝乃知解脫無言，而未悟言即解脫。』既云言即解脫，亦應解脫即言。言即解脫，雖言無言；解脫即言，雖無言而言。言而無言，非定有言；無言而言，非定無言。故非言非無言，亦非理非教，名心無所依，乃識理、教意也。」（《勝鬘寶窟》卷上㊦37·5中一下）

諸佛菩薩證悟不二至理，其心平等無所依著，所以是既不依於「有言」，也不依於「無言」；既不依於「理」，也不依於「教」。「無言」只是在「有言」而不落於名相上才能悟入。「理」只是在言教上而不上定著的作用上才能明白佛陀施教的本意。明白了這，就不會於教相上分是非，就不會將時光浪費在所謂的研究「大乘非佛說，阿含才是佛說」的是非上。這種人心有所依得執著在名相上，停留在世間語言文字的二元對待上，永遠落於一邊，不能見不二。

問：前面說的「悟不二還須依名相」，這「依名相」和「落名相」有何不同？

答：依名相的「依」是「依借」的意思，而落名相的「落」是「住著」的意思。這樣，就知道「依」與「住」的一大不同了。

依名相是在凡夫二乘聖人位說的，因為在凡聖兩種人還未達懸峰，所以必須依借繩梯；佛菩薩已經窮達懸峰其心無所依著，所以是「不依」。但，三世諸佛在因位時都是「依般若波羅蜜多故得阿耨多羅三藐三菩提」。

如果落在名相上，就不知《金剛經》所說的

「佛說般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」（㊦8·754中）

落在名相上的人對所說法有所取著，對佛所說的文字章句，妄生知解，不知如來所說教法都是應機方便巧說，佛所有言說無有定性，無方處所，一部《心經》只有兩百六十個字，說盡了人世間、器世間所有宇宙萬有一切事物。而《金剛經》說：

「如來所說法，皆不可取、不可說，非法非非法。」（㊦8·749中）

如來所說法，皆不二之法，不二之法不可取著，不可言表，不可說有，不可說無，不可說亦有亦無，不可說非有非無。這種菩提法，生佛平等，但靠眾生去親證。

由此可知，趙州的不回答正是怕學禪者落在知解上，成為知解宗徒。要知道孤峰獨宿是什麼感覺，自己去親證。

問：「至理無名」因何又名「不二」？

答：說到「至理」是離四句絕百非，是無名相可言。說「至理」是「二」固然不對，但若說「至理」為「不二」也是錯。只因凡人落於二邊，所以聖人因二邊之病，下「不二」之藥，稱「不二」是對的，這即所謂「無名相中假名相說」，它的目的是在泯滅「二邊」之見，而不在成立「不二」之說。「二邊」之見是邪當破，但破邪之外，不再建立顯正的道理，所以「不二」之理亦不留。「不二」只是一種假名而已。如《淨名玄論》卷一吉藏大師在論「不二法門」一段文字可以更清楚地明白這一問題：

「問：『若道超四句，至聖以之沖默，則非俗非真，無二不二。今以何因而辨不二』？

答：『無名相中，假名相說，不知何以字之，故強名不二。』

問：『既非二不二，何不強名為二，而名不二？』

答：『失道之流，多滯二見，為泯斯二，故強名不二，不強名二。』」（⊕38·859上）

問：佛為什麼說那麼多的教法，為什麼不做一途分明示人，學佛的人如果不廣學多聞，只學一經一論，換句話說，「若學者定執經論一文，以成一家之義者」可以嗎？

答：因為眾生的根性不同、眾生所住的國土不同、風俗習慣不同，所以佛要立種種不同教說。並不是佛不能以一途分明示人，只因眾生有取著之心。才不能做一途分明示人。請看吉藏大師對此如何解答：如《金剛般若疏》卷一

「聖人非不能一途分明示人，而今有出沒者，此有深意。以眾生本有取著之心，以是因緣，繫屬於魔，生死不絕，苦輪常轉，不悟中道佛性、正觀般若。今若復作一途實說，則更增其依著之心。所以不定出沒，動其生死根識，令迴悟正法。故不定之說為益深矣。若學者定執經論一文，以成一家之義者，皆是繫屬魔人耳。又眾生非一國土、一根性、一善知識，是故諸佛種種說法也。」（⊕33·90上）

問：禪宗有何公案也表現出「不定出沒」而「言無定說」的深意？

答：《傳燈錄》中有一「體會大道」的公案正表現出「不定出沒」而「言無定說」的深意。

有人問馬祖道一禪師：「為什麼你說『即心即佛』？」
馬祖回答說：「這是為了止住小孩子的啼哭。」
又問：「如果小孩子不哭了，又當如何？」
馬祖答道：「告訴他『非心非佛』。」
又問：「除了這兩種方法外，還有其他方法接引修道的人嗎？」
馬祖回答說：「我將告訴他不是『物』。」
又問：「遇到已經開悟的人來，怎麼辦？」
馬祖答道：「我只教他自己心中體會大道。」

佛性、般若或禪都不能「作一途實說」，因為都不是「物」。說禪是什麼都不對，但不說眾生無由悟入，諸聖都應學人的根性不同而所用的方法也有不同，這不同的方法都是一種方便的敲門磚。

馬祖的第一個答案是對於「著空」的人，用的是肯定的方法，說「即心即佛」。並教學人切莫向外求玄。

馬祖的第二個答案是對於「著有」的人，用的是否定的方法，說「非心非佛」。並教他消除對「即心即佛」的執著。

馬祖的第三個答案是教人消除空、有的一切執著，因為「即心即佛」、「非心非佛」的心中仍存在依著之心，所以說「我將告訴他不是物」。

眾生執著空、有是病；肯定與否定的方法是藥。病若除去，藥亦不留，否則經法又成為毒藥了。

馬祖的第四個答案是對於徹底悟入空有不二；換句話說，悟入中道佛性；有正觀般若現前的人來說，教他保任自己心中的悟境，不要再退轉，不要為外境所障，物我一如。這是無得、無證、無心的境界。

從馬祖的四個答案看，他的教學方法也是「不定出沒」而「言無定說」；他的目的都是「動其生死根識，令迴悟正法」的。

問：「定執經論一文，以成一家之義」，因何「皆是繫屬魔人」？

答：「魔人」是指謗佛法的人，「若學者定出經論一文」作有所得解，這無異於謗佛法，所以這種學經論的「皆是繫屬魔人」。這種人不知佛說法是「不定出沒」而「言無定說」的深意，一意作有所得解，此是「鈍根罪重」，佛不能化此人。如《中觀論疏》卷二

「所以然者，以尋經作有所得解，即佛不能化；學論復起依著之心，即菩薩不能化故。若經若論、佛與菩薩所不能化人，即知其人鈍

根罪重。若經若論、佛與菩薩，即於其人，並是毒藥。」（㊦42·31
下—32上）

有所得是「邪」，無所得是「正」，邪當破、正須顯。一說無得是正，又起依著之心，此正又成邪。總而言之，一切經法若落到鈍根人手裏便都成為毒藥。為此，龍樹菩薩才造《中》、《十二門》和提婆菩薩的《百論》皆以「破邪顯正」做為中心教義來發揚「無得正觀」的義理。

下面就「破邪顯正」義加以說明。

第一節、破邪顯正

所謂「破邪顯正」，是破有所得的邪；顯無所得的正。邪指邪執；正指正理。所謂邪執，是從外道異學；內道小乘到大乘。凡是到了最後主張有少分所得的定性見都屬於有所得邪執。

就在中國來說，外道異學最主要的是道家；小乘是當時的昆曇、成實；大乘是地論、攝論、地持等諸師。依據《三論玄義》說一切有所得的議論大都是從本體論方面立說。就如中國道家所說的「太虛」認為是萬有的本源，這樣的思想主張就是萬有以無為本，有生於無，這就是「本無論」。就大乘的地論、攝論諸師所說的有一實體的「真心」和「藏識」也都同於實體論。在三論家認為這些議論分別看來都屬於假名無有定實。因此，以一種「破而不立」，也叫「但破不立」的方法來批破一切定性見的有所得邪執，又不留一點執著為他人所破。這種「但破不立」的方法是出自龍樹菩薩的《中觀論頌·五陰品》最後兩頌：

「若人有問者，離空而欲答，是則不成答，俱同於彼疑。

若人有難問，離空說其過，是不成難問，俱同於彼疑。」（⊕30·7上）

這兩個偈頌的大意是：儘管有人向你討論或是請問諸法的現象或實體；還是有人想問難其他學派的理論思想如何錯誤。首先必須以空無自性為根據，才能答覆來問者；依據正確的性空觀才能顯出其他學派的理論思想之過失，否則還是同他一樣墮在疑惑裡而不自知。

青目總結這兩個偈頌時說：「這是依據空性解說一切的樞紐」。對此，《入大乘論》提到尊者提婆所說偈：

「真實觀一法，諸法不二相，諦了是空已，則見一切空。」（⊕32·41中）

由此可見，三論宗的但破不立，正符合龍樹、提婆菩薩的這層意思。

〈一〉、但破不立

問：何謂「破邪顯正」？它在三論教義裡當何種角色？

答：「邪」指有所得；「正」指無所得。「破」是否定義、遮詮義。「顯」有闡發義、表詮義。

中、百、十二門三論專用遮詮，不用表詮，所以「破邪顯正」在三論教義裡當「但破不立」的角色。「但破不立」也叫「破而不立」。

問：三論「但破不立」而《智論》如何？為什麼？

答：《智論》有破有立。要問為什麼四論有如此不同，因為佛教典籍，弘宣佛法時有兩種不同方法：

一是一般常用的表詮方法，就是從正面用肯定的語言文字表達自身的理論。

一是三論專用的遮詮方法，就是從相反的用否定的語言文字否定一切，如果否定得逞，就建立了自身的理論，發揚了自宗的教義。所謂「破而不立」就是不拿出自家的任何主張，但破他家的立說。破就是否定，也是遮詮，「遮」是遮止，「詮」是詮顯。也即是說對他家的立說，一切都否定、都遮止，用遮止的方法來詮顯自家的空義。這就是「但破不立」，名叫遮詮。三論用否定的方法，用遮詮的方法來發揮自家的空義，這就是發揚了無得正觀的義理。

問：「唯破不立」和「有立有破」有何不同？

答：《大乘玄論》卷五說：

「今（三）論唯破不立，則唯破不申。所以然者，若經若論，唯破顛倒虛妄，更無所申。」（⊕45·68上）

又說：

「他論有破有立，此乃是增有得，非唯不能申，亦不能破，自是有得，何能破他？今論但破，曾不自立，非止能破，即復能申……故能破洗虛妄斷常，顯出如來真實正法。」（⊕45·68上）

又說：

「今（中）論不爾，唯破不立。所以然者，論主（龍樹）出世，唯為破顛倒斷常，更無所立。」（⊕45·69下）

問：如何知道三論的綱領是「破邪顯正」？其義如何？

答：《三論玄義》一開章就先標出「破邪顯正」說：

「夫適化無方，陶誘非一。考聖心，以息患為主，統教意，以通理為宗。但九十六術栖火宅為淨道。五百異部縈見網為泥洹。遂使鹿苑坵墟。鷲山荊蕪。善逝以之流慟。薩埵所以大悲。四依為此而興。三論由斯而作。但論雖有三（指三論），義唯二轍：一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沉淪，顯正則上弘大法，故振領提綱，理唯斯二也。」（⊕45·1上）

說到世尊的教化是圓融自在無礙的，適應不同的根機說不同的教法，所以他的陶冶誘導勸引的救濟方法也不是單一的。

佛陀的慈悲心是：以止息眾生的我執我見煩惱病患為主；他的經論雖多，但主要的精神無不是令諸眾生通達中道實相諦理為宗旨的。

但，當時印度的九十六術外道完全不知道解脫三界火宅的方法。起種種邪見，如「非因計因」：本不能得樂之因，而妄計此因能得樂。謬計無想天為涅槃的理想界。

又小乘的五百異部（即二十部派）也被自利小見所網，執著諸法性有決定相，一旦聞到「畢竟空」的語言，就如刀傷心，因為部派佛教人死心眼，執著在語言上不能自拔。這些小乘不是計「有」、就是計「無」為涅槃。不但不知道自利利他的究竟涅槃，不誤以灰身滅智為涅槃的理想界。於是，使佛陀的真正本意被埋沒，如此，即將佛說阿含經處的鹿野苑變成若「常」若「斷」偏見坵墟了；也將佛說法華經等大乘經典的靈鷲山變成若「有」若「無」的稠林荊棘四荒廢了。正因為這樣，善逝佛陀流慟（慨嘆），悲嘆那天魔為愛火所燒；謗法毀人；或偏執大乘斷空撥無因果。

就在這種情形下，所以有大悲菩薩出世，四依菩薩——龍樹和提婆為此而造三論，發揚大乘其義。然雖有《中》、《百》、《十二門》三論，內容繁多，但約其要義不出破邪和顯正二轍。若能徹底破邪，即能得到救濟：那種被邪見困憂而沈淪於苦海的人，如果通過破邪，就能得到拯救；如果通過窮極地顯正，就能通達三世諸佛妙理，弘揚大法。所以「破邪顯正」二轍，有如振襟領時的裘毛相隨，也如提大綱時的眾目自正。

「破邪顯正」具有二義：一者，約但破不立，唯破不申義說，這意味著，破邪之外，無別正可顯，破邪即是顯正。二者就顯無所得正義說，須要破洗一切，才是顯正，然而這顯正之外，無別破邪，申正即是破邪。例如《中論》的「不生亦不滅，不斷亦不常，不一亦不異，不來亦不出」的八不是霍破生滅、斷常、一異、來出的八種偏邪，這叫破邪。然而這八不，不落二邊，不落二邊的八不即是中道，八不中道本身就是申正。所以若約第一者但破不立的破邪義來說，這是唯破不申；若約第二者顯無所得正的顯正義來說，那是但申不破。

其實，「破邪顯正」是一體的兩面。有邪才顯正，為了顯正，才否定一切，今一無所有（無所得）。如此，無得實相正理方顯。

問：若心有個無所得理存在可以嗎？

答：若心有個無所得理存在，還須要破除。因為有得是邪是病，心存於無得，這種無得又成了有得，還是邪還是病，所以說還須要破除。要知道佛說一切經教或立或破都是為了破病，可見無論「破邪」還是「顯正」都是為了「破邪」。如《二諦義》卷中

「問曰：『經中有立有破，何得言皆破邪？』

解云：『經中若立若破，皆為破病。何者？經中若說一色一香皆為顯道。若不顯道，可不破病。既若立若破皆為顯道，故破立皆為破病也』。」（⊕45·94下）

又《百論疏》卷上說：

「有邪故有正，邪去正不留。」（⊕42·234上）

《中觀論疏》卷一也說：

「就說教意中凡有二意：一者破邪，二者顯正。佛欲斷如此等諸邪見，即破邪也；今知佛法，故謂顯正也。此是對邪所以說正，在邪若去，正亦不留。」（⊕42·16上）

總而言之，若心有個無所得理存在，那心還有所著，而三論的真正精神在於「心無所著」。如《三論玄義》有個答難：

「難曰：既有邪可破，有正可顯，則心有取捨，何謂無依？

答：為見於邪，強名為正；在邪既息，則正亦不留，故心無所著。」（⊕45·7上）

問：就「破邪」來說：邪執謬見種類繁多，《中》、《百》、《十二門》三論都能一一破邪嗎？吉藏大師對此作何說明？

答：據吉藏大師的《三論玄義》說：

「但邪謬紛綸，難可備序。三論所斥略辨四宗。一摧外道。二折毘曇。三排成實。四呵大執。

問：以何義故，遍斥眾師？

答：論主究其原，盡其理也。一源不究，則戲論不滅，毫理不盡，則至道不彰。以無源不究，群異乃息；無理不盡，玄道始通，是以斯文遍排眾計。

問：既無法不究，無言不盡，應遍排群異，何故但斥四宗耶？

答：初一為外，後三為內，內外並收。毘曇明有，成實辨空，空有俱攝，斯二為小。方等稱大，大小該羅，略洗四迷，則紛累都盡耳。

問：此之四執優降云何？

答：外道不達二空，橫存人法；毘曇已得無我，而執法有性；跋摩具辨二空，而照猶未盡；大乘乃言究竟，但封執成迷。自淺至深，四宗階級。

問：外道邪言可得稱破，餘為內教，何得亦破？

答：總談破顯，凡有四門。一、破不收；二、收不破；三、亦破亦收；四、不破不收。言不會道，破而不收；說必契理，收而不破；學教起迷，亦破亦收，破其能迷之情，收取所惑之教；諸法實相，言忘慮絕，實無可破，亦無可收。泯上三門歸乎一相，照斯四句，破立皎然。」（㊦45·1中）

就「破邪」來說：正因為邪執謬見種類繁多，很難一一加以備述，所以《中》、《百》、《十二門》三論從中舉出比較有代表性的四宗作為所破的對象。四宗是：一、摧外道；二、拆毘曇；三、排成實；四、呵大乘執有所得。

問：《中》、《百》、《十二門》三論的破駁四宗眾師的理由是什麼？

答：論主龍樹、提婆菩薩為的是要究盡真理的本源，如果刀窮達諸法實相的本源，就沒有辦法脫離一切戲論的領域；如果推理有絲毫的差錯，那麼，至真的道理也就無法彰顯了。因此，為了究盡真理的本源，以及息滅種種的異執；使得能夠通達至真奧妙的道理，那時，就沒有任何迷謬。這就是三論為什麼要破駁四宗眾師的理由。

問：既然要究盡真理的本源，理應遍排眾異，為什麼只選四宗作為破斥的對象呢？

答：特別選定四宗作為破斥的對象，是因為這四宗可以攝盡一切內教外道的緣故。也就是說：最初一種是外道；後面三種是內教。就內教來說：毘曇小乘明有是有教，成實小乘辨空是空教，這空有二宗代表了小乘一切。這和最後的有所得大乘合起來，就等於攝盡了大小二乘了。所以，破駁了這四宗的迷執，就等於破盡了所有的一切眾異邪謬了。

問：這四宗各有何所執，其思想的優缺點如何？

答：這四宗就其思想來說：外道因為未能正明因果，不達人空、法空，致使起了人我執、法我執；內教的毘曇雖然已得人無我，但執著於法有性上；造《成實論》訶黎跋摩雖然具辨人法二空，而其義理仍然未能究竟；大乘雖言究竟，但由於有所得的緣故，變成封執成迷。這樣，由淺至深就成了四宗階級次第城邪。

問：外道邪言可得稱破，其他三宗皆是內教，如何也得稱破？就得破駁來說又當如何取捨？方法如何？

答：在此，總談破顯，論主立了四門：

第一、「破而不收」，就是但破違背真理的存在。

第二、「收而不破」，就是不破契合真理的存在。

第三、「亦破亦收」，就是但破迷於真理的迷執，而對真理本身，不加任何破斥。

第四、「不破不收」，因為諸法實相，言忘慮絕，所以萬能叫作有所破、有所收。

如果能夠泯絕以上三門歸於一相範圍，明白了這四句，就知道三論對內教外道的破邪和顯正的一切意義了。

問：禪宗有何公案也用「破而不收」的方法來接引學人？

答：《景德傳燈錄》裏有一則公案可以說明禪宗也用「破而不收」的方法來接引學人。

師（滄山靈祐）問仰山（慧寂）：「《涅槃經》四十卷，多少佛說，多少魔說？」

仰山云：「總是魔說。」

師云：「已後無人奈子何。」（⊕51·265上）

滄山禪師是百丈禪師的大徒弟，他與仰山禪師倆獨成一宗，世稱滄仰宗。禪宗注重見性，而見性的性，即指佛性，《涅槃經》多辨佛性義，仰山在老師面前既然回答「總是魔說」；且老師又隨口讚同學生「已後無人奈子何」，難道這師徒二人在謗佛謗法嗎？

不是的，這二人的一唱一合，正是推闡「破而不收」的佛陀本意。何以見得？佛在《金剛經》中自說：「若人言如來有所說法，即為謗佛，不解如來所說故。」（⊕8·751下）眾生如果隨著佛陀的言教又生起執著文字相，那又如吉藏大師在《二諦義》卷一中所說：

「拙服甘露成毒藥；巧服毒藥成甘露。」（⊕45·89下）了！

拙人不知佛為眾生失道而說經。如果又因經生起執著，就不知經也在破執。滄山的問話著實在試探學生是迷是悟、是拙是巧？結果仰山的回答又正符合滄山的意思。一切經教若在悟人那裏都是佛說；可

一旦落到迷人那裏，就成為「總是魔說」了。這一公案師徒對話正反映了世人讀經的通病，也暗示了禪宗「不立文字、教外別傳」的旨意。

問： 到底什麼叫作外道？

答：「道」指的是：人的本性，本來清淨，至極微妙，自在無礙，離諸煩惱的不二中道。如果誤入歧途，離開了這不二中道以外，而且迷執於謬見行於小徑，這就叫作「外道」。如《三論玄義》說：

「所言摧外道者：夫，至妙虛通，目之為道，心遊道外，故名外道。」（㊦45·1中）

「至妙虛通」的意思是：不二中道無所不通叫作「至」；離諸邪見，具足萬德叫作「妙」；離諸煩惱，本性清淨叫做「虛通」。如果此心遊於不二中道之外，就叫作外道。

問： 何謂九十六術？

答：據《陀羅尼集經》說，有六師外道。這六師各有弟子十五人，合共九十六人，稱九十六術。

由於他們「邪心見理，發於邪智」（㊦54·1084下）。所以又稱九十六種外道。

根據《翻譯名義集》卷二：「輔行云：六師元祖，是迦毘羅，支流分異，遂為六宗。」（㊦54·1085上）

1. 富蘭那迦葉：認為一切法斷滅，無君臣父子忠臣之道。主張虛無主義。
2. 末伽黎拘賒黎：認為眾生苦樂，不由自行而得，皆是自然而有，這種計自然即是計「無因」。主張宿命虛妄主義。
3. 刪闍夜毘羅胝：舍利弗和目犍連連尚未歸佛之前就是這一派的人。認為道不須求，經生死劫數，苦盡自然而得。又說：「八萬劫滿，自然得道。」主張懷疑主義。
4. 阿耆多翅舍欽婆羅：這個外道的邪見是「非因計因」：執著粗弊衣，自拔其髮，以煙熏鼻，及五熱炙身，修諸苦行為道，認為今身併受諸苦，那麼，後身就能得到常樂。所謂「五熱」就是四面火聚，更加頭上有日，所以叫「五熱炙身」。
5. 迦羅鳩駄迦旃延：主張「諸法亦有相亦無相」。屬亦有亦無主義。
6. 尼犍若提子：認為罪福苦樂本有定因，要當必受，非行道所能斷。主張宿命主義。

問： 九十六術的派別其宗要有那些？

答： 《三論玄義》說：

「九十六術，別序宗要，則四執盛行。一、計邪因邪果；二、執無因有果；三、立有因無果；四、辨無因無果。

問：云何名為邪因邪果？

答：有外道云：大自在天能生萬物，萬物若滅，還歸本天，故云：自在天若瞋，四生皆苦；自在若喜，則六道咸樂。然天非物因，物非天果，蓋是邪心所畫，故名邪因邪果。」（⊕45·1中）

「大自在天」梵名 Mahesvara 音譯作摩醯首羅是天地萬物的創造神。信奉此天的被稱為大自在天外道。

這種外道說：大自在天是世界的本體，是一切萬物的創造者，也是破壞者，所以能生萬物，又能施與暴風雷電，是萬物的主宰者與決定者。如果世界毀滅時，一切萬物就必還歸自在天，因此叫作「自在」。所以說：自在天如果瞋怒的時候，眾魔就會出現，國土就會荒亂，一切眾生都會隨其受苦；如果自在天歡喜的時候，一切眾生都會得到安樂。

對此，吉藏大師說：自在天如果能生人，那它生出來的又不是自在天，因為世人沒有自在天的成份，彼此屬於兩個不同階級。如此，自在天不是世人的因；世人也不是自在天的果。如果一定要說自在天能生萬物，萬物命終還歸自在天，那都是一些外道邪心計度分別出來的產物。這就叫作邪因邪果。

到此，吉藏大師進一步反駁：

「難曰：夫，善招樂報，惡感苦果，蓋是交謝之宅，報應之場。以不達義理故，生斯謬。又夫，人類生人，物類生物，人類生人，則人還似人；物類生物，物還似物，蓋是相生之道也。而謂一天之因，產萬類之報，豈不謬哉！」（⊕45·1中）

在天地間，因果洞然，種善因招得今世來生樂報，種惡因感得今世來生苦果，即善有善報，惡有惡報，人世間三界六道無非是善惡因果的相交遷謝，是一種善惡因果報應的場所，誰也逃脫不了因果法則。正由於不明白因果義理的人，才謬造出邪因邪果論來。又，依因果律，人類應生人，所以他所生的也還似其能生的人；物類應生物，所以它所生的也還似其能生的物。這是相生的道理，也是萬物相生的方法。誰也無法否認。照此類推，自在天也只能生自在天，又如何能

說「一天之因」而能產生出萬類不同的果報身呢？說自在天能創造一切，豈不是太邪謬荒唐了嗎！

〈二〉、體用二正

問：三論宗既以「無得正觀」為宗，理應一正，因何又開出體用二正？此二正出自何書？

答：正如所問，三論宗既以「無得正觀」為宗，應該只有一正，那即是「無得正觀」，因為眾生恆常執「有」或執「無」，都落於有得，不能正觀。佛菩薩慈悲憫念我等故，見「體絕名言」，則「物無由悟」，於是因病予藥。佛菩薩雖不寄心於有無，但也對執「有」的眾生而說「無」，對執「無」的眾生而說「有」。佛菩薩，說有說無，談真說俗都是應眾生的根性而方便「用」，這用不離「無得」，所以，這用不失正，這叫「用正」；而在用正的背後還有一「諸法實相，言亡慮絕未曾真俗」的無得理體叫作「體正」。這體、用二正還是不離「無得正觀」。

此體用二正出自《三論玄義》一書，

「問：此論名為正觀，正有幾種？

答：天無兩日，土無二王，教有多門，理唯一正。……但欲出處眾生，於無名相法強名相說，令稟學之徒，因而得悟，故開二正：一者體正，二者用正。非真非俗，名為體正；真之與俗，目為用正。所以然者，諸法實相，言亡慮絕，未曾真俗，故名之為體，絕諸偏邪，目之為正，故言體正。所言用正者，體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說真俗，故名為用。此真之與俗，亦不偏邪，目之為正，故名用正也。」（⊕45·7中）

問：既言真俗是二邊何名為正？除體用二正外，還有無其他正？如何說明？

答：這些問題《三論玄義》已作

「答：如因緣假有目之為俗，然假有不可言其定有，假有不可言其定無，此之假有遠離二邊。故名為正。俗有既爾，真無亦爾，假無不可定無，假無不可定有。遠離二邊故目之為正。…但正有三種：一、對偏病，目之為正，名對偏正。二、盡淨於偏，名之為正，謂盡偏正也。三、偏病既去，正亦不留，非偏非正，不知何以美之，強嘆為正，謂絕待正也。」

一、什麼叫作「對偏正」呢？「對」是對治，「偏」是偏邪或偏病，諸佛菩薩為了對治偏邪或偏病才說「正」，所以佛菩薩所說的「正」是「對偏正」。

二、如何稱「盡偏正」呢？「盡」是洗盡，「偏」是偏病，此正有洗盡偏病的作用，所以稱為「盡偏正」。

三、何者是「絕待正」呢？諸佛菩薩以無依、無住、無著、無得為本，冥寂一切，「偏病既去，正亦不留，非偏非正」超乎一切言語對待。在「無名相中強設名相」，稱為「絕待正」。

問：以三種正與體用二正有何相通之處？

答：「對偏正」與「盡偏正」是諸佛菩薩依二諦為眾生說法的權巧方便而施設的「正」，是為「用正」。「絕待正」是諸佛菩薩所證的一真諦性，此諦理絕諸名言，超一切對待也即體絕名言，這是「體正」。三正中，前二是用正，後一是體正。有如此相通處。

〈三〉、至道未曾邪正

問：三論宗的「破邪顯正」是「但破不立」，因何又立體用二正外，又分立對偏等三種正？佛所行道有無邪正？

答：有邪才顯正，無邪亦無正可申，只因眾生有偏病，諸佛出世才說經申正，但是偏病若除正亦不留，這叫「但破不立」。由體用二正進而分立對偏等三種正，正因為眾生有偏病，諸佛出世為對治眾生之偏邪，才立體用二正外又分立其他三種正，佛所證悟是「體」；度眾生是「用」。然佛所行之道未曾邪正。如《法華遊意》說：

「所言具含多義者，然諸佛所行之道未曾邪正，為對內外二邪，故立為正。一者、九十六種所說之法，稱之為邪；如來所說之法，目之為正。故對彼異道之邪，明佛道為正。二者、昔執五乘之異，乖於一道，名之為邪。所以然者，道尚無二，寧得有五？故執於五異，乖於一道，故稱為邪；以對彼二邪，故明佛所行道稱為正法。」（⊕ 34·639 上一中）

問：佛所行道未曾邪正；菩薩造論「破邪顯正」，學者若起分別邪正之心，在「無得正觀」的宗旨下，固然不對。對此，三論中有何教示？

答：佛陀說經；菩薩造論都是以「無得正觀」為宗，在「無得正觀」的宗旨下，「破」有所得的「邪」，「顯」無所得的「正」，但在破邪之外不再建立顯正的道理，因為在「破」時即「顯」，若建立有個「正」可顯，此「正」還是成了邪，所以稱為「破而不立」或名「但

破不立」。故此，學者若起分別有邪正之心，或說心存有個實在的「邪」，實在的「正」之念都不對。對此，比如《中觀論》有二十七品都是在「破邪顯正」，最後還是用「雙泯邪正」作結論。如《中觀論疏》卷一說

「二十七品雙破大小二邪，俱申二正，惑者便起邪正之心。是故最後雙泯二見，道門未曾邪正。」（⊕42·8下—9上）

問：如何說明「佛所行道未曾邪正」？

答：因為「道非邪正」，佛菩薩自行化他時，無論說何教法，只要能使眾生得悟，便都是「正」，而悟的本身，或換句話說：得到悟時，卻「了無邪正」。如《大乘玄論》卷五說

「今明道非邪正，能體道之緣，亦悟非邪正。但以向迷今悟，詔向迷僻為邪，呼今悟為正。此得悟時，了無邪正。」（⊕45·69中）

問：「道非邪正」三論何故「破邪顯正」？

答：《法華玄論》卷二亦如此問

「問：若於緣取悟，無不契道，論中何故顯正破邪耶？

答：為緣不悟，是故破邪；如其契道，無非正說也。」（⊕34·381上）

問：三論在「破邪顯正」時對諸部的態度如何？

答：正如《三論玄義》的

「問：論主為並破諸部？亦有不破邪？

答：凡有四句：一、破而不取，若是諸部所說，乖大小乘經，自立義者，則破而不取。……二、取而不破，如文殊問經云：『十八及本二皆從大乘出，無是亦無非，我說未來起。』三、亦破亦取，破諸部能迷執情，收取諸部所迷之教。四、不破不取，就正道門，未曾有破，亦無所取也。」（⊕45·10上—中）

問：為什麼說三論的中心大意即是「破邪顯正」？有無其他教義？

答：《中論》廣破小乘兼破外道；《百論》破斥外道兼破其他；《十二門論》破外道、小乘，顯大乘義，所以說三論以「破邪顯正」為其中心要務。

三論立破方式，以破邪即顯正，在破邪之外不另外建立顯正的道理。破邪即包含著顯正。三論宗繼承這一傳統，建立破顯，可知三論是龍樹菩薩的無得正觀之旨趣。此旨以《中論》為標準，而《中論》的中心思想所在，即是「八不中道」，而八不中道具有破邪顯正兩重意思，並由「真俗二諦」的言教加以說明。由此可知「破邪顯正」，「真俗二諦」，「八不中道」是互相貫穿而又有密切的聯系。可知三論宗的中心教義，主要是指這三個方面，稱為「中觀三科」。只有掌握這三科內容，才能契合龍樹菩薩的「無得正觀」之宗旨。

第二節、真俗二諦

印度中觀系學說的特點就是以「真俗二諦」為中心來組織一切理論的。三論被譯到中國後，三論學者對二諦十分重視，如羅什法師門下弟子曇影法師在他的《中論》序中寫道：

「時有大士，厥號龍樹，爰託海宮，逮無生忍。意在傍宗，載隆遺教，故作論以折中，其立論意也，則無言不窮，無法不盡。然統其要歸，則會通二諦」（㊦55·77上一中）

又《二諦義》卷中記載著法朗法師臨終前登高座付囑門人說：

「我出山以來，以二諦為正道。」（㊦45·78上）

三論宗的集大成者吉藏大師跟法朗法師，對二諦義特別有所發揮，他不但認為三論是以「二諦為宗」；更是認為「二諦是佛法根本，如來自行化他，皆由二諦」（㊦45·11上）

《中觀論疏》卷二更說二諦總攝了一切佛法：

「三世十方諸佛所說法皆依二諦，以二諦總攝一切佛法。二諦既正，豈非一切正耶？」（㊦42·22中）

又《二諦義》卷上也有類似的話：

「若解二諦，非但四論（中、百、十二門、大智度論）可明，亦眾經皆了。何以知然？故（中）論云：「諸佛常依二諦說法」。既十方諸佛常依二諦說法，故眾經莫出二諦。眾經既不出二諦，二諦若明故，則眾經皆了也。」（㊦45·78上）

問：真俗二諦譯自何種語言？原始佛學有無二諦？

答：真俗二諦譯自梵語，漢譯的「真諦」、「勝義諦」、或「第一義諦」梵文為 paramārtha-satya；漢譯的「俗諦」、「世諦」、或「世俗諦」梵文為 samvrtti-satyatva, samvrtti-satya。

原始佛學中有二諦一辭，如漢譯的《增一阿含》卷三阿須倫品第八

「爾時世尊告諸比丘，若有一人出現於世，便有一人入道在於世間，亦有二諦。」（⊕2·561上）

問：部派佛學與初期大乘等對二諦如何？

答：部派佛學，如《婆娑論》、《俱舍論》、《成實論》；大乘經等，如《般若經》、《入楞伽經》等；初期大乘《大智度論》及《三論》；中期大乘的《瑜珈師地論》等對二諦都十分重視。

問：龍樹菩薩的中觀之學譯來華後，對二諦重視否？

答：譯龍樹中觀之學的是羅什法師，此人與其門下弟子對二諦都十分重視。如《三藏記集》中記羅什法師的門下弟子曇影法師在中論序中寫道：

「時有大士，厥號龍樹，爰託海宮，逮無生忍。意在傍宗，載隆遺教，故作論以折中。其立論意也，則無言不窮，無法不盡。然統其要歸，則會通二諦。」（⊕55·77上一中）

吉藏大師在他著的《二諦義》卷上引其師法朗法師的話說：

「師云：此四論（中、百、十二門和大智度論）雖復名部不同，統其大歸，並為申乎二諦，顯不二之道。若了於二諦，四論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明。為是因緣，須識二諦。若解二諦，非但四論可明，亦眾經皆了。何以知然？論云：「諸佛常依二諦說法。」既十方諸佛常依二諦說法，故眾經莫出二諦，眾經既不出二諦，二諦若明，故眾經皆了也。」（⊕45·78上）

接著又說：

「然師（法朗）臨去世之時，登高座付屬門人，我出山以來，以二諦為正道。」（⊕45·78上）

問：三論宗的集大成者吉藏大師本人對二諦如何？

答：吉藏大師跟隨法朗法師多年，他對二諦義更加極力地繼續闡發，他除在《三論玄義》、《大乘玄論》、《淨名玄論》和三部論疏中極廣泛地闡述二諦外，還著有《二諦義》專書，更祥盡地闡發二諦義。他不但認為三論是以「二諦為宗」，更說「二諦是佛法根本」。如《二諦義》卷上說：

「中論以二諦為宗。若了二諦，中論即便可明。」（㊦45·78中）

《三論玄義》說：

「二諦是佛法根本，如來自行化他，皆由二諦。」（㊦45·11上）

他在《中觀論疏》卷二認為二諦總攝了一切佛法。如說：

「三世十方諸佛所說法皆依二諦，以二諦總攝一切佛法。二諦既正，豈非一切正耶？」（㊦42·22中）

吉藏大師認為若了二諦有大利益，如《二諦義》卷上說：

「若了二諦，即出五百由旬外，入菩薩位，生在佛家，種姓尊貴。為是故，了知二諦有大利益也。……若了二諦，即離斷常，行於中道，見佛性，即有性佛等。為是故，當知識二諦有大利益也。」（㊦45·86上）

綜上所述，攝山諸師的三論是以二諦為宗；以二諦闡述「無得正觀」之旨，所以攝山三論宗以宏揚二諦為使命。

問：攝山諸師宏揚的二諦主要依據誰的二諦義？

答：三論宗所依據的不用說是以龍樹菩薩的二諦義為根本了，而龍樹菩薩的二諦見自《中論·觀四諦品》云：

「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦；則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（㊦30·32下—33上）

〈一〉、於、教二諦

問：三論宗依據什麼將二諦分為「於二諦」、「教二諦」？

答：三論宗依據「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦」，這個偈頌分出「於、教二諦」。青目對此頌的後半頌注解說：

「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒，故生虛妄法，『於』世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，『於』聖人是第一義諦名為實。」（⊕30·32下）

三論宗依據這段文和這段文中的兩個「於」字而在「教二諦」之前建立了「於二諦」。

問：「於二諦」的大意是什麼？

答：於二諦的大意是說：諸法實相，非空非有，世間諸法，也非定有定無，本來是不二相的，而凡夫認為世間的虛妄法是實有，所以「於」凡夫是諦，叫做「世諦」。說諸法是空，「於」出世二乘聖人認為是實，所以稱「真諦」。

諸法實相，既是非空非有，但對「於」凡聖兩種人來說，就成為是「有」，是「空」的兩種諦實。這兩種諦實，就稱為「空有二諦」。這空有二諦，就叫「於二諦」或叫「二於諦」。

總而言之，「於」的意思就是指「於」諸法實相上而有凡聖不同的理解，各自認為是實，但不合乎諸法自身真實的真實，就叫做「於二諦」。

問：「教二諦」又如何說明？

答：三論宗認為「諸佛依二諦，為眾生說法」。說法就是「教」。青目對此半偈的注解是：

「諸佛依是二諦而為眾生說法。」（⊕30·32下）

三論宗依據這一句文義而建立「教二諦」。

吉藏大師的《中觀論疏》對「於、教二諦」作如下說明：

「問：云何是『二於諦』？云何是『教諦』？」

答：所依即是二於諦。以『於』凡聖皆是『實』，故稱『二於諦』，亦是『於二諦』。謂色未曾空、有，於二解是實，故云於二諦。……能依即是『教諦』，諸佛依此二諦為物說法，皆是誠諦之言，故稱為實。」（⊕42·150中一下）

問：三論宗建立「於、教二諦」後，對這兩種二諦有何不同主張和說明？

答：「於二諦」只是說明它是兩種不究竟，兩種偏執而不合乎中道。如凡夫偏「有」，二乘聖人偏「空」，這兩種人都落於一邊，兩者都是佛陀說法遣破的對象。而「教二諦」是諸佛言教和手段。眾生有偏病，

諸佛才有「教」之藥。諸佛談真說俗，談空說有，其目的都是對破眾生的偏執，所以三論宗建立「於、教兩種二諦的同時還是在說明和主張二諦是教」。

問：二諦是「教」的「教」是什麼意義？

答：吉藏大師在他的《十二門論疏》卷一中說：

「教有三義：一破除迷倒，謂遮閉眾非；二能顯正理，則開通無滯；三發生觀解。」（㊦42·175中）

所謂「破除迷倒」。是指如來為眾生所說教法，旨在破除眾生的斷、常、有、無等顛倒妄見。如《大智度論》中說的，「為著有見眾生說第一義諦，為著無見眾生說世俗諦」。又吉藏大師的《法華玄論》卷一有一段話也類似此一意義，如說：

「又〔涅槃〕經云：菩薩住二諦中，為眾生故說法。為著有者說空，為滯空者說有。以慈忍故安住世諦，具空觀故住第一義諦。」（㊦34·361中）

所謂「能顯正理」的「正理」，即是諸法實相之理體，本不可言宣，但要令眾生悟此理體，即方便巧立二諦言教。如《三論玄義》卷上說：

「諸法實相，言忘慮絕……體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說真俗。」（㊦45·7中）

「強說真俗」的二諦即是說教的作用。這二諦言教能令凡夫、二乘聖人悟解離言中道的理體。如吉藏大師在他的《二諦義》中引用僧詮法師的話說：

「二諦者，乃是表中道之妙教，文言之極說。道非有無，寄有無以顯道，理非一二，因一二以明理。」（㊦45·86中）

這是說明真俗二諦只是言教，用這言教來表顯中道實相之理，言教本身並不是所證的「理」所證的「境」。

所謂「發生觀解」是指聽聞教法的人，從二諦的教義，體悟正理，對事物能發生正觀知解。如《三論玄義》說：

「悟斯正理，即發生正觀，正觀若生，則戲論斯滅。」（㊦45·6下）

問：「言教」只是一種表達方式，既不屬於「理境」，又如何能稱「諦」呢？

答：「教」本不屬「諦」，但教之所以稱諦，是因為言教能表達所表達的理實，所以才稱「言教二諦」。如《大乘玄論》中說：

「真俗所表（的）理（是）實，故能表之教亦實，此從表實為名。」（㊦45·16下）

這就說明了「言教」稱「諦」的理由。又吉藏大師在《大乘玄論》卷一解釋「諦」義時也說：

「今明此真俗是如來二種教門，能表為名，則有二諦；若從所表為名，則唯一諦。……此二（諦）教表不二之道，教必不差違，即是諦義。」（㊦45·16中）

這二諦言教能表達的是「不二之道」，而這「不二之道」就是從所表達的唯有「一諦」。能表是用，所表是體，體唯一諦，而用有二諦。二諦能表不二之道，這言教必定沒有過失，所以才能稱為「諦」。

問：吉藏大師的《大乘玄論》卷一說「二諦唯是教門，不關理境」如何說明？

答：《中論》說：

「諸佛依二諦，為眾生說法。」（㊦30·32下）

諸佛說法所依的是二諦，說的法還是二諦，所以二諦是屬於「言教」方面的，不屬於所證的「理」、所證的「境」。三論宗諸師認為真實的「理」只有一個，不應有兩個或多個；但教門可以有各種多樣，比如說「佛有八萬四千法門」，或說「無量法門」。所以吉藏大師的《三論玄義》卷上說：

「教有多門，理唯一正。」（㊦45·7中）

《中觀論疏》卷一也說：

「所顯之理無二故中名唯一，能顯之教非一故有眾品之殊。」
(⊕42·5中)

這就說明了二諦不屬「理」而屬「教」。至於「境」方面，三論宗認為「諸法實相」之境非語言所能達至，唯有佛與佛才能究竟。如《法華經》說：

「諸法寂滅相，不可以言宣。」(⊕9·10上)

《華嚴經》說：

「正法性遠離，一切語言道，一切趣非趣，皆悉寂滅性。」(⊕9·615上)

吉藏大師在《三論玄義》中解釋中道義時說：

「諸法實相，非中非不中，無名相法，為眾生故，假名相說，欲令因此名，以悟無名。」(⊕45·14中)

因此，在三論諸師主張，凡所言說，都是教門，即使諸佛說是中道實相，也是「假名相說」。二諦既是諸佛所說，所以二諦只是言教而不是所詮所證的理境。主張二諦是言教而不是理境，這是三論宗一家之獨倡，其他各宗大都認為二諦是理、是境。

問：為什麼佛教除三論宗外其他各宗都認為二諦是理境呢？

答：因為「諦」有審實義，二諦既是兩種審實，那二諦自然是兩種諦理。心對此「理」而起觀解，從觀解上所現起的二諦名為「境」。

被認為是小乘的成實、大乘的地論〔十地經論〕師、和後來成宗立祖的華嚴、天台都以二諦為「理」為「境」。

天台宗還談空、假、中三諦理，又談空、假、中三觀境。以三觀智照三諦理，這三諦理即名觀境，因為三諦理是客觀的，而三觀還是主觀的。所以三諦與三觀都是一心的表現。如《止觀輔行傳弘決》卷一說：

「即此一念，即是三諦。……法界祇是三諦異名。」(⊕46·174下)

問：「不立文字，教外別傳」的禪宗對二諦有何說法？

答：既然是「不立文字，教外別傳」的禪，自然是「無說無示」了。但雖然「無說」還是有說；雖然「無示」還是有示。「無說無示」是「禪」的本身，也即是達磨祖師說的「廓然無聖」。這是自證的第一義諦，自證的境界，原本就是超越了真俗二諦，自證涅槃或稱「禪」是超越了一切迷悟、凡聖、染淨、是非、美醜、生滅、有無、空有、人我、內外、得失的清淨自由無礙的境界。所以禪的根本法是「不立文字，教外別傳」的，不是言教上所說的第一義諦。而梁武帝所問的是源於佛法的真俗二諦中的真諦，一個問的是教學上的「聖諦第一義」；而一個回答的是自證上的第一義。梁武帝沒有證到「諸法實相境」的第一義，又如何能明白祖師所說的「廓然無聖」的「無」義呢？就因為不明無聖義，所以才會接下去追問「對朕者誰」？祖師回答說：「不識」。這種回答是超越人我二元對待作答。難怪武帝不領悟。

要說「禪」的本身是「無說無示」的，但落到這種語言問答而成為公案時又是「有說有示」了。這種「有說有示」的公案自然成為禪宗的經典，這種經典也就是禪的生命，可見落到文字的「廓然無聖」只能說是言教，這時就不是理境了。

問：除三論宗主張「於、教二諦」外，其他宗派有無應用？

答：據吉藏大師的《二諦義》卷中說：

「然於、教二諦，他家所無，唯山門相承有此義也。」（⊕45·103中）

其所謂「山門相承」是指攝山僧朗法師、僧詮法師、法朗法師乃至吉藏大師本人。僧朗法師本遼東人，從北地學羅什師義，後到南京住攝山棲霞寺。僧朗法師以《華嚴》、《三論》命家，兼修禪觀。梁武帝聞其名，甚為敬重，累降召書，皆辭不就。梁武帝乃遣僧正智寂等十僧往受三論大義。自僧朗法師以下都主張「於、教二諦」。其他各宗並無此義，將二諦分為於、教兩種，是攝山三論師對二諦的獨到見解。

問：「於、教二諦」有無其他不同名稱？

答：「於、教二諦」又稱於二諦、教二諦。於是「於情」，教是「言教」，所以全稱是「於情二諦」和「言教二諦」，簡稱是「於諦」和「教諦」。

問：簡別於、教兩種二諦的用意是什麼？為什麼說有無，說非有非無都是教？

答：簡別於、教兩種二諦的用意是明得失。如「於二諦」來說，俗諦表實有，真諦表實空，這是凡聖兩種人各自認為是實，但不合乎諸法自身的真實，這種「於二諦」也就成為二見，所以是「失」。若就「教二諦」來說，這真俗二諦都是方便教化而立的，從這真俗空有都是假借的名相，其目的是在引導眾生歸於非真非俗、非空非有的不二之境地，所以是「得」。如吉藏大師的《二諦義》卷上引其師法朗法師的話說：

「然大師（法朗）云：於諦是失，教諦是得。何者？言於諦失者，有於凡是實有，空於聖是實空，此空、有於凡聖各實，是故為失也。言教諦得者，如來誠諦之言，依凡有說有，有不住有，有表不有；依聖無說無，無不住無，無表不無。此則有無二，表非有非無不二。」（⊕45·78下）

由此可見，法朗法師之所以簡別於教兩種二諦，其用意無非是說明諸佛所說的二諦並不是表二理，而是因「二」令悟「不二」的道理。

可是除三論宗外，他家都認為二諦是表二理，但實際上理只有一而無二。諸佛說空、說有；說有說無的二，是表非有非無的不二。也正由於他家認為二諦是表二理，三論宗才立於教兩種二諦。如《二諦義》卷中：

「又問：何意說於諦、教諦耶？」

解云：二意：一者、為釋經讀論，經論中並有此言也。二者、為對他，他明二諦是天然之境，有此二理，而二諦名境。道理有此二理，道理有此二境。今對彼，明此是於二理，此是於二境，非道理有此理有此境也。」（⊕45·93下）

《二諦義》卷上說：

「說有說無，說非有非無，並是教，非是理。一往開理、教者，教有言說，理不可說。理既不可說，云何得悟？所以得悟理者，必假言說。為是故，說有無，說非有非無，並是教，皆令悟理也。」（⊕45·90中）

問：三論宗有那些理由說明「有無是教」呢？

答：吉藏大師在《大乘玄論》卷一以五點理由來說明：

「以有無為教，略有五義：

一者、對理明二諦是教。以理無二，故非有非無；今說有說無，故有、無為教。

二者、望聖人體有無未曾有無。今說有無，此為教緣，故有、無為教。

三者、為拔見。舊義執有、無是理，由來既久，即二見根深，難可傾拔。攝嶺大師對緣斥病，欲拔二見之根，令捨有無兩執，故說有無能通不二理。有無非是畢竟，不應住有無中，有無為教。

四者、以有無是諸見根。一切經論盛呵二見，斥於有無。如凡夫著有，二乘著無。又愛多者著有，見多者著無。…諸佛出世，復云有無是二理者，便增諸見心，何由可拔？故今明有無是教門，能通不二之理，不應住有無中。以欲息諸見，故經論明有無是教門。

五者、稟教之徒，聞有無是教，能通正道，超凡成聖，故有無是教。」（⊕45·22下—23上）

此外，三論宗又舉一經（《大品般若》）一論（《大智度論》）來證明二諦是教。

《大品》云：「菩薩住二諦為眾生說法，為著有者說空，為著空者說有」所以二諦是教。

《智論》云：「佛依二諦說法」故二諦是教。

問：前面的五義中，若就吉藏大師在《十二門論疏》卷一中說的「教有三義：一破除迷倒，二能顯正理，三發生觀解」。如何分屬？其結果如何？

答：五義中的第一第二兩者屬於「能顯正理」，對理名教；第三、第四兩義屬於「破除迷倒」；第五義屬於「發生觀解」。

第五義說明了「教」能令「稟教之徒」「發生觀解」的結果。因為由識教而悟理，由悟理才能屏除見心，見心除卻才能發生觀解；不住有、不住無、不住亦有亦無、不住非有非無。滅除戲論，才「能通正道，超凡成聖」為其結果。

問：三論宗對二諦的解釋，主要有幾種不同解釋法？

答：主要有兩種不同解釋法：

一是以真諦為理，即諸法皆空實相之理；以俗諦為教，即世間緣起假名語言文字。若問：為何以俗諦為教？因為世間語言可以表達法性實相之理。如《中論》說：

「若不依俗諦，不得第一義。」（㊦30·33上）

在這裏的第一義即「諸法皆空實相之理」。然諸佛說法先就依世俗諦說，所以俗諦是教。

二是非空非有是中道，談空說有的空有二諦都是教，名為言教二諦，這是真諦談空；俗諦說有。由於真空俗有，是佛所說，所以二諦是言教。

〈二〉、空、有二諦

問：三論宗所談的有、無具有幾種不同性質？

答：具有兩種不同性質。一是有無二諦是教；二是有無二邊是見。有無二諦的「有無」，是指緣起的假有、假無，也就是真俗二諦，是指佛說的二諦言教，是藥，是能破。第二種的有無是指凡夫執有，二乘執無的有無二邊之見，是病，是所破。因何？

因為凡夫異學著有；二乘聖人著無。於緣起法上執定性有、定性無的兩種不正確的邊見。又由於這有無二見是諸見之根本，所以是所破。

由此可知能破的有無二諦是教，名「言教二諦」；所破的有無二見是病，名「於情二諦」。

問：「於情二諦」的「情」是什麼意思？

答：是「迷情」的意思。對客觀事物不能正確了解，有的執「有」以為是實，有的執「無」認為是實。兩者都是迷惑而不正知，對何迷惑？是對事物迷惑。如此，這「情」字是指客觀外在的事物，而「迷」字是指主觀內在的思想上的。

問：三論宗的「言教二諦」的空、有是對立的還是統一的？空有二諦的基本內涵是什麼？

答：三論宗的「言教二諦」的「空」和「有」的名相從表面看是對立的，但從實際看是統一的。如《般若心經》所說：

「色即是空，空即是色。」（㊦8·848下）

「色即是空」是緣起無自性；「空即是色」是性空不礙緣起。這就是二者的統一。由此說來，談「空」是不離「有」的「空」；說「有」是不離「空」的「有」，這樣空有不二，才是對事物有個「中觀」的態度。

空有不二，也即是色空不二，換句話說「有無不二」如《大智度論》說：

「佛法中有二諦，一者世諦，二者第一義諦；為世諦故說有眾生，為第一義諦故說眾生無所有。」（㊦25·336 中一下）

這裡的「有眾生」的「有」和「眾生無所有」的「無」兩字必須加以說明：所謂「有」是指「緣起有」非指「自性有」，所謂「無」是指「自性無」不是說「完全無」。因為《般若》、《三論》批破自性，建立緣起。緣起的萬事萬物皆無自性可得，所以稱為「性空」；而「性空」又從「緣起」才說性空，所以性空不礙緣起。

要問三論宗的「空、有二諦」的基本內涵如何？除上所述外，這「空、有二諦」也是無自性的，對空說有，對有說空，所以空、有都無自性，只是相待假名。談空說有是相待緣起的空、有，是假名無定實。若聽到「有」就作決定「有」解；聞到「無」就作決定「無」會，這是凡夫的二邊偏見，這是沒有中觀見解的人的通病，看空、有恆對立。有般若智慧的諸佛菩薩則具中道正見，見空、有常統一。總而言之，三論宗的「空、有二諦」是相待緣起的空有，對空說有，對有說空，談空不住空，聞有不著有，空、有圓通，相即無礙，不同一般性對立的空、有。這就是三論空、有二諦的基本內涵。

問：如何說明「空、有二諦」的空有不同一般性對立的空有？理解了空、有二諦之後對閱讀佛經有何幫助？

答：當我們閱讀佛經時，有時會見到佛陀告示「斷煩惱證菩提」，可有些經論又說「無煩惱可斷，無菩提可證」。或時見到佛勸眾生修六度萬行以成佛，可有些經論又說無眾生可度，無佛可成，認為佛說有自語相違的過失，這就是「一般性對立的空有」，對立的空有二者原本是互相矛盾的。而「空有二諦」卻大不相同了。當知諸佛有大智慧人，絕不會有自語相違的過失。諸佛說法是隨順眾生智慧大小不同，所說教法也就不同，但說空說有，說有說無，都是就二諦的體性分別而說，並不是在某一種體性上既說它為有，又說它為無，而是「為世諦故說有眾生，為第一義諦故說眾生無所有」。為什麼有如此不同的說法呢？因為世出世間有凡聖兩種人，說它為「有」，於世人（凡人）認為是實，所以叫世諦，說它為「無」（或「空」），於出世間二乘

聖人是實，所以叫真諦。如此說來，諸法實相，本來非空非有，但對凡聖兩種人來說，就成為是「空」、是「有」的兩種諦實，這就是空、有二諦或叫有無二諦。這種二諦又叫「於二諦」或稱「二於諦」。理解了這空、有二諦之後對閱讀佛經就不會產生疑惑而融通空有，再不會有相互矛盾的疑問。

問：真俗空有二諦為各宗所通用，三論宗所說的二諦與他家有不同？

答：三論宗所說的真俗空有二諦與其他各宗所說的是有不同。對此，吉藏大師在《中觀論疏》卷二用「初章義」來簡別二諦是自性義還是緣起義。（所謂「初章」是指初學入門的第一章，名為初章）。如初章義：

「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（三論宗）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。」（⊕42·27下—28上）

通過這初章義，可以知道他家以二諦為定理，落在實有的自性中。所以他家的二諦屬「自性義」；而三論宗的二諦屬「緣起義」，而緣起無自性唯有假名。如此說來，三論宗所說的二諦是相待緣起假名。假名即指概念無有定實。因此，三論宗認為諸佛立此二諦只是「方便教門」。如《二諦義》卷上說：

「二諦非理，乃是方便教門。如三車門外，門外實無三車，方便說三，令悟不三。今亦爾，實無二諦，方便說二，令悟不二。故二諦是教門也。」（⊕45·88下）

問：三論宗如何說明有無二諦是相待緣起假名？

答：《二諦義》卷下說：「諸法非是有非是無。非是有，為眾生故強說有，為表不有；非是無，為眾生故強說無，為表不無。此即有、無表不有不無，故有、無絕也。」（⊕45·112中）

問：前述「他家以二諦為定理」，如何知道二諦不表二理？

答：前已說過，「理唯一正」真理只有一並無二。諸佛不可能用真俗二諦來表二理，若如此則成自性見，即成「有所得」病。如《二諦義》卷下說：

「又若二諦有二理，即成有所得。……眾生既本有二見之病，諸佛若更說道理有二，便是故病不除，更增新惑。為是故諸佛隨順眾生，說有二諦，道理無二也。」（⊕45·108下）

所謂「說有二諦」這二諦便是言教，也即是在「無得正觀」的宗旨下，立此二諦名。如《大乘玄論》卷一說：

「立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有〔無所得〕，亦名正法，亦名無住。此非真非俗無名，今假為立名，此名以無名之所立名。如提羅波夷真不食油，強為食油。二諦亦爾，以其真表不真，俗表不俗，假言真俗。」（⊕45·16下）

這又是相待緣起假名立此二諦的另一說明。又《二諦義》卷中說：

「佛親明無二諦，隨眾生故說二耳，不應云道理定有二諦也。」（⊕45·101中）

問：三論宗解釋「真」「俗」義與他家有何不同？

答：吉藏大師在《大乘玄論》卷一說：

「若如他釋，『俗』以浮虛為義，『真』以真固為名；『世』是隔別為義，『第一』莫過其旨。此是隨名釋義，非是以義釋名。若爾可謂世間諸法有字無義。今（三論宗）明『俗』以不俗為義，『真』以不真為義。若具足論之，應以非俗非不俗遣四句為『俗』義；但今對他浮虛是『俗』義，今明『不俗』為義。是名出世法者有字有義。」（⊕45·16上）

三論宗認識到諸佛說「俗」是在顯「真」，說「真」是在破「俗」，真俗只是假名並無自體性。所以三論宗解釋「俗」以「不俗」為義；「真」以「不真」為義。因為在三論諸師認為佛說真俗是在表明不真不俗的「無得正觀」之義，所以是「有字有義」。而他家將真俗看成是相對的二理，以「俗」表浮虛，以「真」表真固。這是

從字面的意義來解釋真俗二諦，不知佛說二諦是因「二」明「不二」的本旨，所以吉藏大師說他家解釋二諦「有字無義」。

問：「諦」是什麼意思？三論宗如何解釋「諦」義？一般對二「諦」如何解釋？

答：「諦」是真實不虛的意思。一般解釋「諦」為真理，即所謂「諦理」，也就是常見到的「真諦之理」、「俗諦之理」。有的解說，真諦是理，俗諦是事，稱為事理二諦。如果二諦是真理的話，那麼俗諦應解釋為相對的真理；真諦應解釋作絕對的真理。或者也可以說俗諦是世間真理；真諦是出世間真理。這是一般各宗的解釋法，早期的中觀學者也作類似的如此解釋。但後來攝山自僧朗法師開始便以言教解釋諦義。吉藏大師在《大乘玄論》卷一解釋「諦」義時說：

「今明此真俗是如來二種教門，能表為名，則有二諦；若從所表為名，則唯一諦。……此二教表不二之道，教必不差違，即是『諦』義。」（^天45·16中）

問：如果「真諦」解釋作絕對的真理，三論宗對此有何看法？

答：在三論宗看來，「諸佛依二諦，為眾生說法」，在說真諦時，真諦由俗諦表達，所以說：「若不依俗諦，不得第一義」。在說真諦時，真諦也是相對的。因為絕對的東西無法用語言所能表，用語言所能表達的都是相對的。相對的不可用定實說，不可用定實解，因為「二諦是緣起假名，無有定實」。所以在三論宗看來，一切法不可用「決定解」。道理即在這裡。

問：何者是「諦理」？因何名「言教」？

答：諸法實相非有非空，即是「諦理」。諸法緣生，所以是「有」，既是緣生之法，即是「假有」，而假有不有，即是「非有」。諸佛為令執實有者悟此「非有」之理而說教法。說諸法緣起，所以是「空」，即名「性空」。而此性空是與緣起有相對而言，因此雖說是空，並非實空，非實空即是「非空」。為令執實空者悟此「非空」之理而說教法，所以佛為對治凡夫〔執實有者〕、二乘聖人〔執實空者〕的二邊之見，所以說空有二諦教。以使令悟「非有」、「非空」之諸法實相「諦理」，而此諦理並非言教，而所說的空有二諦即是「言教」。

可見，諸佛為眾生說法之所在，為執實空者說俗諦明有；為執實有者說真諦明空。令悟入非有非空以絕名言，解黏去縛，滅卻戲論，戲論若滅，空有之教也息，猶如世人病者醫病，病若癒，無需藥。所以三論宗主張二諦為「言教」。

〈三〉、三節轉

問：「三節轉」之義出自何書？說明些什麼？

答：「三節轉」之義出自古藏大師的《二諦義》卷中。說明「三節轉」來意是如來於無名相中強名相說，因二悟不二。最後說「於諦」即「教諦」。

「佛何意說於諦與教諦耶？解云：如來所以說二於諦者，欲令眾生一節轉、兩節轉，說於令悟非於非不於。何者？於無名相中強名相說，無名而說名，令悟名無名。亦非於非不於，為眾生說於，令悟於非於非不於。故經云：知有非有本性清淨。又云：欲令眾生深識第一義諦故說世諦。又云：一切有無法，了達非有無。為是故，說於令悟非於非不於也。」（⊕45·93中）

「所言一節轉、二節轉，何者是耶？」

一節轉者，說有於凡是諦，說空於聖是諦，作如此說者，令眾生轉有入空。何者？有於凡是有此有實無所有，宣說有，於凡是有，則知此有不有，此正為凡夫。凡夫謂諸法實有，今說此有於凡是有。若知有於凡是有，即知此有非有，斯則因有悟不有。經云：知有不有。又經云：欲令眾生深識第一義諦故說世諦。又論云：若不因世俗，不得第一義也。」（⊕45·93中）

以上是第一節轉，是「轉有入空」。因為凡夫執「有」以為實，諸佛為了要破凡夫的「有」見，於是貶「有」為世俗；褒「空」為真諦，令眾生「因有悟不有」。但是，諸佛說「有」說「空」只不過是假借有、空的概念來掃除凡夫的虛妄分別，是用「於二諦」來表不二理。所以才有下面第二節轉的由來。

「兩節轉者，說有於凡是實，對有於凡是實，說空於聖是實名二於諦。既說空、有於緣二，即知於二不二，說於二顯不二。故經云：一切有無法，了達非有無也。」（⊕45·93中）

有關第二節轉的內容，大正藏四五·頁九九中一下說：

「第二節併轉，於凡有既不有，於聖空亦不空。諸法非是有，於凡有；諸法非是空，於聖空。既知於空、有，即知不空、有，於二即

知不二。……於凡有，於聖空。於凡、聖空、有，實非空、有；於凡聖二，實非二。」（⊕45·99 中）

這第二節轉是從第一節「轉有入空」的「空」、「有」之二而進入這第二節「非有」、「非空」之不二。但是，假如又執著這「不二」，那麼「不二」又成為取著的對象，所以又有第三節轉的由來。

「次第三節，二、不二並是俗。何者？於二於不二，正道非二非不二。正道既非二，豈是不二？……如來非見不見，於汝見，於汝不見。見、不見既是於，即知道非見非不見。今亦爾，於二乘二，於菩薩不二。二、不二既是於，即知道非二非不二也。」（⊕45·99 下）

問：既然「正道非二非不二」，那麼前面的三節轉都是在二與不二中轉，這樣的三節都是相對的諦實，並非正道。對此，三論宗以什麼為「正道」？

答：三論宗吉藏大師認為

「前來三節，並是情謂二諦；離前三節，乃是智諦。所以法華明如來從三昧安詳而起，嘆甚深二智也。」（⊕45·100 上）

由此可見三論宗以權實二智的「智諦」為正道。這正道即「離前三節」，因為前三節都是語言思維的權智方面的「情謂二諦」；要達「無得」領域的實智才是「正道」。

問：為什麼說前三節都是相對的諦實，並非正道呢？

答：要知道，諸佛說二、說不二、說有、說無、說諦、說非諦都是破相遣執之教，令眾生悟「無所得」。前三節所說的都是相對的，所以屬於教門。一切言教，都是相對的諦實，並不是真正的諦實（正道），那麼真正的諦實是佛的「智諦」，也即是「無所得」。

〈四〉、三重二諦

問：既說三節轉，因何又明「三重二諦」？此「三重二諦」與「三節轉」相同否？

答：三論宗說三節轉的同時之所以又明「三重二諦」，其目的是令眾生「從俗入真，捨凡取聖」即所謂「漸捨義」是也。然此「三重二諦」與「三節轉」完全相同。如《二諦義》卷上說：

「又所以明三重二諦者。此三重二諦，並是漸捨義，如從地架而起。何者？凡夫之人謂諸法實錄是有，不知無所有，是故諸佛為說諸法畢竟空無所有。言諸法有者，凡夫謂有，此是俗諦，此是凡諦；賢聖真知諸法性空，此是真諦，此是聖諦。令其從俗入真，捨凡取聖。為是義故，明初節二諦義也。」（⊕45·90下—91上）

這是第一重二諦，說「有」是俗諦；明「空」為真諦。這和第一節轉相同。第一節「轉有入空」。這第一重「從俗入真，捨凡取聖」，都是在「明初節二諦義」。

「次第二重，明有無為世諦，不二為真諦者，明有無是二邊，有是一邊，無是一邊，乃至常無常，生死涅槃並是二邊。以真俗、生死涅槃是二邊故，所以為世諦；非真非俗、非生死非涅槃不二中道，為第一義諦也。」（⊕45·91上）

這是第二重二諦，明有無的「二」為俗諦；非有非無、「非真非俗、非生死非涅槃」的「不二」為真諦。這第二重與第二節轉的「於凡聖二，實非二」相同。

「次第三重，二與不二為世諦，非二非不二為第一義諦者，前明真俗、生死涅槃二邊是偏故為世諦，非真非俗、非生死非涅槃不二中道為第一義，此亦是二邊。何者？二是偏，不二是中。偏是一邊，中是一邊，偏之與中，還是一邊。二邊故名世諦，非偏非中，乃是中道第一義諦也。」（⊕45·91上）

這是第三重二諦，明「二」與「不二」為世諦；「非二」「非不二」為真諦。這和第三節轉的「二、不二並是俗」；「正道非二非不二」相同。

由此可見「三重二諦」與「三節轉」其大意相同。三論宗之所以一再更說，即如前所述「從俗入真，捨凡取聖」的「漸捨」作為其所以然。

問：三論宗立三節轉進而又教人「離前三節」前已說過，那麼，立此「三重二諦」又如何主張呢？

答：三論宗由立「三重二諦」後進而又主張廢「三重二諦」。如《二諦義》卷上

「所言廢者，約謂情邊，即須廢之。……此者用空廢有，若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。既無有，何得有空？……此之空有，皆是情謂，故皆須廢；乃至第三節謂情言有，亦皆須廢。何者？並是謂情，皆須廢之也。」（㊦45·91下）

問：此上文中「謂情」二字如何說明？

答：所謂聞「空」而著「空」、聞「不二」著「不二」。如同服甘露而成毒藥，這即是「謂情」之說明。

《中論》說：

「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」（㊦30·18下）

這聞空著有空者，便是「謂情邊」。

〈五〉、四重二諦

問：三論宗的四重二諦是在何種思潮下建立的？三論宗又依何義理開此四重二諦？

答：關於二諦的內容，在當時的毗曇、成實、地論、攝論等師也有不同的見解：

一、毘曇師把二諦解釋為「事理二諦」。認為五陰、十八界的事法是俗諦（事）；四諦、十六行相的理法是真諦（理）。

二、成實師主張空有二諦，以現象的有為俗諦；以本質的空為真諦。

三、地論師以偏計執和依他起二性為俗諦；以不二真實性為真諦。

四、攝論師又以偏計執、依他起、圓成實三性為俗諦；以生無性、相無性、勝義無性的三無性，為非安立諦而為真諦。

以上這四家對二諦的解釋，在三論宗看來，認為都不合如來應用二諦的本意。三論宗就在這種思潮下建立四重二諦的。三論宗認為中道實相不可言宣。這個中道實相的「中」應解為「理體」。而今巧立二諦之言教為緣假說。為緣假說的「假」義與「用」同。「用」對「體」立，「假」對「中」說，因此一切法不離「中假」。那麼，中假的意義是什麼呢？《中觀論疏》說：

「不有有則非有，不無無即非無，非有非無，假說有無，此是中假義也。」（⊕42·28上）

三論宗就依此中假義便開四重二諦。如此才符合如來應用二諦的本意。

問：何謂四重二諦？如何說明？

答：第一重：以「有」為俗諦；以「空」為真諦。

然而俗諦的有，是緣起有，緣起有即無自性，即是假有。假有即是假生假滅，名為俗諦；對俗諦的假生假滅，說真諦假也不生，假也不滅，所以說不生不滅名真諦。這是第一重二諦的說明。

第二重：說空說有皆是俗諦；非空非有才是真諦。

這一重是顯示有與空本來相對的，對空說有，對有說空，空有皆是相待的假名，所以都是俗諦；非有非空才是真諦。此重二諦在某種意義上是「三諦義」，也是「中假義」。

所謂三諦義，說有說空即是真俗二諦義，非空非有即中道義，所以是三諦義。但這裡還只作真俗二諦來表達，以證明一切事理皆不出二諦。

所謂中假義，如說空說有皆是假名，非空非有乃是中道。所以稱「中假義」。

第三重：以空有的「二」，非空非有的「不二」，二與不二皆是俗諦；以非二非不二為第一義諦。

這一重把前面說的三諦義和中假義都變成了俗諦；非三諦非中假為真諦。

第四重：綜括前面三重的二與不二，非二與非不二為俗諦；以言忘慮絕，心行處滅，無名無相的無所得為第一義諦。

若要問前三重因何皆是俗諦？是因為前三重二諦皆不離言說，所以皆是教門，皆是俗諦。

問：吉藏大師的「四重二諦」出自何書？可否引一書原文？

答：吉藏大師的「四重二諦」分別見自《中觀論疏》卷二、《大乘玄論》卷一、《十二門論疏》卷上。現引《中觀論疏》卷二原文以證明上述四重二諦之不誤。

「（一者、）有為世諦，空為真諦。……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。」（⊕42·27下—28中）

問：能否再引《大乘玄論》述四重二諦的來意原文？

答：《大乘玄論》卷一吉藏大師在述四重二諦的來意時說：

「對毗曇事理二諦，明第一重空有二諦。二者、對成論師空有二諦，汝空有二諦是我俗諦，非空非有方是真諦，故有第二重二諦也。三者、對大乘師依他（起性）分別（所執性）二為俗諦，依他無生分別無相不二真實性為真諦；今明若二若不二皆是我家俗諦，非二非不二方是真諦，故有第三重二諦。四者、大乘師復言三性是俗，三無性非安立諦為真諦；故今明汝依他分別二，真實（性）不二是安立諦。非二非不二、三無性非安立諦皆是我俗諦，言忘慮絕，方是真諦。」（⊕45·15下）

問：三論宗為什麼要立此四重二諦？

答：據吉藏大師說有四種意義。

第一、隨緣根性之不同。眾生根性可分三種：第一種大根利器的人，聽到最初一重空有二諦即可悟入正道，不需要再說後面三重。第二種根性稍鈍的人，也就是中根的人，聽到第一重二諦，未能領悟中道第一義諦。須要聽到第二重二諦的有空俗諦，和非有非空的真諦，才能漸漸而入。第三種下根的人，雖聽前二重二諦也未能理解，要須聽到第三、第四重二諦才能有所領悟。從解起觀，不著偏中，即可入道。

第二、釋於經論之不同。這有四重意思。第一、眾經諸論中，說「有」是俗諦；說「空」是第一義諦。比如《大品》云：「菩薩住二諦為眾生說法，為著『有』者說空，為著『空』者說有。」這就是第一重空有二諦。第二、《大品》又云：「若有若無，世諦故說，非第一義諦。」這就是第二重二諦。第三、《華嚴》云：「不著不二法，以無一二故。」這就是第三重二諦。第四、《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，心行處滅如虛空，悉欲分別真諦義，菩薩因此初發心。」這就是第四重二諦。以一切言說為世諦，言忘慮絕為第一義諦。

第三、對治四種執著之病，故立四重二諦。第一、明諸法於凡夫是「有」名俗諦；於二乘聖人是「空」名真諦。這是第一重二諦。第二、空是對有而說，有是對空而言。諸法從來既不是實在的有，當然也不是絕對的空。空有二見本是凡聖兩情所執，所以，若空若有皆是

世諦；未曾是空，未曾是有，才是第一義諦。如《大乘玄論》卷一說：「為破有故言空耳，諸法未曾是有，亦未曾是空。空有並出兩情，故皆是世諦耳。知未曾空有，名為真諦。」第三、為破空有，故言非空，本來不曾是空，也不曾是有，又何曾是非空非有？故空有與非空有，二與不二皆是世諦；非空非有，非不空非不有方是真諦。此中不言而喻。前明二與不二為真俗，恐怕有人又執著成病，故立這一重以破其定執，這是第三重二諦。但以上三重皆是一種方便之教門，並落言詮，不能稱其為至理，也不能名其為離言中道。因此更立第四重二諦；說有無等四句，皆為俗諦；離四句絕百非，言語道斷，心行處滅，方是真諦。這是第四重二諦。

第四、破大小乘之執著，主要有四家，前文已述，此不厭其煩更述之，一者、對毗曇以五陰、十二處、十八界之事數為俗諦，以四諦之理為真諦。今宗明若事若理皆是俗諦，理事皆空方是真諦，故有第一重。二者、對成實師空有二諦，汝空有二諦，並是我俗諦，非空非有方是真諦，故有第二重。三者、對大乘地論師的依他起和偏計執二為俗諦；不二真實性為真諦，今三論宗明若二若不二皆是我家俗諦；非二非不二方是真諦。故有第三重二諦。四者、大乘攝論師言三性是俗，三無性非安立諦才為真諦，故今宗明，汝依他起、偏計執二，真實性不二是安立諦，非二非不二及三無性非安立諦皆是我家俗諦，言忘慮絕，心行處滅方是我家真諦。

問：三論宗在第一重空有二諦中自然是破毗曇的事理二諦，但是，成實師原來就是空有二諦，這和三論宗的第一重二諦有什麼不同？

答：成實師是執定性之有方可有，即世諦墮於性有，成為偏邪；如他們主張，有定性之有方可有，即有定性之空方可空，有有可有，不由空故有；有空可空，不由有故空，有不由空而有，即有是自有，空不由有而空，即空是自空，自有則是實有，自空則是實空，若是實有實空者，即是二邊之見，既是二邊之見，豈能成為無礙的空有二諦？三論宗為了說明與成實師空有二諦的不同，所以在第一重二諦上立有初章義以簡別之，三論宗的初章義中說明真俗空有意義時說：

「他云（指成實師）：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（三論宗）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。」（^天42· 28上）

這就是三論宗真俗二諦的含意。若由第一重進入第二重二諦，前之空有真俗既是無自性的假名，所以皆名世諦，非空非有才是真諦。因此，三論宗的四重二諦是以破執顯理融通無礙為其特點，若有定執便不是中觀三論的教義。如說：「心以無得為主，言以不住為端。」

問： 三論宗的四重二諦除前所述四種意義外，還有那些意義？

答： 還有「前後淺深義」和「前後無淺深義」兩種。

所謂「前後淺深義」，是說初重只破有不破無故淺。第二重空有皆貶為世諦，非空非有才是第一義諦。第二重雖明不二中道，然而對二明不二，還是相待假，故第三重非二非不二方是真諦，第三重雖是二不二雙泯，然還是有言說，凡有言說皆是世諦，故有第四重的言忘慮絕，心行處滅，才是真諦。這是前後淺深義。

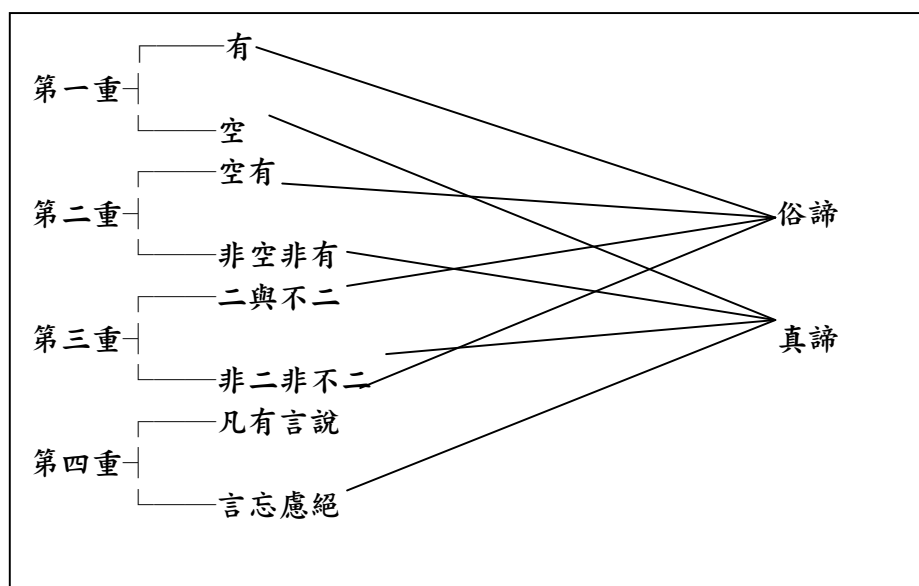
所謂「前後無淺深義」，從表面上看起來，似乎前者為淺，後者為深，其實並不然。因為，這四種二諦是為根機不同而設立的，這在「三論宗為什麼要立此四重二諦」一題的第一種意義時已說明。

若是上根人，聽到第一重，便能悟得無言之道，若是中下根人，聽到第三第四重也未必能悟入，所以前者為上根人說，後者為鈍根人說。對下根人如果沒有重重破遣，便難以悟入無言之道。由此義講，才說「前後無淺深義」。

問： 四重二諦，如果就教理來區分，如何分屬？

答： 這四重二諦，如果從教理來區分，可以說俗諦是教，真諦是理。早期中觀宗多用初重。後來三論宗多用第二重，如三論宗常說：「若空若有皆是教門，非空非有是中道第一義諦。」三論宗主張二諦是教，就是根據這第二重二諦說的。

四重二諦圖：



問：「四重二諦」中的前三重與「三重二諦」是否相同？三論宗立「三節轉」後又要人離三節轉；立「三重二諦」後，又廢三重二諦。那麼，三論宗立此「四重二諦」後又如何？

答：「四重二諦」的前三重與「三重二諦」相同。如前文引《中觀論疏》卷二中的第

「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。」(天42·28中)

這就說明了，四重二諦中的前「三重二諦皆是教門」和「三重二諦皆是謂情」，其意相同。所以也須廢，才說「此三門為令悟不三。無所依得」是三論宗一貫的宗旨。

〈六〉、二諦三中

問：「二諦三中」有何歷史淵源？

答：「二諦三中」是根據真俗二諦建立三種中道。「二諦三中」的全稱是「二諦三種中道」。一是世諦中道，二是真諦中道，三是二諦合明中道。

主張二諦為中道說，古代印度當不多見，而是中國三論諸師，在龍樹菩薩的空有二諦基礎上，有所建樹，有所發揮的。此說最早是肇始於關內曇影法師，此人是羅什法師的受業弟子，他曾注《中論》，在他的《中論序》中，闡述二諦中道的教義時說：

「斯論雖無法不窮，無言不盡，統其要旨，即會通二諦。以真諦故無有，俗諦故無無。真諦故無有，雖無而有；俗諦故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不著於有。不著於有，即常著冰消；不滯於無，即斷無見滅。即知二諦，遠離二邊，名為中道。」(天42·20中)

從這段序文可以看出二諦三種中道是淵源自羅什法師及其門下。此後傳到攝山僧詮法師，即發展成「二諦三中」。

問：「二諦中道」，其他宗派有無應用？僧詮法師在何種情形下將「二諦中道」發展成「二諦三種中道」的？

答：二諦中道除三論宗重視外，其他的主要有成實師們也談二諦中道。成實師之所以也盛談二諦中道，其主要原因成實師的先導者也是羅什法師的門下弟子，如僧導、僧嵩都是親承羅什法師，僧導曾著《三論

疏》、講《成實論》。當然不能說僧導是單純的成實師，只因他的弟子承受他的成實思想，成為後來的成實學派，其觀點不免會繼承其師之一二。僧嵩的情況也類似僧導。此二人的思想大小乘混雜，況且到了他們的弟子即專門宏揚《成實論》。他們談的二諦中道，自然是根據成實理論立說，大談定性二諦。這樣談二諦中道，只有墮於偏邪，不能空有無礙。空有不能融通，怎能談得上無礙的二諦中道呢？所以，成實師的二諦中道為後來的攝山僧詮法師所批判。僧詮法師依《摩訶般若經》建立「二諦三種中道」。如《三論遊意》中說：

「三論家對何人明三種中道耶？山（中）止觀法師云：正對成實論明也。山（中）師常讀《大品經》，故依之而說也，彼經云：言說是俗諦，無言說是真諦。作中相可解也。而後師等依《中論》文不生不滅等不轉依生滅明之也。」（㊸45·121下）

文中說的「山中止觀法師云」即指攝山僧詮法師。「山中師常讀《大品經》，故依之而說」。即指僧詮法師攻讀《摩訶般若經》，依此經建立「二諦三種中道」。「而後師等依《中論》文不生不滅明之也」。所謂「後師等」，即指其後的興皇法朗法師及吉藏諸師等依《中論》因緣品的八不，約以八不明二諦三種中道。

問：「八不」如何具足「二諦」？如何明「中道」？

答：在三論宗認為因緣所生法，若盡其理即不出《中論》所說的，

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去」（㊸30·1中）

的八不。這八不即是中道，而此中道之理即不離二諦，因此八不是具足二諦的。所以法朗、吉藏諸師就在僧詮法師立說的「二諦三種中道」基礎上，更約八不明二諦三種中道。

所謂「二諦三種中道」，即世諦中道、真諦中道及二諦合明中道。

所謂世諦中道，也叫俗諦中道。就依世俗諦來說，就生滅而論，俗諦的生，是由因緣和合而生，既由因緣組合的生，即是「假生」。假生的生相，不能認為實有。如果認為此生相是實有，那麼就應當不憑借因緣，既然憑借因緣而生，即非實有，所以說「不生」。「滅」也是由因緣離散，才叫作滅，先已無生，何得有滅，所以說「不滅」。因此「不生不滅」即是俗諦中道。

有「俗諦中道」才能不動實際而建立諸法。依俗諦即是因緣假有，因緣假有即是因緣假生，因緣假滅。假生不可定生，假滅不可定滅。不可定生，所以無有實性之生；不可定滅，所以無有實性之滅。假生不為生，假滅不為滅，所以說有生有滅即為俗諦之假名，說不生不滅，即為俗諦之中道。

所謂真諦中道，對俗諦的有生有滅，明真諦的不生不滅。此不生非自不生，對世諦生而說真諦不生；此不滅非自不滅，對世諦滅而說真諦不滅。世諦中的生滅既是假名，而真諦中的不生不滅也同樣是假名。因此對世諦說假生假滅，以明真諦的假不生假不滅。

此假不生假不滅，也可以說為非不生非不滅。所以非不生非不滅成為真諦中道。

所謂「二諦合明中道」。是說無生滅而宛然生滅，是為世諦；生滅而成為無生滅，是為真諦。無生滅而宛然生滅的「生滅」，故非實性的生滅。生滅而實無生滅的「生滅」，故非實性的「無生滅」。生滅無生滅都是一種相待的假名。對待世諦的假生滅，而說真諦的無生滅；對待真諦的無生滅，假說世諦的有生滅。對待無生滅而說有生滅，這豈能是實生滅？對待生滅而說「無生滅」這豈能是實不生實不滅？因此，非有生滅與非無生滅，成為二諦合明中道。

問： 以上約不生不滅，辨明二諦三種中道，其他六不如何？

答： 不生不滅既然如此，其他六不，不言而喻，也是同樣。因此，可知「二諦三中」也即是「八不中道」。

問： 若二諦三中即是「八不中道」，八不同「二諦中道」即可辨明，為什麼要加「二諦合明中道」一重？

答： 之所以要加第三重，只因稟教之流，聞說二諦，即作二解，仍不是偏於有邊，即是落於空邊。為離此二邊，才又需加後一重辨合明中道。

問： 三種中道（二諦三中）具有哪些義理？

答： 二諦三中本身即具有「三中」、「三假」義。即所謂俗諦之假，真諦之假，真俗相待之假。三中即俗諦之中，真諦之中，二諦合明之中。此三中三假總稱為「中假義」。又合明中道是理體，二諦相待是假用，總稱之為「體用中假義」。若說二諦是假用，那麼對待真俗說有中道，而此中道也成為相待假。所以中道也成為假名。若說是中道，真俗不偏，故二諦也是中道。合明中道是體中，真俗中道是用中，攝用歸體。中道實相之體，言絕慮忘，了無所得，所以三論宗以無所得中道，正觀為宗。

第三節、八不中道

八不中道是三論宗的理論與觀行的中心。中道是世尊一生教說的根本，佛的一切言教無非是在說明中道正觀。吉藏大師認為一切經一切論都是在通明「中道正觀」。如《百論疏》卷上說：

「一切論通明中道正觀，故一切論皆是一論；一切經亦通明中道通明正觀，則一切經是一經。」（**天**42·232上）

要了解「中道正觀」，必須先了解八不。八不即中道，即遮止生滅、斷常、一異、來出四對八計所發起無所得中道的理論。所以又叫無得中道、無得中觀、無得正觀、不二正觀、八不中觀、八不正觀、八不緣起的八遮。

龍樹菩薩將《般若》等經中散說的不生不滅不常不斷等歸納作八不一頌，在《中論》的篇首一開章便說：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」（**天**30·1中）

前一頌的不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出稱為「八不」。用「不」來遮遣（否定）世俗凡夫二乘聖人及異學外道的八種邪執，以彰顯無得中道的真實義，所以稱為八不中道。又這八不都是講諸法緣起的理論，所以又稱八不緣起。

八不也有譯作「八無」，如藏地譯的《中論》即將八不譯成八無。八不在《中論頌》中只解釋「不生」一種，不生即無生，無生是佛法的中心，所以用「不生」來代表八不，又因不滅由不生而有，所以不生為無得正觀的根本。如《中觀論疏》卷第三本說：

「佛雖說八不，則束歸一無生。」（**天**42·43上）

《中論頌》以自因、他因、共因、無因四句推檢諸法，覓生不可得，所以說諸法無生。即所謂

「諸法不自生，亦不從他生，不共，不無因，是故知無生。」（**天**30·2中）

對此，吉藏大師的《中觀論疏》卷第三本說：

「智度論釋無生品云：以眾生無生故諸法無生。悟二種無生故名無生法忍。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。……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，即合有二通：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。是亦不然，尚不從此二因生，豈得無因有眾生耶？以四處求眾生不得。故名眾生無生。悟眾生無生名眾生忍。」（⊕42·41中一下）

「悟眾生無生名眾生忍，以眾生無生故諸法無生。悟二種無生故名無生法忍」。這「無生法忍」是學佛人所要完成的最終目的。所以說「無生」是佛法的中心，「無生」是無得正觀的根本。佛說

「無生已攝一切法，故菩薩唯得無生法忍，實不須說六。」（⊕42·37中）

問：不須說云，而後為何更說三對？

答：吉藏大師說：

「為上中下三種根緣，上根聞不生不滅不悟無生，若聞不常不斷方悟無生；中根聞不常不斷不悟無生，聞不一不異方悟無生；下根聞六種並不悟，聞一切法根本無來無出方悟無生。」（⊕42·37下）

問：八不為哪四人說？

答：「為四人說者，為闍提說不生不滅中道。闍提有二：一邪見闍提，撥一切法言諸法皆滅，即雖未滅必當歸滅；二嬰兒闍提，執諸法決定有，故名為生，所以名嬰兒者，其見諸法生，不敢言無，故執諸法有生名為嬰兒。為治此二闍提說不生不滅。以諸法本來未曾生，故不生。破嬰兒闍提。諸法今亦無滅，故破邪見執滅闍提。」

次不常不斷，為破聲聞人，聲聞人亦有二執，即名二人，其人既怖畏生死，急欲斷之，名為斷見。欲住無為寂靜涅槃，故是常見。為破此二執，故云不常不斷。

次不一不異，治外道，外道有二，一計我與陰一；二計我與陰異，為破此二人，故明不一不異。

次明不來不出，為破獨覺及初發心菩薩，此二人異者，獨覺一向樂觀因緣，不樂觀利他事。始行菩薩一向求利他行，不樂觀因緣。此二人所行乃異，而並謂乘因至果為來，從三界出為出。故來有所從，去有所至。為此二人，故明諸法不來不出也。所以束八不為四對，為對四人亦為八人也。」（㊦42·33 上一中）

這八不依次破闡提、聲聞、外道、獨覺與初發心菩薩的執著，即「不生」破嬰兒闡提諸法決定有而名生的執著；「不滅」破邪見闡提一切法皆滅的邪執；「不斷」是破斷見聲聞的斷滅生死的執著；「不常」是破常見聲聞身常住於無為涅槃的執著；「不一」是破外道計我與五陰為一的執著；「不異」是破外道計我與五陰為異的執著；「不來不出」是破獨覺及初發心菩薩的乘因至果為來，出三界為出，如此來有所從，去有所至的執著。這四對八不，每對是對二人說，如此，也可以說是對八人說。對這八人說此八不，在於否定生滅斷常等八迷，以彰顯無得正觀之旨。

問：為什麼說二乘聖人不能見佛性？

答：小乘人以生、滅、斷、常心的「生滅觀」做為觀行。他們認為有惑可滅；有智可生；有聖可取；有凡可捨。所以也叫「生滅取捨觀」。這種以生滅觀做為觀行，生滅、斷常已經落於一邊，又如何能行中道呢？不行中道，即不能見佛性，因為中道是佛法的根本，既然不認識根本，又如何能知道觀行呢？既然不能見到諸法實相諦理，又如何能知道佛的一切經教都是強設名言呢？這就說明了不識教即不明中道理，不明理即不能中觀，不能中觀就不能行中道，不能行中道即不能見佛性。如《二諦義》卷上說：

「二乘生滅斷常心，不行中道，不見佛性，中道是本，既不識本，豈能知末？既不見理，豈能識教？」（㊦45·80 中）

問：從那個公案可以看出禪宗也是中道觀？

答：從《五燈會元》中有個「枯榮二樹」的公案可以看出禪宗也是中道觀。

藥山禪師當上了方丈，有一天，他在庭院中散步，門徒道吾和雲巖隨侍一旁。藥山禪師指著「枯」「榮」兩樹問道吾說：

「是枯的對，還是榮的對？」

道吾回答說：「榮的對。」

藥山說：「灼然一切處，光明燦爛去。」

又問雲巖說：「是枯的對，還是榮的對？」

雲巖回答說：「枯的對。」

藥山說：「灼然一切處，放教枯淡去。」

此時，高沙彌忽然來到，藥山問他：「是枯的對，還是榮的對？」

高沙彌說：「枯者從他枯，榮者從他榮。」

藥山禪師向道吾和雲巖說：「不是不是。」

從這個公案的字眼上看，榮的樹象徵著「生」的；枯的樹象徵著「死」的。前者指「有」的一面；後者指「無」的一面。換句話說：道吾執著「有」，是肯定的一邊，因此，藥山答說「光明燦爛去」；雲巖執著「無」，是否定的一邊，因此，藥山答說「放教枯淡去」。而高沙彌雖然不著於「有」，也不著於「無」，但是從「枯者從他枯，榮者從他榮」看，他還是沒有離開有、無對待的生、滅、斷、常、取捨觀念存在。沒有超出二乘的生滅觀的範圍。所以，藥山禪師向兩位門徒說：「不是不是」。

問：如何知道小乘是生滅斷常觀？大乘菩薩與此有何不同？

答：小乘聲聞人觀四諦時：觀苦、集相的生為「生」；觀滅、道還滅為「滅」；苦、集、道三諦是有為，入無餘依涅槃時，那些有為都斷盡為「斷」；證滅諦無為時是「常」。所以小乘是生滅斷常觀，不能行中道。

大乘菩薩與小乘聖人即不同。大乘菩薩認識到苦、集、道三諦的有為和滅諦的無為諸法皆是緣起當體無自性而不可得。知道苦、集、滅、道只是一種因緣假名，一切法皆是假生假滅，證知「無苦集滅道」的中道理體。「無苦集滅道」分別說即成無苦；無集；無滅；無道。無苦的「無」並不是對於「有」的「無」，而是「無自性」的「無」，也即是無得正觀的「無」。那麼，這「無」即是「中道」。這中道即是根本，這根本即是「體中」，是人人所要求證到的最終目的。所以大乘菩薩的觀行是中道無生滅觀；或稱「無生滅觀」。

問：不常不斷除破聲聞二執外，還主要破哪些人？三論宗又如何明中道？

答：還主要破數論派的常見；勝論派的斷見；一切有部執常義；大眾部的斷義。如數論派即僧法派的因中有果計自性（物質原理）是常，從自性生大（即覺：這覺乃存在體內覺知的機關，即決智）；又從大再生意（即我慢：這我慢是自我意識的我執）又從我慢生出地、水、火、風、空等五大。又從五大生色、聲、香、味、觸等五唯，眼、耳、鼻、舌、身等五知根，語、手、足、生殖器、排泄器等五作根，以及心根等都是從一自性生，自性是常，這即是執常義。

勝論派即衛世師執因中無果，說一切法因滅果生，這即是執斷義。

佛法內部的薩婆多部即一切有部，說三世實有，也是常義。

大眾部，說三世無，這也是執斷義。

今三論說世諦因果相生相滅。因果相生相滅，即是因果假生假滅，不是性實生實滅。因果是依因待緣而生起，因緣和合而諸法生，只是假名叫做生。不可說，定有因緣和合先後等；也不可說，定無因緣和合先後等。假如先有自性，這即是常，因為自性是固定的，不變的，主宰的。所以既是常即不能生。既然，憑藉因緣而生，即無自性，所以說不常。不常才能生。

先有今無，這即是斷，既然先有自性都不能生，又如何能說今無的斷滅能生呢？即所謂「既非先有，何得有斷」？所以說不斷。不斷才能生。然而，雖從世諦假名說有常斷，而假常不可名常；假斷不可名斷，不常不斷，名為中道。

問：內外哪些人破壞世諦因果中道？三論以何明中道？

答：數論派說一切法一；大眾部說因果一體，如轉種為芽等。勝論派說一切法異；上座部說因果異體，如種子芽各一物等，都破壞世諦因果中道。

當時的外道中數論與勝論兩派的理論常是在對立中，在唱反調；同樣佛教內部的部派佛教中大眾與上座兩部也因唱反調而分裂。這些人如果能中觀一切法，就不會出現分裂而對立局面，當然這是題外話了。

今三論認為眾因緣生法，因果不同，因果假如是一，就不由因有果，也不由果有因，所以說不一；因是果的因，果是因的果，所以說不異。因果假如是異，因時未有果的時候，就沒有能續；果時無復有因，就沒有所續。所以說不異，不一不異名為中道。（⊕42·38上）

問：雖然聽到以上六不，然而還是決定說有「果」的是哪些人？三論如何明中道？

答：涂炭外道等計眾生的苦樂，萬物的生滅，都是從自在天來，這是外來義。

耆那教的開祖尼犍陀若提子等計苦樂的果報都是我的自作，我的自受，這是內出義。

《成實論》明木無火性，但假借緣生，是外來義。

有部的論書《毘曇》計木有火性，從於火性以成事火，是內出義。

數論派計自性是常，從性生火，也是內出義。如此，來出都破壞世諦因果中道。

今三論說明「來無所從，去無所至」。來無所從，所以說不來；去無所至，所以說不出。在這裡說眾因緣生法，果不偏在「因」，所以不從內出；眾因緣生法，果也不偏在「緣」，所以不從外來。不來不出名為中道。

邪見有種種差別，從總的方面說：即一切有所得心是；從別的方面說，不出生滅、斷常等八迷。這八迷是眾生迷失正見的根本，眾生一切妄執都是從這八種主觀任意性質所認識的偏見派生出來。所以破除八迷即為總破一切偏執。龍樹菩薩就在八種偏見上加一「不」字來遮遣它，洗淨一切有所得心所引起的偏執，以彰顯無所得的中道。

問：前面提到的「能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一」如何說明？

答：「能說是因緣」的「因緣」是「緣起」的異譯。「善滅諸戲論」的「滅」字有兩種意義。一、能說這八不緣起，善能滅除眾生種種妄執戲論。二、由滅除種種自性見的戲論，就能證得諸法實相的寂滅涅槃。可見第一種有消滅戲論的意義；第二種意義則是證得寂滅狀態。

佛陀所證悟的是緣起法，這緣起法是在說明人生的因果現象。佛在阿含時只著重在說十二緣起，即從無明緣行、行緣識乃至生緣老死，在解釋人生因果現象；到般若時，更從人生現象擴說到宇宙一切現象。看一切的一切都是互相依待。但到部派佛教時，就在緣起法上要看到因果現象中的主要條件所在。從而發展出兩種極端的看法：

一、有部認為一切法都有緣起做依據，不是憑空而生，所以一切現象都是實有的。這種思想是對否定人我（補特伽羅）而來，因為，如果沒人我那就只能有五蘊了。而且將五蘊看成三世實有。

二、方廣道人，方廣，即方正廣大的意思。指大乘。道人，即學道之人的意思。指初期大乘中附佛法外道。據《大智度論》卷一說：方廣道人誤解大乘空義，主張虛無主義。這一派認為因緣生法是空，一切不實在，一切虛無，又陷入「空」的極端。這叫惡取空，不承認因果，才被人指斥為附佛法外道。

龍樹菩薩認為佛陀所說的緣起是中道的，不偏說有也不偏說無，而是有無的統一。從因果關係上說有無，所能推論出來的不出生滅、斷常、一異、來出等現象，這八法都是從因果相望的時空上說的。真正的緣起法對這八法都不能執著，所以龍樹菩薩看到當時部派佛教以及外道等偏執，才從般若經中集此不生不滅、不常不斷等八不來遮遣內外邪執。龍樹菩薩認為佛所說的緣起是超出八法的戲論，是否定八事之實體性而消滅戲論，從而達到寂滅狀態，所以說「能說是因緣，善滅諸戲論」。佛陀以這種緣起講因果是過去所有各種因果說當中，這八不緣起說是最完善的，所以說「我稽首禮佛，諸說中第一」。

問：有所謂八不即是二諦，八不即是緣起，八不即是中道，八不即是畢竟空。這些論點有何經論根據？

答：所謂八不即是二諦，是出自《菩薩瓔珞本業經》，如說：

「二諦義者，不一亦不二，不常亦不斷，不來亦不去，不生亦不滅。」（㊦24·1018下）

此經既說「二諦義即是八不」，所以說「八不即是二諦」。所謂八不即是緣起，是出自《涅槃經》卷二十五，如說：

「十二因緣不出（生）不滅，不常不斷，非一非二（不一不異），不來不去。」（㊦12·768中）

《大般若經》卷四百七十二說：

「若菩薩修行般若波羅蜜多時，如實知一切從緣生法，不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，絕諸戲論，本性淡泊。」（㊦6·988上）

《中觀論》卷首便說：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不去。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」（㊦30·1中）

以上《般若》、《中論》對八不的意義闡述完全一致。再說，二經一論都說八不是「緣生」、是「因緣」。緣生和因緣都是「緣起」的異名，所以說「八不即是緣起」。

所謂八不即是中道是出自《大智度論》卷四十三，如說：

「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊，行於中道，是為般若波羅蜜。」（㊦25·370上）

所謂八不即是畢竟空是出自《大智度論》卷七十四，如說：

「畢竟空波羅蜜觀一切法，不生不滅，不增不減，不垢不淨，不來不去，不一不異，不常不斷，非有非無。」（㊦25·579下）

問：八不在三論教學中占何等位置？有何言說？

答：三論教學中占最重要位置的不出三科，即「破邪顯正」、「真俗二諦」以及「八不中道」。吉藏大師認為龍樹菩薩的中道觀是以「八不」來詮釋的。如《大乘玄論》卷二說：

「八不具三種中道，即是二諦也。」（㊦45·25下）

吉藏大師對八不十分重視，他在《大乘玄論》卷二說：

「八不者，蓋是諸佛之中心，眾聖之行處也。」（㊦45·25上）

《中觀論疏》說：

「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，悟之則十二部經如對白日。」（㊦42·20上—中）

該論疏卷二又說：

「八不為眾教之宗歸，群聖之本原。」（㊦42·20中）

又說：

「以不悟八不，即不識二諦；不識二諦，即二慧不生；二慧不生，即有愛、見煩惱。以煩惱故，即便有業；以有業故，即有生老病死憂悲苦惱。故知失於八不，有六趣紛然。」（㊦42·21中）

由此可知八不在三論教學中占重要位置。《中論》說：

「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」（⊕
30·33上）

這裡說：「以不悟八不，即不識二諦！」

問：《中觀論》頌一開章即標示「八不」是為了什麼？

答：根據吉藏大師認為龍樹菩薩之「所以牒八不在初者，欲洗淨一切有所得心。」如《大乘玄論》卷一說：

「所以牒八不在初者，欲洗淨一切有所得心。有所得之徒，無不墮此八計中。如小乘人言，謂有解之可『生』，惑之可『滅』；乃至眾生從無明流『來』，反本還源故『去』。今八不橫破八迷，豎窮五句。以求彼『生滅』不得，故言『不生不滅』。『生滅』既去，『不生不滅』、『亦生滅亦不生滅』、『非生滅非不生滅』五句自崩。」（⊕45·19下）

問：眾生之「有所得」迷見不勝枚舉，如今八不如何羅網所有異執？

答：眾生之「有所得」迷見雖多，但總不出生、滅、斷、常、一、異、來、去的八見。此「八見」或稱「八迷」、或「八計」。對此一問題，吉藏大師在《中觀論疏》卷一已作過如下問答。

「問：眾計非一，何故止列八計？

答：有五義：一者，雖有九十六種，略說八計；如部雖有二十，略明五部。二者，此八計是眾計中大，列大則小可知。三者，八計之中，前二計人，後六執法，舉法、人則總攝一切。四者，前計二天所說，後六計人所說，人天該羅眾異。五者，八計之中，七為有因，一為無因。有因、無因具攝收萬執。」（⊕42·14上）

問：八不破邪，是破外道；破小乘，破有所得的大乘人。主要是破那些外道和小大乘人？

答：八不破邪，是破外、內，由於文繁不能一一舉出，今就主要舉外、內幾家以釋八不。

一外，數論師主張，因中有果故果「生」；勝論師主張，因中無果，故果「生」。有生就有滅這是必須法則，然而為了對這兩家所說的有性實的「生」、「滅」，所以，八不的第一對說「不生亦不滅」。外道說，空間、時間、微塵、神我等不從因生所以是「常」。另外就從因生的法也終必歸滅，所以是「斷」。因此，八不的第二對

提出「不常亦不斷」。數論師又說：因果俱有為「一」，性相差別故「異」。所以，八不的第三對說：「不一亦不異」。外道又說：眾生和萬物從世性、梵天、大自在天來是「來」，最後還歸原處是「去」。對此，八不的第四對說，「不來亦不去」。八不破外道之邪略說至此。至於破佛教內部的異執有如

二內，一切有部的三世實有說，這便是執「常」；大眾部的過未無體說，這便是執「斷」。又大眾部主張因果一體，這便墮於「一」；上座部主張因果異體，這便墮於「異」。（⊕42·24上）

至於「生」、「滅」、「去」、「來」，吉藏大師在《中觀論疏》卷三（大正藏卷四二·頁三六中）提到地論師的如來藏緣起時說：

「地論人計本有佛性，從此能生萬物達順等用，謂從有『生』。」

又同書（頁三八中）說：

「地論師有乖真起妄之『來』，息妄歸真之『去』。如此『來』『去』，悉同外道。」

地論師認為萬法從本有（存在）如來藏受無明薰染而「生」（現起），這是計「生」。

地論師以為有（存在）妄法依真心而起（現起），這是計「來」。認為修行的結果是息（去）除妄念，歸回真心，這是計「去」。

問：地論師在法義上犯下什麼錯誤？如何說明？

答：地論師在法義上犯下「自性有」的錯誤。

「緣起」有一定的規律，叫作「緣起定律」，也叫因果定律。就「有」與「生」來說：它的定律是

「此有故彼有，此生故彼生。」

一般解釋「此」是因，「彼」是果；「有」是存在的意思；「生」是生起或現起的意思。

根據龍樹菩薩的中觀思想對「有」與「生」的看法是，凡是存在的「有」和現起的「生」，二者是同一的。這裡的意思是說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，就等於沒有。如此說來，中觀

即是直觀，直觀萬事萬物的當體，心與物之間相依相成，現起即存在。這現起即存在的緣起法，自然有顯現和隱藏的兩種情況。地論師的如來藏緣起，或「計本有佛性」即是「自性有」，按中觀的立場是「緣起有」。「此有故彼有」的「有」和「此生故彼生」的「生」，這「有」與「生」二者是同一的，換句話說：二者同是緣起的。「有」是因緣的存在；「生」是因緣的現起。如此說來，一切事物都是「緣起有」。所以前面說的「凡是存在的，就是現起的，沒有現起的存在，就等於沒有。」

在地論師認為凡夫的佛性（或稱如來藏）存在而沒有現起；若按中觀者看，有凡夫的佛性存在，就等於凡夫佛性的現起。不能說凡夫的佛性存在而沒有現起。這裡需加補充說明，所謂「凡夫佛性的現起」的「佛性」是覺性，是成佛的可能性，並不是「現起」即是成佛的意思。

三論宗吉藏大師說地論師的「來」「去」思想悉同外道。就是因為地論師的思想近於「因中有果」的思想。有生有滅，有來有去，犯下「自性有」的過失。

問：「緣起」有四句之定律，即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。那麼，八不有四對八不，這「八不」是否指某些定理？存念於「八不」又如何？

答：三論宗法朗法師認為中論主龍樹菩薩標此「八不」是要「不」掉一切計著之心，「八不」既是對計著之症而下的藥，因此，「八不」不是指某些定理。如《中觀論疏》卷二說：

「師（法朗）云：標此八不，攝一切大小、內外。有所得人，心之所行，口之所說，皆墮在八事中。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』，世諦萬相不同為『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，乃至不來不去也。」（[Ⓐ]42·.31中）

「八不」既然是對治一切有所得人的計著之症而下的藥，此藥因病而有，無病無需藥，「一切有所得心畢竟清淨」又如何再存念於「八不」呢？心若存念於「八不」即心不清淨，即心有所依著，心有所行，有所住，此還是病。如《中觀論疏》卷二

「(中)論云：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，即是迴悟無生。」(⊕4·27上)

問：龍樹菩薩建釋「八不」即可，為何又遍呵自他？眾生因何又失於「無生」？如何才能悟「八不」？

答：中論主建釋八不，而學教人又著語言名字，才失「無生」，若聽到八不作定理解者，如飲甘露返復成毒藥。這是有所得心之緣故。論主慈悲愍眾生故，才遍呵自他各宗。如何才能悟八不，即常須心一無所依，一無所住，一無所得。如《中論疏》卷二

「問：但應釋八不，云何乃遍呵自他耶？

答：以遍破自他有所得心。……所以然者，(中)論主為學佛敎人著語言名字，故失無生。今聞八不無生，還復作義解者，即八不還復成病。如此之人，即不可化。……是以常須心無所依，即是悟八不也。」(⊕42·31下—32上)

總而言之，「八不」與「二諦」以及「破邪顯正」三科都是遍破一切有所得心，都是符合三論那「無得正觀」之宗旨。也符合《般若金剛》所說的「諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。須菩提，譬如有人，身如須彌山王，於意云何，是身為大不？須菩提言，甚大，世尊。何以故？佛說非身，是名大身。」

由此經文之說明更可以清楚的了解到「大」、「小」、「長」、「短」、「方」、「圓」等之名字只有假名，無有定實。龍樹菩薩的「八不」只是遍破一切有所得心，只是一種掃蕩語，不是指實語，也不是指某些特殊義理。即所謂「唯有假名，無有定實」。若作定實或定理解，即失「無生」！至此，若問何是「無生」意？「應」無「所住而」生「其心」一句若明便是，若不明又何者是與不是？

〈一〉、八不顯正

問：八不顯正如何說明？

答：八不顯正即說明八不申述二諦教，佛法雖廣，不出二諦，就二諦之義理以釋「八不」即是「顯正」。首先，就以第一義之空理來解釋八不。

第一義諦。性相常住，不起不出故言不生，永無終盡故言不滅；性空理體非定有故不常，非定無故不斷；第一義諦空理，一相無相，故言不一，法性無差別，故言不異；前際無始空故不來，後際也空故言不去。由此等義，所以第一義，不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出。

其次，就以世俗諦之緣起事物來解釋八不。

世事緣聚故生，緣散故滅。生滅既是依緣，故是無真實的生滅，故言「不生不滅」；因緣起法是因壞果生，因壞故不常，果生故不斷，故言「不常不斷」；因果不同，不得言一，無有異體，不得說異，故言「不一不異」；果不從外來，故言不來，因內無果，不從內出，故言不出。由此意義，所以世俗諦也是不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出。八不的「不」是否定詞，是否定生滅斷常一異來出的自性實執。如此否定自性（有），建立緣起（有），這就是說明了「八不」即是「顯正」義。

〈二〉、中道釋義

問：三論宗對中道有那些釋義？

答：三論宗對中道有四種釋義：第一、隨名釋義。第二、因緣釋義。第三、顯道釋義。第四、無方釋義。

第一、隨名釋義者，此有二義：其一、中以求實為義；其二、中以正為義。

中以求實為義者，如《涅槃經》卷十五說：「我本無中道實義，以無中道實故，於一切法則有著心。」正因為眾生「於一切法有著心」，世尊出世才求顯諸法實相義。如僧濬《中論序》云：

「以中為名者，照其實也。」（⊕30·1上）

「照」即照顯，立於中名，為欲顯諸法實相，故言「照其實」。中以正為義者，如晉譯《華嚴》卷三十四說：

「正法性遠離，一切語言道，一切趣非趣，皆悉寂滅性。」（⊕9·615上）

這裡的「正法性」即是中道，所以這中道即是指「中實之道」，或稱「中正之道」。如吉藏大師的《大乘玄論》卷五說：

「佛赴緣說真俗兩教，意為顯『中實之道』。但緣迷二教，不悟中實，成斷常病。今破緣邪執，申佛正教也。」（㊦45·70上）

第二、因緣釋義者，中以偏為義，偏以中為義，所以然者，中偏是因緣義，因緣故說中，對中故言偏。故說偏令悟中，說中令識偏。吉藏大師的《三論玄義》中說：

「如經云：說世諦令識第一義諦，說第一義諦令識世諦。」（㊦45·14中）

說「中」說「偏」；說「世諦」說「第一義諦」，「約義不同，體無有異」。這就是稱作「中實之理」或稱「不二法門」。

如吉藏大師在《淨名玄論》卷一說：

「不二之門，則中實之理。以一道清淨，故云不二；遠離二邊，目之為中。中對偏以受稱，不二待二以得名。約義不同，體無有異。」（㊦38·855下）

第三、顯道釋義者，中以不中為義。所以然者，諸法實相，非中非不中，無名相法，強名相說，欲令因此名相，悟無名相。所以《華嚴經》卷五說：

「一切有無法，了達非有無。」（㊦9·426下）

若依照此經文之意，換句話也可說：一切中偏法，了達非中偏。所以說「中以不中為義」。

「中以不中為義」的「中」可以說是「中道」；「不中」指「二諦」。如此說來，「無名相法」是指「中道」；「強名相說」是指「二諦」。如《大乘玄論》卷一說：

「（二諦）立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有，亦名正法，亦名無住。」（㊦45·16下）

如此說來「諸法實相，非中非不中」的中道，亦名「無所有」（無所得）、「正法」、「無住」。而這些名辭雖殊其義相同，都是指「無名相法」。這裡指「不真不俗」為「中道」，這「中道」即是二諦之體。諸佛說二諦教是「欲令因此名相，悟無名相。」而二諦之

「二」在表顯「不二」之中道，所以「中道」是二諦之體。如《二諦義》卷下說：

「所以明中道為二諦體者，二諦為表不二之理。如指指月，意不在指，意令得月。二諦教亦爾，二諦為表不二，意不在二，為令得於不二，是故以不二為二諦體。」（㊦45·108 中）

前段說「中道為二諦體」；最後說「不二為二諦體」。「中道」與「不二」都是「無名相法」。中道的名稱前面說「不真不俗亦是中道」；《中觀論疏》卷一則以「非世非出世」為中道。如說：

「今明求世間，出世間畢竟不可得，即是非世非出世，乃名中道。」（㊦45·16 下）

總而言之，若明白「世間、出世間畢竟不可得」的「無得正觀」之旨，便知道「中以不中為義」的內涵。

第四、無方釋義者，中以色為義，中以心為義，隨舉一法，無非中道。如《三論玄義》說：

「是故《華嚴經》云：一中解無量，無量中解一，故一法得以一切法為義，一切法得以一法為義。」（㊦45·14 中）

「隨舉一法，無非中道」的「中道」義也即是「空」義。如《中觀論》說：

「眾因緣生法，我說即是空，亦是為假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（㊦30·33 中）

《十二門論》也說：

「眾緣所生法，是即無自性。若無自性者，云何有是法。」（㊦30·159 下）

《大智度論》也說：

「一切諸法，因緣生故，無有自性，是為實空。」（㊦25·204 上）

「一切諸法」不出色、心二法，所以說「中以色為義，中以心為義」。《心經》說：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」的「空」也即是「中道」，也是諸法「實相」義。「五蘊皆空」，而「五蘊」由色、心二法組成，五蘊中隨舉一蘊皆空無自性。如說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識亦復如是」。所以說「隨舉一法，無非中道」。此中的「色不異空，空不異色」等色空不二中道之理若明白，那麼，「一中解無量，無量中解一」的宇宙萬有、森羅萬象的真實相、非有非空的中道理便可了然。

問：禪宗有哪個公案可以幫助明白「顯道釋義」的「中以不中為義」的內涵？

答：關於「如指指月，意不在指，意令得月」這在禪宗的《五燈會元》中有一公案可以助此明白顯道釋義的「中以不中為義」的內涵？

有一位學禪者問法眼禪師：「我不問你那個『指』，而是要問你真正的『月』是什麼？」

法眼禪師反問道：「你所不問的那個『指』，又是指什麼？」

這時另一位學禪者問道：「我不問『月』而是問那個『指』是什麼？」

法眼答道：「月。」

這位學者抗議說道：「我問的是『指』，你為什麼答『月』呢？」

法眼禪師回答說：「就是因為你問『指』啊！」

這個公案，問指答月，從表面上看，是答非所問，但其實不然，這裡隱含著深意。指也好，月也罷，都不過是世俗語言假名，但在「不真不俗」的不二中道上是體（月）用（指）不二的。說二諦言教是用，以用為表顯不二中道之體，如「指」只是指出一個方面而已，而不是真正的「月」，所以說「意不在指，意令得月」。

問指答月，即說明用不離體，二諦言教是用，不二中道是二諦體；假如問月，一定答指，因為體不離用，這就是「中以不中為義」的大好說明。

問：「隨舉一法，無非中道」，又說「中道」即是「空」義，到底什麼是中道？

答：既言「中道即是空義」。那麼，一切法皆是空性，「隨舉一法，無非中道」即已明了。般若經說：「一切法皆是佛法」，佛所說之法即是

「緣起法」，這緣起法「不真不俗」，「非世非出世」，皆是中道義。如《大乘玄論》卷一說：

「(二諦)立名者，不真不俗，亦是中道，亦名無所有，亦名正法，亦名無住。」(⊕45·16下)

《中觀論疏》卷一說：

「今明求世間、出世間畢竟不可得，即是非世非出世，乃是中道。」(⊕42·9上)

由此可知，非有非空、不真不俗、無所有、正法、無住、非世非出世，乃至心無所依得的雙遣二邊「無得正觀」等皆是中道的同義語。

問：能否在禪宗的公案中隨舉一公案，無非講中道，以證明「隨舉一法，無非中道」這一命題呢？

答：「隨舉一法，無非中道」，這在禪宗的《傳燈錄》中有一「洗鉢盂」的公案很明顯地可以證明此一問題：

有一位和尚問趙州從諗禪師：「弟子初到此地，請師父開示。」

趙州於是問他：「你喫粥『了』也『未』？」

和尚說：「我喫過粥了！」

趙州說：「洗鉢盂去！」

這裡的「鉢盂」象徵著中道，這中道即是空義，這空義即指「心無所依得的雙遣二邊」，不容有絲毫沾染。所以這裡的「鉢盂」在三論宗的佛性義裡可說是指「中道佛性」。(見「三論宗的中道佛性說」95頁)

趙州問的話「你喫粥了也未？」其中的「了」和「未」都是邊見。和尚答「我喫過粥了」，是落到過去式的一邊。只有除去心性上的二元對待邊見的垢染，才能證得不二中道佛性。所以趙州從諗禪師要和尚「洗鉢盂去」。其意就是要他洗淨一切有所住著，一切有所依得的垢染，清淨心體自然顯現。

問：既是「無得正觀」的中道，此「中」即是超乎一切對待的領域，那麼，三論宗對中又有哪幾種解釋？

答：三論宗對「中」有四種解釋：一、對偏中，二、盡偏中，三、絕待中，四、成假中。

所謂對偏中，即對偏邪不正而言稱之為中，名對偏中。如《三論玄義》說：

「對偏中者，對大小學人斷常偏病，是故說對偏中也。」（⊕45·14中）

可見對偏中是為了破偏病才說「中」。如《中觀論疏》卷一也說：

「對偏中者，此約所證之理，對破偏病，故名為中。」（⊕42·2上）

所謂盡偏中，即偏邪除盡，唯有於中，名盡偏中。如《三論玄義》說：

「盡偏中者，大小學人有於斷常偏病，則不成中，偏病若盡，則名為中。是故經云：眾生起見，凡有二種：一斷、二常。如是二見，不名中道，無常無斷，乃名中道。故名『盡偏中』。」（⊕45·14中）

問：「唯有於中，名盡偏中」如何解釋？

答：這一重的盡偏中，偏病雖除盡，而中還有，「有於中」則「中」還是偏。如《中觀論疏》卷一說：

「盡偏中者，蓋是洗淨斷常，故強名為『中』。雖盡於偏，而有於中。」（⊕42·2上）

可見這「盡偏中」還不圓滿，要第三重的「絕待中」才能「盡偏」。

所謂絕待中，待是對待，絕是體絕。對待有偏病的眾生才說中。在佛的境界裡本無中偏可言，所以是體絕名言。如《三論玄義》說：

「絕待中者，本對偏病，是故有中；偏病既除，中亦不立。非中非偏，為出處眾生，強名為中，謂絕待中。」（⊕45·14中一下）

對此，《中觀論疏》卷一說得更詳：

「絕待中者，凡有二種：一者、如涅槃云：有小涅槃，有大涅槃。小涅槃者，待苦說樂；大涅槃者，絕此苦樂，乃名大樂。此之絕待，猶是待義。二者、此絕待涅槃不可說其苦樂，不知何以美之，強名為樂，乃稱大樂，方是絕待樂。中義亦然，須深見此義。」（⊕42·2上）

所謂成假中，成是成就，假是假名。有無是假名，非有非無名中道，這種中道為成於假，名成假中。如《三論玄義》說：

「成假中者，有無為假，非有非無為中。由非有非無，故說有無。如此之中，為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無。為化眾生假說有無，故以非有非無為中，有無為假也。」（⊕45·14下）

問：三論宗自誰開始？根據何論文？為何將非有非無名中道；而有而無稱假名？非有非無是否一特質的中道？

答：三論宗自攝山僧朗法師開始，根據《中論·四諦品》文為準，說有說無為表假，非有非無為表中。中道是體，不能說其有無，只能說非有非無為中道。有無是用，可以假說。

非有非無既是唯表中道，而中道是體，體絕名言，正如前面說的，「正道（中道）未曾有無」，說非有非無還是落於名言，所以非有非無不是一特質的中道。如《中觀論疏》卷二說：

「問：若爾攝山大師（僧朗）云何非有非無名中道，而有而無稱為假名？……」

「答：（中）論文如此，故大師用之。……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，盡是一途論耳。」（⊕42·22下—23上）

問：非有非無為表中道，這種中道是何精神？

答：這種中道是「無住」、「無得」的精神。這種精神境界唯有佛才能證得。佛在日常生活裡看「一切法無非是中」。當知，佛身即法身，法身「不在有，不在無，不在亦有亦無，不在非有非無」。這是「法身無在」的另一面；若說「法身無所不在」的另一面。那麼，「法身亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦在非有非無」。如《大乘玄論》卷五有這樣一個問答：

「今問：汝既破他為非，今中相若為？」

答：師（法朗）道：只如此破中假即是中，何處別有中？……箇須識法身義。法身無在，無所不在。法身無在，不在有，不在無，不在亦有亦無，不在非有非無，乃至諸法；中義亦矣。無所不在，法身亦在有，亦在無，亦在亦有亦無，亦在非有非無，乃至色心諸法；中義亦爾。故無非是中。……故知一切諸法無非是中。」（⊕45.75 上—中）

總結前面所述「一切諸法無非是中」來看，求中不廢假，中在假中成，故名「成假中」。

問：三論宗如何寂諸邊明中道？

答：三論宗吉藏大師在《淨名玄論》卷五已說此大意：

「詳此意者，真故無有，雖無而有，即是不動實際而建立諸法；俗故無無，雖有而無，即是不壞假名而說實相。以不壞假名而說實相，雖曰假名，宛然實相；不動實際建立諸法，雖曰實際，宛然諸法。以實際宛然諸法，故不滯於無；諸法宛然實相，則不累於有。不累於有故不常，不滯於無故不斷，即中道也。」（⊕38·883 中）

〈三〉、中假義

問：三論宗「破他為非」主要是破他何種立場？

答：三論宗是以無得正觀為宗，一切唯有假名無有定實，而他宗卻執一切定見的無得立場。如他宗在有無上執「性實有無」；而三論皆明性空，所以是「假名有無」。

問：三論宗建立何種理論來證實「執一切定見」的無得立場是錯誤的？

答：三論宗建立「初章義」和「中假義」的關係中，可以證實「四句求性有無不可得」的理論來破他宗的錯誤立場。先就初章與中假的關係見自《中觀論疏》卷一

「問：初章與中假何異？」

答：若總詔此一章，為初學之章門，皆是初章；一切法不離中假，故皆是中假。而師分之一往異。

初章者：

一、 他有有可有，即有無可無；

今無有可有，即無無可無。

二、 他有有可有，不由無故有；有無可無，不由有故無。

今無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。

三、 他不由無故有，有是自有；不由有故無，無是自無。

今由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。

四、 他有是自有，名有故有；無是自無，名無故無。

今有不自有，名不有有；無不自無，名不無無。

此四節語為初章也。」

「不有有則非有，不無無即非無。非有非無，假說有無，此是中假義也。」（⊕42·28上）

問：此「中假義」依據何論文建立的？

答：此「中假義」依據《中論》文偈：

「眾緣所生法，我說即是空；
亦為是假名，亦是中道義。」（⊕30·33中）

上半偈是真俗二諦義，如「眾緣所生法」即世俗諦，「我說即是空」是真諦。那下半偈即是「中假義」的論文根據所在。若合上半偈的真俗二諦皆是假名。非真非俗名為中道。如此，以上全偈都是中假義之依據。

問：「眾緣所生法，我說即是空（空諦），亦為是假（假諦）名，亦是中（中諦）道義」。此有三諦義，為何三論宗只立中假二諦義？

答：因為大量經論只談二諦。如《華嚴》、《大品》、《涅槃》等經；《中》、《百》、《大智度論》等論皆談二諦，今三論宗依之，中假二諦雖含有空假中三諦義，但為隨順經論故，還作中假二諦說。因為在三論宗認為，中假二諦的「中」是中道，「假」是指真俗二諦。換句話說：三論宗依《中論》說的

「諸佛依二諦，為眾生說法。」（⊕30·32下）

這二諦只是言教，所以真俗二諦是假名，非真非俗為中道。如此一來，中道和二諦合稱為「中假義」。

問：為什麼說「非真非俗為中道，真俗二諦是假名？」

答：寄於兩非以息二邊之見，所以名為中道，然實非真俗，為教化眾生，於無名相法中，強設名相為眾生說教，所以真俗二諦是假名。

問：大道未曾是「真俗」，說真俗為假名，此無疑問，但大道又如何是「非真非俗」呢？說非真非俗為中道也是「假」嗎？

答：大道未曾是真俗，假名字說為真俗，所以真俗是假；大道也未曾是非真非俗。假說為非真非俗，所以非真非俗也是假。

問：如何說明真俗、非真非俗皆是假？為什麼皆是假？

答：因為真俗不自真俗，對待非真非俗，才說有真俗，所以真俗是假；然非真非俗也不自非真非俗，對待真俗才說有非真非俗，這樣非真非俗也是假。

因為大道未曾是真俗；也未曾是非真非俗。之所以皆是假者，說真俗；說非真非俗皆是如來為化眾生假名字說。所以真俗、非真非俗皆是假。

問：能否說明真俗及非真非俗皆中？

答：一切皆假，也可說一切皆中。因為中假在體用上皆名為中。由於「中」是「正」義，具有真俗及非真非俗，義始圓正，所以皆名為中。如此，假即是中，中即是假，中假圓融。所以《中論》說：

「亦為是假名，亦是中道義。」（⊕30·33 中）

說到中假圓融，而圓融本為顯示法無定性，若有定性，那能說得諸法圓融。所以中假圓融是建立在諸法實相上的中假二諦。

問：興皇法朗法師何故建立中假，何故有時又破中假？

答：本對性義，所以立假；治學教偏病，因此明中，令捨偏不著中，性去不留假。當知，偏捨無所捨，性去無所去，而「中假師」遂捨偏著中，除性立假、執著中假，以此安心，成有所得，不能成佛。如《中觀論疏》卷一，吉藏大師引其師法朗法師話說：

「又中假師聞（中）假作（中）假解，（吾人）亦須破此（中）假。師云：中假師罪重，永不見佛。」

又說：

「所以作此呵者，本對性故說（中）假，令共迴悟耳。而（中假師）遂捨性存假謂決定，為是心有所依，故永不見佛，宜須破之。」（⊕42·25 中一下）

問：何謂中假師？

答：《中觀論疏》卷一吉藏大師曾解釋何謂中假師：

「初章是伏，中假是斷。初明假有無，是伏性有無；次明假有無，入非有非無，即性有無永斷也。故初章中假為破性病，性病若去，此語亦不留。若守初章中假者，是中假師。」（⊕42·28上）

問：「捨性存假謂決定」如何說明？

答：捨性的「性」指的是事物的體性，即初章中說的「性有無」的「性」。性有無即性實有無。「有」、「無」是指某些體性相反的對象或義理的見解。持這些見解的人，必定是先見到有一個東西，然後又見到另一個與前面一個體性相對立的東西，如果說前面一個是「有」，那麼，後面一個就是「無」。

中假師或成實師或普通一些異學對「有」、「無」的概念上實有所指。所以吉藏大師在初章義中說他們是「有有可有、即有無可無」。立「初章」說「中假」本是對「性有無」才說「中假」，而中假師卻遂捨性（有無）存假（有無），這是因為這些人不知道「對性（有無）故說（中）假」的本意。一聽到「假」就順著他的有所得心作「決定」解，認為「假」是指諸虛假無實；一聽到「非有非無」又順著他的有所得心作「決定」解。認為「非有非無」是對一切事物的否定，那「中假」所說的中道只是遠離世間假相的真理。這就是吉藏大師引法朗法師責斥中假師「捨性（有無）存假（有無）」的過失所在。

問：為什麼說「心有所依，永不見佛」？

答：「心有所依，即情有所寄」，因為「佛心無所依」，汝心有所寄，即便與佛相隔，何由見佛？因此，法朗法師提出破之。比如「若離有無而著非有非無」即如前所說的如步屈蟲捨一取一。立「中假」本是以「非有非無」為義的，若「著非有非無」又成了「愚痴論」。如《中觀論疏》卷一

「問：非有非無是愚痴論，云何是中道？

答：不取非有非無為中，乃明離有無見乃名為中耳。若離有無而著非有非無，即非中也。」（⊕42·19下—20上）

問：禪宗有何公案也在說明「離有、無，亦離非有非無」的這一教示？

答：《古尊宿語錄》有一「三關齊破」的公案可以說明這一問題。

勝光和尚用鋸子時，不慎鋸斷了一條蚯蚓，便去問子湖神力禪師說：「老師，我不小心鋸斷了一條蚯蚓，兩頭都在動，下知道它的性命究竟在哪一頭？」

神力禪師拿起鋸子，向蚯蚓的左頭打一下，右頭打一下，中心空處也打一下。然後丟下鋸子離去。

左右兩頭各打一下，即表示應離「有」亦離「無」；中心處再打一下，即表示不著「非有非無」的中道；最後「丟下鋸子離去」，即表示「有、無、非有非無」的三關齊破。

問：就前面二諦中的四重二諦來說，這中假二諦是屬第幾重？

答：如果從四重二諦說，這「眾緣所生法，我說即是空」的真俗二諦是第一重；而「亦為是假名，亦是中道義」的中假二諦是第二重。

問：普通人聽到這中假二諦或四重二諦中的第二重空有是俗諦；非空非有是真諦能否悟入中道？

答：若說普通人，理應指一般根性的人，這種人聽到中假二諦或第二重二諦不但不能悟入中道，反而墮入「斷見」。若能悟入中道，那就不能說其是普通人，普通人若能悟入中道，三論學者就不必要再建立「三種中道」與「四重階級」的關係。

〈四〉、三種中道與四重階級

問：三論宗的三種中道與四重階級如何配合關係？

答：這個問題在《大乘玄論》卷一和《中觀論疏》卷一已作全面解釋，如說：

「問：後明（第）三（二諦合明）中（道），與前（二種中道，即世諦中道；真諦中道）何異？

答：前（二）明二諦中道是因緣假，名破性中。第三（二諦合明）雙泯二假，稱為體中，亦名因緣表中道。

故前語（三種中道）有四重階級：一者，初章四句求性有無不可得故，言非有非無名為中道。外人聞非有非無，即謂無復真俗二諦，便起斷見。是故第二說而有而無以為二諦，接其斷心。第三欲顯（第二）而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義故。第三明二諦用中，雙彈兩性。第四次欲轉（前）假有無二，故明體中。

初明性空，次後明假，第三明用中，第四明體中，故有四階此是攝嶺與皇始末對由來義，有此四重階級。……

又初非性有無以為中者，此是假前中義。次而有而無名為二諦，是中後假義。次假有非有，假無非無，二諦合明中道者，此是假後中義。」（㊦45·20上）

現列表如下

第一階級	第二階級	第三階級	第四階級
四句求性有無不可得	而有而無	（假）有非有，（假）無非無	假有（非有、假）無（非無）無二
明性空	明假	明用中	明體中
假前中	中後假	假後中	假後中

四重階級與三種中道的關係

四重階級	三種中道
1·四句求性有無不可得	
2·而有而無	1·不生不滅
3·（假）有非有，（假）無非無	2·非不生非不滅
4·假有（非有、假）無（非無）無二	3·非生滅非不生滅

從上表中可以清楚地看出三論宗的三種中道與四重階級的配合關係。

三種中道的第一種「不生不滅」為俗諦中道即配合四重階級中的第二重階級。第二重階級的「而有而無以為二諦」之所以還被提出來，是因為外人聞到第一階級的「非有非無」，以為「無復真俗二諦，便起斷見」。因此，在第一階級「明性空」後再提出「說而有而無以為二諦」以「明假」接其斷心。這也是第一種俗諦中道的由來。

若是上根利智的人一聽到第一階級的「初章四句求性有無不可得」，是在「明性空」即可悟入「非有非無」的中道。而「外人」或「中假師」卻誤以為「明性空」是為叫人斷滅世間一切生滅法。正如現在世人的口頭禪「了生死，證涅槃」；「斷煩惱，證菩提」。認為有一實性的生死可了。有一實性的涅槃可證；有一實性的煩惱可斷，有一實性的菩提可證。生死與涅槃；煩惱與菩提在這些人心目中各是一邊，不能相及，這樣又如何能談中道呢？於是，佛菩薩為了對治這種人離世俗「有無」去求一個超出世俗的「非有非無」中道，所以，

佛菩薩在第一階級中「明性空」之後還要「明假」，指出「而有而無」的即生滅假法中而「無得」便是中道，不是在生滅法之外，有另一中道可得。因此，第二階級又稱為「中後假」。為何稱「中後假」呢？因為第二階級是經過第一階級「四句求性有無不可得」的「非有非無」中道後所明的假，因此，叫「中後假」。又為何稱第一階級為「假前中」呢？因為第一階級側重破偏和明性空，尚未明假，所以叫「假前中」。

通常對世間生滅假法的論述，名之為「俗諦」，所以第二階級「明假」也可以稱為「明俗諦」，而這「明俗諦」是經過第一階級「明性空」的一段過程而後的「明假」。所以在三論宗所說的生滅是「因緣生滅」；並不同外人所說的「性實生滅」。性實生滅即成兩邊，生是一邊，滅是一邊，不能相及。如說「色」是一邊，「空」是一邊，不能相及，又如何能說「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的不二中道呢？對這種性實生滅；或性實有無，所以三論宗才提出「不生不滅」為俗諦中道和「而有而無」以為二諦。如《大乘玄論》卷二在論述俗諦中道義說：

「今則不爾，無有可有，以空故有。無生可生，亦無滅可滅。但以世諦故，假名說生滅。假生生非定生，假滅滅非定滅。生非定生，滅外無生；滅非定滅，生外無滅。滅外無生，由滅故生；生外無滅，由生故滅。由滅故生，生不獨存；由生故滅，滅不孤立。此之生滅，皆是因緣假名。因緣生生而不起，所以不生；因緣滅滅而不失，所以不滅。故不生不滅，名為世諦中道也。」（[⊕]45·27下）

若問：「無有可有，以空故有」的「有」是什麼「有」？這個「有」是在某種情形下提出來的？

「以空故有」的「有」是指俗諦生滅「有」。世間一切法皆由因緣生、因緣滅。因緣生滅的「有」，可以說是「幻有」。因緣生滅的「有」，不能是性實的「實有」。一部《金剛經》的核心理論即是「性空幻有」。

要問這個「有」是在某種情形下提出來的？

早在佛時，佛說《金剛般若》時，許多聲聞弟子一聽到佛講「空」，以為斷滅，即離座而去，不知講空是佛從自己親證的緣起性空真諦上講的；俗諦的生滅幻象佛肯認是「有」的，但這是「幻有」。而現在的成實師、地論師和中假師等人卻將「幻有」認為「實有」。所以，三論宗才提出來說「今則不爾，無有可有，以空故有」。「無有可有」是說無有實性的「有」方可有，是在「明性空」；「以空故有」是說因為真諦的「空」才說俗諦「有」。因此，

這個「有」是諸佛菩薩為了救那些因為「明性空」而執著於「空」的人重新提出肯認俗諦生滅「有」。但這是「幻有」，而不是「實有」。

若問「無生可生，亦無滅可滅」是指什麼？這種生滅是在某種情形下產生的？

「無生」、「無滅」即是「不生不滅」即為「俗諦中道」。「可生」、「可滅」的生滅即是指「假生」、「假滅」。即為「俗諦之假名」。所以說「但以世諦故，假名說生滅」。又因有「俗諦中道」才能不動實際而建立諸法。依俗諦即是因緣「假有」或稱「幻有」，因緣假有即是因緣「假生」，因緣「假滅」。假生的「生」不可「定生」；假滅的「滅」不可「定滅」。所以說「假生生非定生，假滅滅非定滅」。不可定生，所以無有實性之生；不可定滅，所以無有實性之滅。假生不為生，假滅不為滅，所以，說有生有滅，即為俗諦之假名；說不生不滅，即為俗諦之中道。

或問：如何說明「有生有滅」即為俗諦之假名；說「不生不滅」即為俗諦之中道？

回答是：世間「未曾有一法，不從因緣生」。所以因緣和合所生起的一切法，是「有生有滅」的。但緣起法是從眾因緣生，「眾緣所生法，是即無自性，以無自性故，他性亦復無」。眾緣所生法，是沒有自我體性，也就是說沒有真實性。因為諸法是假借眾緣而有，是假法，是幻法。如《金剛經》說：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀」。所以說，因緣所生法是「幻法」，也叫「幻有」，也叫「假法」。因緣所生的「生」也是「幻生」；因緣所滅的「滅」也是「幻滅」。也叫「假生、假滅」。這種「假生假滅」是世間現象的真實，當然可以稱「諦」，所以第二階級以「因緣假名」稱有生有滅為俗諦之假名。這種「有生有滅」的生滅，只是「假生假滅」，假生不是實生，假滅不是實滅，這假生不是實生，是「因緣生生而不起」，所以「不生」；這假滅不是實滅，是「因緣滅滅而不失」，所以不滅，故不生不滅，名為世諦中道也」。再說：

三種中道中的第二種「非不生非不滅」，為真諦中道即配合四重階級中的第三重階級。第三種二諦合明中道即配合第四階級。第三、四兩階級都稱「假後中」，因何？因為後二階級不同第一階級的「假前中」未明假而「明性空」只求「中」。更經過第二階級「明假」之後所得的「中」。第三階級是「明用中」，這「中」不離假法，即假便是中，叫「假後中」。

若問：第二階級「明假」之後，為何又需要第三階級「明用中」？這個問題吉藏大師在前面已作解釋說：

「第三欲顯（第二）而有而無明其是中道，是因緣有無，不同汝性有無義。故第三明二諦用中，雙彈兩性。」（㊦45·20上）

這就說明第二階級說「而有而無」後，又恐怕學人誤以為這方便教用的「有、無」是同於一般常人或者異學所講的「實有」、「實無」。於是才需要第三階級的「假有非有假無非無」之說來說明諸佛說的「而有而無」二諦不是「性有無義」，這「有」而「非有」，「無」而「非無」，非有非無，只是因緣假名的「有、無」。這有、無的假法「用」，只是方便教「用」。方便教用不著於「用」，所以雖在用而常「中」。因此叫「明用中」。「明用中」是指「明二諦用中」。「諸佛依二諦，為眾生說法」，這即是二諦用中。二諦俗有真無，而有而無，非有非無皆是「明二諦用中」。

再看《大乘玄論》卷二接著論述真諦中道義說：

「次明對世諦有生滅故，名真諦不生不滅。所以空有為世諦假生假滅，有空為真諦假不生假不滅。此不生不滅，非自不生不滅，待世諦假生滅，明真諦假不生滅。世諦假生滅，即非生滅；真諦假不生滅，亦非不生滅。故非不生非不滅，為真諦中道也。」（㊦45·27下）

三論宗的三種中道是在依「相待假名」的原則下成立的。所以對世諦「生滅」；說真諦「不生不滅」。世諦生滅是假生滅，對世諦的生滅是假；說真諦的不生不滅也是假。即以這「不生不滅」為真諦假名。為什麼在世諦生滅後，再提出真諦的不生不滅呢？是為了避免一些學人對由於第二階級「明假」中所講的「生滅」誤解成諸法性的性實生、性實滅。所以在世諦的生滅是假名之後；更說真諦的不生不滅也是假名。

又「世諦」是為了對治「空」見而講生滅「有」。說生是假生；說滅是假滅。「所以空有為世諦假生假滅」。同樣「真諦」也是為避免「有」見而講不生不滅「空」，說不生是假不生，說不滅是假不滅。所以說「有空為真諦假不生假不滅」。說「假不生」不墮「不生」邊；說「假不滅」不墮「不滅」邊。這即是「非不生非不滅」，即以此「非不生非不滅」為真諦中道。再說：

三種中道中的第三種「非生（非）滅非不生（非不）滅」為二諦合明中道，即配合四重階級的第四階級。若問第三階級「明用中」後，為何又需要第四階級「明體中」？這個問題吉藏大師在前面已作解釋說：

「第四次欲轉（前）假有（即第二階級假立的「亦有亦無」）、（假）無（即第三階級假立的「非有非無」）二，故明體中。」（⊕45·20上）

可見需要第四階級，是恐學人見到前面第二階級的「亦有亦無」和第三階級的「非有非無」又生二見，便指出前面的「亦有亦無」不異「非有非無」，非有非無不異亦有亦無，亦有亦無即非有非無，非有非無即亦有亦無，二者皆是相待假名。所以第四階級是欲轉假有假無的二為不二為「體中」。「體中」對「用中」說，有所謂「從體起用」。或說「中觀」是體中；「中論」是用中，諸佛雖在用中，而常不失體中。在此，合明中道是體中；真俗中道是用中。

或問：「從體起用」在四重階級中屬哪一階級？是屬第二階級。「從體」的「體」是中道，「起用」的「用」是假法；換句話說，體是實智，用是方便智。也就是佛證中道理體即是實智；再出世度眾生即是方便智。體是「寂」而用是「動」。所以「說用中體中竟，方說而有而無，正是動而常寂，寂而常用，乃是方便智化眾生。…中後假從體起用。」（⊕45·20上中）

再看《大乘玄論》卷二接著論述二諦合明中道義說：

「次明二諦合明中道者，「有」為世諦有生有滅，「空」為真諦不生不滅。此不生滅即是生滅不生滅，此生滅即是不生滅生滅。不生滅生滅，是則非生（非）滅；生滅不生滅，是即非不生（非）不滅。故非生（非）滅非不生（非不）滅，是二諦合明中道也。」（⊕45·27下）

在這裡二諦合明中道，二諦相待皆是假名，以有生滅為世諦；以不生不滅為真諦。世諦的有生有滅是相待於真諦的不生不滅而說的有生有滅，所以說：「此生滅即是不生（不）滅」。因此，這世諦的生滅就不能成為真實的生滅；同樣，真諦的不生不滅，是相待於世諦的有生有滅而說的不生不滅。所以說「此不生（不）滅即是生滅不生（不）滅」。因此，這真諦的不生不滅就不能成為真實的不生不滅了。如此，「不生滅（而）生滅，是則非生（非）滅；生滅（而）不生（不）滅，是即非不生（非不）滅」。即構成「非生（非）滅非不生（非不）滅」的二諦合明中道。

第四節、緣起性空

緣起性空是三論宗的根本理論。宇宙萬事萬物都是緣起的，緣起的一切事物一定是無自性的，無自性就是性空。

問：緣起性空出自那些經論？

答：（一）《大品般若·道樹品》說：

「諸法和合因緣生，法中無自性，若無自性，是名無法。」（⊕8·378上）

（二）《中論·四諦品》說：

「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（⊕30·33上）

（三）《十二門論》說：

「眾緣所生法，是即無自性，若無自性者，云何有是法。」（⊕30·159下）

（四）《大智度論》卷三十一說：

「性名自有，不待因緣。若待因緣，則是作法，不名為性。」（⊕25·292中）

同書卷一百又說：

「性者，名本有決定實事，若性從因緣和合邊生，當知未和合時則無，若先無，今從因緣和合有者，則知無性，若從因緣而生性者，性則是作法。性名不相待、不相因，常應獨有。」（⊕25·753上）

問：緣起性空如何說明？前面（一）中「若無自性，是名無法」是指什麼？

答：所謂緣起性空，是說世間、出世間一切諸法，都是依因待緣而現起的。即所謂「因不孤起，仗緣方生；緣不自成，助因而有」。一切法皆由因緣和合生起，所以名為緣起，也稱為緣生。緣起的事物沒有自身的實體本性，所以叫無自性，即名性空。

舉例說明，例如這張書桌，這書桌是由因緣和合才現起。什麼是因呢？這因指的是原因，原因需要桌子寫字或看書，有此原因必待條件，也就是緣；什麼是條件呢？木頭、木板、鐵釘、油漆等眾多條件組合，才能造成所謂的書桌。這書桌沒有自身的體性，也叫無自性，也稱無自體性。現在請問：什麼是書桌的自體呢？難道說木頭、木板、鐵釘、油漆等是書桌的自體嗎？不是，因為那些材料以及人工設計等只是構成書桌的因素和條件。如果你一定說那些材料就是書桌的自體，那麼，將那些木頭、木板、鐵釘拆開放回原處，為什麼不叫那些木頭等材料為桌子呢？如此說來，書桌只是以其他的因緣和條件為自體，這書桌的「自體」是屬於眾因緣是虛意，所以書桌本身沒有自我的獨立實體。如《摩訶般若經·法稱品》第三十七說：

「諸法無所有性，是諸法自性。」（㊦8·292中）

這即是書桌無自性，只是因緣條件為其自性的說明。「是諸法自性」的「自性」只是虛意。由上可知一切法無自性，無自性就是「性空」。

「若無自性，是名無法」，的「無法」是指「空」、「假名」。何為空、假名見第（二）的解釋。

問：前面第（二）「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」如何解說？

答：根據《十二門論·觀因緣門》第一說：

「眾緣所生法有二種：一者內，二者外。眾緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合故有瓶生。…內因緣者，所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，各各先因而後生。如是內外諸法，皆從眾緣生。」（㊦30·159下）

這段文字表明不但有情識、有生命的眾生是依因待緣而現起；即使無情識、無生命的東西也不例外。所以接在問題一偈後說：

「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（㊦30·33中）

這就表明人世間一切法皆因緣生。就有情識的眾生來說，是依自己的業因，即依過去的無明緣行，行緣現在的識等「各各先因而後

生」。由因與緣和合而現起的一切有情、無情，一切法都不自在，不能由自己來決定自己，因為一切法是無自性的。所謂「自性」與「我」有相同義：即主宰、不變、固定義。換句話說即所謂「獨立不變之實在性。然而「諸法和合因緣生，法中無自性，若無自性，是名無法」。意即無自性即是空。這就是「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」的同一意思。

這個偈頌的前一句常有不同寫法，如「眾緣所生法」；又有「眾因緣生法」；又有「因緣所生法」的不同。但這是諸家翻譯的不同與文意並無差別。

這個偈頌不但三論宗重視，因頌中有三個「是」字，於是稱為「三是偈」；天台宗也非常重視，將頌中的空、假、中看成是諦，又稱「三諦偈」，從而建立「空、假、中三觀」。

這個偈頌是針對一切有部，因為一切有部是偏有，把凡是眾因緣和合所生的法，都認為是實有。

「眾因緣生法」，是指「緣起」。緣起是佛教思想中最基本的理論，所謂緣起理論，是指一切法都是依因待緣而現起，離開了因緣也無所謂一切法。「因」是指主要的條件，有決定力的條件；「緣」是指輔助的條件。一切法的本身，無所謂空與不空。說空是從「法中無自性」說出來的，這空是佛陀親證諸法空性之後，用語言表達出來的。所以龍樹菩薩說「因緣所生法」，我佛說這法即是空義。如又說：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切法不成。」（天30·33上）

可見，佛說空只是講空義，說空並不是否定世界上千差萬別的一切事物。事物如果沒有空義，那麼，就不應當憑藉因緣和合而生，就有獨立不變的實在性，即「本有決定實事」。可是世界上一切事物都是因緣和合而生，因緣生的事物即無自性，無自性即空義，所以說「以有空義者，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」如果沒有空義，世界一切事物就不生不滅，一切都僵硬在那裡，無所謂生老病死；無所謂生、住、異、滅，也不會有發展；不會有傷亡等一切現象的發生了。所以這空只是一種言語上的概念，無有定實。接著才會說空「亦為是假名」（假、在別處也譯作假設；名、即名言。即「假設名言」，即概念的意思），空「亦是中道義」。

只有這樣看緣起法，既不像有部那樣將一切法看成實有；也不像方廣道人那樣將一切法看成虛無的空。不著有；也不落空，才是中道義。

若問：如何知道說空只是假設名言呢？為什麼在「亦為是假名，亦是中道義」前都加上空字，有何根據？

吉藏大師在《中觀論疏》卷一末中說：

「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（空）」（㊦42·19中）

這段文中說明「空」有三重意義：一、是空的本身，即「無名相」。二、是空的因緣，即「為眾生故假名相說」的說空因緣。三是空的意義，即「無自性故空，空亦復空」的假名相說的空義。吉藏大師的這段話，《中論》也出現相同意趣說：

「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」（㊦30·32下）

這個偈頌是《中論·四諦品》第七個偈頌，在此之前有六個偈頌都在說空的不是。那些聲聞乘人在四諦的事相上，執著各諦都有實在性。又對四諦的理性，看作各別，不能融通，不能體悟四諦平等空性，不能通達四諦不二實相。所以難性空者說：

「若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。」（㊦30·32中）

部派學者把「空」看成極端，更誤解為否定一切，一說空就會破壞四諦、四果、四向即初果向、二果向、三果向、四果向。「若無八賢聖，則無有僧寶，以無四諦故，亦無有法寶。以無法、僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。」「所以實有論者認為性空學者破壞了出世法的四諦與三寶。更說：」「空性壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。」

實有論者不理解空的本身是什麼，同時也不知道講空的因緣；又不能知道在講空義的實際應用意義。所以驚惶起來自生愁惱。

佛法的真義就是第一義諦，空的所為就是在於顯示第一義諦。了解佛法的真實義，是以二諦為標準，以世俗諦來說一切法是有；以第一義諦來說一切法有空。諸佛住二諦中，為眾生說法，為著有者說

空；為著空者說有。如果不知二諦，即不知佛法中真實義，不知真實義則不得涅槃。如頌說：

「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」（⊕30·32下—33上）

佛法的真實義，在緣起性空中，四諦的自性不可得，同樣，四果、四向、三寶等自性不可得。空的實際應用就是在於有空才能有四諦、四果、四向、三寶以及世間因果罪福等等的設施，如果沒有空，一切法都是固定不變的，就無四諦、四果、四向從凡入聖的可能了。

依中觀思想，就客觀的諸法來說，就是即緣起即性空的，緣起如幻的有就要即於性空才能有，所以這種有並不是實有；性空也不能離開緣起如幻的有才是空，所以這種空並不是偏空；因此，有不礙空、空不礙有，空有相即不離，空有都是在因緣生法上呈現，所以就客觀的諸法說，本無所謂真俗二諦。另外就諸佛所親證的諸法實相來說，也無所謂真俗二諦。然為度化眾生才說真說俗。

《般若》《三論》批破自性，建立緣起，由於度眾生因緣才說四諦、四果、四向、三寶等；同樣也因為度化眾生才說二諦的言教。四諦等自性不可得，此空有二諦也無自性。對空說有，對有說空，所以空有皆無自性，只是相待假名。本問題中的偈頌主要針對執有者如一切有部才說空。有部認為既然沒有「我」，那就只能有五陰了。佛教通常講的人我，即由五陰組合而成，每一種陰都是集合體，這裡就包括了過去有、現在有、未來有，如色陰說：就包括過去色、現在色、未來色，從而看出五陰的成份是實在有。與此不同的即《般若心經》說的「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色」。色即是空，是緣起無自性；空即是色，是性空不礙緣起。因此，說「有」是不離空的「有」；講「空」是不離有的「空」。這樣空有不二，空有常統一，世間一切事物本來就是如此。可一切有部看空有恆對立。見有作決定有解，聞空作決定空會，都是二邊之邪見，是生死的根本。佛為眾生失道而出世說經；菩薩為眾生迷經而出世造論，意即在此。

第五節、佛性義

佛性如來藏，被認為是實有其體的自性清淨心，說這是真常唯心派佛教的思想；龍樹思想一切皆空，不承認有實體的事物存在，三論宗不應該談佛性、如來藏義。持有這種觀念的人，只知道中觀思想是真實了義教，而不知道有善巧方便用。眾生的根機有利鈍，如來的教法有權實，不能執實廢權，使眾生無由得度。如何知道講佛性、如來藏俱是權巧方便呢？據《涅槃經》卷二十五說：

「彼梵志言：瞿曇先於處處經中，說諸眾生悉有無我，既言無我。云何而言非斷見耶？若無我者，持戒者誰？破戒者誰？佛言：我亦不說一切眾生悉有無我。我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶？以是義故我不說斷。一切眾生不見佛性故，無常、無我、無樂、無淨，如是則名說斷見也。時諸梵志，聞說佛性，即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心，尋時出家，修菩提道。」（㊦12·769下）

又吉藏大師的《勝鬘寶窟·如來藏章》中說：

「破二乘執，自謂究竟，故說如來藏，唯如來藏，無有餘乘。又為破外道，故說如來藏。」（㊦37·67上）

《入楞伽經》云：

「大慧：我說如來藏者，為諸外道，執著於我，攝取彼故，令彼外道，離於神我妄想見心執著之處，入三解脫門，速得阿耨多羅三藐三菩提，大慧。以是義故。諸佛如來應正遍知說如來藏。是故我說有如來藏。」（㊦16·529下）

由此可見，談佛性、說如來藏，是為了攝取外道，對治二乘，是為人悉檀，對治悉檀，並非第一義，不可為實。而真常派講如來藏是作為一切眾生迷悟的根本，是染淨諸法的本源。如果沒有如來藏，一切生死和涅槃都無從建立，眾生的虛妄生死，是依如來藏而有，以迷真心如來藏故，便「依真起妄」而有生死。眾生成佛也是依如來藏而得成佛。如來藏是眾生的「自性真心」，以悟得自性本真，故得成佛。

若用中觀的觀點去講佛性，如來藏或一切經論無不是中觀的教義；如果用真常唯心的觀點去講佛性、如來藏或一切經論無不是真常唯心的教義。同樣，若用虛妄唯識的觀點去講佛性、如來藏或一切經論無不是虛妄唯識的教義。

三論宗講的佛性、如來藏或講《涅槃》、《勝曼》決不會違背龍樹菩薩的中觀緣起性空思想。決不會像真常唯心派那樣將佛性、如來藏說成自性清淨心，常住不變，自性清淨，人人本具，個個不無。在聖不增，在凡不減，真實不虛，決定不無的觀點。

性空假名系不但認為佛性、如來藏是方便引導一類眾生學佛，於無名相中，假名相說，就是佛典中最真實的真理—諸法實相，也是唯有假名，非是真實，如《金剛經》說：「所謂實相，即非實相，是名實相」。以此也可以說：所謂佛性，即非佛性，是名佛性。所謂如來藏，即非如來藏，是名如來藏。所以三論宗雖講佛性、如來藏，但並不認為有一自性不變的實體。所謂佛性，即非佛性的「非」字，如果能掌握，那麼，三論宗講的佛性「非因非果」、「非本非始」、「非內非外」、「非有非無」，斷四句絕百非的「中道正因佛性」而作「不定」之說的中道無得正觀之旨也就能掌握了。這「非」字可以說是「無我」、「無自性」、「空」或「緣起」義。佛陀講一切經教、一切理論無不是依據自己體悟的「無我」為原則，如佛時，婆羅門教一切理論，佛陀都否認，但佛陀接受婆羅門的六道輪迴思想，而婆羅門主張有一個固定不變的「我」做為輪迴主體，而佛陀是「無我」才能輪迴。因為「我」是主宰、固定、不變的意思，既是主宰、固定、不變為何有六道輪迴？為何不造好業而造惡業被業牽？佛陀的「無我」即自己主宰不了自己，由無明造三惡業，故有六道輪迴。

從前面的諸梵志不識「無我」義而佛陀善巧方便以佛性即是「我」，他們「即發心出家，修菩提道」看，「無我」是實教，「佛性」是權教，而真常唯心系卻執權為實，反誣《般若》、《中觀》為不了義，這是因為沒有般若無得正觀的緣故。

現在，先看《涅槃經》的佛性義，再看三論宗的佛性觀之後再說三論宗的如來藏義。

〈一〉、《涅槃》佛性義

問：三論宗的佛性義主要依據何經？共幾品？

答：三論宗的集大成者吉藏大師的佛性思想多是依據北本《大般涅槃經》文。三論宗諸師是依北涼玄始十年（西元 421 年）天竺三藏曇無讖與河西高僧道朗相與筆受助譯的三十六卷（後作四十卷），分作十三品的《大般涅槃經》。

一、壽命品，二、金剛身品，三、名字功德品，四、如來性品，五、一切大眾所問品，六、現病品，七、聖行品，八、梵行品，九、嬰兒行品，十、光明遍照高貴德王菩薩品，十一、師子吼菩薩品，十二、迦葉菩薩品，十三、憍陳如品。

問：「一切眾生，悉有佛性」出自何品？

答：出自第四「如來性品」。

問：一切有部的「心性本淨，客塵所染」與第十品中說的「諸佛菩薩終不決定說心有淨性及不淨性，淨不淨性，心無住處故。…從因緣故，心則生貪；從因緣故，心則解脫」。其中「心無住處」是否同是「心性本淨」的意思？

答：「心無住處」即同樣是指「心性本淨」的狀態。但不同的是小乘一切有部說「客塵所染」而大乘則說「客塵所障」。雖只有「染」與「障」的一字之差，但在意義上是一大不同。

問：從哪部大乘經中可以看出將「客塵所染」改成了「客塵所障」？

答：曇無讖譯的《大方等大集經·不可說菩薩品》說：

「一切眾生心本性，清淨無穢如虛空……以客煩惱障覆故，是故不得於解脫。」（⊕13·90中）

問：為什麼只能說「客塵所障」不能說「客塵所染」？

答：據《大方等大集經·陀羅尼自在王菩薩品》說：

「一切眾生心性本淨，性本淨者，煩惱諸結不能染著，猶若虛空，不可沾污。」

「心性、空性等無有二，眾生不知心性淨故，為欲煩惱之所繫縛；如來於此而起大悲，演說正法，欲令知故。」（⊕13·11下）

可知「心性本淨」，「煩惱諸結不能染著」，所以只能說「客塵所障」或「煩惱之所繫縛」而不能說「心性本淨，客塵所染」。雖只一字之差，但在實踐上帶來很大分歧。這就是《大方等大集經》特別把「染」與「障」區別開來的緣故。

問：《大般涅槃經》的「佛性」與《大方等大集經》的「心性」有何不同？

答：《大般涅槃經》在成佛的基本線路上，完全與《大方等大集經》相同。但要說不同點，那就是《大般涅槃經》把「心性」改成「佛性」。「佛性」比「心性」在成佛的理論根據上有更廣泛的含義。如《大集經》說：

「一切眾生心本性，清淨無穢如虛空……以客煩惱障覆故，是故不得於解脫。」（⊕13·90中）

這是指凡夫受欲望煩惱所障，蒙蔽了原來清淨本心，於是流轉生死；菩薩了知「心性常淨」，返本還源，也即是回歸於本心，把握了真實，達到了「菩提」。這種理論與《大般涅槃經》相對比起來，就簡單多了。那麼，《大般涅槃經》對「心性」又如何說呢？

「諸佛菩薩終不（決）定說心有淨性及不淨性，淨不淨性，心無住處故。……從因緣故，心則生貪；從因緣故，心則解脫。」（⊕12·516中一下）

「心無住處」與「心性本淨」是同樣的心境。但這是不作「決定說心有淨性及不淨性」。

〈二〉、教理——教理佛性

問：「佛性」比「心性」有哪些更廣泛的含義？

答：首先，是以「法性」為「佛性」。而「法性」的含義有二：

第一、別性：是指法（事物）的本質所屬性，如地是堅性；水是濕性；火是熱性；風是動性等。

第二、總性：是指法從因緣和合而生，因緣和合所生之法即無自性名空，或叫性空，這種「空」即佛教的真理，這種真理或稱佛理是成佛的最根本原因，所以這種「法性」便稱之為「佛性」。

再說，有佛無佛「法性」常住，這種「法性」或佛理被普遍化、永恆化。那麼每個眾生也同樣可以體會著佛教的教理，且人人都具有佛理，如人生的過程就具佛理——十二因緣；而人的本質教理即是一五陰。這樣的佛理或稱教理就是「佛性」。如《大般涅槃經·師子吼菩薩品》說：

「十二因緣，一切眾生等共有之，亦內亦外，……佛性亦爾，一切眾生定當得成阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性。」（⊕12·770上—中）

佛教用以解釋人生過程的教理是「十二因緣」，所以說「十二因緣，一切眾生等共有之」。此中，表現於具體的眾生雖有生老病死的過程，但體現於個體眾生中的「十二因緣」之真理則是永恆不變的，

所以《大般涅槃經》稱十二因緣為「佛性」。眾生一旦體悟到「十二因緣」之理，便「定當得阿耨多羅三藐三菩提，是故我說一切眾生悉有佛性」。

又佛教用以解釋人的本質的教理是「五陰」，而五陰的每一個陰都是「佛性」。如《師子吼菩薩品之六》說：

「色是佛性。何以故？是色雖滅，次第相續，是故獲得如來三十二相如來色常，……譬如真金，質雖變遷，色常不異……眾生佛性亦復如是，質雖無常，而色是常。以是故說，色為佛性」。（⊕12·556上）

「眾生受性雖復無常，然其次第相續不斷，是故獲得如來常受。」（⊕12·556中）

「眾生之想雖復無常，以想次第相續不斷故，得如來常恆之想。」（⊕12·556中）

「行名壽命……；眾生壽命雖復無常，而壽次第相續不斷，故得如來真實常壽。」（⊕12·556中）

「眾生意識雖復無常，而識次第相續不斷，故得如來真實常心。」（⊕12·556中）

從以上可以看出「五陰」被劃分為兩類：其一，在眾生，性屬「無常」；其二，在佛如來，性屬於「常」。就「眾生定當得阿耨多羅三藐三菩提」而言，屬「無常」的「五陰」也是佛性。由無常的五陰轉為常的五陰，其中間是「次第相續不斷」的，所以「眾生」的五陰同如來的五陰實質是一樣的，都是「常」五陰的表現。「譬如真金」，表現於金瓶、金像、金釵等「質雖變遷」但其金色則常恆不異。

「十二因緣」，「五陰」是對世間有為法的一種概括。由「生、住、異、滅」之「無常」四相構成諸法，此諸法屬於「有為」，由於念念滅故，所以是「無常」；而「生、住、異、滅」不是事物的屬性，作為生、住、異、滅自身的本性常存在，所以又屬於「常」。如《光明遍照高貴德王菩薩品》第十之一說：

「以性故，生住異壞皆悉是常；（有為法）念念滅故，故不可說常。是大涅槃能斷滅故故名無常。善男子，有漏之法未生之時，已有生性，故生能生；無漏之法，本無生性，是故生不能生。如火有本

性，遇緣則發；眼有見性，因色因明因心故見。眾生生法亦復如此；由本有性，遇業因緣，父母和合則便有生。」（⊕12·490下）

從這段文中可以看出，四相中舉「生」相為例，「有漏之法未生之時，已有生性」，這「生性」即「生」相的本「性」。這生性不是事物（法）自身的屬性，而是由生的「本性」在特定因緣條件下使得事物具有了「生」的結果。眾生之所以能生，是由於本有生性，在「色業因緣，父母和合」的條件下便有生。這是由於「生」的本性是常，所以「生住異滅」四相皆是「佛性」。

若問：以上文中所言「無漏之法，本無生性，是故生不能生」。是否即「無生」義？是否也是「佛性」？

答曰：是的。當知，說「有漏之法」即「有為之法」，這屬於世間的，「世」是遷流義；「間」是無間斷義，或稱「無常」義，即受「生、住、異、滅」四相的定律約制。而「無漏之法」是屬於出世間的，所謂「出世間」即不受「世間」有為四相的約制。這無漏無為法本身就是常恆不變的，因為它「本無生性」，當然是「無生」義了。這「無生」也即是與「涅槃」相同，是諸眾生修習所要達成的法體，當然更是指佛性了。

問：如何知道「涅槃」是常恆不變的呢？涅槃若是佛性，那麼一切教理都是常，都是佛性嗎？

答：「佛性」在此可解為「佛的體性」；一般是解為「成佛的可能性」。若從「人人皆悉有佛性」來講，這

「涅槃之體，非本無今有，……，有佛無佛，性相常住。以諸眾生煩惱覆故，不見涅槃便謂為無。」（見《光明遍照高貴德王菩薩品》第十之一）（⊕12·492上）

由上述可知，涅槃的體性不是本來沒有現在才有，而是本來現成，所以說佛性人人皆有，人人本具，那麼眾生又因何不得涅槃？只因「眾生煩惱覆故，不見涅槃」。若見涅槃即見佛，見佛即見佛性。見一切教理也一樣，見教理即見法，見法即見佛。如《師子吼菩薩品》第十一之一說：

「若有人見十二緣者，即是見法，見法者，即是見佛，佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。」（⊕12·524中）

可見一切教理或稱佛理都是常，都是佛性了，要見此佛性，必須先見到教理。所以學教明理是多麼重要的。

綜上所述《大般涅槃經》將「心性」改為「佛性」，這種以教理為「佛性」的思想比「心性」的含義也就更廣泛多了。也正由此，三論宗吉藏大師在提出中道佛性說之外，並提出無情如草木瓦石也有佛性說。

問：見十二因緣者只能成「緣覺」又如何見佛呢？

答：此中當明白「見」字，緣覺乘人偏空，不見不空；佛菩薩見空，又見不空，行於中道即名為佛。或緣覺人著十二因緣為定性有，而不知是緣起有。所以《般若心經》為舍利子說：

「無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡」（⊕8·848下）

再說：

「觀十二緣智凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了，不了了故住十住地。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，十二因緣名為佛性。」（⊕12·524中）

問：前面所說「佛者即是佛性」若佛與佛性無差別，一切眾生何用修道？

答：這一問題如師子吼菩薩所問：

「佛言，善男子，如汝所問，是義不然，佛與佛性雖無差別，然諸眾生悉未具足，善男子，譬如有人惡心害母，害已生悔，三業雖善，是人故名地獄人也。何以故，是人定當墮地獄故。是人雖無地獄陰界諸入，猶故得名為地獄人。善男子，是故我於諸經中說，若見有人修行善者，名見天人，修行惡者名見地獄。何以故，定受報故。善男子，一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。」（⊕12·524中）

由此可見，「佛性」即指「佛的體性」無疑。正如《華嚴經》說的「一切眾生皆具『如來德性』，由於妄想執著故不能證得」和「一切眾生悉有佛性」相同意趣。

問：《華嚴經》的「如來德性」與《大般涅槃經》的「如來佛性」其概念相同否？

答：其概念相同，《大般涅槃經》常把「佛性」與「如來」連辭，而說「如來佛性」，這「如來佛性」即指「如來德性」，如《迦葉菩薩品》說：

「善男子！如來復有隨自意語。如來佛性則有二種：一者有，二者無。有者，所謂三十二相、八十種好、十力、四無所畏、三念處、大慈大悲、首楞嚴等無量三昧、金剛等無量三昧、方便等無量三昧、五智印等無量三昧、是名為有。無者，所謂如來過去諸善不善無記業因果報、煩惱五陰十二因緣，是名為無。」（⊕12·574中）

從這段文中可以看出，「如來佛性」即指「如來德性」。從「有」的方面說，說如來有三十二相、八十種好等的德性；從「無」的方面說，如來無業、無因果報應、無煩惱等，為「如來德性」或「如來佛性」的特徵。

〈三〉、中道——智慧佛性

問：《大般涅槃經》除了以教理為佛性外，還重視那些也作為佛性說？

答：重視「第一義空」、智慧、中道等作為佛性說，如《師子吼菩薩品》說：

「善男子！汝問云何為佛性者，諦聽諦聽，吾當為汝分別解說。」

「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。見一切空，不見不空，不名中道；乃至見一切無我，不見我者不名中道。中道者名為佛性。以是義故，佛性常恆，無有變易，無明覆故，令諸眾生不能得見。聲聞緣覺見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我。以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。」（⊕12·523中）

由此可見佛性是以中道第一義空的智慧為特質。第一義空和中道都是既要見到世間的無常、苦、空、無我；又要見到出世間的常、樂、不空、我。只有具備了這兩方面的認知，又要超乎一切對待，才叫中道行。能行中道才具第一義空的「智慧」，具此智慧才能成佛。

因此，《師子吼菩薩品》之一說：「如是觀智，是名佛性。」（㊦12·523下）

問：《涅槃經》主張的「一切眾生悉有佛性」的「有」是「現有」義還是「未來定得」的「有」義？

答：「一切眾生悉有佛性」的「有」並不是指「現有」而是指「未來定得」義的「有」。這種「有」，《涅槃經》稱之為「當得」。如《師子吼菩薩品·第十一》說：

「善男子！大慈大悲名為佛性。何以故？大慈大悲常隨菩薩，如影隨形。一切眾生必定當得大慈大悲，是故說言一切眾生悉有佛性。

大喜大捨名為佛性，何以故？菩薩摩訶薩若不能捨二十五有則不能得阿耨多羅三藐三菩提。以諸眾生必當得故，是故說言一切眾生悉有佛性。

佛性者名大信心，何以故？以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，一切眾生必當得大信心故，是故說言一切眾生悉有佛性。」（㊦12·556下）

從上述可知「大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」這些德性「常隨菩薩，如影隨形」。這種「佛性」是從「佛的體性」上講。而「一切眾生」通過修持「必定當得大慈大悲」、「大喜大捨」、「大信心」的佛體性。「是故」如來便「說言一切眾生悉有佛性」，這裏的「佛性」是指一切眾生皆有「成佛的可能性」。而「悉有佛性」的「有」是「必定當得」的「有」或稱「當有」，「當來有」的「有」。而不是指「現有」的「有」。

總而言之，當《涅槃經》從眾生的因地明佛性時，佛性不是表明已顯的佛果，而是在表示未顯的成佛可能性。已顯的佛果為「現有佛性」；未顯的成佛可能性為「當有佛性」。

問：《涅槃經》如何說明眾生由「當有佛性」變為「現有佛性」？

答：《涅槃經》把眾生佛性分為「正因佛性」和「緣因佛性」兩種。如《師子吼菩薩品》說：

「善男子！眾生佛性亦二種因：一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。」（㊦12·530下）

「正因佛性」是指一切眾生，因為一切眾生皆具如來德性故。眾生若要由「當有佛性」變為「現有佛性」，首先要具大信心，深信自

己具有成佛體性的可能，此信心為成佛之因。如前所說「以信心故，菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。「能具足此六波羅蜜具由信心而來。眾生雖有成佛的可能，但非現已成佛，要賴行六波羅蜜的助緣。所以六波羅蜜為「緣因佛性」。可知眾生縱然有「正因佛性」不具信心，「緣因佛性」亦不能具足，不具六波羅蜜就不能將「當有佛性」變為「現有佛性」。

問：《涅槃經》除正因、緣因佛性外還有那些佛性？出自何品？

答：還有五種佛性：即「因」佛性、「因因」佛性、「果」佛性、「果果」佛性、和「非因非果」佛性。這五種佛性出自《師子吼菩薩品》：

「善男子！佛性者有因、有因因；有果、有果果。有因者，即十二因緣；因因者，即是智慧。有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提；果果者，即是無上大般涅槃。…善男子！是因非果，如佛性；是果非因，如大涅槃；是因是果，如十二因緣所生之法；非因非果，名為佛性。」（⊕12·524上）

文中「有因者，即十二因緣」，如此，《涅槃經》以十二因緣為「因佛性」。這可不是說十二因緣的相生相滅自身是佛的體性。而是由眾生觀「十二因緣不生不滅，乃至非因非果」。即以十二因緣為所觀境，所以名為「因」佛性。再說

「因因者，即是智慧」，即觀十二因緣不生不滅所生的觀智，此觀智是由「因因」而有，故名此智慧為「因因佛性」。此「因」與「因因」，又名「緣因」和「了因」，十二因緣是所緣境，故名「緣因」；智慧能照了理境，故名「了因」。如何說

「有果者，即是阿耨多羅三藐三菩提」呢？由觀十二因緣的智慧，即證得佛菩提果，名為「果」佛性。

「果果者，即是無上大般涅槃」。意思是說：菩提已是果，由證菩提，得入涅槃，所以涅槃名為「果果」佛性。

以上四種佛性，還不是正因佛性，第五種的「非因非果」才是正因佛性。然「非因非果」也是中道。所以三論宗即以中道為正因佛性說。這中道為正因佛性說，也出自《涅槃經》

「佛性者，即是一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子。」（⊕12·523中）

換句話說：即是以中道種子為正因佛性。

〈四〉、吉藏大師的五種佛性說

一、略釋正因佛性

問： 既是非因非果為正因佛性，為何說有五種佛性呢？

答： 今明，非因非果是中道理體，從體起用，雖是非因非果，為度眾生，以方便故，作因果名說。非因說因，所以開兩種因：即境界因和觀智因；非果說果，所以說二果：即菩提果與涅槃果，以是因緣，故說佛性，有此五種。雖有五種，確是以非因非果中道為正因佛性。

問： 三論宗吉藏大師對《涅槃經》的五種佛性作何解釋？

答： 吉藏大師在《大乘玄論》卷三的《佛性義》一章中有作「簡正因」和「釋名」兩門對五種佛性作過詳細的解釋。

「但正因難識，今作兩種檢之：一作車輪明義，無始終檢；二作三世明義，有始終檢也。

無始終義，即如《涅槃》云：『十二因緣不生不滅，不一不二，不常不斷，不來不去，不因不果』。又言：『佛性者，有因，有因因；有果，有果果』也。是以無始終義，作四句明之：

所言因者，即是境界因，謂十二因緣也。

所言因因者，即是緣因，謂十二因緣所生觀智也。境界已是因，此之觀智，因因而有，故名因因。好體十二因緣，應是十二因緣而有，故名因因。……

所言果者，即三菩提。由因而得，故名為果。

所言果果者，即是大般涅槃。由菩提故，得說涅槃以為果果。菩提即是智，涅槃即是斷，由智故說斷也。

此是無始終義。何者？如所生觀智，因因而有，故名因因，十二因緣亦因因而有，又是因因。即互為因與因因，故是無始終義也。」

(⊕45·37下)

《涅槃經》說「十二因緣名為佛性」乃是因觀照「十二因緣」境界。觀「十二因緣不生不滅，不一不二，不常不斷，不來不去，不因不果」的中道實智產生的原因。這樣，「十二因緣」有使人悟不二中道佛性的作用，所以才稱「十二因緣」為佛性。吉藏大師繼承《涅槃》以十二因緣為「因」佛性，並稱其為「境界因」。又由於觀照十二因緣而產生觀智。此「觀智」是因觀照十二因緣境界而生現。而自身又是阿耨多羅三藐三菩提種子。若以十二因緣為「因佛性」；那

麼，「觀智」是由因（十二因緣）而起的因（種子），所以，稱之為「因因佛性」。「因佛性」和「因因佛性」都是從眾生未了悟的因地而談的佛性。如果就眾生已了悟的果地談佛性，了悟即是「正覺」，所以「三菩提」是「果佛性」。此「三菩提」由「十二因緣」和「觀智」為因而得，故名為果。又由於「菩提」的證成，才使一切憂悲苦惱、生死過患止息，此即「涅槃」果。而「涅槃」是由「菩提」的智果而顯現的「涅槃」斷果。所以名為「果果佛性」。

所謂無始終義，即如車輪可以互相調轉，如所生的「觀智」是因因而有的因，於是稱它為「因因」，那十二因緣也是各各次第為因，每一支都是以前一支為因而現起，又為後一支生起的因，這樣十二因緣也可以稱為「因因」，既都是互相為因與因因。這便是無始終義。

吉藏大師對涅槃經四種佛性義的分檢表：

一、	因佛性——境界佛性——十二因緣
二、	因因佛性——觀智佛性——觀智
三、	果佛性——菩提果佛性——菩提
四、	果果佛性——大涅槃果佛性——大般涅槃

二、有始終檢

問：何謂「有始終檢」？吉藏大師如何說明？

答：所謂「三世有始終檢」，「三世」是指時間次序，即十二因緣的三世時間次序。「有始終」是指體認中道佛性是以觀照十二因緣作開始。「終」是指達到涅槃，因為涅槃是究竟圓滿的真實境地。「檢」是檢別原則的意思。

前四種佛性既是揭示體現中道佛性的時間次序（三世），就必然有原則，始終混亂不得，有先後次序，由淺到深，由未悟到已悟，這叫「有始終檢」。

吉藏大師在《大乘玄論》卷三說「無始終檢義」後繼說

「第二作三世有始終檢者，凡有三句：一者「是因非果」，即是境界因。故經言：是因非果，如佛性。二者「是果非因」，即是果果性。故經言：是果非因，如大涅槃。三者「是因是果」，即如了因及三菩提，斯即亦因亦果。望後為因，望前為果。即言境界「是因非

果」，涅槃「是果非因」，所以名為有始終義。」（⊕45·37 下—38 上）

涅槃經的四種佛性三句表			
四種佛性	「	一、因佛性——是因非果	」三句因果
		二、因因佛性	
		三、果佛性	
		四、果果佛性——是果非因	

問：前明四句，後說三句，都未說到第五種的「非因非果」的中道「正因佛性」，那麼，吉藏大師對中道正因佛性如何說明？

答：吉藏大師對中道正因佛性自作問答以說明。如

「問：先明四句（指無始終檢），後說三句（指有始終檢）有正因否？

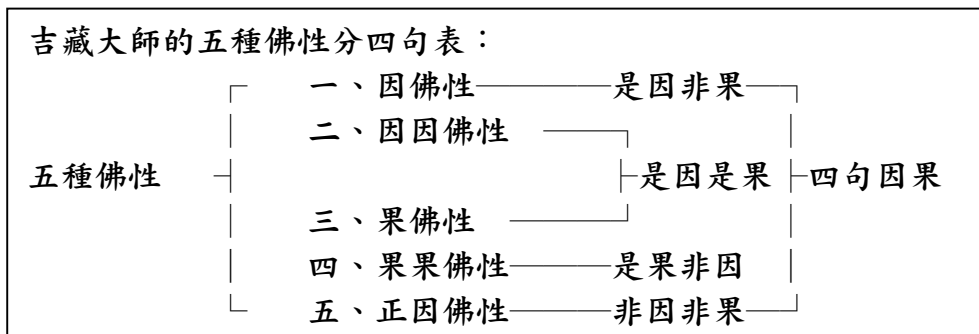
答：未有正因。

問：若前明四句，後說三句，既非正因者，未知何為正因耶？

答：前四句所明因果，因是傍因，果是傍果義。所以然者，因則異果，果則異因，豈非是傍義？故先言『有因，有因因；有果，有果果』，皆未是正因；若言『非因非果』，乃是正因耳。後說三句，『是因非果』，『是果非因』，『是因是果』，皆未名正；若言『非因非果』，此乃是正。故經云：『非因非果，名為佛性』也。故於四句中更足第五句，方是正因；於三句中更足第四句，方是正因。所以佛性，非因非果，而說因說果。不因而因，開境、智故有二因，謂『因』與『因因』也。不果而果，開智、斷故有二果，謂『果』與『果果』。至論正因，豈是因果？故非因非果，即是中道，名為正因，故以中道為正因佛性。故經云：佛性是三菩提中道種子也。所以佛性即是中道種子。亦可得以中道種子為正因。」（⊕45·38 上）

前四句的四種佛性都是「傍因」、「傍果」，因為前四種佛性都是依眾生體現佛性的因果次序的相對概念而分析出來的結果。所以，說「因則異果」，說「果則異因」，都不是中道佛性的自身。同理，後三句也不是正因佛性。所以，要在第四或第三句後更加一句的「非因非果」才是中道正因佛性。「非因非果」的中道佛性，本不可言宣，但為眾生故，才方便施設，而是「不因而因」，「不果而果」的

方便立的佛性。但吉藏大師在此所陳的「正因佛性」又是指佛體性的當體。



問：三論宗認為「一切眾生皆有佛性」人人皆當得成佛，這在佛教實踐上，有何重要意義？小乘人能成佛嗎？

答：引導眾生發大乘心，即「發菩提心，修行成佛。小乘人自滿於羅漢、辟支佛，不懂有佛果，雖復修行，終不成佛。」對此，吉藏大師在《勝鬘經寶窟》卷下說的更詳：

「又令眾生知自身中有於佛性，發菩提心，修行成佛，故說佛性。又令眾生知他心身中悉有佛性，不行殺等十惡業罪。又於眾生不起二乘等見。既唯有佛性，則無復二乘，故於眾生不起二乘之見。」
(⊕37·67上)

又《中觀論疏》卷十也說：

「大乘明一切眾生皆有佛性，並皆成佛。小乘人不明一切眾生皆有佛性。若爾，既無佛性，雖復修行，終不成佛。」(⊕42·153下)

由此可知，佛說「一切眾生悉有佛性」，一方面激發眾生起自信，從而發菩提大心；另一方面眾生知道自己身中有佛性，自當自尊自重；進而又知道他人心中也俱有佛性，便也會去尊重別人。如此，對每一有情眾生皆當成就佛果而起慈悲護念之心。這在佛教實踐上便不會造殺生、偷盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、貪欲、瞋恚、愚痴、綺語等十惡罪業；又既說一切眾生俱當成佛，便令眾生「不起二乘之見」的作用。

問：能否說明「二乘之見」的「見」是指什麼？二乘之一的緣覺乘既由悟十二因緣而成；為什麼《涅槃經》說：「善男子，是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子」。大略也可說至少有幾種「見」？

答：所謂「二乘之見」的「見」是指知見上的「見」，此「見」落於一邊。此「見」略說為「八見」，也叫「八迷」。即生、滅、斷、常、一、異、來、去。而大乘為破八迷，即說「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去。如緣覺乘雖悟十二因緣，但只停留在「生滅觀」上，認為有實性的「生」實性的「滅」，不行中道，故不能成佛。菩薩觀十二因緣不生不滅，這叫「無生滅觀」。

《涅槃經·師子吼菩薩品》說：至少有二種見。

「復次，善男子！眾生起見，凡有二種：一者常見，二者斷見。如是二見，不名中道；無常無斷，乃名中道。無常無斷，即是觀照十二因緣智。如是觀智，是名佛性。……

善男子！是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子。以是義故，十二因緣名為佛性。

善男子！譬如胡瓜名為熱病，何以故？能為熱病作因緣故。十二因緣亦復如是。」（⊕12·523 下—524 上）

所謂「是觀十二因緣智慧，即是阿耨多羅三藐三菩提種子（因）」。「十二因緣」是「因佛性」即「境界因」；更由觀智而得三菩提種子，這種子又是「因」，所以是「因因佛性」。

這「因因佛性」和緣覺乘悟的「十二因緣」並沒有任何關係。緣覺乘人若能更改其知見，悟入「不常不斷」的中道實智，也不是緣覺乘。這並不違背「人人皆能成佛」的立說。

〈五〉、三論宗的中道佛性說

問：《大般涅槃經》中說：佛性有種種名。所指那些？吉藏大師對此作何解釋？佛性的意義是指什麼？

答：據《大乘玄論》卷三說：

「經（《大般涅槃經》）中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？《涅槃經》自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。故知大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為『佛性』，則於《華嚴》名為『法界』，於《勝鬘》中名為『如來藏自性

清淨心』，《楞伽》名為『八識』，《首楞嚴經》名『首楞嚴三昧』，《法華》名為『一道一乘』，《大品》名為『般若』、『法性』，《維摩》名為『無住』、『實際』。如是等名，皆是佛性之異名。……」（㊦45·41下）

以上吉藏大師指出「佛性」一辭在諸部經中的不同名稱後，接著又加以解釋說：

「平等大道，為諸眾生覺悟之性，名為佛性。義隱生死，名如來藏。融諸識性，究竟清淨，名為自性清淨心。為諸法體性，名為法性。妙實不二，故名為真如。盡原之實，故名為實際。理絕動靜，名為三昧。理無所知，無所不知，名為般若。善惡平等，妙運不二，名為一乘。理用圓寂，名為涅槃。……雖有諸名，實無二相。以是故云：名字雖異，理實無二也」（㊦45·41下—42上）

所謂「平等大道」即指「中道」。這「中道」即「佛性」，「佛性」即「中道」。所以吉藏大師常將「中道」與「佛性」作同義辭。如《仁王般若經疏》卷一說：

「不生不滅者，是中道之異名，不思議寂滅之別稱，亦名佛性。」（㊦33·315上）

稱佛性為「如來藏」，因為佛性是「義隱生死」，所以於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心。

稱佛性為「法性」，因為佛性是「諸法體性」；稱佛性為「真如」，因為佛性是「妙實不二」；稱佛性為「實際」，因為佛性是「盡原之際」；稱佛性為「三昧」，因為佛性是「理絕動靜」；稱佛性為「般若」，因為佛性是「理無所知，無所不知」；《法華》稱佛性為「一乘」，因為佛性是「善惡平等，妙運不二」。《涅槃經》中稱佛性為「涅槃」，因為佛性是「理用圓寂」。所以說：「名字雖異，理實無二」。

各經對佛教最終境界的描述，都在同一義理上用不同的名稱，吉藏大師都以「佛性」來形容。可見在吉藏大師的學說裡「佛性」的意義是指「佛的體性」。

問：主張中道為佛性始自吉藏大師嗎？

答：主張中道為佛性的不是始於吉藏大師而是共譯《涅槃經》的曇無讖和道朗法師早已主張中道為佛性。如《大乘玄論》卷三說：

「但河西道朗法師與曇無讖法師共翻涅槃經，親承三藏，作涅槃義疏，釋佛性義，正以中道為佛性。」（㊦45·35下）

問：三論宗在其「無得正觀」的宗旨下，如何說明「中道佛性」或稱「平等（中道）佛性之理」？

答：據《三論玄義》卷三說：

「至論平等佛性之理，非空非不空，非有非不有，非法性非不法性，非佛性非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。…當知平等大道無方無住，故一切並非；無方無礙，故一切並得。若以是為是，以非為非者，一切是非並皆是非也。若知無是無非是無非無不非，假名為是非者，一切是非並皆是也。」（㊦45·42上）

可見吉藏大師是在其「無得正觀」的宗旨下，說「平等佛性」之理的，而「平等」即是「中道」而「中道」不著兩邊，是離四句、絕百非的意旨下說明「中道佛性」。

問：吉藏大師在那些著作中將「中道」與「佛性」連辭用？

答：《中觀論疏》卷一說：

「八不即是中道佛性也。」（㊦42·9下）

同書卷二又說：

「一味藥者，即是中道佛性。中道佛性不生不滅、不常不斷，即是八不。」（㊦42·21中）

〈六〉、佛性——本有始有義

問：何謂「佛性」為「本有」、「始有」義？

答：「本有」與「始有」是對「一切眾生悉有佛性」的「有」作兩種不同理解：即所謂「眾生本有佛性」和「眾生始有佛性」的兩種不同主張。「本有」是認為佛的體性是眾生本來已經具有；而「始有」是說佛的體性是眾生本來所沒有（本無），其有完全是後天始成的。

問：在「本有」義方面，在三論宗的著作中能否舉例出兩家之思想主張？

答：據吉藏大師的《涅槃經遊意》卷三，在「本有」義方面舉出第一家靈味寶亮（西元 444—509 年）的本有義之思想主張：如

「第一靈味寶亮：生死之中已有真神之法，但未顯現，如蔽黃金。…真神亦爾。本來已有常住佛體，萬德宛然，但為煩惱所覆。若斷煩惱，佛體則現也。」（⊕38·237 下）

寶亮認為眾生的佛性是常住的真神，只是因為被煩惱所覆障而不能顯現，一旦斷煩惱，佛的體性就顯現了。其後來的地論師和攝論師的「真心」學說有類似寶亮這種思想主張。

至於第二家障安法瑤的「本有」義

「次有障安瑤師云：眾生有成佛之道理。此理是常，故說此眾生為正因佛性。此理附於眾生，故說為本有也。」（⊕38·237 下）

問：在「始有」方面，又是誰主張的？三論宗作何批評？

答：「始有佛性」之說，三論宗並沒有說是何人所主張，但《中觀論疏》卷一吉藏大師將「始有佛性」與「凡夫時定無佛」並說：

「明汝謂凡夫修因得佛果，凡夫時未有佛，佛時無復凡夫。若凡夫時定無佛者，雖復勤修，終不得佛。以不得定不得，無佛定無佛，終不得為佛也。」（⊕42·153 中一下）

三論宗所談的佛性是中道，既是中道佛性，就自然否定這種「凡夫時未有佛，佛時無復凡夫」的時間上的實質性，或稱體性。若如此，佛性就成為「定性」的，不變的，「固定的」，這就不符合如來所證悟的「緣起正法」。這就不能從凡夫修成至佛，所以說：「雖復勤修，終不得佛」。

問：他家以「有」、「無」；「本」、「始」來論佛性，對此，三論宗的佛性觀又是如何？

答：是以「非有非無」、「非本非始」作為三論宗的佛性觀。如《三論玄義》卷三說：

「今（三論宗）一家相傳明佛性義，非有非無，非本非始，亦非當現。故（維摩）經云：但以世俗文字數說故說有三世，非謂菩提有去來今。以非本非始故，有因緣故，亦可得說故。如《涅槃·性品》

明佛性本有，如貧女寶藏。而諸眾生執教成病，故下文即明始有。故知佛性非本非始，但為眾生說言本始也。」（㊦45·39中一下）

說本說始都是如來方便施教，不是菩提可以作「去來今」的分別。

問：佛性既是「非本非始」，因何又有本始的兩種不同主張？

答：因為《涅槃經》中有兩文：一曰佛性本有；一說佛性始有，但這都是方便施教，但因眾生執教成病，各執一文，成兩種不同主張。如《大乘玄論》卷三

「問：佛性為是本有？為是始有？

答：經（涅槃）有兩文。一云：眾生佛性，譬如暗室瓶盆、力士額珠、貧女寶藏、雪山甜藥，本自有之，非適今也。…二云：佛果從妙因生，……麻中已有油，則是因中言有之過，故知佛性是始有。經既有兩文，人釋亦成兩種。」（㊦45·39上）

問：如果佛性是「非本非始」，為什麼《涅槃經》又說本說始？

答：《涅槃經》說「本有」、「始有」是方便教，三論宗所說的「非本非始」又何曾不是方便？對此，吉藏大師在《大乘玄論》卷三說得非常清楚而徹底。

「問：若言佛性非本始者，以何義故（涅槃經）說本始？

答：至論佛性，理實非本始。但如來方便，為破眾生無常病故，說言一切眾生佛性本來自有，以是因緣，得成佛道。但眾生無方便故，執言佛性、性現、相常樂。是故如來為破眾生現相病故，隱本明始。至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始。為破本始故假言非本非始。若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性。」（㊦45·39下）

從至理來論佛性，這佛性實際上既不是「本有」也不是「始有」。但《涅槃經》中說的本始，是因為世尊見到眾生落於「無常」一邊，對修行成佛之道失去信心，所以才說佛性是一切眾生「本有」的。眾生有了信心勤奮學佛，最終皆能成就佛道。這是「為破眾生無常病」而說的「本有」方便教法。但眾生又沒有方便，聽到「本有」就認為是指「性現、相常樂」的佛性本體。於是世尊又「隱本明始」，說佛性為眾生不具而當來具。這是「為破眾生現相病」所說的「始有」方便說。由此看來，《涅槃經》說本說始都是為破病，世尊

不會有「自語相違」的過失，這和三論宗的「非本非始」義不矛盾。《涅槃經》自當是中道佛性說，既是中道，豈能有本始之分別呢？所以吉藏大師說「至論佛性，不但非是本始，亦非是非本非始」，說「非本非始」也只是「假言」（概念），也只在破本始之病。又說：「若能得悟本始非本始，是非平等，始可得名正因佛性」。

問：地論師所主張的「佛性有兩種：一是理性，二是行性」，三論宗對此作何評破？

答：地論師的重要主張之一是阿賴耶識為清淨本識說。據《大乘玄論》卷三

「一師（地論師）云：眾生佛性本來自有，理性真神阿梨耶識。」（⊕45·39上）

吉藏大師又接著評破地論師從理佛性說「本有」；從行佛性說「始有」的兩種佛性說。如

「但地論師云：『佛性有二種，一是理性，二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。』

若有所得心望之，一往消文，似如得旨。然尋經推意，未必如此。何者？但大聖善巧方便，逐物所宜，破病說法。何曾說言理性本有，行性始有耶？」（⊕45·39中）

當知佛為眾生失道而說經；菩薩為眾生迷經而造論，若執一經一論作定實解，都不為中觀三論所允許。所以吉藏大師說：

「若執本有則非始有，若執始有則非本有，各執一文，不得會通經意。是非諍競作，滅佛法輪。」（⊕45·39中）

問：如何知道「各執一文，不得會通經意」？

答：當知如來隨宜施教，何曾說言，理性本有，行性始有？說本說始皆是應病予藥，例如說如來藏義：在《楞伽經》中說「無我」為如來藏而在《涅槃經》中卻說「我」為如來藏。這兩處經文又當定作何解？

問：《涅槃經》如何明無本無始義？

答：《涅槃經》卷十六釋十號「無上士」時說：

「上者名新，士者名故，諸佛世尊，體大涅槃，無新無故。是故號佛為無上士。」（⊕12·469上）

吉藏大師依據此經而在《大乘玄論》卷三中說：

「故釋十號文云：上者名新，士者名故。體大涅槃，無新無故。既言體大涅槃無新無故，亦得言體大涅槃無本無始。」（⊕45·39下）

無本無始是清淨「體」，又何妨說本始為方便「用」。

問：能否用一譬喻將「本有始有」義說明白些？

答：例如新舊，拿新米作譬喻：新米，一般來說，先出殼的名新，後出殼的名舊；也可以說，先出殼的名舊，後出殼的名新。如此，新舊就沒有一定的概念，也可以先後都得名新，所以說「新新生滅」；也可以先後都得名舊，所以說「初故後亦故」。新故（舊）既通初後，佛性的「本有始有」義也是同樣這種道理。又如第一念是新，第二念是舊；也可以說第一念是舊，第二念是新。也可說初後都名新，也可以說初後都名舊，新舊既通前後，即不可說初出者定新定舊，也不能說後出者定舊定新，所以說無新無舊，又名「無新無故」。這裏的「無新無故」的「無」即是「無自性義」。

〈七〉、無情有佛性義

三論宗吉藏大師繼承了《涅槃經》的思想，主張一切眾生皆有佛性，這在說明眾生總有一天遇到機緣修行必定當得成佛，有異於草木瓦石之無情永不能成佛。但是吉藏大師在《大乘玄論》卷三卻又提出「不但眾生有佛性，草木亦有佛性」。主張無情有佛性的，固然不限於三論宗，可是最早提出無情有佛性的卻是三論宗。例如天臺宗也談無情有佛性，但在隋朝還沒有這種說法，到中唐時期即天臺宗的湛然大師（西元711-782年）著《金剛錍》始談無情成佛說。比三論宗晚一百年。

辨內外有無

問：三論宗辨佛性內外有無義的「內外」是指什麼？

答：「內」表「理內眾生」，「外」表「理外眾生」。

問：「理內眾生」和「理外眾生」的「理」是指什麼？

答： 是指不生不滅的真如法性。

問： 何謂「理內」、「理外」？

答： 佛教以不生不滅的真如法性為真理叫「理內」；外道沒有此理，所以稱外道所說的名為「理外」。

問： 就佛教內部來說，不信解此理能稱「理內眾生」嗎？

答： 簡而言之，信解不生不滅的真如法性者名為「理內」，不信解此理者名為「理外」。嚴格來講，「理內眾生」是指能體悟諸法皆空，證不生不滅之諸法實相，即得常樂我淨的悟道眾生。不是這樣的都叫「理外眾生」。所以說理外眾生無佛性。

問： 除《涅槃經》外，還有何經也說「理內」？

答： 《仁王般若》說：「入理般若名為住」，住即十住，十住亦名十解，說十住菩薩，悟解真如之理，住在真如理內，即是理內，所以說理外眾生無佛性，理內眾生有佛性。《涅槃經》說「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」。《金剛般若》也同樣有此說法。著相者即是「理外眾生」。

問： 吉藏大師如何分別理內和理外？

答： 吉藏大師在《大乘玄論》卷三佛性義章第七門說：

「（涅槃）經言：復次道有二種：一外、二內。外道道者，無常無樂；內道道者，有常有樂。菩提、解脫亦復如是、聲聞菩提無常無樂，諸佛菩薩所有菩提常樂我淨。解脫亦然也。……又若言一切諸法有生滅者，皆是理外，悉屬外道；若一切諸法無生滅者，皆是理內，則屬內道。故今明發心悟不生不滅，如般若中所辨，名為內道也。」
（⊕45·40 上—中）

首先，「道」在此可指為「涅槃」。外道的最終的涅槃不能證到究竟，因為外道觀一切法有生滅，不能達到涅槃之體。心隨境變，有生有滅。煩惱百出，不能安閒自在，所以叫「無常、無樂」。二乘聖人的最終目的也只是「灰身滅智」，也不能證到究竟涅槃。所謂「灰身滅智」是指二乘人斷除了三界的煩惱之後，便入於火光三昧中，燒身滅心，而歸於空寂無為的涅槃境界。

大乘諸佛菩薩所證的大般涅槃之體所具有的四種功德是常、樂、我、淨。從高位菩薩也即是從八地以上菩薩證無生法忍，其心平等，沒有善惡對待分別，沒有生滅，沒有喜怒哀樂，其心恆常不變，即八

風吹不動叫常；證到第八不動地以上之菩薩其心永遠寂滅、安閒、受用，無絲毫的煩惱，所以是樂；證到涅槃之體的高位菩薩得大自在，沒有絲毫的束縛的大我；證到涅槃之體的高位菩薩解脫一切垢染、恆常清淨。

其次，「道」又可以解釋為「真理」，在這裏即指不生不滅的真如法性之真理。外道沒有這種真理叫理外，而小乘人說「一切諸法有生滅者，皆是理外」，因為小乘人是「生滅觀」，「悉屬外道」。大乘菩薩見一切法平等無二，無生無滅，「皆是理內，則屬內道」。因為大乘是「無生滅觀」，所以今三論宗勸人發心悟不生不滅之真如法性一理體。若證此理體是名為內道。否則皆屬外道。若悟不生不滅即如《般若經》中所說的即證中道。

問：證到中道佛境再來看眾生時，有無「理內眾生」和「理外眾生」的界別？會不會有「寄情」分別？

答：所謂中道，即平等不二之道，即真俗不二的中道。在現實世界裏有對待界別，所以對「理內眾生」和「理外眾生」有作界別。若無界別，佛也不會在諸大乘經中斥外道、呵小乘，在《涅槃經》中說眾生有佛性可修成佛與界別於草木瓦石無情無佛性永不能起修成佛；但在其「無得」悟境中卻不會有任何「寄情」分別。

說得更清楚點，在現實世界中，眾生有迷悟、垢淨之別；事物有生滅、成壞之對待；理則有真俗、善惡、邪正之界別；眾生與草木有覺與不覺之鑒別。但是，證到中道佛境的「理內眾生」，那些高位菩薩與諸佛世尊以其「無得正觀」泯除一切相待的生滅、斷常、真俗、善惡、邪正、迷悟、垢淨乃至覺與不覺等的分別。

所謂「無得正觀」的「無得」的別名是「無依」、「無住」、「無寄」。寄是「寄情」。情是「迷情」，大乘菩薩看一切事物沒有任何寄情分別，一有分別即是有業，有業即被業力牽引，不能得觀自在菩薩；有業力即無願力，無願力又如何成菩薩？又有分別就有著相，有住著即非菩薩，如《金剛經》說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相即非菩薩」。這即是「無住」，無寄情的說明。所以佛度眾生已而不認為有一眾生為己所度，若認為有眾生為己所度，「即著我人」。我人成對待分別即不是中道一佛境界。所以從中道一佛境一合體而看眾生，不但「理外眾生」與己無別；無情的草木瓦石也與己無別，這叫我和山河大地一體，這樣，不但見一切眾生與己平等無二，就見一切無情草木也與己平等無別，如此才能發出「無緣大慈、同體大悲」之心，才能證達涅槃的常樂我淨四種功德。

問：《大乘玄論》卷三說「或可理外有佛性、理內無佛性，或可理內有佛性、理外無佛性」。三論宗如何辨佛性有無？

答：三論宗吉藏大師在辨佛性理內外有無，在這用「或可」最後用「不定」來形容中道正因佛性，中道平等不二，不能定說內外有無。所以說「或可理外有佛性，理內無佛性，或可理內有佛性，理外無佛性」。這兩句很難理解，下面就吉藏大師自己對「有無」如何辨解，先明理外無佛性，理內有佛性；次明理外有佛性，理內無佛性。

「問：為理外眾生有佛性？為理內眾生有佛性耶？」

答曰：問理外眾生有佛性否？此不成問。何者？理外本自無有眾生，那得問言理外眾生有佛性不？故如問炎中之水，本自不曾有，何得更問炎中之水從何處來？是故理外既無眾生，亦無佛性，五眼之所不見。故（涅槃）經云：『若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩』。是故我與人乃至今人無有佛性。不但凡夫無佛性，乃至阿羅漢亦無佛性。以是義故，不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。若欲明有佛性者，不但眾生有佛性，草木亦有佛性。此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。」（⊕45·40 中）

前面一直都說理內眾生、理外眾生，到這一段問答又說「理外本自無有眾生」令人費解！這一段吉藏大師根據世尊無得正觀、中道不二自身說出來。如《大品般若》說：「法性外無法」；《金剛經》說：「離一切相，則名諸佛」。這裏引「若菩薩有我相、人相、眾生相，即非菩薩」的經文來證明問說「理外眾生有佛性不」為不成問。

要說佛性本來非本非始，也沒有內外分別，所以問內外有無就如同問炎中的水從何處來。炎本無水，又何得更問炎中之水從何處來？從中道不二圓頓一切看，則說內一切內，言有一切有，「不但眾生有佛性，草木亦有佛性」。阿羅漢與如來亦有佛性；若從無得正觀泯除一切看，則說外一切外，言無一切無，則「不但草木無佛性，眾生亦無佛性」，阿羅漢與如來亦無佛性。

以上是從大乘無礙涵攝一切，圓頓一切的通門明「草木亦有佛性」說。若就別門說就不是這樣了，為什麼呢？因為眾生有心，才有覺悟之理，草木無心故不迷，何有覺之義，所以事實上草木不能成佛。這是「對理外無佛性，以辨理內有佛性」的第一個問答。其次再

「問：眾生無佛性，草木有佛性，昔來未曾聞。為有經文？為當自作？若眾生無佛性，眾生不成佛；若草木有佛性，草木乃成佛。此是大事，不可輕言令人驚怪也。」

答：少聞多怪，昔來有事。是故（涅槃）經言：『有諸比丘，聞說大乘，皆悉驚怪，從坐起去』，是其事也。今更略舉愚見，以酬來問。《大涅槃·哀嘆品》中有失珠得珠喻，以喻眾生。迷故失無佛性，悟故得有佛性。故云一闍提無佛性，殺亦無罪也、又呵二乘人如焦種，永絕其根，如根敗之士。豈非是明凡聖無佛性耶？眾生尚無佛性，何況草木？以此證知，不但草木無佛性，眾生亦無佛性也。又《華嚴》明善財童子，見彌勒樓觀，即得無量法門，豈非是觀物見性，即得無量三昧！又《大集經》云：『諸佛菩薩觀一切諸法，無非是菩提』。此明迷佛性故，為生死萬法；悟即是菩提。故肇法師云：道遠乎哉，即物而真，聖遠乎哉，悟即是神也。若一切諸法無非是菩提，何容不得無非是佛性？又《涅槃》云：『一切諸法中，悉有安樂性』。亦是經文。《唯識論》云：『唯識無境界』，明山河草木皆是心想，心外無別法。此明理內一切諸法依正不二。以依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相。無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。故經云：『一切諸法皆如也，至於彌勒亦如也，若彌勒得菩提，一切眾生，皆亦應得』，此明眾生彌勒，一如無二故，若彌勒得菩提，一切眾生皆亦應得。眾生既爾，草木亦然。故知理通，故欲作無往不得，是故得名大乘無礙。此是通門明義也。」（㊦45·40中一下）

問者以為說「眾生無佛性，草木有佛性」是「輕言令人驚怪」，其實說「眾生無佛性」是指悟道的眾生「悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成不成相」。如此，則一成一切成；一不成則一切都不成。因為佛之所以成佛，他看眾生與己無別，所以眾生也成佛，不但眾生與己無別草木亦然，所以說「草木有佛性」；眾生之所以不成佛，因為看草木不成，眾生也不成，自身之佛也不成，所以說「眾生無佛性」。成與不成，皆是佛語，有何驚怪的地方。

以上通門之論文確切而精湛地闡明了無情有佛性的理論。吉藏大師提出「草木有佛性」後，又表明他並不是主張草木「有覺悟之義」便提出「論別門」以示他說的與現實界常識不相違：

「若論別門者，則不得然。何以故？明眾生有心迷，故得有覺悟之理；草木無心故不迷，寧得有覺悟之義？喻如夢覺，不夢則不覺。以是義故，云眾生有佛性故成佛，草木無佛性，故不成佛也。」（㊦45·40下）

這一段說明眾生有心才有迷，有心才會有覺悟的一天，所以事實上眾生可以成佛。「草木無心故不迷」，怎麼可以說草木「有覺悟之義」？所以事實上草木永不能成佛。

「上來至此，明理外無佛性，理內有佛性。」

「第二明理外有佛性，理內無佛性。如《波若經》云：『如是滅度無量眾生，實無眾生得滅度者』。《華嚴》亦云：『平等真法界，一切眾生入，真實無所入』。既言一切眾生入，當知是理外眾生。入而實無所入者，此入理內無復眾生，故言實無所入。是知理外有眾生，故得入也。如是滅度，實無度者，亦作此釋。此至理內實無眾生得滅度者，當知理內既無眾生，亦無佛性。理外有眾生可度，故言理外眾生有佛性。然本有理內，故說理外；理內既無，理外豈復有耶？先則為成交互辨義，故理外若無，則理內則有；理內若無，理外則有；或時言內外俱有，或時說內外俱無。故經云：闍提人有，善報人無，善報人有，闍提人無，二人俱有，二人俱無也。」（天45·40 下—41 上）

這一節文提出前面的通門，別門所辨的「理外無佛性，理內有佛性」基礎上更明「理外有佛性、理內無佛性」。其理由是「如是滅度無量眾生」的「無量眾生」是「理外眾生」，「理外有眾生可度，故言理外眾生有佛性」；此至理內實無眾生得滅度者，當知理內既無眾生，亦無佛性。

到此，可以總結問題中的「或可理外有佛性，理內無佛性，或可理內有佛性，理外無佛性」，「為成交互辨義」，「或時言內外俱有，或時說內外俱無」成不定之說，才会有問難者接著再

「問：那得作此不定說耶？」

答：此豈有定！故《涅槃經》云：若有人說一闍提人定有佛性，定無佛性，皆名謗佛法僧，今〔三論宗〕不欲謗佛法僧，豈敢定判！義中自有四句，故內外有無不定。所以作以不定說者，欲明佛性非是有無，故或時說有，時說無。」（天45·41 上）

佛性既是中道、智慧、第一義空、法性、真如、實際，就不能說「內外有無」。所以吉藏大師以「不定」來結束他辨佛性論。

「今〔三論宗〕只就不定為定者，有理外眾生、理外草木，有理內眾生、理內草木，定何者有佛性？何者無佛性耶？若不定為定說

者，經中但明化於眾生，不云化於草木，是則內外眾生有佛性，草木無佛性。雖然，至於觀心望之，草木眾生豈復有異？有則俱有，無則俱無，亦有亦無，非有非無。此之四句，皆悉並聽觀心也。

至於佛性非有非無，非理內非理外。是故若得悟有無、內外平等無二，始可名為正因佛性也。故《涅槃論》云：『眾生有佛性非密，眾生無佛性亦非密，眾生即是佛，乃名為密也』。所以得言眾生無佛性者，不見佛性故；佛性無眾生者，不見眾生故。亦得言眾生有佛性，依如來藏故；亦得言佛性有眾生，如來藏為生死作依持建立故』。（㊦45·41上一中）

說「眾生有佛性非密」；說「眾生無佛性亦非密」。說有說無，都是應機而說，正因為眾生與佛，佛性平等無二，所以，不能說定性有、定性無；說有說無，並不是要發問的人理解，而是要發問的人起疑，有疑才有悟。說有說無都不是密；「眾生即是佛，乃名為密」。有關這，可以從《五燈會元》卷四，從趙州禪師那得到很好的說明。

〈1〉和尚問：「狗子還有佛性也無？」

趙州答：「無。」

和尚問：「上至諸佛，下至螻蛄皆有佛性，狗子為什麼卻無？」

趙州答：「（因）為伊（它）有業識在。」

〈2〉又有一個和尚問到：「狗子究竟有無佛性？」

趙州答：「有。」

又問：「為什麼卻鑽入皮袋裏去？」

答：「知而故犯。」

趙州的這種答法，一說「無」，一說「有」的「不定」說，正是三論宗的「不定為定」的道理，也正是《涅槃論》所說的「眾生有佛性非密，眾生無佛性亦非密」的應機說法。但，「眾生即是佛，乃名為密」。又有一則故事：

〈3〉有一比丘尼問趙州：「如何是密密意？」

趙州用手在她身上掐了一下。

比丘尼說：「和尚猶有這個在。」

趙州說：「卻是你有這個在。」

在這裡的「密密意」是指最根本的甚深妙理，也正是指「眾生即是佛」的密意。這密意，禪宗叫它為「自性本體」，也即是清淨真如心，離諸雜染。如《瑜伽燄口》有個偈頌說：

「自性本體離諸欲，能依此行脫苦趣，
以為甚深玄妙理，於諸妙法我讚禮。」（㊦21·476中）

趙州在比丘尼身上掐了一下，是告訴她在你自己身上即是密密意，密不離你身。也正是維摩所說的「觀身實相，觀佛亦然」的道理。而比丘尼以為趙州的舉動輕浮，便說「和尚猶有這個在」。這正是她自己還存有男女相的分別；趙州是超越了二元對待的心境，無有男女二相的執著。所以，趙州才說：「卻是你有這個在。」

尚存有男女二相分別心的人，又如何見中道佛性呢？

說「平等無二」的中道為「正因佛性」，既是平等無二，就不能說為定性有或定性無，所以稱「不定」為中道正因佛性，若從這「不定」為「定」說的話；若從佛境觀看，不但「眾生有佛性」，「草木亦有佛性」；若從草木自身來說，草木無情，沒有覺性，所以「草木無佛性」；若從眾生自身看，眾生現居染界，不悟佛體性，亦可得說「眾生無佛性」，然亦巧得說「眾生有佛性」，是說眾生有成佛的可能性。因為眾生「依如來藏故」。

第六節、如來藏義

如來藏是佛性的異名，如來藏要比佛性的意義更廣泛，所以必須加以說明。佛性、如來藏都是就眾生分上說的，眾生不是佛，因為眾生沒有佛的功德智慧，但是，眾生若能發起菩提心，修菩薩行，都能成佛，因此說一切眾生皆有佛性。如來藏是說眾生心有如來。但被無明煩惱隱起來而不得顯現，一旦煩惱斷盡，如來藏顯現名為法身，然而在眾生分上，無明煩惱深厚，法身不得顯現，所以名如來藏。

問： 如來藏隱顯義在《涅槃經》中有何譬喻？

答： 《涅槃經》中在說明眾生與佛性關係時，曾用許多譬喻，最著名的是貧女寶藏喻如：

「佛言：善男子！我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義，從本已來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。

善男子！如貧女人舍內多有真金之藏，家人大小無有知者。時有異人善知方便，語貧女人：『我今雇汝，汝可為我耘除草穢』。女即答言：『我不能也。汝若能示我子金藏，然後乃當速為汝作』。是人復言：『我知方便，能示汝子』。女人答言：『我家大小尚不自知，況汝能知』？是人復言：『我今審能』。女人答言：『我亦欲見，並可示我』。是人即於其家掘出真金之藏。女人見已，心生歡喜，生奇特想，宗仰是人。

善男子！眾生佛性亦復如是。一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人不知。善男子！我今普示一切眾生所有佛性，為諸煩惱之所覆蔽；如彼貧人有真金藏，不能得見。如來今日普示眾生諸覺寶藏，所謂佛性，而諸眾生見是事已，心生歡喜，歸仰如來。善方便者即是如來，貧女人者即是一切無量眾生，真金藏者即是佛性也。」（大12·407中）

說「貧女舍內多有真金之藏」即喻說眾生本具有如來藏自性清淨心。說「家人大小無有知者」，就如如來藏為無明煩惱所覆，是故眾生不能得見。「時有異人善知方便」即指喻佛陀權巧方便教眾生除去無明煩惱得成菩提。也即是貧女得到異人的指示後，除草穢取出金藏，這金藏即喻佛性。

問： 除草穢出金藏豈非好事？為何說真常唯心系執權為實？

答： 說如來藏是為引導初機，有執著的人而方便提出來的，其本身只是權設的假名，並沒有實自體的存在。佛陀講如來藏就如《大智度論》說

的「空拳誑小兒」，拳中並沒有東西，如果將如來藏說成真常豈不是執權為實？

問：佛性、如來藏到底有沒有隱顯？

答：佛性也好、如來藏也罷，眾生未了悟時叫「隱」，達到了悟時叫「顯」，在其本身，則未曾隱，也未曾是顯。如《法華玄論》卷三說：

「隱名佛性，顯名涅槃；亦隱名如來藏，顯則成法身；又隱則為因，顯則為果。然佛性未曾隱顯，約眾生不了，故名為隱；若得了悟，自為顯也。」（㊦34·387下）

問：三論宗如何講說如來藏？

答：據《涅槃遊意》說：

「何故名如來藏？為當眾生藏如來名如來藏？為當如來自藏名如來藏耶？」

然只此問，則是解竟。然具此二義：一者眾生性顛倒，隱覆如來性，故名如來藏。二者眾生不堪聞如來之性，隱而不說，亦名如來藏。今（三論宗）教顯一切眾生皆有佛性，佛性即是我義，眾生依方等大教，懾度斷除顛倒，則顯如來藏，藏顯則名法身。顯眾生有佛性，則顯眾生有佛性根本，眾生是佛，故有佛性，非佛則不得有佛性。

問：地論亦隱顯義，與今何異？

解云：語雖同，其意大異。彼有如來藏體為妄所覆，名之為隱；後則現出此體，名之為顯。如貧女寶藏，暗室瓶盆，則用此譬為義。

今則不爾。此譬為破始有，故言本有，豈可守斯為定耶？今明只迷故名隱名藏，豈當別有此體可隱？只悟故名顯名法身，無體可顯。迷故名隱，隱無所隱；悟故名顯，顯無所顯。只迷因緣故隱，悟因緣故名顯。如筌篋之喻無乎。無棍等因緣，則無聲為隱，無別聲可隱在內；若因緣具足，聲則便出，無別聲可顯。如來藏隱顯亦爾，不了因緣故隱，顯又如此，隱顯並出於緣。緣未堪如此說故為隱，今皆聞之故不隱。乃出於緣，法身更何隱顯也！」（㊦38·231下）

吉藏大師反對佛性或如來藏在眾生分上為本有或始有，至於論到佛性或如來藏與眾生關係時，他則常用「隱」、「顯」二字，認為佛性或如來藏在未悟的眾生是隱而未顯；若在已悟的眾生則顯而不隱。

當人問及是眾生藏如來法身才名如來藏呢？還是如來世尊自藏隱而不說才名如來藏呢？這個時候，吉藏大師的回答是亦如所問，一是「眾生性顛倒，隱覆如來性，故名如來藏」，這是說眾生皆含藏如來法身（如來藏）；二是如來世尊知道一部份如二乘「眾生不堪聞如來之性（法身）」，則「隱而不說，亦名如來藏」。接著，吉藏大師說「今教顯一切眾生皆有佛性，佛性即是我義」，他正著依據《涅槃經》的思想主張，總括以上兩種含義，「顯眾生有佛性根本，眾生是佛」，因為眾生有覺性，但要勸眾生「依方等大教」，依讀大乘經典、信奉大乘，才能「斷除顛倒」顯出自己的法身。可見三論宗講說如來藏義是在勸眾生認信自己有成佛的可能，先建立信心，然後依「方等大教」起修，共成佛道，如同如來說《涅槃經》佛性義的時候，而不是像阿含時期卻「隱而不說」如來藏。若問為何「隱而不說」？因為凡夫執定性有；二乘執偏空；外道眾多不出斷、常二見，如是等人皆不堪聞。

地論師也談如來藏，並且也有隱顯義，但他所談的與三論宗大不相同，他們主張眾生皆含藏如來藏心體，但為無明煩惱所覆名「隱」；當除去無明煩惱現出本心便是「顯」。這是說眾生有一個清淨心體由「隱」而到「顯」。「如貧女寶藏、暗室瓶盆」作譬喻，貧女自家本有寶藏，未掘出名隱，發現寶藏掘出便是顯；同理，暗室內本有瓶甕，因暗不明則隱，一有燈照室明顯出瓶甕叫顯。這是地論師如來藏緣起思想中的佛性，如來藏隱顯義的一貫主張。

對此，三論宗認為「貧女寶藏、暗室瓶盆」的譬喻是為破「始有」才方便說的「本有」。怎麼可以守這譬喻來作決定一家之思想主張呢？

三論宗契合如來一代教宗，繼承龍樹菩薩無得正觀之旨，對一切事從不作決定解。在佛性、如來藏隱顯義方面，不認為有一清淨心體由「隱」而至「顯」。不認為有一自體本心的存在，也不認為有一能超越的心體，「煩惱即菩提」就是這個意思。不二中道正因佛性的體現於否，就看能悟這「不二中道」而定。說「隱」說「顯」只不過是就眾生是否體中道佛性才說的。眾生在迷時，那麼中道佛性對他們來說是「隱」；眾生若悟時，中道佛性對他們來說便是「顯」。

正因為三論不認為眾生有一清淨心體由「隱」至「顯」，所以吉藏大師說「迷故名隱，隱無所隱；悟故名顯，顯無所顯」。迷悟看「因緣」，眾生迷因緣，不信解中觀般若大教，則法身隱而藏，若悟因緣，體達不二中道、無得正觀般若，名顯名法身。法身無行，又如何說有一清淨心體決定隱顯呢？所以吉藏大師用樂器筚篥之所以發出聲來作譬喻。說樂器筚篥有聲並沒有錯，但是，不是說樂器本身有聲，而是說如果有因緣具足，它便可以發聲音出來。同理，說一切眾

生皆有佛性並沒有錯，但是，不是說眾生本具有清淨本體，而是說如果眾生勤修般若，他們便可以有中道佛體性的證得。法身與樂聲同樣有何實體可隱顯呢？

關於如來藏隱顯義，吉藏大師在《淨名玄論》卷一解釋如來藏義時也有一段文：

「如來藏者，謂如來胎，以失於不二，故起二見。由斯二見纏裹不二，不二道不得現前，故此二見為不二之胎。又不二之道，隱於二見，名如來藏。…非別有一物以覆法身，亦非別有法身隱於胎內。若別有法身在於胎內，其猶壁內有柱，我在色中。蓋是身見之流，何名中道佛性？……

道本無二，眾生虛妄，失於不二，橫謂二。不悟橫二本無二，故二覆於無二。二覆於無二，故無二隱橫二。無二隱橫二，故名如來藏。若悟橫二本無二，無二顯現，名法身。隱顯大宗，其意若此。」
(⊕38·859 中)

地論師所說眾生本有自性清淨心體只是當今被無明煩惱所覆隱而未顯。就如柱子在牆壁內隱而不顯一樣。所以吉藏大師斥這一類的學者說「若別有法身在於胎內，其猶壁內有柱，我在色中。蓋是身見之流」。我在色身當中，就如同外道執有一永恆的自我一樣，這種「身見」即是「常見」又「何名中道佛性」。

三論宗所說眾生皆含藏如來法身，是說眾生現今雖然虛妄，「失於不二，橫謂二」，但是，如果能如理修觀，就能「悟橫二本無二」。「橫謂」即「識」，「橫謂二」即指眾生虛妄分別為二顛倒想。三論宗教人「依智不依識」意即在此。因為「識」只是虛妄分別，即有所得心；而「智」能如理修觀，可證無所得而開悟。現今不悟，所以是「二覆於無二」，所以不二中道佛性在眾生是「隱」；將來是「悟橫二本無二」時，不二中道佛性在眾生便是「顯」。隱顯即在於眾生迷悟上的區別，其間並沒有一自體性存在。如此說如來藏才能合乎無得正觀之旨。

關於如來藏與法身問題，《勝鬘寶窟》釋《法身章》說：

「然如來藏之與法身，更無有二，只是隱顯之名。隱法身故名如來藏，顯如來藏故名法身，斯則隱於顯故名隱，顯於隱故名顯。隱於顯故名隱，隱實無所隱；顯於隱故名顯，顯亦無所顯。故就正道未曾隱顯，隨緣迷悟，故稱隱顯耳。復須了迷悟之義，雖隨緣迷名隱，然迷實無所迷，隨緣悟名顯，悟實無所悟。故《華嚴》云：『如來深境界，有量齊虛空，一切眾生入，真實無所入。』入者悟也。對入辨

出，出者迷也。入則無所入，則知悟者無所悟；出既無所出，當知迷者無所迷，故知法身實非隱非顯，不迷不悟也。若言實有隱有顯，有迷有悟，還是有所得義。《涅槃經》云：『有所得者，是魔眷屬，非佛弟子。』」（㊦37·68中）

《寶窟》又說：

「今此中明法身者，即是實相真如法。此實相正法，隱名如來藏，此實相法顯故名（法）身。唯是一實相法，約隱顯不同，故有藏與身。」（如來藏與法身）（㊦37·68下）

由此可知，三論宗是不承認如來藏有實體的，而是用真如實相為如來藏，真如實相就是性空，三論宗這樣講說如來藏便符合三論無得正觀之宗旨的。

總而言之，三論在講佛性、如來藏、法身等一切本體界的問題時，都是契合世尊本懷；都是站在龍樹菩薩的不二中道無得正觀立場來闡明的。現就從《五燈會元》提出一則「不出不入」的公案來結束三論宗佛性、如來藏義。

有位講經的和尚來問馬祖：「不知道禪宗一向傳持的是什麼法？」

馬祖不直接回答，卻反問他說：「您所持的是什麼法呢？」

和尚答道：「慚愧得很，我曾經講過經論二十餘本了。」

馬祖說：「莫非是獅子吼吧？」

和尚說：「不敢。」

馬祖發出噓噓的聲音。

和尚說：「這就是法。」

馬祖問：「是什麼法？」

和尚說：「獅子出窟法。」

馬祖於是默然不語。

和尚說：「這也是法。」

馬祖問：「是什麼法？」

和尚答：「獅子在（入）窟法。」

馬祖問：「不出不入，是什麼法？」

和尚無話可對。

講經的和尚認為禪宗的「不立文字，教外別傳」，既是如此，又如何能傳法呢？在他認為講經論便是傳法。此時，馬祖索性恭維他「是獅子吼」。可是和尚還是以世俗的得失之心回答「不敢」。於是，馬祖用「噓噓的聲音」來考驗他。

聲音是一種生滅法，這種現象界的知識和尚是清楚的，所以他說「獅子出窟」。獅子「出」窟是一種動相。有聲之後「默然不語」，和尚也知道是表獅子「入」窟。出窟是一種動相，入窟也是一種動相。但是，只要存有所得心，換句話說，只要有求靜之心，就是一種動相。所以，馬祖緊接著問：「不出不入是什麼法」？由於和尚只知道動的一面，不知道動靜不二，也叫動靜一如。所以「和尚無話可對」。

這「不出不入」是動靜一如的真如心，而這真如心是超越動靜的境界。這種境界不是語言所能達至的，不是從經論中可以理悟的，也不是由語言名相上可以講說的，是無名相法。這動靜不二的二道中道佛性、隱顯不二的如來藏、法身是需要靠自己親身去實證的，只有體驗實證才能超越動靜。只有如實知如實證才能「悟橫二本無二」。才能了解吉藏大師所說的「悟者無所悟」；「迷者無所迷」的「不迷不悟」和此則公案的「不出不入」的真正含意。到那時就沒有迷悟差別，見眾生、見山河大地與我一體了。

第七節、涅槃義

問：中觀三論諸師與他家對「涅槃」的理解有何不同？

答：中觀三論諸師對「涅槃」的理解是「生死即涅槃」；而他家是「生死在此，涅槃在彼」，生死與涅槃成差別。如《大乘玄論》卷三說：

「他家生死在此，涅槃在彼；眾生在生死，佛在涅槃。今（三論宗）明生死即涅槃。故《中論》云：『若求如來性，即是眾生性；求涅槃性，即是世間性。』故（涅槃）經云：『明無明愚者謂二，智者了達其性無二。』若捨生死別取涅槃，是為愚人不離生死；若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃。」（⊕45·47下）

他家認為「生死在此，涅槃在彼」，行人的心境厭離生死，欣趣涅槃。認為「眾生在生死，佛在涅槃」。心、佛、眾生成差別，於是捨生死取涅槃，如此，虛妄分別心求取涅槃，便永遠不能脫離生死。那麼，聖人又如何脫離生死證入涅槃呢？聖人的脫離生死是不離地離，證入涅槃是不證地證。所以，聖人既不貪戀生死界，但也不寄情分別求取於生

死界外的另一涅槃界。而是以無得的精神洗淨一切取著之心，方得涅槃。

問：《維摩經》說：「在於生死，不為污行，住於涅槃，不永滅度，是菩薩行。」禪的精神就是這種超越體用的精神。那麼，禪宗有何公案正說明「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的「用便是體」的道理呢？

答：《五燈會元》中有一「一切現成」的公案正說明「生死即涅槃」的道理。

有一天，羅漢桂琛禪師問他的徒弟法眼文益說：

「你曾說『三界唯心，萬法唯識』，現在請你告訴我，庭下的那塊石頭是在心內，還是在心外呢？」

法眼回答說：「在心內。」

羅漢問：「你為什麼把這麼大的石頭放在心內呢？」

這話可把法眼難住了，於是每天向師父討教疑難，每當提出新的見解時，羅漢都說：「佛法不是這樣的！」

最後法眼只得對羅漢說：「我已經辭窮理絕了。」

羅漢便說：「以佛法來講，一切都是現成的。」

法眼聽了這話，恍然大悟。

法眼悟到什麼呢？他突破了體用界別的觀念，證到「諸法皆如」的涅槃境界。從何得知呢？從法眼做了方丈之後，常對僧眾說：

「實體本來是現成的，就在你們眼前，可是卻被你們變為名相之境，你們要想怎樣才能再回轉為原來的面目呢？」

從這一教示看，羅漢所說的「一切現成」指的是「一切眾生皆具如來德性」而言，這如來德性，即指佛性，或稱菩提，或稱涅槃，或稱本來面目，這是指實體；這佛性「卻被我們變為名相之境」這即是煩惱用。這煩惱用即「寄情分別求取於生死界外的另有一實體的涅槃界」。不知道「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的「用即是體」無界別觀念。

佛性本無內外界別，石頭也是佛性所顯露的，有什麼心內心外的寄情分別呢？所以《維摩經》說：「在於生死，不為污行，住於涅槃，不永滅度，是菩薩行。」這種菩薩才能做到「不盡有為，不住無為」常在世間度脫苦難眾生行菩薩道。

問：吉藏大師如何形容「涅槃」是淘汰一切而又融通一切？

答：《涅槃經遊意》中說：

「正道平等，本自清淨，豈有生死異於涅槃？特由眾生虛妄，執文求實，聞名仍不見其真。或云涅槃是有，或意是無；或言二諦所攝，或意出二諦之外；或意出生死無常，或意涅槃常住。因此謬造種種異計，便成繫縛，致有生死。前諸佛菩薩為引此妄情，假說涅槃。為出處方便，空假名立，名無得物，物無應名。名物既爾，萬法安立？所以生死涅槃，本無二相，但為化此虛妄，如度虛空，實無眾生得滅度者。如此了悟，名得涅槃，實無涅槃可得。但約此迷悟，說凡說聖，假名生死。強稱涅槃，令改凡成聖，捨生死得涅槃。既悟此本來不二，亦復不一。若於凡聖、生死涅槃作一異解者，則障正道，名為據語。」（㊦38·230中）

所謂「名無得物，物無應名」是說「涅槃」這一名辭，不是指說是「有」或是「無」的一物，而是前諸佛菩薩為了逗引計有計無的有情眾生方便施設的「空假名」。所以，生死與涅槃竟是「不一」也是「不二」的。所謂「不一」，是說生死本身並不就是涅槃；所謂「不二」，是說除了消解脫離生死界的妄情分別作用外，也無獨居於妄情外的涅槃存在。因為「生死涅槃，本無二相」。對此，吉藏大師在《二諦義》卷中說：

「今（三論宗）明有生死，可有涅槃；既無生死，即無涅槃。無生死無涅槃，生死涅槃皆是虛妄，非生死非涅槃乃名實相。」（㊦45·92上）

計有計無，計常、無常，謬造此種異計，都是繫縛，致有生死，須淘汰；只有融通「無生死無涅槃」了悟了「生死涅槃，本無二相」的精神狀態，才名得涅槃。真解脫的人，是以無依、無著、無寄情分別之心，融通愚智、凡聖等一切界別，同時自然融通生死與涅槃、煩惱與菩提的界別，這種人不於煩惱外求菩提。這就是「煩惱即菩提」，「生死即涅槃」的涅槃精神狀態。

問：「生死無常」，「涅槃常住」此意出自《涅槃經》，為什麼說是「謬造種種異計」？

答：吉藏大師認為《涅槃經》說「常樂我淨」的本意是對破小乘聲聞比丘耽著於無常、苦、無我、不淨的。如《法華玄論》卷一說：

「涅槃教起，但為斥無常病故（明）常樂。若眾生無有無常之病，則不須明常樂。」（㊦34·369下）

在佛本身是超乎了常、無常；苦、樂；我、無我；淨、不淨等二邊之見的。因此，《涅槃經》明常只是對治眾生無常之病。如《法華玄論》卷三說：

「涅槃（經）明常者，此是對治，悉且非究竟。……若破邪常故說無常，今斥無常是故說常。然如來身未曾常與無常，常無常方便具足；三寶未曾一體異體，一體異體方便具足。涅槃正宗，大意如此。」（⊕34·387下）

《涅槃經》說的「常樂我淨」只是對治，而當時一些研究涅槃的學者卻認定《涅槃經》是主張涅槃為一個常住不變的實體。吉藏大師認為這些人完全忽視了世尊講《涅槃經》有大方便，這種方便只是表明生滅的止息。如《中觀論疏》卷一說：

「七者涅槃經云：『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。』……若住十二因緣，迴流生死，是則無有常樂我淨。此（中）論觀彼十二因緣本身不生，今亦無滅，即生滅便息。生滅既息，是則為常；既有其常，即具我樂淨。」（⊕42·6中一下）

據北本《涅槃經》卷十四載，釋迦如來於過去世為凡夫時，入雪山修菩薩行，從帝釋天所化現的羅剎聽到「諸行無常，是生滅法」，心生無比歡喜而更欲求羅剎說後半偈，羅剎不允，於是誓約捨身與羅剎。羅剎才說「生滅滅已，寂滅為樂」的後半偈。如佛自說：

「善男子，如我往昔為半偈故，捨棄此身。以是因緣便得超越足十二劫，在彌勒前成阿耨多羅三藐三菩提。」（⊕12·451上）

如果住十二因緣，只是前半偈的生滅法，此是因果定律，明白此緣起定律的雪山大士，當時「如人沒海卒遇船舫」（⊕12·450上）但他更明白還有後半偈，聞到「生滅滅已，寂滅為樂」，便了悟「十二因緣本身不生，今亦無滅，即生滅便息。」因此，與彌勒同時修菩薩行的雪山大士提前成正等正覺。

問：吉藏大師認為《涅槃經》的「常樂我淨」說是如來方便施教，有何經文根據？

答：根據北本《涅槃經》卷十五的《梵行品》說：

「善男子！如來世尊有大方便：無常說常，常說無常；說樂為苦，說苦為樂；不淨說淨，淨說不淨；我說無我，無我說我。……善男子！如來以是無量方便，為調眾生，豈虛妄耶？」（⊕12·453上）

問：《涅槃經》用「常樂我淨」來形容涅槃。吉藏大師有何解釋？

答：依吉藏大師的意思，《涅槃經》所說的「常樂我淨」是對破外道的起生死而計有常樂我淨，以及破小乘比丘耽著於佛果亦苦、無常、無我、不淨四倒。如《大乘玄論》卷三說：

「外道起生死，計有常樂我淨。佛初說四諦破四倒，說生死中但有苦、無常、無我、不淨，無有常樂我淨。比丘聞此，非但生死苦、無常、無我、不淨，佛果亦苦、無常、無我、不淨，起後四倒。故涅槃云：但生死苦、無常、無我、不淨，佛果是常樂我淨。」（⊕45·48上）

問：他家主張「常住」為《涅槃經》的宗旨，那麼，三論宗對此作何反應？

答：吉藏大師在《涅槃經遊意》中反對他家主張以「常住」為《涅槃經》的宗旨，便提出以「無所得」為《涅槃經》的宗義時說：

「他明此（涅槃）經以常為宗。今（三論宗）初辨常者，乃倒寫之用，未是正意。常是藥用，豈會開正宗？前藥治前病，後藥治後病。常是藥用，常為宗者，無常是藥，亦應以無常為宗。……今對彼故，以無得為宗。汝以常為宗，文何所出？我今依（涅槃）經文自云：『無所得者名大涅槃』（⊕12·464中），故無所得此經宗也。」（⊕38·232中）

問：涅槃是佛教徒修行的最高目標，作為最終理想的涅槃，能否是一個獨具萬德而與現實世界隔絕的超越境域？為什麼？

答：作為最終理想的涅槃，決不能是一個獨具萬德而與現實世界隔絕的超越境域。因為一有隔絕即有分別，一有分別便成「有得」。就違背了《中論·涅槃品》說的「涅槃名無受」的「無得」宗旨。如《大乘玄論》卷三：

問：「修成涅槃假有萬德，正法涅槃有萬德否？」

答：「若有亦非，無亦非，四句皆非，故言無受名涅槃。」（⊕45·46下）

正法涅槃體絕能所，絕百非，容不了有絲毫分別，如說：

「今明涅槃體者，（中道）正法為體，而正法絕能所、四句、百非。故《中論·涅槃品》云：有亦非涅槃，無亦非涅槃，亦有亦無，非有非無亦非涅槃，無得無至。無得者非因果所得，無至者無處可至。」

（㊦45·46中一下）

執一切實有的外道以及執三世實有的說一切有部等，都認為涅槃是真實有的、善的、常住的；大乘佛教中也有以真常妙有為涅槃的。為此，龍樹菩薩說：「涅槃不名有，有則老死相」；「若涅槃是有，涅槃即有為」；「若涅槃是有，云何名無受？」

這是破小乘執實有涅槃；也破大乘真常實有的涅槃論者。有老死相怎麼可以稱為涅槃呢？一般來說涅槃是無為的，那有為又怎麼可以稱為涅槃呢？如果涅槃是實有，為什麼又說涅槃名無受呢？所以說「有亦非涅槃」。

又佛教中有一部派小乘經部師以「無」作為涅槃說。他們認為：有為是實有，無為是非實。如燒衣，衣燒了就無衣；如無瓶，瓶破了就無瓶。他們認為：

在因果的相續中，離去惑業，就不再有生死，這就是涅槃，但無涅槃的實體。本來有生死的熱惱苦迫，一旦脫離熱惱的苦迫，就得到安隱而清涼，無有苦痛，所以世尊勸人求證涅槃。他們以因緣的否定與消散認為是涅槃。同樣是不知真涅槃。所以龍樹菩薩破他們說：「有尚非涅槃，何況於無耶？」意思是說，前面執實有的人說的「有」尚且不是涅槃，更何況你們所說的是「無」呢？接著又說「若無是涅槃，云何名不受？」意思是說，經中常說「有受是生死，無受是涅槃」。如果假定如你所說實「無」是涅槃，怎麼經中又說不受是涅槃呢？究其實說，如果執「實無是涅槃」，這就是有受，有受與經中所說「無受是涅槃」其意相違。所以接下去說「未曾有不受，而名為無法」。意思是說，假如一定執「實無是涅槃」，那麼，從來就未曾有過不受的而可名為無法了。為什麼呢？因為一說「無」就已經落於執受中而不自知，因而也落於老死中，所以，「無亦非涅槃」，因此，說有說無都是有為法，也是緣起法。正因為是這樣，經中才說「涅槃名無受」。

所謂「無受」，不但不受有無，也不受亦有亦無，更不受非有非無。為什麼呢？因為有、無、亦有亦無、非有非無，這四句只是執受的展轉增上，全是戲論，並不符合涅槃的真實義。所以，有無等四句亦非涅槃。那麼

涅槃的實際意義又是什麼呢？那就是「無得無至。無得者非因果所得，無至者無處可至。」換句話說：涅槃的實際意義只是「空寂無相，無一法可得」。

世間法的實際意義也只是空寂無相，為什麼呢？因為諸因緣法的法性空寂，既是本性空寂的法，還有何相可得呢？所以

涅槃的實際與世間法的實際無有少分別。而且涅槃的實際即就世間法的緣生無性而直證無生理上顯。所以涅槃與世間，世間與涅槃，亦無少分別。涅槃只是一種直證無生正法、涅槃妙心的境界，所以不能再歸於法相概念上；若要證涅槃只是在世間法上見色、聞聲、舉心、動念中，不執受、不取著諸因緣法，直覺法性空寂，就直證無生，這就名為涅槃了。正如《中論·涅槃品》說的「受諸因緣故，輪轉生死中；不受諸因緣，是名為涅槃」的道理。

第三章、觀行、觀智

第一節、觀行

所謂觀行，就是三論宗以觀法修行的意思，那麼，觀行就是觀法，也即修觀或稱修行。三論宗分其學說為教、理、行、證四個大章，今章即屬第三章專談「行」。三論宗的學人修行在於修觀，而修觀即用自己所學的三論教理作為所觀境。如果不懂前面教理就不明中觀三論的觀法〔教理〕，不明觀法即不知修觀，修觀要依據教理，離開教理修行，便是盲修瞎練，稱此盲修瞎練為「邪行」。學教明理是為修觀所學，如果只學而不修；只說而不行，只是「狂慧」。不是「實慧」，即無正觀般若，無正觀般若的修行即是邪行。三論宗的修觀由學中觀論而得。如《大乘玄論》卷五說：

「中發於觀辨流神口，所以名論。中發於觀，即是方便實慧；辨流神口，即是實方便慧。方便實慧，即是如說而行；實方便慧，即是如行而說。如說而行，即是二智（實智、權智）；如行而說，即是二諦。故如說而行，行則行我所說；如行而說，則說己所行。故所行如所說，所說如所行，是故行說不二，諦智平等也。」（⊕45·76下）

中發於觀，由修觀才能得實方便慧，有「實慧」才能「辨流神口」。有實慧才能「如說而行，行則行我所說，如行而說，說則說我所行」。所說的是中假二諦；所行的是中假二觀。所以說「說行不二，諦智平等。」要達到「說行不二，諦智平等」的境地，首先得先學三論宗的「觀法」。

問：怎樣叫作觀法？

答：「觀」是了達義，即了達教相，如了達諸法不生不滅、不常不斷，名之為觀。又有觀照義，即觀照真理，如「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」。又有觀察義，即觀察邪正，如三論宗破有所得的邪；顯無所得的正。據《大乘玄論》卷五說：

「然觀是何為義？觀是了達義，亦是履照義，然尋此論要意，即是檢校為義，觀察為義，檢校斷常，觀察虛妄。…觀察斷常者不斷常；檢校虛妄者不虛妄。故觀法品云：『若法從緣生，不即不異因，是則名實觀，不斷亦不常也。』」（⊕45·76上）

一切緣生之法，不即因又不離因，這叫實觀，也即中觀，中觀即是正觀，這正觀能體悟中實，沒有中實即是邪觀，邪觀永不能見如來。如《金剛般若》說：

「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」（㊦ 8・752 上）

這「若以色見我，以音聲求我」的「我」指的是「佛性」、「如來藏」、「法身」。如《涅槃經》云：

「我者，即是如來藏義。一切眾生，悉有佛性，即是我義。如是我義，從本以來常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。」（㊦ 12・407 中）

可見這個「我」即指「真我」，這「真我」就是諸法的真相，也即是實相。在有情邊說是隱而未顯的「佛性」即「佛的體性」；或稱「如來藏」或名「法身」；在如來邊說是已顯的稱佛、或如來。

從體性上講這法身，眾生與佛原來同體；從現象上講，由於迷悟升沉，遂有差別。

所謂「色」即指「相」，即指「身相」；「見」即指「識」，即指虛妄分別執取的意思。

「身相」即指現在這虛妄不實的「色身」，這色身有相，所以叫「身相」，此身由四大和合，父母所生，肉眼所見；而「法身」是性，即指體性，無相無為密不可見，不由四大五蘊和合，無有形狀身體，無有青黃赤白，無一切相貌，不是肉眼能見，慧眼才能見之。

音聲「是世間生滅起盡之相」，若以「求」為能取，以「音聲」為所取，「能取所取」是兩種顛倒妄執，那裡是如來的法身呢！所以，佛說：若有人以色聲求見我，那麼，這種人是在行邪道，是永遠也求見不到如來的真身（法身）。

所謂「邪道」即指不正之道，道即路，因走入錯路，所以說是邪道。又這邪道，義淨法師譯為「邪觀」，即不正的觀念。凡夫「為無量煩惱所覆」，所以，但見自己色身，不見自己法身；凡夫沒有般若正觀，但見三十二相的色身如來，不見三十二行的法身如來。法身之身等同虛空，遍一切處但無有形相。那麼，這種無相的法身如來又如何得見呢？這就要知道「如來者即是諸法如義」的道理。這「諸法如義」的「如」即如理實見，即如實知、如實見，也就是般若正觀的意思。這又要從《金剛經·如理實見分》第五佛問：

「須菩提，於意云何？可以身相見如來不？不也，世尊，不可以身相得見如來。何以故，如來所說身相，即非身相。

佛告須菩提，凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。」（㊦8·449上）

佛欲顯法身之體性，令眾生悟此理體，見自己法身。於是，便說一切諸法相都是虛妄不實的，若能證悟到這一切諸相都是虛妄不實的，即可見到如來無相之理體，見如來無相理即見如來，見如來即見自己法身，見自己法身即與如來法身無二無別，也與一切眾生法身無二無別。那時，就有「無緣大慈，同體大悲」心出現以利樂有情。

問：佛竟然說不可以身相、音聲求見如來法身，那佛為何又講彌陀淨土法門？

答：眾生根有利鈍，佛有實、權二教。《般若》為大利根眾生依真實說，是實教；淨土為凡夫薄福鈍根人方便說，是權教。不可執實廢權。況且淨土有上中下三根普被。為上根者設實相念佛；為中下根者設持名、觀想、觀像念佛。實相念佛成就，可得今生了見自性彌陀而悟無生；持名等念佛仗彌陀願力往生淨土受彌陀教化始悟無生。但持名念佛，若能正念分明，今生也能悟解。對此，禪宗六祖有一開示：

「不可高聲念佛，而得成就，念須正念分明，方得悟解，若以色聲求之，不可見也，是知於相中觀佛，聲中求法，心有生滅，不悟如來矣。」

心有生滅，即有著相，有相即有心、佛對待，有對待即不能相應，佛是佛、我是我不能一體，不能一體即不能見如來。為何？因為不悟無生中道實相理的緣故。

要見自己法身，自然先明不二中道，既是自己本有法身就不必向外追求，否則法身將離自己愈來愈遠。《傳燈錄》中記載著洞山禪師渡河開悟的故事：

有一天，當洞山禪師渡河的時候，偶然看到自己在河水中的倒影，頓時大悟，於是寫了一首偈子：

「切忌從他覓，迢迢與我疏，
我今獨自往，處處得逢渠；
渠今正是我，我今不是渠，
應須恁麼會，方得契如如。」

偈中的「渠」就是「他」的意思。這樣，「渠今正是我，我今不是渠」，就成為「他今正是我，我今不是他」。在這裡的「他」，正是指自己的倒影，因為洞山看到河裡的倒影，由此悟到自己的清淨法身，那倒影與自己合而為一，所以說「渠今正是我」；可是那倒影畢竟是倒影，不可著其幻相，所以說「我今不是渠」。

如果將這一句換成「渠今正是我，我今正是渠」。就成了渠我一合相，這就不是大悟了，因為那種一合相是心有所得，陷於「我執」、「我慢」中去了。只有「一合相、即非一合相」也就是「渠今正是我，我今不是渠」，心一無所依、一無所寄、一無所得，「方得契如如」的法身實相。

問：三論宗有那些觀法？

答：有三觀、二觀、一觀。所謂三觀是指名字觀、義相觀和心行觀；二觀分三種：第一就大小乘合論，一是小乘的生滅觀；二是大乘的無生滅觀。第二種二觀是真俗二諦觀。第三種二觀是中假二觀。所謂一觀也有三種，一是一中道觀；二是一實相觀；三是無所得正觀，雖有三名實是一觀。

〈一〉、明三觀

問：三論宗根據何經何論建立名字、義相、心行三觀？三觀如何說明？

答：根據《般若經》的性空幻有思想更結合中、百、十二門的性空無礙於緣起的中觀思想，形成三論宗的名字觀、義相觀、心行觀的三種觀法。

三種觀法與三種般若的配合是：文字般若即是名字觀；實相般若即是義相觀；觀照般若即是心行觀。

一、名字觀：文字般若即是名字觀。文字是表達、論述般若義理的一種工具。就般若也好，實相也罷，這些都非言語文字所能到達，但是若不借語言文字，就不能表詮諸法實相的道理，所以文字能表達般若妙法，又從文字可入般若大道，正如《維摩結經·觀眾生品》說：

「言說文字皆解脫相，所以者何？解脫者，不內、不外，不在兩間，文字亦不內、不外，不在兩間。是故舍利佛！無離文字說解脫也！所以者何？一切諸法是解脫相。」（天14·548上）

舍利弗在佛僧團中「智慧第一」，雖然知道涅槃解脫不可以言說，但不知道言說即解脫相，因為聲聞中除「觀空第一」的須菩提

外，多是偏空；菩薩就不然，證無得正觀知空不空，空有只是因緣假名，空有無礙，所以，天女說：「言說文字皆解脫相」。

諸佛說「俗諦」（言說文字）是在顯「真諦」（解脫相）；說「真」是在破「俗」，真俗只是假名並無自體性。所以三論宗解釋二諦是

「俗以不俗為義，真以不真為義。」（㊦45·16上）

由此二諦義來看，如果執著在言說上，拘泥在文字上都不能解脫，但也不必離了「言說文字」之外另取解脫相。因為解脫相是不在內、不在外、不在中間的，如果有內、外、中間，就落於兩邊三處，這樣，就不能成為無相解脫了；文字相也是不在內、不在外、不在中間三處的。文字雖然有相，但無自體性，無自體性的文字當體即空、無相，但由因緣故有相，若能明白有相即無相，無相即有相，也即《心經》說的「色即是空，空即是色」的意義，那麼，文字與解脫二相的道理就自然平等不二了。如此，就不必離去文字相另找解脫相了。為什麼呢？因為「一切法皆是佛法」，佛法是不二之法，只是「俗而不俗，真而不真」，所以一切法都是解脫相，解脫相就是一切法。對此，吉藏大師在《二諦義》卷下在明只二諦絕四句，離百非時說：

「今（三論宗）明，只二諦即絕，只言說即絕。如《淨名經》天女與身子（舍利弗）論解脫相。關中云：身子雖知解脫無言，不知言即解脫。只言說文字即解脫。解脫不內、不外、不兩中間；文字亦爾，不內、不外、不兩中間。故文字即解脫。」（㊦45·112下）

只文字相宛然，而無所有；無所有而文字相宛然。惟有在文字領域裡以不落兩邊三處的「不內、不外、不兩中間」的無所有即無所得的態度對待它，如此，才能真解脫。

「言語文字」原無自體性，本來空寂，唯有名字〔概念〕，所以「皆解脫相」。因此，名為「文字般若」。

《中論》說：

「眾因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」（㊦30·33中）

根據般若中觀學說來看世間上一切有形無形一切事物無不是眾多因素條件和合而成，既然是諸多因緣和合而生的事物，其本身無有自體性，是性空，說其空，這空亦是假名無有體實；這「空」不離如幻的「有」，因此，這「有」並非實有；這種「空」亦並非實空，這樣的空有是不二的，是相即不離的中道義。由於人們諸多不了解這點，於是在諸法上不是偏空；就是執有。如有人責難說：

「我是學自然科學的，看得到的我才相信，看不到的我絕不相信，你們佛教講的天堂、地獄、餓鬼我看不到，如何讓我相信？」

其實，佛教講的六道，也不過是隨順當時婆羅門教的一種方便，佛教一切理論從不教人盲目相信。再說六道輪迴是要依業輪迴，沒有十善如何看見天堂？又沒有十惡業又如何得見地獄、餓鬼？讀了幾天世間相對知識就想一言兩語去否定出世間不二之道！

正因為人世間存在著一部分斷滅空的和一部分執有實體的妄執凡夫，才建立起名字觀的道理來觀察宇宙人世間一切事物。正觀一切事物唯有名字，知一切事物當體即空無自性，這叫名字觀。

關於名字觀，就房子來說明：房子是由眾多因素條件和合而成。房子本身沒有自體性，沒有固定性，沒有主宰性，沒有不變性。因何？第一、從相上講，它是由地皮、水泥、磚、瓦、木、石、水、電等一切和合組成，取名叫房子。離開了這些條件即不成房子。如果將水泥、磚、瓦、木、石、水、電等拆開放回原處，這房子的相狀到那裡去了。到原位的水泥、磚、瓦能稱為房子嗎？不能，所以房子是沒有自體性的，沒有固定性的，唯有名字。第二、就從質上講，不要說形成房子，就從如水泥成為水泥、磚成為磚來講，在成為水泥、成磚時，這些另件物礦一直在壞在變。因為人世間一切事物都是沒有主宰的，沒有不變的。一直在變的房子，房子自身並無它的自體性，佛陀說這房子是空，這房子唯有名字，對這房子做如此觀者，叫名字觀。

二、義相觀：實相般若即是義相觀，實相般若，或可稱為般若實性、實性般若，此實性般若為每一眾生本來具有，由於妄想顛倒而不能證得，眾生若離一切虛妄的假相，即證般若實相，或稱實相般若。悟入諸法性空，此「空」即諸法實相。諸法實相不生不滅、不常不斷，所以，實相又是無相。《金剛般若》說：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」。這是四相皆空的說明。又說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則名諸佛」。行者觀此義理，名義相觀。

關於義相觀的「義」是指義理；「相」是指教相；「觀」是觀察推測的意思。一切義理或稱教理、教相都是作為修行的依據，什麼是一切義理、教相呢？如二諦、中道、無生、實相等都是「義相」。如行者要修二諦觀，必須首先明白二諦意義。二諦的「義相」在心裡明

明明白白、清清楚楚，在觀察推測二諦之義理、教相，這就叫義相觀。修二諦觀如此，修中道觀、無生觀、實相觀等都是如此，這些義相在心中明明白白、清清楚楚，這就是義相觀。

義相是教、觀是行。古德中不但吉藏大師提倡「說行不二」；天台宗也倡「教觀並重」云：

「觀非教不正，教非觀不傳，有教無觀則罔，有觀無教則殆。」
(⊕46·936下)

學而不修是狂慧；修而不學還不是盲修！

三、心行觀：觀照般若即是心行觀，觀照般若的「觀」是般若的體，而「照」是般若的用。《肇論新疏》卷二說：

「觀照般若，照理照事故。」(⊕45·213上)

「觀」的體是智慧，觀的用是觀察，從體起用，即以智慧去觀察一切法，或照一切事、一切理。如觀自在菩薩以甚深般若智慧觀照見五蘊皆空，專注一心，觀達明瞭，這叫心行觀。

心行觀，本來沒有很多文字，就是根據佛陀所說教理來實踐修行就是。但是，吉藏大師的《中論疏》釋八不時，有一段文字可以作為心行觀的依據：

「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，以檢假生，無蹤跡處所，假病即差；為他說亦爾。如此之人，於念念中，自他俱益。……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，所以常順看心。作此釋者，不違三世諸佛，真龍樹門人矣。」
(⊕42·31下)

這段文字是教人依八不，修真俗二諦無生觀。真俗二諦、八不中道皆出自《中觀論》，為何名《中觀》？因為整部論都在講中道觀法；因何名《中論》？因為此論都在講中道之論。行之於心叫中觀；講出於口叫中論，自己修行實踐叫中觀；為他人說叫中論。所以一部《中觀論》是中道觀法的重要依據論作。學中觀的人不是一向專破他

人，還要常以中觀返觀自心，如果自己心中有虛妄顛倒想病，就以二諦無生觀來承取之八不中道。俗諦破性實生滅，明不生不滅，這是俗諦無生觀，因為俗諦是破自性實生，有實病的人可由《金剛經》六喻偈作觀：如

「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」（㊦ 8·752 中）

觀一切事一切物，都無自性，虛幻不實，都是緣起假名。作如此觀察的，就叫世諦無生觀，實病即差。

真俗離言文字，破假名生滅，明不生不滅，即是真諦無生觀，因為真諦是破因緣假生，觀一切事物本來不生，今亦不滅。觀外境無名無相；觀內心無主無依，性相空寂，了無一物，如此觀察，名真諦觀。俗諦破自性實生；真諦破因緣假生，二諦合明一切法不可得，即是無得正觀，能如此實踐，即是心行觀。

前面所謂：觀的「體」是智慧，觀的「用」是觀察，從體起用，體用不二。這在《壇經·般若品》說：

「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性（真如），一悟即至佛地。」（㊦ 48·351 上）

可見從體起用的「體」是指般若，也就是真如心，此「體」是「密」不可言表，無有形象，「密」不可見。而「用」還是可以觀察得知的。由觀察的作用即可見到本體，因為「體用不二」故。《五燈會元》有一則「密作用」的公案可以說明「心行觀」的殊勝處。

坦然和尚參學慧安國師時，恭敬地請教：「如何是祖師西來意？」

國師說：「何不問自己意？」

坦然又問：「如何是自己意？」

國師說：「當觀密作用。」

坦然再問：「如何是密作用？」

國師以眼睛開合的動作來表示，坦然終於開悟，拜謝而歸。

國師說的「何不問自己意？」是在告訴坦然「即心是佛，即心作佛」，又「何必向外求玄」，問什麼祖師西來不西來意呢？「自己意」即是「祖師西來意」正是說自心是佛，但這是從「體」而言，而真正的本體界又不可言宣，且又密不可見；而它的「用」即現象界又

是可以觀察得知的，所以，國師說：「當觀密作用」。但是，坦然還是不能瞭悟。於是國師就以眼睛開合的動作來解釋「心」的密作用。因為眼耳鼻舌身意六根都由「心」發起才能認識作用。在「照事照理」的觀察作用時是「依智不依識」，因為「心」或「識」是「以存相為根，此心即是病本」，此心既是病本又如何能治病。此病即是「有所得」之病。向外求佛之病。若能由智慧即「般若觀照」的「作用」，即可悟到「本體」。國師正是在教導眾生從「用」悟「體」。這一時刻的坦然終於開悟了。

坦然開悟了，而咱們呢？只是在「名相中行」，從不進入修觀，又如何能開悟呢？不能開悟也就是咱們的心不「常順佛教」。吉藏大師說「教以無得為主，若心同教，教既無得，即心無所得」。

現在就以「八不」作為「心行觀」的依據，不仿依禪宗以上一個公案做三個問答：以便作為自己的「心行觀」。

問：如何是龍樹八不意？

答：何不問自己意？

又問：如何是自己意？

答：常以中觀來返觀自己心。

再問：如何常以中觀來返觀自己心？

答：「須自看己心」，「語默之間，常順佛教」，如果自己心中有虛妄顛倒想病，就以二諦無生觀來承取之八不中道。

〈二〉、辨二觀

問：大小乘合論，說的二觀，如何辨別？

答：小乘是生滅觀，大乘是無生滅觀。先說小乘的

一、生滅觀：即小乘學者，認為有感可滅，有智可生，有聖可取，有凡可捨，所以也叫「生滅取捨觀」。即如聲聞人觀四諦，觀苦、集相之生為生；觀滅、道還滅為滅。苦、集、道三諦是有為，入無餘依涅槃時都斷盡為斷，證滅諦無為時是常，所以小乘是有生、滅、斷、常之觀。

小乘的生滅取捨觀自然受到龍樹菩薩的呵斥。《大乘玄論》說：

「故《中論》云：若求如來性，即是眾生性。求涅槃性，即是世間性。」（⊕45·47下）

《涅槃》經中亦說：

「明與無明，智者了達其性無二。」（⊕12·651下）

對此，吉藏大師在《大乘玄論》中說：

「明與無明，愚者為二，智者了達，其性無二。若捨生死，別取涅槃，是為愚人，不離生死，若知生死與涅槃無有差別，方得涅槃。」（⊕45·47下）

為什麼說如來、眾生；涅槃、世間；明與無明等其性是無二呢？

如來也好，眾生也好都是同一緣起無有自性，所以叫「其性無二」。眾生無明，如來是明。無明即是取著，不取著即是明。要知道世間是無自性的，但也要知道涅槃也是無自性的。在同一無自體性的空相〔性〕中，沒有去來相，也沒有從此到彼的動相，若從相待說：世間是流轉的，涅槃即是世間的實際。證涅槃即證實相，而實相無相「不來不去，故名如來」。如說：「如來，非如來，是名如來」。「如來」就是如來，因何又「非如來」？因為如來也是緣起的，緣起的如來無有其自體性，無固定性，如來有願，依願力化身故，「是名如來」故。

二、無生滅觀：即大乘菩薩正觀一切法無自性，一切法是由種種因緣和合而如幻如化的緣生，緣生即幻生，非實性生，這無自性生即法本自不生，今亦不滅，觀諸法不生不滅，所以叫無生滅觀。

菩薩已不取著，因為菩薩已證畢竟空，畢竟空中有無俱泯，離一切戲論。有是一邊，無是一邊；常是一邊，斷是一邊；生是一邊，滅是一邊。菩薩離此二邊，證入中道，所以菩薩知煩惱本身不生，今何所滅。又菩薩知世間與涅槃其性無二，何取何捨？了悟諸法不生不滅、不常、不斷、非有非無，法性平等，所以名為無生滅觀。

有生有滅，這生滅相是從「法相」上說的。一切「法相」都從因緣和合而生，有生就有滅，即所謂「緣聚則生緣散則滅」，所以生滅二種法相是相對的。世間生滅法雖多，但要歸納起來不出三種：一、依報生滅：依報即指山河大地等，如滄海變桑田，桑田變滄海。二、正報生滅：正報即指我們人類色身，生生死死，死死生生是不斷的。三、妄心生滅：妄心即指現前虛妄分別心，剎那生滅，念念不住。有所謂「妄念心生滅，真如不變遷」。可見妄心生滅，真心不生滅。「妄心生滅」是修行根本上的事，其他生滅應視為枝末事，如果將枝末事如色身的生滅視為根本，這將是本末倒置，永被妄心所惑，解脫之事了無有期。所以這無生觀是教咱們破妄心歸真心，若證真心，即得無生法忍。

不生不滅，是從「法性」上講的。在「法性」上，本來沒有生滅可說。如《維摩經》云：「法本不生，今則不滅」。這就是「法性」本不生滅的根據。《中論》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。這一頌以自因、他因、共因、無因四句推檢諸法，覓生不可得，所以說，諸法無生。再就從時間的過去、現在、未來三世尋找，也是覓生不可得的。如《中論》云「已生亦不生，未生亦不生，離已生未生，生時亦不生」。在時間上的生相只有一剎那，說「生」已經成為一念，一念有七十一個剎那，剎那無有定相，剎那無有生相，所以說「生」已經成為過去不能叫「生」。未生的事物當然更不能叫「生」了。因為「法性」的總性是空，因為「法」沒有它的自體性，也叫「無自性」，無自性的一切事物當體即空。但這「空」只是一種概念，無有定性；這「空」只是對生滅之生相而說「不生不滅」之法性的，所以這「空」並非實空，叫「空非空」。

這「空」只表「不生不滅」之中道。所以《中論》說：

「眾緣所生法，我（佛）說即是空，（空）亦為是假名（概念），（空）亦是中道義」。

生是一邊，滅是一邊，不落兩邊；但也不著「不生不滅」中道，著中道還是一邊。同樣

有是一邊，無是一邊，不落有無的兩邊；但也不著「非有非無」中道，著中道還是情謂邊，還是有所得人，不得「無所得正觀般若」。若無正觀般若即無中道，無中道即不見佛性。如《涅槃經·獅子吼菩薩品》說：

「聲聞緣覺，見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我，以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。」（⊕12·523中）

問：大小乘人就同聞無生法，同觀無生理以破生滅的煩惱，但他們所證的會有深淺高下差別嗎？

答：據清涼澄觀大師的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷七說：

「當聲聞學無生，便云一切諸法皆悉空寂，無生無滅，無大無小，無漏無為，如是思惟，便於嚴土利他不生喜樂，但欲趣寂故成聲聞乘。若聞無生，知從緣生故無生，從緣滅故無滅，無生無滅因緣之理，如是學者成緣覺乘。若聞無生，便知一切諸法，本自不生今則無

滅，即生滅而無生滅故，不礙於生滅，滅惡生善，悲智兼濟，成菩薩乘。」（㊦36·48中）

所謂「即生滅而無生滅」就是龍樹菩薩「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」的思想，所以龍樹菩薩所證悟的是菩薩乘的「無生法忍」。

問：何謂「無生」、「無生法」、「無生法忍」？

答：何謂「無生」？佛學所說的宇宙人生本體，是不能以心思口議的，因為一動心思，一開口議，即落入生滅範疇，而真如理體是不生不滅的。即所謂涅槃而不生、涅槃而不滅，這涅槃本體的代名詞就叫做「無生」。

何謂「無生法」呢？「真如實相，名無生法。」因為真如實相遠離生滅的理體，如果要稱真如實相為一種什麼樣的東西絕不可能，但在佛學理論上稱為「達磨」譯為「法」，因此叫這真如實相理體為「無生法」。

何謂「無生法忍」？梵語 anutpattika-dharma-ksānti。又作無生忍、無生忍法、修習無生忍。所謂「忍」有二義：一為忍耐違逆之境，不起瞋心；二為安住於正理而不動心。這裏「無生法忍」的「忍」是把真智安住於無生真理而不動心。也就是說行者觀諸法無生無滅之理而諦認之，安住且不動心。如大智度論卷五十說：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達，無礙不退，是名無生忍。」（㊦25·417下）

問：禪宗有何公案也是「離卻兩邊」的教示？

答：《五燈會元》有一「離卻兩邊」的公案與此無生觀相同意趣。

香嚴和尚為了考驗僧徒，便提出一個問題：

求道之事，就像一個人用牙齒咬住樹枝，高高地懸在半空。下面有人問他：「什麼是祖師西來意？」

假使他不回答，表示是他的無知；假使回答，一開口就會掉下來摔死。請問：這時究竟應該怎麼辦？

這時，虎頭招上座正好在場，便站起身來說：

「我們不問他在樹上怎麼辦？請你告訴我，他在沒有上樹之前是怎麼樣的？」

香嚴聽了哈哈大笑。

從這公案看，答與不答都是一邊，所以不如直問未爬上樹之前是什麼，這也是禪宗的參話頭——父母未生前本來面目是什麼的直探本心解決辦法。這正合香嚴之意，難怪他哈哈大笑。

凡夫的生心動念，都是妄想執著。這是過去的無明與現在的貪愛造成有所得的情謂邊。「假使不回答，表示是他的無知」，這是「惡名畏」；即怕名譽不好；假使回答又怕摔死，這是「死畏」；即怕死去。

菩薩離卻惡名畏與死畏，證第一空，行中道，見佛性。用禪宗的話是見本心即離卻兩邊。

問：第二種二觀是真俗二諦觀在心行觀中已說明，此不再問，然第三種中假二觀又如何辨明？

答：中假二觀的「中」是非真非俗的中道觀；「假」是真俗二諦觀，這中道觀和二諦觀合稱為中假二觀。

真俗二諦是教用，教用是「假名」〔概念〕，所以二諦觀是假觀；非真非俗是實相理，理是中實，所以中道觀是實觀。如此，真俗是教，中道是理，教與理其性質不同，不能混亂，所以其義分為假實，前明二諦觀，是依教起觀，名為假觀；後顯中道理體，是約理明觀，名為實觀。今三論宗就教理辨假實二觀，所以名為中假二觀。

〈三〉、解一觀

問：何者為「一觀」？如何解？

答：所謂「一觀」，即一中道觀，一實相觀，又名無所得正觀。雖有三名，實是一觀。佛教無量法門唯解一中或一實，如《三論玄義》中說：

「《華嚴經》云：一中解無量，無量中解一，故一法得以一切法為義，一切法得以一法為義。」（⊕45·14中）

這即是法界緣起，融通無礙義。即如三論說的「隨舉一法，無非中道」其理相同。如八事即總括一切法；八不又能解一切法。因為「中」是以無礙為義，中不礙生滅和不生不滅等，亦不礙空有和非空非有。又中是無方義，無方位處所，無上下左右，一切法一切處無非中道。

中觀有兩種：一是雙遮，觀非空非有，名雙遮；二是雙照，空有一起並觀，名雙照。修此觀法，名一中道觀。

再說一實相觀，實相無相，無相之理，開口即錯，動念即乖，言忘慮絕，心行滅處。如《三論玄義》說：

「夫道之為狀也，體絕百非，理超四句。言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體。故七辨輟音，五眼冥照，釋迦掩室，淨名杜口，豈可以有而為道哉。」（⊕45·2下）

諸法實相是宇宙的真理，這真理不能用有限的言語、知識所能知曉，唯佛與佛才能了知，非空非有，非亦空亦有，非非空，非非有。既是「言忘慮絕，心行滅處」，又如何「觀」？

先明二諦言教，由二諦言教闡明非真非俗的中道實相。如《維摩經》說：

「爾時，世尊問維摩詰：汝欲見如來，為以何等觀如來乎？」

維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。……以斯觀者，名為正觀，若他觀者，名為邪觀。」（⊕14·554下—555上）

「如自觀身實相」的這個「身」有「色身」和「法身」區別；色身是相，法身是性。色身，也就是咱們現在這虛幻不實的妄身，是有相的，四大和合，父母所生，肉眼所能見到的，這是從俗諦現象上講的。

所謂「實相」，也就是人人本具的實相法身，「一切善惡，盡由色身，不由法身。色若作惡，法身不生善處；色身作善，法身不墮惡處」。這實相法身無有形狀，是沒有青黃赤白，沒有一切相貌，實相無相密不可見，不是肉眼所能見到；唯有證第一義空的慧眼才能見之，所以，不同於有形有相的色身。這種實相無相無形的法身，不可見且又不可以語言意識所能到達，是從第一義空理體上講的。

淨名菩薩與諸佛菩薩一樣，證第一義空見自己法身與佛法身等同不二，法身之身等同虛空，遍一切處，所以淨名菩薩以法身見如來，能行無住相布施；能於一切處行平等行；能普敬一切眾生；能修般若波羅蜜多行。而我們凡夫只見色身不見法身，因此，有我相、人相、眾生相、壽者相，有染淨、垢穢、是非、善惡等二元對待。於是不能行無住相布施，不能於一切處行平等行，不能普敬一切眾生，不能修學般若波羅蜜多行。

體性上的法身，言忘慮絕，心行處滅，但諸佛菩薩證第一義空，見自己法身，又為眾生故說此二諦教，而二諦教只是諸佛證法身境界的描述，而不是法身境界的本身，所以，這二諦只是言教，不關境理。

若從非真非俗的中道實相上講，這色身是相而具恒沙妙用；法身是性是體，「從體起用，體用不二」來說，那麼，這「無相無形的實相」又成為「無所不相，無所不形，相相都是實相，形形無非法身」了。所以，維摩詰回答佛說：

「我觀自己的身即是實相，觀你佛的法身，也即同我身。」

淨名菩薩這種「身佛不二」的觀法即不落二邊。這就是二諦體用同時並觀色身（妄身）以法身（真身）所出，要證法身，「不假外求」。就從這妄身中去體驗真身。實則，妄身從真身出本無所出。如《壇經·無相頌》云：

「菩提本自性，起心即是妄，淨心在妄中，但正無三障。」（⊕48·351中）

要學淨名菩薩這種身佛不二的中道實相觀法，必須先學真俗二諦言教，明白了二諦言教之後，才能知道「非真非俗的中道實相」觀法。有中道實相觀行，才能見自己法身；若無中道觀行，即不能見自己法身。對此，吉藏大師在《中觀論疏》

「問：見佛法身不生滅，見己身生滅，即成眾生、佛二見，云何得道耶？」

答：既見佛身不生，即見己身本來不生，故即是法身。故淨名云：觀身實相，觀佛亦然。既悟己身生滅，無生滅名為法身；即悟己身無生滅，生滅名為應身。故《無量義經》云：「無相之相有相身，眾生身相相亦然」。既見己身具真應二身；即見十方諸佛真應二身。

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《涅槃》云，發心畢竟二無別，初發心之人即是佛也。」（⊕42·31上）

吉藏大師這兩個問答是從龍樹菩薩八不中的「不生不滅」中道而說己身佛身不二中道實相觀法。也正是《維摩經》所說的「以斯觀者，名為正觀，若他觀者，名為邪觀」。有正觀才有般若，有般若才不忘失正法，不忘正法才能越凡夫地。越凡夫地「初發心之人即是佛」的「佛」正是指初地菩薩。此地菩薩初發心即修習中道無得正觀，行無所得行而不忘正法。如《勝鬘寶窟》卷中說：

「今（三論宗）所明者，初心即行攝受正法，故《涅槃》云：發心畢竟二無別。《小品》云：菩薩從初發心即行無所得。故知起自初發心即行無所得。故知起自初發心，但成在初地。……若忘失正法，

不得越凡夫地，故知不忘正法，便能越凡。即初地也。《仁王》云：初地一心具八萬波羅蜜，故知成在初地。任運現前，則居八地也。究竟圓滿，在於佛地。」（㊦37·27中一下）

在三論宗看來，想學成佛就必須修學無得正觀，行無所得行。不忘此正法才能越凡夫地。只有中道實相觀才是正法，而這「正法」唯以無所得心才能不忘失。若以有所得的生滅心觀實相、或說實相法，這實相又成生滅，這有所得心便是魔而不是佛了。正如

《中觀論疏》說：

「故智度論云：唯除實相，餘一切法，並名為魔，所以然者，一切諸法皆是虛妄，又能生煩惱，煩惱生業，業生苦果，故名為魔。實相之法，不可取著，是滅煩惱處，故不名魔，問：實相何故不可取著？答：若以有心著實相，實相竟非有，故有心不能著，若以無心著實相，實相竟非無。如是亦有亦無，非有非無，四句內外，並不能著，故不生煩惱，既不生煩惱，會於實相能滅罪累。」（㊦42·61下—62上）

三論皆通實相，實相若顯，便發生正觀，正觀若發，戲論斯滅，所以說實相是滅煩惱處。

《中觀論疏》說：

「故《大品》云：諸法若生，波若即不生；波若生故，諸法即不生。」（㊦42·66中）

若生般若，即發生正觀，正觀若生，「諸法即不生」。所以若證實相，即證無生。若證實相而說實相，實相才是實相：若以生滅心說實相，實相即成生滅。如《法華玄論》說：

「無以生滅心行，說實相法，若以生滅心說實相，實相成生滅；若實相心說生滅，則生滅成實相。故聞說生滅，皆入實相門。」（㊦34·363上）

更明無所得正觀，又名無得正觀。無著、無依、無住都是無得異名。無所得即無所依著，是離能所絕緣觀，心體離念，於一切處無心，如佛境界，是故寶積讚佛云：

「不著世間如蓮花，常善入於空寂行，達諸法相無掛礙，稽首如空無所依。」（㊦14·538上）

這是佛的境界，然學佛者何不是要學佛之觀行？佛了達諸法皆由眾緣所生，緣生之法，即無自體性，無實自體之法即名空，空故無掛礙，無掛礙故「遠離顛倒夢想」，即「常善入於空寂行」。這叫無所依也即無所得所得的結果。有何教示能令眾生得此無得正觀呢？八不便是：如《中觀論疏》卷二說：

「師（法朗）云：標此八不，攝一切大小、內外。有所得人，心之所行，口之所說，皆墮在八事中。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。」（㊦42·31中）

按法朗法師的意思，龍樹菩薩在《中論》一開章就標出八不，因八不是總攝大乘、小乘、內道、外道一切有所得人，因為眾生的「生心動念」都墮在生、滅、斷、常、一、異、來、出的八計（八迷）中，標此「八不」的目的是「不」（破）掉這些計著。然而正因為眾生有「八迷」之病，菩薩諸佛才下「八不」之藥，八不既是藥，病癒藥無存，所以不能認為這藥是某些定理，若認為是定理，又被這藥轉去了。學理被理迷，觀物被境轉，心體不能離念，有念還是眾生，還是有所得人，無得正觀者悟理非定理，觀空不滯空，如此心體才能離念，才能令心畢竟清淨。心畢竟清淨「有」、「空」無礙，才能講佛經。如《法華玄論》卷一說：

「又今明無所得義，若有空可得，是有所得，何名無得？乃至有無得可得，猶是有得，何名無得？又今以無所得故，無所不得，不動等覺，建立諸法，說斯為空耳。若以凡夫所解，空之與有，亦有亦空，非有非空，皆是戲論，不應用此以講佛經。……又佛說教者，令心同教，不令教同心。心以存相為根，教以無得為主。若心同教，教既無得，即心無所得，乃名說教；若教同心，心既存相，即教成住著，但迷倒心，終不弘教。故〔世尊〕呵迦旃延云：無以生滅心行，說實相法，若以生滅心說實相，實相成生滅；若實相心說生滅，則生滅成實相。」（㊦34·363上）

無所得是「空義」，世間一切法皆是相待，不是絕待，絕待不可言說。對有才說空；說空不離有。如《中論》說：

「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」（㊦ 30·33 上）

如果一聞到空，就認為有空可得，還是有所得。今明無所得義，目的是令眾生的存相之生滅心離能所絕諸緣，令心畢竟清淨，如佛境界。

佛體證諸法實相，即以實相心弘教，此「教以無得為主」，要學教者「令心同教，不令教同心」。

佛經是諸佛涅槃境界的描述，而不是涅槃境界的本身。要求涅槃解脫，就必須如實修觀，必須真參實證，講經只不過是一個方便而已，這種方便只是俗諦，但「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」。換句話說；若不依名相，不得無名相。這種無名法本不可以言宣，但「佛說教者」，是「令」凡夫二乘有所得「心同教」。這種無得之經教，最好的方法就是不講。如《指月錄》有一不講而講的故事：

善慧菩薩即是有名的傅大士，生於公元 497 年，是一位出色的禪宗先哲。

有一次，梁武帝請他講《金剛經》，他登上臺後，拍了一下驚堂木，便下臺了，弄得梁武帝莫名其妙。

善慧問武帝：「你了解了嗎？」

武帝回答說：「完全不了解。」

善慧卻說：「但我已經把全部的經講完了。」

《金剛般若經》是描述佛證悟的第一義空境界，這種畢竟空，泯絕識情，離文字相，離心緣相，離語言相。這即是龍樹菩薩說的「第一義者，言語道斷，心行處滅」。也是《維摩經》所說的真說法，無說無示；聽法者，無聞無得，了萬法空寂。傅大士這種不講而講的方法正表明了「空」不可說的意思。

但是，如果都不講，眾生「無由得度」。「空」固然是「無名相法」，但心一定存這「無名不可名」，也是一種住著，也違背了佛是「無名強說名」的「無得正觀」宗旨。所以悟「無名」不可謝絕「有名」，最後是要我們不住「名」也不住「無名」。

現在的凡夫眾生欲聽聞佛法之前，先打聽一下是誰來講的，這種有所依得的凡夫眾生是依人不依法；而不是「依法不依人」。這種沒有中觀正見態度來聽佛法是毫無受益的。對此，吉藏大師在《十二門論疏》卷上教示說者和聽者應該採取的態度：

「言滿大千，實無所說，豈可有心而聽可得聞乎？故其說法者無說無示，其聽法者無聞無得也。」（⊕42·173下）

說法的人既然在說「無名相法」。其本身便以無得、無心的精神依俗諦文字方便說。因此，雖然「言滿大千，實無所說」，這種無所依得的無心說的「無名相法」，這「無名相的第一義空」「豈可有心而聽可得聞乎」？所以，「空」不可說，而說也是「無說無示」。這樣，聽法的得義理而忘其言說，這叫無心而聽、無得而得。所以，這樣來聽聞佛法，雖然常聽而實「無聞無得」。這種「無聞無得」才是真聞真得。如果說法的人和聽法的人都能採取這樣的態度，那麼，說法的人，終日說而未嘗說（如阿難問佛，世尊一世說過多少法？世尊回答，我未曾說過一個字，《金剛經》說：「若人說我有所說法，即為謗佛」即是此意）；如此，聽聞佛法的人，終日聽也未嘗聽，這樣，又何必謝絕於不講經；聽聞者又何用隔絕於不聽經呢？可見傳大士的不講經，只是表示「空」是無名相法，不可以言宣的意思，此第一義空，要梁武帝自己親身去體證罷了。

如果一定說傳大士這種「真諦不說」是對的，那還是「有所得定性義」人的錯誤觀念。對此，《大乘玄論》卷一

「問：世諦雖說，而無所說，無所說即入真諦；真諦無所說，而無所不說，還是世諦。何處有世諦不說，真諦說耶？

答：有所得定性義如此耳：世諦自是說，若無說即屬真諦；真諦自無所說，若有所說還屬世諦。如此真、俗皆是障礙法門。

今（三論宗）明諸佛菩薩無所得空、有，因緣無礙故，空是有空，有是空有，空是有空，雖空而有；有是空有，雖有是空。說是不說說，不說是說不說。說是不說說故，雖說而不說；不說是說不說故，雖不說而常說。故得世諦不說，而真（諦）說也。」（⊕45·24上）

這是吉藏大師批評他家的「世諦說，真諦不說」，而提出今三論宗「世諦不說，真諦說」的觀點。在三論宗認為有所得人把「說」和「不說」視為二，這樣的「說」就不能是「不說」；「不說」就不能是「說」了，這樣的真、俗二諦就成為「障礙法門」。

證到無所得的諸佛菩薩就不同，「空」在諸佛菩薩無得正觀那裡只有假名，空有不二中道，與有所得凡夫眾生有所住著的「空」不同，因此是「雖空而有」；「有」也是一樣不可住著，因此，「有是空有，雖有是空」，「空、有因緣無礙故」。

「諸佛依二諦，為眾生說法」的「說」在諸佛菩薩那裡只是任運教化，與有所得凡夫眾生有所執著的「說」不同，因此，是「雖說而不說」。另外就「不說」在諸佛菩薩那裡也並不是拒絕說任何話的，而是無所寄情分別的無得無心在說，所以，這種無心的「說」而不住著於「說」，因此是「雖不說而常說」。這樣，他家以「說」為世諦，「不說」為真諦；三論宗提出諸佛菩薩的「說是不說說，不說是說不說」，最後得出的結論是「世諦不說，而真諦說」的觀點。

真諦說才能真說，真說實無所說，如《淨名玄論》卷一

「善吉（須菩提）曰：我無所論，乃至不說一字。《般若》云：若言如來有所說法，即為謗佛。如此，皆是不壞假名而說實相。」（㊦38·858下）

問：三論宗也用「唯識觀」嗎？從初發心至佛地如何觀行？

答：從《百論疏》卷上看，三論也明唯識義，但不名「唯識觀」而叫「無塵識觀」。如

「問：三論不明唯識義，今云何用之？」

答：三論正明此（唯識）義，《中論·成壞品》云：若謂以現見而有生滅者，則為是癡妄而見有生滅。故知無生滅之境，皆是癡妄謂見之耳；《觀顛倒品》云：色未與心和合時空無所有，當知是心（妄）想謂有色耳。心外實無有色。」（㊦42·236中）

三論宗是「借識破塵，故云塵無識有；……然就理言之，塵識俱無；約情辨之，塵識俱有」。三論宗是依理修觀，所以叫「無塵識觀」如問：

「菩薩從何位作無塵觀？何位習無識觀？」

答：從初發心至於佛地，皆作「無塵識觀」。所以然者？橫論萬法豎辨四句皆是想心所見；越四句，絕百非，是名諸法實相。菩薩從初發心即學實相觀。是故《大品》云：菩薩從初發心即學無所得。無所得不得於塵識故名無所得。從初發心信一切法皆是（妄）想心所謂。所想既本來畢竟不生；能想即本來不生。作如此信名為十信；得此悟解觀心位立名為十住；是故經云：入理三昧名為十住。依此起行

稱為十行；知塵想不生，念念常起無無生不向塵想，亦迴塵想之心向無塵想名為十迴向；無塵無想，觀行現前名為十地；塵想結習都淨，稱為佛地。」（㊦42·236下）

問：禪宗也用「無塵識觀」嗎？為什麼？

答：禪宗也用「無塵識觀」。因為禪宗以「無念」為宗，無念即無心，是於色、聲、香、味、觸、法六處無心。現就以《五燈會元》中於聲塵無心而得悟道的公案作一說明：

白雲守端禪師是楊歧的學生，他非常用功，但他缺乏幽默感。有一天楊歧問他以前拜誰為師，他說：「茶陵郁和尚。」

楊歧接著問：「我聽說郁和尚有一次過橋的時候，不小心滑了一跤，因而開悟，寫了一首詩，你還記得嗎？」

守端說：還記得，並且很認真地背誦出來：「我有明珠一顆，久被塵勞關鎖，今朝塵盡光生，照破山河萬朵。」

楊歧聽了之後，便發笑著走了。守端因為老師的發笑，左想右想，整夜不眠，第二天一大早，便去問楊歧老師：「昨天，您為什麼聽了郁和尚的偈子發笑？」

楊歧說：「昨天，咱倆一同出門時，你有沒有看到那個耍寶的小丑？」

守端不解地問道：「老師指的是什麼呀？」

楊歧說：「小丑喜歡引逗別人笑，而你啊！你卻怕別人笑。」

守端聽了大悟。

由這個公案看來，禪宗不但以無念為禪的中心思想，它的觀法，也用實相觀，也用無生觀，無塵識觀等。

楊歧為什麼笑守端呢？因為守端在轉述他人的知見。為什麼說守端是在轉述他人的知見呢？因為「凡所言說都無實義」。換吉藏大師的話說「橫論萬法豎辨四句皆是想心所見」。「橫論萬法」即述他人知見，這對自己悟道毫無益處，所以楊歧笑著走開，希望守端心起疑情，果然守端左想右想，百思而不得其解，經過楊歧用小丑的比喻，守端終於開悟了。

守端悟到什麼呢？用吉藏大師的話，是悟到無所得，「無所得不得於塵識故名無所得」；用六祖惠能大師的「頓悟」說，也是悟到無所得，所謂「頓者頓除妄念；悟者悟無所得」，道理即在此。因為「一切法皆是（妄）想心所謂」。

楊歧的發笑是要守端知道，發笑的聲未與心和合時空無所有（無所得），當知是心（妄）想謂有聲，心外實無有聲。心若能作主，不

隨塵境轉即同如來。如來無去無來，即諸法如義，能想的心不生，所想的境亦滅。即所謂「心生則種種法生；心滅則種種法滅」。人到「無塵無想」時，笑罵由人，對我清淨本性又有什麼損傷呢？這種心能轉境，唯有明心見性的人才能辦得到。換吉藏大師的話說，這種「無塵無想」的觀行現前保持任運自在便是十地菩薩的果位了。

第二節、觀智

所謂觀智是三論宗對凡聖二人的初修與久修區別用字。凡位初修名「觀」；聖人久修成就名「智」。凡位初修名「真俗二諦觀」；久修成聖即是「權實二智」。所以前明因行即「觀」；後辨智果即「智」。實則，觀即是智，智也是觀，所以有時稱「觀智」；有時稱「觀慧」。一般通稱佛菩薩智慧，然《大品般若》稱菩薩為慧，稱佛為智。如說菩薩名道慧、道種慧；佛名一切智、一切種智。

七地菩薩，能真俗並觀，得名中道智，佛地究竟圓滿，稱一切種智，七地以上菩薩乃至佛地都具權實二智。

〈一〉、釋名

問：從哪些地方可以看出吉藏大師對二智義的重視？

答：吉藏大師在《法華玄論》卷四說：「實慧如母，方便如父」。「實慧」即實智；「方便」即方便智。又說：

「須學菩薩空有二慧，觀空不證離二乘地；涉有無著出凡夫境。故生在佛家種姓尊貴，又空有二慧是法身父母。」（⊕34·395下）

菩薩證深般若，內鑒空，觀空而不證空，這是空慧即實慧；外照有，涉有無著、無染，這是有慧，即方便慧或稱權智。如《淨名》云：

「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生。智度即是波若，方便即權義。龍樹釋《大品》分為二道：一波若道，二方便道。若爾，《淨名》二慧即是《大品》二慧，而《淨名》即云一切眾導師無不由是生，即知此二慧貫通眾經也。」（⊕34·394下）

《般若·心經》說：「三世諸佛依般若波羅蜜多，故得阿耨多羅三藐三菩提」。「導師」即是「佛」的十號之一。「一切眾導師」即指「三世諸佛」。佛在因地時必依般若，必行深般若，必經空有二慧

才得阿耨多羅三藐三菩提。這二慧（二智）又是貫通眾經，所以吉藏大師對二智特別在《大乘玄論》卷四重申說：

「然昔在江南，著《法花玄論》，已略明二智，但此義既為眾聖觀心，法身父母，必須精究。故重論之。此義若通，則方等眾經，不待言而自顯。」（⊕45·49上）

從這一段文字可以看出吉藏大師對二智義是何等重視了。他在《大乘玄論》卷四，分二智義為十二門做詳盡地論述。

問：對「波若」有哪些不同翻譯？

答：吉藏大師說：

「翻『波若』不同，或言『智慧』，如叡法師云：秦言智慧。或翻為遠離，出《放光經》則釋道安用；或翻明度，出《六度集經》；或翻清淨，亦出《小品》叡法師用之。但波若具含智慧、明淨、遠離等義，譯經之人隨取其一，以用翻之。

波若以斷眾惑；遠離生死名相之法，故云遠離；明了無暗，故稱為明。體絕穢染，名為清淨；達照解知，名為智慧。雖有諸義，多用智慧。

智慧單複，又名不同，或單名為「智」，如《釋論》及此經，稱為智度；或但名為「慧」。如《釋論》云：波若秦言慧。或俱翻智慧，眾經皆多爾。」（⊕45·49上）

波若又作般若，梵語是 prajñā 般羅若、鉢刺若。義譯單名為智、或慧；復名為智度、或智慧。或翻為遠離、明度、清淨、明淨、點慧等義。

即修習八正道，諸波羅蜜等而顯現的真實智慧。明淨徹見一切事物及真理的高深智慧。這種甚深智慧，非漢語的智慧所能表詮，即用梵語稱之般若或波若。

問：為什麼說般若波羅蜜不屬於佛，不屬於聲聞，不屬於辟支佛，也不屬於凡夫，唯屬於菩薩？

答：般若波羅蜜是六波羅蜜的第六波羅蜜，最為根本，是其他五波羅蜜的根據，菩薩要修成佛，必修六度行，而六度中的般若度，是一切善法

的根本，所以稱般若是諸佛之母。聲聞、緣覺雖有所得，但二乘聖人唯求速證涅槃，不能窮達智慧的邊際，所以不能得般若波羅蜜。

凡夫所求的只是世間般若，也就是世俗的、相對的般若。

只有菩薩求一切智，修六度萬行，能以般若達到彼岸，稱菩薩具足般若波羅蜜；這般若波羅蜜在成佛時就轉為一切種智了。所以說這般若波羅蜜不屬於佛，不屬於聲聞、辟支佛，也不屬於凡夫，唯屬於菩薩。如《大乘玄論》卷四：

「波若不屬佛，亦不屬二乘，但屬菩薩。」（㊦45·49下）

問：前面所講的「智度菩薩母，方便以為父」的梵本應是如何？

答：《大乘玄論》卷四說：

「貝存梵本，應云：『波若波羅蜜漚和波羅蜜。』故此經云：智度菩薩母，方便以為父。智則波若，度謂波羅蜜也。」（㊦45·49上）

實智、方便智是由「波若波羅蜜、漚和波羅蜜」來的。前者為「智度」，後者為「方便度」。那麼，漚和波羅蜜，也即是方便善巧波羅蜜，或稱方便勝智波羅蜜。這就是菩薩的般若在自行從體方面稱為「實智；在化他為用方面稱「方便智」。

漚和波羅蜜稱為方便勝智波羅蜜。又有一個名詞是十波羅蜜之一，梵語為 upāya-kauśalya 即漚和俱舍羅，意譯為方便善巧、方便勝智、善巧方便、善權方便。即菩薩為攝化眾生，而善巧方便涉種種事，示現種種相。對此，吉藏大師還根據《大品》喻「漚和」為菩薩之大師。如

「《常啼品》云：漚和俱舍羅，大師方便力，漚和為方便，俱舍羅名為勝智。波若之巧，名為漚和，其用既勝，名勝智也。《淨名》以方便為父，取其生成之能；《大品》以漚和為師，明有訓誨之德，善巧化物，不證二乘，皆大師之力也。」（㊦45·50下）

漚和俱舍羅，又作偃和拘舍羅、漚憇俱舍羅、漚和拘舍羅、漚波拘舍羅、憂婆憇舍羅、烏波野。吉藏大師在他的《法華義疏》卷三說：

「釋名門者，外國稱偃和拘舍羅；偃和稱為方便，拘舍羅名為勝智；謂方便勝智也。」（㊦34·482中）

〈二〉、辨權實

問：二智由何分出？

答：權實二智由摩訶般若分出二道，即「般若道」和「方便道」。「般若道」是智體，名「實智」；「方便道」是巧用，名「權智」。

問：二智有何差別？

答：「權智」是差別智，又名方便智；「實智」是無分別智，又名「如實智」。「權智」入有，在凡位修俗諦觀，修行成就名《方便智》，方便智是以分別世俗，自行化他為用。《實智》照空，在因位修真諦觀，修行成就名《如實智》。如實智以觀照實相，冥契法性為用。

問：三論宗在釋權實二智時，何故唯有般若名實，漚和稱方便不名實？

答：吉藏大師對此作通、別解釋，並舉出八義：

「通而言之，二智皆如實而照，並名為實；皆有善巧，悉稱方便。就別言之，即波若名實，漚和稱方便。略有八義：

一者，波若照實相境，從所照為名，故稱為實。

二者，波若從實相生，從能生受名，故稱為實。

三者，如實而照故，當體名實。論云；「波若波羅蜜，實法不顛倒」。體離虛妄，非顛倒慧，故名為實。

四者，對凡夫顛倒不實之慧故，嘆波若為實。

五者，對二乘未實謂實，故明波若為實。

六者，對方便之用，以波若為體，故名實。

七者，對虛名實，未是好實，非虛非實，乃名妙實。

八者，虛實為二，非虛實為不二，二與不二皆名不實，非二不二，乃名為實。是故論云：念想觀已除，言語法亦滅。」（**大**45·50下）

吉藏大師對「波若名實」舉出以上八義，真正的波若體即第八義最後說的「念想觀已除，言語法亦滅」，也正是「波若道」與「方便道」雖都是從「摩訶般若」分出，但前者名實；後者不名實，其理由「實」與「權」之別，以上八義，即對般若何故名「實」所提出的理由。也正是因為「般若」與「智慧」之別。如說：

「波若體絕緣觀；智慧名主於觀。波若體絕智愚；智慧名主知照。波若體絕名字；智慧則猶涉名言。故對波若之重，明智慧之輕；對波若之深，辨智慧之淺。」（㊦45·50中）

佛經中一提到「實智」，就是指波若體，此體絕緣觀，即絕緣慮，斷思路。斷四句、絕百非。言語道斷，心行處滅；體絕智愚，即體絕對待；體絕名字，即體絕名言。也即「念想觀已除，言語法亦滅」的「體絕百非，理超四句。言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其體」。

然而，若從體起用時，即是「方便智」，或稱「權智」名「智慧」。這就是漚和俱舍羅，即方便勝智的作用，智慧離不開觀、照、名言。一落言詮即不名實而名權。

從體（實智）起用（方便智、或稱權智），即善巧方便或稱權巧方便用。如何從體起用又舉出十義：

「方便者，是善巧之名，此義多門，今略論十對：

一者，直照空有，名為波若；行空不證，涉有無著，故名方便。

此之照巧，更無二體，雖巧而照，故名為實；雖照而巧，故名方便。

問：照空有並名實者，空有二境，應俱得稱真？

答：能照之智，皆名實智；所照之境，同稱實境。實智之中，有空智、有智；實境之中，有真境、俗境，此為別也。

問：既有真俗，云何皆名實境？

答：是如實智境，故名實境，從智受名。又實是真俗，非妄稱之，當體名實。」

這一對是說高位菩薩，有正觀般若，入不二法門，「直照空有」；雖行於空而知不空，才能植眾德本，發願於六道中度眾生，不急以取證涅槃。菩薩能涉有無著、無染，這就是菩薩有方便勝智用的緣故。

就調伏其心來說：凡夫著有，不能調伏其心，所以凡夫不住於調伏；二乘聖人墮空，調伏其心，急取證涅槃，住於調伏，所以不是正觀般若，不是究竟涅槃；菩薩「直照空有」，了悟到，若心不住調伏，便落有邊；若住調伏，就著於空邊。因此，菩薩是遠離二邊，證入不二中道第一義空，「名為波若」。這種波若「此之照巧，更無二體…當體名實」。這是菩薩二智並行，如此便是體用一如的意思。

《傳燈錄》中有一「即此用，離此用」的公案，可以解釋這一對的意思。

百丈去馬祖那兒拜訪，馬祖用眼睛望了望禪床角落那掛著的拂子。

百丈說：「即此用（正在用時），離此用（要離開用）。」

馬祖說：「你向後開兩片皮，將何為人？」

百丈拿起拂子豎了起來。

馬祖又說：「即此用，離此用。」

百丈將拂子掛回原處。

馬祖振威大喝一聲，百丈耳聾三日。

馬祖用眼睛望拂子，意思是從體起用，「直照空有」實權二智並行，這就是正觀般若行。

百丈說的「即此用，離此用」可說是「行空不證，涉有無著」的方便善巧用的道理。因為百丈在這裡只說「用」的一邊。所以馬祖才說：「你向後開兩片皮，將何為人」？意思是說：你將體用分開兩邊，以後又如何接引學人？

這時，百丈將拂子豎了起來，是表示實智、權智是一體的，正是表示體用一如的意思。也正是吉藏大師所說的「此之照巧，更無二體，雖巧而照，故名為實；雖照而巧，故名方便」的意思。

但「實智之中，有空智、有智；實境之中有真境、俗境」。這都是從現象界來說的，還沒有到達本體界的真如實境。所以，馬祖引用百丈的原話「即此用，離此用」來考驗百丈。

百丈將拂子掛回原處，意思是表示離用即體。

百丈這些舉動，雖是無說，但還是有示，有示是離不開心識分別對待作用上，只是知見上的真俗二諦，不能名如實智境。換一句話說：雖有超越體用的知見，但還未證得超越體用一如的境界。所以

馬祖振威大喝一聲，震斷百丈的思路。百丈耳聾三日，終於證悟到「如實智境」也即是超越體用一如的境界。

現又回到從體起用的第二對原文：

「二者照空為實，涉有為方便，如《釋論》云：波若將入畢竟空，方便將出畢竟空。以空為實相，故名為實。波若照空，故名為實。雖復照空，即能涉有，名為方便。

問：若爾，雖復照有，即能鑒空，此用亦巧，應名方便？

答：此照雖巧，但實智為體，故隱其巧名，與其實稱也。」

波若是體，方便是用。般若「照空為實，涉有為方便」，這是說明方便、實二智一體，約用分二：

「波若照諸法實相，方便能照實相諸法。故不沈空觀，名為不證。如《釋論》云：波若將入畢竟空無諸戲論；方便將出畢竟空嚴土化人。」（㊦45·54中）

波若將入畢竟空；方便將出畢竟空。這是七地以上的菩薩才能承辦的事。六地以下和二乘聖人都無此深般若，未證畢竟空。

「六地雖得波若之體（非究竟之實智），未得妙用，故波若則劣。至七地時，波若妙用，故稱為方便勝也。」（㊦45·54上）

《五燈會元》中有一「出世入世」的公案：

有一天，仰山從田裏回來。

漚山問：「何處去來？」

仰山說：「從田裏回來。」

漚山問：「田裏有多少人啊？」

仰山插鋤而立。

漚山就說：「今天在南山，有很多人割茅草呢。」

仰山立刻拔鋤而去。

漚山問：「何處去來」？是在問仰山你的「波若將入畢竟空，方便將出畢竟空」了嗎？

仰山回答說：「從田裏回來」。意思是說，他已經「不沈空觀，不以空為妙極，能涉有無著、無染的境地。

漚山問：「田裏有多少人」？意思是問：般若的體用如何？

仰山插鋤而立。意思是說：「波若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空嚴土化人」。實智、權智一體。

漚山說：「今天在南山，有很多人割茅草」。正是告訴仰山要依體起用。要「大願大行」，大願，發菩提心；大行，行菩薩道，以莊嚴國土，利樂有情才是菩薩精神。

仰山立刻拔鋤而去。正是領悟到師父的意旨，表示他要到現實世界中去，以出世的精神做入世的普渡眾生弘法事業。

從體起用的第三對：

「三者，以內靜鑒為實，外反動為權。

問：此義與前何異？

答：此明若照若巧，靜鑒之義，皆名為實；以外反動，故名為權。」（㊦45·51上）

這一對和前兩對有何不同呢？回答是，前兩對以實智對方便智；這一對以實慧對權慧。一般他家解釋前者其義屬《大品》；後者屬《淨名》。但三論宗認為「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生，此則空有二慧，斯乃遍貫方等，豈局《大品》耶？又波若鑒空；漚和涉有，此總攝諸智，知病識藥，應病授藥，縵在其中，豈得彼波若二智，不攝《淨名》權實？」（㊦45·58上）

這一對約動靜以分二智，若照若巧，靜鑒空有為實；以外反動說空有二諦等為權。

以內靜鑒如淨名知病根而識藥為實；外示疾反動應緣授教為權。淨名菩薩的實慧照無所不為而實無所為，這是因以內靜鑒為實慧的緣故；外示疾反動為權慧，是照動而實無所動也是實慧。這就是「若照若巧，靜鑒之義，皆名為實」的說明。這樣才能「不變隨緣，隨緣不變」維摩作為。如果但有空慧不知根藥，即不成二慧，無二慧即不能度眾生。

如《五燈會元》卷五有一公案有相通之處：

藥山惟儼在馬祖道一禪師處隨侍三年，有一天，

1·馬祖問藥山：「你近日有什麼新的見解？」

2·藥山回答：「皮膚脫落盡，唯有一真實。」

3·馬祖說：「你得所得，可以說是深契於心體，布於四肢，既然如此，你可以隨處住山（作方丈）去了。」

4·藥山說：「我又是何人，如何敢言住山。」

5·馬祖說：「不然！沒有常行而不住，沒有常住而不行。如果要求益無所益，要求為無所為，這樣，你便應該作舟航（南海觀音慈航）一樣，到處渡人，不要永遠住在此地。」

1·馬祖第一個問話：意思是說：你近日內靜鑒得到什麼？

2·藥山回答的意思是說：皮膚脫盡處唯有一真實的空慧罷了。

3·馬祖的意思說：「你的空慧完全契於實相實慧的心體，外能反動於空有二諦。因此，你可以依體起用了。」

4·藥山說：我又是何人，我只鑒空，不能涉有，如何能從體起用呢？

5·馬祖說：不然！意思是說：不能沈空枯寂。沒有永遠的動而不靜，也沒有永遠的靜而不動。如果你以實慧照靜於無所靜，照動於無所動。那你應該在內靜鑒的體悟當中，去尋找外反動的作用；在外反動的作用中去證悟內靜鑒的體性。如果你要求益，就要在無所益的地方去求益，在無所為的地方去作為，這樣，你更應該像慈航觀音一樣，到處去渡人，不要永遠停留在沈滯空寂而不能依體起用。

如何從體起用的第四對

「四者，般若為實，五度為方便。所以然者，般若為空解，空解故名實，五度為有行，有行故名權。

問：此與上照空為實，涉有為權何異？

答：前照空照有，皆是智慧，故以二解分權實；今約解行，以開二門，空解為實，有行為權，與上異也。

問：有行何故為權？

答：雖復照空，即能起行，此義既巧，故為權。又空是實相，有非實相，故以空解為實，有行為權。」（⊕45·51上）

這一對約解行二門講，（1）由般若波羅蜜照空為實；（2）餘五度但明五種有行，有行屬方便。五方便本非度，由般若引導，所以名度。

如般若有眼，餘五度無眼。如

「五盲雖隨有眼趣道入城而得度名而盲體性終自無眼。五度雖隨波若趣入正路至佛道城，而五度體性終非波若故。」（⊕45·52上）

解行二門，也即福慧二門。慧門是實，福門是方便。般若有眼；五度無眼。但波若能引導五度令成無所得。如

「般若為眼，五度非眼，但波若導之令成無所得。不住三界，不墮二乘，趣佛道故名為眼。」（⊕45·52上）

五度之所以成無所得，是因為波若引導。由波若引導的五度，但有無所得，可是沒有鑒照，所以不名慧；只有第六度的般若有所得，又有鑒照，才名慧。如果五度沒有般若空解，即不成度，而成五盲，所以，菩薩修學成佛，般若在菩薩那裡是多麼重要！

什麼是菩薩？《大乘義章》卷十四說：

「此方翻譯為道眾生。具修自利利他之道，名道眾生。」（㊦44·756上）

《佛地經論》卷二說：

「具足自利利他大願，求大菩提，利有情故。」（㊦26·300上）

菩薩上求無上大菩提；下化無邊無數眾生，有上求下化的弘願，具有慈悲喜捨的四無量心，才名為菩薩。

按照菩薩行的規定，菩薩在慈悲喜捨的精神引導下，覺悟一切有情眾生作為培植和積累個人成佛種智的自利和利樂有情而付諸德行，那就是六度。六度具有面向眾生、解脫眾生的性質。因此，四無量心是就實現於六度之中，而且只有通過六度，慈悲喜捨才能實現。並且，唯有般若，才能具足自利利他。如《金剛經》說：

「若菩薩心住於法，而行布施，如人入暗，即無所見；若菩薩心不住法，而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」（㊦8·750下）

為什麼說：

「菩薩心住（執著）於法（物、我、人），而行布施，如人入暗，即無所見」？這是因為現前此心還沒有與般若實慧相應，沒有空解（三輪體空）實相、無得理體。這種人在布施時，見有能施的我、受施的人和被施的法、事物。有這種染污心作布施，就因為沒有般若的慧眼，沒有般若引導的布施，就沒有度、沒有眼，所以說：「如人入暗，即無所見」。

又為什麼說：「若菩薩心不住法，而行布施，如人有目，日光明照，見種種色」呢？這是由於這種人的心與般若實慧相應，正見諸法性空一真理體，從體起用，照諸佛所說的無相法去行布施的事業，乃至去修一切的善巧方便法門，於諸法門中皆契合諸法性空真理。所以說：「雖復照空，即能起行」。這是由般若的慧眼，光照萬象。可見有般若度才有五度行。若無般若正見，修一切法即成魔行。這就是中觀為何重視「般若正觀」；禪宗著重「明心見性」的意義所在。菩薩

有般若，才有方便力，有方便力，才能行於非道而通達佛道。如《淨名經》菩薩從六蔽中去修六度的行非道通達佛道時說：

「示行慳貪，而捨內外所有，不惜身命；示行毀禁，而安住淨戒，乃至小罪猶懷大懼；示行瞋恚，而常慈忍；示行懈怠，而勤修功德；示行亂意，而常念定；示行愚癡，而通達世間、出世間慧。」
(⊕14·549上)

這種菩薩行，如果不是菩薩的方便力，誰能有此把握！誰能敢去實行慳貪、毀禁、瞋恚、懈怠、亂意、愚癡的六蔽中去修布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧的六度。菩薩成就這六度、才能通達佛道。

第五對的從體起用是：

「五者，照空為實；知空亦空，即能不證空，故名為權。所以然者，二乘不知空，亦復以空為妙極，故名空但空，所以證空；菩薩知空亦空，名不可得空，故不證空，即能涉有，故名為權。此明直知空義為實，實義即劣；知空亦空，即能涉有，此用既勝，故名為權。然此二慧，更無兩體。初觀心未妙，故但能照空；既轉精巧，即知空亦空；既知空亦空，而不壞假名，即能涉有。始終論之，猶是一慧，約巧未巧，故分權實。」(⊕45·51上)

二乘聖人雖然不迷於事，但見理還未究竟，所以還是昧於理。因此，二乘偏空，才說「二乘不知空」。因為，二乘以為「有為有盡，無為不盡，而盡有為，住於無為」。才說二乘「亦復以空為妙極，故名空但空，所以證空」。這是因為二乘不知俗諦的妙用，盡了有為的俗諦，而住於無為。如此，無為的真諦就不能顯現，因為真諦是依俗諦才能顯現。「若不依俗諦，不得第一義」不得第一義，實智就不生，實智不生就無法自利了，又如何能利他？這是小乘偏空急於取證的過失。

理論與原則是：真諦的理體能起俗諦的妙用。如果住在無為的真諦中而不起有為的俗諦妙用，這就破壞了有為的世間法。這是不究竟的偏空涅槃。沒有俗諦的妙用，權智就不生，不生權智就不能度眾生，所以說「直知空義為實」但無權智，即是偏空涅槃，這種「實義即劣」。就因為他們偏空涅槃，「盡有為、住無為」的緣故。

菩薩就不一樣了，如《淨名經》說：

「如菩薩者，不盡有為，不住無為。」（㊦14·554中）

菩薩雖然能夠斷除一切煩惱，但在因行中，廣修福慧莊嚴法身的「不盡有為」；雖然可以證得涅槃，但「不住無為」的涅槃而來生死海中廣度眾生，作自利利他的事業。如說：

「何謂不盡有為？謂不離大慈，不捨大悲，深發一切智心，而不忽忘，教化眾生，終不厭倦；於四攝法（布施、愛語、利行、同事），常念順行；護持正法，不惜身命；種諸善根，無有疲厭。志常安住，方便迴向；求法不懈，說法無吝；勤供諸佛，故入生死而無所畏；於諸榮辱，心無憂喜；不輕未學，敬學如佛；墮煩惱者，令發正念，於遠離樂，不以為貴；不著己樂，慶於彼樂。

在諸禪定，如地獄想；於生死中，如園觀想；見來求者，為善師想；捨諸所有，具一切智想；見毀戒人，起救護想；諸波羅蜜，為父母想；道品之法，為眷屬想……。」

「何謂菩薩不住無為？謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證。

觀於無常，而不厭善本；觀世間苦，而不惡生死；觀於無我，而誨人不倦；觀於寂滅，而不永寂滅；觀於遠離，而身心修善；觀無所歸，而歸趣善法。

觀於無生，而以生法荷負一切；觀於無漏，而不斷諸漏；觀無所行，而以行法教化眾生；觀於空無，而不捨大悲；觀正法位，而不隨小乘；觀諸法虛妄、無宰、無人、無主、無相，本願未滿，而不應福德、禪定、智慧；修如此法，是名菩薩不住無為。」

由上文菩薩「不盡有為，不住無為」看。菩薩觀見無生的真理，「知空亦空，即能涉有」，又能示現受生於有漏法中，教化眾生，雖證無生、無漏，而不斷生死有漏，留惑潤生，荷擔起一切教化眾生事業。如此等等都說明菩薩證諸法體性又能從體起用，此用既是勝方便，也名權巧方便。菩薩「既知空亦空，而不壞假名，即能涉有」，這菩薩的空有「二慧，更無兩體」，「猶是一慧」。為什麼呢？因為

「波若與漚和皆是波若，所以然者，波若為體，漚和為用，體即波若之體，用是波若之用，故皆名波若。」（㊦45·59下）

既是一般若實慧，又何必分權實二慧呢？就因為「初觀心未妙，故但能照空」，「不能涉有」，「約巧未巧，故分權實」二慧。這就是說體本無二，約用分二。也就是「不二而二，二而不二」的道理。

總而言之，盡有為是求了脫生死，住無為是已超越生死。如果行者盡有為，住無為，這是二乘聖人偏空取證的消極思想。這種人在中觀看來會被呵斥；同樣在禪宗看來也會被棒喝的。如

《五燈會元》有一公案正是說明「不盡有為，不住無為」的道理。

有一位學禪的人去拜訪雪峰禪師，雪峰禪師問道：「你從那裏來的啊？」

學禪的人說：「覆船。」

雪峰禪師說：「生死苦海還未渡過去，為什麼先要覆船呢？」

這位學禪的人不了解雪峰禪師的話，於是回去把經過告訴覆船禪師，覆船禪師便對學禪者說：「你為什麼不告訴雪峰說，我已經超越了生死呢？」

於是，這位學禪者又去把覆船禪師的話告訴了雪峰禪師，雪峰說：「這一定不是你說的，是你的老師教你的。我有二十棒，請你轉帶給覆船；另外有二十棒，我留給自己喫，這一切與你無關。」

雪峰禪師為什麼要給自己和覆船禪師各二十棒呢？因為他們都犯同樣的偏執錯誤。

雪峰禪師所說的「生死苦海還未渡過去」，就是「求了生脫死」的意思。這即盡有為、住無為的二乘偏空取證的消極思想。雪峰禪師的錯誤是偏於自了；而覆船禪師的錯誤是偏已超越。兩者都不能做到「如菩薩者，不盡有為，不住無為」的自利利他弘法利生事業。因而雪峰禪師要給自己和覆船禪師各喫二十棒。

如何從體起用的第六對是：

「六者，知苦無常故名為實；而不取滅，名為方便。以生死身，實是苦空無常過患之法，如實照之，故名為實。

二乘知此，即欲滅之，故無方便；菩薩雖知，而安身處疾，自行化人，故名方便。」（⊕45·51 上—中）

這「生死身」，即是指色身，這色身會不時產生病痛、種種憂悲過患——苦；這身心念念變遷——無常；終歸於死壞——空；沒有一個能

實在的主宰——無我。「菩薩雖知」苦、無常、空、無我「而安身處疾」這是實慧；有實慧才能「自行化人」菩薩為利益眾生而發大悲心，現身有疾而不棄生死；雖出生死而常來娑婆度脫眾生。這即是地藏菩薩所說的「眾生度盡，方證菩提，地獄未空，誓不成佛」的無上弘願。具此精神，才能稱得上方便智。如《淨名經》說：

「觀身是無常、苦、空、非我，是名為慧；雖身有疾，常在生死饒益一切而不厭倦，是名方便。」（㊦14·545中）

如何從體起用的第七對是：

「七者，直知身病，非故非新，故名為實；而不厭離，稱為方便。此但就有門分權實。」（㊦45·51中）

這第七對是從有門分權實的。如說「有身一定有病，有病一定有身」。身和病是互不相離的，離開身就沒有病，離開病就沒有身，身即是病，病即是身，身病一體，無有先後，既無先後，就是非新非故，既知非新非故，便知身病體即是實相，如此觀察，才是實慧。於此同時，見自身有病，又不以為苦，而不自取證，不厭離世間，常教化眾生，才稱為方便慧。如《淨名經》說：

「又復觀身，身不離病，病不離身，是病是身，非新非故，是名為慧；設身有疾而不永滅，是名方便。」（㊦14·545中）

禪宗有個公案正合此「設身有疾而不永滅」的菩薩方便慧的精神。

如《禪宗集成》說：

有一個和尚跟曹山說：「我通身是病，請老師醫治一下。」

曹山說：「不醫。」

和尚感到奇怪，問道：「為什麼不醫？」

曹山說：「要叫你求生不能，求死不得。」

這裡的「不醫」並不是如字眼上所說的叫人有病不去求醫；也不是真的那麼殘忍「叫你求生不能，求死不得」的字眼上的意義。而是禪師們通常利用日常生活中的一些例子啟發和引導學生開悟。

曹山禪師說的「不醫」，正是叫人「觀身，有身不離病，病不離身，是病是身，非新非故」的菩薩應有實慧；於此同時，曹山禪師接

下去說的「要叫你求生不能，求死不得」，正是叫學人「見自身有病，又不以為苦，而不自取證，不厭離世間，常教化眾生」，才是菩薩方便慧的精神作為。

如何從體起用的第八對是：

「八者，淨名託跡毘耶，不疾之身為實；現疾之跡為權。此據虛實之義，以明權實也。」（⊕45·51中）

「不疾之身」應指法身，而法身本來是沒有病的；因大悲心為度眾生才「現疾之跡」才有病，如果按照正觀般若實智來看，這大悲心也是虛妄的，所以說此病也是「非真」的；雖度眾生，「而實無眾生得滅度者」，所以此病又是「非有」的。「我此病，非真、非有」；那麼，眾生的病也是非真、非有了。如果說病是真有的，那就成定性見，那病就不可除了。眾生無邊，病也無盡，無盡的病，如果有實體性，又如何能度脫呢？當知病非真非有，無有定性，如幻如化，就能發起大悲度脫眾生，善調疾病，不生厭離想，這就是權智的作用，有權智的作用，也正因已證「不疾之身」的法身，由正觀般若實智才能承辦的事實。如《淨名經》說：

「有疾菩薩，應作是念：今我此病，皆從前世妄想顛倒諸煩惱生，無有實法，誰受病者？所以者何？四大合故，假名為身，四大無主，身亦無我；又此病起，皆是著我，是故於我不應生著。」

「彼有疾菩薩，應復作是念：如我此病，非真、非有，眾生病亦非真、非有。」（⊕14·544下—545上）

如何從體起用的第九對是：

「九者，以上照空有二為方便；照非空（非）有不二為實。非空非有，即是一實諦；照一實諦，故名為實。雖非空非有，而空有宛然，不動不二，善巧能二，故名方便。」（⊕45·51中）

如何從體起用的第十對是：

「十者，空有為二，非空（非）有為不二，照二與不二，皆名方便；照非二非不二名實。淨名杜言，釋迦掩室，乃名為實。」

「權實多門，略開此十對，即一途次第，並有經論。可隨文用之。」（⊕45·51中）

問：「淨名杜口，釋迦掩室」是何事跡？

答：據《註華嚴經題法界觀門頌》卷下說

「摩竭掩室，毘耶杜口。摩竭者，唐翻無毒害，以彼國汝無戮故。佛於茲成道。三七日內不說法也。表名言路絕。狀若掩室也；毘耶離，唐翻廣嚴，以城中平廣嚴麗故，淨名居士示疾，於此會諸菩薩各說不二法門，淨名默然無言，名為杜口也」。(⊕45·702中)

所謂「釋迦掩室」正是「摩竭掩室」是指佛陀在摩竭陀國成道之初，在三個七日的二十一天中不開口說法，猶如掩室閉門，悄然無聲；表示佛法深意並非語言、文聲所能到達。

所謂「淨名杜口」正是「毘耶杜口」是指維摩居士於毘耶離城示疾，諸聚集各說不二法門，至文殊菩薩問及維摩時，維摩默然無言；表示不二法門並非言詮所能宣示的。

〈三〉、尋二經

問：權實二智主要出自何經？有何異同？因何？

答：權實二智主要出自《大品般若》和《淨名經》。此二經所明二智有同有異。同的是二經都辨二智；不同的是前後重點有異。若問因何？吉藏大師在《大乘玄論》卷四詳說：

「今所明者，《大品》、《淨名》所明二智，有同有異。智度菩薩母，方便以為父，二經同辨斯法，但《大品》前明實慧，後辨方便，故九十章經，開為二道：六十六品明波若（道），後二十四品明方便道。所以前明實慧，後辨方便者，實明為本，諸法為末。波若照實相，故波若為本；方便照諸法，故方便為末。此示二本二末，從本至末，從體起用，故前明實慧，後辨方便。二者，一切諸見凡有二種：一者有見，二者無見。波若斥其有見，方便破其無見，即顯中道，遠離二邊，故前明實慧，後辨方便，謂破見次第也。三者，菩薩退有二事：一貪三界，二取小乘。方便實慧故不著三界；實方便慧故不墮二乘，即入菩薩位，得至佛道。要前離三界，後離二乘，故前辨實慧，後明方便……。

次《淨名經》辨二慧者，前明方便，後辨於實。所以然者，此教所興，正起於疾，故云：其以方便現身有疾。以有疾故，便有方丈二會，菴園兩集，故前明方便，後辨實也。又成就眾生，淨佛國土，此是菩薩方便用，故《佛國》一品明淨佛土，《方便》已去辨成就眾

生。是以此經多明方便。又《大品》多明實相，少現神通；《淨名》多現神通，少明實相。又《大品》多明實慧方便；《淨名經》多辨權實二慧。」（㊦45·58中一下）

問：中國現存的般若經中，最古的譯本是誰譯的？叫什麼經？對權實二智有何說明？

答：中國現存的般若經中，最古的譯本是後漢（西元179年）十月由支婁迦讖譯出的《道行般若經》共十卷，三十品。收於大正藏第八冊中。

此經的內容闡明波若波羅蜜法，並且申敘般若的具體運用。所以對權實二智十分重視。此經認為要想掌握般若，就必須樂欲「漚漚」，要想正確運用「漚漚」，又必須從般若中求之，所以說：「般若」與「漚漚」是不可分離的；這與吉藏大師前面所說的如何從體起用的第五對「然此（權實）二慧，更無兩體」；「始終論之，猶是一慧，約巧未巧，故分權實。」其意相符。

此經的《覺品》把不樂不學漚漚拘舍羅認為是魔而破壞修習般若。如說：

「復次，須菩提：有佛（經）深法，魔從次行亂之，令菩薩摩訶薩不復樂欲得漚漚拘舍羅，便不可意問般若波羅蜜。佛言：我廣說菩薩摩訶薩事，其欲學漚漚拘舍羅者，當從般若波羅蜜索之；其不可般若波羅蜜便棄舍去，為反於聲聞道中索漚漚拘舍羅……。佛言：如是菩薩摩訶薩當覺知魔為。」（㊦8·447下）

般若為諸佛之母，漚漚是般若的具體運用；沒有般若，漚漚就失去原則與方向；沒有漚漚，般若也不能推行。如《譬喻品》用六個譬喻說明這種道理。其中一種譬喻是：

「佛言：菩薩有信樂，有定行，有精進，欲逮阿耨多羅三耶三菩，不得學深般若波羅蜜漚漚拘舍羅者，終不能至佛，當中道休，墮阿羅漢、辟支佛道中。何以故？不得學深般若波羅蜜漚漚拘舍羅故。

佛言：但是人風寒病愈，身體強健，意欲起行。有兩健人各扶一掖，各持一臂徐共持行。其人語病者言，安意莫恐，我自相扶持在所至到，義不中道相棄，如是人能到所欲至處否？須菩提言：菩薩有信樂，有定行，有精進，欲逮阿耨多羅三耶三菩，得深般若波羅蜜，學漚漚拘舍羅，是菩薩終不中道懈惰，能究竟於是中得阿耨多羅三耶三菩。」（㊦8·452上）

儘管有多麼的虔誠信仰，有多麼定力進行各種精進修習，但是，如果不得學深般若不樂行方便善巧，是終不能達到佛智的，反而會有墮入小乘的危險。與此相反，如果得學深般若，樂行方便善巧，即能達到佛智。

〈四〉、論大義

問：權實二智，只是體用關係，但是，為什麼，只有實智名為摩訶般若，權智不名摩訶？

答：這裡有通論和別論的不同，就通而言之，般若稱大，方便也可稱大，如《大乘玄論》說：

「漚和俱舍羅，大師方便力。」（㊦45·50下）

就別而言之，般若稱大，吉藏大師特別指出十義，如《大乘玄論》卷四：

「別而言之，波若稱大，略明十義，一者，實相曠而無邊，深而無底，無有一法，出法性外。波若照於實相，故名大慧。漚和雖巧，不照實相，故不名大。問：二乘亦照實相，何不名大？答：二乘未盡其邊；菩薩照窮原底，故名為大。二者，三乘實智，皆從波若中生，所以然者，所照實相既一，即能照般若無二。但根性不堪故，於一般若開為三乘智慧。三乘智慧攝入波若觀中，故名為大。問：云何於波若出生三乘慧？答：由實相故生般若，由波若故有菩薩，由菩薩故有佛，由佛故有三乘，即波若為本，故出生三乘，所以名大。

問：三乘同觀實相，乃以實相為本，云何以波若為本？

答：要由諸佛菩薩體悟波若，然後說三乘教，始得同觀實相，故波若為本。

問：波若本出生三乘，應是三乘通教？

答：《勝鬘》攝受正法，出生五乘；猶如大地，出四寶藏。

《涅槃》云；即是聲聞藏出聲聞，即因緣藏，出生緣覺，即大乘藏出生菩薩，可是三乘通教耶？又《法華》明長者宅內，非但具七珍，亦有盆器等物，而名長者大宅，不名通宅。《波若》亦爾，雖具有三乘之慧，而名菩薩法，不名三乘通教。

問：若非三乘通教，何故勸三乘同觀？

答：勸三乘人同觀實相波若，不勸三乘人同學摩訶波若。

問：《摩訶波若》何故非三乘通學？

答：論云：波若不屬二乘。所以然者，既稱《摩訶波若》，即是
大乘，簡非三乘，故知波若獨菩薩法。又此波若，名波羅蜜。波羅蜜
者，到佛道彼岸。二乘不到佛道彼岸，非波羅蜜。故摩訶波若波羅
蜜，獨菩薩法，不屬二乘。

問：經但云欲得聲聞等，當學波若，云何乃言，當學實相波若？

答：《釋論》作此判之，尋文自當見也。又以理推之，必非勸二
乘人學摩訶波若。摩訶波若，既是菩薩觀智，豈令二乘學耶？如《涅槃》云：下智觀故，得聲聞菩提，上智觀故得菩薩菩提。此乃明三乘
同觀中道，豈令下智學上智耶？

問：摩訶波若，乃是獨菩薩法，而波若教中，說三乘人同觀實
相，即是三乘通教？

答：若爾，《涅槃經》中說三乘人同觀中道，應是三乘通教耶？

問：若非三乘通教，何故令二乘人說耶？

答：長者付財，凡有二意：一欲顯教菩薩，二密教二乘，此乃欲
息於三乘，同成菩薩，云何乃言三乘通教耶？

三者，由實相生波若，實相既無所依，則波若亦無著。以波若無
著，能導成眾行，亦無所著。故不住三界，不中息二乘，直趣佛道。
以有引導之能，故名為大。

問：五度本非度，波若引導，故名為度，亦應五度本非眼，波若
引導，故得有眼？

答：通義亦類，別即不齊。如五盲雖隨有眼，趣道入城，而得度
名，而盲體性，終非波若，故開福慧二嚴，意顯於斯。

問：《金剛波若》云：菩薩不住相布施，如日光明照，見種種
色，何得波若導五度不成眼耶？

答：本以般若為眼，五度非眼，但波若導之，令成無所得，不住
三界，不墮二乘，直趣佛道，故名為眼，非是成波若之眼也。

問：若眾行中以無所得為眼，亦應以無所得為慧，云何得開福慧
二嚴？

答：無所得即通，福慧即別。若以無所得為慧，亦有此義，但非
波若之慧。所以然者，波若有無所得，復有鑒照，五度但有無所得，
無有鑒照，故不名慧也。

四者，五十二種大賢聖位，在波若觀中，故名為大。所以然者，
今即唯一波若，但明昧不同。故開五十二位。

五者、三大阿僧祇劫，修此大慧，故名為大。

六者、能斷大惑，所謂無明；是故經云：無明住地，其力最大，
二乘雖傾四住，未能斷之，菩薩照窮實相，方除此大惑，故名為大。

七者、拔三界內外一切大苦，故名為大。

八者、諸大菩薩之所行法，故名為大。

九者，於眾行中最勝無過，故名為大。

十者、信之而得大福，毀之而招大罪，故名為大。

此之十義，自有偏約波若，自有具通二慧，可隨義配之」（⊕）
45·51 中—52 上）

吉藏大師說：「此之十義，自有偏約波若」，之所以「偏約波若」，正是因為只有實智名為摩訶波若；權智不名摩訶。因為實智是上根利智的人學摩訶般若得到的。下根人即是下智，下智的人不能學上智的摩訶般若。同一摩訶般若，有觀智的不同，如《涅槃》云：下智觀故，得聲聞菩提；上智觀故得菩薩菩提。既得菩薩菩提，堪稱「大師」，即俱「漚和俱舍羅」的「方便勝智」。如此才能真行菩薩行。俱此方便力，其般若稱大，方便也可稱大。

如果不俱「方便勝智」的所謂「菩薩」來說：有了一個活動場所，就立下自己的「家規」；「我們的活動場所不許請其他法師來講經；我們只講三十七道品，不許講其他法義，只念南無本師釋迦牟尼佛，不許念南無阿彌陀佛」。與此相反的，又有一寺院，「我的道場只請講淨土三經的法師，別的經論，我們一概不歡迎；我們只念阿彌陀佛，不念本師釋迦牟尼佛。」

從以上兩種邊見來看即不俱中觀般若正見，若無中觀般若正見去行前五度，也不是正行，因為都是有所得心在行魔行（煩惱業），行魔行是不能反觀鑒照，這是正因為無第六般若波羅蜜的緣故。

可以說實智指波若度；權智指前五度。對此，吉藏大師說：

「波若有無所得，復有鑒照，五度但有無所得，無有鑒照，故不名慧」的別論權智不名摩訶的最好說明。

再說；若固執一家一宗之說，或所謂「一門深入」、或所謂「專修一門」等都不能窮達般若的邊際，因為這種人唯求速證涅槃，或速見彌陀。心有希願與追求，如求生淨土，這種心有所依得與二乘聖人唯求速證涅槃的行徑無異。這種人本身不是大心眾生的菩薩，沒有大心即無法學好那「三根普被」的淨土法門。問題不在於淨土法門，而責任在於行人本身；那種妄自立下自己的所謂家規，「只講三十七道品，不許講其它法義」，這是在教相上分是非，這種人心有所依著，停留在世間的語言文字名相上，永遠落於一邊。佛菩薩悟入不二中道，其心平等，無所依著，那裏還存在著「只念南無本師釋迦牟尼佛，不許念南無阿彌陀佛」的道理！釋迦、彌陀都是同證一法身，法身平等，所以釋迦、彌陀原本不二，而行人定執定性邪見，分是非，即行魔行，非菩薩行。所謂魔行或稱凡夫行。因為凡夫所求的只是世間般若，是世俗般若，是相對的般若，是二元對待的般若，這種般若

的行人不能得波若波羅蜜，所以名小不名大；菩薩得「般若波羅蜜」又能俱「漚和俱舍羅」，所以名大。

問：般若待小名大？不待小名大？如何解釋？二乘聖人有沒有空慧？

答：二乘聖人有空慧，但相待菩薩的大慧來說，二乘是小慧，所以「般若待小名大」，還有般若體性是大，這叫「不待小名大」。如吉藏大師在《淨名玄論》說的問答。

「問：般若待小名大？不待小名大？

答：具有二義：一者待二乘小慧，故名大。

問：二乘為小慧，菩薩為大慧，二乘小波若，菩薩大般若，何故言般若不屬二乘？二乘心中名道品耶？

答：講者不體其旨，嗜滯此言。論云：般若不屬二乘，此是《摩訶般若》，菩薩大慧，故不屬二乘，非二乘之人無有空慧也。

二者不待小名大者，般若體性是大，故言不待小；不如二乘智慧，形凡則大，望菩薩即小。

問：菩薩形二乘即大，望佛即般若為小，故在佛心中變名薩婆若（一切智），寧言體性大耶？

答：般若是因中之極，功在十地，故名為大，不望佛也。又般若通因果，果地般若，即最上無過，故體性為大。如什公云：薩般若即為老般若也。（天38·879 下一中）

般若波羅蜜在成佛時就轉為名一切智了，所以叫「老波若」，這是果地波若；而因地中的十地菩薩求一切智，修六度萬行，相待與二乘來說，菩薩具足般若波羅蜜，所以名大，這是因地時「般若待小名大」的說明；而「果地波若，即最上無過，故體性為大」，這是果地時的「般若不待小名大」的說明。

第四章、斷證、位次

「斷證」是斷煩惱證菩提，煩惱即是貪瞋痴慢無明等諸煩惱。它能令人心煩意惱，所以名叫「煩惱」。又能迷惑人心，使人不清醒，所以又名「惑」亦名為「使」。

「位次」是修行學佛的人，從初發心修行，直到成佛，其中間經過由淺到深，由低到高的級別或層次，一般稱此為「位次」。

第一節、明位次

問： 凡夫從初發心修行，直到成佛，三論宗依何經，建立多少位次？

答： 依《華嚴》、《仁王般若》、《瓔珞》等經，建立五十二個位次，也就是五十二個級別、層次。即十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。

〈一〉、十信

問： 凡夫初發心，首先修習什麼？有哪些層次？

答： 凡夫初發心，首先是修習信心，信什麼？信佛法僧三寶功德；信諸法實相諦理，其間要經過十個位次，信心才能成就。今依《菩薩瓔珞本業經·賢聖名字品》所列的十種：

〈1〉信心，一心決定，樂欲成就。〈2〉念心，常修六念；念佛、法、僧、戒、施、天。〈3〉精進心，聞菩薩大乘藏，精勤修習無間善業。〈4〉定心，於事於義繫心安住，遠離一切虛偽，遠離輕躁，遠離憶思分別。〈5〉慧心，聞菩薩大乘藏，思量觀察，知一切法無我無人，自性空寂。〈6〉戒心，受持菩薩清淨律儀，身口意淨，不犯諸過，有犯悔除，令畢清淨。〈7〉迴向心，所修善根，迴向菩提；不專為己，迴施眾生；迴求實際，不著名相。〈8〉護法心，防護己心，不起煩惱，更修默護、念護、智護、息心護、他護等五種護行。〈9〉捨心，不惜身財，所得能捨。〈10〉願心，隨時修習種種淨願。這十個層次，明信心淺深的不同，但總稱為十信。

〈二〉、十住

問： 凡夫修行十住心，十住何又名十解？

答：解是理解；住是安住。謂理解三寶功德，理解法性真理，而安住其中，所以名為住。如《佛說仁王般若波羅蜜》經云：「入理般若名為住」。（㊦8·827中）

〈1〉初發心住，謂上進分善根的人，以真方便發起前十種信心，信奉三寶，常住八萬四千般若波羅蜜，受習一切行，修習一切法門，常起信心，不起邪見，不作十重、五逆，不迷執凡小八倒，不生難處，常值佛法，廣聞多慧，多求方便，住於空性之位；並以空理修習佛法，於智心出生一切功德。名信想菩薩，亦名假名菩薩，又名名字菩薩。

〈2〉治地（心）住，常隨空心淨八萬四千法門，其心清淨鮮白，所以名治地住。

〈3〉修行（心）住，由前初發心與治地二住長養一切行，俱智行故，遊履十方而無障礙。所以名修行住。

〈4〉生貴（心）住，由前面的妙行，冥契妙理，生在佛家種性清淨。所以名生貴住。

〈5〉方便具足（心）住，由修習無量善根，自利利他，方便具足，相貌圓滿。

〈6〉正心住，已成就第六般若，此位行人心與佛同。

〈7〉不退（心）住，已入無生畢竟空界，心心常行空無相無願，身心和合，日日增長，所以叫不退住。

〈8〉童真（心）住，是說這位菩薩從第〈1〉初發心住起，始終心不倒退，不起邪魔，不破菩提心，所以叫童真住。

〈9〉法王子（心）住，從第〈1〉初發心住到第〈4〉的生貴住稱為入聖胎；又從第〈5〉的方便具足住到第〈8〉的童真住，稱為長養聖胎；到這法王子住則相形具足而出聖胎，猶如「從佛王教中生解，當紹佛位」，因此，名為法王子住。

〈10〉灌頂（心）住，是說菩薩既出聖胎當為佛子，堪行佛事，所以佛以智水為其灌頂；猶如剎帝利王子的受權灌頂。

到灌頂住的菩薩因為「得無生心」即具有三種別相：

〈1〉能度眾生，說這位菩薩堪能修行，成就十種智，簡稱十智：1·悉能震動無量世界智，2·悉能照明無量世界智，3·悉能住持無量世界智，4·悉能偏遊無量世界智，5·悉能嚴淨無量世界智，6·悉知無量眾生心行智，7·悉知眾生隨心所行智，8·悉知無量眾生諸根智，9·悉能方便度無量眾生智，10·悉能調伏無量眾生智。

十智之中，從（1）到（5）明世界無礙智：1．為隨心迴轉，2．為暉光照覺，3．為願等住持，4．為自在普入，5．為至處皆嚴。從（6）到（8）三智係明知眾生心行：6．為知心，7．為知心所行之境，8．為知根海。後二智是授法：9．為應根予法，10．為滅惑成德，所以稱為調伏。

〈2〉得入甚深境界，一切眾生乃至第（9）法王子住位的菩薩也不能測量其境界。

〈3〉廣學十種智，了知一切法。1．三世智，於三世諸法，通達圓明，2．佛法智，覺法自性，善出世間，現諸威儀，說法度生，3．法界無礙智，知一切眾生本具法界之體，事理融通，性分交徹，互不相礙，4．法界無邊智，知眾生色心諸法，即是法界，充遍一切世間無有邊際，5．充滿一切世界智，如來從定而起廣大妙用，遍滿世間，無不照了，6．普照一切世間智，如來有大智慧光明，能普照無量世界，7．住持一切世界智，如來有大神力，住持世界，知諸眾生根器大小而善巧攝化，8．知一切眾生智，如來知所化一切眾生的善惡因緣，9．知一切法智，如來既知道所化的眾生，又能了知能化的諸法，10．知無邊諸佛智，如來知無邊諸佛出現世間，說法教化一切眾生事。這十種是灌頂住菩薩於勝進分所學的十智。

〈三〉、十行

問：如何名為十行？十行如何解釋？

答：行就是修行的意思。是說「從灌頂心進入五陰法性空位」的菩薩，既理解佛法，還須要依教修行。所以此位菩薩「亦行八萬四千般若波羅蜜」，所以名為十行。這十行是利他行，所以又作十行心。下解釋十行。

〈1〉歡喜（心）行，菩薩「始入法空，不為外道邪論所倒，入正位」而能隨順十方，所以名為歡喜行。

〈2〉饒益（心）行，菩薩「得常住法化一切眾生，皆得法利〔益〕眾生故，名饒益行」。

〈3〉無瞋恨（心）行，菩薩「於法實得法忍心無我、無我所」。真能修忍辱，離瞋怒，不害自他，對怨能忍。所以名為無瞋恨行。也叫無違逆行。

〈4〉無盡（心）行，菩薩「常住功德，現化眾生」，行大精進，從無鬆懈。所以又名無屈撓行。

〈5〉離癡亂（心）行，菩薩「不失正念」常住正念中而不散亂，於一切法無癡亂。名離癡亂行。也叫無癡亂行。

〈6〉善現（心）行，菩薩知無有法，三業清淨，無縛無著，而又不捨教化眾生。名善現行。

〈7〉無著（心）行，菩薩歷諸塵剎供佛求法，心無厭足。於我無我乃至觀一切法空，所以於一切法無所著。名無著行。

〈8〉尊重（心）行，菩薩尊重善根，尊重智慧等法，悉皆成就，由此更增修上求菩提，下化眾生的二利行。名尊重行，也叫難得行。

〈9〉善法（心）行，菩薩得四無礙解，即法無礙解、義無礙解、辭無礙解、樂說無礙解，成就種種化他的善法，以守護正法，令佛種不絕。名叫善法行。

〈10〉真實（心）行，菩薩成就第一義諦後，語行相應，如說能行，如行能說。「二諦非如非相非非相」名真實行。

〈四〉、十迴向

問： 為什麼叫十迴向？

答： 菩薩修行六度、四攝等諸行，同時也要教化一切眾生，所生功德，盡須迴向眾生及佛道，所以叫十迴向，又叫十迴向心，簡稱十向，即

〈1〉救護一切眾生離眾生相迴向，菩薩行六度、四攝，救護一切眾生，怨親平等。

〈2〉不壞迴向，於三寶所得不壞信，迴向此善根，令眾生亦獲得善利。

〈3〉等一切佛迴向，等同三世諸佛所作的迴向，不著生死，不離菩提而修。

〈4〉至一切處迴向，以由迴向力所修的善根，遍至一切三寶乃至一切眾生處，以作供養利益。

〈5〉無盡功德藏迴向，隨喜一切無盡善根，迴向而作佛事，以得無盡功德善根。

〈6〉隨順平等善根迴向，即迴向所修的善根，為佛所守護，能成就一切堅固善根。

〈7〉隨順等觀一切眾生迴向，菩薩增長一切善根，而迴向利益一切眾生。

〈8〉如相迴向，菩薩常照有無二諦一切法一合相，而將所成的善根迴向佛道。

〈9〉無縛解脫迴向，菩薩「以諸法無二，般若無生，二諦平等，過去一合相，現在一合相，未來一合相」。於一切法無取無著無縛，得解脫心，以善法迴向佛道。

〈10〉法界無量迴向，菩薩「覺一切法第一義諦中道無相，一切法皆一照相」。

以上十住、十行、十迴向三十心人，超脫外凡，名為內凡，稱為賢位菩薩。或稱地前菩薩。

〈五〉、十地

問：云何名地？登地以後的菩薩如何？初登地位之際如何？

答：據《菩薩瓔珞本業經》卷下說：

「地名持，持一切百萬阿僧祇功德；亦名生，成一切因果故名地。」（㊦24·1017下）

可見地有能持、能生、不動三義。菩薩所有真實功德，皆從地生，堅固不動，所以名地。

菩薩初登地位之際，即生無漏智，見佛性，長養佛智。

登地以後的菩薩，斷三界煩惱，了分段生死，以慈悲願力，不住涅槃，常在人間，修行六度，教化眾生。登地以後的菩薩稱地位，又叫十聖，通稱聖位。這地位菩薩稱為地上菩薩；登初歡喜地的菩薩叫登地菩薩。因為十地菩薩「捨凡夫行生在佛家，紹菩薩位入聖眾中，四魔不倒，有無二邊平等雙照大信始滿，習學無生中道，第一義諦觀，上至二地三地乃至第十一地。明觀法門心心寂滅法流水中。」（㊦24·1017下）

〈1〉歡喜地，又作極喜地、初歡喜地，略稱初地。此登地菩薩曾歷經十信、十住、十行、十迴向等修行階段，經過一大阿僧祇劫的修行，初證真如平等，所謂「初地一念無相法身智身，成就百萬阿僧祇功德法」（㊦24·1016上）證「聖種性」，具證生、法二空真理，成就自利利他二利行，心多生歡喜，所以稱歡喜地。

根據龍樹菩薩造的《十住毘婆沙論》卷二說：菩薩得初地有七相。如

「問曰：得初地菩薩有何相貌？

答曰：菩薩在初地，多所（1）能堪受；（2）不好於諍訟；其（3）心多喜；（4）悅；（5）常樂於清淨；（6）悲心愍眾生；（7）無有瞋恚心。多行是七事。」

（1）初地菩薩能堪忍受，能為難事，修集無量福德善根，並於無量恒河沙劫往來生死，教化剛強難度的惡眾生，心不退沒。

(2) 初地菩薩不好諍訟，雖能成大事而不與人諍競勝；不與人共相違返。因為菩薩樂於寂滅。

(3) 初地菩薩心多喜，能令身得柔軟，心得安隱；又能得順阿耨多羅三藐三菩提大悲。

(4) 初地菩薩心多悅，於轉上法輪時，心得踊悅；又心安隱無患。

(5) 初地菩薩樂於清淨，離諸煩惱垢濁，於一切深經，諸菩薩及其所行一切佛法，悉皆心信清淨。

(6) 初地菩薩悲心愍眾生，深切愍念眾生而給予救護，這悲心漸漸增長而成大悲。

(7) 初地菩薩無有瞋恚心，這菩薩雖結使未斷盡，但心多行慈善而無瞋恨。〔㊦26·26 上一中〕

或問：初地菩薩與初地以前的凡夫，所得的歡喜有何不同？

初地菩薩與初地以前的凡夫，就念佛來說：初地菩薩念然燈等過去諸佛；念阿彌陀佛等現在諸佛；念彌勒等將來諸佛。常念如是諸佛世尊如現在前。念諸佛有無量功德，並確知自己當來也必能成就佛果，所以他的心多歡喜。凡夫「雖念諸佛，不能作是念，我必當作佛」。可見凡夫對自己的信心不夠，所念佛也不能作「我必當作佛」想。所以凡夫的歡喜不同於初地菩薩。〔㊦26·26 中一下〕

初地菩薩的功德最殊勝的即是六度中的布施波羅蜜多圓滿；斷除身見、戒禁取見、疑見的三種結；生如來家。據《十地經》卷一說：

「又此菩薩了知我今轉離一切世間境界，親近諸佛，遠異生地，近至智地，永斷一切墮險惡趣。與諸有情為依止處，近見諸佛，住佛境界。入諸菩薩平等性中，捨離一切怖畏毛豎，故生極喜。所以者何？唯諸佛子菩薩，才證極喜已。所有怖畏，謂不活畏、惡名畏、死畏、惡趣畏、處眾怯畏悉皆遠離。所以者何？由是菩薩離我想故，尚無我，愛沉復生，於諸資具愛，由是因緣，無不活畏，由於他所，無所希望；唯自起欲，我應給施一切有情諸資生具，由是因緣，無惡名畏，由離我見，於我無有失壞之想故；無死畏，自知死後，於當來世，決定不離諸佛菩薩。由是因緣，無惡趣畏；由意樂，見一切世間尚無有一與我等，何況殊勝？是故，無有處眾怯畏。」（㊦10·538 中）

為什麼說初地菩薩生如來家？如來是指一切諸佛菩薩，而諸佛菩薩都是以智度為母，方便為父，分證了佛的法身。從初地就「轉離一切世間境界，親近法佛，遠異生地，近至智地」，能夠荷擔起如來的家業，紹隆佛種，從此才是真正的佛子，所以說初地「永斷一切墮險

惡趣，與諸有情為依止處，近見諸佛，住佛境界，入諸菩薩平等性中」。這叫「生如來家」。

凡是「入諸菩薩平等性中」的，都是證法性的，而證法性的，就叫通達位，又作見道位。初地菩薩通達法性真如，智照於理，得見中道，所以稱為通達位。也就是證得初無漏智，並且體會法性真如理的位次，這是屬於修行第一大劫的成熟階段，這是初地的入心，所以又稱見道位。

見道位的初地菩薩就能斷煩惱，見道所斷的一切煩惱障，就簡要來說，就是前面提到的身見、戒禁取、疑三種結。按中觀三論來說：我執、法執，都是煩惱障，這煩惱障是大小二乘所共斷的。二者所不同的是：小乘聲聞直觀無我無我所，急於求證，斷惑證真，不能深觀法空，因此，不能斷除所知障一習氣；而大乘菩薩從初學佛法就能勝解法空性，深細抉擇，深觀無我無我所而證入法空性，就能斷三種結，又能遠離一切怖畏的所知障的習氣，漸斷一切習氣淨盡時，就成佛了。

〈2〉離垢地，又作無垢地、淨地、具戒地，菩薩入於這第二地，就能守清淨戒行，遠離煩惱垢染。在布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧、方便、願、力、智的十波羅蜜多當中，此地菩薩修戒波羅蜜多的功德圓滿清淨。

二地菩薩所修的戒是：（1）不殺生、（2）不偷盜、（3）不邪淫、（4）不妄語，（5）不兩舌、（6）不惡口、（7）不綺語、（8）不貪欲、（9）不瞋恚、（10）不邪見的十善。如《十地經》說的二地菩薩，自己修十善，也勸他人修十善。

「唯諸佛子，菩薩住此離垢地時，自性成就十善業道。（1）遠離殺生棄捨刀杖不懷瞋恨，有慚有愧，仁恕具足。於諸有情，有命之者，常有慈愍利樂之心，而此菩薩尚以計度，於有命者不作惱害，何況於他諸有情，所起有情想，正意思維，以麤身業而行殺害。

（2）離不與取，於自財位，常知止足。有愍不壞他世財位。若物屬他，有他物想，終不於此發起盜心。乃至草葉，不與不取，何況其餘諸資生具。

（3）離欲邪行，於自妻屬常知止足。不求於屬他女及他妻，妄親族媒定法。所護女尚不發生貪染之心，何況彼此二形交婚或於非道。

（4）離虛誑語，常作實語、真語、時語。乃至夢中，亦不能覆見忍樂照以誑他意出虛誑語，何況故犯。

(5) 離離間語，為諸有情常不破壞，無惱害故而修正行；不將此語為破彼故而向彼說；不將彼語為破此故而向此說。於未壞者令不破壞；已破壞者令不增長。不喜離間，不樂離間，不說離間語。若實、若不實。

(6) 離麤惡語。謂所有語，蜥、螫、麤、獷、殄刺於他。令他瞋恨背面慘厲，……。

(7) 離雜穢語，善思審語、時語、真語、義語、法語；順道理悟、巧調伏語；有分段語、隨時等量，有緣起語，乃至戲笑尚恒思審，何況故出散亂之言。

(8) 其心無貪於他欲樂及他財位，他資具中。不起貪愛、不求不願不生貪心。

(9) 心無瞋恚，常於一切諸有情類發起慈心及利益心、憐愍心、安樂心、潤澤心，攝益一切世間之心。永離忿恨嫉妒瞋恚。常思順行慈祐益性。

(10) 得正見隨順正道，捨離種種占卜吉凶邪戒者，見其見正真無詬無誑，於佛法僧起定意樂。

唯諸佛子菩薩，如是無間無缺護持十善業道之時，引發如是心之意樂，有情所有險穢惡趣深坑施設此，悉皆由受行十種不善業道，是故我當自住正行，亦勸於他住於正行。」（^天10·542中—543上）

菩薩成就十善業道；與此相反，凡夫眾生多險穢惡趣行十不善業道，據《十住毘婆沙論》卷十四說：

「不善身行有三種：所謂奪他命、劫盜、邪淫。不善口行四種：妄語、兩舌、惡口、散亂語。不善意行三種：貪取、瞋惱、邪見。……。初奪命不善道者，所謂有他眾生，知是眾生故行惱害，因是惱害則失壽命。起此身業，是名初奪命不善道。離此事故，名為離奪命善行。

劫盜者，所謂屬他之物，知是物屬他，生劫盜心，手提此物，舉離此處，若劫、若盜，計是我物，生我所心，是名劫盜行。離此事者，名為離劫盜善行。

邪淫者，所有女人，若為父母所護，親族所護，為姓所護，世法所護，戒法所護。若他人婦，知有鞭杖惱害等障礙，於此事中生貪欲心，起於身業；或於自所有妻妾，若受戒，君懷妊，若乳兒，若非道，是名邪淫，遠離此事，名為善身行。

妄語者，覆相、覆心、覆見、覆忍、覆欲知如是相而更異說，是名妄語。遠離此事，名為遠離妄語善行。

兩舌者，欲離別他，以此事向彼說，以彼事向此說，為離別他故。和合者令別離；別離者則隨順樂為別離。喜別離好別離，是名兩舌。離如此事，名為遠離兩舌善行。

惡口者，世間所有惡語、害語、苦語、麤語、弊語令他瞋惱是名惡口。遠離此事名為離惡口善行。

散亂語者，非時語、無利益語、非法語、無本末語、無因緣語，是名散亂語。遠離此事，名為離散亂善行。

貪取者，屬他之物他所欲。他田塢他財物。心貪取願欲得，於此事中，不貪、不妒、不願欲得，是名不貪善行。

瞋惱者，於他眾生瞋恨心、礙心發瞋恚。作是念，何不打縛殺害，是名瞋惱，離如此事，名為無瞋惱善行。

邪見者，言無布施無有恩報。善惡業無果報，無今世無後世，無父母無沙門、無婆羅門，能知此世後世，了了通報自身作證。是名邪見。正見者，為有施者有恩報，有善惡業報，有今世後世，世間有沙門婆羅門，知此世後世了了通達自身作證。是名正見善行。是菩薩如是入正見道。」（㊦26·95中一下）

菩薩功在自行化他，《十地經》說：二地菩薩自修十善，也教人修十善。二地菩薩是以大乘心來廣行十善，以達到身口意三業清淨，不再如初地那樣還有微細的戒垢，所以二地位次的菩薩名為離垢地。據《十住毘婆沙論》卷十六護戒品說：

「離殺生善行，有二種果報，一者長壽，二者少病。離劫盜善行，有二種果報，一者大富，二者獨有財物。離邪淫善行，有二種果報，一者妻婦貞良，二者不為外人所壞。離妄語善行，有二種果報，一者不為人所謗毀，二者不為人所欺誑。離兩舌善行，有二種果報，一者得好眷屬，二者不為人所壞。離惡口善行，有二種果報，一者得聞隨意所樂音聲，二者無有鬥諍。離散亂語善行，有二種果報，一者人信受其語，二者所言決定。離貪取善行，有二種果報，一者知足，二者少欲。離瞋惱善行，有二種果報，一者在所生處常求他好事，二者不喜惱害眾生。正見善行，有二種果報，一者離諂曲，二者所見清淨。」（㊦26·108上）

這是二地菩薩行十善業道的別相果報；若就總相果報來說，行十善業道即可生天上或生人中。但二地菩薩行十善業道「於諸眾生中，慈悲心轉勝」。上求佛道，下化眾生。上求佛道是發心求阿耨多羅三藐三菩提；下化眾生是為眾生故，當說諸法實相之正見。這是菩薩自行化他為其要務。