

# 「一切法空」是真實世界

中觀哲學的基本立場之二——《中論》觀法品第五、七、九頌講記

萬金川 主講

編輯組 整理

言語與真實這二者之間是兩個不同的世界，

但我們總把語言的世界認為是真實世界的忠實倒影，而產生諸多與真實不相干的戲論。若能悟得「一切法空」，則視業與煩惱為實有自性的種種戲論便會止息。

第五頌——業煩惱滅故名之為解脫  
業煩惱非實 入空戲論滅

〔修習空觀而遣除戲論〕



第五頌：「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。」業與煩惱完全消失就能獲得解脫，業是指身、口、意等三種活動，煩惱是指貪、瞋、痴等三毒，而業與煩惱的相互為緣，便使得有情陷於輪迴的苦海之中，一當它們的作用消失之際，生命便得以拔出生死之海而獲致解脫。「業煩惱非實，入空戲論滅」，業與煩惱並非第一義的真實存在，它們是依因待緣而有，因緣變化時，它們便跟著變化，若不給它們因緣，這些東西便不會再生，如果業與煩惱是第一義的真實存在，它們便是實有自性而不得加以改變或祛除，然而在我們悟得「一切法空」之際，則視業與煩惱為實有自性的種種戲論便會止息。在漢譯的傳統裡，大體上便順著以上這種理解來看待第五詩頌的義理結構。

然而，我們若順著梵文原典來看第五詩頌，則可以發現第五詩頌其實有著更為嚴密的義理結構。首先是句法上，本頌裡四個句子之中的前三個句子具有相同的結構，都是以主格配以表理由之義的從格，這三個句子分別是：解脫是因於業與煩惱的止滅，業與煩惱是從思維分別而來，思維分別是由戲論而起。

從這個句法上的特色我們可以見出，龍樹透過此一詩頌的前三個句子，旨在追索造成輪迴與解脫的路徑，亦即輪迴與解脫是基於業與煩惱的生起或止滅，業與煩惱是因於思維分別，而思維分別則起於戲論，這三個句子一方面述說了輪迴的原因是基於戲論，同時也指出了解脫的可能在於戲論的滅除。因此，第五詩頌真正的重點是落在頌文裡的第四個句子上。

這第四個句子即是：在空性的境地下，戲論得以遣除。如果我們以流轉緣起與還滅緣起的觀點來看第五詩頌，便可以見出此中對於輪迴與解脫的路徑追索，其實是有著一個頗為嚴密的結構，而其中的關鍵，可以說便匯於第四個句子裡的「空性」與「戲論」這二個概念。

青目在第四詩頌的註解裡認為其表達了無餘涅槃的意思，而清辨則認為「受滅則身滅」式的解脫，乃是「人無我」式的聲聞與緣覺等二乘人的解脫，吉藏也以為由初頌而至第四詩頌所描述的，乃是聲聞的解脫。至於第五詩頌所謂「入空戲論滅」式的解脫，青目以為這表達了有餘涅槃的意思，而清辨則認為這是大乘「法無我」式的特有的解脫之道，吉藏也認為本頌而至第十一詩頌表達了菩薩的解脫，而第十二詩頌則被他認為是描寫了緣覺的解脫。月稱則強烈地批判清辨，而認為「入空戲論滅」式的解脫是通於三乘的。

此外，更有趣的是，《青目釋》與《無畏論》在文句的內容上可以說是相當近似的，但是在《無畏論》裡對第四與第五詩頌的判釋，卻剛好與《青目釋》所言相反——第四詩頌描述有餘涅槃，而第五詩頌描述無餘涅槃。到底是鳩摩羅什譯錯，還是當年《無畏論》的藏譯者的無心之失，抑或是《青目釋》與《無畏論》對有餘涅槃與無餘涅槃的分類標準不同？這是相當值得我們去探究的。

總之，在《中論》的註釋傳統裡，有關第五詩頌的詮釋自古以來便有著諸多不同的意見，而在這一首詩頌上也最能讓我們見出，不同的詮釋處境便會有不同的頌意理解。因此，在頌意



的理解上，但只固守一家之言，有時也往往會讓我們錯失了深入中觀義理大海的其他門徑。

鳩摩羅什「入空戲論滅」一句的譯文，在藏文本裡則譯為「戲論藉由空性而得以遣除」，此中的關鍵，乃在於漢譯本是以直譯的方式來傳譯原文裡的「處格」(locative case)，而藏譯本則以「具格」(instrumental case)的方式來譯解原文的處格。什公保留原文裡「空性」一詞的處格形式，這種判讀的方式在清辨《般若燈論》的長行註釋裡可以得到充分的支持，清辨把此一詩頌裡龍樹所謂的「空性」理解為「空性之智」，而認為頌文第四句的意思是說：「在空性之智朗現之際，戲論便得以遣除」。清辨的這種詮釋是相當具有特色的，他雖然沒有像月稱一般從存有論的側面入手，來詮釋「空性」概念，但卻突顯出了此一概念在禪修實踐上的意義。在佛教戒、定、慧三學的修習傳統裡，慧觀是由禪定的修習所生發出來的，而清辨所謂「空性之智」便是由禪修空觀所培養出來的智慧。

### 〔三解脫門——空解脫門、無相解脫門與無願解脫門〕

這種空觀的修習在般若經裡是經常被提到的，它就是「三三昧」或「三解脫門」裡的「空三昧」或「空解脫門」，而其他兩種三昧分別是無相三昧與無願三昧。

「空三昧」是觀想「一切法空」或「一切法都無自性」的意思，此中所謂「空」或「無自性」是指「事物的存在乃是依因待緣而無其實體性」的意思，這種三昧的修習，可以說是專注於體

會「空性」概念在存有論方面的意義。

「無相三昧」是觀想「一切法的自相都不可得」，此中的「自相」是指「事物的存在特徵或特質」的意思，而「不可得」是指「認識不到」的意思。這種三昧的修習，可以說是用心於悟入「空性」概念在認識論方面的意義，也就是觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」的意思。至於「無願三昧」，則是觀想「一切法都是不得期盼或不可欲求的對象」，這種三昧的修習，可以說是凝神於省思「空性」概念在心理學方面的意義。

在般若經裡，這三種三昧的修習，旨在培養大乘菩薩道在實踐上，不可或缺的無執著的精神，也就是所謂「無我的般若行」或「空行」。

龍樹在本品裡從第一詩頌而至第四詩頌，由對「我」與「我所」的存有論與認識論的考察，以進於在意識哲學上反省「我執」與「我所執」的來源問題，最後歸結出：隨著心理層面上「意識之或內或外的意向性」（也就是心理層面上的一切執取活動）的止息，而使生命從執著中解放出來，在這點上，可說是相當具體而貼切地描述了「無願解脫門」或「無願三昧」的修習過程。

至於第五詩頌，龍樹透過「業與煩惱的滅盡即是解脫，而業與煩惱是由思維分別而來，而思維分別是假借複雜的言語而行，但是複雜的言語在空性之智朗現之際，便告中止」的敘述，似乎有意在描寫「空解脫門」或「空三昧」的風光。修習空觀的結果，讓我們發現到，原來我們對於「諸法實相」的理解與說明，其實與「實相」本身毫不相干，而這些理解與說明不過只



是思維分別與複雜的言語而已。

「愛上不該愛的人」這種錯誤的行為，以及愛憎等等心理層面上的煩惱，其實是源於喜歡與不喜歡の念頭而來，而喜歡與不喜歡的念頭，基本上是因為我們的計度分別而來，而這些計度分別往往是依靠了內心世界裡複雜的名言或意言的積澱，而得以著手進行。總而言之，「戲論」指的就是複雜的言語。我們用言語去記取個人當下鮮活的經驗，用言語去追想已然逝去的種種，用言語去臆測尚未來到的風光，這些記取、追想與臆測之類的思維活動，都是假借著複雜的名言概念才得以進行的。

## 第七頌——諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃

〔「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件〕

第七頌：「諸法實相者，心行言語斷、無生亦無滅，寂滅如涅槃。」此中，「諸法實相」一語的梵文原語是「法性」(dharmata)，它的意思是指事物存在的真實樣相，因此不論是說「法性」或「諸法實相」在意思上並沒有差別，而鳩摩羅什所以採用「諸法實相」一語來傳譯「法

性」一詞，一方面可

能是基於他個人對

於「實相」一詞的

特殊偏好（在本品

的譯文裡，什公大量

地使用了「實相」一詞，

而事實上在梵文原文

裡，真正使用此一語詞

的地方只有第九詩頌而

已，這種翻譯上的偏好，是

否直接影響了日後天台宗的實

相哲學，很值得進一步研究），

另一方面或有可能是基於五字成句的譯例

才如此翻譯的。此外，譯文裡「寂滅如涅槃」的「寂滅」一詞也是原詩頌中所沒有的，如果我們依照鳩摩羅什在第九詩頌的譯例來看（此中「寂滅」一詞的意思指心靈的安穩或平和），則什公之增入此語或有可能是為了表示：「空三昧」的修習者所觀見的諸法實相或法性，乃是如涅



（繪圖：陳秋松）



槃一樣的安穩寂靜。

本頌從鳩摩羅什的譯文形式來看，「諸法實相」乃是全句的主語，而「心行言語斷」以下的三個詞組在語法上則是謂語，根據這種句法形式，我們便可以這樣子來理解這首詩頌：諸法實相是非生非滅的，它像涅槃一樣是安穩寂靜的，它並不屬於思維分別及言說可以運作的範圍。

然而若是依照這樣子來理解此一詩頌，或許在義理上可以講得通，但是在理解的路數上顯然與梵文原詩頌並不相符，因為在句法上，梵文原詩頌的第二節採用了表達「條件」概念的獨立處格（Absolute Locative），而鳩摩羅什則把第一節與第二節合譯為「心行言語斷」，這不但不能讓人見出此一獨立處格在整首詩頌裡所擔當的關鍵性語法角色，反而使人誤以為它是「諸法實相」的謂語成份。

根據梵文原詩頌的語法結構，這首詩頌的意思是說：「在心的活動停止的情況之下，可言詮的對象便止息了下來，法性如涅槃一樣，的確是非生非滅的。」這也就是說，「言語斷」是以「心行斷」為其先決條件；然而漢譯裡「心行言語斷」一句顯然看不出「心行」與「言語」之間的這一層邏輯關係。

### 〔語言世界的風光並非真實世界的倒影〕

由「心行斷」而「言語斷」，這是說修觀行者的意識狀態此時便處於安穩平和的「寂滅」狀



態，而此一狀態即是空性之智起現的場域，由空性之智的起現便能朗照實相，觀見法性。說「法性如涅槃一樣，是非生非滅的」，這也就是說我們無法用「生、滅、常、斷」一類的名言概念，來把捉實相的身影，而「心行言語斷」一句則指出了在實相面前，思維與言語的活動根本無其用武之地，然而我們經常明明只在語言的世界裡打轉，卻往往以為自己已然進入了真實的境地。

譬如平常聽到別人的一句話，往往便會恨得要死或高興得要命，好像那句話可以馬上殺死你或讓你升天，其實那只不過是一堆刻意組合的聲音而已，是語言世界裡的風光，而與真實世界往往並不相應，你高興時對人說：「你長得好壯碩！」不高興時卻說：「你看你，長得那麼臃腫！」什麼是「臃腫」？而「壯碩」的定義在那裡呢？那都只是我們基於情意活動而來的「分別」而已。人類的語言就是這種夾雜了知、情、意等等成分的複雜系統，而它在本質上便極易產生業與煩惱。試圖在這種語言世界裡去找真實，就好比我們詳盡地閱讀風景區的旅遊指南，而認為自己已然身歷其境地瀏覽過了真實的山水一樣；食譜寫得再詳細，我們看了之後也不會因此而飽腹，言語與真實這二者之間是兩個不同的世界，問題是我們卻經常把語言的世界認為是真實的世界的忠實倒影，從而產生了諸多與真實不相干的戲論。

龍樹在第七詩頌透過「心行斷」而「言語斷」，由是而表出觀行者此際「寂滅」的意識狀態，並由此一意識狀態而使空性之智得以起現，並朗現非生非滅如涅槃一般的法性，這種方式其實與第五詩頌的作法一樣，都在於描寫「空三昧」的修習過程其及所觀見的風光。至於以下



要介紹的第九詩頌，則可以看成是對觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」的「無相三昧」的記述。

## 第九頌——自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相

〔實相須靠個人親證〕

第九頌：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」此中「自知不隨他」一句表示了觀見「實相」的唯一途徑是透過我們親身的體證，這也就是說有關實相的知識具有不可傳遞的性質。

一般說來，世間所謂「知識」，其構成要件之一便是必須具有可傳遞性，而語言即是此中使用的最為廣泛的傳遞媒介，但是一當我們面對若干親身體驗之際，往往也能立即發現語言的無力，譬如人們常說：「牙疼不是病，痛起來真要命」，也許有過牙疼經驗的人，可以藉著生花妙筆而詳盡地來描述自身牙疼之際的感覺，但是任憑你再怎麼仔細地閱讀，我想你大概也不會因此而感同身受地起了牙疼的感覺吧！然而有一天當自己牙疼的時候，我想這個時候別人不用說

一個字，你也知道什麼是牙疼了。對實相的掌握其實也是如此，它是要靠個人親證的，而不是藉著某些袖中祕笈便能使人當下知悉個中風光。

以上是我們根據鳩摩羅什的判讀而來的解說。若是依照梵文本來看，則在「自知不隨他」一句的梵文對應語裡，其實在字面上只有「不隨他」的意思而沒有「自知」的意思，不過從鳩摩羅什增入「自知」一語來解明「不隨他」的意思，我們可以看出他的用心乃在於把「不隨他」的意思放在認識論的層面上來加以理解（藏文譯本以「不從他者而知」來傳譯這個語詞，在思路上與什公之譯是相同的），但是「不隨他」一詞的梵文原語也可以有「不依靠其他條件」（唐譯本作「無他緣」）的意思，因此在概念上，這個語詞也可以有其存有論上的意涵，而用來指絕待而獨立的實相（在這一點上多少有點類似於康德所謂「物自身」的概念）。順此而下，此一實相便在存有論的性格上，有別於那些依因待緣的條件性存在，藉著這種近似於康德所言「現象」與「物自身」的存有論區分，便形成了曾經盛極一時的所謂「絕對主義式的中觀詮釋」，依照此一路數的詮釋觀點，龍樹的「空性」概念便被他們認為是絕待而獨立的實相。此處且先不論這種「絕對主義式的中觀詮釋」是否恰當，但是至少在有關這首詩頌的譯解傳統裡，「不隨他」的意思顯然不是落在存有論的層面上，而是置於認識論的層面。

〔「無相三昧」——修證一如的實相世界〕



「寂滅」一詞在前面解釋第七詩頌時已經提過了，這個語詞的意思在主觀方面是指心靈的安穩平和，而在客觀方面是用來描述實相的寂靜狀態。什公「無戲論」之譯，在唐譯本裡作「戲論不能說」，就這兩種譯文來說，後者比較貼近梵文本字面上的意思，順著前面剛提到的「無他緣」與「自知不隨他」在譯讀上的對比（此中前者側重於描寫所觀的實相面，而後者則偏向於描寫能觀的心靈狀態），我們可以見出什公在這首詩頌的解讀上，是比較著重在修觀行者心靈狀態的描述。因此什公「寂滅無戲論」一句的意思，應該是指修觀行者在心靈上是處於安穩平和的狀態，而他的言語活動也跟著止息了，而這樣的意思與第七詩頌裡所謂「在心的活動停止的情況之下，可言詮的對象便止息了下來」，基本上是相同的，都在表達修觀行者的心靈是處於空寂的狀態。若順著唐譯本「無他緣」與「戲論不能說」的判讀，那就比較著重於所觀境的描述。

至於「無異無分別」一句，也可以有能、所兩方面的意思。此中「無異」，就能觀者方面來說，是指心靈上沒有雜然紛擾的意向；而從所觀境方面來說，這個概念是指實相的一相性，也就是說實相在體性上乃是純一的，它並沒有雜多的性質。「無分別」在能觀者方面，是指心靈離開了思維計度；從所觀境方面來看，是指實相並非思維分別的對象，也因此它便不會如識心所見一般而呈顯出種種的特徵（依龍樹的觀點，這些特徵乃是虛誑妄取之相）。在般若經的傳統裡，「實相三昧」是觀想「實相一相，所謂無相，即是空相、寂滅相」，從這個立場來看，龍樹在第九詩頌裡所作的描述，可以說相當著意於描繪「無相三昧」的風光。