

謹以此論文獻給所有關愛我的師長與朋友

東海大學哲學研究所碩士論文

龍樹「菩薩道」思想探究  
——以《中論》思想為主



指導老師：林顯庭博士

學生：梁子郁

中華民國九十五年五月

# 龍樹菩薩思想探究

## 目錄

### 第一章 導論

第一節、研究動機、目的與進向

第二節、大乘思潮之背景介紹

### 第二章 龍樹菩薩之生平及其作品

第一節、龍樹菩薩之作品介紹—千部論主

第二節、龍樹菩薩之生平介紹—為弘空觀而出世的傳奇聖者

第三節、龍樹菩薩傳記之特色

### 第三章 龍樹菩薩之思想探究

第一節、《中論》得名之意旨及其書之組織與現存之註釋版本

第二節、龍樹菩薩《中論》之撰作背景

第三節、龍樹菩薩《中論》思想之淵源

第四節、龍樹《中論》思想之基本立場及其中心思想

第五節、龍樹《中論》思想之體證內涵

### 第四章 龍樹菩薩思想對後世之影響

第一節、龍樹菩薩思想對印度佛教之影響

第二節、龍樹菩薩思想對中國佛教之影響

第三節、龍樹菩薩思想對藏傳佛教之影響

### 第五章 結論

龍樹《中論》思想之現代性啓示及運用

# 第一章 導論

## 第一節、研究動機、目的與進向

### 壹、研究動機—花開見佛悟無生

末學自小就對生命本質的問題有濃厚之興趣，自東海哲學系畢業之後，繼續往研究所進修，而在求學的這一漫長的時間裡，適逢二十世紀末與二十一世紀初的一個交界期間，我看到整個世界起了一個巨大的變化，各地的天災人禍劇起，政治的不安及經濟的蕭條、治安的敗壞、人心的不安，使得憂鬱症成爲 21 世紀最主要的文明病，在這種時局之下，讓我深深的思考著—人類的前途與方向該何去何從？

我覺得我念哲學那麼多年，而哲學既然是愛智之學，應該可以提供人類一條明路吧？因此我廣泛地涉獵各種學說，最後終於在佛學裡找到了安身立命之所，解答了我生命的許多疑惑，而在就讀於研究所時期，學校的老師們也開設許多這一方面的相關課程，藉由師長的引導及同學間互相的切磋，使我獲益良多。

因爲自己對生命之智的愛好，所以除了佛學之外，我也接觸了許多與身心靈有關的相關課程與書籍，我的心得是這些都是一些善巧方便，也都和佛學基本的義理沒有違背（但前提之下是你要能夠讀通），但是我深深地覺得世間的這些方便善巧，最好能在正見即智慧的引導之下，才能夠對整體的生命有所裨益，進而提高自己生命的境界，就如同龍樹菩薩所強調的，菩薩遍學一切法，修六度廣大行，但五濁爲盲，般若爲導，唯有般若才能斷煩惱，使衆生成佛，救贖這世間，使之成爲人間淨土。

因此末學希冀能在寫論文的過程中，藉由經典的智慧轉化煩惱粗重的自己，追隨菩薩的腳步，讓智慧花開，提升性靈（見佛）之境界，而能在紅塵中行走自

在，獲得解脫（悟無生）。

## 貳、研究目的

印順導師曾說過，整個佛法以大乘佛法為中心，而大乘佛法又以性空唯名為中心，而性空唯名系又是龍樹菩薩所開創出來的，所以我希望能藉此一論文，更深入佛法的核心，對佛法的整個觀念能有更完整的理解及領悟，因為我覺得世間的學問如此的多，但只有此種生命的學問才是最究竟、最徹底的。

寫此篇論文，其實最受益的是自己，我不敢說能提出什麼創見，但是我希望能夠把握到龍樹菩薩最主要的精神及其思想重點，且用比較深入淺出的方式呈現出來，就是我寫這篇論文最重要的目的了。

## 參、研究進向

龍樹菩薩被稱為「八宗之祖」，可見其思想在大乘佛教的重要性，但他的思想宏奧而複雜，倘非具有最深且廣博之智識者，是難以捉摸其所欲闡發之要旨及深義的，也因而往昔各家之宗祖，當其立宗之時，都也只依其中一小部分的義理加以闡發而已，如「三論宗」只依《中論》，「天台宗」僅依據《中論》之一頌，更有單憑《十住毗婆沙論》中〈易行品〉之「淨土真宗」……，如此單就一論、一品或一句，便部份地簡述了龍樹思想，當然，此亦因龍樹之著作非常博富，令後人不易全面研究，像是《大智度論》中引用經的研究，較具重要性者便有幾十部之多，更遑論是他的著作了。也因而他的思想之『統一性的研究』，無論如何，絕非一朝一夕可以完成。儘管如此，後人亦應盡量避免將龍樹思想做單一且武斷之理解與思考，方不辜負龍樹菩薩苦心造論之悲懷，甚而認其為「虛無派」，或者嚴苛指責他，說他將佛教帶入抽象邏輯思辨之領域內，遠離世尊之「聖境默

然」，無益於解脫道之實踐。

因此本論文在第一章裡，先介紹大乘佛教之背景與特色使讀者對大乘菩薩道之思想有基本的認識後，再從龍樹菩薩的生平及生命歷程去貼近其人格，期能比較確實地把握到菩薩的悲懷及思想，進而在此一基礎上，綜合前人及歷代大師和研究者之見解，以比較全面的角度去探究龍樹思想之要旨及真義，希冀能藉此讓我們這些後學者契進龍樹菩薩他那高遠、圓滿的人格境界和崇高、超越的精神及思想，使我們有限的生命獲得啟發，而在論文的最後，則思考龍樹菩薩在此現代社會的應用與實踐，使抽象的思想能化爲具體的行動，裨益我們的身心，而能以不退菩薩爲伴侶，花開見佛悟無生。

## 第二節 大乘思潮之背景介紹

### 壹、龍樹菩薩與大乘思潮

龍樹與大乘思潮之興起，關連甚深，自佛陀涅槃後，僧團便因種種因素逐漸分化，部分原因是由於僧眾之素質良莠不齊，而造成人事之問題，如提婆達多之叛教；另外聲聞弟子之生命氣質不一，如大迦葉尊者與優波離尊者偏向保守，行頭陀行之獨覺似的重戒律，傾向小乘風格，而阿難、舍利弗與目犍連外現聲聞，內密菩薩之大乘典範，彼此截然有別，使其對於佛陀的教法上有各自不同層次及角度之取捨。尤其是對戒律之看法不一，更種下僧團分裂之伏筆。

此外，也有時空的影響，佛教自印度東北角之地方性宗教，變成傳遍印度之宗教，擴展中的佛教接觸了廣大的領域，而對不同之地方文化與風俗習慣，有許多折衷與適應。這使得佛教變的更加的多元與繁複，對邊地文化之必要適應，擴大了區域性的差異，便進一步推動僧團的分化。

分化時期之佛教，有別釋尊住世時之根本佛教，而被稱為「部派佛教」，共有十八部至二十部之多；部派佛教除承繼原始（根本）佛教之『法』與『律』外，又對法進行各種區別與分析（如阿毗達磨），發展眾多有關法之理論，如五位七十二法，故從法與律中，自行開展出『論』。而日本學者水野弘元認為部派佛教對論之注重，使之教理變得甚是繁瑣且哲學化，出家『專業化』對民眾之信仰實修乃有害無益，因此，湧起欲破除弊端、回歸佛教根本宗教立場之運動，此即為大乘佛教<sup>1</sup>。

除了為正法，糾正阿毗達磨哲學之缺失，基於希望再次回歸佛陀真意，故展開大乘運動，但印順導師認為此還摻有情感因素，即對佛陀永恆之懷念。佛陀涅槃後，隨時間流逝，弟子對佛陀之想念與日俱深，尤其是大眾部弟子對佛陀於人間成佛之見解，有情感性變化，以為偉大之佛陀是來世間示現者，非由一般人類

---

<sup>1</sup> 水野弘元，《佛教的真諦》，嘉義：香光書香出版社，民國九十一年初版，p.325。

成佛。印順導師說：

佛滅後，佛弟子對佛陀永恆之懷念，對舍利之建塔供奉，以及有關佛之本生、譬喻、因緣、十方淨土與十方現在諸佛菩薩等教典之流傳。<sup>2</sup>

經由對佛陀之懷念，延伸出著重悲智雙運與出世入世廣度眾生之菩薩思想，也是大乘興起的原因之一。

而龍樹菩薩更於佛陀入滅之後七百年左右，繼承佛陀之緣起思想，且受當時初期大乘思想啓發（主要是般若經），總攝佛陀之教法，又進行系統化之整理工作，並將之撰述闡揚，確立了大乘佛教的地位，令當時分歧之各個異見與邪見，在一切法空之利刃下，回歸佛陀本懷，統一佛教，使佛教免於分裂之命運。

於此，龍樹菩薩進一步闡明佛陀深義，即『緣起性空』思想，在此正見上發揚菩薩廣大行之思想，於實修立場上，建立一套非常圓整之菩薩道實踐方向。

自佛教歷史看，『菩薩』此名稱最先由釋迦牟尼佛於成道前所專用之稱號，亦為原始佛教至部派佛教時代，早期佛陀弟子對釋迦牟尼佛之尊稱。而弟子們一方面厭倦部派佛教阿毗達磨哲學之繁瑣，將修行遠離實修生活，變成理論化與形式化；另一方面對佛陀之懷念，進而崇拜其留下之遺物、事蹟與過去菩薩之本事（本生故事），此兩者導致欲回歸佛陀本懷之大乘佛教運動，其中揚起法幟之先驅者為龍樹菩薩；為當時佛教之集大成者，他首先批判遠離世尊本懷之部派佛教思想（主要是一切有部），且非常準確地闡發佛陀緣起思想，又注釋般若經，寫成《大智度論》，弘揚菩薩廣大行—菩薩道之實踐，使大乘思想流傳至印度以外之西藏、中國、日本與韓國等地區，影響甚鉅！

---

<sup>2</sup> 印順導師，《初期大乘起源與開展》，台北：正聞出版社，民國七十八年六月初版，p.43。

## 貳、大乘思想之特色—以般若「空」觀爲主的六度菩薩行

### 一、何謂菩薩

「菩薩」，菩提薩埵之略稱。菩提薩埵，梵語 bodhi-sattva，巴利語 bodhi-satta 又作菩提索多、或扶薩。意譯爲覺有情。菩提，覺、智、道之意；薩埵，眾生、有情、大心等意。如《大智度論》卷四云：

問曰：何等名菩提；何等名薩埵。答曰：菩提名諸佛道；薩埵名或眾生或大心。<sup>3</sup>

此是以大智慧上求無上菩提；以大悲利益安樂一切有情，爲自覺覺他的大乘行者。菩薩之所以有別於二乘，是由於他發起了無上菩提心之故。因爲佛由菩薩而成，而聲聞皆因佛法而解脫。如果沒有菩薩的悲願再來，那麼佛法將不可能傳承流佈。也因此菩薩才會得到我們的尊崇、敬仰。如《侏真陀羅所問如來三昧經》卷下所云：

菩薩一發心，過諸聲聞辟支佛，一切人當因其法得度脫故。菩薩勝於一切，莫能有勝於佛者，故知無能勝菩薩者。所以者何？佛因菩薩心而自致成，諸聲聞悉因佛法而得成。<sup>4</sup>

### 二、菩薩的特質

菩薩能於長久的生死輪迴中救渡眾生，他的信念與動力源於何處呢？

《般若經》說：

---

<sup>3</sup> 《大智度論》卷四·大正二五，p.86a。

<sup>4</sup> 《侏真陀羅所問如來三昧經》卷下·大正卷十五，p.365。

若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便。<sup>5</sup>

從《般若經》中，可得知菩薩有三個主要特質：一切智智（即菩提心）、大悲心、無所得心（即空性智）。而菩薩為了能夠完全的利他所以必須以無所得心（即空性智）為方便（為基礎），<sup>6</sup>因此簡而言之，菩薩最主要的特質是「利他」（慈悲）與渡眾的「方便善巧」（智慧），這也是菩薩能異於小乘行者的特色—「悲智雙運」<sup>7</sup>。

### 三、『無緣大慈，同體大悲』及菩提心是空性修持後之成果

菩薩道從性空（無所得心）--空性智了解到一切法空無自性，如幻如化；於是捨離世間的心轉薄，而空性智漸增的結果才能使菩薩真正地對廣大的眾生生起一體的感受，而在此體悟的基礎下才能對如母的有情的發起同體之大悲（大悲心）及無緣（平等、空性之義）之大慈心<sup>8</sup>，感到眾生就是我的痛苦，眾生的快樂才是我快樂，因此希望眾生都能離苦得樂，成就正等正覺，所以菩薩發無上之菩提願（一切智智相應作意）。因此菩薩要先得空勝解之妙用，才能以六度萬行，成就有情，嚴淨國土。所以在菩薩的三個主要特質中，主要的是「空性智」的力量，藉此了達生死與涅槃，都是如幻如化的，才能於生死中調伏煩惱，行菩薩道廣利眾生。於此，印順導師在〈自利與利他〉一文中，就說到：

- 
5. 《大正藏》，卷七，p.67 上。
  6. 袞卻格西開示，《菩提道次第綱要》（下），大乘法脈基金會台中釋迦牟尼佛中心出版印贈，89年初版，p.152，「有這樣的比喻，種田需先犁地，以六道的父母觀這個法，把心地犁平，在平等捨平坦的土地上，種下大悲的種子，在灌澆慈心的水，這樣菩提心芽可以很快的生長。如果說可以先修平等捨，對眾生的慈悲才會一樣，不會說對某些人慈悲，對某些人不慈悲，會平等的對待眾生。」
  7. 同上註 6，p.254，「為了成就佛陀色身與法身功德，就要好好的修學方便分及智慧分的雙運之道。大乘智慧分及方便分雙運的修法…。以六度來說，前五度是屬於方便分，是福德資糧的修學，後一度智慧度屬於智慧分，是智慧資糧的修學。」
  8. 慈是令眾生得到快樂，悲是令眾生脫離痛苦。

菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死，而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」（即菩提心），「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沈，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。<sup>9</sup>

由上可知大慈與大悲及由大慈大悲所擴展出的菩提心實是空性智所修持後之成果。

#### **四、空性智能破輪迴的因，成就正等正覺**

在十二因緣中，造成生死流轉的原因有主要二種，一種是無明，另一種則是渴愛。無明是所知障，渴愛是煩惱障。唯有破除此二障，才能得到解脫而證菩提。而要破除此二障，則唯有般若智慧（空性智），此點達賴喇嘛在《超越的智慧》此書中有很精闢的解說：

---

<sup>9</sup> 印順導師，《學佛三要》台北：正聞出版社，p.150—151；印順導師《契理契機之人間佛教》，台北：正聞出版社，p.68。

關於現象界和實相界的智慧有很多種。此處我們談的是般若智慧，它破除輪迴的因<sup>10</sup>。輪迴因於執取諸法為實有，這種執取的本能就是所知障。般若智慧就是了悟空性的正見，一旦了悟空性就明白了實相。<sup>11</sup>

且寂天菩薩更於《入菩薩行》中提到：

空性能對治 煩惱所知障 欲速成佛者 何不修空性。<sup>12</sup>

在此，達賴喇嘛解說，因為執持實有會令我們產生覺受，貪愛就會升起，而只要沒有證得空性正見，雖然阿羅漢的境界裡執取身心五蘊的貪愛煩惱已經息滅，但是因為法執使得微細的貪愛沒有熄滅，它仍舊是一個思惑煩惱。因此，只要沒有了悟空性、止息微細的法執，即使粗糙的煩惱能夠暫時壓伏，但碰到適當的條件時仍然會升起。所以，想要斬斷煩惱必須修空性見。<sup>13</sup>

## 五、以空性見為基礎而生起之慈悲心與菩提心的六度菩薩行

大乘佛教的菩薩不僅追求個人的解脫，更基於大慈大悲的胸懷，發願（大悲願）要普濟一切有情，成就正等正覺（菩提）置眾生於究竟安樂，在此菩薩以慈心悲心為方便<sup>14</sup>，轉化了無始劫以來的無明（我執）與煩惱（我愛執）而生起究竟與殊勝的菩提心，在修行實踐上則有具體的「六度」的菩薩行。

---

<sup>10</sup> 輪迴是不斷重複生老病死的狀態，這是由於無明的力量及業的影響。

<sup>11</sup> 達賴喇嘛藏文口述，陳琴富譯，《超越的智慧》，台北：立緒文化事業有限公司出版，民國九十二年十二月初版，p.12。

<sup>12</sup> 同上註，p.81。

<sup>13</sup> 同上註，p.76—77。

<sup>14</sup> 袞卻格西開示：《菩提道次第綱要》（下）大乘法脈基金會台中釋迦牟尼佛中心出版印贈，89年初版，p.180，「能摧毀「我愛執」的炸彈是慈心及悲心……」。

所謂六度是：1.檀那波羅蜜、2.尸羅波羅蜜、3.羼提波羅蜜、4.毗梨耶波羅蜜、5.禪那波羅蜜、6.般若波羅蜜。

### 1. 檀那波羅蜜：

「檀那」梵語 dana。意譯為布施、施。即給與、施捨之意。「波羅蜜」梵語 paramita。即自生死迷界之此岸而至涅槃解脫之彼岸。又作波羅蜜多。意譯為到彼岸。布施大體上可分為，世間的布施，小乘的布施，還有就是菩薩的布施。世間的布施，多數是為了求果報而布施的，如現世的富貴安樂及來世的人天福報等；其所施予的一切，都是為著自己的利益而做的，並沒有關照到眾生，所以不具有捨心。另就小乘而言，布施是出離世間解脫生死所必須具備的條件，因此其心態上是具有捨心的。更殊勝的是大乘菩薩的布施；其心態是完全無私的，主要是起於濟助眾生的大悲心。而其成佛的功德、資糧更是普皆迴向一切眾生同證佛道。如《大樹緊那羅王所問經》卷三云：

所施一切捨，彼施已無悔；趣向菩提道，是不望果報。<sup>15</sup>

所以佛道的圓滿也就在這樣無私的付出中點點滴滴累積而成。如《大智度論》卷三十二云：

布施時，起大悲心欲度一切，為第一甚深畢竟清淨智慧得成佛道。<sup>16</sup>

菩薩所為之布施是不祈望有任何回報的，而且是願將一切的功德迴向有情，利益所有眾生。這樣的施，即是菩薩的「淨施」。如《大智度論》云：

生大悲心為眾生故，不求自利早得涅槃，但為阿耨多羅三藐三菩提，是名「淨施」<sup>17</sup>。

<sup>15</sup>.《大樹緊那羅王所問經》卷三·大正十五，p.378c。

<sup>16</sup>.《大智度論》卷三二·大正二五，p.302a。

因此，菩薩是以大悲心及菩提心，為濟度一切眾生而求無上菩提故行布施的<sup>18</sup>。

## 2. 尸羅波羅蜜：

「尸羅」梵語 śīla，含有行為、習慣、性格、道德、虔敬等諸義。《大智度論》：「尸羅，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」<sup>19</sup>；廣義的說：只要能行善事，不管有沒有受戒，都可稱為尸羅。而狹義則指，佛陀制定戒律，令佛弟子受持，以防過止惡之用。其中大乘戒<sup>20</sup>是以菩提心為根本，有了菩提心即有菩薩戒。菩薩持戒是本著悲心為度眾生，從實際生活的行動中，導引眾生共同實踐佛道，圓滿菩提。如《大智度論》卷十三載：

慈愍眾生故，為度眾生故…如此持戒，將來令人至佛道，如是名為得無上佛道戒。<sup>21</sup>

菩薩生生世世看似只為利益眾生而忙碌，然另一方面對自己而言亦在成就佛道。如《大智度論》卷十四云：「菩薩以大悲心持戒，得至佛道。」<sup>22</sup>所以持戒的意義，如印順導師在《成佛之道》所說：

---

<sup>17</sup>. 「淨施」。據《華嚴經》卷五十八云：「三輪清淨施，於施者、受者，以及施物，正念觀察。」（大正卷十，p.304c）及《法界次第》卷下（大正卷四六，p.686b）：「若布施時，施人、受人及財物三事，皆空不可得，入實相正觀。」簡而言之即布施時觀即施者、受者、施物三者皆悉本空，以此摧破執著之相，亦稱三輪體空。

<sup>18</sup>. 《大智度論》卷三二：「以大悲心為度一切眾生故布施。」（大正二五，p.301b）。

<sup>19</sup>. 《大智度論》卷十三·大正二五，p.153b。

<sup>20</sup>. 參見《佛光大辭典》p.665：指大乘菩薩之戒法。又作三聚清淨戒，簡稱三聚戒、三聚。聚，種類之意。以此三聚之戒法，無垢清淨，含攝大乘諸戒，圓融無礙，故稱三聚淨戒。即：（一）攝律儀戒，又作自性戒、一切菩薩戒。乃捨斷一切諸惡，含攝諸律儀之止惡門。（二）攝善法戒，又作受善法戒、攝持一切菩提道戒，謂修習一切善法。（三）攝眾生戒，又作饒益有情戒、作眾生益戒，即以慈心攝受利益一切眾生，此為利生門。

<sup>21</sup>. 《大智度論》卷十三·大正二五，p.153b。

克利自己的情欲而持戒，不是別的，就是『自通之法』<sup>23</sup>，本於慈悲而自願持戒的。這真是現樂，後亦樂的法行。<sup>24</sup>

### 3. 羸提波羅蜜：

「羸提」梵語 *kṣanti*，意譯安忍、忍，忍耐之意。即令心安穩，堪忍侮辱或惱害等，也就是說凡加諸身心之苦惱、苦痛，為眾生故皆能忍受之。依《大智度論》所釋「羸提」云：

云何名羸提？答曰：羸提秦言忍辱。忍辱有二種，「生忍」<sup>25</sup>；「法忍」<sup>26</sup>。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。福德智慧二事具足故，得如所願<sup>27</sup>。

菩薩慈愛眾生故，堪為有情受種種分別對待而不生煩惱，悲心深故而不入涅槃，二忍修習成就得「無生法忍」。據《大智度論》卷十四云：

---

<sup>22</sup>. 《大智度論》卷十四·大正二五，p.162b。

<sup>23</sup>. 參見《雜阿含經》卷三十七·大正二，p.273b。「爾時世尊告婆羅門長者：我當為說『自通之法』，諦聽善思。何等自通之法？謂聖弟子，作如是學，我作是念。若有欲殺我者我不喜，我若所不喜他亦如是，云何殺彼？作是覺已受不殺生。不樂殺生。如上說。我若不喜人盜於我，他亦不喜。我云何盜他？是故持不盜戒。不樂於盜。如上說。我既不喜人侵我妻，他亦不喜。我今云何侵人妻婦？是故受持不他淫戒。如上說。我尚不喜為人所欺，他亦如是。云何欺他？是故受持不妄語戒。如上說。我尚不喜他人離我親友，他亦如是。我今云何離他親友？是故不行兩舌。我尚不喜人加粗言，他亦如是。云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口。如上說。我尚不喜人作綺語，他亦如是。云何於他？而作綺語。是故於他不行綺飾。如上說。如是七種名為聖戒。」。

<sup>24</sup>. 印順導師，《成佛之道》增注本，p.108。

<sup>25</sup>. 又作眾生忍。忍，即忍耐之意。謂菩薩於一切眾生不瞋恨不惱怒，如慈母愛子；又如眾生雖以種種惡害加之，菩薩皆能忍耐而不起瞋恚；或受眾生種種恭敬供養，心亦不起貢高染著，稱為「生忍」。

<sup>26</sup>. 又作無生法忍。忍，即安忍之意。無生法，本指不生不滅之法，總以「不生」概括，故稱無生。菩薩於無生之法，忍苦忍樂，不動不退，稱為「法忍」。

<sup>27</sup>. 《大智度論》卷十四·大正二五，p.164b。

菩薩摩訶薩住二忍中，能具足羸提波羅蜜。…以是羸提波羅蜜具足故，得無生法忍。<sup>28</sup>

得「無生法忍」的大菩薩，已斷一切煩惱，但因大悲與菩提願力尚留餘習。所以能以法性身化生還入世間，行如幻佛行事業，度如幻輪迴眾生遍十方世界。如《大智度論》卷二十七云：

菩薩得無生法忍，煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受，及法性生身能自在化生，有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間。<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>. 「無生法忍」梵語 *anutpattikadharmasanti*。觀諸法無生無滅之理而妄念俱滅，安住且不動心。又作無生忍、無生忍法、修習無生忍。為三忍之一。《大智度論》卷五十（大正二五，p.417c）：「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。」；又《大乘義章》卷十二（大正四四，p.701b）：「從境為名，理寂不起，稱曰無生；慧安此理，名無生忍。」。

<sup>29</sup>. 《大智度論》卷二七·大正二五，p.261c。

<sup>30</sup>. 請參見《佛光大辭典》p.2947，天台宗用語，又作誓扶習生。用以表示三乘共十地中之第九地菩薩修相之語。其義雖與「留惑潤生」之用意類似，然所用以潤生者，則有「習氣」與「惑」之差別。天台家以為通教菩薩為成佛之故，必利益三界之眾生而修利他行，然既已於第七地斷除見思二惑，故不再生於三界。是以必須立誓，憑其願力扶持殘餘之習氣，生於三界而救度眾生，成就利他行。如《大智度論》卷二十七：「菩薩得無生法忍煩惱已盡，習氣未除故，因習氣受及法性生身能自在化生，有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間..」（大正二五，p.261c）；又《止觀輔行傳弘決》卷五之六云：「言誓伏習者，大品云：留餘殘習以誓願力，及伏餘習，而生三界利樂有情。」（大正四六，p.322b）另請參閱《法華經玄義》卷四。至於藏教之菩薩，雖已制伏見思二惑，猶未斷之，故有「留惑潤生」之說，以此為生於三界之因。如《攝大乘論》卷下（彼果智分）所載：「煩惱伏不滅，如毒咒所害。留惑至惑盡，證佛一切智。」（大正三一，p.150c）；印順導師之《攝大乘論講記》作如下的解釋：「菩薩不把煩惱斷盡，祇是伏而不滅，使其不發生作用。如毒蛇能夠害人，但他被咒力所害，就不能發生作用。為何為伏而不斷？因行菩薩道者，不能急斷煩惱，不然，就墮入小乘的無餘涅槃了。所以在未成佛前，必須留惑受生死身，至金剛道才斷惑盡，證佛一切智。唯識學者說：分別所起的煩惱，初地斷；俱生煩惱則伏不起。」

菩薩的悲心是超越時間與空間，而能在浩邈曠遠的時空中堅持本願「扶習潤生」<sup>30</sup>，念的就是不捨眾生。可見菩薩的氣魄與擔當，不是二乘人所能相比的。

#### 4. 毗梨耶波羅蜜：

「毘梨耶」梵語 *vīrya*，巴利語 *virīya* 作精進、精勤、勤精進、進、勤之意。即菩薩在修行過程中渡眾生之勇猛精勤的精神，依佛教教義，是指不懈怠地努力上進，修學一切善法。由此可知精進的主要用意是以對治懈怠為主，懈怠不勤是難以成辦諸事的。而菩薩的精進不同於世間人與小乘者；世間人常短視近利，爲了滿足自我，對外境做無止盡的追求。小乘者則以出離生死，精進於自我解脫爲目標。菩薩則是爲了使眾生能得到究竟的安樂，知道眾生對現象的欲求如待火宅般，故爲置眾生於涅槃的清涼安樂而精進地廣學一切法。如《大智度論》卷十六云：

菩薩觀三界五道眾生，各失所樂。（中略）菩薩見是已生大悲心：我於眾生為無所益，雖與世樂，樂極則苦，當以佛道涅槃常樂益於一切。<sup>31</sup>

對於世間與出世間之一切萬法，不管是現象界的一切或者是超越的實相，都要非常地明白通達且能深契眾生的根器與習性，運用各種善巧方便，導引眾生得到究竟的安樂。於此本著願力菩薩就會不斷精進地去努力，期能而真正地利益眾生，這也就是菩薩的精進波羅蜜。如《大智度論》卷十六云：

---

但也有故意生起的；八地以上，才決定不起煩惱的現行；至俱生煩惱的種子，留到成佛時才完全斷盡。」(p.531)；別、圓二教之菩薩，雖已斷除見思二惑，但由於無明惑之力，仍須生於三界。故扶習潤生之說，僅限於通教之菩薩。

<sup>31</sup>. 《大智度論》卷十六·大正二五，p.175a。

云何而益，當勤大精進乃得實智慧，得實智慧知諸法實相，以餘波羅蜜助成以益眾生，是為菩薩精進波羅蜜。<sup>32</sup>

可知菩薩精進的修學一切善法。精進是不可缺少的因素，而原動力是來自於深重的大悲心。如《大智度論》卷十六云：「菩薩精進，修行一切善法，大悲為首。」<sup>33</sup>所以菩薩精進的所做所為，為的都是以拔濟有情眾生為主。

## 5. 禪那波羅蜜：

「禪那」梵語 dhyāna，巴利語 jhana。意譯作「靜慮」—止妄念欲想，繫念專注於一境；或作「思惟修習、棄惡」—捨欲界五蓋等一切諸惡；或作「功德叢林」—因禪定能生智慧、神通、四無量等功德。簡而言之，即是將心專注於某一對象，而身心在極寂靜中，思惟也會更加清明，於定中則能引發深層的智慧。禪定的境界是大乘、小乘、外道、凡夫所共修的，禪定的殊勝境界是行禪者所追求的，從初禪到無色界的非想非非想地，各地有各地的特色。然菩薩應當以什麼樣的心念，讓自己能在靜妙的禪悅中尚能不捨眾生而增其悲心呢？如《大智度論》卷十七云：

得是禪已，憐愍眾生。內心中有種種禪定妙樂而不知求，乃在外法不淨苦中求樂。如是觀已生大悲心，立宏誓願：我當令眾生皆得禪定內樂，離不淨樂。依此禪樂已，次令得佛道樂。<sup>34</sup>

同卷亦云：

---

<sup>32</sup>. 《大智度論》卷十六·大正二五，p.175a。

<sup>33</sup>. 《大智度論》卷十六·大正二五，p.174c。

<sup>34</sup>. 《大智度論》卷十七·大正二五，p.187c。

但為眾生，欲令慈悲心淨，不捨眾生。菩薩禪，禪中皆發大悲心。<sup>35</sup>

因此菩薩修禪定，並不是爲了自己的利益著想。禪定的境界是共大小乘及外道凡夫的，然菩薩所得之禪定會勝於他者，如《大智度論》卷十七云：

復次，外道、聲聞、菩薩皆得禪定。而外道禪中有三種患，或味著、或邪見、或憍慢；聲聞禪中慈悲薄，於諸法中，不以利智貫達諸法實相，獨善其身，斷諸佛種。菩薩禪中無此事。欲集一切諸法故，於諸禪中不忘眾生，乃至昆虫常加慈念。<sup>36</sup>

佛家認爲外道的禪定易產生邪定，乃因外道在禪定時易產生種種的邪見分別，而在境界上生染著，對實相不能明辨而追逐外境的各種神通；聲聞禪則因悲心願力不足不深而落於禪定的喜悅中，對於法的執著，讓他們成了自了漢；然菩薩爲求一切法以度眾生，於禪中仍念念不忘眾生，乃至昆蟲。所以能不執著禪悅，不隨報生，而因慈悲智慧力深切故能起一切妙用而迴入娑婆，廣度有情。如《大智度論》卷十七云：

復次，於此禪中不受味、不求報、不隨報生，為調心故入禪。以智慧方便，還生欲界，度脫一切眾生。<sup>37</sup>

在小乘的觀念裏，修行是爲了要得到解脫、了生死。然菩薩的修行，是爲了濟度眾生。所以悲心深重的菩薩，爲了廣度如母的眾生，一定要先求佛果，在此動機之下，菩薩的禪定就要「與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定。」<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup>. 《大智度論》卷十七·大正二五，p.188a。

<sup>36</sup>. 《大智度論》卷十七·大正二五，p.188a。

<sup>37</sup>. 《大智度論》卷十七·大正二五，p.187c。

<sup>38</sup>. 印順法師《佛法概論》：「禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。菩薩禪要與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的

## 6. 般若波羅蜜 (Prajñā-pāramitā) :

「般若」梵語 *prajñā* ; *pañña* (Pali) , 又作波若。意譯為慧、智慧、明。即修習諸波羅蜜等, 而顯現之真實智慧。般若是智慧的意思; 波羅蜜 (*pāramitā*) 是到彼岸的意思。合起來說, 有到達智慧彼岸之意。如《智論》卷十八云:

般若言慧, 波羅蜜言到彼岸, 以其能到智慧大海彼岸, 到諸一切智慧邊, 窮盡其極故, 名到彼岸。<sup>39</sup>

菩薩為達彼岸 (成佛), 必修種種善行以廣植福德因緣, 其中尤以六波羅蜜為最。而六度中又以般若波羅蜜為其他五波羅蜜之明導, 如《智論》卷五十九云:

菩薩摩訶薩行布施時, 般若波羅蜜為作明導, 能具檀波羅蜜。…行持戒時, 般若波羅蜜為作明導, 能具足尸羅波羅蜜。…行忍辱時…具足羸提波羅蜜。…行精進時…具足毘梨耶波羅蜜。…行禪時…具足禪波羅蜜。…觀諸法時…具足般若波羅蜜。<sup>40</sup>

有了般若為導而行六度時, 則能使行者徹底了知一切事物及道理之高深智慧, 而這也才能稱的上是波羅蜜, 因此波羅蜜又有「諸佛之母」<sup>41</sup>之稱, 可

---

那樣。《中阿含》〈龍象經〉也說:「內心至善定, 龍 (喻佛) 行止俱定, 坐定臥亦定, 龍一切時定」。又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定, 不斷煩惱」《觀彌勒菩薩上生經》(大正十四, p.418c), 可作初學菩薩行的模範。因為如悲心不足, 功德不足, 急急的修定, 不是落於外道「味定」, 就落入聲聞「證實際」的窠臼。禪定是六度的一度, 但應先從悲智中努力。」, p.200。

<sup>39</sup>. 《大智度論》卷十八·大正二五, p.191a。

<sup>40</sup>. 《大智度論》卷五十九·大正二五, p.479c。

<sup>41</sup>. 《大智度論》卷五十八:「般若波羅蜜是無上智慧, 諸佛之母, 諸法寶中是第一寶。」大正二五, p.473a。

見其地位之重要。然從第一義諸法實相性空來說，般若不屬任何人；但若從世俗諦來看，般若波羅蜜則獨屬菩薩。在《大智度論》卷四十三中說：

第一義中無知者、見者、得者。一切法無我、無我所相。諸法但空，因緣和合相續生。

佛法有二種。一者、世諦。二者、第一義諦。為世諦故，般若波羅蜜屬菩薩。凡夫人法，種種過罪，不清淨故，則不屬凡夫人。…聲聞、辟支佛，雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時，轉名一切種智。以是故，般若不屬佛、不屬聲聞、辟支佛、不屬凡夫，但屬菩薩。<sup>42</sup>

第一義諦是心行處滅，言語慮絕的。然而菩薩本著宏深的大悲心願，與深邃的智慧所驅使，進一步以方便善巧地方法，假施設種種文字語言，讓眾生也能夠理解諸法實相。如《智論》云：

方便者，具足般若波羅蜜故，知諸法空。大悲心故，憐愍眾生。於是二法，以方便力不生染著，雖知諸法空，方便力故，亦不捨眾生。<sup>43</sup>

由上可知，空觀之智慧與大悲心，是菩薩得入不退轉的兩大重要因素，其中利根之菩薩更以空觀智慧為方便<sup>44</sup>，才能視眾生於平等，而不會薄此親彼，進而消彌你我的界限，融入法界的一味、一體中，從而體悟到與眾生彼此的

---

<sup>42</sup>. 《大智度論》卷四十三·大正二五，p.370c。

<sup>43</sup>. 《大智度論》卷二十七·大正二五，p.262c。

<sup>44</sup>. 袁卻格西開示：《菩提道次第綱要》（下）台中釋迦牟尼佛中心出版印贈，89年初版，p.157，「如果是一為利根菩薩，利根行者，這個時候一定會修空性。怎麼說呢？因為他會發現，他和眾生是一樣的，心中仍有很多煩惱以及障礙（煩惱障及所知障）沒有去除，如果沒有修空性慧，就無法去除二障的根源—無明、我愛執、我執，也絕不可能成辦眾生的義利。基於發這增上心之上，去修學空正見，證悟空性慧，而在這之上，導出菩提心，就有能力，又有把握速成佛道，這是利根菩薩的修法。」。

相連性、相關性（眾生是我的前身，我心意識於世界的投射，是我的鏡子，眾生即我，我即眾生），於此不忍眾生於生死海中受苦，生起大慈大悲，進而發起菩提大願，行菩薩六度萬行，要渡脫眾生於輪迴苦海，得到究竟的安樂。

## 小結

### 龍樹菩薩以「一切法空」為基礎，宣揚大乘菩薩思想之修行立場

關於龍樹菩薩何以要宣揚大乘修行之思想，日本學者水野弘元於《佛教之真髓》<sup>45</sup>：

龍樹的基本論說在《中論》一書，該論闡述佛教空、無我思想的般若皆空最為完整。雖然這部論述在形式上看來似乎為了理論而理論，其實絕非空洞之戲論，乃是專為破斥外道與小乘各部派（特別指一切有部），而從修行者自身的立場來論述佛教的根本義理，可以說是一部從各面向深入透徹地論證諸法皆空、無我之完整論書。又傳說為龍樹所著的《大智度論》與《十住毗婆沙論》等的論釋書，也都不單只在辨析理論學問，更是將重點放在信仰實修的主體上。

因此，龍樹菩薩所發揚而起之大乘運動，乃是以『一切法空』為基礎，在此立場之上方可成就菩薩之善巧方便。

龍樹菩薩強調大乘之有別於小乘（聲聞與辟支佛）之處：

聲聞與辟支佛中，不說世間即是涅槃，何以故？智慧不深入諸法故。菩薩法中說世間即是涅槃，智慧深入諸法故……<sup>46</sup>

《中論》亦說

涅槃不異世間，世間不異涅槃；涅槃際、世間際，一際無有異故，菩薩摩訶

<sup>45</sup> 水野弘元，《佛教的真諦》，嘉義：香光書香出版社，民國九十一年初版，p.394。

<sup>46</sup> 引見《大正藏》卷二五，p.197~198。

薩，得是實相故，不厭世間、不樂涅槃。<sup>47</sup>

引文中龍樹菩薩提及小乘聲聞與辟支佛（獨覺）之所以脫離世間遁入涅槃中，乃緣於智慧不足，無法理解世間與涅槃之本質即『空』，而一位了解世間即涅槃之本質者，便可顯出菩薩『不厭世間、不樂涅槃』高貴之『慈悲』情懷，故龍樹菩薩又言：

菩薩見眾生老病死苦、身苦、心苦、今世後世等諸苦所惱，生大慈悲，救如是苦……，亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇劫生死中，心不厭沒。以大慈悲力故，久應得涅槃而不取證，以是故，一切諸佛法中，慈悲為大；若無大慈大悲，便早入涅槃。<sup>48</sup>

以上明白揭示大慈大悲之力量，方令菩薩於無量阿僧祇劫中不厭生死苦，救度無數苦難眾生。

菩薩深具智慧故，因而遠離輪迴；廣大慈悲故，所以不住涅槃，慈悲乃由般若『空』之智慧所生，所以寂天菩薩於入菩薩行之智慧品中說：

為度愚苦眾 菩薩離貪懼 悲智住輪迴 此即空性果<sup>49</sup>

顯露大悲心是了悟空性之成果，由於智慧與慈悲力故才能永恆地滿眾生之願，而此均根源於空性智慧。

因此龍樹菩薩導眾之方式，是先開空智，使眾生對實相的體性有所了解後，再輔以慈悲為方便而更與空慧結合，才能發起無上菩提之大願，實踐菩薩道之大行。故龍樹菩薩的主要經典：《中論》便以各種方法破除根深柢固之無明與我執，

<sup>47</sup>. 引見《大正藏》卷二三，p.42~43。

<sup>48</sup>. 《大智度論》卷二七；引見《大正藏》卷二五，p.256。

<sup>49</sup>. 達賴喇嘛藏文口述，陳琴富譯，《超越的智慧》，台北：立緒文化事業有限公司出版，民國九十二年十二月初版，p.80。

使之生出空性慧，再輔以《大智度論》菩薩慈悲之菩提願力爲主，廣弘六度菩薩廣行，宣揚大乘菩薩道悲智雙運之思想。

## 第二章 龍樹菩薩生平及著作

### 引言

爲了要瞭解龍樹菩薩的思想，首先就要對其著作有一個初步完整之輪廓，所以在第二章裏的第一部分，筆者先整理出龍樹菩薩有那些著作，尤其是他的重要作品，接下來我們再進入其生平，從其人格特色與生命歷程一探龍樹菩薩之本懷，讓我們更深入其思想之內涵和要旨。

#### 第一節、 千部論主

龍樹諸論主要流傳於印度北方，經西域而傳來我國的，西元五世紀初時譯出了四部，《龍樹菩薩傳》言：

廣明摩訶衍作優波提舍十萬偈，又作莊嚴佛道論五千偈，大慈方便論五千偈，中論五百偈，令摩訶衍大行於天竺。又造無畏論十萬偈，中論出其中。<sup>1</sup>

其中「優波提舍十萬偈」應爲《大智度論》，而莊嚴佛道論則該是《十住毗婆沙論》，另外兩部是《中觀論》及《十二門論》。

龍樹之著作繁富，有『千部論主』之譽，保留至現在的，收集在《大藏經》的就有十九種。在藏文譯文中，龍樹的著作有一百一十八種之多，其中有許多是關於密教者的，而龍樹著作的藏文譯本與漢文譯本重複的只有十一種，其中，龍樹有六種顯教方面的著作很爲人重視，被稱爲『六如理聚』，它們是：《中論》、《七

<sup>1</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏五十·P184。

十性空論》、《六十如理論》、《迴諍論》、《廣破論》、《寶行王正論》。

在漢文的譯本方面，龍樹的著作收在《大藏經》中的約有十九種，這些著作又可分為「宗論部」、「釋經部」、「集經部」與「頌贊部」。

## 一、 宗論部

《中論》四卷，鳩摩羅什譯。

《十二門論》一卷，鳩摩羅什譯。

《順中義入般若法門》二卷，無著菩薩譯、元魏般若流支譯。

《大乘破有論》一卷，宋施護譯。

《大乘二十頌論》一卷，宋施護譯。

《六十頌如理論》一卷，宋施護譯。

《壹輸盧迦論》一卷，後魏瞿曇流支譯。

《菩提資糧論》六卷，隋達摩笈多譯。

《十八空論》一卷，陳真谛譯。

《釋摩訶衍論》十卷，姚秦筏提摩多譯。

## 二、 釋經部

《大智度論》一百卷，鳩摩羅什譯。

《十住毗婆沙論》十七卷，鳩摩羅什譯。

## 三、 集經部

《福蓋正行所集經》十二卷，宋日稱等譯。

《菩提行經》四卷，宋天息災譯。

#### 四、 頌贊部

《爲禪陀伽王說法要偈》

《勸癸諸王要偈》

《龍樹菩薩勸誡王頌》

《頌法界頌》

《廣大癸願頌》

《十二禮贊阿彌陀佛文》

《因緣心論頌》

《因緣心論譯》

而在西藏著作方面，學者萬金川引用西藏傳統的分法<sup>2</sup>，認爲基本上可分爲「深觀」與「廣行」兩類，龍樹菩薩之著作被歸爲「深觀」一類裡，其最核心之一部稱爲「根本中」—《中論》。

此外，其他性質相類似的書籍被稱爲「諸中論」，是「根本中」之「支分論」，包含《七十性空論》—用七十首詩頌說明「空性」；又《六十如理論》：則以六十詩頌解釋「緣起」；《迴諍論》：乃龍樹菩薩答覆印度傳統正理學派或有部等論敵之批判；《廣破論》—爲龍樹菩薩針對正理學派之理論展開辯破。<sup>3</sup>

另外，屬於「廣行」類之著作有《寶行王正論》、《勸誡王頌》，這些著作不僅談緣起性空，更就現實世界中具體的家庭、政治、社會生活等人間事相說明空理。

除了以上的分類外，台灣研究中觀的權威印順導師則認爲龍樹菩薩之論著，主要可分爲三類：

---

<sup>2</sup> 在西藏著作的分類裡（在中國並無此分類），基本上分成「深觀」與「廣行」兩類，而這種說法在印度晚期已然形成。

<sup>3</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998. p49。

## 一、「抉擇甚深義」

《中論》、(《根本中論頌》)

《六十頌如理論》

《七十空性論》

《迴諍論》

《廣破論》

《十二門論》

《壹輸盧迦論》

## 二、「菩薩廣大行」

《大智度論》

《十住毗婆沙論》

《菩提資糧論》

## 三、其他

《寶行王正論》

《寄親友書》

在諸多龍樹菩薩之論著中，印順導師提及其中特別值得注意之三部（《中論》、《大智度論》與《十住毗婆沙論》），如《印度佛教思想史》云：

龍樹學被稱「中觀派」，可見《中（觀）論》甚為人所重視。而龍樹為大乘行者，是本於深觀而修廣大行的，所以更應從《大智度論》、《十住毗婆沙論》去理

解大乘的全貌。<sup>4</sup>

由此可知，如要理解龍樹深觀廣行之大乘思想，除了注意《中論》緣起性空、假名與中道之外，還要從闡揚菩薩廣大行者之《大智度論》、《十住毗婆沙論》，才能夠比較全面性地理解龍樹思想的深義，另外印順導師在《大智度論之作者及其翻譯》一書中，提出一項重要的推論，此即「前期」造《中論》、《迴諍論》等，重在論破；「後期」造《大智度論》、《十住毗婆沙論》等，重在釋經<sup>5</sup>。印老這個推論，與史傳有關龍樹的記載十分相符，應屬可信。這也說明了，為什麼《大智度論》與《中論》的思想宗旨雖然一致，但在寫作題材上卻仍有相當差異。

## 第二節、為弘空觀而出世的傳奇聖者

有關龍樹菩薩之出世，於眾說紛紜的傳言中，最重要者為：

一、僧肇《大智度論序》、廬山慧遠《大智度論鈔序》等記載中，龍樹菩薩生於佛陀入滅後九百年左右。

二、《百論疏》卷上說明菩薩生於佛陀入滅後五百三十年左右。

三、《龍樹菩薩傳》：龍樹菩薩『去此世以來，始過百歲』，由於本傳為鳩摩羅什於建元十八年（西元三八二年）所譯。印順導師便依此推見菩薩住世時代約略為西元一五〇年至二五〇年。<sup>6</sup>

此外，吉迦夜、曇曜共譯之《付法因緣傳》卷五，以及西藏之布頓(藏 Buston)、多羅那他(藏 Taranatha)之佛教史等，均有龍樹菩薩之傳記。但中國與西藏之傳記內容則不盡相同，而有趣的是，兩者之神秘與傳奇色彩都甚為濃重，以致後世學者對有關之傳說與記載，總表現出難以置信之態度，西方史學家甚而懷疑龍

<sup>4</sup> 印順，《印度佛教史》，台北：正聞出版社，1988. p125。

<sup>5</sup> 印順述義·昭慧整理，《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，1992.p106～107。

<sup>6</sup> 印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992. p204。

樹菩薩是否真的曾存在於歷史？如德國學者瓦里色（Max Walleser）於《龍樹的一生》文中曾言：

對於《般若經》中所含「空」之思想體系發展，一般總以之與一個人之名字連在一起，對於這個人我們不能肯定他真是存在過，更不能說他是這些作品之作者，這個名字就是龍樹。<sup>7</sup>

然瓦里色之質疑只是少數學者之見，瓦里色他身為一名學者，其嚴謹取證之態度，筆者可以理解，但自許多佛教文獻與遺跡（南印度海得拉巴東南，窟利尸那河右岸那伽魯周那昆塔，曾有過大規模之遺跡調查，南印度案達羅省，一些現存之寺院遺跡是以龍樹菩薩為名，即如《龍樹菩薩傳》言：『南天竺諸國為其立廟，敬奉如佛。』）<sup>8</sup>足見龍樹菩薩曾經活躍於歷史舞台，不能因其傳記有個人無法理解之情節，便否定其人之真實性。以下，筆者就以中國與日本學者常用之《龍樹菩薩傳》為主，並參考其他重要之相關龍樹菩薩的傳記，綜合整理出較為可信且合於情理之生平梗概，並試圖從其生命歷程及人格特色中一探菩薩本懷。

## （一）佛所預言之成就者

龍樹菩薩之出世，於《摩訶摩耶經》與《入楞伽經》第八卷中皆有授記，《摩訶摩耶經》卷下：

正法於此，便就滅盡。六百歲已，九十六種諸外道等，邪見竟興，破滅佛法，有一比丘名馬鳴，善說法要，降伏一切諸外道輩。七百歲已，有比丘名龍樹，善說法要，滅邪見幢，燃正法炬。<sup>9</sup>

《入楞伽經》第八卷中記有大慧菩薩白佛言：『佛滅度後，是法何人受持？』

<sup>7</sup> 引見藍吉富著，（漢譯本《中論》初探），收及於張曼濤主編，《現代佛教學術叢刊》第四十八冊《三論典籍研究》，台北，大乘文化出版社，1979. p9~10，見原註 17。

<sup>8</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏五十·P184~185。

<sup>9</sup> 《大正藏》十二卷，p 1013。

佛以偈答曰：『於我滅度後，南天竺大國，有大德比丘名龍樹菩薩，住歡喜地，為人說法，能破有無見，往生安養國。』<sup>10</sup> 另者，佛於《大雲經》中亦有授記：『有「龍」比丘能弘我正教法，後於淨光世界中，成佛名「智慧生處光明如來」。』

11

## (二) 命名緣由

依鳩摩羅什所譯《龍樹菩薩傳》，說到龍樹乃『南天竺梵志種』<sup>12</sup>；「梵志」為婆羅門階級之意，布敦《佛教史》：『龍樹是生於南方名為「毗達拔」之國，父親為富有之婆羅門。』<sup>13</sup>

《龍樹菩薩傳》中解釋龍樹菩薩之命名緣由，提及『其母樹下生之，因字阿周陀那，「阿周陀那」，樹名也。以龍成其道，故以「龍」配字，號曰「龍樹」也。』<sup>14</sup> 故龍樹之名，乃因其母於阿周陀那樹下生之，又藉大龍菩薩接引，進入龍宮研讀大乘經典而成道，故結合龍（Nâga）和樹（arjuna）成為「龍樹」之名。

此外，我們亦可自梵文 Nâga 理解，Nâga 其本意為「蛇」，但中國稱之為「龍」，而布敦《佛教史大寶藏論》云：

梵文之 Nâga 意為「龍」，其含義生於法界，不住常斷二邊，擁有經教大寶藏，具足毀邪顯正之見，故名為「龍」。<sup>15</sup>

從以上引文可知，「龍」字一義隱含能摧毀無明之智慧意涵，然而其前身為蛇，所變化之龍為欲望之象徵，這在原始佛教之經典中常可見到，如《阿含經》同本異譯之《大樓炭經》：

龍王起婬欲事，相向時，熱風來吹其身，焦龍身，即失天顏色，得蛇身，便

<sup>10</sup> 《大正藏》十六卷，p 569。又見於《三論玄義校釋》（唐）吉藏，1987 p123。

<sup>11</sup> 月稱，《入中論》卷二，（漢藏教理院刊本），p2~3。

<sup>12</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184~185。

<sup>13</sup> 詳見：Bu - ston, History of Buddhism (Chos - hbyung), tr. by Dr. E. Obermiller, Heidelberg 1931, 2 part, p122。

<sup>14</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184~185。

<sup>15</sup> 詳見：Bu - ston, History of Buddhism (Chos - hbyung), tr. by Dr. E. Obermiller, Heidelberg 1931, 2 part, p128。

恐，不喜。<sup>16</sup>

而在佛陀成道時，惡魔波旬曾「化作大龍，遶佛身七匝，舉頭臨佛頂上，身如大船，頭如大帆，眼如銅鑪，舌如曳電，出息入息，如雷電聲。」當時佛陀念及：『猶如空舍宅，牟尼心虛寂，於中而遊轉，佛身亦如是。』<sup>17</sup>

從以上的文獻中我們可見到，原本在原始佛教中帶有欲望色彩之「蛇」，到惡魔波旬欲望所幻化之「龍」，最後釋迦牟尼覺悟到幻化之相實是執著欲望所起，其實其本質為「空」，而從其般若之智中轉化欲望（蛇）為智慧（龍），故「龍」之象徵實含有「欲望」與「智慧」之雙重意義結構。

而此亦為龍樹菩薩一生悟道之主題，其主要思想核心，迥異於小乘行者之法有及法執，而倡導一切法空，強調修行並非如小乘行者將欲望視為毒蛇猛獸，去逃避它或捨棄它，而是進一步轉化與駕馭它，來成就道途，實踐「生死即涅槃、煩惱即菩提」。

### （三）天悟奇聰之少年

作為八宗之祖，龍樹菩薩少時即顯出超凡優異之稟賦，《龍樹菩薩傳》：『天文、地理、圖緯、秘識及諸道術，無不悉綜。』又言：『在乳舖之中聞諸梵志，誦四圍陀典，各四萬偈，每偈有三十二字，皆諷其文，而領其義。』<sup>18</sup>也難怪龍樹菩薩他可以『開神明悟幽旨』<sup>19</sup>，成為八宗之祖，被喻為「釋迦第二」，以緣起即空即中道之思想，闡揚佛陀深意。

### （四）出家之原由—悟「欲為苦本」

關於出家之因緣，《龍樹菩薩傳》中記載，年輕時期之龍樹不僅是「外道」，

<sup>16</sup> 《大正藏》卷一，p278。

<sup>17</sup> 《雜阿含經》，《大正藏》卷二，p275~276。。

<sup>18</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

<sup>19</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

而且是耽迷欲樂之不良青少年。

龍樹在青年時期，有三位與其程度相當之天縱才俊之好友，某日相聚並商議道：『天下義理能夠開顯聰明、增長智慧者，我們皆已通曉，現在要找什麼娛樂好呢？』結論是：『世間大概就只有追求美色，放縱情欲方是人生最大的樂趣了，但我們是名人，必定要想計策，否則便難以成辦。』最後便想出用隱身之藥。於是這三名好友即尋找法術師教授隱身法，法術師心想：『這些人才高智達，世間一切學識都研究得如此透徹廣博，如果將藥方交予他們，以後，便不會再來找我，不如稍作保留，一次給一點，等他們再回來時，便向他們討教學問。』因此，法術師交給他們一顆青色藥丸，教以水研磨，塗於眼皮上，自然會隱身不見。回去後，三位好友拿了藥丸讓龍樹聞，豈知一嗅之下便明了藥丸之成份，令法術師詫異不已，嘆未曾有！便開口道：『像你們這般人才，連名字都不易聽過，更何況能親見本人，我又何必吝惜傳授隱身術。』因此，傾囊相授隱身術。而他們試驗此藥之後，果然遊行自在，如入無人之境，便決定到後宮玩遍全國最美麗的女子，結果三個月後，許多宮女都懷孕了。此事震驚了國王，氣極敗壞之下，採用臣子之意，將細沙土放在房間門口，若使用法術者，只要出現腳印，便格殺勿論；假使是魔鬼妖魅，便以咒語滅除。傍晚，果見四人入門之足跡，數百名兵將向虛空揮刀砍伐，三個人頭落地，龍樹因緊跟國王身側，而逃過一命。

此時，龍樹才深刻覺醒『貪欲』為痛苦之根、惡事之肇始，敗壞德行又危害性命。於是當下發出誓言：『若能逃過此難，便去投靠沙門，受出家之法。』龍樹逃出宮後，就『入山詣一佛塔，出家受戒』<sup>20</sup>。

從這裡我們可以看到，龍樹菩薩在出家前雖有天縱英才的資質和飽富經綸的學問，卻都沒有辦法幫他擺脫痛苦與煩惱，反而更讓他沉溺在世間的欲樂之中，甚至把他引向毀滅，而直到最後關頭的生死掙扎之際，才決心揮別過往荒唐糊塗的日子，要在生死苦海之中，尋一解脫之道。

---

<sup>20</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

## (五) 欲「立師教戒，更造衣服」

龍樹出家後，依《龍樹菩薩傳》及《付法傳》的記載，都說他：「出家受戒，九十日中，誦三藏盡。」這裡的「誦三藏盡」，應指他遍讀所有小乘部派的三藏經典；因為《龍樹菩薩傳》記述龍樹誦盡所有小乘經論後，『遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典與之，誦受愛樂。雖之實義，未得通利。』引文中「摩訶衍經典」即指大乘經典<sup>21</sup>。而此處，也有其他的學者認為，龍樹原先研誦之小乘經典應屬「說一切有部」，這點可以從龍樹菩薩的著作《中論》中，深究且嚴厲批判一切有部等小乘學派之阿毗達磨論點裡看出。龍樹菩薩對該部之了解，更可以從《中論》一書的批判中得到印證。<sup>22</sup>

從以上之分析，我們可以了解到，龍樹求法之時代背景，正是印度小乘佛教全盛時期，那時初期之大乘（西元五〇~二〇〇年）之般若思想，雖已流行二百多年，但傳世之大乘經典仍是不易見的。<sup>23</sup> 也因此龍樹菩薩先入小乘的寺廟出家，研究三藏經典不感滿足，後來於雪山深處的一座寺廟中，從一位老比丘獲得大乘經典。

而接觸到「摩訶衍經典」大乘經典後的龍樹菩薩，欲更進一步「更求餘經」，但卻「於閻浮提中，遍求不得」的情況下，龍樹菩薩與佛教和非佛教的遊方之士及論師互相論難，結果「外道論師，沙門異宗，咸皆摧伏」<sup>24</sup> 這使龍樹菩薩生起了傲慢的心理，認為佛經義理雖微妙，但卻仍有不完全之處。在《龍樹菩薩傳》中，有一段如此記載著：…即起邪慢心，自念言：「世界法中，津塗甚多，佛經雖妙，以理推知，故有未盡，未盡之中，可演而推知，以悟後學，於理不違，於事無失，斯有何咎？」<sup>25</sup>。這時的龍樹菩薩於是想進一步修改佛教教理，準備自

<sup>21</sup> 摩訶衍，乃梵文之音譯，譯為大乘。

<sup>22</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，2000·p43。

<sup>23</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，2000·p44。

<sup>24</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

<sup>25</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

立教派，自建教團。<sup>26</sup>

以上是《龍樹菩薩傳》中，龍樹菩薩初次接觸大乘經典的過程及其影響。不過，此處印順導師卻有另一層見解，在《空之探究》<sup>27</sup> 書中，他寫到：

龍樹有「立師教戒，更造衣服」的企圖。我以為，問題是大乘佛教，雖離傳統的聲聞佛教，獨立開展，但重法而輕律儀，所以大乘的出家者，還是在部派中出家受戒，離不開聲聞佛教的傳統，這是龍樹想別立大乘僧團的問題所在。可能為了避免爭執，或被責為叛離佛教，這一企圖終於沒有實現。在傳說中，說他有慢心，那是不知佛教實況的誤會。」

而學者陳學仁也認為：「從這裡，可以解釋年輕時的龍樹菩薩，對當時以逐漸僵化的部派佛教深為不滿，而有興革佛教之志；確實是一個勇於圖謀興革，不拘泥於小乘說一切有部的戒律。」<sup>28</sup> 另有楊惠南解讀說：「以大乘的角度來看，可看出龍樹菩薩對大乘的嚮往和對小乘部派的失望。」<sup>29</sup>

從以上的傳記和學者意見中，我們可以看出，龍樹菩薩性格裡那份不拘形式（戒律），自由開創的性格，已為他日後改革佛教留下伏筆，讓他最後終能以異於古人（主要指部派佛教）的觀點，開創佛教新的格局，而在大乘佛教運動史上，肩負了承先啓後的使命，使大乘不再依傍於小乘部派中，將佛教推入一個新的境地！

## （六）入龍宮得大乘經典

在龍樹菩薩之傳記裡，有許多富於神話色彩之處，其中尤以入龍宮得大乘經典之一事，最為後人稱奇。在《付法藏因緣傳》及《龍樹傳》中，均提及龍樹（菩

---

<sup>26</sup> 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184 中寫龍樹他：「立師教戒，更造衣服」。

<sup>27</sup> 印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992. p203。

<sup>28</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，2000·p48。

<sup>29</sup> 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書，1988，p5～p6。

薩)受大龍菩薩引入龍宮閱大乘經典,《龍樹傳》寫大龍菩薩引龍樹菩薩入海底龍宮:『於宮殿中,開七寶藏,發七寶華函,以諸方等(按:此指大乘經典)深奧經典,無量妙法授之。』<sup>30</sup>。

關於此說,有人認為應是龍樹菩薩於靜室中入定,得大龍菩薩引入龍宮閱藏。然印順導師則認為:『龍樹在龍宮讀到大乘經典,應有事實成份。』又言:龍樹菩薩閱藏『極可能經典是從龍王祠廟中得來。』<sup>31</sup>另有學者陳學仁先生也於論文中表明:

初期大乘經典等原始資料,在龍樹(菩薩)時代已有,只因大乘佛教重進取與革新的精神,及以研討與批判為方法,深為傳統上座部的排擠,及歷代政治(正統婆羅門教)的壓力,使這些初期傳世的大乘經典秘藏於邊地龍族。<sup>32</sup>

然學者姚孝彥先生則從人類社會學之歷史觀點看此一問題,指出:

其實,大海「龍宮」,並不需如此寓言附會。所說「龍王」,亦非神奇異物,只是一位土著那伽族(Nâga)的首長。印度的種族甚雜,據最近一份《旅遊觀光》雜誌的報導;印度境內共有六五〇土邦,各有土王(馬哈拉甲一此云民族英雄),他們是土邦的統治者,亦是不可解的神秘人物,外間視之為土王,而當地人卻尊之為神。印度各土邦(種族)或依地域、特性、習俗、圖騰而有不同之風格。而「原有近水域之土著人民,稱那伽族(Nâga),善能豢龍蛇、馴象馬,其酋長稱為龍王。」傳中『所稱龍王或大龍菩薩,當是Nâga族酋長而修菩薩行者。』龍樹菩薩所到之龍宮,正是那伽族酋長(龍王)王宮。由於族長之神秘性,非外人可得窺知,故需由大龍而為引進。<sup>33</sup>

綜合以上諸論點,可知龍樹入龍宮取大乘經典,並非傳記作者憑空杜撰之神話故事,應有事實根據,只是過程中之隱秘性將之傳奇化與神話化,而讓大乘佛

<sup>30</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯,《龍樹菩薩傳》,大正藏卷五十·P184。

<sup>31</sup> 印順,《龍樹龍宮取經考》(《妙雲集》),台北:正聞出版社,p211。

<sup>32</sup> 陳學仁,《龍樹菩薩中論八不思想探究》,台北縣:佛光文化,2000·p56。

<sup>33</sup> 引見姚孝彥著《關於龍樹生平的探討》一文,收於《菩提樹》第三五八期,1982,p10。

教徒以爲『由於正教不行於世，因而其經典由龍王管理，而秘藏於海底。』<sup>34</sup>

也難怪龍樹菩薩要『周遊諸國，更求餘經，於閻浮提中，遍求不得。』<sup>35</sup>

## (七) 實踐菩薩行

不同於小乘行者偏重獨善其身之修行方式，大乘傳法者之龍樹菩薩身體力行，積極深入世間，以無私之善巧方便履行菩薩道。

《龍樹菩薩傳》與《付法藏因緣》皆言龍樹菩薩學成悟道後，即自龍宮返回南印度，用奇蹟與神通教婆羅門與國王<sup>36</sup>。那時南印度國王因邪見熾盛，信外道而謗正法，龍樹菩薩認爲要弘揚佛教，必先教化國王，故前去應徵從軍作戰，因其勇猛多謀，被升爲將領。升爲將領後，便於極短時間內，將軍隊善加整頓，令人難以認出是原來之隊伍，使得國王甚爲歡喜，便追問龍樹菩薩的身份，龍樹回答道：『我是具備一切智慧之人。』國王詫異地說：『你如何證明自己是具備一切智慧之人？』龍樹回答道：『國王既然想知道，只要提出一些問題，待我回答之後，不就可以證明一切了嗎？』國王便想了一個問題：『現在諸天在做什麼？』龍樹答道：『大王，諸天正和阿修羅打仗。』國王聽了覺得難以置信，龍樹菩薩便進一步說道：『這可非虛構，大王且等一等，我馬上證明給您明白。』話才說完，從天空掉下許多刀劍等兵器。國王看了，說道：『這些干戈雖是兵器，又怎知是阿修羅在打仗呢？』龍樹菩薩便說道：『好！大王！請您再瞧一瞧！』一說畢，阿修羅之耳鼻便自天上掉了下來，此時，國王才警悟，起身向尊者頂禮，接受度化。

當時，宮殿有一萬名臣子、婆羅門等，見到此功德，皆要求菩薩剃度，依隨

---

<sup>34</sup> 梶山雄一著，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》，p52。

<sup>35</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184。

<sup>36</sup> 參見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184~185；元魏·吉迦夜、雲曜共譯，《付法藏因緣傳》卷五，P318。

其出家，外道聽聞此事，全都聚集而來，向尊者挑戰<sup>37</sup>，於是龍樹菩薩就在國王的主持之下和外道進行兩次的大鬥法，其中一次，婆羅門化現千葉蓮華，端坐其中，不斷辱罵坐在地下的龍樹為「坐地畜牲」，龍樹則及時化現六牙白象，以長鼻捲起蓮華，猛力擲地，終於粉碎外道的貢高我慢，伏首求饒。

以上事蹟所見，龍樹菩薩積極地深入世間廣弘佛法並和外道辯論與鬥法，以無數善巧方便度化外道，亦相當程度地涉入政治，故其著作中有不少寫給國王，解說相關修行的信件，如《勸誡王頌》、《寶行王正論》等書，甚至後代傳說他是死於一場宮廷的政爭。

## （八）菩薩之死

一位菩薩死亡，是自願性的為利益眾生而捨棄身命，其中不帶一絲自私性色彩，自龍樹菩薩身上即可見到此圓滿人格之示現。

許多傳記和故事都提及龍樹菩薩甚是長壽，《大唐西域記》：『龍猛（即龍樹）菩薩精通醫術，會自製長生藥物，服後養生，故活了幾百歲，面貌不見衰老。』<sup>38</sup>《南海寄歸傳》亦詳述龍樹活了幾百年，壽命相當長，由此，或可借以解釋龍樹菩薩一生著作等身，其思想亦複雜多變之緣故吧！

只是儘管龍樹菩薩睿智長壽，卻也不敵肉體之毀亡，關於其死因，《龍樹傳》與《大唐西域記》敘述並不盡一致，但有相同之一處，即是龍樹菩薩於壽命結束時，是其自願選擇死亡，以實踐菩薩道之大願與大行，而圓滿自己的生命！

對於龍樹（菩薩）之死，有以下兩種說法：

---

<sup>37</sup> 龍樹菩薩在南印度行化時，度化國王成為佛教護法，引起外道挑釁，於是在國王主持下，展開鬥法。比試開始，婆羅門化現千葉蓮華，端坐其中，不斷辱罵坐在地下的龍樹為「坐地畜牲」，龍樹及時化現六牙白象，以長鼻捲起蓮華，猛力擲地，終於粉碎外道的貢高我慢，伏首求饒。

<sup>38</sup> 引見《大正藏》第五十一冊，唐·玄奘述、辯機編集，《大唐西域記》卷十，p 929～930。

## 一、死於小乘行者間之爭執

《龍樹菩薩傳》記載龍樹菩薩即將滅度前，曾對一名心懷忿恨之小乘法師問道：『你希望我在世間長生不老嗎？』對方答道：『不希望！』龍樹菩薩一聽之後，便於寂靜之屋內，進入涅槃。<sup>39</sup>

## 二、死於政爭

據西藏之傳言，龍樹菩薩曾教導國王長生之術，國王因而長生不死，導致王子繼承無望，因之對龍樹菩薩極其不滿，欲置其於死地，卻苦無機會。龍樹菩薩晚年時，於定中觀見王子與自己前世有段宿怨未了，出定之後，便告知王子去尋一種特殊草來割其頸項，如此便可以使之命喪，龍樹即滅度。<sup>40</sup>

對於以上兩種不同之說法，楊惠南先生則會通兩種矛盾之傳說，認為：

『夏克提曼王子為了篡奪父親的王位，因此攬絡小乘師，共同陷害龍樹吧！』

<sup>41</sup>但筆者認為，就如陳學仁先生於論文中所說的：

龍樹菩薩的捨壽，雖然諸說不同，但以龍樹菩薩之睿智與慈悲，當不至於遭受陷害而死於宮廷之政爭。筆者寧願相信龍樹菩薩自殺或被殺，皆出於自願而了其世壽，如此方能顯出此位佛教思想家之偉大心靈，是無私無我之大悲！如果真如楊氏所說，筆者倒覺得似乎低估龍樹菩薩的智慧呢！何況龍樹菩薩若真神通威力，誰又有本事能加以陷害呢？<sup>42</sup>

因此，以龍樹菩薩的人格特色裡的智慧與慈悲看來，他應是自願捨壽以成就利他

---

<sup>39</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，大正藏卷五十·P184~185。

<sup>40</sup> 詳見：Bu-ston, History of Buddhism (Chos-hbyung), tr. by Dr. E. Obermiller, Heidelberg 1931, 2 part, p189。堪布慈誠羅珠仁波切著，《慧光集（二十一）正見》，p149，「樂行國王的太子到他面前索取他的頭，龍樹菩薩說：「你自己砍斷帶走吧！」太子用寶劍無論怎麼砍他的頭，都好像在空中揮舞般，無法砍斷。龍樹菩薩就說：「我在五百世以前已完全清淨了兵器砍割的異熟果報，但是我曾經在割吉祥草時殺害小蟲的異熟果報還未清淨，所以用吉祥草可以砍斷我的頭。」

<sup>41</sup> 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書，1988，p11~p12。

<sup>42</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，2000·p64。

大願的。

### 第三節 龍樹菩薩傳記之特色

歸納以上有關龍樹菩薩之各種傳言與記載，得以明了龍樹菩薩並非人心所片面投射出之神話人物，而是曾經真實的活動於歷史舞台之大成就者。其出現是以一種嶄新之大乘菩薩形象登場，鍵結了大乘佛教之共業。而龍樹菩薩與當時傳統佛教修行者（主要是小乘行者）截然有別，表現出來的傳記性格特色主要有三：

#### 一、入世與世俗性

龍樹菩薩胸懷熱情地投入世間，迥異於部派佛教裡離群索居之僧院聖者，展現出生命之自由開放性與活動力，而爲了渡化眾生，他積極地參與政治，並與外道論辯，暢演中道，摧破執空執有的異端邪說，廣弘了佛教。

#### 二、批判性與開創性

身為大乘行者，龍樹菩薩之生涯，可說是對傳統僧院生活之叛逆，但他並非為叛逆而叛逆，而是看到部派佛教之侷限，遠離佛陀之本懷甚遠，故高舉大乘法幢，使各種邪見異說能回歸正道，也使得大乘不再依傍於小乘部派中，而能卓然自立，自成一格。

### 三、戲劇與自由超越性

生命充滿波瀾起伏之龍樹菩薩，與傳統聖者（如釋迦牟尼佛）理性、平和與冷靜之生活與修行方式，兩者形成強烈對比，其一生行徑與傳奇如同其思想一般吊詭，非能以一般理性之思考方式可理解，須打破既定思維模式界限，從有限之人類分別意識裡解放出來，才能生起直觀之智慧，打破種種的限制與界限而趨向真理與自由，這便是大乘行者之修行方式，龍樹菩薩則以其一生做了最具體之示現。

## 小結

總結龍樹菩薩之一生，由一天聰奇悟之少年，飽習世間之學，天文、地理、數學、邏輯及各種經論，無不在其胸懷。但世間之學卻未能讓他擺脫無明與煩惱之束縛，反增其傲慢妄大心，甚而陷溺於欲望，直至好友們紛紛慘死，自身亦從欲望所造之禍果中脫逃，方深悟『欲為苦本』，而在佛塔前出家。

出家後之龍樹菩薩認真遍遊諸國，蒐集當時各種佛學經論，卻發現理論固然高明深奧，但仍有一絲疑惑，無法徹底解決內心深處之根本問題，因而想要改革當時部派佛教缺點（小乘以自我解脫的修行為主，執著一切法有，大乘以救渡眾生的願行思想為主，強調不住涅槃，一切法空。），而欲另別出心裁，宣揚創見。此時，一位大龍菩薩將其引入龍宮，使龍樹發現當時世間許多未見之大乘經典，並找到砍斷內心無明之智慧利劍，即「一切法空」之思想，因而証得了「無生法

忍」<sup>43</sup>，進而成爲大乘之傳法者。

綜觀其一生，可見龍樹菩薩迥異於當代沙門（小乘行者）、阿羅漢、聲聞及獨覺式性格，將修行專門化和名相化之方式，反是融修行於日常生活中，在世俗中開顯「神聖」與「真理」，實踐「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」。

而從其充滿戲劇性的一生中我們也看到一其欲望之解決，實爲龍樹菩薩修行之生命主題，即如其名之象徵與隱喻，蛇乃龍之前身，是欲望之化現，爲生存之本質，既然無法捨棄，不如轉爲道用，駕馭並轉化之，使其昇華成智慧，也即大乘佛法之殊勝與方便處一乃『不二法門』：煩惱即菩提、生死即涅槃之展現。

因此我們也了解到，龍樹菩薩之所以被尊成爲其「菩薩」，決不是他思想的超越性與不可思議而已，更重要的是把此一「超越與神聖」性落實於世間，並且以他的一生作一具體地示現。

龍樹菩薩成爲大乘佛教運動的先鋒，高舉大乘法幟，發揚一切法空，令無緣大慈、同體大悲之菩薩行得以落實世間，不只於思想上，以其真知灼見照亮世間；且身爲菩薩行者，更積極地以一生行跡，示現與實踐大乘精神中積極之救贖意義。

---

<sup>43</sup> 謂觀諸法生滅之理而忍之，安住其心不動不搖。據《大智度論》卷八十八載，無生法忍，即聲聞於入見到時見四諦之理；菩薩則於入初地了知諸法無生無滅，以住不退轉地。

### 第三章 龍樹《中論》思想探究

確認了龍樹菩薩一生之傳奇，自其生命歷程探討其人格特色之後，接著再進入龍樹思想之殿堂，相信更能夠把握龍樹思想之主旨與意涵。

由上章可知龍樹思想之精神乃為悲智雙運之菩薩道，其中觀之空義思想乃是菩薩道之基礎，因菩薩之五度皆以無分別之空觀智慧為趨依，而只有『空』之智慧方能令菩薩不執著自身，出世入世行皆以救度眾生為志業，落實其菩薩行。

龍樹菩薩『空』之思想於其主要著作《中論》中有甚為精闢之發揮，所以在此章的第一節裡，首先筆者先介紹《中論》之得名意旨及其書組織概要與現存之註釋版本，讓讀者對《中論》之內容架構有其基本之概念後，接下來的第二節及第三節，筆者便進一步追溯龍樹《中論》思想之撰作背景與其思想淵源，除了能更清楚其撰作動機，也期能對菩薩道「智」之思想有更深層之探索與理解，而在第四節中，便更進一步進入其核心思想，探討其中心思想及基本立場，最後一節

則歸納出《中論》思想具體之實踐方法及其體證精神與內涵。

## 第一節《中論》得名之意旨及其書之組織與現存之註釋版本

### 壹、中論(Madhyamaka-śāstra)得名意旨

姚秦弘始十一年(四〇九)，鳩摩羅什始譯青目釋之中論為中文。其所用譯名即為「中論」二字。由於羅什這譯本流傳最廣，因此中論一名遂極通行。

關於龍樹之原著何以要用中論為名，我們也可以從古德說法中得到更深一層的理解。羅什弟子僧叡在「中論序」中說：「以中為名者，照其實也。以論為稱者，盡其言也。」<sup>1</sup>，又羅什另一弟子曇影亦嘗註《中論》並有序言：「不滯於無，則斷滅見息，不存於有，則常等冰消。疾此諸邊（執），故名曰「中」，問答析微，所以為「論」。」<sup>2</sup>

而嘉祥大師吉藏在其「中論疏序」中則將中論命名原因析為五點：

一者斯論定佛法之偏正，判得失之根原，是以龍樹標中論名也。二者斯文論中實之理，從所詮理實得名，故云中論。業品云：此論所明義，離於斷常見，故云中論。三者龍樹所作凡有三論，一無畏之廣，次十二之略，今是折中之說，故稱中論。四者以文表義，斯論前無緣起，後略餘勢，但有正文，以文表義理，故稱中論。五者龍樹大士是中道人，中道人所製作，從人立名，故稱中論。<sup>3</sup>

然在鳩摩羅什初譯中論青目釋時，在書名上僅有「中論」二字而未標上「觀」字。到嘉祥吉藏為該論作疏時，則命名為「中觀論疏」。且為「中觀論」一名作種種解說。其「三論玄義」道：

<sup>1</sup> 僧叡「中論序」，大正藏第三十卷，第一五六四部，頁一。

<sup>2</sup> 參見李潤生《中論導讀上》，台北全佛出版，1994 初版，頁八一，註其文中「邊」：即「執」之意。

<sup>3</sup> 吉藏「中論序疏」，大正藏第四十二卷，第一八二四部，頁一。

此(中)論之名有廣有略，所言略者，但稱中論。……中是所論之理實，論是能論之教門。所言廣者，加之以觀……因中發觀，由觀宣論，要備三法義乃圓足也。……通而為言，三字皆中皆觀皆論。<sup>4</sup>

吉藏認為中論一書始終只是在解釋這「中、觀、論」三字<sup>5</sup>。但綜觀龍樹原來之書名，其語意並未含有「觀」之意涵，為何吉藏會加上「觀」字，學者藍吉富認為是受到羅什中譯本之影響，因其各品之品名前都冠有「觀」字。如「觀因緣品」、「觀去來品」……等<sup>6</sup>。而由於吉藏為中國史上三論宗之最高權威，因此其所命之「中觀論」一名乃頗為佛教界所採用。宋朝惟淨譯安慧之中論註，譯名即為「大乘中觀釋論」。今人印順導師之「中觀今論」、「中觀論頌講記」等書，也都採用「中觀」一名。

印順導師在《中觀論頌講記》中，清楚地闡釋《中論》得名意旨：

(本)論的內容，從所詮得名，所以稱為《中觀論》。『中』是正確真實，離顛倒戲論而不落空有二邊；『觀』是智慧、是觀察與體悟，以智慧觀察一切諸法之真實，……名為『中觀』。<sup>7</sup>

所以由此可見，龍樹菩薩《中論》之『中』義，非折中或中庸之義，而有遠離分別戲論之超越內涵在。其『中(觀)論』之見解是帶有觀察論證之意味的。而以吉藏之說法：「中以實為義，中以正為義。」<sup>8</sup>僧叡又言：「以中為名者，照其實也。」<sup>9</sup>可見《中論》所論之『中』，不只為破邪顯正，顯出一切法空之意義，也帶有濃厚之實踐意涵。

因此龍樹菩薩著《中論》，不只以「中」破一切外道與小乘之計執與戲論，更是回歸佛陀實踐之立場，啓迪修行者觀照世界之實相，破一切之分別與自性執，而最終契入諸法實相（即涅槃）境界。此是龍樹菩薩的苦心論述，因諸法實

<sup>4</sup> 吉藏《三論玄義》，大正藏第四十二卷，一八五二部，頁十三

<sup>5</sup> 吉藏《中觀論疏》卷一，大正藏第四十二卷，第一八二四部，頁六。

<sup>6</sup> 藍吉富論文《漢譯本「中論」初探》，華岡佛學學報第3期，頁79—134。

<sup>7</sup> 印順導師，《中觀今論》，台北：正聞出版社，頁九。

<sup>8</sup> 吉藏《中論序疏》，大正藏第四十二卷，第一八二四部，頁一。

<sup>9</sup> 僧叡《中論序》，大正藏第三十卷，第一五六四部，頁一。

相不可說，但是若用人類語言表達空性，就只能暫且使用『中〈觀〉論』之假名、名言，以達指月而見月忘指之效。

## 貳、《中論》內容之組織概要

中論共含廿七品，四四九頌(偈)。(中譯本也是廿七品，但僅有四四五頌。)每一品闡述一個專題。

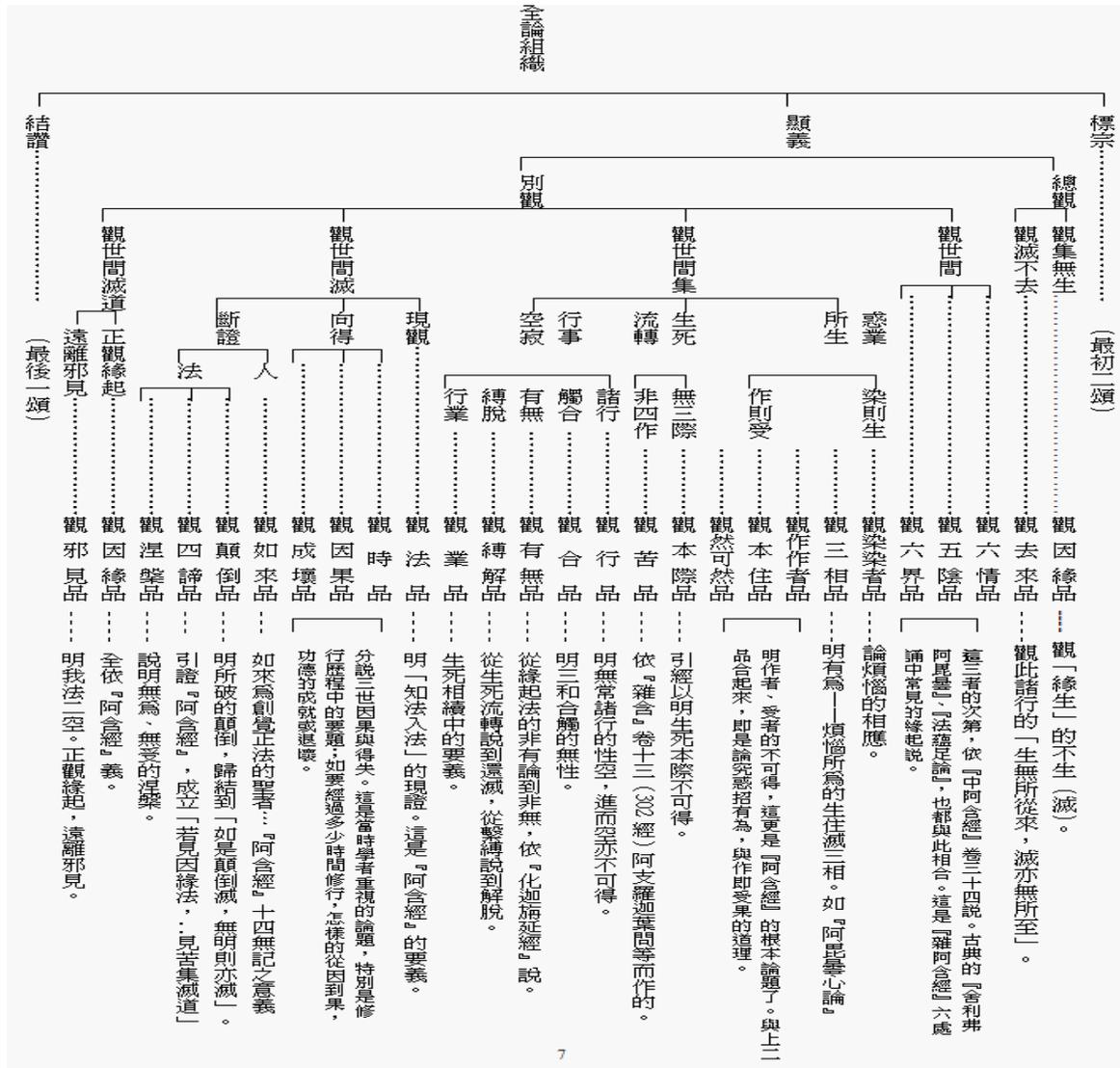
依青目釋所載，全書可分為兩大類，廿五品以前係「以摩訶衍說第一義道」、「以大乘法破邪見」。而後二品則係「以聲聞法入第一義道」、「以聲聞法破邪見」<sup>10</sup>。然印順導師並不同意此種科判，而將前廿五品判之為「無非在成立苦、集、滅諦。」且認為後二品之「正觀十二緣起，與遠離種種戲論，實為聖道的宗要，所以判為道諦。」<sup>11</sup>導師的此科判有別於前人而有他獨特創見在。

印順導師把全論的結構組織，成大科分判，表列如下：

---

<sup>10</sup> 中論青目釋「觀十二因緣品」，大正藏卷三十，一五六四部，頁卅六。

<sup>11</sup> 印順，《中觀論頌講記》，頁三八六。



由上表可見《中論》共二十七品，前二品為『總觀』，考察『八不中道』中  
有關一切法『不生』、『不滅』、『不來』與『不出』四大原理，後二十五品分別就  
世間苦、集、滅與道等四大範疇進行審理與細加考察。

然綜觀全論，《中論》其大部份章節皆以批判其他學派之教義為主，甚少談  
及個人之哲學觀點與對佛教基本教義之看法。只有於第十八品較正面地陳述對佛  
教基本教理之態度與見解。最末二品則闡述十二有支與斷見之問題，此屬世間道  
諦之範疇，結尾則附結讚頌「瞿曇大聖主，憐憫說是法，悉斷一切見，我今稽首

禮。」作全論總結<sup>12</sup>。

## 參、現存中論之各種註釋及版本

龍樹之中論本頌，在現存各中文大藏經中，未見有本頌之白文單行本，都附在各註釋書之內。筆者茲引藍吉富在其論文中之整理<sup>13</sup>，並參考「中華大藏經」首編目錄、大正藏目錄，略述各註書之版本如下：

### (一) 根本中論無畏註 ( Mula Madhyamaka--Vrtti Akutobhaya)

此註相傳為龍樹自撰，有西藏文譯本。今本在日本影印之「北京版西藏大藏經」第九十五冊。此註梵文本已不存，亦未有漢譯。除藏文本外，還另有日本及德文譯本。

### (二) 青目註

此註本即鳩摩羅什所譯之「中論」。為中論諸註在中國流傳最廣者。此書梵、藏文皆未發現。現存中文版本計有如下數種：

一、磧砂藏文，四卷：中華大藏經第一輯第五九六部所錄之「中論」即此本之影印。其書尾題或作「中觀論」。

二、嘉興藏(徑山藏)本，六卷：中華大藏經第二輯，第一一八二部所載者、即此本之影印。

三、日本卍字藏本<sup>14</sup>、四卷：卍字正藏第廿一套第四冊。

<sup>12</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉第一，頁一中。

<sup>13</sup> 藍吉富論文：《漢譯本「中論」初探》華岡佛學學報第3期，頁79~134。

<sup>14</sup> 《卍字藏》又名《卍字正藏》、《大日本校訂藏經》、《日本藏經書院大藏經》。

1902-1905於日本編輯出版，以日本建仁寺所藏的明本，對校高麗藏本。《卍續藏》緊接《卍字藏》之後，廣範收集日本各地寺院的藏經，特別是中國的撰述與譯經。數量之豐超過明朝的《嘉興藏》及其《續藏》、《又續藏》。對於研究中國佛教是不可

四、日本大正藏本<sup>15</sup>、四卷：大正藏第一五六四部。

五、臺灣印經處發行之單行本，六卷。此本之各品標題共有十二品，易「觀」字爲「破」字。此外，外文之由中文譯成的，有德文、日文本兩種。

### (三) 佛護註 (Buddhapalita— Mula madhyamaka-- Vrtti)

此註梵文本已佚，中文本未譯。僅存西藏文本。收在日本影印之「北京版西藏大藏經」第九十五冊。

### (四) 清辨註 (Prajñāpradīpamūlamadhyamakavṛtti；此即中文之「般若燈論」。)

此書現有中文、藏文、日文三種譯本。中文共有四種版本：

一、磧砂藏本，十五卷：中華大藏經第一輯，第五九七部所收即此本。

二、嘉興藏本，十五卷：中華大藏經第二輯，第一一八八部所收即此本。

三、卍字藏本，十五卷：卍字正藏第廿一套第七冊。

四、大正藏本，十五卷：大正藏第一五六六部。此外，西藏文本收在影印北京版西藏大藏經第九十五冊。日文本收在日本「國譯一切經」中觀部二。

### (五) 無著註

此註即中文本之「順中論」。具名爲「順中論義入大般若波羅密初品法門」。現僅存中文本。梵、藏文皆未傳。版本如次：

---

或缺的一套佛典叢書。完成後不久，藏經院失火，故現存傳本不多。

民國十二年至十四年，上海商務出版社曾據原本影印五百部發行，此爲線裝本。民國六十五年，台灣新文豐以現代的書冊形式影印發行，一套共計 150 冊的版本。

1980-89 年，日本重新影印全套八十八卷的《卍新纂大日本續藏經》。

<sup>15</sup> 《大正新脩大藏經》，略稱《大正藏》，全共 100 冊，總計 3493 部，13520 卷。是日本著名學者高楠順次郎、渡邊海旭等於 1922-1934 年主持收編出版。《大正藏》歷經十三年才出版，不但收集國內外的各種版本經過嚴格的校正勘定，也對照梵文、巴利文等原本，附註於校勘欄中。《大正藏》無論在收錄、校勘、編排及索引的編制上，都超越過去的版本，目前是全球佛教研究使用最廣、最通行的版本。

- 一、磧砂藏本，二卷：收在中華大藏經第一輯，第六〇七部。
- 二、嘉興藏本，二卷：收在中華大藏經第二輯，第一二五〇部。
- 三、卍字藏本，二卷：卍字正藏第廿二套第四冊。
- 四、大正藏本，二卷：大正藏第一五六五部。

#### (六) 安慧註

此註即中文本之「大乘中觀釋論」，今僅存中文本。梵、藏文皆不傳。版本如次：

- 一、磧砂藏本，九卷：收在中華大藏經第一輯，第一四三〇部。
- 二、嘉興藏本，四卷：收在中華大藏經第二輯，第一三二〇部。
- 三、卍字藏本，十八卷：卍字正藏第廿六套第一冊。
- 四、大正藏本，九卷：大正藏第一五六七部。

此註諸版本中，以日本卍字藏所收者為最全。

#### (七) 月稱註(Prasannapada)

此註為中論諸註中，僅存之梵文原本，書名有譯之為「顯句論」者，又有譯之為「明句論」者。西藏文譯本收在「北京版西藏大藏經」第九八冊。另有部份日譯及部份英譯、德譯及最近一部份之韓譯，並非全譯。中文譯本迄今未見有人譯出。

按中論註書，原不止上述七種，我國舊傳且有七十餘家之多。據今人印度大學 (Hindu University) 教授慕地博士( Dr. T.R.V. Murti )、提婆薩摩(Deva Sarman)、古挈室利 (Gunasri) 所述，除上述諸註外，另有德慧等人的註書<sup>16</sup>。

可考者大抵僅此數種，其餘文獻或因年代久遠缺損或遺失，無法進一步考證而確認其內容了。

---

<sup>16</sup> Murti; "The Central Philosophy of Buddhism" p. 88.

## 第二節 龍樹菩薩《中論》之撰作背景

想要了解一位思想家，首先我們應該先了解其活動之時代背景，才可明瞭整個時代、文化及思潮如何孕育思想家，而思想家又如何推動整個時代向前發展！

### 壹、龍樹菩薩所面對之時代課題

據史料上記載，推論出龍樹應生於西元後二、三世紀之間，而在之前，佛教發展從注重實修的「原始佛教」、發展理論的「部派佛教」到「空」思想萌發的「原始大乘佛教」三階段，接著乃是「初期大乘佛教」興起，此一階段也正是《般若經》一切法空之思想大力弘揚時期，因此在整個大環境上，龍樹所面對之課題，乃是大乘思想與二乘思想對立，亦即『一切法空』與『一切法有』之思想對立。

### 貳、部派佛教將佛教繁瑣化、專門化，遠離佛陀之本義

自龍樹之傳記中可看出其所處之時代，以小乘佛教之一切有部最具勢力，婆羅門教及六師外道亦甚風行，大乘《般若經》思想則漸次被一小部分大乘利根者所接受。

佛陀入滅示寂後，由於佛陀教義本身由不同文化及背景之闡示者而有不同層次及意義之理解與解讀，另一方面也因人事變化而有不同教團之興起，使得佛教教義更顯紛雜而無法統一。尤其佛教發展自部派分化後，對佛陀教義在見解與詮釋上之差異，衍生許多派別，其中阿毗曇（*abhidharma*，即阿毗達磨）哲學的興起，對教內部派產生了重大影響。

阿毗達磨哲學著重於事相研究，即客觀經驗之分析，把佛陀教義以『區別緣

有』方式，來分析一切法，把物質與空間都分析到極細微之『存在』，認為此『存在』即是構成此世界之根本要素。此種實在論的方式遠離了佛陀以緣起為主，重於實修之修行方式，而反重於教理的名相研究與分析，其中最重要者為『三界恆有，法界恆有』之主張。

原始佛教之五蘊、十二處與十八界皆不出於我們身處的這個充滿生滅變化的現象世界，並說明此現象是如何存在，應該如何存在，以及解析心的性質、狀態與實踐修行的方法，在佛陀的十四無記<sup>17</sup>中並不探究無益於解脫之形上學問題。然阿毗達磨卻發展成探究所有之存在（形上學上之存有論），連『有什麼』、『是什麼』之存在論題亦包括其中，如『無為』在原始佛教中主要指概念上心之狀態，但阿毗達磨卻視之為客觀存在來思考，並加以分析，甚至將『無為』與『有為』細分七十五種基本要素，即所謂『五位七十五法』。

然有部做此種分析最原初的動機，主要是為了導出『諸法無我』，透過分析了

---

<sup>17</sup> 釋迦牟尼在世的時代，人們已對人生的問題及由此引出的人與宇宙的關係問題展開討論，並產生了許多爭論。近代佛教學者張澄基將此歸納為四類 16 個問題。

第一類問題：這世界：(1) 是永恆的？(2) 還是非永恆的？(3) 是既永恆又非永恆？(4) 還是非永恆又非不永恆？

第二類問題：這世界：(1) 是有限的？(2) 還是無限的？(3) 是既有限又無限？(4) 還是非有限又非無限？

第三類問題：證得大覺的聖者（或如來）死去以後：(1) 是存在？(2) 還是不存在？(3) 是既存在又不存在？(4) 還是非存亦非不存在？

第四類問題：心靈與肉體：(1) 是一？(2) 是異？(3) 是既一又異？(4) 還是非一非異？

我們可以看出，這四類問題是相當重要的哲學問題。古往今來，東方和西方的哲學家 and 宗教家，朝夕研究，極欲解決，但均無明確之結果。由於其宗教意義巨大，當時很多的學者和宗教領袖都想和釋迦牟尼探討這些問題，以期獲得圓滿的回答。可是，佛陀一概堅決拒絕回答這些問題。這就是佛典中常說的“十四無記”，又作“十四不可記”或者“十四難”。根據《俱舍論》卷 19 記載，此“十四無記”即：(1) 世間常。(2) 世間無常。(3) 世間亦常亦無常。(4) 世間非常非無常。(5) 世間有邊。(6) 世間無邊。(7) 世間亦有邊亦無法邊。(8) 世間非有邊非無邊。(9) 如來死後有。(10) 如來死後無。(11) 如來死後亦有非有。(12) 如來死後非有非非有。(13) 命身一。(14) 命身異。

解到在這七十五種根本要素中並無自我的存在，由此導出『無我』之論證，但最後卻認為世界是由此七十五種根本要素組成，此根本要素是通於過去、現在、未來三世的永恆存在體，這就是一切有部的實在論—否定自我之實在，卻承認法之實在。

在此，有部雖認為存在世間變化無常的現象乃如幻之假象，然其背後卻有不變之本質，阿毗達磨所謂的『法』一是組成此世界之最基本元素，即實體或本體，而非指一般具體存在之事物。因此『法』是指抽象或概念的存在，從認識論之立場而言，它是被客觀化之存在，即共同認識之對象與範疇；是概念亦是語言。

故一切有部所認為的『法』是指在事物背後，隱藏於現象世界，使現象世界剎那存在成立之實體（實在），此實體並不是現實世界中之存有，而是屬於思惟世界之型名（概念）。

由此，我們可以了解有部『假必依實』即『法有』之實在論立場，與當時風行之六師外道與婆羅門是共同的<sup>18</sup>，其實在論之思想主場為：合理觀念之對應物是實在於外界的，而龍樹菩薩乃針對此思想予以批判，『破邪顯正』使之回歸佛陀之正見，即『緣起性空』之菩薩道思想。

### 第三節 龍樹菩薩《中論》思想之淵源

#### 壹、龍樹思想之學思歷程

關於龍樹思想之學思歷程，游祥洲在他的論文中有提到：

龍樹入佛門之後，曾於北印度學習當時流行之部派思想，後來才轉入大乘佛

---

<sup>18</sup> 在釋尊當時，印度的本體論（即實在論）有一元論、二元論與多元論等。如婆羅門即一元本體論（即實在論），外道之沙門則多提出多元論如七元素、十二元素、五實體說等，另外還有不承認精神實體的存在，只倡導唯物多元論的，其中有一派則持不可知論。

教，此段學思歷程極為重要，因為他是先在一種毫無成見環境下學習『聲聞藏』，因此對『聲聞藏』瞭解更為客觀而如實。日後龍樹造《中論》時，在其中處處引述阿含聖典，並且抉擇阿含深義，貫通其與般若經典思想脈絡。龍樹這個作法可說是非常巧妙地破除阿含聖典與大乘經典『不當二分』之錯誤思維。<sup>19</sup>

故從上述學者的見解中可瞭解到，龍樹菩薩思想乃淵源於當時部派佛教所推崇之阿含聖典。

以下，筆者便就龍樹菩薩之前佛教的緣起思想，探究佛說緣起之深旨。

## 貳、佛教緣起說之探究

### 1. 佛陀因悟緣起而得道

佛陀在菩提樹下悟道時<sup>20</sup>，於初夜獲得宿住智，中夜得天眼智明，後夜觀察生命流轉之因緣，徹悟因緣法而證成無上正覺。

此後於悟道後第五週，於跋耶榕樹下禪坐思惟，此時，釋尊思考著：『自己所證悟之緣起道理甚深難解，耽迷欲樂之人們或許無論如何亦無法理解，因此，不如不說。』於是就想進入涅槃中，不再出來，這時，天神—梵天明白釋尊心意，認為釋尊不說法，世間便會愈來愈沉淪與陷落，故現身釋尊前，至誠禮拜，祈願道：『敬請宣說無上殊勝之甘露法門吧！世間總會有能夠聽聞而理解者。』然而釋尊卻以「甚深難解」為由予以婉拒，但梵天反覆懇請三次，最後釋尊體諒梵天殷切勸請，生起了對世人的憐憫之情，便以佛眼觀察世間。

釋尊觀察後發覺世間有人垢染少，亦有人垢染多；有人利根，亦有人鈍根，有人……，恰如蓮花池中各式各樣之花朵，有仍在水中未開花者，有方才纒浮出

---

<sup>19</sup> 參見游祥洲之論文：從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵摘自《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》，正聞出版，2000年四月，新竹。

<sup>20</sup> 《漢譯南傳大藏經》，冊三，p1，高雄元亨寺編譯委員會，妙林出版，高雄市 1993。

水面者，亦有已然超出水面，綻放美麗風姿者；正如此世間，雖有鈍根、利根及垢染多或少之種種不同根器者，但或許那些垢染少、根器利者能對難解之法有所理解吧！

經過如此思惟後，釋尊堅定了要向世人說法的決心，將此甚深難解之緣起法，於原始佛教時期，適應當時人心之根器，用當時人較易於理解之四諦與八正道之道理與準則做深入淺出之說明。

## 2. 佛陀所說之緣起—互相依待之關係

緣起說不僅是支持龍樹中論思想之原理，亦是後來發展出各種形態之所有佛教的基本思想，然而最初佛陀所言之緣起是如何呢？《阿含經》：『見緣起，即是見佛，見佛即是見法（真如或實相）。』<sup>21</sup>可知緣起法為佛教最重要之主張與立場，然細究《經集》中之緣起思想，大多談苦與迷惑之根源，並無說明有情輪迴之過程，在《佛說稻桿經》中可見到佛陀以蘆葦比喻緣起<sup>22</sup>。一束蘆葦自己站不起來，但將二束蘆葦彼此依靠，便可站起，從這樣的比喻，可理解到：原始佛說之緣起是一種「相互依待」之關係。

釋尊所言之緣起，是順應日常生活的，原始佛典之緣起說論述日常生活中的心理的意識作用過程，是先產生感覺與知覺，後有認識與經驗，且自經驗產生苦、樂、愛、憎之心念，心念又輾轉相繼，造成業之行爲，如此循環不已，就意識流而言，主要為指涉心的狀態，而非空間上之客觀世界。

因此，原始佛教之緣起主要是爲了斷念頭上之攀緣（即念頭裡的自我意識）一起、滅而言，而非關注具體的三世因果說。

---

<sup>21</sup> 此教說在《中阿含·象跡喻經》（《漢譯南傳》冊九，頁 261）中記載著：「已見緣生者，彼即見法，見法者，彼即見佛。」

<sup>22</sup> 《佛說稻桿經》，大正藏十六，頁八一六下。

### 3.部派之緣起觀(以一切有部為主)—— 建立三世實有之因果觀

部派佛教之阿毗曇把《阿含》的五蘊無我，解為否定常我（實體）之意義，卻同時建立各別分立之諸實有法。緣起遂成為規範諸法生滅之因果律與因緣法則，窄化了緣起法，使其成為經驗現象之因果原理，而演變成具體建構出貫通三世因果業報說，且以三世兩重因果來說明，這是與原始佛教無關的。

### 4.龍樹菩薩之緣起觀 — 紹述佛陀之教法

一般而言，佛教思想之特色乃是以緣起論為中心之『法論』，每一佛教宗派都自認為是符合『緣起論』的思想。在不同之時代，緣起便有不同之解釋。

早期之阿毗達磨佛教視之為是否認為有一永恆不變之『我』之理論依據，又藉以探究各別事物之內在之『真實』。緣起法乃是事物之生起與幻滅所由之因果律，然而龍樹菩薩卻認為此種說法並不正確，緣起法並不只是事物前後因果的原則，而是事物根本上的相依互存，彼此關涉；也就是諸法的無實在性。

龍樹菩薩於《迴諍論》<sup>23</sup>中曾舉父子關係為例，說明緣起即是「存在之相互依持性」。龍樹菩薩認為所謂的父子關係，並沒有所謂的誰為因，誰為果，而是互為因果（如雞生蛋，蛋生雞的問題一樣），因果關係是互相關聯，即同時存在（即所有的條件具備後，事件才會產生，所以從微觀的角度而言，並沒有誰才是真正的因，誰才是真正的果，故以大乘的角度而言，諸法是不生的）的，由此可見龍樹菩薩之緣起觀乃是重新發揮佛陀在《阿含經》中的緣起觀，此種緣起觀不單只是時間上的先後關係而已，它也是一種同時性的關係，以此破斥當時有部的

---

<sup>23</sup> 參見：龍樹，《迴諍論》，毗目智仙等譯，第四十八～五十頌。「為是父生子，為是子生父，何者是能生，何者是所生。為何者是父，為何者是子，汝說此二種，父子相可疑。」

緣起觀一以一種因果的法則把法實在化了，因為諸法的相互依待性，所以它們沒有任何實在性，以此破有部對法的執著。

所以從龍樹菩薩所處之時代、宗教及其思想之背景中，我們可以理解到，其《中論》思想主要是對當時盛行之阿毗達磨佛教之反省與批判，重新回歸佛教本義，將被阿毗達磨窄化之『緣起』重新由思想之窠臼中解放出來。

### 參、龍樹菩薩《中論》之思想受《般若經》之啟發

除原始佛教《阿含經》外，另有學者萬金川認為，龍樹菩薩《中論》之『一切法空』思想來自《般若經》啟發<sup>24</sup>。依西藏著作之記載，龍樹菩薩與《般若經》之關係十分密切，此經為龍樹菩薩自龍宮帶出，而般若思想被視大乘思想之母胎，龍樹菩薩之思想亦時常被稱為『空宗』，是大乘八宗之祖師。故受般若思想之鼓舞應是毫無疑問的。然持此見解之學者將須面對一個質疑：在龍樹菩薩之著作中，看不到所謂『大乘』之用語，尤其是般若經裡的那些思想『標誌』，龍樹所使用之語彙，基本上乃自《阿含經》以來就有的，因此，當代某些學者懷疑龍樹菩薩為大乘論師之真實性，認為並無充分理由足資證明龍樹菩薩是受般若思想鼓舞之論師。

於此，已故之當代中觀研究者 R. H. Robinson 提出：

應先考慮《中論》它所要述說的對象是誰？龍樹菩薩之聽者與看者並非是那些已然信受大乘教義之同道，而是尚未信受大乘教義者（尤其是精通阿含聖典之一切有部）。因之，龍樹菩薩必須使用彼此均表同意之觀念，或雙方熟知之術語系統進行寫作，而不能以般若經特有之術語系統進行溝通，所以，龍樹菩薩應是藉阿含經用語系統展示般若經（大乘）思想<sup>25</sup>。

<sup>24</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998, p. 53。

<sup>25</sup> R. H. Robinson, 郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀派》，正觀出版社，1996.12。頁 101-106。

個人認為 R.H.Robinson 之說法，解決了龍樹菩薩是否受般若思想啓發之疑惑，在中國與西藏，龍樹菩薩皆被認為是《大智度論》之作者，而《大智度論》是《大般若經》之註解，於傳記中亦載明其因閱讀般若經典而悟得無生法忍，故龍樹菩薩受般若思想啓發之觀點應屬確實。

#### 肆、緣起說之空義蘊含自佛說《阿含》

從前文中可理解龍樹菩薩之思想淵源佛說之緣起觀，之後龍樹菩薩以此為基礎，後於龍宮閱讀大乘經典（主要為般若），悟得無生法忍，受到般若空思想之啓發後，更深層的闡揚佛陀深義，即緣起性空即中道之思想。此因自佛陀入滅後，隨時代更迭，佛陀之教法根據為所謂部派佛教過分解釋，甚而被歪曲，基於希望再次回歸佛陀真意、正法，故展開以菩薩道為主之大乘運動，而以菩薩道之空性思想為改革之中心，因龍樹菩薩認為空性思想即緣起，此即佛陀之基本教義。

許多學者都認為，龍樹菩薩受般若經系『空』之啓發，但其實此一思想實蘊含於佛陀早期所開示之教法之中，如三法印之諸行無常、諸法無我與涅槃寂靜中，『無我』為無實體，亦即『空』之意含。《增一阿含經》：

色為無常，無常者即是苦，苦者是無我，無我者即是空，空者非有非不有，亦復無我，如是智者所覺知。<sup>26</sup>

所以無常、苦、空與無我，原是阿含根本之思想：因無常之常性既不可得，故說無我；無我乃我性之不可得，故無常無我均是『空』之異名。另外《中阿含經》之《小空經》、《大空經》是以「空」為主題而集出的經典，都淵源於《雜阿含經》中空住（初期聖典中空與住處有關）<sup>27</sup>，如〈相應部〉（五四）『入出息相應』佛陀：

比丘！阿練若，住樹下，往空屋，結跏趺坐，正身，修普前念，正念入息，

<sup>26</sup> 《增一阿含》卷二四，頁一一。

<sup>27</sup> 《雜阿含經》（《大正藏》卷二·五七中）

正念出息。<sup>28</sup>

此經典主要為佛陀教導弟子們依空觀之進修以達究竟解脫之法。又如《小空經》佛陀曾跟阿難說：「我多行空（住）為緣起」<sup>29</sup>以三世如來，都「行此真實空，不顛倒，謂漏盡、無漏、無為心解脫」<sup>30</sup>作結。

因此從以上阿含聖典中之空觀來看，它較不重外在情器物的空，而重於自我內在身心之實察，以緣起為啓，由無常、苦、空與無我為深觀之重心，是重於解脫道之實踐的，而龍樹菩薩的「空」觀即以佛說的解脫道之實踐為基礎，更進一步發揮一切法空義，開展菩薩道之實踐。

## 伍、當今學界之看法：

自以上之脈絡，了解龍樹菩薩的主要著作《中論》之作論之背景與思想淵源而更清楚其著作緣由後，接下來我們來看看，當今台灣學界對龍樹菩薩《中論》主要的思想淵源及撰作意趣，有那些看法和立場？

當今台灣學界主要有二種立場，首先為印順導師於民國三十六年至三十八年所著《中觀今論》講說及完稿中倡言：「《中論》是《阿含經》之通論」<sup>31</sup>其晚年更於其書《空之探索》中再次強調《中論》與《阿含經》之關係。印順導師認為：

《中論》確是以大乘學者的立場，……抉發阿含經的緣起深義，將（大乘）佛法的正見，確立於緣起中道的磐石。……緣起、空、中道雖是大乘所弘揚，但並不是離了《阿含經》而獨有，而是《阿含》的本義<sup>32</sup>

在此，印順導師的苦心是想從此確立大乘的本源，化解大乘非佛說之爭議。

---

<sup>28</sup> 《雜阿含經》卷二九（《大正藏》卷二·二〇六上）

<sup>29</sup> 《小空經》：《大正藏》卷一，頁七三七

<sup>30</sup> 《大正藏》卷二十七，頁五四三上。

<sup>31</sup> 釋印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，民國七十四年七月初版，p17~18。

<sup>32</sup> 釋印順，《空之探究》，頁 209-214。台北：正聞出版社，民國七十四年七月初版。

另有一派學者如陳學仁先生<sup>33</sup>、釋如石<sup>34</sup>與藍吉富先生<sup>35</sup>，都不否認《中論》與《阿含經》之密切關係，但對《中論》是《阿含》之通論，則持有異議：認為《中論》與《般若經》系之密切，應近於《中論》與《阿含經》之關係，而《般若經》之經義是直通《阿含經》的。

以下，筆者就此兩種立場之主要申論理由加以介紹，以裨益釐清龍樹菩薩《中論》思想之淵源與作論之意趣。

### (一) 印順導師之創見——《中論》是《阿含經》之通論

於印順導師之前的傳統論師皆認為《中論》乃由《般若經》而來，《中論》與《阿含經》無關，如無著《順中論》：「為何義故而造此論？答曰：「依順道理，入般若波羅蜜義，為令眾生捨諸戲論取著等故，……師造此論。」<sup>36</sup>青目《中論釋·觀因緣品》：「以般若妙理，開演此中論。」<sup>37</sup>清辯《般若燈論釋》：「所謂一切法不生不滅、不一不異，畢竟空無所有，如般若波羅蜜中說。」<sup>38</sup>然印順導師則別出心裁地提出《中論》是《阿含經》之通論，表現佛法與大乘佛法之一貫性，印順導師認為：

中觀學值得稱述的精義，莫過於「大小共貫」，《中論》為阿含之通論，通論阿含之根本思想，抉擇《阿含經》的本意。

印順導師提出證據，說明《中論》係依《阿含經》而造，不依《般若經》。他引證下列三點：

<sup>33</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》p10，台北縣：佛光文化，2000 出版。

<sup>34</sup> 《現代大乘起信論一如石法師論文集》，南投：南林出版社，2001 年 10 月初版。

<sup>35</sup> 藍吉富《中國佛教泛論》，台北：新文豐出版社，1993 年 8 月初版，p225。

<sup>36</sup> 無著《順中論》（《大正藏》卷三十，頁一三五下。）

<sup>37</sup> 龍樹造，青目釋《中論》（《大正藏》卷三十，頁一中。）

<sup>38</sup> 清辯《般若燈論釋》（《大正藏》卷三十，頁一三五下。）

## 1.從八不之根據看：

在《空之探索》此書中<sup>39</sup>，印順導師分析《中論》開首之歸敬頌：『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』，認為《中論》是以八不來說明緣起之奧義，緣起法乃離二邊而不執之中道說，為佛法不共外道之特色，因緣起即中道，故『八不』又稱『八不中道』，用以詮解緣起，說緣起而名之為「中」，是緣自於《阿含》而非《般若》。

接著，印順導師對『八不中道』之細部解說為：

不生亦不滅在闡明《阿含經》的涅槃無為<sup>40</sup>，涅槃是苦的止息；而在《阿含經》中是依緣起的『此無故彼無，此滅故彼滅』而闡明的。『不常亦不斷』則是提示離常斷兩邊之中道，可視為《雜阿含經》：『自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見，義說法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起』<sup>41</sup>之引申義。『不一亦不異』則解釋十四無記或六十二見中，命身一異之相關問題，此問題亦可追溯至《阿含經》之思想<sup>42</sup>，而非《般若經》。『不來不出』的意義即是《阿含經》中《第一義空經》：「滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續。……除俗數法，俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。」<sup>43</sup>

所以，『八不』乃緣起之闡述，緣起則是八不之根基，空與中道亦依於緣起而論，故印老之結論為：「以八不說明中道之緣起說，淵源於《雜阿含經》之說，是不庸置疑的。」<sup>44</sup>

<sup>39</sup> 印順導師，《空之探究》，p210~211，台北：正聞出版社，民國七十四年七月初版。

<sup>40</sup> 《雜阿含經》卷十二（《大正藏》卷二，八十三下。）

<sup>41</sup> 《雜阿含經》卷十二（《大正藏》卷二，八十五下。）

<sup>42</sup> 《雜阿含經》卷十二（《大正藏》卷二，八十四下。）

<sup>43</sup> 《雜阿含經》卷十二（《大正藏》卷二，九十二下。）

<sup>44</sup> 印順導師，《空之探究》，p211，台北：正聞出版社，民國七十四年七月初版。

## 2.《中論》所引證之佛說，皆出於《阿含經》

《中論》所引證之佛說，皆出於《阿含經》，而非《般若經》等大乘經典，筆者在此茲引用黃瑞凱在他論文中的整理<sup>45</sup>，列表如下：

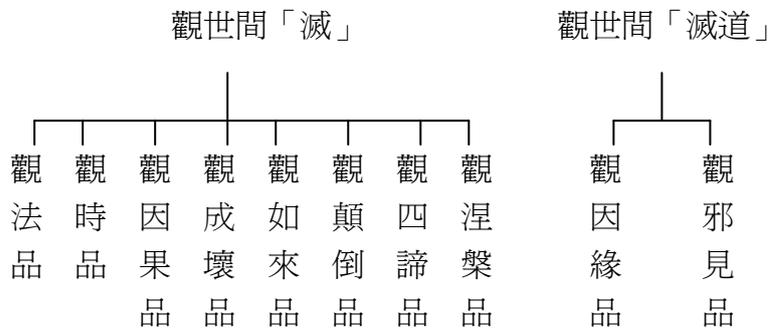
|           | 《中論》                       | 《阿含經》  |
|-----------|----------------------------|--|
| 觀第十一本際品   | 「大聖之所說，本際不可得」              | 出於《雜阿含》卷十（266 經等）說：「無始生死……長夜輪迴，不知苦之本際」。生死無始的教說，龍樹引歸「何故而戲論，謂有生老死」的空義。               |
| 觀第十三觀行品   | 「如佛經所說、虛誑妄取相」。             | 以有為諸行，由妄取而成的虛誑，以涅槃為不虛誑，是《阿含經》所說。但龍樹以為：虛妄即是空無自性的，故說：「佛說如是事，欲以示空義」。                  |
| 觀第十五有無品   | 「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」。 | 出於《雜阿含》301 經。經文有「離於二邊說於中道」，為『中論』重要的教證。   |
| 觀第 24 四諦品 | 「世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說」。 | 《增壹阿含經》卷十說：「我今甚深之法，難曉難了，難可覺知！……設我與人說妙法者，人不信受，亦不奉行。……我今宜可默然，何須說法」！各部廣律，在梵天請法前，都有此說。 |
| 觀第 24 四諦品 | 「是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。 | 見緣起法即見佛，見於《增壹阿含經》卷二十九須菩提見佛的教說，及《佛說稻桿經》 <sup>46</sup> 。                             |

<sup>45</sup> 黃瑞凱，南華大學生死研究所論文，《性空思想研究的一個面向：判定「《中論》是《阿含》的綜合省思」》，民國九十三年六月，p5。

<sup>46</sup> 《佛說稻桿經》，大正藏十六，八一六下。



|   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |   |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 六 | 五 | 六 | 染 | 三 | 作 | 本 | 然 | 本 | 苦 | 行 | 合 | 有 | 縛 | 業 |
| 情 | 陰 | 界 | 染 | 相 | 作 | 住 | 可 | 際 | 品 | 品 | 品 | 無 | 解 | 品 |
| 品 | 品 | 品 | 者 | 品 | 者 | 品 | 然 | 品 |   |   |   | 品 | 品 |   |
|   |   |   | 品 |   | 品 |   | 品 |   |   |   |   |   |   |   |



**(二)台灣其他學者主要之異見(以藍吉富和陳學仁為主):**

藍吉富則持另一看法，他認為，與其說「《中論》是《阿含》之通論」，倒不如說「《中論》是《般若經》之通論，而《般若經》義是直通《阿含》的」來的自然，他列出了幾項觀點，綜合歸納如下<sup>49</sup>：

(1) 史實顯示，從《阿含經》中的無我思想演變到否定實體、自性，顯示了中道的「性空」觀念，要遲到《般若經》成立的時候。而龍樹成長於般若義學發達的南印度，可能受到般若思想的啟發。且《青目釋》〈因緣品第一〉、無著《順中論》及清辨《般若燈論》卷末的讚頌偈，都同意這樣的說法。所以藍氏總結說：

因為毫無疑問，《中論》思想受《般若經》的直接影響，遠比受之於《阿含經》的影響為多為深。所以，與其說『《中論》是《阿含》之通論』，倒不如說『《中論》是《般若經》之通論，而《般若經》義是直通《阿含經》義的』，這樣來的自然、恰當些。

(2) 《中論》義理與《般若經》義理極為契合，二者基本思想都可歸於「空」之一字。而《阿含經》思想則無法以一字「空」來規範。

<sup>49</sup> 藍吉富《中國佛教泛論》，台北：新文豐出版社，1993年8月初版，p225。

(3) 《阿含經》多說五陰無常，少明顯述說「空」義。

(4) 龍樹對般若學造詣極深，此從《大智度論》之撰述即可知之，這項依據可以作為龍樹為《般若經》作通論的旁證。

(5) 龍樹的《中論》之所以多引《阿含經》，乃是因為當時《般若經》成立不久，並不為大部分小乘學者所採信。

而陳學仁基本上承接著藍吉富一系列的論點，但其重點放在「通論」一詞的解釋上，做進一步的發揮。他首先在《龍樹菩薩中論八不思想探究》一書提要中，說明了其文的立論基礎：

透過佛教歷史思想的發展來觀察，可以從龍樹菩薩所處的時代背景，了解《中論》激烈批判的因素與般若思想的傳承，其徹底否定自性見，論證一切法空的思想，則是大乘初期《般若經》一切法空的進一步發展。所以，《中論》「八不」思想確是論證《般若經》的空義，以破一切法有自性為其根本旨趣。<sup>50</sup>

所以他是採納青目、無著、清辨及當代學者藍吉富的論點，而作為其論文的基本立場。綜觀其論點，主要的有以下兩點：

(1) 從歷史的考據上來看：在龍樹傳及西藏的傳說中都提及，龍樹入龍宮閱大乘經典，是以初期的《般若經》為主。另外，龍樹的時代，外道、小乘思想盛行，故龍樹《中論》的產生，主旨以闡揚大乘一切法空義，使《般若經》思想論理化、系統化，破邪（部派及外道）顯正。<sup>51</sup>

(2) 從義理學角度上來看：他認為「通論」有二層意義：一為本質意義；一為外延意義。「通論」的本質意義是說：就文本本身的思想，作直接的註解，不作間接的引申，以免流於空疏廣泛導致不能確定意義。而其所述之「外延意義」是

---

<sup>50</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000•p1。

<sup>51</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000•p52。

說，對文本作廣義的延伸，其缺失是意義往往不能明確，在義理的詮釋上較不嚴謹。<sup>52</sup>他使用與藍吉富類似的觀點，說：

《中論》以大乘一切法空的立場來破斥小乘的偏執，則《中論》作者是以《般若經》空義為基礎，引用小乘經典《阿含經》去論證釋尊不曾開示的甚深法義，除藉此破斥小乘重新認識《阿含》根本教說（釋尊本懷）外，另一方面也進一步宣揚般若空義。<sup>53</sup>

所以在此，陳學仁進一步地對「通論說」提出了新的解釋—「申論說」，同時也對印順導師之論點作了反省與批判：

《中論》一書內容雖然曾引用《阿含經》，但其引申論證的結果仍是《般若經》的空義，屬於外延意義的，非為通論《阿含經》的本質意義。這樣的觀點是有其歷史思想的發展為脈絡的。所以，印順導師法師的論見，就義理上的詮釋是較為牽強的。無論《中論》引證或內容方面，或多或少均出自於《阿含》，然《中論》最終論證的對象是《般若經》的空義思想。儘管《中論》以《阿含經》的教義為對象，但其廣義引申演繹大乘空義，以不同於《阿含經》的原始空義思想。儘管《中論》緊扣《阿含》本義而不違離，但其擴大空義思想的結果，也就是空義的不斷向外延伸，則《中論》已不是《阿含經》的通論，而是外延意義上的「申論」了。<sup>54</sup>

因此可知陳學仁對「通論」的理解即是「通解論釋」的意思，即《中論》是「通釋」《阿含經》的一部論書。

### (三)日本學者之觀點：

日本佛學家梶山雄一著有《中觀思想》、《般若思想》等書，他引用月稱菩薩

---

<sup>52</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000・p13。

<sup>53</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000・p13。

<sup>54</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000・p14。

之說，主張龍樹菩薩之空性思想是以緣起教義為根柢而展開，且益加深化，指陳佛陀不只說『緣起』，而且是說『空的緣起』<sup>55</sup>，然梶山雄一等人並無進一步推論龍樹菩薩《中論》為《阿含經》之通論，並認為《中論》首篇「歸敬偈」所載：『不生亦不滅……諸說中第一』，對緣起所言之『不滅』、『寂靜』之思想認為是龍樹繼承《般若經》或《十地經》而來，可知，日本學者等人於此之見解與印順導師所見有異。

#### (四) 印順弟子之見解：

印順導師之弟子如游祥洲、黃瑞凱、釋昭慧與釋性廣等人多為接受印老《中論》為《阿含經》之通論<sup>56</sup>，然精研《阿含經》之弟子楊郁文則認為《中論》是《阿含經》之統整，《中論》之理論架構即為《阿含經》之理論架構，只是以當時人之說法呈現<sup>57</sup>。另有弟子吳老擇以為《中論》較接近《阿含經》，但有甚多觀念已漸理論化，原始佛教之《阿含經》最大特色是不談理論，不是談辯證法，理論化與體系化使佛教之本質學究化，原始佛教重於實踐，非以理論分析問題<sup>58</sup>。

## 小結

---

<sup>55</sup> 梶山雄一，釋依馨譯，《空入門》，台北：佛光，民國八十四年初版，p172。

<sup>56</sup> 釋昭慧，〈方法學上的惡劣示範—評如石法師「大乘起源與開展之心理動力」〉《弘誓》第53期，2001年10月出版。

<sup>57</sup> 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，台北：法界出版社有限公司，民國八十九年初版，p193。

<sup>58</sup> 吳老擇《現代生活與原始佛教》（《新雨月刊》，第四二期，頁十）民國八十二年一版，p225。

綜觀以上諸說，許多學者們均認為龍樹菩薩之思想除回歸佛陀之精神外，亦具有回應時代新課題之積極意義，但對龍樹菩薩《中論》、《阿含經》與《般若經》之親疏關係，卻各持異議，在此，或可參照達賴喇嘛之說，也許可更明晰了解此間之關係：

在二轉法輪之中，佛於王舍城外靈鷲山宣講《般若波羅密多經》。二轉法輪應該視為佛擴大闡釋初轉法輪的主題。譬如，佛在二轉法輪時所開示的苦諦，不僅把苦當作苦而已，更把苦視為自己和一切眾生所共有的苦，因此內容就廣泛多了。當他在解釋集諦時，苦的原因就不祇是煩惱而已，還包括煩惱所遺留下來的微細習氣，因此解釋就比初轉法輪深入。

滅諦的解釋也是比以前深入。在初轉法輪時，滅諦只是被提到而已，但佛在《般若波羅密多經》中，則詳細解釋滅諦的性相和特色。他描述滅苦之道，以及滅的真正狀態是什麼。

道諦在《般若波羅密多經》中也有比較深入的說明。佛所宣說的殊勝道，包括空性的體證和廣度一切有情的菩提大悲心。因為佛在二轉法輪中強調悲智雙運，可以說是初轉法輪的進一步開展。

雖然四聖諦在二轉法輪中有比較深入的說明，但並不是因為有新的觀點未曾在初轉法輪中提及。這有如許多主題，非佛教系統曾經給以詮釋而佛教則否，並不表示其他系統比佛教來得深入。初轉法輪未曾說明的四聖諦若干特色，二轉法輪都加以說明和發展，卻不違反初轉法輪所描述的佛道架構。因此，二轉法輪的說明比初轉法輪深入<sup>60</sup>。

所以在此，筆者以個人淺見認為，龍樹菩薩《中論》思想應是受佛陀二轉法輪所說之《般若經》啟發，但其思想淵源乃是初轉法輪所闡示之緣起法，而龍樹菩薩則更進一步集大成的貫通了大乘與小乘之觀點，闡發緣起無自性即空即中道之佛陀深義，其殊妙的善巧與方便，開創了佛教之新格局，難怪佛陀要為其授記

---

<sup>60</sup> 西藏佛教的修行道，第十四世達賴喇嘛 講述，鄭振煌 中譯。

說：『有「龍」比丘能弘我正教法，後於淨光世界中，成佛名「智慧生處光明如來」。』<sup>61</sup>，更被後人尊崇為『佛陀第二』了。

## 第四節 龍樹《中論》思想之基本立場及其中心思想

由前二節可知龍樹菩薩撰《中論》之動機，是針對當時小乘行人之缺失而作，也就是說，小乘行人說「空」、「有」，未合世尊本懷，故龍樹菩薩著《中論》以爲匡救。

小乘行者之缺失，是由解釋輪迴與業果而引起。因爲世尊既說『無我』，則輪迴與業果又由誰去承擔呢？於是小乘行者便設一能承擔輪迴與業果之個體，又務求此個體的定義不與『無我』法印相抵觸。然而成立個體實有，無論界說如何，始終都是實有，這便與釋尊所言之空義多少有相違之處；此即小乘論師之缺失，故龍樹菩薩著《中論》以匡救之，也可以說，他是根據釋尊之本懷，對『緣起』之說再加以發揮的。

由此可瞭解到，佛學由小乘過渡至大乘，《中論》爲確立大乘思想之重要論著。若無本論，則我們對世尊所說『一切法自性空』之理解將會十分混亂，並且，對『緣起』的認識也很難理解透徹。

而由上節可知，龍樹菩薩《中論》之主要意旨：『緣起性空』之觀念，主要是總持原始佛教之《阿含》之根本教義，又受大乘佛教《般若》空觀精神之啓發，進而集大成地整理而成。接下來，筆者再就龍樹菩薩《中論》「緣起性空」的基本立場及其中心思想，來加以探究。

### 壹、龍樹《中論》思想之基本立場—緣起性空

---

<sup>61</sup> 月稱，《入中論》卷二，（漢藏教理院刊本），p2~3。

## 一、龍樹菩薩對『緣起性空』之闡釋

龍樹菩薩於《中論·觀四諦品》中，正式明確地提出『眾因緣生法，我說即是空』的基本觀念。於此青目作釋言：「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生；是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空。」<sup>1</sup>由此可知，龍樹菩薩闡釋『緣起性空』的方法，並不以詞意上的解釋，而以緣起無自性故空的方式來界定，即：『一切法緣生→一切法無自性→一切法空』。而此見解之提出，亦見於龍樹菩薩所撰《十二門論》與《迴諍論》：

(一)『眾緣所生法』是無自性，若無自性者，云何有是法？（釋：『何有是法』即『無所有』義；『無所有』即是『空』義。）<sup>2</sup>

(二)『若法依緣起，即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。』<sup>3</sup>

(三)『諸緣起法即是空，何以故？是無自性故。諸緣起法其性非有，無自性故，何故無（自）性？待因緣故；若法有（自）性，則無因緣亦應恆有，然非如是，故無自性，故說空。』<sup>4</sup>

綜合以上龍樹菩薩所論，可知一切法是『眾緣所生』故『無自性』，以『無自性』故，『說彼為空』，因此龍樹菩薩將緣起與性空之內涵均歸納為『無自性』，而何謂『無自性』？

<sup>1</sup> 《大正藏》卷三〇，頁三三。

<sup>2</sup> 《十二門論·觀因緣第一》，見《大正藏》卷三〇，頁一五九。

<sup>3</sup> 《迴諍論》依瞿曇流支等譯，作「若因緣法空，我今說此義；何人有因緣，彼因緣無體。」（見《大正藏》卷三二，頁一八）但今文則依宗喀巴造·法尊譯的《菩提道次第廣論》所引龍樹《迴諍論》的西藏譯的頌文。見《世界佛學苑漢藏教理院叢書》第一種《菩提道次第廣論》卷十七，頁三三前版。

<sup>4</sup> 《菩提道次第廣論》所引《迴諍論》藏譯釋文，見同註【3】。

『自性』指自有、常有與獨有之存在體，如有此體，則萬事萬物不待眾緣所生便可自行存在。此自性見便形成了當時小乘（指一切有部）及六師外道之各種邪說與異見，而龍樹菩薩在《中論》中，主要以上述之『緣起無自性故空』的立場，破時人之自性見執。

## 二、龍樹《中論》緣起觀之特色：『空』之緣起

從上述龍樹菩薩對『緣起性空』之闡釋可知，龍樹在《中論》對『緣起』一詞並沒有從表面的詞意解釋或概念分析來界定，而以本質上之無自性即空性來界定緣起，認為緣起的事物它的體性即是性空的，此是龍樹緣起觀的特色。此外，學者梶山雄一也認為龍樹菩薩所思考之緣起，與一切有部其他之緣起不相同，他講的是空的緣起<sup>5</sup>。

緣起是佛教之基本立場，然部派佛教以三世二重因果解釋緣起，將緣起法則與因果實質化了。而龍樹菩薩之緣起觀不只限為時間先後之因果關係，他指的是事物的互依互存之『相關性』，如布存在是線與線之間互相交叉縱貫所形成的果，這種事物之間彼此影響的『相關性』即是一種「空的緣起」，因事物無法自有、常有與獨有，故『無自性』，以此『無自性』故說『空』。

## 三、『緣起性空』之論證：八不論證

龍樹菩薩在《中論》中主要以否定之思維來論證『緣起性空』，其論證的方式主要藉『八不偈』來闡發，此八不偈為「不生不出（滅）」「不常不斷」「不一不異」「不來不出（去）」。

然龍樹菩薩《中論》之八不論證只詮釋其中之『不生』與『不出（去）』，其餘則皆由青目釋文予以疏解。在《中論·觀因緣品》中，龍

---

<sup>5</sup> 梶山雄一，釋依馨譯，《空入門》，台北：佛光，民國八十四年初版，頁一二二。

樹菩薩著重論證『無生』即『不生』，如頌言：「諸法不自生，亦不從他生。不共不無因，是故知無生。」<sup>6</sup>

在此學者陳學仁認為龍樹菩薩在八不論證中特別舉『不生』來加以論證，此乃當時部派佛教（尤指一切有部）將因果自性化（實質化），主張事物為因緣和合而生，合而生，亦由因緣和合而滅，進而有實在之生滅<sup>6</sup>。一切有部認為四緣為實體，進而由四緣生出一切法，此為阿毗曇哲學『實在論』之重要論說基礎。

於此，龍樹菩薩在《中論·觀因緣品》中便針對『四緣』說來批判，因四緣也是因緣和合而生，無有自性，而依此類推，其他之緣仍需賴因緣而生。在此龍樹菩薩於極力破除對因緣關係有自性之見解；認為如果以為因果有自性而執為實有，這是極為錯誤之邪見。故此偈頌四句，龍樹菩薩破對自生、他生、共生（自生與他生）與無因生之執取，最後則明確提出無生；因為有『自性』之生是不可能的。龍樹菩薩以此間接否定之論證方式（歸謬論證法），對錯執之一切因緣見予以批判，最後得到無生亦即『一切法緣生→一切法無自性→一切法空』—『緣起性空』的結論。

另外，於《中論·觀去來品》中論證『不去』。

頌文曰：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」<sup>7</sup>

已經發生完了之運動，當然不會有運動之存在，因為運動已經結束；至於運動尚未發生，自然也不會有運動之存在，因為運動還沒有開始。故青目註曰：

已去無有去，已去故。若離去有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。

<sup>8</sup> 此理不難理解，在已經完成之運動與未發生運動行為之間，並不存在有運動時間，因為運動時間是依靠著物體的運動才有，而不能脫離運動之行為存在。

如果以有自性的立場來看，運動時間根本不需結合運動而構成運動時間，所

---

<sup>6</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉，頁二。

<sup>6</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁二一九。

<sup>7</sup> 見大正藏卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉，頁三。

<sup>8</sup> 引見大正藏卷三〇，《中論》卷一，〈觀去來品〉第二，頁三下。

以就不能說有『去時』此一複詞。再者，自性本身包含了自足與獨立等性格，所以說『去時』這個名詞是並不能成立的。原因是運動與時間變成各自獨立、自足，兩者是無法結合為運動時間（去時）的。

所以，龍樹菩薩說『去時亦無去』，乃運動時間既不能成立，則言『去時有去』，自然也無法成立，亦因『去時去』是依待於『去時』，但『去時』既不能成立，則『去時去』當然亦不能成立：以緣起性空之立場看，並無獨立自存之『去時』與『去時去』，故論證為『不去』。

以上為龍樹菩薩八不之論證，而既已證成一切法之『不生』與『不去』，同樣亦可以此歸謬論證法方式，得知『不滅』、『不來』、『不常亦不斷』與『不一亦不異』之緣起正見。

由此可知《中論》八不之論證方式主要以歸謬論證法為主<sup>9</sup>，龍樹菩薩認為描述事物之真相，應該以間接否定的方式說明，絕不能以有自性的立場解釋。

龍樹菩薩不似過去佛學爭論般將對方之觀點引導至一個明顯違反佛經的結論，也不是以自己之觀點去否定對方的論說，而是間接地從對方的立場出發，引申出一個自相矛盾又荒謬之結論，從此駁斥對方之自性見解，以顯示空義。

具體來說，龍樹菩薩之遮遣法（即歸謬論證法）大致可分為兩種形式：一種為列舉對方之命題得以成立之幾種可能性，然後再一一對之進行分析，指出其蘊

---

<sup>9</sup> 歸謬論證法即是應成證法，除龍樹菩薩外，尚有提婆、佛護、月稱及寂天等人，都是屬於歸謬論證派。相對於此派的是以清辨為首的自立論證派。一般來說，佛教闡揚真理有兩種方式，一為表詮，一為遮詮（即歸謬論證）。表詮是正面可定的陳述，說這是什麼什麼；遮詮則是反面否定的陳述，說這不是什麼什麼。而所謂『應成法』是一種相似於西方邏輯之歸謬證法（*reductio ad absurdum*）依據這種方法，欲證明 A 句成立時，先假設『非 A』之成立，（亦即假設 A 句不成立）然後自此假設推論至某一個矛盾，例如『B 且非 B』。由於『非 A』之假設會推論至矛盾『B 且非 B』，因此，『非 A』之假設即為錯誤，亦謂 A 句才是正確的，如此即證明 A 句之成立。例如欲證明『不生』，先行假設『生』之成立，再從此假設推論矛盾；由於『生』會推論出矛盾，因此可下一結論：『生』是錯誤的，『不生』才是正確的。（有關應成法之詳細說明與實例，請參見楊惠南先生《龍樹之『中論』用了辨證法嗎？》收錄於楊惠南先生《龍樹與中觀哲學》，台北：東大圖書公司，一九八八年，頁九一～一二九）。

含之內在矛盾，從而否定對方之命題。如《中論·觀因緣品第一》中：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」<sup>10</sup>，在此龍樹菩薩列舉使『生』得以成立之四種可能，即自生、他生、自他共生與無因生，並揭示其持自性見內在之矛盾，從而否定『生』之概念。另一種形式為『雙遣法』，即對兩種相互對立之觀念皆持否定之態度，如《中論·觀來去品》：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」<sup>11</sup>，破物體運動時有獨立自存之時間相，龍樹菩薩以為互相對立之雙方實際上為相互連繫、彼此依存的，對一方之否定，亦會導致對另一方之否定，故龍樹菩薩常以此法破斥一切之自性見，最有名的即是『八不偈』<sup>12</sup>，透過否定四對八法之範疇，總破一切法有之執著。

所以龍樹菩薩八不之論證主要以歸謬法為主，它並不由正面方式陳述自己之觀點，而是以否定的方式指出論敵自性見的內在矛盾，使其不得不放棄自性見之說，而得致無自性即「緣起性空」之結論。

由上可知：「八不」之思想是依於『緣起性空』之立場，說明現象界的事物不斷在變化，透視世界的真相是一切法無自性可得，否定有自性之生、滅、自性之常、斷等八種概念及其指涉之事物。對無自性之生、滅、斷、一異與來去，《中論》均以自性不可得即『緣起性空』之觀點，遍破一切自性生滅之執著。

此即龍樹菩薩『緣起性空』的基本立場，經由八不思想之歸謬論證法的徹底否定，破除一切存在之自性執，並論證一切法是無自性的真理。

#### 四、 龍樹《中論》「緣起性空」之空觀

---

<sup>10</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉，頁二。

<sup>11</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉，頁三。

<sup>12</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉第一，頁一中。

自上文可知，龍樹菩薩之緣起觀特色在於空之緣起，其論證主要是通過『八不偈』之歸謬論證法，說明緣起法之真相，而此以『緣起性空』為基本立場，徹底否定自性而無所得的態度，即是大乘佛教中一切法空之展現。

從此也可知，龍樹菩薩《中論》所強調之『空』，並非是消極否定事物之存有，而是否定那個在『存有』的『有』中被人錯認的不變本質，即前所言之『自性』。故龍樹菩薩論『空』是於『緣起』之脈絡下而談，並非離緣起法而另有一個『空』在。

許多學者都認為，龍樹菩薩之『空』思想是得自大乘《般若經》之啟發，因為《般若經》處處可見『空』性之思想，而菩薩依般若波羅蜜才能證得一切法空的境界。般若波羅蜜是一種超越之智慧，乃超越將事物視為分別對象（即認識對象）的智慧，如《小品般若經·夢誓品》：「諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，無諸分別憶想故。所以者何？般若波羅蜜中無諸分別憶想故。」<sup>13</sup>，由此我們可瞭解到，般若波羅蜜智的特色在對一切事物不以世間的分別意識去判斷區別，因一切法是緣起幻有的，其本質為空，故菩薩遠離分別、概念、名稱與名言戲論是即般若波羅蜜多。

而受般若新思潮洗禮之龍樹菩薩，一方面便以『一切法空』之經教中心，結合佛教『緣起』思想，且批判阿毗達摩教學中『法有』之思想，以此便開展出初期大乘獨樹一幟之『緣起性空』之哲學。

龍樹菩薩《中論》談『空』，除無自性故空之緣起內涵之外，於《中論·觀四諦品》中更進一步說明：「汝今實不能知空、空因緣，及知於空義，是故自生惱。」此偈頌清楚地表示，須正確觀照『空』、『空因緣』與『空義』——空的三個樣態，才能了解佛法之真實奧義。

然龍樹菩薩所謂『空』、『空因緣』與『空義』之內容為何？以下筆者便引釋宗證師父於論文中<sup>14</sup>，對青目、清辨、月稱、吉藏與印順等五位注釋家之詮說整

<sup>13</sup> 大正藏，卷八，姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜》，〈夢誓品〉，頁三五五下。

<sup>14</sup> 釋厚觀等，《印順導師百歲高壽 祝壽文集（論文篇）》，福嚴佛學院，民國九十三年，

理，表解如下：

|             | 青 目            | 清 辨             | 月 稱        | 吉 藏               | 印 公             |
|-------------|----------------|-----------------|------------|-------------------|-----------------|
| 空<br>義      | 空義（在此<br>為因緣義） | 真如（空性<br>之智的對稱） | 緣起<br>（中道） | 第一義（說空為<br>明不空）   | 性真幻有<br>（即緣起法）  |
| 空<br>因<br>緣 | 以何因緣<br>說空     | 遣除戲論            | 遣除戲論       | 為治有病              | 離妄顯真<br>成立一切    |
| 空<br>性      | 空 相            | 空性之智            | 諸法實相       | 諸法本性空<br>（第一義本性空） | 空相（諸法本來<br>寂靜相） |

由上表歸納可知：

1、【空的意義—緣起、中道、第一義諦】：關於空義，五家之註解主要為（1）緣起（2）中道（3）第一義諦（即「空」），這乃是因為空之意義在其緣起法的脈絡下可呈現其豐富之面貌，如龍樹在《中論》中所言：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>15</sup>。「空」可在「緣起」、「空」、「中道」與「假名」中開展其意義，而月稱在註解《中論》此頌時便認為「緣起」、「空」、「中道」與「假名」都是同義而異語的同義詞<sup>16</sup>。

2、【空因緣〈空性的作用〉—遣除戲論】：筆者將『空因緣』理解為空之工具性意義，如龍樹在《中論》中所言：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」<sup>17</sup>：其意義在於『空』是令吾人能藉此工具徹底否定之批判以破邪顯真，遠離落於二邊之諸見，故可說空因緣即為消除一切分別執著，遣除一切名言戲論，具有救贖學上之實踐意涵。

頁二四七。

<sup>15</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三三中。

<sup>16</sup> 瓜生津隆真著，李世傑譯，〈中觀派的空〉，《中觀與空義》，收錄於《世界佛學名注譯叢》（62），台北，華宇，民國七十五年初版，頁五六。

<sup>17</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷二，〈觀行品〉第十三，頁一八下。

3、【空性—諸法實相】：自《中論》之詮解脈絡理解『空性』，應指一切因緣生法背後之本質，如龍樹在《中論》中所言：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空著。」<sup>18</sup>及「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」<sup>19</sup>在緣起的現象世界中，一切事物生起後又會滅去，而實相是超越生滅者，所以『空性』應指『諸法實相』而言。

了解《中論》緣起性空之基本立場與思想特色之後，下節筆者再進入龍樹《中論》之核心，以探討其中心思想為何。

## 貳、龍樹《中論》之中心思想 — 中道

### 龍樹《中論》之中心思想：『中道』—貫通阿含經之『緣起』與般若經之『空義』

從上文的分析與整理，讓我們更清楚龍樹《中論》『緣起性空』的基本立場，然其貫通「緣起」與「性空」的中心思想為何呢？學者莊春江在《大乘佛教之興起及其思想》此書中認為：龍樹菩薩以『中道』貫通阿含經的『緣起』與般若經之『空義』。他解說：

在《阿含經》中多說緣起法，以無我(離我見)、無我所(離我所見)為空。……而《般若經》多說『假名無實』，以如幻如化，即一切而又超越一切為『空』。《中論》則是以『不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出(去)，能說是因緣，善滅諸戲論。』<sup>20</sup>之『八不』詮釋『緣起』。這是從『相對』的論點，來否定『絕對』之存在，從而表現出『緣起中道』之精神。此外「若法依緣起，

<sup>18</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三三中。

<sup>19</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷三，〈觀法品〉第十八，頁二四上。

<sup>20</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉第一，頁一中。

即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。<sup>21</sup>

這是以緣起即是無自性，來詮釋『空』的。如此，龍樹菩薩重新回歸了重視緣起之佛教基本立場，而闡揚不落『恆常』與『斷滅』之中道，形成了中觀大乘之顯著特色。<sup>22</sup>

而學者萬金川也認為：

在《中論》第二十四品，第十八詩頌中，龍樹菩薩說『空性即是中道』，由此我們可以見出，龍樹菩薩之哲學是透過『一切法空』的空性概念，來進一步貫徹佛陀緣起說的中道之義。（佛陀在《迦旃延經》：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」批判落於『有』『無』兩邊之『常見』與『斷見』，是其中道思想之淵源。）此種結合『緣起』與『空性』而來的中道哲學，在批判了『法有』思想的緣起論之餘，同時也進一步深化了佛陀之緣起慧見。<sup>23</sup>

從上述二位學者的見解中可明瞭，龍樹菩薩《中論》之中道精神乃真空妙有、離於兩邊而無所執著之超越境界，貫通《阿含》緣起與《般若》的空，以下筆者再就《中論》中道思想之特質加以闡釋。

## （一）緣起性空即中道

在龍樹菩薩《中論》提到：「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，無不是空著。」

青目釋彼頌言：

（1）「眾因緣生法，我說即是空，何以故？眾緣具足和合而物生；是物屬眾緣，故無自性，無自性故空。」

<sup>21</sup> 《迴諍論》，《大正藏》卷三二·一八上。

<sup>22</sup> 莊春江，《印度佛教思想史要略》，高市正信佛教青年會，民八十八年初版，頁一四四。

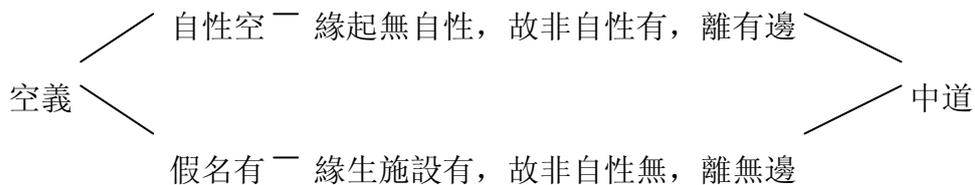
<sup>23</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書香出版社，民國八十七年四月，頁一四五。

(2)「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說，離有無二邊，故名為中道。」

(3)「是(緣生)法無(實自)性故，不得言有，亦無(實自性)空故，不得(言)無……是故無有不(是中道)空法。」<sup>24</sup>。

於此學者李潤生認為<sup>25</sup>，依龍樹菩薩與青目等『中觀學者』之見，諸法從緣生，故無實『自性』，說之為『空』。然此『空』亦無『空』之自性(亦即非有『自性無』，亦即非『虛無所有』)，此『空』是在緣起法之脈絡下而說的。

故青目釋『空亦復空』非離緣生法而另有一實質『空』，但為了令眾生了解緣生法，所以借假名的『空』以說之，所以彼『空』是借假名而說之緣生法，彼『緣起法』之空，無有自性，故非實有，離於『有邊』；亦藉名言『假名』所說之法，非是虛無所有，非是實無，離於『無邊』，故青目說空是：「以假名說，離有無二邊，名為中道。」<sup>26</sup>，如是龍樹菩薩之『空義』，離有離無，不墮二邊，契『中道』義，而名之為『中道空』，可成表解如圖：



再者，僧肇《不真空論》釋《中論》之文字言：「物從因緣故不有，緣起故不無，故緣起法也可說是『中道空法』。」<sup>27</sup>如青目所謂：「是(緣生)法無(實自)性故，不得言有，亦(緣生的假施設宛然有象)無(實自性的)空故，不得

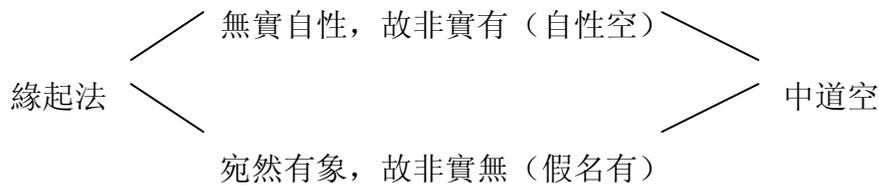
<sup>24</sup> 引大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第十八，頁三三。

<sup>25</sup> 李潤生，《僧肇》，台灣東大書局，頁一零五。

<sup>26</sup> 同上註。

<sup>27</sup> 李潤生，《僧肇》，台灣東大書局，頁一四八。

言無。……是故無有不是（中道）空法。」<sup>28</sup>可立表如下：



因此，依「緣起性空」之法則，說明一切事物之存在為『非有非無』，此即中道之理。學者陳學仁於《龍樹菩薩中論八不思想探究》：

「在本質方面說性空，在現象方面說緣起。沒有『自性的生起』即是性空；卻有『無自性』的生起是為緣起。若只談緣起而不談性空，則易流於執著有的邊見；只談性空卻忽略緣起，亦易形成執空的偏見，故緣起與性空必須對舉，才能是正見不落兩邊的中道觀。」<sup>29</sup>

故藉由緣起性空的中道，眾生了解表象，自絕對的執著中解脫出來，而透過瞭解空性之真義，使眾生能免於落入虛無之中。

## (二) 八不中道

龍樹菩薩於《中論·觀因緣品》中，以『八不中道』顯示『緣起法』之本來如實之特質云：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出（不去）。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」<sup>30</sup>，在此，龍樹菩薩以雙遮雙遣歸謬辨證法破四對八個範疇，而以『八不』總破一切法的，主要在破眾生之自性執。

由上節分析中可知悉，『中道』是離非有非無之超越境界，而『八不』思想

<sup>28</sup> 引大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第十八，頁三三。

<sup>29</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁一八四。

<sup>30</sup> 引大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉第一，頁一中。

即是透過雙非之遮詮否定，破斥八法四對概念之極端自性見，從而正確體悟『八不』思想是不落二邊邪見之真理—即在超越一切相對之層面，進而通顯中道之絕對境界。故學者陳學仁在《龍樹菩薩中論八不思想》中認為：

「《中論》之中道即是『八不』思想之究極真理。所以，依『八不』思想之究極意義，即能止息世間一切戲論而歸於寂滅，這是無所得、不可思議的中道境界。」<sup>31</sup>，且更進一步說明：「《中論》之整個架構幾乎是以『中道』為其核心，此可從《中論·觀因緣品》之『八不偈』中看出。『八不偈』作為《中論》一書主旨之總綱領，不難看出書中各品論證之主題雖不同，但透過雙非否定方式展現出來之空義，卻無不與中道之意義相涉。所以，從『八不』思想的徹底否定，當可理解中道是指向一切法空，本身亦無自性可得之絕對真理。」<sup>32</sup>

由以上之論述可了解，『八不』思想之論證空義，於《中論》各品中所表現之究極意義，即是從歸謬論證法否定對一切事物種種有自性的認識，而此種徹底否定的無住境界，即是中道。

### (三) 二諦中道

龍樹菩薩《中論》中對語言及現象世界之態度為何呢？此可從《中論》的二諦論中得知其立場。

龍樹菩薩所言之二諦，第一義諦之意思甚是清楚，乃指最高、超越且絕對之真理，具體而言即『空』或『真如』。然世俗諦之意涵則較模糊，此處學者陳學仁認為<sup>33</sup>，因原文之用字為 *samvrti*，較難確定其意，可以指語言本身，亦能指語言所表達者，是屬於現實與相對之世界，所以 *samvrti* 之意可引申至指述由語

<sup>31</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁二一三。

<sup>32</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁二〇二。

<sup>33</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁二一三。

言所表達之相對世界；這個相對世界就是一個約定俗成之環境。

《中論》中說第一義諦之諸法實相：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」作為第一義諦之實相是寂滅一切戲論的。但佛法之最高目地為令一切有情均可證入彼非言說之『第一義諦』；即『諸法實相』之境界。故聖教必須以世俗所能理解之『世俗諦』之『言辭』以顯聖者已證得『自性空』之『第一義諦』的『諸法實相』。所以就『聖者說法』言：「世俗諦必依『第一義諦』才有可說的教法；『第一義諦』必依『世俗諦』，『教法』才得以表達出來，才有所說。」故《中論·觀四諦品》論說：「諸佛依二諦，為眾生說法：一以世俗諦，一以第一義諦。」<sup>34</sup>

然就『凡夫聞法』而言，則必須理解『第一義諦』與『世俗諦』之分別，才能通過『世俗諦』之名言概念，理解彼言辭所指向之『第一義諦』之『諸法實相』，方不至於將手段當做目的，而『執指為月』，這也即是吉藏所認為的『二諦是教，不是理』<sup>35</sup>。

此外，龍樹菩薩於《中論·觀四諦因緣品》強調：「若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」又言：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」<sup>36</sup>，在此，學者陳學仁認為：『世俗諦』即「言說之相對世界，是證入涅槃之方便。」<sup>37</sup>

而外國學者 Jaidev Singh 對二諦的看法認為：

「現界並非完全把我們與實在隔離。現象是表象，而表象則指向它們的實在。遮掩的薄紗暗示它所遮掩的東西。現象就好像是信封，裏面包著來自實在的請柬。」<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三二下。

<sup>35</sup> 大正藏，卷四十二，頁一五〇。隋·吉藏撰《中觀論疏》卷十。

<sup>36</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三三上。

<sup>37</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化出版，2000 初版，頁二一三。

<sup>38</sup> JAIDEV SINGH，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》台北：新文豐初版，民國七十九年一版，頁一七九。

在此，安慧亦有相似的觀點認為：『世俗』為『顯了世俗』<sup>39</sup>，指真實隱藏於世俗裏，它一方面隱藏，另一方面顯現。

因此二諦之關係為『第一義諦』不離『世俗諦』，『即勝義即世俗』，不是言說也非不可言說，均為無自性而離二邊的，故契入『中道』，如是為『二諦中道』。

故由上文可知，二諦是佛陀教導眾生的善巧方便，帶有強烈之實踐意涵，讓眾生可藉世俗之因緣法而領悟諸法實相，因世間是菩薩修證與覺悟之唯一場所，離此則菩薩無處可悟可證。因此，可先依俗諦體悟世俗一切事物之現象與本質，即「緣起性空」之真理，而得致第一義諦，再基於此覺悟而引發內心之主觀變化，以致在主觀上進入涅槃境界。這是因為佛教之涅槃義並非客體秩序中的變化，它純粹是一種主體的質變；它並不是要我們改變世界，而是改變自己。

## 小結

整理上述所言，龍樹菩薩《中論》思想之宗要：說緣起與性空，第一義諦與世俗諦的不即不離，非『有』非『無』的思想，且以『八不』論證一切法無所得，瞭解到其重點即在『中道』的緣起說。龍樹菩薩於《中論》提及：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空著。」<sup>40</sup>（空以離一切見為主，與離二邊見之中道相同。）歸結於一切法空，也就是歸於「中道」。龍樹菩薩依『中道』之緣起說論破當時各部派及外道之異見，而著重離見的空—中道，正是《阿含》與《般若》經義。如來說法之宗趣在此，故《中論》結讚說：「瞿曇大聖主，憐憫說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」<sup>41</sup>

## 第五節 龍樹思想之內涵與體證

<sup>39</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書香出版社，民國八十七年四月，頁一六六。

<sup>40</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三三中

<sup>41</sup> 大正藏，卷三〇，《中論》卷一，〈觀因緣品〉第一，頁一中。

以上一路探討龍樹菩薩之生平、及其撰作動機與其主要著作《中論》之基本立場與中心要旨，可了解到龍樹菩薩之思想有很強之實踐內涵，尤以其用『中』為論之名、二諦觀與涅槃不離世間觀念<sup>1</sup>之要點裏，更可看出龍樹菩薩並非為作論而作論，而其歸謬證論法之運用也非為論破而論破，其背後是有其深層之實踐、救贖之意味在——也就是透過緣起性空之宣說，令眾生能由迷轉悟，而趨入戲論止息與寂靜安穩之涅槃。

之前的章節裡，藉由了解龍樹菩薩之生平及其人格特色而清楚菩薩之本懷後，也深入其主要著作《中論》，更深刻其中心思想與主旨，此節便要論述如何以『空』此一善巧方便，遣除一切妄想戲論，而能在此世間得到解脫，獲得清涼與自在。

## 一、 修法之次第——先知法住後知涅槃

阿含經中佛陀對須深解說解脫之次第即：「先知法住後知涅槃」<sup>2</sup>，而何謂「先知法住、後知涅槃」？莊春江先生在其《雜阿含經二十選》注說：

『要先建立正確之世間緣起知見，明白雜染煩惱生起、流轉、還滅之因緣，然後才能經集中精神，專注思維，離於我見，不起煩惱，而心得解脫。』<sup>3</sup>

故修行要證得性空解脫，必須有一實踐之過程，須依世俗而漸入勝義，此亦為龍樹菩薩所強調之：『若不依世俗，不得第一義。』<sup>4</sup>雖然佛教談到證悟之方式有頓悟與漸悟之別，但筆者認為頓悟仍然要建立在漸悟之基礎上，如印順導師所言：

<sup>1</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷四，〈觀涅槃品〉第二十五，頁三十六上。

<sup>2</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p138。

<sup>3</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p138。

<sup>4</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷四，〈觀四諦品〉第二十四，頁三十三上。

依大乘佛教之共義，應該是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修。眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時間的漸修。唯識宗說要於資糧位，積集福德無邊資糧。龍樹菩薩說：「若信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」若沒有福智資糧之積集，即夢想悟入空性，這是不可能的，資糧不足，悲心不足，常會落入小乘的但空偏真。<sup>5</sup>

所以修法之次第是龍樹菩薩所強調的，因『空』僅是工具義，是要落於現實之人間中體證及修證的，並無一個離緣起法之『空』性存在，離緣起法，此『空』便不可說。『空』是為砍斷眾生自性見而說的，它只具有工具性之否定性意義而已。

慈誠羅珠仁波切之說法，讓筆者對此有更深之理解。仁波切說：

現在有些居士聽到禪宗裏面講不執著，便對放生、念咒、拜佛、因果的取捨，統統說一句『不執著』。『不執著』是最後的境界，現在我們是沒有辦法不執著的！

（因為福慧資糧不夠）從前，和尚摩訶衍到西藏桑耶寺講禪宗時，就是說一切都不要執著。一些西藏人聽信其言，導致寺內原有供佛傳統突然間斷，佛像前居然已經斷了供品，這種做法實在讓很多有識之士難以接受，他們後來迎請噶瑪拉西拉—印度中觀論師與摩訶衍辯論。為什麼要與他辯論呢？因為他不講究次第，而只說一句『不執著』，這會誤導很多的初學者。

如果能夠證悟便可不執著，但需過程，如米滂仁波切《定解寶燈論》闡釋道：

如果『不執著』就可以解決問題，那麼所有的眾生在修行上都是不執著的，但他們卻沒有解脫。所以我們不要落『有邊』，也不落『無邊』，而行中道；最後，就無所謂中邊或二邊，完全沒有邊執而能自由自在了；所以，在沒有達到此境界之前，我們還是不要走這些邊道。<sup>6</sup>

因此，「空」觀的證悟是要有一修行歷程的，十九世紀時有一位大師非常有學問，

---

<sup>5</sup> 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，2000. p232。

<sup>6</sup> 堪布慈誠羅珠仁波切，《慧光集（二十一）正見》，台北：寧瑪巴啦榮三乘法林佛學會，民國九十三年初版.p301。

他說：「對於龍樹或月稱大師所說的「一切皆空」的道理，當在宣說或聽聞時，當下便能認同「一切都是空的！」但當在腿上打一針還是會喊痛！」因此對於空性的道理要不斷的薰習及修持，如此才能真正的了悟，而透過累積福德資糧淨除業障，一個行者才能對空性有如實之見地。

## 二、修證的方法

### 1、依《阿含經》：從十二因緣流轉觀察，體悟緣起幻有之理而斷無明與貪愛

《中觀》之修證方式有二，一依《阿含》，一循《般若》。但以初學者而言，要先於緣起因果與生死還滅之道理有深刻觀察與體會之後，方能對緣起性空之世間如幻義產生體悟，在此修証基礎上才可進一步自大乘佛法本性空之觀門進入，修『諸法不生』之定境而成就『無生法忍』之境界。

在《中論》之《觀十二因緣品》裡，有說明依《阿含》從十二因緣流轉觀察體悟緣起幻有而斷無明與愛此一修證方式，其中最重要者之偈頌為：「眾生癡所覆，為後起三行，以起是行故，墮行墮六趣。」<sup>7</sup>說明眾生因『癡』即『無明』而開始無盡之輪迴，而龍樹菩薩認為導致輪迴之十二支緣起的意識流中，最根本之癡結為『渴愛』，即『欲』，此是一根本『無明』，故龍樹菩薩言：「因愛有四取，因取故有有，若取者不取，則解脫無有。」<sup>8</sup>吳汝鈞註說：

因渴愛會引生四種取，渴愛是一種非理性的癡戀（因執取自性有產生），而取更進一步，達到要佔有的程度。……由於種種執取，以致形成有，而能夠召感生死輪迴，一切苦痛煩惱就依附在這個體生命上。如果能夠停止執取，就不會結集業力，故此就不會構成有。業力不再束縛身心，就不會召感生死，在這種情況

<sup>7</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷四，〈觀十二因緣品〉第二十六，頁三十六中。

<sup>8</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷四，〈觀十二因緣品〉第二十六，頁三十六中。

下就可以達致解脫。<sup>9</sup>

所以《阿含》經說：

愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死，憂悲惱苦滅。<sup>10</sup>

於此，佛陀更於《阿含經》第 913（13253）【905】經中說：

眾生種種苦生，彼一切皆以欲為本，欲生、欲習、欲起、欲因、欲緣而生眾苦者。若無世間愛念者，則無憂苦塵勞患，一切憂苦消滅盡，猶如蓮花不著水。

<sup>11</sup>因此，佛陀才會說構成此苦的世界的根本原因是欲望，現象本身並不是苦，是因為執著故才会有『集』，而生起『苦』的感受，然繫縛這個內外諸法的『集』，並非必然要產生作用，因此佛陀在《阿含經》中進一步提到：

非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。<sup>12</sup>

又說：「當斷欲貪，則心解脫。」<sup>13</sup>所以，世尊教人修行，從苦迫中解脫出來，乃是因為『六根』與『六塵』，並非必然要繫縛在一起，只是因為錯誤之認知（無明）而產生欲向外追求的習性（渴愛、貪欲），才會在幻有世界裏陷溺而不知。

因而由上論述我們可深刻地了解到：佛陀所說之『無明蓋、愛結繫』<sup>14</sup>是導致生死流轉之兩力量，莊春江註解：

無明雖是比較潛藏的，但還是有貪愛的成分；愛結是比較表面的，卻也有無明的影子。<sup>15</sup>

也因此龍樹菩薩他深深體悟「欲為苦本」而以「緣起性空」破眾生之根本無明，

---

<sup>9</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北，台灣商務，民國八十六年初版.p506。

<sup>10</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p125。

<sup>11</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p106。

<sup>12</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p102.經號 250（376）【252】。

<sup>13</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p102.經號 250（376）【252】。

<sup>14</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p15.經號 67（50）【44】。

<sup>15</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p104。

解脫眾生於輪迴之大海，如此龍樹菩薩在《觀十二因緣品》之最後說道：「以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而証滅。」<sup>16</sup>吳汝鈞註說：

前一個『是事』指無明，後一個『是事』則指十二因緣。一切憂悲苦惱是順著十二因緣而衍生出來，由於智者能夠斷除十二因緣中最根本的一個環節——無明，以致其後的行識、名、色……都一一斷除，故整個十二因緣都不會生起。隨著十二因緣的瓦解，一切苦痛煩惱都會斷除，這樣就能達成寂靜的境界。<sup>17</sup>

所以依《阿含》的修証方式，可以從觀察世間的現象世界如幻如化之生滅象狀，而瞭達諸法無自性之緣起幻有之理，從而斷十二支緣起意識流之源頭——無明，進而體証寂靜涅槃（無生）之境界。

## 2、依《般若經》以本性空為主要觀門：觀諸法不生，而成就『無生法忍』

印順導師說：

《中論》以觀察四生不可得為發端，同時菩薩悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引申而來，……。大乘達一切法不來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生，而《中論》亦以不生為主要觀門。<sup>18</sup>

以此『不生』為主要觀門，進而在此境界安住，體悟『不生不滅的境界』，漸漸修習而獲得成就，對此慈誠羅珠仁波切有極精闢之解說：

為何會產生宏觀的事物呢？這叫做因緣和合。也就是說不在觀察時，一切都很好，可得的都能得到；但是細微觀察時，一切就失去了其存在的理由與證據……，那些平時認為非常實在的東西就開始在我們手中消失了……通過邏輯

<sup>16</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷四，〈觀十二因緣品〉第二十六，頁三十六下。

<sup>17</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北，台灣商務，民國八十六年初版.p508。

<sup>18</sup> 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，2000. p250。

推理，從非常微觀的角度去看，這一切都不存在，（因為不存在，所以萬事萬物從未生起），就這樣漸漸去觀察、推理，最後深深地體會萬法是無生的，即時，心就專注於『不生』的境界中安住下來。剛開始時，時間不會很長，但漸漸修習安住的時間就會加長……。<sup>19</sup>

此外，龍樹菩薩《觀法品》中形容『不生』的境界為：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」<sup>20</sup> 而此涅槃的體性是：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」<sup>21</sup> 可知此涅槃的體性是遠離分別戲論，超越二元對立的無分別智即般波羅蜜多，而菩薩由此般若波羅蜜多（無分別智）進而證得無生法忍之境界，此為大乘空觀『不生』之修法成就。

## 小結：個人體悟—聽心中的欲望，如聽林中之風聲

在撰寫有關龍樹菩薩思想的論文時，我深深體會空性智慧並不是空洞的理論，而是一個破我執的歷程。

在這個過程中，現實世界當中產生許多事件來成就當事者（依當事人的程度），這些事件是來擴大修行者之視野與胸襟，讓修行人變得更成熟與內斂深邃。若修行者仍因世俗制約或自我（小我）之恐懼而不肯放手，那麼這個原本要讓修行人更開放與廣闊的過程，可能就會演變成一場災難！

然而如何安頓我們的身心而在事件中獲得自在與清明？中觀的智慧，讓我們可以觀照自身的念頭與情緒。這些念頭與情緒常常像脫韁野馬、或者像遷流不息的河水、海上波浪、天上的雲朵，甚而像頑皮的小孩，我們沒有辦法用強制性之手段令其靜止，然透過中觀智慧的觀照，並不是令念頭不起，而是覺察念頭本身

---

<sup>19</sup> 堪布慈誠羅珠仁波切，《慧光集（二十一）正見》，台北：寧瑪巴啦榮三乘法林佛學會，民國九十三年初版 p294。

<sup>20</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷三，〈觀法品〉第十八，頁二十四上。

<sup>21</sup> 《大正藏》第三十冊，《中論》卷三，〈觀法品〉第十八，頁二十四上。

的生起與消失，在面對境遇時既不逃避也不貪著。

智慧的觀照會讓我們看到念頭背後的本質是緣起幻有的，當我們靜靜觀照欲望時，會看到一個虛幻不實的自己（假我）無時無刻不在變化中，並沒有一個永恆不變，能主宰且唯一之主體，一切都只是因緣條件相互依存之關係。

如果能確實明瞭這些，念頭之間的矛盾與衝突便會漸漸減少，而接納自己當前的境遇，自在地順著生命的機緣行走而不加以排斥與抵抗。運用智慧我們可以聆聽（在完全的聆聽裡，沒有自我（社會性的人格自我或者說是「小我」）的存在）假我<sup>22</sup>的發言，但不去認同與附和。

在空的歷程中，會有具體之事件發生，來打破當事者舊有僵化之執見，這些事件像階梯一樣，使行者攀爬至實相之境地，並藉此練習其轉化外境及安住當下之能力，而欲通過此重重考驗與轉化之方法，則要秉持一種無執著之態度，即不預設任何立場，沒有立場之立場（「中」道之超越立場），否則，會因抗拒而產生另一種『自業』，然只要通過考驗，則會有一種淨業之舒暢，隨著此一體悟而有更遼闊之視野與更自在之心境。

而隨著生活實際事件之演練，漸漸的這種對於事件本質（緣起性空）之體悟會逐漸加深，進而生出一種美感經驗之距離，從而產生一種如夢似幻之覺受，隨著此一了知可削弱渴愛與厭惡心之產生，而此種無所求之態度會淨化自己，層層地剖除因恐懼而執持之『自性』，打破既有束縛自我的認知框架與制約，從種種幻象中解脫出來，釋放心於自由。

因此，中觀之道在面對欲望（念頭與其產生之情緒）時，不以二元思維批判或抗拒，只是如實觀照與傾聽，於此《阿含經》有深刻之描述：

有一天外道鬱多羅來見佛陀，佛陀問他：「你的老師波羅奢那是否有教你如

---

<sup>22</sup> 這裡的假我與自我或是小我可以比喻成慣用二元分別去思考的心智，大我則可比喻成是心靈，請參見傑克·康菲爾德著，《心靈幽徑》，「心靈讓心智盡情地編造故事和想法、幻想和恐懼，卻不用去相信它們，遵循它們，或實現它們…」，p345。台北，幼獅文化出版。

何修根？」年少的鬱多羅說：「我的老師教我眼睛不要看，耳朵不要聽，就是修根。」佛陀反問：「盲人看不見，聾人聽不到，難道他們也是在修根了嗎？」<sup>22</sup>

我們知道透過六根—眼、耳、舌，身、意等感官，我們與所生存之世界產生聯繫，然而卻也在其中生起深深之執取（陷溺不知），將一切當成是『我』、『我所有』，而產生種種煩惱。故有人以為只要能夠遠離六根，便能遠離煩惱。然曾被達賴喇嘛喻為『現代龍樹』之印度靈性大師克里希那穆提對一位主張苦修與強烈否定感官者說：

聽你心中的欲望，如同聆聽樹林裏的風聲一般。<sup>23</sup>

當我們聆聽風從林中穿過所發出聲響時，只是自然的傾聽，而不會阻擋風的方向，因為只要不抵抗它，它自然會回到屬於它的來處，克里希那穆提：

觀察充滿著污穢的河水，而沒有任何要求，或想要改變它的期望，這樣的觀察就能去除汙穢，留下清潔無染的河水。<sup>24</sup>

這是因為行者非常清楚明白念頭只是念頭，而不是“我的”念頭<sup>24</sup>，於是就不會放任思想（即戲論）與它糾纏，這樣念頭自然就會過去（消失）而不會留下

---

<sup>22</sup> 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄，正信佛教青年會，2004年修訂版.p125.經號282（405）【281】。

<sup>23</sup> Pupul Jayakar，胡茵夢譯，克里希那穆提傳，台北：方智出版社，1994年初版，p 577。

<sup>24</sup> 如上註，p586，。

<sup>24</sup> 宗薩欽哲仁波切著，《佛教的見地與修道》，台北：布波出版社，民國九十四年初版，p151，「一旦心中生起任何造作或念頭，就把它們當成盤起來的蛇：蛇自己盤起成一個結，蛇自己也能鬆開那個結，解放自己。不要逐一降伏每個念頭，因為當你追逐一個念頭的時候，其他的念頭會攻擊你，讓你失去禪定」。元音老人《恆河大手印》，台北：佛陀教育基金會，2000年12月初版，p261，「妄念來了，你必須覺察到它，但不去理睬它，不跟著它跑，它自然就化於無形，這叫「起滅隨無」。嘉初仁波切講述，丁乃筠·楊弦譯《解脫大道》，p127，「這個即是概念的本性：思緒、心理形象，以及其他心的內涵，自然的生起與自然的逝去。就像汪洋裡的浪一樣，就如天空中的雲一般，它們自然的生起、形成，然後自然的散開；也像一條盤起來的蛇，把自己解開。所有這些心的內涵，自然的生起，然後自然的消失。沒有人創造它們，沒有人邀請它們來，沒有人毀滅它們或驅散它們。它們未被邀請或被創造而來，之後也是自然的消失。」

痕跡，所有的念頭都來自虛妄的自我架構，這是行者所致力要摧毀的，因為自我感是痛苦的根源，而唯有自我（小我）的死亡，才能看見永恆（涅槃，也即是無生之境界）。

因此我們只有溫柔地（類似一種同理心）傾聽，而不產生任何妄執的『自我』，如此我們便能穿越生命中層層的迷霧森林，而看到幃幕之後的真實。

## 第四章 龍樹思想對佛教之影響

### 一、對印度佛教之影響

龍樹菩薩捨世之後，其繼承人爲提婆（聖天，Āryadeva），除了承續中論『顯空理』之基本精神外，其所作《百論》更激烈地批判外道思想，因而最後壯烈地爲正法犧牲，此事在《大正藏》卷五十提婆之傳記中有記載：

提婆從禪覺經行，婆羅門弟子來到其邊，執刀窮之曰：

汝以口破我師，何如我以刀破汝腹！」即以刀決之，五臟委地。命未絕間，愍此愚賊而告之曰：「吾有三衣鉢釵，在吾坐處，汝可取之，急上山去，慎勿下就平道。我諸弟子，未得法忍者，必當提汝……。」<sup>1</sup>

提婆離世後之百餘年間，中論學沉寂了一段時間，未有人弘揚，直至五、六世紀，一位名爲佛護（Buddhapalita）之中觀論師出現，沿續之前『只破不立』的中論立場，注釋龍樹菩薩《中論》思想，被後人稱爲『應成派』<sup>2</sup>。

而在同一時期有清辨(Bhavaviveka)論師認爲：要與外道（主要是當時流行之瑜伽行派）相抗衡，不能只是消極批判他人的思想，應更進一步積極證明自己的

<sup>1</sup> 請參見《大正藏》卷五十，頁一八八下~一八八上。

<sup>2</sup> 請參見本論文第 70 頁，註釋 9。

理論，因其方法論上的不同，被稱為『自續派』<sup>3</sup>。

佛護的立場被月稱所繼承，註有《明句論》，至此，龍樹菩薩之中觀學，分別被兩大系統所闡釋弘揚，一時中論之學在印度蔚為大觀。

在印度，除中觀學派研究中論外，唯識學之無著、安慧等人亦有中論註書。佛教之外，印度吠檀多派哲學大師高答巴達與商羯羅阿闍梨等人之學說，也曾受中觀影響<sup>3</sup>。

## 二、對中國佛教之影響——八宗之祖

龍樹菩薩之思想對中國大乘佛教產生鉅大之影響，因此，入佛門又有入『空』門之說法，而龍樹菩薩被中國佛教尊為『八宗之祖』，佛教之律宗、法相宗、華嚴宗、三論宗、天台宗、真言宗、俱舍宗與成實宗等皆將龍樹菩薩尊為自己教派之祖師。

龍樹之思想首先由鳩摩羅什帶入中國，透過翻譯與講學，吸引大批學者們前來長安學習，而形成『關河之學』。其中，僧肇以當時流行之駢文，寫了《肇論》一書，被什公譽為「中土解空第一」，可說是相當精確地把握《中論》思想之精髓。

後來吉藏之三論宗受關河之學影響，更以龍樹菩薩之《中論》、《十二門論》、《大智度論》及龍樹弟子提婆之《百論》為依據，建立自己的體系，並尊羅什為初祖，因三論宗發展直接上承龍樹中觀之學，故尊龍樹為其祖師。

---

<sup>3</sup> 「自續」一詞是「自己作論證」的意思。此派採用它的敵對學派—瑜伽行派的方法學（即因明學，一種推論的方法），來證明「一切皆空」此一哲理的正確性，並以此批判瑜伽行派並非一切皆空之「有」的主張。因此，自續派和應成派不同的地方是在它採取的方法論上的差異，應成派並不積極地〈利用因明學上的推理方法〉證明「一切皆空」的成立，它只消極的指出「有」的錯誤。但是，自續派不但消極的證明「有」之主張的錯誤，並且，還積極地證明「一切皆空」這一主張的正確性。

<sup>3</sup> 詳請參見印順導師之《印度佛教思想史》一書。

之後智者大師受三論宗啓發，傳承南嶽慧思與北齊慧文之學，創立天台宗，天台宗初祖慧文因讀《大智度論》領悟「三智一心中得」<sup>4</sup>，又從《中論》悟得「一心三觀」之說<sup>5</sup>，後智者大師繼承此說並進一步發展出「一念三千」<sup>6</sup>與「三諦圓融」<sup>7</sup>之思想。《摩訶止觀》記載慧文時說到：「文師用心，一依《釋論》。」<sup>8</sup>故天台宗也推崇龍樹菩薩為祖師。

華嚴宗因龍樹菩薩於《十住毗婆沙論》中對《華嚴經》之《十住品》有詮釋，且龍樹菩薩曾深入龍宮誦讀《華嚴經》而悟入『無生法忍』<sup>9</sup>，後將此經流傳於世間，於此緣由，華嚴宗便理所當然地視龍樹菩薩為自家祖師。

法相宗乃源自印度瑜伽行派，此派亦推崇龍樹菩薩中觀思想，不過瑜伽行派與後期之中觀學間有很深之分歧，此乃因瑜伽行派認為龍樹菩薩之後繼者在論空時，有執著於空之傾向，仍然不究竟<sup>10</sup>。所以他們就從萬法唯識之角度談關於宇宙萬有之種種認識。然他們也認為其思想源頭是來自於龍樹菩薩所受啓發之般若

---

<sup>4</sup> 請參見《佛光教科書》(五)宗派概論，頁101。指一心之中同時證得一切智、道種智、一切種智等三智之果。《大智度論》卷二十七云：「一心中得一切智、道種智、一切種智，斷一切煩惱習。」

<sup>5</sup> 同上註，頁97。慧文讀《中論》時，於「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」之偈，頓悟空有不二之理，因而成立空、假、中三諦一心，也就是「一心三觀」之觀法。

<sup>6</sup> 同上註，頁102。謂眾生一念心中具足十法界，隨著心念染淨而遊走上下各法界，此稱「一心具法界」。十法界中，每一法界各自具有其他九法界，乃成百界，再配合三世間，每一世間各具十法界，成三十種世間，則一念心中，具足三千迷悟諸法，宇宙萬有的根源都在我們心中。

<sup>7</sup> 同上註，頁102。諸法皆具空、假、中三個道理。然此三諦並非個別單獨存在，而是每一諦中兼具其他二諦，所以是「三諦圓融」。

<sup>8</sup> 參見《大正藏》卷四十六，《摩訶止觀》，頁77。

<sup>9</sup> 同上註，頁113。《華嚴經》是佛陀成道第二十七日所宣說之自內證法門，佛陀入滅後六百年，龍樹菩薩於龍宮中發現此部經三本，以上、中非凡力所能持，乃誦出十萬偈四十八品，即為後世流傳之《華嚴經》。

<sup>10</sup> 同上註，頁75。中觀學派為西元三、四世紀間印度佛教的主流，四、五世紀時中觀學派偏執於『一切皆空』之『惡取空』，無著與世親二大論師立論破斥，提倡一切存在皆由心識所變現之思想，此即瑜伽學派。

思想，且其思想之重要理論的三性思想（遍計所執性、依他起性與圓成實性）亦是從龍樹的二諦理論發展而來的，由於此一源由，法相宗便尊龍樹菩薩為其祖師。

另於淨土宗而言，龍樹在《十住毗婆沙論》《易行品》一章中，提及淨土法門，道理簡易，甚便修行，是為捷徑<sup>11</sup>，以此法緣，淨土宗行人亦推龍樹菩薩為祖師。

此外，真言宗也尊龍樹菩薩為初祖，相傳龍樹菩薩傳兩部密法給龍智，八世紀初，印度善無畏、金剛智乃至不空皆於龍智處得其真傳（據說龍智活了七、八百年）。唐玄宗時，善無畏與金剛智先後將胎藏部、金剛部密法傳入中國，自此奠定真言密宗之基礎。後不空依金剛智出家，學有所成後，依師命到南印度廣求密教經典，回到中國廣加譯經並流傳。中國密宗於不空之發揚下，帝王貴族們皆拜其門下，禮為帝師，不空派遣弟子於五台山造金閣寺、玉華寺，流傳至清末，但現在真言宗在中國已然式微。

南朝律宗大師釋僧粲將龍樹菩薩列為律宗第三十四代宗師，釋僧粲於《薩婆多部記》中說道：

大聖遷輝，歲紀綿邈，法僧不墮，其唯律乎！初集律藏，一軌共學，中代異執，五部各分。既分五部，則隨師傳習，唯薩婆多部遍行齊土。<sup>12</sup>

此句含義為律藏原本是由大迦葉與阿難結集出來的，後接續分為五支，而唯有薩婆多部即一切有部之律法傳入中土。因龍樹菩薩據云曾於一切有部出家，由此關係，釋僧粲在追溯其法緣時，便將龍樹菩薩尊崇為律宗祖師之一。

小乘俱舍宗與成實宗將龍樹菩薩視為祖師，此乃因俱舍宗是以世親之《俱舍論》為理論依據而建立，然其所談的五位七十五法<sup>13</sup>與法相宗所講五位百法<sup>14</sup>之

---

<sup>11</sup> 同上註，頁 153。曇鸞依龍樹菩薩《十住毗婆沙論》明示難易二道，他力與自力之差別，主張依靠他力本願為五濁惡世中修行之易行道，專重持名念佛，求生淨土。

<sup>12</sup> 《出三藏記》（梁）釋僧粲撰，頁 466，中華書局 1995 年十一月出版。

<sup>13</sup> 請參見《佛光教科書》（五）宗派概論，頁 47。俱舍宗對一切萬有諸法的分類方式，計分為五大類：色法十一、心法一、心所法四十六、心不相應行法十四、無為法三、共七十五法。

義甚近，故於大乘佛教興起後，它便附屬於法相宗，然因法相宗與龍樹菩薩有密切之法緣關係，因而俱舍宗也順理成章地視龍樹菩薩為祖師。

成實宗以《成實論》為理論依據建立，後由鳩摩羅什譯介至中國，成實宗思想與大乘佛教思想有著極相近之處，故當時人們均認為其為大乘經典。但吉藏等人將它判為小乘，成實宗與三論宗在發展過程中曾有過辯論，成實宗學者不敵三論學者，最後使得成實宗附屬於三論宗而傳播；而因三論宗思想是直接自龍樹菩薩傳下來的，故成實宗亦尊龍樹菩薩為祖師。

### 三、龍樹菩薩的思想對西藏佛教之影響

西藏八世紀中期，赤松德贊王分別自尼泊爾、印度請寂護(Santa-raksita)及蓮花生大士入西藏，寂護屬印度自續派中之瑜伽行中觀派<sup>14</sup>，其帶來大量中觀派論書，將中觀之學傳入該地並建立西藏第一座佛法僧俱全的寺廟桑耶寺，之後其弟子蓮華戒(Kamalasila)受王遴聘譯經，為西藏佛教譯經之始。

其後，蓮華戒更以中觀立場與該地尊崇禪宗之摩訶衍和尚爭論而獲勝，至此印度中觀學派遂成為西藏主流，顯揚於藏土。

西元九世紀時，苯教反佛勢力興起，藏王朗達瑪大舉毀滅佛教，爾後，西藏佛教大約經過二世紀之『黑暗時期』，至十世紀末，政治風暴平息，社會漸安定後，佛教才又開始興盛，十一世紀印度阿底峽(Atisa)入藏著《菩提道燈論》，對整個成佛修行次第做非常有系統與明確之闡示，而此一論著之前身即為龍樹菩薩

---

<sup>14</sup> 同上註 82 頁。心法八種〈八識〉；心所有法五十一種；不相應行法二十四種；無為法六種；色法十一種；共為五位百法。

<sup>15</sup> 楊惠南，《佛教思想發展史論》，頁 164。當中觀派之敵對教派—瑜伽行派（唯識宗）成立以後，自續中觀派又分裂成兩派：（1）經（量）部行中觀派，即清辨等人；（2）瑜伽行中觀派：以智藏、吉祥護、寂護、蓮華戒、師子賢等人為代表。

所著之《菩提資糧論》<sup>16</sup>。

十四、五世紀時，黃教宗師宗喀巴(Tson-kha-pa)更依《菩提道燈論》進一步闡釋，提倡顯密雙修，般若中觀與金剛密乘融合，寫成《菩提道次第廣論》一書，確立其學說，影響西藏佛教甚深。而除黃教之外，紅教寧瑪巴之大圓滿修行法與白教噶瑪噶舉大手印之修法，亦均可追源自印度龍樹菩薩中觀派之思想。

## 第五章 結論

本論文試圖從龍樹菩薩所處的時代背景溯源及分析他傳記中之人格特色，且從近代台灣學者之相關研究中，釐清龍樹菩薩的寫作動機，以此為基礎並參考目前相關之文獻，探究龍樹菩薩中觀思想之主旨與內涵。

在之前的剖析中我們了解到一纏繞於龍樹菩薩一生的根本課題乃是慾念之解決，龍樹為了解決此一根本問題，深入海底之龍宮中，悟到大乘法之精華，證得了無生法忍之境界，而受了般若思想薰陶的龍樹，進而探討「空義」之本源，回溯了原始經典《阿含經》，正確掌握了「緣起實相」，遂以「中道空義」奠立「中觀學派」的玄奧教義。

龍樹中觀思想的形成，最初是為了對治「世間、涅槃實有」的遁世思想，而以「中道空義」來破除教內、教外的執著和偏見，尤其是根本上座部分出的「說一切有部」所主張「三世實有，法體恆存」的法執思想，並進而提出「世間、涅槃皆空」的入世主張；龍樹菩薩中觀的思想否定了所有存在的實在性，這是因為世間、涅槃的虛幻性必須建立在般若空慧上；為了達到實踐的需要，則從大乘菩薩道的理論，加以宏揚了空觀（中觀）無所得的六度菩薩行，以發展「救渡」的

---

<sup>16</sup> 請參見《大正藏》·卷三十二，頁 1660。成佛資糧分為福業與慧業，大別有六項，即六波羅蜜，由於它是成佛之條件或方法，故定名為『資糧』。

大乘菩薩修行法門。

## 龍樹中觀思想之現代性啟示及運用

### 一、宇宙的實相

空性乃是諸法之實相，這在佛法中是無庸置疑的，並且在近代物理科學中得到進一步之應證：

#### 波姆的發現

在波姆之前便有量子物理學者發現，將一物體（任何東西）逐步打碎為電子與質子時，便不再有物體之特性。舉例來說，一般可能會認為電子如同一顆顆的小圓球在空中穿梭，但這樣的想像一點都不正確。雖然電子的行為會令人覺得像一種極小的粒子，但物理學者卻發現它並不佔據任何空間。

物理學家大衛·波姆（David Bohm）更發現量子與量子之間的『無位置性』與『整體性』<sup>1</sup>，一般而言，我們會覺得日常生活中每一件事物皆有特定位置，但波姆對量子物理的詮釋則暗示著，在次原子階層，即潛在量子之運作層面，位置或空間是不存在的！『空間中每一點皆與其他點相同』，距離變得沒有意義，物理學家稱此特性為『無位置性』（nonlocality）。

此一「無位置性」觀點，讓波恩可以解釋兩個粒子間의 交互相連性，傳統科學總是將某一系統之整體性視為零件組成後相互運作之結果，但潛在量子論則認

---

<sup>1</sup> 大衛·波姆，在他成名的電漿實驗中顯示出，被我們認為「無生命」的「電子」也會互通聲氣，一起運作，就像你在海面上看到一群乒乓球整齊排列跳芭蕾舞一樣令人難以置信。波姆在許多類似的研究後指出，我們與我們所在的宇宙乃為一「相連的整體」，就像是一個不可分的巨大「動態全像」，而我們的心力令我們只看到某一時間、某一層次的宇宙，所以誤認為有了各個「分離」的萬物。

為零件的行為是由整體組織所操控。波姆主張次原子粒子群並非獨立的個體，而是整個隱形系統之一部份，並強調『整體性』為量子的特性，因潛在量子充滿虛空，所有粒子皆無位置地相互交連<sup>2</sup>。

## 二、萬物皆一體

波姆對世界實像之理論，一再的告訴我們，世界並非這些次原子粒子群分散移動於虛空中，而是所有的物體均屬於此巨網之一部份。

這是一個非常深奧之觀念，當愛因斯坦提出其『相對論』指出空間與時間是不可分之整體，他稱為『空間—時間之連續體』(Space-time Continuum)，這個理論震驚了全世界<sup>3</sup>。波姆將此理論又提高一層，他認為宇宙萬物皆為一連續體，外觀看起來雖是分離的，然每一物皆為另一物之延伸，若至最高階層，甚而隱含秩序與顯明秩序之界限也不明顯存在。

## 三、「空有不二部份亦是整體」：『一即多，多即一；一花一世界，一沙一天堂』

波姆指出事物之『整體性』，但並不表示宇宙是團不可分別的物體。每一個物體皆是整體的一部份，卻仍擁有本身之特性，如同水中的漩渦，在某一瞬間，這個漩渦看似另一種物體，且有許多特色，如大小、速度與旋轉方向等等，但細察後，會發現並無法決定漩渦何時結束？河流如何開始？

---

<sup>2</sup> 麥可·泰波著，潘定凱譯，全像宇宙投影（第一部），台北，琉璃光出版，1997年12月，P.98。

<sup>3</sup> 在《中論》中，龍樹是以事物和時間的關係來成立時間無自性的：「因物故有時，離物何有時，物尚無所有，何況當有時？」（《大正藏》，30，26 上）。另外，關於「同時的相對性」，參見《洞察》，頁 234；〈愛因斯坦的時空旅行〉，《牛頓》，期 203，頁 46-47。

整體包含世間萬物，就和包含三度空間之全像類似，皆有異曲同工之妙。全像之任何一部份皆可產生整個全像<sup>4</sup>；同理，整體的任何一部份也都可以顯示整個實相。

這就是大乘佛法所強調之『萬法歸一』、「空有不二」之理；『萬法』與「有」為相，是因緣互動所產生之「因緣法」；「一」與「空」為體，因虛空才能產生『萬有』，就如海洋上產生千萬朵的波浪，最後又回歸大海般。

而在此深刻之理論上，著名之物理學者傑瑞米·海華（Jeremy W·Hayward）在《給凡妮莎的信》<sup>5</sup>一書寫道：『在我的想法中，我們不該把無法分割之整體想成另外一個世界的空間，或是什麼難以理解的、抽象的、奧妙的世界，而是我們眼前的、真實的「當下」經驗，就是整體。這個經驗是完整的經驗，是我們的意念與知覺將它分割成片段。我們無法自覺的知覺到整體，就是因為我們會把它分割為「我」與「我體驗到的東西」，於是整體便不再是整體，但是只要我們停止分割，我們便能直接與直覺的了解它了。』

而波姆認為，意念無法以更多的意念克服。我們必須停止這整個自我欺騙的作用，然而，並不是使意念停止，而是不再相信意念所投射之物為真。波姆以甚具啟發性之方法說明如何終結假象，他認為應該從本體感（sense of proprioception 字面意義為「自我知覺」）下手<sup>6</sup>。

波姆認為，意念是腦的運動，所以就和手的運動一樣，我們也可以用本體感來感知意念，便可在意念產生時就覺察到它的運作。如果我們能夠這樣做，意念

---

<sup>4</sup> 波姆以「全像」做比喻，說明我們知覺的一切事物—基本粒子，銀河、意念、感情等—無不包含在整體之內。全像是兩束雷射光，其中一束從物體反射回來與另一束雷射光聚合在照相板上產生圖形。要看全像時，在用雷射光照在照相板上，於是便產生三度空間物體的影像。傑瑞米·海華著，給凡妮莎的信，台北，人文自然文化出版，2000年10月，P.237。

<sup>5</sup> 傑瑞米·海華著，給凡妮莎的信，台北，人文自然文化出版，2000年10月，P.238。

<sup>6</sup> 本體感指的是我們內在對自己身體的感受，對身體的感受。閉上眼睛，我們靠著自己內在的一種活著、溫暖的感覺，不需睜開眼睛，我們依舊知道自己手臂在哪裡。同上注，P.240。

就會看到自己的問題，問題也就會跟著消失<sup>7</sup>。

他的這些觀點和佛教裡對於意念與知覺的看法很接近。對於佛教徒而言，修習念住覺察法能夠使人不再受自我矇騙；但凡有起心動念，有知覺、情緒與身體的感覺發生時，我們均會察覺到，因而可與其合而為一。分別思考者與意念的是意念本身，一旦我們與意念合一，終結意念之分別心，我們就擁有一種直接的知覺，可以直觀當下，而不受意念過程中之詮釋與扭曲之影響。

以上，舉用現代科學與物理學大師之說法與經典互為印證，最後，筆者自本論文中，歸整龍樹菩薩思想之空性智慧——

## 一、超越的智慧

空性是一種超越的動態智慧，它讓我們擁有一雙不被渴望遮蔽之眼睛，而能清晰地穿透表相，看到諸法實相的本質，體會到在人類有限之心智認知外，還有一個無限廣闊之心靈層面，在那裡二元的對立和恐懼得以消融而體驗到無比的平靜與光明、喜悅，從而能以此超越的中道之立場，終結層層對立之幻相。

## 二、療癒的智慧

著名之禪修教師傑克·康菲爾德於《心靈幽徑》<sup>8</sup>書中提到：『當我們的禪定更加深入時，我們就能看出經驗的運作，我們會發現感情只維持很短的時間；思想也是瞬息即逝的，它來了又走，如雲一般；而身體則是多孔能浸透的。……當禪定再深入，我們的身心開始軟化，而能感受到與事物和生命秘密地相互聯繫……，當接觸到這不可分割的領域時，我們就得到治療，我們會發現我們的恐懼和欲望，想增強及防衛自己的企圖都是根基於妄想，根基於不真實的分離感

---

<sup>7</sup> 傑瑞米·海華著，給凡妮莎的信，台北，人文自然文化出版，2000年10月，P.240。

<sup>8</sup> 傑克·康菲爾德著，《心靈幽徑》，台北，幼獅文化出版，1995年7月，P.70。

上。」,他更提及到整個禪修便是一個「放下」的過程,在這個過程中,我們的憤怒會轉成悲傷,悲傷會化成淚水,而一段時間後,淚水落下,而陽光也就出來了<sup>9</sup>。

### 三、不逃避的智慧

克里希那穆提曾言：『你必須認清人生是沒有安全感的，它是一連串無常的活動，這才是真相。在這個真相中，就有安全感的存在。』<sup>10</sup>因此，空性智慧讓我們能面對生命中來來去去的循環而不逃避，不恐懼。因為變動不居的循環便是生命中的實相，當我們有了這層體悟時，就能安住在這川流不息的生命之流上，安住在其上就會產生洞見和力量。

### 四、轉化的智慧

因事物的本質為空性且互相關連著，所以菩薩能因空性而起神通妙用，並將情緒轉化為慈悲與菩提心，無私地利益眾生。眾生也因煩惱能轉，而能成就菩提。煩惱可以長養菩提，正如污泥裡可以生長蓮花般，經云：『不怕妄想起，只怕覺照遲。』一個人能覺察出煩惱，就離覺悟不遠了。所以，空性之智讓我們不會畏懼、害怕煩惱而進而利用它，轉煩惱為菩提。

### 五、實踐的智慧

在步上空性道途的過程中，我們所執著之事物會凝結成具體之事件，顯化成

---

<sup>9</sup> 傑克·康菲爾德著，《心靈幽徑》，台北，幼獅文化出版，1995年7月，P.64。

<sup>10</sup> Pupul Jayakar 著，胡茵夢譯，克里希那穆提傳，台北：方智出版社，1994年初版，P.395。

外境，令我們去經歷，而事件就如同階梯般，使我們攀升至實相之境地，當我們具足空性的智慧，便可以藉由肉身的方便，讓每場經歷都能開出智慧的花朵，從而淨化自己，就如層層疊疊的曼陀羅般，在不斷打開（捨與空之過程）與整合（寬容與慈悲之過程）中達至無限自由與圓滿之境地。

## 中道之「道」—活在神聖的中心點

當我們體悟到空性後，我們的身心就會逐漸變得開放而柔軟，我們會發現到在不斷念頭相續的心智外，還有一個更無限遼闊與自在之境地，而安住在其中；如同安住在曼陀羅神聖的中心點般，並用清明與覺知整合生活中的各種面向，而獲得療癒與淨化。在這神聖的中心點中，我們會升起與眾生是一體的覺受，且看到事件背後隱含著更大的慈悲；了悟到眾生均為其無始劫中的前身，每位被吸引至面前者皆是欲來平衡（療癒）與淨化自己的，因而對周遭人事物充滿感激，即使是微不足道之事物，亦能保持完整之覺知，安住在『當下（一味）』。安住在每個『當下』中保持覺醒，不抗拒生命中任何境遇，不管碰上何種境遇，超越它並回到中心點來，就能以平衡又開放的心來看待生命的循環與律動。

## 參考書目

### 原註

1. 《小空經》，收於《大正藏》卷一。
2. 《雜阿含經》，收於《大正新修大藏經》卷二。
3. 《大般若波羅蜜多經》，收於《大正新修大藏經》卷六。
4. 《摩訶般若波羅蜜經》，收於《大正新修大藏經》卷八。
5. 《華嚴經》，收於《大正新修大藏經》卷十。
6. 《大樹緊那羅王所問經》，收於《大正新修大藏經》卷十五。
7. 《佛說稻桿經》，收於《大正藏》卷十六。
8. 《大智度論》，收於《大正新修大藏經》卷二十五。
9. 無著《順中論》，收於《大正藏》卷三十。
10. 《中論》，收於《大正新修大藏經》卷三十。
11. 《十二門論·觀因緣第一》，收於《大正藏》卷三十。
12. 清辨《般若燈論釋》，收於《大正藏》卷三十。
13. 《迴諍論》，收於《大正新修大藏經》卷三十二。
14. 吉藏《三論玄義》《中觀論疏》，收於《大藏經》卷四十二。
15. 《龍樹菩薩傳》，姚秦·鳩摩羅什譯，收於大正藏卷五十。
16. 唐·玄奘述、辯機編集，《大唐西域記》卷十，收於《大藏經》卷五十一。
17. 《付法藏因緣傳》，魏·吉迦夜、雲曜共譯。
18. 《出三藏記》（梁）釋僧肇撰，中華書局九十四年十一月出版。

### 印順導師佛學著作

1. 印順，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，民國八十一年修訂一版。
2. 印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，民國八十一年修訂一版。

3. 印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，民國七十四年七月初版。
4. 印順，《中觀與空義》，台北：華宇出版社，民國七十五年十二月初版。
5. 印順，《龍樹龍宮取經考》（《妙雲集》），台北：正聞出版社。
6. 印順，《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，民國七十七年初版。
7. 印順，《初期大乘起源與開展》，台北：正聞出版社，民國七十八年六月初版。
8. 印順，《學佛三要》，台北：正聞出版社，民國七十七年初版。
9. 印順《契理契機之人間佛教》，台北：正聞出版社，民國七十七年初版。
10. 印順《佛法概論》，台北：正聞出版社，八十一年一月修訂二版。
11. 印順述義·釋昭慧整理，《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗出版社，民國八十一年初版。

#### 當代學術專書

1. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大出版社，民國七十七年初版。
2. 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，台北：台灣商務，民國七十七年。
3. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，台北：東大出版社，民國七十七年初版。
4. 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書香出版社，民國八十七年四月。
5. 林鎮國，《空性與現代性》，台北：立緒文化，民國八十八年。
6. 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大發行，民國八十二年再版。
7. 吳汝鈞，《印度中觀哲學》，台北：圓明出版社，民國八十二年八月第一版第一刷。
8. 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，台北縣：佛光文化，九十年出版。
9. 藍吉富，《中國佛教泛論》，台北：新文豐出版社，九十二年八月初版。
10. 念楚居士編輯《無死之歌》，台北：寶鬘印經會，九十二年四月初版。
11. 元音老人，《恆河大手印》，台北：佛陀教育基金會，八十九年十二月初版。
12. 元音老人，《心經抉隱》，台北：慈濟文化志業中心，九十二年十月初版。

13. 佛光星雲編著，《佛光教科書〈3〉菩薩行證》，台北：佛光出版，民國八十八年十月初版。
14. 佛光星雲編著，《佛光教科書》（五）宗派概論》，台北：佛光出版，民國八十八年十月初版。
15. 宗薩欽哲仁波切，《佛教的見地與修道》，台北：布波出版社，民國九十四年初版。
16. 達賴喇嘛藏文口述，陳琴富譯，《超越的智慧》，台北：立緒文化事業有限公司出版，民國九十二年十二月初版。
17. 堪布慈誠羅珠仁波切，《慧光集（二十一）正見》，台北：寧瑪巴啦榮三乘法林佛學會，民國九十三年初版。
18. 宗喀巴大師，法尊法師譯，《入中論善顯密義疏》，台北：法爾出版社，民國九十二年七月一日，第二版第一印。
19. 達賴喇嘛，《達賴喇嘛談心經》，台北：圓神出版，九十三年三月初版。
20. 嘉初仁波切講述，丁乃筠·楊弦譯《解脫大道（大手印與大圓滿雙融實修教導）》，台北：圓神出版，九十一年二月初版。
21. 李潤生，《中論導讀(上)》，台北：全佛文化出版，民國八十八年初版。
22. 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務，民國八十六年初版。
23. 莊春江編著，《雜阿含經二十選》，高雄：正信佛教青年會，民國九十三年修訂版。
24. 莊春江，《印度佛教思想史要略》，高市：正信佛教青年會，民八十八年初版。
25. 袞卻格西開示：《菩提道次第綱要》（上）（下），大乘法脈基金會台中釋迦牟尼佛中心出版印贈，八十九年初版。
26. 李潤生，《僧肇》，台灣東大書局，民國七十五年。
27. 《現代大乘起信論一如石法師論文集》，南投：南林出版社，九十年十月初版。

### 日文中譯專書

1. 水野弘元，《佛教的真諦》，嘉義：香光書香出版社，民國八十一年初版。
2. 梶山雄一，吳汝鈞譯，《龍樹與中後期中觀學》，台北：文津出版社，民國八十九年初版。
3. 梶山雄一，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》，台北：文津出版社，民國八十二年八月初版。
4. 梶山雄一，釋依馨譯，《空入門》，台北：佛光，民國八十四年初版。
5. 瓜生津隆真，李世傑譯，〈中觀派的空〉，《中觀與空義》，收錄於《世界佛學名著譯叢》(62)，台北：華宇，民國七十五年初版。

### 英文譯中專書

1. 穆帝，《中觀哲學(上)》，台北：華宇出版社，民國七十三年初版。
2. JAIDEV SINGH，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》台北：新文豐初版，民國七十九年一版。
3. 克里希那穆提，胡茵夢譯，克里希那穆提傳，台北：方智出版社，八十三年初版。
4. 傑克·康菲爾德，《心靈幽徑》，台北：幼獅文化出版，八十四年七月。
5. 傑瑞米·海華，《給凡妮莎的信》，台北：人文自然文化出版，八十九年十月。
6. 麥可·泰波，潘定凱譯，《全像宇宙投影》(第一部)，台北：琉璃光出版，八十六年十二月。
7. 布頓，郭和卿譯，《布頓佛教史》收輯於《世界佛學名著譯叢》第六十九冊，台北：華宇出版社，七十七年四月初版。

### 碩博士論文

1. 賴惠芬，《佛所教空—龍樹《中論》第十八品研究》，台北：台大哲學研究所碩士論文，民國八十六年六月。
2. 邱敏捷，《印順導師的佛教思想》，台北：法界出版社有限公司，民國八十九

年初版。

3. 藍吉富，《漢譯本「中論」初探》，華岡佛學學報第3期。
4. 黃瑞凱，南華大學生死研究所論文：《性空思想研究的一個面向：判定「《中論》是《阿含》的綜合省思」》，民國九十三年六月。
5. 張曼濤主編，《中觀思想論集（龍樹與中觀）》，現代佛教學術叢刊，台北：大乘文化出版，民國六十七年初版。
6. 游祥洲論文：從《大智度論》三個論題的思維進路，探討龍樹學「三乘共貫」的詮釋學蘊涵：摘自《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版，八十九年四月。

#### 期刊

1. 姚孝彥著，《關於龍樹生平的探討》，收於《菩提樹》第三五八期，民國七十一年。
2. 吳老擇，《現代生活與原始佛教》（《新雨月刊》，第四二期）民國八十二年一版，
3. 釋昭慧，〈方法學上的惡劣示範—評如石法師「大乘起源與開展之心理動力」〉《弘誓》第53期，八十九年十月出版。
4. 釋厚觀等著，《印順導師百歲嵩壽 祝壽文集（論文篇）》，福嚴佛學院，民國九十三年。