

西藏佛教的中觀思想

林崇安

(本文編入《西藏佛教的探討》第8章,內觀教育基金會,2008 新版)

一、前言

傳入西藏的佛教，是以中觀的思想為主流。前弘時期的寂護、蓮華戒，傳入印度中觀宗自續派的思想。後弘時期的阿底峽及宗喀巴等大師，以弘揚中觀宗應成派的思想為主。以下先探討傳入西藏的中觀論典，而後分析中觀思想的四個核心主題：(1)補特伽羅無我(略稱為「人無我」)，(2)法無我，(3)中觀勝法，(4)二諦。

二、中觀論典

中觀宗的論典，主要在於詮說釋尊第二轉法輪的內容。

(一) 在《西藏大藏經》中，以「中觀見」為主的印度論著有：

- (1a) 《中論》，龍樹造。龍幢譯，巴曹日稱重校。
- (1b) 《中論無畏釋》，龍樹造。龍幢譯。
- (1c) 《中論佛護釋》，佛護造。龍幢譯。
- (1d) 《(中觀)般若燈論》，清辯造。龍幢譯。
- (1e) 《中論明句釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (1f) 《般若燈論廣釋》，觀音禁造。龍幢譯。
- (2a) 《六十頌如理論》，龍樹造。巴曹日稱譯。
- (2b) 《六十頌如理釋》，月稱造。智軍譯。
- (3a) 《細磨論》，龍樹造。稱富般若譯。
- (3b) 《細磨釋》，龍樹造。經部熾然譯。
- (4a) 《七十空性頌》，龍樹造。(良)法稱譯。

- (4b) 《七十空性釋》，龍樹造。智軍譯。
- (4c) 《七十空性釋》，月稱造。法稱譯。
- (5a) 《迴諍頌》，龍樹造。吉祥積譯。經部熾燃重校。
- (5b) 《迴諍論》，龍樹造。吉祥積譯。
- (6) 《為國王說寶鬘論》，龍樹造。龍幢譯，巴曹日稱重校。漢譯為《寶行王正論》。
- (7a) 《四百論頌》，提婆造。巴曹日稱譯。(前八品明三士道。後八品決擇二無我，同玄奘譯之《大乘廣百論本》)
- (7b) 《四百論廣釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (8a) 《中觀心要頌》，清辯造。戒王譯。
- (8b) 《中觀心要分別熾燃釋》，清辯造。戒王譯。
- (9) 《中觀寶燈論》，清辯造。戒王譯。
- (10a) 《入中論》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (10b) 《入中論釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (11a) 《二諦分別頌》，智藏造。智軍譯。
- (11b) 《二諦分別釋》，智藏造，智軍譯。
- (11c) 《二諦分別難處釋》，寂護造。智軍譯。
- (12a) 《中觀莊嚴頌》，寂護造。智軍譯。
- (12b) 《中觀莊嚴釋》，寂護造。智軍譯。
- (12c) 《中觀莊嚴難處釋》，蓮華戒造。智軍譯。
- (13) 《中觀顯論》，蓮華戒造。吉祥積譯。
- (14a) 《現觀莊嚴論》，彌勒造。具慧般若譯。
- (14b) 《二萬五千(般若經現觀莊嚴論)顯釋》，聖解脫軍造。具慧般若譯。
- (14c) 《二萬五千(般若)合論》，師子賢造。戒王譯。
- (14d) 《現觀莊嚴顯釋》，師子賢造。寶賢譯。具慧般若亦釋。
- (14e) 《難處易解疏》，師子賢造。白獅釋迦光譯。
- (14f) 《現觀莊嚴明義釋》，師子賢造。吉祥積譯。具慧般若校。
- (14g) 《攝難處釋》，佛智足覺吉祥智造。吉祥積譯。
- (15a) 《大乘無上續論》，彌勒造。具慧般若譯。

(15b)《大乘無上續論釋》，即《究竟一乘寶性論》，無著造。具慧般若譯。

以上為「中觀見」方面的重要論典，此中的《現觀莊嚴論》及《大乘無上續論釋》，依格魯派的看法，其究竟意趣是中觀宗應成派的見解，用以解釋第二法輪。

(二) 解釋「中觀行」的論典有：

(1)《發菩提心儀軌》，龍樹造。譯者名缺。

(2)《三歸依七十論》，月稱造。寶賢譯。

(三) 解釋中觀之「見」「行」二分的論典有：

(1)《大乘寶要義論》，龍樹造。智軍譯。

(2a)《大乘集菩薩學頌》，寂天造。智軍譯。具慧般若重校。

(2b)《大乘集菩薩學論》，寂天造。智軍譯。具慧般若重校。

(3)《入菩薩行》，寂天造。吉祥積譯。寶賢、具慧般若等重校。(即，《菩提行經》)此論有多種注釋。

依據上述的中觀論典，西藏歷代的學者造作許多著作來解釋。其中，以格魯派的宗喀巴大士最為有名。其著名的著作，如《入中論善顯密意疏》，《中論正理海釋》、《菩提道次第廣論》等，都是依準中觀宗應成源的見解來評析中觀思想。下面就以此為準來分析中觀宗的看法。

三、我、無我、安立所依事及遮所依事

要了解「無我」，必須先知道此處所說的「我」是指「不以分別心所安立，而以自相存在的自性」，因而以下的術語都是同義字：我、以自相存在(簡稱自相有)、以自性存在(簡稱自性有)、以自體存在、真實存在(簡稱諦有、真實有)、真正存在、勝義存在(簡稱勝義有)、真性存在、實質存在(簡稱實質有)、從自方存在。從反面來看，「無我」是指「不以自相存在」、「不以自性存在」、「不以自體存在」、「非真實存在」、「非真正存在」、「非勝義存在」、「非真性存在」、「非實質存在」、「非從自方存在」，而這些詞與「空性」、「法界」、「真如」、「勝義諦」等是同義字。上述的「我」，在補特伽羅上非有，此即「補特伽羅無我」(簡略言之，「我」在人上非有，即「人無我」)。此「我」在眼、耳、色、受、想等法上非有，此即「法無我」。補特伽羅(或略為人)是在五蘊或四蘊上安立，猶如車子是在軸、輪、釘等上安立，此中，五蘊或四蘊以及軸、輪、釘等，稱作「安立所依事」，而補特伽羅(或人)及車子稱作「安立法」。在應成派的觀點，「安立所依事」與「安立法」是截然不同的東西。

在「人無我」及「法無我」中，所遮(所排斥、所否定、所取消)是「我」，而「遮所依事」分別是「人」及「法」。因此，二種無我的差別，不在於「所遮」，而是在於「遮所依事」。由此也可看出，「安立所依事」及「安立法」皆可作「遮所依事」。

遮的方式有二種，一種是「以非來遮」，指除了排除自己的所遮外，尚引出餘義，例如「胖子天授日間不進食」，尚引出「夜間進食」。另一種是「以無來遮」，指只是直接排除自己的所遮，而不引出餘義，例如「無樹」，又如「虛空」是將「礙觸」直接遮除，而不引出餘義。「人無我」或「人我空」是屬於「以無來遮」，只是直接排除「我」而已，此處「遮所依事」(也稱作「空所依事」)是「人」，而所遮是「我」。同理，「法無我」或「法我空」的遮所依事(或空所依事)是「法」，而所遮仍只是「我」而已。若遮遣過頭，就會落入斷邊(損減邊)；若遮遣不夠，就會落入常邊(增益邊)，因此，必須掌握正確的所遮，才能掌握中觀或中道。

上述所說的「我」，是完全不存在。若主張「以自性存在的我」或「從自方存在的我」為有，那麼就落入常邊。另一方面，在世俗分別心所安立的「我」，則是存在的東西，此「世俗我」代表著「人」，若主張此世俗我為無，那麼就落入斷邊。因此，要分清這二種我。

四、人無我

人無我是在「遮所依事」的人上，將所遮的「我」完全切除。其成立的理由有：(1)離一多因，或離一異因，(2)五相正理，(3)七相正理，(4)緣起正因。此中的五相正理及七相正理可納入「離一多因」，因此，成立人無我的二個基本理由是「離一多因」及「緣起正因」。以下討論這些理由。

(一)離一多因

以離一多因來成立人無我，有四個要點：(1)確認「所遮」：所要排斥的是以自性存在的「我」。(2)確認「周遍」：世俗我與五蘊是以自性存在之一與異之外，沒有第三種情形。(3)決定「宗法」之一：世俗我與五蘊不是以自性存在的一。(4)決定「宗法」之二：世俗我與五蘊不是以自性存在的異。經由此四要點，確定了「人無我」，今依次分析。

1. 確認所遮：人無我的「所遮」是以自性存在的我、以自相存在的我、從

自方存在的我，此我是俱生我執所執的「我」。為何要確認此「我」？其論據為：

《中觀莊嚴頌》云：「未觸所計事，不知彼事無。」此謂必須去面對所遮的「我」，如此才會發現此我是無。

2. 確認周遍：凡是存在的東西，不出一、異二品。其論據為：

《中觀莊嚴頌》云：「離於一多外，所餘行相法，決定不得有，此二互違故。」

3. 決定我與五蘊不以自性一：此處的「我」，指世俗分別心安立的我，也就是指「人」。「人」與「人的五蘊」不是以自性存在的一，其論據如下：

論據(1)：《中論》云：「離於所取蘊，別無能取我，計蘊即是我，汝我成無用。」¹

此謂若世俗我與五蘊(或蘊的一部分)為一，則能取與所取合一，因而沒有取捨五蘊的作者，此我就成為無用。又此我與五蘊為一，則二者成同義詞，此我也是無用。

論據(2)：《入中論》云：「若謂五蘊即是我，由蘊多故我應多。」²此謂人有五蘊，今世俗我與五蘊為一，則世俗我應成為五個。

論據(3)：《中論》云：「若蘊即是我，我應有生滅。」

此謂由於蘊有生滅，而世俗我亦有生滅，但此我若是以自性存在，則前後之我各自獨立自主而不依賴於他，因而會有三個過失：(a)不念宿命(b)造業失壞(c)無業受果。其論據為：

(a)《入中論》云：「所有自相各異法，是一相續不應理。」《中論》亦云：「若人天各異，相續不應理。」

此謂前後世之我，若皆以自性存在，則各自獨立而不能連成一相續，因此人不能生為天，也不能憶及宿命。

¹《中論》頌文，依鳩摩羅什三藏的漢譯本，雖與藏文略有出入，但差異不大。

²《入中論》頌文，依法尊法師之譯文，新文豐出版社，1975年。

(b) 已造的業，不會自己去受果。

(c) 《入中論》云：「般涅槃前諸剎那，生滅無作故無我，他所造業餘受果。」

此謂前後世之我各自獨立，如此則自己所受之果不須來自自己前世所造的業，而可來自他人所造的業。

因此，若我是以自性存在，則有過失。若世俗我只是分別心所安立而無自性，則此我雖有生滅而仍可以前後世成一相續，並且業果不失。

4. 決定我與五蘊不以自性異：指世俗分別心安立的人與「人的五蘊」不是以自性存在的異或多。其論據為：

論據(1)：《中論》云：「我異所取蘊，是事終不然，若異應可見，而實不可見。」

論據(2)：《中論》云：「若我異五蘊，則無五蘊相。」

論據(3)：《入中論》云：「是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。」

此謂若世俗我(或人)與「人的五蘊」以自性異，則應在五蘊外可以找到，然而卻找不到。此世俗我若以自性存在，則應沒有五蘊的生住滅相，猶如馬不應有牛的角相；同時五蘊也不能作為我(或人)的安立所依事，此世俗我將變成無為法，猶如虛空。

由以上四點建立起人(或世俗我)不是以自性存在，否定了「以自性存在的我」，達成「人無我」的論證。

(二)五相正理

以五相正理來成立「人無我」，其論據為：

《中論》云：「非蘊非離蘊，此彼不相在，如來不有蘊，何處有如來。」

此謂不只是人，就是殊勝的「如來」也是不以自性存在，同樣也是無我。此中共分五相來分析：

「如來非蘊」指(1)如來與蘊不以自性一；
「如來非離蘊」指(2)如來與蘊不以自性異；
「此彼不相在」指(3)如來不以自性依於蘊及(4)蘊不以自性依於如來；
「如來不有蘊」指(5)如來不以自性擁有蘊。

此五相正理中，(3)與(4)屬於(2)如來與蘊不以自性異。(5)則分屬(1)不以自性一及(2)不以自性異。因為「擁有」有二種，一種如「提婆達多擁有手」，一種如「提婆達多擁有牛」，達婆達多與手是同一體性，與牛則不是同一體性，因此，(1)如來不以自性擁有蘊，亦依擁有的角度不同，分屬(1)如來與蘊不以自性一及(2)如來與蘊不以自性異。

由於五相正理，分屬不以自性一及不以自性異，(如來也是補特伽羅之一)因此由前述「離一多因」即可以成立「人無我」(具稱為補特伽羅無我)。

(三)七相正理

以七相正理來成立「人無我」，其論據為：

《入中論》云：「如車不許異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形」。

此處月稱菩薩以譬喻(用車子與車子的支分)來成立人無我，共分七相來分析：

「如車不許異支分」指(1)車與支分不以自性異；
「亦非不異」指(2)車與支分不以自性一；
「非有支」指(3)車不以自性擁有支分；
「不依支分」指(4)車不以自性依於支分；
「非支依」指(5)支分不以自性依於車；
「非唯積聚」指(6)車子非唯支分的積聚；
「復非形」指(7)車子非支分的形色。

以上用七相正理來成立車子非以自性有。此中前五相與上述「五相正理」的內容相同。末二相在於駁斥有人誤以為「五蘊的積聚或其形狀」為「人」。以下將七相正理依因明論式來說明。

1. 車與支分不以自性異：

論式：車，應不是與自己的諸支分(輪、軸等)以自性異，因為車與自己的

諸支分，若同時體性相異則必完全無關聯，如同牛與馬，車應可於車之諸支分外找到，但卻找不到之故。

此論式，中，「車」是前陳(有法)，「不是與自己的諸支分以自性異」是後陳(所立法)，剩下的是「因」(理由)。此處指出「車」與「其支分(輪、軸、釘等)」若以自性異，則二者截然無關，故不合理。車子是依於「安立所依事的輪、軸、釘等支分」上的一個安立法，並不是從自方存在，不是以自性存在。

2. 車與支分不以自性一：

論式：車，應不是與自己的諸支分輪、軸、釘等以自性一，因為若是一則(1)如同有眾多支分，車也應成多，(2)如同車子是一，諸支分也應成一，(3)作者與所作之業也應成一，有如是等多種過失之故。

此論式中，「車」是前陳，「不是與自己的諸支分輪、軸、釘等以自性一」是後陳；剩下的是理由，分成三項。

3. 車不以自性擁有支分

論式一：車以自性擁有支分的方式，如同提婆達多擁有牛的方式，應為不合理，因為如此則車與其支分以自性異，此情況已在前面破過之故。

論式二：車以自性擁有支分的方式，如同提婆達多擁有耳的方式，應為不合理，因為如此則車與其支分以自性一，此情況已在前面破過之故。

4. 車不以自性依於支分

論式：車以自性依於自己的諸支分，應為不合理，因為若如此則車與其支分以自性異，此情況已在前面破過之故。

5. 支分不以自性依於車

論式：支分以自性依於車子，應為不合理，因為若如此則支分與車子以自性異，此情況已在前面破過之故。

6. 車子非唯支分的積聚

論式：車僅將其諸支分積聚即安立為車，應也不合理，因為若如此則輪、

釘等拆開後各部分齊全地聚在一起也應是車子之故。

7. 車子非支分的形色

論式：車僅將其支分的差別形色(形狀)安立為車也不合理，因為(1)將支分組合後的形色(指車子的形狀)當作車子為不合理，(2)將支分各別的形色(尚未合成車子的形狀)當作車子也不合理之故。

此中有二個理由，分別以下列論式來成立。

論式(1)：車僅將支分組合的形色當作車子，應為不合理，因為實事師主張「組合不是實質存在」，因而「組合的形色」也不是實質存在，而車子則是實質存在之故。

此謂車子與車子的形狀，一為實質存在，一為非實質存在，故車子不是其支分組合的形色。

論式(2)：車僅將支分各別的形色當作車子，應為不合理，因為(a)將未組合前的各別形色整體當作車子為不合理(b)將不同於未組合前的各別的形色作為車子也不合理之故。

此處也有二個理由，分別再以下列論式來成立：

論式(a)：車僅將未組合前的各別形色整體當作車子，應為不合理，因為今組合後的形色整體與前並不相同，變成沒有车子了。

論式(b)：車僅將不同於未組合前的各別的形色作為車子，應也不合理，因為如果輪、軸、釘等支分各別的形色在組合後有所不同，則應可看到，然而卻看不到之故。

由以上七相正理，成立了「車不是以自性存在」。此中「車」是「安立法」，「其支分輪、軸、釘等及形色」都是「安立所依事」，此二者不以自性一，也不以自性異，因而成立了「車不以自性存在」。將「車子」作譬喻，用到「人」與「五蘊」的關係上，便同樣可以成立「人不以自性存在」，此即是「人無我」。

(四)緣起正因

此緣起正因，又被稱作「正理之王」，可以掃除一切邊執，並且其他正因皆可由此導出。以「緣起正因」來成立「人無我」的論式為：

論式：人，應無我，因為是緣起之故。

或者：人，應不以自性存在，因為是緣起之故。

在此論式中，知道「人是緣起」，即可以脫離無因無果的斷見。知道「人無我」或「人不以自性存在」即可以脫離執著「實我」或「以自性存在」的常見。因此，此論式破了斷常二邊。

應成派對此論式，還有更深一層的看法：由「人無我」或「人不以自性存在」，顯示所遮除的只是「實我」或「以自性存在」而已，不是遮除一切存在的東西，因而可免除落入斷見，由「人是緣起」顯示其存在不是從自方存在，不是以自性存在，因而可免除落入常見。以「緣起」作正因，可以不落入斷常二邊，而處於中道，此稱之為「緣起中道」。

(五)略加考察

1. 「我所」不以自性存在：由於「我」不以自性存在，則「我所」也不以自性存在，猶如沒有作者「陶師」，則沒有所作的「陶瓶」。若通達「色等」不以自性存在，則緣於「色等以自性存在」的「貪等煩惱」就隨之消滅，因此《入中論》云：

「由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」

2. 「俱生補特伽羅我執」的所緣與行相：俱生補特伽羅我執(略稱俱生人我執)的所緣是自己或他人皆可，行相則是自己或他人以自性存在。而「俱生我執薩迦耶見」的所緣是自己，行相是自己以自性存在。此中，自己(世俗「我」)是安立法，「自己的蘊等」是安立所依事。

同樣，「我所」是安立法，自己的眼、色等是安立所依事。「俱生我所執薩迦耶見」的所緣是「我所」，而不是安立所依事的「己之眼、色等法」；其行相是「我所」以自性存在。而「俱生補特伽羅我所執」的所緣是自己或他人的「我所」，行相是自己或他人的「我所」以自性存在。(薩迦耶見又稱有身見，是於自己的五取蘊等，執為我、我所且二者真實存在的一種心理。)

3. 在人無我的抉擇上，應成派的特點在於明細分別安立法與安立所依事：

將人(或如來或世俗我)與蘊二者不混為一，分別探討此二者是「以自性存在的一」或「以自性存在的異」，最後歸結出人(或如來或世俗我)不以自性存在，同時也通達人(或如來或世俗我)是依蘊安立的「緣起有」，此即是「空性顯為緣起」的意義，也是二諦圓融的依據。將主題移到色、受等法，即同樣可成立諸法的自性空與緣起有。運用「離一多因」來成立人無我及法無我是最佳的一個途徑，經由此途徑才易掌握「緣起正因」。在分析上述人與蘊峙，另一方式是分析「以自性存在的人」與「蘊」是「一」或是「異」？以得出「以自性存在的人」為無。此方式不如前述者明確。

4. 修習人無我的方法，是(1)於根本定中修如虛空，(2)於後得時修如幻化。前者專修人不以自性存在，遮除自性有，猶如「虛空是遮除礙觸」，今於定中以「人我空」作為觀修的對象。後者是於出定後，見有業果所依的世俗我，如同幻師所變化出的象馬，並非全無，所以「顯空如幻」是後得時觀修的對象。故一方面毫無保留地完全切除「以自性存在」，一方面毫無損失具有如幻的諸多功能，建立甚深的緣起。故《四百論廣釋》云：

「何為緣起義？謂無自性之義，即以自性無生之義，以及能生如幻、陽燄、影像、乾麗婆城、化、夢相似自性果之義，及空性、無我之義也。」

此處明示緣起的意義，一方面是「以自性無生」，故不墮有邊，一方面「能生如幻等」，故不墮無邊。

五、法無我

法無我是在「遮所依事的蘊等」上，將所遮的「法我」，完全切除。其成立的理由有：(1)於原因上考察，用「遮四邊生」的金剛屑正因，(2)於結果上考察，用「遮有無生」的正因，(3)於原因及結果上考察，用「遮四句生」的正因，(4)於體性上考察，用「離一多」的正因，(5)於一切現象上考察，用「緣起」的正因。以下用教證與理證來說明。

(一)於因上考察的「遮四邊生」

於原因上考察以成立法無我，其教證為：

《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

此中否定了(1)自生(2)他生(3)共生(4)無因生，稱之為「遮四邊生」。其論式為：

論式：芽等諸實事，應不以自性產生，因為不是從自生、不是從他生、不是從共生及不是從無因生之故。

此論式否定了「以自性產生」，在因明上，屬於「原因不可得因」³。此正因是在原因上考察，開示出「無相解脫門」。此四邊生的遮除，其教證與理證如下：

1.破自生：

《入中論》云：「彼從彼生無少德，生已復生亦非理，若計生已復生者，此應不得生芽等，盡生死際唯種生。」

又云：「云何彼(芽)能壞於彼(種子)？」「異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。」「若計自生能所生，業與作者皆應一。」

此謂：若因與果的體性為一，則(1)芽的自體從芽的自體產生，毫無功德可言，(2)若生已復生，則應仍是生種子，(3)種子與芽體性為一，則芽應不能壞種子，(4)種與芽的形狀、顯色、味道、能力及成熟等應不相異，(5)所生芽與能生種，所作業及能作者皆應成一。有如是等過失。另外，芽與種若體性一，則應同時芽與種皆存在或皆消失。在一般世俗言論上也不允許芽與種子體性為一。

2.破他生：

《入中論》云：「若謂依他有他生，火焰亦應生黑暗，又應一切生一切，諸非能生他性因」。

此謂若由「以自性存在的他」作原因來產生果，則火焰也應產生黑暗等，因為「以自性存在的他」與果不能成一連續，因而各種果也都可能發生了。

3.破共生：

³「不可得因」有很多種，可見拙著《佛教因明的探討》第六章「正因與似因的探討」，第138頁。慧炬出版社，1991年。

《入中論》云：「計從共生亦非理，俱犯已說眾過故。」

此謂，若主張共生，則「以自性存在的自生」與「以自性存在的他生」的二種過失，如前所述都犯了。

4. 破無因生：

《入中論》云：「若計無因而有生，一切恆從一切生，世間為求果實故，不應多門收集種。」

此謂若是無因生，則任何現象的原因都可隨便，因而果實也不須要由種子來產生了。這些顯然與世間事實不符。

以上的「遮四邊生」，可將錯誤的見解，切成碎屑，因此又稱作「金剛屑」

(二) 於果上考察的「遮有無生」

於結果上考察，用「遮有無生」來成立法無我，是依據智藏的《二諦分別頌》，其論式為：

論式：芽等實事，應不是以自性生，因為其於因位時，從有不生，從無不生，從亦有亦無不生，及從非有非無也不生之故。

此中否定了(1)從有生(2)從無生(3)從亦有亦無生(4)從非有非無生，開示出「無願解門」。此論式的因是屬於「原因不可得因」。

(三) 於因果上考察的「遮四句生」

於因果上考察，用「遮四句生」來成立法無我，見於阿底峽的《菩提道炬論》等，其論式為：

論式：諸實事等，應不以自性存在，因為於勝義上，一因不生一果，一因不生多果，多因不生一果，及多因不生多果之故。

此中否定了：於勝義上(1)一因生一果(2)一因生多果(3)多因生一果(4)多因生多果。此論式的因是屬於「(親)果不可得因」

(四)於體性上考察的「離一多因」

於諸法的體性上考察，以「離一多因」成立法無我，開示出「空解脫門」。其教證與理證，同於前述「七相正理」的車喻。其論式為：

論式：芽等一切法，應不以自性存在，因為以自性存在的一及以自性存在的多皆無有之故。

此論式的因，屬於「能遍不可得因」

(五)於一切法上考察的「緣起正因」

於一切現象上考察，以「緣起正因」來成立法無我，其論式如下：

論式：諸法，應不以自性存在，因為是緣起之故。

此論式的因，是「相違可得因」，因為「以自性存在」與「緣起」是相互斷違，不可共存。此「緣起正因」被稱作「正理之王」，因為前述各項理由，都可歸入此緣起正因之內。例如，《入中論》云：

「諸法非是無因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依緣生。」

此處示出「遮四邊生」歸入了「依緣生」的緣起正因。

又《入中論》於「七相正理」之後云：

「雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立。」

此謂若以七相推求彼車是否以自性存在，於真實勝義上或於世間世俗上，皆不可得。若不觀察是否以自性存在，而就世間分別名言，是依緣於支分輪、軸、釘等之上，安立為「車」，故此「七相正理」也是歸入「緣起正因」。七相正理、五相正理、離一多因，都屬同一類。由於諸法是依緣於「安立所依事」而安立，因而皆非以自性存在的一，也非以自性存在的異，皆是有關聯的緣起，故以「緣起正因」，可導出這些結果。甚至其他的正因，如「具有部分」、

「相對待」，也都是「緣起」下的必然結果。

(六)略加考察

1.有為法是依於生滅因緣而產生，故其緣起是屬於「產生之門」，而無為法是不依於生滅的因緣而產生，是依緣於「安立之門」而存在，此二者都是屬於「緣起」

2.由於以「離一多因」甚易掌握自性空的要義，因此，將萬有分成(1)色法(2)心法(3)心不相應行法(4)無為法來分析各項是否以自性一或異，是一扼要的方法。(1)於色法上，分析「色法」與「色法的諸支分」，(2)於心法上，分析「心法」與「心法的支分(如前時之心與後時之心)」，(3)於不相應行上，分析其全部與組成之部分，如年與十二月，(4)於無為法上，分析其整體與部分，如虛空與東方虛空，可得出一切法皆不以自性存在，皆唯名言分別安立，皆是緣起而有。故稱一切法唯名。

3.空性或法性本身是否不以自性存在？《大般若波羅蜜多經》卷四一三云：「云何空空？空謂一切法空，此空復由空空，非常非壞，何以故？本性爾故。善現，是謂空空。」

又云：「云何自性由自性空？謂一切法皆自性空，此空非智所作，非見所作，亦非餘所作，是謂自性由自性空。云何他性由他性空？謂一切法，若佛出世，若不出世，法住、法定、法性、法界、法平等性、法離生性、真如、不虛妄性、不變異性、實際，皆由他性故空，是謂他性由他性故空。」

此處明示一切法皆以自性空。法性、真如等並非全無，是一種「他性空」，同時也是以自性空。

經上又云：「云何勝義空？勝義謂涅槃，當知此中涅槃由涅槃空，非常非壞，何以故？本性爾故。」

在應成派的看法下，涅槃及滅諦都是勝義諦及空性。此中，已滅盡所有煩惱者心之空性，稱為涅槃。已滅盡一部分或全部煩惱者心之空性，稱為滅諦。涅槃及滅諦皆是不以自性存在，皆是自性空。

4.以「緣起正因」來成立「法無我」時，此中「法」包含一切有為法與無為法。因此，此中的「緣起」有三層意義：(1)對有為法(如芽)是指因果生滅作

用的「會遇」，(2)對有為法及無為法，是指各別「依待、相對」於其部分而存在，(3)對有為法及無為法，又指這些法的存在是「依於安立事物的分別心」，這三層一層比一層深⁴。

六、中觀勝法

1. 中觀宗應成派有下列重要的不共的看法：(1)於名言上不許諸法以自相存在。(2)於諦執等一切煩惱上，各分組品及細品。(3)粗品及細品二種無我的想法。(4)唯分別心安立，許為緣起的意義。(5)業果的所依事上，安立「我」的不共方式。(6)安立外境的不共方式。(7)不許阿賴耶識、自證分、自續。(8)安立及斷除二障的不共方式。(9)許聲聞及獨覺之聖者都通達法無我。(10)許異生有瑜伽現量。(11)「已滅」許為有為法。(12)佛了知萬有的不共方式。

2. 中觀宗最殊勝的看法就是：諸法全無塵許以自相存在，然善安立所生、能生、破、立、生死、涅槃等。

3. 實事師以為諸法不以自相存在，則不能建立因果、輪迴及解脫。又以為若語言不以自相存在(不以自性存在)，則語言不能破除「以自性存在」，也不能成立「不以自性存在」。應成師引用《迴諍頌》及《迴諍論》以回答：

「若法依緣起，即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。」

「諸緣起法其性非有，無自性故。何故無性？待因緣故。若法有性，則無因緣亦應恆有。然非如是，故無自性，故說為空。如是我語，亦緣起，故無自性，無自性故，說空應理。如瓶、衣等，是緣起故，自性雖空，然能受取蜜水、乳糜，及能遮蔽風寒日曝。」

此處將中觀勝法完全明示出來：以自性空(以自相空)而又不破壞因果作用。因此，以自性空的語言，有力量來破除「以自性有」。

4. 有的人誤解《迴諍頌》所說的：「若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失」，以為中觀宗全無所立。此頌的真正意義，當由前述《迴諍論》中的「如是我語，亦是緣起，故無自性，無自性故，說空應理」來了解，此頌是說：我的主張(例如，以言語立宗)，若是「以自性有」，則與我所主張的「諸法不以自性有」相違而有過失，但是我的主張(宗)是「不以自性有」，因而不會有這過失。由中觀宗的到處立論，即可看出此宗並非只破不立。以上微

⁴見章嘉《宗派理論能仁教法須彌美莊嚴》中〈廣說具祥中觀宗應成派之教規〉。

細的抉擇，詳於宗喀巴大師的論著中。

5. 中觀宗應成派的「所遮」是「以自性有」、「以自相有」。有的人誤以為「所遮」是「色至一切相智一切諸法」，此種人將「所遮」的範圍超過了頭，因而將世俗的因果、生滅等都破壞了。有的人誤以為「所遮」只是「常一自在我」、「所取無分極微」、「能取無分剎那」、「眼等自性(指法性)是因緣生、新作、待他立」。此種人將「所遮」的範圍弄得太小，因而破除不夠徹底。以上二種人，皆未能掌握中觀正見。

6. 有的人誤解《中論》第十三品及二十七品所說的：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」及「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮」，以為中觀宗本身沒有任何見解，反對一切見解。這種看法，便是落入了斷邊。因為中觀宗有其「中觀見」及「空性見」等正面的見解。此處《中論》的意思是說：佛陀教導的一切法空，是要使眾生脫離一切以自性有的錯誤見解，若還看到空性是以自性有，認為空性不以自性空，那是諸佛所不能教化的了。因此，龍樹菩薩向能斷除一切錯誤見解的佛陀頂禮。在中觀正見下，空性是以自性空，正見也是以自性空，始終貫徹著諸法皆空的道理。雖自性空，然而諸有為法的能生所生等作用皆能安立，甚至一切法依於緣起而善建立，從而不落入二邊，此即中觀宗的勝法。

七、二諦

佛法將萬有分成二諦：勝義諦及世俗諦。前者是究竟的真理，後者是世俗的真理。佛教四大宗派(說分別部、經量部、唯識宗、中觀宗)對二諦的看法都不相同。經西藏歷代佛教大師的研究分析，將二諦編於《宗義》內，使學習者能由淺入深，掌握其要義。今依次列出四大宗派以及密宗對這二種真理的看法，並略引西方哲學的相似觀點作比較。

(一)說分別部的看法

聲聞佛教中的說分別部，對真理的看法如下：

1. 一切法(有為法及無為法)都是從自方存在，且都是真實存在。立無為法(如虛空)、方位無分的微塵及剎那無分的識知為勝義諦。有為法的瓶、水為世俗諦。此依《俱舍論》云：

「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」

故在說分別部的看法下，變化無常的瓶、柱、桌、椅及喜怒哀樂等，都是世俗諦。只有不變的虛空、人無我、不可分割的微塵及最短一剎那的識知等才是勝義諦。

西方哲學家，柏拉圖認為實際的事物外，還有理想的事物，且後者優於前者，並且不隨時間變化。這與說分別部認為無為法為勝義諦，及一般實際瓶柱為世俗諦可相比照。德謨克利圖的哲學中，認為原子是物質的基材，而氣味、顏色、溫度、黏滯性不是物的真正性質，由原子的運動和排列造成感覺世界裏五顏六色的現象。這種以原子為基材與說分別部之以微塵為勝義諦，亦可比照。只是說分別部除了「物」之微塵外，另有「心」之最短剎那，顯示出心物並重的觀點。

(二)經量部的看法

聲聞佛教中的經量部，可分成隨教行經量部及隨理行經量部。此中，隨教行經量部對真理的看法與說分別部相同。隨理行經量部對真理的看法如下：

- 1.一切法(有為法及無為法)都是從自方存在。
- 2.有為法是以自相存在，且是真實存在。
- 3.無為法不是以自相存在，且不是真實存在。
- 4.有為法(如瓶、柱)是勝義諦。方位無分之微塵及剎那無分之識知，亦是勝義諦。無為法(如虛空)是世俗諦。此依《釋量論》：

「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有，說為自共相。」

故在隨理行經量部的看法下，思想架構所建立的觀念、定律等無為法，都只是世俗諦而已；有種種作用及功能的實際事物，如桌、椅、瓶、柱等才是勝義諦。因此，人無我是世俗諦，因為是無為法的緣故，而體會「人無我」的根本智則是勝義諦。

西藏佛教薩迦派之學者達昌(sTag tshang)認為經量部所依據的「勝義能作義」，並不是說瓶、柱等為勝義諦，而是說微塵及剎那之識知為勝義諦，因為後

者才是能作事(有種種功能)；瓶、柱等只是集合微塵所成，在其上安立瓶、柱之名，故只是世俗諦。

實在論者，大都認為知識來自經驗，而經驗來自感覺，因而注重自然科學。這與隨理行經量部之看重「有為法」，可相比照。

(三)唯識宗的看法

大乘佛教中的唯識宗，將萬有分成有為法及無為法，又分成依他起、圓成實及遍計執。其對真理的看法如下：

- 1.一切法都是從自方存在。
- 2.依他起及圓成實是以自相存在，且是真實存在
- 3.遍計執是不以自相存在，且不是真實存在

4.圓成實是勝義諦。圓成實與空性、法性、勝義諦、真如是同義字。細品人無我(補特伽羅能自立實有空)及細品法無我(能取所取異實空；色於持色分別心所執境下以自相空)都是空性。滅諦和涅槃也是空性。

故在唯識宗的看法下，瓶、柱等依他起(有為法)是世俗諦。法性以外的無為法，也是世俗諦。唯識宗並破除「微塵無方分」之觀點。聖者的根本智，被稱為是「不顛倒的圓成實」，但此不是真正的勝義諦。只有「不變易的圓成實」——法性、空性才是真正的勝義諦。

西洋觀念論者，認為並沒有外在的東西存在，瓶、貓等只是存在於人的思想之內，又認為瓶、貓是實在的，因為它們都是合於規律。這種想法可與唯識宗所主張無外境之說法相比照。康德認為邏輯、數學自然定律對這個世界有效，因為這些是思想所設置的，思想是它們的基礎，而「純粹主體」則不受這些法則控制，因為它不是由經驗世界產生，反而是它建立這個世界並定立其法則。

(四)中觀宗自續派的看法

大乘佛教的中觀宗，分自續派與應成派。中觀宗自續派對真理的看法如

下：

1.一切法都不是從自方存在。

2.一切法都不是以自相存在，都不是以自性存在。

3.一切法都不是真實存在。

4.瓶、柱、喜、怒等是世俗諦。「瓶不是真實存在」，則是勝義諦，勝義諦可分成十六空、四空。世俗諦可分成正世俗與倒世俗，例如水是正世俗，陽燄是倒世俗。

故在中觀宗自續派的看法下，瓶、柱、佛智、空性等雖然是以自相存在，但是都不是真實存在。輪迴、涅槃之一切法，都是如此。

(五)中觀宗應成派的看法

大乘佛教中的中觀宗應成派對真理的看法如下：

1.一切法都不是從自方存在。

2.一切法都不是以自相存在，都不是以自性存在。

3.一切法都不是真實存在。

4.瓶、柱、喜、怒等是世俗諦。「瓶不是自方存在」，「瓶不是以自相存在」、「瓶不是真實存在」等，是勝義諦。勝義諦可分成十六空、四空。世俗諦遍是倒世俗。

5.世俗諦與「觀擇世俗的正量」是相對的，一個是所觀，一個是能觀。同理，勝義諦與「觀擇勝義的正量」是相對的。世俗諦是以「觀擇世俗的正量」所得者，如瓶，且「觀擇世俗的正量」是由於其對象是「世俗諦」才如是稱呼。同理，勝義諦是以「觀擇勝義的正量」所得者，如空性，且「觀擇勝義的正量」是由於其對象是「勝義諦」才如是安立名稱。由於佛智可以同時現觀世俗諦與勝義諦，因此，二諦之分別，要依所觀的對象來區分。佛觀世俗諦之智，稱作「盡所有智」；觀勝義諦之智，稱作「如所有智」。

6.勝義諦的「諦」字，表示於見真實義之智前「無欺妄」。世俗諦的「諦」字，表示於執實者前現為「真」。故前者之「諦」，才是真正的諦，才是究竟的諦。世俗諦的「世俗」二字，表示無明所染的世俗心，障蔽見真實性。世俗諦的瓶等，於凡夫世俗心前現為「真」，而於有學聖者的「後得」前，則非「真」。

在應成派的看法下，輪迴、涅槃之一切法，都不是從自方存在，都不是以自相存在，都不是真實存在。若認為一切法從自方存在或真實存在，即墮入常見。若認為緣起之一切法為無，即墮入斷見；遠離此常見及斷見，才是中觀之見。

由於量子物理的發展，哥本哈根學派的哲學觀點(由波爾、海森堡、泡利等提出)，對粒子(微塵)的性質有進一步的看法：認為粒子不是客觀的存在，而是與觀測者有關。這與應成派之主張一切法不是從自方存在，可相互比照。

(六)密宗的看法

密宗對二諦的看法，主要是承襲中觀宗應成派的看法，認為一切法不以自性有，不以自相有，都不是真實存在。站在修行的立場上，密宗又於「一切法」中，特別拈出「心性」作觀修的主題：認為心性也是不以自性有，不是真實存在，此為其勝義諦的性質。而其世俗的性質，即心的種種力用，並非是無，此為其世俗諦。故密宗的見解，不離中觀宗的看法。

另一方面，由於眾生都有「最細心氣」，從凡夫到成佛延續不斷，將此修行淨化後，心成「最細義光明心」，氣成「清淨幻身」，前者假名為「勝義諦」，後者名為「世俗諦」。此二諦事實上都是中觀宗的世俗諦。只是為了強調「最細義光明心」的重要，將之稱作「勝義諦」而已；這一點，在唯識宗上卻有共通之處：將聖者的「根本智」稱為「不顛倒的圓成實性」，此根本智是假名的勝義諦。

八、結語

以上總述西藏佛教所通行的印度中觀論典及其思想，此處主要以格魯派的觀點來闡述。生死輪迴的根本在於無明，無明的來源是對「人無我」及「法無我」的認識不清，由於掌握不住這二種無我，因而眾生落入邊見，偏離中道而流轉生死，故西藏佛教的歷代大師(如宗喀巴師徒、蔣揚協巴、喇嘛彌滂等)都不遺餘力來闡明中觀思想。