《中觀論頌講記》

參考講義

指導老師：上厚下觀法師

《中觀論頌講記》[1]

〈懸論〉

（p.1～p.46）

指導老師：上厚下觀法師
第一組： 釋大雲 敬編

2008/7/21

壹、《中論》作者、釋者與譯者（p.1-p.5）

（壹）、作者

一、《中論》作者龍樹史略：大乘八宗的共祖

本論的作者，是龍樹菩薩。他本是南印度的學者，又到北印度的雪山去參學。他正確的深入了（南方佛教所重的）一切法性空，於（北方佛教所重的）三世法相有，也有透闢的觀察。所以從他的證悟而作為論說，就善巧的溝通了兩大流：「先分別諸法，後說畢竟空」。[2]他是空有無礙的中觀者，南北方佛教的綜貫者，大小乘佛教的貫通者。這樣綜貫的佛法，當然是宏偉精深無比！

龍樹曾弘法於(p.2)中印，但大部分還是在南印。南憍薩羅國王——引正王，是他的護持者。當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代的巨變。原來龍樹以前的大乘學者，雖闡揚法法空寂的深義，但還缺少嚴密的論述。到龍樹，建立精嚴綿密的觀法，批評一般聲聞學者的似而非真，確立三乘共貫的大乘法幢，顯著的與一般聲聞學者分化。所以在印度，大乘學者都尊他為大乘的鼻祖；在中國，也被尊為大乘八宗[3]的共祖。

二、龍樹菩薩的作品及其分類

他的作品很多，可分為二大類[4]：

---

[1] 此講義之內容編排依據正聞出版社所出版，印順導師所著（《妙雲集》第 5 冊 p.1-p.46）之內容為主，乃是依印順導師於民國三十一年講於四川法王學院，其中大科的部分是依據《中觀論頌講記》之懸論為底本，小科的部分及注腳資料乃是編者自行學習時編列。

[2]《大智度論》卷 26〈1 序品〉(大正 25，255a23-28)：《般若波羅蜜．如相品》中，「三世一相，所謂無相」，云何言佛智慧知三世通達無礙？答曰：諸佛有二種說法：先分別諸法，後說畢竟空。若說三世諸法，通達無礙，是分別說；若說三世一相無相，是說畢竟空。

[3] 參見印順導師著《華雨集》第 4 冊(p.296)：中國大乘，舊傳八宗，其中禪、淨、密、律，重於持行，以義學見長者，唯三論、唯識、天台、賢首——四宗。

[4] 印順導師著《空之探究》(p.205-206)：「龍樹的論著，可分為三類：一、西藏傳譯有《中論》（頌），《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《大乘破有論》，稱為五正理聚。漢譯與之相當的，1.《中論》頌釋，有鳩摩羅什所譯的青目釋《中論》；唐波羅頗迦羅蜜多羅所譯，分別明（清辨）所造的《般若燈論》；趙宋惟淨所譯的，安慧所造的《大乘中觀釋論》——三部。2.後魏毘目智仙與瞿曇（般若）流支共譯的《迴諍論》。3.宋施護所譯的《六十頌如理論》；及 4.《大乘破有論》。5.《七十空性論》，法尊於民國三十三年（？），在四川漢藏教理院譯出。這五部，都是抉擇甚深義的。鳩摩羅什所譯的《十二門論》；瞿曇般若流支譯的《壹輸盧迦論》，都屬於抉擇甚深義的一類。二、屬於菩薩廣大行的，有三部：1.《大智度論》，鳩摩羅什譯，為「中本般若」經的釋論。僧叡序說：「有十萬偈，……三分除二，得此百卷」。《論》的後記

(一)抉擇深理的論典

一、抉擇深理的，如《中論》、《七十空性論》、《六十如理論》、《迴諍論》等。這都是以論理的觀察方式，開顯諸法的真實相。

(二)、分別廣大行的論典

二、分別大行的，如釋《般若經》的《大智度論》、釋《華嚴・十地品》的《十住毘婆沙論》。這都是在一切空的深理上，說明菩薩利他的廣大行。

◎把這兩類論典綜合起來，才成為整個的龍樹學。

(三)《中論》是屬於抉擇深理的根本論

現在講的《中論》，是屬於抉擇深理的，並且是抉擇深理諸論的根本論。所以，有人稱龍樹系為中觀派。

三、簡別非龍樹菩薩的作品

後起的大乘學派，爭以龍樹為祖，這可見他的偉大，但也就因此常受人的附會、歪曲，如有些論典，本不是他的作品，也說是他作的。

(一)《十八空論》

真諦三藏的《十八空論》，內容說(p.3)十八空，也談到唯識。有人看見談空，就說這是龍樹作的；也就因此說龍樹宗唯識。

其實，《十八空論》是真諦的《辨中邊論釋》(〈辨相品〉的一分與〈辨真實品〉的一分)；傳說為龍樹造，可說毫無根據。

(二)《釋摩訶衍論》

還有《釋摩訶衍論》，是《大乘起信論》的注解，無疑的是唐人偽作；無知者，也偽託為是龍樹造的。

(三)密宗的部分著作

還有密宗的許多偽作，那更顯而易見，不值得指責了。

我們要理解龍樹的法門，唯有在他的作品中去探索，不是他的作品，應當辨別，把他踢出龍樹學外，這才能正確而純潔的窺見他的本義。

(貳)、釋者

本論的釋者，舊傳有七十餘家。

一、西藏的傳說共有八部

近據西藏的傳說，共有八部：

一、《無畏論》，有說是龍樹自己作的。[5]其實不是，這可從論中引用提婆的話上看

說：「論初品三十四卷，解釋(第)一品，是全論具本，二品以下，法師略之，……若盡出之，將十倍於此」，這部《般若經》的釋論，是十萬偈的廣論，現存的是略譯。有的說：這就是《龍樹菩薩傳》所說：「廣明摩訶衍，作優波提舍十萬偈」。2.《十住毘婆沙論》，鳩摩羅什譯。這是《十地經》——《華嚴經》〈十地品〉的釋論，共一七卷，僅釋初二地。此論是依《十地經》的偈頌，而廣為解說的。3.《菩提資糧論》，本頌是龍樹造，隋達摩笈多譯。三、唐義淨譯的《龍樹菩薩勸誡王頌》；異譯有宋僧伽跋摩的《勸發諸王要偈》；宋求那跋摩的《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》。這是為在家信者說法，有淺有深，有事有理，自成一例。

[5](1)《付法藏因緣傳》卷 5(大正 50，318b10-20)：「龍樹以大智慧方便言辭，與諸外道廣共論

出來。[6]

二、依《無畏論》而作的，有佛護的《論釋》。

三、依佛護論而作的，有月稱的《顯句論》。

四、清辨論師的《般若燈論》。

五、安慧的《釋論》。

六、提婆薩摩的(p.4)《釋論》。

七、古孥室利的《釋論》。

八、古孥末底的《釋論》。

前四論是中觀家的正統思想，後四論是唯識學者對《中觀論》的別解。

二、中國譯出的《中論》釋

◎我國譯出的《中論》釋，主要是什公所譯的青目《論釋》，這與西藏傳的《無畏論》相近。文義簡要，可說是最早出的釋論。

◎還有唐明知識譯的清辨的《般若燈論》[7]，

◎宋施護譯[8]的安慧的《中觀釋論》[9]，都可以參考。

義，其愚短者一言便屈，小有聰慧極至二日，辭理俱盡，皆悉摧伏剃除鬚髮就其出家，如是所度無量邪道。王家常送十車衣鉢，終竟一月皆悉都盡，如是展轉乃至無數。廣開分別摩訶衍義，造《優波提舍》十有萬偈，《莊嚴佛道》，《大慈方便》如是等論，各五千偈。令摩訶衍光宣於世，**造《無畏論》滿十萬偈，《中論》出於無畏部中，凡五百偈**，其所敷演義味深邃，摧伏一切外道勝幢。」

（2）參見印順導師著《中觀今論》(p.15-p.16)：「關於龍樹深觀的論典，羅什三藏所傳，有長達十萬頌的《無畏論》。五百頌的《中論》，即出於《無畏論》中。羅什除譯有青目釋的《中論》外，還有《十二門論》，也是龍樹造的；這部論，可以說是《中論》的入門書。《十二門論》引證過《七十空論》；《七十空論》近由法尊依藏本譯出，確乎是龍樹的作品。考西藏所傳，也有《無畏論》，但這是《中論》的注解，與什公譯的青目釋論相近。有人說是龍樹作的；也有人說不是龍樹作的，因為論中引證到龍樹弟子提婆的《四百論》。但傳說龍樹的年壽極高，也可能有轉引提婆論的事情。然這與西元五世紀初傳來中國的古說，說《無畏論》有十萬頌，《中論》出在其中，仍未能完全相合。這也許藏傳的《中論無畏注》，即為青目或某論師摘集龍樹《無畏論》意而注釋《中論》的，多分根據《無畏論》，因此也名為《無畏》，如《淨名經集解關中疏》。但這究不過一種推測而已，不能作為定論。有人依「中論出在其中」，推想《無畏論》為編集的叢書，如真諦所傳《無相論》的性質，也無法確定。

（3）參見日本學者寺本婉雅譯，《龍樹造 中論無畏疏》，〈龍樹と中論無畏疏〉p.27- p.41。東京，國書刊行會，1936 年。

[6] 參見寺本婉雅譯，《龍樹造 中論無畏疏》，p.570- p.571。
《無畏論》所引偈頌亦見於《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a15-17)：「復次如四百觀中說：真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。」

[7] 偈本龍樹菩薩　釋論分別明菩薩；大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯：《般若燈論釋》共 15 卷，〈27 品〉(大正 30，50c6 -135c29)

[8] 筆者按：經查《大正藏》收錄《大乘中觀釋論》一書之譯者作「惟淨法師等譯」，與印順法師所說「宋施護譯」不同。但印順導師著《空之探究》(p.205-206)中也提到《大乘中觀釋論》是安慧所造，趙宋惟淨等所譯的。另對照《高麗藏》41 冊《大乘中觀釋論》中，四、五、六、十、十一、十二、十六、十七、十八等卷，提到「宋施護譯」。有可能《大乘中觀釋論》是宋惟淨與施護二位譯者所譯。

[9] 安慧菩薩造，譯經三藏朝散大夫試鴻臚卿光梵大師賜紫沙門臣惟淨等奉　詔譯《大乘中觀釋論》共 9 卷〈13 品〉(大正 30，136a11-158c22)

◎無著的《順中論》[10]，略敘《中論》的大意。

◎真諦譯過羅睺羅跋陀羅的釋論，既沒有譯全，譯出的部分，也早已散失了！

(參)、譯者

一、《中論》譯者鳩摩羅什史略

(一) 從須利耶蘇摩學習龍樹菩薩的大乘性空經論

現在所用的講本，是鳩摩羅什[11]三藏譯的。什公七歲的時候，跟他的母親，從（現在新疆的）龜茲國出發，通過忽嶺，到北印的罽賓去學佛法。住了三年，由罽賓返國，路經（現在新疆的）疏勒，小住幾天，遇到了大乘學者莎車王子須利耶蘇摩。須利耶蘇摩，在隔房讀大乘經，什公聽到空啊，不可得啦，很是詫異，覺得這與自己所學的（有部阿毘曇）不同，於是就過去請教，與他辯論。結果，(p.5)接受了他的意見，從他學習龍樹菩薩的《中論》、《十二門論》等大乘性空經論。

(二) 鳩摩羅什將性空的典籍傳入中國，對中國大乘佛教影響很深

在姚秦的時候，來我國弘化，就把性空的典籍，傳入我國。他的譯述，影響中國大乘佛教很深，幾乎都直接間接的受了他的影響。假使不是什公的傳譯，中國佛教，決不會是現在這樣！我們從世界文化史上看，這樣的大法，由一個十多歲的童真接受而傳播，可說是奇蹟，特別是龍樹的《智論》與《十住論》，虧他的傳譯而保存到現在。我們對於他的譯績，應該時刻不忘！

二、《中論》現存的長行是經過什公門下的曇影、僧叡修飾

本論是從什公在長安逍遙園譯的青目《論釋》中節出。青目《論釋》，什公門下的哲匠，像曇影、僧叡他們，認為有不圓滿的地方。曇影的《中論疏》，舉出他的四種過失。[12]所以現存的長行，是經過什門修飾了的。

---

[10]《順中論》(大正 30，39c8-50b22) 共 2 卷：「龍勝菩薩造　無着菩薩釋 元魏婆羅門瞿曇般若流支譯」

[11] 參見印順導師著《般若經講記》(p.18-p.19)：「鳩摩羅什，譯為童壽。父親是印度人，後移居龜茲國；母親是龜茲國的公主。母親生他不久，即出家做了比丘尼，什公也就出家。幼年，到北印的迦溼彌羅，修學聲聞三藏。回龜茲時，經過莎車國，遇到大乘學者須利耶蘇摩，於是回小向大。到得龜茲，已是英俊飽學的法師了。苻秦王苻堅，派呂光攻略龜茲，迎什公來華。呂光攻破龜茲，護送什公回國，在半路上，聽說苻堅在淝水戰敗，呂光即宣告獨立，國號西涼，在今甘肅西部。等到姚秦興起，國王姚興，信奉佛法，特派大兵攻西涼，這才迎什公到了長安。當時，佛教的優秀學者，都集中到長安，從什公稟受大乘佛法。什公一面翻譯，一面講學。所翻的大乘經論很多，如《般若》、《法華》、《淨名》、《彌陀》等經，《智度》、《中》、《百》、《十二門》等論，信實而能達意，文筆又優美雅馴，在翻譯界可說是第一流最成功的譯品。所以，什公的譯典，千百年來，受到國人的推崇，得到普遍的弘揚。」
另參見《大智度論之作者及其翻譯》：「《大智度論》之譯者與筆受者」(p.34-p.38)。

[12] 釋吉藏撰：《中觀論疏》卷 1(大正 42，5a15-20)：「曇影法師《中論疏》四處敘青目之失。一、〈因緣品〉四緣立偈云，此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。二、釋四緣有廣略。影師云：蓋是青目勇於取類劣於尋文。三、〈釋業品〉偈云，雖空不斷。青目云：空無可斷，此非釋也。四、〈釋邪見品〉長行云，此中紛紘，為復彼助鬧。」
按：所述之四處過失中，依序可參照《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，2b29-c1)，《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，3b16-20)，《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c21-28)，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，36c25-39b29)。

貳、略釋中觀（p.5-p.16）

（壹）、直說（p.5-p.12）

一、何謂中觀

本論簡名《中論》，詳名《中觀論》。論的內容，暢明中觀，從所詮得名，(p.6)所以稱為《中觀論》。「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。「觀體」是智慧，「觀用」是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的「知諸法實相慧」，名為「中觀」。

（《阿含經》）八正道中的正見（正觀），就是這裡的中觀。正就是中，見就是觀，正見即中觀，是一而二、二而一的。

※觀慧有三：聞所成慧、思所成慧、修所成慧；與定相應、不與定相應也叫做中觀

觀慧有三：聽聞讀誦聖典文義而得的聞所成慧，思惟抉擇法義而生的思所成慧，與定心相應觀察修習而得的修所成慧。還有現證空性的實相慧。觀是通於先後的，那麼不與定相應的聞思抉擇諸法無自性，也叫做中觀。尤須知道的，定心相應的有漏修慧，同樣的是尋求抉擇、觀察，不但是了知而已。

二、《中論》開示的內容：正觀緣起正法

觀的所觀，是中，就是緣起正法。正確的觀慧，觀察緣起正法，而通達緣起法的真實相，所以中觀就是觀中。本論所開示的，是正觀所觀的緣起正法，這可從本論開端的八不頌看出。先說了八不，接著就稱讚佛陀的「能說是（八不）因緣」（緣起），是「諸說中第一」；[13]八不是緣起的真相，八不的緣起，才是佛說的緣起正法。緣起是說一切法皆依因託緣而生起、而存在，沒有一法是無因而自(p.7)性有的。這在《阿含經》中，佛特別的揭示出來。有外道問佛說什麼法，佛就以「我說緣起」，「我論因說因」[14]答覆他。這是佛法的特質，不與世間學術共有的，佛弟子必須特別的把握住他。

三、緣起的三層說明

（一）緣起之定義及其內容

1、因果性的普遍法則

緣起是因果性的普遍法則，一切的存在，是緣起的。這緣起的一切，廣泛的說：大如世界，小如微塵，一花一草，無不是緣起。

---

[13]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1c8-11)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」

[14]《雜阿含經》卷 2，（53 經） (大正 02，12c21-13a3)：「佛告婆羅門：我論因．說因。
又白佛言：云何論因？云何說因？
佛告婆羅門：有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。
婆羅門白佛言：世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集。
佛告婆羅門：愚癡無聞凡夫色集．色滅．色味．色患．色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住，彼於色愛樂故取。取緣有，有緣生，生緣老．死．憂．悲．惱．苦，是則大苦聚集。受．想．行．識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。」

2、有情的十二緣起

扼要的說：佛教的緣起論，是以有情的生生不已之存在為中心的。佛說緣起，是說明生死緣起的十二鉤鎖。

3、緣起的定義

「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，[15]即緣起的定義。

4、緣起的內容

「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。[16]無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」[17]；這是緣起的內容。

5、三類眾生對緣起的認識

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類：

（1）凡夫

一、凡夫身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐緣起中，受緣起法的支配，而不能覺知是緣起；也就因此得不到解脫。

（2）聲聞

二、聲聞，佛對他們說緣起，他們急求自證，從緣起因果的正觀中，通達無我我所，離卻繫縛生死的煩惱，獲得解脫。他們大都不在緣起中深見一切法的本性空寂，而從緣起無常，無常(p.8)故苦，苦故無我我所的觀慧中，證我空性，而自覺到「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。他們從緣起的無常，離人我見，雖證入空性，見緣起不起的寂滅，然不能深見緣起法無性，所以還不能算是圓滿見緣起正法。

（3）菩薩

三、菩薩，知緣起法的本性空，於空性中，不破壞緣起，能見緣起如幻，能洞達緣起性空的無礙。真正的聲聞學者，離欲得解脫，雖偏證我空，也不會執著諸法實有。但未離欲的，或者執著緣起法的一一實有，或者離緣起法而執著別有空寂。執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二因緣不生不滅，如虛空相不可盡，是為菩薩不共中道妙觀」。[18]菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破

---

[15]《雜阿含經》卷 10，(262 經) (大正 02，67a4-8)：「如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行，乃至生・老・病・死・憂・悲・惱・苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生・老・病・死・憂・悲・惱・苦滅。」

[16]《雜阿含經》卷 12，(297 經) (大正 02，84c14-16)：「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。」

[17]《雜阿含經》卷 12，(292 經) (大正 02，85a1-9)：「諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者，老死則斷，則知斷其根本。如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼誰生？生屬誰？乃至誰是行？行屬誰者，行則斷，則知斷其根本。如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」

[18]（1）《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿閦佛品〉(大正 08，578c24-27)：「須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。若菩薩如是觀因緣法，不墮聲聞、辟支佛地，疾近薩婆若，必得阿耨多羅三藐三菩提。」

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉(大正 08，364b23-27)：「須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法，行般若波羅蜜，觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐

非性空的實有，非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。

（4）《中論》所明的中觀是菩薩的緣起中道妙觀

菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

（二）緣起的流轉與還滅

1、緣起甚深，涅槃倍復甚深

有人說：緣起是佛教的核心，我們說明他就可以了，何必要大談其空呢？

這太把緣起看簡單了！《阿含經》說：「十二緣起，甚深甚深，難見難了，難可通達」；而「緣起之寂滅性，更難了知，更難通達」！[19]

2、生死的流轉，涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯

要知道，生死的流轉，涅槃(p.9)的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。

（1）從緣起的生滅方面，說明世間集：「此有故彼有」，「此生故彼生」

從緣起的生滅方面，說明世間集。「此有故彼有」，「此生故彼生」[20]，生死相續的因

三菩提。」

（3）《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉(大正 25，622a27-c12)：「說十二因緣有三種：

一者、凡夫肉眼所見，顛倒著我心，起諸煩惱、業，往來生死中。

二者、賢聖以法眼分別諸法，老、病、死，心厭，欲出世間；求老死因緣由生故，是生由諸煩惱、業因緣。何以故？無煩惱人則不生，是故知煩惱為生因。煩惱因緣是無明；無明故，應捨而取、應取而捨。何者應捨？老、病諸苦因緣煩惱應捨，以少顛倒樂因緣故而取。持戒、禪定、智慧，諸善根本，是涅槃樂因緣，是事應取而捨。是中無有知者、見者、作者。何以故？是法無定相，但從虛誑因緣相續生。行者知是虛誑不實，則不生戲論，是但滅苦故，入於涅槃，不究盡求諸苦相。

三者、諸菩薩摩訶薩，大智人利根故，但求究盡十二因緣根本相，不以憂怖自沒。求時不得定相，老法畢竟空，但從虛誑假名有。所以者何？……（中略）

如是等種種因緣，求老法不可得，不可得故無相，如虛空不可盡。

如老，乃至無明亦如是。

破無明，如上說。

菩薩觀諸法實相畢竟空無所有、無所得，亦不著是事故，於眾生中而生大悲：眾生愚癡故，於不實顛倒虛妄法中受諸苦惱。

初「十二因緣」，但是凡夫人故，於是中不求是非；第二「十二因緣」，二乘人及未得無生忍法菩薩所觀；第三「十二因緣」，從得無生忍法乃至坐道場菩薩所觀。

是故說「無明虛空不可盡，乃至憂、悲、苦、惱虛空不可盡故，菩薩行般若波羅蜜」。」

另參見厚觀法師著《深觀廣行的菩薩道》（p.84-p.86）

[19]《大生義經》卷 1(大正 01，844b21-26)：「爾時世尊告阿難言：如是！如是！彼緣生法甚深微妙，難見難了復難思察，惟諸聖者具善巧智即能分別，非愚癡者之所曉解。何以故愚癡眾生此世他世滅已復生，如時輪迴？皆由不了緣生法故。阿難當知！諸法皆由因緣展轉相生，是故輪迴不能斷絕。」

《雜阿含經》卷 12，293 經(大正 02，83c13-21)：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見。所謂一切取離・愛盡・無欲・寂滅・涅槃。如此二法，謂有為・無為。有為者若生・若住・若異・若滅；無為者不生・不住・不異・不滅。是名比丘諸行苦寂滅涅槃，因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅止・清涼・息沒，所謂一切取滅・愛盡・無欲・寂滅・涅槃。」

[20]《雜阿含經》卷 10，262 經(大正 02，67a4-6)：「如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，

果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。

（2）從緣起的寂滅方面，說明世間滅：「此無故彼無」，「此滅故彼滅」

從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「**此無故彼無**」，「**此滅故彼滅**」[21]，生死狂流的寂然不生，體現了緣起的寂滅性，是清淨的還滅。

（3）因為緣起而有生死，解脫

可以說：因為緣起，所以有生死；也就因為緣起，所以能解脫。緣起是此有故彼有，也就此無故彼無。緣起，扼要而根本的啟示了這兩面。

3、體悟緣起須從一切法的本性空中，體悟世間、涅槃的空寂

（1）聲聞學者對緣起的體悟

一般聲聞學者，把生滅的有為、寂滅的無為，看成隔別的；所以也就把有為與無為（主要是擇滅無為），生死與涅槃，世間與出世間，看成兩截。

（2）大乘學者對緣起的體悟

不知有為即無為，世間即出世間，生死即涅槃。所以體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂，涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，「無毫釐差別」。《般若經》的「**色即是空，空即是色**」[22]，也就是這個道理。

4、緣起與空

緣起的自性空，是一切法本來如是的，名為本性空。一切法是本性空寂的，因眾生的無始顛倒，成生死的戲論。戲論息了，得證涅槃的寂滅，其實是還他個本來如此。

緣起自性空，所以說緣起(p.10)的實性是空的，性空的妄相是緣起的。如果不談空，怎能開顯緣起的真相，怎能從生滅與寂滅的無礙中，實現涅槃的寂滅？

本論開顯八不的緣起，所以建立世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空。因此，龍樹學可以稱為性空唯名論。

（三）緣起的真相就是三法印

緣起法是世間的一切。緣起的因果事相，眾生已經是霧裡看花，不能完全了達。緣起法內在的法性，更是一般人所不能認識的。佛陀悟證到緣起的真相，徹底的開顯了甚深的法性，就是三法印（三種真理）。

從緣起生滅的非常上，顯示了剎那生滅的「諸行無常」。

緣起是有情為本的，從緣起和合的非一上，開示了眾緣無實的「諸法無我」。

此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生・老・病・死・憂・悲・惱・苦集。」

[21]《雜阿含經》卷 10，262 經(大正 02，67a6-8)：「所謂此無故彼無，此滅故彼滅。謂無明滅則行滅，乃至生・老・病・死・憂・悲・惱・苦滅。」

[22]《大般若波羅蜜多經》卷 4〈2 學觀品〉(大正 05，17b26-c4)：「佛告具壽舍利子言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。』何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故。」

從緣起的非有不生的寂滅上，闡明了無為空寂的「涅槃寂靜」。

緣起法具體的開顯了三法印，是即三即一而無礙的。

1、後世學者側重的過失

後世的學者，不知緣起就是「空諸行」，從實有的見地上去解說。側重**生滅無常印**的，與涅槃無為脫了節；側重**寂滅真常**的，也不能貫徹生滅無常。

2、《阿含經》對緣起的圓滿解說

緣起以有情為本，所以《阿含經》特別側重了**有情**無實的**諸法無我**。

如果深刻而徹底的說，有情與法，都是緣起無自性（我）的，這就到達了**一切法空**的**諸法無我**。這不是強調，不是偏重(p.11)，只是《阿含經》「**空諸行**」[23]的圓滿解說。這一切法空的諸法無我，貫徹了無常與真常。即空的無常，顯示了正確的緣起生滅；即空的常寂，顯示了正確的緣起寂滅。凡是存在的，必是緣起的，緣起的存在，必是無我的，又必是無常的，空寂的。唯有從性空的緣起中，才能通達了三法印的融然無礙。他貫通了動靜與常變，掃除了一切的妄執。

3、龍樹論揭示三法印即是一實相印

龍樹論特別的顯示一切法空，就是緣起的一實相印。從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。[24]

（1）聲聞法中側重在有情空

即一實相印的三法印，在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。

（2）大乘法中側重在法空，本論說緣起即空

在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅（空亦復空）的中道。

本論說：「**眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義**」。[25]這三一無礙的實相，是緣起正法。[26]聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，

---

[23]《雜阿含經》卷 11，(273 經) (大正 02，72c12-20)：「比丘。諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念，空諸行常、恒、住、不變易法空，無我、我所。譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。如是，比丘！於一切空行、空心觀察歡喜，於空法行常、恒、住、不變易法，空我、我所。如眼、耳、鼻、舌、身、意法因緣生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此諸法無我、無常，乃至空我、我所。」

[24] 參見印順導師著《中觀今論》(p.26)：依中觀者說，緣起不生不滅，是說緣起即是不生不滅的，這緣起寂滅性即是中道。佛陀正覺緣起而成佛，在此；聲聞的證入無為無生，也在此。這緣起的不生不滅，本是佛法的根本深義，三乘所共證的；但在佛教教義開展的過程中，成為大乘學者特別發揮的深義，形式上成為大乘的不共之學。一般聲聞學者以為緣起是無常生滅的，現在說：「不生不滅是無常義」(《維摩經》卷上)，這似乎不同，成為一般聲聞學者與大乘學者論諍的焦點。然依釋迦創開的佛法說，生滅與不生滅，本來一致。

[25]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 33，b11-12)：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」

[26] 參見印順導師著《空之探究》(p.83)：法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的。龍樹 Nāgārjuna

像毛孔空。菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。

4、小結

上來所說的，雖從緣起[27]，緣起的集滅[28]，緣起的(p.12)即空、即假、即中，[29]作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

（貳）、遮顯（p.12-p.16）

一、龍樹學的特色：世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空

中國學者，把融貫看為龍樹學的特色。不錯，龍樹是綜合的融貫者，但他是經過了批判的。這不像一般學者，不問他是否一貫，籠統的把他糅合起來。現在為了要明瞭龍樹思想的真義，不得不分析一下。龍樹學的特色，是**世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空**，這性空唯名論，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。

二、大乘三系對二諦空有之解說

（一）概說

凡是初期的大乘經，都異口同音的，認為勝義皆空是徹底的了義之談。後期的大乘學，雖承認大乘經的一切空是佛說，但不以一切空為了義的徹底的，給他作一個別解。

大乘佛法，這才開始走上妙有不空去。這又分為兩派：一是偏重在真常寂滅的，一是偏重在無常生滅的。要理解他們的不同，先須知道思想的演變。

（二）別說大乘三系

1、龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

2、唯識論者「依實立假」建立假法，是虛妄分別識為自性的「唯心無境」

（1）唯識論者認為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是假名

但有一分學者，像妄識論者，從世俗諦中去探究，以為一切唯假名是不徹底的，不能說世俗法都是(p.13)假名。他們的理由，是「依實立假」，要有實在的，才能建立假法。譬如我是假的，而五蘊等是實在的，依實在的五蘊等，才有這假我。所以說，若假名所依的實在事都沒有，那假名也就無從建立了。這世俗諦中的真實法，就是因緣所生的離言的十八界性。這真實有的離言自性，在唯識論中，又解說為三界的心心所法。意思說：離言的因緣生法，是虛妄分別識為自性的，所以成立唯識。

（2）世俗法分成假名安立的遍計執性，真實自相安立的依他起性

這樣，世俗可分為二類：一、是假名的，就是假名安立的遍計執性。二、是真實的，就是自相安立的依他起性。假名的遍計執性，是外境，是無；真實的依他起性，是內識，是有。所以唯識學的要義，也就是「唯心無境」。這把世俗分為假名有的、真實有的兩

的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

[27]《中觀論頌講記》〈懸論〉(p.6-p.8)。

[28]《中觀論頌講記》〈懸論〉(p.8-p.10)。

[29]《中觀論頌講記》〈懸論〉(p.10-p.11)。

類，與龍樹說世俗諦中，一切唯假名，顯然不同。在這點上，也就顯出了兩方的根本不同。虛妄唯識論者，以為世俗皆假，是不能建立因果的，所以一貫的家風，是抨擊一切唯假名為惡取空者。他們既執世諦的緣生法（識）不空，等到離遍計執性而證入唯識性時，這勝義的唯識性，自然也因空所顯而不是空，隱隱的與真心論者攜手。

3、真心論者側重勝義諦，在勝義中建立真實的清淨法

（1）真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的

(p.14)真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。本來大乘經中，也常說聲聞聖者證入法性後，沈空滯寂，不能從空中出來，不能發菩提心度眾生，好像說性空是不究竟的。

（2）真心論者把聲聞的性空看成無其所無，只是離染的空

其實，聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，不是說法性空的不究竟。要知道菩薩大行到成佛，也還是同入無餘涅槃。但真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空。

（3）引《涅槃經》、《瓔珞經》說明勝義中建立空、不空，側重勝義諦之不同

菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。

所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空」[30]，這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。

真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。這像《瓔珞經》的：「有諦（俗）無諦，中道第一義諦」[31]（真中又二）；《涅槃經》的：「見苦（俗）無苦（真空）而有真諦」[32]（真不空），都是在勝義中建立兩類的。他們把真常的不空，看為究竟的實(p.15)體，是常住真心。等到討論迷真起妄的世俗虛妄法，自然是，如此心生，如此境現，公開的與妄識者合流。

4、龍樹思想與後期大乘的兩大思想之不同

這後期大乘的兩大思想，若以龍樹的見地來評判，就是不理解緣起性空的無礙中觀，這才一個從世俗不空，一個從勝義不空中，慢慢的轉向。

（三）一切法空思想的演進

1、龍樹之前就有性空思想但還沒有說唯心

[30]《大般涅槃經》卷 25〈23 師子吼菩薩品〉(大正 12，767c18-23)：「善男子！佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者不見空與不空，智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，乃至無我者即是生死，我者謂大涅槃。」

[31]《菩薩瓔珞本業經》卷 2〈5 佛母品〉(大正 24，1018b20-24)：「第一義諦復當云何？佛言：佛子！所謂有諦，無諦，中道第一義諦。是一切諸佛菩薩智母，乃至一切法，亦是諸佛菩薩智母。所以者何？諸佛菩薩從法生故。」

[32]《大般涅槃經》卷 12〈19 聖行品〉(大正 12，682c9-10)：「諸菩薩等解苦無苦，是故無苦，而有真諦。」

大乘經說一切法空，早在龍樹之前就有了。這性空又叫真如、實相、法性、實際等。不解性空真義的，從實在論的見地，去體解這一切法空，看為是真、是實、是如，應該是很早就有了，但還沒有說唯心。

2、笈多王朝大乘就演進到真心論

到了笈多王朝，梵我論抬頭，大乘也就明白的演進到真心論。同是一句「一切法空」，性空者通達勝義諦的畢竟性空，真常者看作諸法常住的實體。

3、智顗以空中見不空為究竟，把一切空看為真實常住的

智顗說：通教的共空，當教是緣起的一切空；若從空中見到不空，這就是通後別圓的見地了。

智顗以空中見不空為究竟，我們雖不能同意，但解空有二類人不同，卻是非常正確的。有了一切空的經典，就有把一切空看為真實常住的，所以說真常妙有在龍樹以前，自然沒有什麼不可。可是到底不是一切法空的本義，更不是時代思潮的主流。從空轉上不空，與真(p.16)常心合流，思想演變到《涅槃》、《勝鬘》、《楞伽》等經的真常唯心論，卻遠在其後。所以經中判三教，都是先說有，次說性空，第三時才說空中不空的真常。或者說先有真常，後有性空，把《華嚴》、《般若》等大乘經（在龍樹之前就有了的）的一切性空不生，看為真常的。

4、窺見龍樹學的特色，必須理解妄識者的世俗不空、真心者的勝義不空

不錯，這些大乘經，真常者是容易看做真常的。不過龍樹以前是一切法空思想發揚的時代，雖或者有人看做真常的，但不是性空的本義。像真常空與真常心合流的真常唯心論，都比一切空要遲得多。從龍樹的作品去看，他所引的《無行》、《思益》、《持世》、《維摩》、《法華》、《十住》、《不可思議解脫經》，都還不是明顯的真常唯心論的思想。

所以，要論究龍樹學，必須理解妄識者的世俗不空、真心者的勝義不空，才能窺見龍樹學的特色。

參、《中論》之特色（p.16-p.35）

（壹）、有空無礙（p.16-p.27）

一、依龍樹論意解說空有無礙

(p.17)像上面所說的，是從《中論》（與龍樹其他論典）所含的**內容**而說；現在，專就《中論》的**文義**來說。先論空有無礙：假名性空，在龍樹的思想中，是融通無礙的。但即空即有的無礙妙義，要有中觀的正見才知道。如沒有方便，一般人是不能領會的，即空即有，反而變成了似乎深奧的空論玄談。所以，現在依龍樹論意，作一深入淺出的解說。

（一）依緣起法說二諦教

一、依緣起法說二諦教：佛法是依佛陀所證覺的境界而施設的。佛所證覺的，是緣起正法，本不可以言說表示，但不說，不能令眾生得入，於是不得不方便假說。用什麼方法呢？《中論》說：「**諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦**」[33]，二諦

[33]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c16-17)：「**諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。**」（**世俗諦** Lokasaṃvṛti-satya.。**第一義諦** Paramārtha-satya.）。

就是巧妙的方法。

1、勝義諦

勝義諦，指聖者自覺的特殊境界，非凡夫所共知的。佛陀殊勝智的境界，像《法華經》說：「如來見於三界，不如三界所見，非如非異[34]」。[35]所見的對象，同樣的是三界緣起，所得的悟解卻不同，見到了深刻而特殊的底裡，所以名勝義諦。

2、世俗諦

世俗諦，指凡夫的常識境界，如世間各式各樣的虛妄流變的事相。凡夫所見的一切，也是緣起法，但認識不確，沒有見到他(p.18)的真相，如帶了有色眼鏡看東西一樣。所以說：「無明隱覆名世俗[36]」。

3、依二諦是佛陀說法的根本方式

佛陀說法，就是依人類共同認識的常識境，指出他的根本錯誤，引眾生進入聖者的境地。所以，這二諦，古人稱之為凡聖二諦。經上說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知名為無明」。[37]因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，

---

[34]（1）沙門灌頂述《妙法蓮華經玄義》卷 1(大正 33，682b25-c1)：「善、惡，凡、聖，菩薩、佛，一切不出法性。正指實相以為正體也。故壽量品云：不如三界見於三界，非如非異。若三界人見三界為異；二乘人見三界為如；菩薩人見三界亦如亦異；佛見三界非如非異。雙照如異，今取佛所見為實相正體也。」

（2）新羅 元曉師撰《法華宗要》卷 1(大正 34，871c26- 872a1)：「如〈壽量品〉云：如來如實知見，三界之相無有生死若退、若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異。案云：此文就一法界顯一果體，非有體故非實，非無體故非虛，非真諦故非如，非俗諦故非異。」

（3）釋吉藏撰：《法華遊意》卷 1(大正 34，636b19-25)：「〈壽量品〉云：如來如實知見三界之相，無有生死若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛非如非異，不如三界見於三界。三界即是眾生。故知眾生與佛無二，寧有能念所念義耶。故中論云：生死涅槃無有二際，眾生法身義亦如是，斯即經論大宗，必須依斯禮念也。」

（4）唐窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷 9〈壽量品〉(大正 34，831a5-15)：「論云非實非虛，非如非異者，謂離四種相。四種相者是無常故，生相實有，滅相是虛，住相為如，變相為異，法身無彼故四皆非。第五句依佛內證非凡所得以顯法身。論云不如三界見三界者，如來能見能證真如法身，凡夫不見，是故經言如來明見無有錯謬。論解此唯屬第五句，乍似總結以上諸句，此句說言如來正智能分明見，不如三界之妄相而能證見三界之體性真如法身，故言如來明見無錯。」

[35]《妙法蓮華經》卷 5〈16 如來壽量品〉(大正 09，42c9-21)：「諸善男子！如來所演經典，皆為度脫眾生，或說己身、或說他身，或示己身、或示他身，或示己事、或示他事，諸所言說，皆實不虛。所以者何？如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。以諸眾生有種種性、種種欲、種種行、種種憶想分別故，欲令生諸善根，以若干因緣、譬喻、言辭種種說法，所作佛事，未曾暫廢。如是，我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」

[36] 萬金川著《中觀思想講錄》第十章〈中觀學派的「二諦」義〉(p.163)：月稱從詞源學的觀點來分析 saṃvṛti（世俗）一詞，並且給予了它三個意思：(一)障真實性，遮蔽真實的東西；(二)互為依事，相互依靠的事物；(三) 指世間言說的意思。

[37]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈10 相行品〉(大正 08，238c24-25)：「佛言：諸法無所有如是有，如是無所有。是事不知，名為無明。」

（2）《大智度論》卷 43〈10 行相品〉：「此中佛自說：諸法不如凡夫所著。凡夫人心有無明、邪見等結使，所聞、所見、所知，皆異法相；乃至聞佛說法，於聖道中、果報中皆著，污染於道。舍利弗白佛言：若凡夫人所見，皆是不實，今是諸法云何有？佛言：諸法無所有；

所以成為世俗諦。通達諸法無自性空，就見了法的真相，是勝義諦。所以說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實」。[38]這二者，是佛陀說法的根本方式。只能從這個根本上，進一步的去離妄入真；體悟諸法的真相，不能躐等[39]的擬議圓融。

（二）說二諦教顯勝義空

二、說二諦教顯勝義空：

1、說二諦教之目的是為通達第一義諦

佛依緣起說二諦教，目的在使吾人依世俗諦通達第一義諦。因為，「若不依俗諦，不得第一義」，[40]所以要說世俗諦。說二諦而重心在勝義空，因為「不得第一義，則不得涅槃」。[41]這個意義是非常重要的！眾生在生死中，一切都沒有辦法，病根就在妄執真實的自性。若是打破自性的妄執，體(p.19)達無自性空，那一切就都獲得解決了。緣起的空有無礙，是諸法的真相，但卻是聖者自覺的境界；在我們，只能作為崇高的理想，作為前進的目標！可以意解他，卻不能因觀想圓融得解脫。在自性見毫釐許未破的凡夫，先應該側重透徹一切空，打破這凡聖一關再說。

2、破除凡夫所認識的虛妄不實，開顯一切法的無自性空

世俗諦是凡夫所認識的一切。凡夫所認識的，顛倒虛妄，本不成其為諦，因凡夫的心境上，有這真實相現起，執為實有，所以隨順世間也就說為真實。雖覺得這一切是真實的，其實很不可靠，所以佛陀給我們指出認識中的虛妄，顯示聖者自覺的真實，使凡夫發心進求諸法的真性。這需要破除虛妄不實，開顯一切法的無自性空。一般人覺得是真實自性有的，現在說不是真實的。從觀察到悟解這不真實的自性無，才能窺見一切法

凡夫人於無所有處，亦以為有。所以者何？是凡夫人離無明、邪見不能有所觀，以是故說著無所有故，名為無明；譬如空拳以誑小兒，小兒著故，謂以為有。舍利弗問佛：何等法無所有，著故名無明。佛答：色乃至十八不共法，是中無明、愛故，憶想分別：是明、是無明，墮有邊、無邊，失智慧明；失智慧明故，不見、不知色畢竟空、無所有相，自生憶想分別而著，乃至識眾、十二入、十八界、十二因緣；或聞善法，所謂六波羅蜜乃至十八不共法，亦如世間法，憶想分別著聖法亦如是。以是故，名墮凡夫數，如小兒，為人輕笑。如人以指示月，愚者但看指，不看月；智者輕笑言：『汝何不得示者意！指為知月因緣，而更看指不知月。』諸佛賢聖為凡夫人說法，而凡夫著音聲語言，不取聖人意，不得實義；不得實義故，還於實中生著。」(大正 25，375a6-28)

（3）《大智度論》卷 89〈79 善達品〉(大正 25，688b2-7)：一切有為法，但有名相，凡夫愚人於中生著。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，以方便力故，於名字中教令遠離；作是言：「諸眾生！是名但有空名，虛妄憶想分別中生，汝等莫著虛妄憶想！此事本末皆無，自性空故，智者所不著。」

[38]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋） (大正 30，32c20-23)：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」

[39] 躐等：逾越等級；不按次序。《禮記‧學記》: 幼者聽而弗問，學不躐等也。(《漢語大詞典（十）》p.568）

[40]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a2)：「若不依俗諦，不得第一義。」

[41]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a3)：「不得第一義，則不得涅槃。」

的真相。這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！

3、略釋自性三義

（1）自有

什麼是自性？自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」(p.20)的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。前者是俱生的，後者是分別而生的。

（2）獨一：非一非異，自性見的根本錯誤在不理解他是因緣和合

直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。

在哲學上，一元論呀，二元論呀，多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二，講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

（3）常住：非常非斷，不能了解他是生滅變化的易落入常、斷滅

自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常(p.21)爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。

因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。世間學者多喜歡談常，病根就在此。另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，不能理解無常的真義，不是外動而內靜，就前後失卻聯繫，成為斷滅。斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。

（4）小結：緣起是無自性的，所空的也就是空卻這個自性，破除這自性見，就是法空與我空

總上面所說的，自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌[42]建立。由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執(p.22)著。

[42]《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(大正 30，19c22-23)：(初頌)：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。」(第二頌)：(大正 30，19c27-28)：「性若是作者，云何有此義，性名為無作，不待異法成。」

世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，[43]就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。

這自性見，在一一法上轉，就叫法我見，在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

4、三種不同的空法

緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法的特色。但因為學者認識的淺深，就有三種不同[44]：

（1）分破空

---

[43]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-15)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。」

[44] 參見印順導師著《中觀今論》(p.70)：空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。
《中觀今論》(p.71-73)：《大智度論》雖說有三種空觀，然未分別徹底與不徹底。依龍樹論，這三種空觀，都可以使人了解空義，雖所了解的有深淺不同，然究不失為明空的方便，所以《智度論》兼容並包的說有三空。若細考大小乘各派的說法，則分破空是阿毘達磨論師所常用的方法。如有部，以觀慧析色至鄰虛，過此即成為空。然而有部不承認一切法皆空，反認為有自性有的極微。因分析而知某些是假合有的，某些是假有所依的原素——即最後的極微；心法也用此法分析到剎那念。這種方法，並不能達到一切皆空的結論，反而成為實有自性的根據。如分析極微至最後，有說有方分的，有說無方分的，也有說有方而無分的，但無論如何，最後總都是有實在性的極微。如古人說：一尺之木，日取其半，終古不盡。這種分破空法，本即《阿含經》說到的「散空」；不徹底而可以用為方便，所以龍樹也把它引用了來。觀空，是唯識宗等所使用的空觀。這一方法，經部師即大加應用。經部師說十二處——根境非實，即成立了所觀的境是非實有的。後來大乘的唯識學者，極端的使用此觀空，如說：「鬼、傍生、人、天，各隨其所應，等事心異故，許義非真實」。如魚見水為舍宅，天見為琉璃，鬼見為膿血，人見為清水，這可見水或舍宅等境界，是不實的，是隨各自業報的認識不同而轉變的。《阿毘達磨大乘經》，瑜伽師，都是依此法以明外境的非有性，成立無分別智體證離言自性的。這參考《攝大乘論》等，即可完全明白。觀空與分破空不同：分破空，因分析假實而成立假名者為空的；觀空，則在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。觀空，也同樣的不能達到一切法畢竟空，因為觀空即限定它要用能觀的心以觀外境不可得的，能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空，所以應用觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。境空心有，固也可以為了達空義的方便，然在某種意義上講，不但所空的不能徹底，而將不當空的也空掉了。即如分破空的學者，承認有實自性的極微和心心所，而由極微等所合成的現象，或五蘊所和合成的我，以為都是假法。他忽略了假法的緣起性，即是說，他們不承認一切法是緣起的。因此，一方面不能空得徹底，成增益執；另方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。唯識學者把緣起法統統的放在心心所法——依他起性上，不能到達心無自性論；對於六塵——境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，不是某一部分是空，而某些不空，也不是境空而心不空。

一、分破空[45]，天台家叫做析法空[46]。就是在事事物物的觀察上，利(p.23)用分析的方法，理解他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有真實自體。這分破空，能通達真相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著為實有的，以為一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。

（2）觀空：大乘唯識的有心無境

二、觀空[47]，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的，熱的，在瑜伽行者可以不是紅的，熱的。境隨心轉，所以境空。小乘經部的境不成

---

[45]（1）《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25，147c21-148a4)：「問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麁故可破，微塵中無分，云何可破？答曰：至微無實，強為之名。何以故？麁細相待，因麁故有細，是細復應有細。
復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。
復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。
復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。
以是推求，微塵則不可得。如經言：「色若麁若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」不言有微塵——是名分破空。」

（2）參見印順導師著《中觀今論》(p.70-71)：「分破空」，即臺宗所說的析法空。如舉氍毹為喻，將氍毹析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說，若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。

[46]（1）釋吉藏撰：《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，147b12-16)：「又有二種小乘人：一、不信法空，小乘人言有顛倒體。二、析法空，小乘人不知顛倒本性空，今破二小乘人申大乘義，故明顛倒本性空。又令前二小乘人迴小入大，故明本性空也。」

（2）天台智者大師說：《妙法蓮華經文句》卷 6〈釋信解品〉(大正 34，87a13-16)：「第三誡體我心者。佛以般若為心。汝今傳燈當隨佛意說也。又二乘人本解是析法空。命當體此意者。命轉教用誡令同我體法空也。」

[47]（1）《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25，148a4-20)：復有觀空：是疊隨心有，如坐禪人觀疊或作地、或作水、或作火、或作風、或青、或黃、或白、或赤、或都空，如十一切入觀。如佛在耆闍崛山中，與比丘僧俱，入王舍城。道中見大水，佛於水上敷尼師壇坐，告諸比丘：「若比丘入禪，心得自在，能令大水作地，即成實地。何以故？是水中有地分故。如是水、火、風、金、銀種種寶物即皆成實。何以故？是水中皆有其分。」
復次，如一美色，婬人見之以為淨妙，心生染著；不淨觀人視之，種種惡露，無一淨處；等婦見之，妬瞋憎惡，目不欲見，以為不淨；婬人觀之為樂；妬人觀之為苦；行人觀之得道；無豫之人觀之，無所適莫，如見土木。若此美色實淨，四種人觀，皆應見淨；若實不淨，四種人觀，皆應不淨。以是故，知好醜在心，外無定也。觀空亦如是。

（2）參見印順導師著《中觀今論》(p.71)：「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氍毹為青，即成青氍毹；觀氍毹為黃，即成黃氍毹等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。

實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。

龍樹學，為了適應一般根淺的眾生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。

（3）本性空：觀諸法的無自性空

三、本性空[48]，就是觀察這一切法的自性(p.24)，本來是空的，既不是境空，也不是境不空，而觀想為空。一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顛倒。所以，把他破除了，只是顯出他的本相，並沒有毀壞因果。

學教者，從種種方法，了解此自性不可得；修觀者，直觀此自性不可得；消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。這是性空觀，是佛陀說空的真意。

（三）解勝義空見中道義

三、解勝義空見中道義：

1、佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相

佛陀談空，目的在引我們窺見緣起的真相。我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。

2、通達性空的兩種人

不過，通達性空，有兩種人：

（1）鈍根：不離緣起而觀性空

一、鈍根：就(p.25)是學大乘的在他證空的境地上，與二乘的唯入但空一樣。他知道因緣生法是畢竟空無自性的，在聽聞，思惟，修習，觀察性空時，是不離緣起而觀性空的。他雖知緣起法是因緣有，假名有，但因側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前。但空者所證的性空，是徹底的，究竟的。

（2）利根：觀緣起無性空

二、利根：他的智慧深利，在聞思抉擇時，觀緣起無性空；到現證時，既通達無自性空的寂滅，不偏在空上，所以說「不可得空」。雖可以不觀緣起，但也同時能在空中現見一切法的幻相宛然，這就是性空不礙緣起，緣起不礙性空的中道妙悟。

3、但證空性者（般若道）與空有並觀者（方便道）之差異

[48]參見印順導師著《中觀今論》(p.71)：「十八空，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。」

但證空性者，他起初不能空有並觀，般若證空，緣起相就不現；等到方便智能了達緣起的如幻，又不能正見空寂。依這一般的根性，所以說：「**般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生**」。[49]「**慧眼於一切都無所見**」[50]，也是依此而說的。這初證性空無生的菩薩，有諸佛勸請，才從大悲本願的善根中，從空出假，在性空的幻化中，嚴土，熟生。

那智慧明利的菩薩，證得不可得空，能空有並觀，現空無礙。依這特殊的聖者，所以說：「**慧眼無所見，而無所不見**」[51]。要方便成就，才(p.26)證入空性。

---

[49]（1）《大智度論》卷 71〈51 譬喻品〉(大正 25，556b26-27)：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中。方便將出畢竟空。」

（2）《淨名玄論》卷 4(大正 38，882a12-16)：「如釋論云：般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人，此即證上諸力之義。將入畢竟空，即是照實相，無諸戲論，即謂無著斷惑之功也；方便將出畢竟空，即是為般若所導，又是方便不證，照境起行之力。」

[50]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉(大正 08，227b27-c1)：「佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：『有法若有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏。』是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。」

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 8〈4 轉生品〉(大正 05，43b14-27)：佛告具壽舍利子言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，不見有法若世間、若出世間，不見有法若有罪、若無罪，不見有法若雜染、若清淨，不見有法若有色、若無色，不見有法若有對、若無對，不見有法若過去、若未來、若現在，不見有法若欲界繫、若色界繫、若無色界繫，不見有法若善、若不善、若無記，不見有法若見所斷、若修所斷、若非所斷，不見有法若學、若無學、若非學非無學，乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見、非聞非不聞、非覺非不覺、非識非不識。舍利子！是為菩薩摩訶薩得淨慧眼。」

（3）參見印順導師著《成佛之道》(p.358)：「以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』。又說：『慧眼都無所見』。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！」

[51] 參見印順導師著《如來藏之研究》(p.90-p.92)：《般若經》以一切性空為門，達到了一切無二、無分別——如，世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，在如、法界、實際（的勝義現證）中，無二、無分別，開展了一切本空，一切皆如，一切平等的理念。「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」。《中論》說：「諸法實相者、心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」。戲論寂滅的自證，不能說沒有，也不能說有，世俗的「有」、「無」概念，都不能表示戲論寂滅的現證。稱之為空也只是假名安立，要人無所住著而已。然「般若法門」在開展中，漸演化為不同的二流：一、在現證時，一切戲論、一切幻相都不現前，如清辨引《般若經》說：「慧眼都無所見」。這是「般若法門」的本義，如瑜伽師不許圓成實性是空，而在根本智證真如——真見道中，也還是一切依他幻相泯滅不現前的。二、西藏傳說有二宗，在於現境斷絕戲論的「極無所住」（如上所說）外，還有現起與空寂無礙的「理成如幻」。這二宗，在中國佛學中，就是證真空與中道了。在「般若法門」中，這二者是次第發展所成的，可以引為證明的，如鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，227b-c）說：「慧眼菩薩不作是念：有法若有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏。是慧眼菩薩，亦無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。慧眼，是現證般若。經上所說的第一節，是不念一切法，下一節是無一法不知。經文用一「亦」字，那是慧眼不見一切而又無所不見，就是中國學者所說的見中道了。玄奘所譯，與前《摩訶般若經》相當的，《大般若波羅蜜多經》（第二分）卷 404（大正 7，21c）說：「菩薩摩訶薩慧眼，不見有法若有為、若無為，若有漏、若

4、比較「二乘聖者沈空滯寂」,「菩薩但證性空」,「菩薩的空有無礙」三者之不同

經中說二乘聖者沈空滯寂，或菩薩但證性空，這不能作為性空不了，或者真性不空的根據。因為，就是到了菩薩的空有無礙，見到即空的假名，即假的空寂，仍然是空，不是不空，這與真常論者的思想不同。

中國的三論宗、天台宗，都把現空交融的無礙，與真常論者空而實不空妙有的思想合流。根本的差異點在：性空者以為空是徹底究竟的，有是緣起假名的；真常者以為空是不徹底的，有是非緣起而真實的。

5、本論重心在開示一切法空的觀門，無論鈍利，從空入中道

（1）鈍根、利根下手的方法是一致的，一空到底從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相

雖有這兩種根性，結果還是一致的。在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。

深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「**以無所得故，得無所礙**」[52]。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙境，不能立即從即空即有，即有即空起修。

（2）重心在開示一切法空的觀門而達空有無礙

本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發(p.27)的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！中國學佛者，有兩句話：「**只怕不成佛，不怕不會說法**」；我現在可以這樣說：「**只怕不破自性，不怕不圓融**」。初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

（貳）、大小並暢（p.27-p.30）

一、生死與解脫是共三乘的

佛世所教化的是聲聞弟子，而佛自己卻是修菩薩行而成佛的。有佛與聲聞兩類，這

無漏，若世間、若出世間，……。是菩薩摩訶薩慧眼，不見有法是可見、是可聞、是可覺、是可識」。「第二分」所說，與清辨所說相合；「第三分」也是這樣說。羅什所譯的，不見一切而又無法不見的慧眼，明顯的與奘譯不同。《大般若波羅蜜多經》（初分）卷 8（大正 5，43b）說：「諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為、若無為，不見有法若有漏、若無漏，……。是菩薩摩訶薩得淨慧眼，於一切法非見非不見，非聞非不聞，非覺非不覺，非識非不識」。初分」的「非見非不見」，意思還是一切不見，只是進一步說：不見也不可得而已。「無所不見，……無所不識」，其實是佛眼，這是各種譯本所共同的。將佛眼的「無所不見」，作為慧眼的德用，《摩訶般若經》如此，古譯的《放光般若經》，《光讚般若經》，《大智度論》所依的（二萬二千頌）經本也如此。《大智度論》卷 39（大正 25，348a-b）說：「諸佛慧眼，照諸法實性，盡其邊底，以是故無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識」。「問曰：佛用佛眼無法不知，非是慧眼，今云何言慧眼無法不知？答曰：慧眼成佛時變名佛眼。……成佛時失其本名，但名佛眼」。

[52]《大智度論》卷 25〈1 序品〉(大正 25，245c2-4)：「佛法中不可得空，於諸法無所礙。因是不可得空，說一切佛法，十二部經。譬如虛空無所有，而一切物皆依以長成。」

是大小乘各派所共認的。本論的思想，佛與聲聞所解脫的生死是同一的，繫縛生死的根本也是同一的。流轉生死是什麼？無明緣行，行緣識等的十二緣起。現在說緣起性空，就是突破緣起的鉤鎖而獲得解脫。這不但聲聞如此，佛也還是從這緣起中解脫過來。所以說：生死與解脫，三乘是共的；生死根本，三乘也是共的，誰不擊破生死根本的自性見，誰就不能得到解脫。

二、所修的觀慧，性空義畢竟是一，是共三乘的

破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅密；欲得緣覺乘者，應學般若波羅密；欲得菩薩乘者，應學般若波羅密」。[53]這可見不特生死根本與所解(p.28)脫的生死是共的，就是所修的觀慧，也同是般若實相慧。這三乘共的思想，與根本佛教的思想契合；如說「三乘共坐解脫床」[54]即是一例。

三、小乘多明人空，大乘多明法空

不過其中也有小小的差別，就是聲聞法多明人空，大乘法多明法空。雖然所明的二空有偏重不同，但性空義畢竟是一。龍樹曾舉一個譬喻[55]說：稻草所燒的火，與樹木所燒的火，從他的所燒說，雖是兩個，而火的熱性卻是一樣，不能說他有何差別。所以解脫生死，必須通達空性。上面說過，自性見在一一法上轉，而認為有獨存的自我，這是**法我見**；若在一一有情上轉，而認為有獨存的自我，這是**人我見**。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。本論的〈觀法品〉，明白的指示，得無我我所智慧，洞達性空，即得解脫。大小乘的學者，都以性空為解脫門，不同其他的大乘學派說。

四、大小乘之差異

（一）悲願的不同

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，(p.29)修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。

（二）質無差別，量有差別：聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空

---

[53]《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈69 方便品〉(大正 08，371b8-12)：「般若波羅蜜於一切諸法中最大。譬如大海於萬川中最大。般若波羅蜜亦如是，於一切諸法中最大。以是故，諸欲求聲聞、辟支佛及菩薩道，應當學般若波羅蜜、檀那波羅蜜乃至一切種智。」

[54] 沙門基撰：《妙法蓮華經玄贊》卷 3〈方便品〉(大正 34，706b19-20)：「如來說聲聞解脫與我解脫不異，三乘同坐解脫床故。」

[55] 出處待考。
另參見《大智度論》卷 35〈3 習相應品〉：「諸法如，入法性中無有別異；**如火各各不同，而滅相無異。**譬如眾川萬流，各各異色異味，入於大海，同為一味一名；如是愚癡、智慧，入於般若波羅蜜中，皆同一味、無有差別。如五色近須彌山自失其色，皆同金色；如是內外諸法入般若波羅蜜中皆為一味。何以故？般若波羅蜜相畢竟清淨故。」(大正 25，321a24-b1)

至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」[56]；而質的方面，可說毫無差別。

（三）緣起性空為三乘共同的真義

1、本論是共三乘的，依《般若經》等，側重法空，重心在菩薩道

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。不過側重聲聞的《阿含經》，不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解。使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。這點，我們不能不知。

2、聲聞與菩薩發心之不同

聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的**厭離生死，欣求涅槃**；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。

菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，**不急求出三界去證入涅槃**。

3、《阿含》重心在聲聞法，《般若》重心在菩薩道

《阿含》重心在聲聞法，《般若》重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，(p.30)也就隱然以大乘為中心的。

（1）見理斷惑共大小乘

見理斷惑，二乘是共的。

（2）菩薩法煩惱習氣都盡，可以二諦並觀；聲聞法則無

要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未清除。

（參）、立破善巧（p.30-34）

一、《中論》立義特色之一：「以有空義故，一切法得成」

（一）遍破了一切，目的是在建立自己

凡是一種學說，對他宗都要加以批判，對自己的體系，都要加以建立。佛教中，不論是大乘、小乘，都要說明世間的生死流轉，出世的涅槃還滅；而且是貫徹了的，怎樣說流轉，反其道而行之，就是還滅，決不能另起爐灶。不過破立每每帶有主觀性，誰都說自己可以破他，可以立自，在別人卻未必就承認你。所以你用什麼理由破他，你必須不受同樣理由的反駁，才算能破他立自。龍樹學遍破了一切，目的實在是建立自己。

（二）破他宗：執有實在

流轉還滅，這是佛學者必須建立的，現在從緣起無自性的見地，觀察一切，對不能正確的地方，就用他自己所承認的理論，顯示他本身的矛盾困難。像印度學者具有權威

[56]《大智度論》卷 79〈66 囑累品〉(大正 25，618c14-18)：「復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。」

的勝論、數論派[57]，他們都從實在的見地(p.31)各側重一面，主張因果一與因果異，因中有果與因中無果。在理論的觀察上，每每自己撞住而不通；他們的基本困難，就在執有實在。

（三）立自宗：以佛說空無我的緣起建立一切

所以佛說緣起，是空無我的緣起，才能建立一切。龍樹說：如有毫釐許而不空的自體，在理論的說明上，必定要發生常、斷、一、異、有、無的種種執著；所以一切法不空，不但不能破他，也不能自立。論說：「**以有空義故，一切法得成**」[58]。這是說一切法必須在空中纔能建立起來，纔能立論正確，不執一邊，不受外人的評破，處處暢達無滯；這是本論立義特色之一。

二、中觀難破其他學者

（一）難唯識學者之剎那心有生滅

難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你。這情形，在大小乘各派中都非常明白。

1、唯識學者，破外色沒有實在極微

比如唯識學者，破外色沒有實在極微，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？

若**有六方分**，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？

若**沒有六方分**，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立只有剎那剎那的內心變現。

2、中觀以其難破色法之法，難破其剎那心之生滅有無

但我們也可用同樣的方法，問問他的內心，你的一念心有沒有前後的分呢？

若說有分，那就不是剎那；

若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同(p.32)時呢？還是異時？

若是同時，這是矛盾不通；

若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？

這樣的反復徵詰，照樣的可以破他的內心有。

（二）難犢子部在五蘊上立不可說我

又如犢子部，在五蘊上建立不可說我，難問他的時候，就說這是假有的呢？還是實有？

若是**實有**，應離五蘊而有別體；

如果是**假有**，那怎可說五蘊上有不即五蘊的不可說我呢？

（三）破經部的種類說，而自立非假非實的種子說

---

[57] 參照印順導師著《中觀論頌講記》(p.59)：「像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：數論主張因果是一的，這是自生；勝論主張因果是異的，是他生。」
勝論派：主張因果異與因中無果；數論派：主張因果一與因中有果。

[58]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a22)：「以有空義故，一切法得成。」

又如唯識宗破經部的種類，也是利用這假有實有的雙關法。但他自己，卻說種子是非假非實的；又可說世俗有，又可說勝義（真實）有。這雖破了對方，但仍不能建立自己，所以這種破立，是不善巧的。

三、中觀難他立自，都要在一切法空中完成

龍樹立足在一切法空，一切法是假名緣起的，這才能善巧的破立一切。若一切法是實在的、常爾的、獨存的，那甲乙兩者發生關係時，你說他是一還是異？

異呢，彼此獨立，沒有關係可談。**一**呢，就不應分為甲乙。若說**亦一亦異**，或者**非一非異**，那又是自語相違。所以唯有承認一切法無自相，是緣起的假名，彼此沒有獨立不變的固定性。因緣和合生，彼此有**相互依存性**，也有**統一性**，但彼此各有他的不同形態，不妨有他的**特性**、**差別性**。這樣從無自性的非一非異中，建立起假名相對的一異。難他立自，都要在一切法空(p.33)中完成。所以說：離空說法，一切都是過失；依空說法，一切都是善巧。這實在是本論的特色。

四、龍樹學是抉發緣起法的最普遍正確的法則，能破邪顯正

（一）破外小的實有計執，開顯緣起的深奧

有人說：龍樹學為了破外小的實有計執，所以偏說一切皆空。

這是不盡然的，龍樹學特闡法空，這是開發緣起的深奧，像《般若經》說：「**深奧處者，空是其義**」[59]。這也是抉發緣起法的最普遍正確的法則，完成有與空的無礙相成。這需要批判掃蕩一切錯誤，才能開顯。

（二）破小乘、外道之邪見，開顯自己之見地

當小乘隆盛、外道跋扈的時期，多拿他們作為觀察的對象，這是當然的。眾生有自性見的存在，本來主要的是破那個根本自性見。但一分世智凡夫，卻要把那個自性見，看為萬有的本體，作他思想的辯護者。這些世間妄智，在佛法外，就是外道（宗教哲學等）；在佛法內，就是一分小乘學者（不合佛意者），還有大乘的方廣道人，這自然要破斥了的。所以我們要審思自己的見地，是否正確，是否在自性見中過生活，不要把《中論》看為專破外道小乘的。古人說：三論遍破外小，就是「**遍呵自心**」[60]，這是何等的正確！《中論》的觀門，是觀破自性的方法，知道了這破斥的方法，凡是執著實有的，也什(p.34)麼都可破，不要死守章句，只曉得這頌是破這派，那頌是破那派，不曉得檢點自心，不知道隨機活用。

五、學空的學者，常發生立破的錯誤

（一）誤以為空即一切空無所有，不知俗諦所知的還是有的

---

[59]《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈57 深奧品〉(大正 08，344a1-6)：佛讚須菩提：「善哉，善哉！須菩提！汝為阿惟越致菩薩摩訶薩問是深奧處。須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法是為深奧義。」

[60] 釋吉藏撰：《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉 (大正 42，31c15-19)：「問：常看自心者，大師何故斥外道？折毘曇，排成實，呵大乘耶！答：若自心起外道見墮在外道，名為外道，乃至自心起大乘見即名大乘執。故遍呵眾人，即是遍呵自心也。」

從來學空的學者，常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都要得，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！可說毫不知立破。

（二）世俗諦中雖一切唯假名，而錯認為有緣起假名

一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。但緣起假名，與第二頭第三手不同，所以世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無，也還是有分別。如外道的上帝、自在天、梵天等，佛法中無分的極微色、剎那心等，都是妄執，如以為有緣起假名，必會弄成邪正不分、善惡不分。

（三）六根所認識的一切，習見以為正確的

大略的說，我們明淨六根所認識的一切，在一般世間常識中（科學的真實，也屬於此），確有此體質相用的，須承認他的存在。如果否認他，這就與世間相違了。這裡面，自然也有錯誤。而我們習見以為正確的，或隱微而還沒有被我們發現的，這(p.35)需要世間智的推究發明。菩薩如果證悟一切法空，正見緣起的存在，那更有許多不是一般常識所知的呢！

六、龍樹學的立破善巧歸納有二

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

（一）、世出世法都是性空緣起

一、世出世法，在一個根本定義上建立，就是世間的生死，是性空緣起，出世的生死解脫，也是性空緣起。所不同的，在能不能理解性空，能理解到的，就是悟入出世法，不能理解到的，就是墮入世間法。所以世間的一花一草，出世間的菩薩行果，都是性空緣起，這就達到世出世法的一貫。

（二）、聲聞與菩薩同在性空緣起中得解脫，但悲願不同

二、聲聞法與菩薩法，同在解脫生死的根本自性見上建立，就是聲聞人在性空緣起上獲得解脫，菩薩人同樣在性空緣起中得解脫。所不同的，菩薩的大悲願行，勝過了聲聞，這就達到了聲聞法與菩薩法的一貫。龍樹深入佛法的緣起，在立破上，可說善巧到了頂點。」

肆、《中論》在中國（p.35-p.41）

（壹）從羅什三藏翻譯後及其門下傑出人才之弘揚

龍樹中觀學，在佛教中，無論是從印度、西藏、中國講，都曾引起很大的影(p.36)響，現在單就中國來說。

一、羅什三藏翻譯《中論》將大乘佛法空義引進中國

中國自羅什三藏在長安逍遙園翻譯出來，中國佛學者，才真正的見到大乘佛法。過去雖也有人談空，但都不理解空的真義。

二、什公門下幾個傑出人才

（一）秦人解空第一僧肇法師及其著作

什公門下，有幾個傑出人才，僧肇法師[61]是最有成就的，羅什三藏曾稱讚他「秦人解空第一」。他與什公的關係，也比較密切，在什公未入關以前，他就到姑臧[62]去親近什公，又隨侍什公來長安，親近了十有餘年。他著有《肇論》、《維摩經註》，思想很切近龍樹學的正義。有一部《寶藏論》[63]，也傳說是僧肇作的，其實是唐代禪和子[64]的胡謅託古。

（二）曇影、僧叡二法師

其次，曇影、僧叡二法師，思想也都相當正確，所以什公說：「傳我業者，寄在道融[65]、曇影、僧叡乎」？

（三）說法令頑石點頭的道生法師

---

[61] 僧肇法師：(384-414）東晉僧。長安人，俗姓張。家貧，以傭書為業，遂得博覽經史。初好老莊，及讀《維摩經》而感悟，遂出家。善方等大乘經典，兼通三藏，冠年名聲已震關中。才思幽玄，精於談論。聞鳩摩羅什羈留涼土，前往從之，羅什歎為奇才。及至姚秦破涼，乃隨侍羅什入長安。稟姚興之命，與僧叡等於逍遙園詳定經論，解悟彌深，被稱為「解空第一」。弘始六年（404），羅什譯出《大品般若經》，師乃撰《般若無知論》呈之，頗受鳩摩羅什及慧遠之讚賞。後又撰述《不真空論》、《物不遷論》、《涅槃無名論》、《注維摩詰經》十卷等。惜英齡遽折，義熙十年示寂，年僅三十一。今有學者推定其出生年應為東晉孝武帝寧康二年（374）。後人收集僧肇所著之《宗本義》、《物不遷》、《不真空》、《般若無知》、《涅槃無名》諸論，題名為《肇論》行世。此外，僧肇之著述，相傳又有《寶藏論》一卷、《維摩詰經序》、《長阿含經序》、《百論序》等。然《寶藏論》實為後人所偽託，並非僧肇所撰。其他有關僧肇之著作，出《三藏記集》卷十二、《東域傳燈目錄》、《增補諸宗章疏錄》、《法華玄論》卷二等，有不同記載。〔《佛祖歷代通載》卷八、《梁高僧傳》卷六、《出三藏記集》卷八、卷九、《肇論疏》卷上、《魏書釋老志》第二十〕(參閱《肇論》5900)(《佛光大辭典》p.5748)

[62] 姑臧：位於甘肅省武威縣…五胡十六國中，前、後、南、北涼均以此地為都。…此地位當東西交通要衝，常有譯經三藏留住於此。據《出三藏記集》卷十四〈佛陀耶舍傳〉載，耶舍受鳩摩羅什之教而至姑臧。同書〈曇無讖傳〉載，東晉安帝（397-418）時，曇無讖於此地譯出《大般涅槃經》。另據《法經錄》卷一、卷五載，曇無讖於此地譯出《悲華經》、《大方等大集經》、《菩薩戒經》等。〔梁《高僧傳》卷二、《開元釋教錄》卷四、《通典》卷一七四姑臧條〕。(《佛光大辭典》p.3138)

[63] 《寶藏論》：全一卷。後秦僧肇（374-414）撰。收於《大正藏》第四十五冊。內容闡說法性真如之體用等，分為〈廣照空有品〉、〈離微體淨品〉、〈本際虛玄品〉等三品。論中所說常為唐末洞山良价、雲門文偃之語錄及宋代延壽之《宗鏡錄》等所引用，足證其受禪家之倚重。然此論異於僧肇撰之《肇論》中諸論，且未著錄於劉宋陸澄〈法論目錄〉(出《三藏記集》卷十二所收)、梁《高僧傳》卷六〈僧肇傳〉、隋書及唐書之〈經籍志〉等。又本書行文與《肇論》及僧肇所撰諸經論序之語句頗不相似，反多禪家用語，故疑係唐代禪家偽托之作。〔《宋史》卷二〇五、卷二〇八〈藝文志〉、《通史略》卷十九、《新編諸宗教藏總錄》卷三、《東域傳燈目錄》卷下、《漢魏兩晉南北朝佛教史》第二分第九章〈僧肇傳略〉(湯用彤)、《肇論研究》(塚本善隆)、《寶藏論思想史的意義》(鎌田茂雄)〕。(《佛光大辭典》p.6765)

[64] 禪和子：參禪人的通稱。有親如伙伴之意。和，謂和尚。(《漢語大詞典（七）》p.952)

[65] 道融：魏晉時代僧。汲郡林慮（河南汲縣）人。鳩摩羅什之門人。十二歲出家…羅什入關後，師前往諮稟，羅什甚奇之。受姚興之命，住於逍遙園，參與羅什之譯場。後還彭城，講說《中論》、《法華》等經，門徒甚多。後寂於彭城，世壽七十四。著有《法華》、《大品般若》、《金光明》、《十地》、《維摩》等經之義疏。師講說《法華經》之際，每將經文分科為九轍，故時譽之為九轍法師。〔《梁高僧傳》卷六、《法華傳記》卷二、《大唐內典錄》卷三〕。(《佛光大辭典》p.5660)

那親近什公不久，號稱什門四哲之一的（生公說法頑石點頭的）道生法師，他是南京竺法汰的弟子，非常聰明，但他到長安不久就走了。對什公的性空學，沒有什麼深入，也並不滿意。他回到南京，並未弘揚什公的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常。他著名的「七珍論」[66]，像「佛性論」、「頓悟論」，與什公學都不吻合。

三、什公西逝後之中國佛教，將性空大乘與真常大乘華嚴、涅槃思想融合

什公西逝兩三年，關中大亂，護持佛教的姚興也死了，什公的龍樹學沒有得到健全的發揚，特別是肇師青年早死（素患(p.37)勞[67]疾），是什公所傳大乘學的大損失。把什公所譯的經論，傳到南方來的，像慧觀、慧嚴他們，積極從事經論的翻譯；所弘的教法，也傾向覺賢的《華嚴》，曇無讖的《涅槃》。真常的經論緊接著大量的譯出來，如《涅槃》、《金光明》、《善戒》、《楞伽》等經，所以中國的性空學，起初是沒有大發展的。這主要的，中國人的思想，與印度有一重隔礙，認為一切菩薩的論典，一切大小的經典，都是一貫的，所以雖讚揚什公的譯典和性空，但喜歡把各種思想，融於一爐。這樣，性空大乘與真常大乘，早就種下了合流的趨勢！

（貳）從羅什三藏翻譯後及其門下三大系思想之弘揚

稍後，什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：

一、第一系：成實大乘師－－用《成實論》講解其它大乘經

第一系是成實大乘師，他們以為三論（《中論》、《百論》、《十二門論》）偏空，關於事相太缺乏了；而什譯的《成實論》，不特明人法二空，與性空相同，還大談事相。他們把《成實論》看為三乘共同而且是與大乘空理平等的，所以用《成實論》空有的見解，去講《法華》、《涅槃》等大乘經，成為綜合的學派——成論大乘。當南朝齊、梁時代，成實大乘，盛到了頂點。這一系像彭城僧嵩，壽春僧導們，都是什公的及門[68]弟(p.38)子，從長安東下，到彭城（今江蘇徐州），壽春（今安徽壽縣），再向南到揚都[69]（現在的首都），再沿長江上下。

二、第二系：三論大乘師以《中》、《百》、《十二門論》為抉擇空有的基本論

---

[66]（1）釋吉藏撰：《法華玄論》卷 9(大正 34，442a5-18)：「三者、釋迦化二乘即是穢土。謂二乘人天心器不淨，故感四種不淨也，若合三身為本迹二身者，法身託本土餘二託迹土也。若然者什公以土沙為穢，寶玉為淨，明異質同處者此是迹身淨土耳。生公著七珍論此是法身無淨土論，今請評之。若言法身不託土沙之穢，復不在寶玉之淨，故云無土者如前所判也。若取法身栖形實相中道之法，亦無此土者是義不然。詳生公意但是無寶玉之土也，非無中道之土也。若爾生公得法身土則失迹土，什公得於迹土失於本土。若二師各明一義者無所失，以今文具明三身，則具明三土，以昔未開三身今始開之，三土亦然也。」

（2）《高僧傳》卷 7(大正 50，366c17-19)：「於是校閱真俗研思因果。迺立善不受報、頓悟成佛，又著二諦論、佛性當有論、法身無色論、佛無淨土論、應有緣論等。」

（3）《法苑珠林》卷 100(大正 53，1021a18-23)：「善不受報論，佛無淨土論，應有緣論，頓悟成佛論，佛性當有論，法身無色論，二諦論。右七卷，至宋朝初，龍光寺沙門釋竺道生撰。」

[67] 勞：病名。通“癆”。肺結核。(《漢語大詞典（二）》p.806）

[68] 及門：指受業弟子。(《漢語大詞典》（一）p.635）

[69] 揚都：南北朝時稱建康為揚都。(《漢語大詞典》（六）p.749)。案，指南京。

（一）道亮與其弟子智琳對三論勃興的功績

第二系是三論大乘，這與成實大乘師，有相當的關係。這一系的前驅者，像宋北多寶寺的道亮（廣州大亮），他是從關河來的，他弘揚「二諦是教」的思想，是三論學初弘的要義之一。他的弟子智琳，是高昌人。他自己說年輕的時候，曾在關中[70]學過肇公假名空的思想。師資[71]二人，在三論的勃興上，有著很大功績的。

（二）僧朗復興了什門的三論宗

齊末，遼東（東北人）僧朗法師[72]來南方，在棲霞山，大破成實大乘師，特別弘揚三論、《華嚴》，確立復興了什門的三論宗，但僧朗的傳承不明。到了陳隋時代，達到全盛。他們以《中》、《百》、《十二門論》為抉擇空有的基本論，在這個根本思想上，去溝通一切經論。

（三）嘉祥大師是綜合學派

※嘉祥大師的思想及其受三論宗之影響

隋唐之間的嘉祥大師[73]，集三論之大成，他的思想，雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。他受北方地論宗、南方攝論宗[74]的影響不小，他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。

※印順法師對學三論及三論宗之看法

研究三論的學者，先要認識清楚：學三論，還是學三論宗。如果學三論，那三論宗的思想，只可作(p.39)參考，因為他的思想，是融合了真常的。若學三論宗，這就不單是三部論，其他如《淨名》、《法華》、《勝鬘》、《涅槃》等大乘經，都是三論宗的要典。

---

[70] 關中：古地域名。所指範圍不一。或泛指函谷關以西戰國末秦故地(有時包括秦嶺以南的漢中、巴蜀，有時兼 有陝北、隴西)；或指居於眾關之中的地域。今指陝西渭河流域一帶。(《漢語大詞典》（十二）p.153）

[71] 師資：猶師生、師徒。(《漢語大詞典》（三）p.715）

[72] 僧朗：南朝齊、梁時之三論學僧。新三論學派之鼻祖。高句麗遼東城人。生卒年不詳。又稱道朗、大朗法師、攝山大師。曾就法度學習經論，尤精於《華嚴》、三論之學。歷住攝山棲霞寺、鍾山草堂寺弘法。梁天監十一年（512），武帝仰師德風，敕僧詮、僧懷等赴攝山，從師學三論，後僅僧詮一人嗣師之法。然另有一說，謂師先至敦煌，從曇慶法師學三論，一度隱居會稽山，後始入攝山。〔《梁高僧傳》卷八法度傳、《法華玄義釋籤》卷十九〕。(《佛光大辭典》p.5740 ）

[73] 嘉祥大師：（549-623）隋代僧。金陵人，俗姓安，名貰。祖先係安息人（胡族），後遷至金陵，故又稱安吉藏、胡吉藏。師三、四歲時，隨其父謁見真諦，真諦為師取名吉藏。後其父出家，法名道諒。師常隨其父至興皇寺聽法朗宣講三論，七歲時（一說十三歲）隨法朗剃度出家。法朗為鳩摩羅什系統三論教學之傳承者，故師專習《中論》、《百論》、《十二門論》等三論之學。師十九歲初出講經，嶄露頭角，二十一歲受具足戒，聲譽日高。隋開皇元年（581），師三十二歲，值法朗示寂，遂東遊至浙江會稽之嘉祥寺，專心講說著書，問道者千餘人，講肆頗盛；又師為三論等書所作之疏，亦多於此寺完成，故後世稱師為「嘉祥大師」。師除集三論宗之大成外，並精通《法華經》、《涅槃經》等大乘經典。(《佛光大辭典》p.2242）

[74] 印順法師著（《大乘起信論講記》p.90-p.94）：「中國古代的唯識學，可有三大家：即地論宗、攝論宗、唯識宗。對阿賴耶識的解說，都不能相同，這可看作三家的根本諍論處。…地論宗雖說黎耶通真妄，而重心在真；攝論宗雖通真妄，而重心在染…攝論宗的阿黎耶識義，範圍最廣；唯識宗的阿賴耶識，比攝論宗義為狹，然所論的事用，也很多；地論宗的阿黎耶識，論性質，有真有妄，大於唯識宗；而論事用，卻最為狹小。」

判教、修行、斷惑、位次、佛性這些問題，也都要理會明白。如以為三論就是三論宗，這是非常錯誤的。

三、第三系：天台大乘師－－綜合學派

（一）慧思與智者所重經典不同

第三系，是陳代來南方的天台大乘，南嶽慧思[75]，天台智者，他們是從現在的平漢路南下的，先到南嶽，後到揚都，再後到浙江天台。天台宗也還是龍樹學之一，思大師對《般若》、《法華》二經並重；智者大師比較上特重《法華》、《涅槃》，所以他判二經為最高最究竟。這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他宏偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。

（二）智者大師的精髓在止觀，雖比三論宗充實，卻較不接近龍樹學

智者大師對龍樹的《智論》，有特深的研究；對於南北的學派，批判又貫攝，能直接依據大小乘經，把當時的學派思想，作有系統而嚴密的組織。他的精髓在止觀；天台比三論，確要充實些。不過三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學。

四、小結

成實大乘，與龍樹學相差太遠，但與中國的佛教，卻關涉很深。三論、(p.40)天台，都應該研究參考。

（參）三論學者談二諦皆空的三種方言

三論學者談二諦皆空，有三種方言[76]，主要的意思：

---

[75] 慧思：（515-577）南北朝時代之高僧。武津（河南上蔡）人，俗姓李。世稱南嶽尊者、思大和尚、思禪師。為我國天台宗第二代祖師（一說三祖）。自幼歸佛樂法，心愛《法華經》，…年十五出家，後參謁河南慧文禪師，得授觀心之法…深得法華三昧。乃最早主張佛法之衰微即末法時期者，故確立對阿彌陀佛與彌勒佛之信仰。注重禪法之踐行，亦注重義理之推究。…師於河南南部之大蘇山傳法予智顗，智顗為師之眾門弟中最為傑出者。陳代光大二年（568）始入湖南衡山（南嶽），悟三生行道之迹，講筵益盛，居止十年，遂有「南嶽尊者」之稱。倍受宣帝禮遇，尊稱「大禪師」…。太建九年，晏然而化，世壽六十三。著作多半由門徒筆記整理而成，如《法華經安樂行義》一卷、《諸法無諍三昧法門》二卷、《大乘止觀法門》四卷、《四十二字門》二卷、《受菩薩戒儀》一卷等。自撰者有《南嶽思大禪師立誓願文》一卷。〔《續高僧傳》卷十七、《弘贊法華傳》卷四、《佛祖統紀》卷六、《景德傳燈錄》卷二十七、《佛祖歷代通載》卷十一〕。（《佛光大辭典》p.6035 ）

[76]（1）印順法師著《中觀今論》(p.97-p.99)：「中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。

二、世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不

一、世俗中空自性執，勝義中空假有執

一、世俗中空自性執，勝義中空假有執。有人執假有是有體假，有的執無體假，但他們都以為假法不能沒有，所以又執有實在的假體或假用。為破假執，故說勝義空假。這是二諦盡破一切的情執。

二、世俗空，空自性的生滅不可得；勝義空，即幻有而空寂

二、世俗空，空自性的生滅不可得；勝義中空，不是空卻如幻的假有；因果假有，怎麼可破！上面說空假，其實是假執。所以勝義中空的真義，是即幻有而空寂，顯示假名諸法的寂滅性。此二諦，是在世俗的緣起幻有上，離去自性的妄計（世俗中空），顯示勝義的寂滅性（勝義中空）。

三、從性空及幻有上說「世俗」與「勝義」

三、世俗所說的空，與勝義所說的空，雖好像世俗中破自性執，勝義中即假有而空寂，其實是一個意義，不是對立的。從性空上說，在緣起上離去情執（世俗），性空的真相就顯現出來（勝義）。如暗去與明來，並非二事，所以說「以破為顯」。從幻有說，空卻自性才是緣起假名（世俗）；緣起空寂，其實空中不礙一切（勝義）。

※小結

這三種說明，不過是一種方式而已，懂得的人，只一句「緣有性空」，就是一句「緣起(p.41)」，也就夠了。

四、三論宗與天台學者之差異

三論宗的空有，是無礙的。目的在說明緣起即空，即假，即中；但說明上，是側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的。

天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦「統一切法」，立足在空有無礙，寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這三者是，舉一即三，三而常一的。

空也相近。

三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。總之，古人解此八不義，有專約第一義諦說，通二諦說的不同。這應以說第一義諦者為根本，以通明二諦者為究竟。」

（2）印順法師著《中觀今論》(p.181-p.184)：「一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。齊智琳法師與隱士周顒倡導此三宗說。此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說」。羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過傳到江東，要遲一些。其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顒的三宗說：(一)、以空假名破不空假名，(二)、以不空假名破空假名，(三)、以假名空雙破二者，為中道正義。後來三論宗，即常談此三宗。

（3）三種方言之說出自釋吉藏撰：《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉(大正 42，10c6-12a17)由於文意冗長，故不列出，請自行參照。

中國人歡喜圓融，總覺得天台的思想圓融，理論圓融，三論有所不及。其實，三論學者重《中論》，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天台的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的。」

伍、《中論》之組織（p.41-p.46）

（壹）《中論》的中心，在一一法上顯示他的無自性空

我們若知一論的組織，於全論的內容，也就得到一個要略的概念。但是科判《中論》是很難的，古德每一品品的獨立，不能前後連貫起來。本論的中心，在說明世出世間的一切法，不像凡夫、外道、有所得小乘學者的所見，在一一法上顯示他的無自性空。空性遍一切一味相，通達此空，即通達一切。所以論文幾乎是每(p.42)品都涉及一切的。但不能說完全沒有次第，不從破的方式看，看他所破的對象是什麼，就可看出本論是全體佛法，而以性空掃除一切執著。

（貳）《中論》以《阿含經》為對象，從性空緣起的見地，建立佛教的一切

本論以《阿含經》為對象。《阿含》是根本佛教，思想是「**我說緣起**」，緣起是「**空諸行**」，正見性空的緣起，才能正見佛陀的聖教。本論從性空緣起的見地，建立佛教的一切。有人以為龍樹專說一切法空，這是錯誤極了！龍樹的意見，佛法——世出世法，不要說凡夫、外道，就是大部分的小乘學者，也不知道；像他們那樣說，是錯的；要理解一切法空，才能正確的理解佛法的一切。這可以說，開發《阿含》的深義，就是用性空無所得的智光，顯示了真的佛教；真佛教，自然是真的聲聞乘，也就是真的菩薩乘。所以古人說：**三論是無所得小，無所得大**。[77]概略的說，

《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。

小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。

大乘經從一一緣起有上開示法法的本性空；

本論從法法性空的正見中，廣觀緣起法。

是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。

（參）《中論》的大科分判

一、概說整部《中論》的結構

(p.43)二十七品最初的兩頌[78]，是作者敬禮釋尊，顯示佛說甚深緣起的大法，能離一切戲論顛倒，而得諸法的寂滅性。最後有一頌[79]，是作者結讚世尊，讚佛慈悲說此微

---

[77] 釋吉藏撰：《大品經義疏》卷 8：「**道品未曾大小，在小乘有所得，小心中名為小乘；在大乘無所得，大人心中行，為佛道、為度眾生是大也。**」(《卍新纂大日本續藏經》24，294c12-14 //《卍大日本續藏經》38，108b15-17 //《卍續藏經．新文豐影印本》38，215b15-17)

[78]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-17)：「**不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。**」

[79]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39b25-26)：「**瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。**」

妙深法，令有情離一切見。中間二十七品，廣說緣起正觀。

二、三論宗與天台學者科判之差異

(一) 三論宗之分判

大科分判，三論宗依青目《釋論》，前二十五品，「**破大乘迷失，明大乘觀行**」；後二品「**破小乘迷執，辨小乘觀行**」。

(二) 天台學者之分判

1、通言：全論同明佛法；別論：明三乘法

天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀〔十二〕因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。

三、印順導師對《中論》之科判

(一) 依三乘所共的性空義

現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義，是三乘所共的。

(二) 總觀、別觀八不的緣起法

初二品，總觀八不的緣起法，後面的諸品，別觀八不的緣起。

1、初品總觀一切法無生，二品總觀法法自性空

總觀中，第一〈觀因緣品〉，重在觀集無生。生死流轉，因果相生，是生生不已的緣起；現在總觀一切法無生。

第二〈觀去來品〉，重在觀滅不去。涅槃還滅，好像是從生死去入涅槃的；現在總觀法法自性空，沒有一法從三界去向涅槃。

2、後二十五品別觀四諦

(1) 觀世間苦 (3-5 品)

後二十五品，別觀四諦，觀苦是性空，觀集是性空等。一、觀世間（苦）有三品：(一)〈觀六情品〉，(二)〈觀五(p.44)陰品〉，(三)〈觀六種品〉。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗毘曇》、《法蘊足論》，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。

(2) 觀世間集 (6-17 品)

二、觀世間集有十二品（從〈6 觀染染者品〉，到〈17 觀業品〉），這又可分三類：

初五品（6～10 品），明惑業所生，說三毒、三相（有為相）作業受報的人法皆空。

次兩品（11～12 品）明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的無三際，非四作。

次有五品（13～17 品），明行事空寂，說了世間集，就要進而談世間滅。但世間集是否能滅呢？顯示世間集的無自性空，諸行無常，無實在性，這才可以解脫，解脫也自然是假名非實的。

(3) 觀世間滅 (18-25 品)

三、觀世間滅有八品，初法品（第 18 品）明現觀，觀一切法相，無我我所，離欲而悟入法性。

次觀時等三品（19～21 品），明三乘的向得。要經過幾多「時」間，從「因」而「果」「成不成」就！其實，時劫、因果、成壞，都是無自性的。

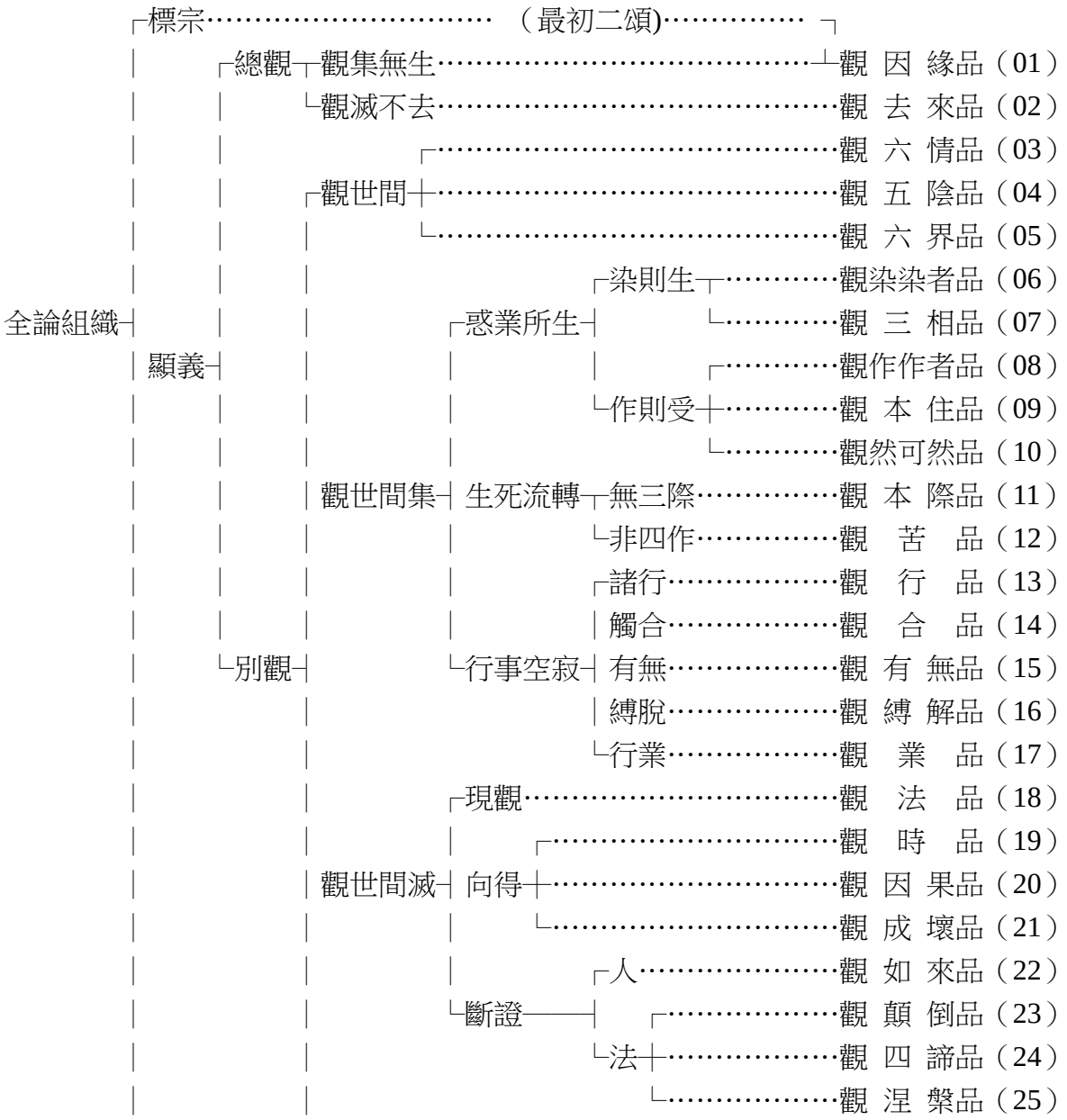
後四品（22～25 品）講斷證。斷證者是如來；所破的顛倒，所悟的諦理，所證的涅槃，是所，這一切是性空如幻的。

（4）觀世間滅道（26-27 品）

四、觀世間滅道有兩品（26～27 品），就是觀(p.45)諸法的緣起，離一切的邪見。

（四）印順導師對《中論》的大科分判圖表

這是本論的大科分判，茲列表如下：圖表：



〈懸論〉（p.1-p.46）
│　　└觀世間滅道┬正觀緣起……觀 因 緣品（26）
│　　└遠離邪見……┬觀 邪 見品（27）
└結讚……（最後一頌)…┘」(p.46)

《中觀論[1]頌講記》

〈觀因緣品第一〉[2]

（p.47-78）

上厚下觀法師指導・釋圓融敬編・2008/8/24

壹、破題[3]（p.47～p.49）

一、一切法皆不離因緣

一切法的存在與生起，是依於因緣的，這是佛法的根本義，所以先觀察因緣，看他是怎樣的生起一切法。

泛泛而談，世間一切法，有因有果，世人也未嘗不說。

但唯有佛教特別談到：凡是存在的，是從眾緣所生的；非緣生的，一點也沒有。

二、因緣之語義及各部學派之因緣說

（一）因緣的語義

因緣二字，

◎在根本聖典中，有何不同，很不易說，如集、因、緣、生、根[4]、觸[5]等，都名異

---

[1] 《中論・青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，1b18-c7)：

「問曰：何故造此論？

答曰：有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合生，有言從時生，有言從世性生，有言從變（化）生，有言從自然生，有言從微塵生。有如是等謬故，墮於無因、邪因、斷常等邪見，種種說我我所，不知正法。

佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故，先於聲聞法中說十二因緣，又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相。所謂一切法不生、不滅、不一、不異等，畢竟空無所有。如《般若波羅蜜》中說：「佛告須菩提！菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。」佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意但著文字。聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦！」取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等故，造此《中論》。」

[2] 其它譯本名稱如下：

（1）偈本龍樹菩薩・釋論分別明菩薩・唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 1(大正 30，51b18)：「〈觀緣品第一〉」。

（2）安慧菩薩造・宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，136a10)：「〈觀緣品第一〉」。

（3）〔三枝充悳《中論偈頌總覽》p.3（此書以下簡稱為「三枝」)〕：

pratyayaparīkṣā nāma prathamaṃ prakaraṇam（「縁の考察」と名うけられる第一章）

[3] 此科判依印順導師《中觀論頌講記》之科判揉合而成，其原科判請參見【附錄】。

[4] 印順導師《佛法概論》(p.108)：「根是生義，如樹依根而發枝葉。」

[5]（1）《雜阿含經》卷 2(57 經)(大正 2，14a11-21)：「若復善男子，於我所說法，觀察諸陰，勤欲、勤樂、勤念、勤信，彼能疾得盡諸漏。愚癡無聞凡夫於色見是我，若見我者，是名為行。彼行何因、何集、何生、何轉？無明觸生愛，緣愛起彼行。

義同；不過習慣都簡單的只說因緣罷了。

◎一般的解釋：親切的、主要的條件是因，疏遠的、次要的條件是緣。其實也不一定。

（二）各部派對因緣的定義

◎如薩婆多部說六因，[6]《舍利弗毘曇》說十因，[7]《瑜伽論》說十因，[8]是包括一切因緣在中的；

◎銅鍱者說二十四緣，[9]《舍利弗毘曇》說十緣，[10]說一切有部說四緣，[11]因也是包

彼愛何因、何集、何生、何轉？彼愛受因、受集、受生、受轉。
彼受何因、何集、何生、何轉？彼受觸因、觸集、觸生、觸轉。
彼觸何因、何集、何生、何轉？謂彼觸六入處因、六入處集、六入處生、六入處轉。
彼六入處，無常，有為，心緣起法；彼觸、受、行受，亦無常，有為，心緣起法。」
註：印順導師《雜阿含經論會編》(上)，將「行受」字改正為「愛、行」二字(p.172)。

（2）《雜阿含經》卷 12(292 經)：「爾時、世尊告諸比丘：云何思量觀察正盡苦，究竟苦邊時，思量眾生所有眾苦種種差別，此諸苦**何因，何集，何生，何觸**？思量取因，取集，取生，取觸，若彼取滅無餘，眾苦則滅。彼所乘苦滅道跡如實知，修行彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂取滅。」(大正 2，82 c19-24)
註：印順導師《雜阿含經論會編》(中)，將「觸」字改正為「轉」字(p.22)。

（3）印順導師《空之探究》(p.219～220)：「中道的緣起說，出於《雜阿含經》。「阿含經」是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。經中的用語，並不統一：或說因（hetu）；或說緣（pratyaya）；或雙舉因緣，如說「二因二緣，起於正見」；或說四名，「何因（nidānaṃ）、何集（samudaya）、何生（jātikaṃ）、何轉（pabhavaṃ）」生起義。這些名詞，是同一意義的異名。當然，名字不同，在文字學者解說起來，也自有不同的意義。因緣，原是極複雜的，所以佛弟子依經義而成立種種因緣說。如南傳赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）《發趣論》的二十四緣；流行印度本土的，分別說（Vibhajyavādin）系《舍利弗阿毘曇論》的十因十緣；說一切有部（Sarvāstivādin）《發智論》的六因、四緣；大眾部 （Mahāsāṃghika）也立「先生、無有等諸緣。」在不同安立的種種緣中，因緣（hetu-pratyaya）、次第緣（anantara-pratyaya）、（所）緣緣（ālambana- pratyaya）、增上緣（adhipati- pratyaya）——四緣，最為先要，也是《般若經》與龍樹論所說的。」

[6]（1）《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c5-8）：「有六因，謂相應因、（俱有因、同類因、遍行因、異熟因）乃至能作因。」

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，30a10-14)：「**能作及俱有，同類與相應，遍行并異熟，許因唯六種**。論曰：因有六種，一、能作因，二、俱有因，三、同類因，四、相應因，五、遍行因，六、異熟因，對法諸師許因唯有如是六種。」

[7]（1）《舍利弗阿毘曇論》卷 26(大正 28，687b21-25)：「因因、無間因、境界因、依因、業因、報因、起因、異因、相續因、增上因；名因、色因；無明因、行因、識因、名色因、六入因、觸因、受因、愛因、取因、有因、生因、老因、死因；憂因、悲因、苦因、惱因；眾苦因、食因、漏因、復有因。」

（2）《舍利弗阿毘曇論》卷 26（大正 28，680b8-14）：「因有幾緣？四。何等四？共起、增長、報是名因有四緣。謂因生義如母子；無間謂補處義，如代坐；境界謂的義，如箭射的；依謂物義，如舍宅；業謂作義，如使作；報謂津漏義，如樹生果；起謂生義，如種、芽；異謂不相離義，如眷屬；相續謂增長義，如長財；增上謂自在義，如人王。」

[8]《瑜伽師地論》卷 5(大正 30，301b9-12)：「十因者：一、隨說因，二、觀待因，三、牽引因，四、生起因，五、攝受因，六、引發因，七、定異因，八、同事因，九、相違因，十、不相違因。」

[9]《發趣論》（漢譯南傳大藏經第 54 冊，p.1）：「1、因緣，2、所緣緣，3、增上緣，4、無間緣，

括在內 的。怕是有部學者吧！把種種因緣，精練為四緣，為後代學（p.48）者所通用。

三、明〈觀因緣品〉的大意

佛說一切法從因緣生，目的在破邪因、無因，常見、斷見等錯誤，又開示一切法的寂滅性。這本是佛學中，普遍而共認的。但一般人對緣生的見解，生起不正確的錯誤，主要是以為有實在的法，從實在的緣生。

本品觀因緣，就是否定自性有的因緣生，深刻的通達諸法無自性空。如一般所講的因緣，雖不同於外道的妄計，但不徹底。所以《般若經》說：『欲知四緣，當學般若波羅密』[12]。龍樹曾假設問答，而給以說明：「講四緣，毘曇是詳細不過的，為什麼學習四緣要學般若呢？《般若經》似乎沒有廣談四緣吧！」要知道：四緣生法，從實有的見地去看，起初似乎是可以通的，但不斷的推究，不免要成邪見。你想！四緣生一切法，而四緣本身也要從緣生，這樣再推論，其他的緣，仍須緣生，緣復從緣，就有無窮的過失。若說最初的緣，不須緣生，那又犯無因生的過失，所以有他的困難！若能理解一切法畢竟空，才能建立如幻的緣生，不再陷於同樣的錯誤！[13]

5、等無間緣，6、俱生緣，7、互相緣，8、依止緣，9、親依止緣，10、前生緣，11、後生緣，12、修習緣，13、業緣，14、異熟緣，15、食緣，16、根緣，17、靜慮緣，18、道緣，19、相應緣，20、不相應緣，21、有緣，22、無有緣，23、離去緣，24、不去緣。」另參見《清淨道論》（漢譯南傳大藏經第 69 冊，p.168）；印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.443）。

[10] 《舍利弗阿毘曇》卷 25（大正 28，679b8-9）：「十緣，謂：因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。」

[11] 《阿毘達磨俱舍論》卷 7(大正 29，36b14-16)：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」

[12] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈序品〉(大正 8，219c12-14)：「菩薩摩訶薩欲知諸法，因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。」

[13] 《大智度論》卷 32(大正 25，297a16-b21)：「

菩薩行般若波羅蜜，如是觀四緣，心無所著；雖分別是法，而知其空，皆如幻化；幻化中雖有種種別異，智者觀之，知無有實，但誑於眼。為分別知凡夫人法，皆是顛倒虛誑而無有實，故有四緣，如是云何為實！賢聖法因，從凡夫法生故，亦是不實，如先十八空中說。

◎菩薩於般若波羅蜜中，無有一法定性可取故，則不可破。

◎以眾生著因緣空法故，名為可破。

譬如小兒見水中月，心生愛著，欲取而不能得，心懷憂惱！智者教言：雖可眼見，不可手捉；但破可取，不破可見！

菩薩觀知諸法從四緣生，而不取四緣中定相。四緣和合生，如水中月，雖為虛誑無所有，要從水月因緣生，不從餘緣有。諸法亦如是，各自從因緣生，亦無定實，以是故說：『菩薩欲如實知因緣、次第緣、緣緣、增上緣相，當學般若波羅蜜。』

問曰：若欲廣知四緣義，應學阿毘曇，云何此中欲知四緣義，當學般若波羅蜜？

答曰：阿毘曇四緣義，初學如得其實，求之轉深，入於邪見，如汝上破四緣義中說。

復次，諸法所因，因於四緣，四緣復何所因？

◎若有因則無窮，若無窮則無始，若無始則無因。若然者，一切法皆應無因！

◎若有始，始則無所因，若無所因而有，則不待因緣。若然者，一切諸法亦不待因緣而有！

復次，諸法從因緣生，有二種：

這樣，本品觀因緣，就是觀察能生的因緣，若如實有者所說，是不行的。但性空者，並不否定四緣，如幻如化的（p.49）四緣是有的，從這樣的因緣生起，不僅遮破了自性的緣生，也顯示了一切法本性空寂的不生。

貳、標宗——八不緣起（p.49～p.58）

〔01〕不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。[14]

〔02〕能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。[15]

◎若因緣中先有，則不待因緣而生，則非因緣；

◎若因緣中先無，則無各各因緣。

以戲論四緣故，有如是等過。如般若波羅蜜中不可得空，無如是等失。

如世間人，耳目所覩生老病死，是則為有，細求其相，則不可得。以是故，般若波羅蜜中，但除邪見而不破四緣。是故言：『欲知四緣相，當學般若波羅蜜。』」

[14]（1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，1b14-15)。

〔三枝 p.4〕：

anirodhamanutpādamanucchedamaśāśvatam /

anekārthamanānārthamanāgamamanirgamam //

（何ものも）滅することなく（不滅），（何ものも）生ずることなく（不生），（何ものも）断滅ではなく（不断），（何ものも）常住ではなく（不常），（何ものも）同一であることなく（不一義），（何ものも）異なっていることなく（不異義），（何ものも）來ることなく（不來），（何ものも）去ることのない（不去）〔ような〕，

（2）《般若燈論釋》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，51c15-16)：「不滅亦不起，不斷亦不常，非一非種種，不來亦不去。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，136a18)：「不滅亦不生，不斷亦不常等。」

[15]（1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，1b16-17)。

〔三枝 p.4〕：

yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam /

deśayāmāsa saṃbuddhastaṃ vande vadatāṃ varam //

〔また〕戯論（想定された論議）が寂滅しており，吉祥である（めでたい），そのような縁起を説示された，正しく覚った者（ブッダ）に，もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として，私は敬礼する。

《中論・青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，1c12-2b4)：

「以此二偈讚佛，則已略說第一義。

問曰：諸法無量，何故但以此八事破？

答曰：法雖無量，略說八事則為總破一切法。

◎不生者，諸論師種種說生相：或謂因果一，或謂因果異；或謂因中先有果，或謂因中先無果；或謂自體生，或謂從他生，或謂共生，或謂有生，或謂無生，如是等說生相皆不然，此事後當廣說。生相決定不可得故不生。

◎不滅者，若無生何得有滅，以無生無滅故，餘六事亦無。

問曰：不生不滅已總破一切法，何故復說六事？

答曰：為成不生不滅義故。

◎有人不受不生不滅，而信不常不斷，若深求不常不斷，即是不生不滅。何以故？法若實有則不應無，先有今無是即為斷；若先有性是則為常，是故說不常不斷，即入不生不滅義。

◎有人雖聞四種破諸法，猶以四門成諸法，是亦不然。若一則無緣，若異則無相續，後當種種破。是故復說不一不異。

◎有人雖聞六種破諸法，猶以來出成諸法。
來者，言諸法從自在天、世性、微塵等來。
出者，還去至本處。……。」

（2）《般若燈論釋》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，51c17-18)：「緣起戲論息，說者善滅故，禮彼婆伽婆，諸說中最上。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，136c3)：「我稽首禮佛，諸說中第一。」

（4）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，1a，n.3)：「此二序頌，文順梵本。番本意譯云：由正覺者說緣起不滅等，息戲論而寂滅，是諸說法者中勝，今此歸敬彼。頌首二句，四本皆作不滅不生，不斷不常。無畏釋云：順結頌故，破有執故，先說不滅。今譯改文，又以緣起為因緣，誤息戲論及寂滅二義為一。」

（5）《大智度論》卷 5〈序品〉(大正 25，97b12-14)：「不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來，因緣生法，滅諸戲論，佛能說是，我今當禮。」

（6）萬金川《中觀思想講錄》p.72-75：「皈敬偈」的梵文原文在形式上是由兩首偈頌所構成的，而其漢譯也依照這種形式把它譯成了兩首四句的五言詩，第一首詩是從「不生亦不滅」到「不來亦不出」，第二首詩則由「能說是因緣」到「諸說中第一。」然而在漢譯裡，我們卻難以見出這兩首五言詩在語法或義理結構上的關係，但是在梵文原文裡，這些關係則顯得相當清楚。若是單從鳩摩羅什的漢譯來看，在第一首詩裡所談論的只是「八不」而已，而它與第二首詩之間，在句法上似乎可以沒有任何關係，而成為在句法結構上意義完整的句子。

事實上，吉藏所謂的「八不中道」之說，正是基於把漢譯「皈敬偈」中的第一首詩獨立來看的結果，而以為這「八不」是論主用來描述「中道」的。至於漢譯「皈敬偈」的第二首詩，似乎表示了如下的意思：佛陀能宣說「八不」這種緣起，便可以善巧地滅除各種戲論，而論主之所以向佛陀稽首禮拜，乃在於他認為佛陀的「八不」之教或緣起之說，是其教義之中的最高者。

…從梵文原文來看，整個「皈敬偈」在形式上是由兩首詩所構成的，而從句法的觀點來看，這兩首詩也是由兩個意義完整的句子所構成的，但是要注意的是，這兩首在形式上完整的偈頌，並不分別對應於整個「皈敬偈」裡在意義上完整的那兩個句子。因此，單從偈頌分立的形式而來判讀整個「皈敬偈」的意思，往往會造成理解上的一些偏差。…。

此處且讓我們依梵文原典來看「皈敬偈」裡的第一句，該句的主詞是「圓滿的佛陀」（saṃbuddha），而其動詞則為完成式的動詞「宣說」，亦即「圓滿的佛陀已然宣說。」至於此一動詞的受詞成份則總共是由十一個語詞所構成，而這十一個語詞之中，只有「緣起」一詞是名詞，其餘皆為形容詞，由此可見，這十個形容詞是以定語的身分來限定其中心詞的，而該一中心詞即為「緣起」一詞。並且第一首詩裡的「八不」，便是這十個定語之中的八個，至於其他兩個，則出現在第二首詩頌裡，而鳩摩羅什則以「善滅諸戲論」一句，把這兩個定語合譯在一起而成了一個句子，由是而衍生出諸如「善巧地滅除各種戲論」的意思。然而，這種理解在梵文語法上是不正確的。

…在鳩摩羅什「善滅諸戲論」一句的譯文裡，其「善」之一詞的對應語當為 śiva，而此語若為名詞，則指的是印度教裡的一位主神，祂既是創造之神，同時也是毀滅之神；若當成形容詞來看，則可以用來表示吉祥或幸福的意思，而經常被拿來描述「涅槃」的安穩而至福的狀態。至於藏文對譯 shi ba 一詞，則有「寂靜安穩」之義，而被視為是「涅槃」的同義詞。就「皈敬偈」的語法結構來說，śiva 一詞實與「八不」一樣是用來形容緣起的；因此，若是把它副詞化而拿來修飾其下的「滅」字，便是誤解。

至於偈文中的第二個句子，其動詞為「禮敬」，而根據此一動詞的詞尾變化，我們可以知道該句的主詞是第一人稱單數的形式，也就是造論者本人，而動詞的受詞成份則為第三人稱代名詞的單數形式，在「皈敬偈」裡這個代名詞是用以稱代前一句中的主詞── 圓滿的佛陀，而這個受格形式的人稱代名詞，則有一形容詞詞組來限定它，這個詞組鳩摩羅什把它譯為「諸說中第一」，因此，這個詞組所指的是佛陀本人而非佛陀的教法。……。

一、明此二頌的次序與宗趣

此二頌八句，初四句標緣起的八不，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了全論的宗趣所在，不是〈觀因緣品〉的頌文，因為在論初，所以附在本品之前。

二、釋第一頌

（一）略釋八不四對的含義

八不分四對，[16]要說明八不，先從生滅等四對說起。

1、生滅（三種）

生滅有三種：

一、一期生滅，這是一般人所能明了的，如人初生叫做生，後來死亡叫做滅，這是在一期相續中，呈現的諸行無常相。有生必有滅，有情如此，無情也如此；如世界初成是生，後經幾多劫的相續到毀壞是滅。這生滅，在相續中，有分為生、住、滅三相的，有分為生、住、異、滅四相的。

二、剎那生滅，如人從生到死的一期生命中，從深叡的智慧去觀察時，才知（p.50）道是剎那剎那的生滅變化著，沒有一念（極短的時間）不在潛移密化的。假使有一念停滯在固定的不變中，在論理上說，此後沒有任何理由，可以使他變化；[17]事實是無常變異的，所以成立剎那生滅。

三、究竟生滅，這是一般人更難理解的。一期生命結束了，接著又受生，生而又死，死而又生，生生死死的連續不斷，如大海的波波相次，成為世間生生不已的現實，總名為生。等到截斷了生死的連索，達到無生的寂滅，這叫做滅。這究竟的大生滅，如十二緣起的『此生故彼生，此滅故彼滅』就是。這種「生」包括了世間的生死法，「滅」包括了出世的涅槃法。

2、常斷（二義）

常斷[18]有二義：

一、一期的，時間的連續上，起初是這樣，後來還是這樣，這就是常。

在前後的連續中，完全解體，就是斷。

圓滿的覺悟者宣說「緣起」是不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去、戲論止息而寂靜安穩的，我向這位說法者中的至尊行禮致敬，這便是整個「皈敬偈」的意思。由此我們可以見出論主之所以向佛陀頂禮致意，並不是基於盲目的崇拜心理，而是由於佛陀所宣說的教法。以吉藏的話來說，這是由「嘆法」而「美人」，也就是說，論主由嘆服佛陀的「八不緣起」之教而推讚佛陀為說法者中的至尊。

[16] 印順導師《中觀論選頌講記》(p.49)：「八不都是一對一對的，如生與滅，常與斷，一與異，來與出，都是相對法。因為凡是緣起法，一方面必含相反性，最後必達到相反的結果。世間法都是相對法，名為二法。有了一法存在，就有相對存在，佛法教人從相對法中，體悟絕對，於緣起有中，體悟一切法空性，則見平等平等的不二法門。這裡八不即四對，「不」字即顯空義。」

[17]《大智度論》卷 15(大正 25，171a28-b5)：「彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅；相續生故，知是貪心，是瞋心，是癡心，是信心，清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故；若一時中無滅者，應終始無滅。」

[18] 另參見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.104-108)。

二、究竟的，就世間生死邊說，常在生死中，這叫常。

斷除種種的煩惱，斷生死，這叫做斷。

但佛教中，

◎凡是世間法，是不大說為常的，多稱為相續，因為常容易與梵我論混濫。

◎在出世解脫邊說：

（1）解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說為「常」，但這常是超時間性的。

（2）斷煩惱而顯證的，也偶然的稱為「斷」的（p.51）。但怕他與斷滅見相混，所以多說為『空』『寂』『離』等。

3、一異（二說）

一異[19]呢，也有二：

一、外待的，若觀此法與彼法，沒有依存的關係，而是獨立的，那就是獨存的一與對立的異。

二、內含的，隨便觀察一法，他是因緣和合而一合相的是一，在和合的一相中，存有種種差別，這就是異。

但不空論者，常以為前一種（外待的）是真實的，後一種（內含的）是假名的。[20]

一與異，別譯作一與種種，這可以概括總合與部分，統一與對立，同一與差別，和合與矛盾，單一與雜多等。

4、來出

來出，[21]是就人或法的動作的內外向說的。從彼而到此是來，從此而到彼是出（出就是去）。

5、小結

這八者（《智論》加因果為十）[22]，包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一一法所必備的。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。[23]如執有真實自

---

19 另參見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.108-109)。

20 印順導師《印度之佛教》(p.207)：「說一切有者，以色、心之和合相為世俗（假名）有，色、心之有特自體用而不可析者為勝義（實）有。」

21 另參見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.109-110)。

22 《大智度論》出處待考。

相關內容參見：

（1）《大般涅槃經》卷 27（大正 12，524a11-15）：

「十二因緣不出不滅、不常不斷、非一非二、不來不去、非因非果；善男子，**是因非果**如佛性，**是果非因**如大涅槃，**是因是果**如十二因緣所生之法，**非因非果**名為佛性。」

（2）《中觀論疏》卷 2（大正 42，23b23-23c5）：

「問：何故不言不因不果，如《涅槃》**十不**耶？

答：今欲以無生滅正世諦因果，故不得發旨即明非因非果。」

23 印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.110-111)：「八不，要在破除眾生的自性執。……故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。世間一般人以及外道，有所得的聲聞行者，菩薩行者，不能體認一切法空，總執有實在性的法。從常識上的實在，到形而上的

性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定說：**不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出**。

（二）合觀八不緣起的三相

八不可以作多種不同的觀察，綜合這八不，可以破一切戲論；就是單說（p.52）一句不生或不常，如能正確的理解，也可破一切。可以說，一一不中，遍破一切法。現在，不妨作一種解釋。

1、以生滅（有無）為例

（1）明存在與現起都是有

『有』、『生』，我常用存在現起來解釋的；有是存在，生是現起。似乎前者的範圍廣，顯在的，潛在的，都是有。後者只是存在中一分現起的。

但據龍樹的正見看，存在的有和現起的生，二者的範圍，到底是同一的。意思說：凡是存在的，就是現起的；沒有現起的存在，等於沒有。

（2）破斥因中有果的妄執

A、立

一般人以為甲功能存在而沒有發現；

B、破

其實，有甲功能存在，等於甲功能的現起。不能甲功能存在而沒有現起。他們的意境中，是近於因中有果，而不是直觀法法的當體，與法法的相依相成。

《中論》的本義是現起即存在。這生起即存在的緣起法，自然有顯現或隱微的，有我們所從來沒有發見的。『此有故彼有，此生故彼生』，其實同是緣起，沒有有而不是生的。生是因緣的生起，有是因緣的存在。

（3）破斥實有論者的見解

A、立

實在論者，執著自性有與自性的生起。

B、破

既然以為自性有，不論他說不說生起，他終究是反緣起的，觀察這『自性有』非有，名為無自性空。自性（p.53）有的生起不成，名為無生。無自性有，也就沒有自性無；無生也就無滅。

這包含了存在與非存在，存在與現象的問題。

2、以常斷（變）為例

這存在與生起的，不理解緣起，從自性見去認識，那不問他是直線的，曲折的，

實在，不能超脫自性妄見。
◎此自性見，通過時間性，即有常見、斷見；
◎通過空間性，則有一見、異見。
◎在時空的運動上，則有來去執；
◎在法的當體上，則有生滅執。
其實八者的根源，同出於自性執。……。自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。此自性不可得，則一切戲論都息。」

旋形的，總覺得在時間的活動中，是前後的。

如果在一期中，見某種相似相續的存在，就以為昨天如是，今天仍如是，有一常住不變的存在。

若在無常變化中，或者色，或者心，不能發覺他前後的相續關聯，就以為是從此斷滅。這是常與變的問題。

3、以一異（統一、對立，一體、雜多）為例

◎從自性有的觀念去觀察同時的彼此（也可從時間上說），如以為此法與彼法有同一性，就覺得合而為一，沒有差別可談（有差別，他以為就是非實在的）成為渾一的整體。

◎如發見了差別，就以為一一的獨存而彼此敵對著。

這是統一與對立或一體與雜多的問題。

4、以來去 (運動)為例

從自性見去觀察那存在與生起的，在時空中的運動，覺得不是從此去彼，就是從彼來此。而這樣的來去，在時空的一點，他們只能說不動的，要說動，就發現他的矛盾不通。這是運動問題。

5、小結

這存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；而在自性見者，也就是自（p.54）性的三態。[24]而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。不過八不的意義非常繁廣，這只是一種方言而已。

三、釋第二頌

（一）釋「能說是因緣，善滅諸戲論」

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起（pratītya-samutpāda）

[24] 印順導師《中觀今論》第三章．第二節「自性」(p.69～70)：「眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的**不變性、自成性、真實性**。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。**總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。**

西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，

◎不待它的**自成性**，是從橫的（空間化）方面說明；

◎非作的**不變性**，是從縱的（時間化）方面說明；

◎而**實在性**，即豎入（直觀）法體的說明。

而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。」

的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣（pratyaya）不同）[25]，是善能滅除一切戲論的。

善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：

一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見真實而起的妄執。

二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。
出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。

（二）釋「我稽首禮佛，諸說中第一」

龍樹菩薩洞達了這緣起法的甚深最甚深，難通達極難通達，而佛卻能善巧的把他宣說出來，這是很難得的。不說在世間的學說中第一，就是在佛陀的一切聖教中，緣起也是最深刻的，最究竟的。這樣的善說緣起的大師，怎能不懇切至誠的敬禮！所以說：「**我稽首禮佛，諸說中第一**」。[26]

四、八不與二諦的關係

（一）審定八不之世俗與勝義[27]

（p.55）關於八不與二諦的關係，向來有幾種解說不同。從世俗勝義諦說，八不是世俗呢？是勝義呢？

（二）清辨論師的二種說法[28]

---

[25]（1）印順導師《中觀今論》第八章．第四節「因緣果報」(p.166～167)：「因與緣，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裏，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，能生正見」，二因二緣，即是多聞熏習與如理思惟二者。由此觀之，因與緣不能說定有差別。但從文字使用的習慣去考察，也可以說有一些差別。如處處說為因果，而不說為緣果。又只見名為緣起法、緣生法，不曾見名為因起法、因生法。由此名字的應用不同，可以看作：緣約法的力用說——古人解說為「有力能生」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。因則約法的性質說，如世間有種種差別，各有相生相依的關係不同，即成各各的因果系。所以因有顯示法體的性質，緣從力用而得名。

還有，依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：

一、是緣起（pratītya-samutpāda），

二、是四緣中的因緣（hetu -pratyaya），

三、是因（hetu）與緣（pratyaya）。

因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。梵文有一言、二言、多言。「因」字多用一言，即表示是單數的；「緣」字用多言，即表示是複數的。可見緣是種種和一般的，因是主要的。一法的成立，必依種種緣而成；在此種種緣中，最主要者名為因，一般者名為緣。

這樣，因與緣可作這樣的分別：一、因顯體性而緣明作用；二、因為主要的而緣為一般的。」

（2）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.234～235)：「緣起（pratītya-samutpāda），因（hetu），緣（pratyaya）因緣（nidāna），這些術語，無非顯示一項法則，就是有與無，生起與滅，雜染與清淨，都不是自然的、偶然的，而是有所依待的。」

[26] 龍勝菩薩造，無著菩薩釋，元魏婆羅門瞿曇般若流支譯《順中論》卷 1(大正 30，39c25-28)：

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

[27] 詳見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」 (p.94～99)。

[28]（1）清辨著《般若燈論釋》卷 15(大正 30，51c15-52a2)：

清辨論師說：

(1) 不生不滅、不一不異，[29]是依第一義諦說的；不斷不常，是依世俗諦說的；不來、不去，是依二諦說的。

(2) 也有說，這都是依第一義諦說的。

他是主張世俗中有生滅自相的。

1、八不可依勝義諦說，舉《大智度論》為例

《智論》講到第一義悉檀，也是引這八不來解釋的，可見是依第一義諦有八不。[30]這樣，世俗中難道是生滅一異常斷來去的嗎？也是，也不是。這意思說：觀察緣起的自性，八事不可得，本是勝義諦的八不觀，所以可說是依第一義諦說的。

2、八不亦可依世俗諦而說，因聞思修亦是中觀

不過勝義諦觀，不單指性空的實證，聞思修的觀慧也是中觀。這聞思修的勝義慧，是在緣起法上尋求自性有的生滅、斷常等，緣起法中沒有這自性的生滅、一異等，固然勝義諦中空無自性；也可見世俗諦的緣起相中也是沒有的，所以世俗是無自性的緣起。

3、歸結二諦是相成而非互相矛盾

自性的生滅、常斷、一異等，二諦俱破。二諦中自性都不可得，這才世俗中無自

「不滅亦不起　不斷亦不常　非一非種種　不來亦不去
緣起戲論息　說者善滅故　禮彼婆伽婆　諸說中最上
釋曰：彼句義次第，解無間故，解此論義。是故初說，如是句義。破壞故滅，出生故起，相續死故斷，一切時住故常，無別不異義故一，差別異義故種種。向此義故來，向彼義故去，無此滅故不滅，乃至無此去故不去。**彼起滅、一異，第一義遮。彼斷常者，世俗中遮。彼來去者，或言俱遮。**
或有說言，如是一切第一義遮。以彼為故，彼者佛婆伽婆。緣起者，種種因緣和合得起，故名緣起。語自性執，永不行故，名戲論息。一切災障無故，或時自性空，故名善滅。說者開演義故，正不顛倒，通達人法二種無我，是故名為佛婆伽婆。由如此義故我作禮，諸說中最上者。」

（2）另見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.96)：清辨釋也分為二說：

一、如說：「彼起滅、一異，第一義遮；彼斷常者，世俗中遮；彼來去者，或言俱遮。」這是說：**生滅與一異，是約第一義諦而說為不的；斷常即約世俗諦而說不的；來去，二諦中都不可得**。這種說法，也有他相當的意義。因為佛說緣起法是不斷不常的，緣起法是約世諦安立，所以世俗緣起法，是不斷不常的，即此而顯生死相續的流轉，故清辨說不斷不常約世俗諦說。

二、又說：「或有說言：如是一切第一義遮。」這以為八不都約第一義諦的見地說，因為在第一義空中，生滅、斷常、一異、來去都是不可得的。清辨釋曾引到此二家的說法，第二說即與青目說同一。

[29] 案：「不一不異」原在「不斷不常」後面，今依清辨著《般若燈論釋》原文將「不一不異」改放在「不生不滅」後面。

[30]（1）《大智度論》卷 1(大正 25，61b6-13)：「問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？答曰：過一切語言道斷，心行處滅，遍無所依，不示諸法，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：語言盡竟，心行亦訖，**不生不滅**，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名**第一義**。」

（2）《大智度論》卷 34 (大正 25，313a10-13)：「復次，諸法實相，名為佛法；是**實法相**，不生不滅，不斷不常，不一不異，不來不去，不受不動，不著不依，無所有如**涅槃相**。」

性的緣起，與勝義中緣起的性空，相成而不是互相矛盾的。這才是佛教的性空緣起的正見。緣起是無自性的，我們執著他自性有，（p.56）這不是錯誤到極點了嗎？所以在世俗法中，觀察無自性可得，即能觀入勝義空性。

（三）舉學派中一切有系與大眾分別說系的說法

從學派上看，

一切有系是以緣起為有為法，是因；

大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。[31]

緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。

緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。

（四）中觀者的說法

中觀者的八不緣起，是依化迦旃延等經[32]而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。

◎所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。

◎從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；

而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。

本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經，中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

（五）三論宗的單複橫豎之說

古代三論宗講的單複橫豎，[33]是很有意義的，若能理解單複，就不會受圓（p.57）融的牢籠，才能博而能約。

1、單、複

有無是單句，亦有亦無、非有非無是複句。

一方面看，亦有亦無，是有無的綜合，而非有非無，又是前三者的否定，或亦有亦無的另一說明。

但在另一方面看，複句，只是言辭的變化，內容並不見得奇妙。明白的說，有「有」

---

[31] 關於緣起有為與緣起無為，請詳見印順導師《性空學探源》(p.212-216)。

[32]（1）《雜阿含經》卷 10(262 經) (大正 2，66c25-67a8)：「爾時！阿難語闡陀言，我親從佛聞。教摩訶迦旃延言：**世人顛倒依於二邊，若有、若無。**世人取諸境界，心便計著。迦旃延，若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延。**於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見。**如來所說，所以者何？**迦旃延，如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延，如來離於二邊，說於中道。**所謂：此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦集。所謂：此無故彼無、此滅故彼滅。謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅。」

（2）另見印順導師《寶積經講記》(p.111)：如《化迦旃延經》說：佛弟子見緣起生，不起無見；見緣起滅，不起有見。因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。但有些佛弟子，見佛說十二緣起，流轉還滅，就執有無明等自性，以為實有生滅可得。這樣的與佛的意趣相反，所以佛又不得不說：『**無無明，亦無無明盡（盡與滅相同）；乃至無老死，亦無老死盡**』。本經也就依十二緣起的流轉還滅，來顯示本性空的中道。

[33] 詳見印順導師《中觀今論》第十章．第三節「二諦之抉擇」(p.223-227)。

有「無」還是有，非「有」非「無」還是無。再說得徹底一點，有可以包含了有「有」、有「無」、有「亦有亦無」、有「非有非無」；或者更進一步，有「雙亦雙非」，有「非雙亦雙非」，……看來單純的有，或者還包含得多一點，包含一切的存在。

但是一般學佛法者，容易受名相的轉動，以為亦有亦無，是包括了有無的，比單說有無要進一步。不知亦有亦無還是有，而無卻是一切的否定。如能理解單複的無礙，才知八不的不字，比那不而非不，要徹底得多。

單句		複句
有	═	亦有亦無 (有「有」有「無」)
無	═	非有非無[34]

2、橫、豎

再說橫豎，

◎橫，是相待的假立，如說有，同時就有無與他相對，沒有無，有的觀念就不能成立。

◎豎，是超情的，眾生在不是實有上，執著為有，可以用無來否定他。但說無的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的無。

真正性空的空，八不的不，無自性的無，都是不能滯在假說相待上的，是要你離（p.58）執而超越的，離去自性的，這叫做『破二不著一』。

若從相待上去理會，這叫做『如狗逐塊，終無了時』。[35]

3、結說單複橫豎無礙

這又與單複有關；眾生執實有，所以說空。懂得佛陀的真意，悟入性空，早是一了百了。

◎但有人把有同空對立起來，以為這是有的，那是空的，所以又說非有非空，其實非有非空還是空。

◎有人又執著有、空、非有非空，所以又說非（空有）二非（非有非空的）不二。懂得的還是一致的。無差別中作差別說；橫的是假名，豎的是中道，中即離能離所而為自覺的境界。但執著絕對中道，把他同假名對立，還不是一樣的錯誤嗎？

所以，像八不中的不生，不能看為與生對立的一法，或者單不此生而不能不一

[34] 引自福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》(p.8)。

[35] 《大乘寶雲經》卷 7〈寶積品〉(大正 16，280b16-26)：「云何名為如狗逐塊？譬如有人以塊擲狗，狗即捨人而走逐塊。如是善男子，有諸沙門、清信士女，怖畏色聲香味觸故，住阿蘭若空閑之處，獨無等侶離眾憒鬧，身離五欲而心不捨，是人存念色聲香味觸等，心貪樂著而不內察，不知云何當離五塵。以不知故，有時來入城邑聚落在人眾中，還為五欲之所繫縛；若空閑處持有漏戒死得生天；又為天上五欲所縛，從天上墮終不得脫於三惡道，所謂地獄、畜生、餓鬼。是名沙門如狗逐塊。」

切。龍樹說：是非生，非不生，非共（俱）非不共，名為無生法忍。[36]無生是這樣的單複無礙，橫豎無礙，其他的也無不如此。

參、顯義（p.59～p.78）

一、觀四門不生

〔03〕諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。[37]

〔04〕如諸法自性，不在於緣[38]中，以無自性故，他性[39]亦復無。[40]

（一）概說此二頌之含義及所破之流派

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是噲炙人口[41]的。凡是以

---

[36] 《大智度論》卷 27(大正 25，263c1-11)：「問曰：何等是阿鞞跋致地？答曰：若菩薩能觀一切法不生不滅，不不生不不滅，不共非不共，如是觀諸法，於三界得脫。不以空，不以非空；一心信忍十方諸佛所用實相智慧。無能壞、無能動者，是名無生忍法。無生忍法，即是阿鞞跋致地。復次，入菩薩位，是阿鞞跋致地；過聲聞、辟支佛地，亦名阿鞞跋致地。復次，住阿鞞跋致地，世世常得果報神通，不失不退。若菩薩得此二法，雖得諸法實相，而以大悲不捨一切眾生。」

[37] （1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2b6-7)。

〔**三枝 p.8**〕：

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpyahetutaḥ /
utpannā jātu vidyante bhāvaḥ kvacana ke cana //

もろもろの「存在(もの・こと)」は，どこにおいても，どのようなものでも，自身から，また他者から，また〔自身と他者との〕両者から，また無因から，生じたものとして存在することは，決してない。

（2）《般若燈論釋》卷 1〈觀緣品〉(大正 30，52b16-17)：「無時亦無處，隨有一物體，從自他及共，無因而起者。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 1〈觀緣品〉：「(大正 30，136c9) 諸法不自生

(大正 30，136c29) 亦不從他生

(大正 30，137a18) 共生亦無性

(大正 30，137a22) 亦不無因生。」

（4）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，2b，n.2)：「番梵頌云：非從自、從他，非從共、無因，隨何等、何處，物終無有生。無畏釋云：何等謂隨事，何處謂隨時、隨境，物即諸法，以順外道通稱說為物也。今譯脫誤，下亦多處譯物為法。」

[38] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，2b，n.6)：番梵作緣等中，與下長行相順。無畏釋云：等字攝餘外道所說一切緣也。

[39] 性＝生【宋】【元】【明】(大正 30，2d，n.6)

[40] （1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2b18-19)。

〔**三枝 p.12**〕：

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate /
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

実に，もろもろの「存在(もの・こと)」の自性(その「存在(もの・こと)」ならしめる固有の実体)は，〔これら四種の〕縁などのなかには存在しない。自性が存在しないならば，他性(他の「存在(もの・こと)」の固有の実体)は存在しない。

（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，2b，n.5)：四本此頌皆在四緣頌後，惟無畏牒頌次第同此。

[41] 膾炙人口：美味人人喜愛。比喻好的詩文或事物為眾所稱。(《漢語大詞典（六）》p.1387)

為一切法是自性有的，那就必是生起的；所以觀察他是怎樣生的。如生起不成，就足以證明非自性有的空義。[42]講到生，不出有因生，無因生兩類，有因中又不出從自生，從他生，從共生三種，合起來就是四門。

既是自性有，那從自體生嗎？不，就轉為別體的他生。這二者是一正一反，共是自他和合生，就是合（正）。又不能生，那就達到非自他共的無因（反）。[43]這已達到了思想的盡頭，再說，也不過是層樓疊架的重複。凡是主張自性有的，就可以此四門觀察，不能離此四門又說有自性的生。四門中求生不得，就知一切自性有的不生了。所以這是能遍破一切的。

像印度外道講生，雖有很多流派，不出這四種：

◎數論主張因果是一的，這是自生；

◎勝論主張因果是異的，是他生；

◎尼乾子主張因果亦一亦異（p.60）的，是共生；

◎自然外道主張諸法自然有的，是無因生。

如果佛法中有執為自性有的，也不出這四門。

（二）釋第三頌

1、廣破四生[44]

「**諸法**」的法字，或者譯作物體，梵語中是說實在性的東西，就是自性有的東西。

（1）破自生

自性有的諸法，「**不**」會是「**自生**」的。

A、立——自生的定義

自生，是說自體能生起的。

假定是自體生的，那在沒有生起以前，已經生起之後，是沒有差別的，依本有自性而生起，這纔合乎自生的定義。

B、廣破自生

---

[42] 另見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」（p.100-104）；福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》（p.9）：

龍樹破生，是從兩方面徵破：

破「生」	一、觀他如何生	觀四門不生：〈觀因緣品〉（遍破一切）
		觀四緣不生：〈觀因緣品〉（破教內）
	二、破薩婆多部之「生相」：〈觀三相品〉	

[43] 福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》（p.9）：

四門「生」	有因生	自生（正）：數論主張因果是一。
		他生（反）：勝論主張因果是異。
		共生（合→正）：尼乾子主張因果亦一亦異。
	無因生（反）：自然外道主張諸法自然生。	

[44] 另見印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.100-104)。

（A）從能所說自即不生，生即不自

但是，不論在何時，何處，什麼也不會這樣生的。為什麼呢？自生，本身就是矛盾不通。凡是生起，必有能生與所生，既含有能所的差別，怎麼能說自體生呢？可以說，自即不生，生即不自。

（B）從生與未生說自生不可得

同時，凡是生起，必然與未生有一種差別；未有而有，未成就而成就。現在說自體如此生，生個什麼東西呢？可說是一點意義都沒有。

（C）明自生有無窮過

並且自體如此生，就不須其他條件，那麼，前念既如此生，後念也應如此生，生生不已，成為無窮生。

（D）明違自宗義

若說要有其他的條件，所以前念自生而後念不生，那就失卻自生的意義了！

C、結

所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執（p.61）罷了！

（2）破他生

有人以為既不是自生，應該是他生，他是別體的另一法。

其實，既沒有從自體生，也就「**不從他生**」，要知他生是同樣的矛盾不通。可說他即不生，生即不他。凡是此法由彼生的，彼此就有密切的關聯；決不能看為截然無關的別體。別體的他能生，這是絕對不能的。

譬如火從木生，火木不是能截然各別的，不然，水呀，鐵呀，這一切法，豈不也是別體的他，他木能生火，他水他鐵等也應生火了。同是別體的他，為什麼有生不生的差別呢？假如說：他生的他，是有關係而親近的他；那無關而疏遠的他，不可為比例。[45]這也不然，既有親疏的差別，為什麼說同是別體的他呢？不能生的是他，能生的就不應是他了。所以執著自性有的，說另一別體的他能生這實有法，是不合理的。一般人執自生的少，主張他生的多，我們必須破斥這他生的妄計！

（3）破共生

有人以為單自不生，獨他也不生，自他相共當然是可生的了。他們的見解，就是果體已經成就了的，或是果體的理，或是果體的功能，再加以其他的條件的引發，自他和合就能生諸法。「**不共**」生，在青目釋中是不廣破的，（p.62）因為共生不出自他，自體不能生，他體不能生，自他和合怎能生呢？如一個瞎子不能見，許多瞎子合起來，還不是同樣的不能見嗎？所以說共生是犯有自生他生的雙重過失。

（4）破無因生

有一類外道，對世間一切的存在與生起，不知其所以然，看不出他的因緣，於

[45] 比例：1.謂比照事例、條例。2.可作比照的事例、條例。3.比擬；比較。（《漢語大詞典（五）》p.259）

是便以為一切的一切，都是自然如此的，執著是無因生的。

果法從無因而生，這在名言上又是自相矛盾的，有因纔有果，無因怎會有果呢？現見世間有情的事情，要有人功纔成就，若完全是無因的，人生的一切作業，豈不都是毫無意義？貧窮的自然貧窮，富貴的自然富貴，這麼一來，世間的一切，完全被破壞了。

同時，如果是無因而有果，此地起火，別地為什麼不起呢？同樣是無因的，為什麼有生有不生？別地既不起火，可見這裡的火，是自有他的原因，只是你不能發覺罷了！所以說「**不無因**」生。

（5）小結

主張自性有的，都可用這四門觀察他的怎樣生起。一一門中觀察不到，就可知自性生不可得，所以說「**是故知無生**」。

2、舉各家的緣生觀

（1）審定諸法生起之因

反過來問中觀學者，諸法究竟有沒有生呢？有生是自生呢？他生呢？共（p.63）生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。

A、中觀者

中觀者說：一切法是緣生，緣生是不屬前四生的，所以就免除了種種的過失。

B、古三論宗

古代三論宗，從一切法無自性的觀念出發，說一切法唯是假名，不從自他等生。如長短相待，他的初章中假[46]說：『**無長可長，無短可短。無長可長，由短故長；無短可短，由長故短。由短故長，長不自長；由長故短，短不自短。不自長故非長，不自短故非短。非長非短，假說長短**』。[47]

---

[46] 印順導師《中觀今論》第四章．第二節「因明與中觀」(p.45-47)：「中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義。」初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假。」……初章與中假的要義，在指出外人與中觀者，對於一切的一切，有著根本上的認識不同，而成為方法與結論的不同。……中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們。」

[47] （1）提婆菩薩造．婆藪開士釋．姚秦鳩摩羅什譯《百論》卷 1〈破一品〉(大正 30，174b22-28)：「非長中長相，亦非短中及共中(修妬路)。若實有長相，若長中有，若短中有，若共中有，是不可得。何以故？長中無長相，以因他故，因短故為長。短中亦無長性，相違故。若短中有長，不名為短。長短共中亦無長，二俱過故。若長中有，若短中有，先說有過，短相亦如是，若無長短，云何相待？」另見隋．吉藏撰《百論疏》卷 2〈破一品〉(大正 42，276a10-b6)。

（2）隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 3(大正 42，41c10-19)：「諸法無生者，今略據二法：

一、成法，如四微成柱，類上四句責之，不煩作也。

二、相待法，如長不自長，待短故長，長非自生。短中亦無長，故**不從他生**。若短中有長，則不名短。若**自、他、共有長者具前二過**。一、<u>有自待長之過</u>。二、<u>短中有長之過</u>。而長不自長，又不因短。不可無因有長，故**非無因生義**。如長短既爾，生死

這意思是：從長短的相待相成中，理解無長短的自性（也叫做中）。唯其沒有長短自性，所以是假名的長短（也叫做假）。這無自性的長短，觀察他的自性有（如四生），雖畢竟清淨，一毫不可得；而假名的緣生宛然。他從緣起理解到無自性，在無自性上成立相待假（這叫成假中中後假）[48]。這一觀察過程，是非常正確的。

C、天台家

天台破他有他生過。照天台家的意思，一切法非自他等生，是不可思議的因緣生，即空即假即中的緣起，是不可思議的。在他的解說中，有『理具事造』說。[49]台家的緣起說，是妙有論，與中觀的幻有論多少不同。

D、月稱

西藏傳月稱的解說（p.64）：「諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。」[50]這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。[51]常人直感中的一切，皆有自性相浮現在認識上。就是有一自成的，常爾的，獨存的感相。若因此主張自性有，以為是實有的，就可推究這自性有到底是怎樣生起的。這不是自生，就是他生，或者共生，無因生，不能離這四生更

涅槃等一切法，皆以四門求之不得。以四處求法生不得，即是諸法無生，悟法無生名為**法忍**。」

[48] 《中觀論疏》卷 1(大正 42，11c2-11)：「又初非性有無以為中者，此是假前中義。次而有而無名為二諦，是**中後假義**。次假有非有，假無非無，二諦合明中道者此是**假後中義**。
問：破性中，此是**假前中**。二諦表中道是**假後中**；云何是中前假、中後假耶？
答：中前假者未說體中，而前明於假，則上而有而無是也。中後假者說體中竟，方說而有而無是也。又中前假，即從有無入非有非無，從用入體。中後假，非有非無假說有無，從體起用也。中假義內具足明之。」

[49] 印順導師《中觀今論》第九章．第二節「即．離．中道」(p.197)：「究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。如天臺宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。」

[50] 《入中論》卷 2，大乘印經會，八十五年二月版 p.23：「《中論》亦云：『**若法從緣生，非即彼緣性，亦非異緣性，故非斷非常。**』所云：全無少法自性由因緣生。決定應許此義。若不爾者，頌曰：**若謂自相依緣生，謗彼即壞諸法故；空性應是壞法因，然此非理故無性。**若謂色等法各有自相、自性、自體，是由因緣生故，則修觀行者見諸法性空，了達一切法皆無自性時，應是毀謗生之自性而證空性。」

[51] 印順導師《中觀今論》第六章．第二節「不」(p.96～97)：「約第一義以說明不生不滅等八不，當然是正確的，然僅此不能圓滿的了達八不。中國古三論師，即不許此說為能見龍樹的本義，以為此第一義是約中道第一義說的。三論師此說，著眼於中道，即真俗相即不離的立場，但這同基於第一義（聖者境地）的特色而成立。如以般若慧體證法法無自性的畢竟空，這是真諦（即第一義）的第一義；從體見空性而通達一切法是不生不滅的如幻如化，這是世俗的第一義。若二諦並觀，此即中道的第一義了。這都從第一義空透出，都是從自性不可得中開顯出來的事理實相。依諸法的自性不可得，所以了知諸法是如幻緣生的；也必須依此如幻緣生法，才能通達自性不可得。月稱等也這樣說：如說空，唯為尋求自性，不能說自性空而可以破緣起諸法，但緣起法不能說不空。緣起即是無自性的緣起，所以也即是空。若說性空為空，而緣起不空，即是未能了解不生不滅等的深義。所以八不的緣起，可簡括的說：以勝義自性空為根本，即以第一義而說八不；勝義不離世俗一切法，即一切法而顯，所以通達真俗皆是不生不滅的，這才是八不的究竟圓滿義。」

說有生。在四生中，得不到自性有法的可生，才知沒有這樣的生，就是無自性生。

（2）結說無性如幻化的緣生

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

這如幻的緣生，不以為他是真實的，所以不應該作四門觀察，四門觀察是觀察真實的；而世諦假名，是不為勝義觀所得的。因為外道小乘都執有實在的自體，所以用四門破除自性生，而無性的緣生，不能與四生混濫的。

（三）釋第四頌：「**如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。**」以無自性破自他二性

（p.65）「如諸法自性」一頌，在其他的譯本中，在立四緣頌之下。青目釋卻提在前面，我們就根據青目釋解釋。上一頌（第三頌）是標，這一頌（第四頌）是釋。

八不頌雖列舉了八不，但〈觀因緣品〉卻專釋不生；不生中初頌（第三頌）是用四門觀察，第二頌（第四頌）主要的在解釋無自性生。自性生不可得，其他三生也就容易知道不可得。自性生是四門的根本，如不生是八不的根本一樣。

1、破自生

何以自生他生都不可能呢？「**如**」一切「**諸法**」的「**自性**」是「**不在於緣中**」的，所以決沒有從自性生的。因緣和合的存在，是由種種的條件所生起。自性卻是自成的，本來如此的。自性與緣生，不相並立。所以凡是自性成的，決不假藉眾緣；凡是眾緣生的，決無自性。一切法依眾緣而存在，所以就否定了自性有。

2、破他生

沒有自性，當然沒有從自性生了，自性生尚且不可得，他性生當然不成。這因為，他性實際就是自性，從彼此互相對立上，說此是自性，說彼是他性。如在他法的自體看，還是真實獨存的自體。所以說：「**以無自性故，他性亦復無**」。

3、破共生

自他都不得生，又怎能說共生？

4、破無因生

有因尚且不生，何況無因生？這是不難了解的，所以頌文（p.66）也就不說了。

二、觀四緣不生

（一）明四緣生法之義

〔05〕**因緣、次第緣、緣緣、增上緣，**[52]**四緣生諸法，更無第五緣。**[53]

[52] 「四緣」之譯語，鳩摩羅什譯語與玄奘譯語對照如下：

羅什譯	因緣	次第緣	緣緣	增上緣
玄奘譯	因緣	等無間緣	所緣緣	增上緣

1、明四緣不生——破佛法內部的學者

觀四門不生，遍破了一切自性實有者；觀四緣不生，卻針對著佛法內部的學者。

2、一切有系立四緣

一切有系主張四緣能生諸法。論主說，因緣生不是自性生，他雖表同情，但他以為四生中的他生，是沒有過失的，緣生還不是他生嗎？[54]所以引證佛說[55]與阿毘曇中的四緣，成立他實有一切法可生。

（1）釋因緣

「因緣」，在大乘唯識學上，說唯有種子生現行，現行熏種子是因緣。

但有部說因緣，體性是一切有為法，在有為法作六因[56]中的前五因（同類因，

---

[53] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2b29-c1)。
〔**三枝 p.10**〕：
catvāraḥ pratyayā hetuścālambanamanantaram /
tathaivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamaḥ //
もろもろの縁(条件)は四種である。因〔縁〕(原因としての縁)，所縁〔縁〕(認識の対象としての縁)，等無間〔縁〕(心理作用の續いて起るための縁)，そしてまた増上〔縁〕(助力するという縁)である。第五縁は存在しない。

[54] 《中觀今論》第六章第二節「不」(p.102)：「有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，這是沒有懂得緣生的真義。……薩婆多部等以為眼識是一自性有法，眼識生的『生』，又是一自性有法，各有自性。以此『生』有作用，能生起眼識；眼識之外，另有此能生眼識的『生』。」

[55] 《緣生初勝分法本經》卷上（大正 16，833b13-14）。

[56] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16(大正 27，80a17-22)：「云何相應因？謂一切心、心所法。云何俱有因？謂一切有為法。云何同類因？謂一切過去、現在法。云何遍行因？謂一切過去、現在遍行隨眠，及彼相應、俱有法。云何異熟因？謂一切不善及善有漏法。云何能作因？謂一切法。」
（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，30a14-18)：「能作因相云何？頌曰：**除自餘能作**。論曰：一切有為，唯除自體，以一切法為能作因，由彼生時，無障住故。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，30b14-22)：「俱有因相云何？頌曰：**俱有互為果，如大相所相，心於心隨轉。**論曰：若法更互為士用果，彼法更互為俱有因。其相云何？如四大種，更互相望，為俱有因。如是諸相與所相法，心與心隨轉亦更互為因。是則俱有因由互為果。遍攝有為法，如其所應。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，31a18-26)：「同類因相云何？頌曰：**同類因相似，自部地前生；道展轉九地，唯等勝為果；加行生亦然，聞思所成等。**論曰：同類因者，謂相似法與相似法為同類因，謂善五蘊與善五蘊，展轉相望為同類因，染污與染污，無記與無記，五蘊相望應知亦爾。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，32b24-26)：「相應因相云何？頌曰：**相應因決定，心心所同依**。論曰：唯心、心所是相應因。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，32c13-17)：「遍行因相云何？頌曰：**遍行謂前遍，為同地染因**。論曰：遍行因者，謂前已生遍行諸法，與後同地染污諸法為遍行因。遍行諸法，隨眠品中遍行義處，當廣分別。」
《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈分別根品〉(大正 29，33a3-10)：「異熟因相云何？頌曰：**異熟因不善，及善唯有漏**。論曰：唯諸不善及善有漏是異熟因，異熟法故。
何緣無記不招異熟？由力劣故，如朽敗種。何緣無漏不招異熟？無愛潤故，如貞實種無水潤沃，又非繫地，如何能招繫地異熟？ 餘法具二，是故能招，如貞實種水所沃潤。」
（3）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.189～p.190：「因緣」：契經但說四緣，

俱有因，相應因，遍行因，異熟因）時，都名因緣。[57]意義是能為親因的緣。

（2）釋次第緣

「**次第緣**」就是等無間緣，體性是一分的心心所法。前念的心心所法，能為次第的後念心心所法生起之緣，所以叫次第緣。

有部的「因緣」，是通於三世的，「次第緣」則限於過去現在，（p.67）因為未來世的心心所法，是雜亂的，還沒有必然的次第性。過去現在中，還要除去阿羅漢的最後心，[58]因為剎那滅後，不再引生後念的心心所，所以也不是次第緣。

（3）釋緣緣

「**緣緣**」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。[59]像滅諦無為等，[60]都是所緣的，可知的，

論主創立為六因——相應因，俱有因，同類因，遍行因，異熟因，能作因。佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。論主根源於古師的傳說，精密論究而成立六因。茲列表以略明六因的大意如下：

```
                ┌──心心所法……相應因
剎那同時的──┤
                └──有為諸法（一分）……俱有因
                                ┌──三性各生自類……同類因
                ┌──同性類的──┤
前後異時的──┤                └──煩惱遍生五部……遍行因
                └──異性類的（約善惡對無記說）……異熟因
不限時分的……能作因
```

[57]《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品〉(大正 29，36b16-17)：「於六因內，除能作因，所餘五因是因緣性。」

「六因」之譯語，鳩摩羅什譯語與玄奘譯語對照如下：

羅什譯	相應因	共生因	自種因	遍因	報因	無障因
玄奘譯	相應因	俱有因	同類因	遍行因	異熟因	能作因

[58]《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品〉(大正 29，36b17-18)：「除阿羅漢臨涅槃時，最後心、心所法；諸餘已生心、心所法，是等無間緣性。」

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10(大正 27，50a22-b10)：「

問：何故阿羅漢最後心心所法，非等無間緣耶？

答：彼心心所法若是等無間緣者，彼後應有心心所法生，若爾便無究竟解脫。…。」

《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品〉(大正 29，37a10-17)：

【問】：諸阿羅漢最後心心所，何緣故說非等無間緣？

【答】：無餘心等續此起故。

【難】：豈不如是無間滅心亦名為意？後心無間識既不生，應不名意。

【通】：意是依所顯，非作用所顯。此最後心有所依義，餘緣闕故，後識不生，等無間緣作用所顯。若法此緣取為果已，定無諸法及諸有情能為障礙，令彼不起。故最後心雖得名意，而不可說等無間緣。

[59]《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品〉(大正 29，37a29-b5)：「所緣緣性，即一切法望心心所，隨其所應。

謂如眼識及相應法，以一切色為所緣緣；如是耳識及相應法以一切聲；鼻識相應以一切香；舌識相應以一切味；身識相應以一切觸；意識相應以一切法為所緣緣。」

所以緣緣通於一切法。

（4）釋增上緣

「**增上緣**」，不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。[61]

（5）釋：「**四緣生諸法，更無第五緣**」

一切法生，不出此四緣，此外更沒有餘緣可以生法的。所以說：「**四緣生諸法，更無第五緣**」。

從緣生的一切有為法，不外心、色、非色非心三類。

◎色法是依因緣、增上緣二緣生的。

◎心心所法，依四緣生。

◎非色非心的不相應行法中，像無想定、滅盡定，有因緣、次第緣、增上緣三緣；不是心法，所以沒有所緣緣。其他的非色非心法，也從因緣、增上緣二緣生。[62]

---

[60] 部派中的無為之說，詳參印順導師《印度佛教思想史》(p.64-66)，其中有說到：「案達羅四部中的東山住部(Pūrvaśaila)，立四諦是無為；沙門果及得是無為。（或參《論事》日譯南傳第 58 冊，p.368-372）。」

[61]《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉(大正 29，37b13-18)：「增上緣性即能作因，以即能作因為增上緣故。此緣體廣名增上緣。一切皆是增上緣故。

【問】：既一切法亦所緣緣，此增上緣，何獨體廣？

【答】：俱有諸法未嘗為所緣，然為增上故，唯此體廣或所作廣，名增上緣。以一切法各除自性，與一切有為為增上緣故。」

[62]《大智度論》卷 32〈序品〉(大正 25，296c26-29)：

「復次，◎心心數法從四緣生；

◎無想、滅盡定從三緣生，除緣緣；

◎諸餘心不相應諸行及色，從二緣生，除次第緣、緣緣。

◎有為法性羸故，無有從一緣生。」

北周．慧影著《大智度論疏》卷 14（《卍新纂續藏經》第 46 冊，823c11-824a23）：

「**又復次心心數法從四緣生**已下，第四明法從緣生也。明此心心數法等，既是相應因故，從因緣生也。心心數法等次第相生故，從次第生也。心生之時，必有所緣故，從緣緣生也。一法生時萬法不障故，從增上緣生也。當說。

無相定、滅盡定，從三緣生已下，明此定等要須修習始得，故屬因緣生也。此定既是修法，夫論修習之義，必在於心，此定從前心生，故云從次第緣生。但於現在時滅，故云從次第緣生也。是增上果，諸法不障其生，故云從增上緣生也。凡論緣緣者，必須心境合說，論心緣塵義，爾時心滅息故，不得云從緣緣生也。

問：若此定無心故，不得從緣緣生者，亦此定無心故，不得從次第緣生？

解言：緣緣之意，但據當時心境相對而生，所以合說為緣緣。爾時既無心相對故，不得言從緣緣生。次第緣雖是心法但次第緣義，不但論當時乃據前後相生。爾時此定等，雖復無心，不可孤起，不無從前心生義故，得從次第緣生也。此定從前心上已來，至現在即滅無有緣用故，決無從緣緣生義也。當釋。

諸餘心不相應諸行及色已下，若依《甘露味毗曇》有十七不相應行，餘者唯十四。前無想定及滅盡定，即是二不相應行。明從三緣生已，今欲明餘十二、十五不相應行等，從緣生義，故云諸餘不相應行也。此不相應行等，非如前二定要是修習久久，從心生始得故，不從次第緣生；是非色非心法故，不從緣緣生。此法起時，非無取由，及有共生之義故，從因緣生。此法生時，諸法不障故，從增上緣生也。

（5）小結

由此四緣，一切法得生。就是有名目不同的，也都可包括在這裡面，所以說更無第五緣。同時，彈斥外道的邪因，像自然生，大自在天生等（p.68）。

《解深密經》說：依他起不從自然生，名生無自性，[63]也就是這個道理。

（二）總破四緣不生

1、審定果從何有

〔06〕果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？[64]

這一頌的性質是審定。凡要破別人，必須先將他的執見，加以審定準確，他才無可詭辯，無從諱飾[65]。

（1）釋疑

本頌的含義很晦澀，各家譯本都這樣。外人立四緣生果，當然主張果從緣生，為什麼還要問是不是從緣生呢？

A、青目釋說

依青目釋說，這是雙定二關。[66]立果從緣生的人，聽到性空者說緣生不成，他是會轉而執著非緣生的。現在要審定所指的果性，究竟從何而生，所以作雙關的問定：「果為從緣生」呢？還是「從非緣生」呢？使他進退不通，無路可走。

B、《般若燈論》的解說

這二問，《般若燈論》的解說：是緣中有生果的作呢？還是離緣有生果的作

及色者，色有二種：一正報色，二依報色。色非心心數法故，不從次第緣生。緣緣據心境合說，色但是緣，非緣緣故，不得從緣緣生。此色生時必有四相諸得等共生，故云從因緣生。此色生時，萬法不障故，從增上緣生。若毗曇言：極微在四根十種，應當知身根有九種，餘八謂是香、是有香地，此云外色等，以無諸根故，但令有香微處，則具八微。如眼中則有性四大及四微，眼根復有身根，耳鼻舌等盡爾故，四根具十微。若身根中，但有性四大四微，與身根更無餘根。如眼耳等故，唯得有九微也。此義等前亦已有釋。當別廣說耳。」

[63]《解深密經》卷 2 (大正 16，694a18-23)：「云何諸法生無自性性？謂諸法**依他起相**。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名**生無自性性**。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性，即緣生法，亦名勝義無自性性。」

[64]《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2c6-7)。

〔**三枝 p.14**〕：

kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā /
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaśca santyuta //

〔結果を生ずる〕作用は，縁をそなえたものとして〔存在するのでは〕ない。作用は，縁をそなえていないものとして〔存在するのでは〕ない。もろもろの縁は，作用をそなえていないものとして〔存在するのでは〕ない。あるいは，〔もろもろの縁は〕作用をそなえたものとして存在するであろうか。〔そうではない〕。

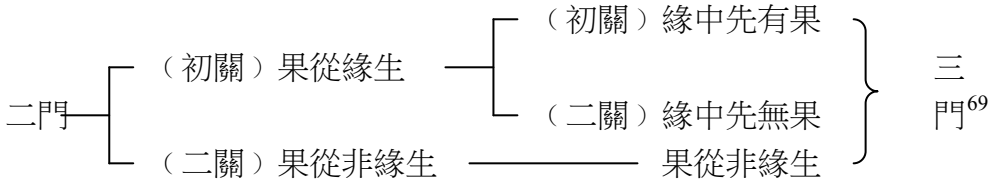
[65] 諱飾：隱瞞掩飾。(《漢語大詞典（十一）》p.357)

[66]《中論・青目釋》卷 1〈觀因緣品〉 (大正 30，2c8-10)：「若謂有果，是果為從緣生，為從非緣生。若謂有緣，是緣為有果，為無果。二俱不然。」

呢？[67]緣中有作固然不成，離緣外有生果的作，同樣的是不成。

（2）二門四關可總括緣、非緣生的三門

上半頌，審定他的果法是從什麼生；下半頌是審定他生果的緣，「是緣」中先已「有」了「果」呢（p.69）？還「是緣」中「無果」呢？如說木能生火，未生火前，木中就有火了呢？還是沒有火？[68]這二門四關，可以總括一切，因為說有果可生，不出此從緣生的「先有果」、「先無果」，與從「非緣生」的三門。



2、觀因緣不成

〔07〕因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？[70]

〔08〕果先於緣中，有無俱不可；[71]先無為誰緣？先有何用緣！[72]

〔09〕若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？[73]

---

[67] 《般若燈論釋》卷 2(大正 30，56a13)：「緣中無有作，離緣亦無作。」

[68] 如《增壹阿含經》卷 30〈37 六重品〉(大正 2，714a4-7)所說。

[69] 此表改自福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》(p.14)。

[70] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2c11-12)。

〔三枝 p.16〕：

utpadyate pratītyemānitīme pratyayāḥ kila /
yāvannotpadyata ime tāvannāpratyayāḥ //

「これらのものに縁って〔それが〕生ずる」といわれるとき，〔その〕「これら」が〔それの〕「縁」である，と伝えられている。〔したがって〕，〔それが〕生じないかぎりにおいて，「これら」は，どうして，非縁(縁でないもの)でないのか。(どうしても非縁なのである，「これら」は縁にはならない)。

[71] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，3b，n.1)：「番梵云：於無義有義緣皆不能成。無畏釋云：為無體者之緣或為有體者之緣，皆不能成也。今譯文倒。」

[72] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2c20-21)。

〔三枝 p.18〕：

naivāsato naiva sataḥ pratyayo `rthasya　yujyate /
asataḥ pratyayaḥ kasya sataśca pratyayena kim //

事物が無いときにも，有るときにも，縁は妥當しない。〔なぜならば，事物が無いときは〕，無である何ものにとっての縁なのであろうか。また，〔事物がすでに有るときは，その〕有るものにおいて，〔あらたに〕縁をもって，何を〔なすの〕か。(いまさら縁は必要としない)。

[73] (1)《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3a2-3)。

〔三枝 p.20〕：

na sannāsanna sadasandharmo nirvartate yadā /
kadhaṃ nirvartako heturevaṃ sati hi yujyate //

「もの」は，有としても，無としても，有であり且つ無としても，生ずることはない。そのさい，そのようである以上，生じさせる因〔縁〕が，一体，どうして，妥当するであろうか。(因〔縁〕は妥當しない)。

觀因緣不成有三頌，初頌用一門破，次頌用二門破，第三頌用三門破。正破審定中的緣生門中的有果無果二關。

（1）釋第七頌（用一門破）：**因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？**[74]

第一頌，先從常識的見解出發，總破他緣的生果不成。

◎什麼叫做緣？「**因**」為「**是**（此）**法**」能「**生**」彼「**果**」，所以「**是法**」就「**名**」之「**為緣**（p.70）」。這樣，緣之所以為緣，不是他自身是緣，是因他生果而得名的。如父之所以為父，是因生了兒子才得名的。

◎那麼，「**若是**」在「**果**」法尚「**未生**」起的時候，為「**何不名**」為「**非緣**」呢？如炭能發火，說炭是火緣，在炭未發火前，為什麼不說炭非是火緣？緣不能離果而存在，可見預想有他緣而後從緣生果，是不成的。這是用一門破。

（2）釋第八頌（用二門破）：**果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣？先有何用緣！**

這本是破自性實有的他緣不能生果的。他們不理解本身的矛盾，又想法來解說。

A、外人轉計

執著從因緣生果的，不會承認非緣生，所以就從兩個不同的見解來轉救。

（A）因中有果派

有的說：緣中果雖沒有生，但已有果法的存在，這存在的果法，有說是果的能生性，有說是果的體性。因為緣中已有果，所以在沒有生果時，已可說是緣，從此緣能生。

（B）因中無果派

有的說：緣中雖還沒有生果，也還沒有果，但從以前的經驗，知道他是緣。如過去見過從炭生火，現在見了炭也就可以知他是火緣。從這樣的緣，能生後果。

B、雙破因中有果與因中無果說

這兩個不同的見解，就是因中有果派，因中無果派，其實同樣是不對的。「**果**」還沒有生起之前，不能說某法是緣。如（p.71）「**先於緣中**」去觀察他，先有果體呢？還是先無果？先「**有**」先「**無**」二者，都是「**不可**」的。

（A）破因中無果者

假定說緣中「**先無**」果，那這個緣到底是「**誰**」的「**緣**」呢？因中無果者，常從世俗的經驗，以為從前見過，所以知道是某法的緣。但現在是抉擇真理，不能以世間的常識作證。並且，你執著緣中無果；不能答覆現前研討的對象，卻想引用過去的來證成。過去的是緣中無果不是呢？過去的還不能決定，卻想拿來證明現在的，豈不是以火救火嗎？

（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，3b，n.2)：「番梵頌云：若時法有、無或俱皆不成，所謂能生因，此云何應理。佛護釋云：此就能生之義而破因緣。」

[74] 《中論．青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，2c13-19)：

「**諸緣無決定。何以故？若果未生，是時不名為緣，但眼見從緣生果，故名之為緣。緣成由於果，以果後、緣先故。若未有果何得名為緣？如瓶以水、土和合故有瓶生，見瓶緣知水土等是瓶緣；若瓶未生時，何以不名水土等為非緣？是故果不從緣生。緣尚不生，何況非緣？**」

（B）破因中有果者

若說緣中「**先**」已「**有**」果，那還「**用緣**」做什麼？為了生果才需要緣；果既先有了，還要緣做什麼呢？一般人，總以為緣中先有果的可能性，或果的體性存在，加上其他條件的引發，就可顯現起來了。他們常從動植物的種子去考察，才產生這樣的結論。不知因果的正義，決不是那樣的。如一粒豆種，種下土去，將來可生二十粒豆，若說這二十粒，早就具體而微的在這粒豆種中，那麼，這種豆，還是從前種生的，從前那一粒種豆，不是有更多的豆嗎？這樣的一一推上去，那不是幾百年前的豆種中所有的豆果，多到不可計數了嗎？因中（p.72）先有果，是不可以的。若緣中先有果，緣就沒有生果的功能，也就不成其為緣了！

※這就是用二門破。

（3）釋第九頌（用三門破）：**若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？**[75]

A、外人再轉計緣中亦有果亦無果說

或者說：執緣中有果是肯定的，是一邊；執緣中無果，是否定的，也是一邊，都有困難。所以緣中應該是亦有果亦無果，這是矛盾的統一，是綜合，是沒有過失的。

B、廣破三門

龍樹論對這一類妄執，認為是不值得多破的，因為他不出上說的有無二門。況且真實存在的自性有，不能是如此又如彼的。有不是無，無不是有，說緣中又有又無，這不是矛盾戲論嗎？

假定矛盾就是真理，那自相矛盾的真理，真是太多了！所以說：「**果**」於緣中「**非**」先「**有**」可以「**生，亦復非**」先「**無**」可以「**生，亦非**」亦「**有**」亦「**無**」可以「**生**」。有，無，亦有亦無的三門，都不可生，怎麼還可「**言有緣**」呢？這是用三門破。

C、明諸論師的差異

《十二門論》的第二門，對這個問題，有詳廣的抉擇。[76]

青目論師說前二頌（第七、八頌）總破，後一頌（第九頌）是別破因緣；[77]

但龍樹的《大智度論》，說這三頌都是觀因緣不成的，[78]所以現在也就作這樣的解釋。（p.73）

---

[75] 《中論．青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3a4-10)：
「若緣能生果，應有三種：若有，若無，若有無。如先偈中說：「緣中若先「**有**」果不應言生，以先有故；若先「**無**」果不應言生，以先無故；亦緣與非緣同故。」
「**有無**」亦不生者，有無名為半有半無，二俱有過。又有與無相違，無與有相違，何得一法有二相？如是三種求果生相不可得故，云何言有因緣？」

[76] 《十二門論》卷 1(大正 30，160b18-162a29)。

[77] 《中論》卷 1(大正 30，2c24-3a1)：「已總破一切因緣，今欲聞一一破諸緣。」

[78] 《大智度論》卷 32（大正 25，296b21-27）：「若因中先有果，是事不然。因中先無，亦不然。若先有，則無因，若先無，以何為因。若先無而有者，亦可從無因而生。
復次，見果從因生，故名之為因。若先無果，云何名因。復次，若果從因生，果則屬因，因不自在，更屬餘因。若因不自在者，云何言果但從此因生。如是種種，則知無因緣。」

3、觀次第緣不成

〔10〕果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣。[79]

（1）略述次第緣

次第緣，是說前念的心心所法滅，有一種開闢引導的力量，使後念的心心所法生。

（2）正破次第緣之前念的已滅，與後念的未生心

現在觀這自性有的次第滅心，不成其為緣。因為真實自性有的前念後念脫了節，不能成立他的連續性。前念滅，後念生，

◎滅有未滅、已滅、正滅三者，

◎生也有未生、已生、正生的三者。

現在唯破前念的已滅，與後念的未生，不破已生未滅，及正生正滅。

因為已生是後心已經生起，生起了還談什麼緣？未滅是前心未滅，未滅，後念當然不能生，所以也不成緣。那正滅正生不離已與未，也不必再談。

A、破後念的未生心

先從後念的未生來說，後念的次第「果」法，「若」還「未生」起的「時」候，「則不應」說「有滅」心為緣。後念沒有生，如前念已經滅了，那就前

---

[79] （1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3a12-13)。

〔三枝 p.24〕：

anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate /
nānantaramato yuktaṃ niruddhe pratyayaśca kaḥ //

もろもろの「もの」がまだ生じていない場合には，滅するということは成り立たない。それゆえ，直後に〔滅する〕ということ(等無間〔縁〕)は，正しくない。また，すでに滅したものには，どのような縁が〔有るのであろう〕か。

（2）《中論・青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3a14-29)：

「諸心心數法，於三世中次第生，現在心心數法滅，與未來心作次第緣。

未來法未生，與誰作次第緣？

◎若未來法已有即是生，何用次第緣？

現在心心數法無有住時，若不住何能為次第緣？

若有住則非有為法。何以故？一切有為法常有滅相故。

◎若滅已則不能與作次第緣！

若言滅法猶有則是常，若常則無罪福等。

◎若謂滅時能與作次第緣，滅時半滅半未滅，更無第三法，名為滅時。

又佛說：『一切有為法念念滅，無一念時住。』云何言現在法有欲滅、未欲滅？

汝謂一念中無是欲滅未欲滅，則破自法。汝阿毘曇說：『有滅法、有不滅法，有欲滅法、有不欲滅法。欲滅法者，現在法將欲滅。未欲滅者，除現在將欲滅法，餘現在法及過去、未來、無為法，是名不欲滅法。』是故無次第緣。」

另見《中觀論疏》卷 3〈因緣品〉(大正 42，49a17-50b4)。

（3）《阿毘達磨品類足論》卷 6〈辯攝等品〉(大正 26，715b26-c4)：「已生法云何？謂過去、現在法。非已生法云何？謂未來法及無為。正生法云何？謂若法未來現前正起。非正生法云何？謂除未來現前正起法，諸餘未來及過去、現在，并無為法。已滅法云何？謂過去法。非已滅法云何？謂未來、現在，及無為法。正滅法云何？謂若法現在現前正滅。非正滅法云何？謂除現在現前正滅法，諸餘現在及過去、未來，并無為法。」

後脫了節，而不成其為因果了。

B、破前念的已滅心

若說前念的滅心，在滅下去的時候，有一種力量，能使後念的心心所法生。這也不行，因為滅就是無，沒有一種滅法能夠作緣的，所以說「**滅法何能緣**」。也不（p.74）能說法體已滅，作用還在；無體之用，是不可思議的。

（3）已滅、未生皆不可為緣，故無次第緣

這樣，後果未生，不應有滅心為緣。滅法已滅了，又不可為緣，是「**故無次第緣**」。

（4）縱破正滅時

有人說：「將滅未滅時，有一種力量，在他正滅的時候，後念心心所法正生。」

龍樹說：「不是已滅，就是未滅，沒有中間性的第三者，[80]所以不能說正滅時能生。」[81]

他們不能成立次第緣，問題在執著不可分的剎那心。

4、觀緣緣不成

〔11〕**如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？**[82]

（1）明法性空為諸佛所說之真實微妙法

佛在經中，說一切法時，什麼有見無見，有色無色，有漏無漏，有為無為等，在世俗幻有的心境上，雖有種種的相貌，但觀察一切法的真實時，就是一切法

---

[80] 《中論．青目釋》卷 1〈觀去來品〉(大正 30，3c8-9)：「**已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。**」

[81] 《大智度論》卷 32〈序品〉(大正 25，296b27-c2)：「**又過去心心數法都滅，無所能作，云何能為次第緣？現在有心則無次第，若與未來欲生心次第者，未來則未有，云何與次第？如是等則無次第緣。**」

北周．慧影著《大智度論疏》卷 14（《卍新纂續藏經》第 46 冊，821a6-12）：

「**又過去心心數法**已下，次破第二次第緣。上明除羅漢過去、現在未後心，此心但得是次第，以其都滅無心故，不得作緣生後次第心。若爾者，此諸心亦爾，盡有都滅義，滅義名無，無既是無法，那得云：過去心心數法，能為現在有心心數法作次第緣？又過去心若有者，則非過去心；若無者，則不得作次第緣，生現在心。若爾者，則無現在心也。生未來義亦然。當說。」

[82] （1）《中論．青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b2-8)：「佛說：大乘諸法——若有色無色、有形無形、有漏無漏、有為無為等，諸法相入於法性，一切皆空、無相、無緣。譬如眾流入海同為一味。實法可信隨宜所說不可為實，是故無緣緣。」

〔三枝 p.22〕：

anālambana evāyaṃ san dharma upadiśyate /
athānālambane dharme kuta ālambanaṃ punaḥ //

この有である「もの」は，実に，対象を有しないもの(無所縁)である，と教示されている。しかし，もしも「もの」が対象を有しないのであるならば，さらにどうして，対象が〔成り立つであろう〕か。

（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，4a，n.3)：「番梵頌云：曾說所有法實是無所得，法既無所得，何所有緣緣。今譯文晦，無所得梵文作 nālambana 即是無所緣也。」

性空，所謂『百卉[83]異色，同是一陰』。[84]這一切法性空，就是「諸佛所說」的「真實微妙法」，就是一切法的真實相。

（2）明聖者證入法性亦是無有所緣的法相可說

離卻戲論顛倒錯覺，不是凡夫所能正覺的。一切法真實相，沒有證覺到的，不認識他，他是畢竟空，悟入這真實相的聖者，深刻而透徹的現覺了他，他還是畢竟空。

「於此」畢（p.75）竟空中，一切戲論相都不可得，「無」有所「緣」的「法」相可說。假使能緣所緣，就不是真正的證見畢竟空。平常說般若智慧，能證法性，似乎是有能所的對立，這實在是一種說明，並非通達了一切法性空的，有能證所證之別。龍樹說：『緣是一邊，觀是一邊，離此二邊名為中道』，也就是入不二法門。[85]

（3）從法性真實破緣緣的實自性

這樣，在如幻的世俗心境中，說能緣所緣。

從真實上看，並沒有所緣的實體，那怎麼執著有真實自性法能作「緣緣」呢？

（4）明唯識與中觀的差異處

護法的唯識宗說：[86]證法性的時候沒有疏所緣緣的影像相，親所緣緣的真如體相是有的，這就是主張有真實所緣緣，與中觀者的見解不同。

5、觀增上緣不成

〔12〕諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。[87]

（1）略說增上緣

增上緣的作用，對所生的果法，有強勝的力量，能助果生起；或有多少力量，或只是不障礙他法的生起，都名增上緣。

增上緣很寬泛，但常說十二緣起，多就增上緣說。

---

[83] 卉〔ㄏㄨㄟˇ〕：1.草的總稱。(《漢語大詞典（一）》p.848)。

[84] 如《大智度論》卷 35（大正 25，321a-b）說：「諸法如，入法性中無有別異。如火各各不同，而滅相無異。譬如眾川萬流，各各異色異味，入於大海，同為一味一名。如是愚癡、智慧，入於般若波羅蜜中，皆同一味、無有差別。如五色近須彌山自失其色，皆同金色。如是內外諸法入般若波羅蜜中皆為一味。何以故？般若波羅蜜相畢竟清淨故。」

[85] 《大智度論》卷 43（大正 25，370c4-6）：「是菩薩入不二入法門，是時能直行此般若波羅蜜，不分別是因、是果，是緣、是知，是內、是外，是此、是彼等，所謂一相無相。」

[86] 《成唯識論》卷 7(大正 31，40c18-21)：「若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疏所緣緣。親所緣緣能緣皆有，離內所慮託，必不生故；疏所緣緣能緣或有，離外所慮，託亦得生故。」

[87] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b9-10)。

〔三枝 p.26〕：

bhāvānaṃ niḥsvabhāvānaṃ na sattā vidyate yataḥ /
satīdamasmin bhavatītyetannaivopapadyate .//

自性(固有の実体)の無いもろもろの「存在(もの・こと)」には，有性(有ること一般)は存在しないから，この「これが有るときにかれが有る」ということ(増上緣)は，どしても成り立たない。

（2）從緣起的定義破增上緣

現在就在十二緣起上說：『此有故彼有』是緣起的定（p.76）義。

有，在實事論者的觀念中，是把他當作真實存在的。

但「諸法」是緣起，並不真實存在，而是「無自性」的；沒有自性的諸法，即「無有」真實的「有相」；既沒有實體的有，怎麼可「說有是事故是事有」？有是事是因有，是事有是果有，就是『此有故彼有』的異譯。因的實在，還不能成立，何況能因此而起實在的果，所以說「不然」。

（三）觀緣生果不成

〔13〕略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？[88]

〔14〕若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出？[89]

〔15〕若果從緣生，是緣無自性；從無自性生，何得從緣生？[90]

上面已觀破了四緣的實體不成，這三頌，進一步去觀緣的生果不成。

1、明緣不成緣難外人生果不成

（1）釋第十三頌：略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？[91]

每一法的生起，是由眾多的因緣所生。

假定果是有實體的，那他究竟從那裡生起？

---

[88] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b16-17)。

〔**三枝 p.28**〕：

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tatphalam /
pratyayebhyaḥ kathaṃ tacca bhavenna pratyayeṣu yat //

もろもろの縁において，部分的にも，また総体的にも，それの結果は存在しない。もろもろの縁のなかにおいて〔存在してい〕ないものが，どうして，もろもろの縁から生ずるということがあるであろうか。

[89] 《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b21-22)。

〔**三枝 p.30**〕：

athāsadapi tattebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /
apratyayebhyo `pi kasmānnābhipravartate phalam //

しかし，もしもそれ(結果)は〔もろもろの縁のなかに〕存在していないとしても，〔それが〕それらもろもろの縁から現われる〔というならば〕，結果は，どうして，もろもろの非縁(縁でないもの)からもまた，現われることがないのであろうか。

[90] （1）《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b25-26)。

〔**三枝 p.32**〕：

phalaṃ ca pratyayamayaṃ pratyayāścāsvayaṃmayāḥ /
phalamasvamayebhyo yattatpratyayamayaṃ katham //

結果は「縁から成立したもの」である〔というとしても〕，また，もろもろの縁は「それ自身から成立したもの」ではない。結果が，「それ自身から成立したもの」でない〔縁〕から〔現われている〕とするならば，それ(結果)は，どうして，「縁から成立したもの」である〔といえよう〕か。

（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀因緣品〉(《藏要》4，4b，n.4)：「番梵頌中從緣生皆作緣為性，惟無畏、佛護牒文同此。又第二句番梵作緣非自為性，《門論》引此文作不自在也。」

[91] 《中論・青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b18-20)：「略者，於和合因緣中無果。廣者，於一一緣中亦無果。若略廣因緣中無果，云何言果從因緣出？」

或者，總「略」的，從因緣和合聚中看；或者詳「廣」的，從一一因緣中看：「求果」的實體，都「不可得」。如五指成拳，在五指的緊握中，實（p.77）拳不可得；在一一的手指中，也同樣的沒有實拳。[92]

這樣，「因緣中」既「無」有果，「云何」說是「從緣」中生「出」果來呢？

（2）釋第十四頌：若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出？[93]

世人聽了，雖覺得廣略的因緣中沒有果，但總以為從緣生果，而且有他的實在體。所以說：「若」承認了「緣」中「無果」，「而」又說果「從緣中出」，此「果」體為什麼「不從非緣中而出」呢？因為緣中無果，就與非緣沒有差別了。如炭是生火的緣，泥土非是火緣，是緣的炭中無火果，而可以生火，非緣的泥土，照樣的無火，為什麼不生火呢？

非緣中出，不是對方所承認的，不過難他的緣不成緣，等於非緣。

※這兩頌，從緣不成緣去難他的能生，下一頌從緣無自性去破斥他。

2、明緣無自性難外人生果不成

※釋第十五頌：若果從緣生，是緣無自性；從無自性生，何得從緣生？

外人說，有真實的「果，從緣生」起。

假定能生的緣是真實的，所生的果或者也可說是真實。但緣究竟有否實在自體呢？仔細的推究起來，「是緣」也是從因緣和合生的，「無自性」的，「從無自性」的因緣而「生」，所生法，當然也是無自性的，怎麼可說有真實的果法，是「從緣生」呢？

三、觀一切不成

（p.78）〔16〕果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣、非緣亦無。[94]

上面審定文中，有『果為從緣生，為從非緣生』兩句，從緣生果的不可能，已經一一說破；這裡例破非緣生果，總結一切不得成。

（一）例破非緣生果

---

[92]（1）《大智度論》卷 99（大正 25，746c13-18）：「問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳；佛亦如是，離五眾則無有佛。」

（2）《中論．青目釋》卷 2〈觀三相品〉(大正 30，19b18-22) ：「若離從異有異法者，則應離餘異有異法。而實離從異無有異法，是故無餘異。如離五指異，有拳異者拳異，應於瓶等異物有異，今離五指異，拳異不可得。是故拳異，於瓶等無有異法。。」

[93]《中論．青目釋》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b23-24)：「若因緣中求果不可得，何故不從非緣出？如泥中無瓶，何故不從乳中出？」

[94]《中論》卷 1〈觀因緣品〉(大正 30，3b27-28)。

〔三枝 p.34〕：

tasmānna pratyayamayaṃ nāpratyayamayaṃ phalam /
saṃvidyate phalābhavātpratyayāpratyayāḥ kutaḥ //

以上の理由から，結果は，縁から成立したものとして，〔また〕非縁から成立したものとして，存在することはない。〔こうして〕結果が存在しないのであるから，縁と非縁とは，どうして，〔成立するのであろう〕か。

照上種種的觀察，真實的果法，不可說是從緣生的。

有人以為緣生不成，自然是非緣生了。

非緣生，就是無因生。無因生果，這是破壞世間善惡罪福等的一切因果律，決無此理，所以說「**果**」非特[95]「**不從緣生**」，也「**不從非緣生**」。因為緣與非緣都不生，所生的真實「**果**」法，就根本「**無有**」，所生的實果不成立，能生的「**緣非緣亦無**」。

（二）總結一切不得成

◎緣與非緣的無有，既可以約所生的果法不可得說，沒有所生，怎麼還有能生的緣非緣呢？

◎也可以這樣說：緣非緣的本身，也還是從其他緣非緣所生的果法，所以同樣的實體不可得。

※一切自性有法不可得，就能理解無自性的緣起正法了！

[95] 非特：不僅，不只。(《漢語大詞典（十一）》p.778)。

【附錄】:〈觀因緣品第 1〉科判

【科判】[96]								【偈頌】
甲一 標宗								〔01〕不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 〔02〕能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一
甲二 顯義	乙一 總觀	丙一 觀集無生	丁一 觀四門不生					〔03〕諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生 〔04〕如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無
			丁二 觀四緣不生	戊一 立				〔05〕因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法 更無第五緣
				戊二 破	己一 審定			〔06〕果為從緣生 為從非緣生 是緣為有果 是緣為無果
					己二 別破	庚一 觀四緣不成	辛一 觀因緣不成	〔07〕因是法生果 是法名為緣 若是果未生 何不名非緣 〔08〕果先於緣中 有無俱不可 先無為誰緣 先有何用緣 〔09〕若果非有生 亦復非無生 亦非有無生 何得言有緣
							辛二 觀次第緣不成	〔10〕果若未生時 則不應有滅 滅法何能緣 故無次第緣
							辛三 觀緣緣不成	〔11〕如諸佛所說 真實微妙法 於此無緣法 云何有緣緣
							辛四 觀增上緣不成	〔12〕諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然
						庚二 觀緣生不成		〔13〕略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出 〔14〕若謂緣無果 而從緣中出 是果何不從 非緣中而出 〔15〕若果從緣生 是緣無自性 從無自性生 何得從緣生
			丁三 觀一切不成					〔16〕果不從緣生 不從非緣生 以果無有故 緣非緣亦無

[96] 引自福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》(p.1)。

《中觀論頌講記》
〈觀去來品[1]第二〉[2]
（p.79～p.100）

上厚下觀法師指導
第三組：釋圓悟敬編
2008/9/17

壹、述〈來去品〉論題核心[3]。(p.79～p.83)

（壹）破題

這品的題目，是觀去來，但論文中破「去」不破「來」。這是因為去與來，同是一種運動，不過就立足點不同，有去來的差別。如以法王寺為中心，到赤水去叫去；以赤水為中心，這從法王寺去就叫來。[4]

（貳）釋「去來」多重之意涵

一、人在時間、空間中的活動

去是動作，運動，像我們身體的動作，在時間空間中活動，從此去彼，從彼來此，就名為去來。

二、任何事物在空間位置的移動

但去來，不單就人說，流水、白雲，在空間中有位置的移動，也就稱之為去來。

三、任何事物在時間的演變中，有性質、分量、作用的變化

就是在時間的演變中，有性質、分量[5]、作用的變化，從過去來現在，從現在去未來，或者從未來來現在，從現在到過去，都是去來所攝。

四、徹底說：有生滅就是去來

說到徹底處，生滅就是去來。[6]

---

[1] 隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 4〈去來品 2〉(大正 42，54c10-11)：「令眾生悟無去來，入於實相，發生正觀，滅諸煩惱。」

[2] 其他譯本名稱如下：
[1] 偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 3(大正 30，59c6)：「〈觀去來品第二〉」。
[2] 安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 2(大正 30，139b25)：「觀去來品第二」。
[3]〔三枝充悳《中論偈頌總覽》p.38（此書以下簡稱為「三枝」)〕：
gatāgataparīkṣā nāma dvitīyaṃ prakaraṇam
「去ることと来ることとの考察」と名づけられる第二章」
[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，5a，n.2)：「無畏、佛護均作〈觀去未去去時品〉。」

[3] 本文科判主要依據印順導師《中觀論頌講記》之分段，並參考福嚴佛學院 2003 年編「《中論》選讀講義」，整理而成，詳見【附表】。

[4] 印順導師《中觀今論》，p.90：「來出，出又作去。從此到彼曰去，從彼到此為來。如變更觀點，那甲以為從甲到乙的去，而乙卻以為從甲到乙為來。來去即是運動，本是一回事，不過看從那方面說罷了！世間的一切，我與法，凡是有生滅動變的，無不可以說為來去。」

[5] 分量：猶質量。(《漢語大詞典（二）》p.565）

[6] 印順導師《中觀今論》，p.131-p.132：「佛法講到運動，都以『行』做代表。『行』是諸法的流行、運動或變動的。現在約來去說，就是運動的一種形相。……，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。……佛法並非不可說來去，如說『從無始生死以來』，或說『來王舍城』。不過不

◎經上說：『生無所從來，滅無所從去』，[7]這不是明白的證據嗎？

五、立〈觀去來品〉之理由

總之，諸行無常的生滅法，是緣起的存在，存在者，就是運動者，沒有不是去來的。所以，前品（〈觀因緣品〉第 1）[8]觀自性有法的不生不滅，利根者，早就知道是不來不去。

不過，一般人受著自性見的欺誑，不願接受一切法不生的正見，他們以為現實的一切我法，眼見（p.80）有來去的活動，從相續長時的移動，推論到剎那間也有作用的來去，有來去，就不能說沒有生滅。

※所以他們要建立來去，用來去成立諸法有生。

（參）〈觀因緣品〉與〈觀去來品〉之比較

一、前品觀集不生；本品觀滅不去

不生不滅，是八不之初，前一品（〈觀因緣品〉第 1），特辨不生。這因為生死死生，生生不已的流轉叫做生（也就是來），所以說前品觀集不生。

不來不去，是八不之終。如緣起的『無明緣行，行緣識』等是來生；『無明滅則行滅，行滅則識滅』等是去出（三界）。本品（〈觀去來品〉第 2）特辨不去，所以判為觀滅不去。

二、前品去法執；本品除我執

也可以說，前一品總觀諸法的無生滅用，本品總觀眾生無來去用。

前品去法執，本品除我執。[9]

（肆）執有真實的自性，運動是不可能的

執著諸法有真實自性的，如果觀察他自性來去的運動，就明白運動是不可能的。但

如自性執所見的來去，是不來相而來，不去相而去的。佛以生滅說明流行、運動，如觀生滅無常時說：『觀諸法如流水燈焰』；流水與燈焰，是剎那不住的，時時變動的，所以是無常的諸行。」

[7] [1]《雜阿含經》卷 13(335 經)(大正 02，92c16-25)：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，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。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

[2]《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈善達品 79〉(大正 08，399b20-25)：「云何知行相？云何知行生滅？云何知行如？知行相者，行如芭蕉，葉除却不得堅實，是為知行相。知行生滅者，諸行生無所從來、去無所至，是為知行生滅。知行如者，諸行不生不滅、不來不去、不增不減、不垢不淨，是為知行如。」

[3] 印順導師《空之探究》，p.82：「經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者是沒有的。」

[8] 詳參印順導師《中觀論頌講記》〈觀因緣品第一〉，p.47-p.78。

[9] 兩品比較如下：

〈觀因緣品第一〉：特辨不生——觀集不生——諸法無生滅用——去法執

〈觀去來品第二〉：特辨不去——觀滅不去——眾生無來去用——去我執

緣起的來去，不能否認，所以自性有的見解，是虛妄的。

一、世間智者之觀察

世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑[10]的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就從運動講到不動上去。

二、舉例說明之

◎像希臘哲學者芝諾[11]，早就有運動不可能的論證。

◎中國的哲者，也說見鳥不見飛。[12]

※的確，執有實在的自性，運動是不可能的，除非承認他本身的矛盾不通。

譬如從（p.81）這裡到那裡，中間有一相當的距離，在此在彼，自然不是同時的。這樣，空間的距離，時間的距離，不妨分割為若干部分，一直分割到最後的單位，就是時間與空間上不可再分割的點。從這一點一點上看，在此就在此，在彼就在彼，並沒有從這邊移轉到那邊去的可能。如果有從此到彼，這還是可以分割的。所以在現象上看，雖似乎是運動，有來去，但就諸法真實的自體上看，運動不可能。我們所見到的活動，是假相，不是真常的實體。如電影，看來是動的，而影片本身，卻是靜止的。用動體靜，妄動真靜的學者，就是受這個思想支配的。[13]

---

[10] 滄桑：1.“滄海桑田”的略語。2.指朝代更迭。(《漢語大詞典（六）》p.24）
滄海桑田：大海變成農田，農田變成大海。(《漢語大詞典（六）》p.24）

[11]《大不列顛百科全書》，丹青圖書公司，Vol.17，p.422：「芝諾（Zeno of Elea）西元前五世紀希臘哲學家、帕門尼德門徒、埃利亞學派成員，……芝諾想證明這兩個主張是荒謬的，即 1.存在是許多的，2.它們是動的。阿基利斯悖論用以證明在比賽中跑的快的絕不會趕上跑的慢的。二分法悖論用以證明一個物體永遠不能到達終點。任何物體在到達終點之前必先達到這一進程的一半；由於有無限個中點，因此在有限時間內一個物體絕不能達到終點。倘若上述結論看來都是必然的而又悖理的，這就證明其前提（運動是存在的或是實在的）是錯誤的，從而表明相反的前提（即運動並不存在的）是真實的。」

[12] 陳鼓應著《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.895-p.896：「惠施以此為大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。卵有毛；雞三足；郢有天下；犬可以為羊；馬有卵；丁子有尾；火不熱；山出口；輪不碾地；目不見；指不至，至不絕；龜長於蛇；矩不方，規不可以為圓；鑿不圍枘；**飛鳥之景未嘗動也**；鏃矢之疾而有不行不止之時；狗非犬；黃馬驪牛三；白狗黑；孤駒未嘗有母；一尺之捶，日取其半，萬世不竭。辯者以此與惠施相應，終身無窮。」

參見《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.906，註釋 15：「**飛鳥之景未嘗動也：**這條辯論，用形而上學的觀點解釋運動。他認為如果把一個運動所經過的時間及空間加以分割，分成許多點，把空間的點與時間上的點一一相當配合起來，就可見飛鳥之影在某一時間還是停留在某一空間的點上，所以是『未嘗動也』(馮芝生說)。」

參見《莊子今注今譯》(下)〈天下篇〉，p.906：今譯：「惠施以為這些是最大的道理，顯示於天下而曉示於辯者，天下的辯者也都喜歡這學說：『卵中有毛；雞有三支腳……指是不能達到物的實際，即使達到也不能決對的窮盡；……鑿孔不圍繞孔內的枘木；**飛鳥之影子不曾移動**；箭鏃發射的疾速卻有不前進不停止的時候；……一尺長的杖，每天取去它的一半，萬世都取不盡。』辯者用這些論題和惠施相對應，終身沒有無窮。」

[13] [1] 印順導師《中觀今論》，p.109-p.110：「來去，偏在法的運動方面說。執來去相，如《中論》的〈觀去來品〉中廣破。此運動相，若深究起來，極不容易了解。如依於空間的位置上說：從甲的那裏到乙的這裏，此在甲方曰去，在乙則曰來。但如執有自性，那麼從

（伍）詳列各家之主張，抉擇本品要義：否定實有自性者的運動論[14]

一、佛法的根本見解：諸行無常

佛法的根本見解，諸行無常是法印，是世間的實相，就是諸法剎那剎那都在動，一剎那都是有生也有滅，沒有一刻停止過。

二、唯物論：當體即動卻執實一切

辯證法的唯物論者，說在同一時間，在此又在彼，當體即動，比那真常不動的思想，要深刻而接近佛法些。但他執著一切的實在性，還是難得講通，不得不把矛盾作為真理。

三、說一切有部：用動而體靜

佛教的小乘學者，像三世實有派的一切有部，他雖也說諸行無常，但無常是約諸法作用（p.82）的起滅，而法體是三世一如，從來沒有差別。可說是用動而體靜的。

四、經部：一剎那同時生滅

現在實有派的經部，不能不建立長時的生滅，假名相續的來去。也有建立剎那生

甲到乙的中間距離，從其丈尺寸分乃至追究到空間的點，此運動的性質即消失無餘。在此就在此，在彼就在彼，在這空間點既不能說有動相；積無量的空間點，自也不應有運動相。所以自性論者，每每把一一法看成靜止的。每以為如電影：影片本是一張張的板定——不動物，經電力而似有動相，影片本身雖無有運動，但觀眾見為活動而非不動的。中觀者依此而批評他們，使他們感到來去不可得。不但動不可得，而靜止也不可得。」

[2] 印順導師《中觀今論》，p.134-p.135：「有的說：從甲到乙的運動，勢必先通過甲乙中間的丙；從甲至丙的中間，又須先通過甲丙中間的丁，從甲至丁又須先通過戊。這樣，由甲至乙中間實有無量的位數序列，即從甲至乙，永不能到達，即一切的運動不成。所以本體實是不動的，動不過是錯亂的現象。這是極端錯誤的！他為自性見所愚蔽，……甲至乙的運動者，本身即佔有時間與空間，本身也是有無限位數序列的。這樣，甲與乙間的無限位數序列，與去者自身的無限位數序列相對消，即等於沒有。甲乙間的有限長度，與去者的有限長度相比算，則從此至彼，成為有限量的，有限量即可能達到。如我們在寬闊的公路上，遠處望去，好像那邊的路狹得多，等到過去用尺一量，仍是一樣的。路漸遠漸小，如把能量的尺放在那邊，再遠遠去看，也似乎狹小得多。但以狹尺量狹路，依舊可得如許寬度。路有錯亂的，尺也有錯亂相的，以錯亂衡錯亂，得到的是錯亂相的關係法則公例不亂。時空的存在，幻為無限位數的序列，一切是現為在此又在彼的，忽略能動者的時空性與無限位數序列性，這才推論為是不能動的。」

[14] 參見隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 4〈去來品 2〉(大正 42，54a9-27)：

觀一切法無去來義，故說此品。計去來者乃復無窮，略明七：

一、世間人取耳目所見言實有人之動靜寒暑往來。

二者、外道謂，從自在天來為來，來還反為去。復云：『無因而來；無因而去。』

三者、三世有部，從未來來現在；從現在謝過去。

四者、二世無部，未來未有，而假緣故來，緣離則去。

五者、成實大乘義云：『從無明識窟流來，入三界初起一念善因為來；反原而去。

六者、昔地論師義，乖真起妄為來；息妄歸真故去。

七者、攝大乘師，明六道眾生皆從本識來，以本識中有六道種子故生六道也。從清淨法界流出十二部經，一念聞熏習附著本識，此是反去之始。聞熏習漸增本識漸減，解若都成則本識都滅。用本識中解性成於報佛，解性不可朽滅。自性清淨心即是法身佛，解性與自性清淨心常合究竟之時，解性與自性清淨心相應一體，故法身常報身亦常也。

如此等人並計：來有所從，去有所至，必定封執。

滅的，但一剎那的生滅同時，與前後剎那的前滅後生，中無間隔，是含有矛盾的。

五、一分大乘學者：真常不動

一分大乘學者，索性高唱真常不動了！所以不能從一切法性空中，達到徹底的諸行無常論。

六、性空正見的學者：凡是存在（有）的，沒有是真實常住的，動靜相待而不相離

◎總之，執著自性有的，不是用動體靜，妄動真靜，就是承認矛盾為真理。

◎唯有性空正見的佛學者，凡是存在（有）的，是運動的；沒有存在而是真實常住的。自性有的本無自性，說『**諸法從本來，常自寂滅相**』[15]。

◎這常無自性的緣起假名有，是動的，不是真常的，所以說無常；無有常，而卻不是斷滅的。從無性的緣起上說，動靜相待而不相離。

七、僧肇的《物不遷論》：緣起的即動即靜，即靜常動[16]

僧肇的《物不遷論》，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。

◎一切法從未來來現在，現在到過去，這是**動**；但是過去不到現在來，現在在現在，並不到未來去，這是**靜**。

◎三世變異性，可以說是**動**；三世住自性，可以說是**靜**。

◎所以即靜是動的，即動是靜的，動靜是相待的。

◎從三世互相觀待上，理解到剎那的動靜不二。但這都是在緣起的假名（p.83）上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。

八、小結

本品在側重否定實有自性者的運動論。

貳、〈去來品〉以「三門」觀滅不去

〈觀去來品〉，可以分為三門：

一、三時門，是豎論的，從先後上觀察。

二、同異門（一異門），是橫望的，從自他上觀察。

三、定不定門（有無門），是深入的，從有無上觀察。[17]

（壹）三時門(p.83～p.95)

三時門中有觀**去**、觀**發**、觀**住**的三門。

※釋去、發、住之意函

◎去就正在動作事業方面說，

發就最初活動方面說，

---

[15]《妙法蓮華經》卷 1〈方便品 2〉(大正 09，8b22-27)：「是故舍利弗！我為設方便，說諸盡苦道，示之以涅槃。我雖說涅槃，是亦非真滅，諸法從本來，常自寂滅相。佛子行道已，來世得作佛，我有方便力，開示三乘法。」

[16] 後秦・僧肇撰《肇論》卷 1〈物不遷論第一〉(大正 45，151a9-14)：「夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然，何者？《放光》云：『法無去來，無動轉者。』尋夫不動之作，豈釋動以求靜，必求靜於諸動。必求靜於諸動，故雖動而常靜；不釋動以求靜，故雖靜而不離動。然則動靜未始異，而惑者不同。」

※案：釋：捨也。參見元・文才述《肇論新疏》卷 1(大正 45，204a6)。

[17] 另參見印順導師《中觀今論》，p.136-p.137。

住是從運動停止方面說。住就是靜止不動，靜是離不了動的，不去怎麼會有住？照樣的，動也離不了靜。

◎普通說運動，從這裡發足叫發，正在去的時候叫去，到達目的地是住。

◎動必有這三個階段，發是由靜到動，住是由動到靜，去正是即靜之動。

※動靜必須相待，自性有的動靜是不可能的

◎從世間的緣起上說，不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。

◎動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。若執有自性，不論主張動和靜，或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。（p.84）

一、觀去不成

（一）觀三時無有去（破去法）

1、總破三時去（明沒有去法）

〔01〕**已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去**[18]。[19]

這首頌，是總依三時的觀門中，明沒有去法。說到去，去是一種動作，有動作就有時間相，所以必然的在某一時間中去。一說到時間，就不外已去、未去、去時的三時。

（1）已去

若執著有自性的去法，那就該觀察他到底在那一時間中去呢？是已去時嗎？運動的作業已過去了，怎麼還可說有去呢？所以「**已去無有去**」。

---

[18] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，5b，n.4)：「番梵云：去時不可知。」

[19] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，3c8-9)。

〔三枝 p.38〕: gataṃ na gamyate tāvadagataṃ naiva gamyate /
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate //

まず第一に，すでに去った〔もの〕(已去)は去らない。〔つぎに〕，まだ去らない〔もの〕(未去)も去らない。すでに去った〔もの〕とまだ去らない〔もの〕とを離れて，現に去りつつある〔もの〕(去時)は去らない。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：

「已去不應受」(大正 30，59c25)

「未去亦不受」(大正 30，59c28)

「離已去未去，去時亦不受。」(大正 30，60b7)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉：

「已去無有去」(大正 30，139c7)

「未去亦無去」(大正 30，139c10)

「離已去未去，去時亦無去。」(大正 3，139c15)

[4]《大智度論》卷 51〈含受品 23〉(大正 25，427c22-28)：

問曰：諸法現有來、去可見，云何言「不動相，無來無去」？

答曰：來、去相，先已破；今當更說：一切佛法中，無我、無眾生、乃至無知者、見者故，來者去者無；來者去者無故，來、去相亦應無。

復次，三世中求去相不可得，所以者何？

已去中無去，未去中亦無去，離已去未去，去時亦無去。

（2）未去

未去，去的動作還沒有開始，當然也談不上去，所以「**未去**」時中，也是「**無去**」的。

（3）去時去

若說去時中去，這格外不可。因為不是已去，就是未去，「**離**」了「**已去未去**」二者，根本沒有去時的第三位，所以「**去時亦無去**」。

※這對三（p.85）時中去，作一個根本的否定。

2、別破去時去

（1）外人立去時去—釋第二頌：**動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。**

〔02〕**動處則有去，此中有去時**[20]**，非已去未去，是故去時去。**[21]

這是外人成立有去。上面從三時門中說明沒有去。已去，未去，因為沒有動作的現象，他們不得不承認他無去；但去時，就是正在去的時候，他們以為是離已去未去而別有的，所以去時有去。

親眼見到世間的舉足下足，正在行動的當兒，這「**動處**」就「**有去**」，「**此**」動作的剎那「**中**」，不是明白的「**有去時**」嗎？不是「**非已去未去**」的第三位嗎？有剎那頃去時的實體，「**是故去時去**」是可能的。

※承前破後

前一頌(第 1 頌)雖開三門，但主要的是迫走上去時去的死路。他既走上了這條路，下面就針對著這點，暴露去時去的矛盾不通。

---

[20] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，5a，n.5)：「番梵云：此亦屬正去。」

[21] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，3c13-14)。

〔三枝 p.40〕：ceṣṭā yatra gatistatra gamyamāne ca sā yataḥ /

na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatistataḥ //

〔去る〕運動の〔有る〕ところ，そこに去ること(去)は〔有る〕。そして，その運動は，現に去りつつある〔もの〕(去時)に(有り)，すでに去った〔もの〕には無く，まだ去らない〔もの〕にも無い。それゆえ，現に去りつつある〔もの〕(去時)に，去ること(去)は〔有る〕。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「非已去未去，彼處去時去。」(大正 30，60b13)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉：

「動處則有去，此中有去時。」(大正 30，139c24)

「非已去未去」(大正 30，139c26)

「是故去時去」(大正 30，139c29)

[4]《大智度論》卷 19〈序品 1〉(大正 25，205b23-c2)：

問曰：已過處則應無，未至處亦應無，今去處應是有去！

答曰：今去處亦無去，何以故？除去業，今去處不可得；若除去業，今去處可得者，是中應有去，而不然。除今去處則無去業，除去業則無今去處；是相與共緣故，不得但言今去處有去。

復次，若今去處有去業，離去業應當有今去處，離今去處應當有去業。

[5]《大智度論》卷 51〈含受品 23〉(大正 25，427c28-428a6)：

問曰：有身動處是名為「去」。已去、未去中無身動；以是故去時身動，即應有去！

答曰：不然！離去相，去時不可得；離去時，去相不可得，云何言去時去！

復次，若去時有去相，應離去相有去時。何以故？汝說去時有去故。

復次，若去時去，應有二去：一者、知去時，二者、知去時去。

（2）破去時去

〔03〕云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。[22]（p.86）

〔04〕若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故[23]。[24]

〔05〕若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。[25]

〔06〕若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。[26]

---

[22] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4a2-3)。
〔三枝 p.42〕: gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate /
gamyamāne dvigamanaṃ yadā naivopapadyate //
現に去りつつある〔もの〕(去時)に，実に，どうして，去るはたらき(去法)が成り立ち得るであろうか。現に去りつつある〔もの〕に，二つの去るはたらきは，成り立たないからである。
[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:
「若去時去者，云何有是義？」(大正 30，60b19)
「去時去空故，去時去不然。」(大正 30，60b25)
[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:「云何於去時，而當有去法？以離於去法，去時不可得。」(大正 30，140a3-4)

[23] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，5b，n.1):「番云：知爲去時故。梵同今譯。」

[24] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4 a7-8)。
〔三枝 p.44〕: gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate /
ṛte gatergamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate //
「現に去りつつある〔もの」に去るはたらき〔が有る」」〔と主張する〕ならば，その人には，去ることを離れても，現に去りつつある〔もの〕〔が有る〕，という誤りが付随する。なぜならば〔その人は〕現に去りつつある〔もの〕が去る，〔という〕からである。
[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:
「說去時去者」(大正 30，60c8)
「去時中無去」(大正 30，60c11)
「去和合去時，去者唯分別。」(大正 30，60c18)

[25] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4a13-14)。
〔三枝 p.46〕: gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam /
yena tadgamyamānam ca yaccātra gamanaṃ punaḥ //
「現に去りつつある〔もの〕に去るはたらき〔が有る〕」〔と主張する〕ならば，二つの去るはたらき〔が有る〕，という誤りが付随してしまっている。〔すなわち〕，「現に去りつつある〔もの〕」〔を成り立たせる〕それ(去るはたらき)と，さらに「そこに去るはたらき〔が有る〕」というそれ(去るはたらき)とである。
[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:「若去時中去，復及此行去，則墮二去過，此義則不然。」(大正 30，60c21-22)
[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:「若去時有去，則有二種去，一謂有去時，二謂去時去。」(大正 30，140a11-12)

[26] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4a18-19)。
〔三枝 p.48〕: dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye /
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate //
二つの去るはたらき〔が有る〕，という誤りが付随してしまっているならば，二人の去る主体(去者)〔が有る〕，という誤りが付随する。なぜならば，去る主体を欠いたならば，去るはたらきは成り立たないからである。

A、破去時有實體—釋第三頌：云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。

◎這四頌(第 3、4、5、6 頌)是破去時去的。去時沒有實體，這在初頌(第 3 頌)中已顯示了。外人要執著有去時，去時中有去，那要觀察去時到底是什麼？要知道，時間是在諸法的動作變異上建立的，不能離開具體的運動者，執著另有一實體的時間。時間不離動作而存在，這是不容否認的。

◎那麼，怎麼「於去時」中「而」說應「當有去法」呢？為什麼不能說去時中有去？因為「若離於去法，去時不可得」。去時是不離去法而存在的，關於去法的有無自性，正在討論，還不知能不能成立，你就豫想[27]去法的可能，把去法成立的去時，作為此中有去的理由，這怎麼可以呢？

◎譬如石女[28]兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜[29]來證明石女兒之有，豈非錯誤到極點？[30]這樣，去時要待去法而成立，所以不能用去時為理由，成立去法的實有。

B、破去時獨存—釋第四頌：若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。

---

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：
「若有二去法，則有二去者。」(大正 30，60c24)
「離去者有去，是義則不然。」(大正 30，60c27)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉：
「若有二去法，即有二去者。」(大正 30，140a25)
「以離於去者，去法不可得。」(大正 30，140a27)

[4]《大智度論》卷 19〈序品 1〉(大正 25，205c2-7)：
問曰：若爾者，有何咎？
答曰：一時有二去業故。若有二去業，則有二去者。何以故？除去者則無去。若除去者，今去處不可得，無今去處故，亦無去者。
復次，不去者亦不去，故無去業。若除去者不去者，更無第三去者。

[5]《大智度論》卷 51〈含受品 23〉(大正 25，428a6-10)：
問曰：若爾，有何咎？
答曰：若爾，有二去者。
何以故？離去者無去相。若離去者無去相，離去相無去者，是故去者不去，不去者亦不去。離去、不去，亦無有去。
來者、住者亦如是。

[27] 豫想：預料；事前推想。(《漢語大詞典（十）》p.38)

[28] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16(大正 27，78c9-10)：「空者，顯彼無聖道胎，如女身中不任懷孕，空無子故，說名石女。」
[2]《漢語大詞典（七）》p.979：「石女：陰道生理構造不完全的女人。」

[29] 妍醜：美和醜。(《漢語大詞典（四）》p.293)

[30]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 15(大正 27，76a18-b2)：「謂有外道來詣佛所，白佛言：『喬答摩！世間常耶？』乃至廣說四句。『世間有邊耶？』乃至廣說四句。世尊告曰：『皆不應記。』……如有問他：『此石女兒，恭敬、孝順及愛語不？』彼作是念：『石女無兒，若答言無，彼當作是言：我不問有無。若我答言：恭敬、孝順及愛語者，便不應理。石女無兒，如何可說有恭敬等？』此亦如是，所問非有、非真、非實、不應道理，故佛不答。」

「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話（p.87），此「人」就「有」很大的過「咎」，他不能理解去時依去法而存在，等於承認了「離去」法之外別「有去時」，「去時」是「獨」存的，是離了「去」法而存在的（獨是相離的意思）。自性有的去時不可得，執著去時有去，不消說，是不能成立的。

C、破二種去法—釋第五頌：若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。

◎有人說：離了動作沒有去時，這是對的，但去時去還是可以成立。這因為有去，所以能成立去時，就在這去時中有去。

◎執著實有者，論理是不能承認矛盾，事實上卻無法避免。所以進一步的破道：「若」固執「去時有去」，「則」應「有二種」的「去」：

「一」、是因去法而有「去時」的這個去（去在時先）；

「二」、是「去時」中動作的那個「去」（去在時後）。

◎一切是觀待的假名，因果是不異而交涉的。因去有去時，也就待去時有去，假名的緣起是這樣的。但執著自性的人，把去法與去時，看成各別的實體，因之，由去而成立去時的去，在去時之前；去時中去的去，卻在去時之後。不見緣起無礙的正義，主張去時去，結果，犯了二去的過失。

D、破二去者—釋第六頌：若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

◎有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了（p.88）二人的過失，因為去法是離不了去者的。去者是我的異名；如我能見東西，說是見者；做什麼事，說是作者；走動的說是去者。

◎佛教雖說緣起無我，但只是沒有自性的實我，中觀家的見解，世俗諦中是有假名我的。我與法是互相依待而存在的。凡是一個有情，必然現起種種的相用，這種種，像五蘊、六處等，就是假名的一切法。種種法是和合統一的，不礙差別的統一，就是假名的補特伽羅。假名我與假名法，非一非異的，相依相待而存在。

◎所以去者與去法，二者是不容分離的，有去法就有去者，有去者也就有去法。這樣，「若」如外人的妄執，承認「有二去法」，豈不是等於承認「有二去者」嗎？要知道：「離於去者」，「去法」是「不可得」的啦。

（二）觀去者不能去（破人去）

〔07〕若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？[31]

---

[31] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4a24-25)。

〔三枝 p.50〕: gantāraṃ cettiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate /

gamane `sati gantātha kuta eva bhaviṣyati //

もしも去る主体を欠いたならば，去るはたらきは成り立たない。もしも去るはたらきが存在しないならば，一体，どうして，去る主体が存在するのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

〔08〕去者則不去，不去者[32]不去，離去不去者，無第三去者。[33]

〔09〕若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。[34]（p.89）

〔10〕若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。[35]

〔11〕若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去[36]。[37]

「離去者有去，是義則不然。」(大正 30，61a20)

「若其無彼去，何處有去者？」(大正 30，61a23)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:「若離於去者，去法不可得。」(大正 30，140b8)

[32] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6a，n.1):「番本意謂非去者，次同。」

[33] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4a28-29)。

〔三枝 p.52〕: gantā na gacchati tāvadagantā naiva gacchati /

anyo ganturagantuśca kastṛtīyo hi gacchati //

まず第一に，去る主体は去らない。〔つぎに〕，去らない主体も決して去らない。去る主体と去らない主体とからは異なった，どのような第三者が，実に，去るのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「彼去者不去」(大正 30，61b5)

「未去者不去」(大正 30，61b12)

「異去及未去，無第三去者。」(大正 30，61c3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:「若離於去者，去法不可得。」(大正 30，140b8)

[34] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4b4-5)。

〔三枝 p.54〕: gantā tāvadgacchatīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

「まず第一に，去る主体は去る」ということは，実に，どうして，成り立ち得るのであろうか。というのは，去る主体は，去るはたらきが無くては，決して成り立たないからである。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「若謂去者去，此義云何成？」(大正 30，61c25)

「去者無去故，不成義如是」。(大正 30，61c29)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:

「若言去者去，云何有此義？」(大正 30，140b24)

「若離於去法，去者不可得。」(大正 30，140b26)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6a，n.3):「番梵前後半頌互倒，惟無畏、佛護牒頌同此。」

[35] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4bb9-10)。

〔三枝 p.58〕: gamane dve prasajyete gantā yadyuta gacchati /

ganteti cocyate yena gantā sanyacca gacchati //

さらにまた，もしも「去る主体が去る」というならば，二つの去るはたらき〔が有る〕，という誤りが付随することになる。すなわち，それ(去るはたらき)にもとづいて「去る主体」といわれる〔その去るはたらき〕と，去る主体でありつつそれ(去る主体)が「去る」という〔その去るはたらき〕とである。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「去者與去合，則墮二去咎。」(大正 30，62a13)

「一去了去者，二謂去者去。」(大正 30，62a15)

[3] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6a，n.4):「六本此頌皆在次一頌後，文意更順，今譯疑誤。」

[36] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6a，n.6):「番梵此句，第五轉聲作：

上面觀去時中無去，這裡觀去者不能去。在去時去中，因二去法而談到二去者；接著上文，就從去者說不去。

1、奪破（以去者的待緣而有，破去者的妄執）

※釋第七頌：**若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？**

根據上文所說的，知道去法與去者，相依相待而存在，「**離於去者，去法**」是「**不可得**」的，去法不能離去者，去法就沒有決定性，去法的實性不可得，那裡還會有真實的去者？所以說「**以無去法故，何得有去者**」？

2、縱破（即使有去者仍不能有去）

上一頌(第 7 頌)，直從去者的待緣而有，掃除去者的妄執。

下面四頌(第 8、9、10、11 頌)，是縱破，就是假使有去者，也仍然不能有動作的去。

（1）以三者門破去法

※釋第八頌：**去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。**

◎要有去，就不外去的那個人在那裡去，或者沒有去的那個人往那裡去。去的那個人能夠有去的動作，一般都看為是的，其實去者就是已經去的人，動作也過去了，那裡可說去者還有去呢？所以「**去者**」「**不去**」。

◎「**不去者**」當然也「**不**」能有「**去**」的動作，因為不去，就等於沒有動作。

◎去者、不去者，都不能去，或者以為有第三者能去，但是這第三者，不是去了，就是沒有去，「離」了「去」者與「**不去**（p.90）**者**」，根本「**無第三去者**」的存在，所以第三者去，同樣的不可能。

（2）破真實的去者—釋第九頌：**若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。**

◎執著去者能去的人，聽了上面的破斥，並不滿意，他沒有了解論主的深意，於是就說：你所說的去者去，與我所說的去者去不同。我所說的，是正在去時的去者；你卻看為已經去到那裡的去者，這怎麼能承認呢？所以我說的去者，是可以去的。

◎這樣的解說，並不能離去錯誤，他又走上第三者的岐途了！「**去者**」能「**去**」，怎麼會「**有此義**」呢？去者之所以名為去者，不是因為觀待去法的動作而安立的嗎？現在去法的沒有實體，是一個問題，你卻豫想去法

說去者去故。今譯文略。」

[37] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4b16-17)。

〔三枝 p.56〕: pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate /

gamanena vinā gantā ganturgamanamicchataḥ //

「去る主体は去る」と主張するならば，その人には，去るはたらきが無くても，去る主体〔が有る〕，という誤りが付随することになる。〔というのは，実は〕，去る主体に〔さらに〕去るはたらき〔が有る〕と主張しているからである。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「**去者去既空，何有去者去？**」(大正 30，62a8)

「**離去者有去，是義則不然。**」(大正 30，62a18)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉:「**去法若欲去，非無去者去。**」(大正 30，140c2)

的成立，說有去者，並且想用去者來成立去法，這不是更成問題了嗎？要知道：「若離於去法，去者」是「不可得」的。去法既還是問題，怎麼敢武斷的說有真實的去者呢？

（3）破二種去法—釋第十頌：若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。

「若」一定說有「去者」能「去」，「則」應「有二種去」了。

「一」、因去而名為「去者」的「去」，

「二」、是去者在那裡去的「去法去」。

※既沒有二種去，就不應說去者有去。

（4）破別有去者—釋第十一頌：若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。

並且，「若」說「去者」有「去」，「是人」就「有」很大的過「咎」；因為他不能解緣起的人法相待，以為「（p.91）離」了「去」法而可以別「有去者」的，這才「說去者有去」。這樣，去法不可得，去者也就不可得；去者不可得，去者有去的妄見也就可以取消了！

（5）小結

觀去者不能去，與上文的觀去時不能去，方法是一樣的，不過上文是從法與時的不離說，這裡是約法與我的不離說罷了！

二、觀發不成（破最初的發動不成）

〔12〕已去中無發[38]，未去中無發，去時中無發，何處當有發？[39]

〔13〕未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？[40]

---

[38] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6b，n.3)：「勘番梵本意謂始去。」

[39] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4b24-25)。

〔三枝 p.60〕: gate nārabhyate gantuṃ gantuṃ nārabhyate `gate /

nārabhyate gamyamāne gantumārabhyate kuha //

すでに去った〔もの〕(已去)においては，去るということは始められない。まだ去らない〔もの〕(未去)においては，去るということは始められない。現に去りつつある〔もの〕(去時)においては，〔去るということは〕始められない。どのようなものに，去るということが始められるであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「已去中無發，未去亦無發，去時中無發，何處當有發」(大正 30，62b1-2)。

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉：

「已去中無發」(大正 30，140c13)

「未去中無發」(大正 30，140c16)

「離已去未去，去時中無發。」(大正 30，140c19)

[40] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4b27-28)。

〔三枝 p.62〕: na pūrvaṃ gamanārambhādgamyamānaṃ na vā gatam /

yatrārabhyeta gamanamagate gamanaṃ kutaḥ //

去るはたらきの始まるより以前にそこで去るはたらきが始められるような，そのような現に去りつつある〔もの〕(去時)は〔存在〕しない。また，すでに去った〔もの〕も〔存在し〕ない。まだ去らない〔もの〕において，どのようにして，去るはたらき〔が存在するであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「未發無去時，亦復無已去，彼初起去空，未去何處

〔14〕無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？[41]

（一）「去」與「初發」之關係

◎這三首頌(第 12、13、14 頌)，是破最初的發動不成。外人聽了去時去不可能，去者也不可能，但他的內心，總覺得有真實的去。他覺得眼見有開始動作的初發，有了發，不能說沒有去。

◎從世間的常識說，最初提起兩隻腳來是發，正在走的時候是去。

約動作說：去、發是沒有差別的；

約先後說，那麼發是因，去是果。

※有發決定有去；他提出最初的發動，目的仍在成立他的有去。

（二）明三時無初發—釋第十二頌：已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？

外人既執著初發的動作，(p.92)那不妨觀察所說的初發，是在已去中，未去中，還是去時中呢？

1、已去中無發

「已去中」是「無發」的，因為去是發果，早已過去了，不可說還有去因的初發。

2、未去中無發

「未去中」也「無發」，發是從靜到動的轉扭點，但已是動作，未去還沒有動作，所以不能有發。

3、去時中無發

離已去未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

4、小結

在三時門中觀察，求初發都不可得，三時都不可得，「何處」還可說「有發」呢？

（三）三時與初發的關係—釋第十三頌：未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？

◎作三時門的推究，不說發則已，要說有發，那決定在已去或去時中，因為發是發動，未去是沒有發的。但是，似乎應有發的去時與已去，要在發動以後才能成立，在沒有發動之前，根本談不上去時和已去。因此，在去時和已去中

發？」(大正 30，62b25-26)

[3] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，6b，n.5)：「番梵頌云：於去始發前應有處有發，去時已去無，未去何得有？若一切相中不見有此發，何所得分別去已去未去？今譯文順梵本，意晦。」

[41] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4b29-c1)。

〔三枝 p.64〕：gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kimagataṃ kiṃ vikalpyate /

adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā //

去るはたらきの始まりが〔已去、未去、去時の〕すべての場合にどのようにしても見られないならば，どのようなすでに去った〔もの〕(已去)，どのような現に去りつつある〔もの〕(去時)，どのようなまだ去らない〔もの〕(未去)が，分析的に考えられるのか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「無已去未去，亦無彼去時，於無去法中，何故妄分別？」(大正 30，62c2-3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈觀去來品 2〉：「去未去去時，云何有分別？」(大正 30，141a5)

求初發，也同樣的不可得。

◎所以說「未」曾「發」動時是「無」有「去時，亦無有已去」的。假定要說有發，就在這已去、去時的二者中；這「二」者，「應有發」而實際還是沒有，沒有動作的「未去」，那裡還會「有發」呢？

（四）正破三時有初發—釋第十四頌：無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？

這樣，「無」已「去」的發，「無未去」的發，也「無去時」的發，在「一切」時中都「無有發」，既沒有去因的初發，就沒有去法的實體，沒有去，「何故」還（p.93）要「分別」已去、未去、去時呢？最初動作的發不可得，去法仍然不得成立。[42]

三、觀住不成（破住止不成）

〔15〕去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。[43]

〔16〕去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。[44]

---

[42] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4c2-5)：「若人未發則無去時，亦無已去。若有發當在二處——去時、已去中，二俱不然，未去時未有發故。未去中何有發？發無故無去，無去故無去者，何得有已去、未去、去時？」

[2] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 4〈去來品 2〉(大正 42，58b5-7)：「總結破：一切無者謂，無去法、去人等，但發最在後，故偏舉之耳。何故而分別者？不應分別有人法因果及三時也。」

[43] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，4c7-8)。

〔三枝 p.66〕：gantā na tiṣṭhati tāvadagantā naiva tiṣṭhati /

anyo ganturagantuśca kastṛtīyo `tha tiṣṭhati //

まず第一に，去る主体はとどまらない(住することはない)。〔つぎに〕，去らない主体も決してとどまらない。去る主体と去らない主体とからは異なった，どのような第三者が，それならば，とどまるであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去者則不住」(大正 30，62c16)

「未去者不住」(大正 30，62c20)

「異去未去者，誰為第三住？」(大正 30，62c25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去者即不住」(大正 30，141a21)

「不去者不住」(大正 30，141a23)

「離去不去者，何有第三住？」(大正 30，141a28)

[44] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5a5-6)。

〔三枝 p.68〕：gantā tāvattiṣṭhatīti kathamevopapatsyate /

gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

去るはたらきが無くては，去る主体は決して成り立たない場合に，「まず第一に，去る主体はとどまる」ということが，どうして，成り立ち得るであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「去者若當住，此義云何成？去者去空故，去住不可得。」(大正 30，62c28-29)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：「去者若當住，云何有此義？以離於去法，去者不可得。」(大正 30，141b2-3)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，7a，n.2)：「此順梵本，番本譯文前後半頌互倒，惟佛護牒頌同此。」

〔17〕去未去無住，去時亦無住，[45]所有行止法，[46]皆同於去義。[47]

（一）外人成立有住，欲證成有去

這三頌(第 15、16、17 頌)是破住止不成的。外人聽了去不可得，發也不可得，心想，這不是靜止的住嗎？靜止的安住，這是明白見到的，可不能再說不成。住是靜的，去是動的，有住為什麼沒有去呢？這樣，外人的成立有住，還是為了成立他的去。其實論主只說無去，並沒有說有真實的住，他想用住成立去，還是不行，所以再予以破斥。

（二）以三者門破住—釋第十五頌：去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住。

前面破發，是以三時破的，破住，卻用三者門。你說有住，是什麼人在住呢？

1、去者則不住

去的人在住嗎？正當行動的「去者」，論理是「不」是「住」止的。

2、不去者不住

不去的人在住嗎？到那邊去，去了靜止下來，才叫做住；不去者，還沒有去，怎麼會有住呢？所以「不去者」也是「不住」的。

3、無第三者能住

「離」了「去」者與（p.94）「不去者」，那裡還「有」個「第三」者能「住」呢？

※這種破斥的方法，與上面是一樣的，利根者早可了解了。但是固執的人，常會走上第三者的絕路。

（三）別破去者住—釋第十六頌：去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

1、外人的意見

外人的意見，從此到彼的行動息下來，叫做住。這樣的住，在去者與不去者之中，說不去者不住是可以的，說去者不住是不可以的。

---

[45] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，7a，n.3)：「番梵云：非從去時住，非已未去住。」

[46] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，7a，n.4)：「番梵云：去轉及止息。」

[47] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5a10-11)。

〔三枝 p.70〕：na tiṣṭhati gamyamānānna gatānnāgatādapi /

gamanaṃ saṃpravṛttiśca nivṛttiśca gateḥ samā //

〔去る主体は〕現に去りつつある〔ところ〕より〔とどまるのでは〕ない，すでに去った〔ところ〕より〔とどまるのでは〕ない，まだ去らない〔ところ〕よりもまた，とどまるのではない。〔とどまる主体の〕去るはたらきと，動き出すことと，停止することとは，去ること(去)〔の場合〕と共通である〔と理解されるべきである〕。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去時則無住」(大正 30，63a11)

「無彼已去故」(大正 30，63aa15)

「去起作及息，其過同去說。」《(大正 30，63a25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：

「去未去去時，止息諸分別。」(大正 30，141b5)

「所有行止法，皆同去義說。」(大正 30，141b10)

但是，如果說去者正在行動的時候，現在就有住，這自然是不對的。

正在行動的去者，在當來到達目的地時，從動而靜，說這樣的去者能住，是沒有過失的！

2、論主的見解

論主的見解，這也不對，行動的「去者，若」說他「當」來可以有「住」，這怎麼會「有此義」呢？要知道去者與去法，是不相離的，「若」是「當」來到了靜止的時候，那時已「離於去」法，離了去法，「去者」就「不可得」。已經住下的時候，去者的名義已不再存在，或者可以說住者住，怎麼可以說去者住呢？

（四）總破三時住及類破餘法

※釋第十七頌：去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。

◎這樣的一一推究起來，已「去」是沒有住的，「未去」是「無」有「住」的，「去時亦」是「無住」的。自性有的住止既不可得，想以住成立去，那更是不行了。

◎不但人的來去，應作如此觀，「所有」的「行止法」，都應作這樣的正觀。凡是時間上(p.95)的過去來現在，現在去未來；空間中的從此去彼，從彼來此；就是十二緣起中的無明緣行，行緣識等的諸行，無明滅則行滅，行滅則識滅等的寂止。這一切一切的動靜相，都可以準此類推。

（五）結說

◎三界生死流動的諸行，諸行息滅無餘的寂止，在緣起如幻的世俗諦中，本來是可以成立的，但是若執著實在的自性，說我與法別體，法與時別體，法與法別體，那麼所有的動靜相，都不可能了！

◎《般若經》說：『從三界中出，到一切智智中住』[48]，這是約無自性的如幻緣起說。動、出、來、去、行、住，都在諸法性空中建立的，若說諸法不空，來去等等都不可立，所以經上說：『若一切法不空，無動無出』[49]。

---

[48] [1]《大般若波羅蜜多經》492 卷〈善現品 3〉(大正 07，505b3-8)：「如是，善現！諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，雖觀諸法皆無所有都不可得。畢竟淨故無乘大乘而出住者，然無所得而為方便，乘於大乘從三界生死中出，至一切智智中住，窮未來際利樂有情無斷無盡。」

[2]《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈出到品 21〉(大正 08，259c17-23)：
佛告須菩提：「汝所問：『是乘何處出？至何處住？』者。」佛言：「是乘從三界中出，至薩婆若中住，以不二法故。何以故？摩訶衍、薩婆若是二法，不合不散、無色無形無對，一相所謂無相。若人欲使實際出，是人為欲使無相法出。若人欲使如、法性、不可思議性出，是人為欲使無相法出。

[49] [1]《大般若波羅蜜多經》424 卷〈遠離品 24〉(大正 07，131a13-23)：
舍利子言：「云何世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？云何出世間淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多？」善現答言：「舍利子！若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，有所依者著三輪故，名為世間波羅蜜多，以與世間同共行故，不動不出世間法故。若菩薩摩訶薩修行淨戒、安忍、精進、靜慮、般若時，無所依者三輪淨故，名出世間波羅蜜多，不與世間同共行故，能動能出世間法故。舍利子！如是菩薩摩訶薩修行六種波羅蜜多時淨菩提道。

（貳）一異門(p.95～p.100)

一、觀體不成

〔18〕去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然。[50]

〔19〕若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。[51]

〔20〕若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。[52]（p.96）

---

[2]《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈無生品 26〉(大正 08，272b16-23)：「布施有三礙，何等三？我相、他相、施相。著是三相布施，是名世間檀那波羅蜜。何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀那波羅蜜。云何名出世間檀那波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得、不見受者、施物不可得亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀那波羅蜜。」

[3]《大智度論》卷 53〈無生品 26〉(大正 25，440c3-11)：「何等是二種波羅蜜？一者、世間；二者、出世間。世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如初品中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。施者離實智慧，心力薄少故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。動者，柔順忍；出者，無生法忍。聲聞法中：動者，學人；出者，無學。」

[4] 梵文本《二萬五千頌般若》(Dutt ，p.265, line.1-3)：「kena kāra□enocyate lokottarā dānapāramiteti / tathā hyāyu□man śāriputra lokāccalati uccalati sa□krāmati / tena kāra□enocyate lokottarā dānapāramiteti /（何以故名為出世間檀波羅蜜？舍利弗！於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。）lokāccalati= lokāt calati (√cal)[移動、離開]。uccalati= ud-√cal [向上動，向上出離]；sa□krāmati = sa□-√kram [完全超越]。」

[50] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5a22-23)。

〔三枝 p.72〕：yadeva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate /

anya eva punargantā gateriti na yujyate //

およそ，去るはたらきそのものがすなわち去る主体である，ということは，正しくない。しかしまた，およそ，去る主体は去ることからは異なっている，ということも，正しくない。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「去法即去者，如是則不然，去法異去者，是義亦不然。」(大正 30，63b25-26)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：「去法即去者，是事則不然。」(大正 30，141b25)

[51] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5a26-27)。

〔三枝 p.74〕：yadeva gamanaṃ gantā sa eva hi bhavedyadi /

ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca //

もしもおよそ，去るはたらきそのものがすなわち去る主体であり得るとするならば，行為の主体と行為ともまた同一体である，という誤りが付随するであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「若謂彼去法，即是於去者，作者及作業，則為一體過。」(大正 30，63b28-29)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：「若謂於去法，即為是去者，作者及作業，即一性可立。」(大正 30，141b27-28)

[52] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5a28-29)。

〔三枝 p.76〕：anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /

gamanaṃ syādṛte ganturgantā syādgamanādṛte //

さらにまた，もしも去る主体は去ることからは異なっている，と分析的に考えられるならば，去るはたらきは，去る主体を離れても，有ることになるであろうし，去る主体は，去るはたらきを離れても，有ることになるであろう。

〔21〕**去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。**[53]

（一）以一異門觀察去法與去者不成

從三時門中觀去法不成，上面已告一段落。這裡再以一異門觀察去與去者不成。先有四頌，觀去法與去者的體性不成。初一頌(第 18 頌)是總標，後一頌(第 21 頌)是總結，中間兩頌(第 19、20 頌)正明一異不成。

（二）總標—釋第十八頌：**去法即去者，是事則不然，去法異去者，是事亦不然。**

去法與去者，是一呢？還是異？若說是一，這是不對的，所以說：「**去法即去者，是事則不然**」。若說是異，同樣的不通，所以說：「**去法異去者，是事亦不然**」。

（三）破一—釋第十九頌：**若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。**

是一是異為什麼不然呢？假使說「**去法**」就「**是去者**」，是一體相即的，就犯了「**作者及作業**」，「**是事**」「**為一**」的過失。去者是五蘊和合全體的統一者，去法只是不離去者所起的身業活動，是可見有對的表色。[54]前者是有分，後者是分，[55]這怎麼可以看為一體相即呢？

※如說飲食者，食者是具有四肢百骸的全體，飲食只是口齒舌等一分的動作。

（四）破異—釋第二十頌：**若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。**

假定說「**去法有異於去者**」，去者與去法，是條然別異的，這就犯了二者可以分離的過失。去是去，去者是去者，彼此互不相干，沒有任何的關係。那就應該「**離去者**」而「**有去**」法，「**離去**」法而「**有去者**」了。

或者可以去法到這裡去，去（p.97）者到那邊去。但他們有不可分離的關係，有去法才有去者，有去者才有去法；離了去者，就沒有去法，離了去法，就沒有

---

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：
「**若謂彼去法，定異於去者。**」(大正 30，63c25)
「**離去有去者，離去者有去。**」(大正 30，63c28)
[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：「**去法異去者，是事亦不然。**」(大正 30，142a8)

[53] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5b8-9)。
〔三枝 p.78〕：ekībhāvena vā siddhirnānābhāvena vā yayoḥ /
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate //
同一体であるにしても，また別異体であるとしても，成立が存在しないような，そのような二つのもの(主体とはたらき)において，実に，どうして，成立は存在するのであろうか。
[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：
「**去者及去二，為一異故成。**」(大正 30，64b21)
「**彼二無有成，云何當有去？**」(大正 30，64b24)
[3] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，7b，n.2)：「勘番梵意云：若物不成一性及異性者，云何成彼二？二指去及去者言也。無畏此頌無釋。」

[54] 印順導師《唯識學探源》，p.146：「薩婆多部的見解，業有身、口、意三種。意業是思心所，因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。身表與語表業，剎那引起另一種不可表示，沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業（依欲界說）。」

[55] 印順導師《中觀今論》，p.89：「如茶壺的整體是一（《金剛經》名為一合相），壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是『其小無內』的小一，統攝於有分的全體。」

去者，所以別異也不成。

（五）總結─釋第二十一頌：去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成。

這樣，「去」法與「去者」──「是二」，說他由「一」體成立，或者由「異法成」立，從這「二門」去觀察，都「不」得「成」立。要是去者與去法兩者，是有真實自性的，那麼，非異即一。一異二門都不成，怎麼還能說「有」去法去者的「成」立呢？

二、觀用不成

〔22〕因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。[56]

〔23〕因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。[57]

（一）外人仍執「去」與「去者」有實在之自性

外人聽了上文一異的觀察，他生起另一見解：不錯，去與去者，是相依而不相離的，但還是有去者與去法的自體可成。意思說：因了去，所以知道有去者；這去與去者是不相離的。既有了去者，這去者當然可以有去了。

粗看起來，似乎與正因緣義相近，其實不然，他雖說不離，仍然執有二者實在的自性。（p.98）

※如把兩種不相干的東西，讓他積累在一起。實際上，還是彼此各別的。

---

[56] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5b13-14)。

〔三枝 p.80〕: gatyā yayocyate gantā gatiṃ tāṃ sa na gacchati /

yasmānna gatipūrvo `sti kaścit kiṃ ciddhi gacchati //

去ること(去)によって去る主体(去者)が説かれるならば，かれ(去る主体)は，その去ることを去って行くのではない。なぜならば〔去る主体が〕去ることより以前に存在していることはないからである。実に，何ものが何ものを去って行くのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「因去了去者，彼去則不去。」(大正 30，64c12)

「先無有去法，故無去者去。」(大正 30，64c21)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉:

「因去知去者，不能用是去。」(大正 30，142a22)

「先無有去法，故無去者去。」《(大正 30，142a26)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，7b，n.3):「勘番梵意云：由去法乃知去者，然非卽此去者得去。何以故？先無去法故，有誰向何所去？如此乃順下釋。」

[57] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5 b20-21)。

〔三枝 p.82〕: gatyā yayocyate gantā tato `nyāṃ sa na gacchati /

gatī dve nopapadyete yasmādeke pragacchati //

去ることによって去る主体が説かれるならば，かれ(去る主体)はそれ(去ること)から異なった〔去ることを〕去って行くのではない。なぜならば，一人〔の去る主体〕が去って行くときに，二つの去ることは成り立たないからである。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:

「因去了去者，異去亦不去。」(大正 30，65a23)

「去者是一故，去有二不然。」(大正 30，65a28)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉:「因去知去者，不能用異去，於一去者中，不有二去故。」(大正 30，142b2-3)

（二）釋第二十二頌：因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。

現在再來考察他的去者是否能去。你說去者能用去法；這去者是「因去」而「知」道有「去者」的，請問去者所用的去法，是那一種去呢？「不能用」因「去」的這個去，說有去者去，因為說去者去，就是去者在前，去法在後，有了去者，才有所用去法的活動。但是在因去而知去者的去法中，就是去法在「先」的去法中，「無有」去者所用的「去法」，所以也就不能說有「去者去」。這是說：因去的去在去者前，去者去的去在去者後，去者先的去，不能成為去者所用的去法。

（三）釋第二十三頌：因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。

假定說：「因去知去者」的因去，不能為去者所用，既有了去者，不妨另用一個去法。這還是「不能」，去者是不能「用異去」而去的。去者與去法是相待而成的，去者只有一個，「於一去者」之「中不」能說有「二去」法；理由是去者之所以為去者，是因為有去法；有去法，就有去者，若有兩去法，就應有兩去者了！

（四）抉擇正義

依正確的因緣義說，去法與去者，都沒有固定性，是緣起相待的存在；彼此是不一不異，非前非後，非一時的。在不觀察的世俗諦中，（p.99）因此有彼，因彼有此，去者與去法都成立。如果一一看為實有性，那就不是一就是異，不是先就是後，必然的陷於拘礙不通之中。

（參）有無門

〔24〕決定[58]有去者，不能用三去，[59]不決定去者，亦不用三去。[60]

〔25〕去法定不定，去者不用三，[61]是故去去者，所去處皆無。[62]

---

[58] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，8a，n.2)：「番梵意謂：定是 sadbhūta，即無待而然者。」

[59] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，8a，n.3)：「勘番梵意謂：不能於三種所去中去也。」

[60] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5b25-26)。

〔三枝 p.84〕：sadbhūto gamanaṃ gantā triparakāraṃ na gacchati /

nāsadbhūto `pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati //

去る主体が実在するものであるならば，三種類の去るはたらき(①実在する去るはたらき，②実在しない去るはたらき，③実在し且つ実在しない去るはたらき)〔のどれによっても〕去って行くのではない。また〔去る主体が〕実在しないものであるとしても，三種類の去るはたらき〔のどれによっても〕去って行くのではない。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉：「有實無有實，亦有實無實，如是三去者，各不用三去。」(大正 30，65b14-15)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉：「若實有去法，去者不用三，不實有去法，去者不用三。」(大正 30，142b6-7)

[61] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(《藏要》4，8a，n.4)：「番梵意謂：定亦不定者，不於三去中去。無畏釋云：『合前二者，而言之也。』今譯文倒。」

[62] [1]《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5b28)。

一、從有無實體，觀察去法與去者

這再從有無實體，觀察去法與去者。決定不決定，就是有固定的自體，和沒有固定的自體。這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別：

（一）中觀者的看法

中觀者看來，沒有固定的自體，就是無自性；無自性不是什麼都沒有，只是沒有固定性，緣起的假名是有的。這樣，決定有是妄見，不決定有是正見。

（二）外人的見解

但外人的見解不然，他不解緣起，把自性的實有見，與緣起法打成一片。所以他聽說有，就以為有真實的自體；如果說無實體，他就以為什麼都沒有。

（三）破斥外人執有實性與無實性

像這樣的有實性與無實性，都是錯誤的。本文批評決定有也不成，不決定有也不行，是就外人所執而破斥的。

※外人說的決定有去者，或不決定有去者，都不能成立用去法。

二、破「去者」之定不定—釋第二十四頌：決定有去者，不能用三去，不決定去者，亦不用三去。

（一）決定有去者

如說「（p.100）**決定有去者**」，那去者是自性有，不因去而有去者，去者就常常如此，沒有變異差別可說，也就「**不能**」說「**用**」已去、未去、去時的「**三去**」。

（二）不決定有去者

若說「**不決定**」有「**去者**」，去者根本沒有，那還談得上用已去、未去、去時的三去呢？所以「**亦不用三去**」。[63]

三、破「去法」之定不定—釋第二十五頌：去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。

再從「**去法**」的決「**定不**」決「**定**」看，

（一）決定有去法

去法決定有，就不因去者而去，那就不問去者與他和合不和合，去法就應該永遠在去，這樣，「**去者**」自然也就說「**不**」上「**用**」已去、未去、去時的「**三**」去。

〔三枝 p.86〕: gamanaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati /

tasmādgatiśca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate //

〔去る主体が〕実在し且つ実在しないものであろうとも，三種類の去るはたらき〔のどれによっても〕去って行くのではない。それゆえ，去ること(去)と，また去る主体(去者)と，また去られるべきところ(所去処)とは，存在しないのである。

[2]《般若燈論釋》卷 3〈觀去來品 2〉:「是故去無性，去者亦復然，去時及諸法，一切無所有。」(大正 30，65b24-25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 3〈觀去來品 2〉:

「去法有不有，去者不用三。」(大正 30，142b9)

「是故去去者，所去處皆無。」(大正 30，142b22)

[63] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5b29-c7):「決定者，名本實有，不因去法生。去法名身動，三種名未去、已去、去時。若決定有去者，離去法應有去者，不應有住，是故說決定有去者，不能用三去。若去者不決定，不決定名本實無，以因去法得名去者，以無去法故不能用三去，因去法故有去者。若先無去法則無去者，云何言不決定去者用三去？」

（二）不決定有去法

不決定有去法，就是沒有去法，那去者還能用三去嗎？

（三）小結

從上面種種看來，「去」法，「去者」，及「所去」的「處」所，「皆無」自性，唯是如幻的緣起。[64]

（肆）總結：一切皆無自性

本品從來去的運動中，推論到人、法、時、處都沒有決定的自性，顯示出一切無自性的緣起。

[64] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 1〈觀去來品 2〉(大正 30，5c7-14)：「如去者，去法亦如是。若先離去者，決定有去法，則不因去者有去法，是故去者不能用三去法。若決定無去法，去者何所用？如是思惟觀察：去法、去者、所去處，是法皆相因待。因去法有去者，因去者有去法，因是二法則有可去處。不得言定有，不得言定無。是故決定知：三法虛妄，空無所有，但有假名，如幻如化。」

【附表】[65]

科				判	偈頌
（丁一）三時門	（戊一）觀去不成	（己一）觀三時無	總破	總破三時去	**[01]** 已去無有去 未去亦無去 離已去未去 去時亦無去
			別破去時去	外人立去時去	**[02]** 動處則有去 此中有去時 非已去未去 是故去時去
				破去時有實體	**[03]** 云何於去時 而當有去法 若離於去法 去時不可得
				破去時獨存	**[04]** 若言去時去 是人則有咎 離去有去時 去時獨去故
				破二種去法	**[05]** 若去時有去 則有二種去 一謂為去時 二謂去時去
				破二去者	**[06]** 若有二去法 則有二去者 以離於去者 去法不可得
		（己二）觀去者不能去	奪破	以去者的待緣而有，破去者的妄執	**[07]** 若離於去者 去法不可得 以無去法故 何得有去者
			縱破	以三者門破去法	**[08]** 去者則不去 不去者不去 離去不去者 無第三去者
				破真實的去者	**[09]** 若言去者去 云何有此義 若離於去法 去者不可得
				破二種去法	**[10]** 若去者有去 則有二種去 一謂去者去 二謂去法去
				破別有去者	**[11]** 若謂去者去 是人則有咎 離去有去者 說去者有去
	（戊二）觀發不成			明三時無初發	**[12]** 已去中無發 未去中無發 去時中無發 何處當有發
				三時與初發的關係	**[13]** 未發無去時 亦無有已去 是二應有發 未去何有發
				正破三時有初發	**[14]** 無去無未去 亦復無去時 一切無有發 何故而分別
	（戊三）觀住不成			以三者門破住	**[15]** 去者則不住 不去者不住 離去不去者 何有第三住
				別破去者住	**[16]** 去者若當住 云何有此義 若當離於去 去者不可得
				總破三時住及類破餘法	**[17]** 去未去無住 去時亦無住 所有行止法 皆同於去義
（丁二）一異門	（戊一）觀體不成			總標	**[18]** 去法即去者 是事則不然 去法異去者 是事亦不然
				破一	**[19]** 若謂於去法 即為是去者 作者及作業 是事則為一
				破異	**[20]** 若謂於去法 有異於去者 離去者有去 離去有去者
				總結	**[21]** 去去者是二 若一異法成 二門俱不成 云何當有成
	（戊二）觀用不成				**[22]** 因去知去者 不能用是去 先無有去法 故無去者去
					[23] 因去知去者 不能用異去 於一去者中 不得二去故
（丁三）有無門				破去者之定不定	**[24]** 決定有去者 不能用三去 不決定去者 亦不用三去
				破去法之定不定	**[25]** 去法定不定 去者不用三 是故去去者 所去處皆無

[65] 修改自福嚴佛學院 2003 年編「《中論》選讀講義〈觀去來品第二〉」，p.13-14。

《中觀論頌講記》
〈觀六情品〉[1]第三[2]

（p.101～p.110）

上厚下觀老師 指導
釋開能 敬編
2008/9/26

壹、引言(p.101-p.102)

一、眼等六根是世間(有情的自體)

世間[3]，不但指山河大地；反而主要的是指有情的自體。

《阿含經》中有人問佛：什麼是世間。佛就拿『眼是世間，耳鼻舌身意是世間』[4]答覆

---

[1][1]〈觀六情品〉:《梵》，Cak□urādīndriyaparīk□ā。(大正 30，5d，n.24)
[2] 參見歐陽竟無編,《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，8b，n.2):「《番》作:『〈觀處品〉。《梵》作:〈觀見等處品〉。《釋燈》作:〈觀六根品〉。』」

[2][1]〔八偈〕－【宋】【元】【明】。(大正 30，5d，n.25)
[2]參見印順法師著《中觀論頌講記》，p.101-110。
[3]◎參見三枝充悳著《中論偈頌總覽》，Cak□urādīndriyaparīk□ā nāma t□tīya□ prakara□am.。
◎按：以下皆簡稱為，三枝著。

[3] 參見印順法師著 ——
[1]《佛法概論》，p.121：「有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間」。有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：
一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。
二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。
三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。
四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。」
[2]《空之探究》，p. 6-7：「《經集》的〈彼岸道品〉偈，說到了「觀世間空」。所說的世間空，或譯作空世間。阿難曾提出來問佛：空世間是什麼意義？如《相應部》(35)〈六處相應〉(南傳 15，87-88)說：『阿難！眼，我我所空；色，我我所空；眼識，我我所空；眼觸，我我所空；眼觸因緣所生受，若苦若樂若非苦非樂，我我所空。……意觸因緣所生受，若樂若苦若非苦非樂，我我所空。阿難！我我所空故，名空世間。』世間，佛約眼等內六處，色等六外處，六識，六觸，六受說。這些，都是可破壞的，破壞法所以名為世間。六處等我我所空，名為空世間。以無我我所為空，是空三昧的一般意義。」

[4]參見《雜阿含經》——
◎卷 9(234 經):「眼是世間、世間名、世間覺、世間言辭、世間語說。是等悉入世間數。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。」(大正 2，57 a1-3)
◎卷 9(230 經):「佛告三彌離提:『謂眼，色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意，法，意識，意觸，意觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、不苦不樂，是名世間。所以者何？六入處集則觸集，如是乃至純大苦聚集。
三彌離提！若無彼眼，無色，無眼識，無眼觸，無眼觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、不苦不樂。無耳、鼻、舌、身、意，法，意識，意觸，意觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、若不苦不樂者，則無世間，亦不施設世間。所以者何？六入處滅則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。』」(大正 2，56 a27-b8)
◎卷 9(231 經):「佛告三彌離提:『危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是

他。不斷變化中（世間）的現實生命，由過去的業力所感；感得的，佛說是五蘊、六處、六界[5]。這蘊、處、界的和合是有情的自體。有了有情的自體，就有來去的活動。所以外人建立實有的六情，目的還是成立來去，來去成立了，一切也自然成立。[6]

二、六情之語意

六情，理應譯為六根，什公卻譯做六情。情是情識，這是因為六根與六境相涉[7]，有生起六識的功能。

同時，六根和合是有情的自體。眼等五根取外境；意根取內境，他就是情，能遍取五根。五根與意根，有密切的關係，五根所知的，意根都明白；有了意根，才有五根的活動。六根中意根是重心，所以就譯為六情了。[8]

三、明〈觀六情品第 3〉、〈觀五陰品第 4〉、〈觀六種品第 5〉之次第

危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間。』」(大正 2，56 b14-19)

[5][1]參見《中阿含經》卷 3(13 經)〈2 業相應品〉：「地界、水、火、風、空、識界，是謂六界法。」(大正 1，435 c22)

[2]印順法師著《佛法概論》，p. 62：「界，即地、水、火、風、空、識 —— 六界。界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。」

[6] 參見印順法師著《中觀論頌講記》〈觀來去品〉第 2，p.84-100。

[7] 相涉：相關；互相牽涉。(《漢語大字典（七）》，p. 1135）

[8] 參見印順法師著《佛法概論》，p. 105-109：

「有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」(《雜含》卷 2 · 35 經)。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。意的特殊含義，有二：

一、意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。意根與五根的關係，如《中含 · 大拘絺羅經》說：「意為彼（五根）依。」五根是由四大所造成的清淨色，是物質的，屬於生理的。意根為精神的，屬於心理的。意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。·····

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。平常說：依眼根生眼識，·····依意根生意識，這還是大概的解說。精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同 —— 也有綜合的：

一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。

二、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。」

蘊處界，這是一般的次第，但古時卻每每是六處為先[9]，《阿含經》中的〈六處誦〉[10]，就是專談這六處中心的世間集滅的。

四、從認識論的見地明世間之集、滅

我們的一切認識活動，就因為這(p.101)六根，六根照了六塵，引發心理的活動 —— 六識。[11]

---

[9][1]參見《中阿含經》卷 34（136 經）〈1 大品〉《商人求財經》:「

◎若有比丘作如是念：眼是我，我有眼；耳、鼻、舌、身、意是我，我有意者，彼比丘必被害，猶如商人為羅剎所食。我法善說，發露極廣，善護無有空缺，如橋柧浮具，遍滿流布，乃至天、人。如是我法善說，發露極廣，善護無有空缺，如橋柧浮具，遍滿流布，乃至天、人。

若有比丘作如是念：眼非是我，我無有眼；耳、鼻、舌、身、意非是我，我無有意者，彼比丘得安隱去，猶如商人乘級馬王安隱得度。我法善說，發露極廣，善護無有空缺，如橋柧浮具，遍滿流布，乃至天、人。如是我法善說，發露極廣，善護無有空缺，如橋柧浮具，遍滿流布，乃至天、人。

◎若有比丘作如是念：色是我，我有色；聲、香、味、觸、法是我，我有法者，……

若有比丘作如是念：色非是我，我無有色；聲、香、味、觸、法非是我，我無有法者，……

◎若有比丘作如是念：色陰是我，我有色陰；覺、想、行、識陰是我，我有識陰者，……

若有比丘作如是念：色陰非是我，我無有色陰；覺、想、行、識陰非是我，我無有識陰者，……

◎若有比丘作如是念：地是我，我有地；水、火、風、空、識是我，我有識者，……

若有比丘作如是念：地非是我，我無有地；水、火、風、空、識非是我，我無有識者，……

於是。世尊說此頌曰：

『若有不信於，佛說正法律；彼人必被害，如為羅剎食。

若人有信於，佛說正法律；彼得安隱度，如乘級王。』」(大正 1，644 c11- 645 b8)

[2]參見印順法師著 ——

◎《中觀論頌講記》，p.43-p.44：「一、觀世間（苦）有三品：一、〈觀六情品〉，二、〈觀五陰品〉，三、〈觀六種品〉。這是世間苦果，有情生起苦果，就是得此三者。本論所說的，與五蘊、十二處、十八界的次第不完全相同，卻是《雜阿含》的本義。六處、五蘊、六界和合，名為有情。這像《舍利弗毘曇》、《法蘊足論》，都是處在蘊前的。這是有情的苦體，觀世間苦的自性空，所以有此三品。」

◎《中觀今論》，p.20：「 ……(二)、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷 34 說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。〈觀六情品〉中說：『見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何而得有？』從內六處、外六處，引生六識、六觸、六受、六愛 —— 六六法門，再說到四取等，這是《雜阿含經》〈六處誦〉中常見的緣起說。這三品，論究世間 —— 苦的中道。……」

[10][1]參見〔1〕《雜阿含經》卷 8 (188 經-229 經) (大正 2，49b7-56a17)，《雜阿含經》卷 9 (230 經-255 經) (大正 2，56a24-64b15)，〔2〕《雜阿含經》卷 43 (1164 經-1177 經) (大正 2，312b16-317b16)，〔3〕《雜阿含經》卷 11 (273 經-282 經) (大正 2，72b20-79a18)，〔4〕《雜阿含經》卷 13 (304 經-342 經) (大正 2，86c23-93b18)。

[2]印順法師著《雜阿含經論會編（上）》〈六入處誦〉第 2，〈二入處相應〉:〔1〕188 經-255 經 (p.214 -p.317)，〔2〕1164 經-1177 經 (p.317 -p.353)，〔3〕273 經-282 經 (p.353 -p.383)，〔4〕304 經-342 經 (p.383 -p.418)。

[11] 參見印順法師著《唯識學探源》，p.7- p.8：

「釋尊體證了法爾如是的緣起法，又給弟子們解說。所以從緣起中心的見地考察起來，可說整個佛法是緣起法門多方面的善巧說明。佛弟子，也沒有不從這裡得到悟證。或者以為佛說的法門很多，像蘊、處、界、諦……，為什麼偏取緣起作中心呢？要知道，這些都是在說明

(一)明世間集 —— 生死的流轉

根境識三者和合就有觸。[12]觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有等，生死的流轉，就是從六處的認識活動出發的。[13]

(二)明世間滅 —— 行業滅煩惱則不生

解脫，也還是從六根下手，所以《阿含經》的〈六處誦〉，特別注重『守護六根。』[14]

緣起的某一部分，並不是離開緣起另有建立。

◎像五蘊，就是緣起名色支的詳細解說。眾生於五蘊「不知、不明（無明）、不斷、不離欲」（愛），才流轉在生死裡。假使能「如實知、心厭、離欲」，便能解脫。這樣去理解，佛說五蘊才有深切的意義。

◎六處，是以六入支為中心來說明緣起。《雜阿含經》的〈六入誦〉，詳細的說明內六入（六入）、外六入（名色）、六識（識）、六觸（觸）、六受（受）、六愛（愛），它在開示緣起支，是最明白不過的。六入，從認識論的見地，說明緣起的所以生起和還滅。特別注重守護六根，在見色、聞聲的時候，不隨外境而起貪、瞋，以達到出離生死的目的。

◎界有種種的界，主要是六界，側重在種類與原因的分別。他本是緣起法的因緣所攝；後代的阿毘達磨，「六種（界）緣起」，也還是連結著的。

◎此外，像四諦法門的苦、集，即是緣起的流轉；滅與道，即是緣起的還滅。四諦是染淨因果橫的分類，緣起是從流轉還滅而作豎的說明。這僅是形式的差別，內容還是一致。」

[12][1]參見《雜阿含經》卷 8(213 經)：「緣眼、色，眼識生，三事和合緣觸，觸生受 —— 若苦、若樂、不苦不樂。若於此受集、受滅、受味、受患、受離不如實知者，種貪欲身觸，種瞋恚身觸，種戒取身觸，種我見身觸，亦種殖增長諸惡不善法，如是純大苦聚皆從集生。如是耳、鼻、舌、身、意、法緣，生意識，三事和合觸，廣說如上。復次、眼緣色，生眼識，三事和合觸，觸緣受 —— 若苦、若樂、不苦不樂。於此諸受集、滅、味、患、離，如實知，如實知已，不種貪欲身觸，不種瞋恚身觸，不種戒取身觸，不種我見身觸，不種諸惡不善法。如是諸惡不善法滅，純大苦聚滅。耳、(聲)，鼻、(香)、舌、(味)，身、(觸)，意、法，亦復如是。」(大正 2，54 a8-20)

[2]《雜阿含經》卷 8(221 經)：「緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取所取故。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，取所取故，是名趣一切取道跡。云何斷一切取道跡？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，如是知。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」(大正 2，55 a19-25)

[3]《雜阿含經》卷 8(228 經)：「緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸緣受，廣說乃至純大苦聚集，是名增長法。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名增長法。云何損減法？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸滅則受滅，廣說乃至純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名損減法。」(大正 2，55 c28-56 a4)

[13] 參見《雜阿含經》卷 15(372 經)：「緣取故有有，能招當來有觸生，是名有。有六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死、憂悲惱苦，如是純大苦聚集。謂六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」(大正 2，102 b9-16)

[14][1]參見《雜阿含經》卷 11(279 經)：「……於此六根、不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受苦報。何等為六根？眼根不調伏，不關閉，不守護，不修習，不執持，於未來世必受苦報。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。愚癡無聞凡夫，眼根見色，執受相，執受隨形好，任彼眼根趣向，不律儀執受住，世間貪憂惡不善法以漏其心，此等不能執持律儀，防護眼根。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。如是於六根不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受苦報。

云何六根善調伏，善關閉，善守護，善執持，善修習，於未來世必受樂報？多聞聖弟子，眼見色，不取色相，不取隨形好，任其眼根之所趣向，常住律儀，世間貪憂惡不善法不漏

這因為六根取境的時候，如能認識正確，不生煩惱，不引起行業，那就觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生、老死滅了。

五、對六根空、有的立場

(一)如來依世俗說有六根

如來依世俗說有六根、六境、六識；

(二)聲聞學者認為有實在自體的六根

一般聲聞學者，就把六根看為有實在的自體，有見色、聞聲等自性的作用。

(三)中觀主張六根空無自性

本品，就是從一切法性空的立場，掃除六情的妄計。這不但顯出性空的六情；並且因為能觀察六根的空無自性，不起戲論顛倒，那就不起愛、取等惑業，得到清淨、解脫，所以說『空即無生，是大懺悔。』[15]」

其心，能生律儀，善護眼根；耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是，如是（於）六根善調伏，善關閉，善守護，善執持，善修習，於未來世必受樂報。……」(大正 2，76 a20-c2)

[2]《雜阿含經》卷 43(1167 經)：「……時有野干，飢行覓食，遙見龜蟲，疾來捉取。龜蟲見來，即便藏六。野干守伺，冀出頭足，欲取食之。久守龜蟲，永不出頭，亦不出足，野干飢乏，瞋恚而去。諸比丘！汝等今日亦復如是。知魔波旬常伺汝便，冀汝眼著於色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嘗味，身覺觸，意念法，欲令出生染著六境。是故比丘！汝等今日常當執持眼律儀住，執持眼根律儀住，惡魔波旬不得其便，隨出、隨緣。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。於其六根若出、若緣，不得其便，猶如龜蟲，野干不得其便。……」(大正 2，311 c9-26)

[15][1]參見釋吉藏撰，《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉：

「業本性畢竟空，非是前有業滅之然後方空，故不是斷。若前有業滅無方空，則是斷滅也。此釋初句也。顛倒因緣下次明業雖畢竟空，於顛倒者，宛然而有。往來六道，亦非是常。此釋第二句也。

問：為是於顛倒人是不常以不？

答：於顛倒是實有，多是常見。今不顛倒人，識顛倒如幻夢，故是不常也。復次下釋下半，明外人橫謂有不失法謬引佛經也。諸業本不生，下第二偈明第一義不生滅。然二諦俱得不生滅，但今明無生滅。生滅故，隨業往來六道名為世諦。若生滅無生滅不復往來六道，名第一義諦也。亦得云：世諦本不生今不滅，以世諦本無性實生滅故也。然此文雖是一行之偈，實是方等大懺悔法。六時之間常欲懺悔滅罪業者，此為錯誤。故今明諸業本自不生，何所滅耶？作此悟者，罪自清淨也。今習無所得人懺悔，懺悔所以爾者。有所得人見罪生而懺悔，如是懺悔是破實相罪。今知業本不生，今亦不滅，懺有所得懺悔罪也。」(大正 42，122 a15-b5)

[2]天台沙門湛然略，《維摩經略疏》卷 5〈3 弟子品〉：

「罪性不在內外中間者，罪性本空，若能觀空即是無罪。所以然者？若罪是有即有定性。若有定性不出三處：一者內心，二者外境，三者中間，即心境共生。今撿 ——

◎若在內者即是自性，自性是罪者未對境，時常當應有罪故非自性。

◎若謂在外境境是他性，若他有罪，罪自屬他，何關己也。

◎若謂內外合有罪生者，即共生罪，共有二過，所謂自他，即兩罪並生，如伐草木。

若人有罪，草木應有。

若謂中間，刀應有罪故不在兩間。

又解，非內根，外塵，中間六識。若十八界空無罪性，何能有罪？

貳、別觀：觀世間之六情(p.103)

一、立

〔01〕**眼、耳及鼻舌，身、意[16]等六情[17]；此眼等六情，行色[18]等六塵[19]。[20]**

※聲聞學者立論，有情能認識境界，是依六根取境才能認識 —— 釋第 1 頌

(p.103)有所得的小乘學者說你說諸緣不生，也就不來不去，但在我看來，是有生的，有六根就有有情的來去，怎麼可說無來去呢？假使真的沒有，佛為什麼說六根？

「眼耳及鼻舌身意」的「六情」，有「行（照了）色等六」境的作用，就是眼見色，耳聞聲，鼻齅香，舌嘗味，身覺觸，意知法。見聞覺知的對象，叫做「塵」，我們所以能認識境界，是依六根的取境而後能認識，所以就依能取的六根，把認識的境界，分為色等六塵。

二、破 (p.103)

(一)廣觀眼根不成

又罪從心生，觀心不從自他共生，則心不在內外中間，如其心然罪垢亦然，諸法亦然，故《普賢觀》云：『觀心無心，法不住法我心自空，罪福無主諸法如是無住、無壞。』作是懺悔，名大懺悔、名莊嚴懺悔、名無罪懺悔、名破壞心識懺悔。行此懺悔心，如流水念念不住，見普賢菩薩及十方佛。前兩解觀行小疎不與經合，後解正扶淨名所引佛語。若能如是觀罪無生，是直除滅不擾其心。」(大正 38，628 c20- 629 a10)

[3]大乘・基撰 / 唐・窺基撰《金剛般若經贊述》卷 2：「由聽聞持誦此經故，依學無分別智證二空理〔不著空有〕，二障都亡盡名真滅罪也。謂由愚癡故分別惡業罪生，若聽聞經得智慧故斷除分別，即是罪從心生還從心滅也。由持此經當得真滅罪故，於現在中亦得迴重輕受也。」(大正 33，143 b23-28)

[4]天台山華頂嗣祖沙門**楛**震述《金剛三昧經通宗記》卷 12：「罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡；罪亡心滅兩俱空，此則是名真懺悔。」(《卍新續藏》35，330 a22-23 // Z 1:55，297 c4-5 // R55，594 a4-5)

[16] 眼，耳，鼻，舌，身，意：Darśana，Śrava□a，Ghrā□a，Rasana，Sparśana，Manas。(大正 30， 6d，n.1)

[17][1]情：Indriya。(大正 30，6d，n.2)

[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，8b，n.3)：「《番》《梵》：『以見、聞等稱六根。』」

[18] 色：《梵》，Dra□□avya（可見）。(大正 30，6d，n.3)

[19] 塵：Gocara。(大正 30，6d，n.4)

[20][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 a1-2)。

[2]〔01〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉：
「眼耳及鼻舌，身意等六根；彼色等六塵，如其數境界。」(大正 30，65c25-26)

[3]〔01〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉：
「見聞及嗅嘗，觸知等六根；此見等六根，說能取諸境。」(大正 30，142c2-3)

[4]參見三枝著，p. 90：
◎darśana□ śrava□a□ ghrā□a□ rasana□ sparśana□ mana□ /
indriyā□i □a□ete□ā□ dra□□avyādīni gocara□ //
◎見るはたらき(視覚)，聞くはたらき(聴覚)，嗅ぐはたらき(嗅覚)，味わうはたらき(味覚)，觸れるはたらき(触覚)，思うはたらき(思考)が，六つの認識能力(六根)である。
見られるもの(いろ・かたち)などが，これら(認識能力)の作用領域(對象)である。

1.觀見不成

〔02〕**是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物？**[21]
〔03〕**火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。**[22]
〔04〕**見若未見時**[23]**，則不名為見；而言見能見，是事則不然。**[24]

(1)正破眼根不能見 —— 釋第 2 頌：是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物。
(p.104)初觀眼根，不成其為能見。

---

[21][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 a6-7)。
[2]〔02〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉:
「如是彼眼根，不能見自體；自體既不見，云何得見他。」(大正 30，66a9-10)
[3]〔02〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉:
「是眼即不能，自見於己體。」(大正 30，142c9)
「若不能自見，云何能見他。」(大正 30，142c14)
[4]參見三枝著，p. 92：
◎svamātmāna□ darśana□ hi tattameva na paśyati /
na paśyati yadātmāna□ katha□ drak□yati tatparān //
◎実に，その見るはたらき(すなわち眼)は，ほかならぬ自分自身を見ることがない。
自分自身を見ないものが，どうして，他のものを見るであろうか。

[22][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 a13-14)。
[2]〔03〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉:
「火喻則不能，成彼眼見義。」(大正 30，67a25)
「去未去去時，已總說遮故。」(大正 30，67b2)
[3]〔03〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉:
「火喻即不能，成於眼見法。」(大正 30，142c19)
「去未去去時，前已答是事。」(大正 30，142c23)
[4]參見三枝著，p. 94：
◎na paryāpto `gnid□□□ānto darśanasya prasiddhaye /
sadarśana□ sa pratyukto gamyamānagatāgatai□ //
◎火の喩え(火は自分を焼かないが，他のものを焼く)は，見るはたらきを成立させる証明に，充分ではない。
それ(火の喩え)は，見るはたらきとともに，〔第二章において〕現に去りつつある〔もの〕と，すでに去った〔もの〕と，まだ去らない〔もの〕とによって，すでに論破されている。

[23] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9a，n.1)：「勘《番》《梵》意謂：『若少有不見時。』」

[24][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 a19-20)。
[2]〔04〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉:
「眼若未見時，不得說為見；而言眼能見，是義則不然。」(大正 30，67b14-15)
[3]〔04〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉:
「見若未見時，即不名為見。」(大正 30，142c29)
「若言能所見，此云何和合。」(大正 30，143a2)
[4]參見三枝著，p. 96：
◎nāpaśyamāna□ bhavati yadā ki□ cana darśanam /
darśana□ paśyatītyeva□ kathametattu yujyate //
◎何ものをも現に見ていないときには，見るはたらきは決して存在しない。
「見るはたらきが見る」というならば，このようなことは，一体，どうして，妥当するであろうか。

A.各部派對見色之看法

關於見色，[25]

◎有部說見是「眼根」的作用；

◎犢子部說「我」能見；

◎大眾部說眼根不能見，「眼識」才能見，不過要利用眼根才能見。

B.《中觀》破有部眼根能見

這裡破「眼根」能見，是針對有部的。

(A)有部見解

有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。

(B)性空者之看法

據性空者看來，這自性眼根的見色，大成問題。

他們承認眼根實有而能見的，這種見性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色識等）而自體成就能見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見；這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？

但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其己體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」己「見」(p.105)自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？

(2)破火燒喻 —— 釋第 3 頌：火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。

A.外人舉喻欲成立眼根能見

外人說：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名為能

---

[25][1]參見《大毘婆沙論》卷 13〈雜蘊〉：

「當言：一、眼見色，二、眼見色耶，乃至廣說。

問：何故作此論？

答：為止他宗顯己義故。

[他宗說法]

◎謂或有執眼識見色，如尊者法救。

◎或復有執眼識相應慧見色，如尊者妙音。

◎或復有執和合見色，如譬喻者，

◎或復有執一眼見色，如犢子部，

為止如是他宗異執，顯示己宗二眼見色，故作斯論，所以者何？

[有部反駁]

◎若眼識見色者，識應有見相，然識無見相故不應理。

◎若眼識相應慧見色者，耳識相應慧亦應聞聲，然慧無聞相故不應理。

◎若和合見色者，應一切時見色，以無時不和合故亦不應理。

◎若一眼見色非二眼者，身諸分亦應不俱時，覺觸如身根兩臂，相去雖遠，而得俱時覺觸生一身識。兩眼亦爾，相去雖遠，何妨俱時見色生一眼識。」(大正 27，61c7-21)

[2]《俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉(大正 29，10c20-11b29)

[3]李世傑居士《俱舍學綱要》，p.18-20。

見。

B.論主破

這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因為火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！[26]可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？

(3)重破眼根為能見 —— 釋第 4 頌：見若未見時，則不名為見；而言見能見，是事則不然。

你一定要執著眼根能見，那就應常見，無論開眼、閉眼，光中、暗中，有境、無境，一切時、一切處，都能見。事實上並不如此，在「見」「未見」色的「時」候，「不名為見」，這就是眾緣和合而有見了。「而」還要說「見能見」，怎麼能合理呢？所以說「是事則不然」(《楞嚴經》[27]中主張眼根的見性(p.106)常在，開眼見色，閉眼見闇，與中觀的見地不合)。

2.觀見、可見、見者不成(p.106)

〔05〕**見[28]不能有見[29]，非見亦不見；若已破於見，則為破見者[30]。[31]**

---

[26][1] 參見《中論》卷 1〈2 觀去來品〉:
「已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去。」(大正 30，3 c5-5 c14)
[2]《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉:
「已去不應受，未去亦不受；離已去未去，去時亦不受。」(大正 30，59 c6-65 c9)
[3]《大乘中觀釋論》卷 2〈2 觀去來品〉:
「已去無有去，未去亦無去；離已去未去，去時亦無去。」(大正 30，139 b25-141 a10)

[27] 參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 2：
「阿難白佛言：『世尊！如我思惟此妙覺元，與諸緣塵及心念慮非和合耶？』
佛言：『汝今又言：覺非和合。吾復問汝：此妙見精非和合者，為非明和？為非暗和？為非通和？為非塞和？若非明和，則見與明必有邊畔。汝且諦觀！何處是明、何處是見？在見、在明自何為畔？阿難！若明際中必無見者，則不相及，自不知其明相所在，畔云何成？彼暗與通及諸群塞，亦復如是。
又妙見精非和合者：為非明合、為非暗合；為非通合、為非塞合。若非明合，則見與明，性相乖角。如耳與明了不相觸見，且不知明相所在，云何甄明合非合理？彼暗與通，及諸群塞亦復如是。阿難！汝猶未明一切浮塵諸幻化相，當處出生隨處滅盡幻妄稱相，其性真為妙覺明體。如是乃至五陰、六入，從十二處至十八界。因緣和合虛妄有生，因緣別離虛妄名滅。殊不能知生滅去來，本如來藏常住妙明，不動周圓妙真如性。性真常中求於去來，迷悟死生了無所得。』」(大正 19，114 a7-25)

[28] 見：Darśana。(大正 30，6d，n.7)

[29] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9a，n.3)：「《番》《梵》作：『非見性。』次同。」

[30] 見者：Dra□□□。(大正 30，6d，n.8)

[31][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 a24-25)。
[2]〔05〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉:
「見則無彼見，非見亦無見。」(大正 30，67b17)

〔06〕**離見不離見，[32]見者不可得；以無見者故，何有見、可見[33]。[34]**

(1)從法無推論到人無 —— 釋第 5 頌：見不能有見，非見亦不見；若已破於見，則為破見者。

A.明法無(眼根) —— 釋第 5 頌前半頌：見不能有見，非見亦不見

(A)青目釋：非見性的眼根不能見

本頌依青目的解說：[35]上面說能見性的眼根，不成其為能見；這又破非見性的眼根不能見。

或者想：因為不能自見，證明他的非見性；這，他該是非見性，在色等眾緣和合下，他才能見。

這還是不行。說他是「見」性，尚且「不能」成立「有見」色的功能；若轉計「非見」，就與瞎子一樣，或耳朵、鼻子一樣，他如何能見？所以也「不」能「見。」非見者能見，佛法中，本是沒有這種計執的，不過怕他轉計他性能見，所以作這樣的推破。

(B)安慧釋：非見性的色等物不成見事

「若已遮於見，應知遮見者。」(大正 30，67b28)

[3]〔05〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉:

「能見亦不見，見法無性故。」(大正 30，143a10)

「所見亦不見，見法離性故。」(大正 30，143a13)

[4]參見三枝著，p. 98：

◎paśyati darśana□ naiva naiva paśyatyadarśanam /
vyākhyāto darśanenaiva dra□□ā cāpyupagamyatām //

◎見るはたらきが見るのでは決してない。見るはたらきでないものが見るのでも決してない。

実に，見るはたらき〔を論破したこと〕によって，見る主体〔の成立しないこと〕もまた解明された，と理解されるべきである。

[32] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9a，n.5)：「《番》《梵》云：『不離無見者，離見亦復爾。』《無畏》釋：『不離與離，卽有見與無見。』今譯文倒。」

[33] 可見：Dra□□avya。(大正 30，6d，n.10)

[34][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 b3-4)。

[2]〔06〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉:

「離眼不離眼，見者不可得。」(大正 30，67c22)

「見者無有故，能所二皆空。」(大正 30，68a24)

[3]〔06〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉:

「離見不離見，見者不可得。」(大正 30，143a21)

「以無見者故，云何有所見。」(大正 30，143a26)

[4]參見三枝著，p. 100：

◎tirask□tya dra□□ā nāstyatirask□tya ca darśanam /
dra□□avya□ darśana□ caiva dra□□aryasati te kuta□ //

◎見るはたらきを欠いても，また欠いていなくても，見る主体は存在しない。

見る主体が存在しないときには，それらの見られるものも，見るはたらきも，どのようにして，〔存在するであろう〕か。

[35] 參見青目釋，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉:「見不能見，先已說過故。非見亦不見，無見相故。若無見相，云何能見？見法無故，見者亦無。何以故？若離見有見者，無眼者亦應以餘情見。若以見見，則見中有見相，見者無見相。是故偈中說，若已破於見，則為破見者。」(大正 30，6 a26-b2)

如依安慧釋[36]看來，本頌的意思是：上文說見性的眼根自體不可見，這是說非見的色等他物也不應當見。既見性不能見，非見性也不能見，這就是根境和合也不能見。所以見性的眼根，非見性的色塵（可見物），如有獨立的自性，都是不成見事的。

(C)無畏釋：眼見色時、不見色時，眼皆不能有決定的見用

依無畏(p.107)釋[37]：這見與非見，是總結上文的。在眼見色時，不能自見；不能自見，所以眼不能有決定的見用；在不見外色時，更不成其為見。

B.明人無(見者) —— 釋第 5 頌後半頌：若已破於見，則為破見者。

這也不可見，那也不可見，見既「已破」了，自然也就「破」了「見者。」因為，有了見，所以稱之為見者，見都不可得，那裡還會有見者呢？

(2)從人無推論到法無 —— 釋第 6 頌：離見不離見，見者不可得；以無見者故，何有見、可見。

A.破犢子系主張之見者(人無) —— 釋第 6 頌前半頌：離見不離見，見者不可得。

破見者，主要是破犢子系各部的，他們主張眼根不能見，要「見者我」使用眼根才可見。

現在破道：你說見者能見，到底怎麼見的？

(A)離見的眼根有見者不可得

若說「離見」的眼根有見者，那麼沒有眼根的人，也應該能見，而事實上離卻眼見，「見者」就「不可得。」

(B)不離見的眼根(沒有見用)有見者亦不可得

若說「不離見」，要利用眼根才有見者可見，這豈不就是眼根能見，何必要有這多餘的見者？你如果說，單是眼根沒有見的作用，非要有見者利用眼根才可見。那麼，眼根既沒有見用，見者自體又不能見，都沒有見用，補特伽羅利用了眼根，如瞎子與瞎子相合，也還是不能見的。

B.見者不成立，就無見與可見(法無) —— 釋第 6 頌後半頌：以無見者故，何有見、可見。

「見者」既不成立，那還「有」什麼「見」與「可見」？

(3)結

上一頌〔第 5 頌〕是從法無而推論到人無；這一頌〔第 6 頌〕從人無推論到法無。人法不可得，也就是見者，見與可見都不可得。

---

[36] 參見安慧造，《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉：

「能見亦不見，見法無性故。

釋曰：若或離眼別有見相，可說所見，或說能見，以無能見及所見故。復次頌言：所見亦不見，見法離性故。

釋曰：此中若或諸緣止息，亦無能見所見可說。何以故？此所見中，非能見故。若有造作彼即有見，說名所見。此中亦然，同上所說。於能見中無見可得，何以故？此中若有諸差別法體性可見，而悉止遣。若有如是能見所見見法發起，即非無作者作業作法和合，見及見法亦有所起。」(大正 30，143 a10-20)

[37] 參見寺本婉雅《龍樹造・中論無畏疏》，p.66 -p.67：東京，國書刊行會，1936 年譯，昭和 49 年第 1 刷發行。

3.觀見、可見、所起之果不成(p.108)

〔07〕**見、可見無故，識[38]等四法無；四取[39]等諸緣[40]，云何當得有。[41]**

※明因無故果無：自性有的十二緣起支不可得 —— 釋第 7 頌

(1)根境不可得故識、觸、受、愛四法不可得 —— 釋第 7 頌前半頌：見、可見無故，識等四法無。

A.從根境和合一切法才得生起

(p.108)從自性見根與可見境的沒有，影響到從根境和合所生起的一切法，都無從建立。《阿含經》說：『內有眼根，外有色法，根境二合生識，識與根境三和合觸，觸緣受，受緣愛。』[42]這從根境而起的識、觸、受、愛四法，是心理活動的過程，都是要依根境的和合，才得發生。現在既沒有「見」與「可見」的自性，那能依的「識等四法」當然也「無」有了。

B.十二緣起的因果連繫以六根為中心

經上說有六六法門：就是六根，六境，六識，六觸（眼根所生觸，耳根所生觸 …… 意根所生觸），六**受**（眼觸所生受 …… 意觸所生受），六愛（眼受所生愛 …… 意受所生愛）。[43]

---

[38] 識：Vijñāna。(大正 30，6d，n.11)

[39] 取：Upādāna。(大正 30，6d，n.12)

[40] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9b，n.1)：「《番》《梵》：『此句無四及諸緣三字。』」

[41][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 b9-10)。

[2]〔07〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉：

「見所見無故，識等四種無。」(大正 30，68b5)

「彼取緣等果，何處當可得。」(大正 30，68b10)

[3]〔07〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉：

「見可見無故，識等四法無。」(大正 30，143b5)

「四取等諸緣，云何當得有。」(大正 30，143b10)

[4]參見三枝著，p. 104：

◎dra□□avyadarśanābhāvadvijñānādicatu□□ayam /
nāstīty upādānadīni bhavi□yanti puna□ katham //

◎見られるものと見るはたらきとが存在しないがゆえに，識などの四(識と触と受と愛)は存在しない。

執着(取)などが，さらにどのようにして，存在するであろうか。

[42] 參見《雜阿含經》卷 8(221 經)：「緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取所取故。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，取所取故，是名趣一切取道跡。」(大正 2，55 a19-22)

[43] 參見《雜阿含經》卷 13(304 經)：

「世尊告諸比丘：我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，《梵》行清白。諦聽，善思，有六六法。何等為六六法？謂六內入處，六外入處，六識身，六觸身，六受身，六愛身。

何等為六內入處？謂眼入處，耳入處，鼻入處，舌入處，身入處，意入處。何等為六外入處？色入處……。云何六識身？謂眼識身……。云何六觸身？謂眼觸……。云何六受身？謂眼觸生受……。云何六愛身？謂眼觸生愛……。

若有說言眼是我，是則不然。所以者何？眼生滅故。若眼是我者，我應受生死，是故說眼是

這就是說十二緣起中現實生命活動的一系：
識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫，是以六根為中心的。他是前業感得的有情自體，依著他，又有煩惱業力的活動，招感未來的果報。[44]

(2)釋第 7 頌後半頌：四取等諸緣，云何當得有。

A.明「取」不可得

愛，已到達了煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去，就是取。
取有欲取、(p.109)見取、戒禁取、我語取「四取。」[45]因了愛的染著繫縛，由染著

我者，是則不然。如是若色，若眼識，眼觸，眼觸生受若是我者，是則不然。所以者何？眼觸生受是生滅法，若眼觸生受是我者，我復應受生死，是故說眼觸生受是我者，是則不然，是故眼觸生受非我。如是耳、鼻、舌、身、意觸生受非我，……
如是比丘！當如實知眼所作，智所作，寂滅所作，開發神通，正向涅槃。云何如實知見眼所作，乃至正向涅槃？如是比丘！眼非我，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受 —— 內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦觀察非我。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名如實知見眼所作，乃至正向涅槃。是名六六法經。」(大正 2，86 c24- 87 a25)

[44] 參見印順法師著《唯識學探源》，p.20-p.21：
「緣起觀中說明最詳備的，佛弟子最常用的，形成緣起論標準的，那要推十二支。十二支，是在十支以上，再加無明與行。行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。上面說的識支，或者最初入胎識，或是對境覺知的六識。但識為什麼會入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？
要解釋這些，所以又舉出行緣識。意思說：這是前生行為的結果，因前生行為所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就瞥然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本 —— 無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。無明，是從它不知與障礙真知方面說的；若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。……」

[45][1]《集異門足論》卷 8〈5 四法品〉：
「四取者：一欲取，二見取，三戒禁取，四我語取。
◎云何欲取？答：除欲界繫諸見及戒禁取，諸餘欲界繫結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。
◎云何見取？答：謂四見，一有身見，二邊執見，三邪見，四見取，如是四見合名見取。
◎云何戒禁取？答：如有一類於戒執取，謂執此戒能清淨，能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊。或於禁執取，謂執此禁能清淨，能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊。或於戒禁俱執取，謂執此戒禁俱能清淨，能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊，是名戒禁取。
◎云何我語取？答：除色、無色界繫諸見及戒禁取，諸餘色、無色界繫，結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。」(大正 26，399 c9-21)
[2]參見印順法師著 ——
◎《中觀論頌講記》：
⊙p.52：「「因愛」著生命的自體、三有的境界，所以就「有四取」的馳求。
欲取，是對五欲境界的執取；
我語取，是妄取自我為實有；
見取，是執取不正確的主張；
戒取，是妄以邪行為清淨，為受生而持戒，求生天而持戒，這都落在戒取中。所以由貪

而去追求執著，就是取。

B.明「有」不可得

因愛、取煩惱的衝動，造種種非法的身、語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。業是身心活動而保存的功能，所以十二支中叫做有。

C.明「生、老死」不可得

有緣生，生緣老死，

(3)小結：自性有的十二有支不可得

這種「諸緣」的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以說「云何當得有？」從緣起無自性的見地來看，自性有的十二有支，都不可得。

(二)例觀五根不成(p.109)

〔08〕**耳、鼻、舌、身、意，聲及聞者等；當知如是義，皆同於上說。**[46]

※類觀餘五根等皆不可得 —— 釋第 8 頌：耳、鼻、舌、身、意，聲及聞者等；當知如是義，皆同於上說。

上說見可見及見者的不可得，是依眼根而說的，這裡再觀其他五根的不可得。

染心發生諸取，這都是要不得的。」

⊙p.323：「「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。諸受，即諸取：

一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。

二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。

三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。

有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。所以，推求原委，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象」

◎《成佛之道》p.165-166：「內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。取有四：執取自我，叫我語取。一般的追求五欲，叫欲取。而宗教與哲學家們，不是執取種種錯誤的見解 —— 見取；就是執取種種無意義的戒條，苦行 —— 戒禁取。這是從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。」

[46][1]參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6 b13-14)。

[2]〔08〕《般若燈論釋》卷 4〈3 觀六根品〉：

「耳鼻舌身意，聞者所聞等；應知如是義，皆同眼見遮。」(大正 30，68b16-17)

[3]〔08〕《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉：

「聞嗅味觸知，如是等諸根；而悉同於上，眼見法中說。」(大正 30，143b15-16)

[4]參見三枝著，p. 106：

◎vyākhyāta□ śrava□a□ ghrā□a□ rasana□ sparśana□ mana□ /
darśanenaiva jānīyācchrot□śrotavyakādi ca //

◎聞くはたらき，嗅ぐはたらき，味わうはたらき，触れるはたらき，思うはたらき(思考)。また聞く主体も，聞かれるもの(対象)なども，実に〔以上の〕見るはたらきによって解明されたところ〔を適用して〕，〔すでに解明されたと〕知られるべきである。

1.明五根

「耳鼻舌身意」，是五根。

2.明五塵

五根的對象，是「聲」香味觸法五塵。

3.明聞者乃至知者

我能聞聲，叫「聞者」；能齅香，叫齅者；能嘗味，叫嘗者；能覺觸，叫覺者；能知法，叫知者。

4.小結：五根、五塵、聞者乃至知者，皆沒有實在獨立自性

這一切的一切，都沒有實在獨立的自性。

所以不成的意「義」，「同於上」面破眼根不成中所「說」的。破的方法是一樣的，不過所破的根境不同，所以這裡也就不消多說的了。

【附表】:〈觀六情品〉第 3 科判

科判						偈頌
（乙二）別觀	（丙一）觀世間	（丁一）觀六情	（戊一）立			**[01]**眼、耳及鼻舌，身、意等六情；此眼等六情， 行色等六塵。
			（戊二）破	（己一）廣觀眼根不成	（庚一）觀見不成	**[02]**是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物。
						[03]火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。
						[04]見若未見時，則不名為見；而言見、能見，是事則不然。
					（庚二）觀見、可見、見者不成	**[05]**見不能有見，非見亦不見；若已破於見，則為破見者。
						[06]離見不離見，見者不可得；以無見者故，何有見、可見。
					（庚三）觀見、可見、所起之果不成	**[07]**見、可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有。
				（己二）例觀五根不成		**[08]**耳、鼻、舌、身、意，聲及聞者等；當知如是義， 皆同於上說。

《中觀論頌講記》

〈觀五陰品〉[1]第四

(p.111- p.121)

上厚下觀老師 指導
釋開能 敬編
2008/9/26

壹、引言(p.111-p.112)

一、五陰之釋語

五陰，就是色受想行識，奘師譯為五蘊。

◎有人說：奘師是法相宗，所以譯為「五蘊」；什公是法性宗，所以譯為「五陰」。

◎其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯為「五眾」[2]，眾是聚集的意思，與蘊義相合。

不過什公順古[3]，所以這仍舊譯做五陰。

二、陰之意義

陰就是蘊，是聚集的意思。如色法[4]，那有見可對的，不可見可對的，不可見不可對的，[5]遠的近的，粗的細的，勝的劣的，內的外的，過去的未來的現在的，[6]這一切色法總

---

[1][1]〈觀五陰品〉Skandha-parīk□ā。(大正 30，6d，n.14)

[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，9b，n.3)：「《番》《梵》作：『〈觀蘊品〉。』；《釋》作：『〈觀五蘊品〉。』」

[2] 參見《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉：「昔於波羅奈，轉四諦法輪，分別說諸法，五眾之生滅。今復轉最妙無上大法輪，是法甚深奧，少有能信者。」(大正 9，12 a18-21)

[3] 順古：遵循古法。(《漢語大詞典（十二）》，p.231）

[4][1]《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：

「言色 ——

◎二者：一、顯。二、形。

⊙顯色有四：青、黃、赤、白，餘顯是此四色差別。

⊙形色有八：謂長為初，不正為後。

◎或二十者：即此色處復說二十，謂青、黃、赤、白；長、短；方、圓；高、下；正、不正；雲、煙、塵、霧、影；光、明、暗。」(大正 29，2b24-28)

[2]《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「

聲唯八種：謂有執受、或無執受大種為因，及有情名、非有情名差別為四。

此復可意及不可意差別成八。

◎執受大種為因聲者：謂言手等所發音聲。

◎風林河等所發音聲，名無執受大種為因。

◎有情名聲，謂語表業。

◎餘聲則是非有情名。

[別說]有說，有聲通有執受及無執受大種為因，如手鼓等合所生聲。

[論主破]如不許：一顯色極微，二四大造，聲亦應爾。」(大正 29，2c11-19)

[5][1]參見《雜阿含經》卷 13(322 經)：「

◎時有異比丘，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：『世尊！如世尊說眼是內入處，世尊略說不廣分別，云何眼是內入處？』

佛告彼比丘：『眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對。耳、鼻、舌、身內入處，亦如是說。』

◎復白佛言：『世尊！如世尊說意是內入處，不廣分別，云何意是內入處？』
佛告比丘：『意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對，是名意內入處。』
◎復問：『如世尊說色外入處，世尊略說不廣分別，云何世尊色外入處？』
佛告比丘：『色外入處，若色四大造，可見，有對，是名色是外入處。』
◎復白佛言：『世尊說聲是外入處，不廣分別，云何聲是外入處？』
佛告比丘：『若聲四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是。』
◎復問：『世尊說觸外入處，不廣分別，云何觸外入處？』
佛告比丘：『觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對，是名觸外入處。』
◎復問：『世尊說法外入處，不廣分別，云何法外入處？』
佛告比丘：『法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對，是名法外入處。』」(大正 2，91 c2-21)

[2]《俱舍論》——
◎卷 1〈1 分別界品〉：「
頌曰：聚生門種族，是蘊處界義。
論曰：諸有為法和合聚義是蘊義，如契經言：『諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若劣、若勝，若遠、若近，如是一切略為一聚，說名色蘊。』由此聚義，蘊義得成。於此經中，無常已滅名過去，若未已生名未來，已生未謝名現在；自身名內，所餘名外，或約處辯，有對名麁，無對名細，或相待立。
⊙[難]若言相待，麁細不成。
[釋]此難不然，所待異故，待彼為麁未嘗為細，待彼為細未嘗為麁，猶如父子、苦集諦等，染污名劣，不染名勝，去來名遠，現在名近。[餘四]乃至識蘊應知亦然，而有差別，謂依五根名麁，唯依意根名細，或約地辯，毘婆沙師所說如是。
⊙大德法救復作是言，五根所取名麁色，所餘名細色，非可意者名劣色，所餘名勝色，不可見處名遠色，在可見處名近色，過去等色如自名顯，受等亦然，隨所依力應知遠麁細同前。(大正 29，4c14- 5a2)
◎卷 1〈1 分別界品〉：「色有對故諸蘊中麁；無色中麁唯受行相，故世說：我手等痛言；待二想麁，男女等想易了知故，行麁過識；貪瞋等行易了知故，識最為細；總取境相難分別故，由此隨麁立蘊次第。」(大正 29，4c12-6)

[3]圓暉述《俱舍論頌疏論本》卷 1：「
頌曰：聚生門種族，是蘊處界義。
釋曰：初句釋義，次句結成。
聚：謂積聚，即是蘊義。故經言：『諸所有色，若過去，若未來，若現在，若內，若外，若麤，若細，若劣，若勝，若近，若遠，如是一切略為一聚，說名色蘊。』
此經意者，義有五門：
第一、三世門。謂無常已滅名過去，若未已生名未來，已生未謝名現在。
第二、內外門。自身名內，所餘他身非情名外。或約十二處，辨眼等五根名內，色等五境名外。
第三、麤細門。色有三種，一有見有對，謂色境也。二無見有對，謂眼等五根，聲香味觸也。三無見無對，謂無表色也。此三色中，有對名麤，無對名細；或相待立，如無見有對色，望有見有對色，名細；望無見無對色，名麤。
第四、劣勝門。染污名劣，不染名勝。(色十一中，眼等五根，香味觸八，是無記性，色聲兩種，通三性，無表唯善惡，於三性中，善無記名不染，惡名染污也)
第五、遠近門。去來名遠，現在名近。如色蘊中有此五門，乃至識蘊亦有五門，應知亦然，唯麤細一門，與色蘊有別，謂眼等五識，相應四蘊，依五根名麤。第六意識，相應四蘊，唯依意根名細。或約地辨，謂九地中，下地名麤；上地名細。」(大正 41，822c28-823a21)

[4]陳．真諦譯《俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：「或由入判內外，有礙為麤，無礙為細；或由相待判麤細。」(大正 29，165a28-29)

[5]法寶撰《俱舍論疏》卷 1〈1 分別界品〉：「以二義釋麁、細。有對名麁，五根、五境名麁；

合為一類，所以叫做色蘊。其餘的四蘊，也是這樣。這是把世間的一切法，總為五類。

三、明觀六處集滅、觀五蘊生滅

《阿含經》說：『觀五陰生滅，觀六處集滅』[7]，這是約特勝義說，實際上是可以貫通

無表名細。相待麁、細，即所望不同。」(大正 41，488c14-16)

[6] 參見《雜阿含經》卷 1(30 經)：「

……時有長者子，名輸屢那，日日遊行，到耆闍崛山，詣尊者舍利弗，問訊起居已，卻坐一面。語舍利弗言：

『若諸沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安穩色，言我勝、我等、我劣，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常，變易，不安隱受、想、行、識，而言我勝、我等、我劣，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安隱色，言我勝、我等、我劣，何所計而不見真實？於無常，變易，不安隱受、想、行、識，言我勝、我等、我劣，何所計而不見真實？』

◎『輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？』答言：『無常。』

◎『輸屢那！若無常為是苦耶？』答云：『是苦。』

◎『輸屢那！若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我，異我，相在不？』答言：『不也。』

◎『輸屢那！於意云何？受、想、行、識為常為無常？』答言：『無常。』

◎『若無常是苦耶？』答言：『是苦。』

◎『輸屢那！識若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見識是我，異我，相在不？』答言：『不也。』

◎『輸屢那！當知色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我，不異我，不相在，是名如實知。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我，不異我，不相在，是名如實知。輸屢那！如是於色、受、想、行、識，生厭，離欲，解脫，解脫知見：我生已盡，《梵》行已立，所作已作，自知不受後有。』

時舍利弗說是經已，長者子輸屢那遠塵，離垢，得法眼淨。時長者子輸屢那見法，得法，不由於他，於正法中得無所畏。……」(大正 2，6 a24-c3)

[7][1]參見《雜阿含經》卷 41(1144 經)：「若欲聞法，應如是學。若欲聞法，以義饒益，當一其心，恭敬尊重，專心側聽，而作是念：我當正觀五陰生滅，六觸入處集起滅沒；於四念處正念樂住，修七覺分，八解脫身作證。常念其身，未嘗斷絕，離無慚愧，於大師所及大德《梵》行，常住慚愧，如是應當學。」(大正 2，303 b14-20)

[2]參見印順法師著《性空學探源》p.48 -p.49：

「現在將五蘊與六處作個比較：蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。

◎如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法。」

◎五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰。」凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。

總之，說建立點，六處是建立在身心和合的生命總體上，五蘊則建立在內外相知的認識關

的。

(一)觀六處集滅

六處觀集滅，重在認識的正確不正確，根境相對而有無明觸與他相應，即認識錯誤就有愛取等，自然要純大苦聚集；若有明觸與他相應，能見緣起的實相，那就受滅愛滅，而純大苦聚滅了。

(二)觀五蘊生滅

五蘊觀生滅，大都作為苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常的，無常故苦，(p.112) 苦故無我我所。所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我？

四、明五蘊與四識住的關係

經中說五蘊與四識住[8]是有關的。

(一)心識的所緣有二類

心識的活動，必有所緣的境界。所緣不出二類：

1.外境

一是質礙的外境，像色、聲、香、味、觸，都是。

2.內境

一是內境，就是法處。

(二)明五蘊中的能緣與所緣

係上。說無我，蘊法門是五蘊別別而說，處法門則在六處和合上說。蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》(1202 經、1203 經)，及《中阿含・頻毘沙羅王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含》(265 經）說得最明顯：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實不堅固，無有我我所。」古德站在法有的立場上，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。」

[8] 參見印順法師著《成佛之道》p.144- p.145：

「眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取 —— 煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『四識住』法門：我們的「取識」(與煩惱相應的識)，是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。如心愛的人，心愛的權位，財富 …… 尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。總之，識是能住著的，色受想行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。」

五蘊中識是能取、能緣的，色受想行，是所緣。其中：
◎色是質礙的外色。
◎受是感受，也是感情的；
◎把所感受的，加以構劃聯想等，叫做想，也可說是認識的；
◎由思考而有意志的活動，叫行，也就是意志的。
這些，都是反省所知的心態。

◎心識的認識，不是外色，就是心態的受等。

這色受想行，都是無常、苦、無我的，我們不知，所以就生起貪愛的染著，由染著而追取，才有生死的流轉。

五、明五蘊空無自性

五蘊的空無自性，《阿含》裡有明白的譬喻，如說：『觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事。』[9]
所以從性空的見地來看，五蘊是性空的，是根本佛教的真義。

貳、觀五陰(p.113)

一、觀陰性空

(一)觀色陰空

1.因果相離破

〔01〕**若離於色因[10]，色則不可得；若當[11]離於色，色因不可得。[12]**

---

[9][1]參見《雜阿含經》卷 10(265 經)：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。周匝諦思惟，正念善觀察，無實不堅固，無有我我所。於此苦陰身，大智分別說：離於三法者，身為成棄物。壽、暖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想。此身常如是，幻偽誘愚夫，如殺、如毒刺，無有堅固者，比丘勤修習，觀察此陰身，晝夜常專精，正智繫念住，有為行長息，永得清涼處。」(大正 2，69 a18-b2)
[2]參見印順法師著《空之探究》p.90：
「有為法是虛偽不實的，《雜阿含經》早已明確的說到了。如五陰譬喻：色如聚沫，受如水泡，想如野馬（陽燄的異譯），行如芭蕉，識如幻（事）。所譬喻的五陰，經上說：「諦觀思惟分別，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰，如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」《相應部》也說：「無所有，無實，無堅固。」五譬喻中，聚沫喻，水泡喻，都表示無常，不堅固。芭蕉喻，是外實而中虛的。幻事喻，是見也見到，聽也聽到，卻沒有那樣的實事。野馬喻，如《大智度論》說：「炎，以日光風動塵故，曠野中見如野馬；無智人初見謂之為水。」野馬，是迅速流動的氣。這一譬喻的實際，是春天暖了，日光風動下的水汽上升，遠遠的望去，只見波浪掀騰。渴鹿會奔過去喝水的，所以或譯為「鹿愛。」遠望所見的波光盪漾，與日光有關，所以譯為炎，燄，陽燄。遠望所見的大水，過去卻什麼也沒有見到。陽燄所表示的無所有、無實，很可能會被解說為虛妄無實 —— 空的。」

[10] 色因：Rūpakārana。(大正 30，6d，n.16)

[11] 當：31.介詞。相當於 “對”、“對於”。34.連詞。相當於 “儻”、“倘若”。表示假設。(《漢語大詞典（七）》，p. 1384）

[12][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 b20-21)。
[2]〔01〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：「若離於色因，色則不可得。」(大正 30，68c22)

〔02〕**離色因有色，是色則無因[13]；無因而有法[14]，是事則不然。[15]**
〔03〕**若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。[16]**

(1)標因果不相離

(p.113)色法是因緣所生的果色，考察他的因果關係，是不相離的緣起存在。

(2)同時因果與異時因果

薩婆多部說色法有二類：一、四大，二、四大所造色[17]。

「若當離於色，色因亦不見。」(大正 30，69a9)
[3]〔01〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉:「若離於色因，色即不可得。」(大正 30，143c17)
[4]參見三枝著，p. 110：
◎rūpakāra□anirmukta□ na rūpamupalabhyate /
rūpe□āpi na nirmukta□ d□śyate rūpakāra□am //
◎現象する物質(色)の原因(すなわち四元素)を離れては，現象する物質は知覚されない。
現象する物質を離れてもまた，現象する物質の原因は見られない。

[13] 無因：Ahetuka。(大正 30，6d，n.17)

[14][1]法＝色【宋】【元】【明】。(大正 30，6d，n.18)
[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，10a，n.1)：「《番》《梵》云：『若義無因者，則一切亦無。「法」字原刻作「色」，今依麗刻改。』」

[15][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 b25-26)。
[2]〔02〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉:「離色因有色，色則墮無因。」(大正 30，69b27)
「無因而有物，終無有是處。」(大正 30，69c2)
[3]〔02〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉:
「離色因有色，色則墮無因；無因無有義，何法無因立。」(大正 30，143c22-23)
[4]參見三枝著，p. 112：
◎rūpakāra□anirmukte rūpe rūpa□ prasajyate /
āhetuka□ na cāstyartha□ kaścidāhetuka□ kva cit //
◎もしも現象する物質が現象する物質の原因を離れているとするならば，現象する物質は原因の無いものである，という誤りが付随する。
しかるに，どのような事物でも，原因の無いものは，どのようにしても，存在することはない。

[16][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 c12-13)。
[2]〔03〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉:
「若離色有因，此因則無果；無果而有因，云何有是義。」(大正 30，69c11-12)
[3]〔03〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉:
「若復離於色，有其色因者；即是無果因，無果因何立。」(大正 30，143c28-29)
[4]參見三枝著，p. 114：
◎rūpe□a tu vinirmukta□ yadi syādrūpakāra□am /
akāryaka□ kāra□a□ syād nāstyakārya□ ca kāra□am //
◎しかるに，もしも現象する物質を離れて現象する物質の原因が存在するとするならば，結果の無い原因が存在することになるであろう。
しかるに，結果の無い原因〔というもの〕は存在しない。

[17][1]參見《俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉:
「幾界四大為性？幾界四大所造為性？
偈曰：觸界有二種。
釋曰：觸有四大及四大所造。堅等四觸是四大，軟滑等七觸是四大所造，依四大生故名所造。
偈曰：九有色所造。

A.因果同時

四大是因，所造的色法是果，這雖各有他的自體，但根塵等色法的生起，要四大作為他的所依，所以說是能造、是因，因果是同時的。

B.因果異時

除了表、無表色以外，四大、根、塵的生起，都由過去的業力，這業力（是色法）叫做異熟因，感得的色法叫異熟果。

如過去有欲界的業，就感到欲界的眼根等，這因果是異時的。

(3)從因果不相離，破斥因果各有自性 —— 釋第 1 頌：若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得。

現在從因果不相離的見地，破斥他的因果各有自性。

青目釋[18]從平常見到的色法 ——

縷[19]、布，說明他的因(p.114)果不離，意義特別明顯。

釋曰：五根界、四塵界，此九但是所造。

偈曰：及法界一分。

釋曰：法界中無教色，彼說亦是所造。所餘七識界法界中除無教，非二種。

◎佛陀提婆說：『十入唯四大。』

此執不然，於經中由決了說：『四大及堅等四相故。』此四大唯是觸故，此堅等四相非眼等所見。色等四塵非身根所覺，是故此執不如經中佛世尊說：『比丘！眼根者是內入依四大，是四大所造淨色，有色無顯有礙，乃至身根亦爾。

比丘！色者是外入依四大，是四大所造，有色有顯有礙。

比丘！聲者是外入依四大，是四大所造，有色無顯有礙，乃至味亦爾。

比丘！觸者是外入是四大，或依四大，是四大所造，有色無顯有礙。』

如此經中：『由觸一分攝四大皆盡。』所餘非四大，此義明了可知。

復次經中說：『眼謂肉丸，於中是堅、是堅類。』如此等經但說肉丸與眼根不相離，不說眼根。

於《入胎經》中說：『比丘！入者，謂唯六界。』此說為顯成就眾生根本。

復於此經由佛說：『六種觸入故。』若不爾，於汝亦應無受等心法。若汝言心法即是心，是義不然，想、受是心法依心生。

由此經言：『及說心為本故。』故此執不如由說心與欲相應，是故如前說。諸界有四大及四大所造，是義得成。」(大正 29，168b23-8c21)

[2]《俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉(大正 29，8b29-8 c26)。

[3]印順法師著《佛法概論》p.62- p.64：「地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜含》（卷 3・61 經）說：『所有色，彼一切四大及四大所造色。』一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質 —— 色所不可缺的，所以說「四大不離」。地即物質的堅性，作用是任持；水即物質的濕性，作用為攝聚；火即物質的暖性，作用為熟變；風為物質的動性，作用為輕動。隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。」

[4]李世傑《俱舍學綱要》，p.23。

[18] 參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉：「色因者，如布因縷。除縷則無布，除布則無縷。布如色，縷如因。」(大正 30，6 b22-23)

譬如布，是由一縷縷的紗[20]織成的，布是果色，一縷縷的紗是色因。假使「離」開「色」法的「因」，果「色」是「不可得」的；反過來，「離」了果「色」，「色因」也「不可得」。

這因果二者，有他的相互依存性，不能獨立而存在。

(4)離因則無果 —— 釋第 2 頌：離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。

如說「離色因有色」，這「色」法不就成了「無因」的嗎？如一縷縷的紗，一塊塊的布，布果是決不能離卻縷因的。所以「無因而有法」，這是「不然」的。[21]

原來，龍樹的中觀見，凡有必是因緣有，無因緣即等於沒有。

A.聲聞學者說三無為法無因而實有

但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的；[22]

---

[19] 縷（lǚ ㄌㄩˇ）：1.線。2.泛指細而長的東西，線狀物。(《漢語大詞典（九）》，p. 979）

[20] 紗（shā ㄕㄚ）：1.絹之輕細者。古作"沙"。2.棉、麻等紡成的細縷。如：紗布。(《漢語大詞典（九）》，p.756）

[21] 參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉：「如離縷有布，布則無因。無因而有法，世間所無有。」(大正 30，6 b27-28)

[22][1]參見《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉：

「頌曰：『果有為、離繫，無為無因果。』

論曰：「如本論說：『果法云何？謂諸有為及與擇滅。』」

若爾，無為許是果故則應有因，要對彼因乃可得說此為果故。

又此無為許是因故亦應有果，要對彼果乃可得說此為因故。

唯有為法有因有果，非諸無為。

〔徵〕所以者何？〔答〕無六因故，無五果故。

〔問〕何緣不許，諸無間道與離繫果，為能作因？〔答〕於生不障立能作因；無為無生，道何所作？

〔問〕若爾，誰果？果義如何？〔答〕謂是道果；道力得故。

〔難〕若爾，道果應唯是得！道於得有能，非於擇滅故。〔答〕不爾，於得、於擇滅中，道之功能有差別故。

〔問〕云何於得道有功能？〔答〕謂能生故。

〔問〕云何於滅道有功能？〔答〕謂能證故。

由此理故，道雖非滅因，而可得說擇滅為道果。

〔無為法是能作因之由〕

〔問〕既諸無為無增上果，如何可說為能作因？

〔答〕以諸無為於他生位不為障故，立能作因。然無果者，由離世法無能取果、與果用故。……

〔經部證涅槃無體(I)引經(II)引對法釋〕

(I)由此善釋，經說喻言：『如燈焰涅槃，心解脫亦爾。』此經意說：『如燈涅槃，唯燈焰謝，無別有物。』如是世尊，『心得解脫，唯諸蘊滅。』更無所有。

(II)阿毘達磨亦作是言：『無事法云何？謂諸無為法。』言「無事」者，謂無體性。

〔敘毘婆沙師宗義〕毘婆沙師不許此釋。

〔經部問〕若爾，彼釋「事」義云何？

〔有部答 —— 約五事立無為〕彼言「事」者，略有五種：

一、自性事。如有處言：「若已得此事，彼成就此事。」

二、所緣事。如有處言：「一切法，智所知隨其事。」

三、繫縛事。如有處言：「若於此事愛結所繫，彼於此事恚結繫耶？」

四、所因事。如有處言：「有事法云何？謂諸有為法。」

B.外道說神我、時間、空間、極微等無因而有實體

外道也說神我、時間、空間、極微等，是無因而有實體的。

C.中觀家否認無因緣而能生諸法

中觀者不承認有不待因緣的東西；就是無為法，也是因有為而施設，是緣起的。[23]

每一存在的，顯現的，必是相互觀待的；否則，就根本不能成為所認識的對境，也

五、所攝事。如有處言：「田事、宅事、妻子等事。」

今於此中說因名事，顯無為法都無有因。

〔有部結歸本宗〕是故無為雖實有物，常、無用故，無因無果。」(大正 29，33c5- 35a14)

[2]◎《順正理論》卷 17 (大正 29，428c9)

◎《藏顯宗論》卷 9〈3 辯差別品〉(大正 29，818c6)

[3]李世傑《俱舍學綱要》，p.39- p.40；p.46。

[23][1]參見《大般若波羅蜜多經》——

◎卷 36〈7 教誡教授品〉:「佛告善現：「善哉！善哉！如是！如是！如汝所說。善現！色等法及色等常無常等法，不可得故，色等法增語及色等常無常等法增語亦不可得。法及增語不可得故，菩薩摩訶薩亦不可得。菩薩摩訶薩不可得故，所行般若波羅蜜多亦不可得。善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是學。

「復次，善現！汝先所言我不見有法可名菩薩摩訶薩者，如是！如是！如汝所說。….

「善現！有為界不見無為界，無為界不見有為界。何以故？善現！非離有為施設無為，非離無為施設有為故。」(大正 5，199a6-b14)

◎卷 408〈6 善現品〉:「佛言…「復次，善現！汝先所言『我都不見有一法可名菩薩摩訶薩。』者，如是！如是！如汝所說。….「善現！有為界不見無為界，無為界不見有為界。「善現！非離有為施設無為，非離無為施設有為。」(大正 7，42b1-c2)

◎卷 483〈3 善現品〉:「佛告善現…「復次，善現！汝先所言『不見有法可名菩薩摩訶薩。』者，如是！如是！如汝所說。….善現當知！有為界不見無為界，無為界不見有為界。善現當知！非離有為界可施設無為界，非離無為界可施設有為界。」(大正 7，453b28-c21)

[2]《大智度論》——

◎卷 51〈22 勝出品〉:「

問曰：有為法，因緣和合虛誑故言無；如、法性、實際、不思議性，是無為實法，名為實際，云何言無？

答曰：無為空故言無。

復次，佛說：「離有為，無為法不可得，有為法實相即是無為法。」

復次，觀是有為法虛誑，如：如、法性、實際，是實；以人於法性取相起諍，故言「無法性」。或說有，或說無，各有因緣故無咎。如實際，不可思議性亦如是。

世間檀波羅蜜著故有，出世間檀波羅蜜無故空；為破慳貪故，言有檀波羅蜜；破邪見故，言檀波羅蜜無；為度初學者說言有，若聖人心中說言無。

如檀波羅蜜，乃至若眾生實有、非是無法，不應令強滅，入無餘涅槃。」(大正 25，424a11-24)

◎《大智度論》卷 95〈86 平等品〉:

「佛答：『於汝意云何？推尋色等相，為是空不？』」「世尊！實空！」

「空中有異相法不？」答言：「不！」

何以故？是畢竟空，以無相智慧可解，是中云何有異相？

佛語須菩提：「若空中無異相，空便是實，是故汝云何於空中分別諸法作是難？….

須菩提以平等相大利益，欲知平等定相，是故問：「為是有為？為是無為？」

佛答：「非有為、非無為。」何以故？若「有為」，皆是虛誑作法；若「無為」，「無為法」無生住滅故無法，無法故不得名「無為」；因「有為」故有「無為」。如《經》中說：「離有為，無為不可得。」如離長無短，是相待義。」(大正 25，728a16-b1)

就不能成立他的存在。

提婆《百論》的廣破常住，說得非常明白。[24]

性空論者的意見，若有一法無因緣而可現起，那就是反緣起的自性見，要根本否認他。

(5)離果則無因 —— 釋第 3 頌：若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。

A.離色果，色因之不可得

離開色因而有色果的不可能，一般人還可以接受，若說離了色果，色因也不可得，這就難(p.115)得領會。

B.舉縷、布譬喻

譬如離縷無布，這是對的；離布無縷，那就覺得不然[25]。

其實，這也不難理解：縷是布的因，他之所以成為布的因，這是因為他織成布。如把縷放在別的地方，他還是果，是由其他的原因所成的。

但眾生不了解相互觀待而構成因果的關係，他見到布是由紗織成的，就聯想起一切紗都是布的因。

但就縷的本身說，他不能決定，他或者在其他因緣的和合下，是布的因，或者把他搓[26]成線，搓成繩，做成燈芯[27]。一定說他是布因，這就是只知理有固然[28]，而不知勢[29]無必至[30]了。

C.小結：無果的因與無因的果都不成立

所以，「若」說「離」了「色」法果，而「有」色法的「因」，這因就成了「無果」的「因」，「無果」的「因」，與無因的果，一樣；也是「無有是處」。」

2.有因、無因破(p.115)

〔04〕**若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。**[31]

---

[24] 參見《百論》卷 2〈9 破常品〉(大正 30，179 b9-181 a5)。

[25] 不然：1.不合理；不對。2.不如此，不是這樣。(《漢語大詞典（一）》，p. 394）

[26] 搓(cuō ㄘㄨㄛ)：揉擦。(《漢語大詞典（六）》，p. 774）

[27] 芯(xīn ㄒㄧㄣ)：燈心草莖中的髓。色白，燃燈用。俗稱燈芯。(《漢語大詞典（九）》，p.315）

[28] 固然：3.當然，理應如此。4.副詞。猶誠然、雖然。表示承認某個事實，引起下文轉折。(《漢語大詞典（三）》，p. 625）

[29] 勢：2.力量；氣勢。3.形勢，情勢。5.樣式；架式。(《漢語大詞典（二）》，p. 813）

[30] 至：1.到；達到。14.得當；恰當。25.副詞。一定；必。(《漢語大詞典（八）》，p. 782）

[31][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 c20-21)。

[2]〔04〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：

「色若已有者，則不待色因；色若先無者，亦不待色因。」(大正 30，69c18-19)

[3]〔04〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：

「若已有色者，色因無所起；若無有色者，亦不用色因。」(大正 30，144a8-9)

[4]參見三枝著，p. 116：

◎rūpe satyeva rūpasya kāra□a□ nopapadyate /

rūpe `satyeva rūpasya kāra□a□ nopapadyate //

◎現象する物質がすでに存在している場合には，現象する物質の原因は決して成り立たない。

〔05〕**無因而有色，是事終不然；是故有智者[32]，不應分別色。[33]**

(1)就有因門破 —— 釋第 4 頌：若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。

再從果色的或有或無，批判他沒有因果的關係。

A.破果法實有

色若是實有，這等於說早(p.116)「已」「有」了這「色」果。果色如早已存在，這自然就「不用」再有「色因」了。因能作成果法，所以要說有因；果已有了，還要因做什麼呢？

B.破果法實無

假使說「無有」實在的果「色」，這在外人就把他看為沒有，既是什麼都沒有，那又那裡說得上「用」什麼「色因」呢？這因為因是果法的因，有果才能說有因，如父親是所生兒子的父親，沒有生兒子，這也不成其為父親了！

C.小結：執果法實有、實無，色因都不成立

所以執果法為實有，或者實無，都沒有成立色因的可能。

(2)就無因門破 —— 釋第 5 頌：無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。

A.無因而有果，有大過失

若說「無因而」可以「有色」，這是「終」於「不然」的。無因有果，這過失太大了。所以，「有」理「智」的學「者」，切切「不應分別」一切的「色」法。

B.釋「無分別」

不分別色，不是說世俗緣起如幻中，眼不見色，耳不聞聲，這才叫不分別。這是說不執有實在的自性色，也不推究這色法是先有的、先無的，因果是一、是異。若執有自性，分別他一異有無，那就是戲論，再也不能正見諸法的實相。

這不分別[34]，最容易被人誤會，以為不分別色，就是一切都無分別，不論什麼邪正、

現象する物質が存在しない場合にも，現象する物質の原因は，〔やはり〕成り立たない。

[32] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，10b，n.1)：「四本皆無此語。」

[33][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，6 c26-27)。

[2]〔05〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：「無因而有色，是義則不然。」(大正 30，69c24)
「是故於色境，不應生分別。」(大正 30，70a1)

[3]〔05〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：「無因而有色，是事亦不然。」(大正 30，144a15)
「是故於色中，離有無分別。」(大正 30，144a28)

[4]參見三枝著，p. 118：

◎ni□kāra□a□ punā rūpa□ naiva naivopapadyate /
tasmād rūpagatān kā□ścinna vikalpān vikalpayet //

◎さらに，原因を持たない・現象する物質は，どのようにしても，決して成り立たない。それゆえ，現象する物質に関しては，どのような諸分析的思考をも考えるべきではない。

[34] 參見印順法師著《學佛三要》p.161- p.162：

「般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘缽舍那（觀）。」分別、尋伺、觀察、抉擇等，為

善惡，什麼都無所謂，一概不睬他。這如何使得[35]？

無分別[36]，是說(p.117)勝義觀察，自性不可得，通達空性，緣起法相寂滅不顯現，叫做無分別。

C.世俗緣起假名一切宛然可分別

觀的功用；而這一切，也是通於慧的。

慧也就是「**於所緣境簡擇為性。**」修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「**未成就名空，已成就名般若。**」因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。」

[35] 使得：行，可以。(《漢語大詞典（一）》，p. 1325）

[36] 參見印順法師著《成佛之道（增註本）》p.363-366 ——

「大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。所以說：『**諸法不生故，般若波羅蜜應生。**』又如說：『**語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃。**』現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。」.....

「現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀 —— 分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。自然而然的不作意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空 —— 無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得 —— 空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀 —— 觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。」

世俗緣起假名，那是一切宛然[37]而可分別的。所以佛說：「世間說有，我亦說有，世間說無，我也說無。」[38]隨順世間，分別顯示宣說一切。

如果世俗假名，都不可分別，這就成為黑漆一團的糊塗見了！

3.因果相似、不相似破(p.117)

〔06〕**若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。**[39]

※釋第 6 頌：若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。

---

[37] 宛然：2.真切貌，清晰貌。3.彷彿，很像。(《漢語大詞典（三）》，p. 1400）

[38][1]參見《雜阿含經》卷 2(37 經)：

「世尊告諸比丘：『我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？

比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。

◎云何為世間智者言有我亦言有？

比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。

◎世間智者言無，我亦言無，謂色是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示。世間盲無目者，不知不見，非我咎也。

◎諸比丘！云何為世間世間法，我自知自覺，為人演說、分別、顯示？盲無目者，不知不見。比丘！色無常、苦、變易法，是名世間世間法。如是受、想、行、識，無常、苦，(變易法)，是世間世間法。

◎比丘！此是世間世間法，我自知自覺，為人分別、演說、顯示。盲無目者不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何！』」(大正 2，8 b15-c7)

[2]參見印順法師著《性空學探源》p.12- p.13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的有，也就包括一切法了。這「有」的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為有，佛也就以為有。可是這有的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：「闡空或易，說有維難。」具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與法性空相應！說有實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對「有」的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》37 經中佛說：「世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。」佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這有的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為有的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

[39][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，7 a5-6)。

[2]〔06〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：「若果似因者，此義則不然。」(大正 30，70a10)

「若果不似因，義亦不應爾。」(大正 30，70a22)

[3]〔06〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：「果若似於因，此說即不然。」(大正 30，144b5)

「果若不似因，是事亦不然。」(大正 30，144b10)

[4]參見三枝著，p. 120：

◎na kāra□asya sad□śa□ kāryamityupapadyate /

na kāra□asyāsad□śa□ kāryamityupapadyate //

◎結果は原因に似ている，ということは成り立たない。

結果は原因に似ていない，ということは成り立たない。

(1)約因果間的相似、不相似，破斥實有色法

這是約因果間的相似不相似，破斥他的實有色法。相似，就是同樣的；不相似，就是不同樣的。

A.評色果與色因相似

假使說色「果」相「似於」色「因」，這「是」「不」對的。如縷是因，布是果；縷是線條，布是平面；布果可以做衣，縷因不可做衣；說他完全相似，這怎麼可以呢？

B.評色果不與色因相似

若說色「果」「不」與色「因」相似，同樣的「是」「不」對。如黑的縷因織成的布果，總不會是白的；麻縷的因織不成棉布，不能說他沒有一種類似的關係。所以執布有布的自性，縷有縷的自性，那就相似不可說，不相似也不可說了。

(2)小結：破有部的同類因果與異熟因果

這因果的相似、不相似，正破有部的同(p.118)類因[40]果與異熟因[41]果。[42]

(二)觀餘陰空(p.118)

〔07〕**受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。**[43]

---

[40][1]參見《發智論》卷 1〈雜蘊〉:
「云何同類因？
答：前生善根與後生自界善根及相應法，為同類因。
過去善根與未來、現在自界善根及相應法，為同類因。
現在善根與未來自界善根及相應法，為同類因。
如善根、不善、無記根亦爾。差別者：不善中除自界，是謂同類因。」(大正 26，920 c5-921a10)
[2]《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉:「論曰：同類因者，謂相似法與相似法為同類因；謂善五蘊與善五蘊，展轉相望為同類因；染污與染污、無記與無記五蘊相望，應知亦爾。」(大正 29，31 a23-26)

[41][1]參見《發智論》卷 1〈雜蘊〉:
「云何異熟因？
答：
◎諸心、心所法，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此心、心所法，與彼異熟為異熟因。
◎復次，諸身語業，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此身語業，與彼異熟為異熟因。
◎復次，諸心不相應行，受異熟色、心、心所法、心不相應行。此心不相應行，與彼異熟為異熟因。」(大正 26，920c5-921a10)
[2]《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉:「論曰：唯諸不善及善有漏，是異熟因，異熟法故。」(大正 29，33 a5)

[42] 參見李世傑撰《俱舍學綱要》，p.58。

[43][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，7 a13-14)。
[2]〔07〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉:
「受陰及心陰，想行一切種；如是等諸法，皆同色陰遮。」(大正 30，70b9-10)
[3]〔07〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉:
「所有受心想，諸行一切種；及餘一切法，皆同色法說。」(大正 30，144b13-14)
[4]參見三枝著，p. 122：
◎vedanācittasa□jñānā□ sa□skārā□ā□ ca sarvaśa□ /

※例四陰及一切法亦空 —— 釋第 7 頌：受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。

※四陰之自性不可得，如同色陰

五陰中的「色陰」粗顯，他具有質礙性，常人很容易把他看做實在有。但觀察起來，他的自性尚且不可得，那內心感受等的精神活動，自然更易知道他的如幻如化了。

1.明受陰

「受」是感情的領受，就是與外境發生接觸的時候，用是否合於自己的態度，精神上生起或苦或樂或不苦不樂的感受；感受有種種，總合叫受陰。

2.明想陰

「想」是認識的攝取意象，就是對所緣的境界，安立種種的界相，施設種種的名言。

3.明行陰

「行」是意志的活動，就是推動內心生起種種的善惡心所，進而造作一切善惡的事業。

4.明識陰

「識陰」是主觀的心體，對於客觀的了別認識的作用。

這受等四陰，以及「其餘」的「一切法」，若執有實在的自性，「皆同於」上面破「色陰」所破，這裡不再繁瑣的一一指責了！

二、讚歎性空(p.118)

〔08〕**若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱[44]同於彼疑。[45]**
〔09〕**若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。[46]**

---

sarve□āmeva bhāvānā□ rūpe□aiva sama□ krama□ //
◎感覚(受)と心と表象(想)と，またもろもろの潜在的形成作用(諸行)と，まさにすべてのもろもろの「存在(もの・こと)」についても，すべての点で，現象する物質とまったく同じ次第が〔適用される〕。

[44] 俱：2.一樣；等同。3.全部；都。(《漢語大詞典（一）》，p. 1497）

[45][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，7 a17-18)。
[2]〔08〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：
「彼一切諸法，皆同色法說；若諍論安立，隨所起即空。」(大正 30，144b28-29)
[3]參見三枝著，p. 124：
◎vigrahe ya□ parīhāra□ k□te śūnyatayā vadet /
sarva□ tasyāparih□ta□ sama□ sādhyena jāyate //
◎およそ空であること(空の原理，空性)によって論争がなされるときには，だれかがそれに反駁を述べたとしても，その人には，すべてが反駁とはなっていない。
〔すべての反駁が〕論証されるべきものと等しいということが生じてくる〔からである〕。

[46][1]參見《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉(大正 30，7 a19-20)。
[2]〔08〕《般若燈論釋》卷 4〈4 觀五陰品〉：
「若觀一物體，則見一切體；如是一物空，一切皆空故。」(大正 30，70c2-3)
[3]〔09〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：
「若見一物性，一切法亦然；若解一法空，一切皆空故。」(大正 30，144c4-5)

(一)離空不成答 —— 釋第 8 頌：若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。

(p.119)五陰的空性，已明白顯示了。現在就從性空的特點，加以讚歎。從理論上研究起來，一切法不空，是不行的，非空不可。

比方「有」人向你討論或請「問」，諸法的現象或實體，假使你不理解空，「離」卻「空」義去「答」覆他，這絕對「不」能「成」為「答」覆的。因為你所答覆的道理，最後還是「同」他一樣的墮在「疑」惑當中，不能得到問題的解決。

(二)離空不成問 —— 釋第 9 頌：若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。

或者，「有」人想「難問」其他學派的理論，說他的思想如何錯誤，這也須依據正確的性空觀，顯出他的過失。否則，「離」卻正確的性「空」，宣說他人的「過」謬，這還「是不成」為「難問」的，因為他所批評的，並沒有評到他的根本，結果，也還是

---

〔10〕《大乘中觀釋論》卷 4〈4 觀五蘊品〉：

「言說有所得，諸所作皆空；一切無所得，一切皆成就。」(大正 30，144c6-7)

[4]參見三枝著，p. 126：

◎vyākhyāne ya upālambha□ k□te śūnyatayā vadet /

sarva□ tasyānupālabdha□ sama□ sādhyena jāyate //

◎およそ空であること(空性)によって解説がなされるときには，だれかがそれに非難を述べたとしても，その人には，すべてが非難とはなっていない。

〔すべての非難が〕論証されるべきものと等しいということが生じてくる〔からである〕。

[5]參見歐陽竟無編，《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(《藏要》4，11a，n.1)：「

◎《番》《梵》頌云：『若依空論議，可隨應說難，然一切非難，應同所立故。又依空作釋，可說隨一過，然一切非過，應同所立故。』

◎《無畏》釋云：『若依各別空義論諍，可以隨一非空者爲難。然此應知與所立宗相似，不能成難也。蓋論宗是一切法皆空，而所說爲各別法空。或有以餘法疑難別有不空，故今例云同所立也。』

《無畏》幷云：『此二頌爲一切空義章中要義。』今譯頌釋均誤。」

[6]印順法師著《中觀今論》p. 51- p.52：

「因明等形式論理，是不能用以論證中觀深義的，不能用為通達究極真理的工具。這在唯識家，也未嘗不知「真如無同喻。」如《楞伽》等經，都對五支論法有所批評。但這是說它不能把握究極的真理，在相對的世俗真實上，依舊是有其作用的。這如依地球為中心以觀測天象，有它範圍內的正確性，若依之擴大觀察，它的正確性就漸漸消失了，不能不加以修正。用因明等論理來成立世俗的事象，而不能用來探求究竟真理，也如此。不能依於即空的緣起法的論理法，不能用以論究真理，不能破邪顯正，《中論．觀五陰品》即早已說過：「若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。」

離了法性本空，即不能理解無性的緣起，這在答覆他宗和難破他宗時，即不能成為正確的答覆和真正的破除。怎樣成立自己，他人也照樣的可以成立他；用某種方法去破斥他人，他人也可以使用此同一理由來反問自己，也就無法成立了。同一的認識以及大致共同的方法，是會遭遇同一命運的。如佛弟子用無常去破斥外道的常，外道也可以用常來破斥你的無常。你若以理由來成立無常，外道也可以理由來成立他的常，究竟誰是真理？

因明中的「相違決定」，康德的二律背反，完全暴露了此一論理的缺點。所以，唯有能了達諸法是即空的緣起，本著諸法本性空寂的見地，展開緣起的論法，這纔能徹底難破，徹底的答覆別人；纔能真正破除他人的錯誤，真正的顯示真理。所以說：「以有空義故，一切法得成。」所以在方法論的立場，通達中道實相，非依於即空的緣起法不可。」

「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。

(三)依性空立破善巧

1.離空則不成問答

第一頌〔第 8 頌〕是立不成立的似立，第二頌〔第 9 頌〕是破不成破的似破。這些在上面「立破善巧」[47]中，已約略談過。

離開性空，批評別人、答覆別人，都不行；依性空，那就一切都可以了，(p.120)這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。

2.依般若空慧，才能圓滿解決世間的奧秘

(1)緣生法都是相待的，皆具有矛盾的特性

一切法因緣所生，佛法稱之為『二』，就是相待的，可以說他具有矛盾的特性。彼此的對立，固然是矛盾；矛盾而統一，這還是矛盾。

矛盾是絕對的，雖是強調，但緣起的存在者，必有矛盾性可說，卻是事實。

所以，什麼都可從各方面看的：

A.從變與不變，靜止與運動方面看

你從這方面看，是變化無常、流動不息的；他從那方面看，卻是動中常靜，變化中的不變。

B.以統一與種種去觀察

從這點去觀察，是統一的；從那點上去觀察，卻是種種的。

C.緣生法不同的兩面

所以統一與種種，變與不變，靜止與運動等爭辯，始終沒有解決。這不同的兩面，宇宙人生，一花一草，小到不能再小，大到不能再大，都具有的。

(2)世間奧秘唯有般若空慧才能圓滿的解決

這是世間的奧秘，沒有般若的空慧，透進他的底裡，無論怎樣是不能得到圓滿的解決。

A.說無常、無我之真義

青目論釋說：[48]你用無常破斥他的常，他可以常破斥你的無常，都有道理。雖兩方

---

[47] 參見印順法師著《中觀論頌講記》p.30- p.35。

[48] 參見青目釋《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉:

「若人論議時，各有所執，離於空義而有問答者，皆不成問答，俱亦同疑。

如人言：『瓶是無常？』

◎問者言：『何以故無常？』

答言：『從無常因生故。』

◎此不名答。何以故？

因緣中亦疑，不知為常、為無常，是為同彼所疑。

◎問者若欲說其過，不依於空而說諸法無常，則不名問難。何以故？

汝因無常破我常，我亦因常破汝無常。若實無常則無業報，眼耳等諸法念念滅，亦無有分別。有如是等過，皆不成問難，同彼所疑。

◎若依空破常者，則無有過。何以故？

都說自己的成立，實際上是互相對立了。
佛教以無常破常，是說無有常住的常，緣起的非常非斷的相續，不是也沒有。
以無我破我，是說沒有像一般所執著的實在我，緣起如幻的假我，還是有的。

B.性空者破斥實有者之方法：以子之矛攻子之盾

性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用(p.121)他自己的手，打他自己的嘴，顯出他的矛盾，使他知道自己所執為實在有的一切，不成其為實在。

3.小結：批評別人，建立自己；在言說上、解脫上，非依空不可

離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。常斷、一異的自性不可得，而無自性的、幻化的一異、常斷，卻都可成立。
立要這樣的立，破要這樣的破，不空是絕對不行的。批評別人，建立自己，在言說上，尚且要依空，解脫自然更非空不可了！

【附表】:〈觀五陰品〉第 4 科判

科判				偈頌
(丁一) 觀六情				〈觀六情品〉第三
(丁二) 觀五陰	(戊一) 觀陰性空	(己一) 觀色陰空	(庚一) 因果相離破	**[01]**若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得。
				[02]離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。
				[03]若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。
			(庚二) 有因、無因破	**[04]**若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。
				[05]無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。
			(庚三) 因果相似、不相似破	**[06]**若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。
		(己二) 觀餘陰空		**[07]**受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。
	(戊二) 讚歎性空			**[08]**若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。
				[09]若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。

此人不取空相故，是故若欲問答，尚應依於空法，何況欲求離苦寂滅相者。」
(大正 30，7 a21-b4)

《中觀論頌講記》〈觀六種品〉[1]第五
（p.122-p.131）

指導老師：上厚下觀法師
第一組：釋 長叡 敬編
2008/11/02

壹、引言（p.122）

觀世間的苦諦，有蘊、處、界三[2]，觀六種，就是觀六界。種、界是沒有差別的。

（壹）釋「界（種）」

界的意思有二[3]：

一、**類性**，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。

二、**種義**，就是所依的因性[4]。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。

---

[1] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(《藏要》第一輯 4，11a，n.2)：「**四本**（案：《番》、《釋》、《燈》、《梵》四種合舉，略稱為**四本**）**作〈觀六界品〉**。」（案，《藏要 4》〈中論校勘說明〉：西藏譯《中論本頌》本，略稱為**《番》**…宋譯安慧《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為**《釋》**。唐譯清辨《般若燈論》所牒之頌本，略稱為**《燈》**。梵本月稱《中論疏》所牒之頌本，略稱為 **《梵》**。）

案：**牒釋**，**牒文作釋**之略稱。將長篇文章分成段落，稱為**牒文**；若依其所分，逐段加以解釋，稱為**牒釋**。此係解釋經論所用方法之一。(《佛光大辭典》p.5520)

[2] （1）印順導師《中觀論頌講記》p.272：「說到惑業，就要談到起煩惱造業、由業感果的經過。所以《經》中觀**苦**，即觀**蘊、處、界**的無常故苦。」

（2）印順導師《佛法概論》p.57：「**蘊**觀，詳於**心理**的分析；**處**觀，詳於**生理**的分析；**界**觀，詳於**物理**的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。」

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71：「世尊所化有三種根，謂鈍、中、利。為鈍根者說十八界，為中根者說十二處，為利根者說五蘊。」(大正 27，367a3-5)

[3] 印順導師《大乘起信論講記》pp.66-67：「**界**，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：(一)、類性，(二)、因性。

(一)、**類性**，此說一類一類不相同的事物為**界**。如說**眼界**，只攝**眼**；色界，只攝青黃等色；也即是眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。如阿毘達磨者釋**界**為**種類**義。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有為界。所以，**界**是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。最小的法類——**法界**，如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——**法界**，即一切法都是以**真如**為性的，是遍一切一味的。…

(二)、**因性**，是**所依**義、功能義、**種子**義；凡是依此法而有彼法的，此法即名為彼依、彼因，所以**界**又訓釋為**種族**義。**界**為**因性**，可分二類：(1)、有漏雜染法因，即一般所說的分別戲論習氣——有漏種子。(2)、**無漏功德法因**，指能起無漏出世法的因。眾生為什麼可以解脫，可以成佛呢？這因為眾生有無漏法界為因的緣故。此處的法界，是法性平等的法界，也約無漏功德法界說。『三乘聖法，依此而生』，名為**法界**。即是說：三乘聖法都從此法界而生起來的，法界為出生三乘聖者功德的因性。所以說，**因性**義是**界**義。

[4] 印順導師《佛法概論》p.62：「**界**有『**特性**』的意義，古譯為『持』，即一般說的『自相不失』。由於特性與特性的共同，此**界**又被轉釋為『**通性**』。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。此**六界**，無論為**通性**，為**特性**，都是構成有情自體的**因素**，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為『**因性**』。」

《俱舍》說界為種類、種族[5]，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的**類性**說的。

---

[5] （1）《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「法**種族**義是**界**義，如一山中有多銅、鐵、金、銀等族，說名**多界**。如是一身，或一相續，有**十八類**諸法**種族**，名**十八界**。此中**種族**是**生本**義，如是眼等誰之生本，謂自**種類**，**同類**因故。
若爾，無為應不名**界**，心心所法生之本故。
有說：**界聲**表**種類**義，謂十八法**種類**自性各別不同，名**十八界**。」(大正 29，5a4-10)
（2）《俱舍論疏》卷 1〈1 分別界品〉：「《論》：法種族義至名十八界。第三釋**界**。文有二釋：一、**種族**義；二、**種類**義。」(大正 41，489a18-19)
（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71：「
問：何故名**界**？**界**是何義？
答：**種族**義是**界**義。
段義、**分**義、**片**義、**異相**義、**不相似**義、**分齊**義，是**界**義。
種種**因**義是**界**義。
聲論者說：**馳流**故名界；**任持**故名界；**長養**故名界。應知此中**種族義**是**界**義者。如一山中有多**種族**，謂金銀、銅鐵、白鑞、鉛錫、丹青等石；白墡、土等，異類種族。如是於一相續身中，有十八界異類**種族**。
段義是**界**義者，如有次第安布段物，得種種名。謂次第安布材、木等段，名為宮殿臺觀舍等。次第安布餘甘子等段，名阿摩洛迦。次第安布竹篾等段，名蓋扇等。次第安布骨肉等段，名男女等。如是次第安布眼等十八界段，名為有情摩納婆等。
分義是界義者，謂男身中有十八分；女等亦爾，即十八界。
片義是界義者，謂男身中有十八片；女等亦爾，即十八界。
異相義是界義者，謂眼界相異乃至意識界相異。
不相似義是界義者，謂眼界不似餘界。乃至意識界不似餘界。
分齊義是界義者，謂眼界分齊異餘十七界。乃至意識界分齊異餘十七界。
種種因義是界義者，謂因此故有眼界，非即因此乃至有意識界；乃至因此故有意識界，非即因此乃至有眼界。
聲論者說：
馳流故名界者，謂此諸界馳流三界五趣四生輪轉生死。
任持故名界者，謂此諸界任持自性。
長養故名界者，謂此諸界長養他性。
是故**種族**義是**界**義…乃至**長養**，故名為**界**。」(大正 27，367c21-368a19)
（4）印順導師《中觀今論》pp.168-169：「**界**與**法**的語根 Dh□ 相同，有**持**義，有任持自相，不失不變義，所以**十八界**古譯有名為**十八持**的。**持**的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。
在《阿含經》裏，**界**是**種類**的意思，一類一類的法，即是一界一界的。
種類，可從兩方面說：如眼**界**，凡具有眼之特性的，皆**眼界**攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼**界**的特殊。
所以**界**義，一在表明**類性**，一在顯示**別性**。約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的**界**，如三界、四界、六界、十八界等。細究**界**字的意義，即是一類一類的，各自**同其所同**，**異其所異**的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的**界**。
西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以**界品**為首），即落入**多元實在論**。他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的**自性**，即**界**，各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的，不失自相的。他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，**生起**是使它呈現到現在。
經部師及唯識者，不同意這種**三世實有**論；但將法法的**自性**，修改為法法**各有自種子**——**潛能**，存儲於心識或賴耶識中，**法**的生起，即從潛在的自種子而現行。
依經部師，**種子**即名為**界**；**世親**解釋為**種類**與**種族**——**能生**。

（貳）六界是構成有情的因素，但各學派所重不同

界雖有眾多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。

◎有以**識**為六種的根本；

◎有以地、水、火、風的**物質**為根本；

◎也有以為物質要有**空**才能存在，**空**更為根本些。

◎性空者說：組成有情的六種，心色固是不即不離的，而與空也是相依不離的。

（叁）本品所觀「六種」的重點——觀破虛空

〈觀六種品〉（第 5）中，雖總破**實有自性**的六種，但主要的是觀破**虛空**。

如〈觀五陰品〉（第 4）中觀破**色陰**，〈觀六情品〉（第 3）（p.123）觀破**心識**的作用。**心識**與**四大**的生滅無實，易於理解，唯有**虛空**[6]，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品（〈觀六種品〉第 5）特別以他為所破的對象。[7]

（肆）佛法及世學對虛空（空間）之異說

一、虛空的涵義，學派間有不同說法——在佛法上的諍論

◎薩婆多部說：虛空是有實在體性的。

◎經部譬喻師說：虛空只是沒有色法的質礙，所以沒有真實的體性。[8]

◎案達羅學派[9]說：虛空是有為法。

《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種**界**」句，**種子論**者就解說為眾生無始來有種種的**種子**，故說：『無始時來**界**，一切法等依。』**界**字，本義為**種類**，**同類**與**別類**，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為**因**義，所以說**界**為**種族**義，即成為眼從眼生，耳從耳生的**自性緣起**。」

[6] **空**與**四大**的關係，參考印順導師《佛法概論》p.64：「**空**界，是**四大**的**相反的特性**。物質必歸於毀壞，是空；**有**與**有**間的空隙，也是**空**；**虛空**是眼所見、身所觸的無礙性。凡是物質（四大）的存在，即有**空**的存在；由於**空**的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有**虛空**，必有**四大**。」

[7] （1）有關「空間」之詳細解說，參考印順導師《中觀今論》p.126-131。
（2）參見《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，102c26-103a10)。

[8] （1）《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.681：「**假有**，是**沒有實性**，不是沒有這種意義。怎樣解說這些假有呢？《俱舍論》是以**經部譬喻師**的論義去說明的。無為法——虛空、擇滅、非擇滅。據《大毘婆沙論》，覺天也是成立**三無為**的。法救說：虛空是假立的。譬喻師說：擇滅、非擇滅、無常滅，都沒有實體。《俱舍論》中，以經部師的立場，說**三無為**是**非實有**的。」
（2）參見《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「**空界謂竅隙，傳說是明闇。…論曰：諸有門窓及口鼻等內外竅隙，名為空界。如是竅隙，云何應知？傳說：竅隙即是明闇，非離明闇竅隙可取。故說空界明闇為體。**」(大正 29，6c7-12)

[9] 參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.429：「《論事》所傳的案達羅學派，即王山（Rājagiriya）、義成（Siddhattha）、西山、東山——四部。這四部，被稱為案達羅學派。有關四部的銘文，及制多山部的，都在案達羅（Amarāvatī）一帶發見。可以推見這四部，是隨**案達羅王國**的興起而盛行的。」

薩婆多部說虛空有二[10]：

一、我們眼見的空空如也的空，是有為法。六種和合為人的空種，是屬於這一類的。這虛空，是色法之一，就是竅隙[11]的空。

二、虛空無為，無障礙為性，一切色法的活動，存在或不存在，都在無礙的虛空中。

虛空是遍一切的，實有的，真常的。這虛空無為，不礙他，他也不會障礙虛空。[12]

◎空宗[13]說：虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

二、哲學上，有關空間的諍論很多——在世學上的諍論

空間，哲學上是個很重要的問題，諍論也很多。

（一）有說空間是外界絕對的存在

---

[10] （1）唐．沙門吉藏《中觀論疏》卷 5〈5 六種品〉：「《毘曇》明虛空有二：一者有為虛空，如眾生身內，及井、穴、門、向等空；二、無為虛空，鳥飛所不及處是也。」(大正 42，70b9-11)
案：「向」，泛指「窗戶」。(《漢語大詞典（三）》p.136）
（2）印順導師《性空學探源》pp.206-207：「依**有部**的思想，**虛空無為**，近乎現在所說的『**真空**』；不是身眼所感觸到的虛空，而是物質生滅中的**能含容**性，是本來如此的**真常性**。它不是物質，而與物質不相礙，而且，沒有這虛空，物質就無法活動。不過，根本聖教中所說的**虛空**並不如是，如六界中的**空界**、空無邊處的**空**，都是指**有情組織**中的空隙，並沒有說到**無為**的**虛空**。有部學者似乎有見於此，所以他們分**虛空**為兩種：一是可見的，如六界中的空界，是**有為**色法。二不可見的無障礙性，才是**虛空無為**。」

[11] 竅隙：孔洞、縫隙。(《漢語大詞典（八）》p.485）

[12] （1）印順導師《中觀今論》pp.126-127：「印度的外道，把**空**也看成實體的東西，他們將空與地、水、火、風合稱為五大，認此五大是組成宇宙萬象的五種原質。這在佛法，少有這種見解的。即執諸法實有的犢子、上座等，也沒有把空看成是實體的。佛經裏也常說到虛空，然所說的虛空，是眼所見的，也是身所觸的。這眼見、身觸的虛空，其性是無障礙的。唯有薩婆多部，把**空**分為兩種：
一、有為有漏的**虛空**，即上來所說的**眼見（身觸）的虛空**。
二、虛空無為，此是**不生滅**法。如說：「虛空但以無礙為性，由無障故，色於中行。」(《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉，大正 29，1c14-15）一切色法——物質的起滅，皆依於虛空無為，虛空無為的無障礙性是遍於一切色法的，一切色法，由於無礙的虛空性才能起滅。這樣，**虛空**是普遍常恒而不變的無礙性了。
薩婆多部這種理論，依於眼見身觸的現實虛空而抽象化、理性化的。其實，離了眼見、身觸的**虛空**，是不會使吾人得到虛空之概念的。」
（2）印順導師《空之探究》pp.251-252：「說一切有部等所立**虛空無為**（ākāśa-asa□sk□ta），是與色法（物質）不相障礙的**絕對空間**；是不生滅的**無為法**，不屬於物質，而**為物質存在與活動的依處**。《般若經》中，每以**虛空**來比喻**一切法空**。《中論》說：「以有空義故，一切法得成」，《般若經》的**虛空喻**以外，**說一切有部**等的**虛空無為**，應有重要的啟發性。《經》上說一切法空，空性無差別，一切依世俗而假立。然**空性**對於**一切法**的成立，似乎沒有關係。如「不壞真際建立諸法」，「依無住本立一切法」，也只是**依處**，如大地在空中一樣。而**虛空無為**，不但是色法的依處，而且是無礙的，所以有色法活動的可能。以此來喻解**空性**，不但一切法不離於空性，正因為空無自性，而一切依緣起，才成為可能。所以《中論》的特義，以有（無自性）空義而一切得成，**虛空無為**應有啟發性的。」

[13] （1）印順導師《中觀今論》p.253：「**中觀宗**又稱之為**空宗**，因為他是深刻發揮空性 的，以一切法空為究竟了義的，以**空有無礙**為本宗的特色。稱**唯識**等為**有宗**。」
（2）萬金川《中觀思想講錄》p.39：「在**印度**的佛教傳統裡，內部宗中人並無人使用『空宗』一名來稱呼龍樹一系的佛教思想。在中國佛教傳統裡，使用『空宗』一詞往往是相對於唯識學派的『有宗』而言。…其實，中觀思想…它並非只說『空』而不說『有』，就如同唯識學派也非只說『有』而不說『空』。因此『空宗』或『有宗』這類名目，並無法充分表現這兩支佛教思想特色。」

有說空間是**外界**絕對的存在，不是寸尺的長短可以量的。

（二）有說空是內心的存在，不存在於外界

有說空間是內在的，是認識上的格式，認識本有空間的格式，從空間的格式中，認識一切，一切都現出空間相；所以，空是**內心**的存在，不是外界存在的。

（三）有說空間隨物質的變動而變化，空間是相對而不是絕對的

有的說：空間是外在的，但是物質的存在、形（p.124）態，有物質，就顯有空間相。物質的有變動，空間性也就有變化；是**相對而不是絕對**的。

三、諍論的重點：空間是絕對或相對；是外在或內在

這可見，在世學，在佛法，都有很多的諍論，但主要不外絕對的與相對的，外在的與內在的諍論。

四、空宗對虛空的看法，接近經驗論，承認其緣起幻有，不認為是真常實有

空宗不否認對象的虛空，不過不承認他是實有真常；承認他是緣起的幻相，他的存在，與色法有依存的關係。如板壁[14]上的空隙，是由根見身觸而得的認識，空宗是接近**經驗論**的。

虛空依緣起而存在，也就依緣起而離散，所以，有集也有散；緣起的存在，是畢竟性空的。

貳、觀六種

（壹）明正觀

一、廣破**空**種

（一）非**所知**性

1、非「**有**」

（1）以「**能**」責[15]「**所**」破[16]（p.125）

〔01〕空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相。[17]

---

[14] 板壁：木板的隔墻，木板墻。(《漢語大詞典（四）》p.860）

[15] 責：指詰問。(《漢語大詞典（十）》p.89）

[16] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏・中論科判》p.437：初舉能相破所相。

[17]（1）偈本龍樹菩薩，釋論分別明菩薩，唐・波羅頗密多羅譯《般若燈論釋》卷 4〈5 觀六界品〉:「先虛空無有，毫末虛空相。」(大正 30，71a1)；「若先有虛空，空則是無相」(大正 30，71b4)

（2）安慧菩薩造，宋・惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 4〈觀六界品第 5〉:「空相未有時，先無彼虛空。」(大正 30，144c19)

（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 130：

nākāśaṃ vidyate kiṃ citpūrvamākāśalakṣanāt /
alakṣaṇaaṃ prasajyeta syātpūrvaṃ yadi lakṣaṇāt //

虛空の特質(形づけるはたらき，相)より以前には，どのような虛空も存在しない。もしも特質より以前に，〔虛空が〕存在するとするならば，〔その虛空は〕特質の無いものである，という誤りが付随するであろう。

（4）Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, p.57: Verse 1:

Prior to any spatial characteristics, space cannot exist. If it can exist prior to any characteristics, then, necessarily, it falls into the error of (imputing) a space without

〔02ab〕是無相之法，一切處無有。[18]

※定義虛空：虛空的法體是**所相**，無礙性是**能相**

一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。法體、樣相[19]，這就是**能相、所相**。佛法說**能所**，如「量」、「所量」，「知」、「所知」，雖沒有說「能」字，也可知道他是能量、能知，因為量與知，本是動詞而靜詞化的。說**相**與**所相**，也就是**能相、所相**。

虛空的**法體**，是**所相**；**能表顯**虛空之所以為虛空的相，叫**能相**。[20]

現在就研究他的**所相**。

A.明虛空非**常住實有**

※釋第1頌：空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相

（A）釋前半頌：空相未有時，則無虛空法

※假定承認虛空是以無礙性為相，而無礙性的虛空，又是常住實有的，那麼在空相還沒有時，豈不是沒有虛空嗎？所以說：「**空相未有時，則無虛空法**」。什麼是無礙性？是質礙性（色法）沒有了以後所顯出的；也就是因為沒有色法，

---

characteristics.

[18]（1）《般若燈論釋》卷4（5觀六界品）：「無處有一物，無相而有體，無相體既無，相於何處轉？」 (大正30，71b14-18)

（2）《大乘中觀釋論》卷4（5觀六界品）：「云何無相中，彼有相可得，無實相無體，云何相可轉？」(大正30，144c25-27)

（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 132：

alakṣaṇo na kaścicca bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
asatyalakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam //

何であろうとも，特質の無い「存在(もの・こと)」は，どのようなものも，どのようにしても，決して存在しない。特質の無い「存在(もの・こと)」が存在していないときに，どうして，特質が現われ出るであろうか。

（4）歐陽竟無編《中論》卷1〈5觀六種品〉(《藏要》第一輯4，11b，n.1)：「《蕃》《梵》云：「既無無相物，相復何所轉？」

（5）《大智度論》卷51〈23 含受品〉：「

問曰：我先問意不然！何以不言『虛空無量無邊能受一切物』，而言『無所有受一切物』？

答曰：我說：虛空無自相，待色相說虛空；若無自相，則無虛空，云何言無量無邊？

問曰：汝言受相，則是虛空，云何言無？

答曰：受相即是無色相，色不到處，名為虛空；以是故無虛空。

若實有虛空，未有色時應有虛空！

若未有色、有虛空，虛空則無相。何以故？以未有色故。因色故知有虛空，有色故便有無色。

若先有色，後有虛空，虛空則是〔造〕作法，〔造〕作法不名為**常**。

若有無相法，是不可得，以是故無〔自性〕虛空。」(大正25，426c1-13)

[19] 印順導師《中觀今論》pp.147-148：「**性、相**二名，在佛法中是可以互用的。**性**可以名為**相**，**相**也可以名為**性**。如《智論》卷31說**性**有二種：總性、別性；又說**相**有二種：總相、別相。雖說**性**說**相**，而內容是同一的。…故**性**、**相**不妨互用，…但若**性相**合說在一起，則應該有他的不同含義，所以「有人言：**性相**小有差別，**性**言其體，**相**言可識。」〔案：《大智度論》卷31〈1 序品〉(大正25，293b3-4)〕**性**指諸法**體性**，**相**指諸法**樣相**。又依《智論》說：**體**性是**內在**的，**相**貌是**外現**的；又**性**是久遠的、末後的；**相**是新近的、初起的。」

[20] 試繪表如下：

能相	無礙性	例：米、麥等標記條子
所相	虛空法體	例：一袋一袋的穀物

或眼見，或身觸，所以知道有虛空。這樣，

◎**色法**存在的時候，不就是沒有無礙相嗎？

◎**心法**不是物質，是無礙的，而不能說是無礙性的虛空。單說不是色法，也不能說是無礙性的虛空。

虛空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候，才成立。[21]

如說死，沒有人不能叫死，（p.126）要有人受生後，到生命崩潰時，才叫做死。這樣，怎能說虛空是常住、實有的呢？

（B）釋後半頌：若先有虛空，即為是無相

假定說：不是起先沒有虛空，是「**先**」前已「**有虛空**」的存在，不過等色法沒有了才顯現而已。所以，沒有上面的過失。

這也不然，如果先前已有的話，這虛空法，就應該「**無**」有無礙「**相**」。[22]

B.虛空非無相

※釋第 2 頌上半：是無相之法，一切處無有

不但「**無**」有無礙「**相**」的虛空「**法**」，凡是無相的，「**一切處**[23]」都決定「**無有**」。[24]

---

[21]《大智度論》卷 51〈23 含受品〉:「

問曰：何以不說『虛空廣大無邊故，受一切物』，而言『虛空無所有故，能受一切物眾生，摩訶衍亦無所有』？

答曰：現見虛空無所有，一切萬物皆在其中，以無所有，故能受。

問曰：心心數法亦無形質，何以不受一切物？

答曰：心心數法覺知相，非是受相；又無住處：若內若外，若近若遠；但以分別相故，知有心。形色法有住處：因色處故，知有虛空，以色不受物故，則知虛空受物；色與虛空相違：色若不受，則知虛空是**受**。如以無明故知有明，以苦故知有樂，因**色無**故，說**有虛空**，更無別相。

復次，心心數法更有不受義，如邪見心不受正見，正見心不受邪見。虛空則不然，一切皆受故。

又心心數法生滅相，是可斷法，虛空則不然。

心心數法，**虛空，但無色、無形同，不得言都不異**。

以是故，諸法中說：虛空能受一切。」(大正 25,，426b14-c1)

[22] 龍樹菩薩造，梵志**青目**釋，姚秦三藏鳩摩羅什譯，《中論》卷 1〈5 觀六種品〉:

問曰：六種各有定相。有定相故，則有六種。

答曰：空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相。

若未有虛空相，先有虛空法者，虛空則無相。以故無色處名虛空相。

色是作法，無常。若色未生，未生則無滅，爾時無虛空相。因色故有無色處，無色處名虛空相。(大正 30，7 b6-13)

[23] 唐．沙門吉藏撰《中觀論疏》卷 5〈5 六種品〉:「**一切處無有**者，此中明**無**是體相無，非標相無。**若無體相，則無此物**也。有二法攝一切法：一、有為法；二、無為法。有為法以生住滅為相；二、無為法以無生住滅為相。此二既各有相，是故有法。虛空若無相，則非有為、亦非無為，即**無有法**。故云一切處無有。」(大正 42，71a9-15)

[24] 印順法師《中觀今論》p.155：「相與可相，約一一事物的**藉相知性**說。事事物物（**性**）的所以確定他是有，即由於有某種**相**為我們所知的。**相**有表示此法**自性**〔案：指**特性**〕的作用，是**能相**，**性**即是**可（所）相**。我們藉此**相**的表示，得以了知此法是有的，而且是不同餘法的。所以，**凡是存在的，即不能不是有相**的，《中論》說：「**是無相之法，一切處無有**」。」

無相，怎麼知道他是有呢？怎麼可說先有無相的虛空呢？

※虛空是眼所見，身所觸，在沒有色法而顯出的，離了這樣的認識，根本沒有虛空。

（2）以「所」徵[25]「能」破（舉**所相**破**能相**[26]）

〔02cd〕於無相法中，相則無所相。[27]

〔03〕有相無相中，相則無所住，離有相無相，餘處亦不住。[28]

A.明**無所相**故**能相**何所相

※釋第2頌下半：於無相法中，相則無所相[29]

一般人的認識中，都覺得相與所相，有**能所**體相的差別，所以起自性實有的差別執。現在再從**所相法**難破他的**能相**。

所執的虛空所相法，是有相呢？還是無相？

（A）破**所相法**是無相

假定說虛空的法體是無相法，

---

[25] 徵：質問，詢問。(《漢語大詞典（三）》p.1077)
另參考廣淨法師《俱舍學綱要講義》修訂版 p.230：「**徵**」…意為：一問一答，驗證顯其微細之奧義。

[26] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏・中論科判》p.437：舉所相破能相。

[27] (1) 歐陽竟無編《中論》卷1〈5觀六種品〉(《藏要》第一輯4，11b，n.3)：「《蕃》《梵》云：相不轉無相，亦不轉有相。與《釋》相順，今譯文倒。」
(2) Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, p.57: Verse2:
Nowhere is there any entity without characteristics. When there is no entity without characteristics,where could the characteristics appear?

[28] (1)《般若燈論釋》卷4（5觀六界品)：「無相相不轉，有相相不轉，離有相無相，異處亦不轉。」 (大正30，71b27-c2)
(2)《大乘中觀釋論》卷4（5觀六界品)：「於無相法中，相則無所相，離有相無相，無異處可轉。」 (大正30，145a2-5)
(3) 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 134：
nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe /
salakṣaṇālakṣaṇābhyām nāpyanyatra pravartate //
特質の無いものにおいて，特質の現われ出ることはなく，すでに特質の有るものにおいて，〔特質の現われ出ることは〕ない。また特質のすでに有るものと特質の無いものとからは異なった他のものにおいてもまた，〔特質が〕現われ出ることはない。
(4) 歐陽竟無編《中論》卷1（5觀六種品)(《藏要》第一輯4，11b，n.3)：「《番》《梵》云：相不轉無相、亦不轉有相，與釋相順，今譯文倒。」
(5)《大智度論》卷51〈23 含受品〉：「
問曰：若常有虛空，因色故虛空相現，然後相在虛空？
答曰：若虛空先無相，後相亦無所住。
若虛空先有相，相無所相；若先無相，相亦無所住。
若離相、無相已，相無住處；若相無住處，所相處亦無；所相處無故，相亦無；離相及相處，更無有法。
以是故，虛空不名為相、不名為所相，不名為法、不名為非法，不名為有、不名為無，斷諸語言，寂滅如無餘涅槃。餘一切法，亦如是。」(大正25，426, c13-21)

[29] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏・中論科判》p.438：初明無所相故，能相何所相。

上面說過，無相法根本不存在，存在的（p.127）必然有相。那麼，能相是為所相法作相的，現在所相的虛空既然不可得，在不可得的「無相法中」，無礙性的能「相」，不是沒有「所相」法可以為他作相了嗎？

（B）舉例

如裝穀物的蔴袋，有一袋袋的所相法在那兒，才可以貼上一號二號的或米或麥或豆的能相條子，作為他的標記。如根本沒有所相的穀物蔴袋，那你一號二號的能相封條，不是無可張貼了嗎？

B. 破所相法是有相或無相或第三相

※釋第 3 頌：有相無相中，相則無所住，離有相無相，餘處亦不住[30]

（A）破**所相法**是有相或無相

a.有相

所以，所相的法體，不但不能說他是「有相」——本身已有了相，那還要**能相**做什麼？

並且本來已有了一相，再有一**能相**的無礙性，也沒有所住處，實有的兩相，是不能並存的。

b.無相

也不能說他是「無相」，無相就等於不存在，不存在的無相法，那**能**「**相**」的無礙性也還是「無所住」著的。

（B）破**所相法**是有相、無相之外的第三相

假定說，所相的法體，不是有相，也不是無相，離有無相，另有個第三者。這也不對！凡有法體的，不是有相，就是無相，所以說「離」開了「有相無相」，更找「不」出一個其「餘」第三者，可為**能相**的所「住」。

（3）能所相待破（p.128）

〔04〕相法**無有故**[31]，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。[32]

〔05〕是故今無相，亦無有可相，離相可相已，更亦無有物。[33]

---

[30] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏・中論科判》p.438：次開二門重責能相。

[31] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(《藏要》第一輯 4，12a，n.1)：「《蕃》《梵》作**不轉故**。」

[32] (1)《般若燈論釋》卷 4（5 觀六界品）：「所相不成故，能相亦不成。」(大正 30，71c18)
(2)《大乘中觀釋論》卷 4（5 觀六界品）：「所相既無體，能相亦不立，能相無有故，亦無有所相。」(大正 30，145a8-10)
(3) 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 136：
lakṣaṇāsaṃpravṛttau ca na lakṣyamupapadyate /
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpyasaṃblavaḥ //
特質が現われ出ないときには，特質づけられるもの(可相)は成り立たない。また，特質づけられるものが成り立たないときには，特質もまた生じない。
(4) 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏・中論科判》p.438：三相可相相待破。

[33] (1)《般若燈論釋》卷 4（5 觀六界品）：「是故無所相，亦無有能相，離所相能相，是體亦不有。」(大正 30，71c22-72a1)
(2)《大乘中觀釋論》卷 4（5 觀六界品）：「是故無能相，亦無有所相，離所相能相，亦無有別相。」(大正 30，145a15-29)
(3) 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 138：

A. 相、可相不可分離

※釋第 4 頌：**相法無有故，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無**

有的以為虛空的法體是常時存在的，不過要離去物質才顯出他的無礙相，這等於承認二者的可離性。

◎**能相可相**相待共存、不可分離

不知**相法**與**可相法**，是相待[34]共存而不能獨立存在的，虛空與無礙性，那裡可以分離！

◎ 所以要有無礙性的**能相**，才有虛空的**可相**法，假使無礙的**能**「**相法無有**」，那「可相」的虛空「法」，也就「無」有。

◎ 反過來說：要有虛空的**可相**法，才有無礙性的**能相**，假使「可相」的虛空「法」是「無」，那麼，**能「相」**的無礙「法」自然「亦復無」有了。

B. 相、可相二法無有自體，實不可得

釋第 5 頌：**是故今無相，亦無有可相，離相可相已，更亦無有物**

這兩者既然是因緣的存在，就都沒有自性，「是故」，現「今無」有「相」法，也「無有可相」法，「離」了這「相可相」法以外，還有什麼東西是虛空呢？所以說：「更亦無有物」。**物**，是實有自體的東西。虛空是這樣，其他的一切法，也是這樣。因為一切法，不出**相**與**可相**的二法，**相可相**的二法不可得，一切法也就都沒有自體了。（p.129）

2、非無--破**實自性無**

〔06ab〕**若使無有有，云何當有無**[35]？[36]

性空者說：能所相待的緣起虛空，我並不否認他的存在，不過**不許實有**自性罷了。

※釋第 6 頌上半：**若使無有有，云何當有無**

---

tasmānna vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vīdyate /
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo `py vidyate //
それゆえ，特質づけられるものは存在しないし，特質も存在しない。特質づけられるものと特質とから離れた「存在(もの・こと)」もまた，存在しない。

[34] 相待：指差別界之現象互相對立。即一切有為法皆自他對立，藉之以存立。如長短、東西、有無、是非、淨穢、迷悟、生死等，**彼此相待相倚而存立**。又如色境待眼根而為色境，眼根待色境而為眼根。《佛光大辭典（四）》p.3904

[35] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(《藏要》第一輯 4，12a，n.2)：「有、無，《蕃》《梵》作**有物、無物。**」

[36] (1)《般若燈論釋》卷 4（5 觀六界品)：「無有體何處，無體當可得。」(大正 30，a22-26)
《般若燈論釋》卷 4〈5 觀六界品〉：「與體無體異，何處有解者。」(大正 30，72b4)
(2)《大乘中觀釋論》卷 4（5 觀六界品)：「若使無有有，云何當有無？有無既已無，誰為知解者？」 (大正 30，145b6-11)
(3) 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 140：
avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati /
bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvamavaiti kaḥ //
存在(もの・こと)」が存在しないときには，何ものの「非存在(のもの・こと)」が存在するであろうか。
「存在(もの・こと)」と「非存在(のもの・こと)」とからは異質のどのようなものが，「存在(もの・こと)」と「非存在(のもの・こと)」とを知るであろうか。

A.一般人的看法：實有實無

但一般人，說**有**就覺得有個實在的；聽說自性**非有**，就以為什麼都沒有。虛空法體不可得，無礙性的幻相也不可得，

B.正義：幻有幻無

這就是破壞緣起的虛空；他們以為虛空是顛倒的妄見，如病眼所見的空花一樣。這是反世俗諦的常識，也就是不了解自性的不可得了。

要知道上面所以破**有**，是破他的自性有，不是破壞**緣起幻有**。

同樣的，這裡破**無**，也是破**實自性無**。所以說：「若使無有」實在的自性「有」，那裡「有」實在的自性「無」呢？

現實的虛空，有種種的形態，有彼此的差別，吾人可以直接感覺到，怎麼可以說沒有呢？

（二）非**能知**性--沒有實有、實無法，在能知者的意識中，也沒有虛空

〔06cd〕有無既已無，知有無者誰[37]？

※釋第 6 頌下半：有無既已無，知有無者誰

1.青目論師釋：實有法、實無法皆不可得，亦無**知有無**者

青目論師說：

有責難說，**有**法不可得，**無**法也沒有，知道沒有**有無**的人，（p.130）應該是有的了。這是不對的，所知的**實有實無**都不可能，那裡還有個**能知者**呢？[38]

2.印順導師釋：在能知者的意識中，也沒有虛空

照這樣解釋，這半頌已超出破虛空的範圍，而從破**所知法**轉破到**能知者**的我不可得了。

其實，這還是破虛空，意思說：在能知者的意識中，也沒有虛空。

因為，假使有**有體**或**無體**的虛空作對象，那才能引起能知者的認識，認識這或有或無的虛空；現在「有無」的虛空「既已無」有了，那裡還有「知」這虛空是「有無」的能知者？那裡會離開**所知**別有內心本具的虛空相？[39]

如這裡有《中論》，能知者的認識上才現起《中論》的認識；假使這裡根本沒有這部書，能知者怎麼會生起《中論》的認識？那裡會有內心本具的《中論》相而可以了知呢？

---

[37] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(《藏要》第一輯 4，12a，n.3)：「《蕃》《梵》云：由何知有無？」

[38] （1）龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦・三藏鳩摩羅什譯《中論》卷 1〈5 觀六種品〉：「
問曰：以無有有故無亦無，應當有**知有無者**。
答曰：若有知者，應在**有**中、應在**無**中，**有無**既破，知者亦同破。」(大正 30，7 c20-23)
（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(《藏要》第一輯 4，12a，n.4)：「**無畏**下釋後半頌云：由何可說：別有**非有無物之能知**？」

[39] 印順導師《中觀今論》p.128：「《中論》的見地：『若使無有**有**，云何當有**無**？**有無**既已無，**知有無者**誰？』這是說：虛空不是離色法而實有別體；既不離色相，虛空也就不是什麼都沒有。**實有**、**實無**都不許，也不能說虛空是屬於知空是有是無的**知者**。不論是有還是無，如境相中毫無此意義，誰（心）知此是虛空呢！由此可知，無相無礙的虛空，是依有相、有礙的**存在法**而幻現的。」

二、結（前）例[40]（破）餘五〔種〕

〔07〕是故知虛空，非有亦非無，非相非可相；餘五同虛空。[41]

釋第7頌：是故知虛空，非有亦非無，非相非可相；餘五同虛空

前三句是結前虛空，後一句是例破五種。

地以堅硬為相，水以潤濕為相，火以溫暖為相，風以輕動為相，識以了別為相。

這所「餘」的「五」種，如（p.131）「虛空」一樣的是「非有亦非無」，「非相非可相」，只是緣起假名的存在。

（貳）斥妄見

〔08〕淺智見諸法，若[42]有若無相，是則不能見，滅見安隱法。[43]

※釋第8頌：淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法

諸法的實相，不可以看作有相，也不可以看作無相，但「淺智」淺見的世間有情，或「見」到「諸法」的**實「有」自相**，或見到諸法的**實「無」自「相」**。其實，他「是」「不能見」到虛空及一切法的非有非無的緣起法的。

不理解緣起法，就不能通達性空；不通達性空，就有自性見的戲論；有了實有的自性見，就不能見到「滅」除妄「見」的「安隱」寂靜的涅槃「法」。

『不得第一義，則不得涅槃』[44]也就是這個意思。

所以緣起幻有的虛空，是要承認的，從緣起中通達性空，通達了性空，就可證得安隱寂靜的涅槃了。

---

[40] 例：類比。(《漢語大詞典（一）》p.1334）

[41] （1）《般若燈論釋》卷4〈5觀六界品〉：「是故知虛空，非體非無體，非所相能相，餘五同虛空。」(大正30，72b11-12)
（2）《大乘中觀釋論》卷4〈5觀六界品〉：「非有體無體，無能相所相。」(大正30，145b15)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.142：
tasmānna bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam /
ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye pare //
それゆえ，虛空は，「存在(もの・こと)」ではなく，「非存在(のもの・こと)」でもなく，特質づけられるものでもなく，特質(相)でもない。他の五つの要素(地・水・火・風・識)も，虛空場合と同様である。

[42] 若：18.連詞。**或**；**或者**（《漢語大詞典（九）》p.328）

[43] （1）《般若燈論釋》卷4〈5觀六界品〉：「少慧見諸法，若有若無等，彼人則不見，滅見第一義。」(大正30，72c17-18)
（2）《大乘中觀釋論》卷4〈5觀六界品〉：「見有性無性，彼即少智慧，無真實微妙，聖慧眼開生。雖觀於諸性，當寂止諸見，此即勝義諦，遠離一切見。」(大正30，145c23-26)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.144：
astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ /
bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam //
しかるに，もろもろの「存在(もの・こと)」の有と無とを見る智慧の少ないものたち〔がいて〕，かれらは，見られるもの(経験される対象)の寂滅という吉祥なるものを，見ることがない。

[44] （1）龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷4〈24觀四諦品〉：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」(大正30，33a2-3)
（2）參考印順導師《中觀論頌講記》pp.445-452。另參見印順導師《空之探究》p.258、《印度之佛教》p.211。

【附錄】:《觀六種品》第 5 科判

【科判】						【偈頌】
丁三 觀六種	戊一 明正觀	己一 廣破空種	庚一 非所知性	辛一 非有	壬一 以能責所破	〔01〕 空相未有時，則無虛空法； 若先有虛空，即為是無相。 〔02ab〕 是無相之法，一切處無有。
					壬二 以所徵能破	〔02cd〕 於無相法中，相則無所相。 〔03〕 有相無相中，相則無所住， 離有相無相，餘處亦不住。
					壬三 能所相待破	〔04〕 相法無有故，可相法亦無； 可相法無故，相法亦復無。 〔05〕 是故今無相，亦無有可相， 離相可相已，更亦無有物。
				辛二 非無		〔06ab〕 若使無有有，云何當有無？
			庚二 非能知性			〔06cd〕 有無既已無，知有無者誰？
		己二 結例餘五				〔07〕 是故知虛空，非有亦非無， 非相非可相；餘五同虛空。
	戊二 斥妄見	〔08〕淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。				

《中觀論頌講記》
〈觀染染者品〉第六[1]
（p.132-p.141）

指導老師：上厚下觀法師
第一組：釋 長叡 敬編
2008/11/01

壹、引言（p.132）

〈六情品〉（第 3）、〈五陰品〉（第 4）、〈六種品〉（第 5）的三品，是觀世間；〈染 染者品〉（第 6）以下十二品，是觀世間集。

一、釋世間集

世間指眾生的果報自體，**世間集**，指世間所從生的因緣，怎樣的因果相生。所以世間集，不但說明因緣而實是總明因果的關係。

世間集，一切是性空的假名，但一般學者，誤會釋尊的教義，要建立世間集的實有，所以本《論》從**世間集**的一一論題加以理智的檢討。

二、釋〈觀染染者品〉（第 6）與〈觀三相品〉（第 7）之次第

現在先說煩惱的染著〔〈觀染染者品〉（第 6）〕，再說有為相的生、住、異、滅的性空〔〈觀三相品〉（第 7）〕。

阿毘曇論，在說明蘊、界、處以後，就說心心所法的相生相應，次說不相應行的生、住、滅三相，這如《阿毘曇心論》的〈行品〉[2]，《俱舍論》的〈根品〉[3]。 本《論》〈觀染染者品〉是觀染心相應的不可得，〈三相品〉是觀生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。

三、煩惱眾多，何以本品僅以**貪染**為名

（一）貪愛是生死的動力，所以四諦、十二緣起皆特重**愛**

染是煩惱，這本來很多，如貪染、瞋染、癡染等，但主要的是貪，所以四諦的集諦，特別重視**愛**；十二緣起中，也特別著重**愛**與**取**。在生死流轉中，**愛**（p.133）可說是生死的動力了。[4]

（二）五欲唯屬於欲界；貪、染、著，通於三界

假使只說貪欲、淫欲、五欲，那唯屬於欲界的貪；若說貪、染、著，那就通於三界了。

---

[1] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀染染者品第 6〉（《藏要》第一輯 4，12b，n.2）：「《番》《梵》作〈觀貪貪者品〉」。

[2] 《阿毘曇心論》卷 1〈行品第 2〉(大正 28，810b)。

[3] 《阿毘達磨俱舍論》卷 3〈分別根品第 2 之 1〉(大正 29，13b)。

[4] （1）印順導師《佛法概論》p.80：「經中說：『**無明為父，貪愛為母**』，共成此有情的苦命兒。這二者是各有特點的，古德或以**無明**為前際生死根本，**愛**為後際生死根本；或說**無明**發業，**愛**能潤生：都是偏約二者的特點而說。」

（2）印順導師《般若經講記》p.193：「**無明**即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，**愛取**等煩惱都可以包括在內。」

（3）印順導師《成佛之道（增註本）》pp.173-174：「說到煩惱的根本，當然是愚癡無明了。**無明**，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的**貪愛**。一是障於智的，一是障於行的。從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。《經》中時常說：『離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。』」

5

（三）貪與瞋皆是因自體愛及境界愛而起，愛之不得，因而生瞋，所以緣起特別重視**貪愛**

貪與瞋，看來是對敵的，其實，為了愛著自己的生命及世間的境界，被自體與境界二愛所繫縛[6]；假使愛之不得，就生起瞋恨，瞋恨不過是為了要達到愛的目的而引起的反動。所以緣起論中，特重貪欲。

四、釋立〈**染染者品**〉之理由

論主在上面破斥蘊自性等不可得，固執自性有的學者，不能理解無性的緣起有，以為不可得，是什麼都沒有了。他覺得一切空，不能成立生死流轉，所以他要從蘊、界、處的因緣實有中，建立他實自性的蘊等。他覺得，《經》說『**貪欲、瞋恚、愚癡，是世間根本**』[7]。有了這染法，自然有染者；有染染者，自然作業感果，怎麼說**蘊**等無自性呢？這樣，本品中就要進一步的破染與染者。

五、釋「者」——各學派對「我」的安立

龍樹學隨時說到『者』，這是他的特色，是最值得注意的。如前說的**去去者**[8]，見見**者**[9]，後面說的作作**者**[10]，受受**者**[11]，這裡說的染染**者**。[12]

---

[5]（1）《大智度論》卷 34〈釋初品中見一切佛世界義第 51 之餘〉：「**貪欲、瞋恚、愚癡名為三不善根，是欲界繫法。佛若說貪欲、瞋恚、愚癡，是欲界繫不善。若說染愛、無明是則通三界。**」(大正 25，312b-312c)

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.243：「佛在經中，總是說：『五下分結盡，得阿那含』。五下分結是：身見，戒禁取，疑，欲貪，瞋。這五類，都是能感欲界生死的，所以叫**下**（對上二界）**分**。但身見，戒禁取，疑，在見道得初果時，先已經斷盡了，現在又進一步的斷盡了欲貪與瞋，也就是斷盡了一切欲界修惑。瞋恚，是專屬於欲界的煩惱。貪是通三界的，但**欲貪**指欲界的貪欲而說。」

[6] 印順導師《佛法概論》p.85：論到情愛的根本，應為「自體愛」。自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生存意欲。自體愛又名我愛；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。有了**我**，**我**是「主宰」，即自由支配者，所以**我愛**的活動，又必然愛著於境界，即**我所愛**。對於與自我關涉而從屬於自我的欲求貪著——**我所愛**，或稱之為「**境界愛**」。境界愛與自體愛，嚴密的說，有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。有情存在於時間中，故發現為過現未的三世愛染；自體愛與境界愛，可說為有情的存在於空間中。愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。如燈以炷燄為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。

[7] 唐．沙門澄觀撰《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉：「**《阿含》云：貪恚、愚癡，是世間根本等。**」(大正 35，512c) 但，《阿含》之出處，待考。

[8] 去去者：龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 1〈2 觀去來品〉：「**決定有去者，不能用三去，不決定去者亦不用三去。去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。**」(大正 30，5b25-28)

另參考龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(大正 30，3c5-5c14)。

[9] 見見者：

（1）龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 1〈3 觀六情品〉：「**離見不離見，見者不可得，以無見者故，何有見可見？**

若有見，見者則不成；若無見，見者亦不成。見者無故，云何有見、可見？若無見者，誰能用見法分別外色？是故〈偈〉中說：以無見者故，何有見可見？」(大正 30，6b3-8)

（2）參見《中觀論頌講記》pp.107-109。

[10] 作作者：龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》〈觀作作者品第 8〉(十二偈) (大正 30，12b5-13b2)。

[11] 受受者：

印順導師《中觀論頌講記》p.184：「**本住**是**神我**的異名。**住**有安定而不動的意義；**本**是**本來**

原來佛法雖說**無我**，但緣起五蘊和合的統一中，大小學派都承認**有我**，不過所指不同。[13]

（一）犢子系

犢子系立不即不離五蘊的**不可說我**[14]；

（二）說一切有系

一切有系立和合的**假名我**[15]；

（三）大眾、分別說系

大眾、分別說系立一心（p.134）相續的**真我**。[16]

（四）中觀系

龍樹學的**緣起我**，是依五蘊而有的，但不同犢子的**不可說我**，也與一切有者的**假名我**不同。[17]

六、釋「染、染者」

（一）以**能染所染、能起所起**說明染、染者

什麼是染、染者？

一、染者是能起染的，染是所起的染，這是從**能起所起**的關係上說。

二、染是貪瞋等染法，染者是為染法所染污的；這樣，**染**為能染，**染者**為所染，是從

有的意思。本有常住不變的，就是**我**。本論譯為〈觀本住品〉(第 9)，餘譯作**觀受受者**。佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。外道所說的**神我**，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的**神我**，自作自受的業感關係，就沒法建立。」

[12] 印順導師《空之探究》p.251：「《中論》一再的破『者』，如『見者』，『聞者』，『染者』，『作者』，『受者』，『去者』，『合者』，這都是**遮破實有我**的。」

[13] 印順導師《性空學探源》pp.170-171：「佛法主張**無我**，契經中處處有文證，這是不成問題的。但有情是現實的存在；執著**實有自我**為出發，去爭取造業，這個「我」應該否定——「無」；至於有情**因緣相續之我**，還是需要安立。主張**無我**，又要安立**我**，是極大的困難；所以佛教中，大小乘一切學派的分化，與我的安立有密切之關係。**我**的安立不善巧，則難以體會空義，不能成為究竟了義的佛法。所以，**我**的安立，是佛教中的重要論題。學派分流中，「我」的安立有**假名我**（薩婆多部等）與**勝義我**（犢子部等）的兩大派。」

[14] （1）印順導師《中觀論頌講記》〈觀然可然品〉第 10，pp.195-196。

（2）印順導師《唯識學探源》p.56：「犢子部所說的**我**，究竟指的什麼？如作皮相的觀察，它是避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊；只可以說是**不可說我**。這種理論，在言語的辯論上，是含有困難的。《成唯識論》難他：「**應不可說是我非我。**」(案：護法等菩薩造，三藏法師玄奘譯《成唯識論》卷 1，大正 31，1c18-19)，也就是找得這個缺點；既然一切都不可說，為什麼還要說是不可說，說是**不可說**的**我**呢？」

[15] 參考印順導師《唯識學探源》〈有部的假名我與犢子系不可說我的關係〉p.60。

[16] 參考印順導師《唯識學探源》pp.89-92。

[17] 印順導師《中觀論頌講記》pp.195-196：「**中觀家**說不即不離的**緣起我**，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？

一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。

二、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是**空**。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。」

能染所染的關係上說。[18]

（二）各學派對「染」、「染者」的異說

這染與染者，涉及的問題很多；

1.大眾部、分別說系

大眾、分別說系，說『**心性本淨，客塵煩惱所染污故**』[19]。

心性是本淨者，染法怎樣的能染污他？

2.說一切有部與犢子系

一切有與犢子系，說煩惱與心心所相應，起染污的作用。心心所法為俱時和合的染法所染，而雜染的五取蘊，使不可說或假名我成為染者。

3.成實論師

成實論師說：第一念是**識**，第二念是**想**，第三念是**受**，都是無記的，第四念的**行**，或是染污的，能染污假名相續的眾生。[20]

4.小結

這本淨者與雜染[21]，無記者[22]與染心所，假名我與染法，這一切怎樣成立**染**與**染者**的關係，都是本品所觀察的對象。這裡總括的敘述一下，不再作個別的解說了。

18

	能起染／所起染	能染／所染
染者	能起染	所染
染法	所起染	能染

19《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27：「**謂或有執心性本淨，如分別論者。彼說：心本性清淨，客塵煩惱所染污，故相不清淨。**」(大正 27，140b24-26)

20 （1）訶梨跋摩造，姚秦三藏鳩摩羅什譯《成實論》卷 5〈67 非相應品〉：「凡夫識造緣時，四法必次第生，識次生想，想次生受，受次生思，思及憂喜等，從此生貪恚癡。」(大正 32，277c16-19）

（2）《成實論》卷 5〈67 非相應品〉：「以心相續行中生垢等心，污諸相續，故說染心。」(大正 32，278a12-13)

21 印順導師《大乘起信論講記》p47-48：「眾生心與佛心，也是有著共通性的。說明這生佛的共通性，

一、大眾、分別說系，依心以說明凡聖不二，如心性**本淨者**，一心相續論者。

＊一心相續論者說：眾生位中是**有漏心**，（聖者等）佛果位中是**無漏心**；有漏心與無漏心，只是相續的一心。約雜染未離說，名有漏心；約離染說，名無漏心——心體並無差別。

＊心性本淨論者說：一切眾生心中，雖有雜染，然心（覺性）還是本來清淨的，與三乘聖者一樣。

◎從貫通染淨、聖凡的意義說，心性本淨論者與一心相續論者，大體一致。心，指能了能知能覺的覺性。有漏的、無漏的、凡夫的、聖者的，覺了性是一樣的。這覺了的心性，就是生佛染淨所共通的。

二、空相應的大乘經論，與虛妄唯識論者（受有一切有系的深刻影響；**一切有系是不許心性本淨**的），約**法性清淨**說：一切法空性，平等不二。佛法性與眾生法性，如圓器空與方器空一樣，沒有任何差別可說。心的法性是本淨的，所以說心性本淨。約法性淨，說生佛平等。不是說：眾生有真常的淨心，與佛一樣。

三、真常大乘經論，不但約心性說，而約法性（法界）說；但這是不離心性的。如《無上依經》說：『眾生界、菩薩界、如來界，平等平等』。界，即是藏。如如來藏、法界藏，《勝鬘經》即稱之為**自性清淨心**。這是生佛平等的。」

22 參考印順導師《佛法概論》p.117-119。

貳、觀世間集

＊惑業相生（p.135）

＊染著則生

＊觀染與染者

（壹）正觀**染染者**不成

一、別異不成

（一）前後門破

〔01〕若離於染法，先自有染者；因是染欲者，應生於染法。[23]

〔02〕若無有染者，云何當有染？若有若無染，染者亦如是。[24]

1、依青目釋本頌

本頌的意義不顯，各家的解說不同，且依青目釋[25]。

---

[23]（1）《般若燈論釋》卷 5〈觀染染者第 6〉:「若先有染者，離染染者成，因染得染者，染者染不然。」(大正 30，73a22-26)

（2）《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉:「若先有染者，後有其染法，云何離染法，而有染者生？」(大正 30，146a18-19)

（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 148：

rāgādyadi bhavetpūrvaṃ rakto rāgatiraskṛtaḥ /
taṃ pratītya bhavedrāgo rakte rāgo bhavetsati //

もしも貪りよりも先に，貪りを欠いている貪る者が存在し得るとすれば，その（人（貪る者）に縁って，貪りは存在し得るであろう。〔そのような場合にはまた〕，貪る者が存在するときには，貪りは存在し得るであろう。

（4）歐陽竟無編《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(《藏要》第一輯 4，13a，n.1):「《蕃》《梵》頌云：若於貪欲先有，貪者離貪，而依彼有貪，有者即有貪，若無有貪者，何所更有貪？又貪有及無，於貪者亦爾。

無畏釋：初頌是敘他計，其末句釋成所以。次頌乃論主破。

月稱釋：初頌前三句敘他計，第四句破有者；後頌破無者。與今釋同。」

[24]（1）《般若燈論釋》卷 5〈觀染染者第 6〉:「染者先有故，何處復起染？若有若無染，染者亦同過。」(大正 30，73b4-18)

（2）《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉:「有染者復染，云何當可得，若有若無染，染者亦復然。」(大正 30，146a29-b3)

（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 150：

rakte `sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati /
sati vāsati vā rāge rakte `pyeṣa samaḥ kramaḥ //

〔しかし〕貪る者が存在しないときには，一体，どうして，貪りは存在し得るであろうか。貪りが存在するときにも，あるいは存在しないときにも，貪る者に関してもまた，これと同じ次第が〔適用される〕。

（4）龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉:「若先**定有**染者，則不更須染，染者先已染故；若先**定無**染者，亦復不應起染，要當先有染者，然後起染。若先〔定〕無染者，則無受染者。

染法亦如是，若先離人**定有**染法，此則無因，云何得起似如無薪火？若先**定無**染法，則無有染者。是故〈偈〉中說：若有若無染，染者亦如是。」(大正 30，8a27-b4)

（5）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀染染者品第 6〉(《藏要》第一輯 4，13a，n.1):「《番》《梵》頌云：若於貪欲先有貪者離貪，而依彼有貪，有者即有貪；若無貪者，何所更有貪！又貪有及無，於貪者亦爾。無畏《釋》：初頌是敘他計，其末句釋成所以。次頌論主破。月稱《釋》：初頌前三句**敘他計**，第四句破有者，後頌破無者。與今《釋》同。」

[25] 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦・三藏鳩摩羅什譯《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉:「

若離於染法，先自有染者，因是染欲者，應生於染法。
若無有染者，云何當有染，若有若無染，染者亦如是。

前一頌半明**先有**或**先無染者**，不能成立染法；後有半頌，明先有或先無**染法**，也不能成立染者。

2、經部與有部對**染染者**之看法

染與染者的相應，不出兩門：一是同時相應，二是前後相應。有部主張前者，經部主張後者。

有部與經部同樣的建立假我，但有部的我，是依五蘊建立的；經部的假我，是依心的相續而建立的。

3、明 **前有人、前無人，**不能起染法

（1）**前有人，**不能起染法

※釋第 1 頌前半：**若離於染法，先自有染者**

◎假使在**染法**未起以前，「離」開了「染法」，已「先自有」了「染者」；(p.136)就是說，先有染者，以後才起染法去愛染他。

※這是不合理的，因為染者本身既已經是雜染的了，何必還要染法呢？這可說不攻自破。

（2）**前無人，**不能起染法

A.釋第 1 頌後半：**因**[26]**是染欲者，應生於染法**

◎那麼，在**染法未起以前，沒有染者**，能不能成立呢？

※也不可以。因為，若先已有了「染欲者」，這或者可以說「生於染法」；如先有了打球者，然後才有打球的事情發生。

B.釋第 2 頌前半：**若無有染者，云何當有染？**

既然在**染法**未起以前，「無有染者」，那「當」來又怎麼能夠「有染」法的生起呢？

4、明 前有染法、前無染法，不能染人

※釋第 2 頌後半：**若有若無染，染者亦如是**

這雙關的破斥是：前從**依染法而後成染者**去難破，次從**依染者而後生染法**去難破。

（1）破前有**染法**

照這樣的理論去觀察，那麼若染者以前，已先有了染法，染法既先已存在了，還要染者做什麼？

（2）破前無染法

假定未起染者以前，沒有染法，那後來的染者也不應該有；因為沒有染法，就不能立被染的染者。

（3）結

所以頌說：「**若有若無染，染者亦如是**」。

若先**定有染者**，則不更須染，染者先已染故；若先**定無染者**，亦復不應起染，要當先有染者然後起染，若先無染者，則無受染者。

染法亦如是：若先離人**定有染法**，此則**無因**，云何得起似如無薪火？若先**定無染法**，則無有染者。

是故偈中說：**若有若無染，染者亦如是。**」(大正 30，8a23-b4)

[26] 因：沿襲、承襲。(連詞）因為、由於。(《漢語大詞典（三)》p.603）

（二）俱時門破[27]

〔03〕染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待。[28]

1.破同時相應（一時門破）

※釋第3頌：染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待

（1）有部立

主張**同時相應**的說：染者與染法，說他前後異時，不能成立，這是對的。（p.137）但主張同時有，這就可以成立，沒有過失的了！

（2）論主破

這也不然，「染者及染法」，如說他有各別的自體，又說他「俱」時相應能「成」立能染所染的關係，這怎麼可以呢？因為，「染者染法」同時「俱」有，就沒「有」二法「相」依「待」而成立的因果性了。

所以有染法和染者，就是因為染法能染於染者，染者能有於染法。現在二法同時，如牛的二角一樣，那還有什麼相染的關係呢？失去了他們的相待性，也就是失去了因果性了。

二、和合不成（一異門破）

〔04〕染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合？[29]

〔05〕若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合。[30]

---

[27] 唐・沙門吉藏《中觀論疏、中論科判》:「一時門破。」

[28]（1）《般若燈論釋》卷5〈觀染染者第6〉:「染及染者二，同時起不然，如是染染者，則不相觀故。」(大正30，73c12-13)
（2）《大乘中觀釋論》卷5〈觀染染者第6〉:「如是若同生，亦復非道理，染法染者二，此當云何用？」(大正30，146b25-26)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 152：
sahaiva punarudbhūtirna yuktā rāgaraktayoḥ /
bhavetāṃ rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam //
つぎに，貪りと貪る者とが同時に生起するということは，正しくない。なぜならば，〔もしもそうであるならば〕貪りと貪る者とは，相互に依存することなく存在するであろう，ということになってしまうからである。

[29]（1）《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：「染及染者一，一則無同時。」(大正30，73c29)
《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：「染及染者異，同時亦叵得。」(大正30，74, a6)
（2）《大乘中觀釋論》卷5〈觀染染者第6〉：「彼染法染者，非一性有合，異性若有合，云何當可得？」(大正30，146c4-146c10)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 154：
naikatve sahabhāvo `sti na tenaiva hi tatsaha /
pṛthaktve sahabhāvo `tha kuta eva bhaviṣyati //
もしも〔貪りと貪る者とが〕同一であるならば，〔両者の〕結合は存在しない。なぜならば，或るものがそれ自身と結合するということは，決してないからである。一方，〔両者が〕別異であるならば，〔両者の〕結合が，一体，どうして，存在するであろうか。

[30]（1）《般若燈論釋》卷5〈觀染染者第6〉:「若別同時者，離伴亦應同。」(大正30，74a11)
（2）《大乘中觀釋論》卷5〈觀染染者第6〉：「若一性可合，離伴亦應合，異性若有合，離伴亦應合。」(大正30，146c14-20)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 156：
ekatve sahabhāvaścet syātsahāyaṃ vināpi saḥ /
pṛithaktve sahabhāvaś cet syātsahāyaṃ vināpi saḥ //
もしも同一であるときに結合〔が有る〕とするならば，それ(結合)は，助伴者が無く

（一）初**奪破**一、異

※釋第 4 頌：染者染法一，一法云何合，染者染法異，異法云何合

1.外人轉計

（1）有部救

同時相應者救說：諸法雖各有自體，但我並不主張心心所法是獨存的，不相關的和合。《雜阿毘曇論》說：『**心心法由伴生**。』[31]心心所法，是展轉相因而生的。同一念的心心所法，同所依、同所緣[32]、同事、同果，這叫**和合相應**；所以沒有上面所評破的過失。

他主張俱時和合，而能構成染與染者的關係。

（2）經部救

前（p.138）**後相應者**也說：前心與後心，是相續而統一的，是同類的引生，所以心與心所，雖就是一法，但在前後相續中，也可以說相應和合，也可以建立染與染者。

2.論主再破

和合，既不出一異，現在就從一異門去破。你所說的和合，是一法而和合呢？還是異法而和合？

（1）破**一法和合**說

◎假定說，「染者」與「染法」是「一」，

※「一法」怎麼能夠「合」？要說合，一定是這法與那法合；若但是一法，那是絕對說不上合的，如**指**的不能自觸。

（2）破**異法和合**說

◎假定說，「染者」與「染法」是差別各「異」的，

※「異法」又怎麼能夠「合」？因為合，要兩法有涉入、滲合的關係，若各各差別，怎樣和合得起？

所以，不同而各有自體的，只可說堆積，不可說和合。[33]

（二）次**縱破**一異

一異的所以不能和合，《論》中更舉出理由。

1.釋第 5 頌前半：若一有合者，離伴應有合

如果一定說染染者是「一」而可以「有」和「合」的，

那麼，「離」了「伴」侶，也「應」該「有」和「合」。有前心時無後心，有了後心而前心又滅，彼此不相及，怎說心心所法和合相應生？

ても存在することになるであろう。もしも別異であるときに結合〔が有る〕とするならば，それ(結合)は，助伴者が無くても存在することになるであろう。

[31] 《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉：「心心法由伴生。」(大正 28，880 c28)

[32] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16：「若**同所依、同所緣**者，乃是**相應**。」(大正 27，81a13)

[33] 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦・三藏鳩摩羅什譯《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉：「染法、染者，若以一法合，若以異法合。若一則無合。何以故？一法云何自合？如指端不能自觸！若以異法合，是亦不可。何以故？以異成故。若各成竟，不須復合，雖合猶異。」(大正 30，8b15-18)

2.釋第 5 頌後半：若異有合者，離伴亦應合

若說一法不能合，還是「異」法才「有」和「合」的可能。

那麼，兩法和合在一處時，這還不是你是你我是我，根本生不起關係；伴與非伴，又有什麼差別？（p.139）所以說「離伴亦應合」。[34]

3.小結

※論主所以用破一的理由同樣的去破**異**，因為獨存的一，與孤立的**異**，只是同一思想的兩面。所以獨存的一不成立，一個個孤立的**異**也就不成。一、異、和合既都不能建立，染染者的成立，自然大成問題。

※真常唯心者說**真妄和合**[35]，當然也此路不通！

三、異合不成（偏破別異的俱時和合）

〔06〕若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相。[36]

〔07〕若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合？[37]

〔08〕異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成[38]，而復說異相。[39]

---

[34] 龍樹菩薩造，梵志青目釋，姚秦・三藏鳩摩羅什譯《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉:「若染、染者一，強名為**合**者，應離餘因緣而有染、染者。
復次，若一，亦不應有染、染者二名。染是法、染者是人，若人、法為一，是則大亂。若染、染者各**異**而言**合**者，則不須餘因緣而有**合**；若**異**而**合**者，雖遠亦應合。」(大正 30，8b22-26)

[35] 印順導師《大乘起信論講記》p.93:「北道派以菩提流支為主，說阿黎耶有真與妄的二義。一切法從阿黎耶識生，黎耶是**真妄和合**的，即指真心為妄熏染而現妄染的一切法。」

[36] （1）《般若燈論釋》卷 5〈觀染染者第 6〉:「若別同時起，何用染染者？」(大正 30， 74a19)
（2）《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉:「若異性有合，染染者何用？」(大正 30，146c26)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 158：
pṛhaktve sahabhāvaś ca yadi kiṃ rāgaraktayoḥ /
siddhaḥ pṛthakpṛthagbhavaḥ sahabhāvo yatastayoḥ //
もしも別異であるときに結合〔が有る〕とするならば，貪りと貪る者とは互いに別異のものであるということが，どうして，成立するのであろうか。なぜならば，それら両者はすでに結合しているからである。

[37] （1）《般若燈論釋》卷 5〈觀染染者第 6〉:「若染染者二，各各自體成，何義強分別，此二同時起。」(大正 30，74a22-23)
（2）《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉：「若染染者二，各各自體成，是二若有合，前亦應得合。」(大正 30，147a3-4)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》:
siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvo yadi vā rāgaraktayoḥ /
sahabhāvaṃ kimarthaṃ tu parikalpayase tayoḥ //
あるいはまた，もしも貪りと貪る者とが互いに別異のものとして，すでに成立しているとするならば，それら両者の結合を，他方で，何のために汝は想定するのか。

[38] （1）龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉:「異相無有成，是故汝欲合，**合相竟無成**，而復說異相。
汝已染染者，異相不成故，復說合相。合相中有過，染染者不成，汝為成合相故，復說異相，汝自已為定，而所說不定。」(大正 30，8c8-12)
（2）歐陽竟無編《中論》卷 1〈觀染染者第 6〉(《藏要》第一輯 4，14a，n.1):「〔合相竟無成〕《蕃》《梵》云：**為成合相故**，與釋相順，今《譯》誤。」

[39] （1）《般若燈論釋》卷 5〈觀染染者第 6〉:「如是別不成，求欲同時起，成立同時起，復欲別體耶。」(大正 30，74b2-3)
（2）《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉:「異相不成合，汝欲求成合，合相若已成，復欲成其異。」(大正 30，147a12-13)
（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 162：
pṛthagna sidhyatītyevaṃ sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi /

〔09〕異相[40]不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相？[41]

上文總破一異的和合不成，但別異的**俱時和合**，是比較普遍的見解，所以再特別破斥，指出他內心的徬徨矛盾。

（一）**縱破** 異有合，合則無用

※釋第6頌：若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相

如一定要說染染者是各各別「異，而有」和「合」的，那應該反省：這別異的「染」法與「染者」，怎樣能成立他的雜染「事」呢？因為，這「二相」在「先」已承認他的別「異」相，「然後」（p.140）又「說」他同一所依、同一所緣、同一生滅、同事、同果的和「合相」。

這種機械的和合論，等於破壞他人的友情，再去做和事老。

（二）明 **無用故無合**

※釋第7頌：若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合

同時，「染」法「及染者，先」前「各」各「成」立了他的別「異相」，你「既」然「已成」立了這不同的「異相」，認為應該各各差別，過後，你怎麼又要說「合」呢？豈不是白忙！

（三）序其失宗

※釋第8頌：異相無有成，是故汝欲合，合相竟無成，而復說異相

我曉得，你是覺得染染者的「異相」，照上面所說，沒「有」辦法「成」立，於「是」你要成立染染者的「合」相。等到明白了「合相」也「無」法「成」立的時候，「而」你又恢復固有的見解，「說」兩者並不融合為一，還是各各別「異相」的。

（四）呵其欲合

※釋第9頌：異相不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相

其實，不論你怎樣說合說異，結果總之是不得成立。什麼道理呢？染染者的「異相不」得「成」立，「合相」當然就同樣的「不」得「成」立了。

你到底在怎樣的「異相中，而」想「說」染染者的「合相」呀！異不成就說合，合不得成又想說異，你到底要說什麼？我們可以停止辯論了吧！

（貳）類破**一切法**不成（p.141）

---

sahabhāvaprasiddhyarthaṃ pṛthaktvaṃ bhūya icchasi //

互いに別異であるということは成立しないといって，汝はこのような〔両者の〕結合を求めている。ところが，〔両者の〕結合を成立させるために，汝はさらに，〔両者が〕別異であることを主張しているのである。

[40] 歐陽竟無編《中論》卷1〈觀染染者第6〉(《藏要》第一輯4，14a，n.3)：「**相**字，《番》《梵》皆作**物體**。」

[41] （1）《般若燈論釋》卷5〈觀染染者第6〉：「有何等別體，欲同時起耶？」(大正30，74b5)

（2）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.164：

pṛthagbhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na sidhyati /
katamasmin pṛthagbhāve sahabhāvaṃ satīcchasi //

〔両者が〕互いに別異であるということは成立しないがゆえに，〔両者の〕結合は成立しない。

〔両者が〕互いに別異であるということが存在するときに，汝は，いかなるものにおいて結合を主張するのであろうか。

〔10〕如是染染者，非合不合成，諸法亦如是，非合不合成。[42]

※釋第10頌：如是染染者，非合不合成，諸法亦如是，非合不合成

如前所說的貪「染」與「染者」，各各有獨立的自體，說和合、說別異，都不得成，唯是緣起無自性的假名染染者，相依相待而存在。所以說：「非合不合成」。

貪染與染者是這樣，瞋染與染者，癡染與染者，也是這樣。

三毒是這樣，一切煩惱，一切諸法，無不是這樣。

所以說：「諸法亦如是，非合不合成」。

[42]（1）《般若燈論釋》卷5〈觀染染者第6〉：「由染染者二，同不同不成，諸法亦如染，同不同不成。」(大正30，74b11-12)

（2）《大乘中觀釋論》卷5〈觀染染者第6〉：「如是染染者，非合不合成，諸法亦如染，非合不合成。」(大正30，147a20-21)

（3）三枝充悳編《中論偈頌總覽》p. 166：

evaṃ raktena rāgasya siddhirna saha nāsaha /
rāgavatsarvadharmāṇāṃ siddhirna saha nāsaha //

このように，貪りの成立することは，貪る者との結合の場合にも，非結合の場合にも，ない。貪りと同様に，すべての「もの」の成立することは，結合の場合にも，非結合の場合にも，ない。

【附錄】:〈觀染染者品〉第 6 科判

【科判】							【偈頌】
丙二 觀世間集	丁一 惑業相生	戊一 染著則生	己一 觀染與染者	庚一 正觀染染者不成	辛一 別異不成	壬一 前後門破	〔01〕 若離於染法，先自有染者； 因是染欲者，應生於染法。 〔02〕 若無有染者，云何當有染？ 若有若無染，染者亦如是。
						壬二 俱時門破	〔03〕 染者及染法，俱成則不然， 染者染法俱，則無有相待。
					辛二 和合不成		〔04〕 染者染法一，一法云何合； 染者染法異，異法云何合？ 〔05〕 若一有合者，離伴應有合； 若異有合者，離伴亦應合。
					辛三 異合不成		〔06〕 若異而有合，染染者何事， 是二相先異，然後說合相。 〔07〕 若染及染者，先各成異相， 既已成異相，云何而言合？ 〔08〕 異相無有成，是故汝欲合， 合相竟無成，而復說異相。 〔09〕 異相不成故，合相則不成， 於何異相中，而欲說合相？
				庚二 類破一切法不成			〔10〕 如是染染者，非合不合成， 諸法亦如是，非合不合成。

《中觀論頌講記》

〈觀三相品[1]第七〉〔共 35 頌〕

（p.142- p.172）

上厚下觀法師指導

釋貫藏 敬編 2008/10/22

壹、引言[2]

（壹）明〈觀染染者品第 6〉與〈觀三相品第 7〉之關係

心念惑染相應，構成雜染，從惑起業，就生起了一切有為法，有為法就是惑業所為的。

（貳）有為相

有為法有他的相，或說有生、住、滅的三相；或說有生、住、異、滅的四相；或簡單說生、滅的二相[3]。凡是有為法，是無常的，必有生、住、滅的形態，所以佛說：『有為法有三有為相』。[4]

（參）後代佛弟子對佛說「有為法有三有為相」的解說

一、一切有與犢子系的解說

後代的佛弟子，對這三相生起各別的見解：一切有與犢子系，從分析的見地，分析色法到了極微，心法到了剎那。[5]

◎這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。

◎這色心的所以成為有為法，在作用上，有生、住、滅的三階段，是受了生、住、滅三相的推動。[6]

◎三相，是別有一種實在的法。色法或心心所法的和合現起，從未來來現在，又從現在到過去，有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。

二、中觀評

晉慧遠法師曾問過什公，什公回答說：佛說有為法，是令人厭離這世間的，並沒說有實在自體的三相。[7]

（肆）判本品所破的對象

◎一切有部們對三相加以研究，說三相，不是色法，（p.143）也不是心心所法，是非色非心的不相應行法。

---

[1]（1）（中觀論）＋觀【宋】【元】，觀三相品，梵 Sa□sk□taparīk□ā。（大正 30，9d，n.1）
（2）歐陽竟無編《中論》（《藏要》第 1 輯，第 4 冊，14b，n.1）：番作〈觀生住滅品〉，梵作〈觀有爲品〉。

[2] 本講義科判依導師所判，只於導師科判架構下一層，附加些小科判。導師科判見本品附表。

[3] 參見印順導師《中觀今論》p.83-p.87。

[4]《增壹阿含經》卷 12〈供養品第 12〉(大正 2，607c14-15)：「爾時世尊告諸比丘：此三有為有為相，云何為三？知所從起，知當遷變，知當滅盡。」

[5] 參見印順導師《中觀今論》p.65-p.70。

[6] 參見印順導師《性空學探源》p.172。

[7] 東晉・慧遠問、羅什答《鳩摩羅什法師大義》卷 2(大正 45，135b6-21)：「言有為法四相者，是迦旃延弟子意，非佛所說。眾經大要有二，所謂有為法、無為法。有為法有生、有滅、有住、有異；無為無生、無滅、無住、無異。而佛處處說，但有名字耳；尚不決定言有生相，何況生生也！此是他人意，非信所受，何得相答？…如是內外之物，名為生、滅、住、異。直信之士，聞此事已，即生厭離，得道解脫。佛大意所明，其旨如此。」

◎本品雖破斥執三相的一切學派，但主要的是破三相別有實體的學派。

貳、正說
（壹）破三相之妄見
一、觀生住滅不成
（一）總破三相
1、有為無為門破

〔01〕若生[8]是有為[9]，則應有三相[10]；若生是無為[11]，何名有為相？[12]

（1）審定部派對三相是有為或無為的看法

生、住、滅三法是有為法的相，但生、住、滅三法的本身，是有為呢？還是無為？[13]

---

[8] 生：Utpāda。（大正 30，9d，n.2）
[9] 有為：Sa□sk□ta。（大正 30，9d，n.3）
[10] 三相：Tri-lak□a□a。（大正 30，9d，n.4）
[11] 無為：Asa□sk□ta。（大正 30，9d，n.5）
[12]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9a12-13)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉：
「若起是有為，亦應有三相。」(大正 30，74c11)
「若起是無為，何名有為相？」(大正 30，74c27)
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉：
「若生是有為，即應有三相。」(大正 30，147b6)
「若生是無為，不作有為相。」(大正 30，147b11)
（4）〔三枝 p.170〕：
yadi sa□sk□ta utpādastatra yuktā trilak□a□ī /
athāsa□sk□ta utpāda□ katha□ sa□sk□talak□a□am //
もしも生ずること(生)がつくられたもの(諸現象，有為)であるならば，そこ (生)には，三つの特質〔生起(生)，持續(住)，消滅(滅)の三相〕が妥当するであろう。しかし，もしも生がつくられないもの(現象しなもの，無為) であるならば，どうして，〔生は〕つくられたものという特質(有為相)〔が有るであろう〕か。
（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，162c12-13)：「若生是有為，復應有三相；若生是無為，何名有為相？」
（6）隋・吉藏撰，《十二門論疏》卷 1(大正 42，177b22-c18)：
龍樹自有三論：初造《無畏論》，十萬偈；次從《無畏論》撰其要義，五百偈，名為《中論》。《十二門》有二釋：一云同《中論》，從《無畏》出。二云就《中論》內擇其精玄為十二門。…問：此二十六偈與《中論》云何同異？答：初門二偈，前偈《中論》所說，似〈因緣品〉釋八不第二偈；次偈引《七十論》偈。第二門一偈，同《中論》別破四緣初偈。第三門三偈，初是結破四緣偈；次是立四緣偈；後舉非緣決破四緣偈。第四門十一偈，初偈《中論》所無，餘十偈全同〈三相品〉。第五門一偈，同〈六種品〉第三一偈。第六門一偈，第七門一偈，《中論》無，意同〈三相品〉聚散門破。第八門一偈，同《中論》〈行品〉第二偈。第九門一偈，《中論》無，意同釋八不初偈。第十門二偈，初同〈破苦品〉初偈；次偈同〈因緣品〉釋八不第二偈。第十一門一偈，《中論》無，採《中論》〈因果品〉十家中破三家意作之。第十二門一偈，同《中論》〈三相品〉三時門破。今總以三類明之：一者、全用《中論》。二者、引《七十論》。三、二論所無，或同《無畏論》。
[13]（1）《大毘婆沙論》卷 195(大正 27，977b11-21)：
或復有說：諸有為相是無為法，如分別論者所說。所以者何？彼作是說：若有為相是有為者，其力羸劣，何能生他乃至令滅？以是無為故，便能生法乃至滅法。

A.標

薩婆多部與犢子系，說三相也是有為的；[14]分別論者說三相是無為；[15]法藏部說生、住是有為的，滅是無為的。[16]

B.別述無為說

（A）分別論者：三相是無為

分別論者說：三相是無為的，因為三相是一切有為法的普遍理性，如無常是諸法的真理一樣。有為法，在一切處，一切時，總是有生、住、滅的，生、住、滅，有他的普遍性，永久性，他是普遍（p.144）恆常的理性，所以能使一切法流動不息，一切法照著他的理則而生滅。這思想，接近觀念論與形而上學。

（B）法藏部：滅是無為

法藏部說滅是無為，一切法終究要歸滅無，他是一切有為的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無為不可。

（2）中觀破

他們執有實在的自體，不論是說有為或無為，都不得行，為什麼呢？

A.破三相有為說：「生住滅相違」過——釋第 1 頌上半頌

◎假定如有部說「**生**」、住、滅「**是有為**」的，那麼，生、住、滅的自身，也就「**應**」該「**有**」這「**三相**」。就是說，生有生、住、滅三相；住與滅也各有生、住、滅的三相。

◎為什麼要這樣？因為凡是有為法就有這三相；生、住、滅既然是有為，自然也有此三相。不然，也就不能知道他是有為了。〔到此，性空論者以為已破；但實有見者不以為然，將於下頌〔第 2 頌〕救。〕

B.破三相無為說：「無力卻能作」過——釋第 1 頌下半頌

◎假定如分別論者說「**生**」、住、滅「**是無為**」的，無為法不生不滅，沒有變化，沒有差別，沒有作用，沒有相貌，這樣的無為法，怎麼能為「**有為**」法作「**相**」，表現有為法是有為呢？

※無差別的無為法，作為有差別的有為法的表相，性空論者認為是不能成立的。（p.145）

2. 共聚離散門破

或復有說：有為相中，生、老、住是有為，滅是無為。所以者何？彼說諸法令生、老、住則易，令滅則難。若無常相是有為者，其性羸劣，何能滅他？以是無為故，其性強盛，能滅諸法。

或復有說：色法生、老、住無常，體即是色；餘亦如是。

或復有說：諸有為相是相應法。

（2）印順導師《性空學探源》p.213-p.214；隋・吉藏撰《十二門論疏》卷 4(大正 42，197b6-15)。

[14]（1）《大毘婆沙論》卷 38(大正 27，198a26)：「…為遮彼執，顯有為相皆是有為。」

（2）印順導師《性空學探源》p.210：「有部說生住無常都是有為法；滅相（無常相）是有為三相（或四相）之一；從毀滅過程到毀滅完了，只是緣起法的變易；完了，並不就是沒有，只是有為存在的否定，所以還是有為法。」

[15]《大毘婆沙論》卷 38(大正 27，198a18-20)；唐・法寶撰《俱舍論疏》卷 5(大正 41，547c17-18)。

[16]《大毘婆沙論》卷 38(大正 27，198a22-24)；《俱舍論疏》卷 5(大正 41，547c19)。

〔02〕三相若聚散，不能有所相；云何於一處、一時有三相？[17]

（1）聚、散之定義

三相在同一的時間中具足，叫聚；有前有後，在初中後中具足，叫散。

（2）破：部派三相有為說的聚、散皆不成

說三相為有為法作相的，到底說同時有三相〔聚〕？還是前後次第有三相〔散〕？

A.破有為三相同時〔聚〕說

（A）有部等立

有部與犢子系，主張在一法的一剎那中，同時有三相。

（B）中觀破

但這是相當困難的；假定說，在一法一剎那中，聚有三相，這不是同時有生、住、滅的作用了嗎？

（C）有部救：體同時，用前後

有部說：我雖說同時有，卻不是這樣講的。[18]

◎一念心中三相共有，這是就三相法體說的。

◎作用方面，生起生的作用時，住、滅的作用還沒有；起住的作用時，生的作用已過去，滅的作用還沒有來；起滅的作用時，住的作用也成過去。

◎所以法體同時有，作用有前後的差別，這有什麼困難不通呢？

---

[17]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（大正 30，9a26-27）。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉：

「起等三次第，無力作業相。」(大正 30，75a6)

「云何於一物，同時有三相？」(大正 30，75a21)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉：

「生等三法離，即無相業用。」(大正 30，147b20)

「不於一時中，生住滅和合。」(大正 30，147c8)

（4）〔三枝 p.172〕：

utpādāyāstrayo vyastā nāla□ lak□a□akarma□i /

sa□sk□tasya samastā□ syurekatra kathamekadā //

生などの三〔相〕が別別のものであるならば，〔三相が〕有為の〔生と住と滅という〕特質としてはたらくのに，充分ではない。〔それら(三相)が〕合一するならば，どうして，同一処に同一時に，存在する〔ことができる〕であろうか。

（5）第二偈 Utpādādyās trayo vyastā nāla□ lak□a□akarma□i, Sa□sk□tasya samastā□ syur ekatra katham ekada。（大正 30，9d，n.6）

（6）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，15a，n.1）：番、梵頌云：「生等三各別，不作有爲相；三合復云何，成一處一時？」今譯合說，文誤。

[18]（1）《大毘婆沙論》卷 39〈雜蘊第一中相納息第六之二〉(大正 27，200a2-13)：

復次，為止他宗顯正義故。謂或有執三有為相非一剎那，如譬喻者。彼作是說：「若一剎那有三相者，則應一法一時亦生亦老亦滅。然無此理，互相違故，應說：『諸法初起名生，後盡名滅，中熟名老。』」為遮彼執，顯一剎那具有三相。

問：若如是者，則應一法一時亦生亦老亦滅。

答：作用時異，故不相違。謂法生時生有作用，滅時老滅方有作用，體雖同時用有先後。一法生滅作用究竟，名一剎那，故無有失；或生滅位非一剎那，然一剎那具有三體，故說三相同一剎那。

（2）唐・普光述《俱舍論記》卷 5(大正 41，103c28-104a7)。

（D）中觀再破

但他說到剎那，是沒有前後的，沒有前後分，怎麼可說生用起，住、滅作用未起？滅用起，生、住作用已成過去？由此，可見體同時而用前後，是講不通的。[19]

B.破有為三相前後〔散〕說

（A）經部立

經部主張三相有前後，他說：先生，次住，後滅，這在相續行上建立。[20]

（B）中觀破

但佛說有為法有三相，現在不是承認一一剎那中沒有三有為相嗎？

（C）經部救：單依現在（實有剎那）立過未，而成三世

他說：我雖主張三相前後起，但〔單〕在一念心中也還(p.146)是可以說有三相的；剎那間的生起是生，過去的是滅了。這剎那在相續不斷的流行中，可以說住。[21]

（D）中觀再破「自性觀待」：自性即不觀待，觀待即不自性

※這是觀待建立的，如人的長短，因甲的長，有乙的短，因丙的短，才顯出乙的長，不是單在乙的個人身上，可以說出他的長短〔長不自長，由短故長〕。

※這觀待假立，不過是緣起假名，但他要〔單〕在現在實有的剎那心上建立，這怎麼得行呢？[22]

C.結破三相有為的聚、散說——釋第 2 頌

所以「**三相若聚**」若「**散**」，對有為法，都「**不能有所**」表「**相**」。

◎一法上聚有三相，有生滅自相矛盾的過失。

◎也不能說前後有三相，有生無滅，有滅無生，也不能表示他是有為。

◎一定要說三相同時，你想想，怎麼可說「**於一處一時有三相**」[23]呢？

（3）特論（大乘）三相同時之真義

在大乘學者，都承認即生即住即滅的同時三相的，但他的意義，是值得研究的。

A.大乘唯識（有宗）立

《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅說：『如秤兩頭，低昂時等』。[24]

B.中觀評

但這是否可通，在理論上是值得考慮的。

※秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分〔無兩頭、無長度〕的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？

※空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅

---

[19] 印順導師《中觀今論》p.103-p.104；印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.295-301；《大毘婆沙論》卷 76(大正 27，394b19-395a1) ；《中觀論疏》卷 5(大正 42，79b6-c8)。

[20] 《俱舍論》卷 5(大正 29，27c10-23)；《俱舍論記》卷 5 (大正 41，104c18-21，105c3-7)。

[21] 《俱舍論》卷 5(大正 29，27c28-28a2)。

[22] 印順導師《中觀今論》p.102-p.103。

[23] 《俱舍論》卷 5（大正 29，28a21-b5)。

[24] 印順導師《空之探究》p.172；印順導師《中觀今論》p.105- p.108；《成唯識論》卷 9(大正 31，52b25)。

。（p.147）

3、 有窮無窮門破

〔03〕**若謂生住[25]滅[26]，更有有為相，是即為無窮[27]；無即非有為。**[28]

（1）破更有另外的有為三相：「無窮」過——釋第 3 頌前三句

◎假定「**生住滅**」的三相是有為法，像薩婆多等所說的，即應該「**更**」承認這有為的三相，又「**有**」生、住、滅三「**有為相**」，那就犯了「**無窮**」的過失：

◎如甲法是有為，是由生、住、滅乙為他作表相的；乙法也是有為，就又要生、住、滅丙為他作表相；丙法仍是有為，那就還要生、住、滅丁為他作表相了，這樣推論下去，不是成了無窮嗎？

（2）破無另外的有為三相：「自壞有為」過——釋第 3 頌後一句

◎假定說生、住、滅雖是有為法，但不要另外的生、住、滅為他作相，那麼，這有為法上的三相，就不能說他是「**有為**」了，

◎他不再有生、住、滅三相，怎麼知道他是有為呢？

（3）評：若有自性執，說三相是有為、無為、同時、前後皆有過失

這樣，承認另有生、住、滅，就犯無窮過；不承認另有生、住、滅，又犯非有為過。這究竟要怎樣才好？

◎有部推論的結果，承認另有生、住、滅，但不承認有無窮過。[29]

◎分別說系說三相是無為，

◎大眾系說三相是有為，但自生、自滅，不需要另有生滅為他作相。

※思想恰好是對立的：不是有為，就是無為，不是俱時，就是前後，

※不建立緣起的假名論，怎能不犯過失呢？（p.148）

（二）別破三相

---

[25] 住：Sthiti。（大正 30，9d，n.7）

[26] 滅：Bha□ga。（大正 30，9d，n.8）

[27] 無窮：Anavastha。（大正 30，9d，n.9）

[28] （1）《中論》卷 2〈觀三相品〉(大正 30，9b5-6)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉：
「若諸起住壞，有異有為相，有則為無窮；」(大正 30，75b21-22)
「無則非有為。」(大正 30，75b26)
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉(大正 30，147c19-20)：
「生住滅諸相，別有有為相，有即是無窮；無即非有為。」
（4）〔三枝 p.174〕:
utpādasthitibha□gānāmanyatsa□sk□talak□a□am /
asti cedanavasthaiva□ nāsti cette na sa□sk□tā□ //
もしも生と住と滅とに，〔さらにそれらを成立させるための〕それ以外の有為相が存在するとするならば，無限遡及(無窮)となってしまうであろう。もしもそのように〔それ以外の有為相は〕存在しないとするならば，それら(生と住と滅)は有為ではない，ということになってしまうであろう。

[29] 印順導師《中觀論頌講記》p.148-p.150；印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.239-240，p.493-494；《大毘婆沙論》卷 39 (大正 27，200c25-29)；法勝造《阿毘曇心論》卷 1 (大正 28，811b18-27)；世親造《俱舍釋論》卷 4 (大正 29，185c11-16；185c20-24)。

1、破生
（1）自他門破
A.破他生
（A）立

〔04〕**生生**[30]**之所生，生於彼本生**[31]**；本生之所生，還生於生生。**[32]

a.「生」如何生起

能生有為法的生，是怎樣生起的？

（a）他生〔展轉生〕派

有說：由另一個生生的，這叫他生派，或展轉生派，是犢子系與說一切有者的見解。

（b）自生〔不展轉生〕派

有說：生是自生的，不需要其他的生法生，這叫自生派，或不展轉生派，這是大眾系的見解。

現在，先破他生派。

b.有部等立：「本生」與「生生」彼此展轉相生義——釋第 4 頌

這一頌，是有部他們，為了避免上來的無窮過，而作展轉生的建立。他們說：

◎另有一法能生這生的，叫生生，如另有能得這得的，叫得得。[33]某一法的生起，有生能使他生起。這生，另有能生他的「**生生**」；這生生的「**生**」起，能「**生於**」那個「**本生**」。本生，指能生某一法的。

◎本生從生生而生，這生生是（p.149）不是也還要另一個生生，去生這生生？不要！因為本生生起的時候，除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以「**本生**」的「**生**」起，「**還**」可以「**生於生生**」。

◎這樣，本生是有為，是由生生所生的；生生也是有為，是由本生所生的。所以主張生、住、滅外另有有為相，卻不犯無窮的過失。[34]有部、犢子系都這

---

[30] 生生：Utpādotpāda。（大正 30，9d，n.10）

[31] 本生：Mlūotpāda。（大正 30，9d，n.11）

[32]（1）《中論》卷 2〈觀三相品〉(大正 30，9b13-14)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉(大正 30，75c13-14)：
「彼起起起時，獨起根本根；根本起起時，還起於起起。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉(大正 30，147c27-28)：
「生生之所生，唯生於本生；本生之所生，復生於生生。」
（4）〔三枝 p.176〕：
utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam /
utpādotpādamutpādo maulo janayate puna□ //
生を生じさせるもの(生生)は，ただたんに根本の生(生の原理，本生)のみを生ずる。そしてまた，〔その〕本生は生生を生じさせる。
（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，162 c23-24)：「生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。」

[33]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 158(大正 27，801b2-6)：「一剎那中但有三法：一彼法，二得，三得得。由得故成就彼法及得得，由得得故成就得。由更互相得，故非無窮。」
（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.240；《印度佛教思想史》p.340。

[34] 世親造《俱舍論》卷 4(大正 29，185c11-22)：

樣說。

c.附述有部等所說：任一法現起時，所共生的法

（a）有部：七法或九法共生

I.七法共生

◎有部建立三相，說一切法現起時，有七法共生；一是法、二本生、三本住、四本滅、五生生、六住住、七滅滅。[35]

◎根本的生、住、滅，作用特別大；生，生起時，能使其餘的六法也都生起；住，住時，能使其餘的六法也住；滅，滅時，也能使其餘的六法滅。

◎但生生只能生本生，住住專能住本住，滅滅唯能滅本滅。法，根本是被動的，不能叫餘法生滅。

II.九法共生

◎假定說生、住、異、滅，那就一法起時，有九法共生了。法、生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅，是為九法。[36]

根本生又名大生，生生又名小生，小生生大生，大生生小生，就是這個道理。

（b）正量部：十五法共生

正量部除了這些法，還有其餘的法，所以說一共有十五法共生。[37]

d.判本頌所指部派

◎西藏的《無畏論》說，本論的破他生，是破正量部；[38]但《十二門論》[39]與

偈曰：生生等彼相。釋曰：彼言顯四本相，由諸法有本相故成有為。本相亦爾，由隨相故成有為。故立本相更有四隨相，謂生生、住住、老老、無常無常。

若爾，隨一一相應更有四相，則有無窮過失。

此隨相更立別相故，無有無窮過失。何以故？偈曰：諸八一法事。釋曰：如此諸相於八法有事。何法名事？功能人功，生生等諸相唯於一法有事。云何如此？一切有為法若生，取自體為第九，共本相及隨相八。此中，生者離自體能生八法，生生者唯生本生。譬如雌雞有生多子、有生一子，二生亦爾。」

[35] 《中論》卷 2〈青目釋〉(大正 30，9b15-16)：「法生時通自體七法共生：一法、二生、三住、四滅、五生生、六住住、七滅滅。」

[36] 《大毘婆沙論》卷 39(大正 27，200c25-28)：「評曰：應作是說，諸行生時九法俱起，一者法、二者生、三者生生、四者住、五者住住、六者異、七者異異、八者滅、九者滅滅。」
另參見世親造《俱舍論》卷 4（大正 29，185c11-21）。

[37] （1）清辨釋《般若燈論釋》卷 5(大正 30，75c2-10)：「由此自體和合有十五法總共起故。何等十五？一、此法體，二、謂彼起，三、住異，四、滅相，五、若是白法則有正解脫起，六、若是黑法則有邪解脫起，七、若是出離法則出離體起，八、若非出離法則有非出離體起，此前七種是法體眷屬，七眷屬中皆有一隨眷屬，謂有起起乃至非出離非出離體，此是眷屬、眷屬法。如是法體和合，總有十五法。」
（2）印順導師著《空之探究》p.250-251。
（3）歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，15a，n.4)：無畏釋云：「隨有受想等一法生時，其自體皆與十四法俱起，謂彼法之生具住衰滅解脫出離，並各各有一眷屬，是爲流轉十五法也。」釋燈舉此法數有誤，勘月稱論，此係正量部計。
（4）安慧造《大乘中觀釋論》卷 5 (大正 30，147c29-148a9)。

[38] 參見寺本婉雅《梵漢獨對校 西藏文和譯 龍樹造・中論無畏釋》p.108-109。

[39] 《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，162c21-163a15)。

青（p.150）目釋[40]，都是指一切有部的。

◎總之，凡是主張三世實有的，主張展轉生的，都為此中所破。

（B）破

〔05〕**若謂是生生，能生於本生，生生從本生[41]，何能生本生？**[42]

〔06〕**若謂是本生，能生於生生，本生從彼生[43]，何能生生生？**[44]

〔07〕**若生生生時，能生於本生，生生尚未有，何能生本生？**[45]

〔08〕**若本生生時，能生於生生，本生尚未有，何能生生生？**[46]

---

[40]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）(大正 30，9b19-c11)。
（2）吉藏《中觀論疏》卷 5〈三相品第 7〉(大正 42，80 a2)：「初破展轉相生，破薩婆多。」

[41] 歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，15b，n.1）：番、梵云：「未從根本生」。

[42]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9b19-20)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉(大正 30，75c17-18)：
「若謂起起時，能起根本起：汝從本起生，何能起本起？」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉(大正 30，148a15-16)：
「若謂是生生，能生於本生：生生從本生，何能生本生？」
（4）〔三枝 p.178〕：
utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi /
maulenājanitasta□ te sa katha□ janayi□yati //
汝の説で，もしも生生が本生を生じさせるというならば，まだ本〔生〕によって生ぜられていないそれ(生生)が，どうして，それ(本生) を生じさせるのであろうか。
（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163a1-2)：「若謂是生生，還能生本生，生生從本生，何能生本生？」

[43] 歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，15b，n.3）：番、梵云：「本生未從生」。

[44]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9b24-25)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉(大正 30，75c22-23)：
「若謂根本起，能起彼起起：彼從起起生，何能起起起？」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉(大正 30，148a19-20)：
「若謂是本生，能生於生生：本生從彼生，何能生生生？」
（4）〔三枝 p.180〕：
sa te maulena janito maula□ janayate yadi /
maula□ sa tenājanitastamutpādayate katham //
汝の説で，もしも本〔生〕によって生ぜられたそれ(生生)が本〔生〕を生じさせるというならば，それ(生生)によってまだ生ぜられていないその本〔生〕が，どうして，それ(生生)を生じさせるのであろうか。
（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163a5-6)：「若謂是本生，能生彼生生，本生從彼生，何能生生生？」

[45]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9c4-5)。
（2）第 7 偈梵本缺，以下順次偈數異。（大正 30，9d，n.12）
（3）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163a12-13)：「是生生生時，或能生本生；生生尚未生，何能生本生？」

[46]（1）《中論》卷 2〈觀三相品〉 (大正 30，9c8-9)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 5〈7 觀有為相品〉(大正 30，75c27-28)：
「汝謂此起時，隨所欲作起：若此起未生，未生何能起？」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 5〈7 觀有為品〉(大正 30，148a24-25)：
「若謂生生時，能生本生者：生生若未生，何能生本生？」

a.破「生生」能生「本生」:「因果相亂」過——釋第 5 頌

（a）縱許

假定說，生生是因，本生是果，這「**生生**」的因，「**能生於本生**」的果。

（b）破

那麼，就不可說生生是從本生生的。為什麼呢？

「**生生**」是「**從本生**」生的；這所生的生生，又怎麼「**能**」夠轉過來「**生**（p.151）」起「**本生**」？如說母生子，又說子生母，這話講得通嗎？

b.破「本生」能生「生生」:「因果相亂」過———釋第 6 頌

（a）縱許

同樣的，假定說本生是因，生生是果，這「**本生**」的因「**能生於生生**」的果。

（b）破

那麼，就不可說本生是生生所生的。為什麼呢？

「**本生**」是「**從彼**」生生而「**生**」的；這所生的本生，又怎麼「**能**」夠轉過來「**生**」起「**生生**」呢？[47]

c.有部以「同時因果」救「展轉相生」

有部說：[48]

◎先有本生，後有生生，生生當然不生本生；或先有生生，後有本生，本生自也不能生起生生。

◎可是，我建立同時的因果，他們同生同滅，你卻把他分作前後講，這自然覺得有上說的困難了。

◎依我的俱有說，生生生的時候，可以生起本生；本生生的時候，也可以生起生生。

◎像兩個一隻腳的跛子，你扶我，我扶你，就可以站立不動，這不是彼此為因嗎？

d.中觀破

不行！

（a）破生生「生時」能「生」本生：———釋第 7 頌

（a）縱許

（4）〔三枝 p.182〕:

ayamutpadyamānaste kāmamutpādayedimam /
yadīmamtupādayitumajāta□ śaknuyādayam //

汝の説で，もしもこのまだ生じていないもの(本生)がそれ(生生)を生じさせることができるとするならば，この現に生じつつあるもの(本生)が，随意に，それ(生生)を生じさせることになるであろう。

[47] 《大毘婆沙論》卷 39（大正 27，201a2）；世親造《俱舍釋論》卷 4 (大正 29，185c21-186a 3)；隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 5(大正 42，81b1-7)。

[48] 唐・普光《俱舍論記》卷 6(大正 41，117b2-8)：

如是一切至有因果義者，經部問。上來所立因果，如是一切理且可然，此即縱許。而諸世間前種等為因，生後芽等果，一切世間極成因果相生事中，未見如斯同時因果。故今應說：云何世間俱起諸法聚中，有同時因果義？

豈不現見至亦為因果者，說一切有部答。豈不現見明從焰生、影從芽生，同時因果。

像你所說的「**生生**」，在「**生**」起的「**時**」候，「**能**」夠「**生於本生**」。

（b）破

如生生像跛子一樣，本來已有了，那或許可以說彼此相依而立。

但是「**生生**」的自體，還「**未有**」現起，還需要本生生他，他怎麼「**能**」夠「**生**」於「**本生**」呢？

（b）破本生「生時」能「生」生生：——釋第 8 頌

（a）縱許

又「**若**」如你所說，「**本生生**」的「**時**」候，「**能**」夠「**生於生生**」，

（b）破

「**本生**」的自體還「**未有**」現起，還要生生來生他，他又怎麼「**能**」夠「**生**」於「**生生**」呢？

（c）小結

由此，可知所說的彼此展轉相生，並不能免無窮的過失。（p.152）

B.破自生

（A）立

〔09〕**如燈能自照，亦能照於彼；生法亦如是，自生亦生彼。**[49]

a.概述自生派〔不展轉派〕

這是自生派，也叫不展轉派建立自己的理論。大眾系的學者，就是採取這方法的。

◎自生，是說能生起有為法的生，自己能夠生起。

◎他不但說生法是這樣，其餘的法，也還有採取這一理論的。如心能認識境界，心又能自己認識自己。後代唯識家的自證分[50]，以心見心，也是從這樣的思想而來。

b.外人立「燈自照喻」，欲成立「生法能自生」——釋第 9 頌

照自生派的學者說：

◎「**如**」放射光明的「**燈**」光，一方面「**能**」夠「**自**」己「**照**」耀自己，另方面又「**能照**」耀「**於**」其他的東西。

◎燈光是這樣，「**生法**」也是這樣；生法生起時，「**自**」己能「**生**」自己，同時

[49]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9c12-13)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76a10-11)：
「如燈照自體，亦能照於他；起法亦復然，自起亦起彼。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，148b11-12)：
「如燈能自照，亦能照於他；彼生法亦然，自生復生他。」
（4）〔三枝 p.184〕：
pradīp□ svaparātmānau sa□prakāśayitā yathā /
utpāda□ svaparātmānāvubhāvutpādayettathā //
あたかも灯りがそれ自身と他のものと〔の両者〕をともに照らし得るように，同様に，生はそれ自身と他のものとの両者を，ともに生じさせるであろう。

[50]《成唯識論》卷 9 (大正 31，49c27-50a2)；唐．窺基撰《成唯識論述記》卷 5(大正 43，316a9-19)。

也能「**生**」其他的法。

◎這樣，生是有為法卻不須生生來生他。

c.中觀評

◎這樣的思想，完全走上另一系統，與他生派的有部學者截然不同。

◎這燈能自照的比喻，照提婆的《百論》[51]看來，也是外道所常用的。大眾系可說是通俗的學派。（p.153）

（B）破

a.破其喻

〔10〕**燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。**[52]

〔11〕**云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。**[53]

〔12〕**燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇**[54]**。**[55]

---

[51] 提婆造《百論》卷 1 (大正 30，168c24-25)。

[52]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9c17-18)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76a13-14)：
「燈中自無暗，住處亦無暗；彼燈何所照，而言照自他？」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，148b15-16)：
「燈中自無暗，住處亦無暗；破暗乃名照，無暗即無照。」

（4）〔三枝 p.186〕：
pradīpe nāndhakāro `sti yatra cāsau prati□□hita□ /
ki□ prakāśayati dīpa□ prakāśo hi tamovadha□ //
灯りのなかにも，またそれ(灯り)が立っているところにも，闇は存在しない。灯りは何を照らすのか。なぜならば，照らすとは，闇を滅ぼすということなのであるから。

（5）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，16a，n.2）：番、梵云：「燈復何所照，遣暗方照故。」門論引文同此。

（6）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163a18-19)：「燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，燈為何所照？」

[53]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9c23-24)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：
「云何燈起時，而能破於暗？」(大正 30，76a24)
「此燈初起時，不到彼暗故。」(大正 30，76a26)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，148b27-28)：
「云何燈生時，而能破於暗？彼燈初生時，不能及於暗。」

（4）〔三枝 p.188〕：
kathamutpadyamānena pradīpena tamo hatam /
notpadyamāno hi tama□ pradīpa□ prāpnute yadā //
現に生じつつある灯りによって，どうして，闇が除かれるのか。なぜならば，現に生じつつある灯りは，そのときにはまだ，闇に到達していないのであるから。

（5）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，16a，n.3）：月稱番本前後半頌互倒，文意更順。

（6）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163a27-28)：「云何燈然時，而能破於闇？此燈初然時，不能及於闇。」

[54] 歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，16a，n.5）：番、梵作「一切世間暗」。

[55]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9c29-10a1)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76b12-13)：
「若燈不到暗，而破彼暗者：燈住於此中，應破一切暗。」

〔13〕**若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼。**[56]

燈能照破黑闇，這是世俗所共知的。但燈光是怎樣的破闇，在理智的觀察下，大成問題。

（a）破已生燈（光）體的能照——釋第 10 頌

I.破燈光〔能照〕無闇〔所照〕可照：「無所而有能」過

燈是光明的，假定燈體已成就了，光明四射。

◎那時，「**燈**」光的本身「**中**」，「**自**」已根本沒有黑「**闇**」，燈所照達的「**住處**」，也同樣的沒有黑「**闇**」。[57]那燈光所照，照個什麼？

◎照所以為照，是約他能夠「**破闇乃名**」為「**照**」的。現在燈的自體及所住處，都「**無**」有「**闇**」，無闇可破，那還有什麼「**照**」呢？

II.救：因為有能照的燈照破了黑闇，才使得所照的黑闇沒有了，故燈能照

一般的看法，光明與黑闇，不能同時存在。有了光明，決定沒有闇，所以燈的光體放射了光明，燈體沒有黑闇，處所也沒有黑闇。沒有黑闇，所以說他能照。

III.破：「破、救不相稱」過，所救不成

但現在從照的所以為照上觀察，沒有所照破的黑闇，自照照他的能照也不能成立。

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，148c3-4)：
「燈若不到暗，而能破暗者：燈在於此間，應破一切暗。」

（4）〔三枝 p.190〕：
aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihata□ tama□ /
ihastha□ sarvalokastha□ sa tamo nihani□yati //
あるいは，もしも〔灯りが闇に〕到達しないまま，その灯りによって闇が除かれるというならば，いまここにとどまっているそれ(灯り)が，一切世間(全世界)にとどまる闇を除いてしまうことになるであろう。

（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163b2-3)：「燈若不及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇。」

[56]（1）《中論》卷 2〈觀三相品〉(大正 30，10a5-10a6)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76b16-17)：
「若燈能自照，亦能照他者：暗亦應如是，自障亦障他。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，148c10-11)：
「若燈能自照，亦能照他者：暗亦於自他，暗蔽定無疑。」

（4）〔三枝 p.192〕：
pradīpa□ svaparātmānau sa□prakāśayate yadi /
tamo `pi svaparātmānau chādayi□yatyasa□śayam //
もしも灯りがそれ自身と他のものとの両者をともに照らすとするならば，闇もまた，疑いもなく，それ自身と他のものとの両者をともに覆うことになるであろう。

（5）歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，16b，n.1)：番、梵作「障自亦障他」，與釋相順。

（6）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163b9-10)：「若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應如是，自蔽亦蔽彼。」

[57] 提婆造《百論》卷 1(大正 30，168c24-29)：「《百論》卷 1：「外曰：如燈(修妬路)，譬如燈既自照，亦能照他。吉亦如是，自吉亦能令不吉者吉。內曰：燈自他無闇故(修妬路)，燈自無闇。何以故？明闇不並故，燈亦無能照。不能照故，亦二相過故，一能照、二受照，是故燈不自照，所照之處亦無闇。」

IV.另救：因為後起的明燈，能比前闇燈照得更為明亮，故燈中有闇可照

或者說：燈光中不能說沒有黑闇，如闇淡的燈光，不（p.154）能明徹的照耀，再加一盞燈，就越發的光亮起來了，這不是燈中有黑闇可照嗎？

V.再破：前闇燈與後明燈皆不能照破闇淡

不是這樣：闇淡的燈光中，〔是〕有他的闇淡，〔但〕這闇淡不是這闇淡的光明所照破的。在後起明亮的燈光中，現在的闇淡已不可得，那也不是後有的光明所照破的。燈光怎能自照照他呀！

（b）破燈光正生時能照——釋第 11 頌

I.外人轉救

外人救道：我說燈能自照照他，不是像你那樣講的。燈光沒有時，當然沒有照；燈光生起後，黑闇已破了，自然也沒有照。但在燈光正發生的時候，我說他有照，這有什麼不可以呢？有照就可以自照照他了！

II.論主破

這仍然不能照，為什麼呢？

（I）審定初生〔正生〕燈光是未成就或已成就

你說的燈光初生，是已成就呢？還是未成就？

i.「無力卻能作」過——釋第 11 頌上半頌

假使說燈將生時，光體沒有成就，沒有成就就沒有力量能破黑闇，那怎麼可說「**燈**」初「**生時**」「**能破於**」黑「**闇**」呢？

ii.「明闇不相到」過——釋第 11 頌下半頌

◎同時，「**此燈**」光「**初生**」的「**時**」候，光明還「**不能**」碰「**及於闇**」，明闇不相到。闇在時明還未來，明來時闇已前去，光明怎麼可以破闇呢？

◎光既是實法，闇也是實法，在同一空間時間中，是不能同時矛盾存在的，所以明闇不相及，光明也就無力破除黑闇了。

（c）破明不到闇而能照：「一燈能破一切處闇」過——釋第 12 頌

I.縱許

假定執著「**燈**」體不能碰「（p.155）**及闇**」「**而**」是「**能**」夠「**破**」除黑「**闇**」的，

II.破

那麼，一盞透明的「**燈**」，放「**在**」這個地方，就應該「**破**」除「**一切**」地方的黑「**闇**」了！

◎這因為燈在這兒，碰不著闇而可以破闇；其餘一切地方的黑闇，也碰不著，也應該有力量可以破除了！此間的闇，與一切世間的闇，有什麼差別呢？

◎事實上，此間的燈光，只能破此間的黑闇，不能遍破一切世間的黑闇。可見燈未及闇而能破闇的話，是不合道理的！

（d）以「燈若能照，則闇能蔽」破燈能照——釋第 13 頌

再進一步說：明與黑闇的體性，是相反的。

I.縱許

假定「**燈**」光「**能**」夠「**自**」己「**照**」自己，也「**能照**」及「**於**」其他的一

切；

II.破

那麼，黑「**闇**」也「**應自**」己「**闇**」蔽自己，「**亦能闇**」及「**於**」其他的法。這樣說來，你想以光明去照他，他還要以黑闇來障蔽你哩！

（e）總結

燈的自照照他，既在勝義諦中不可得，那怎能用作自生生他的比喻呢？[58]

（f）特論智慧斷煩惱：例本節四偈，破實有自性的智慧能斷煩惱，進顯性空正義

古代三論師，是常時活用燈破闇喻的。光明猶如智慧，黑闇等於煩惱。

I.破實有邪見

（I）〔依第 10 頌〕例破已生智慧能斷：「無煩惱可破」過

智慧的破除煩惱，是怎樣破的呢？癡與慧是不並存的，般若現前，那時本沒有愚（p.156）癡，你說斷個甚麼？

（II）〔依第 11 頌〕例破正生的智慧能斷

◎假定說，般若將生未生的時候可以斷煩惱，未生就沒有能破的力量，已生又沒有煩惱可破！

◎假定說：現在一念煩惱滅，後念的智慧初生，稱為破除。那麼，煩惱在前念，智慧在後念，兩者不相及，怎麼可以說破？又有什麼力量，可以保證煩惱的不再生？

（III）〔依第 12 頌〕例破明、無明不相到而能斷：「一明能斷一切無明」過

如不相及而可以相破，見道的智慧生起時，修所斷的一切諸惑，也就應該斷除了！

（IV）〔依第 13 頌〕例以「明能斷，則無明能蔽」破明能斷無明

還有，智慧既能有力破煩惱，煩惱也有力蒙蔽智慧。豈不要成個相持不下的局面，還能說破嗎？

II.申性空正義

※大乘的不斷煩惱，煩惱悟時即菩提，都<u>在這性空的見地上成立</u>。

b.破其法

〔14〕**此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生？**[59]

---

[58] 提婆造《百論》卷 1(大正 30，169a2-175b2)。

[59]（1）《中論》卷 2〈觀三相品〉(大正 30，10a12-13)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「此起若未起，云何生自他？」(大正 30，76b26)

「此起若已起，起復何所起？」(大正 30，76b29)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：

「生法若未生，自體不能生。」(大正 30，148c21)

「生法若已生，生已復何生？」(大正 30，148c25)

（4）〔三枝 p.194〕：

anutpanno `yamutpāda□ svātmāna□ janayetkatham /

（a）審定生是未生之生能生、已生之生能生

現在再直接從自生生他的見地，加以觀察。你說生能自生，也能生他，是怎樣生的呢？是未生而能生自生他呢？是已生而能自生生他呢？

（b）破未生之生能生：「無體能生」過——釋第 14 頌上半頌

如未生能夠自生，這「**生**」還「**未**」曾「**生**」起，還沒有自體，怎麼「**能**」夠說「**自**」能「**生**」自呢？

（c）〔下半頌〕破已生之生能生：「生成無用」過——釋第 14 頌下半頌

如已「**生**」後能「**自生**」，「**生**」體既「**已**」成就了，還「**用生**」（p.157）做什麼？

（d）再破：自就不生，生就不自

老實說：自就不生，生就不自，說生能自生，是不合理的。[60]

生還不能自生，更談不上生他了。

（2）已未門破

A.總遮三時生

〔15〕**生非生已生，亦非未生生，生時亦不生，去來中已答[61]。**[62]

《中論》用三時破，雖說已生、未生，主要的是逼他走上生時生的絕路。如〈觀

---

athotpanno janayate jāte ki□ janyate puna□ //
まだ生じていないこの生は，それ自身をどうして生じさせるのであろうか。しかるに，もしもすでに生じたものが〔それ自身を〕生じさせるとするならば，すでに生じているのに，そのうえさらに，何を生じさせるか。

（5）參照《十二門論》卷 1〈觀相門第 4〉(大正 30，163b16-17)：「此生若未生，云何能自生？若生已自生，已生何用生？」

60 《中觀今論》p.101。

61（1）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，16b，n.4）：番、梵意謂「去未去去時已答」，今略。

（2）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(大正 30，3c8-9)：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」

62（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，10a21-22)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76c7-8)：
「起時及已起，未起皆無起；去、未去、去時，於彼已解釋。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：
「非已生、未生，生時亦不生。」(大正 30，149a2)
「去、未去、去時，前品此已說。」(大正 30，149a24)

（4）〔三枝 p.196〕：
notpadyamāna□ notpanna□ nānutpanna□ katha□ cana /
utpadyate tathākhyāta□ gamyamānagatāgatai□ //
現に生じつつあるものも，すでに生じたものも，まだ生じていないものも，どうしても生じない。このようなことは，現に去りつつある〔もの〕，すでに去った〔もの〕，いまだ去らない〔もの〕によって，すでに解説された〔とおりである〕。

（5）參照《十二門論》卷 1〈觀生門第十二〉(大正 30，167a23-24)：「生果則不生，不生亦不生，離是生不生，生時亦不生。」

去來品〉中三時破去，也就是如此。[63]

（A）破已生之生：「無力能生」過——釋第 15 頌第一句

上面說，「**生**」相不是在「**生**」起了「**已**」後有「**生**」的，因為生的作用已過去了。[64]

（B）破未生之生：「無中生有」過——釋第 15 頌第二句

也不在沒有「**生**」的時候已有「**生**」的，既然未生，那裡會有生相呢？[65]

（C）破（正）生時之生：——釋第 15 頌第三句

◎或者說：已生、未生都不可，生時生該是沒有問題了！

◎這仍不行。要知道：生時是依已生、未生而建立的，離了已生、未生，那裡還有生時？所以，「**生時**」也是「**不生**」的。

（D）三時不生之理，如〈去來品〉中答——釋第 15 頌第四句

這個道理，在「**去來**」品的破去「**中**」，「**已**」詳細的解「**答**」過了。[66] （p.158）

A.別破生時生

（A）破緣合之生時生

〔16〕**若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生？**[67]

〔17〕**若法眾緣生，即是寂滅**[68]**性，**[69]**是故生生時，是二俱寂滅。**[70]

---

[63] 《中論》卷 1〈觀去來品第二〉(大正 30，3c6-4a22)；《中觀論頌講記》p.84-p.88。

[64] 另見《十二門論》〈觀生門第十二〉(大正 30，167a25-b6)。依隋・吉藏《十二門論疏》卷 6(大正 42，211c8-212a5) 云此有三破：「一、無窮破，二、不定破，三、理奪破。」

[65] 另見《十二門論》〈觀生門第十二〉(大正 30，167b6-22)。依《十二門論疏》卷 6(大正 42，212a6-23) 云此有三破：「一、破不與生合。…第二、依名亂並破。…第三、有一切不生生過。」

[66] 另見《十二門論》〈觀生門第十二〉(大正 30，167b22-c1)。依《十二門論疏》卷 6(大正 42，212a24-b5)云此有四破：「一、理奪破，二、無體破，三、二體破，四、無依破。」

[67] (1)《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，10c6-7)。

(2)《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：「生時、生已種種因緣破，汝今何以更說眾緣和合故有生；若眾緣具足不具足，皆與生同破。」(大正 30，10c8-10)

(3) 分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，76c16-17)：
「由起時名起，此義則不然，云何彼起時，而說為緣起？」

(4) 安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：
「若生時有生，彼生相已破。」(大正 30，149b19)
「云何生時生，而說為緣起？」(大正 30，149c1)

(5)〔三枝 p.198〕：
utpadyamānamutpattāvida□ na kramate yadā /
kathamutpadyamāna□ tu pratītyotpattimucyate //
この現に生じつつあるものが生のうちに現われていないときに，一体，どうして，生に縁って，現に生じつつあるもの〔が有る〕，といわれるであろうか。

(6) 歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，17b，n.7)：番、梵頌云：「若生法是有，可此生時起；彼無云何說，緣生為生時。」今譯文晦。

[68] 寂滅：Śānta。(大正 30，10d，n.13)

[69] 歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，17b，n.8)：番、梵云：「若是緣起者，皆由自性寂。」

[70] (1)《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，10c11-12)。

a.破：「生時生」已破——釋第 16 頌

論主說：三時中都不可生。

（a）述外人轉計的眾緣和合生

◎外人意中，一定承認生時生；但要免除生時無體的過失，就轉計眾緣和合的時候可以生。雖說眾緣和合生，意許上還是成立他的生時生。

（b）論主破

所以論主批評他：「**生時生**」，這「**事**」在上面「**已**」說過「**不**」得「**成**」了，怎麼又說「**眾緣**」和「**合**」的那個「**時**」候「**而得生**」呢？眾緣和合時生，不仍舊是生時生嗎？

b.進破：「自性與緣生相違」過

◎外人心目中的因緣和合生，或者是同時因果，或者是異時因果。

◎不問同時、異時，因法與果法，都是各有自相，獨立存在的。因緣和合是這樣，不和合還是這樣。所以說有自性，又說眾緣和合生，這是不合理的！[71]

c.申眾緣和合生〔生時生〕的正義：性空緣起的生時生——釋第 17 頌

※依中觀的正見，「**若**」諸「**法眾緣**」和合而「**生**」起，那就是無自性的；無自性的緣生，當體「**是**」本性空寂的「**寂滅性**」。寂滅性的緣生法，不應執有實在的自性法在生時生。

※所以「**生**」法與「**生時**」，「**是**」觀待的〔p.159〕假名，在緣起的無自性中，「**二**」者都是「**寂滅**」無生的。

（B）破已有之生時生

a.約所生之生破

〔18〕**若有未生法，說言有生者，此法先已有，更復何用生？**[72]

（2）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：
「若法眾緣生，彼自性寂滅。」(大正 30，149c10)
「是故生時生，如是皆寂滅。」(大正 30，149c15)

（3）〔三枝 p.200〕：
pratītya yadyadbhavati tattacchānta□ svabhāvata□ /
tasmādutpadyamāna□ ca śāntamutpattireva ca //
およそ縁によって存在しているものは何ものも，すべて固有の実体(自性)としては，寂滅している。それゆえ，現に生じつつあるものも，寂滅しており，生そのものまた同様である。

[71] 詳見《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，2b29-3c4)所破；《中觀論頌講記》p.65-p.78。

[72]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉 (大正 30，10c26-27)。

（2）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：「若未來世中有未生法而生，是法先已有，何用更生？有法，不應更生！問曰：未來雖有，非如現在相；以現在相故，說生。答曰：現在相未來中無，若無，云何言未來生法生？若〔現在相於未來中〕有，不名未來，應名現在；現在，不應更生。二俱無生，故不生。」(大正 30，10c28-11a4)

（3）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：
「隨處若一物，未起而有體：」(大正 30，77a22)

因緣生法，是釋尊的根本教義。外人雖不能正確的把握，也有他的根據，他是不能輕易放棄的。所以現在再破已有的在因緣和合時生。

（a）有部立：已有而未生的未來法，在眾緣和合時生

像說一切有系，主張未來具足一切法的，不過沒有遇到緣的時候不生起，因緣和合時就生起了。[73]這近於因中有果論者。

（b）破：「生成無用」過——釋第 18 頌

性空論者說：凡是存在的，必是生起的，沒有生就不存在。[74]所以，說「**有未生**」的「**法**」，先已存在，一碰到緣就可以「**有生**」的話，這未生的（所生）「**法**」既是「**先已有**」了，「**更**」要「**用**」（能生的）「**生**」做什麼呢？因為生是使法從無到有的；既已有了，生就無用，那怎麼可說先有而後生呢？（p.160）

b.約能生之生破

〔19〕**若言生時生，是能有所生，[75]何得更有生，而能生是生？[76]**

「已有何須起，」(大正 30，77a25)

「體有起無故。」(大正 30，77a27)

（4）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，149c22-23)：

「若法未生時，如瓶等何有？緣法假和合，生已復何生？」

（5）〔三枝 p.202〕：

yadi kaścidanutpanno bhāva□ sa□vidyate kva cit /

utpadyeta sa ki□ tasminbhāva utpadyate `sati //

もしもなんらかのまだ生じていない「存在(もの・こと)」が，どこかに存在するのであるならば，それが生ずるであろう。しかしその「存在(もの・こと)」が存在しないときに，どうして，〔それが〕生ずるのであろうか。

（6）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，18a，n.2）：番、梵頌云：「若隨處已有，隨一未生物，何故復當生？已有不生故。」月稱番本頌末二句微異，云：「彼當生無物，彼是何者生？」

[73]（1）世親造《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，28c4-8)：

若生在未來生所生法，未來一切法何不俱生？頌曰：生能生所生，非離因緣合。論曰：非離所餘因緣和合唯生相力能生所生，故諸未來非皆頓起。

（2）眾賢造《阿毘達磨順正理論》卷 14(大正 29，411a2-13)：

若生在未來生所生法，未來一切法何不頓生？彼能生因各常合故。此先已辯。先何所辯？謂或有法於未獲得引果用時，由遇未得、正得、已滅，引果用時，外緣攝助，於辦自事，發起內緣攝助功能，是名生相。即依此義，說如是言。頌曰：生能生所生，非離因緣合。論曰：非離所餘因緣和合唯生相力能生所生，故諸未來非皆頓起。生相雖作俱起近因，能生所生諸有為法，而必應待前自類因及餘外緣和合攝助。如種地等差別因緣，助芽等生，令生芽等。

（3）眾賢造《阿毘達磨藏顯宗論》卷 8(大正 29，810b13-26)。

[74] 印順導師《中觀今論》p.85-87；《中觀論頌講記》p.52-p.54；《般若經講記》p.188；《空之探究》p.192。

[75] 歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，18b，n.1）：番、梵云：「若謂由此生，生時能生者」。

[76]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11a6-7)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「若謂起起時，此起有所起：」(大正 30，77b13)

「彼起能起作，何等復起是？」(大正 30，77b16)

〔20〕**若謂更有生，生生則無窮。離[77]生生有生，法皆自能[78]生。[79]**

（a）縱許：所生法依能生的本生而生——釋第 19 頌上半頌

假使說未生的法，在因緣和合的「**生時生**」，這法依不相應行的生而生，姑且說「**是能有所生**」的。

（b）追問：能生的本生從何生——釋第 19 頌下半頌

但生相又從何而生？「**何得更**」另「**有**」一個「**生**」相「**而能生**」這個「**生**」？

（c）破：他生、自生皆不成——釋第 20 頌

I.破本生從他生：「無窮」過——釋第 20 頌上半頌

假定說：「**更有**」一個「**生**」，能生此生，那麼「**生**」又從「**生**」，就「**無窮**」了！

II.破本生能自生：「無用」過——釋第 20 頌下半頌[80]

假定說：「**離生生**」而能「**有**」本「**生**」，本生能生有為法，而自己能自生，不須另外的生法生；生既可以自生，一切「**法**」都是「**自**」己「**能生**」自己的，又何必要這能生的生相呢？

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，149c27-28)：
「若生時有生，是即有所生：諸生性如幻，此生復誰生？」

（4）〔三枝 p.204〕：
utpadyamānamutpādo yadi cotpādayatyayam /
utpādayettamutpādamutpāda□ katama□ puna□ //
もしもこの生が，現に生じつつあるものを生じさせるとするならば，この生をどのような生が，さらにそのうえに，生じさせるのであろうか。

[77] 離＝雖【宋】【元】【明】。（大正 30，11d，n.14）

[78] 能自＝自能【宋】【元】【明】。（大正 30，11d，n.15）

[79]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11a9-10)。

（2）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）：「若生更有生，生則無窮；若是生更無生而自生者，一切法亦皆能自生，而實不爾。」(大正 30，11a11-12)

（3）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：
「若起更有起，此起無窮過。」(大正 30，77b20)
「若起無起起，法皆如是起。」(大正 30，77b23)

（4）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：
「若生已復生，是生即無窮。」(大正 30，150a4)
「若無生而生，法皆如是生。」(大正 30，150a7)

（5）〔三枝 p.206〕：
anya utpādayatyena□ yadyutpādo `navasthiti□ /
athānutpāda utpann□ sarvamutpadyate tathā //
もしも他の生が，これ(生) を生じさせるとするならば，無限遡及(無窮)になってしまう。しかるに，もしも生がなくても，〔この生が〕生じているとするならば，すべてのものが同様に生ぜられることになるであろう。

（6）第二十偈（梵第十九偈） Anya utpādayatyena□ yady utpādo 'navasthiti□, Athānutpāda utpanna□ sarvam utpadyate tathā。（大正 30，11d，n.16）

（7）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，18b，n.2）：番、梵此二句云：「若無生而生，一切應自生。」

[80]《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）：「若是生更無生而自生者，一切法亦皆能自生，而實不爾。」(大正 30，11a11-12)

（3）有無門破

A.就體有無破

〔21〕**有法不應生，無亦不應生，有無亦不生，此義先已說。**[81]

（A）審定實有論者的有無觀

實有論者，說有就是實有，說無就是什麼都沒得。現在就以外人的觀點，實有自體和自體都無，破斥他的生。其中，先從有為法體的有無破；再約有為（p.161）的標相有無破。三有為相，是有為法的相，而生、住是有相，滅是無相。

（B）審定法如何生：實有而生、無實有而生、亦實有亦實無而生

所說的生，是有實在的自體法而生？還是沒有實在的自體法而生？或者是亦有法亦無法而生？

（C）破——釋第 21 頌

a.破實有法能生：已有何必生——釋第 21 頌第一句

假定「**有**」實在的自體「**法**」，就「**不應**」該「**生**」。為什麼呢？法既然已是實有的，何必還要生？

b.破實無法能生：生不出什麼來——釋第 21 頌第二句

假定沒有實在的自體法，沒有就根本沒得；沒有，能生個什麼呢？所以說：「**無亦不應生**」。

常人以為有了不生，這是可以說得過去的；無，為什麼也不能生？要知道：

◎生是因果相生，果法既根本沒得，能生的因及緣，自然也都談不上。

◎因果必有能生所生，必有能所相及的作用。現在果法既一切都無，不能有因果能所相及的關係。所以有固不能生，無也不能生。

c.破亦有亦無法能生：「瞎子成雙能見」過——釋第 21 頌第三句

有無都不可生，說亦「**有**」亦「**無**」，當然更是「**不**」可「**生**」的了。

d.例破——釋第 21 頌第四句

這詳細的意「**義**」，在前〈觀因緣品〉的『若果非有生，亦復非無生，亦非有無生』的頌中，「**已**」明白的「**說**」過了。[82]

---

[81]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11a13-14)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，77b27-28)：

「有體起無用，無體起無依，有無體亦然，此義先已說。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，150a11-12)：

「有法不應生，無亦非道理，有無俱不然，前品此已說。」

（4）〔三枝 p.208〕：

sataśca tāvadutpattirasataśca na yujyate /
na sataścāsataśceti pūrvamevopapāditam //

まず第一に，現に存在しているものにおいても，〔つぎに〕，存在していないものにおいても，生〔ずるということ〕は妥当しない。〔さらに〕，存在し且つ存在していないものにおいても，〔生ずるということは，妥当し〕ない。このことは，すでに先に証明されている。

[82]（1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：「若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？」

B.約相有無破

〔22〕**若諸法滅時，是時不應生；法若不滅[83]者，終無有是事。[84]** （p.162）

上面都是以生破生，現在以滅與生相待，破生的不成。

（A）審定生是何時生：滅時生、不滅時生

你所說的生，是在滅的時候生，還是不滅的時候生？

（B）破——釋第 22 頌

a.破滅時生：「生滅相違」過——釋第 22 頌上半頌

假定是在「**諸法滅**」的「**時**」候有生，正在滅「**時**」，實「**不應**」有「**生**」，因為生滅是相違的。滅時非生，生時非滅，滅是損害生的。

b.破不滅時生：「生滅相離」過——釋第 22 頌下半頌

假定說：在法不滅的時候生，這也不合道理。

※一切有為法，是念念生滅，即生即滅的。生不離滅，沒有滅的生，是不會有的。所以說：「**法若不滅者，終無有是事**」。

2、破住

（1）已未門破

〔23〕**不住法[85]不住，住法亦不住，住[86]時亦不住；無生云何住？[87]**

(大正 30，3a2-3)

（2）《中觀論頌講記》p.69-p.72。

[83] 不滅：Anirudhyamana。（大正 30，11d，n.17）

[84] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11a18-19)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「若滅時有起，此義則不然。」(大正 30，77c3)

「法若無滅時，彼體不可得。」(大正 30，77c6)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：

「若滅時有生，無體而可得。」(大正 30，150a17)

「若法不滅時，彼體不可得。」(大正 30，150a21)

（4）〔三枝 p.210〕：

nirudhyamānasyotpattirna bhāvasyopapadyate /
yaścānirudhyamānastu sa bhāvo nopapadyate //

現に滅しつつある「存在(もの・こと)」において，生ずるということは，成り立たない。しかるに，現に滅しつつあるのではないもの，それが「存在(もの・こと)」であるということは，成り立たない。

[85] 不住法：Asthita-bhāva。（大正 30，11d，n.18）

[86] 住：Ti□□hamāna。（大正 30，11d，n.19）

[87] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11a28-29)。

（2）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）(大正 30，11b1-5)：「不住法不住，無住相故。住法亦不住，何以故？已有住故；因去故有住，若住法先有，不應更住。住時亦不住，離住、不住更無住時，是故亦不住。如是一切處求住不可得故，即是無生，若無生云何有住？」

（3）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，77c17-18)：

「未住體不住，住體亦不住，住時亦不住，無起誰當住？」

（4）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，150a27-28)：

「未住體不住，住不住相違，住住時不住，此復何有住？」

A.釋住法〔已住法〕、不住法〔未住法〕

上面已破三相的生，現在接著破住，也有三門〔已未門、有無門、自他門〕。

不住法是未住法，住法是已住法；前者〔不住法〕是不安定不靜止的，後者〔住法〕是安定不動的靜止。

B.破──釋第 23 頌

（A）破不住法〔未住法〕住：「動靜相違」過──釋第 23 頌第一句

不安定不靜止的動相，說他是住，這當然不可以，因為動靜是互相乖違的。所以說：「**不住法不住**」。

（B）破已住法住：「動靜相離」過──釋第 23 頌第二句

安定的不動的靜止，說他是住，這也不可以。因為，住似乎是安定相，(p.163) 但他是從動到靜的，離卻從動到靜，就不能了解什麼是住。所以已「**住**」的「**法**」，也「**不住**」。

（C）破住時住：──釋第 23 頌第三句

除了未住的法和已住的法，更沒有住時，所以說：「**住時**」住也是「**不**」能「**住**」的。

（D）破無生能住：「生住相離」過──釋第 23 頌第四句

還有，住是從生發展來的一個階段，要有生才有住。如上所說，生是不可得的；沒有生，那裡還談得上住呢？所以說：「**無生云何住**」？

（2）有無門破

〔24〕**若諸法滅時，是則不應住。法若不滅者，終無有是事；**[88]

（5）〔三枝 p.212〕：

na sthitabhāvasti□□hatyasthitabhāvo na ti□□hati /
na ti□□hati ti□□hamāna□ ko `nutpannaśca ti□□hati //

すでに住している「存在(もの・こと)」は，〔さらに〕住することはない，まだ住していない「存在(もの・こと)」は，住することはない。現に住している「存在(もの・こと)」は，住することはない。まだ生じていないどのようなものが，さらに住することがあろうか。

（6）歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，19a，n.2)：番、梵首二句互倒，與長行順。今譯改文。

[88]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b6-7)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「滅時有住者，是義則不然。」(大正 30，77c27)

「若法無滅時，彼體不可得。」(大正 30，78a2)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，150b4-5)：

「若滅時有住，彼無體可得；住滅二相違，住位中無滅。」

（4）〔三枝 p.214〕：

sthitirnirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate /
yaścānirudhyamānastu sa bhāvo nopapadyate //

現に滅しつつある「存在(もの・こと)」においては，住するということは，成り立たない。しかるに，現に滅しつつあるのではないもの，それが「存在(もの・こと)」であるということは，成り立たない。

〔25〕**所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。**[89]

前三時門破，用無生故無住的類例破；本門是以滅與住相待而破住的不成。

A.審定：滅時住或不滅時住

是滅時住，還是不滅時住？

B.破滅時住：「滅住相違」過——釋第 24 頌上半頌

假定說：「**諸法**」正在「**滅**」的「**時**」候有住，這是不可以的。因為一法中的滅、住二相（住是有，滅是無），是相違的，住就不滅，滅就非住。滅是破壞住的，所以說「**是則不應住**」。

C.破不滅時住：「滅住相離」過——釋第 24 頌下半頌

假定說：法不滅時住，這也有過。因為諸「**法**」「**不**」剎那「**滅**」，是「**無有是事**」的。

D.遍破不滅時住——釋第 25 頌

「**一**（p.164）**切**」有為「**法**」，

◎在有情分上，具有「**老**（異相）**死**（滅相）**相**」；

◎在眾多的無情分上，具有異滅相；

◎在整個器界分上，具有壞空相；

◎法法都在不斷的演變過去的過程中，所以從來「**不見有**」一「**法，離**」了「**老死**」相而「**有**」安「**住**」的。這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

（3）自他門破

〔26〕**住不自相住，亦不異相住；如生不自生，亦不異相生。**[90]

---

[89]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b13-14)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78a23-24)：

「彼一切諸法，恒時有老死，何等是住法，而無老死相？」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：

「諸法於常時，皆有老死相。」(大正 30，150b9)

「而有何等法，離老死有住？」(大正 30，150b15)

（4）〔三枝 p.216〕：

jarāmara□adharme□u sarvabhāve□u sarvadā /

ti□□hanti katame bhāvā ye jarāmara□a□ vinā //

一切の「存在(もの・こと)」は，つねに老と死の性質をそなえているのであるから，どのようなもろもろの「存在(もの・こと)」が老と死とが無くて，住するであろうか。

（5）第 25 偈（梵第 24 偈）Jarāmara□a-dharme□u sarvabhāve□u sarvadā, Ti□□hanti katame bhāvā ye jarāmara□a□ vinā。（老死 Jarāmarana）。（大正 30，11d，n.20）

[90]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b18-19)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78a29-b1)：

「住異住未住，此義則不然；如起不自起，亦不從他起。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉(大正 30，150b19-20)：

「住不自相住，異住非道理；如生不自生，亦不從他生。」

（4）〔三枝 p.218〕：

sthityānyayā sthite□ sthāna□ tayaiva ca na yujyate /

utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā //

A.審定：自住力而住、他住力而住

不論住相的能否使有為法住，現在問：住相是本身能自有住力而住？還是也像其他法一樣，要假藉其他的住力才能住？

B.破自住：「自壞」過——釋第 26 頌第一句

假定說：住是自體能住的，那法也就應該能自體住；法既不能自相住，「**住**」自然也「**不**」能「**自相住**」的。

C.破他住：「無窮」過——釋第 26 頌第二句

假定說：住的本身無力自住，要藉他住才能住，那就住更要住，成無窮過。所以說：「**亦不異相住**」。

D.例破——釋第 26 頌後二句

這「**如**」上面說的「**生不**」能「**自生**」，也「**不**」由「**異相生**」的道理一樣。[91] 但上面廣破，這不過略略指破而已。

E. 明所破部派

住不自住，是破自住派的大眾系；住不異相住，是破他住派的有部學者。

F.再破他住派的轉計

（A）述他住派以「展轉相住」救無窮過

以無窮過破他住派，(p.165) 他是不承認有過的，他說：大住住小住，小住也可以住大住的。

（B）破「展轉相住」：「因果相亂」過

其實這不能免除過失；因為小住是由大住有的，怎樣能夠住大住呢？大住是由小住有的，怎麼反而住小住呢？

3、破滅

（1）已未門破

〔27〕**法已滅[92]不滅，未滅[93]亦不滅，滅時[94]亦不滅；無生[95]何有滅。[96]**

住の住することは，他の住によっても，またそれ自身によっても，妥当しない(正しくない)。あたかも生の生ずることが，それ自身によっても，また他のものによっても，〔妥当し〕ないようなものである。

91 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，9b13-10a19)；《中觀論頌講記》p.148-p.157。

92 已滅：Niruddha。（大正 30，11d，n.21）

93 未滅：Aniruddha。（大正 30，11d，n.22）

94 滅時：Nirudhyamāna。（大正 30，11d，n.23）

95 無生：Ajāta。（大正 30，11d，n.24）

96 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b28-29)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78b20-21)：
「未滅法不滅，已滅法不滅，滅時亦不滅；無生何等滅？」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：
「已滅法不滅，未滅法滅空。」(大正 30，150c3)
「彼滅時亦然，無生何有滅？」(大正 30，150c9)
（4）〔三枝 p.220〕：
nirudhyate nāniruddha□ na niruddha□ nirudhyate /
tathāpi nirudhyamāna□ kimajāta□ nirudhyate //
まだ滅していないものは，滅することはない。すでに滅したものは，〔さらに〕滅する

生相與住相不成，滅相也自然不成，所以從此以下，觀破滅相，也有三門〔已未門、有無門、自他門〕。

A.破已滅時滅——釋第 27 頌第一句

假定說：這「**法已**」經「**滅**」了，既已滅了，滅的作用已息，流入過去，這當然「**不**」可再說有「**滅**」。

B.破未滅時滅——釋第 27 頌第二句

假定說：法還「**未**」曾「**滅**」，既沒有滅，就是滅相的作用未起，既沒有滅相，自也「**不**」可說他是「**滅**」。

C.破滅時滅——釋第 27 頌第三句

離了未滅、已滅，又沒有滅時，所以說：「**滅時**」也「**不**」能成立有「**滅**」。

D.破「無生而有滅」——釋第 27 頌第四句

還有，滅是生的反面，有生才有滅，上面已詳細說到「**無生**」相可得，這那裡還「**有滅**」呢？

E.結

所以在三時中，求滅不可得，這實在是不言可喻的了。（p.166）

（2）有無門破

A.約相有無破

（A）以住相破滅

〔28〕**若法[97]有住者，是則不應滅；法若不住者，是亦不應滅。[98]**

這是以有相的住，觀察無相的滅。

a.破住法有滅：「住滅相違」過——釋第 28 頌上半頌

假定說：這「**法有**」安定不動的「**住**」相，既然安住不動，自然是「**不**」會「**滅**」的。

b.破不住法有滅：「住滅相離」過——釋第 28 頌下半頌

假定說：這「**法**」沒有安定「**不**」動的「**住**」相，這也「**不應**」該說他有「**滅**」。

※因為，一切法雖是即生即滅的，但滅是從有到無，從存在到非存在的，他離了住相的存在，滅無也不能成立的。誰能離卻存在的住相，而想像滅無呢？

ことはない。現に滅しつつあるものもまた，同様である。まだ生じていないどのようなものが，滅するであろうか。

97 法若＝若法【宋】【元】【明】。（大正 30，11d，n.25）

98 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c4-5)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「法體若住者，滅相不可得。」(大正 30，78c2)

「法體若無住，滅亦不可得。」(大正 30，78c5)

（3）〔三枝 p.222〕：

sthitasya tāvadbhāvasya nirodho nopapadyate /
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate //

まず第一に，すでに住している「存在(もの・こと)」の滅することは，成り立たない。〔つぎに〕，まだ住していない「存在(もの・こと)」の滅することもまた，成り立たない。

※所以佛法說，滅相是有為法，是緣起法離散的假相。

（B）以滅相破滅

〔29〕**是法於是時，不於是時滅；是法於異時，不於異時滅。**[99]

這是直從滅相的本身，推破自相滅的不成。

a.審定：此時滅或異時滅

假定現在有這麼一法，你說這(p.167)一法就在這時候滅，還是在另一時候滅？

b.破——釋第 29 頌

（a）破是〔有〕時滅：「有無相違」過——釋第 29 頌上半頌

如果說：這法在這個時候滅，這是絕對的矛盾不通。因為，一方面承認現在有這法的存在，同時又說這法現在是滅無，這豈不有有無同時的矛盾？所以說：「**是法於是時，不於是時滅**」。

（b）破異〔無〕時滅：「滅不成滅」過——釋第 29 頌下半頌

假定說：現在是有，所以這時不滅，要到下一剎那才滅，這也說不過去。怎麼呢？這時，此法沒有滅；異時，又沒有此法；沒有此法，已失卻了此法滅的意義，這那裡還能成其為滅呢？所以說：「**是法於異時，不於異時滅**」。

（C）以生相破滅

〔30〕**如一切諸法，生相不可得；以無生相故，即亦無滅相。**[100]

---

[99]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c11-12)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78c9-10)：
「彼於此位時，不即此位滅；彼於異位時，亦非異位滅。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉：
「此分位定住，先分位顯明。」(大正 30，150c25)
「異分位定住，先分位已滅。」(大正 30，150c28)
（4）〔三枝 p.224〕：
tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate /
anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate //
実に，或る壮態は，それと同じ壮態によっては，決して滅することはない。また，或る壮態，それとは異なる壮態によってもまた，決して滅することはない。
（5）第 29 偈（梵第 28 偈） Tayāivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate, Anyayāvasthayāvasthā na cā 'nyai 'va niru dhyate。(時＝狀態, Avasthā)。(大正 30，11d，n.26)
（6）歐陽竟無編《藏要》(第 1 輯，第 4 冊，20a，n.1)：番、梵頌云：「若卽此時住，卽此不成滅；若異此時住，異亦不成滅。」

[100]（1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c17-18)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78c16-17)：
「若一切諸法，起相不可得；以無起相故，有滅亦不然。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151a6-7)：
「如彼一切法，生相不可得；即此一切法，滅亦不可得。」
（4）〔三枝 p.226〕：
yadaiva sarvadharmā□āmutpādo nopapadyate /
tadaiva□ sarvadharmā□ā□ nirodho nopapadyate //
まさしく，あらゆる「もの」(一切諸法)の生ずることは，決して成り立たないのであるから，そのときには，同様に，あらゆる「もの」(一切諸法)の滅することも，成り立た

這是以生相的不可得，例觀滅相的不可得。

◎在「**一切諸法**」中，「**生相**」是「**不可得**」的。如〈觀因緣品〉，以自、他、共、無因四門觀生不可得等。[101]所以無有生相，成為佛法的根本大法。

◎「**以**」一切法「**無生相**」，也就沒有「**滅相**」，無生，更有何可滅呢？（p.168）

B.約體有無破

〔31〕**若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相。**[102]

〔32〕**若法是無者，是則無有滅，譬如第二頭**[103]**，無故不可斷。**[104]

這又約法體的有無，評破滅相不可得。

（A）破實有法能滅——釋第 31 頌

a.直破——釋第 31 頌上半頌

假定說：「**法**」體「**是有**」的，那就不能夠說「**有滅**」，

b.出過

（a）出過一：「自違實有〔自語相違〕」過

因為實有法體的存在，就是常住，常住的東西怎樣說得上滅？

（b）出過二：「有無相違」過——釋第 31 頌下半頌

同時，在「**一法**」當中，不能夠說「**有有無**」的二「**相**」。如光與黑闇不能同

ない。

101 《中論》卷 1 (大正 30，2b4-27) ；《中觀論頌講記》p.58-p.65；《成佛之道》〈增注本〉p.352-p.355；《般若燈論釋》卷 1 (大正 30，52b10-54c21)；《大乘中觀釋論》卷 1 (大正 30，136c7-137a27)；隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 3(大正 42，40c5-44a12)。

102 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c22-23)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

「法若有體者，有則無滅相；」(大正 30，78c21)

「一法有有無，於義不應爾。」(大正 30，78c23)

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151a10-11)：

「若法是有者：滅即不可得，不可於一處，有有無二性。」

（4）〔三枝 p.228〕：

sataśca tāvadbhāvasya nirodho nopapadyate /
ekatve na hi bhāvaśca nābhāvaścopapadyate //

まず第一に，現に存在している「存在(もの・こと)」の滅することは，成り立たない。なぜならば，「存在(もの・こと)」と「非存在(のもの・こと)」とは，一つのものにおいては，成り立たないからである。

103 第二頭：Dvitīya-śiras。（大正 30，12d，n.27）

104 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c26-12a1)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，78c25-26)：

「法若無體者：有滅亦不然，如無第二頭，不可言其斷。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151a13-14)：

「無法即無果，滅亦不可得，如無第二頭，不可言其斷。」

（4）〔三枝 p.230〕：

asato `pi na bhāvasya nirodha upapadyate /
na dvitīyasya śirasa□ chedana□ vidyate yathā //

現に存在していない「存在(もの・こと)」の滅することもまた，成り立たない。あたかも，第二の頭を切断するということは，存在しないようなものである。

時存在；他是光明的，就不能夠說有闇相一樣。

（B）破實無法能滅：「第二頭」過——釋第 32 頌

假定說：「**法**」體「**是無**」有的，那也「**無有滅**」相可說。因為滅是有的否定，如法體根本就沒有，那也說不上滅不滅了。「**譬如第二頭**」，根本是「**無**」的，所以就「**不可斷**」。

（C）小結

這樣，法體實有或實無，滅相都不能成立。

（3）自他門破

〔33〕**法不自相滅[105]，他相[106]亦不滅；[107]如自相不生，他相亦不生。[108]**

本頌對照自他門的破生破住，已大體可明了。

A.直破自相滅、他相滅——釋第 33 頌上半頌

上半頌，從滅相的「**不**」能「**自**」「**滅**」；與另一「**他相**」（滅滅）也「**不**」能「**滅**」，直接的破斥自性（p.169）的滅相。

B.例破——釋第 33 頌下半頌

下半頌，例破：「**如自相不生，他相亦不生**」，可知滅相也不能自滅他滅。

C.再破

進一步說，滅相待生相而成立，如生相是如此的不生，那裡還有滅相可成立呢！凡自他門破生的一切論式，都可以照樣的破滅，此處不再廣說。[109]

二、結一切法不成

〔34〕**生住滅不成，故無有有為；有為法無故，何得有無為？[110]**

---

105 自相滅＝從自體滅：Svātmanā nirodha。（大正 30，12d，n.28）

106 他相滅＝從他體滅：Parātmanā nirodha。（大正 30，12d，n.29）

107 歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，20a，n.4）：番、梵云：「不從自體滅，亦不從他滅。」

108 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，12a4-5)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，79a2-3)：
「法不自體滅，他體亦不滅；如自體不起，他體亦不起。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151a17-18)：
「法不自體滅，他體亦不滅；如生不自生，他體亦不生。」
（4）〔三枝 p.232〕：
na svātmanā nirodho `sti nirodho na parātmanā /
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā //
滅はそれ自身によっては存在しない。滅は他のものによっては〔存在し〕ない。あたかも，生の生ずることが，それ自身によっても，他のものによっても〔存在し〕ないようなものである。

109 《中觀今論》p.100-p.104。

110 （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，12a13-14)。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：
「起住壞不成，故無有有為。」(大正 30，79a18)
「有為不成故，云何有無為？」(大正 30，79b4)
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151a26-27)：

（一）結有為法不成——釋第 34 頌上半頌

「**生住滅**」三相，是有為法的標相。是有為，必有此三者；離卻三相，就無法明了他是有為法。所以，從上來詳細觀察，三相既然「**不成**」，也就「**無有有為**」法可得了。

（二）結無為法不成——釋第 34 頌下半頌

下半頌，進破無為法。無為法的定義，是『不生不住不滅』。

1、述外人不解無為法之真義

有人不了解佛說無為法〔『不生不住不滅』〕的真義，成立種種的無為法，如擇滅、非擇滅等。[111]以為在有為法以外，另有無為法體的存在。[112]

2、申如來真義〔正義〕

※不知道佛說無為，是不離有為的，待有為而說無為的。

※指出有為法的如幻不實，生無所來，滅無所至；以此實生實住實滅的不可得，從否定邊，稱之為不生不住不滅。或是指他的本來性空；或是指體悟不生（擇滅）；這是開顯緣起空義的，何嘗以為有真實的不生不滅（p.170）的無為呢？

※所以如能了解「**有為**」三相的「**無**」性不可得，即可悟入「**無為**」法空了。[113]

「生住滅不成，即無有為法；有為法不成，何得有無為？」

（4）〔三枝 p.234〕：

utpādasthitibha□gānāmasiddhernāsti sa□sk□tam /
sa□sk□tasyāprasiddhau ca katha□ setsyatyasa□sk□tam //

〔以上のように〕生と住と滅とが成立しないがゆえに，つくられたもの(現象，有為)は存在しない。また，有為は成立しない場合に，どうして，無為が成立するであろうか。

[111] 世友菩薩造，《異部宗輪論》：

「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：…無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性。」(大正 49，15b25-c27)

「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在、無為是有。…無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如。」(大正 49，16c26-17a10)

「說一切有部本宗同義者…有為事有三種，無為事亦有三種。」 (大正 49，16a24-29)

[112] 《阿毘達磨俱舍論》卷 6(大正 29，34a12-35a14)；《阿毘達磨順正理論》卷 17(大正 29，431b2-9)。

[113] （1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 26(大正 8，415b15-26)：

須菩提白佛言：「世尊！是平等，為是有為法？為是無為法？」佛言：「非有為法，非無為法。何以故？離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。須菩提！是有為性、無為性，是二法不合、不散。無色、無形、無對、一相──所謂無相，佛亦以世諦故說，非以第一義。何以故？第一義中無身行、無口行、無意行，亦不離身、口、意行得第一義。是諸有為法、無為法平等相，即是第一義。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，第一義中不動，而行菩薩事饒益眾生。」

（2）《大智度論》卷 31(大正 25，289a16-20)：

復次，離有為則無無為，所以者何？有為法實相即是無為；無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。有為相者，生、滅、住、異；無為相者，不生、不滅、不住、不異，是為入佛法之初門。

（三）再論「不二亦不可得」：破「於不二處有所得者」

有些經中，因學者妄執離有為虛誑的無為真實，所以說有為，無為，非有為無為的不二。[114]

※理解教意的，知道佛法還是如此，與專說有為無為的同一意趣。

※那些守語作解的人，就堅決的執著：無為法不究竟，非有為無為的不二中道，才是究竟的真實。[115]我們引申論主的意趣，應當告訴他：二既不成，何得有不二呀！

（貳）顯三相之正義成

〔35〕**如幻[116]亦如夢[117]，如乾闥婆城[118]，所說生住滅，其相亦如是。[119]**

（3）《大智度論》卷 31(大正 25，289a29-b9)：

問曰：前五空皆別說，今有為無為空何以合說？

答曰：有為、無為法相待而有，若除有為則無無為，若除無為則無有為，是二法攝一切法。行者觀有為法無常、苦、空等過，知無為法所益處廣，是故二事合說。

問曰：有為法因緣和合生，無自性故空，此則可爾；無為法非因緣生法，無破無壞，常若虛空，云何空？

答曰：如先說，若除有為則無無為，有為實相即是無為。如有為空，無為亦空，以二事不異故。

（4）《大智度論》卷 95(大正 25，728a24-b14)：

須菩提以平等相大利益，欲知平等定相，是故問：為是有為？為是無為？佛答：非有為、非無為。何以故？若有為，皆是虛誑作法；若無為，無為法無生住滅故無法，無法故不得名無為，因有為故有無為。如經中說「離有為無為不可得」；如離長無短，是相待義。問曰：有為法是無常，無為法是常，云何言離有為無為不可得？答曰：無為法無分別故無相；若說常相，不得言無相。破有為法故名無為，更無異法。如人閉在牢獄，穿牆得出，破壁是空，更無異空。空亦不從因緣生，無為法亦如是。有為法中先有無為性，破有為即是無為，是故說離有為無為不可得。是有為、無為性皆不合、不散、一相──所謂無相。佛以世諦故說是事，非第一義。何以故？佛自說因緣：第一義中無身、口、意行，有為、無為法平等，即是第一義。觀是有為、無為法平等，亦不著一相，菩薩於第一義中不動而利益眾生；方便力故，種種因緣為眾生說法也。

[114] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 26(大正 8，415b15-19) ；《大般若波羅蜜多經》卷 361(大正 6，863a28-b21)，卷 430(大正 7，164b25-c26)，卷 470(大正 7，381b9-15)，卷 472(大正 7，392b13-21)，卷 531(大正 7，729a7-10)。

[115] 隋・吉藏《三論玄義》卷 1(大正 45，14c27-28)：「又中假師云：非有非無為中，而有而無為假也。」；《中觀今論》p.228-229；《佛法是救世之光》p.132。

[116] 幻：Māyā。（大正 30，12d，n.30）

[117] 夢：Svapna。（大正 30，12d，n.31）

[118] 乾闥婆城：Gandharvanagara。（大正 30，12d，n.32）

[119] （1）《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，12a23-24)。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉(大正 30，79b8-9)：

「如夢亦如幻，如乾闥婆城，說有起住壞，其相亦如是。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉(大正 30，151b3-4)：

「如夢亦如幻，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。」

（4）〔三枝 p.236〕：

yathā māyā yathā svapno gandharvanagara□ yathā /
tathotpādastathā sthāna□ tathā bha□ga udāh□tam //

あたかも幻のように，あたかも夢のように，あたかも蜃気楼(ガンダルヴァ城)のように，生はそのようであり，住はそのようであり，滅はそのようである，と説明されている。

一、總結 1-34 頌：以上廣破三相，不但顯真空，亦在成立世俗假名有

※上面廣顯三相的不可得；然而三相的不可得，是勝義自性空，從世俗諦假名的立場，不能不有。說他無是破壞世俗，說他不空是破壞勝義。

※進一步說，俗破真也不成，真壞俗也不立，二諦都失壞了，這是佛法中的癡人。所以，上顯真空，此一頌要說明俗有；也是遮破破壞世俗的方廣道人[120]。

二、結頌：以〔幻、夢、乾闥婆等〕喻明俗有——釋第 35 頌

頌義很簡要，舉三種譬喻，「**如幻**」、「**如夢**」、「**如乾闥婆城**」，說明（p.171）「**生住滅**」三「**相**」，也是「**如是**」的。

◎幻是類於魔術師的變幻，依某些東西，加以某種方法，現起另一種形態，誑惑人的耳目。

◎夢是睡著了，心識失卻統攝力，種種記憶雜亂的浮現，覺到他如何如何。

◎乾闥婆城，即是海市蜃樓，空中樓閣。[121]

三、述外人之喻義

（一）一分聲聞學者：〔幻、夢、乾闥婆等〕譬喻是說無常無我，不是說空

這三者，如依一分聲聞學者的意見，這是譬喻無常無我的，不是說空。[122]

（二）一分大乘學者：〔幻、夢、乾闥婆等〕譬喻是說一切境界是唯心所現〔只是說外境是空〕

如依一分大乘學者的意見，這是譬喻一切境界是唯心所現的。[123]

（5）歐陽竟無編《藏要》（第 1 輯，第 4 冊，20b，n.1）：番、梵云：「而說如是生，如是住與滅。」

[120]（1）《大智度論》卷 1(大正 25，61a28-b1)：

更有佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無。

（2）隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 2(大正 42，21c20-24)：

問：方廣道人學於大乘，明一切法，不生不滅，畢竟空，應得八不，云何言失？

答：八不無生者，蓋是因緣生無生，不壞生而說無生。而方廣之流，執無生而失生，既失無生生，亦失生無生，即俱壞二諦。

（3）隋・吉藏撰，《三論玄義》卷 1(大正 45，6a16-22)：

迷失二諦凡有三人：一者毘曇，執定性之有，迷於假有，故失世諦；亦不知假有宛然而無所有，復失一真空。二者學大乘者，名方廣道人，執於邪

空，不知假有，故失世諦；既執邪空，迷於正空，亦喪真矣！三者即世所行，雖具知二諦，或言一體，或言二體，立二不成，復喪真俗也！

（4）《中觀論頌講記》p.234-p.237；《寶積經講記》p.126；《初期大乘佛教之起源與開展》p.361-362；《空之探究》p.129-p.130。

[121]《摩訶般若波羅蜜經》卷 1(大正 8，217a21-23)所提及諸法如幻乃至如化之十喻，及《大智度論》卷 6 (大正 25，101c8-105c18)所釋。

[122]（1）《大智度論》卷 6(大正 25，103b15-29)：

復次，一切聲聞法中，無揵闥婆城喻。有種種餘無常喻：「色如聚沫，受如泡，想如野馬，行如芭蕉，識如幻；」及《幻網經》中空譬喻。以是揵闥婆城喻異故，此中說。

問曰：聲聞法中，以城喻身，此中何以說揵闥婆城喻？

答曰：聲聞法中，城喻眾緣實有；但城是假名，揵闥婆城眾緣亦無，如旋火輪，但惑人目。聲聞法中為破吾我故，以城為喻；此中菩薩利根深入諸法空中故，以揵闥婆城為喻。以是故，說如揵闥婆城。

（2）《般若燈論釋》卷 5(大正 30，79b18-23)：

復次，佛婆伽婆見真實者，為聲聞乘對治惑障故，作如是說：「色如聚沫，受喻水泡，想同陽焰，行似芭蕉，識譬幻事。」此意欲令知我、我所本無自性，猶如光影。亦為大乘對治惑障及智障故，說有為法本無自體。

四、顯論主所喻之深（正）義

※現在都不是，是直顯一切法（本頌指三相）的自性空的。[124]《大智度論》說：『幻相法爾，雖無根本而可聞見』。[125]

※如幻成的牛馬，牛馬是實無的；但他都很像牛馬，觀者也必然的見牛見馬。法相不亂，決不因他的無實而可以指東話西的。他雖現起牛相馬相，欺惑人的耳目，但加以考察，他實在並無此牛此馬的存在。

※自性不可得，而假相分明不亂，即簡要的指出這譬喻的意義。幻，譬喻假名可有，也就譬喻自性本空。

五、破一分大乘學者以〔幻、夢、乾闥婆等〕喻唯心：「違反世俗」過

以此等譬喻為譬喻無常的，姑且不論。以此譬喻唯心，實是違反世俗。

◎如乾闥婆城，決不是我們心中的產物。或在海邊，或在沙漠中，因空氣光線等關係，遠方的人物，在眼前影現出來；使我們見人見城。這有物理的（p.172）因素在內，豈純是自己心識的妄現。

◎又如夢，有過去的經驗，或者可說熏習於自心；然而睡眠者身體上的感覺，或太餓，或太飽，覺熱，覺冷，還有外來的音聲、香氣等，無一不引發此夢境，也決非自心，或過去的經驗而已。

◎至於幻有幻者，有幻所依的東西，有幻者的方術，必在種種因緣和合下，才有此幻

---

[123]《解深密經》卷 3(大正 16，698a27-13)；彌勒造《瑜伽師地論》卷 76(大正 30，719c29-720a7)；無著菩薩造《攝大乘論》卷 1(大正 31，118b11-17)，卷 2 (大正 31，120c10-28)；世親菩薩造《唯識二十論》(大正 31，74b-77b)，《中邊分別論》卷 1(大正 31，451c1-6)；護法等菩薩造《成唯識論》卷 7(大正 31，38c16-39a24)，卷 8(大正 31，46b29-c13)卷 9(大正 31，48a9-16)。

[124]《中論》卷 4〈觀顛倒品第二十三〉(大正 30，31b16-19)亦舉乾闥婆城等喻，明六塵之空無自性。如偈頌：「色、聲、香、味、觸，及法體六種，皆空如炎、夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。」；《中觀論頌講記》p.421-p.422；《空之探究》p.261-p.265。

[125]《大智度論》卷 6(大正 25，101c22-102a27)：

如《德女經》說：「德女白佛言：『世尊！如無明，內有不？』佛言：『不！』『外有不？』佛言：『不！』『內外有不？』佛言：『不！』『世尊！是無明從先世來不？』佛言：『不！』『從此世至後世不？』佛言：『不！』『是無明有生者滅者不？』佛言：『不！』『有一法定實性，是名無明不？』佛言：『不！』爾時，德女復白佛言：『若無明無內、無外、亦無內外，不從先世至今世、今世至後世，亦無真實性者，云何從無明緣行，至眾苦集？世尊！譬如有樹，若無根者，云何得生莖節枝葉華果？』佛言：『諸法相雖空，凡夫無聞無智故，而於中生種種煩惱；煩惱因緣，作身、口、意業；業因緣作後身；身因緣受苦受樂。是中無有實作煩惱，亦無身、口、意業，亦無有受苦樂者。譬如幻師幻作種種事，於汝意云何？是幻所作內有不？』答言：『不！』『外有不？』答言：『不！』『內外有不？』答言：『不！』『從先世至今世、今世至後世不？』答言：『不！』『幻所作有生者滅者不？』答言：『不！』『實有一法是幻所作不？』答言：『不！』佛言：『汝頗見頗聞幻所作妓樂不？』答言：『我亦聞亦見。』佛問德女：『若幻空，欺誑無實，云何從幻能作伎樂？』德女白佛：『世尊！是幻相（法）爾，雖無根本而可聞見。』佛言：『無明亦如是，雖不內有、不外有、不內外有，不先世至今世、今世至後世，亦無實性，無有生者滅者，而無明因緣諸行生，乃至眾苦陰集。如幻息，幻所作亦息；無明亦爾，無明盡，行亦盡，乃至眾苦集皆盡。』」

以上《大智度論》引用的《德女經》，請參閱《佛說梵志女首意經》(大正 14，939c18-940a27)。

象。

※以性空者看來，一切皆在根境識三者和合的情況下幻現；他與心可以有關係，但決不能說唯心。從世俗諦說，一色一心，假名如幻；從勝義說，一色一心，無不性空。

六、總結

※依上面解說，三相如幻，也決非否定三相假有。一切法是性空的，所以是無常的；假名如幻，即生即住即滅。自性不可得，因為非自性有，是緣起的，所以三相同時而前後的特性不失。不即不離，一切成立。

附表　　《中論》卷二〈觀三相品第七〉　科判表[126]
（依印順導師《中觀論頌講記》製）

科									判	偈頌
己二　觀生住滅相									癸一　有為無為門破	〔01〕若生是有為 則應有三相 若生是無為 何名有為相
			壬一　總破三相						癸二　共聚離散門破	〔02〕三相若聚散 不能有所相 云何於一處 一時有三相
									癸三　有窮無窮門破	〔03〕若謂生住滅 更有有為相 是即為無窮 無即非有為
	庚一　破三相之妄見	辛一　觀生住滅不成	壬二　別破三相	癸一　破生	子一　自他門破	丑一　破他生			寅一　立	〔04〕生生之所生 生於彼本生 本生之所生 還生於生生
									寅二　破	〔05〕若謂是生生 能生於本生 生生從本生 何能生本生 〔06〕若謂是本生 能生於生生 本生從彼生 何能生生生 〔07〕若生生生時 能生於本生 生生尚未有 何能生本生 〔08〕若本生生時 能生於生生 本生尚未有 何能生生生
						丑二　破自生			寅一　立	〔09〕如燈能自照 亦能照於彼 生法亦如是 自生亦生彼
							寅二　破		卯一　破其喻	〔10〕燈中自無闇 住處亦無闇 破闇乃名照 無闇則無照 〔11〕云何燈生時 而能破於闇 此燈初生時 不能及於闇 〔12〕燈若未及闇 而能破闇者 燈在於此間 則破一切闇 〔13〕若燈能自照 亦能照於彼 闇亦應自闇 亦能闇於彼
									卯二　破其法	〔14〕此生若未生 云何能自生 若生已自生 生已何用生
					子二　已未門破	丑一　總遮三時生				〔15〕生非生已生 亦非未生生 生時亦不生 去來中已答
						丑二　別破生時生	寅一　破緣合之生時生			〔16〕若謂生時生 是事已不成 云何眾緣合 爾時而得生 〔17〕若法眾緣生 即是寂滅性 是故生生時 是二俱寂滅
							寅二　破已有之生時生	卯一　約所生之生破		〔18〕若有未生法 說言有生者 此法先已有 更復何用生
								卯二　約生之能生破		〔19〕若言生時生 是能有所生 何得更有生 而能生是生 〔20〕若謂更有生 生生則無窮 離生生有生 法皆能自生
					子三　有無門破	丑一　就體有無破				〔21〕有法不應生 無亦不應生 有無亦不生 此義先已說
						丑二　約相有無破				〔22〕若諸法滅時 是時不應生 法若不滅者 終無有是事
				癸二　破住	子一　已未門破					〔23〕不住法不住 住法亦不住 住時亦不住 無生云何住
					子二　有無門破					〔24〕若諸法滅時 是則不應住 法若不滅者 終無有是事 〔25〕所有一切法 皆是老死相 終不見有法 離老死有住
					子三　自他門破					〔26〕住不自相住 亦不異相住 如生不自生 亦不異相生
				癸三　破滅	子一　已未門破					〔27〕法已滅不滅 未滅亦不滅 滅時亦不滅 無生何有滅
					子二　有無門破	丑一　約相有無破		寅一　以住相破滅		〔28〕法若有住者 是則不應滅 法若不住者 是亦不應滅
								寅二　以滅相破滅		〔29〕是法於是時 不於是時滅 是法於異時 不於異時滅
								寅三　以生相破滅		〔30〕如一切諸法 生相不可得 以無生相故 即亦無滅相
						丑二　約體有無破				〔31〕若法是有者 是即無有滅 不應於一法 而有有無相 〔32〕若法是無者 是則無有滅 譬如第二頭 無故不可斷
					子三　自他門破					〔33〕法不自相滅 他相亦不滅 如自相不生 他相亦不生
		辛二　結一切法不成								〔34〕生住滅不成 故無有有為 有為法無故 何得有無為
	庚二　顯三相之正義成									〔35〕如幻亦如夢 如乾闥婆城 所說生住滅 其相亦如是

[126]本表內容摘自福嚴佛學院 2003 年編「《中論》選讀講義」〈7 觀三相品〉。只是補上偈頌序號、所漏第 5 頌，改二個錯字，微調版面。

《中觀論頌講記》
〈觀作作者品[1]第八〉[2]
（p.173-p.183）

厚觀老師指導
第三組 釋顯行敬編
2008/10/16

壹、引言——惑業所生（p.132-p.216）

（壹）明〈觀作作者品第 8〉與前後各品之關係

一、染著則生（p.135-p.172）

觀**世間集**中，上兩品〔〈觀染染者品第 6〉、〈觀三相品第 7〉〕論究從煩惱——染著而有生滅。

二、有作則有受（p.173- p.208）。

集諦本以愛取為主動力，作業而受果，所以此下三品（〈觀作作者品第 8〉、〈觀本住品第 9〉、〈觀然可然品第 10〉），明作業、作者及受報。

（貳）佛法中的無我論及假名說

一、明無作者，而有業及果報

◎《阿含經》[3]說：「**無作者而有果報。**」[4]

這是說：作作者沒有，而業與果報，卻絲毫不爽。

◎《淨名經》[5]也說：「**無我、無造、無受者，善惡之業亦不亡**[6]**。**」[7]

---

[1] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉（《藏要》4，21a，n.1）：「以下《無畏論》卷三，四本作觀作者及業品」。（案，《藏要》4〈中論校勘說明〉：**西藏譯**《中論本頌》本，略稱為《**番**》…**宋譯安慧**《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為《**釋**》。**唐譯清辨**《般若燈論》所牒之頌本，略稱為《**燈**》。**梵本月稱**《中論疏》所牒之頌本，略稱為《**梵**》。）

[2] 其他譯本名稱如下：

[1] 偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯《般若燈論》卷 6（大正 30，79 c13）：「〈觀作者業品第八〉」。

[2] 安慧菩薩造．宋惟淨等譯．《大乘中觀釋論》卷 7（大正 30，151 c17）：「〈觀作者作業品八〉」。

[3] 三枝充悳《中論偈頌總覽》p.240（此書以下簡稱為「三枝」）：
karmakārakaparīkṣā nāmāṣṭamaṃ parakaraṇam
「行為（業）と行為者（作者）との考察」と名づけられる第八章。

[3]《雜阿含經》卷 13（335 經）（大正 2，92c16-25）：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，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；耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

[4]《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，295a21-25)：「佛說法有二種：一者、無我，一者、無法。為著見神有常者，故為說「無作者」；為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。若人聞說無作者，轉墮斷滅見中，為說有業有業果報。」

[5]《淨名經》：《維摩詰經》之通稱。維摩詰，梵名 Vimalakīrti，意譯「淨名」。例如吉藏所作《維摩經》之論疏有二，一書稱為《淨名玄論》，一書稱為《維摩經義疏》。又玄奘將《維摩詰經》譯為《無垢稱經》，玄奘以後則皆以《淨名經》稱之。（《佛光大辭典（五）》p. 4696）

[6] 亡：無，沒有。（《漢語大詞典（二）》p.293）

[7]《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡。」(大正 14，537c15-16)

但這是針對外道的神我而說的。外道們立有我論[8]，為作作者、受受者，建立他們的輪迴說。

◎ 佛法是徹底的無我論者[9]，所以說**作作者**沒有，僅有業及果報。因為執著我我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫，所以特別的重視無我。

二、明「**無**」是自性不可得，「**有**」是假名有

◎業及果報的是否實有，且略而不談。其實，是**常**是**實**的**作作者**，固不可以說**有**；**假名**的作作者，也還是要承認的。同樣的，業及果報，雖說是**有**，但業果的**實自性**，也還是不可得的。

◎作作者、受受者、業、果報，都沒有實在自性可得，而《經》說**自作自受**，這都是約**緣起的假名**說。這緣起如幻的作業、受報，是佛法中最難解的。

◎忽略如幻的（p.174）假名，**犢子系**等才主張**不可說**的作者、受者[10]；一分大乘學者，才主張有**如來藏**為善不善因[11]。

貳、正破

（壹）遮戲論

一、實有實無門

（一）標章

〔01〕決定有[12]作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業。[13]

---

[8]《瑜伽師地論》卷 88(大正 30，800a29-b7)：「云何名為有我論者？謂如有一，起如是見，立如是論：於色等行建立為我，謂我有行，行是我所，我在行中，不流、不散，遍隨支節無所不至。是故色等諸行性我，依諸行田，生福非福，因茲領受愛不愛果。譬如農夫，依止良田，營事農業及與種植藥草、叢林，是名我論。」

[9]《瑜伽師地論》卷 88(大正 30，800b7-20)：「云何名為**無我論**者？謂有二種：一、破我論；二、立無我。

破我論者：若計**實我**，能有作用，於愛非愛諸果業中，得**自在**者，此**我**恆時欣樂厭苦，是故此我，唯應生福，不生非福！又**我**作用，常現在前，內外諸行，若變異時，不應發生愁憂悲歎。又**我**是**常**，以覺為先，凡所生起，常應隨轉，無有變易。然不可得。如是名為**破有我**論！

立無我者：以一切行，從眾緣生，若遇福緣，福便生起；與此相違，生起非福。由此為緣，能招一切愛、非愛果。依眾緣故，皆是無常。唯於如是因果所攝諸行流轉，假立我等。若依勝義，一切諸法，皆無我等。如是名為**立無我**論。」

[10] 印順法師《唯識學探源》p.58：「有人說：犢子系的不可說我，是依《大般若經》的五法藏而建立的，但它誤解勝義空性為我了。也有人說：《般若經》的五法藏，是淵源於犢子部，但在說明上，比較更深刻、更正確。

不問誰影響誰，總之不可說我與般若的勝義空性有關。不但與般若有關，《大涅槃經》說如來藏名為佛性，佛性就是真我。真我，不像外道所計的神我（所以說無我），是「不即六法（假我與五蘊），不離六法」的大我。這佛性真我，與犢子部的不即五蘊不離五蘊的不可說我，彼此間關係的密切，誰能加以否認呢！」

[11][1]《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4〈一切佛語心品〉：「佛告大慧：『如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。』」 (大正 16，510b4-10)

[2] 印順法師《成佛之道》p.375：「大慧菩薩所代表的眾生，要求生死輪迴的主體、本有涅槃佛體，佛適應這類根性，所以說如來藏。」

[12] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，21a，n.3)：「決定有無，意謂**定是**、

※以有無雙關破「決定有」及「決定無」——釋第 1 頌：決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業

作者是**能作**者，作業的業是事業。作身口意的三業，引起感果的能力，也叫做業。這作者與業，是實有的呢？還是實無？

能作的作者及所造作的業，一般人的見解，不是**實在有**，就是**實在無**。本論稱之為**決定有**，**決定無**。慣習了自性見的人，不出這二邊見，所以用**有無**雙關去觀察。

1、破**決定有**

假定說：「決定有」實（p.175）在的「作者」，就「不」應「作」實有的「決定業」。

2、破**決定無**

假定說：「決定無」實有的「作者」，也「不」應造「作」實無的「無定業」。

3、小結

雖有這雙關的觀破，但下文解釋時，只說明「決定有作者，不作決定業。」因為，實有作者、作業，尚且不可得，何況無作者、作業呢！這可以不必再說。

（二）釋成

〔02〕決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。[14]

定非。」

[13] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12b14-15)。

〔三枝 p.241〕:

sadbhūtaḥ kārakaḥ karma sadbhūtaṃ na karotyayam /

kārako nāpyasadbhūtaḥ karmāsadbhūtamīhate //

すでに実在しているこの行為者が，すでに実在している行為をなすということは，ない。また，まだ実在していない行為者が，まだ実在していない行為を試みるということも，ない。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「若有實作者，不作有實業。」(大正 30，80a5)

「若無實作者，不作無實業。」(大正 30，80a9)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「作者若有實，亦不作實業。」(大正 30，152a5)

「實所作無故，無所作差別。」(大正 30，152a7)

[14] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12b18-19)。

〔三枝 p.242〕:

sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syādakartṛkam /

sadbhūtasya kriyā nāsti kartā syādakarmakaḥ //

すでに実在しているもの(行為)には，作用は存在しない。すなわち〔すでに実在している〕行為は，行為主体の無いものとなるであろう。すでに実在しているもの(行為者)には，作用は存在しない。すなわち〔すでに実在している〕行為主体は，行為の無いものとなるであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「有實者無作。」(大正 30，80a12)

〔03〕若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。[15]

〔04〕若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。[16]

〔05〕若無作等法，則無有罪福[17]，罪福等無故，罪福報亦無。[18]

「業是無作者。」(大正 30，80b3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「有業無作者，無實所作故。」(大正 30，152a12)

「有作者無業，作者亦無實。」(大正 30，152b4)

[4]《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉:「**決定業無作，是業無作者**：如刀不自割，指不自觸，以是故，**定作者無作，作者亦無業**，如是先後俱等不可得故。復次，若無**作**等法，則無有罪福。罪福等無故，罪福果報亦無。若無罪福果報，亦無涅槃。以是義故，於世諦中說有諸業，非第一義。」(大正 30，103b29-c7)

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，21a，n.5):「番梵頌云：**定是**則無作，成無作者業；定是則無作，成無業作者，無畏牒頌二四句同今譯。佛護釋云：此順前頌先解決**定作者**作定業也。此頌首句三句之**決定**是本爲屬聲而下略名字，故佛護解作**決定作者**，月稱又解作**決定業**，無確論也。」

[15] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12b27-28)。

〔三枝 p. 244〕:

karoti yadyasadbhūto `sadbhūtaṃ karma kārakaḥ /
ahetukaṃ bhavetkarma kartā cāhetuko bhavet //

もしもまだ実在していない行為者が，まだ実在していない行為をなすのであるならば，行為は原因の無いものとなるであろう。また行為主体も原因の無いものとなるであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「業及彼作者，則墮於無因。」(大正 30，80b13)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「若實有作者，亦實有作業。」(大正 30，152b7)

「作者及作業，二俱墮無因。」(大正 30，152b8)

[4]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:「此言能作即是作者，此言所作即是其業，若或所作離於作者有業可作。如是亦當但有作者無所作時應有作業，有即無因。若作者作業墮無因性，即有一向過失，此應思擇。」(大正 30，152b9-13)

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，21b，n.3):「番梵云：若定非作者作定非業者，今譯改錯，釋亦錯。」

[16] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12c4-5)。

〔三枝 p. 246〕:

hetāvasati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate /
tadabhāve kriya kartā karaṇaṃ ca na vidyate //

原因が存在しないならば，行為の結果も，行為の原因も，存在しない。それ(行為の結果)が存在しないならば，作用も，行為主体も，手段も存在しないことになる。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「無因義不然，無因無果故。」(大正 30，80b22)

「作及彼作者，作用具皆無。」(大正 30，80b29)

[3] 大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「若有果無因，因即非道理。」(大正 30，152b14)

「作作者無體，作用不和合。」(大正 30，152b18)

[17] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，21b，n.4):「番梵：原作法非法。」

[18] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12c6-7)。

〔三枝 p. 248〕:

〔06〕若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果。[19]

1、決定有作業，決定有作者，皆不能有所作——釋第 2 頌：決定業無作，是業無作者，定作者無作，作者亦無業。

為什麼說「**決定有作者**」不作「**決定業**」呢？

（1）決定有**業**，則無〔造〕**作**

◎因為，假使說**業**自有**決定真實**的體性，這就不能成立**造作**的意義。

這**業**是自體成就的，不是由作者的造作而有，也就根本用不著**作者**。

所以說：「決定業無作，是業無作者。」

（2）決定有**作者**，亦無〔造〕**作**

◎反之，假定說**能（p.176）作者的我，自有決定的體性**，不因〔造〕作業而成立，這也就不能成立**造作**的意義。

並且，離了**業**而先已有了能**作者**的自體，這**作者**也就與**業**無關。

作業與作者，要有相依不離的關係，然後能成因果的聯繫。假使此是此，彼是彼，二者不相關，這因果的聯繫，就不能成立。

◎所以說：「定作者無作，作者亦無業。」說作者，說作業，本來要成立能作所作的因果性；但執為實有自體，就不能成立他的目的了。

2、執著「定有作者」，或執「定有作業」即「墮**無因過**」——釋第 3 頌：若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。

---

dharmādharmau na vidyate kriyādīnāṃasaṃbhave /
dharme cāsatyadharme ca phalaṃ tajjaṃ na vidyate //
作用などが存在しないならば，法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕との両者は，ともに存在しない。法〔にかなった行ない〕も，また非法〔の行ない〕も存在しないならば，それから生ずる果報も，存在しないことになる。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉：
「法非法亦無，作等無體故。」(大正 30，80c7)
「若無法非法，從生果亦無。」(大正 30，80c17)

[3]《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉：「復次若無作等法，則無有罪福，罪福等無故，罪福果報亦無，若無罪福果報，亦無涅槃。以是義故。於世諦中說有諸業。非第一義。」(大正 30，103 c4-7)

[4]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉：
「若無法非法，所作等無體。」(大正 30，152b23)
「法非法無故，從生果亦無。」(大正 30，152b26)

[19] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉。(大正 30，12c8-9)
〔三枝 p. 250〕：
phale `sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /
mārgaḥ sarvakriyāṇām ca nairarthakyaṃ prasajyate //
果報が存在しないならば，解脱にいたる〔道〕も，また天界にいたる道も，成り立たないことになる。〔こうして〕また，一切の作用が無意味である，という誤りが付随する。

[2]《般若燈論釋》無。

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉：
「無果無解脫，亦無生天道。」(大正 30，152b29)
「非唯生天道，解脫道亦無。」(大正 30，152c1)

再進一步的推破：如執著**人、法**各別，作業之前「定有作者」，或作者之前「定有作業」；那麼，所執的「作者及作業」，就會「墮於無因」而有的過失。

要知道，由於作業，所以名為作者，如說在未作業前，決定已有作者自體，這就是離作業的**因**，有作者的**果**。作者不從因緣生，所以是**無因有**。

同樣，作業是由作者所造的，如說他在沒有作者以前已有，這就是離**作者**有**作業**，作業不從因緣有，所以也是**無因**。

※上頌說**不能有所作**，這一頌說**作者作業無因**。

3、無因的過失：無因則無果、亦無作作者、無所用作法——釋第 4 頌：若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。

如作者及所作業，不從因緣有，這又有什麼過失呢？這過失太大了！

假定作者、（p.177）作業「墮」在「無因」中，無因，根本就不能成立。

而且，作者是作者，作業是作業，二者既「無因」，那當然也就「無果」。

真的因果都不可得了，那還有什麼呢？也就「無作無作者，無所用作法」了。

無**作**是沒有作業，也可說是沒有作果的動作；

無**作者**，是沒有能造作的我；

無**所用作法**，是說所作的資具也不可得。

4、無因的過失：**墮**撥無一切的邪見——釋第 5 頌：若無作等法，則無有罪福，罪福等無故，罪福報亦無。

從此推論下去，就達到**撥**[20]**無一切**的邪見。

因為，造作、作者、所用作法都不可得，那麼，惡業的罪行、善業的福行，也就無有了。所以說：「若無作等法，則無有罪福」。

罪行是感罪惡果報的，福行是感福樂果報的。「罪福等」行既都是「無」有，那麼罪苦的、福樂的果報，當然也就不可得了。

所以說：「罪福報亦無」。

5、無因的過失：破壞世間、出世間——釋第 6 頌：若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果

有罪福的**業**行及罪福的**果報**，就有世間生死的因果，及依此而超脫的出世法。

假使沒有了這些，這就是破壞了**世間**，也就是破壞了**出世間**。

所以說：「若無罪福報，亦無大涅槃」。

涅槃是依修行無漏聖道而證得的，也還是勝無漏因所顯。

《經》中說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間，有因有（p.178）緣世間滅，有因有緣滅世間。」[21]

---

[20] 撥：廢棄，除去；滅絕，斷絕。(《漢語大詞典（六）》p.894）

[21]《雜阿含經》卷 2〈53 經〉(大 2，12c23-13 a12)：「佛告婆羅門：『我論因、說因。』又白佛言：『云何論因？云何說因？』

世出世間一切，不離因果。所以如不能成立因果，世間的**苦集**不可說，出世間的**滅道**也不可說，那就成為一切「所作」的，「皆空無有果」了。

那麼，我們還辛勤的修善，精進的修學佛法做什麼呢？

（三）亦有亦無門

〔07〕作者定不定，不能作二業，有無相違[22]故，一處則無二。[23]

※破亦有亦無——釋第 7 頌：作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。

1、外人轉計：「**作者**」與「**業**」亦有亦無

上面說實有或實無作者，不能成立作業。

於是外人又轉計：作者亦**決定有亦不決定有**，能作**亦決定亦不決定**的業。

2、亦有亦無，類似性空者所說的性空假名，但實際不同

這亦有亦無，類似性空者所說的性空假名，但實際不同。他們的意念中，不是實有，就是實無，有無是敵體**相違**的，決不同性空者的性空假名，相成而不相奪[24]的。

3、**飲光部**「亦有亦無」之見解

亦有亦無，有人說：沒有作業的時候，不決定有作者；造作業了，就決定有作者。

佛告婆羅門：『有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。』婆羅門白佛言：『世尊！云何為**有因有緣集世間，有因有緣世間集**？』佛告婆羅門：『愚痴無聞凡夫色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住；彼於**色**愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱苦，是則大苦聚集。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名**有因有緣集世間，有因有緣世間集**。』

婆羅門白佛言：『云何為**有因有緣滅世間，有因有緣世間滅**？』

佛告婆羅門：『多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，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。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名**有因有緣滅世間**，是名**有因有緣世間滅**。婆羅門！是名論因，是名說因。』」

[22] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 6〈8 作者品〉(大正 42，91a10-14)：「相違者，凡有二種：一者**人業**各違，二者**合違**。**各違者**：人有違人無；人無違人有；業亦爾也。**合違者**：人有違業無，人無違業有；業無違人有，業有違人無也。」

[23] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12c20-21)。

〔三枝 p. 252〕：

kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasatkurute na tat /
parasparaviruddhah hi saccāsacca-ekataḥ kutaḥ //

実在であり且つ非実在である行為者が，実在であり且つ非実在であるそれ(行為)をなす，ということは，ない。なぜならば，相互に矛盾している実在と非実在とが，どうして，一つのものとして〔あり得るであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉：

「有無互相違，一法處無二。」(大正 30，80c29)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉：

「作者實不實，亦不作二業。」(大正 30，152c16)

「有無互相違，一處即無二。」(大正 30，152c17)

[24] 奪：1、削除，剝奪。2、喪失，失去。(《漢語大詞典（二）》p.1559)

沒有感果時，決定有所作業；感了果，就不決定有所作業，如**飲光部**所說的[25]。

4、中觀正破

（1）以「**一剎那**」破亦有亦無

他是約長時說的，如在一剎那間，那誰能建立亦有亦無呢？「作者」的亦「定」亦「不定」，是「不能」造「作」亦定亦不定的「二業」的。

（2）以「**一處**」破亦有亦無

定不定，就是有與無。實「有」與實（p.179）「無」，兩性「相違」，怎麼可於「一處」的作者，說他亦有亦無？或於一處的作業上，說亦有亦無的二性呢？所以說「無二」。

（四）一有一無門

〔08〕有不能作無，無不能作有；若有作作者，其過如先說。[26]

---

[25]〔1〕印順導師《中觀論頌講記》p.300：「假定說：業決定是自有性的，這不但本來存在而不成造作，也應該永遠存在而不再滅失，那就應該這生受了果報，此業不失，來生更受果報，再來生還是受果報，一直受果無窮。如這樣，也就失去**隨業受果**的意義。…**飲光部**見到了這點，所以他主張業力沒有受報是**存在**的，受了報就**不存在**的了。」

〔2〕印順導師《性空學探源》p.193-p.194：「折衷的**飲光部**（屬分別說系）。他說現在法有；過未法呢？南傳《論事》第一品中說他主張：**過未法一分是有**。

這是說：過去法、未來法，不同**有部**那樣的**全**是**有**；也不同**經部師**的**全無**，其中都有一分是有。但漢譯《大毘婆沙論》卷 19，只說它計**過去**一分是**有**，沒有說到未來。如云：『有執：諸異熟因，果若未熟其體恆有；彼果熟已，其體便壞；如**飲光部**。彼作是說：猶如種子，芽若未生，其體恆有；芽生便壞。』 (大正 27，96 b6-9)

這是在建立業感因果時說的。過去已造的業，在沒有感果以前，不能說完全沒有；若沒有，能力完全不存在，如何感取現在或未來的果報呢？不過感果之後是要取消的；『有受盡相』的，受盡以後當然沒有。這與**有部**、**經部**都不同：**有部**的三世**實有**，業力感果後仍是存在的。**經部**以為業力都是熏集在現在的，不會有實在的過去。中國所傳說的都只說到**飲光部**的過去一分是有，南傳的未來也有一分實有…。」

〔3〕印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.98：「在上座部的二流分化中，阿育王時，分別說系的目犍連子帝須，以為佛法是『分別說者』，表示自系獨得佛說的真意。有**分別說者**——過未無體，現在實有者（大眾部也這樣說），就有與之相對立的，三世實有的**說一切有者**。」如《俱舍論》說：

「謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世，（及過去世未與果業），說無未來及過去世已與果業，彼可許為**分別說部**。」〔《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈5 分別隨眠品〉（大正 29，104b24-27）〕這是**飲光部**。雖認可『過去世未與果業』是**有**，還是**分別說部**；全無過去、未來的，那更是分別說了。

[26] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，12c25-26)。

〔三枝 p. 254〕：

satā ca kriyate nāsannāsatā kriyate ca sat /

kartrā sarve prasajyante doṣāstatra ta eva hi //

実在している行為主体によって実在していない〔もの〕がなされる，ということはないし，実在していない〔行為主体〕によって実在している〔もの〕がなされる，ということもない。なぜならば，そこにはまさしく，それら一切の誤りが付随するからである。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉：

※破「一有一無」、「雙有」——釋第 8 頌：有不能作無，無不能作有；若有作作者，其過如先說。

1. 破「一有一無」

再作**一有一無**破。

如說**作者**有、**作業**無，或**作者**無、**作業**有，這都不能成立有所〔造〕作的。

因為，有因與無果，有果與無因，一有一無，二者不能相及，不能構成關係。

所以決定「有」作者，「不能作」決定「無」的作業；決定「無」作者，也「不能作」決定「有」的作業。

2. 破「雙有」——有作業、有作者

或者覺得：一有一無，難以成立造作。要成立因果的關聯，還是有作、有作者吧！

但是，先有作業，還要作者作什麼？在作業前先有作者，這作者到底作了什麼，而稱為作者呢？這「若有作作者」的「過」失，早已「如先」前所「說」，不勞一破再破的了。

（五）此一彼三門

〔09〕作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已[27]說。[28]（p.180）

「有者不作無，無者不作有。」(大正 30，81a15)

「此由著有過，彼過如先說。」(大正 30，81a17)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「作作者作用，所作實非實。」(大正 30，152c21)

「著即生過失，此因如先說。」(大正 30，152c22)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，22a，n.1)：「番梵頌云：作者若決定，不作不定業，不定不作定，此亦成先過。無畏牒頌云：作者及作業，定不作不定云云。釋云：決定者不作不定業，不定者不作定業。佛護云：前依定不定俱三種同類說，今依異類說。」

[27] 如先＝先已【宋】＊【元】＊【明】＊（大正 30，13d, n.1)。

[28] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，13a4-5)。

〔三枝 p. 256〕:

nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtameva vā /

karoti kārakaḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

すでに実在している行為者が，まだ実在していない行為をなすことはないし，また実在しており且つ実在していない〔行為をなすこと〕もない。それは，先に述べたもろもろの理由(第二偈など)による。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「作者實不實，亦實亦不實。」(大正 30，81a21)

「不作三種業，是過先已說。」(大正 30，81a22)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「所作實不實，亦實亦不實。」大正 30，152c25)

「作者及作業，此因如先說。」大正 30，152c26)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，22a，n.2)：「番梵下有三頌。一云：作者若是定，不作不決定，俱定不定業，因如上說故。二云：作者若不定，亦不作決定、俱定不定業，因如上說故。三云：作者定不定，亦不作決定，或不決定業，因如前當知。無畏牒前二頌首句皆云作者及與業。」

〔10〕作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過先[29]已說。[30]

1、破自性的作業——釋第 9 頌：作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說。

從自性的見地去看作者與作業，說作者能作業，這是不能成立的。因為

事業**定有**，「作者不作定」業；

事業**不決定有**，作者也「不作不」決「定」業；

事業**亦有亦無**，作者也不作亦決「定」亦「不」決「定業」。

說作者能作業，這業決不出三類。「其過」失，如「先」前的實有實無門，亦有亦無門，一有一無門，「已」分別「說」過。

2、破自性的作者——釋第 10 頌：作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過先已說。

反過來說：

決「定」的「作者」，不能作業；

「不」決「定」的作者，也不能作業；

「亦」決「定亦不」決「定」的作者，也「不能作於」各種的事「業」。

他的所以不能作，「過」失也在「先已說」。

3、小結

把這三種作者，三種作業，分別配合來說，可以成為九句：

（1）決定的作者，不作三業

◎ 決定的作者

A. 不作決定業；

B. 不作不決定業；

C. 不作亦決定亦不決定業。

（2）不決定的作者，不作三業

◎ 不決定的作者

D. 不作決定業；

E. 不作不決定業；

---

[29] 如先＝先已【宋】＊【元】＊【明】＊。[＊1-1]如先＝先已【宋】＊【元】＊【明】＊。（大正 30，13d, n.1)。

[30] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，13a9-10)。

〔三枝 p. 260〕:

karoti sadasadbhūto na sannāsacca kārakaḥ /

karma tattu vijānīyāpūrvoktaireva hetubhiḥ //

すでに実在しており且つまだ実在していない行為者が，すでに実在している行為をなすことはないし，まだ実在していない〔行為をなすこと〕もない。そして，それは，先に述べたもろもろの理由(第七偈など)によって知られるべきである。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「作業實不實，亦實亦不實。」(大正 30，81a23)

「非俱作者作，過亦如先說。」(大正 30，81a24)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「作者諸所作，非實非不實。」(大正 30，152 c27)

「應知業亦然，此因如先說。」(大正 30，152 c28)

F. 不作亦決定亦不決定業。

（3）亦決定亦不決定的作者，不作三業

◎ 亦決定亦不決定的作者

G. 不作決定業；

H. 不作不決定業；

I. 不作亦決定亦不決定業。

列表如下：（p.181）

（1）決定作者，不作
- A. 決定業
- B. 不決定業
- C. 亦決定亦不決定業

（2）不決定作者，不作
- D. 決定業
- E. 不決定業
- F. 亦決定亦不決定業

（3）亦決定亦不決定作者，不作
- G. 決定業
- H. 不決定業
- I. 亦決定亦不決定業

（六）示正見

〔11〕因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。[31]

※性空者主張：**業與作者，**緣起假名——釋第 11 頌：因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事

他人所執的實有或實無的作者及作業，已摧破了；性空者究竟有沒有這二法呢？如抹殺了這二者，這一樣的墮在邪見中；如還承認有這二法，那麼到底是怎樣的？

1、論主主張：作者與作業，相依而相存，沒有自性的作者及作業，但**假名相**宛然而有

論主說：作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，沒有自性的作者

[31] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，13a17-18)。
〔三枝 p. 262〕:
pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam /
karma pravartate nānyatpaśyāmaḥ siddhikāraṇam //
行為者は行為に縁って〔起こり〕，また行為はその行為者に縁って起こる。それ以外の成立の原因を，われわれは見ない。
[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:
「緣作者有業，緣業有作者。」(大正 30，81a27)
「由此業義成，不見異因故。」(大正 30，81a28)
[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:
「因作者有業，因業有作者。」(大正 30，153a8)
「世俗遣異性，我見成就相。」(大正 30，153a12)
[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，22b，n.3):「番梵頌云：作者緣業成，業復緣作者，除此得生起，不見能成因。無畏釋云：作者依業而起，業依作者而起。」

及作業，但假名相**宛然而有**。

這就是說：作者之所以為作者，是「因業」而「有作者」的；業之所以為業，是「因作者」而「有業」的。

因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待[32]法則。假使離了作者，作業就不可得；（p.182）離了作業，作者也就不可得。

論主「成」立「業」及作者的意「義」，就是「如是」。

除了這緣起義以外，「更無有」其「餘」的「事」理，可以成立的了。

2、三論學者與天台家之詮釋

◎古代的三論學者，據「決定業無作」一頌[33]，成立**初章義**[34]。依本頌〔第 11 頌〕成立**中假義**。

初章義「**遮他**」，中假義「**顯正**」。

如說：作者是人，作業是法，各有決定性，那就不依人而有法，不依法而有人。這樣，人不從法有，人是自人；法不從人有，法是自法。人法都是**自有**的，**自有**就是**自性有**，失卻因緣義，就是非佛法的邪見了。

反之，人不自人，依法故有人；法不自法，依人故有法。這樣，人法都是因緣有，因緣有就是假人假法；假人假法，即是不人不法，**從假入中**[35]。轉過來，不人不法而假名為人法，就是**中後假**了。

◎天台家立不可思議的**妙假**，所以要破這**因緣假**；

※但三論師依龍樹本品，依因緣相待假，立一切法，也破一切法。

參、類破（p.183）

〔12〕如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。[36]

---

[32] 待：依靠，依恃；須，需要。(《漢語大詞典（三）》p.940）

[33] 案：指第二頌：「**決定業無作**，是業無作者，定作者無作，作者亦無業。」

[34] 印順導師著《中觀今論》(p.45)：「中國古三論師教導學人，有入門的『初章義』與「中假義」。初章，譬如讀書的先學字母，就是第一課的意思。要學中觀，第一步必須明解初章，即破斥外人的立義；然後進一步修學中觀家的正義——「中假」。」

[35] 隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 6〈8 作者品〉：「**『因業有作者，**因作者有業，成業義如是，更無有餘事。**』**偈分為二：初有三句，明有因緣人法，**更無有餘事**一句，此辨更無外人五種人法。一師**初章、中假**語並是依〈作者品〉此文作之。**初章**四對之失，即是前過外人人法不相因義。四對之得，即是此文**人法相因**義，故**初章**語起自此文也。**中假**起此品者，明外人性人法不可得，非人非法，即是**假前中**義。因緣人法，即**中前假**義。因緣人法，即是**非人非法，名假後中**義。非人非法、假名人法，即**中後假**義。而三論師雖誦**初章、中假**之言，而不知文處，故今略示之。」(大正 42，91c6-16)

[36] [1]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，13a25-26)。

《中論．青目釋》卷 2〈8 觀作作者品〉：「如**作、作者**不得相離，不相離，故不決定，無決定，故無自性；**受、受者**亦如是——**受**名**五陰**身，**受者**是**人**，如是離人無五陰，離五陰無人，但從眾緣生如受、受者。餘一切法，亦應如是破。」(大正 30，13a27-b2)

〔三枝 p. 264〕：

evaṃ vidyādupādānaṃ vyutsargāditi karmaṇaḥ /

kartuśca karmakartṛbhyām śeṣān bhāvān vibhāvayet //

※例破「受受者」——釋第 12 頌：如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破

「如」上「破作作者」的不可得是這樣，破斥「受受者」，當知也是這樣。

「受」是**五蘊**法，「受者」是**人**。有**人**才有**五蘊**的受法，有**五蘊**的受法才有**人**；離了**五蘊**的受法，**人**就不可得，離了受者**人**，**五蘊**的受法也就不可得。

這一切，因緣和合有的，緣生無自性，無自性就是空；[37]在這空無自性中，唯有假名的受受者。

如破受受者是這樣，其他凡有因果關係、人法關係的「一切諸法」，也都可以「如是」的方法去「破」斥，去成立。

以上のように，行為と行為主体とを破斥したところから，同様に執着(取)〔の破斥〕も知られるべきである。行為と行為主体と〔の以上の考察〕にもとづいて，そのほかのもろもろの「存在(もの・こと)」を考察すべきである。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉:

「如業作者離，應知取亦爾。」(大正 30，81b5)

「及餘一切法，亦應如是觀。」(大正 30，81b19)

[3]《大乘中觀釋論》卷 7〈8 觀作者作業品〉:

「作者作業等，此義如是故。」(大正 30，153a28)

「餘法自及他，相因義應觀。」(大正 30，153a29)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀作作者品 8〉(《藏要》4，22b，n.5):「此頌意譯。」

[37]《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，104 c23- 105a11):「從因緣生，不自在，故空；若法**實有**，是亦不應從因緣生。何以故？若因緣中先〔實〕**有**，因緣則無所用；若因緣中先〔實〕**無**，因緣亦無所用。譬如，乳中若先〔實〕有酪，是乳非酪，因酪先〔實〕有故；若先〔實〕無酪，如水中〔亦實〕無酪，是乳亦非因；若無因而有〔實〕酪者，水中何以不生酪？若乳是酪因緣，乳亦**不自在**，乳亦從因緣生——乳從牛有，牛從水草生…如是無邊，皆有因緣。以是故，因緣中果，不得言〔實〕有，不得言〔實〕無，不得言〔亦〕有〔亦〕無，不得言**非有非無**。諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。如偈說：

若法因緣生，是法性實空；若此法不空，不從因緣有。
譬如鏡中像，非鏡亦非面，亦非持鏡人，非自非無因，
非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名**中道**。

以是故說諸法如**鏡中像**。」

【附錄】〈觀作作者品〉第八科判

科判						偈頌
戊二 有作則受	己一 觀作作者	庚一 正破	辛一 遮戲論	壬一 實有實無門	癸一 標章	〔1〕決定有作者，不作決定業； 決定無作者，不作無定業。
					癸二 釋成	〔2〕決定業無作，是業無作者， 定作者無作，作者亦無業。
						〔3〕若定有作者，亦定有作業， 作者及作業，即墮於無因。
						〔4〕若墮於無因，則無因無果， 無作無作者，無所用作法。
						〔5〕若無作等法，則無有罪福， 罪福等無故，罪福報亦無。
						〔6〕若無罪福報，亦無大涅槃， 諸可有所作，皆空無有果。
				壬二 亦有亦無門		〔7〕作者定不定，不能作二業， 有無相違故，一處則無二。
				壬三 一有一無門		〔8〕有不能作無，無不能作有， 若有作作者，其過如先說。
				壬四 此一彼三門		〔9〕作者不作定，亦不作不定， 及定不定業，其過先已說。
						〔10〕作者定不定，亦定亦不定， 不能作於業，其過先已說。
			辛二 示正見			〔11〕因業有作者，因作者有業， 成業義如是，更無有餘事。
		庚二 類破				〔12〕如破作作者，受受者亦爾， 及一切諸法，亦應如是破。

《中觀論頌講記》
〈觀本住品[1]第九〉[2]
（p.184～p.194）

厚觀老師指導
第三組 釋顯行敬編
2008/10/22

壹、述〈本住品〉論題核心 (p.184)

（壹）破題

本住[3]是「**神我**」的異名。

「**住**」有「**安定而不動**」的意義；「**本**」是「**本來有**」的意思。**本**有常住不變的，就是**我**。本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作〈觀受受者〉。

（貳）總說**本住**（神我）

（一）佛法中，犢子系與經量部之看法

佛法中，

◎ 犢子系的不即五蘊不離五蘊的**不可說我**，[4]

◎ 經量部的**勝義補特伽羅我**，[5]

都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。

（二）外道主張神我

---

[1] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，22b，n.7)：「《番》《梵》同此：意云先存者 pūrva·《無畏》作〈觀取者及取品〉，《燈》作〈觀取者品〉。」(案，《藏要》4〈中論校勘說明〉：**西藏譯**《中論本頌》本，略稱為《**番**》…**宋譯安慧**《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為《**釋**》。**唐譯清辨**《般若燈論》所牒之頌本，略稱為《**燈**》。**梵本月稱**《中論疏》所牒之頌本，略稱為《**梵**》。)

[2] 其他譯本名稱如下：

[1] 偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯《般若燈論》卷 6（大正 30，82b23-84a14)：「〈觀取者品第九〉」。

[2] 安慧菩薩造．宋惟淨等譯．《大乘中觀釋論》卷 7（大正 30，153b22-154c5)：「〈觀先分位品第九〉。

[3]〔三枝充悳《中論偈頌總覽》p.240（此書以下簡稱為「三枝」)〕：
pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇam
「先行するものの考察」と名づけられる第九章。

[3] 參見印順導師著《唯識學探源》p.55：「本住，也是我的異名。因有本住的活動，眼等根才能生長。這個主張，清辨論師的《般若燈論》(卷六)，說是『唯有**婆私弗多羅**（即犢子的梵語）立如是義』，可知這也是犢子部**不可說我**作用的一種。」

[4] 參見印順導師著《中觀論頌講記》p.195：「中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的**神我**及**不可說我**，有什麼不同？
一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；中觀家說的我，是如幻如化緣起假名的。
二、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；中觀家說五蘊和合的我，不但**我**是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離**假我**的。
五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是**空**。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的**有**，自然與他們所說的**有**不同。所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。」

[5] 參見印順導師著《唯識學探源》p.59：「《異部宗輪論》說：經量本計的說轉部，立勝義補特伽羅，像《異部宗輪論》說：其經量部本宗同義……執有勝義補特伽羅。」

外道所說的**神我**，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就沒法建立。

（三）如何**能知能覺**之種種異說

有情，不論他是人或畜生，都有活潑潑的**能知能覺**，這知覺者是眼等**諸根**嗎？是了別的**心識**嗎？

感受與六根有著密切的關係，但五色根是色法，怎麼能對境感受而引起知覺？

1、有人說：眼有視神經，耳有聽神經，……身有觸覺神經；神經系的中樞是大腦。依神經的感受作用，就可以說明**知覺者**。

2、但有的說：神經與感覺，雖確乎有關，但物質的神經系，怎能轉起主動的意識作用？依他（p.185）們說：神經傳達感覺，像郵差的敲門送信；而接信以後，如何處理，卻另有門內的主人。

3、在古代，一般人覺得意識作用的起落複雜，並且也有**不自覺有意識**的時候，所以都覺得在身心中，別有一常住不變的神我。

4、佛法是不許有常住**神我**的，這**神我**的不存在，大致無問題；而意識活動的**依根身而不就是根身**，在現代又引起辯論。

5、那自性〔有〕的**意識論**，已發現破綻了。性空者要破斥**自性我**與**自性識**，從**假名緣起**[6]中給予解說。

（參）本品所要破的重點：外道離蘊即蘊的神我

◎ 清辨論師說：本品也破犢子部[7]。但主要為破外道**離蘊即蘊**的**我**[8]。

---

[6] 參見印順導師著《性空學探源》(p.23)：「中道立場所說的『此有故彼有』的緣起法，經中說是『俗數法』，是就世間一切因果生滅的**假名因緣**建立的。即假名緣起以離我我所、常斷、有無、一異等邪見。因離執而悟入的，是第一義空，故《中論》說：『大聖說空法，為離諸見故』。緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起法以顯示第一義諦，所以稱為中道。」

[7] 《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：「為令諦觀取者無體，有此品起。如偈曰：
眼耳等諸根，受等諸心法，此先有人住，一部如是說。
釋曰：一切自部皆無此執，唯有**婆私弗多羅**立如是義。眼等諸根、受等心法，此若有者，則有**先住**。」(大正 30，82b23-28)。

[8] 隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 6〈9 本住品〉：「此〈品〉所以來者凡有八義：
一者上破作作者，破人、法、用，今此品次破人、法、體，根本有**神**及以**諸根**，然後始有**造作**之用。上雖破其用未除其根，故須破也。
二者上別破即**陰**〔即蘊〕，今破離**陰**〔離蘊〕。
三者上通破五種人法：一者人法俱有；二者人法俱無；三者人法半有半無；四者人有法無、法有人無；五者人一法三、法一人三，故遍破一切人、法。今此一品重破初句，謂人法俱有，以有病難除、二空難信，故此一品廣破人法有也。
四者上來通破**即離、亦即亦離、非即非離一切諸我**，今此一品別破**離陰計我**。於即離中偏破離者，凡立人立法，多言法異於人、人異於法，蓋是惑者之常情，內外之通計。又犢子云：『五陰和合別有於人。』成實師云：『法則是實，人則是假。』故是離法有人之義，所以須偏破也。五者此論正破於內、傍破於外，作作者已破內人法竟，**今此一品次破外道人法**。問：何以知此品破外道義耶？答：後長行文云：**有論師云，此出入息視眴等是神相，即是優樓迦義，故知破外道也**。
六者自上已來，破生死中假人造作義。此之一品的破大乘人，謂世、出世佛性依持，則是舉

外道**神我論**的根本思想有二：

一、有神我，才有眼等根身及苦樂等的心心所法；

二、依眼等根身、苦樂心法的生起，推知有**神我**。眼等必須依**我**才能發生作用；死人的眼等諸根，不再起取境的作用，證明神我的離去了。有神我才可用眼等見色。

本品的觀破**本住**，就針對這兩點。（p.186）

※觀受受者（p.185-p.194）

貳、別破

（壹）離法無人破

一、敘外計

〔1〕眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。[9]

〔2〕若無有本住[10]，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。[11]

始終世出世也。如大乘人之言：『本有如來藏為生死依持建立，生死則依如來藏名為本住，生死有於生滅，如來藏不生不滅，而如來藏離陰而有。』故《涅槃》云：『我者即是如來藏義，故知神我、佛性、如來藏、阿摩識等，悉是本住之異名。』數論師云：『不有心神而已，有心神必有得佛之理，故心神為本，不同草木盡在一化。』又云：『真諦為本，真諦即是無住，故從無住本立一切法。』問：『若爾此品，應破《涅槃經》耶？』答：『佛性實非有無，亦非即離，未曾始終，而惑者橫謂執之為有，即是戲論佛性。今破其戲論謂性實，不破佛性。』故《涅槃》云：『斷取著、不斷我見，我見者即佛性也。』

七者因上接斷語來，上云：『有假人假法，但無實人法。』外云：『假實雖殊，終有人法，汝言因法有人，因人有法。我亦明因本住故有眼耳法，由眼耳等法而有本住，亦是人法相因也。』

八者不受論主上破，汝不應言**都無人法**。今實有人，名為本住，以有本住故有眼耳等根，若無本住誰有此耶？所言本住者凡有三義。一云：本有於神故稱為本住，在諸根之前目之為住，此但是人名也；次云：神為諸根作本，諸根依神得住，故云本住，此從本立名也；三云：本有於神故名為本，諸根後生依之得住，故稱為住。」 (大正 42，91c20- 92b7)

[9] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13b5-6)。

〔三枝 p. 268〕:

darśanaśavaṇādīni vedanādīni cāpyatha /

bhavanti yasya pragebhyaḥ so `stītyeke vadantyuta //

およそ，見るはたらき(視覚，見)，聞くはたらき(聽覚，聞)など，また感受作用(受)，或る者(主体)に所属しており，その者はこれら(見・聞・受など）に先行して存在していると，そのように，或る人々は主張する。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:

「眼耳等諸根，受等諸心法。」(大正 30，82b24)

「此先有人住，一部如是說。」(大正 30，82b25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉:

「眼耳等諸根，受等心所法。」(大正 30，153c2)

「彼所取若成，有取者先住。」(大正 30，153c 3)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，23a，n.2):「番梵云：見及聞等法，受等及增上。次下『眼等』皆作『見等』。」

[10] 本住：Prāg-vyavastb tabhāva.（大正 30，13d，n.17）

[11] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13b7-8)。

〔三枝 p. 270〕：

（一）以法證人

＊釋第 1 頌：眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事，是則名**本住**

這是外道建立自己的主張。

他說：「眼耳」鼻舌身「等」的「諸根」，情感的「苦」痛、快「樂」、不苦不樂，以及意志的、思想的「等」等一切心心所「法」。這些，是誰所有的「事」呢？依他們說：這唯有**本住**。所以說：「是則名**本住**」。

（二）以人證法

＊釋第 2 頌：若無有本住，誰有眼等法，以是故當知，先已有本住。

假使「無有本住」者，那「誰」能「有眼等」諸根，苦樂等諸「法」呢？

「以是」，應「當知」道，有情是「先」「有本住」存在的。有本住就有作者，有作者就有作業。

如外道的本住能確然成立，那作者作業等也不成問題了。

二、破妄執

〔3〕若離[12]眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而**可知**[13]？[14]

---

kathaṃ hyavidyamānasya darśanādi bhaviṣyati /
bhāvasya tasmātprāgebhyaḥ so `sti bhāvo vyavasthitaḥ //
なぜならば，存在していない「存在(もの・こと)」においては，どうして，見るはたらきなどが存在し得るであろうか。それゆえ，これら(見るはたらきなど）に先行して確立されているその「存在(もの・こと)」が，存在する〔はずである〕。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:
「若取者無體，眼等不可得。」(大正 30，82b29)
「以是故當知，先有此住體。」(大正 30，82c1)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉:
「若無彼先住，何有眼耳等。」(大正 30，153c6)
「以是故當知，先已有法住。」(大正 30，153c9)

[12] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，23a，n.4)：「番梵：此頌本無**離**字，但反質「如何先有」；次，外答：「離法有」，乃從「離」義以破。」

[13] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，23a，n.5)：「勘番梵：作施設，舊譯亦作假名，故下長行釋云：以何可說也。」

[14] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13b15-16)。
〔三枝 p. 272〕:
darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca /
yaḥ prāgvyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate `tha saḥ //
見るはたらきと聞くはたらきなどに，また感受作用などに，先行してすでに確立しているその「存在(もの・こと)」そのものは，それならば，何よって，想定されるのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:
「若眼等諸根，受等諸心法。」(大正 30，82c8)
「彼先有取者，因何而施設。」(大正 30，82c9)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉:
「眼耳等諸根，受等心所法。」(大正 30，153c13)

〔4〕若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。[15]（p.187）

〔5〕以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？[16]

※論主破斥外道的計執

（一）若離**法**如何能知有**我**

＊釋第 3 頌：若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？

現在要破斥外道的計執：

他們說：本住是先有的，要有本住而後才有眼等。那就是承認先有**我**而後有**法**。

假定真的如此，「離」了「眼等」的諸「根」，以「及苦樂」的情感，與意志「等」的心心所「法」，「先」已「有」了「本住」的存在；那以什麼「知」道先有這本住的呢？

這問題是外道最感困難的，因為要因眼等諸根及心法，才知道有主體的我；離了這些，就無法說明他的存在。

（二）並破**人、法**獨存

＊釋第 4 頌：若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

假使以為「離眼耳等」的**諸根**、苦樂等的**諸法**，別「有本住」的存在，只是微妙而不易體認，而不是沒有。

「有法先住者，以何可了知。」(大正 30，153c14)

[15] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13c16-17)。

〔三枝 p. 274〕:

vināpi darśanadīni yadi cāsau vyavasthitaḥ /

amūnyapi bhaviṣyanti vinā tena na saṃśayaḥ //

もしもそれ(その「存在(もの・こと)」)が，見るはたらきなどが無くても，すでに確立しているのであるならば，それら(見るはたらきなど)もまた，疑いもなく，それ(その「存在(もの・こと)」)が無くても，存在するであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:

「若無眼等根，先有彼住者。」(大正 30，82c21)

「亦應無取者，眼等有無疑。」(大正 30，82c22)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉:

「若離眼等根，有法先住者。」(大正 30，153 c22)

「應離眼耳根，有見等無疑。」(大正 30，153 c25)

[16] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13c21-22)。

〔三枝 p. 276〕:

ajyate kena cit kaścit kiṃ citkena cidajyate /

kutaḥ kiṃ cidvinā kaścitkiṃ citkaṃ cidvinā kutaḥ //

或るものにより或る者は表示され，或る者により或るものは表示される。或るものが無くて，どうして，或る者〔が有ろう〕か。或る者が無くて，どうして，或るもの〔が有ろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:

「或有取了人，或有人了取。」(大正 30，82c28)

「無取何有人，無人何有取。」(大正 30，82c29)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉: 無。

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，24a，n.1):「**人法**番梵作**誰何**？無畏釋乃云：見聞及本住，知番梵作明 bsal-ba。佛護釋乃云：現義知義，今譯皆取意改。」

但這同樣的不可能，因為〔假〕如**本住**可以離眼等而存在，這必然的也「應」該「離本住」「而有眼耳等」諸根、苦樂等諸法的存在。

果真是這樣，那又怎麼可說「若無有本住，誰有眼等法」呢？

如此反復推徵，可見先有**本住**的主張，達到沒有成立**本住**的必要，自己取消自己。

（三）人法互相觀待、不可分離

＊釋第 5 頌：以法知有人，以人知有法，離法何有人，離人何有法？

1、論主破：離人無法、離法無人

同時，眼耳、苦樂等是**法**，**本住**是**人**，如要有眼等諸「法」，才「知」道「有」**本住**——「人」，那當然也要有本住——「人」，才「知」道「有」眼耳等諸（p.188）「法」。假使「離」了眼等「法」，那裡還「有」本住的「人」？「離」了本住的「人」，又那裡「有」眼等的「法」呢？

2、三論師解說：觀待不相離破

古代三論師說：這是約**觀待不相離**破。就是說：眼等與本住，互相觀待，有**此**就有**彼**，有彼就有此。如法不可得，人也就不能成；人不可得，法也歸於無有。

3、嘉祥大師解說

嘉祥大師說：

前兩句〔以法知有人，以人知有法〕是外人的轉計，因為破執的第二頌[17]中，曾經說他離眼等有本住，就不可說有本住能利用眼等，而眼等也應該是離本住的。所以他〔外人〕又轉救[18]說：人不是離眼等諸根、苦樂等法，知有他的存在，而是因法才知有人的；法也不是離本住的人，知有他的存在，而是因人才知有法的。他們雖**各有別體**，而在認識〔作用〕時，是彼此相待的。

所以下兩句〔離法何有人，離人何有法〕就破斥道：人與法既是互相觀待有的，觀待是相依的假有，離法怎麼還有人自性？離了人又怎麼會有自性法呢？**[19]**

三、顯正義

〔6〕一切眼等根，實無有本住[20]，眼耳等諸根，異相而分別。[21]（p.189）

---

[17] 第四頌：「若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。」

[18] 救：1、援助，2、糾正。(《漢語大詞典（五）》p.452）

[19] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 6〈9 本住品〉：「上半**牒**宗，下半**徵**宗。**以法知有人**，牒其初偈，舉法證人也。**以人知有法**，牒第二偈，以人證有法也。下半雙徵者，**離法何有人**，徵第一宗也；**離人何有法**，徵第二宗也。有異三論師謂此是人法相待破，蓋是不看長行文耳。所以作此破者，上明俱離，今明俱不離。前明其俱離者，離破其離義；今合離者，不離破其離義——故進退屈也。」(大正 42，93b1-8)

牒：指訟辭。(《漢語大詞典（六）》p.1048）案：意謂在辯論中**提出己方的主張**。

徵：質問，詢問。(《漢語大詞典（三）》p.1077）案：意謂在辯論中**攻擊對方的主張**。

[20] 本住 Pūrva. （大正 30，13d，n.24）

[21] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，13c26-27)。

〔三枝 p. 278〕:

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścitpūrvo na vidyate /

ajyate darśanādināmanyena punaranyadā //

※六根之內檢無**本住**

＊釋第 6 頌：一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。

這一頌，一方面以自己的正義，顯示**法有我無**的思想；一方面又引誘外人另作一解釋，自討沒趣。

「一切」的「眼」耳「等」的諸「根」、苦樂等的諸法，是因緣和合而存在，決不由本住而後是有。所以合理的說，「實」在是「無有本住」的。

本住雖然沒有，「眼耳等」的「諸根」，苦樂的諸法，各各「異相」「分別」，各有他自己不同的作用。如眼有分別色的作用，耳有分別聲的作用，受有分別苦樂的作用，想有取相構畫的作用等。

外人所以要建立本住的我，無非要成立身心的作用；現在沒有本住，眼等的作用已有了，還要本住做什麼呢？

（貳）卽法無人破

一、敘轉救

〔7〕若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？[22]

※外人救：若無本住，何能了知外塵

＊釋第 7 頌：若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？

或る者が見るはたらきなどの一切に先行して存在する，ということはない。〔それ(先行するもの)は〕，見るはたらきなどのうちのそれぞれ別個のものにより，さらに，それぞれ別個のときに〔機会に応じて〕，表示される。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

「一切眼等根，先無一人住。」(大正 30，83a7)

「由彼眼等根，異異了彼異。」(大正 30，83a10)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：

「一切眼等根，實無法先住。」(大正 30，154a9)

「眼等根所取，異相復異種。」(大正 30，154a11)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，24a，n.3)：「番梵頌云：非見等一切先自有何法，但**見等**異法異時而能明。無畏等釋云：非總一切先有本住，但見等各別先有，異法異時分別而知爲見者或聞者等，此是避上過也。」

[22] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14a4-5)。

〔三枝 p. 280〕：

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate /

ekaikasmātkathaṃ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate //

もしも〔それが〕見るはたらきなどの一切に先行して存在しているではないならば，それは，見るはたらきなどの一つ一つに先行して，どうして，存在するのであるか。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

「若眼等諸根，先無一住者。」(大正 30，83a15)

「眼等一一先，彼別云何有。」(大正 30，83a16)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：

「若眼等諸根，無法先住者。」(大正 30，154a14)

「彼眼等諸根，當云何先有。」(大正 30，154a15)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，24a，n.5)：「此下答破。前半頌牒云：若一切先非有者；後半頌破云：各別先云何有。」

（一）外人救

外人轉救說：

1、唯有**本住**能了別一一塵

如說眼等各各有他異相不同的分別作用，所以不要本住，這是不可以的。假使真的「眼」耳「等」的「諸根」，苦樂　``等的諸法，沒「有本（p.190）住」去統一他，使用他，這「眼等」的「一一根」，怎麼「能知」道外界的一一「塵」呢？

2、六根是認識的工具，沒有認識作用

眼等根之所以認識色等塵，這是由**我**去使用**根**的關係。可以說：**眼等根**是認識的**工具**，他本身是沒有**認識作用**的。

（二）印順導師解說

這見解，近於常識的見解。常人大抵以五官為司理[23]外界的五個官職，內在還有一個支配統一者；這統一者，就是外道所說的**神我**。

二、破邪執

〔8〕見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。[24]

〔9〕若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神[25]多[26]。[27]

---

[23] 司理：主持，掌管。《漢語大詞典（三）》p.58。

[24] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14a12-13)。
〔三枝 p. 282〕:
draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ /
ekaikasmādbhavet pūrvam evaṃ caitanna yujyate //
もしもかれがすなわち見る者であり，聞く者であり，感受する者であるならば，〔見るはたらきなどの〕一つ一つに先行して，〔かれは〕存在することになるであろう。しかるに，このようなことは妥当しない。
[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉:
「見者即聞者，聞者即受者。」(大正 30，83a24)
「一一若先有，是義則不然。」(大正 30，83a-25)
[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉:
「若見即聞者，聞者即受者。」(大正 30，154a20)
「一一有先住，如是非道理。」(大正 30，154a21)
[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，24a，n.7):「四本頌云：若見者卽聞，又卽是受者，各各有本住，如是則非理。無畏、佛護牒頌均云：若各各先有，應見者卽聞云云。」

[25] 神：Atman。(大正 30，14d，n.4)

[26] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，25b，n.2):「番梵云：見時成聞者，是則成多我。」

[27] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14a19-20)。
〔三枝 p. 284〕:
draṣṭānya eva śrotānyo vedako `nyaḥ punaryadi /
sati syāddraṣṭari śrotā bakutvaṃ cātmanāṃ bhavet //
一方，もしも見る者と聞く者と感受する者とが，〔それぞれ〕互いに別個の者であるとするならば，見る者が存在しているときには，〔それとは別個の〕聞く者が存在する，ということになるであろう。そうであるとすれば，アートマン(主体)もまた多数であ

〔10〕眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。[28]

（一）以「見聞者是一還是多」破斥外人轉計

這是破斥外人的轉計。照外人的意思說：眼根中有我，說眼見是見者；耳根中有我，說耳聞是聞者；感受中有我，說感受是受者。……那麼，這見聞覺知的我，是一還是多？

1、一神破

＊釋第 8 頌：見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。

如是一，這就應該「見者即」是「聞者」，「聞者」也「即」是「受者」。這有什麼妨難[29]呢？

※不知道承認了本住是一，在和合的身心（p.191）作用中，就成為混亂。

因為眼見者不但有見，也應該可以聽；耳聞者不但是聞，也應該可以見。

本住既然是唯一的，何必此見彼聞，有差別的作用！必須「如是等諸根」互用，才可說「有本住」。

但事實上，見者是見者，只有他的**見**用，並不能聞；聞者是聞者，只有他的**聞**用，並不能見。

所以說本住是一，這是不合理的；也可見**本住**不能成立。

2、多神破

＊釋第 9 頌：若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。

假定說，見者是見者，聞者是聞者，受者是受者，想者是想者，知者是知者，覺者是覺者：「見聞」覺知者是「各」各差「異」的，「受」想「者」也是「各」各

る，ということになってしまうであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

「若見聞者異，受者亦差別。」(大正 30，83b18)

「見聞者不同，是我則多體。」(大正 30，83b20)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：

「若見聞各異，受者亦復異。」(大正 30，154a26)

「見時若能聞，即成多我體。」(大正 30，154a27)

[28] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14a26-27)。

〔三枝 p. 286〕：

darśanaśravaṇadīni vedanādīni cāpyatha /

bhavanti yebhyasteṣveṣa bhūteṣvapi na vidyate

およそ，見るはたらきや聞くはたらきなど，さらに感受作用などが，それら〔諸元素(地・水・火・風)〕から生じてくる〔としても〕，それら諸元素においてもまた，これ(アートマン)は存在しない。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

「眼耳及受等，所從生諸大。」(大正 T30，83c15)

「於彼諸大中，取者不可得。」(大正 T30，83c16)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：

「眼耳等諸根，受等心所法。」(大正 30，154b8)

「彼從諸大生，彼大無先住。」(大正 30，154b9)

[29] 難：不能，不好。(《漢語大詞典（十一）》p.899）

別「異」的，那麼見者「見」的「時」候，不但有見，也「應」當有「聞」；因為見聞者是各異的。既然見者與聞者各別，那見者見時，自然也不妨礙聞者的能聞。

反過來說，聞者聞的時候，不但有聞，也應當有見。聞見者是各異的，所以聞者聞，自也不妨礙見者的能見。

這樣說，諸根中，受想中，可以同時有很多的知覺，神我（本住）就成為眾多了。所以說：「如是則神多」。

※印順導師述中觀義：五識不共生

這樣的破斥，因為空宗的法相，同於上座系的舊義：見時只能見，聞時只能聞，五識不共生，與意識也不同時起。

所（p.192）以，中觀家不用唯識家五識同時可以發生作用的理論[30]。假使承認同時能起五識，雖可以破斥外人的同時多我，外人也可以反破佛法的同時多心了。

3、五大之中檢無本住

＊釋第 10 頌：眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。

（1）數論外道的五大說

數論外道立二十五諦[31]，其中有地、水、火、風、空的五大，五大是由自性的轉

---

[30] 〔1〕胡吉藏撰《法華論疏》卷 3：「**六根清淨者**，於一一根中悉能具足見色、聞聲、辨香、別味、覺觸、知法等，**諸根互用**，此義應知，眼所見者聞香能知，此略就一根釋互用。」(大正 40，824c29-825a3)。

〔2〕唯識典籍出處待考。

[31] **二十五諦**：(梵 pañcaviṃśati-tattvāni)，印度哲學用語。為數論派的主要理論。亦即該派為顯示萬物（尤其是個我）轉變之過程，所設立的二十五種真理。此即：**自性、覺、我慢、五知根、五作根、心根、五唯、五大、神我等。此中，五知根、五作根、五唯、五大等四類各具五種，故為二十諦，加上其餘的五諦，則成二十五之數**。茲略釋此二十五諦如次：

神我，是以知、思為體的不變不動的精神性原理，亦即獨存的見者（draṣṭṛ）、非作者（akartṛ）。

自性，又稱作非變異或勝因，是物質性的原理；由純質、激質、翳質等三德構成。

上列二者係宇宙生成之根本原理，二者一旦結合，自性依神我之知，三德失去平衡，遂生二十三諦。其次第如下所述：

首先生覺，從覺生我慢，我慢生十一根（五知根、五作根、心根），又生五唯，五唯生五大。此中，覺，又稱作「大」，指知覺彼此的決智；於此「覺」中，含有法、智慧、離欲、自在、非法、非智、愛欲、不自在等八分。前四分係原質之相，若增長之，則得解脫；後四者係翳質之相，若增長之，則漸次向下墮落而生出我慢等。

我慢者，即我執之謂，此有變異我慢、大初我慢、焰熾我慢等三種。變異我慢者，依原質增長所生，能生十一根；大初我慢者，依翳質增長所生，能生五唯五大；焰熾我慢者，依激質增長所生，能生十一根與生五唯、五大兩種。**五唯**者，謂有生五大功能的純粹無雜之原質，即聲、觸、色、味、香等五種。此中，**聲唯**能生空大，**觸唯**生風大，**色唯**生火大，**味唯**生水大，**香唯**生地大。

十一根者，謂耳、皮（身）、眼、舌、鼻等五知根與語、手、足、男女（生殖器）、大遺（排泄器）等五作根以及心根。此中，**五知根**，謂能取五者，即耳根取聲，皮根取觸，眼根取色，舌根取味，鼻根取香；**五作根**，謂能作諸事者，即舌根作語言，手根作執持，足根作行步，男女根作戲樂及繁殖，大遺根除棄糞穢。心根以能分別為體，有二類，即：與知根相應者，名為**知根**；與作根相應者，名為**作根**。

變而生的。五大[32]從五塵[33]生；五大又生五知根[34]、五作業根[35]及意根。[36]一般的身心知覺作用，都是依五大而起的。所以，「眼耳等」的「諸根」，「苦樂等」的「諸法」，是五大「所從生」的，「諸大」是能生的。

此中說的諸大，不是佛教的四大，而是數論的五大說。假定是指佛法的四大說，只可說所造的眼耳等諸根，從能造的諸大生，不可說苦樂等的心心所法也從四大生。現在既說根等、苦等從諸大所生，可見是指數論外道的五大說。[37]

（2）能生身心的諸大中，亦無神我；身心中亦無我

論主上面從**神不離身心**而約一神多神作難，現在再指出身心的能生諸大中也無神。

所以說：不但從諸大所生的眼等根、苦等法，沒有實在的我；「彼」能生的諸「大」，也是「無」有「神」我的。

大中尚且無我，所生的身心中，又怎會有我呢？

三、顯正義（p.193）

〔11〕若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無[38]。[39]

此外，此二十五諦若就變異之有無而分別，則第一之自性唯本非變異，第二十五之神我非本非變異，中間之二十三諦皆為變異。不過，覺、我慢及五唯等七諦既是本，也是變異；十一根及五大等十六諦則唯有變異，非為本。〔參考資料〕《金七十論》卷上。(《中華佛教百科全書(二)》p.157.1 - p.158.2)

[32] 參見《金七十論》卷中：「細身及麁身作依止處能生五大：一、生空大，為無礙處；二、生地大，為時著處；三、生水大，為清淨處；四、生火大，為銷食處；五、生風大，能令動散。」(正 54，1254 c16-19)

[33] 五塵即五唯：參見《金七十論》卷上：「**五唯**者：一、聲；二、觸；三、色；四、味；五、香。是**香**物唯體唯能。次**五知根**；**五知根**者：一、耳；二、皮；三、眼；四、舌；五、鼻。次**五作根**；**五作根**者：一、舌；二、手；三、足；四、男女；五、大遺。次**心根**，是**十六**從我慢生，故說**大我慢十六**。復次，**十六**內有五，從此生五大。十六有**五唯**，**五唯**生**五大**：**聲唯**生空大，**觸唯**生風大，**色唯**生火大，**味唯**生水大，**香唯**生地大。」(大正 54，1250c6-13)

[34] 五知根：參見《金七十論》卷中：「耳、皮、眼、舌、鼻，此五名**知根者**。云何說名**根**？此五能取聲色等，故說名**知根**。」(大正 54，1251c13-14)

[35] 五作業根：參見《金七十論》卷中：「舌、手、足、人根、大遺，五作根者，云何名**作根**？語言等諸事，是**五能作**故，故昔聖立名，名為**五作根**。」(大正 54，1251c14-16)

[36] 案：但根據《金七十論》：「**我慢**生十一根（**五知根**、五作根及心根）」。參見註腳 31。

[37] 青目釋《中論》卷 2〈9 觀本住品〉：「若人言：離眼耳等諸根、苦樂等諸法，別有本住，是事已破。今於眼耳等所因**四大**；是**四大**中亦無本住。」(大正 30，14a28-b1)

[38] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，25b，n.4)：「番梵云：無有所屬者，彼等亦非有。」

[39] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14b4-5)。

〔三枝 p. 288〕：

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /
na vidyate cedyasya sa na vidyanta imānyapi //

およそ，もしも見るはたらきや聞くはたらきなど，さらにまた感受作用などの〔属している〕それ(アートマン)が存在しないならば，これら〔見るはたらきなど〕もまた，存在しない。

※破諸根，明法空義——釋第 11 頌：**若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。**

1.前後顯正之異同：由「**我無法有**」到「**我空法空**」

前「**離法無人破**」的顯正[40]中，是依「**法有我無**」的思想而顯示的。

這「**即法無人破**」的顯正中，是依「**我空即法空**」的思想而顯示的。

2.外人因執有自性，所立之「人法相待」有過

我、法是相因相待的假名有，並沒他的實自性。外人雖也採取因人知法、因法知人的相待安立，但他執有實自性，所以上面也破斥了他的**相待**。

3.正義

這裡是說：假使「**眼耳等**」的諸「**根**」，「**苦樂等**」的「**諸法**」中，沒「**有**」實在的「**本住**」；**本住**沒有，那裡還有〔實有的〕眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「**眼等亦應無**」。

前者〔**無有本住者**〕是破**人我**，顯示了**我空**；

後者〔**眼等亦應無**〕是破**法我**，顯示了**法空**。

4.清辨《論》中無此頌

在清辨論中，沒有這顯正的一頌[41]，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。現在依青目釋[42]本頌，所以別判為**顯正**。

參、結呵

〔12〕**眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。**[43]

---

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：無。

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：

「**眼耳等諸根，受等心所法。**」(大正 30，154b20)

「**若無先住者，眼等亦應無。**」(大正 30，154b21)

[40] 第 6 頌：「**一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。**」(大正 30，13c26-27)

[41] 清辨著《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

「**眼耳及受等，所從生諸大，於彼諸大中，取者不可得。**

釋曰：由彼取者無實體故，依第一義名色位中，取者無體，然世諦中名色為因施設取者，是故不違《阿含》所說，以彼眼等及**大**，唯是聚故，汝立取者，為因此義，不成有過失故，如理諦觀，彼無實體。如偈曰：

眼先無取者，今後亦復無，以無取者故，無有彼分別。

釋曰：眼等諸取取者不然，彼異取故，如別相續四大取者，如是驗知，前不可得，以實體不成故。譬如四大實體，由第一義無故，取及取者一異俱壞。一異不成故，彼分別滅。云何滅耶？以無實有故，**有分別**滅；因施設故，**無分別**滅。復次，汝立有故，欲令我解，我於第一義中，驗無體故，有分別滅。**有**既滅故，**無**亦隨滅。』」(大正 30，83c15- 84a2)

[42]《中論‧青目釋》卷 2〈9 觀本住品〉：「

問曰：若眼耳等諸根、苦樂等諸法，無有本住，可爾，眼耳等諸根、苦樂等諸法應有。

答曰：**若眼耳等根、苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。**

若眼耳、苦樂等諸法，無有本住者，誰有此眼耳等？何緣而有？是故眼耳等亦無。」(大正 30，14b1-7)

[43] [1]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(大正 30，14b8-9)。

〔三枝 p. 290〕：

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāṃprataṃ cordhvameva ca /

na vidyate `sti nāstīti nivṛttāstatra kalpanāḥ //

※三世無有本住——釋第 12 頌：眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別

外人說：在眼等諸根、苦等諸法前，先有**本住**。

在上面的諸頌中，以種種的方法，觀察尋求，成立在「眼等」之前，並沒有實在的「本住」。

眼等以前（p.194），即是過去的。由**過去**的尋求不可得，**現在**眼等中，**未來**眼等以後，也當然同樣的不可得。所以說：「今後亦復無」。

過去、現在、未來的「三世」中，均「無」所有，那就可以確定的說：本住是於一切時中「無」所「有」的。若無所有，那裡還可「分別」本住是**先有**、**今有**、**後有**呢？如石女[44]兒根本是沒有的，當然不可分別他是黑是白、是高是矮了。

およそ，見るはたらきなどより以前にも，同時にも，また以後にも，存在していないような，そのようなものについては，「有る」とか「無い」とかという分別は，ここでは停止している。

[2]《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：
「眼先無取者，今後亦復無。」(大正 30，83c22)
「以無取者故，無有彼分別。」(大正 30，83c23)

[3]《大乘中觀釋論》卷 8〈9 觀先分位品〉：
「彼眼等先無，今後亦復無。」(大正 30，154b28)
「以三時無故，有性皆息滅。」(大正 30，154b29)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀本住品 9〉(《藏要》4，25a，n.2)：「番梵頌云：若法見等前，今後皆無有，此中說有無，分別皆成倒。」

[44] 石女：陰道生理構造不完全的女人。(《漢語大詞典（七）》，p.979)
另參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16：「空者，顯彼無聖道胎，如女身中不任懷孕，空無子故，說名**石女**。」(大正 27，78c9-10)。

【附表】:〈觀本住品〉第九科判

科　　判				偈　　頌
己二　觀受受者	庚一　別破	辛一　離法無人破	壬一　敘外計	〔1〕眼耳等諸根，苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。 〔2〕若無有本住，誰有眼等法，以是故當知，先已有本住。
			壬二　破妄執	〔3〕若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？ 〔4〕若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。 〔5〕以法知有人，以人知有法，離法何有人？離人何有法？
			壬三　顯正義	〔6〕一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，異相而分別。
		辛二　即法無人破	壬一　敘轉救	〔7〕若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？
			壬二　破邪執	〔8〕見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。 〔9〕若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。 〔10〕眼耳等諸根，苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。
			壬三　顯正義	〔11〕若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。
	庚二　結呵			〔12〕眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。

《中觀論頌講記》

〈觀然可然品第十〉[1]

（p.195～p.208）

指導老師：上厚下觀法師
釋會常 敬編
2008/10/20

壹、破題—觀然可然[2]。（p.195～p.196）

（壹）明本品宗旨：破然可然喻，明非即蘊非離蘊我不可得

〈觀作作者品（第 8）〉，說明了作業的作者不可得；〈觀本住品（第 9）〉，說明了受用的受者不可得；本品〈觀然可然（第 10）〉，是約喻總顯作受者的空無自性。然是火，可然是薪；然可然就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。[3]因此也可說：前二品[4]是依法破，這品是就喻破。

（貳）評破外人見解—神我、不可說我

外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立他的我。

佛世破外道的神我，是以離蘊、即蘊的方法，顯示我不可得。

所以，他們就用不即不離的然可然喻，解救自己。

意思是說：離了可然就沒有然，但也不能說然就是可然，然與可然，是不即不離的。五蘊（可然）和合有我（然），也是這樣：

◎ 說離五蘊別有一我，是不可；

---

[1]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，14c4-5）；《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉（大正 30，84a22-156b3）；《大乘中觀釋論》卷 8-9〈10 觀薪火品〉（大正 30，154c6-156b27）。
（2）三枝充悳，《中觀偈頌總覽》（以下簡稱「三枝」），p.293：

agnīndhanaparīṣā nāma daśamaṃ prakaraṇam

「火と薪との考察」と名づけられる第十章。

[2] 本講義科判參考印順導師《中觀論頌講記》的目次分段，及福嚴佛學院 2003 年編「《中論》選讀講義」整理而成。

[3] 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：「
問曰：應有受、受者，如燃、可燃；燃是受者，可燃是受，所謂五陰。
答曰：是事不然！何以故？燃、可燃俱不成故。燃、可燃，若以一法成，若以二法成，二俱不成。
問曰：且置一異法，若言無燃可燃，今云何以一異相破？如兔角龜毛無故不可破，世間眼見實有事而後可思惟，如有金然後可燒、可鍛。若無燃可燃，不應以一異法思惟，若汝許有一異法，當知有燃、可燃，若許有者則為已有。
答曰：隨世俗法言說，不應有過。燃、可燃若說一，若說異，不名為受。若離世俗言說，則無所論。若不說燃可燃，云何能有所破？若無所說，則義不可明。如有論者破，破有無必應言有無，不以稱有無故而受有無，是以隨世間言說故無咎。若口有言便是受者，汝言破即為自破，燃、可燃亦如是。雖有言說亦復不受，是故以一異法，思惟燃可燃，二俱不成。」（大正 30，14b15-c3）

[4] 二品指〈08 觀作作者品〉（《中觀論頌講記》p.173- p.183），〈09 觀本住品第〉（《中觀論頌講記》p.184- p.194）。

◎ 但說我即是五蘊，也同樣是不可。

◎ 我與五蘊，是不即不離的。雖不離五蘊，但也不就是五蘊。

（叁）中觀見解—緣起假名我

一、明中觀與外道及犢子系之不同

中觀家說不即不離的緣起我，與外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我，有什麼不同？

一、他們說的我，總覺得是有實在性的，或者是神妙的；
中觀家說的我，是如幻如（p.196）化緣起假名的。

二、他們說不即不離的然可然喻，主要的是建立他們的我實有，而不是為了成立五蘊；
中觀家說五蘊和合的我，不但我是不即五蘊不離五蘊，就是五蘊，也是不即假我不離假我的。[5]

二、明中觀相依緣起的假名有

五蘊與假我，一切都是相依而有的假名，是空。從空無自性中，有相待的假我，也有相待的假法；五蘊與我，一切都是假名有。這樣的有，自然與他們所說的有不同。所以，雖同樣的說不即不離的我，而意義完全不同。

※ 這是在本品破然可然時，應先有的根本了解。不然，破他的結果，連自宗的正義，也誤會被破了。

貳、廣破喻說（p.196～p.207）

（壹）一異門

一、總破一異

〔01〕若然[6]是可然[7]，作作者則一；若然異可然，離可然有然。[8]

---

[5] 印順導師《中觀論頌講記》，p.539：「依身體有我，身實在不就是我，因為身相是有生滅的；而所說的我，是常住不變的，是輪迴的主體。怎麼五蘊的受法，當作受者的我呢？」

[6] 燃：Agni。（大正 30，14 d，n.17）

[7] 可燃：Indhana。（大正 30，14 d，n.18）

[8] （1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，14c4-5）。
（青目釋）：「燃是火，可燃是薪；作者是人，作是業。若燃可燃一，則作作者亦應一；若作作者一，則陶師與瓶一，作者是陶師，作是瓶。陶師非瓶，瓶非陶師，云何為一？是以作作者不一故，燃可燃亦不一。若謂一不可則應異，是亦不然，何以故？若燃與可燃異，應離可燃別有燃，分別是可燃是燃，處處離可燃應有燃，而實不爾！是故異亦不可。」（大正 30，14c6-13）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「若火即是薪，作者作業一。」（大正 30，84b5）
「若火異於薪，離薪應有火。」（大正 30，84b17）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「若火即是薪，作作者一性。」（大正 30，154c13）
「若薪異於火，離薪應有火。」（大正 30，154c19）

（一）明一般人即蘊、離蘊的錯誤見解

一般人的見解，或以為我與法是一體的，身體是我，知覺是我。

或者見到（p.197）身心的變異，又覺得是別體的。但我法別體，又不能漠視我與五陰有關係，於是乎主張別體實有而不離。

性空者不承認他，他們就以然可然的譬喻來救。

（二）明二諦分別並破一異（釋第 1 頌：若然是可然，作作者則一；若然異可然，離可然有然。）

世俗諦中，然可然相待，而可說有然可然的不同；

但勝義的見地，是不可以說實體的。

勝義有是真實的自性有，那就非一即異，不能說相因而別體。[9]

1、破一

所以破斥說：然是火，可然是薪。假定說：「然」就「是可然」，那「作作者」就應成「一」。

作是所作事，作者是能作人，能作人與所作事，說他是一，不特有智者不承認，就是常識的見解，也認為不可能的。

2、破異

（1）外人救—然與可然各異

所以他們也就轉計說，然與可然是各別的。

（2）論主破—若異，應離可然有燃

但這還是通不過。假定真的「然」與「可然」是各別的，那就應該「離」了「可然有然」，也就是說離柴有火，因為二者是完全獨立的。

從所喻說，離五蘊法應有我，我法是各異的，但法外之人，憑什麼能證實他的存在呢？（p.198）

（4）〔三枝〕p.294：

yadindhanaṃ sa cedagnirekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ /

anyaścedindhanādagnirindhanādapyṛte bhavet //

もしも「およそ薪はすなわち火である」というならば， 行為主体と行為（業）とは同一である，ということになるであろう。またもしも「およそ火は薪とは異なって別である」というならば，〔火は〕薪を離れても，存在することになるであろう。

[9]（1）印順導師《中觀論頌講記》，p.313- p.317：「

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。……

如『我是五陰』，那所說的『我』，應該與五陰一樣是『生滅』的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。……主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因為生滅，即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，『我』如『異』於『五陰』，我與陰分離獨在，即不能以『五陰』的『相』用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。」

（2）《十住毘婆沙論》卷 4〈08 阿惟越致相品〉：「若陰是我者，我即生滅相，云何當以受，而即作受者。若離陰有我，陰外應可得，云何當以受，而異於受者。」（大正 26，39a12-15）

二、別破各異

（一）破不相因

1、破異可然之然

〔02〕如是常應然，不因可然生，則無然火功[10]，亦名無作火。[11]

〔03〕然不待可然，則不從緣生，火若常然者，人功則應空。[12]

（1）離可然有然具四種過失（釋第 2 頌：如是常應然，不因可然生，則無然火功，亦名無作火。）

一般人大致主張因法有我，而我有別體，所以此專從別體，去破他的無因。如離可然的柴有然燒的火，那就有四種的過失[13]：

---

[10] 無燃火功，梵：Arambhavaiyarthya（起業無功）。（大正 30，14d，n.21）

[11]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，14c14-15）。
（青目釋）：「若燃可燃異，則燃不待可燃而常燃。若常燃者，則自住其體，不待因緣，人功則空。人功者，將護火令燃，是功現有，是故知火不異可燃。復次，若燃異可燃，燃即無作。離可燃火何所然？若爾者，火則無作，無作火，無有是事。」（大正 30，14c16-21）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「如是常應燃，以不因薪故。」（大正 30，84b25）
「復無燃火功，火亦無燒業。」（大正 30，84b29）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「異即應常然，火不因薪故，薪即復無功，此業用相違。」（大正 30，154c26-27）

（4）〔三枝〕p. 296：

nityapradīpta eva syādapradīpanahetukaḥ /

punarārambhavaiyarthyamevaṃ cākarmakaḥ sati //

〔火が薪とは異なる別のものであるとすれば，火は〕つねに燃えているものとなるであろうし，また燃える原因を持たないものとなるであろう。あらためて燃え始めることは，無意味になってしまうであろう。そのようであるならば，また〔火は〕作用持たないものである，ということになるであろう。

[12]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，14c23-24）。
（青目釋）：「燃可燃若異，則不待可燃有燃，若不待可燃有然，則無相因法，是故不從因緣生。復次，若燃異可燃，則應常燃，若常燃者，應離可燃別見有燃，更不須人功。」（大正 30，14c25-28）

（2）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「火若常然者，然火功相違，此如先所說，離薪別有火。」（大正 30，155a2-3）

（3）〔三枝〕p. 298：

parata nirapekṣatvādapradīpanahetukaḥ /

punarārambhavaiyarthyaṃ nityadīptaḥ prasajyate //

他のものに依存することがないから，〔火は〕燃える原因を持たないものとなるであろう。つねに燃えているものであり，あらためて燃え始めることは，無意味になってしまう，という誤りが付随する。

[13]（1）四失為：一、常然。二、無因然（不因薪柴）。三、無須人功助然（然火者）。四、無火的作用。

（2）吉藏《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「言四失者：一、常燃。二、失因。三、失緣。四、無作。常燃者，若因薪有火則薪盡火滅，故不常燃。汝既火與薪異，在薪雖盡火終不滅，是故常燃。二、失因者，既有火體異薪，則火不因薪。失緣者，緣謂人功，將護令火得燃。

一、然燒的火，既離可然的柴，那就「常」時都「應」該有火「然」燒著，可以不問有柴無柴的。

二、不但有常時火燒著的過失，更應該自住己體，「不因可然」的柴而有火「生」起，這是無因過了。

三、除了常時不待可然因而火能生起以外，既是常然的，也就「無」須有「然火」的人「功」了。

四、然是不離可然有的，現在說離可然有然，這然燒的火，到底然燒些什麼？沒有所然燒的柴，那火就失卻了火的作用。所以說：「亦名無作火」。

※ 把這四失歸結到根本，問題在無因無緣；[14]有了自性見，這可說是必然的結論。

（2）離可然有然，與事實不符（釋第 3 頌：然不待可然，則不從緣生，火若常然者，人功則應空。）

所以說：然可然如真的是各各獨立的，「然不待」於「可然」，那就是「不從」因「緣生」起；不從因緣生起的「火」，如（p.199）常「常」的「然」燒，那添柴吹火的「人功」助緣，也就「應」該是「空」無所有了。但事實上，然與可然，何嘗如此！

2、破異然之可然

〔04〕若汝謂然時，名為可然者，[15]爾時但有薪[16]，何物然可然？[17]

今火既離薪常燃，何假將護？無作者，作謂用也，火以燒薪為用。今既常燃，則無燒薪之用，故無作也。」（大正 42，96c7-14）

[14] 吉藏《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「此偈釋前四失。前雖有四失，但由失二事。一失因，二失緣。是故有常燃及以無作之咎，故今但釋二失，則具釋上義也。偈上半明失因，下半明失緣；上半云：既異薪自有火體，何須因薪？是故無因。下半云：既不因薪，火則常燃，何假將護？長行復次下，此釋下半，明不須緣義。」（大正 42，96c25-97a1）

[15] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品第〉（《藏要》4，26a，n.1）：「無畏次云：若謂如是云云，今當答。」

[16]（1）吉藏《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「『爾時但有薪』，下半破也。縱燒時還只應名薪，不應名可燃，以燒、不燒，俱異故也。明燒與不燒終異，則但是薪耳，此正破也。」（大正 42，97a17-20）

（2）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，26a，n.2）：「番梵原作：『若時唯有彼』，不說唯有何法？故釋燈皆錯譯作『唯有火』。」

[17]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，14c29-15a1）。
（青目釋）：「若謂先有薪燒時名可燃者，是事不爾，若離燃別有可燃者，云何言燃時名可燃？」（大正 30，14c29-15a2-3）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若火正燃時，汝謂為薪者，彼時唯有火，誰是可燃薪？」（大正 30，84c8-9）

（3）案：《大乘中觀釋論》無此相對應偈頌。

（4）〔三枝〕p. 300：

tatraitasmādidhyamānamindhanaṃ bhavatīti cet /

kenedhyatāmindhanaṃ tattāvanmātramidaṃ yadā //

それについて，もしもこのことから，燃えつつあるものが薪であるというならば，これはただそれだけのもの（この薪はただ燃えつつあるのみのもの）であるという〔だけで，

（1）外人救—然時為可然（釋第 4 頌前半：若汝謂然時，名為可然者。）

外人說：離可然有然，不是像你那樣說的。我的意思，以為可作然燒的柴薪，早就是有了的，他與然不同。不過到了「然」燒的「時」候，起火燒著了，那時因可然而有然，柴也就才成「為可然」。[18]然可然雖有別體，但並無無因常然等過失。

（2）論主破—未然之時，何物然可然？（釋第 4 頌後半：爾時但有薪，何物然可然？）

這在論主看來，有很大的錯誤。柴薪之所以成為可然，是因他為然所然的。在沒有燒的「時」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可然嗎？你說燒時才成為可然的，那麼，在未燒時的薪，燒時的薪，自性實有，是沒有差別的。

沒有燒時只叫做薪，不叫做可然；燒時，有什麼力量使薪成為可然呢？所以說：「何物然可然」。[19] （p.200）

（二）破不相及

〔05〕若異則不至[20]，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。[21]

その〕ときには，その薪は，何によって燃やされるのであろうか。

[18]（1）吉藏《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「觀《俱舍論》意，自上兩品破內、外，大、小乘義，今此一品正破犢子。故《俱舍論》〈破我品〉，明犢子部引燃可燃以立我義，今品破燃可燃，故知正破犢子。」（大正 42，94b22-26）

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 29 云：「若火異薪，薪應不熱；若火與薪一，所燒即能燒。……諸不炎熾所然之物名『所燒薪』；諸有光明極熱炎熾能然之物，名『能燒火』。……若謂即於炎熾木等煖觸名『火』；餘事名『薪』，是則『火』、『薪』俱時而起。」（大正 29，152c25-153a13）

[19] 吉藏《中觀論疏》卷 6〈10 燃可燃品〉：「『何物燃可燃者』，燒與不燒終異，但有薪何得言燃時方名可燃，故上句是破，下句為呵。又燒與不燒終異，但有薪。爾時有何物燃及可燃耶？即是覓二物也。」（大正 42，97a20-23）

[20] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，26a，n.3）：「番梵意謂不相遇合。」

[21]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15a5-6）。

（青目釋）：「若燃異可燃，則燃不應至可燃。何以故？不相待成故。若燃不相待成，則自住其體，何用可燃？是故不至。若不至則不燃可燃何以故？無有不至而能燒故。若不燒則無滅，應常住自相，是事不爾。」（大正 30，15a7-11）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若異則不到。」（大正 30，85a21）

「不到故不燒，不燒故不滅，不滅住自相。」（大正 30，85a25-26）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「異火即不到。」（大正 30，155a15）

「不到即不燒。」（大正 30，155a17）

「不燒即不滅。」（大正 30，155a19）

「不滅即常住。」（大正 30，155a22）

（4）〔三枝〕p. 302：

anyo na prāpsyate `prāpto na dhakṣyatyadahan punaḥ /

na nirvāsyatyanirvāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān //

〔火が薪とは〕異なる別のものであるならば，〔火は薪に〕到達しないことになるであろう。まだ到達しないものは，燃えることはないであろう。さらにまた燃えないならば，

〔06〕然與可然異，而能至可然，如此至彼人，彼人至此人[22]。[23]

〔07〕若謂然可然，二[24]俱相離者，如是然則能，至於彼可然。[25]

1、論主難—自體各異不能成（釋第 5 頌：若異則不至，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。）

若一定還要執著柴與火是「異」的，那火與薪就各住自體，火就「不」能到達可然的薪上。如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可然發火，那麼，可然的柴就燒不起來，所以說「不至則不燒」。

「不燒」就沒有火，沒有火也就「不」會有火可「滅」；火「不」可「滅」，就成為

消えることはないであろう。また消えないものは，それ自身の特相を持って存續するであろう。

（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，26a，n.4）：「此文順梵，番譯文倒，又番梵末二句云：如女至於男，又男至於女。」

[22]「如此至彼人，彼人至此人」，梵 Strī（女） samprāpnoti puruṣaṃ（男）, puruṣaś ca striyaṃ yathā.（大正 30，15 d，n.2）。

[23]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15a5-6）。

（青目釋）：「燃與可燃異，而能至可燃，如男至於女，如女至於男。」（大正 30，15a14-15）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「然異於可燃，此二能相至，如女至丈夫，如丈夫至女。」（大正 30，85b6-7）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「若異薪有火，即薪能到火，如此人至彼，彼人至此人。」（大正 30，155a27-28）

（4）〔三枝〕p. 304：

anya evendhanādagnirindhanaṃ prāpnuyādyadi /

strī saṃprāpnoti puruṣaṃ puruṣaśca striyaṃ yathā //

もしも〔火が〕薪とは異なる別のものであって，〔その〕火が薪に到達するのであるならば，〔それは〕，あたかも，女が男に，また男が女に到達するようなものである。

[24]（1）二＝一【宋】【元】【明】。（大正 30，15 d，n.4）

（2）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，26b，n.1）：「番梵云：由一遮餘者，是則異薪火，亦能至於薪。月稱釋云：應成不相待而有也。」

[25]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15a16-17）。

（青目釋）：「若離燃有可燃，若離可燃有燃，各自成者，如是則應燃至可燃，而實不爾！何以故？離燃無可燃，離可燃無燃故。今離男有女，離女有男，是故汝喻非也！喻不成故，燃不至可燃。問曰：燃可燃相待而有，因可燃有燃，因燃有可燃，二法相待成？」（大正 30，15a18-23）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若然異可然，此二相到者。」（大正 30，85b9）

「火薪既有異，則不互相觀。」（大正 30，85b13）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「若異薪有火，欲令薪到火，彼二互相離，薪火何能到？」（大正 30，155b3-4）

（4）〔三枝〕p. 306：

anya evendhanādagnirindhanaṃ kāmamāpnuyāt /

agnīndhane yadi syātāmanyonyena tiraskṛte //

もしも火と薪とが相互に離れた別のものであるとするならば，〔火は〕薪とは異なる別のものであって，しかも〔その〕火は，随意に，薪に到達することになるであろう。

「常住」，失去因緣義了！

2、外人救—然與可然能別異（釋第 6 頌：然與可然異，而能至可然，如此至彼人，彼人至此人。）

外人救道：那個說然可然異就不能至？依我們說，正因為柴與火是異的，才可以說他至。假使不異，是一體的，這才真沒有至與不至可談了。

所以，「然與可然」是差別各「異」的，「而」然才「能」夠「至」於「可然」。這如有兩個人，人異、地異，「此」男人可以到那個女「人」那裡，那個女「人」也可到這個男「人」這裡來。這豈不因為他別異不同，而可以說至嗎？（頌中（p.201）的此彼，原語為男女。）

3、論主破—然與可然不相離（釋第 7 頌：若謂然可然，二俱相離者，如是然則能，至於彼可然。）

外人所舉的譬喻，與所說的法，根本不合。假使真的離了然有可然，離了可然有然，「然」與「可然」的「二」者，一向是「相離」的，那或者可以如男女一樣，可以說這個「然」「能」夠到那「可然」。

可是事實上，二者是不相離的。離了然，根本就沒有可然；離了可然也就沒有然。既不能相離，你說此譬喻，以成立然與可然異而又可以相及，豈不是不通之至！

（貳）因待門

一、破成已之待

〔08〕若因可然然，因然有可然，先定有何法？而有然可然[26]。[27]

〔09〕若因可然然，則然成復成，是為可然中[28]，則為無有然。[29]

---

[26] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀燃可燃品第 10〉(《藏要》4，26b，n.3)：「四本皆云：薪火皆有待，何法最先成。無畏釋云：此難二法何者先成？今譯文倒。」

[27] (1)《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15a24-25)。

（青目釋）：「若因可燃而燃成，亦應因燃可燃成。是中若先定有可燃，則因可燃，而燃成；若先定有燃，則因燃可燃成。今若因可燃而燃成者，則先有可燃而後有燃，不應待燃而有可燃。何以故？可燃在先，燃在後故。

若燃不燃可燃，是則可燃不成，又可燃不在餘處，離於燃故，若可燃不成，燃亦不成，若先燃後有可燃，燃亦有如是過。是故燃、可燃，二俱不成。」（大正 30，15a26-b5）

(2)《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若火觀於薪，若薪觀於火，何等體先成？而說相觀有。」(大正 30，85b26-27)

(3)《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「若因薪有火，亦因火有薪。」(大正 30，155b10)

「二何法先成？薪火相因有。」(大正 30，155b12)

(4)〔三枝〕p. 308：

yadīndhanamapekṣyāgnirapekṣyāgniṃ yadīndhanam /

kataratpūrvaniṣpannaṃ yadapekṣyāgnirindhanam //

もしも薪に依存して火〔が有り〕，火に依存して薪〔が有る〕のであるならば，どちらが先に成立していて，それに依存して，火〔が有り〕，〔あるいは〕薪〔が有る〕のか。

[28] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(《藏要》4，26b，n.5)：「番梵云：亦復所燃薪。」

[29] (1)《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15b6-7)。

（一）明空宗一不因相待而有自性

外人立相因而相異。上面已破斥他的異體，現在要研究他的相因相待。空宗也說相因相待，但是沒有自性的，是如幻的觀待安立。沒有自性，是說沒有真實自性。互相因待，也是說：不因相待而有自性。

（二）外人轉執一自性可相因相待

但外人就不然，他聽說相（p.202）異不得成立，就轉而計執自性的相因相待。不接受性空唯名說，執有實在的自性，那就也不能成立相待，所以這裡又提出來破斥。

（三）相待的四種類別

相待有多種：[30]

一、通待，如長待不長。這不但觀待短說，凡是與長不同的法，都可以相待。

二、別待，如長待短。這唯長與短，互相觀待，不通於其他的法，所以是別待。

三、定待，是兩種不同性質的法，互相對待著，如色與心，有生物與無生物。

四、不定待，這與通待是一樣的。

（四）論主難破一先定有何法（釋第 8 頌：若因可然然，因然有可然，先定有何法？而有然可然。）

假定說：然與可然二者，是相因相待有的。「因可然」而觀待有「然」，「因然」而觀待「有可然」。那應該推問：

◎ 是先有然而後有然可然的觀待？

（青目釋）：「若欲因可燃而成燃，則燃成已復成，何以故？燃自住於燃中。若燃不自住其體，從可燃成者，無有是事。是故，有是燃從可燃成，今則燃成復成，有如是過。復有可燃無燃過，何以故？可燃離燃自住其體故。是故燃可燃相因待，無有是事。」（大正 30，15b8-13）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若火觀薪者，火成已復成，薪亦當如是，無火可得故。」（大正 30，85c5-6）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「若因薪有火，火即成復成。」（大正 30，155b17）

「亦非不有薪，而有火可得。」（大正 30，155b20）

（4）〔三枝〕p. 310：

yadīndhanamapekṣyāgniragneḥ siddhasya sādhanam /

evaṃ satīndhanaṃ cāpi bhaviṣyati niragnikam //

もしも薪に依存して火〔が有る〕のであるならば，〔薪は〕すでに成立している火を〔さらに〕成立させることになろう。このようであるならば，火を持たない薪もまた，存在することになるであろう。

[30] 吉藏《中觀論疏》卷 6：「相待多門有通、別，定、不定、一法、二法。通待者，若長待不長，自長之外並是不長。別待者，如長待短。一師亦名此為疏、密相待，若長短相待，名為疏待。長待不長，翻是密待。以即長論不長故，不長望長，此即為密，長、短相望，即是二法。是以名疏，故山中舊語云：成瓶之不瓶，成青之不青，即指瓶為不瓶，故不瓶成瓶也。定待者，如生死待涅槃，及色心相待，名為定待。不定待者，如五尺形一丈為短，待三尺為長，名不定待。一法待者，如一人亦父、亦子。二法待者，如長短兩物，今此四偈，遍破一切相待義。」（大正 42，97b27-c9）

◎ 是先有可然而後有然可然的觀待？
◎ 還是先有然可然而後有然可然的觀待？
※ 所以說：「**先定有何法，而有然可然**」。

1、破先有然可然，後相待
假定先有然可然而後有二者的相待，二者的體性既已先有了，那還說什麼相待呢？相待，本是說相待而存在。

2、破先有可然，後相待
假定先有可然而後有二者的相待，那就不應該說待然有可然，
因為可然是先有了的。

3、破先有然，後相待
假定說先有然而後有二者的相待，那就不應該說待可然有然，
因為然是先有了的。（p.203）

4、小結
這樣，可見然與可然，在實有自性的意見下，觀待是多餘的。各有自性，是不能成立相待的。[31]

（四）、明「因可然而有然」二過（釋第 9 頌：**若因可然然，則然成復成，是為可然中，則為無有然。**）
一般人的見解，以為先有然燒的火，後有可然燒的柴，這是不通的；如火與柴同時都在，也不能說他有相待的；所以大都以為「**因可然**」而有「**然**」。不知道這種看法，仍免不了過失。

1、重成過
一、重成過：在然可然還沒有觀待以前，說已有可然，這等於已意許然的存在。如沒有然，怎麼會有可然呢？既已有了然，而現在又說因可然而有然，這不是犯了然的成而復成的過失嗎？所以說：「**則然成復成**」。

2、不成過
反之，可然之所以稱為可然，是因然而成為可然的。現在說：因可然而後有然，那又犯了第二不成過。
因為因可然而有然，就是那「**可然中**」根本「**無有然**」；如可然中沒有然，可然就不成可然，那又怎麼可說因可然有然呢？

二、破待已而成

[31]（1）《十住毘婆沙論》卷 2〈03 地相品〉：「**因受生受者，無受無受者，離受者無受，云何因受成？若受者成受，受則為不成，以受不成故，不能成受者。**」（大正 30，28c9-12）
（2）吉藏《中觀論疏》卷 6：「**若前有可燃後有燃，則墮上異過，前燃後可燃亦爾。既其前後，則便相離，如其相離還是異義，便非待也。若一時則薪火並有，亦不須相待。若薪火俱無，無則無物，亦無有待。**」（大正 42，97c17-21）

〔10〕若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。[32]（p.204）
〔11〕若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待[33]？[34]

（一）奪破一待已而成猶不能立

外人想：已成確是不須觀待的，觀待也不可能，這應該是相待而後成，就是因待而後有自性。但這還是不成立的。

1、釋「因待」（釋第 10 頌前半：若法因待成，是法還成待。）

因待，該是二法相待的。假定甲「法」是「因待」乙法而「成」的，而甲「法」又「還成」為乙法所「待」的因緣，甲乙二法有他的交互作用，方可說為因待。

---

[32]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15b14-15）。
（青目釋）：「若法因待成，是法還成本因待，如是決定則無二事。如因可燃而成燃，還因於燃而成可燃，是則二俱無定，無定故不可得。」（大正 30，15b16-18）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「若此待得成，彼亦如是待，今無一物待，云何二體成？」（大正 30，85c14-15）
（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「若法有因待，是法還成待。」（大正 30，155b25）
「二法無所成，已成云何待？」（大正 30，155b28）
（4）〔三枝〕p. 312：
yo `pekṣya sidhyate bhāvastamevāpekṣya sidhyati /
yadi yo `pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kamapekṣya kaḥ //
〔B に〕依存して、「存在（もの・こと）」〔A〕が成立しており，その〔A に〕依存して、〔B が〕成立している〔場合に〕，もしも依存されるべきものが〔先に〕成立するのであるならば，〔A と B との〕どちらがどちらに依存して〔成立するのであろう〕か。
（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品第〉（《藏要》4，27a，n.2）：「番梵頌云：若物有待成，即此復因待，而成所待者，果何待何成？」
[33] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，27a，n.4）：「番梵云：彼待則非理。」
[34]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15b20-21）。
（青目釋）：「若法因待成，是法先未成，未成則無，無則云何有因待？若是法先已成，已成何用因待？是二俱不相因待。是故，汝先說燃可燃相因待成，無有是事。」（大正 30，15b22-25）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「若體待得成，不成云何待？不成而有待，此待則不然。」（大正 30，85c22-23）
（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「若未成有待，未成當何待？」（大正 30，155c2）
「若因待有成，自待非道理。」（大正 30，155c4）
（4）〔三枝〕p. 314：
yo `pekṣya sidhyate bhāvaḥ so `siddho `pekṣate katham /
athāpyapekṣate siddhastvapekṣāsya na yujyate //
〔他に〕依存して存在するような，そのような「存在（もの・こと）」は，〔それが〕まだ成立していない時には，どうして依存することがあろうか。
しかるに，もしもすでに成立しているものが〔他に〕依存するとすれば，あらためてそれ（他）に依存するということは，正しくない（理に合わない）。

2、待已不能成（釋第 10 頌後半：今則無因待，亦無所成法。）

現在既主張待已而成，那就根本沒有一法可作為「因待」的對象；無所待的因，那因待「所成」的果「法」，當然也就沒有了。所以然與可然，並不能因觀待而成立。

（二）縱破一待已而成、成已而待皆不能成

1、破待已而成（釋第 11 頌前半：若法有待成，未成云何待？）

假定還要說甲「法」是「有」所「待」而「成」的，縱然有乙可待，但在甲法未待以前，就是自體「未成」，既甲體未成，憑什麼去與乙相「待」呢？

2、破成已而待（釋第 11 頌後半：若成已有待，成已何用待？）

假定又改變論調，說甲法先已「成」就而後「有待」，這更不通！法已「成」就了，還要「用」因「待」做什麼？因待的作用，是為了成立呀！

※ 所以，如說然與可然有自性，因相待而成，從未成已成中觀察，都不能建立。(p.205)

（叁）因不因門

〔12〕因可[35]然無然，不因亦無然；因然無可然，不因無可然。[36]

一、明以「因不因待」結破

這頌是總結上義的。上面破然與可然是各各獨立的，又破成已而待，待已而成；現在就以因不因待門結破。[37]

二、釋「因不因待」（釋第 12 頌：因可然無然，不因亦無然，因然無可然，不因無可然。）

意思是說：「因」待「可然」，而後說有然，這「然」就沒有自性；「不因」待可然而說

---

[35] 可＝何【宋】【元】【明】。（大正 30，15 d，n.11）

[36] （1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15b26-27）。
（青目釋）：「今因待可燃，燃不成；不因待可燃，燃亦不成。可燃亦如是，因燃不因燃，二俱不成，是過先已說。」（大正 30，15b28-c1）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「無火可觀薪，薪非不觀火。」（大正 30，86a2）
「無薪可觀火，火非不觀薪。」（大正 30，86a5）
（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「二因成無體，無不因薪火。」（大正 30，155c8）
「因薪火亦無。」（大正 30，155c10）
「因火亦無薪。」（大正 30，155c12）
（4）〔三枝〕p. 316：
apekṣyendhanamagnirna nānapekṣyāgnirindhanam /
apekṣyendhanamagniṃ na nānapekṣyāgnimindhanam //
火は薪に依存して〔有るのでは〕ない。火は薪に依存しないで〔有るのでは〕ない。薪は火に依存して〔有るのでは〕ない。薪は火に依存しないで〔有るのでは〕ない。
（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，27a，n.6）：「番梵頌云：無待薪之火，亦無不待火；無待火之薪，亦無不待薪。第一句『可』字原刻作『何』，依麗刻改。」

[37] 吉藏《中觀論疏》卷 6：「因不因門破：上半因無因破燃，下半破可燃。」（大正 42，99a15-16）

有然，這「然」也不可得。
反過來說，「因」待「然」而後有可然，這「可然」沒有自體；「不因」待然說有可然，也是「無」有「可然」的。

（肆）內外門

〔13〕然不餘處來，然處亦無然，可然亦如是，餘如去來說[38]。[39]

一、約內外（來去）說（釋第 13 頌：然不餘處來，然處亦無然，可然亦如是，餘如去來說。）

內外，就是從來去中觀察。火由什麼地方發出？火不能離木而生，所以不是由外加入，像鳥來棲樹。但樹木中也還是沒有火，所以也不像蛇從穴出。平常說，析木求火不可得，就是這個意思。火是怎樣有的？是在某種條件具備之下發生的，不內，不外，亦不在中間，是因緣有的。
所以「然不」從其「餘」的地方「來」入可然中，可「然處」也沒有「然」可得。然是這樣，「可然」（p.206）也「是」這樣。可然的所以成為可然，不是外力使他成為可然，也不是可然本身就這樣具有。不來是不從外來，不出是不從內出，也就是不去。

---

[38]（1）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉：「已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。」（大正 30，3c8-9）
（2）吉藏《中觀論疏》卷 6：「餘如去來說，第五三時門：內出、外來及內外和合有，墮三時門過。」（大正 42，99b15-16）
（3）〔三枝〕p. 38：
gataṃ na gamyate tāvadagataṃ naiva gamyate /
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate/
まず第一に，すでに去った〔もの〕(已去)は去らない。〔つぎに〕，まだ去らない〔もの〕(未去)も去らない。すでに去った〔もの〕とまだ去らない〔もの〕とを離れて，現に去りつつある〔もの〕(去時)は去らない。

[39]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15c2-3）。
（青目釋）：「燃不於餘方來入可燃，可燃中亦無燃，析薪求燃不可得故。可燃亦如是，不從餘處來入燃中，燃中亦無可燃。如燃已不燃，未燃不燃，燃時不燃，是義如去來中說。」（大正 30，15c4-7）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：
「火不餘處來，薪中亦無火。」（大正 30，86a7）
「如薪餘亦遮，去來中已說。」（大正 30，86a13）
（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：
「火不餘處來。」（大正 30，155c17）
「薪中亦無火。」（大正 30，156a5）
「餘法亦復然，如去來品說。」（大正 30，156a10）
（4）〔三枝〕p. 318：
āgacchatyanyato nāgnirindhane `gnirna vidyate/
atrendhane śeṣamuktaṃ gamyamānagatāgataiḥ //
火は他から來るのではない。火は薪のなかに存在するのではない。薪に関するそれ以外のことは，〔第二章の〕現に去りつつある〔もの〕と，すでに去った〔もの〕と，まだ去らない〔もの〕と〔の考察〕によって，すでに説かれている。

二、約時間說

以時間說：已燒沒有燒，未燒也沒有燒，離已燒未燒，燒時也沒有燒，所以說：「餘如去來說」。清辨論釋及青目長行，都約三時說，解說餘如去來說。其實去來一句，可以包括更多的觀門。

（伍）五求門[40]

〔14〕若可然無[41]然，離可然無然，然亦無[42]可然，然中無可然。[43]

一、明「五求門」—「即蘊我、離蘊我、依五蘊我」皆不可得

本頌應還有一句『可然中無然』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。[44]

（一）破即蘊計我（釋第 14 頌第一句：若可然無然）

如火與柴，假使說柴就是火，火在柴中尋求，定不可得。

（二）破離蘊計我（釋第 14 頌第二句：離可然無然）

---

[40] 吉藏《中觀論疏》卷 6：「問：離一異為五求，合五求為一異，一異破竟，何故復說五求？答：體雖無異，為外道計二十五我故，須離而破之。二十五我者，即色是我、離色是我、我中有色、色中有我、我有於色五陰，則二十五也。」（大正 42，99b17-21）

[41] 可燃即非＝若可然無【宋】【元】【明】。（大正 30，15d，n.13）

[42] 無有＝亦無【宋】【元】【明】。（大正 30，15d，n.14）

[43] （1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15c8-10）。

（青目釋）：「可燃即非燃，何以故？先已說作作者一過故，離可燃無燃，有常燃等過故。燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃，以有異過故，三皆不成。問曰：何故說燃可燃？答曰：如因可燃有燃，如是因受有受者，受名五陰，受者名人，燃可燃不成故，受受者亦不成。」（大正 30，15c11-16）

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「即薪非是火，異薪亦無火。」（大正 30，86a22）

「火亦不有薪，火中亦無薪，薪中亦無火。」（大正 30，86a25-26）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「即薪而無火。」（大正 30，156a24）

「異薪亦無火。」（大正 30，156a26）

「火中亦無薪，薪中亦無火。」（大正 30，156a28）

（4）〔三枝〕p. 320：

indhanaṃ punaragnirna nāgniranyatra cendhanāt /

nāgnirindhanavānnāgnāvindhanāni na teṣu saḥ //

さらに，火は薪ではない。火は薪とは異なる別のところに〔あるのでも〕ない。火は薪を所有するものではない。また，火のなかに薪〔が有るのでは〕ない。それら（薪）のなかにそれ（火）〔が有るのでは〕ない。

（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，27b，n.2）：「四本頌云：即薪非是火，離薪亦無火；火非薪相應，火薪相互無。佛護釋後半頌云：此相應火薪是一、是異皆已遮故，今譯脫誤。」

[44] 《雜阿含經》卷 2（84 經）：「世尊告諸比丘：色是無常，無常則苦，苦則非我。非我者，彼一切非我，不異我，不相在，如實知是名正觀。受、想、行、識亦復如是。」（大正 2，21c6-9）

離柴外沒有火，這更是盡人所知的；所以在五蘊中求我固然是沒有，離了五蘊去求我同樣是沒有的。所以說：「若可然無然，離可然無然」。這即蘊離蘊的二根本見，顯然是不成立的。

印度的外道，立五蘊是我，這是很少的，大都是主張在身心外另有一實我。其實這是不能證明成立的。試離了身心的活動（p.207），又怎麼知道有神我或靈魂？

（三）破五蘊屬我所有（釋 14 頌第三句：然亦無可然）

有的執著說：我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係，可以了知，所以說有我為主體。但既然我法相依而別有，以我為本體，該是法屬於我，我有於法了。

然如我，可然如身心，如說有身心屬於我，等於說柴是屬於火的。但柴並不屬於火，所以說「然亦無可然」。這樣，我也不應為身心之主，而有身心了。

（四）破五蘊中有我（釋應加一句：可然中無然）

並且，我法是不同的：我是整體的，法是差別的。我法相依而有，那還是我中有法呢？法中有我呢？假定說身心當中有我，尋求起來是不可得的。所以應加一句說：「可然中無然。」

（五）破我中有五蘊（釋 14 頌第四句：然中無可然）

也不是我大而身心小，身心在我中，所以說：「然中無可然」。

※ 這五門觀察，顯出即蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。[45]

二、中觀家破即蘊我、離蘊我，總結不出一異二門

中觀家破即蘊離蘊的我，有時依釋尊古義，以三門破，有時又以五門破；到月稱論師，用七門破[46]；但總歸不出一異二門。[47]

---

[45] 另參見楊郁文《阿含要略》p.404。台北市，法鼓文化事業，民國 94 年 6 月四刷。

[46] 印順導師《中觀今論》p.248：「月稱論師，更增加到以七法觀我空：即一、離、具支、依支、支依、支聚、形別。前五與即、離、相在、相屬大同，另加支聚與形別而成七。我，並不是眼等的聚積，聚是假合不實在的，不能說聚是我。……月稱論師的七事觀我，是依經中所說的三觀、四門、五求推演而來。」

[47]〔三觀〕：參見《雜阿含經》卷 2（84 經）：「世尊告諸比丘：色是無常，無常則苦，苦則非我。非我者，彼一切非我，不異我，不相在，如實知是名正觀。」（大正 2，21c6-8）

〔四門〕：參見《雜阿含經》卷 21（570 經）：「尊者，云何得無此身見？答言：長者，謂多聞聖弟子，不見色是我，不見色異我，不見我中色，色中我。」（大正 2，151a26-a28）

〔五求〕：（1）參見《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：「可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。」（大正 30，15c8-10）。

（2）《十住毘婆沙論》卷 4〈08 阿惟越致相品〉：「如可然非然，不離可然然，然無有可然，然可然中無。我非陰離陰，我亦無有陰，五陰中無我，我中無五陰。」（大正 26，39a24-27）

〔七事〕：參見月稱著，法尊法師譯講《入中論講記》p.72：「如不許車異支分，亦非不異，非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形。」台北市，慧炬出版社，民國 89 年 9 月。

其關係整理如下表：

	三觀	四門	五求	七事

參、結顯性空 （p.207～p.208）

〔15〕以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法[48]。[49]

〔16〕若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。[50]（p.208）

破　一	色不是我	破即蘊計我	可燃即非然 (破即蘊計我)	亦非不異 (破我與蘊是一)
破　異	色不異我	破離蘊計我	離可燃無燃 (破離蘊計我)	不許車異支分 (破我與蘊是異)
	色與我不相在	觀我不在色中	燃無有可燃 (破五蘊屬我所有)	不依支分 (破我依於蘊)
			燃中無可燃 (破我中有五蘊)	非有支 (破我中有蘊)
				非支依 (破蘊依於我)
		觀色不在我中	可燃中無燃 (破五蘊中有我)	非唯積聚 (破蘊積聚等於我)
				復非形 (破蘊積聚成形相後等於我)

[48]（1）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(《藏要》4，27b，n.3)：「番梵云：如次說我取一切瓶衣等，合說皆無餘。月稱釋云：如火與薪如次說我與取，餘瓶衣等亦一一相合說也。」

（2）吉藏《中觀論疏》卷 6：「上半喻內人法；次句喻外瓶衣。不言瓶、衣一異，但瓶自有因果，不可一異，衣義亦爾。一切等諸法者，生死、涅槃、真妄、空有，同六門破。」(大正 42，99c5-8)

[49]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15c18-19)。

（青目釋）：「如可燃非燃，如是受非受者，作作者一過故。又離受無受者，異不可得故，以異過故，三皆不成。如受受者，外瓶衣等一切法，皆同上說，無生畢竟空。」(大正 30，15c20-23)

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「已遮火及薪，自取如次第，一切淨無餘，瓶衣等亦爾。」(大正 30，86b3-4)

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「如說薪火法，能所取亦然。」(大正 30，156b5)

「餘諸法皆同。」(大正 30，156b8)

「及彼瓶衣等。」(大正 30，156b15)

（4）〔三枝〕p. 322：

agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ /

sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ ghaṭapaṭādibhiḥ //

火と薪とにより，アートマン（我）と執着（取）との一切の次第が，瓶と布などとともに，あますところなく解明された。

[50]（1）《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15c18-19)。

（青目釋）：「諸法從本已來無生，畢竟寂滅相，是故品末說是偈。若人說我相，如犢子部眾說，不得言色即是我，不得言離色是我，我在第五不可說藏中。如薩婆多部眾說，諸法各各相，是善、是不善、是無記，是有漏、無漏，有為、無為等別異。如是等人，不得諸法寂滅相，以佛語作種種戲論。」(大正 30，15c26-16a3)

（2）《般若燈論釋》卷 7〈10 觀薪火品〉：

「若計我真實，諸法各各異，應知彼說人，不解聖教義。」（大正 30，86c4-5）

（3）《大乘中觀釋論》卷 8〈10 觀薪火品〉：

「若人執有我，諸法有實性，各各差別說，彼不解佛法。」(大正 30，156b26-27)

（4）〔三枝〕p. 324：

ātamanśca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak/

ṇirdiśanti na tānmanye śasanasyārthakovidān //

およそ，アートマン（我）について，またもろもろの「存在（もの・こと）」について，

（壹）顯現空無自性的緣起

一、喻內—五蘊、受者皆不可得（釋 15 頌前半：以然可然法，說受受者法）

上「以然可然法」，「說」明「受」的五陰法及「受者」的我不可得；

二、喻外—瓶、衣等一切諸法亦不可得（釋 15 頌後半：然亦無可然，然中無可然）

其他如「瓶」與泥，「衣」與布等，這「一切」「諸法」，也應作如是觀。

佛教的其他學派，有說假依於實，和合的假我沒有，假我所依的實法，不是沒得。

三、結說—中觀無自性的緣起義

在中觀家看來，凡是有的，就是緣起的存在，離了種種條件，說有實在的自性法，是絕對不可以的。

（貳）離我、法等自性妄見，以得佛法之解脫味

所以，依然與可然的見地，觀察我與法，自我與彼我，此法與彼法，都沒有真實的別異性，一切是無自性的緣起。從緣起中洞見一切無差別的無性空寂，才能離自性的妄見，現見正法，得到佛法的解脫味。

一、外人計—諸法別有自性（釋 16 頌前半：若人說有我，諸法各異相）

因此，「若人說有我」，是勝義我，是不可說我，是真我，

或者是依實立假的假我；

又說「諸法」的「各異相」，以為色、心，有為、無為等法，一一有別異的自性，那是完全不能了解緣起。

二、論主呵—不得佛法味（釋 16 頌後半：當知如是人，不得佛法味）

本質を持っていると〔說き〕，また互いに異なって別であると說く人々〔がいる〕。私は，かれらを，教えの意義に精通しているものである，とは考えない。

〔藏本 A〕

gaṅ dag bdag daṅ dṅos po rnams ǀ de bcas ñid(1) daṅ tha dad par ‖

ston pa de dag bstan don la ǀ mkhas so sñam du mi sems so ‖

(1) de bcas ñid を ㊃ は de ñid ces.

アートマソともろもろの「存在（もの ・ こと）」とを，「本質を持つている（同一のものである）」と，また「〔互いに〕異なつている」と說く者たち，かれらを，教えの意義に精通している者である，とは〔われわれは〕考えない

〔藏本 B〕

gaṅ dag bdag daṅ dṅos po rnams ǀ de bcas ñid daṅ tha dad par ‖

ston pa de dag bstan don la ǀ mkhas so(1) sñam du mi sems so ‖

(1) so を ㊃ は po.

我と諸法の一異を說く者を, 我れは教義の上にて, 賢者なりと思維せず。

※ ㊃＝《北京版西藏大藏經》

（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（《藏要》4，27b，n.5）：「番梵云：若說我與物，或俱或異者。佛護釋云：說與彼俱者，爲我如取俱法爲我；或相異者，爲我如見等前本住。」

「當知如是人，不得佛法味」，如『入寶山空手回』，該是不空論者的悲哀吧！（p.209）

【附表 1】〈觀燃可燃品第 10〉科判

【印順導師科判】

【科　　判】					【偈　　頌】
(庚一) 廣破喻說	(辛一) 一異門	(壬一) 總破一異			[01]若然是可然，作作者則一；若然異可然。離可然有然。
		(壬二) 別破各異	(癸一) 破不相因	(子一) 破異可然之然	[02]如是常應然，不因可然生，則無然火功，亦名無作火。 [03]然不待可然，則不從緣生，火若常然者，人功則應空。
				(子二) 破異然之可然	[04]若汝謂然時，名為可然者，爾時但有薪，何物然可然？
			(癸二) 破不相及		[05]若異則不至，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。 [06]然與可然異，而能至可然，如此至彼人，彼人至此人。 [07]若謂然可然，二俱相離者，如是然則能，至於彼可然。
	(辛二) 因待門	(壬一) 破成已之待			[08]若因可然然，因然有可然，先定有何法？而有然可然。 [09]若因可然然，則然成復成，是為可然中，則為無有然。
		(壬二) 破待已而成			[10]若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。 [11]若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？
	(辛三) 因不因門				[12]因可然無然，不因亦無然，因然無可然，不因無可然。
	(辛四) 內外門				[13]然不餘處來，然處亦無然，可然亦如是，餘如去來說。
	(辛五) 五求門				[14]若可然無然，離可然無然，然亦無可然，然中無可然。
(庚二) 結顯性空					[15]以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。 [16]若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

【吉藏大師科判】

【科　　判】					【偈　　頌】
(甲一) 破外喻說	(乙一) 一異門	(丙一) 雙破一異			[01]若然是可然，作作者則一；若然異可然，離可然有然。
		(丙二) 偏破異	(丁一)破	(戊一)四失破	[02]如是常應然，不因可然生，則無然火功，亦名無作火。
				(戊二)二失破	[03]然不待可然，則不從緣生，火若常然者，人功則應空。
				(戊三)取意破	[04]若汝謂然時，名為可然者，爾時但有薪，何物然可然？
				(戊四)伏宗破	[05]若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。
			(丁二)救		[06]然與可然異，而能至可然，如此至彼人，彼人至此人。
			(丁三)破救		[07]若謂然可然，二俱相離者，如是然則能，至於彼可然。
	(乙二) 相待門	(丙一) 破成而待	(丁一)定		[08]若因可然然，因然有可然，先定有何法？而有然可然。
			(丁二)受定		[09]若因可然然，則然成復成，是為可然中，則為無有然。
		(丙二) 破待而成	(丁一)正破		[10]若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。
			(丁二)釋破		[11]若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？
	(乙三) 因不因門破				[12]因可然無然，不因亦無然，因然無可然，不因無可然。
	(乙四) 內外門破				[13abc]然不餘處來，然處亦無然，可然亦如是。
	(乙五) 三時門破				[13d]餘如去來說。
	(乙六) 五求門破				[14]若可然無然，離可然無然，然亦無可然，然中無可然。

(甲二) 破其法說					[15]以然可然法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。

《中論》〈觀然可然品〉 龍樹菩薩造 羅什譯 青目釋	《大乘中觀釋論》〈觀薪火品〉 安慧菩薩造

(甲三) 法喻既窮而呵責之					[16]若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

※ 引自福嚴佛學院 2003 年編《中觀學講義》（p.102）

[01]	若然是可然，作作者則一； 若然異可然。離可然有然。	[01]	若火即是薪，作作者一性； 若薪異於火，離薪應有火。
[02]	如是常應然，不因可然生， 則無然火功，亦名無作火。	[02]	異即應常然，火不因薪故， 薪即復無功，此業用相違。
[03]	然不待可然，則不從緣生， 火若常然者，人功則應空。	[03]	火若常然者，然火功相違， 此如先所說，離薪別有火。
[04]	若汝謂然時，名為可然者， 爾時但有薪，何物然可然？		缺
[05]	若異則不至，不至則不燒； 不燒則不滅，不滅則常住。	[04]	異火即不到，不到即不燒， 不燒即不滅，不滅即常住。
[06]	然與可然異，而能至可然， 如此至彼人，彼人至此人。	[05]	若異薪有火，即薪能到火， 如此人至彼，彼人至此人。
[07]	若謂然可然，二俱相離者， 如是然則能，至於彼可然。	[06]	若異薪有火，欲令薪到火， 彼二互相離，薪火何能到？
[08]	若因可然然，因然有可然， 先定有何法？而有然可然。	[07]	若因薪有火，亦因火有薪， 二何法先成？薪火相因有。
[09]	若因可然然，則然成復成， 是為可然中，則為無有然。	[08]	若因薪有火，火即成復成， 亦非不有薪，而有火可得。
[10]	若法因待成，是法還成待， 今則無因待，亦無所成法。	[09]	若法有因待，是法還成待， 二法無所成，已成云何待？
[11]	若法有待成，未成云何待？ 若成已有待，成已何用待？	[10]	若未成有待，未成當何待？ 若因待有成，自待非道理。
[12]	因可然無然，不因亦無然， 因然無可然，不因無可然。	[11]	二因成無體，無不因薪火， 因薪火亦無，因火亦無薪。
[13]	然不餘處來，然處亦無然， 可然亦如是，餘如去來說。	[12]	火不餘處來，薪中亦無火， 餘法亦復然，如去來品說。
[14]	若可然無然，離可然無然， 然亦無可然，然中無可然。	[13]	即薪而無火，異薪亦無火， 火中亦無薪，薪中亦無火。
[15]	以然可然法，說受受者法， 及以說瓶衣，一切等諸法。	[14]	如說薪火法，能所取亦然， 餘諸法皆同，及彼瓶衣等。
		[15]	非受非不受，異復云何有？ 如能取所取，諸所說亦然。
[16]	若人說有我，諸法各異相， 當知如是人，不得佛法味。	[16]	若人執有我，諸法有實性， 各各差別說，彼不解佛法。

【附表 2】〈觀然可然品〉與〈觀薪火品〉偈頌對照表

《中觀論頌講記》

〈觀本際品第十一〉[1]

（p.195～p.208）

指導老師：上厚下觀法師
釋會常 敬編
2008/10/20

壹、破題—本際不可得，緣起本性空寂 （p.209～p.210）

從此以下二品（〈觀本際品第 11〉,〈觀苦品第 12〉），以相續的生死為境，而加以正理的觀察。現在先觀察本際。

（壹）釋「本際」

釋尊在經上說：『眾生無始以來，生死本際不可得。』[2]什麼叫本際？為什麼不可得？

「本際」是本元[3]邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始[4]。

眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。

時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。

一、約一人的生命說

約一人的生命說，是生命的元始邊際；

二、約宇宙說

約宇宙說，是世界的最初形成。

---

[1]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a4-b19）;《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉（大正 30，86c15-88b13）;《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉（大正 30，156b28-157b1）。

（2）三枝充悳，《中觀偈頌總覽》（以下簡稱「三枝」），p.327：

pūrvāparakoṭiparīkṣā nāmaikādaśamaṃ prakaraṇam

「〔輪廻の〕前後の究極の考察」と名づけられる第十一章。

（3）參見《中觀論疏》卷 6〈11 本際品〉:「此品六義故生：一、因上呵責偈故起。二、外人因此生疑。三、自論初已來直撿即事人法無從。四、釋諸大乘明生死畢竟空義。五、欲釋經三際空。六、欲釋十八空中無始空義，故說此品。」（大正 42，100b10-c14）

[2]（1）《雜阿含經》卷 10（266 經）:「爾時，佛告諸比丘：於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」（大正 02，69b5-7）

（2）《中阿含經》卷 10（51 經）〈本際經〉:「爾時，世尊告諸比丘：有愛者，其本際不可知。本無有愛，然今生有愛，便可得知：所因有愛。有愛者，則有習*，非無習。」（大正 01，487b6-8）

*案:「習」＝「集」。

（3）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（青目釋）:「問曰：《無本際經》說：眾生往來生死，本際不可得，是中說有眾生有生死，以何因緣故而作是說？答曰：大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。」（大正 30，16a5-9）

（4）印順導師《中觀今論》p.18：「〈觀本際品〉說：『大聖之所說，本際不可得』，這出於《雜阿含》卷 10（266 經等）說：『無始生死……長夜輪迴，不知苦之本際』」。

[3] 元：9.開始；起端。10.根源；根本。11.本來；向來；原來。（《漢語大詞典（二）》，p.207）

[4] 元始：起始。（《漢語大詞典（二）》，p.208）

三、結說為無始

在現象中，尋求這最初的，最究竟的，或最根本的，永不可得。假使說可得，那只有無稽[5]的上帝，與神的別名。這一問題，佛法否認第一因，只說是無始的。

（貳）釋「無始」

但無始又是什麼意義呢？[6]

◎ 有的說：無始是有因的意義；如說有始，那最初的就非因緣所生了。

◎ 有以為：無始是說沒有元始。

◎ 但又有說：無始就是有始，因為『無有始於此者』[7]，所以名為無始；這可說是佛法中的別解。

（叁）佛何以不說本際

佛常說無始來本際不可得，有人以本際問佛，佛是呵責而不答覆的。[8]佛何以（p.210）不說？[9]

---

[5] 無稽：無從查考，沒有根據。(《漢語大詞典（七）》，p.97)

[6]《中觀論疏》卷 6〈11 本際品〉「問：生死定有始為無始耶？答：內外計者不同。(一)外道人謂冥初自在為萬物之本，為諸法始，稱為本際。(二)復有外道窮推諸法邊不可得，故云世間無邊，名無本際。(三)老子云：無名為萬物始，有名為萬物母，亦是有始。(四)佛法內小乘之人但明生死有終盡，在無餘涅槃不說生死根本之初際，名無本際。」(大正 42，100c16-22)

[7](1)《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉:「始於無明初念而言無始者，無復始於此者名無始耳。」(大正 42，168a7-8)

(2)《中觀論疏》卷 3〈1 因緣品〉:「第一家釋無始無明云：以無有始於我者，故名無始。」(大正 42，42b25-26)

[8](1)**《雜阿含經》卷 34 (965 經)**：「時，有外道出家名曰欝低迦，來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面。白佛言：瞿曇，云何？瞿曇！世有邊耶？佛告欝低迦，此是無記。欝低迦白佛：云何？瞿曇！世無邊耶？有邊無邊耶？非有邊非無邊耶？佛告欝低迦：此是無記。欝低迦白佛：云何？瞿曇！世有邊耶？答言無記，世無邊耶？世有邊無邊耶？世非有邊非無邊耶？答言無記。……爾時，世尊默然不答。第二、第三問，佛亦第二、第三默然不答。爾時，尊者阿難住於佛後，執扇扇佛，尊者阿難語欝低迦外道出家：汝初已問此義，今復以異說而問。是故，世尊不為記說。」**(大正 02，247c15-248a2)**

(2)《中觀論疏》卷 6〈11 本際品〉:「生死有始即世間有邊，無始即是無邊，有邊、無邊是十四難耶！大小乘經明佛不答，以是義故，不應定執有始無始也！又《智度論》云：若破有始還說無始，譬如濟人以火，還著深水。以是義故，二俱有過。」(大正 42，101a1-5)

[9](1)《大智度論》卷 2〈1 序品〉:「若佛一切智人，此十四難何以不答？答曰：此事無實故不答。諸法有常，無此理；諸法斷，亦無此理；以是故，佛不答。譬如人問搆牛角得幾升乳？是為非問，不應答。復次，世界無窮，如車輪無初無後。

◎ 復次，答此無利有失，墮惡邪中。佛知十四難，常覆四諦諸法實相。如渡處有惡虫水，不應將人渡；安隱無患處，可示人令渡。

◎ 復次，有人言：是事非一切智人不能解，以人不能知，故佛不答。

◎ 復次，若人無言有，有言無，是名非一切智人；一切智人有言有，無言無。佛有不言無，無不言有。但說諸法實相，云何不名一切智人？……

◎ 復次，十四難中若答有過罪。若人問：『石女、黃門兒，長短好醜何類？』此不應答，以無兒故。

◎ 復次，此十四難，是邪見非真實，佛常以真實，以是故，置不答。

◎ 有人說：事實上是不可說的，如問石女[10]兒的黑白[11]，不但與解脫生死無益，而且還障道，所以只指示修行的方法去實踐。

◎ 有人說：根性鈍的，不夠資格理解，所以不說；大根機的人，還是可以說的。

◎ 釋尊所說本際不可得的真義，論主要給予開示出來。

（肆）外人立本際不可得，論主為其明緣起性空義

上面說，作作者、受受者的一切不可得，本不是說世俗現象不可得。但執有真實性的，以為實有才能存在的，不滿論主的正觀，所以引證佛說『生死本際不可得』[12]的教證，以成立有受受者、作作者、三有為相、以及因緣生滅、去來一切。

外人既提出本際不可得，論主也就大慈方便，再為解粘脫縛，引導他離執著，正見緣起的本性空寂。

貳、生死相續（p.210～p.216）

※觀生死無際

一、正觀生死無本際

（一）顯教意破

〔01〕大聖之所說，本際[13]不可得，生死[14]無有始，亦復無有終。[15] （p.211）

◎ 復次，置不答，是為答。有四種答：一、決了答，如佛第一涅槃安隱；二、解義答；三、反問答；四、置答。此中佛以置答。」（大正 25，74c15-75a20）

（2）《中觀論疏》卷 6〈11 本際品〉：「問：佛是一切智人，何故不答十四難耶？答：如來出世本為拔眾生老病死苦，若答十四難則增諸結，故不答之。」（大正 42，101a5-8）

（3）印順導師，《中觀今論》p.141-142：「外道問佛：『我與世間常，我與世間無常，我與世間亦常亦無常，我與世間非常非無常』等——有邊無邊、去與不去、一與異等十四不可記事，佛皆默然不答。……，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！

有人謂佛是實際的宗教家，不尚空談，所以不答。此說固也是有所見的，但佛不答的根本意趣，實因問者異見、異執、異信、異解，自起的分別妄執熏心，不達緣起的我法如幻，所以無從答起，也無用答覆。答覆它，不能信受，或者還要多興誹謗。佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。」

[10]（1）宋・元照《四分律行事鈔資持記》卷 2：「石女者，根不通淫者。」（大正 40，287c27-28）

（2）《翻譯名義集》卷 2：「扇提羅，此云石女，無男女根故。」（大正 54，1083a18）

（3）《中華佛教百科全書(四)》p.1829：「石女：梵 vandhyā、bandhyā，藏 mo-gśam，巴 vañjhā，指女人之不能從事性行為者，又作虛女。」

[11]（1）《佛地經論》親光造，玄奘譯，卷 6：「如有問言：實有性我為善為惡？石女兒色為黑為白？如是等問，應默置記，不應記故，長戲論故。」（大正 26，320c22-24）

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉「若作是問：蘊與有情為一、為異？應捨置記。有情無實故，一異性不成，如石女兒白黑等性。」（大正 29，103b6-8）

[12]《大智度論》卷 31〈1 序品〉「佛何以說：『眾生往來生死，本際不可得？』答曰：欲令眾生知久遠已來，往來生死為大苦，生厭患心。」（大正 25，291a24-27）

[13] 本際：Pūrva-koṭi。（大正 30，16d，n.4）

[14] 生死：Samsāra。（大正 30，16d，n.5）

〔02ab〕若無有始終，中當云何有？[16]

1、明生死與一切法本際皆不可得（釋第 1 頌前半：大聖之所說，本際不可得）

「大聖」佛陀「所說」的生死「本際不可得」，是外人所引證以成立一切的。但既說生死，何以又本際不可得？

（1）生死的推移不離時間相，生死無始即顯其實性空

生與死是生命的推移，是不能離卻時間相的。時間，是生死推移中的必然形態。

有生死，必然一端是生，一端是死。

時間呢，必然一端向前，一端向後。

所以有生死必有前後，有前後應有始終。

但釋尊說：生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。

（2）始終的究竟—無始無終

有始，生與死還是那個為始？這問題與先有雞，先有蛋；先有父，先有子，一樣的不可解答。

2、生死無始即無終（釋第 1 頌後半：生死無有始，亦復無有終）

「生死」既然沒「有始」，也就沒「有終」。始是最初，有最初的開始，那就必然有

---

[15]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a8-9）。
（青目釋）：「聖人有三種：一者、外道五神通，二者、阿羅漢、辟支佛，三者、得神通大菩薩，佛於三種中最上，故言大聖。佛所言說無不是實說，生死無始。何以故？生死初後不可得，是故言無始，汝謂若無初後，應有中者，是亦不然。」（大正 30，16a10-14）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「生死有際不？佛言畢竟無，此生死無際，前後不可得。」（大正 30，87a10-11）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「大牟尼所說，生死無先際。」（大正 30，156c10）
「今此如是說，無先亦無後。」（大正 30，156c14）
（4）〔三枝〕p. 328：

pūrvā prajñāyate koṭirnetyuvāca mahāmuniḥ /

saṃsāro 'navarāgro hi nāsyādirnāpi paścimam //

偉大な聖者は，前の究極は知られない，と語った。なぜならば，輪廻は始まりが無く終りの無いものであり，それには，〔それの〕先も無く，〔それの〕後も無いからである。

（5）歐陽竟無編《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（《藏要》4，28a，n.4）：「番梵燈頌云：問見前際否？大牟尼說非，流轉無始終，彼無前無後。無畏釋：此因外道問，而佛答也，今譯脫誤。」

[16]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a16）。
（青目釋）：「因中後故有初，因初中故有後，若無初無後，云何有中？生死中無初中後，是故說先後共不可得。」（大正 30，16a18-20）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「此既無前後，彼中何可得。」（大正 30，87b28）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「若無有先後，中復云何有。」（大正 30，156c19）
（4）〔三枝〕p. 330：

naivāgaraṃ nāvaram yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet /

およそ始まりが無く終りも無いような，そのようなものに，どうして，中間が存在するであろうか。

最後的終結；無始那就自然是無終。

要知道，時間是虛妄的，沒有究竟真實可得的。無論他是曲折形的，螺旋形的，直線形的，時間是必然向前指又向後指；所以生命有始終，時間有過未。[17]

◎ 但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端。

◎ 向後望，也決沒有終極。

◎ 時間應該有始終，而始終的究竟卻是無始無終的。

※ 時間是怎樣的虛偽不實呀！

3、無有始終，亦無有中（釋第 2 頌前半：**若無有始終，中當云何有？**）

沒「**有始**（p.212）**終**」的究竟，也就沒有「**中**」間。既有開始，有終結，在始終的中間，方可說有中。如果沒有始與終，那中間的中又從何而建立呢？

（1）外人立：從觀待上建立前後因果

有以為：過去、未來，永不見邊際，而現在卻是真實的。所以，以現在為主體，向前推有所因，向後推有所遺[18]，從觀待上建立前後與因果。這是現在實有派的三世觀。

（2）中觀評：始、終、中，求他的真實了不可得

其實，始終的中間，過未間的現在，又那裡有實？離了過未，現在也就不可得了。一般人所說的現在，並不確定，時間可以拉得很長，也可以短為一念。拿剎那的現在一念說，他有無前後？

◎ 如最短而沒有前後相，這根本不成其為時間。

◎ 如有前後相，這不過前後和合的假名。

※ 始、終、中，求他的真實了不可得，所以說本際不可得，所以說『豎[19]窮三際』[20]。

（二）推正理破

---

[17] 印順導師，《中觀今論》，p.125：「無論是把時間看成是直線的 ——，或曲折形的{ }，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。」

[18] 遺：1、遺留。2、剩餘，未盡。(《漢語大詞典（十）》，p.1186）

[19] 《佛光大辭典(七)》p.6173：「『豎』為『橫』之相對語。有下列三義：(一)以次第而漸進為豎，以不次第而頓入為橫。(二)縱之意，宣於過去、現在、未來等三世之時間者，稱為縱；宣於空間者，稱為橫。故有所謂『豎窮三際，橫遍十方』之語。(三)依自力次第而進者稱為豎出，依他力頓然出離者則稱為橫出。」

[20] （1）唐・澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，卷 37〈14 須彌山頂偈讚品〉：「**緣生性空即同無為，豎窮三際曰常，橫無不周曰遍，故是無為。**」（大正 36，283b15-16）

（2）印順導師，《勝鬘經講記》p.193：「什麼是『究竟』？究竟『即是無邊不斷』的意思。不斷，是常住無盡義。約時間說，是豎窮三際。無邊，約周遍無際——無有分限說；約空間說，是橫遍十方。」

1、總遮—先、後、共亦無（釋第 2 頌後半：是故於此中，先後共亦無。）

〔02cd〕是故於此中，先後共[21]亦無。[22]

始終中不可得，那就先後同時不可得。有情的生死，無情的萬物，不是先（p.213）有此，後有彼，也不是同時有，所以說：「是故於此中，先後共亦無」。他的所以不可得，下文再為解說。

2、別破

〔03〕若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死[23]。[24]
〔04〕若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死[25]。[26]

---

[21] 共：Sahakrama。（大正 30，16d，n.6）

[22]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a17）。
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「是故前後中，次第此不然。」（大正 30，87c4）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「是故此中無，先後共次第。」（大正 30，156c21）
（4）〔三枝〕p. 330：

tasmānnātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ //

それゆえ，ここでは，前と後と同時というもろもろの次第は，成り立たない。

[23] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（《藏要》4，28b，n.1）：「番梵云：生則無老死，又無死亦生。」

[24]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a21-22）。
（青目釋）：「生死眾生，若先生漸有老，而後有死者，則生無老死。法應生有老死，老死有生，又不老死而生，是亦不然。又不因生有老死，若先老死後生，老死則無因，生在後故。又不生何有老死，若謂生老死先後不可，謂一時成者，是亦有過。」（大正 30，16a25-b1）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「若謂生是先，老死是其後，生則無老死，不死而有生。」（大正 30，87c11-12）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「若使先有生，後有老死者，不老死有生。」（大正 30，156c25-26）「後老死非理。」（大正 30，156c29）
（4）〔三枝〕p. 332：

pūrvaṃ jātiryadi bhavejjarāmaraṇamuttaram /

nirjarāmaraṇā jātirbhavejjāyeta cāmṛtaḥ //

もしも生が前に，老死が後に存在するのであるならば，老死の無い生が存在することになるであろう。また，不死のものが生まれる，ということになるであろう。

[25] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（《藏要》4，28b，n.2）：「番梵云：無生之老死，無因云何成？」

[26]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16a23-24）。
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「若先有老死，而後有生者，未生則無因，云何有老死？」（大正 30，87c22-23）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「若使後有生，先有老死者，彼所有老死，無生即無因。」（大正 30，157a5-6）
（4）〔三枝〕p. 334：

paścājjātiryadi bhavejjarāmaraṇamāditaḥ /

ahetukamajātasya syājjarāmaraṇam katham //

〔05〕生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。[27]

（1）破先有生一因果別異過（釋第 3 頌：若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。）

眾生的生死，假定說「先有生」，隨「後」漸漸的衰「老」，最後生命崩潰的時候有「死」；那就是生與老死分離而各自可以獨立。那就是說：沒有「老死」而「有生」，沒有「生」而「有老死」。

A、明一切法、有情生命、外物不離三有為相

一切法有生住滅的三有為相；有情的一期生命，具有生老死的三相；外物有成住壞三相；這三相決不是可以分離的。

B、明有生必有死[28]

現象中，從無而有叫做生，生是發現。在這生起中，含有滅的否定作用，生與滅是不可以分離的，所以說即生即滅。即生即滅的延長，就表現出一期生命的生死。假定生中不含有死的成分，他就決不會死。

C、明生死為如幻的緣起

說生死不離，不離（p.214）而又有生死的差別，這是難思的，這是如幻的緣起。假使要推尋生死的實性，確定生死的差別，這是有見根深，永不解世間實相，不得佛法味的。

もしも生が後に，老死が先に存在するのであるならば，〔老死は〕原因の無いもの〔になってしまう〕。まだ生まれていないものに，どうして，〔そのような原因の無い〕老死が存在するであろうか。

[27]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b2-3）。
（青目釋）：「若生老死一時則不然，何以故？生時即有死故，法應生時有死時無，若生時有死，是事不然！若一時生則無有相因，如牛角一時出則不相因。」（大正 30，16b4-7）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「生及於老死，俱時則不然，生時即死故，二俱得無因。」（大正 30，87c28-29）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「無此生老死，亦無有先後，老死亦復然，亦應與生共。」（大正 30，157a10-11）
（4）〔三枝〕p. 336：

na jarāmaraṇenaiva jatiśca saha yujyate /

mriyeta jāyamānaśca syāccāhetukatobhayoḥ //

生が老死と同時にあるということは，正しくない（理に合わない）。〔それならば〕，現に生まれつつあるものが死ぬ，ということになるであろう。また両者（生と老死）は，原因の無いものであることになるであろう。

[28] 《大智度論》卷 22(大正 25，222c7-16)：
問曰：過去、未來色，不可見故無色相；現在色，住時可見，云何言無色相？
答曰：現在色亦無住時，如「四念處」中說：「若法後見壞相，當知初生時壞相，以隨逐微細故不識。如人著屐，若初日新而無有故，後應常新，不應有故。若無故應是常，常故無罪無福，無罪無福故，則道俗法亂。」
復次，生滅相常隨作法，無有住時；若有住時，則無生滅。以是故，現在色無有住。住中亦無有生滅；是一念中住，亦是有為法故－是名「通達無礙」。

（2）破先有老死—無因有果過（釋第 4 頌：若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。）

先有生既然不可，「先有老死而後有生」，也同樣的錯誤。如可以離生而後有老死，那就「是」老死沒有「因」，「不生」而「有老死」了。本際不可得，從現象上看，要有過去的生為因，才有未來的老死果。說先有老死，這是犯了無因有果的過失！

（3）破一時共—無因過、相違過（釋第 5 頌：生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。）

有的說：生中有死，死中有生，生死是同時存在，這該不犯什麼過？然外人以為生死是真實的，各有自體的，那生死是不同的相反力，在同一時出現，那要生不生，要死不死，成何樣子？

所以「生」與「老死」，「不得一時共」有。假使一定說「生時」就「有死」，那麼生死是同時的，生不因死，死不因生，生與死「二」者「俱」是「無因」而有的了！所以二者同時，不特犯了無因過，也犯了相違過。

※ 生死既前後共都不可，生死的實自性不能成立。所以佛說生死是緣起的存在，無始終中而幻現生死的輪迴。（p.215）

3、結責（釋第 6 頌：若使初後共，是皆不然者，何故而戲論？謂有生老死。）

〔06〕若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死？[29]

先有生後有死的「初」，生了以後有死的「後」，以及生死同時的「共」，都「是」「不然」的，那就該了解生死的無自性空，生死的本來寂滅，怎麼還要作無益的「戲論」，說「有生老死」的實性？外人雖然熟讀佛說的『生死本際不可得』，其實何嘗了解了生死？生死尚且不了解，了脫生死，那更是空談了！

二、類明一切無本際

〔07〕諸所有因果，相及[30]可相法，受及受者等，所有一切法[31]；

---

[29]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b8-9）。
（青目釋）：「思惟生老死，三皆有過故，即無生畢竟空。汝今何故貪著？戲論生老死，謂有決定相。」（大正 30，16b10-11）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「若彼先後共，次第皆不然，何故生戲論？謂有生老死。」（大正 30，88a6-7）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：「若不生即無，先後共次第，云何戲論言？有生老死合。」（大正 30，157a16-17）
（4）〔三枝〕p. 338：

yatra na prabhavantyete pūrvāparasahakramāḥ /

prapañcayanti tāṃ jātiṃ tajjarāmaraṇaṃ ca kim //

およそ前と後と同時という，これらの次第が成立しないところにおいて，どうして，その生とその老死とを，〔人人は〕戯論（想定された論議）するのか。

[30] 相及＝及相【宋】【元】【明】。（大正 30，16d，n.11）。

[31] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（《藏要》4，29a，n.1）：「番梵云：諸有義隨應。無

〔08〕非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。[32]

（一）一切因果無有先、後、一時共（釋第 7 頌第一句：諸所有因果）

上面所說的生老死，固然最初不可得；就是「所有」的一切「因果」，也不能說先有因後有果，先有果後有因，或因果一時。他所遇到論理上的困難，與生死相同。

（二）相及可相求其先、後、一時，亦不可得（釋第 7 頌第二句：相及可相法）

因果是這樣，能「相及可相」的諸「法」，求其同時先後，也都（p.216）不可得。

（三）受受者及其他一切法，本際皆不可得（釋第 7 頌後半：受及受者等，所有一切法）

「受」法與「受者」，以及其他「所有」的「一切」諸「法」，都是沒有他的本際可得的。

（四）結說一切法本際皆不可得（釋第 8 頌：非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。）

所以說：「非但於生死，本際不可得」，就像上所說的這「一切法」，「本際」也都是「無」有的。

1、從時間上考察，一切無本際

總之，從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。

2、遮破一外人執法有實性

依論主的意見，假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反[33]而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因

畏釋云：隨有餘義如解脫涅槃，知與所知，量與所量，一切施設爲有者，俱同此說。」

[32]（1）《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b13-16）。
（青目釋）：「一切法者，所謂因、果，相、可相，受及受者等，皆無本際，非但生死無本際。以略開示故，說生死無本際。」（大正 30，16b17-19）
（2）《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：「如是諸因果，及與彼體相，受及受者等，所有一切法。不但於生死，前際不可得，如是一切法，悉亦無前際。」（大正 30，88a13-16）
（3）《大乘中觀釋論》卷 9〈11 觀生死品〉：
「若諸法因果，能相及所相，所受及受者，真實義如是。」（大正 30，157a20-21）
「非但說生死，先際不可得，諸法亦復然，先際不可得。」（大正 30，157a29-b1）
（4）〔三枝〕p. 340：

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇameva ca /
vedanā vedakaścaiva santyarthā ye ca ke cana //
pūrvā na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam /
sarveṣāmapi bhāvānaṃ pūrva koṭi na vidyate //

ただ輪廻において，前の究極が存在しないだけではなく，結果と原因と，特質づけられるもの（所相）と特質（相）と，感受作用と感受する者と，およそどのようなものであろうとも，一切の「存在（もの・こと）」には，前の究極は存在しない。

[33]（1）《中華大百科全書（哲學Ⅰ）》p.183：「二律背反（Antinomies）為 18 世紀德國古典哲學家（康德）哲學的基本概念。他在（《純粹理性批判》）一書中列舉了 4 組二律背反：

為他們以為什麼都有究竟真實可得的。

3、顯明一性空緣起，相待假名有

反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。

日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？

※ 到這時，就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，這是世間的真實。

一、正題：世界在時間上有開端，在空間上有限；反題：世界在時間上和空間上無限。
二、正題：世界上的一切都是由單一的東西構成的；反題：沒有單一的東西，一切都是複合的。
三、正題：世界上有出於自由的原因；反題：沒有自由，一切都是依自然法則。
四、正題：在世界原因的系列裡有某種必然的存在體；反題：裡邊沒有必然的東西，在這個系列裡，一切都是偶然的。」

（2）《中華佛教百科全書(六)》p.3027：「《中論》語言文字的性格，頗有點像康德所說的二律背反（Antinomy）。因此中觀學派認為：凡有所說，即有正反兩端，或有「四句」，彼此相害。如說「生」，即可分析出**自生**（A生A）、**他生**（非A生A）、**共生**（A及非A合生A）及**無因生**（A不由A生，亦不由非A生）四種情形，而四種均不合法。所以真正的真實，是必然自正反兩端超出，亦即自語言的世界超出。」

（3）印順導師《中觀今論》p.47：「中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。……本來，這是世間普通的思想方式，和西洋三段論法的形式邏輯相同。如生是生非滅，滅是滅非生，這近於形式邏輯的**同一律**與**矛盾律**；不許生而可滅滅而即生的，即是**排中律**。這種含有根本錯誤的認識及其方法論，西洋的形式邏輯如此，印度的五分作法以及三支論法都如此，都不過是庸俗的淺見。」

【附表】＜觀本際品第 11＞科判

【印順導師科判】

【科　　判】					【偈　　頌】
（丁二）生死相續	（戊一）觀生死無際	（己一）正觀生死本無際	（庚一）顯教意破		[01]大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。
					[02ab]若無有始終，中當云何有？
			（庚二）推正理破	（辛一）總破	[02cd]是故於此中，先後共亦無。
				（辛二）別破	[03]若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。
					[04]若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死。
					[05]生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。
				（辛三）結責	[06]若使初後共，是皆不然者，何故而戲論？謂有生老死。
		（己二）類明一切無本際			[07]諸所有因果，相及可相法，受及受者等，所有一切法。
					[08]非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。

【吉藏大師科判】

【科　　判】					【偈　　頌】
（甲一）初破無生死本際	（乙一）初破無生死始終中間	（丙一）初明無始終			[01]大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。
		（丙二）次明無中間			[02ab]若無有始終，中當云何有？
	（乙二）次破無生死	（丙一）初總標三種無			[02cd]是故於此中，先後共亦無。
		（丙二）次釋三無	（丁一）初釋生死非前後義	（戊一）初破前生後死	[03]若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。
				（戊二）次破前死後生	[04]若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死。
			（丁二）次釋生死非一時義		[05]生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。
			（丁三）後結三無呵外說有		[06]若使初後共，是皆不然者，何故而戲論？謂有生老死。
（甲二）次破無一	（乙一）初引法				[07]諸所有因果，相及可相法，受及受者等，所有一切法。

切法本際	（乙二）次破法				[08]非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。

《中觀論頌講記》

〈觀苦品[1]第十二〉

（p.217～p.225）

上厚下觀法師 指導
釋本良 敬編
2008/10/22

壹、引言

一、苦是生死苦果

前品[2]觀生死相續的超越三際，本品從生死苦果去觀察他的緣起無性，不從四作而有。[3]

苦是生死苦果，是『純大苦聚集』的苦報，不但指情緒上的苦痛。眾生的生死果報，在三界中，受三苦[4]八苦[5]的苦切[6]。《智度論》說：『上界死苦，甚於人間』[7]；這真是

---

[1] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（青目釋）（大正 30，16b20-17a24）。
[2]觀苦品：Duhkha-parīk□ā，觀＝破【宋】【元】【明】。（大正 30，16d，n.12）
[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.343：
du□khaparīk□ā nāma dvādaśamam prakara□am
「苦の考察」と名づけられる第十二章。
[4]印順導師，《中觀論頌講記》〈觀苦品第十二〉科判，參見【附表】。

[2] 《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（青目釋）（大正 30，16a4-b19）；印順導師，《中觀論頌講記》，p.209-p.216。

[3] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.44：「觀世間集有十二品（從〈觀染染者品〉，到〈觀業品〉），這又可分三類：初五品（按：〈6 觀染染者品〉，到〈10 觀燃可燃品〉），明惑業所生，說三毒、三相（有為相）作業受報的人法皆空。次兩品（按：〈11 觀本際品〉、〈12 觀苦品〉）明生死流轉；從因果的相續生起中，觀察他的無三際，非四作。次有五品（按：〈13 觀行品〉，到〈17 觀業品〉），明行事空寂，說了世間集，就要進而談世間滅。」
[2]印順導師，《中觀今論》，p.21：「〈觀苦品〉，說明苦非自作、他作、共作、無因作，是依《雜含》卷 12（302 經）阿支羅迦葉問等而作的。《十二門論》的〈觀作者門〉，也引此經以明空義。」參見《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a4-b23）。
[3]印順導師，《空之探究》，p.213：「〈觀本際品〉，明生死本際不可得，〈觀苦品〉，明苦非自、他、共、無因作，而是依緣生。」
[4]印順導師，《空之探究》，p.227：「《中論》的〈觀苦品〉，就是對四作的分別論破。」

[4] 隋‧吉藏撰，《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉（大正 42，102c12-29）：「三苦者，有二種三苦：一、僧佉人明苦，如《百論疏》出；二、《涅槃經》云：『苦受者，名為**苦苦**；餘二受者，**壞苦**、**行苦**。』諸師穿鑿，異論紛紜，竟未有知其門者。
今僅依《俱舍論》三藏所說，言苦受生時苦，住時苦，滅時樂。以苦受生、住二時皆苦，故與苦苦之名。樂受生時樂，住時樂，唯果報壞時苦，是故樂受名為壞苦。捨受生、住、壞三時苦義並皆不彰，但為無常所遷，是故捨受稱為行苦。
成論師云：隨地判者，三塗是苦受，為苦苦。人天至三禪是樂受，為壞苦。四禪至悲想非非想為捨受，是行苦。隨義判者，一一地具三苦。但上二界三苦輕，下界苦重耳。
《智度論》云：上界死苦甚於人間，故知上界亦有苦受，不同數人上界並無苦受。若見親緣發樂受，若覩怨憎起苦受，非怨非親生捨受。此三緣發三受也。如寒遇火為樂，轉近燒則苦受，二中間為捨受，但一火緣，具生三受。」

『三界無安，猶如火宅』[8]了。

二、苦的生起之因

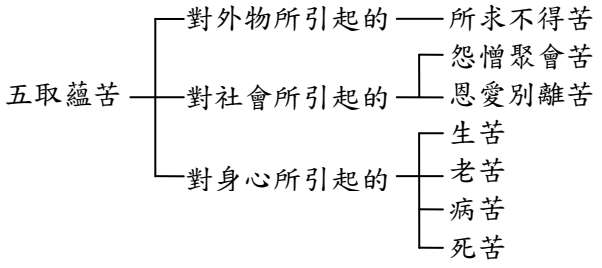
（一） 佛法緣起說

這樣的苦果，從何而有？是自作呢？是他作，是共作，還是無因作呢？依佛法的緣起說：『此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行乃至如是純大苦聚集』[9]。由十二緣起的因果鉤鎖，從惑起業，由業感苦，從苦生苦，從苦起惑。[10]這樣的生命，是螺旋式的延續，[11]所以說：『緣起如環之無端』[12]。緣起是無性的緣起，[13]所以絕對

---

[5] [1]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，102c29-103a9)：「八苦教者，十月處於胎獄，備受煮燒。初生之時，冷風觸身，與地獄無異，名為**生苦**。《法華經》云：『髮白而面皺，齒疎形枯竭，念其死不久。』名為**老苦**。一大不調，百一病，總四大乖反，四百四病稱為**病苦**。夫死者，天下之極悲也，刀風解形。身離神逝，名為**死苦**。父東子西，兄南弟北，名**愛別離苦**。所不愛者而共聚會，名**怨憎會苦**。所覓之事而不遂心，名**求不得苦**。有斯五陰，眾苦熾盛，名五盛陰苦。又此五陰盛貯眾苦，名**五盛陰**苦。」

[2]印順導師，《成佛之道》，p.142：



[6] 苦切：殘害；侵害。(《漢語大詞典（九），p.316》

[7] [1]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，102c24-26)：「《智度論》云：**上界死苦，甚於人間**。故知上界亦有苦受，不同數人上界並無苦受。」

[2]《大智度論》出處待考。

[8] [1]《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉(大正 9，14c22)。

[2]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，102b29-c6)：「問：云何名一苦耶？答：一云、三界皆有苦受，故皆是苦苦。《成論》云：三界皆有苦受，但重輕為異耳。二云、三界皆一行苦成，以行苦故，一切皆苦。三云、總說眾苦名為一苦，故《法華》云：**三界無安，猶如火宅**，常有生老病死憂患。以三界同有此患，名為一苦。」

[9] 《雜阿含經》卷 13（335 經）(大正 2，92c20-22)：「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行、行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。」

[10] 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24（大正 27，122b2-10)：「十二支緣起法，即煩惱、業、苦展轉為緣，謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦。煩惱生業者，謂無明緣行。業生苦者，謂行緣識。苦生苦者，謂識緣名色，乃至觸緣受。苦生煩惱者，謂受緣愛。煩惱生煩惱者，謂愛緣取。煩惱生業者，謂取緣有。業生苦者，謂有緣生。苦生苦者，謂生緣老死。」

[11] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.9：「從緣起的生滅方面，說明世間集。此有故彼有，此生故彼生，生死相續的因果，不外惑業苦的鉤鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.483：「眾生由煩惱而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知惑業苦三是緣起的鉤鎖，而覺有自性的存在。所以在生死中，為內我外物等愛取所繫縛，感到像火一樣的熱惱，觸處荊棘成礙，一切充滿苦痛。」

[3]印順導師，《中觀論頌講記》，p.528：「印度的外道們，說人生的一切生命現象，都是從自我梵天造作的。佛法不承認有這些，這唯是惑業苦的因緣鉤鎖，但以此十二支的因緣，集起老病死苦等無量困惱的苦陰。」

的遠離自作、他作、共作、無因作的四種妄見。[14]

（二） 印度外道說

印度人說到生死與萬有的生成，有主張發生的，有主張造作的。如匠人造作事物叫作，如種子生芽叫生。生與作本有共同的意義，但在這個見解上，四作與四生的意義，可以有點不同。

1、 約人格者的造作說四作

印度的外道說(p.218)：生命當體是我，是生命的本質，是身心的主宰者，我是本有的。[15]至於身心苦果，婆羅門學者說：

---

[4]印順導師，《佛法概論》，p.152：「無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。」

[5]印順導師，《以佛法研究佛法》，p.336：「一般所謂生死，是由惑起業，由業感果，從惑業苦的流轉不息，而有生死。」

[12] [1]眾賢造，《阿毘達磨順正理論》卷 25（大正 29，483b22-26）：「有義言，此生故彼生者，是現生果生故，後生因生義。此中意顯現生生故，遮餘對治，生後有因。復依現生因有，後生果得有，由後生果生故，後後因得生，如是有輪，旋環無始。」

[2]眾賢造，《阿毘達磨藏顯宗論》卷 14〈4 辯緣起品〉（大正 29，843b4-5）：「言緣起者，顯生死流無始時來旋環無斷。」

[3]印順導師，《中觀今論》，p.125：「無論是把時間看成是直線的 ——，或曲折形的〳〵，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。」

[4]印順導師，《印度之佛教》，p.39：「有情之生死相續苦，非自、他、共、無因作，佛說為緣起：逐物流轉，觸境繫心，心色依持。緣起如環之無端，以無始來不見真實諦，死生無邊際，生生不已而眾苦永在。」

[13] 印順導師，《無諍之辯》，p.128-p.129：「因為無自性，所以從緣而起；如有自性，即不成緣起，這是中觀者所常說的。緣起是沒有自性（空）的緣起，也就是假名的緣起。因眾生無始以來，無明所蔽，不達緣起的假名即空，執著自性有，自相有，便是生死根本。所以說：『諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知，名為無明』。如依緣起假名而達無自性空，即得解脫。所以說：『離三解脫門，無道無果』。提婆稱此為：『無二寂靜門』。

生死流轉的惑業苦事，生死還滅的涅槃如來事，如執有自性，即是什麼也不能成立的，如《中論》等廣破。」

[14] [1]印順導師，《佛法概論》，p.92：「浮彌尊者與外道論法，也否定自作、他作、共作、無因作，而說『世尊說：苦樂從緣起生』。這可見釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依，次第相續的活動中去說明。」參見《雜阿含經》卷 14（343 經）（大正 2，93b25-94b1）。

[2]印順導師，《空之探究》，p.227：「《雜阿含經》，否定外道的自作、他作、自他共作、非自非他的無因作——四作，而說『從緣起生』。」參見《雜阿含經》卷 12（288 經）（大正 2，81a15-b3）。

[3]印順導師，《性空學探源》，p.59-p.60：「《雜阿含》……三〇二經，明以緣起離苦樂自作、他作、共作、無因作諸見。」參見《雜阿含經》卷 12（302 經）（大正 2，86a4-b23）。

[15] [1]印順導師，《佛法概論》，p.65：「印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實

(1) 是從我本性中開發出來的，是我**自**己**作**的。
(2) 有說：大自在天修一種苦行，創造世間；
世界的舞臺創造好了，又修一種苦行，創造鳥獸以及人類，這是**他作**。
(3) 有說：最初有一男一女，和合而產生一切眾生，這是**共作**。
(4) 有說：一切法是無因無緣的，都是偶然的，這是**無因作**。[16]

※依妄執的不同，才有這四說。這是約人格者的造作說的。

2、約法為作者說四作

還有約法為作者說：

(1) 如五陰的自體能生五陰，是**自作**。
(2) 前陰作後陰，而後陰異於前陰的，是**他作**。
(3) 或前陰引發後陰，後陰才從自體生起，是**共作**。
(4) 說不出所以然，後陰是自然而有的，是**無因作**。[17]

3、小結

這些見解，依佛法說，完全是顛倒的。所以建立緣起的中道觀，否定外道的四作說。這是根本佛教的論題；現在要分解其所以然，說明緣起的性空論。[18]

貳、觀苦聚非作

一、正觀內苦非四作

（一）總遮(p.219)

〔01〕**自作**[19]**及他作**[20]**，共作**[21]**、無因作**[22]**，如是說諸苦，於果**[23]**則不然**[24]**。**[25]

有的，智識的，妙樂的，常在的，為一一有情的本體。」

[2]印順導師，《唯識學探源》，p.54：「六識的或起、或滅、或斷、或續，都是依止生命的當體——補特伽羅，才有活動。這種思想，與印度有我外道是共同的。」

[3]印順導師，《以佛法研究佛法》，p.311：「印度一般宗教所說生死輪迴的主體，以及從生死輪迴而證入涅槃解脫的當體，即是我，我也就是如，所以我是常住不變如是如是的。依印度一般宗教說，要有一真常不變的我體，才能成立生死與涅槃。」

[4]印順導師，《佛法是救世之光》，p.181：「印度學者的（神）我，是『主宰』義，就是自主自在，而能支配其他的。換言之，這是不受其他因緣（如身心）所規定，而卻能決定身心的。」

[5]印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.240：「當時的印度宗教界，大都以為現實身心中，有『自我』存在。我是主宰；是常住的，喜樂的，自在的。」

[16] 「婆羅門學者……是無因作。」參見《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉（大正 42，103b18-22）。

[17] 「還有約法為……是無因作。」參見《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉（大正 42，103b22-c1）。

[18] [1]龍樹造，鳩摩羅什譯，《十二門論》卷 1（大正 30，166c13-17）：「佛雖如是說，從眾因緣生苦，破四種邪見，即是說空。說苦從眾因緣生，即是說空義。何以故？若從眾因緣生，則無自性，無自性即是空。如苦空，當知有為、無為及眾生，一切皆空。」

[2]印順導師，《性空學探源》，p.248：「自作他作共作無因作都不能成立，所以是無自性。」

[19] 自作：Svaya□-k□ta。（大正 30，16d，n.15）

[20] 他作：Parakrita。（大正 30，16d，n.16）

[21] 共作：Dvābhyā□-k□ta。（大正 30，16d，n.17）

[22] 無因作：Ahetuka。（大正 30，16d，n.18）

1、總說苦果的四作

苦，是所受的果報。所以受苦，必有造成苦果的，這就是作。作與受，作者與受者，是有因果依存性的。因果，怎能說無因？怎能說自說他呢？[26]

---

[23] 果：Kārya。（大正 30，16d，n.19）

[24] 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（《藏要》4，29a，n.3）：「番梵云：此不成所作。」

[25] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（青目釋）（大正 30，16b22-28）：「**自作及他作，共作無因作，如是說諸苦，於果則不然。**有人言：苦惱自作，或言他作，或言亦自作亦他作，或言無因作，於果皆不然。於果皆不然者，眾生以眾緣致苦，厭苦欲求滅，不知苦惱實因緣，有四種謬，是故說於果皆不然。」

[2]唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉（大正 30，88b29-c3）：「**有人欲得苦，自作及他作，共作無因作，彼果皆不然。**釋曰：第一義中種種無量，如理觀察，彼皆不然。」

[3]安慧造，宋・惟淨等譯，《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉（大正 30，157b8-11）：「**自作及他作，共作無因作**。釋曰：有一類人，欲令此苦各別繫屬，故下頌言：**彼等於諸果，所作非道理。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.344：

svaya□ k□ta□ parak□ta□ dvābhyā□ k□tamahetuka□ /

du□khamityeka icchanti tacca kāryaa□ na yujyate //

苦は，自身によってつくられたもの(自作)，他によってつくられたもの(他作)，両者によってつくられたもの(共作)，無因のもの(無因作)である，と或る人々は主張する。しかるに，それ(苦)が結果であるというのは，正しくない。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉（大正 42，103b16-c7）：「上半牒，下半總非。但釋四計，凡有二種：一、計人四；二、計法四。

人四者，外道四計：一云、苦自作，還是身內之我作此苦；二云、大自在天造作六道之苦，名為他作；三云、劫初之時，先有一男一女生一切眾生，即是共作；四云、自然有此苦果，名無因作。二者、世俗人云：『我自作罪，我自受苦。』又云：『我不起過，他人以苦加我，名為他作。』三云、由我起過故，他加我苦，名為共作。四云、不覺自他所作，而苦無端生，名無因作。

法四者，有言：五陰苦自體，從自體生自體。如從火性生火事，為自作。有言：五陰苦從前五陰生，名他作苦。有言：共作從前五陰，後有自體故，是名共作。無明初念託空而起，是無因作。

下半云『**於果皆不然**』者，四作為因，果即是苦。《法華經》云：『諸苦所因，貪欲為本。』今觀苦從緣生，則無自性，便入實相，斷於貪欲，故諸苦不生。問：為無苦果故，於果不然？為乖苦果故，不然耶？答：具二義：一者、上四句不識苦果，故云不然；二者、論主正因緣生苦，因緣生苦，即寂滅性，故明無苦，具此二也。」

另參見印順導師，《中觀論頌講記》，p.218。

[6]《十二門論》卷 1（大正 30，165c8-22）：「復次，一切法空。何以故？自作、他作、共作、無因作，不可得故。如說：自作及他作，共作無因作，如是不可得，是則無有苦。苦自作不然。何以故？若自作，即自作其體，不得以是事即作是事，如識不能自識，指不能自觸。是故不得言自作，他作亦不然，他何能作苦？問曰：眾緣名為他，眾緣作苦故，名為他作，云何言不從他作？答曰：若眾緣名為他者，苦則是眾緣作。是苦從眾緣生，則是眾緣性。若即是眾緣性，云何名為他？如泥瓶，泥不名為他；又如金釧，金不名為他；苦亦如是，從眾緣生，故眾緣不得名為他。復次，是眾緣亦不自性有，故不得自在，是故不得言從眾緣生果。」

[7]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.147-p.148。

[26] 印順導師，《中觀論頌講記》，p.460：「無因無緣，就破壞因果，破壞作業、作者、作法，以及破壞一切萬物的因果生滅了。」

所以，有人說苦果是「自作」的，或說是「他作」的，自他和合「共」同創「作」的，甚至說是「無因」無緣自然造「作」的。

2、總破：苦果非四作

像這樣的「說」有「諸苦」，在受苦的果報方面，是講不通的。所以說：「於果則不然」。這必須像《淨名經》說的：『**五受陰洞達空無所起，是苦義**』[27]。要解了五陰的性空不生，才能成立苦果呢？

3、結前破後

這首頌，總遮四作。但下文的破斥，主要在破自作、他作。這因為共作不過是自他的總和；從現象界去觀察，沒有一法不是從種種條件生的，所以無因作可說是不攻而自破。

（二） 別破（釋破四計）

1、破自他作（明法、人不自他）

(1) 破法自作（明法不自作）(p.220)

〔02〕**苦若自作者，則不從緣生；因有此陰故，而有彼陰生。**[28]

---

[27] [1]《維摩詰所說經》卷 1〈3 弟子品〉(大正 14，541a18-19)。
[2]後秦・僧肇撰，《注維摩詰經》卷 3〈3 弟子品〉(大正 38，354a18-b6)：「**五受陰洞達空無所起，是苦義。**什曰：無常壞法，所以苦也。若無常龕，則壞之亦龕；壞之亦龕，則非苦之極也。今妙無常則無法不壞，無法不壞則法不可壞，苦之甚也。法不可得空之至也，自無而觀則不壞不苦，自有而之散，苦義所以生也。肇曰：有漏五陰愛染生死，名受陰也。小乘以受陰起則眾苦生為苦義；大乘通達受陰內外常空，本自無起，誰生苦者，此真苦義也。生曰：夫苦之為事會所成也，會所成者豈得有哉？是以言：五受陰空是苦義也。五受陰，苦之宗也，無常推生及滅事不在一。又通在有漏、無漏，故言諸法。苦即體是無義起於內，又得無漏者不以失受致苦，故唯受陰而已也。洞達者，無常以據終驗之云畢竟耳，苦以空為其體，故洞達也。無所起者，無常明無本之變理在於生，苦言假會之法，所以配其起也。」
[2] 《大般涅槃經》卷 13〈7 聖行品〉(大正 12，441a11-13)：「諸凡夫人有苦無諦；聲聞緣覺有苦有苦諦，而無真實；諸菩薩等解苦無苦，是故無苦而有真實。」另參見隋・智顗說，《妙法蓮華經玄義》卷 3 (大正 33，711c10-15)、隋・吉藏撰，《勝鬘寶窟》卷 3 (大正 37，64a4-13)。
[3]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，102b21)。

[28] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋) (大正 30，16b29-c5)：「**苦若自作者，則不從緣生；因有此陰故，而有彼陰生。**若苦自作，則不從眾緣生。自名從自性生，是事不然。何以故？因前五陰有後五陰生。是故苦不得自作。」
[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，88c4-89a9)：「**苦若自作者，則不從緣生。**釋曰：由自作故，則不藉因緣。是故苦從緣起，即無此義，而彼不然，復欲得故。此義云何？謂從緣起。如偈曰：**由現陰為因，未來陰得起。**釋曰：第一義中諸陰相續名調達者，非調達作。何以故？藉緣起故，譬如一有由現陰為因，牽後陰起，義正如此。復次，鞞世師言：身等諸根，覺聚雖別，而我無異。彼一遍住，亦是作者，彼作此苦，故是自作。若言諸行剎那剎那生滅無常者，此說有過。得何等過？此心剎那俱生之苦，不即此苦。剎那心作故，非自作，亦非他作。何以故？他所作業，自受果者，此義不然。汝意若欲令他作者，則違自悉檀。論者言：此中立驗，汝言丈夫即是作者，是義不然。何以故？以其常故，譬如虛空。以常驗故，知非作者。丈夫作者法自體破，立義過故。復次，若汝定謂我作此苦，即

A、苦若自作，則失因緣義

此中所說的自作，不是人格創造者的自，是五陰自體。假定說，五陰生死「苦」果的生起，是從前五陰「自」體所「作」的；這是把前五陰與後五陰看作同一的，等於說甲生甲。其實，自就不作，作就不自；如真的是自己能作自己，那就違反諸法緣生的真理，一切都是「不從緣生」的了。

世間一切法的生起，必須種種條件的和合，這是共知的現實；可見自作說不能成立。凡執有諸法實在自性的，如論究這實自性的從何而來，很容易走上自作的曲徑[29]。

因中有果論者[30]，是近於自作的。佛法中，如從五蘊功能生五蘊，從相好莊嚴的如來藏成法身，無不是這一思想的表現。[31]那知自作是含有根本的矛盾，指不自指，刀不自割，自己怎能生自己？[32]

不從緣起，有如是過。此義云何？以我法中名苦，為我義意如是。復次，若言丈夫作業即是自作，非不藉餘因緣共作後得起者，是義不然。何以故？由無量因共我作苦，應如是知。如彼乾草及牛糞等，為火作緣，義意正爾。復次，調達之苦非調達我作。何以故？由苦故，如耶若苦。汝前說言，若剎那諸行等，無別作者，彼業所作即是自作者，今當答汝。第一義中苦不可說，故我無過。彼世諦中相以相續因果不別，世間咸見，作如是說，如言『彼處燈來』、『此菴羅樹是我所種』，此亦如是。後時有相與彼前思相續，因果不別。前有相思，此剎那作名為自作。由前剎那思所積集善不善業，彼業滅時，與後為因，如彼燈焰，前為後因。如是展轉相續，乃至得果，故非不作而得，亦非作已失滅，若汝意謂諸行剎那先所集業，不受後果。何以故？以其異故。如別相續者，是義不然。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157b13-19)：「**苦若自作者，即不從緣成。**釋曰：若自作者，而彼諸法皆自體所成，非同生性故。若離自體，即無對待因性，亦非同生可有。故下頌言：**以有此蘊故，有未來五蘊。**釋曰：緣所成故，此中若法緣所成性，即無自作，此遣法自相，又復亦非他作道理。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.346：
vaya□ k□ta□ yadi bhavetpratītya na tato bhavet /
kandhānimānamī skandhā□ sa□bhavanti pratītya hi //
もしも〔苦が〕自身によってつくられるのであるならば，それゆえ，〔苦は〕縁って有るのではないことになるであろう。なぜならば，これら諸構成要素(五蘊)に縁って，それら〔次代の〕諸構成要素が生ずるからである。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，103c12-14)：「初偈云：苦若自作，則失因緣義。下半釋云：此五陰從前五陰生，云何名自作？若自作，應自生。」

[6]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.148。

[29] 曲徑：比喻不正當的途徑。(《漢語大詞典（五），p.562》

[30] [1]唐‧玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 6 (大正 30，303c8-10)：「因中有果論者：謂如有一若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論，常常時、恒恒時，於諸因中，具有果性，謂雨眾外道作如是計。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.363：「因中有果論者，必達到一一因中有一切果，一一果中有一切因的結論。」

[31] [1]印順導師，《中觀今論》，p.149：「有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.475：「龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。」

[32] [1]《十二門論》卷 1（大正 30，165c12-14)：「苦自作不然。何以故？若自作，即自作其體。

B、此五陰從前五陰生，不能說是自生

論主開示他們說：現實的五陰身，是因前五陰而有的，所以說：「**因有此陰故，而有彼陰生**」。前陰與後陰，雖然是同樣的陰，但既有前有後，有彼有此的相對別異性，當然就不能說他是自生了。

(2) 破法他作（明法不他作）(p.221)

〔03〕**若謂此五陰，異彼五陰者，**[33]**如是則應言：從他而作苦。**[34]

A、外人立

有人說：前陰後陰有差別，說他是自作，這當然不可以。既是這個五陰生那個五陰，說他是他作，這該不犯什麼過失了！

B、論主破：前五陰與後五陰生有因果關係，不能說是他作

這也不然！因為，如這個「**五陰**」與那個「**五陰**」，絲毫沒有關係，各自獨立，那才可以說「**從他**」「**作苦**」。但事實上，前五陰與後五陰間有密切的因果關係，離前陰就沒有後陰，所以不可說苦是他作的。

不得以是事即作是事，如識不能自識，指不能自觸。是故不得言自作。」

[2]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，17a10-11)：「自作苦不然，何以故？如刀不能自割。如是法不能自作法，是故不能自作。」

[3]《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，103c2-3)：「決定業無作，是業無作者。如刀不自割，指不自觸。」

[33]「若謂此五陰，異彼五陰者」，歐陽竟無編，《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(《藏要》4，29b，n.1)：「番梵云：若彼與此異，若此與彼異。」

[34] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，16c4-14)：「問曰：若言此五陰作彼五陰者，則是他作。答曰：是事不然。何以故？**若謂此五陰，異彼五陰者，如是則應言：從他而作苦。**若此五陰與彼五陰異，彼五陰與此五陰異者，應從他作。如縷與布異者，應離縷有布；若離縷無布者，則布不異縷。如是彼五陰異此五陰者，則應離此五陰有彼五陰。若離此五陰無彼五陰者，則此五陰不異彼五陰，是故不應言苦從他作。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89a23-a29)：「**若前陰異後，後陰異前者，此陰從彼生，可言他作苦。**釋曰：若人欲得他作苦者，法體不成，立義有過，而實不然。云何不然？此中立驗，第一義中調達後陰於先陰非他。何以故？調達陰故，譬如後自陰體。又彼苦體相續不別故，立義譬喻如前應知。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157b21-25)：「**若有此五蘊，與未來蘊異，於此彼蘊中，應有他作苦。**釋曰：今此五蘊與未來五蘊諸有所作，非此二法互有他性。何以故？滅與未生二無性故，此中亦非苦能作苦，自作、他作，云何可成？」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.348：

yadyamībhya ime `nye syurebhyo vāmi pare yadi /
bhavetparak□ta□ du□kha□ parairebhiramī k□tā□ //

もしもこれら〔諸構成要素〕がそれら〔次代の諸構成要素〕とは異なっているならば，あるいは，もしもそれらがこれらとは他のものであるならば，苦は，他のものによってつくられることになるであろう。〔また〕それら(諸構成要素)は，他のものであるこれら(諸構成要素)によってつくられることになるであろう。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，103c14-17)：「若言從前五陰生後五陰，名他作者，不然。前五陰是因，後五陰是果，因果豈得言他？故非他作。若言是他，則非因果義也。」

[6]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.149。

(3) 結說：(1)破法自作、(2)破法他作

不自作是不一，不他作是不異；前陰與後陰是緣起假名的一異，而非絕對的一異。

以上所破的自作、他作，不僅離外道的邪執，主要是遮破有所得的小乘，與一分大乘學者的戲論。

(4) 破人自作（明人不自作）

〔04〕**若人自作苦，離苦何有人？而謂於彼人，而能自作苦。**[35]

A、外人立

佛法說自作自受，自己造業自己感果報。現在說自作，這該是對的，為什麼要破呢？

B、論主破

他們說的自作，是五蘊身心的果報中，有一能作者。這作者與果報不離，同在，所以叫自作，這就不對了。

說「人自」己能「作苦」果的身體，(p.222)給自己吃苦，這就應該離了五蘊的苦果，別有自我。可是，離了五蘊身，根本就沒有自我可得。這可以仔細的觀察，「離」了「苦」果，那裡還「有人」？既沒有別體的自我，怎麼可說「於」

---

[35] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，16c14-20)：「問曰：自作者是人，人自作苦，自受苦。答曰：**若人自作苦，離苦何有人？而謂於彼人，而能自作苦。**若謂人自作苦者，離五陰苦，何處別有人而能自作苦？應說是人而不可說，是故苦非人自作。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89a29-b12)：「執有人者，說如是言，他所造業自受果者，是義不然。何以故？諸位差別皆人作故，名自作苦，亦名他作。二家所立者，我無此過。論者言：汝但有此語，是亦不然。如偈曰：**若人自作苦，離苦無別人，何等是彼人，言人自作苦？**釋曰：何等是苦？謂五陰相，離彼苦陰，無別有人，云何而言人作於苦？復次，若汝執言人與五陰不一不異者，是義不然。何以故？但於五陰施調達名，無人可得，以緣起故，譬如瓶等。如是第一義中彼人不成；人既不成，無作苦者。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，57b27-c1)：「**若人自作苦，離苦何有人？云何自作中，離人而有苦？**釋曰：若復離蘊無所施設，彼復云何有苦可作？」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.350：
svapudgalak□ta□ du□kha□ yadi du□kha□ punarvinā /
svapudgala□ sa katamo yena du□kha□ savya□ k□tam /
もしも苦が自らの個人存在(自身，プドガラ)によってつくられるのであるならば，およそ，苦を自らつくっているような，そのようなその自らの個人存在は，苦が無い場合，一体，何ものであろうか。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，103c17-26)：「此三偈（按：第 4 頌至第 6 頌）明人不自他，三偈為二，初偈明人不自，次兩偈明人不他。前二偈破法，通破數、論。今不破數，以數不計人故，但破外道、成論異部，明人作。此中三偈，大意甚易。直明陰外無人，誰自作，誰他作耶？若陰外有人，可許此人自作，他人作耳。問：陰外無人，可言不自他作。若許即陰為人，得有自他作不？答：若許即陰為人者，此猶是陰耳。上已破陰，不自他竟，故不須破即陰自他。」

[6]《十二門論》卷 1（大正 30，166a14-18)：「我若作苦，離苦無我能作苦者，以無身故。若無身而能作苦者，得解脫者亦應是苦，如是則無解脫。而實有解脫，是故苦自作不然，他作苦亦不然，離苦，何有人而作苦與他？」

五蘊中有「人」,「能」夠「自作苦」,給自己受苦呢？所以苦是不能說自作的。

(5) 破人他作（明人不他作）

A、離苦無人破

〔05〕**若苦他人作，而與此人者，若當離於苦，何有此人受？**[36]

〔06〕**苦若彼人作，持與此人者，離苦何有人，而能授於此？**[37]

(A) 外人立

有人說：自己不作苦給自己受，這是不錯的，但可以說他人作苦為他人所受，所以苦是他人所作的。

(B) 論主破

a. 明陰外無人誰受苦——釋第 5 頌：若苦他人作，而與此人者；若當離於苦，何有此人受？

這也不對！因為，如說生死「苦」果是「他人」造 「作」出來，給「與」另一個「人」受苦，那麼，在作受的中間，有造作者與受苦者二人了。先從受苦者說：如「離」了五蘊和合的「苦」果，那裡還「有」受苦的「人，受」這苦果呢？

b. 明陰外無人誰授苦——釋第 6 頌：苦若彼人作，持與此人者；離苦何有人，而能授於

---

[36] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，16c20-25)：「若謂人不自作苦，他人作苦與此人者，是亦不然。何以故？**若苦他人作，而與此人者，若當離於苦，何有此人受？**若他人作苦與此人者，離五陰無有此人受。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89b12-17)：「他人作苦，是義不然。如偈曰：**若他人作苦，持與此人者，離苦何有他，而言他作苦？**釋曰：離苦無人，前已遮故。人有別體，令證知者，以無驗故，如是自作苦不可得。先已立驗，曉諸未解。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c3-5)：「**若苦他人成，授與此人者，他亦名自作，離苦何有苦？**釋曰：此非離苦而復有苦，苦無異故。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.352：
parapudgalaja□ du□kha□ yadi yasmai pradīyate /
pare□a k□tvā taddu□kha□ sa du□khena vinā kuta□ //
もしも苦が他の個人存在(プドガラ)から生ずるのであるならば，およそ，他によってつくられたのち，その苦があたえられるという，そのような〔個人存在(プドガラ)〕は，苦が無い場合，どうして，〔有るであろう〕か。

[37] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，16c26-17a1)：「**苦若彼人作，持與此人者，離苦何有人，而能授於此。**若謂彼人作苦授與此人者，離五陰苦，何有彼人作苦持與此人？若有者，應說其相。」

[2]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c7-8)：「**若他人作苦，離他何有苦，亦非有作已，他能授於此。**」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.354：
parapudgalaja□ du□kha□ yadi ka□ parapudgala□ /
vinā du□khena ya□ k□tvā parasmai prahi□oti tat //
もしも苦が他の個人存在(プドガラ)から生ずるのであるならば，およそ，つくられてのち，それ(苦)を他にあたえるという，そのような他の個人存在(プドガラ)は，苦が無い場合，一体，何ものであろうか。

[4]歐陽竟無編，《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(《藏要》4，30a，n.1)：「《無畏》佛護牒文及《燈論》皆缺此頌。」

此？

以同樣的理由去觀察，若一定說「苦」是那個(p.223)「人」造「作」出來，給「與」這一個「人」受的；那個作苦者，還不是依五蘊和合的苦果而假立，「離」了五蘊和合的「苦」果，那裡還「有」作苦的他「人，而能」把苦「授於」這個人去受？

(C) 結說

這兩頌，說明了唯有苦報的因果相續，沒有作者、受者的自體；沒有此人與彼人，那還說什麼他作他受呢？

B、待自無他破（結人不自他）

〔07〕**自作若不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作**[38]。[39]

(A) 相待門

自作苦如果可以成立，或者可說有與自相待[40]的他作苦。現在，「自作」苦的道理，已「不」能「成」立，沒有自體可以相待，那還說得上他「作苦」嗎？

(B) 相即門

並且，他「人作苦」的他人，從他本身看來，也還是「自作」的。上面已徹底的破斥自作，這等於破了他作。所以，見自作不成而別立他作，這實在是表示他智慧的淺薄，缺乏深刻的考察。

2、破共作

〔08〕**苦不名自作，法不自作法，彼無有自體**[41]**，何有彼作苦？**[42] (p.224)

---

[38] 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(《藏要》4，30a，n.2)：「番梵云：卽成彼自作。」

[39] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，17a2-7)：「**自作若不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作。**種種因緣，彼自作苦不成，而言他作苦，是亦不然。何以故？此彼相待故。若彼作苦，於彼亦名自作苦。自作苦先已破，汝受自作苦不成故，他作亦不成。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89b18-26)：「**自作若不成，何處有他作？若他人作苦，彼還是自作。**釋曰：無自作苦，而指示言他作苦者，此語不然。如別相續決定報業言他作者，無如此義。是故偈言：『何處有他作？』語意如是。汝言位有差別，人無異者，此為妄語。以是義故，若自作苦，若他作者，此皆不然。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c10-13)：「**自作若不成，復何有他作？若他人作苦，即亦名自作。**釋曰：或有人言：若人自作苦，即非他所成，應有他作邪？」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.356：
svaya□ k□tasyāprasiddherdu□kha□ parak□ta□ kuta□ /
paro hi du□kha□ yatkuryāttattasya syātsavya□ k□tam //
〔苦が〕自身によってつくられるということは成立しないがゆえに，苦は，どうして，他によってつくられるものとしてあろうか。なぜならば，他がつくるであろうというその苦は，その人にとっては，自身によってつくられるものであろうから。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，104a1-3)：「上半就相待門，下半就相即門。相待門者，待自故有他。自既不成，他亦不成也。相即者，他於他即是自。」

[40] 相待：1.對待。(《漢語大詞典（七），p.1135》

[41] 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(《藏要》4，30a，n.4)：「番梵云：若無他自作。」

[42] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，17a8-14)：「**苦不名自作，法不自作法，彼無有自體，何有彼作苦？**自作苦不然。何以故？如刀不能自割。如是法不能自作法，是故不能自作。他作亦不然。何以故？離苦無彼自性。若離苦有彼自性者，應言彼作苦，彼

〔09ab〕**若彼此**[43]**苦成，應有共作苦。**[44]

(1) 外人立

有人說：苦陰自作苦陰，所以是自作；而即苦的人，有名字差別，又可說他作。這可說是法自人他的共作。

(2) 破主破

A、破自作——釋第 8 頌前半：苦不名自作，法不自作法。

論主破斥他說：「苦」果是果，「不」能說他能「自」己「作」苦。因為苦「法」自體，是「不」能「自作」苦「法」的，所以自作的意義不成。

亦即是苦，云何苦自作苦？」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89b27-c15)：「復次，異尼犍子作如是言：人自作苦故，苦是自作；而苦不即人，名為他作。是故自作、他作二門得成。**自作苦不然。**釋曰：無人作苦，此義如是。由苦無自體，人無體故。若謂苦體是人者，義亦不然。何以故？偈曰：

苦不還作苦。釋曰：如先偈言『苦若自作者，則不從緣起』，此之二句，如彼已遮，語意如是。復次，若苦還作苦者，即是果還作果。又苦自起，不待因緣，此之二種，世所不見。汝前說言『苦不即人，此人作苦，名他作者』，此說不善。如偈曰：

若他作苦者。釋曰：外人意欲以人為他，此人無體，不能作苦。何故不作？以其空故，空則無物，云何起作？無起有體者，智人所不欲。是故偈曰：

無他誰作苦。釋曰：無此他義，語意如是。以是義故，自作、他作此皆不然。俱作者，言二作苦故無過。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c14-21)：「**苦不名自作，亦非他人作，是故所作中，離苦人無體。**釋曰：今此如是，非有所作，亦非有苦。若以彼苦自作苦者，即自所作，道理相違。是故此說以無有人，何有他作？彼無性故。若復他無自體，是中云何他能作苦？若人自體不生，即無所有，他體不生，即無他作，是故無有他能作苦。若或自他二法共作苦者，亦非道理。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.358：

na tāvatsvak□ta□ du□kha□ na hi tenaiva tatk□ta□ /
paro nātmak□taścetsyāddu□kha□ parak□ta□ katha□ //

まず第一に，苦は自身からつくられるものではない。なぜならば，それがそのものによってつくられるということは，ないからである。もしも他者が自身からつくられたものでないならば，どうして，他者によってつくられた苦が存在するであろうか。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉(大正 42，104a4-7)：「**法不自作法**者，舉例：如刀不自割，眼不自見。苦豈自作耶？下半明**彼無自體**者，彼於彼即是自。若有彼之自體，可言彼；既無彼自體，豈有彼作耶？」

[43] 此彼＝彼此【宋】【元】【明】。(大正 30，16d，n.2)

[44] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(大正 30，17a16)：「若**此彼**苦成，應有共作苦。」。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89c16-25)：「**若一一作成，可言二作苦。**釋曰：一一不作，如先已遮。苦非自作，亦非他作，是故汝言二作苦者，此義不然，亦不無因。何以故？此無因執，如〈無起品〉已遮。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c23-24)：「**若有自他作，即有共作苦。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.360：

syādubhābhyā□ k□tam du□kha□ syādekaikak□ta□ yadi /

もしも一人一人によってつくられた〔苦〕が存在するのであるならば，〔自他の〕両者によってつくられた苦が，存在することになるであろう。

B、破他作——釋第 8 頌後半：彼無有自體，何有彼作苦？

前陰與後陰的假我，雖可說有名字差別，但離了五陰的苦果，「彼」人是沒「有」實「自體」的。他的自體都沒有，那裡還「有」他人可以「作苦」呢？

C、破共作——釋第 9 頌前半：若彼此苦成，應有共作苦。

分別的觀察，自作、他作都是不成，那怎能又綜合的說是共作呢？

因為要說自他共作，就先要「彼」作苦與「此」作「苦成」立了以後，方可說「有」自他和合的「共作苦」。現在自作、他作都不能成立，自他共作又怎麼能夠成立呢？

3、破無因作

〔09cd〕**此彼尚無作，何況無因作。**[45]

自作、他作、自他共作，「尚」且不能「作」出生死苦果，「何況」是「(p.225)無因作」？不消說，這是更不能的。如真的無因作，那善惡罪福一切都不成立了。無因作，近於自己存在的自作；自己存在，這不是等於無因生嗎？不過，外道說的無因生，是不知其所以然而忽有的；而所謂自生，那常是因中有果論者的別名。

二、例觀外法非四作（例破諸法）

〔10〕**非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。**[46]

---

[45] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，17a14-19)：「問曰：若自作、他作不然，應有共作。答曰：**若此彼苦成，應有共作苦，此彼尚無作，何況無因作。**自作、他作猶尚有過，何況無因作。無因多過，如〈破作作者品〉中說。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89c20-25)：「**自他二不作，無因何有苦。**釋曰：此品前來所說遮苦，若無因者，則亦無苦，無因有苦，無如是義。由第一義中苦不可得，語意如此。如是種種觀察，彼苦無體。外人品初言『有諸陰以苦故為因』者，第一義中此執不成。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉(大正 30，157c24)：「**今無自他共，無因亦非理。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.360：
parākarāsvaya□kāra□ du□khamahetuka□ kuta□ //
(一人一人によってつくられる苦はあり得ないから，〔自他の〕両者によってつくられる苦もあり得ない)。苦が，他者によってつくられたものでもなく，自身によってつくられたものでもないならば，〔それは〕無因のものとなり，〔そのような苦が〕どうして，〔有るであろう〕か。」

[5]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.149。

[46] [1]《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(青目釋)(大正 30，17a20-24)：「**非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。**佛法中雖說五受陰為苦，有外道人謂苦受為苦。是故說：不但說於苦，四種義不成。外萬物地水山木等，一切法皆亦不成。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉(大正 30，89c26- 90a17)：「**不獨觀於苦，四種義不成，外所有諸法，四種亦皆無。**釋曰：如前所說道理，彼外色等觀察亦無此義。云何色不自作？何以故？若有若無，因不然故，如前已說。又從緣起故，如芽自體，不名自作。若言從諸大作，名他作者，是義不然。云何不然？諸大於色，不名為他。何以故？以其外故，如色自體。又遮實有故，色無自體，他義不成。亦非共作，以一一不成故。亦不無因，何以故？此無因執，前已遮故，如是聲等，亦應類破。是故品初說因由苦故者，有過失故，此義不成。今此品中，為欲顯示苦是空義，是故得成。如《般若波羅蜜經》中說：『佛告極勇猛

（一） 佛說的苦：專指有情身的五蘊說

佛法所說的苦，雖也可把器世界包在其中；或只可說內心的領受是苦。但一是太過，一是不及。佛說的苦，是專指有情身的五蘊說。

（二） 例破諸法

所以破除內苦非四作以後，更擴大觀點，說一切外物，也不能說是四作的。

頌中說：不「但」是「說」五陰的「苦」報體，依這「四種」作的意「義」去觀察，「不」能「成」立；就是「一切」身「外」所有的「萬物」，以這「四義」去觀察，也都是「不成」的。

菩薩言：『善男子！色非苦非樂，如是受想行識非苦非樂。若色受想行識非苦非樂，是名般若波羅蜜。』又如《梵王問經》中說：『云何名聖諦？若苦、若集、若滅、若道，不名聖諦。彼苦等不起，乃名聖諦。』如是等。復次，聲聞乘中，婆伽婆說：『有比丘問佛言：『瞿曇！苦自作耶？』佛言：『不。』『他作耶？』佛言：『不。』『俱作耶？』佛言：『不。』『無因作耶？』佛言：『不。』如是等諸修多羅，此中應廣說。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉（大正 30，158a1-10）：「**非但說於苦，四種俱不有**。釋曰：此復云何？色等亦然。故下頌言：**外諸法皆同，四種俱不有。**釋曰：色非自體作故，彼能作所作，若有若無，皆非所作，若有能作，即所作無體，無即非能作。云何無中計有我作？此即著於能作，亦非他法。成已復成色法作用，是中亦非他性可成。今此所說，若從緣生，彼即無有異法可得，亦非自他緣法不生。又一切法非無因故，由是勝義諦中，色等諸法體不可得。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.362：
na kevala□ hi du□khasya cāturvidhya□ na vidyate /
bhāyānāmapi bhāvānā□ cāturvidhya□ na vidyate //
ただ苦〔がつくられること〕に関して，四種(自作・他作・共作・無因)〔の成立〕が存在しないだけではなく，外界のもろもろの「存在(もの・こと)」に関してもまた，四種〔の成立〕は存在しない。

[5]《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉（大正 42，104a10-18）：「此偈不破數人苦義，數人明有漏五陰是苦。若破苦竟，即有漏法盡也。今外山木等皆有漏故，今為成論人明唯心是苦，色及無作非苦。成實師有二釋：一云、識想二心未有苦，至受方有苦；次云、識想二心已有苦，但判受陰在第三耳。而二師同明色無作非是苦，但是苦具耳。外道人唯苦受是苦，樂受等非苦。此二人明苦既狹，是故破苦竟，更須例破餘非苦法也。」

【附表】印順導師，《中觀論頌講記》〈觀苦品第十二〉科判（p.217～p.225）

科　判						偈　頌
戊二　觀苦聚非作	己一　正觀內苦非四作	庚一　總遮				[01]　自作及他作，共作、無因作， 如是說諸苦，於果則不然。
		庚二　別破	辛一　破自他作	壬一　破法自作		[02]　苦若自作者，則不從緣生； 因有此陰故，而有彼陰生。
				壬二　破法他作		[03]　若謂此五陰，異彼五陰者， 如是則應言：從他而作苦。
				壬三　破人自作		[04]　若人自作苦，離苦何有人？ 而謂於彼人，而能自作苦。
				壬四　破人他作	癸一　離苦無人破	[05]　若苦他人作，而與此人者， 若當離於苦，何有此人受？ [06]　苦若彼人作，持與此人者， 離苦何有人，而能授於此？
					癸二　待自無他破	[07]　自作若不成，云何彼作苦？ 若彼人作苦，即亦名自作。
			辛二　破共作			[08]　苦不名自作，法不自作法， 彼無有自體，何有彼作苦？ [09ab]若此彼苦成，應有共作苦。
			辛三　破無因作			[09cd]此彼尚無作，何況無因作。
	己二　例觀外法非四作					[10]　非但說於苦，四種義不成， 一切外萬物，四義亦不成。

《中觀論頌講記》
〈觀行品〉[1]第十三
（p.226～p.237）

上厚下觀法師　指導
釋祖達　敬編
2008/12/03

壹、引言[2]。（p.226～p.227）

（壹）破題

本品觀無常的諸行，顯示無常諸行的本性空寂。

（貳）「行」之意義

『行』，在佛法中，使用的範圍是很廣泛的，含義也大有廣狹的差別。[3]

---

[1] [1] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.365：

saṃskāraparīkṣā nāma trayodaśamaṃ prakaraṇam.

「〔潜在的〕形成作用（行）の考察」と名づけられる第十三章。

[2] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，30b，n.1)：「四本同此，無畏、佛護本作〈觀真實性品〉(de-ko-na-ñid)。佛護品首釋云：諸行不真實，次問何爲真實，乃擧頌答，故此品名真實也。但無畏問曰：四相雖無，外物諸行則有；頌答云云。」

[2] [1]本品科判主要是依印順導師著《中觀論頌講記》之科判編輯而成，其原科判請詳見【附表】。

[2]《中論》〈13 觀行品〉第 1～9 頌之三種漢譯對照表，請詳見【附錄】。

[3] [1] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，104a29-b24)：

「問：**行但是因，亦通果耶？**

答：**具有二義**。若以流動起作念念不停以釋行義；則一切有為莫問因果並稱為行。是故經云：『諸行無常是生滅法也。』二者、善、惡等因，將人常行生死故名為行。

問：此品云諸行名五陰，為是因行？為是果行？

答：**五陰名行具有二義**：一者、五陰從業行所生故名為行，二者、即此五陰生滅起作故名為行。

問：十二因緣行支、五陰內行陰，此有何異？

答：**十二因緣行支但是因行**；**五陰中行陰具有二義**：一者、行陰起作善惡之因名為行。二者、除四陰以外一切有為法，皆攝在行陰中，故名為行。如《雜心》云：『有為法多故，一行陰非餘。』

問：〈觀行〉與〈業品〉何異？

答：〈業品〉但破其因；此章通觀流動之行，是故異也。

復有三種行：出入息為身行，覺觀為口行，受為意行。

通言行者凡有四種：一、修習名行，則萬行善法是也。二、造作名行，通善惡三性。三、無常起作秤行，通因果**三聚**三性等。四、行緣名行，但是心用。

問：有階級次第不耶？

答：**影師云**：『**行有三階**。思是真行，身口為次；以思正能造故名行，身口由思能起作業，名之為次。』

餘有為法二因緣名行：一、從行生，二、當體生滅所遷，是其末事故名為行。今品通觀一切行不可得，故云〈觀行品〉。」

案：三聚為色聚、心聚、非色非心聚。

[1] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 5〈7 三相品〉(大正 42，76c27-29)：

「因緣已來破色、染者、破心，今破三相。破非色非心，三聚名有為，滅此三名

約略的說，有二：

一、流動變遷的叫行；

二、動作而成為動能，能發生一切的，叫行。

◎一切有為法，是業行動能所作成的，又是變遷流動的，所以一切有為法，佛稱之為行。

◎三業是動作而成為動能的，所以是行。

◎此外，約有情以心為導的特殊義，所以說內心的一切活動為行。

本品所觀察的，是通於一切有為法的行。

（參）述說本品的大意

一、實有論者以佛說「有為諸行」欲證成有生死苦果

實有論者，不滿意性空者的破斥，就引證佛說。一方面責難性空者，一方面建立自己的實有。**佛曾說**：『彼虛誑取法者，謂一切有為法。[4]最上者，謂涅槃真法。[5]如是諸行是妄取法，是滅壞法』。[6]**既有此虛誑妄取的諸行，當然就有流轉生死的苦果**；

無為。」

[2] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 5〈7 三相品〉(大正 42，77a27-29)：

「問：云何為三相耶？

答：薩婆多云：『離法體外別有三相。』故，法體通於三聚。而三相但是非色非心，屬行陰攝。」

[3] 北周僧慧影撰《大智度論疏》卷 14：

「如兄弟已下。由如兄弟互相成濟，有乃得立，明色、心、塵、境，方得共生故，以為喻也。此因論通三聚者，無作乃屬色聚故，屬共生因義則親。若四相十四不想應行等，以屬非色非心聚故。若據此為共生因者，但從他色心等，得共生名故。此義為疎也，師言爾也，當說。」(CBETA, X46, no. 791, p. 822, a21-b1 // Z 1:74, p. 201, a8-12 // R74, p. 401, a8-12)

[4] 北周僧慧影撰《大智度論疏》卷 14：

「心心數法次第相續無間故已下。次釋次第緣。若夫人經云：『心唯剎那剎那生滅有間。』此中那言無間，解言，彼為除眾生斷常二見故。所以云爾，眾生此陰滅，不知三陰相續，故於色上起斷見；見心從此生彼，故於心上起常見。彼經為除此見，故云心唯生滅有間，不論相續無間義。今此中為釋次第緣，前後相續生，無有斷絕，故云無間。次第緣義前已釋，此唯是有為，通漏無漏，通三性唯在心聚等義，當說。」(CBETA, X46, no. 791, p. 823, b20-c3 // Z 1:74, p. 202, b13-c2 // R74, p. 403, b13-p. 404, a2)

[2] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，106b11-12)：

「**行陰乃含多法，今正取造善、惡業名之為行。**」

[4] [1] 劉宋・功德直譯《菩薩念佛三昧經》卷 5〈15 正念品〉(大正 13，828b1-2)：「觀諸有為法，從緣不自在，一切不真實，虛誑不可取。」

[2] 姚秦・鳩摩羅什譯《持世經》卷 4〈10 有為無為法品〉(大正 14，662c29-663a1)：「智者知見一切有為法，起相虛誑妄想，是故不復起作有為。」

[5]《增壹阿含經》卷 12〈21 三寶品〉(大正 2，602a11-13)：「云何名為自歸法者？所謂諸法：有漏、無漏；有為、無為；無欲、無染；滅盡、涅槃。然涅槃法，於諸法中，最尊、最上，無能及者。」

[6] 偈本龍樹菩薩・釋論分別明菩薩・大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，90a27-29)：「彼虛妄劫奪法者，謂一切有為法。最上實者，謂涅槃真法。如是諸行是劫奪法，是滅壞法。」

那裡能說一切空呢？

二、性空者破實有論者之執著，進而顯佛所說真意是性空

佛說的話，性空者當然是承認的。不過與他們的理解不同，他們簡直沒有理解佛說諸行虛妄的理趣所在。

所以就從所引的佛說，破斥他們，顯示佛（p.227）說的真意所在，是性空。

貳、行事空寂：觀妄行（p.227～p.237）

（壹）破諸行有事

一、立——實有有為諸行

〔01〕如佛經所說：虛誑[7]妄取相[8]，[9]諸行[10]妄取故，是名為虛誑。[11]

※ 外人引經立義——釋第 1 頌：如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑

（一）實有論者：對有為諸行的見解

實有論者說：「佛」在「經」中曾經「說」過：「虛誑妄取相」[12]。

1、虛誑之義涵

虛誑：是說他本不是這個樣子，不過表現這種現象。這所現起的現象，含有誘惑性、欺騙性，能使我們以為他是這樣的。如旋火成環，這本是舞動火星所現起的環相，並不是真的有一個環；但他卻能欺誑我們，使我們以為他是真環。

2、妄取之義涵

妄取：是能取的心，在取所取的境相時，不能正確的認識對象。

3、虛誑約所取的境相說，妄取約能取的心識說

所以，**虛誑**約所取的境相說，**妄取**約能取的心識說。

4、在虛妄分別心的認識中，妄執常、樂、我、淨

一切演變流動的有為法，在虛妄分別心的認識中，不能正確的認識他，無常的以為是**常**，苦痛的以為是**樂**，無我的以為**我**，（p.228）不淨的以為**淨**。

---

[7] 虛誑：Mṛṣā。 (大正 30，17a27)

[8] 妄取相：Moṣadharma。 (大正 30，17a27)

[9] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，30b，n.2)：「番、梵、燈云：如世尊所說法取奪則妄。以下虛誑妄取皆作取奪及虛妄，今譯誤。」

[10] 行：Samskāra。(大正 30，17a28)

[11] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，17a27-28)。

三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.366：

tanmṛṣā moṣadharma yadbhagavānityabhāṣata /

sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārāstena te mṛṣā //

「およそいつわりの性質あるもの(妄取法)は虛妄である」と，世尊は語られた。そして，すべての形成作用(形成されたもの，現象)(一切諸行)は，いつわりの性質あるものである。それゆえ，それら(一切諸行)は虛妄である。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，90a22)：「婆伽婆說彼，虛妄劫奪法。」

[3] 安慧菩薩造・宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉(大正 30，158 a23)：「彼虛妄法者，諸行妄取故。」

[12] 出處待考。

5、外人引佛說的目的，是為成立自己的「諸行」是「實有」

外人引佛說的目的，是要成立他所主張的，流動的現象界是有，不過有點虛誑妄取相罷了。所以說：有無常的「諸行」，因為「妄」想會顛倒「取」他的關係，所以說他是「虛誑」。

（二）性空者的見地：有為諸行實無自體

但大乘性空者的見地，虛誑是可以有的，但沒有實在的自體；有實在的自體，早就不名為虛誑了！

二、破

（一）顯教意破

〔02〕虛誑妄取者，[13]是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。[14]

1、明虛誑妄取無有實——釋第 2 頌：虛誑妄取者，是中何所取？佛說如是事，欲以示空義

（1）明諸行是性空的，不是實在的——釋第 2 頌前半：虛誑妄取者，是中何所取？

◎佛為什麼要說虛誑妄取？你見了這話，就引來成立你的一切有，這是錯了的！既是「虛誑妄取」的，在這虛誑妄取「中」，還有什麼自體，為妄取的「所取」呢？

◎如有一種確實的自體，就不稱為虛誑，能知者也不稱為妄取了。

◎所以佛說諸行是虛誑妄取的；並不成立諸行的有性，卻是從虛誑妄取的說明中，指明諸行是性空的，不是實在的。

（2）遣除虛妄執，顯空義——釋第 2 頌後半：佛說如是事，欲以顯空義

我們覺得他是如此，這一方面是我們的認識不正確，知識有缺陷；一方面，現起的現象，也是虛誑的，能引起認識的顛倒；（p.229）在這個因緣和合的能所錯亂中，我們以為他是真實的了！佛見我們執著諸行有實在的自性，執著常樂我淨，所以說這是虛誑妄取的，生滅不住而無自體的。「佛說」這話的目的，是為了顯「示」一切法「空」的真「義」。

2、佛依世俗諦說虛誑妄取的諸行，依緣而有，離緣而無，進而顯出一切行的本性空寂

◎佛依世俗諦，說虛誑妄取的諸行：『此有故彼有，此無故彼無』。[15]唯其[16]是虛

---

[13] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，30b，n.5)：「番、梵云：若法取則妄。」

[14] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，17b3-4)。

三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.368：

tanmṛṣā moṣadharma yadyadi kiṃ tatra muṣyate /

etattūktaṃ bhagavatā śūnyatāparidīpakam //

もしも「およそいつわりの性質あるものは虚妄である」というならば，そこでは，何がいつわられているのか。ところで，このことは世尊によって説かれており，〔これは〕空であること(空性)を明らかにするものである。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

「若妄奪法無，有何名劫奪。」(大正 30，90b8)

「婆伽婆說此，為顯示空義。」(大正 30，90b17)

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉(大正 30，158a25)：「即彼虛妄法，是中何所取。」

[15]《雜阿含經》卷 13（335 經）(大正 2，92c20-22)：「此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，

誑的，所以依緣而有，離緣而無；可有可無，顯出一切行的本性空寂為第一義諦。[17]

◎也唯有從現起的有無生滅中，體觀第一義的本性空；這纔真的『**此無故彼無，此滅故彼滅**』，[18]而證入寂滅的畢竟空了。

不了解釋尊的教意，執著流動的因緣生法為真實，這不免辜負佛陀了！

（二）約正理破

1、破

〔03〕**諸法有異故，知皆是無性，**[19]**無性法亦無，一切法空故。**[20]

（1）諸法無有實性——釋第 3 頌：**諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故。**

本頌，清辨說[21]是外人的主張。依龍樹《十二門論》[22]及青目[23]說，這是性空者

行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。」

[16] 唯其：猶言正因為。(《漢語大詞典（三）》，p.387）

[17] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33b11-14)：
「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」
[2] 印順導師著《中觀論頌講記》p.246：「緣起法，卽一切為相待的現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，現起那如幻如化的法相是有；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。緣起性空中，離有離無，離非有非無，滅一切戲論。」

[18]《雜阿含經》卷 13（335 經）(大正 2，92c22-24)：「此無故彼無，此滅故彼滅。無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」

[19] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，32b，n.1)：「番、梵云：諸物無自性，見有變異故。無畏、佛護釋云：此叙他宗之辭，謂佛說妄法可非無義，但是物中無人我自性，見有轉變異位故。《門論》引用此文云解法空，不屬他宗。」

[20] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18a27-28)。
三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.370：

bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvamanyathābhāvadarśanāt /

asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ //

もろもろの「存在(もの・こと)」については，自性(固有の実体)の無いこと〔が成立する〕,〔それらに〕変異することが見られるからである。自性の無い「存在(もの・こと)」が存在することはない。なぜならば，もろもろの「存在(もの・こと)」については，空であること(空性)〔が成立する〕からである。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：
「見法變異故，諸法無自體。」(大正 30，90b22)
「有體非無體。」(大正 30，90b26)
「由諸法空故。」(大正 30，90b29)
[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉：
「諸法無自性，見有異性故。」(大正 30，158b7)
「無性法亦無，一切法空故。」(大正 30，158b11)
[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，32b，n.2)：「番、梵云：無性物則無，以諸物空故。無畏釋云：諸物是空，則不得有法自性故，此處以物與法分說。」

[21]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，90b19-c7)：

「外人言：虛妄語者非是無義。此有何義，謂如來不說諸法無我。若爾云何說虛妄語？
如偈曰：見法變異故，諸法無自體。
釋曰：此偈說何義？謂見諸法變異故，知諸法無體。云何無體？以非常住故。婆伽婆說虛妄語者，道理如是。又如偈曰：
有體非無體。
釋曰：云何名有？自體有故。如汝道理者，諸法則無體，而此不然。偈曰：
由諸法空故。
釋曰：諸法無我我所故。汝義如是，是故應信諸法有體，若不如此者，偈曰：
自體若非有，何法為變異？
釋曰：現見此體有變異故，是故定知有變異法。此中立驗，第一義中，諸法有體。何以故？體變異故。此若無體，則無變異；如石女兒，由有體變異，謂內入等。是故，第一義中，法有自體。」

[22] 龍樹菩薩造．姚奏鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀性門第八〉(大正 30，165a8-b24)：
「復次一切法空。何以故？諸法無性故。如說：
見有變異相，諸法無有性，
無性法亦無，諸法皆空故。
諸法若有性，則不應變異，而見一切法皆變異，是故當知諸法無性。
復次，若諸法有定性，則不應從眾緣生。若性從眾緣生者，性即是作法。不作法、不因待他，名為性。是故一切法空。
問曰：若一切法空，則無生、無滅。若無生、滅，則無苦諦。若無苦諦，則無集諦。若無苦、集諦，則無滅諦。若無苦滅，則無至苦滅道。若諸法空無性，則無四聖諦。無四聖諦故，亦無四沙門果。無四沙門果故，則無賢聖。是事無故，佛、法、僧亦無，世間法皆亦無。是事不然。是故諸法不應盡空。
答曰：有二諦：一、世諦，二、第一義諦。因世諦，得說第一義諦。若不因世諦，則不得說第一義諦。若不得第一義諦，則不得涅槃。若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。如是若知世諦，則知第一義諦；知第一義諦，則知世諦。汝今聞說世諦，謂是第一義諦，是故墮在失處。
諸佛因緣法，名為甚深第一義。是因緣法無自性故，我說是空。若諸法不從眾緣生，則應各有定性五陰，不應有生滅相五陰。不生不滅，即無無常。若無無常，則無苦聖諦。若無苦聖諦，則無因緣生法集聖諦。諸法若有定性，則無苦滅聖諦。何以故？性無變異故。若無苦滅聖諦，則無至苦滅道。是故若人不受空，則無四聖諦。若無四聖諦，則無得四聖諦。若無得四聖諦，則無知苦、斷集、證滅、修道。是事無故，則無四沙門果。無四沙門果故，則無得向者。若無得向者，則無佛；破因緣法故，則無法；以無果故，則無僧。若無佛、法、僧，則無三寶。若無三寶，則壞世俗法。此則不然，是故一切法空。
復次，若諸法有定性，則無生、無滅、無罪、無福。無罪福果報，世間常是一相。是故當知諸法無性。
若謂諸法無自性，從他性有者，是亦不然。何以故？若無自性，云何從他性有？因自性有他性故。又他性即亦是自性。何以故？他性即是他自性故。若自性不成，他性亦不成。若自性、他性不成，離自性、他性，何處更有法？若有不成無亦不成。是故今推求無自性，無他性，無有無無故，一切有為法空。有為法空故，無為法亦空。有為無、為尚空，何況我耶？」

[23]《中論．青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18a27-b8)：
「諸法有異故，知皆是無性，
無性法亦無，一切法空故。
諸法無有性。何以故？諸法雖生，不住自性，是故無性。如嬰兒定住自性者，終不作匍匐乃至老年；而嬰兒次第相續有異相現，匍匐乃至老年。是故說見諸法異相，故知無性。

的批評。現在依龍樹及青目釋。

《阿含》說空，常是依流動變遷的諸行而顯的（p.230）。佛常說：『諸行無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。』[24]這無常、苦、非我、非我所，或作苦、空、無常、無我。佛依無常說空，這應該是經文所常見的。那麼，如承認虛誑妄取的「諸法」是「有」變「異」的，那也該「知」道一切法都「是無性」空了。諸法假定是有自性的，那就決定非因緣所生；不失他的自體，應該是常住自性的。既知諸法的生滅不住而有變異的，就應知沒有實在性了。

（2）有所得的小乘學者：諸行無常是有，但常樂我我所是空的

有所得的小乘學者，以為諸行無常是有的；常樂我我所是空的；但只是常樂我淨沒有，不是沒有無常的諸行。

（3）性空學者的意見：解了諸行的無常，就能趣入性空了

但性空學者的意見，如無常有自性的，那就不成其為無常了。因為諸行是性空的諸行，所以無常性，無我性，無生性。佛說三法印，無不在性空中成立。說『無常是空初門』[25]；解了諸行的無常，就能趣入性空了。

（4）有所得的大乘學者：以無性法為妙有，忽略世諦的緣起假名

但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然無別的無性法，為萬物的真體，以無性法為妙有的。反而忽略世諦的緣起假名，而以為無端變化的一切法，不過是龜毛兔角；這是龍樹所破的方廣道人[26]。

（5）中觀正義：一切法空中，實有的有性與無性，都不可得

撥無世諦的因果，強化了無性法的真實，根本沒有正見無性空義。不知（p.231）無性的遮遣有性，而執為表詮的實有無性。

所以，破斥說：不但有性的實體不可得，就是「無性」的實有「法」體，也不可得。這因為，「一切法空」中，實有的有性與無性，這一切戲論，都是不可得的。

2、反難

〔04〕諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？[27]

問曰：若諸法異相無性，即有無性法有何咎？

答曰：若無性云何有法？云何有相？何以故？無有根本故，但為破性，故說無性。是無性法若有者，不名一切法空。若一切法空，云何有無性法。」

案：匍匐：1.爬行。2.謂倒仆伏地；趴伏。(《漢語大詞典（二）》，p.188）

[24]《雜阿含經》卷 1（9 經）(大正 2，2a3-4)：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。」

[25] 龍樹菩薩造．後秦．鳩摩羅什譯《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，290c4-8)：「無常則是空之初門；若諦了無常，諸法則　空。以是故，聖人初以四行觀世間無常；若見所著物無常，無常則能生苦；以苦故心生厭離。

若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空。」

[26]《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，61a28-b1)：「佛法中方廣道人言：『一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無。』」

[27] [1] 此偈梵本無。

[2]《中論．青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b9-12)：

※ 外人反難——釋第 4 頌：諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？

◎外人反難說：你承認一切法是有變動的，卻以為是無性的；但這只能說沒有不變的常性，不能說沒有變異的體性。所以，「諸法」假定是「無」有變異的自「性」，那變異就不能存在，有什麼在變異呢？所以必須承認有自性。

◎如從嬰兒變成孩童，從孩童變成少年，從少年變成壯年，從壯年變成老年，有這種種的變異，必有一個五蘊和合的身心；否則，怎麼可「說」從「嬰兒」到「老年」，「有」這「種種」的變「異」呢？

※ 所以，無性，是無常住的性，無自我的性，不能沒有變異的諸行無常自性。

3、重[28]破（p.232）

〔05〕若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？[29]

〔06〕是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作老[30]。[31]

「諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？
諸法若無性則無有異相而汝說有異相，是故有諸法性，若無諸法性，云何有異相？」

[28] 重（ㄔㄨㄥˊ）：重疊；重複。(《漢語大詞典》(十)，p.372)

[29] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b14-15)。
三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.372：

kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvaścenna vidyate /

kasya syādanyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate //

もしも自性(固有の実体)が存在しないとするならば，変異することは，何ものに存在するであろうか。もしも自性が存在するとするならば，変異することは，何ものに存在するのであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：
「自體若非有，何法為變異。」(大正 30，90c3)
「若法有自體，云何有變異。」(大正 30，90c9)

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉：
「若法無自性，法云何有異。」(大正 30，158b15)
「若法有自性，亦復何有異。」(大正 30，158b19)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，32a，n.3)：「次下二頌，四本俱合作一頌云：若無體性者，變異復何屬？若有體性者，云何而得異？今譯誤開為二。」

[30] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，33a，n.1)：「番、梵云：老亦不作老。佛護釋云：**即壯為老**則有異法一處過，**即老為老**則有分別無用過，今譯錯。」

[31] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b19-20)。
[2]《中論・青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b19-24)：
「是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，**老亦不作壯**。
若法有異者，則應有異相。為即是法異，為異法異，是二不然。若即是法異，則老應作老，而老實不作老。若異法異者，老與壯異壯應作老，而壯實不作老，二俱有過。」
三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.374：

tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /

yuvā na jīryate yasmādyasmajjīrṇo na jīryate //

〔同一の〕そのものに変異するということは，ない。また他のもの(他の壮態になっているもの)にも，〔変異するということ〕は，正しくない(理に合わない)。なぜならば，青年は〔まだ〕老いることがないから。また老人は〔もはや〕老いることがないから

〔07〕若是法即異，乳[32]應即是酪[33]；離乳有何法，而能作於酪？[34]

（1）就有性無性門以破於異[35]——釋第 5 頌：若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？

『若諸法無性，云何而有異』兩句，從《般若燈論》[36]與青目釋[37]看來，是多

である。

[3]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，91a7-8)：「彼體不變異，餘亦不變異，如少不作老，老亦不作少。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉(大正 30，158b23-24)：「若諸法即異，無異法可有，現住法若異，後變異不成。」

[32] 乳：Ksīra。 (大正 30，18b27)

[33] 酪：Dadhi。 (大正 30，18b27)

[34] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b27-28)。

三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.376：

tasya cedanyathābhāvaḥ kṣīrameva bhaveddadhi /

kṣīrādanyasya kasya ciddadhibhāvo bhaviṣyati //

もしも〔同一の〕そのものに変異するということがある(変異してももとと同一のものである)ならば，乳はその〔乳の〕まま酪であることになるであろう。〔また〕乳とは異なっている何ものか(たとえば水)について，それは酪であるということが，存在することになるであろう。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

「若此體即異，乳應即是酪。」(大正 30，91a17)

「異乳有何物，能生於彼酪。」(大正 30，91a20)

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉：

「若法即有異，乳應即成酪。」(大正 30，158c1)

「若或異於乳，云何得成酪。」(大正 30，158c5)

[35] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，107b22)：「就有性無性門以破於異。」

[36]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，90c9-91a6)：

「若法有自體，云何有變異？

釋曰：法有自體，而變異者，是義不然。何以故？以自體者，不可壞故。而今現見彼體變異，是故當知。彼變異體與無自體不得相離，汝所立因，則自相違。

有人言：虛妄法義者，謂不如實見，法無自體者，此謂說無我義。何以故？言自體者，即是我名。見法變異者，此謂諸法轉變滅壞。是故虛妄語者，與其無我不得相離，此虛妄語，即說無我，非謂說空。是故聖道未起。我見山未崩。內外諸法，我及我所，光影顯現，聖道起時。於此諸法，不復分別，我及我所。若言諸法，無自體者，如外道所執我，此我無體成立此義者，則成我所成。如是因者，成立無我，不成立空及無自體。

論者言：汝等分別法無體者，謂如兔角，無體如是，故生怖畏。譬如小兒夜見自影，謂是非人失聲驚怖。汝亦如是，如汝所言：外道執我，立此無我，則成我所成者。汝今諦聽！若以虛妄之言，為成立無我及外道執，我亦無自體。作此解者，如是如是，我今成立法空，為因開示汝者，此亦成立，人無我義。何以故？此人無我，與彼法空不相離故。如是此因令人信解，如立義者，聲是無常。云何出因？謂彼作故，言作故者，苦空無我亦得成立。如是成立，虛妄法者，無其自體，即亦成立，人無我義，以不相離故。如外人言：虛妄義者，此明諸法，自體不住。今答此義，若法可取者。」

[37]《中論・青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b14-18)：

「若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？

若諸法決定有性，云何可得異？性名決定有，不可變異。如真金不可變；又如暗性不變為

剩的，應該刪去。

論主反責他說：「**諸法**」假使「**有**」實在的自「**性**」，他就是固定不變的。在時間上是永遠如此，在空間上也不能變異。這樣，有自性怎麼可以說有變異呢？所以說：「**云何而得異**」。

（2）就老壯一異門明無異性[38]——釋第 6 頌：**是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作老。**

A、明諸行無變異性——釋第 6 頌前半：**是法則無異，異法亦無異**

再從前後的同異去觀察：你說諸行有變異，還是說前後是一法，還是說是兩法？

（A）同一法無變異

假使就「**是**」這一「**法**」，既然是一法，當然不可說他有變「**異**」。變，要起初是這樣，後來又改為那樣。一法是始終如一，永遠保持他的自體而不失不異，這怎麼可以說變？

（B）別異法亦無變異

假使說前後是不同的兩法，這也不能說有變異。這法不是那法，那法不是這法，彼此都保持他固有的自性，如此如此，這還說什麼變異？所以說：「**異法亦無異**」。

B、舉老、壯明法無有異——釋第 6 頌後半：**如壯年不作老，老亦不作老**

（A）喻異法無有異

舉事實說吧！「**如壯**」年有壯年的自體，要保持壯年的特色；老年有老年的（p.233）自體。那就壯年是壯年，老年是老年。壯年「**不**」能變「**作老**」年，這是比喻異法無有異的。

（B）喻是法無有異

「**老亦不作老**」，流通本作「**老亦不作壯**」，依嘉祥疏[39]及青目論[40]，應改正為「**不作老**」。意思說：老就是老，怎麼可說變異作老？這是比喻是法無有異的。

（3）偏破其即異[41]——釋第 7 頌：**若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪？**

A、外人重徵：法即變異——釋第 7 頌前半：**若是法即異，乳應即是酪**

外人覺得「**是法**」是可以說變「**異**」的，本是一法，他起初是這樣，後來變化了又成另一形態，這豈不是變？

B、論主以不一不異偏破其法有變異性

明，明性不變為暗。」

[38] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，107b22-23)：「就老壯一異門明無異性。」

[39] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，107c4-7)：「壯不作老釋異法無異，老不作老釋是法無異。所以壯不與老異者，壯時無老，與誰為異；老時無壯，復與誰異，是故壯老不得有異。」

[40]《中論・青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18b22-24)：「若即**是法**異，則老應作老，而老實不作老。若**異法**異者，老與壯異，壯應作老，而壯實不作老。」

[41] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，107c1)：「偏破其**即異**。」

論主說：

（A）明不一

◎在世俗假名上說，蛋變成雞，小孩變成老年。如說他有真實自性，這不但勝義中不可得，如幻的世俗，也不能容許這樣的變異。

◎如牛乳的五味相生，乳、酪、生酥、熟酥、醍醐。如以為就是牛乳自體，慢慢的變成酪，那牛「乳應」該就「是酪」。但事實上，牛乳要加上一番人工製煉，因緣和合纔有酪。酪的性質功用，是與牛乳不相同的，這怎麼以為就是牛乳的自體呢？

（B）明不異——釋第 7 頌後半：離乳有何法，而能作於酪

但也不能說**異法**有酪，「離」了「乳」，更沒「有」一「法」「能」夠「作」成「酪」的。乳由種種因緣和合而有，這因緣和合有的乳本無自性，與其他的因緣和合而成為酪。

（C）歸結：無性如幻的無常即不一不異

在無自性的緣起中，酪不就是乳，也不能說離乳有酪；不一不異，有乳也有酪，表現著虛妄如幻的無常（p.234）。

（貳）破諸行空理

一、約正理破

〔08〕若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？[42]

※ 破外人執有空義[43]——釋第 8 頌：若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法

以下二頌[44]，是破實有論者的。

（一）外人立：依不空而執有空

外人見論主否定他的自性，高揚一切皆空，他就反難說：你主張空，那就應該承認不空；如沒有不空法，你觀待什麼而說空呢？所以，在說空的當下，反而是成立諸法的不空了。

---

[42] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18c7-8)。
三枝充悳編《中論偈頌總覽》 第八偈（梵第七偈）p.378：

yadyaśūnyaṃ bhavetkiṃ citsyācchūnyamiti kiṃ cana /

na kiṃ cidastyaśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati //

もし非空である何ものかが存在するとするならば，空である何ものか〔が存在することになるであろう〕。〔しかし〕非空である何ものも存在しない。どうして，空であるものが存在するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，91b9-10)：「若一法不空，觀此故有空，無一法不空，何處空可得。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉(大正 30，158c11-12)：「若有不空法，即應有空法，無少不空法，何得有其空。」

[43] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，104b25)：「破外人執有空義。」

[44]《中論》卷 2〈13 觀行品〉：
〔08〕「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？」(大正 30，18c7-8)
〔09〕「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」(大正 30，18c16-17)

反之，如否定自性的不空，就無可觀待，不能成立一切空。

◎而我呢，有五蘊的有性，顯出無我的空性。

◎或者，有真常大我的不空，顯出世間虛妄的不實。

◎或者，依緣起的不空，顯出法性的平等空性。

（二）論主雙破真實有的空與不空法

1、明空不因觀待不空而有

這些，在論主看來，是不理解空義的。從空而顯出諸法，或真實的有性，自然是執為實有；就是所說的空，也何嘗不是有性的存在？總之，你是想像有不空的存在而後說空的。

但經說一切法空，是從勝義觀中，現覺無分別的本性空寂。[45]要我們理解一切法的本性，無有實性，所以在世俗名（p.235）言中說一切法空。這不但不是觀待不空法而說空，自性也就本來無體。

2、舉花瓶為喻

所以說諸法空，如說這裡沒有花瓶，這不過糾正別人的幻想與錯覺，使他了解無瓶；既不是除了實有的瓶而說無瓶，也不是說了無瓶，就有無瓶的實在體。所以，你以為有實在的不空法纔有空法；而且想到有實在的空法，這完全顛倒了。

3、明空之真實性亦不可得

我「**若**」承認「**有不空法**」，那也就「應」該「**有空法**」。「**實**」在說來，沒有絲毫的「**不空法**」，那裡又顯出「**有空法**」的真實性可得呢？

清辨破唯識家的『**諸法空真實是有**』[46]，說眾生執有我，佛就說無我；眾生執實有，佛就說性空；你聽說空，就以為有真實的普遍空性，這不墮在『**空見**[47]』中嗎？一般人以為性空者墮於空見，那知相反的，見有空性真實者，纔是墮空見呢？

（三）小結

這一頌，從否定不空法的存在，破除真實有的空性。

二、顯教意破

---

[45]《大智度論》卷 89〈78 四攝品〉(大正 25，686a5-8)：「是第一義，實無有相，無有分別，亦無言說，所謂色乃至有漏、無漏法，不生不滅相，不垢不淨，畢竟空、無始空故。」

[46]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉(大正 30，91b11-20)：「空不空者，於世諦中依止法體，如是分別。此義云何？如有舍宅，有人住故，名舍不空；人不住故，則名舍空。今第一義中，無一法不空，何處得有空法可得。如汝向言有相，違法分別為因者，此因不成，但為遮執著故，假言空耳。復次，十七地論者言：如所分別，自體無故，分別體空，**此諸法空，真實是有。**云何真實？不觀作者故。論者言：汝此見者名著空見。外人言：何故名我以為著空？論者言：由一切法無體故空，空非實法，不應執著，為遮此故。」

[47] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a8-9)：「不能正觀空，鈍根則自害；如不善呪術，不善捉毒蛇。」

[2] 唐・菩提流志譯并合《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會第四十三〉(大正 11，634a14)：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。」

〔09〕大聖[48]說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。[49]

（一）空、有、非空非有一切皆破[50]——釋第 9 頌：大聖說法空，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

1、本頌從兩個意義破有、空

本頌從兩個意義而來：

一、空性實有論者想：縱然破除了**相待有的空性**，（p.236）反而顯出離有離無的**絕對空性**。勝義勝義的空性，那裡可以說沒有？

二、有所得的大乘學者想：經中處處說一切皆空，法性空，號稱性空論者，怎麼說『何得有空法』？[51]

2、佛說諸法性空，無非要我們遠離諸見——釋第 9 頌前半：大聖說空法，為離諸見故

◎這是需要解說佛經的意趣，纔能拯救他們的空見。要知道，「大聖」佛陀的所以「說」諸法性「空」，不是說宇宙萬有的真實性是空，是「為」了要我們「離」卻種種錯誤的執「見」的。像有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去的這些執見的生起，就因為見有諸法的自性。從根本的自性見中，執著實有的我法。

◎佛知道執自性實有，是流轉生死的根本，所以依緣起假名說一切法空。自性

---

[48] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，33b，n.2)：「番、梵作諸勝者。」

[49] [1]《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18c16-17)。

三枝充悳編《中論偈頌總覽》 第九偈（梵第八偈）p.380：

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ /

yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭistānasādhyān babhāṣire //

空であること(空性)とはすべての見解の超越であると，もろもろの勝者(仏)によって説かれた。しかるに，およそ，空性という見解をいだく人々〔がおり〕，かれらは癒し難い人々であると，〔もろもろの勝者は〕語った。

[2]《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

「如來說空法，為出離諸見。」(大正 30，91c24)

「諸有見空者。」(大正 30，91c28)

「說彼不可治。」(大正 30，92a2)

[3]《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉(大正 30，158c16-17)：「遣有故說空，令出離諸見，若或見有空，諸佛所不化。」

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀行品 13〉(《藏要》4，33b，n.3)：「番、梵云：說彼等叵化。」

[5]《大寶積經》卷 112（大正 11，634a15-16）：「一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除。」；印順導師著《空之探究》p.252～p.253。

[50] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉(大正 42，104b25-26)：「空、有、非空非有一切皆破。」

[51]《中論・青目釋》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，18c7-15)：

「若有不空法，則應有空法；實無不空法，**何得有空法？**

若有不空法，相因故應有空法。而上來種種因緣破不空法，不空法無故，則無相待，無相待故，何有空法？

問曰：汝說不空法無，故空法亦無？

若爾者，即是說空。但無相待故，不應有執。若有對應有相待，若無對則無相待；相待無故則無相，無相故則無執，如是即為說空。」

是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。這用意所在，無非[52]要我們遠離諸見。

3、假定不能理解佛說空的用意，諸佛也不能教化——釋第 9 頌後半：**若復見有空，諸佛所不化**

◎假定不能理解佛說空的用意，又「**見有**」實在的普遍的「**空**」性，那就沒有辦法了，「**諸佛**」也「**不**」能教「**化**」了！

◎眾生本來執有，佛所以說空教化；空，就是離一切戲論而不著。你卻要執空，這還能教化嗎？再為說**有**嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底[53]不能使眾生解脫，所以也不能再為說有。這如火起用水救，如水中也有火，這還有什麼辦法呢？佛弟（p.237）子容易執空，但性空者是不執空的。

（二）一切法如幻如化

◎勝義觀中，當然空也不可說，不可著。

◎離卻了諸見的錯誤，世俗諦中，洞見諸法的因緣幻有，所以說一切法如幻、如化。在無自性的緣起有中，涅槃亦如幻如化。

※ 生死涅槃寂然都無自性，離一切戲論而正見法相。

[52] 無非：無一不是；不外乎。(《漢語大詞典（七）》，p.116）

[53] 到底：畢竟；究竟。(《漢語大詞典（二）》，p.660）

【附表】:〈觀行品〉第 13 科判

【科判】[54]						【偈頌】
丁三 行事空寂	戊一 觀妄行	己一 破諸行有事	庚一 立			[01] 如佛經所說：虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。
			庚二 破	辛一 顯教意破		[02] 虛誑妄取者，是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。
				辛二 約正理破	壬一 破	[03] 諸法有異故，知皆是無性，無性法亦無，一切法空故。
					壬二 反難	[04] 諸法若無性，云何說嬰兒？乃至於老年，而有種種異。
					壬三 重破	[05] 若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？ [06] 是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作老。 [07] 若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪？
		己二 破諸行空理	庚一 約正理破			[08] 若有不空法，則應敬空法；實無不空法，何得有空法？
			庚二 顯教意破			[09] 大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

[54] 印順導師著《中觀論頌講記》，p.227～p.235。

【附錄】:《中論》〈13 觀行品〉第 1～9 頌之三種漢譯對照表：

第	中　　論	如佛經所說	虛誑妄取相	諸行妄取故	是名為虛誑
1	般若燈論	婆伽婆說彼	虛妄劫奪法	缺	缺
頌	大乘中觀釋論	彼虛妄法者	諸行妄取故	缺	缺
第	中　　論	虛誑妄取者	是中何所取	佛說如是事	欲以示空義
2	般若燈論	若妄奪法無	有何名劫奪	婆伽婆說此	為顯示空義
頌	大乘中觀釋論	即彼虛妄法	是中何所取	缺	缺
第	中　　論	諸法有異故	知皆是無性	無性法亦無	一切法空故
3	般若燈論	見法變異故	諸法無自體	有體非無體	由諸法空故
頌	大乘中觀釋論	諸法無自性	見有異性故	無性法亦無	一切法空故
第	中　　論	諸法若無性	云何說嬰兒	乃至於老年	而有種種異
4	般若燈論	缺	缺	缺	缺
頌	大乘中觀釋論	缺	缺	缺	缺
第	中　　論	若諸法有性	云何而得異	若諸法無性	云何而有異
5	般若燈論	自體若非有	何法為變異	若法有自體	云何有變異
頌	大乘中觀釋論	若法無自性	法云何有異	若法有自性	亦復何有異
第	中　　論	是法則無異	異法亦無異	如壯不作老	老亦不作老
6	般若燈論	彼體不變異	餘亦不變異	如少不作老	老亦不作少
頌	大乘中觀釋論	若諸法即異	無異法可有	現住法若異	後變異不成
第	中　　論	若是法即異	乳應即是酪	離乳有何法	而能作於洛
7	般若燈論	若此體即異	乳應即是酪	異乳有何物	能生於彼酪
頌	大乘中觀釋論	若法即有異	乳應即成酪	若或異於乳	云何得成酪
第	中　　論	若有不空法	則應有空法	實無不空法	何得有空法
8	般若燈論	若一法不空	觀此故有空	無一法不空	何處空可得
頌	大乘中觀釋論	若有不空法	即應有空法	無少不空法	何得有空法
第	中　　論	大聖說空法	為離諸見故	若復見有空	諸佛所不化
9	般若燈論	如來說空法	為出離諸見	諸有見空者	說彼不可治
頌	大乘中觀釋論	遣有故說空	令出離諸見	若或見有空	諸佛所不化

《中觀論頌講記》
〈觀合品第十四〉[1]
（p.238-p.245）

上厚下觀 老 師 指導
第三組：釋如誠 敬編
2008/ 11 /22

壹、引言（p.238～p.239）

（壹）明本品與〈觀行品〉、〈觀染染者品〉之關係及其論述主軸

一、〈觀合品第 14〉排序在〈觀行品第 13〉後，同阿毘達磨之次第

〈觀行品第 13〉以後說〈觀合品第 14〉，這是阿毘達磨的次第。《舍利弗阿毘曇》，與世友《集論》，[2]都以此為次第。[3]〈觀行品〉是總論緣起有為的一切行，〈觀合品〉是說緣起中六處緣觸的歷程，就是六根取境，和合生識，三者的和合而生觸。[4]

二、〈觀合品第 14〉與〈觀染染者品第 6〉中有關於「和合」論點之比較

本來，〈觀染染者品第 6〉也曾談到過合，不過他祇在我與法的關係上說；[5]本品（〈觀合品第 14〉）所說的，主要在觸合，更進一步的說一切自性的和合不可能。[6]

---

[1] 其他譯本名稱如下：
[1]偈本龍樹菩薩・釋論分別明菩薩・唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 9(大正 30，92a21)：「〈觀合品第 14〉」。
[2]安慧菩薩造・宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 10(高麗藏 41，136a4)：「〈觀合品 14〉」。
[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.383〕：
sa□sargaparīk□ā nāma caturdaśama□ prakara□am
「結合の考察」と名づけられる第 14 章。
[4]歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀合品 14〉(《藏要》4，33b，n.4)：「以下無畏論卷四。」

[2] 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.266)：「僧伽跋澄是《尊婆須蜜菩薩所集論》的譯者，所以所說的婆須蜜──世友，指《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，而非四大論師之一的世友。」

[3] [1]《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈緒分〉:「《舍利弗阿毘曇論》〈緒分行品第五〉」(大正 28，694b11)；《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈緒分〉:「《舍利弗阿毘曇論》〈緒分觸品第六〉」(大正 28，694c12)。
[2]《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 6：「〈更樂揵度首〉」(大正 28，765a21)；《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8：「〈菩薩所集行揵度首〉」(大正 28，777b25)。
按：此《集論》先論〈更樂（觸）〉後論〈行〉其次第與導師所言相反。於此《集論》之品目，導師另有詳解，請參下[3]所引。
[3] 印順導師《印度之佛教》(p.141-p.142)：「即此以論世友之《集論》，品目極類《發智》，而雜亂過之。第七之〈更樂（觸）〉，第八之〈結使〉，第九之〈行〉，三門之連類而及，則《舍利弗毘曇》〈緒分〉之制也。《發智》與世友《集論》，範圍遠廣於《毘曇》之舊，分別精詳，而終不無雜亂之感也！」
[4]另參閱導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第八章(p.376-389)、第十章(p.469-526)。

[4] 印順導師《中觀今論》(p.21)、印順導師《空之探究》 (p.213)：「〈觀合品〉，明三和合觸的無性。」

[5] 印順導師《中觀論頌講記》(p.137-p.141)。

[6] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 7〈14 合品〉(大正 42，109a18-22)：「此〈品〉問誰計合耶？答：略有四師，一、世間人常云：六根與六塵合；二、外道情、神、意、塵四合生知；三、毘曇人云：別有觸數，能和會根塵；四、《成論》(《成實論》) 義直明根與塵合，無別觸數。今求

（貳）教內小乘學者與外道勝論師的「和合」說

一、小乘學者「三和合觸」和合說

（一）引佛說為證，欲成立「三和合觸」實有之法

小乘學者，說和合是佛陀所說過了的。

根境識三法和合而生觸，因觸而起感情、想像、意志等。[7]由此和合，可以證明三法是有的；沒有，怎麼可說和合？所以成立有三法的和合，那一切行也不能不成立為實有。

（二）從修道解脫上說，成立「和合觸」之必要性

並且，六處緣觸，在緣起中，為生死集滅的轉捩點。根身對境而認識，假定是錯誤的，就起煩惱、造業、流轉生死了。假定認識正確，煩惱不起，不作不如理行，這就可以得解脫了！[8]

※六處緣觸合，在諸行中有這樣的重要，所以在〈觀行品〉後，有接著一論的必要。(p.239)

二、外道勝論師計執合句義、四合知生

佛法中，有人法的相合，有二和合識，[9]三和合觸的合[10]；在印度的勝論師，有六句

合義無從。」

[7] [1]《雜阿含 272 經》卷 11(大正 2，72c8-12)：「比丘！譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我、非恒、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。」

[2]《雜阿含 306 經》卷 13(大正 2，87c24-27)：「諦聽！善思！當為汝說。有二法，何等為二？眼、色為二，如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色緣，生眼識，三事和合觸 ，觸 俱生受、想、思。」

[3] 參見印順導師著《佛法概論》(p.113)：「六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。」

[4]《佛法概論》(p.6)：「佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者──法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。」

[5]《佛法概論》(p.66-p.68)：「釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。如《雜含・63 經》卷 3 說：「若沙門婆羅門計有我，一切皆於此五受陰(五取蘊)計有我。」又卷 13 (306 經)說：「眼、色(意法等例)緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼、色(陰)，此等法名為人。」

[6]《佛法概論》(p.114-p.115)：「論到觸，習見的經句，如《雜含・306 經》卷 13 說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸 ── 感覺而成為認識。此觸，經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜含・307 經》卷 13 說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。」

[8]《增壹阿含經》卷 12〈21 三寶品〉(大正 2，603c22-28)：「云何比丘諸根寂靜？於是，比丘若眼見色，不起想著，無有識念，於眼根而得清淨；因彼求於解脫，恒護眼根。若耳聞聲，鼻嗅香，舌知味，身知細滑，意知法，不起想著，無有識念，於意根而得清淨；因彼求於解脫，恒護意根。如是，比丘諸根寂靜。」

[9] [1]《雜阿含・214 經》卷 8(大正 2，54a23-29)：「世尊告諸比丘：「有二因緣生識， 何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色因緣生眼識，彼無常，有為，心緣生。色若眼、識，無常，有為，心緣生；

中的和合句。[11]

勝論又說：我、意、根、塵合則知生。[12]即主張在根塵和合時，因神我的御用意根，才有知識的產生。[13]

（參）明〈觀合品〉之旨趣

像這些實有論者所說的合，或以為實有自性者可合，或以為有實在的和合性。[14]在正

此三法和合觸，觸已受，受已思，思已想，此等諸法無常，有為，心緣生， 所謂觸、想、思。 耳、鼻、舌、身、意，亦復如是」。」

[2]印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.238-p.239)：「推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」 ；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。」

[3]另參《佛法概論》(p.61-p.62)。

[10]《雜阿含．213 經》卷 8 (大正 2，54a8-20)：「緣眼、色，眼識生，三事和合緣觸，觸生受──若苦、若樂、不苦不樂。若於此受集、受滅、受味、受患、受離不如實知者，種貪欲身觸，種瞋恚身觸，種戒取身觸，種我見身觸，亦種殖 增長諸惡不善法，如是純大苦聚 皆從集生。如是耳……。鼻……。舌……。身……。意、法緣，生意識，三事和合觸，廣說如上。

復次、眼緣色，生眼識，三事和合觸，觸緣受──若苦、若樂、不苦不樂。於此諸受集、滅、味、患、離，如實 知，如實知已，不種貪欲身觸，不種瞋恚身觸，不種戒取身觸，不種我見身觸，不種諸惡不善法。如是諸惡不善法滅，純大苦聚滅。耳、(聲)，鼻、(香)、舌、(味)，身、(觸)，意、法，亦復如是。」

[11] 唐．澄觀 撰述《華嚴經疏鈔玄談》卷 8（卍新續藏 5，816b23-817a9)：「計六句者即衛世師計，新云：吠世史迦薩多羅，此云：勝論吠世亦云：鞞世吠世，為正立六句義最為勝故……六句義法：一、實，二、德，三、業，四、大有，五、同異，六，和合。「實」者說法體實，德、業所依名之為實德、業，不依有性等故，「德」者道德；「業」者，作用動作義也。「實」有九種：一、地，二、水，三、火，四、風，五、空，六、時，七、方，八、我，九、意。德有二十四：一、色，二、香，三、味，四、觸，五、數，六、量，七、別性，八、合，九、離，……二十四、聲。「業」有五種……。「大有」唯一，實、德、業三同一有故，離實、德、業外，別有一法為體，由此「大有」有實等故。「同異」亦一也，如地望地有其同義，望於水等即有異義，地之同異是地非水，水等亦然，亦離實等，有別實體。「和合句」者，謂法和聚由「和合句」，如鳥飛空忽至樹枝住而不去，由「和合句」故令有住等。」(CBETA, X05, 816b23-p. 817, a9 // Z 1:8, 304b14-d12 // R8, 607b14- 608b12)

[12] 隋．慧遠 撰《大乘義章》卷 8(大正 44，632a20-24)：「次辨根塵離合之義，外道宣說：『六根六塵，合而生知。』根塵異處，云何得合？彼說：『眼根有其神光，去到前塵，故能見色；餘之四根，無光至塵，以神我力，感塵至根，是故合知；意根一種，神我將去，往到前境，故能知法。」

[13] [1]《中論》卷 2〈14 觀合品〉(青目釋) (大正 30，19a13-23)：「問曰：我、意、根、塵，四事合故有知生，能知瓶、衣等萬物，是故有見、可見、見者。答曰：是事〈根品〉中已破，今當更說。汝說四事合故知生，是知為見瓶、衣等物已生？為未見而生？若見已生者，知則無用；若未見而生者，是則未合，云何有知生？若謂四事一時合而知生，是亦不然；若一時生則無相待，何以故？先有瓶次見後知生，一時則無先後，知無故見、可見、見者亦無。如是諸法如幻、如夢、無有定相，何得有合？無合故空。」

[14] [1] 印順導師《中觀今論》(p.108)：「《中觀論》對於執一執異，特著重破異。一般的說來，佛法破斥外道多重於破一，因外道大抵皆立一其大無外的大一，如大梵、神我等。佛說諸法緣起，生滅不住，使人了知諸法無我。如說五蘊、十二處、十八界、十二支緣起等，重在破一。後因小乘學者不解佛法的善巧，以五蘊等雖求我性不可得，而蘊等諸法不無，每

確的緣起觀察下，根本就不成其為合。[15]所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。

貳、正說——觀和合（p. 239～p.245）

（壹）別破

一、奪一以破合

〔01〕見可見見者，[16]是三各異方，如是三法異，終無有合時。[17]

〔02〕染[18]與於可染[19]，染者[20]亦復然；餘入[21]餘煩惱[22]，皆亦復如是。[23]

墮於多元實在論。聲聞者多執此差別諸法為實，故《中論》特重破異。「青目釋」中，評學者不知佛意，故執五蘊、十二處、十八界等有自相，執有自性即自然的而流於執異。」

[2] 太虛大師《太虛大師全書 第六編　法相唯識學》(《太虛大師全書》第 7 冊 p.174)：「言說生起，乃在眼等識緣境後、意識上所起之分別作用而始有之。有部說一切皆有，勝論說在法體外尚有大有存在，由大有故一切法有也，然此皆言說自性。而大乘排斥有部法有實性；亦斥勝論離法而有自性，而主張去此增益執也。」

[15]《大智度論》卷 82〈69 大方便品〉(大正 25，639b24-26)：「入破一異門中，則都無合。如佛此中說：一切法自性無，性無故即是無法，無法云何有合散？」

[16] 觀見，可見，見者不成，請參見《中觀論頌講記》(p.106- p.107)。

[17] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋)　(大正 30，19a3-13)：「**見、可見、見者，是三各異方，如是三法異，終無有合時。**見是眼根，可見是色塵，見者是我，是三事各在異處，終無合時。異處者，眼在身內，色在身外，我者或言在身內，或言遍一切處，是故無合。復次，若謂有見法，為合而見？不合而見？二俱不然。何以故？若合而見者，隨有塵處應有根有我，但是事不然，是故不合。若不合而見者，根、塵各在異處，亦應有見而不見。何以故？如眼根在此不見遠處瓶，是故二俱不見。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉(大正 30，92b3-6)：
「**見可見見者，此三各異方；二二互相望，一切皆不合**。釋曰：見與可見及彼見者，二二相望更互不合，又一切不合。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：
「能見及所見，見者等各異。」(高麗藏 41，136a14)
「彼更互相望，一切皆無合。」(高麗藏 41，136a15)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.384〕：
dra□□avya□ darśana□ dra□□ā trī□yetāni dviśo dviśa□ /
sarvaśaśca na sa□sargamanyonyena vrajantyuta //
見られる対象(すなわち色)と，見るはたらき(すなわち眼)と，見る者(すなわち眼識)と，これら三つは，二つずつをとっても，あるいはまた全体としても，相互に結合するにはいたらない。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀合品 14〉(《藏要》4，34a，n.1)：「四本皆云：是三各二二，及一切相互，終無有相合，今譯脫誤。」參同頁其注二解頌：卷 2〈觀合品 14〉(《藏要》4，34a，n.2)：「無畏釋云：是三法各二二，及一切相互，皆不成合；又釋云：所見與見，所見與見者，見與見者，是爲二二相互；又見、所見與見者，是爲一切相互。」

[18] 染 Rāga。(大正 30，19d，n.2)

[19] 可染 Rakta。(大正 30，19d，n.3)

[20] 染者 Rañjanīya。(大正 30，19d，n.4)

[21] 入 Āyatana。(大正 30，19d，n.5)

[22] 煩惱 Kleśa。(大正 30，19d，n.6)

三法，本不可以說別異；現在姑且承認三法的自性各異，就用這不一的別異，否認他的和合。

（一）明見等三法異故無合（釋第 1 頌：**見可見見者，是三各異方，如是三法異，終無有合時**）

1、見、可見、見者三者別異各有方所

「**見**」是眼根；「**可見**」是色法；「**見者**」，有我論者說是我，無我論者說是識。從三法別異說，境是在外的，根是生理的機構，識是(p.240)內心的活動。這「**三**」者「**各**」各別「**異**」，各有各的「**方**」所位置。

2、根、塵、識彼彼不相關涉，無有合時

色境既不能透進眼根；眼根也不能到達外境；根境是色法，也不能與無色的心識相接觸，這樣的彼此不相關涉，「**是三法**」別「**異**」的，無論怎樣，「**終**」究都不能「**有**」可以和「**合**」的「**時**」候。

※總之，說他有實在的自體，別別的存在，彼此間就不能說有貫通的作用；和合的可能性，當然也就沒有了！

（二）餘例明一切法異故無合（釋第 2 頌：**染與於可染，染者亦復然，餘入餘煩惱，皆亦復如是**）

1、例舉貪染、可染、染者等三者亦不能有合

這三者既不能合，那麼，因眼見覺得色的可愛，因而生起貪著，這就是貪染；那時，可見也就名為可染；見者也就叫做染者了。

見、可見、見者既不能和合，這「**染與**」「**可染**」、「**染者**」，當然也是不能有合了。

2、其他根、塵、瞋癡等煩惱也不能成立和合

再說到其「**餘**」的耳、鼻、舌、身、意五「**入**」，五塵，五者；

及其「**餘**」的瞋、可瞋、瞋者，癡、可癡、癡者等「**煩惱**」，

也像眼入與染一樣的不能成立和合了。

---

[23] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19a24-29)：「**染與於可染，染者亦復然；餘入餘煩惱，皆亦復如是。**如見、可見、見者無合故，染、可染、染者亦應無合。如說見、可見、見者三法則說聞、可聞、聞者餘入等，如說染、可染、染者則說瞋、可瞋、瞋者餘煩惱等。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉：

「應知染染者，及彼所染法；餘煩惱餘入，三種皆無合。」(大正 30，92b7-8)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：

「如是染染者，及彼所染法；」 (高麗藏 41，136a18)

「瞋等餘煩惱，餘處三無合。」 (高麗藏 41，136a19)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.386〕：

eva□ rāgaśca raktaśca rañjanīya□ ca d□śyatām /
traidhena śe□ā□ kleśāśca śe□ā□yāyatanāni ca //

貪りと，貪る者と，貪られる対象ともまた，同様に見られるべきである。そのほかのもろもろの煩悩と，そのほかの諸領域(十二処)もまた，〔これらの〕三つによって，〔見られるべきである〕。

二、無異以破合

（一）明無合

〔03〕異法當有合；見等無有異，異相[24]不成故，見等云何合？[25](p.241)
〔04〕非但可見等，[26]異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。[27]

1、明見等法無異故無合（釋第 3 頌：**異法當有合，見等無有異，異相不成故，見等云何合**）

（1）外人計

外人想：一體的不能說合，差別的「**異法**」，是應「**當有合**」的，論主怎能說異法不合呢？

（2）論主破執異有合

不知論主的真意，並不承認見等是各各別異的；他既執著別異以成立他的和合，所以就否認那樣的別異性。

A、無異

「**見**」所見「**等**」一切法，是緣起法，有相依不離的關係，所以「**無有**」自

---

[24] 異相 Anyatva。(大正 30，19d，n.7)

[25] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19b1-4)：「**異法當有合，見等無有異，異相不成故，見等云何合。**凡物皆以異故有合，而見等異相不可得，是故無合。」
[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉：
「異共異有合，此異不可得，及諸可見等，異相皆不合。」(大正 30，92b17-18)
[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：
「異共異有合，彼見等諸法，」(高麗藏 41，136a23)
「異性無所有，故不可說合。」(高麗藏 41，136a24)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.388〕：
anyenānyasya sa□sargastaccānyatva□ na vidyate /
dra□□avyaprabh□tīnā□ yanna sa□sarga□ vrajantyata□ //
別異であるものと別異であるものとが結合する〔としよう〕。ところが見られる対象など〔の三つ〕には，互いに別異であるということは，存在していないがゆえに，それらは，結合するにはいたらない。

[26] 見等法＝作可見【宋】【元】【明】。(大正 30，19d，n.8)

[27] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋)(大正 30，19b4-18)：「復次，**非但見等法，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。**非但見、可見、見者等三事異相不可得，一切法皆無異相。」
[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉：
「非獨可見等，異相不可得；及餘一切法，異亦不可得。」(大正 30，92b28-29)
[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：
「非唯見等法，異性無所有。」(高麗藏 41，136b04)
「餘諸法皆同，無異性可得。」(高麗藏 41，136b06)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.390〕：
na ca kevalamanyatva□ dra□□avyāderna vidyate /
kasya citkena citsārdha□ nānyatvamupapadyate //
ただたんに，見られる対象などに，互いに別異であるということが，存在しないだけではなく，どのようなものにとっても，どのようなものとも別異であるということは，成り立たない。

性的別「**異**」相。[28]異相的不可得，下面要詳加檢討。

B、無合

這樣，「**異相**」既然都「**不**」得「**成**」，那「**見等**」諸法，怎麼能想像他的和「**合**」呢？

2、餘例明一切法無異故無合（釋第 4 頌：**非但可見等，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。**）

進一步說，「**非但**」見、「**可見**」、見者「**等**」的三事，「**異相不可得**」，其餘「**所有**」的「**一切法**」，也都是「**無**」有「**異相**」可得的。

（二）成無異

1、因離中無異

〔05〕異因異有異，異離異無異；若法所[29]因出，是法不異因。[30]

---

[28]《中觀論頌講記》(p.208)：「在中觀家看來，凡是有的，就是緣起的存在，離了種種條件，說有實在的自性法，是絕對不可以的。所以，依然與可然的見地，觀察我與法，自我與彼我，此法與彼法，都沒有真實的別異性，一切是無自性的緣起。從緣起中洞見一切無差別的無性空寂，才能離自性的妄見，現見正法，得到佛法的解脫味。」

[29] 從＝所【宋】【元】【明】。 (大正 30，19d，n.9) 。

[30] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19b8-14)：「問曰：何故無有異相？答曰：**異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因。**汝所謂異，是異因異法故名為異，離異法不名為異。何以故？若法從眾緣生，是法不異因，因壞果亦壞故。如因樑、椽等有舍，舍不異樑、椽，樑、椽等壞，舍亦壞故。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉：

「異與異為緣。」(大正 30，92c5)

「離異無有異。」(大正 30，92c7)

「若從緣起者，此不異彼緣。」(大正 30，92c10)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：

「異因異有異，異離異無異。」(高麗藏 41，136b10)

「若法從因出，彼無異可得。」(高麗藏 41，136b11)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.392〕：

anyadanyatpratītyānyannānyadanyad□te `nyata□ /
yatpratītya ca yattasmāttadanyannopapadyate //
別異であるもの(A)は，それとは別異である他のもの(B)に縁って，別異の他のものとしてあるのであり，別異であるもの(A)は，それとは別異である他のもの(B)を離れては，別異のものではなくなってしまう。しかも，およそ或るもの(A)が，別の或るもの(B)に縁っている場合には，これ(B)がそれ(A)から別異であるということは，成り立たない。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀合品 14〉(《藏要》4，34b，n.3)：「番梵云：若因彼爲此，則不與彼異。」

[6] 印順導師《中觀今論》(p.108-p.109)：「緣起法本是有無量差別的，雖有差別而非自性的差別。《中論》為建立中道緣起，故說：「**異因異有異，異離異無異，若法從因出，是法不異因**。」(《觀合品》) 異，即是差別，但差別不應是自成自有的（自己對自己）差別。如油燈觀待電燈而稱差別，則油燈的所以差別，是由電燈而有的；離了電燈，此油燈的別相即無從說起。故油燈的別相，不是自性有的，是不離於電燈的關係；既不離所因待的電燈，即不能說絕對異於電燈，而不過是相待的差別。所以，諸法的不同——差別相，不離所觀

〔06〕若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。[31](p.242)

（1）外人計：勝論派執六句義中，「大有性」及「同異性」兩句

外人想：世間是無限的差別，怎麼說無異？其中，勝論師是特別立有同性、異性的實體。勝論派在有名的六句義中，有大有性及同異性兩句。

A、大有性

大有是大同，有是存在，一切法都是存在的；一切法的所以存在，必有他存在的理性，這就是大有。[32]

待的諸法，觀待諸法相而顯諸法的差別，即決沒有獨存的差別——異相。如果說：離所觀的差別者而有此差別可得，那離觀待尚無異相，要有一離觀待的一相，更是非緣起的非現實的了。在緣起法中了知其性自本空，不執自相，才有不一不異的一異可說。」

[31] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19b14-22) :「問曰：若有定異法，有何咎？答曰：**若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。**若離從異有異法者，則應離餘異有異法。而實離從異無有異法，是故無餘異。如離五指異有拳異者，拳異應於瓶等異物有異。今離五指異拳異不可得，是故拳異於瓶、(衣）等無有異法。」

拳指喻，請另參《大智度論》卷 99〈釋曇無竭品第八十九〉(大正 25，746c13-18) :「問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳。」

[2]按：《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉比照《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋)第 6 偈頌相對應之偈頌缺。如印順導師所言：《中觀論頌講記》(p.244)：「第二頌（第 6 頌），清辨的《般若燈論》是沒有的。這實在不過是引申上頌（第 5 頌）的意義而已。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉:

「若異異於異，離異無所得。」(高麗藏 41，136b17)

「彼異不異異，離異無有異。」(高麗藏 41，136b18)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.394〕:

yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapy□te bhavet /

tadanyadanyadanyasmād□te nāsti ca nāstyata□ //

もしも別異であるもの(A)が，別異である他のもの(B)から別異であるならば，そのときには，別異である他のもの(B) を離れても，別異である，ということになってしまう。しかし，別異であるもの(A)は，それとは別異である他のもの(B)を離れては，存在しない。それゆえ，〔その別異であるということは〕存在しない。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 2〈觀合品 14〉(《藏要》4，34b，n.5)：「番梵與無畏牒頌文異意同，俱謂若異法與所從異者相異，乃可無餘異而自成異。今既非有無異而自異者，是故亦無異法也。蓋二法相待稱異德故，文字鉤鎖如此！今譯晦澀。」

[32] [1]宋・子璿 錄《起信論疏筆削記》卷 16 (大正 44，383c25-29)：「《大有經》者，彼勝論師說有六句：一、實，二、德，三、業，四、大有，五、同異，六、和合。此六句中彼有大性，能有一切法，離一切法別有體故。」

[2]唐・曇曠《大乘起信論廣釋卷第三、四、五》卷 4(大正 85，1155b25-28)：「是外道《大有經》中所說，非七佛說，《大有經》者即是勝論六句義中大有句也。此性能有一切法故離實德業而別立也。」

[3]《太虛大師全書 第六編　法相唯識學》(《太虛大師全書》第 9 冊 p.1126-p.1128)：「相傳勝論初祖立六句義，一、實，二、德，三、業，四、大有性，五、同異性，六、和合性。嗣授其學說於弟子，至第四句，弟子疑非實德業外別有一大有性存在，勝論祖先說五六句已，乃立此量云：有性，非實非德非業——宗，有一實故，有德業故——因，如同異性——喻……今即破云：汝所執非實德業之有性，應非作心心所緣實等為有之大有有緣性——

B、同異性

同異性，是除了大有的普遍存在以外，其他事事物物的大同小同，大異小異。這一切法的所以有同有異，必有同異的原理，這就叫同異性。[33]

（A）舉喻

如人與人是共同的；而人與人間又有不同，這就是異。

又人與牛馬是異；人與牛馬都是有情，這又是同。

（B）合所執

一切法有這樣的大同小同，大異小異，證明他有所以同所以別異的原理。

（2）論主破——從「因果門」觀察以破異

A、明所破——勝論派同異性中的異性

本文所破的異相，主要是破這同異性中的異性。

B、以離異沒有異性；果不與因異破（釋第 5 頌：**異因異有異，異離異無異，若法所因出，是法不異因**）

（A）以因觀待而有別異性破

不但別異的原理不成，就是事物的別異自性，也不能在緣起論中立足。所以破他說：「**異**」是差別，但怎麼知道他是差別呢？不是「**因**」此與彼「**異**」而知道「**有異**」的嗎？此法因別異的彼法，此法才成為別異的。

此法的差別性，既因彼差別而成立，那麼差別的「**異**」性，不是「**離**」了彼法的別「**異**」性，此法就「**無**」有差別的「**異**」性可說嗎？這樣，此法的差別性，不是有他固定的自體，是(p.243)因觀待而有的。

（B）以果從因出則不異因破

從相依不離的緣起義說，凡是從因緣而有的，他與能生的因緣，決不能說為自性別異。如房屋與梁木，那能說他別異的存在？所以說：「**若法**」從「**所因**」而「**出**」的，「**是法**」就「**不**」能「**異因**」。這樣，外人所說的別

宗，有一實故、有德業故——因，如同異性——喻...彼本意欲成立作大有有緣性者，今即用其因喻使成相違之非作大有有緣性。」

[33] 唐・普光 述《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉(大正 41，94b18-95b6)：「梵云吠世師，此云勝論……彼復執有同異句義。於眾多異品類中，同類相望名同；異類相望名異。同是即遍在同法；異即遍在異法。於眾多異品類法上，同異言、同異智。由此同異句義發生……若依勝論宗中先代古師，立六句義……後代慧月論師立十句義，如十句義論中立：…四、同（大有），解云：體遍實等同有名同。五、異，解云：唯在實上令實別異。六、和合，解云：謂與諸法為生、至因。七、有能，解云：謂實等生自果時，由此有能助方生果。八、無能，解云：謂遮生餘果。九、俱分，解云：謂性遍實、德、業等，亦同、亦異故名俱分。十、無說，解云：謂說無也……廣釋如十句義論。問：六句、十句相攝如何？解云：…第四句同，即是六句中第四有句。第六和合，即是六句中，第六和合句。第五異句、第七有能句、第八無能句、第九俱分，是六句義中同異句攝，言同異者：自類相望名同，異類相望名異。第十無說非六句攝。所以然者，六句唯論有體之法，故唯說六；十句有、無俱論故說第十，各據一義亦不相違。此論總同句義即是十句義中同句義，又是六句義中有（大有）句義，能令諸法有故，與同句義名異義同。此論同異句義，即是六句義中第五同異句義，如望實句義中九法，自類相望名同，異類相望名異。餘皆準此，又當十句義中第五異句義、第七有能句義、第八無能句義、第九俱分句義。」

異，顯然在緣起不離的見解下瓦解了。

（3）外人轉計「異」有兩種，定有相離的異法

外人聽了，還是不能完全同意。他以為：異有兩種：一是不相關的異，一是不相離的異。[34]

如木與房子的異，是離不開的異；如牛與馬的異，是可以分離的異。

不相離的異，固可以用離異沒有異的論法來破斥；至於相離的異，焉能同樣的用因生不離的見解來批評呢？

（4）論主再破定有異法（釋第 6 頌：**若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異**）

A、破離異因有異果

外人的解說，還是不行！因為，「**離**」第二者所「**從**」因的別「**異**」性，如可以有別「**異**」性，那就「**應**」該離其「**餘**」的「**異**」而「**有**」此法的別「**異**」了。但事實上，「**離**」了所「**從**」的別「**異**」性，根本就「**無**」有此法的別「**異**」性。如牛與羊，因比較而現有差別；如沒有牛羊的比較，怎麼知道他是差別的？所以還是「**無有異**」性。

B、性空者正義

性空者是近於經驗論的，決不離開相待的假名別異性，說什麼差別與不差別的本然性。(p.244)

※第二頌（第 6 頌），清辨的《般若燈論》是沒有的。這實在不過是引申上頌的意義而已。

2、同異中無異——從理事門（體相門）中觀察異

〔07〕異中無異相，不異中亦無，無有異相故，則無此彼異。[35]

---

[34] 印順導師《中觀今論》(p.89-p.90)：「一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。一即同一，異即別異，且說兩種看法：

(一)、如茶壺的整體是一（《金剛經》名為一合相），壺上有蓋、有嘴、有把等是異；人是一，眼、耳、手、足等即異。或名此一異為有分與分：分即部分，有分即能包攝部分的。換言之，就是全體與部分。全體即是一，全體內的部分即異。然而如分析到不可再分割的部分，又即是「其小無內」的小一，統攝於有分的全體。

(二)、如此個體而觀察此外的一切屋宇鳥獸魚蟲草木等，此即一，而彼彼即異，所以異又譯為種種。而此種種，或又統攝於一，即所謂「其大無外」的大一。此外，如從類性去看，如說人，你、我、他都是人，即是同一；然我是張某，你是李某，乃至智愚強弱各各不同，即是異。在此彼自他間，有共同的類性是一，不同的性質是異。而此一中有異，異中有一，是可以種種觀待而施設的。勝論師有同異性句，即以一異為原理，而使萬有為一為異，《中論》也有破斥。一異中，包括的意義極多。《華嚴經》明六相——總、別、同、異、成、壞；總別、同異四相，即是此處所說的一異。緣起幻相，似一似異，而人或偏執一，偏執異，或執有離開事實的一異原理。總之，這是世間重視的兩個概念。」

[35] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19b22- c5) ：「問曰：我經說，異相不從眾緣生，分別總相故有異相，因異相故有異法。答曰：**異中無異相，不異中亦無，無有異相**

上二頌（第 5 頌、第 6 頌），是從「因果門」中去觀察；這一頌（第 7 頌），從「理事門」，也可說從「體相門」中去觀察。

（1）破異相（釋第 7 頌前半：**異中無異相，不異中亦無**）

到底異相的差別性，是在不同的異法中，還是在不異的同法中？

A、破異相在異法中

假定法是別異的，他既是別異的，那就無須差別性與法相合，使他成為別異的。所以「**異**」相的當「**中**」，是「**無**」有「**異相**」的。

B、破異相在同法中

假定這法本是不異的，在不異的同法中，差別性又怎麼能使他成為差別呢？所以「**不異中**」也「**無**」有差別性。

（2）破異法（釋 7 頌後半：**無有異相故，則無此彼異**）

異不異法中，差別都不可得，這可見是根本「**無有異相**」。

外人以為有異相，所以事物有別異；那麼，現在既沒有異相，那還能說這個與那個的自性差別嗎？所以說：「**則無此彼異**」。

3、結成——緣起無實異

宇宙的一切，不過是關係的存在，沒有一法是孤立的，孤立才可說有彼此的自性差別；不孤立的緣起存在，怎麼可以說實異呢？(p.245)

（貳）結破（p.245）

〔08〕是法不自合，異法亦不合；合者[36]及合時[37]，合法[38]亦皆無。[39]

故，則無此彼異。汝言分別總相，故有異相，因異相故有異法。若爾者，異相從眾緣生，如是即說眾緣法是異相，離異法不可得故，異相因異法而有，不能獨成。今異法中無異相。何以故？先有異法故，何用異相？不異法中亦無異相。何以故？若異相在不異法中，不名不異法。若二處俱無，即無異相，異相無故，此彼法亦無。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉：

「異中無有異。」(大正 30，93a5)

「不異中亦無。」(大正 30，93a9)

「由無異法故，不異法亦無。」(大正 30，93a15)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉：

「異中無異性，不異中亦無。」(高麗藏 41，136c07)

「無有異性故，卽無彼此異。」(高麗藏 41，136c08)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.396〕：

nānyasmin vidyate `nyatvamananyasmin na vidyate /
avidyamāne cānyatve nāstyanyadvā tadeva vā //

別異であるということは，別異であるものにおいて存在しない，別異ではないものにおいても存在しない。別異であるということが，存在しないのであるから，別異であるものも，あるいはまた同一であるものも，存在しない。

[36] 合者 Sa□sra□t□。(大正 30，19d，n.13)

[37] 合時 Sams□jyamāna。(大正 30，19d，n.14)

[38] 合法 Sa□s□□□a。(大正 30，19d，n.15)

一、明一法或異法中，皆無和合（釋 8 頌前半：**是法不自合，異法亦不合**）

現在，轉到本題的和合不成。說和合，不出二義：或是就在這一法中有和合，或是在不同的二法中有和合。但這都是不可通的。

（一）一法中無有和合

假定就在這一「**法**」中有合，這是「**不**」可以的，「**自**」己怎麼與自己相「**合**」？

（二）異法中亦不能和合

假定在不同的「**異法**」中有合，這也「**不**」可以，因為不同法，只可說堆積在一起，彼此間並沒有滲入和「**合**」。

二、總結合者、合時、合法皆不可得（釋 8 頌後半：**合者及合時，合法亦皆無**）

是法異法都不能成立合，那「**合者及合時**」當然也沒有。就是勝論所立的為一切和合原理的和「**合法**」，也是「**無**」有了。

---

[39] [1]《中論》卷 2〈觀合品 14〉(青目釋) (大正 30，19c5-11) :「復次，異法無故，亦無合。**是法不自合，異法亦不合；合者及合時，合法亦皆無。**是法自體不合，以一故，如一指不自合。異法亦不合，以異故，異事已成，不須合故。如是思惟，合法不可得，是故說合者、合時、合法皆不可得。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈觀合品 14〉:
「一法則不合，異法亦不合。」(大正 30，93a22)
「合時及已合，合者亦皆無。」(大正 30，93a27)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀合品 14〉:
「一法不自合，異法亦不合。」(高麗藏 41，136c23)
「合法及合時，合者悉皆無。」(高麗藏 41，137a06)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.398〕:
na tena tasya sa□sargo nānyenānyasya yujyate /
sa□s□jyamāna□ sa□s□□□a□ sa□sra□□ā ca na vidyate //
それ(A)がそれ(A)と結合するということは，正しくない(理に合わない)。別異であるもの(B)がそれとは別異である他のもの(C)〔と結合するということも，正しく〕ない(理に合わない)。現に結合しつつあるものも，すでに結合したものも，また結合するものも，存在しない。

【附錄】　〈觀合品第 14〉科判表

科　判						偈　頌
（丙二）觀世間集	（丁三）行事空寂	**（戊二）觀和合**	（己一）別破	（庚一）奪一以破合		[01]見可見見者，是三各異方，如是三法異，終無有合時。 [02]染與於可染，染者亦復然；餘入餘煩惱，皆亦復如是。
				（庚二）無異以破合	（辛一）明無合	[03]異法當有合，見等無有異，異相不成故，見等云何合。 [04]非但見等法，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。
					（辛二）成無異 （壬一）因離中無異	[05]異因異有異，異離異無異；若法從因出，是法不異因。 [06]若離從異異，應餘異有異，離從異無異，是故無有異。
						（壬二）同異中無異 [07]異中無異相，不異中亦無，無有異相故，則無此彼異。
			（己二）結破			[08]是法不自合，異法亦不合；合者及合時，合法亦皆無。

《中觀論頌講記》
〈觀有無品第十五〉[1]
（p.246-p.257）

上厚下觀 老 師 指導
第三組：釋如誠 敬編
2008/ 11 /22

壹、引言（p.246～p.239）

（壹）〈觀有無品〉旨在開示佛說緣起的真意

本品，開示佛說緣起的真意。

一、常人所見為自性有無之二邊，永不得解脫

世間的一切，在生滅無常中；但不同一般人所想像的有無。他們所想到的有，是實有；所想到的無，是實無。有是有見，無是無見，沈溺在二邊的深坑中，永不得解脫。[2]

二、佛說緣起明自性有無實不可得

（一）緣起法的根本思想

1、離二邊說中道

---

[1] 其他譯本名稱如下：
[1]偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 9(大正 30，93b14)：「〈觀有無品第 15〉」。
[2]安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 10(高麗藏 41，137a9)：「〈觀有無品 15〉」。
[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.401〕：
svabhāvaparik□ā nāma pañcadaśama□ prakara□am
「自性 (固有の実体)の考察」と名づけられる第十五章。
[4]隋．吉藏 撰《中觀論疏》卷 7〈15 有無品〉(大正 42，111c22-112a16)：「問：云何是有無耶？答：有無多門。若就因、果明者，《僧佉》計因中有果為有；衛世師執因中無果為無；勒沙婆因中亦有果亦無果，是亦有亦無。佛法內薩婆多明三世有，名之為有；曇無德二世無名之為無；《俱舍論》出天親小乘義云：現在作因未來則有，現在若不作因未來則無。故未來亦有亦無。迦葉鞞義作因便謝過去，名之為有，待果起竟方乃滅無，是為過去亦有亦無。若就人、法明有無者：三外道並計有人法，名之為有；邪見外道撥無人法，名之為無。迦羅鳩馱應物起見，人問有耶？答言：是有。人問無耶？即答云：無，名亦有亦無。佛法內，亦有三部：犢子有人有法，名之為有；方廣計無人無法，名之為無；薩婆多無人有法，稱亦有亦無。若就塵識論有無者：舊大乘義並明有塵有識；若方廣義明無塵無識；若心無義有塵無識；若唯識論則無塵有識。問：眾生何因緣故起有無見？答：《智度論》云：愛多者著有，見多者著無，一切眾生唯有愛見。…今息如此等有無故云〈破有無品〉。」

[2] 訶梨跋摩造 姚秦三藏鳩摩羅什譯《成實論》卷 2〈23 一切有無品〉(大正 32，256a18-b3)：「論者言：有人說一切法有，或說一切法無。問曰：何因緣故說有？何因緣故言無？答曰：有者，佛說十二入名為一切。是一切有地等，諸陀羅驃數等諸求那，舉下等諸業，總相、別相、和合等法，及波居帝本性等。及世間事中，兔角、龜毛、蛇足、鹽香、風色等，是名無。又經中佛說：虛空無轍跡，外道無沙門，凡夫樂戲論，如來則無有。又隨所受法亦名為有，如陀羅驃等六事，是優樓佉有，二十五諦是僧佉有，十六種義是那耶修摩有。又若有道理能成辦事亦名為有，如十二入。又佛法中以方便故說一切有一切無，非第一義。所以者何？若決定有即墮常邊，若決定無則墮斷邊，離此二邊名聖中道。」

如來出世，離此二邊說中道，[3]即依緣起說法，使人體悟有無的實不可得。[4]

2、假名有與自性空的緣起

緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，現起那如幻如化的法相是有；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。

是緣起假名的，一切性空的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。

3、以緣起法糾正一切妄見

緣起性空中，離有離無，離非有非無，滅一切戲論。[5]這是如來開示緣起法的根本思想，以糾正世間一切妄見的。

（二）對緣起性空義的誤解與妄見

1、惡取空

未得善解空義，不知性空是自性見的寂滅；不知無是緣起假名，是因緣幻有離散的過程；以為空與無同樣的沒有。[6]

2、執非有非空見

聽說非有非無，於是在有無外另執一非有非無的諸法實體，以為是非有非(p.247)空的。這樣的錯見，不知空，也不知非有非無。[7]

3、執緣起有決定相

還有，一分學者不知佛說緣起是性空的假名，執著緣起有決定相；於是愛有惡空，仍舊落在二邊中。[8]

---

[3] 請另參印順導師《中觀今論》〈中道之意義〉(p.9-p.12)。

[4] 印順導師《性空學探源》(p.70-p.71)：「在十二緣起中，老死代表了整個生命流。經文從我與老死的相關上問：是我即老死（命身一）？還是老死屬我（命身異）？以緣起說，不但老死之我沒有，即我之老死也不可得；於是離我我所見。後代很多學派，都引此經以證明佛說緣起法空。」

[5]《中論》卷 4〈觀四諦品第 24〉（大正 30，33b11-14）：
「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。
未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

[6] 印順導師《以佛法研究佛法》(p.97-p.98)：「滅，即是涅槃的寂滅。此緣起法的生起，是有為法；緣起法的寂滅，是無為法。有為與無為，如《雜阿含》（卷一二・二九三經）說。能悟入無為寂滅的，名為得涅槃智。滅，決不是斷滅，不是壞有成無，這是緣起法本性的實相。因為因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性。」

[7]《中觀今論》(p.228)：「三論宗的正義，即中假義，但決不執取中假。如於宗義不能善巧修學的，執中執假，正統的三論師名之為中假師。此等學者對中假起定性見，決定說非有非空是中道，亦有亦空是假名。這是不得中假的真義，所以嘉祥大師呵斥為：「中假師罪重，永不見佛」！」

[8] [1] 印順導師《中觀論頌講記》(p.441-p.442)：「『毀壞一切世俗法』。外人所以這樣的責難論主，因為他以為空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認為不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。就是大乘中的不空論者，還不也是說空是不了義嗎？所以，不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的。無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道，他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。」

4、本品主要破斥緣起自相實有

本品特別針對緣起自相實有的學者，加以破斥，使佛陀的真義開顯出來。

（貳）《十二門論》〈觀有無門〉與《中論》〈觀有無品〉之比較

◎《十二門論》也有〈觀有無門〉，但他約有為法的三相說：生、住是有，滅是無。[9]

◎本論所觀的有無，是約法體說——就是諸法的自體，不可說他自性實有，也不可像外人說的實無自性。

※兩論同有〈觀有無品〉，但內容不同。

貳、觀有無（p. 247～p.257）

（壹）別觀（p. 247～p.245）

一、非有

（一）觀自性

〔01〕眾緣中[10]有性[11]，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法[12]。[13]

---

[2] 印順導師《寶積經講記》(p.123-p.124)：「依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識為宗，所以說依他起是心心所法）。『因緣所生法，我說畢竟空』，是《華手經》所說，而表達了《般若》等大乘經的要義。這裡，應該分別：一、如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論者的妄執。二、如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。前是太過派，這是不及派。空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。然而從小乘到一分大乘（近於不空論者），都是『聞畢竟空，如刀傷心』，難以忍受的。因為照這些實有論者的見地，『假必依實』，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空為沒有的）了，假名也不可能呀！既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。眾生一向為自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些（五事不具足的），有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！」

[9] 隋．吉藏《十二門論疏》卷 3(大正 42，202c20-24)：「今欲重破四相故，合四相為有無二義開共離二門責之，故云：〈觀有無門〉。問：與《中論》破〈有無品〉何異？答：《中論》就法體明有無，今門但就四相論有無。又《中論》通明有無，今別明有無。」

[10] 眾緣中 Pratyaya-hetubhi□。(大正 30，19d，n.20)

[11] 性（自性）Svabhāva。(大正 30，19d，n.21)

[12] 作法 K□taka。(大正 30，19d，n.22)

[13] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，19c22-25)：「問曰：諸法各有性，以有力用故，如瓶有瓶性，布有布性，是性眾緣合時則出。答曰：**眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。**若諸法有性，不應從眾緣出。何以故？若從眾緣出，即是作法，無有定性。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：

「法若有自性，從緣起不然。」(大正 30，93c7)

「若從因緣起，自性是作法。」(大正 30，93c11)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：

「從因緣和合，諸法卽無生。」(高麗藏 41，137a24)

〔02〕性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成[14]。[15]

1、外人執有無妄見四句

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切(p.248)都沒有，或以為壞有成無。[16]眾生妄見，不出此四句。

2、論主先破有自性（釋第 **1** 頌：**眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法**）

現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。

（1）主破對象——執「緣起自相實有」的教內學者

所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故彼有』,『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。

（2）以眾緣與自性兩義相乖破

所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。

A、明自性義非從眾緣生

「若從因緣生，卽自性有作。」(高麗藏 41，137b04)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.402〕:

na sa□bhava□ svabhāvasya yukta□ pratyayahetubhi□ /

hetupratyayasa□bhūta□ svabhāva□ k□tako bhavet //

自性 (固有の実体) が，もろもろの縁(条件)と因(原因)とによって生ずるということは，正しくない(理に合わない)。自性が因と縁とによって生じたもの〔であるとするならば〕,〔それは〕つくられたものである，ということになるであろう。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，35b，n.2):「番梵頌云：性從因及緣，生起則非理，因緣所起性，應成有所作。」

[14] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，35b，n.4):「番梵云：『又不待他故』，與釋相順。」

[15] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，19c25-20a3) :「問曰：若諸法性從眾緣作，有何咎？答曰：**性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。**如金雜銅，則非真金，如是若有性，則不須眾緣，若從眾緣出，當知無真性。又性若決定，不應待他出，非如長短，彼此無定性，故待他而有。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉:

「若有自性者，云何當可作？」(大正 30，93c28)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉:

「自性名作法，云何當可得？」(高麗藏 41，137b07)

「自性無虛假，離佗法所成。」(高麗藏 41，137b08)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.404〕:

svabhāva□ k□tako nāma bhavi□yati puna□ katham /

ak□trima□ svabhāvo hi nirapek□a□ paratra ca //

さらにまた，どうして，自性がつくられたもの，ということがあるであろうか。なぜならば，自性とは，つくられたのではないものであり，また他に依存しないものなのであるから。

[16]《大乘密嚴經》卷 1〈2 妙身生品〉(大正 16，727c21-24):「妄計解脫者，而說於解脫；譬如種已焦，燈滅及薪盡。彼說解脫性，是壞有成無，於解脫妙樂，遠離不能證。」

『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。[17]承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。

B、從眾緣所生定非有自性

凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「**眾緣中有性，是事則不然**」。

（3）性若假緣所成還是緣合所作法

假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「**性**」有或自相有的法，是「**從眾緣出**」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「**名**」之「**為**」所「**作法**」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。

3、論主進一步說明性非因緣所作（釋第 2 頌：**性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成**）

一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「**性若是**」所「**作者，云何有此義**」？凡是自「**性**」有的自成者，必是「**無**」有新「**作**」義的常在者；非(p.249)新造作而自性成就的，決是「**不待異法**」而「**成**」的獨存者，這是一定的道理。

（1）舉論主之《六十如理論》明承認緣起而固執實有法者必生常見等過錯

承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過！』[18]

---

[17] [1]《大毘婆沙論》卷 1(大正 27，4a10-11)：「如說自性、我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。」另參見《大毘婆沙論》卷 6（大正 27，29c23），《大毘婆沙論》卷 71（大正 27，367c19-20），《大毘婆沙論》卷 73（大正 27，379a9-10），《大毘婆沙論》卷 76（大正 27，393c5-6），《大毘婆沙論》卷 79（大正 27,409a8-9），《大毘婆沙論》卷 80（大正 27，411b20）。

[2]印順導師《中觀今論》〈第二章，第二節．自性〉(p.64-p.70)：「緣起是無自性的，甚麼是自性呢？……要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。尤其所謂「分」，最值得注意。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。……而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。」

[18] [1]龍樹菩薩造 宋．施護譯《六十頌如理論》 (大正 30，254b17-256a1)。

※按：「若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過」在《六十頌如理論》經文中，尚查無相符之偈頌。

[2]宗喀巴大師著，法尊法師譯《菩提道次第廣論》（p.414）佛陀教育基金會，80 年 7 月 4 版。《六十正理論》云：「諸不許緣起，著我或世間，彼遭常無常，惡見等所劫。若有許緣起，諸法有自性，常等過於彼，如何能不生。若有許緣起，諸法如水月，非真非顛倒，彼非見能奪。」

[3]宗喀巴造，法尊法師譯，《辨了不了義善說藏論》卷 3（漢院刊本 p.9）引《六十正理論》：「諸不許緣起，著我或世間，嗚呼彼當遭，常斷見等奪。若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過？若有許諸法，緣起如水月，非真亦非邪，彼不遭邪見。」

（2）明自性的定義，是自有、常有、獨有

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。[19]

凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

（3）印順導師評月稱《顯句論》

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！[20]他又以自性有為勝義自性[21]，非本頌的正義。[22]

---

[19] 印順導師《中觀論頌講記》(p.315)：「常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。」

[20] [1]月稱論師原著，貢噶學珠仁波切譯《中觀論根本頌之詮釋《顯句論》》，苗栗：薩迦貢噶佛學會，97 年 1 月第 1 版。請參見〈第十五品 觀自性之分析〉(p.235- p.251)，釋第一、二頌（p.235- p.241）：「**自性之因緣，所生應非理。由因緣而生，自性成作者。自性謂作者，如是豈合宜。自性非造作，無觀待他法。**……根本頌：「**自性之因緣，所生應非理。**」假若任何實有性之「生」，應無義，「生之前時」，少法亦非有自性，然而為何？「生之前時」非有唯一之自性，思維能依「因、緣」，後時而衍生。若如是欲許，根本頌：「**由因緣而生，自性成作者。**」云何從因緣而生，當成自性之所作性，唯如是欲許，故承許自性之所作故。辨別「所作」之過。若作想非違害我之宗義。此亦不合理。根本頌：「**自性謂作者，如是豈合宜。**」……

彼諸共稱之方式，世尊亦於〈對法〉說：「彼諸自體性，安立世俗義。」無常等共法謂共相。爾時觀待離無明眼翳，權具無垢之慧眼者之觀照後，彼時無眼翳者對於眼翳者所緣之毛髮根本未見，安立聖者。「凡夫之心識，不見其自性，此諸非自性。」明晳之宣說。《聖楞伽經》云：「盡如諸眼翳，顛倒執毛髮，如是諸妄見，異生顛倒執，無自性無識，無賴耶無體，凡夫惡諍辯，此諸如行屍。」如是大慧自性不生之旨義，我說諸法無生，謂詳實之詮說。……「**自性非造作，無觀待他法。**」……凡是不觀待於因與緣，謂彼是自性。倘若為何火自之體性。豈決定如是？「彼」自之體性，「非有亦非無」。雖信樂如是說，然而諸聽聞者斷除恐懼故，增益於世俗謂彼實有之說。世尊如云：「無文字之法，云何聞詮者？增益無文字，亦是聞教法。」亦云：「空性亦無說，不空且無作，非『二與非二』，詮說安立義。」之敘述。倘若從虛構義中謂彼實有？彼是一類似何？彼之自性，謂諸法之法性是何？即是彼性。然而此諸法之法性亦是何？諸法之體性，若此體性又是何？曰：自性。此自性亦是何？曰：空性。若此空性亦是何？曰：無自性。此無自性亦是何？曰：如是性。若此如是性又是何？曰：如是之體性應為無實性。與恆時安住性，於諸相無生性，非造作之故；與無觀待餘他法之故，謂火等諸相之自性。如是之詮說，法相無明眼翳濃厚所障，無觀照之理趣，「自性」何以諸聖者捨離無明眼翳之對境，彼體性安立彼諸之自性。「自性非造作，無觀待餘他。」應知此說是諸論師共同安立之名相。

諸法之自性決定無生，彼亦非少許實有性，唯僅是無實故無體性。了知謂「法之自性非有。」世尊如是云：「任誰知諸法無實，終究不貪戀諸法，總凡畢竟不貪法，了悟無相之禪定。」

[2]奧住毅《中論註釋書の研究チャンドラキールティ『プラサナパダー』和譯》，東京：大藏出版社，1988 年。〈第十五章 本性の研究〉(p.251-p.266)。

[3]本多惠《チャンドラキールティ中論註和譯》，東京：國號刊行會，昭和 63 年 1 月。〈自性を考察すること」と名づけられる第十五の章〉(p.430-p.457)。

[21] [1] 月稱菩薩，法尊法師譯《入中論》(p.19)：「其中所見勝義，即有相行，聖者所見唯世俗法，其自性空即聖者之勝義。**諸佛之勝義乃真自性**，由此無欺誑故是勝義諦，此唯諸佛各別內證。世俗諦法有欺誑故非勝義諦。」

（二）觀他性

〔03〕法若無自性，云何有他性[23]？自性於他性[24]，亦名為他性。[25]

---

[2] 《印度佛教思想史》(p.98-p.99)：「（勝義）自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷一０（大正八・二九二中）說：「**云何名為無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性。云何 名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相**」。自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實──空的，說無自性(ni□svabhāva)故空。在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以『般若經』來說，空，決不是重在無自性的。『般若』等大乘經，是以真如、法界等為準量的。」

[3] 印順導師《空之探究》(p.180-p.181)：「自性的第一類，是世間法中所說的，地堅性，水濕性等。地以堅為自性，水以濕為自性等，世俗法中是可以這樣說的。如求堅等自性的實體，那是不可得的，也就是沒有自性──無自性了。自性的第二類，是聖人所證的真如（tathatā），或名法界（dharma-dhātu）、實際（bhutākoṭi）等。這是本來如此，可以名之為自性的。……這二類自性，一是世俗自性；世間眾生以為自性有的，如地堅性等，不符緣起的深義，所以要破斥而論證為沒有自性的。二是勝義自性，聖人所證見的真如、法界等，是聖人如實通達的，可以說是有的。所以《智論》說：「如、法性[界]、實際，世界故無，第一義故有」；第一義就是勝義(paramârtha)。第一義中有的自性，「下本般若」是一再說到的，1.《小品般若波羅蜜經》卷 3（大正 8，551b）說：「色無縛無解，何以故？色真性是色。受、想、行、識無縛無解，何以故？（……）識真性是識」。

[22] 萬金川《中觀思想講錄》(p.257)「印順法師的《中觀論頌講記》是多數國人研究龍樹思想的入門書…其次是在疏解上，法師的講記往往信守青目一家之言而未能照顧到中期中觀哲學的發展以及此一時期中觀論師們對《中觀論頌》的詮釋觀點，例如在第十五品・第二詩頌的疏釋裡，法師便認為月稱所認可的「勝義自性」並不符合龍樹的頌義，但法師並沒有進一步說明月稱何以如此來理解頌文，以及為什麼月稱的理解不符頌文的原意。事實上，月稱此說是有其一定的義理脈絡，這一點在他早先完成的《入中論》裡有著相當清楚的交待（這一部分藉法尊法師的翻譯，當為印順法師所熟知），而在《明句論》第十五品・第二詩頌的長行裡則有更進一步的闡釋（這一部分或為法師所不知）。」

※ 按：若就，貢噶學珠仁波切所譯之《中觀論根本頌之詮釋《顯句論》》第二詩頌並無明顯的闡釋勝義自性，相關問題有待再行進一步的研究考證。

[23] 他性 Parabhāva。(大正 30，20d，n.1)

[24] [1]自性於他性，亦名為他性：Svabhāva□ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate。(大正 30，20d，n.2)

[2]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36a，n.1)：「番梵云：他物之自性，是爲他性。」

[25] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20a3-10)：「問曰：諸法若無自性，應有他性？答曰：**法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。**諸法性眾緣作故，亦因待成，故無自性。若爾者，他性於他亦是自性，亦從眾緣生，相待故亦無，無故，云何言諸法從他性生？他性亦是自性故。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：
「法既無自性，云何有他性？」(大正 30，94a11)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：
「若法無自性，云何見佗性？」(高麗藏 41，138a08)
「自性於佗性，亦名爲佗性。」(高麗藏 41，138a09)

1、外人：執依他有自性

他性，是依他而有自性。

依他起法的自相有者，不像一切有部的未來法中自體已成就；[26]他否認自然有性，而承認依他有自性。[27]

2、論主：自他為觀待安立，破他性實有（釋第 3 頌：**法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。**）

依論主的批評，這不過是(p.250)自性見的變形而已。

◎所以說：諸法若有實在的自性，可以以自對他，說有他性。假定諸「**法**」的實有「**自性**」都不可得，那裡還「**有**」實在的「**他性**」可說？要知道，自性、他性的名詞，是站在不同的觀點上安立的。

◎如以甲為自性，以甲對乙，甲即是他性。所以說：「**自性於他性，亦名為他性**」。這樣，說了自性不可得，也就等於說他性無所有了。捨棄自性有而立他性有，豈不是徒勞！

（三）觀第三性

〔04〕離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。[28]

---

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.406〕:

kuta□ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhavi□yati /
svabhāva□ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate //

自性が存在しないときに，どうして，他性(他のものに固有の実体)は，存在するであろうか。なぜならば，他の「存在(もの・こと)」においての自性が，他性と呼ばれるのであるから。

[26] 印順導師《攝大乘論講記》(p.83):「有部主張三世實有，所以它說一切法的自體，在未來原都是存在的，不過須待助緣引生罷了，這就是他們的因緣論。」

[27] [1]印順導師《中觀今論》(p.190):「『唯識者』，可說是不空假名論師。《瑜伽論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。依他起法不空，有自相，世間出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。」

[2]《攝大乘論講記》(p.30):「依他起的有無，依《辨中邊論》說：依他起性是『非實有全無』。這句話的意思說：依他既不是實有，說實有是增益執；也不是全無，說全無是損減執。在抉擇有空的意義上，承認它是世俗有，並且非有不可。這正與《瑜伽》、《成唯識論》一樣，他們注重緣起法的非無，問題不在空性的非無，在和中觀學者諍論從緣所生法（依他起）的有無自相。他們以為若說緣起法沒有自性，就是損減執。」

[28] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20a10-16):「問曰：若離自性、他性有諸法，有何咎？答曰：**離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。**汝說離自性，他性有法者，是事不然。若離自性、他性則無有法。何以故？有自性、他性法則成，如瓶體是自性，依物是他性。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉:

「自他性已遣，何處復有法？」(大正 30，94a19)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉:

「離自性佗性，復云何有法？」(高麗藏 41，138a19)

1、外人轉計，執自他性之外另有第三性

有人以為：自性不成，他性也不成，在自性他性外，另有第三者，那是應該可以成立的。

2、論主破自他性外執有第三性（釋第 **4** 頌：**離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成**）

那裡知道，這也不得成。不是自性，就是他性；「**自性、他性**」既沒有，那裡「**更有**」第三者的「**法**」呢？假定實「**有**」諸法的「**自**」性、「**他性**」，「**諸法**」也或者「**得**」以「**成**」立；現在根本沒有實在的自性、他性，所以諸法實性都不得成立。(p.251)

二、非無

〔05〕有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞[29]名為無。[30]

（一）外人轉計實無自性

有人以為：諸法實有自性、他性、第三性不成，那麼，實無自性，這該沒有過失了！

「若有自佗性，卽諸法得成。」(高麗藏 41，138a20)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.408〕：

svabhāvaparabhāvabhyām□te bhāva□ kuta□ puna□ /

svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi sidhyati //

さらにまた，自性と他性とを離れて，どうして，「存在(もの・こと)」〔が成立するであろう〕か。なぜならば，自性または他性が現に存在しているときに，「存在(もの・こと)」は成立するのであるから。

[29] 壞，梵 anyathā bhāva。(大正 30，20d，n.4)

[30] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20a16-21) ：「問曰：若以自性、他性破有者，今應有無。答曰：**有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。**若汝已受『有』不成者，亦應受『無』亦無。何以故？有法壞敗故名無，是無因有壞而有。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 115〉：

「有體既不立，無法云何成？」(大正 30，94a27)

「此法體異故，世人名無體。」(大正 30，94b2)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：

「有法若不成，無法亦不成。」(高麗藏 41，138b03)

「有壞名爲無，世人說無體。」(高麗藏 41，138b04)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.410〕：

bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva sidhyati /

bhāvasya hyanyathābhāvamabhāva□ bruvate janā□ //

もしも「存在(もの・こと)」が成立しないならば，「非存在(のもの・こと)」もまた成立しない。なぜならば，「存在(もの・こと)」の変異していることを，人人は「非存在(のもの・こと)」と語るのであるから。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36a，n.3)：「番梵云：世人謂有物變異爲無故，下長行壞敗亦皆作變異。」

（二）論主破實無自性（釋第 5 頌：**有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。**）

這是不知緣起無的誤會。要知先要成立了有，然後才可成立無。

現在「**有**」都「**不**」能「**成**」立，「**無**」又怎麼「**可**」以「**成**」立呢？無是怎麼建立的？「**因**」先「**有**」一種「**有法**」，這「**有**」法在長期的演變中，後來破「**壞**」了就說他「**為無**」；無是緣起離散的幻相。[31]

三、小結——離却緣起假名說有無不成

從上面推察，實有已根本不成，那還說什麼無呢？如說人有生，才說他有死；假定沒有生，死又從何說起？這可見有無都要依緣起假名，才能成立；離緣起假名，實在的有無，都是邪見。

（貳）總觀（合破有無）（p. 251～p.257）

一、開示真實義

（一）遮妄執 (p.252)

〔06〕若人見有無[32]，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。[33]

此下，依《化迦旃延經》的中道正觀，明有無二見的斷常過失。[34]

---

[31] 印順導師《佛法概論》(p.164)：「一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空，這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時，存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。」

[32] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36ab，n.5)：「番梵：以自他有無爲次，與釋相順。」

[33] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20a21-29) ：「復次，**若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。**若人深著諸法，必求有見；若破自性，則見他性；若破他性，則見有；若破有，則見無；若破無，則迷惑。若利根著心薄者，知滅諸見安隱故，更不生四種戲論，是人則見佛法真實義，是故說上偈。」

[2]第六偈, Svabhāvam parabhāva□ ca bhāva□ cābhāvam evaca Ye paśyanti na paśyanti te tatva□ buddhaśāsane（真實義, Tattva）。(大正 30，20d，n.5)

[3]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：

「若人見自他，及有體無體，彼則不能見，如來真實法。」(大正 30，94a22-23)

[4]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：

「若見自佗性，或有體無體，」(高麗藏 41，138b09)

「彼則不能見，如來眞實義。」(高麗藏 41，138b10)

[5]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.412〕：

svabhāva□ parabhāva□ ca bhāva□ cābhāvameva ca /

ye paśyanti na paśyanti te tattva□ buddhaśāsane //

およそ，「自性」と，「他性」と，「存在(もの・こと)」と，「非存在(のもの・こと)」とを見る人々は，ブッダの説教において，真実を見ることがない。

[34] 萬金川《中觀思想講錄》(p.19-p.22)「在龍樹的《中論》裡，全書幾乎都看不到他引經據典，唯一例外的是在第十五品〈觀有無品〉中，他明文引用了《迦旃延經》，所以，談龍樹思想幾乎都會提到《迦旃延經》。…在《迦旃延經》中，佛陀對迦旃延說，世間人多半執「有見」，要不然就執「無見」。……此處的「中」即是阿含經裡描述生命輪迴與解脫的十二支緣起。順著緣起來看這世間，才能看到世間如實生、如實滅的樣子；順「有見」與「無見」所看到

※舉其四失而呵責之（釋第 **6** 頌：**若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。**）

（1）總遮有無自他性見

先承上總遮：「**若**」有「**人**」在諸法中，「**見有**」性，或見「**無**」性；有性中，「**見**」實在的「**自性**」，或實在的「**他性**」。那就可以斷定，這人所見的一切法，是不能契合諸法實相的，也即是「**不**」能正確的「**見**」到「**佛法**」的「**真**」義、「**實義**」、諦義、如義。

（2）經說緣起假名之正義

此有故彼有，此生故彼生的緣起流轉法，經說但以世俗假名說有。就是此無故彼無，此滅故彼滅的緣起還滅，也建立於假名有。但以假名說緣起，所以緣起法的真實不可得。

（3）外人執自他有無妄見，不明性空義

外人不能理解緣起假名，見有性、無性，自性、他性，那就自然不能夠知道緣起性空的真義了。[35]

（二）證佛說

〔07〕佛能滅有無[36]，於[37]化迦旃延，經[38]中之所說，離有亦離無。[39]

的世界，並非世界的如實樣相。」

[35] 印順導師《空之探究》(p.169)：「《般若經》明「大乘相」中，無論是十六空本，十八空本，二十空本，都接著又說四空：「有性由有性空，無性由無性空，自性由自性空，他性由他性空」」

[36] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，37b，n.1)：「番梵作：知有無。」

[37] 如＝於【宋】【元】【明】。(大正 30，20d，n.6)

[38] [1]化迦旃延經, Kātyāyanāvavāda（雜阿. 卷第十, No. 99(262): S. 22. 90. Channa）。(大正 30，20d，n.7)

[2]《雜阿含．301 經》卷 12(大正 2，85c17-86a3)：「如是我聞：一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者[跳-兆+散]陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見」？佛告[跳-兆+散]陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。」

[3]《雜阿含．262 經》卷 10(大正 02，66b6-67a19)：「如是我聞：……爾時、阿難語闡陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，是名正見如來所說。 所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。 迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱 苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅 則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。』……二正士展轉隨喜，從坐而起，各還本處。」

[4]另參見《雜阿含．926 經》卷 33 (大正 2，235c27-236b11)；《別譯雜阿含 151 經》卷 8 (大正 2，430c10-431b1)。

1、引經勸捨實有實無，明緣起性空（釋第 7 頌：**佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。**）

（1）緣起性空，是《阿含經》的本義

緣起性空，是《阿含經》的本義；[40]所以引證佛說。

實有實無的自性見，能滅除他的，只有大智佛陀的緣起法，所以說「**佛能滅有無**」。這在「**化迦旃延**(p.253)**經中**」，佛陀曾經「**說**」過了的。

（2）《經》明中道緣起不落有無二邊

迦旃延，具足應名刪陀迦旃延，是論議第一的大弟子。[41]

他問佛：什麼是有邊？什麼是無邊？

---

[39] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20 a29-b6)：「復次，**佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。**《刪陀迦旃延經》中，佛為說正見義，離有離無。若諸法中少決定有者，佛不應破有、無。若破有則人謂為無，佛通達諸法相故，說二俱無，是故汝應捨有、無見。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：

「佛能如實觀，不著有無法；教授迦旃延，令離有無二。」(大正 30，94b16-17)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：

「世尊已成就，離有亦離無。」(高麗藏 41，138b16)

「教授迦旃延，應離有無二。」(高麗藏 41，138b17)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.414〕：

kātyāyanāvavade cāstīti nāstīti cobhayam /

prati□iddha□ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //

『カーティヤーヤナへの教え』において，「存在(もの・こと)」と，「非存在(のもの・こと)」とを正しく知っている世尊によって，「有る」と「無い」という二つは，ともに否定された。

[40] 印順導師《中觀今論》(p.18-p.24)：「探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：……。《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」

※請另參福嚴佛學院 2003 年《《中觀今論》講義》(p.22- p.29)《中論》所引，出於《阿含經》佛說的經證對照表；《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典《阿毗曇》，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道義的對照表。

[41] [1]《佛說給孤長者女得度因緣經》卷 2(大正 02，848b16-18)：「是佛弟子名摩訶迦旃延，此人善能分別經典句義，佛說此人於經典中議論第一。」

按：此中「摩訶迦旃延」即是《化迦旃延經》中之「刪陀迦旃延」或言「誜陀迦旃延」尊者或言「尊者大迦旃延」。請參下[2]所引。

[2]《性空學探源》(p.56-p.57)：「《誜陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。……阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。……迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。」

佛對他說：一般人見法生起，以為他是實有，這就落於有邊；見法消滅，以為他是實無，這就落於無邊。

多聞聖弟子不如此，見世間集，因為理解諸法是隨緣而可以現起的，所以不起無見。見世間滅，知道諸法不是實有，如實有那是不可離滅的。這樣，佛弟子不但「**離有**」見的一邊，也「**離無**」見的一邊。

離有離無，即開顯了非有非無的性空了！不落二邊的中道，就建立在此有故彼有，此生故彼生的緣起上。

（3）性空唯名的思想見於《雜阿含經》

性空唯名的思想，所依的佛說很多。這離二邊的教說，見於《雜阿含經》，是值得特別尊重的。[42]

2、佛說緣起法用意

（1）為了說明諸法的真實義，令有情契入勝義空性，證得涅槃

佛陀為令有情契入勝義空性，證得寂靜的涅槃，所以就在世間現事上建立緣起法。眾生從無始來，都不見諸法的真實義；假使不在緣起的現象上顯示，就無法說明。

（2）開顯了世間的流轉，出世的還滅，由此得解脫證空性

緣起現事是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。因這緣有，而那果才有；因這緣生，而那果才生：這就開顯了世間的(p.254)流轉。翻過來說，因這緣無，那果也就無；因這緣滅，那果也就滅；因緣滅無，就開顯出世還滅。由此，也就可以得解脫，入涅槃，悟證空性了。

（3）從一切唯假名中，離卻諸法的真實性，離卻執見達到一切法空性

世間的緣起現事，可生，可滅，可有，可無，這可見諸法不如常人所見那樣的實有、實無、實生、實滅。如實在的有法，決不可以無；可以無的法，就知道他不是真實有。

有法是這樣，生法也是這樣。諸法既是假有假生的，自然也就可以假無假滅。從一切唯假名中，離卻諸法的真實性，就是還滅入涅槃了。這是從流轉還滅中，離卻有無的執見，而達到一切法空性的。

3、緣起的本性——自性空而假名有

實有、實無、實生、實滅，雖然沒有，假有、假無、假生、假滅，緣起假名中是有的。自性空而假名有，這是緣起的本性。

4、佛說緣起定義通大小乘

佛所說的緣起定義，佛教的一切學者都不能反對。一切法空為佛教實義，真聲聞學者也不拒絕，何況以大乘學者自居的呢？

二、遮破有無見

（一）無異失

[42] 印順導師《中觀論頌講記》(p.12)：「龍樹學的特色，是世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空，這性空唯名論，是大乘佛法的根本思想，也是《阿含經》中的根本大義。」

〔08〕若法實有性，後則不應無[43]，[44]性若有異相，是事終不然。[45](p.255)
〔09〕若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？[46]

※上（第 **7** 頌）從教證，顯示實有實無性的不可能，這（第 **8～9** 頌）從理論顯出實有實無性的過失。

---

[43] 異＝無【宋】【元】【明】。(大正 30，20d，n.8)

[44] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36b，n.2)：「番梵云：若由自性有，彼則不應無。」

[45] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20b6-11) ：「復次，**若法實有性，後則不應無，性若有異相，是事終不然。**若諸法決定有性，終不應變異。何以故？若定有自性，不應有異相，如上真金喻。今現見諸法有異相故，當知無有定相。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：
「法若有自體，則不得言無。」(大正 30，94c5)
「法有自性者，後異則不然。」 (大正 30，94c8)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：
「若自性佗性，或有體無體，」(高麗藏 41，138c02)
「自體有異性，法卽不可得。」(高麗藏 41，138c03)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.416〕：
yadyastitva□ prak□tyā syānna bhavetasya nāstitā /
prak□teranyathābhāvo na hi jātūpapadyate //
もしも〔或るものの〕有ということが本性としてあるとするならば，そのものには，無ということは，あり得ないであろう。なぜならば，本性〔そのもの〕が変異するということは，決して成り立たないのであるから。

[46] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20b11-16) ：「復次，**若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？**若法定有性，云何可變異？若無性，則無自體，云何可變異？」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：
「自性有異者，畢竟不應然。」(大正 30，95a14)
「若無自性者，云何而可異？」(大正 30，95a18)
※三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.419〕註：前半と後半との間に長行がある。前半のすぐ前に，「如偈曰」として「若有是自性，則不得言是無」(若し是の自性有かば，則ら無と言うことを得ず）の一行があり，右の前半に続けるとその二行で一偈をなすように見えるが，この一行は前の第 8 偈の後半の再出と考えられる。またこのあとの長行中に，「如偈曰」として「実無有一法，自性可得者」(実に一法として，自性の得可き者有ること無し）の一行があり，長行の一部であろう。

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：
「若見彼異性，非諸法有體。」(高麗藏 41，138c12)
「云何自體無，異性當可得？」(高麗藏 41，138c13)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.418〕：
prak□tau kasya cāsatyāmanyathātva□ bhavi□yati /
prak□tau kasya ca satyāmanyathātva□ bhavi□yati //
もしも本性が現に無いとするならば，変異することは，何において，存在するであろうか。もしも本性が現に有るとするならば，変異することは，何において，存在するであろうか。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36b，n.5)：「番梵此頌一三句互倒。」

1、論主：先有後無自性不成（釋第 **8** 頌：**若法實有性，後則不應無，性若有異相，是事終不然。**）

◎假定諸「**法**」是「**實有**」自「**性**」的，「**後**」來的時候，無論怎麼樣，都「**不應**」該「**無**」有。這樣，佛說緣起，只可說此有故彼有，不應更說此無故彼無了。實有自性，如何可無？佛也不能違反法相，所以《般若經》說：『**若諸法先有後無，諸佛菩薩應有罪過。**』[47]佛既說緣起事相是此有故彼有，此無故彼無，可見諸法實有自性的不可成立了。

◎實有自性，即不能從有而無，即不能有變異。如說實有自「**性**」，又承認「**有**」變「**異相**」，這純是自相矛盾的戲論。所以說：「**是事終不然**」。

2、論主破實有實無性（釋第 **9** 頌：**若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？**）

（1）實有自性的法，不能有變異；遷流變異法，沒有決定自性

假定一定要固執「**實有**」自「**性**」，那應審細的考察：這實自性的法，怎麼「**可**」以變「**異**」的呢？實自性的法，不能有變異，而現見世間一切諸法都在遷流變異中，所以知道諸法是沒有決定自性的。

（2）實無的法一切都沒有亦不能有變異

有人見實有性的理路走不通，就轉回頭來走那諸「**法實無性**」的一條路。實無，不是緣起法性空，是一切(p.256)法如龜毛兔角的無有，如方廣道人。[48]

若因果緣起，一切都沒有，那還談什麼變不變異？所以說：「**云何而可異**」？

3、小結——分辨妄執離妄見

（1）損減、增益二執見

這種實有實無論者，可以說：說諸法實無性的，沒有懂得諸法的緣起；說諸

---

[47] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 25〈81 具足品〉(大正 08，405b2-6)：「佛告舍利弗：如是，如是！如汝所言。若眾生先有後無，諸佛菩薩則有過罪；諸法五道生死亦如是。若先有後無，諸佛菩薩則有過罪。舍利弗！今有佛無佛，諸法相常住不異。」

[2]《大般若波羅蜜多經》卷 475〈79 無闕品〉(大正 07，405c7-11)：「若諸有情先有後無，菩薩、諸佛應有過失，若諸趣生死先有後無，則菩薩、諸佛亦有過失。先無後有理亦不然。是故，舍利子！若佛出世、若不出世，法相常住，真如、法界、不虛妄性終無改轉。」

[3]《大智度論》卷 91〈81 照明品〉(大正 25，703c15-26)：「所謂，舍利弗！若眾生及諸法，先有今無，諸佛賢聖有過罪。過罪者，所謂令眾生入無餘涅槃，永滅色等一切法；入空中皆無所有，以斷滅眾生及一切法，故有過罪。舍利弗！眾生及一切法先來無，若有佛、無佛，常住不異，是諸法實相；是故無六道生死，亦無眾生可拔出。舍利弗！一切法先空，是故菩薩於諸佛所聞諸法如是相故，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是念：『菩提中亦無有法可得，亦無實定法令眾生著而不可度，但眾生癡狂顛倒故，著是虛誑法。』」

[48] [1] 印順導師《中觀今論》(p.12)：「即空的緣起，不落於斷邊；即緣起的性空，不落於常邊。緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。為了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。」

[2] 印順導師《中觀今論》(p.213)：「中觀者說二諦，重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥無一切，或轉為形而上的實在論。」

法實有性的，沒有懂得諸法的性空。前者是損減見，後者是增益見[49]（其實是二諦都不見）。

（2）離二見即見中道

要離卻二見，不執實有實無，必須透視緣起法的假名有。雖是假名有，但也不失諸法的因果相互的關係。這樣，才能突破自性見，見到即緣起而性空，即性空而緣起的中道！

（二）斷常失

〔10〕定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無[50]。[51]

〔11〕若法有定性[52]，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。[53]

---

[49] [1]《攝大乘論釋》卷 1(大正 31，382b20-23)：「於無，無因強立為有；故名增益。於有，無因強撥為無；故名損減。如是增益及與損減，俱說為邊。是墜墮義。此二轉時，失壞中道。」

[2]《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1〈1 三法品〉(大正 31，698b7-14)：「問：如是五見，幾增益見，幾損減見？答：四是增益見。於所知境，增益自性，及差別故。於諸見中，增益第一，及清淨故。謂於五取蘊所知無我境，增益我、我所自性是薩迦耶見；增益我常、無常差別是邊執見；於諸惡見，增益第一是見取；即於此見，增益清淨是戒禁取。一多分是損減見。一多分者：由邪分別（邪見），不必損減故。」

[3] 印順導師《攝大乘論講記》(p.29)：「世親釋論說：凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是增益執；聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是損減執。」

[50] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，36b，n.6)：「番梵作住有無。」

[51] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20b16-24)：「復次，**定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。**若法定有有相，則終無無相，是即為常。何以故？如說三世者，未來中有法相，是法來至現在，轉入過去，不捨本相，是則為常。又說因中先有果，是亦為常。若說定有無，是無必先有今無，是則為斷滅，斷滅名無相續因。由是二見即遠離佛法。」

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：
「有者是常執，無者是斷見；是故有智者，不應依有無。」(大正 30，95b7-8)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：
「言有卽著常，言無卽斷見。」(高麗藏 41，139a02)
「是故有無性，智者無依著。」(高麗藏 41，139a03)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.420〕：
astīti śāśvatagrāho nāstītyucchedadarśanam /
tasmādastitvanāstitve nāśrīyeta vicak□a□a□ //
「有る」というのは，常住に執着する〔偏見〕である。「無い」というのは，断滅「に執着する」偏見である。それゆえ，聡明な人は，「有る」ということと「無い」ということとに，依拠してはならない。

[52] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(《藏要》4，37a，n.1)：「番梵作由自性有，次後均同。」

[53] [1]《中論》卷 3〈觀有無品 15〉(青目釋) (大正 30，20b24-c4)：「問曰：何故因有生常見，因無生斷見？答曰：**若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。**若法性定有，則是有相，非無相，終不應無。若無則非有，即為無※，先已說過故，如是則墮常見。若法先有，敗壞而無者，是名斷滅。何以故？有不應無故。汝謂有無各有定相故，若有斷常見者，則無罪福等，破世間事，是故應捨。」
※〔法〕－【宋】【元】【明】。(大正 30，20d，n.10)

本頌，總結有無二見的墮於斷常；這可說是不知緣起法的必然結論。

1、論主標定有定無是斷常（釋第 **10** 頌）：**定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無**

（1）論主：執定有定無是落斷常見之失

A、執常見

假使執著諸法決「**定有**」實在的自性，就應該以為此法是始終如此的，以為是常住不變的。這樣，就必然執「**著**」他是「**常**」，而落於常見的過失了！

B、執斷見

假使執著諸法決「**定**」是實「**無**」性，那就抹殺因果緣起，相似相續。那必然要執「**著**」(p.257)他是「**斷**」，而犯斷見的過失了！

C、明執二見之過失

為什麼見斷見常都是過失呢？因為諸法是常或斷，即違反緣起的相續，不知緣起正法了。

（2）論主勸捨斷常

所以，「**有智**」慧的多聞聖弟子，「**不應**」執「**著**」諸法是實「**有**」或者實「**無**」。這約二人別執斷常而說；也可以約一人前後別執說。

2、論主釋定有定無是斷常（釋第 **11** 頌：**若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅**）

（1）執法定有是常執

假定諸「**法有**」決「**定**」的實自「**性**」，「**非**」是「**無**」有，那就必然「**是常**」住，落於常見，像說一切有系，儘管他說諸法是無常的，萬有是生滅的，但他主張三世實有，一切法本自成就，從未來至現在，由現在入過去，雖有三世的變異，法體在三世中，始終是如此的。[54]所以在性空者看來，這還是常執。[55]

（2）執法先有今無犯斷滅過

假定以為「**先**」前的諸法是實「**有，而**」現「**今**」才歸於滅「**無**」，那又犯了

---

[2]《般若燈論釋》卷 8〈有無品 15〉：
「若法有自性，非無即是常；先有而今無，此即是斷過。」(大正 30，95b18-19)

[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀性品 15〉：

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.422〕：
asti yaddhi svabhāvena na tannāstīti śāśvatam /
nāstīdānīmabhūtpūrvamityuccheda□ prasajyate //
なぜならば，およそ自性をもって存在するものが，「存在しないのではない」というならば，常住〔への偏見〕が，〔そして〕「以前には存在していたが，いまは存在しない」というならば，断滅〔への偏見〕が，誤りとして付随するからである。

[54] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21(大正，105c10-13)：「我說諸因，以作用為果，非以實體為果。又說諸果以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恒無轉變，非因果故。」
[2]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76(大正 27，395c28-396a1)：「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無減；但依作用，說有說無。」

[55] 參見印順導師《唯識學探源》 (p.61-p.62)。

「**斷滅**」的過失！

※舉「斷煩惱」例明斷滅過失

（A）執自性見者有斷滅過

拿煩惱說吧：實有自性者，說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了。

（B）大乘正見性空者離斷滅過

大乘佛法說不斷煩惱，這就因為見到實有者的先有現無，有斷滅過失，所以開顯煩惱的自性本空；假名斷而實無所斷。否則，煩惱有實自性，就不可斷；不可斷而斷，就犯破壞法相的斷滅過了！

【附錄】

〈觀有無品第 15〉科判表

<table>
<tr><th colspan="6">科　判</th><th>偈　頌</th></tr>
<tr><td rowspan="7">（丙二）觀世間集</td><td rowspan="7">（丁三）行事空寂</td><td rowspan="7">（戊三）觀有無</td><td rowspan="5">（己一）別觀</td><td rowspan="3">（庚一）非有</td><td>（辛一）觀自性</td><td>[01]眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。
[02]性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成。</td></tr>
<tr><td>（辛二）觀他性</td><td>[03]法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性。</td></tr>
<tr><td>（辛三）
觀第三性</td><td>[04]離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。</td></tr>
<tr><td colspan="2">（庚二）非無</td><td>[05]有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。</td></tr>
<tr><td rowspan="4">（己二）總觀</td><td rowspan="2">（庚一）
開示真實義</td><td>（辛一）遮妄執</td><td>[06]若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。</td></tr>
<tr><td>（辛二）證佛說</td><td>[07]佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。</td></tr>
<tr><td rowspan="2">（庚二）
遮破有無見</td><td>（辛一）無異失</td><td>[08]若法實有性，後則不應異，性若有異相，是事終不然。
[09]若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異。</td></tr>
<tr><td>（辛二）斷常失</td><td>[10]定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。
[11]若法有定性，非無則是常，先有而今無，是則為斷滅。</td></tr>
</table>

《中觀論頌講記》
〈觀縛解品第十六〉[1]
（p.258～p.271）

上厚下觀法師指導
釋如暘 敬編
2008/11/14

壹、引言

（壹）〈觀有無品第 15〉與〈觀縛解品第 16〉之關係

有無品（〈觀有無品第 15〉）觀緣起的「此有故彼有，此無故彼無」；這一品（〈觀縛解品第 16〉）中，觀緣起的「此生故彼生，此滅故彼滅」。從假名生滅中，體悟生無所來，滅無所至的空寂。

（貳）流轉還滅與繫縛解脫的關係

此生彼生，是生死流轉門；此滅彼滅，是涅槃還滅門。流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說到流轉、還滅，也就說到繫縛、解脫。學佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有繫縛，入涅槃界得解脫。

（參）有所得學者以縛解的事實欲證明諸法實有

既有生死與涅槃，繫縛與解脫，怎麼可說諸法無自性呢？有所得的學者，因此以縛解的事實，證明所主張的諸法有實體。

（肆）流轉還滅與繫縛解脫意義之不同

流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同：

一、流轉與還滅

相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅。

二、繫縛與解脫

繫縛與解脫，卻在能所動作上說，就是縛有能縛、所縛，脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了！

（伍）釋繫縛與解脫

一、繫縛

繫縛有兩種：

（一）煩惱繫縛五蘊

一、煩惱繫縛五蘊：五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩（p.259）惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，

---

[1] 其它譯本如下：
[1]偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉（大正 30，95c5）
[2]安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 10〈觀縛解品第 16〉（高麗藏 41，139a15）。
[3]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.426：
bandhanamok□aparīk□ā nāma □o□aśama□ prakara□am
「繫縛と解脫との考察」と名づけられる第 16 章。
[4]印順導師，《中觀論頌講記》〈觀縛解品第 16〉科判，參見【附表】。

所以叫五取蘊[2]。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸[3]處成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：『**非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也**』[4]。

（二）五蘊繫縛眾生

二、五蘊繫縛眾生：眾生是假名的，本無自體；不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。

三、解脫

解脫也有兩種[5]：

（一）有為解脫

一、以智慧通達諸法，離愛取的煩惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。

（二）無為解脫

二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。

（陸）小結

此是佛法的要義，自然要有正確的知見，所以先觀流轉、還滅的無自性，後觀繫縛、解脫的無自性。擊破了實有自性見，然後從緣起的假名中，建立生死與涅槃，繫縛與解脫。

貳、遮妄執

（壹）觀流轉與還滅

一、觀流轉（p.260）

〔01〕**諸行往來**[6]**者，常不應往來，無常亦不應，眾生亦復然。**[7]

---

[2] 印順導師《成佛之道》，p.144：「眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取──煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。」

[3]《雜阿含經》卷 13（306 經）：「眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」(大正 2, 87 c26-27)

[4]《雜阿含經》卷 9（250 經）：「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。」（大正 2，60b10-12）

[5] [1]《大智度論》卷 26〈1 序品〉：「有為解脫，名無漏智慧相應解脫；無為解脫，名一切煩惱習都盡無餘。」（大正 25，250c3-5）

[2]《大智度論》卷 31〈1 序品〉：**問曰**：若涅槃空無相，云何聖人乘三種乘入涅槃？又一切佛法，皆為涅槃故說。譬如眾流皆入于海。**答曰**：有涅槃，是第一寶、無上法。是有二種：一者、有餘涅槃；二、無餘涅槃。愛等諸煩惱斷，是名有餘涅槃；聖人今世所受五眾盡，更不復受，是名無餘涅槃。(大正 25, 288, c1-7)

[3]《阿毘達磨俱舍論》卷 25〈6 分別賢聖品〉「解脫體有二，謂有為、無為。有為解脫謂無學勝解，無為解脫謂一切惑滅。有為解脫名無學支，以立支名依有為故支攝。」（大正 29，133c20-22）

[6] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀縛解品第 16〉（《藏要》4，37a，n.2）：「無畏原云：應有諸行有情流轉涅槃縛解，今譯往來即流轉也。」

[7] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，20c9-10）。

〔02〕若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？[8]

〔03〕若從身至身，往來即無身，若其無有身，則無有往來。[9]

（一）諸行流轉與有情流轉之各部異說

---

[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：
「若諸行是常，彼則無流轉。」（大正 30，95c23）
「無常無流轉。」（大正 30，96 a3）
「眾生亦同過。」（大正 30，96 a14）
[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀縛解品第 16〉：
「諸行若輪轉，常卽無往來。」（高麗藏 41，139a24）
「無常無往來，衆生亦同等。」（高麗藏 41，139b2）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.426：
sa□skārā□ sa□saranti cenna nityā□ sa□saranti te /
sa□saranti ca nānityā□ sattve `pye□a sama□ krama□ //
もしももろもろの形成作用（形成されたもの，現象，諸行）が輪廻するという場合，それらは，常住であるならば，輪廻しないことになり，または無常であるならば，輪廻しないことになる。生存するもの（眾生，有情）に関してもまた，この次第は同様である。

[8] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，20c17-18）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：「若人流轉者，諸陰入界中，五種求盡無，誰為受流轉？」（大正 30，96b28-29）
[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀縛解品第 16〉：
「人若有往來，於蘊處界中。」（高麗藏 41，139c13）
「五種推求無，誰受往來者？」（高麗藏 41，139c14）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.428：
pudgala□ sa□sarati cetskandhāyatanadhātu□u /
pañcadhā m□gyamā□o `sau nāsti ka□ sa□sari□yati //
もしも個人存在（プドガラ）が輪廻するという場合，それ（個人存在）は，構成要素（五蘊）と領域（十二処）と要素（十八界）とにおいて，五種に検討してみても，存在していない。何ものが輪廻するのであろうか。
[5]印順導師《中觀今論》p.135-p.136「此中所說的往來，是流轉即輪迴的意思。外道執有我輪迴諸趣，或執有實法可輪迴。今中觀說：這樣的諸行無往來，眾生無往來，但並不是中觀者不許緣起我法的流轉。執有自性者，以自性觀一切法的來去運動，即不能成立。以我與法若是常，常則永遠應如此，即不能成立輪迴。若謂無常，不了無常是說常性不可得，而以無常為實生實滅，那麼生不是滅，滅又不是生，前滅後生間中斷了，輪迴也不成。」

[9] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，20 c22-23）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：「若從取至取，則招無有過，無取復無有，其誰當往來？」（大正 30，96 c5-6）
[3]《大乘中觀釋論》卷 10〈觀縛解品第 16〉：
「能取及所取，無諸有往來。」（高麗藏 41，139c21）
「無有卽無取，何有往來者？」（高麗藏 41，139c22）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.430：
upādānādupādāna□ sa□saran vibhavo bhavet /
vibhavaścānupādāna□ ka□ sa ki□ sa□sari□yati //
〔一つの〕執着（取）から〔他の〕執着（取）へと輪廻するものは，身体の無いものとなるであろう。身体が無く，また執着（取）の無いものは，どのようなものであるか。またそれが，どのように輪廻するのであろうか。
[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀縛解品第 16〉（《藏要》4，37b，n.5）：「四本頌云：若從取至取，流轉則無有，無有復無取，何者當流轉？此有取皆屬十二有支，今譯脫誤，長行例知。」

往來天上人間，三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外諸行的流轉，有情的流轉。

1、流轉之主體－諸行（法）或有情（我）

（1）諸行流轉

無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊[10]，銅鍱者的有分識[11]，這是諸行的流轉。

（2）有情流轉

或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我[12]，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。

2、諸行流轉或眾生流轉－學派之不同主張

（1）大眾及分別說系：主張諸行流轉

學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉。

（2）一切有及犢子系：主張有情流轉

---

[10] [1]《攝大乘論釋》卷 2：「化地部等者，於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定，恆隨轉法。此若除彼阿賴耶識，餘不應有，但異名說阿賴耶識；如名諸蘊，決定無有窮生死故。」（大正 31，386a22-27）

[2] 印順導師《攝大乘論講記》，p.65「化地部的異門說：無性釋論裡說這一派的教義中，立有三蘊：一切現行的五蘊，剎那生滅，叫『一念頃蘊』；在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫『一期生蘊』；這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做『窮生死蘊』。」

[11] [1]《成唯識論》卷 3：「上坐部經分別論者，俱密意說此名有分識。有謂三有，分是因義，唯此恆遍為三有因。」（大正 31，15a21-23）

[2] 印順導師《印度之佛教》，p.246：「一期生命之開始終了，上座末計之銅鍱部，立意識細分之「有分識」；本計立「生死等位，別有一類微細意識」，與粗意識得並生，即立七心，成生死細心說。」

[3] 印順導師《唯識學探源》，p.109～p.110：「有，是欲有、色有、無色有——三有；分，是成分，也就是構成的條件與原因。在以分別說部自居的赤銅鍱部，把細心看成三有輪迴的主因，所以叫有分識。……有分識，在漢譯的論典裡，一致的說是上座分別說部，即赤銅鍱部的主張。關於有分識，無性《攝大乘論釋》卷二，有簡單的敘述，也就是奘門所傳九心輪的根據。「無性釋」說：

「上座部中，以有分聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生，或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識。故作是說：五識於法無所了知，唯所引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯照燭。等貫徹者，得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部，亦說此識名有分識。」

[4] 印順導師《印度佛教思想史》，p.75：「赤銅鍱部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為『九心輪』。」

[12]《異部宗輪論》卷 1：「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道，有蘊永滅。有根邊蘊，有一味蘊。異生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅。」（大正 49,17b3-6）

說有情流轉的，如說一切有系的假名我[13]，犢子系的不可說我[14]，都是說明從前世到後世的。

3、諸行可否流轉－學派不同的看法

（1）薩婆多部：諸行恆住自性，不許流轉

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性[15]，所以（p.261）不許流轉。

（2）大眾及分別說系：諸行念念轉變，即是承認諸行流轉

大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的流轉了。

（二）破諸行流轉與有情流轉

1、破諸行流轉

先考察諸行的流轉：是常恆不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？

＊釋第 1 頌：諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然

（1）破諸行是常恆不變的流轉

假定是常恆不變的流轉，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。

（2）破諸行是無常演變的流轉

假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來。

2、破眾生流轉

諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說

---

[13]《阿毘曇毘婆沙論》卷 4〈1 世第一法品〉：「我有二種：一、假名我，二、計人我。若計假名我，則非邪見，若計人我此則邪見。」（大正 28，30a15-17）

[14]《異部宗輪論》卷 1：「有犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅，諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。」（大正 49，16 c14-18）

[15] [1]印順導師《性空學探源》，p.189：「有部說：一切法三世恆住，只在作用上分別過現未；此一派說：凡是實在的，都在當下法體恆存，根本沒有三世差別，不用談過未。」

[2] 印順導師《性空學探源》，p.186~187：「若法自相安住，此法真實是有；此若未來無者，爾時應未受相。此若過去無者，爾時應失自相。若如是者，諸法自相應不成就，由此道理，亦非真實。

有部的意思說，凡是有自相安住的法，則是真實有的；凡實有的法，必定是自相安立的；自相安立的，就應該能夠獨立存在，必非由於某些因緣的和合而有，因緣的離散便無。所以只要是自相安立的法，則不但現在是有，未來過去也還是有的，至於從未來到現在「本無今有」的生，與從現在到過去「有已還無」的滅，這生滅現象，只是和合相續的假像；那一一法的自相真實有，是沒有這有無生滅的現象的。所以他雖安立三世，而認為諸法在三世中是平等皆有的。」

他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「**眾生亦復然**」。

（三）別破眾生流轉

1、外人立：諸行和合相續中有我，依此（假我、真我）即可成立流轉

雖然說了諸行和眾生的流轉都不可能，但在固執實有自性者的學者，特別是一切有與犢子系，以為諸行雖不能建立往來，在諸行和合的相續中有我；依(p.262)這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了。

2、論主破：破眾生往來

＊釋第 2 頌：**若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者**

這對於眾生，倒需要考察：假定說有「**眾生**」的「**往來**」，這眾生是假有的嗎？是實有的嗎？

（1）破假有的眾生

假定說是假有的，那應當反省：所建立的實有諸法，尚且不能流轉；卻想在假有的眾生上建立，豈不是笑話？真水不能解渴，想以陽燄來解渴，這當然是不能達到目的的。主張實有自性，就應當在實有上建立流轉；否則，應痛快的接受一切唯名論，在假名中建立一切。

（2）以五門破實有的眾生

假定說是實有的，或妙有的，根本佛法中，徹底不承認這種思想。因為實有、妙有的眾生，在現實身心的探求中，了不可得。如在五「**陰**」、六「**界**」、六「**入**」的諸法「**中**」，以「**五種**」方法[16]，「**求**」微妙實有的自我，「**盡無**」所有。陰、界、入是組合有情的原素，所以在這一切法中求。且以五陰中的色

---

[16] [1]參見《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：「**可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃**」。（大正 30，15c8-10）

[2]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：「**生死陰界入即是一義，若眾生於此陰界入中往來者，是眾生於燃可燃品中，五種求不可得，誰於陰界入中而有往來者？**」（大正 30，20c19-21）

[3]印順導師《中觀論頌講記》，p.206-207：「**若可然無然，離可然無然，然亦無可然，然中無可然**。

本頌應還有一句『**可然中無然**』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀 法。如火與柴，假使說柴就是火，火在柴中尋求，定不可得。離柴外沒有火，這更是盡人所知的；所以在五蘊中求我固然是沒有，離了五蘊去求我同樣是沒有的。所以說：「**若可然無然，離可然無然**」**（破即蘊、離蘊計我）**。這即蘊離蘊的二根本見，顯然是不成立的。印度的外道，立五蘊是我，這是很少的，大都是主張在身心外另有一實我。其實這是不能證明成立的。試離了身心的活動，又怎麼知道有神我或靈魂？有的執著說：我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係，可以了知，所以說有我為主體。但既然我法相依而別有，以我為本體，該是法屬於我，我有於法了。然如我，可然如身心，如說有身心屬於我，等於說柴是屬於火的。但柴並不屬於火，所以說「**然亦無可然**」**（破五蘊屬我）**。這樣，我也不應為身心之主，而有身心了。並且，我法是不同的：我是整體的，法是差別的。我法相依而有，那還是我中有法呢？法中有我呢？假定說身心當中有我，尋求起來是不可得的。所以應加一句說：**可然中無然（破五蘊中有我）**。也不是我大而身心小，身心在我中，所以說：「**然中無可然**」**（破我中有五蘊）**。這五門觀察，顯出即蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。中觀家破即蘊離蘊的我，有時依釋尊古義，以三門破，有時又以五門破；到月稱論師，用七門破；但總歸不出一異二門。」

陰說：色不是我（**若可然無然**），離色沒有我（**離可然無然**），不離色也沒有我（**然亦無可然**），我中沒有色（**然中無可然**），色中也沒有我（**可然中無然**）。五門尋求色陰中的我不可得，餘陰，六界，六入，以五門尋求，同樣的也沒有。諸法中求我既不可得，那還「有」「誰」在「往來」呢？（p.263）

（三）生死流轉的當體－有中有派，無中有派

生死流轉，必有前後五陰身的相續；眾生既是假有而不可得的，那麼前後五陰身的流轉中，什麼是流轉的當體呢？從前五陰移轉到後五陰，前者在前不到後，後者在後不到前，什麼是從前到後的流轉者？說到這前後的聯繫，佛法中有兩大派，就是有中有派和無中有派。

1、無中有派

（1）主張：前生的業力感生後世的五陰

無中有派，繼承佛教的本義，說業力不可思議，由前生業力的存在，感生後五陰；因業力而前後相續。可以從前世到後世，根本不要其他的東西，擔任聯繫的工作。

（2）無中有派的困難點

A、現有五陰滅，後有五陰生，時間與空間無法聯繫

但此說，還需要考慮：假定現有的五陰身在法王寺，在此刻崩潰；後有的五陰身在重慶；要在幾天以後才生起。時間、空間都有相當的距離，怎麼能說聯繫？

B、業力前滅後生，不能成立往來

並且，業力在前，還是在後，還是從前到後？縱然業力難思，也不過前滅後生，也不能成立往來。

2、有中有派

（1）主張：中有擔任前後五陰的連接

有中有派，主張在此身死有的五陰身後，來生生有的五陰身前，中間有一中有[17]身，可以擔任從此到彼的工作。時空雖都有距離，也不礙前後身的相續。這本是佛教西方系，採取世俗細身[18]說的新義。

（2）有中有派的困難：中間無身同無中有派

這一說，雖將時空的距離連接起來，免致脫節，但他所有的困難，與無中有

[17]《阿毘達磨俱舍論》卷 8〈3 分別世品〉:「論曰：於死有後，在生有前，即彼中間，有自體起。為至生處，故起此身。二趣中間，故名中有。」（大正 29，44b9-11）

[18]《大智度論》卷 12〈1 序品〉:

問曰：身有二種：麁身及細身。麁身無常，細身是神，世世常去入五道中。

答曰：此細身不可得。若有細身，應有處所可得，如五藏、四體一一處中求，皆不可得。

問曰：此細身微細，初死時已去，若活時則不可求得，汝云何能見？又此細身，非五情（*根）能見能知，唯有神通聖人，乃能得見。

答曰：若爾者，與無無異。如人死時，捨此生陰，入中陰中。是時，今世身滅，受中陰身， 此無前後，滅時即生。譬如蠟印印泥，泥中受印，印即時壞，成壞一時，亦無前後。是時，受中陰中有，捨此中陰，受生陰有。汝言細身，即此中陰，中陰身無出無入。譬如然燈，生滅相續，不常不斷（大正 25，149b16-29）

家並無差別。因為，如從五陰身到另一五陰（p.264）身，那麼，從前到後的往來者，就是無身[19]。

3、論主破無中有派

＊釋第 3 頌：若從身至身，往來即無身，若其無有身，則無有往來

（1）外人立：前世五陰滅，後世五陰生

所說從這身到那身，是把前一五陰身帶到後生去，成為後有的五陰身？還是前一五陰身滅，另生一後世的五陰身？自然，你是承認後一說的。

（2）論主破：前世五陰滅，後世五陰生，中間則無身

但前一五陰身滅，有前一五陰身的方位；後一五陰身起，有後一五陰身的方位。此生此滅，彼生彼滅，前者在前，後者在後。你覺得前後可以相接，我看出前後的中間，從這裡到那裡，缺乏連絡。前是五陰身，後是五陰身；中間豈非是無身？所以說：「從身至身」而有「往來」，就是「無身」。中間既沒「有」移轉的「身」，從這裡到那裡，那裡還可說「有往來」呢？

（3）小結

這一頌，破無中有派；有中有派，也還是同樣的困難，受同樣的破斥。從剎那的自性的見地去看，困難毫無差別！

二、觀還滅

〔04〕諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。[20]

（一）流轉還滅之主體－眾生與諸行

流轉的是諸行與眾生；還滅的也就是諸行與眾生。

（二）滅之定義

這裡說滅，是滅而不起的永滅、寂滅，不是念念生滅的滅。滅是對生說的，有生生不已的流轉，可說（p.265）有截斷生死流的還滅。

（三）觀諸行與眾生之還滅

---

[19]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉:「若從此取向後取者,取體則空。本由取故施設於有，取體既空有無所寄，無取無有則無質礙，無質礙故無可流轉，而汝定謂有往來者，是則不然。外人言：我中有中有取陰故，取義得成，無前過失。異部破言：汝捨中有趣生有時，此二中間無取無有，如前過失，汝不得離。」(大正 30, 96c7-13)

[20] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉(大正 30，21a5-6)。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉:
「諸行涅槃者，是事終不然；」(大正 30，97 a3)
「眾生涅槃者，是事亦不然。」(大正 30，97a8)
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉:
「彼諸行無滅，此云何可有？」(高麗藏 41，139c21)
「衆生亦無滅，復云何可有？」(高麗藏 41，139c22)
[4]三枝充悳著,《中觀偈頌總覽》, p.432：
sa□skārā□ā□ na nirvā□a□ katha□ cidupapadyate /
sattvasyāpi na nirvā□a□ katha□ cidupapadyate //
もろもろの形成作用（諸行）においては，ニルヴァーナ（消滅，涅槃）〔に入る〕ということは，どうしても成り立たない。生存するもの（衆生） においてもまた，ニルヴァーナ〔に入る〕ということは，どうしても成り立たない。

＊釋第 4 頌：諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。

諸行及眾生，本無有生，求流轉實性不可得，那滅又何所滅呢？

1、諸行與眾生常與不常皆無有滅

諸行及眾生，常、無常，都不能有所滅。

2、實有不可滅，假有無可滅

實有的東西不可滅；是假有的，就沒有東西可以滅。

3、小結（諸行與眾生實無可滅）

所以諸行與眾生，都不可說有滅。說「諸行」有「滅」，「眾生」有「滅」，這到底是「不然」的。

（貳） 觀繫縛與解脫

一、總觀

〔05〕諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。[21]

（一）諸行無常，故無繫縛無解脫

＊釋第 5 前半頌：諸行生滅相，不縛亦不解

1、諸行無常念念生滅

「諸行」是無常念念「生滅」的。

2、念念生滅，所以繫縛不可得

即生即滅的如幻法「相」，

（1）前後念則不相及

前念後念的諸法，沒有任何能力能繫縛他；因為剎那生滅，前後不相及。

（2）同時則無繫縛

在此一念同時的一切，大家都剎那不住，也沒有繫縛相可說。

※通達了諸行是無常的，就知道繫縛不可得了。

3、無縛故無解

有縛才可以說有解，無縛那還說什麼解呢？如有繩索捆縛了手腳，然後把他解開了，這是解；假使先前沒有繩索捆縛，那就沒有可解的了。經上說：（空間上）法不相到，（時間上）法法不相及[22]，法法相生相滅，而即（p.266）自生自滅，那還有什麼可繫縛呢？如許多人在房子裡，房外燒起火來，裡面的人同時

---

[21] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，21a11-12）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：「諸行生滅相，不縛亦不解，眾生如前說，不縛亦不解。」（大正 30，97 b11-12）
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：
「諸行生滅法，無縛亦無解。」（高麗藏 41，140c12）
「縛解若有作，卽縛解不生。」（高麗藏 41，140c13）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.434：
na badhyante na mucyanta udayavyayadharmi□a□ /
sa□skārā□ pūrvavatsattvo badhyate na na mucyate //
もろもろの形成作用（諸行）は，生と滅と性質をそなえているものであって，繫縛されず，解脫しない。同様に，生存するもの（眾生）も，繫縛されず，解脫しない。

[22] 宋・延壽《宗鏡錄》卷 79：「無明不取諸行，諸行不吸識心，則法法不相到，法法不相知，法法不相待，法法不相借，皆性自爾故，法如是。」（大正 48，854 a3-5）

向外擁擠，擠到門口時，擁塞起來，一個也走不出去。這不是那個拉住那個，不過大家擁塞住罷了。好像彼此牽扯住，其實等於自己擠住自己。

4、小結

所以諸法前生後滅，俱生俱滅，沒有一法可縛的。古時有參禪的學者，向一位禪師求解脫。禪師問他：『**誰縛汝**』[23]？求繫縛了不可得，更求什麼解脫呢？如夢中夢見魔鬼魘住自己，千方百計的求他離去；到大夢醒來，知道本沒有魔鬼，自然也就不求離去了！所以說：「不縛亦不解」。

（二）眾生無往來還滅，故無繫縛無解脫

＊釋第 5 後半頌：眾生如先說，不縛亦不解

諸行是這樣，「眾生」也是這樣，這「如先」前所「說」過的無往來，無還滅，也可知眾生的「不縛亦不解」了。《般若經》中說：『菩薩正憶念，生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來亦無解脫者』[24]，也是這個意思。（p.267）

二、 別觀

（一）觀繫縛

〔06〕若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？[25]

〔07〕若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。[26]

---

[23] 宋・楚圓《汾陽無德禪師語錄》卷 2「僧問石頭，如何是解脫？師云：**誰縛汝**？云：無人縛。師云：無人縛汝，即是解脫，何用更求解脫？」（大正 47，611b22-24）

[24]《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈58 夢行品〉：「菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，當作是念：『雖生死道長、眾生性多，爾時應如是正憶念：生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來亦無解脫者。』」（大正 8，349 b6-10）

[25] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，21 a16-17）。
（青目釋）：「若謂五陰身名為縛，若眾生先有五陰，則不應縛，何以故？一人有二身故。無身亦不應縛，何以故？若無身則無五陰，無五陰則空，云何可縛？如是第三更無所縛。」(大正 30, 21a18-21)
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：
「若為諸取縛，縛者無解脫。」（大正 30，97 c14）
「無取故無縛，何位人可縛？」（大正 30，97c20）
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：
「若因取名縛，有取卽不縛。」（高麗藏 41，141a5）
「無取亦不縛，何分位可縛？」（高麗藏 41，141a6）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.436：
bandhana□ cedupādāna□ sopādāno na badhyate /
badhyate nānupādāna□ kimavastho `tha badhyate //
もしも執着（取）が繫縛であるならば，執着（取）を〔すでに〕持っているものは，繫縛されないし，〔現に〕執着（取）の無いものも，繫縛されない。それならば，どのような壮態にあるものが，繫縛されるのであろうか。

[26] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，21a22-23）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：「若縛者先縛，可言縛能縛，而先實無縛，去來中已遮。」（大正 30，97c26-27）
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：
「若先有其縛，彼縛能縛身。」（高麗藏 41，141a14）
「今既無所縛，如去來品說。」（高麗藏 41，141a15）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.438：

1、有身不縛

＊釋第 6 前半頌：**若身名為縛，有身則不縛**

（1）獨一之五取蘊則無能所

假使說有繫縛與解脫，那應該觀察：縛是怎樣縛的，脫又是怎樣脫的？如果說：五取蘊的「**身**」體「**名為縛**」，那麼，「**有身**」就「**不縛**」。縛是動作，要能縛縛所縛，才叫做縛。獨一的五取蘊身，沒有能所，怎麼可以說縛？如刀不自割，指不自指一樣[27]。

（2）先後之五取蘊前後不相及，能所不相關

或者說：先有的五取蘊身，是能縛，沒有所縛；後有的五取蘊身，是所縛，沒有能縛。前後不相及[28]，能所不相關，所以有身也沒有繫縛可說。

2、無身不縛

＊釋第 6 後半頌：**無身亦不縛，於何而有縛**

有身尚且不能縛，「**無身**」當然更沒有能縛所縛的「**縛**」事了。要說繫縛，不出有身無身，有身無身，都不能成立繫縛，那還有什麼可縛呢？所以說：「**於何而有縛**」。

3、外人救：五取蘊非一法故能有縛

主張有縛的說：你根本沒有懂得五取蘊的身體是怎樣縛的。當然，一法是沒有縛的；但五取蘊並不是一法，他是有五類的，尤其是行蘊中更攝有多法。行蘊中的煩惱，尤其是愛取，他能繫縛五取蘊身。

縛有相應縛、所緣縛[29]的差別：

◎愛取等煩惱，與心心所法相應，名為**相應縛**；

◎愛取有漏心法，緣慮了諸有漏（p.268）法，就名為**所緣縛**。

---

badhnīyādbandhana□ kāma□ bandhyātpūrva□ bhavedyadi /
na cāsti tac che□amukta□ gamyamānagatāgatai□ //
もしも繫縛されるものに先行して，繫縛が存在する，というならば，〔繫縛は〕随意に，繫縛することになるであろう。しかるに，それ（繫縛）は〔もともと〕存在していない。そのほかのことは，現に去りつつある〔もの〕，すでに去った〔もの〕，まだ去らない〔もの〕〔の考察〕（第二章）によって，すでに説かれている。

[27]《阿毘曇毘婆沙論》卷 5〈2 智品〉：「若自體知自體者，則與世間現喻相違。猶如指端不能自觸，如眼瞳黑不自見黑，如刀不自割，是故自體不知自體。」（大正 28，32a22-24）

[28] 相及：相關聯，相牽涉。（《漢語大詞典（七）》，p.1135）

[29] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 86：「所緣縛者，唯於有漏隨眠緣彼必隨增故，雖緣無漏而不隨增故無縛義。相應縛者，要彼相應煩惱未斷，煩惱斷已雖有相應而無縛義。」（大正 27，442c9-13）

[2] 光述《俱舍論記》卷 1〈1 分別界品〉：

擇滅即以至名為擇滅者，出擇滅體，擇滅即以離繫為性。云何離繫？諸有漏法，遠離**相應**、**所緣**二縛，而能證得解脫涅槃，然彼滅體，離繫所顯故名擇滅。

問：若離繫縛證得擇滅，如苦智已生集智未生，見苦所斷，猶為集下遍行惑繫，如何證滅？修道九品隨斷一品乃至前八品，猶後品繫，如何證滅？

解云：雖斷能縛、所縛解脫，證得擇滅，然能縛惑有強有弱。一、**相應縛**，謂諸煩惱縛彼同時心、心所法，令於所緣不得自在。二、**所緣縛**，謂惑緣境有毒勢力，縛此所緣令不自在。（大正 41，12a27-b9）

在這相應、所緣縛中，有能所縛的差別可說。能縛煩惱是繫縛的工具，由此能繫縛那所縛的，成為繫縛的現實。

4、論主破

＊釋第 7 頌：若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答

這種解說，仍免不了過失。怎麼呢？

（1）所縛之前無能縛

假使在「可縛」（即所縛）之「先」，已有一能「縛」者，那或許可以說為能「縛可縛」的。但事實上，在所縛之「先，實」在沒有一個能「縛」者。能縛既不在所縛之前，怎麼可以說有縛呢？

（2）一時並生無能所

若一時並生，即失去能所的關係了。

（3）三時無有縛

「餘如去來答」[30]，是說已縛無有縛，未縛亦無縛，離已縛未縛，縛時亦無縛等。

（二）觀解脫

〔08〕縛者無有解，不[31]縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。[32]

〔09〕若不受諸法，我當得涅槃；若人如是者，還為受所縛。[33]

---

[30]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：「復次如去來品中說：已去不去，未去不去，去時不去。如是未縛不縛，縛已不縛，縛時不縛。」（大正 30，21b2-4）

[31] 無＝不【宋】【元】【明】。（大正 30，21d，n.5）

[32] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，21b5-6）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：
「縛者則無脫。」（大正 30，98a20）
「未縛者無脫。」（大正 30，98a23）
「縛時有脫者，縛脫則一時。」（大正 30，98a28）
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：
「已縛卽不解，未縛亦不解。」（高麗藏 41，141a23）
「若縛中有解，縛解卽同時。」（高麗藏 41，141a24）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.440：
baddho na mucyate tāvadabaddho naiva mucyate /
syātā□ baddhe mucyamāne yugapadbandhamok□a□e //
まず第一に，すでに繫縛されるものは，解脫することがない。〔つぎに〕，まだ繫縛されていないものも，解脫することはない。もしもすでに繫縛されたものが，現に解脫しつつあるというのであれば，繫縛と解脫とが同時である，ということになってしまうであろう。

[33] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（大正 30，21b11-12）。
[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：
「我滅無諸取，我當得涅槃。」（大正 30，98b8）
「受如是執者，此執為不善。」（大正 30，98b12）
[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：
「若我滅無取，我得涅槃者。」（高麗藏 41，141b11）
「此或有彼執，還成執於取。」（高麗藏 41，141b12）
[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.442：

1、破離繫縛得解脫－有為解脫

＊釋第 8 頌：縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時

從繫縛中解脫過來，是約智慧離卻煩惱說。智慧是能解，煩惱是所解。如一般有所得者的解脫觀，實不能成立。試問：怎樣稱為解脫？是**曾被繫縛者**的解脫？**不被繫縛者**的解脫？還是**正被繫縛的時候**得解脫？

（1）過去無有縛

曾被「縛者」，是「(p.269) 無有解」脫的，因為曾繫縛的煩惱已過去了，已失卻了他的作用，還要智慧去解脫作什麼？況且，繫縛煩惱在過去，智慧在現在，智慧沒有能力去解脫過去。

（2）無縛何用解

如「不」曾被「縛」，那更「無解」脫；因為沒有縛，就無縛可解。

（3）一時無縛解

正當「縛」的「時」候，也不可以說「有」能「解」的智慧；如有能解的智慧，繫「縛」與「解」脫，那就成為同「一時」候存在了。縛與解是相反的，有縛就沒有解，有解就沒有縛，解與縛怎能同時存在？

（4）小結

所以，慧解與惑縛，同時即相違，異時即不相及。可以上面所說的明闇喻[34]，以觀察解脫的性空。

2、破有涅槃可得－無為解脫

＊釋第 9 頌：若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛

（1）外人錯誤見解：不受諸法即是解脫的謬見

有人這樣說：如「不受」不取不著一切「諸法」，心離煩惱；「我當」來即能究竟「得」於無餘「涅槃」。前五蘊滅，後不復生，安然寂靜，這可以說是解脫了！為什麼要破解脫呢？

（2）論主破外人執取涅槃

「人」如生起這樣的觀念，那他「還」是「為受所縛」，並不曾真的得到涅槃甘露味。因為，雖不著於生死，但又取於涅槃，以為實有涅槃的解脫可得，

---

nirvāsyāmyanupādāno nirvā□a□ me bhavi□yati /
iti ye□ā□ grahaste□āmupādānamahāgraha□ //
「私は執着（取）がなくニルヴァーナ（涅槃）〔に入る〕であろう，ニルヴァーナは私に存在するであろう」というとらわれを持つものたちには，執着という大きなとらわれ〔がある〕。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀縛解品第 16〉(《藏要》4，38b，n.2)：「番梵頌云：謂我滅無取，滅度當屬我，若作是執者，還成大執取。無畏牒頌末句云：未善滅彼取。」

[34] [1]《中論》卷 2〈7 觀三相品〉
「燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。」(大正 30, 9c17-18)
「云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。」(大正 30, 9 c23-24)
「燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇。」(大正 30, 9c29-10a1)
「若燈能自照，亦能照於彼，闇亦應自闇，亦能闇於彼。」(大正 30, 10a5-6)
[2]參見印順導師《中觀論頌講記》，p.153 ~ p.156。

又被涅槃見所縛；可說是『逃峰[35]趣壑[36]』。所以，仍是在生死海中奔流，並沒有能入於寂靜的涅槃！

涅槃即一切法的如相，如幻（p.270）如化而畢竟空寂，無一毫取相可得。那裡是生死以外，別有個實在的安然快樂的涅槃，可以到達、證入。不過為了引誘眾生遠離妄執，佛才方便說有涅槃。如了達諸法如幻如化，生死如幻如化，即生死當相為涅槃，本來寂靜；那裡可以說不受諸法以後，我當得涅槃？

3、小結

前頌約有為解脫說，此頌約無為解脫說。這兩者，如說他是實有的，以性空正見觀察，根本都不得成。

參、示正義

〔10〕**不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？**[37]

（壹）生死與涅槃，繫縛與解脫之正義

＊釋第 10 頌：**不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別**

生死與涅槃，繫縛與解脫，這不是截然不同的兩法。生死就是涅槃，繫縛就是解脫，「**不**」可說「**離於生死**」之外「**而別有涅槃**」，也不可說離繫縛之外，而別有解脫。

（貳）諸法實相之正義

因為在諸法「**實相義**」中，一切平等平等，無二無別。如在生死繫縛中通達性空，這就是涅槃解脫；假使離生死而求涅槃的真實，離繫縛而別求解脫，涅槃解脫即成為生死繫縛了。

（參）涅槃解脫之正義

涅槃解脫，即一切法畢竟性空，一切戲論都息。不過引誘初機，勸捨生死入涅槃，豈真的有可捨可取！所以《法（p.271）華經》說：『**此滅非真滅**』，是『**化城**』[38]。不能

---

[35] 峰：山頂。(《漢語大詞典（三）》，p.821）

[36] 壑：山谷，坑地。(《漢語大詞典（二）》，p.1236）

[37] [1]《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉：大正 30，21b15-16)。

[2]《般若燈論釋》卷 9〈16 觀縛解品〉：「**不應捨生死，不應立涅槃，生死及涅槃，無二無分別。**」(大正 30，98b20-21）

[3]《大乘中觀釋論》卷 11〈觀縛解品第 16 之餘〉：

「**不應捨生死，不應立涅槃。**」(高麗藏 41，141b19）

「**有無皆成謗，此說非道理。**」(高麗藏 41，141b20）

[4]三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》，p.444：

na nirvā□asamāropo na sa□sārāpakar□a□am /

yatra kastatra sa□sāro nirvā□a□ ki□ vikalpyate //

およそ「ニルヴァーナ〔は有る〕」と想定することがなく，「輪廻〔は無い〕」と否することがない，そのようなところでは，どのような輪廻，どのようなニルヴァーナが，分析的に考えられるであろうか。

[5]歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀縛解品第 16〉（《藏要》4，38b，n.4）：「番梵頌云：無處滅度生，亦無流轉捨，於此中分別，何流轉何滅？月稱釋：乃謂於一切可知相勝義中云云。今譯第三句，蓋是譯人所加也。」

[38]《妙法蓮華經》卷 3〈7 化城喻品〉：「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。所將人眾中路懈退，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。』導

了達實相的畢竟性空，不知畢竟空中不礙一切；執有生死外的常樂我淨的涅槃，那就是『**增上慢**[39]**人**』了。《華嚴經》說：『**生死非雜亂，涅槃非寂靜**』[40]。可見生死本來寂靜，本無繫縛相可得。我們所以有生死繫縛，不過是我們錯誤的認識所造成。

反之，涅槃不離萬有，何嘗如有所得者所想像的寂靜！對眾生妄見生死的雜亂，所以方便假說涅槃的寂靜；從究竟實相義說，如「**何有**」種種「**分別**」：是生死，是涅槃，是繫縛，是解脫呢？大乘佛法建立的無住涅槃，初意也不過如此。

【附表】印順導師，《中觀論頌講記》〈觀縛解品第十六〉科判（p.258～p.271）

科判					偈頌
戊四　觀縛解	己一　遮妄執	庚一　觀流轉與還滅	辛一　觀流轉		[01]諸行往來者，常不應往來，無常亦不應，眾生亦復然。
					[02]若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？
					[03]若從身至身，往來即無身，若其無有身，則無有往來。
			辛二　觀還滅		[04]諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。
		庚二　觀繫縛與解脫	辛一　總觀		[05]諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。
			辛二　別觀	壬一　觀繫縛	[06]若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？
					[07]若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。
				壬二　觀解脫	[08]縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。
					[09]若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。
	己二　示正義				[10]不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？

師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：『我等今者免斯惡道，快得安隱。』於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲惓。即滅化城，語眾人言：『汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。』」（大正 9，25c26-26a13）

[39] 《阿毘達磨法蘊足論》卷 9〈16 雜事品〉：「云何增上慢？謂未得謂得，未獲謂獲，未觸謂觸，未證未證。由此起慢，乃至心自取，總名增上慢。」（大正 26，495c22-24）

[40] 《大方廣佛華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉：「菩薩摩訶薩，行如是迴向已，不虛妄取我及我所，不虛妄取佛及諸佛法，不虛妄取佛剎及剎清淨，不虛妄取眾生及調伏眾生，不虛妄取諸業及取業報，不著意業及業果報，不壞因果，不取有法不壞有法。<u>生死非雜亂，涅槃非寂靜</u>，如來境界道非他所作無法同止。菩薩摩訶薩，如是起諸善根決定迴向，成熟具足等觀取相，善取境界分別稱量，離諸虛妄而無所著。」（大正 9，498b5-14）

《中觀論頌講記》

〈觀業品〉[1]第十七[2]

（p.272-p.307）

指導老師：上厚下觀法師
第一組： 釋大雲 敬編
2008/12/03

壹、序說（p.272-273）

（壹）本品是苦集的總結

本品是觀世間集[3]的最後一品。世間集，主要的是說煩惱與業；不過說到惑業，就要談到起煩惱造業，由業感果的經過。所以經中觀苦，即觀蘊、處、界的無常故苦；觀苦集，就涉及從業感果的因果相續了。集諦中，煩惱雖是生死的推動力，但直接招感苦樂果報的，是由煩惱發動造作種種業所引起的業力。

所以，以業力結束這一門。而且，品題說觀業，實際上談到了由惑起業，由業感果，作作者、受受者的全部問題；所以本品可看作苦集的總結。

（貳）佛教各學派對業力之看法[4]

---

[1]〔1〕〈觀有無品〉：梵, Karmaphalaparīkṣā. (大正 30，21d，n.7)
〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，38b，n.5)：「梵作〈觀業果品〉。」

[2]〔1〕參見印順法師著《中觀論頌講記》〈17 觀業品〉，p.272-p.307。科判，參見講義【附表】。
〔2〕參見三枝充悳著《中論偈頌總覽》p.448（以下簡稱為：「三枝」)：
karmaphalaparīkṣā nāma saptadaśamaṃ prakaraṇam。
「業と果報との考察」と名づけられる第十七章。

[3] 〈6 觀染染者品〉~〈17 觀業品〉共 12 品。

[4] 參見印順導師著《唯識學探源》(p.156-p.158)：關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」,「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。

招感來生的生死苦果，業是最主要的；果報的或苦或樂，是由行為的或善或惡所決定的。但是，現在造業，怎麼能感將來的苦果？這是有業力的存在不失。業力到底是什麼？存在，到底是怎樣地保持，怎樣地存在呢？

探究到這問題，佛教的各派學者，就提出種種理論去說明他。

一、說一切有部立色法的無表業

說一切有部，成立色法的無表業，[5]以三世實有的見地去說明他[6]。

二、說一切有部譬喻師的異說

但有的以為無表業是假色[7]。

唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法、能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

[5] 參見印順法師著《唯識學探源》(p.146)：薩婆多部的無表色：「薩婆多部的見解，業有身、口、意三種。意業是思心所，因思心所所發動引生的形色、言語，叫做身表和語表，這都是色法。身表與語表業，剎那引起另一種不可表示，沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業（依欲界說）。這無表色，是從四大所造，也有善與不善兩類。無表色的教證，雖然很多，但主要是業力的相續增長。身表、語表，是剎那滅而間斷的，意業也是三性不定的，但業力卻是相續的，像經上說（轉引《俱舍論》卷 13）：「成就有依七福業事，若行、若住、若寐、若覺，恆時相續，福業漸增，福業續起」。這可以看出有某一類法（業力）在相續如流。佛曾說過「無表色」，雖然各家的解說不同，但因表色而引起的潛在業力，稱為無表色，確也非常適宜。」

[6]〔1〕法寶撰《俱舍論疏》卷 13（大正 41，631a20-23）：「有部難〔經部〕：能表示心名為表業，依其表業發無表業，二業唯是意思，思非是表，故無表業，既無表業無表亦無，便成大過。」

〔2〕五百羅漢造，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21（大正 27，105c10-13）：「我說諸因，以作用為果，非以實體為果。又說諸果以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恒無轉變，非因果故。」

〔3〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a20-29）：「有因緣故無轉變者，謂一切法各住自體。…無有轉變。有因緣故有轉變者，謂有為法得勢時生，失勢時滅…故有轉變。」《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，395c28-396a1）：「三世諸法因性果性。隨其所應次第安立。體實恒有無增無減。但依作用說有說無。」

[7]〔1〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122(大正 27，634b23-27)：「謂譬喻者說：表、無表業，無實體性。所以者何？若表業是實可得，依之令無表有，然表業無實，云何能發無表令有。且表業尚無，無表云何有？而言有者，是對法諸師矯妄言耳。」

〔2〕《俱舍論疏》卷 13〈4 分別業品〉(大正 41，630c25-631a3)：不待顯色形覺生故，或有顯聚不見形故，非體是形；有多積集，無障有眼，可不見形。是故應知，異於顯色，有色處攝，形色極微。由此集成，長等假色，故形細分，非不極成。准上論文，形微是實，長等是假，其長等微，或同、或異，如界品釋。然「經部宗」，許長等色，攬顯微成，是假非實，眼識所取恐非應理。

〔3〕參見印順法師著《唯識學探源》(p. 147)：《大毘婆沙論》（卷 122）說：「譬喻者」說：表無表業，無實體性。身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是「依過去大種施設，然過去大種體非有故」，也不是實有。它雖承認表無表色的名稱，卻不許它是業的實體。

三、經部譬喻師主張業是種子

經部譬喻師[8]，根據世間植物種(p.273)果相生的現象，說業是熏習於相續心中而成為種子[9]。

四、正量部說業的不失法如券約

正量部的學者，根據如字在紙的券約，說業的不失法[10]。

---

〔4〕參見印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.525 –p.526）中云：「《雜心論》說「無作假色」，意義是異常重大的。關於無表色，各論的意見，出入很大，如：《大毘婆沙論》——無表是色，意業是思；《心論》——無表假色，意業無表；《優波扇多釋論》——無表是色，意業無表；《雜心論》——無表假色，意業是思。無表色實有；意業是思，無所謂表與無表，這是說一切有部阿毘達磨論宗的正義。無表色是假，本為說一切有部中譬喻師的異說。《大毘婆沙論》集成以後，到《雜心論》的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毘達磨論宗。努力復歸於毘婆沙正義的《雜心論》主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毘達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。」

[8] 參見印順法師著《唯識學探源》(p.146-148)：經部的思種子：從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。《大毘婆沙論》(卷 122）說：「譬喻者說：表無表業，無實體性」。身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是「依過去大種施設，然過去大種體非有故」，也不是實有。它雖承認表無表色的名稱，卻不許它是業的實體。那麼業是什麼呢？《大毘婆沙論》(卷 113）說：「譬喻者說：身、語、意業，皆是一思」。《婆沙》卷 19 的「離思無異熟因」，也是這個意義。《俱舍論》卷 13，《順正理論》卷 34，都有譬喻者的業力說。大意說：考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。這還在三業方面說，談到無表業，譬喻論者只說成就。後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。

[9]〔1〕婆藪盤豆造．真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 22（大正 29，310a25-28）：「若爾，云何從業相續轉異勝類果生？譬如種子果，如世間說從種子果生，此果不從已謝滅種子生，非無間生。云何生？從種子相續轉異勝類生。」

〔2〕眾賢造．玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 34（大正 29，535a2-15）：「何謂彼宗？謂譬喻宗，故彼宗說。如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種，由遇別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位遂起根芽莖枝葉等。諸異相法，體雖不住，而相續轉，於最後位，復遇別緣，方能為因，生於自果。如是諸業，於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉，於最後位，復遇別緣，方能為因，生於自果。雖彼外種非親為因令自果生，然由展轉如是諸業，亦非親為因令自果生，然由展轉力內外因果相續理同，外謂種根芽等，不斷名為相續，內法相續，謂前後心，恒無間斷，故無外道所難過失。」

〔3〕參見印順法師著《唯識學探源》(p147-148)：「後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。」

[10]〔1〕真諦譯《顯識論》卷 1（大正 31，880c15-18）：「小乘義正量部名為無失，譬如券約，故佛說偈：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」

〔2〕窺基撰《成唯識論述記》卷 4（大正 43，289b8-9）：「《成業論》正量部舊云：不失法如券是也。」

〔3〕世親造．玄奘譯《大乘成業論》卷 1（大正 31，783a1-4）：「謂執過去業體實有，先有後無名為過去，如何可執其體實有？若爾世尊何故自說：業雖經百劫，而終無失壞，遇眾

五、犢子部與經量本計主張有作者造業，受者受果報

犢子與經量本計，主張有我，以我為作者受者。[11]

（參）以性空正見的觀察破各部派種種說法，顯發佛教本義

業力是重要的問題，也是佛教發展當中的一個主要問題。[12]種種說法，雖各各自圓其說，然在性空正見的觀察下，這都是似是而非的，意見更多困難更甚的，不能解決此重要教義。所以頌中一一的，讓樸質而純潔的佛教本義，顯發出來。

貳、觀業（p.273-307）

（壹）、遮妄執（p.273-305）

一、破一切有者的諸業說

緣合時，要當酬彼果。」

〔4〕德慧造．真諦譯《隨相論》卷 1（大正 32，161c11-29）：「若正量部，色不念念滅，有暫住義，種子未生牙時，只是一種子耳，若當分論生果，正生牙果，若約相續，亦有生莖葉等義，後去類皆如此，業則不爾，業雖自滅，有無失法在，攝其果令不失。……若正量部戒善，生此善業，與無失法俱生，其不說有業能業，體生即謝滅，無失法不滅。」

〔5〕參見印順法師著《唯識學探源》(p.153-154)：正量部，在「得」以外，又建立了一個不失法。它用債券作比喻，像《顯識論》說：「正量部名為無失，譬如券約。故佛說頌：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報」。正量部的不失法與得，在《顯識論》裡，是被看作種子的。正量部的《二十二明了論》，也認為得與不失有同樣的意義。凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法卻只限在業力方面。善惡業生起的時候，就有得與不失法跟著同起。得的作用，在係屬有情；不失卻是業力變形的存在。這樣，不失法與有部的無表色，經部的思種子，意義上非常的接近。正量部主張表色是戒，沒有建立無表業。在它的意見，表色引生善惡業，業剎那過去，而還有感得未來果報的力量，這就是不失法。不失法與善惡業同時生起，但不像業體的剎那滅，要到感果以後才消失，如《隨相論》說：「業體生即謝滅，無失（不失）法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時，其體方謝」。不失法的暫住不滅，依真諦三藏說：「是功用常，待果起方滅，中間無念念滅」，出《中論（業品）疏》。這點，與無表色、種子思，都不相同。不失法雖與業俱生，並且是「攝業果令不失」，但它本身不是業，不是善、惡，是心不相應行的無記法，它只是業力存在的符號。

[11]〔1〕五百羅漢造．玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55a18-21）：「有執補特伽羅，自體實有。如犢子部，彼作是說：我許有我，可能憶念本所作事，先自領納今自憶故；若無我者，何緣能憶本所作事。」

〔2〕世友造．玄奘譯《異部宗輪論》卷 1（大正 49，16c14-18）：「有犢子部本宗同義，……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世。依補特伽羅，可說有移轉。」

〔3〕《異部宗輪論》卷 1（大正 49，17b2-6）：「其經量部本宗同義，……執有勝義補特伽羅。」

[12] 參見印順法師著《唯識學探源》(p.156-157)：「我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。」

（一）立：說一切有部引佛經的諸業說

1、 二業（p.273-274）

〔01〕大聖說二業，思[13]與從思生[14]，是業別相中，種種分別說。[15]

（1）譯本不同，為順文義故「人能降伏心……二世果報種」一頌，留至後說

這頌之前，什譯還有『人能降伏心……二世果報種』一頌。[16]這突如其來的(p.274)成立善業頌，文義是不相順的。西藏的《無畏論》，此頌在第十頌之後說。[17]清辨的《般若燈論》長行中，雖也先提到此頌，但正式的解釋，還是在後面。[18]所以現在也就把這頌留到後面去說。[19]

（2）說一切有部直依經中解說諸業的如何感果

A、有部依經所述而解說諸業

這是一切有者，也是一般學者，直依經中的敘述而解說諸業。

B、印順導師評：雖可說假名諸業，但討論到諸業的如何感果會有問題

假名諸業，雖可作此說，但討論到諸業的如何感果，就顯然有問題了。

（3）釋第 1 頌：大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說

---

[13] 思業 Cetanā-karman.(大正 30，21d，n.10)

[14] 從思生業 Cetayitvā-k.(大正 30，21d，n.11)

[15]〔1〕參見《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，21c3-4)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，99b4-5)：

「大仙所說業，思及思所起，於是二業中，無量差別說。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「思及思所生，大仙所說業。」（高麗藏 41，141c15）

「彼業有多種，次第而分別。」（高麗藏 41，141c16）

〔4〕〔三枝 p.450〕：cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā /

tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parīkrititaḥ //

「業(行為)は，心に思う行為(思業)と，心に思ってから外に現わされる行為(思已業)とである」と，最高の仙人(ブッダ)によって語られた。また「その業には，多くの種類の区別がある」と，宣言された。

[16]〔1〕第一偈,梵 Ātma-samyamakaṃ cetaḥ parānugrāha.kaṃ ca yat Maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca. (大正 30，21d，n.8)

〔2〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉 (大正 30，21b25-26)：「人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「自能降伏心，復能攝受佗。」（高麗藏 41，141c04）

「卽有慈愛心，此說降伏體。」（高麗藏 41，141c05）

〔4〕〔三枝 p.448〕：ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat /

ṃaitraṃ sa dharmastadbījaṃ phalasya pretya ceha ca //

およそ自己を制御し他人を利益する慈悲の心は，すなわち，法〔にかなった行ない〕である。それは，今世においても後世においても，果報を受ける種子(原因)である。

[17] 參見日本學者寺本婉雅譯，《龍樹造 中論無畏疏》〈17 觀業果品〉（p.272-p.273），東京 國書刊行會，1936 年。

[18] 清辨造・波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 10（大正 30，100b22-23）：「人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，得二世果報。」（《般若燈論釋》是將此頌放在該品的第 11 頌中。）

[19] 另參見三枝充悳著《中論偈頌總覽》，日本東京，第三文明社，1985 年 12 月初版一刷，p.449、p.467。

A、佛總說二業：思業、思已業

「大聖」指佛，佛所「說」的業，根本只有「二」種「業」：一、思業，二、思已業。[20]

B、別說二業

（A）思業

「思」是心所法，以造作為用，能推動內心去造作，發動身體的活動，口頭的說話。思是意志的，從思慮到決定去做，所以他是業的動力。

（B）思已業

因思心所的發動而能表現於身體的動作與語言，這是「從思」心所「生」的，即是思已業。

C、比較有部與經部對二業之看法

（A）同

佛教學者，對這二業是共同承認的。[21]

（B）異

所不同的，有部說思業是以心所為體，思已業以身表色及語表為體。[22]

---

[20]〔1〕瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 27〈111 達梵行經〉(大正 1，600a23-24)：「云何知業，謂有二業：思、已思業。」

〔2〕世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈分業品第 4 之 1〉(大正 29，67b9-10)：「世別由業生，思及思所作，思即是意業，所作謂身語。」

〔3〕《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分業品第 4 之 1〉(大正 29，68c13-17)：「契經中說有二種業：一者思業，二思已業。此二何異？謂前加行起思惟思，我當應為如是如是所應作事，名為『思業』；既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語名『思已業』。」

〔4〕眾賢造・玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 33（大正 29，531b18-22)：「業其體是何？謂：心所思及思所作。故契經說有二種業：一者思業、二思已業。思已業者，謂思所作，即是由思所等起義。應知思者，即是意業。思所作者，即身語業，如是二業。」

[21]〔1〕世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分別業品第 4 之 1〉(大正 29，68c8-28)：「汝等經部宗立何為身表？立形為身表，但假而非實。既執但用假為身表，復立何法為身業耶？若業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業，語業、意業隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾何故契經中說有二種業。一者思業。二思已業。此二何異？謂前加行起思惟思，我當應為如是如是所應作事，名為『思業』；既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名『思已業』。若爾表業則為定無，表業既無，欲無表業亦應非有，便成大過。如是大過有理能遮，謂從如前所說二表殊勝思故，起思差別名為無表，此有何過？此應名為隨心轉業，如定無表心俱轉故，無如是過。審決勝思動發勝思所引生故，設許有表，亦待如前所說思力，以性鈍故。毘婆沙師說，形是實故，身表業形色為體，語表業體謂即言聲，無表業相如前已說。經部亦說，此非實有，由先誓限唯不作故，彼亦依過去大種施設，然過去大種體非有故，又諸無表無色相故。」

〔2〕眾賢造・玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 34（大正 29，537b14-27)：「何法為身業耶？彼說業依身立為身業，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業；語業、意業，隨其所應，立差別名，當知亦爾。若爾何故契經中，說有二種業：一者思業，二思已業。彼作是釋，謂前加行起思惟思，我當應為如是如是所應作事，名為『思業』；既思惟已起作事思，隨前所思作所作事，動身發語，名『思已業』。此中為攝一切業盡？為攝少分差別業耶？有言：此中『攝一切業』。有作是說：不攝無漏，此釋非與經義相符，此中不應攝意業故，謂為動發身語二種，起思惟思及正動發身語二種起作事思，此二俱依身語門轉，並應攝在身語業中。既爾此中，何名意業若依身語二門轉思？亦許一分名意業者，是則立業。」

經部說這二業，身體的動作與語言的詮表，不過是業的工具。[23]
這二「業」的「別相」，在經論中又作「種種」的「分別說」。此下的三業[24]、七業[25]，即是從二業分別而來。

2、三業 (p.275)

〔02〕佛所說思者，所謂意業[26]是。所從思生者，即是身[27]口業[28]。[29]

※釋第 2 頌：佛所說思者，所謂意業是。所從思生者，即是身口業

※「身、口」二業從思所生，與意業合為三業

「佛所說」的「思」業，就是通常講的「意業」;「從思」所「生」的業，「即是」通常講的「身、口」二「業」。所以二業開出來就是三業[30]。

---

[22] 世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分別業品第 4 之 1〉(大正 29，67b26-27)：「然心所思即是意業，思所作業分為身語二業，是思所等起故。」

[23] 參見印順導師著《唯識學探源》(p.146 - p.148)：「從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。……**《俱舍論》卷 13，《順正理論》卷 34**，都有譬喻者的業力說。大意說：考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具。」

【案】：世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分別業品第 4 之 1〉(大正 29，68c8-28)。
眾賢造・玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 34（大正 29，537b14-27)。

[24] 三業：指身業，口業，意業。

[25] 各家對七業的說法不同，今依印順導師《中觀論頌講記》(p.277）所說，七業是指身業、口業、作業、無作業、善業、不善業與思。

[26] 意業 Mānasa-k. (大正 30，21d，n.12)

[27] 身業 Kāyika-k. (大正 30，21d，n.13)

[28] Vācika-k. (大正 30，21d，n.14)

[29]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，21c7-8)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，99b11-12)：
「如前所說思，但名為意業，從思所起者，即是身口業。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「彼所說思者，此卽是意業。」(高麗藏 41，141c19)
「從思所生者，所謂身語業。」(高麗藏 41，141c20)
〔4〕〔三枝 p.452〕：tatra yaccetanetyuktaṃ karma tanmānasaṃ smṛtam /
cetayitvā ca yattūktaṃ tattu kāyikavācikam //
そのうち，およそ心に思う行為といわれている業(思業)は，意に関するもの(意業)と考えられている。一方，およそ心に思ってから外に現わされる行為といわれているもの(思已業)は，身体に関するもの(身業)と，ことばに関するもの(口業)である〔と考えられている〕。

[30]〔1〕《大集法門經》卷 1（大正 01，227c8-9)：「三業是佛所說，謂一者身業，二者語業，三者意業。」
〔2〕《舍利弗阿毘曇論》卷 7（大正 28，580a12-13)：「云何思業？意業是名思業。云何思已業？身業、口業是名思已業。」
〔3〕世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 13〈分別業品第 4 之 1〉(大正 29，67b17-27)：「業其體是何？謂心所思及思所作，故契經說有二種業：一者思業，二思已業。思已業者，謂思所作。如是二業分別為三，謂即有情身、語、意業。如何建立此三業耶？為約所依？為據自性？為就等起？縱爾何違？若約所依應唯一業，以一切業並依身故；若據

思與意相應，說名意業。這樣，業的眷屬，都包括在裡面。由分別思慮的意業，發現於外所有的身體動作是身業，語言詮表是口業，也稱語業。

3、七業（p.275-278）

〔03〕身業[31]及口業[32]，作與無作業[33]，如是四事中，亦善亦不善[34]。[35]

〔04〕從用[36]生福德[37]，罪[38]生亦如是，及思為七法，能了諸業相。[39]

自性應唯語是業，以三種中唯語即業故；若就等起亦應唯一業，以一切業皆意等起故。毘婆沙師說：立三業如其次第由上三因，然心所思即是意業，思所作業分為身、語二業，是思所等起故。」

〔4〕眾賢造・玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 33（大正 29，531b18-25）：「業其體是何？謂：心所思及思所作。故契經說有二種業：一者思業、二思已業。……如是二業，於契經中，世尊說為三，謂身、語、意業。如是三業，隨其次第，由所依自性等起故建立。謂：業依身故名『身業』；業性即語故名『語業』；此業依意復與意俱，等起身語故名『意業』。」

[31] 身業，梵, Viṣpanda.（動）(大正 30，21d，n.15)。

[32] 口業，梵, Vāc（語）(大正 30，21d，n.16)。

[33]〔1〕作業，[Vijñapti.（表業）]，無作業, Avijñapti（無表業）. (大正 30，21d，n.17-18)。

〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，39b，n.1)：「無畏釋云：無表二種，若受不善律儀而未捨者所起為未遠離，已捨者所起為遠離，并身語業為四。佛護釋身語本是業道，今亦入業數也。」

[34] 善：梵，Virata（遠離）；不善：梵，Avirata（非遠離）(大正 30，21d，n.19-20) 。

[35]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，21c13-14)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，99b20-21)：
「身業及口業，作與無作四，語起遠離等，皆有善不善。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「受用故生福，施受用福生；」（高麗藏 41，142a06）
「非福亦復然，此名受用義。」（高麗藏 41，142a07）

[36] 用 Paribhoga. (大正 30，21d，n.21)

[37] 福德 Puṇya. (大正 30，21d，n.22)

[38] 罪 Apuṇya. (大正 30，21d，n.23)

[39]〔1〕以上二偈梵文, Vāg viṣpando 'viratayo yāś cā'vijñapti-saṃjñitāḥ, Avijñaptaya evā 'nyaḥ smṛtā viratayas tathā. Paribhogā 'nvayaṃ puṇyam apuṇyam ca tathā-vidhaṃ, Cetanā ce 'ti saptai 'te dharmāḥ karmā 'ñjanāḥ smṛtaḥ. (大正 30，21d，n.24)

〔2〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，21c13-16)。

〔3〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，99c3-4)：
「受用自體福，罪生亦如是，及思為七業，能了諸業相。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「幷思爲七種，了知諸業法，」（高麗藏 41，142a08）
「身語表無表，遠離不遠離。」（高麗藏 41，142a09）

〔5〕〔三枝 p.454〕：vāgviṣpando 'viratayo yāścāvijñaptisaṃjñitāḥ /
avijñaptaya evānyaḥ smṛtā viratayastathā //
paribhogānvayaṃ puṇyamapuṇyaṃ ca tathāvidham /
cetanā ceti saptaite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ //

①ことばと，②〔身体の〕動作と，③〔煩悩から〕まだ離れていない無表と名づけられるものと，また④同類で〔煩悩から〕離れている他のもろもろの無表と考えられるものと，⑤〔善い果報の〕享受と結びついている功徳(善行)と，また⑥同種の惡徳(惡行)と，さらに⑦心に思うことと，これらの七つの「もの」(七法)が，業を明示する，と考えられている。

釋第 3 頌：身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善

（1）諸師對七業內容看法分歧

A、青目與清辨二師皆沒有清楚的說明七業內容

這兩頌，成立七業。但頌文隱晦，很難確指是那七業。青目論中沒有清楚的說明[40]，清辨釋也同樣的含糊[41]。[42]

B、嘉祥大師對七業之分法

（A）七業：思、身業、口業、身作業、身無作業、口作業、口無作業

嘉祥疏中舉出幾種不同的解說，但只採取了一種。就是身、口、意三業中，意業在七業中名思；身、口分為六種，就成了七業。身、口的六業，前四種在頌文中可以明白的看出，是「身業」、「口業」(p.276)、「作」業、「無作業」。但也可解說為身有作業、無作業，口有作業、無作業，成為四業。作與無作，或譯表與無表。[43]

---

〔6〕歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，39a，n.5)「四本頌云：謂語及行動，未遠離無表，及諸餘遠離無表亦如是，受用所生福，非福相如是，并思為七法，應許為知業，今譯文錯。」

[40] 龍樹造．青目釋《中論》卷 3（大正 30，21c17-22a3)：「口業者，四種口業。身業者，三種身業。是七種業有二種差別：有**作**、**有無作**；作時名作業，作已常隨逐生名無作業。是二種有**善不善**：不善名不止惡，善名止惡。復有從用生**福**德：如施主施受者，若受者受用，施主得二種福：一、從施生，二、從用生。如人以箭射人，若箭殺人有二種**罪**：一者、從射生。二者、從殺生。若射不殺〔死〕，射者但得射罪，無殺罪，是故偈中說罪福從用生。如是名為六種業，第七名思，是七種即是分別業相。」

[41] 清辨造．波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉: (大正 30，99b20-c15)

「身業及口業，作與無作四，語起遠離等，皆有善不善。」

釋曰：語起者，謂以文字了了出言，名為語起。云何名遠離？謂運動身手等。運動者，謂起念言：我當作此善業，從初受善業思，後受善業思。所起之人，若作善業；若不作業，遠離無作色體恒生。不遠離者，亦如是念言：我當作此不善業，若身、若口、若意從初不善業剎那所起之人；若作惡業；若不作從不善因，名不遠離，無作色體恒生。云何名作無作色？以身口色令他解者名為作色；不以身口色令他解者名無作色。

故論偈言：「**受用自體福，罪生亦如是，及思為七業，能了諸業相。**」

釋曰：云何名受用自體？謂檀越所捨房舍、園林、衣服、飲食、臥具、湯藥資身具等。云何名福？謂撈漉※義。見諸眾生沒溺煩惱河中，起大悲心，漉出眾生，置涅槃岸故名為福。非福者，謂作種種不善之事，能令眾生入諸惡道。云何亦是受用自體？謂違背福故，名為非福。解福非福已，次解思義。以何法故，名之為思？謂功德與過惡，及非功德與過惡。起心所作意業者名思。彼論如是以七種業說為業相，乃至坐禪誦經聽聞記念等，亦名為業，皆攝在七種中故。

※撈漉：從水中取物。(《漢語大詞典（六）》p.890）※漉：使乾涸，淘乾。(《漢語大詞典（六）》p.98）

[42] 編者案※青目主張七業：約可分為善、惡兩種。

善：身作，身無作，口作，口無作，善施生、善從用，思。

惡：身作，身無作，口作，口無作，惡施生、惡從用，思。(參見註 41）

※清辨主張七業：約可分為善、惡兩種。

善：身作，身無作，口作，口無作，語起遠離、受用自體福、思業。

惡：身作，身無作，口作，口無作，語起不遠離、受用自體罪、思業。(參見註 39）

[43] 隋 吉藏撰《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉(大正 42，117b13-25)：有人言：身、口為二，作業、無作業，故是四。善、不善中隨取一，故為五業。從用中有善惡，亦隨取一，故為六，思即七也。二釋云：身中有作、無作，口中有作、無作，為四。善從用、惡從用為六，思為七。影師又云：此青目釋也。又釋云：前二並有失。今明身中有作、無作，口中有作、無作，此

a、約身口的作業與無作業分

（a）身口的作業

正在身體活動、語言談說的時候，此身語的動作，能表示內心的活動，是身口的作業。

（b）身口的無作業：《毘婆沙論》說無表色是實有的，《雜心論》說是假有的

因身口的造作，生起一種業力，能感後果，他不能表示於外，故名身口的無作業。

作業是色法的，由色法所引起的無表業，所以也是色法的，不過是無所表示罷了。這無表色，毘婆沙論師說是實有的[44]，《雜心論》說是假有的[45]。

b、約善、不善業分「造作所成」與「受用所起」之業

在這「四」種業當「中」，有「善」業「不善」業，而善不善業，又各有兩類，一是造作時候所成的業，一是受用時候所起的業。

（a）以財物布施說明

如甲以財物布施乙，在甲施乙受時，即成就善業；乙受了以後，在受用時，甲又得一善業。

（b）舉射箭喻說

青目釋舉射箭喻說：放箭射人，射出去是一惡業，箭射死了那個人，又是一惡業；如沒有射死，那只有射罪，無殺罪。前者是約能作者方面說的，後者是約所受者方面說的。

c、小結

上一頌（03 頌）約能造作說，「從用生福德，罪生亦如是」，即是約受用業而說。

C、印順法師對七業之分法

（A）印順法師認為嘉祥大師所說不只七業

但這樣講來，似乎不止七種業了。[46]

嘉祥說：善惡各有七種業：善的七業是身、口、作、無作、作時善、受用善、(p.277)

四句同第二釋。於善從用中自有事在善，復有從用善，及思為七業。此釋就善中自七，惡中自七。所以然者，身自有善作善、無作善，口亦爾。從用中有事在善、從用善；罪亦自有事在罪、及從用罪。猶如造經，是事在善，若轉誦之即是從用善。

[44]〔1〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 171(大正 27，860c4-9)：「身語表、無表，依何定滅？答：身語表，依初或未至；身語無表，依四或未至。問：何故作此論？答：為止說表、無表業非實有者意，明表、無表業皆是實有。又為遮說身語表業，乃至第四靜慮無表業，乃至有頂。今欲顯身語表乃至梵世無表，乃至第四靜慮，故作斯論。」

〔2〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30(大正 27，157c27-29)：「問：無表業云何知？答：從果入因，從麁入細，從現見入不現見，從近入遠，如是知。」

[45]〔1〕《雜阿毘曇心論》卷 3〈3 業品〉(大正 28，888b29-c2)：「如世尊說：形質故是色，無作亦非色，以作是色故，彼亦名色。」

〔2〕參見印順導師著《印度佛教思想史》(p.199)：「『雜心論』說：身作[表]、語作，意業沒有無作。什麼是無作（表）？在身、語「動（作）滅已，與餘識俱，彼（無表）性隨生」。所以「無作亦非色，以作是色故，彼亦名色」。無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義。現在說：無表不是色，是在身語動作滅時，立即引起的，與識俱生的無表業。為身、語表色所引起，也就假名為色，其實不是色法。這一無表假色的見地，是譬喻師的；在經部興盛中，這將成為有部的新說了。」

[46] 印順導師《中觀論頌講記》（p.281-p.282）。

思業；惡的七業是身、口、作、無作、作時惡、受用惡、思業。

（B）印順法師認為七業應該是身、口、作、無作、善、不善，與思

依我看，七業應該是身、口、作、無作、善、不善，與思。[47]

釋第 4 頌：從用生福德，罪生亦如是；及思為七法，能了諸業相

（2）身口業所以成為福業罪業，是依對他人的影響及受用而論

「從用生福德，罪生亦如是」二句，是身口業所以成為福業罪業的說明。意思是說：作無作業的善惡，不僅在於內心的思慮，也不僅在於身口的動作，要看此一動作，是怎樣的影響對方，使他人得何種受用而定。

A、舉布施喻

如布施，決不單單作布施想，也不單是用手把財物丟出去，必須施給人，人受了受用快樂，受者能得到好的受用，所以成為善的福德業。

B、舉殺人喻

又如殺人，他人受痛苦以至命絕，所以也就成為罪業。所以，善惡二業的分別，就看對方受用的結果是怎麼樣。

C、舉醫生喻

醫生的針割病人，不是罪業；以毒施人，使人或病或死，也不是福業。罪福必須注意對方的受用。

D、要正確了解業力，必須明白了這七業的業相

凡說明業力，至少要講這七種：內心的動機，表現於身口的動作，及因此而起的無作，影響他人而成善不善的分別；明白了這七業，佛法中所說種種的業，就能正確了解。所以說：「及思為七法，能了諸業相」。

（A）作、無作業，表、無表業之說明

表現的身口業是作業，潛在的身口業是無作業。[48]

（B）不說意業是有作無作業之理由

意業為什麼不說他有作無作業呢？思是心內種種分別思慮，內心的造作(p.278)，是不能直接表示於人的，所以不名為表業；既非表業，當然也就沒有無表業。無表業是依有表業立的。

（C）小結：佛教的業力說是重視身口、社會關係，不傾向唯心論

在這些上，可見佛教的業力說，是怎樣的重視身口，重視社會關係，並不像後代的業力說，傾向於唯心論。上面所說，本是佛經中的舊義。但有部他們，以為這些業是真

---

[47] 印順導師《中觀論頌講記》（p.282）。

[48] 【無表色】：又作無表業、無作色、假色。或單稱無表、無作、無教。為「表色」、「表業」之對稱。**說一切有部**以無表色皆由四大種所造，故為實色，含攝於十一種色之中。**俱舍宗**之看法類似，認為無表色係由四大種所造，以色業為性，故名為色；然非由「極微」所成，無見無對，故與五根五境等之色法相異。**成實家**則以之為非色非心，攝於不相應行蘊。**經量部**及**大乘唯識家**不認其為實有，於強勝之思的心所所發善惡表業而薰成之種子上假立。又《**菩薩瓔珞本業經**》等以心法為戒體，故不別立無表色。其他古來異說甚多。
（《佛光大辭典》(六) p.5097.1-5097.3）

實有自性的。明白此等業性的差別，就可以建立起業果來了。[49]

（二）破：論主破一切有部的說法（p.278-279）

〔05〕業住至受報[50]，是業即為常；若滅即無常[51]，云何生果報[52]？[53]

1、論主不說有部所立的業說是錯誤的，主要是破斥他們主張實有自性

論主並不說他所立的二業、三業、七業是錯誤的，因為這確是佛說，緣起法中是可以有的。問題在他們主張實有自性，所以要破斥他。

2、釋第 5 頌：業住至受報，是業即為常；若滅即無常，云何生果報

（1）論主破業住受報、業滅受報

所說業能受報，是業住受報呢？還是業滅受報？

A、業若住受報，則常在不滅

（A）縱：業力若存在不滅，就是「常」住

「業住」，是業力存在不滅的意思；從開始造業一直到感「受」果「報」，這業力都存在不失。那麼，所說的「業」，從作到受，不變不失，就是「常」住的了。

（B）破：若是常住則與無常相反，也破壞隨業流轉、苦樂推移的事實，也說不上造作

但實際上，佛說業行是無常生滅的。佛說造業感果，不但是前生造業，來生感果，是可以經過百千萬劫的。如經百千(p.279)萬劫的常住，太與無常相反了。如業是常的，常即不應有變化；受報就應該常受報，那也破壞隨業流轉、苦樂推移的事實了。進一步說，業如果是常住的，那也說不上造作了。

B、若業滅受報則無常

假定說，作了業在未到感果的時候就「滅」，那業就是「無常」的。

業力剎那無常，業滅時果未生，滅了以後即無所有，那又怎麼可以「生果報」呢？

---

[49]〔1〕五百羅漢造，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21（大正 27，105c10-13）；
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 39（大正 27，200a20-29）；
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，395c28-396a1）。
〔2〕法寶撰《俱舍論疏》卷 13（大正 41，631a20-23）。

[50] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，39b，n.2)：「番梵作熟時。」

[51] 業＝常【宋】【元】【明】。(大正 30，22d，n.1)

[52] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，39b，n.3)：「無畏原云：若計業或住、或滅而生果報，皆不然也。」

[53]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a6-7)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，99c22-23)：
「若住至受果，此業即為常，業若滅去者，滅已誰生果。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「業住至果熟，彼業卽是常，」（高麗藏 41，142a15）
「若滅卽成無，云何有果生？」（高麗藏 41，142a16）
〔4〕〔三枝 p.456〕：tiṣṭhatyāpākākālaccetkarma tannityatāmiyāt /
niruddhaṃ cenniruddhaṃ satkiṃ phalaṃ janayiṣyati //
もしも業が熟〔して果報に至る〕時まで存續しているならば，それ(業)は常住である，ということになるであろう。またもしも〔業が〕すでに滅してしまっているならば，すでに滅したものが，どのようにして，果報を生ずるであろうか。

C、小結

實有論者的常與無常，都是邪見，都不能成立業果的相續。[54]

（2）有部主張：身、口的作業是無常的，有無表色與心俱生俱滅相續而起，故能相續感果

有部說身、口的作業是無常的，無作業雖也是剎那生滅的，但隨心轉。這就是說：有無表色與心俱生俱滅相續而起，所以能相續到未來感果。同時，又說在未感果以前，業得也是隨心而流的。所以有色界的有情，生到無色界去，色法的無表業雖暫時沒有了，然而因為業得的關係，後生有色界的時候，還可以現起無表業色。

（3）以性空者的觀點，自性有者不能成立前後的連繫

這是他的解說，姑且不問此說如何，以性空者的觀點，分析到剎那生滅，自性有者即不能成立前後的連繫。

二、破經部譬喻者的心相續說（p.279-287）

（一）立

1、成立業果

（1）舉喻（p.280-281）(p.280)

〔06〕如芽等相續[55]，皆從種子生，從是而生果，離種無相續[56]。[57]

〔07〕從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常[58]。[59]

---

[54]〔1〕《雜阿毘曇心論》卷 1（大正 28，871c24-25）:「無作假色者。」另參《雜阿毘曇心論》卷 3〈3 業品〉(大正 28，888b29-c2):「如世尊說：形質故是色，無作亦非色，以作是色故，彼亦名色。」

〔2〕導師於《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.525 –p. 526）中云:「《雜心論》說「無作假色」，意義是異常重大的。關於無表色，各論的意見，出入很大，如:《大毘婆沙論》——無表是色，意業是思;《心論》——無表假色，意業無表;《優波扇多釋論》——無表是色，意業無表;《雜心論》——無表假色，意業是思。無表色實有；意業是思，無所謂表與無表，這是說一切有部阿毘達磨論宗的正義。無表色是假，本為說一切有部中譬喻師的異說。《大毘婆沙論》集成以後，到《雜心論》的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毘達磨論宗。努力復歸於毘婆沙正義的《雜心論》主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毘達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。」

[55] 相續 Abhipravartate. (大正 30，22d，n.2)

[56] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.1):「無畏原云：此中種子生芽相續則滅，由種子現起芽等相續。」

[57]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a11-12)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100a16-17)：
「如芽等相續，而從種子生，由是而生果，離種無相續。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉:
「若不先植種，果生卽不能，」（高麗藏 41，142a24）
「因隨果法中，從芽等相續。」（高麗藏 41，142b02）

〔4〕〔三枝 p.458〕: yo `nkuraprabhṛtirbījātsaṃtāno `bhipravartate /
tataḥ phalamṛte bījātsa ca nābhipravartate //
およそ芽に始まる連續(相續)は，種子から現われて，それから果実〔が現われる〕。それ(連續)は，種子を離れては，現われることはない。

[58] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.2):「無畏次釋云：

A、譬喻者舉植物從種生果的現象，成立業的不斷不常

譬喻者不滿於一切有部的業力說，提出心心相續的業力說。以為心心相續的業力，不斷不常，才可以從業感果。他的業力說，從世間的植物從種生果的現象，悟出傳生的道理，成立他的不斷不常。[60]

B、舉黃豆從種生果的三個階段，以種子、相續、結果說明因果相續

譬如黃豆，從種生果，是經過三個階段的：一、種子，二、相續，三、結果。一粒黃豆放在土中，起初發芽，由芽生莖，從莖開花，由花結果。初是豆種，後是豆果，中間相續的是芽、莖、花、葉，不是豆種豆果，而豆種生果的力量，依芽莖花葉而潛流。所以，豆種生果，不是豆種直接生的；豆種子雖久已不存在了，但依芽莖等相續，還可以生果，而且種果是因果相類的。

C、種子滅而生芽，不斷不常的相續有果，豆種就可以在將來生果

（A）釋第 6 頌：如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續

所以說：「芽等」的「相續」，是「從種子生」的；由種子有相續，由相續「而生果」。假使「離」了「種」子，就沒有(p.281)「相續」；相續沒有，果法當然更談不上的了。

（B）釋第 7 頌：從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常

既然是「從種」子「有相續，從相續有果」，那就是「先」有「種」子而「後有果」，「不斷亦不常」。怎樣呢？從種生芽，從芽生莖，從莖發葉、開花、結果，豆種生果的力量，是相續不斷的；種子滅而生芽，種子是不常的。由此不斷不常的相續，豆種就可

種子有相續，隨轉故不斷；種子有滅，不住故不常。」

[59]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a12-14)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100a22-23)：
「種子有相續，從相續有果，先種而後果，不斷亦不常。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「若芽等相續，芽等復生餘，」（高麗藏 41，142a22）
「種先而果後，不斷亦不常。」（高麗藏 41，142a23）
〔4〕〔三枝 p.460〕：bījācca yasmātsaṃtānaḥ saṃtānācca phalodbhavaḥ /
bījapūrvaṃ phalaṃ tasmānnocchinnaṃ nāpi śāśvatam //
種子から連續が，またその連續から果実が，生起する。種子を先として果実〔が生起する〕のであるから，それゆえ，〔種子と果実とは〕断滅でもないし，また常住でもない。

[60]〔1〕五百羅漢造・玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 113（大正 27，587a7-8）：「譬喻者說：身語意業皆是一思。」
〔2〕世親造・玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4（大正 29，22c11-15）：「此中何法名為種子？謂名與色於生自果，所有展轉鄰近功能，此由相續轉變差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能。」
〔3〕眾賢造・玄奘譯《阿毘達磨順正理論》卷 34（大正 29，535a2-15）。
〔4〕印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p.552）：「經部譬喻師的徹底業感說，一切立足於相續轉變差別的熏習種子說。依此，解說無表業，隨眠，成就不成就等。流轉與還滅的說明，都依此為基石，這就達到了與說一切有部，截然對立的地位。」
〔5〕印順導師著《唯識學探源》(p.168)：「經部師也是從業力潛在的思想，慢慢的走上種子論。《婆沙論》中的譬喻師，還沒有明確的種子說。《婆沙》集成以後出世的龍樹菩薩，在《中觀論》裡，才開始敘到業種相續說。種子說的成立，大概在《婆沙》與龍樹造・青目釋《中論》的著作之間。」。

以在將來生果。

（2）合法（p.281-283）

〔08〕如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。[61]

〔09〕從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常[62]**。**[63]

A、釋第 8 頌：如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續

（A）譬喻者成立他的業力說：熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的

譬喻者以上面所說的譬喻，成立他的業力說。他以為從業感果，也是這樣的。思心所就是心。不但考慮、審度、決定的思是思心所[64]，就是身體的動作，言語的發動，也還是思心所（發動思）。不過假借身語為工具，表出意思的行為罷了。由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的。

（B）不問善心、惡心，他是可以相續而轉的也不離心，作業雖久已過去，還可以感果

如布施，不(p.282)但布施的身口業不常，布施心也有間斷，有時也起殺盜等的心行；但熏成施種，不問善心、惡心，他是可以相續而轉的。業體是思，熏成思種，也不離心。所以，心心所法相續，作業雖久已過去，還可以感果。

（C）正釋頌文：如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續

這樣，最初心起作什麼事業，將來就感什麼果。雖然最「初心」所起的罪福業，剎那過去，但「心」心所「法」是「相續」而「生」的。從此思業熏發的心心相續，就可

---

[61]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a15-16)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100a27-28)：
「如是從初心，心法相續起，從是而起果，離心無相續。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「若心有相續，心法即現轉，」（高麗藏 41，142b07）
「果若離於心，無相續可轉。」（高麗藏 41，142b08）
〔4〕〔三枝 p.462〕：yastasmāccittasaṃtānaścetaso `bhipravartate /
tataḥ phalamṛte cittātsa ca nābhipravartate //
およそ心の連續(相續)は，その心から現われて，それから果〔が現われる〕。それ(心の連續)は，心を離れては，現われることはない。

[62] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.5)：「無畏次釋云：此以佛所教說法，方便及果是業，故業果相連，無斷常過。」

[63]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a15-18)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100b4-5)：
「從心有相續，從相續有果，故業在果先，不斷亦不常。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「從心有相續，從相續有果。」（高麗藏 41，142b09）
「業先而果後，不斷亦不常。」（高麗藏 41，142b10）
〔4〕〔三枝 p.464〕：cittācca yasmātsaṃtānaḥ saṃtānācca phalodbhavaḥ /
karmapūrvaṃ phalaṃ tasmānnocchinnaṃ nāpi śāśvatam //
そして，心から連續(相續)が，またその連續から，果が生起する。業を先として，果〔が生起する〕のであるから，それゆえ，斷滅でもないし，また常住でもない。

[64]《大乘成業論》卷 1(大正 31，785c23-25)：「思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。若思能動身，即說為身業。」

以「有果」了。假使「離」了「心」心所法，就沒有「相續」；相續沒有，果法自也不可得。

B、釋第 9 頌：從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常

既「從心」而「有相續」，「從相續」而「有果」，此「先」有「業」因而「後有」報「果」的業果論，即能成立「不斷亦不常」的中道。所造作的業，一剎那後滅去不見，這是不常；作業心與感果心的相續如流，有力感果，這是不斷。由業種的不斷不常，能完滿的建立業果的聯繫。

（A）後期的大乘唯識學：談阿賴耶受熏持種生現

後期的大乘唯識學，說種子生現行，也還是從此發展而成。不過把他稍為修正一下，不用六識受熏，而談阿賴耶受熏持種生現罷了。[65]

（B）譬喻者和唯識者思想的比較

a、譬喻者的思想：重視心識的潛流不斷

譬喻者的思想，最初造作的時候，叫種子；作了以後，沒有感果之前，叫相續；最後成熟的時候，叫感果。從現象的可(p.283)見方面說，雖有種子、相續、感果的三階段，但實際上重視心識的潛流不斷。

b、唯識者的思想：種子如暴流水一樣的相續下去

唯識者的思想，最初熏成的力量，固然是種子；就是在心識不斷的相續中，也還叫做種子；種子如暴流水一樣的相續下去。

c、小結

譬喻者從相續的心心所法上著眼，唯識者多注意種子的自類相生，兩者略有不同。

2、別立善業（p.283-285）

〔10〕能成福業[66]者，是十白業道[67]；二世五欲樂[68]，即是白業報。[69]

---

[65]〔1〕世親菩薩造 唐玄奘譯《唯識三十論頌》卷 1（大正 31，60b4-5）:「初阿賴耶識，異熟、一切種……。」
〔2〕護法等菩薩造 唐玄奘譯《成唯識論》卷 2（大正 31，7c20-10a24）。
〔3〕明普泰補註《八識規矩補註》卷 2（大正 45，473a）。
〔4〕無著菩薩造 陳真諦譯《攝大乘論》卷上（大正 31，133b）。

[66] 德＝業【宋】【元】【明】。(大正 30，22d，n.3)

[67] 十白業道 Daśa-śukla-karmapathāḥ. (大正 30，22d，n.4)

[68] 五欲樂 Pañca-kāmaguṇāḥ. (大正 30，22d，n.5)

[69]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22a27-28)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100b12-13)：
「求法方便者，謂十白業道，勝欲樂五種，現未二世得。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉:
「求法方便者，是十白業道，」（高麗藏 41，142b13）
「此世及佗世，得五欲勝果。」（高麗藏 41，142b14）
〔4〕〔三枝 p.466〕: dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karmapathā daśa /
phalaṃ kāmaguṇāḥ paṃca dharmasya pretya ceha ca //
十種の白く浄らかな業の道(十白業道)は，法〔にかなった行ない〕を成立させる手段(方便)である。今世と後世とにおける法〔にかなった行ない〕の果は，五欲の享受(功徳）である。

〔11〕人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。[70]

（1）釋第 10 頌：能成福業者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報

A、十善業能成就現生、未來，五欲快樂的果報

業有福業、罪業。「能」夠「成」為「福業」的，是不殺、不盜、不欲邪行、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見的「十白業道」。白，即清淨善的意義。那現生未來「二世」的「五欲」快「樂」，就「是」十「白業」道的果「報」。微妙的（色、聲、香、味、觸）五欲快樂，不能說他的本質不好。如說地獄苦痛，就因沒有微妙的五樂。

B、別釋五欲樂的過患

（A）佛法呵斥五欲的原因

然佛法所以呵斥五欲，是因為這樣的：

a、為令有情離有漏的五欲樂，趣解脫的無漏樂

第一、五欲的快樂，還是不徹底的；解脫的快樂，才是究竟的(p.284)。為令有情離有漏樂趣無漏樂，所以不遺餘力的呵斥他。

b、眾生的欲望無窮，為令有情免被五欲所包圍，而埋沒自己

第二、五欲本是給有情受用的，有情自己沒有把握，不能好好的受用他，反而被他所用，這就要不得了。如吃的飯，煮得好好的，適當的吃，可以充飢，也能增進健康，有精力才能做自利利他的事業，這是誰也不能說他不對。但普通人貪食，吃了還要吃，好了還要好，超過營養與維持生存的正當需要，那就成為不好了。眾生的欲望無窮，佛才種種的呵斥五欲，免為五欲所包圍，埋沒自己。[71]

（B）五欲境界的本身沒有什麼不好，學佛者應積集而作為自利利他的資糧

就五欲境界的本身說，大乘佛法以之莊嚴淨土，這有什麼不好呢？二世的五欲樂，為學佛者應積集而努力的去實現他，以作為自利利他的資糧。這是白業感得的妙果，所以特別的成立他。

（2）釋第 11 頌：人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種

A、修十善業成就自利利他

---

〔5〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.4)：「無畏原云：何謂成法（善業）方便，何為果報？說頌云云。頌中福業、白業，番梵皆作法。」

[70]〔1〕第一偈,梵 Ātma-samyamakaṃ cetaḥ parānugrāha.kaṃ ca yat Maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca. (大正 30，21d，n.8)

〔2〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉 (大正 30，21b25-26)：「人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「自能降伏心，復能攝受佗。」(高麗藏 41，141c04)

「卽有慈愛心，此說降伏體。」(高麗藏 41，141c05)

〔4〕〔三枝 p.448〕：ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat /

ṃaitraṃ sa dharmastadbījaṃ phalasya pretya ceha ca //

およそ自己を制御し他人を利益する慈悲の心は，すなわち，法〔にかなった行ない〕である。それは，今世においても後世においても，果報を受ける種子(原因)である。

[71]《雜阿含經》卷 9（250 經）(大正 02，60b10-12)：「尊者摩訶拘絺羅！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。」

（A）修十善業的自利

十善業為什麼是善的？因為修十善業的「人能」夠調「伏」自己的內「心」，使內心的煩惱，我見、我愛、瞋恨等不起；煩惱不起，使自己的身心高潔、安和、喜樂、堅忍、明達，得身心修養的利益。

（B）修十善業的利他

同時，修十善業道，也能「利益於眾生」的。不殺、不盜等的十善業，看來是消極的禁止的善法，實際上也能利益眾生。如不殺，能使有情減少畏懼的心理；不盜，能使有(p.285)情的生活安定；不邪淫，能使人們的家庭和樂融洽，也能保持自己家庭中的和樂，這不是有益眾生嗎？進一步，不但消極的不殺、不盜、不邪淫，而且積極的救生，施捨，行梵行；不但自己行十善業，而且還讚歎隨喜別人行十善業道。

（C）十善業是通於大、小乘，能夠自利利他，亦是佛教的人生道德律

十善業的擴大，不是通於大乘行嗎？所以不要以為十善業道，是人天的小行；能切實的履行他，是可以自利利他的。十善業，是道德律，確立人生道德的價值，指出人類應行的正行。因為有了這，人們就能努力向上向解脫，提高自己的人格，健全自己的品德，不會放逸墮落。這十善業道，為佛教的人生道德律。

B、實行慈善的十善業自利利他，能創造現生、未來快樂的果報

行十善業，能夠自利利他，所以說他「是名為慈善」的事業。能實行這十善業，才能把握自己，才能創造現生未來「二世」快樂的「果報」。唯有如此，才能受用福樂。善業才是微妙五樂的因「種」；否則，受用欲樂，不過是欲樂的奴隸，那裡能得到有意義的可樂的受用！

（二）破（p.285-286）

〔12〕若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。[72]

釋第 12 頌：若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然

1、論主破譬喻者由業相續而感果報之過失

(p.286)論主說：假使「如」譬喻者那樣的「分別」，說由業相續而感果報。「其過」失那就太「多」了。所以「所說」心相續的業力說，是不合乎道理的。怎樣的不合理，有怎樣的過失，論主沒有明白的說出。他的困難所在，仍舊是有自性；理解實有者的困難，

---

[72]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b6-7)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100b27-28)：
「作此分別者，得大及多過，是如汝所說，於義則不然。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「若如汝所說，次第而分別，」（高麗藏 41，142b20）
「彼有過失生，其過多復大。」（高麗藏 41，142b21）
〔4〕〔三枝 p.468〕：bahavaśca mahāntaśca doṣāh syurapi kalpanā /
yadyeṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate //
もしもこのような分別〔がなされる〕ならば，また多くの大きな諸過失が存在することになるであろう。それゆえ，この分別は，ここでは成り立たない。
〔5〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.6)：「無畏、佛護皆作餘人說曰。月稱釋云：餘人出前人過而另為說也，今譯章句疑誤。」

譬喻者的業種相續說，也很可以明白他的無法成立了。

2、舉種生芽破譬喻者不斷不常的過失

青目釋中又略為談到一點：譬喻者的中心思想，是不斷不常，所以就在這上面出他的過失。你說種子不斷不常，試問從種生芽，是種滅了生芽？是種不滅生芽？

假使說種滅生芽，這是不可以的，種力已滅去了，還有什麼力量可以生芽？這不脫斷滅的過失。

假使說不滅，這也不可以，不滅就有常住的過失。所以，從剎那生滅心去觀察他的種滅芽生，依舊是斷是常，不得成立。[73]

3、性空者破「唯識家有阿賴耶識主張因果同時」的過失

所以後來的唯識家，說有阿賴耶識，種子隨逐如流。無論從現業熏種子也好，從種子起現行也好，都主張因果同時。[74]

以性空者看來，同時即不成其為因果。而且，前一剎那與後一剎那間的阿賴耶識種，怎樣的成立聯繫？前滅後生？還是不滅而後生？如同時，即破壞了自己前後剎那的定義。[75]

唯識者要不受性空者所破，(p.287)必須放棄他的剎那論，否則是不可能的。

4、青目說：如以種果的相續說，則過失眾多

青目說：世間植物的種芽果，是色法的，可以明白見到的，他的不斷不常，還成問題；內在的心法，異生異滅，不可觸不可見，說他如種果的相續，這是多麼的渺茫啊！所以說：過失眾多，「於義」「不然」。[76]

三、破正量者的不失法說（p.287-301）

（一）立

1、敘說（p.287）

〔13〕今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎[77]。[78]

---

[73]〔1〕龍樹造．青目釋《中論》卷 3（大正 30，22b13-18）：「復次，從穀子有芽等相續者，為滅已相續，為不滅相續。若穀子滅已相續者，則為無因；若穀子不滅而相續者，從是穀子常生諸穀，若如是者，一穀子則生一切世間穀，是事不然，是故業果報相續則不然。」

〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40a，n.7)：「佛護釋過云：種果各自相生不亂，而諸趣心與相續引生不定也，與釋論同。今譯云云與燈論同。」

[74]〔1〕《成唯識論》卷 2（大正 31，10a4-5）：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。」

〔2〕另參見印順導師著《中觀今論》(p.105-p.107)。

[75] 參見印順導師著《中觀今論》(p.107-p.108)。

[76] 龍樹造．青目釋《中論》卷 3（大正 30，22b9-13)：「汝說穀子喻者，是喻不然。何以故？穀子有觸、有形，可見有相續。我思惟是事，尚未受此言，況心及業，無觸、無形不可見。生滅不住欲以相續，是事不然。」

[77] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40b，n.2)：「番梵云：聲聞所說者。」

[78]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b19-20)。

〔2〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「今我復說此，順正理分別。」（高麗藏 41，142c14）

釋第 13 頌：今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎

正量者說：一切有部、譬喻者的業力說[79]，都不能建立，我「今」應「當」「更說」一種正確的業力觀，符「順業」力感「果報」的正「義」。這是我佛所提示的，是一切「諸佛」與「辟支佛」，及聲聞「賢聖」者「所」共同「稱歎」的。義理正確，有誰能破壞他呢？

2、正說（p.287-294）

（1）標章（p.288-289）(p.288)

〔14ab〕不失法[80]如券，業如負財物[81]。[82]

A、正量部根據佛說的「業力不失」，建立不相應行的不失法

正量部的業果聯繫者，就是不失法。[83]經中佛也曾說過：業未感果之前，縱經百千

「諸佛及緣覺，聲聞等讚說。」（高麗藏 41，142c15）

〔3〕〔三枝 p.470〕: imāṃ punaḥ pravakṣyṣāmi kalpanāṃ yātra yojyate /
buddhaiḥ pratyekabuddhaiśca śrāvakaiścānuvarṇitām //

さらに，もろもろの仏により，もろもろの独覚(ひとりでさとりを得る人)により，もろもろの声聞(教えを聞いて実践する人)によって，称讃されており，およそここに妥当するようなこの分別を，私は〔以下に〕説明しよう。

[79]〔1〕一切有部的業力說：根據二經二理主張「三世實有，法體恆存」為主軸：

◎《阿毘達磨俱舍論》卷 20(大正 29，104 b2-14)：「頌曰：**三世有由說，二有境果故，說三世有故，許說一切有。** 論曰：三世實有，所以者何？由契經中世尊說故。謂世尊說：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求。又具二緣識方生故，謂契經說：識二緣生，其二者何？謂眼及色，廣說乃至意及諸法。」

◎楊白衣，《俱舍要義》(參考：佛光出版社，1998，p.58p.68)：二經依於雜阿含如上述，二理是有境理和有果理。有境理是：心法的生起，必須有所緣境，然在六識中，意識遍緣三世故，三世必實有，若不然，則意識亦無了。既有意識，應有三世，故過去法為實有。當然這是把上敍的經理論化的。有果理是，凡是有了過去業，即能招感未來的果報，這是業感緣起的必然法則。若說過去業非實有，即不應有未來果了，因異熟的因果並非俱時並存故，其因必有過去的實有；故知過去業實有。依俱舍宗世友之位不同說：法未作用時，即名未來；正作用是，即名現在；已作用，即名過去。所以三世是依法的作用位而定，並非法本身有三世之別。有部立六因(能作、俱有、同類、相應、偏行、異熟因)四緣(因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣)五果(增上、士用、等流、異熟、離繫果)，概說因緣業果關係。

〔2〕譬喻者的業力說，參見印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「經部譬喻師的根本思想，是種子熏習說。……譬喻師的業功能說，重要在『相續』。剎那現在的相續不斷，為業功能所依。相續的生滅滅生，不斷相續；功能也就不斷的傳生。這樣的相續轉變，到引發殊勝的功能，那時就感得果報了。以剎那的相續為現實，不斷的新熏，不斷的感果。這是徹底的新熏說，業感說，達到一切從業感生的結論，否認有異熟生以外的等流長養性，如《順正理論》卷 5（大正 29，359a8 - 9）說：『上座此中，依十二處，立一切種皆異熟生』。……經部譬喻師的徹底業感說，一切立足於相續轉變差別的熏習種子說。依此，解說無表業，隨眠，成就不成就等。流轉與還滅的說明，都依此為基石，這就達到了與說一切有部，截然對立的地位。」(正聞出版，民國 81 年 10 月 7 版，p.549-p.552)

[80] 不失法 Avipraṇāśa. (大正 30，22d，n.6)

[81] 負財物 Ṛṇa. (大正 30，22d，n.7)

[82]《中論》（青目釋）卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c5）：「不失法者，當知如券，業者如取物。」

億劫，也是不失的。[84]他根據佛說的『業力不失』，建立不相應行[85]的不失法。

（A）正量部的不失法，從世間事上推論出來，譬如世人借錢時還債的借券

他的不失法，也是從世間事上推論出來。如世人借錢，恐口說無憑，立一還債的借券；到了約定的時期，還本加息，取還借券。在沒有還債以前，那借券始終是有用的。他本身不是錢，卻可以憑券取錢。

（B）正量部的不失法，因三業造作業力感果以後，不失法才消滅

---

[83] 印順導師著《唯識學探源》(p.154-p.155)：正量部，在「得」(薩婆多和犢子部系建立)以外，又建立了一個不失法。它用債券作比喻，像《顯識論》卷 1（大正 31，880c15-16)：說：「正量部名為無失，譬如券約。故佛說頌：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」
正量部的不失法與得，在《顯識論》裡，是被看作種子的。正量部的《二十二明了論》，也認為得與不失有同樣的意義。凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法卻只限在業力方面。善惡業生起的時候，就有得與不失法跟著同起。得的作用，在係屬有情；不失卻是業力變形的存在。這樣，不失法與有部的無表色，經部的思種子，意義上非常的接近。正量部主張表色是戒，沒有建立無表業。在它的意見，表色引生善惡業，業剎那過去，而還有感得未來果報的力量，這就是不失法。不失法與善惡業同時生起，但不像業體的剎那滅，要到感果以後才消失，如《隨相論》說：「業體生即謝滅，無失（不失）法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時，其體方謝」。
不失法的暫住不滅，依真諦三藏說：「是功用常，待果起方滅，中間無念念滅」，出《中論（業品）疏》。這點，與無表色、種子思，都不相同。不失法雖與業俱生，並且是「攝業果令不失」，但它本身不是業，不是善、惡，是心不相應行的無記法，它只是業力存在的符號。(正聞，民國 81 年 3 月修訂 2 版。)

[84]〔1〕《起世因本經》卷 2〈4 地獄品〉(大正 01，376b9-12)：「以其受苦未畢盡故，求死不得，乃至未盡惡不善業，不滅、不除、不轉、不變、不離、不失，若於往昔，人及非人如是作來，次第而受，更無量時。」
〔2〕《師子月佛本生經》卷 1(大正 03，444c11-12)：「業能莊嚴身，處處隨趣趣，不失法如券，業如負財人。」
〔3〕《大寶積經》卷 57〈佛說入胎藏會第 14 之 2〉(大正 11，335b12-15)：「佛告諸大眾：難陀苾芻！先所作業果報成熟皆悉現前，廣說如餘。即說頌曰：假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」

[85]【不相應行】：乃俱舍家、唯識家等對於一切諸法所立五位分類中之第四位。又作心不相應行蘊、非色非心不相應行法、非色不相應行蘊、心不相應法、不相應行法、不相應行、不相應。指不屬於色、心二法，與心不相應之有為法之聚集。依小乘說一切有部之義，在色、心及心所之外，另有與心不相應之實法，其體係有為法，又為五蘊中之行蘊所攝，故稱心不相應行。經部、唯識等則主張不相應行乃於色心之分位所假立者，並非實法。
心不相應行之數，大小乘均有異說。小乘俱舍家舉出得、非得、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身等十四種不相應行法。《順正理論》卷 12 加上和合性，而立十五不相應行法之說。《品類足論》卷 1 則舉出得、無想定、滅定、無想事、命根、眾同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身等十六法。此外，分別部及犢子部等，將隨眠亦計為不相應法。大乘唯識家中，《瑜伽師地論》卷 3 舉出得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合及不和合等二十四種不相應行法，《大乘阿毘達磨集論》卷 1 除去不和合而立二十三不相應行法之說。大乘五蘊論則舉出得、無想等至、滅盡等至、無想所有、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性等十四法。〔《俱舍論》卷 4、卷 19、《入阿毘達磨論》卷上、《顯揚聖教論》卷 2、卷 18、《成唯識論》卷 1、卷 2、《大毘婆沙論》卷 22、卷 45、《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2、《俱舍論光記》卷 4、《成唯識論演祕》卷 2 末〕(《佛光大辭典》，p.1396。)

正量者以為造業也是這樣，由內心發動，通過身口，造作業力，業力雖剎那滅去，但即有一不失法生起。這不失法的功用，在沒有感果以前，常在有情的身中。到了因緣會合的時期，依不失法而招感果報。感果以後，不失法才消滅。造業招果，不是業力直接生果。可說不失法是業的保證者，是保證照著過去所作的業力而感果的。

釋第 14 頌前半頌：不失法如券，業如負財物

B、正量部與說一切有系對業力的思想有著共同點

（A）正量部成立業力不失法如債券

所以，正量部的意見，「不失法如」債「券，業」力「如」所「負」欠別人的「財物」。憑券還債，等於照著不失法的性質而感果。

（B）有部的「得」是通於一切法

不失法，與有部說的「得」[86]是相(p.289)似的；不過「得」通於一切法，而「不失法」唯是業力才有。

（C）小結

這因為正量部是犢子系的支派，犢子系與說一切有系同是從上座系所出的。所以他們的思想，有著共同點。」

（2）別說（p.289-294）

A、不失法（p.289-292）

〔14cd〕此性[87]則無記[88]，分別有四種[89]。[90]

---

[86]【得】：為俱舍七十五法之一，唯識百法之一。一切法造作成就而不失，稱為得；反之，一切法不能成就，稱為非得。得、非得有表裏之關係，得僅與攝於有情自身中之有為法（即「自相續」之有情法），及擇滅、非擇滅兩種無為法有關，與「他相續」、「虛空」無關。就「自相續」而言，若與之呈現積極關係，即令之（法）合、令之持，稱為得；若與之呈現消極關係，即令之離、令之失，則稱為非得。得有「獲」與「成就」，非得有「不獲」與「不成就」等之別。獲，即指未得或已失而今得；得，則是「未來生相位」將入「現在位」作用之別名；成就，即指得而至今相續不失；得，則是入現在位之際的別名。以此類推，不獲與不成就亦具同義。

凡有為法之得可分三種，即：(一)法前得，又作前生得，即在法之前而起之得，譬如牛拉車，故又稱牛王引前得。(二)法後得，又作隨後得，即在法之後而起之得，譬如小牛跟隨在母牛後，故又稱犢子隨後得。(三)法俱得，又作俱生得，即得、法兩者俱起之得，譬如形與影相隨不離，故又稱如影隨形得。

又擇滅、非擇滅等無為法，乃非前、後、俱得，即所得之法與時間無關，為非前、非後、非俱，而與上記有為法之三種得合為四種得。此外，使有為法之得能獲得成就，稱為得得，亦即由得中復得之意。得得又稱小得、隨得；與之相對者，得稱為大得。

另據《成唯識論》卷 1 載，「**得**」係一種假有之存在，可分三種成就，即：(一)種子成就，即一切見惑、修惑之煩惱、任運而起之諸無記法，及生得善等所有之種子，其未被損害者。(二)自在成就，即由加行所生之善法，及工巧處、變化心、威儀路無記等之部分加行力所成者。(三)現行成就，即善、不善、無記等三種法之現行者。〔《俱舍論卷 4》、卷 21、《入阿毘達磨論》卷下、《大毘婆沙論》卷 157、卷 158、卷 159、《品類足論》卷 1〈辯五事品〉〕（參見：《佛光大辭典》，p.4548）

[87] 性 Prakṛti. (大正 30，22d，n.8)

[88] 無記 Avyākṛta. (大正 30，22d，n.9)

[89] 四種 Caturvidho dhātutaḥ. (大正 30，22d，n.10)

〔1〕《中論》（青目釋）卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c5-8）:「是不失法，欲界繫、色界繫、

〔15〕見諦[91]所不斷[92]，但思惟所斷[93]。以是不失法，諸業有果報。[94]

〔16〕若見諦所斷，而業至相似[95]，則得破業[96]等，如是之過咎。[97]

無色界繫、亦不繫。若分別善、不善、無記※中，但是無記。是無記義，阿毘曇中廣說。」
註※：參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40b，n.8)：「無畏原云：
此不失法自性，不能記別善與不善，故是無記。又此句『記』字下原刻衍『無記』二字，依麗刻刪。」
〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40b，n.4)：「番梵云：
此依界有四，又自性無記，與下文相順，今譯文倒。」

[90]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b22-23)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，100c24-25)：
「不失法如券，業如負財物，而是無記性，約界有四種。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「不失如契書，業如所負財，」(高麗藏 41，142c16)
「界分別有四，皆自性無記。」(高麗藏 41，142c17)
〔4〕〔三枝 p.472〕: pattraṃ yathā `vipranāśastathariṇamiva karma ca /
caturvidho dhātutaḥ sa prakṛtya `vyakṛtaśca saḥ //
不失〔法〕(業の相續において業が消えてもなお失われない別法で輪廻の主体〔の原理〕)はあたかも債券のようであり，また業は負債のようである。それ(不失法)は，要素(界)に関していえば，四種(欲界，色界，無色界，無漏界) である。またそれは，本性に関していえば，無記である(善でもなく惡でもない)。

[91] 見諦 Prahāṇa. (大正 30，22d，n.11)

[92]〔1〕斷 Praheya. (大正 30，22d，n.12)。
〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40b，n.5)：「番梵云：
非由斷而斷。無畏釋乃云：非見苦等諦而可斷也。」

[93] 思惟所斷 Bhāvanā-praheya. (大正 30，22d，n.13)

[94]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b24-25)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101a7-8)：
不為見道斷，而是修道斷，以是不失法，諸業有果報。
〔3〕《中論》(青目釋) 卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c8-9)：「見諦所不斷，從一果至一果，於中思惟所斷；是以諸業，以不失法故果生。」
〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「見道所不斷，至修道乃斷，」(高麗藏 41，143a02)
「是故不失法，能持於業果。」(高麗藏 41，143a03)
〔5〕〔三枝 p.474〕: prahāṇato na praheyo bhāvanāheya eva vā /
tasmādavipraṇāśena jāyate karmaṇāṃ phalam //
〔それは〕〔最初の位の見道において四諦の觀察によって断ぜられるはずの〕断によって断ぜられず，実に，〔反復して修習する第二の位の〕修道によって断ぜられる。それゆえ，不失〔法〕によって，もろもろの業の果報が生ずるのである。

[95]〔1〕至※相似 Saṃkrama. (大正 30，22d，n.14)。
註※至：來；去。《書・君奭》：“天休滋至。”(《漢語大詞典（八）》p.782)
〔2〕《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉(大正 42，120c2-16)：「若見諦所斷，而業至相似者，第五破異門。影師云：見諦所斷都無無記一向得報，此不失法若為見諦所斷便得報，其已是無記復得無記報，故云至相似。無記得報名破業也。又釋：業至相似者，至是至得，至得通三性，就善惡邊亦感報，不失法但是無記則不感報。今見諦遂斷不失法，則不失法亦是不善便應感報，與至得相似故云而業至相似。又一釋：四家並明不失法是無記不被斷，今遂言不失法被斷，則不失法便是惑性非復無記。若是惑性便能感報，即是業故言而業也。既是業便得果報名至相似，如善業得樂果名相似，惡得苦果亦名相似，此即相似因相似果，此釋最勝。」

釋第 14 頌後半頌：此性則無記，分別有四種

（A）不失法是非善非惡性的無記

先說不失法：以善、惡、無記的三性分別，不失法雖是善不善業所引起的，而不失法本身卻是非善非惡「性」的「無記」。因為無記性的法，才能常常的隨心而轉，不問善心惡心的時候，都可存在。假使是善的，惡心起時就不能存在；是惡的，善心起時就不能存在了，所以唯是無記性的。同時，是善是惡，就可以感果報；不失法是感受果報的保證者，他本身不能再感果報。否則，(p.290)他能感果，他也更要另一不失法去保證他，推衍下去，有無窮的過失了。所以是無記性的。

（B）不失法有四種：有三界繫與無漏不繫

以三界繫[98]及無漏不繫去「分別」，不失法是「有四種」的。欲界繫業，有欲界繫的

---

〔3〕參見月稱論師著，中觀論根本頌之詮釋《顯句論》，貢葛學珠仁波切（釋明性）譯著（p.286）：

根本頌：「**以是不失法，諸業有果報。**」

倘若此不失壞法已斷滅，捨棄且當斷除，業應移轉，以業雖滅失而現行於他體。應滅壞，則豈有過失？

根本頌：「**若見諦所斷，業移轉當滅，諸滅業等過，如是應成過。**」

倘若如世俗凡夫之業，於見道位斷除不失壞法業，彼時業當唯一滅壞，以業滅壞故。諸聖者之意樂與不意樂之異熟果，先前業之因者亦應不形成，以無作之業亦應生果，猶如無「業、果」故，亦應成邪見。如是不失壞性，若承許見諦是斷滅性，則諸業滅失等過咎，是應成之過。如是亦可結合業移轉。

（薩迦貢葛佛學會，民國 97 年 1 月）

〔4〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉（《藏要》第一輯 4，40b，n.6）：「番梵作度※業相似。」

註※度：改；遷。（《漢語大詞典（三）》p.1223）

[96] 破業 Karmavadha. (大正 30，22d，n.15)

[97]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b26-27)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101a16-17)：

「若見道所斷，彼業至相似，則得壞業等，如是之過咎。」

〔3〕《中論》（青目釋）卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c10-11）：「若見諦所斷，而業至相似，則得破業過；是事阿毘曇中廣說。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「若見苦時斷，彼卽有過失，」（高麗藏 41，143a07）

「有相似業故，斷卽壞於業。」（高麗藏 41，143a08）

〔5〕〔三枝 p.476〕：prahāṇataḥ praheyaḥ syātkarmaṇaḥ saṃkrameṇa vā /

yadi doṣāḥ parsajyeraṃstatra karmavadhādayaḥ //

もしも〔その不失法が〕〔見道の〕断によって断ぜられ，あるいは業の〔他への〕転移によって〔断ぜられる〕のであるならば，そこでは，業の破壊などという誤りが付随することになるであろう。

[98]【三界繫】：界指欲、色、無色三界；繫乃聯繫、關連之意。即繫縛於三界之煩惱。

◎《大毘婆沙論》卷 52（大正 27，271c）：「繫在欲，故名欲界繫；繫在色，故名色界繫；繫在無色，故名無色界繫。如牛馬等繫在於柱或在於栓，名柱等繫。」

◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50(大正 27，259b18-20)：「有九十八隨眠，謂欲界繫三十六隨眠，色無色界繫各三十一隨眠，此即以九十八事為自性。」

◎《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈1 分別界品〉(大正 29，7b28-c6)：「論曰：繫，謂繫屬，即被縛義。欲界所繫具足十八，色界所繫唯十四種，除香味境及鼻舌識；除香味者段食性故，

不失法；色界繫業，有色界繫的不失法；無色界繫業，有無色界繫的不失法；無漏白淨業，有無漏的不失法，他是不為三界所繫的。這樣，總合即有四種。

釋第 15 頌：見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報

※不失法是無記的，僅為思惟道所斷，非見道所能斷

以見所斷、修所斷、不斷的三斷分別，不失法是「見諦所不」能「斷」，而「但」為「思惟」道（即修道）「所斷」的。見所斷的，是惡不善法；不失法是無記的，所以非見道所能斷。

見道後的初果，還有七番生死，而招感這生死的，是不失法。這可見見道以後的修道位中，還有不失法存在。甚至阿羅漢聖者，有的還招被人打死的惡果呢！所以，不失法決不是見道所能斷的。由於有這「不失法」的存在，所以見道後的聖者，還隨「諸業」所應感的「有」種種「果報」。

釋第 16 頌：若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎

（A）說明不失法若是見諦道所斷的過失

「若」不失法是「見諦」道「所斷」呢，那就有失壞業力感果的(p.291)過失了。「而業至相似」，清辨與青目釋中，都沒有說明，意義不很明顯。可以這樣的解說：不失法假使是見諦所斷，而又說業力還能夠感到相似的果報，如善得樂果，惡感苦果，這是不可能的。因為不失法是業果的聯繫者，作業過去了，不能常在與果發生直接關係；所以可說由業感果，這就是因為有這不失法。

現在說不失法在見諦也斷了，這樣，作業久已過去，不失法也已滅去，修道位中的業果，如何建立？豈不就成了「破」壞「業等」感報的「過」失了嗎？所以不能說他是見諦所斷的。

（B）不失法主要是成立作業感果，唯約有漏的三界繫法而分別，暫不談無漏不繫法

不失法中，有有漏的為三界所繫的，有無漏的不為三界所繫，這是上面說過的。這樣，解說斷的時候，也應當說有漏的是修道所斷，不繫的無漏不失法是不斷的，為什麼頌中沒有說明他？難道無漏的不繫不失法，也是修道所斷嗎？當然不會的。這不是分別有四種另有解說，就是此中所說的不失法，主要是成立作業感果，所以唯約有漏的三界繫法，分別他的何所斷。無漏不繫的，姑且不談。

※正量部的不失法與唯識家阿賴耶識的比較

（A）唯識家的阿賴耶有不失的意思

古代的三論學者，常以正量部的不失法，類例的說到唯識家的阿賴耶。阿賴耶的異

離段食欲方得生彼；除鼻舌識無所緣故。若爾，觸界於彼應無，如香味境段食性故。彼所有觸非段食性。若爾，香味類亦應然。香味離食無別受用，觸有別用持根衣等，彼離食欲香味無用，有根衣等故觸非無。」

◎又《俱舍論》卷 2 謂，欲界所繫者具足十八界；色界所繫者，除香味二境及鼻舌二識外，唯餘十四界；無色界所繫者唯意根、法境及意識等三界之界繫。以上為小乘教之說。於大乘教中，唯識宗謂，繫縛三界九地之法者為與第六識相應俱生之煩惱，分別諸識之界繫，而鼻舌二識僅存於欲界，不通於色、無色二界；眼耳身等三識僅存於初禪，於二禪以上則無，故二禪以上唯有六、七、八等三識。無色界中無色法之故，於第八識三種境之中唯緣種子而已。〔《顯揚聖教論》卷 18、《成唯識論》卷 4、《百法問答鈔》卷 4、《略述法相義》卷上〕(《佛光大辭典》，p.3893)

名叫阿陀那，陳真諦三藏譯為無沒[99]，(p.292)無沒不就是不失的意思嗎！就是玄奘譯阿賴耶名藏，藏的作用不也就是受持不失嗎？

（B）賴耶的分判

a、約三性辨是無覆無記

賴耶在三性中，是無覆無記的；

b、約繫中分別也是三界繫及無漏不繫

在繫中分別，也是三界繫及無漏不繫的；

c、約三斷分別，在修道位滅去，是見道所不能斷

約三斷分別，有漏賴耶的種子，在修道位上一分一分的滅去，是見道所不能斷的。

d、唯識建立阿賴耶與正量部的不失法是為了業力的受持不失，使業果得以聯繫

再探究到建立阿賴耶的目的，主要也還是為了業力的受持不失，使業果得以聯繫。所以唯識家的阿賴耶，與正量部所說的不失法，確有他的共同性；不過唯識學說得嚴密些罷了。

B、諸行業（p.292-295）

〔17〕一切諸行業，相似[100]不相似，一界初受身，爾時報獨生。[101]

〔18〕如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。[102]

---

[99]〔1〕《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉(大正 42，119a22-26)：「正量是小乘，阿梨耶不失法是大乘。阿梨耶翻為「**無沒識**」，「**無**」是不之異名，「**沒**」是失之別目故，梨耶猶是不失法。又梨耶體是果報無記，能持一切善惡種子，正是今外人義。」

〔2〕唐 慧遠撰《大乘義章》卷 3（大正 44，524c18-19）：「阿梨耶者，此方正翻名為無沒。雖在生死，不失沒故。」

〔3〕隋 慧遠撰《大乘起信論義疏》卷 1(大正 44，182c7-9)：「名阿梨耶識者是梵語也，此翻名為無失沒識，雖在生死性不失沒，故名無沒。」

[100] 相似 Sabhāga. (大正 30，22d，n.16)

[101]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b28-29)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101a27-28)：
「一切諸行業，相似不相似，現在未終時，一業一法起。」

〔3〕《中論》(青目釋）卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c11-13)：「復次，不失法者，於一界諸業相似、不相似，初受身時果報獨生，於現在身從業更生業。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「一切相似法，諸業有繫屬，」(高麗藏 41，143a20）
「諸界一法生，一業一法起。」(高麗藏 41，143a21）

〔5〕〔三枝 p.478〕：sarveṣām visabhāgānāṃ sabhāgānāṃ ca karmaṇām /
pratisaṃdhau sadhātūnām eka utpadyate tu saḥ //
同じ要素(界)の，同類ではない，また同類の，もろもろの一切の業が結合するときに，しかしかの一つのもの(不失法)が生ずる。

〔6〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，40b，n.7)：「番梵頌云：同界業一切，同分不同分，即彼結生時，唯一種當生。現法中一切，二類業與業，各別而生起，又熟已仍住。」

[102]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c1-2)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101b4-5)：
「如是二種業，現在受果報，或言受報已，此業猶故在。」

〔3〕《中論》(青目釋）卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c13-15)：「是業有二種，隨重而受報；

〔19〕若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏[103]。[104]

釋第 17 頌：一切諸行業，相似不相似；一界初受身，爾時報獨生

（A）釋第 17 頌前半頌：一切諸行業，相似不相似

a、一切諸行業，分相似業與不相似業兩種

再說業。然論文的意義，實為解說業力，以說明不失法的性質。「一切」的「諸行業」，有「相似」的、有「不相似」的兩種。欲界與欲界的業相似，色界與色界的業相似，無色界與無色界的業相似；善的與善業相似，不善的與(p.293)不善業相似；有漏的與有漏業相似，無漏的與無漏業相似：這是相似業。這業不同那業，那業不同這業，就是不相似的業了。

b、清辨說：不相似業，各有一個不失法；相似的業，有一共同的統一的不失法

清辨說：不相似業，各有一個不失法；相似的業，有一共同的統一的不失法。也就是凡業力的相同者，和合似一，有一共同的不失法，將來共成一果。[105]

c、印順導師說：相似不相似業，也可以說是共業不共業

我以為此相似、不相似業，也可以說是共業、不共業。屬於某一有情的，各各差別，是不相似業。如眾生共業，將來感得眾生共得的依報等，即是相似業。

（B）釋第 17 頌後半頌：一界初受身，爾時報獨生

每一有情，現生及過去生中，造有很多的相似與不相似的業，但他在前一生命結束，

或有言：是業受報已業猶在，以不念念滅故。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「所有二種業，現非無常性，」（高麗藏 41，143b14）

「住至度果已，如是還復生。」（高麗藏 41，143b15）

〔5〕〔三枝 p.480〕：karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ /

dviprakārasya sarvasya vipakve `pi ca tiṣṭhati //

その〔不失法という〕「原理」(法)は，二種より成る一切の業の一つ一つに，現在において，生ずる。そして，〔それは〕また〔業の果報が〕熟したときにも，存續している。

[103] 有漏，無漏, Sāsrava, Anāśrava. (大正 30，22d，n.17)。

[104]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22 c 3-4)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101b14-15)：

「度果及命終，至此時而滅，有漏無漏等，差別者應知。」

〔3〕《中論》（青目釋）卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c15-20）：「若度果已滅，若死已而滅者，須陀洹等度果已而滅，諸凡夫及阿羅漢死已而滅。於此中分別有漏及無漏者，從須陀洹等諸賢聖，有漏無漏等應分別。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「或至命終滅，或至度果滅，」（高麗藏 41，143b16）

「此無漏分別，彼相亦無漏。」（高麗藏 41，143b17）

〔5〕〔三枝 p.482〕：phalavyatikramādvā sa maraṇādvā nirudhyate /

anāsravaṃ sāsravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet //

それ(不失法)は，果報を〔あたえて〕超え出てから〔つぎの修道において〕，あるいは死んでから， 滅する。そのさいに，有漏(煩悩の有るもの)である，また無漏(煩悩の無いもの)である，という区別を明示するであろう。

[105] 清辨(分別明菩薩)釋《般若燈論釋》卷 10(大正 30，101b27-b2)：「**一切諸行業，相似不相似，現在未終時，一業一法起**。釋曰：**相似者**，謂同類業，於現在命終時，有一不失法，起總持諸業；**不相似者**，謂業種差別，如欲界業、色界業、無色界業，有無量種。」

即死亡了以後，重行取得一新生命的時候，在無量無邊的業聚中，某一類隨緣成熟。假使他生在欲界，就唯有「一」欲「界」的業生果；而欲界業中又有六趣的差別，他如生在人趣，就唯有人趣的業生果；人中也還有種種。

總之，作業雖很多，而新生時唯是某一界一趣的業，最「初」生起「受身」，「爾時」就唯有某一種果「報」單「獨」的「生」起；其他的業，暫時不起作用，再等機緣。

釋第 18 頌：如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在

（A）相似不相似業，現世就可感受正報、依報的果報

果報現起，保證業力的不失法，也就過去不存在，而唯有此果報身的相續受果了。「如是二種業」，清(p.294)辨釋[106]中說是上面說的作業、無作業；青目更說這是輕業與重業[107]；嘉祥疏說有多種的二業。[108]也可說是相似不相似業，由這二業，「現世」就可感「受」正報、依報的「果報」了。

（B）正量部正統者與旁支者的差異

a、正量部中的另一派說：由業受報後業力還是同樣的存在

正量部中的另一派說：由業「受報」，果報現起了「已」後，新生命固然一期的延續下去，就是那保證「業」力的不失法，也還是同樣的存「在」。

b、正統的正量學者說：不失法都是感果即滅的

這與正統的正量學者，說得不同了：不失法沒有感果的時候，是存在的；一旦感受了果報，立刻就不再存在。《明了論》說：『不失法待果起方滅』[109]。真諦三藏說：『不失法是功用常，待果起方滅』[110]。都是主張感果即滅的。

※今依另一派說法：感果報沒有盡滅以前，業力的不失法也還是存在的

而現在說不但沒有感果是存在的；就是感了果，保證業力的不失法，在所感果報沒

---

106 清辨釋《般若燈論釋》卷 10(大正 30，101b4-12)：
「**如是二種業，現在受果報，或言受報已，此業猶故在。**」
釋曰：二業者，謂思及從思生。或有人言：業受報已而業猶在者，以不念念滅故。又如前說無量種差別者，亦一一有一不失法起持故。何故不失法與果已猶在而不更數數與果耶？謂已與果故。如已了之券，已還財訖縱有券在更不復得。不失法亦如是，已與果故更不數數得果。」

107《中論》(青目釋)卷 3(大正 30，22c13-14)：「初受身時，果報獨生；於現在身，從業更生業。是業有二種，隨重而受報。」

108 嘉祥(吉藏)，《中觀論疏》卷 8(大正 42，121 a7-10)：「如是二種業--第四輕重門：一者即上似不似二業，二者似不似二業中，復有輕重二業，三者依後長行從業更生業亦名二業。後當釋也。」

109〔1〕《律二十二明了論》卷 1(大正 24，668a18-20)：「為業非業，業與業相應不相應，不相應隨業，與業俱起亦爾。為先業果報非先業果報，非先業果報。」
〔2〕嘉祥，《中觀論疏》卷 8(大正 42，119 c5-15)：「有人言：曇無德部辨心為能成就，心不當善惡名為無記，為能成就善惡。又依正量部義，正量本是律學，佛滅後三百年中從犢子部出，辨不失法，體是無記。《明了論》是覺護法師造，而依正量部義。論云：正量部有二種：一、至得，二、不失法。不失法但善惡有之，外法則無，又但是自性無記，又待果起方滅。若是至得，逐法通三性，通內外法皆有。果未起時若懺悔，則至得便滅。而不失法雖懺悔罪不滅，要須更待果起方滅也。」

110 嘉祥，《中觀論疏》卷 8(大正 42，119a8-12)：「問：業是有為念念生滅，不失法亦是有為念念生滅，云何得不斷不常耶？答：真諦三藏出正量部，明不失法是功用常，待果起方滅，中間無念念滅，譬如券還債竟，然後乃裂破耳。」

有盡滅以前，也還是存在的。

c、正量部正統者與旁支者，對業力感果報的說法差異

（a）正統者說：因不再生果，所以感果就滅了

彼此意見的參差，是這樣：正統者說：因既生果，果體能一期繼續的生下去；因不再生果，所以感果就滅了。

（b）旁支者說：要在果報身滅時，不失法才失壞

旁支者說：因生果後，果體的繼續生下去，有他一定的限度；有限度的延續，不能說與因無關，此必有支持生命延續的力量。所以要在果報身滅時，不失法才失壞。

（c）依瑜伽師所說：正統注意生因，旁支又注意到引因

這兩派，以瑜(p.295)伽師所說去批判他，正統注意生因[111]，旁支又注意到引因[112]。[113]

釋第 19 頌：若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏

（A）依旁流者的解說不失法：業的失滅，在兩個時候

這樣，依旁流者的解說不失法——業的失滅，在兩個時候：一、聖者位中度果的時候，二、異生位中死亡的時候。

a、聖者度果

從初果到二果，從二果到三果，從三果到四果，這都叫度果。在度果的過程中，每度一果，就滅去後一果所應滅的業力。如初果還有七番生死；證得二果時，即有六番生死的不失法滅，只剩一往來了。到最後阿羅漢果入無餘涅槃（死）的時候，就徹底的滅除有漏不失法了。

b、異生位中（凡夫）死亡

壽盡命絕，這叫做死。一期生死既沒有了，感此一期果報的業——不失法，也就隨之而消滅了。

c、結

所以說：「**若度果已滅，若死已而滅**」。

（B）應分別度果、異生死已滅中他的有漏、無漏

---

[111]【生因】：與「引因」相對稱。謂生為近果與正果之因。近果，指近因之果報；正果，指修道而有所證悟，蓋有別於外道之盲修，故謂學佛而證得之果為正果。(《佛光大辭典》，p.2058)

[112]【引因】：「生因」之對稱。生近果與正果之因，稱為生因；引遠果與殘果之因，稱為引因。就內種而言，以現在之種子生現在之身，稱為生因；引其他枯喪屍骸等，稱為引因。就外種而言，生芽、莖等為生因，引枯死之草木等為引因。此屍骸及枯草等之位皆無內外之種，或生於他界，或種既久而滅。然由生因之作用力故，猶能引彼，即依其義，說彼生因之種，稱為引因，二因並無別體。又十二有支中，能生支稱為生因，能引支及所引支皆為引因。即愛、取、有三支距生、老死之果近，能生近果，故稱生因；無明、行、識、名色、六處、觸、受等七支離生、老死之果猶遠，引遠果，故稱引因。〔《成唯識論》卷 2〕(《佛光大辭典》，p.1392)

[113] 唐窺基撰《成唯識論述記》卷 3(大正 43，312a12-21)：「其**內、外種**生近果、生正果名**生因**，引遠果、引殘果名**引因**。

無性云：如**內識種**生現識等名近果，是**生因**；望名色等是遠果，是**引因**。
外種望芽是近果，是**生因**；望莖等是遠果，是**引因**。

天親云：如**內種子**生正果名**生因**，生殘果名**引因**。即現在種生現在身名**生因**，生六處等皆名**生因**。引餘枯喪屍骸等名**引因**，雖生他界等，勢分力故餘骸尚有。」

在這度果死已滅「中」，應更「分別」他的「有漏」「無漏」。即三界繫與不繫法。異生死滅，這是三界繫的有漏業；阿羅漢入涅槃滅，也捨有漏的殘業；如捨無漏智業，這是不繫的無漏業。度果滅的，有三界繫的有漏業；捨前三果得後三果所滅的，即有不繫的無漏業。這是應該分別而知的。

3、結說（p.295-296）(p.296)

〔20〕雖空亦不斷[114]，雖有而[115]不常，業果報不失，是名佛所說。[116]

※釋第 20 頌：雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說

（1）依清辨釋、佛護釋、無畏釋等說：此頌是正量者總結上面所說的

清辨釋[117]、佛護釋[118]、無畏釋[119]等說：「雖」諸行「空」無外道所計即蘊離蘊的我，

---

[114] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41a，n.6)：二句「番梵云：流轉亦不常，諸業不失法。」

[115] 亦＝而【宋】【元】【明】。(大正 30，22d，n.20)

[116]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22 c21-22)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101b24-25)：

「雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說。」

〔3〕《中論》(青目釋) 卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c15-20)：「此論所說義，離於斷常。何以故？業畢竟空寂滅相，自性離，有何法可斷、何法可失！顛倒因緣，故往來生死，亦不常。何以故？若法從顛倒起，則是虛妄無實，無實故非常。復次，貪著顛倒，不知實相故，言業不失。此是佛所說。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「雖空亦不斷，生死亦不常，」(高麗藏 41，143b24)

「業果報不失，此法佛所說。」(高麗藏 41，143c02)

〔5〕《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，64c5-10)：佛法中亦無有一法能作、能見、能知。如說偈：「**有業亦有果，無作業果者，此第一甚深，是法佛能見。**

雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。」

《大智度論》卷 15〈1 序品〉(大正 25，170b6-13)：「如佛所言：「**諸法雖空，亦不斷，亦不滅；諸法因緣相續生，亦非常；諸法雖無神，亦不失罪福**。」一心念頃，身諸法、諸根、諸慧，轉滅不停，不至後念；新新生滅，亦不失無量世中因緣業。諸眾、界、入中皆空無神，而眾生輪轉五道中受生死。

如是等種種甚深微妙法，雖未得佛道，能信能受不疑、不悔，是為法忍。」

〔6〕〔三枝 p.484〕：śunyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam /

karmaṇo `vipraṇāśaśca dharmo buddhena deśitaḥ //

空そのもの(空性)であって，しかも断滅ではなく，また輪廻であって，しかも常住ではないという，そのような業の不失という「原理」(法)が，ブッダによって説き示されている。

[117]《般若燈論釋》(清辨釋) 卷 10(大正 30，101 b24-c1)：

「**雖空而不斷，雖有而不常，諸業不失法，此法佛所說**。」

釋曰：空者誰空？謂諸行空。如外道所分別，有自性法者無也。而業不斷者，有不失法在故。云何為有？有謂生死。生死者，謂諸行於種種趣流轉故，名為生死。云何不常？業有壞故。云何名不失法？謂佛於處處經中說。

[118] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41a，n.5)：「無畏、佛護：此下皆接次頌，問答一段勘係次後徵起之文，今譯錯。」

[119] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41a，n.7)：「無畏釋：諸行無外所執我為空，以不失法為不斷云云，今譯全異。」

但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。

（2）依青目釋的說法

青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。[120]

（3）依古代三論家的說法

古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。[121]

（4）依《大智度論》的說法

《智度論》[122]有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。

（5）印順導師認為此頌可以是中觀的正義，也可以是正量部的結論

究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。

（二）破（p.296-301）

1、業力無性破

（1）顯不失之真（p.297-298）(p.297)

〔21〕諸業本不生，以無定性故，諸業亦不滅[123]，以其不生故。[124]

---

[120]《中論》(青目釋）卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22c15-20)：「此論所說義，離於斷常。何以故？業畢竟空寂滅相，自性離，有何法可斷、何法可失！顛倒因緣，故往來生死，亦不常。何以故？若法從顛倒起，則是虛妄無實，無實故非常。復次，貪著顛倒，不知實相故，言業不失。此是佛所說。」

[121]《中觀論疏》卷 8〈17 業品〉(大正 42，121c18-21)：「**雖空亦不斷者**：外人謂：論主執空故墮斷滅，是故今明業雖畢竟空，非是斷滅。若外道邪見之空及方廣所謂空，二乘人所明空，皆是斷滅。」

[122]〔1〕《大智度論》卷 1(大正 25，64c5-10)：「佛法中亦無有一法，能作能見能知。如說偈：**有業亦有果，無作業果者，此第一甚深，是法佛能見。雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失，如是法佛說。**」

〔2〕《大智度論》卷 6(大正 25，107a2-16)：「問曰：何等甚深法？答曰：如先甚深法忍中說。復次，甚深法者，於十二因緣中展轉生果，因中非有果亦非無果，從是中出，是名甚深法。復次，入三解脫門：空、無相、無作，則得涅槃常樂故，是名甚深法。復次，觀一切法，非空非不空非、有相非無相、非有作非無作，如是觀中心亦不著，是名甚深法。如偈說：因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。若法實有，不應還無，今無先有，是名為斷。不常不斷，亦不有無，心識處滅，言說亦盡，於此深法，信心無礙，不悔不沒，是名大忍成就。」

[123] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41a，n.9)：「番梵作不失。」

[124]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22 c29-23a1)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，101c5-6)：
「業從本不生，以無自性故，業從本不滅，以其不生故。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「諸業本不生，非伺察可得，」(高麗藏 41，143c17)
「業力心相續，業果二俱壞。」(高麗藏 41，143c18)

A、總標頌文主旨：否定自性而顯示緣起的業相

這是從否定自性而顯示緣起的業相。

（A）標所說行業不失：剎那滅、感果不失

行業不失，確是釋尊所說的。他一方面是剎那滅的，一方面又是能感果不失的。

（B）釋各家種種說業都不離過失

a、舉剎那滅了存在還是不存在之過失

剎那滅了，存在還是不存在？

（a）若存在則有常住的過失

假使存在，可以說不失，卻就有了常住的過失，與無常相違。

（b）若不存在則有斷滅不能感果的過失

不存在，可以說無常，但又有斷滅不能感果的過失，與不失相違。

b、結說

這是佛法中的難題，各家種種說業，正量者立不失法，都為了此事，然都不離過失。

B、依性空正義說：業是緣起幻化的，沒有實在的自性

依性空正義說，業是緣起幻化的，因緣和合時，似有業的現象生起，但究其實，是沒有實在自性的。既不從何處來，也不從無中生起一實在性。

釋第 21 頌：諸業本不生，以無定性故，諸業亦不滅，以其不生故

一切「諸業本」就「不生」，不生非沒有緣生，是說「無」有他的決「定」的自「性」，沒有自性生。一切「諸業」也本來「不滅」，不滅即不失。他所以不滅，是因為本來「不生」。

a、如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅，實無自性，故滅無所至

我們所見到的業相生滅，這是因果現象的起滅，不是有一實在性的業在起滅；沒有實(p.298)在的業性生滅，唯是如幻如化的業相，依因緣的和合離散而幻起幻滅。如幻生滅，不可以追求他的自性，他不是實有的常在，是因緣關係的幻在，幻用是不無的。此如幻的業用，在沒有感果之前不失；感果以後，如幻的業用滅，而不可說某一實在法消滅，所以說『滅無所至』[125]。

b、業非實有常住亦是無性從緣故不斷，建立如幻緣起的業果聯繫

諸業不生，無定性空，雖空無自性，但緣起的業力，於百千劫不亡，所以又不斷。

---

〔4〕〔三枝 p.486〕：karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatastataḥ /
yasmācca tadanutpannaṃ na tasmādvipranaśyati //
何ゆえに業は生じないのであるか。どのようにしても，無自性(固有の実体の無いもの）であるから。また，それは生じたものではないから，それゆえ，滅することもない。

〔5〕梵文文意為：「業何故不生呢？因為是無自性的緣故；又由於不生的緣故，因此也無有滅失。」
※編者案：自 21 頌以下所引梵文文意註解，乃參照福嚴佛學院《中論》選讀講義編列，（2003 年 3-6 月）出版。

[125]《雜阿含經》卷 13〈335 經〉（大正 2，92c16-20）：「諸比丘！眼生時無有來處，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。耳、鼻、舌、身、意亦如是說。」

不是實有常住故不斷，是無性從緣故不斷。行業不失滅，可以建立如幻緣起的業果聯繫。

（2）遮不失之妄

A、不作破（p.298-300）

〔22〕若業有性者，是即[126]名為常，不作[127]亦名業，常則不可作。[128]

〔23〕若有不作業，不作而有罪[129]，不斷於梵行，而有不淨過[130]。[131]

---

126 則＝即【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.1)

127 不作 Akṛta. (大正 30，23d，n.2)

128〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a2-3)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102a6-7)：

「業若有自體，是即名為常，而業是無作，常法無作故。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「若業本不生，業云何有壞？」（高麗藏 41，144a02）

「若其有所生，彼云何不壞？」（高麗藏 41，144a03）

〔4〕〔三枝 p.488〕：karma svabhāvataścetsyācchāśvataṃ syādasaṃśayam /

akṛtaṃ ca bhavetkarma kriyate na hi śāśvatam //

もしも業が自性(固有の実体)をもって存在するのであるならば〔それは〕疑いなく，常住であろう。そして業はつくられたものではない，ということになるであろう。なぜならば，常住であるものはつくられることがないから。

〔5〕梵文文意為：「如果業是自性有的話，無疑也應當是常住的；又業應當不是所作的，原因是常住的就不是所作的。」

129「罪」，梵文作 bhaya，即怖畏之意。

130 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41b，n.1)：「番梵云：不住於梵行，而亦成住過，今譯意反。」

131〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a4-5)。

龍樹造・青目釋《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a16-18)：「復次若有不作業者，則他人作罪此人受報，又他人斷梵行而此人有罪，則破世俗法。」

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102a11-12)：

「若業是無作，無作應自來，住非梵行罪，今應得涅槃。」

〔3〕〔三枝 p.490〕：aktṛābhyāgamabhayaṃ syātkarmākritakaṃ yadi /

abrahmacaryavāsaśca dośastatra prasajyate //

もしも業がつくられたものではないならば，〔みずから〕つくらないのに，〔その結果を〕受けるという怖れがあることになるであろう。そして，その〔説〕においては，〔清浄な行ない(梵行)を実行しているのに〕清浄な行ない(梵行)ではない〔果報〕に住することとなる，という誤りが付随する。

〔4〕藏譯（1） ci ste(1) las ni ma byas na / ma byas pa daṅ phrad ḥjigs ḥgyur //

tshaṅs spyod gnas pa ma yin paḥaṅ / de la skyon du thal bar ḥgyur //

(1) ci ste を 也 は ji lta

しかるに，もしも業がつくられたものでないならば，まだつくられていない〔業〕を得る，という恐れがあるであろう。〔清浄な行ない（梵行）に精励しているのに〕，清浄な行ない（梵行）に精励する者でないことが，また，この〔主張〕においては，誤りとして付随する。

藏譯（2） ci ste las ni ma byas na / ma byas pa daṅ phrad ḥjigs(1) ḥgyur //

tshaṅs spyod gnas pa ma yin paḥaṅ / de la skyon du thal bar ḥgyur //

〔24〕是則破一切，世間語言法，作罪與作福，亦無有差別。[132]

釋第 22 頌：若業有性者，是即名為常，不作亦名業，常則不可作

（A）遮破有自性的業力

這是遮破有自性的業力，使他失去造作的性質。

a、遮破實有自性、不待緣、常住的業力

如定執「業」是「有」他的實在自「性」的，自性有即自體完成的，那麼所說的業，不能說從緣而生起(p.299)，應該不待造作本來就有的了！如果說雖是本來就存在的，不過因造作了才引生來現在，這就不對！實有自性的存在，「是」業就是「常」住的；

b、遮破本有、不造作的業力

常住的業，在「不作」以前，既已有此業的存在，已可以叫做「業」。業既本有「常」有，那還有什麼作不作？常住法是「不可作」的。不造作，怎麼可以成為業呢？

釋第 23 頌：若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過

（B）遮破若業不經造作而自有則修行也是徒然

如承認「不」經造「作」已有「業」力，那不是「不作」惡「而有罪」業了嗎？不殺生的有了殺業，不偷盜的有盜業；如不作即有罪業，那縱然「不斷」的修習清淨「梵行」，也是徒然。因為雖然不作，已「有」罪業「不淨」的「過」失了！

※別釋梵行義

梵行，廣義的說，一切的清淨德行都是；狹義的說，出家人守持淫戒，在家人不欲邪行，叫做梵行。梵行的反面，是不淨的罪業。

釋第 24 頌：是則破一切，世間語言法，作罪與作福，亦無有差別

（C）遮破壞世俗諦的名相習慣，不作而有罪惡、善德

假使修梵行的人還有不淨業，那就「破」壞了「一切世間」的「語言法」了。語言法，即世俗諦的名相習慣，是大家共同承認的。人格的高尚與卑劣，行為的善惡，法制的良窳[133]等。如照上面所說，那就承認不作而有罪惡，反之也可不作而有善德，好壞善

---

(1) ḥjigs を 灯 は ḥjig

若し業は不作ならば,不作と合する怖畏あるべし。
梵行に住せざる者が,ここに失に墮すべし。
註：前半と後半との間長行がある。

〔4〕梵文文意為：「如果業不被造作的話，則會有不作卻受果的怖畏，又會有[修梵行卻]住於非梵行〔果報〕的過失。」

[132]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a6-7)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102a21-22)：
「破一切世俗，所有言語法，作善及作惡，亦無有差別。」
〔3〕〔三枝 p.492〕：vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ /
puṇyapāpakṛtornaiva pravibhāgaśca yujyate //
〔それならば〕，一切の言語慣習と，疑いなく，矛盾することになろう。そして，福徳(善)をなす者と罪悪をなす者とを区別することもまた，妥当しないことになるであろう。
〔4〕梵文文意為：「無疑地與一切的世俗（習慣）相矛盾，又作善者和作惡者的區別也不成立了。」

[133] 窳〔ㄩˇ〕：疵病；粗劣。敗壞，腐敗。(《漢語大詞典（八）》p.474）

惡一切破壞了。持戒者就是犯戒者，犯戒者就是持戒者，「作罪」的及(p.300)「作福」的，也就沒「有」什麼「差別」，這是破壞世間的大邪見。

B、重受破（p.300）

〔25〕若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。[134]

（A）總標頌文：假如業實有自性不失，則會受果無窮

再破業自性的不失，使他犯受果無窮的過失。

釋第 25 頌：若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受

a、正釋業決定是自有性的過失

假定說：「業決定」是「自有性」的，這不但本來存在而不成造作，也應該永遠存在而不再滅失，那就應該這生「受」了「果報」，此業不失，來生「更」「受」果報，再來生還是受果報，一直受果無窮。如這樣，也就失去隨業受果的意義。人類不能再以新作的善業，改善自己了！

b、舉喻說明

如世間犯罪的人，他犯了罪，受國家的法律制裁。除了死刑，在刑罰期滿後，他可以回復自由，可以向善。因他的善行，或者又可以得國家的獎拔，社會的讚美、擁戴。假定說制裁了以後還應該制裁，他的罪惡永遠存在，這豈非絕大的錯誤嗎？

（B）舉飲光部見到了業自性不失的過失

飲光部見到了這點，所以他主張業力沒有受報是存在的，受了報就不存在的了。[135]

2、業因不實破（p.300-301）(p.301)

〔26〕若諸世間業，從於煩惱出[136]**，是煩惱非實，業當何有實**[137]**。**[138]

134〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a8-9)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102a26-27)：
「以有業住故，而名不失者，亦應與果已，今復更與果。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「若法有自體，有業而可住，」（高麗藏 41，144b02）
「二世受報已，彼業還復在。」（高麗藏 41，144b03）
〔4〕〔三枝 p.494〕：tadvipakvavipākam ca punareva vipakṣyati /
karma vyavasthitaṃ yasmattasmātsvābhāvikaṃ yadi //
もしも，業は確立しているから，自性(固有の実体)の有るものである，というならば，成熟(すなわち果報)はすでに熟しており，それ(果報)がさらになお熟(果報を受ける)ということになるであろう。
〔5〕梵文文意為：「如果業是決定的而具有自性的話，則已熟的異熟會再受報。」

135《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 19（大正 27，96b6-9）：「或復有執：『諸異熟因，果若未熟，其體恒有；彼果熟已，其體便壞。』如飲光部。彼作是說：『猶如種子，芽若未生，其體恒有；芽生便壞。諸異熟因亦復如是。』」
另參見《異部宗輪論》卷 1（大正 49，17a27-29）。

136 生＝出【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.3)

137 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，41b，n.2)：「無畏牒頌云：業云何從作，下長行同。」

138〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a10-11)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102b6-7)：

〔27〕諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身[139]。[140]

（1）總標頌文主旨：從煩惱不實中說明業性本空

業從煩惱的發動而作，所以進一步的從煩惱不實中說明業性本空。

釋第 26 頌：若諸世間業，從於煩惱出，是煩惱非實，業當何有實

A、世間業從貪愛的煩惱生，煩惱亦非實有，業當然也沒有實在性

一切「世間」的善不善「業」，都是「從於煩惱」而造「出」的。有煩惱，才有世間的諸業；有世間的諸業，才招感世間的諸果。有漏業的動因，主要的是愛，愛自我的生命，愛世間的一切，由內心愛取的衝動，通過了身口，就造成業。這，是為因；諸世間業，是所引發的果；因果有著不相離的關係。假使能生的因是實在的，所生的果或者可以說他是實有。但「煩惱」因也是「非實」在的，從不實在的因中所產生的果「業」，那裡還可說他「有實」在性呢？

釋第 27 頌：諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身

B、煩惱及業是感苦報身的因，若已知煩惱及業是無自性，則感得的果報身亦是空

同樣的理由，這「煩惱及業」，又「是」苦痛的果報「身」的「因緣」；身因緣的「煩惱、諸業」，既已知他是「空」無自性的，「何況」是果報的「諸身」呢？不消說，當然也是空的。

（2）從業無自性故知業因、業果亦非實

「煩惱若業性，彼即無自體，若煩惱非實，何有業是實。」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「此諸業煩惱，業因煩惱成，」（高麗藏 41，144b10）

「彼煩惱無實，業云何有實？」（高麗藏 41，144b11）

〔4〕〔三枝 p.496〕：karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ /

na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāttattvataḥ katham //

この業は煩悩を本質とするものである。しかし，それらもろもろの煩悩は，真実には〔存在して〕いない。もしもそれらもろもろの煩悩が，真実には〔存在して〕いないのであるならば，どうして，業が真実に存在するであろうか。

〔5〕梵文文意為：「業是以煩惱為自體，而這些煩惱不是真實地存在；如果這些煩惱不是真實存在的話，業如何真實地存在呢？」

[139] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，42a，n.2)：「番梵云：云何說彼身。」

[140]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23a29-b1)。

〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102b25-26)：

「說業及煩惱，而為諸身因，業煩惱自空，身從何所有？」

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：

「若說業煩惱，以爲身因者，」（高麗藏 41，144b18）

「業煩惱自空，身因復何有？」（高麗藏 41，144b19）

〔4〕〔三枝 p.498〕：karma kleśāśca dehānām pratyayāḥ samudāhṛtāḥ /

karma kleśaśca te śunyā yadi deheṣu kā kathā //

業ともろもろの煩悩とは，もろもろの身体の〔生ずる〕諸縁である，と説かれている。もしもそれらの業ともろもろの煩悩とが，空であるならば，もろもろの身体について，何の語られることが〔あろう〕か。

〔5〕梵文文意為：「有云：『業和諸煩惱是諸身體的因緣。』如果業和諸煩惱是空的話，如何能說明有諸身體呢？」

這是以業性非實而推論到業因（煩惱）業果（身）的非實了。

四、破有我論者的作者說（p.302-305）

（一）立（p.302-304）(p.302)

〔28〕無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者[141]，不異[142]亦不一[143]。[144]

釋第 28 頌：無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不異亦不一

1、生死流轉的主因：無明、愛

在生死中流轉，是具有兩條件的：一、無明，二、愛。[145]

（1）無明是不正確的認識，不是無所知識

無明是不正確的認識，不是無所知識，是不正確的認識，蒙蔽了真知灼見，永遠見不到真理，永遠的亂碰亂撞在危險中。如以布蒙蔽了我們的眼睛，我們不辨方向的走，時時有跌倒的危險。

（2）釋第 28 頌前半頌：無明之所蔽，愛結之所縛

「無明」「所蔽」的當中，主要的是在緣起幻相的妄現自性相中，直覺的見有自性。外執事事物物的實在，內執五陰中自我的實在。以自我妄見去認識世間的一切，自我與

---

141 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，42a，n.5)：「番梵云：彼受者與作。」

142 即＝異【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.8)

143 異＝一【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.9) 《大正藏》作「不即亦不異」。

144〔1〕第 28 偈, Avidyā-nivṛto jantus tṛṣṇā-saṃyojanas ca saḥ, Sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ. (大正 30，23d，n.7)

〔2〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23b8-9)。

〔3〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102c8-9)：
「為無明所覆，為愛結所繫，而於本作者，不一亦不異。」

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「衆生無明覆，愛結所縈纏，」(高麗藏 41，144c10)
「作作者受者，不一亦不異。」(高麗藏 41，144c11)

〔5〕〔三枝 p.500〕：avidyānivṛto jantustṛṣṇāsaṃyojanaśca saḥ /
sa bhoktā sa ca na karturanyo na ca sa eva saḥ //
生存するもの(衆生)は，無知(無明)に覆われ，妄執(渇愛)に結ばれている。かれは〔業の果報を〕受ける者である。またそのかれは，〔業の〕行為主体から，異なっているのでもない，同一であるのでもない。

〔6〕梵文文意為：「被無明所覆又被渴愛所繫縛的有情，這些有情是受者，而他們與作者不相別異，又與作者不為同一。」

145〔1〕《雜阿含經》卷 12〈294 經〉(大正 2，84a7-10)：「諸比丘！彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身。還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦。」

〔2〕另參見印順法師著《成佛之道》(增注本p.173-p.174)：「說到煩惱的滅除，當然也要從根本的煩惱去著手。如伐大樹一樣，專門斫枝摘葉，是不能達成目的的。如斷了樹根，那即使是暫時發葉，也終究是會死去的。說到煩惱的根本，當然是愚癡無明了。無明，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的貪愛。一是障於智的，一是障於行的。從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。」

〔3〕另參見《成佛之道》(增注本 p.163-p.164)

世間構成我我所的關係，就有貪愛的生起。這「愛結」，猶如一條繩索；因愛力，使我們在所有的認識經驗中，牢牢的被他「所」繫「縛」，而不能獲得自由的解脫。

A、苦生起的過程

（A）因無明所蔽

以自我為中心去看外界，衡量世間，批評世間，一切都以自己作主宰；

（B）愛結所縛

又以自我去追求新的未來，他又戀戀不捨於過去，所以就被時空的環境緊緊的縛在世間。

（C）貪著環境的一切，而與自我密切結合，故生起苦果

外在的環境發生變化，內在的心識(p.303)也隨著變化，而產生無限的苦痛。

如盆中開著一枝美麗的花朵，內心上起愛著，假使忽然被人折去了，或花謝了，內心上立刻就生起懊惱、痛惜。

人類所以多痛苦，就在於環境的一切，以貪著而與自我結合密切的聯繫。非如此不得自由，也就因此而不得不苦痛。

B、苦的根源：有自我愛的存在

未來是沒有著落的，未來還有未來；從現在的不安定，到了未來快樂安定的環境，不久他又感到那環境不安定，不滿足，希望未來更美滿的環境了。如渴飲鹽汁，終久是渴愛失望的。所以有自我愛的存在，要想沒有痛苦，這絕對是不可能的。

C、結

以無明的闇蔽，愛的貪著，為煩惱根本；由煩惱就造作種種的業，這業不論是善的、惡的，都不離於無明愛的力量所支配。像這些，本是《阿含經》中所常說的，也是性空者所同意的。

（3）釋第 28 頌後半頌：而於本作者，不異亦不一（有我論者的主張）

A、結前生後

但現在，有我論者要以此經文成立他的作者受者，以建立業果，這就不同了。

B、正釋頌文

他們以為：無明與愛的闇蔽束縛，所以作者（我）作業，所以受者受果。

受果者與那「本作者，不異亦不一」的。

C、作者與受者一、異之申論

（A）作者與受者異

如果說作者與受者異，那就前後脫節，不能成立前造業後感果的理論。

（B）作者與受者一

如說是一的，不能說有作與受的差別；作者在人間，也不(p.304)能受天上的果。

（C）作者與受者不一不異

a、正說

作者我與受者我，是不一不異的。前一能作者，與後一所受者，彼此間有密切的聯絡，所以非異。

b、舉喻

如小孩時做的事情，老時說是我從前做的；前生作的，到後生受，也說自作自受。這是把前後生命當作統一性看的。雖說是不異的，但前後的果報又有不同，所以又是非一的。

D、有我論者認為實有作者、受者

此佛教內有我論者，以作者我及受者我的不一不異，建立作業受果的聯繫。既有作者與受者，怎麼能說業無自性呢？[146]

（二）破（p.304-305）

〔29〕業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。[147]

〔30〕無業無作者，何有業生果，若其無有果，何有受果者。[148]

1、論主以業不可得，破有我論者的業實有作者、受者

外人以我成立業，論主就以業不可得去破他的作者、受者我。

釋第 29 頌：業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者

（1）業從緣生、非緣生皆是無自性，所以也沒有起業的作者

業的生起，不出緣生、非緣生。非緣生就是無因自然生，緣生不出自、他、共的三生。像這樣的緣生，在性空者看來是不可能的，所以說「業不從緣生」。自性法從自性

---

[146] 參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，42a，n.6)：「無畏次結云：是故定有業。」

[147]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23b16-17)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102c22-23)：
「業不從緣生，不從非緣生，以業無自體，亦無起業者。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「業不從緣生，不從非緣生，」(高麗藏 41，144c18)
「見有業相違，是故無作者。」(高麗藏 41，144c19)
〔4〕〔三枝 p.502〕：na pratyayasamutpannam nāpratyayasamutthitam /
asti yasmādidaṃ karma tasmātkartāpi nāstyataḥ //
この業は，縁より生起しているものではなく，非縁より生起しているものではない。それゆえ，〔業の〕行為主体もまた，存在しない。
〔5〕梵文文意為：「由於緣所生的業不存在，非緣所生的（業）也不存在的緣故，因此作者也不存在。」

[148]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23b18-19)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，102c29-p. 103a1)：
「無業無作者，何有業生果？既無有此果，何有受果者？」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「無作者作業，何有業生果？」(高麗藏 41，145a02)
「既無實有業，受者當何有？」(高麗藏 41，145a03)
〔4〕〔三枝 p.504〕：karma cennāsti kartā ca kutaḥ syātkarmajaṃ phalam /
asatyatha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati //
もしも業も行為主体も存在しないならば，業より生ずる果報は，どうして，存在するであろうか。さらに，果報が存在しないのであるから，〔業の果報を〕受ける者が，どうして，存在するであろうか。
〔5〕梵文文意為：「如果業和作者不存在，從業而生的果報怎麼會存在呢？若是果報不存在，怎麼會有受者呢？」

緣生不可能，而如幻法從如幻緣生，不是也不可以；所以說業也「不從」無(p.305)因而自然的「非緣生」。這兩門觀察，如第一品中說。緣生、非緣生都不可，就知業的自性是沒有的。從否定自性業的真實生起，歸結到「無有能起」這「業」的作「者」。

釋第 30 頌：無業無作者，何有業生果，若其無有果，何有受果者

（2）既沒有起業的作者，亦無有受果報的受者

沒有所作的「業」、能「作者」的人，那裡還可說「有業生果」呢？業所生的「果」報不可得，又怎麼可以說「有受」這「果」報的人呢？

2、結說：業、起業者，果、受果者，都是不可得

所以業、起業者，果、受果者，這一切的一切，都是不可得的。

（貳）顯正義（p.305-307）

〔31〕如世尊神通，所作變化人[149]，如是變化人，復變作化人。[150]

〔32〕如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。[151]

〔33〕諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如燄亦如響[152]。[153]

---

[149] 變化人 Nirmitaka. (大正 30，23d，n.12)

[150]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23b27-28)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，103a7-8)：
「如佛神通力，現作化佛身，於是須臾間，化身復起化。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「如佛神力化，化成具足相，」（高麗藏 41，145a09）
「是化復起化，初化名化者。」（高麗藏 41，145a10）
〔4〕〔三枝 p.506〕：yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta rddhisampadā /
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ //
あたかも神通をそなえている教主(ブッダ)が，神通で現出された人(化人)を幻出し，その幻出された化人が，さらに他の〔化人〕を幻出するように，
〔5〕梵文文意為：「譬如世尊的神通所幻現的變化人，此變化人又變幻出別的變化人。」

[151]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23b29-c1)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，103a9-10)：
「此初化身佛，而名為作者，化佛之所作，是即名為業。」
〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「諸法如化相，作作者無作，」（高麗藏 41，145a11）
「說作者等體，皆云何可有。」（高麗藏 41，145a12）
〔4〕〔三枝 p.506〕：tathā nirmitakākāraḥ kartā yattkarma tatkṛtam /
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitastathā //
そのように，〔業の〕行為主体は，化人のありかたをしている。それは，つくり出されたどのような業も，化人によって幻出された他の化人のようなものである。
〔5〕梵文文意為：「作者，就如那變化人的形態；彼所作的業，就如被變化人所幻現的另一變化人。」

[152]〔1〕響＝響【宋】【元】【明】。(大正 30，23d，n.13)
〔2〕參見歐陽竟無編《中論》卷 3〈17 觀業品〉(《藏要》第一輯 4，42b，n.2)：「番梵云：如健達縛城，如燄亦如夢。」

[153]〔1〕《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，23c2-c3)。
〔2〕《般若燈論釋》卷 10〈17 觀業品〉(大正 30，103a20-21)：
「業煩惱亦爾，作者及果報，如乾闥婆城，如幻亦如焰。」

一、雖無作者、受者亦非斷滅，明緣起業的真相，知業力等是如幻如化

作者、作業、受者、果報，這都是世俗諦中現有的。論主已一一破斥有自性見的作者、作業、受者、受果，而正見的業果，需要成立。既可以答覆外人，也可以免他人落於斷見，所以結顯正義。先說明緣起業的真相，後結歸到業力等是如幻如化。

釋第 31 頌：如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人

（一）佛神通不共二乘，能現變化人又復由此變化人生變化人

神通，不唯佛有，佛弟子中的羅漢聖者也有的，不過從化起(p.306)化，是聲聞弟子所不能作到的。經中說有六種神通，這裡說的「世尊神通」，指神境通而說。由世尊神境通的力量，「作」出種種的「變化人」；[154]由這所「變化」的「人，復」又「變作」各式各樣的變「化人」。

釋第 32 頌：如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業

（二）以從化起化比喻作者與所作事皆如幻

此從化起化的比喻，即說明作者、作業的都如幻化。「如」最「初」以世尊為根本所「變化」出來的「人」，是變化的，還能起化，所以譬喻本「作者」。那又由「變化人所」幻「作」出來的種種化人化事，是從幻起幻[155]，如以無明愛而起作的「業」。

1、申論頌意

（1）標契經說

---

〔3〕《大乘中觀釋論》卷 10〈17 觀業品〉：
「諸法無有體，如乾闥婆城，」（高麗藏 41，145a16）
「煩惱業及身，作者果亦然。」（高麗藏 41，145a17）

〔4〕〔三枝 p.508〕：kleśāḥ karmāni dehāśca kartāraśca phalāni ca /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //
もろもろの煩悩も，もろもろの業も，もろもろの身体も，もろもろの行為主体も，もろもろの果報も，蜃気楼(ガンダルヴァ城)のありかたをしており，陽炎や夢に似ている。

〔5〕梵文文意為：「諸煩惱、諸業、諸身、諸作者及諸果報就像乾闥婆城，又像光炎和夢。」在漢譯諸本中，缺「諸身」一語。

154 《大智度論》卷 54〈27 釋天主品〉（大正 25，447c1-24）：「須菩提知諸天子心所念，語諸天子：『不解不知耶？』諸天子言：『大德！不解不知。』須菩提語諸天子：『汝等法應不知。我無所論說，乃至不說一字，亦無聽者。何以故？諸字非般若波羅蜜。般若波羅蜜中無聽者，諸佛阿耨多羅三藐三菩提無字、無說。諸天子！如佛化作化人，是化人復化作四部眾——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，化人於四部眾中說法，於汝意云何，是中有說者、有聽者、有知者不？』諸天子言：『不也大德。』須菩提言：『一切法皆如化，此中無說者、無聽者、無知者。諸天子！譬如人夢中見佛說法，於汝意云何，是中有說者、有聽者、有知者不？』諸天子言：『不也大德。』須菩提語諸天子：『一切法皆如夢，無說、無聽、無知者。諸天子！譬如二人在大深澗各住一面，讚佛法眾，有二嚮出，於諸天子意云何，是二人嚮展轉相解不？』諸天子言：『不也大德。』須菩提語諸天子：『一切法亦如是，無說、無聽、無知者。諸天子！譬如工幻師於四衢道中化作佛及四部眾於中說法，於諸天子意云何，是中有說者、有聽者、有知者不？』諸天子言：『不也大德。』須菩提語諸天子：『一切諸法如幻，無說者、無聽者、無知者。』」
另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，275b18-c11）。

155 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，275b18-c11），《大智度論》卷 54〈27 釋天主品〉（大正 25，447c1-24）。

此中有一問題，如幻如化，經中所常說的。

（2）聲聞學者之見解：幻雖是假，而能幻化者，卻是實有、自相有

但執有自性的學者，以為所幻化的，可以是假，但幻化到底要有能幻化者才能成立；此能幻化者，不能說是假有的。所以他們歸結到實有、自相有。

（3）唯識家之見解：認為實有自性、自相有（唯識無境）

這不但聲聞學者，即以大乘學者自居的唯識家，也還是如此。

（4）中觀正義：一切法無自性，作者、受者、所作業唯假名（緣起性空）

這本來自性見未盡，難以使他悟解一切皆空皆假名的。所以論主特出方便，以從化起化的事象，譬喻作者作業的一切空而一切假。

2、結說：應解深義，勿執實有

讀者應了解論主深意，勿執著世尊是實有，否則如狗逐塊[156]，終無了期！

釋第 33 頌：諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如燄亦如響

（三）煩惱、業、作者、果報等無有實性，皆如幻、如夢，如燄亦如響

這「煩惱及業，作者及果報」，沒有一法是有實自性的，一切都是「如幻、如夢、如燄、如(p.307)響」的。

1、釋幻、夢，燄、響等名相皆非有實在

幻是魔術所幻現的牛馬等相；夢是夢境；燄是陽燄，就是日光照到潮濕的地方，蒸發熱氣上升時，現出一種水波的假相；響是谷響，是人在深山中發聲，這邊高聲大叫，那邊就有同樣的回響，並沒有真的人在那裡發聲。

這些，都是不實在的，都是可聞可見而現有的。

2、申論頌意

（1）釋喻：無自性空亦非斷無，是假名有皆如幻、如夢、如燄亦如響

這比喻無自性空，但空不是完全沒有，而是有種種假相的；假使什麼都沒有，也就不會舉這些做比喻，而應該以石女兒等來做喻了。所以，如幻等喻，譬喻自性空，又譬喻假名有。

（2）結說：一切法是即有即空的中道

也就因此，一切法即有即空的無礙，開示佛陀的中道。

二、結說

這三頌[157]（第 31、32、33 頌），不特[158]是總結本品；世間集的十二品，也都以此作總結。

---

[156]《大乘寶雲經》卷 7〈7 寶積品〉（大正 16，280b16-26）：「云何名為如狗逐塊？譬如有人以塊擲狗，狗即捨人而走逐塊。如是，善男子！有諸沙門、清信士、女怖畏色、聲、香、味、觸故，住阿蘭若空閑之處，獨無等侶，離眾憒鬧，身離五欲而心不捨。是人存念色、聲、香、味、觸等，心貪樂著而不內察，不知云何當離五塵。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中還為五欲之所繫縛；若空閑處持有漏戒，死得生天。又為天上五欲所縛，從天上墮，終不得脫於三惡道，所謂地獄、畜生、餓鬼。是名沙門如狗逐塊。」

[157]〔31〕如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。
〔32〕如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。
〔33〕諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如燄亦如響。

[158] 不特：不僅；不但。（《漢語大詞典（一）》p.394）

【附表】印順導師·《中觀論頌講記》〈觀業品第 17〉科判（p.272-p.307）

【科　判】							【偈　頌】
戊五 觀業品	己一 遮妄執	庚一 破一切有者的諸業說	辛一 立	壬一 二業			〔01〕大聖說二業，思與從思生，是業別相中，種種分別說。
				壬二 三業			〔02〕佛所說思者，所謂意業是，所從思生者，即是身口業。
				壬三 七業			〔03〕身業及口業，作與無作業，如是四事中，亦善亦不善。 〔04〕從用生福德，罪生亦如是，及思為七法，能了諸業相。
			辛二 破				〔05〕業住至受報，是業即為常，若滅即無常，云何生果報？
		庚二 破經部譬喻者的心相續說	辛一 立	壬一 成立業果	癸一 舉喻		〔06〕如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。 〔07〕從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。
					癸二 合法		〔08〕如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。 〔09〕從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。
				壬二 別立善業			〔10〕能成福業者，是十白業道，二世五欲樂，即是白業報。 〔11〕人能降伏心，利益於眾生，是名為慈善，二世果報種。
			辛二 破				〔12〕若如汝分別，其過則甚多，是故汝所說，於義則不然。
		庚三 破正量者的不失法說	辛一 立	壬一 敍說			〔13〕今當復更說，順業果報義，諸佛辟支佛，賢聖所稱歎。
				壬二 正說	癸一 標章		〔14ab〕不失法如券，業如負財物。
					癸二 別說	子一 不失法	〔14cd〕此性則無記，分別有四種。 〔15〕見諦所不斷，但思惟所斷，以是不失法，諸業有果報。 〔16〕若見諦所斷，而業至相似，則得破業等，如是之過咎。
						子二 諸行業	〔17〕一切諸行業，相似不相似，一界初受身，爾時報獨生。 〔18〕如是二種業，現世受果報，或言受報已，而業猶故在。 〔19〕若度果已滅，若死已而滅，於是中分別，有漏及無漏。

				壬三 結說	〔20〕雖空亦不斷，雖有而不常，業果報不失，是名佛所說。

【科　判】							【偈　頌】
戊五 觀業品	己一 遮妄執	庚三 破正量者的不失法	辛二 破	壬一 業力無性破	癸一 顯不失之真		〔21〕諸業本不生，以無定性故，諸業亦不滅，以其不生故。
					癸二 遮不失之妄	子一 不作破	〔22〕若業有性者，是則名為常，不作亦名業，常則不可作。 〔23〕若有不作業，不作而有罪，不斷於梵行，而有不淨過。 〔24〕是則破一切，世間語言法，作罪及作福，亦無有差別。
						子二 重受破	〔25〕若言業決定，而自有性者，受於果報已，而應更復受。
				壬二 業因不實破			〔26〕若諸世間業，從於煩惱生，是煩惱非實，業當何有實？ 〔27〕諸煩惱及業，是說身因緣，煩惱諸業空，何況於諸身？
		庚四 破有我作者說	辛一 立				〔28〕無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異。
			辛二 破				〔29〕業不從緣生，不從非緣生，是故則無有，能起於業者。 〔30〕無業無作者，何有業生果？若其無有果，何有受果者？
	己二 顯正義						〔31〕如世尊神通，所作變化人，如是變化人，復變作化人。 〔32〕如初變化人，是名為作者，變化人所作，是則名為業。 〔33〕諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如嚮。

◎附錄

《中論》〈17 觀業品〉1～33 頌之三種漢譯對照表

1	《中　　論》	大聖說二業	思與從思生	是業別相中	種種分別說
	《般 若 燈 論》	大仙所說業	思及思所起	於是二業中	無量差別說
	《大乘中觀釋論》	思及思所生	大仙所說業	彼業有多種	次第而分別
2	《中　　論》	佛所說思者	所謂意業是	所從思生者	即是身口業
	《般 若 燈 論》	如前所說思	但名為意業	從思所起者	即是身口業
	《大乘中觀釋論》	彼所說思者	此即是意業	從思所生者	所謂身語業
3	《中　　論》	身業及口業	作與無作業	如是四事中	亦善亦不善
	《般 若 燈 論》	身業及口業	作與無作四	語起遠離等	皆有善不善
	《大乘中觀釋論》	受用故生福	施受用福生	非福亦復然	此名受用義
4	《中　　論》	從用生福德	罪生亦如是	及思為七法	能了諸業相
	《般 若 燈 論》	受用自體福	罪生亦如是	及思為七業	能了諸業相
	《大乘中觀釋論》	并思為七種	了知諸業相	身語表無表	遠離不遠離
5	《中　　論》	業住至受報	是業即為常	若滅即無常	云何生果報
	《般 若 燈 論》	若住至受果	此業即為常	業若滅去者	滅已誰生果
	《大乘中觀釋論》	業住至果熟	彼業即是常	若滅即成無	云何有果生
6	《中　　論》	如芽等相續	皆從種子生	從是而生果	離種無相續
	《般 若 燈 論》	如芽等相續	而從種子生	由是而生果	離種無相續
	《大乘中觀釋論》	若芽等相續	芽等復生餘	種先而果後	不斷亦不常
7	《中　　論》	從種有相續	從相續有果	先種後有果	不斷亦不常
	《般 若 燈 論》	種子有相續	從相續有果	先種後有果	不斷亦不常
	《大乘中觀釋論》	若不先植種	果生即不能	因隨果法中	從芽等相續
8	《中　　論》	如是從初心	心法相續生	從是而有果	離心無相續
	《般 若 燈 論》	如是從初心	心法相續起	從是而起果	離心無相續
	《大乘中觀釋論》	若心有相續	心法即現轉	果若離於心	無相續可轉
9	《中　　論》	從心有相續	從相續有果	先業後有果	不斷亦不常
	《般 若 燈 論》	從心有相續	從相續有果	故業在果先	不斷亦不常
	《大乘中觀釋論》	從心有相續	從相續有果	業先而果後	不斷亦不常

10	《中　　論》	能成福德者	是十白業道	二世五欲樂	即是白業報
	《般 若 燈 論》	求法方便者	謂十白業道	勝欲樂五種	現未二世得
	《大乘中觀釋論》	求法方便者	是十白業道	此世及他世	得五欲勝果
11	《中　　論》	人能降伏心	利益於眾生	是名為慈善	二世果報種
	《般 若 燈 論》	人能降伏心	利益於眾生	是名為慈善	得二世果報
	《大乘中觀釋論》	自能降伏心	復能攝受佗	即有慈愛生	此說降伏體

12	《中　　論》	若如汝分別	其過則甚多	是故汝所說	於義則不然
	《般 若 燈 論》	作是分別者	得大及多過	是如汝所說	於義則不然
	《大乘中觀釋論》	若如汝所說	次第而分別	彼有過失生	其過多復大
13	《中　　論》	今當復更說	順業果報義	諸佛辟支佛	賢聖所稱嘆
	《般 若 燈 論》	諸佛及緣覺	聲聞等所說	一切諸聖眾	所共分別者
	《大乘中觀釋論》	今我復說此	順正理分別	諸佛及緣覺	聲聞等讚說
14	《中　　論》	不失法如券	業如負財物	此性則無記	分別有四種
	《般 若 燈 論》	不失法如券	業如負財物	而是無記性	約界有四種
	《大乘中觀釋論》	不失如契書	業如所負財	界分別有四	皆自性無記
15	《中　　論》	見諦所不斷	但思惟所斷	以是不失法	諸業有果報
	《般 若 燈 論》	不為見道斷	而是修道斷	以是不失法	諸業有果報
	《大乘中觀釋論》	見道所不斷	至修道乃斷	是故不失法	能持於業果
16	《中　　論》	若見諦所斷	而業至相似	則得破業等	如是之過咎
	《般 若 燈 論》	若見道所斷	彼業至相似	則得壞業等	如是之過咎
	《大乘中觀釋論》	若見苦時斷	彼即有過失	有相似業故	斷即壞於業
17	《中　　論》	一切諸行業	相似不相似	一界初受身	爾時報獨生
	《般 若 燈 論》	一切諸行業	相似不相似	現在未終時	一業一法起
	《大乘中觀釋論》	一切相似法	諸業有繫屬	諸界一法生	一業一法起
18	《中　　論》	如是二種業	現世受果報	或言受報已	而業猶故在
	《般 若 燈 論》	如是二種業	現在受果報	或言受報已	此業猶故在
	《大乘中觀釋論》	所有二種業	現非無常性	住至度果已	如是還復生
19	《中　　論》	若度果已滅	若死已而滅	於是中分別	有漏及無漏
	《般 若 燈 論》	度果及命終	至此時而滅	有漏無漏等	差別者應知
	《大乘中觀釋論》	或至命終滅	或至度果滅	此無漏分別	彼相亦無漏
20	《中　　論》	雖空亦不斷	雖有而不常	業果報不失	是名佛所說
	《般 若 燈 論》	雖空而不斷	雖有而不常	諸業不失法	此法佛所說
	《大乘中觀釋論》	雖空亦不斷	生死亦不常	業果報不失	此法佛所說

21	《中　　論》	諸業本不生	以無定性故	諸業亦不滅	以其不生故
	《般 若 燈 論》	業從本不生	以無自性故	業從本不滅	以其不生故
	《大乘中觀釋論》	諸業本不生	非伺察可得	業力心相續	業果二俱壞
22	《中　　論》	若業有性者	是即名為常	不作亦名業	常則不可作
	《般 若 燈 論》	業若有自體	是即名為常	而業是無作	常法無作故
	《大乘中觀釋論》	若業本不生	業云何有壞	若其有所生	彼云何不壞

23	《中　　論》	若有不作業	不作而有罪	不斷於梵行	而有不淨過
	《般 若 燈 論》	若業是無作	無作應自來	住非梵行罪	今應得涅槃
	《大乘中觀釋論》	缺	缺	缺	缺
24	《中　　論》	是則破一切	世間語言法	作罪與作福	亦無有差別
	《般 若 燈 論》	破一切世俗	所有言語法	作善及作惡	亦無有差別
	《大乘中觀釋論》	缺	缺	缺	缺
25	《中　　論》	若言業決定	而自有性者	受於果報已	而應更復受
	《般 若 燈 論》	以有業住故	而名不失者	亦應與果已	今復更與果
	《大乘中觀釋論》	若法有自體	有業而可住	二世受報已	彼業還復在
26	《中　　論》	若諸世間業	從於煩惱出	是煩惱非實	業當何有實
	《般 若 燈 論》	煩惱若業性	彼即無自體	若煩惱非實	何有業是實
	《大乘中觀釋論》	此諸業煩惱	業因煩惱成	彼煩惱無實	業云何有實
27	《中　　論》	諸煩惱及業	是說身因緣	煩惱諸業空	何況於諸身
	《般 若 燈 論》	說業及煩惱	而為諸身因	業煩惱自空	身從何所有
	《大乘中觀釋論》	若說業煩惱	以爲身因者	業煩惱自空	身因復何有
28	《中　　論》	無明之所蔽	愛結之所縛	而於本作者	不異亦不一
	《般 若 燈 論》	為無明所覆	為愛結所繫	而於本作者	不一亦不異
	《大乘中觀釋論》	衆生無明覆	愛結所縈纏	作作者受者	不一亦不異
29	《中　　論》	業不從緣生	不從非緣生	是故則無有	能起於業者
	《般 若 燈 論》	業不從緣生	不從非緣生	以業無自體	以業無自體
	《大乘中觀釋論》	業不從緣生	不從非緣生	見有業相違	是故無作者
30	《中　　論》	無業無作者	何有業生果	若其無有果	何有受果者
	《般 若 燈 論》	無業無作者	何有業生果	既無有此果	何有受果者
	《大乘中觀釋論》	無作者作業	何有業生果	既無實有業	受者當何有
31	《中　　論》	如世尊神通	所作變化人	如是變化人	復變作化人
	《般 若 燈 論》	如佛神通力	現作化佛身	於是須臾間	化身復起化
	《大乘中觀釋論》	如佛神力化	化成具足相	是化復起化	初化名化者

32	**《中　　論》**	如初變化人	是名為作者	變化人所作	是則名為業
	《般 若 燈 論》	此初化身佛	而名為作者	化佛之所作	是即名為業
	《大乘中觀釋論》	諸法如化相	作作者無作	說作者等體	皆云何可有
33	**《中　　論》**	諸煩惱及業	作者及果報	皆如幻如夢	如燄亦如響
	《般 若 燈 論》	業煩惱亦爾	作者及果報	如乾闥婆城	如幻亦如焰
	《大乘中觀釋論》	諸法無有體	如乾闥婆城	煩惱業及身	作者果亦然

《中觀論頌講記》

〈觀法品[1]第十八〉[2]〔共 12 頌〕

（p.308- p.341）

上厚下觀法師指導

釋貫藏 敬編 2009/2/25

壹、前言[3]

此下，是大科別觀中的第三觀世間集滅。[4]滅是四諦中的滅諦。

（壹） 論主開顯滅諦，以引人得道

一、 申滅諦正義

佛從假名中安立滅諦，實即一切法本性寂滅的實證；能證所證，畢竟空寂，如經中所說『無智亦無得』[5]，『無一切可取』[6]的。

二、 破有所得者

一般學者，以為有為法外別有滅諦；以為實有能證所證；以為實有修因證果；以為實有煩惱可斷，真實可得：一切是實有自性的。有所得的人，無道無果，所以論主一一觀察，開顯此證滅的真相，以引人得道。

（貳） 釋〈觀法品〉之意義

此中，大分三門〔現觀、向得、斷證〕，[7]本品先論現觀，即直示正觀悟入實相的教授；為一

---

[1]（1）觀法品，梵 Ātma-parīk□ā。（大正 30，23d，n.16）

（2）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.1)：番作〈觀我法品〉，梵作〈觀我品〉，以下《無畏論》卷五。

[2]〔三枝 p.511〕：ātmaparīk□ā nāmā□□adaśama□ prakara□am.

「アートマン（我，主体）の考察」と名づけられる第十八章。

[3] 本講義科判依導師所判，只於導師科判架構下一層，附加些小科判。導師科判見本品附表一。

[4] 觀世間滅：〈18 觀法品〉-〈25 觀涅槃品〉。

[5]《般若波羅蜜多心經》卷 1(大正 08，848c10-18)：「舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故，空中無色，無受、想、行、識；無眼、耳、鼻、舌、身、意；無色、聲、香、味、觸、法；無眼界，乃至無意識界；無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡；無苦、集、滅、道；無智，亦無得。以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」

[6]（1）《雜阿含經》卷 9（248 經）(大正 2，59c17-25)：「尊者阿難語純陀言：『是故，尊者！而如來、應、等正覺所知所見，說識亦無常。譬如士夫持斧入山，見芭蕉樹，謂堪材用，斷根、截斫葉葉、剝皮，求其堅實，剝至於盡，都無堅處。如是多聞聖弟子正觀眼識，耳、鼻、舌、身、意識，當正觀時，都無可取；無可取故，無所著；無所著故，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

（2）《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 8，749b16-18)：「如來所說法，皆不可取、不可說，非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法而有差別。」

（3）《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》卷 1(大正 8，772c28-773a1)：「『妙生！於汝意云何？如來昔在然燈佛所，頗有少法是可取不？』妙生言：『不爾，世尊！如來於然燈佛所，實無可取。』」

（4）《大寶積經》卷 7〈2 無邊莊嚴會〉〈3 清淨陀羅尼品〉(大正 11，40a12-15)：「若法虛妄生，生已必滅壞；諸法離於有，於誰可遍持；諸法既非有，無有無可取；若法不可得，於何而遍持。」

[7] 現觀：〈18 觀法品〉。

向得：〈19 觀時品〉-〈21 觀成壞品〉。

大科的中心所在。

一、 釋「觀」

〈觀法品〉的觀，是現觀，或正觀，就是悟入如實相的實相慧；抉擇正法的有漏聞思修慧，隨順無漏般若，也稱為正觀。

二、 釋「法」

◎法是軌持，軌是規律，或軌範；持是不變，或不失。事事物物中的不變軌律，含有本然性、必然性、普遍性的，都可以叫做法。

◎合於常遍本然的理則法，有多種不同，但其中最徹底最究竟最高上的法，是一切法空性。

三、 合釋「觀法」

◎現觀這真實空性法，所以叫（p.309）觀法。體悟真如空性法，聲聞行者在初果；菩薩行者在初地[8]。經中說：『知法、入法，於法無疑』，就是悟達此空真如性。能悟入畢竟空的智慧，稱為『淨法眼』。[9]

◎聖者體悟諸法的真實，必須如實修行。在正確的實踐中，最重要的是智慧的如實現觀。現觀是超越能所的認識關係而冥證的直觀；近於一般人所說的神秘經驗。佛弟子有了正確的直觀經驗，這才是在佛法中得到了新生命。正確的洞見佛法，現證解脫，名為得道。

（參） 聲聞學派的二種見道說：見有得道、見滅得道[10]

悟法得道，聲聞學者有兩派思想不同：

斷證：〈22 觀如來品〉-〈25 觀涅槃品〉。

[8]《大方廣佛華嚴經》卷 23〈22 十地品〉(大正 9，546b9-547a5)：「…諸佛子！菩薩作是念：『諸佛正法如是甚深、如是離相、如是寂滅、如是空、如是無相、如是無作、如是無染、如是無量、如是廣大、如是難壞。…諸佛子！是菩薩摩訶薩於初地中行果相貌…」

[9]《雜阿含經》卷 12(大正 02，86a25-b6)：「佛告迦葉：『若受即自受者，我應說苦自作；若他受，他即受者，是則他作；若受自受他受復與苦者，如是者自他作，我亦不說；若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道。如來說法，此有故彼有，此起故彼起：謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。』佛說此經已，阿支羅迦葉遠塵離垢，得法眼淨。時，阿支羅迦葉見法、得法，知法、入法，度諸狐疑，不由他知，不因他度；於正法、律，心得無畏。」

[10]印順導師《性空學探源》p.257 - p.258：得道就是初果見諦。中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。四諦漸現觀，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦集滅前三諦時，只在見道位中。四諦頓現觀，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。在學派佛教中，這自來是一個諍論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。
另參見：印順導師《印度佛教思想史》p.71 - p.73；《空之探究》p.125 - p.127，p.151；《初期大乘佛教之起源與開展》p.363-365；《以佛法研究佛法》p.112-113。

一、 見有得道（見四諦得道）：如說一切有部等

一、如薩婆多部等，主張別觀四諦，先體悟苦諦中流動演變的諸行無常，沒有作者受者我的諸法無我；……後通達滅諦中不生不滅的寂靜涅槃。這次第悟入的見地，也名**見四諦得道**，**見有得道**。[11]

二、 見空得道（見四諦得道）：如大眾分別說系

二、如大眾分別說系學者，說真正的體悟，必須通達了空寂不生的涅槃。證滅諦以前，正觀諸行無常、諸法無我等，不能算為領悟真理的。這頓悟的見解，也名**見滅諦得道**，或**見空得道**。[12]但所見滅諦，有以為見滅諦即見真實的；有以為『因滅會真』[13]的。

三、 申性空的見空得道

※依性空宗真義說：無常、無我及涅槃不生，即是畢竟（p.310）空的方便假說；常性不可得，我性不可得，生性不可得。一空一切空，三法印即是一實相，無二無別，見必頓見。

※如未能通達無自性空，不但無常、無我不見真諦；觀無生也還有所滯呢！

（肆） 中觀家對大小乘所悟之空性有不同的解說

本品的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同是異？這都是諍論所在。

一、 清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空

清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。

二、 月稱說：大小乘皆可悟我法二空

月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。

三、 印順導師判：大小乘悟同一空性；小乘悟二空淺，如毛孔空；大乘悟二空深，如太虛空

※依本論以考察論主的真意，月稱所說是對的。本品先明我空，後明法空。大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。

※所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。[14]悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是

---

[11]《雜阿含經》卷 16（435 經）(大正 2，112c23-113a1)：
「世尊！此四聖諦為漸次無間等？為一頓無間等？」
佛告長者：「此四聖諦漸次無間，非頓無間等。」
佛告長者：「若有說言於苦聖諦未無間等，而於彼苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。」
另見《雜阿含經》卷 16（436 經-437 經）(大正 2，113a12-b18)。

[12]覺音造，葉均譯，《清淨道論》，p.693-p.695；高雄市，正覺學會，民國 91 修訂版。

[13]智顗《妙法蓮華經玄義》卷 2(大正 33，701a11)：「滅雖非真，因滅會真。」

[14]《大智度論》卷 79〈66 囑累品〉(大正 25，618c14-18)：「復次，二乘得空，有分有量；諸佛、菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異？又如毛孔之空，欲比十方空，

不二的。(p.311)

（伍） 本品的科判

一、 古德判：本品是依大乘法悟入第一義

本品在全論的科判中，青目的《中觀論釋》[15]，西藏的《無畏論》[16]，佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。這樣，本品是依大乘法悟入第一義了。

二、 印順導師判：三乘皆從無我入觀，而悟入真實

但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品的頌文，從無我入觀，到辟支佛的悟入，也決非與二乘不同。所以，本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的；三乘學者，無不依此觀門而悟入的。

三、 三論師判

古代的三論師，起初也是沒有分別三乘的。後來受了後期佛教（大乘不共）的影響，也就分割本品，以為初是聲聞所悟的，次是菩薩所悟的，末一頌是緣覺所悟的。[17]

四、 印順導師判「三乘皆從無我入觀而證真實」之理由

不知《中觀論》論究的法相，是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法；論主即依經作論，如實的顯示出來。

（一） 如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空

◎佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。[18]但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。

◎但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我 p.312)，確實有法，是佛說的究竟義。

無有是理！是故比佛、菩薩，千萬億分不及一。」

[15]《中論》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(青目釋) (大正 30，36 b18-c23)：

問曰：汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。

答曰：眾生癡所覆，為後起三行；以起是行故，隨行墮六趣；以諸行因緣，識受六道身；以有識著故，增長於名色；名色增長故，因而生六入；情塵識和合，而生於六觸；因於六觸故，即生於三受；以因三受故，而生於渴愛；因愛有四取；因取故有有；若取者不取，則解脫無有；從有而有生；從生有老死；從老死故有，憂悲諸苦惱，如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為；以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。

凡夫為無明所盲故，以身口意業，為後身起六趣諸行；隨所起行有上中下，識入六趣隨行受身；以識著因緣故名色集，名色集故有六入，六入因緣故有六觸，六觸因緣故有三受，三受因緣故生渴愛，渴愛因緣故有四取，四取取時以身口意業起罪福，令後三有相續，從有而有生，從生而有老死，從老死有憂悲苦惱種種眾患，但有大苦陰集。是故知凡夫無智，起此生死諸行根本；智者所不起，以如實見故則無明滅，無明滅故諸行亦滅，以因滅故果亦滅；如是修習觀十二因緣生滅智故是事滅，是事滅故乃至生老死憂悲大苦陰皆如實正滅。正滅者畢竟滅，是十二因緣生滅義，如阿毘曇修多羅中廣說。」

[16] 寺本婉雅《中論無畏疏》p.528，丁字屋書店，1936。

[17] 吉藏《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉(大正 42，124c16-18)：「初五偈明聲聞稟教得益，次六偈明菩薩稟教得益，後一偈明緣覺得益。」

[18]《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，85b18-19)：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。」

◎龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。

（二） 一切法性空，卻要從我空入手

學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

（陸） 如實正觀的方法

一、 體見真理，特別重在觀察

真如的體悟，是要如實修習的。佛法的體見真理，特別重在觀察，就是以種種方法，種種論理，以分別觀察。久觀純熟，才能破除種種妄見；在澄淨的直覺中，悟達畢竟空寂性。

二、 不預先假定其為如何，而以現實事相為境，如實正觀他的本來真相

※這不是僥倖可得，或自然會觸發的；也不是專在意志集中的靜定中可以悟得的。體悟了真理，煩惱就被淨化不起；淨化了自心，所悟的真性愈明。但觀察要正確；確實的如理觀察，並非假定一種意境去追求他。如觀察不正確，雖有許多幻境，不但不能淨化內心，不能體悟真相，而（ p.313） 每每加深狂妄，走上更荒謬的險道——不是著有，就是落空。

※佛教的正觀，以現實事相為境。不預先假定其為如何，而以深刻的觀慧，探索他的本來真相。所以能破除迷妄，而不為自己的意見所欺。久久觀成，勘破那蒙蔽真理的妄見，就洞見真理了。如窗紙蒙蔽了窗外的事物，戳破紙窗，就清楚的見到一切。

※不見真理，所以有生死。生死的動力，是一切行業；行業的造作，由於煩惱；煩惱的根本，是無明或我見。所以無明滅而明生，就可徹見諸法的真相，解脫眾苦。

貳、正論

（貳） 入法之門

一、 修如實觀

〔01〕**若我[19]是五陰[20]，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相[21]。[22]**

---

[19]（1）我：Ātman。（大正 30，23d，n.17）
（2）另見萬金川《中觀思想講錄》p.93- p.94：
頌文裡「我」之一詞的梵文原語是 ātman，關於此語的詞源，學者之間的見解並不一致，而其中最為流行的一種說法，是認為它是派生自表「呼吸」之意的詞根 an，或許是基於呼吸乃是生命最為具體的表徵，而使得 ātman 一詞獲有「生氣」或「靈魂」的意思。此處所謂「靈魂」，是指那個成為我們個體存在之中的根本核心，它被認為是一種不會隨著我們個體存在的變化而變化的精神體。由於在語法學上，ātman 一詞的單數形可作為反身代名詞來使用，而相當於 self 的意思，所以在漢譯佛典裡，這個語詞經常被譯為「我」。

[20] 陰：Skandha。（大正 30，23d，n.18）

[21] 相：Lak□a□a。（大正 30，23d，n.19）

[22]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，23 c20-21）。

〔02〕若無有我者，何得有我所[23]？滅我我所故，名得無我智[24]。[25]（p.314）

《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 a15-b26)：
有人說神應有二種：〔1〕若五陰即是神、〔2〕若離五陰有神。
〔1〕若五陰是神者，神則生滅相，如偈中說「若神是五陰，即是生滅相」。何以故？生已壞敗故。以生滅相故，五陰是無常；如五陰無常，生滅二法亦是無常。何以故？生滅亦生已壞敗，故無常。神若是五陰，五陰無常故，神亦應無常生滅相；但是事不然。
〔2〕若離五陰有神，神即無五陰相，如偈中說「若神異五陰，則非五陰相」。而離五陰更無有法；若離五陰有法者，以何相何法而有？若謂神如虛空，離五陰而有者，是亦不然。何以故？〈破六種品〉中已破：虛空〔是〕無有法，名為虛空。若謂以有信故有神，是事不然，何以故？信有四種：一、現事可信；二、名比知可信，如見烟知有火；三、名譬喻可信，如國無鍮石喻之如金；四、名賢聖所說故可信，如說有地獄、有天、有欝單曰，無有見者信聖人語故知。是神於一切信中不可得，現事中亦無，比知中亦無，何以故？比知：名先見故後比類而知；如人先見火有烟，後但見烟則知有火。神義不然，誰能先見神與五陰合，後見五陰知有神。若謂有三種比知：一者、如本，二者、如殘，三者、共見。如本：名先見火有烟，今見烟知如本有火。如殘：名如炊飯一粒熟，知餘者皆熟。共見：名如眼見人從此去到彼；亦見其去。日亦如是，從東方出至西方；雖不見去，以人有去相故，知日亦有去。如是苦樂憎愛覺知等，亦應有所依；如見人民知必依王。是事皆不然，何以故？共相信先見人與去法合而至餘方，後見日到餘方故知有去法；無有先見五陰與神合，後見五陰知有神。是故共相、比知中亦無神。聖人所說中亦無神，何以故？聖人所說，皆先眼見而後說。又，諸聖人說餘事可信故，當知說地獄等亦可信；而神不爾，無有先見神而後說者。是故於四信等諸信中，求神不可得；求神不可得故無，是故離五陰無別神。復次，〈破根品〉中，見、見者、可見破故，神亦同破。又，眼見麁法尚不可得，何況虛妄憶想等而有神，是故知無我。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，104b4-5)：「若我是陰相，即是起法；我若異諸陰，是則非陰相。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「蘊中若有我，有卽生滅分。」(高麗藏 41，145b11)
「若異蘊有我，有卽非蘊相。」(高麗藏 41，145c5)

（4）〔三枝 p.512〕：
ātmā skandhā yadi bhavedudayavyayabhāgbhavet /
skandhebhyo `nyo yadi bhavedbhavedaskandhalak□a□a□ //
もしも我(アートマン)が〔五つの〕構成要素(五蘊)そのものであるならば，〔我は〕生と滅とを持つことになるであろう。もしも〔我が〕〔五〕蘊から異なるものであるならば，〔我が〕〔五〕蘊の特質(相)を持たないことになるであろう。

[23] 我所：Ātmīya.。(大正 30，23d，n.20)

[24] (1) 無我智：梵 Nirmama-niraha□kāra。(大正 30，23d，n.21)
(2) 歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.3)：番、梵云：「無我我所執。」

[25] (1)《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，23 c22-23)。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 b26-28)：
因有我故有我所，若無我則無我所。修習八聖道分，滅我我所因緣故，得無我無我所決定智慧。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，105c25-26)：
「我既無所有，何處有我所？無我無我所，我執得永息。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「若或無有我，我所當何有？」(高麗藏 41，146a21)
「無我無我所，我我所卽滅。」(高麗藏 41，146a22)

（4）〔三枝 p.514〕：

〔03〕得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。[26]

ātmanyasati cātmīya□ kuta eva bhavi□yati /
nirmamo niraha□kāra□ śamādātmātmanīnayo□ //
我が存在しないならば，我がもの(我所)は，どうして，存在するであろうか。我と我がものとが消滅することによって，我がものという観念を離れ，自我意識を離れる。

（5）另見萬金川《中觀思想講錄》p.98- p.99：

從這幾處梵文原典的語脈來看，「無我智」一語當是什公揉譯自 niraha□kāra 與 nirmama 這兩個語詞而來。這兩個梵文語詞在形構上，都附加了表示「離開」或「沒有」之意的否定性詞頭 nir，而 aham 是第一人稱代名詞的主格形，此語之後再加上表示「行為」或「作者」之意的 kāra 而成為 aha□kāra ，因而這個語詞可有「表現出我的姿態」的意思，這個意思多少相當於我們通常所謂的「自我意識」的意思。至於 mama 一詞，則是第一人稱代名詞的屬格形，亦即「我的」或「為我所有的」（此處或許是受限於詩律的關係而未以 mamakāra 的語形出現）。從對應的藏文譯本來看，此中，前者被譯為「我執」，而後者則被譯為「我所執」。

因此，從梵文原詩頌的用語來看，「我」（ātman）與「我所」（ātmīyaor ātmanīna）這一對概念，和「我執」（aha□kāra）與「我所執」（mama）這一對概念，所欲表達的意思是不一樣的。

嚴格說來，「我」與「我所」這一對概念是存有論的概念，而「我執」與「我所執」這一對概念則屬於意識哲學的概念。這也就是說，前者是指存在界的事物，而後者則屬於意識層面上的東西，什公把「離開了我執」與「離開了我所執」揉譯為「無我智」，就中「智」之一詞的使用，多少表示出了譯者本人意識到了此間的分際。

[26]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，23 c24-25)。

《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 b29-c4)：

又，無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法：凡夫人以我、我所障慧眼，故不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，能見諸法實相。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106a15-16)：

「得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見。」

（3）〔三枝 p.516〕：

nirmamo niraha□kāro yaśca so `pi na vidyate /
nirmama□ niraha□kāra□ ya□ paśyati na paśyati //
我がものという観念を離れ，自我意識を離れた，そのようなものもまた，存在していない。我がものという観念を離れ，自我意識を離れた，そのような〔無い〕ものを見る者，〔実は〕見ることがないのである。

ra□ □dsin □a yir □dsin med ga□ / de ya□ yod pa ma yin te//
ra□ □dsin □a yir □dsin med par / ga□ gis mtho□ bas mi mtho□ □o //
自我意識と我がものの觀念とが無いもの，それもまた，存在するのではない。〔ゆえに〕，自我意識と我がものの觀念とが無いものを，見る者，かれは，〔真實を〕見ない。

□ar □dsin □a yir □dsin med ga□ / de ya□ yod pa ma yin te//
□ar □dsin □a yir □dsin med par / ga□ gis mtho□ bas mi mtho□ □o //
我執と我所の執なき者は無し，我執と我所の執なしと見るは見ざるなり。

（4）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.4)：《無畏》先徵云：「如是見真實而無執者，卽我我所。」頌答。番、梵頌云：「無我我所執，彼亦無所有，見無執有依，此則爲不見。」今譯文錯。

（5）印順導師《中觀論頌講記》p.321-p.322：「頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。」

（一） 印度一般宗教、哲學皆說有我

印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。

（二） 佛法的根本特點即是無我

1、 有我，則人生宇宙的一切法皆不能成立

◎這小我、大我，經佛的正智觀察，斷為如有我，生死輪迴不可能；宇宙的一切，也無法成立。

◎外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理體化，那就是各式各樣的，神秘的大實在。這種思想，在佛法的體系中，是徹底的掃蕩；神或上帝，是我佛所極端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特點，就在此。

2、 我是主宰義

◎我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。[27]

◎妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準；以自己的意見去決定他。

---

[27]（1）《雜阿含經》卷 5（110 經）：（大正 2，36a9-b11）

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是，瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識即是我。得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」

時，薩遮尼犍子默然而住。佛告火種居士：「速說，速說！何故默然？」如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。時，有金剛力鬼神持金剛杵，猛火熾然，在虛空中臨薩遮尼犍子頭上，作是言：「世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。」…薩遮尼犍子得大恐怖，白佛言：「不爾，瞿曇！」

佛告薩遮尼犍子：「徐徐思惟，然後解說。汝先於眾中說色是我，受、想、行、識是我，而今言不，前後相違；汝先常說言色是我，受、想、行、識是我。

火種居士！我今問汝：色為常耶？為無常耶？」答言：「無常，瞿曇！」

復問：「無常者，是苦耶？」答言：「是苦，瞿曇！」

復問：「無常、苦者，是變易法。多聞聖弟子寧於中見我、異我、相在不？」答曰：「不也，瞿曇！」…

復問：「火種居士！若於色未離貪、未離欲、未離念、未離愛、未離渴，彼色若變、若異，當生憂悲惱苦不？」答曰：「如是，瞿曇！」…復問：「火種居士！於色離貪、離欲、離念、離愛、離渴，彼色若變、若異，則不生憂悲惱苦耶？」答曰：「如是，瞿曇！如實無異。」…「火種居士！譬如士夫身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷不捨，當得樂不？」答言：「不也，瞿曇？」「如是，火種居士！身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷不捨，不得樂也。」

（2）《雜阿含經》卷 43（1169 經）（大正 2，312c6-22）：

有王聞未曾有好彈琴聲，極生愛樂，耽湎染著。問諸大臣：「此何等聲？甚可愛樂。」大臣答言：「此是琴聲。」語大臣：「取彼聲來。」大臣受教，即往取琴來。白言：「大王！此是琴，作好聲者。」王語大臣：「我不用琴，取其先聞可愛樂聲來。」大臣答言：「如此之琴，有眾多種具，謂有柄、有槽、有麗、有絃、有皮，巧方便人彈之，得眾具因緣乃成音聲，非不得眾具而有音聲。前所聞聲，久已過去，轉亦盡滅，不可持來。」爾時，大王作是念言：「咄！何用此虛偽物為？世間琴者是虛偽物，而令世人耽湎染著。汝今持去，片片析破，棄於十方。」…

如是，比丘！若色、受、想、思、欲，知此諸法無常、有為、心因緣生，而便說言：「是我、我所，彼於異時，一切悉無。」諸比丘！應作如是平等正智，如實觀察。

3、我見向外投射（分別推論），即為神（人）或宇宙的實體（法）

◎我見的擴展而投射到外面，稱之為神，以為是世間的支配者，創造者，是自在的。

◎感到人格神的不能成立，就演化為宇宙的實體—— 物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。

◎這些是佛經所常據以破斥的我。

4、常識直覺的我才是我見的根源

◎然佛說無（p.315）我的真意，不僅摧破這些分別推論而建立的我。我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。

◎此無我，也即是沒有補特伽羅我，也就是無那身心和合中人人直覺的主宰我。

5、人我、法我是同一自性見

自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的。所以，內執自我，同時必執外在的我所；我所屬於我，與我有密切的聯繫。我所有的，我所知的，以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。

6、人法二無我

◎一分聲聞學者，以為我是無的，法是有的，這實在沒有懂得佛陀的教意。要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。

◎從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。

（三） 觀所觀境空：無我我所——釋第 1 頌及第 2 頌上半頌

1、破（分別的）即蘊我、離蘊我：即破一切（分別與俱生）我——釋第 1 頌

（1） 一切計我，必皆於此五受陰計我

◎人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：『若計有我，一切皆於此五受陰計有我』[28]，他決非離身心而存在。

◎身心的要素（p.316），佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。

---

[28]《雜阿含經》卷 2（45 經）（大正 2，11b2-19）：
世尊告諸比丘：「有五受陰…若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門見色是我、色異我、我在色、色在我。…愚癡無聞凡夫以無明故，見色是我、異我、相在，言我真實不捨。以不捨故，諸根增長。諸根長已，增諸觸。六觸入處所觸故，愚癡無聞凡夫起苦樂覺，從觸入處起。何等為六？謂眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。
如是，比丘！有意界、法界、無明界。愚癡無聞凡夫無明觸故，起有覺、無覺、有無覺、我勝覺、我等覺、我卑覺、我知我見覺。如是知、如是見覺，皆由六觸入故。多聞聖弟子於此六觸入處，捨離無明而生明，不生有覺、無覺、有無覺、勝覺、等覺、卑覺、我知我見覺。如是知、如是見已，先所起無明觸滅，後明觸覺起。」
另見《雜阿含經》卷 3(63 經)（大正 2，16b15-16）。

◎約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。

（2） 破（分別的）即蘊我——釋第 1 頌上半頌：**若我是五陰，我即為生滅**

反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。

A. 約「精神與物質（後四蘊與色蘊）」的生滅變化破即蘊我

外道要執有實我，那麼，如「**我是五陰**」，那所說的「**我**」，應該與五陰一樣是「**生滅**」的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。

B. 約「能知所知（識蘊與前四蘊）」的生滅變化破即蘊我

◎苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。

◎我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。

C. 進破離客觀（所知）獨存常存的主觀（能知）

（A）申佛法正義

凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境（p.317），與回憶中的東西一樣。佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。

（B）述真常唯心論、有我論的計執

各式各樣的真常唯心論者，有我論者，他們以為主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者。反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀；所以產生真心常住的思想。

（C）破

然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可為所知的，或是常住的。

（3） 破（分別的）離蘊我——釋第 1 頌下半頌：**若我異五陰，則非五陰相**

◎主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因為生滅，即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，「**我**」如「**異**」於「**五陰**」，我與陰分離獨在，即不能以「**五陰**」的「**相**」用去說明。

◎不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？

（4） 總破一切即、離蘊「分別我」

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

（5） 進破一切即、離蘊「俱生我」——總破了一切我

◎這樣的破我，雖是破除分別計（p.318）執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。

◎因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

2、 無我故無我所——釋第 2 頌上半頌：**若無有我者，何得有我所**

◎我所，凡自我見所關涉到的一切都是；如燈光所照到的，一切都是燈所照的。燈如自我，光所達到的如我所。有我見即有我所見。我所，或是我所緣的一切；或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。

◎我所見依我見而存在，「**無有我**」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「**何得有我所**」？這是從我空而達到法空。

3、 無我：無「自性我」，有「緣起假名我」

◎不過，無我，但無自性有的我；流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。但也不如犢子系所想像的不可說我；假名我是不無緣起的幻相而實性不可得的。

◎正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。在吾人的身心和合演變中，有不斷不常，不一不異的假名我。眾生不知道他是假名無實（p.319）的，這才執為是真實自性有了。

◎假名的緣起我，不離因緣而存在，所以非自有的；依他因緣而俱起，所以非獨存的；在息息流變中，所以非常住的。

◎通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。

（四） 即解成觀得真空慧〔無我智〕——釋第 2 頌下半及第 3 頌

上一頌半〔第 1 頌及第 2 頌上半〕，觀所觀境空；下一頌半〔第 2 頌下半及第 3 頌〕，即解成觀而得真空慧。觀**我我所**不可得，**我法二執**不起；通達一切法**無我我所**的般若現前，名**無我**智。

1、 外人對「無我智」的看法

◎一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。

◎又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。

2、 申本論「無我智」的正義：三乘皆從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空

◎依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見[29]的妄執自我，為生死根本。所以能離

[29]參見印順導師《中觀今論》p.240，p.252。

薩迦耶見，無我無我（p.320）所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。

◎月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。[30]

◎我們要知道：後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。

3、 三乘共證「無我智」——釋第 2 頌下半及第 3 頌：滅我我所故，名得無我智。得無我智者，是則名實觀；得無我智者，是人為希有。

因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

（五） 一切世間智不解無自性，永不能契入實相得解脫

◎佛說的般若，不是常識的智慧；也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。

◎此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法（p.321）如此，是一切法的常遍法性；不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的。樸質簡要，周利槃陀[31]那樣的愚鈍，均頭沙彌[32]那樣的年輕，須跋陀羅[33]那樣的老耄，都能究竟通達：這可說是最簡最易的。然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非常難得的！

（六） 清辨對第 3 頌的別解

1、 述清辨義

◎清辨《般若燈論》，後一頌作：『得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見』[34]。解說也不同。他說：

◎以無我觀，見諸法的剎那生滅，悟到無常是苦，苦故無我；得無我智，通達我空，唯見法生法滅，這是二乘的悟境。

---

[30]印順導師《印度佛教思想史》p.365：「無我，《入中論》說：『無我為度生，由人法分二』〔《入中論》卷 5（漢院刊本 p.20）〕。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），『於法無我不圓滿修』。」

[31]《根本說一切有部毘奈耶》卷 31(大正 23，797a19-20)：「爾時愚路〔周利槃陀〕憶此頌義，如理修行蠲除三毒，勤勇無怠斷諸煩惱，於須臾頃證阿羅漢果。」

[32]《增壹阿含經》卷 22〈30 須陀品〉(大正 2，661b6-c5)。

[33]《雜阿含經》卷 35（979 經）(大正 2，253c24-254c1)。

[34]分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106a15-16)。

◎再進一步，觀無我故即無我所，一切法的生滅相不現前。悟得不生不滅時，不但生滅的法相空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。[35]

2、印順導師評

◎然而，本論雖有此從我空到我所空的觀行過程，但決不能以此而判大小。不但菩薩，就是二乘，如真的現覺無我，也決無能所差別的，不會有無我觀想的。《金剛經》[36]，即明白說到這一點。

◎而且，依梵文、藏文的本頌，作：『無我無所執，彼亦無所有，見無執有依，

---

[35]分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，105c24-106a24)：
偈說：我既無所有，何處有我所？無我無我所，我執得永息。
釋曰：…雖諸行聚等剎那剎那壞，相續法得見無我、無我所，而無實我。二乘人得無我故，唯見此法生，此法滅。起如是見，然我境界無故，緣我之心亦不起：我無體故，無有我所內外等法；以緣我之心不復起故，乃至得無我之念亦不起，唯除世俗名字。
菩薩摩訶薩住無分別智，能見諸行本來無生。其義如論偈說：**得無我我所，不見法起滅；無我我所故，彼見亦非見**。
釋曰：此謂唯有假施設我，其義如是，第一義中無有我與法。如翳眼人以眼病故不見實法，無實毛輪妄見毛輪；汝亦如是，無實有我妄見有我，以邪見故起取著意。以是故，我因義不成；若謂我得我我所，由見實我為因者：無我我所自體不成，汝得如是過。故修行者欲得見內外入真實者，當勤觀內外法空。

[36]（1）《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 8，749b4-10)：「是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取**相**，則為著我、人、眾生、壽者。若取**法相**，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取**非法相**，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。」
（2）印順導師《般若經講記》p.50- p.51：「我、人等四相，合為一我相：無此我相，即離我相的執著而得我空。無法相，即離諸法的自性執而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。執我是我見，執法非法是我所（法）見；執有我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說：『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂，即能於般若無相生一念清淨心。經上說：『一切法不信則信般若，一切法不生則般若生』。能契入離相，自能得如來的知見護念了。…
悟解三空，方能於般若無相法門得清淨信，此義極為重要。有以為我相可空而法相不空的；有以為我相空卻，法相可以不必空，即是說：執著法有是不妨得我空的；或者以為我法雖空而此空性——諸法的究竟真實，是真常妙有的。現在說：如覺有真實的自性相，有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實為戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。這因為我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。如燒草的火與焚香的火，草火香火雖不同，而火性是同一的。了解草火的性質，就能明白香火的性質。眾生妄執自性相，即確實存在的——甚至是不變的，不待他的妄執。於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。」
（3）《成佛之道》p.392：「中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。」

此則為不（p. 322）見』[37]。文意是：外人難：以無我智通達無我無我所執，有智為能證，有空相為所證，這還不是我與我所的別名？所以論主說：現證無我我所時，決不會自覺有我能證無我我所的。如見到自己無我我所執，這是不能見真理的。

◎這樣，頌文在解說泯除我能證無我的觀念，雖與青目釋[38]不同；然在全體思想上，卻沒有矛盾。

◎清辨論師所釋，顯然是別解了。

二、 得解脫果

〔04〕內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅，受滅則身滅[39]。[40]

〔05〕業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。[41]

---

[37]（1）〔三枝 p.516〕：
nirmamo niraha□kāro yaśca so `pi na vidyate /
nirmama□ niraha□kāra□ ya□ paśyati na paśyati //
我がものという観念を離れ，自我意識を離れた，そのようなものもまた，存在していない。我がものという観念を離れ，自我意識を離れた，そのような〔無い〕ものを見る者，〔実は〕見ることがないのである。

（2）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.4)：《無畏》先徵云：「如是見真實而無執者，卽我我所。」頌答。番、梵頌云：「無我我所執，彼亦無所有，見無執有依，此則爲不見。」今譯文錯。

[38]《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 b26-c4)：
因有我故有我所，若無我則無我所。修習八聖道分，滅我我所因緣故，得無我無我所決定智慧。又，無我、無我所者，於第一義中亦不可得。無我、無我所者，能真見諸法：凡夫人以我、我所障慧眼，故不能見實。今聖人無我、我所故，諸煩惱亦滅；諸煩惱滅故，能見諸法實相。

[39]歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.5)：番、梵作「生滅」。

[40]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，23 c26-27)。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 c4-5)：
內外我我所滅故，諸受亦滅；諸受滅故，無量後身皆亦滅，是名說無餘涅槃。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106a26-27)：
「得盡我我所，亦盡內外入，及盡彼諸取，取盡則生盡。」

（3）〔三枝 p.518〕：
mametyahamiti k□ī□e bahirdhādhyātmameva ca /
nirudhyata upādāna□ tatk□ayājjanmana□ k□aya□ //
外に対しても，また内に対しても，「これは」「我がものである」「我れである」という〔観念〕が滅したときに，執着(取)が滅せられる。それの滅によって，生は滅する。

[41]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，23 c28-29)。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 c5-9)：
問曰：有餘涅槃云何？
答曰：諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實；諸憶想分別皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅，是名說有餘涅槃。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106b5-6)：
「解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「諸業煩惱盡，卽名爲解脫。」(高麗藏 41，146b11)
「而彼業煩惱，從分別中生。」(高麗藏 41，146b12)

（一） 對此二頌不同的解說

這兩頌，向來有不同的解說。

1、 三論宗

三論宗的學者說：這是聲聞的解脫。[42]

2、 青目

依青目論，前頌是無餘涅槃，後頌是有餘涅槃。[43]

3、 月稱

月稱論師說：這是一般的解脫。[44]

（4）〔三枝 p.520〕：

karmakleśak□ayānmok□a□ karmakleśā vikalpata□ /

te prapañcātprapañcastu śūnyatāyā□ nirudhyate //

業と煩悩とが滅すれば，解脱が〔ある〕。業と煩悩とは，分析的思考(分別)から〔起こる〕。それら〔分析的思考〕は，戯論(想定された論議) から〔起こる〕。しかし，戯論は空性(空であること)において 滅せられる

（5）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.6)：番、梵頌云：「滅業惑則解，業惑依分別，分別依戲論，戲論因空滅。」今譯脫誤。

（6）另見萬金川《中觀思想講錄》p.106- p.110：

順著梵文原典來看第五詩頌，…。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。…

青目在第四詩頌的註解裡認為此一詩頌的義理結構表達了「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。…

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」。

[42]《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉(大正 42，125c19-22)：「下第二明菩薩觀。問：何故前明聲聞觀，後辨菩薩觀耶？答：欲明從淺至深，故初小後大；又欲迴小入大，故前小後大也。」

[43]《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24c2-9)：

今聖人無我我所故，諸煩惱亦滅。煩惱滅故，能見諸法實相。內外我我所滅故，諸受亦滅。諸受滅故，無量後身皆亦滅。是名說無餘涅槃。

問曰：「有餘涅槃云何？」答曰：「諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實；諸憶想分別，皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅。是名說有餘涅槃。」

[44]印順導師《印度佛教思想史》p.364 - p.365：

清辨所說的，顯然是隨順「後期大乘」的：二乘得人無我，斷煩惱障；大乘得二無我，更斷所知障。然月稱的見解不同，如《菩提道次第廣論》卷一七（漢院刊本二八）說：「如《明顯句論》云：……由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真

4、清辨

清辨論師說：前頌明小乘解脫，唯滅煩惱障；後頌明大乘解脫，雙滅煩惱、所知障。[45]

5、印順導師評

推究論意，應同月稱說；即前頌說所得的解脫果，後頌說能得解脫果的所以然。（p.323）

（二） 得解脫果——釋第 4 頌

1、得無我智滅我我所執，則受（取）滅——釋第 4 頌前三句：內外我我所，盡滅無有故，諸受即為滅

「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我我所執「盡滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。

諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。

二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。

三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。

2、受（取）滅則身滅，得解脫果——釋第 4 頌後一句：受滅則身滅

◎有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老

實者，慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我」。「由我不可得故，則其我所我施設處[法]亦極不可得。猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我」。

另參見釋惠敏，《中觀與瑜伽》〈3、清辨與月稱對於「人法二無我」之見解—以《中論》第十八章為中心—〉，p.56（《入中論》第一章第 8 偈〈印度哲學與佛教之諸問題〉《宇井博士還曆記念論文集》笠松單傳氏譯 p.123）：「聲聞緣覺亦有一切法無我性之智。若不然，彼等無『法無自性』之智…。又執色等自性成顛倒故，亦不悟『人無我』。」

[45]（1）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉（大正 30，106a24-c4）：

問曰：得空者有何義利？答曰：如論偈說：「得盡我我所，亦盡內外入，及盡彼諸取，取盡則生盡。」釋曰：…二乘之人見無我故，煩惱障盡，乘彼乘去，是名說斷煩惱障。

說斷煩惱障方便已，次說斷智障方便。其義如論偈說：「解脫盡業惑，彼苦盡解脫；分別起業惑，見空滅分別。」釋曰：…有聲聞人言：見人無我故，則無可意不可意分別煩惱及纏，是等俱斷；煩惱纏斷已，成就聲聞果。果得成已，何用法無我耶？論者言：汝不善說，為拔煩惱根蔓熏習令無餘故；若離法無我，終不能得煩惱根蔓熏習盡無餘。以此事故，用法無我。復次，不染污無知者，諸佛世尊於一切法境界得不顛倒，覺了此覺所治障，是不染污無知。若不見法無我，則不能斷，是故法無我非是無用。以如是故，戲論寂滅無餘相者，所謂空也。如實見空故，即是解脫。解脫者，謂脫分別。如經偈言：「佛為殺生者，略說不害法；小，說空、涅槃；為大，二俱說。」此謂：如來為殺生者，略說不害物命為最上法。為諸聲聞，說人空及涅槃為最上法。為大乘者，說二無我為最上法。

（2）另參見釋惠敏，《中觀與瑜伽》〈3、清辨與月稱對於「人法二無我」之見解—以《中論》第十八章為中心—〉，p.57（《般若燈論》，北京版，Tsha 帙 58a;230b, za 帙，93a-b）：

佛(菩薩)乘依斷煩惱障、斷所知障而得。斷煩惱障之方便依『人無我』之智而得。因此，此乃共通於三乘。然而，所知障之斷必須依『法無我』證悟，因此，此乃與二乘不共處。所以『法無我』證悟之目的乃為了無餘地驅盡煩惱習氣與對治不染污無知(akli□ta-ajñāna)。

病死的苦果。

◎所以，推求原委，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象。如在所認識的境界中，慧明生而無明滅，我我所執不起，也就不再有諸取的追求造作了。諸「**受（取）滅**」，那受生老病死的苦報「**身**」，也就隨之「**滅**」而不生。

◎業煩惱滅，生老病死不起，指未來的後有。至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老不病不死；（p.324）三乘賢聖，就是佛也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老不死而宣告生死已盡了。

（三） 釋能得解脫果的原由——釋第 5 頌

1、 業、煩惱滅，即名解脫——釋第 5 頌上半：**業煩惱滅故，名之為解脫**

◎有情有老病死的現象，是由諸業所感的；諸業是由煩惱所引起的。所以，「**業煩惱滅**」了，即能截斷生死的源流，「**名之為解脫**」。解脫，不但是未來生死的不起。現實的有情，如能離去繫縛，能現證寂滅的不生，這也就是解脫。

◎一般說了生死，不是到沒有生死時，才叫了脫；是說一旦體悟空性，不再為煩惱所繫縛，現身即得無累的解脫。解脫是現實所能經驗得的；否則，現生不知，一味的寄託在未來，解脫也就夠渺茫了！

2、 由於業煩惱非實，若能證空滅戲論，則能得解脫果——釋第 5 頌下半：**業煩惱非實，入空戲論滅**

◎為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，「**業**」與「**煩惱**」，本是「**非實**」，無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。

◎如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對不能滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟「**入空**」性，一切的「**戲論**」都「**滅**」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。

◎戲論雖多，主要的有兩種：（p.325）愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！

（四） 論梵、藏文本的第 5 頌

◎梵文及藏文，後一頌〔第 5 頌〕的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『**業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅**』。

◎語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。

（五） 三乘共斷二障，大乘不共斷習氣

1、 總說

◎月稱說：通達無自性空，離我我所執，所斷的是煩惱障，也是所知障。二障是引發生死的主力；三乘聖者得解脫，都要離此。其中，以薩迦耶見（我見）為主。如果未能徹見無我，二障是一定要現起的。

◎習氣不是所知障，是煩惱熏習在身心中所殘餘的氣分。有了這習氣存在，就不

能普遍的了解一切。二乘聖者，但斷二障，習氣未除，所以不能遍知世俗諦中一切差別，功德不能圓滿（p.326）。[46]

---

[46]（1）印順導師《大乘起信論講記》p.205- p.206（民國 **39** 年）：

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。聲聞法中的見所斷惑，修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。迷理的見惑，為障於真諦的，礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際。充其量，也只是七返生死而已。修惑實為依見惑而起的，染於事相的微惑。統論起來，三藏所說，可有三類：一、見所斷惑，是迷於真理的。二、修所斷惑，是染著事相的。三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。**依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類**：一、**中觀者說**：見修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。二、**唯識者說**：三乘共斷的見修煩惱，為煩惱障，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為**所知障**，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為**無明住地的習氣**，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障；以障世間自然業智的事障為所知障。以理事二障，稱煩惱所知二障，與中觀者同。但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見修惑，攝屬於煩惱障中。依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執，武斷是非的！

（2）印順導師《中觀今論》p.239 - p.240（民國 **38** 年）：

在廣泛的緣起論中，佛法所主要的，即十二支緣起，依此說明生死流轉的因果律與還滅的空寂律。生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。無明，即於緣起的道理— —因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，不是習氣所知障。依**中觀者說**：這即是十二支中的無明。如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。此說：執因緣法為實有性，即是無明，由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，無明不生即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除他，方得解脫。有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，執法有實自性的，是法我見；執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

（3）《成佛之道（增註本）》p.402（民國 **49** 年）：

中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。而菩薩是：初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

《成佛之道（增註本）》p.417 - p.418：

從初地以來，到第八地，菩薩斷盡了三界的煩惱障。而習氣——所知障，從初地以上，一分分的除去。約心境說，習氣是由於戲論相的顯現，於法不能得無礙知見，有愚昧的意義。也因為無始來的煩惱慣習，煩惱障雖斷了，而還有煩惱的氣息。這些**習氣，聲聞稱之為『不染污無知』，大乘是染污的無明『住地』**。這些習氣，由於無相智的進修，達到不現，愈來愈薄，法空性也愈來愈明淨。等到盡淨銷融，智慧也能更悠久，更廣大，更深細的了達一切。到終了時，淨治了『於一切所知境界極微細著愚癡』，及『極微細礙愚癡及彼麤重』，這才究竟圓

滿成 佛：『永無障一切相不顯現，最清淨真實顯現』；也就是『最清淨法界』顯現。《般若經》說：『一念相應妙慧』，斷一切煩惱習氣而成佛。發心修學到此，才真正是功德圓滿了。

（4）印順導師《印度佛教思想史》p.363 - p.365（民國 77 年）：

後期中觀學，在**「後期大乘」經論**流行的時代，引起種種新的問題。「佛法」所開示的，是生死的解脫。「後期大乘」的《勝鬘經》，提出了兩類生死。生死是煩惱（kleśa），業（karman），（生死）苦（du□kha）的延續。《勝鬘經》在一般的煩惱——四種住地（與一般所說，見所斷、修所斷煩惱相當）外，別立無明住地（avidyā-vāsa-bhūmi）。在有漏的善惡業外，別立無漏業（anāsrava-karma）。在一般的生死，一次又一次的分段生死外，別立意生[成]身（manomaya-kāya） 的不可思議變易死（acintya-pari□āma-cyuti）。無明住地為因，無漏業為緣，得意生身的變易生死。這是在共三乘所斷的五趣生死外，別有大乘菩薩不共的生死，究竟解脫，才能成佛。說明大乘的不共，有二乘共斷的煩惱障（kleśâvara□a），佛菩薩所斷的智[所知]障（jñeya-avara□a）。在離執證空方面，聲聞離我執，證補特伽羅無我（pudgala-nirātman），或名生空——補特伽羅空（pudgala-śūnyatā）；大乘更離法執，證法無我（dharma-nirātman），也就是法空（dharma-śūnyatā）。這些論題，解說上或多少差別，卻是「後期大乘」所共說的。對於這，**清辨**的《般若燈論釋》卷一一（大正 30，106b-c）說：

「二乘之人見（人）無我故，煩惱障盡，乘彼乘去，是名說……斷煩惱障方便已」。

「為大乘者，說二無我為最上法，說斷智[所知]障方便已」。

清辨所說的，顯然是隨順「後期大乘」的：二乘得**人無我**，斷煩惱障；大乘得**二無我**，更斷所知障。然**月稱**的見解不同，如《菩提道次第廣論》卷一七（漢院刊本二八）說：

「如《明顯句論》云：……由內外法不可得故，則於內外永盡一切種我我所執，是為此中真實性義。悟入真實者，慧見無餘煩惱過，皆從薩迦耶見生，通達我為此緣境，故瑜伽師當滅我」。

「由我不可得故，則其我所我施設處[法]亦極不可得。猶如燒車，其車支分亦為燒毀，全無所得。如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我」。

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」〔《入中論》卷 5（漢院刊本 20）〕。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。無明障蔽，對補特伽羅與所依蘊等法，起諦實相，不知是沒有自性的，這是生死的根源，也就是十二支的無明。執**我、法**有自性，是煩惱障的根源，那什麼是所知障呢？《入中論釋》說：「彼無明、貪等習氣，亦唯成佛一切種智乃能滅除，非餘能滅」〔《入中論》卷 4（漢院刊本 19）〕。二乘斷**煩惱**，佛能斷盡**煩惱習氣（所知障）**，確是「佛法」所說的。月稱的見解，與龍樹《大智度論》所說，大致相同。

（5）《華雨集第一冊》p.331-p.333：

唯識宗分煩惱為二大類：一、煩惱障：根本煩惱有十種；隨煩惱，又有大隨、中隨、小隨等煩惱。一切煩惱，是以薩迦耶見——我見為主的。薩迦耶見是自我見，使我們以自我為中心而營為一切，起善、作惡，將來能得人天等樂報，地獄等苦報，在生死中流轉。煩惱障能使我們感生死果，不能得涅槃，障礙涅槃。這種煩惱障，是二乘所共斷的，斷了煩惱障，才能了生死，得涅槃。煩惱障中，有見道所斷的煩惱，修道所斷的煩惱，古譯或稱為見、思煩惱。

二、所知障：也還是種種煩惱，以薩迦耶見為中心的，但比煩惱障更微細。其重心是什麼？所知障於一切所知法中，由於不悟法空性，對一切事理有所著，有所礙。如一切實有性等法執，就是所知障。我們不能了解如幻如化，就是有所知障在那裏。所知是我們所知的一切法，我們不能恰恰好的去如實悟解，執著一切，而起錯誤的認識。那末，所知障是由於內心有微細煩惱，所以不能如實了解一切。有了這樣的所知障，就不能成佛了，所以說所知障障大菩提。唯識宗有一句話說：『所知本非障，被障障所知』。所知的境界自身，不能說是障，由於自己心理的執障，才障蔽了所知的真相。如戴了紅色的眼鏡，看來什麼都是紅色的；戴

2、以喻合法

這可以譬喻說明：如鏡子裡的人影，無知的小孩見了，以為是個實在的，所以喊他叫他。有知識的大人，見到那鏡中的影像，知道是影子，自然不會與他談話。

（1） 凡夫

小孩如凡夫，凡夫不知諸法是幻化假有的，所以執一切諸法為實在。

（2） 二乘聖者

大人如聖者。其中，二乘聖者，雖知諸法如幻如化，雖不起實有的妄執；但習氣所現的自性相，還於世俗智前現起；雖然不起實執，但不知不覺的，總還覺得他如此。

（3） 佛菩薩

佛菩薩離了習氣，不但勝義觀中離自性相，即世俗諦中也畢竟不可得。到這時，才能圓見諸法的即假即空。

然習氣的存在，並不能招感生死，所以二乘極果，八地菩薩，斷二障盡，就得名為阿羅漢了。

（貳）入法之相

一、真實不思議

〔06〕諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我。[47]

了凹凸眼鏡，看出來都是彎彎曲曲，歪歪斜斜的。其實，所見的並沒有變了樣，只要除去紅色或凹凸的眼鏡，就見到真相了。如一切是唯心所現的，現起能取、所取，由於不知唯心所現，以為心是心，境是境，心境各有自性，這就是所知障所起。遠離這所知障、煩惱障，是根本無分別智的妙用。能徹底的離障，才能得大菩提、大涅槃，圓滿佛果。

案：『所知本非障，被障障所知』：明 王肯堂《成唯識論證義(第 1 卷～第 3 卷)》卷 1：

煩惱即障〔煩惱障〕，持業釋也。

所知者，智所知境，名為所知；被此染法〔煩惱〕，障所知境，令智不知，名所知障。所知之障，依主釋也；所知不是障，被障障所知，故非持業。(CBETA, X50, no. 822, p. 834, a14-17 // Z 1:81, p. 328, b2-5 // R81, p. 655, b2-5)

（6）另參見本品附表二。

[47]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，24a1-2)。

《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24 c10-24)：

實相法如是，諸佛以一切智觀眾生故，種種為說；亦說有我，亦說無我。若心未熟者，未有涅槃分，不知畏罪，為是等故說有我。又有得道者，知諸法空但假名有我，為是等故說我無咎。又有布施持戒等福德，厭離生死苦惱，畏涅槃永滅，是故佛為是等說無我。諸法但因緣和合，生時空生，滅時空滅，是故說無我，但假名說有我。又得道者，知無我不墮斷滅，故說無我無咎。是故偈中說「諸佛說有我，亦說於無我；若於真實中，不說我非我」。問曰：若無我是實，但以世俗故說有我，有何咎？答曰：因破我法，〔而以為〕有無我〔是為咎〕。我決定不可得，何有無我？若決定有無我，則是斷滅，生於貪著；如《般若》中說「菩薩有我亦非行，無我亦非行」。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，106c15-16)：

「為彼說有我，亦說於無我，諸佛所證法，不說我無我。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：

〔07〕諸法實相者[48]，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。[49]

「一法如是故，餘法亦復然。」（高麗藏 41，146b13）
「無定意分別，無定故差別。」（高麗藏 41，146b14）

（4）〔三枝 p.522〕:

ātmetyapi prajñapitamanātmetyapi deśitam /
buddhairnātmā na cānātmā kaścidityapi deśitam //

もろもろの仏は「我〔が有る〕」とも假說し，「我が無い(無我である)」とも說き，「いかなる我も無く，無我も無い」とも說いている

（5）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.7)：番、梵云：「諸佛亦復說，我無我俱非。」

（6）另見萬金川《中觀思想講錄》p.118- p.119：

關於頌文裡「諸法實相中」這句話的意思，這句話在梵文原本以及藏文譯本裡是沒有的，但是它在鳩摩羅什的譯文裡出現卻有其一定的意義，這多少是代表了鳩摩羅什在翻譯時對此一詩頌義理結構的判讀，從「諸法實相中，無我無非我」的文句來看，很明顯地，鳩摩羅什認為「無我無非我」的立場乃是與「諸法實相」相應的「實說」，而前三句則是基於對治上的方便而有的「權說」。

在這首詩頌的解讀上，唐譯本的譯文也同樣值得我們注意，其譯文是：

為彼說有我　亦說於無我　諸佛所證法　不說我無我

其中「諸佛所證法」一句，也是譯者為豁顯頌義而添入的，而這句話的意思所指的其實就是「諸法實相」。

[48]諸法實相：Dharmatā。（大正 30，24d，n.1）

[49]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a3-4）。

《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正 30，24c25-25a13）：

問曰：若不說我非我、空不空，佛法為何所說？答曰：佛說諸法實相。實相中無語言道，滅諸心行。心以取相緣生，以先世業，果報故有；不能實見諸法，是故說心行滅。問曰：若諸凡夫心不能見實，聖人心應能見實，何故說一切心行滅？答曰：諸法實相即是涅槃，涅槃名滅，是滅為向涅槃，故亦名為滅。若心是實，何用空等解脫門？諸禪定中，何故以滅盡定為第一？又，亦終歸無餘涅槃，是故當知：一切心行皆是虛妄，虛妄故應滅。諸法實相者，〔超〕出諸心數法，無生無滅寂滅相，如涅槃。問曰：經中說「諸法先來寂滅相即是涅槃」，何以言如涅槃？答曰：著法者，分別法有二種：是世間、是涅槃。說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此《論》中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻：如汝說涅槃相空無相，寂滅無戲論；一切世間法亦如是。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，107b1-2)：

「為說息言語，斷彼心境界，亦無起滅相，如涅槃法性。」

（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：

「此所說想法，想卽心境界。」（高麗藏 41，146c15）
「無生亦無滅，如涅槃法性。」（高麗藏 41，146c16）

（4）〔三枝 p.524〕:

niv□ittamabhidhātavya□ niv□tte cittagocare /
anutpannāniruddhā hi nirvā□amiva dharmatā //

心の作用領域(對象)が止滅するときには，言語の〔作用領域(對象)は〕止滅する。まさに，法性(真理)は，不生不滅であり，ニルヴァーナ(涅槃)のようである。

（5）歐陽竟無編《中論》(《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43a，n.8)：四本頌云：「遣離於所說，遣心行境故，不生亦不滅，法性同涅槃。」勘《無畏》釋，分段鉤鎖而下：「因空滅戲論者，遣所說空故；所說空者，心行滅故；心行滅者，觀法不生滅同涅槃故。」今譯錯亂。

（6）《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25，71c6-9)：「復次，知一切諸法實不壞相，不增不減。云何名不壞相？心行處滅，言語道斷，過諸法如涅槃相不動。以是故，名『三藐三佛陀』。」

（一） 佛說的實相，是一切戲論皆滅

※無我無我所，是約觀行趣入說。到得真正的現證諸法實相，那是一切名言（p.327）思惟所不及的。

◎佛說：諸法是無常的，無常是苦的，苦是無我的；有人即因此以為實有無我理性，無我理即諸法實相。這樣的解說，是遠離實相的。

◎佛說的實相，是一切戲論皆滅的；所以說：『畢竟空中，一切戲論皆息』[50]。如以為破除人法二我，別證真實的無我性，那就心行有相，不契實相了。並且，如有真實的無我自性，那佛也不應說我了。

（二） 「我、無我」是假名說，自性不可得——釋第 6 頌：諸佛或說我，或說於無我，諸法實相中，無我無非我

1、 佛說我、說無我，都是應機而說

◎佛有時說我——我從前怎樣，我見色，我聞聲；有時也說有眾生——如此名、如此族、如此壽命。

◎佛有時說我，有時又說無我。佛說我與無我，都是適應眾生的根機而說的。

2、 不解佛意者：佛依「對治悉檀」，為執我者說無我；依「為人悉檀」，為畏無我者說有我

◎有的聽了無我，以為是斷滅，生起極大的恐懼；佛就為他說有我，自作自受。緣起法中，確乎有假名我；佛說有我是真實的。

有的聽說有我，就生起堅固的執著，以為有真常實在的自我，佛要對治他們，所以說無我。如他們所妄執的我不可得，這也是確實不可得的。

◎說無我是對執我的有情說，使知道我我所沒有自性，離我我所執，是對治悉檀；說有我是為恐懼斷滅的有情說，使知道有因有果，不墮於無見，是為人悉檀。

（7）《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，293b20-26)：「離我所故空，因緣和合生故空，無常、苦、空、無我故名為空，始終不可得故空，誑心故名為空，賢聖一切法不著故名為空，以無相、無作解脫門故名為空，諸法實相無量無數故名為空，斷一切語言道故名為空，滅一切心行故名為空，諸佛、辟支佛、阿羅漢入而不出故名為空。」

（8）另見萬金川《中觀思想講錄》p.111- p.112：

此中，「諸法實相」一語的梵文原語是「法性」（dharmatā），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，…（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…）…

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…

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。

[50]《大智度論》卷 54〈27 天主品〉(大正 25，448b4-8)：

須菩提所說般若波羅蜜，畢竟空義，無有定相，不可取，不可傳譯得悟；不得言「有」，不得言「無」，不得言「有無」，不得言「非有非無」，「非非有非非無」亦無，一切心行處滅，言語道斷故。

[51]

3、 能解佛意者：對已覺悟的阿羅漢、八地菩薩，不妨說有我；此說已非「為人（對治）悉檀」

有時，對已覺悟了的阿羅漢，八地菩薩，不妨說有我；他們是知（p.328）道假名我的。

4、 釋頌文

「佛」雖有時「說我」，有時「說於無我」，但「諸法實相中」，是「無我無非我」的。即我自性不可得；而也沒有無性（空）相的。無妄我而不著無我；名相不能擬議；對虛妄說，稱之為實相。

這一頌，針對有人無我與法無我實性的學者。

（三） 特論後期真常論者對諸法實相的別解

◎上面的解說，是以性空者的思想，會通《阿含經》說我說無我的差別，而指歸畢竟空寂的。

◎如依後期佛教真常論者的立場，會別解說：佛說無我，是無外道的神我；佛說有我，是有真常樂淨的真我。無外道的神我，是昔教；有真常大我，是今教。然真常大我，即諸法實相，是離四句，絕百非，不可說為有我無我的。非有我無我而稱之為我，即從有情的身心活動，而顯示真常本淨的實體。

（四） 釋諸法實相——釋第 7 頌

1、 實相是心行、言語皆斷——釋第 7 頌上半頌：諸法實相者，心行言語斷

◎以理智觀察，悟到「諸法實相」，這實相是怎樣的？是「心行言語斷」的。心行斷，是說諸法實相，不是一般意識的尋思境界。一般的意識，分析、綜合、決斷，想像他，是不可能的。《解深密經》說：勝義諦是超過尋思的[52]。

◎言（p.329） 語斷，是說諸法實相，不是口頭的語言，或文字所能說得出的。我們的語言文字，不過是符號、表象，在常識的慣習境中，以為是如何如何；而諸法實相，卻是離言說相的。《解深密經》說：勝義諦是離言性的。[53]淨名長

---

[51]（1）《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，60a4-15)：
云何各各為人悉檀者？觀人心行而為說法，於一事中，或聽、或不聽。如經中所說：「雜報業故，雜生世間，得雜觸，雜受。」更有《破群那經》中說：「無人得觸，無人得受。」
問曰：此二經云何通？答曰：以有人疑後世，不信罪福，作不善行，墮斷滅見；欲斷彼疑，捨彼惡行，欲拔彼斷見，是故說雜生世間，雜觸雜受。是破群那計有我有神，墮計常中。破群那問佛言：「大德！誰受？」若佛說：「某甲某甲受」，便墮計常中，其人我見倍復牢固，不可移轉，以是故不說有受者、觸者。如是等相，是名各各為人悉檀。
（2）《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，60b28-c6)：「復次，若一切實性無常，則無行業報。何以故？無常名生滅失故，譬如腐種子不生果。如是則無行業，無行業云何有果報？今一切賢聖法有果報，善智之人所可信受，不應言無。以是故，諸法非無常性。如是等無量因緣說，不得言諸法無常性。一切有為法無常，苦、無我等亦如是。如是等相，名為對治悉檀。」
另參見：《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，59b17-61b18)；《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，64a14- b18)。

[52]《解深密經》卷 1〈2 勝義諦相品〉(大正 16，689c21-23)：
世尊告法涌菩薩曰：「善男子！如是，如是，如汝所說，我於超過一切尋思勝義諦相，現等正覺。」

[53]《解深密經》卷 1〈2 勝義諦相品〉：「諸聖者以聖智聖見離名言故，現等正覺。即於如是離言

者的默然，即表示此意。[54]

◎總而言之，是不可思議。實相是自覺的境界，一切所取相離，能見相也不可得。一般人所以不能體解實相，就因為常人的認識，有能知所知，能說所說的對立。有所知，就不能知一切；能知是非所知的（約一念說）。

所以，實相的自覺，是泯絕能所，融入一切中去直覺一切的。如此境地，如何可說？要說，就必有能所彼此了！所以《法華經》說：『諸法寂滅相，不可以言宣』。[55]

2、不生滅的涅槃是不離生滅法，是即俗而真的

（1） 述涅槃正義

但為了使人趣向實相，體悟實相，又不得不從世俗假名中說。世俗的心知言說，都不能道出實相的一滴；所以宣說實相的方式，是從遮詮的方法去髣佛[56]他的。對虛妄的生死，說涅槃的真實：一切法有生有滅，無常故苦；要解脫生老病死，不生不滅，才是涅槃。

（2） 述外人以為離有為法別有涅槃

一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了（p.330）。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。

（3） 詳申涅槃正義：涅槃不離一切法，是即俗而真的——釋第 7 頌下半頌：無生亦無滅，寂滅如涅槃

這樣的意見，實是不解佛意。

◎其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。何曾別有涅槃可得？

◎涅槃是不生滅的，寂靜離戲論的，一切學者都能信受；但大抵以為離一切法而別有。所以，現在說：「無生亦無滅，寂滅如涅槃」。寂滅是生滅動亂的反面。不要以為涅槃如此，一切生滅法不如此；佛法是即俗而真的，即一切法而洞見他的真相，一切法即是寂滅如涅槃的。

◎這裡說如涅槃，是以一般小乘學者同許的涅槃，以喻說實相的。依性空者的

法性，為欲令他現等覺故，假立名想謂之有為。…即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想謂之無為」(大正 16，689a6-17)

[54]《維摩詰所說經》卷 2〈9 入不二法門品〉(大正 14，551c16-24)：
如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」

[55]《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉(大正 9，10a4-5)：「諸法寂滅相，不可以言宣，以方便力故，為五比丘說。」

[56] 髣 （ㄈㄤˇ）：2.仿佛。隱約可見的樣子。 髣拂：隱約，依稀。(《漢語大詞典（十二）》，p.732)
彷彿：1.依稀，不甚真切。(《漢語大詞典（三）》，p.927)

正見，諸法實相寂滅即涅槃，不止於『如』呢！[57]

二、方便假名說

（一）趣入有多門

〔08〕一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。[58]（p.331）

1、實相離言，佛卻說有看來不同的實相；聞法者依教起觀，漸入悟證實相

實相寂滅離言，那又怎樣能引導人去體悟呢？佛有大悲方便，能『言隨世俗，心不違實相』[59]；依世俗相待說法，引入平等空性。所以，實相無二無別，而佛卻說有看來不同的實相，令人起解修觀。不同的觀法，都可以漸次的深入悟證實相。

---

[57]《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）(大正 30，25a7-13)：「問曰：經中說諸法先來寂滅相即是涅槃，何以言如涅槃？答曰：著法者，分別法有二種：是世間、是涅槃；說涅槃是寂滅，不說世間是寂滅。此論中說一切法性空寂滅相，為著法者不解故，以涅槃為喻；如汝說涅槃相空無相寂滅無戲論，一切世間法亦如是。」

[58]（1）第八偈（四句分別偈）：Sarva□ tathya□ na vā tathya□ tathya□ cā 'tat yam eva ca,
Nai'vā'tathya□ naiva tathyam etad buddhānuśāsana□.（實：Tathya）。（大正 30，24d，n.2）

（2）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a5-6）。

《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）(大正 30，25a14-b2)：

問曰：若佛不說我非我，諸心行滅言語道斷者，云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生或說一切實、或說一切不實、或說一切實不實、或說一切非實非不實。一切實者：推求諸法實性，皆入第一義，平等一相，所謂無相；如諸流異色異味，入於大海則一色一味。一切不實者：諸法未入實相時，各各分別觀皆無有實，但眾緣合故有。一切實不實者：眾生有三品，有上中下。上者觀諸法相，非實非不實。中者觀諸法相，一切實一切不實。下者智力淺故，觀諸法相少實少不實；觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實。非實非不實者：為破實不實故，說非實非不實。問曰：佛於餘處說「離非有非無」，此中何以言「非有非無」是佛所說？答曰：餘處，為破四種貪著故說；而此中，於四句無戲論，聞佛說則得道，是故言非實非不實。

（3）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，108a4-5)：

「一切實不實，亦實亦不實，非實非不實，是名諸佛法。」

（4）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：

「一切實不實，」（高麗藏 41，147a15）

「非實非不實，」（高麗藏 41，147a20）

「亦實亦不實，此卽諸佛教。」（高麗藏 41，147a23）

（5）〔三枝 p.526〕：

sarva□ tathya□ na vā tathya□ tathya□ cātathyameva ca /
naivātathya□ naiva tathyametadbuddhānuśāsanam //

「一切は真実(そのようにある)である」,「一切は真実ではない」,「一切は真実であって且つ真実ではない」,「一切は真実であるのではなく且つ真実ではないのでもない」。これが，もろもろの仏が説教である。

[59]《大智度論》卷 95〈86 平等品〉(大正 25，727c21-728a6)：「復次，諸佛法寂滅相、無戲論；此中若分別有地獄等相，不名為寂滅、不二、無戲論法。佛雖知寂滅、不二相，亦能於寂滅相中分別諸法，而不墮戲論。離諸法實相者，雖眼見畜生等，亦不能如實知其相。…若入是諸法平等中，爾時，始如實得牛相。是故言：『若佛不分別諸法相，不說二諦，云何善說畜生等？所謂：於平等不動而分別諸法。』」

2、印順導師：佛以三門解說實相，眾生依相應教門起解修觀入實相

◎本頌是名諸佛法一句，在《智論》中作『是名諸法之實相』[60]，可見這是不同的解說實相。佛陀是善巧的，適應眾生根性的不同，說有多種不同的方法。

◎依本頌所說，歸納起來，不出三大類：一、「一切實非實」門；二、「亦實亦非實」門；三、「非實非非實」門。

3、依幾門入實相之各種異說

（1） 四門說：天台、三論學者

古代的天台、三論學者，根據本頌，說有四門入實相：即一、一切實門；二、一切非實門；三、亦實亦非實門；四、非實非非實門。

A. 天台：四門中，有方便、有究竟

依天台者說：一切實即藏教，以有為無為一切法都是真實的。一切非實即通教，說一切法都是虛假而不實在的。依此二門而悟入的諸法實相，即真諦。亦實亦非實，是別教；真俗非實，非有非空的中道，是真實。非實非非實，是圓教；三諦無礙，待絕妙絕。依後二門而悟入實相的，是中諦。

B. 三論：四門都是方便

依三論者說：四門都是方便，因此悟入四門常絕，是一味的實相（三論師也（p.332）用三門解說）[61]。

---

[60]《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，61b6-18)：

問曰：若諸見皆有過失，第一義悉檀何者是？

答曰：過一切語言道，心行處滅，遍無所依，不示諸法；諸法實相，無初、無中、無後，不盡、不壞，是名第一義悉檀。如摩訶衍義偈中說：

「語言盡竟，心行亦訖；不生不滅，法如涅槃。
說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。」

「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」

如是等處處經中說第一義悉檀。是義甚深，難見難解；佛欲說是義故，說《摩訶般若波羅蜜經》。

[61]（1）《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉(大正 42，123c29-124a23)：

今總而究之：若有一理，名為常見，即是虛妄，不名為實；若無一理，又是邪見，亦為虛妄，非是真實；亦有亦無，則具足斷常；非有非無，是愚癡論。若具足四句，則備起眾見；都無四句，便為大斷。

今明若能離此等計心無所依，不知何以目之，強稱為實相。此之實相是迷悟之本，悟之則有三乘賢聖，故《涅槃》云：「見中道者凡有三種：下智觀故得聲聞菩提，中智觀故得緣覺菩提，上智觀故得無上菩提。」迷此實相便有六道生死紛然，故《淨名經》云：「從無住本立一切法。」然實相體含眾德，無有出法性外，用窮善巧，備一切門。今略舉其二：

一者、約人明體用，二者、約法明體用。人明體用者：下偈云「諸法實相中，非我非無我」，此就人明實相體。諸佛或說我，或說於無我；我無我體用既爾，常無常真俗三乘一乘五部十八部涅槃經三十餘諍論，乃至五百部八萬四千法門，皆是實相用；以四門通之無相違背：一者、隨世界故說，二、對治故說，三、各各為人說，四、依第一義門說，故學此論者遍悟一切佛教。

二、就法明體用者：下偈「一切實不實，亦實亦不實，非實非非實」，此之四門，皆是實相方便；遊心四門便入實相，故以四門為用，不四為體。

（2）《中觀論疏》卷 8〈18 法品〉：(大正 42，127a10-17)「此中四句為三根菩薩說：一切實一

C. 印順導師對四句（四門）的評論

（A）凡有所說明，必至四句而後完備

本來，世俗的緣起假名，是相待的。凡有所說明，必至四句而後完備。如說：一、有，二、無，三、亦有亦無，四、非有非無。第一句是正；第二句是反；第三是綜合，但又成為正的；第四句是超越，又成為反的。此四句，有單，有複，有圓，如三論家所常說的。[62]

（B）然歸納起來，只有兩句

然歸納起來，只有兩句：一有（正），二無（反）；所以佛稱世俗名詮所及的為『二』。佛依世俗而指歸實相，也不出二門：一、常人直覺到的實有性，是第一句；超越此實有妄執性的空（也可以稱之為無），是第二句。

（C）佛意二句：豎越、指向絕對；世間二句：橫在、相對

※世法與佛法的差別，即世間二句，是橫的，相對的；佛意是豎越的，指向絕對的。所以，如對有名無，有空無的相，那縱然說空無自性，也非佛意了。

◎如說為四句，第三句的亦有亦無，就是第一句的有——有有與有無；第四的非有非無，即是第二句的無——無有與無無。

◎解作相對，即落於四句，都不能解脫，不見佛意。

如領解佛意，離彼不住此，那非有非無即不墮四句。無或空，非有非無，即入不二法門。

（2） 三門說：清辨、青目

然清辨[63]與青目[64]，都判說本頌為三門。

切不實化中根人，喻如開善義；生死涅槃皆是世諦虛假名為不實，入第一義非生死涅槃名之為實。第二句亦實亦不實化下根人，如莊嚴義；生死是虛假故不實，涅槃非虛假故實。第三非實非不實為上根菩薩，明生死涅槃未曾是實亦未曾不實，此部得是今龍樹所學意。」

[62]參見印順導師《中觀今論》p.220- p.229；《中觀論頌講記》p.56- p.58。

[63]分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉（大正 30，108a7-19）：

◎復次，內外諸入色等境界，依世諦法說，不顛倒，一切皆實。第一義中，內外入等，從緣而起，如幻所作體不可得，不如其所見，故一切不實。

◎二諦相待故，亦實亦不實。

◎修行者證果時，於一切法得真實無分別故，不見實與不實者，是故說非實不實。

◎復次，實不實者：如佛所說，為斷煩惱障故，說內外入我我所空，是名一切皆實。不實者，謂佛法中說識為我，世不解者妄執有我有我所，指示他云：「我是作者、是聞者、是坐禪者、是修道者，是名不實。

摩訶衍中一切不起，無一切物是有可為分別，無分別二智境界故，非實非不實。

[64]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正 30，25a15-28）：

諸佛無量方便力，諸法無決定相，為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。

◎一切實者：推求諸法實性，皆入第一義平等一相，所謂無相；如諸流，異色異味入於大海，則一色一味。一切不實者：諸法未入實相時，各各分別，觀皆無有實，但眾因緣合故有。

◎一切實不實者：眾生有三品，有上、中、下。上者，觀諸法相，非實非不實。中者，觀諸法相，一切實、一切不實。下者，智力淺故，觀諸法相，少實少不實。

◎觀涅槃無為法不壞故實，觀生死有為法虛偽故不實；非實非不實者：為破實、不實故，說

（3） 印順導師評：本頌以「三門」為正義

的確，龍樹歸納聲聞者的思想，也是 （p.333）用三門的。[65]這因為，本頌是總攝聖教；而聖教的詮辨，必是依二（不能單說實或者非實）而說明其性質的。所以，依實與非實而說明的時候，不出三門：

A. 一切實非實——差別門

◎一、一切實非實，是差別門：這是說：一切法，什麼是真實的，什麼是非真實的。真實與非真實，是有他的嚴格的界限。

如說：一切法是真實有的；一切法中的我，是非真實的。

或者說：一切世間法是不真實的；一切出世法是真實的。

或者說：於一切法所起的遍計執性是非真實有的；依他、圓成實性是真實有的。

這可以有種種不同，但彼此差別的見地，主導一切。

◎這大體是為鈍根說法，《般若經》說：『為初學者說生滅如化，不生滅不如化』[66]，即是此等教門。不如化，就是真實的。一切法中，生滅是不真實的，不生滅是真實的。或者說：生滅是用，不生滅是體；生滅用是依他起，

非實非不實。

（2）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）(大正 30，25b2-11)：「問曰：知佛以是四句因緣說；又，得諸法實相者，以何相可知；又，實相云何？答曰：若能不隨他。不隨他者，若外道雖現神力說是道是非道，自信其心而不隨之，乃至變身雖不知非佛，善解實相故心不可迴。此中無法可取可捨故，名寂滅相；寂滅相故，不為戲論所戲論。戲論有二種：一者、愛論，二者、見論，是中無此二戲論。二戲論無故，無憶想分別，無別異相，是名實相。」

[65]《大智度論》卷 18〈1 序品〉(大正 25，192a23-b1)：「諸佛法無量，有若大海，隨眾生意故，種種說法：或說有，或說無；或說常，或說無常；或說苦，或說樂；或說我，或說無我；或說懃行三業、攝諸善法，或說一切諸法無作相。如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、蜆勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門。」

另參見印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.16-p.18。

[66]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉（大正 8，416 a9-14）：

佛告須菩提：如是，如是！諸法平等，非聲聞所作，乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化心則驚怖；為是新發意菩薩故，分別生滅者如化不生，不滅者不如化。」

（2） 隋．吉藏造《淨名玄論》卷 7（大正 38，901b24-25）：「如《大品》云：為新發意菩薩說生滅如化，不生滅不如化。」

（3）印順導師《中觀今論》p.222：《般若經》說：「為初學者作差別說」；「為初學者說生滅如化，不生滅不如化，為久學者說生滅不生滅一切如化」。這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。約究竟說：則生滅不生滅一切 如化，一切性空，此是如實了義說。因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。一切法趣有，一切法趣空，決非有判然不同的二者，一有一無的。所以《智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的。若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空，是究竟說。不但中觀者這樣說，《成實論》也如此說：第一重二諦，我法等空，（色等及）涅槃是有；到第二重二諦，涅槃也是世俗假立，性畢竟空。

另參見印順導師《無諍之辯》p.23- p.25，p.110。

是虛妄分別性；不生滅體是圓成實。

B. 亦實亦非實門——圓融門

◎二、亦實亦非實，這是圓融門。

◎中國傳統的佛學者，都傾向這一門。

天台家雖說重在非實非非實門，而實際為亦實亦非實。如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』[67]，這是明白不過的自供了。

實即是非實，非實即是實；或者說：即（p.334）空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。

C. 非實非非實門——絕待門

◎三、非實非非實，是絕待門。待凡常的實執，強說非實；實執去，非實的觀念也不留，如草死雹消，契於一切戲論都絕的實相。

◎此為上根人說。《中觀論》，即屬於此。

D. 依教起觀修入

(A) 門門直入

修行者，依此三門入觀，凡能深見佛意的，門門都能入道。

(B) 三門次第入

否則，這三門即為引人入勝的次第。

◎為初學者說：世俗諦中緣起法相不亂。以此為門，觀察什麼是實有，什麼是非實有——假有，分別抉擇以生勝解。

◎進一步，入第二門，觀緣起法中所現的幻相自性不可得；雖無自性而假相宛然，於二諦中得善巧正見。以緣起故無自性，以無自性故緣起；空有交融，即成如實觀。

◎再進一步，入第三門，深入實相的堂奧而現證他。即有而空，還是相待成觀，不是真的能見空性。所以，即有觀空，有相忘而空相不生，豁[68]破二邊，廓然[69]妙證。不但空不可說，非空也不可說。《智度論》說：『智是一邊，愚是一邊，離此二邊名為中道。有是一邊，無是一邊，離此二邊名為中道』。[70]都指此門而說。

(C) 約「依教修學入證的過程」而分為三門

◎釋尊的開示，不外乎引入實行實證，所以從修學入證的過程上，分（p.335）

---

[67] 出處待考。

[68]豁（ㄏㄨㄛ）：2.割破；裂開。(《漢語大詞典（十）》，p.1322）

[69]廓（ㄎㄨㄛˋ）然：3.空寂貌。(《漢語大詞典（三）》，p.1253）

[70](1)《大智度論》卷 26〈1 序品〉(大正 25，253c18-19)：「我是一邊，無我是一邊，離此二邊名為中道。」

(2)《大智度論》卷 43〈9 集散品〉(大正 25，370a25-b5)：「常是一邊，斷滅是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。又復，常、無常，苦、樂，空、實，我、無我等亦如是。色法是一邊，無色法是一邊；可見法、不可見法，有對、無對，有為、無為，有漏、無漏，世間、出世間等諸二法亦如是。復次，無明是一邊，無明盡是一邊；乃至老死是一邊，老死盡是一邊；諸法有是一邊，諸法無是一邊，離是二邊行中道，是為般若波羅蜜。菩薩是一邊，六波羅蜜是一邊；佛是一邊，菩提是一邊，離是二邊行中道。」

為這三門。

◎中國一分學者，不解教意；不知一切教法，都是為眾生說的。於是乎附合菩薩自證境的階位，初見真，次入俗，後真俗無礙，事事無礙，反而以非實非不實的勝義為淺近，不知未能透此一關，擬議聖境，是徒障悟門呀！

◎青目說：亦實亦非實，為下根人說的；一切實非實，為中根人說的；非實非非實，為上根人說的。[71]三者的次第不順，所以依清辨論釋改正。

（二）證入無二途

1、約勝義說

〔09〕自知、不隨他[72]，寂滅、無戲論，無異、無分別，是則名實相。[73]

（1） 二諦無礙：第 9 頌從勝義諦說實相，第 10 頌從世俗諦說實相

如能得意證入，三門所體悟的實相，還是同一的，不可以說有差別。[74]所悟入的實相，『心行言語斷』一頌〔第 7 頌〕，已略示大意；現在再為詮說。先從勝義說〔本頌 09〕，次從世俗說〔第 10 頌〕。勝義說，明聖者自覺的智境。世俗說，明聖

---

[71]《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋) (大正 30，25a23-25)：「眾生有三品，有上中下：上者，觀諸法相非實非不實。中者，觀諸法相一切實、一切不實。下者，智力淺故，觀諸法相少實少不實。」

[72] 另見萬金川《中觀思想講錄》p.115：
「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…(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。

[73] (1)《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，24a7-8)。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋) (大正 30，25 b2-11)：
問曰：知佛以是四句因緣說。又得諸法實相者，以何相可知？又實相云何？答曰：若能不隨他；不隨他者，若外道雖現神力說是道是非道，自信其心而不隨之，乃至變身雖不知非佛，善解實相故，心不可迴。此中無法可取可捨故，名寂滅相。寂滅相故，不為戲論所戲論；戲論有二種：一者、愛論，二者、見論，是中無此二戲論。二戲論無故，無憶想分別，無別異相。是名實相。
(2) 分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，108b3-4)：
「寂滅無他緣，戲論不能說，無異無種種，是名真實相。」
(3) 安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「若佗信寂靜，無戲論所戲。」(高麗藏 41，147b11)
「無異無分別，此卽眞實相。」(高麗藏 41，147b12)
(4)〔三枝 p.528〕：
aparapratyaya□ śānta□ prapañcairaprapañcitam /
nirvikalpamanānārthametattattvasya lak□a□am //
他に縁って〔知るの〕ではなく(みずからさとるのであり)，寂靜であり，もろもろの戲論によって戲論されることがなく，分析的思考を離れ，多義(ものが異なっている)でないこと，これが，真実〔ということ〕の特質(相)である。
(5) 實相：Tattva。(大正 30，24d，n.3)

[74]《大智度論》卷 18〈1 序品〉(大正 25，194a26-b1)：「若人入此三門，則知佛法義不相違背。能知是事，即是般若波羅蜜力，於一切法無所罣礙。若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門則墮有中，若入空門則墮無中，若入蜆勒門則墮有無中。」

者悟了第一義，所見緣起法相的一切如幻境界。這雖可以言說詮表，然也大大的不同於凡愚所見。圓滿的無礙通達二諦，唯有佛陀。（p.336）

（2） 約勝義說實相的六個條件：自知、不隨他、寂滅、無戲論、無異、無分別——釋第 9 頌

A. 自知

「自知」，諸法的真相，是自己體悟到的，有自覺的體驗。

B. 不隨他

「不隨他」，是不以他人所說的而信解。古代禪宗的開示人，多在勦[75]絕情見，讓他自己去體會。如對他說了，他就依他作解，以為實相是如何如何。其實，與實相不知隔離了多遠！

＊結說自知、不隨他

正覺實相，是『內自所證』[76]；如人的飲水，冷暖自知，不是聽說水冷而以為冷的。

C. 寂滅

「寂滅」，是生滅的否定。生滅，是起滅於時空中的動亂相；悟到一切法的本來空性，即超越時空性，所以說寂滅。肇公說：『旋嵐[77]偃[78]獄[79]而常靜，江河競注而不流』[80]，也可說能點出即生滅而常寂的實相了。

D. 無戲論

「無戲論」，根本是離卻一切的自性見。因此，一切言語分別的戲論相，都不現前。

E. 無異

---

[75]勦（ㄐㄧㄠˇ）：3.滅絕；中斷。（《漢語大詞典（二）》，p.821）

[76]《解深密經》卷 1〈2 勝義諦相品〉(大正 16，689c21-27)：「爾時，世尊告法涌菩薩曰：『善男子！如是如是，如汝所說，我於超過一切尋思，勝義諦相現等正覺；現等覺已，為他宣說，顯現、開解、施設、照了。何以故？我說勝義是諸聖者內自所證，尋思所行是諸異生展轉所證。是故，法涌！由此道理，當知勝義超過一切尋思境相。」

[77]嵐（ㄌㄢˊ）：1.山林中的霧氣。（《漢語大詞典（三）》，p.856）

[78]偃（ㄧㄢˇ）：2.倒伏。（《漢語大詞典（一）》，p.1532）

[79]獄：《漢語大詞典》，此「獄」字，沒通「嶽」。（《漢語大詞典（五）》，p.103）

[80]（1）《肇論》卷 1〈1 物不遷論〉(大正 45，151a20-b9)：「《道行》云：『語法本無所從來，去亦無所至。』《中觀》云：『觀方知彼去，去者不至方。』斯皆即動而求靜以知物不遷，明矣。夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則，所造未嘗異，所見未嘗同。逆之所謂塞，順之所謂通。苟得其道，復何滯哉。傷夫人情之惑也久矣，目對真而莫覺；既知往物而不來，而謂今物而可往〔去〕。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。故仲尼曰：『回也見新交臂非故。』如此，則物不相往來，明矣。既無往返之微朕，有何物而可動乎？然則，旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周，復何怪哉。」

（2）吉藏《二諦義》卷 2(大正 45，104a24-28)：「今明，若言諸法相續不斷為世諦，若諸法實不續為第一義諦。如肇師《物不遷論》云『旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流，野馬飄鼓而不動，日月歷天而不周』，即其義也。」

在自覺的境地，沒有差別性可說，是一切一味的，所以說「**無異**」。我們聽說無異，就想像是整體的；這不是實相的無異，反而是待異的無異，無異恰好是異——與異不同。龍樹說：『**破二不著一**』[81]。如離了差別見，又起平等見，一體見，這怎麼可以？世間的宗教或哲學者，每同情於一元論；這雖有直覺經驗，也是不夠正確。因為執萬有混然一體，每忽略了現實的一面。唯有佛法，超脫了（p.337）諸法的差別相，而不落於混然一體的一元論。

F. 無分別

「**無分別**」，是說諸法的真性，不可以尋思的有漏心去分別他。

能具備自知，不隨他，寂滅，無戲論，無異，無分別的七〔按：六〕個條件，「**是**」即「**名**」為「**實相**」般若的現證。

2、約世俗說

〔10〕**若法從緣生，不即不異因，是故名實相**[82]；**不斷亦不常**。[83]

（1） 依世俗緣起說明實相

◎『**唯佛與佛，乃能究竟諸法實相**』。實相，即是如是性，如是相，如是因、緣、果報等；這是《法華經》所說的。[84]

◎要知道，實相即緣起的真相。常人不解緣起而執有自性，所以如本論的廣說一切法實相皆空。

◎畢竟空寂，當然是緣起的實相。然而，緣起而寂滅，同時又即緣起而生滅，

---

[81]《大智度論》卷 15〈1 序品〉(大正 25，169c16-19)：「復次，一切法中有相，故言一；一相故，名為一。一切物名為法，法相故名為一。如是等無量一門，破異相，不著一，是名法忍。」

[82] 萬金川《中觀思想講錄》p.125：
此中，「是故名實相」一句在現今所見的梵藏二本裡是沒有的，而什公在譯文裡添入此一文句，或有可能是基於「緣起性空即諸法實相」的中觀義理而來。

[83]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a9-10）。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正 30，25b11-17）：
問曰：若諸法盡空，將不墮斷滅耶？又不生不滅，或墮常耶？答曰：不然。先說實相無戲論，心相寂滅，言語道斷；汝今貪著取相，於實相法中見斷常過。得實相者，說諸法從眾緣生，不即是因，亦不異因，是故不斷不常；若果異因則是斷，若不異因則是常。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，108b23-24)：
「從緣所起物，此物非緣體，亦不離彼緣，非斷亦非常。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「若法從緣有，而不卽是因。」（高麗藏 41，147c3）
「亦不異於因，故非常非斷。」（高麗藏 41，147c4）
（4）〔三枝 p.530〕：
pratītya yadyadbhavati na hi tāvattadeva tat /
na cānyadapi tattasmānnocchinna□ nāpi śāśvatam //
およそ或るもの（A）が或るもの（B）に縁って存在しているときには，それ（A）はそれ（B）と，同一なのではなく，また別異なのでもない。それゆえ，断滅でもなく，また常住でもない。

[84]《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉（大正 9，5c10-13）：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」

緣起法是雙貫二門的。緣起的自性空寂是實相；緣起的生滅宛然，何嘗不是實相？否則，就不免偏墮空邊了。

◎徹底的說，說緣起法自性畢竟空，也即是成立諸法的可有，使眾生改惡修善，離有漏而向無漏。所以，這要說實相的因緣生法。悟了如實空相，從畢竟空中，達世俗的緣起幻有。從空出有，從般若起方便，徹底的正見諸法的（p.338）如幻如化。這樣的世俗，不是無明所覆的世俗，而是聖者的世俗有了。沒有一法不是相互關係的存在，一切是重重關係的幻網。

A. 約世俗緣起因果的「不即不異」說明實相——釋第 10 頌前三句

所以，依佛所悟而宣說的是緣起，諸法是從因「**緣**」所「**生**」的。緣與緣所生的果法，有因果能所。因有因相，果有果相，果是「**不即**」是因的。但果是因的果，也非絕對的差別，所以又是「**不異因**」的。不一不異，就是因果各有他的特相，而又離因無果，離果無因的。因果關涉的不一不異，即「**名**」為「**實相**」。緣起幻相，確實如此解。

B. 約世俗緣起因果的「不斷不常」說明實相——釋第 10 頌第四句

因為因果的不一不異，所以一切法在因果相續的新新生滅中，如流水燈炎，即是「**不斷亦不常**」的。因不即是果，所以不常；果不離於因，所以不斷。

（2） 緣起三門：自他門（不一不異）、前後門（不斷不常）、有無門（不生不滅）

◎不一不異，是自他門；不斷不常，是前後門：此二門，即可以通解時空中的一切。而此二者，又成立於緣生的基點上；『**緣生即無（自他共無因）生**』[85]；不生不滅，是有無門。自他門是橫的，前後門是豎的，有無門是深入的。

◎緣起實相如此；此與畢竟空性融通無礙。阿羅漢及證無生忍的八地菩薩[86]，能如實見諸法的如幻如化。（p.339）

（參）入法之益

〔11〕**不一亦不異，不常亦不斷，是名諸世尊，教化甘露味。**[87]

---

[85]《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉(大正 42，24c20-25)：「問：云何五十二賢聖皆悟二諦無生？答：以了世諦故，一切性實有所得心畢竟不生；以了真諦故，知因緣生即無生，於一切假生不復生心動念。總攝生病，無出假實；於此二處不復動念，即悟無生法忍，故有一切賢聖也。」

[86]《大方廣佛華嚴經》卷 38〈26 十地品〉(大正 10，199a1-14)：
爾時，金剛藏菩薩告解脫月菩薩言：「佛子！菩薩摩訶薩於七地中，善修習方便慧，善清淨諸道，善集助道法。大願力所攝，如來力所加，自善力所持，常念如來力、無所畏、不共佛法，善清淨深心思覺，能成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，入無量智道，入一切法，本來無生、無起、無相、無成、無壞、無盡、無轉、無性為性，初、中、後際皆悉平等，無分別如如智之所入處，離一切心、意、識分別想，無所取著猶如虛空，入一切法如虛空性，是名得無生法忍。佛子！菩薩成就此忍，即時得入第八不動地，為深行菩薩難可知無差別，離一切相、一切想、一切執著，無量無邊，一切聲聞、辟支佛所不能及，離諸諠諍，寂滅現前。」

[87]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，24a11-12)。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，25b17-25)：
問曰：若如是解，有何等利？答曰：若行道者能通達如是義，則於一切法，不一不異，不斷不常；若能如是，即得滅諸煩惱戲論，得常樂涅槃，是故說諸佛以甘露味教化。如世間言得天甘露漿，則無老病死無諸衰惱；此實相法是真甘露味。佛說實相有三種：〔1〕若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。〔2〕若生大悲發無上心，名為大乘。

〔12〕若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。[88]

一、 佛以「緣起中道」教化聲聞（、菩薩）弟子——釋第 11 頌

◎如上所說，「不一」「不異」，「不常」「不斷」的實相，就是即俗而真的緣起中道。如有修行者通達了，那就可以滅諸煩惱戲論，得解脫生死的涅槃了。所以，此緣起的實相，即「諸」佛「世尊教化」聲聞弟子、菩薩弟子的妙「甘露味」。甘露味，是譬喻涅槃解脫味的。中國人說有仙丹，吃了長生不老；印度人說有甘露味，吃了也是不老不死的。今以甘露味作譬喻：世間的仙藥，那裡能不老不死？佛說的緣起寂滅相，即實相與涅槃，才是真的甘露味。得到了，可以解脫生死，不再輪迴了。

◎這甘露味，為佛與弟子所悟的；佛所開示而弟子們繼承弘揚的，也是這個。所以，佛法不二，解脫味不二；三乘是同得一解脫的。佛與聲聞弟子，同悟一實相，不過智有淺深，有自覺，或聞聲教而覺罷了！（p.340）

二、 緣覺的獨悟空相——釋第 12 頌：若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生

◎這一世間所流布的佛法，創於釋迦牟尼佛。佛的教法在推動如來法輪的佛子，當然是求正法久住於世的。不過諸行是無常的，佛法流行到某一階段，還是要滅的。

（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，108c8-9)：
「不一亦不異，不斷亦不常，是名諸世尊，最上甘露法。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「無一義多義，不斷亦不常。」（高麗藏 41，147c11）
「此諸佛世尊，正法甘露句。」（高麗藏 41，147c12）
（4）〔三枝 p.532〕：
anekārthamanānārthamanucchedamaśāśvatam /
etattallokanāthānā□ buddhānā□ śāsanām□tam //
〔何ものについても〕，一義(ものが同一)でもなく，多義(ものが異なっている)でもなく，断滅でもなく，常住でもない。これが，世間の導師であるもろもろの仏の教説の甘露なるものである。

[88]（1）《中論》卷 3〈18 觀法品〉（大正 30，24a13-14）。
《中論》卷 3〈18 觀法品〉（青目釋）（大正 30，25b26-29）：
〔3〕若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智；若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林遠離憒鬧得道，名辟支佛。
（2）分別明菩薩造《般若燈論釋》卷 11〈18 觀法品〉(大正 30，108c21-22)：
「諸佛未出世，聲聞已滅盡，然有辟支佛，依寂靜起智。」
（3）安慧菩薩造《大乘中觀釋論》卷 11〈18 觀法品〉：
「正覺不出世，聲聞復滅盡。」（高麗藏 41，147c21）
「彼緣覺正智，從於厭離生。」（高麗藏 41，147c22）
（4）〔三枝 p.534〕：
sa□buddhānāmanutpāde śrāvakā□ā□ puna□ k□aye /
jñāna□ pratyekabuddhānāmasa□sargātpravartate //
もろもろの正覚者(ブッダ)が(世に)生ぜず，またもろもろの声聞(教えを聞いて実践する人)が滅したときには，もろもろの独覚(ひとつでさとりを得る人)の智が，不執着(遠離)より起こる。
（5）歐陽竟無編《中論》（《藏要》第 1 輯，第 4 冊，43b，n.1）：番、梵云：「諸聲聞亦滅，彼獨覺智慧，以無依而生。」《無畏》釋云：「以夙習因得生。」月稱釋云：「無依卽身，心寂靜之謂。」

佛說的法門，在長期的弘傳中，經過許多次的衰微與復興；但久了，漸漸的演變，失去了他的真義。有佛法的名，沒有佛法的實。如不尊重根本，時時喚起佛陀的真諦，那就要名實俱滅了。世間沒有了佛法，經過多少時候，又有佛陀出世，重轉法輪。佛教在世，是這樣的。

◎在前佛滅度，後「佛」未「出世」，「佛」的教「法」也「已滅盡」的時期，也還有悟解緣起實相的聖者，名「辟支佛」。辟支佛，譯為緣覺，或獨覺。約覺悟諸法緣起說，名緣覺；約不從師教，能自發的覺悟說，名獨覺。辟支佛雖自覺緣起的真相，雖近於佛，但他不說法，不能創建廣大普利的佛教，不過獨善其身而已。

◎這辟支佛的真「智」慧，與佛及聲聞多少不同，他是「從於遠離生」的。他是見到諸法無常，厭離世間，而覺悟空相的。

◎過去有位國王，閒遊花園的時候，見百花盛開，心裡非常喜樂。他走過了不久，采女們把花攀折了。他回來一看，剛才盛開（p.341）的百花，一切都零落了；頓時生起無常的感慨。觀察諸法的生滅緣起，於是就悟道而得甘露味。[89]

三、 結說末後二頌

本品的末後二頌；前一頌〔第 11 頌〕即佛化聲聞弟子；後一頌〔第 12 頌〕即緣覺的獨悟。

※二乘的解脫，從此而入；佛陀也如此，佛陀即是將自己所行證的教人。在這點上，才做到佛教的聖者們，見和同解，理和同證。

附表一　　《中論》卷三〈觀法品第十八〉　　科判表[90]

（依印順導師《中觀論頌講記》製）

科判					偈頌
丁一 現觀	戊一 入法之門	己一 修如實觀			〔01〕若我是五陰 我即為生滅 若我異五陰 則非五陰相 〔02〕若無有我者 何得有我所 滅我我所故 名得無我智 〔03〕得無我智者 是則名實觀 得無我智者 是人為希有
		己二 得解脫果			〔04〕內外我我所 盡滅無有故 諸受即為滅 受滅則身滅 〔05〕業煩惱滅故 名之為解脫 業煩惱非實 入空戲論滅
	戊二 入法之相	己一 真實不思議			〔06〕諸佛或說我 或說於無我 諸法實相中 無我無非我 〔07〕諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃
		己二 方便假名說	庚一 趣入有多門		〔08〕一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法
			庚二 證入無二途	辛一 約勝義說	〔09〕自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相
				辛二 約世俗說	〔10〕若法從緣生 不即不異因 是故名實相 不斷亦不常
	戊三 入法之益				〔11〕不一亦不異 不常亦不斷 是名諸世尊 教化甘露味 〔12〕若佛不出世 佛法已滅盡 諸辟支佛智 從於遠離生

[89]唐 栖復 集《法華經玄贊要集》卷 24：「過去有王，暮春三月，將諸婇女，後園遊戲，見諸樹木華色鮮明，王於爾時，便生貪著，暫於樹下，寢息少時。婇女宮人見王愛慕，遂於樹下，次第摘來，遍遶於王，布之令迊。須更王覺，乃見其華遍遶其身，悉皆萎萃，即便生念：『世間之法，衰盛何常，向見諸華鮮明若是，何期不久萎萃如斯！我今此身亦復如是，今雖狀美世所無雙，不久之間，會歸磨滅。』深生耽患，得緣覺果。」(CBETA, X34, no. 638, p. 697, c19-p. 698, a2 // Z 1:54, p. 233, d10-17 // R54, p. 466, b10-17)

[90]本表內容摘自福嚴佛學院 2003 年編「《中論》選讀講義」〈18 觀法品〉。

附表二　　印順導師對「二障」的不同用法

A　《大乘起信論講記》p.205 - p.206（民國 39 年）

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">聲聞三藏
（阿含、毘尼與部派）</td><td colspan="2">煩惱</td><td rowspan="2">習氣</td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td>見惑</td><td>思惑</td></tr>
<tr><td colspan="2">迷理：
障真諦、礙生死解脫。</td><td>染事：
依見惑而起的，染於事相的微惑。</td><td>昧境：
劣慧無能，與染著不同。</td></tr>
<tr><td colspan="4">阿羅漢：斷煩惱，不斷習氣。</td></tr>
<tr><td rowspan="5">大乘三系</td><td rowspan="3">中觀</td><td>煩惱障</td><td>所知障</td><td>習氣</td><td rowspan="3"><u>與藏教說最接近</u></td></tr>
<tr><td>迷理：
見惑通煩惱障。</td><td>染事：
修惑通所知障。</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">三乘共斷</td><td>大乘不共</td></tr>
<tr><td rowspan="3">唯識</td><td colspan="2" rowspan="2">煩惱障</td><td colspan="2">所知障
（<u>無明住地</u>、<u>深細煩惱</u>）</td><td rowspan="3">◎煩惱、所知二障，皆各有迷理、染事
※<u>所知障通習氣，且是深細煩惱</u>。</td></tr>
<tr><td>迷理</td><td>染事</td><td>迷理</td><td>染事</td></tr>
<tr><td>見惑通此</td><td>思惑通此</td><td>斷「迷理所知障」：根本無分別智</td><td>斷「染事所知障」：無分別後得智</td></tr>
<tr><td colspan="2">三乘共斷</td><td colspan="2">大乘不共</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="3">大乘起信論
（真常唯心）</td><td colspan="2" rowspan="2"></td><td>理障
煩惱障
（迷理）</td><td>事障
所知障
（染事）</td><td rowspan="3">◎以理事二障，稱煩惱所知二障，與中觀者同
◎但本論專以大乘不共所斷的，配屬二障；以三乘共斷的見修惑，攝屬於煩惱障中</td></tr>
<tr><td>見惑、思惑：攝在大乘不共的理障（煩惱障）</td><td>障「根本真如智」</td><td>障「世間自然業智」</td></tr>
<tr><td colspan="2">三乘共斷</td><td colspan="2">大乘不共</td></tr>
</table>

《大乘起信論講記》p.205 - p.206：

※<u>煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來</u>。… 統論起來，<u>三藏</u>所說，可有三類：<u>一、見所斷惑，是迷於真理的</u>。<u>二、修所斷惑，是染著事相的</u>。<u>三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的</u>。

※<u>依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類</u>：

一、**<u>中觀者說</u>**：<u>見修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障</u>。這與藏教說，最為接近。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。

二、**<u>唯識者說</u>**：三乘共斷的<u>見修煩惱</u>，為<u>煩惱障</u>，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為**<u>所知障</u>**，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為**<u>無明住地的習氣</u>**，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。

三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障；以障世間自然業智的事障為所知障。

B《勝鬘經講記》p.155-p.156、p.182（民國 40 年）;《印度佛教思想史》p.363-p.365（民國 77 年）

<table>
<tr><td rowspan="2">阿含、毘尼</td><td></td><td colspan="2">煩惱
（隨眠與纏）</td><td rowspan="2">習氣</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>見（見一處）</td><td>愛（三界愛）</td></tr>
<tr><td rowspan="2">部派</td><td></td><td>隨眠與纏
（種習與現起）</td><td>隨眠與纏
（種習與現起）</td><td><u>不染污無知</u>

※習氣是不染污無知：是不染污的，無礙於生死的。</td><td>◎纏：心相應
隨眠：心不相應
◎隨眠，經部師等即解說為種子或熏習。這樣，
隨眠與纏：種習與現起</td></tr>
<tr><td colspan="3">阿羅漢：斷煩惱，不斷習氣。</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="6">勝鬘經（「後期大乘」所共說的）</td><td rowspan="6"></td><td colspan="3"><u>煩 惱</u></td><td rowspan="6">◎住煩惱與起煩惱：
隨眠與纏（種習與現起）
<u>※阿含之習氣：
部派：不染污無知（極微細的無明）
大乘:無明住地(深細的煩惱，即是深細的染污)</u>
※部派不染污無知的習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地<u>一致</u>。
大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者<u>解說不同</u>。</td></tr>
<tr><td colspan="2">四〔種〕住地煩惱</td><td>無明住地煩惱</td></tr>
<tr><td colspan="2"><u>煩惱障</u>、我執
（成分段生死）</td><td><u>所知障</u>、法執
（成變易生死）</td></tr>
<tr><td>見一處煩惱〔一種〕
（見惑）</td><td>三界愛煩惱〔三種〕
（修惑）</td><td rowspan="2">住煩惱與起煩惱
（種習與現起）
※習氣是無明住地煩惱，是微細的染污，還是要招感變易生死的</td></tr>
<tr><td>住煩惱與起煩惱
（種習與現起）</td><td>住煩惱與起煩惱
（種習與現起）</td></tr>
<tr><td colspan="2">三乘共斷「我執」，證生空（人無我）</td><td>大乘不共斷「法執」，證法空（法無我）</td></tr>
<tr><td rowspan="2">後期中觀師，是「後期大乘」經論流行的時代</td><td>清辨</td><td colspan="2">煩惱障（我執）:
二乘得人無我，斷煩惱障。</td><td>所知障（法執）:
大乘得二無我，更斷所知障。</td><td><u>隨順「後期大乘」</u>:
二乘得人無我，斷煩惱障；大乘得二無我，更斷所知障。</td></tr>
<tr><td>月稱</td><td colspan="3">煩惱障（我執、法執）:三乘共斷
所知障（煩惱習氣：是煩惱的習氣，不是深細的煩惱）:大乘不共</td><td><u>與「後期大乘」不同</u>:
二乘斷煩惱，佛能斷盡煩惱習氣（所知障）:確是「佛法」所說的；與龍樹《大智度論》所說，大致相同。</td></tr>
</table>

另參見：《中觀今論》p.239 - p.240（民 38）;《成佛之道（增註本）》p.402、p.417 - p.418（民 49）;《攝大乘論講記》p.387 - p.388（民 30）;《華雨集（一）‧辨法法性論講記》p.331-p.333（民 53）。

※導師對「二障」的名義，雖有不同的用法，但對「三乘共斷我法二執（亦即是月稱的看法）」，卻是完全相同的。而後期大乘是「大小乘共斷我執，大乘更斷我法二執（亦是清辨的看法）」。

※後期大乘的「二障」說，正是以為「二乘不能斷法執」，而對阿含、毘尼所說的<u>習氣</u>作出不同的解說。身處這一時期的後期中觀師——清辨與月稱，對此解說有不同的看法；清辨隨順後期大乘，月稱則破斥之。

※「三乘共斷我法二執」，不但導師如是說，亦正是龍樹、月稱一貫的說法。所以，「三乘共斷我法二執」，是中觀正義。

※阿含、毘尼所說的<u>習氣</u>，各家解說不同：

一、部派：解說為不染污無知。

二、「後期大乘」經論（清辨隨順此說）:解說為無明住地，即是深細煩惱的所知障，即法執，是深細的染污；他們說「<u>所知障（習氣）</u>」，但這是「<u>深細的煩惱——法執</u>」。

三、「中觀」正義（三乘共斷我法二執）:也可說是「<u>所知障（習氣）</u>」，但這是「<u>煩惱（的）習氣</u>」，不是「深細的煩惱——法執」。

《中觀論頌講記》
〈觀時品[1]第十九〉[2]
（p.342-p.352）

厚觀老師指導
釋顯行敬編
2009/02/19

壹、引言（p.342-p.346）

（壹）明〈觀時品第 19〉與後各品之間的關係

此下有三品（〈**觀時品第** 19〉〈**觀因果品第** 20〉、〈**觀成壞品第** 21〉），明從因到果——**向得**中的問題。向與得，是通於三乘的。

一、三乘聖者證悟聖果之時間差異——〈現觀品第 18〉之後說〈觀時品第 19〉之理由

三乘聖者，由**現觀**[3]而悟證聖果，所經的時劫不同。[4]如說：

◎聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；

◎緣覺，利根四生[5]成辦，鈍根百劫證果；

---

[1] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀時品 19〉：「（案，《藏要》4〈中論校勘說明〉：**西藏譯**《中論本頌》本，略稱為《**番**》…**宋譯安慧**《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為《**釋**》。**唐譯清辨**《般若燈論》所牒之頌本，略稱為《**燈**》。**梵本月稱**《中論疏》所牒之頌本，略稱為《**梵**》。）

[2] 其他譯本名稱如下：

〔1〕偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅譯《般若燈論》卷 11（大正 30，109a11）：「〈觀時品第 19〉」。

〔2〕安慧菩薩造．宋惟淨等譯．《大乘中觀釋論》卷 11（高麗藏 41，148c10）：「〈觀時品 19〉」。

〔3〕三枝充悳《中論偈頌總覽》p.538（此書以下簡稱為「三枝」）：
kālaparīkṣā nāmaikonaviṃśatitamaṃ prakaraṇam
「時の考察」と名づけられる第十九章。

[3] 現觀，參考印順導師著《般若經講記》p196-p.197：「奘法師在《般若‧學觀品》，譯**智**為現觀。…**現觀，即是直覺的現前觀察，洞見真理**。有能證的現觀，即有所證的真理。『智』是能觀，『得』為所觀；智為能得，得是所得。所證所得，約空有說，即空性；約生死涅槃說，即涅槃；約有為無為說，即無為。總之，對智為理，對行為果。」

[4]〔1〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 101 對此有以下之說明：「依狹小道而得解脫故名時解脫。狹小道者，謂若極速第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫，餘不決定。依廣大道而得解脫名不時解脫。廣大道者，謂若極遲聲聞乘，經六十劫而得解脫，如舍利子。**獨覺乘**，經百劫而得解脫，如**麟角喻**。佛乘經三無數劫而得解脫。」(大正 27，525b14-20)
麟角喻獨覺：又作麟角獨覺、麟喻獨覺。指獨居證悟之緣覺人。為「部行獨覺」之對稱。二種獨覺之一。獨覺，又譯作緣覺。據《俱舍論》卷 12、《俱舍論光記》卷 12 記載，獨覺中麟角喻者，要修百大劫菩提之資糧，然後方成麟角喻獨覺。以獨居悟道，猶如麟之僅具一角，故稱麟角喻獨覺。（《佛光大辭典(七)》）p.6932.3- p.6933.1。

〔2〕印順導師著《成佛之道》p.231：「近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力，或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。聲聞是鈍根，從發心到解脫，快些的是三生，最遲也不過六十劫。緣覺的根性要利些，從發心到解脫，最快的也要四生，最遲的要一百劫。菩薩是利根，他要修三大阿僧祇劫才究竟解脫呢！」

[5]〔1〕《大智度論》卷 28〈1 序品〉：「有辟支佛，第一疾者四世行，久者乃至百劫行；如聲聞，疾者三世，久者六十劫。此義先已廣說。」(大正 25，266 c14-16)

〔2〕唐．普光述《俱舍論記》卷 23〈6 分別賢聖品〉：「若據獨覺，極疾四生修加行，極遲百劫修加行。」(大正 41，350b24-25)

◎菩薩三大阿僧祇劫修行。

※ 所以〈現觀品第 18〉以下，說〈觀時品第 19〉。

二、三乘聖者修因證果之法——〈觀時品第 19〉之後說〈觀因果品第 20〉之理由

三乘聖者的**修因證果**，也有不同。[6]如說：

◎聲聞修**四諦**的因，證阿羅漢果；

◎緣覺修**十二因緣**的因，證辟支佛果；

◎菩薩修**六度萬行**的因，證無上佛果——

※ 所以說〈觀因果品〉。

三、三乘聖者所修功德或有退或無退——〈觀因果品第 20〉之後說〈觀成壞品 21〉之理由

三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他

---

〔3〕宋・從義撰《法華經三大部補注》卷 8：「四生：第一生修聲聞資粮。第二生修聲聞加行。第三生修緣覺資糧加行。第四生入見道便證無學。」(X28，288b21-23 // Z 1:44, p. 122, b2-4 // R44, p. 243, b2-4)

(案)：《卍新纂大日本續藏經》(X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會)、
《卍大日本續藏經》(Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院)、
《卍續藏經・新文豐影印本》(R: Reprint 。台北：新文豐)

〔4〕四生百劫：謂緣覺乘之人修行所需要之時間。斷三界煩惱，證辟支佛之果，極速者以四生之加行即可得道果，極遲者以百劫之加行始可得道果；此蓋依利根、鈍根而有差別。據《俱舍論光記》卷 23 載，若據獨覺，最快疾者須以四生修加行，最遲者亦不過百劫之加行。《大智度論》卷 28 亦謂，辟支佛（緣覺）疾者四世行，久者乃至百劫行。就四生而言，第一生修聲聞資糧，第二生修聲聞加行，第三生修緣覺資糧加行，第四生入聖得果。就百劫修行而言，第一個二十劫修聲聞資糧，第二個二十劫修聲聞加行，第三個二十劫修緣覺資糧，第四個二十劫修緣覺加行，第五個二十劫入聖得果。然《大毘婆沙論》卷 101、《俱舍論》卷 12 皆**不舉四生之說**。〔《俱舍論要解》卷 9、《五教章通路記》卷 4〕(《佛光大辭典(二)》p.1681.2-p.1681.3)

[6]〔1〕姚秦・鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 1〈1 序品〉：「為求聲聞者說應四諦法，度生老病死，究竟涅槃；為求辟支佛者說應十二因緣法；為諸菩薩說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。」(大正 9，3c22-26)

〔2〕唐・菩提流志譯《大寶積經》卷 94：「云何聲聞乘**軟根解脫**？於一念中，離三有窟宅，樂欲出世，欲得涅槃，見寂滅處，勤加精進如救頭然。若其未解四聖諦者，欲以智箭射四諦的，欲證欲解，以深欲精進，是名**聲聞**乘。云何辟支佛乘**中根解脫**？欲得寂靜獨在一處，而自利益入寂靜定，方便分別十二因緣，欲得緣覺道，欲證緣覺，是名**緣覺**乘。云何大乘**上根解脫**？欲令一切眾生得度、得解脫，為得一切智，具足一切佛法六波羅蜜，欲利益一切世界，欲斷一切眾生苦惱。…常願欲得無上菩提，願求菩提，是名**大乘**。」(大正 11，535c18-536a7)

〔3〕唐・般若譯《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 8〈9 靜慮波羅蜜多品〉：「諸佛為諸菩薩說六波羅蜜，或為緣覺說十二因緣，或為聲聞說四諦法。」(大正 8，901b25-27)

〔4〕隋・智顗撰《法界次第初門》卷 3：「小勝聲聞，是為辟支佛智慧，又以觀十二因緣，智慧深利，能侵除習氣，勝於聲聞，從四諦觀門斷結，此為異也。求佛道智慧者，菩薩從初發心已來，行六波羅蜜，破魔軍眾及諸煩惱，得一切智成佛道，乃至入無餘涅槃。」(大正 46，687c5-9)

〔5〕隋・灌頂撰《觀心論疏》卷 4：「為聲聞說四諦，為辟支佛說十二因緣，為諸菩薩說六波羅蜜。」(大正 46，614a22-23)

〔6〕隋・慧遠撰《大乘義章》卷 1：「宣說三乘差別教門：求聲聞者，為說四諦；求緣覺者，為說因緣；求大乘者，為說六度。」(大正 44，465a15-17)

的功德。[7]如初果有退或無退；七地前有退或無退等：所以說〈觀成壞品〉。

四、〈**觀時品第 19**〉、〈**觀因果品第 20**〉、〈**觀成壞品第 21**〉通於一切，而含有普遍性

上來所說的諸品，是各就**一事**說；這三品（〈**觀時品第 19**〉、〈**觀因果品第 20**〉、〈**觀成壞品第 21**〉），雖約**向得**中的問題而說，卻可以通於一切，而含有普遍性的。

所以，這三品研究到普遍的概念，不同上面諸品，觀察具體的事情。

※佛法對時間、因果、成壞觀的三類概念，不同於外道

時間，因果，成壞——三概念，佛法與外道的見解不同，中國與外國的看法也不（p.343）同。然而這三類概念，不特有思想的，有知識的，就是常識不豐富的一般人觀念中也是有的，可說是最極普遍的。

現在以佛法的正觀，開示不同外道的時間、因果、成壞觀。

（貳）時間觀

時間，是很奧秘的。人人有這直覺的時間觀念，但不是人人所能認識的。不加推論，覺得時間的滾滾而來，倒也不覺得他的奇突[8]；如加以三世的考察、推論，那就立刻發現他的難以理解了。

一、印度外道的時間觀

印度外道的時間觀，

（一）**勝論師**主張時間有實體

如勝論師，以為時間是有實體的[9]，一切表現在時間的流動過程中。凡是存在的，都

---

[7] 印順導師著《大乘起信論講記》p.321-p.322：「或說有退墮惡趣者，非其實退，但為初學菩薩未入正位而懈怠者恐怖，令彼勇猛故。又是菩薩一發心後，遠離怯弱，畢竟不畏墮二乘地。若聞無量無邊阿僧祇劫勤苦難行乃得涅槃，亦不怯弱；以信知一切法從本已來自涅槃故。 少分見法身的發心住菩薩，如修多羅中，或說有退墮惡趣的。十住中的第七住，名不退住。《菩薩本業瓔珞經》，曾舉舍利弗等因緣，說他未登第七不退住，所以退落小乘。有些經典，甚至說退墮惡趣的。當知這非是實退。如說可以退墮，那是不了義說。經中所以說有的退墮惡趣，但是為了初學菩薩的未入正位而懈怠者；使他引起恐怖，勇猛修行。入正位，即入正性離生，或入正性決定。聲聞以見道，發無漏慧名入正位。大乘以發心住的悟不由他，入正定聚，名為入正位。沒有進入初發心住正位的，有時會生起懈怠心，所以警策他說：留心退墮！入住的菩薩，還有退墮的，何況還沒有能入正位？實在說來，初發心住菩薩，是不會再退墮的。有的說：十信中第七心名不退心，約對於三寶四諦的信不退說。第七住名不退住約不退二乘的位不退說。初地以上為證不退；八地以上為行不退。以七住為位不退。」

[8] 奇突：猶奇特。(《漢語大詞典（二）》p.1520）

[9]〔1〕印順導師著《中觀今論》(p.118)：「吠師釋迦——勝論師在所立的六句義中，實句（九法）中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。」

〔2〕唐．普光述《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉：「勝論外道有六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。」(大正 41，107b27-29)

〔3〕勝者慧月造．三藏法師玄奘奉詔譯《勝宗十句義論》卷 1：「實句義云何？謂九種實名實句義。何者為九？一、地；二、水；三、火；四、風；五、空；六、時；七、方；八、我；九、意；是為九實。地云何？謂有色、味、香、觸，是為地。水云何？謂有色、味、觸及液潤是為水。火云何？謂有色、觸，是為火。風云何？謂唯有觸，是為風。空云何？謂唯有聲，是為空。**時云何？謂是彼此、俱不俱、遲速詮緣，因是為時**。方云何？謂是東、南、西、北等詮緣，因是為方。我云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、行、法、非法

有時間性。時間別有實體，他與一切法和合，使一切法表現出前後、來去、變遷的時間相。[10]

※ 舉例

時間如燈，黑暗中的一切，由燈可以現見；諸法的動態，也由時間可以現出。

※ 所以，時間是諸法的顯了因[11]。

（二）**時論外道**主張時間是萬有的本體

又如時論外道，以為**時間是萬有的本體**，一切的一切，都從時間實體中出來。

一切受時間的支配和決定；一切法的生起滅亡，都不過是時間實體的象徵。

到了這時這法生，到了那時那法滅，一切以時間而定的。

※ 所以，他說：『**時來眾生熟，時去則摧朽；時轉如車輪，是故時為因**』。[12]（p.344）

這樣的**時間**，是**一切法的生因**。

二、佛教內部對「時間」的異說

（一）釋尊當時的教化，沒有對時間作具體的解說

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。

等；和合因緣，起智為相，是為我。意云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法行，不和合因緣，起智為相，是為意。」(大正 54，1262c19-29)

[10]《大智度論》卷 1〈1 序品〉:「更有人言：『雖天地好醜一切物非時所作。然時是不變因，是實有。時法細故，不可見、不可知；以華果等果故，可知有時。往年、今年；久近；遲疾，見此相雖不見時，可知有時。何以故？**見果知有因故**。以是故有時法，時法不壞故常。』」（大正 25，65b16-21）

[11]〔1〕唐．窺基撰《因明入正理論疏》卷上：「因有二種：一、生；二、了。**如種生芽，能起用故名為生因**。故理門云：非如生因，由能起用。**如燈照物，能顯果故，名為了因**。」(大正 44，101b29-c3)

〔2〕宋．寶臣述《注大乘入楞伽經》卷 4〈3 集一切法品〉:「能作因者，謂作增上而生於果，如轉輪王，一切有為，唯除自體，以一切法為能作因，由彼生時無障住故。譬如國人，以其輪王不為損害，咸作是言：『我因輪王，而得安樂。』顯了因者，謂分別生，能顯境相，如燈照物。」(大正 39，457c14-18)

〔3〕《因明入正理論疏》卷上云：「因有二種：一、生。二、了。」這就是說，因首先可以分為「生因」和「了因」兩種。因為在論辯中，總有立敵雙方，從立論者這一方來說，他的任務在開悟論敵，這就必須援引充足的理由來啟發論敵的智慧，使之解悟，這就是「生因」。再從敵論者這一方來說，在立論者的啟示下，加上論敵的主觀能動作用，終於有所解悟，這就叫「了因」。由此可見，「生因」和「了因」是從「立敵對揚」的角度上來分別的。「生因」和「了因」雖然都稱為因，但二者之中，卻具有明顯的因果關係。因此《因明入正理論疏》卷上又云：「了因唯是生因果，而非生因因。」這就是說，了因是生因的結果，而不是生因的原因；生因是了因的原因，而不是了因的結果。因此二者之中，以生因為主，生因是產生了因的前提。(《中華佛教百科全書(三) 》p.1117.2)

[12]〔1〕《大智度論》卷1：「復次，有人言：一切天地好醜皆以時為因。如《時經》中偈說：時來眾生熟，時至則催促，時能覺悟人，是故時為因。世界如車輪，時變如轉輪，人亦如車輪，或上而或下。」(大正25，65b10-15)

另外，相似引文見《金七十論》卷下：「時節熟眾生，及滅滅眾生，世眠時節覺，誰能欺時節。」（大正 54，1260c18-19）

〔2〕提波菩薩造．後魏．北印度三藏菩提流支譯《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》卷1：「一切物時生，一切物時熟，一切物時滅，時不可過。」（大正32，158a14-15）

（二）聲聞學者對時間的不同解說

佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

1. 譬喻師：時間有實體——絕對的時間觀

一、譬喻師說：**時間是有實體的，是常住的**。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。[13]

過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。

※ 所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

2. 其他學派：時間沒有實體，從精神與物質的活動中表現出來

二、其他學派，都說**時間並沒有實體**，是精神物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。

（三）以性空者的立場評破兩派聲聞學者的主張[14]

依性空者看來，二派都不免錯誤。

1、評破譬喻師的主張

絕對的時間，是非佛法的，不消說。

2、評破其他學派的主張

一般以色法、心法為實有，以時間為假有，不但依實立假，是根本錯誤；抹煞時間的緣起性，也是大大不可的。在後一派中，所說依**法有生滅**而立時間，然表現時間的諸法生滅，怎樣入於過去，怎樣到達現在，怎樣尚[15]在未來，這又是很有諍論的。

（四）各家對三世假實的異說

1、說一切有部：時間性，在**作用**的已起未起、已滅未滅中顯出

一切有部，主張**法體實有**[16]，雖表現為三世而都是實有的。那怎可以說有三世呢？《大毘婆沙論》中，有四大論師（p.345）的解說不同。被推為正宗的有部學者，[17]是

---

[13] 印順導師著《中觀今論》p.118 - p.119：「譬喻論者，分別論者，才將時間看成實在的、常住的，如《婆沙》卷 76（又卷 135）說：『如譬喻者分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常；行（法）行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器』。他把時間看成流變諸法——行以外的恒常不變體，一切法的從生而住，從住而滅，都是流轉於恒常固定的時間格式中。這種說法，類似西洋哲學者客觀存在的絕對時間。把時間實體化，看作諸法活動的根據。『如從此器轉入彼器』，不免有失佛意！」

[14] 印順導師著《中觀今論》p.119：「依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論‧觀時品》說：『因物故有時，離物何有時』？故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。**時間的特性，即是幻似前後相**。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後，包含過去引發未來的性質。也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。」

[15] 尚：14.超過。21.副詞。猶；還。(《漢語大詞典（二）》p.1659）

[16] 印順導師著《中觀今論》p.122-p.123：「三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。」

[17]〔1〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77(大正 27，396a13- b23)：「說一切有部有四大論師，各別建立二世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天

這樣的：法的引生自果作用，**已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在**。[18]

時間性，就在這作用的已起未起、已滅未滅中顯出；法體是實有的，恒住自性的。

2、大眾、分別說系及經部師：現在實有、過未假有

大眾、分別說系及經部師，以為**現在的法是實有，過去未來法是假有**的。

3、大乘唯識家[19]：現在實有

這在大乘法中，如唯識學者的三世觀[20]，也是現在實有的。

過去已經過去了，不能說實有；他雖生起現在，有功能到現在，但這已是現在的。

現在起用或潛藏在現在，並不在過去。

我們覺得過去是有，不過依現在的因果諸行，而推論他的有所來而已。

未來也是這樣，現在有功能，可以引起未來，未來是有的。

然此只是當來可以有，此能引生未來的，實際上還在現在。

說待有異……故唯第三立世為善，諸行容有作用時故。」

〔2〕印順導師著《印度佛教思想史》p.189- p.190：說一切有部有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異」。……

法救是「類異」說：類是類性，有未來類，現在類，過去類—— 三世的不同類性。如捨未來類而得現在類，那就是從未來到現在世了；如捨現在類而得過去類，那就從現在到過去世了。法救所說的類性，有捨也有得，所以是三世類性的差別，而法體有已生、未生，已滅、未滅的不同。

妙音是「相異」說：相是世相，未來、現在、過去的時間形態。一一法有三世相，如與未來相相合，就是未來法；……與過去相相合，就是過去法。「類異」與「相異」，思想是大同小異的，不過「類異」約通性說，「相異」約通相說。

世友是「位異」說：如有為法而未有作用，名未來世；正有作用，名現在世；作用已滅，名過去世。依作用的起與未起、滅與未滅，分別為三世法，而法體是沒有差別的。世友依法體（起用或不起用等）立三世，與前二家依通遍的類性與相說不同。

覺天是「待異」說：法體沒有差別，依相待就有三世不同：「待前名過去，待後名未來，俱待（前後）名現在」。「位異」與「待異」，約法自體說，意義也相差不多。不過覺天重於（作用起滅的）相待，世友重於（前後不同的）作用。**『大毘婆沙論』評定世友所說——依作用立三世，是最為合理的**。法救的類性，約三世說而沒有實體，如作為普遍的、有實體的去解說，那就轉化為「譬喻者分別論師」，如說：「世體是常，行體無常」。時間——未來世，現在世，過去世，是常住不變的實體。一切有為法（行）的起滅，只是活動於不同的時間區中，如從這房屋出來，進入那一房屋。這樣說，是譬喻師而傾向於時間實體，不再是有部了。

〔3〕請參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈第六章〉，p.245 - p.252。

[18]《阿毘曇毘婆沙論》卷 40〈2 使揵度〉：「復次，若法未生、未滅，是未來，若已生、未滅，是現在，若生已滅，是過去。」(大正 28，294c2-3)

《瑜伽師地論》卷 3：「云何建立三世？謂諸種子不離法故，如法建立；又由**與果、未與果**故，若諸果法，若已滅相，是**過去**；有因未生相，是**未來**；已生未滅相，是**現在**。」(大正 30，291c17-20)

[19] 印順導師著《中觀今論》p.122：「唯識家也是現在實有者，所以只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在。」

[20] 參考印順導師著《中觀今論》p.106-p.122。

4.大乘性空論者：三世互相觀待而有

大乘性空論者，是**三世有**[21]〔三世幻有〕的。

◎ 以**記憶過去**來說：記憶過去的經驗，從能記憶的意識說，從再現於意識的影像說，好像過去是依現在而假立的；其實，意識現起的意象，是指示過去所經驗的。記憶意象所指的，是過去的經驗，不是現在的認識；過去的經驗並沒有來現在。

◎ 約**預測未來**說，預測未來有某事發生，就預測的意識說，好像未來是現在的；其實他所預測的（p.346）境界，是未來，而不是現在的想像。

（五）總評**實有論**者

1、評破實有論者之實有說

（1）評現在實有論者

現在實有論者把心封鎖在短促的現在。不知道，心識了境的能力，回想到過去，所緣就在過去；推想到未來，所緣就在未來。

（2）評三世實有論者

說一切有部，也是屬於三世有的，但他是實有論者。

（3）性空者以三世幻有圓滿解說時間觀

性空論者是**三世幻有**論者，所以能圓滿的解說時間。

2、評破大小乘之三世論

（1）評破現在實有論者的三世觀

現在實有者，有一根本的錯誤。不知現在是不能獨立的；沒有絕對的現在可說。現在是**觀待過去**未來而有；**離了過去未來**，還有什麼現在？沒有前後相的時間，根本是破壞時間特性的。凡建立現在有的，被剎那論[22]所縛，還不得解脫呢？

（2）評大乘佛學者的三世觀

大乘佛學者，還有說三世各有三世（也從聲聞學派演化而來），三三有九世，九世同在一念中，稱為十世[23]。九世不礙一念，一念不礙九世，九世一念，是**圓融無礙**的。這可說是三世有與現在一念有的綜合者。但他是擬議[24]的；結果是籠統的忽略

---

[21] 參考印順導師著《中觀今論》p.122-p.123。

[22] 印順導師著《性空學探源》p.194-p.195：「剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體。這見解是根據根本聖典的，佛說『一切有』，確是約十二處說的。《正理論》中叫他做『剎那論者』，可知是過未無體派的一種主張。他為什麼說蘊與界非實有呢？論中沒有解釋。不過，蘊的非有，可以經部等的主張例知。只是界的非有，不得其詳；或許如蘊的積聚故假，將『界』作種類解釋，故說是假。為什麼唯說處是實在呢？佛說十二處為一切有，處是依有情存在的內外關係上安立的，是說明有情最重要的法門。」

[23] 唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「…第九、十世隔法異成門…而疏文中，但作十世。言三世各三等者，取意以立，即〈離世間品〉意。文云：**菩薩有十種說三世。何等為十？所謂過去說過去，過去說現在，過去說未來。現在說過去，現在說平等，現在說未來。未來說過去，未來說現在，未來說無盡。又三世一念，總成十世**。上言無盡即是未來未來，欲彰無窮故云無盡。現在平等即現在現在，以可目睹，例同過未，故云平等。不言一念，亦名九世，攝歸一念，故云十世。」(大正 36，81a9-21)

[24] 擬議：**1.揣度議論**。多指事前的考慮。《易・繫辭上》：“擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。” 南朝梁・劉勰 《文心雕龍・議對》：“夫動先擬議，明用稽疑。”《朱子語類》

時間的歷史差別性。

三、小結：論主的主張

現在，論主以**性空幻有**正見的時間觀，**破斥實有自性**的學者們。

貳、向得

（壹）觀時間（p.347）

一、觀別法之時

（一）正破

1、破相待時

〔01〕若因過去[25]時，有未[26]來現在，未來[27]及現在，應在過去時[28]。[29]

〔02〕若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？[30]

卷五九：“只今眼下便是用功處，何待擬議思量與辨論是非，講究道理不同。**2.比擬。**唐・韓愈 《為裴相公讓官表》：“以今準古，擬議非倫。”（《漢語大詞典（六）》p.936）

[25] 過去 Atīta。(大正 30，25d，n.8)

[26] 未來 Anāgata。(大正 30，25d，n.9)

[27] 現在 Pratyutpanna。(大正 30，25d，n.10)

[28] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀時品 9〉(《藏要》4，46b，n.1)：「番梵：作『有』。」

[29]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉(大正 30，25c6-7)。

龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 3：「**若因過去時，有未來、現在時**者，則**過去時**中，應有**未來、現在時**。何以故？隨所**因**處有**法**成，是〔因〕處應有是法。如因**燈**有**明**成，隨有燈處應有明；如是，因過去時成未來、現在時者，則過去時中應有未來、現在時。若過去時中，有未來、現在時者，則**三時**盡名**過去時**。何以故？未來、現在時在過去時中故。若一切時盡過去者，則無未來、現在時，盡過去故。若無未來、現在時，亦應無過去時。何以故？過去時因未來、現在時故名**過去時**，如因過去時成未來、現在時，如是亦應因**未來、現在時成過去時**。今無未來、現在時，故過去時亦應無。是故先說：因過去時成未來、現在時，是事不然！」(大正 30，25 c8-23)

〔2〕〔三枝 p.538〕：

pratyutpanno `nāgataśca yadyatītamapekṣya hi /
pratyutpanno `nāgataśca kāle `tite bhaviṣyataḥ //

もしも現在と未來とが，過去に依存しているならば，現在と未來とは，過去の時のなかに存在することになるであろう。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：

「現在及未來，若待過去時；」

「現在及未來，過去時已有。」(大正 30，109b11-12)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：

「若見在未來，因過去時者。」(高麗藏 41，148c10)

「彼見在未來，過去時已有。」(高麗藏 41，148c11)

[30]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉：(大正 30，25c24-25)。

龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 3：「**若未來現在時，不在過去時中**者，**云何因過去時成未來現在時**。何以故？若三時各異相，不應相因待成，如瓶、衣等物，各自別成，不相因待。而今不因過去時則未來、現在時不成；不因現在時則過去、未來時不成；不因未來時則過去、現在時不成。汝先說過去時中雖無未來、現在時，而因過去時成未來、現在時者，是事不然。」(大正 30，25c26-26a4)

〔2〕〔三枝 p.540〕：

（1）明相待即相在[31]

釋第 1 頌：**若因過去時，有未來現在，未來及現在，應在過去時**

A、以三世相來觀察時間

先破別有實體的時間。時間是有三世相的，就以三世來觀察。

時間的三世，還是各別而存在的〔第 3 頌〕，

還是彼此相依而有的〔第 1、2 頌〕。

B、破三世是相依而實有——以過去時為例

如以為三世是相依而實有，那且以**過去時**為例來說。如「**因過去時**」而「**有未來、現在**」；那麼，現在、未來不能獨存，不依過去，就沒有未來、現在了。現在與未來，既是待過去而有的，那「**未來及現在**」的實有性，果不離因，就「**應**」當是「**在過去時**」中了。[32]

（2）明不相在則不相待[33]

釋第 2 頌：**若過去時中，無未來現在，未來現在時，云何因過去？**

假使「**過去時中**」沒有「**未來、現在**」，那「**未來、現在時**」，就不應當說**因過去時有**。所以說：「**云何因過去**」？

＊本頌是逼對方犯自教相違之過

A、主張時間實有別體，現在、未來不得存在過去中

不離過去，現在、未來就在過去中有，這在**實有時間別體家**，是不能承認的。

未來與現在，如真的在過去，那就一切（p.348）時都是過去，沒有現在、未來時可說了。

---

pratyutpanno `nāgataśca na stastatra punaryadi /
pratyutpanno `nāgataśca syātāṃ kathamapekṣya tam //
もしもまた現在と未來とが，それ(過去)のなかに存在しないならば，現在と未來とは，どうして，それ(過去)に依存して存在するのであろうか。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：
「現在與未來，過去時中無。
「現在與未來，待何而得有？」(大正 30，109b23-24)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：
「若見在未來，過去時中無。」（高麗藏 41，148c22）
「彼見在未來，因何而可有？」（高麗藏 41，148c23）

[31] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏》：「明相待即相在。」(大正 42，131a17-18)。
另參見《中觀論疏・中論科判》p.443，財團法人佛陀教育基金會，2006 年 3 月。

[32] 印順導師著《中觀今論》p.122- p.123：「《中論・觀去來品》說：『離已去未去，去時亦無去』。去時，即正去的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說『現在』是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說『現在』是二十世紀，這『現在』可包括更多的年代了！故若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去未來也就不可說，所以**時間也不是三世實有**的。」

[33] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏》：「明不相在則不相待」。(大正 42，131a12-13)
另參見《中觀論疏・中論科判》p.443，財團法人佛陀教育基金會，2006 年 3 月。

B、過去中無現在、未來則有三世自有之過失

不承認過去時中有未來現在，那未來、現在的二時，就是不因過去而成為**自有**的了。這是**逼犯自宗相違**的過失，他是主張**相依**的。而且，離了過去，怎麼能知道是現在、未來呢？

（3）總結（第 1、第 2 偈頌）

所以說現、未實有而因過去，就有全成過去的危險，失掉時間的前後性。

如過去中沒有現、未，又不能說因過去，失卻了相待有的自義。

時間的別體實有者，無論他怎樣說，都是不可通的。

2、破不待時

〔03〕**不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。**[34]

＊不待門破——釋第 3 頌：**不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時**

（1）外人以為三世各有自相

如承認時間的三世各別，互不相依；三世各有自相，過去有過去相，現在有現在相，未來有未來相，那又別有過失了。未來、現在的所以有，是因觀於過去而知道是有的。不因過去時而有未來、現在，這在外人，或以為是可以的；

（2）論主破三世各別

A、時間相依相待

但「**不因過去時**」，就沒有「**未來**」、「**現在**」，所以「**二時**」都不可得的了。

這因為，過去與未來是**對待**的；有過去、未來的兩端，才有現在。

B、三世不相待，則不能成

如不觀（p.349）待過去，怎能成立未來、現在呢？

如未來、現在不可得，過去也就難以成立。失壞三世的過失，都因不相待而成立。

（二）例破

〔04〕**以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。**[35]

---

[34]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉(大正 30，26a6-7)。

龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 3〈19 觀時品〉：「**不因過去時，則不成未來、現在時**。何以故？若不因過去時，有現在時者，於何處有現在時？未來亦如是。於何處有未來時？是故**不因過去時，則無未來、現在時**。如是相待有故，實無有時。」(大正 30，26a8-12)

〔2〕〔三枝 p.542〕：

anapekṣya punaḥ siddhirnātītaṃ vidyate tayoḥ /
pratyutpanno `nāgataśca tasmātkālo na vidyate //

さらに，過去に依存していないならば，それら両者(現在と未来と)が成立することは，存在しない。それゆえ，現在と未来との時もまた，存在しない。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：

「不待過去時，彼二則不成，」

「現在及未來，是則無有時。」(大正 30，109c5-6)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：

「見在及未來，若不因過去。」（高麗藏 41，149a07）

「卽無彼二時，不因過去故。」（高麗藏 41，149a08）

1、例破餘二（未來、現在）時及其他法

（1）例破餘二時——釋第 4 頌上半：以如是義故，則知餘二時

未來、現在時，因不因過去時有，有此等過失；過去、未來時，因不因現在時有；現在、過去時，因不因未來時有，同樣的不能成立，是可以比例[36]而知的。

（2）例破他法——釋第 4 頌下半：上中下一異，是等法皆無

A.破除對「三根」的實有執

有上、中、下的三根，如因上有中下，中下應在上；不因上而有中下，中下就不可得。因上有中下是這樣，因不因中有下上，因不因下有中上，也是這樣。

B.破除對「一與異」的實有執

還有一與異，如同證一解脫而說有三乘。如因一有異，異應在一中；
如不因一而有異，異就不可得。因異有一也如此。

C.破除對「長短、高低、大小、好歹」的實有執

其他如長短、高低、大小、好歹，都是可以此觀門而破他們的實有執。

2、中觀正見：一切法（餘二時、三根、一異…等）均無自性

所以說：「以」上面所說的這些意「義」，可以「知」道其「餘」的「二時」，「上中下」的三根，「一異」，這一切一切的「法」，都「無」所有了。（p.350）

二、破即法之時

〔05〕時住不可得，時去亦叵[37]得，時若不可得，云何說時相？ [38]

---

[35]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉 (大正 30，26a13-14)。
龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 3〈19 觀時品〉：「**以如是義故，當知餘未來、現在亦應無，及上、中、下、一、異等諸法亦應皆無**。如因上有中、下，離上則無中、下，若離上有中、下，則不應相因待。因一故有異，因異故有一，若一實有，不應因異而有。若異實有，不應因一而有，如是等諸法，亦應如是破。」(大正 30，26a15-20)

〔2〕〔三枝 p.544〕：
etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau /
uttamādhamamadhyādīnekatvādīṃśca lakṣayet //
これによって順次，残りの二つを交替しながら，また上と下と中など，また一つ〔二つ，三つ〕であること(数)などを，観察すべきである。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：
「與過去無別，餘二次第轉。」
「及上中下品，一體等應觀。」(大正 30，109c12-13)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：
「若因過去時，或不因過去，如是餘二時。」（高麗藏 41，149a13-14）
「此如前所說，上中下等法，応知無一異，亦無次第轉。」（高麗藏 41，149a23-24）

[36] 比例：1.謂比照事例、條例。 宋・司馬光 《辭知制誥第三狀》：“夫以資塗用人，不問能否，比例從事，不顧是非，此最國家之弊法。(《漢語大詞典（五）》p.259）

[37] 叵：1.不；不可。(《漢語大詞典（一）》p.957）

[38]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉(大正 30，26a22-23)。
龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 3：「時若不住不應可得，時住亦無；若時不可得，云何說時相？若無時相則無時。」(大正 30，26a26-27)

〔2〕〔三枝 p.546〕：

（一）時體無故相無[39]

※ 釋第 5 頌：時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相？

上面所說的，主要在破外道。《大智度論》卷一，也有此文。[40]

此下，主要是遮破佛教內的**有所得**人——依**法**立時。

1、論主破斥佛教內的**有所得**者

現在觀察此法，還是**住**[41]而後知時間？**不住**而後知時間？

（1）明剎那住不住，時皆不可得——釋第 5 上半頌：時住不可得，時去亦叵得

---

nāsthito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate /
yo gṛhyetāgṛhītaśca kālaḥ prajñapyate katham //
まだ住していない時は，把捉(認識)されない。およそ，すでに住している時は，把捉され得るはずであろうが，しかし存在しない。まだ把捉されない時が，どのようにして，想定されるであろうか。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：
「不取不住時，住時亦不有。」
「可取不可取，云何可施設。」 (大正 30，110a29-b1)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：無對應偈頌。

〔5〕歐陽竟無編《中論》卷 3〈觀時品 9〉(《藏要》4，47b，n.1)：「番梵頌云：不住時叵取，若有可取時，是住亦非有，叵取時安說。《無畏》釋云：若物不住，卽不得於彼取時，若謂異物別有可取之時爲住法者，此亦非有，既不可取，云何得說有時？佛護釋：取謂量取長、短等也。」

[39] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏》：「體無故相無。」(大正 42，131c4-5)。
另參見《中觀論疏・中論科判》p.443，財團法人佛陀教育基金會，2006 年 3 月。

[40] 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，65b21-66a1)：
更有人言：「雖天地好醜一切物非時所作，然**時**是不變，**因**是實有。時法細故，不可見、不可知、以華果等果故，可知有時。往年今年，久近遲疾，見此相，雖不見時，可知有時。何以故？見果知有因故。以是故，有**時**法，時法不壞故常。」
答曰：如泥丸是現在時，土塵是過去時，瓶是未來時。時相常故，過去時不作未來時；汝經書法，時是一物，以是故，過去世不作未來世，亦不作現在世，雜過故。過去世中亦無未來世，以是故，無未來世；現在世亦如是。
問曰：汝受過去土塵時，若有過去時，必應有未來時，以是故實有時法。
答曰：汝不聞我先說，未來世瓶，過去世土塵。未來世不作過去世，墮未來世相中是未來世相時，云何名過去時？以是故，過去時亦無。
問曰：何以無時？必應有時。現在有現在相，過去有過去相，未來有未來相。
答曰：若令，一切三世時有自相，應盡是現在世，無過去、未來時。若今有未來，不名未來，應當名現在。以是故，是語不然！
問曰：過去時、未來時，非現在相中行。過去時過去世中行，未來世未來時中行。以是故各各法相有時。
答曰：若過去復過去，則破過去相；若過去不過去，則無過去相。何以故？自相捨故。未來世亦如是。以是故，時法無實，云何能生天地好醜及華果等諸物？如是等種種除邪見故，不說迦羅時，說三摩耶。見陰、界、入生滅，假名為時，無別時。
所謂方時、離合，一異、長短等名字出，凡人心著，謂是實有法；以是故，除棄世界名字語言法。」

[41] 住：2.停止；停住。 北魏・賈思勰 《齊民要術・種紅花藍花梔子》：“乃至粉乾足，手痛挼勿住。” 宋・李清照 《漁家傲》詞：“風休住，蓬舟吹取三山去。”（《漢語大詞典（一）》p.1276）

A、教內學者執著實有剎那

佛教內的學者，每執著實有剎那[42]，剎那時是最短的一念。分析時間到最短的一念，以為一切法是剎那剎那生滅的。

B、破教內學者執著實有剎那

剎那生滅的法，

（A）破剎那有住相

a.外人主張

有以為有**剎那住相**，**住**是剎那間的安定不動。因為分析到了這不可再分割的時間點，那就此是此而不是彼，彼是彼而不是此的**住相**了。[43]

b.論主破

諸法的生滅流動，是在從未來到現在，從現在到過去，相續變遷上所表現的；一念中是可以有此暫住的性質。諸法作用的起滅中，有此暫住，因此可以知剎那的時間。然而，時間決不能因諸法的住相而成立的。

如有一念或更短的不動，這住相的當體，就不知他是時間了。

時間是有前後的，有前後就有變遷。沒有變動相，就失去時間的特性了。所以說：「時住不可得」。

（B）破剎那不住相

a.外人主張

有以為：諸法沒有住相，念念不住，息息不（p.351）停，所以知道是時間。

b.論主破

其實，「時」間在諸法「去」相中，也是不可「得」的。在此又在彼，這才顯出時間相；既不住，那怎麼知有時間呢？

（2）明時間本無自相——釋第 5 下半頌：時若不可得，云何說時相？

要知道，念念不住，與念念暫住，不過是同一內容的不同說法。住與去，「時」間都「不可得」，怎麼還可「說」依法而有「時」間「相」呢？

所以，時間為緣起的，剎那是假名的，時間並不能分割。

2、時間為緣起，三世如幻有

---

[42] 參考印順導師著《中觀今論》(p.120-p.121)。

[43] 印順導師著《中觀今論》p.137-p.138：「依緣起法顯示諸行的不住，最根本的即是「剎那生滅」。剎那是形容時間的最短者，剎那是即生即滅的，即生即滅為『行』——有為相，即動相。這即說明時相就是最短的，也是運動著的。動，即使極微而至暫的，也是現有時間相的。無有剎那的極量，剎那是即生即滅的時間相；即生即滅是剎那的動相，緣起法是如實如此的，剎那間生而即滅。如依自性見者看來，即不易懂得。總以為剎那是不能生而又即是滅的；如有生有滅，即不能是剎那的。但佛說諸行即生即滅，他們不敢反對，於是有所謂體同時而用前後的，有所謂一剎那而有二時的。不知剎那即生即滅乃緣起的幻相，幻相是那樣誑惑人而困惱人的！即緣起而觀自性，生滅相即不可得，緣起即空；但如幻的緣起，即生即滅的流行，宛然如此！所以，佛法對宇宙萬象的觀察，是動的，這是有為的諸行。生是緣起幻現的生，不是有一實在的東西可生，即自性不生；自性不生，則幻相滅，也非有實物可滅。若從實有的生滅看，則落斷常。」

三世相待不相離，而三世各有**如幻的特相**。不相離，所以不斷；不相即，所以三世宛然而不常。住與去是動、靜的別名，在〈觀去來品第 2〉[44]中已說過的了。

緣起法的似動而靜，靜而常動，三世並非隔別，而前後的時間性宛然。如偏執實有，實有剎那，即一切難通了。

因此，說有去的流動相，是對執常者說的。其實，無常[45]是常性不可得；如以無常為剎那滅盡，即是斷滅的邪見。

（二）時相無故時無[46]

〔06〕因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？[47]

1、實在論者主張：時間是不實在的，而物是實在的

色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，這是實在論者的見解。

2、論主破

---

[44] 印順導師著《中觀論頌講記》p.83：「三時門中有觀去，觀發，觀住的三門。去就正在動作事業方面說，發就最初活動方面說，住是從運動停止方面說。住就是靜止不動，靜是離不了動的，不去怎麼會有住？照樣的，動也離不了靜。普通說運動，從這裡發足叫發，正在去的時候叫去，到達目的地是住。動必有這三個階段，發是由靜到動，住是由動到靜，去正是即靜之動。從世間的緣起上說，不能單說動，也不能單說靜，自性有的動靜都不可能，而必須動靜相待，由動而靜，由靜而動。動靜無礙而現出動靜隨緣推移的動相，即是不違性空的無常。若執有自性，不論主張動和靜，或者動靜不二，都不能正見諸法的真義，所以本品中一一的給予否定。」

[45] 印順導師著《中觀今論》p.32-p.33：「無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。如《雜阿含》（232 經）說：『眼（等）空，常恒不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾』。273 經也有此說，但作『諸行空』。常恒不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為自性空的根據所在。」

[46] 唐・沙門吉藏撰《中觀論疏》：「相無故時無。」(大正 42，131c5)。
另參見《中觀論疏・中論科判》p.443，財團法人佛陀教育基金會，2006 年 3 月。

[47]〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉(大正 30，26a24-25)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 3〈19 觀時品〉：「**因物生故則名時，若離物則無時**，上來種種因緣破諸物，**物無故何有時**？」(大正 30，26a27-29)

〔2〕〔三枝 p.548〕：
bhāvaṃ pratītya kālaścetkālo bhāvādṛte kutaḥ /
na ca kaścana bhāvo `sti kutaḥ kālo bhaviṣyati //
もしも「存在(もの・こと)」に縁って，時〔は存在する〕とするならば，その「存在(もの・こと)」を離れては，時は，どうして〔存在するであろう〕か。しかるに，いかなる「存在(もの・こと)」も，存在してはいない。どうして，時は存在するであろうか。

〔3〕《般若燈論釋》卷 11〈19 觀時品〉：
「因物故有時，離物無有時。」
「亦無少物體，何處時可得？」(大正 30，110c10-11)

〔4〕《大乘中觀釋論》卷 11〈19 觀時品〉：
「時不住無取，時住亦無有。」（高麗藏 41，150a17）
「離時何有體，異體亦無時。」（高麗藏 41，150a18）

（1）明物與時的相待關係——釋第 6 上半頌：因物故有時，離物何有時 [48]

現在評破他們說：（p.352）有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論時間相呢？

（2）明物無故時無——釋第 6 下半頌：物尚無所有，何況當有時

況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？

這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。

3、中觀家主張一切法無自性，物與時，都是緣起的存在

中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待』[49]。所以，不但**時**是因**物**有的，物也是因時而有的。

物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。

【附表】印順導師著《中觀論頌講記》〈觀時品第十九〉科判（p.342-p.352）

科判					偈頌
丁二	戊一 觀時間	己一 觀別法之時	庚一 正破	辛一 破相待時	〔1〕若因過去時，有未來現在， 未來及現在，應在過去時。 〔2〕若過去時中，無未來現在， 未來現在時，云何因過去？
				辛二 破不相待時	〔3〕不因過去時，則無未來時， 亦無現在時，是故無二時。
			庚二 例破		〔4〕以如是義故，則知餘二時， 上中下一異，是等法皆無。

[48] 印順導師《中觀今論》p.119- p.120：「依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論・觀時品》說：『因物故有時，離物何有時？』故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。時間的特性，即是幻似前後相。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後，包含過去引發未來的性質。也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論・觀去來品》說：『若離於去法，去時不可得。』去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。前者是說：因存在的——法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。 」

[49] 《中論》卷 2〈10 觀然可然品〉：「若法因待成，是法還成待。今則無因待，亦無所成法。」(大正 30，15b14-15)

向得		己二 破即法之時	〔5〕時住不可得，時去亦叵得， 時若不可得，云何說時相？ 〔6〕因物故有時，離物何有時？ 物尚無所有，何況當有時？

《中觀論頌講記》

〈觀因果品〉第二十[1]

(p.353- p.371)

上厚下觀老師 指導
釋開能 敬編
2009/3/7

壹、引言

一、本品與《十二門論》內容相似

本品的內容，與《十二門論》的〈觀有果無果門〉[2]相似，《十二門論》還要說得詳細些。

二、明因果法則

因果法則的觀念，是很普遍的。

(一)推果知因

某一法的發現，必有使他發現的另一事相（或多種事相）的現起作前提；

(二)從因知果

也即因此見到另一事相的現起，就能判定某一法的可以生起。

(三)依因緣和合生果

推果知因，據因知果，產生因果的觀念，確見事事物物間的因果性。

因果性，是依因緣和合生果的事相而存在的。

三、說明因果律的不同見解

印度、西洋與我國的學者，都是談到因果的（無因論是少數的），佛法更徹底的應用因果律。

(一)存在的必然是因果法

沒有因果關係的，根本就不存在；存在的，必然是因果法。

(二)執因果有實性即不見因緣和合生果之真義

然而，因緣和合生果，如加以深刻的考察，從因緣[3]看，從果法[4]看，從因緣與果[5]看，從和合[6]看，就發覺他的深秘；如執因果有實性，即不能見因緣和合生果的真義。

(三)明妄執因緣產生之五對十大異說

他們在不可通中，起種種的妄執。單是約因緣說，就有五對的十大異說：一、有果與無果，二、與果不與果，三、俱果不俱果，四、變果不變果，五、在果與有果。(p. 354)

(四)以性空因果深見顯出因果如幻真義

現在以性空的因果深見，給予一一的批判，從推翻他們的妄見中，顯出因果如幻的真義。

---

[1] [1]〈觀因果品〉，梵：Sāmagrī-parīk□ā（蕃本，Hetuphala-parīk□ā）。（大正 30，26d，n.6）
[2]參見三枝充悳著《中論偈頌總覽》：〈觀因果品〉第 20，sāmagrīparīk□ā nāma vi□śatitama□ prakara□am。「集合の考察」と名づけられる第二十章。按：以下皆簡稱為「三枝著」。

[2] 參見姚秦．鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉（大正 30，160 b16- 162a29）。

[3] 參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：第 1～11 頌。

[4] 參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：第 21～22 頌。

[5] 參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：第 12～20 頌。

[6] 參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：第 23～24 頌。

貳、觀因果

一、約眾緣破

(一)有果與無果破

[01]若眾緣和合[7]，而有果生者；和合中已有，何須和合生。[8]
[02]若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生[9]。[10]
[03]若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。[11]

---

[7] 和合：Sāmagrī。（大正 30，26d，n.8）

[8][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：
「問曰：眾因緣和合現有果生故，當知是果從眾緣和合有？
答曰：**若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生。**
若謂眾因緣和合有果生，是果則和合中已有，而從和合生者，是事不然，何以故？果若先有定體，則不應從和合生。」(大正 30，26b2-8)
[2]〔01〕《般若燈論釋》：「若謂眾因緣，和合而果生；是果先已有，何須和合生。」（大正 30，111a26-27）
[3]〔01〕「若謂衆因緣，和合生果者。」（《高麗藏》41，151a11）
「和合中有果，何須和合生。」（《高麗藏》41，151a12）
[4]三枝著，p.552：
hetośca paratyayānā□ ca sāmagryā jāyate yadi /
phalamasti ca sāmagryā□ sāmagryā jāyate katham //
もしも原因ともろもろの縁（条件）との集合（和合）によって，〔結果が〕生ぜられ，しかも結果は，〔すでに〕集合において存在しているならば，〔結果は〕，どのようにして，集合によって生ぜられるのであろうか。

[9][1]果生＝生果【宋】【元】【明】。（大正 30，26d，n.10）
[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》，47b，n.5）：「四本頌云：若諸因緣等，合而有生者，和合中無果，云何從合生？此與前頌相對而言，今譯參差。」

[10][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：
「問曰：眾緣和合中雖無果，而果從眾緣生者，有何咎？
答曰：**若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生。**
若從眾緣和合則果生者，是和合中無果，而從和合生，是事不然，何以故？若物無自性，是物終不生。」(大正 30，26b8-15)
[2]〔02〕《般若燈論釋》：「若謂眾因緣，和合而果生；和合中無果，何須和合生。」（大正 30，111b6-7）
[3]〔02〕「若謂衆因緣，和合生果者。」（《高麗藏》41，151a17）
「和合中無果，云何和合生。」（《高麗藏》41，151a18）
[4]三枝著，p.554：
hetośca paratyayānā□ ca sāmagryā jāyate yadi /
phala□ nāsti ca sāmagryā□ sāmagryā jāyate katham //
もしも原因ともろもろの縁との集合によって，〔結果が〕生ぜられ，しかも，結果は，集合においては存在していないならば，〔結果は〕，どのようにして，集合によって生ぜられるのであろうか。

[11][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：
「復次，**若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。**
若從眾緣和合中有果者，若色應可眼見、若非色應可意知。而實和合中果不可得，是故和合中有果，是事不然。」(大正 30，26b15-20)
[2]〔03〕《般若燈論釋》：「若謂眾因緣，和合而有果；是果應可取，而實不可取。」（大正 30，111b11-12）

[04]若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣[12]，與非因緣同。[13]

1.因緣中有果、無果之異說

因緣和合生果，原則上是大家共認的。

但在果法未生以前，因緣中已有果或沒有果，這就有不同的見解了。[14]

(1)數論師：主張因中有果

一、數論師主張因中有果，如說菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中沒有果，菜子中為什麼會出油？假使無油可以出油，石頭中沒有油，為什麼不出油？可見因中是有果的。

(2)勝論師：主張因中無果

二、勝論師主張因中(p. 355)無果，如說黃豆可以生芽，但不能說黃豆中已有芽。不但有的黃豆不生芽，而且生芽，還要有泥水、人工、日光等條件。假使因中已有果，應隨時可以生果，何必要等待那些條件？可見因中是無果的。

※ 他們執有果與無果的理由，還有很多。

---

[3]〔03〕「若謂衆因緣，和合有果者。」(《高麗藏》41，151a23)
「和合中無取，何有果可取。」(《高麗藏》41，151a24)

[4]三枝著，p.556：
hetośca paratyayānā□ ca sāmagryāmasti cetphalam /
g□hyeta nanu sāmagryā□ sāmagryā□ ca na g□hyate //
もしも原因ともろもろの縁との集合によって，結果が存在するのであるならば，〔結果は〕，集合において把握（認識）されるべきではないか。しかるに〔実際には，結果は〕，集合において把握されない。

[12][1]因緣＝緣中【宋】【元】【明】。(大正 30，26d，n.12)
[2]參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，48a，n.1)：「原刻作『緣中』，依麗刻及番本改。」

[13][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：
「復次，**若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同**。
若眾緣和合中無果者，則眾因緣即同非因緣。如乳是酪因緣，若乳中無酪，水中亦無酪。若乳中無酪則與水同，不應言但從乳出。是故眾緣和合中無果者，是事不然。」
(大正 30，26b20-26)

[2]〔04〕《般若燈論釋》：「若謂眾因緣，和合無果者；是則眾因緣，與非因緣同。」
(大正 30，111c17-18)

[3]〔04〕「若謂衆因緣，和合無果者。」(《高麗藏》41，151b15)
「是卽彼因緣，與非因緣同。」(《高麗藏》41，151b16)

[4]三枝著，p.558：
hetośca paratyayānā□ ca sāmagryā□ nāsti cetphalam /
hetava□ pratyayāśca syurahetupratyayai□ samā□ //
もしも原因ともろもろの縁との集合によって，結果が存在するのではないならば，もろもろの原因ともろもろの縁とは，もろもろの非因非縁と等しいものとなってしまうであろう。

[14][1]參見姚秦・鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉：
「復次！諸法不生，何以故？
先有則不生，先無亦不生；有無亦不生，誰當有生者。
若果因中先有，則不應生，先無亦不應生，先有無亦不應生，何以故？若果因中先有而生，是則無窮。如果先未生而生者，今生已復應更生，何以故？因中常有故，從是有邊復應更生，是則無窮。」(大正 30，160b17-22)

[2]隋・智顗《摩訶止觀》卷 10：「一迦毘羅外道此翻黃頭，計因中有果。二漚樓僧佉此翻休睒，計因中無果。三勒沙婆此翻苦行，計因中亦有果亦無果。」(大正 46，132 b4-7)

(3)耆那教：主張因中亦有果亦無果、因中非有果非無果

除這兩大敵對的思想外，耆那教的學者，有主張因中亦有果亦無果，有主張因中非有果非無果的。

2.論主：評破因中有果論、因中無果論

現在破斥他們，以因中有果論者的思想，難破因中無果論者；以因中無果論者的思想，難破因中有果論者。揭出他們的矛盾、衝突、不成立。

(1)破因中有果論 —— 釋第 1 頌：若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生。

第一頌破因中有果論[15]：「若」如所說，在「眾緣和合」的時候，「而有果」法的「生」

---

[15] 參見姚秦．鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉：

「若謂生已更不生，未生而生者，是中無有生理，是故先有而生，是事不然。

◎復次！若因中先有果，而謂未生而生，生已不生者，是亦二俱有，而一生一不生，無有是處。

◎復次！若未生定有者，生已則應無，何以故？生未生共相違故，生未生相違故，是二作相亦相違。

◎復次！有與無相違，無與有相違。

若生已亦有，未生時亦有者，則生未生不應有異，何以故？若有生，生已亦有，未生亦有，如是生未生有何差別？生未生無差別，是事不然，是故有不生。

◎復次！有已先成，何用更生，如作已不應作，成已不應成，是故有法不應生。

◎復次！若有生因中未生時，果應可見而實不可見。如泥中瓶、蒲中席，應可見而實不可見，是故有不生。

問曰：果雖先有，以未變故不見。

答曰：若瓶未生時，瓶體未變故不見者，以何相知，言泥中先有瓶，為以瓶相有瓶，為以牛相、馬相故有瓶耶？若泥中無瓶相者，亦無牛相、馬相，是豈不名無耶？是故汝說因中先有果而生者，是事不然。

◎復次！變法即是果者，即應因中先有變，何以故？汝法因中先有果故，若瓶等先有變亦先有，應當可見而實不可得，是故汝言未變故不見，是事不然。

若謂未變不名為果，則果畢竟不可得，何以故？是變先無後亦應無，故瓶等果畢竟不可得，若謂變已是果者，則因中先無，如是則不定，或因中先有果、或先無果。

◎復次！若因中先有果生者，是則因因相壞，果果相壞，何以故？如疊在縷、如果在器，但是住處不名為因，何以故？縷器非疊果因故。

若因壞果亦壞，是故縷等非疊等因，因無故果亦無，何以故？因因故有果成，因不成果云何成？

◎復次！若不作不名果，縷等因不能作疊等果，何以故？如縷等不以疊等住故，能作疊等果，如是則無因無果。

若因果俱無，則不應求因中若先有果、若先無果。

◎復次！若因中有果而不可得，應有相現。如聞香知有華、聞聲知有鳥、聞笑知有人，見烟知有火、見鵠知有池，如是因中若先有果，應有相現。今果體亦不可得，相亦不可得，如是當知，因中先無果。

◎復次！若因中先有果生，則不應言因縷有疊、因蒲有席。若因不作他亦不作，如疊非縷所作，可從蒲作耶？若縷不作蒲亦不作，可得言無所從作耶？

若無所從作，則不名為果。若果無因亦無，如先說，是故從因中先有果生，是則不然。

◎復次！若果無所從作，則為是常，如涅槃性。若果是常，諸有為法則皆是常，何以故？一切有為法皆是果故。

若一切法皆常，則無無常，若無無常亦無有常，何以故？因常有無常，因無常有常。是故常、無常二俱無者，是事不然，是故不得言因中先有果生。

◎復次！若因中先有果生，則果更與異果作因。如疊與著為因、如席與障為因、如車與載為

起，那就有不可避免的過失。因緣「和合中」，既「已有」了果法，為什麼還要等待因緣「和合」才能「生」呢？要等待眾緣的和合，豈不是說明了沒有和合時，眾緣中即無果嗎？否則，就不必和合而生？

(2)破因中無果論 —— 釋第 2 頌：若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生。

第二頌破因中無果論[16]：「若」說「眾緣和合」「中」沒有「果」，而果是從眾緣和合中生的；這同樣的不合理，既承認眾緣和合中無有果，就不可說「(p. 356)從眾緣和合而果生！」如一個瞎子不能見，把許多瞎子和合起來，還不是同樣的不能見？所以，因緣和合中沒有果，即不能說從因緣和合生果。

(3)再破因中有果論 —— 釋第 3 頌：若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。

第三頌再破因中有果論：

A.論主破轉計：外人再主張因中有果論

如以為無果論者的所說不成立，仍主張因中有果，這是明知有過而更犯了。「眾緣和合」「中」，如已「有」了「果」體；那麼在眾緣「和合中」，即和合而未生起時，「應有」這果體可得。但沒有理由，知道是已有果體的。如泥中的瓶，不是眼見、耳聞所得到的，也不是意識比量所推論到的，果體「實不可得」，怎麼還要說因中有果呢？

因，而實不與異果作因，是故不得言因中先有果生。

若謂如地先有香，不以水灑香則不發，果亦如是。

若未有緣會，則不能作因，是事不然，何以故？如汝所說，可了時名果，瓶等物非果，何以故？可了是作，瓶等先有非作，是則以作為果，是故因中先有果生，是事不然。

◎復次！了因但能顯發，不能生物。如為照闇中瓶故，然燈亦能照餘臥具等物，為作瓶故和合眾緣不能生餘臥具等物。是故當知，非先因中有果生。

◎復次！若因中先有果生，則不應有今作當作差別，而汝受今作當作，是故非先因中有果生。」(大正 30，161b24-c9)

[16] 參見姚秦・鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉：

「若謂因中先無果而果生者，是亦不然，何以故？若無而生者，應有第二頭第三手生，何以故？無而生故。

問曰：瓶等物有因緣，第二頭、第三手無因緣，云何得生？是故汝說不然。

答曰：第二頭、第三手及瓶等果，因中俱無。如泥團中無瓶，石中亦無瓶，何故名泥團為瓶因，不名石為瓶因，何故名乳為酪因，縷為疊因，不名蒲為因。

◎復次！若因中先無果而果生者，則一一物應生一切物。如指端，應生車馬飲食等、如是縷不應但出疊，亦應出車馬飲食等物，何以故？若無而能生者，何故縷但能生疊而不生車馬飲食等物，以俱無故。

若因中先無果而果生者，則諸因不應各各有力能生果，如須油者要從麻取不笮於沙。

若俱無者，何故麻中求而不笮沙，若謂曾見麻出油，不見從沙出，是故麻中求而不笮沙，是事不然，何以故？

若生相成者，應言餘時見麻出油不見沙出，是故於麻中求不取沙。而一切法生相不成故，不得言餘時見麻出油，故麻中求不取於沙。

◎復次！我今不但破一事，皆總破一切因果。

若因中先有果生，先無果生，先有果無果生，是三生皆不成，是故汝言餘時見麻出油，則墮同疑因。

◎復次！若先因中無果而果生者，諸因相則不成，何以故？諸因若無，法何能作何能成，若無作無成，云何名為因？如是作者不得有所作，使作者亦不得有所作。」(大正 30，161c11-162a10)

B.外人舉喻：有八種因緣不因不見就否定它的存在[17]

外人說：不能因為不見，就否定他的沒有。有明明是存在的，因有八種的因緣，我們不能得到：

(A)太近

有的太近了不能得到，如眼藥。

(B)太遠

有的太遠了不能得到，如飛鳥的遠逝。

(C)根壞

有的根壞了不能得到，如盲人。

(D)心不住

有的心不住不能得到，如心不在焉，視而不見，聽而不聞。

(E)被障礙

有的被障礙了不能得到，如牆壁的那邊。

(F)相同

有的相同了不能得到，如黑板上的黑點。

(G)為殊勝的所勝過

有的為殊勝的所勝過了不能得到，如鐘鼓齊鳴時，不能覺輕微的音聲。

(H)太細

有的太細了不能得到，如微細的微塵。

(I)小結：不因得不到而否定因中果體的存在

這可見，不能因為自己得不到，(p. 357)就否定因中果體的存在。

C.論主破

但這種解說，不能挽救過失。如太近了不可得，稍遠點該可得了吧！太遠了不可得，稍近點該可得了吧！……太細了不可得，稍粗的該可得了吧！可是，如泥中的瓶，

---

[17] 參見姚秦．鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉：

「問曰：先有變但不可得見，凡物自有，有而不可得者，如物或有近而不可知、或有遠而不可知、或根壞故不可知、或心不住故不可知，障故不可知、同故不可知、勝故不可知、微細故不可知。

〔1〕近而不可知者，如眼中藥。〔2〕遠而不可知者，如鳥飛虛空高翔遠逝。〔3〕根壞故不可知者，如盲不見色。聾不聞聲，鼻塞不聞香，口爽不知味，身頑不知觸，心狂不知實。〔4〕心不住故不可知者，如心在色等則不知聲。〔5〕障故不可知者，如地障大水壁障外物。〔6〕同故不可知者，如黑上墨點。〔7〕勝故不可知者，如有鍾鼓音不聞捎拂聲。〔8〕細微故不可知者，如微塵等不現；如是諸法雖有，以八因緣故不可知。汝說因中變不可得，瓶等不可得者，是事不然。何以故？是事雖有，以八因緣故不可得。

答曰：變法及瓶等果，不同八因緣不可得。何以故？

若變法及瓶等果，極近不可得者，小遠應可得。極遠不可得者，小近應可得。若根壞不可得者，根淨應可得。若心不住不可得者，心住應可得。若障不可得者，變法及瓶法無障應可得。若同不可得者，異時應可得。若勝不可得者，勝止應可得。若細微不可得者，而瓶等果麁應可得。若瓶細故不可得者，生已亦應不可得。何以故？

生已未生細相一故，生已未生俱定有故。

問曰：未生時細生已轉麁，是故生已可得，未生不可得。

答曰：若爾者，因中則無果。何以故？因中無麁故。又因中先無麁，若因中先有麁者，則不應言細故不可得，今果是麁，汝言細故不可得，是麁不名為果，今果畢竟不應可得，而果實可得，是故不以細故不可得，如是有法，因中先有果，以八因緣故不可得，先因中有果，是事不然。」(大正 30，160c23-161a29)

無論怎樣都不可得。所以因中有果，是絕對不能成立的。

(4)再破因中無果論 —— 釋第 4 頌：若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同。

第四頌再破因中無果論：

因果實有論者，不說因中有果，即是因中無果；見到不能實有，就實無；實無不通，就實有。

所以本論錯雜的難破，使他們了解二路都不可通，無法轉計詭辯。

A.破外人執眾緣和合中無果法 —— 釋第 4 頌上半：若眾緣和合，是中無果者

若見有果不成，又執著「眾緣和合」「中無」有「果」法。然說種是芽的因緣，種與芽果間必有某種關係。如說種中沒有果，以為什麼都沒有；那為什麼稱之為因緣呢？如豆中無芽，泥中、木中也沒有芽，彼此都沒有芽，為什麼說豆種是因緣？

B.墮因緣與非因緣無別之過 —— 釋第 4 頌下半：是則眾因緣，與非因緣同。

同時，因緣中沒有果，非因緣中也沒有果，那「眾因緣與非因緣」，不是相「同」而沒有差別了嗎！

3.明《十二門論》廣破三門（因中有果、無果、亦有果亦無果）

《十二門論》[18]中，廣破因中有果與無果後，又破因中亦有果亦無果。第三門實是上二過的合一；有果無果還難以成立，這當然更不可了。要破斥他，也(p. 358)不過是以有奪無，以無奪有，顯出他的矛盾，所以本論沒有加以破斥。

(二)與果不與果破

[05]若因與果因[19]，作因已而滅；[20]是因有二體，一與一則滅。[21]

---

[18] 參見姚秦・鳩摩羅什譯《十二門論》卷 1〈觀有果無果門〉：

「◎若謂因中先有果，則不應有作作者作法別異，何以故？若先有果，何須復作？是故汝說作作者作法諸因皆不可得。

◎因中先無果者，是亦不然，何以故？

若人受作作者分別有因果，應作是難，我說作作者及因果皆空。

若汝破作作者及因果，則成我法，不名為難。是故因中先無果而果生，是事不然。

復次！若人受因中先有果，應作是難。我不說因中先有果故，不受此難；亦不受因中先無果。

◎若謂因中先亦有果亦無果而果生，是亦不然，何以故？有、無性相違故。

性相違者，云何一處？如明闇、苦樂去住縛解不得同處，是故因中先有果先無果，二俱不生。

復次！因中先有果先無果，上有無中已破。

是故先因中有果亦不生，無果亦不生，有無亦不生。理極於此，一切處推求不可得，是故果畢竟不生；果畢竟不生故，則一切有為法皆空。何以故？一切有為法，皆是因是果。有為空故無為亦空，有為無為尚空，何況我耶？」(大正 30，162 a10-29)

[19] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，48a，n.3)：「勘番梵燈：此字衍文。」

[20] 若因與果因，作因已而滅：若シ因ガ果ニ因テ與ヘ，因ト作リ已ツテ滅セバ。(Hetuks□ phalasya dattva yadi hetur nirudhyate)。(大正 30，26d，n.14)

[21][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「問曰：因為果作因已滅，而有因果，無如是咎？

答曰：**若因與果因，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。**

若因與果作因已而滅者是因則有二體：一謂與因，二謂滅因。是事不然，一法有二體故。是故因與果作因已而滅，是事不然。」(大正 30，26b27-c4)

[06]若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。[22]

1.釋「與果」、「不與果」

(1)釋與果

與果[23]，是說因緣有力能達果體；在果法成就時，因體能以生果的功力影響他。

(2)釋不與果

不與果，是說因體的功力，不到果位，不給果體以助力。

(3)小結：與果、不與果兩種見解都不成立

這兩種見解，在理論上都是不能成立的。

2.破因與果而後滅—— 釋第 5 頌：若因與果因，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。

假使說「因」體能給「與果」法以助力，為「因」能生果，這就含有矛盾。

◎因先而果後，這是因果間必有的特性。如承認因體有生成果法，能到達果法的功能。這樣，如因先果後，即因滅了而果法生，不能說因有與果的功能。

如因果二體相及，同時存在，可以說與，然又破壞因前果後的特性。因果，必有能生所生；有能生所生，就有他的前後性，怎麼可以說相及？所以，如主張與果，說因體為果「作因」，完成了他的任務後就「滅」去。

◎雖似乎是單純的因性，實際上這「因」應是「有二體」了：「一」是「與，一」是

---

[2]〔05〕《般若燈論釋》：「與果作能已，而因方滅者；與因及滅因，則便有二體。」（大正 30，112a11-12）

[3]三枝著，p.560：

hetuka□ phalasya dattvā yadi heturnirudhyate /
yaddatta□ yammiruddha□ ca hetorātmadvaya□ bhavet //

もしも原因が，原因となるものを結果にあたえてのちに，滅するのであるならば，あたえられたものと，滅しおわったものという，二つの原因の自体が存在する，ということになるであろう。

[22][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「問曰：若謂因不與果作因已而滅，亦有果生，有何咎？

答曰：**若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。**

若是因不與果，作因已而滅者，則因滅已而果生，是果則無因，是事不然，何以故？現見一切果，無有無因生者。是故，汝說因不與果作因已而滅亦有果生者，是事不然。」(大正 30，26c4-12)

[2]〔06〕《般若燈論釋》：「若因未與能，而因先滅者；因滅而果起，此果則無因。」（大正 30，112a16-17）

[3]〔05〕「因若未與果，是因先滅者。」(《高麗藏》41，151b22）

「因滅而果生，果起卽無因。」(《高麗藏》41，151b23）

[4]三枝著，p.562：

hetu□ phalasyādattvā ca yadi heturnirudhyate /
hetau niruddhe jāta□ tatphalamāhetuka□ bhavet //

もしも原因が，原因〔となるもの〕を結果にあたえずに，滅するのであるならば，原因がすでに滅しているときに生じたその結果は，原因の無いものである，ということになるであろう。

[23][1]參見唐・玄奘譯《俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉：「取果、與果其義云何？能為彼種故名取果；正與彼力故名與果。」(大正 29，36 a6-7）

[2]唐・普光述《俱舍論記》卷 6〈2 分別根品〉：「取果與果其義云何者？問：能為彼種至故名與果者？答：種是能生義；因有生果之能，故名取果。彼所生果，其因正與彼果力時，故名與果。」(大正 41，132b8-12）

「滅。」明白的說：一方面，因先滅而果生；一方面，又有因體到達果法與果的力量。滅即不能與，與即不能滅；世間的一切，那裡有一法而有二體的呢！所以，因與果而滅，是論理所不通的。

3.破因不與果而先滅—— 釋第 6 頌：若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。

假使說因先果後不相及，「因不與果作因」，先就「滅」去；「因滅」了「而果」才「生」起。這樣的因果觀，不是因果沒有聯繫了嗎？

因滅了即是不存在；沒有因時，果法才生起，這樣的「果」生，是「無因」而有的。無因有果，這也是不通的。

4.論主評論各家說法

(1)有部：因果缺少聯繫

聲聞學者中，有部的法體生滅不許移轉，即因滅果生，缺少聯繫。[24]

(2)化地部、成實論師等：二體過失

化地部[25]、成實論師[26]等，說因法一方面滅，一方面轉變；所以說：實法念念滅，

---

[24][1]參見唐・玄奘譯《俱舍論》卷 20〈5 分別隨眠品〉：「許法體恒有，而說性非常；性體復無別，此真自在作。」（大正 29，105 b2-3）

[2]參見印順法師著《中觀今論》p.163：「體，對用而說。體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常。」性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。體與性也有同一的，如薩婆多部說諸法各住自性，自體也即自性的異名。然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全的實體不同。總之，佛法說體，指一一法的自體說，不作真如法性等說，真如十二名中，沒有稱為體的。現存的龍樹論裏，也沒有以體為本體、本性的。」

[25][1]參見唐・玄奘譯《異部宗輪論》卷 1：「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在、無為是有。……入胎為初命終為後，色根大種皆有轉變，心、心所法亦有轉變。……隨眠自性，恒居現在，諸蘊、處、界，亦恒現在，此部末宗。」（大正 49，16 c26- 17 a19）

[2]陳・真諦譯《攝大乘論釋》卷 2〈1 釋依止勝相品〉：「窮生死陰，恆在不盡故，後時色心，因此還生。於無餘涅槃前，此陰不盡，故名窮生死陰。」（大正 31，160 c2-4）

[3]參見印順法師著《印度佛教思想史》p.70：「與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有。」一切有為法，生滅無常，因果相續，都是現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為。」這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！」

[26][1]參見姚秦・鳩摩羅什譯《成實論》卷 3〈32 過去業品〉：

「論者言：『迦葉鞞道人說，未受報業過去世有，餘過去無？』

答曰：『此業若失則過去，過去若不失是則為常。失者過去異名，則為失已。復失是業與報作因已滅，報在後生。如經中說：以是事故，是事得生。如乳滅時與酪作因，何用分別過去業耶？又若言：若然者，餘因中有過，云何無因而識得生？如無乳時，何得有酪。若無四大，身、口等業何依而有？如是等我先說過去有過，彼應答此。』」(大正 32，258c10-19)

[2]隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈20 因果品〉：

「◎成論師云：『因是有為凡有二義：一者性滅，二是轉變。以性滅故因滅果生，以轉變義故轉因作果。又云：一念之因辨果力足，故能生果。因是有為，故亦生便滅，亦是此義。以感果力足名為與果，性滅之義秤之為滅。』

假名相續轉。

(3)唯識學者：俱果之過失

唯識學者的種現相生，是俱生俱滅的。[27]不承認因轉因滅的二體過，但以現在法為自相有的，俱生俱滅的，又不免下文的俱果過了。(p. 360)

(三)俱果、不俱果破

[07]若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。[28]
[08]若先有果生[29]，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。[30]

◎故成論文云：『是因與果作因，已滅報在後生。又云：作因已滅而成就力在，故能感果，亦是此義也。』」(大正 42，132 c28-133a6)

[27][1]參見唐．玄奘譯《成唯識論》卷 2：「能熏四義…… 四、與所熏和合而轉。若與所熏同時同處不即不離，乃是能熏。此遮他身剎那前後無和合義故，非能熏。唯七轉識及彼心所有勝勢用，而增減者具此四義可是能熏。如是能熏與所熏識，俱生俱滅熏習義成。令所熏中種子生長，如熏苣藤故名熏習。能熏識等從種生時，即能為因復熏成種。三法展轉因果同時，如炷生焰焰生焦炷，亦如蘆束更互相依，因果俱時理不傾動。能熏生種種起現行，如俱有因得士用果。種子前後自類相生，如同類因引等流果。此二於果是因緣性，除此餘法皆非因緣。設名因緣應知假說，是謂略說一切種相。」（大正 31，9 c19- 10 a11）

[2]陳．真諦譯《攝大乘論釋》卷 2：「

論曰：復次何等名為熏習？熏習能詮。何為所詮？謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮。如巨勝中有花熏習，巨勝與花俱生俱滅，是諸巨勝帶能生彼香因而生。又如所立貪等行者，貪等熏習依彼貪等俱生俱滅，此心帶彼生因而生。或多聞者多聞熏習，依聞作意俱生俱滅，此心帶彼記因而生。由此熏習能攝持故，名持法者。阿賴耶識熏習道理，當知亦爾。

釋曰：謂依彼法俱生俱滅，此中有能生彼因性，是謂所詮者。謂即依彼雜染諸法俱生俱滅，阿賴耶識有能生彼，諸法因性是名熏習。」（大正 31，328 a1-14）

[28][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「問曰：眾緣合時而有果生者，有何咎？

答曰：**若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。**

若眾緣合時有果生者，則生者、可生即一時俱。但是事不爾，何以故？如父子一時生。是故汝說眾緣合時有果生者，是事不然。」(大正 30，26c13-19)

[2]〔07〕《般若燈論釋》：「若同時和合，而能生果者；能生及所生，墮在一時中。」（大正 30，112a24-25）

[3]〔06〕「若因緣和合，如是果同生。」(《高麗藏》41，151c05）

「能生及所生，亦如燈與光。」(《高麗藏》41，151c06）

〔07〕「亦非先有果，然後方和合。」(《高麗藏》41，151c09）

「生已還復生，即墮一時過。」(《高麗藏》41，151c10）

[4]三枝著，p.564：

phala□ sahaiva sāmagryā yadi prādurbhavetpuna□ /
ekakālau prasajyete janako yaśca janyate //

さらに，もしも結果が集合と同時に現われ出るのであるならば，生ずるものと生ぜられるものとが同一時においてある，という誤りが付随するであろう。

[29] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，48b，n.3)：「番梵云：若於和合前已有果生者，與釋相順。」

[30][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「問曰：若先有果生，而後眾緣合，有何咎？

答曰：**若先有果生，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。**

1.因果俱、不俱都不可能

(1)釋俱果

因果同時有，名俱果；

(2)釋不俱果

因果不同時，名不俱果。

(3)小結：俱果與不俱果，都不成立

因果二法，是俱的，還是不俱的？在正確的理智觀察下，俱與不俱，都不可能。

2.破因果同時 —— 釋第 7 頌：若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。

(1)若因果同時則墮能生、所生一時俱之過

如在「眾緣」正和「合」的「時」候，即眾緣和合的現在，「而有果」法的「生」起。這雖可以避免因中有果無果等大過，但又落在因果同時的過失中。所以說：能「生者」與所「生」的，成「為一時俱」有了。

(2)對因果同時之見解

A.性空者：認為同時不成為因果法

因果同時，一分學者以為是正確的；但性空者認為同時就不成為因果法。

B.論主：指出唯識學者成立三法（種子、現行、熏種子）同時之困難

的確，同時因果，是有他的困難的。如唯識學者說種子生現行[31]，是同時有的；現行熏種子，也是同時的；成立三法同時。[32]

若眾緣未合，而先有果生者，是事不然。果離因緣故，則名無因果。是故汝說眾緣未合時先有果生者，是事則不然。」(大正 30，26c19-25)

[2]〔08〕《般若燈論釋》:「若未和合前，已有果起者；離彼因緣已，果起則無因。」（大正 30，112b6-7）

[3]〔08〕「若先無和合，而有果生者。」(《高麗藏》41，151c18）

「是卽離因緣，乃成無因果。」(《高麗藏》41，151c19）

[4]三枝著，p.566：

pūrvameva ca sāmagryā□ phala□ prādurbhavedyadi /

hetupratyayanirmukta□ phalamāhetuka□ bhavet //

また，もしも結果が集合に先行して現われ出るのであるならば，その結果は，原因と縁とを離れた原因の無いものである，ということになるであろう。

[31] 參見唐．玄奘譯《成唯識論》卷 7：「現行者：謂七轉識及彼相應所變相見性界地等，除佛果善極劣無記，餘熏本識生自類種，此唯望彼是因緣性，第八心品無所熏故，非簡所依獨能熏故，極微圓故不熏成種，現行同類展轉相望皆非因緣，自種生故，一切異類展轉相望亦非因緣，不親生故。」(大正 31，40 a25-b2）

[32][1]參見唐．玄奘譯《成唯識論》卷 2：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉因果同時。如炷生燄，燄生焦炷；亦如蘆束更互相依。因果俱時理不傾動，能熏生種，種起現行，如俱有因得士用果。」(大正 31，10 a4-8）

[2]參見印順法師著《中觀今論》p.106- p.108：「唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時。」這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。他想以蘆束、炬炷的同時因果說，成立他的因果前後相續說。本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。然而在這同時因果中，僅能成同時的相依因果，那裏能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過

(A)能生種、所熏種同時的過失

但是能生種與所熏種，是不是同時的？

如也是同時的，本種生現行，新熏的種子為什麼不生現行？

(B)種子因、現行果同時生之困難

而且，種子因未生時，不應生現行果；種子因生時，現行果也同時已生，這如牛二角，成何因果？

(C)種、現行同時，則有因果前後聯繫的過失

不但種現熏生，有同時因果的過失，如前念種與後念種為親因，前念現行與後念現行，也有疏緣的關係。這因果前後，又如何成立聯繫？

(D)小結

所以，他的種現相生，現現相引，不出此中所破二門。

3.破因果不同時 —— 釋第 8 頌：若先有果生，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。

(1)外人主張：先有果法，後眾緣才和合

因果不同時，也是有過的。如「先有果」法「生，而後眾緣」才和「合」，這等於(p. 361)先有果性存在，然後利用眾緣去顯發他。

※舉例：鑛中原有質料

如開鑛，鑛中原有金銀銅鐵的質料；開發的時候，不過以人工、工具，把他取出來。真常論者也是這樣說的：理性本有，要修行才能顯發他。

(2)墮無因而有果之過

可是這樣說，就是「離因緣」有果；「無因」而有「果」了。

此不俱的破門，不約因先果後說，是破外人轉計，果體先有，後從緣生。

約果體先有說，也是不同時有。

(四)變果不變果破

[09]若因變為果[33]，因即至於果；是則前生因，生已而復生。[34]

失，結果是把因果的前後相續性取消了！與此三法同時說相關的，唯識者還有生滅同時說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！這到底是約三法同時說呢？約前種後種相續說呢？約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。圖表

本種滅——同時——現行生

‖

現行滅——同時——新種生

如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

《中論》裏關於破常斷的方法很多，這裏用不著多講。總之，斷常的過失，是一切自性有者所不可避免的。離卻自性見，纔能正見緣起法，因果相續的不斷不常，纔能安立。」

[33] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，48b，n.5)：「番梵云：若因滅爲果，則成因徙異。佛護釋：如人易衣非別有人。第三句番梵云：又復前生因，蓋爲第二種過也。」

[34][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「◎問曰：因滅變為果者，有何咎？

答曰：**若因變為果，因即至於果；是則前生因，生已而復生。**

因有二種：一者前生，二者共生。若因滅變為果，是前生因應還更生。但是事不然，

[10ab]云何因滅失，而能生於果？[35]

1.論主破數論外道真常實在之自性

這一頌，主要是以數論外道為所破的對象。

數論是因中有果論者，認為世間的根本，是冥性[36] —— 自性[37]。冥性，雖不能具體

何以故？已生物不應更生。若謂是因即變為果，是亦不然，何以故？若即是不名為變，若變不名即是。

◎問曰：因不盡滅但名字滅，而因體變為果。如泥團變為瓶，失泥團名而瓶名生？

答曰：泥團先滅而有瓶生，不名為變。又泥團體不獨生，瓶、瓮、甕等皆從泥中出。若泥團但有名，不應變為瓶。變名，如乳變為酪。是故汝說因名雖滅而變為果，是事不然。」(大正 30，26c25-27a10)

[2]〔09〕《般若燈論釋》:「若因變為果，因即有向去；先有而復生，則墮重生過。」（大正 30，112b14-15）

[3]〔09〕「法滅卽是無，壞法無別體。」(《高麗藏》41，152a04 ）

「是卽前生因，而墮重生過。」(《高麗藏》41，152a05）

[4]三枝著，p.568：

niruddhe cetphala□ hetau heto□ sa□krama□a□ bhavet /

pūrvajātasya hetośca punarjanma prasajyate //

もしも原因が滅したときに結果〔がある〕のであるならば，原因が転移している，ということになるであろう。また，先にすでに生じおわった原因が再び生ずる，という誤りが付随するであろう。

[35][1]參見《中論》卷 3〈20 觀因果品〉:

「問曰：因雖滅失而能生果，是故有果，無如是咎？

答曰：**云何因滅失，而能生於果？又若因在果，云何因生果？**

若因滅失已，云何能生果？若因不滅而與果合，何能更生果？」

(大正 30，27a10-15)

[2]〔10 ab〕《般若燈論釋》:「為已滅生果，為未滅生果。」(大正 30，112b29)

[3]〔10 ab〕「因生果已滅，而復何有滅。」(《高麗藏》41，152b06）

[4]三枝著，p.570：

janayetphalamutpanna□ niruddho `sta□gata□ katham /

すでに滅して，消滅してしまっているものが，どうして，すでに生じている結果を〔さらに〕生ずるということがあろうか。

[36] 參見印順法師著《中國禪宗史》p.384- p.385：「「自性」本來空寂（本淨），而能變化一切。為什麼會變化？由於「思量」；思量，自性就起變化了。「自性」，「自性（起）變化」，這是禪者本著自心的經驗而說，還是有所（經說，論說）承受呢！也許受到「數論」的影響；「數論」為印度六大學派中的重要的一派。依「數論」說：「自性」（羅什譯為世性。約起用說，名為「勝性」。約微妙不易知說，名為「冥性」）為生起一切的根元。「自性」為什麼「變異」而起一切？「數論」說：「我是思」。由於我思，所以自性就變異而現起一切。這與「性即空寂，思量即是變化」，「自性變化」，不是非常類似的嗎？陳真諦在南方傳譯的《金七十論》，就敘述這「變，自性所作故」（大正 54・1245c）的思想。論上還說：「如是我者，見自性故，即得解脫」（大正 54・1250b）。當然，「數論」與「南方宗旨」，決不是完全相同的。但對因思量而自性變化一切來說，不能說沒有間接的關係。「自性」，或譯為「冥性」，中國佛學者，早就指出：老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，從「道」而生一切，與「數論」的「冥性」說相近。」

[37][1]參見陳・真諦譯《金七十論》:

◎卷 1：「自性者，或名勝因，或名為梵，或名眾持。」（大正 54，1250b30-c1）

◎卷 3：「不了者是自性別名，已過根故，故亦稱為冥。」（大正 54，1260a20-21）

[2] 印順法師著《中觀今論》p.124：「印度數論師的自性，又名冥性，即推求萬有的本源性質，

的說出，但精神物質都從他發展出來；所以世間的一切，也就存在於冥性中。冥性由神我的要求，發展出大、我慢、五微、五大等的二十三諦[38]。這變異的二十三諦，都是冥性中本有的發現。

※舉例：泥中之瓶性

如泥中有瓶性，在泥未轉變為瓶的形態時，現實的泥土，是不見有瓶相的；(p. 362)但泥團因轉變為瓶時，瓶性顯發，就失去泥名，而生起瓶了。

雖是這樣的轉變了，果在因中是先有的；因變為果時，因體也存在而不失。

所以世間的一切，都統一於真常實在的自性中。

2.破因滅變為果

現在加以破斥：

(1)因滅變為果—— 釋第 9 頌上半：若因變為果，因即至於果。

因滅變為果，這在他自己或以為是，其實是不可的。如真的「因」滅了而轉「變為果」，那是因體轉成了果體；如真的滅了，即不成為變。這樣，變為果，就等於說「因」「至於果」。

(2)墮生已再生之過失 —— 釋第 9 頌下半：是則前生因，生已而復生。

前因轉變為後果，那「前生因」，就犯有「生已而復生」的過失。因為，因在前位已是生的；轉變為果而仍是有，不是生而又生嗎？

以為杳杳冥冥不可形狀，有此勝性，由此冥性而開展為一切。老子的「杳杳冥冥，其中有精；恍恍惚惚，其中有物」，亦由此意見而來。又如近代的學者，說一切進化而來。如照著由前前進化而來，而推溯到原始物質從何而來，即不能答覆。好在站在科學的立場，無須答覆。」

[38][1]參見唐．窺基撰《成唯識論述記》卷 1：「神我體性常住。除自性外，二十三諦體性雖常，仍有轉變無常之相。」（大正 43，248a10-12）

[2]印順法師著《攝大乘論講記》p.89- p.91：「數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中，自性是本有的，常住的，所以它能為萬有的本質因。……「若愚第二緣起」，這是在造業受果方面的錯誤：一、數論外道執「我為受者」，它立我與自性的二元論，我要受用諸法，而發生一種要求，自性因神我的要求，就生起大等二十三諦的諸法給它受用；也就因此，神我受了自性的包圍，不得解脫。」

[3]《中華佛教百科全書（五）》p.2547：「數論派的說法：此派立二十五諦說明諸法。二十五諦的第一自性諦，與第二十五我知者（神我諦），是本來獨立自存，又永久不變、長住的。中間的二十三諦，是自性諦變異所現，是神我所受用的。因此，自性諦是作者，神我諦是受者。至於如何證明「我」的存在呢? 據《金七十論》卷上說（大正 54，1249b4-1249b5）：「聚集為他故，異三德依故，食者獨離故，五因立我有。」五因中的：

◎第一因「聚集為他故」，謂如床席等的聚集，非為自己，完全是為了他人。二 十三諦的聚集也不是為自己，而是完全為了他人的受用。他者即是我，故知我實有。

◎第二因「異三德故」，謂自性諦與二十三諦三德恒和合不相離，「我」卻無此義。故諸諦之外，我為實有。

◎第三因「依故」，若人依此身，身則有作用；若無人依者，身則不能作，是故知有我。

◎第四因「食者」，謂如世間若有六味之飲食，必有食者。今二十三諦若為所食，則必別有能食者。食者就是「我」。故「我」為實有。

◎第五因「獨離故」，謂若唯依身，則為惡無受罪者，為善則無受福者。聖人所說，解脫方便等一切教法即無所用。但因有我依身，能感報因果，聖人所說有其意義，故「我」為實有。」

外人以為：前者即後者，所以沒有重生。
然而，即是，就不成其為轉變。如一物轉生，為什麼不是重生？

3.破因滅不變為果 —— 釋第 10 頌上半：云何因滅失，而能生於果？

後半頌，

(1)外人轉計：因滅不變為果而有果生

或者轉計為：因滅失了，因不變為果而有果生，這應該可以成立因果是有。

(2)論主破：因滅生果不成

這也不成，因滅於前，果生於後；「因」的力量既已「滅失」了，怎麼還「能生於果？」所以因滅能生果，也是不可以的。」(p. 363)

(五)在果與有果破

[10cd]又若因在果[39]，云何因生果？[40][11ab]若因遍有果[41]，更生何等果[42]？
[11cd]因見不見果，是二俱不生。[43]

1.釋「在果、有果」

(1)釋在果

在果，是說因變為果的時候，因還保留在果中；這就等於說果中有一切因。

(2)釋有果

有果，是說每一因中，一切果法都有，這就是說：因中有一切果。

---

[39] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，49a，n.3)：「無畏釋：『此答有果因住而生果也。』番梵云：『果相合之因住復如何生。』」

[40][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 a13)。
[2]〔10 cd〕《般若燈論釋》：「因滅者已壞，云何能生果。」(大正 30，112c1)
[3]〔10 cd〕「又若因住果，離果何有住。」(《高麗藏》41，152b07)
[4]三枝著，p.570：
ti□□hannapi katha□ hetu□ phalena janayedv□ta□ //
結果と結合して住している原因もまた，どうして，〔結果を〕生ずるということがあろうか。

[41] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，49a，n.5)：「番梵云：若因果不屬。」

[42] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，49a，n.6)：「無畏釋：次就眼根爲眼識生因而辨也，見則成無用，不見則無因。」

[43][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：
「問曰：是因遍有果而果生？
答曰：**若因遍有果，更生何等果？因見、不見果，是二俱不生。**
是因若不見果，尚不應生果，何況見。若因自不見果，則不應生果，何以故？若不見果，果則不隨因。又未有果，云何生果？若因先見果，不應復生，果已有故。」
(大正 30，27a15-22)
[2]〔11〕《般若燈論釋》：「因果和合住，云何得生果；不與果和合，何物能生果。」
(大正 30，112c17-18)
[3]三枝著，p.572：
athāv□ta□ phalenāsau katamajjanayetphalam /
na hyad□□tvā vā d□□□vā vā heturjanayate phalam //
しかるに，結果と結合していないそれ（原因）は，どのような結果を生ずるのであろうか。なぜならば，原因は，〔結果を〕見ないで，結果を生ずるのでもないし，〔結果を〕見おわってから，〔結果を生ずるでも〕ないからである。

2.破斥因遍有果 —— 釋第 10 頌下半：又若因在果，云何因生果。

(1)因中有果論者：一一因中有一切果，一一果中有一切因

因中有果論者，必達到一一因中有一切果，一一果中有一切因的結論。

(2)論主破除：因果共住、因遍有果

這是應當破斥的。

A.因果共住

假定「因」轉變了，因體仍存「在果」法中，並沒有滅去。這是因果共住，怎麼可說「因生果」呢？

B.因遍有果

假定是「因遍有果」，因中既已遍有一切果，那還「更生」什麼「果」？

3.破斥因中俱有果 —— 釋第 11 頌上半：若因遍有果，更生何等果？

(1)因中有果論者：一因中具足一切果法

因中有果論者，研究果的生起，發現無限的果法，都在因中俱有，一因中就具足一切果。

如地上能生草，草爛了又生其他，所以在一因中有一切果，可以生一切。

(2)論主破：若一因中有一切果，則可以一時生起一切

這實是不能的，如真的一因可以遍有一切果，就應該一時生起一切。為什麼這因唯生這法，又要待時待緣呢？

4.破斥因中見、不見果法 —— 釋第 11 頌下半：因見不見果，是二俱不生。

因中有果論者，近於一即一切、一切即一的圓融論者。

同時，因遍有果，在這遍一切果的因中，能不能見到果法？

(1)破因中有果法可見

如因中就有果法可見，果已有了可見了，就不應再生。

(2)破因中無果法可見

如因(p. 364)中不見果，這可見果不隨因而有；果不隨因有，也就不應生果。

(3)小結：因中見果、不見果法都不成立

所以說：「因」中「見不見果，是二俱不生。」

二、約因果破

(一)合不合門破

1.別破相合

[12]若言過去因，而於過去果，[44]未來現在果，是則終不合。[45]

---

[44] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，49b，n.1)：「番梵：此頌各句因果二字皆互倒。與下釋相順，又未來現在皆作未生正生。」

[45][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 a23-24)。

[2]〔12〕《般若燈論釋》：「無有過去果，與過去因合；亦無未來果，與已生因合。」(大正 30，113a3-4)

[3]〔11〕「無彼過去因，與過去果合。」(《高麗藏》41，152b23)

「亦無未生果，與已生因合。」(《高麗藏》41，152c02)

[4]三枝著，p.574：

[13]若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。[46]
[14]若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。[47]

(1)上已從「因緣」去考察因果關係

專從因緣去考察因果關係，上面五雙十門[48]，已一一檢討過了。

(2)此下從「因與果」二者考察因果間之關係

此下，從因與果二者，而考察他的因果關係。因與果二者，還是相接觸（合）而生果，還是不相合而生果？

(3)破相合

先破相合：

A.說明三世因果之相合

(A)明因果之時間性

因果是有時間性的，

a.因有三世

因有過去的，有現在的，有未來的；

b.果有三世

---

nātītasya hyatītena phalasya saha hetunā /
nājātena na jātena sa□gatirjātu vidyate //
そもそも，過去の結果が，過去の原因と，またまだ生じていないものと，またすでに生じているものと，ともに相い合することは，決して存在しない。

[46][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 a25-26)。
[2]〔13〕《般若燈論釋》:「已果及未因，畢竟無和合；未果及已因，亦復無和合。」（大正 30，113a8-9）
[3]〔12〕「亦無未生因，與已生果合。」(《高麗藏》41，152c09)
「已生卽不見，有和合可得。」(《高麗藏》41，152c10)
[4]三枝著，p.576：
na jātasya hyajātena phalasya saha hetunā /
nātītena na jātena sa□gatirjātu vidyate //
そもそも，すでに生じた結果が，まだ生じていない原因と，また過去のものと，またすでに生じたものと，ともに相い合することは，決して存在しない。

[47][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉:
「復次，**若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。**
若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。
若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。
過去果，不與過去、未來、現在因合。未來果，不與未來、現在、過去因合。現在果，不與現在、未來、過去因合。如是三種果，終不與過去、未來、現在因合。」
(大正 30，27a22-b3)
[2]〔14〕《般若燈論釋》:「無有已生果，與已未因合；亦無已壞果，與已未因合。」（大正 30，113a13-14）
[3]三枝著，p.578：
nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā /
nājātena na na□tena sa□gatirjātu vidyate //
そもそも，まだ生じていない結果が，すでに生じた原因と，またまだ生じていないものと，またすでに滅したものと，ともに相い合することは，決して存在しない。

[48] 參見印順法師著《中觀論頌講記》，p.353：「單是約因緣說，就有五對的十大異說：一、有果與無果，二、與果不與果，三、俱果不俱果，四、變果不變果，五、在果與有果。」

果也有過去的，現在的，未來的。

(B)明因果之相生

因果相生，如以為必然的發生觸合，那麼，三世的因與三世的果，彼此相待，三三就有九重的因果關涉。

(C)明九重因果

九重的(p. 365)因果是：

a.過去的因對過去、現在、未來的果

過去的因，對於過去的果，現在的果，未來的果，成三；

b.未來的因，對於未來、現在、過去的果

未來的因，對於未來的果，現在的果，過去的果，成三；

c.現在的因，對現在、未來、過去的果

現在的因，對於現在的果，未來的果，過去的果，成三。

d.小結：三三相合即九重因果

三三相合，就是九重因果。

B.明同時因果、異時因果

(A)說明同時的因果

過去的因與過去的果，現在的因與現在的果，未來的因與未來的果，這都是同時的因果；

(B)說明異時的因果

過去的因與現在未來的果，現在的因與過去未來的果，未來的因與過去現在的果，是異時的因果。

C.破斥異時因果、同時因果的相合

(A)破斥異時因果之相合

a.明異時因果之先後

異時因果中，有〔1〕因先果後的，有〔2〕因後果前的。

b.明因果相合有三門

如有因果相合，總不出〔2〕果前因後，〔1〕因前果後，與〔3〕因果同時的三門。但這不能成立因果的相合。

(B)說明同時因果、異時因果之不相合

a.異時因果不相合

異時因果，一有一無的，一前一後的，說不上相合。

b.同時因果不相合

同時因果，也談不上相合。

相合，要發生接觸。同時的存在與生起，各自為謀，誰不能生誰，怎麼可以說相合，說相生呢？

D.釋同時因果、異時三世因果之不相合

(A)說明三世之同時因果不相合

同時因果不能合，這是說明了——

a.明過去因、果

「過去因」與「過去果」「不合」，

b.明未來因、果

「未來因」與「未來果」「不合」，

c.明現在因、果

「現在因」與「現在果」「不合」。

(B)說明三世之異時因果不相合

a.前因後果不能合

前因後果不能合，這說明了——

◎過去因與「未來果」，

◎過去因與「現在果」不合；

◎現在因與「未來」果不合。

b.前果後因不能合

前果後因不能合，這說明了——

◎未來因與「現在」果，

◎未來(p. 366)因與「過去」果不合，

◎現在因與「過去果」不合。

(4)小結：一切因果之相合都不成立

這樣，一切因果，都不成相合。

2.總破合不合

[15]若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？[49]

(1)破不合 —— 釋第 15 頌上半：若不和合者，因何能生果？

A.因與果和合才能生果

因能生果，因與果必要發生密切的接合。

B.論主破：三世因果各別不能生果

假使，如上面所說，因是因，果是果，三世因果各別，「不」能「和合」在一處，這「因」怎麼「能」夠「生果」？

所以不合是不生果的。

---

[49][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「復次，**若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？**

若因果不和合則無果，若無果云何因能生果，若謂因果和合時因能生果者，是亦不然，何以故？若果在因中，則因中已有果，云何而復生。」(大正 30，27b3-9)

[2]〔15〕《般若燈論釋》:「因若不和合，云何能生果；因若有和合，云何能生果。」（大正 30，113a18-19）

[3]〔13〕「若法無和合，因何能生果。」(《高麗藏》41，152c16）

「若法有和合，因何能生果。」(《高麗藏》41，152c17）

[4]三枝著，p.580：

asatyā□ sa□gatau hetu□ katha□ janayate phalam /

satyā□ vā sa□gatau hetu□ katha□ janayate phalam //

相い合することが存在しない場合に，どのようにして，原因は結果を生ずるであろうか。または，相い合することが存在する場合に，どのようにして，原因は結果を生ずるであろうか。

(2)破和合 —— 釋第 15 頌下半：若有和合者，因何能生果？

A.外人轉計：因果和合生果

外人聽了，就轉計因果和合，所以能生果。

B.論主破斥：果存因中，因中已有果，如何說因能生果

不知因果「和合」，這證明了果已存在因中；「因」中既已有果的存在，怎麼還「能」說因能「生果」？

(二)空不空門破

1.因中果空不空

[16]若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？[50]

(1)釋因果之空、不空

再從因果的空不空說：

A.說明因中空果、不空果

(A)釋因中空果

因中空果，即是因中無果論者；

(B)釋因中不空果

因中不空果，即是(p. 367)因中有果論者。

B.說明實無、實有

(A)明實無

空是實無，

(B)明實有

不空是實有。

(2)破因中空無果 —— 釋第 16 頌上半：若因空無果，因何能生果。

假定說：因中是「空無」有「果」的，這無果的因，就不能生果，所以說「因何能生果」。為什麼？非因緣性中沒有果，所以非因緣法不生果；如因緣中也沒有果，這與非因緣同樣的不能生果的了。

---

[50][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「復次，**若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？**

若因無果者，以無果故因空，云何因生果？如人不懷妊，云何能生子？若因先有果，已有果故不應復生。」(大正 30，27b9-14)

[2]〔16〕《般若燈論釋》：「因中果若空，云何能生果；因中果不空，云何能生果。」（大正 30，113a24-25）

[3]〔14〕「因果若是空，云何能生果。」(《高麗藏》41，152c22）

「因果若不空，云何能生果。」(《高麗藏》41，152c23）

[4]三枝著，p.582：

hetu□ phalena śūnyaścetkatha□ janayate phalam /

hetu□ phalenāśūnyaścetkatha□ janayate phalam //

もしも原因が結果に関して空である（結果を欠如している）ならば，どのようにして，〔そのような原因が〕結果を生ずるであろうか。もしも原因が結果に関して不空である（結果を欠如していない）ならば，どのようにして，〔そのような原因が〕結果を生ずるであろうか。

(3)破因中不空果 —— 釋第 16 頌下半：若因不空果，因何能生果。

假定說：因中的果體，「不」是「空」無有「果」，而果是確實存在了的。果既已存在了，還要因做什麼？所以說「因何能生果」。如有果而還要生果，就犯了生而又生的重生過。

2.果體空不空

[17]果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。[51]
[18]果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。[52]

(1)釋果體空、不空

A.果體空

果體空，是說果體的實無；

B.果體不空

果體不空，是說果體的實有。

(2)果體之空、不空二俱不可說

果體究竟是空？是不空？兩俱不可說。

A.破果體不空 —— 釋第 17 頌：果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。

---

[51][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 b15-16)。
[2]〔17〕《般若燈論釋》:「果不空不起，果不空不滅；以果不空故，無起亦無滅。」(大正 30，113b9-10)
[3]〔15〕「不空卽不生，不空卽不滅。」(《高麗藏》41，153a04)
「以得不空故，不生亦不滅。」(《高麗藏》41，153a05)
[4]三枝著，p.584：
phala□ notpatsyate `śunyamaśūnya□ na nirotsyate /
aniruddhamanutpannamaśūnya□ tadbhavi□yati //
不空である結果は，生じないであろう。不空である〔結果〕は，滅しないであろう。不空であるそれ（結果）は，不滅であり不生である，ということになるであろう。

[52][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉:
「復次，今當說果。**果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。**
果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。
◎果若不空，不應生、不應滅，何以故？果若因中先決定有，更不須復生，生無故無滅。是故果不空故，不生不滅。
◎若謂果空故有生滅，是亦不然，何以故？果若空，空名無所有，云何當有生滅？是故說果空，故不生不滅。」(大正 30，27b14-23)
[2]〔18〕《般若燈論釋》:「果空云何起，果空云何滅；以果是空故，無起亦無滅。」(大正 30，113b18-19)
[3]〔16〕「空卽云何生，空亦云何滅。」(《高麗藏》41，153a15)
「以空故不生，以空故不滅。」(《高麗藏》41，153a16)
[4]三枝著，p.586：
kathamutpatsyate śūnya□ katha□ śūnya□ nirotsyate /
śūnyamapyaniruddha□ tadanutpanna□ prasajyate //
空である〔結果〕は，どのようにして，生ずるであろうか。空である〔結果〕は，どのようにして，滅するであろうか。空であるそれ（結果）もまた，不滅であり不生である，という誤りが付随する。

◎如「果」體是「不空」而實有存在的，那就「不」可說果「生」。生是因緣和合而有生，生所以成有；現在果體決定實有，那就不需要再生了。不空的法，向前看，不是所產生；向後望，也決不是可滅。實有的(p. 368)東西，一直就這樣的存在。所以如「果」法「不空」，也就「不滅」。不空的果法是自成的，所以不生；不生而實有的，那裡可以滅？

◎所以總結說：「以果不空故，不生亦不滅。」執著果體實有，即破壞世俗緣起的生滅了。而且，如實有法可生，法界中就增加了一法；假使可滅，法界中又減少了一法。這也就破壞了法界本來如是的不增不滅。

B.破果體空 —— 釋第 18 頌：果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。

(A)外人轉計：果體空

如轉計果體是「空」的；

(B)論主：破外人的空無

外人的空是決定無，什麼都沒有，還有什麼可生？所以也「不生」。不生就不滅，所以「果空故不滅」。

※舉例：如眼有眩翳毛病見空中有花

如眼中有眩[53]翳[54]的毛病，見空中有花，空花是非實有的，根本就沒有生。眼病好了，不再見空花，也不能說空花滅。

(C)果空無即壞俗諦之因果

所以「果是空」無的，即「不生亦不滅」。不生不滅，也同樣的破壞了世俗諦的因果。

(三)是一是異門破

[19]因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。[55]
[20]若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。[56]

---

[53] 眩〔xuàn ㄒㄩㄢˋ〕：1.眼昏發花。(《漢語大詞典（七）》，p.1198）

[54]◎翳〔yì ㄧˋ〕：2.遮蔽；隱藏；隱沒。4.目疾引起的障膜。(《漢語大詞典（九）》，p.676）
◎膜〔mó ㄇㄛˊ〕：2.指像膜一樣的東西。如：橡皮膜；塑料薄膜。3.比喻細微的間隔。(《漢語大詞典（六）》，p.1360）

[55][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 b25-26)。
[2]〔19〕《般若燈論釋》：「因與果一者，終無有是義；因與果異者，亦無有是義。」（大正 30，113c10-11）
[3]〔17〕「因果若一性，卽無法可生。」(《高麗藏》41，153a23)
「因果若異性，亦無法可生。」(《高麗藏》41，153a24)
[4]三枝著，p.588：
heto□ phalasya caikatva□ na hi jātūpapadyate /
heto□ phalasya cānyatva□ na hi jātūpapadyate //
そもそも原因と結果とが同一であるということも，決して成り立たない。そもそも原因と結果とが別異であるということも，決して成り立たない。

[56][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 b27-28)。
[2]〔20〕《般若燈論釋》：「因果若一者，能所則為一；因果若異者，因則同非因。」（大正 30，113c14-15）
[3]三枝著，p.590：

1.釋因果一、異

(1)明一

是一，是說因果一體，更無差別可說；

(2)明異

是異，是說因果截然別體。

(3)因果是一、異兩俱不可說

因果究(p. 369)竟是一？還是異？兩俱不可說，說一說異都有過。第一頌〔第 19 頌〕否定他，第二頌〔第 20 頌〕再指出他的過失。

2.破因果是一

為什麼不是一？假定說因就是果，果就是因，「因果是一」體的，那能「生」「所生」，也就成為「一」體，不可說明因是能生，果是所生了。

3.破因果是異

假定說因不是果，果不是因，「因果是」有各別「(異)」自體的，那「因」就等於「非因」。

※舉例：泥、瓶二者

如泥是瓶因，瓶是泥果，泥瓶二者，如截然各別，那麼，瓶望於火，草望於瓶，這也都是截然差別的；同樣的別體，火、草既不是瓶的因，不能生瓶的，泥也應與火草同樣的成為非因了。

既瓶與火草，同樣的無關係，各別有體；那麼如泥生瓶，火草也應可以生瓶。火草如不生瓶，泥也就應不生瓶。

4.小結：實有論者，因果是一、是異都有過失

所以，切實的說來，因果實有論者，是一是異都有過失。

三、約果體破

[21]若果定有性，[57]因為何所生？若果定無性，因為何所生？[58]

---

ekatve phalahetvo□ syādaikya□ janakjanyayo□ /
p□thaktve phalahetvo□ syāttulyo heturahetunā //
もしも結果と原因とが同一であるならば，生ずるものと生ぜられるものとが一体〔である〕，ということになるであろう。もしも結果と原因とが別異であるならば，原因は原因でないものと等しい，ということになるであろう。

[57] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，50a，n.3)：「無畏釋：此下復就果有無性異門分別。」

[58][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(大正 30，27 b29-c1)。
[2]〔21〕《般若燈論釋》：「果若已有者，何用從因生；果若未有者，因復何能生。」(大正 30，113c25-26)
[3]〔18〕「果自體若有，因卽何能生。」(《高麗藏》41，153b10)
「果自體若無，因亦何能生。」(《高麗藏》41，153b11)
[4]三枝著，p.592：
phala□ svabhāvasadbhūta□ ki□ heturjanayi□yati /
phala□ svabhāvāsadbhūta□ ki□ heturjanayi□yati //
自性（固有の実体）としてすでに実在している結果を，どのような原因が生ずるのであろうか。自性として実在していない結果を，どのような原因が生ずるのであろうか。

[22]因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？[59]

(一)從果體的有、無觀察

這二頌，專從果體的有無去觀察。

(二)破除果體之定有、定無

1.破果體實有—— 釋第 21 頌上半：若果定有性，因為何所生。

假定「果」體是實「有」他的自「性」，(p. 370)因的能生力，也就不可能，所以說：「因為何所生。」

2.破果體實無—— 釋第 21 頌下半：若果定無性，因為何所生。

假定「果」體是實「無」自「性」，也不能說因有所生，如石女兒、空中花[60]，根本是沒有的，能說有因能生他嗎？所以說：「因為何所生」。

(三)破實有之因法、果法

1.破因不生果 —— 釋第 22 頌上半：因不生果者，則無有因相。

這樣，「因」都「不」能「生果」，也就沒「有因」的「相」可得。因之所以成為因，是由於他的生果。不能生，自然不成其為因了。

2.破果不從因生 —— 釋第 22 頌下半：若無有因相，誰能有是果。

假使沒「有因相」，無因即沒有果，果是依因而有的，所以說「誰能有是果？」從果不生，說到因體不成；無因，更證實了果的不可得。

3.小結：實有自性者不能成立果法

所以實有自性者，實不能建立他的果法。

四、約和合破

[23]若從眾因緣，而有和合法[61]；和合自不生，云何能生果[62]。[63]

---

[59][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27 c2-3）。
[2]按：《般若燈論釋》缺此頌。
[3]三枝著，p.594：
na cājanayamānasya hetutvamupapadyate /
hetutvānupapattau ca phala□ kasya bhavi□yati //
〔結果を〕現に生じてはいないものが原因となる，ということは成り立たない。原因となることが成り立たないのであるならば，結果は，何ものについて，存在するであろうか。

[60][1]參見《大智度論》卷 2〈1 序品〉：「十四難中若答有過罪。若人問：「石女、黃門兒，長短好醜何類？」此不應答，以無兒故。」(大正 25，75 a13-15)
[2]後魏．菩提流支譯《百字論》卷 1：「內曰：汝言我家法，其法則不成。汝法不自成，云何能成法？若當離因者，終無有所成，自是其法者，此則非正理。外曰：無法非因生，如兔角、龜毛、石女兒、虛空花等，如是無法，終不可得，以因緣生。如見壓油求麻，作瓶求塗，非以一法為因，能生多法，而物各有因，如塗能成瓶，不為疊因，縷能成疊，不為瓶因，以此類求餘法亦爾。」（大正 30，251 a13-20）

[61] 生＝法【宋】【元】【明】。（大正 30，27d，n.4）

[62] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（《藏要》，50a，n.4）：「無畏釋：此答因得和合則能生果。」

[63][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉（大正 30，27 c4-5）。
[2]〔23〕《般若燈論釋》：「自體及眾緣，和合不能生；自體既不生，云何能生果。」

[24]是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法[64]。[65]

(一)釋和合

1.明和合

平常說眾緣和合可以生果，到底什麼是和合呢？不同的種種因緣，和合起來，發生某種關係，而成的一種和合性。

2.勝論師：主張有和合理性能和合眾緣

此眾緣的和合，外人以為能生果。

又是勝論師[66]，他主張有和合的理性，能和合眾緣。[67]

（大正 30，114a24-25）

[3]〔19〕「亦非因緣成，亦非自體有。」(《高麗藏》41，153b22）

「又非和合生， 此何能生果。」(《高麗藏》41，153b23）

[4]三枝著，p.596：

na ca pratyayahetūnāmiyamātmānamātmanā /

yā sāmagrī janayate sā kathā janayetphalam //

もろもろの縁と原因とのこの集合（和合）が，みずから自分自身を生じないのであるならば，それ（集合）は，どのようにして，結果を生ずるであろうか。

[64] 參見歐陽竟無編，《中論》卷 3〈20 觀因果品〉(《藏要》，50a，n.5)：「無畏釋：此答和合是物自分故有。」

[65][1]參見青目釋《中論》卷 3〈20 觀因果品〉：

「復次，今以一、異破因果。

因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。

若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。

若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生？

因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？

若從眾因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？

是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法？

是眾緣和合法，不能生自體。自體無故，云何能生果？是故果不從緣合生，亦不從不合生。若無有果者，何處有合法。」(大正 30，27b24-c10)

[2]〔24〕《般若燈論釋》：「是故果不從，緣合不合生；以果無有故，和合法亦無。」

（大正 30，114b1-2）

[3]〔20〕「若因緣和合，所作得成者。」(《高麗藏》41，153c11）

「果若無集因，卽因緣不合。」(《高麗藏》41，153c12）

[4]三枝著，p.598：

na sāmagrīkta phala nāsāmagrīkta phalam /

asti pratyayasāmagrī kuta eva phala vinā //

集合によりつくられた結果は，無い。集合によらないでつくられた結果は，無い。結果が無いのに，〔もろもろの〕縁の集合が，どうして，存在するであろうか。

[66] 參見印順法師著《中觀論頌講記》p.238- p.239：

「〈觀行品〉以後說〈觀合品〉，這是阿毘達磨的次第。《舍利弗阿毘曇》，與世友《集論》，都以此為次第。〈觀行品〉是總論緣起有為的一切行，〈觀合品〉是說緣起中六處緣觸的歷程，就是六根取境，和合生識，三者的和合而生觸。本來，〈觀染染者品〉也曾談到過合，不過他祇在我與法的關係上說；本品所說的，主要在觸合，更進一步的說一切自性的和合不可能。小乘學者，說和合是佛陀所說過了的。根境識三法和合而生觸，因觸而起感情、想像、意志等。由此和合，可以證明三法是有的；沒有，怎麼可說和合？所以成立有三法的和合，那一切行也不能不成立為實有。並且，六處緣觸，在緣起中，為生死集滅的轉捩點。根身對境而認識，假定是錯誤的，就起煩惱、造業、流轉生死了。假定認識正確，煩惱不起，不作不如

(二)破和合生果、不和合生果

現在先研究這和合性的不可得。(p. 371)

1.破和合生果 —— 釋第 23 頌：若從眾因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？

(1)和合法為不可得

和合的本身，細究起來，即是不可得的，他只是眾緣的和合。「從眾因緣而有」的「和合法」，並沒有他的實體。

(2)破斥和合法自能生果

「和合」性「自」已還「不」能「生」起；他的自體都不成立，怎麼能生果法呢？所以說：「云何能生果。」

理行，這就可以得解脫了！六處緣觸合，在諸行中有這樣的重要，所以在〈觀行品〉後，有接著一論的必要。

佛法中，有人法的相合，有二和合識，三和合觸的合；在印度的勝論師，有六句中的和合句。勝論又說：我、意、根、塵合則知生。即主張在根塵和合時，因神我的御用意根，才有知識的產生。像這些實有論者所說的合，或以為實有自性者可合，或以為有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其為合。所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。」

[67] 參見《中華佛教百科全書(二)》p. 289：

印度勝論學派用以說明萬有的十種原理。句義（padārtha），意指由語言所表示的意義及其對象，在此則特指存在的原理、範疇等。勝論學派（Vaiśe□ika）的開祖優樓迦（Ulūka ），立實、德、業、同、異、和合之六句義（六諦），即一般所採用的六句義說，後加「無說」句義而成七句義說，再由慧月（Maticandra）將「異」句義開為「異」、「有能」、「無能」、「俱分」四種，乃成立十句義說，用以詮示一切存在之實體、屬性，及其生成、壞滅的原理。茲略述此十句義內容如下：

1.實（dravya）句義：又稱主諦或所依諦，指諸法的實體，有地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種。其中，地、水、火、風四大各由永遠不變之極微（原子）所成，四者集合而形成物質。

2.德（gu□a）句義：又稱依諦，指實體的性質、狀態、數量等，有二十四種，即色、味、香、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、重體、液體、潤、行、法、非法、聲（古說缺重體以下七種）。

3.業（karman）句義：又稱作諦，乃實體的業用動作，有取、捨、屈、伸、行五種。

4.同（sāmānya）句義：又稱`相諦、總諦，指諸法共通存在的性質力用。或名有句義，為實、德、業三者共通而為有之存在性，即有性，故名。

5.異（viśe□a）句義：又稱別相諦、別諦，指令萬法產生差異原因的原理，即指九種實句義相互間的差異。於六句義說中，此異句義尚包含有能、無能、俱分等三句義。

6.和合（samavāya）句義：又稱無障礙諦，指令以上五種獨立的原理不離而相屬的因緣。

7.有能（śakti）句義：與實、德、業三者和合，決定共同或個別造自果的必要因素。

8.無能（aśakti）句義：與實、德、業三者和合，令三者不生自果以外之餘果的能力原理。

9.俱分（sād□śya）句義：此亦遍於實、德、業；乃能於一法有同、異兩用之原理。此有總同異、別同異二種，前者即如實、德、業三者各有同異，後者則如實句義中的九種互有同異。

10.無說（abhāva）句義：說「無」的原理，有未生無、已滅無、更互無、不會無、畢竟無等五類。慧月的《勝宗十句義論》釋此五種云（大正 54，1264a）：「未生無者，謂實、德、業因緣不會，猶未得生，名未生無。已滅無者，謂實、德、業或因勢盡，或違緣生，雖生而壞，名已滅無。更互無者，謂諸實等彼此互無，名更互無。不會無者，謂有性、實等，隨於是處無合無和合，名不會無。畢竟無者，謂無因故，三時不生，畢竟不起，名畢竟無。」

以上十句義中，實、德、業三者猶如體、相、用。實句義指諸法的實體，德句義指實體所具有的性質、事象，業句義指實體的業用動作；而餘七者不外是表示實、德、業相互的關係，以總括萬有的生存壞滅。

(3)論主：破除勝論者和合性之實體

和合不離眾緣而存在，如勝論者[68]所想像的和合性，以為是別有實體的，可說根本不成立。

離了眾緣，到底什麼是和合呀！

2.破和合生果、不和合生果 —— 釋第 24 頌：是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法？

(1)實有自性之果法不從和合、不和合而生

由上面的種種道理看來，知道實有自性的果法，是「不從」因「緣」和「合」而生的。和合尚且不生，「不」從因緣和「合」，當然更不能「生」了。

(2)明果法不生，和合法也不成

和合不和合都不可生果，即沒有第三者可以生果的。「無有果」法，那裡還「有」和「合法」可得？眾緣和合有果生；因為果生，所以說有眾緣的和合：既沒有果，自然也就沒有和合法了。

(3)小結：和合之不可得

本論從和合的不成，說到不生果；再以沒有果體，歸結到和合的不可得。

參、總結：本品主要破實有論者之眾緣和合生果

本品的 —— 眾緣，因果，果，和合 —— 四章廣破，一般實有論者，也可以反省錯誤的癥結所在，不再亂談眾緣和合生果了！」

[68] 案：印順法師著《中觀論頌講記》p.371 原作「數論者」，依文義應改作「勝論者」。

【附表】:〈20 觀因果品〉科判

科判				偈頌
戊二觀因果	己一約眾緣破	庚一有果與無果破		[01]若眾緣和合，而有果生者；和合中已有，何須和合生。 [02]若眾緣和合，是中無果者；云何從眾緣，和合而果生。 [03]若眾緣和合，是中有果者；和合中應有，而實不可得。 [04]若眾緣和合，是中無果者；是則眾因緣，與非因緣同。
		庚二與果不與果破		[05]若因與果因，作因已而滅；是因有二體，一與一則滅。 [06]若因不與果，作因已而滅；因滅而果生，是果則無因。
		庚三俱果不俱果破		[07]若眾緣合時，而有果生者；生者及可生，則為一時俱。 [08]若先有果生，而後眾緣合；此即離因緣，名為無因果。
		庚四變果不變果破		[09]若因變為果，因即至於果；是則前生因，生已而復生。 [10ab]云何因滅失，而能生於果？
		庚五在果與有果破		[10cd]又若因在果，云何因生果？[11ab]若因遍有果，更生何等果？ [11cd]因見不見果，是二俱不生。
	己二約因果破	庚一合不合門破	辛一別破相合	[12]若言過去因，而於過去果，未來現在果，是則終不合。 [13]若言未來因，而於未來果，現在過去果，是則終不合。 [14]若言現在因，而於現在果，未來過去果，是則終不合。
			辛二總破合不合	[15]若不和合者，因何能生果？若有和合者，因何能生果？
		庚二空不空門破	辛一因中果空不空	[16]若因空無果，因何能生果？若因不空果，因何能生果？
			辛二果體空不空	[17]果不空不生，果不空不滅；以果不空故，不生亦不滅。 [18]果空故不生，果空故不滅；以果是空故，不生亦不滅。
		庚三是一是異門破		[19]因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。 [20]若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。
	己三約果體破			[21]若果定有性，因為何所生？若果定無性，因為何所生？ [22]因不生果者，則無有因相；若無有因相，誰能有是果？
	己四約和合破			[23]若從眾因緣，而有和合法；和合自不生，云何能生果？ [24]是故果不從，緣合不合生；若無有果者，何處有合法？

《中觀論頌講記》
〈觀成壞品第二十一〉[1]
（p.372-p.393）

指導老師：上厚下觀法師
第一組：釋 長叡敬編
2009/4/14

壹、前言

（壹）破題：釋成壞與生滅之異同

成壞與生滅，含義是有同有異的。

一、同：生就是成；壞就是滅

約**同**的方面說：生就是成，滅就是壞。平常說生成滅壞，就是依此同義說。

二、異：生滅多依剎那說；成壞多依相續說

約**異**的方面說：生滅多依**剎那**說，成壞多依**相續**說。

※別釋成壞：**成**即是得，指不失而保存；壞是失，是得而復失

又，**成**即是得，含有不失而保存的意思。如**犢子**與**一切有部**，在**得**後建立**成就**[2]；其

---

[1] 〔1〕觀成壞品 Sa□bhava-vibhava-parīk□ā。（大正 30，26d，n.6）
〔2〕三枝充悳《中論偈頌總覽》（以下簡稱 三枝）p.602 sa□bhavavibhavaparīk□ā nāmaikavi□śatitama□ prakara□am〈「生成と壞滅との考察」と名づけられる第二十一章〉
〔3〕印順導師《中觀論頌講記》p.342-p.343：「此下有三品〔〈觀時品 19〉、〈觀因果品 20〉、〈觀成壞品 21〉〕，明從因到果——向得中的問題。向與得，是通於三乘的。
◎三乘聖者，由現觀而悟證聖果，所經的時劫不同。如說：聲聞，利根三生成辦，鈍根六十劫證果；緣覺，利根四生成辦，鈍根百劫證果；菩薩三大阿僧祇劫修行。所以**現觀品**〔即〈觀法品 18〉〕以下，說〈觀時品 19〉。
◎三乘聖者的修因證果，也有不同。如說：聲聞修四諦的因，證阿羅漢果；緣覺修十二因緣的因，證辟支佛果；菩薩修六度萬行的因，證無上佛果：所以說〈觀因果品 20〉。
◎三乘聖者的修行，到某階段，即成就他所應成就的功德；在某些情形下，又失壞了他的功德。如初果有退或無退；七地前有退或無退等：所以說〈觀成壞品 21〉。
上來所說的諸品，是各**就一事說**；這〔19-21 品〕三品，雖約**向得**中的問題而說，卻可以通於一切，而含有普遍性的。所以，這三品研究到普遍的概念，不同上面諸品觀察具體的事情。」

[2] 〔1〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.191：「**成就**：這是**說一切有部**特重的論門。**成就**，是已**得**而沒有失去的意思。與成就、不成就相關的，有**得**、**捨**、**退**。
得，是**初得**。所以凡是**成就**的，一定是**得**的；但有是**得**的而**不成就**，那是**已得**而又失去了。
捨，是**得**而又失去了。有**捨此**而**得彼**的，也有捨此而不得彼的。
退，專用於功德法的退失。可能**得**，由於因緣的乖違而沒有**得**，也可以名為**退**。
成就——**得**，與**法**不一定是同時的：有**得**在先而**法**在後的，有**得**在後而**法**在先的，也有**法**與**得**同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。」
〔2〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.98-p.99：「在阿育王時，**明顯的見到分別說者的**存在；**說一切有**者，也就已經存在了。但當時，二派還都以上座部自居。等到迦旃延尼子造《論》，廣開三世論門，分別**成就、不成就**等。**三世有**的立場更明朗化，才以**說一切有部**為名而發揚起來。

他學派，建立**成就**來**現在**。[3]

壞是**失**，含有**得而復失**的意思。

二、就法體說，生滅與成壞沒有差別；約相續說及**法**的歸屬修行人說，只可說成壞不可說生滅

所以就**法體**說，生滅與成壞，是沒有多大差別的；

約**相續**說，就法的**係屬**[4]行人[5]說，只可說成壞，不可說生滅。如說某人**得**某功德，某人又**失壞**禪定。行者**道**與**果**的證得和退失，都可作這樣說。

（貳）在現象世界中，成壞是普遍的概念，值得觀察

世親論師的《十地論》中，以（總、別、同、異、成、壞）六相說明一切法[6]，也有此**成壞**的二相。[7]世界，萬物以及有情，都有成壞；所以現象中的成壞，也是普遍的概念。現在要觀察他、尋求他的自相，看他有沒有真實的自性相。

（叁）小結：本品乃觀察成壞〔及生滅〕的無自性

成壞是緣起的幻相，假使執有實性，成不成其為成，壞也不成其為壞了。（p.373）

貳、本論：觀成壞

（壹）破成壞

一、共有相離破

（一）總標

〔01〕**離成及共成**[8]，是中無有**壞**；離**壞**及**共壞**，是中亦無**成**。[9]

---

〔3〕印順導師，《唯識學探源》p.157：「釋尊對**心不相應行**，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是**有為法**中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到**不相應行**裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，**有部**的**得**和命根，成實論主的**無作業**，這些都集中到**心不相應**中來，它成了佛家**能力說**的寶藏了。」

〔4〕印順導師，《永光集》p.38：「阿毘曇（abhidharma）論究的主題，包括自相、共相、相攝、相應、因緣（說一切有部後來又增加「果」與「成就」等），通稱「論藏」，而實為《論》的一類。」

〔5〕印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.168：「從上座部說一切有中，分化而出的犢子部及正量等四部。犢子部以為：『有為可得，無為可得，補特伽羅亦有可得』(大正 26，545b13-14)。有補特伽羅，才能造業受苦樂；為慈悲的所緣。」

[3] 出處待考。

[4] 係屬：歸附；隸屬。(《漢語大詞典（一）》p.1412）

[5] 案：行人，指「修行人」。

[6] 天親菩薩造，後魏・北印度三藏菩提流支等譯，《十地經論》卷 1：「六種相者，謂總相、別相，同相、異相，成相、壞相。」(大正 26，125a1-2)

[7] 唐・清涼山大華嚴寺沙門澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》〈卷 53〉：「一、**總**相者，一含多德故；二、**別**相者，多德非一故；三、**同**相者，多義不相違故；四、**異**相者，多義不相似故；五、**成**相者，由此諸義緣起成故；六、**壞**相者，諸緣各住自性，不移動故。」(大正 36，414b21-25)

[8] 印順導師，《中觀論頌講記》p.375：「成與壞相，如相互的**共成**：依成相成壞相，依壞相成成相。此**相待的共成**，在自性實有者是不可通的。」

[9] 比對各異譯本：

〔1〕青目釋，羅什譯，以下簡稱什：**離成及共成，是中無有壞；離壞及共壞，是中亦無成。**

1.外人以所見世間一切事物都有敗壞相，主張有成壞

有人說：壞相是有的，現見世間一切事物，都有他的敗壞相。有敗壞相，即有成就相；有成壞相，即一切法得成。

2.中觀正義：「離成與共成」無壞、「離壞與共壞」無成；壞相與成相皆**無自性**

這話不能成立！

依中觀的考察，「離」了「成」相，「及共成」相不離，都沒「有壞」相可得。

反之，「離」了「壞」相，「及共壞」相不離，其「中」也就「無」有「成」相可得。

所以壞相與成相，是**自性無所有**的。

（二）別釋

1.離成之壞相不成——以生死為喻，離生沒有死

〔02〕若離於**成**者，云何而有**壞**？如離**生**有**死**，是事則不然[10]！[11]（p.374）

先破「離**成**的**壞**相」不成。

成是生相，**壞**是滅相，有生才可說有死，所以要有**成**才可說有**壞**。假使「離」了「成」，那就不可說「有壞」。如離**成**而可以有**壞**，那就等於說「離生有死」。離生有死當然是不對的，所以說「是事則不然」。

(大正 30，27c14-15)

〔2〕清辨註《般若燈論釋》，以下簡稱燈：離成無有壞，與俱亦無壞；離壞無有成，與俱亦無成。(大正 30，114b29-c1)

〔3〕安慧註《大乘中觀釋論》，以下簡稱釋：離成無有壞，離壞亦無成；共成無有壞，共壞亦無成。（高麗藏 41，154a02-03）

〔4〕梵本，以下簡稱梵

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai /

vinā vā saha vā nāsti saṃbhavo vibhavena vai //

〔5〕**三枝 p.602：**

壞滅は，生成を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

生成は，壞滅を離れても，共であるにしても，まったく存在しない。

[10] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，50b，n.3)：《番》《梵》云：「無起則無壞」。

[11] 比對各異譯本：

什：若離於成者，云何而有壞？如離生有死，是事則不然。(大正 30，27c18-19)

燈：離成則無壞，云何得有壞？離死則無生，無壞何有成？(大正 30，114c16-17)

梵：bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā /

vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā //

三枝 p.604：

そもそも，壞滅は，生成を離れて，どうして，存在するであろうか。

生まれることを離れて，死ぬこと〔が存在するであろうか〕。壞滅は，出生を離れては〔存在し〕ないのである。

2.共有之成壞不成——若生死有自性，生死不能同時共存

〔03〕成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時則不然！[12]

（1）外人救：假若離成沒有壞，應有「成壞共有」

離**成**沒有**壞**，那麼，「成壞」相「共有」，該可以說有**壞**有**成**了吧？

（2）論主破：若諸法有自性，同一時間中不能二相共有，又成又壞

不離成的壞，不離壞的成，二相**共有**，就是**俱時**。**成壞**如俱時，怎麼可說「有成」有「壞」？

第一、成壞二法共有，即是各別的各行其是。**成不待壞**而成，**壞不待成**而壞，這就是**同時不成相待**。

而且，成與壞是相違的，「如世間」的有情「生死」，是含有矛盾性的。說他是「一時」，這是「不然」的。如同時有壞，**成**就被**壞**壞了，不成其為成；**壞**就被成所成，不成其為壞。自性實有的諸法，怎麼能又成又壞呢？（p.375）

3.離壞之成相不成——一切法皆無常；成相只是安定相，非常住相，不能不壞

〔04〕若離於**壞**者，云何當有**成**？無常未曾有，不在諸法時。[13]

---

[12] 〔1〕歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，50b，n.4)：「〔《番》、《釋》、《燈》、《梵》〕四本次皆有二頌，就**壞與成俱**、**成與壞俱**分辨，文句大同，《今譯》略為一頌。」

〔2〕比對各異譯本：

什：成壞共有者，云何有成壞？如世間生死，一時俱不然。(大正 30，27c20-21)

燈：若成與壞俱，云何當可得？亦如生與死，不可得同時。(大正 30，114c21-22)

釋：壞法亦如成，無共離道理；成法亦如壞，無共離道理。（高麗藏 41，154a12-13）

梵：saṃbhavenaiva vibhavaḥ katham saha bhaviṣyati /

na janmamaraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate //

三枝 p.606：

どうして，壞滅が，生成と共に(同時に)存在するであろうか。なぜならば，生まれることと死ぬこととは，決して同一の時間には存在しないからである。

[13] 比對各異譯本：

什：若離於壞者，云何當有成？無常未曾有，不在諸法時。(大正 30，27c22-23)

燈：若離壞有成，云何當可得？諸體上無常，一切時中有。(大正 30，114c26-27)

釋：離壞若有成，云何當可得？法體無常徧，無處而不有。（高麗藏 41，154a16-17）

梵：bhaviṣyati kathaṃ nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā /

anityatā hi bhāveṣu na kadācinna vidyate //

三枝 p.608：

そもそも，生成は，壞滅を離れて，どうして，存在するであろうか。なぜならば，もろもろの「存在(もの・こと)」においては，無常であることが，どのような場合にも，存在しないことはないからである。

（一）離壞的成相不成——釋第 4 頌前半：**若離於壞者，云何當有成**

離成的壞相不成，這就很可以知道離壞的成相也不得成。所以說：「**若離於壞者，云何當有成**」？如定執離壞有成，這成就是常住。常住的就該永遠沒有壞相。

（二）無常相遍一切法、一切時——釋第 4 頌後半：**無常未曾有，不在諸法時**

然世間沒有一法不歸於無常，也即可知「**無常**」相遍一切時，「**未曾有**」過「**不在諸法**」上的「**時**」候。一切不離無常相：成相不是常住相，是諸行流變中的安定相[14]，是緣起的，是不**背**[15]無常法印的。所以離壞的成相，決不可能。

二、共成離成破——以「共成、離成」觀察成相

〔05〕**成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？**[16]

從上面考察，可知成壞二相的**相離**或**共有**，都不能成立。

現在更從**相成不相成**去觀察：

（一）釋**不能共成**——成壞若各有**自性**，不能相待共成

即成與壞相，如**相互的共成**：依**成相**成**壞相**，依**壞相**成**成相**。此**相待的共成**，在自性實有者是不可通的，如上面的破「**相待而成**」。[17]

---

[14] 印順導師，《中觀論頌講記》p.489：「一般人以為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此是常住。這樣的常住，只是**緣起相對性的安定相**，那裡可以想像為實有的常在。」

[15] 背：12.違背；違反。(《漢語大詞典（六）》p.1222）案：「背」通「悖」。

[16] 比對各異譯本：

什：成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？(大正 30，28a11-12)

燈：成與壞同時，云何而可得？亦如生與死，同時者不然。(大正 30，115a18-19)

釋：若離成有壞，云何當可得？亦如生與死，非同時而有。（高麗藏 41，154a21-22）

梵：saṃbhavo vibhavenaiva kathaṃ saha bhaviṣyati /

na janmamaraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate //

三枝 p.610：

どうして，生成が，壞滅と共に(同時に)存在するであろうか。なぜならば，生まれることと死ぬこととは，決して同一の時間には存在しないからである。

案：第五頌之後，《燈》《釋》《梵》尚有一頌（如下），為《什》譯所無。

什：〔四本皆作二頌，《什》譯攝於前一頌〕

燈：成壞互共成，此二無有成，離此二互成，二法云何成？(大正 30，115a22-23)

釋：若二互共成，彼二互無有，成壞二無故，云何有成就？（高麗藏 41，154b03-04）

梵：sahānyonyena vā siddhirvinānyonyena vā yayoḥ /

na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate //

三枝 p.612：

およそ相互に共であるとしても，また相互に離れているとしても，両者の成立は存在しないような，そのような両者の成立が，実に，どうして，存在する〔であろう〕か。

[17] 〔1〕《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：

辛二 因待門

壬一 破成已之待

（二）釋**不能離成**——說成壞「不相關而分離、自體能成」，也不能成立

假定說，**成**相（p.376）與**壞**相，是**不相關而分離**的；成壞二相，**自體能成**。這也是不可以的，如破**不相待而成**（如〈觀然可然品 10〉說）[18]。

第 8 頌：「若因可燃燃，因燃有可燃，先定有何法，而有燃可燃？」(大正 30，15a24-25)
第 9 頌：「若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。」(大正 30，15b6-7)
壬二 破待已之成
第 10 頌：「若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。」(大正 30，15b14-15)
第 11 頌：「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」(大正 30，15b20-21)
辛三 因不因門破
第 12 頌：「因可燃無燃，不因亦無燃；因燃無可燃，不因無可燃。」(大正 30，15b26-27)
〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.202-p.204：〔釋第 8 頌〕假定說：然與可然二者，是相因、相待有的。因**可然**而觀待有**然**，因**然**而觀待有**可然**。那應該推問：
是先有**然**而後有**然**、**可然**的觀待？
是先有**可然**而後有**然**、**可然**的觀待？
還是先有**然可然**而後有**然**、**可然**的觀待？
所以說：「先定有**何法**，而有然可然？」
◎**假定先有然可然而後有二者的相待，二者的體性既已先有了，那還說什麼相待呢？**…
◎假定先有**可然**而後有二者的相待，那就不應該說待**然**有**可然**，因為**可然**是先有了的。
◎假定說先有**然**而後有二者的相待，那就不應該說待**可然**有**然**，因為**然**是先有了的。
這樣，可見**然與可然，在實有自性的意見下，觀待是多餘的。各有自性，是不能成立相待的**。
〔釋第 10、11 頌〕…**因待**，該是二法相待的。
◎假定**甲法是因待乙法**〔的存在〕而成〔立〕的，而**甲法又還成為乙法所待**的因緣…那就根本沒有一法可作為因待的對象；無所待的因，那因待所成的果法，當然也就沒有了。…
◎假定還要說**甲法是有所待**〔乙法〕而成的…但在**甲法未待以前，就是自體未成**，既甲體未成，憑什麼去與乙〔法〕相待呢？
◎假定…說甲法先已成就而後有待〔乙法〕**，這更不通！法已成就了，還要用因待做什麼？**…
所以，如說「**然**與**可然**〔皆〕有自性，〔且〕因**相待而成**」，從**未成、已成**中觀察，都不能建立！

[18]〔1〕《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉：
辛一 一異門
壬二 別破各異
癸一 破不相因
子一 破異可燃之燃
第 2 頌：「如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。」(大正 30，14c14-15)
第 3 頌：「燃不待可燃，則不從緣生，火若常燃者，人功則應空。」(大正 30，14c23-24)
子二 破異燃之可燃
第 4 頌：「若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？」(大正 30，14c29-15a1)
癸二 破不相及
第 5 頌：「若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。」(大正 30，15a5-6)
第 6 頌：「燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。」(大正 30，15a12-13)
第 7 頌：「若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。」(大正 30，15a16-17)
〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.198- p.200：〔釋第 2 頌〕一般人大致主張因**法**有**我**，而**我**有別體，所以此專從別體，去破他的**無因**。如離**可然**的柴有**然**燒的火，那就有四種的過失：
一、然燒的火，既離可然的柴，那就「常」時都「應」該有火「然」燒著…。
二、…〔火〕自住己體，「不因可然」的柴而有火「生」起，這是**無因過**了。
三、…〔火〕既是常然的，也就「無」須有「然火」的人「功」了。
四、…說離**可然**有**然**，這然燒的火，到底然燒些什麼？沒有所然燒的柴，那火就失卻了火的作用。所以說：「亦名無作火」。

（三）解釋偈頌：破成壞二相共成、離成

1.破成壞二相共成

所以說：「成壞」二相「共」相成立，其實是二相「無」可「成」的。

2.破成壞二相離成

如說二相相「離」而各各自成，也同樣的沒「有成」。

3.小結

若共相成、若相離成，此「二」門「俱不可」，怎麼還可說「有」成相壞相可「成」？

◎清辨釋「成」——指「成壞能不能**成立**」

本頌**有成無成**的**成**，依清辨釋，指**成壞**二相的**能不能成立**。[19]

三、滅盡不盡破——以**盡不盡**觀察一切法，可知一切法都沒有成壞的自相

〔06〕**盡**則無有成，**不盡**亦無成；**盡**則無有壞，**不盡**亦無壞。[20]

※「盡」，一切法念念不住；「不盡」，一切法相續不斷

一切法沒有則已，〔若〕有必有他的特相。如**盡**是一切法念念不住的滅盡相，**不盡**是一切法的常相續不斷的不盡相。以此**盡不盡**去觀察，可知成壞的自相都不成。

（一）釋第 6 頌前半：**盡**則無有成，**不盡**亦無成

1.盡相不成——盡滅與生成相反

因為**盡滅相**即是**壞**相，一切法都有他的盡滅相。盡滅與生成相反，所以說：「盡則無有成」。

把這**四失**歸結到根本，問題在**無因無緣**；有了自性見，這可說是必然的結論。

〔釋第 3 頌〕**然可然**如真的是各各獨立的，「然不待」於「可然」，那就是「不從」因「緣生」起；不從因緣生起的「火」，如常「常」的「然」燒，那添柴吹火的「人功」助緣，也就「應」該是「空」無所有了。

〔釋第 5 頌〕若一定還要執著柴與火是「異」的，那火與薪就**各住自體**，火就「不」能到達可然的薪上。如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使**可然**發火，那麼，可然的柴就燒不起來，所以說「不至則不燒」。「不燒」就沒有火，沒有火也就「不」會有火可「滅」；火「不」可「滅」，就成為「常住」。…

[19] 偈本龍樹菩薩，釋論分別明菩薩《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「復次，互不成者，如論偈說：**成壞互共成，此二無有成——離此二互成，二法云何成？**
釋曰：此謂成壞二法不可得**成**。如外人先說有時而為成壞因者，因則不成。」(大正 30，115a22-25)

[20] 比對各異譯本：

什：盡則無有成，不盡亦無成；盡則無有壞，不盡亦不壞。(大正 30，28a18-19)

燈：盡者無有起，無盡亦無起；有盡者無壞，無盡亦無壞。(大正 30，115a29-b1)

釋：盡卽無有成，不盡亦無成；盡卽無有壞，不盡亦無壞。（高麗藏 41，154b21-22）

梵：kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasyāsti saṃbhavaḥ /
kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca //

三枝 p.614：

滅尽したものには，生成は存在しない。滅尽しないものには，生成は存在しない。滅尽したものには，壊滅は存在しない。滅尽しないものにも，壊滅は〔存在し〕ない。

2.不盡亦不成——一切法本來就相續不斷，沒有實在的成

不盡嗎？一切法本是相續不斷不失的，本來如此，又從那裡說生成？所以說：「**不盡亦無成**」。

外人的心目中，以為不盡就是成，現在說，一切法本來是這樣，本來如此，何成之有？

（二）釋第 6 頌後半：**盡則無有壞，不盡亦無壞**

1.盡相不壞——一切法念念滅盡，沒有實在的壞

盡是**滅**相，一切法本來是念念（p.377）不住的滅盡；更有何可壞？所以說：「**盡則無有壞**」。

2.不盡亦不壞——一切法常相續，亦不壞

當然的，滅盡的無可再壞。就是**不盡**，也不可以說**壞**。**不盡**就是常相續，常相續的，當然不是**壞**的了，所以說：「**不盡亦無壞**」。

四、法體法相破

〔07〕**若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。**[21]

※「法」指「具體事相」

法，指**具體事相**的存在。

（一）離成壞相，無從了知「法」的存在——釋第 7 頌前半：**若離於成壞，是亦無有法**

有**法**，必有他的成壞**相**；假使「**離**」了「**成壞**」相，也就「**無有**」這一「**法**」了。因為，沒有成壞相的，不是沒有，就是**常住**[22]。沒有，當然不成為法。世間的存在，與生起的一切法，也決沒有常住的。所以沒有成壞，即無從了知法的存在。

（二）有法體，才能顯現成壞相——釋第 7 頌後半：**若當離於法，亦無有成壞**

同時，成壞也不是空虛的概念，他是某一法所具有的。也唯有有法，才顯出他的成壞相，所以，「**離**」了某一「**法**」的當體，也就沒「**有成壞**」相可得。

（三）小結：**成壞**（能相）與**法**（可相）緣起不相離

法是可相，成壞是相，**成壞**與**法**是緣起的。

---

[21] 比對各異譯本：

什：**若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。**(大正 30，28b2-3)

燈：**若離彼成壞，則無有物體；是成壞二法，離物體亦無。**(大正 30，115b12-13)

釋：**なし**

梵：saṃbhavo vibhavaścaiva vinā bhāvaṃ na vidyate /

saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate //

三枝 p.616：

「**存在(もの・こと)**」を離れては，生成も壞滅も決して存在しない。また，生成と壞滅とを離れては，「**存在(もの・こと)**」は決して存在しない。

[22] 常住：1.永存。《法華經》卷一：“**是法住法位，世間相常住。**”（《漢語大詞典（三）》p.733）

但外人主張成壞相與法體是差別的；如**生住滅**三相是**法**外別有[23]，**得非得**相也是**法**外別有的。[24]所以現在從**相**與**所相**的不相離，破斥他。(p.378)

五、性空不空破

5 〔08〕**若法性空者**[25]，**誰當有成壞；若性不空者，亦無有成壞。**[26]

---

[23] 〔1〕印順導師，《中觀論頌講記》p.148-p.149：「有部…說：另有一法能生這生的，叫**生生**，如另有能**得**這**得**的，叫**得得**。某一法的生起，有生能使他生起。這生，另有能生他的『**生生**』；這生生的生起，能生於那個『**本生**』。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生是不是也還要另一個生生，去生這生生？不要！因為本生生起的時候，除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以本生的生起，還可以生於生生。這樣，本生是有為，是由生生所生的；生生也是有為，是由本生所生的。所以主張生、住、滅外另有**有為相**，卻不犯無窮的過失。有部、犢子系都這樣說。」

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.142-p.143：「一切有與犢子系，從分析的見地，分析色法到了極微，心法到了剎那。這剎那、極微的法體，是常住自性的，沒有生、住、滅可說。這色心的所以成為有為法，在作用上，有生、住、滅的三階段，是受了**生、住、滅三相**的推動。**三相，是別有一種實在的法**。色法或心心所法的和合現起，從未來來現在，又從現在到過去，有生、住、滅相與他俱有，所以說三相是有為法的相。…**一切有部們對三相加以研究，說三相，*不是色法，也不是心、心所法*，是非色非心的不相應行法**。」

[24] 〔1〕《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：「心不相應行何者是耶？

頌曰：心不相應行，得非得同分，無想二定命，相名身等類。

論曰：如是諸法心不相應，非色等性，行蘊所攝，是故名**心不相應行**。於中且辯「**得非得**」相。

頌曰：得謂獲成就，非得此相違，得非得唯於，自相續二滅。

論曰：得有二種：一者，未得已失，今**獲**；二者，得已不失，**成就**。」(大正 29，22a4-14)

〔2〕《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉：「毘婆沙師說：有別物為**名等**〔案：**名**/句/文身〕身心不相應，行蘊所攝，**實而非假**。所以者何？非一切法皆是尋思所能了故。」(大正 29，29b29-c3)

〔3〕俱舍七十五法：

一、有為法

（一）心法（1）

（二）心所有法（46）

1.遍大地法——觸、作意、受、想、思、欲、勝解、念、三摩地、慧（10）

2.大善地法——信、慚、愧、無貪、無瞋、勤、輕安、不放逸、捨、不害（10）

3.大煩惱地法——不信、懈怠、放逸、昏沈、掉舉、無明（6）

4.大不善地法——無慚、無愧（2）

5.小煩惱地法——忿、恨、惱、覆、誑、諂、驕、害、嫉、慳（10）

6.不定地法——貪、瞋、慢、疑、惡作、睡眠、尋、伺（8）

（三）色法——眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色（11）

（四）**心不相應行法**——**得、非得**、同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、**生、住、異、滅**、名身、句身、文身（14）

二、無為法——虛空、擇滅、非擇滅（3）

[25] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，51b，n.2)：《番》《梵》《釋》皆無**法性**二字，《無畏釋》乃云物**自性**空不空。

[26] 比對各異譯本：

什：若法性空者，誰當有成壞；若性不空者，亦無有成壞。(大正 30，28b10-11)

燈：有成壞二法，物體空不然；有成壞二法，體不空不然。(大正 30，115b21-22)

（一）釋「法」、「空」與「不空」

1.「法」，指具體事項

法性空的**法**，指**具體事相**。

2.「空」為「實無自體」、「實無法」;「不空」為「實有自體」、「實有法」

空與不空，說事相的實無自體、或實有自體，也就是**實有法**與**實無法**。

（二）破「空花論者執**法空為實無法**」——釋第 8 頌前半：*若法性空者，誰當有成壞*

假使「法」的體「性」如**空花論者**[27]所執為「空」無的，那「誰」還能「有」此「成」

釋：彼成壞二法，非空故可有；又成壞二法，非不空可有。（高麗藏 41，155a14-15）

梵：saṃbhavo vibhavaścaiva na śūnyasyopapadyate /

saṃbhavo vibhavaścaiva nāśūnyasyopapadyate //

三枝 p.618：

生成も壞滅も，空であるものには，決して成り立たない。また，生成も壞滅も，空ではないものには，決して成り立たない。

[27]〔1〕印順導師，《性空學探源》p104-p.106：聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從**空**到**有**的意義來觀察，玄奘三藏曾有**六宗**之判。

一、**我法俱有**宗——犢子本末五部及說轉部（經量本計）

二、**法有我無**宗——說一切有部

三、**法無去來**宗——大眾分別說系及經量部

四、**現通假實**宗——說假部

五、**俗妄真實**宗——說出世部

六、**諸法但名**宗——一說部

《大智度論》龍樹菩薩說：佛滅後，聲聞學者有主張**我空法有**與**我法皆空**的二種；《論》中又談到犢子系的**我法皆有**。所以我國古代，有判為『我法俱有』、『我空法有』、『我法皆空』的三宗的；奘師的六宗，即本此而增立的。因為「法無」的範圍，大有出入，於是詳列為『法無去來』到『諸法但名』的四宗。又《順正理論》卷 51 及《顯宗論》卷 26，也有類似的說明：「〔1〕**增益論者**，說有真實補特伽羅及前諸法（犢子系）。〔2〕**分別論者**，唯說有現、及過去世未與果業（飲光部）。〔3〕**剎那論者**，唯說有現一剎那中十二處體。〔4〕**假有論者**，說現在世所有諸法亦唯假有。〔5〕**都無論者**，說一切法都無自性，皆似**空花**。」〔《阿毘達磨藏顯宗論》卷 26〈6 辯隨眠品〉(大正 29，901b25-29)〕

只要在這五論中的第一與第二之間，加上**說一切有部**自己，也是六類，與奘師所分大致從同，不過也互有缺略。如飲光部之分過去業為**有無**二種，為奘說六宗所不攝的；而奘說的俗妄真實宗，又為《正理》、《顯宗》所未論及。

聲聞學者對『假有』與『都無』，是有不同的看法，假有還可以有，都無則一切沒有。《婆沙》稱**都無**曰**空花外道**，意許著**大乘性空論者**，及接近大乘見的**一分聲聞學派**。

這六宗、三宗、或五論，大致可以總攝一切聲聞佛法對**空有**的看法。大體可以看到一切佛法在向**空**發展；六宗、五論雖不必當作**從有向空**發展的過程看，但**在空有兩極端中向空進展的大趨勢，是確然如是的**。

〔2〕印順導師，《寶積經講記》p.123：「如說緣起法空而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——**空假名論者**的妄執。」

〔3〕印順導師，《中觀論頌講記》p.34：「從來學空的學者，常發生一種錯誤，以為空即一切空無所有，知道了空無所有，便以為一切都是假有的，一切都**要得***，就要什麼都圓融貫攝了。這樣學空，真是糟極了！譬如這裡一把刀，觀察他的真實自性，說沒有刀，俗諦所知的假名刀，還是有的。若這裡根本沒有一把刀，當然說無刀，但反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！

與「壞」？等於說沒有有情，即沒有生死可說。

（三）破一切有者執**法不空**、法為實有法——釋第 8 頌後半：**若性不空者，亦無有成壞**

假使如實有論者所執，以為法的自「**性不空**」，是實有的；實有自體的，即不能說「**有**」始「**成**」，有毀「**壞**」。

一切有者，不是說三世實有，法體不可說「本無今有的生成，有已還無的滅壞」嗎？這簡直就成為常住的了。常住法，當然不能說有成壞。

（四）性空者與非性空者對本頌的解讀不同

1.破偽中觀論者所說「本論的究竟義不是性空」

或者說：本《論》說**不空**不能有成壞，性空也不可以有成壞，可見本《論》的究竟義，不是性空。

這種思想，即是唯一的**偽中觀論者**。不知**有所得人**所說的**性空**，是**決定無**，一切如龜毛兔角的無，所以破壞一切。

2.顯正義——中觀者的性空是無實自性、從緣有；以世俗假名說而不違實相

中觀的性空者，說性空，是無實自性叫性空，不是沒有緣起的幻有。

自性空的，必是從緣有的；所以一切可以成立。

性空者所說，名詞是世俗共許的，意義卻不同。所（p.379）以能以假名說實相，能言隨世俗而心不違實相。

3.小結：性空者與非性空者沒有共同點

性空者與非性空者，**簡直**[28]沒有共同點。

六、一體別異破

〔09〕**成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。**[29]

再以**一異門**[30]破：

可說毫不知立破。一切法空，是破真實的自性，是不壞世俗假名的。」

*案，要得：猶言**好，可以**。多表示**同意**或贊美。(《漢語大詞典（八）》p.753）

[28] 簡直：2.副詞。強調**完全如此**…。(《漢語大詞典（八）》p.1246）

[29] 比對各異譯本：

什：成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。(大正 30，28b14-15)

燈：是成壞二法，一體者不然；是成壞二法，異體者不然。(大正 30，115b27-28)

釋：此成壞二法，非一性可有；此成壞二法，亦非異性有。(高麗藏 41，155b07-08）

梵：saṃbhavo vibhavaścaiva naika ityupapadyate /

saṃbhavo vibhavaścaiva na nānetyupapadyate //

三枝 **p.620：**

生成と壊滅とが同一であるということは，決して成り立たない。また，生成と壊滅とが別異であるということは，決して成り立たない。

[30] 參考《中觀論頌講記》〈6 觀染染者品〉(p.138)，〈10 觀然可然品〉(p.196)，〈22 觀如來品〉(p.399)。

（一）一體不能有二相——釋第 9 頌前半：成壞若一者，是事則不然

說「**成壞**」是「**一**」，這是「**不**」可的，一體如何有二相？說成壞是一，這是破壞成壞的差別相了。

（二）成壞相若相異，就是彼此隔絕，事實上不能這樣劃分

——釋第 9 頌後半：成壞若異者，是事亦不然

假定說：「**成壞**」是「**異**」的，同樣「**不**」得行；是異，就是彼此隔絕。事實上，成壞相是不能這樣分劃的。而且離成不可想像壞，離壞也不可想像成。非成的壞是斷滅，非壞的成是常住，這怎麼可以呢？

（貳）破生滅

一、執生滅不成

（一）直責

〔10〕**若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。**[31]（p.380）

1.外人建立生滅的理由：〔1〕有常識所見生滅；〔2〕佛說無常生滅

外人撇開**成壞**，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？

2.論主破——我們所見生滅是由根身、妄識而得，並非諸法有自性生滅

——釋第 10 頌：若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅

其實不然！我們「**現見**」的諸法「**有生滅**」，這不是諸法有這自性的生滅，只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「**癡妄**」心；依此根身、妄識，才「**見**」到諸法的「**有生**」有「**滅**」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一

---

[31] 〔1〕比對各異譯本：

什：若謂以眼見，而有生滅者，則為是痴妄，而見有生滅。(大正 30，28b19-20)

燈：起者先已遮，無起法亦遮，見成者愚癡，見壞者亦爾。(大正 30，115c7-8)

釋：なし

梵：dṛśyate saṃbhavaścaiva vibhavaścaiva te bhavet /

dṛśyate saṃbhavaścaiva mohādvibhava eva ca //

三枝 p.622：

生成も壞滅も現に見られていると，汝には〔そのように〕あるであろう。〔しかるに実は〕，生成と壞滅とは，愚かな迷い(愚癡)によって，見られているにほかならない。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「起者先已遮，無起法亦遮，見成者愚癡，見壞者亦爾。

釋曰：此謂無成壞體。外人若言見成壞者，云何知是愚癡非第一義耶？論者言，此先已答。汝若意由不足，今更為說。於第一義中若見有物體者，此成與壞可依彼體。然此物者，為**有體能生體**？為**無體能生體**？是皆不然。」(大正 30，115c7-13)

切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

3.印順導師分析：「感覺經驗」與「理性認識」之間有矛盾

一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。

（1）一般經驗的生滅，有偏向感覺或偏向理性二種，且互相排斥，但都不能成立

A.偏向理性者認為感覺是錯誤的

所以，**西洋哲學者，也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的、靜的、不生滅的**。這是以理性為主而推翻感覺的。

B.偏向感覺者說理性是空虛的

也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認（p.381）識的事物，與理性絕對不同。

（2）性空論者認為上述二者的**世俗現量**均有自性見

性空論者與他們〔偏向理性、偏向感覺者〕根本不同。

眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去**根的、境的、識的錯誤因緣**[32]，這就是世俗真實的**世俗現量**。

此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。

A.偏向感覺的「生滅」由推論而得，形成知識，以為能見有生、有滅

因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。

由意識承受直感而來的認識，加以**比度**[33]推論等，才發見有生有滅。

一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。

B.偏哲學式的思考也有自性見，與常識衝突

這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。[34]

---

[32] 印順導師，《成佛之道（增註本）》p.345-p.346：在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類…如白天，與人相見，說話做事，是一類〔「正」〕；夢中與人相見，說話做事，又是一類〔「倒」〕。白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。這類**倒世俗**，有是**境相**的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。如眼有**眚翳**，見到空花亂墜，這是**根**的惑亂。如心有成見的，所有錯誤的見解，是**識**的惑亂。
眚〔ㄕㄥˇ〕：眼睛生翳（《漢語大詞典（七）》p.1196）。
翳：4.目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”（《漢語大詞典（九）》p.676）

[33] 比度：進行比較和推測。（《漢語大詞典（五）》p.259）

[34] 印順導師，《中觀論頌講記》p.80：「世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑的變化，也有推論到一切一切，無時不在生滅變化中的。但一旦發覺他本身的矛盾，就**從運動講到不動**上去。像希臘哲學者芝諾，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見

原來世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是**著**[35]於一點（境界）的。直覺到此時〔間〕此空〔間〕的此物，是「這樣」。

這「這樣」的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為**實有**的（否則就沒有），**一體**的（否則就〔是〕別體），安住的（否則就〔是〕動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

C.性空者指出**世俗現量**的錯誤：〔1〕直覺有誤；〔2〕有自性見

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。

（A）直覺有錯誤的成分

五根識及意識的（p.382）剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論[36]者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。所以影響意識、影響思想，起諸法實有生滅的妄執。

（B）外人病根：有自性見

佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅〔是〕不可得。所以實有的生滅不可得，病根在**自性見**。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。

（3）小結：性空者才能解決世間理性與感覺的矛盾，正見諸法實相

從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。**感覺**與**理性**的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

世間的學者，〔1〕在感覺中不能通達**無自性空**，所以〔2〕在理性中，即不能了解**幻化緣起的生滅相**。結果，重理性者，放棄感覺的一邊；重感覺者，放棄理性的一邊：二者不能相調和。

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

（二）別破

1.法非法不生

〔11〕**從法**[37]**不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。**[38]（p.383）

飛。」

[35] 著〔ㄓㄨㄛˊ〕：1、依附，附著，2、貪戀。（《漢語大詞典（九）》p.430）

[36] 〔1〕印順導師，《中觀論頌講記》p.160：「實有論者，說**有**就是實有，說**無**就是什麼都沒得。」
〔2〕印順導師，《般若經講記》p.117：「世人有種種的妄執：有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為**三世實有論**，即落於常見。」
〔3〕印順導師，《中觀論頌講記》p.457：「實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。」

[37] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉（《藏要》第一輯 4，52a，n.1）：法非法，《番》《梵》作**有物無物**。

[38] 〔1〕比對各異譯本：
什：**從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法。**(大正 30，28b27-28)

（1）外人以為：**法**是**有自相**的實物，**非法**是**自相無**的非實；論主再破其生（滅）

外人不了解論主的真意所在，以為論主否定生滅，當然不願意接受。

所以〔論主〕再破斥他的生滅，讓他自己理解自己的困難。

此下二頌〔11、12 兩頌〕，但破**生**不破**滅**；因為**滅**是**生**的否定，**生**不成，**滅**當然也不成了。

A.法不生法、亦不生非法——釋第 11 頌前半：從**法不生法，亦不生非法**

（A）外人認定：「法」是「實有」;「非法」是「實無」

法是有自相的實物，**非法**是**自相無**的非實，**這是外人的見解**。

（B）論主：實有法不能生「實有法」；亦不生「實無法」

現在就此破斥：有自相的**法**，就是自體存在的；自體存在的實法，與自有的實法，各各實有，沒有**相生**的可能，所以「**從法不生法**」。

法是實有，當然不會生實無的法；既是實無，也就無所謂**生**，所以從法「**亦不生**

燈：**有體不生體，亦不生無體；無體不生體，亦不生無體。**(大正 30，115c15-16)

釋：**有體不生體，無體不生體；體不生無體，有無體不生**。（高麗藏 41，155b07-08）

梵：na bhāvājjāyate bhāvo bhāvo `bhāvānna jāyate /

nābhāvājjāyate `bhāvo `bhāvo bhāvānna jāyate //

三枝 p.624：

「存在(もの・こと)」は「存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。「存在(もの・こと)」は「非存在(のもの・こと)」から生ぜられることはない。「非存在(のもの・こと)」は「非存在(のもの・こと)」から生ぜられることはない。「非存在(のもの・こと)」は「存在(もの・こと)」から生ぜられることはない。(有は有から生じない。有は無から生じない。無は無から生じない。無は有から生じない)。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉:「**從法不生法，亦不生非法；從非法不生，法及於非法**。從法不生法者，若失若至，二俱不然。從法生法，若至若失是則無因，無因則墮斷常。若已至從法生法，是法至已而名為生，則為是常。又生已更生，又亦無因生，是事不然。若已失從法生法者，是則失因。生者無因——是故從失亦不生法。從法不生非法者。非法名無所有，法名有，云何從有相生無相？——是故從法不生非法。從非法不生法者。非法名為無，無云何生有？若從無生有者，是則無因，無因則有大過——是故不從非法生法。不從非法生非法者，非法名無所有，云何從無所有生無所有？如兔角不生龜毛——是故不從非法生非法。」(大正 30，28b27-c13)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉:「**有體不生體，亦不生無體；無體不生體，亦不生無體。**

釋曰：有體不生**體**者，第一義中無體故。譬如已生體，若外人言：如種子體，後時能生芽故，謂是體能生體者，是亦有過。何以故？芽未生時亦無芽體，以稻體不生故。芽未生時無有名字，此謂未有言說故，譬如餘未生物體。不生無體者，體無故，譬如兔角無體。不生體者，謂無因體。體無生故，亦如兔角無體。不生無體者，先已說驗破故。」(大正 30，115c15-24)

◎安慧菩薩造《大乘中觀論釋》卷 14〈觀成壞品第 21〉：**有體不生體，無體不生體；體不生無體，有無體不生**。釋曰：因果二法不同生故，若同生者，即能生、所生彼不成故。又法無分位故，即無有體可說生滅。以無物故，體、無體，二有與不有，此復云何？若法有生者，為自體生邪？為佗體生邪？或共生邪？（高麗藏 41，155b07-14）

非法」。

B.非法不生法，亦不生非法——釋第 11 頌後半：從**非法**不生，**法**及於**非法**

※實無法不生**實有法**，亦不生**實無法**

從有生無，固然不可；從無生有，同樣的不可能。

無，那有能生的功能？所以「從非法不生法」。

從無生有，尚且不可能，從無生無，更是笑話了，所以從**非法**也不生「於非法」。

2.自他共不生

〔12〕法不從自生，亦不從他生，不從自他生——云何而有生？[39]

（1）法不由**自生**、不由**他生**——釋第 12 頌前半：法不從自生，亦不從他生

A. 法不由**自生**

「法不從自」體「生」，生就有**能**生**所**生，不能說自，自就不能說生。

B.法不由**他生**

如沒有自體，從他體生呢，有自體法，才可待**他**〔體〕說生；自體無有，就沒有可以與（p.384）他相對待的。無自即無他，所以法也「不從他生」。

（2）法不由**自他共生**——釋第 12 頌後半：不從自他生——云何而有生

自他各別都不能生，自他和合起來又怎麼能生？所以法也「不從自他生」。單自獨他，及自他和合均不能生，怎麼還可說「有生」呢？

3.小結：以「法非法不生」、「自他共不生」二門破外人所執生滅

外人執有生滅，現在以二門略檢，即知有自性的生是不成的了。

二、執生滅有過

（一）標斷常失

〔13〕若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若**常**若**無常**。[40]

---

[39] 什：法不從自生，亦不從他生，不從自他生，云何而有生？(大正 30，28c15-16)
燈：法體不自生，亦不從他生，亦無自他生，今說何處生？(大正 30，115c26-27)
釋：法不從自生，云何從佗生？自佗既不生，如所生亦然。（高麗藏 41，155b16-17）
梵：na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate /
na svataḥ paratańcaiva jāyate jāyate kutaḥ //

三枝 p.626：
「存在(もの・こと)」は自身から生ぜられることはない。他者から生ぜられることはない。自身と他者とから生ぜられることはない。〔それは〕どのようにして，生ぜられるのであろうか。

[40] 〔1〕歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，52b，n.2)：《番》《梵》頌云：若取物是有，則墮常斷見，以彼物應是常及無常故。
〔2〕比對各異譯本：
什：若有所受法，即墮於斷常；當知所受法，為常為無常。(大正 30，28c22-23)
燈：諸法有體者，即墮斷常見；當知所受法，若常若無常。(大正 30，116a2-3)

1.**有所執受**，就有所取著、有斷常過

——釋 13 頌：若有所受法，即墮於斷常，當知所受法，若**常**若**無常**

如固執諸法的實生實滅，即有**斷常**的過失。**有所受**就是於認識上的法**有所取**；有所取，就是**有所著**。以為此法確是這樣，起**決定見**。

起實有自性的見地，「有所受法」，那就不是「墮於斷」見，就墮於「常」見，落在這**斷常**的二邊中。

應「當知」道：凡是「所受」取的「法」，是不離過失的：「若」是「常」的，就是常見；「若」是「無常」，就是斷見。你可以不加思索，自以為不是常見斷見；然一加思考，為論理所逼，便沒有不落斷常的。

2.佛說中道，破除斷常二見，從性空中悟入中道

佛陀常說中道（p.385）法，或在**行為的態度上**說中道，或在**事理上**說中道。[41]

事理上的中道，不斷不常，是非常重視的。斷常是兩極端，走上斷常二見，就不能正見諸法的實相。所以佛破除斷常的二見，顯出**非斷非常**的中道來。所以成為常見，成為斷見，是因他有自性見，取著諸法有**實自性**，否則就**實無性**。要遠離這二邊見的過失，必須深刻的理解一切法性空，從性空中悟入中道。

3.印順導師分析——有兩種**受**：性空者**信受**；自性見眾生**執受**

（1）釋兩種**受**——〔1〕執取的**受**、〔2〕**信受**的**受**

受有兩種：一是執取的受；如**四取**[42]，本論就譯為**四受**。一是**信受**的**受**。

A.執取的**受**，有斷常見

眾生未得性空見，又與自性見合一；所以**受**即是妄執，受即是斷常，一切都顛倒了。所以佛法中說**一切不受**[43]。

B.無自性的緣起是**信受**的**受**，無斷常見

釋：なし

梵：bhāvamabhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam /

prasajyate sa bhāvo hi nityo `nityo `tha vā bhavet //

三枝 p.628：

「存在(もの・こと)」を承認しているものには，常住と断滅との〔偏〕見，という誤りが付随する。なぜならば，その「存在(もの・こと)」は常であるか，あるいは無常であるか，そのどちらかであろうから。

[41] 印順導師，《性空學探源》p.22：「**中道**，本形容中正不偏。阿含經中，就**行為實踐上**說的，是離苦樂二邊的**不苦不樂**的中道行（**八正道**）。在**事理上**說的，即**緣起法**。」

[42] 〔1〕《雜阿含經》卷 12：「云何為取？四取——欲取、見取、戒取、我取。」(大正 02，85b9)
〔2〕印順導師，《勝鬘經講記》p.163-p.164：「佛曾總約三界見修煩惱，立為欲取、見取、戒禁取、我語取——四取。這些煩惱，都有取著境界招感生死的力用，所以統名為**取**。」

[43] 〔1〕《大智度論》卷 31〈1 序品〉：「《波羅延經》、《利眾經》中說：『智者於一切法不受不著，若受著法則生戲論，若無所依止則無所論。諸得道聖人於諸法無取無捨，若無取捨，能離一切諸見。』」(大正 25，295c1-4)
〔2〕智者於一切法不受。（印順導師《大智度論筆記》[G007]，p.382）

到底性空者，有沒有**受**？空無自性的緣起，不也是**受**嗎？有**受**，豈不也是斷常？性空者，是不受外人的反責的。因為執有自性，**如此**決定**如此**，不能**如彼**；**如彼**決定**如彼**，不能**如此**。

C.檢討二者差別：性空者所主張的信受，為離諸見而說空，非教人執著空

那**不問**[44]是起分別的**妄執**，或不加思索的**信受**[45]，總不免斷常二過。

性空者說緣起性空，特別是指出眾生的錯誤所在，要聽者反省自性的不可能。為離諸見所以說**空**，以遮為顯，並不是教人不離見而執著空。所以說：「**以聲遮聲，非求聲也**」[46]。

※性空者的修學進程：〔1〕**信受**緣起法相〔2〕訶責自心妄見〔3〕引生似悟〔4〕正見緣起

修學性空者，未達現證，即自性見未破時，重（p.386）視自性空，在理解**自性有**的不可能中，**信受**種種法相，**時時呵責自心的妄見，漸漸引生二諦無礙的似悟**。如到**現覺無自性空，即能出俗，正見幻化的緣起相**。到那時，一切如實建立，不會作自相實有的觀念，墮入斷常了。

D.小結

如緣起法的真相而受，性空者是不否認的，否則就成為懷疑論的空見了。

（2）因論生論：比較**一般學者**與**性空者**對**世俗境界**之態度

---

[44] 不問：3.不管；無論。(《漢語大詞典（一）》p.394)

[45] 〔1〕印順導師，《攝大乘論講記》p.422：「菩薩於惠施中深生信解，不是因他人的宣傳解說而信。菩薩不信一切，就是如來說的行施有什麼功德，為什麼應該布施，菩薩都不因此而**信受**。菩薩的信解，是自己從內心深處發出的**信念**，明確堅定，不由他人的教誨而起信仰去實行布施。」

〔2〕印順導師，《學佛三要》p.85- p.86：「迷信與正信，可從兩方面說：一、約所信的對象說：…二、約能信的心情說…。將這兩方面綜合起來，就有四類差別：

一、所信的，確乎有實，有德，有能，但能信者卻是糊裡糊塗的信仰。如某藥確有治某病的功用，病人雖不知藥性，但信醫師而服藥，這還可以說是正信的。但這並不理想，可能誤入歧途（如醫師不一定可靠）。所以說：『有信無智，增長愚癡』。

二、所信的並無實體，實用，而能信者的信仰，卻從經過一番思考而來。這似乎是智信，然由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是迷信。

三、所信的有實，有德，有能，能信的也確曾經思考而來，這是最難得的正信了！

四、所信的毫無實際，能信者只是盲目的附和，這是迷信的迷信！

我們學佛，應以**能所相應的正信**為目標。否則，信三寶，信因果，信善惡，信三世，即使沒有明確的了解，也不失為正信的佛弟子。」

	能信者 理性思考	能信者 糊塗信仰
所信 為實	**最難得的正信**	還可以說是**正信**的。但並不理想，可能誤入歧途。「有信無智，增長愚癡」
所信 無實	由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是**迷信**	**迷信的迷信**

[46]《大智度論》卷 6〈1 序品〉：「譬如執事比丘舉手唱言：『眾皆寂靜！』是為**以聲遮聲，非求聲也**。以是故，雖說諸法空，不生不滅，愍念眾生故，雖說非有也。」(大正 25，105c15-18)

A.一般學者以為其境界是「非世俗共知」，所以必須答覆「如此、如彼」，必落斷常

教內教外的一般學者，所見的**如此如彼**，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為「離執寄**詮**」[47]，不是世俗共知的境界。

其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識，共同語言所表達的境界，並不從「究竟是否如此」探討得來。

所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在。所以說：「**佛不與世間諍**」[48]。像這種學者，不離自性見，卻自以為**究竟真實**確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就**必須答覆出如此或如彼**，他必然的是斷是常。[49]

B.性空者離一切戲論，不違世俗，所以無須答覆「如此、如彼」，不落斷常

性空者從探究真實下手，深入究竟，洞見真實自性根本不可得；在勝義中，一切名言思惟所不及，離一切戲論，稱之為空。

性空者明見一切的一切，不能在勝義真實有、微妙有中立足[50]；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。

緣起的（p.387）生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的[51]；相對

---

47 案：離執：離開執著；寄詮：藉語言文字聊作解說。

48 〔1〕《雜阿含經》卷 2〈第 37 經〉：「爾時，世尊告諸比丘：**我不與世間諍**，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者不與世間諍，**世間智者言有，我亦言有**。云何為世間智者言有，我亦言有？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有我亦言有；如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有我亦言有；**世間智者言無，我亦言無**，謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無我亦言無。受、想、行、識，常，恒，不變易，正住者，世間智者言無我亦言無，是名世間智者言無，我亦言無。」(大正 02，8b16-26)

〔2〕印順導師，《性空學探源》p.12- p.13：「佛乘的空義，本以生命為中心，擴而至於一切法空。一切法空，空遍一切法，依以明空的**有**，也就包括**一切法**了。這『有』的一切法，為對於有情而存在的世間，善惡邪正不可混。而事相，古人大都於現實時空而說的；世間以為**有**，佛也就以為**有**。可是這**有**的一切，是不斷在隨時代而進步改變的。歐陽竟無說：『**闡空或易，說有維難**』。具體事實的條理法則是難得知道的，何況還要與**法性空**相應！說**有**實在不易。對這具體的有，必須在不礙空義中，另以世間的智光來觀察他。現代各種學術的進步，對『有』的說明是更微細精確了！學空的人，應該好好的注意採用。《雜阿含經》37 經中佛說：**世間與我諍，我不與世間諍。世間智者言有，我亦言有；世間智者言無，我亦言無。**

佛法的目的，並不在與世間諍辯這些有的現象，而是在這**有**的現象上去掘發其普遍必然的真理，從智慧的證知去得解脫。所以我們研究佛法，應該注重他的思想原理，借現代世間智者以為**有**的一切事物，相應而闡發之，這才能使佛法發生新的作用。」

49 印順導師，《中觀論頌講記》p.216：「依論主的意見，假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以**二律背反**而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，**因為他們以為什麼都有究竟真實可得**的。反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說『本際不可得』就夠了。」

50 印順導師，《中觀論頌講記》〈觀四諦品 24〉p.442：「不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的…他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、**真實有、微妙有**。」

51 〔1〕印順導師，《以佛法研究佛法》p.97：「緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的**矛盾律**。」

〔2〕印順導師，《佛法概論》p.87-p.88：「凡是緣起的存在，必有他**相對的矛盾性**，情愛也不

非孤立，而又不相離的，假名一切都成立。

如從**真實有**邊，**性空者根本無須答覆他如此、或如彼**。因為性空的緣起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。

所以性空者如實建立，不落於常，不落於斷。性空者以勝義空著名；而實特別與常識的世俗相融合。真不礙俗[52]，性空者才能名符其實。

（二）顯斷常過

1. 敘外人自是

〔14〕所有受法者，不墮於斷常，因果相續故[53]，不斷亦不常。[54]

（1）外人自認：因果有生滅、有相續、非常住，故**所受法**也可以「不斷亦不常」

論主所下的判斷：「有所受法者，即墮於斷常」。外人不能理解，以為斷常是不善建立者的過失，如我說的「所有受法」，恰到好處，是「不墮於斷常」見的。這因為，我所受取的法，是「因果相續」的。因滅果生，因果法有生有滅，不是永遠如此，所以不是常住的；因滅果生，前後相續，有聯續性，不是一滅永滅，所以不是斷滅的。這麼說來，不是**所受法**也可以「不斷亦不常」（p.388）嗎？

（2）有所得學者引用佛說，並以「心心相續」，建立其「因果相續不斷不常」

佛說諸法緣起，是因果相續的，此生故彼生，此滅故彼滅的；有生有滅，所以是不斷不常的中道[55]。佛這樣說，我們也這樣說，難道可以說不成！

這是一般有所得學者共有的見解，特別是西北印學者，以心心相續說，成立種現相生的因果相續不斷不常。[56]

能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。」

[52] 胡吉藏撰《二諦義》卷 2：「真俗義何者？俗非真則不俗；真非俗則不真，非真則不俗。俗不礙真，非俗則不真；**真不礙俗**，俗不礙真。俗以真為義，真不礙俗，真以俗為義也。」(大正 45，95a21-25)

[53] 歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，52b，n.4)：「《番》《梵》云：果因之起滅相續為有故。」

[54] 比對各異譯本：

什：所有受法者，不墮於斷常；因果相續故，不斷亦不常。(大正 30，28c28-29)

燈：起盡相續者，由果及與因；因滅而果起，不斷亦不常。(大正 30，116a9-10)

釋：なし

梵：bhāvamabhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam /

udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvorbhavaḥ sa hi //

三枝 p.630：

「存在(もの・こと)」を承認しているものには，断滅もないし，常住もない。なぜならば，この〔われわれの〕生存は，結果と原因とが生じては滅する連續(相續)なのであるから。

[55] 《雜阿含經》卷 10〈262 經〉：「如來離於二邊說於**中道**——所謂此有故彼有，此生故彼生，謂：緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂：無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」(大正 02，67a4-8)

[56] 心心相續，參考 印順導師，《中觀論頌講記》p.280- p.283。

2.出外人過失：中觀家認為他們所說，免不了常斷過失

然在中觀家看來，他所說的因果相續，不斷就是**常**，不常就是**斷**，始終免不了過失的。〈觀業品 17〉中說：『**若如汝分別，其過則甚多**』[57]。是什麼過失，還沒有說明；現在因**不斷不常**的外計，倒要順便加以破斥了。

（1）斷滅過不離

A.無常滅

〔15〕**若因果生滅，相續而不斷，滅更**[58]**不生故，因即為斷滅。**[59]

（A）「因果生滅相續不斷」：或可說沒有常住過；但所說「不斷」，卻有問題

外人說有「**因果**」，有「**生滅**」，因滅果生「**相續**」「**不斷**」。說他沒有常住過，這或許是可以的。說他不斷，這卻有問題。

（B）以兩種**滅**，破無常滅

先從**無常滅**作破。

滅有兩（p.389）種：一是**剎那滅**，一是**分位滅**。如剎那不能離斷常過，相續中也就不免過失了。

a.**分位滅**破：感了報的**業**，滅了不再生

試問：這**因法**滅了，是不是還存在？能不能再生？如造善業感善報，感報以後，此感善業的功能，是否也滅了？**不滅**有常住過。既承認因果生滅，當然是滅的。滅了，因能是否還存在？會不會再生善報？感了報的業，滅了是不再生的，這你也承認。

b.**剎那滅**破：前一念**心滅**，後一念**心生**，前念心不更生

又如前一念心滅，後一念心生，前念心還會**更生**[60]嗎？不會的，因為後念心不是前念心的重生。[61]

---

[57]《中論》卷 3〈17 觀業品〉(大正 30，22b6)。

[58] 更〔ㄍㄥˋ〕：1.副詞。另外。”2.副詞。再；又。(《漢語大詞典（一）》p.526)

[59] 比對各異譯本：

什：**若因果生滅，相續而不斷，滅更不生故，因即為斷滅。**(大正 30，29a6-7)

燈：**是起盡相續，由因及果者，因滅而果起，若斷及若常。**(大正 30，116a16-17)

釋：**滅已不復生，因卽墮於斷；若生滅相續，故因果有體。**(高麗藏 41，155c05-06)

梵：udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvorbhavaḥ sa cet /

vyayasyāpunarutpatterhetūcchedaḥ prasajyate //

三枝 **p.632：**

もしもこの〔われわれの〕生存は，結果と原因とが生じては滅するという連續である，とするならば，〔いったん〕滅したものには，再び生ずるということはないから，〔その場合に〕原因の断滅，という誤りが付随する。

[60] 更〔ㄍㄥˋ〕生：再生，再起。(《漢語大詞典（一）》p.525)

[61]

	因	果
分位	〔造〕業	〔受〕報

（C）小結

這樣，雖說**果**生於後，而實**因**滅於前。因法「滅」過去，「更不」再「生」，這「因」不就是成了「斷滅」了嗎？你說因果相續故，不斷亦不常，其實是不離斷滅的。

B.涅槃滅——釋第 16 頌：法住於自性，不應有**有無**；涅槃滅相續，則墮於斷滅

〔16〕**法住於自性，不應有有無；涅槃滅相續，則墮於斷滅。**[62]

（A）青目釋：第 16 頌前半，破有部

青目說，上二句，**出**[63]有部的**常住過**。一切有部說**因體**如剎那滅了，不更生，可說是斷；但法法恆住自性，過去雖已過去了，他還是那樣。這「作用雖滅，法體恆住」的思想，論主指出他〔具有〕不能「從有到無」的常住過。**[64]**

剎那	前念心	後念心

[62] 〔1〕比對各異譯本：

什：法住於自性，不應有有無，涅槃滅相續，則墮於斷滅。(大正 30，29a11-12)

燈：先有自體者，後無則不然，涅槃時便斷，即有斷滅過。(大正 30，116b2-3)

釋：若法住自體，無法有分位，至涅盤時斷，卽諸法斷滅。（高麗藏 41，155c10-11）

梵：sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaśca yujyate /

nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamādbhavasaṃtateḥ //

三枝 p.634：

自性(固有の自体)としてすでに実在しているものが，実在しないいもの〔になる〕ということは，正しくない。またニルヴァーナ(涅槃)の時には，生存の連續は寂滅しているから，〔それは〕断滅〔となるであろう〕。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「法住於自性，**不應有有無**，涅槃滅相續，則墮於斷滅。法決定在**有相**中，爾時無**無相**。如瓶定在瓶相，爾時無失壞相，隨有瓶時無失壞相；無瓶時亦無失壞相。何以故？若無瓶則無所破，以是義故滅不可得。離滅故亦無生，何以故？生滅相因待故，又有常等過故，是故**不應於一法而有有無**。又汝先說因果生滅相續故，雖受諸法不墮斷常，是事不然。何以故？汝說因果相續故有三有相續，滅相續名涅槃，若爾者，涅槃時應墮斷滅——以滅三有相續故。」(大正 30，29a11-22)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「**先有**自體者，**後無**則不然，涅槃時便斷，即有斷滅過。釋曰：今現見此體有起有滅，是故諸體無自體。所以者何？起滅法故，此義先已說。復次，若諸體**先有**自體者，阿羅漢心心數法**後時**更不生故，即斷滅過——此過汝不能避。若汝意言：「涅槃時是斷者，亦從是斷未涅槃前諸有相續時，我何有斷滅過？」而謂相續無斷過者，汝不善說。我前說涅槃時斷者，正遮汝言。未入涅槃前諸有相續，如前言涅槃時便斷者，此已令解是斷見過故。若後時是斷者，障於解脫。何故爾耶？由此斷見不得解脫故。」(大正 30，116b2-13)

[63] 出：6.出現；顯露。唐・韓愈《獨釣》詩之四：“遠岫重疊出，寒花散亂開。”宋・蘇軾《後赤壁賦》：“山高月小，水落石出。”19.清除，清掃。(《漢語大詞典（二）》p.472）

[64] 龍樹菩薩造，梵志青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「〔若〕法決定在有相中，爾時無**無相**。如瓶定在瓶相，爾時無**失壞相**，隨有瓶時無**失壞相**，無瓶時亦無**失壞相**。何以故？若無瓶則無所破，以是義故滅不可得，離滅故亦無生。何以故？生滅相因待故，又有**常**等過故，是故不應於一法而有**有無**。又汝先說因果生滅相續故，雖受諸法不墮斷常，是事不然。何以故？汝說『因果相續故，有**三有相續**，滅相續，名涅槃』，若爾者，涅槃時應墮斷滅，以滅三有相續故。」(大正 30，29a13-22)

（B）印順導師釋：第 16 頌，破主張「涅槃滅」之學者

現在不這樣解說，這是約一（p.390）分學者的**涅槃滅**而破的。

因果法如有自性，「**法**」法「**住**」在他的「**自性**」中，以為他確實如此，是實有自性的，那就「**不**」可說他「**有**」本無今「**有**」的生，從有還「**無**」的滅。因果既有自性，生滅即不可能。

外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從**有**而**無**。如因果生滅的諸行確有自性，煩惱是成實的，那「**涅槃**」的滅煩惱、「**滅相續**」的生死，不是「**墮於斷滅**」了嗎？

〔若說〕相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫〔果〕，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？

（2）相續有不成

〔17〕若**初有**滅者，則無有**後有**；**初有**若不滅，亦無有**後有**。[65]

〔18〕若**初有**滅時，而**後有**生者，滅時是一有，生時是一有。[66]

---

[65] 〔1〕歐陽竟無編《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉(《藏要》第一輯 4，53a，n.5)：四本頌文**初有**、**後有**皆互倒，《今譯》錯。

〔2〕比對各異譯本：

什：若**初有**滅者，則無有**後有**；**初有**若不滅，亦無有**後有**。(大正 30，29a23-24)

燈：**死有**者是滅，取**初有**不然；**死有**未滅時，取**初有**不然。(大正 30，116b17-18)

釋：**死有**若已滅，取**初有**不然；**死有**若未滅，取**初有**不然。（高麗藏 41，155c18-19）

梵：carame na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ /

carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ //

三枝 p.636：

最後の〔生存が〕滅したときに，**最初**の生存〔が起こる〕ということも，正しくない。また**最後**の〔生存が〕まだ滅していないときに，**最初**の生存〔が起こる〕ということも，正しくない。

〔**3**〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「若初有滅者，則無有後有，初有若不滅，亦無有後有。

初有名今世有，**後有**名來世有。若**初有**滅次有**後有**，是即無因，是事不然。是故不得言：**初有**滅有**後有**。若**初有**不滅，亦不應有**後有**。何以故？若**初有**未滅而有**後有**者，是則**一時有二有**，是事不然——是故**初有**不滅無有**後有**。」(大正 30，29a23-b1)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「死有者是滅，取初有不然，死有未滅時，取初有不然。

釋曰：此中說驗：第一義中**死有**是滅者，不取未來有，是滅故是**死有**故，譬如阿羅漢死有。復次，**死有**名**過去有**，初有名**現在有**。若**死有**滅，次起**初有**者，是則無因。若言此**死有**未滅時能取**初有**，是有故得無過者。此中說驗：**死有**未滅者不能取**初有**，未滅故，譬如**現在有**。」(大正 30，116b17-24)

◎安慧菩薩造《大乘中觀論釋》卷 14〈觀成壞品第 21〉：**死有**若已滅，取**初有**不然；**死有**若未滅，取**初有**不然。釋曰：言死有者，謂生有謝滅故名。生死此中亦無，死有滅已初有即如何？以故墮無因故，或言有者，此非道理，是中云何滅時能有？（高麗藏 41，155c18-19）

[66] 比對各異譯本：

〔19〕若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。[67]

〔20〕三世中求**有**，**相續**不可得；若三世中**無**，何有有**相續**？[68]

什：若初有滅時，而後有生者，滅時是一有，生時是一有。(大正 30，29b3-4)

燈：是死有滅時，能生初有者，滅時是一有，生時是異有。(大正 30，116b27-28)

釋：若初有滅時，而死有生者，滅時是一有，生時是異有。(高麗藏 41，156a02-03)

梵：nirudhyamāne carame prathamo yadi jāyate /

nirudhyamāna ekaḥ syājjāyamāno `paro bhavet //

三枝 p.638：

もしも最後の〔生存が〕現に滅しつつあるときに，最初の〔生存が〕生ずる，というのであるならば，現に滅しつつあるものが一つ〔の生存〕であり，現に生じつつあるものは，他〔の生存〕である，ということになるであろう。

[67] 比對各異譯本：

什：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。(大正 30，29b8-9)

燈：滅時及生時，取初有不然，而此滅陰者，後復還生耶？(大正 30，116c8-9)

釋：亦無法滅時，與生時和合，是卽同所依，此滅彼蘊生。(高麗藏 41，156a09-10)

梵：na cennirudhyamānaśca jāyamānaśca yujyate /

sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate //

三枝 p.640：

現に滅しつつあるものと，現に生じつつあるものとが，共にある(同時にある)ということは，正しくない。〔もしもそのようであるならば〕，これらの構成要素(五蘊)において死に，またその〔同じ構成要素〕において生まれる，ということになるであろう。

[68] 〔1〕比對各異譯本：

什：三世中求有，相續不可得；若三世中無，何有有相續？(大正 30，29b16-17)

燈：如是三時中，有相續不然；若無三時者，何有有相續？(大正 30，116c18-19)

釋：如是此三時，有相續不然；若無彼三時，云何有相續？(高麗藏 41，156a18-19)

梵：evaṃ triṣvapi kāleṣu na yuktā bhavasaṃtatiḥ /

triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavasaṃtatiḥ //

三枝 p.642：

このように，三つの時(過去，未來，現在)において生存の連續〔がある〕というのは，正しくない。およそ三つの時において存在しないような，そのような生存の連續が，どのようにして〔ある〕であろうか。

〔2〕異譯本長行解釋：

◎青目釋《中論》卷 3〈21 觀成壞品〉：「三世中求有，相續不可得，**若三世中無**，何有有相續？

三有名：欲有、色有、無色有。無始生死中不得實智故，常有**三有**相續。今於三世中諦求不可得，若三世中無有，當於何處有有相續？當知有有相續，皆從愚癡顛倒故有，實中則無。」(大正 30，29b16-22)

◎清辨釋《般若燈論釋》卷 12〈21 觀成壞品〉：「如是三時中，有相續不然，**若無三時者**，何有有相續？

釋曰：此謂**死有**續生**初有**者不然。相續不斷不常，語者是**世諦**非**第一義諦**，是故我所立者不破。以是故，如品初，外人說有如是時為**成壞**因者，今廣說此因過故，立時不成。以成壞無自性，令物信解是品義意。是故此下引經顯成，如《般若》中說：佛告極勇猛：色不死不生，受想行識不死不生，若色受想行識無死無生，是名**般若波羅蜜**。」

※破因果生滅相續論者

自許**不斷不常**的因果生滅**相續論**者，既不免斷滅過，當然不能成立業果相續。（p.391）

A.釋「相續」：前生及後生的連結

相續，此中約前後生命的聯繫說。如現生人間的生命，與未來**天報**[69]的生命，其間有聯繫性，叫相續。

B.釋「有」：生命的相續存在

《經》中說「三有相續」[70]，就是約**前生後生**說的。相續中，前一生命叫**初有**，後一生命叫**後有**。薩婆多部建立本、死、中、後的**四有**[71]，實際還是**初有**與**後有**二者。**有**，是生命的存在，是相續的。

（A）初有「滅、不滅」破——釋 17 頌：若**初有**滅者，則無有**後有**；**初有**若不滅，亦無有**後有**

a.若**初有**滅，沒有**後有**，不能成立**相續**

但**有所得**的因果**生滅論**者，實在不能成立**相續**。因為，假使「初有滅」了，那就「無有後有」。**初有**是因，**後有**是果；初因滅了以後，即沒有**因**能生起後果。**後有**無因，無因不能有果，所以說無有**後有**。

b.若初有不滅，一有情在同一時中，有兩個生命，也不能成立

「初有」假使「不滅」，不滅同樣的「無有後有」。如果說有**後有**，那就有**兩個生命同在**的過失。一是原有的生命，一是新生的生命，在同一時候，一有情有兩個生命，這可以想像嗎？

（B）論主以「二時二有」與「同時一有」破「生滅同時」

a.二時二有是兩個不同生命，不能成立同一生命

——釋 18 頌：若**初有**滅時，而**後有**生者，滅時是一有，生時是一有

（a）外人救：初有滅時生後有，如秤兩頭高低同時

外人救說：未來新生命的出生，既不是現生命滅了以後生的，也不是現生命不滅而生的。現在生命滅時，就是新生命生時，如秤的兩頭高低同時，所以沒有上文所出的過失！

（b）論主破：時間依「法」建立，有生時、滅時，不能如秤的「高低同時」

(大正 30，116c18-27)

[69] 案：生天果報。

[70]〔1〕《大方廣佛華嚴經》卷 17〈17 初發心功德品〉:「一切眾生至處行，**三有相續**皆能說。」(大正 10，93c24)

〔2〕《十住經》卷 4〈9 妙善地〉:「分別**三界**差別相、**三有相續**相，皆如實知。」(大正 10，525a22-23)

〔3〕印順導師，《勝鬘經講記》p.164 :「**三有**是欲有、色有、無色有——三界報，即分段生死。」

[71] 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 192 (大正 27，959a13-29)。

然而這太缺乏思考了！**初有**正滅時，真能說**後有**正生嗎？**時間是依法建立的，這是外人所許的**[72]。這樣，有生有滅，就有生時與滅時，有生時與滅時，怎麼(p.392)能說就是**那**個〔現在生命滅、新生命生的〕時候呢？

所以，說「初有滅」的「時」候，「而」有「後有生」起，那就是**二時二有**了。「滅時」有「一」個所依的「有，生時」也「是」有「一」個所依的「有」。分明是兩個生命，兩個時間，你怎麼說**初有**滅時就是**後有**生時呀！從二有的生滅，難破**同時**。

b.若「同時一有」，同一五蘊死了又再重生，不能成立相續

——釋第 19 頌：若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生

翻過來〔說〕，從他的同時，否定他的二有。所以說：假使「生滅」「一時」而有的；**時**與**法**相依不離，**法**也只能是一個了。那應該是這一個五「陰」身在「死」，也就是這一個五「陰」身在「生」。假定死的是現在的人生，生的也應該就是這個人生了。這樣，死有即生有，是同一的有；如此生滅，也就根本談不上相續了。

c.結說：總破因果相續，亦顯示正義

——釋第 20 頌：三世中求**有**，**相續**不可得；若三世中**無**，何有有**相續**[73]

（a）破有——不能相續

二時二有，不能說相續〔18 頌〕；同時一有，也不能說相續〔19 頌〕：到底怎樣成立因果相續呀！前有滅，後有生，滅時即生時，也就是「三世」。在此三世中，尋「求有」的「相續」，都「不可得」，這在上面已說到。

（b）破無——亦無相續

如「三世中無」有的相續，那裡還「有」「有」的「相續」呢？

（c）顯示正義

不能成立相續，可見外人不離斷滅過。這更可見不解性空的自相實有論者，有所取著，始終是不離斷常的。本頌不但總破因果相續的外人，也就顯示(p.393)

---

[72] 〔1〕《中論》卷 3〈19 觀時品〉：「因**物**故有時，離物何有時？**物**尚無所有，何況當有時？」(大正 30，26a24-25) 注：**物** Bhāva。

〔2〕印順導師，《中觀論頌講記》p.351：「色心具體的法，是存在的，有作用起滅，所以依此而立過、未、現的三世。時間是不實在的，而物是實在的，**這是實在論者的見解**。現在評破他們說：有實在的事物，或許可說「因物故有時」。既知因物而有，那就「離物」沒「有時」了，為什麼還戲論**時間相**呢？況且，切實的觀察起來，是沒有真實物體的。既然「物」體「尚無所有」，那裡還可說「有時」呢？

這不過是從他所承認的而加以破斥罷了。中觀者的真義：『若法因待成，是法還成待』。所以，不但**時**是因**物**有的，**物**也是因**時**而有的。物與時，都是緣起的存在，彼此沒有實在的自性，而各有他的緣起特相。」

[73] 釋吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈21 成壞品〉：「第四偈結破。上半牒前破門，從欲生色，則欲前色後；無色亦爾。下半呵外計有，以外人無有計有故，三有不斷。若悟**有非有**故，能滅三有。即顯論主破三有意也。」(大正 42，139b4-7)

正義。

有情無始來沒有實智觀察這三有的如幻緣起，所以在三有海中，相續不斷。現在以正智於三世中審諦尋求這**有**的**相續相**根本不可得，**三世中既沒有，又那裡有這三有相續的自相呢**？所以一切畢竟空，不可取著。有所取著，即不出斷常，即不能見緣起實相的不斷不常了。

【附錄】:〈觀成壞品〉第 21 科判

戊三 觀成壞	己一 破成壞	庚一 共有相離破	辛一 總標	〔01〕離成及共成，是中無有壞； 離壞及共壞，是中亦無成。		
			辛二 別釋	壬一 離成之壞相不成	〔02〕若離於成者，云何而有壞？ 如離生有死，是事則不然！	
				壬二 共有之成壞不成	〔03〕成壞共有者，云何有成壞？ 如世間生死，一時則不然！	
				壬三 離壞之成相不成	〔04〕若離於壞者，云何當有成？ 無常未曾有，不在諸法時。	
		庚二 共成離成破	〔05〕成壞共無成，離亦無有成，是二俱不可，云何當有成？			
		庚三 滅盡不盡破	〔06〕盡則無有成，不盡亦無成，盡則無有壞，不盡亦無壞。			
		庚四 法體法相破	〔07〕若離於成壞，是亦無有法；若當離於法，亦無有成壞。			
		庚五 性空不空破	〔08〕若法性空者，誰當有成壞；若性不空者，亦無有成壞。			
		庚六 一體別異破	〔09〕成壞若一者，是事則不然；成壞若異者，是事亦不然。			
	己二 破生滅	庚一 執生滅不成	辛一 直責	〔10〕若謂以現見，而有生滅者，則為是癡妄，而見有生滅。		
			辛二 別破	壬一 法非法不生	〔11〕從法不生法，亦不生非法法； 從非法不生，法及於非法。	
				壬二 自他共不生	〔12〕法不從自生，亦不從他生—— 不從自他生，云何而有生？	
		庚二 執生滅有過	辛一 標斷常失	〔13〕若有所受法，即墮於斷常， 當知所受法，若常若無常。		
			辛二 顯斷常過	壬一 敘外人自是	〔14〕所有受法者，不墮於斷常， 因果相續故，不斷亦不常。	
				壬二 出外人過失	癸一 斷滅過不離	子一 無常滅
						子二 涅槃滅
					癸二 相續有不成	〔17〕若初有滅者，則無有後有； 初有若不滅，亦無有後有。 〔18〕若初有滅時，而後有生者， 滅時是一有，生時是一有。 〔19〕若言於生滅，而謂一時者， 則於此陰死，即於此陰生。 〔20〕三世中求有，相續不可得； 若三世中無，何有有相續？

《中觀論頌講記》
〈觀如來品[1]第二十二〉
（p.394～p.410）

上厚下觀法師　指導
釋祖達　敬編
2009/4/15

壹、引言[2]（p.394～p.397）

（壹）釋〈22 觀如來品〉與其他各品間之關連

此下四品[3]，說明斷證。修現觀體證寂滅的實相，即有人有法：人是能**破**能**觀**能**證**者的如來，法是所破的**顛倒**，所觀的**諦理**，所證的**涅槃**。所以有此下四品的次第。

（貳）體悟寂滅實相者：通三乘

體悟寂滅的實相者，通於聲聞、緣覺、如來的三乘賢聖。但**緣覺**不重言教而自悟的，不出佛世；釋尊的根本教典，少有論到。**聲聞**是依如來的教法而現證真理的。佛法以**如來**為主，這裡就專從如來說。

（參）「如來」之意義

一、梵語：多陀阿伽多之三義

如來[4]是佛陀的別號，梵語多陀阿伽多[5]。本有三個意思：[1]如法相而說；[2]如實相法

---

[1] [1] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.645：
tathāgataparīk□ā nāma dvāvi□śatitama□ prakara□am.
「如来の考察」と名づけられる第二十二章。
[2] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，54a，n.1）：「以下無畏論卷六。」

[2] 本品科判主要是依印順導師著《中觀論頌講記》、隋・吉藏撰《中觀論疏》之科判編輯而成，其原科判請詳見【附表】（一）、（二）。

[3] 參印順導師著《中觀論頌講記》，p.46。
┌人─觀如來品（22）──能破能觀能證者的如來
斷證┤　┌觀顛倒品（23）──所破的顛倒
└法┤觀四諦品（24）──所觀的諦理
└觀涅槃品（25）──所證的涅槃

[4] 參印順導師著《印度之佛教》，p.6～p.7：「佛陀之異名，可譯為如來、如解或如說。即證如如之法性而來成正覺者；如法相而解者；如法相而說者。**佛具此三義，故曰如來，與後期佛教之如來義頗不同**。如來者，一切有情有如來性，無不可以成佛。如來性真常不變，即清淨本具之心體。離幻妄時，證覺心性，而圓顯如來之本體也。」

[5] [1] 龍樹菩薩造・後秦・鳩摩羅什譯《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，71b16-19）：
「云何名多陀阿伽陀？
如法相解；如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。」
[2] 聖者龍樹造・後秦・鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉（大正 26，25a23-b13）：
「**如來**者，『**如**』名為實，『**來**』名為至；至真實中故，名為如來。
何等為真實？所謂涅槃不虛誑故，是名如實。如《經》中說：『佛告比丘：第一聖諦無有虛誑，涅槃是也。』
「**如**」名不壞相，所謂諸法實相是。「**來**」名智慧到實相中。通達其義故，名為如來。
復次，空、無相、無作名為如；諸佛來至三解脫門，亦令眾生到此門故，名為如來。
復次，如名四諦；以一切種見四諦，故名為如來。
復次，如名六波羅蜜，所謂布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧；以是六法來至佛地

的原樣而悟解；[3]證覺如實法相而來的。平常說：『乘如實道，來成正覺』[6]，就是如來的解釋。雖有三說，通常都直譯如來。

二、外道：如來是神我的異名

然如來，外道也有這個名字，但是作為梵我的異名看的。如如不變，來往三界，這就是神我了。[7]

三、如來亦可約兩方面而說

如來可約兩方面的意義說：

一方面，是約佛陀的假我說，如印度的釋迦如來。

一方面，是約如來之所以為如來說，即通於一切佛。

（一）約「色身如來」說

在來去、出入、言談、語默[8]的人間的如來，他的性質，本與（p.395）一切有情同樣的；不過有染無染而已。

1、有部：五陰和合假我，沒有真實的如來

此在有部，認為五陰和合中只有假我，沒有真實的如來。[9]

故，名為如來。

復次，諦、捨、滅、慧四功德處，名為如來；以是四法來至佛地故，名為如來。

復次，一切佛法名為如；是如來至諸佛故，名為如來。

復次，一切菩薩地：喜、淨、明、炎、難勝、現前、深遠、不動、善慧、法雲名為如；諸菩薩以是十地，來至阿耨多羅三藐三菩提故，名為如來。又以如實八聖道分來故，名為如來。

復次，權、智二足來至佛故，名為如來。如去不還故，名為如來。

如來者，所謂十方三世諸佛是。」

[6] 訶梨跋摩造．姚秦．鳩摩羅什譯《成實論》卷 1〈4 十號品〉（大正 32，242a25-26）：「如來者，乘如實道，來成正覺，故曰如來。」

[7] 參印順導師著《印度之佛教》，p.6：「外道神我之異名，即如如不變而流轉解脫之當體。如來死後去或死後不去，即此。」

[8] 語默：亦作“ 語嘿 ”。謂說話或沉默。（《漢語大詞典（十一）》，p.220）

[9] 參印順導師著《印度佛教思想史》，p.73～p.74：

補特伽羅（pudgala）與一心：補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情（sattva）。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處——身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。依蘊、界、處而立補特伽羅的，

一、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

二、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。

三、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆

2、犢子部：如來是非即蘊非離蘊之不可說我

犢子系說：不可說有如來，是對外道說的；然佛也說我，不可說沒有。所以他所主張的如來，是非離蘊非即蘊的不可說我。

3、印順導師評：有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了

如有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了。[10]

不可說的真我，與外道所說的如來是神我的異名，是身心活動中的統一體，實在所差不多，容易與外道說合流。

※ 本品破斥的如來，也是約這義而破的。

（二）約「法身如來」說

1、以五分法身為如來，有此身，所以被稱為如來

至於如來之所以為如來，從道諦的立場，以如來的五分法身[11]為如來；有此五分法身，所以被稱為如來（佛）了。

2、大眾學者：以體現諸法的法空性為如來

然大乘先驅的大眾學者們，以體現諸法的法空性為如來。所以，見緣起的空寂性，即是見佛；[12]若欲禮如來，應觀法空性。

住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。這三家，都是說三世實有，法性恆[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。另參印順導師著《唯識學探源》，p.67～p.68。

[10] [1] 世親菩薩釋・陳・真諦譯《攝大乘論釋》卷 1（大正 31，382b20-23）：
「於無，無因強立為有，故名**增益**。於有，無因強撥為無，故名**損減**。如是增益及與損減，俱說為邊。是墜墮義。此二轉時，失壞中道。」
[2] 參印順導師著《攝大乘論講記》，p.29：「世親釋論說：凡情妄執的遍計執性是沒有實體的，若執以為有，就是**增益執**；聖智悟入的圓成實性是有實體的，若反執為無，就是**損減執**。」

[11] [1] 劉宋・求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷 42（1145 經）（大正 2，304b1-3）：「何等為成就五支？謂無學戒身成就、無學定身、慧身、解脫身、解脫知見身，是名成就五支。」
[2] 後秦・佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 9（11 經）（大正 1，58a7-9）：「云何五證法？謂五無學聚。無學戒聚、無學定聚、慧聚、解脫聚、解脫知見聚。」

[12] [1] 東晉・瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，707c11-708a20）：
爾時，尊者須菩提在羅閱城耆闍崛山中，在一山側縫衣裳。是時，須菩提聞世尊今日當來至閻浮里地，四部之眾靡不見者，我今者宜可時往問訊禮拜如來。爾時，尊者須菩提便捨縫衣之業，從 座*起，右腳著地。是時，彼復作是念：此如來形，何者是世尊，為是眼、耳、鼻、口、身、意乎？往見者復是地、水、火、風種乎？一切諸法皆悉空寂，無造、無作。如世尊所說偈言：
「若欲禮佛者，及諸最勝者；陰持入諸種，皆悉觀無常。
曩昔過去佛，及以當來者；如今現在佛，此皆悉無常。
若欲禮佛者，過去及當來；現在及諸佛，當計於無我。」
此中無我、無命、無人、無造作，亦無形容有教、有授者，諸法皆悉空寂。何者是我？我者無主。我今歸命真法之聚。爾時，尊者須菩提還坐縫衣。
是時，優鉢華色比丘尼作轉輪聖王形，七寶導從至世尊所。是時，五國王遙見轉輪聖王來，歡喜踊躍，不能自勝，自相謂言：「甚奇！甚特！世間出二珍寶：如來、轉輪聖王。」
爾時，世尊將數萬天人從須彌山頂來，至池水側。是時，世尊舉足蹈地，此三千大千世界六變震動。是時，化轉輪聖王漸漸至世尊所，諸小國王及人民之類各各避之。是時，化聖王覺知 以*近世尊，還復本形，作比丘尼禮世尊足。五王見已，各*自稱怨，自相謂言：「我等今日極有所失，我等先應見如來，然今此比丘尼先見之。」

（三）性空中不礙人間正覺的如來

本品從正觀勝義的見地，破斥了外人的實我論，也就顯示寂滅空性的無戲論相為如來。

性空，如來的實相，是不可以言說的。不過即性空而緣起，可說有如來，可說如來生，如來出家，如來說法，如來有父母，如來有老病，也就是性空中不礙人間正覺的如來。

貳、述說本品的大意

一、一分學者：不即五蘊不離五蘊的真我，可稱為如來

一分學者，認為有情身中，不即五蘊不離五蘊的真我，是一切眾生所都有（p.396）的，是流轉不滅的聯絡者；[13]這可以稱為如來。如來本為有情或我的異名，所以一切眾生都可以有，就成為普遍的名詞了。

二、後期的大乘佛教：真常唯心論者的主張

（一）將緣起有、法性空的二義，在神秘微妙真實中統一起來

性空者的法性空寂不可得，即如來之所以為如來的，到了真常唯心論者的手裡，從神秘實在的見地去理解他，把如來當作諸法的真實微妙的自體看，以為有情身心的真實相如此，萬有諸法的實體也如此。[14]

把緣起有、法性空的二義，在神秘微妙真實中統一起來。於是乎，凡夫如如不變來往三界，受生死，是有情的如來；佛陀如如不變，隨處示現，往來救度，這是佛陀的如來。眾生的如來，佛陀的如來，平等平等。

而且，他就是一切法的真實體，所以與諸法實相也平等平等。現在流轉是他，將來證覺還是他。證覺是如來的全體開顯，眾生位上的如來，與佛果位上的如來，質量

是時，比丘尼至世尊所，頭面禮足，而白佛言：「我今禮最勝尊，今日先得覲省，我優鉢花色比丘尼是如來弟子。」

爾時，世尊與彼比丘尼而說偈言：

「善業以先禮，最初無過者；空無解脫門，此是禮佛義。

若欲禮佛者，當來及過去；當觀空無法，此名禮佛義。」

[2] 龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，34c1-12）：

「若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。

若無有空法者，則世間出世間所有功德未得者，皆不應得。亦不應有斷煩惱者，亦無苦盡。何以故？以性定故。

是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。

若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身。增益智慧，能見四聖諦苦、集、滅、道。見四聖諦得四果滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義，則破因緣法，破因緣法，則破三寶；若破三寶，則為自破。」

[13] 世友菩薩造．唐．玄奘譯《異部宗輪論》卷 1（大正 49，16c14-18）：「有犢子部本宗同義。謂補特伽羅，非即蘊、離蘊，依蘊處界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世。依補特伽羅，可說有移轉。」

[14] 參印順導師著《印度之佛教》，p.273：「**真常唯心論**，以真常淨為一切之本體，而立相對之二元：一、清淨真心，二、雜染妄習。真常淨乃一切之實體，一切依之而成立。本來常淨，究何事而為雜染所染乎？為雜染所染而實不變其淨性，似有二元矣。此雜染與清淨，不相攝，相離；自有情迷亂而生死邊，多立此無始來相對之二元。然達本情空，知妄即常，實無所捨而一切常淨，則無不歸結於絕對之一實。」

無別。

（二）後期的大乘佛教：以如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉還滅

這樣，後期的大乘佛教，以生佛平等的如來藏、如來界、如來性為所依體，說明流轉還滅，說明一切。這樣的如來，抹上一些性空的色彩，而事實上，與神我論的如來合流。

外道梵我論者，所說的如來，也是眾生的實體，宇宙的本體。

三、中期佛教的性空學者：勝義諦中實我性不可得；世俗邊，唯是緣起的假名

◎所以，中期佛教的性空學者，與梵我論的所以能涇渭[15]分流[16]，差別點（p.397）就在**勝義諦**中觀察外道的實我性不可得，達到一切法性空寂；空寂離言，決不把他看做萬有實體。

◎轉向**世俗邊**，明如來沒有自體，唯是緣起的假名。此假名，也決不想像為如如不變的實體。

◎只因為一分學者，不得性空的中道義，所以又走上梵我論的老家了。自性見是眾生的生死根本，是多麼強有力呀！[17]

參、斷證：觀如來（p.397～p.410）

（壹）破有性妄執

一、別觀受者空

（一）五求破

〔01〕非陰[18]、非離陰，此彼不相在；如來不有陰[19]，何處有如來？[20]

---

[15] 涇渭〔ㄐㄧㄥ ㄨㄟˋ〕：古人謂涇濁渭清(實為涇清渭濁)，因常用“涇渭”喻人品的優劣清濁，事物的真偽是非。(《漢語大詞典（五）》，p.1197)

[16] 分流：比喻分為不同流派。(《漢語大詞典（二）》，p.578)

[17] 參印順導師著《無諍之辯》，p.128：因為無自性，所以從緣而起；如有自性，即不成緣起，這是中觀者所常說的。緣起是沒有自性（空）的緣起，也就是假名的緣起。因眾生無始以來，無明所蔽，不達緣起的假名即空，執著自性有，自相有，便是**生死根本**。

[18] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，54a，n.3)：「無畏牒頌，陰皆作身。次釋乃云諸蘊。」

[19] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，54a，n.4)：「番、梵意謂不與相應也，次同。」

[20] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，29c10-11)。

龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，29c12-30a3)：「若如來實有者，為五陰是如來？為離五陰有如來？為如來中有五陰？為五陰中有如來？為如來有五陰？是事皆不然。五陰非是如來。何以故？生滅相故，五陰生滅相。若如來是五陰，如來即是生滅相。若生滅相者，如來即有無常斷滅等過。又受者、受法則一，受者是如來，受法是五陰，是事不然，是故如來非是五陰。離五陰亦無如來，若離五陰有如來者，不應有生滅相。若爾者，如來有常等過，又眼等諸根不能見知。但是事不然，是故，離五陰亦無如來。如來中亦無五陰。何以故？若如來中有五陰，如器中有果、水中有魚者，則為有異。若異者，即有如上常等過，是故如來中無五陰。又五陰中無如來。何以故？若五陰中有如來，如床上有人、器中有乳者，如是則有別異，如上說過，是故五陰中無如來。如來亦不有五陰。何以故？若如來有五陰，如人有子，如是則有別異。若爾者，有如上過，是事不然，是故如來不有五陰。如是五種求不可得，何等是如來？」

1、考察如來，是否與外道所說的如來相同

外道說有神我異名的如來；佛教說如來出世說法，因此也有人執如來是實有。既所執是同樣的真實有，微妙有，所以現在要考察他，是不是有他們所想像的真實如來。

2、以五求門破如來實有——釋第 1 頌：非陰、非離陰，此彼不相在；如來不有陰，何處有如來

如來依五蘊施設的，所以以五門尋求[21]：

---

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.646：

skandhā na nānya□ skandhebhyo nāsmin skandhā na te□u sa□ /
tathāgata□ skandhavānna katamo `tra tathāgata□ //

如來は，もろもろの構成要素(五蘊)そのものではなく，それら構成要素から異なっているのでもない，それ(如來)のなかに，もろもろの構成要素があるのでもなく，それら(もろもろの構成要素) のなかに，それ(如來) があるのでもない。〔如來が〕それらの構成要素を持っているのでもない。こうしてみると，如來とは，どのようなものであろうか。

[3] 偈本龍樹菩薩・釋論分別明菩薩・大唐中印度三藏波羅頗蜜多羅《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，117a17-18)：

「非陰不離陰，陰如來互無，非如來有陰，何等是如來？」

[4] 安慧菩薩造・宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

「卽蘊無如來。」(高麗藏 41，156b11)
「異蘊無如來。」(高麗藏 41，156b15)
「如來無諸蘊。」(高麗藏 41，156b21)
「何處有如來？」(高麗藏 41，156c03)

[21] [1] 參印順導師著《中觀論頌講記》，p.206～p.207：

「若可然無然，離可然無然，然亦無可然，然中無可然。

本頌應還有一句『**可然中無然**』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。如火與柴，假使說柴就是火，火在柴中尋求，定不可得。離柴外沒有火，這更是盡人所知的；所以在五蘊中求我固然是沒有，離了五蘊去求我同樣是沒有的。所以說：「**若可然無然**，**離可然無然**」。這即蘊離蘊的二根本見，顯然是不成立的。印度的外道，立五蘊是我，這是很少的，大都是主張在身心外另有一實我。其實這是不能證明成立的。試離了身心的活動，又怎麼知道有神我或靈魂？有的執著說：我與五蘊雖然是相離的，但彼此間有著某種關係，可以了知，所以說有我為主體。但既然我法相依而別有，以我為本體，該是法屬於我，我有於法了。然如我，可然如身心，如說有身心屬於我，等於說柴是屬於火的。但柴並不屬於火，所以說「**然亦無可然**」。這樣，我也不應為身心之主，而有身心了。並且，我法是不同的：我是整體的，法是差別的。我法相依而有，那還是我中有法呢？法中有我呢？假定說身心當中有我，尋求起來是不可得的。所以應加一句說：可然中無然。也不是我大而身心小，身心在我中，所以說：「**然中無可然**」。這五門觀察，顯出即蘊、離蘊，依五蘊的我了不可得。中觀家破即蘊離蘊的我，有時依釋尊古義，以三門破，有時又以五門破；到月稱論師，用七門破；但總歸不出一異二門。」

┌可然即無然———破即蘊計我
｜離可然無然———破離蘊計我
五門┼然亦無可然———破五蘊屬我所有
｜然中無可然———破我中有五蘊
└可然中無然———破五蘊中有我

[2] 參印順導師著《中觀論頌講記》，p.397～p.399：

┌一、五陰不能說他是如來————破即蘊計我
｜二、離了五陰也不可說有如來——破離蘊計我

（1）破即蘊是如來——釋 1 頌第 1 句：**非陰**

一、五陰不能說他是如（p.398）來：假使五陰是如來，五陰是生滅的，如來也就應該是生滅。如來是生滅的，這就犯了無常有為的過失，這不是外人所能承認的。所以說「**非陰**」。

（2）破離蘊有如來——釋 1 頌第 1 句：**非離陰**

二、離了五陰也不可說有如來：假使離了五陰有如來，就不應以五陰相說如來，如來就成為掛空的擬想。也不應在如來身中有生滅相，沒有生滅相，不是沒有，就是常住。常住不生不滅的實在，實在是不見中道的顛倒，落於常邊。所以說「**非離陰**」。

（3）破五蘊中有如來——釋 1 頌第 2 句：**此彼不相在**

三、如來不在五陰中：假使說如來在五陰中，那就等於說人住在房子裡，靈魂住在身體中。既有能在所在，就成了別體的二法。別體的東西，五陰有生滅，如來沒有生滅，還是墮在常過的一邊。

（4）破如來中有五蘊——釋 1 頌第 2 句：**此彼不相在**

四、五陰不在如來中：假使如來中有五陰，同樣的是別體法，犯有常住過。所以說「**此彼不相在**」。

※ 這兩句，是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在

這兩句，本就是離陰有我的另一解說：承認有別體，而說不相離而相在。

（5）破五蘊屬於如來——釋 1 頌第 3 句：**如來不有陰**

五、五陰不屬如來所有：這仍然別體的，但又想像為不是相在，而是有關係，五陰法是如來所有的。假使如來有五陰，那就如人有物，應該明顯的有別體可說。然而離了五陰，決難證實如來的存在，所以說「**如來不有陰**」。

（6）結：五處求皆不可得——釋 1 頌第 4 句：**何處有如來**

五門中諦實尋求都（p.399）無所有，那裡還「**有如來**」呢？所以外道神我的如來，不可得；佛法中的如來，也決不能妄執是真實妙有的存在。

五門尋求十三、如來不在五陰中——┐
　　｜四、五陰不在如來中——┴破我中有五蘊，五蘊中有我
　　└五、五陰不屬如來所有——破五蘊屬我所有

[3] 聖者龍樹造．後秦．鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉（大正 26，39a12-27）：以下表格，編者參考《中論》選讀講義，福嚴佛學院，厚觀法師指導，民國 91 學年度。

若陰是我者，我即生滅相；云何當以受，而即作受者？——（破即蘊計我）
若離陰有我，陰外應可得；云何當以受，而異於受者？——（破離蘊計我）
若我有五陰，我即離五陰，如世間常言，牛異於牛主；┐
異物共合故，此事名為有，是故我有陰，我即異於陰。——┘（破五蘊屬於我）
若陰中有我，如房中有人、如床上聽者，我應異於陰。——（破五蘊中有我）
若我中有陰，如器中有果、如乳中有蠅，陰則異於我。——（破我中有五蘊）
如可然非然，不離可然然，然無有可然，然可然中無；┐
我非陰離陰，我亦無有陰，五陰中無我，我中無五陰。——┘（五求門總破）

[4]《增壹阿含經》卷 6〈13 利養品〉（4 經）（大正 2，573b8-11）；楊郁文著《阿含要略》，p.404。台北，法鼓文化事業，民國 82 年 6 月初版；94 年 6 月修訂版四刷。

（二）一異破

1、破緣合即陰我（佛與陰不自不他門）[22]

〔02〕陰合有如來，則無有自性；若無有自性，云何因他有？[23]

〔03〕法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來？[24]

〔04〕若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？[25]

---

[22] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉(大正 42，141a20)：「佛與陰不自不他門。」

[23] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a5-6)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a7-11)：「若如來五陰和合故有，即無自性。何以故？因五陰和合有故。問曰：如來不以自性有，但因他性有。答曰：若無自性，云何因他性有。何以故？他性亦無自性，又無相待因故；他性不可得，不可得故不名為他。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.648：
buddha□ skandhānupādāya yadi nāsti svabhāvata□ /
svabhāvataśca yo nāsti kuta□ sa parabhāvata□ //
もしももろもろの構成要素に依存して，ブッダ(如來)〔が存在している〕とするならば，〔ブッダは〕，自性(固有の実体)として存在しているのではない。また自性として存在しているのではないものが，どうして，他性(他のものに固有の実体)として〔存在するであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，117b12-13)：
「因陰有如來，則無有自體；若無自體者，云何因他有？」

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「若無有自體，云何有佗體？」(高麗藏 41，156c16)
「彼佗體既無，何有人等相？」(高麗藏 41，156c17)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，54b，n.4)：「番、梵頌云：若佛依於蘊，則非自性有；自性無所有，異性復有何。」

[24] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a13-14)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a15-21)：「若法因眾緣生，即無有我。如因五指有拳，是拳無有自體。如是因五陰名我，是我即無自體。我有種種名，或名眾生、人、天如來等。若如來因五陰有，即無自性，無自性故無我。若無我，云何說名如來？是故偈中說：法若因他生，是即為非我，若法非我者，云何是如來？」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.650：
pratītya parabhāva□ ya□ so `nātmetyupapadyate /
yaścānātmā sa ca katha□ bhavi□yati tathāgata□ //
およそ他性(他のものに固有の実体)に縁って(依存して)いるものは，無我である，ということが成立している。およそ無我であるものが，どのようにして，如來であり得るであろうか。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，117c5-6)：
「法從他緣起，有我者不然，若無有我者，云何有如來？」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「若法因佗有，彼無體可生。」(高麗藏 41，156c21)
「無體故無性，云何有如來？」(高麗藏 41，156c22)

[25] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a22-23)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30a24-26)：「若無自性，他性亦不應有。因自性故名他性，此無故彼亦無，是故自性、他性二俱無。若離自

（1）從一異門破「五陰正和合時，存有如來」

外人不受論主的難破，以為如來的實有，是不如**五門**所推求所說的。在五陰正和合時，有如來存在，所以出五求以外，沒有所說的斷常過。

論主這才別開**一異門**去難破。也可以是五求廣遮，而根本不出一見異見，所以從一異中，加以詳明的破斥。

（2）佛與陰不自不他門

A、破自[26]：若陰和合有如來，則無有自性——釋第 2 頌前半：陰合有如來，則無有自性

假使說五「陰」和「合」的時候「有如來」，那如來就不能離五陰而存在，離了五陰就不可得，所以是「無有自性」的。怎麼可說真實妙有？

B、破他[27]：若無有自性，即沒有他性

（A）奪破[28]：若無有自性，即無實體的他性——釋第 2 頌後半：若無有自性，云何因他有

外人或以為如來依蘊施設，不能說自性有，他是依五陰的他性而成的。不（p.400）知依他因緣生的，即「無有自性」，即沒有實體對他，可以說「因他有」，他是對自而成的。而且，一切法都無自性，他也沒有自性，怎麼可從無自性的他性而成如來呢？

（B）縱破[29]：諸法是眾緣而成的，無有自我——釋第 3 頌：法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來

進一步說：諸「法」假使「因他」眾緣而「生」的，就沒有獨立的自在性；沒有獨立自在性，這就「是」「非有」神我、真「我」可得了。諸「法」緣成的，無有自「我」的，怎麼可說「是」真實微妙的「如來」？如如不變而來往三界的如來，如執為真實的，即與外人的神我一致。可是依他眾緣和合而存在者，根本就失掉自在的特性，如何可以名為我，或如來？

性、他性，誰為如來？」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.652：
yadi nāsti svabhāvaśca parabhāva□ katha□ bhavet /
svabhāvaparabhāvābhyām□te ka□ sa tathāgata□ //
もしも自性(固有の実体) が存在しないならば，どうして，他性(他のものに固有の実体)が存在するであろうか。自性と他性とを離れて，かの如來は，どのようなものであろうか。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，117c14-15）：
「若無有自體，云何有他體？若離自他體，何等是如來？」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「若無有自體，云何有佗體？」（高麗藏 41，157a3）
「離自體佗體，何處有如來？」（高麗藏 41，157a4）

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，55a，n.1）：「無畏釋：此答如來無性亦有。」

[26] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c14）：「破自。」

[27] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c14）：「破他。」

[28] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c28）：「奪破。」

[29] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c28）：「縱破。」

（C）相待破[30]：既無有自性，就無有他性可得——釋第 4 頌前半：若無有自性，云何有他性

這樣，「無有自性」，就是沒「有他性」；

C、雙結破自他[31]：離了自性他性，就沒有第三性——釋第 4 頌後半：離自性他性，何名為如來

「離」了「自性他性」，更沒有第三性，可以稱他「名為如來」了！

2、破不因離陰我（佛與陰非先非後門）[32]

〔05〕若不因五陰，先有如來者；以[33]今受陰故，則說為如來。[34]

〔06〕今實不受[35]陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受[36]？[37]

〔07〕若其[38]未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來？[39]（p.401）

---

[30] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c28）：「相待破。」

[31] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141c15）：「雙結破自他。」

[32] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141a21）：「佛與陰非先非後門。」

[33] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，55a，n.3）：「番、梵云：而今始相依乃為依彼起，此楷定他執依義也。」

案：楷：謂合乎規範，端正。（《漢語大詞典（四）》，p.1164）

[34] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30a27-28）。

龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b8-11）：

釋第 5 頌：若未受五陰，先有如來者，是如來今應受五陰已作如來。

釋第 6 頌：而實未受五陰時，先無如來，今云何當受？

釋第 7 頌：又不受五陰者，五陰不名為受，無有無受而名為如來？

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.654：

skandhānyadyanupādāya bhavetkaścittathāgata□ /

sa idānīmupādadyādupādāya tato bhavet //

もしももろもろの構成要素(五蘊)に依存することなく，なんらかの如來が存在するならば，それ(如來)は，今こそ依存するであろう。依存して，そこで〔その如來が〕存在するであろう。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，117c24-25）：

「彼未取陰前，已有非如來，而今取陰故，始是如來耶？」

[35] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，55a，n.4）：「番、梵作依字，下受字亦同。」

[36] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，55a，n.5）：「番、梵作取字。無畏釋云：取諸蘊也。以下受字皆同。」

[37] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30a29-b1）。

三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.656：

skandhān cāpyanupādāya nāsti kaścittathāgata□ /

yaśca nāstyanupādāya sa upādāsyate katham //

さらにまた，もろもろの構成要素(五蘊)に依存することがないならば，どのような如來も，存在しない。およそ依存することがなくて存在してはいないようなものが，どのようにして依存するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，117c28-29）：

「彼未取陰時，則無有如來，未取無自體，云何後取陰？」

[38] 若其：假如，如果。（《漢語大詞典（九）》，p.330）

[39] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b2-3）。

（1）佛與陰非先非後門：破不得先人後陰故有人[40]

※ 上面是破的始有如來，這裡是破本有如來。

A、外人主張[41]：未受五陰先有如來——釋第 5 頌：若不因五陰，先有如來者；以今受陰故，則說為如來

第一頌（第 5 頌），敘述外人的意見：我說的如來，「不」是「因五陰」而有的，是在五陰之外，預「先」就「有」這「如來」的存在。不過沒有受陰之前，我們不知道有這如來性存在；現在「受」了這五「陰」，依蘊安立，所以我們就「說」他「為如來」。

（a）這思想，與前〈觀本住品〉說離眼耳等根，苦樂等法，先有本住是一樣的

這思想，與前〈觀本住品〉說離眼耳等根、苦樂等法，先有本住是一樣的。[42]

（b）後期大乘佛法說本具法身，為先有的如來；受陰後的如來，是法身應化人間的如來

後期大乘佛法說本具法身，為先有的如來；受陰後的如來，是法身應化人間的如來，是從本垂跡[43]的。從垂跡的如來，知道法身本有，久證常身。

※ 不過，這裡還是以外道為所破的主要對象。

B、奪破[44]：沒有五陰時，怎知先有如來的存在——釋第 6 頌：今實不受陰？更無如來法，若以不受無，今當云何受

你說未受五陰先有如來，這話是不對的。「今」以理智觀察，在依五陰施設以前，「實」在是沒有如來可得的。既先無如來可得，怎麼可說如來「受」

三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.658：

na bhavatyanupādattamupādāna□ ca ki□ cana /
na cāsti nirupādāna□ katha□ cana tathāgata□ //

まだ依存していないものは，存在しない。また依存するということも，どのようにしても〔決して存在しない〕。また依存することのない如來も，どのようにしても決して存在しない。

[2]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，118a12-13）：
「猶如未有取，不得名為取，若離於彼取，無處有如來。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「何名未取蘊，自體無別體？」（高麗藏 41，157a14）
「異蘊亦無取，何得有如來？」（高麗藏 41，157a15）

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉（《藏要》4，55a，n.6）：「無畏釋：此下一頌答取者與取一時爲依而施設如來，一頌答如來卽因取而說，三句答取是有法，一句答取依他有，文皆前後相生也。」

[40] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，142a14-15）：「破不得先人後陰故有人。」

[41] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，142a3）：「縱破。」

[42]《中論》卷 2〈9 觀本住品〉：
〔03〕「若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？」（大正 30，13b15-16）
〔04〕「若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。」（大正 30，13c16-17）
另參印順導師著《中觀論頌講記》，p.186～p.187。

[43] 垂跡：謂佛、菩薩從本體上示現種種化身，濟度眾生。晉僧肇《注＜維摩經＞序》：“幽關難啟，聖應不同，非本無以垂跡，非跡無以顯本，本跡雖殊，而不思議一也。”（《漢語大詞典（二）》，p.1083）

[44] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，142a16）：「奪破。」

五「陰」？所以不但不能說如來受五陰，實在是未受五陰前，根本上「無」有「如來法」可得。沒有五陰時，怎麼知道先有如來的存在？如同情「不受」五陰時「無」有如來，那如來本不可得，現「今當」以什麼東西去「受」五陰而成為如來呢？

（2）破不得先陰後人故有人[45]——釋第 7 頌：若其未受有，所受不明受，無有無受法，而名為如來

◎切勿以為在「未有受」五陰的時候，有所受的五陰；（p.402）因為有所受的五陰，可以推定必有能受的如來。外人是常有這種見地的，所以破斥他；如沒有受時，「所受」的五陰也就「不名」為所「受」，也不能說有能受。

◎「無有無受法，而」可「名為如來」的。這是承上文的無受而來；如有如來，必有受與所受，既失掉了受所受的定義，那裡還可說有如來？所以離陰之前本有如來，這不過虛妄的推測，不能成立的。

（三）結

〔08〕若於一異中，如來不可得；五種求亦無，云何受中有？[46]

※ 總結如來不可得[47]——釋第 8 頌：若於一異中，如來不可得；五種求亦無，云何受中有

如上所說，知道在「一異中」求「如來」是「不可得」；在「五種」門中「求」如來也「無」所有。一切處既都無有如來，怎麼還可依「受」陰「中」分別「有」如來呢？

二、別觀所受空

〔09〕又所受五陰，不從自性有；若無自性者，云何有他性？[48]

---

[45] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，142a15-16）：「破不得前陰後人故有人。」

[46] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b4-5）。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b11-16）：
釋第 8 頌：又如來一異中求不可得，五陰中五種求亦不可得。若爾者，云何於五陰中說有如來？
釋第 9 頌：又所受五陰，不從自性有。若謂從他性有，若不從自性有，云何從他性有？何以故？以無自性故，又他性亦無。
[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.660：
tattvānyattvena yo nāsti m□gyamā□aś ca pañcadhā /
upādānena sa katha□ prajñapyate tathāgata□ //
およそ，〔もろもろの構成要素(五蘊)と〕同一であるか，ないし別異であるかについて，五種に求めても存在していない如來が，〔ここで〕依存するということによって，どのようにして，想定される(仮に説かられる)であろうか。
[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，118b14-15）：
「一異無如來，五種求不得，云何當以取，施設有如來？」
[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「無一性異性，五種求亦無。」（高麗藏 41，157c15）
「云何所取中，施設有如來？」（高麗藏 41，157c16）

[47] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，141a22）：「總結佛不可得。」

[48] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30 b6-7）。

※ 所受空[49]：所受的五陰，亦是眾緣和合——釋第 9 頌：又所受五陰，不從自性有；若無自性者，云何有他性

如來依五陰而施設，進觀此所受的五陰，也是空不可得。上面說如來是因（p.403）緣和合的，所以無自性亦無他性。「所受」的「五陰」，也是眾緣和合的，當然也是「不從自性有」的；「無自性」的五陰，即不可說從他性有。沒有自體，即無自體可以相待；無相待，怎麼能說五陰「有他性」呢？

三、結觀受者空

〔10〕以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？[50]

※ 結破人法[51]：受受者是空——釋第 10 頌：以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來

以上面的種種意「義」說來，五陰的所「受」法，是「空」的，「受者」的如來，也是「空」的。既然一切都是空無自性的，怎麼還可「以空」的五陰，「而說空」不可得的「如來」是實有呢？

（貳）顯性空真義

一、 世諦假名

〔11〕空則不可說，非空不可說[52]，共不共叵說，但以假名說。[53]

三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.662：
yadapīdamupādāna□ tatsvabhāvānna vidyate /
svabhāvataśca yannāsti kutastatparabhāvata□ //
およそ依存するというこのこともまた，自性(固有の実体)として，存在しているのではない。また，およそ自性として存在しているのではないものが，どうして，他性(他のものに固有の実体)として〔存在するであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，119c29-120 a1)：
「彼所取五陰，不從自體有；若無自體者，云何有他體？」

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「此如是所取，自性無所有。」(高麗藏 41，158a2)
「若無有自性，云何有佗性？」(高麗藏 41，158a3)

[49] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉(大正 42，141a13-14)：「破法是佛。」

[50] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30b17-18)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30b19-20)：「以是義思惟，受及受者皆空。若受空者，云何以空受，而說空如來？」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.664：
eva□ śūnyamupādānamupādātā ca sarvaśa□ /
prajñapyate ca śūnyena katha□ śūnyastathāgata□ //
このように，依存するというはたらきも，依存する主体も，まったく空である。空〔であるもの〕によって，空である如來が，どのようにして，想定される(仮に説かれる) であろうか。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120a4-5)：
「法體如是故，取及取者空，云何當以空，而說空如來？」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「法無自體故，能取所取空。」(高麗藏 41，158a12)
「及一切種空，空何有如來？」(高麗藏 41，158a13)

[51] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉(大正 42，142c14)：「結破人法。」

※ 勝義諦中離一切名言相——釋第 11 頌：空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說

（一）勝義中四句不可得

1、空相的當體，是離言說性的——釋第 11 頌第 1 句：空則不可說

如來是空，五陰是空，所以不可以空的五陰說空的如來是實。同樣的理由，性空者一切是空的，怎麼可以說如來是空呢？這是不解性空者的體系而起的（p.404）疑惑！性空者是可以說有如來的，不過不同實事論者所說的如來罷了。先約假名說如來：執有實自性，自性不可得，這就是空；空相的當體，是離言說性的，所以「**空則不可說**」。

2、妄執實有的不空，亦不可說——釋第 11 頌第 2 句：非空不可說

不特空不可說，「**非空**」也是「**不可說**」而說的。

不空有兩種：一是一般妄執的實有性叫不空，一是為對治空見而說實相非空的不空。

妄執實有的不空，實無此事，有什麼可說？如石女兒一樣。

對治戲論空相而說的不空，怎麼更有真實的不空相可說？所以不空都不可說。

3、空不空、非空非不空，都不可說——釋 11 頌第 3 句：共不共叵說

空與不空分離開來固然不可說，就是亦空亦不空的「**共**」，非空非不空的「**不共**」，也都不可說。

---

[52] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，55b，n.2)：「空則不可說，非空不可得，共不共叵說，但以假名說。番、梵仍作說字。」

[53] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30b22-23)。
龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30b24-27)：「諸法空則不應說，諸法不空亦不應說，諸法空不空亦不應說，非空非不空亦不應說。何以故？但破相違故，以假名說。如是正觀思惟，諸法實相中，不應以諸難為難。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.666：
śūnyamiti na vaktavyamaśūnyamiti vā bhavet /
ūbhaya□ nobhaya□ ceti prajñaptyartha□ tu kathyate //
「空である」と語られるべきではない。〔そうでなければ〕，「不空である」，「両者(空且つ不空)である」，また「両者(空且つ不空)ではない」ということになるであろう。しかし，〔これらは〕想定(仮に説く)のために説かれるにすぎない。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120a11-12)：
「空則不應說，非空不應說，俱不俱亦然，世諦故有說。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「空卽不可說，不空亦不有。」(高麗藏 41，158a19)
「俱不俱亦然，假施設故說。」(高麗藏 41，158a20)

[5] 參印順導師著《空之探究》，p.252：「性空之空義，是緣起義，非作用空無事之義」，只是無有自性。空性也是無自性的，所以《中論》說：「實無不空法，何得有空法？」無自性空，是涅槃異名，在聖智通達中，脫落一切名、相、分別，是一切不可說的。《般若經》說：「一切法不可說，一切法不可說相即是空，是空（亦）不可說。」「是法不可說，佛以方便力故分別說。」不可說而不得不說，依世俗假名說，名為空（性），名為真如等，這是不能依名著相的，所以《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共、不共叵說，但以假名說。」一切不可說，為什麼要說是「空」呢？當然是「但為引導眾生故以假名說。」引導眾生的意趣，如《中論》卷 2（大正 30，18c16-17）說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

空不空是矛盾，這如何可說？

非空非不空，是不可想像的，當然更無有說。

所以，取相著相，認為確實如此而說，是**勝義說**，也就是戲論說；勝義中是一切不可說的。

（二）世俗——緣起假名說——釋 11 頌第 4 句：但以假名說

如就**緣起假名說**，不以如來為真實自性有，**隨世俗說**，因緣和合有釋迦如來降生王宮、出家、學道、破魔、成正覺、轉法輪、度眾生、入涅槃。「但以」這「假名說」有如來，這當然是可以的。不但假名說有如來，說空說不空，說共說不共，在假名中也同樣的可說。

※ 真實有是勝義的，勝義諦（p.405）中離一切名言相，有什麼可說？

二、勝義叵思

（一）離戲論

1、離常等八句

〔12〕寂滅相[54]中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。[55]

（1）總說常等八句

佛在《阿含經》[56]中，對外道的邪執，每以『無記』答覆他。這就是說：勝義

---

[54] 寂滅相：Śānta。（大正 30，30d，n.10）

[55] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30b29-c1）。

龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30c2-12）：「諸法實相，如是微妙寂滅。但因過去世，起四種邪見：世間有常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常，寂滅中盡無。何以故？諸法實相，畢竟清淨不可取，空尚不受，何況有四種見。四種見皆因受生，諸法實相無所因受；四種見皆以自見為貴，他見為賤。諸法實相無有此彼，是故說寂滅中無四種見。如因過去世有四種見，因未來世有四種見亦如是，世間有邊，世間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊。問曰：若如是破如來者，則無如來耶？」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.668：

śāśvatāśāśvatādyatra kuta□ śānte catu□□ayam /

antānantādi cāpyatra kuta□ śānte catu□□ayam //

この寂静である〔如来〕について，「常住である」「常住でない」などの四種は，どのようにして〔成立するであろう〕か，この寂静である〔如来〕について，「有限である」「無限である」などの四種もまた，どのようにして〔成立するであろう〕か。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉（大正 30，120b10-11）：

「於寂滅法中，無常等四過；亦於寂滅中，無邊等四過。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

「寂滅中何有，常無常等四。」（高麗藏 41，158b15）

「寂滅中何有，邊無邊等四。」（高麗藏 41，158b16）

[56]《雜阿含經》卷 34（968 經）（大正 2，249a1-22）：

諸外道語長者言：「我等各各已說所見，汝復應說汝所見！」長者答言：「我之所見，真實有為思量緣起，若復真實有為思量緣起者，彼則無常，無常者是苦，如是知已，於一切見都無所得。如汝所見：[1]**世間常**，此是真實，餘則虛妄者，此見真實有為思量緣起，若真實有為思量緣起者，是則無常，無常者是苦。是故汝等習近於苦，唯得於苦，堅住於苦，深入於苦。如是汝言[2]**世間無常**，此是真實，餘則虛妄，有如是咎。[3]**世間常無常**，[4]**非常非無**

諦中，這一切無從說起。現在論主約此深義，顯示如來的勝義不可思議。

一般外道說我及世間，有常無常等的四句，有邊無邊等的四句。

初四句是：[1]我及世間常，[2]我及世間無常，[3]我及世間亦常亦無常，[4]我及世間非常非無常。

後四句是：[5]我及世間有邊，[6]我及世間無邊，[7]我及世間亦有邊亦無邊，[8]我及世間非有邊非無邊。

A、常無常約時間說

常無常等的四句，是約時間說的。

B、邊無邊約空間說

邊無邊等的四句，是約空間說的。

如說我有邊，在身體中，如米大、豆大、指大，受空間的限制；**說我無邊**，我遍一切處，無所不在，就是小我遍通於大我。

（2）破常等八句——釋 12 頌：寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四

後二句只是從初二句演出的。緣（p.406）起有的如來，即緣起的我，意義相同。

外道說我有此八句，說如來也就有此八句。外道的這種分別，以性空的正見觀察，在諸法「寂滅相」的性空「中」，根本是「無」有「常無常等」的「四」句的；在諸法「寂滅相」的性空「中」，也根本是「無」有「邊無邊等四」句的。為什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，那裡有這些不正的邪見？

※ 常無常，有斷常過；邊無邊，有一異過

如加以批評，時間上的常無常，**有斷常過**；空間中的邊無邊，**有一異過**。外道雖以我及世間，分別常無常等，但這是以緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。

2、離有無諸句

〔13〕邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非。[57]

常；[5]**世有邊**，[6]**世無邊**，[7]**世有邊無邊**，[8]**世非有邊非無邊**；[9]**命即是身**，[10]**命異身異**；[11]**如來死後有**，[12]**如來死後無**，[13]**如來死後有無**，[14]**如來死後非有非無**：此是真實，餘則虛妄，皆如上說」。有一外道語給孤獨長者言：「如汝所說，若有見，彼則真實有為思量緣起者，是無常法，若無常者是苦，是故長者所見，亦習近苦，得苦，住苦，深入於苦。」長者答言：「我先不言所見者，是真實有為思量緣起法，悉皆無常，無常者是苦。知苦已，我於所見無所得耶？」彼外道言：「如是，長者！」標點參考印順導師編《雜阿含經論會編（下）》，p.666～p.667。

另參《雜阿含經》卷 34（965 經）（大正 2，247c14-248a14）；《雜阿含經》卷 34（967 經）（大正 2，248b11-c5）；《雜阿含經》卷 7（169 經）（大正 2，45b15-25）；《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，74c9-15）。

[57] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30c13-14）。

龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，30c15-23）：「邪見有二種：一者、破世間樂，二者、破涅槃道。破世間樂者，是麁邪見，言無罪無福，無如來等賢聖，起是邪見捨善為惡，則破世間樂。破涅槃道者，貪著於我，分別有無，起善滅惡，起善故得世間樂，分別有無故，不得涅槃。是故，若言**無**如來者，是深厚邪見，乃失世間樂，何況涅槃。若言**有**如來，亦是邪見。何以故？如來寂滅相，而種種分別故。

〔14〕如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。[58]

〔15〕如來過戲論，而[59]人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛。[60]

是故寂滅相中，分別有如來，亦為非。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.670：

yena grāho g□hītastu ghano `stīti tathāgata□ /
nāstiti sa vikalpayam nirv□tasyāpi kalpayet //

およそ「如来は存在する」という深い執着にとらわれている者は，ニルヴァーナに入った(入滅した)〔如来〕についてもまた，「〔如来は〕存在しない」と分別し想定するであろう。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120b20-21)：

「麁重執見者，說如來有無，如來滅度後，云何不分別？」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

「顛倒分別習，無執中生執。」(高麗藏 41，158c8)

「若如來本無，卽無分別因。」(高麗藏 41，158c9)

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，56a，n.4)：「番、梵頌云：若說如來有，是深執者執，說滅度中無，亦屬於分別。無畏、佛護牒頌云：若深執起執，乃由分別說，於彼滅度中，如來有或無。」

[58] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30c24-25)。

龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30c26-28)：「諸法實相性空故，不應於如來滅後，思惟**若有、若無、若有無**，如來從本已來畢竟空，何況滅後。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.672：

svabhāvataśca śūnye `smi□ścintā naivopapadyate /
para□ nirodhādbhavati buddho na bhavatīti vā //

〔如来は〕自性(固有の実体)として空なのであるから，これ(如来)について，「ブッダ(如来)は，入滅後に存在する」とか，「存在しない」とかという思考は，成り立たない。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120b25-26)：

「如來自體空，不應起思惟，滅後有如來，及無有如來。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

「如來自體空，思惟不可有。」(高麗藏 41，158c14)

「云何謂如來，滅後有與無？」(高麗藏 41，158c15)

[59] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，56b，n.1)：「下二句番、梵云：其於無漏中戲論所壞者。」

[60] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30c29-31a1)。

龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，31a2-5)：「戲論：名憶念取相分別此彼，言佛滅不滅等，是人為戲論；覆慧眼故，不能見如來法身。此如來品中，初中後思惟，如來定性不可得，是故偈說。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》，p.674：

prapañcayanti ye buddha□ prapañcātītamavyayam /
te prapañcahatā□ sarve na paśyanti tathāgatam //

およそ戯論(想定された議論)を超越していて，滅することのないブッダ(如来)を，〔あれこれ〕戯論する人人は，すべて〔その〕戯論によって害されており，如来そのものを見ることがない。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120c3-4)：

「戲論生分別，如來過分別，為戲論所覆，不能見如來。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：

「佛已過戲論，能破諸戲論。」(高麗藏 41，158c24)

「戲論所覆者，彼不見如來。」(高麗藏 41，159a2)

（1）外道常以十四句難佛，佛因沒有這些事實，一切置而不答

外道常以十四句[61]難佛，佛因沒有這些事實，一切置而不答。

A、揉如來死後去、如來死後不去……身與命是一、身與命異等六句

除了上列的八句外，還有六句是：[9]如來死後去，[10]如來死後不去，[11]如來死後亦去亦無去，[12]如來（p.407） 死後非去非無去。[13]身與命（我）是一，[14]身與命異。

B、去後世就是有，不去就是無

死後去不去，就是**有無**問題；去不去，就是**有沒有**如如不變的如來，到死後去。有如來到後世去，死後就有如來；不到後世去，死後就無如來。所以去後世就是有，不去就是無。

C、外道的神我與佛陀異名的如來之比較

（a）外道之神我

外道所問的如來，即神我，有此四句。

（b）佛教中的佛陀

佛陀異名的如來，入無餘涅槃後，在不在，有沒有，去不去，也同樣的引起常人的推論。然以佛法真義說，這都是戲論，根本是自性實有見的妄執。

（2）不可以有無分別涅槃界（明如來現在非有非無）[62]

A、涅槃界是本性空寂的——釋第 13 頌：邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非

（A）妄說入涅槃界即無有如來——釋第 13 頌前半：邪見深厚者，則說無如來

a、執無：不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有無分別

「邪見深厚」的人，聽說如來入涅槃，不知涅槃界即一切法的本性空寂，不可以有無分別，妄「說」入涅槃界即「無」有「如來」，這怎麼可以？就是阿羅漢入涅槃，佛也不許說沒有，沒有就是墮入無見的。

b、說有說無，這是極大的邪見

佛世時，有一比丘說：入無餘涅槃，什麼都沒有。尊者舍利弗等，制止他不要這樣說，這樣說是錯誤的。他不肯接受，佛就叫他來問他：五蘊是無常嗎？是無常的，世尊！無常是苦嗎？是苦的，世尊！苦的是無我嗎？是無我的，世尊！無我離欲入解脫，可以說有無嗎？是不可的，世尊！既不可以說**有**，又不可以說**無**，你為什麼說入無餘涅槃，一切都**無有**呢？你是愚癡人，你是邪見人（p.408）！[63]

---

[61] 參印順導師著《性空學探源》，p.133：外道問佛「世間有邊無邊」等的十四個問題，釋尊都置之不答。為什麼？因外道問的「世間」、「如來」、「命」、「異」，意許著我我所；佛教根本否認其存在，沒有的法，怎能說其如此如彼，所以「無故不記。」

[62] 隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉（大正 42，143b17-18）：「明如來現在非是有無。」

[63] 《雜阿含經》卷 32（905 經）（大正 2，226a13-b24）：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、尊者摩訶迦葉，尊者舍利弗，住耆闍崛山中。時有眾多外道出家，詣尊者舍利弗，與尊者面相問訊，慰勞已，退坐一面。語尊者舍利弗言：「云何舍利弗！如來有後生死耶？」舍利弗言：「諸外道！世尊說言：此是無記。」

佛不客氣的呵責了他。所以說死後**無有**，這是極大的邪見！

（B）執有：如來現證寂滅相中，分別說有也是非理的——釋第 13 頌後半：如來寂滅相，分別有亦非

有的以為如來及阿羅漢入涅槃，不可說沒有，應該是**有**的，不過是真常微妙的不思議有，以為有是可以說的。不知想像為**妙有、真有**，還是邪見，在緣起假名中，說有、說無，都不是真實。在「如來」現證「寂滅相」中，如何可說？所以「分別」說「有」，也是「非」理的。

（C）執有執無之比較

這執有的邪見，比較執空的邪見要輕微些。

（a）說有：執著有如來

說有只是一種執著，執著有如來，可以說如來有種種功德，顯示如來的崇高偉大，教人生信心，捨惡行善，還不至於導人作惡。

（b）說無：斷人行善之門

說無，那不但是執著而已，簡直斷人行善之門，引人走上撥無因果的惡道，這該是多麼的危險！經中說：『寧起有見，如須彌山，不起空見如芥子許』，[64]也可知執無的過失了。

（3）在諸法性空中，思惟如來死後去、死後不去，是不可以的——釋第 14 頌：如是性空

又問：「云何舍利弗？如來無後生死耶？」舍利弗答言：「諸外道！世尊說言：此是無記。」又問：「舍利弗？如來有後生死、無後生死耶？」舍利弗答言：「世尊說言：此是無記。」又問：「舍利弗？如來非有後生死、非無後生死耶？」舍利弗答言：「諸外道！世尊說言：此是無記。」諸外道出家又問：「尊者舍利弗！云何所問如來有後生死，無後生死，有後無後，非有後非無後，一切答言：世尊說此是無記？云何為上座，如愚、如癡，不善、不辯，如嬰兒無自性智！」作此語已，從坐起去。爾時、尊者摩訶迦葉，尊者舍利弗，相去不遠，各坐樹下，晝日禪思。尊者舍利弗知諸外道出家去已，詣尊者摩訶迦葉所，共相問訊，慰勞已，退坐一面。以向與諸外道出家所論說事，具白尊者摩訶迦葉。「尊者摩訶迦葉！何因何緣，世尊不記說後有生死，後無生死，後有後無，非有非無生死耶？」尊者摩訶迦葉語舍利弗言：「若說如來後有生死者，是則為色。若說如來無後生死，是則為色。若說如來有後生死、無後生死，是則為色。若說如來非有後、非無後生死，是則為色。如來者，色已盡，心善解脫，言有後生死者，此則不然；無後生死，有後無後，非有後、非無後生死，此亦不然。如來者，色已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。舍利弗！若說如來有後生死者，是則為受，為想，為行，為識，為動，為慮，為虛誑，為有為，為愛；乃至非有非無後有，亦如是說。如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然；後無，後有無，後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。舍利弗！如是因、如是緣故，有問世尊如來，若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說」。時二正士共論議已，各還本處。標點參考印順導師編《雜阿含經論會編（下）》，p.583～p.585。

[64] [1] 唐．菩提流志譯并合《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會第 43〉（大正 11，634a14）：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。」

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉（大正 30，125c12-13）：「寧起我見，如須彌山，亦不作增上慢者，起於空見。」

[3] 龍樹菩薩造．梵志青目釋《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33a8-13）：
「不能正觀空，鈍根則自害；如不善呪術，不善捉毒蛇。
若人鈍根，不善解空法，於空有失，而生邪見，如為利捉毒蛇，不能善捉反為所害；又如呪術欲有所作，不能善成則還自害，鈍根觀空法亦如是。」

中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無

A、有、無：是世俗、假名有

有是從緣起法的存在而說的，**無是**從存在法的否定而說的，這都是世俗的，假名的。真正悟入畢竟空性，得究竟解脫，『**滅者即是不可量**』[65]。《阿含經》以從薪有火，薪盡火滅作喻；此火的滅性，不可說何處去，更不可說有說無了。[66]畢竟空寂，是超越有無而不可以有漏心分別是有是無的。

B、後期的大乘佛教：真常妙有（以性空為不究竟，執著如來是有）

後期的大乘佛教，強調『如來實不（p.409）空』[67]的妙有，以性空為不究

---

[65] 龍樹菩薩造．後秦．鳩摩羅什譯《大智度論》卷 4〈1 序品〉（大正 25，85b10-11）：「滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。」

[66] [1]《別譯雜阿含經》卷 10（196 經）（大正 2，445b16-24）：

「佛告犢子：我還問汝，隨汝意答。譬如有人於汝目前然大火聚，汝知是火然，不知此火聚，在汝前滅，汝知滅不？若復有人，來問汝言：此火滅已。為至東方，南西北方，乃至下方。亦復如是，斯諸方中，為至何處？若如是者，當云何答？犢子言：瞿曇！若人問我，當如實答。若有草木及牛馬糞，此火與薪**相得**，便然不滅；草木牛糞，若都盡者，此火則滅，不至方所。」

案：相得：1.相配，相稱。2.彼此投合。（《漢語大詞典（七）》，p.1135）

[2]《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245c27-246a10）：

佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人，於汝前然火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」佛告婆蹉：「若有人問汝：向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？如是問者，汝云何說？」婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：若有於我前然火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起。東方、南方、西方、北方去者，是則不然。」佛告婆蹉：「我亦如是說：色已斷、已知，受、想、行、識已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方、南、西、北方，是則不然，甚深，廣大，無量，無數，永滅。」標點參考印順導師編《雜阿含經論會編（下）》p.654～p.655。

[67] 參印順導師著《如來藏之研究》，p.143～p.145：

《央掘魔羅經》卷 2（大正 2，527b28-c13）說：「有異法是空，有異法不空。……云何於空相，而言真解脫！……如來真解脫，不空亦如是。出離一切過，故說解脫空，如來實不空。離一切煩惱，及諸天人陰，是故說名空。」俗空真實，有為行空而無為——如來涅槃不空，是如來藏說的決定說。

後期大乘佛教，是以一切法空為不了義，而說「有異法是空，有異法不空」的。依《般若經》本義，「空、無相、無願」，與「無生、清淨、寂滅」等，同樣是甚深涅槃的增語；空與無的意義，是不相同的。《般若》說一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。在空義的發展中，本性空（prak□ti-śūnyatā）、自性空（svabhāva-śūnyatā）特別發展，空是本性如此，沒有自性，不是說沒有一切法。所以，如幻如化的有（包含了菩薩大行與如來果德），當下就是畢竟空寂，即有即空，空有無礙。但在初期大乘的發展中，一般著重於離情執的觀照（空觀、空慧），空與無生寂滅的同異問題，早已被提出來，空與寂（無生涅槃）是一致的嗎？《須真天子經》說：「空寂適等，亦復無異。」《陀羅尼自在王菩薩品》，卻以空、無相、無願為淺，更說佛菩提道。實在的說，一切法如幻，一切法空的法門，不適於一般根性，一般初學是不能正確理解的。如《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，說法終了時（大正 8，416a11-14）說：

「若新發意菩薩，聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」

一切法如幻，一切法性空，是不適於初發心人的。《小品般若》沒有說到，而《大品般若》終了時，就提出了：為新發意人說：「生滅如化，不生不滅不如化，」與俗空、真實不空的法

竟，這顯然是執著如來是有了。否則，畢竟空寂性，離一切戲論，如何執為不究竟？以性空為究竟而假說妙有，已經容易混入梵我的真常妙有論，何況說不了義呢？

C、中期佛教者說

（A）如來以性空為法身，從本已來，就是畢竟性空——釋第 14 頌前半：如是性空中，思惟亦不可

中期佛教者說：如來以性空為法身，不可說有說無，也唯有超情絕見，才能保持佛教的特色。所以在諸法「性空中，思惟」如來死後去死後不去，是「不可」以的。因為如來從本已來，就是畢竟性空的。

（B）如來滅度後，分別有無，同樣的是戲論——釋第 14 頌後半：如來滅度後，分別於有無

如來在世時，破斥外人有無的推論，以不答覆表示此意。可是，「如來滅度」以「後」，有所得人，邪見深厚，又紛紛的「分別」他的是「有」是「無」，是有無。灰身滅智的無，與常住微妙的有，同樣的是戲論。戲論是虛妄分別，以為是確如所說所知的。[68]

（4）唯有破自性見，遠離種種戲論，開般若慧眼，才能真見如來法身——釋第 15 頌：如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛

「如來」超「過」了「戲論」，其實阿羅漢等都過戲論的。所以外道以有無等問佛，一概不加答辯。可是世間的「人」偏要妄自推度，「生」起種種的「戲論」，分別如來的是有是無。從自性見出發的「戲論」，是「破」壞「慧眼」，障覆了真智的。有此等戲論，即不能體悟寂滅性，不見法，也「不」能真「見佛」了。這唯有破自性見，遠離種種戲論，（p.410）開般若慧眼，才能真見如來法身。[69]

門相合。《解深密經》《無自性相品》也說：久行利根，聽說一切法性空，就能現證。五事不具足的鈍根聽了一切法空，不是反對空相應，就是顛倒僻解，自誤誤人。這暗示空相應經流行，對於根機不適合的，引起了嚴重的副作用，所以不能不解釋深密，成為顯了明白，易信易解的法門。解說為有些是空的，有些是不能不有（不空）的，對於初機鈍根，就可以方便引入正道了。在大乘空教的發揚中，《大品般若經》（未了），《解深密經》，如來藏法門，表示了時代佛教的共同傾向。不過，依《般若經》意，為初學者不得不說「不生不滅不如化」（不空）。《解深密經》以為：為初學者，還需要作一下淺顯的解釋。但如來藏法門，卻呵責空教，宣說真實不空的究竟法門，與《般若》、《深密》經意，恰好相反！

[68] 《大智度論》卷 18〈1 序品〉（大正 25，193c28-194a1）：「邪見人，言諸法皆空無所有，取諸法空相戲論；觀空人，知諸法空，不取相、不戲論。」

[69] 參印順導師著《中觀論頌講記》，p.480～p.481：「緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異，非斷非常，不生不滅的空寂──實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。《金剛經》說：『若以色見我……不能見如來。』又說：『若見諸相非相，即見如來。』並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。」

（二）顯真實

〔16〕如來所有性，即是世間[70]性；如來無有性，世間亦無性。[71]

1、戲論者，永不見佛，以為離執者能見如來常住不變

上面說戲論者，永不見佛，或者又要以為離執者能親見如來常住不變。所以，更說此一頌。

（1）如來的本性，即畢竟空寂，與世間空性平等──釋 16 頌前半：如來所有性，即是世間性

如來在世時，有緣起的假名如來。此緣起「如來所有」的實「性」，就「是世間性」，不要以為離世間法，別有如來。這是即緣起而顯示本性空寂的。如來的本性，即畢竟空寂，與世間法的性空，平等平等。

（2）在無自性的畢竟空中，世間與如來無有差別──釋 16 頌後半：如來無自性，世間亦無性

所以說：「如來無有」實自「性，世間」也就是「無」有實自「性」的。在此緣起假名的性空中，如來與世間同等的。在無自性的畢竟空中，世間與如來也沒有差別的，法法都也是平等的。『生死即法身』[72]，約此意說。

2、如來在世，尚且是應觀空無相，何況如來滅度以後

如來在世，尚且是『若欲見佛者，應觀空無相』[73]，何況如來滅度以後？

---

[70] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀如來品 22〉(《藏要》4，56b，n.3)：「番、梵作諸趣，次同。」

[71] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，31a6-7)。
龍樹菩薩造・梵志青目釋《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，31a8-10)：「此品中思惟推求，如來性即是一切世間性。問曰：何等是如來性？答曰：如來無有性，同世間無性。」

[2] 三枝充悳編《中論偈頌總覽》p.676：
tathāgato yatsvabhāvastatsvabhāvamida□ jagat /
tathāgato ni□svabhāvo ni□svabhāvamida□ jagat //
およそ如来の自性は，それがそのままこの世間(世界)の自性である。如来は自性の無い〔ものである〕。この世間(世界)も自性の無い〔ものである〕。

[3]《般若燈論釋》卷 13〈22 觀如來品〉(大正 30，120c17-18)：
「以如來自體，同世間自體，如來無體故，世間亦無體。」

[4]《大乘中觀釋論》卷 15〈22 觀如來品〉：
「彼如來自體，卽世閒自體。」(高麗藏 41，159a20)
「如來體不成，世間亦無體。」(高麗藏 41，159a21)

[72] 明・宗泐、如玘同註《般若波羅蜜多心經註解》卷 1 (大正 33，570c19-25)：
「涅槃者：梵語摩訶般涅槃那。華言：大、滅、度。大，即法身；滅，即解脫；度，即般若。此之三德，非別有也，即三障是。迷即三障，悟即三德，所謂**生死即法身**。煩惱即般若，結業即解脫。然雖障即是德，自非般若之功德不能顯。譬如磨鏡，垢盡明現，斯之謂也。」

[73] [1]《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉(大正 2，707c11-708a20)。

[2] 另參印順導師著《性空學探源》p.234：
《增一阿含・聽法品》(卷 28) 敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛，須菩提也想去見佛，忽然想到：什麼是佛，我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？於是觀佛所說的一個偈頌說：
若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常。
……當觀於空法，……當計於無我。
這說：在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛。這種看透了佛的內在本質理性，叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：

【附表】(一)：〈22 觀如來品〉印順導師科判

【科判】[74]						【偈頌】
丁三斷證	戊一觀如來	己一破有性妄執	庚一別觀受者空	辛一五求破		[1] 非陰非離陰，此彼不相在；如來不有陰，何處有如來？
				辛二一異破	壬一破緣合即陰我	[2] 陰合有如來，則無有自性；若無有自性，云何因他有？ [3] 法若因他生，是即非有我；若法非我者，云何是如來？ [4] 若無有自性，云何有他性？離自性他性，何名為如來？
					壬二破不因離陰我	[5] 若不因五陰，先有如來者，以今受陰故，則說為如來。 [6] 今實不受陰，更無如來法，若以不受無，今當云何受？ [7] 若其未有受，所受不名受，無有無受法，而名為如來？
				辛三結		[8] 若於一異中，如來不可得，五種求亦無，云何受中有？
			庚二別觀所受空			[9] 又所受五陰，不從自性有，若無自性者，云何有他性？
			庚三結觀受者空			[10] 以如是義故，受空受者空，云何當以空，而說空如來？
		己二顯性空真意	庚一世諦假名			[11] 空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。
			庚二勝義叵思	辛一離戲論	壬一離常等八句	[12] 寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。
					壬二離有無諸句	[13] 邪見深厚者，則說無如來，如來寂滅相，分別有亦非。 [14] 如是性空中，思惟亦不可，如來滅度後，分別於有無。 [15] 如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼；是皆不見佛。
				辛二顯真實		[16] 如來所有性，即是世間性，如來無有性，世間亦無性。

善業（須菩提）以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。

佛之所以成為佛，就是因為觀察到空、無相、無願（解脫門）諸空理，體證到這諸法的究竟義；那麼，這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身。

[74] 印順導師著《中觀論頌講記》，p.397～p.410。

【附表】(二):〈22 觀如來品〉吉藏科判

【科判】[75]					【偈頌】	
甲初破有是佛	**乙初**破人是佛	**丙初**明佛與陰不一不異門			[01]	**非陰非離陰，此彼不相在； 如來不有陰，何處有如來？**
		丙二佛與陰不自不他門	**丁初**破自		[02ab]	**陰合有如來，則無有自性；**
			丁次破他	**戊初**奪破	[02cd]	**若無有自性，云何因他有？**
				戊次縱破	[03]	**法若因他生，是即非有我； 若法非我者，云何是如來？**
				戊三相待破	[04ab]	**若無有自性，云何有他性？**
			丁後雙結破自他		[04cd]	**離自性他性，何名為如來？**
		丙三佛與陰非先非後門	**丁初**破不得先人後陰故有人	**戊初**縱破	[05]	**若不因五陰，先有如來者， 以今受陰故，則說為如來。**
				戊次奪破	[06]	**今實不受陰，更無如來法， 若以不受無，今當云何受？**
			丁次破不得先陰後人故有人		[07]	**若其未有受，所受不名受， 無有無受法，而名為如來？**
		丙四總結佛不可得			[08]	**若於一異中，如來不可得， 五種求亦無，云何受中有？**
	乙次破法是佛				[09]	**又所受五陰，不從自性有， 若無自性者，云何有他性？**
	乙三結破人法				[10]	**以如是義故，受空受者空， 云何當以空，而說空如來？**
甲次破空是佛	**乙初**破空等四句是佛				[11]	**空則不可說，非空不可說， 共不共叵說，但以假名說。**
	乙次破常等八句是佛				[12]	**寂滅相中無，常無常等四； 寂滅相中無，邊無邊等四。**
甲三料簡空有俱非佛	**乙初**明如來現在非是有無				[13]	**邪見深厚者，則說無如來， 如來寂滅相，分別有亦非。**
	乙次明如來滅後亦非有無				[14]	**如是性空中，思惟亦不可， 如來滅度後，分別於有無。**
甲四呵責外人					[15]	**如來過戲論，而人生戲論， 戲論破慧眼；是皆不見佛。**
甲五示其如來相					[16]	**如來所有性，即是世間性， 如來無有性，世間亦無性。**

[75] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈22 如來品〉(大正 42，140c26-144a16)。

《中觀論頌講記》
〈觀顛倒品[1]第二十三〉[2]
（p.411～p.432）

上厚下觀法師指導
第三組：釋圓悟敬編
2009/03/25

壹、述〈顛倒品〉論題核心[3]。(p.411～p.414)

（壹）明〈觀如來品第 22〉之後說〈觀顛倒品第 23〉之理由

上品（〈觀如來品第 22〉）就如來性觀察，而如來之所以為如來，是由斷煩惱、破顛倒而成的。

（貳）明除滅顛倒煩惱及正見煩惱不生之重要

一、眾生由於顛倒煩惱，所以流轉生死，不能解脫

煩惱根本，是貪、恚、癡的三毒，也稱三不善根。眾生所以流轉生死，不能解脫，就由於顛倒煩惱。

二、一分聲聞學者，以為有真實的煩惱與顛倒在生滅，而起自性的執見

因此，一分聲聞學者，以為有真實的煩惱與顛倒；有真實的顛倒與煩惱可生可滅，起自性的執見。

三、能正見顛倒煩惱不生，纔能真的得到解脫

不知如有自性的顛倒煩惱，就根本不生不滅。顛倒煩惱是如幻的假名生滅而實不生不滅，所以能正見顛倒煩惱不生的，纔能真的得到解脫。

四、舉《阿含經》中的教說，解說煩惱的生起與遠離

（一）顛倒的生起，是由六根觸對六境，無明觸相應，生起執著所致

《阿含經》說：顛倒的生起，是由六根的觸對六境，無明觸相應，生起執著所致。[4]如以為這色相很好看，聲音很好聽，合乎自己內心的情境，就起樂受，有

---

[1] [1] 印順導師著《中觀今論》，p.22：「〈觀顛倒品〉，明所破的顛倒，否定三毒、染淨、四倒的實性，歸結到『如是顛倒滅，無明則亦滅』的緣起還滅。」
[2] 觀顛倒品：Viparyāsaparīkṣā。(大正 30，31d，n.5)

[2] 其他譯本名稱如下：
[1] 偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 16(大正 30，121b23-124a29)：「〈23 觀顛倒品〉」。
[2] 安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 15-16(高麗藏 41，159b9-162a22)：「〈23 觀顛倒品〉」。
[3]〔三枝充悳《中論偈頌總覽》p.680（此書以下簡稱為「三枝」)〕：
viparyāsaparīkṣā nāma trayoviṃśatitamaṃ prakaraṇam
「顛倒の考察」と名づけられる第二十三章。

[3] 本文科判主要依據印順導師《中觀論頌講記》之分段，詳見【附表】。

[4] [1]《雜阿含經》卷 11(279 經)(大正 2，76a21-b9)：「爾時，世尊告諸比丘：於此六根、不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受苦報。何等為六根？眼根不調伏，不關閉，不守護，不修習，不執持，於未來世必受苦報。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。愚癡無聞凡夫，眼根見色，執受相，執受隨形好，任彼眼根趣向，不律儀執受住，世間貪憂惡不善法以漏其心，此等不能執持律儀，防護眼根。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。如是於六根不調伏，不關閉，不守護，不執持，不修習，於未來世必受

貪愛。假使以為這色相不好看，這聲音不好聽，不合自己內心的情境，就起苦受，有瞋恚。取著境界的淨不淨相，生起可意不可意的情緒；著了相，就生起顛倒煩惱了。

（二）煩惱的遠離，特別著重守護六根

經中說到遠離煩惱，特別著重『守護六根[5]』，就是在見色聞聲的境界上，不取不著，不為可意與不可意的情境所牽（p.412）而起煩惱。[6]這不著，是佛法解脫的根本論題。

五、明煩惱生起與還滅之過程

（一）煩惱之生起：不正思惟→妄想分別→顛倒→煩惱

取相分別他的如何，是因；引起貪恚癡的煩惱，是果。取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。

為什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒

苦報。云何六根善調伏，善關閉，善守護，善執持，善修習，於未來世必受樂報？多聞聖弟子，眼見色，不取色相，不取隨形好，任其眼根之所趣向，常住律儀，世間貪憂惡不善法不漏其心，能生律儀，善護眼根；耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是，如是（於）六根善調伏，善關閉，善守護，善執持，善修習，於未來世必受樂報。」

[2]《雜阿含經》卷 43(1167 經)(大正 02，311c10-22)：「爾時，世尊告諸比丘：過去世時有河中草，有龜於中住止。時，有野干飢行覓食，遙見龜蟲，疾來捉取。龜蟲見來，即便藏六。野干守伺，冀出頭足，欲取食之。久守龜蟲，永不出頭，亦不出足，野干飢乏，瞋恚而去。諸比丘！汝等今日亦復如是。知魔波旬常伺汝便，冀汝眼著於色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嘗味，身覺觸，意念法，欲令出生染著六境。是故，比丘！汝等今日常當執持眼律儀住，執持眼根律儀住，惡魔波旬不得其便，隨出、隨緣。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。於其六根若出、若緣，不得其便，猶如龜蟲，野干不得其便。」

[5] [1]《中阿含經》卷 15〈1 王相應品〉(大正 01，519a12-15)：「舍梨子！猶如王及大臣有守閤人，舍梨子！如是，比丘、比丘尼以護六根為守閤人。舍梨子！若比丘、比丘尼成就護六根為守閤人者，便能捨惡，修習於善。」

[2]《瑜伽師地論》卷 23(大正 30，406b21-24)：「云何名為密護根門？謂防守正念、常委正念，廣說乃至防護意根，及正修行意根律儀，如是名為密護根門。」

[6] [1]《雜阿含經》卷 24（636 經）(大正 02，176a20-b7)：「爾時，世尊告諸比丘：當為汝說修四念處。何等為修四念處？若比丘！……若族姓子、族姓女，從佛聞法，得淨信心，如是修學。見在家和合欲樂之過，煩惱結縛，樂居空閑，出家學道，不樂在家，處於非家，欲一向清淨，盡其形壽，純一滿淨，鮮白梵行。我當剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。作是思惟已，即便放捨錢財、親屬，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。正其身行，護口四過，正命清淨，習賢聖戒，守諸根門，護心正念。眼見色時，不取形相，若於眼根住不律儀，世間貪憂、惡不善法常漏於心，而今於眼起正律儀；耳、鼻、舌、身、意，起正律儀，亦復如是。」另參見印順導師著《雜阿含經論會編（中）》，p.269-p.270。

[2]《雜阿含經》卷 43（1165 經）(大正 02，311b8-14)：「如來、應、等正覺、所知、所見，告諸比丘：汝等應當守護根門，善攝其心。若眼見色時，莫取色相，莫取隨形好，增上執持。若於眼根不攝斂住，則世間貪愛惡不善法，則漏其心。是故此等當受持眼律儀。耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，亦復如是，乃至受持意律儀。」另參見印順導師著《雜阿含經論會編（上）》，p.320。

煩惱了。[7]

（二）明如實正觀，便能滅煩惱

反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而知了。[8]

（參）本品要評判：不知佛意者，以為實有顛倒可斷，實有四正可修

（一）以四正對治四倒，是對虛妄說真實的方便門

著相顛倒，是虛妄的，要以不顛倒的真實擊破他。所以說：常、樂、我、淨是所對治的四倒[9]，無常、苦、無我、不淨是能對治的四正。[10]這本是對虛妄說真實的

---

[7] [1]《雜阿含經》卷 13（334 經）(大正 02，92b22-c11)：「爾時，世尊告諸比丘：今當為汝說法，……何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛？謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是，比丘！不正思惟因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名有因緣、有縛法經。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行！」另參見印順導師著《雜阿含經論會編（上）》，p.412。

[2]《雜阿含經》卷 47（1259 經）(大正 02，345b27-c3)：「佛告比丘：愚癡之人，依聚落住，晨朝著衣持鉢，入村乞食，不善護身，不守根門，心不繫念。若見年少女人，不正思惟，取其色相，起貪欲心，欲燒其心，欲燒其身，身心燒已，捨戒退減。是愚癡人，長夜當得非義饒益。」另參見印順導師著《雜阿含經論會編（下）》，p.719。

[3] 另參見《中阿含經》卷 2〈1 七法品〉(大正 01，432b6-13)：「云何有漏從護斷耶？比丘！眼見色護眼根者，以正思惟不淨觀也。不護眼根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂慼；護則不生煩惱、憂慼。如是耳、鼻、舌、身；意知法，護意根者，以正思惟不淨觀也；不護意根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂慼；護則不生煩惱、憂慼，是謂有漏從護斷也。」

[4] 另參見《瑜伽師地論》卷 92 (大正 30，825c27-826a10)：「復次，若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便[1]生無明觸所生[2]起染污作意。即此作意增上力故，於[3]當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便[4]起希求；希求彼故，[5]造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於[6]當來世六處生起，如是名為**順次道理**。**逆次第**者，謂彼[6]六處以[5]業為因，業—[4]愛為因，愛復用彼[3]無明為因，無明復用[2]不如正理作意為因，不正作意復用[1]無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。」

案：**順次道理**：諸根無護→樂聽聞不正法→無明觸→起染污作意→所有過患不如實知→起希求→造作增長相應業→來世六處

逆次道理：六處←業←愛←無明←不如正理作意←無明觸

[5] 另參見林崇安〈《雜阿含 334 經》的要義〉，《法光雜誌》，233 期，2009 年 2 月。

[8] 龍樹菩薩造・自在釋《菩提資糧論》卷 4(大正 32，532c3-15)：「**有著眾生等，久夜及現行，顛倒與諸相，皆以癡迷故**。小兒凡夫諸眾生等，以癡迷故，於無始際流轉久夜，著四顛倒：無常謂常，苦謂樂，不淨謂淨，無我謂我。及於內外眾界入中，計我我所，謂有所得，久夜行已及現在行。**著相顛倒者，說法為斷除，先發如是心，次後習相應**。如是諸眾生等，以癡迷故，起我我所二種計著，又於色等無所有中，妄起分別取相，生四種邪顛倒，我為說法令其斷除。先發如是心已，然後於三解脫門中，修習相應，若異此而修三解脫門者，則趣近涅槃道。」

[9] [1]《舍利弗阿毘曇論》卷 19〈非問分〉(大正 28，651c11-14)：「何謂四顛倒？無常謂常，想顛倒、心顛倒、見顛倒。苦謂樂，想顛倒、心顛倒、見顛倒。無我謂我，想顛倒、心顛倒、見顛倒。不淨謂淨，想顛倒、心顛倒、見顛倒，是名四顛倒。」

[2]《瑜伽師地論》卷 13(大正 30，345c17-c19)：「云何迷惑？謂四顛倒：一、於無常計常顛

方便門。有所得者，不見佛意，以為實有顛倒可斷，實有四正可修，所以本品要評判他。

（二）聲聞學者對「四倒」有兩派不同的見解

無常計常，苦計為樂，無我計我，不淨計淨的四倒，聲聞學者有兩派的見解不同：

1、說一切有部的主張：常、我兩顛倒，純粹是有情的計執；淨、樂兩顛倒，是客觀的境相

一、一切有部說：常、我兩顛倒，是徹底無有的，純粹是有情的計執。淨、樂兩顛倒，倒不是完全執苦為樂，計不淨為淨。

客觀的境相，確有苦、樂，與淨、不淨相的。不過緣少分的淨與樂，行相顛倒，以為一（p.413）切都是清淨，一切都是快樂。抹殺了客觀的苦與不淨的事實，這才成為顛倒。

2、經部的主張：常、樂、我、淨的四倒，是主觀內心的錯誤執著

二、經部說：常、樂、我、淨的四倒，不是客觀境相實有的，全是主觀內心的錯誤執著。

※雖有兩說不同，但主觀的憶想分別，都認為真實有，這是沒有差別的。

（三）一分的大乘者說有八倒

聲聞學者說常、樂、我、淨是四倒，無常、苦、無我、不淨是四正。

一分的大乘者說：這都是顛倒，所以說有八倒。因為，法身、涅槃，是常住的、妙樂的、自在的、清淨的，假使執著法身涅槃，也是無常、苦、無我、不淨的，同樣的墮於顛倒。所以，在生死邊，要破常、樂、我、淨的四倒；在涅槃邊，要破無常、苦、無我、不淨的四倒。這樣，在生死邊，無常、苦、無我、不淨是四正；在法身邊，常、樂、我、淨是正了。[11]

倒，二、於苦計樂顛倒，三、於不淨計淨顛倒，四、於無我計我顛倒。」

[10] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 187(大正 27，938a13-18)：「問：若爾者，世尊何故於一等廣說四念住，於無量略說四念住耶？答為對治四顛倒故。謂對治於不淨淨想顛倒，故說身念住。對治於苦樂想顛倒，故說受念住。對治於無常常想顛倒，故說心念住。對治於無我我想顛倒，故說法念住。」

[2]《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，285c25-28)：「世間有四顛倒：不淨中有淨顛倒，苦中有樂顛倒，無常中有常顛倒，無我中有我顛倒。行者為破四顛倒故，修四念處十二種觀。」

[3]《瑜伽師地論》卷 54(大正 30，596a21-a24)：「為欲對治四顛倒故說四念住，謂於**不淨**計淨顛倒，於**苦**計樂顛倒，於**無我**計我顛倒，於**無常**計常顛倒。」

[4] 另參見印順導師著《寶積經講記》，p.156-p.158。

[11] [1]《大般涅槃經》卷 2〈1 壽命品〉(大正 12，377b15-c14)：「爾時，佛告諸比丘：諦聽！諦聽！汝向所引醉人喻者，但知文字，未達其義。何等為義？如彼醉人見上日月，實非迴轉，生迴轉想。眾生亦爾，為諸煩惱無明所覆，生顛倒心：我計無我、常計無常、淨計不淨、樂計為苦，以為煩惱之所覆故，雖生此想不達其義，如彼醉人於非轉處而生轉想。我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義。汝等比丘！云何而言：有我想者，憍慢貢高，流轉生死？汝等若言：我亦修習無常、苦、無我等想，是三種修，無有實義。我今當說勝三修法：苦者計樂，樂者計苦，是顛倒法；無常計常，常計無常，是顛倒法；無我計我，我計無我，是顛倒法；不淨計淨，淨計不淨，是顛倒法，有如是等四顛倒法，是人不知正修諸法。汝諸比丘！於苦法中生於樂想，於無常中生於常想，於無我中生於我想，於不淨中生於淨想，世間亦有常、樂、我、

（四）性空者所依《般若經》等，認為常無常等，都是緣起假名的

性空者所依《般若經》等，認為常無常等，都是緣起假名的。如果執有真實的自性，不論說常，說無常，說苦，說樂，說我，說無我，說淨，說不淨，都是顛倒。所以，即緣起而觀性空時，常無常不可得，……我無我不可得。[12]（p.414）

淨，出世亦有常、樂、我、淨。世間法者有字無義，出世間者有字有義。何以故？世間之法有四顛倒，故不知義。所以者何？有想顛倒、心倒、見倒，以三倒故世間之人：樂中見苦，常見無常，我見無我，淨見不淨，是名顛倒，以顛倒故，世間知字而不知義。何等為義？無我者名為生死，我者名為如來；無常者聲聞緣覺，常者如來法身；苦者一切外道，樂者即是涅槃；不淨者即有為法，淨者諸佛菩薩所有正法，是名不顛倒，以不倒故，知字知義。若欲遠離四顛倒者，應知如是常、樂、我、淨。」

[2]《大般涅槃經》卷 7〈4 如來性品〉(大正 12，407a3-b5)：「佛告迦葉：善男子！謂四倒者：於非苦中生於苦想，名曰顛倒。非苦者名為如來，生苦想者，謂於如來無常變異，若說如來是無常者，名大罪苦。若言如來捨此苦身入於涅槃，如薪盡火滅，是名非苦而生苦想，是名顛倒。我若說言：如來常者，即是我見，以我見故，有無量罪，是故應說如來無常。如是說者，我則受樂；如來無常即為是苦。若是苦者，云何生樂？以於苦中生樂想故，名為顛倒；樂生苦想，名為顛倒。樂者即是如來，苦者如來無常。若說如來是無常者，是名樂中生於苦想。如來常住，是名為樂。若我說言：如來是常，云何復得入於涅槃？若言：如來非是苦者，云何捨身而取滅度？以於樂中生苦想故，名為顛倒，是名初倒。無常常想，常無常想，是名顛倒。**無常**者名不修空，不修空故壽命短促。若有說言：不修空寂得長壽者，是名顛倒，是名第二顛倒。無我我想，我無我想，是名顛倒。世間之人亦說有我，佛法之中亦說有我，世間之人雖說有我，無有佛性，是則名為於無我中而生我想，是名顛倒；佛法有我即是佛性。世間之人說佛法無我，是名我中生無我想。若言：佛法必定無我，是故如來勅諸弟子修習無我，名為顛倒，是名第三顛倒。淨不淨想，不淨淨想。是名顛倒。淨者即是如來常住，非雜食身、非煩惱身、非是肉身、非是筋骨繫縛之身。若有說言：如來無常是雜食身，乃至筋骨繫縛之身，法、僧解脫是滅盡者，是名顛倒。不淨淨想名顛倒者，若有說言：我此身中，無有一法是不淨者，以無不淨定當得入清淨之處——如來所說修不淨觀，如是之言是虛妄說，是名顛倒，是則名為第四顛倒。」

[3] 隋・慧遠撰《大乘義章》卷 5(大正 44，576a14-22)：「第一門中，釋名辨相。所言倒者，邪執翻境，名之為倒。倒隨境別，難以限算，今據一門，且論八種。八名是何？謂常、樂、我、淨、無常、無樂、無我、無淨，是其名也。八中前四，迷於生死有為之法，名有為倒，若從所立，名無為倒。後四迷於涅槃無為，名無為倒，若從所立，名有為倒。前四如何？生死無常，妄謂是常；生死實苦，妄謂是樂；生死無我，妄謂有我；生死不淨，妄謂是淨，是名顛倒。」

[12] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈23 等空品〉(大正 08，265a20-29)：「須菩提！是空非一非二非三非四非五非異。以是故，說名三世等是菩薩摩訶薩摩訶衍。是衍中等不等相不可得故，染不染不可得、瞋不瞋不可得、癡不癡不可得、慢不慢不可得，乃至一切善法不善法不可得。是衍中常不可得、無常不可得，樂不可得、苦不可得，實不可得、空不可得，我不可得、無我不可得，欲界不可得、色界不可得、無色界不可得，度欲界不可得、度色界不可得、度無色界不可得。」

[2]《大般若波羅蜜多經》卷 11〈7 教誡教授品〉(大正 05，58b10-15)：「復次，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不應觀色若常若無常，不應觀受、想、行、識若常若無常；不應觀色若樂若苦，不應觀受、想、行、識若樂若苦；不應觀色若我若無我，不應觀受、想、行、識若我若無我；不應觀色若淨若不淨，不應觀受、想、行、識若淨若不淨。」

[3] 另參見《放光般若經》卷 5〈27 問觀品〉(大正 08，36a12-20)；《光讚經》卷 9〈24 觀

（肆）辨〈觀顛倒品〉與〈觀染者品〉之差異

煩惱，在〈觀染者品〉[13]中，曾經破斥過。但那是說煩惱與染者的無自性，起煩惱不成，觀集諦的煩惱不可得。

本品從苦集滅的立場說，憶想分別生起煩惱的苦集，是怎樣的生起；見滅諦而滅除煩惱，是怎樣的除滅。煩惱是緣起如幻的，不理解這點，不但不能生起，實也不可滅無，苦集滅就不成立了。

貳、觀所滅的倒惑(p.414～p.432)

（壹）遮破顛倒之生

一、觀煩惱不生

（一）敘執

〔01〕從憶想[14]分別[15]，生於貪恚癡[16]，淨不淨[17]顛倒，皆從眾緣生[18]。[19]

1、從憶想分別中生起三毒，故煩惱等從因緣生[20]

※釋第 1 頌：從憶想分別，生於貪恚癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生。

六根取於六境的時候，不能正確的體認境界的真相，內心就生起種種的憶念妄想，分別他這樣那樣，這就是遍計執性。因為妄想分別，所以就「從憶想分別」中，「生」起「貪恚癡」的三毒煩惱——清淨境起貪，不淨境起恚，淨不淨的中庸境起癡。可見「淨不淨顛倒」，「皆從」此「眾緣生」。[21]

行品〉(大正 08，208a12-21)；《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈26 無生品〉(大正 08，270c6-10)。

[13] 參見《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(大正 30，8a15-c22)；印順導師著《中觀論頌講記》〈觀染染者品第 6〉，p.132-p.141。

[14] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，56b，n.5)：「番本作『遍計』。」

[15] 憶想分別：Saṃkalpa。(大正 30，31d，n.7)

[16] 貪，恚，癡：Rāga, Dveṣa, Moha。(大正 30，31d，n.8)

[17] 淨，不淨：Śuddha, Aśuddha。(大正 30，31d，n.9)

[18] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，56b，n.5)：「番、梵云：『爲緣而現行。』無畏釋云：『由遍計所生貪等，卽緣淨不淨倒而現行。』今譯文倒。」

[19] [1] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31a13-16)：「**從憶想分別，生於貪恚癡，淨不淨顛倒，皆從眾緣生**。〔青目釋：〕經說：因淨不淨顛倒，憶想分別生貪恚癡，是故當知有貪恚癡。」

〔三枝 p.680〕：saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaśca kathyate /
śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi //

貪欲(むさぼり)と，瞋恚(憎しみ怒り)と，愚痴(愚かな迷い)とは，思考作用から生ずる，と說かれている。なぜならば，〔それらは〕，淨と不淨とのもろもろの顛倒(妄想)に縁って起こるからである。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「分別起煩惱，說有貪瞋等，善不善顛倒，從此緣而起。」(大正 30，121b29-c1)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：「因分別故起，說彼貪瞋癡，善不善顛倒，此等從緣有。」(高麗藏 41，159b9-10)

[20] 參見隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，146a7-8)：「經中明煩惱從因緣生，外人便謂有煩惱。」

[21] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，145c26-146a1)：「**憶想分別**者，立三毒因也。**生於貪恚癡**，所生三毒果也。**淨不淨顛倒**者，釋上從因生果，以計淨不淨顛倒，

2、清辨釋義

清辨論師（p.415）說：以憶想分別，分別淨不淨；由淨不淨倒的種種所緣，就生起貪恚癡來。[22]

3、外人執：有實有的「因」與「果」，故貪、恚、癡煩惱是實有性

但外人所說，在確認有此因（憶想分別）有此果（三毒），成立貪恚癡的煩惱實有性。以為不能像性空者所說，一切是性空的假名。

（二）破執

1、無性門

〔02〕**若因淨不淨，顛倒生三毒，三毒即無性，故煩惱**[23]**無實。**[24]

（1）外人以種種緣境的顛倒為因，成立三毒之實自性

外人以種種緣境的顛倒為因，成立三毒；

（2）論主破：煩惱由因緣生，故無有實自性

論主即從他所承認的緣，破除他的自性有。既由淨不淨的眾緣有煩惱生，那應該知道緣生是無自性的。

※釋第 2 頌：若因淨不淨，顛倒生三毒，三毒即無性，故煩惱無實。

既是「**因淨不淨**」的「**顛倒**」眾緣，而「**生**」貪恚癡「**三毒**」，這「**三毒**」就是「**無**」自「**性**」可說。無自性即無實體，「**煩惱**」是「**無實**」的，決不如外人所執的緣生自相有。

2、無主門

（1）無自我即無所屬（p.416）

〔03〕**我法有與無**[25]**，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。**[26]

生於三毒。**皆從因緣生**者，此明二種相生：一、從憶想分別生顛倒，二、從淨不淨倒生於三毒，故云皆從眾緣生。」

[22]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30，121c2-7)：「釋曰：諸論中說貪、瞋等，隨次第起善、不善者，謂愛、非愛從此緣起，非不從緣。應知不正思惟分別，能為起煩惱緣，此中立驗。第一義中諸陰等有自體，是第一義中，陰等從因緣起故。譬如貪等若無自體，不從緣起，譬如虛空華。」

[23] 煩惱：Kleśa。（大正 30，31d，n.10）

[24] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31a17-20)：「**若因淨不淨，顛倒生三毒，三毒即無性，故煩惱無實。**〔青目釋：〕若諸煩惱，因淨不淨顛倒、憶想分別生，即無自性，是故諸煩惱無實。」

〔三枝 p.682〕：śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye /
te svabhāvānna vidyante tasmātkleśā na tattvataḥ //

およそ，浄と不浄とのもろもろの顛倒に縁って起こるそれらのものは，自性(固有の実体)として存在しているのではない。それゆえ，もろもろの煩悩は，真実からすれば，〔存在し〕ない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「愛非愛顛倒，皆從此緣起，我無自體故，煩惱亦非實。」(大正 30，121c8-9)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：「若善不善倒，從緣生貪等，以煩惱無性，故煩惱無實。」（高麗藏 41，159b18-19）

[25] [1]《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉：(大正 30，3a21)：「我法有**以**無。」

〔04〕誰有此煩惱，是即為不成？若離是而有，煩惱則無屬。[27]

A、定義：煩惱是能依，染者為所依（所屬）

煩惱是能依，有能依必有所依，所依是染者。有所依的染者，能依的煩惱才有所屬；沒有所依的染者，煩惱就無所係屬[28]了。

B、印順導師：破犢子系主張的實我；並評青目與清辨對第 3 頌之釋義

犢子系他們，是主張有我的，現在觀察這自我的可得不可得。

（A）青目釋

依青目論釋本：

a、奪破—「我」與「法」有無皆不成

※釋第 3 頌：我法有與無，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。

你所說的「我」及煩惱「法」，是「有」呢？還是「無」呢？說有不可，說無也不可。說有我，有煩惱，這煩惱是「不」得「成」的；[29]說無我，無煩惱，更是不用說了。我究竟有沒有呢？種種尋求，

---

[2] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，57a，n.1)：「番、梵云：我有性無性。」

[26] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31a21-24)：「**我法有以無，是事終不成；無我諸煩惱，有無亦不成。**〔青目釋：〕我無有因緣，若有、若無而可成；今無我，諸煩惱云何以有、無而可成？」

〔三枝 p.684〕：ātmano 'stitvanāstitve na kathaṃ cicca sidhyataḥ /
taṃ vināstitvanāstitve kleśānāṃ sidhyataḥ katham //

我(アートマン)の有と無とは，どのようにしても，成立しない。それ(我)が無いのに，もろもろの煩悩の有と無とが，どのようにして，成立するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「我若有若無，是二皆不成，因我有煩惱，我無彼不起。」(大正 30，121c14-15)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：「汝意若離我，謂有諸煩惱，從因緣有者，此煩惱悉遮。」(高麗藏 41，159c13-14)

[27] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31a25-b1)：「**誰有此煩惱，是即為不成？若離是而有，煩惱則無屬。**〔青目釋：〕煩惱名為能惱他。惱他者應是眾生；是眾生於一切處推求不可得。若謂離眾生但有煩惱，是煩惱則無所屬；若謂雖無我而煩惱屬心，是事亦不然。」

〔三枝 p.686〕：kasya ciddhi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati /
kaścidāho vinā kaṃ citsanti kleśā na kasya cit //

実に，これらもろもろの煩悩は，だれか或る人に属して存在している〔という〕。しかし，だれかというその人そのものが成立しないのである。だれか或る人〔という属するところ〕が無いから，もろもろの煩悩は，どのような人にとっても，決して存在しない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「誰有彼煩惱？有義則不成，若離眾生者，煩惱則無屬。」(大正 30，121c27-28)

[28] 係屬：**聯繫，關連**。
係屬：**歸附；隸屬**。《新唐書・馮盎傳》：“或說 盎 曰：‘ 隋 季崩蕩，海內震騷， 唐 雖應運，而風教未孚， 嶺 越 無所係屬。’ (《漢語大詞典（一）》，p.1412)

[29] 參見隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，146a14-17)：「**我法有以無**者，我是有是無，前以破竟。問：何處品中破我是無？答：處處有文，即〈如來品〉四句求如來不可得，如來即是我也；又〈法品〉中破我如虛空，亦是破無。」

我是不可得的。

「無」有實在的自「我」，雖說「諸煩惱」是「有」是「無」，自然也是「不」得「成」的了。

b、縱破—若離人則「煩惱」無繫屬

※釋第 4 頌：誰有此煩惱，是即為不成？若離是而有，煩惱則無屬。

如以為無我而煩惱可以成立的，試問「誰有」這「煩惱」呢？無人有此煩惱，可見他是「不成」的。

假使說「離」了人有煩惱的獨立存在，那「煩惱」就「無」所繫[30]「屬」[31]了。無所屬的煩惱，即不屬於有情的；這如何可以呢？

（B）清辨釋第 3 頌：有我無我都不成，故煩惱無實性

然依清辨論師所釋頌本，「我法有與無」的『法』字，「有無亦不成」的『無』字，都是沒有的；[32]意義更為明白。意思是(p.417)：我有呢？無呢？有我無我都不成。無我有煩惱，就無所繫屬。

（2）無垢心即無所屬

〔05〕如身見五種，求之不可得；煩惱於垢心[33]，五求亦不得。[34]

---

[30] 繫：聯綴；歸屬。(《漢語大詞典（九）》，p.1024）

[31] 繫屬：聯綴。(《漢語大詞典（九）》，p.1027）
綴〔ㄓㄨㄟˋ〕：系結；連接。(《漢語大詞典（九）》，p.925）
聯綴：連結、組合在一起。(《漢語大詞典（八）》，p.706）

[32]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30，121c14-23)：
我若有若無，是二皆不成，因我有煩惱，我無彼不起。
釋曰：此謂「我」者非世諦得成，亦非第一義中得成，以是故，若離於我則煩惱不有。所以者何？能依無體故，所依亦無體，為開此義，故如偈說：因我有煩惱者，煩惱是我法，亦是所受用故；然我自體不成，如〈觀我品〉中觀煩惱無能依處故，其驗如是。第一義中貪等皆無，我依止無體故，譬如石女不生子，何得說言子色白黑耶？

[33] 垢心：Kliṣṭa。(大正 30，31d，n.12）

[34] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b2-6)：「**如身見五種，求之不可得；煩惱於垢心，五求亦不得。**〔青目釋：〕如身見，五陰中五種求不可得。諸煩惱亦於垢心中，五種求亦不可得。又垢心於煩惱中，五種求亦不可得。」
〔三枝 p.688〕：svakāyadṛṣṭivatkleśāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā /
svakāyadṛṣṭivatkliṣṭaṃ kleśeṣvapi na pañcadhā //
自分の身体を我と考える見解の場合のように，もろもろの煩悩は，煩悩に汚されている人について，五種に求めても，存在していない。また自分の身体を我と考える見解の場合のように，煩悩に汚されている人は，もろもろの煩悩について，五種に求めても，〔存在してい〕ない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30，122a13-26)：「**身起煩惱見，緣於我我所，煩惱與染心，五求不可得。釋曰：**名色聚集因名為身，緣於自身起染污見，是名**身見**。貪等三種與此義同，如〈觀如來品〉中偈說：非陰不離陰，陰中無如來，如來中無陰，非如來有陰，諸煩惱亦如。五種中無煩惱者，能起苦故名為煩惱，染者非煩惱，今為遮不異義故。[1]**若染者即煩惱**，能燒所燒同得一過；亦不異煩惱有染者，此義已如先遮；復次，[2]**若異煩惱**，得有染者，則離煩惱獨，有染者過，是故異體不成；[3]**染者中亦無煩惱**；[4]**煩惱中亦無染者**；[5]**亦非染者有煩惱**；如是五種求煩惱無體。以煩惱無體故，則無能成立法，是汝譬喻有過。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉(高麗藏 41，159c24-160a7)：「**有身見煩惱，染**

A、有部等執：煩惱是心所（能依），心所繫屬於心王（所依），以成立煩惱之實有

一分學者，不承認有真實我，但煩惱還有所屬，即屬於心。煩惱是心所，心是心王，心所繫屬於心王，與心王相應，這是一切有部等所說的。

依有部說：我雖是的確不可得的，但煩惱不能說無所屬；有所屬，即可以成立煩惱是實有的。

B、論主以五求門破

論主批判他說：

（A）以執「身見」為例，於五蘊中，五種求「我」不可得

「**如身見**」執有我，無論說[2]離蘊有我，[1]即蘊有我，[3]五蘊中有我，[4]我中有五蘊，[5]五蘊屬於我——如此「**五種**」觀察，都是「**求之不可得**」的。

（B）於煩惱中，五種求「垢心」亦不可得

五蘊的繫屬於我，等於說「**煩惱**」繫屬「**於**」有漏的「**垢心**」。煩惱中求垢心，也可以「**五**」種去尋「**求**」他，這同樣是「**不**」可「**得**」的。如以為有漏心識與貪等共生，貪等三毒是煩惱，識是煩惱所染污了的垢心。試問：

a、垢心即煩惱

一、垢心即煩惱嗎？即煩惱，垢心應就是心所，應是種種而非一心的；垢心也更應有所屬了。

b、垢心異於煩惱

二、離煩惱有垢心嗎？離煩惱而有垢心的別體，是無可證明的；（p.418）如離煩惱，即沒有染污相；無染污相，就不成其為垢心了。

c、煩惱在垢心中

三、煩惱在垢心中，

d、垢心在煩惱中

四、垢心在煩惱中，這還是別體的；仍有垢心無染污相的過失。

e、煩惱繫於垢心

五、煩惱繫於垢心，這還是有煩惱的獨立性，應離煩惱而有垢心可得；但這是不可得的。

在這五種求中，求垢心更不可得；沒有垢心，煩惱還是無所屬，怎麼可說煩惱繫屬於心呢？

（3）導師歸結第 3-5 頌評破之對象

者亦不有，五種求悉無，諸蘊亦不有。釋曰：染心、染法，五種不有，若彼煩惱有別異性，即**作者、作業**而有過失；若無異性，即**染**與**不染**而同一體。謂諸煩惱，無力能故、無異體故，是故染者、染法，不即不離。此彼不有，謂身見故，是故染者、染法五種不有。」

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，57a，n.4）：「梵頌云：『諸惑如身見，於染五種無，染亦如身見，於惑五種無。』意謂互求皆無也，今譯脫略。」

上來三頌，也可說：

A、第 3、4 頌破有漏的心所

上二破有漏的心所，

B、第 5 頌

（A）總破有漏的心王

下一破有漏的心王。

（B）以五求門別破「王所一體」與「王所別體」

a、王所一體論：心通三性的經部師

又[1]垢心即煩惱，是心通三性的經部師，王所一體論。

b、王所別體論

（a）心性本淨的大眾分別論者

[2]垢心離煩惱，是心性本淨的大眾分別論者，王所別體論。

（b）心性無記的說一切有部

下三[3]-[5]句，都是王所別體而相在相應的，與一切有部心性無記說同。[35]

※本頌雖簡，已遍破此等異說。

3、無因門

〔06〕**淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？**[36]

（1）外人執：有淨不淨顛倒的實性，而能生起三毒

外人說淨不淨顛倒，能生起三毒；顛倒是因，三毒是果。

（2）論主以「無有淨不淨顛倒的實性」破

◎假定真有淨不淨顛倒的實性，還可說由他生三毒。但事實上，「**淨不淨顛倒**」，也「**是**」「**無**（p.419）」有實「**自性**」的。沒有實自性，現起有自性，所以名為顛倒。顛倒既沒有自性，怎麼可以「**因**」這無自性的淨不淨的「**二**」種顛倒，「**而生**」起真實的「**諸煩惱**」來呢？

◎從「非實有」生「實有」，這是有大過失的！淨不淨顛倒，即是遍計所執性的，唯識學者以為是增益的，無實的。但從遍計執性的熏習為因，卻

---

[35] 關於心心所一體、別體之異說請參見印順導師著《唯識學探源》，p.84-88。心性之異說請參見印順導師著《唯識學探源》，p.93-106。

[36] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b7-11)：「**淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？**〔青目釋：〕淨不淨顛倒者，顛倒名虛妄，若虛妄即無性；無性則無顛倒。若無顛倒，云何因顛倒起諸煩惱？」

〔三枝 p.690〕: svabhāvato na vidyante śubhāśubhaviparyayāḥ /
pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubhaviparyayān //

浄と不浄とのもろもろの顛倒は，自性(固有の実体)として存在しているのではない。どのような浄と不浄とのもろもろの顛倒に縁って，もろもろの煩悩が〔起こるであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉:「愛非愛顛倒，本無有自體，以何等為緣，而能起煩惱？」(大正 30，122a27-28)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉:「善不善顛倒，彼皆無自體，顛倒名虛妄，觀如來品說。」（高麗藏 41，160a9-10）

能生自相有的依他起，[37]豈不也同樣的值得考慮嗎？

（三）轉救

〔07〕**色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。**[38]

1、外人救：六塵的境界，是實有自性的，故可以生起三毒（煩惱果）

◎外人為了避免無因的過失，所以轉救道：不能說顛倒因是無自性的，就不能生煩惱果，煩惱是可以有的。要曉得清淨與不清淨，不是由顛倒心而妄執有的，是外在境界所確有的。

◎境界，是「**色聲香味觸及法**」的「**六**」塵，境界是實有的。

◎經過了六根感覺機構的取相，依根取境而生識；境界上所有的淨不淨相，也確實生起心識的淨不淨相的認識。不過行相顛倒，生起執著，於是發生貪恚癡的染污作用。所以，色等「**六種**」境界，「**是三毒**」的「**根本**」。境界（p.420）是確有的，境相的淨不淨也是確有的，所以不能說沒有煩惱顛倒的實性。

2、主觀客觀之異說

（1）敘有部的主張：境界及淨不淨的境相，不能說是主觀的意境，有他的客觀性

這著重境相的實有，是說一切有部等所主張的。有部以為淨不淨，以及境界相，不能說是主觀的意境，有他的客觀性；

（2）印順導師的主張

這裡面也含有相對的真理。

A、境界與境相（淨不淨），有相對的客觀性

不但六塵境界可以有緣起的因果特性，不全是主觀的產物。就是淨不淨，

---

[37] [1]《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉(大正 16，693b21-25)：「復次，德本！相名相應以為緣故，遍計所執相而可了知；依他起相上，遍計所執相，執以為緣故，依他起相而可了知；依他起相上，遍計所執相，無執以為緣故，圓成實相而可了知。」

[2]《瑜伽師地論》卷 73〈攝抉擇分〉(大正 30，703b5-12)：「問：遍計所執自性緣何應知？答：緣於相名相屬應知。問：依他起自性緣何應知？答：緣遍計所執自性執應知。問：圓成實自性緣何應知？答：緣遍計所執自性於依他起自性中畢竟不實應知。世尊於餘《經》中說緣不執著遍計所執自性應知此性者，依得清淨說，不依相說，今此義中當知依相說。」

[3] 唐・遁倫撰《瑜伽論記》卷 19(大正 42，759b21-23)：「『依他起緣遍計所執自性執應知』者，由取情有境故依他心起。」

[4] 另參見演培法師著《解深密經語體釋》〈4 一切法相品〉，p.181-p.182。

[38] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b12-15)：「**色聲香味觸，及法為六種，如是之六種，是三毒根本。**〔青目釋：〕是六入三毒根本，因此六入**生**淨不淨**顛倒**，因淨不淨顛倒**生貪、恚、癡**。」

〔三枝 p.692〕：rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāśca ṣaḍvidham /
vastu rāgasya dveṣasya mohasya ca vikalpyate //
いろかたち(色)・音(声)・味・触れられるもの・香り・「もの」(法)が，貪欲と瞋恚と愚痴にとって，六種類の対象である，と分析的に考えられている。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「色聲香味觸，及法為六種，愛非愛為緣，於物起分別。」(大正 30，122b5-6)

也有他相對的客觀性。否則，審美的標準，就不能成立了。

B、舉喻

（A）以色塵為例

如所見的顏色，如可人意的，是清淨的，美的，他必然有色素的和諧性。見黑暗而抑鬱，見光明而欣喜，這雖不離根識，而也有他的相對的淨美的。

（B）以聲塵為例

又如所聽的音樂，凡是美的淨的，必合於樂律。

C、結說：淨相不淨相是緣起相待，決不能說純是主觀的

不過緣起是無自性而有矛盾的；所以在不同的心境中，注意於緣起法的某一點，即可以隨感見而不同。

如整齊是美的，但又是呆板的；不整齊是雜亂的，但不整齊的調和，也是可意的。淨相可以是緣起相待的，決不能說純是主觀的。

3、論主正義：主要是破斥有部學者

（1）經部師及一般唯心論者，把境相看成是主觀的，抹殺緣起的客觀性

經部師及一般唯心論者，不知此義，看作純主觀的，未免抹殺緣起的客觀性。

（2）破有部學者，忽略了緣起相對性，以為是自性有、真實有的

不過，有部學者，忽略了緣起相對性，以為是自性有、真實有的，所以論主要破斥他，顯出他的錯誤。（p.421）

（四）破救

1、正破

（1）境空門

〔08〕色聲香味觸，及法體六種，*皆空如燄夢，如乾闥婆城。[39]

〔09〕如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像*。[40]

---

[39] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b16-22)：「**色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。**〔青目釋：〕色、聲、香、味、觸、法自體，未與心和合時，空無所有，如炎、如夢、如化、如鏡中像，但誑惑於心，無有定相。如是六入中，何有淨不淨？」

〔三枝 p.694〕：rūpaśabdarasasparśā gandhā dharmāśca kevalāḥ /
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ //

いろかたち・音・味・触れられるもの・香り・「もの」は，たんにそれだけのものであり(固有の実体は無く)，蜃気楼(ガンダルヴァ城)のありかたをしており，陽炎や夢に似ている。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「色聲香味觸，及法體六種，如乾闥婆城，如焰亦如夢。」(大正 30，122b14-15)

[3] 另參見《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，12a23-24)；印順導師著《中觀論頌講記》〈7 觀三相品〉，p.170-p.172；《空之探究》p.261-p.265。

[40] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b18-19)。

〔三枝 p.696〕：aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutasteṣu bhaviṣyati /

A、論主以「境空如幻無實」破外人執

外人以六塵的境相，淨不淨相，是真實自性有的，可以為生起三毒的根本。論主直以境空如幻的正義，遮破他。

（A）明六塵體空[41]—釋第 8 頌：色聲香味觸，及法體六種，皆空如燄夢，如乾闥婆城。

「色、聲、香、味、觸及法」——「六種」體性，都是「空」無自性的，「如」陽「燄」[42]，如「夢」境[43]，「如乾闥婆城」[44]，一切是空無所有的。

（B）明六塵之中無淨不淨[45]—釋第 9 頌：如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。

六種境界，已是空無所有的，在這「六種」境界「中」，還「有」什麼「淨不淨」相呢？當知這淨不淨相，也是「如幻化人」「如鏡中像」的啊！一切是如幻如化，怎麼可說有實有自性的六境，實自性的淨不淨相！又怎麼可說有實自性的淨不淨相，生起貪恚癡的三毒煩惱？色聲

---

māyāpuruṣakalpeṣu pratibimbasameṣu ca //

これらの幻の人のようなもの，また映像に等しいものにおいて，どうして，不浄とか浄とかが存在するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉:「若愛若非愛，何處當可得？猶如幻化人，亦如鏡中像。」(大正 30，122b25-26)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉:「善不善等法，當云何可得？如乾闥婆城，如焰亦如夢。」(高麗藏 41，160a23-24)

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，57b，n.1):「番、梵下云：『如健達縛城，如燄亦如夢，亦如幻化人，亦如色影像。復何所得有，淨與不淨起？』無畏釋順此。今譯改文。」

[41] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，146c20-21):「初偈：明六塵體空。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

[42]《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，102b1-11):「**如炎**者，炎以日光風動塵故，曠野中見如野馬，無智人初見謂之為水。男相女相亦如是，結使煩惱日光熱諸行塵，邪憶念風，生死曠野中轉，無智慧者謂為一相，為男、為女，是名**如炎**。復次，若遠見炎，想為水，近則無水想。無智人亦如是，若遠聖法不知無我，不知諸法空，於陰界入性空法中，生人相男相女相；近聖法，則知諸法實相，是時虛誑種種妄想盡除。以是故，說諸菩薩知諸法如炎。」

[43]《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，103b29-c3):「**如夢**者，如夢中無實事，謂之有實，覺已知無，而還自笑；人亦如是，諸結使眠中，實無而著，得道覺時，乃知無實，亦復自笑。以是故言**如夢**。」

[44]《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，103b1-13):「**如揵闥婆城**者，日初出時，見城門、樓櫓宮殿、行人出入，日轉高轉滅；此城但可眼見而無有實，是名**揵闥婆城**。有人初不見揵闥婆城，晨朝東向見之，意謂實樂；疾行趣之，轉近轉失，日高轉滅；飢渴悶極，見熱氣如野馬，謂之為水，疾走趣之，轉近轉滅；疲極困厄，至窮山狹谷中，大喚啼哭，聞有響應，謂有居民，求之疲極而無所見；思惟自悟，渴願心息。無智人亦如是，空陰、界、入中見吾我及諸法，婬瞋心著，四方狂走，求樂自滿，顛倒欺誑，窮極懊惱；若以智慧知無我無實法者，是時顛倒願息。」

[45] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，146c20-21):「第二偈：明六塵之中無淨不淨。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

等如幻[46]、如化[47]，《阿含經》中是常說到。

B、辨性空者與唯心者對「境相」之主張

（A）性空者主張：境相不實，只是緣起無自性，非唯心

論主依佛說，顯示境相的不實。

然性空者（p.422）的境相不實，決不如唯心者把他歸結到唯心。境相不實，只是緣起無自性；而此境相的形形色色，一切都承認他，不是從屬於心、是心所變現的。

（B）印順導師評：唯心者的境相雖唯心所現，卻不能離境相而存在

唯心者的心，即是煩惱垢心等；

他不是境相的決定者，反而是不離境相而存在的哩！

（2）相待門

〔10〕不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。[48]

〔11〕不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。[49]

---

[46] [1]《雜阿含經》卷 10（265 經）（大正 2，68c1-69a20）：「譬如恒河大水暴起，隨流聚沫，明目士夫諦觀分別。諦觀分別時，無所有、無牢、無實、有堅固。所以者何？彼聚沫中無堅實故。如是諸所有色，若過去、若未來、若現在；若內、若外；若麤、若細；若好、若醜；若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別，無所有、無牢、無實、無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺；無常、苦、空、非我。所以者何？色無堅實故。……**觀色如聚沫，受如水上泡；想如春時燄，諸行如芭蕉；諸識法如幻**，日種姓尊說。」

[2] 另參見印順導師著《空之探究》第二章第三節〈無來無去之生滅如幻〉，p.90-p.91。

[47]《毘婆尸佛經》卷 1(大正 1，156b19-22)：「爾時，世尊說此偈已，告苾芻言：時毘婆尸菩薩，復觀色、受、想、行、識，生滅不住、如幻如化、無有真實，智觀現前，業習煩惱一切不生，得大解脫，成正等覺。」

[48] [1] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b24-27)：「**不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。**〔青目釋：〕若不因於淨，先無有不淨，因何而說不淨？是故無不淨。」

〔三枝 p.698〕：anapekṣya śubhaṃ nāstyaśubhaṃ prajñapayemahi /

yatpratītya śubhaṃ tasmācchubhaṃ naivopapadyate //

浄に依存していない不浄は，存在しない。しかも，それ(不浄)に縁って浄〔がある〕，とわれわれは想定して(仮に説いて)いる〔にすぎない〕。それゆえ，浄そのものは，成り立たない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「若不因彼愛，則無有不愛，因愛有不愛，是故無有愛。」(大正 30，22c4-5)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：「若不因於善，不善無施設，以因於善故，不善無所有。」（高麗藏 41，160b23-24）

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，57b，n.2）：「番、梵、釋次二頌皆互倒，而文句歧異。今取梵本意譯首頌云：『因依於不淨，乃得施設淨，不淨未待淨，無故淨不成。』次頌例知。」

[49] [1] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31b28-c2)：「**不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。**〔青目釋：〕若不因不淨，先無有淨，因何而說淨？是故無有淨。」

〔三枝 p.700〕：anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajañapayemahi /

yatpratītyāśubhaṃ tasmādaśubhaṃ naiva vidyate //

A、論主正義：淨相與不淨相是互相觀待而有的

淨不淨相是緣起有的，是互相觀待有的。離了淨相，就沒有不淨相；離了不淨相，就無有淨相。

如演戲，有奸臣才有忠臣，有忠臣才有奸臣。離了奸臣，忠臣就顯不出；離了忠臣，奸臣也無所表示了。怎麼能成立淨不淨相的真實自性有呢？

（A）破不淨相的真實有

※釋第 10 頌—不因於淨相，則無有不淨，因淨有不淨，是故無不淨。

真實自有，即失去因緣義；不待他，即不能成立。所以，「不因」「淨相」，那就「無有不淨」相。如承認「因淨」相才「有不淨」相，不離了淨相的緣，不淨相即沒有真實自性。所以說：「是故無不淨」。

（B）破淨相的真實有

※釋第 11 頌—不因於不淨，則亦無有淨，因不淨有淨，是故無有淨。

反之，「不因於不淨」相，淨相即沒有所待的，淨相就不成。所以說：「則亦無有淨」。假（p.423）使承認「因不淨」相才「有淨」相，那麼，離了不淨相，淨相就不可得了。所以說：「是故無有淨」。

這樣，不待，不能成立；待，又沒有自性。

B、結說：本論從緣起因果去開示，淨不淨相的無自性

淨不淨相的所以空，本論不是從認識論去說明，而是從緣起因果去開示的。因淨不淨相的實性是空，所以認識的時候，才有隨見不同的事實。

2、結成

〔12〕若無有淨者，由何而有貪？若無有不淨，何由而有恚？[50]

※結說：煩惱是無自性—釋第 12 頌：若無有淨者，由何而有貪？若無有不淨，何由而有恚？

◎本頌，結歸到煩惱的不實非有。有淨可以說有貪；有不淨可以說有恚；有

不浄に依存していない浄は，存在しない。しかも，それ(浄)に縁って不浄〔がある〕，とわれわれは想定して(仮に説いて)いる〔にすぎない〕。それゆえ，不浄そのものは，存在しないのである。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「無不愛待愛，無愛待不愛，若以愛為緣，施設有不愛。」(大正 30，122c6-7)

[3]《大乘中觀釋論》卷 15〈23 觀顛倒品〉：「若不因不善，善卽無施設，以因不善故，善亦無所有。」（高麗藏 41，160b18-19）

[50] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c3-5)：「**若無有淨者，何由而有貪？若無有不淨，何由而有恚？**〔青目釋：〕無淨不淨故，則不生貪恚。」〔三枝 p.702〕：avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati /

aśubhe 'vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati //

浄が現に存在していないのであるならば，どうして，貪欲は存在するであろうか。また不浄が現に存在していないのであるならば，どうして，瞋恚(憎しみ怒り)は存在するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「無有可愛者，何處當起貪？不愛若無體，何處當起瞋？」(大正 30，122c11-12)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「此若無有善，當云何有貪？又若無不善，云何當有瞋？」（高麗藏 41，161a07-08）

淨不淨的中容性，可以說有癡。

◎既如上所說，「無有」清「淨」，那裡會「有貪」愛的生起？「無有不淨」，又那裡會「有」瞋「恚」的生起？無有淨不淨，癡煩惱的無由生起，是不言可知了。

◎所以，煩惱都是無自性的，並沒有他的實體。

二、觀顛倒不成

（一）空寂門（p.424）

〔13〕於無常著常，是則名顛倒，空中無有常，何處有常倒[51]？[52]

〔14〕若於無常中，著無常非倒，空中無無常，何有非顛倒？[53]

〔15〕可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？[54]

---

[51] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，58a，n.1)：「番、梵云：『執如何是倒？』與此譯合，但無畏、佛護牒頌云：『執云何非倒？』與此相反。」

[52] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c5-13)：「〔青目釋：〕問曰：經說常等四顛倒。若無常中見常，是名顛倒；若無常中見無常，此非顛倒，餘三顛倒亦如是。有顛倒故，顛倒者亦應有，何故言都無？答曰：**於無常著常，是則名顛倒，空中無有常，何處有常倒？**〔青目釋：〕若於無常中著常，名為顛倒。諸法性空中無有常，是中何處有常顛倒？餘三亦如是。」

〔三枝 p.704〕：anitye nityamityevaṃ yadi grāho viparyayaḥ /

nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ //

無常であるものにおいて「常である」とする，このような執着が，もしも顛倒であるならば，空においては，無常であるものは，存在しない。どうして，執着が顛倒であろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「無常謂常者，名為顛倒執，無常亦是執，空何故非執？」(大正 30，123a6-7)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若無常謂常，此執顛倒者，空中無無常，何有顛倒執？」（高麗藏 41，161a23-24）

[4]《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，60b13-18)：「復次，著常顛倒眾生，不知諸法相似相續有；如是人觀無常，是對治悉檀，非第一義。何以故？一切諸法自性空故。如說偈言：『**無常見有常，是名為顛倒；空中無無常，何處見有常？**』」

[53] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c15-19)：「**若於無常中，著無常非倒，空中無無常，何有非顛倒？**〔青目釋：〕若著無常言是無常，不名為顛倒者。諸法性空中無無常，無常無故，誰為非顛倒？餘三亦如是。」

〔三枝 p.706〕：anitye nityamityevaṃ yadi grāho viparyayaḥ /

anityamityapi grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ //

無常であるものにおいて「常である」とする，このような執着が，もしも顛倒であるならば，空においては，「無常である」とする執着も，どうして，顛倒ではないのか。

[2]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若無常謂常，此執顛倒者，無常若成執，空何非顛倒？」（高麗藏 41，161b05-06）

[3] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，58a，n.2)：「番、梵頌云：『於無常著常，是則為顛倒，空中說無常，執云何非倒？』承上頌而反說也。」

[54] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c20-24)：「**可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？**〔青目釋：〕可著**名物**，著者**名作者**，著**名業**，所用法**名所用事**，皆性空寂滅相，如〈如來品〉中所說，是故無有著。」

〔16〕若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？[55]

1、正觀顛倒的實無自性，顯出煩惱的不實

三毒，以緣境的顛倒而起；所以進一步正觀顛倒的實無自性，顯出煩惱的不實。

2、有所得的聲聞學者，以為有實在的四顛倒與不顛倒

有所得的聲聞學者，以常、樂、我、淨為錯誤顛倒，以無常、苦、無我、不淨為正確的不顛倒。其實，顛倒與非顛倒的自性不成。

3、定義：顛倒與非顛倒

什麼是顛倒？如這法是這樣，而違反他的本相，看作那樣，這就是顛倒。

什麼是非顛倒？如這法是這樣，就把他當作這樣看，這是非顛倒。

4、以緣起無性門觀察諸法，破顛倒與非顛倒之自性

但是，違不違反諸法的本相，要有倒與不倒的本相才可說。如果本相本不可得，這還說什麼違反不違反？就以四倒四非倒說吧：

〔三枝 p.708〕: yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yacca gṛhyate /
upaśāntāni sarvāṇi tasmādgrāho na vidyate //
およそ何によって執着するのであろうと，どのような執着であろうと，執着する者であろうと，またおよそ執着されるものであろうと，〔それら〕すべては，寂滅している。それゆえ，執着は〔固有の実体として〕存在することはない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30，123b2-10)：
執具起執者，及所執境界，一切寂滅相，是故無有執。
釋曰：執有三種：謂具、起及境界等。**執具**者，是能執總緣物體智。**起執**者，謂[1]所執心，或妄置，或非撥等。又須執者，謂[2]起執人。**所執境界**者，謂所計常、樂、我、淨等境界。此之三法皆自體空，如我所說道理，欲令開解執具等一切皆寂滅相，是故無執。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉(高麗藏 41，161b5-22)：
若無常謂常，此執顛倒者，無常若成執，空何非顛倒？
釋曰：常與無常二俱無故，此中意者，無常及空皆是顛倒，餘無我等亦如是說。復有人言：應知諸法有其能執、所執、執法、執作用等，皆有體故。若不有者，應無能執、所執道理。論者言：如汝所言，諸有執者，為因所成邪為？復別有執法成邪為？復共相相違有體邪？若別有執者即彼作者有何體邪？故頌遺言：
能執業用境，此等自性空，皆是寂滅相，是故無有執。
釋曰：如其增上所說，證成如汝所說：因喻無體，謂言勝義諦中有顛倒故，即此顛倒與非顛倒言有體者。

[55] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c25-28)：「**若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？**〔青目釋：〕著名憶想分別此彼有無等，若無此著者，誰為邪顛倒？誰為正不顛倒？」
〔三枝 p.710〕: avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyageva vā /
bhavedviparyayaḥ kasya bhavetkasyāviparyayaḥ //
誤りにしても，正しいにしても，執着は存在していないのであるから，だれにとって，顛倒が存在するであろうか。まただれにとって，非顛倒が存在するであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉:「執性無有故，邪正等亦無，誰今是顛倒？誰是非顛倒？」(大正 30，123b11-12)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉:
「執性無有故，何言邪與正？」(高麗藏 41，161b24)
「計無常等法，而成於顛倒。」(高麗藏 41，161c02)

（1）破顛倒—釋第 13 頌：於無常著常，是則名顛倒，空中無有常，何處有常倒？

A、縱許

假使有諸行「無常」、諸法無我、諸受是苦、諸身不淨的實自性，違反他的本相，而執「著」諸行是「常」住，諸法是有我，諸受是快樂，諸身是清淨。確實有此顛倒的自性，「是」即可以說「名」為「顛倒」。

B、正破

但以（p.425）正理觀察，尋求他的自性，在諸法畢竟「空中，無有常」、樂、我、淨的四法實性的，這那裡還「有常」、樂、我、淨的四「倒」呢？

（2）破非顛倒—釋第 14 頌：若於無常中，著無常非倒，空中無無常，何有非顛倒？

A、縱許

同樣的，假使「於」真實自性的「無常中」，執「著」他確實是「無常」，苦中執著他是苦，無我中執著他是無我，不淨中執著他是不淨，這可以說如對象的本相而知，可以說是「非」顛「倒」。

B、正破

但以正理觀察，在諸法畢竟「空中」，是「無」有「無常」、苦、無我、不淨的實性，這那裡「有」無常、苦、無我、不淨的「非顛倒」呢？

（3）結二頌：倒與非倒，是緣起的假名；在諸法性空中，沒有倒與非倒的差別。

所以，倒與非倒，是緣起的假名；在諸法性空中，平等平等，同樣地不可得，沒有倒與非倒的差別。

所以《般若經》等，正觀法相的時候，總是說常與無常不可得等。[56]

此二頌(第 13、14 頌)，破常倒，指空中沒有常住自性；破非顛倒，指空中沒有無常自性。這也是以緣起無性門觀察，不在認識論上說。

5、破執著—釋第 15 頌：可著著者著，及所用著法，是皆寂滅相，云何而有著？

（1）敘外人所之四種執著

倒與非倒的產生，主要的是由執不執著。說到執著，計有四種：

一、「可著」，是所著的境界；二、「著者」，是能著的人；

三、「著」，是在起執著時的著相；四、「所用著法」，是執著時所用的工具。

---

[56] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈23 等空品〉(大正 08，265a20-29)：「須菩提！是空非一非二非三非四非五非異。以是故，說名三世等是菩薩摩訶薩摩訶衍。是衍中等不等相不可得故，染不染不可得、瞋不瞋不可得、癡不癡不可得、慢不慢不可得，乃至一切善法不善法不可得。是衍中常不可得、無常不可得，樂不可得、苦不可得，實不可得、空不可得，我不可得、無我不可得，欲界不可得、色界不可得、無色界不可得，度欲界不可得、度色界不可得、度無色界不可得。」

[2]《大般若波羅蜜多經》卷 11〈7 教誡教授品〉(大正 05，58b10-15)：「復次，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不應觀色若常若無常，不應觀受、想、行、識若常若無常；不應觀色若樂若苦，不應觀受、想、行、識若樂若苦；不應觀色若我若無我，不應觀受、想、行、識若我若無我；不應觀色若淨若不淨，不應觀受、想、行、識若淨若不淨。」

[3] 另參見《放光般若經》卷 5〈27 問觀品〉(大正 08，36a12-20)；《光讚經》卷 9〈24 觀行品〉(大正 08，208a12-21)；《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈26 無生品〉(大正 08，270c6-10)。

[4]所用的工具，可說是吸（p.426）取外境的六根；[3]著相，是根境交涉時的那種染著性；[2]能著者，是起執的我；[1]所著的境，就是六塵。

※外人以為有此四事，即有取著；有取著，當然就有顛倒。

（2）深入諸法性空中，便知這四事都沒有實性

然而，在深入諸法性空中，這四事都「是」「寂滅」離戲論「相」的；沒有此四事的實性，那裡真「有」取「著」的實性可得！

6、總結破[57]—釋第 16 頌：若無有著法，言邪是顛倒，言正不顛倒，誰有如是事？

這樣，「無有」實自性的「著法」可得，就不可以說「邪」執「是」錯誤的「顛倒」，「正」觀是非錯誤的「不顛倒」。試問畢竟空寂無自性中，「誰有」這倒非倒的「事」情呢？

（二）已未門

〔17〕有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不倒[58]。[59]

〔18〕若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？[60]

〔19〕諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？[61]

---

[57] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，147b8-10)：「就初四偈即四：第一偈破倒，次破不倒，第三破著，第四總結破。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

[58] 生＝倒【宋】【元】【明】。（大正 30，32d，n.1）

[59] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，31c29-32a7)：「**有倒不生倒，無倒不生倒；倒者不生倒，不倒亦不生。若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？**〔青目釋：〕已顛倒者，則更不生顛倒，已顛倒故。不顛倒者亦不顛倒，無有顛倒故。顛倒時亦不顛倒，有二過故。汝今除憍慢心，善自觀察，誰為顛倒者？」

〔三枝 p.712〕: na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ /
na cāpyaviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ //

すでに顛倒した者には，もろもろの顛倒は起こらない。まだ顛倒していない者にもまた，もろもろの顛倒は起こらない。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「已起者無合，未起亦無合，離已未倒者，有合時不然。」(大正 30，123b29-c1)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「無未生顛倒，及已生顛倒，亦非顛倒時，有顛倒生起。」（高麗藏 41，161c07-08）

[4] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉（《藏要》4，57b，n.1）：「番、梵頌云：『已是顛倒中，顛倒則不生；未是顛倒中，顛倒亦不生。』今譯改文。」

[60] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a2-3)。

〔三枝 p.714〕: na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ /
vimṛśasva svayaṃ kasya saṃbhavanti viparyayāḥ //

現に顛倒しつつある者に，もろもろの顛倒は起こらない。汝みずから，よく熟慮せよ，何びとにもろもろの顛倒が起こるのであろうか。

[61] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a8-14)：「**諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？**〔青目釋：〕顛倒種種因緣破故，墮在不生。彼貪著不生，謂不生是顛倒實相。是故偈說：云何名不生為顛倒？乃至無漏法尚不名為不生相，何況顛倒是不生相！顛倒無故，何有顛倒者？因顛倒有顛倒者。」

〔三枝 p.716〕: anutpannāḥ kathaṃ nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ /
viparyayeṣvajāteṣu viparyayagataḥ kutaḥ //

1、釋「空寂門」與「已未門」之別

空寂門(第 13-16 頌)，是直約空寂不二門說的。

以下(已未門)，約依緣起以觀無自性說。

2、就已未門明法與人無有倒義[62]

第一頌(第 17 頌)中，初二句，依「法」作已未門破；後二句，依「人」作已未門破。

（1）依「法」作已未門破—釋第 17 頌前二句：有倒不生倒，無倒不生倒

如說有顛倒生，是這法有了顛倒而後生起顛倒，是本無顛倒而後有顛倒？

A、先「有顛倒」，就不應再生顛倒

假定這法先已「有」了（p.427）顛「倒」，有了顛倒，就「不」應當再「生」顛「倒」。

B、先「無顛倒」，也不能生顛倒

假定這法原來「無」有顛「倒」，無有顛倒，也「不」可以說能「生」顛「倒」。

C、結說：先「有、無顛倒」，都不能生顛倒

無倒生倒，這犯從無生有的過失。有倒生倒，這犯生而復生的過失。所以，有無都不可說能生顛倒。

（2）外人轉計：有能生起顛倒的人

外人想：不錯！法上有沒有顛倒，都不可以說有生，但有能起顛倒者，所以能生顛倒。

（3）依「人」作已未門破—釋第 17 頌後二句：倒者不生倒，不倒亦不倒

這還是不可以！如說人生顛倒，是這人先有顛倒，是顛倒者，而後生顛倒？還是他本無顛倒而後有顛倒生？

A 先「有顛倒者」，不能再生顛倒

已成顛倒的顛「倒者」，能生是不對的；既成了倒者，就有了顛倒，「不」能再說他「生」顛「倒」！

B、先「非顛倒者」，不能再生顛倒

如這人本不是顛倒的，既非顛倒者，又怎麼可以生起顛倒呢？所以，「不倒」者「亦不」生顛「倒」。

3、倒時破

まだ生じていないもろもろの顛倒が，一体，どうして，存在するであろうか。もろもろの顛倒がまだ生じていないのに，顛倒にいたった者が，どうして，〔存在するであろう〕か。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉:「無起未起者，云何有顛倒？諸倒悉無生，何處起顛倒？」(大正 30，123c10-11)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉:「未生當云何，有顛倒可得？顛倒若不生，何處有顛倒？」(高麗藏 41，161c14-15)

[62] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，147c13):「一偈：就已未二門，**明法與人無有倒義**。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

第二頌(第 18 頌)，約倒時破。

（1）外人轉計：正當顛倒的時候，是有顛倒的

外人以為有倒無倒都不能生，在正當顛倒的時候，是可以說有顛倒的。

（2）論主：倒時是觀待已倒、未倒建立，應知倒時不可得

※釋第 18 頌：**若於顛倒時，亦不生顛倒，汝可自觀察，誰生於顛倒？**

這仍不行！倒時是觀待已倒未倒建立的，離了已倒未倒，倒時根本不可得。倒時尚且不可得，又那裡能生起顛倒？所以說：「**若於顛倒時，亦不生顛倒**」。

如一定要固執倒時有顛倒生，那「**可**」以「**自**」己審細「觀（p.428）察」一下，看看是有那個在顛倒的時候，能夠「**生於顛倒**」？

如觀察不到，那就不可以妄說倒時有顛倒生。

4、明「顛倒不生」之真義

（1）青目釋

第三頌(第 19 頌)，依青目的解釋[63]：

A、外人以為顛倒不生，就是顛倒的真實，而於中生起執著

外人以為「**顛倒不生**」，就是顛倒的真實，於真實中生起執著。

B、論主破

所以論主進一步破斥說：怎麼可以說不生是顛倒的真實？不特不可執不生是顛倒的真相，就是非顛倒的無漏法，也不可名為不生相呢？

（2）印順導師評：清辨的解說，比青目釋更好

A、依青目的解釋，第 17-19 頌文義不大連貫

這樣解釋，可說上二頌(第 17、18 頌)破顛倒的生，此(第 19 頌)破顛倒的不生；但文義不大連貫。

B、清辨釋：從三時無顛倒，就可知道諸顛倒是不生

※釋第 19 頌：**諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？**

依清辨說[64]，從上面的三時無倒看，可以知道「**諸顛倒**」是「**不生**」的

---

[63] 龍樹菩薩造．青目釋《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a4-14)：「**已顛倒者，則更不生顛倒，已顛倒故。不顛倒者，亦不顛倒，無有顛倒故。顛倒時，亦不顛倒，有二過故。汝今除憍慢心，善自觀察，誰為顛倒者？復次，**

諸顛倒不生，云何有此義？無有顛倒故，何有顛倒者？

顛倒種種因緣破故，墮在不生。彼貪著不生，謂不生是顛倒實相。是故偈說：云何名不生為顛倒？乃至無漏法尚不名為不生相，何況顛倒是不生相！顛倒無故，何有顛倒者？因顛倒有顛倒者。」

[64]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉(大正 30，123b24-c13)：

復次，世間人言：與顛倒合者名顛倒人。此之顛倒，為與已起倒者有合耶？為與未起倒者有合耶？為與起倒時有合耶？今答此三種與顛倒合者，是皆不然。如論偈說：

已起者無合，未起亦無合，離已未倒者，有合時不然。

釋曰：此謂已有倒者，更與倒合，則為無用。何以故？倒者空故，譬如餘不倒者。若言有倒與時合者，此有俱過。離倒不倒，與時合者不然，作是觀時，悉皆不然。若言有者，汝今當答，此之顛倒與誰合耶？是故無有與倒合者，以是義故，汝得如先所說過。復次，如第一義中，一切諸體皆無自性，說此道理已令開解，以是故。如論偈說：

了。顛倒不生，那裡還「有」什麼邪是顛倒，正非顛倒的意「義」呢？「無有顛倒」的法，又從那裡「有顛倒者」的人呢？

※清辨的解說，比青目釋更好。

（三）有無門

〔20〕若我常[65]樂淨[66]，而是實有者，是常樂我[67]淨，則非是顛倒。[68]

〔21〕若我常[69]樂淨，而實無有者，無常苦不淨[70]，是則亦應無。[71]

執有常樂我淨顛倒實性，那可再以實有實無門觀察。

1、就倒破倒[72]—釋第 20 頌：若我常樂淨，而是實有者，是常樂我淨，則非是顛倒。

假定「我常樂淨」四（p.429）者，「是實有」自性的。常，我說他「是常」，這恰如他的本相；樂我淨，說他是「樂」，是「我」，是「淨」，這也各各恰如

無起未起者，云何有顛倒？諸倒悉無生，何處起顛倒？

釋曰：此謂偈意顯無生，故無有顛倒。汝出因等，皆是有過。

[65] 若常我＝我若常【宋】＊【元】＊【明】＊。（大正 30，32d，n.4）

[66] 常，我，樂，淨：Nitya, Ātman, Sukha, Śuci。（大正 30，32d，n.5）

[67] 我樂＝樂我【宋】＊【元】＊【明】＊。（大正 30，32d，n.6）

[68] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a15-21)：「**若常我樂淨，而是實有者，是常我樂淨，則非是顛倒。**〔青目釋：〕若常、我、樂、淨是四實有性者，是常、我、樂、淨則非顛倒。何以故？定有實事故。云何言顛倒？若謂常、我、樂、淨倒是四無者，無常、苦、無我、不淨，是四應實有，不名顛倒。顛倒相違故，名不顛倒。是事不然。」

〔三枝 p.720〕：ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate /

ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayaḥ //

もしも我(アートマン)と浄と常と樂とが，〔実際に〕存在するのであるならば，我と浄と常と樂とは，顛倒ではない〔ことになるであろう〕。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「常樂我淨等，而言實有者，彼常樂我淨，翻則為顛倒。」(大正 30，123c14-15)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若常樂我淨，此四是有者，彼常樂我淨，是即非顛倒。」（高麗藏 41，161c17-18）

[69] 常我＝我常【宋】＊【元】＊【明】＊。（大正 30，32d，n.10）

[70] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，59a，n.2)：「番、梵具云：『無我不淨無常苦。』今譯脫略。」

[71] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a22-25)：「**若常我樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。**〔青目釋：〕若常、我、樂、淨是四實無，無故無常等四事，亦不應有。何以故？無相因待故。」

〔三枝 p.722〕：nātma ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate /

anātmā 'śucyanityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate //

もしも我(アートマン)と浄と常と樂とが，〔実際に〕存在しないのであるならば，無我と不浄と無常と苦ともまた，〔実際には〕存在しない〔ことになるであろう〕。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「我及常樂等，若當是無者，無我苦不淨，而應是可得。」(大正 30，123c18-19)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若常樂我淨，此四是無者，彼無常苦等，是即應不有。」（高麗藏 41，161c23-24）

[72] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，148a12-13)：「初偈：**就倒破倒**。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

他的本相，這怎麼可說是顛倒呢？所以說：「**則非是顛倒**」。不是顛倒，就是正見，一切眾生有這正見，也就應該得解脫！可是事實並不是這樣。

2、就倒破不倒[73]—釋第 21 頌：**若我常樂淨，而實無有者，無常苦不淨，是則亦應無。**

假定聞論主所破，以為「**我常樂淨**」四者，是「**實無有**」的。實無所有，那麼，無我、「**無常、苦、不淨**」的四正，也就不應當有了。為什麼呢？有常樂我淨的四倒，離四倒才可說有無常、苦、無我、不淨的四非倒；四倒既實無，四非倒的正觀，自然也就沒有了。

同時，顛倒即不能正見，不能恰如不顛倒的本相而起。反之，才有四非倒。如沒有顛倒，也沒有正見法相的非倒了。所以說：「**是則亦應無**」。

（貳）結成煩惱之滅

一、正顯

〔22〕**如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。**[74]

（一）顛倒不顛倒皆不可得；如不了解性空的大意，以為一切都沒有，就是撥無邪正的邪見

論主說：顛倒不可得，不顛倒不可得。如不了解性空宗的大意，以為顛倒(p.430)、不顛倒一切都沒有，這真是撥無邪正的大邪見了！

（二）明苦集滅道的正義

1、有了自性見，便顛倒的取著實相，因此現起煩惱，生死輪迴不止

不知煩惱起於顛倒，顛倒原於自性見。有了自性見，這才取著諸法，有**想倒**、**心倒**、**見倒**的種種顛倒生。[75]不知是戲論的顛倒，取著實相，所以煩惱現起，生死輪迴了。

2、觀察煩惱的無自性，即能煩惱不生，而得苦集的寂滅

釋第 22 頌：**如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。**

---

[73] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，148a13)：「第二偈：**就倒破不倒**。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，新文豐出版公司，1977 年 7 月初版。

[74] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32a26-b1)：「**如是顛倒滅，無明則亦滅，以無明滅故，諸行等亦滅。**〔青目釋：〕如是者如其義，滅諸顛倒故。十二因緣根本無明亦滅，無明滅故三種行業，乃至老死等皆滅。」

〔三枝 p.724〕：evaṃ nirudhyate 'vidyā viparyayanirodhanāt /
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyaṃ nirudhyate //
このようにして，顛倒が滅するから，無明(根源的無知)が滅せられる。無明が滅せられるときに，〔潜在的〕形成作用(行)などが滅せられる。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「以彼無因故，則無明行滅，乃至生老死，是等同皆滅。」(大正 30，123c25-26)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若顛倒法滅，如是無明滅，以無明滅故，諸行等亦滅。」(高麗藏 41，162a08-09)

[75] [1]《大集法門經》卷 1(大正 01，229c20-24)：「復次，四顛倒，是佛所說。謂[1]**無常謂常**，是故生起想顛倒、心顛倒、見顛倒；[2]**以苦謂樂**，是故生起想、心、見倒；[3]**無我謂我**，是故生起想、心、見倒；[4]**不淨謂淨**，是故生起想、心見倒，如是等名為四顛倒。」

[2]《瑜伽師地論》卷 8(大正 30，314b8-12)：「**想倒**者，謂於無常、苦、不淨、無我中，起常、樂、淨、我妄想分別。**見倒**者，謂即於彼妄想所分別中，忍可欲樂建立執著。**心倒**者，謂即於彼所執著中貪等煩惱。」

如能如上面所說，正見顛倒的實相不可得，諸「顛倒」即「滅」。顛倒滅就不起煩惱。煩惱雖多，根本而主要的是「無明」，所以顛倒滅，無明「亦滅」。「無明滅故」，三業「諸行」也滅。諸行滅則識滅，識滅則名色滅，生老病死「等亦滅」了。

本頌(第 22 頌)正明苦集滅道的正義。苦集是煩惱；苦集的所以可滅，在於實無自性。所以直從煩惱的無自性觀察，即能煩惱不生，而得苦集的寂滅。

（三）修學佛法，主要的是斷煩惱，解脫生死；但應理解無實在的煩惱可斷，才是真的斷煩惱

修學佛法，主要的是斷煩惱，解脫生死，如本論所說的無明滅。

1、大乘佛法強調：體解煩惱本性空寂，本來寂靜，就可以離煩惱得解脫

但大乘佛法中，也說不斷煩惱。這因沒有煩惱的實相可破，只要體解煩惱本性空寂，本來寂靜，自性涅槃，這就可以離煩惱得解脫了！

2、舉喻

如晚間誤認繩子為蛇，生起極大的恐怖，感到無限的苦痛。要消釋他的痛苦恐怖，只需指明這是繩，理解了這裡根本沒有蛇，那他一切恐怖與痛苦，立刻就消失無有了。

3、從勝義中說無煩惱可滅；世俗諦中，大有煩惱可斷

所以理解無煩惱（p.431）可斷，這才是真正的斷煩惱；無生死可了，這才是真正的了生死。

從勝義中說無煩惱可滅；世俗諦中，大有煩惱可斷。但這樣的斷煩惱，與不斷是相成而不是矛盾的。因為不斷，所以可斷；也因可斷，才知他實無自性可斷呢？這在下面二頌中，明白的指示出來。

二、遮顯

〔23〕若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性[76]？[77]

〔24〕若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？[78]

---

[76] 歐陽竟無編《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(《藏要》4，59a，n.3)：「番、梵作『有性』。」

[77] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32b2-6)：「**若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性？**〔青目釋：〕若諸煩惱即是顛倒，而實有性者，云何可斷？誰能斷其性？若謂諸煩惱皆虛妄，無性而可斷者，是亦不然。」

〔三枝 p.726〕：yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /
kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati //

もしも何らかのもろもろの煩悩が，その自性(固有の実体)として実在しており，だれかに所属しているのであるならば，一体，どうして，〔それらは〕断じ滅せられるであろうか。どのようなものが，自性を断じ滅し得るであろうか。

[2]《般若燈論釋》卷 14〈23 觀顛倒品〉：「若人諸煩惱，有一自實體，云何能斷除？誰能斷有體？」(大正 30，124a2-3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「有何法可斷，此中云何斷？若實有自性，自體無繫屬。」(高麗藏 41，162a16-17)

[78] [1] 龍樹菩薩造・青目釋《中論》卷 1〈23 觀顛倒品〉(大正 30，32b7-10)：「**若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？**〔青目釋：〕若諸煩惱虛妄無性，則無所屬，云何可斷？誰能斷無性法？」

（一）破性實煩惱不可滅[79]

釋第 23 頌：若煩惱性實，而有所屬者，云何當可斷？誰能斷其性？

假使不解性空而不無假名，執著煩惱可斷，以為「煩惱」的體「性」是「實」有的，是「有所屬」的——屬於自我，或屬於垢心。那就根本不可斷，所以說：「云何當可斷」。假使說可斷，試問：「誰能斷」這煩惱的實有「性」？若有力能斷此實有性，那他就是實相的破壞者，也不成三乘聖人了。

（二）無實性之煩惱，則無所滅[80]

釋第 24 頌：若煩惱虛妄，無性無屬者，云何當可斷？誰能斷無性？

假定說「煩惱」是「虛妄」，「無」有他的實「性」，也「無」有他的所「屬」。這空無一切的煩惱，怎麼可斷呢？所以說：「云何當可斷」。假使可以斷，試問（p.432）：又是「誰能斷」這「無性」的煩惱呢？如第二頭是無的，誰能斬割他呢？

所以要有煩惱可斷，這煩惱必是無自性的；無自性的煩惱，在緣起假名中，又是必有的。可以從緣生起，有他的作用，也是屬於假名的眾生所有；這才眾生以中道正觀，觀破煩惱，煩惱離繫，寂然不生，這才叫斷煩惱呢！

〔三枝 p.728〕：yadyabhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ ke ciddhi kasya cit /
kathaṃ nāma prahīyeran ko 'sadbhāvaṃ prahāsyati //
もしも何らかのもろもろの煩悩が，その自性(固有の実体)として実在していないのに，だれかに所属しているのであるならば，一体，どうして，〔それらは〕断じ滅せられるであろうか。どのようなものが，実在していないものを断じ滅し得るであろうか。

[2]《大乘中觀釋論》卷 16〈23 觀顛倒品〉：「若煩惱無實，無故何名斷？離有體無體，有何法可斷？」（高麗藏 41，162a19-20）

[79] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，148b4)：「初：**破性實煩惱不可滅**。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，慧日星期學院，1987 年 12 月出版。

[80] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 9〈23 觀顛倒品〉(大正 42，148b4-5)：「第二：**破假名煩惱則無所滅**。」另參見《中觀論書・中論科判》，p.445，慧日星期學院，1987 年 12 月出版。

【附表】〈25 觀顛倒品〉科判

科判						偈頌
（戊二）觀所滅的倒惑	（己一）遮破顛倒之生	（庚一）觀煩惱不生	（辛一）敘執			[01] 從憶想分別 生於貪恚癡 淨不淨顛倒 皆從眾緣生
			（辛二）破執	（壬一）無性門		[02] 若因淨不淨 顛倒生三毒 三毒即無性 故煩惱無實
				（壬二）無主門	(癸一) 無自我即無所屬	[03] 我法有以無 是事終不成 無我諸煩惱 有無亦不成
						[04] 誰有此煩惱 是即為不成 若離是而有 煩惱則無屬
					(癸二) 無垢心即無所屬	[05] 如身見五種 求之不可得 煩惱於垢心 五求亦不得
				（壬三）無因門		[06] 淨不淨顛倒 是則無自性 云何因此二 而生諸煩惱
			（辛三）轉救			[07] 色聲香味觸 及法為六種 如是之六種 是三毒根本
			（辛四）破救	（壬一）正破	(癸一)境空門	[08] 色聲香味觸 及法體六種 皆空如燄夢 如乾闥婆城
						[09] 如是六種中 何有淨不淨 猶如幻化人 亦如鏡中像
					(癸二)相待門	[10] 不因於淨相 則無有不淨 因淨有不淨 是故無不淨
						[11] 不因於不淨 則亦無有淨 因不淨有淨 是故無有淨
				（壬二）結成		[12] 若無有淨者 何由而有貪 若無有不淨 何由而有恚
		（庚二）觀顛倒不成	（辛一）空寂門			[13] 於無常著常 是則名顛倒 空中無有常 何處有常倒
						[14] 若於無常中 著無常非倒 空中無無常 何有非顛倒
						[15] 可著著者著 及所用著法 是皆寂滅相 云何而有著
						[16] 若無有著法 言邪是顛倒 言正不顛倒 誰有如是事
			（辛二）已未門			[17] 有倒不生倒 無倒不生倒 倒者不生倒 不倒亦不生
						[18] 若於顛倒時 亦不生顛倒 汝可自觀察 誰生於顛倒
						[19] 諸顛倒不生 云何有此義 無有顛倒故 何有顛倒者
			（辛二）有無門			[20] 若我常樂淨 而是實有者 是常我樂淨 則非是顛倒
						[21] 若我常樂淨 而實無有者 無常苦不淨 是則亦應無
	（己二）結成煩惱之滅			（庚一）正顯		[22] 如是顛倒滅 無明則亦滅 以無明滅故 諸行等亦滅
				（庚二）遮顯		[23] 若煩惱性實 而有所屬者 云何當可斷 誰能斷其性
						[24] 若煩惱虛妄 無性無屬者 云何當可斷 誰能斷無性

《中觀論頌講記》
〈觀四諦品第二十四〉[1]

指導老師：上厚下觀法師
釋會常、釋如暘　敬編
2009/04/08

壹、引言[2]

（壹）明〈24 觀四諦品〉與前後品之關聯

如來是能證者（〈22 觀如來品〉），四倒[3]是所斷的惑（〈23 觀顛倒品〉），斷了煩惱，就能體悟真理、證入涅槃了（〈25 觀涅槃品〉）。所見的真理，是四諦（〈24 觀四諦品〉）。

（貳）見四諦得道與見滅諦得道之異說

雖學者間，有見四諦得道，與見滅諦得道的諍論，然在性空者，這決非對立的。洞見本性寂滅的滅諦，與正見緣起宛然的四諦，也是相成而不相奪的。[4]

＊編者範圍：釋會常，〈24 觀四諦品〉（第 1～19 頌），《中觀論頌講記》，p.433～p.466。
釋如暘，〈24 觀四諦品〉（第 20～40 頌），《中觀論頌講記》，p.467～p.482。

[1] 相關譯本如下：
[1] 偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉（大正 30，124b1）。
[2] 安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉（高麗藏 41，139a15）。
[3] 三枝充悳著，《中觀偈頌總覽》（以下簡稱「三枝」），p.731：
āryasatyaparikṣā nāma caturviṃśatitamaṃ prakaraṇam.
「聖なる真理（〔四〕聖諦）の考察」と名づけられる第 24 章。

[2] 本講義科判，參考印順導師《中觀論頌講記》的目次分段，部分內容參考福嚴佛學院 2003 年編〈《中論》選讀講義〉。

[3] 《大智度論》卷 19〈1 序品〉：「凡夫人未入道時，是四法中，邪行起四顛倒：[1]諸不淨法中淨顛倒，[2]苦中樂顛倒，[3]無常中常顛倒，[4]無我中我顛倒。破是四顛倒故，說是四念處；破淨倒故說身念處；破樂倒故說受念處；破常倒故說心念處；破我倒故說法念處。」（大正 25，198c15-20）

[4] [1]印順導師，《性空學探源》p.258：「**漸現觀**的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。**頓現觀**的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。
總之，**四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道**；與空義關係之密切，可想而知了。」
[2]印順導師，《成佛之道（增註本）》p.222：「由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是**漸見派**——**見四諦得道**，是西北印學派的主張。而中南印度的學派，是**主張頓見的**——**見滅諦得道**。當然，這是千百年來的古老公案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性，也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。」
[3]《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉「聲聞人以四諦得道；菩薩以一諦入道。佛說是四諦皆是一諦，分別故有四；是四諦、二乘智斷，皆在一諦中。」（大正 25，662b24-26）
[4] 學派之間不同的見解，整理如下表：

（叁）明四諦因果起滅與四諦內容

一、總說四諦因果起滅

四諦是佛法的教綱，世出世間的因果起滅，都建立在此。

◎ **苦**諦是世間的果，**集**諦是世間苦果的因；

◎ **滅**是出世間解脫的果，**道**是證得出世寂滅的因。

※ 所以經說：『有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。』[5]

二、別說四諦內容

（一）苦

說到**苦**，以五蘊身或名色和合為苦，有三苦[6]、八苦[7]等。

學派主張		相關出處
漸見觀 （見四諦得道）	西北印學派 （薩婆多部系）	《雜阿含》卷 16（437 經）（大正 2，133b） 《雜阿含》卷 16（435-436 經）（大正 2，112c-133b）
頓見觀 （見滅諦得道）	中南印學派 （大眾分別說系）	《成實論》卷 15〈見一諦品〉（大正 32，362c5-363a28） 《清淨道論》第 22 品（Visuddhi-magga（PST）p.690），葉均譯，p.644。
性空觀 （本無自性）	中觀學派	《中觀論頌講記》〈18 觀法品〉，p.309- p.310。 《印度佛教思想史》p.71- p.72。

[5] [1]《雜阿含經》卷 2（53 經）：「婆羅門白佛言：『世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？』佛告婆羅門：『愚癡無聞凡夫色集、色滅、色味、色患、色離不如實知。不如實知故，愛樂於色、讚歎於色、染著心住。彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦，是則大苦聚集，受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名**有因有緣集世間，有因有緣世間集**。』

婆羅門白佛言：『云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？』佛告婆羅門：『多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，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，受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名**有因有緣滅世間，是名有因有緣世間滅。**』」（大正 2，12c25-13a12）

[2]印順導師，《性空學探源》p.54-p.56：「

一、流轉律：『此有故彼有』，由有此因，故有彼果，本是常人共喻的因果事理。……這『此有故彼有，此生故彼生』，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。

二、還滅律：此生故彼生，因有故果有；反轉來：此滅故彼滅，因無故果無。針對著有、生，從因上著手截斷它，就歸於滅無了。……緣起簡單的定義是『此故彼』，流轉之生、有，是『緣此故彼起』；現在還滅的無、滅，是『不緣此故彼不起』，並不違反『此故彼』的定義。所以『此無故彼無，此滅故彼滅』的還滅，也是緣起理則的定律。

三、中道空寂律：『此滅故彼滅』的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是『純大苦聚滅』，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。……從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。」

[6] [1]《長阿含經》卷 8：「復有三法，謂三苦——行苦、苦苦、變易苦。」（大正 1，50b12）

[2]《十住經》卷 3〈6 現前地〉：「十二因緣，說名三苦。無明、行、識、名色、六入，名為**行苦**；觸、受名為**苦苦**；愛、取、有、生、老死憂悲苦惱，名為**壞苦**。無明滅故，諸行滅，乃至老滅死，名為斷三苦相續說。」（大正 10，515b3-6）

[7] [1]《大般涅槃經》卷 1：「比丘！苦諦者，所謂八苦：一、生苦。二、老苦。三、病苦。四、

（二）集

集[8]就是愛：愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。[9]其中，後有愛尤為主要。到了學派中，說集含有業；有以愛為主，有以業為主，有雙取愛與業的。[10]

（三）滅

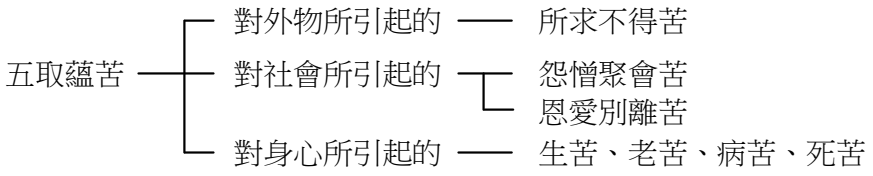
滅是涅槃，也就是三無為中的擇滅無為。[11]

（四）道

道是八正道；後來，化地部學者說五法為道[12]，瑜伽學者說止觀為道[13]。

死苦。五、所求不得苦。六、怨憎會苦。七、愛別離苦。八、五受陰苦，汝等當知。此八種苦，及有漏法，以逼迫故，諦實是苦。集諦者，無明及愛，能為八苦而作因本，當知此集，諦是苦因。」（大正 1，195b18-23）

[2]參考印順導師，《成佛之道》（增註本）p.148：



[8]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 78：「問：苦集聖諦云何？答：如契經說，諸所有愛及後有愛、喜俱行愛、彼彼喜愛是名苦集聖諦。」（大正 27，403a2-3）

[9] 印順導師，《佛法概論》p.87：「愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。」

[10] [1]《阿毘曇毘婆沙論》卷 45：「有四事名集：一、以業。二、以煩惱。三、以愛。四、以無明。若智行此四事，名集智。」（大正 28，346a7-9）

[2]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 106：「集智亦有四：一、知業，二、知煩惱，三、知愛，四、知事。」(大正 27，549c1-3)

[3]《阿毘曇毘婆沙論》卷 56「復次此中說三種集：一、煩惱集。二、苦集。三、業集。喜愛集、色集，是說煩惱集。觸集、三陰集，是說苦集。名色集、識集，是說業集。此中說名色是業，如煩惱集、苦集、業集，煩惱有苦、有業、有煩惱。道苦、道業、道煩惱苦業，當知亦如是。」（大正 28，398c26-399a2）

[11] [1]印順導師，《中觀論頌講記》〈25 觀涅槃品〉p.490-p.491：「在聲聞學者中，像說一切有部等，以涅槃為真實有的、善的、常住的；有無為法的離言自性，名之為擇滅無為，即是以妙有為涅槃的。擇滅是以智慧揀擇，滅除一切有漏有為法所得；有為法有多少，無為也就有多少，所以以為離繫的實有的擇滅無為，是很多的。」

[2]印順導師，《印度佛教思想史》p.64：「無為法，在《阿含經》中，指煩惱、苦息滅的涅槃；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅。赤銅鍱部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅，虛空。如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。」

[12] [1]參閱《論事》，《漢譯南傳大藏經（七）》p.78：「今稱道論。此處彼言『彼之身業、口業、活命是清淨』，依止此經及正語、正業、正命是心不相應，<u>於無限制言『有五支之道』者，乃化地部之邪執。</u>」

[2]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 2：「又云：八正道中，正語、正業、正命是學戒增。正定是學心增。正見、正志、正方便、正念，是學慧增。」（大正 23，p.514b10-12）

[3]印順導師，《空之探究》p.11：「然從聖道的修習來說，經中或先說聞法，或先說持戒，而真能部分的或徹底的斷除煩惱，那就是定與慧了。化地部說：『道唯五支』：不取正語、正

（肆）何以名四聖諦

這四者，何以名四聖諦？

一、釋「諦」

諦是正確不顛倒，是真、(p.434) 是實的意思。就事實說，五蘊身有三苦、八苦的逼迫，集有煩動惱亂身心的作用，這是世間苦集二諦的事。滅是苦痛的解脫，道是修行上進的行為。

凡夫不能瞭解四諦的事，聖者以他真實的智慧，能正確的知道：苦的的確確是苦，集實為感受生死的根本原因，滅真實是生死永滅不再輪迴，道是確實能得解脫，所以叫做諦。

二、釋「聖諦」——事相、理性

然而，聖者不僅知種種事相，而是在**事相**上正見必然的**理性**。所以說：

◎ 無常、苦、空、無我是**苦諦**的理，

◎ 集、因、緣、生是**集諦**的理，

◎ 滅、盡、妙、離是**滅諦**的理，

◎ 道、如、行、出是**道諦**的理。

這只是一分學者作如此分配，其實並不一定。如無常可通三諦，無我可通四諦。[14]剋實[15]的說，一面從**事相**上而知他的確實是苦是集等；一面依現實有漏的法，深見無常、苦、無我、涅槃空寂。從四諦別別的**理性**，悟入一切歸於空寂的滅，契入一切空寂，即是見諦得道了。聖者悟證四諦的理，確然如此，非不如此，是真是實的，所以叫四聖諦。

業、正命（這三支是戒所攝）為道體，也是不無意義的。」

[13] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77：「譬喻者說：諸名色是苦諦，業煩惱是集諦，業煩惱盡是滅諦，奢摩他、毘鉢舍那是道諦。」（大正 27，397b2-4）

[2]印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.374：「譬喻者也是禪者，重於止觀的實踐。佛說『八正道』，譬喻者輕視身語行為的戒學，而說『奢摩他、毘缽舍那（止觀）是道諦』。」

[14] [1]《阿毘曇毘婆沙論》卷 2〈1 世第一法品〉：「為現初始次第方便法故，如說苦行，無常、空、無我行，亦應如苦行說。**復有說者，以苦行唯在苦諦中，無常行在三諦中，空無我行在一切法中。**復有說者，此苦與一切有法相違，能棄生死。」（大正 28，10b26-c1）

[2]唐‧湛然《止觀輔行傳弘決》卷 3：「《婆沙》云：苦時亦見無常、空、無我，何故但說苦。答：亦應說見無常等也，不說者有餘之義。復次，若說苦即是說餘。**復次，苦唯在苦，無常通三諦，空、無我通一切法。**」（大正 46，241c24-27）

[3]印順導師，《性空學探源》p.127：「一切有部說四諦各有四種理性——四諦十六行相，「空、非我」，只是苦諦「苦、空、無常、無我」四行相之二。其實不必如此，**有部自宗也認為唯苦行相局在苦諦，無常已可通三諦，空無我是可遍通四諦的。**所以空無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。」

[4]另參見《大毘婆沙論》卷 77（大正 27，399c9-13）。

[15] 剋實：方言。照實。(《漢語大詞典（二）》，p.687）

（伍）明佛法真義及各學派對「四諦」之種種異說

一、一般聲聞乘學者——對四諦事相執有自性，在理性上各別不融

一般聲聞乘學者，在四諦的**事相**上，執著各各有實自性；又對四諦的**理性**（p.435），看作各別不融，不能體悟四諦平等空性，通達四諦的不二實相。

二、佛法真義——緣起性空中，自性不可得

佛法的真義，於緣起性空中，四諦的自性不可得，會歸四諦的最高理性，即無我空寂，也即是自性寂靜的滅諦。《心經》說：『**無苦集滅道**』[16]，也就是此意。

三、一分大乘學者——離小說大

一分大乘學者，離小說大，所以說有有作四諦，無作四諦；有量四諦，無量四諦；生滅四諦，無生四諦。[17]

天臺家因此而判為四教四諦，古人實不過大小二種四諦而已。[18]

四、性空者——四諦終歸空寂，四諦與一諦平等不二

以性空者說：佛說四諦，終歸空寂。[19]

所以，這是佛法中無礙的二門。真見四諦者，必能深入一切空的一諦；真見一諦者，也決不以四諦為不了。三法印與一實相印無礙，四諦與一諦也平等不二。[20]不過佛為巧化當時的根性，多用次第，多說四諦。實則能真的悟入四諦，也就必然深入一實相了。

（陸）〈四諦品〉在《中論》中的重要性

一、本品為《中論》中最重要的一品——指出：破除實有自性的妄執，顯示諸法性空的真實，成立如

---

[16]《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c14）。

[17] [1]隋．智顗《四教義》卷 2：「四諦之理者，有四種四諦：一、**生滅四諦**，二、**無生四諦**，三、**無量四諦**，四、**無作四諦**也。問曰：何處經論出此四種四諦？答曰：若散說諸經論趣緣處處有此文義，但不聚在一處耳。」（大正 46，725b28-c3）

[2]隋．智顗《摩訶止觀》卷 3：「四種四諦：謂**生滅、無生滅、無量、無作**等。生滅四諦即是橫開三藏二諦也，無生四諦即是橫開通教二諦也，無量四諦即是橫開別教二諦也，無作四諦即是橫開圓教一實諦也。」（大正 46，28b17-21）

[18] 印順導師，《勝鬘經講記》p.213：「所說的二聖諦義，到底為說那二種？即：一、「**說作聖諦義**」，二、「**說無作聖諦義**」。作聖諦，又名有量四諦；無作聖諦，又名無量四諦。天臺宗依此立四教四諦：藏教是生滅四諦，通教是無生滅四諦，別教是無量四諦，圓教是無作四諦。」

[19] [1]《放光般若經》卷 19〈84 分別品〉：「佛報言：諸法之要不可得見，正使得見亦無所有。**既無所有，見諸法皆空，在四諦者、不在四諦者皆空無所有，作是見者便上菩薩位，於種性住。**」（大正 8，138c25-29）

[2]《大智度論》卷 94〈84 四諦品〉：「須菩提復問：『云何菩薩通達得實諦，過聲聞、辟支佛地，入菩薩位？』佛答：『**若菩薩思惟籌量求諸法，無有一法可得定相，見一切法皆空—若在四諦、若不在四諦。**』非四諦者，虛空、非數緣盡；餘在四諦。若觀如是法空，爾時，入菩薩位。」（大正 25，721a8-14）

[20] 吉藏，《百論疏》卷 1：「無諦觀者，本對於四，是故有一，竟不曾四，何有一耶？此是從四諦至二諦，二諦歸一諦歸無諦。次從無諦故有一諦，一諦故有二諦，二諦故有四諦。」（大正 42，237a17-21）

幻緣起的諸法

本品（〈觀四諦品第 24〉）在《中論》中，是最重要的一品。佛弟子常引用的《中論》名句，都在本品。其他的諸品，是隨著隨破，每難見論主真意。唯有本品，明顯的指出，破除實有自性的妄執，顯示諸法性空的真實，成立如幻緣起的諸法。所以，龍樹說一切法空，意在成立，深刻的顯示一切法，不是破壞一切法。空是一切（p.436）諸法的真實，所以論理的解說，生死的解脫，以及一切，都必須透此一門，才能圓滿正確。

二、法法空寂——在性空中，正見四諦

從本品中，更明白龍樹的法法空寂，與四諦決非對立，也決非有大小的不同。在性空中，正見四諦，是論主的真意，也是釋尊的教義所在了。

三、善解空性——避免惡空的過失

然而，空義到底是甚深的，不能善見性空大意，以為空是什麼都沒有，那就不但不能在性空中得到法益，反而有極大的危險，落於一切如龜毛、兔角都無所有的惡見，墮入懷疑論、詭辯論的深坑。要避免惡空的過失，唯有善解空性，本品即特別的重視此義。

貳、觀所知的諦理

（壹）外人難空以立有

一、過論主無四諦三寶

〔01〕若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。[21]

〔02〕以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，[22]如是事皆無。[23]

---

[21] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b13-14）。
[青目釋]：「若一切世間皆空無所有者，即應無生無滅。以無生無滅故，則無四聖諦。何以故？從集諦生苦諦，集諦是因苦諦是果，滅苦集諦名為滅諦，能至滅諦名為道諦。道諦是因滅諦是果，如是四諦有因有果，若無生無滅則無四諦。」（大正 30，32b23-28）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若一切法空，無起亦無滅，說聖諦無體，汝得如是過。」（大正 30，124b6-7）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若一切法空，無生亦無滅。」（高麗藏 41，162a23）
「以無生滅故，四聖諦亦無。」（高麗藏 41，162a24）
[4]〔三枝〕p. 732：
yadi śūnyamidaṃ sarvamudayo nāsti na vyayaḥ /
caturṇāmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //
もしもこの一切が空であるならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。そして〔それから〕，四つの聖なる真理（苦・集・滅・道の四聖諦）は存在しないということが，汝に付随することになるであろう。

[22] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，59b，n.2）：「番梵下二句云：遍知與斷棄，修習及現證。」

[23] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b15-16）。

〔03〕以是事無故，則無有四果；無有四果故，得向者亦無。[24] (p.437)

〔04〕若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。[25]

〔05〕以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。[26]

[青目釋]：「四諦無故，則無見苦、斷集、證滅、修道。」(大正 30，32b28-29)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「若知及若斷，修證作業等，聖諦無體故，是皆不可得。」(大正 30，124b17-18)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若知及若斷，修證等作用。」(高麗藏 41，162b7)

「如是四聖諦，無體卽不有。」(高麗藏 41，162b8)

[4]〔三枝〕p. 734：

parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca /

caturṇāmāryasatyānāmabhāvānnopapadyate //

四つの聖なる真理が存在しないがゆえに，完全に知ること（智）も，〔煩悩を〕断じ滅すること（断）も，〔道を〕修習（実践） すること（修）も，さとりを得ること（証）も，成り立たないことになるであろう。

[24] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32b17-18)。

[青目釋]：「見苦、斷集、證滅、修道無故，則無四沙門果；四沙門果無故，則無四向四得者。」(大正 30，32b29-c1)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「聖諦無體故，四果亦無有，以果無體故，住果者亦無。」(大正 30，124b22-23)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「四聖諦若無，卽無四聖果。」(高麗藏 41，162b12)

「苦等諦若無，亦無向果者。」(高麗藏 41，162b13)

[4]〔三枝〕p. 736：

tadabhāvānna vidyante catvāryāryaphalāni ca /

phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ //

それ（智・断・修・証）が存在しないがゆえに，四つの聖なる果も，存在しないことになるであろう。果が存在しないならば，その果に住する者（四果）はなく，その果に向かって進む者（四向）は，存在しないことになるであろう。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，59b，n.3)：「番梵云：無果則無住，亦復無趣入。」

[25] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32b17-18)。

[青目釋]：「若無此八賢聖，則無僧寶；又四聖諦無故，法寶亦無。」(大正 30，32c2-3)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「若無有僧寶，則無有八人，聖諦若無體，亦無有法寶。」(大正 30，124c2-3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若無八聖人，是卽無僧寶。」(高麗藏 41，162b18)

「若無四聖諦，亦卽無法寶。」(高麗藏 41，162b19)

[4]〔三枝〕p. 738：

saṃgho nāsti na cetsanti te `ṣṭau puruṣapudgalāḥ /

abhāvāccāryasatyānāṃ saddharmo `pi na vidyate //

もしもそれら八種の人人（八賢聖，四向四果の聖者）が存在しないならば，僧伽（サンガ，教団）は，存在しないことになるであろう。また，〔四つの〕聖なる真理（四聖諦）が存在しないがゆえに，正しい教え（正法）もまた，存在しないことになるであろう。

（一）外人難無有四諦

1、 外人對空義認識不足，故難一切皆空，無四諦及生滅因果法

（釋第 1 頌：若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。）

外人難說：如中觀論師所說，「一切」都是「空」的，一切都是「無生」「無滅」的，那不是「無有四聖諦之法」了嗎？

苦、集二諦，是生滅因果法；有生滅的苦集，才可以修道諦對治；淨治了苦集，就『生滅滅已，寂滅為樂』[27]，證到滅諦的涅槃。所以，滅也是依因果生滅而建立的。如生滅的苦集二諦都無，滅諦不可得，道也就無從修了。這等於否定了佛法。

2、外人與論主對「一切法空，無生無滅」的詮釋不同

外人說的一切法空，無生無滅，與論主說的一切法空，無生無滅，意義是完全不同的。

（1）論主——一切皆空，無生無滅；假名緣起生滅，宛然而有

論主說一切皆空，無生無滅，是以聞思修慧及無漏觀智，觀察諸法的真實自性不可得，生滅的自性不可得；從自性不可得中，悟入一切法空。這是勝義諦的觀察，在世俗諦中，雖沒有自性，沒有自性生滅，而假名的緣起生滅，是宛然而有的。

（2）外人——一切無所有；生不可得，滅也沒有

實有論者心目中的空，是一切無所有；生不可得，滅也沒有。

這是對於空義的認識不夠，所以作如此詰難。（p.438）

3、外人對四諦認識不足——以為有四聖諦，才有四諦事行

（釋第 2 頌：以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。）

（1）外人難——因無有四諦故，見苦、斷集、證滅、修道皆無

外人以為：有四聖諦，才可說有四諦的事行。如真的「無」有「四諦」，那就佛弟子的「見苦」，「斷集」，「證滅」，「修道」的「事」情，也就都「無」所有了。

---

[26] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b17-18）。
[青目釋]：「若無法寶、僧寶者，云何有佛？得法名為佛，無法何有佛？汝說諸法皆空，則壞三寶。」（大正 30，32c3-5）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若無法僧者，云何有佛寶？若三寶皆空，則破一切有。」（大正 30，124c7-8）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若無法僧寶，云何當有佛？」（高麗藏 41，162b24）
「若如汝所說，是卽破三寶。」（高麗藏 41，162c2）
[4]〔三枝〕p. 740：
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati /
evaṃ trīṇyapi ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase //
法〔宝〕と僧〔宝〕が存在しないならば，どうして，仏〔宝〕が存在するであろうか。このように，〔空であること（空性）を〕語るならば，三宝（仏・法・僧）をもまた，汝は破壊することになるであろう。

[27]《大般涅槃經》卷 3：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」（大正 1，204c23-24）

（2）別明「見苦、見集、見滅、見道」與「見苦、斷集、證滅、修道」

佛經說四諦，略有二義：

A、約事理實相說——見苦、見集、見滅、見道

一、修行者無漏真智現前，在見道的時候，如實能覺見四諦的真相。四諦都名為見，**見苦、見集、見滅、見道**，[28]各各生眼智明覺。本所不知，本所不見的，而今已知了見了。此四諦，約事理的真實相說，約如實的覺悟說。

B、約修證過程說——見苦、斷集、證滅、修道

二、即**見苦、斷集、證滅、修道**，唯說苦諦為見，這是約修行的過程說的。

苦之所以為苦，必須正確的瞭解，才能起出世的正法欲，傾向於離苦的佛法；這叫**見苦**。

見了苦，進一步探求苦的原因，知道苦是由集招感來的；要想沒有苦，必須解決集，所以**集要斷**。

滅是寂滅空性，是出世的涅槃果，是佛子所證到的解脫；所以說**證滅**。

滅不是無因而證得的，要修出世的解脫道，才能證得，所以說**修道**。

見苦、斷集、證滅、修道，是出世間的事行。

（3）若無四諦事理——見無所見，斷無所斷，證無所證，修無所修

如沒有四諦事理，**見**無所見，**斷**無所斷，**證**無所證，**修**也無所修了！（p.439）

（二）外人難無有三寶

1、難無有僧寶

（1）別名無僧[29]

（釋第 3 頌：以是事無故，則無有四果；無有四果故，得向者亦無。）

A、總難——若無四諦行事，則無四向四果

沒有四諦的行事，四果也就不可得，所以說：「以是事無故，則無有四果」。四果是四沙門果，是以智證如，含得無漏有為無為的功德；這是由見苦、斷集、證滅、修道而得的。沒有這修行四諦的事情，那裡會成就沙門果的功德？因為「無有四果」，四得四向的人，也就沒有了。所以說：「得向者亦無」。

---

[28] [1]《別譯雜阿含經》卷 10（196 經）：「佛告犢子：如來世尊於久遠來諸有見者，悉皆除捨，都無諸見；雖有所見，心無取著，所謂**見苦聖諦、見苦集諦、見苦滅諦、見至苦滅道諦**。我悉明了知見是已，視一切法皆是貪愛諸煩惱結，是我我所，名見取著，亦名憍慢。如斯之法，是可患厭，是故皆應當斷除之；既斷除已，獲得涅槃寂滅清淨。如是正解脫諸比丘等，若更受身於三有者，無有是處。」(大正 2，445b7-15)

[2]《阿毘達磨法蘊足論》卷 2：「現觀道時，於現法中，即入苦、集、滅、道現觀，故佛正法名為現見。又正脩習世尊所說，能斷見苦、見集、見滅、見道所斷，及脩所斷隨眠道時，於現法中，即斷見苦、見集、見滅、見道所斷，及脩所斷一切隨眠，故名現見。」（大正 26，462a28-b4）

[29] [1]吉藏《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「初兩偈別明無僧。」（大正 42，149c21）

[2]吉藏《中觀論疏、中論科判》，新文豐出版公司，民國 66 年 7 月，p.446。

B、別釋——「四得」、「四向」與「四向」、「四果」修行次第

（A）釋「四得」、「四向」

四得，是得初果，得二果，得三果，得四果。

四向，是初果向，二果向，三果向，四果向。

（B）釋「四向」、「四果」修行次第

次第是這樣的：

a.初果向、初果

起初修行，到加行位[30]以上，就稱初果向。正見諦理而斷惑，僅剩七番生死，名為得初果。

b.二果向、二果

後又修行前進，開始向二果；能進薄欲界修所斷煩惱，唯剩一番生死，名為得二果。

c.三果向、三果

再重行前進，走向三果；等到斷盡欲界煩惱，不再還來欲界受生死，名為得三果。

d.四果向、四果

又更前進，直向四果；斷盡一切煩惱，此身滅已，不再受生，即名得四果。

※這是約佛弟子修行的境界淺深，而分此階位。

（2）總結無僧[31]

（釋第 4 頌前半：若無八賢聖，則無有僧寶。）

四得四向中，初果向是賢人[32]，其餘的三向四得，是聖者，合名八賢聖。有四得、四向，可以說有八賢聖；四得、四向不可得，八賢聖也就無所有。如「（p.440）無」有「八賢聖」，那也就「無有僧寶」了。

2、難無有法寶——若無有四諦，則無有法寶

（釋第 4 頌後半：以無四諦故，亦無有法寶。）

不特沒有僧寶，因為「無」有「四諦」的關係，也就「無有法寶」了。

---

[30] 案：「加行位」部派之間有所異說。
◎《大毘婆沙論》卷 7：「順決擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。」（大正 27，35a6-7）
◎ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.453：「關於四加行位（四順抉擇分善根），《發智論》僅論到世第一法、頂、煖——三事，還沒有明確的組立。煖、頂、忍、世第一法的完整建立，應出於妙音等。犢子部立忍、名、相、世第一法，雖不全同於說一切有部，但也立四位。」

[31] [1]吉藏《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「次半偈總結無僧。」（大正 42，149c21-22）
[2]吉藏《中觀論疏、中論科判》，新文豐出版公司，民國 66 年 7 月，p.446。

[32] 案：此處「初果向」印順導師歸為「賢位」，但在《阿毘達磨俱舍論》中，則歸為「聖位」。如《阿毘達磨俱舍論》卷 24〈6 分別賢聖品〉所云：「如是有學及無學者，總成八聖補特伽羅，行向住果各有四故，謂為證得預流果向乃至所證阿羅漢果，名雖有八，事唯有五，謂住四果及初果向。」（大正 29，127a14-17）

※別釋三寶

（1）僧寶

◎「僧」是僧伽的簡稱，意義是和合眾，指信佛修行的大眾。

◎「寶」是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧眾的功德。

真實的僧寶，是要證悟諦理的，見苦、斷集、證滅、修道；如七聖[33]，才可說是真實的僧寶；這是不分在家、出家的。凡是『理和同證』的，都名為僧。

一般的出家佛弟子，『事和同行』[34]，就是沒有得道，也叫僧寶，但這不過是世俗而已。

（2）法寶

法寶是四諦的實理。法，有普遍、必然、本來如此的意義，即真理；四諦合於此義，所以說是法寶。而法寶最究竟的，即是寂滅的實相。所以法寶有深刻的內容，不是口頭的幾句話，書本上的幾個字。以經卷或講說為法，那因他能表詮此普遍真實的諦理，所以也假名的稱為法寶。

（3）佛寶

自覺覺他的佛寶，是由覺法而成的，不是離了現覺正法，能成等正覺的。同時，佛也是人，在事在理，都與聖者一味，也是在僧中的。

3、難無有佛寶——若無有法寶，則無有佛寶

（釋第 5 頌前半：以無法僧寶，亦無有佛寶。）

所以，如法與僧不成，佛也根本不可得。所以說：「無」有「法」寶、「僧寶」，也就「無有佛寶」。

（三）總結無三寶——如說一切法皆空，是則破三寶

（釋第 5 頌後半：如是說空者，是則破三寶。）

這樣，「說」一切法皆「空」的性（p.441）空論「者」，不是「破」壞「三寶」了嗎？佛說罪惡最大的，無過於破壞三寶，撥無四諦；這是最惡劣的邪見。這樣，性空者說一切皆空，是大邪見者，是斷滅見者！外人以最大的罪名，加於性空者的身上。

---

[33] [1]《阿毘達磨俱舍論》卷 25〈6 分別賢聖品〉：「居無學位聖者有九，謂七聲聞及二覺者。退法等五不動分二，後先別故名『七聲聞』。獨覺、大覺名二覺者，由下下等九品根異，令無學聖成九差別。學無學位有『**七聖者**』，一切聖者皆此中攝。一、隨信行，二、隨法行，三、信解，四、見至，五、身證，六、慧解脫，七、俱解脫。」（大正 29，131b13-19）

[2]《中阿含經》卷 51〈2 大品〉：「世尊告曰：『跋陀和利！於意云何？汝於爾時得信行、法行、信解脫、見到、身證、慧解脫、俱解脫耶？』尊者跋陀和利，答曰：『不也！』」（大正 01，747b8-10）

[34] 印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.23：「依法而組合的僧眾，以**和、樂、淨**三者為根本的特色。一、和合，這又有『事和』或『理和』二種。事和又分為六，名為六和。**1. 見和同解**：大眾有一致的見解，這是思想的統一。**2. 戒和同遵**：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。**3. 利和同均**：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。思想，規制，經濟的和同，為佛教僧團的實質。能這樣，那表現於身心的活動，彼此間一定是：**4. 身和共住**；**5. 語和無諍**；**6. 意和同悅了**。」

二、過論主無因果罪福

〔06〕空法[35]壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。[36]

（一）明外人見解——外人難論主的空法，壞了一切世俗因果

（釋第 6 頌：空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。）

實有論者的意見，性空者不但是破壞了出世法的三寶與四諦。一切法空的「空法」，也破「壞」了世間的「因果」。

因果是前滅後生的；如是空無生無滅的，還有什麼因果可說？有因果才有罪福業報；沒有因果，罪福也就無有，所以「亦壞於罪福」。罪福是善惡業報，世道治亂，就看善惡的消長如何。如人人有罪福的觀念，世間就可成為道德的世界。

印度有外道說：如在恆河南岸，殺死無數人，沒有罪；在恆河北岸，行廣大布施，也沒有福；這是否認罪福的代表者。[37]

性空者破壞罪福，豈不與他們採取一致的態度！因果罪福都毀壞了，自然也就「毀壞一切世俗法」。（p.442）

（二）執有所得者——不了解空義，認為空中無法建立一切，以為空是不了義、不究竟

1、外人以為空是一切都沒有，故批評性空者墮於惡見

外人所以這樣的責難論主，因為他以為空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認為不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。

2、大小乘不空論（有所得）者，認為空法是不了義

---

[35] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60a，n.1)：「勘番梵本，前頌無空字。以此空法屬上讀云：如是說空則破三寶壞因果云云。無畏、佛護牒前頌亦無空字，但以此空法屬下讀，今譯取意，兩處皆有空字也。」

[36] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c6-7)。
[青目釋]：「若受空法者，則破罪福及罪福果報，亦破世俗法。有如是等諸過故，諸法不應空。」(大正 30，32c8-9)
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若因果體空，法非法亦空，世間言說等，如是悉皆破。」(大正 30，124c17-18)
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若因果體空，卽無法非法。」(高麗藏 41，162c6)
「世俗諸所行，亦破一切法。」(高麗藏 41，162c7)
[4]〔三枝〕p. 742：
śūnyatāṃ phalasadbhāvamadharmaṃ dharmameva ca /
sarvasaṃvyavahārāṃśca laukikān pratibādhase //
また，空であること（空性）〔を語るならば〕，果報が実在すること・非法・法・世間における一切の語言習慣をもまた，汝は破壊することになるであろう。

[37]《中阿含經》卷 4（第 20 經）〈波羅牢經〉：「彼於此地一切眾生，於一日中斫截、斬剉、剝裂、剉割，作一肉段，一分一積，因是無惡業，因是無惡業報，恒水南岸殺、斷、煮去。恒水北岸施與、作齋、呪說而來，因是無罪無福。因是無罪福報，施與、調御、守護、攝持、稱譽、饒益、惠施、愛言、利及等利，因是無福，因是無福報。」(大正 1，447a2-8)

就是大乘中的不空論者，還不也是說空是不了義嗎？所以，不但有所得的小乘學者，不能正確的解了性空，要破壞空法；有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的。

3、有所得者怖畏真空，故立自相有、自性有等主張

無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道，他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。

他們也許自以為比空高一級，實際是不夠瞭解真空的。能瞭解空，決不說空是不了義的。

還有同情性空，又說真空不空，這是思想上的混亂！是性空者，又說空為不了義，真實是不空，這是自己否定自己。

（三）中觀性空者——承認空為究竟了義

中觀的性空者，如能確切的握住性空心要，一定會肯定的承認空是究竟了義的；認為空中能建立如幻因果緣起的；決不從空中掉出一個不空的尾巴來！（p.443）

（貳）論主反責以顯空

一、顯示空義

（一）直責

〔07〕汝今實不能，知空空因緣[38]，及知於空義，是故自生惱。[39]

---

[38] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60a，n.3)：「番梵意謂空之所爲。」

[39] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c11-12)。

[青目釋]：「汝不解云何是空相，以何因緣說空？亦不解空義，不能如實知故，生如是疑難。」(大正 30，32c13-14)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「汝今自不解，空及於空義，能滅諸戲論，而欲破空耶？」

釋曰：空者能滅一切執著戲論，是故名空。空義者，謂緣空之智，名為空義。汝今欲得破壞真實相者，如人運拳以打虛空，徒自疲極終無所損。汝若作是言：「如上偈說：若一切法空，無起亦無滅。」汝作如是說者，亦徒疲勞不解中意。（大正 30，124c24-125a2）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「諸法無自體，有執非道理。」(高麗藏 41，162c14)

「此中佛所說，空故有行相。」(高麗藏 41，162c15)

釋曰：不應如是破於空義。所言空義者，此中所謂空所緣義，離色相故，而能息滅一切戲論；以無分別智，說諸行相煩惱生等最勝解脫。如是空義證成中道，遠離二邊，是中亦非所緣相應。又復勝義諦中，諸法皆空離二邊故，諸說行相煩惱所知障等，皆是空義，彼世俗諦色等無體。(高麗藏 41，162c16-23)

[4]〔三枝〕p. 744：

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam /

śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase //

ここに，われわれはいう。——汝は，空であること（空性）における效用（動機，目

1、論主直責執有過失，以顯空義

（1）外人不解三法（空、空因緣、空義），是故自生熱惱

（釋第 7 頌：汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。）

外人破斥論主，是因他不解空義，這是眾生的通病，是可以原諒的。所以，論主先從正面顯示空義，反顯執有的過失。知道了空的真義，理解空不礙有（不是不礙不空），也就不會破斥空了。論主說：你以為主張一切皆空，是毀壞四諦、三寶，及因果、罪福的一切世俗法嗎？這是你自己的錯誤。

你所以產生這嚴重的錯誤，

第一、是「不能知」道「空」；

第二、是不能知道「空」的「因緣」；

第三、是不能「知於空義」[40]。

所以就驚惶起來，「自」己「生」起憂愁苦「惱」了。

本沒有過失，卻要找出過失！性空者如虛空明淨，你如何毀得分毫！仰面唾天，不過是自討沒趣。這苦惱，是自己招得來的。

（2）為外人略釋三法（空、空因緣、空義）

外人不瞭解的三個意義，今略為解釋。

A、釋「空」

一、什麼是空？空是空相（性），離一切錯亂、執（p.444）著、戲論，而現覺諸法本來寂滅性。心有一毫戲論，即不能現覺。眾生有一切錯誤執著根本的自性見，這也難怪不能瞭解空相而生起戲論了。

B、釋「空因緣」

二、為什麼要說空？佛為眾生說空法，是有因緣的，不是無因而隨便說的。《智度論》說：『如來住二諦中，為眾生說法；為著有眾生故說空，為著空眾生故說有。』[41]眾生迷空執有，流轉生死，要令眾生離邪因、無因、斷、常、一、異等一切見，體現諸法的空寂，得大解脫，佛才宣說空義。

實有、妙有的不空，是生死的根本，是錯誤的源泉。不特解脫生死，要從空而入（三解脫門）；就是成立世出世間的一切法，也非解空不可。不空，只是自以為是的矛盾不通。為了這樣的必要因緣，所以佛才開示空相應行。

的），空であること，また空であることの意義を，知らないのである。それゆえ，汝は，このように〔みずから〕かき乱されている。

[40] 請參見萬金川，《中觀思想講錄》p.138-p.142。

案：清辨與月稱對於空、空因緣、空義三者說法差異之處，今以表略示之：

	空 性	空因緣（空性的作用）	空 義
清辨論師	空性之智	遣除戲論而悟入涅槃	空性之智的對境—真如
月稱論師	諸法實相	遣除戲論	空性的意義—緣起、假名、中道

[41]《大智度論》卷 91：「菩薩住二諦中為眾生說法，不但說空、不但說有；為愛著眾生故說空、為取相著空眾生故說有，有無中二處不染。」（大正 25，703b24-27）

C、釋「空義」

三、空是什麼意義？性空者說：空是空無自性，自性不可得，所以名空，不是否認無自性的緣起。世間假名（無自性的因果施設，名為假名，並非隨意胡說）的一切法，是不礙空的幻有。性空者的空，是緣起宛然有的。這與實有論者心目中的空，什麼都沒有，大大不同。

（3）如理解三法（空、空因緣、空義），則不自生熱惱

如理解空、空因緣、空義三者，何致自生熱惱呢？（p.445）

（二）別顯

1、顯佛法甚深鈍根不及

（1）示佛法宗要

〔08〕諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。[42]

〔09〕若人不能知，分別於二諦，[43]則於深佛法，不知真實義。[44]

---

[42] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32c16-17）。
[青目釋]：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦，而為眾生說法。」（大正 30，32c20-23）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「諸佛依二諦，為眾生說法，一謂世俗諦，二謂第一義。」（大正 30，125a3-4）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「諸佛依二諦，爲衆生說法。」（高麗藏 41，163a2）
「一是世俗諦，二是勝義諦。」（高麗藏 41，163a3）
[4]〔三枝〕p. 746：
dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //
二つの真理（二諦）にもとづいて，もろもろのブッダの法（教え）の説示〔がなされている〕。〔すなわち〕，世間の理解としての真理（世俗諦）と，また最高の意義としての真理（勝義諦）とである。

[43] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60a，n.5）：「番梵云：二諦之分別。」

[44] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32c18-19）。
[青目釋]：「若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。」（大正 30，32c23-33a1）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若人不能解，二諦差別相，即不解真實，甚深佛法義。」（大正 30，125a16-17）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若人不了知，二諦差別法。」（高麗藏 41，163a24）
「彼不解眞實，甚深佛法義。」（高麗藏 41，163b3）
[4]〔三枝〕p. 748：
ye `nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ /
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //
およそ，これら二つの真理（二諦）の区別を知らない人々は，何びとも，ブッダの教

〔10〕若不依俗諦，不得第一義；[45]不得第一義，則不得涅槃。[46]

※引言——明第 8、9、10 三頌之內容架構

這三頌（第 8、9、10 頌）中，前二頌（第 8、9 頌）正示佛法的宗要；第三頌（第 10 頌），說明他的重要性，又含有外人起疑而為他釋疑的意思。

A、明諸佛依二諦宣說佛法宗要

（釋第 8 頌：諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。）

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一，以世俗諦」；第「二」，以「第一義諦」。

二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。

《十二門論》說：『汝聞世諦謂是第一義諦』[47]。

《阿含經》中有《勝義空經》[48]，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、（p.446）香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。論主要糾正他，所以

えにおける深遠な真実義を，知ることがない。

[45] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60b，n.1)：「番梵云：不依於假名不能說勝義，與釋相順。」

[46] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a2-3)。
[青目釋]：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃？是故諸法雖無生，而有二諦。」(大正 30，33a4-7)
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若不依世諦，不得第一義，不依第一義，終不得涅槃。」(大正 30，125b6-7)
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若不依世俗，卽不說勝義。」(高麗藏 41，163b16)
「不得勝義故，卽不證涅槃。」(高麗藏 41，163b17)
[4]〔三枝〕p. 750：
vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate /
paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //
〔世間の〕言語習慣に依拠しなくては，最高の意義は，説き示されない。最高の意義に到達しなくては，ニルヴァーナ（涅槃）は，証得されない。

[47] 龍樹造，羅什譯《十二門論》卷 1〈觀因緣門第 1〉：「汝今聞說世諦謂是第一義諦，是故墮在失處。諸佛因緣法名為甚深第一義，是因緣法無自性故我說是空。」(大正 30，165a28-b1)

[48] 在《雜阿含經》卷 13（335 經）中提到：「如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時、世尊告諸比丘：『我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，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。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經』。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」(大正 2，92c12-c27)

提出二諦的教綱來。

B、別釋二諦實義

諦[49]是正確真實的意思。真實有二：

（A）世俗諦

一、世俗的：世是時間遷流，俗是蒙蔽隱覆。如幻緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的真實相，所以名為世俗[50]。

---

[49] 有關「諦」的字義流變，請參見萬金川，《中觀思想講錄》：

◎ p.156-p.157：「在漢語裡，『諦』字是『從言帝聲』，這就說明瞭它是和『語言』有關的， 在這種情況下就比較不會產生誤解， 但『諦』之一詞的梵文原語 satya，一方面有『真理』（truth）的意思，而另一方面又可以用來指『實在』（reality）。」

◎ p.159 文中提到：「此中的『諦』是屬於語言的範圍，不論勝義諦或世俗諦，都屬於語言的範圍，vyavahāra 應該是巴利文的 vohāra 的訛化，而 vohāra 一詞則有『言語』的意思，但 vyavahāra 一詞作為正規梵語來看，只有『約定俗成』的意思而並無『言語』的意思，因此若視 vyavahāra 一詞有『言語』的意思，則多少是基於把此語視同其巴利文的語形 vohāra 來看，而這是一種語言之間的訛化現象，由是而形成了所謂『佛教混合梵文』。」

◎ p.159-p.160：「在佛教的傳統裡，有一部分的人就將 vyavahāra 當成巴利文的 vohāra 來理解，而有一部分的人則順著正規梵文的詞義來理解，至於龍樹如何理解 vyavahāra 一詞，這一點我們並不十分清楚，但從註解家的觀點來看，我們可以看到二種解釋，我個人是比較採取 vohāra 一詞的詞義來理解龍樹的 vyavahāra 之義，也就是不依靠言語，不論是世俗諦的言說或第一義諦的言說，我們便無法對第一義有任何的講論。」

[50] 有關「世俗諦」的詞義內容，請參見萬金川，《中觀思想講錄》：

◎ p.163：「月稱從詞源學的觀點來分析 saṃvṛti（世俗） 一詞， 並且給予了它三個意思：（一）**障真實性**，遮蔽真實的東西；（二）**互為依事**，相互依靠的事物；（三）指**世間言說**的意思。」

◎ p.163-p.164：「此中， 第一個意思是來自於把這個詞看成是由vṛ這個動詞派生出來的，vṛ是『**覆蓋**』或『**遮蔽**』（cover）的意思，saṃ是『完全』的意思，因此，所謂saṃvṛti便有『完全覆蓋』之義。月稱便順此一詞源學的分析，又加上了自己教義學上的詮釋，而認為saṃvṛti是指為無明或無知完全覆蓋了的真實。我們所看到的世間真實，其實乃是在無知之下所見到的東西，而世俗的意思就是真實處於一種完全被遮蔽的狀態。」

◎ p.164：「saṃvṛti一詞如何而有『**互為依事**』之義，這一點並不清楚。或許月稱一方面視saṃvṛti為saṃvṛtti，並且取後者的詞根vṛt之義來著手詮釋，而vṛt則有『轉起』之義，如此一來，再取saṃ的『一起或共同』之義，合起來便有『共同轉起』的意思。而這層意思便是一般所謂的『緣起』之義，或許月稱所謂『互為依事』便是指這種『共同轉起』而相互依靠的『緣起』之義。因此，在這一層意思上，『世俗』所指的便是具有相互依存性的事物。」

◎ p.164-p.165：「第三個意思是所謂的『**世間言說**』，這層意思可能是月稱從龍樹在第十詩頌裡使用了vyavahāra一詞而來的靈感，這個詞的巴利文對等語是vohāra，月稱認為saṃvṛti

（B）第一義諦

二、第一義的：第一是特勝的智慧，義是境界，就是特勝的無漏無分別智所覺證的境界，名第一義；或譯勝義。世俗是庸常的，一般的常識心境；勝義是特殊的，聖者的超常經驗。或者可以這樣說：第一義即實相，實相中超越能所，智如境如，寂然不可得。第一的諦理，名第一義諦。

（C）結說二諦——依世俗而顯勝義

佛在世間說法，不能直說世人不知道的法，要以世間所曉了的，顯說世間所不知的。所以說眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等等。不過，一般人所認識的，常有一種錯誤的成分，所以必要在此世（p.447）俗的一切上，以特殊的觀智，去透視世俗的顛倒所在，才能體驗第一義。所以，佛說法有此二諦：一是世俗的事相，一是特殊的諦理。依世俗而顯勝義，不能單說勝義。

C、別釋二諦諸項義理差別

（A）辨二諦是一真實或二真實

諦是正確與真實。然二諦是一真實？還是二真實？

假使唯一真實，為什麼要說二諦？

假使二真實，這就根本不通。諸法究竟的真實，不能是二的，真實應該是不二的。

（B）別明世俗諦

a.釋「世俗諦」——世俗虛妄法中，凡夫共許為真實

要知世俗是虛妄的，本來不足以稱為諦的。世俗的所以名諦，是因一切虛妄如幻的法，由過去無明行業熏習所現起的；現在又由無明妄執，在亂現的如幻虛妄法上，錯誤的把他認作是真實。他雖實無自性，然在凡夫共許的心境上，成為確實的。就世俗說世俗，所以叫世俗諦。

如以這世俗為究竟真實，那就為無始的妄執所蒙昧，永不能見真理。

b.喻說——凡夫為無明所蔽，執世俗為究竟

如橘子的紅色，是橘子的**色相**，經過**眼根**的攝取，由主觀的**心識**分別，而外面更受陽光等種種條件的和合，才現起的。

如在另一環境，沒有這同樣條件的和合，橘子也就看來不是這樣紅的，或紅的淺深不同。然他在某一情境下，確是紅色的，好像的確是自體如（p.448）此的。如不理解他是關係的存在，而以為他確實是紅的，一定是紅的，那就不能理解他的真相。他的形成如此，由**根**、**境**、**識**等的關係而現前；因為**無明**所覆，所以覺得他確實如此，不知紅色是依緣存在而本無實性的。

即是vyavahāra，但是在正規的梵語裡，vyavahāra並沒有『言語』的意思，雖然巴利語的vohāra有『言語』的意思。但我們今天還不能完全明白月稱是如何由saṃvṛti一詞的形構裡，得到『世間言說』的意思。世間的存在是透過我們的言說而存在，也就是透過『命名』而存在，例如板、輪、軸之類的東西在一定安排之下所構成的東西，我們給它一個名稱叫做『車』，透過了命名的活動，這個世界的事物就安安穩穩地存在了。」

（C）明凡聖空性見在二諦之差別

a.釋「無明」、「無所有」與「如是有」

經中說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。』[51]

無所有，是諸法的畢竟空性；

如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。

緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。

b.凡夫為無明所蔽——世俗諦

但**愚夫**為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為**世俗**諦。

c.聖者破除無明——勝義諦

聖人破除了無知的無明，通達此如是有的緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名為**勝義**。

（D）明亦有世俗非諦

世俗幻相，雖可以名為世俗諦，但也有世俗而非諦的。[52]如上帝、梵、我、梵天，這不特真實中沒有，就是世俗中也是沒有的。又如擠眼見到外物的躍動，坐汽車見樹木的奔馳，乘輪船見兩岸的推移，不是世俗所共同的，所以就世俗說也不能說是真實的；不可以名為世俗諦。

D、佛為破除眾生的自性見，方便為不同根性眾生說法

（A）執妄為實是眾生共同的自性見

世人對於一切因果緣起如幻法，不知他是虛妄，總以為他是真實。就是科、哲學者，雖能知道部分的虛妄法，但在最後，（p.449）總要有點真實——物質、精神、理性、神，做墊腳物，否則就不能成立世間的一切。這是眾生共同的自性見。

佛陀說法，成立緣起，就在此緣起中破除自性見；破除自性見，才能真見緣起的真相，解脫一切。

（B）佛方便為不同根性眾生說法

因眾生的根性不同，佛說法的方便也不同：

---

[51]《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈勸學品第 8〉：「舍利弗白佛言：『世尊！諸法實相云何有？』佛言：『諸法無所有，如是有；如是無所有，是事不知，名為無明。』（大正 8，228c23-24）

[52] 印順法師，《中觀今論》，p.215-p.217：「

◎ **正世俗**：如青黃等色，於正常的眼根、眼識及一定的光線前，大家是有同樣認識的。這些，現有諦實性，常人極難瞭解為虛妄亂現，即名為**正世俗**。

◎ **倒世俗**：凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。……。這境相的誑惑，根身的變異，心識的謬誤，雖是世俗的，而在世俗中也不是諦實的，即可以世智而瞭解為虛妄的。這都屬於**倒世俗**。

◎ 這正世俗與倒世俗的分別，即以一般人類的立場而分別。屬於根的變異，可由醫藥等糾正。屬於心識的錯亂，如執繩為蛇，執世界為上帝所造——錯覺、幻覺，可以一般正確的知識來破斥。」

a.為下士說布施、持戒、禪定、生天法

為根性未熟的眾生（下士），說布施、持戒、禪定、生天法，使他得世間的勝利；這是但說世俗諦的法。

b.為中士說四諦緣起法

為利根而能解脫的（中士），說四諦緣起法，使他見苦、斷集、證滅、修道。根性稍鈍的，但能漸漸而入。

c.為上士說緣起性空法

如有大利根人（上士），直解緣起法的畢竟空性，直從空、無相、無作的三解脫門，入畢竟空，證得涅槃。

E、結說二諦相順而不相違

所以世俗中說有我，勝義中就說無我；[53]世俗中說一切名相分別，勝義中就說離一切名相分別。其實，這是相順而不是相違的。

色、聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，以及戒、定、慧等聖道，從他所現的如幻行相說，都是世俗的；若以無明執見而執為究竟真實，就是大錯誤。這些世俗幻相，如觀無自性空，而證本性空寂，才是究竟真實。

若以空為但遮世間妄執，此外別有真實不空的，這也同樣的是大錯誤。

※ 所以，不知佛教綱宗的（p.450）二諦，那就講空不像空，說有不成有。

F、明古代三論學者的依教二諦

（A）別釋依教二諦

二諦又有兩種[54]：

a.教二諦

一、佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能詮能示的名言、意言，而以詮顯為大用的，名**教二諦**。

b.依二諦

---

[53]《大智度論》卷 26：「復次，佛說有我、無我，有二因緣：一者、用世俗說故有我，二者、用第一實相說故無我。如是等說有我、無我無咎。」（大正 25，253c23-25）

[54] [1] 吉藏，《二諦義》卷 2：「我家明二諦有兩種：一、教二諦。二、於二諦。如來誠諦之言，名『教二諦』。兩種謂情，名『於二諦』。此則就情智判於、教二諦也。」（大正 45，92c9-12）

[2] 印順導師，《中觀今論》，p.227-p.228：「古三論師曾提出「於二諦」與「教二諦」的名字：

（一）「教二諦」是說明二諦為如何如何的。

（二）「於二諦」可有二義：從佛菩薩安立言教說，「於二諦」即佛智體悟的不二中道——不二是不礙二的，是「教二諦」所根據的；依「於二諦」而有言教，即「教二諦」。《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」，所依即於二諦，為眾生說即教二諦。

◎ 所以佛說的**教二諦**，說有為令眾生瞭解為非有——有是非實有；說空令眾生瞭解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空的假名，悟非有非空的中道。

◎ 傳到江東的三論宗，是側重於第二重二諦的；以二諦為假名，中道為實相的。一般人不知有空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為**於二諦**，即與佛說二諦義不能完美的吻合。

二、佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是**依二諦**[55]。

（B）依教二諦指歸中道不二

古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。[56]

G、明凡聖二諦分別

（A）同為世俗，凡聖二者所見不同

世俗不是諦，但聖者通達了第一義諦，還是見到世俗法的，不過不同凡夫所見罷了。《法華經》說：『**如來見於三界，不如三界所見**』[57]。所以，聲聞行者得阿羅漢，大乘行者登八地以上，一方面見諸法性空，一方面也見到無自性的緣起。這緣起的世俗法，是非諦的，如我們見到空花水月，不是諦實一樣。無自性的緣起，是性空緣起；緣起也就是性空。

（B）情智二諦與理事二諦

向來說，二諦有二：

a.情智二諦

一、以凡聖分別，稱**情事**[58]**二諦**。[59]凡情事為世俗諦，聖智事為第一義諦。

---

[55] 吉藏，《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「問：云何稱依二諦義耶？答：於凡聖所解空有皆實，故稱二諦。依此二實而說，故所說皆實。故云：依二諦說也。《百論》引棗奈望菰皆不虛。[1]《智度論》引無名指形有名指，皆實也！[2]能依即是教諦。」（大正 42，150 b26-28）

案：1、《百論疏》卷 3〈10 破空品〉：「又直難云：若諦則不俗；若俗則不諦。云何言有於俗諦，內曰相待故如大小？答上：俗是諦義也。可作二義明之：一者、真唯是諦無非諦。二者、俗亦得是諦，亦得非諦。俗於凡是實，故稱諦；於聖不實，故不名諦。是故，此俗亦諦不諦。如大小者，如奈形於瓜棗大小皆實。」（大正 42，308 c22-28）

2、《大智度論》卷 26〈1 序品〉：「此二皆實，如無名指，亦長亦短，觀中指則短，觀小指則長，長短皆實。有說、無說亦如是；說有，或時是世俗，或時是第一義；說無，或時是世俗，或時是第一義。佛說是有我、無我，皆是實。」（大正 25，254a27-b2）

[56] 吉藏，《中觀論疏》卷 2：「此論正為大小乘人，故申大小兩教，傍為前二人也。又佛雖說五乘之教，意在大事因緣。四依雖申大小兩教，意歸一極令悟中道發生正觀。」（大正 42，22a1-4）

[57] [1]《妙法蓮華經》卷 5〈16 如來壽量品〉「如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。」（大正 9，42c13-16）

[2]《添品妙法蓮華經》卷 5〈15 如來壽量品〉：「諸所言說皆實不虛，所以者何？如來如實知見三界之相，無有生死若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛非如非異，不如三界見於三界。」（大正 9，177a6-9）

[58] 案：「事」疑為「智」的誤植。

[59] [1]吉藏，《二諦義》卷 1「得失判二於諦。有於凡實，名為世諦；空於聖實，名第一義諦。此有謂**情有**，此空**真解空**。謂情有為**失**，真解空為**得**。此就謂情真解判二諦也。

何以知爾？故論云：諸法性空，世間顛倒謂有名世諦。諸賢聖，真知性空名第一義諦。既云真知性空，故是**真解**；前云顛倒謂有，故是謂**情**。若爾故知：此即謂情真解得失。以判二於諦也。」（大正 45，86c21-29）

[2]印順導師，《中觀今論》，p.206：「佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可

b.理事二諦

二、聖者也有二諦，稱**理事二諦**，就是幻空二諦。[60]緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。（p.451）即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。

（C）評清辨「世俗諦亦名為實」之見解

清辨說：世俗諦也是真實的。[61]就世俗論世俗，確有他的實相；但不能說於勝義諦中，也有自相。這樣，與第一義諦還不免有礙。

應該是：不但勝義諦空性離戲論，不能說世俗是實有；就是在世俗中，也還是無自性的緣起（聖者所見的）。無自性緣起的世俗，才能與緣起無自性的勝義無礙。

H、若不知二諦之分別，則不知佛法真實義

（釋第 9 頌：若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。）

解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」[62]這「二

名情智二諦、有空二諦。」

[60] 印順導師，《中觀今論》，p.209- p.211：「凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「**實有真空**」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。……

二、「**幻有真空**」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。…此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。此又可名為**事理二諦**，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

三、「**妙有真空**」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。……

※ 上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。」

[61] [1]清辨，《般若燈論》卷 14：「世俗諦者，一切諸法無生性空，而眾生顛倒故妄生執著，於世間為實。諸賢聖了達世間顛倒性故，知一切法皆空無自性，於聖人是第一義諦，**亦名為實**。」（大正 30，125b8-11）

[2]印順導師，《中觀今論》，p.189：「如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去瞭解。 」

[62] 萬金川，《中觀思想講錄》，p.157：「在梵文原詩頌裡，『分別』並非動詞而是個名詞，亦即如果你不知道二諦之間的區別所在，和你不能去區別二諦是不同的。在漢譯裡把『分別』動詞化了，梵文裡『分別二諦』的意思是指你不知道二諦之間的分別，而其中的動詞是『不知』，

諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。

I、明依「世俗」得「勝義」；依「勝義」得「涅槃」

（釋第 10 頌：若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。）

（A）「俗諦」、「勝義」、「涅槃」之關係

第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗（p.452）諦」開顯，就「不」能「得」[63]到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。

（B）明「涅槃」與「勝義」之異同

涅槃，是第一義諦的實證。

涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；

約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是**果**，勝義是**境**。[64]

（C）以隨順勝義的言教與觀慧，趣入實相的般若勝義

勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的**言教**；

有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的**觀慧**[65]。

前者是**文字般若**，後者是**觀照般若**。

這二種，雖是**世俗**的，卻隨順**般若勝義**，才能趣入真的**實相般若**——真勝義諦。

如沒有隨順勝義的**文字般若**，趣向勝義的**觀照般若**，實相與世俗就脫節了。

（D）結說——佛以二諦開宗，而實相不二

所以本文說，依**世俗**得**勝義**，依**勝義**得**涅槃**。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。（p.453）

如果不清楚二諦之間的分別，就無法掌握佛陀說法的深奧意思。」

[63] 萬金川，《中觀思想講錄》，p.161：「『不得第一義』裡的『得』，在梵文裡是指『使某物顯現』的意思。」

[64] 印順導師《空之探究》p.145：「所以說：為不退菩薩，遮遣（或譯「障」、「離」、「除」）色等一切法而顯示涅槃。這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：

一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。

二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

三、三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。

※ 到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。這三類——**果，行，理境**，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。」

[65] 印順導師，《成佛之道（增註本）》p.347-p.348：「勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟自性的觀察，觀察他如何而有。這種觀察，名為順於勝義的觀慧。」

（2）顯空法難解

〔11〕不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇[66]。[67]
〔12〕世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。[68]

A、眾生根性太鈍，無法正觀空性，反生自害

（釋第 11 頌前半：不能正觀空，鈍根則自害。）

（A）鈍根無法正觀空性

諸法畢竟空性，要以二諦無礙的正觀去觀察的。假使「不能」以不礙緣起的「正觀」去觀「空」，那就不能知道空的真義。結果，或者不信空，或者不能瞭解空；問題在學者的根性太鈍。「鈍根」聽說空相應行的經典，不能正確而如實的悟見，所以或者如方廣道人的落於斷滅；或者如小乘五百部的執有，誹謗真空。這樣的根性，聞性空不能有利，反而自生煩惱，「自」己「害」了自己。

---

[66] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，60b，n.3)：「番梵下二句互倒，與釋相順。」

[67] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a2-3)。
[青目釋]：「若人鈍根不善解空法，於空有失而生邪見。如為利捉毒蛇，不能善捉反為所害；又如呪術欲有所作，不能善成則還自害，鈍根觀空法亦如是。」(大正 30，33a10-13)
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「少智愚癡者，以惡見壞空，如不善捉蛇，不如法持呪。」(大正 30，125b23-24)
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「呪師法不成，不善攝蛇毒。」(高麗藏 41，163c6)
「惡見壞於空，其義亦如是。」(高麗藏 41，163c7)
[4]〔三枝〕p. 752：
vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamdhasam /
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā //
誤って見られた空であること（空性）は，智慧の鈍いもの破滅させる。あたかも誤って捕えられた蛇，あるいはまた，誤ってなされる呪術のように。

[68] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33a14-15)。
[青目釋]：「世尊以法甚深微妙，非鈍根所解，是故不欲說。」(大正 30，33a16-17)
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「諸佛以是故，迴心不說法，佛所解深法，眾生不能入。」(大正 30，125c2-3)
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「故諸佛世尊，不欲爲說法。」(高麗藏 41，163c10)
「衆生不能解，以法爲非法。」(高麗藏 41，163c11)
「於甚深空義，而實不能入。」(高麗藏 41，163c12)
「以如是因故，不壞復云何？」(高麗藏 41，163c13)
[4]〔三枝〕p. 754：
ataśca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ /
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandairduravagāhatām //
それゆえ，鈍い者たちには，〔この空であることの〕法（教え）が体得され難いことを慮って，〔この〕法（教え）を説示しようとする，〔シャカ〕ムニ（聖者，ブッダ）の心は，押しとどめられた。

（B）佛對利根人說空

所以佛為利根人，才說空、無相、無作、無生、無滅的法門。須菩提在般若會上，曾對佛說過：「不能為一般人說空」。佛說：「是的。要為大菩薩說；不過一般眾生中，如有利根，智慧深，煩惱薄的，也可以為說這一切法性空的法門。」[69]

B、佛觀機逗教為眾生說法

（A）機教不相應，受教者反招受害

佛說法是特重機教相扣[70]的；什麼根性，為他說什麼法。如為根性低劣的說深法，為根性上利的說淺法，機教不相應，不特受教者不能得益，反而使他蒙受極大的損害。如人參是補品，但體力過於虛弱，或有外感重病的人吃了，反（p.454）而會增加病苦。

（B）喻說——鈍根學空如不善咒術捉蛇之人

（釋第 11 頌後半：如不善咒術，不善捉毒蛇。）

這樣，一切法性空，本不是鈍根人所能接受的。如印度人捉毒蛇，善用咒術的人，利用咒術的力量，迷惑住蛇，不費力的就捉到了。蛇很馴良的聽捉蛇者玩弄；蛇膽等有很大的功用。「如不善咒術，不善捉毒蛇」，不但蛇不會被捉住，捉到了也會被蛇咬死的。這譬喻鈍根人學空受害，問題在根性太鈍，不懂學空的方便，《般若經》中稱之為無方便學者[71]。

C、世尊剛成道時知空法甚深，非鈍根所及，故不欲說

（釋第 12 頌：世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。）

「世尊知」道這第一義諦的緣起空「法」，是「甚深」最甚深，「微妙」最微妙，難通達最難通達，不是一般「鈍根」眾生「所」能「及」的。眾生的染著妄執，是非常深固而不容易解脫的。佛知道根鈍障重的人，不容易信受此甚深微妙

---

[69] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈39 隨喜品〉：「須菩提！如是般若波羅蜜義乃至一切種智義，所謂內空乃至無法有法空，不應為新學菩薩說。何以故？是菩薩所有少許信樂恭敬清淨心皆忘失。當在阿惟越致菩薩摩訶薩前說。若有為善知識所護、若久供養諸佛種諸善根，應為是人說如是般若波羅蜜義乃至一切種智義，所謂內空乃至無法有法空。是人聞是法，不沒不驚不畏不怖。」（大正 8，298a22-b1）

[2]《放光般若經》卷 8〈40 勸助品〉「須菩提！不當為初發意菩薩前說六波羅蜜，及內外空、有無空及諸法空；不當為新學菩薩說之。何以故？若新學者，或亡所信、或亡所樂，所有恭敬皆悉亡失，便壞諸善本；當為阿惟越致菩薩摩訶薩說之。若久與善知識相隨者亦可與說。從前過去於諸佛所作功德者，當與是輩人可說空相法。」（大正 8，57c16-22）

[70] 扣：連結，纏繞、套住。（漢語大辭典（六），p.341）

[71]《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈11 幻學品〉：「
須菩提白佛言：『世尊！新發大乘意菩薩聞說般若波羅蜜，將無恐怖？』
佛告須菩提：『若新發大乘意菩薩於般若波羅蜜**無方便**，亦不得善知識，是菩薩或驚或怖或畏。』
須菩提白佛言：『世尊！何等是方便？菩薩行是方便，不驚不畏不怖。』
佛告須菩提：『有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，應薩婆若心，觀色無常相，是亦不可得。觀受想行識無常相，是亦不可得。須菩提！是名菩薩摩訶薩行般若波羅蜜**有方便**。』」（大正 8，240a13-23）

究竟的法門，「故」佛起初就「不欲說」法。如律中說：佛成道後，多日不說法。[72]《法華經》說：佛成佛後，三七日中思惟，不欲說法，也是這個意思。[73]

D、結說——因外人難，而反顯正義

上來五頌（第 8-12 頌），開示佛法的宗要，說明空義的甚深難解。可知外人的責難論主，並不希奇，可說是當然有此誤會。因外人無知的責難，反而顯出空的甚深了！（p.455）

2、顯明空善巧見有多失

（1）明空善巧

〔13〕汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。[74]

〔14〕以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成。[75]

---

[72] 宋・佛陀什共竺道生《彌沙塞部和醯五分律》卷 15：「過七日已從三昧起，作是念：我所得法甚深微妙，難解難見寂寞無為，智者所知非愚所及……。爾時世尊欲重明不可說義，而說偈言：『我所成道難，若為窟宅說，逆流迴生死，深妙甚難解，染欲之所覆，黑闇無所見，貪恚愚癡者，不能入此法。』爾時，世尊以此默然而不說法。」（大正 22，103c7-19）

[73] [1]《妙法蓮華經》卷 1〈序品第 1〉：「眾生沒在苦，不能信是法；破法不信故，墜於三惡道；我寧不說法，疾入於涅槃。」（大正 9，9c14-16）

[2]隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 10：「方便品云：我始坐道場，觀樹亦經行，於三七日中，思惟如此事：我所得智慧，微妙最第一，眾生諸根鈍，云何而可度？我寧不說法，疾入於涅槃。」（大正 33，806c28-807a3）

[74] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33a18-19）。

[青目釋]：「汝謂我著空故，為我生過。我所說性空，空亦復空，無如是過。」（大正 30，33a20-21）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「汝今若如是，於空生誹謗，謂法無起滅，乃至破三寶。」（大正 30，125c4-5）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「汝謂我著空，不空亦不有。」（高麗藏 41，163c15）

「以空不有故，不應生毀責。」（高麗藏 41，163c16）

[4]〔三枝〕p. 756：

śūnyatāyāmadhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān /

doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate //

およそ，汝がさらに空であることについて，どれほど論難しても，われわれには，誤りが付随することは，ない。空においては，それ（誤り）は，成り立たないのである。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，60b，n.4）：「番梵頌云：所欲作過失，空皆不成故，汝說空能斷，於我則不成。無畏牒頌大同今譯。」

[75] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33a22-23）

[青目釋]：「以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就。」（大正 30，33a24-25）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：

「若然於空者，則一切皆然，若不然空者，則一切不然。」（大正 30，125c15-16）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「以有空義故，一切法得成。」（高麗藏 41，163c22）

「若不有空者，一切法不成。」（高麗藏 41，163c23）

A、論主申明正義，反難外人

（釋第 13 頌：汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。）

（A）論主明義——空無有過

此下，申明正義，反難外人。外人不知自己的根性不夠，不能悟解空中的立一切法，所以以為「我」執「著」一切諸法皆「空」，以為我是破壞世出世間因果的邪見，「為我」編排出很多的「過」失。其實，「汝今所說」的一切「過」失，在我無自性的緣起「空」中，根本是「無有」的。

（B）反難外人——以有空義故一切法得成，反之則不成

（釋第 14 頌：以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。）

不特沒有過，而且唯有空，才能善巧建立一切。你以為一切都空了，什麼都不能建立。可是，在我看來，空是依緣起的矛盾相待性而開示的深義。唯有是空的，才能與相依相待的緣起法相應，才能善巧的安立一切。所以說：「以有空義故，一切法得成」。

反過來說：你以為一切實有，才能成立世出世間的一切因果緣起，這不（p.456）致於破壞三寶、四諦。

不知這是錯亂的、凡庸的知見，勢必弄到真妄隔別，因果不相及，一切都沒有建立可能。這才是破壞三寶、四諦哩！所以說：「若無空義者，一切則不成」。

B、明性空才能建立一切，並顯執實有自性之過

為什麼唯性空才能建立一切？空是無自性義；

（A）明執有自性之過

自性是自體實有、自己成立的意思。

a.依時間——常住過

從時間的前後看，他是常住的、靜止的；

b.依彼此關係——獨存過

從彼此關係看，他是個體的、孤立的；

c.依自體存在——實在過

從他的現起而直覺他自體的存在看，他是確實的，自己如此的。

◎凡是自性有的，推究到本源，必是**實有**、**獨存**、**常住**的。

◎凡有此**常**、**一**、**實**的觀念，即是自性見。

（B）明執諸法實有自性(有宗)之失

以諸法為有這自性的，即是執著諸法自性有的有見，也就是與性空宗對立的有

---

[4]〔三枝〕p. 758：

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate /

sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate //

およそ，空であることが妥当するものには，一切が妥当する。およそ，空〔であること〕が妥当しないものには，一切が妥当しない。

宗。說自性有是常住的，佛教的學者，除了後期佛教的不共大乘而外，少有肯老實承認的。

a.自性有者主張無常，但又說法體恆住自性

他們說：我們也是主張諸行**無常**的，剎那生滅的。

他們確也信受諸行無常，不過從分位的無常，分析到一剎那，就不自覺的在無常後面，露出**常住**的面目來。

諸法是實有的，析到極短的一剎那，前念非後念，後念非前念，法體恆住自性，這不是常住麼！

b.立現在實有，雖離於常過，但落入斷過

即使不立三世實有，立現（p.457）在實有，此剎那即滅，雖沒有**常過**，就有**斷過**。其實，這是常見的變形，是不能信解如此又如彼的。

c.不落於一，即落於異

又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的。假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於**一**，即落於**異**。

d.實有論者之失——不出斷、常、一、異

凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。

實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出**斷、常、一、異**的過失。

e.大常、大一之失——同執實有自性

有些宗教及哲學者（後期大乘學者也有此傾向），向外擴展，說世界的一切為整體的，這是**大一**；時間是無始無終的存在，不可分割，這是**大常**。

大常大一的，即是絕待的妙有。

這與佛法中有所得的聲聞學者，說小常、小一，只有傾向不同。一是向外的，達到其大無外；一是向內的，達到其小無內；實是同一思想的不同形態，都不過是一是常的實有。

此自性實有的，不空的，就失卻因緣義。因為自性實有的，究竟必到達自己存在的結論。自己存在，還要因緣做什麼？失了因緣，那裡還談得（p.458）上建立一切！

C、明空多善巧，執有則多失

（A）空為勝義無自性，並非世俗無緣起，故能成一切

空是無自性義，世間的一切，都是相依相待，一切是關係的存在。因緣生法，所以是空的；空的，所以才有因緣有而不是自性有。如明白空是無自性義，是勝義無自性，而不是世俗無緣起，即能知由空成立一切了。

（B）有見深厚之人，不易瞭解真空

但有見深厚的人，總覺得諸法無自性空，不能成立一切，多少要有點實在性，

才可以搭起空架來。如一切是空，因果間沒有絲毫的自性，為什麼會有因果法則？為什麼會有種種差別？這仍是落於自性見，有見根深確是不易瞭解真空的。

（C）世俗虛幻中，一切緣起事相、因果理則有條不紊

空是無自性，一切因緣生法，因果法則，無不是無自性的。雖然世俗法都是虛妄的，錯亂的，但錯亂中也有他的條理和必然的法則。所以我們見了相對安立的事相理則，以為一切都是有條不紊，不錯不亂，必有他的真實性。

a.喻說——境幻心亦幻

不知境幻心也幻，幻幻之間，卻成為世俗的真實。如有一丈寬的大路，離遠了去看，就好像路愈遠愈小；這是錯亂。可是你到那裡，用尺一量，不寬不狹，剛剛還是一丈。如把尺放在那邊，走回來再看，路還是小小的，尺也縮得短短的。看來，路已狹了，尺已短了，但還是一丈。

b.因緣如幻不亂——成世出世間因果

所以能量（尺）所量（路），在因緣下而（p.459）如幻的幻現；但其間能成立安定的法則與關係的不錯亂。一切如幻，是可以成立世出世間因果的。

（D）性空緣起，才能表現種種相待特性

我們說空，即是緣起的；緣起的必然表現出相待的特性，相待即是種種的。所以實有論者，以為一切空即不能說明種種差別，實是大誤會。

反之，在自性實有的見地中，在性空者看來，他才不能成立彼此的差別與前後的差別！

D、結說—實有論者與性空論者根本之不同

（A）兩者根本之不同——性空可否建立一切

此二頌（第 13、14 頌），為實有論者與性空論者的根本不同點，在性空可否建立一切。

a.性空論者——能建立一切

性空能建立一切的，是性空者，他一定以空為中道究竟的。

b.實有論者——不能建立一切

性空不能建立一切，即是實有論者，他必然的以為空是錯的。或者溫和的說，是不了義的。

（B）《中論》為徹底的性空論

本論為徹底的性空論，讀者應深切的把握此意。

（2）執有成失

〔15〕汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。[76]

[76] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33a26-27）。
[青目釋]：「汝於有法中有過不能自覺，而於空中見過，如人乘馬而忘其所乘。」（大正 30，33a28-29）

〔16〕若汝見諸法，決定有性者[77]，即為見諸法，無因亦無緣[78]。[79]

〔17〕即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅[80]。[81]（p.460）

A、難外人自有過——今自有過失，反以回向他

---

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「汝今持自過，而欲與我耶？亦如人乘馬，自忘其所乘。」（大正 30，126a10-11）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「汝今自有過，而返謂我有。」（高麗藏 41，164a7）
「譬如乘馬人，自忘其所乘。」（高麗藏 41，164a8）
[4]〔三枝〕p. 760：

sa tvaṃ doṣānātmanīyānasmāsu paripātayan /

aśvamevābhirūḍhaḥ sannaśvamevāsi vismṛtaḥ //

汝は，自身に属するもろもろの誤りを，われわれに〔誤って〕投げつけている。あたかも，汝は馬に乗っていながら，その馬を忘れてしまっているかのように。

[77] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.2）：「番梵作自性有，與下釋意相順。」

[78] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.3）：「無畏下接次頌爲一段。」

[79] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b1-2）。
[青目釋]：「汝說諸法有定性，若爾者，則見諸法無因無緣。何以故？若法決定有性，則應不生不滅，如是法何用因緣？若諸法從因緣生則無有性，是故諸法決定有性，則無因緣。若謂諸法決定住自性，是則不然。」（大正 30，33b3-7）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「汝若見諸法，皆有自體者，諸體無因緣，還成自然見。」（大正 30，126a14-15）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「汝若見諸法，皆有自體者。」（高麗藏 41，164a12）
「法若非因緣，還成汝自見。」（高麗藏 41，164a13）
[4]〔三枝〕p. 762：

svabhāvādyadi bhāvānāṃ sadbhāvamanupaśyasi /

ahetupratyayān bhāvāṃstvamevaṃ sati paśyasi //

もしも汝が，もろもろの「存在（もの・こと）」は自性（固有の実体）として 実在する，と認めるならば，それならば，汝は，もろもろの「存在（もの・こと）」を因縁の無いもの，と見ているのである。

[80] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.4）：「番梵云：生滅及於果。」

[81] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b8-9）。
[青目釋]：「諸法有定性，則無因果等諸事。」（大正 30，33b10）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「若因果無待，作者及作業，及至起滅等，一切法皆壞。」（大正 30，126a19-20）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「因果有定性，作作者亦然。」（高麗藏 41，164a17）
「乃至生滅等，汝悉破果法。」（高麗藏 41，164a18）
[4]〔三枝〕p. 764：

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām /

utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase //

〔そして〕汝は，結果と原因と，行為主体と手段と作用と，生と滅とを，そして果報をも，破壊する。

（釋第 15 頌：汝今自有過，而以回向我，如人乘馬者，自忘於所乘。）

論主略指外人的過失說：你「今自」己「有」重大的「過」失，不自覺知，反「而」把這些過失，拿來「回向我」，這不是極大的錯誤嗎？自己有過，應該自己反省、覺悟、革除，為什麼向別人身上推呢？把過失推在我的身上，自己以為沒有過，這等於「人乘」在「馬」上，而「自」己「忘」卻自己「所乘」的馬，到處去尋馬一樣。

B、難外人自性有——若法有實性，則無因亦無緣

（釋第 16 頌：若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。）

假使，你「見」到「諸法」是「決定有」實自「性」的，那所「見」到的一切「諸法」，就是「無因」「無緣」而有的。諸法有自性，就是自體完成的，本來是這樣的，自己是這樣的，這自然就失卻因緣了。自性見者，推論為有自性才可成立一切，這是不解緣起法所生的錯誤。他們是離現象而想像實體，所以不能把握時空中的相待依存性。結果，自性有，就不成其為因緣生義。

C、難外人無因緣——即破因果，壞作業、作者、作法、一切萬物因果生滅

（釋第 17 頌：即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。）

無因無緣，就「破」壞「因果」，破壞「作」業、「作者」、「作法」，以及破「壞一切萬物」的因果「生滅」了。

性空者不承認有實自性，也決不承認空是破壞一切。如以為實可破一切，這決非正確的空宗學者。（p.461）

（三）證成

〔18〕眾因緣生法，我說即是空[82]，亦為是假名，亦是中道義[83]。[84]

---

[82] [1]案：此處羅什「空」譯為「無」，見《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11）
[2]〔三枝〕p. 767：「註：第二句の末尾の『無』は、梵文に śūnyatā とあり『空（性）』とあるべきもの。つぎの長行冒頭には『空』、また灯論偈（漢譯）も『空』となつている。」
[3] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.5）：「吉藏疏卷一、卷三，凡三處引此句，皆作因緣所生法，又次句末字原刻作無，今依番本及釋文改。」

[83] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.6）：「番梵作卽此是中道，結上文也，但月稱釋云：緣起法不自生爲空，卽此空離二邊爲中道云。」

[84] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b11-12）。
[青目釋]：「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，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。」（大正 30，33b15-18）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「從眾緣生法，我說即是空，但為假名字，亦是中道義。」（大正 30，126a26-27）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若從因緣生，諸法卽無體。」（高麗藏 41，164a23）
「緣亦是假名，非一異可有。」（高麗藏 41，164a24）
[4]〔三枝〕p. 766：

〔19〕未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。[85]

1、明依因緣所生，可離斷常過

（1）論主引佛所說，證成緣起性空的自宗

這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；[86]《華首

---

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe /

sā prajañaptirupādāya pratipatsaiva madhyamā //

およそ，縁起しているもの，それを，われわれは空であること （空性） と説く。それは，相待の仮説 （縁って想定されたもの） であり，それはすなわち，中道そのものである。

[5] 萬金川，《中觀思想講錄》p.144：「整首詩頌字面上的意思是說：『空性』是我們用來描述『緣起法』的，而『空性』乃是『假名』，也是『中道』。」

[6] 印順導師，《空之探究》: p.255-p.256：「《中論》〈觀四諦品〉，在**緣起**（pratītyasamutpāda）即**空**（śūnyatā），亦是**假名**（prajañaptir-upādāya）以下，接著說：亦是**中道**（madhyamā-pratipad）。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空（prakṛti-śūnyatā）與自性空（svabhāva- śūnyatā）。自性空，約勝義空性說；到『中本般若』末後階段，才以『從緣和合生無自性』，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹（Nāgārjuna）起來，一以貫之，而說出：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』——大乘佛法中最著名的一偈。」

[85] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，33b13-14）。
[青目釋]：「是法無性故不得言有，亦無空故不得言無，若法有性相，則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。」（大正 30，33b18-21）
[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：
「未曾有一法，不從因緣生；如是一切法，無不是空者。」（大正 30，126b18-19）
[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若不從緣生，無少法可有。」（高麗藏 41，164b19）
「由從緣生故，彼皆如幻士。」（高麗藏 41，164b20）
[4]〔三枝〕p. 768：

apratītya samutpanno dharmaḥ kaścinna vidyate /

yasmāttasmādaśūnyo `hi dharmaḥ kaścinna vidyate //

どのような「もの」（法）であろうと，縁起しないで生じたものは，存在しない。それゆえ，実に，どのような「もの」（法） であろうと，空でないものは，存在しない。

[86] [1]《雜阿含經》卷 13（335 經）：「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，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。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經』。」（大正 2，92c16-c25）
[2]印順導師，《中觀今論》，p.132：「《勝義空經》說：『眼生無所從來，滅亦無所至』。因為，一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。」
[3]印順導師，《空之探究》，p.83：「《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：『但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用』。法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。依緣起

經》[87]中也曾說過本頌。[88]中國的佛教界，像天臺[89]、賢首諸大師[90]，是常常重視應用本頌的。三論師[91]也特別的重視。

（2）論主正義——佛說一切緣生法是空，亦為是假名，亦是中道義

（釋第 18 頌：眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。）

說法，《雜阿含經》是稱之為：『離此二邊，處於中道而說法』的。龍樹《中論》說：『諸佛依二諦，為眾生說法』；『眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。」

[87] [1]《佛說華手經》卷 6〈20 求法品〉：「隨是十二入，故有十二名；若隨十二名，應有十二入。因地水火風，**和合**故名人，凡夫隨名字，如狗逐瓦石。若人不隨名，亦不分別我，知我但**假名**，是人得**寂滅**。寂滅中無法，可名寂滅者，如是說無說，無說即寂滅。是法中無去，亦無有去者，若人通達此，則知寂滅相。若滅心行處，斷諸語言道，無我無眾生，是名為寂滅。」（大正 16，169a27-b9）

[2]《佛光大辭典（六）》，p.5228：「《華手經》梵名 Kuṣala-mūla-saṃgraha。凡十卷。姚秦鳩摩羅什譯。又稱《華首經》、《攝諸善根經》、《攝諸福德經》、《攝善根經》、《攝福德經》。收於《大正藏》第 16 冊。」

[88] [1]吉藏，《中觀論疏》卷 10：「問：論主引何處經偈？答：是《華首經》佛自說之，故稱我說即是空也。」（大正 42，152b28-29）

[2]吉藏，《二諦義》卷 3：「彼云：『因緣所生法，我說即是空；亦是為假名，亦是中道義。』此偈是經是論？何者？此是《華首經》中偈，龍樹引來即是論。」（大正 45，109a2-3）

[89] [1]隋．智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 1：「《中論》云：因緣所生法，即空、即假、即中，因緣所生法即空者，此非斷無也。即假者不二也，即中者不異也，因緣所生法者，即遍一切處也。」（大正 33，682c6-9）

[2]隋．智顗，《觀無量壽佛經疏》卷 1：「寂滅相者，是雙亡之力，種種相貌皆知者，雙照之力也。《中論》云：『因緣所生法，即空、即假、即中。』釋論云：『三智實在一心中得』即此意也。」（大正 37，187c19-22）

[3]隋．灌頂，《大般涅槃經疏》卷 17〈20 梵行品〉「是非有非無，不並不別，又緣於三諦。緣真故無緣，俗故有緣，中故非有非無。《中論》云：『因緣所生法，即空、即假、即中道義。』」（大正 38，140 b2-4）

[90] [1]唐．澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 6「《中論》偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。』即有多人解不同也。」（大正 36，39c1-3）

[2]宋．子璿，《金剛經纂要刊定記》卷 2「又如《中論》都明有等四義，云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。』即三乘教中所說，空有中假等義，並不出因緣。故云佛教統宗因緣也。」（大正 33，182b4-8）

案：《中華佛教百科全書（三）》，p.837：「子璿（965～1038）北宋華嚴宗僧。杭州錢塘人（一說秀州嘉興人）。俗姓鄭，號東平，人稱長水大師、楞嚴大師。資性非凡，九歲隨普慧寺契宗出家，習誦《楞嚴經》。」

[91] [1]隋．吉藏，《大乘玄論》卷 1：「問：何處經文中道為二諦體也？答：《中論》云：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』因緣生法是俗諦，即是空是真諦，亦是中道義是體。」（大正 45，19b17-20）

[2]隋．吉藏，《二諦義》卷 1：「何者？如《中論》云：『因緣所生法，我說即是空。亦為是假名，亦是中道義。』從來明此是三是義：一、因緣即是空，二、是假，三、是中。此之二諦，豈凡夫所知，唯聖能了。又非二乘所及，但菩薩境界也。」（大正 45，82c12-16）

[3]唐．元康，《肇論疏》卷 1：「《中論》云者，此通引中論意也，亦可是四諦品偈。偈云：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義也。』尋理即其然矣，此經論所說理如然也。」（大正 45，173, b9-13）

A、明正義——緣生無自性故空，空亦是假名，亦是中道

引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」，「我」佛[92]「說」他就「是空」的。雖說是空，但並不是否認一切法。這空無自性的空法，「亦」說「為是假名」的。因離戲論的空寂中，空相也是不可得的。佛所以說**緣生法**是**空**，如《智度論》說：『為可度眾生說是畢竟空』[93]，目的在使眾生在緣起法中，離一切自性妄見；以無自性空的觀門，體證諸法寂滅的實相。所以一切法空，而不能以為勝義實相中，有此空相的。這即緣起有的性空，「亦是中道義」。

經中說：『為菩薩說不可得空』[94]；不可得**空**，即空無空相的**中道**第一義空。

B、顯實相——諸法空無自性，緣起如幻假名有，是以名為空

（A）緣起幻有無自性，故名為空

緣（p.462）**起**幻有，確實是空**無自性**的，是佛的如實說，龍樹不過是詳為開顯而已。一切的一切，如不能以**緣起假名**，說明他是**空**，就不能寂滅有無諸相，也不能證悟諸法實相。

（B）空亦是假名安立，若執實有空相或空理，即成兩種倒見

假使不知**空**也是**假名**的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：

a.梵我論

一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。

b.斷滅論

二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。

C、空即是中道

（A）緣生法是空，此空亦假名，契入於中道

明白了**因緣生法**是**空**的，此**空**也是**假名**的，才能證悟**中道**，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。

以**空**為**假名**的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的**空**，才是合於**中道**的。此說明**空**不是邪見，是**中道**，目的正為外人的謗空而說。

（B）舉論師之說，證空為中道

◎ 青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名

[92] 案：印順導師此處解釋為「我佛」，梵文原指「我們」的意思。

[93]《大智度論》卷 74：「因緣生法無自性，無自性故即是畢竟空。是畢竟空從本以來空，非佛所作亦非餘人所作。諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相。」（大正 25，581c2-5）

[94]《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈83 畢定品〉：「佛言：『菩薩用般若波羅蜜作如是方便力，於十方如恒河沙等國土中饒益眾生，亦不貪著是身。何以故？著者、著法、著處，是三法皆不可得，自性空故。空不著空，空中無著者亦無著處。何以故？空中空相不可得。須菩提！是名**不可得空**。菩薩住是中，能得阿耨多羅三藐三菩提。』」（大正 8，410a11-18）

說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道』。[95]

◎ 月稱說：『即此空，離二邊為中道』。[96]——都重在顯示空義的無過。

2、一切因緣生，一切皆空——破外人執實之失

（釋第 19 頌：未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。）

上頌（第 18 頌）已成立緣生性空的空，是不礙有的，是不著空的正見；下頌（第 19 頌）才說明一切無不是緣生法，所以一切無不是空的。凡是存在的，無一不是緣生的。所以（p.463）說：「未曾有一法，不從因緣生」。凡是從因緣生的，無一不是空無自性的。實有的緣生法，決定沒有的。所以說：「是故一切法，無不是空者」。

3、重申論主第 18、19 頌的正義

（1）論主引第 18、19 二頌證成——性空非壞一切，反顯佛法實義

這一頌（第 19 頌）與上一頌（第 18 頌）的意義，是連貫的，不能把他分開，而斷章取義的。離後頌而讀前頌，決定會作別解。

論主所以引這兩頌（第 18、19 頌），因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。

（2）別釋第 18 頌

A、雙約二諦空有而說

本頌（第 18 頌），又可作如此說：

因緣生法，指內外共知共見的因果事實。外人因為緣生，所以**執有**；論主卻從緣生，成立他的**性空**。所以說：即是空的。空不是沒有緣起，此空是不礙緣起的，不過緣起是無自性的假名。

這樣，**緣生**而**無自性**，所以離常邊、有邊、增益邊；

性空而有**假名**的，所以離斷邊、無邊、損減邊；

雙離二邊，合於佛法的**中道**。這是雙約二諦空有而說的。

B、釋「中道」——非在性空假名外，別有什麼

中道，形容意義的恰好，並非在性空假名外，別有什麼。這樣，**假名**與**中道**，都在**空**中建立的。一切諸法寂無自性，所以是空；緣起法的假名宛然存在，所以是有。這相即（p.464）無礙法，從勝義看，是畢竟空性；從世俗看，雖也空無自性，卻又是假名的。這樣，所以是中道。

---

[95] 青目釋，《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉：「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，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。」（大正 30，33b15-18）

[96] [1]北𠀋利親，《月稱釋—中論觀法品・觀四諦品釋註》（京都市，永田文昌堂，1991 年 7 月）p.135：「したがって存在（有）と非存在（無）との二边を離れているから、自性とし不生なる相をもつ空性、それこそが中道、中の道であるといわれているのである。」

[2]歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61a，n.6）：「番梵作卽此是中道，結上文也，但月稱釋云：緣起法不自生爲空，卽此空離二邊爲中道云。」

C、舉經證成——性空假名的中道，即是二諦無礙的中道

《般若經》說：『觀十二因緣，不生不滅，如虛空不可盡，是為菩薩不共中道妙觀』[97]；也就是此意。性空假名無礙的中道，也就是二諦無礙的中道。

（3）重申論主第 19 頌的正義

A、依世俗緣生通達法空，離自性見悟入實相

然而，無一法不是**緣生**，也就無一法不是**性空**；
依世俗的**因緣生法**，通達一切**法空**，是證入**勝義**的正見。
觀一切法的**空性**，才能**離自性見**，悟入**諸法實相**。

B、觀行過程——先瞭解因果緣起，得法住智；後觀緣起無自性，得涅槃智

所以，觀行的過程，第一要瞭解**因果緣起**，得**法住智**；再觀此緣起**無自性空**，假名寂滅，得**涅槃智**。[98]

（A）入空——泯寂不現

依緣有而**悟入性空**，悟入性空的當下，是一切生滅緣起法都泯寂不現的。因此，在正覺中，不能不所，一切都不可安立。

（B）出俗——如幻緣起，宛然存在

如**從真出俗**，觀性空的假名緣起，見一切如幻緣起法宛然存在。聖者所見的世俗，與凡人所見，就大有不同了。

C、舉經顯義——即有觀空，空不礙有；二諦無礙，畢竟空寂

◎《智度論》說：『般若將入畢竟空，寂諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生』[99]，就是這一修行的歷程。加行位中，還沒有能現證空寂，沒有離戲論，只是一種

---

[97] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉：「須菩提！菩薩摩訶薩應以虛空不可盡法觀般若波羅蜜，應以虛空不可盡法生般若波羅蜜。如是，須菩提！**菩薩摩訶薩觀十二因緣時，不見法無因緣生，不見法常不滅，**不見法有我、人、壽者、命者、眾生乃至知者、見者，不見法無常，不見法苦，不見法無我，不見法寂滅非寂滅。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，應如是觀十二因緣。」（大正 8，364c5-14）

[2]《大智度論》卷 80：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故，說十二因緣空。何以故？若法從因緣和合生，是法無有定性；若法無定性，即是畢竟空寂滅相；離二邊故，假名為中道。是故說『**十二因緣如虛空無法故不盡**』。」（大正 25，622a10-15）

[3]《大般若波羅蜜多經》卷 348〈分無盡品第 59 之 2〉：「善現當知：**諸菩薩摩訶薩如是觀察十二緣起，遠離二邊，是諸菩薩不共妙觀**；善現當知：諸菩薩摩訶薩處菩提座，如實觀察十二緣起，猶如虛空不可盡故，速能證得一切智智；善現當知：若菩薩摩訶薩以如虛空無盡行相，行深般若波羅蜜多，如實觀察十二緣起，不墮聲聞及獨覺地，當住無上正等菩提。」（大正 6，787b18-25）

[98] [1]《雜阿含經》卷 14〈347 經〉：「自先知法住，後知涅槃」（大正 2，97b11）。

[2] 另參閱印順導師，《成佛之道》p.218-p.220；《空之探究》p.151；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.235。

[99] [1]《大智度論》卷 71：「般若波羅蜜能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中，方便將出畢竟空。」（大正 25，556b26-27）；

[2]《大智度論》卷 75：「菩薩過聲聞辟支佛地，得無生法忍授記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生。」（大正 25，590c11-13）

似悟。

在加行位中，確實即有觀空，空不礙有的。但依此二諦無礙的悟解，即能深入到畢竟空寂的實證。

◎所以《心經》（p.465）說：『**色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。……是故空中無色**』[100]。觀色空的相即不二，而到達現證，卻唯是色相泯滅的空相。

◎《華嚴經》也說：『**相與無相無差別，入於究竟皆無相**』[101]。先作圓融觀而達到絕待，這是悟入實相的必然經歷。

D、結說第 19 頌——自性空與假名有，真意在空

如本頌（第 19 頌）雖明自性空與假名有的二諦相即，而真意在空，這才是指歸正觀悟入的要意所在，為學者求證的目標所在。末後「**無不是空者**」一句，是怎樣的指出《中論》正宗呀！

3、評各家對第 18 頌之釋義

（1）述三論師義

三論師以中假義解釋前頌：[102]眾因緣生法是俗諦，我說即是空是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明瞭有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。

雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。（p.466）

（2）評天台家三諦論

A、明三諦論釋第 18 頌之失

天臺家，本前一頌（第 18 頌），發揮他的三諦論。[103]在中觀者看來，實是大有問

---

[100]《般若波羅蜜多心經》：「舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受想行識，亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減，是故空中無色。」（大正 8，848c5-8）

[101]《大方廣佛華嚴經》卷 39〈十地品第 26 之 6〉：「佛住甚深真法性，寂滅無相同虛空，而於第一實義中，示現種種所行事。所作利益眾生事，皆依法性而得有，相與無相無差別，入於究竟皆無相。」（大正 10，205a11-14）

[102] [1]吉藏，《中觀論疏》卷 2〈四諦品第 24〉：「次就**中假義**釋者：『因緣所生法』此牒**世諦**也，『我說即是空』明**第一義諦**也，『亦為是假名』釋上**二諦並皆是假**。既云：『眾緣所生法我說即是空』此是有宛然而空，故空不自空，名為**假空**；空宛然而有有不自有，名為**假有**。『亦是中道義』者，說**空有假名**為表**中道**，明假有不住有故有非有；假空不住空故空非空，非空非有即是**中道**。」（大正 42，152b1-8）

[2]吉藏，《二諦義》卷 1：「何者？如《中論》云：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』從來明，此是三是義：一、因緣即是**空**。二、是**假**。三、是**中**。此之二諦，豈凡夫所知，唯聖能了，又非二乘所及，但菩薩境界也。」（大正 45，82c12-16）

[103] [1]隋．智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 2：「《中論》偈云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為

題的。

（A）違明文

第一、違明文：龍樹在前頌中明白的說：『**諸佛依二諦，為眾生說法**』[104]，怎麼影[105]取本頌，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。

（B）違頌義

第二、違頌義：這兩頌的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到『**無不是空者**』[106]，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。如《心經》，也還是『**是故空中無色**』[107]，而不是：是故即空即色。

《華嚴經》也沒有至於究竟，終是無相即有相。這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。

B、評三諦論釋頌見解，非龍樹本義

要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？又像他的『**三智一心中得**』[108]，以為龍樹《智度論》說，真是欺盡天下人！龍樹的《智論》，還在世間，何不去反省一下呢！中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹論何曾如此說！ （p.467）

二、遮破妄有

（一）破壞四諦三寶

1、 破壞四諦

假名，亦名中道義。』六道相性即是**因緣所生法**也，二乘及通教菩薩等相性，是**我說即是空**，六度別教菩薩相性是**亦名為假名**，佛界相性是**亦名中道義**。」（大正 33，695c15-19）

[2]隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 3：「圓三智者，有漏即是因緣生法，**即空、即假、即中**，無漏亦即假、即中，非漏非無漏亦即空、即假。一法即三法，三法即一法；一智即三智，三智即一智。智即是境，境即是智，融通無礙。」（大正 33，714a24-28）

[3]隋・灌頂，《觀心論疏》卷 4 ：「境隨於照有真俗之殊，雖同有六根而有常、無常之異也。問：何以然？答：《中論》云：『因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。』六道十如即是**因緣生法，二乘十如即是空，菩薩十如即是假，佛十如即是中**。是則十界百如，只是三觀，佛有空假而常中，不為二邊所染。」（大正 46，610，b1-8）

[104]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，第 8 頌（大正 30，32c16）。

[105] 影：摹寫，影寫。（《漢語大詞典（三）》，p.1132）。摹：仿效，效法。（《漢語大詞典（六）》，p.786）。

[106]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉，第 19 頌，第 4 句（大正 30，33b14）。

[107]《般若波羅蜜多心經》卷 1，（大正 8，848c11）。

[108] [1]隋・智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 9：「即空、即假、即中：即空故名一切智， 即假故名道種智，即中故一切種智，**三智一心中得**名大般若。」（大正 33，789c18-20）。

[2]隋・智顗，《四教義》卷 9：「問曰：『《智度論》何故云：佛說三智一心中得？』答曰：『為顯圓教從初一地，即具足一切諸地，若執此義，即乖三慧品，說別相三智之義也。』」（大正 46，753a3-6）；

[3]另請參閱印順導師著〈論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』〉一文，收錄於《華雨集》第五冊，p.110-p.114。

（1）總標

〔20〕若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。[109]

性空者的正義，既明白顯示；對於外人的責難，不能接受，要推還給他。所以說：堅持「一切」法「不空」的，過失可太大了！諸法有自性，自己完成的，自己如此的，就沒有變化生滅；如「無有生滅」，也就「無有四聖諦之法」了。

（2）別釋

〔21〕苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。[110]

〔22〕若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。[111]

---

[109] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。**若一切法各各有性不空者，則無有生滅，無生滅故，則無四聖諦法。」（大正 30，33b23-26）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「若一切不空，無起亦無滅，無四聖諦體，過還在汝身。」（大正 30，126b26-27）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若一切不空，無生亦無滅。」（高麗藏 41，164b24）

「以無生滅故，四聖諦亦無。」（高麗藏 41，164c2）

[4]〔三枝 p.770〕

yadyaśūnyamida□ sarvamudayo nāsti na vyaya□ /

catur□āmāryasatyānāmabhāvaste prasajyate //

もしもこの一切が空でないとするならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。そして〔それから〕，四つの聖なる真理（苦・集・滅・道の四聖諦）は存在しないということが，汝に付随することになるであろう。

[110] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**苦不從緣生，云何當有苦？無常是苦義，定性無無常。**苦不從緣生故則無苦。何以故？經說無常是苦義，若苦有定性，云何有無常？以不捨自性故。」（大正 30，33 b27-c2）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「不從緣生者，何處當有苦？無常即苦義，彼苦無自體。」（大正 30，126c2-3）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「若不從緣生，云何當有苦？」（高麗藏 41，164c5）

「無常是苦義，彼體無所有。」（高麗藏 41，164c6）

[4]〔三枝 p.772〕

apratītya samutpanna□ kuto du□kha□ bhavi□yati /

anityamukta□ du□kha□ hi tatsvābhāvye na vidyate //

縁起しないで生じた苦が，どうして，存在するであろうか。なぜならば，「無常であるものは苦である」と説かれているが，それ（無常であるもの）は，自性（固有の実体）として存在しているのではないからである。

[111] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。**若苦有定性者，則不應更生，先已有故。若爾者，則無集諦，以壞空義故。」（大正 30，33c3-6）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「苦既無自體，何處當有集？以集無有故，是則破於空。」（大正 30，126c8-9）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「苦體若不有，云何當有集？」（高麗藏 41，164c9）

〔23〕苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。[112]

〔24〕苦[113]若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。[114]

A、外人：執諸法有自性是為了能成立因緣法與四諦

（p.468）外人說：我並不破壞四聖諦法，我是成立一切法從因緣生的；因果生滅，為什麼說我破壞這一切呢？

B、論主破外人執諸法有自性則壞四諦

(A)難外人執有自性則苦不能成（壞苦諦）

a、苦由因緣生

（釋第 21 頌第 1、2 句：苦不從緣生，云何當有苦？）

「是故若無集，此卽破於空。」（高麗藏 41，164c10）

[4]〔三枝 p.774〕

svabhāvato vidyamāna□ ki□ puna□ samude□yate /
tasmātsamudayo nāsti śunyatā□ pratibādhata□ //
自性（固有の実体）として現に存在しているどのようなものが，さらに再び生起するであろうか。それゆえ，空であること（空性）を破壊する者には，生起（集諦）は，存在しないことになる。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，61b，n.2）：「番梵頌云：若由自性有，何者復成集？以是損壞空，而集亦非有。」

[112] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。**苦若有定性者，則不應滅。何以故？性則無滅故。」（大正 30，33c7-10）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「苦若有體者，不應有滅義，汝著有體故，即破於滅體。」（大正 30，126c16-17）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「苦若有定性，自性無所作。」（高麗藏 41，164c13）

「自體若有著，此卽破於滅。」（高麗藏 41，164c14）

[4]〔三枝 p.776〕

na nirodha□ svabhāvena sato du□khasya vidyaate /
svabhāvaparyavasthānānnirodha□ pratibādhase //
自性（固有の実体）として存在している苦には，滅は存在しない。汝は，自性を固執しているがゆえに，滅（滅諦）を，破壊することになる。

[113] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品第〉（《藏要》4，61b，n.3）：「番梵作道字。」

[114] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。**法若定有，則無有修道，何以故？若法實者則是常，常則不可增益，若道可修，道則無有定性。」（大正 30，33c11-15）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「苦若有定性，則無有修道，道若可修者，即無有定性。」（大正 30，126c18-19）

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：

「道若有定性，修卽不可得。」（高麗藏 41，164c17）

「道若是可修，定性無所有。」（高麗藏 41，164c18）

[4]〔三枝 p.778〕

svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate /
athāsau bhāvyate mārga□ svābhāvya□ te na vidyate //
もしも〔道（道諦）が〕自性（固有の実体）として存在するのであるならば，道の修習（実践）は，成り立たないことになる。しかるに，道が修習されるならば，汝にとって，〔道の〕自性なるものは，存在しないのである。

論主說：這是智慧淺薄，自以為能立一切法，其實是不能避免過失的。自性 不空，特別如三世實有者，一切法本來存在，不是從因緣生而才有的。既「不從」因「緣」所「生」，試問怎麼會「有苦」？

b、無常是苦義

（釋第 21 頌第 3 句：無常是苦義）

苦是什麼意義？「無常是苦義」。經說：『以一切諸行無常故，我說一切有漏諸受是苦』[115]。不如意、不愉快、不安定、不圓滿，都是苦；不但苦是苦，樂也是苦，不苦不樂的平庸心境也是苦。

（a）苦苦

苦上加苦是苦苦，這是人人知道的。

（b）壞苦

快樂是無常的，變動不居的。才以為快樂，一轉眼起了變化，立刻就失壞 快樂而悲哀了，所以樂受是壞苦。

（c）行苦

平庸的境界，得之不喜，失之不憂；然而不苦不樂是行苦。行就是遷流變易，無常生滅的；在不知不覺間，走向苦痛。如大海中無舵的小舟，隨風漂流；船中的人們，儘管熟睡得無喜無憂，等到船觸著了暗礁，船破人沒的悲哀就來了。所以，享八萬四千大劫福報的非想非非想天的有情，在他泯除想非想的差別，住在平等寂靜的定中，沒有一般的苦樂。可是時劫遷流[116]（p.469），不斷的縮短他的生命，這也到底在苦的圈子裡。

c、諸法如有定性就不是無常，不是無常，苦就無法成立

（釋第 21 頌第 4 句：定性無無常）

所以，苦諦是成立於無常的。如諸法決「定」有自「性」，無常義不得成立；「無」有「無常」，苦也就不得成了。

※根本佛教說四諦，是這樣的：苦，苦（的）集，苦集（的）滅，苦滅（的）道；以苦為出發的，每一諦都說有苦字。所以集滅道三諦不成，本論都從苦說起。

（B）難外人苦諦是由集諦所生，苦如有自性，則集諦不能成（壞集諦）

（釋第 22 頌：若苦有定性，何故從集生？是故無有集，以破空義故。）

假定說：「苦」諦是「有」決「定」自「性」的，那怎麼又是「從」煩惱業的「集」諦「生」呢？苦自己有了，照理就無須乎從煩惱業生，所以說：「是故無有集」。集諦的所以不成立，還不是因為有自性，「破」壞了「空義」。然而，苦確實從集諦的煩惱業力的因緣生的，緣生就是無自性的，怎麼可說有定性呢？

[115]《雜阿含經》卷 17（473 經）：「佛告比丘：我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」（大正 2，121a9-11）

[116] 遷流：謂時間遷移流動。（《漢語大詞典（十）》，p.117）

（C）難外人苦如有自性，就不應有滅（壞滅諦）

（釋第 23 頌：苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。）

假定還要說「苦」是「有」決「定性」的，那生死苦痛，就「不應」當「有滅」。不但在地獄受苦的有情，永遠在地獄受苦；在人中受苦的有情，永遠在人中受苦；而且生死苦海的輪迴，也再不能有徹底的解脫，證入涅槃（p.470）。執「著」苦有決「定」自「性，故」苦「即」不可滅而「破」壞「滅諦」了。

（D）難外人苦如有自性，就算修道也無法滅除苦果（壞道諦）

（釋第 24 頌：苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。）

如「苦」是「有」他決「定」的自「性」，那不但破壞了集諦、滅諦，道諦也被破壞了。所以說：「則無有修道」。為什麼要修道？修道的目的，是為對治煩惱，滅除苦果。這必須煩惱與苦陰身，有改變的可能，修道才能滅除他。假使苦有定性，集有定性，不但道也是本有的而無道可修，就是修道也不能滅除。如承認佛法中有「道可」以「修習」，那就「無有定性」可說了。

（E）小結

本論從苦諦實有定性以說明苦集、苦集滅、苦滅道的不可能。集滅道三諦，也都無有定性；如有定性，也是一切不成的。

（3）結成

〔25〕若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至[117]？[118]

這是總結無四諦的過失。有苦諦，就有集、滅諦，修道也就有到達的目的了。如苦有定性，就「無有苦諦」；苦諦沒有，自然也就「無」有「集」諦、「滅諦」；集、滅諦沒有，修「所可滅苦」的「道」諦，究「竟為何所至」呢？

（p.471）後二句，似乎是說無有道諦。然總連上文，就知是說道無所到了。修道是有目的的。以四諦來說，道是所修的，集是修道所要斷的，滅是修道所要到達

---

[117] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，62a，n.2)：「番梵云：意欲何所得。」

[118] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至？**諸法若先定有性，則無苦集滅諦，今滅苦道，竟為至何滅苦處？」(大正 30，33c16-19)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「若道是可修，即無有自體，苦集乃至滅，是等悉皆無」(大正 30，126c24-25)

[3]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「為滅苦者道，何有道可得？不解苦自體，亦不解苦因。」(大正 30，126c29-127a1)

[4]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若彼苦與集，及滅無所有。」(高麗藏 41，164c24)
「而滅苦道諦，云何當可得？」(高麗藏 41，165a2)

[5]〔三枝 p.780〕
yadā du□kha□ samudayo nirodhaśca na vidyate /
mārgo du□khanirodhatvātkatama□ prāpayi□yati //
苦・集・滅が存在しないときには，苦の滅そのものとして，どのような道が，〔ニルヴァーナに〕到達させるであろう。

證實的，苦是道所要解脫的。苦集滅三諦都沒有了，修道不是無所趣向了嗎！

2、破壞四諦事

〔26〕若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。[119]

〔27〕如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。[120]

〔28〕是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？[121]

---

[119] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。**若先凡夫時，不能見苦性，今亦不應見，何以故？不見性定故。」(大正 30，33c20-23)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「苦若定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。」(大正 30，126c12-13)

[3]《大乘中觀釋論》卷 16〈24 觀聖諦品〉：
「若苦法不生，滅法云何有？」(高麗藏 41，165a4)
「苦自體無知，彼法復云何？」(高麗藏 41，165a5)

[4]〔三枝 p.782〕
svabhāvenāparijñāna□ yadi tasya puna□ katham /
parijñāna□ nanu kila svabhāva□ samavasthita□ //
もしも〔苦が〕自性（固有の実体）として完全には知られないものであるならば，さらにどうして，それを完全に知ることがあるであろうか。実に，自性は確立しているもの，とされているのではないのか。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(《藏要》4，62a，n.3)：「番梵頌云：若由彼自性，非是遍知者，云何能遍知？豈非性常住。末句反質，今譯改文。」

[120] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。**如苦諦性先不見者後亦不應見，如是亦不應有斷集證滅修道，何以故？是集性先來不斷，今亦不應斷，性不可斷故。滅先來不證，今亦不應證，先來不證故。道先來不修，今亦不應修，先來不修故。是故四聖諦，見斷證修四種行，皆不應有。四種行無故，四道果亦無。」(大正 30，33c24- 34a3)

[2]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：
「苦法不知故，餘斷及作證。」(高麗藏 41，165b6)
「修習亦復無，卽無四聖諦。」(高麗藏 41，165b7)

[3]〔三枝 p.784〕
prahā□asāk□ātkara□e bhāvanā caivameva te /
parijñāvanna yujyante catvāryapi phalāni ca //
〔苦を〕完全に知ること（智）と同様に，〔煩悩を〕断じ滅すること（断）も，さとりを得ること（証）も，〔道を〕修習すること（修）も，また四つの果報（四果）も，汝には妥当しないことになる。

[121] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？**諸法若有定性，四沙門果先來未得，今云何可得？若可得者，性則無定。」(大正 30，34a4-7)

[2]〔三枝 p.786〕
svabhāvenānadhigata□ yatphala□ tatpuna□ katham /
śakya□ samadhigantu□ syātsvabhāva□ parig□h□ata□ //
およそ，〔四〕果が自性（固有の実体）として証得されないのであるならば，そのような自性を固執する人にとって，さらにどうして，〔そのような四果を〕証得することが可能であろうか。

（1）論主破外人：執有自性則壞四諦行果

A、苦如有定性，先前所不見，現在不應見

（釋第 26 頌：若苦定有性，先來所不見，於今云何見？其性不異故。）

有四諦，就有修四諦的人；有修四諦的人，就有修四諦的事──見苦、斷集、證滅、修道。如實有論者說，諸「苦」決「定有」自「性」的，那就一切眾生，在沒有修四聖諦之「先」，既從「來」「不」曾「見」到苦諦，不見即不再能見，現「今」修道，又怎樣能夠「見」呢？苦是實有的，「其性」沒有變「異」，所以，先前沒有見，即苦性永不可見，現在也不應該有見苦的道行了。

B、若不能見苦，四諦不能修，四諦不能修，無四果可得

（釋 27 頌：如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。）

「如見苦不」可能，「斷集」也就不能斷；「證滅」也無所證；本不「修（p.472）道」，當然現在也無道可修了。修四聖諦行，尚且不可得，由修而得的「四果」，自然也「是」「不然」的。

（2）論主破外人：法（道果）若有自性，凡夫未得道果則永不可得

（釋 28 頌：是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得？）

進一步說：「四」沙門「道」、四沙門「果」的體「性」，凡夫在未修之「先」，本「來」是「不可得」的，這是誰也不能否認的。一切「諸法」的自「性，若」執著是決「定」有的，那不得即不能得，現「今」又怎麼「可」以「得」呢？理由還是一樣，有決定性，性即不可變異，所以不可得，就永不可得了。

※這可見決定有自性論者，四諦行果都被破壞了。

3、破壞三寶

（1）正明三寶無有

〔29〕若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。[122]

〔30〕無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶？[123]

---

[122] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。**無四沙門果故，則無得果向果者；無八賢聖故，則無有僧寶。而經說八賢聖，名為僧寶。」（大正 30，34a8-12）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「既無果自體，住果向亦無，以無有八人，則無有僧寶。」（大正 30，127a11-12）

[3]〔三枝 p.788〕
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakā□ /
sa□gho nāsti na cetsanti te `□□au pur□apudgalā□ //
〔四〕果が存在しないならば，その果に住する者（四果）はなく，その果に向かって進む者（四向）は，存在しないことになる。もしもそれら八種の人人（八賢聖，四向四果）が存在しないならば，僧伽（サンガ，教団）は，存在しないことになる。

[123] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**無四聖諦故，亦無有法寶，無法寶僧寶，云何有佛寶？**行四聖諦得涅槃法，若無四諦則無法寶，若無二寶云何當有佛寶？汝以如是因緣，說諸法定性，則壞三寶。」（大正 30，34a13-17）

A、論主破外人執有自性則無有僧寶

（釋 29 頌：若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。）

如上所說，沒「有」所得的「四果」，也就沒有能得四果、趣向四果的人了。所以說：「則無得向者」。四得、四向，是出世的八賢聖[124]，也就是佛教中的僧寶。所以如沒有四得、四向，「無」有「八」賢「聖」，也就「無有」鼎足而三，住持佛法（p.473）的「僧寶」了。

B、論主破外人執有自性則無有法寶

（釋第 30 頌第 1、2 句：無四聖諦故，亦無有法寶。）

進一步說：沒有苦、集、滅、道的「四聖諦」，也就「無有」解脫所由的「法寶」了。

C、論主破外人執有自性則無有佛寶

（釋第 30 頌 3、4 句：無法寶僧寶，云何有佛寶？）

「法寶、僧寶」都沒有了，又那裡還「有」創立僧團，弘布正法的「佛寶」呢？況且，佛也是依法修習而成，居於僧數中的。

※所以，說一切皆空，沒有破壞三寶；而說諸法有自性，反而三寶不能成立了！

（2）別顯佛道無成

〔31〕汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。[125]

---

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「若無四聖諦，亦無有法寶，無有法僧故，云何當有佛？」（大正 30，127a16-17）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：
「若無四聖諦，卽無有法寶。」（高麗藏 41，165b17）
「以無法僧故，云何當有佛？」（高麗藏 41，165b18）

[4]〔三枝 p.790〕
abhāvāccāryasatyānām saddharmo `pi na vidyate /
dharme cāsati sa□ghe ca katha□ buddho bhavi□yati //
また，〔四つの〕聖なる真理（四聖諦）が存在しないがゆえに，正しい教え（正法）もまた，存在しないことになる。法〔宝〕と僧〔宝〕とが存在しないならば，どうして，仏〔宝〕が存在するであろうか。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，62b，n.1）：「無畏次下九頌連讀爲一章，無釋文。」

[124]《雜阿含經》卷 33（931 經）：「世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法，有向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿羅漢、得阿羅漢：此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧。淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足；所應奉迎、承事、供養，為良福田」（大正 2，238a5-10）

[125] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「問曰：汝雖破諸法，究竟道阿耨多羅三藐三菩提應有，因是道故名為佛。答曰：**汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。**汝說諸法有定性者，則不應因菩提有佛、因佛有菩提，是二性常定故。」（大正 30，34a17-23）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「不以覺為緣，佛墮無緣過；不以佛為緣，覺墮無緣過。」（大正 30，127a23-24）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

〔32〕雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。[126]

A、菩薩久劫修行得無上菩提而成佛

自佛教出現於世間說，後代的佛弟子，都在追仰佛陀的遺風，發揚佛陀行果的大乘；所以特別一論佛寶。菩薩久劫修行，得阿耨多羅三藐三菩提，所以名佛。

B、論主破實有論者：若諸法各有自性，佛（人）與菩提（法）則不相依

（釋第 31 頌：汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。）

◎如照實有論者所「說」，諸法各有自性，那就佛有佛的自性，菩提有菩提的自性了。

◎佛陀是人，菩提是法，人與法是相依而共存的。如人法各有自性（p.474），那就「不因」發「菩提」心，行菩薩道，證大菩提「而有佛」；也可以「不因」能證得的「佛，而有於」無上「菩提」的道果了。

◎菩提是覺──果智，統攝佛果位上的一切無漏功德，這是約法而言。

佛陀是覺者，是證得菩提的大聖，這是約人而言。

得菩提所以有佛，有佛所以能證得菩提，這二者是相因而不相離的。

◎如外人所說，各有自性不相依待，那就不妨離佛有菩提，離菩提有佛了。如相因而不離，豈非是緣生的性空！

C、論主破實有論者：佛若有定性，即使眾生發心修行亦不能成佛

（釋第 32 頌： 雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。）

◎進一步說，一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有

「不以菩提緣，佛墮無緣過。」（高麗藏 41，165b20）

「不以佛爲緣，菩提還成過。」（高麗藏 41，165b21）

[4]〔三枝 p.792〕

apratītyāpi bodhi□ ca tava buddha□ prasajyate /

apratītyāpi buddha□ ca tava bodhi□ prasajyate //

さとりに縁らないでも仏〔がある〕，という誤りが，汝には付随する。また，仏に縁らないでもさとり〔がある〕，という誤りが，汝には付随する。

[126] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。**以先無性故，如鐵無金性，雖復種種鍛煉，終不成金。」（大正 30，34a24-27）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「佛有自體者，諸菩薩修行，為佛勤精進，不應得成佛。」（大正 30，127 a25-26）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「若佛有自體，無菩提可成。」（高麗藏 41，165c3）

「無菩薩修行，亦無得果者。」（高麗藏 41，165c4）

[4]〔三枝 p.794〕

yaścābuddha□ svabhāvena sa bodhāya gha□annapi /

na bodhisattvacaryāyā□ bodhi□ te `dhigami□yati //

また，汝によれば，およそ自性（固有の実体）として仏でない者は，ボサツの修行（菩薩行）において，いかにさとりのために専念しても，さとりを証得することはない，ということになるであろう。

[5] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，62b，n.1）：「番梵以此爲頌首句云：汝謂性非佛。與釋相順。」

佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。

◎事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是（p.475）緣起無自性的。

◎實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。

現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

D、印順導師破真常妙有論者

（A）真常妙有論者的謬解

真常妙有論者[127]，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌（32 頌）為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？

這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。

（B）性空者之正見

[127] [1]吉藏撰《法華義疏》卷 4〈2 方便品〉:「問：此習、報二因與成論師解何異？答：彼明一念善具二因。今明有所得善前後相生義，自是習因感報之義是報因，此之習報並是不成佛。故《法華論》釋：童子聚沙為佛塔皆已成佛者，要是發菩提心方得成佛，非謂凡夫善根及決定聲聞善根得成佛也。《中論》云：雖復懃精進，修行菩提道，若前非佛性，終不得成佛也。」（大正 34，505b11-19）

[2]吉藏撰《十二門論疏》卷 1：「問：三論但明空義，正可釋於《大品》，云何解佛性一乘？答：三論通申大小二教，則大乘之義悉在其中，豈不明一乘佛性？問：何處有明一乘佛性文耶？答：《中論》〈四諦品〉云：世尊知是法甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說，此即《法華》之文。《法華》還序初成道時《華嚴》之事，明知《華嚴》、《法華》顯在《中論》之內。又偈云：雖復懃精進，修行菩提道，若先非佛性，終不得成佛。長行釋云：鐵無金性，雖復鍛鍊，終不得成金。如即佛性文也。」（大正 42，177b9-18）

[3]印順導師《中觀今論》，p.149 -p.150：有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。《中論・觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性──異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》說：「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。

◎性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。

◎《法華經》說：『**知法常無性；佛種從緣起**』[128]，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。

◎所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。（p.476）

（二）破壞因果罪福

〔33〕若諸法不空，無作罪福者[129]，不空何所作？以其性定故[130]。[131]

〔34〕汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。[132]

〔35〕若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？[133]

---

[128]《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉：「未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」（大正 9，9b6-9）

[129] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（《藏要》4，63a，n.1）：「番梵作法非法，次云罪福俱同。」

[130] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈24 觀諦品〉（《藏要》4，63a，n.2）：「番梵云：自性無所作」

[131] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。**若諸法不空，終無有人作罪福者。何以故？罪福性先已定故，又無作作者故。」（大正 30，34a28-b2）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「是法及非法，無人能作者，不空何須作？有體作不然。」（大正 30，127a27-28）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「不空何所作，自體所作無。」（高麗藏 41，165c6）

「法非法亦無，果亦無所有。」（高麗藏 41，165c7）

[4]〔三枝 p.796〕

na ca dharmamadharma□ vā kaścijjātu kari□yati /
kimaśūnyasya kartavya□ svabhāva□ kriyaate na hi //

また，どのような者も，法〔にかなった行ない〕と，非法〔の行ない〕とを，決してなすことはないであろう。空でないものには，何のなすべきことがあるであろうか。なぜならば，自性は〔もはや〕なされることがないからである。

[132] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而 有諸果報。**汝於罪福因緣中，皆無果報者，則應離罪福因緣而有果報，何以故？果報不待因出故。」（大正 30，34b3-7）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「無法非法因，果得無因過，若離法非法，汝得無待果。」（大正 30，127 b9-10）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「因法非法故，是卽有其果。」（高麗藏 41，165c10）

「法非法若生，不空何有果。」（高麗藏 41，165c11）

[4]〔三枝 p.798〕

vinā dharmamadharma□ ca phala□ hi tava vidyate /
dharmādharmanimitta□ ca phala□ tava navidyate //

汝の説では，法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とが無くても，果報が存在することになるであろう。汝の説では，法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とから生ぜられる果報は，存在しないことになるであろう。

1、論主破執有自性則壞罪福（法）與作者（人）之關係

（釋第 33 頌：若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。）

如主張一切「法」是「不空」的，那不但破壞出世法，也破壞世間法。所以說：「無」有能「作」罪福「者」，也沒有所作的「罪福」。

為什麼不空就沒有作罪福者呢？「不空」的，有「何所作」？「以其」作者、作罪、作福，各有自「性」，是決「定」的。自性決定，作者決定是作者，罪福本來是罪福，不因作罪作福有作者，也不因作者有罪福。各各決定，就沒有作不作了。

2、論主破執有自性則壞罪福（因）與果報（果）之關係

（1）難有「罪福中不生果報」的錯亂

（釋第 34 頌第 1、2 句：汝於罪福中，不生果報者。）

假使，一方面承認有罪福果報，一方面又說是各各有決定性，這不是等於說「罪福中不生果報」嗎？

（2）難有「離罪福而有果報」的錯亂

（釋第 34 頌第 3、4 句：是則離罪福，而有諸果報。）

如有部確也是這樣主張的：果報是無記法，他的體性，老早就存在的。不過要有罪福的因緣，才能把他引發出來。罪福只有引發的作用，沒有能生的功能。

這樣，就「是」「離」了「罪福而」可以「有諸果報」了。離了罪福有果報，不是沒有造作罪惡，也可以有罪苦的果報；沒有造作福德（p.477），也可有福樂的果報嗎？

※這麼一來，一切因果都錯亂了。

3、論主難：若果報由罪福生即是緣生，緣生即性空，為何說不空

（釋第 35 頌：若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？）

假定說：果報是從罪福生的，「從罪」業生苦的果報，從「福」業「而生」樂的「果報」。善惡「果」報既「從罪福生」，就是從因緣生；從因緣生，即是無自性的，為什麼又說是「不空」呢？

（三）破壞一切世俗

---

[133] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「問曰：離罪福可無善惡果報，但從罪福有善惡果報。答曰：**若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？**若離罪福無善惡果，云何言果不空？若爾離作者則無罪福，汝先說諸法不空，是事不然。」（大正 30，34 b7-13）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「若汝欲得有，法非法因果，從法非法起，云何不是空？」（大正 30，127 b13-14）

[3]〔三枝 p. 800〕

dharmādharmanimitta□ vā yadi te vidyate phalam /
dharmādharmasamutpannamaśūnya□ te katha□ phalam //

あるいは，もしも汝にとって，法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とから生ぜられる果報が存在するのであるならば，法〔にかなった行ない〕と非法〔の行ない〕とから生起した果報が，汝にとって，どうして，空ではない（不空である）のか。

〔36〕汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。[134]

〔37〕若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。[135]

〔38〕若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。[136]

1、總破[137]：執有自性則壞世俗一切法

---

[134] [1] 中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。**汝若破眾因緣法第一空義者，則破一切世俗法。」（大正 30，34 b14-17))

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「一切言說事，世間皆被破，若壞緣起法，空義亦不成。」(大正 30，127 b17-18)

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「汝亦破世間，一切所行相。」(高麗藏 41，165c16)

「以破空義故，復壞於緣生。」(高麗藏 41，165c17)

[4]〔三枝 p. 802〕

sarvasa□vyavahārā□śca laukkikān pratibādhase /

yatpratītyasamutpādaśūnyatā□ pratibādhase //

汝が，縁起と空性（空であること）とを，破壊するならば，汝はまた，世間における一切の言語習慣を，破壊することになる。

[135] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。**若破空義，則一切果皆無作無因，又不作而作，又一切作者不應有所作，又離作者，應有業有果報有受者，但是事皆不然，是故不應破空。」（大正 30，34b18-23）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「一物不須作，亦無人起業，不作名作者，則壞於空義」(大正 30，127 b24-25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「若破於空義，卽無法可作。」(高麗藏 41，165c19)

「此何能發起，無作有作者。」(高麗藏 41，165c20)

[4]〔三枝 p. 804〕

na kartavya□ bhavetki□ cidanārabdhā bhavetkriyā /

kāraka□ syādakurvā□a□ śūnyatā□ pratibādhata□ //

空であること(空性)を破壊するものには，なすべきことは何も存在しないであろう。作用は開始が存在しないであろう。行為者は何の行為もなさないことになるであろう。

[136] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)：「**若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。**若諸法有定性，則世間種種相，天人畜生萬物，皆應不生不滅常住不壞。何以故？有實性不可變異故，而現見萬物，各有變異相生滅變易，是故不應有定性。」(大正 30，34 b24-29)

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「無生亦無滅，是則名為常，種種諸物類，皆住於自體。」(大正 30，127b26-27)

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：

「世間衆物類，老少等變異。」(高麗藏 41，165c22)

「若自體不滅，有定性爲常。」(高麗藏 41，165c23)

[4]〔三枝 p. 806〕

ajātamaniruddha□ ca kūtastha□ ca bhavi□yati /

vicitrābhiravasthābhi□ svabhāve rahita□ jagat //

自性（固有の実体）によって，種種の状態というありかたを失ってしまっている世間〔というもの〕は，〔縁起しないのであるから〕，生まれることもなく，滅びることもなく，常住不動のもの，ということになるであろう。

[137] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「汝破一切法下第二還於世俗過。三偈為二，初偈為總，後二為別。」(大正 42，154a10-12)

（釋第 36 頌：汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。）

實有論者，有破壞一切的過失；現在結責他的壞一切世俗。主張有自性，就是「破一切法」的從「諸因緣」所生而無自性的「空義」。

破因緣生義，即破一切法空性，這就不知幻有，不知真空，破壞了二諦。不但不能成立出世法，而且還「破於世俗」諦中「諸餘所有」的一切「法」。

世俗的一切法，包括世間的一切現象，穿衣、吃飯、行、來、出、入，一切事業，一切學理、制度。（p.478）這一切的一切，都是性空的緣起；所以破壞了因緣性空，即是破壞世俗一切法了。

2、別破：執有自性則壞世俗一切法

（1）論主破執有自性則壞人法相依的關係[138]

A、論主難：若法有自性就應無所造作

（釋第 37 頌第 1、2 句：若破於空義，即應無所作。）

假定真的固執實有，「破」壞諸法畢竟「空」的實「義」（空義並不能破，只是緣起假名法中，被他蒙蔽障礙罷了），世俗諦的一切，就「應」一切是自有的，本然如此的「無所」造「作」了。因為作是因緣的，自性是無作的。反過來說，凡是因緣的，決定是所作性的；凡是無作的，決定是自性有的。

B、論主破：若諸法有自性，人法不相依，則壞世俗法

（釋 37 頌第 3、4 句：無作而有作，不作名作者。）

假使說諸法實有自性，即是「無作」的，「而」又說世間「有作」罪、作福，這不等於指沒有「作」罪的為「作」惡「者」，沒有作福的為作福者嗎？沒有做生意的為經商者，沒有從政的為政治家嗎？這樣，世間的一切，願意叫什麼就是什麼，這不是破壞世俗一切法了嗎？

（2）論主破執有自性則失萬物之相[139]

A、論主難：若諸法有自性，世間種種相應常住不壞

（釋 38 頌：若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。）

再說，諸法既是實「有決定性」的，「世間」存在的「種種相」，有情的老病死相，苦樂捨相，眼耳等相，世界的成住壞相，萬物的生住滅相，色聲等相，一切的一切，都是自己存在，不是不從緣生嗎？

執自相有生，不出自、他、共、無因的四生[140]；有決定自性的法，在這四生中推

---

138 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「若破於空義下，第二別明無世俗，初偈明無人法之體。」（大正 42，154a16-18）

139 隋、吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉：「次偈失萬物之相。」（大正 42，154a18）

140 [1]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（大正 30, 2b6-7）

[2]印順導師《中觀今論》，p.101 -p.102：「推究法的如何生起？不外有因生與無因生，如論中說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」。自生、他生、共生，這是計有因生；無因，即計無因而生。一切法的生起，不出有因無因。……這四種，可以總括一切自性論者。自生，在論理上根本就不通，因為自即不生，生即不自，說自己是存在的而

尋不可得，所以「不生」；不生也就「不滅」；不生不滅，世間的（p.479）種種相，就該是「常住」永遠「而不」毀「壞」。

B、世間種種相若不生不滅、常住而不壞，則不成世間

世間的所以為世間，就是說他在不息流變中；無生無滅而不壞，實在不成其為世間了。

三、結成佛法

〔39〕若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。[141]
〔40〕是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。[142]

（一）論主責有顯空，示在性空中才能成立四諦、三寶

上來外人以有難空，說論主無四諦；論主責有顯空，說外人無四諦。似乎專在說他人四諦的沒有。實際，論主的真意，剛剛與這相反。

又說從自己生，這不是矛盾嗎？他生，如眼識生，是根生的呢？還是境生，抑是光等緣生？若根不能生，境不能生，光等也不能生，那還可以說是他生嗎？自、他，既各各不能生，自他合的共生，當然也不能成立。無因生又與事實不相符，如一切是偶然的，即世間無因果軌律等可說。這有因生與無因生的四生，既皆不能生，那麼究竟怎麼生呢？佛法稱之為因緣生。有些學者，以為因緣生與他生、共生無何差別，這是沒有懂得緣生的真義。佛說的因緣生，是不屬於四生的。因為四生都是計有自性生的，緣生是否定自性。凡執有自性的，即落於四生；緣生即如幻，不墮於四生。所以經中說：「若說緣生即無生，是中無有生自性」。不執有自性，即不犯前四生過，成緣生正義。」

141 [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。**若無有空法者，則世間出世間所有功德未得者，皆不應得，亦不應有斷煩惱者，亦無苦盡。何以故？以性定故。」（大正 30，34c1-5）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「未得者應得，及盡苦邊業，一切煩惱斷，以無空義故。」（大正 30，127c3-4）

[3]〔三枝 p. 808〕
asa□prāptasya ca prāptirdu□khaparyantakarma ca /
sarvakleśaprahā□a□ ca yadyaśūnya□ na vidyate //
もしも空でない（不空である）ならば，まだ到達しないものが〔さとりに〕到達することも，苦を終極させる行為も，また一切の煩悩の断じ滅することも，存在しないことになる。

142 [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）：「**是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。**若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦苦集滅道，見四聖諦得四果滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義則破因緣法，破因緣法，則破三寶，若破三寶，則為自破。」（大正 30，34 c6-12）

[2]《般若燈論釋》卷 14〈24 觀聖諦品〉：「所謂苦與集，乃至於滅道，見有生滅者，是見名不見。」（大正 30，127c11-12）

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈24 之餘觀聖諦品〉：
「若見緣生義，見非見相應。」（高麗藏 41，166a8）
「即能見苦集，滅道諦亦然。」（高麗藏 41，166a9）

[4]〔三枝 p. 810〕
ya□ pratītyasamutpāda□ paśyatīda□ sa paśyati /
du□kha□ samudaya□ caiva nirodha□ mārgameva ca //
およそ，この縁起を見るものは，その人こそ，実に，苦・集・滅・道（四聖諦）を見。

◎外人所以以有難空，是要以他有自性的見解，成立佛法的四諦、三寶。
◎論主所以責有顯空，也是反顯唯有在性空中，才能成立四諦、三寶。
※本品本為明示悟見諦理，所以名〈觀四諦品〉，不是說四諦不可得，就算完事。

（二）論主破外人執有自性則壞空義，如此四諦與涅槃皆不能成

（釋第 39 頌：若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱；亦無苦盡事。）

◎如不承認諸法性空，而主張有自性，就「無有」性「空」義。不解空性，那苦、集、滅、道的四諦事，一切不成立。
◎即先來未見四諦的，就不應見。不見諦理，聖人所得的種種無漏功德智慧，所證得的究竟無餘涅槃，在先「未得」（p.480）的，也「不應」該「得」。
◎集諦的煩惱，在先未斷的，也不應該斷；痛苦滅盡的事，也不應該有。所以說：「亦無斷煩惱，亦無苦盡事」。苦盡就是滅諦的解脫。滅諦沒有，道諦不可得，不說也就可知了；所以頌中不談。

（三）論主勸學緣起法能得見佛、見法二利

1、總明－見緣起法即見佛，亦見四諦法

（釋第 40 頌：是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。）

這樣，不承認因緣所生的空義，怎麼能出世解脫呢？所以，《阿含》「經中」（《大集經》[143]中也有）這樣「說：若見因緣法，則為能見佛」；也就能夠「見苦集滅道」的四聖諦法。有的經中說：『見緣起即見法，見法即見佛』[144]。雖沒有別說見苦、集、滅、道，總說見法，已可概括此四諦法了。

2、別釋－見緣起法即見佛，亦見四諦法

（1）緣起法廣要二說

見緣起法無自性空，就是真的見到緣起法的本性。緣起法，廣一點，一切法都是因緣生法；扼要一點，是指有情生死的因果律。

（2）緣起之三層意義[145]

---

[143] [1]《大方等大集經》卷 14：「能知眾生無我者，知諸法際離欲者，見法身者則見佛，即為供養十方佛」（大正 13，95b8-9）
[2]《大方等大集經》卷 18：「若有不見佛不聞法者，魔得其便。若有菩薩常見諸佛而不著色像，常聽諸法而不著文字，以見法故則為見佛，以無言說故能聽諸法，是為菩薩能過魔界。」（大正 13，123 a26-b1）

[144] [1]《中阿含經》卷 7〈象跡喻經〉（30 經）：「世尊亦如是說，若見緣起便見法，若見法便見緣起。」（大正 1，467a9-10）
[2]《大哀經》卷 3：「其無人誼無所獲誼，其無獲誼則如來道，是十二緣，已了十二則曰法誼。其法誼者是則名曰睹見緣起，其睹緣起則見於法，其見法者則見如來。」（大正 13，424a11-15）

[145]印順導師，《佛法概論》p.141-144：「 佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導，悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：
一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的

A、果從因生

緣起律，就是無明緣行，行緣識，……純大苦聚集。十二緣起法，不出惑業苦，由煩惱造業，由業感果；果報現前又起煩惱、造業，這樣如環無端的緣起苦輪，就常運不息了。

B、事待理成

緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。

C、有依空立

由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。

（3）見緣起即見佛

無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成（p.481）佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異，非斷非常，不生不滅的空寂──實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。《金剛經》說：『若以色見我……不能見如來』[146]。又說：『若見諸相非相，即見如來』[147]。

（4）見緣起即見四諦法

並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，即能見幻有，所以也就能見四諦了。

A、四諦在緣起法上顯示

為什麼見緣起就見四諦呢？四諦是在緣起法上顯示的：

條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。……不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。……一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的──木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。……這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。」

[146]《金剛般若波羅蜜經》：「若以色見我、以音聲求我、是人行邪道、不能見如來」（大正 8，752a17-18）

[147]《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749a24-25）。

（A）緣起之苦諦與集諦

『此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集』[148]，這就是緣起的苦諦與集諦。由如此惑，造如此業，由如此業，感如此果，都是畢竟性空的。

（B）緣起之滅諦與道諦

『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅』，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。

能作此觀察與種種修行的，即道諦。

B、緣起是四諦的理則

（A）苦集是流轉律

緣起的苦、集是流轉律，是集成的，是因緣生的；

（B）滅是還滅律、道是還滅法

緣起的滅，是還滅律，是消散的；道是扭轉這流轉，而向還滅的方法。

（C）滅有二義

滅有二（p.482）義：

a、苦集之空性與可滅性在緣起法上顯現

一、苦、集是因緣生的，緣所生的法，本性就是寂滅的。在緣起法上，直指空性，這是本性寂滅。也是指出他的本性，與苦、集的可滅性。

b、依道能證滅，道即緣起觀

二、以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安隱，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。

（四）、結：體悟緣起，即能見能行四諦

所以體悟緣起，四諦無不能見能行。《心經》說：『無苦集滅道』，又說：『無智亦無得』[149]；也是指緣起無自性說的。因為如此，『三世諸佛依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提』[150]。即是因空相應的觀行而得成。《般若經》也說：『一切法不空，無道無果』[151]。『一切法空，能動能出』[152]。

---

[148]《雜阿含經》卷 13（335 經）：「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說，乃至純大苦聚滅。」（大正 2，92c20-24）

[149]《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c14）。

[150]《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c17-18）。

[151] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈76 一念品〉：「須菩提白佛言：「世尊！若一切法性無所有，菩薩見何等利益故，為眾生發阿耨多羅三藐三菩提？」佛告須菩提：「以一切法性無所有故，菩薩以是故，為眾生求阿耨多羅三藐三菩提。何以故？須菩提！諸有得有著者，難可解脫。須菩提！諸得相者，無有道、無有果、無阿耨多羅三藐三菩提。」須菩提白佛言：「世尊！無得相者，有道、有果、有阿耨多羅三藐三菩提不？」「須菩提！無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，法性不壞故。若無所得法欲得道、欲得果、欲得阿耨多羅三藐三菩提，為欲壞法性。」」（大正 8，b11-22）

[2]《大智度論》卷 87〈76 一心具萬行品〉：「是故經說：「著有者難得解脫；有所得者，無

※ 所以本品的歸結，是見緣起法的真相，才有生死可了，涅槃可得，佛道可成。

【附表一】〈24 觀四諦品〉科判

印順導師科判

【 科 判 】						【 偈 頌 】
壹、觀所知的諦理	(壹)外人難空以立有	一、過論主無四諦三寶				[01]若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。 [02]以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。 [03]以是事無故，則無四道果，無有四果故，得向者亦無。 [04]若無八賢聖，則無有僧寶；以無四諦故，亦無有法寶。 [05]以無法僧寶，亦無有佛寶，如是說空者，是則破三寶。
		二、過論主無因果罪福				[06]空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。
	(貳)論主反責以顯空	一、顯示空義	(一)直責			[07]汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。
			(二)別顯	1.顯佛法甚深鈍根不及	(1)示佛法宗要	[08]諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。 [09]若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。 [10]若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。
					(2)顯空法難解	[11]不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。 [12]世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。
				2.顯明空善巧見有	(1)明空善巧	[13]汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。 [14]以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

道、無果、無阿耨多羅三藐三菩提。」須菩提問：世尊！若有所得者，無道、無果、無阿耨多羅三藐三菩提；無所得者有道、有果不？佛：無所有即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提。若人不分別是有所得、是無所得，入諸法實相畢竟空中，是亦無所得即是道、即是果、即是阿耨多羅三藐三菩提，不破壞諸法實相故。「法性」即是諸法實相。須菩提意謂：「法性」，正行、邪行常不可破壞，何以佛言「不壞法性是道、是果」？佛答：法性雖不可破壞，眾生邪行故，名為破壞。如虛空雲霧土塵，雖不能染，亦名不淨。如人實欲染污虛空，是人為欲染污法性，無是事故。佛說譬喻：若人欲壞法性，是人為欲於無所有法中，得道、得果、得阿耨多羅三藐三菩提。」（大正 25，674a24-b10）

[152] [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈26 無生品〉：「我相、他相、施相。著是三相布施，是名世間檀那波羅蜜。何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀那波羅蜜。云何名出世間檀那波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得、不見受者、施物不可得亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀那波羅蜜。復次，舍利弗！菩薩摩訶薩布施時，施與一切眾生，眾生亦不可得。以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀那波羅蜜。何以故名為出世間？於世間中能動能出，是故名出世間檀那波羅蜜。」（大正 8，272 b16-29）

[2]《大智度論》卷 53〈26 無生品〉：「是故舍利弗問：新學菩薩云何修是初方便道？須菩提答：若菩薩能行二種波羅蜜，六波羅蜜是初開菩薩道；能用無所得空，行三十七品，是開佛道。「淨」者名為開，如去道中荊棘，名為開道。何等是二種波羅蜜？一者、世間；二者、出世間。世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如〈初品〉中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。「施」者離實智慧，心力薄少故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。「動」者，柔順忍；「出」者，無生法忍。聲聞法中，「動」者學人，「出」者，無學。餘者五波羅蜜亦如是。是名初開菩薩道。」（大正 25，440b28-c12）

				多失	(2)執有成失	[15]汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。 [16]若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。 [17]即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。
			(三)證成			[18]眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。 [19]未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
		二、遮破妄有	(一)破壞四諦三寶	1.破壞四諦	(1)總標	[20]若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。
					(2)別釋	[21]苦不從緣生，雲何當有苦，無常是苦義，定性無無常。 [22]若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。 [23]苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。 [24]苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。
					(3)結成	[25]若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。
				2.破壞四諦事		[26]若苦定有性，先來所不見，於今雲何見，其性不異故。 [27]如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。 [28]是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今雲何可得？
				3.破壞三寶	(1)正明三寶無有	[29]若無有四果，則無得向者，以無八聖故，則無有僧寶。 [30]無四聖諦故，亦無有法寶；無法寶僧寶，云何有佛寶？
					(2)別顯佛道無成	[31]汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。 [32]雖復勤精進，修行菩提道，若非先佛性，不應得成佛。
			(二)破壞因果罪福			[33]若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。 [34]汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。 [35]若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？
			(三)破壞一切世俗			[36]汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。 [37]若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。 [38]若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。
		三、結成佛法				[39]若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。 [40]是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。

＊ 科判出處：印順導師《中觀論頌講記》，正聞出版社，2003 年 4 月新版二刷，p34-p.36。

【附表二】〈24 觀四諦品〉科判

吉藏大師科判

【 科　　判 】									【 偈頌 】
(甲一)外過論主執空為共	(乙一)過論主無四諦三寶無出世法	(丙一)過無四諦							[01] 若一切皆空，無生亦無滅，如是則無有，四聖諦之法。 [02] 以無四諦故，見苦與斷集，證滅及修道，如是事皆無。
		(丙二)過無三寶	(丁一)別明無三寶	(戊一)無僧寶	(己一)別明無僧	(庚一)明無四行			[03ab] 以是事無故，則無四道果，
						(庚二)辨無果向			[03cd] 證滅及修道，如是事皆無。
					(己二)總結無僧				[04ab] 若無八賢聖，則無有僧寶；
				(戊二)無法寶					[04cd] 以無四諦故，亦無有法寶。
				(戊三)無佛寶					[05ab] 以無法僧寶，亦無有佛寶，
			(丁二)總結無三						[06cd] 如是說空者，是則破三寶。
	(乙二)過論主執空無因果罪福無世間法								[06] 空法壞因果，亦壞於罪福，亦復悉毀壞，一切世俗法。

(甲二)論主破外人執有為共	(乙一)明外迷空	(丙一)明外迷空橫生邪難	(丁一)明外不解三法橫生疑難						[07] 汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。
			(丁二)明外不解二法故興邪難	(戊一)明論主識佛依二諦說法故無上過					[08] 諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。
				(戊二)明外不識二諦於空有中並皆有失					[09] 若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。
				(戊三)明釋疑難					[10] 若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。
			(丁三)明外不解一法橫生疑難						[11] 不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇。
			(丁四)明外不達前三門障佛不得早說大乘						[12] 世尊知是法，甚深微妙相，非鈍根所及，是故不欲說。
		(丙二)明論主悟空是故無失	(丁一)明空義無失						[13] 汝謂我著空，而為我生過，汝今所說過，於空則無有。
			(丁二)明空義為得						[14] 以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。
			(丁三)略釋執有為過	(戊一)明外過不自知迴與論主					[15] 汝今自有過，而以迴向我，如人乘馬者，自忘於所乘。
				(戊二) 略出外過令外覺知	(己一)略明無因緣過				[16] 若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣。
					(己二)廣明有三種過				[17] 即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。
			(丁四)引經證空為得	(戊一) 明因緣生法離斷常過					[18] 眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。
				(戊二) 明攝法顯外定性有失					[19] 未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。
	(乙二)破外著有	(丙一)牒外人義							[20ab] 若一切不空，則無有生滅；
		(丙二)推過還外人	(丁一)對上還其無四諦三寶過	(戊一) 對上還無四諦過	(己一)總明無四諦				[20cd] 如是則無有，四聖諦之法。
					(己二)別明無四諦	(庚一)破無苦諦			[21] 苦不從緣生，云何當有苦，無常是苦義，定性無無常。
						(庚二)破無集諦			[22] 若苦有定性，何故從集生，是故無有集，以破空義故。
						(庚三)破無滅諦			[23] 苦若有定性，則不應有滅，汝著定性故，即破於滅諦。
						(庚四)破無道諦			[24] 苦若有定性，則無有修道，若道可修習，即無有定性。
					(己三)總結無四諦				[25] 若無有苦諦，及無集滅諦，所可滅苦道，竟為何所至。
				(戊二) 還其無三寶過	(己一)總明無三寶	(庚一)別明無僧寶	(辛一)明無四行		[26] 若苦定有性，先來所不見，於今云何見，其性不異故。
							(辛二)明無果向	(壬一)明無四果	[27] 如見苦不然，斷集及證滅，修道及四果，是亦皆不然。
								(壬二)明無四向	[28] 是四道果性，先來不可得，諸法性若定，今云何可得。
							(辛三)		[29] 若無有四果，則無得向者，

							總結無僧寶		以無八聖故，則無有僧寶。
						(庚二)別明無法寶			[30ab] 無四聖諦故，亦無有法寶；
						(庚三)別明無佛寶			[30cd] 無法寶僧寶，云何有佛寶？
					(己二)別明無大乘因果	(庚一)破其人法			[31] 汝說則不因，菩提而有佛，亦復不因佛，而有於菩提。
						(庚二)破無因果			[32] 雖復勤精進，修行菩提道，若非先佛性，不應得成佛。
			(丁二)對上還其無因果罪福過	(戊一)明無罪福因果	(己一)明無造罪福之人				[33] 若諸法不空，無作罪福者，不空何所作？以其性定故。
					(己二)明無造罪福之法	(庚一)明因果相離無罪福			[34] 汝於罪福中，不生果報者，是則離罪福，而有諸果報。
						(庚二)明因果不相離亦無罪福			[35] 若謂從罪福，而生果報者，果從罪福生，云何言不空？
				(戊二)明無世俗法	(己一)總				[36] 汝破一切法，諸因緣空義，則破於世俗，諸餘所有法。
					(己二)別	(庚一)明無人法之體			[37] 若破於空義，即應無所作，無作而有作，不作名作者。
						(庚二)明失萬物之相			[38] 若有決定性，世間種種相，則不生不滅，常住而不壞。
	(乙三)誡勸誡令捨定性空勸學於因緣	(丙一)明誡							[39] 若無有空者，未得不應得，亦無斷煩惱，亦無苦盡事。
		(丙二)明勸							[40] 是故經中說，若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道。

＊ 科判出處：《中觀論疏》，財團法人佛陀教育基金會，台北市，2009 年 3 月。

《中觀論頌講記》

〈觀涅槃品[1]第二十五〉

（p.483～p.507）

上厚下觀法師 指導
釋本良 敬編
2009/05/06

壹、引言

一、〈25 觀涅槃品〉與前各品之關聯

〈如來品〉[2]，明緣起的如來；如釋迦牟尼，指能證的假我說。上來明斷煩惱[3]，見真理[4]；本品觀涅槃[5]，[6]才是佛教的極果。本論以《阿含經》為所通，[7]所以談涅槃解脫

---

[1] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正 30，34c13-36b16）。
[2]觀涅槃品：Nirvāna-parīk□ā。（大正 30，34d，n.7）
[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.810：
nirvā□aparīk□ā nāma pañcavi□śatitama□ prakra□am.
「ニルヴァーナ（涅槃）の考察」と名づけられる第二十五章。
[4]印順導師，《中觀論頌講記》〈25 觀涅槃品〉科判，參見【附錄】。

[2] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉（大正 30，29c6-31a10）。
[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.394-p.410。

[3] [1]《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉（大正 30，31a11-32b10）。
[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.411-p.432。

[4] [1]《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉（大正 30，32b11-34c12）
[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.433-p.482。

[5] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）（大正 30，34c13-36b16）。
[2]印順導師，《空之探究》，p.227：「〈觀涅槃品〉也遮破涅槃是有、是無：『如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無』。但世人又執涅槃是亦有亦無，或說是非有非無，所以又進一步遮破，而破是有，是無，是亦有亦無，是非有非無——四執。其實，遮破四句，是《阿含經》舊有的，如：[1]有邊，無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊；[2]常，無常，亦常亦無常，非常非無常；[3]去，不去，亦去亦不去，非去非不去；[4]我有色，我無色，我亦有色亦無色，我非有色非無色※。種種四句，無非依語言，思想的相對性，展轉推論而成立。」
※前三類四句，出十四不可記，如《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245c3-5）。我有色等四見，如《長阿含經》卷 14（21 經）〈2 梵動經〉（大正 1，92c16-20）。
[3]印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.176：「龍樹菩薩於此品中，對當時許多不正當認識涅槃的，都一一批評。當時有一派學者主張，涅槃是實有微妙清淨常住，這是小乘有部看法，以為得涅槃即把握了微妙清淨。經部則以否定性說涅槃，以離痛苦即涅槃，它用譬喻說：如把衣服燒掉，即痛苦除掉，燒了以後，衣服即不存在，這全在否定性說，所以批評他以無為涅槃。大乘有一派說，亦有亦非有為涅槃，又有以非有非無解說涅槃。依此等理解，在中觀家看來，都非涅槃義；故一一破斥，以顯涅槃正義。」
[4]〈觀涅槃品〉（一）示他不能建立涅槃。〔01〕（二）明自宗所許涅槃。〔02-03〕（三）破涅槃實有〔04-23〕： 1.破涅槃有四邊〔04-14〕：(1)破許有邊〔04-06〕：此破毗婆沙師所說「涅槃實有體」；(2)破許無邊〔07-08〕：此破經部師所說「涅槃實無體」；(3)破許亦有邊亦無邊〔11-14〕：此破裸形外道所說「涅槃是亦有體亦無體」；(4)破許非有邊非無邊〔15-16〕。2.破證涅槃者有四邊〔17-18〕。3.成立生死與涅槃義〔19-23〕：生死與涅槃真妄無有少分差別。（四）斷諍。〔24〕（參見僧成，〈中論文句釋〉，《西藏佛教教義論集(二)》，1979，p.78-p.80）

果，不辨菩提果；涅槃是佛與聲聞所共證的。[8]

二、「涅槃」之意義

涅槃，在梵文中，含義很多，所以向來譯義不同：有的譯作滅[9]；有的譯作滅度[10]；唐

---

[6] [1]隋・吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉（大正 42，154c4-26）：「
問：何故次〈四諦品〉破涅槃耶？
答：大小二乘并有四諦、一諦。小乘明有量之四，宗歸一滅諦也。大乘說無量之四，亦宗歸一滅諦也。所以大、小宗歸一滅者，三諦皆是有為，唯此一滅是無為常住。
又此滅是究竟無餘極果故，三諦歸斯一極，故前破四諦，今觀涅槃。
又由稟四諦教生解，斷煩惱故，得涅槃，故前觀四諦，後觀涅槃。
又成論者云：四諦平等，即是涅槃。《大品》盛有此說。故上明四諦空，即謂空是涅槃。是故今品具明四句並非涅槃，何得以空為涅槃耶？
問：何故二十五品最後破涅槃耶？
答：外謂涅槃是安神之本宅，凡聖所同歸，故肇師云：『九流於是乎交歸，群聖於是乎冥會。』諸方等經亦盛談此說。故《法華》云：『究竟涅槃，常寂滅相，終歸於空。』是故最後論於涅槃。
二者、論佛出世大意，為令眾生捨於生死，得大涅槃。若爾，必有生死者可捨，涅槃可得，斯理不差，決定有故，最後論之。
三者、外謂龍樹出世作論破病，申經大宗，亦令眾生脫生死苦，得涅槃。若不為脫生死苦，令得涅槃，何事破病申佛教耶？故知造論終歸涅槃，故最後論也。
四、依經說雙林最後，既說涅槃，是故論主最後論也。」
[2]印順導師，《空之探究》，p.213：「〈觀涅槃品〉，觀涅槃無為、無受的真義。從〈觀法品〉到此※，論究世間集滅的中道。」
※《中論》卷 3〈18 觀法品〉-卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，23c15-36b16）。
[3]太虛大師，《太虛大師全書 第五編　法性空慧學》，p.819-p.820：「觀出世法中第二觀出世涅槃法，有二十二到二十五之四品，亦分為二：一、觀人如不如，〈二十二觀如來品〉和〈二十三觀顛倒品〉是。即觀一切有情，如如相應於實相者，名曰如來；不能如如相應於實相者，即是顛倒。……二、觀法相無相：即〈二十四觀四諦品〉與〈二十五觀涅槃品〉。觀法、謂於一切法作種種分析觀者，即四諦法；四諦中的滅諦，本即無相涅槃，但對苦、集、道三諦而言，故亦即是法相。觀涅槃即是觀究竟寂滅的無相法。以此相無相觀世出世間諸法，乃佛法中最普遍的觀察。如阿毘達磨名對法，即對觀四諦，對向涅槃，遍觀一切法。此二品亦遍觀了一切法，但與阿毘達磨不同，彼觀四諦法相，涅槃無相；此則以畢竟空義觀世間法畢竟空，涅槃亦畢竟空。」

[7] [1]印順導師，《中觀今論》，p.18：「《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深邃廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。」
[2]印順導師，《中觀今論》，p.22：「〈觀涅槃品〉，發揮《雜含》卷 12（239 經）※所說：『一切取（受）離、愛盡、無欲、寂滅涅槃』，是『無為』法的真義，說明無為、無受的涅槃。『如來滅度後，不言有與無』，『一切法空故，何有邊無邊』等，掃盡十四不可記的戲論。」
※《雜阿含經》卷 12（239 經）（大正 2，83c14-15）。

[8] 《大般若波羅蜜多經》卷 47〈13 摩訶薩品〉（大正 5，263b4-5）：「我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘依涅槃界而般涅槃。」
印順導師，《般若經講記》，p.36：「無餘涅槃，為三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！」

[9] 隋・慧遠撰，《大乘義章》卷 18（大正 44，814b26-28）：「外國涅槃，此翻名滅。滅煩惱故，

玄奘又譯為圓寂，[11]意說德無不圓，惑無不寂。[12]

（一） 涅槃的特性—寂滅

其實，涅槃的特性，是寂滅。寂滅，不是打破什麼，或取消什麼，是說惑業苦本性空寂的實現。他不僅是寂滅，而是體現寂滅的境地。

0、 生死流轉門

眾生由煩惱而造業，由造業而感果，受生死苦，輪迴不息；不知惑業苦三是緣起的鉤鎖，[13]而覺有自性的存在。所以在生死中，為內我外物等愛取所繫縛，感到像

滅生死故，名之為滅。離眾相故，大寂靜故，亦名為滅。」

[10] 《長阿含經》卷 2（大正 1，15c16-18）：「佛自知時不久住也，是後三月，於本生處拘尸那竭娑羅園雙樹間，當取**滅度**。」

[11] 《大般若波羅蜜多經》卷 550〈21 覺魔事品〉（大正 7，835c15-17）：「善現當知！是諸菩薩成就如是殊勝功德，捨諸有情而趣**圓寂**，不證無上正等菩提饒益有情，定無是處。」

[12] [1]唐・法藏撰，《大乘法界無差別論疏》卷 1（大正 44，65a11-12）：「涅槃，此云圓寂。謂德無不備曰圓，障無不盡稱寂。」

[2]印順導師，《勝鬘經講記》，p.139-p.140：「涅槃，舊譯為滅、為滅度。實含有二義：一、消散義，即種種苦痛都已消滅。二、安樂義，即解脫苦痛而自在。所以玄奘譯為圓寂，即德無不圓，累無不寂的意思。」

[3]印順導師，《學佛三要》，p.213-p.214：「涅槃，是印度話，含有否定、消散的意義。我國古譯作『滅』，『滅度』，即意味著某些東西的消散了，消除了，又超越了的意思。除了這消散、超越的意義以外，還含得有：自由，安樂，舒適的意義，或可用『樂』字來代表；當然這是不同於一般快樂的。唐玄奘譯為圓寂：圓是圓滿，是應有的一切功德都具足了；寂是泯寂，一切不良的成分都消散了。這就是平等，自在，安樂的理想境地。」

[4]太虛大師，《太虛大師全書 第三編　三乘共學》，p.102：「梵語涅槃，此云滅度，即是消滅煩惱度過生死到達彼岸的意思。再引申充分的說，就是德無不圓患無不寂的圓寂。」

[5]太虛大師，《太虛大師全書 第四編　大乘通學》，p.45：「涅槃古云滅，或滅度，又云寂滅。此乃依三乘之共教涅槃言。若唯大乘涅槃言之，則云圓寂，謂一切功德圓滿，一切過患寂滅。」

[13] [1]《大智度論》卷 5〈1 序品〉（大正 25，100b12-20）：「十二因緣生法，種種法門能巧說煩惱、業、事，法次第展轉相續生，是名十二因緣。是中無明、愛、取三事，名煩惱；行、有二事，名為業；餘七分，名為體事。是十二因緣，初二過去世攝，後二未來世攝，中八現前世攝。是略說三事：煩惱，業，苦。是三事展轉更互為因緣：是煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，苦煩惱因緣，煩惱業因緣，業苦因緣，苦苦因緣，是名展轉更互為因緣。」

[2]《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉（大正 25，622b1-7）：「求老死因緣由生故，是生由諸煩惱、業因緣。何以故？無煩惱人則不生，是故知煩惱為生因。煩惱因緣是無明；無明故，應捨而取、應取而捨。何者應捨？老、病諸苦因緣煩惱應捨，以少顛倒樂因緣故而取。持戒、禪定、智慧，諸善根本，是涅槃樂因緣，是事應取而捨。」

[3]唐・玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24（大正 27，122b2-10）：「十二支緣起法，即煩惱、業、苦展轉為緣，謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦。煩惱生業者，謂無明緣行。業生苦者，謂行緣識。苦生苦者，謂識緣名色，乃至觸緣受。苦生煩惱者，謂受緣愛。煩惱生煩惱者，謂愛緣取。煩惱生業者，謂取緣有。業生苦者，謂有緣生。苦生苦者，謂生緣老死。」

[4]印順導師，《以佛法研究佛法》，p.336：「一般所謂生死，是由惑起業，由業感果，從惑業苦的流轉不息，而有生死。」

[5]印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.154：「苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會

火一樣的熱惱，觸處[14]荊棘成礙，一切充滿苦痛。[15]所以經中喻三界如火宅。[16]

1、涅槃還滅門

涅槃界，不受生死的熱惱，沒有苦痛的逼迫，得到徹底的自由解脫，於一切境無繫無著，從心靈深處得到解放，確信[17]未來的生死苦痛永息，得涅槃的不(p.484)生。[18]

※涅槃，本為印度各派學者共同的要求，唯佛法才能完成。[19]

（二） 涅槃的體證

1、遠離熱惱

感苦果。」詳見印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.154-p.155。

[6]太虛大師，《太虛大師全書 第十六編　書評》，p.201-p.202「生之前前，還在乎生，生之後後，猶即是生，是謂生死流轉，是謂十二因緣之鉤鎖義。」

[14] 觸處：到處，隨處。極言其多。(《漢語大詞典（十）》，p.1385)

[15] 印順導師，《中觀論頌講記》，p.258-p.259：「五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。」

[16] 《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉(大正 9，14c22-23)：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。」

[17] 確信：3.確實地相信。(《漢語大詞典（七）》，p.1093)

[18] [1]印順導師，《般若經講記》，p.35：「涅槃的字義，有消散的意思，即苦痛的消除而得自在。」

[2]印順導師，《華雨集第一冊》，p.186：「涅槃，是印度話。涅槃的字義，有二種意義：一、含有消散的意思，一切苦消了；二、由消散而表顯出來的，自由、清淨、安寧的，這就是涅槃。」

[3]印順導師，《學佛三要》，p.226：「煩惱一斷，業種就乾枯了，生死的果報，也就從此永息。」

[4]印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.173：「滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。」

[19] [1]印順導師，《學佛三要》，p.214：「『涅槃』這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教，及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想。但名詞雖同，內容卻不一樣。依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說，這就是涅槃了。一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。」

[2]印順導師，《以佛法研究佛法》，p.306-p.307：「生死輪迴與涅槃解脫，並非佛教特創的教義，印度其他一般宗教中，十之八九也都講到這個問題。但佛教與印度一般宗教所講的有所不同，那便是三法印。三法印的諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，是用來印定佛法的準繩，凡與這三法印相契合的，才是佛法。所以生死輪迴與涅槃解脫，均須與三法印相合，這樣的生死輪迴才是佛法的生死輪迴，涅槃還滅才是佛法的涅槃還滅。」

[3]印順導師，《佛法是救世之光》，p.146：「生死輪迴與涅槃解脫，在印度當時，是一種公認的事實；問題只在為什麼會輪迴？怎樣才能解脫？佛法對這些問題，給予一種理智的解答，這就是『中道』的教說。」

[4]印順導師，《永光集》，p.226-p.227：「解脫與涅槃，是印度固有的術語，所以說解脫、涅槃，並不等於佛法；說解脫、涅槃的外道，在釋迦佛時也是不少的。要正確了解釋迦佛所說的，解脫而趣入涅槃的正道，才不致漂流佛門以外。釋尊在初轉法輪時，先說遠離欲樂、遠離苦行——二邊的中道；中道就是正道，正道以正見（慧）為先導，如實知見四諦。……說「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」為三法印，以印定佛法的如實性。」

得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知他含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天[20]中得到涼風那樣的清涼；這快樂，也不同穿衣得煖、吃飯得飽那樣的快樂；他是身心的無累[21]、無著[22]，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂。

2、現覺空寂

涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。在現生修行，只要內心離了惑染，見真諦，即能自覺自證：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受後有』[23]。心得無限自在，不為生死苦迫所累，這就是證得涅槃。如阿羅漢徹見到諸法的緣起空性後，捨留壽行[24]，就得自由；來去活動，也得自在。

（三） 有餘涅槃與無餘涅槃，涅槃界無差別

因現生的解脫，知此生盡已，後陰不起的無餘涅槃是確實的。依陰處界身的存在或不起，分別有餘與無餘[25]，其實涅槃界是沒有差別的。

---

[20] 暑天：夏季炎熱的日子；夏天。(《漢語大詞典（五）》，p.756)

[21] 無累：1.不牽累；沒有牽累。2.無所掛礙。(《漢語大詞典（七）》，p.97)

[22] 無著：2.佛教語。無所羈絆；無所執嗜。(《漢語大詞典（七）》，p.97)

[23] 《雜阿含經》卷 6（124 經）(大正 2，40c1-4)：「多聞聖弟子，於色生厭，於受、想、行、識生厭，厭故不樂，不樂故解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

[24] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126（大正 27，657c4-10)：「佛世尊留捨壽命。如世尊說：『我善修行四神足故欲住一劫或一劫餘，如意能住。』有說，欲顯諸佛世尊能伏眾魔留、捨壽命，謂證無上妙菩提時已伏二魔，謂天、煩惱。今將證入涅槃界時又伏二魔，謂蘊及死。伏蘊魔故捨多壽行，伏死魔故留多命行。」另參見《阿毘達磨發智論》卷 12 (大正 26，981a12-22)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126（大正 27，656c7-16)；《俱舍論記》卷 3〈2 分別根品〉(大正 41，61b8-24、63a18-27)。

[25] [1]《雜阿含經》卷 34（957 經)(大正 2，244b3-7)：「佛告婆蹉：『眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。』婆蹉白佛：『眾生以愛樂有餘，染著有餘，唯有世尊得彼無餘，成等正覺。』」

[2]《增壹阿含經》卷 7〈16 火滅品〉(大正 2，579a15-21)：「比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂有餘涅槃界。……比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃界。」

[3]《本事經》卷 3〈2 二法品〉(大正 17，677a29-678a28)：「涅槃界略有二種。云何為二？一者有餘依涅槃界，二者無餘依涅槃界。……諸苾芻得阿羅漢，諸漏已盡，……宿行為緣，所感諸根，猶相續住。雖成諸根現觸種種好醜境界，而能厭捨，無所執著，……乃至其身相續住世，未般涅槃。常為天人瞻仰禮拜，恭敬供養。是名有餘依涅槃界。……諸苾芻得阿羅漢，諸漏已盡，……彼於今時，一切所受無引因故，不復希望，皆永盡滅，畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現。惟由清淨無戲論體，……不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃，是名無餘依涅槃界。」

[4]《中論》卷 3〈18 觀法品〉(青目釋)(大正 30，24c2-9)：「今聖人無我我所故，諸煩惱亦滅。諸煩惱滅故，能見諸法實相。內外我我所滅故，諸受亦滅。諸受滅故，無量後身皆亦滅。是名說無餘涅槃。……諸煩惱及業滅故，名心得解脫。是諸煩惱業，皆從憶想分別生，無有實；諸憶想分別，皆從戲論生，得諸法實相畢竟空，諸戲論則滅。是名說有餘涅槃。」

[5]《中觀論疏》卷 10〈24 四諦品〉(大正 42，151b10-15)：「滅諸煩惱故得有餘涅槃，滅報身得無餘涅槃。問：涅槃與第一義何異？答：不敢信人慢語。〈涅槃品〉云：亦名如、法性、實際、涅槃。則知：涅槃是第一義異名耳，但對世故名第一義，對生死故名涅槃也。」

[6]印順導師，《中觀論頌講記》，p.2592「解脫也有兩種：一、以智慧通達諸法，離愛取的煩

（四） 生死與涅槃之關聯

1、 對生死說涅槃

涅槃非一般人所覺，佛要引導眾生去體證他，所以對生死說涅槃。[26]

(1) 從「自由、快樂、清淨、不生不滅」說

說生死是無常的、苦痛的、不淨的、非自由的，涅槃是自由的、快樂的、清淨的、不生不滅的；[27]

惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。」

[7]印順導師，《般若經講記》，p.35-p.36：「佛法說涅槃，有二：一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。二、無餘（依）涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名為無餘。」

[8]印順導師，《佛法概論》，p.264：「《中含・善人往經》※，對於『少慢未盡五下分結已斷』的，更分為七善人；而現究竟不再受生死的，稱為無餘涅槃。這可見，涅槃有不再來這人世間受生的意義。阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。」

※《中阿含經》卷 2〈1 七法品善人往經〉（大正 1，427a22-c16）。

[9]太虛大師，《太虛大師全書 第四編 大乘通學》，p.84：「生死業因雖滅而業報尚未斷，為有餘，連業報亦捨離了，為無餘，此為羅漢、辟支所證的。大乘則以非苦依在而說為有餘，苦依盡說為無餘。」

[10]郭忠生譯，《中觀哲學》，p441-p.442.：「談到涅槃，通常分為二種：(1)有餘依涅槃（upadhiśe□a）。(2)無餘依涅槃（nirupadhiśe□a），或云「般涅槃」（pari-nirva□a）。前者是無明、激情等皆已止息，但是生理、心理的功能照樣存在，只不過是已經沒有激情的存在。此一境界恰好與吠檀多及數論（Sa□khyā）的「當生解脫」（jīvamukti）相當，佛陀在其證得無上正等正覺之後的種種情形便是一個佳例。無餘依涅槃就是究竟解脫，亦即是構成吾人之經驗性存在之諸蘊（skandhas）也全部止息。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central* Philosophy *of Buddhism*, p.271-p.272。

[26] 印順導師，《中觀論頌講記》，p.329：「對虛妄的生死，說涅槃的真實：一切法有生有滅，無常故苦；要解脫生老病死，不生不滅，才是涅槃。」

[27] [1][A]《央掘魔羅經》卷 3（大正 2，532a27-b1）：「如來[1]常及[2]恆，[3]第一、[4]不變易，[5]清淨、[6]極寂靜，正覺妙法身，甚深如來藏，[7]畢竟、[8]無衰老，是則摩訶衍，具足八聖道。」

[B]《大般涅槃經》卷 3〈3 名字功德品〉（大正 12，385a23-25）：「大般涅槃亦復如是，八味具足。云何為八？一者常，二者恆，三者安，四者清涼，五者不老，六者不死，七者無垢，八者快樂。」

◎隋・灌頂撰，《大般涅槃經疏》卷 8〈6 名字功德品〉（大正 38，86a21-24）：「八味者以譬四德，開常出恒，不為緣生故[B1]**常**，不為緣滅故[B2]恒；開**樂**出安，外無能壞為[B3]安，內無所受為[B8]樂。[B7]無垢與[B4]清涼同皆是**淨**；[B5]不老、[B6]不死同皆是**我**。」

◎印順導師，《如來藏之研究》，p.126：「法身四德：常、樂、我、淨，是一般所常用的，也是可以總攝一切的。如[A1, B2]恆、[A4]不變易、[A8]無衰老、[B5]不老、[B6]不死，可用「**常**」來總攝。[B3]安、[B8]快樂、[B4]清涼、[A6]極寂靜，可用「**樂**」來總攝。[B7]無垢就是「**淨**」。[A3]第一與[A7]畢竟，可通於四德。樂與淨，是一般所能信受的；有異議而需要辨明的，是常與我，也就是問題的重點所在。」

(2) 從「虛妄、真實」說

說生死是虛妄的，涅槃是真實的。

2、由流轉門轉至還滅門

三有[28]海中的有情，因此起出世心，精勤修行，要出生死入涅槃。將此有彼有、此生(p.485)彼生的因果聯繫，扭轉來到達此無彼無、此滅彼滅。

（五） 一分學者執著「三界可出，涅槃可求」

然一分學者，不能體達佛說的真意，生起執著，認為有三界可出，有涅槃可求；以為生死外別有那善的、樂的、常的涅槃。這不能代表佛說的涅槃。[29]

（六） 涅槃的真義

1、畢竟空寂，無彼此、無一異、無生滅、無熱惱等戲論

佛證覺的涅槃，即悟入一切法性畢竟空，本來寂靜，這即是生死法的實相。入無餘涅槃，也是因生死的本空而空之，何嘗有實法可捨，有實法可得？如虛空的無障無礙，明淨不染，[30]無彼此的對立，無一異的差別，無生滅的動亂，無熱惱的逼迫，一切戲論執著所不能戲論執著的，強名為涅槃。[31]

2、迷時，涅槃與生死無礙；悟時，涅槃與三學等功德無礙

這涅槃——

---

[2]印順導師，《學佛三要》，p.234：「入了涅槃，如說永恆，這即是永恆，因為一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。說福樂，這便是最幸福，最安樂；永無苦痛，而不是相對的福樂了。要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。沒有一絲毫的染污，是最清淨了。所以，有的經中，描寫涅槃為『常樂我淨』。

[3]印順導師，《學佛三要》，p.240-p.241：「入了涅槃，無牽制，無衝突，無迫害，無苦痛，一切是永恆，安樂，自在，清淨。而這一切，都從空無我中來。」

[4]印順導師，《青年的佛教》，p.221：「涅槃是：沒有動亂，就是平靜；沒有苦痛，就是安樂；沒有變化，就是永恆；沒有束縛，就是自由；沒有黑暗，就是光明。」

[28] 《雜阿含經》卷 18（490 經）(大正 2，126c15-16)：「舍利弗言：有謂三有，欲有、色有、無色有。」

[29] 印順導師，《中觀論頌講記》，p.329-p.330：「一分學者，不知如來方便的教意，以為有生有滅是世間，克制了起滅的因，不起生滅的苦果，就達到不生不滅的出世涅槃了。涅槃是滅諦，是無為，是與一切有為生滅法不同的。這樣的意見，實是不解佛意。其實，涅槃即諸法實相，不是離一切法的生滅，另有這真常不變的實體。不過常人不見諸法實相，佛才對虛說實；說生滅應捨，涅槃應求。如從緣起而悟解空性，那就無自性的緣起生滅的當體，本來即是不生不滅的。體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。」

[30] 印順導師，《佛法是救世之光》p.215：「唯有能悟入平等空性，契入絕對的實相，才能得大解脫，大自在。如蓮華的不染，如虛空的無礙一樣。實現了永恆的安樂，永恆的自由，永恆的清淨（常樂我淨）。」

[31] 《大寶積經》卷 112（大正 11，637c15-17）：「若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。」
印順導師，《寶積經講記》，p.250：「**若使汝等不起憶想分別法**，也就是於一切法而不起憶想分別，**即於諸法無染無離**。沒有三不善可得，有什麼可染著呢？又有什麼可離呢！如**無染無離**，即離一切憶想的戲論，**是名寂滅**，也就是涅槃了。」

◎在迷妄時，與生死不相礙，所以說：『畢竟空中不礙生死』[32]。

◎在覺悟時，也與戒、定、慧等功德無礙，畢竟空寂而萬德圓明（聲聞的五分法身，也不有不盡）[33]。

（七） 本品破除實有論者的涅槃，顯示涅槃的真義

涅槃空寂，特依性空的實相安立，所以這是佛弟子所共證的。他是佛教的核心歸宿。沒有這，就是在佛教中，沒有得到佛教的新生。說得徹底些，還在門外。得到了，才名為『從法化生[34]』的佛子。本品一邊破，一邊顯，破除實有論者的涅槃，顯示涅槃的真義。[35]種種不同的涅槃說，在破顯中也可窺其概要，所以這裡不預加解說了。(p.486)

---

[32] [1]《大智度論》卷 87〈76 一心具萬行品〉(大正 25，674a14)：「畢竟空於諸法無所障礙。」
[2]印順導師，《中觀今論》，p.80：「在中觀者，因為一切法畢竟空，所以有不礙生死流轉以及還滅的緣起法。」
[3]印順導師，《無諍之辯》，p.127-p.128：「依中觀者說，現證法空性，雖都無所取（與唯識者根本智證大同），而實不破壞一切。所以『畢竟空中不礙生死』，『不壞假名而說實相』。」

[33] [1]《雜阿含經》卷 24（638 經）(大正 2，176c11-16)：「佛言：『云何？阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？』阿難白佛言：『不也，世尊！』佛告阿難：『若法我自知，成等正覺所說，謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八道支涅槃耶？』阿難白佛：『不也，世尊！』」
[2]《大寶積經》卷 112（大正 11，637c15-19)：「若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。」
《寶積經講記》(p.250~p.251)：「入涅槃，一切功德都沒有了嗎？現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。**所有戒品**（品就是分），也**不往來**，也**不滅盡**。這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，所以不像實有論者那樣，以為涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中。入了涅槃，灰身滅智而不可得。然從法性空的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。**定品、慧品、解脫品、解脫知見品**，也這樣的**不往來**，**不滅盡**。**以是法**性寂滅，**故說為涅槃**。」
[3]印順導師，《性空學探源》，p.124：「有漏因果可以否定，而戒定慧等無漏因果，究竟清淨，本來常住，不可取消。」
[4]印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.161-p.162：「聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名『五分法身』。」
[5]不有：無有實法可得。——對應「**畢竟空寂**」。
不盡：無有實法可捨。——對應「**萬德圓明**」。

[34] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3(大正 8，234a8-11)：「爾時慧命舍利弗讚須菩提言：善哉！善哉！汝真是佛子！從佛口生，從見法生從法化生，取法分，不取財分，法中自信，身得證。」
《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉(大正 25，363b24-29)：「有未得道者，亦依佛故得供養，是名『取財分』；又如弊惡子不隨父教，但取財分。……取諸禪定、根、力、覺、道，種種善法，是名『取法分』。得四信※故，名為『法中自信』。得諸神通、滅盡定等著身中故，是名『身得證』。」
※馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》卷 1（大正 32，581c8-14)：「信心有四種。云何為四？一者、信根本，所謂樂念真如法故。二者、信佛有無量功德，常念親近供養恭敬，發起善根，願求一切智故。三者、信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故。四者、信僧能正修行自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。」

[35] 唐・波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128a10-11)：「今此品者，亦為遮空所對治，令解涅槃無自體義故說。」

貳、 觀所證的涅槃

一、略觀

（一） 敘外難

〔01〕**若一切法空**[36]**，無生無滅者，何**[37]**斷何所滅，而稱為涅槃？**[38]

1、 一切實有學者的見解

(1) 煩惱可斷、生死可滅、涅槃可得

一切實有的學者，見佛說斷煩惱，滅生死，得涅槃。

◎一面主有煩惱可斷，生死可滅；

◎一面又種種的擬想[39]涅槃，以為有涅槃可得。[40]

(2) 若一切法皆空，如何證得涅槃

所以，他們覺得如性空者所說，「一切」的因果緣起「法」皆「空」，那就一切

---

[36] 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，64a，n.1)：「番梵云：若是一切空，無法字。《無畏》下釋爲一切趣，後又云一切世間，次頌諸法同此。」

[37] 何＝可【宋】。(大正 30，34d，n.9)

[38] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，34c15-20)：「**若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃。**若一切法空，則無生無滅，無生無滅者，何所斷何所滅，而名為涅槃。是故一切法不應空，以諸法不空故，斷諸煩惱滅五陰，名為涅槃。」

[2]安慧造，宋・惟淨等譯，《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，166b4-19)：「**若一切法空，無生亦無滅，無斷無所證，云何成涅槃？**釋曰：

彼宗意者，謂內外物體一切皆有；若不有者，彼諸煩惱及名色等，而悉是空，如空花等。[1]今此所說，由斷煩惱證得有餘、無餘涅槃，若不亦者，即彼名色與無餘依而有相違。[2]又復此中汝言空者，斷與證法，而亦不成；若欲成證彼涅槃者，如有說言『勝義諦中亦非無證』，是故斷所得滅而證涅槃。如是應說，以不空故，即有所得。

論者言：如我所於，亦無相違。如幻證滅故，於世俗智境，此即不滅，謂無始因緣展轉有生；行所起生滅分位皆如幻燄，若言不空，即無法可成，是故亦復不得涅槃。」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.814：

yadi śunyamida□ sarvamudayo nāsti na vyaya□ /
prahā□ādvā nirodhādvā kasya nirvā□ami□yate //

もしもこの一切が空であるならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。〔それならば〕，何ものを断じ，また滅することから，ニルヴァーナ(涅槃)が立論されるのであろうか。

[4]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，155c8-19)：「上半牒空義，下半正破空。若一切法空，則無煩惱生，故無所斷，則無有餘。若一切空，則無五陰生，何所滅？故稱為無餘。此難通大小乘人，小乘斷四住惑，滅分段身，名二涅槃。大乘斷五住惑，滅二生死，名大涅槃。今既言無生無滅，則無此大小二種涅槃，是為邪見。問：上品已云一切無生滅，今何故復問？答：畢竟空義，難解難入，作論將竟，故數數論之。如《大品》下帙已去，說般若將竟，善吉頻問，若諸法畢竟空，云何有六道？若諸法畢竟空，云何有三乘？今亦然矣。」

[39] 擬想：猶設想。(《漢語大詞典（六）》，p.936)

[40] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.257：「實有自性者，說先有煩惱，後來斷了煩惱，就可涅槃解脫了。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.308：「一般學者，以為有為法外別有滅諦；以為實有能證所證；以為實有修因證果；以為實有煩惱可斷，真實可得：一切是實有自性的。」

法「無生無滅」，這還有什麼煩惱可「斷」，有什麼生死苦為「所滅」，而可「稱為」得證「涅槃」呢？

(3) 舉佛所說的涅槃義

斷煩惱，息戲論，滅有漏，除雜染，了生死，出苦痛，這可得涅槃；

(4) 諸法空無自性，如何建立涅槃

諸法既然都是空無自性的，就沒有煩惱可斷，沒有苦果可滅；苦、集二諦沒有，是善是常是真實的涅槃，又從何建立？

2、一切法不能說空，一切都實有自性

外人不但以有為的實有，成立涅槃的實有；他的用意，還想因涅槃的可得，成立一切法不能說空，一切都實有自性。

（二） 申正宗(p.487)

1、遮

〔02〕**若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？**[41]

(1) 論主反擲

A、諸法若不空，則無生無滅

外人以涅槃不成的過失難論主，論主就照樣的報答[42]他說：假使主張一切「諸法」實有「不空」，即法法有定性，法法本來如是的，那就「無」所謂「生」，也「無」所謂「滅」了。

B、諸法若不空，涅槃無所稱

無生無滅的諸法，試問還有什麼可「斷」？有什麼「所滅」呢？不斷集，不滅苦，有漏因果常在，那又「稱」什麼「為」寂滅的「涅槃」呢？這一反擲法，

---

[41] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，34c21-25)：「**若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃。**若一切世間不空，則無生無滅，何所斷何所滅，而名為涅槃，是故有無二門，則非至涅槃。」

[2]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，166b21-c8)：「**若一切不空，無生亦無滅，無斷無所證，云何成涅槃？**釋曰：[1]若法自體而不壞者，即彼斷、滅亦悉不有，此中如實；[2]若言諸法無自體者，如是乃有涅槃可證，此亦難見。由此應知：[1]若能解了生滅分位皆悉是空，不生不滅；由彼空故，即〔因緣展轉〕有生滅，此非不空，有過失故。[2]若一切法空所成者，即前所說破散無體，應如是有『有體、有無』二法一處，即有相違。由如是故，空義若成，即無生滅。」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.816：
yadyaśūnyamida□ sarvamudayo nāsti na vyaya□ /
prahā□ādvā nirodhādvā kasya nirvā□ami□yate //
もしもこの一切が空でないならば，生は存在しない，滅は〔存在し〕ない〔ことになるであろう〕。〔それならば〕，何ものを断じ，また滅することから，ニルヴァーナ(涅槃)が立論されるのであろうか。

[4]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，155c19-21)：「上半牒有，下半破有。若爾，大、小、內、外裁有一毫法，即是定性，不可斷滅，故亦無二涅槃也。」

[42] 報答：1.猶答覆。(《漢語大詞典（二）》，p.1153)

與〈觀四諦品〉[43]同。

(2) 對「涅槃為非空非不空」之異說

有說[44]：上二頌〔第 1、2 頌〕，明涅槃為非空非不空，就是空不是涅槃，不空也不是涅槃。

◎前頌〔第 1 頌〕為外人難空不是涅槃，也就是假外人的口，說明涅槃不是空；

◎這頌〔第 2 頌〕是論主批評不空也不是涅槃。

(3) 本頌真意

這是望文生義的誤解，沒有懂得本頌〔第 2 頌〕的真意。

◎本頌是說：不空不能成立涅槃，在畢竟性空中，才能成立涅槃。不是承認說性空與不空，同樣的涅槃不得成。

◎進一步說，諸法畢竟空，即是一切法的本來涅槃。誤解的來源，是沒有辨清空、有，忽略了唯有無自性空，才能建立一切的特色。(p.488)

2、顯

〔03〕**無得亦無至，**[45]**不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。**[46]

---

[43] 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正 30，33b23-26)：「**若一切不空，則無有生滅，如是則無有，四聖諦之法。**若一切法各各有性不空者，則無有生滅，無生滅故，則無四聖諦法。」

印順導師，《中觀論頌講記》，p.467：「堅持**一切法不空**的，過失可太大了！諸法有自性，自己完成的，自己如此的，就沒有變化生滅；如**無有生滅**，也就**無有四聖諦之法**了。」

[44] 《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，155c5-8)：「初〔第 1 頌〕寄外破空非涅槃，次〔第 2 頌〕就論主顯有非涅槃。所以破此二者空有是諸見根，又是障道本，又是大小所執。大乘人多執空，小乘人多執有盛行於世。」

[45] 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，64a，n.3)：「番梵云：無捨亦無得，長行例知。」

[46] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，34c26-35a5)：「**無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。**無得者，於行於果無所得。無至者，無處可至。不斷者，五陰先來畢竟空故，得道入無餘涅槃時，亦無所斷。不常者，若有法可得分別者，則名為常，涅槃寂滅無法可分別故，不名為常。生滅亦爾。如是相者名為涅槃。復次經說涅槃非有非無非有無，非非有非非無，一切法不受，內寂滅名涅槃。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128b16-22)：「**無退亦無得，非斷亦非常，不生亦不滅，說此為涅槃。**釋曰：此謂如是涅槃我所欲得，如汝所說斷故、滅故為出因等，斷諸煩惱得涅槃者，此等因義今皆不成。顛倒心故，作如是說，義皆不然。復次，諸執有涅槃者，或說涅槃是真實法，或說涅槃是施設法，二俱不然。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，166c10-15)：「**無退亦無得，不斷亦不常，不滅亦不生，此說爲涅槃。**釋曰：勝義諦中亦不說有涅槃可得，或有說言涅槃有體，若有說言涅槃無體，或言涅槃二俱無生，此如是等，皆非實說。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.818：

aprahī□amasa□prāptamanucchinnamaśāśvatam /
aniruddhamanutpannametannirvā□amucyate //

〔何ものも〕断ぜられることなく，〔あらたに〕得ることなく，断滅でなく(不断)，常住でなく(不常)，滅することなく(不滅)，生ずることなく(不生)，これがニルヴァーナである，と説かれる。

前頌〔第 2 頌〕反責外人，這一頌〔第 3 頌〕顯正，以二無四不明涅槃。二無：是無得、無至，四不[47]：是不斷、不常、不生、不滅。

(1) 釋「無得」

A、涅槃是現覺的

涅槃，是行者悟證空寂，離煩惱而現覺到的，不是可以形容的。

B、涅槃不是我所得的

其他的宗教，或世間學者所論所見的真理或歸宿，好像自己是站在他的對方，他是為我所得的，這實不能證見真諦。

C、涅槃是境智一如的

佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然[48]一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智[49]一如[50]，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想所想；這也難以說，說就有能說所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然[51]的洞見他。雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示他，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然[52]的，是一切戲論都息的。[53]這必不會以為我是能得的，真理是所得的。

D、引《金剛經》證成涅槃「無得」

《金剛經》中須菩提說：『世尊！阿羅漢不作是念，我得阿羅漢道』[54]，就是

---

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，156a2-12)：「就小乘義，有為果名得，無為果名至，盡相續為斷，不遷名常，諸行始起為生，諸行終為滅，今皆不爾，故云無得無至乃至不生不滅也。若破大乘者，如來是能得之人，三德涅槃為所得之法，金剛心道諦因為能至，佛果為所至，五住惑斷為斷，常樂果為常。二死盡前心為滅，佛果起為生，涅槃皆悉不爾，是故云無得無至等也。涅槃既橫絕百非，亦應云非餘非無餘，非性淨非不性淨，非本非始。今但非此六，破病略周，類如八不也。」

47 參見印順導師，《中觀今論》〈第六章　八不・第二節　不〉，p.95-p.108。

48 融然：3.融合貌。(《漢語大詞典（八）》，p.941)

49 印順導師，《勝鬘經講記》，p.7：「境智：境是佛所悟證的——諦，是一滅諦，即諸法實相；智是悟證實相的佛的第一義智——平等大慧。智所悟的實相，境所發的實慧，都是究竟圓滿的。通常說：『如如、如如智，名為法身』，即此一滅諦與第一義智。」

50 [1]一如：1.完全相同；全像。(《漢語大詞典（一）》，p.1)

[2]唐・澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 31(大正 35，737b10-11)：「權實無礙※智住真俗雙融境，境智一如無住住故。」

※印順導師，《般若經講記》，p.115：「權實無礙為佛眼。」

[3]印順導師，《中觀論頌講記》，p.321：「悟得不生不滅時，不但生滅的法相空無所有，得無我我所的觀想也不現前，到達境智一如，能所雙泯，才是菩薩悟見真法性的智慧。」

51 廓然：空寂貌。(《漢語大詞典（三）》，p.1254)

52 本然：2.指本當如此之性。4.猶言本來面目。(《漢語大詞典（四）》，p.703)

53 印順導師，《中觀論頌講記》，p.330：「體達此無自性生滅的空性，也就是實證不生滅的涅槃了。何曾別有涅槃可得？涅槃是不生滅的，寂靜離戲論的。」

54 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8，749c10-14)：「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是

「無得」的例(p.489)證。

(2) 釋「無至」

A、涅槃即世間的實際

依平常所說，似乎修行的慢慢的行到涅槃了。這是說明他，而涅槃本身實是「無至」的。生死是無自性的，涅槃也是無自性的，[55]在同一無自性的空相中，沒有去來相，也沒有從此到彼的動相。涅槃即世間的實際，更無可至。

B、無至（無失）與無得相待

或譯無至為無失，那就與無得相待，即無煩惱可斷，生死可滅，畢竟空寂中有什麼可失？[56]

(3) 釋「不斷」：若有法可斷，即是斷見

這樣，一切有為有漏法，無不是性空，無不是緣起的寂滅，本來如此，沒有一法可以斷的。如果說有法可斷，這就是斷見，斷見者怎麼能得涅槃？所以說「不斷」。

(4) 釋「不常」

A、涅槃是緣起相對性的安住相

涅槃也有稱之為常的。然這是指現覺空性的超越時間性而假說的。[57]一般人以

第一離欲阿羅漢。我不作是念：『我是離欲阿羅漢。』世尊！我若作是念：『我得阿羅漢道。』世尊則不說須菩提是樂阿蘭那行者！」

印順導師，《般若經講記》，p.64：「這樣的聖者，於五眾的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱為阿羅漢的。徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名為得無生法忍，聲聞即證無生阿羅漢。生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！所以，如自以為我是阿羅漢，即有我為能證，無生法為所證，我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人而已！」

[55] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.237：「在無自性的緣起有中，涅槃亦如幻如化。生死涅槃寂然都無自性，離一切戲論而正見法相。」

[2]印順導師，《空之探究》，p.265：「佛為引導眾生，依二諦說法，說此說彼——生死與涅槃，有為與無為，緣起與空性。其實，即有為為無為，即生死為涅槃，即緣起為空性。《中論》所說，只此無自性的如幻緣起，即是空性，即是假名，為般若法門的究竟說。」

[56] 《大寶積經》卷 112（大正 11，635c7-8）：「若無來、無去、無退、無生，則無行業，若無行業，則是無為。」

印順導師，《寶積經講記》，p.185-p.186：「無來無去，約死生往來，生來死去不可得說。無退無生，約善惡、得失的不可得說。退是得到了而又失去，如世間定慧的退失，或善惡業力的有盡。生是沒有而得到了。這樣的**無來無去，無退無生**，就**無行業**。業是動作、事業；行是遷流、造作。一切無來無去，無得無失，那就沒有行業可說了。**若無行業**，那就**是無為**。行業是有為法，有為法是業煩惱所為（作成）的；有生有滅而遷流三世的。所以沒有行業，就是業煩惱所不起的，生滅所不得的無為。」

[57] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.50：「佛教中，凡是世間法，是不大說為常的，多稱為相續，因為常容易與梵我論混濫。在出世解脫邊說：解脫生死的涅槃，本來如是，所以也說為常，但這常是超時間性的。」

[2]印順導師，《勝鬘經講記》p.195：「大乘說，成佛證大涅槃，是盡未來際常在的。常住，是超越於時間性的。」

為由過去而現在，由現在而未來，三世時劫的遷流是無常；以為過去如此，現在如此，一直如此是常住。這樣的常住，只是緣起相對性的安定相，那裡可以想像為實有的常在。

B、涅槃是超越時間性的

在現覺空寂中，超越時間性，沒有這種對無常的常，所以說「**不常**」。假使有此等常，這就是常見了。[58]

(5) 釋「不生、不滅」：生滅的幻相宛然而寂然

諸法空性，本來寂滅的，在寂滅的法空性中，不見一法實生，不見一法實滅，生滅的幻相宛然而寂然[59]，所以說：「**不生亦不滅**」。

(6) 結說「二無四不」

A、假說「二無四不」名涅槃

這二無四不的寂滅空性，總算在不可說中，(p.490)假說此二無四不「**名涅槃**」。涅槃如此，怎麼可以有所得心，想像有苦可滅，有集可斷，有真常的涅槃可證呢！

B、涅槃中決無自性實有的「二無四不」

上來依勝義說。然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

二、廣觀

（一） 別遮以四句為涅槃

1、 遮有無是涅槃

(1) 遮

A、遮有

〔04〕**涅槃不名有，有則老死相，終無有有法**[60]**，離於老死相。**[61]

---

[3]印順導師，《印度佛教思想史》，p.168：「如來的般涅槃，是『常樂我淨』的涅槃，是法身常住，壽命無量的。常住是超越時間的，也就不離時間，什麼時間都是如此的。」

[58] 印順導師，《中觀今論》，p.88-p.89：「見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見。而涅槃是「不斷亦不常，是說名涅槃」（觀涅槃品）。總之，不見緣起真義，那恒常與變化，變與不變，為此常見、斷見所攝。」

[59] 後秦・僧肇撰，《注維摩詰經》卷 2〈3 弟子品〉（大正 38，346b6-7）：「寂然者，寂靜無事之義也。」

[60] 有法＝法者【宋】【元】【明】【聖】。（大正 30，35d，n.5）

[61] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）（大正 30，35a7-13）：「**涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。**眼見一切萬物皆生滅故，是老死相，涅槃若是有，則應有老死相。但是事不然，是故涅槃不名有。又不見離生滅老死別有法而名涅槃。若涅槃是有，即應有生滅老死相。以離老死相故，名為涅槃。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉（大正 30，128b24）：「**涅槃有自體，即墮老死相。**」《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉（大正 30，128b26-c3）：「釋曰：此謂涅槃有自體者，

〔05〕**若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。**[62]

無驗可令信解。若令涅槃有體，即墮老死相。何以故？無有體離老死相，亦無老相死相離體。小乘之人不欲涅槃有老死相。以是故，如我出驗第一義中涅槃非是體，無老死相故，譬如石女兒。是故汝宗因義不成，因不成故，亦與正義相違故。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，166c17-20)：「**若涅槃有體，即墮老死相，涅槃非老死，而無老死法。**釋曰：此即有體，證成有體。何所以耶？離體無成故，如石女子，是義應知。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.820：
bhāvastāvanna nirvā□a□ jarāmara□alak□a□am /
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmara□a□ vinā //
まず第一に，ニルヴァーナは「存在(もの・こと)」ではない。〔もしも「存在(もの・こと)」であるならば，ニルヴァーナ〕老死の特質(相)のあるもの，という誤りが付随するであろう。なぜならば，「存在(もの・こと)」は，老死〔の特質〕を離れては，存在しないからである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，156b7-26)：「若破外道者，此破三有涅槃。如上三師，檀提欲有為涅槃，乃至計非想以無色有為涅槃。※涅槃既是三有，便是老死。若破內法有所得義者，必言有於涅槃，則是有得義。有所得義便是二十五有，故有老死也。若破地論師，亦麁可是有，妙可非有。又若有而非老死，應老死而非有。若老死必有，亦有必老死。又佛果有生，有生必有滅，則是有老死。彼若云佛果生是常生，非三相中生，亦應常老，非三相中老。若言老是衰謝之法，故無老者，亦應生是起動之法，便無有生。若言常生非起動，亦應常老非衰謝。次地論師：。我性淨涅槃，古今常定，不起不滅，故無上過。問：既不起滅，有隱顯不？答：有隱顯。問：既其不生，亦應不顯。若取無惑，妄為顯，亦取無惑，妄為生。若生論體生，亦顯論體顯，既是有所得義，設有言通，而理致終屈。問：此中但迥破有是涅槃，何處明申正涅槃，非是有耶？答：宜細詳偈文。偈云『涅槃不名有』，此則帶申正而破邪也。」
※《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，155a1-5)：「檀提婆羅門計於此身即是涅槃，不須更滅，此明欲界為涅槃。次阿羅羅計無想為涅槃，此計色界為涅槃也。欝頭藍弗計非想為涅槃，此計無色界為涅槃也。此三外道以三有為涅槃。」

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.377：「此處涅槃就是本文所說的『絕對』，如果『絕對』是『有』，那麼它即不能免於生住滅的老死相；一切的經驗性的存在都有老死相，那麼『絕對』是否亦為經驗性的存在？這顯然與『絕對』的本質不符。任何一個個體之所以為存在必有其環境；它與其他的個體『共作』，彼此依存，它的種種意義是因其他而有，而這些個體連結起來就是森羅萬象的宇宙，它能影響他物；他物亦能影響它，這就是『有為法』——在各種條件湊合之下而生起者，『絕對』是不可能為有為法的。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.229。

[62] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35a14-19)：「**若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。**涅槃非是有。何以故？一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者，雖常法假名無為，以理推之，無常法尚無有，何況常法不可見不可得者。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128b25)：「**涅槃是體者，即是有為法。**」
《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c3-6)：「復次，今更與過。若汝不欲涅槃是有為而欲得涅槃，是無為者不然，無處有一物。是體復是無為者，今當立驗，涅槃非是體，無為故，譬如空華。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，166c23-24)：「**若涅槃有體，涅槃即有爲，此乃無有法，而是無爲者。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.822：
bhāvaśca yadi nirvā□a□ nirvā□a□ sa□sk□ta□ bhavet /
nāsa□sk□to hi vidyate bhāva□ kva cana kaścana //
また，もしもニルヴァーナが「存在(もの・こと)」であるならば，ニルヴァーナはつく

〔06〕**若涅槃是有，云何名無受**[63]**？無有不從受，而名為法者。**[64]

(A) 「涅槃」的主張與開展

られたもの(有為)となるであろう。なぜならば，つくられない(無為である)「存在(もの・こと)」は，どのようなものも，どこにも，決して存在しないからである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，156b27-c10)：「若破外道義，既是三有，便是有為。破內義者，若執涅槃是有，則是有所得。有所得故，不離有為。《智度論》三十一卷云：『有人捨有為著無為，以著無為，即成有為。』五十五卷云：『汝無為從何而得？若因有為而得無為，亦因無為而得有為。』若爾，此兩相因。即更相為故，皆是有為。若破常義者，既稱妙有，應是妙為。若妙故非為，亦妙故非有。彼云：有是法體，為即是相，佛果是法體之有，已離生滅之相，故非是為。並云：若涅槃離相，故非為者，亦應涅槃離始，故非生。若始起，故名生，亦始起，故名為。又並若有而非為，亦為而非有。」

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.443-p.444：「涅槃不是『有』，因為它是無為法，所以絕不會如經驗性事物之落於生住異滅的範疇裏。它也不是『非有』，因為並不全是事物的完全止息而已。說一切有部認為：涅槃不僅僅是『否定』而已，它也是一種法，在此一『法』中，沒有生住異滅的有為法；而涅槃本身也是一種積極性的個體。龍樹菩薩的批判主要便是針對說一切有部這種『有』的涅槃觀。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.273。

[63] 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，64b，n.2)：「番梵作依，下俱同。梵文 upādāya 本兼有取、依二義也。」

[64] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35a20-24)：「**若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。**若謂涅槃是有法者，經則不應說無受是涅槃。何以故？無有有法不受而有，是故涅槃非有。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c7-14)：「**涅槃若有體，云何是無因？亦無有一法，離因而得有。**釋曰：此謂體者，皆藉因得有施設。涅槃是體，不得無因。以是故，此中出驗，涅槃非是體，無因能施設故，譬如兔角。多摩羅跋及修多羅人等言(多摩羅跋者唐言赤銅葉)：如鞞婆沙師說涅槃如燈滅，我今說涅槃者但是無起，於世諦中施設有故，我所立者，其義相應。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167a4-9)：「**若涅槃有體，云何名無取？若法體是有，何法無取邪？**釋曰：畢竟說者，涅槃若有所成體法，此即而復何名無成？謂無少法於無體中而有所取。今此所說，以無取故名為涅槃。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.824：

bhāvaśca yadi nirvā□amanupādāya tatkatham /
nirvā□a□ nānupādāya kaścidbhāvo hi vidyate //

また，もしもニルヴァーナが「存在(もの・こと)」であるならば，そのニルヴァーナは，どうして，〔何ものにも〕依存しないで〔存在する〕であろうか。なぜならば，どのような「存在(もの・こと)」も，依存しないで存在することはないからである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，156c13-156c22)：「若涅槃是有，則是有受。受是煩惱根，何名涅槃？問：涅槃是有，云何名受？答：汝若作有解，即受著有；若不作有解，不應言有是涅槃。唯有此二義，下半明無第三。無第三者，無有不作受著而是有者。下諸受著門，並作此三意也。《大品》云：『菩薩得無受三昧，行亦不受，乃至不受亦不受。』※汝今乃受於有，此是受中之受，何謂無受？問：我妙有涅槃絕百非，故是不受。答：雖絕百非，心有此有，故終是受也。」

※《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈10 相行品〉(大正 8，237c1-3)。

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.377：「假定『絕對』是『有』，『有』就是有所執受、有所攝受，那麼經中何以會說有說是生死輪迴，無受是『絕對』呢？所以龍樹才會反問道『云何名無受』？一切的存在——『法』必有所『受』。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.229。

a、 聲聞說一切有部等：涅槃為真實有的、善的、常住的

在聲聞學者中，像說一切有部等，以涅槃為真實有的、善的、常住的；[65] 有(p.491)無為法的離言自性，名之為擇滅無為，即是以妙有為涅槃的。擇滅是以智慧揀擇，滅除一切有漏有為法所得；有為法有多少，無為也就有多少，所以以為離繫的實有的擇滅無為，是很多的。[66]

b、 大乘真常妙有論者

(a) 涅槃為真常妙有的

---

[65] [1]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 31（大正 27，162b19-22）:「一切法中唯有涅槃是善是常，餘不爾故名不同類。謂所餘法有善非常、有常非善、有二俱非，涅槃獨具善常二義。」

[2]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34（大正 27，177b14-16）:「若法實有、現有、想、等想、施設、言說，名為達磨歸依。如是愛盡離滅涅槃，名歸依法。此中若法實有者，顯實有涅槃。」

[3]世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉（大正 29，34a10-12）:「自性實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善、是常，別有實物，名為擇滅，亦名離繫。」

[4]印順導師，《性空學探源》，p.225 :「涅槃的有無，固為諍論所在，但不是諍論有沒有涅槃，是說否定的當下是不是有實在的別體。這在薩婆多部、犢子部等，都主張實有的。」

[66] [1]印順導師，《印度佛教思想史》，p.64 :「涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（pratisa□khyā-nirodha）。赤銅鍱部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（apratisa□khyā-nirodha），虛空（ākāśa）※。如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。」

※世親造，玄奘譯，《異部宗輪論》（大正 49，15c25）。

[2]印順導師，《空之探究》，p.118-p.119 :「《大毘婆沙論》說：『如是擇滅，亦名涅槃』※1。有部的論師們，對涅槃的空義，沒有重視，而對涅槃的擇滅（pratisa□khyā-nirodha），有相當的論究，對『一切法空性』說，是有高度啟發性的。《俱舍論》說：『此法自性，實有離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善，是常，別有實物，名為擇滅，亦名離繫』※2。擇滅是『擇所得滅』，以智慧簡擇諦理，有漏法滅，但不只是有漏法的滅無，而是得到了無為的（擇）滅。依《婆沙論》※3 說：有多少有漏法，就有多少擇滅。擇滅與有漏法，是相對應的。以智慧簡擇，某法，某一類或一切有漏法滅了，就得一法、一類或一切的擇滅（得一切擇滅，名為得涅槃）。相對於一切有漏法的擇滅無為，不生不滅，本來如此。約眾生與眾生所得來說，是同一的，所以『應作是說：諸有情類，普於一一有漏法中，皆共證得一擇滅體』※4。一人所得的無數擇滅，擇滅與擇滅，也是無差別的。相對應於有漏有為的擇滅，不共證得而體性不二，這與（大乘）一切法本有寂滅性（或空性），不是非常類似的嗎？不過有部但約有漏法說而已。」

※1《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 32（大正 27，163a25）。

※2《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉（大正 29，34a10-12）。

※3《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 32（大正 27，164c13-15）:「非擇滅多，擇滅少。所以者何？非擇滅如有為法數量，擇滅但如有漏法數量故。」

※4《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 31（大正 27，162b29-c1)。

[3]印順導師，《性空學探源》，p.125-p.126 :「唯滅諦——灰身泯智的涅槃界，才是無為常住的究竟歸宿，才是勝義；這應是上座系中『見滅得道』的見解。滅諦，就是擇滅無為，這在有部等認為是實有，經部等認為非有。」

[4]印順導師，《性空學探源》，p.226 :「涅槃體性的擇滅無為，有部認為實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。」

大乘佛法中，也有以真常妙有[67]為涅槃的，但他是受過一切皆空思想的影響。

(b) 透過性空而開展小乘多元實在的涅槃

小乘法法恆住自性的多元實在的涅槃，通過一切一味相無二無差別的陶鍊；但從實有不空的意圖中，把他看做是真、是實、是常住、是微妙，具足恆沙功德的。這在思想的發展中，是透過了性空而開展出來的。

(c) 「常樂我淨」的涅槃四德與小乘以實有為涅槃的思想相近

由無常轉為**常住**，由苦痛轉為**快樂**，由不自在轉為**自在**，由不淨轉為**清淨**，涅槃是具常樂我淨四德的。[68]這實與小乘以實有為涅槃的思想相近。

(B) 龍樹評破

龍樹破實有的涅槃，是破小乘執有者；不過大乘真常實有的涅槃論，如執為實，也是一樣被破的。

a、 以「老死相」破涅槃實有論

(d) 破實有者：涅槃不是實有、妙有

——釋第 4 頌前半：涅槃不名有，有則老死相。

論主破實有者說：「涅槃」是「不」能如你們想像那樣可以看作實有、妙「有」的。因為「有」的，即是有「老死相」的，[69]有老死相怎麼可以名為涅槃？

(e) 龍樹的性空論：有緣起的存在必有生滅，若涅槃有體就有老死相

龍樹的性空論，是徹底的：凡是有，即是緣起的存在，必是有生有滅的；因緣的生滅法，離了緣起就不能存在，所以必然要從有而無的。這樣 (p.492)，如涅槃體是有，就有老死相，老死相是生死的流轉，[70]怎麼可以說涅槃如此。

(f) 破大小乘學者：承認涅槃實有而不承認他有老死相，是不可能的

---

[67] 印順導師，《以佛法研究佛法》，p.193：「什麼是真常妙有？就是說，空是無其所無，因空所顯性，卻是超越的大實在。」

[68] 印順導師，《如來藏之研究》p.253：「〈迦葉菩薩品〉中，佛說五陰無常無我，外道弟子都心生恐佈，不信受佛的教說。但佛『為諸大眾說有常樂我淨之法』，外道弟子們就捨外道而信佛了※。佛說**常樂我淨**，自有如來涅槃不空的意義，但說常樂我淨，確有適應世俗神教的意趣。」
※《大般涅槃經》卷 39（大正 12，591b5-6）、卷 30（大正 12，544c21-22），外道信受出家，意趣相同。

[69] 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）（大正 30，11b13-14）：「所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。」
印順導師，《中觀論頌講記》，p.163-p.164：「**一切**有為**法**，在有情分上，具有**老**（異相）**死**（滅相）**相**；在眾多的無情分上，具有異滅相；在整個器界分上，具有壞空相；法法都在不斷的演變過去的過程中，所以從來**不見有一法**，**離了老死**相而**有安住**的。」

[70] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 129（大正 27，674b5-11）：「連續**老、死**能令生死輪轉無窮，可說為食；無漏諸法斷息諸有，斷息老死，能令生死不復輪轉，故不說食。又法現前隨順苦集，隨順**老、死**，能令生死諸有[於]世間流轉不息，可說為食；無漏諸法隨順苦集滅，隨順老死滅，能令生死諸有[於]世間不復流轉，故不說食。」

——釋第 4 頌後半：終無有有法，離於老死相。

大小乘學者，都不承認涅槃有生死相。他們都說：涅槃是常住真實的。可是，諸法中，無論怎樣的觀察，「終無有」一個真實存在的「有法」，是「離於老死相」的。老死相就是有，有就有老死相；承認涅槃是有，又不承認他有老死相，這是絕對不可能的。

b、以「有為」破涅槃實有論

——釋第 5 頌：若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。

(a) 若涅槃是有為，則無有一法可說是無為

這樣，如「涅槃是」實「有」的，那「涅槃」就是「有為」的；有為法有生住滅，[71]涅槃有老死相，這自然也是有為了。這不但外人不能承認，事實上，如涅槃也是有為生死，這就「無有一法」可以說「是無為」的了。

(b) 依待有為而施設涅槃是無為

佛說涅槃是無為，在名稱上是依待有為而施設的：[72]有為是生滅法，無為是不生滅的。但這是意指諸法空寂性，那裡真有無為實體？有為諸法的性空，名為無為，是超越而離戲論的。如執豎超為橫待，說有實有的無為，那還不是墮在有為中？

(c) 依生死苦集而施設涅槃

涅槃是依生死苦集而施設的，[73]苦集的寂滅即是涅槃，[74]假使說有實有的涅槃，這也同樣的落在生死中。

c、以「有執受」破涅槃實有論

——釋第 6 頌：若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。

再說：假定「涅槃是有」，有就有所執取，有攝受，那為什麼經 [75]中說有

---

[71] [1]《大般若波羅蜜多經》卷 486〈3 善現品〉(大正 7，469a11-13)：「若法有生、住、異、滅，或三界攝，或三十七菩提分法，廣說乃至如來十力、四無所畏、四無礙解、十八佛不共法，諸如是等名有為法。」
[1]《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，293a21-22)：「有為性三相，生、住、滅；無為性亦三相：不生、不住、不滅。」
[3]《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(青目釋)(大正 30，7b18-19)：「生、住、滅是有為相，無生、住、滅是無為相。」

[72] [1]《大般若波羅蜜多經》卷 397〈75 勝義瑜伽品〉(大正 6，1057b19-21)：「離有為法，無為法不可得，離無為法，有為法亦不可得。」
[2]《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，289a16-18)：「有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。」
[3]《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)(大正 30，12a18-20)：「無為相名不生、不住、不滅，止有為相故，名無為相。無為自無別相，因是三相有無為相。」

[73] 唐・遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 17 (大正 42，698c11-12)：「由有苦、集、道諦，施設彼滅寂靜涅槃。」

[74] 《雜阿含經》卷 44 (1178 經)(大正 2，318a15-16)：「見苦聖諦、苦集、苦滅、賢聖八道，安趣涅槃。」

[75] 《長阿含經》卷 19 (30 經)〈4 地獄品〉(大正 1，127a23-24)：「見受生恐畏，由生老病死，

受(p.493)是生死，無受是涅槃呢？所以說：「**云何名無受**」？

若說涅槃的有，不是可取、可著、有執受的生死有，是無取、無著、無執受的不思議的妙有，這也不然。因為「**無有**」一法，「**不**」是「**從**」執「**受而名為法**」的。以為確有此法，以為他的本體如何，自性如何，或者如何微妙，都是有執取的。如涅槃是無受，就不可以說涅槃是有了。

B、遮無

〔07〕**有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？**[76]

〔08〕**若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。**[77]

無受則解脫，生老病死盡。」

[76] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35a24-b2)：「問曰：若有非涅槃者，無應是涅槃耶？答曰：**有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？**若有非涅槃，無云何是涅槃。何以故？因有故有無，若無有何有無。如經說：先有今無則名無，涅槃則不爾。何以故？非有法變為無故，是故無亦不作涅槃。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c16)：「**汝涅槃非體，云何是無體？**」《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c18-20)：「釋曰：鞞婆沙等，分別涅槃是第一義，善以息煩惱為因。今汝義非如是體故，而言涅槃無體者，為無善等耶？義皆不然，譬如空華。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167a13-20)：「**若涅槃有體，無體當何有？涅槃有體故，無無體可成。**釋曰：無所得故，此中無體是即證成比量無體，今此遮遣善等諸體，而悉不有，體不成故。若以無體而成，有體此亦不成，此說有體，亦云何有？若言無者，此復云何？若或意謂涅槃有體，或謂無體，此即非是無體可成。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.826：
yadi bhāvo na nirvā□amabhāva□ ki□ bhavi□yati /
nirvā□a□ yatra bhāvo na nābhāvastatra vidyate //
もしもニルヴァーナが「存在(もの・こと)」でないならば，「非存在(もの・こと)」が，どうして，ニルヴァーナであり得るであろうか。およそ，「存在(もの・こと)」の無いところには，「非存在(のもの・こと)」は，存在しない。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157a4-11)：「有之與無，並是諸見。有見既非，無見寧是？又有是初，無是後，則有是無本。本尚非，況末是耶？又有是妙有尚非，無是小乘，斷無寧是？又有中有涅槃法尚非，無中無有法，云何是涅槃？又有是無本，本尚無，而無是有末，末寧有耶？又直云：有涅槃尚不可，況用無為涅槃耶？上半借有況無，即是以邪破邪。下半明涅槃俱離有、無，則申正破邪。」

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.377-p.378：「『有』尚不能適用於『絕對』，更何況『非有』。所謂的『非有』就是在某事物『毀壞』之後的『存在狀態』，某些學者認為涅槃——『絕對』是在一切慾念、瞋恚等激情消失之後產生的，這樣問題更大了。何以故？因為此說無異假定在各種激情『毀壞』之前，『絕對』是不存在的。那麼『絕對』便是如慾念、瞋恚等必須受時間的限制。除此之外，某事物之『毀壞』必須源於某些力量與條件，而這些力量與條件不是隨時隨地就可以產生的，如此『絕對』即須依賴它們而有，這又與『絕對』的本質不符。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.229。

[77] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35b3-b7)：「**若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法？**若謂無是涅槃，經則不應說不受名涅槃。何以故？無有不受而名無法，是故知涅槃非無。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c17)：「**若涅槃無體，云何是無因？**」《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c20-28)：「若言涅槃無實無自體者，無如是驗能令開解涅槃非無體者。汝之所說，難令人解。復次，鞞婆沙分別涅槃先有體後

這是遮破涅槃為無的執著。

(A) 經部師主張「無」是涅槃

像小乘經部師，就是以無為涅槃的。[78]他說：有為是實有，無為是非實。如

無體，以燈為喻者，此是顯示世間所解，以燈未滅時有體，滅已是無體。若汝計無體，同彼已滅燈者，如向偈說：『若涅槃無體，云何是無因？』此謂如燈無體而有因施設作燈，如是諸陰煩惱無體而有因施設為涅槃。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167a22-24)：「**若涅槃無體，云何名無取？非無體可有，涅槃卽無取。**釋曰：無體不可取故，乃有無取。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.828：
yadiabhāvaśca nirvā□amanupādāya tatkatham /
nirvā□a□ na hyabhāvo `sti yo `nupādāya vidyate //
また，もしもニルヴァーナが「非存在(のもの・こと)」であるならば，そのニルヴァーナは，どうして，〔何ものにも〕依存しないで〔存在する〕であろうか。なぜならば，〔何ものにも〕依存しないであるような「非存在(のもの・こと)」は，存在しないからである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157a13-23)：「問：有無二句何故具離、合二種破耶？答：有無是眾見之根，障正觀之本。斯病難破，故須二門。又小乘人謂無三有為涅槃，外道執三有是涅槃。此內外巨患，宜具離、合二門。次答。問意云：外道計三有非是涅槃，佛法明滅三有復非涅槃者，離此二，何等是涅槃耶？又今日妙有，昔日斷無，俱非者，離此以外更何處有涅槃耶？又有所得大乘人聞有無非是涅槃，便謂真諦洞遣，故有無俱非，若然，世諦必應有也。又此是外難於內，若有無俱非，便是方廣。」

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.444-p.445：「中觀學派與說一切有部的涅槃觀有兩個重點。分別說部認為：有漏法是真實的變成無漏法。中觀則認為：從有漏到無漏根本沒有所謂的『改變』可言；如果煩惱是真實的，則煩惱即不可能化成空無，所以改變的僅是吾人的觀感，而不是『實在』本身。月稱的《顯句論》形容涅槃是『無得無失；非斷非常；無生無滅』。而『般若的功能在於引發吾人改變對『真實』的態度，並不是在轉變『真實』本身。職是之故，所謂的改變乃是認識論上的（epistemic），所以是主觀的；並不是『存有論』的（ontological），客觀的。『真實』還是依然固我、不因行者之證悟而有所增減得失。這一點是中觀學派在佛教與印度哲學所開創的哥白尼式的重大革命（Copernican revolution）。」
原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.273-p.274。

[78] [1]眾賢造，玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 17（大正 29，431a10-11）：「由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違所依身故，名得涅槃。」

[2]《阿毘達磨順正理論》卷 17（大正 29，431a27-28）：「煩惱畢竟不生，名為涅槃。」

[3]《阿毘達磨俱舍論》卷 6〈2 分別根品〉(大正 29，34b26-c19)：「災橫畢竟非有名為離染，……永違煩惱、後有所依身，故名得涅槃。」

[4]印順導師，《性空學探源》，p.125-p.126：「滅諦，就是擇滅無為，這在有部等認為是實有，經部等認為非有，雖有諍論，照《順正理論》卷 47 所說的：『如正法中於涅槃體，雖有謂實謂非實異，而同許彼是常是寂故。』※滅諦是雜染不復現起，常寂而非變動的，實是大家共認的真理。從消極方面引發之，經過經部的『無為無實』，可以達法法皆空的大乘空宗，以遍一切法的空寂理性為勝義。從積極方面考察之，它是否定了雜染所開顯的那內在的離言實性，是遍一切一味的妙有真常的空所顯性；經過經部折衷有義而達大乘唯識學的思想。所以，無論以道為勝義，以滅為勝義，都是很有意義的。」
※《順正理論》卷 47（大正 29，607a3-4）。

[5]印順導師，《性空學探源》，p.144：「涅槃，經部師認為就是無相界，不能說它如此如彼；那麼，證會這涅槃的智慧，就是無所緣相了。所以，沒有所緣的對象，還是可以有知——認識的。」

燒衣，衣燒了就無有衣；無瓶，瓶破了就沒有瓶。[79]在因果相續中，離去惑業，不再有生死，說為涅槃，那裡有涅槃的實體？[80]本有生死的熱惱苦迫，離此而得安隱的清涼，無有苦痛，所以佛勸人求證涅槃。

(B) 論主評破

他以因緣的否定與消散為涅槃，也同樣是不知涅槃。

a、 以「有、無」相待破涅槃實無論

(a) 涅槃既非實有，何況是實無

——釋第 7 頌前半：有尚非涅槃，何況於無耶？

論主破他說：實有者說「有(p.494)，尚」且不是「涅槃，何況」你所說的「無」呢？有無是相待的，說有是待無而有，說無是待有而無，無是依有而成立的。

(b) 涅槃無實有，故不因實有而有無

——釋第 7 頌後半：涅槃無有有，何處當有無？

「涅槃」尚且「無有」可能成立真實自性的實「有」，那裡還「有」因有還無的「無」呢！

(c) 有、無非涅槃相

說有說無是世間事，因緣和合名為有，因緣離散名為無，[81]這是現象的、

---

[6]印順導師，《性空學探源》，p.227-p.228：「經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想與大乘空宗的距離，就在這一點。……總之，涅槃本是在否定煩惱生死之實事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己內心澄寂的直覺上所體驗到的境地。經部偏重在生死實事的否定面而忽視了理性；有部偏重在離言所顯的不可說面執為實有，而抹殺了空義。」

[79] 作譯者不詳，《攝大乘義章卷第四》卷 4（大正 85，1038c20-22）：「聖人退中，毘婆闍提※但退禪定，亦退聖道。不退煩惱，不失無為。彼作是說：聖道滅惑永斷無餘，譬如以物破瓶，如火燒薪，亦如燒衣。」

※唐，靈泰撰，《成唯識論疏抄》卷 4（卍新纂續藏 50，183c13-15）：「毗婆闍提者，有名分別論者，則通少部中解義不當者，總得名毗婆闍婆提也。」

[80] 印順導師，《印度之佛教》，p.210：「佛以惑、業、苦之不生為無為涅槃，眾苦永息，學佛者所歸心也。佛以不生不滅為無為，學者乃以之為常恆、不變之實體。以慧力簡擇，證一一法之無為，而有漏有為不生。作此說者，以生死、涅槃為兩橛，亦以涅槃為雜多也。迨譬喻者出，以有為為實，無為非實；如燒衣、無瓶，則衣、瓶之燒無耳，何可別計有燒衣、無瓶之實？以是，無為者，於生滅有為之不生，知其不生而已！作此說者，捨生死有為之真實，入涅槃無為之非實，頗難為學者諒也！性空者，舉有為、無為而一切空之。惑、業、苦本空而因果相生，曰有為。正智生者，達諸法無性，不見有若生若滅者，『心行既斷，言語亦滅，不生不滅，法如涅槃』，曰無為。無為乃有為之性空，有為即無為之假名；『生死之實際，及與涅槃際，如是二際者，無毫釐差別』，豈可謂離有為而別得無為之一實？一切法性空即真如實性，無始來幻幻相生，幻幻生滅亦空也；無明滅者一切滅。假名相以說之，則捨妄倒入真實，與譬喻者異。」

[81] [1]《大般若波羅蜜多經》卷 571〈9 無所得品〉（大正 7，948c14-15）：「因緣和合說諸法生，因緣離散說諸法滅。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.246：「緣起法，即一切為相待的現象，因緣和合的假名。因緣和合的時候，現起那如幻如化的法相是有；假使因緣離散的時候，幻化的法相離滅，就是無。此有此無，離卻因緣不存在，也不非存在；不生也不滅。是緣起假名的，一切性空

生滅的，那裡是涅槃相？

b、以「受、不受」相違破涅槃實無論

——釋第 8 頌：若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法？

(a) 若說「無是涅槃」，何故經中又說「不受」是涅槃

假定說實「**無是涅槃**」，怎麼經中又說「**不受**」是涅槃呢？

(b) 涅槃是無受——不受「有無、亦有亦無、非有非無」

老實說，實無是涅槃，這就是有受，有受與經說的無受，就相違。因為從來不「**曾有**」過「**不受**」的「**而**」可「**名為無法**」的。無受，不但不受有無，也不受亦有亦無，非有非無都不受。[82]

(c) 引經證明涅槃是無受——取著涅槃實有是常見，受取涅槃實無是斷見

取著實有就是常見，受取[83]實無就是斷見。[84]假定是有、是無，為什麼經中又說是無受？有無都是受，有所受，不落於斷，就墮於常。〈觀成壞品〉說：『**若有所受法，即墮於斷常**』[85]；又說『**涅槃滅相續，則墮於斷滅**』[86]；[87]這不是很明顯的說有無都不是涅槃嗎？為什麼還執實無是涅槃呢？

的；有無生滅宛然，而推求諸法實性不可得的。」

[3]印順導師，《佛法概論》，p.162：「一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了。如確乎是真實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的。」

[4]印順導師，《以佛法研究佛法》，p.97-p.98：「因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性。」

[82] [1]《大智度論》卷 6〈1 序品〉(大正 25，105a9-10)：「非有亦非無，亦復非有無，此語亦不受，如是名中道。」

[2]印順導師，《中觀今論》，p.10-p.11：「中道，不但是非有非無，更進一步的說：『**此語亦不受**』。『受』即新譯的取。凡稱之為有、為無、為非有非無，都不過名言的概念。非有非無，本表示觀心的不落有無戲論，如以為是非有非無，這不能恰合中實的本意。」

[83] 受取：1.接受；領取。(《漢語大詞典（二）》，p.880)

[84] [1]《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉(大正 25，622a10-12)：「若人但觀畢竟空，多墮斷滅邊；若觀有，多墮常邊。離是二邊故，說十二因緣空。」

[2]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 8（大正 27，39b10-12)：「無所有者即是斷見，若以正智觀世是滅，言有所有則更不行，有所有者即是常見。」

[3]宋・求那跋多譯，明・宗泐、如玘同註，《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷 3〈第三〉(大正 39，392b11)：「若謂實有，則墮常見；若謂實無，則墮斷見。」

[4]印順導師，《中觀論頌講記》，p.8：「執有者起常見，執空者起斷見，都不能正見中道。」

[85] 《中論》卷 3〈11 觀成壞品〉(大正 30，28c22)。

印順導師，《中觀論頌講記》，p.384：「起實有自性的見地，有所受法，那就不是墮於斷見，就墮於常見，落在這斷常的二邊中。」

[86] 《中論》卷 3〈11 觀成壞品〉(大正 30，29a12)。

印順導師，《中觀論頌講記》，p.390：「外人在生死相續上，以因果生滅的理由，自以為不常，他沒有想一想涅槃的從有而無。如因果生滅的諸行，確有自性，煩惱是成實的，那涅槃的滅煩惱，滅相續的生死，不是墮於斷滅了嗎？相續諸行，是實有自性的因果法，修對治道得離繫，因果相續不起，這不是斷滅是什麼？」

[87] 印順導師，《中觀今論》，p.88-p.89：「經部師，以種子現行來說明因果。然而從大期生滅的見地去看，「**涅槃滅相續，則墮於斷滅**」(觀成壞品)；從剎那生滅的見地去看，「**若法有定性，**

(2) 顯

〔09〕**受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。**[88](p.495)

非無則是常；先有而今無，是則為斷滅」(觀有無品)。他即使不落於常見，斷見還不免呢！只要是執為自性有，自相有的，是難於避免常斷過失的，所以說：『**若有所受法，即墮於斷常**』(觀成壞品)。若法執為實有，現在如此，未來也應如此，即墮於常見。若說先有而後無，即是落於斷見。〈觀有無品〉和〈觀成壞品〉，明確的指出這種思想的錯誤。《六十如理論》也曾說到：『**若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過**』？故此中所講的斷常，是非常深廣的。甚至見有煩惱可斷，即斷見；有涅槃常住，即常見。而涅槃是『**不斷亦不常，是說名涅槃**』(觀涅槃品)。總之，不見緣起真義，那恒常與變化，變與不變，為此常見、斷見所攝。」

[88] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35b7-b13)：「問曰：若涅槃非有非無者，何等是涅槃？答曰：**受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。**不如實知顛倒故，因五受陰往來生死；如實知顛倒故，則不復因五受陰往來生死，無性五陰不復相續故，說明涅槃。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，128c29-129a4)：「**涅槃非無體，而不藉因者，若無因無緣，是名為涅槃。**釋曰：如汝所說，涅槃無體是第一義。以是故，因有來去流轉相，而施設有生死。涅槃有體無體者，是世諦中所說，非第一義。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167b3-6)：「**有體有生死，即有往來相，因彼無取故，即說爲涅槃。**釋曰：因其取故，施設有生，即有差別，皆是世俗，非勝義諦。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.830：
ya ājava□javībhāva upādāya pratītya vā /
so `**p**ratītyānupādāya nirvā□amupadiśyate //
およそ，〔もろもろの要素に〕依存して，あるいは縁って，生死往来するもの，それが，縁らず，依存していないときに，これがニルヴァーナである，と説かれている。

[5]歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，65a，n.1)：「番梵頌云：即彼流轉體，依因所作者，非依因作時，說彼爲涅槃。」

[6]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157a28-b15)：「釋有無俱非之意。受於今、昔、大、小、內、外等有無，即名生死。不受有無等，便是涅槃又然受生死，既是生死，受於涅槃，涅槃亦成生死，受亦生死亦涅槃乃至五句，皆是生死。不受此五，方是涅槃。又受之五句，皆是生死；不受之五，並是涅槃。非但涅槃是涅槃，生死亦是涅槃。汝上言安心置何處者，正為汝欲心安置有無，便非涅槃，故須洗有無耳。對汝有無故，言非有無耳，不言非有非無是涅槃也，故今明。裁動心則生死，不動則涅槃。如《華嚴》云：『流轉則生死，不轉即涅槃。』但對轉非言不轉是，然了轉既非，不轉亦非，故非轉非不轉，可謂『損之又損之』。問曰：何故作此百千轉耶？答：斗藪眾生諸見耳，非是遣蕩也。然講《法華》云，小乘是化城，不知大亦是化城。望大故言小是化，望非大非小俱是化，乃至十地及以摩羅皆是化城，故空捲度一切也。」

[7]另參見慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.178-p.179。

[8]印順導師講，《空之探究》，p.229：「緣起的世間法，如幻、如化；出世的涅槃，『**受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃**』，也是依緣起的『此無故彼無，此滅故彼滅』而成立。」

[9]太虛大師，《太虛大師全書 第五編　法性空慧學》，p.776：「生死之如何成為生死流轉，與如何乃能解脫而證涅槃，其要點乃在是否隨逐無明取著，於因緣生法執有一個真實體性。如中論云：『**受諸因緣故，輪轉生死中**』。此『受』字，於後代譯為『取』，即執取因緣生法各各有實自體，由無明執取而造善不善業，乃隨煩惱業而流轉生死也。解脫即：『**不受諸因緣，是名為涅槃**』。因不執取因緣法為實，不由無明而造善惡業，乃獲解脫。其不執取因緣法，以見諸法畢竟空故。謂於五陰等一切法不起執著，即於五取蘊不生執取；以於

〔10〕**如佛經中說：斷有斷非有，**[89]**是故知涅槃，非有亦非無。**[90]

論主破斥外人的謬誤，申述佛經的正義：

A、明「受、不受」與「生死、涅槃」的關聯

(A) 受諸因緣法則有生死

——釋第 9 頌前半：**受諸因緣故，輪轉生死中。**

有情於世間，「**受諸因緣**」的生死事，見色、聞聲、舉心、動念，無不執受、取著，這就是自性見[91]；[92]有自性見，愛染一切，於是起煩惱、造業；由造

因緣法而不執取，即見一切法空無我性，由是即解脫生死流轉而證涅槃也。」

[10]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.446：「『絕對』是唯一的『實在』，雖然說輪迴世間是依分別妄想而有，但是『絕對』仍是其『實在』。如果我們以妄想分別的模式來看『絕對』，則『絕對』即是經驗性的世界。反之，捐除這些曲解性的思惟媒介，世間即是『真實』，即是『絕對』。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.274。

[89] [1]印順導師，《中觀今論》，p.19：「〈觀涅槃品〉說：『**如佛經中說，斷有斷非有**』。這如《雜阿含經》卷 9（249 經）※說：『盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說』。《阿含經》的本義，一般聲聞學者不能深識，專在名相上取執，所以龍樹與他們論辨，似乎龍樹在極力破斥小乘，而不知是為了成立《阿含》的真義，成立四諦、三寶、世出世一切法。」

※《雜阿含經》卷 9（249 經）（大正 2，60a13-21）。

[2]印順導師，《空之探究》，p.212：「〈觀涅槃品〉說：「**如佛經中說：斷有斷非有**」。這是《雜阿含經》說※：『盡、離欲、滅、息、沒已，有亦不應說，無亦不應說。……離諸虛偽[戲論]，得般涅槃，此則佛說』。」

※《雜阿含經》卷 9（249 經）（大正 2，60a13-21）。

[90] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）（大正 30，35b14-b17）：「**如佛經中說，斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。**有名三有，非有名三有斷滅。佛說斷此二事故，當知涅槃非有亦非無。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉（大正 30，129a5-9）：「**大師所說者，斷有斷非有，是故知涅槃，非無亦非有。**釋曰：如經說，或有人以有求出有，或有人不以有求出有，是皆不然。若言涅槃是體者，不然。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉（高麗藏 41，167b8-9）：「**佛大師所說，斷有及非有，勝義無無體，此卽成涅槃。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.832：

prahā□a□ cābravīcchāstā bhavasya vibhavasya ca /
tasmānna bhāvo nābhāvo nirvā□amiti yujyate //

また，師(ブッダ)は，〔われわれのこの〕生存と非生存と〔の執着〕を断ずることを説かれた。それゆえ，ニルヴァーナは「存在(もの・こと)」でもなく，「非存在(のもの・こと)」でもなく，というのが，正しい。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉（大正 42，157b16-26）：「問：此品何故多引經耶？答：今欲論道，此言不易。又涅槃是眾聖所歸之本，此義若正，則眾義自明，故須依經。又論將竟，明無自作之咎，始自八不，終竟涅槃，皆佛說也。不別標般若涅槃等經，而通依經者，以一切大乘經顯道無二故，不須別而引。若別引，恐眾經意不同，假令是小乘經意，亦終同此說，如種種乘，宗歸一乘也，明若有、若無並皆被斷，則知有所得涅槃是無所得之生死，有所得佛是無所得罪過眾生。然既斷有、斷非有者，亦斷妄、不妄，斷常、無常，萬義皆例。」

[6]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.179-p.180。

[91] 印順導師，《中觀論頌講記》，p.22：「這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、

業感受生死的苦果。緣起諸法，雖本無自性，但幻幻相因，而「輪轉」在「生死」的苦海「中」。[93]

(B) 不受諸因緣法則名涅槃

——釋第 9 頌後半：不受諸因緣，是名為涅槃。

佛說涅槃，不是斷滅實有的生死（所以涅槃非無），也不是另得真常樂淨的涅槃（所以非有）；本性空寂，有何可斷？有何可得？只是在見色、聞聲、舉心、動念中，「不」執「受」取著「諸因緣」法，現覺法性空寂，而還復諸法的本性空寂，所以「名為涅槃」。[94]

B、引經證釋「涅槃非有、非無」

(A) 離「有無」二邊，則名為涅槃

——釋第 10 頌前半：如佛經中說：斷有斷非有。

畢竟空寂中，有無俱泯，離一切戲論的。[95]不解緣起無自性者，以為實有煩惱可離，可滅，所以見有見無。其實煩惱就是取著，不取著即離煩惱，正覺一切無所得，佛稱之為涅槃。這「如佛經中說：斷」除實「有，斷」除實無

羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。這自性見，在一一法上轉，就叫法我見，在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。」

[92] 印順導師，《寶積經講記》，p.106：「眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。」

[93] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.24：「我們因有自性見的存在，不能徹見緣起，永遠在生死戲論中打轉。要認識緣起，必先知道空，空卻自性，才見到無自性的緣起，緣起是本來空寂的。唯有在畢竟空中，才能徹底通達緣起的因果性相力用。」

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.121：「離卻實在的自性見，這才了解如幻的緣起。」

[3]印順導師，《中觀論頌講記》，p.131：「不通達性空，就有自性見的戲論；有了實有的自性見，就不能見到滅除妄見的安隱寂靜的涅槃法。」

[94] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.484：「涅槃是體證法性空寂而得的解脫，是現覺空寂而自知生死的永盡。」

[2]印順導師，《性空學探源》，p.59：「涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。」

[3]印順導師，《佛法是救世之光》，p.155：「假使如一般人的妄執，取相執實，那麼與性空不相應，始終不能悟證性空而獲得解脫的。」

[95] [1]《大智度論》卷 78〈64 願樂品〉（大正 25，610c29-611a1）：「一切諸法畢竟離故、畢竟空故，不墮有、不墮無。」

[2]印順導師，《中觀今論》，p.2：「自性，為人類普遍成見的根本錯亂；空，即是超脫了這自性的倒亂錯覺，現覺到一切真相。所以空是畢竟空，是超越有無而離一切戲論的空寂，即空相也不復存在，這不是常人所認為與不空相待的空。然而，既稱之為空，在言說上即落於相待，也還是假名安立的。空的言外之意，在超越一切分別戲論而內證於寂滅。這唯證相應的境地，如何可以言說？……緣起無自性而即空，如標月指，豁破有無二邊的戲論分別而寂滅，所以空即是『中道』。」

的「非有」，離有無二邊，悟畢竟空名為涅槃。[96]

(B) 「不著生死有，不誤以涅槃為無」，是開示涅槃的本意

——釋第 10 頌前半：是故知涅槃，非有亦非無。

這可以「知」道「涅槃」是「非有亦非無」的，這如何可說實有實無呢？不著生死的有，也不誤以涅槃(p.496)為無，雙遮有無，[97]不著一切，這是根本佛教開示涅槃的本意。所以擬想涅槃，或以為有微妙的存在，或以為一切都沒有，都是邪見，與涅槃無關。

2、 遮雙亦雙非是涅槃

(1) 遮

A、 遮亦有亦無為涅槃

〔11〕**若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。**[98]

---

[96] [1]《雜阿含經》卷 10（262 經）(大正 2，67a2-8)：「迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間**無**見；如實正觀世間滅，則不生世間**有**見。迦旃延！如來離於二邊，說於**中道**：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」

[2]印順導師，《空之探究》，p.118：「空，是離一切煩惱的意思。離一切煩惱而畢竟空寂，以空來表示涅槃。實際上，涅槃是不可表示的；空與不可得等，都是烘雲托月式的表示涅槃。」

[97] 印順導師，《佛法概論》，p.266：「如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。」

[98] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35b17-b23)：「問曰：若有若無非涅槃者，今有無共合是涅槃耶？答曰：**若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。**若謂於有無合為涅槃者，即有無二事合為解脫，是事不然。何以故？有無二事相違故，云何一處有。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129a9-22)：「犢子部言：我今立涅槃者，與彼不同，有是體義，有非體義。有二義故，無如上過，是義應爾。論者言：汝所立者，其義不然。如倫傴說：**若汝說涅槃，是體是非體，涅槃是體故，解脫者不然。**釋曰：此謂體非體相違故。若是體，則非非體；若是非體，則不是體。若相待者，則有體非體相。如是說者，義不相應。何以故？有分別執著過故。犢子部言：涅槃者云何非體？謂身及諸根無體故，名為非體。云何是體？謂有畢竟無上樂故，名為是體。論者言：此語不善。身諸根及覺等已遮故，亦即是遮無起等。畢竟無上樂者，如遮有為起，亦遮彼樂。若欲以無為樂令物解者，無此驗體，汝之所立，義不相應。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167b10-15)：「復有人言：若彼有、無共成涅槃，應非過失耶？故頌答言：**若有無二法，共成涅槃者，彼有無二法，解脫性不成。**釋曰：有、無二法俱不成故。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.834：
bhavedabhāvo bhāvaśca nirvā□amubhaya□ yadi /
bhavedabhāvo bhāvaśca mok□astacca na yujyate //
もしもニルヴァーナが「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」との両者であるならば，解脱は「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」〔との両者〕である〔ということになるであろう〕。しかし，それは正しくない。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157c11-17)：「上半牒，下半破。破意云：縛時無解，脫時無縛，亦有時無無，無時無有，不應有無共合而為涅槃。又經云：『涅槃名為解脫。』即脫於有無，云何以有無名為解脫？此乃取縛為解脫耳。又若以有無為脫，亦應脫有無為縛也。又涅槃是解脫異名，而解脫正是無累，非是有無義，不應以解脫為無也。」

〔12〕**若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。**[99]

〔13〕**有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。**[100]

〔14〕**有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。**[101]

---

[99] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35b24-28)：「**若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。**若謂有無合為涅槃者，經不應說涅槃名無受。何以故？有無二事從受生，相因而有，是故有無二事，不得合為涅槃。」

[2]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167b17-18)：「**涅槃有無成，云何得無取，而彼有無相，二因取故成。**」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.836：
bhavedabhāvo bhāvaśca nirvā□amubhaya□ yadi /
nānupādāya nirvā□amupādāyobhaya□ hi tat //
もしもニルヴァーナが「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」との両者であるならば，ニルヴァーナは，〔何ものにも〕依存しないで〔成立している〕のではない，ということになるであろう。なぜならば，その両者は，〔何ものかに〕依存して〔成立している〕からである。

[100] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35b29-c3)：「**有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。**有無二事共合，不得名涅槃。涅槃名無為，有無是有為，是故有無非是涅槃。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129a22-b2)：「復次若言涅槃有自體者。如論偈說。**若汝說涅槃，二俱有自體，涅槃是無為，二體是有為。**釋曰：此偈顯何義耶？謂顯體非體外別有涅槃相。若彼法與此法有別相而是法體者，不然，譬如水與火。如是體非體為涅槃相者，不然。復次，修多羅人言：涅槃者，非體非非體故，俱不可說。彼向言有二體過及有為者，不然。論者言：亦無是事。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167b20-c3)：「**若有無二法，共成涅槃者，涅槃是無爲，有無是有爲。**釋曰：此即互相有體可取，是故有體、無體。若離相者，即非涅槃；若有、無二法有自體者，亦非涅槃，一是有體，一是滅體，二俱無體。所丈者何？謂以涅槃有體、無體悉不可說。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.838：
bhavedabhāvo bhāvaśca nirvā□amubhaya□ katham /
asa□sk□ta□ ca nirvā□a□ bhāvābhāvau ca sa□sk□tau //
どうして，ニルヴァーナは「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」との両者であり得るであろうか。ニルヴァーナは，つくられないもの(無為)である。しかし，「存在(もの・こと)」と「非存在(のもの・こと)」とは，つくられたもの(有為)なのである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157c18-24)：「上半牒而總非，下半正作有為破。汝受此有所得有無，則皆是有為法，不勉生老死也。又此有無皆是眾累，豈非有為？又因有為有無為，既其有因，則是有為。如《百論》云：『汝有因故說常耶？無因故說常耶？若有因，則無常。若無因說常，亦可言無常也。』」

[101] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35c4-c8)：「**有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。**有無二事，不得名涅槃。何以故？有無相違一處不可得。如明暗不俱。是故有時無無，無時無有，云何有無共合而名為涅槃？」

[2]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167c5-8)：「**若有無二法，共成涅槃者，彼二非一處，如明暗不俱。**釋曰：互相連故，同異不合故，何處有體耶？」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.840：
bhavedabhāvo bhāvaśca nirvana ubhaya□ katham /
na tayorekatrāstitvamāloklatamasoryathā //
どうして，ニルヴァーナのなかに，「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」との両者が存在するであろうか。この両者が同一処に存在することはない。それはたとえ

(A) 主張「亦有亦無為涅槃」者

有與無不是涅槃，有的就以亦有亦無為涅槃了。

a、 犢子系：有寂滅樂故非無，離執受苦故非有

像犢子系就是這樣主張的：涅槃離根境和合執取的痛苦，但還有生死寂滅的樂受；有寂滅樂所以非無，離執受苦所以非有。

b、 神我論者：離身心的苦，自我徹底解放

神我論者說：離身心的苦，自我得徹底解放，也近於這個見解。

c、 真常論者：真常不變故說非無，戲論妄見故說非有

真常論者說：

涅槃有二義：一、空義，是空卻一切戲論妄見；二、不空(p.497)義，是常住真實不變的。

真常不變，是微妙的妙有，所以說非無；

戲論妄見，是虛幻不實，可以說非有。

d、 結前三說皆非涅槃正義

這也不能說是涅槃；因為畢竟空寂中，不但遮有、遮無，也遮亦有亦無的。

(B) 論主評破

a、 涅槃是「解脫法」，若說是有無和合即是「生死事」

——釋第 11 頌：若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。

所以論主破斥說：假定有主張「有無」和「合」而以亦有亦無「為涅槃」的，這也不對。涅槃是出世的解脫法，有無是世間的生死事。上文[102]說有與無不是解脫，現在綜合「有無」以為就是「解脫」涅槃，這怎麼可以呢？所以說「是事則不然」。

b、 涅槃是「無受」，若說是有無和合即是「有受」

——釋第 12 頌：若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。

如一定執「有無」和「合」名「為涅槃」，那「涅槃」就「非」是「無受」了。因為有無「二」法，是「從受生」的，上文[103]已說過。所以如涅槃有受，這就違背佛說無受是涅槃的聖教。

c、 涅槃是「無為法」，若說是有無和合即是「有為法」

ば，光と闇とのようである。

[4]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，157c24-27)：「上半牒非，下半破。有無相害，都無二法。自破涅槃，以何共合為涅槃耶？下句明闇相違者，成實云明闇共處是安陀會人義耳。」

[5]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.379：「此處所討論之中觀學派的批判主義在於說明：同一與差異二相之間的『觀待』、『因待』性正是『不真實』的標誌，有此特質即不能是『絕對』。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.230。

[102]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，34c14-35b17)。詳見本講義**第 1 頌至第 10 頌**。

[103] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35a20-21)：「若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。」詳見本講義**第 6 頌**。

[2]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35b3-b4)：「**若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法？**」詳見本講義**第 8 頌**。

——釋第 13 頌：有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。

假定說涅槃是「有無共」同和「合」而「成」的，試問：此有無怎麼可「名」為「涅槃」？要知「涅槃」是「無為」法，「有無是有為」法；如以有無為涅槃，不是以生死有為為無為嗎？為什麼說有無是有為呢？有就是生住異，無是滅；有與無，不就是有為嗎？如涅槃以有為為體，不是終無有一法可以名為無為了嗎？[104]

d、 有與無「相違」，不能「共俱」

——釋第 14 頌：有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。

同時，「有無二事」相「共」，不可說「是涅槃」的，因為這「二」法是矛盾的(p.498)；[105]有是非無，無是非有；如光「明」與黑「闇」，明去闇來，闇來明去，這是「不」能共「俱」的；怎麼可以合為一涅槃呢？

(C) 畢竟空寂中，有無和合是戲論涅槃

e、 差別論者：一分是有，一分是無的綜合為涅槃

外人以為這不是矛盾而是綜合，一分是有，一分是無，有無的綜合為涅槃；這是差別論。印度論師們，作此說的很多。

f、 圓融論者：有就是無，無就是有的統一為涅槃

中國的圓融論者[106]，大都說：有就是無，無就是有，有無是統一的。

g、 結前二說都是戲論涅槃

但畢竟空寂中，差別的綜合不可得，並行的統一也不得成；這都是戲論涅槃。[107]

B、遮非有非無為涅槃

〔15〕**若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？**[108]

---

104 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35a14-15)：「**若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。**」詳見本講義**第 5 頌**。

105 印順導師，《空之探究》，p.121：「涅槃是不能是有、或是無的；這些相對的語句，都不過是戲論，戲論是不足以表示涅槃的。」

106 印順導師，《中觀論頌講記》，p.333-p.334：「實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時：這都是圓融論者。」

107 印順導師，《華雨集第三冊》，p.167：「涅槃是不能說有，不能說無，超越一切名言的戲論，不是『神』那樣的存在。」

108 [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35c9-c14)：「問曰：若有無共合非涅槃者，今非有非無應是涅槃。答曰：**若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？**若涅槃非有非無者，此非有非無，因何而分別，是故非有非無是涅槃者，是事不然。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129b8-10)：「**非體非非體，若是涅槃者，如是二非體，以何法能了？**釋曰：此謂若言以智能了者，此智先已遮故。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167c18-21)：「**若非有非無，而成涅槃者，此有何可說，亦有何可取？**釋曰：此中遮遣彼有無等，無所作故。今此證成二法無體，有何可說？」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.844：
naivābhāvo naiva bhāvo nirvā□amiti yā `ñjanā /
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati //

〔16〕**分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。**[109]

(A) 雙非論者：涅槃為非有非無

雙非論者說：佛不是說涅槃為非有非無嗎？我就是這樣主張的。所以我的理論，沒有絲毫的過失。

(B) 評破「涅槃非有非無」說

「ニルヴァーナは『非存在(のもの・こと)』でもなく，『存在(もの・こと)』でもない」ということが，もしも存在するとするならば，「『非存在(のもの・こと)』でもなく，『存在(もの・こと)』でもない」というそのことは，何によって示されるのか。

[5]歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，65b，n.3)：「六本※下二頌皆互倒，今譯改文。」

※六本：西藏譯《中論》、西藏譯《中論疏無畏論》、西藏譯《中論疏佛護論》、宋譯安慧《中觀釋論》、唐譯清辨《般若燈論》、梵本月稱《中論疏》。

[6]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，158a4-9)：「上半牒，下半責之。明第四非有非無是愚癡論，如世愚人，不知分別好、醜、善、惡，故云『以何而分別』。影師云：此雙非之言，於亡有餘，存之不足。何者？凡可造心，不出斯二。斯二之表，無可宅心。無可宅心，則應遣之，而復言有，竟是何物？故云『以何而分別』。」

[7]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.180。

109 [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35c16-22)：「**分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。**汝分別非有非無是涅槃者，是事不然。何以故？若有無成者，然後非有非無成。有相違名無，無相違名有，是有無第三句中已破。有無無故，云何有非有非無。是故涅槃，非非有非非無。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129b3-6)：「**汝若說涅槃，非體非非體，體非體若成，二非體亦成。**釋曰：此謂如明與闇，有明故，可說闇，如是有體非體故，有非體非非體得成。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，167c9-16)：「復有人言：如我所解，非有非無是涅槃耶？故頌答言：**非非有非無，而成於涅槃，彼有無二法，無能成所成。**釋曰：此若已遣有體、無體，此復何說非有非無？謂彼有、無二法自體無所成故。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.842：
naivābhāvo naiva bhāvo nirvā□a□ yadi vidyate /
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tadajyate //
およそ，「ニルヴァーナは『非存在(のもの・こと)』でもなく，『存在(もの・こと)』でもない」という想定は，「非存在(のもの・こと)」と「存在(もの・こと)」とが成立するときにのみ，成立する。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，158a15-b2)：「上半牒外人之通，下半正破通。意云：因前有無故，有非有非無。此即是分別非有無，何故言不可分別是愚癡論耶？下半用前三句破者，若有有無可因，可得分別非有無。竟無有無可因，云何得分別非有非無耶？《智度論》六十五卷〈釋無作品〉※1，以二義破非有非無：一、用前三句破，同第二偈※2；二者、用實相門破，實相絕四句，故無非有非無。今論云：涅槃絕四句，即是實相也。今總問汝：為以非有無作藥用行為道理有此非有無耶？若作藥用，病盡則藥消。若道理有非有無，我亦道理有有無。若言求有無不可得者，我亦求非有無不可得也。又所以有四句者，涅槃絕四句，四句是表涅槃之門耳。云何用門為涅槃耶？肇公《涅槃論》破非有非無云：『若有此非有無，則入有攝；若無此非有無，則入無攝。』故唯見有無，無兩非也。」

※1《大智度論》卷 65〈43 無作實相品〉(大正 25，517b22-c1)。

※2《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35c16-17)：「分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。」

a、 印順導師評論

然此等得佛言不得佛意。

(a) 超越有無立涅槃為非有非無是性空論

佛說涅槃為非有非無，是立足在性空論，[110]超越有無等二句四句的，離有無見[111]而不著於雙非[112]的。

(b) 依實有自性立涅槃為非有非無是愚癡論

你出發在實有的自性見，以為涅槃是非有非無的，離有無而別有一實的，還是墮在四句中。四句中的非有非無句，不是涅槃，是愚癡論。

b、 論主評破

(a) 以「不分別有無」破「涅槃非有非無說」

——釋第 15 頌：若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？

所以說：「若非有非無，名之(p.499)為涅槃」，那應該思惟這涅槃的「非有非無」到底是什麼，「而分別」他是雙非呢？假定說：不分別，不分別那有什麼非有非無可說？假定分別而得，那就不是有就是無，不是無就是有；又怎麼可說非有非無呢？

老實說，非有非無，是了解有無的無自性空而泯寂一切的。

要你離戲論，而你以遮作表，以為實有真常微妙的非有非無，說什麼因

---

110 [1]印順導師，《性空學探源》，p.231-p.232：「擇滅涅槃是佛法的究竟歸宿所在，是直覺體證的境界。如果從擇滅是一、是無相、是常寂的離言理性上去體會，則與後代大乘所說的空性的含義更近。不過，空，乃即事相之有而空，有多少『有』，即有多少空。空，一面是遍一切一味的共相，一面又可說是一一差別法的自相，如《般若經》上說的『色性空、受性空』※，五蘊乃至一切智智等一一法的自性空義，就是明白的文證。這後代大乘空義上的不自不共，與擇滅的不一不異的思想，正是一樣的。不過，也稍有不同：擇滅是單在有漏法的否定上說的，空則通於有漏無漏本性的否定，如道諦，縱是無漏，也還是空的。」

※《大般若波羅蜜多經》卷 64〈18 無所得品〉(大正 5，364b4-7)。

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.408：「有是從緣起法的存在而說的，無是從存在法的否定而說的，這都是世俗的，假名的。真正悟入畢竟空性，得究竟解脫，『滅者即是不可量』※1。《阿含經》以從薪有火，薪盡火滅作喻；※2此火的滅性，不可說何處去，更不可說有說無了。畢竟空寂，是超越有無而不可以有漏心分別是有是無的。」

※1《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25，85b10)。

※2《雜阿含經》卷 23（604 經）(大正 2，167c9-10)：「於有得寂滅，大悲入涅槃，如薪盡火滅，畢竟得常住。」

111 印順導師，《中觀今論》，p.91：「佛說：世間的學者，不依於有，即依於無。一切無不以『有』為根本的概念，此『有』(bhāva)，一般的——自性妄執的見解，即是『法』『體』『物』，這是抽象的而又極充實的。如不是這樣的有，即是無，什麼也不是的沒有。此有與無，是最普遍的概念，抽象的分析起來，是還沒有其它性質的。如將此有與無引入時間的觀察中，即必然地成為常見或者斷見。如有而不可無的即是常，先有而後可無的即是斷。常斷，即在有無的概念中，加入時間的性質。《雜含》(961 經）說：『若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見』※。如將此有無、常斷，引入空間的觀察，即考察同時的彼此關係時，即轉為一見與異見。」

※《雜阿含經》卷 34（961 經）(大正 2，245b21-22)。

112 印順導師，《大乘起信論講記》，p.82：「天臺家說：『言在雙非，意在雙即』。而印度大乘，依循佛法的空義正軌，即重視非有非無的雙非句。對執有而明空；對有有有無而說非有非無，雙非即是空的複句。照說：空、非，是順於勝義的；有、亦，是順於世俗的。」

遮而顯，真是舊病未除，新病又起。

(b) 以「亦有亦無尚不成」破「涅槃非有非無說」

——釋第 16 頌：分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。

而且，以名言思惟「分別」為「非有」非「無」的，以這「名」為「涅槃」，不知非有非無是亦有亦無的反肯定，亦有亦無是有無的綜合而成的；假使「有」與「無成」立了，亦有亦無才能成立；亦有亦無成立了，「非有非無」才能「成」立。

如上所說，實有實無是不得成的，即沒有亦有亦無；那裡有非有非無者可以分別？所以，非有非無的涅槃論，是愚癡論，不是涅槃。

c、《大智度論》中的評破

龍樹《智度論》[113]中，破這個雙非，也不出此二門：

(a) 以「不明佛說涅槃實相」破

一、顯教意破，是指出他不知佛說非有非無的實相義，而生執著的錯誤。

(b) 以「有、無、亦有亦無」破

二、前三句破，是用前三句破他的第四句，使他在三句的分析中，自行瓦解。 (p.500)

(2) 顯

A、如來離四句

〔17〕**如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**[114]

〔18〕**如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**[115]

---

113 《大智度論》卷 65〈43 無作實相品〉(大正 25，517b22-c1)：「有人說：諸法有四種相：一者、說**有**；二者、說**無**；三者、說**亦有亦無**；四者、說**非有非無**。是中邪憶念故，四種邪行，著此四法故，名為邪道。是中正憶念故，四種正行中不著故，名為正道。是中破非有非無故，名『無法有法空』。佛說乃至破非有非無，故說『無有轉，無有還』。破非有非無有二種：一者、用上三句破；二者、用涅槃實相破。」

114 [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35c23-24)。

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129b12-13)：「**如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，168a2-10)：「**如來涅槃後，不說有與無，俱有及俱非，如來悉不說。**釋曰：如來滅後及見在時，即不說有，亦不說無，亦有亦無，非有非無，而悉不說，亦復不說。外道經中，身之與神，是一是異，是故一切所執無體，勝義諦中亦無如來，亦復不說有涅槃法，於彼一切種類法中，而悉無彼涅槃可有，後復遮遣。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.846：

para□ nirodhādbhagavān bhavatītyeva nohyate /

na bhavatyubhaya□ ceti nobhaya□ ceti nohyate //

「世尊は入滅後にも存在する」と，表現されることはない。「存在しない」とも，「両者(存在し且つ存在しない)である」とも，また「両者ではない」とも，表現されることはない。

115 [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35c25-26)。

《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，35c23-36a3)：「**如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**

上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。

(A) 如來滅度後，有無等四句

a、 外道問佛如來死後去等四句

佛在世時，有外道問佛：[1]如來死後去？[2]如來死後不去？[3]如來死後亦去亦不去？[4]如來死後非去非不去？

b、 如來死後離此四句分別戲論

這就是有、無、亦有亦無、非有非無；屬十四不可記中的四句。如來不記別這四句，[116]可知如來死後，是離此四句分別戲論的。

若如來滅後若現在，有如來亦不受，無如來亦不受，亦有如來亦無如來亦不受，非有如來非無如來亦不受。以不受故，不應分別涅槃有無等，離如來誰當得涅槃，何時何處以何法說涅槃。是故一切時一切種，求涅槃相不可得。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129b14-15)：「**如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。，如來現在世，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。**釋曰：此謂身中有神，神與身一，神與身異，離身有神，即身是神，諸不記中皆不說。是故第一義中涅槃不成，汝出因義亦不成，其過在汝。鞞婆沙人復言：第一義中有涅槃，怖畏生死者為求彼故，起勤精進，不見求者為得無法故，起勤精進。論者言：如我宗中，不見有人得彼涅槃，第一義中生死及涅槃俱無差別故。」

[3]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.848：
ti□□hamāno `pi bhagavān bhavatītyeva nohyate /
na bhavatyubhaya□ ceti nobhaya□ ceti nohyate //
「世尊はまた現に住しつつ存在している」と，表現されることはない。「〔現に〕存在していない」とも，「両者(現に存在し且つ存在していない)である」とも，また「両者ではない」とも，表現されることはない。

[4]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，158b3-16)：「以能證之人，顯所證之法。能證之人既非四句，所證之法義亦同然。又《成論》云：『如來在世，尚非有無，況滅度。』小乘尚知如來非是有無，況學大乘，言佛在四句。問：何故將如來以證涅槃？答：《如來品》已顯如來非四句竟，故將已顯之人，證未顯之法也。問：何故但明二世如來不在四句？答：過、現已起，是故說之；未來未起，是故不說。問：若爾，未來未起者，無諸見。答：現在說未來故，於未來見。問：若爾，現在說未來，應言未來如來。答：今論釋迦，正辨二世，未來是彌勒，是故不說未來佛也。佛現在，說離四句；佛滅後，稟教之流執於四句。未來未有人、法故不說，亦可存略故耳。」

[5]第 17 頌、第 18 頌，另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.181。

[6]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.447：「這就是佛陀被詢及如來之本質——如來死後存在與否等問題時，佛陀所表現的沉默——無記的真義。涅槃超諸思惟定性，而且唯有捨離這些思惟模式的定性，才能證得涅槃。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.274。

116 [1]《雜阿含經》卷 9（249 經）(大正 2，60a14-21)：「離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」

[2]《雜阿含經》卷 32（905 經）(大正 2，226b20-24)：「如來者，愛已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。舍利弗！如是因、如是緣，故有問世尊：『如來若有、若無、若有無、若非有非無後生死？』不可記說。」

[3]《本事經》卷 3（大正 17，678a24-28)：「畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無戲論體。如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃。」

[4]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30c24-31a5)：「**如是性空中，思惟亦不可，如來**

c、 無餘涅槃，不說「有、無、亦有亦無、非有非無」

——釋第 17 頌：如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。

(a) 無餘涅槃不說有、無等四句

涅槃有有餘、無餘的兩種，像釋尊示寂在拘尸那熙連禪[117]河畔二娑羅樹間，這是無餘涅槃，是「如來滅度後」的涅槃。在這滅度的無餘涅槃中，如來是「不」說是「有」，是「無」，也不說他是亦「有」亦「無」，當然是更不說他「非有及非無」的了。

(b) 如來滅度後無此四句可說

四句是世間的，依世間蘊處界的因緣生滅現象而說的；滅度後即無此可說。

(c) 外人認為有實在的，故問佛死後去不去等

外人所以問佛死後去死後不去，因他以為有實在的，可來可去的。

(d) 佛把他當作戲論，故不記說有無

佛把他當作戲(p.501)論看，[118]所以在不受因緣的寂滅中，不記說有能證者，有所證的涅槃，也決不起斷滅見以為是沒有的。

滅度後，分別於有無。諸法實相性空故，不應於如來滅後，思惟若有、若無、若有無，如來從本已來畢竟空，何況滅後。**如來過戲論，而人生戲論；戲論破慧眼，是皆不見佛。**戲論，名憶念取相分別此彼，言佛滅不滅等，是人為戲論；覆慧眼故，不能見如來法身。」另參見印順導師，《中觀論頌講記》，p.408-p.410。

[5]《瑜伽師地論》卷 87（大正 30，790c20-791a3）：「謂如來滅後，若有、若無、亦有亦無、非有非無，皆不可取，亦不可記。所以者何？且依勝義，彼不可得，況其滅後或有、或無？若依世俗，為於諸行假立如來，為於涅槃？若於諸行，如來滅後無有一行流轉可得，爾時何處假立如來？既無如來，何有、無等？若於涅槃，涅槃唯是無行所顯，絕諸戲論，自內所證。絕戲論故，施設為有，不應道理；亦復不應施設非有，勿當損毀施設妙有，寂靜涅槃。又此涅槃 極難知故，最微細故，說名甚深。種種非一諸行煩惱斷所顯故，說名廣大。現量、比量及正教量所不量故，說名無量。」

[6]印順導師，《中觀今論》，p.132：「一般人說到來去，即以為有個從此至彼或從前至後的東西。這種觀念，就是對諸法緣起的流行，不能如實了知所引起的錯誤。佛所以不答外道死後去不去者，以其所說的神我尚且不可得，去與不去更無從談起。」

[7]印順導師，《如來藏之研究》，p.13-p.14：「在釋尊當時的印度宗教界，對於眾生的從生前到死後，從前生到後世，都認為有一生命主體；這一生命自體，一般稱之為我（ātman）。『我』從前世來，又到後世去，在生死中來來去去，生命自體卻是如是如是，沒有變異。如如不變，卻又隨緣而來去，所以也稱『我』為『如來』，也可以說『如去』。『十四置難』，是釋尊時代，一般宗教界所歡喜論究的十四個問題。這些難問，釋尊一概置而不答，以不加答覆來答覆他們。『十四置難』中，就有如去，如不去，如亦去亦不去，如非去非不去——四問。十四置難，即十四無記，在《阿含經》中，是一再見到的。

[117] 《一切經音義》卷 10（大正 4，363b14）：「尼連禪河(應云尼連禪那，或云**熙連禪**。此譯云尼者，不也；連禪那者，樂著也，名不樂著河也)。」

[118] 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.264：「世界的起源，是神教——婆羅門教及東方沙門團的重要論題，但這是佛所不加說明的——『無記』(avyak□ta)。世界的來源，個體生命的來源，還有未來的歸宿，《雜阿含經》※總合這些問題為『十四無記』。在著重身心修證的，於佛法有所悟入的，這些當然沒有戲論的必要。」

※《雜阿含經》卷 34（962 經）(大正 2，245b27-c8)。

(B) 如來現在時，有無等四句：有餘涅槃，不說「有、無、亦有亦無、非有非無」

——釋第 18 頌：如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。

a、 如來通達緣起無自性的畢竟空

正覺成佛，見諦（分得）證了阿羅漢果，都可以名為涅槃，這是有餘涅槃。成佛覺了世間諸相，在世間中來來往往，自由自在，無拘無礙，而如來之所以為如來，也就因通達緣起無自性的畢竟空。[119]

b、 涅槃空寂中，息諸有無等戲論

在「如來現在」體達畢竟空的有餘涅槃「時」，在正覺涅槃中，也是「不」說他是「有」是「無」，亦「有」亦「無」，及「非有」「非無」的。四句是戲論，而涅槃空寂中，卻[120]一切戲論都息[121]。

c、 性空者認為分別涅槃僅是妄想分別

後代的佛學者，忽略這點，忽略他的名言分別，不出思惟擬議[122]，偏要以分別去分別涅槃如何如何；或者自以為是積極的妙有的涅槃。在性空者看來，這僅是妄想分別而已。

B、涅槃即世間

〔19〕**涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。**[123]

---

[119] 印順導師，《印度佛教思想史》，p.288：「般若（prajñā），如來，大般涅槃，阿耨多羅三藐三菩提（anuttara-samyak-sa□bodhi），都是無自性的，所以依待眾緣——修行而能得、能成、能見；隨順世俗而說是有的。」

[120] 卻：5.除；除去。(《漢語大詞典（二）》，p.540）

[121] 息：10.停止，停息。14.滅絕；消失。(《漢語大詞典（七）》，p.501）

[122] 擬議：1.揣度議論。(《漢語大詞典（六）》，p.936）

[123] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，36a4-9)：「**涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。**五陰相續往來因緣故，說名世間。五陰性畢竟空無受寂滅，此義先已說，以一切法不生不滅故。世間與涅槃無有分別，涅槃與世間亦無分別。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129b24-29)：「**生死邊涅槃，無有少差別；涅槃邊生死，亦無少差別。**釋曰：此謂生死涅槃同無所得，是二俱不可得故，亦如分別性無故。生死涅槃皆不可得，已令信解，是故如汝所說，為得涅槃而起精進為因者，其義不成，亦違於義。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，168a12-17)：「**非生死涅槃，有少法差別；涅槃與生死，亦無少差別。**釋曰：謂以生死、因果二法所成諸蘊，由此施設，而彼諸蘊自性空故，不生不滅，是故不生不滅二法平等，以平等故，生死、涅槃無有差別。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.850：
na sa□sārasya nirvā□ātki□ cidasti viśe□a□am /
na nirvā□asya sa□sārātki□ cidasti viśe□a□am //
輪迴(生死世界)には，ニルヴァーナ，どのような区別も存在しない。ニルヴァーナには，輪迴と，どのような区別も存在しない。

[5]歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(《藏要》4，66a，n.2)：「四本※1此頌皆一三句互倒，吉藏《疏》卷一※2、卷二十四引此文亦先云世間與涅槃，疑今刻本。」

※1 四本：藏譯本《中論》、梵本月稱《中論疏》、唐譯清辨《般若燈論》、宋譯安慧《大乘中觀釋論》。

※2《中觀論疏》卷 1(大正 42，3b24-25)：「世間與涅槃，無有少分別；涅槃與世間，無有少分別。」

[6]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，158c10-22)：「所以世間與涅槃不二者，從〈因

〔20〕**涅槃之實際，及與世間際，**[124]**如是二際者，無毫釐差別。**[125]

緣品〉至〈成壞品〉，求世間四句不可得。從〈如來品〉至〈涅槃品〉，求出世間法四句不得。世與出世既同絕四句，所以世與出世無有二也。既識無二，即須知二，悟二無二，名為方便般若。了無二二，稱般若方便。《法華》明諸佛知見有四智，了生死、涅槃二而無二，謂如來智；悟不二而二名佛智；此二智任運現前，謂自然無功用智；此三不從師得，名無師智。此之四智則是諸佛知見，為欲開示悟入此四知見，故出現於世也。問：就誰論二、不二？答：於道未曾二，於緣未曾一。於道未曾二，生死常涅槃；於緣未曾一，涅槃常生死也。」

[7]另參見印順導師講，慧瑩法師記，《中觀論選頌講記》，p.182-p.183。

[8]太虛大師，《太虛大師全書 第十九編　文叢》，p.120：「以無性故，無少分別，覓毫釐世間法不可得，亦覓毫釐佛法不可得。」

[124] 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（《藏要》4，66b，n.1）：「番梵云：若是涅槃際，彼卽流轉際。吉藏《疏》卷一※引此文云：生死之實際及與涅槃際，與今刻異。」

※《中觀論疏》卷 1（大正 42，3b25-26）。

[125] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）（大正 30，36a10-13）：「**涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。**究竟推求世間涅槃實際無生際※，以平等不可得故，無毫釐差別。」

※《大智度論》卷 33〈1 序品〉（大正 25，303a11-12）：「若是諸法相推求尋究，入無生法中，更無過是者，是名『無生際』。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉（大正 30，129b29-c19）：「今以涅槃生死令開解者，如《論》偈說：**生死際涅槃，涅槃際生死，於此二中間，無有少許法。**釋曰：涅槃者，真如、法界、空之異名。真如無別異故，譬如虛空，雖有方之殊別而無異相。鞞婆沙人言：彼說一切惡見皆以空能出離，及欲得涅槃是空者，若謂涅槃是無能對治諸見者，不然。是故有涅槃是對治故，譬如明對治闇。論者言：此中燈光能照及有體者不成故，汝喻無體，是能成立之過。我言空者：謂一切諸法不可得也。即是說有所得對治，然彼有所得境界，一切時不可得故，而空非是有體無生故，譬如空華，亦非是無，先已說遮故。執著空者亦是邪見，是故智者應捨此執。若無智者，執空有體，空有體故，則無利益。如《寶積經》說：『佛告迦葉：「若有人言能見空者，我說彼人不可治也。」』※如是故，空義不成，汝言對治為因者，因義不成。復次，若第一義中有此見者，彼對治法可然。」

※《寶積經》出處待考。另參見《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉（大正 30，91c24-92a2）：「**如來說空法，為出離諸見。**釋曰：見謂身見等，空謂對治內入空等。若有眾生善根未熟，未得無生深法忍者，不解正道。如偈曰：**諸有見空者**。釋曰：云何名見空者？謂執著於空，言有此空，此執著空有何過失？如偈曰：**說彼不可治**。」《中論》卷 2〈13 觀行品〉（大正 30，18c16-17）：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉（高麗藏 41，168a19-b4）：「**實際涅槃際，空際生死際，非彼二中閒，有毫釐差別。**釋曰：法性無差別，猶如虛空無方分等諸相分別。此中意者，諸法空性即成涅槃。所成法中，若謂決定有所得者，彼即是空，一切異見，諸有言說，無體可說，亦非勝義諦中有彼諸見，而可成故。是故如來滅後，有、不有等，常、無常等，邊、無邊等，而悉不說。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.852：

nirvā□asya ca yā ko□i□ ko□i□ sa□sara□asya ca /
na tayorantara□ ki□ citsusūk□mamapi vidyate //

およそ，ニルヴァーナの究極であるものは，〔そのまま〕輪廻の究極でもある。両者には，どのようなきわめて微細な間隙も，存在しない。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉（大正 42，158c22-29）：「明兩際無二者，前偈※在言猶賒，此章切論不二，故辨二際無別。他云：從無間地獄上至大乘金剛心，是無常行苦位，金剛後心是常樂位，故二際常別。今泯此二見，故云不二。復為對真俗異體家，經云：『色即是空，空即是色。』而二體恒異，即是兩際常別。但不相離，故稱為即。是故今明兩無

(A) 引言

a、 這兩頌與〈觀如來品〉第 16 頌意義相同

這兩頌，與前〈觀如來品〉中的『如來所有性，即是世間性，如來無有性(p.502)，世間亦無性』[126]的意義一樣；不過前就如來與世間說，這約世間與涅槃說。

b、 外人主張涅槃有或無是根本不對的

論主破四句非涅槃，因為外人覺得涅槃與生死隔離的，[127]所以主張別有，或者即主張無。而不知這樣的說涅槃，是根本不對的。

c、 生死與涅槃是相對的假說

經[128]中曾說離生死得涅槃的話，這是相對[129]的假說，目的在令人無取無

二，則二體無別也。」

※《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36a4-5)：「涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。」

[6]印順導師，《永光集》，p.237：「這是經說『世間即涅槃』的解說。約實際說，世間與涅槃無二無別；實際是真如、空性等異名。然約依緣起滅說，世間（雜染生死法）如幻化，涅槃也如幻化，雖一切無自性，卻是不能說無別的。否則人人是佛，根本不需要佛教，更不用說禪與修證了！」

[7]太虛大師，《第五編　法性空慧學》，p.820：「涅槃世間之實際，全無差別，都是言語道斷、心行處滅，非名想分別之所安立。」

[8]郭忠生譯，《中觀哲學》，p.445：「涅槃與世間的『無差異性』、平等性。『本體』與現象並不是兩組各別的個體，也不是同一事物之兩種不同的狀態。」原文見 T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, p.274。

126 《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，31a6-7)。另參見印順導師，《中觀論頌講記》，p.410。

127 印順導師，《般若經講記》，p.180-p.181：「佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得『超越』現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺』[※1]。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。有所得的小乘，體驗到偏於『超越』的，於是必然地走入厭離世間的道路。龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』[※2]時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是『內在』的。」

※1《六祖大師法寶壇經》(大正 48，351c9)。

※2《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25，327c22-23)。

128 《雜阿含經》卷 15（365 經）(大正 2，101a12-14)：「若有比丘，於老病死、厭、離欲、滅盡。不起諸漏，心善解脫，是名比丘得見法般涅槃。」另參見《相應部》〈因緣相應〉(S. 12. 16. Dhammakathika 說法者）

129 [1]印順導師，《空之探究》，P.228：「隨世俗說法，不能不說相對的，如有與無，生與滅，因與果，生死與涅槃，有為與無為等。佛及佛弟子的說法，有種種相對的二法，如相與可相，見與可見，然（燃）與可然，作與所作，染與可染，縛與可縛等。如人法相對，有去與去者（來與住例此），見與見者，染與染者，作與作者，受與受者，著與著者。也有三事並舉的，如見、可見、見者等。這些問題，一般人別別的取著，所以不符緣起而觸處難通。」

[2]印順導師，《如來藏之研究》p.90：「釋尊方便說法，說世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，安立相對的論門（不是相對，就無法可說），使人捨有為而入無為，捨生死而得

著；離顛倒不取著，就能親切的體現寂靜的涅槃了。如剋[130]求二者的實際，二者是無二無別的。本品有二頌，說明此義。

(B) 論主評論

a、 涅槃與世間無差別

——釋第 19 頌：涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。

初頌〔第 19 頌〕，約緣起性空無礙，觀世間的生死是如幻的，緣起涅槃即此如幻的性空（《智論》釋色即是空，即約此頌釋）。[131]

(a) 就涅槃望世間說

就涅槃望世間，即空性寂靜的「涅槃，與」動亂生滅的「世間」，是「無有少分」差「別」的。

(b) 就世間望涅槃說

就世間望涅槃，生滅動亂的「世間，與」性空寂靜的「涅槃」，也是「無」有「少分」差「別」的。

b、 世間際與涅槃際無差別

——釋第 20 頌：涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。

進一步，就諸法畢竟空性說：

(a) 就空有相待觀說

在空有相待觀中，世間即涅槃，[132]緣起與性空相成而不相奪。[133]然此涅

涅槃。後代的佛弟子，依名相安立，落入相對的有諍論處：世間與出世間的對立，隨順世俗而有礙於勝義的現證。《般若經》以一切性空為門，達到了一切無二、無分別——如，世間與出世間，有為與無為，生死與涅槃，在如、法界、實際（的勝義現證）中，無二、無分別，開展了一切本空，一切皆如，一切平等的理念。」

130 剋：4.必；限定（《漢語大字典（一）》，p.339）。

131 [1]《大智度論》卷 19〈1 序品〉（大正 25，198a3-7）：「佛告須菩提：『色即是空，空即是色；受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識；空即是涅槃，涅槃即是空。』《中論》中亦說：『涅槃不異世間，世間不異涅槃。涅槃際世間際，一際無有異故。』」

[2]印順導師，《華雨香雲》，p.153：「生死是如幻性空的；空所以是本來寂靜、自性涅槃。既然一切法性空而本性解脫的，那就無所謂繫縛。」

132 [1]印順導師，《華雨集第四冊》，p.39：「《般若經》深義，一切法如幻如化，涅槃也如幻如化。這一『世間即涅槃』的大乘法，如不知立教的理趣，會引起偏差的。」

[2]印順導師，《佛法是救世之光》，p.196-p.197：「真理是不離一切而存在。基於這一特質，自然傾向於即俗而真。由此而發為理論的說明，那就『世間即涅槃』，『生死即解脫』，『色即是空』，『無明實性即菩提』了。基於這種特質，而表現為菩薩的風格，那就『即世而出世』；『不離世間而同入法界』；『不著生死，不住涅槃』；『不離世間』，『不捨眾生』，而流露出『涅而不緇』※的精神了！」

※涅：1.黑泥。2.黑礬石。又名黑石脂、石墨，可以染黑寫字。（《漢語大詞典（五）》，p.1210）
緇：1.黑色。2.引申作染黑。（《漢語大詞典（九）》，p.928）
涅而不緇：用涅染也染不黑。比喻品格高尚，不受壞的環境的影響。（《漢語大詞典（五）》，p.1210）

[3]印順導師，《印度佛教思想史》，p.135：「《中論》說世間即涅槃，是大乘論義。」

133 [1]印順導師，《般若經講記》，p.186：「菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。」

槃空寂，還是如幻相邊的事。

(b) 就涅槃與世間的實際說

以此二者，更作甚深的觀察：生死的動亂如幻而空寂的，此涅槃的空靜也是如幻而空寂的，二者都如幻如化而同樣的性空寂滅，所以說：「涅槃」的「實際」，「與世間」的實「際(p.503)」，二者在幻相邊，雖似有生滅、寂滅等別，而推求到實際，「如是二」種實「際」，確係「無毫釐差別」的。[134]

實際，是邊際、究竟、真實的意思。

(C) 結說：世間與涅槃畢竟性空

所以了生死得解脫，不是離了生死求涅槃，也不能就把生死當作涅槃。離生死求涅槃，涅槃不可得；視生死即涅槃，這涅槃也靠不住。

[1]初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，[2]進觀二者的無礙；[3]到得究竟實相，這才洞達世間與涅槃如幻如化，實際都是畢竟性空的，離一切戲論。在這樣的立場，二者還有什麼差別（不起一見）！

（二） 總遮以諸見為涅槃

1、 遮

(1) 敘見

〔21〕**滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。**[135]

---

[2]印順導師，《中觀今論》，p.a6：「依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。」

[3]印順導師，《中觀今論》，p.198：「中觀者的二諦中道觀：緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前，這與唯識家不同。唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，中觀則說無自性與緣起相即相成，彼此有深切的關係。」

[4]印順導師，《佛在人間》，p.108-p.109：「唯有依據緣起性空，建立『二諦無礙的』中觀，才能符合佛法的正宗。緣起不礙性空，性空不礙緣起；非但不相礙，而且是相依相成。」

[5]印順導師，《印度之佛教》，p.211：「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有，空有相成不相奪，即緣起之中道。故曰：『因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』。」

[6]印順導師，《印度佛教思想史》，p.128-p.141。

134 [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.9：「體悟緣起的自性，本來是空寂的，從一切法的本性空中，體悟世間的空寂，涅槃的空寂。這世間與涅槃的實際，『無毫釐差別』。《般若經》的『色即是空，空即是色』，也就是這個道理。」

[2]印順導師，《華雨集第四冊》，p.99：「諸行無常，是偏於有為的；它的困難，在轉染成淨，引發無漏，是它最脆弱的一環。涅槃寂靜，是偏於無為的；它的困難，在依真起妄，不生不滅的真常，怎樣的成為幻象的本質？唯有諸法無我，才遍通一切，『生滅即不生滅』，無性的生滅與無性的常寂，在一切皆空中，達到『世間與涅槃，無毫釐差別』的結論。」

135 [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(青目釋)(大正 30，36a14-26)：「**滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。**[1]如來滅後有如來，無如來，亦有如來亦無如來，非有如來非無如來，[2]世間有邊，世間無邊，世間亦有邊亦無邊，世間非有邊非無邊。[3]世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間非有常非無常。此三種十二見。如來滅後有無等四見，依涅槃起；世間有邊無邊等四見，依未來世起；世間常無常等四見，依過去世起。如來滅後有無等不可得，涅槃亦如是，如世間前際、後際，有邊、無邊，有常、無常等不可得，

A、涅槃離有無等四句戲論

(A) 涅槃離四句就是破諸見、滅戲論

論主明涅槃離四句，也就是破諸見、滅戲論。本論開頭說：『**能說是因緣，善滅諸戲論**』[136]。

(B) 戲論就是六十二見

諸戲論是什麼？就是六十二見[137]；這裡合成十四邪見。

涅槃亦如是。是故說世間涅槃等無有異。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，129c19-130a1)：「今觀此諸見無故，如論偈說：**滅後有無等，及常等諸見，涅槃前後際，諸見所依止。**釋曰：此謂[1]如來滅後為有如來？為無如來？為亦有如來亦無如來？為非有如來非無如來？[2]世間有邊、世間無邊、亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，乃至[3]世間常、世間無常、亦常亦無常、非常非無常，如是四見有十二種，如來滅後依涅槃起，世間邊等依未來起，世間常等依過去起。如是等見，云何起邪？由有虛妄分別習氣過故。然此分別無有自體。已令開解。」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，168b6-7)：「**依止於涅槃，先際及後際，說常等邊等，有無等諸見。**」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.854：
para□ nirodhādantādyā□ śāśvatādyāśca d□□□ava□ /
nirvā□amaparānta□ ca pūrvānta□ ca samāśritā□ //
入滅後において〔世尊は存在するかどうか〕，〔世界は〕有限であるかどうかなど，また〔世界は〕常住であるかどうかなど，〔それらの〕もろもろの見解は，ニルヴァーナと，後(未來)の限界と，前(過去)の限界とに，〔仮に〕依拠して立てられているものである。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，159a29-b14)：「上半明諸見體，下半辨起諸見處。上半明諸見體為二，初句明於出世人中起於四見，次句辨世間法中八見，所以俱明此二者，眾生起見，不過世、出世也。下半明起見處者，明出世四見依涅槃起。問：計如來有無依如來起，云何依涅槃起？答：惑者見如眾涅槃，是故推拆，或謂畢竟涅槃無復如來，或言法身常住猶有於佛。又云應身無，法身有。又云佛是中道故，非有非無，故計如來有無從涅槃起也，下明八見依二世起也。問：此偈何故世、出世二見合一處列耶？答：此中舉涅槃四見等諸邪見，皆是一類。故並破之。〈如來品〉中亦爾。前明如來空、不空四見，次及常、邊等，於八見合列之。如經中云：『佛見、法見及斷、常見。』皆一類也。」

[6]印順導師，《性空學探源》，p.60：「滅後有無等四句，純在我見上安立。命與身一、命與身異，是明我與我所的關係。」

136 [1]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-17)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」。另參見印順導師，《中觀論頌講記》，p.54；萬金川，《中觀思想講錄》，p.74。

[2]印順導師，《中觀論頌講記》，p.535：「本論開端說：『能說是因緣，善滅諸戲論』。就是觀八不的因緣，離常斷一異……的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。」

137 [1]《增壹阿含經》卷 7〈15 有無品〉(2 經)(大正 2，577b1-12)：「爾時！世尊告諸比丘，有此二見。云何為二見？所謂有、無見。彼云何為有見？所謂欲有見、色有見、無色有見。彼云何為欲有見？所謂五欲是也。云何為五欲？所謂眼見色，甚愛敬念，未曾捨離，世人宗奉。若耳聞聲、鼻嗅香、口知味、身知細滑、意了諸法，是謂有見。彼云何名為無見？所謂有常見(8)、無常見、有斷滅見、無斷滅見、有邊見、無邊見、有身見、無身見、有命見、無命見、異身見、異命見。此六十二見，名曰無見，亦非真見，是謂名為無見。是故諸比丘，當捨此二見。如是諸比丘，當作是學。」

[2]《長阿含經》卷 14〈2 梵動經〉(大正 1，89c23-94a3) 中說：「諸有沙門、婆羅門，於本劫本見、末劫末見種種無數隨意所說，盡入六十二見中。」這六十二見又可大別分為十類：

(C) 觀察八不的緣起，就是現證涅槃

能觀察(p.504)八不的緣起，這一切戲論都可滅盡而悟入畢竟空性，[138]這就是現證涅槃。

B、外人的執見

(A) 十四邪見

a、 如來死後「去、不去、亦去亦不去、非去非不去」[01-04]

先敘述外人的執見：「**滅後有無等**」，就是上面說的如來死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去的四句。

b、 我及世間「有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊」[05-08]

「**有邊等**」是我及世間有邊，我及世間無邊，亦有亦無邊，非有非無邊的四句。

c、 我及世間「常、無常、亦常亦無常、非常非無常」[09-12]

「**常等**」是我及世間常，我及世間無常，亦常亦無常，非常非無常等四句。

d、 身與命異[13-14]

三四十二句，還有身與命一，身與命異的二根本句，足成十四見。

(B) 六十二邪見——約五蘊說

每四句中，又約五蘊為論：

a、 五蘊是「常、無常、亦常亦無常、非常非無常」

色是常，是無常，是亦常亦無常，是非常非無常；受、想、行、識四蘊，也是這樣，就成了二十句。

b、 五蘊是「有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊」

---

(1)我及世間常存論：四見。
(2)我及世間半常半無常論：四見。
(3)我及世間有邊無邊論：四見。
(4)異問異答（Amarāvikkhepika）論（詭辯論）：四見。
(5)無因而有論：二見。以上本劫本見十八種——於過去世所起常見。
(6)世間有想論：十六見。
(7)世間無想論：八見。
(8)世間非有想非無想論：八見。
(9)眾生斷滅無餘論：七見。
(10)現在生泥洹論：五見。以上末劫末見四十四種——於未來世所起斷見。
另參見吳・支謙譯，《梵網六十二見經》（大正 1，264a23-270c22）；長部（D. 1. Brahmajāla Sutta 梵網經）。

[3]太虛大師，《太虛大師全書 第四編 大乘通學》，p.659-p.660：「六十二見者，依《智度論》說：即以身見——薩迦耶見、邊見——斷常二見為根，於五蘊法上各執為我、我所、我有、屬我之四種，即依五蘊合成而為二十；此二十法復以三世配之，及加根本之二見，遂成為六十二見也。然此六十二見，大小乘論各有不同，如《顯揚論》、《瑜伽論》等，即以前際十八見、後際四十四見為六十二見。前際者，依過現法而執我也，其中共有十八邪見。」

[138] 印順導師，《中觀今論》，p.110：「所講的八不，要在破除眾生的自性執。諸法的自性本空，沒有自性的生滅、斷常、一異、去來；故《中論》約自性不可得義，遍破一切自性生滅的執著。」

色是有邊，是無邊，是亦有亦無邊，是非有非無邊；受、想、行、識也如此，也成二十句。

c、 五蘊是「如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去」

色如去、不如去、亦如亦不如去、非如非不如去；受、想、行、識四蘊也一樣的，就又成了二十句。

d、 與身命是「一、異」

加身與命的是一是異二根本句，合為六十二見。

C、中觀評論十四邪見

這十四句中，

(A) 滅後有無等四句，是考慮「涅槃」而起的戲論

滅後有無等四句，是考慮涅槃，在涅槃上所生起的戲論。

(B) 有邊無邊等四句，是推論「未來」而起的戲論

有邊無邊等的四句，是推論未來而起的。我在無窮的未來，是有邊際？無邊際？假使未來永久恆時存在而不滅的，這是無邊際；不能永久存在，這是有邊際。(p.505)

(C) 常無常等的四句，是追究「過去」而起的戲論

常無常等的四句，是追究過去而起的。我在久遠的過去，是怎樣存在或不存在的？存在，即常；不存在，即無常。佛法中所說恆、常兩個字，常是向過去而說的，恆是向未來世而說的。所以此中邊無邊等，也是約時間說。(這可以約空間說，即有限與無限)。

所以說：「**諸見依涅槃、未來、過去世**」。

(D) 身命一異二，通於三者

身命一異二根本句，可通於三者。

(2) 遮破

〔22〕**一切法空故，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非有非無邊？**[139]

〔23〕**何者為一異？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？**[140]

---

[139] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36a27-28)。長行見本講義**第 24 頌**註腳。
[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，130a3-4)：「**諸體悉皆空，何有邊無邊？亦邊亦無邊、非邊非無邊。**」
[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，168b10-11)：「**若諸法皆空，何有邊無邊？亦有亦無邊、非有非無邊？**」
[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.856：
śunye□u sarvadharme□u kimananta□ kimantavat /
Kimanantamantavacca nānanta□ nāntavacca kim //
一切の「もの」(諸法)は空なのであるから，何が無限であろうか，何が有限であろうか，何が無限であり且つ有限であろうか，何が無限でもなく有限でもないのであろうか。

[140] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36a29-b1)。長行見本講義**第 24 頌**註腳。

A、如妄執「有邊、無邊」等十句也不能圓證寂滅

敘述了外人荒謬的執見，就針對他的執見，加以破斥。滅後有無四句，正是從涅槃而起的戲論，上來[141]已廣為破斥。其他十句[142]，雖不約涅槃而說，然有了這種妄執，也是不能離執而圓證寂滅的，所以也附帶的破斥他。

(A) 「有邊、無邊」四句

——釋第 22 頌：一切法空故，何有邊無邊？亦邊亦無邊，非有非無邊。

你從實有自性見出發，在本來無所有的，妄見是有，[143]種種戲論；「一切法」的畢竟性「空」中，那裡「有」什麼有「邊、無邊、亦」有「邊亦無邊、非有」邊「非無邊」(p.506)呢？這些，都是邪見，都是戲論。

(B) 「一、異」二句及「常、無常」四句

——釋第 23 頌：何者為一異？何有常無常？亦常亦無常？非常非無常？

◎不但沒有有邊等四句，也沒有「一異」可說；又還「有」什麼「常、無常、

---

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，130a5-6)：「**何有此彼物？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？**」
《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，130a3-23)：「諸體悉皆空，何有邊無邊、亦邊亦無邊、非邊非無邊。何有此彼物？**何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？**釋曰：如是等分別所依止境界無體，彼依止無體故，分別心亦無體。所以者何？一切法、一切時、一切種從眾緣和合生，畢竟空故，無自性故。如是法中，何者有邊？誰為有邊、亦邊無邊、非邊無邊？乃至何者是身、誰為有身、身一神一、身異神異？如是等六十二見，於畢竟空中皆不可得。以是故，如修多羅中偈說：『所分別既無，分別何處起？能分別滅故，所分別亦亡。』論初已來推求諸法有亦無、無亦無、亦有亦無、亦無非有、非無亦無，是名諸法實相，平等性空，滅諸戲論，得安隱道。若依世諦中出因者，已如前說過。修多羅人言：第一義中有涅槃，佛為令眾生證得故，觀根、觀心、觀法、觀時、觀方而為說法。若無涅槃者，佛不應作此說法，乃至說八萬四千諸行煩惱對治門為得涅槃而有所說，故有涅槃。論者言：若第一義中以說法為因，汝欲得爾耶？」

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，179b13-16)：「**何一性異性？何有常無常、亦常亦無常、非常非無常？**釋曰：分別自性，無所依止。此中意者，分別無體故。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.858：
ki□ tadeva kimanyatki□ śāśvata□ kimaśāśvatam /
aśāśvata□ śāśvata□ ca ki□ vā nobhayamapyata□ //
何が同一であろうか，何が別異であろうか。何が常住であろうか，何が非常住であろうか，何が常住であり且つ非常住であろうか，またさらに〔何が〕両者(常住且つ非常住)でないのであろうか。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，159b22-23)：「明諸見空。即舉一異者，一異為本，諸見為末本來皆空也。」

141 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，35a7-c17)。(第 4 頌至第 16 頌)

142 案：其他十句：邊無邊四句、常無常四句、一異二句，合為十句。

143 印順導師，《寶積經講記》，p.106-p.107：「眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。『依實立假』，是眾生的見解。『一切是假有』，這是眾生情見所不能想像，也不能肯認的。所以在眾生的心境中，推求到究竟，不是實有，就是什麼都沒有（無）了。佛在阿含的《化迦旃延經》※中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。」
※《雜阿含經》卷 10（262 經）(大正 2，67a2-8)。

亦常亦無常、非常非無常」可說？

◎一異是一切戲論顛倒的根本，[144]放在邊無邊及常無常的中間。

B、離十四句戲論，才能得涅槃

十四句是戲論，所以佛陀說法，不加答覆，[145]令人離此戲論，才能證得涅槃。

2、顯

〔24〕**諸法不可得，滅一切戲論**[146]**，無人亦無處，佛亦無所說。**[147]

---

[144] [1]印順導師，《中觀論頌講記》，p.116：「若執有自性，分別他一異有無，那就是戲論，再也不能正見諸法的實相。」

[2]印順導師，《中觀今論》，p.89：「一異，是極重要的，印度六十二見即以此一見異見為根本。現代辯證唯物論所說的矛盾統一等，也不出一異的範圍。」

[145] [1]《雜阿含經》卷 34（962 經）（大正 2，245b27-c8）：「爾時、婆蹉種出家，來詣佛所，與世尊面相問訊，問訊已，退坐一面。白佛言：『瞿曇！云何瞿曇作如是見、如是說：世間[1-1]常，此是真實，餘則虛妄耶？』佛告婆蹉種出家：『我不作如是見，如是說：世間常，是則真實，餘則虛妄。』『云何瞿曇作如是見、如是說：世間[1-2]無常，[1-3]常無常，[1-4]非常非無常；[2-1]有邊，[2-2]無邊，[2-3]邊無邊，[2-4]非邊非無邊；[3-1]命即是身，[3-2]命異身異；如來[4-1]有後死，[4-2]無後死，[4-3]有無後死，[4-4]非有非無後死？』佛告婆蹉種出家：『我不作如是見、如是說，乃至非有非無後死。』」另參見《別譯雜阿含經》卷 10（196 經）（大正 2，444c29-445c8）；《中部》〈婆蹉衢多火〔喻〕經〉（M. 72. Aggivacchagotta-suttanta）。

印順導師，《性空學探源》，p.60：「九六二經，說明以緣起離十四不可記見（十四不可記見也都是以我見安立的，如世間有邊無邊等四句及常無常等四句。其所謂『世間』，就是我所見。如來滅後有無等四句，純在我見上安立。命與身一、命與身異，是明我與我所的關係。」

[2]《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，74c9-15）；

「何等十四難？……死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去（後世），死後亦非有神去亦非無神去後世。」

《大智度論》卷 7〈1 序品〉（大正 25，110a19-21）；

「有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去，有死後亦不如去亦不不如去。」

《大智度論》卷 42〈9 集散品〉（大正 25，368c7-28）：

「如佛問先尼梵志：『汝見是色如去不？答言：不也。受、想、行、識如去不？答言：不也。色中如去不？答言：不也。受、想、行、識中如去不？答言：不也。離色如去不？答言：不也。離受、想、行、識如去不？答言：不也。汝更見無色、無受、想、行、識如去者不？答言：不也。……梵志本總相為我，佛今一一別問，以是故答佛言不也』。」

印順導師，《空之探究》，p.93-p.94：「《論》文所引神及世間常、無常等，是六十二見的前四見。常、無常等四見，在《雜阿含經》中，是十四不可記的前四見。」

[3]印順導師，《中觀論頌講記》，p.406：「外道常以十四句難佛，佛因沒有這些事實，一切置而不答。」

[4]印順導師，《中觀今論》，p.141-p.142：「佛陀應機說法，緣起性空的意義甚深，問者自性見深，答之不能令其領悟，不答則反可使其自省而自見所執的不當。佛陀默然不應，即於無言中顯出緣起空寂的甚深義趣。」

[5]印順導師，《華雨集第四冊》，p.73：「佛陀否定了一異為本的或橫或豎的十四戲論、六十二種邪見，豎起佛教的正法，『我說緣起』。」

[146] 歐陽竟無編，《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（《藏要》4，67a，n.1）：「番梵云：滅戲論而寂。有二義，與論初頌同。」

[147] [1]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（大正 30，36b2-3）。

《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉（青目釋）（大正 30，36a27-b16）：「**一切法空故，何有邊無**

(1) 一般人以為「離生死得涅槃」

一般人，總以為離生死得涅槃，是有能證的人，所證的涅槃；似乎有從此處到那邊的樣子。

邊？亦邊亦無邊，非有非無邊。何者為一異？何有常無常？亦常亦無常？非常非無常？諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。一切法、一切時、一切種，從眾緣生故，畢竟空故無自性。如是法中，何者是有邊，誰為有邊？何者是無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊，誰為非有邊非無邊。何者是常誰為是常，何者是無常，常無常，非常非無常，誰為非常非無常。何者身即是神，何者身異於神。如是等六十二種邪見，於畢竟空中皆不可得，諸有所得皆息，戲論皆滅，戲論滅故，通達諸法實相得安隱道。從〈因緣品〉來，分別推求諸法，有亦無、無亦無、有無亦無、非有非無亦無，是名諸法實相，亦名如、法性、實際、涅槃。是故如來無時無處，為人說涅槃定相，是故說：諸有所得皆息，戲論皆滅。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，130a24-25)：「**有所得皆謝，戲論息吉祥，如來無處所，無一法為說。**」長行詳見《般若燈論釋》卷 15〈25 觀涅槃品〉(大正 30，130a26-131b10)。

[3]《大乘中觀釋論》卷 17〈25 觀涅槃品〉(高麗藏 41，168b21-c4)：「**諸所得皆寂，遠離諸嬈惱，無我無所成，諸法無所得。**釋曰：法自性空故，一切分別而亦止息，謂以法性本無所生故，佛亦無少法可說，但以作業所依，而有所成，種種施設有性皆空於諸行中，故佛亦無少法可說。」

[4]三枝充悳著，《中論偈頌總覽》，p.860：
sarvopalambhopaśama□ prapañcopaśama□ śiva□ /
na kva citkasya citkaściddharmo buddhena deśita□ //
〔ニルヴァーナとは〕，一切の得ること(有所得)が寂滅し，戲論(想定された論議)が寂滅して，吉祥なるものである。ブッダによって，どのような法(教え)も，どのような処でも，だれに対しても，説かれたことはない。

[5]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，159b23-c12)：「此偈來有遠近三意：一者、總結二十五品，明大乘觀意。故長行云：從〈因緣品〉來，至〈涅槃品〉，橫破二十五條，豎窮四句，皆不可得，即是諸法實相，名為中道，故云諸法不可得。以因中發觀故，橫滅二十五條，豎除四句戲論。『無人』者，下半略結無五事：一、無九道所化眾生。『無處』者，二、無有淨穢五種國土。五種謂：一、純淨；二、純不淨；三、前淨後不淨；四、前不淨後淨；五、淨穢雜土。報、應各五，名為十土。『佛』者，三、明無三世十方諸化主也。『亦無所說』者，四、無所化教門。略即五乘，廣即八萬法藏，皆不可得。五、明無有三世時，此句出在長行。

二者、是此品第三。前之二門略、廣，破邪涅槃，申正涅槃，在義以竟。今是第三，次明總結破申大意。上半還牒總破，如前釋。下半別結五事：一、無稟涅槃教人；二、無說涅槃教處；三、無說涅槃教時；四、無說涅槃教主；五、無涅槃可說也。

三者、近結前之二偈，破六十二見也。」

[6]印順導師，《空之探究》，p.229-p.230：「如來與涅槃，從緣起的『八不』說，是絕諸戲論而不可說的：『如來性空中，思惟亦不可（非世俗的思辯可及）……如來過戲論，而人生戲論』※1；『**諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說**』※2。如從八不的緣起說，那如來與涅槃，都如幻、如化而可說了，這就符合了《摩訶般若波羅蜜經》所說：『我說佛道如幻、如夢，我說涅槃亦如幻、如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻、如夢』※3。」

※1《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30c24-31a1)：「如是性空中，思惟亦不可；如來滅度後，分別於有無。……如來過戲論，而人生戲論，戲論破慧眼，是皆不見佛。」

※2《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36b2-3)。

※3《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈28 幻聽品〉(大正 8，276b6-8)。

(2) 論主以為「諸法畢竟性空，息諸虛妄戲論」

其實，在「**諸法不可得**」的畢竟性空中，息「**滅**」了「**一切**」的虛妄「**戲論**」，是「**無**」有能證的「**人**」，也「**無**」所到達的「**處**」所。人與處，都是在無自性的緣起上說的；性空中無法安立。本品上面說：『**無得亦無至**』[148]。沒有人，那裡還有得；沒有至，那裡還有去處？不但聖者自證是如此，就是佛說法，也是假名巧說，如彩畫虛空。[149]

(3) 法性空寂，未說一字

◎雖常說涅槃如何，[150]生死如何，(p.507)而實法性空寂中，未曾說得一字。所以佛說：『**我成道來，未曾說一字**』[151]。證法、教法，一切空寂不可得，如《金剛經》[152]等說。

◎佛陀不是遊化四十九年，宣說一代教法嗎？

- 佛說解脫法門，無非在眾生現實的生死苦痛中，指出錯誤顛倒；依世間的名言假施設，引導眾生。
- 如有人不辨方向，已到家鄉，不知這裡就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，真是遠在天邊，不易到達。假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭來，向北方。迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？
- 佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說？所以說：「**佛亦無所說**」。假使不明白這點，把方便當作真實的，每不免受名言的欺惑[153]，專在名相中作活計[154]了。

---

148 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，34c26)。詳見本講義**第 3 頌**。

149 印順導師，《華雨集第四冊》，p.73：「諸法的緣起真相。在我們習以成性的根本無知沒有被消融以前，是無法理解的。釋尊大悲善巧，拿出彩畫虛空的手段，『內心不違實相』，『外順世俗』，給我們指出一條活路來。它也說一說異，說橫說豎，但不同一般人的用心。」

150 印順導師，《寶積經講記》，p.251：「諸比丘著於一切法實有，所以想從禪定求得涅槃。不但以為有煩惱可斷，也以為有涅槃可得。上已顯示煩惱本空，涅槃也不可得。但對於涅槃，還得激發勸離。所以化比丘又說：汝等應捨離是涅槃想！勿以為涅槃如何如何，這都是憶想分別。」另參見《大寶積經》卷 112（大正 11，637c5-24）。

151 [1]《大般若波羅蜜多經》卷 571〈9 無所得品〉(大正 7，948a8-10)：「善思又問：諸佛菩薩常有言說皆虛妄耶？最勝答曰：諸佛菩薩從始至終不說一字，云何虛妄？」
[2]唐・窺基撰，《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》卷 1（大正 33，28c4-6)：「佛自說言：我從成道，終至涅槃，於其中間，不說一字。」
[3]唐・窺基撰，《大乘法苑義林章》卷 1（大正 45，252a27)：「我成道來，不說一字。」

152 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8，756a11-15)：「佛言：『須菩提！於意云何？汝謂如來作是念：『我當有所說法。』耶？須菩提！莫作是念。何以故？若人言：『如來有所說法。』即為謗佛，不能解我所說故。何以故？須菩提！如來說法、說法者，無法可說，是名說法。』」

153 欺惑：欺騙迷惑。(《漢語大詞典（六）》，p.1449)

154 活計：5.猶工夫。(《漢語大詞典（五）》，p.1157)

【附錄】印順，《中觀論頌講記》〈25 觀涅槃品〉科判

科判						偈頌
戊四 觀所證的涅槃	己一 略觀	庚一 敘外難				[01]若一切法空，無生無滅者，何斷何所滅，而稱為涅槃？
		庚二 申正宗	辛一 遮			[02]若諸法不空，則無生無滅，何斷何所滅，而稱為涅槃？
			辛二 顯			[03]無得亦無至，不斷亦不常，不生亦不滅，是說名涅槃。
	己二 廣觀	庚一 別遮以四句為涅槃	辛一 遮有無是涅槃	壬一 遮	癸一 遮有	[04]涅槃不名有，有則老死相，終無有有法，離於老死相。 [05]若涅槃是有，涅槃即有為，終無有一法，而是無為者。 [06]若涅槃是有，云何名無受？無有不從受，而名為法者。
					癸二 遮無	[07]有尚非涅槃，何況於無耶？涅槃無有有，何處當有無？ [08]若無是涅槃，云何名不受？未曾有不受，而名為無法。
				壬二 顯		[09]受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。 [10]如佛經中說：斷有斷非有，是故知涅槃，非有亦非無。
			辛二 遮雙亦雙非是涅槃	壬一 遮	癸一 遮亦有亦無是涅槃	[11]若謂於有無，合為涅槃者，有無即解脫，是事則不然。 [12]若謂於有無，合為涅槃者，涅槃非無受，是二從受生。 [13]有無共合成，云何名涅槃？涅槃名無為，有無是有為。 [14]有無二事共，云何是涅槃？是二不同處，如明闇不俱。
					癸二 遮非有非無是涅槃	[15]若非有非無，名之為涅槃，此非有非無，以何而分別？ [16]分別非有無，如是名涅槃；若有無成者，非有非無成。
				壬二 顯	癸一 如來離四句	[17]如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。 [18]如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。
					癸二 涅槃即世間	[19]涅槃與世間，無有少分別；世間與涅槃，亦無少分別。 [20]涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。
		庚二 見為涅槃總遮以諸	辛一 遮	壬一 敘見		[21]滅後有無等，有邊等常等，諸見依涅槃，未來過去世。
				壬二 遮破		[22]一切法空故，何有邊無邊？亦邊亦無邊，非有非無邊。 [23]何者為一異？何有常無常？亦常亦無常？非常非無常？
			辛二 顯			[24]諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。

《中觀論頌講記》
〈觀十二因緣[1]品第二十六〉[2]
(p.508-p.531)

上厚下觀老師指導
釋 圓 融 敬編
2009/4/13

壹、引言[3]（pp.508-516）

一、本品判為道諦的理由

（一）標宗

觀諸法緣起，離卻一切戲論顛倒(〈23 觀顛倒品〉)，悟入諸法緣起寂滅性(〈25 觀涅槃品〉)，這就是中道妙觀，就是道諦的中心。

（二）評諸家判本品為緣覺或聲聞之主張

向來科判本論，以為前二十五品依大乘法說，本品及後一品，依聲聞乘法說。[4]

然此下二品，即是『**能說是因緣，善滅諸戲論**』[5]，那裡可以偏屬聲聞？

（三）依《阿含經》總攝本論的四大科

---

[1]有關部派間「十二因緣」的資料，參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23-25(大正 27，116b28-131b24)，《阿毘達磨俱舍論》卷 9-10〈分別世品第三之二〉(大正 29，48a20-56c23)，釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀．梵本《淨明句論．第二十六品觀十二支分》初探》臺北市，法鼓文化，1996。

[2]（1）歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.2)：「《番》、《梵》作〈觀十二有支品〉，《釋》作〈觀夢幻品〉，《燈》作〈觀世諦緣起品〉。」

（2）〔三枝 p.863〕：dvādaśāṅgaparīkṣā nāma ṣaḍviṃśatitamaṃ prakaraṇam。
「十二支〔緣起〕の考察」と名づけられる第二十六章。

[3]此科判依印順導師《中觀論頌講記》之科判揉合而成，其原科判請參見【附錄 1】。

[4]（1）◎《中觀論頌講記》(p.43)：
三論宗依青目《釋論》，前二十五品，『破大乘迷失，明大乘觀行』；後二品『破小乘迷執，辨小乘觀行』。
天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。
◎《中觀論頌講記》(p.311)：
在全論的科判中，青目的《中觀論釋》，西藏的《無畏論》，佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。

（2）以上各家科判引述如下：
◎吉藏《中觀論疏》卷 10〈26 十二因緣品〉(大正 42，160a28-29)：「論有二分，前二十五品破大乘人法，明大乘觀行；今第二兩品破小乘人法，明小乘觀行。」
◎智顗《摩訶止觀》卷 1(大正 46，5c27-6a6)：「又《中論》……為利根弟子說十二因緣不生不滅相，指前二十五品；為鈍根弟子說十二因緣生滅相，指後兩品。」
◎《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b18-19)：「汝以摩訶衍說第一義道，我今欲聞說聲聞法入第一義道。」
◎寺本婉雅《中論無畏疏》p.528。丁字屋書店，1936。

[5]《中觀論頌講記》(p.49)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出；
能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。
此二頌八句，初四句標緣起的八不，次二句明八不緣起的利益，後二句是作者禮讚。這兩頌標明了全論的宗趣所在。」

1、明前二十五品判為苦、集、滅諦的理由

又上來的二十五品，破諸妄執，顯法性空。這無一不是空的，決非抹殺一切。一切是空，也就是不壞緣起的。上來諸品，無非在成立苦、集、滅諦。

2、明後兩品判為道諦的理由

此下兩品（〈26 觀十二因緣品〉、〈27 觀邪見品〉），直依《阿含經》，這是更顯而易見的。此正觀十二緣起，與遠離種種戲論，實為聖道的宗要，所以判為道諦。[6]

二、述說三乘的修學次第與《中論》之架構鋪陳的關係

（一）先知法住後知涅槃[7]

緣起正觀，是觀緣起的如幻因果**生滅相**，通達諸法的無**自性空**。

◎觀緣起的幻相，是對緣起法的如是因生如是果的因果決定性，生正確堅固的認識，得諸法的**法住智**，理解因果幻相的歷然不亂。

◎通達法性空，是觀因果幻相的本性空，生出世的**涅槃智**，悟入諸法畢竟空不生不滅。

修行者，先要得法住智，知道名相的差別，因果的必然，生正（p.509）確的知見。無論是聲聞、菩薩、佛，都先得此智，次得涅槃智證涅槃。[8]

（二）明龍樹的學風同此次第

所以龍樹的學風，『**先分別說諸法，後說畢竟空**』[9]。

（三）述說《中論》建構於毘曇之上，故不繁宣名相直入緣起畢竟空

---

[6]《雜阿含．218 經》卷 8(大正 2，54c25-55a1)：「云何苦滅道跡？緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死、憂悲惱苦滅：如是純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名苦滅道跡。」

[7] 觀於法住智、涅槃智，參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 110(大正 27，572a27-b29)。

[8]《雜阿含．347 經》卷 14(大正 2，97b5-c2)：
佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。……」。
須深白佛：「我今不知先知法住，後知涅槃。……」？
佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。……」。
須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」！
佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶」？
須深答曰：「如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死」。
如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明。「有無明故有行，不離無明而有行耶」？
須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。
佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶」？
須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅」。
「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶」？
須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。
佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不」？
須深白佛，「不也，世尊」！
佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。」

[9]《大智度論》卷 26〈1 序品〉(大正 25，255a25-28)：「諸佛有二種說法：先分別諸法，後說畢竟空。若說三世諸法通達無礙，是分別說；若說三世一相無相，是說畢竟空。」

本論與一般論的性質不同點：

一、小乘學者的阿毘曇，廣談實有的因果法相，本論遮破他們實有的妄執，所以直揭『不生亦不滅，不常亦不斷……』的自性空義，不重複的宣說名相。

二、佛法究竟義，在悟入涅槃空寂；特別在大乘法中，一切法趣空，特別的發揮涅槃智。本論也是側重這點，深進一層的引入諸法畢竟空中。在畢竟空中，不礙苦、集、滅、道。成立一切是緣起性空的，指出眾生的錯誤所在，使他糾正自己的錯誤。真的能深解空義，那就恍然了解因果法相的真義了。

（四）明本品特重緣起因果法相的理由——先破執後顯正

本論重於勝義，又因為出於小乘毘曇盛行的時代，所以略有詳空。如不讀《阿含》，不明毘曇，依稀髣彿的研究本論，不免起誤會，或有忽略法住智的危險。也就因此，本品特別的說明他。（本論愈到後面，顯正的漸多，也可說戲論漸除，才有正義可說）。

三、略述「緣起與緣生」與「和合相續的因果觀」

未說頌文前，關於緣起，略談兩點：

（一）各家對緣起與緣生的看法

一、十二支因果生滅，經中說有兩種：一是緣起，一是緣生。[10]這二種，都（p.510）是說的『**此有故彼有，此生故彼生，無明緣行，乃至純大苦聚集**』[11]等。對此兩者的差別，一般的學派，是向兩方發展的：

1、大眾分別說系：緣生——因果事相；緣起——常住無為

（1）總說大眾分別說系之緣生與緣起觀

大眾分別說系[12]，以緣生法為因果事相，以緣起法為常住無為，是因果鉤鎖的必然理則，不是指惑業苦的本身。好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。

（2）導師評述

◎說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法

---

[10]印順導師《佛法概論》(p.151- p.152)：「佛說緣起與緣生時，都即是『此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行』等。這二者的差別，向來成為難題。
緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？
這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為『為緣能起』；緣生可解說為『緣所已生』。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了『此法常住、法住法界』的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。」

[11]《雜阿含‧335 經》卷 13(大正 2，92c20-22)；《增壹阿含經》卷 30〈37 六重品〉(大正 2，713c18-23)。

[12]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，116c4-10)：
或復有執：「緣起是無為。」如分別論者。
問：彼因何故，作如是執？
答：彼因經故，謂《契經》說：「如來出世，若不出世，法住、法性。佛自等覺，為他開示，乃至廣說。」故知緣起是無為法。為止彼宗，顯示緣起是有為法，墮三世故。無無為法，墮在三世。

則而發現，不是隨便亂起的。這如造房子，先由工程師設計繪一模形，後依這模形去建築。所以，在因果的現象上，見到有這樣的因，生這樣的果，秩然不亂，可見因果現象中，有一決定而必然的理則，所以不得不這樣。

◎緣生法是因果的事實、現象，他是有變異的，這是理事義。

2、說一切有部：緣起——因；緣生——果

說一切有部，不承認緣起是無為說，主張為緣能起的因叫緣起，從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。緣起為因，緣生為果[13]，這是二者的不同[14]。

3、述佛本意

然釋尊的本意，似乎是在此兩大思想的中間。緣起是為因能生的條理[15]化。

4、龍樹《中論》的緣起觀

（1）以緣起空寂性貫通緣起與緣生

本論對緣起真義的闡述，把緣起緣生合一（p.511），在此緣起與緣生上，說一切畢竟空。[16]這可見，龍樹的緣起思想，在因果生滅的見地，接近上座系[17]；龍樹

---

[13] 編者按：考有部的緣起與緣生說，共有十四種說法，在此導師取第三種說法，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，1181-5)：「復次，因名緣起法，果名緣已生法。如因果，如是能作所作，能成所成，能生所生，能轉所轉，能起所起，能引所引，能續所續，能相所相，能取所取，應知亦爾。」

[14] 印順導師《性空學探源》(p.215- p.217)：「《阿含經》中明緣起與緣生的差別，說緣起法是『法性法住法界安立』。說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋為緣起是因、緣生是果。直到大乘唯識學，還是承襲這一思想，如《攝論》所知依說緣起、所知相說緣生；所說雖與有部有所不同，卻都同是在具體因果事實上說明的。但，其他學派卻有著不同的看法，如《婆沙》卷二三說：『有執緣起是無為，如分別論者。』

其他如

◎《異部宗輪論》說大眾、一說、說出世、雞胤四部同計的九種無為中有緣起支性無為；

◎南傳謂化地部東山住部皆計緣起是無為。(《論事》六品二章。又漢譯《宗輪論》化地部執的九種無為中也有緣起支性無為，它也是分別論者之一)。

所以這思想是大眾與分別說系的共義。《大毘婆沙論》只提到分別論者，或者表示著這思想是分別說系首倡的。他們說緣起是無為的理由，如《俱舍論》卷九說：『有說緣起是無為法，以契經言：如來出世若不出世，如是緣起法性常住。』

這是《阿含經》上的聖教根據。他們的見解；緣起與緣生是理與事的關係（不同有部說的因與果的關係）。

◎緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。

◎緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。

因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。

說一切有者重在具體事實，大眾分別說者重在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。

若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。

但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此果，何以見得將來的此因也必生此果呢？

所以，佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性……。」

[15] 條理：2.猶條例；法規。(《漢語大詞典（一）》p.1478)

[16] （1）《佛法概論》(p.143- p.144)：「**三、有依空立**：這更深刻了。**果從因生**的**事象**，及**事待理**

學說到法相，也大都採取古典的毘曇；也有採取經部的。[18]

A、說明緣起的因與緣生的果相互之間的依待性與必然性[19]

在因上了解緣起的因，必然生緣生的果；

在果上了解緣生的果，必然為緣起的所生。

有無明，所以有行，有行也決定有無明。現在這樣，溯之於過去，推之於未來，也是這樣。個人是這樣，旁及於他人，推究到一切眾生，無不是這樣。

B、透過具體事實的觀察，了解因果的必然性；不離緣生，另求緣起[20]

成的必然**理則**，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有，已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有他的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有，已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。」

（2）《中觀今論》(p.63)：「**三、自性的空寂性**：從緣起果的作用，有相關的**因待性**，有序列的**必然性**。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。」

[17] 參見《大智度論》卷 5〈1 序品〉(大正 25，100b12-c3)。

[18] 參見印順導師《永光集》「《大智度論》之作者及其翻譯 第二節 第一項《大智度論》與說一切有部」(p.38-p.49)。

[19] （1）《佛法概論》(p.141- p.142)：「**一、果從因生**：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。」

（2）《中觀今論》(p.60- p.62)：「**一、相關的因待性**：起是生起，緣是果法生起所因待（apekṣya）的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。**薩婆多部**等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了『此有故彼有，此生故彼生』的因待性，不免有所偏失！剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是『此故彼』。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。」

[20] （1）《佛法概論》(p.142- p.143)：「**二、事待理成**：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，

從具體的事實觀察，發現因果的必然性，必然是這樣，並非另有一無為常住的東西。不離緣生外，另求緣起；有果即有因，有事就有理（不過，對理則性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以說：『**此有故彼有**』[21]。這成了普遍的公理，不容有所變更的。『**若佛出世，若不出世，法住法位**』[22]。

（2）小結——從因果事相上進而悟解因果的理則性

假使知此而不知彼，這是沒有用的。如豆子能生芽，愚癡無知的人，只見這根芽是從這顆豆生的；不知道一切的黃豆，在某種條件和合下，只要他生性沒有被損，都是可以生芽的。聰慧有智的人，就能知道這遍通的理則性。得到這智慧，才能成立智識，發生力量。

佛法的悟解緣起，也是如此，是從因果事實而悟解因果（p.512）理則的。

（二）抉擇世尊的緣起觀

1、評後代學者的緣起觀

（1）標後代學者的緣起觀

二、佛說緣起因果，不同後代學者所說的：一一法各有親因緣，如意識現行，由意識的種子生，種子是他的親因緣；沒有這親因緣的種子，現行的意識就不得生。[23]

固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為『法』。經中說：『若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界』（雜含卷一二・二九六經）。這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。舉一明白的例子，『生緣死』，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年，幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是一切時、地、人的共同理則。若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。」

（2）《中觀今論》(p.62-63)：「**二、序列的必然性**：佛法說緣起，不但說明『此故彼』的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生，無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。從前，**大眾學者**特別重視這點，因此說緣起是不變（無為）的因果軌律。佛說『得法住智』；經說『是法住法位，世間相常住』，都是說明緣起序列的必然性。

但依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，在緣能起果的作用中，現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。」

[21]《雜阿含・296 經》卷 12 (大正 2，84b14)。

[22]《雜阿含・296 經》卷 12(大正 2，84b16-17)。

[23]印順導師《以佛法研究佛法》(p.326-327)：「唯識家說，

◎無漏清淨法的生起，是從無漏種子來的，無漏種子具足一切諸法，所以一切法是各有其因的，不能說都由般若而來。般若的無漏種子，只能生清淨的般若，並不能生其他的無漏清

（2）顯世尊的緣起觀——從生命前後的連續上，看出他一一階段間的依存性

佛的緣起觀，是和合相續的因果觀。以深刻的智慧，洞觀有情生死流轉，發現他有必然的前後階段。

A、舉生至老死為例

譬如生是一階段，生以後就有老、有病、有死，老病死也是某一階段的現象。此老病死，是產生以後的必然結果，所以說：生緣老死。

B、舉惑業苦為例

無明是一階段，造作行業是一階段。所以造成感**後有**的**行業**，因為**無明**，這是無明引起的結果。

C、結

如來在生命前後的連續上，看出他一一階段間的依存性；所以在生命發展的過程中，建立十二緣起的因果。

2、抉擇剎那與分位緣起

（1）斥寂授的剎那緣起說

有說：一念心中具十二緣起[24]，這簡直毫無意義。

（2）許有部的分位緣起說

有部的分位緣起，就是約階段講的。

以生命各階段，成立緣起的因果，這等於講社會史觀的，分奴隸時代，封建時代，資本主義時代，民主主義時代。

又如分人與獸鬥爭時代，人與人鬥爭時代，人與自然鬥爭時代。

無明發生主動作用的時候，是無明的階段；由無明踏上行的階段（p.513），就是以行為為主要者了。所以，每一階段，不是自性獨存的，無明不僅是一無明，行也不單是一個行，他都是有五蘊的。這以某一支為某一階段主流的緣起觀，足以代表佛陀的緣起觀。

3、歸結生命流轉相續的徵結點

（1）直斥實有論者的因果觀

那些實有自性的學者，那裡能同情這和合相續的因果觀。他們要一一自性的親

淨法。

◎雜染法的生起，是由有漏的雜染種子所引生，所以一切雜染法，也各有其種子的，如貪瞋癡等不善法，各各有其種子，並非都由無明而有。比如農夫種穀，必要有生長穀子的種——親因，如無親因的穀種，儘管客觀條件如何具備，也無穀子可收穫。這樣，一切的不清淨法，一定有其不清淨的種子，而這便是惑業苦——三雜染法的親因緣，無明祇是助它發生作用而已。」

[24]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，118c7-15)：「尊者設摩達多說曰：『一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是**無明**，此相應思是**行**，此相應心是**識**，起有表業必有俱時**名色**，諸根共相伴助即是**名色**及與**六處**，此相應觸是**觸**，此相應受是**受**，貪即是**愛**，即此相應諸纏是**取**，所起身語二業是**有**，如是諸法起即是**生**，熟變是**老**，滅壞是**死**，瞋癡心殺有十一支無愛支故。』」

（2）印順導師《印度佛教思想史》(p.191)：「剎那（kṣaṇa）緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多（Śarmadatta）所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。」

因，生一一自性的親果。在佛教中，這一思想，一天天的晦昧[25]了。

（2）抉發問題的徵結點

A、從社會觀點來說，民生與經濟是社會穩定及變動的主因

如三民主義說：民生為社會歷史的中心；

共產主義說：經濟為社會歷史的中心。

這解決了，一切都能解決了；一切是依存於他，因他的變動而變動的。

B、從生死流轉與還滅來說，無明及愛是根本

佛觀無限生命發展的動力，是以無明及愛為根本的；這解決了，生死苦痛一切也就解決。也是在一切複雜的原因中，抉出主因的意見。不過佛法是無自性的，無明與愛，也不能獨存；不過他起著主動的作用罷了！

4、闡明五蘊與分位緣起相互之間的關係

或以為前後各階段，既都是五蘊，為什麼說無明支、行支、……生支、老病死支呢？[26]

這是約主力說的。如手工業時代，機器工業時代的分劃，不是說：在這某一時代中，即沒有其他的，也只是說這一時代的社會中，是以某一業為主流、為特徵的。

5、結

所以佛陀的緣起觀，是組織的，不是獨立的；是階段的，不是同時的。（p.514）這點，我們應該知道。

四、明緣起的流轉、還滅觀

（一）總標緣起之流轉、還滅律

1、生死與涅槃是緣起的兩個面向

緣起有流轉觀，有還滅觀。前者是說苦的集，後者是說苦的滅，也就是生死與涅槃的兩向。佛說的生死與涅槃，都建立在緣起法上。

（1）因果的存在與相生即流轉律

因果的存在，是此有故彼有；因果相生，是此生故彼生；無明緣行，行緣識，識緣名色，……生緣老死，如是純大苦聚集，這是**緣起的流轉律**。

（2）因果的離散與相剋即還滅律

反之，無無明就無行，無行就無識，……如是純大苦聚滅，這是此無故彼無，此滅故彼滅的**緣起還滅律**。

2、緣起是無自性、是生滅法、是從生而歸向到滅無的

生死苦痛，是否能了？他是緣起的，所以可了。緣起，是依此而有彼的，就是無自性，也就是意味他不能單獨存在。不能單獨存在而此有故彼有的，是生滅法。他不但是可滅的，而且一切都是從生而歸向到滅無的。

（1）凡夫與聖者的差異

---

[25] 晦昧：3.隱晦不明；模糊不清。(《漢語大詞典（五）》p.739)。

[26]《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48c22-26)：「若支支中皆具五蘊，何緣但立無明等名？以諸位中無明等勝，故就勝立無明等名！謂若位中無明最勝，此位五蘊總名無明；乃至位中老死最勝，此位五蘊總名老死。故體雖總，名別無失。」

A、凡夫：生而又滅、滅而又生，永無止境

一般人走到滅的盡頭，又轉向生；滅了又生，生了又滅，生生滅滅，無有止境的兜著循環的圈子。

B、聖者：入於寂滅不復再生

聖者到了滅，就入於寂滅，止息於此，不復再生了。

C、舉喻合說

如造的房屋，壞了又修，修了又壞，自然能維持長久。假使壞了不修，不是就滅盡無餘了嗎？

（2）生死的存在與滅無皆依緣起無性而建立

生死的存在，只依因緣而存在的；約他的本質說，本不是有自體存在的。

假使自體存在（p.515），怎麼可以說依緣？

所以，依緣的一切法，自性本無，現象是有是生。

不但現象的內在，自己否定自己，含有滅與無；而他的本身，本是非有不生的。

所以此無彼無，此滅彼滅，不是毀有的成無、成滅，是本來無、本來滅，還他個本來如此。

依緣起建立因果，也就依緣起成立一切法自性本空。知此，就得離生死而解脫了。

（二）別釋緣起流轉律

緣起流轉律的基本原則，是此有故彼有，此生故彼生。

1、抉擇有部的分位緣起

分位緣起，是敘述緣起流轉中的過程。

不過像有部那樣講，識為入胎最初的一念；名色是身心漸發育的階位；六入是六根具足將出胎的階位；出胎後，在二、三歲的時候，不能識別事物是觸；能了苦樂的差別，到六、七歲時是受；……未來世受生是生；未來世老死，是老死；[27]這未免機械一點。

2、生命流轉歷程的緣起支數[28]

（1）總括的說有三支說

從佛的緣起本義看：無明、行、識的三支，是總括的。

經中說：『一切眾生無明所覆，愛結所繫，感得有識之身』[29]，即指出生命的三

---

[27] 《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48b24-c7)：「於母胎等正結生時一剎那位五蘊名識；結生識後六處生前，中間諸位總稱名色；…眼等已生，至根境識未和合位得六處名；已至三和，未了三受，因差別位總名為觸；已了三受，因差別相未起婬貪，此位名受；貪妙資具婬愛現行未廣追求此位名愛；為得種種上妙境界周遍馳求，此位名取；因馳求故，積集能牽當有果業此位名有；由是業力從此捨命正結當有此位名生；當有生支，即如今識生剎那後漸增乃至當來受位，總名老死。」

[28] 參見印順導師《唯識學探源》第一章．第三節「緣起的解釋」(p.9- p.27)。

[29] (1)《中阿含．大拘絺羅經》卷 58〈3 晡利多品〉(大正 1，791a16-18)：「愚癡凡夫無知、不多聞，無明所覆，愛結所繫，不見善知識、不知聖法、不御聖法，是謂生當來有。」

(2)《雜阿含．266 經》卷 10(大正 2，69b5-7)：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。」

大歷程。

有的經中說：『業愛及無明，能集後世陰』[30]：行是行業，但在實際的行動中，也可含攝在愛取的煩惱中。此三者，一是理智的（p.516）認識錯誤；一是意志的生存競爭；有此二因，[31]就招感心識為導的生死了。如來敘述緣起，不外這三者的說明。

（2）詳細的說有五支、十支、十二支說

A、從逐物流轉、觸境繫心說五支與十支

說到詳細的過程，有從愛、取、有、生、老死的逐物流轉觀[32]；有從識到愛的觸境繫心觀[33]。

B、從三世因果說十二支

合為一十二緣起，依十二緣起建立三世因果：

（A）明三世兩重因果與二世一重因果的差別

a、三世二重因果

無明、行，是過去的因；

識、名色、六入、觸、受，是現在的果；

愛、取、有，是現在的因；

生、老死，是未來的果。

b、二世一重因果

假使講二世因果，

過去與現在的，只從無明到識三支就可以了；

現在與未來的，只從愛到老死的五支，也就可以；無須說十二緣起。

（B）結

經三世的歷程，這才要說他。

（3）總結

其實，基本原則，還是上面說的三大歷程[34]。也有配為惑、業、苦三雜染的。

（3）《雜阿含．294 經》卷 12(大正 2，83c24-25)：「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。」

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16(大正 27，78a23-24)：「如契經說：『無明所覆，愛結所繫，愚夫感得有識之身。』」

[30]（1）《雜阿含．307 經》卷 13(大正 2，88b9)：「諸業愛無明，因積他世陰。」

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈6 分別賢聖品〉(大正 29，116a12-15)：「如薄伽梵伽他中言：業愛及無明，為因招後行；令諸有相續，名補特伽羅。」

[31]按：「此三者」，指無明、行、識。理智的認識錯誤是指無明。意志的生存競爭是指行。「有此二因」，指無明、行。

[32]《唯識學探源》(p.11-p.12)：「釋尊依愛、取、有、生、老病死五支，說明逐物流轉與生死相續的連繫。這對於因集感苦的緣起觀，可說已徹底的發揮了。其他的十支說，十二支說，只是進一步的去探索逐物流轉的理由。」

[33]《唯識學探源》(p.15)：「有時釋尊依識緣名色乃至生緣老死的十支說，說明緣起。十支說的要義，是在逐物流轉的基礎上，進一步的說明觸境繫心的過程。這又可以分為兩類：一、依胎生學為前提（識、名色、六處、觸、受、愛），二、依認識論為前提（識、名色、六入、觸）。」

[34] 三大歷程：無明、行、識。

貳、正觀世間滅道——十二緣起（pp.516-531）

一、緣起流轉律

（一）無明緣行

〔01ab〕眾生癡所覆，為[35]後起三行。[36]（p.517）

1、釋「眾生癡所覆」

（1）癡就是無明

一切「**眾生**」，為愚「**癡所覆**」蔽，愚癡就是無明。

（2）無明是無知，即不正確的認識

無明是無知，對諸法真理，不能正確顯了；真智的不能生起，就由他的覆蔽。這祇是指眾生的認識不正確，把他看作生死的根源，還未發展到實際事行上去。

（3）無明支不離和合的五蘊身而存在

這無明支中，也包括和合的五蘊身，約他不了因果、善惡、三寶、四諦種種事理，產生種種錯誤的認識，才特名為無明。並非無明能離一切而存在。

（4）無明以不了緣起的性空為主，是生死的根源，是執我、法的煩惱障

無明中最主要的，是不了緣起的性空。

◎不了無自性空，就是我法實有的妄執。

◎不了緣起，就不了知善惡因果的事相。

事理都不明白，實為生死的根源。此無明即不見我法性空的妄執，是煩惱障。

2、釋「為後起三行」

（1）因無明起常樂我淨等執而引發種種愛欲

因無明的蒙昧，不能解脫愛結，反而執常、執樂、執我、執淨，引發種種愛欲。

（2）因後有愛起三行

在生命永續的要求下，「**為後**」有生命，生「**起**」愛、取相應的「**三**」業「**行**」為。

三行，經說身業行，口業行，意業行[37]；或罪行，福行，不動行[38]。

---

[35]歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67a，n.4)：「《番》《梵》作有故。」

[36]《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b20)。

[37]《中阿含．大拘絺羅經》卷 7〈3 舍梨子相應品〉(大正 1，464a28-29)：「謂有三行：身行、口行、意行。」《雜阿含．355 經》卷 14(大正 2，99c13-14)：「云何行覺知？謂三行：身行、口行、意行。」《雜阿含．368 經》卷 21 (大正 2，150a22)；《增壹阿含經》卷 51〈52 大愛道般涅槃品〉 (大正 2，827b3-4)。

[38]（1）《十住經》卷 3〈6 現前地〉(大正 10，514b29-c2)：「諸凡夫人，愚癡所盲貪著於我，常樂求有，恒隨邪念，行邪妄道，習起三行——罪行、福行、不動行。」《大方廣佛華嚴經》卷 25〈22 十地品〉 (大正 9，558b15-17)。

（2）《大智度論》卷 88〈78 四攝品〉(大正 25，681b14-18)：「是人若不信罪福，起三種不善業；若信罪福，起三種善業。善、不善、不動：**善**名欲界中善法，喜樂果報；**不善**名憂悲苦惱果報；**不動**名生色、無色界因緣業。」

（3）《瑜伽師地論》卷 93(大正 30，828a3-4)：「由福業故，生於欲界人、天兩趣；由罪業故，

（3）因不正的知見所造作的一切行業永遠是繫縛

無明是知見的不正，行是意志的推動。由不正的知見發展下去，生存意志就以自我為中心出發，造作一切行業。無論你是好的不好的，永遠是繫縛。

3、聖人所有業行皆與明相應，不生貪染、不感生死

佛菩薩所有業行，因事理的真知灼見，不生起貪染，不為盲目意志所策動，(p.518)為自我而造作，所以一切是純潔的，不感受生死。

（二）行緣識

〔01cd〕**以起是行故，隨行入**[39]**六趣**[40]。[41]

〔02ab〕**以諸行因緣，識受六道身**。[42]

1、釋「以起是行故，隨行入六趣」

由身口意的三業，「**起**」造罪、福、不動的諸「**行**」；「**隨**」著所造的諸「**行**」不同，「**入**」於天、人、阿修羅、旁生、餓鬼、地獄的「**六趣**」中。

（1）造如是行業入如是趣

是地獄的行業，就入於地獄趣；

是餓鬼的行業，就入於餓鬼趣；

……是天趣的行業，就入於天趣中。

生惡趣中；由不動業，生色、無色。」

（4）另見釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.83，n.26)：「『不動』(ānejya)……不動業亦稱無記業。」

[39] 墮＝入【宋】【元】【明】【聖】(大正 30，36，n.5)。《大正藏》原作「墮」，今依【宋】等四本及《中觀論頌講記》(p. 518)改作「入」。

[40] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67a，n.5)：「《番》《梵》云：『隨業往諸趣』。」

[41] (1)《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b20-21)：

「〔第 1 頌〕眾生癡（Avidyā）所覆，為後起三行；以起是行故，隨行墮六趣。」

長行：「凡夫為無明所盲故，以身、口、意業為後身起六趣諸行。」(大正 30，36c9-10)。

(2)《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，131b21-22)：

「〔第 1 頌〕無明之所覆，造作彼三種；後有諸行業，由此往諸趣。」

(3)《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，168c13-14)：

「〔第 1 頌〕衆生無明覆，後復起三行；由三行造業，生人等諸趣。」

(4)〔三枝 p.864，No.1〕：punarbhavāya saṃskārānavidyānivṛtastridhā /

abhisaṃskurute yāṃstairgatiṃ gacchati karmabhiḥ //

およそ，「無明」(根原的無知)に覆われた者は，再生(輪廻)に導く三種の諸「行」(形成するはたらき)を，みずからなしとげ，それらのもろもろの行為(業)によって，〔かれは〕，生存の場所(趣)におもむく。

(5) 釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.79-p.80)：

偈頌：「(01abcd) 無明所覆者，為後起三行；以此諸業故，往詣彼諸趣。」

釋頌：「為無明所覆障的人，為了後有（生命）而造作三種行；以（造作）此等諸業故，而馳赴於（諸）趣。」

※《中論・青目釋》與《淨明句論》偈頌對照請見【附表 2】

[42]《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b22)。

（2）分別六趣五趣之說[43]

龍樹說有六趣，這是順於犢子系的[44]；唯識家主張五趣，這是順於有部宗的[45]。

2、釋「以諸行因緣，識受六道身」

（1）識為六道生死的前驅

因為「**諸行**」的「**因緣**」，就能感受六道的生死。為六道生死之前驅的，是識，所以說：「**識受六道身**」。

（2）舉經說明：識與五蘊、名色的關係，及特名為識支的理由

《解深密經》說：『於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟……』[46]，

---

[43]參見郭忠生〈六道與五道〉,《佛教思想的傳承與發展-印順導師九秩華誕祝壽文集》民國 84 年 4 月，東大圖書公司，p.137-p.168。

[44]（1）《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25，135c22-26)：「說五道者，是一切有部僧所說；婆蹉弗妬路部僧說有六道。復次，應有六道，何以故？三惡道一向是罪處；若福多罪少，是名阿修羅、揵闥婆等，生處應別。以是故，應言六道。」

《翻梵語》卷 2（大正 54，993c13）：「婆蹉弗姤路（應云跋蹉弗多羅，譯曰：跋蹉者犢也；弗多羅多子）。」

印順導師《印度之佛教》(p.101)：「犢子之梵語婆蹉弗羅，與跋耆子之梵語同…。」另參見《大智度論》卷 30（大正 25，280a3-15）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2(大正 27，8b17-25)：「問：今此論宗與犢子部，何相關預而敘彼說？答：為令疑者得決定故，謂彼與此所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：……立阿素洛為第六趣…。」

[45]（1）《瑜伽師地論》卷 50(大正 30，577a11-15)：「云何流轉依？謂四種識住及十二緣起。……由依此故，諸有情類於五趣生死隨順流轉。」

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172(大正 27，864c23-27)：「五趣，謂奈落迦、傍生、鬼、人、天趣。問：何故作此論？答：為欲分別契經義故。如《契經》說：『五趣謂地獄趣乃至天趣。』《契經》雖作是說，而不廣分別；《契經》是此論所依根本，彼所不說者，今應分別，故作斯論。」

[46]（1）《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉(大正 16，692b7-18)：「汝應諦聽！吾當為汝說心、意、識祕密之義。廣慧當知！**於六趣生死，彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生，或在胎生，或在濕生，或在化生，身分生起。於中最初一切種子心識成熟**，展轉和合，增長廣大。依二執受：一者、有色諸根及所依執受，二者、相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。廣慧！此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱，同安危義故。亦名為心，何以故？由此識色、聲、香、味、觸等，積集滋長故。」

（2）印順導師《攝大乘論講記》(p.218-p.219)：「由識現起一切的唯識思想，最早的是《解深密經》。經中以一切種子心識為根本，一方面現起『有色諸根及所依執受』,『相名分別言說戲論習氣執受』(相)，另一方面，『阿陀那識為依止為建立故，六識身轉』。從一本識而轉起二類，奠定唯識思想的基本體系。

一切種子心識
- 二執受
  - 有色諸根及所依
  - 名相分別戲論習氣
- 六轉識

《解深密經》，雖以一切種子心識為出發，但它側重種識的不一，所以在二種執受中有戲論習氣。這一切種子識，是心，它為六識所依止的時候，這又名為阿陀那的本識，就轉

也就是這個意思。

◎初入母胎的心識，也具有五蘊，不唯是精神的活動。沒有名色，入胎識是無從立足的。

◎不過在新生命的最初發現上，有取識的忽爾現前，為新生命的開始，所以特名（p.519）為識支。

（3）說明「識」於性空者與唯識家的差別

A、審定

這識是微細的心識，還是粗顯的心識？

B、性空者認為識支應指微細心識

龍樹在《智論》說有細心，這識支應該指微細心識。[47]

C、性空者著重於「結生，相續，執取根身」，不同唯識家著重於「受熏、持種」

他與唯識家所說的阿賴耶相近，但此唯重視他的結生，相續，執取根身；至於阿賴耶的重於受熏、持種，那就非性空者所必要的了。

（三）識緣名色

〔02cd〕以有識著故，增長於名色。[48]

稱為意。它側重本識的現行，所以除本識以外，沒有別立，也不應別立轉識的末那。」

[47]（1）《大智度論》卷 5〈1 序品〉(大正 25，100b22-23)：「從行生垢心，初身因，如犢子識母，自相識故，名為識。」

（2）《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25，325a9-15)：「問曰：一切識皆有觸，何以但『觸因緣生心數法』？答曰：心有二種：一者、念念生滅心；二者、次第相續心。觸亦如是，次第相續觸麁故，說因觸生心數法；念念觸微細，亦共生心數法，不了故不說。若情、塵、識三事和合能受苦樂，爾時觸法了了，以是故說因觸生心數法。」

（3）《佛法概論》(p.110)：「意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起身識；或執取身根，執取身心自體，從意生（細）意識，這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。像人類，意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的五識。如定中根身所起的內觸識，及內取根身，執取自體的——細意識，也是極微昧的。此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。」

[48]（1）《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b22-23)：

「〔第 2 頌〕以諸行（Saṃskāra）因緣，識（Vijñāna）受六道身；以有識著故，增長於名色（Nāma-rūpa）。」

長行：「隨所起行有上中下，識入六趣隨行受身，以識著因緣故名色集。」(大正 30，36c10-11)

（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，131c3-4)：

「〔第 2 頌〕以諸行因緣，識託於諸趣；識相續託已，爾時名色起。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，168c18-19)：

「〔第 2 頌〕以行爲因故，而取著於識；由著彼識故，增長於名色。」

（4）〔三枝 p.866，No.2〕：vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau /

saṃniviṣṭe `tha vijñāne nāmarūpaṃ niṣicyate //

〔諸「行」を縁とする「識」(識別するはたらき)が，趣(生存の場所)に入る。そして「識」が〔趣に〕入ったときに，「名色」(名称と，いろ・かたちあるもの)(心ともの)が現われる。

1、本頌的「識著」即自我生命愛的「有取識」

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為『有取識』[49]，本頌說是識著。

2、明識與名色的生命依持之緣起觀

（1）因有取識名色得以增長

因「**有**」這「**識著**」入於母胎的關係，在母胎中，心色和合的有情，就漸漸的「**增長**」「**名色**」。這就是說：由入胎識執持父精母血而成為有生命的肉體，有機的生物。

（2）名色與識是互為展轉相依[50]

如實的說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。

A、名色總攝五蘊

心色和合是名色[51]支。

名是受、想、行、識的四蘊，色是色蘊。

B、名中的識是屬於粗顯的六識

名中的識，是粗顯的六識，不是微細的細心。

C、識與名色的相依相持是約一期生命而說

所以經中說：『**識緣名色，名色緣識**』[52]。由識而名色增長，由名色而識得存，

（5）釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.84-p.86）：

偈頌：「（02abcd）以諸行為緣，識入於諸趣；爾時識入已，名色則滋生。」

釋頌：「以諸行為緣之識，進入（諸）趣。彼時，當識進入之後，則滋生名色。」

[49]按：此「有取識」不曾出現在任何一部經中。但在論典中則有提到，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 180(大正 27，903a11-12)：「復次，心名城主，如《契經》說：『言城主者，即有取識。』由如是義故，但說心。」但所謂的「《契經》說」即《雜阿含．1175 經》卷 43(大正 2,，316a3)：「城主者，謂『識受陰』。」。

《佛法概論》(p.73)：「識指『有取識』，即執取身心的，與染愛相應的識。識有維持生命延續，幫助身心發展的力量。『識緣名色』，為佛法中重要的教義，如《長含・大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：人在最初託胎的時候，有『有取識』。父母和合時，有取識即攝赤白二渧，成為有機體的生命而展開。『若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也』。」

[50]識與名色之關係，詳見釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.130，n.181）：「『識』有二解：一作『一期生命最先之結生識』，名色則是胎中有精神活動之體……。二作『認識之主體』……。梶山雄一〔認為：《淨明句論》的〕（2ab）〔頌之〕識為轉生之主體；4、5 頌，為作意之識；（4cd）是認識之識，此三者實一識之三個作用。」

[51]釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.87-p.90）：「名（nāman）之定義可從三方面來看：一者、為惑、業所牽制，而令趣向於各各生處，是為名。二者、或依於想（saṃjñā）的力量，而令趣向（nāma-yati）於心之對象，說為名。三者、四種非色之諸蘊，稱之為名。色（rūpa）是變礙（rūpyate）義，亦即是苦迫（bādhyate）之意。此色與前述之名，合此二者而安立為名色。」

[52]《雜阿含．288 經》卷 12(大正 2，81a22-b8)：

名色為自作？為他作？為自他作？為非自他無因作」？

答言：「尊者舍利弗！名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生」。

復問：「彼識為自作？為他作？為自他作？為非自非他無因作」？

答言：「尊者舍利弗！彼識非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼識緣名色生」。

尊者舍利弗復問尊者摩訶拘絺羅：「先言名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生，而今復言**名色緣識**，此義云何」？

尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎

二者相依相存，如二束蘆，相依相持。

這名色與識互為緣起，不是某一階段是這樣，從生到老死都是這樣；缺（p.520）少了任何一面，生命就要崩潰。就以我們現在來說：離了執持的心識，名色能不腐爛嗎？離了窟也似的名色，心識能繼續活動嗎？這都是不可能的。[53]

D、約階段性說有「識」與「名色」的差別

不過，此處約特殊的意義說，即是約階段說，在二十一天前叫「識」，到三七日後叫「名色」。名色位，是向人形完成發展而未完成的階段。

E、了解緣起須從緣起之共通性與階段性去了解

了解緣起，一方面要知道他的**共通性**，一方面也要知道他的**階段性**。這是約階段說，所以分位緣起中，沒有說到識與名色的展轉相依。

（四）名色緣六入

〔03ab〕**名色增長故，因而生六入**。[54]

1、釋「**名色增長故，因而生六入**」

在「**名色**」不斷的「**增長**」廣大中，六根慢慢的完具，所以說：「**因而生六入**」。

2、說名色增長使六根完具的理由

為什麼名色增長而六根完成呢？

（1）眼等前五根由色開發而成

眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由色開發成的；

（2）意根由名開發而成

意根是由名開發成的。[55]

（3）於名色中有識蘊與識支[56]，但識支——有取識攝屬於意根

在其間，還有微細的心識執持，也屬於意根。

3、釋「入」與「根」的關聯

（1）六入即六根

六入，就是六根。

（2）「根」著重於長六識之義，「入」單就生長義說

不說根而說入，因為根是生長六識之門，所以叫入。

立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。**識緣名色**，亦復如是，展轉相依而得生長」。

[53]《佛法概論》(p.150)：「名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感，相依互存的緣起。如《雜含》（卷一二・二八八經）說：『譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長』。」

[54]《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b24)。

[55]《大智度論》卷 90〈80 實際品〉(大正 25，696b15-18)：「六入因緣，名色。六入雖即是名色分，成就名『六入』，未成就名『名色』；『色』成就名五入，『名』成就名一入。是胎中時因緣次第，名『名色』。」

[56]《唯識學探源》(p.19)：「名色支中有識蘊，同時又有識支。」

入或譯處[57]，即是生長門義。（p.521）

（五）六入緣觸

〔03cd〕情、塵、識和合[58]，以[59]生於六觸。[60]

1、評有部觸位說

（1）標有部觸位的階段

有部傳說的分位緣起，說觸是出胎後二、三歲中，接觸外境的階段。[61]

（2）依經評破

然依《阿含經》看：自入胎識至根具的六入，是人生形成而到圓滿的階段。[62]

---

[57]「入」或譯「處」參見釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》（p.126，n.169，171）。

[58] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.1)：「《番》《梵》云：『依於六處故』。」

[59] 而＝以【宋】【元】【明】。(大正 30，36d，n.10)。《大正藏》原作「而」，今依【宋】等本及《中觀論頌講記》(p.521)改為「以」。

[60]（1）《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b24-25)：
「〔第 3 頌〕名色增長故，因而生六入(Saḍ-āyatana)；情塵識和合，而生於六觸(Saṃsparśa)。」
長行：「名色集故有六入，六入因緣故有六觸。」(大正 30，36c11-12)。
（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132a24-25)：
「〔第 3 頌〕從於名色體，次第起六入；情塵等和合，而起於六觸。」
（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，168c23-24)：
「〔第 3 頌〕由名色增故，而生於六處；六處隨起觸，所生如次說。」
（4）〔三枝 p.868，No.3〕：niṣikte nāmarūpe tu ṣaḍāyatanasaṃbhavaḥ /
ṣaḍāyatanamāgamya saṃsparśaḥ saṃpravartate //
そして「名色」が現われたときに，「六処」(眼・耳・鼻・舌・身・意)が生ずる。「六処」にいたったときに，「触」(感官と対象との接触)が生ずるにいたる。
（5）釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.126-p.129)：
偈頌：「(03abcd) 名色滋生已，六處則生起；觸依於六處，由是而生起。
(04abcd) 依緣於眼色，及注意等三；以名色為緣，如是識乃生。
(05abc) 彼色識眼等，三者共和合；是乃名為觸。」
釋頌：「(03abcd) 當名色滋生之後，則六處生起；觸依於六處而生起。
(04abcd) 依緣於眼〔根〕、色〔境〕、及注意〔等三者〕，如是，識以名色為緣而生起。
(05abc) 眼〔根〕、色〔境〕、眼〔識〕三者之和合者，彼即是觸，」
※（03cd）至（05c）對應青目釋的（03cd）：「情塵識和合，而生於六觸。」

[61]（1）玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48b28-29)：「已至三和未了三受，因差別位，總名為觸。」
（2）普光述《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41，165b16-21)：「**『已至三和至總名為觸』**者，出胎已去三、兩歲來。已至根、境、識三和合，此即簡前位。未了能生——苦、樂、捨受，違、順、中庸；三因差別：因，即是境，此即簡後。於中間位所有五蘊，總名為觸。創觸對境，觸用勝故，故標觸名。」

[62]《雜阿含・298 經》卷 12(大正 2，85a26-b4)：「緣行識者，云何為**識**？謂六識身：眼識身，耳識身，鼻識身，舌識身，身識身，意識身。緣識名色者，云何**名**？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何**色**？謂四大，四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。緣名色六入處者，云何為**六入處**？謂六內入處：眼入處，耳入處，鼻入處，舌入處，身入處，意

自六入觸至取[63]，不能這樣的分開，經中也沒有明顯的根據。

◎生命活動，不論他是怎樣的繁複，總不能越出**起惑、造業、感果**的三大階段。能夠具備和合的身心，六根完成，發展到認識境界，進達到實際事行，就是完成這三階段。

◎沒有根身便罷，有了根身，天天是觸、受、愛、取，時時是觸、受、愛、取，沒有一刻是離了這些的。

2、明識到觸為現實人生起惑造業的基準

識到觸，是現實人生起惑造業的準備。向前望[64]，是生命的果報；向後望[65]，是惑業的先驅。

3、釋「情、塵、識和合，以生於六觸」

（1）觸因三和合有

六入緣觸的過程中，是以六「**情**」六「**塵**」六「**識**」的「**和合**」,「**生於六觸**」的。

（2）釋「六觸」

觸本是一，因根取塵，根塵和合生識，識與根塵俱有觸，識有六，觸也就有六：眼識所生的觸，耳識所生的觸，……意識所生觸。

（3）觸體有無說

A、有部：三和外別有實觸體

談到觸，有部說是三和生觸，離情、塵、識三和外，有觸的自體；

B、經部：三和即觸不另立觸體

經部（p.522）說是三和即觸，離了情、塵、識的三和，沒有觸的自體。[66]

入處。」

[63]《雜阿含．298 經》卷 12(大正 2，85b4-9)：「緣六入處觸者，云何為**觸**？謂六觸身：眼觸身，耳觸身，鼻觸身，舌觸身，身觸身，意觸身。緣觸受者，云何為**受**？謂三受：苦受，樂受，不苦不樂受。緣受愛者，彼云何為**愛**？謂三愛：欲愛，色愛，無色愛。緣愛取者，云何為**取**？四取：欲取，見取，戒取，我取。」

[64] 識到觸是生命的果報，所以「向前望」是無明、行。

[65]「向後望」是愛、取、有。關於三世兩重因果請見【附表 3】

[66]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈3 分別世品〉(大正 29，52b7-19)：「觸有六種，所謂眼觸乃至意觸。此復是何？三和所生，謂根境識三和合故，有別觸生。且五觸生可三和合，許根境識俱時起故；意根過去，法或未來，意識現在，如何和合？此即名和合，謂因果義成，或同一果故名和合，謂根境識三同順生觸故。諸師於此覺慧不同，有說：『三和即名為觸。』彼引經證，如契經言：『如是三法聚集和合說名為觸。』有說：『別法與心相應三和所生，說名為觸。』彼引經證，經言：『云何六六法門？一、六內處，二、六外處，三、六識身，四、六觸身，五、六受身，六、六愛身。』此契經中根境識外別說六觸，故觸別有。」

（2）法寶撰《俱舍論疏》卷 10〈3 分別世品〉(大正 41，606c24-607a5)：「論：『**諸師於此覺慧不同**』，維經部師說：即三和合名觸。薩婆多部別有觸生。論：『**有說三和至說名為觸**』，述經部計，彼以經說如是三法聚集和合說名為觸，不說別生，故知三外無別觸也。論：『**有說別法至故觸別有**』，述有部計，彼以《六六經》中說六根、六境外，別說六觸，故知六觸不是根、境，別有觸也。」

（3）《佛法概論》(p.114-115)：「論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三・三０六經）說：

（4）明觸對境有三種差別

在六識觸境了別的觸，有可意觸、不可意觸、俱非觸[67]等差別。

A、因根境關涉有識觸的作用而產生三觸之別

這觸的差別，不全是由外界環境決定的，也不單是以生理決定他。他在認識中，因根境關涉的因緣，此識觸即有主動作用的。所以有可意、不可意、俱非觸的發生。

B、三觸皆由無明相應觸而起

依佛法說，認識是不離情緒的。觸還有明觸與無明觸[68]，由無明觸對境界認識不清，

◎自己認為滿意的，就生起可意觸；

◎自己認為不滿意的，就生起不可意觸；

◎自己覺得無所謂的，就生起俱非觸。

這一切，都以識觸自主的立場，去反應分別所感覺的境界。

（六）觸緣受

〔04ab〕因於六觸故，即生於三受[69]。[70]

『眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思』。這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

此觸，**經部師**解說為即是識，即觸境時的識，如《雜含》（卷一三・三0七經）說：『眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因』。

有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

與根境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內，從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。」

67 （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 149(大正 27，761a12-18)：「云何愛觸？答：貪相應觸，即三界、五部所斷，六識身俱貪相應觸。云何恚觸？答：瞋相應觸，即五所斷，六識身俱瞋相應觸。云何順樂受觸？答：樂受相應觸，即樂、喜根相應觸。云何順苦受觸？答：苦受相應觸，即苦、憂根相應觸。云何順不苦不樂受觸？答：不苦不樂受相應觸，即捨根相應觸。」

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 10〈3 分別世品〉(大正 29，52c17-23)：「明、無明等相應成三：一、明觸，二、無明觸，三、非明非無明觸。…無明觸中一分數起，依彼復立愛、恚二觸。愛、恚隨眠共相應故，總攝一切復成三觸：一、順樂受觸，二、順苦受觸，三順不苦不樂受觸。」

68 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 149(大正 27，761a6-8)：「云何明觸？答：無漏觸，即三無漏根相應觸。云何無明觸？答：染污觸，即一切煩惱、隨煩惱相應觸。」

69 （1）歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.2)：「四本此下皆有一頌半云：『以眼色作意，爲依而得生，如是名與色，爲依而生識；眼色以及識，三和合爲觸。』今譯脫略。」

（2）〔三枝 p.870，No.4〕：cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhārameva ca/
nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartare//

眼と，いろ・かたちあるもの(色)と，作意(対象への注意)とに縁って，すなわち，「名

1、釋「**因於六觸故，即生於三受**」

六觸觸於六境，就生起六受：眼觸所生受，耳觸所生受，……意觸所生受。六受中每一受有三受，所以說：「**因於六觸故，即生於三受**」。

2、受與觸的關係

三受是由三觸生。可意觸生可意受，不可意觸生不可意受，俱非觸生俱非受；也就是平常說的苦、樂、捨三受。

◎環境不適合自己的情意，就生起苦受；

◎環境適合自己的（p.523）情意，就生起樂受；

◎中庸性的環境，就生起捨受。

3、受與觸的差別

受與觸的不同是：

（1）觸著重於外境的影響

觸是觸對外境，外來的影響多，沒有外境，觸的作用不能生起；

（2）受著重於內心的感受

受是領納，是內心的感受，內心的關係更大。他對外境感覺而來的境界，更以主觀的心境去領受他。凡苦樂的情緒，以及喜怒哀樂，都是受的一種姿態。

（七）受緣愛

〔04cd〕以因三受故，而生於渴愛。[71]

色」に縁って，そのような「識」が生ずるにいたる。

註：この偈により，十二因縁の「識」→「名色」の系列に「名色」→「識」が，加わることになり，いわば「識」と「名色」との相依が挿入されている。なおこれに相当する偈を青目釈羅什訳は欠く。

〔三枝 p.872，No.5〕：saṃnipātastrayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām /
sparśaḥ sa tasmātsparśācca vedanā saṃpravartate //

およそ，色と識と眼との三者和合(接触)すること，すなわち，それが「触」である。またその「触」から，「受」(感受するはたらき)が生ずるにいたる。

[70]《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b26)。

[71]（1）《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b26-27)：
「〔第 4 頌〕因於六觸故，即生於三受（Vedanā）；以因三受故，而生於渴愛（Tṛṣṇā）。」
長行：「六觸因緣故有三受，三受因緣故生渴愛。」(大正 30，36c12-13)。

（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132b11-12)：
「〔第 5 頌〕彼色識眼等，三種共和合；如是名為觸，從觸起於受。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，169a9-10)：
「〔第 5 頌〕由眼色識三，故能生於觸；從觸復起受，此受相三種。」

（4）〔三枝 p.872，No.5〕：saṃnipātastrayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām /
sparśaḥ sa tasmātsparśācca vedanā saṃpravartate //

およそ，色と識と眼との三者和合(接触)すること，すなわち，それが「触」である。またその「触」から，「受」(感受するはたらき)が生ずるにいたる。

註：つぎの第 6 偈の前半までが，青目釈羅什訳の第 4 偈に相当する。なお他本はすべてプラサンナパダーと同じ。

1、釋「以因三受故，而生於渴愛」

「**因**」有苦、樂、捨的「**三受**」，牽動內心，於是就對外境，「**生**」起熱烈的「**渴愛**」。

2、渴愛即欲望要求，攝屬意志

渴愛含有欲望要求的意思，這是屬於意志的。

3、明受與愛的關係

（1）有說：三受有各別相應的煩惱

有的說：苦受是瞋惑所使[72]，樂受是貪惑所使，捨受為愚癡所使。

（2）說明受之後而生愛的理由

其實，主要的還是愛，

A、因環境而來的苦樂領受——都屬愛

就是對環境得到領受後，沒有生的樂求得，已生的樂求不失；已有的苦求迅速的遠離，未起的苦希望不來——這都是愛。

B、瞋是貪的反面

如瞋厭已生的苦，就與希望苦去相合；希望未來的苦不來，也就有瞋。

瞋是貪的反面，沒有貪也就沒有瞋。

C、貪愛側重在染著

不過，貪愛側重在染著，戀戀不捨，所以多把他看成與瞋各別的。

D、結

其實，這是緣起相待的（p.524）；無愛即無瞋的，所以在緣起中，總名為愛。

（八）愛緣取

〔05a〕因愛有四取。[73]

1、釋「因愛有四取」

「**因愛**」著生命的自體、三有的境界，所以就「**有四取**[74]」的馳求。

〔三枝 p.874，No.6ab〕：vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate /
「受」に縁って，「愛」(欲望)が〔有る〕。なぜならば，「受」の対象を愛欲するからである。

（5）釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》（p.135-p.137）：

偈頌：「（05d）受從此觸起。
（06ab）渴愛緣受起，為愛故渴求。」

釋頌：「（05d）復次，受從此觸而生起。
（06ab）渴愛以受為緣〔而生起〕，為了受〔的原故〕而渴求。」

[72] 使：4.謂驅使、支配。(《漢語大詞典（一）》p.1325)。

[73]《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b28)。

[74]（1）《雜阿含・490 經》卷 18(大正 2，127a11)：「四取，謂欲取、我取、見取、戒取。」

（2）《阿毘達磨集異門足論》卷 8〈5 四法品〉(大正 26，399c9-21)：「四取者，一、欲取。二、見取。三、戒禁取。四、我語取。云何欲取？答：除欲界繫——諸見及戒禁取；諸餘欲界繫——結縛隨眠隨煩惱纏，是名欲取。云何見取？答：謂四見：一、有身見，二、邊執見，三、邪見，四、見取。如是四見合名見取。云何戒禁取？答：如有一類於戒執取，謂執此戒能清淨，能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊；或於禁執取，謂執此禁能清淨，

◎欲取，是對五欲境界的執取；

◎我語取，是妄取自我為實有；

◎見取，是執取不正確的主張；

◎戒取，是妄以邪行為清淨，為受生而持戒，求生天而持戒，這都落在戒取中。

所以由貪染心發生諸取，這都是要不得的。

2、述觸到取的次第歷程及緣起相待性

（1）從前後次第說明觸到取的歷程

從六觸到四取，是有前後的。

首對外境的**接觸**而生起錯誤的認識，

次由內心的情緒而生起苦樂的**感受**；

後為**渴愛**自己所樂意，捐棄自己所不喜的；

再則向自己所渴愛的，不惜犧牲的馳[75]取**追求**。

A、評古德的位階歲數說

此說有這樣的次第，但不可絕對分離。也決不能說**觸**局限在二、三歲的時候，**受**局限在七、八歲的時候，**愛**局限在十四、五歲的時候，**取**局限在十七、八歲以後。[76]

B、舉觸到取是起善造惡的必經階段

這幾支，是起惑造業的必經階段；殺人要經過這階段，布施、放生，也要經過這階段。不見真理者，有意識（p.525）的一切，無不經過此階段。

（2）會通阿毘達磨師與成實論師之異說

能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊；或於戒禁俱執取，謂執此戒禁俱能清淨，能解脫能出離，能超苦樂至超苦樂邊，是名戒禁取。云何我語取？答：除色、無色界繫——諸見及戒禁取；諸餘色、無色界繫——結縛隨眠隨煩惱纏，是名我語取。」

（3）《阿毘達磨俱舍釋論》卷 7〈3 分別世間品〉(大正 29，208a27-b8)：「欲等四法，此中欲者，謂五欲塵。見者，謂六十二見，如《梵網經》說。戒者，謂離惡戒，執者，謂心決執猶如執狗、牛等行，又如尼乾陀行……。我言者，謂身，此中有言說：謂此是我，故說身名我言。有餘師說：於身中由有我見及我慢，說此二名我言；云何此二成我言？由此二說言有我故。有餘師說：由我不有故，但有言說，無實義故稱我言。」

《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41，172c2-17)：「一、欲者，謂色等五妙欲境。二、見者，謂六十二見。……。三、戒禁者，戒謂戒約，即是內道遠離惡戒。禁謂禁斷，即是外道狗牛等禁，如諸離繫外道受持種種露形、拔髮，遠離衣等所繫縛，故名為離繫。……四、我語者，謂三界內身依之說我故，故名我語。」

[75] 馳：3.追逐。(《漢語大詞典（十二）》p.801)。

[76] (1)《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48b29-c3)：「已了三受，因差別相未起婬貪，此位名受。貪妙資具婬愛現行，未廣追求，此位名愛。為得種種上妙境界周遍馳求，此位名取。」

(2)《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41，165b21-c3)：「**已了三受至此位名受**者，四歲、五歲已去，十四、十五已來。已了三受生因差別簡前位，雖起衣、食等貪；未起婬貪簡後位。此中間位所有五蘊總名為受，受用勝故別標受名。**貪妙資具至此位名愛**者，十六、十七已去。貪妙資具及婬愛現行簡前位，未廣追求簡後位。此中間位所有五蘊總名為愛，此位愛勝故別標名。**為得種種至此位名取**者，年漸長大為得種種上妙境界，周遍馳求不辭勞倦，然能未為後有起善、惡業。此中間位所有五蘊總名為取，此位取勝故別標名。」

◎阿毘達磨師說：根、境、識和合有觸俱生，當時也有受愛取；這一切是同時相應的。[77]

◎成實論師等，主張是前後的。[78]

◎其實都對。

⊙心心所複雜的和合中，在心識活動的過程上說，約強化特殊的說，這是觸，這是受，這是愛，這是取，也顯然有他的次第。

⊙了解緣起的相待性，這一切無往不通。

（九）取緣有

〔05bcd〕因取故有有；若取者不取，則解脫無有。[79]

---

[77]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，118c17-29)：「然《識身論》復作是說：…了別境者是識，識俱諸蘊是名色，名色所依諸根是六處，六處和合是觸，能領觸者是受，欣所受者是愛，愛增廣是取，……以彼所說十二有支多是別法，或同時起。」

[78]《成實論》卷 2〈17 四諦品〉(大正 32，251a27-28)：「無明是煩惱，行名為業，因此二事次第生識、名色、六入、觸、受；愛取二法是名煩惱。」

[79]（1）《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b28-29)：
「〔第 5 頌〕因愛有四取（Upādāna），因取故有有（Bhava）；若取者不取，則解脫無有。」
長行：「渴愛因緣故有四取，四取取時以身口意業起罪福，令後三有相續。」(大正 30，36c13-15)。

（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132b15-16)：
「〔第 6 頌〕受為起愛緣，為受故起愛，愛又為取緣，取者有四種。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉（高麗藏 41，169a12-13）：
「〔第 6 頌〕因受起於愛，以受故愛生，從愛生於取，所取有四種。」

（4）〔三枝 p.874，No.6〕：vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate /
tṛṣyamāṇa upādānamupādatte caturvidham//
「受」に縁って，「愛」（欲望）が〔有る〕。なぜならば，「受」の対象を愛欲するからである。愛欲しているときに，四種の「取」（執着）を取りこむ（執着するようになる）。
註：前の第 5 偈の註を参照。そしてこ第 6 偈の後半とつぎの第 7 偈とが，青目釈羅什訳の第 5 偈に相当する。なお他本はすべてプラサンナパダーと同じ。
〔三枝 p.876，No.7〕：upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate/
syāddhi yadyanupādāno mucyeta na bhavedbhavaḥ//
「取」が有るとき，取者において「有」（生存）が生ずるにいたる。なぜならば，もしも「取」が無いならば，解脫して，「有」は存在しないであろうから。

（5）釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.138-p.140）：
偈頌：「（06cd）復以渴愛緣，取著四種取。
（07abcd）以有取著時，取者之有起；若實無取者，則解脫無有！
（08a）此有即五蘊，」
釋頌：「（06cd）渴愛〔復以渴愛為緣，〕取著四種取。
（07abcd）當取存在時，取者之有生起；若確實沒有取者，則應解脫！有〔亦〕不應存在！
（08a）此有為五蘊，」
※《什》本缺：（08a）此有即五蘊。

（6）歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉（《藏要》4，67b，n.3）：「《番》《梵》此頌作一頌半云：『受緣有愛者，爲受而成愛，有愛則有取，而爲四種取；有取則取者，有亦得生起。』《釋》《燈》大同。今譯脫略。」

1、釋「因**取**故有**有**」

（1）略述觸至有的歷程

觸對境界而引起意欲的活動、愛著，或執取，造作種種的事行，就到達**有**的階段。所以說：「**因取故有有**」。

（2）有支[80]的定義

下一**有**[81]字，是存在，是緣起支的一支。

A、業有說

有說：此**有**是業，因為以愛取所引發的三業，構成業力的存在；由業力的存在，也就自然感得後有的生死，所以名為業有。[82]

B、三有說

經中都說因**取**有**有**的有，是欲有、色有、無色有的三有[83]。

取是身心的實際活動，造成未來三有自體的潛在，接下去就是未來生死（有）的到來。

2、釋「若取者不取，則解脫無有」

（1）取則相續、不取則解脫

---

[80] 詳見釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.144，n.225）：「關於『有支』的種種解釋，其代表者有：業與業果、五蘊、三有等。……篁素明將『有』（bhave）之用例分為九類；其中前四類如下：1、指有情的生存狀態。2、十二支之第十有支：有是取之取捨選擇的結果，即行為經驗保存、集績的狀態。若就三世二重因果言，有為現在因，為了後有而起善惡業；有與業為同義語。3、三有：即三種後有，為有情之後有狀態。4、指十二支之任一支，或就十二支之全體而說為『有』、『有支』（bhavāṅga）。此十二有支解說為：顯示現在人生的真相。」

[81] 詳見釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》（p.139，n.212）。

[82] （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，119a20)：「云何有？謂追求時，亦為後有起善惡業。」

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(大正 29，48c3-4)：「因馳求故，積集能牽當有果業，此位名有。」

（3）普光述《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41，165c15-20)：「因馳求故至此位名有者，又漸長大因取馳求勝故，積集能牽當有果業，此業生位所有五蘊總名為有。業名為有，是能有故，此位業勝，標以有名。……『有』有二種，謂業、異熟。今於此中唯取業有。」

（4）《唯識學探源》(p.13)：「(《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它)。這不必說業力是後起的，是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，也包括在內。這愛取的身心活動，即是未來苦果的業因，業力是含攝在愛取支裡。」

[83] （1）《雜阿含．298 經》卷 12(大正 2，85b10)：「云何為有？三有：欲有、色有、無色有。」

（2）《雜阿含．291 經》卷 12(大正 2，82b17-22)：「若諸沙門、婆羅門，於世間所念端政之色，作常想、恆想、安隱想、無病想、我想、我所想而見，則於此色愛增長，愛增長已億波提增長，億波提增長已苦增長，苦增長已則不解脫生老病死、憂悲惱苦，我說彼不解脫苦。」

（3）《唯識學探源》(p.12-p.13)：「『有』，一般都解釋做業，就是因前生所造的業，才會有此生生命的產生。但依經文看來，還有更主要的解說。經上說，有是欲有、色有、無色有——三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。這樣，有不必把它只看成業因。這在經裡，還可以得到證據。《雜阿含》（二九一）經，敘述了愛、億波提，眾生所有種種眾苦的次第三支。億波提是取，取所繫著的所依名色自體，正與有的意義相合。」

取的馳求，就奠下招感未來三有自體的動力。(p.526)要求不感未來的生死，除非不取。假使能夠「**取者不取**」，就可以「**解脫無**」有三「**有**」的相續了。

(2) 明斷生死相續的方法有二

斷生死，是可從兩方面說：

一、生起正確的認識，生般若實相慧，破除生死根本的**無明**，就可以了生死得解脫了。

二、在現實的生命中，不起**愛取**的活動，不構成後有的力量，割斷愛索的羈絆，杜塞[84]執取的奔馳，就可以了生死得解脫了。

其實，這還是一件事。要不取著，唯有般若的明智現前，洞徹諸法的事理，纔能不取。不取就不著，『離無明故，慧得解脫；離貪愛故，心得解脫』[85]；就可以解脫生死了。

(十) 有緣生

〔06a〕[86]從**有**而有**生**。[87]

1、明有至生的過程

有了三有自體動力的存在，在各種因緣的和合下，就「**從有而有**」未來新生命的「**生**」起了。

2、說明「從有而有生」與「識受六道身」的差別

從有有生，與上『識有六道身』[88]的意義是一樣的。

(1)「識受六道身」著重於過去至現在

不過，識有六道身，是由過去的行業，牽引受生心的識，完成現實的生命；

(2)「從有而有生」著重於現在至未來

從有而有生，是由現在的業有，到未來世受生而已。(p.527)

(十一) 生緣老死

〔06bcd〕從**生有老死**，從老死故有，**憂悲諸苦惱**。[89]

---

[84] 杜塞：堵塞，屏絕。(《漢語大詞典（四）》p.748)。

[85]《雜阿含．710 經》卷 26(大正 2，190b17-18)：「離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。」《雜阿含．1027 經》卷 37 (大正 2，268b20-21)。

[86] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.4)：「《番》《梵》此下一頌半云：『有復是五蘊，從有而有生；老死及憂愁，悲傷及苦痛，意不樂擾亂，是皆從生起。』」

[87]《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36c1)。

[88]《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b22)：「識受六道身」。

[89] (1)《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36c1-2)：
「〔第 6 頌〕從有而有生（Jāti），從生有老死（Jarāmaraṇa），從老死故有，憂悲諸苦惱。」
(2)《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132c9-10)：
「〔第 8 頌〕五陰是有體，從有次起生，老病死憂悲，哀泣愁苦等。」
(3)《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，169a20-21)：
「〔第 8 頌〕有者謂五蘊，從蘊故起生，生故有老死，及憂悲苦等。」
(4)〔三枝 p.878，No.8〕：pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavājjātiḥ pravartate /
jarāmaraṇaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ //

〔07ab〕如是等諸事，皆從生而有。

1、釋「從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱」

（1）說明生至老死的必然性及憂悲苦惱的發生

有了生，就必定要老；有了老，自然是要走上死亡的路上去，所以說：「**從生有老死**」。有「**老死**」的變異，就「**有憂悲諸苦惱**」的事發生。

（2）說明在一期生命的演進中，都有憂悲苦惱的伴隨

其實，不一定要老死才有憂悲苦惱，在一期生命的演進中，都有憂悲苦惱的；不過在生命發展的過程下，因老死而產生的憂悲苦惱，特別顯著就是了。

（3）憂悲苦惱的含義

憂是憂愁，**悲**是悲痛；**苦**是身上的，**惱**是內心的。[90]

2、釋「如是等諸事，皆從生而有」

（1）尋求解脫者，皆因憂悲苦惱的逼近而發動

印度的學者，以及佛法的尋求解脫，都是鑒[91]於憂悲苦惱的逼近而發動的。這描寫了人生生命發展的一切活動。

（2）從果推因，諸苦惱皆因生而來

但這些事情，怎麼樣有的呢？

「**如是等諸事，皆從生而有**」的。

有蘊界處和合的生命現起，這些苦迫也就必然的來了。

（十二）總集大苦陰

〔07cd〕但以是因緣，而集大苦陰。[92]（p.528）

そして，その「有」は，五蘊(五つの構成要素)である。「有」から，「生」が生ずるにいたる。「老死」，苦など，悲，憂とともに，

註：つぎの第 9 偈に直結する。

（5）釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》（p.145-p.146）：

偈頌：「（08bcd）生復從有起，老死與苦等、憂悒及悲歎、」

釋頌：「（08bcd）生從有而生起，老、死與苦等、憂悒及悲歎、」

[90] （1）《十住經》卷 3〈6 現前地〉(大正 10，514c20-22)：「死別離時，愚人貪著心熱名為憂；悲，發聲啼哭；五識名為苦；意識名憂，憂苦轉多名為惱。」

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23(大正 27，118c23-25)：「哀泣是悲，五識相應不平等受是苦，意識相應不平等受是憂，心燋是惱。」

（3）吉藏《中觀論疏》卷 10〈26 十二因緣品〉(大正 42，163a11-13)：「經云：將死之時戀生畏死，名之為憂；發聲啼哭目之為悲；五根相對為苦；意根相對為惱也。」

[91] 鑒〔ㄐㄧㄢˋ〕：同“鑑”。(《漢語大詞典（十一）》p.1426)。

鑑：“濫”的被通假字。亦作“鑒”。 7.照察，審辨。(《漢語大詞典（十一）》p.1423)。

[92] （1）《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36c3-4)：

「〔第 7 頌〕如是等諸事，皆從生而有，但以是因緣，而集大苦陰。」

長行：「從有而有生，從生而有老死，從老死有憂悲苦惱種種眾患，但有大苦陰集。」(大正 30，36c15-17)

（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132c20-21)：

「〔第 9 頌〕愁及勞倦等，皆以生為因，獨此苦陰起，畢竟無樂相。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉（高麗藏 41，169b2-3）：

1、釋「但以是因緣，而集大苦陰」

（1）外道以為生命現象是梵天所造的

印度的外道們，說人生的一切生命現象，都是從自我梵天造作的[93]。

（2）佛法以十二支惑業苦的鉤鎖來說明生命現象

佛法不承認有這些，這唯是惑業苦的因緣鉤鎖，「**但以**」此十二支的「**因緣**」，「**集**」起老病死苦等無量困惱的「**苦陰**」。苦陰，即是陰界入和合的身心。

2、略述十二支與三世流轉的因果關係

（1）識到有內含果與因

此十二支中，從識到有，是詳細的敘述現實生命（果）的一切發展；以及造作未來生命（因）的業力。過去的未來的因果，都很簡略的說了一點。

A、從未來、現在二世說

◎從**未來**的生死，看憂悲苦惱的諸事，是以生為最初動力的；

◎從**現在**的生命，看憂悲苦惱的諸事，是以識為開展先導的。

B、從過去、現在、未來三世說

解脫生死，就不這樣。

◎從過去看現在，是以無明為本。

◎從現在看未來，因識對境，與無明觸俱，昧[94]於緣起，不能明確的曉了前境，味著所取的三有境界；所以就生起苦樂的感受，愛染也隨之而來：有愛就有取，有取就有有。所以從現在看未來，是以**觸受愛取**為動力的，特別是**愛取**。

（2）解決生死的關鍵

怎樣解決生死？扼要的說，

A、不從過去的無明下手

不從過去的無明下手，因為過去的已感受現實的生命，解決他也來不及。

B、唯從現在的愛取下手

「〔第 9 頌〕諸憂悲苦惱，皆從生所起，如是卽唯有，一大苦蘊生。」

（4）〔三枝 p.880，No.9〕：daurmanasyamupāyāsā jāteretatpravartate /
kevalasyaivametasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ //

悩，悶(心痛)，これらは「生」から生ずるにいたる。このようにして，この純然たる苦の集合体(純苦蘊)が生ずる。

（5）釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.146-p.149)：

偈頌：「(09abcd) 愁感諸熱惱，此皆從生起。如是卽唯有，苦蘊之生起。」

釋頌：「(09abcd) 愁感、諸熱惱，此皆從生而起。如是，唯此苦蘊之生起。」

[93]《增壹阿含經》卷 21〈29 苦樂品〉(大正 2，657a26-28)：「諸有邪見之人，世界斷滅、世界不斷滅，世界有邊、世界無邊，是命、是身，非命、非身，梵天之所造。」

《大智度論》卷 40〈4 往生品〉(大正 25，349b27-c3)：「若人著我，復思惟：我為是常？為是無常？若謂無常，墮斷滅中而生邪見，無有罪福；若謂為常，墮常見中而生齋戒取，計望得道，或修後世福德樂；欲得此二事故取戒。求苦樂因緣故，謂天所作，便生見取。」

《大智度論》卷 40〈4 往生品〉(大正 25，352b7)：「又世人皆貴梵王，以為世界主故。」

[94] 昧〔ㄇㄟˋ〕：7.不瞭解。(《漢語大詞典（五）》p.657)。

唯有從現在的境界上，生起正確的認識，不起我愛法愛，不生我執法執，[95]不造新的業力，這才能杜塞未來生死的源流。

C、亦不以識與生為本

識是無始相續的（p.529）苦果，生是未來苦果的先聲，所以解脫不以識與生為本[96]。

D、從現世的觸境繫心乃至遍歷三世的流轉說，解脫應滅無明與愛、取

雖這麼說：現在觸境起受中，就有無明在。所以遍歷三世，也每從無明滅說起。無明滅與愛取滅，不能把他分開，才對。

二、緣起還滅律

〔08〕是謂[97]為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。[98]

〔09〕以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。[99]

---

[95] 按：不起我愛法愛，即愛支所攝；不生我執法執，則取支所攝。

[96] 按：從三世兩重因果之惑業苦來說，識與生皆屬苦果，即果報體；若從識與生下手就有結束果報體的過失。

[97] 謂＝諸【聖】。(大正 30，36d，n.18)。

[98] （1）《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36c5-6)：
「〔第 8 頌〕是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。」
長行：「是故知凡夫無智，起此生死諸行根本，智者所不起。」(大正 30，36c17-18)
（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132c27-28)：
「〔第 10 頌〕是謂為生死，諸行之根本，無智者所作，見實者不為。」
（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，169b8-9)：
「〔第 10 頌〕此無明及行，爲生死根本，智者於無明，而不見有體。」
（4）〔三枝 p.882，No.10〕：saṃsāramūlān saṃskārānavidvān saṃskarotyataḥ /
avidvān kārakastasmānna
vidvāṃstattvadarśanāt //
このゆえに，無智の人，輪廻の根本であるもろもろの「行」をなす。それゆえ，無智な人が作者(業をつくる主体)なのである。智ある人は，真実義を知見するがゆえに，〔作者〕ではない。
（5）釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀》(p.150-p.153)：
偈頌：「(10abcd) 輪迴根本行，無智者所為；以見真實故，智者所不為。」
釋頌：「(10abcd) 是故，無智者造作輪迴根本之諸行；因此，無智者是造作者，智者非〔造作者〕，以見真實性故。」
※《什》本缺：偈頌：「(11abcd) 無明若滅已，諸行則不起；以慧斷無明，由此修習故。」
釋頌：「(11abcd) 若無明滅時，則諸行不生起；而無明之滅斷，以智慧故，即是由此〔緣起〕之修習。」
（6）歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.5)：「四本此下皆有一頌云：『無明若滅者，則諸行不起，卽此滅無明，智者所修習。』與下釋文相合，今譯脫略。」
（7）〔三枝 p.884，No.11〕：avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇāmasaṃbhavaḥ/
avidyāyā nirodhastu jñānenāsyaiva bhāvanāt//
「無明」が滅したときには，もろもろの「行」は生じない。ところで，「無明」の滅することは，まさしく智によって，これ(十二因縁)を修習することによるのである。

[99] （1）《中論．青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36c7-8)：

（一）釋「是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為」

1、緣起的流轉即是生死，亦是諸行的根本

上面說的緣起流轉，就「**是**」所「**謂**」「**生死**」。這生生不已的生死狂流，就是「**諸行**」「**根本**」。

2、諸行泛指生命相續的一切

諸行[100]，不唯是指「為後起三行」[101]的三行[102]，是指生命相續的一切。

3、因無明故不解緣起本空，而繼續生死流轉

這一切，本來是緣起的，因無明的蒙蔽，不能正視這一切，不了解這一切本性空，所以生死的流轉，是「**無明者所造**」作的；

4、有智者得離束縛

在有「**智者**」，是「**不**」會「**為**」這一切自己束縛自己的事的。

◎《般若燈論》說：『**見實者不為**』[103]，就是般若的智慧現前，見到諸法的實相，體悟一切法性空，他自然不會幹這些事情的。

◎本頌說智者不為，也不單是有智慧的人，實包含著般若智慧，體悟（p.530）空理，破除無明者說的。

（二）釋「以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅」

「〔第 9 頌〕以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。」

長行：「以如實見故，則無明滅，無明滅故諸行亦滅，以因滅故果亦滅；如是修習觀十二因緣生滅智故，是事滅是事滅故，乃至生老死憂悲大苦陰皆如實正滅。正滅者畢竟滅。」(大正 30，36c18-22)

（2）《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，133a12-13)：

「〔第 12 頌〕一一支滅者，彼彼支不起，唯獨苦陰聚，名為正永滅。」

（3）《大乘中觀釋論》卷 17〈26 觀夢幻品〉(高麗藏 41，169b22-23)：

「〔第 12 頌〕滅法對治生，卽眞實所轉，此一大苦蘊，如是苦皆滅。」

（4）〔三枝 p.886，No.12〕：tasya tasya nirodhena tat tannābhipravartate /
duḥkhaskandhaḥ kevalo `yamevaṃ samyagnirudhyate //

〔十二支の〕それぞれ〔先のもの(支)〕が滅することにより，それぞれ〔後のもの(支)〕は生ずるにいたらない。このようにして，この純然たる苦の集合体(純苦蘊)は，完全に滅せられる。

（5）釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.155)：

偈頌：「(12abcd) 以彼彼滅故，彼彼則不起；唯獨此苦蘊，如是畢竟滅。」

釋頌：「(12abcd) 以彼彼〔支分〕之滅盡故，〔其後之〕彼彼〔支分〕則不生起；如是，唯獨此苦蘊完全滅盡。」

（6）歐陽竟無編《中論》卷 4〈觀十二因緣品〉(《藏要》4，67b，n.6)：「上文原有十二頌，《無畏》分段牒釋；今譯頌既脫略，釋亦從刪，對勘可知。」

[100]釋惠敏・釋果徹合著《生命緣起觀》(p.151，n.244)：「『諸行』……即是福等三行。」

[101]《中論・青目釋》卷 4〈26 觀十二因緣品〉(大正 30，36b20)。

[102]《中觀論頌講記》(p.517)：「三行，經說身業行，口業行，意業行；或罪行，福行，不動行。」

[103]《般若燈論釋》卷 15〈26 觀世諦緣起品〉(大正 30，132c27-133a4)：「

是謂為生死，諸行之根本，無智者所作，**見實者不為**。

釋曰：諸行生死根無智所作者，此謂無智者不見諸行無始已來，展轉從緣起如幻如焰過患故，而求於樂；為求樂故，造福、非福、不動等諸行。見實不作者，謂聖道已起見真實故，智障、煩惱體無明已斷故。」

1、般若現前則無明滅乃至識亦滅，一切都在緣起理則下消解

無明斷了，諸行才不生。但怎麼才能斷無明？

修智慧，般若現前，才有這功能。無明事滅了，諸行不生，諸行滅了，識就不生；這樣的十二支，都在「**以是事滅故，是事則不生**」的原則下解消。

2、無無明可破、亦無生死可了，一切但寂滅不生

破無明、了生死、入涅槃，不是有實在的無明可破，也不是有實在的生死可了，或有我得到解脫。「**但是**」和合從緣的「**苦陰聚**」，寂滅不生而已，所以說「**如是而正滅**」。

（三）總結緣起之流轉與還滅

1、緣起之流轉與還滅是三乘共同的

緣起流轉的還滅律，是大小乘共的。

2、從廣觀法空與不廣觀法空分大小乘

（1）小乘急於切斷流轉、證得還滅

不過，小乘學者，急急於切斷流轉的這一面，證得還滅的那一面，從無我而入空寂。如不廣觀法空，每以為此是滅諦而已。

（2）大乘了知性本自空寂，不是離生死外別有涅槃

大乘學者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂滅即一切法的本相；不是離生死外而可有涅槃的。

◎沒有破無明，一切法如幻如化，無自性的緣有，不自覺知，所以就生生不已而眾苦永在。

◎破了無明，如幻的一切法，知道他是無自性，決不執這一切是實有的。

緣起法本來如此，還復他本來如此，體現他本來如此，生死大事不了而了。

3、約等觀性空緣起與不等觀性空緣起分大小乘

（1）小乘不能綜合性空緣起就起種種法執

一般小乘學者，不能綜合性空緣起，（p.531）以為緣起是緣起，空寂是空寂，所以就起種種法執，其實都是本性空寂的。

（2）大乘理解緣起即是性空而證入涅槃

大乘理解即緣起是性空，即性空是緣起，所以就體現流轉是本寂，還滅也是本寂，而證入涅槃。

4、因本寂故得以流轉與還滅

為什麼都是本寂呢？因為是本寂才能流轉，是本寂才能還滅。假使不是本寂，流轉不得成，還滅也不得成了。

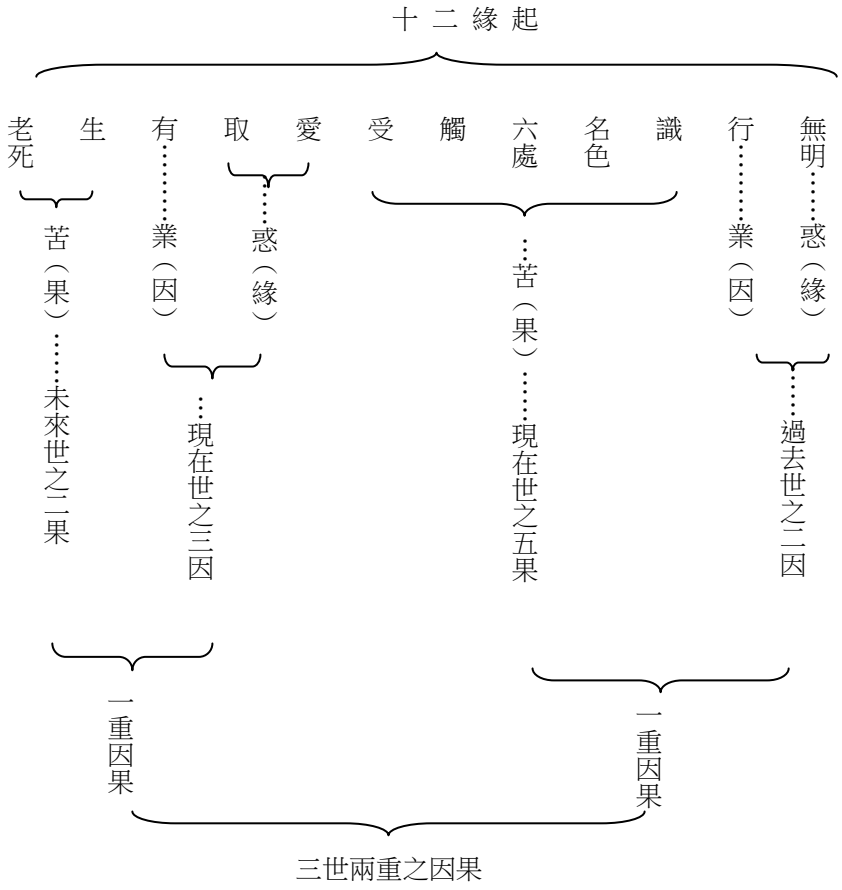
【附表 1】印順導師著《中觀論頌講記》〈26 觀十二因緣品〉科判（p.508-p.531）

科判				偈頌
丙四 觀世間滅道	丁一 正觀緣起	戊一 緣起流轉律	己一 無明緣行	（01ab） 眾生癡所覆，為後起三行
			己二 行緣識	（01cd） 以起是行故，隨行入六趣； （02ab） 以諸行因緣，識受六道身。
			己三 識緣名色	（02cd） 以有識著故，增長於名色
			己四 名色緣六入	（03ab） 名色增長故，因而生六入
			己五 六入緣觸	（03cd） 情塵識和合，以生於六觸
			己六 觸緣受	（04ab） 因於六觸故，即生於三受
			己七 受緣愛	（04cd） 以因三受故，而生於渴愛
			己八 愛緣取	（05a） 因愛有四取
			己九 取緣有	（05bcd）因取故有有，若取者不取，則解脫無有
			己十 有緣生	（06a） 從有而有生
			己十一 生緣老死	（06bcd）從生有老死，從老死故有，憂悲諸苦惱， （07ab） 如是等諸事，皆從生而有
			己十二 總結	（07cd） 但以是因緣，而集大苦陰
		戊二 緣起還滅律		（08）是謂為生死，諸行之根本，無明者所造，智者所不為。 （09）以是事滅故，是事則不生，但是苦陰聚，如是而正滅。

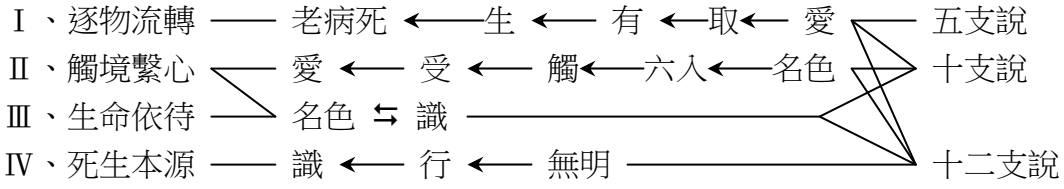
【附表 2】釋惠敏．釋果徹合著《生命緣起觀．梵本《淨明句論．第二十六品觀十二支分》初探》（p.79-p.155）。

什譯《中論．青目釋》	《淨明句論》
（1ab）眾生癡所覆，為後起三行；	（1ab）無明所覆者，為後起三行； （1cd）以此諸業故，往詣彼諸趣。
（1cd）以起是行故，隨行墮六趣。 （2ab）以諸行因緣，識受六道身；	（2ab）以諸行為緣，識入於諸趣；
（2cd）以有識著故，增長於名色。	（2cd）爾時識入已，名色則滋生。
（3ab）名色增長故，因而生六入；	（3ab）名色滋生已，六處則生起；
（3cd）情塵識和合，而生於六觸。	（3cd）觸依於六處，由是而生起。 （4ab）依緣於眼色，及注意等三； （4cd）以名色為緣，如是識乃生。 （5ab）彼色識眼等，三者共和合； （5c）是乃名為觸。
（4ab）因於六觸故，即生於三受；	（5d）受從此觸起。
（4cd）以因三受故，而生於渴愛。 三枝認為（4abcd）與梵本之（6ab）相當	（6a）渴愛緣受起， （6b）為愛故渴求。
（5a）因愛有四取，	（6cd）復以渴愛緣，取著四種取。
（5b）因取故有有； （5cd）若取者不取，則解脫無有。	（7ab）以有取著時，取者之有起； （7cd）若實無取者，則解脫無有！
缺	（8a）此有即五蘊。
（6a）從有而有生，	（8b）生復從有起，
（6b）從生有老死， （6cd）從老死故有，憂悲諸苦惱。	（8cd）老死與苦等、憂悒及悲歎、
（7ab）如是等諸事，皆從生而有	（9ab）愁感諸熱惱，此皆從生起。
（7cd）但以是因緣，而集大苦陰。	（9cd）如是即唯有，苦蘊之生起。
（8ab）是謂為生死，諸行之根本， （8cd）無明者所造，智者所不為。	（10ab）輪迴根本行，無智者所為； （10cd）以見真實故，智者所不為。
缺	（11ab）無明若滅已，諸行則不起； （11cd）以慧斷無明，由此修習故。
（9ab）以是事滅故，是事則不生， （9cd）但是苦陰聚，如是而正滅。	（12ab）以彼彼滅故，彼彼則不起； （12cd）唯獨此苦蘊，如是畢竟滅。

【附表 3】三世兩重因果



※十二緣起各支的關係（參見：《唯識學探源》p.24）



《中觀論頌講記》
〈觀邪見品[1]第二十七〉[2]
（p.532-p.555）

上厚下觀 老 師 指導
第三組：釋如誠 敬編
2009/ 04 /22

壹、引言（p.532～p.535）

（壹）〈27 觀邪見品〉與前品之關聯

正觀緣起，即能遠離戲論[3]，這是般若大慧的妙用。前品〔〈26 觀十二因緣品〉〕已明正觀緣起，這品〔〈27 觀邪見品〉〕就再辨正觀所遠離的。

（貳）明正觀緣起性空離諸戲論

一、聲聞學者遣邪見而存緣起為實有，不知離戲論是依性空義

一般聲聞學者，也說觀緣起，常見、斷見、邪因、無因等即能遠離，才能入於還滅。但他們，每遣邪見而存緣起的實有。不知觀緣起的所以能離邪見，就因為是性空的。

※明真能離一切戲論唯性空義

性空，在勝義諦中，當然離一切戲論；就是在性空的緣起中，也能遠離。真能離一切戲論，那必然是悟入緣起的空性了。

（一）舉經引證，顯佛法修學以空義為中心

---

[1] [1]〈觀邪見品〉D□□□i-parīk□ā.。(大正 30，36d，n.20)
[2]《中觀今論》(p.22)：「〈觀邪見品〉，即破除我及世間常無常，我及世間邊無邊的邪見，明我法二空。正觀緣起，遠離邪見，這二品〔〈26 觀十二因緣品〉，〈27 觀邪見品〉〕即論究世間滅道的精義。」
[3]隋．吉藏撰《中觀論疏》卷 1(大正 42，5a9-20)：「青目非天親。《付法藏》云：婆藪槃豆善解一切修多羅義，而青目注斯論有其乖失，故知非也。其中乖闕煩重者，略明長行釋偈凡有四失：一、長行釋與偈意乖。二、釋偈不足而秤為闕。三、少言可以通文，而長行在重言煩也。四、前章已明，後須更說故秤為重。曇影法師《中論疏》四處敘青目之失：一、〈因緣品〉四緣立偈云，此偈為問，蓋是青目傷巧處耳。……四、〈釋邪見品〉長行云，此中紛紜，為復彼助鬧。」
※參見印順導師著《中觀論頌講記》(p.5)：「本論是從什公在長安逍遙園譯的青目《論釋》中節出。青目《論釋》，什公門下的哲匠，像曇影、僧叡他們，認為有不圓滿的地方。曇影的《中論疏》，舉出他的四種過失。所以現存的長行，是經過什門修飾了的。」

[2] 其他譯本名稱如下：
[1]偈本龍樹菩薩．釋論分別明菩薩．唐波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》卷 9(大正 30，133a27)：「〈觀邪見品第 27〉」。
[2]安慧菩薩造．宋惟淨等譯《大乘中觀釋論》卷 10(高麗藏 41，170a4)：「〈觀諸見品 27〉」。
[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.889〕：
d□□□iparīk□ā nāma saptavi□śatitama□ prakara□am.
誤りの見解(邪見)の考察」と名づけられる第二十七章。
[4]歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.2)：「番梵釋作：〈觀諸見品〉。」

[3] 印順導師《中觀論頌講記》(p.503)：「本論開頭說：『能說是因緣，善滅諸戲論』。諸戲論是什麼？就是六十二見；這裡合成十四邪見。」

1、引《阿含經》為例證

《阿含經》說：何等是老死？誰老死？[4]龍樹解釋為：何等是老死，顯法空；誰老死，顯我空。[5]遍觀十二支，一一支無不是顯示我空、法空的。所以在緣起觀中，邪見也是空無自性所離的。

2、舉《十二門論》所說義

《十二門論・觀作者品》，敘述裸形迦葉問佛：苦是自作否？他作否？共作否？無因

---

[4] [1]《雜阿含・297 經》卷 12(大正 2，84c14-85a9)：「云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我所，言命即是身。或言：命異、身異。此則一義，而說有種種。若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世如實、不顛倒、正見，謂緣生老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。緣無明故有行，……諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷、則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」

[2]《長阿含・13 經》卷 10(大正 1，60b9-29)：「十二因緣法之光明，甚深難解。阿難！此十二因緣難見難知，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、未見緣者，若欲思量觀察分別其義者，則皆荒迷，無能見者。阿難！我今語汝老死有緣，若有問言：何等是老死緣？應答彼言：生是老死緣。若復問言：誰是生緣？應答彼言：有是生緣。若復問言：誰是有緣？應答彼言：取是有緣。……行是識緣。若復問言：誰為行緣？應答彼言：癡是行緣。阿難！如是緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、死、憂、悲、苦惱，大患所集，是為此大苦陰緣。」

[5] [1]《大智度論》卷 18〈1 序品〉(大正 25，192c21-193a6)：「空門者，生空、法空。如《頻婆娑羅王迎經》中，佛告大王：「色生時但空生，色滅時但空滅。諸行生時但空生，滅時但空滅。是中無吾我，無人、無神，無人從今世至後世，除因緣和合名字等眾生，凡夫愚人逐名求實。」如是等經中，佛說生空。法空者，如《佛說大空經》中，十二因緣，無明乃至老死。若有人言：「是老死」，若言：「誰老死」，皆是邪見。生、有、取、愛、受、觸、六入、名色、識、行、無明，亦如是。若有人言：「身即是神」，若言：「身異於神」，是二雖異，同為邪見。佛言：「身即是神，如是邪見，非我弟子；身異於神，亦是邪見，非我弟子。」是經中，佛說法空。若說「誰老死」，當知是虛妄，是名生空；若說「是老死」，當知是虛妄，是名法空。乃至無明亦如是。」

[2]隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈26 十二因緣品〉(大正 42，160c17-21)：「〈邪見品〉具破人法也。問：以何文證具明人法二空？答：《智度論》釋小乘生、法二空，引《大因緣經》云：是中何等是老死？誰為老死？誰為老死即生空；何等是老死謂法空也。」

[3]印順導師著《空之探究》(p.92-p.93)：「《大空經》：上文已說到了說一切有部（Sarvāstivādin）的見解。漢譯《雜阿含經》說：「**若有問言：彼誰老死？老死屬誰？彼則答言：我即老死；今老死屬我，老死是我所**」；並與「**命即是身**」，「**命異身異**」相配合。依「空門」的見解，這是說法空的，如『大智度論』說：「**聲聞法中，法空為大空。……是人老死**，（人不可得），**則眾生空。是老死，**（老死不可得），**是法空**」（《智論》卷三十一，大正 25，288a11-14）。「**若說誰老死，當知是虛妄，是名生空。若說是老死，當知是虛妄，是名法空。**」生空──眾生空（sattva-śūnyatā），法空（dharma-śūnyatā），「空門」是成立二空的。經說「今老死屬我，老死是我所」，是邪見虛妄的，因而說「**是老死，是法空**」。這是以無我為我空，無我所是法空的。與『成實論』所說：「**若遮某老死，則破假名；遮此老死，則破五陰**」（破五陰即法空）的意見相合（《成實論》卷 12，大正 32，333a24-25）。」

作否？佛一概說不是。[6]一分聲聞學者，以為種種原因說不是；龍樹菩薩說：這就是顯示一切法空。[7]

（二）有所得的聲聞學者與性空者對空義解說的差別

所以，這不是大小乘的差別，是一分有所得的聲聞學者，與性空者解說的差別。

1、以有遣無，結歸實有——他空派

他們以有的(p.533)遣除無的，離去無的，結歸於實有，是他空派。[8]以為空是無其所無，而不即緣起是空的。

2、因緣生有，自性無——自空派

性空者即緣有以除自性，自性無而歸於空，是自空派。

---

[6]《雜阿含．302 經》卷 12(大正 2，86a13-b3)：「阿支羅迦葉白佛言：『云何？瞿曇！苦自作耶？』佛告迦葉：『苦自作者，此是無記。』迦葉復問：『云何？瞿曇！苦他作耶？』佛告迦葉：『苦他作者，此亦無記。』迦葉復問：『苦自他作耶？』佛告迦葉：『苦自他作，此亦無記。』迦葉復問：『云何？瞿曇！苦非自非他無因作耶？』佛告迦葉：『苦非自非他，此亦無記。』迦葉復問：『云何無因作者？瞿曇！所問苦自作耶？』答言：『無記。』『他作耶？自他作耶？非自非他無因作耶？』答言：『無記。』『今無此苦耶？』佛告迦葉：『非無此苦，然有此苦。』迦葉白佛言：「善哉！瞿曇！說有此苦，為我說法，令我知苦見苦。」佛告迦葉：「若受即自受者，我應說苦自作，若※他受他即受者，是則他作，若受自受他受，復與苦者。如是者自他作，我亦不說，若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道，如來說法，此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」另參見《雜阿含．303 經》卷 12(大正 2，86b24-c15)。
※：若＝苦【宋】【元】【明】。(大正 2，86d，n.5)

[7] [1]《十二門論》卷 1(大正 30，165c29-166c17)：「如經說：裸形迦葉問佛：苦自作耶？佛默然不答。世尊！若苦不自作者，是他作耶？佛亦不答。世尊若爾者，苦自作他作耶？佛亦不答。世尊！若爾者，苦無因無緣作耶？佛亦不答。如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。問曰：佛說是經，不說苦是空，隨可度眾生故作是說。是裸形迦葉謂人是苦因，有我者說：好醜皆神所作，神常清淨無有苦惱，所知所解悉皆是神，神作好醜苦樂，還受種種身。以是邪見故問佛，……佛亦不答。是故此經，但破四種邪見，不說苦為空。答曰：佛雖如是說，從眾因緣生苦，破四種邪見即是說空，說苦從眾因緣生，即是說空義。何以故？若從眾因緣生則無自性，無自性即是空，如苦空。當知有為、無為及眾生，一切皆空。」
[2]印順導師《中觀今論》(p.143)：「眾生為無始以來的自性見所蔽，不但不能了達緣起的寂滅性，即於緣起的幻現，亦處處不通。佛告阿難：「緣起甚深」，這如何能為分別自性妄執根深的外道解說呢！外道問佛：苦自作耶四句，佛一概不答。龍樹即解說為：「即是說空」。「從眾因緣生，即是說空義」(《十二門論》‧〈觀作者門〉)。如來的默然不答，意趣在此，這那裏是有所得的大小乘學者所知！」

[8] [1]印順導師《性空學探源》(p.5-p.6)：「凡主張「他空」──以「此法是空，餘法不空」為立論原則，就是主張空者不有、有者不空的，雖說空而歸結到有，是有宗。凡主張「自空」──以「此法有故，此法即空」為立論原則，就是有而即空、空而即有的，雖說有而歸結到空，是空宗。」
[2]《中觀今論》(p.77)：「總之，自空乃即法的當體而明空，他空則在此法上空去彼法而明空的。所以中觀所說的世俗假名有，勝義畢竟空，他空論者是不能承認的。他們照著自己的意見而修正說：一切皆空是不了義的，這與自性空者處於相反的立場。後來唯識學者論空，只約遣去遍計所執說；不但不能說緣起即空所顯，也不能當下確認諸法皆空，所以自空與他空是根本不同。」

3、小結——本品即是《阿含經》的要題、性空者的依據

所以，本品觀邪見，即是《阿含經》的要題，也就是性空者的依據。

二、「自性見」以著我、法執為主，唯一切法空能離諸取執

眾生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。[9]尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。

（一）正觀緣起離我我所見，即為一切法空

諸見中，以我我所見為生死根本。[10]正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。[11]

（二）一分學者對「無我」義的二種謬執

1、執「我空法有」

一分學者，[12]聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。[13]

2、執「境空心有」

聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。[14]

---

[9]《中觀論頌講記》(p.22)：「這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。這自性見，在一一法上轉，就叫法我見；在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。」

[10] 印順導師《成佛之道》(p.163)：「無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。」

[11] 印順導師《空之探究》(p.217)：「緣起法為什麼是離二邊的中道？因為緣起法是空的。在《阿含經》中，空是無我我所，也就是離我見、我所見的。」

[12] 印順導師《性空學探源》(p.104-p.106)：「聲聞乘的部派多，論典多，見解也多。以從空到有的意義來觀察，玄奘三藏曾有六宗之判。一、我法俱有宗──犢子本末五部及說轉部（經量本計）。二、法有我無宗──說一切有部。三、法無去來宗──大眾分別說系及經量部。……這六宗、三宗、或五論，大致可以總攝一切聲聞佛法對空有的看法。」

[13] 印順導師《華雨集第一冊》(p.120)：「空有兩種，一為我空，一為法空。無我有兩種，一為人無我，一為法無我，此二者的實性，是一樣的。但小乘人了解『無我』，卻不一定知道一切法空。此由於通達了無我，在眾生位上他了解一切眾生沒有實性，只有假我，就能斷我我所見，得解脫，也就不再深求，了解法空了。大乘重在法空，只要了解法空，則必然能夠了解無我的道理，因為法尚且是空，何況我呢？」

[14] [1]《性空學探源》(p.159-p.160)：「如《婆沙》卷五六，在比較犢子、有部、譬喻師三家對於「我」、「能繫結」（煩惱）、「所繫事」（煩惱所著境）三法假實的見解時說道：譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……彼說：有染與無染，境不決定，故知境非實。犢子部主張有我，故說三法皆實；一切有部主張法有我無，所以說二法（除我）是實；經部譬喻師則謂只有能繫結是實，所繫境事是假有不實的。能繫結——煩惱，是屬於心的；所著境無，而能繫的心法有，可說是「心有境空」的唯心思想的創說者。」

[2]印順導師《印度之佛教》(p.288)：「無著師資，承經部之「界實處假」，演繹為心有境空之唯識。依《深密》、《瑜伽》，立依他「自相有」，斥勝義一切皆空，世俗假有之性空論為惡取空者。」

[3]印順導師《般若經講記》(p.197-p.198)：「一切法所以無不皆空，有以為空是外境空，內心的精神不空，這是境空心有論者。有以為空是除去內心的錯誤，外境不空，這是心空境有論者。這都是偏於一邊，不得法的實相。真空，要在一切法自性不可得上說：五蘊、十二處、十八界、緣起、四諦、智、得，求自性本不可得，因為法法的自性不可得，所以是空。」

（三）歸結論義：唯一切法空能離諸取執

放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，[15]終不能見諸法真相。因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，[16]然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。[17]

（參）本品所破邪見，以我見的各種形式為主

本品所破邪見，以我見的各種形式為主：若破我見，即一切見跟著不起了。

一、印度宗派十四不可記或六十二見，皆不離於我見

佛破邪見，以當時印度為對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記[18]或六十二見[19]，重心即不解無我而起的諸見。

---

[15] 獼猴喻參見：《雜阿含．289 經》卷 12(大正 2，81c14-17)：「彼心、意、識，日夜、時剋，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。」請參見印順導師著《性空學探源》（p.37）對此段經文之解說。

[16]《大般若波羅蜜多經》卷 570〈8 現相品〉(大正 7，947a28-b5)：「是諸菩薩所有智慧，不住有為，不住無為，不住諸蘊及諸界、處，不住內外及兩中間，不住善惡及世、出世，不住染淨、有漏無漏、有為無為，不住三世及離三世，不住虛空擇非擇滅。是諸菩薩行深般若波羅蜜多方便善巧，雖常如是心無所住，而能通達諸法性相。」

[17] 後秦．僧肇《肇論》卷 1(大正 45，150c20-26)：「言不有不無者，不如有見、常見之有，邪見、斷見之無耳。若以有為有，則以無為無，夫不存無以觀法者，可謂識法實相矣，雖觀有而無所取相。然則法相為無相之相，聖人之心，為住無所住矣，三乘等觀性空而得道也。性空者，謂諸法實相也。見法實相，故云正觀。」

[18] [1]參見《雜阿含．168 經》卷 7（大正 2，45b6-14）：「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，爾時世尊告諸比丘：『何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令諸眾生作如是見、如是說：我世間常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常，世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊，命即是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無？』諸比丘白佛：世尊！是法根、法眼、法依。如是廣說，次第如上三經。」《雜阿含．408 經》卷 16（大正 2，109a28-b4），《雜阿含．962 經》卷 34(大正 2,245b26-c8)，《雜阿含．963 經》卷 34(大正 2，246a19-26)。

[2]《大智度論》卷 2（大正 25，74c9-15）：「何等十四難？世界及我常，世界及我無常，世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常。世界及我有邊，無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊。死後有神去後世，無神去後世，亦有神去亦無神去，死後亦非有神去亦非無神去後世。是身是神；身異神異。」

[19] [1]《長阿含經》卷 14(大 1，89c23-94a3)：「諸有沙門、婆羅門於本劫本見，末劫末見，種種無數，隨意所說，盡入六十二見中。……種種所說，盡入六十二見中，齊是不過。」

[2]《增壹阿含經》卷 7（大正 2，577b1-12）：「爾時！世尊告諸比丘，有此二見。云何為二見？所謂有、無見。彼云何為有見？所謂欲有見、色有見、無色有見。彼云何為欲有見？所謂五欲是也。云何為五欲？所謂眼見色，甚愛敬念，未曾捨離，世人宗奉。若耳聞聲、鼻嗅香、口知味、身知細滑、意了諸法，是謂有見。彼云何名為無見？所謂有常見、無常見、有斷滅見、無斷滅見、有邊見、無邊見、有身見、無身見、有命見、無命見、異身見、異命見。此六十二見，名曰無見，亦非真見，是謂名為無見。是故諸比丘，當捨此二見。如是諸比丘，當作是學。」

[3]《佛說梵網六十二見經》(大正 1，264a20-270c22)。

[4]《摩訶般若波羅蜜經》卷 14〈48 佛母品〉(大正 8，324b26-325a2)。

[5]《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉(大正 25，545b11-c15)：「

（A）依五蘊計神及世間常、無常等四句

◎須菩提！佛於是中知眾生心數出、沒、屈、申，所謂神及世間常，是事實，餘妄語，是見依色；神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依色；神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依色；神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依色。

◎神及世間常，是事實，餘妄語，是見依受；神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依受；神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依受；神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依受。

◎神及世間常，是事實，餘妄語，是見依想；神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依想；神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依想；神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依想。

◎神及世間常，是事實，餘妄語，是見依行；神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依行；神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依行；神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依行。

◎神及世間常，是事實，餘妄語，是見依識；神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依識；神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依識；神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依識。

（B）依五蘊計世間邊、無邊等四句

世間有邊是事實，餘妄語，是見依色；世間無邊，是事實，餘妄語，是見依色；世間有邊無邊，是事實，餘妄語，是見依色；世間非有邊非無邊，是事實，餘妄語，是見依色。依受、想、行、識亦如是。

（C）依五蘊等計一、異

神即是身，是見依色；神異身異，是見依色。

依受、想、行、識亦如是。

（D）依五蘊計死後有無如去四句

死後有如去※，是事實，餘妄語，是見依色；死後無如去，是事實，餘妄語，是見依色；死後或有如去或無如去，是事實，餘妄語，是見依色；死後非有如去非無如去，是事實，餘妄語，是見依色。依受、想、行、識亦如是。如是，須菩提！佛因般若波羅蜜，眾生出、沒、屈、申如實知。」

※：印順法師著《如來藏之研究》p.13-14：「如來，在佛教中是佛的別名，解說為『從如中來』，就是悟入真如而來成佛的(『乘如實道來』)。……如來就是『我』的別名。……也稱『我』為『如來』，也可以說『如去』。」

[6]《中觀論疏》卷 10〈25 涅槃品〉(大正 42，160a1-4)：「《智度論》云：後世事要惑者多迷，是故別說，開六十二者一陰四句，五陰二十。常無常二十、邊無邊、如去不如去亦二十，故成六十。一異為本成六十二。」

按：如圖示

- 六十二見
  - 六十
    - 色
      - 常、無常、常亦無常、非常非無常（5x4=20）
    - 受
    - 想
      - 有邊、無邊、有邊無邊、非有邊非無邊（5x4=20）
    - 行
    - 識
      - 如去、不如去、如去不如去、非如去非不如去（5x4=20）
  - 二
    - 依五蘊等計一
    - 依五蘊等計異

[7]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199(大正 27，996b26-c8)：「又《梵網經》說：『六十二諸惡見趣，皆有身見為本。』六十二見趣者，謂前際分別見有十八，後際分別見有四十四。前際分別見有十八者，謂四遍常論，四一分常論，二無因生論，四有邊等論，四不死矯亂論。後際分別見有四十四者，謂十六有想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷滅論，五現法涅槃論。此中依過去起分別見，名前際分別見。依未來起分別見，名後際分別見。若依現在起分別見此則不定，或名前際分別見，或名後際分別見；以現在世是未來前過去後故；

二、觀破自我的自性見，也就能破一切自性見

雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此(p.534)種自我的自性見，也就能破一切眾生所共的自性見了。

三、顯種種戲論邪見，皆可以緣起無我觀破斥

如來破見時，說這不是，說那也不是，顯示這一切是世間戲論[20]，也就是顯示法空。佛為適應當時的時代，破這種種邪見；現時代下的各種不同的邪見，假使知道他的病根所在，也同樣可以緣起無我觀破斥的。[21]

四、釋邪見定義以及本品所說、所欲破除的邪見

邪見有通有別：

（一）約通義說

凡是不正見，都可叫做邪見，這約通說。

1、明示有我法二見，不論內外道都是戲論，別名邪見

邪見是戲論的別名；根本的，分別的我見、法見，蒙蔽障礙真知灼見，不能見到諸法實相，不論是外道、凡夫，就是佛弟子，有了這種見，就是邪見。[22]

或未來因，過去果故。」

[8] 印順導師《空之探究》(p.93)：「《梵網經》是『長阿含經』的一經。經說六十二見，是綜舉印度當時外道們的異見，內容為過去十八見，未來四十四見。」

印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.744-p.745)：「《梵網經》列舉六十二見：

過去十八見
- 我及世間常（四見）
- 我及世間一分常一分無常（四見）
- 我及世間有邊無邊（四見）
- 詭辯論（四見）
- 無因論（二見）

未來四十四見
- 死後有想（十六見）
- 死後無想（八見）
- 死後非有想非無想（八見）
- 死後斷滅（七見）
- 現法涅槃（五見）」

※六十二見立論分釋參見本品講義後附錄（二）、（三）

[20]《大智度論》卷 92〈82 淨佛國土品〉(大正 25，707a16-19)：「略說是「戲論相」：此東、彼西，是上、是下，是常、是無常，是實、是虛，是世間、是出世間，乃至是二乘法、是佛法。」

[21]《中觀今論》〈序〉(p.7-p.8)：「一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得的不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺──自性見的不同構想，本質並沒有差別。緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。」

[22]《大智度論》卷 45〈14 斷見品〉(大正 25，384c18-22)：「我見及知者、見者；佛見、菩薩見、諸眾生見等，及有無、斷常等邪見，五眾乃至諸佛法轉法輪等諸法見；是菩薩能斷是三種見故，當於大眾中說法。是三種見，無始世界來，習著入於骨髓。※」

※：印順導師《《大智度論》筆記》【B010】(p.125)：「三種見：我見、邪見、法見。」

2、舉經證明，二乘人未見到諸法實相亦名邪見

《經》說二乘人是眇[23]目，[24]即說他所見的不正。所以《涅槃經》說：『若以聲聞心言布施不可得，是名邪見』。[25]

（二）約別義說五見中的邪見

平常說：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，此五見中的邪見，是特殊的，也就是約別義說的。這邪見，指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，是外道所起的不正見。

（三）約本品所欲破除的邪見

1、以自我見為根本，引發或斷或常的邊執見

本品說的邪見，[26]主要的是我見、邊見，就是以自我見為根本，引發或斷或常的邊執見。

2、破邪顯正

（1）破除我見，明我空

破除以自我為中心的我見，即明我空。

（2）破除斷、常之邊見，就是法空

破除了執實有所起的斷、常見，就是法空。

（3）遠離我法的邪見，就是涅槃

---

[23] 眇〔ㄇㄧㄠˇ〕：1.眼睛小。《易・履》：“眇能視，跛能履。” 陸德明 釋文：“眇，《說文》云：‘小目’。”《資治通鑒・唐僖宗中和三年》：“ 克用 一目微眇，時人謂之‘獨眼龍’。” 胡三省 注：“眇，一目小也。”按，《正字通・目部》：“眇，目偏小不盲亦曰眇。”2.一目失明。3.謂兩眼皆失明。 宋 蘇軾《日喻》：“生而眇者不識日。”4.指盲人。 (《漢語大詞典（七）》，p.1167)

[24] [1]《妙法蓮華經》卷 2〈4 信解品〉(大正 9，18a14-18)：「長者知子，愚癡狹劣，不信我言，不信是父。即以方便，更遣餘人，眇目矬※陋，無威德者，汝可語之，云：『當相雇，除諸糞穢，倍與汝價。』」

※：矬〔ㄘㄨㄛˊ〕：1.身材短小。4.容貌醜陋。(《漢語大詞典（七）》，p.1547)

[2]隋・智顗《妙法蓮華經文句》卷 6〈釋信解品〉(大正 34，89b1-3)：「眇目是偏空。矬者，豎短不窮實相之源。陋者，橫狹無摩訶衍眾善莊嚴也。非四無畏名無威，異常樂我淨名無德。」

[25] [1]北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》卷 24〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉(大正 12，507a5-12)：「云何菩薩不觀福田及非福田？……觀諸眾生無有持戒及以毀戒。……善男子！若有不見施及施報，當知是人不名破戒，專著邪見。若依聲聞言不見施及施果報，是則名為破戒、邪見。若依如是《大涅槃經》不見惠施及施果報，是則名為持戒正見。菩薩摩訶薩有異念處以修習故，不見眾生持戒、破戒，施者、受者及施果報。是故得名持戒正見。以是義故，菩薩摩訶薩不觀福田及非福田。」

[2]隋・吉藏《中觀論疏》卷 1(大正 42，3a7-12)：「《涅槃》云：『二乘之人名為曲見。』又云：『若以聲聞辟支佛心言無布施，是則名為破戒、邪見。』《法華》云：『眇目座陋。』眇目者，所見不正也。所謂空有二見，並皆不正見，王宮實生，雙林實滅，謂所見不正。《智度論》云『二乘之空名為但空』，故空見不正。」

[26] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，165, a3-6)：「又此品破三種邪見：一、破外道。二、破學小乘語意俱失。而自推折所立亦是邪見。三、破得小乘語不得小乘意，如聞十二因緣法，計有實性等。」

我法的邪見遠離了，就是涅(p.535)槃。[27]

（肆）總結全《論》皆以離我法二執為破一切邪見義，故後二品非只局限小乘教

〈觀涅槃品〉中說：『諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處』[28]；本論開端說：『能說是因緣，善滅諸戲論』。[29]就是觀八不的因緣，離常斷一異…的戲論，體現空性，正見諸法無我，便得入於寂靜涅槃。這在大小乘都是一樣的，所以把此二品，局判為小乘，實在不對！[30]

---

[27]《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，222b18-20)：「一切作法無常，則破我所外五欲等；若說無我，破內我法；我、我所破故，是名寂滅涅槃。」

[28]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36b2-3)：「諸法不可得，滅一切戲論，無人亦無處，佛亦無所說。」

[29]《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，1b14-17)：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」

[30] ※諸家對〈觀十二因緣品〉〈觀邪見品〉此後二品之教判如下：

[1]青目釋《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，36c25-26)：「問曰：已聞大乘法破邪見，今欲聞聲聞法破邪見。」

[2]隋．吉藏：

◎《中觀論疏》卷 10(大正 42，160a28-29)〈26 十二因緣品〉：「論有二分，前二十五品破大乘人法，明大乘觀行；今第二兩品破小乘人法，明小乘觀行。」

《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉(大正 42，22a9-12)：「前二十五品令因中發觀得佛及菩薩菩提，後之二品令二乘人因中發觀得二乘菩提，故後品云：前已聞大乘法入第一義，今欲聞聲聞法入第一義。」

《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉(大正 42，8c15-20)。

◎《三論玄義》卷 1(大正 45，10b4-6)：「若通破大小二迷。通申大小兩教。名為通論。即中論是也。故前二十五品破大迷申大教。後兩品破小迷申小教。」，

◎《觀無量壽經義疏》卷 1(大正 37，238a18-21)：「此中論……於初二十五品釋不生不滅大乘觀。後兩品釋生滅小乘觀。故生滅無生滅是大小二乘觀也。」(大正 37，238a)

[3]隋．智顗：

◎《妙法蓮華經玄義》卷 2(大正 33，701c16-17)：「中論偈亦有三意，後兩品明小乘觀法，即生滅意也。」

◎《維摩經玄疏》卷 5(大正 38，550a4-6)「《中論》〈觀法品〉所明由是通教意；〈四諦品〉明即有通、別、圓三教意；後兩品是三藏教意。」

《維摩經玄疏》卷 3(大正 38，534c)。

《維摩經玄疏》卷 3(大正 38，535b)。

◎《四教義》卷 2(大正 46，727a26-b25)。

[4]唐．湛然：

◎《止觀輔行傳弘決》卷 1(大正 46，166a27-b7)：「教有二種。一通二別……即前二十五品兼申二乘，即後兩品〈因緣〉申中〈邪見〉申小。……然今家意與古人別：古人雖以二十五品別屬大乘，而不知有兼通含別。」

◎《止觀輔行搜要記》卷 1(卍新續 55，751c14-22)：「《中論》下，離論四句，以對四教……俱觀因緣，約文前後，以分小衍。故古師云：正申於大，即前二十五品，兼申二乘；即後二品，〈因緣品〉申中乘，〈邪見品〉申小乘。今判雖亦前文申大，則有兼通含別之意。」

[5]太虛大師《太虛大師全書》第 7 冊〈第五編法性空慧學．8《中論》後二品〉(p.823-p.825)：「這後二品，就是〈觀十二因緣品〉和〈觀邪見品〉，釋論有兩種相傳的解說不同。清辨論師傳前二十五品是就勝義諦觀察世出世間法的，後二品是就世俗諦觀察世出世間法

貳、遠離戲論（p.535～p.554）

（壹）敘見（p.535～p.537）

〔01〕**我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。**[31]

的，……能直從龍樹造論時代看，則當大乘初興，小乘尚盛之際，前二十五品乃就聲聞所執法上破顯大乘空義，悟入實相，後二品亦兼明聲聞乘法，示不違反佛聲聞法，謂就大乘勝義雖是如彼；至佛法中三乘共通的聲聞法，我龍樹也隨順奉持闡揚，所以兼明聲聞乘法。……第二十七品，全品都在破依神我而起的過去是常非常等，未來有邊無邊等邪見，執神我在過去有無，或未來有無，故起邪見。不說法空，亦不說法無我，只依五蘊說人我空，……這是中論後二品文中所有的意義。」

※印順導師對〈觀十二因緣品〉〈觀邪見品〉此二品之分判及看法如下：

[1]印順導師《中觀論頌講記》(p.43)：「二十七品，廣說緣起正觀。大科分判，三論宗依青目《釋論》，前二十五品，「破大乘迷失，明大乘觀行」；後二品「破小乘迷執，辨小乘觀行」。天台學者說：本論以緣起為宗，第二十六品，正是說的緣起，為什麼一定判為小乘？所以通而言之，全論二十七品，同明佛法；別而論之，這可說前二十五品是明菩薩法，第二十六〈觀因緣品〉，明緣覺法；後一品明聲聞法。現在判《中論》，不分大乘小乘，因為性空義，是三乘所共的。」

[2]《中觀論頌講記》(p.311-p.312)：「全論的科判中，青目的《中觀論釋》，西藏的《無畏論》，佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。……但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。……不知《中觀論》論究的法相，是《阿含經》，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實法；論主即依經作論，如實的顯示出來。……明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。」

[3]《中觀論頌講記》(p.508)：「向來科判本論，以為前二十五品依大乘法說，本品及後一品，依聲聞乘法說。然此下二品，即是『能說是因緣，善滅諸戲論』，那裡可以偏屬聲聞？又上來的二十五品，破諸妄執，顯法性空。這無一不是空的，決非抹殺一切。一切是空，也就是不壞緣起的。上來諸品，無非在成立苦、集、滅諦。此下兩品，直依《阿含經》，這是更顯而易見的。」

[4]印順導師《空之探究》(p.212-p.214)：「《中論》凡二十七品。《青目釋》以為：前二十五品，「以摩訶衍說第一義道」，後二品「說聲聞法入第一義道」；《無畏論》也這樣說。然依上文所說，緣起中道的八不文證，及多引《阿含經》說，我不能同意這樣的判別。《中論》所觀所論的，沒有大乘法的術語，如菩提心，六波羅蜜，十地，莊嚴佛土等，而是「阿含」及『阿毘達磨』的法義。《中論》是依四諦次第的，只是經大乘行者的觀察，抉發《阿含經》的深義，與大乘深義相契合而已。……所以，或以為前二十五品明大乘第一義，後二品明聲聞第一義，是我所不能贊同的。……《中論》闡明的一切法空，為一切佛法的如實義，通於二乘；如要論究大乘，這就是大乘的如實義，依此而廣明大乘行證。所以，龍樹本著大乘的深見，抉擇《阿含經》（及『阿毘達磨論』）義，而貫通了《阿含》與《般若》等大乘經。如佛法而確有『通教』的話，《中論》可說是典型的佛法通論了！」

[31] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，36c27-28)：

「**我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。**」

[青目釋]：「我於過去世，為有，為無，為有無，為非有非無，是名常等諸見依過去世。」(大正 30，37a2-3)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「往昔過去世，我為有為無，是常等諸見，皆依先世起。」(大正 30，133b6-7)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

〔02〕**我於未來世，為作為無[32]作，有邊等諸見，皆依未來世。[33]**

一、〈觀邪見品〉但敘述外人的八種邪見而加以破斥

十四不可記中，如來滅後有無四句，已在〈觀涅槃品〉說過。[34]本品但敘述外人的八種邪見，加以破斥。從現在的自我出發，依於過去世，有常無常等的四見；依於未來世，有邊無邊等的四見。[35]

「過去世有我，或無我等四；」(高麗藏 41，170a10)
「是我等諸見，依過去世起。」(高麗藏 41，170a11)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 890〕:
d□□□ayo `bhūva□ nābhūva□ ki□ nv atīte `dhvanīti ca /
yāstā□ śāśvatalokādyā□ pūrvānta□ samupāśritā□ //
「過去世に私は存在した」,また「存在しなかった」という,〔および〕「これらの世界は常住である」など〔の誤りの〕諸見解は，過去の〔見解〕に依拠している。

[32] [1]不＝無【宋】【元】【明】。(大正 30，36d，n.22)
[2]【大正】本作「不」字，印順導師《中觀論頌講記》依【宋】【元】【明】本作「無」字。

[33] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，36c29-37a1)：
「我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。」
[青目釋]：「我於未來世，為作，為不作，為作不作，為非作非不作，是名邊、無邊等諸見依未來世。」(大正 30，37a3-5)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉:
「復有異諸見，執未來不起，未來起等邊，皆依未來起。」(大正 30，133b14-15)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉:
「又於未來世，我不見有起。」(高麗藏 41，170a17)
[4]月稱論師原著，貢噶學珠仁波切譯《中觀論根本頌之詮釋《顯句論》》，苗栗：薩迦貢噶佛學會，97 年 1 月第 1 版。請參見〈第二十七品 觀邪見之分析〉(p.491-p.513)，釋第二頌(p.494-p.495)：「**『後世當生否，有邊等諸見；云何彼諸見，皆依未來世。』**於此亦設立『有生、無生』二見，是近表相義。此諸見有四，如是！為何若我於未來世是一當生或當不生？或一當生且不當生；或一非當生且非不當生謂之四見，此諸是能依後際。云何此諸四見唯一是能依後際？謂非是詮述，那麼是何？世間有邊等見能依後際，餘他四見亦非有；有邊等四見，一般而言能依『後際』而契入，云何若我未來世是一當生或餘彼諸三見，唯有『我』能依後際安住，了解此四見分成二支差別。值此際於前際可緣得四見，為第一支見。」
[5]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 892〕:
d□□tayo na bhavi□yāmi kimanyo `nagate `dhvani /
bhavi□yāmīti cāntādyā aparānta□ samāśritā□ //
「未来世に私は存在しないであろう」,あるいは「他者として存在するであろう」という,また「〔世界は〕有限である」などの〔誤りの〕諸見解は，未来〔の見解〕に依拠している。

[34]《中觀論頌講記》(p.500-p.501)：「癸一　如來離四句：
如來滅度後，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。
如來現在時，不言有與無，亦不言有無，非有及非無。
上面總破四句，現以如來離四句的聖教，證明涅槃的出四句。」

[35]《中觀論頌講記》(p.405)：「一般外道說我及世間，有常無常等的四句，有邊無邊等的四句。初四句是：我及世間常，我及世間無常，我及世間亦常亦無常，我及世間非常非無常。後四句是：我及世間有邊，我及世間無邊，我及世間亦有邊亦無邊，我及世間非有邊非無邊。常無常等的四句，是約時間說的，邊無邊等的四句，是約空間說的。」

二、敘外人八種邪見

（一）依於過去世，外人有常無常等四見

（釋第 1 頌：我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世）

1、詰問我於過去世之有無

以現在「**我**」，觀待「**於過去世**」中，是「**有**」呢？還「**是無**」？這有無的詰問，是疑不是見。

※有見、無見皆不離「我見」

疑是猶豫不決；見是堅固執著，有不可動搖的力量。必先經過猶豫的疑，才到達堅固的見。[36]一個(p.536)人不考慮到自身是什麼，不會發生什麼問題；一考慮到，是有、是無、亦有亦無、非有非無，問題都來了。

一經決定，就堅固執著，說有決定是有，有的不是無；說無決定是無，無的不是有……。他們說無，不是無我，還是我見。[37]

2、以現在我見觀待過去世，生起常、無常等邊見

以現在的我見，觀待過去世，產生〔是有〕[38]是無的見解。對「**世間**」，立刻也就發生是「**常**」、是無常「**等**」的邊「**見**」了。

世間，[39]不定指山河大地，是指有情所依的五蘊、六處、六界，即對我存在的一切。起常、起斷的見，都是考慮現在的我，在過去怎麼樣，推到五蘊的關係所下的決定。所以說：「**皆依過去世**」。

※理解緣起法，我見邊見自然遠離

有了有無的邪見，就不能見緣起法。[40]理解緣起，知道世間是非斷非常的中道，我

---

[36]《成實論》卷 10〈129 疑品〉(大正 32，315b25-c5)：「問曰：疑有何過？答曰：若多疑者，一切世間出世間事皆不能成。所以者何？疑人不能起發事業，若發則劣故不能成。又經中說：疑是心之栽蘗，猶如荒田多栽蘗，故異草尚不得生，況稻穀等。心亦如是，為疑根所壞，於邪事中尚不能定，況能正定。又佛說：疑名闇聚。闇聚三種，過去闇聚、未來闇聚、現在闇聚，此闇聚是諸我見生處。」

[37]《中觀今論》(p.85)：「外道及一般人，每以為有即是實有，無即實無，即什麼都沒有了，這是極浮淺的見解。此一見解，即破壞因果相──和合與相續。佛法徹底反對這樣的見解，稱之為有見、無見。」

[38] 按：印順導師《中觀論頌講記》本文本無「是有」二字，今依導師此段文理增之。

[39] [1]《雜阿含．233 經》卷 9(大正 2，56c5-6)：「云何為世間？謂六內入處。云何六？眼內入處、耳、鼻、舌、身、意內入處。」

[2]《空之探究》(p.6-p.7)：「世間，佛約眼等內六處，色等六外處，六識，六觸，六受說。這些，都是可破壞（khaya）的，破壞法所以名為世間。六處等我我所空，名為空世間。」

[40]《雜阿含．301 經》卷 12(大正 2，85c17-86a3)：「如是我聞：一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者[跳-兆+散]陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見」？佛告[跳-兆+散]陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。」，《雜阿含．262 經》卷 10(大正 02，66b6-67a19)

見邊見自然遠離了。[41]

（二）依於未來世，外人有有邊無邊等的四見

（釋第 2 頌：我於未來世，為作為無作，有邊等諸見，皆依未來世）

1、造作與不作生死法，到與不到後世去

以現在的「**我**」，觀待「**於未來世**」，是「**作**」呢？是「**無作**」？

作，是說現在的我，造作生死，起生死法，到後世去。

不作，是說現在的我，不作生死，不起生死法，不到後世去。

※這作與不作，還是有與無。不過，有與無，約體說；作與不作，約用說。

2、皆依「未來世」論有邊、無邊等見

這樣的推求，所以對未來世間，就生起「**有邊**」無(p.537)邊「**等**」的「**諸見**」。未來生死，即現在的繼續，是無邊；現生解決了，不再流下去，是有邊。這是由於考慮現在與未來世相續不相續所起的見解，所以說：「**皆依未來世**」。

（貳）破斥（p.537～p.554）

一、廣破（p.537～p.553）

（一）破有無作不作見顯我空（p.537～p.545）

1、破過去有我等四句

（1）破我於過去有

A、別破

（A）約前我今我不一破

〔03〕**過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日[42]我。[43]**

〔《化迦旃延經》,Kātyāyanāvavāda（S. 22. 90. Channa）。〕另參見《雜阿含 · 926 經》卷 33 (大正 2，235c27-236b11)；《別譯雜阿含 151 經》卷 8 (大正 2，430c10-431b1)。

[41] [1]《增壹阿含經》卷 19〈27 等趣四諦品〉(大正 2，644a5-13)：「比丘！有此二見。云何為二見？所謂有見、無見。諸有沙門、婆羅門不知此二見之本末，彼便有欲心、有瞋恚心、有愚癡心、有愛心、有受心，彼是無知、彼有怒心，不與行相應。彼人不脫生、老、病、死、愁、憂、苦、惱，辛酸萬端不脫於苦。諸有沙門、婆羅門如實而知之，彼便無愚癡、瞋恚之心恒，與行相應，便得脫生、老、病、死。」

[2]《大毘婆沙論》卷 200(大正 27，1002b2-8)：「如《契經》說：「苾芻！當知！世間沙門、婆羅門等，所依諸見皆入二見，謂有見（常見）、無有見（斷見）。今應分別云何諸見，一切皆入此二見中？」答：非此入言顯攝彼體，但顯彼入二見品中，所以者何？有見者，即「常見」，無有見者，即「斷見」。諸惡見趣雖有多種，無不皆入此二品類。」

[3]《中觀論頌講記》(p.385)：「斷常是兩極端，走上斷常二見，就不能正見諸法的實相。所以佛破除斷常的二見，顯出非斷非常的中道來。所以成為常見，成為斷見，是因他有自性見，取著諸法有實自性，否則就實無性。要遠離這二邊見的過失，必須深刻的理解一切法性空，從性空中悟入中道。」

[42] [1]世＝日【宋】【元】【明】。(大正 30，37d，n.3)

[2]【大正】本作「世」字，印順導師《中觀論頌講記》依【宋】【元】【明】本作「日」字。

[43] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a7-8)：

〔04〕**若謂我即是，而身[44]有異相，若當離於身，何處別有我？[45]**
〔05ab〕**離身無有我，[46]是事為已成。[47]**(p.538)

「過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世我。」
[青目釋]：「我於過去世有者，是事不然。何以故？先世中我不即作今我，有常過故。若常則有無量過。何以故？如人修福因緣故作天而後作人，若先世我即是今我者，天即是人。……若先作天後作人，則天即是人，旃陀羅即是婆羅門。但是事不然。何以故？天不即是人，旃陀羅不即是婆羅門，有此等常過故。」(大正 30，37a19-29)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「過去世有我，是事則不然，彼先世眾生，非是今世者。」(大正 30，133b20-21)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「彼過去世我，非今世可有。」(高麗藏 41，170b05)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 894〕：
abhūmatītamadhvānamityetannopapadyate /
yo hi janmasu pūrve□u sa eva na bhavatyayam //
「過去世に私は存在していた」ということは，成り立たない。なぜならば，およそ，多くの前世(前生)に〔あった〕ものが，そのままこれ(いまの私)である，ということはないからである。
[5]歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.7)：「番梵頌云：『過去世已起，是說則不成；前時諸所起，非卽彼爲此。』今譯取意爲文。」

[44] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68a，n.8)：「番梵作『受者』，次下『身』字皆同。」

[45] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a9-10)：
「若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我。」
[青目釋]：「汝先說離受，別有受者，以受分別受者是天、是人，是皆不然。當知但有受，無別受者。」(大正 30，38a8-10)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：「還是昔我者，但是取自體，若離彼諸取，復有何我耶？」(大正 30，133b25-26)
[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p.896〕：
sa evātmeti tu bhavedupādāna□ viśi□yate /
upādānavinirmukta ātmā te katama□ puna□ //
しかし，もしも「〔前世の〕我(アートマン)がそれ(いまの私)であるけれども，取(執着)が区別されるのである」というならば，それならば，取(執着)を離れて，さらに，どのような我(アートマン)が，〔そのようにいう〕汝〔に有る〕のであるか。

[46] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，167a9-10)：「釋偈中，**離身無有我**，是事為已成也，即是釋第二結破也。」

[47] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a11-12)：
「離有無身我，是事為已成，若謂身即我，若都無有我。」
[青目釋]：「若謂離受別有我，是事不然。若離受有我，云何可得說是我相？若無相可說，則離受無我。」(大正 30，38a10-12)
[2]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「若或離於取　復何有我邪」(高麗藏 41，171c04)
「又復離於取　無處有所作」(高麗藏 41，171c05)
[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 898〕：
upādānavinirmukto nāstyātmeti k□te sati /
syādupādānamevātmā nāsti cātmeti va□ puna□ //
「取(執着)を離れては我(アートマン)は存在しない」ということが成立するとするならば，「取(執着)が，そのまま我(アートマン)である」ということになるであろう。それならば，

※過去我是由觀待現在我而安立

以現在的我出發，考慮現在的我，在過去時是否存在。如現在的我，在過去就有，那過去的我，就是現在的我；今我昔我成為一個了。

※現在以不一，破斥他的今我即前我。

a、論主總破過去世有現在之我

（釋第 3 頌：過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今日我）

假定說：「**過去世**」中「**有**」現在的「**我**」，這「**事**」情不但是「**不可得**」，實也不可能，也無從證實。假定過去有我，這「**過去世中**」的「**我**」，是「**不**」能造「**作今日**」的「**我**」的。為什麼？

過去的我在天上，現在的我在人間；過去的我有智慧，現在的我是愚癡；有著很大的不同。所以過去我不起現在我，也就不能說過去世中有我。

b、論主別破離身（五蘊身）之我

（a）正破

（釋第 4 頌：若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我）

如以為我體是一，過去的我就是現在的我；所以有天人智愚的差別，這是身體的改變。

這是不可以的！這等於說有一個自我，在跑來跑去，時而生天上，時而到人間。

◎「**若**」「**我**」還「**是**」這一個，「**而身有**」了「**異相**」，那所說的自我，不是離身而有了嗎？可是，離身是沒有我的。

◎「**若當**」真「**離於身**」體，又那裡「**別有我**」體的存在呢？[48]

（b）結破

（釋第 5 前半頌：離身無有我，是事為已成）

「**離**」了五蘊「**身**」，沒「**有**」自「**我**」的存在，「**是事**」在上面，「**已**」多次的「**成**」(p.539)立過了。

※釋本頌「身」義，和五蘊身的內容相同

身[49]，狹義說是身根；廣義說是四大集合的有色身；再擴大點說，是整個生命的心色，與平常說五蘊身的內容相同。本頌是約後義說的。

汝たちにとっては，「我(アートマン)は存在しない」ということになるであろう。」

[48] [1]《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉(大正 26，39a14-15)：「若離陰有我，陰外應可得，云何當以受，而異於受者。」

[2]另參《中論》卷 3〈18 觀法品〉(大正 30，23c21)：「若我異五陰，則非五陰相。」

[3]印順法師：《中觀論頌講記》(p.317)：「我如異於五陰，我與陰分離獨在，即不能以五陰的相用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。」

[49] [1]《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，280a8-9)：「身謂四大種所造，身識所依淨色，無見有對。」

[2]《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，294a4-6)：「諸根所隨，周遍積聚，故名為身。愚夫長夜瑩飾藏護，執為己有，計為我所。」

（B）約即身離身無我破

〔05cd〕**若謂身即我；若都無有我。**[50]
〔06〕**但身不為我，身相生滅故；云何當以受，而作於受者？**[51]
〔07〕**若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。**[52]

這就是非蘊離蘊破。前一頌半（第 5 頌後半頌及第 6 頌），破即身我；後一頌（第 7 頌），是破離身我。

a、破即身我

（釋第 5 頌後半頌：若謂身即我，若都無有我）

假定如上面所說，五蘊「**身**」就是「**我**」，那麼，

---

[50] [1]此半頌與其他傳本之比照資料，請參上半頌之注腳處。
[2]歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68b，n.1)：「番梵云『汝執我則無』，意謂以受者爲我則失此我也。」

[51] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a13-14)：
「但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者？」
[青目釋]：「若謂離身無我，但身是我，是亦不然。何以故？身有生滅相，我則不爾。」(大正 30，38a12-13)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「若取是我者，何處更有我？由取起滅故，云何是取者？」(大正 30，133c6-7)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「取不卽是我，此義已證成。」（高麗藏 41，171c17）
「我謂自主宰，他主宰何有。」（高麗藏 41，171c18）
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 900〕：
na copādānamevātmā vyeti tatsamudeti ca /
katha□ hi nāmopādānamupādātā bhavi□yati //
また，取(執着)がそのまま我(アートマン)なのではない。それ(取)は滅したり，生じたりする。実に，取がすなわち取の主体であるということは，どうして，あり得るであろうか。

[52] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a15-16)：
「若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。」
[青目釋]：「復次，云何以受即名受者？若謂離受有受者，是亦不然。若不受五陰而有受者，應離五陰別有受者，眼等根可得而實不可得。」(大正 30，38a13-16)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「若異於彼取，有我者不然，離陰應可取，而不可取故。」(大正 30，133c15-16)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「若復異於取，我亦不可得；」（高麗藏 41，171c23）
「能取所取取，此皆無異取。」（高麗藏 41，171c24）
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 902〕：
anya□ punarupādānādātmā naivopapadyate /
g□hyeta hyanupādāno yadyanyo na ca g□hyate //
さらに，取(執着)からは異なる我(アートマン)は，決して成り立たない。なぜならば，もしも〔両者が〕異なっているならば，取(執着)のない〔我(アートマン)〕が把捉されるはずであるのに，しかし，〔そのようなものは，実際には〕把捉されないからである。

◎第一、身體是我，這等於說離了身體，就根本「**都**」沒「**有我**」。

（釋第 6 頌：但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者）

◎第二、依身體有我，「**身**」實在「**不**」就是「**我**」，因為「**身相**」是有「**生滅**」的；而所說的我，是常住不變的，是輪迴的主體。怎麼五蘊的「**受**」法，當「**作**」「**受者**」的我呢？五蘊法與受者我，不即不離，怎麼能把那不是我的認為我？[53]

b、破離身我

（釋第 7 頌：若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得）

假定見即身是我不成，又說「**離身有我**」，這「**事**」也是「**不**」對的。因為「**無**」有五蘊的「**受**」法，「**而**」說「**有**」(p.540) 受者「**我**」，這受者我「**實**」在是空虛的幻想，沒有他的自體「**可得**」。

B、結顯

〔08〕**今我不離受，亦不但[54]是受，非無受非無，此即決定義。[55]**

（A）我不離五蘊身受；五蘊受也不就是我

---

[53] [1]《十住毘婆沙論》卷 4 (大正 26，39a12-13)：
「**若陰是我者，我即生滅相；云何當以受，而即作受者？**」
[2]《中觀論頌講記》(p.319)：「如『我是五陰』，那所說的『我』，應該與五陰一樣是『生滅』的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。」

[54] [1]即＝但【宋】【元】【明】。(大正 30，37d，n.4)
[2]【大正】本作「即」字，印順導師《中觀論頌講記》依【宋】【元】【明】本作「但」字。

[55] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，37a17-18)：
「**今我不離受，亦不但是受，非無受非無，此即決定義。**」
[青目釋]：「是故我不離受，不即是受，亦非無受，亦復非無，此是定義。」(大正 30，38a17-18)
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「我不異於取，亦不即是取，而復非無取，亦不定是無。」(大正 30，133c26-27)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「如所說正理，我不卽是取，」(高麗藏 41，172a06)
「我不異於取，亦不決定無。」(高麗藏 41，172a07)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 904〕：
eva□ nānya upādānānna copādānameva sa□ /
ātmā nāstyanupādāno nāpi nāstye□a niścaya□ //
このように，それ(我(アートマン))は，取(執着)から異なるのでもなく，また，取(執着)そのものでもない。取(執着)のない我(アートマン)は，存在しないし，存在しないのでもない，ということが決定される。
[5]歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，68b，n.2)：「番梵云：『我亦非無受，無性亦不定。』無畏釋云：『亦非決定，何者爲無也？』今譯文倒。」

（釋第 8 後前半頌：今我不離受，亦不但是受）

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。

a、我不離五蘊

不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說：「**今我不離**」五蘊身的「**受**」。

b、我不即是蘊

我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「**亦不但是受**」。

c、小結

這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我；在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。

※亦破一切有部計五蘊法為實

一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。

他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。[56]本頌說「**亦不但是受**」，即是破除他的錯見。

（B）我與受，相互依存，不即不離

（釋第 8 後半頌：非無受非無，此即決定義）

同樣的，五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「**非**」是「**無**」有「**受**」，也「**非**」是「**無**」有我，不過是求他的實體不可得罷了。

a、舉喻

如花瓶，是物質的 (p.541)泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。[57]

---

[56]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 8(大正 27，36a17-25)：「謂譬喻者作如是說：薩迦耶見無實所緣。彼作是言：薩迦耶見計我我所，於勝義中無我我所，如人見繩謂是蛇，見杌謂是人等，此亦如是故無所緣。為止彼執，顯示此見實有所緣，故作斯論。問：於勝義中無我我所，云何此見實有所緣？答：薩迦耶見，緣五取蘊計我我所。如緣繩杌謂是蛇人，行相顛倒，非無所緣，以五取蘊是實有故。」

[57] [1]《大智度論》卷 74〈57 燈炷品〉(大正 25，581c12-15)：「此中佛自說深因緣，所謂『如非是色，非離色。』譬如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶。」

[2]《中觀今論》(p.174-p.175)：「《智論》卷七四說：「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」，即是此義。又《中論・觀邪見品》說：「**今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義**」。處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。中觀者說：五蘊和合實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。頌文說：「**非無，此即決定義**」。在佛法的緣起因果法裏，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊

b、合法

依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「**決定義**」，緣起是這樣的。不理解，所以戲論紛紜。

（C）不能正確理解緣起法而起的執見

a、唯心論者所說

如唯心論者說：一切法的存在，是依心不離心的存在。

他就剝奪了物質不即是心的特性；以一切法為自心的開展，離心就無有一物。

b、唯物論者所說

唯物論者說：一切法依物而存在。當然，精神是不離物質而存在的。

然而，忽略了不即物質的精神特性，於是乎把一切法，建築在物質上，以為離物就無有一物。

c、唯心、唯物論者兩大思想的矛盾處

兩大思想的矛盾，不過是不能尊重事實，不知依因者不即是因的緣起相對性。

d、重差別，或重統一的計執

◎又如有人說：離開全體無有部分，部分是在全體中的；離統一的全體，就沒有部分。

◎有的說：全體是部分的綜合，離部分就沒有全體。

※這或者重差別，或者重統一。

（a）重差別的計執

一分佛學者，主張五蘊是差別事，我是和合假有的；把統一的我，成立在差別五蘊中，就以為只有五蘊沒有我。

（b）重統一的計執

有的外道，把差別的色心，成立在統一的我中，就以為自我是一切的一切，(p.542)一切從自我中發現。

（c）小結

這種都是走到偏激的一邊，實在是不對的。

e、論義歸結——正觀緣起

（a）一切都是緣起相待而成的

不知緣起的一切因果法，都是假名，不就是因，也不離因；不就是果，也不離果。因果的存在，儘管沒有自性，但各有他的假相、假用，不失他的特色。所以，因果、人法，統一、差別，全體、部分，一切的一切，都是緣起相待而成的。[58]

的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。」

[58] 印順導師《我之宗教觀》(p.95)：「從更深徹來說：善惡、身心、依正──這一切，都是緣起的存在，稱為「假名有」。假名，是有特性、有形相、有作用、有因果關係的。假名的意義，是依於因緣而存在（「施設而有」），不是永有的、自有的、實有的存在。這樣，稱為假名的緣起有，當體就是空寂；空是無實自性的意思。所以一切法是假有，也就是一切法空──空

（b）在緣起相待的原則下，有則假名有，空非惡取空

在緣起相待的原則下，而一而異，而我而人，而因而果，……假名相的一切，都宛然存在。這是性空緣起的世俗真義，[59]不如一般惡取空者，以為空是什麼都沒有了的。

（2）破我於過去無——破斷無[60]

〔09〕**過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。**[61]

〔10〕**若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生**[62]**。**[63]

有無礙。」

[59] 印順導師《成佛之道》(p.357)：「假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。有極無自性的正見，而不壞世俗緣起有的一切。」

[60] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，165c29)：「次四偈破斷無句。」

[61] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，38a20-21)：

「過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。」

[青目釋]：「過去世中我，不作今我，是事不然。何以故？過去世中我，與今我不異。」(大正 30，38a28-29)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「今世無過去，是事亦不然，過去前生者，與今世不異。」(大正 30，134a2-3)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「過去世有我，非今世可得。」(高麗藏 41，172a09)

「過去世無我，亦非今可得。」(高麗藏 41，172a10)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 906〕：

nābhūmatītamadhvānamityetannopapadyate /

yo hi janmasu pūrve□u tato `nyo na bhavatyayam //

「過去世に私は存在しなかった」ということは，成り立たない。なぜならば，およそ，多くの前世(前生)におけるものからは異なったものが，これ(いまの私)である，ということはないからである。」

[62] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，70b，n.1)：「番梵云：彼不死而生。」

[63] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，38a22-23)：

「若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。」

[青目釋]：「若今我與過去世我異者，應離彼我而有今我。又過去世我，亦應住彼，此身自更生。」(大正 30，38a29-b2)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「若今與前異，離前應獨立，如是應常住，不為現陰緣。」(大正 30，134a4-5)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「今世過去世，無別異可得。」(高麗藏 41，172a13)

「若此有別異，見世緣不成。」(高麗藏 41，172a14)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 908〕：

yadi hyaya□ bhavedanya□ pratyākhyāyāpi ta□ bhavet /

tathaiva ca sa sa□ti□□hettatra jāyeta vām□ta□ //

もしもこれ(いまの私)が〔前世の私と〕異なっているとするならば，それ(前世の私)を排除してもまた，〔これ(いまの私)は〕存在する，ということになるであろう。それならば，それ(前世の私)はそのまま存續するであろう，あるいはそこでは，まだ死なない〔のにその〕ものが生まれる，ということになるであろう。

〔11〕**如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。**[64]

〔12〕**先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。**[65]

※論主破外人之轉計：現在我不是過去我

A、總非——現在我不是過去我

（釋9頌：過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然）

（A）執現在的我，過去世中無有，犯隔別的過失

上面破外人過去世的我，不作今日我，說明昔我今我的不一。

於是外人又(p.543)轉計說：那麼，現在我不是過去我，過去我也不是現在我；現在的我，於過去世中無有。

現在是現在的我，過去是過去的我，這又犯隔別的過失了。如「**過去我不作**」現在我，現在我不是過去我，「**是事**」是「**不**」對的。

（B）執過去世我異於現在的我亦不然

---

[64] [1]《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30，38a24-25)：
「如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。」
[青目釋]：「若爾者即墮斷邊，失諸業果報。又彼人作罪，此人受報，有如是等無量過。」(大正30，38b2-4)
[2]《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：
「諸業皆斷壞，此人所造業，彼人當受報，得如是過咎。」(大正30，134a16-17)
[3]《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：
「若先世造業，後世當受果。」(高麗藏41，172b04)
「此若無所生，是中有過失。」(高麗藏41，172b05)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 910〕：
uccheda□ karma□ā□ nāśas tathānyena k□takarma□ām /
anyena paribhoga□ syād evamādi prasajyate //
〔その場合には〕，断滅，もろもろの業の〔果報を生じない〕滅失，また，他人によってつくられたもろもろの業が，別の他人によって受用されるであろうことなど，このような誤りが付随する。

[65] [1]《中論》卷4〈27 觀邪見品〉(大正30，38a26-27)：
「先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。」
[青目釋]：「又是我，應先無而今有，是亦有過。我則是作法，亦是無因生，是故過去我，不作今我，是事不然。」(大正30，38b4-6)
[2]《般若燈論釋》卷15〈27 觀邪見品〉：
「非生共業起，此中有過故，我是作如瓶，先無而後起。」(大正30，134a21-22)
[3]《大乘中觀釋論》卷18〈27 觀諸見品〉：
「我本造作成，無體亦如瓶。」(高麗藏41，172b08)
「煩惱業因空，所生無因故。」(高麗藏41，172b09)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 912〕：
nāpyabhūtvā samudbhūto do□o hyatra prasajyate /
k□tako vā bhavedātmā sa□bhūto vāpyahetuka□ //
〔我(アートマン)は〕，先には存在していなくて，いま生起した，ということはない。なぜならば，そうであれば，誤りが付随するからである。すなわち，あるいは，我(アートマン)はつくられたものとなるであろう。あるいは，原因が無くて生起したもの〔となるであろう〕。

說「**過去世中**」的「**我**」,「**異**」於現「**今**」的我，也是「**不**」對的。為什麼呢？

B、別破

（A）假定過去我別異於現在我，現今的我應必是自生而成

（釋第 10 頌：若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生）

假定說是「**有異**」的，那就應該「**離彼**」過去的我而「**有**」現「**今**」的我了。過去的「**我**」，應該「**住**」在「**過去世**」；現「**今**」的「**我**」，在過去我以外，「**自**」己「**生**」成，這才可說是有異。

（B）若今我昔我各各差異，則有壞失業感緣起的因果法則

（釋第 11 頌：如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過）

然而，今我昔我各各差異，就墮於「**斷滅**」，「**失**」去自作「**業**」自受「**果報**」的意義了。現在沒有作業的我受果報，過去作業的我反而不受果報，這是「**彼作而此受**」，實「**有**」破壞業果「**等過**」失。

（C）如果「我」過去世先無，現今才有，則有兩種過失

（釋第 12 頌：先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因）

再說，現在的我，過去世中原「**先**」是「**無**」的，到現「**今**」才「**有**」。這樣的理論「**中**」，也是「**有過**」的。

a、現在的我便是無常性的「作法」

因為，現在的「**我**」既「**是**」先無今有的所「**作法**」，所作法就不能說他是我，因為是無常的。

b、現在的我即成「無因」而有

又現在的我，既然過去世中是沒有的，那就「**是無因**」而有了。

有此種種過失，怎麼可說我於過去(p.544) 中無呢？

（3）破我於過去俱非

〔13〕**如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。**[66]

※有我無我見既不成立，則亦有亦無「共」與非有非無「不共」更不能成立

---

[66] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38b6-11)：「復次，**如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。**如是推求過去世中邪見有、無，亦有亦無，非有非無。是諸邪見，先說因緣過故，是皆不然。」

[2]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「過去起是見，我爲有爲無。」（高麗藏 41，172b12）

「此二俱不俱，是皆無所有。」（高麗藏 41，172b13）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 914〕：

eva□ d□□□iratīte yā nābhūmahamabhūmaham /

ubhaya□ nobhaya□ ceti nai□ā samupapadyate //

このようにして，およそ，「過去〔世〕に私は存在しなかった」，「私は存在した」，「その両者である」，「その両者ではない」という，この〔誤りの〕見解は成り立たない。

像上面說的「**過去世中有我**」見，或過去世中「**無我見**」，都不得成立。那再進一步的說亦有亦無我的「**共**」俱，非有非無我的「**不共，是事皆不然**」，是不須再為廣破的了。

2、破未來作不作等四句

〔14〕**我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。**[67]

※顯「未來世」我、無我等見，亦同「過去世」所說，理亦不成

（1）論主破作不作四句有未來的我

以現在我觀待過去世，這也不行，那也不行；以現在的「**我**」觀待「**未來世**」，因現在造「**作**」而有未來的我嗎？「**不作**」而別有未來的我嗎？亦作亦不作，非作非不作？這些邪「**見**」，「**皆同過去世**」中有我無我是一樣的不得成。

（2）過去、未來皆依現在，前後的關係相同，過失也相同

從現在看過去，有呢、無呢？如從過去看現在，即是過去我作今我呢，不作今我呢？這種從前望後，如推論到現在與未來，即是現在我作不作未來。過(p.545)去是前，現在是後；現在是前，未來是後。前後的關係相同，過失也相同，[68]所以不再一一的指破。

（二）破常無常邊無邊見顯法空（p.545～p.553）

1、破常無常見

（1）破常見

〔15〕**若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。**[69]

---

[67] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38b12-15)：「**我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。**我於未來世中，為作、為不作，如是四句，如過去世中過咎，應在此中說。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「或有如是見，來世有我起，來世無我起，同過去有過。」(大正 30，134b1-2)

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 916〕：
adhvanyanāgate ki□ nu bhavi□yāmīti darśanam /
na bhavi□yāmi cetyetadatītenādhvanā samam //
「未来世に私は存在するであろう」といい，また「存在しないであろう」という，この見解は，〔以上の〕過去世〔に関するもの〕と同様である。

[68]《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25，65b21-26)：「如泥丸是現在時，土塵是過去時，瓶是未來時。時相常故，過去時不作未來時；汝經書法，時是一物，以是故，過去世不作未來世，亦不作現在世，雜過故。過去世中亦無未來世，以是故無未來世；現在世亦如是。」

[69] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38b15-19)：「復次，**若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故**。若天即是人，是則為常。若天不生人中，云何名為人？常法不生故，常亦不然。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「若天與人一，我則墮於常，天既是無生，常不可生故。」(大正 30，134b5-6)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

常無常見，是依我在過去的有無而起的；邊無邊見，是依我對未來作不作而起的。現在先觀破常無常見。

A、從根本的自性見上開展出來之邪見

根本的自性見，是我及世間常，我及世間無常，我及世間有邊，我及世間無邊；亦常亦無常、非常非無常，亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，是從根本見上開展出來的。

B、論主舉「天身、人身」說果報法，喻指過去與現在

天身、人身，是緣起的假和合。依我而明法，所以說天身人身等。此中說天說人，不約我說，是指果報法說。所以，除此等見，即是法空。

（釋第 15 頌：若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故）

（A）假定「天」的蘊身與「人」蘊身是一，則墮於常邊

假定「**天**」的五蘊身，就「**是人**」的五蘊身，這就「**墮於常邊**」。因為拿現在的人身，回(p.546)觀過去的天身，前後五蘊是完全一致的；一就墮於常邊。[70]

（B）假如「天」蘊身是常，常就應是非生滅的「無生」

如真是常的，那過去的「**天**」身，就應該是「**無生**」的。[71]因為無常是生滅的，「**常法**」才是「**不生**」的。依天例[72]人，人也是無生的，因為天即是人；常住不變，必是不生的。這裡不說人，單說天，是約過去所起見說。

（2）破無常見

〔16〕**若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。**[73]

「若天卽是人，天有乃爲常，」（高麗藏 41，172b19）

「此有卽不生，天有是常故。」（高麗藏 41，172b20）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 918〕：

sa deve□ sa manu□yaścedeva□ bhavati śāśvatam /

anutpannaśca deva□ syājjāyate na hi śāśvatam //

もしもかの神(天)〔であった〕ものが，そのままこの人間であるとするならば，それならば，常住〔の邪見〕が存在することになる。また，神は生ずることのないものとなるであろう。なぜならば，常住のものは生ずることがないからである。

[70] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，167c2-6)：「若過去天作人，天則為常。下半出常過者。外人明過去天作人即是常義，不以常義為過，故下半顯常有過。明天既是常，常則遍於五道，通在三世，云何有過去之天生人中耶？」

[71] [1]《大智度論》卷 92〈82 淨佛國土品〉(大正 25，707a19-21)：「若法實定有、不空者，即是無生無滅；無生無滅故無四諦；無四諦故無佛、法、僧寶──如是三寶等諸法皆壞。」

[2]《十二門論》(大正 30，165b14-15)：「復次，若諸法有定性，則無生無滅、無罪無福。無罪福果報，世間常是一相。」

[72] **例**〔ㄌㄧˋ〕：7.類比。 元 劉壎 《隱居通議・歐陽公》：“如此等語，殊似 少陵 ，舉此以例其餘，概可知矣。(《漢語大詞典（一）》p.1334）

[73] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38b19-24)：「復次，**若天異於人，是即為**

※假定「天身」別異「人身」則有二種過失

（A）落「無常」邊

假定說天人身完全不同，「**天**」身是「**異於人**」身的，那又「**是**」落於「**無常**」的一邊了。因為天身在過去，人身在現在，過去的不到現在來，現在的不是過去的延續，這不是無常斷滅是什麼？[74]

（B）壞「相續」義

所以說：假定前蘊的「**天**」身「**異**」於後蘊的「**人**」身，也就「**是**」「**無**」有前後「**相續**」的意義了。相續，是要彼此有聯絡，如二者截然不同，毫無共同性，這怎麼能夠相續呢？[75]

（3）破亦常亦無常見

〔17〕**若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。**[76](p.547)

無常，若天異人者，是則無相續。若天與人異，則為無常，無常則為斷滅等過，如先說過，若天與人異，則無相續，若有相續，不得言異。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉:
「若天與人異，我則墮無常，天與人異故，相續者不然。」(大正 30，134b16-17)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉:
「若天與人異，異卽成無常。」(高麗藏 41，172c03)
「天與人異故，相續無所有。」(高麗藏 41，172c04)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 920〕:
devādanyo manu□yaścedaśāśvatamato bhavet /
devādanyo manu□yaścetsa□tatirnopapadyate //
もしも人間が神(天)からは異なっているとするならば，それから，非常住〔の邪見〕が存在することになるであろう。もしも人間が神からは異なっているとするならば，連續(相續) ということは，成り立たないことになるであろう。

[74] 唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 45〈22 十無盡藏品〉(大正 36，352a29-b4):「若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。若天異人者，是即為無常；若天異人者，是則無相續。釋曰：前偈破常即破無邊，後偈破斷即破有邊。」

[75] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，167c6-13):「上半牒，明過去天與現在人異。過去天不作今人，若爾則墮無常。下半出無常過者。外人既執人天異體，即是立無常義，不以無常為咎，故下半傳顯無常之過。問：無常有幾過耶？答：有上破過去世四偈中過，復有無相續過。如此文說：則昔天自住於昔，不轉天為人；今人自生於今，非人續天，故無相續也。」

[76] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38b24-29):「復次，**若半天半人，則墮於二邊，常及於無常，是事則不然。**若眾生半身是天，半身是人，若爾，則有常、無常。半天是常，半人是無常。但是事不然。何以故？一身有二相過故。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉:
「若天在一分，人又在一分，常無常共俱，一處者不然。」(大正 30，134b22-23)
[清辨釋]:「釋曰：云何不然？謂有天處有天即是常。天處無人故，無人即是無常。若有人處有人即是常。人處無天故，無天即是無常。猶如一物一處；亦白亦黑者，其義不然。」(大正 30，134b24-27)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉:

A、常無常見已破，外人又轉計「半天身、半人身」

外人見常無常不得成立，就又生起這樣的觀念：在一個五蘊身中，具有天身，也可以有人身。就是天的業果成熟了，天身這一部分現起，人身的一部分就隱；人的業果成熟了，人身一部分現起，天身一部分又隱起來了。不是說在同一時候，一半天身，一半人身。這樣，就可以解決困難了。

※外人欲以「半天半人」救二見過失

◎現在的人身，不是過去的天身，所以沒有常住的過失。

◎現在的人身，在過去的天身中具有，所以又沒有無常的過失。

B、論主破「半天半人」仍是墮於二邊

（釋第 17 頌：若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然）

（A）人蘊隱天蘊顯則墮「無常」見，人蘊天蘊同時具則是「常」見

然而，這還是有過失的。假使真的「**半天半人**」，這是「**墮於二邊**」的。天的果報身顯，人的五蘊身隱，這是無常見；人的五蘊身在天的果報中具有，這是常見。[77]

（B）因「自性」見故墮於二邊，亦常、亦無常兩相違，是事俱有並不合理

自性見，是一一各有自體的，這樣就是這樣，不是相依相待成的。所以不墮常見，就墮無常見。[78]說亦「**常**」亦「**無常，是事**」是「**不然**」[79]的。

「若天是一分，人亦是一分，」（高麗藏 41，172c11）

「卽常無常二，成一處不然。」（高麗藏 41，172c12）

[安慧釋]：「釋曰：若如是有亦天亦人者，彼有過失，是即半身有所成故。」（高麗藏 41，172c13-14）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 922〕：

divyo yadyekadeśa□ syādekadeśaśca mānu□a□ /

aśāśvata□ śāśvata□ ca bhavettacca na yujyate //

もしも一部分が神(天)に属し，一部分が人間に属する，とするならば，非常住と常住とが〔同時に〕存在することになるであろう。しかし，それは正しくない。

[77] 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，167c14-24)：「其人見上有過故，今明天人相異故不即，非餘眾生故不異，而不知因果相續不即不異，便謂天分猶在人分更增。猶在故即是半天，故常；更增即是半人，故無常。天分由[※]在則此分為天，人分更增則彼分是人，人天兩分合成一身，何得爾耶？故下半直非也。長行云：半天是常，半人無常者，此據天為言耳；若約人，返上可解。外人避上二過，欲令立義，明天雖有我不妨作人。論主：若爾，天有我故是常，作人故無常，故半天半人則墮常無常二過也。」

按：由〔一ㄡˊ〕：22.通“ 猶 ”。尚，尚且。(《漢語大詞典（七）》，p.1297)

[78] 印順導師《寶積經講記》(p.97-p.100)：「復次，迦葉！真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。……常與無常，到底是什麼意義？……如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說『諸行無常』是法印（真理）嗎？的確，佛也以無常生滅來說明一切，也以無常為法印。但佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是『無有常』，是『常性不可得』。如執為實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。但如據此為實有而作進一步的觀察，就越來越有問題了。如析一年為十二月，一月為三十日，

（4）破非常非無常見

〔18〕**若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。**[80]
〔19〕**法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事**[81]**。**[82](p.548)
〔20〕**今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？**[83]

昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。再進一步，析一日為二十四小時，一小時為六十分，一分為六十秒：前秒與後秒間，可以說無常嗎？一直推論到，分析到分無可分的時間點(『無分剎那』)，名為剎那。這一剎那，還有前後生滅相嗎？如說有，那還不是時間的極點，而還可以分析。如說沒有，這一剎那就失去了無常相了。而且，這樣的前剎那與後剎那，有差別可說嗎？如說沒有，那就成為常住，也就失去時間相了。如說有，那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。而實常與無常都不可得，所以法性本空。佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。」

79 唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 45〈22 十無盡藏品〉(大正 36，352b7-9)：「上即縱立則半天，下正破，結言略明故皆不然。不然之由即如偈文，亦常亦無常二相違故，猶如水火義無並立。」

80 [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋]：(大正 30，38b29-c5)「復次，**若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。**若常、無常二俱成者，然後成非常非無常，與常無常相違故。今實常、無常不成，是故非常非無常亦不成。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「若常與無常，二義得成者，非常非無常，汝意亦得成。」(大正 30，134b29-c1)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「若常與無常，是二可成者，」(高麗藏 41，172c17)
「非常非無常，隨所欲應成。」(高麗藏 41，172c18)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 924〕：
aśāśvata□ śāśvata□ ca prasiddhamubhaya□ yadi /
siddhe na śāśvata□ kāma□ naivāśāśvatamityapi //
もしも非常住と常住との両者が〔同時に〕成立する，とするならば，「常住でもなく，非常住でもない」ということもまた，随意に，成立することになるであろう。

81 歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，71b，n.1)：「無畏、佛護牒頌云：『成常是亦無』，釋中亦有此語。」

82 [1]《《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋](大正 30，38c5-11)：「復次，今生死無始，是亦不然。何以故？**法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。**法若決定有所從來，有所從去者，生死則應無始。是法以智慧推求，不得有所從來，有所從去。是故生死無始，是事不然。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「有處有人來，從住處有去，生死則無始，而無有是事。」(大正 30，134c4-5)

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 926〕：
kutaścidāgata□ kaścitki□ cidgacchetpuna□ kva cit /
yadi tasmādanādistu sa□sāra□ syānna cāsti sa□ //
もしも何者かが，どこかから来て，さらに，どこかへ去るとするならば，〔その場合には〕，それゆえ，輪廻は，始まりの無いものとなるであろう。しかしながら，そのようなものは存在しない。

83 [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38c12-21)：「復次，**今若無有常，云何有無常，亦常亦無常，非常非無常**。若爾者，以智慧推求，無法可得常者，誰當有無常？因

A、常、無常二者既不成立，雙亦、雙非則更不能成

（釋第 18 頌：若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常）

主張雙非的，不是黑漆一團的不可說，就還是常無常見，不過說得漂亮些。非常就是無常，非無常就是常。好像不加肯定，而心目中還是老套。這非常非無常，是對亦常亦無常立的。假使「**常及無常**」「**二**」者，是可以「**成**」立的，那麼也許「**應**」當「**成**」立「**非常非無常**」；亦常亦無常既不得成，非常非無常又怎麼能夠成呢？

B、論主破無始辨無有常義[84]

（釋 19 頌：法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事）

（A）假若「法」定有來去的實性，生死則無始

以現在觀過去，由過去到現在，過去是去，現在是來。來去，約緣起假名說，是可以的。如定說「**法**」決「**定有來**」，決「**定有去**」，有來去的實性，那就是「**生死則無始**」了。但事實上，「實無此事」。

（B）釋「生死無始」義

a、執實有來去便計生死無始

來去決定有，為什麼生死就無始呢？來有所來，去有所去。一直向前追究他的來處，找不到他的起初，就落於無始。來去是有時間相的，時間相怎麼可以說無始？[85]

常有無常故。若二俱無者，云何有亦有常亦無常？若無有常無常，云何有非有常非無常？因亦有常亦無常故，有非有常非無常。是故依止過去世常等四句不可得，有邊無邊等四句依止未來世，是事不可得。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「若無有常我，誰復是無常，亦常亦無常，非常非無常？」(大正 30，134c12-13)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「依先際所起，常等四見無。」（高麗藏 41，173a08）
「後邊等四見，伺察亦皆無。」（高麗藏 41，173a09）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 928〕：
nāsti cecchāśvata□ kaścitko bhavi□yatyaśāśvata□ /
śāśvato `śaśvataścāpi dvābhyāmābhyā□ tirask□ta□ //
もしもどのような常住のものも存在しないのであるならば，どのような非常住のものが，存在するであろうか。〔どのような〕常住であって且つ非常住のもの〔が，存在するであろうか〕。また，これら両者を離れた〔常住でもなく且つ非常住でもない，どのような〕ものが，〔存在するであろうか〕。

[84] 隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，168a10-11)：「初破無始辨無有常義，第二偈以無常故例破後之三句。」

[85]《中觀論頌講記》(p.211-p.212)：「時間是必然向前指又向後指；所以生命有始終，時間有過未。但向前望，他是時間，必然一直向前指，決不能發現他的最前端。向後望，也決沒有終極。時間應該有始終，而始終的究竟卻是無始無終的。時間是怎樣的虛偽不實呀！沒「有始終」的究竟，也就沒有「中」間。既有開始，有終結，在始終的中間，方可說有中。如果沒有始與終，那中間的中又從何而建立呢？」

b、有始犯無因過，無始犯無窮過

佛不也是說生死無有始嗎？論主說：有始無始都是邪見。有始犯無因過，無始犯無窮過。可是，眾生都歡喜找個起頭、原始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。[86]

c、世尊說：無始意義為「有始、無始」不可得

如來為對治這種戲論，所以就說無始。這無始是對(p.549)有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。說有實性的無始，這才有無窮過。在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。[87]

C、論主綜合論義破常、無常、雙亦、雙非等四句

（釋 20 頌：今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常）

最後，又綜合的批評說：現「**今**」沒「**有常**」，怎麼會「**有無常**」？沒有無常，怎麼會有「**亦常亦無常**」？又怎麼會有「**非常非無常**」呢？

2、破邊無邊見

（1）破有邊無邊見

〔21〕**若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世**[88]**？**[89]

---

[86]《大智度論》卷 31〈1 序品〉(大正 25，291, a12-24)：「
問曰：云何破無始？
答曰：以無窮故；若無窮則無後；無窮無後，則亦無中。若無始，則為破一切智人。所以者何？若世間無窮，則不知其始，不知始故，則無一切智人，若有一切智人，不名無始！
復次，若取眾生相，又取諸法一相、異相，以此一、異相，從今世推前世，從前世復推前世；如是展轉，眾生及法始不可得，則生無始見；是見虛妄，以一、異為本，是故應破。
如有為空破有為法，是有為空即復為患；復以無為空破無為法。今以無始破有始，無始即復為患；復以無始空破是無始，是名無始空。」

[87]《中觀論頌講記》(p.211)：「釋尊說：生死沒有始，這不但指出時間的矛盾性，也顯示生死的實性空。有始，生與死還是那個為始？這問題與先有雞，先有蛋；先有父，先有子，一樣的不可解答。「生死」既然沒「有始」，也就沒「有終」。始是最初，有最初的開始，那就必然有最後的終結；無始那就自然是無終。要知道，時間是虛妄的，沒有究竟真實可得的。」

[88] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，71b，n.2)：「番梵作『他世』，下俱同。」

[89] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，38c21-27)：「今當說。何以故？**若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？**若世間有邊，不應有後世，而今實有後世，是故世間有邊不然。若世間無邊，亦不應有後世，而實有後世，是故世間無邊亦不然。」
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「世間若有邊，云何有後世，世間若無邊，云何有後世。」(大正 30，134c17-18)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「若世閒有邊，云何有後世。」（高麗藏 41，173a11）
「若世閒無邊，云何有後世。」（高麗藏 41，173a12）
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 930〕：
antavān yadi loka□ syātparaloka□ katha□ bhavet /
athāpyanantavāi loka□ paraloka□ katha□ bhavet //
もしも世界(世間)が〔時間的に〕有限であるならば，どのようにして，他の世界(来世)が存在するであろうか。また，もしも世界が〔時間的に〕無限であるとしても，どのよ

〔22〕**五陰常相續，猶如燈火[90]燄，以是故世間，不應邊無邊。[91]**

〔23〕**若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。[92]**

〔24〕**若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。[93]**

A、釋「世間」與論主此中所破「有邊」、「無邊」等見義

（A）釋此中「世間」義

うにして，他の世界(来世)が存在するであろうか。

[90] 如燈火＝若如燈【宋】【元】【明】。(大正 30，38d，n.6)

[91] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋](大正 30，38c27-39a3)：「復次，是二邊不可得。何以故？**五陰常相續，猶如燈火炎，以是故世間，不應邊無邊。**從五陰復生五陰，是五陰次第相續，如眾緣和合有燈炎，若眾緣不盡燈則不滅，若盡則滅。是故不得說世間有邊無邊。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「此諸陰相續，猶如然燈焰，以是故世間，非有邊無邊。」(大正 30，134c24-25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「此諸蘊相續，如世然燈焰。」（高麗藏 41，173a18）

「以是故世閒，邊無邊不然。」（高麗藏 41，173a19）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 932〕：

skandhānāme□a sa□tāno yasmāddīpārci□āmiva /

pravartate tasmānnāntānantavattva□ ca yujyate //

もろもろの構成要素(五蘊)のこの連續(相續)は，灯りの炎〔の連續〕のように，〔續いて〕現われる。それゆえ，〔時間的に〕有限である・無限であるということも，正しくない。

[92] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a5-6)：

「**若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。**」

[青目釋]：「若先五陰壞，不因是五陰更生後五陰，如是則世間有邊。若先五陰滅已，更不生餘五陰，是名為邊。邊名末後身。」(大正 30，39a9-11)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「前世陰已壞，後陰別起者，則不因前陰，是名為有邊。」(大正 30，135a2-3)

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 934〕：

pūrve yadi ca bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /

skandā□ skandhān pratītyemānatha loko `ntavān bhavet //

もしも先行する〔諸構成要素〕が破壞され，それらの諸構成要素に縁って，〔あとの〕これらの諸構成要素が生じないのであるならば，世界は，〔時間的に〕有限なものとなるであろう。

[93] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a7-8)：

「**若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。**」

[青目釋]：「若先五陰不壞，不因是五陰而生後五陰，世間則無邊。是則為常，而實不爾，是故世間無邊，是事不然。世間有二種，國土世間，眾生世間。此是眾生世間。」(大正 30，39a11-15)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「若前陰不壞，後陰不起者，既不因前陰，而即是無邊。」(大正 30，135a6-7)

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 936〕：

pūrve yadi na bhajyerannutpadyeranna cāpyamī /

skandhā□ skandhān pratītyemān loko `nanto bhavedatha //

もしも先行する〔諸構成要素〕が破壞されず，それらの諸構成要素に縁って，〔あとの〕これらの諸構成要素が生じないのであるならば，世界は，〔時間的に〕無限なものとなるであろう。

世間是有情的身心，身心在三相時劫的遷流中，所以叫世間。[94]

（B）所破之「有邊」見

a、前後陰截然不同的有邊

有情世間的五陰身，到某一時候結束，與後陰截然不同，這是**有邊**。

b、生死盡的有邊

又從此生死已盡，也是有邊。[95]

c、此中所破

此中破前者。

（C）所破之「無邊」見

a、前後陰相續的無邊

前一五陰身完了，後一五陰身又繼續下去，這是無邊。(p.550)

b、前陰無限延續的無邊

前一五陰延續下去，這也是**無邊**。

c、此中所破

今破後者。

B、論主詰問：世間有邊、無邊，云何能有後世

（釋 21 頌：若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世）

生死盡的有邊，相續的無邊，假名中有。前後截然不同，或前陰無限的延續，是外道妄見，假名中也是沒有的。假定「**世間**」是「**有邊**」的，怎麼能夠「**有後世**」？假定「**世間**」是「**無邊**」的，又怎麼能夠「**有後世**」？**[96]**

（A）「有邊」則現在陰不再相續後陰，故無後世

---

[94] [1]印順導師《印度之佛教》(p.37)：「世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。十方器界無邊際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。世間唯有情與器界，而有情則又為其本。何者？有有情，而後往返彼此知器界，前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。」

[2]《空之探究》(p.94)：「世間（loka），《雜阿含經》約六根、六境、六識、六觸、六受說，是眾生的身心活動。《長阿含經》分別為神我與世間，那是我與法對舉，也可說以眾生自體與山河大地相對論，也就是一般所說的眾生（世間）與（器）世間了。」

[95]《中觀論頌講記》(p.323-p.324)：「至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老不病不死；三乘賢聖，就是佛也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老不死而宣告生死已盡了。」

[96] [1]隋・吉藏撰《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 42，168, b19-21)：「初偈意明有邊、無邊俱無後世。有邊則與陰同，盡故無後世。無邊便即是此身故無復後世。今實有後世，故非邊無邊。」

[2]唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 45〈22 十無盡藏品〉(大正 36，351, c24-28)：「論云：若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？釋曰：有邊則後無續故無後世，無邊則常相續亦無後世。有邊則斷，無邊則常。《疏》無後世者下，出無後世過，亦即斷常過也。」

有邊所以沒有後世，因現在五陰完了，與後陰無關，失去相續的意義。

（B）「無邊」則現有世間即無限，後世也建立不起

無邊所以沒有後世，因現有的世間，無限發展下去；後後世間，就是前前世間，所以後世也建立不起的。如分別前後，這其間必有他的不同。

C、舉燈燄喻五陰世間常相續之理

（釋 22 頌前半頌：五陰常相續，猶如燈火燄）

（A）五陰世間相似相續，前後如燈火燄其體不一不異

「**五陰**」世間的「**常相續**」的，不是即前為後，也不是前後各別的完全脫離關係。「**如燈火燄**」，一直維持下去，是他所依的油炷，不息的放射。看起來，好像是前後一體，沒有兩樣，其實前一燈燄，不是後一燈燄；後一燈燄，不是前一燈燄。流動的燈燄，沒有一念住而又能相續。離前一燈燄，就沒有後一燈燄；所以又不能說前後燄是別體無關的。

（B）此「相依相續」燈燄喻，應建立在緣起假名上

這相似相續的燈燄喻，各學派都採用，以成立非有邊亦非無邊的不一不異的相續。[97]不過，不以緣起假名說，說(p.551)有實在的法，念念生滅，必然發生困難，無法成立。諸法緣起假名，猶如燈燄，相依相續；前燄非後燄，而後燄又是不離前燄的。所以在假名緣起中，前後都有，又都是無自性的。這樣，前燄後燄各各成立。[98]

（C）在緣起假名的相續義中，有邊、無邊不可得

（釋 22 頌後半頌：以是故世間，不應邊無邊）

前後的燈燄間，有邊不可得，無邊不可得，所以說：「**以是故世間，不應邊無邊**」。本頌直依佛法緣起假名的相續義，以顯出外道說的錯誤。[99]

D、破計前五陰「壞、不壞」而生起後五陰的世間之執（合釋 23、24 頌）

---

[97]《阿毘達磨順正理論》卷 24(大正 29，480a28-b5)：「……中有諸蘊，由先惑業，如幻相續，往所生處，至母腹內；中有滅時，復能為緣，生生有蘊。譬如燈焰，雖剎那滅，而能前後因果無間，展轉相續，得至餘方。故雖無我，蘊剎那滅，而能往趣後世義成。即此諸蘊，如先惑業勢力所引，次第漸增，於一期中，展轉相續，復由惑業，往趣餘世。」

[98]《中觀今論》(p.93-p.94)：「因果諸行，是必然的新新生滅而流轉於發生、安住、變異、滅無的歷程。釋迦的緣起觀，以此生滅觀即動觀中，否定有見與無見。……但有自性的學者，執生執滅，流為有見無見的同道者。為此，中觀者──大乘經義，從緣起本性空的深觀中，以此生滅替代有無而否定（除其執而不除其法）他。如從無自性的緣起而觀此四者：生滅即如幻如化的變化不居的心色等法，即不離時空的活動者。從特別明顯的見地去分別：生滅（法）的時間相，即相似相續，不斷而又不常的。生滅（法）的空間相，即相依相緣，不異而不即是一的。」

[99]《中觀今論》(p.87)：「中觀者深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。」

後五陰的生起，因先五陰？不因先五陰？又先五陰壞了才生？還是不壞而生？

（A）若先五陰自體「壞」了，世間不能相續——有邊

（釋 23 頌：若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊）

假定是「**先五陰**」的自體「**壞**」了，壞了就沒有，「**不**」能「**因**」壞了的先「**五陰，更生**」起「**後**」來的「**五陰**」。這樣，「**世間**」即不能相續，成為「**有邊**」了。

（B）若先五陰「不壞」，世間則無限制的延續——「無邊」

（釋 24 頌：若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊）

如「**先**」五「**陰不壞**」，即先者存在不失，這當然也「**不因**」這不壞的先五「**陰**」，「**生**」起另一「**後**」有的「**五陰**」；一人那裡有二五陰呢？[100]後五陰，不能是先來無限制的延續，所以說：「**世間則無邊**」。

（C）執有自性的世間，說壞說不壞，都墮在邊見中

此二頌，可見執有自性的世間，說壞說不壞，都墮在邊見中。

（2）破亦有邊亦無邊見 (p.552)

〔25〕[101]**若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。**[102]

---

[100] 唐・澄觀述《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 45〈22 十無盡藏品〉(大正 36，352a5-10)：「若先五蘊壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊；若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰世間則無邊。釋曰：此亦正破五陰世間，五陰和合為眾生世間，既破五陰即破眾生，眾生即假我故。」

[101] [1]在第[25]偈頌上，《中論》復有一偈，印順導師《中觀論頌講記》無摘錄此一偈頌：
《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋](大正 30，39a15-20)：「復次，如四百觀中說：
真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。
不得真法因緣故，生死往來無有邊，或時得聞真法得道故，不得言無邊。」
[2]《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉(大正 4，168c1-8)：「復次，如《四百觀》論中說下。此生第四釋正見章門。《付法藏經》云：提婆菩薩造《四百論》，今注人引之將來破二邊也，亦可是龍樹自引，例如龍樹《智度論》第十八卷歎般若偈。此是羅[目*隻]法師所作，但龍樹羅[目*隻]提婆既是同時人，所以《智度論》引羅[目*隻]所說，此處引提婆之言，亦可別有此論，今所未詳！」

[102] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39a19-24)：「今當更破亦有邊亦無邊：**若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然**。若世間半有邊半無邊，則應是亦有邊亦無邊。若爾者，則一法二相，是事不然。」
[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「一分是有邊，一分是無邊，離彼有無邊，更無俱等邊。」(大正 30，135a10-11)
[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「若一分有邊，若一分無邊，」(高麗藏 41，173b03)
「邊無邊共有，世間非道理。」(高麗藏 41，173b04)
[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 938〕：
antavānekadeśaścedekadeśastvanantavān /
syādantavānanantaśca lokastacca na yujyate //
もしも〔世界が〕，〔時間的に〕一部分は有限であり，一部分は無限であるとするならば，世界は，〔時間的に〕有限であり且つ無限である，ということになるであろう。しかし

〔26〕**彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。**[103]

〔27〕**受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。**[104]

A、或執世間為「半有邊、半無邊」，那世間則成「亦有邊亦無邊」

（釋 25 頌：若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然）

◎亦有邊亦無邊見，是說世間一半是存在，一半是不存在。存在的繼續不斷的存在下去，這是無邊；不存在的到某階段結束了，這是有邊。

◎假定「**世**」間真的一「**半**」是「**有邊**」，一「**半**」是「**無邊**」，那世間就成為「**亦有邊亦無邊**」的了。可是事實上，並沒有這回事，所以說：「**不然**」。

B、執五蘊受者與受為「一分破、一分不破」（合釋 26、27 頌）

（A）明「受者」與「受法」唯假名，不能說一半破、一半不破

有邊無邊，是約前後生命發展上講的。若就五蘊和合上講，叫做受者；就五蘊的差別上講，叫做受。[105]

（釋 26 頌：彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然）

「**受**」「**者**」，說他「**一分破**」，「**一分而不破**」，這「**是**」「**不**」可以的。

（釋 27 頌：受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然）

「**受**」法也是這樣。性空者說：受者是假名，受法也是假名，[106]他不息的演變，

ながら，そのようなことは，正しくない。

[103] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39a24-b3)：「則一法二相，是事不然。何以故？**彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。**……受五陰者，云何一分破，一分不破，一事不得亦常亦無常。……是故世間亦有邊亦無邊則不然。」

[2]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「云何一取者，一分是有壞？」（高麗藏 41，173b07）

「云何一所取，一分是不壞？」（高麗藏 41，173b08）

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 940〕：

katha□ tāvadupādāturekadeśo vina□k□yate /

na na□k□yate caikadeśa eva□ caitanna yujyate //

まず第一に，取(執着)の主体の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このようなことも，正しくない。

[104] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39a24-b3)：「則一法二相，是事不然。何以故？……**受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。**……受亦如是，云何一分破，一分不破，常無常二相過故。是故世間亦有邊亦無邊則不然。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「云何一取者，一分是有壞，一分是無壞？如是者不然。」(大正 30，135a14-15)

[3]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 942〕：

upādānaikadaśāśca katha□ nāma vina□k□yate /

na na□k□yate caikadeśo naitadapyupapadyate //

また実に，取(執着)の一部分は消滅し，一部分は消滅しないということが，どうして，〔あり得るであろう〕か。このこともまた，成り立たない。

[105]《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，13a28-29)：「受名五陰身；受者是人。」

[106]《中觀論頌講記》(p.183)：「受是五蘊法，受者是人。有人才有五蘊的受法，有五蘊的受法才有人；離了五蘊的受法，人就不可得，離了受者人，五蘊的受法也就不可得。這一切，

但不能決定說一半破，一半不破的。[107]

（B）依緣起義釋我與蘊

如我是隨所依的五蘊變化而變化的。在這演變中，五陰息息的變，我也息息的變。前我後我不是常住一體，而他的某種主要因緣未變動以前，他就現出安定統一的形態。看來如此如此，他離(p.553)卻因緣不存在，所以實際是依因緣的變動而變動。他是緣起的，所以有相待性；似乎有變、不變，而他實是念念統一的，前前非後後的，也不能說半變半不變。此意別當廣說。

（3）破非有邊非無邊見

〔28〕**若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。**[108]

※上已破「亦有邊亦無邊」，故「非有邊非無邊」也不得成

非有邊非無邊見，依上亦有邊亦無邊而建立的。如「**亦有**」邊亦「**無邊**」「**二**」者，是可以「**成**」立的，「**非有非無邊**」也「**應**」當可以「**成**」立。如上所說，亦有亦無邊是不成的，所以非有邊非無邊也不得成。[109]

因緣和合有的，緣生無自性，無自性就是空；在這空無自性中，唯有假名的受受者。」

107 隋・吉藏《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉大正 42，168c14-17)：「釋中為二，初偈就人破，次偈就法破。就人破者，明人不應一分破、一分不破。不破是常，破是無常。一人不得亦常、無常；次偈就法易知也。」

108 [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39b3-12)：「今當破非有邊非無邊見。**若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。**與有邊相違故有無邊，如長相違有短。與有無相違，則有亦有亦無。與亦有亦無相違故，則有非有非無。若亦有邊亦無邊定成者，應有非有邊非無邊。何以故？因相待故。上已破亦有邊亦無邊第三句，今云何當有非有邊非無邊？以無相待故。如是推求，依止未來世有邊※等四見皆不可得。」

※：邊＋（無邊）【宋】【元】【明】。(大正 30，39d，n.5)

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：

「有邊及無邊，是二得成者，非有非無邊，其義亦得成。」(大正 30，135a18-19)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：

「若有邊無邊，是二可成者，」（高麗藏 41，173b13）

「非有非無邊，隨所欲應成。」（高麗藏 41，173b14）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 944〕：

antavaccāpyananta□ ca prasiddhamubhaya□ yadi /
siddhe naivāntavatkāma□ naivānantavaityapi //

〔世界は〕〔時間的に〕有限であることと無限であることとの両者が，もしも〔同時に〕成立するならば，〔時間的に〕有限でもなく無限でもないということもまた，随意に，成立することになるであろう。

109 隨・智顗撰《四教義》卷 5(大正 46，736b25-c5)：「《智度論》云：若不得般若方便，即墮有無中也。但脫諸三論師，或云：道非有非無，何必《毘曇》見隣虛細色有得道也。《成論》復那忽云：見隣虛細色空得道也。今問：若爾，見非空非有是得道不？若言得道，《中論》何故云：若言非有非無，此名愚癡論。此是非有非無邊見，污穢之色，何關道也。答曰：用非有、非無，破有無，有無既破豈有，非有、非無之可存。正道畢竟清淨，無說無示也。」

二、結呵（p.553～p.554）

〔29〕**一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？**[110]

※揭示法空義總遮一切見

上說的諸見，是從自性見而生起；不合緣起假名，也是因為不合無自性義。[111]
本頌，直接的揭示法性空義，總遮一切。

（釋 29 頌：一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見）

（一）依緣起性空義，自然不落常無常等邪見

在「**一切法**」的畢竟性「**空**」中，「**世間**」是「**常**」，是無常，亦常亦無常，非常非無常「**等**」的諸「**見**」，都(p.554)是錯誤的。[112]如悟人法空，或了解依法性空而假名建立的世間，知道一切緣起是無自性的。無自性的緣起世間，有什麼常、無常可說！也自然不會有此等邪見。[113]

（二）通達性空不壞緣起，無論是在任**何**時空、任**何**人，決不起諸邪見

---

[110] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39b12-24)：「復次，**一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？**上以聲聞法破諸見，今此大乘法中說，諸法從本以來畢竟空性。如是空性法中無人無法，不應生邪見正見。處名土地，時名日月歲數，誰名為人，是名諸見體。若有常、無常等決定見者，應當有人出生此見，破我故，無人生是見。應有處所、色法、現見尚可破，何況時方？若有諸見者，應有定實，若定則不應破，上來以種種因緣破，是故當知，見無定體，云何得生？如偈說：何處於何時，誰起是諸見？」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「是第一義中，一切法空故。何處何因緣，何人起諸見？」(大正 30，135a24-25)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「當知一切法，常等皆空性。」（高麗藏 41，174a14）
「何人以何緣，何處生是見。」（高麗藏 41，174a15）

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 946〕：
atha vā sarvabhāvānā□ śūnyatvācchāśvatadaya□ /
kva kasya katamā□ kasmātsa□bhavi□yanti d□□□aya□ //
あるいはまた，一切の「存在(もの・こと)」は空であるがゆえに，常住などの諸見解は，どのようなものが，どこに，何びとに，何ゆえに，あり得るであろうか。

[111] [1]《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉(大正 25，623a2-4)：「有人雖見一切法從因緣生，謂為從邪因緣生。邪因緣者，微塵、世性等。」

[2]印順導師《中國禪宗史》(p.384)：「『數論』為印度六大學派中的重要的一派。依『數論』說：『自性』(羅什譯為世性。約起用說，名為『勝性』。約微妙不易知說，名為『冥性』)為生起一切的根元。」

[112] [1]《中論》卷 4〈22 觀如來品〉(大正 30，30b29-c1)：「**寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四。**」

[2]參見《中觀論頌講記》(p.405)。

[113]《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉(大正 30，36b4-11)：「一切法、一切時、一切種，從眾緣生故，畢竟空故無自性，如是法中，何者是有邊誰為有邊，何者是無邊，亦有邊亦無邊，非有邊非無邊，誰為非有邊非無邊；何者是常誰為是常，何者是無常，常無常非常非無常，誰為非常非無常；何者身即是神，何者身異於神。如是等六十二邪見，於畢竟空中皆不可得，諸有所得皆息，戲論皆滅。」

依假名緣起，通達緣起法性空，性空不壞緣起。空間上，無論是在「**何處**」；時間上，無論是在「**何時**」；也不論是什麼人，決不會起這些執見。[114]

（三）在一切法性空寂中無人無法，不應生邪見正見[115]

所以說：「**誰起是諸見**」！也可以說：一切法性空寂中，更有何處、何時、何人可說，而能生此等邪見呢！**[116]**

參、歸宗（p.554～p.555）

〔30〕**瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，[117]我今稽首禮。[118]**

（壹）總結

八不緣起兩頌，是標宗。中間二十七品的偈頌，是顯義。這四句頌，是歸宗。
標宗是標舉正宗，顯義是開顯正宗，歸宗是結歸正宗。

（貳）釋歸宗偈

（釋 30 頌：瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮）[119]

---

[114]《中觀論頌講記》(p.249)：「我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。」

[115]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋](大正 30，39b15-17)：「諸法從本以來畢竟空性，如是空性法中無人、無法，不應生邪見、正見。」

[116]《中觀論頌講記》(p.406)：「以性空的正見觀察，在諸法寂滅相的性空中，根本是無有常無常等的四句的；在諸法寂滅相的性空中，也根本是無有邊無邊等四句的。為什麼呢？諸法性空中，是畢竟清淨的，那裡有這些不正的邪見？如加以批評，時間上的常無常，有斷常過；空間中的邊無邊，有一異過。外道雖以我及世間，分別常無常等，但這是以緣起如來的畢竟空寂性而遮破的。」

[117] 歐陽竟無編《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(《藏要》4，73a，n.2)：「番梵此句第五轉聲，云『斷一切見故』，與釋合。」

[118] [1]《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉[青目釋] (大正 30，39b25-29)：「**瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。**一切見者，略說則五見，廣說則六十二見。為斷是諸見故說法，大聖主瞿曇，是無量無邊不可思議智慧者，是故我稽首禮。」

[2]《般若燈論釋》卷 15〈27 觀邪見品〉：
「佛為斷諸苦，演說微妙法，以憐愍為因，我今禮瞿曇。」(大正 30，135b7-8)

[3]《大乘中觀釋論》卷 18〈27 觀諸見品〉：
「佛爲世閒斷諸見，宣說一切微妙法。」(高麗藏 41，174a21)
「起悲愍心利衆生，稽首瞿曇大聖主。」(高麗藏 41，174a22)

[4]三枝充悳《中論偈頌總覽》〔p. 948〕：
sarvad□□□iprahā□āya ya□ saddharmamadeśayat /
anukampāmupādāya ta□ namasyāmi gautamam //
一切の〔誤りの〕見解を断ぜしめるために，慈愍にもとづいて，正しい真理(正法)を説き示されたそのゴータマ(ブッダ)に，私はいま帰命する。

[119]《空之探究》(p.217-p.218)：「龍樹學的宗要，說空說假名，而重點還是中道的緣起說。空以離一切見為主，與離二邊見的中道相同，所以在緣起即空、即假、即中道下，接著說：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者」。結歸於一切空，也就是歸於中道。龍樹依中道的緣起說，論破當時各部派（及外道）的異見；著重離見的空──中道，正是『阿含』與

一、顯示唯佛能說此最深「八不緣起法」

「**瞿曇大聖主**」，是佛。瞿曇，是釋迦佛的姓。大聖主，是說佛是聖中之聖。佛說最深法，是八不緣起[120]；緣起是八不法，一方面是假名有，一方面是畢竟空。性空假名，在八不緣起中，開示真實。

二、眾生不知性空義而起諸邪見，佛憐愍故說此緣起法

（一）由不解緣起性空義，眾生執我、我所（法）等諸邪見

愚癡的眾生，不理解因果、罪福、四諦事相，所以就撥(p.555)無一切；不理解緣起性空，所以就主張有極微色[121]，剎那心[122]，起我見、法見。執自我為我，執諸法為法，造種種業，受輪迴苦。

（二）佛憐愍眾生說此八不緣起法，令解諸法性空斷一切邪見

佛為「**憐愍**」這些有情，所以為他們「**說**」八不的緣起「**法**」。使他們從緣起法中，悟解諸法空性，「**悉斷一切**」有無、常斷、一異、有邊無邊等的諸「**見**」，[123]證入寂滅。

三、標舉論主已見緣起性空之殊勝，然此法甚深唯佛能顯，故向如來致敬

龍樹菩薩，見到緣起性空的殊勝，是佛法的關要，特據佛說，加以發揮闡述，使眾生

『般若經』義。如來說法，宗趣在此，所以《中論》結讚說：『瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。』」

[120]《中觀論頌講記》(p.480-p.481)：「緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異，非斷非常，不生不滅的空寂──實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。」

[121] 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》 (p.232)：「極微：法自性，可分為色、心、心所、心不相應行、無為──五類。說到色法，分為能造的四大，所造的眼等五根，色等五境，及無表色──十一種，這是《發智論》以來的定說。這些色法（除無表色），常識所得的，都是眾多積集的和合色；分析推究到不可再分析時，名為極微。」

[122] [1]《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉(大正 28，886c11-24)：「一切有為法立三種分齊，隨其事名分齊，色分齊時分齊。問此云何？答：初分說一字極微剎那餘，少名者，謂一字，名之至少極於一字，故說一字為名分齊。少色者，謂一極微，若真實行智分析色相，色之至細極於一微，故說一微為色分齊。少時者，謂一剎那，時之至少極於一念，故說剎那為時分齊。剎那量者，有說：如壯夫疾迴歷觀眾星，隨其所歷一星一剎那，如是一切。又說：如壯夫彈指頃經六十四剎那。又說：如壯夫以極利刀斷迦尸細縷，斷一縷一剎那，如是一切。又說：世尊不說剎那。如所說：比丘當知！四善射夫執弓俱射，如彼廣說。」

[2]《中觀論頌講記》(p.457)：「又如雖說因緣生法，色法是由四大、四塵和合成的。假使把和合的色法，分析到最極微細的極微（空間點），即成一一的獨立單位。這獨立單位的極微，縱然說和合而有，也不過是一個個的堆積。不落於一，即落於異。凡不以一切空為究竟，不了一切是相待依存的，他必要成立空間上的無分極微色，時間上的無分剎那心。實有論者的根本思想，永遠是依實立假。他們的實有，終究不出斷、常、一、異的過失。」

[123]《大般若波羅蜜多經》卷 394〈73 淨土方便品〉(大正 6，1041b8-12)：「若見有情行邪道者，深生憐愍方便教導，令入正道，謂聲聞道、或獨覺道、或如來道，方便為彼說如是法：『汝等所執自性皆空，非空法中可有所執，以無所執為空相故。』」

更能把握緣起性空的心髓。可是，這甚深的緣起法，唯佛方能開顯。[124]佛太偉大崇高、太慈悲了！所以向如來致敬，說：「**我今稽首禮**」。」

[124]《中觀今論》〈序〉(p.4)：「『緣起性空』的佛法真義，啟示了佛教思想發展的實相。釋尊本是多說無常無我的，但依於緣起的無常無我，即體見緣起空寂的。這所以緣起甚深，而緣起的寂滅性更甚深，這所以緣起被稱為『空相應緣起』，被讚為『法性法住法界』。」

【附錄一】

印順導師《中論》〈觀邪見品第 27〉偈頌科判表(三十偈)

								印順導師《中觀論頌講記》科判	《中論》偈頌
丁二、遠離戲論	戊二、破斥							戊一、敍見	**[01]我於過去世，為有為是無，世間常等見，皆依過去世。** **[02]我於未來世，為作為不作，有邊等諸見，皆依未來世。**
		己一、廣破	庚一、破有無作不作見顯我空	辛一、破過去有我等四句	壬一、破我於過去有	癸一、別破	子一、約前我今我不一破		**[03]過去世有我，是事不可得，過去世中我，不作今世我。** **[04]若謂我即是，而身有異相，若當離於身，何處別有我？** **[05ab]離有無身我，是事為已成。**
							子二、約即身離身無我破		**[05cd]若謂身即我；若都無有我。** **[06]但身不為我，身相生滅故，云何當以受，而作於受者。** **[07]若離身有我，是事則不然，無受而有我，而實不可得。**
						癸二、結顯			**[08]今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。**
					壬二、破我於過去無				**[09]過去我不作，是事則不然；過去世中我，異今亦不然。** **[10]若謂有異者，離彼應有今，我住過去世，而今我自生。** **[11]如是則斷滅，失於業果報，彼作而此受，有如是等過。** **[12]先無而今有，此中亦有過，我則是作法，亦為是無因。**
					壬三、破我於過去俱非				**[13]如過去世中，有我無我見，若共若不共，是事皆不然。**
				辛二、破未來作不作等四句					**[14]我於未來世，為作為不作，如是之見者，皆同過去世。**
			庚二、破常無常邊無邊見顯法空	辛一、破常無常見	壬一、破常見				**[15]若天即是人，則墮於常邊；天則為無生，常法不生故。**
					壬二、破無常見				**[16]若天異於人，是即為無常，若天異人者，是則無相續。**
					壬三、破亦常亦無常見				**[17]若半天半人，則墮於二邊；常及於無常，是事則不然。**
					壬四、破非常非無常見				**[18]若常及無常，是二俱成者，如是則應成，非常非無常。** **[19]法若定有來，及定有去者，生死則無始，而實無此事。** **[20]今若無有常，云何有無常、亦常亦無常、非常非無常？**
					辛二、破邊無邊見	壬一、破有邊無邊見			**[21]若世間有邊，云何有後世？若世間無邊，云何有後世？** **[22]五陰常相續，猶如燈火炎，以是故世間，不應邊無邊。** **[23]若先五陰壞，不因是五陰，更生後五陰，世間則有邊。** **[24]若先陰不壞，亦不因是陰，而生後五陰，世間則無邊。** **真法及說者，聽者難得故，如是則生死，非有邊無邊。**[125]
						壬二、破亦有邊亦無邊見			**[25]若世半有邊，世間半無邊，是則亦有邊，亦無邊不然。** **[26]彼受五陰者，云何一分破，一分而不破？是事則不然。** **[27]受亦復如是，云何一分破，一分而不破？是事亦不然。**
						壬三、破非有邊非無邊見			**[28]若亦有無邊，是二得成者，非有非無邊，是則亦應成。**
		己二、結呵							**[29]一切法空故，世間常等見，何處於何時，誰起是諸見？**
甲三、歸宗									**[30]瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。**

[125] 在第[25]偈頌上，《中論》復有一偈，印順導師《中觀論頌講記》無摘錄此一偈頌：
《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉(大正 30，39a16-17)：
「真法及說者，聽者難得故。如是則生死，非有邊無邊。」

【附錄二】：六十二見總論分釋表

下表「釋文」所依之經論及範圍：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 199～卷 200(大正 27，996b26-1002b2)：「又《梵網經》說：『六十二諸惡見趣，皆有身見為本。』六十二見趣者，謂前際分別見有十八，後際分別見有四十四。前際分別見有十八者，謂四遍常論，四一分常論，二無因生論，四有邊等論，四不死矯亂論。後際分別見有四十四者，謂十六有想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷滅論，五現法涅槃論。」

六十二見科判		《大毘婆沙論》六十二論分釋
過去（前際分別）十八見	我及世間常論（四見）	1. 由能憶一壞成**劫**，或二或三乃至八十（壞成劫），彼便執我、世間俱常。
		2. 由能憶一**生**，或二或三乃至百千生事，彼便執我世間俱常。
		3. 由天眼見諸有情，**死**時、**生**時諸蘊相續，由不覺知微細生滅，於諸蘊中遂起常想故，便執我世間俱常。
		4. 由**尋伺**不如實知，謂「我世間俱是常住。」彼作是念：「有法常有，無法恒無，無不可生，有不可滅。」
	一分常一分無常（四見）	1. 從梵世歿來生此間，由得宿住隨念通故，作如是執：「我等皆是大梵天王之所化作，梵王能化在彼常住；我等所化故是無常。」
		2.「**大種**無常，**心**是常住。」或翻此說：「心是無常，大種常住。」……作是執：「我以大梵天王為量！是故世間一分常住，一分無常。」
		3. 有先從戲忘天歿來生此間，由得宿住隨念通故，便作是執：「彼天諸有不極遊**戲忘失念**者，在彼常住；我等先由極戲忘念從彼處歿，故是無常。」
		4. 有先從意憤天歿來生此間，由得宿住隨念通故，便作是執：「彼天諸有不極意憤角眼相視，在彼常住；我等先由意極**相憤**角眼相視從彼處歿，故是無常。」
	有邊無邊（四見）	1. 由天眼，見下唯至無間地獄，見上唯至初靜慮天，……由斯便執「**我及世間俱是有邊**。」
		2. 由依止勝分（之）靜慮，發淨天眼，傍見無邊……由斯便執「**我及世間俱是無邊**。」
		3. 由天眼及神境通，由天眼通見下唯至無間地獄，見上唯至初靜慮天。……遂於上下起有邊想，於傍世界起無邊想，……執「**我及世間亦有邊，亦無邊**。」即是二種俱有分限，無分限義。
		4. 非有邊非無邊者，即遮第三為此第四，彼作是念：「**我及世間俱不可說定是有邊定是無邊，然皆實有。**」
	詭辯論（四見）	1. 一作是念：「我不如實知若善，若不善，及四聖諦。……我若決定答彼所問，便為妄語，由妄語故，我便不得生於彼天。」彼**怖妄語**，故於不死無亂問中，以言矯亂。
		2. 二作是念：「我不如實知若善，若不善，及四聖諦。……我若撥無彼所問義，便為邪見，由邪見故，我便不得生於彼天。」彼**怖邪見**，故於不死無亂問中，以言矯亂。
		3. 三作是念：「我不如實知若善，若不善，及四聖諦。……我若不實印彼所問，彼或詰問，我便不知，由無知故，我便不得生於彼天。」彼**怖無知**，故於不死無亂問中，以言矯亂。

			4.四作是念：「我性昧劣，不能搆集矯亂言詞。」又作是念：「若一向執非為妙善，以一向執非皆稱順諸有情心，若於他心有所違逆，我便不得生於彼天，故我應依不相違理，若有問我……皆應返問，隨彼所欲，我便印之。」……**怖愚癡**故，於諸不死無亂問中，以言矯亂。
	無因論（二見）		1.從**無想有情天**歿來生此間，由得宿住隨念通故，雖能憶彼出無想心及後諸位，而不能憶出心以前所有諸位，便作是念：「我於彼時本無而起，諸法如我亦應一切本無而生。」由斯便執「我及世間皆無有因，自然生起。」
			2.由**尋伺虛妄**推求，今身所更既皆能憶，前身若有彼所更事，今此身中亦應能憶，既不能憶故知彼無。
未來（後際分別）四十四見	死後有想（十六見）	以想對色無色	1.「**我有色，死後有想論**。」謂：彼外道執色為我，執餘四蘊以為我所。彼所執我，以色為性，故名有色；取諸法相說名為想。
			2.「**我無色，死後有想論**。」謂：彼外道執無色為我，執色或餘四蘊以為我所……彼所執我，無色為性，故名無色；取諸法相說名為想。
			3.依第三見，建立第三「**我亦有色、亦無色，死後有想論**。」謂：彼外道執「色、無色為我」……彼於諸蘊起一想已，總執為我。彼所執我以色、無色為性，故名亦有色亦無色。
			4.第四「**我非有色、非無色，死後有想論**。」即遮第三，無別依見。彼作是念：「我雖實有，而不可說定亦有色亦無色。」
		以想對邊無邊	5.執「**我有邊，死後有想論**」者……若執色為我，彼所執我，體有分限；……如說：「我、我形相端嚴、光明熾盛、清淨第一，喬答摩尊，寧說無我！」若執非色為我，彼所執我，亦有分限……如是二種俱作是念：「我定有邊，死後有想。此在欲界全，色界一分，除無想天。」
			6.執「**我無邊，死後有想論**」者，若執色為我，彼所執我遍一切處……要知此我方能越度生、老、病、死，異此更無越度理。」……若執無色為我，彼作是念：「如不至火終不能燒……如是若有不至我者，終不能取無邊分量。」如是二種俱作是念：「我定無邊，死後有想。」
			7.執「**我亦有邊亦無邊，死後有想論**」者，若執色為我，……「身若有量，我即有邊；身若無量，我即無邊。」若執無色為我，彼作是念：「若隨有量所依，所緣，我即有邊；若隨無量所依、所緣，我即無邊。」如是二種俱作是念：「我亦有邊、亦無邊，死後有想。」
			8.執「**我非有邊、非無邊，死後有想論**」者，即遮第三，為此第四。三門異說，如前應知。
		以想對多少	9.**我有一想**者，謂「在前三無色。」由彼諸想一門轉故，說名一想。
			10.**我有種種想**者，謂「在欲色界，除無想天。……及緣種種境，故名種種想。
			11.**我有小想**者，謂「執少色為我，或執少無色為我。」若執少色為我，……執行為我，執識為我，廣說亦爾。若執想為我，彼想依小身故，緣少境故，說為小想。彼執小想為我性故，或有想用，名有小想。此在欲界乃至無所有處，除無想天。

			12.**我有無量想**者，謂「執無量色為我，或執無量無色為我。」……乃至無所有處，除無想天。
		以想對苦樂	13.**我純有樂**者，謂「在前三靜慮。」諸得定者，以天眼通，見三靜慮恒時受樂，後從彼歿來生此間，便作是念：「我純有樂。」
			14.**我純有苦**者，謂「在地獄。」諸得定者，以天眼通，見在地獄恒時受苦，後從彼歿來生此間，便作是念：「我純有苦。」
			15.**我有苦有樂**者，謂「在傍生、鬼界、人及欲界天。」諸得定者，以天眼通，見彼有情苦、樂雜受，後從彼歿來生此間，便作是念：「我有苦有樂。」
			16.**我無苦無樂**者，謂「在第四靜慮乃至無所有處。」諸得定者，知彼有情無苦無樂，後從彼歿來生此間，便作是念：「我無苦無樂。」
	死後無想（八見）	無想對於色無色	1.**執我有色，死後無想**。謂：「彼執色為我。得無想定，及見他得彼定生無想有情天，便作是念：『我有色，死後無想，當生無想有情天中，想不起故。』諸尋伺者執色為我，見有風癲、熟眠、悶絕苦受所切，似全無想，便作是念：『我雖有色，而無其想，如於此世、他世亦爾。』」
			2.**執我無色，死後無想**。謂：彼執命根為我。得無想定，及見他得彼定生無想有情天，便作是念：『我無色，死後無想，當生無想有情天中，想不起故。』……便作是念：『我無色亦無想。如於此世、他世亦爾。』」……執「我無色，死後無想。」
			3.**執我亦有色亦無色，死後無想**。謂：彼執色、命根為我。彼於此二，起一我想，由彼各別分別此二，不得實我，猶如各別分別甘等，不得總味，彼執此二為一。……（生無想有情天，此世、他世亦爾）……執「我亦有色、亦無色，死後無想。
			4.**執我非有色非無色**，死後無想。即遮第三，為此第四。三門異說，如前應知。
		無想對於邊無邊	5.**執我有邊，死後無想**。謂：若執色為我，彼執色我其量狹小，如指節等。若執無色為我，彼執命根為我，遍在身中，稱身形量。如是執已，得無想定，及……諸尋伺者，亦執彼為我，見有風癲……隨其所應，廣如前說。
			6.**執我無邊，死後無想**。謂：若執色為我，彼執色我遍一切處。若執無色為我，彼執命根為我，亦遍一切處。……隨其所應，廣如前說。
			7.**執我亦有邊亦無邊**，死後無想。謂：若執色為我，彼執色我或卷、或舒。若執無色為我，彼執命根為我，亦如身色或卷、或舒。……隨其所應，廣如前說。
			8.執我非有邊非無邊，死後無想。即遮第三，為此第四。三門異說，如前應知。
	死後非有想非無想（八見）	非想非無想對於色無色	1.**執我有色，死後非有想非無想**。謂：「尋伺者執色為我，彼見有情想不明了……說我有色。彼由所入非想非非想處定想不明了故，執我現在非有想、非無想，死後亦然。」許無色界亦有色者，彼許有執非想非非想處我實有色，而非有想、亦非無想。
			2.**執我無色，死後非有想非無想**。謂：「得彼定者，執……彼由所入非想非非想處定想不明了故，執我現在非有想、非無想，死後亦然。諸尋伺者執無色為我，彼見有情想不明了，便作是念：『我無色非有想非無想。如於此世、他世亦爾。』」

			3.**執我亦有色亦無色，死後非有想非無想**。謂：尋伺者執色、無色為我，彼見有情想不明了，便作是念：『我亦有色、亦無色，非有想非無想。如於此世、他世亦爾。……執無色為我故，說我亦無色。彼由所入非想非非想處定想不明了，故執：『我現在非有想非無想死後亦然。』
			4.**執我非有色非無色，死後非有想非無想**。即遮第三，為此第四。三門異說，如前應知
		非想非無想對邊無邊	5.**執我有邊，死後非有想非無想**。……由彼定時分促故，以一一蘊為所緣故，執我有邊。
			6.**執我無邊，死後非有想非無想**。……由彼定時分長故，總以四蘊為所緣故，執我無邊。
			7.**執我亦有邊亦無邊，死後非有想非無想**。……由彼定時分或促或長故，或一一蘊，或總四蘊為所緣故，執我亦有邊、亦無邊。
			8.**執我非有邊非無邊，死後非有想非無想**。……即遮第三，為其第四。三門異說，如前應知。
	死後斷滅（七見）		1.一作是念：「**此我有色，麤四大種所造為性，死後斷滅畢竟無有**，齊此名為，我正斷滅。」彼見此生受胎為初，死時為後，便作是念：「我受胎時本無而有，若至死位，有已還無，名善斷滅。」
			2.二作是念：「**此我欲界天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為，我正斷滅。」彼作是念：「我既不因產門而生，本無而有，有已還無，如彗星等，名善斷滅。」
			3.三作是念：「**此我色界天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為，我正斷滅。」彼作是念：「我既不因產門而生，本無而有，由等至力，有已還無，名善斷滅。」
			4.四作是念：「**此我空無邊處天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為，我正斷滅。」
			5.五作是念：「**此我識無邊處天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為我正斷滅。」
			6.六作是念：「**此我無所有處天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為我正斷滅。」
			7.七作是念：「**此我非想非非想處天死後斷滅，畢竟無有**，齊此名為，我正斷滅。」
	現法涅槃（五見）		1.初作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂**現受用妙五欲樂**，爾時名得現法涅槃。」
			2.第二能**見諸欲過失**，彼作是念：「欲所生樂，眾苦所隨，多諸怨害；定所生樂，微妙寂靜，無眾苦隨，離諸怨害。」復作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂**現安住最初靜慮**，爾時名得現法涅槃。」
			3.第三能**見諸欲尋伺，俱有過失**，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂**現安住第二靜慮**，爾時名得現法涅槃。」
			4.第四能**見諸欲尋伺及喜過失**，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂現**安住第三靜慮**，爾時名得現法涅槃。」
			5.第五能**見諸欲尋伺，喜入出息，皆有過失**，彼作是念：「此我清淨，解脫出離一切災橫，謂**現安住第四靜慮**，爾時名得現法涅槃。」

【附錄三】：六十二見所立之六十二論分釋表

下表「釋文」所依之著作及範圍：明・楊卓著《佛學次第統編》 (p.30-p.35)：

六十二見科判		《佛學次第統編》六十二論分釋
過去（前際分別）十八見	常論（四見）	1、外道入禪定，得憶識過去二十劫以來之事，而計其中之眾，為常住不滅也。
		2、某外道憶識過去四十劫以來之事，計之為常住也。
		3、某外道憶識過去八十劫以來之事，計之為常也。
		4、某外道以捷疾智或天眼，計現在之眾生及世間為常住也。
	亦常亦無常（四見）	1、自梵天沒而來生於人間，得宿住智，觀前之來處，言彼大梵天王自然而有，一向是常，我等為彼所化，故為無常。
		2、彼天眾為戲笑放逸，失定而沒，落於此土者，後得宿住智，知前之來處，計曰，彼眾之不戲笑放逸者，在彼為常住，我等戲笑，故致此無常。
		3、彼天眾生欲染之心者，為之失定而沒，在於無間，後得宿住智。計言彼天眾之無相無染者為常住，我等生欲染之心，乃致此生死無常。
		4、某人以捷疾智，分別思量，計我及世間為常無常也。
	有邊無邊（四見）	1、有人入定，觀世間有邊際，而起邊見。
		2、有人入定，觀世間無邊際，而起無邊見。
		3、有人入定，觀世間之上下有邊，四方無邊，或四方有邊，上下無邊，起亦有邊亦無邊之見。
		4、有人以捷疾智，觀察世間，起非有邊非無邊之見。
	詭辯論（四見）	1、有人自不知世間有報無報，而他人來問此事，恥以不知答之，強隨自己之所解而答之也。
		2、有人自不知有他世無他世，而有人來問此事，若記別有無，則恐為妄語。反問於彼，而隨彼之所見，答以如是也。
		3、有人不知善與非善之法，而有人來問此事，以非善非惡答之也。
		4、有人自愚鈍不知他之問，他若有問，則隨他之言而答之也。
		※世有四種之人，於他問而住於如此見解，是為種種論之四見，《瑜伽論》名為不死矯亂論，外道所事之天，名不死。事不死天者，遇他人問不死天之事。一種人以怖己之無知故，一種人以心有諂曲故，一種人以心懷恐怖故，一種人以愚鈍故，為種種矯亂之答也。
	無因論	1、有人先自無想天中，生於人間，後修禪定，見前生之無想無心，世間無因而計為有也。
		2、有人以捷疾智分別之，世間無因而執為有也。

未來（後際分別）四十四見	死後有想（十六見）	以想對色無色	1、計我終於此而後有色身，有想。
			2、計無色身，唯有想念。
			3、計亦有色有想，亦無色有想。
			4、計非有色有想，非無色有想。
		以想對邊無邊	5、計我死於此，而後有邊際，有想念。
			6、計無邊際，有想念。
			7、計亦有邊有想，亦無邊有想。
			8、計非有邊有想，非無邊有想。
		以想對苦樂	9、計我終於此，而後有苦有想。
			10、計有樂有想。
			11、計亦有苦有想，亦有樂有想。
			12、計非有苦有想，非有樂有想。
		以想對多少	13、計我死於此，而後有一想。
			14、計有若干想。
			15、計有小想。
			16、計有無量想。
	死後無想（八見）	色 無想對於色無	1、我終於此後，有色而無想。
			2、亦無色亦無想。
			3、亦有色無想，亦無色無想。
			4、非有色無想，非無色無想。
		邊 無想對於邊無	5、我終於此後，有邊際而無想。
			6、無邊無想。
			7、亦有邊無想，亦無邊無想。
			8、非有邊無想，非無邊無想。
		彼既為無想論，故無對苦樂之四句，亦無對多少之四句，以是皆為有想上之見解故也。	
	死後非有想非無想（八見）：對於色四句，對於邊四句，皆同無想論，亦無苦樂之四句，多少之四句，以亦非想非無想故也。		
	死後斷滅（七見）		1、我今此身為四大所成，父母所生，衣食之所養，是為無常，終歸於斷滅。
			2、我今此身，不得滅盡，生於欲界天，乃終斷滅。
			3、欲界天之身，未得滅盡，至於色界天，諸根具足，彼之報盡，竟歸於斷滅。
			4、在色界地中，未得滅盡，生於無色界之空無邊處，而可斷滅。
			5、在空無邊處中，未得滅盡，在生於識無邊處，而可斷滅。
			6、在識無邊處中，未得滅盡，生於無所有處，而後可滅盡。
			7、無所有處中，尚不可滅盡，生於非想非非想處，彼之非想報盡，斷滅無餘。

	現法涅槃（五見）	1、有人言我今此身泥洹，何則？我於現在之五欲自恣受快樂，此身即是泥洹，過之更無泥洹，是指欲界為泥洹也。
		2、有人指色界之初禪天為泥洹。
		3、有人指色界之第二禪天為泥洹。
		4、有人指色界之第三禪天為泥洹。
		5、指色界之第四禪天為泥洹。[126]

[126]明・楊卓著《佛學次第統編》，台北市，佛教出版社，70 年 5 月初版。(p.30-p.35)