

中論講義

(上)

■ 釋厚觀 編

序

《中論》的重要性

《中論》是龍樹菩薩所作，闡揚緣起、性空、假名、中道、二諦等深義，中觀系之青目、清辨、月稱及唯識系之安慧等皆作《中論》之注釋書，對大乘各學派影響深遠。

龍樹菩薩的作品很多，主要分成兩類：一、深觀，最重要的代表作是《中論》；二、菩薩廣行，主要有《大智度論》、《十住毘婆沙論》。要把這深觀與廣行兩類論典綜合起來，才成為完整的龍樹學。

《中論》之要義

《中論》分二十七品，每一品都對眾生的各種偏執加以破斥，並顯揚緣起性空之正義。其中，有幾品在法義上、論證上，以及修行方法上值得特別留意，在此僅略舉幾項，供大家參考。

一、〈1 觀因緣品〉：

標宗：「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。」「八不緣起」之「生滅、常斷、一異、來去」分別與「法體、時間、空間、運動」有關；這「四對八不」可以說總攝了一切法，透徹體悟這「八不」就可以破除一切的執著。本品重在談「八不」中的「不生」，前半破「自生、他生、共生、無因生」等四生，後半破斥「因緣、次第緣（等無間緣）、所緣緣、增上緣」等四緣之自性執。能知一切法「不生」，也就能知一切法「不滅」。其中「破四生」之論法尤為重要，後面各品常會談到。

二、〈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。」一般人或許承認「已去、未去」沒有去法，但總覺得應該「去時」有去法才對啊！論主從「去者、去法、去時、去處」緣起相待，破斥「去」的自性執。其中破「去時去」的論法特別重要，後面數品常提到「如去來中說」，就不再進一步論證了。本品重在談「八不」中的「不去」，能知「不去」，也就能知「不來」。

三、〈10 觀燃可燃品〉：

犢子部主張「非即蘊非離蘊的不可說我」，常舉「火（燃）」與「薪（可燃）」之譬喻來證成。犢子部所說的「非即蘊非離蘊」，從字面上看，似乎與《中論》所說的「不即不離、不一不異」相似，但實際內容卻千差萬別。犢子部也說「燃」與「可燃」相因待，這與《中論》所說的因緣相待有何不同，值得留意！

四、〈18 觀法品〉：

「若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。若無有我者，何得有所？滅我我所故，名得無我智。」要得解脫，無論大小乘都要從「我空」下手；沒有「我執」，也就不會有「我所執」。《大智度論》說：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。」（大正 25，85b18-19）《阿含經》多說我空，大乘兼談我空、法空；如能真的體悟「我空」，也就能瞭解「我所空」，進而體悟「法空」了。

「業煩惱滅故，名之為解脫；業煩惱非實，入空戲論滅。」由於有「煩惱」而造「業」，由於造「業」而感得「果報身」。要得解脫不再來三界輪迴，必須從根源的「煩惱與業」下手。「業與煩惱」是從「思惟分別」而來，思惟分別是由「戲論」（愛的戲論、見的戲論）而起，要斷除戲論，必須「悟入空性」才行。悟入了空性，就能滅除戲論；戲論一旦滅除，虛妄分別就能止息；虛妄分別止息則煩惱滅；煩惱滅則業滅；業滅則生死滅；生死滅就得解脫了。

五、〈19 觀時品〉：

「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？」依中觀說，「時間」是不離「物體」的運動而假名施設的，時間本身並沒有獨立的實在性。然而，「物體」本身也並非常住不滅的實在，依這樣無自性的「物體」所安立的「時間」，當然也沒有實在的自性了！

菩薩發願要多生累劫常在世間廣度眾生，但有時一想到世間那麼苦，時間那麼長，眾生又那麼多，什麼時候才度得完，就心生疲厭想。如《大智度論》卷 75 〈58 夢中入三昧品〉（大正 25，591a2-19）所說：

菩薩作如是上願已，疲厭心起：「佛道無量無數阿僧祇劫行諸功德，然後可得；但一劫歲數不可得數，故佛以譬喻示人，何況無量無邊阿僧祇劫，經此生死，受諸苦惱！眾生亦無量無邊，非可譬喻算數所及，但以三千大千世界中微塵等眾生，猶尚難度，何況十方無量世界微塵等眾生而可得度！」以是事故，或心生退沒，是名邪憶念。

是故佛教是菩薩正憶念：生死雖長，是事皆空，如虛空，如夢中所見，非實長遠，不應生厭心。又未來世亦是一念所緣，亦非長遠。

復次，菩薩無量福德智慧力故，能超無量劫。如是種種因緣故，不應生厭心。此中佛說大因緣，所謂「生死如虛空，眾生亦如是；眾生雖多，亦無定實眾生。」如眾生無量無邊，佛智慧亦無量無邊，度亦不難，是故菩薩不應生疲厭心。

依中觀來說，眾生的數量、時間的長短都是性空如幻，如能對《中論》有深刻地體會，在長遠的菩薩道就比較不會起疲厭想。

六、〈24 觀四諦品〉：

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

佛依「世俗諦」與「第一義諦」（勝義諦）這二諦為眾生說法，「世俗諦」是一般世間眾生共許的真實，「第一義諦」則是聖者共證的真實；如果不明白這二諦間的區別，就無法掌握佛法深奧的真實義。如果不依世間言說的世俗諦，「第一義」就不能顯現；如果不能體會「第一義」，就無法證得涅槃。二諦的應用很廣，值得留意，如《大智度論》卷 29（大正 25，274a6-12）云：

問曰：十方諸佛及三世諸法皆無相相，今何以故說三十二相？一相尚不實，何況三十二？

答曰：佛法有二種：一者、世諦，二者、第一義諦。**世諦故，說三十二相；第一義諦故，說無相。**

有二種道：一者、令眾生修福道，二者、慧道。福道故，說三十二相；慧道故，說無相。

為生身故，說三十二相；為法身故，說無相。

《中論》裡還有一個重要的偈頌也是出自〈24 觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」眾因緣和合所生的法，沒有自性（沒有「恒常不變性、獨一性、主宰性」），我們稱它為「空性」，這樣的「空性」也是假名安立，不應再執著「空」；若能正確體悟「空性」，當下就是「中道」。

《中論講義》之編輯

筆者從 2014 年 12 月起至 2016 年 11 月止，於福嚴推廣教育班講授《中論》課程，為了講授的方便，編輯了這本《中論講義》作為教材。本講義以印順法師所著的《中觀論頌講記》為底本，並加註清辨造《般若燈論釋》、安慧造《大乘中觀釋論》、月稱造梵本《淨明句論》等偈頌及青目釋的長行，另加上相關經論引文而成，疏漏、錯誤之處在所難免，還望諸位大德不吝指正！

《中觀論頌講記》是印順法師 1942 年於四川合江法王學院講述，演培法師記錄，1952 年在香港初版。印順法師除了註解《中論》偈頌之外，並引用《阿含經》、《大智度論》等闡釋中觀深義，並比較大乘與部派阿毘達磨之差異，也處處比較印度中觀系思想與唯識系、真常系之不同；並對中國三論宗、天台宗之說提出若干評論，以顯揚中觀正義。另外，印順法師也參考了《藏要》等，得知梵本、藏譯與羅什譯本之差異並加以會通。

印順法師對《中論》之解說也提出了許多精闢的見解，主張《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。此外，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。但印順法師認為《中論》初二品是總觀八不，後面的諸品則別觀八不的緣起；全論實依四諦開章，本不能劃分大小，因為性空義是三乘所共的。並主張《中論》之特色有三：一、有空無礙，二、大小並暢，三、立破善巧。

《中論》講義

如果想要深入般若、中觀，除了《中觀論頌講記》之外，印順法師還有《中觀今論》、《性空學探源》、《般若經講記》、《空之探究》、《初期大乘佛教之起源與開展》（第十章〈般若波羅蜜法門〉）等相關著作，也非常值得參考。

有興趣研究《中論》的讀者們，也可搭配筆者講授的《中論》MP3 研讀，相關檔案可到「福嚴慧日影音中心」網站（<https://video.lwdh.org.tw/html/zl/zl00.html>）下載。

2016 年 11 月 1 日 釋厚觀 序於福嚴佛學院

凡例

壹、編輯原則

本講義以印順法師所著的《中觀論頌講記》(2012年9月修訂版一刷，正聞出版社)為底本，並加註清辨造《般若燈論釋》([唐]波羅頗蜜多羅譯)、安慧造《大乘中觀釋論》([宋]惟淨等譯)、月稱造梵本《淨明句論》(三枝充惠日譯)等偈頌及青目釋的長行，部分《中論》偈頌，若《藏要》有加注梵、藏翻譯者，也一併收錄，方便各譯本互相比對。

其中，青目釋《中論》、清辨造《般若燈論釋》、安慧造《大乘中觀釋論》等皆依《大正藏》；但安慧造，[宋]惟淨等譯之《大乘中觀釋論》，《大正藏》第30冊僅收錄前9卷(前13品)，因此後9卷(14品至27品)則依《高麗藏》41冊(136a1-174a23)。月稱造梵本《淨明句論》，採用三枝充惠著，《中論偈頌總覽》，東京：第三文明社，1985年第一刷之版本；《藏要》則是依歐陽竟無編，支那內學院校刊，第一輯，第四冊，新文豐出版公司，1988年2月台一版。

因印順法師於1942年講授《中論》時，並非以《大正藏》為底本，有些用字與《大正藏》有異，為方便比對，凡用字不同處皆於腳注加上引文，用字相同時則僅加《大正藏》出處。

印順法師講授《中論》時，提及之《阿含經》、《大毘婆沙論》、《般若經》、《大智度論》……等經論，皆加上相關經論出處或引文供讀者參閱。

貳、編輯體例

一、正文

《中論》偈頌以「標楷體」標示，印順法師之講記以「新細明體」標示，但文中提及偈頌內容或引用經典時則改用「標楷體」標示。如：

見、可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？

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。」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。

二、科判

(一)印順法師對於《中論》各品皆有大略的科判，為了方便讀者掌握整品組織架構，

筆者將印順法師的科判及偈頌彙整成一科判表，附於各品之末以便參考。

(二) 本文中所附科判以縮小粗體加框標示，並依序以壹、(壹)、一、(一)、1、(1)、A、(A)、a、(a) 等分層次縮排顯示。如：

貳、標宗 (pp.49-58)

[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。

(壹) 標明全論的宗趣 (p.49)

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。

(貳) 總說八不——釋第 1 頌 (pp.49-54)

一、生滅、常斷、一異、來去等四對之意義 (pp.49-51)

八不分四對，要說明八不，先從生滅等四對說起。

(一) 生滅 (三種) (pp.49-50)

生滅有三種：

1、一期生滅 (p.49)

2、剎那生滅 (pp.49-50)

3、究竟生滅 (p.50)

其中，「標宗」為印順法師原有，但「標宗」包含的內容甚多，為了方便閱讀，以下的「(壹) 標明全論的宗趣」……「1、一期生滅」、「2、剎那生滅」、「3、究竟生滅」等科判為筆者所加。

科判後面的 (pp.49-58)，是表示《中觀論頌講記》原書的首尾頁數。

「(貳) 總說八不——釋第 1 頌」：為方便讀者比對《中論》之偈頌，於科判後補上「釋第 1 頌」、「釋第 2 頌」……等，並加灰底標示。

目錄

序	I
凡例	V
目錄	VII
懸論	1~34
01 觀因緣品	35~70
02 觀去來品	71~97
03 觀六情品	98~110
04 觀五陰品	111~125
05 觀六種品	126~138
06 觀染染者品	139~151
07 觀三相品	152~189
08 觀作作者品	190~201
09 觀本住品	202~215
10 觀燃可燃品	216~233
11 觀本際品	234~243
12 觀苦品	244~255
13 觀行品	256~269
14 觀合品	270~280
15 觀有無品	281~295
16 觀縛解品	296~313

福嚴推廣教育班第 28 期（《中論》）

《中觀論頌講記》¹

〈懸²論〉

（pp.1-46）

釋厚觀（2014.12.27）

壹、《中論》作者、釋者與譯者（pp.1-5）

（壹）作者（pp.1-3）

一、《中論》之作者龍樹，被尊為大乘八宗共祖（pp.1-2）

本論（《中論》）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，也有透關³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」⁴。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！

龍樹曾弘法於中印，但大部分還是在南印。南僑薩羅國王引正王，是他的護持者。當時的佛教，在他的弘揚下，發生了劃時代⁵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⁶的共祖。

二、龍樹的著作（pp.2-3）

（一）龍樹的作品（p.2）

1、略說有二類論典：深觀論、廣行論（p.2）

他的作品很多，可分為二大類⁷：

2、別述（p.2）

（1）抉擇深理的論典（p.2）

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。

¹ 《中觀論頌講記》，印順法師民國 31 年（1942 年）講於四川法王學院。

² （1）懸：16.先。參見“懸談”。（《漢語大詞典》（七），p.772）

（2）懸談：1.佛教講經者於講經前先概述篇章要義，稱懸談。（《漢語大詞典》（七），p.781）

³ 透關：透徹而精闢。（《漢語大詞典》（十），p.912）

⁴ 《大智度論》卷 26〈1 序品〉：

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。（大正 25，255a25-28）

⁵ 劃時代：開闢新時代。（《漢語大詞典》（二），p.742）

⁶ 參見印順法師，《華雨集》（四），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。

⁷ 參見印順法師，《空之探究》，pp.205-206。

（2）分別廣大行的論典（p.2）

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。

3、《中論》是屬於抉擇深理的根本論（p.2）

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。

（二）偽託是龍樹的作品（pp.2-3）

1、後起的大乘學派爭以龍樹為祖，有些論典常附會是龍樹作的（p.2）

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⁸、歪曲，如有些論典，本不是他的作品，也說是他作的。

2、略舉數例（pp.2-3）

（1）《十八空論》（pp.2-3）

真諦三藏的《十八空論》，內容說十八空，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《中邊分別論》（〈相品〉的一分與〈真實品〉的一分）；傳說為龍樹造，可說毫無根據。

（2）《釋摩訶衍論》（p.3）

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。

（3）密宗的部分著作（p.3）

還有密宗的許多偽作，那更顯而易見，不值得指責了。

（三）應審慎抉擇龍樹的真作，才能正確地窺見龍樹的本義（p.3）

我們理解龍樹的法門，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（pp.3-4）

一、略標：《中論》的注釋者，舊傳有七十餘家（p.3）

本論的釋者，舊傳有七十餘家。

二、依西藏的傳說，《中論》的注釋書有八部（pp.3-4）

近據西藏的傳說，共有八部：

（一）中觀家的正統思想（p.3）

一、《無畏論》，有說是龍樹自己作的。⁹其實不是，這可從論中引用提婆的話上看出

⁸ 附會：4.勉強地把兩件沒有關係或關係很遠的事物硬拉在一起。（《漢語大詞典》（十一），p.953）

⁹ （1）〔元魏〕吉迦夜共曇曜譯，《付法藏因緣傳》卷5：

龍樹以大智慧方便言辭，與諸外道廣共論義，其愚短者一言便屈，小有聰慧極至二日，

來。¹⁰

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》。

〔二〕唯識學者對《中觀論》的別解 (pp.3-4)

五、安慧的《釋論》。

六、提婆薩摩 (Devaśarman) 的《釋論》。

七、古拏室利 (Gunaśrī) 的《釋論》。

八、古拏末底 (Gunaṃati) 的《釋論》¹¹。

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。

三、中國譯出的《中論》釋 (p.4)

〔一〕青目的《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。

〔二〕清辨的《般若燈論》

還有〔唐〕明知識 (波羅頗蜜多羅) 譯的清辨的《般若燈論》¹²，

〔三〕安慧的《中觀釋論》

〔宋〕惟淨等譯的安慧的《中觀釋論》¹³，都可以參考。

〔四〕無著的《順中論》

無著的《順中論》¹⁴，略敘《中論》的大意。

〔五〕羅睺羅跋陀羅的《釋論》

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 (pp.4-5)

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。(大正 50, 318b10-20)

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，pp.15-16。

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

¹⁰ 參見寺本婉雅譯，《龍樹造，中論無畏疏》，pp.570-571。

¹¹ 另參見梶山雄一，〈中觀思想の歴史と文獻〉，《講座・大乘佛教 7 中觀思想》，p.9，東京，春秋社，1982年。

¹² 偈本龍樹菩薩，釋論分別明 (清辨) 菩薩，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》共 15 卷 (27 品) (大正 30, 50c6-135c29)。

¹³ 安慧菩薩造，〔宋〕惟淨等譯，《大乘中觀釋論》前九卷 (13 品) 收錄於大正藏 30 冊 (136a11-158c22) 中，後九卷 (14 品) 收錄於《高麗藏》41 冊 (136a1-174a23) 中。

¹⁴ 龍勝菩薩造，無著菩薩釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》(大正 30, 39c8-50b22)。

一、現在所用的講本，是鳩摩羅什譯的《中論》（p.4）

現在所用的講本，是鳩摩羅什三藏譯的。

二、鳩摩羅什先學聲聞經與阿毘曇，後從須利耶蘇摩學習大乘性空經論（pp.4-5）

什公七歲的時候，跟他的母親，從（現在新疆的）龜茲國出發，通過葱嶺，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，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。

三、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（p.5）

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《大智度論》與《十住毘婆沙論》，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！

四、《中論》現存的長行是經過羅什門下修飾過的（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¹⁵，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。¹⁶所以現存的長行，是經過什門修飾了的。

貳、略釋中觀（pp.5-16）

（壹）直說（pp.5-12）

一、中論與中觀¹⁷（pp.5-6）

（一）中論（pp.5-6）

本論簡名《中論》，詳名《中觀論》。論的內容，暢明中觀，從所詮得名，所以稱為《中觀論》。

（二）中觀（p.6）

1、「知諸法實相慧」，名為「中觀」（p.6）

「中」是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。

¹⁵ 哲匠：3.泛指有高超才藝的文人、畫家等。（《漢語大詞典》（三），p.351）

¹⁶ （1）〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷1：

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，此中紛紜，為復彼助鬧。（大正 42，5a15-20）

（2）案：所述之四處過失，依序可參見《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）。

¹⁷ 參見《中觀今論》，第四章，第一節〈中觀與中論〉，pp.41-43。

「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」。

2、八正道中的「正見」即「中觀」(p.6)

(《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。

3、現證實相慧是「中觀」，聞所成慧、思所成慧、修所成慧也叫做「中觀」(p.6)

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、所觀的內容：緣起正法(pp.6-7)

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」¹⁸；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」¹⁹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、正見緣起(pp.7-12)

¹⁸ 《中論》卷1〈1觀因緣品〉：

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。(大正30, 1c8-11)

¹⁹ 《雜阿含經》卷2(53經)：

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。」

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。如實知己，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。(大正2, 12c21-13a12)

（一）緣起概說（pp.7-8）

1、一切的存在皆是緣起，佛教的緣起論以有情的十二緣起為中心（p.7）

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。

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²⁰。

2、緣起的定義與內容（p.7）

（1）緣起的定義（p.7）

「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」²¹，即緣起的定義。

（2）緣起的內容（p.7）

「所謂無明緣行，行緣識……純大苦聚集。無明滅則行滅，行滅則識滅……純大苦聚滅」²²，這是緣起的內容。

3、三類眾生對緣起的認識（pp.7-8）

緣起是一切，而眾生對緣起的認識是否正確，可以分為三類²³：

²⁰ 鉤鎖：1.彎曲的鎖鏈。2.勾通連結。（《漢語大詞典》（十一），p.1246）

²¹ 《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 2，67a4-8）

²² 《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 2，92c16-25）

²³ 參見《大智度論》卷 80〈67 無盡方便品〉：

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。……

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

(1) 凡夫 (p.7)

一、凡夫，身心的活動，一切的一切，無不是緣起，但日坐²⁴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 (pp.7-8)

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 (p.8)

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。」²⁵菩薩以此不共一般聲聞的中道妙觀，勘破非性空的實有、非緣有的邪空，不落斷常，通達緣起的實相。

菩薩的緣起中道妙觀，就是本論所明的中觀。

(二) 緣起的集滅（流轉與還滅） (pp.8-10)

1、緣起甚深，涅槃倍復甚深 (p.8)

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」²⁶！

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」。(大正 25, 622a27-c12)

²⁴ 坐：3.居留，停留。(《漢語大詞典》(二)，p.1039)

²⁵ (1)《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿闍佛品〉(大正 8, 578c24-27)。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉：

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，住阿耨多羅三藐三菩提。(大正 8, 364b23-27)

(3)參見《中觀今論》，第十章，第二節〈二諦之安立〉，pp.211-212。

²⁶《雜阿含經》卷 12 (293 經)：

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

2、生死的流轉、涅槃的還滅，都是依緣起而開顯（pp.8-9）

(1) 略說（pp.8-9）

要知道，生死的流轉、涅槃的還滅，都是依緣起的世間而開顯的。

(2) 別述（p.9）

A、從緣起的生滅方面，說明世間集：「此有故彼有」，「此生故彼生」（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」²⁷，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。

B、從緣起的寂滅方面，說明世間滅：「此無故彼無」，「此滅故彼滅」（p.9）

從緣起的寂滅方面，說明世間滅。「此無故彼無」，「此滅故彼滅」²⁸，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) 小結：因為緣起而有生死、解脫（p.9）

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、二乘與大乘對生死與涅槃之看法（p.9）

(1) 聲聞學者：把生死與涅槃，世間與出世間等看成兩截（p.9）

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：生死即涅槃，世間即出世間（p.9）

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」²⁹。《般若經》的「色即是空，空即是色」³⁰，也就是這個道理。

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。（大正 2，83c13-21）

²⁷ 《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。（大正 2，67a4-6）

²⁸ 《雜阿含經》卷 10（262 經）：

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 2，67a6-8）

²⁹ (1) 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉：

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。（大正 30，36a10-11）

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.502-503：

就諸法畢竟空性說：在空有相待觀中，世間即涅槃，緣起與性空相成而不相奪。然此涅槃空寂，還是如幻相邊的事。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，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。實際，是邊際、究竟、真實的意思。**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。初從生死如幻是有為法，涅槃不如幻是無為法的差別，進觀

4、緣起與空 (pp.9-10)

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) 緣起的即空、即假、即中 (pp.10-12)

1、緣起法具體開顯了三法印 (p.10)

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」。

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。

2、緣起即空，唯有從性空的緣起中，才能通達三法印的融然無礙 (pp.10-11)

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。

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，只是《阿含經》「空諸行」³¹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。

二者的無礙；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）！

³⁰ (1)《般若波羅蜜多心經》：

色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。（大正 8，848c8-10）

(2)《大般若波羅蜜多經》卷 403〈3 觀照品〉（大正 7，14a11-14）。

³¹《雜阿含經》卷 11（273 經）：

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。（大正 2，72c12-20）

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³²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（p.11）

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。³³

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。

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。」³⁴這三一無礙的實相，是緣起正法。

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，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。³⁵

4、小結（pp.11-12）

上來所說的，雖從緣起³⁶、緣起的集滅³⁷、緣起的即空即假即中，³⁸作三層的說明，其實只是佛說的「正見緣起」。

（貳）遮顯（pp.12-16）

一、龍樹學的特色：世俗諦中唯假名，勝義諦中畢竟空（p.12）

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³⁹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（pp.12-16）

（一）概說（p.12）

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。

³² 融然：3.融合貌。（《漢語大詞典》（八），p.943）

³³ 參見印順法師，《中觀今論》，第三章〈緣起之生滅與不生不滅〉，pp.25-39。

³⁴ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉：

眾因緣生法，我說即是空*，亦為是假名，亦是中道義。（大正30，33b11-12）

※案：《大正藏》原作「無」，今依梵本作「空」。

³⁵ 參見《大智度論》卷79〈66囑累品〉（大正25，618c14-18）。

³⁶ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.7-8。

³⁷ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.8-10。

³⁸ 《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.10-11。

³⁹ 籠統：2.含糊，無分別。（《漢語大詞典》（八），p.1280）

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 (pp.12-15)

1、龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名 (p.12)

龍樹依《般若經》等，說真俗無礙的性空唯名。

2、唯識論者主張「唯識無境」、「依實立假」 (pp.12-13)

〔1〕唯識論者把世俗分成二類：一是假名的遍計執，二是真實的依他起 (pp.12-13)

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。⁴⁰這真實有的離言自性⁴¹，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。

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」。

〔2〕中觀家與唯識家之差異 (p.13)

這把世俗分為假名有的、真實有的兩類，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

⁴⁰ 參見印順法師，《成佛之道》（增注本），p.378：

這一系的根本立場：「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。「或是自相有」的「實有唯事」，叫做離言自性，依他起性。因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。

⁴¹ 參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.252：

初期的《瑜伽師地論》中，「菩薩地」的「真實義品」，立假說自性、離言自性，近於二諦說。什麼是假說自性？「世間共了」的色、聲、香、……涅槃——一切法，是假說自性；依世俗說是有的，但沒有言說所詮表那樣的自性。

於假說自性的一切法，離實有與非有（一切都無）所顯的，諸法的離言自性，就是勝義自性，這是真實有的。

如以假說自性為有自性的，那是妄執；如說沒有真實的離言自性，就是惡取空了。

手。

3、真心論者側重勝義諦，在勝義中建立真實的清淨法（pp.14-15）

（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。

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。

（2）真心論者把勝義分成二類：一是離染的空，二是真性的清淨法不空（pp.14-15）

但真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空；

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。」⁴²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」⁴³（真中又二）；《涅槃經》的「見苦（俗）無苦（真空）而有真諦（真不空）」⁴⁴，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（p.15）

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）性空者主張一切皆空，唯識者主張世俗不空，真心者主張勝義不空（pp.15-16）

⁴² 《大般涅槃經》卷 25〈23 師子吼菩薩品〉：

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。（大正 12，767c18-23）

⁴³ 《菩薩瓔珞本業經》卷 2〈5 佛母品〉：

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。佛子！二諦者，世諦有故不空，無諦空故不有；二諦常爾故不一，聖照空故不二；有佛無佛法界不變故不空，第一無二故不有；無佛有佛法界二相故不一，諸法常清淨故不二；諸佛還為凡夫故不空，無無故不有；空實故不一，本際不生故不二；不壞假名諸法相故不空，諸法即非諸法故不有；法非法故不二，非非法故不一。佛子！二諦義者，不一亦不二、不常亦不斷、不來亦不去、不生亦不滅，而二相即，聖智無二，無二故是諸佛菩薩智母。佛子！十方無極剎土諸佛，皆亦如是說。」（大正 24，1018b21-c6）

⁴⁴ 《大般涅槃經》卷 12〈19 聖行品〉：

諸菩薩等解苦無苦，是故無苦而有真諦。（大正 12，682c9-10）

1、真常者把一切法空看作是諸法常住的實體 (p.15)

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。

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。

智顛說：通教⁴⁵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。

智顛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。

2、真常空與真常心合流的真常唯心論，遠在一切法空思潮之後 (pp.15-16)

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。⁴⁶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。

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。

三、小結：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 (p.16)

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⁴⁷ (pp.16-35)

⁴⁵ [明]智旭述，《教觀綱宗》：

通教純根通前藏教，利根通後別圓，故名為通。又從當教得名，謂三人同以無言說道體法入空，故名為通。此無別部，但方等般若中，有明三乘共行者，即屬此教。(大正 46, 939b24-27)

⁴⁶ 參見印順法師，《印度之佛教》，p.187：

《陀羅尼自在王經》、《金光明經》、《千鉢經》，並判先說有，次說空，後說真常（中）之三教。《理趣經》舉「三藏」、「般若」、「陀羅尼」。凡此三教，約理而論，初說事有，次明性空，後顯真常。約被機而論，初則聲聞，次則不廢聲聞而明大乘，後則一切有情成佛之一乘。此即後期佛教之經，判三教，無小不大，以佛果乘為中心。

⁴⁷ (1) 案：印順法師此處提到《中論》之特色有三：一、有空無礙，二、大小並暢，三、立破

（壹）有空無礙（pp.16-27）

一、略標：依中觀的正見才能了知空有無礙的妙義（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。

二、別述（pp.17-27）

（一）依緣起法說二諦教（pp.17-18）

一、依緣起法說二諦教：

1、略說：佛依二諦為眾生說法（p.17）

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」⁴⁸，二諦就是巧妙的方法。

2、別釋二諦⁴⁹（pp.17-18）

（1）勝義諦（p.17）

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。」⁵⁰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（pp.17-18）

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」⁵¹。

善巧。」另於《中觀今論·自序》（p.3）說：「中觀學值得稱述的精義，莫過於『大小共貫』、『真俗無礙』。」不過從〈自序〉整體內容看來，或許可以再加上「悲智圓融」（〈序〉pp.7-8）與「空有融會」（〈序〉p.9）。

（2）案：《中觀論頌講記》所說的「有空無礙」、「大小並暢」，分別與《中觀今論》所說之「空有融會」、「大小共貫」相合。

⁴⁸ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。（大正30，32c16-17）

⁴⁹ 關於「二諦」，參見《中觀今論》，第十章〈談二諦〉，pp.205-230。

⁵⁰ （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）〔隋〕智顛說，《妙法蓮華經玄義》卷1：

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。（大正33，682b25-c1）

⁵¹ 萬金川，《中觀思想講錄》，第十章〈中觀學派的「二諦」義〉，p.163：

3、佛依人類共同認識的常識境，指出其根本錯誤，引導眾生進入聖者的境地 (p.18)

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。」⁵²

因為無明，不見諸法無自性，而執著他確實如此的有自性，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」。⁵³

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⁵⁴的擬議⁵⁵圓融。

(二) 說二諦教顯勝義空 (pp.18-24)

二、說二諦教顯勝義空：

1、佛雖說二諦教，而重心在勝義空 (pp.18-19)

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」⁵⁶，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」⁵⁷。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！可以意解它，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**。

月稱從詞源學的觀點來分析 samvṛti (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。

⁵² (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3 〈10 相行品〉：

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, 238c23-25)

(2) 《大智度論》卷 34 〈10 行相品〉(大正 25, 375a10-14)。

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.448：

經中說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。」

「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」。

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。

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。

⁵³ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正 30, 32c20-23)。

⁵⁴ 躐等：逾越等級，不按次序。(《漢語大詞典》(十)，p.569)

⁵⁵ 擬議：1.揣度議論。多指事前的考慮。(《漢語大詞典》(六)，p.939)

⁵⁶ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：「若不依俗諦，不得第一義。」(大正 30, 33a2)

⁵⁷ 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉：「不得第一義，則不得涅槃。」(大正 30, 33a3)

2、離生死得解脫的下手處，在於體悟「無自性空」（p.18）

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，才能窺見一切法的真相。這很重要，離生死虛妄，入解脫真實，都從此下手！

3、自性有三義（pp.19-22）

(1) 自有（pp.19-20）

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」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（p.20）

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（pp.20-21）

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 (pp.21-22)

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⁵⁸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著。

4、緣起是無自性的，破除這自性見，就是法空與我空 (p.22)

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

⁵⁸ (1) 初頌，參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。(大正 30，19c22-23)

(2) 第二頌，參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

性若是作者，云何有此義，性名為無作，不待異法成。(大正 30，19c27-28)

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.247-249：

眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。

性若是作者，云何有此義，性名為無作，不待異法成。……

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。

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。

『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。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。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。」

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。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」？凡自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非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。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！』

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。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。

亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」⁵⁹，就是發明⁶⁰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⁶¹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**。⁶²破除這自性見，就是**法空與我空**。⁶³

佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

5、三種空（pp.22-24）

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：⁶⁴

(1) 分破空（pp.22-23）

一、**分破空**⁶⁵，天台家叫做**析法空**⁶⁶。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，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（p.23）

二、**觀空**⁶⁷，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

⁵⁹ 參見《中論》卷1〈1觀因緣品〉（大正30，1b14-15）。

⁶⁰ 發明：2.說明，證明，表明。5.闡述，闡發。（《漢語大詞典》（八），p.550）

⁶¹ 不特：不僅，不但。（《漢語大詞典》（一），p.435）

⁶² 印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉，pp.246-247：

於一切法上執有自性是**法我見**，於有情上執有自性是**補特伽羅我見**，於自身中執有自性實我——主宰性的為**薩迦耶見**。三者是有相關性的，根本錯誤在**執有自性**。

⁶³ 參見印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉，pp.242-247。

⁶⁴ (1) 參見《大智度論》卷12（大正25，147c21-148a22）。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，pp.70-73。

⁶⁵ (1) 參見《大智度論》卷12〈1序品〉（大正25，147c21-148a4）。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，pp.70-71。

⁶⁶ [隋]智顗說，灌頂記，《摩訶止觀》卷3：

一切位者，若云一地即二地，二地即三地，寂滅真如有何次位？此則無有次位。又大乘經中處處皆說一切地位，良以無生、無滅正慧無所得，能治煩惱、業、苦；三道若淨，於無為法中而有差別，次位何嫌？若析法入空，有、無二門所斷三道，如《毘曇》所明七賢、七聖、四沙門果，《成論》所明二十七賢聖等差別位相；乃至非有非無門位，皆為**析空觀攝**。（大正46，30c23-31a2）

⁶⁷ (1) 參見《大智度論》卷12〈1序品〉（大正25，148a4-20）。

轉的。如果是修習瑜伽的，像十一切處⁶⁸、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 (pp.23-24)

三、本性空⁶⁹，就是觀察這一切法的自性，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，把它破除了，只是顯出它的本相，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 (pp.24-27)

三、解勝義空見中道義：

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.71：

「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。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。

⁶⁸ 案：十一切處，即十遍處，地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識遍處。

⁶⁹ (1) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，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。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉，p.73：

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；另一方面，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。

1、唯有體悟畢竟空，才能窺見緣起的真相，才能徹底通達緣起的因果性相力用（p.24）

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⁷⁰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。⁷¹

2、通達性空有兩種人（pp.24-25）

不過，通達性空，有兩種人：

(1) 鈍根：側重性空，到悟證時，見到緣起法的寂滅性，緣起相暫不現前（pp.24-25）

一、鈍根：就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：既通達無自性空寂滅，也同時能在空中現見一切法的幻相宛然（p.25）

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，也不偏在空上，所以說「不可得空」。雖不觀緣起，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」與「空有並觀者」之差異⁷²（pp.25-26）

(1) 但證空性者（p.25）

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」⁷³，「慧眼於一切都無所見」⁷⁴，也是依

⁷⁰ 空卻：除去。（《漢語大詞典》（八），p.413）

⁷¹ 關於「因果、性相、力用」等，參見《中觀今論》，第八章〈中觀之諸法實相〉，pp.145-180。

⁷² 參見印順法師，《中觀今論》，第十一章，第一節〈頓漸與偏圓〉，pp.233-234：

考龍樹《大智度論》，是有偏真與圓中二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。由般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《智論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即悟圓中的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

⁷³ (1) 《大智度論》卷 71 〈51 譬喻品〉：

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) [隋] 吉藏造，《淨名玄論》卷 4：

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。（大正 38，882a12-13）

⁷⁴ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 〈4 往生品〉：

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。」（大正 8，227b27-c1）

(2) 參見《大般若波羅蜜多經》卷 8 〈4 轉生品〉：

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

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。

(2) 空有並觀者 (pp.25-26)

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。」⁷⁵要方便成就，才證入空性。

4、性空者與真常者對「空、有」之看法 (p.26)

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、《中論》之重心在開示一切法空的觀門，無論利鈍，皆先從性空一門下手 (pp.26-27)

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。」⁷⁶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。

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、〔不是〕不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，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 (pp.27-30)

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。」(大正 5，43b14-27)

⁷⁵ 參見印順法師，《如來藏之研究》，pp.90-92。

⁷⁶ 《大智度論》卷 25 〈1 序品〉：

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。(大正 25，245c2-4)

一、繫縛生死的根本，三乘是同一的；依般若慧體悟緣起得解脫，三乘也是共通的（pp.27-28）

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，就是突破緣起的鈎鎖而獲得解脫。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。

破自性見，需要般若空，所以《般若經》說：「欲得聲聞乘者，應學般若波羅蜜；欲得緣覺乘者，應學般若波羅蜜；欲得菩薩乘者，應學般若波羅蜜。」⁷⁷這可見不特生死根本與所解脫的生死是共的，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」⁷⁸即是一例。

二、小乘多明人空，大乘多明法空；大小乘的學者都以性空為解脫門（p.28）

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。⁷⁹所以解脫生死，必須通達空性。

上面說過⁸⁰，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。

⁷⁷（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈8勸學品〉：

須菩提！善男子、善女人，欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。（大正8，234a15-21）

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷21〈69方便品〉：

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。（大正8，371b8-12）

⁷⁸〔唐〕窺基，《妙法蓮華經玄贊》卷3：

如來說聲聞解脫與我解脫不異，三乘同坐解脫床故。（大正34，706b19-20）

⁷⁹《大智度論》卷54〈27天主品〉：

《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言「五眾空、菩薩空，無二無別」。如柁檀火滅，糞草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅中則無異。（大正25，446b20-27）

⁸⁰參見《中觀論頌講記》，〈懸論〉，p.22。

本論的〈18 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。

三、大小乘之異同 (pp.28-30)

(一) 悲願不同 (pp.28-29)

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，修廣德行，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) 在見實相的空慧上，質無差別，量有差別：聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空 (p.29)

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」⁸¹；而質的方面，可說毫無差別。

(三)《阿含經》不多說空；《中論》依《般若經》等側重法空，引導眾生入菩薩道 (p.29)

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。

(四) 聲聞厭離心重，急求涅槃；菩薩悲心深重，於如幻中利益眾生，不急入涅槃 (pp.29-30)

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。

《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，也就隱然以大乘為中心的。

(五) 見理、斷惑共大小乘；但能否圓滿、能否二諦並觀、習氣盡不盡則大小乘有異 (p.30)

1、共大小乘 (p.30)

見理、斷惑，二乘是共的。

2、大小乘不同 (p.30)

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。

⁸¹ 《大智度論》卷 79 〈66 囑累品〉：

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。(大正 25, 618c14-18)

（參）立破善巧（pp.30-35）

一、《中論》立義特色之一：以有空義故，一切法得成（pp.30-31）

（一）大小乘各宗皆對「世間的生死流轉、出世的涅槃還滅」建立自己的體系（p.30）

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。

（二）龍樹立足於一切法無自性空的緣起上建立一切，能破他而不為他人所破（pp.30-31）

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。

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的勝論、數論派⁸²，他們都從實在的見地各側重一面，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。

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。」⁸³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、若執著有自性，雖欲難破他人，卻被他人所破（pp.31-32）

（一）舉唯識學者難破外色為例（p.31）

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。

I、唯識學者破外色的極微（p.31）

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⁸⁴呢？還是沒有？

若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？

⁸²（1）參見印順法師，《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；尼乾子主張因果亦一亦異的，是共生；自然外道主張諸法自然有的，是無因生。

（2）案：勝論派主張因果異、因中無果；數論派主張因果一、因中有果。

⁸³《中論》卷4〈24觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成。」（大正30，33a22）

⁸⁴方分：主張極微有上、下、左、右之方位，在空間佔有體積，稱為方分。一說極微為圓形，而無方分。（《佛光大辭典》（二），p.1433.2）

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、中觀等也可以其難破色法之法，難破唯識內在的剎那心 (pp.31-32)

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⁸⁵詰⁸⁶，照樣的可以破他的內心有。

(二) 用實有、假有之雙關法難破犢子部之不可說我 (p.32)

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) 唯識宗雖用實有、假有之雙關法破經部的種類說，但自己卻建立非假非實的種子說 (p.32)

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 (pp.32-33)

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、批判掃蕩一切錯誤執著，開顯緣起的深奧義 (pp.33-34)

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

⁸⁵ 徵：5.質問，詢問。(《漢語大詞典》(三)，p.1077)

⁸⁶ 詰：1.追問，詢問。(《漢語大詞典》(十一)，p.156)

者，空是其義。」⁸⁷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。

當小乘隆盛、外道跋扈⁸⁸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」⁸⁹，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、一切法空破自性實有，不壞世俗假名；世俗諦中雖一切唯假名，而假名的有無還是有分別（pp.34-35）

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⁹⁰，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，如反過來也說有刀，豈不是錯誤之極！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。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。

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！

⁸⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈57 深奧品〉：

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。」（大正 8，344a1-6）

⁸⁸ 跋扈（ㄅㄚˋ ㄏㄨˋ）：1.驕橫，強暴。（《漢語大詞典》（十），p.440）

⁸⁹ 〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷 2〈1 因緣品〉：

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。」（大正 42，31c15-19）

⁹⁰ 要得：2.方言。猶言好，可以。多表示同意或贊美。（《漢語大詞典》（八），p.759）

六、龍樹學的立破善巧，可歸納為兩點 (p.35)

龍樹學的立破善巧，歸納起來有兩點：

(一) 世間法與出世間法都是性空緣起 (p.35)

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，但菩薩的悲願勝過聲聞 (p.35)

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 (pp.35-41)

(壹) 羅什及其門下對性空學之弘揚 (pp.35-37)

一、羅什譯出大乘性空經論對中國佛教的貢獻 (pp.35-36)

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

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、羅什門下幾位傑出的人才 (p.36)

(一) 僧肇：秦人解空第一 (p.36)

什公門下，有幾個傑出人才，僧肇法師是最有成就的，羅什三藏曾稱讚他「秦人解空第一」⁹¹。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⁹²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》⁹³，也傳說是僧肇作的，其實是唐代禪和子⁹⁴的胡謔⁹⁵託⁹⁶古。

(二) 曇影、僧叡：思想都相當正確，為羅什所看重 (p.36)

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、曇影、僧叡乎！」⁹⁷

⁹¹ 參見〔隋〕吉藏造，《淨名玄論》卷6：

羅什歎曰：秦人解空第一者，僧肇其人也。(大正38，892a19-20)

⁹² 姑臧：位於甘肅省武威縣。

⁹³ 《寶藏論》，全一卷。收於《大正藏》第45冊(143b14-150a18)。

⁹⁴ 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.953)

⁹⁵ 胡謔(乚又)：信口瞎編，隨意亂說。(《漢語大詞典》(六)，p.1220)

⁹⁶ 託：4.假托，推托。(《漢語大詞典》(十一)，p.39)

⁹⁷ 〔隋〕吉藏撰，《淨名玄論》卷5：

（三）道生：未弘揚羅什的大乘學，卻融貫儒釋，糅合真常（p.36）

那親近什公不久，號稱什門四哲⁹⁸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》⁹⁹，像《佛性論》、《頓悟論》，與什公學都不吻合。

三、羅什去世後，性空大乘與真常大乘種下了合流的趨勢（pp.36-37）

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（素患勞¹⁰⁰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）羅什門下的思想，傳至江南的有三大系（pp.37-40）

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（pp.37-38）

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¹⁰¹弟子，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（今南京），再沿長江上下。

什師云：「傳吾業者，寄在道融、曇影、僧叡乎！」（大正 38，883a26-27）

⁹⁸ 案：什門四哲，即道生、道融、僧肇、僧叡。

⁹⁹ （1）〔隋〕吉藏，《法華玄論》卷 9：

生公著《七珍論》，此是《法身無淨土論》，今請評之。（大正 34，442a9-10）

（2）〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》卷 7：

〔竺道生〕於是校閱真俗研思因果，迺立⁽¹⁾「善不受報」、⁽²⁾「頓悟成佛」，又著⁽³⁾《二諦論》、⁽⁴⁾《佛性當有論》、⁽⁵⁾《法身無色論》、⁽⁶⁾《佛無淨土論》、⁽⁷⁾《應有緣論》等。（大正 50，366c17-19）

（3）〔唐〕道世撰，《法苑珠林》卷 100：

⁽¹⁾《善不受報論》、⁽²⁾《佛無淨土論》、⁽³⁾《應有緣論》、⁽⁴⁾《頓悟成佛論》、⁽⁵⁾《佛性當有論》、⁽⁶⁾《法身無色論》、⁽⁷⁾《二諦論》。右七卷，至宋朝初，龍光寺沙門釋竺道生撰。（大正 53，1021a18-23）

¹⁰⁰ 勞：病名。通“癆”。肺結核。（《漢語大詞典》（二），p.806）

¹⁰¹ 及門：指受業弟子。（《漢語大詞典》（一），p.636）

二、第二系：三論大乘師——以《中論》、《百論》、《十二門論》為抉擇空有的基本論 (p.38)

(一) 道亮及其弟子智琳：在三論的勃興上，有很大的功績 (p.38)

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¹⁰²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¹⁰³學過肇公假名空的思想。師資¹⁰⁴二人，在三論的勃興上，有著很大功績的。

(二) 僧朗：大破成實大乘師，復興了什門的三論宗 (p.38)

齊末，遼東（東北人）**僧朗**法師來南方，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《中論》、《百論》、《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：集三論之大成，但受地論宗、攝論宗的影響不小，也融合了真常的經典 (pp.38-39)

隋唐之間的**嘉祥大師**，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¹⁰⁵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。

※印順法師提醒：「學三論」與「學三論宗」不同 (pp.38-39)

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。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——受真常思想影響比三論宗更濃厚，是更綜合的學派 (p.39)

(一) 慧思對《般若》、《法華》二經並重，智者則特重《法華》、《涅槃》 (p.39)

第三系，是陳代來南方的天台大乘，**南嶽慧思**、**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。

¹⁰² 關河：1.指函谷等關與黃河。《漢語大詞典》（十二），p.160）

¹⁰³ 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.156）

¹⁰⁴ 師資：猶師生、師徒。《漢語大詞典》（三），p.722）

¹⁰⁵ 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90-94：

中國古代的唯識學，可有三大大家：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爭論處。……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。

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）天台宗之精髓在止觀，但三論宗有許多思想比天台宗較接近龍樹學（p.39）

智者大師對龍樹的《大智度論》，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（pp.39-40）

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、天台，都應該研究參考。

（參）三論學者談二諦皆空的三種方言¹⁰⁶（pp.40-41）

三論學者談二諦皆空，有三種方言，主要的意思：

一、世俗中空卻自性執，勝義中空卻假有執（p.40）

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。

¹⁰⁶（1）印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.97-99：

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）三種方言，參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷1本（大正42，10c6-12a17）；〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷1（大正45，19c13-20b19）。

二、世俗空，離去自性的妄計；勝義空，即幻有而空寂，顯示勝義的寂滅性 (p.40)

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、世俗中破自性執，勝義中即假有而空寂 (p.40)

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 (pp.40-41)

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」，也就夠了。

四、三論宗與天台學者之差異 (p.41)

三論宗的空有，是無礙的，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。

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 (pp.41-46)

（壹）《中論》的中心，在一一法上顯示其無自性空，以性空掃除一切執著 (pp.41-42)

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》開發《阿含經》的深義，從性空緣起的見地，建立佛教的一切 (p.42)

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。¹⁰⁷

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 (pp.42-46)

一、概說整部《中論》的結構 (pp.42-43)

二十七品**最初的兩頌**¹⁰⁸，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¹⁰⁹，是作者結讚世尊，讚佛慈悲說此微妙深法，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 (p.43)

〔一〕三論宗之分判 (p.43)

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」。¹¹⁰

〔二〕天台學者之分判 (p.43)

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**；

¹⁰⁷ (1) 參見〔隋〕吉藏，《金剛般若疏》卷3：

明大小乘雖有證得而實無所得，雖有所說實無所說。……答：此舉小況大，明小乘人尚悟無依無得無取無說，云何菩薩而不信無所得法耶？如《大品》引先尼為證，聽者聞諸法畢竟空不信受故，引先尼小乘人尚信法空，今大乘人無相法中豈不信空耶？」(大正 33, 109b15-29)

(2) 參見〔隋〕吉藏，《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。」(已新續藏 24, 294c12-14)

¹⁰⁸ 《中論》卷1〈1觀因緣品〉：

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。(大正 30, 1b14-17)

¹⁰⁹ 《中論》卷4〈27觀邪見品〉：

瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。(大正 30, 39b25-26)

¹¹⁰ 〔隋〕吉藏，《中觀論疏》卷1〈1因緣品〉：

自攝嶺相承分二十七品以為三段：初二十五品破大乘迷失，明大乘觀行；次有兩品，破小乘迷執，辨小乘觀行；第三、重明大乘觀行，推功歸佛。(大正 42, 7c24-27)

後一品明聲聞法。

三、印順法師對《中論》之科判¹¹¹ (pp.43-46)

(一) 性空義是三乘所共，故科判不分大乘、小乘 (p.43)

現在判《中論》，不分大乘、小乘，因為性空義是三乘所共的。

初二品，總觀八不的緣起法；

後面的諸品，別觀八不的緣起。

(二) 別述 (pp.43-44)

1、前二品：初品總觀一切法無生，第二品總觀一切法不去 (p.43)

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，好像是從死死去入涅槃的；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 (pp.43-44)

(1) 觀世間苦 (3-5 品) (pp.43-44)

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)〈3 觀六情品〉，(二)〈4 觀五陰品〉，(三)〈5 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》¹¹²、《法蘊足論》¹¹³，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) (p.44)

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¹¹⁴、非四作¹¹⁵。

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) (p.44)

三、觀世間滅有八品，

初〈18 觀法品〉明現觀，觀一切法相，無我我所，離欲而悟入法性。

¹¹¹ 參見《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，pp.19-22。

¹¹² 參見《舍利弗阿毘曇論》卷 26〈緒分〉：「十結、十二入、十八界、五陰。」(大正 28, 690b3-4)

¹¹³ 參見《阿毘達磨法蘊足論》卷 1〈1 學處品〉：「雜、根、處、蘊、界、緣起。」(大正 26, 453c5)

¹¹⁴ 案：三際，即前際(過去)、中際(現在)、後際(未來)。

¹¹⁵ 案：四作，即自作、他作、共作、無因作。

次〈19 觀時品〉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）（p.44）

四、觀世間滅道有兩品（26~27 品），就是觀諸法的緣起，離一切的邪見。

〔三〕印順法師對《中論》的大科分判圖表（pp.44-46）

這是本論的大科分判，茲列表如下：

	┌標宗..... (最初二頌)	└
	├ 總觀├ 觀集無生.....	└ 觀 因 緣 品 (01)
	├ ├ 觀滅不去.....	└ 觀 去 來 品 (02)
	├ ├ ├.....	└ 觀 六 情 品 (03)
	├ ├ 觀世間├.....	└ 觀 五 陰 品 (04)
	├ ├ ├.....	└ 觀 六 種 品 (05)
	├ ├ ├ 染則生├.....	└ 觀 染 染 者 品 (06)
全論組織├	├ 惑業所生├.....	└ 觀 三 相 品 (07)
	├ 顯義├ ├.....	└ 觀 作 作 者 品 (08)
	├ ├ 作則受├.....	└ 觀 本 住 品 (09)
	├ ├ ├.....	└ 觀 燃 可 燃 品 (10)
	├ 觀世間集├ 生死流轉├ 無三際.....	└ 觀 本 際 品 (11)
	├ ├ ├ 非四作.....	└ 觀 苦 品 (12)
	├ ├ 諸行.....	└ 觀 行 品 (13)
	├ ├ 觸合.....	└ 觀 合 品 (14)
	├ 別觀├ 行事空寂├ 有無.....	└ 觀 有 無 品 (15)
	├ ├ 縛脫.....	└ 觀 縛 解 品 (16)
	├ ├ 行業.....	└ 觀 業 品 (17)
	├ 現觀.....	└ 觀 法 品 (18)
	├ ├.....	└ 觀 時 品 (19)
	├ 觀世間滅├ 向得├.....	└ 觀 因 果 品 (20)
	├ ├.....	└ 觀 成 壞 品 (21)
	├ 人.....	└ 觀 如 來 品 (22)
	├ 斷證├ ├.....	└ 觀 顛 倒 品 (23)
	├ 法├.....	└ 觀 四 諦 品 (24)
	├ ├.....	└ 觀 涅 槃 品 (25)
	├ 觀世間滅道├ 正觀緣起.....	└ 觀 十 二 因 緣 品 (26)
	├ ├ 遠離邪見.....	└ 觀 邪 見 品 (27)
└	結讚..... (最後一頌) ...	└

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀因緣品第一〉¹

（pp.47-78）

釋厚觀（2015.03.14）

壹、引言（pp.47-49）

（壹）一切法的存在與生起，皆依於因緣（p.47）

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，看他是一切的生起一切法。

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。

（貳）因緣之語義及各學派對因緣的分類（p.47）

一、因緣之語義（p.47）

因、緣二字，在根本聖典中，有何不同，很不易說，如集、因、緣、生、根、觸²等，

¹（1）偈本龍樹菩薩，釋論分別明（清辨）菩薩，〔唐〕波羅頗蜜多羅譯，《般若燈論釋》作〈1 觀緣品〉（大正 30，51b18）。

（2）安慧造，〔宋〕惟淨等譯，《大乘中觀釋論》作〈1 觀緣品〉（大正 30，136a10）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈1 觀緣品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.3：pratyayaparīkṣā nāma prathamam prakaraṇam（「緣の考察」と名づけられる第一章）

²（1）《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 2，82c19-24）

※案：印順法師，《雜阿含經論會編》（中），p.25，腳注 2 校勘：「轉」，原本誤作「觸」，今改，下例。

（2）《雜阿含經》卷 2（58 經）：

爾時，世尊於晡時從禪覺，於諸比丘前敷座而坐，告諸比丘：「有五受陰。云何為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。」

時，有一比丘從坐起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：「世尊！此五受陰，色受陰，受、想、行、識受陰耶？」

佛告比丘：「還坐而問，當為汝說。」

時，彼比丘為佛作禮，還復本坐，白佛言：「世尊！此五受陰，以何為根？以何集？以何生？以何觸？」

佛告比丘：「此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲觸。」（大正 2，14b13-22）

（3）印順法師，《空之探究》，pp.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（nidānam）、何集（samudayaṃ）、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

都名異義同；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。

三、各學派對「因緣」的分類（p.47）

如薩婆多部說六因，³《舍利弗毘曇》說十因，⁴《瑜伽論》說十因，⁵是包括一切因緣在中的；

銅鑠者說二十四緣，⁶《舍利弗毘曇》說十緣，⁷說一切有部說四緣，⁸因也是包括在內

種因緣說。如南傳赤銅鑠部《發趣論》的二十四緣；流行印度本土的，分別說系《舍利弗阿毘曇論》的十因十緣；說一切有部《發智論》的六因、四緣；大眾部也立「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(ālabana-pratyaya)、增上緣(adhipati-pratyaya)——四緣，最為先要，也是《般若經》與龍樹論所說的。

³ (1) 參見《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c5-921a10）。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16：

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。（大正 27，80a17-22）

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 5：

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。（大正 29，30a10-14）

(4) 「六因」之譯語，鳩摩羅什譯作「相應因、共生因、自種因、遍因、報因、無障因」，玄奘譯作「相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因」。

⁴ 《舍利弗阿毘曇論》卷 25：

因有幾緣？四。何等四？共、起、增長、報，是名因有四緣。謂⁽¹⁾因生義如母子；⁽²⁾無間謂補處義，如代坐；⁽³⁾境界謂的義，如箭射的；⁽⁴⁾依謂物義，如舍宅；⁽⁵⁾業謂作義，如使作；⁽⁶⁾報謂津漏義，如樹生果；⁽⁷⁾起謂生義，如種、芽；⁽⁸⁾異謂不相離義，如眷屬；⁽⁹⁾相續謂增長義，如長財；⁽¹⁰⁾增上謂自在義，如人王。（大正 28，680b8-13）

⁵ 《瑜伽師地論》卷 5：

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。（大正 30，301b9-12）

⁶ (1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.443：

銅鑠部所立的二十四緣：

(1) 因緣、(2) 所緣緣、(3) 增上緣、(4) 無間緣、(5) 等無間緣、(6) 俱生緣、(7) 相互緣、(8) 所依緣、(9) 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) 去緣、(24) 不去緣。

(2) 參見《發趣論》，《日譯南傳大藏經》（第 50 冊，pp.1-13，pp.338-354，pp.355-413）。

(3) 《清淨道論》，《日譯南傳大藏經》（第 64 冊，pp.180-192，pp.418-416）。

⁷ 《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分〉：

十緣，謂⁽¹⁾因緣、⁽²⁾無間緣、⁽³⁾境界緣、⁽⁴⁾依緣、⁽⁵⁾業緣、⁽⁶⁾報緣、⁽⁷⁾起緣、⁽⁸⁾異緣、⁽⁹⁾相續緣、⁽¹⁰⁾增上緣。（大正 28，679b8-9）

⁸ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 5〈6 辯攝等品〉：

有四緣，謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。（大正 26，712b12-13）

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉：

四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。（大正 29，36b14-16）

的。

怕是有部學者吧！把種種因緣，精練為四緣，為後代學者所通用。

（參）〈觀因緣品〉之要義：否定自性有的因緣生，顯示一切法本性空寂的不生（pp.48-49）

一、否定自性有的因緣生，通達諸法無自性空（p.48）

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，當學般若波羅蜜。」⁹

二、為何說「欲知四緣，當學般若波羅蜜」（p.48）

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！¹⁰

⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉：

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。（大正8，219c12-14）

¹⁰ 《大智度論》卷32〈1序品〉：

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有！

復次，諸法從因緣生，有二種：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。

三、小結：性空者但破四緣之自性執，不否定如幻如化的四緣（pp.48-49）

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（pp.49-58）

[01] 不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。¹¹

[02] 能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。¹²

如般若波羅蜜中不可得空，無如是等失。

如世間人，耳目所觀生老病死，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。」（大正 25，297a16-b21）

¹¹ (1) 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。（大正 30，1b14-15）

(2) 《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉：

不滅亦不起，不斷亦不常，非一非種種，不來亦不去。（大正 30，51c15-16）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 1〈1 觀緣品〉：

不滅亦不生，不斷亦不常等。（大正 30，136a18）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.4：

anirōdhamanutpādamanucchedamaśāśvatam /

anekārthamanānāthamanāgamamanirgamam //

（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]，

(5) 《大智度論》卷 5〈1 序品〉：

不生不滅、不斷不常、不一不異、不去不來。（大正 25，97b13-14）

¹² (1) 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。（大正 30，1b16-17）

(2) 《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉：

緣起戲論息，說者善滅故，禮彼婆伽婆，諸說中最上。（大正 30，51c17-18）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 1〈1 觀緣品〉

我稽首禮佛，諸說中第一。（大正 30，136c3）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.4：

yaḥ pratīyasanutpādam prapañcōpaśamaḥ śivam /

deśayāmasa sambuddhastam vande vadatām varam //

〔また〕戲論（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，正しく覚者（ブツダ）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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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。

※歐陽竟無編，《中論》，收於《藏要》第 4 冊（第 1 輯，第 15 種），新文豐出版公司，1988 年。

〔壹〕標明全論的宗趣 (p.49)

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。

〔貳〕總說八不——釋第 1 頌¹³ (pp.49-54)

一、生滅、常斷、一異、來去等四對之意義¹⁴ (pp.49-51)

八不分四對，要說明八不，先從生滅等四對說起。

〔一〕生滅 (三種) (pp.49-50)

生滅有三種：

1、一期生滅 (p.49)

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。

2、剎那生滅 (pp.49-50)

二、剎那生滅，如人從生到死的一期生命中，從深觀的智慧去觀察時，才知道是剎那剎那的生滅變化著，沒有一念（極短的時間）不在潛移默化的。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；¹⁵事實是無常變

※案：《藏要》〈中論校勘說明〉：「是書本頌異文異譯甚多，今取六本對校，而略稱之例有八：（一）西藏譯中論本頌本，略稱為番；（二）西藏譯中論疏無畏論所牒之頌本，略稱為無畏；（三）西藏譯中論疏佛護論所牒之頌本，略稱為佛護；（四）宋譯安慧《中觀釋論》所牒之頌本，略稱為釋；（五）唐譯清辨《般若燈論》所牒之頌本，略稱為燈。（六）梵本月稱《中論疏》所牒之頌本，略稱為梵；（七）同本之西藏譯本，略稱為月稱番本；（八）番、釋、燈、梵四種合舉，略稱為四本。」

※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》（六），p.5520.2）

（6）《大智度論》卷 5 〈1 序品〉：

因緣生法，滅諸戲論，佛能說是，我今當禮。（大正 25，97b13-14）

（7）萬金川，《中觀思想講錄》，p.75：

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。

¹³ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。（第 1 頌）

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。（第 2 頌）

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。（大正 30，1c8-14）

¹⁴ 另參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八不四對之解說〉，pp.83-94。

¹⁵ 《大智度論》卷 15 〈1 序品〉：

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

異的，所以成立剎那生滅。

3、究竟生滅 (p.50)

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¹⁶，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。

(二) 常斷 (二義) (p.50)

常斷¹⁷有二義：

1、一期的 (p.50)

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¹⁸，就是斷。

2、究竟的 (p.50)

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：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。

斷煩惱而顯證的，也偶然的稱為「斷」的。但怕它與斷滅見相混，所以多說為『空』、『寂』、『離』等。

(三) 一異 (二說) (pp.50-51)

1、從「外待、內含」說一異 (pp.50-51)

一異¹⁹呢，也有二：

(1) 外待的 (p.51)

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。

(2) 內含的 (p.51)

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，

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。(大正 25，171a28-b5)

¹⁶ 相次：1.亦作“相伙”。依為次第，相繼。(《漢語大詞典》(七)，p.1141)

¹⁷ 另參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.104-108。

¹⁸ 解體：1.謂物體的結構鬆散、分解。3.瓦解。(《漢語大詞典》(十)，p.1381)

¹⁹ 另參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.108-109。

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

2、一異之各種意涵：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 (p.51)

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。

(四) 來出 (p.51)

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）。

二、此四對即是現起、時間、空間、運動四義，為一一法所必備 (p.51)

這八者（《大智度論》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。」

三、滅除生滅等八種自性執，才能開顯緣起空寂的實相²⁴ (pp.51-54)

(一) 總說：八不可以破一切戲論 (pp.51-52)

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。

(二) 別釋 (pp.52-53)

1、生滅（有無） (p.52)

(1) 據龍樹的正見說，存在的「有」和現起的「生」，二者是同一的 (p.52)

『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

²⁰ 印順法師，《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 另參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.109-110。

²² (1)《大智度論》中「八不加因果」之出處待考。

(2)「八不加因果」之相關內容，參見《大般涅槃經》卷27〈11 師子吼菩薩品〉：

十二因緣不出生滅、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。（大正12，524a11-15）

²³ (1) 印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.94-95：

八不所不的八事四對，是一切法最一般的普遍特性。龍樹總舉此八事四對而各加一「不」字以否定之，雖祇是不此八事，實已總不了一切法。八事四對，為一切法的基本通性，八者既皆不可得，即一切法不可得；從此即可通達諸法畢竟空的實相。

(2)《中觀今論》，第七章，第五節〈無言之秘〉，pp.142-143：

有、時、空、行，為一切法最普遍的基本概念，離此即無從思想，無可論說。

²⁴ 另參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.94-111。

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。

一般人以為甲功能存在而沒有發現；

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。

(2) 破斥實有論者的見解 (pp.52-53)

實在論者，執著自性有與自性的生起。

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、常斷（變） (p.53)

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、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、一異（統一、對立，一體、雜多） (p.53)

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、來去（運動） (p.53)

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。

(三) 小結 (pp.53-54)

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

性的三態。²⁵

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。

（參）明八不緣起的利益與作者的禮讚——釋第 2 頌²⁶（p.54）

一、明八不緣起的利益——釋第 2 頌前半頌（p.54）

「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*）的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣（*pratyaya*）不同）²⁷，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。

²⁵ 印順法師，《中觀今論》，第三章，第二節〈自性〉，pp.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、自成一性、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一性。**

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**自成一性**，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。

²⁶ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉：

能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。（大正 30，1b16-17）

²⁷ 印順法師，《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，p.167：

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**。

二、明作者禮讚——釋第 2 頌後半頌（p.54）

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。」²⁸

（肆）八不與二諦的關係（pp.54-56）

一、審定八不專約勝義諦說，或通約世俗說²⁹（p.54）

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：分為二說³⁰（pp.54-55）

（一）「生滅」與「一異」約第一義諦說，「斷常」約世俗諦說，「來去」約二諦說（pp.54-55）

清辨論師說：

不生不滅、不一不異³¹，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。

（二）八不都約第一義諦說（p.55）

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。

三、生滅等八事二諦中自性都不可得，「世俗中無自性的緣起」與「勝義中緣起的性空」，相依相成（p.55）

《大智度論》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

²⁸ 參見龍勝菩薩造，無著菩薩釋，〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《順中論》卷 1：

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。（大正 30，39c25-28）

²⁹ 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.94-99。

³⁰ （1）清辨著，《般若燈論釋》卷 15〈1 觀緣品〉：

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。（大正 30，51c23-25）

（2）另參見印順法師，《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。

³¹ 案：印順法師《中觀論頌講記》原文「不一不異」原在「不斷不常」之後，今依清辨，《般若燈論釋》卷 15〈1 觀緣品〉（大正 30，51c23-24），「彼起滅、一異，第一義遮」，改將「不一不異」移至「不生不滅」之後。

不。³²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。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。

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，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。

四、中觀的緣起正見：世俗與勝義無礙 (pp.55-56)

從學派上看，說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。³³

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。

中觀者的八不緣起，是依《化迦旃延》等經³⁴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。

³² (1)《大智度論》卷1〈1序品〉：

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。」(大正25, 61b6-13)

(2)《大智度論》卷34〈1序品〉：

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。(大正25, 313a10-13)

³³ 關於「緣起有為、緣起無為」，參見印順法師，《性空學探源》，pp.212-216。

³⁴ (1)《中論》卷3〈15觀有無品〉：

佛能滅有無，如化迦旃延經中之所說，離有亦離無。(大正30, 20b1-2)

(2)《雜阿含經》卷10(262經)：

爾時，阿難語闍陀言：「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。』」(大正2, 66c25-67a8)

(3)另參見《雜阿含經》卷12(301經)(大正2, 85c17-86a3)，《雜阿含經》卷33(926經)(大正2, 235c27-236b11)，《別譯雜阿含經》卷8(151經)(大正2, 430c10-431b1)。

(4)參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.278-279。

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。

（伍）單複、橫豎³⁵（pp.56-58）

一、單、複（pp.56-57）

古代三論宗講的單複橫豎，是很有意思的，若能理解單複，就不會受圓融的牢籠，才能博³⁶而能約³⁷。

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」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。

二、橫、豎（p.57）

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，是要你離執而超越的、離去自性的，這叫做『破二不著一』³⁸。

若從相待上去理會，這叫做『如狗逐塊，終無了時』。³⁹

³⁵ 參見印順法師，《中觀今論》，第十章，第三節〈二諦之抉擇〉，pp.223-227。

³⁶ 博：2.廣大，寬廣。（《漢語大詞典》（一），p.907）

³⁷ 約：7.簡要，簡單。（《漢語大詞典》（九），p.720）

³⁸ （1）《大智度論》卷15〈1序品〉：

破異相，不著一，是名法忍。（大正25，169c19）

（2）〔隋〕吉藏撰，《維摩經義疏》卷1：

《智度論》云：「破二不著一，乃名為法忍。」（大正38，915b29-c1）

³⁹ 參見《大乘寶雲經》卷7〈7寶積品〉：

三、結說：單複橫豎無礙 (pp.57-58)

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切。

龍樹說：「是非生、非不生，非共（俱）、非不共，名為無生法忍。」⁴⁰

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⁴¹ (pp.58-78)

※總觀⁴²

※觀集無生⁴³

(壹) 觀四門不生 (pp.58-65)

[03] 諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。⁴⁴

善男子！當來沙門，如狗逐塊。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，離眾憤鬧，**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。(大正 16, 280b16-26)

⁴⁰ 《大智度論》卷 27 〈1 序品〉：

問曰：何等是阿鞞跋致地？

答曰：若菩薩能**觀一切法不生不滅，不生不滅，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。(大正 25, 263c1-11)

⁴¹ 印順法師在「正釋」中的科判分為三大項：

甲一、標宗：〈1 觀因緣品〉初二頌。

甲二、顯義：〈1 觀因緣品〉第 3 頌起至〈27 觀邪見品〉第 29 頌止。

甲三、歸宗：〈27 觀邪見品〉最末頌「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮。」

⁴² 印順法師在「顯義」下之科判分為二大項：

乙一、總觀：〈1 觀因緣品〉第 3 頌起至〈2 觀去來品〉止。包含「觀集無生、觀滅不去」。

乙二、別觀：〈3 觀六情品〉起至〈27 觀邪見品〉第 29 頌止，別觀苦、集、滅、道。

⁴³ 印順法師在「總觀」下之科判分為二大項：

丙一、觀集無生：〈1 觀因緣品〉第 3 頌至末尾的第 16 頌。

丙二、觀滅不去：〈2 觀去來品〉。

⁴⁴ (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(大正 30, 2b6-7)。

(2) 《般若燈論釋》卷 1 〈1 觀緣品〉：

[04] 如諸法自性，不在於緣⁴⁵中，以無自性故，他性⁴⁶亦復無。⁴⁷

一、四門中求生不得，即知一切無生 (p.59)

(一) 觀察法如何生，如生起不成，便可證明非自性有的空義 (p.59)

此二頌，明四門不生，這在本論中，與標宗的八不頌，同是膾炙人口⁴⁸的。凡是以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。

(二) 凡主張自性有的，皆不離四種生 (p.59)

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。

無時亦無處，隨有一物體，從自他及共，無因而起者。(大正 30，52b16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 1〈1 觀緣品〉：

諸法不自生。(大正 30，136c9)

亦不從他生。(大正 30，136c29)

共生亦無性。(大正 30，137a18)

亦不無因生。(大正 30，137a22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.8：

na svato nāpi parato na dvābhyām nāpyahetutaḥ /

utpannā jātu vidyante bhāvāḥ 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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。

⁴⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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。

⁴⁶ 性=生【宋】【元】【明】（大正 30，2d，n.6）

⁴⁷ (1) 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（大正 30，2b18-19）。

(2) 《般若燈論釋》卷 1〈1 觀緣品〉：

所有諸物體，及以外眾緣，言說音聲等，是皆無自性。(大正 30，55a5-6)

自我等諸體，內入等眾緣，一一皆不有，以無自性故。(大正 30，55b6-7)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。(大正 30，137b24-c3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.12：

na hi svabhāvo bhāvānām pratyayādiṣu vidyate /

avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate //

實に、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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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。

⁴⁸ 膾炙（ㄅㄨˋ ㄨㄛˋ、ㄉㄨˋ、ㄨㄥˋ）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.1388）

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）。

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、從四門不生證成無自性生——釋第3頌⁴⁹ (pp.59-64)

(一) 四門不生⁵⁰ (pp.59-62)

1、釋「諸法」 (pp.59-61)

「**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。

2、破四生 (pp.60-62)

(1) 破自生 (p.60)

自性有的諸法，「**不**」會是「**自生**」的。

A、自生的定義 (p.60)

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 (p.60)

(A) 從能生、所生說自即不生，生即不自 (p.60)

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

⁴⁹ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。

不自生者，萬物無有從自體生，必待眾因。

復次，若從自體生，則一法有二體，一謂「生」，二謂「生者」。

若離餘因從自體生者則無因、無緣。

又生更有生，生則無窮。

自無故他亦無。何以故？有自故有他，若不從自生，亦不從**他生**。

共生則有二過，自生、他生故。

若**無因**而有萬物者，則為是常，是事不然，無因則無果，

若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天，以無因故。(大正 30, 2b6-17)

⁵⁰ 另見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.100-104。

呢？可以說，自即不生，生即不自。

(B) 從已生與未生說自生不可得 (p.60)

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) 若不須因緣，成無因過；若生生不已，成無窮過 (p.60)

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) 若須其他因緣，便違自生義 (p.60)

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 (p.60)

所以沒有一法是自生的；自生只是從自性見所起的妄執罷了！

(2) 破他生 (pp.60-61)

A、自他相待，既沒有從自體生，也就「不從他生」 (p.60)

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。

B、自、他間有密切關聯，不能截然分割 (pp.60-61)

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？

C、從親疏關係說他生不成 (p.61)

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。⁵¹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。

D、結 (p.61)

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 (p.61)

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。

⁵¹ 比例：1.調比照事例、條例。2.可作比照的事例、條例。3.比擬，比較。(《漢語大詞典》(五)，p.264)

「不共」生，在青目釋中是不廣破的，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 (pp.61-62)

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。

3、小結：四種自性生不可得，是故知無生 (p.62)

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」。

〔二〕中觀家與各家之緣生觀 (pp.62-64)

1、中觀者：一切法是緣生，緣生是不屬前四生 (p.62)

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？共生呢？還是無因生？敵者還不是可以用同樣的方法來破斥你。

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。

2、古三論宗 (pp.62-63)

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⁵²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』。⁵³

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）⁵⁴。這一觀察過程，是非常正確的。

⁵² 印順法師，《中觀今論》，第四章，第二節〈因明與中觀〉，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」。

⁵³ 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷3〈1 因緣品〉（大正 42，41c10-19）；〔隋〕吉藏撰，《百論疏》卷2〈3 破一品〉（大正 42，276a10-b6）。

⁵⁴ （1）〔隋〕吉藏撰，《三論玄義》：

3、天台家 (p.63)

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。⁵⁵天台家的緣起說是**妙有論**，與**中觀的幻有論**多少不同。

4、月稱 (p.63)

西藏傳月稱的解說：「諸法因緣生，就是無自性生，無自性生，所以是緣生。」⁵⁶這無自性的因緣生，唯是觀待的假名，與三論宗的見地相近。⁵⁷

5、結說：如幻的緣生非自性有，與四種自性生不同 (pp.63-64)

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。

成假中者，有、無為假，非有非無為中；由非有非無故說有、無。如此之中為成於假，謂成假中也。所以然者，良由正道未曾有無，為化眾生假說有無故，以非有無為中，有無為假也。(大正 45，14c2-7)

(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品〉：

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。(大正 42，11c6-11)

⁵⁵ (1) **事造**：為「**理具**」之對稱。係天台宗之教義。天台宗謂真理（法性之理體）圓具三千諸法，此三千諸法以染淨等之諸緣而有差別相狀之顯現，稱為事造。((《佛光大辭典》(四)，p.3045.1)

(2) **理具事造**：**理具**，即本性，先天具有之如實本性，又作本具、理造、性具、性德；此本有之性，隨因緣顯現而造諸現象，則稱**事造**，又作變造、事用、修起、修德、修具。天台宗認為於一念之心，具有三千諸法，此即一念三千之說。其本性圓滿具足萬有，稱為理具三千、理造三千、性具三千。此理具三千常隨緣成為現象界，有其森羅萬象之差別相，稱為事造三千、事用三千、變造三千、修具三千。以上合稱事理三千，又作兩重三千、兩種三千，依其順次而表示其體與用。然一一萬法均具本來三千諸法而無缺，理具與事造之名雖異，但兩者之體為一，故不合為六千之法。((《佛光大辭典》(五)，pp.4718.3-4719.1)

(3) 印順法師，《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。如天台宗的性具法門，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。

⁵⁶ 參見《入中論》卷 2，大乘印經會，民國 85 年 2 月，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。

⁵⁷ 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.96-97。

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、以無自性破自他二性——釋第 4 頌⁵⁸ (pp.64-65)

(一) 釋無自性生 (p.64)

「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。

(二) 從四門觀生不可得 (pp.64-65)

1、破自生 (pp.64-65)

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 (p.65)

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 (p.65)

自、他都不得生，又怎能說共生？

4、破無因生 (p.65)

有因尚且不生，何況無因生？這是不難了解的，所以頌文也就不說了。

⁵⁸ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。

諸法自性不在眾緣中，但眾緣和合故得名字。自性即是自體，眾緣中無自性，自性無故不自生。

自性無故他性亦無。何以故？因自性有他性，他性於他亦是自性，若破自性即破他性，是故不應從他性生。

若破自性、他性即破共義。

無因則有大過，有因尚可破，何況無因！

於四句中不生不可得，是故不生。(大正 30, 2b18-27)

（貳）觀四緣不生（pp.65-77）

一、外人立四緣生諸法——釋第 5 頌⁵⁹（pp.65-67）

〔05〕因緣、次第緣、緣緣、增上緣，⁶⁰四緣生諸法，更無第五緣。⁶¹

（一）觀四緣不生——針對佛法內部的學者（p.65）

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。

（二）說一切有系等立四緣——釋第 5 頌前半頌（pp.65-66）

1、說一切有系主張四緣生諸法（pp.65-66）

說一切有系主張四緣能生諸法。論主說，因緣生不是自性生，說一切有系雖表同情，但以為四生中的他生，是沒有過失的，緣生還不是他生嗎？所以引證佛說與阿毘曇中的四緣，⁶²成立他實有一切法可生。

2、釋四緣——因緣、次第（等無間）緣、所緣緣、增上緣（pp.66-67）

（1）釋因緣（p.66）

「**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。

⁵⁹ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

問曰：阿毘曇人言「諸法從四緣生」，云何言不生？何謂四緣？

因緣、次第緣、緣緣、增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。

一切所有緣，皆攝在四緣，以是四緣，萬物得生。**因緣**，名一切有為法。**次第緣**，除過去、現在阿羅漢最後心、心數法，餘過去、現在心、心數法。**緣緣、增上緣**——一切法。（大正 30，2b27-c5）

⁶⁰ 「四緣」之譯語，鳩摩羅什譯作「因緣、次第緣、緣緣、增上緣」，玄奘譯作「因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣」。

⁶¹ （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（大正 30，2b29-c1）。

（2）《般若燈論釋》卷 1〈1 觀因緣品〉：

因緣及緣緣、次第、增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。（大正 30，54c24-25）

（3）《大乘中觀釋論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

如佛所說，有四種緣能生諸法，而此四緣諸經論中皆如是說，何等為四？謂因緣、所緣緣、次第緣、增上緣，如是四緣，無第五緣。（大正 30，137a27-b1）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.10：

catvāraḥ pratyayā hetuścāmbanamanantaram /
tathaiivādhipateyaṃ ca pratyayo nāsti pañcamah //

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。

⁶² （1）〔隋〕達磨笈多譯，《緣生初勝分法本經》卷上：

比丘白佛：「大德！有四種緣世尊所說，謂**因緣、無間緣**（舊名次第緣）、**攀緣、增上緣**（亦名生緣）。大德！於中以何等緣，無明與行作緣？乃至以何等緣，生與老死作緣？」佛言：「比丘，諸行轉生同相故，我說四種緣，於此義中惟增上緣，我意說為無明緣行乃至生緣老死。」（大正 16，833b13-18）

（2）〔唐〕玄奘譯，《分別緣起初勝法門經》卷下：

世尊如餘處說：「緣有四種，所謂因緣、等無間緣，及所緣緣，并增上緣。」（大正 16，840b28-29）

（3）參見《眾事分阿毘曇論》卷 4〈6 分別攝品〉：

四緣，謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。（大正 26，645b6-7）

但有部說因緣，體性是一切有為法，在有為法作六因中的前五因（同類因、俱有因、相應因、遍行因、異熟因）時，都名因緣。⁶³意義是能為親因的緣。

(2) 釋次第緣 (p.66)

「**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，因為未來世的心

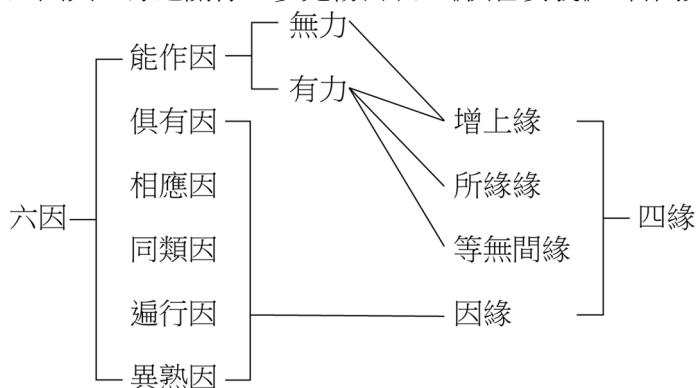
⁶³ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 7 〈2 分別根品〉：

於六因內，除能作因，所餘五因是因緣性。(大正 29, 36b16-17)

(2) 六因：

- 一、**能作因** (梵 *kāraṇa-hetu*)，又作所作因、隨造因。即某物生時，凡一切不對其發生阻礙作用之事物，皆為某物之能作因，其範圍至廣。又分兩種：1、自法生時，給與勝力而助長者，稱為與力，如眼根生眼識，或如大地之生草木，乃有力之能作因，然僅限於有為法。2、自法生時，無所障礙，令之自在而生者，稱為不障，如虛空之於萬物，乃無力之能作因，通於一切無為法。此因所得之果稱增上果。
- 二、**俱有因** (梵 *sahabhū-hetu*)，又作共有因、共生因。為俱有果之因，亦分二種：(1) 輾轉同時互為因果者，稱為互為果俱有因，如三杖之互相依持而立。(2) 多法同時為因而得同一果者，稱為同一果俱有因，如三杖互相依持以支持一物。此因所得之果稱士用果。
- 三、**同類因** (梵 *sabhāga-hetu*)，又作自分因、自種因。謂過去與現在之一切法，以同類相似之法為因，故稱同類因。如善法為善法之因，乃至無記法為無記法之因。……此因所得之果稱等流果。
- 四、**相應因** (梵 *samprayukta-hetu*)，謂認識發生時，心及心所必同時相應而起，相互依存，二者同時具足同所依、同所緣、同行相、同時、同事等五義，故稱相應因。此因所得之果稱士用果。
- 五、**遍行因** (梵 *sarvatraga-hetu*)，又作一切遍行因。特指能遍行於一切染污法之煩惱而言。與上記之同類因為前後異時之因果法，然同類因通於一切諸法，而遍行因則由心所中之十一遍行遍生一切之惑，故稱遍行因。所謂十一遍行，即逆於四諦之理的諸煩惱中，苦諦下之身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、無明等七者，與集諦下之邪見、見取見、疑、無明等四者，此十一煩惱即一切煩惱生起之因。此因所得之果稱等流果。
- 六、**異熟因** (梵 *vipāka-hetu*)，又作報因。特指能招致三世苦樂果報之善惡業因。如以五逆之惡法感地獄之報，以十善之有漏善招天上之果。彼天上與地獄之果皆非善非惡，而係無記性。如此以善因惡因皆感無記之果，因果異類而熟，故其因稱為異熟因，所得之果稱異熟果。(《佛光大辭典》(二)，pp.1256.3-1257.3)

(3) 六因與四緣之關係，參見楊白衣，《俱舍要義》，普門文庫，1981年，p.57。



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，⁶⁴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 (p.66)

「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。⁶⁵像滅諦無為等，都是所緣的、可知的，所以緣緣通於一切法。

(4) 釋增上緣 (p.66)

「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。

(三) 說明一切法生，不出四緣生——釋第 5 頌後半頌 (p.67)

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。⁶⁶

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。《解深密經》說：依他起不從自然生，名生無自性，⁶⁷也就是這個道理。

⁶⁴ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 10：

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。(大正 27，50a22-25)

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉：

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。(大正 29，36b17-18)

⁶⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉：

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。(大正 29，37a29-b5)

⁶⁶ (1)《大智度論》卷 32〈1 序品〉：

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。(大正 25，296c26-29)

(2) 參見〔北周〕慧影著，《大智度論疏》卷 14 (卍新續藏 46，823c11-824a23)。

⁶⁷ 《解深密經》卷 2：

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

二、正破四緣 (pp.67-77)

(一) 審定——釋第 6 頌⁶⁸ (pp.67-68)

[06] 果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？⁶⁹

1、審定果法從何而生——釋第 6 頌前半頌 (pp.67-68)

這一頌的性質是審定⁷⁰。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⁷¹。

本頌的含義很晦澀⁷²，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？

依青目釋說，這是雙定二關。⁷³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。

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呢？⁷⁴緣中有作固然不成，離緣外有生果的作，同樣的是不成。

2、審定生果的緣為何——釋第 6 頌後半頌 (p.68)

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？還「是緣」中「無果」呢？如說木能生火，未生火前，木中就有火了

生無自性性。(大正 16, 694a18-20)

⁶⁸ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

果為從緣生？為從非緣生？是緣為有果？是緣為無果？

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。(大正 30, 2c6-10)

⁶⁹ (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(大正 30, 2c6-7)。

(2) 《大乘中觀釋論》卷 1 〈1 觀緣品〉：

亦非緣生果。(大正 30, 137c14)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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]。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(《藏要》4, 3a, n.3)：

無畏釋：此破四緣作用之非理也。

番、梵頌云：「非用成就縁，亦非不成就，非縁不成用，成就胡不爾。」今譯文晦。

⁷⁰ 審定：1. 審查決定或審閱評定。(《漢語大詞典》(三)，p.1630)

⁷¹ 諱飾：隱瞞掩飾。(《漢語大詞典》(十一)，p.358)

⁷² 晦澀：謂文辭等隱晦，不流暢，不易懂。(《漢語大詞典》(五)，p.741)

⁷³ 參見《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(青目釋)(大正 30, 2c8-10)。

⁷⁴ 《般若燈論釋》卷 2：

緣中無有作，離縁亦無作。(大正 30, 56a13)

呢？還是沒有火？

3、說有果可生，不出「緣中先有果、緣中先無果、從非緣生」的三門 (p.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。⁷⁵

(二) 別破 (pp.68-77)

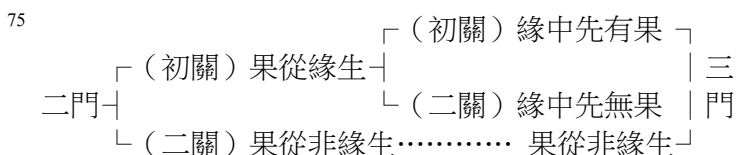
1、觀四緣不成 (pp.68-75)

(1) 觀因緣不成 (pp.68-72)

[07] 因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？⁷⁶

[08] 果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣？先有何用緣！⁷⁷

[09] 若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？⁷⁸



76 (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(大正 30, 2c11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈1 觀因緣品〉：

復次，經部師言：「彼果起時，諸緣有作，以是緣故，互相隨攝，資益果起，非因不成，答驗亦立。」

論者言：「汝經部師欲令第一義中，穀等諸緣和合聚集，果得起耶？若定爾者，是諸因緣，乃至未能起果，自此已前，此稻穀等云何不名為非緣耶？」(大正 30, 56c4-9)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.16：

utpadyate pratīyemānīṭīme pratīyāḥ kila /

yāvannotpadyata ime tāvannāpratīyāḥ katham //

「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）。

77 (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(大正 30, 2c20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈1 觀因緣品〉：

非定有定無，諸緣義應爾。(大正 30, 56c26)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.18：

naivāsato naiva sataḥ pratīyayo 'rthasya yujyate /

asataḥ pratīyāḥ kasya sataśca pratīyayena kim //

事物が無いときにも，有るときにも，縁は妥当しない。〔なぜならば，事物が無いときは〕，無である何の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）。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈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。

78 (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉(大正 30, 3a2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈1 觀因緣品〉：

非有非非有，非有無法起。(大正 30, 57b14)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 1 〈1 觀因緣品〉：

A、略說：破緣生門中有果、無果二關 (p.69)

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。

B、別釋 (pp.69-71)

(A) 用一門破——釋第 7 頌⁷⁹ (p.69)

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」。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。

(B) 用二門破——釋第 8 頌⁸⁰ (pp.69-71)

a、外人執因中有果、因中無果 (pp.69-71)

(a) 略說 (pp.69-70)

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。

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。

(b) 別述 (p.70)

果不從緣有，有無果生止。若說生法時，無依無所生。(大正 30，137c17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.20：

na sannāsanna sadasandharmo nirvartate yadā /

kathaṃ 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〕は妥当しない)。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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。

⁷⁹ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

因是法生果，是法名為緣；若是果未生，何不名非緣？

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！（大正 30，2c11-19）

⁸⁰ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣？先有何用緣！

緣中先非有果、非無果。若先有果不名為緣，果先有故。若先無果亦不名為緣，不生餘物故。（大正 30，2c20-24）

I、因中有果派 (p.70)

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。

II、因中無果派 (p.70)

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、因中無果 (pp.70-71)

(a) 略標 (p.70)

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「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。

(b) 別破 (pp.70-71)

I、破因中無果者 (p.70)

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？

II、破因中有果者 (pp.70-71)

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。

(C) 用三門破——釋第9頌⁸¹ (pp.71-72)

⁸¹ 《中論》卷1〈1觀因緣品〉(青目釋)：

若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？

a、外人轉計「緣中亦有果亦無果」 (p.71)

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、以三門廣破 (pp.71-72)

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**。

《十二門論》的第二門，對這個問題，有詳廣的抉擇。⁸²

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；⁸³

但龍樹的《大智度論》，說這三頌都是觀因緣不成的，⁸⁴所以現在也就作這樣的解釋。

(2) 觀次第緣不成 (pp.72-73)

[10] 果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣。⁸⁵

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？（大正 30，3a2-10）

⁸² 《十二門論》〈觀有果無果門第二〉（大正 30，160b18-162a29）。

⁸³ 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

已總破一切因緣，今欲聞一一破諸緣。（大正 30，2c24-3a1）

⁸⁴ 《大智度論》卷 32 〈1 序品〉：

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。（大正 25，296b21-27）

⁸⁵ (1) 《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉：

果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣。（大正 30，3a12-13）

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈1 觀因緣品〉：

不起諸法滅，是義則不然，滅法則非緣，及何等次第。（大正 30，58a18-19）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 2 〈1 觀因緣品〉：

若法未生時，即不應有滅，滅法何能緣，故無次第緣。（大正 30，139a5-6）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

A、釋次第緣 (p.72)

次第緣，是說前念的心心所法滅，有一種開闢⁸⁶引導的力量，使後念的心心所法生。

B、自性有的次第滅心，不成其為緣 (pp.72-73)

(A) 破前念已滅與後念未生 (pp.72-73)

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。⁸⁷

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。

(B) 正破次第緣——釋第 10 頌⁸⁸ (p.73)

a、破後念未生心——後念未生，如前念已滅，前後脫節，當中不應有滅心為緣 (p.73)

それゆえ、直後に〔滅する〕ということ（等無間〔緣〕）は、正しくない。また、すでに滅したのものには、どのような縁が〔有るのであろう〕か。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈1 觀四諦品〉（《藏要》4，3b，n. 5）：

番、梵順結頌法，三四句互倒云：故無間非理，又滅孰為緣？

⁸⁶ 開闢：2.開發，開拓。（《漢語大詞典》（十二），p.69）

⁸⁷ 《阿毘達磨品類足論》卷 6〈6 辯攝等品〉：

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。（大正 26，715b26-c4）

⁸⁸ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣。

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。（大正 30，3a12-29）

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，那就前後脫了節，而不成其為因果了。

b、破前念滅心——滅即無，無有滅法能為緣 (p.73)

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」。也不能說法體已滅，作用還在；無體之用，是不可思議的。

c、小結 (p.73)

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」。

(C) 別破正滅時有能生後念心之用 (p.73)

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，⁸⁹所以不能說正滅時能生。」⁹⁰他們不能成立次第緣，問題在執著不可分的剎那心。

(3) 觀緣緣不成 (pp.73-75)

[11] 如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？⁹¹

⁸⁹ 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 30，3c8-9)

⁹⁰ (1) 《大智度論》卷 32〈1 序品〉：

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。(大正 25，296b27-c2)

(2) [北周] 慧影著，《大智度論疏》卷 14：

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。(卍新續藏 46，821a6-12)

※案：「未」應作「末」。

⁹¹ (1) 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉(大正 30，3b2-3)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2〈1 觀因緣品〉：

婆伽婆所說，真實無緣法，此法體如是，何處有緣緣？(大正 30，57c18-19)

(3) 《大乘中觀釋論》：無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.22：

anālambana evāyaṃ san dharmā 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈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「無所縁」也。

A、明實相離相，能所雙亡，沒有自性實法可作為所緣緣——釋第 11 頌⁹²（p.74）

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，就是一切法性空，所謂『百卉⁹³異色，同是一陰』⁹⁴。

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。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。⁹⁵

從法性真實破緣緣的真實自性這樣，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？

B、別明唯識與中觀的差異處（pp.74-75）

護法的唯識宗說：⁹⁶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

⁹² 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

如諸佛所說，真實微妙法，於此無緣法，云何有緣緣？

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。（大正 30，3b2-8）

⁹³ 卉（厂乂ㄟ、ㄟ）：1.草的總稱。（《漢語大詞典》（一），p.848）

⁹⁴ （1）《大般若波羅蜜多經》卷 129〈30 校量功德品〉：

如瞻部洲所有諸樹枝條、莖幹、花葉、果實，雖有種種形色不同，而其陰影都無差別。（大正 5，708b14-16）

（2）參見《大智度論》卷 35：

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）

⁹⁵ 《大智度論》卷 43：

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。（大正 25，370c4-6）

⁹⁶ （1）護法等菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 7：

三、所緣緣，謂若有法是帶己相心或相應所慮所託。此體有二：一、親，二、疎。若與能緣體不相離，是見分等內所慮託，應知彼是親所緣緣。若與能緣體雖相離，為質能起內所慮託，應知彼是疎所緣緣。親所緣緣能緣皆有，離內所慮託必不生故。疎所緣緣能緣或有，離外所慮託亦得生故。（大正 31，40c14-21）

（2）演培法師，《成唯識論講記》（四），演培法師全集出版委員會，2006 年，pp.237-241：關於此緣，本論的解釋是：「謂若有法是帶己相心或相應所慮所託」。意指心王、心所之

是有的，這就是主張有真實所緣緣，與中觀者的見解不同。

(4) 觀增上緣不成 (p.75)

[12] 諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。⁹⁷

A、釋增上緣 (p.75)

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。

B、諸法沒有實體可得，不得說「此有故彼有」，云何有增上緣——釋第12頌⁹⁸ (p.75)

所慮所託的對境。最初，心法生起而起緣慮之用，必要仗託於所緣慮的對境，假使沒有對境，心法無由生起，所謂心起必託內境生，就是此義。對境，是指所緣的對象，這常為心法生起的助緣，是為所緣緣。如有體的實法，在為八識心王及其相應心所所慮所託而為所緣時，帶起自己所緣的境相，浮現在能緣的心心所上，如有體法，就是所緣緣。……

講到「此」所緣緣的自體，約「有二」種：「一」是「親」所緣緣；「二」是「疏」所緣緣。

什麼叫做親所緣緣？就是所緣的對象，「若與能緣」的識「體不相」隔「離」，直接為心心所之所慮所託的，就「是見分等內所慮託，應知彼」法就「是親所緣緣」。……

什麼叫做疏所緣緣？就是所緣的對象，假「若與能緣」的識「體，雖」彼此間「相」互隔「離」，但可仗「為」本「質能起內所慮託」的相分，「應知彼是疏所緣緣」。……

在這二種所緣緣中，「親所緣緣」，在一切的「能緣」的心中，必然是「皆有」的，亦即不管那種的能緣心，都有它的親所緣緣。為什麼？因每一能緣心，「離」了「內」面「所慮」所「託」的相分，「必」定「不」能「生」起的。

至於「疏所緣緣」，那就有所不同，它在「能緣」心裏「或有」或無是不一定的。為什麼？因有疏所緣緣固然會得生起能緣心，就是「離外所慮託」的疏所緣緣，那能緣心「亦」照樣「得」以「生」起。如執實我、實法，雖然沒有本質，但是離了彼法，心所照樣生起。又如吾人憶念過去所見、所聞的事，現在雖說沒有那個境相現前，但能緣心照常現起憶念過去的種種事。

⁹⁷ (1) 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正 30, 3b9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈1 觀因緣品〉：
諸法無自體，自相非有故。(大正 30, 58b22)
此有彼法起，是義則不然。(大正 30, 58b26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷2〈1 觀因緣品〉：
諸法無自性，非有亦非無，此有彼法起，如是無所有。(大正 30, 139a16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.26：

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

自性(固有の实体)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(増上縁)は、どうしても成り立たない。

⁹⁸ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(青目釋)：

諸法無自性，故無有有相，說有是事故，是事有不然。

經說十二因緣，是事有故是事有，此則不然。何以故？諸法從眾緣生故，自無定性；自無定性故，無有有相；有相無故，何得言「是事有故是事有」？是故無增上緣，佛隨凡夫分別有無故說。(大正 30, 3b9-15)

現在就在十二緣起上說：『此有故彼有』是緣起的定義。

有，在實有論者的觀念中，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」。

2、觀緣生不成 (pp.75-77)

[13] 略廣因緣中，求果不可得；因緣中若無，云何從緣出？⁹⁹

[14] 若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出？¹⁰⁰

[15] 若果從緣生，是緣無自性；從無自性生，何得從緣生？¹⁰¹

⁹⁹ (1) 《中論》卷1〈1觀因緣品〉(大正30, 3b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈1觀因緣品〉：

非一一和合，諸緣中有果，如是則非緣，云何果得起？(大正30, 58c16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》：無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.28：

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣvasti tatphalam /

pratyayebhyaḥ katham tacca bhavenna pratyayeṣu yat //

もろもろの縁において，部分的にも，また總体的にも，そ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ふことがあるであろうか。

¹⁰⁰ (1) 《中論》卷1〈1觀因緣品〉：

若謂緣無果，而從緣中出；是果何不從，非緣中而出？(大正30, 3b21-22)

(2) 《般若燈論釋》卷2〈1觀因緣品〉：

若果緣中無，彼果從緣起，非緣中亦無，云何果不起？(大正30, 58c23-24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷2〈1觀因緣品〉：

若謂緣無果，果從緣中出，是果何不從，非緣中而出？(大正30, 139a25-26)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.30：

athāsadapi tattebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate /

apratyayebhyo 'pi kasmānābhpravartate 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るであろうか。

¹⁰¹ (1) 《中論》卷1〈1觀因緣品〉(大正30, 3b25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈1觀因緣品〉：

緣及果自性。(大正30, 59a5)

諸緣無自體。(大正30, 59a7)

若緣無自體，云何轉成果？(大正30, 59a11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷2〈1觀因緣品〉：

若果從緣生。(大正30, 139a29)

是緣無自性。(大正30, 139b5)

從無自性生，何得從緣生？(大正30, 139b8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.32：

phalam ca pratyayamayam pratyayāścāsvayamayāḥ /

phalamasvamayebhyo yattatpratyayamayam 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

(1) 明第 13-15 頌大意——觀緣的生果不成 (p.76)

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。

(2) 從廣略因緣中無果，難緣能生果——釋第 13 頌¹⁰² (p.76)

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？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，實拳不可得；在一一的手指中，也同樣的沒有實拳。¹⁰³

這樣，「因緣中」既「無」有果，「云何」說是「從緣」中生「出」果來呢？

(3) 從緣不成緣，難緣能生果——釋第 14 頌¹⁰⁴ (p.76)

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。

(4) 結前起後：前兩頌難緣能生果；後一頌從緣無自性破斥 (pp.76-77)

這兩頌（13、14 頌），從緣不成緣去難他的能生，下一頌（15 頌）從緣無自性去破斥他。

(5) 從緣無自性，難緣生果不成——釋第 15 頌¹⁰⁵ (p.77)

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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（《藏要》4，4a，n.3）：

番、梵頌中「從緣生」皆作「縁爲性」，惟無畏、佛護牒文同此。

又第二句，番、梵作「縁非自爲性」，門論引此文作「不自在」也。

¹⁰² 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

略廣因緣中，求果不可得，因緣中若無，云何從緣出？

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？（大正 30，3b16-20）

¹⁰³ (1) 《大智度論》卷 99：

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。」（大正 25，746c13-18）

(2) 另參見《中論》卷 2〈14 觀合品〉（青目釋）（大正 30，19b18-22）。

¹⁰⁴ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出？

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？（大正 30，3b21-24）

¹⁰⁵ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

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？

（參）觀一切不成——釋第 16 頌¹⁰⁶（pp.77-78）

[16] 果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣、非緣亦無。¹⁰⁷

一、總標：從緣生果、非緣生果的不可能，歸結一切不得成（p.77）

上面審定文中，有『果為從緣生，為從非緣生』¹⁰⁸兩句，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。

二、別釋（p.77）

（一）有自性的緣與非緣（無因緣）皆不能生果——釋第 16 頌前半頌（p.77）

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¹⁰⁹「不從緣生」，也「不從非緣生」。

（二）以果法不成，知能生的緣非緣亦無——釋第 16 頌後半頌（pp.77-78）

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」。

若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？……

果從眾緣生，是緣無自性；若無自性則無法，無法何能生？（大正 30，3b25-c1）

¹⁰⁶ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（青目釋）：

果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣、非緣亦無。

果從眾緣生，是緣無自性。若無自性則無法，無法何能生？是故果不從緣生。

不從非緣生者，破緣故說非緣，實無非緣法，是故不從非緣生。

若不從二生，是則無果；無果故，緣、非緣亦無。（大正 30，3b27-c4）

¹⁰⁷ （1）《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉：

果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣、非緣亦無。（大正 30，3b27-28）

（2）《般若燈論釋》卷 2〈1 觀因緣品〉：

非無緣有果，何有緣、非緣。（大正 30，59a22-29）

（3）《大乘中觀釋論》卷 2〈1 觀因緣品〉：

果不從緣生，不從非緣生，以果無有故，緣、非緣亦無。（大正 30，139b13-14）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.34：

tasmāna pratyayamayam nāpratyayamayam phalam /
samvidyate phalābhavātpatyayāpratyayāḥ kutaḥ //

以上の理由から，結果は，縁から成立したものととして，[また]非縁から成立したものととして，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。

¹⁰⁸ 《中論》卷 1〈1 觀因緣品〉（第 6 頌）：

果為從緣生，為從非緣生？是緣為有果，是緣為無果？（大正 30，2c6-7）

¹⁰⁹ 非特：不僅，不只。（《漢語大詞典》（十一），p.782）

三、總結：一切自性有法不可得 (p.78)

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！

【附錄】印順法師，〈1 觀因緣品〉科判

【科判】				【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	(戊二) 破	(戊一) 立			[05]因緣次第緣，緣緣增上緣，四緣生諸法，更無第五緣。			
				(己二) 別破				(庚二) 觀四緣不成	(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？	
							(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		
							(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。	

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀去來品第二〉¹

（pp.79-100）

釋厚觀（2015.04.11）

壹、引言（pp.79-83）

〔壹〕「去、來」之意義（p.79）

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。

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。

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。

就是在時間的演變中，有性質、分量、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。

說到徹底處，**生滅就是去來**。²經上說「生無所從來，滅無所從去」，³這不是明白的證

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈2 觀去來品〉（大正 30，59c6）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈2 觀去來品〉（大正 30，139b25）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈2 觀去來品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.38：
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〈2 觀去來品〉（《藏要》4，5a，n.2）：
無畏、佛護均作〈觀去、未去、去時品〉。

²（1）印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，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。**

（2）印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.131-132：

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。但說有來有去，常是為佛所呵斥的。

外道問佛：「死後去，死後不去，死後亦去亦不去，死後非去非不去？」佛皆不答。《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。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。

但佛也明法的不來不去，如《勝義空經》所說。然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。

³（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

據嗎？

（貳）立〈觀去來品〉之理由（pp.79-80）

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（〈1 觀因緣品〉）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）比較〈1 觀因緣品〉與〈2 觀去來品〉（p.80）

一、〈1 觀因緣品〉觀集不生，〈2 觀去來品〉觀滅不去（p.80）

不生不滅，是八不之初，前一品（〈1 觀因緣品〉），**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（〈2 觀去來品〉）**特辨不去**，所以判為**觀滅不去**。

二、〈1 觀因緣品〉去法執，〈2 觀去來品〉除我執（p.80）

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。⁴

（肆）執著諸法有自性，運動是不可能的（pp.80-81）

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。但緣起的來去，不能否認，所以自性有的見解，是虛妄的。

世間的智者，見到人有生老病死的演變，世界有滄桑⁵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⁶，早就有運動不可能的論證。中國的哲者，也說見鳥不見飛。⁷

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 2，92c16-25）

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24 〈79 善達品〉：

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。（大正 8，399b20-25）

(3) 印順法師，《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。

⁴ 〈1 觀因緣品〉：特辨不生——觀集不生——諸法無生滅用——去法執。

〈2 觀去來品〉：特辨不去——觀滅不去——眾生無來去用——去我執。

⁵ (1) 滄桑：1. “滄海桑田”的略語。2. 指朝代更迭。（《漢語大詞典》（六），p.26）

(2) 滄海桑田：大海變成農田，農田變成大海。（《漢語大詞典》（六），p.25）

⁶ 《中國大百科全書》（哲學 I），錦繡出版事業股份有限公司，1993 年，p.258：

芝諾在邏輯史上還以提出幾個疑難而著稱。為了論證運動是不存在的，他提出了“飛矢不動”

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。⁸

的論點。認為，飛著的箭在每一瞬間只能佔據空間上的一個點，不能同時又在另一個點上。同時由於每一個點是靜止的，而且把許多靜止的點集合起來，仍然是靜止的，所以，飛著的箭實際並沒有動。

⁷ (1) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，p.140：

望文生義的盲目修證者，有以「見鳥不見飛」為見道的，這誤解即動而靜的緣起如幻觀，以為親證法性寂滅了。依佛法說：見道乃體見法寂滅無自性，那裏是不見飛（動相）而見鳥。從即般若起方便智，那應了達無自性的——即生即滅的如幻行相，應該即法不失而見鳥之飛動才對。

(2) 《莊子·雜篇·天下》：

惠施多方，其書五車，其道舛駁，其言也不中。歷物之意，曰：「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一。……泛愛萬物，天地一體也。」惠施以此為大，觀於天下而曉辯者，天下之辯者相與樂之。……飛鳥之景未嘗動也；鏃矢之疾而有不行不止之時；……辯者以此與惠施相應，終身無窮。

(3) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，中華書局出版，1983年，p.906：

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；……飛鳥的影子不曾移動；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。

(4) 陳鼓應注譯，《莊子今注今譯》，p.903，注釋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。他認為若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地配合起來，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」。

⁸ (1) 印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.109-110：

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) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.134-135：

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，忽略了從甲至乙的運動者，不是抽象的，本身是

（伍）諸行無常，動靜相待，否定實有自性者的運動論（pp.81-83）

一、佛法的根本見解：諸行無常是法印（p.81）

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：雖主張當體即動，但執著有實在性，把矛盾視為真理（p.81）

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、佛教中執著有自性的學者（pp.81-82）

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。

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。

一分大乘學者，索性⁹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。

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。

四、性空正見的學者：動靜相待而不相離，凡是存在的，沒有是真實常住的（p.82）

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」¹⁰。

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。

五、僧肇的《物不遷論》：緣起的即動即靜，即靜常動（pp.82-83）

僧肇的《物不遷論》¹¹，就是開顯緣起的即動即靜，即靜常動的問題。

空間的活動者，是有體積的方分相；是時間的活動者，是有延續前後相的。從甲至乙的運動者，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。

⁹ 索性：1.亦作“索興”。乾脆，直截了當。（《漢語大詞典》（九），p.748）

¹⁰ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：

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。（大正9，8b22-27）

¹¹ （1）〔後秦〕僧肇撰，《肇論》卷1〈1物不遷論〉：

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上說，要通過自性空才行，否則，等於一切有者的見解。

六、小結 (p.83)

本品在側重否定實有自性者的運動論。

(陸) 依三門破去來 (p.83)

一、略標三門 (p.83)

〈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。

二、從「去、發、住」談動與靜皆無自性 (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**。

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。（大正 45，151a9-14）

※案：「釋」，捨也。參見〔元〕文才述，《肇論新疏》卷 1（大正 45，204a6）。

(2) 〔後秦〕僧肇，《肇論》卷 1〈1 物不遷論〉：

《道行》云：「諸法本無所從來，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；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。（大正 45，151a20-b5）

(3) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，p.140：

僧肇的《物不遷論》，約三世以觀一切，即動而靜，流行不斷為動，動而不失為靜，常與無常，僅是同一的不同看法。以現在不到未來，所以不常；但過去在過去，不到現在未來，豈非是常？

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。¹²

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。

貳、正論 (pp.84-100)

(壹) 三時門 (pp.84-95)

一、觀去不成 (pp.84-91)

(一) 觀三時無有去(破去法) (pp.84-88)

1、總破三時去(明沒有去法)——釋第1頌¹³ (pp.84-85)

[01] 已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。¹⁴

(1) 略標：若有去，不外已去、未去、去時之三時去 (p.84)

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。

¹² 參見印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.136-137：

龍樹又批評外人的住，即從動到靜的止息：「去未去無住，去時亦無住」。這說明了「所有行止(住)法，皆同於去義」，可以觀去的方法去觀住的。去與住，依中觀義：離去無住，離住無去。即離動沒有靜，離靜也沒有動。住與止，祇是運動的相對傾向與必至的形相，同時成為運動的前題。緣起法是相反相成，相成而又相反的。

¹³ 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(青目釋)：

問曰：世間眼見三時有作，已去、未去、去時，以有作故當知有諸法。

答曰：已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。

已去無有去，已去故。若離去有去業，是事不然。未去亦無去，未有去法故。去時名半去半未去，不離已去未去故。(大正 30, 3c6-12)

¹⁴ (1) 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正 30, 3c8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈2 觀去來品〉(《藏要》4, 5b, n.4)：

番、梵云：去時不可知。

(2) 別述 (pp.84-85)

A、已去無有去 (p.84)

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**」。

B、未去亦無去 (p.84)

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。

C、去時亦無去 (p.84)

若說去時中去，這格外¹⁵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**」。

(3) 結說「三時去」不可得 (pp.84-85)

這對三時中去，作一個根本的否定。

2、別破去時去 (pp.85-88)

(1) 外人立去時去——釋第2頌¹⁶ (p.85)

〔02〕動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。¹⁷

A、外人主張「去時」有去 (p.85)

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、

¹⁵ 格外：2.特別，異乎尋常。(《漢語大詞典》(四)，p.992)

¹⁶ (1)《中論》卷1〈2觀去來品〉(青目釋)：

動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。

隨有作業處，是中應有去。眼見去時中有作業，已去中作業已滅，未去中未有作業，是故當知去時有去。(大正30，3c13-4a1)

(2)另參見《大智度論》卷19〈1序品〉(大正25，205b23-c2)，《大智度論》卷51〈23含受品〉(大正25，427c22-428a6)。

¹⁷ (1)《中論》卷1〈2觀去來品〉(大正30，3c13-14)。

(2)《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

非已去未去，彼處去時去。(大正30，60b13)

(3)《大乘中觀釋論》卷2〈2觀去來品〉：

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)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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〕。

(5)歐陽竟無編，《中論》卷1〈2觀去來品〉(《藏要》4，5a，n.5)：

番、梵云：此亦屬正去。

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。

B、論主雖開三門，主要是逼迫外人走向「去時去」的絕路（p.85）

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。

(2) 破去時去（pp.85-88）

[03] 云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。¹⁸

[04] 若言去時去，是人則有咎；離去有去時，去時獨去故。¹⁹

[05] 若去時有去，則有二種去：一謂為去時，二謂去時去。²⁰

¹⁸ (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，4a2-3）。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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〈2觀去來品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.42：

gamyamānasya gamanam katham nāmapapatsyate /

gamyamāne dvigamanam 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。

¹⁹ (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，4a7-8）。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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）

(3) 案：《大乘中觀釋論》無此頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.44：

gamyamānasya gamanam yasya tasya prasajyate /

ṛte gatergamyamānam gamyamānam 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈2觀去來品〉（《藏要》4，5b，n.1）：

番云：知為去時故。梵同今譯。

²⁰ (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉（大正30，4a13-14）。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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〈2觀去來品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.46：

〔06〕若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。²¹

A、破去時有實體——釋第3頌²² (p.86)

(A) 時間不離動作而存在，若離開「去法」，則「去時」不可得 (p.86)

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²³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？

(B) 舉石女喻 (p.86)

譬如石女²⁴兒的有無，雙方正在討論；敵者就由石女兒的長短妍醜²⁵來證明石女

gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam /
yena tadgamyamānaṃ 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。

²¹ (1) 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30, 4a18-19)。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

²² 《中論》卷1〈2 觀去來品〉(青目釋)：

云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。

去時有去法，是事不然。何以故？離去法，去時不可得。若離去法有去時者，應去時中有去，如器中有果。(大正30, 4a2-6)

²³ 豫想：預料，事前推想。(《漢語大詞典》(十)，p.41)

²⁴ (1) 《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)

(2) 石女：陰道生理構造不完全的女人。(《漢語大詞典》(七)，p.981)

²⁵ 妍醜：美和醜。(《漢語大詞典》(四)，p.295)

兒之有，豈非錯誤到極點？²⁶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 4 頌²⁷ (pp.86-87)

「若」不知這點，一定要說「去時」中有「去」的話，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 5 頌²⁸ (p.87)

(A) 外人主張：因為有「去法」可成立「去時」，就在去時中有去 (p.87)

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。」

(B) 若執著「去時中有去」，則犯「有二種去」的過失 (p.87)

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 6 頌²⁹ (pp.87-88)

²⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 15：

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。（大正 27，76a18-b2）

²⁷ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。

若謂已去、未去中無去，去時實有去者，是人則有咎。若離去法有去時，則不相因待。何以故？若說去時有去，是則為二。而實不爾！是故不得言「離去有去時」。（大正 30，4a7-12）

²⁸ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。

若謂去時有去，是則有過。所謂有二去：一者、因去有去時，二者、去時中有去。（大正 30，4a13-16）

²⁹ (1) 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

問曰：若有二去，有何咎？

答曰：若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。

若有二去法，則有二去者。何以故？因去法有去者故。一人有二去、二去者，此

有兩種去，又有什麼過失呢？這犯了二人的過失，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 (pp.88-91)

〔07〕若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？³⁰

〔08〕去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。³¹

則不然，是故去時亦無去。(大正 30，4a16-22)

(2) 另參見《大智度論》卷 19〈1 序品〉(大正 25，205c2-7)，《大智度論》卷 51〈23 舍受品〉(大正 25，428a6-10)。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

若離於去者，去法不可得。(大正 30，140b8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(《藏要》4，6a，n.1)：

番本意謂非去者，次同。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

若離於去者，去法不可得。(大正 30，140b8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.52：

gantā na gacchati tāvadagantā naiva gacchati /

anyo ganturagantuśca kaṣṭhīyo 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。

[09] 若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。³²

[10] 若去者有去，則有二種去：一謂去者去，二謂去法去。³³

[11] 若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。³⁴

1、奪破——釋第7頌³⁵ (p.89)

³² (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉(大正30, 4b4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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〈2觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈2觀去來品〉(《藏要》4, 6a, n.3)：

番、梵前後半頌互倒，惟無畏、佛護牒頌同此。

³³ (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉(大正30, 4b9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈2觀去來品〉(《藏要》4, 6a, n.4)：

六本此頌皆在次一頌後，文意更順，今譯疑誤。

³⁴ (1) 《中論》卷1〈2觀去來品〉(大正30, 4b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷3〈2觀去來品〉：

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〈2觀去來品〉：

去法若欲去，非無去者去。(大正30, 140c2)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈2觀去來品〉(《藏要》4, 6a, n.6)：

番、梵此句，第五轉聲作：說去者去故。今譯文略。

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。

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）〔第 8、9、10、11 頌〕 (pp.89-91)

(1) 略明 (p.89)

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。

(2) 正說 (pp.89-91)

A、離「去者」、「不去者」，無「第三去者」——釋第 8 頌³⁶ (pp.89-90)

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「不去者」，根本「無第三去者」的存在，所以第三者去，同樣的不可能。

B、若離「去法」，則「去者」不可得，云何可言「去者去」——釋第 9 頌³⁷ (p.90)

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，他又走上第三者的歧途了！「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

³⁵ 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（青目釋）：

問曰：離去者無去法，可爾；今三時中定有去者。

答曰：若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？

若離於「去者」，則「去法」不可得；今云何於無「去法」中，言三時定有「去者」？

（大正 30，4a22-27）

³⁶ 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（青目釋）：

去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。

無有「去者」。何以故？若有「去者」則有二種：若「去者」、若「不去者」。若離是二，無第三「去者」。（大正 30，4a28-b3）

³⁷ 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（青目釋）：

問曰：若「去者」去有何咎？

答曰：若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。

若謂定有「去者」用「去」，是事不然。何以故？離「去法，去者」不可得故；若離「去者」定有「去法」，則「去者」能用「去法」，而實不爾。（大正 30，4b3-8）

嗎？現在去法的沒有實體，是一個問題，你卻豫想去法的成立，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？

C、破二種去法——釋第 10 頌³⁸ (p.90)

「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。

D、破「離去法別有去者」——釋第 11 頌³⁹ (pp.90-91)

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「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！

E、小結 (p.91)

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 (pp.91-93)

[12] 已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？⁴⁰

³⁸ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(青目釋)：

若去者有去，則有二種去，一謂去者去，二謂去法去。

若言「去者」用「去法」，則有二過；於一「去者」中而有二去：一、以「去法」成「去者」，二、以「去者」成「去法」。「去者」成已然後用「去法」，是事不然；是故先三時中，謂定有「去者」用「去法」，是事不然。(大正 30，4b9-15)

³⁹ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(青目釋)：

若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。

若人說「去者」能用「去法」，是人則有咎，離「去法」有「去者」。何以故？說「去者」用「去法」，是為先有「去者」後有「去法」，是事不然。是故三時中無有「去者」。(大正 30，4b16-21)

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.60：

gate nārabhyate gantum gantum 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。

〔13〕未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？⁴¹

〔14〕無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？⁴²

〔一〕略說：「去」與「發」之關係 (p.91)

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〕別釋：「發」在三時中都不可得 (pp.91-93)

1、標定三時中無發——釋第 12 頌⁴³ (pp.91-92)

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(《藏要》4，6b，n.3)：

勘番、梵本意謂始去。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

未發無去時，亦復無已去，彼初起去空，未去何處發？(大正 30，62b25-26)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.62：

na pūrvaṃ gamanārambhādgamya mānaṃ 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。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(《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。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

去未去去時，云何有分別？(大正 30，141a5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.64：

gatam kiṃ gamya mānaṃ kimagataṃ kiṃ vikalpyate /

adrśyamāna 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。

⁴³ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋)：

復次，若決定有去、有去者，應有初發；而於三時中，求發不可得。何以故？

已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？

何以故？三時中無發。(大正 30，4b21-26)

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

「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。「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。

離已去、未去，既沒有去時的別體，「去時中」也當然「無發」。

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？

2、從三時與發的關係顯發不可得——釋第 13 頌⁴⁴ (p.92)

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？

3、正明一切時皆無有發——釋第 14 頌⁴⁵ (pp.92-93)

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。

三、觀住不成 (pp.93-95)

[15] 去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住？⁴⁶

(2) 《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，p.136：

發即是動的開始，即從靜到動的開始。但有發即落時間相，三世求發也還是不可得。

⁴⁴ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉：

未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？（大正 30，4b27-28）

(2) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（青目釋）：

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？（大正 30，4c2-4）

⁴⁵ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉：

無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？（大正 30，4b29-c1）

(2) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（青目釋）：

發無故無去，無去故無去者，何得有已去、未去、去時？（大正 30，4c4-5）

⁴⁶ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（大正 30，4c7-8）。

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

去者即不住（大正 30，141a21）

不去者不住（大正 30，141a23）

[16] 去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。⁴⁷

[17] 去未去無住，去時亦無住，⁴⁸所有行止法，⁴⁹皆同於去義。⁵⁰

〔一〕外人成立有住，欲證成有去 (p.93)

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。

離去不去者，何有第三住？（大正 30，141a28）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.66：

gantā na tiṣṭhati tāvadagantā naiva tiṣṭhati /
anyo ganturagantuśca kaṣṭṭīyo '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。

⁴⁷ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（大正 30，5a5-6）。

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.68：

gantā tāvattiṣṭhatīti kathamevopapatsyate /
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate //

去るはたらきが無くしては，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（《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。

⁴⁸ 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（《藏要》4，7a，n.3）：

番、梵云：「非從去時住，非已未去住。」

⁴⁹ 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉（《藏要》4，7a，n.4）：

番、梵云：「去、轉及止息。」

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

去時則無住（大正 30，63a11）

無彼已去故（大正 30，63a15）

去起作及息，其過同去說。（大正 30，63a25）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.70：

na tiṣṭhati gamyamānāna gatānāgatādapi /
gamanam sampravṛttiśca 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，すでに行った〔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〕。

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）別釋：「住」在三者門中都不可得（pp.93-95）

1、以三者門破住——釋第 15 頌⁵¹（pp.93-94）

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？

去的人在住嗎？正當行動的「去者」，論理是「不」是「住」止的。

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。

「離」了「去」者與「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。

2、別破去者住——釋第 16 頌⁵²（p.94）

（1）外人的意見（p.94）

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。

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（p.94）

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？

3、明三時皆無住，並類破餘法——釋第 17 頌⁵³（pp.94-95）

⁵¹ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

問曰：若無去、無去者，應有住、住者。

答曰：去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住？

若有住有住者，應去者住，若不去者住，若離此二應有第三住。

是事不然！去者不住，去未息故，與去相違名為住。不去者亦不住。何以故？因去法滅故有住，無去則無住。離去者、不去者，更無第三住者。若有第三住者，即在去者、不去者中。以是故，不得言去者住。（大正 30，4c5-5a4）

⁵² 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。

汝謂去者住，是事不然。何以故？離去法，去者不可得；若去者在去相，云何當有住？去、住相違故。（大正 30，5a5-9）

⁵³ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

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。⁵⁴

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」⁵⁵，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。」⁵⁶

去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。

若謂去者住，是人應在去時、已去、未去中住；三處皆無住，是故汝言「去者有住」，是則不然。如破去法、住法，行、止亦如是。行者——如從穀子相續至芽、莖、葉等。止者——穀子滅故芽、莖、葉滅。相續故名行，斷故名止；又如無明緣諸行乃至老死是名行，無明滅故諸行等滅是名止。(大正 30, 5a10-18)

⁵⁴ 參見《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋)(大正 30, 5a14-18)。

⁵⁵ (1)《大般若波羅蜜多經》492 卷〈3 善現品〉：

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。(大正 7, 505b3-8)

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 6 〈21 出到品〉：

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。(大正 8, 259c17-23)

(3) 參見《大智度論》卷 50 〈21 出到品〉(大正 25, 420c18-421a18)。

⁵⁶ (1)《大般若波羅蜜多經》424 卷〈24 遠離品〉：

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。」(大正 7, 131a15-22)

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 〈26 無生品〉：

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。(大正 8, 272b16-23)

(3)《大智度論》卷 53 〈26 無生品〉：

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；

〔貳〕一異門（pp.95-99）

一、觀體不成（pp.95-97）

- [18] 去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然。⁵⁷
[19] 若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。⁵⁸
[20] 若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。⁵⁹
[21] 去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成？⁶⁰

出者，無學。（大正 25，440c3-11）

(4) 梵本《二萬五千頌般若》（Dutt, p.265, line.1-3）：

kena kāraṇenocyate lokottarā dānapāramiteti / tathā hyāyusman śāriputra lokāccalati uccalati
saṃkrāmati / tena kāraṇenocyate 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〕；
saṃkrāmati = saṃ-√kram 〔完全超越〕。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

去法即去者，是事則不然。（大正 30，141b25）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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である，という誤りが付随するであろう。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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 〈2 觀去來品〉：

去法異去者，是事亦不然。（大正 30，142a8）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.76：

anya eva punargantā gateryadi vikalpyate /

gamaṇaṃ syādrte ganturgantā syādgamaṇādrte //

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。

〔一〕略說：以一異門觀察去法與去者不成 (p.96)

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〕正釋 (pp.96-97)

1、總標——釋第 18 頌⁶¹ (p.96)

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。」

2、正明一、異不成 (pp.96-97)

〔1〕破一——釋第 19 頌⁶² (p.96)

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。⁶³前者是有分，後者是分，⁶⁴這怎麼

⁶⁰ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(大正 30, 5b8-9)。

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.78：

ekībhāvena vā siddhirnābhāvena vā yayoh /
na vidyate tayoh siddhiḥ katham nu khalu vidyate //

同一體であるにしても，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，実際に，どうして，成立は存在するのであろうか。

(4) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(《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。

⁶¹ 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋)：

問曰：汝雖種種門破去、去者、住、住者，而眼見有去、住？

答曰：肉眼所見不可信，若實有去、去者，為以一法成？為以二法成？二俱有過。何以故？

去法即去者，是事則不然，去法異去者，是事亦不然。

若去法、去者一，是則不然，異亦不然。(大正 30, 5a18-24)

⁶² 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋)：

問曰：一、異有何過？

答曰：若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。

若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。

如是二俱有過。何以故？若去法即是去者，是則錯亂，破於因緣，因去有去者，因去者有去。又去名為法，去者名為人；人常，法無常，若一者則二俱應常、二俱無常，一中有如是等過。(大正 30, 5a24-b5)

⁶³ 印順法師，《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）。

可以看為一體相即呢？

如說飲食者，食者是具有四肢百骸⁶⁵的全體，飲食只是口齒舌等一分的動作。

(2) 破異——釋第 20 頌⁶⁶ (pp.96-97)

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，就沒有去者，所以別異也不成。

3、總結——釋第 21 頌⁶⁷ (p.97)

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 (pp.97-99)

[22] 因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。⁶⁸

⁶⁴ 印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，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。

⁶⁵ 四肢百骸：人體的各個部分。泛指全身。（《漢語大詞典》（三），p.581）

⁶⁶ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。……

若異者則相違，未有去法應有去者，未有去者應有去法，不相因待，一法滅應一法在，異中有如是等過。（大正 30，5a28-b7）

⁶⁷ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成？

若去者去法，有若以一法成，若以異法成，二俱不可得。先已說無第三法成，若謂有成，應說因緣無去無去者。（大正 30，5b8-12）

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.80：

gatyā yayocyate gantā gatim tām sa na gacchati /

yasmāna gatipūro '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，

[23] 因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。⁶⁹

〔一〕略明 (pp.97-98)

1、外人仍執「去」與「去者」有實在之自性 (p.97)

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。

2、中觀評破 (pp.97-98)

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。

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。

〔二〕正明 (pp.98-99)

1、破去者不能用是去——釋第 22 頌⁷⁰ (p.98)

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」。

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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(《藏要》4, 7b, n.3):

勘番、梵意云：由去法乃知去者，然非即此去者得去。何以故？先無去法故，有誰向何所去？如此乃順下釋。

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

(2) 《般若燈論釋》卷 3 〈2 觀去來品〉:

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 〈2 觀去來品〉:

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.82:

gatyā yayocyate gantā tato 'nyām 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。

⁷⁰ 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋):

因去知去者，不能用是去，先無有去法，故無去者去。

隨以何去法知去者，是去者不能用是去法。何以故？是去法未有時，無有去者，亦無去時、已去、未去，如先有人、有城邑得有所起；去法、去者則不然，去者因去法成，去法因去者成故。(大正 30, 5b13-19)

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。

2、破去者不能用異去——釋第 23 頌⁷¹ (p.98)

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！

(三) 結說 (pp.98-99)

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，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⁷²不通之中。

(參) 有無門 (pp.99-100)

[24] 決定⁷³有去者，不能用三去；⁷⁴不決定去者，亦不用三去。⁷⁵

[25] 去法定不定，去者不用三，⁷⁶是故去去者，所去處皆無。⁷⁷

⁷¹ 《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(青目釋)：

因去知去者，不能用異去，於一去者中，不得二去故。

隨以何去法知去者，是去者不能用異去法。何以故？一去者中，二去法不可得故。(大正 30，5b20-23)

⁷² 拘闔：亦作“拘礙”。束縛阻礙。(《漢語大詞典》(六)，p.486)

⁷³ 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(《藏要》4，8a，n.2)：

番、梵意謂：定是 sadbhūta，即無待而然者。

⁷⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(《藏要》4，8a，n.3)：

勘番、梵意謂：不能於三種所去中去也。

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

(2)《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.84：

sadbhūto gamanaṃ gantā triparakāraṃ na gacchati /
nāsbabhūto '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。

⁷⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(《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。

⁷⁷ (1)《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(大正 30，5b27-28)。

(2)《般若燈論釋》卷 3〈2 觀去來品〉：

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〈2 觀去來品〉：

一、略明：從有無實體觀察去法與去者 (p.99)

(一) 釋「決定、不決定」 (p.99)

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。

(二) 有無實體，外人與中觀者見解不同 (p.99)

這有無實體，外人與中觀者有一絕大的差別：

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。

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 (p.99)

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。

二、正明 (pp.99-100)

(一) 從「去者」之決定、不決定看，不能用三去——釋第 24 頌⁷⁸ (pp.99-100)

1、決定有去者，不能用三去 (pp.99-100)

外人說的決定有去者，或不決定有去者，都不能成立用去法。

如說「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」。

2、不決定有去者，亦不用三去 (p.100)

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」。

(二) 從「去法」之決定、不決定看，去者不能用三去，明人法皆空——釋第 25 頌⁷⁹ (p.100)

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.86：

gamanam sadasadbhūtaḥ triprakāram na gacchati /
tasmādgatiśca gantā ca gantavyam ca na vidyate //

〔去る主体が〕實在し且つ實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（所去處）とは，存在しないのである。

⁷⁸ (1) 《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。(大正 30，5b25-26)

(2) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(青目釋)：

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？(大正 30，5b29-c7)

⁷⁹ (1) 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉：

1、決定有去法，不能用三去（p.100）

再從「去法」的決「定不」決「定」看，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。

2、不決定有去法，不能用三去（p.100）

不決定有去法，就是沒有去法，那去者還能用三去嗎？

3、結成：去法、去者、所去處皆空（p.100）

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。

參、總結：人、法、時、處等一切皆無自性（p.100）

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。

去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。（大正 30，5b27-28）

（2）《中論》卷 1〈2 觀去來品〉（青目釋）：

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。（大正 30，5c7-14）

【附錄】印順法師，〈2 觀去來品〉科判

【科判】				【偈頌】	
<p>(丙二) 觀滅不去</p>	<p>(丁二) 三時門</p>	<p>(戊一) 觀去不成</p>	<p>(己一) 觀三時無有去</p>	<p>總破三時去 (庚一)</p>	[01]已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。
			<p>(庚二) 別破去時去</p>	<p>(辛一) 立去時去</p>	[02]動處則有去，此中有去時，非已去未去，是故去時去。
				<p>(辛二) 破去時去</p>	[03]云何於去時，而當有去法？若離於去法，去時不可得。 [04]若言去時去，是人則有咎；離去有去時，去時獨去故。 [05]若去時有去，則有二種去：一謂為去時，二謂去時去。 [06]若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。
		<p>(己二) 觀去者不能去</p>			[07]若離於去者，去法不可得，以無去法故，何得有去者？ [08]去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。 [09]若言去者去，云何有此義？若離於去法，去者不可得。 [10]若去者有去，則有二種去：一謂去者去，二謂去法去。 [11]若謂去者去，是人則有咎，離去有去者，說去者有去。
		<p>(戊二) 觀發不成</p>			[12]已去中無發，未去中無發，去時中無發，何處當有發？ [13]未發無去時，亦無有已去，是二應有發，未去何有發？ [14]無去無未去，亦復無去時，一切無有發，何故而分別？
		<p>(戊三) 觀住不成</p>			[15]去者則不住，不去者不住，離去不去者，何有第三住？ [16]去者若當住，云何有此義？若當離於去，去者不可得。 [17]去未去無住，去時亦無住，所有行止法，皆同於去義。
	<p>(丁二) 一異門</p>	<p>(戊一) 觀體不成</p>			[18]去法即去者，是事則不然；去法異去者，是事亦不然。 [19]若謂於去法，即為是去者，作者及作業，是事則為一。 [20]若謂於去法，有異於去者，離去者有去，離去有去者。 [21]去去者是二，若一異法成，二門俱不成，云何當有成？
		<p>(戊二) 觀用不成</p>			[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。
	<p>(丁三) 有無門</p>				[24]決定有去者，不能用三去；不決定去者，亦不用三去。 [25]去法定不定，去者不用三，是故去去者，所去處皆無。

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀六情品第三〉¹

（pp.101-110）

釋厚觀（2015.04.25）

壹、引言（pp.101-102）

〔壹〕世間主要是指有情的自體；外人立實有的六根，欲成立來去及一切法（p.101）

世間，不但指山河大地，反而主要的是指有情的自體。²

《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』³答覆他。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⁴。這蘊、處、界的和合是有情的自體。

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈3 觀六根品〉（大正 30，65c17）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈3 觀六根品〉（大正 30，142b28）。

（3）月稱，《淨明句論》作〈3 觀眼等根品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.89：
cakṣurādīndriyaparīkṣā nāma tṛtīyaṃ prakaraṇam（「眼などの認識能力（根）の考察」と名づけられる第四章）

（4）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）《大智度論》卷 47〈18 摩訶衍品〉：

三種世間：眾生世間、住處世間、五眾世間。（大正 25，402a23-24）

（2）《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉：

世間有三種：一者、五眾世間，二者、眾生世間，三者、國土世間。（大正 25，546b29-c2）

（3）印順法師，《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。

³（1）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 2，57a1-3）

（2）另參見《雜阿含經》卷 9（230 經）（大正 2，56a27-b8），《雜阿含經》卷 9（231 經）（大正 2，56b14-19）。

⁴（1）《長阿含經》卷 8（9 經）《眾集經》：

復有六法，謂六界：地界、火界、水界、風界、空界、識界。（大正 1，52a6-7）

（2）印順法師，《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」。如水的特

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。

〔貳〕六情之語意 (p.101)

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⁵，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⁶，所以就譯為六情了。

〔參〕明〈3 觀六情品〉、〈4 觀五陰品〉、〈5 觀六種品〉之次第 (p.101)

蘊、處、界，這是一般的次第，但古時卻每每是六處為先⁷，《阿含經》中的〈六處誦〉⁸，就是專談這六處中心的世間集滅的。

〔肆〕「生死之流轉、解脫」與「六根取境」之關係 (pp.101-102)

我們的一切認識活動，就因為這六根，六根照了六塵，引發心理的活動——六識。

根、境、識三者和合就有觸。⁹觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有等，生死的流轉，就

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」。

⁵ 相涉：相關，互相牽涉。（《漢語大詞典》（七），p.1135）

⁶ 參見印順法師，《佛法概論》，pp.105-109。

⁷ （1）參見《中阿含經》卷 34（136 經）《商人求財經》（大正 1，644c11-645b8）。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.43-44：

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。

（3）印順法師，《中觀今論》，p.20：

〈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。

⁸ （1）參見《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），《雜阿含經》卷 43（1164 經-1177 經）（大正 2，312b16-317b16），《雜阿含經》卷 11（273 經-282 經）（大正 2，72b20-79a18），《雜阿含經》卷 13（304 經-342 經）（大正 2，86c23-93b18）。

（2）印順法師，《雜阿含經論會編》（上）〈六入處誦第 2〉，〈二入處相應〉：188 經-255 經（pp.214-317），1164 經-1177 經（pp.317-353），273 經-282 經（pp.353-383），304 經-342 經（pp.383-418）。

⁹ 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

是從六處的認識活動出發的。¹⁰

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』。¹¹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。

〔伍〕聲聞學者認為六根有自性，中觀家主張六根空無自性（p.102）

如來依世俗說有六根、六境、六識。

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。

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」¹²。

殖增長諸惡不善法。如是純大苦集皆從集生，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、離如是知。如是知已，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、鼻、舌、身、意法亦復如是。（大正 2，54a8-20）

¹⁰ 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 2，102b9-16）

¹¹（1）參見《雜阿含經》卷 11（279 經）：

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 2，76a21-b9）

（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 2，311c11-22）

※冀：同“冀”。（《漢語大字典》（一），p.251）

¹²（1）《佛說觀普賢菩薩行法經》：

爾時，行者聞此語已，問空中聲：「我今何處行懺悔法？」……

時十方佛各伸右手摩行者頭，作如是言：「善哉！善哉！善男子！汝誦讀大乘經故，十

貳、正論 (pp.102-110)

※別觀¹³

※觀世間¹⁴

(壹)立——釋第1頌 (p.103)

[01]眼、耳及鼻、舌，身、意等六情¹⁵；此眼等六情，行色等六塵。¹⁶

方諸佛說懺悔法。菩薩所行，不斷結使、不住使海。觀心無心，從顛倒想起，如此想心從妄想起，如空中風無依止處。如是法相，不生、不滅。何者是罪？何者是福？我心自空，罪福無主。一切法如是，無住、無壞。如是懺悔，觀心無心、法不住法中，諸法解脫，滅諦寂靜。如是想者，名大懺悔、名莊嚴懺悔、名無罪相懺悔、名破壞心識。行此懺悔者，身心清淨，不住法中——猶如流水——念念之中得見普賢菩薩及十方佛。」時諸世尊以大悲光明為於行者說無相法，行者聞說第一義空，行者聞已心不驚怖，應時即入菩薩正位。

佛告阿難：「如是行者，名為懺悔。此懺悔者，十方諸佛、諸大菩薩所懺悔法。」(大正9, 392c14-393a7)

(2)《佛說觀普賢菩薩行法經》：

一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相。

眾罪如霜露，慧日能消除，是故應至心，懺悔六情根。(大正9, 393b10-13)

(3)印順法師，《華雨集》(第二冊)，p.289：

依《法華經》而有的《觀普賢菩薩行法經》，說六根懺悔法，得六根清淨。所說的懺悔，是念法的懺悔，如說：「晝夜六時，禮十方佛，行懺悔法：誦大乘經，讀大乘經，思大乘義，念大乘事，恭敬供養持大乘者，視一切人猶如佛想」；「若有懺悔惡不善業，但當讀誦大乘經典」。所以懺悔六根，是：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相」，也就是古德所說的「實相懺」。

¹³ 印順法師在「別觀」下之科判分為四大項：

丙一、觀世間：〈3 觀六情品〉起至〈5 觀六界品〉。

丙二、觀世間集：〈6 觀染染者品〉起至〈17 觀業品〉。

丙二、觀世間滅：〈18 觀法品〉起至〈25 觀涅槃品〉。

丙二、觀世間滅道：〈26 觀十二因緣品〉起至〈27 觀邪見品〉第29頌止。

¹⁴ 印順法師在「觀世間」下之科判包含三品：〈3 觀六情品〉、〈4 觀五陰品〉、〈5 觀六界品〉。

¹⁵ 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。

¹⁶ (1) 參見《中論》卷1〈3 觀六情品〉(青目釋)：

問曰：經中說有六情，所謂：

眼、耳及鼻、舌，身、意等六情；此眼等六情，行色等六塵。

此中眼為內情，色為外塵。眼能見色，乃至意為內情，法為外塵，意能知法。

答曰：無也。(大正30, 5c16-6a4)

(2)《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)《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)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.90：

darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manah /

indriyāṇi śaḍetesāṃ draṣṭavyādīni gocaraḥ //

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(対象)である。

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，鼻嗅¹⁷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。

〔貳〕破 (pp.103-110)

一、廣觀眼根不成 (pp.103-109)

〔一〕觀見不成 (pp.103-106)

- 〔02〕是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物？¹⁸
- 〔03〕火喻則不能，成於眼見法；去、未去、去時，已總答是事。¹⁹
- 〔04〕見若未見時²⁰，則不名為見；而言見能見，是事則不然。²¹

¹⁷ 嗅：同“嗅”。（《漢語大字典》（七），p.4781）

¹⁸ （1）參見《中論》卷1〈3觀六情品〉（大正30，6a6-7）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.92：

svamātmānaṃ darśanaṃ hi tattameva na paśyati /
na paśyati yadātmānaṃ kathaṃ drakṣyati tatparāṇ //

實に、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。

¹⁹ （1）參見《中論》卷1〈3觀六情品〉（大正30，6a13-14）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.94：

na paryāpto 'gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye /
sadarśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ //

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。

²⁰ 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」。

²¹ （1）參見《中論》卷1〈3觀六情品〉（大正30，6a19-20）。

（2）《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）

I、正破眼根不能見——釋第2頌²² (p.104)

(1) 標宗：眼根無自性，僅有眼根不能見 (p.104)

初觀眼根不成其為能見。

(2) 述異說 (p.104)

關於見色，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。²³

(3) 中觀破有部眼根能見 (p.104)

A、有部見解 (p.104)

這裡破「眼根」能見，是針對有部的。

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 (pp.104-105)

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」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²⁴ (p.105)

(3) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.96：

nāpaśyamāṇaṃ bhavati yadā kiṃ cana darśanam /
darśanam paśyatītyevaṃ 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。

²² 《中論》卷1〈3觀六情品〉(青目釋)：

是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物？

是眼不能見自體。何以故？如燈能自照亦能照他，眼若是見相，亦應自見，亦應見他，而實不爾。是故偈中說：「若眼不自見，何能見餘物？」(大正30, 6a6-11)

²³ 參見《大毘婆沙論》卷13(大正27, 61c7-21)，《俱舍論》卷2〈1分別界品〉(大正29, 10c20-11b29)。

²⁴ 《中論》卷1〈3觀六情品〉(青目釋)：

(1) 外人舉火燒喻欲成立眼根能見 (p.105)

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，所以眼根名為能見。

(2) 論主破 (p.105)

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！²⁵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²⁶ (pp.105-106)

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中主張眼根的見性常在，開眼見色，閉眼見闇，與中觀的見地不合)。

(二) 觀見、可見、見者不成 (pp.106-107)

[05] 見不能有見²⁸，非見亦不見；若已破於見，則為破見者。²⁹

問曰：眼雖不能自見，而能見他；如火能燒他，不能自燒。

答曰：火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。

汝雖作火喻，不能成眼見法，是事〈去來品〉中已答。如已去中無去，未去中無去，去時中無去。如已燒、未燒、燒時俱無有燒，如是已見、未見、見時俱無見相。(大正 30, 6a11-18)

²⁵ (1) 參見《中論》卷 1〈2 觀去來品〉(大正 30, 3c5-5c14)。

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.79-100。

²⁶ 《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(青目釋)：

見若未見時，則不名為見；而言見能見，是事則不然。

眼未對色，則不能見，爾時不名為見，因對色名為見，是故偈中說：未見時無見，云何以見能見？(大正 30, 6a19-23)

²⁷ 參見《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1：

阿難白佛言：「世尊！我今又作如是思惟：『是眾生身，府藏在中，竅穴居外；有藏則暗，有竅則明。』今我對佛，開眼見明名為見外，閉眼見暗名為見內，是義云何？」(大正 19, 107c9-12)

²⁸ 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。

²⁹ (1) 參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30, 6a24-25)。

(2) 《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)

若已遮於見，應知遮見者。(大正 30, 67b28)

(3) 《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)

[06] 離見不離見，見者不可得；³⁰以無見者故，何有見、可見？³¹

I、從法無推論到人無——釋第 5 頌³² (p.106)

(1) 明法無——釋第 5 頌前半頌 (p.106)

A、青目釋：非見性的眼根不能見 (p.106)

本頌依青目的解說：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；這樣，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：非見性的色等物不能見 (p.106)

所見亦不見，見法離性故。(大正 30，143a13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.98：

paśyati darśanam naiva naiva paśyatyadarśanam /
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā 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。

³⁰ 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，即有見與無見。」

³¹ (1) 參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(大正 30，6b3-4)。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.100：

tiraskṛtya draṣṭā nāstyatiraskṛtya ca darśanam /
draṣṭavyam darśanam caiva draṣṭaryasati te kutah //

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。

³² 《中論》卷 1〈3 觀六情品〉(青目釋)：

復次，二處俱無見法。何以故？

見不能有見，非見亦不見；若已破於見，則為破見者。

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 30，6a23-b2)

如依安慧釋³³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（pp.106-107）

依無畏釋³⁴：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。

(2) 明人無——釋第 5 頌後半頌（p.107）

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³⁵（p.107）

(1) 破見者能見——釋第 6 頌前半頌（p.107）

A、犢子系主張有「我」是見者（p.107）

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。

B、中觀家評破（p.107）

(A) 標定：離眼根能見，或不離眼根能見（p.107）

現在破道：你說見者能見，到底怎麼見的？

(B) 別破（p.107）

a、破「離眼根有見者」（p.107）

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、破「不離眼根有見者」（p.107）

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

³³ 參見安慧造，《大乘中觀釋論》卷 3〈3 觀六根品〉：

復次，頌言：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，而悉止遺。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 30，143a10-20）

³⁴ 參見寺本婉雅，《龍樹造·中論無畏疏》，東京，國書刊行會，1974 年發行，pp.66-67。

³⁵ 《中論》卷 1〈3 觀六情品〉（青目釋）：

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）

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。

〔2〕見者不可得，見與可見亦不可得——釋第 6 頌後半頌 (p.107)

「見者」既不成立，那還「有」什麼「見」與「可見」？

3、結 (p.107)

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。

〔三〕觀見、可見、所起之果不成——釋第 7 頌³⁶ (p.108)

〔07〕見、可見無故，識等四法無；四取等諸緣³⁷，云何當得有？³⁸

1、根、境不可得故，識、觸、受、愛四法不可得——釋第 7 頌前半頌 (p.108)

〔1〕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。』³⁹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。

³⁶ 《中論》卷 1 〈3 觀六情品〉（青目釋）：

見、可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？

見、可見法無故，識、觸、受、愛四法皆無。以無愛等故，四取等十二因緣分亦無。（大正 30，6b9-12）

³⁷ 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。

³⁸ （1）參見《中論》卷 1 〈3 觀六情品〉（大正 30，6b9-10）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.104：

draṣṭavyadarśanābhāvadvijñānādicatuṣṭayam /

nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ 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。

³⁹ 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 2，55a19-22）

(2) 十二緣起的因果連繫，以六根為中心 (p.108)

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）。⁴⁰

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。

2、愛、取不可得故，有及生、老死等皆不可得——釋第 7 頌後半頌 (pp.108-109)

(1) 明「取」不可得 (pp.108-109)

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、見取、戒禁取、我語取「四取。」⁴¹因了愛的染著繫縛，由染著而去追

⁴⁰ 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、聲入處、香入處、味入處、觸入處、法入處。

云何六識身？謂眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。

云何六觸身？謂眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。

云何六受身？謂眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受。

云何六愛身？謂眼觸生愛、耳觸生愛、鼻觸生愛、舌觸生愛、身觸生愛、意觸生愛。

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, 86c24-87a25)

⁴¹ (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, 399c9-21)

(2) 參見印順法師，《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。所以由貪染心發生諸取，這都是要不

求執著，就是取。

(2) 明「有」不可得 (p.109)

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。

(3) 明「生、老死」不可得 (p.109)

有緣生，生緣老死，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？」

3、小結：自性有的十二緣起支不可得 (p.109)

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——釋第 8 頌⁴² (pp.109-110)

〔08〕耳、鼻、舌、身、意，聲及聞者等；當知如是義，皆同於上說。⁴³

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。

「耳、鼻、舌、身、意」，是五根。

五根的對象，是「聲」、香、味、觸、法五塵。

我能聞聲，叫「聞者」；能嗅香，叫嗅者；能嘗味，叫嘗者；能覺觸，叫覺者；能知法，叫知者。

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。

得的。

⁴² 《中論》卷 1 〈3 觀六情品〉(青目釋)：

耳、鼻、舌、身、意，聲及聞者等；當知如是義，皆同於上說。

如見、可見法空，屬眾緣故無決定；餘耳等五情、聲等五塵，當知亦同見、可見法，義同故不別說。(大正 30，6b13-17)

⁴³ (1) 參見《中論》卷 1 〈3 觀六情品〉(大正 30，6b13-14)。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.106：

vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasaṇaṃ sparśanaṃ manah /
darśanaenaiva jānīyācchrotrśrotavyakādi 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。

【附錄】印順法師，〈3 觀六情品〉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。
		(己一) 廣觀眼根不成	(庚一) 觀見不成	[02]是眼則不能，自見其已體；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？
		(戊二) 破	(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。

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀五陰品第四〉¹

（pp.111-121）

釋厚觀（2015.05.02）

壹、引言（pp.111-112）

（壹）五陰之意義（p.111）

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。

陰就是蘊，是聚集的意思。如色法，那有見可對的、不可見可對的、不可見不可對的，⁴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，⁵這一切色法總合為一類，所以叫做色蘊。其餘的四蘊，也是這樣。這是把世間的一切法，

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈2 觀五陰品〉（大正 30，68c12）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈4 觀五蘊品〉（大正 30，143c8）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈4 觀蘊品〉。三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.109：

skandhapariṅkā nāma caturtham prakaraṇam（「集合體（蘊）の考察」と名づけられる第四章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉（《藏要》4，9b，n.3）：

番、梵作〈觀蘊品〉，釋作〈觀五蘊品〉。

² 參見〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《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 9，12a18-21）

³ 順古：遵循古法。（《漢語大詞典》（十二），p.231）

⁴（1）案：有色可見、有對：色。

有色不可見、有對：眼、耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸。

有色不可見、無對：無表色（無教色）。

（2）參見《雜阿含經》卷 13（322 經）（大正 2，91c2-21）。

（3）《阿毘達磨品類足論》卷 6〈6 辯攝等品〉：

有見有對法云何？謂一處。

無見有對法云何？謂九處。

無見無對法云何？謂二處。（大正 26，716c19-21）

※案：無見無對法之二處為「意處、法處」。

⁵（1）參見《雜阿含經》卷 1（30 經）：

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。」（大正 2，6b16-24）

（2）參見《俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，4c14-5a2）。

總為五類。

（貳）明觀六處集滅、觀五蘊生滅（pp.111-112）

《阿含經》說「觀五陰生滅，觀六處集滅」⁶，這是約特勝義說，實際上是可以貫通的。

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。

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，苦故無我所。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？

（參）明五蘊與四識住的關係（p.112）

經中說五蘊與四識住⁷是有關的。

⁶（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2，303b14-20）

（2）參見印順法師，《性空學探源》，pp.48-49：

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。

⁷參見印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.150-151：

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

心識的活動，必有所緣的境界。所緣不出二類：
一是質礙的外境，像色、聲、香、味、觸，都是。
一是內境，就是法處。

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。

（肆）明五蘊空無自性 (p.112)

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。」⁸
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、正論 (pp.113-121)

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。

⁸ (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。(大正 2, 69a18-20)

(2) 參見印順法師，《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。

〔壹〕觀陰性空（pp.113-118）

一、觀色陰空（pp.113-118）

〔一〕因果相離破（pp.113-115）

- 〔01〕若離於色因，色則不可得；若當⁹離於色，色因不可得。¹⁰
〔02〕離色因有色，是色則無因；無因而有法¹¹，是事則不然。¹²
〔03〕若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。¹³

⁹ 當：34.連詞。相當於“儻”、“倘若”。表示假設。（《漢語大詞典》（七），p.1384）

¹⁰ （1）參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，6b20-21）。

（2）《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）

若當離於色，色因亦不見。（大正30，69a9）

（3）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.110：

rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpamupalabhyate /

rūpeṇāpi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpakāraṇam //

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。

¹¹ （1）法＝色【宋】【元】【明】。（大正30，6d，n.18）

（2）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。

（3）案：《高麗藏》作「法」（第16冊，408b21）。

¹² （1）參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，6b25-26）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.112：

rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate /

āhetukaṃ na cāstyarthaḥ kaścidāhetukaḥ 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。

¹³ （1）參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，6c12-13）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.114：

rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syādrūpakāraṇam /

akāryakaṃ kāraṇam syād nāstyakāryaṃ ca kāraṇam //

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

I、從因果不相離，破斥因果各有自性——釋第 1 頌¹⁴ (pp.113-114)

(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 (p.113)

A、因果同時 (p.113)

薩婆多部說色法有二類：一、四大，二、四大所造色。¹⁵

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 (p.113)

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）

もの〕は存在しない。

¹⁴ 《中論》卷 1 〈4 觀五陰品〉(青目釋)：

問曰：經說有五陰，是事云何？

答曰：若離於色因，色則不可得；若當離於色，色因不可得。

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 30，6b19-23)

¹⁵ (1) 《雜阿含經》卷 3 (61 經)：

云何色受陰？**所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為色受陰**。復次，彼色是無常、苦、變易之法。若彼色受陰永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂、沒，餘色受陰更不相續、不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡、涅槃。(大正 2，15c16-22)

(2) 《阿毘達磨品類足論》卷 1 〈1 辯五事品〉：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。

四大種者，謂地界、水界、火界、風界。

所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

(大正 26，692b24-27)

※案：大種所造色之所觸一分，即「滑、澁、重、輕、冷、飢、渴」等七種。

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 2 〈1 分別界品〉：

十八界中，幾大種性？幾所造性？幾可積集？幾非積集？

頌曰：觸界中有二；餘九色，所造，法一分亦然。十色：可積集。

論曰：

觸界通二，謂大種及所造。大種有四，謂堅性等。**所造有七**，謂滑性等；依大種生，故名「所造」。

餘九色界，唯是所造，謂五色根、色等四境。

法界一分——無表業色，亦唯所造。

餘七心界、法界一分——除無表色，俱非二種。(大正 29，8b28-c7)

(4) 印順法師，《佛法概論》，pp.62-64：

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。

叫做異熟因¹⁶，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) 因與果相互依存，不能獨立而存在 (pp.113-114)

現在從因果不相離的見地，破斥他的因果各有自性。

青目釋¹⁷從平常見到的色法——縷¹⁸、布，說明他的因果不離，意義特別明顯。

譬如布，是由一縷縷的紗¹⁹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。

2、離因則無果——釋第2頌²⁰ (p.114)

(1) 中觀正義：凡是有必是因緣有，無因緣即等於沒有

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。

原來，龍樹的中觀見，凡有必是因緣有，無因緣即等於沒有。

(2) 聲聞學者說三無為法無因而實有 (p.114)

¹⁶ (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 26，920c27-921a4)

(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 29，33a5)

¹⁷ 參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉(青目釋)：

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 30，6b22-23)

¹⁸ 縷(ㄉㄨˇ)：1.線。2.泛指細而長的東西，線狀物。(《漢語大詞典》(九)，p.979)

¹⁹ 紗：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)

²⁰ 《中論》卷1〈4觀五陰品〉(青目釋)：

問曰：若離色因有色有何過？

答曰：離色因有色，是色則無因；無因而有法，是事則不然。

如離縷有布，布則無因。無因而有法，世間所無有。

問曰：佛法、外道法、世間法中皆有無因法，佛法有三無為，無為常故無因；外道法中虛空、時、方、神、微塵、涅槃等；世間法虛空、時、方等——是三法無處不有，故名為常，常故無因，汝何以說無因法世間所無？

答曰：此無因法但有言說，思惟分別則皆無。若法從因緣有，不應言無因，若無因緣則如我說。

問曰：有二種因：一者作因，二者言說因。是無因法無作因，但有言說因，令人知故。

答曰：雖有言說因，是事不然。虛空如六種中破，餘事後當破。

復次，現事尚皆可破，何況微塵等不可見法！是故說無因法世間所無。(大正 30，6b23-c11)

但小乘學者，有說虛空無為，擇、非擇滅無為，是無因而實有的；²¹

(3) 外道說神我、時間、空間、極微等無因而有實體 (p.114)

外道也說神我、時間、空間、極微等，是無因而有實體的。

(4) 中觀家否認無因緣而能生諸法 (p.114)

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。²²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，也就不能成立他的存在。

提婆《百論》的廣破常住，說得非常明白。²³

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。

3、離果則無因——釋第3頌²⁴ (pp.114-115)

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，這就難得領會。

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。

²¹ 參見《俱舍論》卷6〈2分別根品〉(大正29, 33c5-35a14), 《順正理論》卷17(大正29, 428c9)。

²² (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7三假品〉:

離有為不可說無為，離無為不可說有為。(大正8, 232b22-23)

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷26〈86平等品〉:

離有為法，無為法不可得；離無為法，有為法不可得。(大正8, 415b17-19)

(3) 《大智度論》卷51〈22勝出品〉:

佛說：「離有為，無為法不可得，有為法實相即是無為法。」(大正25, 424a14-15)

(4) 《大智度論》卷95〈86平等品〉:

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, 728a28-b1)

²³ 參見《百論》卷2〈9破常品〉(大正30, 179b9-181a5)。

²⁴ 《中論》卷1〈4觀五陰品〉(青目釋):

問曰：若離色有色因，有何過？

答曰：若離色有因，則是無果因；若言無果因，則無有是處。

若除色果，但有色因者，即是無果因。

問曰：若無果有因，有何答？

答曰：無果有因世間所無。何以故？以果故名為因，若無果云何名因？

復次，若因中無果者，物何以不從非因生？是事如〈破因緣品〉中說，是故無有無果因。(大正30, 6c11-19)

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)

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，而不知勢無必至了。

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」。

（二）有因、無因破（pp.115-117）

〔04〕若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。²⁹

〔05〕無因而有色，是事終不然；是故有智者³⁰，不應分別色。³¹

1、就有因門破——釋第4頌³²（pp.115-116）

（1）標定：果法實有或實無，色因皆無法成立（p.115）

再從果色的或有或無，批判他沒有因果的關係。

²⁶ 搓（ち又こ）：揉擦。（《漢語大詞典》（六），p.774）

²⁷ 芯（コア）：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。（《漢語大詞典》（三），p.625）

²⁹ （1）參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，6c20-21）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.116：

rūpe satyeva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate /
rūpe 'satyeva rūpasya kāraṇaṃ 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。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。

³⁰ 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。

³¹ （1）參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，6c26-27）。

（2）《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）《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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.118：

niškāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate /
tasmād rūpatān kāṃścinna vikalpān vikalpayate //

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。

³² 《中論》卷1〈4觀五陰品〉（青目釋）：

若已有色者，則不用色因；若無有色者，亦不用色因。

二處有色因，是則不然。若先因中有色，不名為色因；若先因中無色，亦不名為色因。（大正30，6c20-24）

(2) 別破 (pp.115-116)

A、若果法實有，則不用色因 (pp.115-116)

色若是實有，這等於說早「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、若果法實無，亦不用色因 (p.116)

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！

(3) 結成 (p.116)

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³³ (pp.116-117)

(1) 無因而有果，有大過失 (p.116)

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。

(2)「無分別」之真義 (pp.116-117)

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，最容易被誤會，以為不分別色，就是一切都無分別，不論什麼邪正、善惡，什麼都無所謂，一概不睬他。這如何使得³⁴？

無分別³⁵，是說勝義觀察，自性不可得，通達空性，緣起法相寂滅不顯現，叫做無

³³ 《中論》卷1〈4 觀五陰品〉(青目釋)：

問曰：若二處俱不然，但有無因色，有何咎？

答曰：無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。

若因中有果、因中無果，此事尚不可得，何況無因有色！是故言：「無因而有色，是事終不然；是故有智者，不應分別色。」分別名凡夫，以無明愛染貪著色，然後以邪見生分別戲論說因中有果、無果等。今此中求色不可得，是故智者不應分別。(大正 30，6c24-7a4)

³⁴ 使得：行，可以。(《漢語大詞典》(一)，p.1325)

³⁵ 參見印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.364-367：

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

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。

分別。

世俗緣起假名，那是一切宛然³⁶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。」³⁷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！

（三）因果相似、不相似破——釋第 6 頌³⁸（pp.117-118）

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。……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。**

³⁶ 宛然：2.真切貌，清晰貌。（《漢語大詞典》（三），p.1400）

³⁷ 參見《雜阿含經》卷 2（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。

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，非我答也。」（大正 2，8b16-28）

³⁸ 《中論》卷 1〈4 觀五陰品〉（青目釋）：

若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。

若果與因相似，是事不然。因細、果麤故，因果色力等各異。如布似縷則不名布，縷多、布一故，不得言因果相似。

若因果不相似，是亦不然。如麻縷不成絹，麤縷無出細布，是故不得言因果不相似。

〔06〕若果似於因，是事則不然；果若不似因，是事亦不然。³⁹

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。

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？

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。

這因果的相似、不相似，正破有部的同類因⁴⁰果與異熟因果。

二、觀餘陰空——釋第7頌⁴¹ (p.118)

〔07〕受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。⁴²

五陰中的「色陰」粗顯，它具有質礙性，常人很容易把他看做實在有。但觀察起來，

二義不然，故無色、無色因。(大正 30, 7a5-12)

³⁹ (1) 參見《中論》卷 1 〈4 觀五陰品〉(大正 30, 7a5-6)。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.120：

na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryamityupapadyate /

na kāraṇasyāsadṛśaṃ 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。

⁴⁰ 參見《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, 31a23-26)

⁴¹ 《中論》卷 1 〈4 觀五陰品〉(青目釋)：

受陰及想陰，行陰、識陰等；其餘一切法，皆同於色陰。

四陰及一切法，亦應如是思惟破。(大正 30, 7a13-15)

⁴² (1) 參見《中論》卷 1 〈4 觀五陰品〉(大正 30, 7a13-14)。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.122：

vedanācittasamjñānām saṃskārāṇām ca sarvaśaḥ /

sarveśāmeva bhāvānām rūpeṇaiva samaḥ kramah //

感覺(受)と心と表象(想)と，まともろもろの潜在的な形成作用(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〕。

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。

「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。

「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。

「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。

「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！

（貳）讚歎性空（pp.118-121）

[08] 若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。⁴³

[09] 若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。⁴⁴

一、離空則不成問答，無法真正立破（p.119）

⁴³ (1) 參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，7a17-18）。

(2) 《大乘中觀釋論》卷4〈4觀五蘊品〉：

彼一切諸法，皆同色法說；若爭論安立，隨所起即空。（大正30，144b28-29）

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.124：

vigrahe yaḥ parīhāraṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ 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]。

⁴⁴ (1) 參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（大正30，7a19-20）。

(2) 《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) 《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）

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.126：

vyākhyāne ya upālabhaṃ kṛte śūnyatayā vadet /

sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ 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：「若依各別空義論議，可以隨一非空者為難。然此應知與所立宗相似，不能成難也。蓋論宗是一切法皆空，而所說為各別法空。或有以餘法疑難別有不空，故今例云同所立也。」

無畏并云：「此二頌為一切空義章中要義。」

（一）離空不成答——釋第 8 頌⁴⁵ (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 (p.119)

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「同」他一樣的墮在「疑」惑裡。

（三）結 (p.119)

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」⁴⁶中，已約略談過。

二、依性空立破善巧 (pp.119-121)

（一）一切法因緣所生，含有矛盾性，必須依般若空慧，才能圓滿解決世間的奧秘 (pp.119-120)

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，這似乎過於為性空鼓吹。其實，這是事實，空確有立破的功能。

一切法因緣所生，佛法稱之為『二』，就是相待的，可以說它具有矛盾的特性。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：

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**。

⁴⁵ 《中論》卷 1 〈4 觀五陰品〉（青目釋）：

又今造論者欲讚美空義故而說偈：

若人有問者，離空而欲答；是則不成答，俱同於彼疑。（第 8 頌）

若人有難問，離空說其過；是不成難問，俱同於彼疑。（第 9 頌）

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？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 30，7a15-b4）

⁴⁶ （1）參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈懸論〉，pp.30-35。

（2）參見印順法師，《中觀今論》，第四章，第二節〈因明與中觀〉，pp.51-52。

從這點去觀察，是**統一**的；從那點上去觀察，卻是**種種**的。

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。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。

（二）說無常、無我之真義（p.120）

青目論釋⁴⁷說：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。

（三）性空者破斥實有者之方法：以子之矛攻子之盾（pp.120-121）

性空者破斥實有者，原則很簡單，就是用他自己的手，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。

（四）依空破除自性見，才能了解如幻的緣起；在言說上、解脫上，皆非依空不可（p.121）

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！

⁴⁷ 參見《中論》卷1〈4觀五陰品〉（青目釋）（大正30，7a15-b4）。

【附錄】印順法師，〈4 觀五陰品〉科判

【科判】			【偈頌】
(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。	

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀六種品第五〉¹

（pp.122-131）

釋厚觀（2015.05.09）

壹、引言（pp.122-124）

〔壹〕「界（種）」之意義（p.122）

觀世間的苦諦，有蘊、處、界三，觀六種，就是觀六界。種、界是沒有差別的。

界²的意思有二：

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**。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。

《俱舍》說界為**種類、種族**³，也就是這個意思。現在觀六界，是從**事相的類性**說的。

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈5 觀六界品〉（大正 30，70c26）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈5 觀六界品〉（大正 30，144c12）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈5 觀界品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.129：

dhātuparīkṣā nāma pañcamam prakaraṇam（「要素（界）の考察」と名づけられる第五章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 1〈5 觀六種品〉（《藏要》4，11a，n.2）：

四本作〈觀六界品〉。以下《無畏論》卷二。

※案：「四本」，指番（西藏譯《中論本頌》本）、釋（宋譯安慧《大乘中觀釋論》）、燈（唐譯清辨《般若燈論釋》）、梵（梵本月稱《淨明句論》）四種版本。

²（1）「界」之意義，參見《大毘婆沙論》卷 71（大正 27，367c21-368a19）。

（2）印順法師，《唯識學探源》，p.172：

界，在佛經上，有重要的地位，像十八界、六界。《雜阿含經》有〈界誦〉，《中阿含》有〈多界經〉，十力中有種種界智力。

界是什麼意義？

《俱舍》、《順正理論》，都解說做「種族」、「種類」。《俱舍論》（卷一）說：

「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。」

界是生本義，也就是因義，本是佛教界共有的解說。上座他們就把熏習所成，能生後果的因性叫做界。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.50：

「界」的含義很多，應用也相當的廣。如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71（大正 27，367c）說：「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。」在佛法中，如六界、十八界等，是有特性的不同質素，所以「界」有質素、因素、自性、類性的意義。

（4）參見印順法師，《中觀今論》，第八章，第四節〈因、緣、果、報〉，pp.168-169，《大乘起信論講記》，pp.66-67。

³ 參見《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，5a4-10）。

〔貳〕六界是構成有情的因素，但各學派所重不同 (pp.122-123)

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。

〈5 觀六種品〉中，雖總破**實有自性**的六種，但主要的是觀破**虛空**。

如〈4 觀五陰品〉中觀破**色陰**，〈3 觀六情品〉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**，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品 (〈5 觀六種品〉) 特別以他為所破的對象。⁴

〔參〕各學派對虛空 (空間) 之異說 (p.123)

一、佛教各派對虛空的見解 (p.123)

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。⁵

案達羅學派⁶說：虛空是有為法。

薩婆多部說虛空有二⁷：

⁴ (1) 參見印順法師，《中觀今論》，第七章，第三節〈空間〉，pp.126-131。

(2) 參見《大智度論》卷6〈1 序品〉(大正25, 102c26-103a10)。

⁵ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.681：

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**。

⁶ 印順法師，《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 (Amarāvati) 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。

⁷ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷75：

問：虛空、空界有何差別？

答：虛空非色，空界是色；虛空無見，空界有見；虛空無對，空界有對；虛空無漏，空界有漏；虛空無為，空界有為。(大正27, 388b19-21)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第三節〈空間〉，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》卷一) 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

一、我們眼見的空空如也⁸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⁹的空。¹⁰

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。

空宗說：虛空是緣起假名，與經部及案達羅學派的思想有關。

二、關於空間之諍論：是絕對或相對，是外在或內在（pp.123-124）

（一）空間是外界絕對的存在（p.123）

空間，哲學上是個很重要的問題，諍論也很多。

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（p.123）

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（pp.123-124）

有的說：空間是外在的，但是物質的存在、形態，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。

（四）結（p.124）

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。

三、空宗對虛空的看法，虛空與色法有依存的關係，承認其緣起幻有，不認為是真常實有¹¹（p.124）

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。

（3）印順法師，《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此，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。

⁸ 空空如也：2.多指一無所有。（《漢語大詞典》（八），p.415）

⁹ 竅隙：孔洞，縫隙。（《漢語大詞典》（八），p.486）

¹⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 75：

問：空界云何？

答：如契經說：「有眼穴空，有耳穴空，有鼻穴空，有面門空，有咽喉空，有心中空，有心邊空，有通飲食處空，有貯飲食處空，有棄飲食處空，有諸支節、毛孔等空；是名空界。」

阿毘達磨作如是說：「云何空界？謂鄰礙色。礙謂積聚，即牆壁等。有色近此，名鄰礙色。如牆壁間空、叢林間空、樹葉間空、窗牖間空、往來處空、指間等空，是名空界。」（大正 27，388a29-b7）

¹¹ 印順法師，《中觀今論》，pp.127-128：

《中論·觀六種品》，不許虛空是如此的：

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¹²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、正論：觀六種 (pp.124-131)

(壹) 明正觀 (pp.124-131)

一、廣破空種 (pp.124-130)

(一) 非所知性 (pp.124-129)

1、非有 (pp.124-128)

(1) 以「能」責¹³「所」破 (pp.124-126)

[01] 空相未有時，則無虛空法；若先有虛空，即為是無相。¹⁴

一、不許離存在的色法：虛空依色相而現起（心與色相為緣起，虛空相也與心有關），所以說：「因色故有無色處，無色處名虛空相」。這即是說：空相是不離存在而幻現的。如有物在此，等到此物壞而歸無，空相即現。又如物與物相待，知有虛空的間距。又如身體（色）的運動，感到無色為礙（色是有礙相的）的虛空。所以離色而有的絕對普遍無相的虛空體，是沒有的。

二、不許虛空是什麼都沒有：空是緣起幻現而有含容無礙的特性的。

三、不許空是屬於知者心識的甚麼：西洋哲學就有把空間看成主觀先在的格式，係此主觀上本有的空間格式，這纔凡是所認識到的，沒有不具此空間相的。但依《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。《中論》也這樣說：「空即無相，無相不能離相，離相即非有。」《大智度論》也曾說：「空有集散。」虛空如何會集散？如一堵牆，破牆為洞，空相顯現，即是空集；若以物堵塞牆洞，空相不現，即是空散。虛空依於存在的有相而幻現，有集有散，所以空是緣起的，不能抽象的想為絕對不變的遍在！

¹² 板壁：木板的隔牆，木板牆。（《漢語大詞典》（四），p.866）

¹³ 責：5. 指詰問。（《漢語大詞典》（十），p.89）

¹⁴ (1) 《中論》卷1〈5 觀六種品〉（大正 30，7b8-9）。

(2) 《般若燈論釋》卷4〈5 觀六界品〉：

先虛空無有，毫末虛空相。（大正 30，71a14）

若先有虛空，空則是無相。（大正 30，71b4）

(3) 《大乘中觀釋論》卷4〈5 觀六界品〉：

空相未有時，先無彼虛空。（大正 30，144c19）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.130：

nākāṣaṃ vidyate kiṃ citpūrvamākāśalakṣaṇāt /
alakṣaṇaṃ prasajyeta syātpūrvam yadi lakṣaṇāt //

虛空的特質（形づけるはたらき，相）より以前には，どのような虚空も存在しない。もしも特質より以前に，〔虚空が〕存在するとするならば，〔その虚空は〕特質の無いものである，という誤りが付随するであろう。

[02ab] 是無相之法，一切處無有。¹⁵

A、虛空的法體是所相，無礙性是能相 (p.125)

一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。法體、樣相，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。

空的法體，是所相；能表顯虛空之所以為虛空的相，叫能相。

B、正破虛空——釋第1頌¹⁶ (pp.125-126)

(A) 空相未有時，則無虛空法——釋第1頌前半頌 (pp.125-126)

現在就研究他的所相：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，

¹⁵ (1) 《中論》卷1〈5觀六種品〉：

是無相之法，一切處無有。於無相法中，相則無所相。(大正30, 7b15-16)

(2) 《般若燈論釋》卷4〈5觀六界品〉：

無處有一物，無相而有體。(大正30, 71b14)

無相體既無，相於何處轉？(大正30, 71b18)

(3) 《大乘中觀釋論》卷4〈5觀六界品〉：

云何無相中，彼有相可得。(大正30, 144c25)

無實相無體，云何相可轉？(大正30, 144c27)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.132：

alakṣaṇo na kaścicca bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /

asatyalakṣaṇe bhāve kramatām 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。

(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，虛空則是作法，作法不名為常。

若有無相法，是不可得。以是故無虛空。(大正25, 426c1-13)

¹⁶ 《中論》卷1〈5觀六種品〉(青目釋)：

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。何以故？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, 7b6-13)

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。

空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候才成立。¹⁷

如說死，沒有人不能叫死，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〕若先有虛空法，虛空即為是無相——釋第1頌後半頌 (p.126)

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」。

〔C〕無相之法，一切處無有——釋第2頌前半頌¹⁸ (p.126)

不但「無」有無礙「相」的虛空「法」，凡是無相的，「一切處」都決定「無有」。¹⁹無相，怎麼知道他是有的呢？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²⁰「能」破（舉所相破能相） (pp.126-127)

〔02cd〕於無相法中，相則無所相。²¹

〔03〕有相無相中，相則無所住，離有相無相，餘處亦不住。²²

¹⁷ 《大智度論》卷51〈23 含受品〉：

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。（大正25，426b21-25）

¹⁸ 《中論》卷1〈5 觀六種品〉（青目釋）：

問曰：若無相有虛空，有何咎？

答曰：是無相之法，一切處無有。於無相法中，相則無所相。

若於常、無常法中，求無相法不可得，如論者言：是有、是無云何知？各有相故。生住滅是有為相，無生住滅是無為相；虛空若無相，則無虛空。（大正30，7b13-20）

¹⁹ (1)〔唐〕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）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第八章，第二節〈性、相〉，p.155：

相與可相，約一一事物的藉相知性說。事事物物（性）的所以確定他是有的，即由於有某種相為我們所知的。相有表示此法自性的作用，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，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。」

²⁰ 徵：5. 質問，詢問。（《漢語大詞典》（三），p.1077）

²¹ 歐陽竟無編，《中論》卷1〈5 觀六種品〉（《藏要》4，11b，n.1）：
番、梵云：「既無無相物，相復何所轉？」

A、明無「所相」故，「能相」不能為「所相法」作相——釋第2頌後半頌²³（pp.126-127）

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？

假定說虛空的法體是無相法，上面說過，無相法根本不存在，存在的必然有相。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？

如裝穀物的麻袋，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麻袋，那你一號二號的能相封條，不是無可張貼了嗎？²⁴

B、破所相法是「有相」或「無相」或「第三相」——釋第3頌²⁵（p.127）

(A) 破所相法是有相或無相（p.127）

a、破有相（p.127）

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

²² (1) 《中論》卷1〈5觀六種品〉（大正30，7b22-23）。

(2) 《般若燈論釋》卷4〈5觀六界品〉：

無相相不轉，有相相不轉。（大正30，71b27）

離有相無相，異處亦不轉。（大正30，71c2）

(3) 《大乘中觀釋論》卷4〈5觀六界品〉：

於無相法中，相則無所相。（大正30，145a2）

離有相無相，無異處可轉。（大正30，145a5）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.134：

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttirna salakṣaṇe /

salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpyanyatra pravartate //

特質の無いものにおいて、特質の現われ出ることなく、すでに特質の有るものにおいて、〔特質の現われ出ること〕ない。また特質のすでに有るものと特質の無いものと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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷1〈5觀六種品〉（《藏要》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。

²³ 《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）：

於無相法中，相則無所相。……

若謂先無相後相來相者，是亦不然。若先無相，則無法可相。（大正30，7b16-21）

²⁴ 能相——無礙性——如：米、麥等標記條碼。

所相——虛空法體——如：一袋一袋的穀物。

²⁵ 《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）：

有相無相中，相則無所住；離有相無相，餘處亦不住。

如有峯、有角，尾端有毛，頸下垂頤，是名牛相。若離是相則無牛；若無牛，是諸相無所住，是故說「於無相法中，相則無所相」。

有相中相亦不住，先有相故。如水相中火相不住，先有自相故。

復次，若無相中相住者，則為無因，無因名為無法而有相，相、可相常相因待故。

離有相、無相法，更無第三處可相，是故偈中說「離有相、無相，餘處亦不住」。（大正30，7b22-c3）

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、破無相 (p.127)

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 (p.127)

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 (pp.127-128)

[04] 相法無有故²⁶，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。²⁷

[05] 是故今無相，亦無有可相，離相可相已，更亦無有物。²⁸

A、能相與所相互相因待共存，不可分離——釋第4頌²⁹ (p.128)

²⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷1〈5 觀六種品〉(《藏要》4，12a，n.1)：

番、梵作**不轉故**。

²⁷ (1) 《中論》卷1〈5 觀六種品〉(大正30，7c4-5)。

(2) 《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)

(3) 《大乘中觀釋論》卷4〈5 觀六界品〉：

所相既無體，能相亦不立。(大正30，145a8)

能相無有故，亦無有所相。(大正30，145a10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.136：

lakṣaṇāsampravṛttau ca na lakṣyamupapadyate /
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpyasambhavaḥ //

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。

²⁸ (1) 《中論》卷1〈5 觀六種品〉(大正30，7c9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷4〈5 觀六界品〉：

是故無所相，亦無有能相。(大正30，71c22)

離所相能相，是體亦不有。(大正30，72a1)

(2) 《大乘中觀釋論》卷4〈5 觀六界品〉：

是故無能相，亦無有所相。(大正30，145a15)

離所相能相，亦無有別相。(大正30，145a29)

(3) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.138：

tasmāna vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate /
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo 'pi 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。

²⁹ 《中論》卷1〈5 觀六種品〉(青目釋)：

相法無有故，可相法亦無；可相法無故，相法亦復無。

相無所住故，則無可相法；可相法無故，相法亦無。何以故？因相有可相，因可相有相，共相因待故。(大正30，7c4-8)

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。

不知**相法與可相法**，是相待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**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、能相、可相是因緣的存在，無自性，實不可得——釋第5頌³⁰ (p.128)

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。

2、非無——釋第6頌前半頌³¹ (p.129)

[06ab] 若使無有有，云何當有無³²？³³

³⁰ (1) 《中論》卷1〈5觀六種品〉(青目釋)：

是故今無相，亦無有可相，離相可相已，更亦無有物。

於因緣中本末推求，相、可相決定不可得；是二不可得故，一切法皆無。一切法皆攝在相、可相二法中，或相為可相，或可相為相；如火以烟為相，烟亦復以火為相。(大正30，7c9-14)

(2) 參見《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25，426c13-21)

³¹ 《中論》卷1〈5觀六種品〉(青目釋)：

問曰：若無有有，應當有無。

答曰：**若使無有有，云何當有無？有無既已無，知有無者誰？**

凡物若自壞，若為他壞，名為無；無不自有，從有而有，是故言：「若使無有有，云何當有無？」眼見、耳聞尚不可得，何況無物！(大正30，7c14-20)

³² 歐陽竟無編，《中論》卷1〈5觀六種品〉(《藏要》4，12a，n.2)：

「有、無」，番、梵作「**有物、無物**」。

³³ (1) 《中論》卷1〈5觀六種品〉(大正30，7c16)。

(2) 《般若燈論釋》卷4〈5觀六界品〉：

無有體何處。(大正30，72a22-24)

無體當可得。(大正30，72a26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷4〈5觀六界品〉：

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。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，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——釋第 6 頌後半頌³⁴ (pp.129-130)

[06cd] 有無既已無，知有無者誰？³⁵

1、青目論師釋：實有法、實無法皆不可得，亦無知有無者 (pp.129-130)

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，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？

2、印順法師釋：若實有體、實無體都不可得，則在能知者的意識中也沒有本具的虛空 (p.130)

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

若使無有有，云何當有無？（大正 30，145b6）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.140：

avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati /

「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。

³⁴ 《中論》卷 1 〈5 觀六種品〉（青目釋）：

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 30，7c20-23）

³⁵ (1) 《中論》卷 1 〈5 觀六種品〉（大正 30，7c17）。

(2) 《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）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 4 〈5 觀六界品〉：

有無既已無，誰為知解者？（大正 30，145b11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.140：

bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvamavaiti kaḥ //

「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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈5 觀六種品〉（《藏要》4，12a，n.3）：

番、梵云：由何知有無？

(6) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈5 觀六種品〉（《藏要》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？」

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？³⁶

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？

二、結例餘五——釋第7頌³⁷ (pp.130-131)

[07] 是故知虛空，非有亦非無，非相非可相；餘五同虛空。³⁸

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「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——釋第8頌³⁹ (p.131)

³⁶ 印順法師，《中觀今論》，第七章，第三節〈空間〉，p.128：

依《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。

³⁷ 《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）：

是故知虛空，非有亦非無，非相非可相；餘五同虛空。

如虛空，種種求，相不可得，餘五種亦如是。

問曰：虛空不在初、不在後，何以先破？

答曰：地、水、火、風，眾緣和合故易破，識以苦樂因故知無常變異故易破；虛空無如是相，但凡夫悻望為有，是故先破。

復次，虛空能持四大，四大因緣有識，是故先破根本，餘者自破。（大正30，7c24-8a3）

³⁸ (1) 《中論》卷1〈5觀六種品〉（大正30，7c24-25）。

(2) 《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）

(3) 《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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.142：

tasmānabhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam /

ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye pare //

それゆえ，虚空は，「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，虚空場合と同様である。

³⁹ 《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）：

問曰：世間人盡見諸法是有、是無，汝何以獨與世間相違，言無所見？

答曰：淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。

若人未得道，不見諸法實相，愛見因緣故種種戲論，見法生時謂之為有，取相言有；見法滅時謂之為斷，取相言無。

〔08〕淺智見諸法，若⁴⁰有若無相，是則不能見，滅見安隱法。⁴¹

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」⁴²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。

智者見諸法生即滅無見，見諸法滅即滅有見，是故於一切法雖有所見，皆如幻如夢。乃至無漏道見尚滅，何況餘見！是故若不見滅見安隱法者，則見有、見無。(大正 30，8a3-13)

⁴⁰ 若：18.連詞。或，或者。(《漢語大詞典》(九)，p.328)

⁴¹ (1)《中論》卷 1〈5 觀六種品〉(大正 30，8a5-6)。

(2)《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)

(3)《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)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.144：

astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ /

bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopāśamaṃ 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。

⁴² 《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)

【附錄】印順法師，〈5 觀六種品〉科判

【科判】					【偈頌】
<p>(丁三) 觀六種</p>	<p>(戊一) 明正觀</p>	<p>(己一) 廣破空種</p>	<p>(庚一) 非所知性</p>	<p>(辛一) 非有</p>	<p>(壬一) 以能責所破</p> <p>[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。</p>
				<p>(壬一) 以所徵能破</p> <p>[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。</p>	
				<p>(壬三) 能所相待破</p> <p>[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。</p>	
			<p>(辛二) 非無</p> <p>[06ab]若使無有有，云何當有無？</p>		
		<p>(庚二) 非能知性</p> <p>[06cd]有無既已無，知有無者誰？</p>			
		<p>(己二) 結例餘五</p> <p>[07]是故知虛空，非有亦非無，非相非可相；餘五同虛空。</p>			
	<p>(戊二) 斥妄見</p> <p>[08]淺智見諸法，若有若無相，是則不能見，滅見安隱法。</p>				

福嚴推廣教育班第 29 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀染染者品第六〉¹

（pp.132-141）

釋厚觀（2015.05.16）

壹、引言（pp.132-134）

（壹）略標觀世間有三品，觀世間集有十二品（p.132）

〈3 六情品〉、〈4 五陰品〉、〈5 六種品〉的三品，是觀世間；〈6 染染者品〉以下十二品，是觀世間集。²

（貳）釋世間集（p.132）

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。

（參）釋〈6 觀染染者品〉與〈7 觀三相品〉之次第（p.132）

現在先說煩惱的染著（〈6 觀染染者品〉），再說有為相的生、住、異、滅的性空（〈7 觀三相品〉）。

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〉³，《俱舍論》的〈根品〉⁴。本論〈觀染染者品〉是觀染心相應的不可得，〈7 三相品〉是觀生、住、滅性空，這次第是阿毘曇所舊有的。

（肆）煩惱眾多，釋本品僅以貪染為名之理由（pp.132-133）

一、貪愛是生死的動力，四諦、十二緣起皆特重愛（pp.132-133）

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，愛可說是生死的動力了。⁵

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈6 觀染染者品〉（大正 30，73a8）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈6 觀染法染者品〉（大正 30，146a8）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈6 觀貪貪者品〉。參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.147：rāgaraktaparīkṣā nāma ṣaṣṭham prakaraṇam（「貪りと貪る者との考察」と名づけられる第六章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉（《藏要》4，12b，n.2）：番、梵作〈觀貪貪者品〉。

² 案：「觀世間集」，包括〈6 觀染染者品〉至〈17 觀業品〉共 12 品。

³ 《阿毘曇心論》卷 1〈2 行品〉（大正 28，811b15-28）。

⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，22a4-5），卷 5〈2 分別根品〉（大正 29，27a12-29a8）。

⁵（1）印順法師，《佛法概論》，p.80：

二、若說五欲唯屬於欲界；若說貪、染、著，通於三界 (p.133)

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。⁶

三、貪與瞋皆是因自體愛及境界愛而起，愛之不得而生瞋，所以緣起論中特重貪愛 (p.133)

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⁷；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。⁸所以緣起論中，特重貪欲。

(伍) 立〈染染者品〉之理由 (p.133)

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

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) 印順法師，《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) 印順法師，《成佛之道》（增注本），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。」

⁶ (1) 《大智度論》卷 34：

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 25，312b29-c3）

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），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。

⁷ 印順法師，《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。

⁸ 印順法師，《學佛三要》，p.103：

一般說來，愛似乎並不壞，然從佛法去理解，則未必盡然。因為一般所謂愛，即使能多少有益於人，也是偏狹的，自私的，對廣大眾生而言，它不但無益，而且可能有害。大家知道，有愛必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。所以由愛生恨，由愛引致人間的大悲劇，是極尋常的現象。

根本』。⁹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。

〔陸〕釋「者」——各學派對「我」之安立 (pp.133-134)

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¹⁰，見、見者¹¹，後面說的作、作者¹²，受、受者¹³，這裡說的染、染者。¹⁴

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。¹⁵

犢子系立不即不離五蘊的不可說我¹⁶；

一切有系立和合的假名我¹⁷；

大眾、分別說系立一心相續的真我。¹⁸

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。¹⁹

⁹ (1)《中論》卷1〈6 觀染染者品〉(青目釋)：

經說：貪欲、瞋恚、愚癡是世間根本。貪欲有種種名，初名愛，次名著，次名染，次名姪欲，次名貪欲，有如是等名字。(大正30，8a15-17)

(2)〔唐〕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35，512c11)

¹⁰ 去、去者，參見《中論》卷1〈2 觀去來品〉(大正30，3c5-5c14)。

¹¹ 見、見者，參見《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？(大正30，6b3-4)

¹² 作、作者，參見《中論》〈8 觀作作者品〉(大正30，12b5-13b2)。

¹³ (1) 受、受者，參見《中論》卷2〈8 觀作作者品〉：

如破作、作者，受、受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。(大正30，13a25-26)

(2) 印順法師，《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；本是本來有的意思。本有常住不變的，就是我。本論譯為〈9 觀本住品〉，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，就無法建立。

¹⁴ 印順法師，《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。

¹⁵ 印順法師，《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。」

¹⁶ 參見印順法師，《中觀論頌講記》〈10 觀燃可燃品〉，pp.195-196。

¹⁷ 參見印順法師，《唯識學探源》〈有部的假名我與犢子系不可說我的關係〉，pp.60-68。

¹⁸ 參見印順法師，《唯識學探源》〈一心相續〉，pp.89-92。

¹⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.195-196：

〔柒〕釋「染、染者」(p.134)

一、從能起所起、能染所染說明染、染者 (p.134)

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**能染、所染**的關係上說。²⁰

二、「染」與「染者」之關係 (p.134)

〔一〕大眾部、分別說系 (p.134)

這**染與染者**，涉及的問題很多；大眾、分別說系，說「心性本淨，客塵煩惱所染污故」²¹。

心性是本淨者，染法怎樣的能染污他？

〔二〕說一切有部與犢子系 (p.134)

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**我**或**假名我**成為**染者**。

〔三〕成實論師 (p.134)

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。²²

〔四〕小結 (p.134)

這**本淨者與雜染**，**無記者與染心所**，**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。

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**燃、可燃**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。

20

	能起染／所起染	能染／所染
染者	能起染	所染（染者被貪瞋等染法所染污）
染法	所起染	能染（貪瞋等染法，能染污染者）

²¹ 《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）

²² （1）訶梨跋摩造，〔姚秦〕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）

貳、正論 (pp.134-141)

※觀世間集²³

※惑業相生²⁴

※染著則生²⁵

※觀染與染者²⁶

(壹) 正觀染、染者不成 (pp.135-140)

一、別異不成 (pp.135-137)

(一) 前後門破 (pp.135-136)

[01] 若離於染法，先自有染者；因是染欲者，應生於染法。²⁷

[02] 若無有染者，云何當有染？若有若無染，染者亦如是。²⁸

²³ 案：「觀世間集」，包含〈6 觀染染者品〉至〈17 觀業品〉共 12 品。

²⁴ 案：「惑業相生」，包含〈6 觀染染者品〉至〈10 觀燃可燃品〉共 5 品。(後續有「生死流轉」，包含〈11 觀本際品〉及〈12 觀苦品〉共 2 品；「行事空寂」，包含〈13 觀行品〉至〈17 觀業品〉共 5 品)

²⁵ 案：「染著則生」，包含〈6 觀染染者品〉至〈7 觀三相品〉共 2 品。(後續有「作則受」，包含〈8 觀作作者品〉至〈10 觀燃可燃品〉共 3 品)

²⁶ 案：「觀染與染者」，即本品〈6 觀染染者品〉。

²⁷ (1) 《中論》卷 1 〈6 觀染染者品〉(大正 30, 8a23-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷 5 〈6 觀染染者品〉：

若先有染者，離染染者成。(大正 30, 73a22)

因染得染者，染者染不然。(大正 30, 73a26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 5 〈6 觀染法染者品〉：

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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.148：

rāgādyadi bhavetpūrvam 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 1 〈6 觀染染者品〉(《藏要》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。

²⁸ (1) 《中論》卷 1 〈6 觀染染者品〉(大正 30, 8a25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 5 〈6 觀染染者品〉：

染者先有故，何處復起染？(大正 30, 73b4)

若有若無染，染者亦同過。(大正 30, 73b18)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 5 〈6 觀染法染者品〉：

有染者復染，云何當可得？(大正 30, 146a29)

若有若無染，染者亦復然。(大正 30, 146b3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《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ら

1、略明 (p.135)

(1) 依青目釋略說 (p.135)

本頌的意義不顯，各家的解說不同，且依青目釋²⁹。

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) 有部與經部對染染者之看法 (p.135)

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。

2、正破 (pp.135-136)

(1) 先有染者、先無染者，皆不能成立染法——釋第 1 頌及第 2 頌前半頌³⁰ (pp.135-136)

假使在染法未起以前，「離」開了「染法」，已「先自有」了「染者」；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。

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。

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？

(2) 先有染法、先無染法，皆不能成立染者——釋第 2 頌後半頌³¹ (p.136)

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〕。

²⁹ 參見《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(青目釋)(大正 30, 8a23-b4)。

³⁰ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(青目釋)：

問曰：經說貪欲、瞋恚、愚癡是世間根本。貪欲有種種名，初名愛，次名著，次名染，次名婬欲，次名貪欲，有如是等名字。此是結使依止眾生，眾生名染者，貪欲名染法。有染法、染者故，則有貪欲；餘二亦如是，有瞋則有瞋者，有癡則有癡者。以此三毒因緣起三業，三業因緣起三界，是故有一切法。

答曰：經雖說有三毒名字，求實不可得。何以故？

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。(大正 30, 8a15-b1)

³¹ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(青目釋)：

若有若無染，染者亦如是。……

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, 8a26-b4)

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。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？

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。

所以頌說：「若有若無染，染者亦如是。」

〔二〕俱時門破——釋第3頌³² (pp.136-137)

〔03〕染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待。³³

1、有部立 (pp.136-137)

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。但主張同時有，這就可以成立，沒有過失的了！

2、論主破 (p.137)

這也不然，「染者及染法」，如說他有各別自體，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） (pp.137-139)

〔04〕染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合？³⁴

³² 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

問曰：若染法、染者先後相待生，是事不可得者，若一時生有何咎？

答曰：染者及染法，俱成則不然，染者染法俱，則無有相待。

若染法、染者一時成，則不相待；不因染者有染法，不因染法有染者，是二應常，已無因成故。若常則多過，無有解脫法。（大正 30，8b4-11）

³³ (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8b7-8）。

(2) 《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：

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）

(3) 《大乘中觀釋論》卷5〈6 觀染法染者品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.152：

sahaiva punarudbhūtirna yuktā rāgaraktayoḥ /
bhavetām 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。

³⁴ (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8b13-14）。

(2) 《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）

[05] 若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合。³⁵

（一）染者與染法是一或異，皆不能成立和合——釋第4頌³⁶（pp.137-138）

I、外人轉計（pp.137-138）

（1）有部救（p.137）

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。」³⁷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、同事、同果，這叫**和合相應**；³⁸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。

染及染者異，同時亦叵得。（大正 30，74a6）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 5〈觀染染者第 6〉：

彼染法染者，非一性有合。（大正 30，146c4）

異性若有合，云何當可得？（大正 30，146c10）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《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。

³⁵ (1) 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8b20-21）。

(2) 《般若燈論釋》卷 5〈6 觀染染者品〉：

若別同時者，離伴亦應同。（大正 30，74a11）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 5〈6 觀染法染者品〉：

若一性可合，離伴亦應合。（大正 30，146c14）

異性若有合，離伴亦應合。（大正 30，146c20）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.156：

ekatve sahabhāvaścet syātsahāyaṃ vināpi saḥ /
pṛthaktve sahabhāvaścet 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。

³⁶ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

復次，今當以一異法，破染法染者。何以故？

染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合？

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 30，8b11-18）

³⁷ 《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉：「心心法由伴生。」（大正 28，880c28）

³⁸ (1) 《大毘婆沙論》卷 145：

五種等義是相應義，謂所依等、所緣等、行相等、時等、事等。（大正 27，745b26-27）

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉：

依何義故名等和合？有五義故，謂心心所五義平等故說相應：所依、所緣、行相、時、事，皆平等故。事平等者，一相應中，如心體一，諸心所法各各亦爾。（大正 29，21c29-22a3）

(2) 經部救 (pp.137-138)

前後相應者也說：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、論主破 (p.138)

(1) 詰問：是一法和合或異法和合

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？還是異法和合？

(2) 別破 (p.138)

A、破一法和合說 (p.138)

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。

B、破異法和合說 (p.138)

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。

(二) 述一異不能和合之理由——釋第5頌³⁹ (pp.138-139)

一、異的所以不能和合，論中更舉出理由。

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？

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？所以說「離伴亦應合」。

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⁴⁰，當然也此路不通！

三、異合不成 (pp.139-140)

[06] 若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相。⁴¹

³⁹ 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉(青目釋)：

復次，一、異俱不可。何以故？

若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合。

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, 8b19-26)

⁴⁰ 參見印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.354-359。

⁴¹ (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉(大正 30, 8b28-29)。

[07] 若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合？⁴²

[08] 異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成⁴³，而復說異相。⁴⁴

[09] 異相⁴⁵不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相？⁴⁶

(2) 《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：

若別同時起，何用染染者？（大正 30，74a19）

(3) 《大乘中觀釋論》卷5〈6 觀染法染者品〉：

若異性有合，染染者何用？（大正 30，146c26）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.158：

prthaktve sahabhāvaśca yadi kiṃ rāgaraktayoḥ /
siddhaḥ prthakprthagbhāvaḥ 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。

⁴² (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8c4-5）。

(2) 《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：

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）

(3) 《大乘中觀釋論》卷5〈6 觀染法染者品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》p.160：

siddhaḥ prthakprthagbhāvo 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。

⁴³ 歐陽竟無編，《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（《藏要》4，14a，n.1）：

番、梵云「為成合相故」，與釋相順，今譯誤。

⁴⁴ (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8c8-9）。

(2) 《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：

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）

(3) 《大乘中觀釋論》卷5〈6 觀染法染者品〉：

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）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.162：

prthagna sidhyatītyevaṃ sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi /
sahabhāvaprasiddhyartham prthaktvaṃ 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。

⁴⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（《藏要》4，14a，n.3）：

「相」字，番、梵皆作「物體」。

⁴⁶ (1) 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8c14-15）。

(2) 《般若燈論釋》卷5〈6 觀染染者品〉：

有何等別體，欲同時起耶？（大正 30，74b5）

(3) 《大乘中觀釋論》卷5〈6 觀染法染者品〉：無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.164：

prthagbhāvāprasiddheśca sahabhāvo na sidhyati /
katamasmin prthagbhāve 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

（一）略標：偏破別異的俱時和合（p.139）

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。

（二）別破（pp.139-140）

1、若染、染者異而有和合，合則無用——釋第6頌⁴⁷（pp.139-140）

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」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⁴⁸。

2、若染、染者先已各成異相，則不需合——釋第7頌⁴⁹（p.140）

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！

3、責其失宗——釋第8頌⁵⁰（p.140）

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。

4、呵其欲合——釋第9頌⁵¹（p.140）

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。

いて結合を主張するのであろうか。

⁴⁷ 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

問曰：一不合可爾，眼見異法共合。

答曰：若異而有合，染、染者何事？是二相先異，然後說合相。

若染、染者先有決定異相而後合者，是則不合。何以故？是二相先已異，而後強說合。

（大正30，8b26-c2）

⁴⁸ 和事老：亦作“和事佬”。指調解紛爭的人。亦特指無原則地進行調解的人。（《漢語大詞典》（三），p.268）

⁴⁹ 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合？

若染、染者先各成別相，汝今何以強說合相？（大正30，8c4-6）

⁵⁰ 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

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。汝自己為定，而所說不定。（大正30，8c8-12）

⁵¹ 《中論》卷1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

異相不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相？

以此中染、染者異相不成故，合相亦不成，汝於何異相中而欲說合相？（大正30，8c14-17）

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——釋第 10 頌⁵²（pp.140-141）

〔10〕如是染、染者，非合不合成；諸法亦如是，非合不合成。⁵³

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。」

⁵² 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉（青目釋）：

如是染染者，非合不合成，諸法亦如是，非合不合成。

如染，恚、癡亦如是，如三毒、一切煩惱、一切法亦如是，非先非後，非合非散等，因緣所成。（大正 30，8c18-22）

⁵³ （1）《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉（大正 30，8c18-19）。

（2）《般若燈論釋》卷 5〈6 觀染染者品〉：

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）

（3）《大乘中觀釋論》卷 5〈6 觀染法染者品〉：

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）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.166：

evam raktēna rāgasya siddhirna saha nāsaha /

rāgavatsarvadharmāṇām 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】印順法師，〈6 觀染染者品〉科判

【科判】				【偈頌】
<p>(丙二) 觀世間集</p> <p>(丁一) 惑業相生</p> <p>(戊一) 染著則生</p> <p>(己一) 觀染與染者</p>	(庚一) 正觀染者不成	(辛一) 別異不成	前後門破 (壬一)	[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。
			俱時門破 (壬二)	[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。		

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀三相品第七〉¹

（pp.142-172）

釋厚觀（2015.09.26）

壹、引言（pp.142-143）

（壹）明〈6 觀染染者品〉與〈7 觀三相品〉之關係（p.142）

心念感染相應，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（p.142）

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。²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。』³

（參）生住滅是否有實體（pp.142-143）

一、說一切有系與犢子系主張生住滅別有實體（p.142）

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。

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。⁴

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（p.142）

〔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

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈7 觀有為相品〉（大正 30，74b29）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈7 觀有為品〉（大正 30，147a24）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈7 觀有為品〉。三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.169：
saṃskṛtaparīkṣā nāma saptamaṅ prakaraṇam（「つくられたもの（諸現象，有為）の考察」
と名づけられる第七章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（《藏要》4，14b，n.1）：
番作〈觀生住滅品〉，梵作〈觀有為品〉。

² 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，pp.83-87。

³（1）《增壹阿含經》卷 12〈22 三供養品〉：

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。」
（大正 2，607c14-15）

（2）參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，pp.83-84：

此生與滅，或說為有為——諸行的四相：生、住、異、滅。……或說為**三有為相：生、異、滅。住相含攝在異中**，因為一切法都在不息的變化，沒有絕對的安住性，不過在生而未滅的當中，稱此相對的安定為住。此安住即是變化不定的，所以或稱為住異。

⁴ 參見印順法師，《性空學探源》，p.172。

說有實在自體的三相。⁵

〔肆〕本品重在破三相別有實體的學派 (pp.142-143)

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**。

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、正論 (pp.143-172)

〔壹〕破三相之妄見 (pp.143-170)

一、觀生住滅不成 (pp.143-169)

〔一〕總破三相 (pp.143-147)

1、有為無為門破 (pp.143-144)

〔01〕若生是有為，則應有三相；若生是無為，何名有為相？⁶

〔1〕審定部派對三相是有為或無為的看法 (pp.143-144)

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？⁷

⁵ 〔東晉〕慧遠問，羅什答，《鳩摩羅什法師大義》卷中：

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。（大正 45，135b6-21）

⁶ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（大正 30，9a12-13）。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.170：

yadi saṃskṛta utpādastatra yuktā trilakṣaṇī /

athāsaṃskṛta utpādaḥ kathaṃ saṃskṛtalakṣaṇam //

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。

⁷ (1) 參見《大毘婆沙論》卷 38（大正 27，198a8-26）。

(2) 印順法師，《性空學探源》，pp.213-214：

時間的過去、現在、未來，必然的要在法的變易上說；這法的變易，經中說有生、住、滅的三相（或加異相成四相），**這三相，經部與成實論主說是不相應行的假法，有部也說是不相應行，不過認為有實在體。但如大眾分別說系他們，卻別有一說，認為是無為法。**如《中論疏》引《婆沙》所說云（婆沙原文待檢）：

「毘婆闍婆提云：有為之法，體不自固，何能相他？遂能相他，當知三相是無為法。」

毘婆闍婆提就是梵語**分別論者**。他們說生、住、滅三相是具有必然性、普遍性的；一切法的從生而住，從住而滅，是普遍而必然的過程；三相是恆常固定的無為法，所以才有

薩婆多部與犢子系，說三相也是有為的；⁸分別論者說三相是無為；⁹法藏部說生、住是有為的，滅是無為的。¹⁰

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。

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——釋第 1 頌¹¹ (p.144)

力量能夠使法法都依著生住滅的軌則走。假使說三相是有為的，則缺乏必然性、普遍性的力量，應該此法生而住而滅，彼法生而不必有住或有滅。這思想很有意義，它與有部學者有為就是有為、無為就是無為的二者歷然各別的看法很不同。《中論疏》接著又說：

「次曇無崛云：生、住二相是有為法，滅相是無為法。」

曇無崛就是法密部，也是屬於分別說系的。他主張的生、住是有為，滅相是無為，就是《婆沙》說的無常滅是無為的思想。或者說：一切法必歸於滅，滅相有其普遍性、必然性的力量使一切法滅，所以說是無為。

⁸ (1) 《大毘婆沙論》卷 38：「為遮彼執，顯有為相皆是有為。」(大正 27，198a25-26)

(2) 《大毘婆沙論》卷 38：

有為法生、住、老、無常當言有為耶？無為耶？

答：應言有為。(大正 27，198c9-10)

(3) 印順法師，《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。

⁹ (1) 《大毘婆沙論》卷 38：

或復有執諸有為相皆是無為，如分別論者。彼作是說：若有為相體是有為，性羸劣故，則應不能生法、住法、異法、滅法；以有為相體是無為，性強盛故，便能生法乃至滅法。(大正 27，198a18-22)

(2) 《大毘婆沙論》卷 195：

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。(大正 27，977b11-15)

¹⁰ (1) 《大毘婆沙論》卷 38：

或復有執三相是有為，滅相是無為，如法密部。彼作是說：若無常相體是有為，性羸劣故，不能滅法；以是無為，性強盛故，便能滅法。(大正 27，198a22-25)

(2) 《大毘婆沙論》卷 195：

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。(大正 27，977b15-19)

¹¹ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：經說有為法有三相——生、住、滅，萬物以生法生，以住法住，以滅法滅，是故有諸法。

答曰：不爾。何以故？三相無決定故。是三相為是有為能作有為相？為是無為能作有為相？二俱不然。何以故？

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？

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。

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。

2、共聚離散門破——釋第2頌¹² (pp.144-146)

〔02〕三相若聚散，不能有所相；云何於一處、一時有三相？¹³

(1) 審定：三相同時或三相前後次第 (p.145)

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。
說三相為有為法作相的，到底說同時有三相？還是前後次第有三相？

若生是有為，則應有三相；若生是無為，何名有為相？

若生是有為，應有三相——生、住、滅。是事不然。何以故？共相違故。相違者，生相應生法，住相應住法，滅相應滅法。若法生時，不應有住、滅相違法。一時則不然，如明、闇不俱，以是故生不應是有為法。住滅相亦應如是。

問曰：若生非有為，若是無為有何答？

答曰：若生是無為，云何能為有為法作相？何以故？無為法無性故，因滅有為名無為，是故說不生不滅名無為相，更無自相，是故無法，不能為法作相；如兔角、龜毛等不能為法作相。是故生非無為，住、滅亦如是。(大正 30, 9a7-24)

¹² 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

三相若聚散，不能有所相；云何於一處、一時有三相？

是生住滅相，若一一能為有為法作相？若和合能與有為法作相？二俱不然。何以故？

若謂一一者，於一處中或有有相，或有無相，生時無住、滅，住時無生、滅，滅時無生、住。

若和合者，共相違法，云何一時俱？(大正 30, 9a26-b3)

¹³ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正 30, 9a26-27)。

(2) 《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) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.172：

utpādādyāstrayo vyastā nālam lakṣaṇakarmani /

saṃskṛtasya samastāḥ 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) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 15a, n.1)：

番、梵頌云：「生等三各別，不作有為相；三合復云何，成一處一時？」今譯合說，文誤。

(2) 別破 (pp.145-146)

A、破三相同時 (p.145)

(A) 有部等立 (p.145)

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 (p.145)

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 (p.145)

有部說：我雖說同時有，卻不是這樣講的。¹⁴

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，住的作用已成過去。

所以法體同時有，作用有前後的差別，這有什麼困難不通呢？

(D) 中觀再破 (p.145)

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。¹⁵

B、破三相前後次第 (pp.145-146)

(A) 經部立 (p.145)

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。¹⁶

(B) 中觀破 (p.145)

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？

¹⁴ 《大毘婆沙論》卷 39：

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。(大正 27，200a2-13)

¹⁵ 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.103-104；印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.295-301。

¹⁶ 參見《俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉：

諸行相續初起名「生」，終盡位中說名為「滅」，中間相續隨轉名「住」，此前後別名為「住異」。……故說頌言：「相續初名生，滅謂終盡位，中隨轉名住，住異前後別。」復有頌言：「本無今有生，相續隨轉住，前後別住異，相續斷名滅。」……故彼論言：「云何名住？謂一切行已生未滅，非生已不滅名剎那法性。」雖《發智論》作如是說：「於一心中，誰起？謂生。誰盡？謂死。誰住異？謂老。」而彼論文依「眾同分相續心」說，非一剎那。(大正 29，27c10-28)

(C) 經部救 (pp.145-146)

他說：我雖主張三相前後起，但在一念心中也還是可以說有三相的；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。¹⁷

(D) 中觀再破「自性觀待」：自性即不觀待，觀待即不自性 (p.146)

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。

這觀待假立，不過是緣起假名，但他要在現在實有的剎那心上建立，這怎麼得行呢？¹⁸

(3) 結成 (p.146)

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」呢？

(4) 別論大乘三相同時之真義 (p.146)

A、大乘唯識立 (p.146)

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。

《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。」¹⁹

B、中觀評 (p.146)

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。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？²⁰

¹⁷ 參見《俱舍論》卷5〈2分別根品〉(大正29, 27c28-28a3)。

¹⁸ 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.102-103：

自性論者，在剎那生滅的見地，有為法有生住滅的三有為相，是不免有些困難的。龍樹曾以聚散來破斥：聚，是執生住滅三者是同時存在的；散，是執生住滅三者是前後各別的。在執有自性者，不論執聚或執散，論理上都是說不通的。

比如時間最短不過的剎那，經部師和上座部他們，主張生滅不同時的，這不同時的前生後滅，約剎那心上說。若生時與滅時不同而又同在此一剎那心，則一剎那已可分為前後兩時，即不能成立剎那是時間中最短的。而且，一切因果諸行在息息變滅中，決無生(或住)而不滅的，如《中論·觀三相品》說：「所有一切法，皆是老死(異滅)相，終不見有法，離老死有住。」所以在最短的時間，經部與上座部，即不能成立有三有為相的生住滅，也即是不能在法的當體，了知其即生即滅的緣起正理，僅能粗相的在相續上說有生有滅。

¹⁹ 參見《成唯識論》卷3：

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！(大正31, 12c19-21)

²⁰ 參見印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.106-108：

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。」

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。

3、有窮無窮門破——釋第3頌²¹ (pp.146-147)

[03] 若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮；無即非有為。²²

(1) 若更有三相則墮「無窮過」——釋第3頌前三句 (p.147)

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？

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，那裡能成立前後的相生因果？三法同時，想避免中斷的過失，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。

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！

²¹ 《中論》卷2〈7觀三相品〉（青目釋）：

若謂三相更有三相者，是亦不然。何以故？

若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮；無即非有為。

若謂生住滅更有有為相，生更有生、有住、有滅，如是三相復應更有相，若爾則無窮。

若更無相，是三相則不名有為法，亦不能為有為法作相。（大正30，9b3-10）

²² (1) 《中論》卷2〈觀三相品〉（大正30，9b5-6）。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷5〈7觀有為品〉：

生住滅諸相，別有有為相，有即是無窮；無即非有為。（大正30，147c19-20）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.174：

utpādashthitibhaṅgānāmanyatsamskr̥talakṣaṇam /

asti cedanavasthaivaṃ nāsti cete na samskr̥tāḥ //

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〕存在しないとすれば，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。

〔2〕若不需另外的三相作相則墮「非有為過」——釋第3頌後一句 (p.147)

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〕結成：若有自性執，說三相是有為或無為、同時或前後，皆有過失 (p.147)

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。

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？

〔二〕別破三相 (pp.148-169)

1、破生 (pp.148-163)

〔1〕自他門破 (pp.148-157)

A、破他生 (pp.148-151)

〔A〕立 (pp.148-150)

〔04〕生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。²³

a、「生」如何生起 (p.148)

〔a〕他生派（展轉生派） (p.148)

能生有為法的生，是怎樣生起的？

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〕自生派（不展轉生派） (p.148)

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。

²³ (1)《中論》卷2〈觀三相品〉(大正30, 9b13-14)。

(2)《般若燈論釋》卷5〈7觀有為相品〉：

彼起起起時，獨起根本根；根本起起時，還起於起起。(大正30, 75c13-14)

(3)《大乘中觀釋論》卷5〈7觀有為品〉：

生生之所生，唯生於本生；本生之所生，復生於生生。(大正30, 147c27-28)

(4)月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.176：

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam /

utpādotpādamutpādo maulo janayate punah //

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。

b、有部等立：「本生」與「生生」彼此展轉相生——釋第4頌²⁴（pp.148-149）

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**。²⁵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。²⁶

c、附論：有部等說任一法現起時有多法共生（p.149）

(a) 有部：七法或九法共生（p.149）

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。²⁷

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。

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。²⁸

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。

²⁴ 《中論》卷2〈7觀三相品〉（青目釋）：

問曰：汝說三相為無窮，是事不然。生住滅雖是有為，而非無窮。何以故？

生生之所生，生於彼本生；本生之所生，還生於生生。

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。是七法中，**本生除自體，能生六法。生生能生本生，本生能生生生**，是故三相雖是有為，而非無窮。（大正30，9b10-18）

²⁵ （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷158：

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。（大正27，801b2-4）

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.240。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》，p.340。

²⁶ 參見《俱舍論》卷5〈2分別根品〉（大正29，27b4-23）。

²⁷ 參見《中論》卷2〈7觀三相品〉（青目釋）（大正30，9b15-16）。

²⁸ （1）《大毘婆沙論》卷39：

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。（大正27，200c25-28）

（2）另參見《俱舍論》卷5〈2分別根品〉（大正29，27b16-22）。

(b) 正量部：十五法共生 (p.149)

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。²⁹

d、判本頌所指之部派 (pp.149-150)

西藏的《無畏論》說，本論的破他生，是破正量部；³⁰但《十二門論》³¹與青目釋³²，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 (pp.150-151)

[05] 若謂是生生，能生於本生；生生從本生³³，何能生本生？³⁴

[06] 若謂是本生，能生於生生；本生從彼生³⁵，何能生生生？³⁶

- ²⁹ (1) 清辨，《般若燈論釋》卷5〈7 觀有為相品〉：
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。(大正 30, 75c2-10)
- (2) 印順法師，《空之探究》，pp.250-251。
- (3) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 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，是為流轉十五法也。」
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〈7 觀有為品〉(大正 30, 147c29-148a9)。
- ³⁰ 參見寺本婉雅，《梵漢獨對校 西藏文和譯 龍樹造·中論無畏釋》，pp.108-109。
- ³¹ 《十二門論》卷1〈4 觀相門〉(大正 30, 162c21-163a15)。
- ³² (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(青目釋)(大正 30, 9b19-c11)。
(2) [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷5〈7 三相品〉：「初破展轉相生，破薩婆多。」(大正 42, 80a2)
- ³³ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 15b, n.1)：
番、梵云：「未從根本生。」
- ³⁴ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正 30, 9b19-20)。
(2) 《般若燈論釋》卷5〈7 觀有為相品〉：
若謂起起時，能起根本起；汝從本起生，何能起本起？(大正 30, 75c17-18)
- (3) 《大乘中觀釋論》卷5〈7 觀有為品〉：
若謂是生生，能生於本生；生生從本生，何能生本生？(大正 30, 148a15-16)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.178：
utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi /
maulenājanitastam te sa katham janayiṣyati //
汝の説で、もしも生生が本生を生じさせるといふならば、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。
- ³⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 15b, n.3)：
番、梵云：「本生未從生。」
- ³⁶ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正 30, 9b24-25)。
(2) 《般若燈論釋》卷5〈7 觀有為相品〉：
若謂根本起，能起彼起起；彼從起起生，何能起起起？(大正 30, 75c22-23)
- (3) 《大乘中觀釋論》卷5〈7 觀有為品〉：
若謂是本生，能生於生生；本生從彼生，何能生生生？(大正 30, 148a19-20)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.180：

[07] 若生生時，能生於本生；生生尚未有，何能生本生？³⁷

[08] 若本生生時，能生於生生；本生尚未有，何能生生生？³⁸

a、破「生生」能生「本生」——釋第5頌³⁹ (p.150)

假定說，**生生**是因，**本生**是果，這「**生生**」的因，「**能生於本生**」的果。

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**」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」——釋第6頌⁴⁰ (pp.150-151)

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。

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？

c、有部以「同時因果」救「展轉相生」 (p.151)

有部說：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**，

sa te mauleṇa janito maulaṃ janayate yadi /

maulaḥ 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。

³⁷ (1) 《中論》卷2〈7觀三相品〉(大正30, 9c4-5)。

(2) 羅什譯7、8二偈頌，《般若燈論釋》、《大乘中觀釋論》、《淨明句論》等合併為一偈頌。

(3) 《般若燈論釋》卷5〈7觀有為相品〉：

汝謂此起時，隨所欲作起；若此起未生，未生何能起？(大正30, 75c27-28)

(4) 《大乘中觀釋論》卷5〈7觀有為品〉：

若謂生生時，能生本生者；生生若未生，何能生本生？(大正30, 148a24-25)

(5) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.182：

ayamutpadyamānaste kāmamutpādayedimam /

yadīmamutpādayitumajātaḥ 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。

³⁸ (1) 《中論》卷2〈觀三相品〉(大正30, 9c8-9)。

(2) 羅什譯7、8二偈頌，《般若燈論釋》、《大乘中觀釋論》、《淨明句論》等合併為一偈頌。

³⁹ 《中論》卷2〈7觀三相品〉(青目釋)：

答曰：若謂是生生，能生於本生；生生從本生，何能生本生？

若是生生能生本生者，是生生則不名從本生生。何以故？是生生從本生生，云何能生本生？(大正30, 9b18-23)

⁴⁰ 《中論》卷2〈7觀三相品〉(青目釋)：

若謂是本生，能生於生生；本生從彼生，何能生生生？

若謂本生能生生生者，是本生不名從生生生。何以故？是本生從生生生，云何能生生生？

生生法應生本生，而今生生不能生本生，生生未有自體，何能生本生？是故本生不能生生生。(大正30, 9b24-c1)

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**的時候，可以生起**本生**；**本生**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 (p.151)

(a) 破「生生」生時能生「本生」——釋第7頌⁴¹ (p.151)

不行！

像你所說的「**生生**」，在「**生**」起的「**時**」候，「**能**」夠「**生於本生**」。

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⁴² (p.151)

又「**若**」如你所說，「**本生生**」的「**時**」候，「**能**」夠「**生於生生**」，

「**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。

B、破自生 (pp.151-157)

(A) 立 (pp.151-152)

[09] 如燈能自照，亦能照於彼；生法亦如是，自生亦生彼。⁴³

⁴¹ 《中論》卷2〈7觀三相品〉(青目釋)：

問曰：是生生時非先非後能生本生，但生生時能生本生。

答曰：不然。何以故？

若生生時，能生於本生；生生尚未有，何能生本生？

若謂生生時能生本生可爾，而實未有，是故生生時，不能生本生。(大正30,9c1-7)

⁴² 《中論》卷2〈7觀三相品〉(青目釋)：

若本生時，能生於生生；本生尚未有，何能生生生？

若謂是本生時能生生生可爾，而實未有，是故本生時，不能生生生。(大正30,9c8-11)

⁴³ (1) 《中論》卷2〈7觀三相品〉(大正30,9c12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈7觀有為相品〉：

如燈照自體，亦能照於他；起法亦復然，自起亦起彼。(大正30,76a10-11)

(3) 《大乘中觀釋論》卷6〈7觀有為品〉：

如燈能自照，亦能照於他；彼生法亦然，自生復生他。(大正30,148b11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.184：

praḍīpaḥ svaparātmānau samprakāśayitā yathā /

utpādaḥ svaparātmānāvubhāvutpādayettathā //

あたかも灯りがそれ自身と他のものと[の兩者]をとともに照らし得るように、同様に、

a、概述自生派（不展轉生派）（p.152）

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⁴⁴，以心見心，也是從這樣的思想而來。

b、大眾系等立「燈自照喻」，欲成立「生法能自生」——釋第9頌⁴⁵（p.152）

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，另一方面又「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（p.152）

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》⁴⁶看來，也是外道所常用的。大眾系可說是通俗的學派。

(B) 破（pp.152-157）

a、破其喻（pp.152-156）

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らう。

⁴⁴（1）參見《成唯識論》卷2（大正31，10a17-b28）。

（2）四分：為法相宗之教義。法相宗認為構成吾人認識作用之心識有四個分位，亦即心、心所法之認識作用共有四種分類。即：

（一）相分，又作所取分。相，即相狀；所緣之義。為認識之對象（客體）；亦即被主體之心所認識之客體形相。可分為影像相分、本質相分二種。

（二）見分，又作能取分。見，即見照；能緣之義。為認識之主體（諸識之能緣作用）；亦即認識、照知相分之主體作用。

（三）自證分，又作自體分。自，自體之義；證，證知之義。即自體上證知見分之作用；亦即自體能證知自己之認識活動（見分緣相分之作用）。

（四）證自證分，即證知自證分之認識作用；亦即自證分之再證知。（《佛光大辭典》（二），pp.1663.3-1664.1）

⁴⁵《中論》卷2〈7觀三相品〉（青目釋）：

問曰：如燈能自照，亦能照於彼；生法亦如是，自生亦生彼。

如燈入於闇室照了諸物，亦能自照。生亦如是，能生於彼，亦能自生。（大正30，9c11-15）

⁴⁶提婆造，《百論》卷上〈1捨罪福品〉：

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，是故不能照他。以破闇故名照，無闇可破故非照。」（大正30，168c24-169a1）

- [10] 燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。⁴⁷
 [11] 云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。⁴⁸
 [12] 燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此闇，則破一切闇⁴⁹。⁵⁰
 [13] 若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼。⁵¹

⁴⁷ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 9c17-18)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈7 觀有為相品〉：

燈中自無暗，住處亦無暗；彼燈何所照，而言照自他？(大正30, 76a13-14)

(3) 《大乘中觀釋論》卷6〈7 觀有為品〉：

燈中自無暗，住處亦無暗；破暗乃名照，無暗即無照。(大正30, 148b15-16)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.186：

pradīpe nāndhakāro 'sti yatra cāsau pratiṣṭhitah /

kiṃ prakāśayati dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ //

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，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 16a, n.2)：

番、梵云：「燈復何所照，遣暗方照故。」《門論》引文同此。

⁴⁸ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 9c23-24)。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷6〈7 觀有為品〉：

云何燈生時，而能破於暗？彼燈初生時，不能及於暗。(大正30, 148b27-28)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.188：

kathamutpadyamānena pradīpena tamo hatam /

notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ 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，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 16a, n.3)：

月稱、番本前後半頌互倒，文意更順。

⁴⁹ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 16a, n.5)：

番、梵作「一切世間暗」。

⁵⁰ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 9c29-10a1)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈7 觀有為相品〉：

若燈不到暗，而破彼暗者；燈住於此中，應破一切暗。(大正30, 76b12-13)

(3) 《大乘中觀釋論》卷6〈7 觀有為品〉：

燈若不到暗，而能破暗者；燈在於此闇，應破一切暗。(大正30, 148c3-4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.190：

aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ /

ihasthaḥ sarvalokasthaṃ sa tamo nihanīṣyati //

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。

⁵¹ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 10a5-10a6)。

(2) 《般若燈論釋》卷2〈7 觀有為相品〉：

若燈能自照，亦能照他者；暗亦應如是，自障亦障他。(大正30, 76b16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷6〈7 觀有為品〉：

若燈能自照，亦能照他者；暗亦於自他，暗蔽定無疑。(大正30, 148c10-11)

(a) 已成燈，則無闇可破——釋第 10 頌⁵² (pp.153-154)

I、觀燈的自體及所住處是否有闇可破

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。

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」。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？

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。

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。

II、外人救

或者說：燈光中不能說沒有黑闇，如闇淡⁵³的燈光，不能明徹的照耀，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？

III、中觀家破

不是這樣：闇淡的燈光中，有他的闇淡，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⁵⁴ (p.154)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.192：

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yadi /
tamo 'pi svaparātmānau chādayiṣyatyaśaṃśayam //

もしも灯りがそれ自身と他のものとの兩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兩者をともに覆うことになるであろう。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(《藏要》4，16b，n.1)：

番、梵作「障自亦障他」，與釋相順。

⁵² 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

答曰：不然。何以故？

燈中自無闇，住處亦無闇，破闇乃名照，無闇則無照。

燈體自無闇，明所及處亦無闇，明闇相違故。破闇故名照，無闇則無照，何得言燈自照亦照彼？(大正 30，9c15-21)

⁵³ 闇淡：不明顯，不鮮明。(《漢語大詞典》(十二)，p.135)

⁵⁴ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：是燈非未生有照，亦非生已有照，但燈生時，能自照亦照彼。

答曰：云何燈生時，而能破於闇？此燈初生時，不能及於闇。

燈生時名半生半未生，燈體未成就云何能破闇？又燈不能及闇，如人得賊乃名為破。(大

I、外人救

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？

你說的燈光初生，是已成就呢？還是未成就？

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？

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——釋第 12 頌⁵⁵ (pp.154-155)

假定執著「燈」體不能碰「及闇」「而」是「能」夠「破」除黑「闇」的，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，是不合理理的！

(d) 若「燈能照自他，闇能蔽自他」，則明、闇互相破——釋第 13 頌⁵⁶ (p.155)

再進一步說：明與黑闇的體性，是相反的。

假定「燈」光「能」夠「自」己「照」自己，也「能照」及「於」其他的一切；那麼，黑「闇」也「應自」己「闇」蔽自己，「亦能闇」及「於」其他的

正 30，9c21-27)

⁵⁵ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

若謂燈雖不到闇而能破闇者，是亦不然。何以故？

燈若未及闇，而能破闇者，燈在於此間，則破一切闇。

若燈有力，不到闇而能破者，此處燃燈，應破一切處闇，俱不及故。(大正 30，9c27-10a3)

⁵⁶ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

復次，燈不應自照照彼。何以故？

若燈能自照，亦能照於彼；闇亦應自闇，亦能闇於彼。

若燈與闇相違故，能自照亦照於彼；闇與燈相違故，亦應自蔽蔽彼。若闇與燈相違，不能自蔽蔽彼；燈與闇相違，亦不應自照亦照彼，是故燈喻非也。(大正 30，10a3-10)

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 (p.155)

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？

(f) 附論：從「燈破闇喻」論「智慧能否斷煩惱」 (pp.155-156)

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、破自性執 (pp.155-156)

(I) 例破已生的智慧能斷煩惱（例第 10 頌） (pp.155-156)

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，那時本沒有愚癡，你說斷個甚麼？

(II) 例破正生的智慧能斷煩惱（例第 11 頌） (p.156)

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) 例破智慧、煩惱不相到而能斷煩惱（例第 12 頌） (p.156)

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) 若「燈能照自他，闇能蔽自他」，則智慧、煩惱互相破（例第 13 頌） (p.156)

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、顯性空義 (p.156)

大乘的不斷煩惱，煩惱悟時即菩提，都在這性空的見地上成立。

b、破其法——釋第 14 頌⁵⁷ (pp.156-157)

[14] 此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生？⁵⁸

⁵⁷ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉（青目釋）：

破生因緣未盡故，今當更說。

此生若未生，云何能自生？若生已自生，生已何用生？

是生自生時，為生已生？為未生生？

若未生生則是無法，無法何能自生？

若謂生已生，則為已成，不須復生，如已作不應更作。

若已生、若未生，是二俱不生故無生。汝先說生如燈能自生亦生彼，是事不然。

住、滅亦如是。（大正 30，10a10-19）

⁵⁸ (1) 《中論》卷 2〈觀三相品〉（大正 30，10a12-13）。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：

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？

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？

如已「生」後能「自生」，「生」體既「已」成就了，還「用生」做什麼？

老實說：自就不生，生就不自，說生能自生，是不合理的。

生還不能自生，更談不上生他了。

(2) 已未門破 (pp.157-160)

A、總遮三時生——釋第 15 頌⁵⁹ (p.157)

[15] 生非生已生，亦非未生生，生時亦不生，去來中已答⁶⁰。⁶¹

《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〈觀去來品〉中三時破去，也就是如此。⁶²

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.194：

anutpanno 'yamutpādaḥ svātmānaṃ janayatkatham /

athotpanno janayate jāte kiṃ janyate punaḥ //

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。

⁵⁹ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

生非生已生，亦非未生生，生時亦不生，去來中已答。

生名眾緣和合有生，已生中無作故無生，未生中無作故無生，生時亦不然。

離生法，生時不可得；離生時，生法亦不可得，云何生時生？是事去來中已答。(大正 30，10a20-25)

⁶⁰ (1) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(《藏要》4，16b，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〉：

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)

⁶¹ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30，10a20-21)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

起時及已起，未起皆無起；去、未去、去時，於彼已解釋。(大正 30，76c7-8)

(3) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.196：

notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ katham cana /

utpadyate tathākhyātaṃ gamyamānagatāgataiḥ //

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〕。

⁶² 《中論》卷 1 〈2 觀去來品〉(大正 30，3c6-4a22)。

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。

也不在沒有「生」的時候已有「生」的，既然未生，那裡會有生相呢？

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。

這個道理，在「去來」品的破去「中」，「已」詳細的解「答」過了。

B、別破生時生 (pp.157-160)

(A) 破緣合之生時生 (pp.158-159)

[16] 若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生？⁶³

[17] 若法眾緣生，即是寂滅性，⁶⁴是故生時，是二俱寂滅。⁶⁵

a、破自性見者所執眾緣和合時生——釋第 16 頌⁶⁶ (p.158)

⁶³ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30, 10c6-7)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

由起時名起，此義則不然，云何彼起時，而說為緣起？(大正 30, 76c16-17)

(3) 《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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.198：

utpadyamānamutpattāvidam na kramate yadā /

kathamutpadyamānam tu praṭītyotpattimucyate //

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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 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。

⁶⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(《藏要》4, 17b, n.8)：

番、梵云：「若是緣起者，皆由自性寂。」

⁶⁵ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30, 10c11-12)。

(2) 《般若燈論釋》無對應偈頌。

(3) 《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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.200：

praṭītya yadyadbhavati tattacchāntam svabhāvataḥ /

tasmānutpadyamānam 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。

⁶⁶ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：我不定言生已生、未生生、生時生，但眾緣和合故有生。

答曰：汝雖有是說，此則不然。何以故？

若謂生時生，是事已不成，云何眾緣合，爾時而得生？

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

論主說：三時中都不可生。

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。

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？

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！

b、明眾緣和合生之正義——釋第 17 頌⁶⁷ (pp.158-159)

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 (pp.159-160)

a、約所生之生破——釋第 18 頌⁶⁸ (p.159)

[18] 若有未生法，說言有生者；此法先已有，更復何用生？⁶⁹

同破。(大正 30, 10c2-10)

⁶⁷ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

若法眾緣生，即是寂滅性，是故生時，是二俱寂滅。

眾緣所生法，無自性故寂滅，寂滅名為無，此無彼無相，斷言語道，滅諸戲論。眾緣名，如因縷有布，因蒲有席。若縷自有定相，不應從麻出。若布自有定相，不應從縷出，而實從縷有布，從麻有縷，是故縷亦無定性，布亦無定性。如燃可燃因緣和合成，無有自性，可燃無故燃亦無，燃無故可燃亦無，一切法亦如是。是故從眾緣生法無自性，無自性故空，如野馬無實，是故偈中說生與生時二俱寂滅，不應說生時生。汝雖種種因緣欲成生相，皆是戲論非寂滅相。(大正 30, 10c11-23)

⁶⁸ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：定有三世別異，未來世法得生，因緣即生，何故言無生？

答曰：**若有未生法，說言有生者，此法先已有，更復何用生？**

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, 10c24-11a4)

⁶⁹ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30, 10c26-27)。

(2) 《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)

已有何須起？(大正 30, 77a25)

體有起無故。(大正 30, 77a27)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 6 〈7 觀有為品〉：

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。

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。這近於因中有果論者。

性空論者說：凡是存在的，必是生起的，沒有生就不存在。⁷⁰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？

b、約生之能生破 (pp.159-160)

[19] 若言生時生，是能有所生；⁷¹何得更有生，而能生是生？⁷²

[20] 若謂更有生，生生則無窮。離生生有生，法皆自能生。⁷³

若法未生時，如瓶等何有？緣法假和合，生已復何生？（大正 30，149c22-23）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.202：

yadi kaścīdanutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit /
utpadyeta sa kiṃ 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]生ずるのであるだろうか。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉（《藏要》4，18a，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？」

⁷⁰ 印順法師，《中觀今論》，第六章，第一節〈八事四對之解說〉，p.86：

依佛法，凡是有的，必然是生的，離卻因緣和合生，即不會是有的。因此，因中有果論者的「有而未生」，為佛法所破。

⁷¹ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈7 觀三相品〉（《藏要》4，18b，n.1）：

番、梵云：「若謂由此生，生時能生者。」

⁷² (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉（大正 30，11a6-7）。

(2) 《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）

(3) 《大乘中觀釋論》卷6〈7 觀有為品〉：

若生時有生，是即有所生；諸生性如幻，此生復誰生？（大正 30，149c27-28）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.204：

utpadyamānamutpādo yadi cotpādayatyayam /
utpādayettamutpādamutpādaḥ katamaḥ punaḥ //

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。

⁷³ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉：

若謂更有生，生生則無窮。離^{*1}生生有生，法皆能自^{*2}生。（大正 30，11a9-10）

※1 離＝雖【宋】【元】【明】。（大正 30，11d，n.14）

※2 能自＝自能【宋】【元】【明】。（大正 30，11d，n.15）

(2) 《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）

(a) 追問：若生時能生，此能生更從何而生——釋第 19 頌⁷⁴ (p.160)

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。

但生相又從何而生？「何得更」另「有」一個「生」相「而能生」這個「生」？

(b) 明更有生、更無生皆有過——釋第 20 頌⁷⁵ (p.160)

假定說：「更有」一個「生」，能生此生，那麼「生」又從「生」，就「無窮」了！

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) 有無門破 (pp.160-162)

A、就體有無破 (pp.160-161)

[21] 有法不應生，無亦不應生，有無亦不生，此義先已說。⁷⁶

(3) 《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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.206：

anya utpādayatyenaṃ yadyutpādo 'navasthitiḥ /

athānutpāda utpannaḥ 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（《藏要》4, 18b, n.2）：

番、梵此二句云：「若無生而生，一切應自生。」

⁷⁴ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

復次，汝謂生時生亦能生彼。今當更說。

若言生時生，是能有所生；何得更有生，而能生是生？

若生生時能生彼，是生誰復能生？（大正 30, 11a4-8）

⁷⁵ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

若謂更有生，生生則無窮。離生生有生，法皆自能生。

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, 11a9-12）

⁷⁶ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（大正 30, 11a13-14）。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

有體起無用，無體起無依，有無體亦然，此義先已說。（大正 30, 77b27-28）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 6 〈7 觀有為品〉：

有法不應生，無亦非道理，有無俱不然，前品此已說。（大正 30, 150a11-12）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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

(A) 審定法如何生：實有而生、無實有而生、亦實有亦實無而生 (pp.160-161)

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。

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？

(B) 論破——釋第 21 頌⁷⁷ (p.161)

a、破實有法能生 (p.161)

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 (p.161)

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 (p.161)

有、無都不可生，說亦「有」亦「無」，當然更是「不」可「生」的了。

d、例破 (p.161)

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』⁷⁸的頌中，「已」明白的「說」過了。

B、約相有無破 (pp.161-162)

[22] 若諸法滅時，是時不應生；法若不滅者，終無有是事。⁷⁹

明されている。

⁷⁷ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

有法不應生，無亦不應生，有無亦不生，此義先已說。

凡所有生，為有法有生？為無法有生？為有無法有生？是皆不然。是事先已說，離此三事更無有生，是故無生。(大正 30, 11a13-17)

⁷⁸ 《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？(大正 30, 3a2-3)

⁷⁹ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30, 11a18-19)。

(2) 《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) 《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)

(A) 審定生是何時生：滅時生、不滅時生 (p.162)

上面都是以生破生，現在以滅與生相待，破生的不成。
你所說的生，是在滅的時候生，還是不滅的時候生？

(B) 論破——釋第 22 頌⁸⁰ (p.162)

a、破滅時生 (p.162)

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 (p.162)

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 (pp.162-165)

(1) 已未門破 (pp.162-163)

[23] 不住法不住，住法亦不住，住時亦不住；無生云何住？⁸¹

A、釋住法、不住法 (p.162)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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）」であるというものは，成り立たない。

⁸⁰ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

若諸法滅時，是時不應生；法若不滅者，終無有是事。

若法滅相是法不應生。何以故？二相相違故，一是滅相，知法是滅；一是生相，知法是生；二相相違法，一時則不然，是故滅相法不應生。

問曰：若滅相法不應生，不滅相法應生。

答曰：一切有為法念念滅故，無不滅法。離有為，無有決定無為法，無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事。（大正 30，11a18-26）

⁸¹ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（大正 30，11a28-29）。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

未住體不住，住體亦不住，住時亦不住，無起誰當住？（大正 30，77c17-18）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 6 〈7 觀有為品〉：

未住體不住，住不住相違，住住時不住，此復何有住？（大正 30，150a27-28）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.212：

na sthitabhāvastiṣṭhatyasthitabhāvo na tiṣṭhati /
na tiṣṭhati tiṣṭhamānaḥ ko 'nutpannaśca tiṣṭhati //

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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（《藏要》4，19a，n.2）：

番、梵首二句互倒，與長行順。今譯改文。

上面已破三生的生，現在接著破住，也有三門⁸²。

不住法是未住法，住法是已住法；前者是不安定不靜止的，後者是安定不動的靜止。

B、破——釋第 23 頌⁸³ (pp.162-163)

(A) 破不住法住

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 (pp.162-163)

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，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 (p.163)

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 (p.163)

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 (pp.163-164)

[24] 若諸法滅時，是則不應住。法若不滅者，終無有是事。⁸⁴

[25] 所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。⁸⁵

⁸² 三門：已未門、有無門、自他門。

⁸³ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：若法無生，應有住。

答曰：不住法不住，住法亦不住，住時亦不住；無生云何住？

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？(大正 30，11a26-b5)

⁸⁴ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b6-7)。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷 6〈7 觀有為品〉：

若滅時有住，彼無體可得；住滅二相違，住位中無滅。(大正 30，150b4-5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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、住するという事は、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)」であるということとは、成り立たない。

⁸⁵ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11b13-14)。

A、破滅時、不滅時有住——釋第 24 頌⁸⁶ (p.163)

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。是滅時住，還是不滅時住？

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」。

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。

B、偏破不滅時有住——釋第 25 頌⁸⁷ (pp.163-164)

「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。這可見不滅時住，是怎樣的錯誤了。

(3) 自他門破——釋第 26 頌⁸⁸ (pp.164-165)

[26] 住不自相住，亦不異相住；如生不自生，亦不異相生。⁸⁹

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

彼一切諸法，恒時有老死，何等是住法，而無老死相？（大正 30，78a23-24）

(3) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.216：

jarāmaṇadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā /

tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarāmaṇaṃ 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。

⁸⁶ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

若諸法滅時，是則不應住。法若不滅者，終無有是事。

若法滅相，是法無有住相。何以故？一法中有二相相違故，一是滅相，二是住相，一時一處有住滅相，是事不然，是故不得言滅相法有住。（大正 30，11b6-11）

⁸⁷ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

問曰：若法不滅應有住。

答曰：無有不滅法。何以故？

所有一切法，皆是老死相，終不見有法，離老死有住。

一切法生時，無常常隨逐。無常有二，名老及死。如是一切法常有老死，故無住時。（大正 30，11b11-16）

⁸⁸ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉（青目釋）：

住不自相住，亦不異相住；如生不自生，亦不異相生。

若有住法，為自相住？為他相住？二俱不然。

若自相住則為是常，一切有為法從眾緣生，若住法自住，則不名有為。住若自相住，法亦應自相住；如眼不能自見，住亦如是。

若異相住，則住更有住，是則無窮。復次，見異法生異相，不得不因異法而有異相，異相不定故。因異相而住者，是事不然。（大正 30，11b18-26）

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？

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。

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。」

這「如」上面說的「生不」能「自生」，也「不」由「異相生」的道理一樣。⁹⁰但上面廣破，這不過略略指破而已。

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。

以無窮過破他住派，他是不承認有過的，他說：大住住小住，小住也可以住大住的。

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 (pp.165-169)

(1) 已未門破——釋第 27 頌⁹¹ (p.165)

[27] 法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅；無生何有滅？⁹²

⁸⁹ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30, 11b18-19)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

住異住未住，此義則不然；如起不自起，亦不從他起。(大正 30, 78a29-b1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 6 〈7 觀有為品〉：

住不自相住，異住非道理；如生不自生，亦不從他生。(大正 30, 150b19-20)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.218：

sthityānyayā sthiteḥ sthānaṃ tayaiva ca na yujyate /

utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā //

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。

⁹⁰ 參見《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉第 4 頌至第 14 頌(自他門破)。

⁹¹ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：若無住，應有滅。

答曰：無。何以故？

法已滅不滅，未滅亦不滅，滅時亦不滅；無生何有滅？

若法已滅則不滅，以先滅故。未滅亦不滅，離滅相故。滅時亦不滅，離二更無滅時。

如是推求，滅法即是無生，無生何有滅？(大正 30, 11b26-c3)

⁹² (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30, 11b28-29)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2 〈7 觀有為相品〉：

未滅法不滅，已滅法不滅，滅時亦不滅；無生何等滅？(大正 30, 78b20-21)

(3) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.220：

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⁹³。

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」。

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，自己也「不」可說他是「滅」。

離了未滅、已滅，又沒有滅時，所以說：「滅時」也「不」能成立有「滅」。

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？

所以在三時中，求滅不可得，這實在是不言而喻的了。

(2) 有無門破 (pp.166-169)

A、約相有無破 (pp.166-167)

(A) 以住相破滅——釋第 28 頌⁹⁴ (p.166)

[28] 若法有住者，是則不應滅；法若不住者，是亦不應滅。⁹⁵

這是以有相的住，觀察無相的滅。

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。

nirudhyate nāniruddham na niruddham nirudhyate /
tathāpi nirudhyamānaṃ kimajātaṃ 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。

⁹³ 三門：已未門、有無門、自他門。

⁹⁴ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

若法有住者，是則不應滅；法若不住者，是亦不應滅。

若法定住則無有滅。何以故？由有住相故。若住法滅則有二相：住相、滅相，是故不得言住中有滅，如生死不得一時有。

若法不住亦無有滅。何以故？離住相故。若離住相則無法，無法云何滅？(大正 30, 11c4-10)

⁹⁵ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉：

法若^{*}有住者，是則不應滅；法若不住者，是亦不應滅。(大正 30, 11c4-5)。

※法若=若法【宋】【元】【明】。(大正 30, 11d, n.19)

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

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？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——釋第 29 頌⁹⁶ (pp.166-167)

[29] 是法於是時，不於是時滅；是法於異時，不於異時滅。⁹⁷

這是直從滅相的本身，推破自相滅的不成。

假定現在有這麼一法，你說這一法就在這時候滅，還是在另一時候滅？

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。」

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——釋第 30 頌⁹⁸ (p.167)

[30] 如一切諸法，生相不可得；以無生相故，即亦無滅相。⁹⁹

⁹⁶ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

是法於是時，不於是時滅；是法於異時，不於異時滅。

若法有滅相，是法為自相滅？為異相滅？二俱不然。何以故？如乳不於乳時滅，隨有乳時，乳相定住故。非乳時亦不滅，若非乳，不得言乳滅。(大正 30，11c11-16)

⁹⁷ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c11-12)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

彼於此位時，不即此位滅；彼於異位時，亦非異位滅。(大正 30，78c9-10)

(3) 《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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.224：

tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate /

anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate //

實に、或る状態は、それと同じ状態によっては、決して滅することはない。また、或る状態、それとは異なる状態によってもまた、決して滅することはない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(《藏要》4，20a，n.1)：

番、梵頌云：「若即此時住，即此不成滅；若異此時住，異亦不成滅。」

⁹⁸ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

如一切諸法，生相不可得；以無生相故，即亦無滅相。

如先推求，一切法生相不可得，爾時即無滅相。破生故無生，無生云何有滅？(大正 30，11c17-20)

⁹⁹ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，11c17-18)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

若一切諸法，起相不可得；以無起相故，有滅亦不然。(大正 30，78c16-17)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉：

如彼一切法，生相不可得；即此一切法，滅亦不可得。(大正 30，151a6-7)

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。¹⁰⁰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？

B、約體有無破 (pp.167-168)

[31] 若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相。¹⁰¹

[32] 若法是无者，是則無有滅，譬如第二頭，無故不可斷。¹⁰²

(A) 若法體實有，則滅相不可得——釋第31頌¹⁰³ (p.168)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.226：

yadaiva sarvadharmānāmutpādo nopapadyate /
tadaivam sarvadharmānām 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、成り立たない。

¹⁰⁰ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉(大正30, 2b4-27)。

¹⁰¹ (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(大正30, 11c22-23)。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷7〈7 觀有為品〉：

若法是有者，滅即不可得，不可於一處，有有無二性。(大正30, 151a10-11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

¹⁰² (1) 《中論》卷2〈7 觀三相品〉：

若法是无者，是即^{*}無有滅。(大正30, 11c26)

譬如第二頭，無故不可斷。(大正30, 12a1)

※即=則【宋】【元】【明】。(大正30, 11d, n.24)

(2) 《般若燈論釋》卷2〈7 觀有為相品〉：

法若無體者，有滅亦不然，如無第二頭，不可言其斷。(大正30, 78c25-26)

(3) 《大乘中觀釋論》卷7〈7 觀有為品〉：

無法即無果，滅亦不可得，如無第二頭，不可言其斷。(大正30, 151a13-14)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.230：

asato 'pi na bhāvasya nirodha upapadyate /
na dvitīyasya śirasah chedanam 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が、存在しないようなものである。

¹⁰³ 《中論》卷2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

若汝意猶未已，今當更說破滅因緣。

若法是有者，是即無有滅，不應於一法，而有有無相。

諸法有時，推求滅相不可得。何以故？云何一法中，亦有亦無相，如光影不同處。(大正30, 11c20-25)

這又約法體的有無，評破滅相不可得。

假定說：「法」體「是有」的，那就不能夠說「有滅」。

因為實有法體的存在，就是常住，常住的東西怎樣說得上滅？

同時，在「一法」當中，不能夠說「有有無」的二「相」。如光與黑闇不能同時存在；他是光明的，就不能夠說有闇相一樣。

(B) 若法體實無，則無所滅——釋第 32 頌¹⁰⁴ (p.168)

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 (p.168)

這樣，法體實有或實無，滅相都不能成立。

(3) 自他門破——釋第 33 頌¹⁰⁵ (pp.168-169)

[33] 法不自相滅，他相亦不滅；¹⁰⁶如自相不生，他相亦不生。¹⁰⁷

本頌對照自他門的破生、破住¹⁰⁸，已大體可明了。

上半頌，從滅相的「不」能「自」「滅」；與另一「他相」(滅滅)也「不」能「滅」，直接的破斥自性的滅相。

¹⁰⁴ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

若法是無者，是則無有滅，譬如第二頭，無故不可斷。

法若無者，則無滅相，如第二頭、第三手，無故不可斷。(大正 30，11c26-12a3)

¹⁰⁵ 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(青目釋)：

法不自相滅，他相亦不滅；如自相不生，他相亦不生。

如先說生相，生不自生，亦不從他生。

若以自體生，是則不然，一切物皆從眾緣生，如指端不能自觸，如是生不能自生。

從他生亦不然。何以故？生未有故，不應從他生。是生無故無自體，自體無故他亦無，是故從他生亦不然。

滅法亦如是，不自相滅，不他相滅。(大正 30，12a4-12)

¹⁰⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(《藏要》4，20a，n.4)：

番、梵云：「不從自體滅，亦不從他滅。」

¹⁰⁷ (1) 《中論》卷 2〈7 觀三相品〉(大正 30，12a4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷 2〈7 觀有為相品〉：

法不自體滅，他體亦不滅；如自體不起，他體亦不起。(大正 30，79a2-3)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 7〈7 觀有為品〉：

法不自體滅，他體亦不滅；如生不自生，他體亦不生。(大正 30，151a17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

¹⁰⁸ 自他門的破生：參見第 4 頌至第 14 頌。

自他門的破住：參見第 26 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。

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。

二、結一切法不成——釋第 34 頌¹⁰⁹ (pp.169-170)

〔34〕生住滅不成，故無有有為；有為法無故，何得有無為？¹¹⁰

(一) 結有為法不成——釋第 34 頌前半頌 (p.169)

「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 頌後半頌 (pp.169-170)

下半頌，進破無為法。無為法的定義，是『不生、不住、不滅』。

有人不了解佛說無為法的真義，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。

不知道佛說無為，是不離有為的，待有為而說無為的。

¹⁰⁹ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

生住滅不成，故無有有為；有為法無故，何得有無為？

汝先說有生住滅相故有有為，以有有為故有無為。今以理推求，三相不可得，云何得有有為？如先說，無有無相法，有為法無故，何得有無為？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；如火為熱相，地為堅相，水為冷相，無為則不然。(大正 30, 12a13-21)

¹¹⁰ (1) 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(大正 30, 12a13-14)。

(2) 《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) 《大乘中觀釋論》卷 7 〈7 觀有為品〉：

生住滅不成，即無有為法；有為法不成，何得有無為？(大正 30, 151a26-27)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.234：

utpādashitibhaṅgānāmasiddhernaṣti saṃskṛtam /
saṃskṛtasyāprasiddhau ca katham setsyatyaṣaṃskṛtam //

〔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 (1) 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)

(2) 《異部宗輪論》：

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)

(3) 《異部宗輪論》：

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)

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。¹¹²

（三）二既不成，不二亦不可得（p.170）

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。¹¹³

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。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（pp.170-172）

[35] 如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。¹¹⁴

¹¹²（1）《大智度論》卷31：

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。（大正25，289a16-20）

（2）《大智度論》卷31：

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。（大正25，289a29-b9）

（3）參見《大智度論》卷95（大正25，728a24-b14）。

¹¹³ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷26〈86平等品〉：

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。」（大正8，415b15-26）

¹¹⁴（1）《中論》卷2〈7觀三相品〉（大正30，12a23-24）。

（2）《般若燈論釋》卷2〈7觀有為相品〉：

如夢亦如幻，如乾闥婆城，說有起住壞，其相亦如是。（大正30，79b8-9）

（3）《大乘中觀釋論》卷7〈7觀有為品〉：

如夢亦如幻，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。（大正30，151b3-4）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.236：

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaram yathā /
tathotpādastathā sthānam tathā bhāṅga udāhrtam //

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、廣破三相，顯勝義畢竟空，世俗假名有 (p.170)

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¹¹⁵。

二、結頌：以如幻等喻明世俗有——釋第 35 頌¹¹⁶ (pp.170-171)

頌義很簡要，舉三種譬喻，「如幻」、「如夢」、「如乾闥婆城」，說明「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¹¹⁷，空中樓閣。

三、述外人譬喻之意義 (p.171)

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。¹¹⁸

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。¹¹⁹

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(《藏要》4，20b，n.1)：

番、梵云：「而說如是生，如是住與滅。」

¹¹⁵ 《大智度論》卷 1：

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。」(大正 25，61a28-b1)

¹¹⁶ 《中論》卷 2 〈7 觀三相品〉(青目釋)：

問曰：若是生住滅畢竟無者，云何論中得說名字？

答曰：如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。

生住滅相無有決定，凡人貪著謂有決定，諸賢聖憐愍欲止其顛倒，還以其所著名字為說。語言雖同其心則異，如是說生住滅相，不應有難。如幻化所作，不應責其所由，不應於中有憂喜想，但應眼見而已。如夢中所見不應求實，如乾闥婆城日出時現而無有實，但假為名字不久則滅；生住滅亦如是，凡夫分別為有，智者推求則不可得。(大正 30，12a21-b4)

¹¹⁷ 海市蜃樓：1.光線經過不同密度的空氣層，發生顯著折射或全反射時，把遠處景物顯示在空中或地面而形成的各種奇異景象，常發生在海上或沙漠地區。古人誤認為蜃吐氣而成，故稱。2.比喻虛幻的事物。(《漢語大詞典》(五)，p.1220)

¹¹⁸ 《大智度論》卷 6：

復次，一切聲聞法中，無捷闍婆城喻。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。以是捷闍婆城喻異故，此中說。

問曰：聲聞法中，以城喻身，此中何以說捷闍婆城喻？

答曰：聲聞法中，城喻眾緣實有；但城是假名，捷闍婆城眾緣亦無，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，以捷闍婆城為喻。

以是故，說如捷闍婆城。(大正 25，103b15-29)

¹¹⁹ 參見《大乘入楞伽經》卷 3 〈2 集一切法品〉：

說諸法相猶如幻者，令離諸法自性相故。為諸凡愚墮惡見欲，不知諸法唯心所現，為令遠離執著因緣生起之相，說一切法如幻、如夢。彼諸愚夫執著惡見欺誑自他，不能明見一切諸法

四、明論主譬喻之真義 (p.171)

現在都不是，是直顯一切法（本頌指三相）的自性空的。¹²⁰《大智度論》說：「幻相法爾，雖無根本而可聞見。」¹²¹

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、破一分大乘學者以如幻喻唯心 (pp.170-171)

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

如實住處。大慧！見一切法如實處者，謂能了達唯心所現。(大正 16，604a15-21)

¹²⁰ 參見《中論》卷 4〈23 觀顛倒品〉：

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。(大正 30，31b16-19)

¹²¹ (1)《大智度論》卷 6：

諸法相雖空，亦有分別可見、不可見。

譬如幻化象、馬及種種諸物，雖知無實，然色可見、聲可聞，與六情相對，不相錯亂。

諸法亦如是，雖空而可見、可聞，不相錯亂。

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！』……

『實有一法是幻所作不？』答言：『不！』

佛言：『汝頗見頗聞幻所作伎樂不？』

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、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。』(大正 25，101c18-102a27)

(2) 另參見《佛說梵志女首意經》(大正 14，939c18-940a27)。

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 (p.172)

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。

【附錄】印順法師，〈7 觀三相品〉科判

【科判】				【偈頌】			
(己二) 觀生住滅相 (庚二) 破三相之妄見 (辛二) 觀生住滅不成 (壬二) 別破三相	(壬一) 總破三相	(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？			
		(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。			
	(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？		
			(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。	
				破已有之生時生 (寅二)	(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。
			(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	(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]若法は無者，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。				

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀作作者品第八〉¹

（pp.173-183）

釋厚觀（2015.10.17）

壹、引言——惑業所生（pp.173-174）

（壹）明〈8 觀作作者品〉與前後各品之關係（p.173）

觀世間集中，上兩品（〈6 觀染染者品〉、〈7 觀三相品〉）論究從煩惱——染著而有生滅。

集諦本以愛取為主動力，作業而受果，所以此下三品（〈8 觀作作者品〉、〈9 觀本住品〉、〈10 觀燃可燃品〉），明作業、作者及受報。

（貳）作者、作業、受者、果報皆無自性，而有緣起的假名（pp.173-174）

《阿含經》說：「無作者而有果報。」²這是說：作作者沒有，而業與果報，卻絲毫不爽。

《淨名經》也說：「無我、無造、無受者，善惡之業亦不亡」³。⁴但這是針對外道的神我而說的。外道們立有我論，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，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。

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

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈8 觀作者業品〉（大正 30，79c13）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈8 觀作者作業品〉（大正 30，151c17）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈8 觀業作者品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.239：
karmakāraḥaparīkṣā nāmāṣṭamaṃ prakaraṇam（「行為（業）と行為者（作者）との考察」と名づけられる第八章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（《藏要》4，21a，n.1）：

以下《無畏論》卷三，四本作〈觀作者及業品〉。

※案：「四本」是指西藏譯中論本頌本（番本），宋譯安慧釋《大乘中觀釋論》（釋本），唐譯清辨釋《般若燈論釋》（燈本），梵本月稱《淨明句論》（梵本）。

²（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 2，92c16-25）

（2）《大智度論》卷 31〈1 序品〉：

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。（大正 25，295a21-25）

³ 亡：無，沒有。（《漢語大詞典》（二），p.293）

⁴ 《維摩詰所說經》卷上〈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）

的作者，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。

忽略如幻的假名，犢子系等才主張不可說的作者、受者；一分大乘學者，才主張有如來藏為善不善因。⁵

貳、正論 (pp.174-183)

(壹) 正破 (pp.174-182)

一、遮戲論 (pp.174-181)

(一) 實有實無門 (pp.174-178)

1、標章——釋第1頌⁶ (pp.174-175)

[01] 決定有⁷作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業。⁸

⁵ (1) [宋] 求那跋陀羅譯，《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，能遍興造一切趣生；譬如伎兒，變現諸趣，離我我所。不覺彼故，三緣和合方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所薰，名為識藏。」(大正 16, 510b4-8)

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.385：

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。如說：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生；譬如伎兒，變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨。」如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體。自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

⁶ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(青目釋)：

問曰：現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報，是故應有作者、作業。

答曰：上來品中破一切法皆無有餘，如破三相，三相無故，無有有為；有為無故，無無為；有為、無為無故，一切法盡無。作、作者若是有為，有為中已破；若是無為，無為中已破；不應復問。汝著心深故而復更問，今當復答：

決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業。

若先定有作者、定有作業，則不應作。若先定無作者、定無作業，亦不應作。(大正 30, 12b6-17)

⁷ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈8觀作作者品〉(《藏要》4, 21a, n.3)：

決定有無，意謂定是、定非。

⁸ (1) 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(大正 30, 12b14-15)。

(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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.240：

sadbhūtaḥ kāraḥ karma sadbhūtaḥ na karotyayam /

kāraḥ nāpyasadbhūtaḥ karmāsadbhūtamihate //

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

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。

假定說：「決定有」實在的「作者」，就「不」應「作」實有的「決定業」。

假定說：「決定無」實有的「作者」，也「不」應造「作」實無的「無定業」。

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。

2、釋成 (pp.175-178)

[02] 決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。⁹

[03] 若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。¹⁰

とも、ない。

- ⁹ (1) 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(大正30, 12b18-19)。
(2) 《般若燈論釋》卷6〈8觀作者業品〉：
有實者無作。(大正30, 80a12)
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。(大正30, 152a12)
無實所作故。(大正30, 152a15)
有作者無業。(大正30, 152a19)
作者亦無實。(大正30, 152b4)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.242：
sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syādakartṛkaṃ /
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca 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。
(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈8觀作作者品〉(《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為屬聲而下略名
字，故佛護解作決定作者，月稱又解作決定業，無確論也。
- ¹⁰ (1) 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(大正30, 12b27-28)。
(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；作者及作業，二俱墮無因。(大正30, 152b7-8)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.244：
karoti yadysadbhūto 'sadbhūtaṃ karma kāraḥ /
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

- [04] 若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。¹¹
 [05] 若無作等法，則無有罪福¹²；罪福等無故，罪福報亦無。¹³
 [06] 若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果。¹⁴

(1) 決定有作業、決定有作者，皆不能有所作——釋第2頌¹⁵ (pp.175-176)

う。

- (5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(《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。
- ¹¹ (1) 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(大正30，12c4-5)。
 (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)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.246：
 hetāvasati kāryam ca kāraṇam ca na vidyate /
 tadabhāve kriyā kartā karaṇam 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。
- ¹² 歐陽竟無編，《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(《藏要》4，21b，n.4)：
 番、梵原作「法、非法。」
- ¹³ (1) 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(大正30，12c6-7)。
 (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) 《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)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.248：
 dharmādharmāu na vidyete kriyādīnāmasambhāve /
 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。
- ¹⁴ (1) 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉：
 若無罪福報，亦無有*涅槃，諸可有所作，皆空無有果。(大正30，12c8-9)
 ※有=大【宋】【元】【明】。(大正30，12d，n.16)
- (2) 《般若燈論釋》：無對應偈頌。
- (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；非唯生天道，解脫道亦無。(大正30，152b29-c1)
- (4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.250：
 phale 'sati na mokṣāya na svargāyopapadyate /
 mārgaḥ sarvakriyānām ca nairarthakyaṃ prasajyate //
 果報が存在しないならば，解脫にいたる〔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。

為什麼說決定有作者不作決定業呢？

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。」

反之，假定說能作者的我，自有決定的體性，不因作業而成立，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¹⁶ (p.176)

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（第2頌）說不能有所作，這一頌（第3頌）說作者、作業無因。

(3) 若無因則無果，亦無所作業、作者、所用作法——釋第4頌¹⁷ (pp.176-177)

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！

¹⁵ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉（青目釋）：

決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。

若先決定有作業，不應更有作者，又離作者應有作業，但是事不然。

若先決定有作者，不應更有作業，又離作業應有作者，但是事不然。

是故決定作者、決定作業，不應有作。

不決定作者、不決定作業，亦不應有作。何以故？本來無故。有作者、有作業尚不能作，何況無作者、無作業！（大正30，12b18-26）

¹⁶ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉（青目釋）：

若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。

若先定有作者、定有作業，汝謂作者有作，即為無因。離作業有作者，離作者有作業，則不從因緣有。（大正30，12b27-c2）

¹⁷ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉（青目釋）：

問曰：若不從因緣有作者、有作業，有何答？

答曰：若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。（第4頌）

若無作等法，則無有罪福；罪福等無故，罪福報亦無。（第5頌）

若無罪福報，亦無有涅槃，諸可有所作，皆空無有果。（第6頌）

若墮於無因，一切法則無因無果。能生法名為因，所生法名為果，是二即無；是二無故無作、無作者，亦無所用作法，亦無罪福。罪福無故，亦無罪福果報及涅槃道，是故不得從無因生。（大正30，12c2-14）

假定作者、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〕若無所作業等法，則法、非法、福報、罪報皆無法成立——釋第 5 頌 (p.177)

從此推論下去，就達到撥¹⁸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〕若無罪福果報，則無涅槃，即破壞世間、出世間——釋第 6 頌 (pp.177-178)

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；有因有緣世間滅，有因有緣滅世間。」¹⁹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？

〔二〕亦有亦無門——釋第 7 頌²⁰ (pp.178-179)

〔07〕作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。²¹

¹⁸ 撥：14.廢棄，除去。15.滅絕，斷絕。(《漢語大詞典》(六)，p.894)

¹⁹ 參見《雜阿含經》卷 2 (53 經)(大正 2，12c23-13a12)。

²⁰ 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(青目釋)：

問曰：若作者不定，而作不定業有何咎？

答曰：一事無尚不能起作業，何況二事都無！譬如化人以虛空為舍，但有言說而無作者、作業。

問曰：若無作者、無作業，不能有所作；今有作者、有作業應有作。

答曰：作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。

作者定不定，不能作定不定業。何以故？有無相違故。一處不應有二。有是決定，無是不決定，一人一事云何有有、無？(大正 30，12c14-24)

²¹ (1) 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(大正 30，12c20-21)。

(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；有無互相違，一處即無二。(大正 30，152c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.252：

kāraḥ sadasadbhūtaḥ sadasatkurute na tat /

1、外人執著作者與業亦有亦無 (p.178)

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。

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，相成而不相奪的。

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。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。²²

2、中觀破 (pp.178-179)

(1) 以「一剎那」破亦有亦無 (p.178)

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 (pp.178-179)

定、不定，就是有與無。實「有」與實「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」。

(三) 一有一無門——釋第 8 頌²³ (p.179)

[08] 有不能作無，無不能作有；若有作作者，其過如先說。²⁴

parasparaviruddham hi saccāsaccaikataḥ kutah //

實在であり且つ非實在である行為者が、實在であり且つ非實在であるそれ（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實在と非實在とが、どうして、一つのものとして〔あり得るであろう〕か。

²² (1) 《大毘婆沙論》卷 19：

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。(大正 27，96b6-9)

(2) 印順法師，《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，人類不能再以新作的善業，改善自己了！……

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。

²³ 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(青目釋)：

有不能作無，無不能作有；若有作作者，其過如先說。

若有作者而無業，何能有所作？若無作者而有業，亦不能有所作。何以故？如先說。

有中若先有業，作者復何所作？

若先無業，云何可得作？

如是則破罪福等因緣果報，是故偈中說：「有不能作無，無不能作有；若有作作者，其過如先說。」(大正 30，12c25-13a3)

²⁴ (1) 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(大正 30，12c25-26)。

(2) 《般若燈論釋》卷 6〈8 觀作者業品〉：

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〉：

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。

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。

（四）此一彼三門 (pp.179-181)

[09] 作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說。²⁵

作作者作用，所作實非實；著即生過失，此因如先說。(大正 30，152c21-22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(《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。」

²⁵ (1) 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(大正 30，13a4-5)：

作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過如先^{*}說。

※如先=先已【宋】*【元】*【明】*。(大正 30，13d，n.1)

(2) 《般若燈論釋》卷 6 〈8 觀作者業品〉：

作者實不實，亦實亦不實；不作三種業，是過先已說。(大正 30，81a21-22)

(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；作者及作業，此因如先說。(大正 30，152c25-26)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.256：

nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtaṃ eva vā /
karoti kāraḥ 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(《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，其過先已說。²⁶

1、決定有作者，不能作三業——釋第9頌²⁷ (p.180)

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、作者決定、不決定、亦定亦不定，皆不能作業——釋第10頌²⁸ (p.180)

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 (pp.180-181)

把這三種作者、三種作業，分別配合來說，可以成為九句：

決定的作者：不作決定業，不作不決定業，不作亦決定亦不決定業。

不決定的作者：不作決定業，不作不決定業，不作亦決定亦不決定業。

亦決定亦不決定的作者：不作決定業，不作不決定業，不作亦決定亦不決定業。

²⁶ (1) 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(大正30, 13a9-10)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈8觀作者業品〉：

作業實不實，亦實亦不實；非俱作者作，過亦如先說。(大正30, 81a23-24)

(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；應知業亦然，此因如先說。(大正30, 152c27-28)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.258、p.260：

nāsadbhūto 'pi sadbhūtaṃ sadasadbhūtaṃveva vā /

karoti kāraḥ karma pūrvoktaireva hetubhiḥ //

まだ実在していない行為者もまた，すでに実在している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（第三偈など）による。

karoti sadasadbhūto na sannāsacca kāraḥ /

karma tattu vijānīyātpūrvoktaireva 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。

²⁷ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(青目釋)：

作者不作定，亦不作不定，及定不定業，其過先已說。

定業已破，不定業亦破，定不定業亦破，今欲一時總破，故說是偈。是故作者不能作三種業。(大正30, 13a4-8)

²⁸ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉(青目釋)：

今三種作者亦不能作業。何以故？

作者定不定，亦定亦不定，不能作於業，其過先已說。

作者定、不定、亦定亦不定，不能作於業。何以故？如先三種過因緣，此中應廣說。如是一切處求作者、作業，皆不可得。(大正30, 13a8-13)

列表如下：

	┌——決定業
決定作者，不作——	——不決定業
	└——亦決定亦不決定業
	┌——決定業
不決定作者，不作——	——不決定業
	└——亦決定亦不決定業
	┌——決定業
亦決定亦不決定作者，不作——	——不決定業
	└——亦決定亦不決定業

二、示正見 (pp.181-182)

[11] 因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。²⁹

（一）作者與作業相依相存，無自性而緣起假名假——釋第 11 頌³⁰ (pp.181-182)

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？

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法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。

²⁹ (1) 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(大正 30, 13a17-18)。

(2) 《般若燈論釋》卷 6 〈8 觀作者業品〉：

緣作者有業，緣業有作者；由此業義成，不見異因故。(大正 30, 81a27-28)

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.262：

praṭītya kāraṇaḥ karma taṃ praṭītya ca kāraṇam /
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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(《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。」

³⁰ 《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(青目釋)：

問曰：若言無作、無作者，則復墮無因。

答曰：是業從眾緣生，假名為有，無有決定，不如汝所說。何以故？

因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。

業先無決定，因人起業，因業有作者。作者亦無決定，因有作業名為作者，二事和合故得成作、作者。若從和合生則無自性，無自性故空，空則無所生，但隨凡夫憶想分別故說有作業、有作者；第一義中無作業、無作者。(大正 30, 13a13-24)

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。

（二）三論學者與天台家之詮釋（p.182）

古代之三論學者，據「決定業無作」一頌（第2頌）³¹，成立**初章義**³²。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。轉過來，不人、不法而假名為人、法，就是**中後假**了。³³

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。

（貳）類破——釋第12頌³⁴（pp.182-183）

[12] 如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。³⁵

³¹ 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。」

³² 印順法師，《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」。

³³ [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）

³⁴ 《中論》卷2〈8觀作作者品〉（青目釋）：

如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。

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30，13a25-b2）

³⁵ （1）《中論》卷2〈8觀作作者品〉（大正30，13a25-26）。

（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）

「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；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。

【附錄】印順法師，〈8 觀作作者品〉科判

【科判】				【偈頌】	
(戊二) 有作則受 (己二) 觀作作者 (庚一) 正破 (庚二) 類破		(辛一) 遮戲論	(王一) 實有實無門	(癸一) 標章	[01]決定有作者，不作決定業；決定無作者，不作無定業。
				(癸二) 釋成	[02]決定業無作，是業無作者；定作者無作，作者亦無業。
					[03]若定有作者，亦定有作業，作者及作業，即墮於無因。
					[04]若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。
					[05]若無作等法，則無有罪福；罪福等無故，罪福報亦無。
				[06]若無罪福報，亦無大涅槃，諸可有所作，皆空無有果。	
			(王二) 亦有亦無門	[07]作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二。	
			(王三) 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。	
			(王四) 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。		
			[12]如破作作者，受受者亦爾，及一切諸法，亦應如是破。		

(3) 《大乘中觀釋論》卷 7 〈8 觀作作者作業品〉：

作者作業等，此義如是故，餘法自及他，相因義應觀。(大正 30，153a28-29)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.264：

evam vidyādūpādānaṃ vyutsargādīti karmaṇaḥ /

kartuśca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet //

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。

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀本住品第九〉¹

（pp.184-194）

釋厚觀（2015.10.24）

壹、引言（pp.184-185）

（壹）釋「本住」（p.184）

本住是「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）部分佛教學派及外道立我（神我），欲成立業報之關係（p.184）

（一）佛法中之犢子系與經量部（p.184）

佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，²經量部的勝義補特伽羅我，³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（p.184）

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。

（參）如何能知能覺之異說（pp.184-185）

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？

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈9 觀取者品〉（大正 30，82b22）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈9 觀先分位品〉（大正 30，153b27）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈9 觀先行者品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.267：
pūrvaparīkṣā nāma navamaṃ prakaraṇam（「先行するものの考察」と名づけられる第九章）

（4）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈9 觀本住品〉（《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〉。

²參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，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、他們說不即不離的燃可燃喻，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。

³（1）《異部宗輪論》：

其經量部本宗同義，謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……執有勝義補特伽羅，餘所執多同說一切有部。（大正 49，17b2-6）

（2）參見印順法師，《唯識學探源》，p.59：

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。」

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？

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**。

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**。

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**。

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。

那自性的意識論，已發現破綻了。**性空者要破斥自性我與自性識**，從假名緣起中給予解說。

（肆）本品主要是破外道的神我論（p.185）

清辨論師說本品也**破犢子部**⁴，但主要為**破外道離蘊即蘊的我**。

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。

貳、正論——觀受受者（pp.185-194）

（壹）別破（pp.185-193）

一、離法無人破（pp.185-189）

（一）敘外計（p.186）

〔01〕眼耳等諸根、苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。⁵

⁴（1）《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）

（2）參見印順法師，《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。

⁵（1）《中論》卷2〈9觀本住品〉（大正30，13b5-6）。

（2）《般若燈論釋》卷6〈9觀取者品〉：

眼耳等諸根、受等諸心法，此先有人住，一部如是說。（大正30，82b24-25）

（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，彼所取若成，有取者先住。（大正30，153c2-3）

〔02〕若無有本住，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。⁶

1、以法證人——釋第1頌 (p.186)

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。」

2、以人證法——釋第2頌 (p.186)

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 (pp.186-188)

〔03〕若離⁸眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知⁹？¹⁰

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.268：

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpyatha /

bhavanti yasya prāgebhyaḥ so 'stītyeke vadantyuta //

およそ、見るはたらき（視覚，見），聞くはたらき（聴覚，聞）など、また感受作用（受）などが、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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9觀本住品〉（《藏要》4，23a，n.2）：

番、梵云：「見及聞等法，受等及増上。」次下「眼等」皆作「見等」。

⁶ (1) 《中論》卷2〈9觀本住品〉（大正30，13b7-8）。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9觀取者品〉：

若取者無體，眼等不可得，以是故當知，先有此住體。（大正30，82b29-c1）

(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，以是故當知，先已有法住。（大正30，153c6-c9）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.270：

katham hyavidyamānasya darśanādi bhaviṣyati /

bhāvasya tasmāprāgebhyaḥ 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〕。

⁷ 《中論》卷2〈9觀本住品〉（青目釋）：

問曰：有人言：

眼耳等諸根、苦樂等諸法，誰有如是事，是則名本住。（第1頌）

若無有本住，誰有眼等法，以是故當知，先已有本住。（第2頌）

眼、耳、鼻、舌、身、命等諸根，名為眼、耳等根；苦受、樂受、不苦不樂受、想、思、憶念等心心數法，名為苦樂等法。

有論師言：「先未有眼等法，應有本住。因是本住，眼等諸根得增長；若無本住，身及眼等諸根，為因何生而得增長？」（大正30，13b4-13）

⁸ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9觀本住品〉（《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。

⁹ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9觀本住品〉（《藏要》4，23a，n.5）：

[04] 若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。¹¹

[05] 以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？¹²

1、若離法如何能知有我——釋第3頌¹³ (p.187)

勘番、梵作「施設」，舊譯亦作「假名」，故下長行釋云：「以何可說也？」

¹⁰ (1) 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(大正 30, 13b15-16)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9 觀取者品〉：

若眼等諸根、受等諸心法，彼先有取者，因何而施設？(大正 30, 82c8-9)

(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，有法先住者，以何可了知？(大正 30, 153c13-14)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.272：

darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca /

yaḥ prāgvyaavasthito bhāvaḥ kena prajñāpyate '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、何によって、想定されるのであろうか。

¹¹ (1) 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(大正 30, 13c16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9 觀取者品〉：

若無眼等根，先有彼住者，亦應無取者，眼等有無疑。(大正 30, 82c21-22)

(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，應離眼耳根，有見等無疑。(大正 30, 153c22-25)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.274：

vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ /

amūnyapi bhaviṣyanti vinā tena na saṁśayaḥ //

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。

¹² (1) 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(大正 30, 13c21-22)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9 觀取者品〉：

或有取了人，或有人了取，無取何有人，無人何有取。(大正 30, 82c28-29)

(3) 《大乘中觀釋論》卷8〈9 觀先分位品〉：無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.276：

ajyate kenacit kaścit kiṃcīt kenacid ajyate /

kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcīt kaṃcid vinā 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。或るものが無くても、どうして、或る者[が有ろう]か。或る者が無くても、どうして、或るもの[が有ろう]か。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9 觀本住品〉(《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。

¹³ 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(青目釋)：

答曰：若離眼等根，及苦樂等法，先有本住者，以何而可知？

若離眼耳等根、苦樂等法先有本住者，以何可說？以何可知？如外法瓶衣等以眼等根得知，內法以苦樂等根得知。如經中說：「可壞是色相，能受是受相，能識是識相。」汝說離眼耳、苦樂等先有本住者，以何可知說有是法？

問曰：有論師言：「出入息、視眴、壽命、思惟、苦樂、憎愛、動發等是神相，若無有神，云何有出入息等相？」是故當知，離眼耳等根、苦樂等法，先有本住。

答曰：是神若有，應在身內，如壁中有柱；若在身外，如人被鎧。

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。

2、若離法有人，則亦應離人有法——釋第4頌¹⁴（p.187）

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。

但這同樣的不可能，因為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。

3、人法互相觀待、不可分離——釋第5頌¹⁵（pp.187-188）

(1) 論主破：離人無法、離法無人（pp.187-188）

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「法」。假使「離」了眼等「法」，那裡還「有」本住的「人」？

若在身內，身則不可壞，神常在內故。是故言神在身內，但有言說，虛妄無實。
若在身外，覆身如鎧者，身應不可見，神細密覆故；亦應不可壞，而今實見身壞，是故當知，離苦樂等，先無餘法。
若謂斷臂時神縮在內不可斷者，斷頭時亦應縮在內，不應死，而實有死，是故知離苦樂等先有神者，但有言說，虛妄無實。
復次，若言「身大則神大，身小則神小；如燈大則明大，燈小則明小」者，如是神則隨身，不應常。若隨身者，身無則神無；如燈滅則明滅。若神無常，則與眼耳苦樂等同。是故當知，離眼耳等，先無別神。
復次，如風狂病人不得自在、不應作而作，若有神是諸作主者，云何言不得自在？
若風狂病不惱神者，應離神別有所作。
如是種種推求，離眼耳等根、苦樂等法，先無本住。若必謂離眼耳等根、苦樂等法有本住者，無有是事。（大正 30，13b14-22）

¹⁴ 《中論》卷2〈9觀本住品〉（青目釋）：

何以故？若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

若本住離眼耳等根、苦樂等法先有者，今眼耳等根、苦樂等法亦應離本住而有。（大正 30，13c15-19）

¹⁵ 《中論》卷2〈9觀本住品〉（青目釋）：

問曰：二事相離可爾，但使有本住。

答曰：以法知有人，以人知有法；離法何有人？離人何有法？

法者眼耳、苦樂等，人者是本住。汝謂以有法故知有人，以有人故知有法；今離眼耳等法何有人？離人何有眼耳等法？（大正 30，13c19-25）

「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 (p.188)

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。

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¹⁶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。所以他又轉救說：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？

(三) 顯正義——釋第 6 頌¹⁷ (pp.188-189)

[06] 一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。¹⁸

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。

¹⁶ 第 4 頌：若離眼耳等，而有本住者，亦應離本住，而有眼耳等。

¹⁷ 《中論》卷 2 〈9 觀本住品〉（青目釋）：

一切眼等根，實無有本住；眼耳等諸根，異相而分別。

眼耳等諸根、苦樂等諸法，實無有本住。因眼緣色生眼識，以和合因緣，知有眼耳等諸根，不以本住故知。是故偈中說：「一切眼等根，實無有本住，眼耳等諸根，各自能分別。」（大正 30，13c26-14a2）

¹⁸ (1) 《中論》卷 2 〈9 觀本住品〉（大正 30，13c26-27）。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.278：

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścitpūrvō na vidyate /

ajyate darśanādīnāmanyena punaranyadā //

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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈9 觀本住品〉（《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、異時分別而知為見者或聞者等，此是避上過也。」

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¹⁹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？

二、即法無人破 (pp.189-193)

(一) 敘轉救——釋第7頌²⁰ (pp.189-190)

[07] 若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？²¹

外人轉救說：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？

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。

這見解，近於常識的見解。常人大抵以五官為司理²²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 (pp.190-192)

[08] 見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。²³

¹⁹ 構畫：勾畫描述。(《漢語大詞典》(四)，p.1205)

²⁰ 《中論》卷2〈9觀本住品〉(青目釋)：

問曰：若眼等諸根，無有本住者，眼等一一根，云何能知塵？

若一切眼耳等諸根、苦樂等諸法無本住者，今一一根云何能知塵？眼耳等諸根無思惟，不應有知，而實知塵；當知離眼耳等諸根，更有能知塵者。(大正30，14a3-9)

²¹ (1) 《中論》卷2〈9觀本住品〉(大正30，14a4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9觀取者品〉：

若眼等諸根，先無一住者，眼等一一先，彼別云何有？(大正30，83a15-16)

(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，彼眼等諸根，當云何先有？(大正30，154a14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.280：

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate /

ekaikasmātkatham 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のではないならば、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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9觀本住品〉(《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」。

²² 司理：主持，掌管。(《漢語大詞典》(三)，p.65)

²³ (1) 《中論》卷2〈9觀本住品〉(大正30，14a12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷6〈9觀取者品〉：

見者即聞者，聞者即受者，一一若先有，是義則不然。(大正30，83a24-25)

(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，一一有先住，如是非道理。(大正30，154a20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.282：

〔09〕若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多²⁴。²⁵

〔10〕眼耳等諸根、苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。²⁶

1、以「見聞者是一或多」破 (pp.190-192)

(1) 審定 (p.190)

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²⁷的我，是一還是多？

(2) 別破 (pp.190-192)

draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ /

ekaikasmādbhavetpūrvam 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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9 觀本住品〉(《藏要》4，24a，n.7)：

四本頌云：「若見者即聞，又即是受者，各各有本住，如是則非理。」

無畏、佛護牒頌均云「若各各先有，應見者即聞」云云。

²⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈9 觀本住品〉(《藏要》4，25b，n.2)：

番、梵云：「見時成聞者，是則成多我。」

²⁵ (1) 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(大正30，14a19-20)。

(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，見時若能聞，即成多我體。(大正30，154a26-27)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.284：

draṣṭānya eva śrotānyo vedako 'nyaḥ punaryadi /

sati syāddraṣṭari śrotā bahutvaṃ 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)もまた多数である，ということになってしまうであろう。

²⁶ (1) 《中論》卷2〈9 觀本住品〉(大正30，14a26-27)。

(2) 《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。(大正30，83c15-16)

(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，彼從諸大生，彼大無先住。(大正30，154b8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.286：

darśanaśravaṇādīni 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。

²⁷ 印順法師，《佛法是救世之光》，p.212：

我們認識什麼，了解什麼，總不出於見聞覺知。從眼(根及眼識)而來的叫見，從耳而來的叫聞，從鼻嗅、舌嘗、身觸而來的叫覺，從意而來的叫知。

A、破見聞覺知的我是一——釋第8頌²⁸（pp.190-191）

如是一，這就應該「見者即」是「聞者」，「聞者」也「即」是「受者」。這有什麼妨難呢？

不知道承認了本住是一，在和合的身心作用中，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。

B、破見聞覺知的我是多——釋第9頌²⁹（pp.191-192）

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。」

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

²⁸ 《中論》卷2〈9觀本住品〉（青目釋）：

答曰：若爾者，為一一根中各有知者？為一知者在諸根中？二俱有過。何以故？

見者即聞者，聞者即受者，如是等諸根，則應有本住。

若見者即是聞者，聞者即是受者，則是一神。如是眼等諸根應先有本住。色聲香等無有定知者，或可以眼聞聲，如人有六向，隨意見聞。

若聞者、見者是一，於眼等根隨意見聞，但是事不然。（大正30，14a9-18）

²⁹ 《中論》卷2〈9觀本住品〉（青目釋）：

若見聞各異，受者亦各異，見時亦應聞，如是則神多。

若見者、聞者、受者各異，則見時亦應聞。何以故？離見者有聞者故。如是鼻、舌、身中，神應一時行。若爾者，人一而神多，以一切根一時知諸塵？而實不爾，是故見者、聞者、受者不應俱用。（大正30，14a19-25）

³⁰ （1）《解深密經》卷1〈3心意識相品〉：

廣慧！若於爾時一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。**若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。**

廣慧！譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二、若多浪生緣現前，有多浪轉。然此瀑水自類恒流無斷無盡。又如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影起；若二、若多影生緣現前，有多影起。非此鏡面轉變為影，亦無受用滅盡可得。

如是，廣慧！由似瀑流阿陀那識為依止、為建立故，若於爾時有一眼識生緣現前，即於

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。

2、明能生身心的諸大中無神我——釋第 10 頌³¹ (p.192)

(1) 數論外道的五大說 (p.192)

數論外道立二十五諦³²，其中有地、水、火、風、空的五大，五大是由自性的轉變

此時一眼識轉；若於爾時乃至有五識身生緣現前，即於此時五識身轉。(大正 16，692b24-c8)

(2) 《唯識三十論頌》：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。(大正 31，60c5-6)

(3) 《成唯識論》卷 7：

依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。

論曰：根本識者，阿陀那識，染淨諸識，生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共親依。五識者，謂前五轉識，種類相似，故總說之。隨緣現言，顯非常起。緣謂作意、根、境等緣。謂五識身，內依本識，外隨作意，五根、境等，眾緣和合，方得現前。由此或俱或不俱起，外緣合者，有頓漸故，如水濤波，隨緣多少，此等法喻，廣說如經。由五轉識，行相麤動，所藉眾緣，時多不俱，故起時少，不起時多。(大正 31，37a13-25)

(4) [隋] 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)

³¹ 《中論》卷 2 〈9 觀本住品〉(青目釋)：

眼耳等諸根、苦樂等諸法，所從生諸大，彼大亦無神。

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 30，14a26-b1)

³² (1) 《大智度論》卷 70 〈48 佛母品〉：

有法名世性，非五情所知，極微細故。於世性中初生覺——覺即是「中陰識」。從覺生我。從我生五種微塵——所謂色、聲、香、味、觸。從聲微塵生空大，從聲、觸生風大，從色、聲、觸生火大，從色、聲、觸、味生水大，從色、聲、觸、味、香生地大。從空生耳根，從風生身根，從火生眼根，從水生舌根，從地生鼻根。如是等漸漸從細至麤。世性者，從世性已來至麤，從麤轉細，還至世性。譬如泥丸中具有瓶、甕等性，以泥為瓶、破瓶為甕，如是轉變，都無所失；世性亦如是，轉變為麤。世性是常法，無所從來。如《僧佉經》廣說世性。(大正 25，546c17-29)

(2) 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(draṣṭr)、非作者(akarṭr)。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

而生的。五大³³從五塵³⁴生；五大又生五知根³⁵、五作業根³⁶及意根。³⁷一般的身心知覺作用，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。

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。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），pp.157.3-158.2）

³³ 參見《金七十論》卷中：

自性亦如是，為細身及麤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。（大正 54，1254c16-19）

³⁴ 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。（大正 54，1250c6-7）

³⁵ 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）

³⁶ 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）

³⁷ （1）案：根據《金七十論》，我慢生五唯、五知根、五作根及心根。

（2）參見《金七十論》卷上：

自性次第生，大、我慢十六，十六內有五，從此生五大。

「自性次第生」者，自性者，或名勝因，或名為梵，或名眾持。若次第生者，自性本有故則無所從生。

自性先生大，大者或名覺，或名為想，或名遍滿，或名為智，或名為慧，是大即於智故，大得智名。

大次生我慢，我慢者或名五大初，或名轉異，或名焰熾。

「慢次生十六」，十六者，一五唯，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 54，1250b28-c13）

(2) 能生身心的諸大中，亦無神我；身心中亦無我 (p.192)

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 (pp.192-193)

[11] 若眼耳等根、苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無³⁸。³⁹

1、比較前後顯正義之異同：由「我無法有」到「我空法空」 (p.192)

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、破法我，顯法空——釋第 11 頌⁴¹ (p.192)

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。

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，那裡還有眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「眼等亦應無。」

前者⁴²是破人我，顯示了我空；

後者⁴³是破法我，顯示了法空。

3、依青目釋判此頌為顯正 (p.192)

在清辨論中，沒有這顯正的一頌⁴⁴，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。現在

³⁸ 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(《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)。

(2) 《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：無對應偈頌。

(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，若無先住者，眼等亦應無。(大正 30，154b20-21)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

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 《中論》卷 2〈9 觀本住品〉(青目釋)：

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)

⁴² 前者，指「無有本住者」。

⁴³ 後者，指「眼等亦應無」。

⁴⁴ 清辨，《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。

依青目釋⁴⁵本頌，所以別判為顯正。

（貳）結呵——釋第 12 頌⁴⁶（pp.193-194）

〔12〕眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。⁴⁷

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，成在「眼等」之前，並沒有實在的「本住」。

眼等以前，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⁴⁸兒根本是沒有的，當然不可分別他是黑是白、是高是矮了。

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）

⁴⁵ 參見《中論》卷 2〈9 觀本住品〉（青目釋）（大正 30，14b1-7）。

⁴⁶ 《中論》卷 2〈9 觀本住品〉（青目釋）：

眼等無本住，今後亦復無，以三世無故，無有無分別。

思惟推求本住，於眼等先無，今、後亦無；若三世無，即是無生寂滅，不應有難。若無本住，云何有眼等？如是問答，戲論則滅；戲論滅故，諸法則空。（大正 30，14b8-13）

⁴⁷ （1）《中論》卷 2〈9 觀本住品〉（大正 30，14b8-9）。

（2）《般若燈論釋》卷 6〈9 觀取者品〉：

眼先無取者，今後亦復無，以無取者故，無有彼分別。（大正 30，83c22-23）

（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，以三時無故，有性皆息滅。（大正 30，154b28-29）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.290：

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāmpratam cordhvameva ca /
na vidyate 'sti nāstīti nivṛttāstatra kalpanāḥ //

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。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈9 觀本住品〉（《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。」

⁴⁸ 參見《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）

【附錄】印順法師，〈9 觀本住品〉科判

【科判】			【偈頌】	
(己二) 觀受受者	(庚二) 別破	(辛二) 離法無人破	(壬一) 敘外計	
		(辛二) 即法無人破	(壬一) 敘轉救	
			(壬二) 破邪執	
			(壬三) 顯正義	
		(庚二) 結呵		

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀燃可燃品第十〉¹

（pp.195-208）

釋厚觀（2015.10.31）

壹、引言（pp.195-196）

（壹）本品要義：約燃可燃喻，顯作者、受者空無自性（p.195）

〈8 觀作作者品〉，說明了作業的作者不可得；〈9 觀本住品〉，說明了受用的受者不可得；本品〈10 觀燃可燃〉，是約喻總顯作受者的空無自性。燃是火，可燃是薪；燃、可燃就是火與薪。以火與薪，比喻我與五蘊。²因此也可說：前二品³是依法破，這品是就喻破。

（貳）外道及犢子系依薪火喻建立非即蘊非離蘊之神我、不可說我（p.195）

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燃可燃喻，解救自己。

意思是說：離了可燃就沒有燃，但也不能說燃就是可燃，燃與可燃，是不即不離的。五蘊（可燃）和合有我（燃），也是這樣：說離五蘊別有一我，是不可；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。

（參）中觀說非即蘊非離蘊之緣起假名我，與外道、犢子系不同（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？

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈10 觀薪火品〉（大正 30，84a22）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈10 觀薪火品〉（大正 30，154c6）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈10 觀火與薪品〉。參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.293：agnīndhanaparīkṣā nāma daśamaṃ prakaraṇam（「火と薪との考察」と名づけられる第十章）

²《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）

³ 二品指〈8 觀作作者品〉、〈9 觀本住品〉。

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、他們說不即不離的燃可燃喻，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。

這是在本品破燃可燃時，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、正論 (pp.196-208)

(壹) 廣破喻說 (pp.196-207)

一、一異門 (pp.196-198)

(一) 總破一異——釋第 1 頌⁴ (pp.196-197)

[01] 若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。⁵

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，他們就以燃可燃的譬喻來救。

世俗諦中，燃、可燃相待，而可說有燃、可燃的不同；但勝義的見地，是不可以說實體的。

⁴ 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。

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 30，14c4-13)

⁵ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，14c4-5)。

(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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.294：

yadindhanam sa cedagnirekatvam kartṛkarmanoh /
anyaścedindhanādnirindhanādapyrte 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。

勝義有是真實的自性有，那就非一即異，不能說相因而別體。

所以破斥說：燃是火，可燃是薪。假定說：「燃」就「是可燃」，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。

所以他們也就轉計說，燃與可燃是各別的。

但這還是通不過。假定真的「燃」與「可燃」是各別的，那就應該「離」了「可燃有燃」，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？⁶

(二) 別破各異 (pp.198-199)

I、破不相因 (p.198)

(1) 破異可燃之燃 (p.198)

[02] 如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。⁷

[03] 燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。⁸

⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.313-317：

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。

⁷ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正30, 14c14-15)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.296：

nityapradīpta eva syādapradīpanahetukaḥ /

punarārambhavaiyarthamevaṃ 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らうし，また燃える原因を持たないものとなるであらう。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らう。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らう。

⁸ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正30, 14c23-24)。

(2) 《般若燈論釋》無對應偈頌。

(3) 《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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.298：

A、若離可燃有燃，則墮四種過失——釋第2頌⁹ (p.198)

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。如離可燃的柴有燃燒的火，那就有四種的過失¹⁰：

一、燃燒的火，既離可燃的柴，那就「常」時都「應」該有火「燃」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，「不因可燃」的柴而有火「生」起，這是無因過了。

三、除了常時不待可燃因而火能生起以外，既是常燃的，也就「無」須有「燃火」的人「功」了。

四、燃是不離可燃有的，現在說離可燃有燃，這燃燒的火，到底燃燒些什麼？沒有所燃燒的柴，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；有了自性見，這可說是必然的結論。

B、若離可燃有燃，則墮常燃及不須人功之過——釋第3頌¹¹ (pp.198-199)

paratra nirapekṣatvādapradīpanahetukāḥ /
punarārambhavaiarthyaṃ 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らう。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。

⁹ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。

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30，14c14-21)

※案：然=燒【宋】【元】【明】。(大正30，14d，n.22)

¹⁰ (1) 四失為：一、常燃。二、無因燃(不因薪柴而有燃)。三、無須人功助燃。四、火無燒薪之用。

(2) [隋]吉藏撰，《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。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)

¹¹ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

問曰：云何火不從因緣生、人功亦空？

答曰：燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。

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30，14c22-28)

※案：[有然]—【宋】【元】【明】。(大正30，14d，n.23)

所以說：燃、可燃如真的是各各獨立的，「燃不待」於「可燃」，那就是「不從」因「緣生」起；不從因緣生起的「火」，如常「常」的「燃」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，燃與可燃，何嘗¹²如此！

(2) 破異燃之可燃——釋第4頌¹³ (p.199)

[04] 若汝謂燃時，名為可燃者，¹⁴爾時但有薪¹⁵，何物燃可燃？¹⁶

A、外人救 (p.199)

外人說：離可燃有燃，不是像你那樣說的。我的意思，以為可作燃燒的柴薪，早就是有了的，他與燃不同。不過到了「燃」燒的「時」候，起火燒著了，那時因可燃而有燃，柴也就才成「為可燃」。燃、可燃雖有別體，但並無無因、常燃等過失。

B、論主破 (p.199)

這在論主看來，有很大的錯誤。柴薪之所以成為可燃，是因他為燃所燃的。在沒有燒的「時」候，不是「但」只「有」柴「薪」，不是可燃嗎？你說燒時才成為可燃的，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，不叫做可燃；燒時，有什麼力量使薪成為可燃呢？所以說：「何物燃可燃。」

2、破不相及 (pp.199-201)

[05] 若異則不至¹⁷，不至則不燒；不燒則不滅，不滅則常住。¹⁸

¹² 何嘗：亦作“何常”。用反問的語氣表示未曾或並不。(《漢語大詞典》(一)，p.1233)

¹³ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？

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 30，14c29-15a3)

¹⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(《藏要》4，26a，n.1)：

無畏次云：「若謂如是云云，今當答。」

¹⁵ 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」。

¹⁶ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，14c29-15a1)。

(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) 《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.300：

tatraitasmādīdhyamānamindhanam bhavatīti cet /

kenedhyatāmindhanam 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)であるという〔だけで、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。

¹⁷ 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」。

¹⁸ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15a5-6)。

[06] 燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。¹⁹

[07] 若謂燃可燃，二²⁰俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。²¹

(1) 論主難：若燃可燃自體各異，則火不至薪，不燒、不滅、常住——釋第5頌²² (p.200)

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.302：

anyo na prāpsyate 'prāpto na dhakṣyatadahan 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，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続するのである。

¹⁹ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30, 15a5-6)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.304：

anya evendhanādnirindhanaṃ prāpnuyādyadi /

strī samprāpnoti 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。

(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。」

²⁰ (1) 二＝一【宋】【元】【明】。(大正 30, 15d, 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。」

²¹ (1) 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30, 15a16-17)。

(2) 《般若燈論釋》卷7〈10 觀薪火品〉：

若然異可燃，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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.306：

anya evendhanādnirindhanaṃ 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。

²² 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

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」能到達可燃的薪上。如火不能從這裡到那裡，使二者發生關係，而使可燃發火，那麼，可燃的柴就燒不起來，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」，失去因緣義了！

(2) 外人救：燃與可燃各異，火能至薪，如男至女——釋第 6 頌²³ (pp.200-201)

外人救道：那個說燃可燃異就不能至？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，「燃與可燃」是差別各「異」的，「而」燃才「能」夠「至」於「可燃」。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？（頌中的此彼，原語為男女。）

(3) 論主破：離男有女，但燃與可燃不相離——釋第 7 頌²⁴ (p.201)

外人所舉的譬喻，與所說的法，根本不合。假使真的離了燃有可燃，離了可燃有燃，「燃」與「可燃」的「二」者，一向是「相離」的，那或者可以如男女一樣，可以說這個「燃」「能」夠到那「可燃」。

可是事實上，二者是不相離的。離了燃，根本就沒有可燃；離了可燃也就沒有燃。既不能相離，你說此譬喻，以成立燃與可燃異而又可以相及，豈不是不通之至！

二、因待門 (pp.201-205)

(一) 破成已之待 (p.201)

[08] 若因可燃燃，因燃有可燃；先定有何法，而有燃可燃²⁵？²⁶

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, 15a5-11)

²³ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

問曰：燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。

燃與可燃異，而能至可燃，如男至於女，如女至於男。(大正 30, 15a11-15)

²⁴ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

答曰：若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。

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。(大正 30, 15a15-22)

²⁵ 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。

²⁶ (1) 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉(大正 30, 15a24-25)。

(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)

[09] 若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中²⁷，則為無有燃。²⁸

1、空宗：雖說相因相待，但僅為如幻的觀待安立，沒有真實自性 (pp.201-202)

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。

但外人就不然，他聽說相異不得成立，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。

相待有多種：²⁹

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。

二何法先成，薪火相因有？(大正 30，155b12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.308：

yadīndhanamapekṣyāgnirapekṣyāgniṃ yadīndhanam /

kataratpūrvaniṣpannam 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。

²⁷ 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。」

²⁸ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15b6-7)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.310：

yadīndhanamapekṣyāgniragneḥ siddhasya sādhanam /

evam satīndhanam 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。

²⁹ [隋] 吉藏撰，《中觀論疏》卷 6 〈10 燃可燃品〉：

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。一師亦名此為疎、密相待。若長短相待，名為疎待；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，是以名疎。

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。(大正 42，97b27-c9)

2、依三門難破——釋第8頌³⁰（p.202）

(1) 審定：先定有何法，而有燃可燃（p.202）

假定說：燃與可燃二者，是相因相待有的。「因可燃」而觀待有「燃」，「因燃」而觀待「有可燃」。那應該推問：

是先有燃而後有燃、可燃的觀待？

是先有可燃而後有燃、可燃的觀待？

還是先有燃、可燃而後有燃、可燃的觀待？

所以說：「先定有何法，而有燃可燃？」

(2) 別破（pp.202-203）

A、破先有燃、可燃，後相待（p.202）

假定先有燃、可燃而後有二者的相待，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。

B、破先有可燃，後相待（p.202）

假定先有可燃而後有二者的相待，那就不應該說待燃有可燃，因為可燃是先有了的。

C、破先有燃，後相待（pp.202-203）

假定說先有燃而後有二者的相待，那就不應該說待可燃有燃，因為燃是先有了的。

(3) 小結（p.203）

這樣，可見燃與可燃，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

3、若執「因可燃而有燃」，則墮二過失——釋第9頌³²（p.203）

³⁰ 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

問曰：燃、可燃相待而有，因可燃有燃，因燃有可燃，二法相待成。

答曰：若因可燃燃，因燃有可燃；先定有何法，而有燃可燃？

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 30，15a22-b5）

³¹ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷6〈10 燃可燃品〉：

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）

³² 《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。

(1) 略標 (p.203)

一般人的見解，以為先有燃燒的火，後有可燃燒的柴，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「**因可燃**」而有「**燃**」。不知道這種看法，仍免不了過失。

(2) 別釋 (p.203)

A、重成過 (p.203)

一、**重成過**：在**燃**、**可燃**還沒有觀待以前，說已有**可燃**，這等於已意許**燃**的存在。如沒有**燃**，怎麼會有**可燃**呢？既已有了**燃**，而現在又說**因可燃**而有**燃**，這不是犯了**燃**的**成而復成的過失**嗎？所以說：「**則燃成復成**。」

B、不成過 (p.203)

反之，**可燃**之所以稱為**可燃**，是因**燃**而成為**可燃**的。現在說：因**可燃**而後有**燃**，那又犯了第二**不成過**。

因為因**可燃**而有**燃**，就是那「**可燃中**」根本「**無有燃**」；如**可燃**中沒有**燃**，**可燃**就不成**可燃**，那又怎麼可說**因可燃**有**燃**呢？

(二) 破待已而成 (pp.203-204)

[10] 若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。³³

[11] 若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待³⁴？³⁵

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 30，15b6-13)

³³ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15b14-15)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.312：

yo 'pekṣya sidhyate bhāvastamevāpekṣya sidhyati /

yadi yo 'pekṣitavyaḥ sa sidhyatām 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〉(《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？」

³⁴ 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。」

³⁵ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(大正 30，15b20-21)。

(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)

1、正破——釋第 10 頌³⁶ (p.204)

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。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。

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**燃與可燃**，並不能因觀待而成立。

2、釋破——釋第 11 頌³⁷ (p.204)

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？

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**燃與可燃**有自性，因相待而成，從**未成、已成**中觀察，都不能建立。

三、因不因門——釋第 12 頌³⁸ (pp.204-205)

[12] 因可³⁹燃無燃，不因亦無燃；因燃無可燃，不因無可燃。⁴⁰

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.314：

yo 'pekṣya sidhyate bhāvaḥ so 'siddho 'pekṣate katham /

athāpyapekṣate siddhastvapekṣāsyā na yujyate //

[他に]依存して成立するような，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）。

³⁶ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

若法因待成，是法還成待，今則無因待，亦無所成法。

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 30，15b14-18）

³⁷ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？

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 30，15b20-25）

³⁸ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

因可燃無燃，不因亦無燃；因燃無可燃，不因無可燃。

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 30，15b26-c1）

³⁹ 可=何【宋】【元】【明】。（大正 30，15d，n.11）

⁴⁰ (1) 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15b26-27）。

這頌是總結上義的。上面破燃與可燃是各各獨立的⁴¹，又破成已而待⁴²、待已而成⁴³；現在就以因不因待門結破。⁴⁴

意思是說：「因」待「可燃」，而後說有燃，這「燃」就沒有自性；「不因」待可燃而說有燃，這「燃」也不可得。

反過來說，「因」待「燃」而後有可燃，這「可燃」沒有自體；「不因」待燃說有可燃，也是「無」有「可燃」的。

四、內外門——釋第 13 頌⁴⁵ (pp.205-206)

〔13〕燃不餘處來，燃處亦無燃；可燃亦如是，餘如去來說⁴⁶。⁴⁷

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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。

⁴¹ 破各各獨立，參見第 1 頌至第 7 頌。

⁴² 破成已而待，參見第 8、9 頌。

⁴³ 破待已而成，參見第 10、11 頌。

⁴⁴ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 6 〈10 燃可燃品〉：

因不因門破：上半因無因破燃，下半破可燃。(大正 42, 99a15-16)

⁴⁵ 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

燃不餘處來，燃處亦無燃；可燃亦如是，餘如去來說。

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, 15c2-7)

⁴⁶ 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, 3c8-9)

⁴⁷ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(大正 30, 15c2-3)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.318：

āgacchatyanyato nāgnirindhane 'gnirna vidyate /

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「燃不」從其「餘」的地方「來」入可燃中，可「燃處」也沒有「燃」可得。燃是這樣，「可燃」也「是」這樣。可燃的所以成為可燃，不是外力使他成為可燃，也不是可燃本身就這樣具有。不來是不從外來，不出是不從內出，也就是不去。

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。

五、五求門——釋第 14 頌⁴⁸ (pp.206-207)

[14] 若可燃無燃，離可燃無燃，燃亦無可燃，燃中無可燃。⁴⁹

atrendhane śeṣamuktaṃ gamyamānagatāgataih //

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。

⁴⁸ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉(青目釋)：

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。

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, 15c8-16)

(2) [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 6 〈10 燃可燃品〉：

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)

⁴⁹ (1) 《中論》卷 2 〈10 觀燃可燃品〉：

可燃即非^{*1}然，離可燃無燃，燃無有^{*2}可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。(大正 30, 15c8-10)

※1 可燃即非 = 若可燃無【宋】【元】【明】。(大正 30, 15d, n.13)

※2 無有 = 亦無【宋】【元】【明】。(大正 30, 15d, n.14)

(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)

〔一〕略說 (p.206)

本頌應還有一句『可燃中無燃』，五求的意義才完備。佛在時，研究有沒有我，就應用這一觀法。

〔二〕別破 (pp.206-207)

1、破即蘊計我——釋第 14 頌第一句：若可燃無燃 (p.206)

如火與柴，假使說柴就是火，火在柴中尋求，定不可得。

2、破離蘊計我——釋第 14 頌第二句：離可燃無燃 (pp.206-207)

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：「若可燃無燃，離可燃無燃。」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？

3、破五蘊屬我所有——釋第 14 頌第三句：燃亦無可燃 (p.207)

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。燃如我，可燃如身心，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「燃亦無可燃」。這樣，我也不應為身心之主而有身心了。

4、破五蘊中有我——釋：可燃中無燃 (p.207)

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：「可燃中無燃。」

5、破我中有五蘊——釋第 14 頌第四句：燃中無可燃 (p.207)

也不是我大而身心小、身心在我中，所以說：「燃中無可燃。」

〔三〕小結 (p.207)

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⁵⁰，有時又以五門破⁵¹；到月稱

火中亦無薪，薪中亦無火。(大正 30，156a28)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.320：

indhanam 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。

⁵⁰ 參見《雜阿含經》卷 2 (84 經)：

論師，用七門破⁵²；但總歸不出一異二門。

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）

⁵¹（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〈8 阿惟越致相品〉：

如可燃非然，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）

⁵²（1）參見月稱著，《入中論》；法尊法師譯講，《入中論講記》，台北市，慧炬出版社，民國 89 年 9 月，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。

（2）印順法師，《中觀今論》，第十一章，第二節〈緣起空有〉，pp.248-249：

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。聚法有多種：如木、石、磚、瓦等隨便聚起來，不見得即成為屋，所以眾生於五蘊聚中，也不應執聚為我。

於聚執我不成，於是又執**形別**是我，如說，房子須依一定的分量、方式積聚，才成為屋子，故於此房屋的形態，建立為房屋。但眼等和合所成的形態差別，不過是假現，假現的形態，如何可以說是我？如以某種特定的形態為我；如失眠、缺足、斷手的殘廢者，豈不我即有所缺？如有實我，我是不應有變異差別的，故不能以形態為我。

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

（3）演培法師，《入中論頌講記》（收於《演培法師全集》（15）），2006 年 1 月，pp.419-420：

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。

科文中所說的七支，亦可說是七品，亦可說是七相。總遮七支，乃是以車的譬喻，顯示在七相中推求，其我了不可得。**車子譬喻自我，車支譬喻五蘊**。凡是一輛車子，不但有其完整的車體，亦必有其各別的支分，現在就拿整體的車子與車子的支分關係，說明它的七相不可得，以顯示車的非實有。

（一）「**如不許車異支分**」者，是顯車與支分非異，亦即所謂一相。因為車是由車輪等支分所成，離了車輪、車軸等，其車是不可得的。這譬喻**離蘊我，是不承認其有的**。

（二）「**亦非不異**」者，是顯車與支分，並不是不異的，亦即所謂異相。因為輪軸等支分，是輪軸等支分；完整的車子，是完整的車子，二者不可說是完全是一。這譬喻**我與五蘊是一，亦同樣是不可以的**。車與輪軸等，若是同一性，如支眾多車亦當多，如車是一支亦當一，作者、作業皆當成一，其過失是很大的，這在前面已說過了。

（三）「**非有支**」者，是顯車子不能有輪軸等的支分，因為要有實有的車子，才可說有輪軸等的支分，現在實有車子尚不可得，怎麼可說車有輪軸等支？這是譬喻**我非有蘊**，亦即所謂具有相的不可得。

（四）「**不依支分**」者，是顯沒有一個實有的車子，依於輪軸等支分，亦即所謂能依相不可得。這是譬喻**無實自我依於五蘊**。

（五）「**非支依**」者，是顯沒有一個實有的車子，可為輪軸等的支分所依，亦即所謂所依相不可得。這是譬喻**無實自我為五蘊依**。

當知四五二品，是破它的能依、所依有實自相，不是破它彼此互有。

（六）「**非唯積聚**」者，是顯非唯輪軸等的支分，亂七八糟的堆積在一處，就可產生一個完整的車體的，亦即所謂積聚相的不可得。這是譬喻**五蘊積聚不可說為我**。

（七）「**復非形**」者，是顯示輪軸等的眾多支分，積聚在一塊後，有某種形態出現，就可成為一個實有車子，亦即所謂形狀相的不可得。這是譬喻**不是五蘊和合，有了某種生命形態，就可說有實自我的**。

〔貳〕結顯性空 (pp.207-208)

[15] 以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法⁵³。⁵⁴

[16] 若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。⁵⁵

一、依燃可燃之正見，推知一切法都是空無自性的緣起——釋第 15 頌⁵⁶ (p.208)

上「以燃可燃法」，「說」明「受」的五陰法及「受者」的我不可得；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。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。

二、呵責不空論者不得佛法解脫味——釋第 16 頌⁵⁷ (p.208)

⁵³ 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。」

⁵⁴ (1) 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15c18-19）。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.322：

agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramah /

sarvo niravaśeṣeṇa sārddham 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。

⁵⁵ (1) 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（大正 30，15c18-19）。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.324：

ātamaṇasā ca satattvaṃ ye bhāvānāṃ ca pṛthak pṛthak /

nirdīśanti na tānmanyē śāsanasyārthakovidān //

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，本質を持っていると〔説き〕，また互いに異なって別であると説く人々〔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。

(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，為我如取俱法為我；或相異者，為我如見等前本住。」

⁵⁶ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

以燃可燃法，說受受者法，及以說瓶衣，一切等諸法。

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 30，15c18-23）

⁵⁷ 《中論》卷 2〈10 觀燃可燃品〉（青目釋）：

若人說有我，諸法各異相，當知如是人，不得佛法味。

所以，依燃與可燃的見地，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。

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。「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！

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 30，15c24-16a3）

【附錄】印順法師，〈10 觀燃可燃品〉科判

【科判】			【偈頌】	
(庚一) 廣破喻說	(辛一) 一異門	(壬一) 總破一異	[01]若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃。離可燃有燃。	
		(壬二) 別破各異	(癸一) 破不相因	(子一) 破異可燃之燃 [02]如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。 [03]燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。
			(子二) 破異燃之可燃	[04]若汝謂燃時，名為可燃者，爾時但有薪，何物燃可燃？
		(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]燃與可燃異，而能至可燃，如此至彼人，彼人至此人。 [07]若謂燃可燃，二俱相離者，如是燃則能，至於彼可燃。	
	(辛二) 因待門	(壬一) 破成已之待	[08]若因可燃燃，因燃有可燃；先定有何法，而有燃可燃？ [09]若因可燃燃，則燃成復成，是為可燃中，則為無有燃。	
		(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]因可燃無燃，不因亦無燃，因燃無可燃，不因無可燃。		
	(辛四) 內外門	[13]燃不餘處來，燃處亦無燃，可燃亦如是，餘如去來說。		
	(辛五) 五求門	[14]若可燃無燃，離可燃無燃，燃亦無可燃，燃中無可燃。		
	(庚二) 結顯性空	[15]以燃可燃法，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。		

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀本際品第十一〉¹

（pp.209-216）

釋厚觀（2015.11.14）

壹、引言（pp.209-210）

〔壹〕〈11 觀本際品〉、〈12 觀苦品〉以生死流轉為所觀境（p.209）

從此以下二品（〈11 觀本際品〉、〈12 觀苦品〉），以相續的生死為境，而加以正理的觀察。現在先觀察本際。

〔貳〕眾生無始以來，生死本際不可得（pp.209-210）

一、引經說（p.209）

釋尊在經上說：「眾生無始以來，生死本際不可得。」²

二、佛法說眾生、世界皆無始，否認第一因（p.209）

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。

約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。

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。

三、「無始」之意義（p.209）

-
- ¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈11 觀生死品〉（大正 30，86c15）。
（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈11 觀生死品〉（大正 30，156b28）。
（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈11 觀前後際品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.327：pūrvāparakoṭiparīkṣā nāmaikādaśamaṃ prakaraṇam（「〔輪迴の〕前後の究極の考察」と名づけられる第十一章）
（4）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈11 觀本際品〉（《藏要》4，28a，n.2）：梵作〈觀前後際品〉，與此同，餘本皆作〈觀生死品〉。
- 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 2，69b5-9）
（2）另參見《雜阿含經》卷 33（937 經）（大正 2，240b19-21）《雜阿含經》卷 33（938 經）（大正 2，240c26-27），《雜阿含經》卷 33（939 經）（大正 2，241a19-b3），《雜阿含經》卷 34（948 經～955 經）（大正 2，242b16-243b12）。
（3）印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，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。（《漢語大詞典》（二），p.207）
⁴ 元始：1.起始。（《漢語大詞典》（二），p.212）
⁵ 無稽：無從查考，沒有根據。（《漢語大詞典》（七），p.151）

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。

四、佛說「無始以來，本際不可得」之真義 (pp.209-210)

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佛何以不說？⁹

⁶ 〔隋〕吉藏撰，《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。

(1) 外道人謂冥初自在為萬物之本、為諸法始，稱為本際。

(2) 復有外道窮推諸法邊不可得，故云世間無邊名無本際。

(3) 老子云：「無名為萬物始，有名為萬物母。」亦是有始。

(4) 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 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 10〈27 觀邪見品〉：

佛為聲聞人令厭離生死故，說生死長遠無始，而稟教不了者，聞過去世無始便謂是常，故今破之。

光宅云：「眾生無頭，般若無底，何處有始耶？」

開善云：「始於無明初念而言無始者，無復始於此者名無始耳。」(大正 42, 168a3-8)

⁸ (1) 《雜阿含經》卷 34 (965 經)：

時，有外道出家名曰瞿曇，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？」

佛告瞿曇：「此是無記。」

瞿曇白佛：「云何？瞿曇！世無邊耶？有邊無邊耶？非有邊非無邊耶？」

佛告瞿曇：「此是無記。」

瞿曇白佛：「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。』瞿曇！於何等法而可記說？」

佛告瞿曇：「知者，智者，我為諸弟子而記說道，令正盡苦，究竟苦邊。」

瞿曇白佛：「云何？瞿曇！為諸弟子說道，令正盡苦，究竟苦邊？為一切世間從此道出，為少分耶？」

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。尊者阿難語瞿曇外道出家：「汝初已問此義，今復以異說而問，是故，世尊不為記說。」(大正 2, 247c15-248a2)

(2) 〔隋〕吉藏撰，《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) 佛何以不答十四無記，參見《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 74c8-75a19)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第五節〈無言之秘〉，pp.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。不但外道所問的神我，根本沒有而無從答起；外道兼問法，如所云「世間」，佛何以不答？佛的默然無言，實有甚深的意義！

有人說：事實上是不可說的，如問石女¹⁰兒的黑白，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。

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』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、正論 (pp.210-216)

※生死相續

※觀生死無際 (pp.210-216)

(壹) 正觀生死無本際 (pp.210-215)

一、顯教意破 (pp.210-212)

[01] 大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。¹¹

[02ab] 若無有始終，中當云何有？¹²

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) 參見《大般涅槃經》卷 25〈10 光明遍照高貴德王菩薩品〉：

譬如石女，本無子相，雖加功力，無量因緣，子不可得。(大正 12，515b28-29)

(2) 《大毘婆沙論》卷 16：

如女身中不任懷孕，空無子故說名石女。(大正 27，78c9-10)

¹¹ (1) 《中論》卷 2〈11 觀本際品〉(大正 30，16a8-9)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.328：

pūrvā prajñāyate koṭirṇetyuvāca 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，[その]先も無く，[その]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。

¹² (1) 《中論》卷 2〈11 觀本際品〉(大正 30，16a16)。

(2) 《般若燈論釋》卷 7〈11 觀生死品〉：

（一）生死無始亦無終，本際不可得——釋第 1 頌¹³ (pp.211)

「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？

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。

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。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。¹⁴

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！

（二）無有始終，則亦無有中——釋第 2 頌前半頌¹⁵ (pp.211-212)

1、略示：始、中、終皆不可得

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.330：

naivāgraṃ 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。

¹³ 《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。

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。（大正 30，16a5-14）

¹⁴ 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，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。

¹⁵ 《中論》卷 2 〈11 觀本際品〉（青目釋）：

汝謂若無初、後，應有中者，是亦不然。何以故？

若無有始終，中當云何有？……

因中、後故有初，因初、中故有後，若無初、無後，云何有中？（大正 30，16a14-19）

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？

2、外人執

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¹⁶，從觀待上建立前後與因果。這是現在實有派的三世觀。

3、中觀破

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¹⁷窮三際』¹⁸。

二、推正理破 (pp.212-216)

(一) 總破(先、後、共皆無)——釋第2頌後半頌¹⁹ (pp.212-213)

[02cd] 是故於此中，先後共亦無。²⁰

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

¹⁶ 遺：8.遺留。9.剩餘，未盡。(《漢語大詞典》(十)，p.1186)

¹⁷ 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，亘於過去、現在、未來等三世之時間者，稱為縱；亘於空間者，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。(《佛光大辭典》(七)，p.6173.2)

¹⁸ (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) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.40：

佛的究竟功德法，是「豎窮三際，橫遍十方」，是「無始、無終」，「無邊、無中」的。

¹⁹ 《中論》卷2〈11觀本際品〉(青目釋)：

……是故於此中，先後共亦無。

……生死中無初、中、後，是故說先、後、共不可得。(大正30，16a17-20)

²⁰ (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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.330：

tasmānātropapadyante 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。

以不可得，下文再為解說。

〔二〕別破 (pp.213-214)

- 〔03〕若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死²¹。²²
 〔04〕若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死²³。²⁴
 〔05〕生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。²⁵

1、破先有生後有老死——釋第3頌²⁶ (pp.213-214)

²¹ 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。」

²² (1) 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（大正30，16a21-22）。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.332：

pūrvaṃ jātiryadi bhavejjarāmarāṇamuttaram /

nirjarāmarāṇā 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。

²³ 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？」

²⁴ (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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.334：

paścājītiryadi bhavejjarāmarāṇamāditaḥ /

ahetukamajātasya syājjarāmarāṇam katham //

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。

²⁵ (1) 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（大正30，16b2-3）。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.336：

na jarāmarāṇenaiva jātiśca saha yujyate /

mriyeta jāyamānaśca syācāhetukatobhayoḥ //

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。また兩者（生と老死）は，原因の無いものであることになるであろう。

²⁶ 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（青目釋）：

若使先有生，後有老死者，不老死有生，不生有老死。……

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。

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」。

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。

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。²⁷

說生死不離，不離而又有生死的差別，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。

2、破先有老死後有生：無因有果過——釋第4頌²⁸ (p.214)

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、破生死同時：無因過、相違過——釋第5頌²⁹ (p.214)

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

又不老死而生，是亦不然。

又不因生有老死。(大正 30, 16a21-27)

²⁷ 《大智度論》卷 22〈1 序品〉：

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。(大正 25, 222c7-16)

※案：〔無〕—【宋】【元】【明】【宮】。(大正 25, 222d, n.14)

²⁸ 《中論》卷 2〈11 觀本際品〉(青目釋)：

若先有老死，而後有生者，是則為無因，不生有老死。……

若先老死後生，老死則無因，生在後故。又不生何有老死？(大正 30, 16a23-29)

²⁹ 《中論》卷 2〈11 觀本際品〉(青目釋)：

若謂生、老死先後不可，謂一時成者，是亦有過。何以故？

生及於老死，不得一時共，生時則有死，是二俱無因。

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, 16a29-b7)

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。

（三）結責——釋第6頌³⁰（p.215）

〔06〕若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死？³¹

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！

（貳）類明一切無本際（pp.215-216）

〔07〕諸所有因果，相及³²可相法，受及受者等，所有一切法³³；³⁴

〔08〕非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。³⁵

³⁰ 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（青目釋）：

若使初後共，是皆不然者，何故而戲論，謂有生老死？

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 30，16b8-11）

³¹ （1）《中論》卷2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b8-9）。

（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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，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，〔人々は〕戲論（想定された論議）するののか。

³² 相及＝及相【宋】【元】【明】。（大正 30，16d，n.11）。

³³ 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。」

無畏釋云：「隨有餘義如解脫涅槃，知與所知，量與所量，一切施設為有者，俱同此說。」

³⁴ （1）《中論》卷2〈11 觀本際品〉（大正 30，16b13-14）。

（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。（大正 30，88a13-14）

（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）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.340：

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇameva ca /
vedanā vedakaścaiva santyarthā ye ca ke cana //

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、因、果，相、可相，受、受者等皆無本際——釋第7頌³⁶（pp.215-216）

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。

因、果是這樣，能「相及可相」的諸「法」，求其同時、先後，也都不可得。

「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。

二、結說一切法皆無本際——釋第8頌³⁷（p.216）

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。

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。

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³⁸而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他

³⁵ (1) 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（大正30，16b15-16）。

(2) 《般若燈論釋》卷7〈11 觀生死品〉：

不但於生死，前際不可得，如是一切法，悉亦無前際。（大正30，88a15-16）

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈11 觀生死品〉：

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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.340：

pūrvā na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam /

sarveśāmapī bhāvānām pūrvā koṭī na vidyate //

ただ輪廻において、前の究極が存在しないだけでなく、……一切の「存在（もの・こと）」には、前の究極は存在しない。

³⁶ 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（青目釋）：

諸所有因果，相及可相法，受及受者等，所有一切法。……

一切法者，所謂因、果，相、可相，受及受者等，皆無本際。（大正30，16b13-18）

³⁷ 《中論》卷2〈11 觀本際品〉（青目釋）：

非但於生死，本際不可得，如是一切法，本際皆亦無。……

非但生死無本際，以略開示故，說生死無本際。（大正30，16b15-19）

³⁸ 傅偉勳，《西洋哲學史》，台北市：三民書局，1996年，pp.402-403：

康德藉用四分法提出四組所謂純粹理性的「二律背反」（antinomie）或即「正反兩論」。

(1) 就分量方面言，可有兩論對立：世界在時間上有其始源，在空間上則是有限（正論）；世界在時間上是無始無限，在空間上亦是無有限制（反論）。

(2) 就性質方面言，可有兩論對立：世界的一切（複合）事物乃由不可再分的極微（原子）構成（正論）；世界的一切事物非由極微（原子）構成，世界（內之事物）可以無限地分割（反論）。

(3) 就關係方面言，可有兩論對立：在世界之中除了機械因果律之外必有另一無制約的自由原因（正論）；世界的一切事物皆依自然本身的因果律生滅變化，無有例外，亦無任何所謂自由當做原因（反論）。

(4) 就樣態方面言，可有兩論對立：在世界中有不受制的絕對的必然者存在，或為世界之部份，抑為世界之原因（正論）；在世界中決無對立必然者存在，亦不可能存於世界之外，而為世界之原因（反論）。

以上四組二律背反，大致地說形上學家主張正論之為是，經驗論者或一般科學家則以反論為

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。

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。

【附錄】印順法師，〈11 觀本際品〉科判

【科判】			【偈頌】	
(丁二) 生死相續	(戊一) 觀生死無際	(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。		

是。如果單獨討論正論或反論，各有各的見地。

康德稱呼前二組為「數學的二律背反」，正反兩論在邏輯上不許兩立，因為兩者同時涉及經驗世界整體之故。

他稱後二組為「力學的二律背反」，正反兩論可以兩立，因為兩者關涉不同的世界；正論關涉超感性的世界，反論者則只關涉經驗世界的整體。

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀苦品第十二〉¹

（pp.217-225）

釋厚觀（2015.11.21）

壹、引言（pp.217-218）

（壹）本品要義：觀苦是緣起無自性，非四作而有（p.217）

前品（〈11 觀本際品〉）觀生死相續的超越三際，本品（〈12 觀苦品〉）從生死苦果去觀察他的緣起無性，不從四作而有。²

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³、八苦⁴的苦切⁵。《大智度論》說：「上界死苦，甚於人間。」⁶這真

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈12 觀苦品〉（大正 30，88b21）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈12 觀苦品〉（大正 30，157b2）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈12 觀苦品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.343：duḥkha-parīkṣā nāma dvādaśamaṃ prakaraṇam（「苦的考察」と名づけられる第十二章）

²（1）《雜阿含經》卷 12（302 經）：

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：「苦非自非他無因作者^{*1}，此亦無記。」

迦葉復問：「云何^{*2} 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。」（大正 2，86a13-23）

※1 印順法師，《雜阿含經論會編》（中），p.45，腳注 4 校勘：

「無因作者」，原本缺，依明本補。

※2 印順法師，《雜阿含經論會編》（中），p.45，腳注 5 校勘：

「云何」下，原本有「無因作者」，乃上文脫落而誤入於此，今刪。

（2）另參見《雜阿含經》卷 12（288 經）（大正 2，81a15-b3），《雜阿含經》卷 14（343 經）（大正 2，93b25-94b1）。

（3）印順法師，《中觀論頌講記》，p.44：

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（案：〈6 觀染染者品〉至〈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（案：〈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（案：〈13 觀行品〉至〈17 觀業品〉），明行事空寂，說了世間集，就要進而談世間滅。

（4）印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，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。

³（1）《佛說五蘊皆空經》：

佛言：「色既無常，此即是苦，或苦苦、壞苦、行苦。」（大正 2，499c15-16）

是「三界無安，猶如火宅」⁷了。

(貳) 審定苦果之因 (pp.217-218)

一、依佛法說：惑業苦是無自性的緣起，非四作而有 (p.217)

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。』⁸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。⁹這樣的生命，

(2)《大般涅槃經》卷 12〈7 聖行品〉：

苦者有三相：苦苦相、行苦相、壞苦相。(大正 12，434c26-27)

(3)《阿毘達磨集異門足論》卷 5〈4 三法品〉：

三苦性者，一、苦苦性，二、壞苦性，三、行苦性。

苦苦性云何？答：欲界諸行由苦苦故苦。

壞苦性云何？答：色界諸行由壞苦故苦。

行苦性云何？答：無色界諸行由行苦故苦。

復次，不可意諸行由苦苦故苦，可意諸行由壞苦故苦，順捨諸行由行苦故苦。(大正 26，384b20-25)

⁴ (1)《雜阿含經》卷 18 (490 經)：

舍利弗言：「苦者，謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦。略說五受陰苦，是名為苦。」(大正 2，126c26-29)

(2)《中阿含經》卷 3 (13 經)《度經》：

若有覺者便知苦如真，知苦習、知苦滅、知苦滅道如真。云何知苦如真？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦，是謂知苦如真。(大正 1，435c25-29)

⁵ 苦切：殘害，侵害。(《漢語大詞典》(九)，p.318)

⁶ (1) 參見《大智度論》卷 23〈1 序品〉：

眾生、土地有如是惡，思惟世間無一可樂。欲界惡事如是。

上二界死時、退時，大生懊惱，甚於下界；譬如極高處墮，摧碎爛壞！(大正 25，232b19-21)

(2)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 7〈12 苦品〉：

《智度論》云：「上界死苦，甚於人間。故知上界亦有苦受。」(大正 42，102c24-25)

⁷ 參見《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉：

三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏。

常有生老、病死憂患，如是等火，熾然不息。(大正 9，14c22-24)

⁸ (1)《雜阿含經》卷 10 (262 經)：

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。(大正 2，67a2-8)

(2)《雜阿含經》卷 12 (302 經)：

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。(大正 2，86a29-b3)

⁹ (1)〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24：

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。(大正 27，122b2-10)

是迴還式的延續，¹⁰所以說：『緣起如環之無端。』¹¹緣起是無性的緣起，所以絕對的遠離自作、他作、共作、無因作的四種妄見。

二、印度外道說 (pp.217-218)

(一) 略說「生」與「作」 (p.217)

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。

(二) 別釋四作 (pp.217-218)

1、約人格者的造作說四作 (pp.217-218)

印度的外道說：生命當體是我，是生命的本質，是身心的主宰者，我是本有的。

至於身心苦果，婆羅門學者說：

(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。¹²

(2) 案：無明(惑)，行(業)，「識、名色、六處、觸、受(苦)」，「愛、取(惑)」，有(業)，「生、老死(苦)」。

(3) 《大智度論》卷5〈1序品〉：

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。(大正25, 100b12-20)

¹⁰ (1) 印順法師，《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，不外惑業苦的鈎鎖連環。生生不已的存在，是雜染的流轉。

(2) 印順法師，《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、苦三是緣起的鈎鎖，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。

¹¹ (1) 世親造，《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3分別世品〉：

如是惑、業為因故生，生復為因起於惑、業，從此惑、業更復有生，故知有輪旋環無始。(大正29, 48a13-15)

(2) 眾賢造，《阿毘達磨藏顯宗論》卷14〈4辯緣起品〉：

言緣起者，顯生死流無始時來旋環無斷。(大正29, 843b4-5)

(3) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第二節〈時間〉，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。

¹² 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷7〈12苦品〉(大正42, 103b18-22)。

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 (p.218)

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**。¹³

三、小結 (p.218)

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。

貳、正論 (pp.218-225)

※觀苦聚非作 (pp.218-225)

(壹) 正觀內苦非四作 (pp.218-225)

一、總遮——釋第1頌¹⁴ (pp.218-219)

[01] 自作及他作，共作、無因作，如是說諸苦，於果則不然¹⁵。¹⁶

(一) 審定：苦果由四作 (p.219)

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？

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。

¹³ 參見〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷7〈12 苦品〉(大正 42, 103b22-c1)。

¹⁴ 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 16b22-28)

¹⁵ 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。」

¹⁶ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(大正 30, 16b22-23)。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈12 觀苦品〉：

有人欲得苦，自作及他作，共作無因作，彼果皆不然。(大正 30, 88b29-c1)

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈12 觀苦品〉：

自作及他作，共作無因作。(大正 30, 157b8)

彼等於諸果，所作非道理。(大正 30, 157b11)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.344：

svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtamahetukam /

duḥkhamityeka icchanti tacca kāryaṃ 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)，兩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。

（二）總破：苦果非四作（p.219）

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¹⁷空無所起，是苦義。』¹⁸要解了五陰的性空不生，才能成立苦果呢！

（三）結前破後（p.219）

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（pp.219-225）

（一）破自他作（pp.219-223）

1、破法自作——釋第2頌¹⁹（pp.219-220）

〔02〕苦若自作者，則不從緣生；因有此陰故，而有彼陰生。²⁰

¹⁷ 洞達：4.理解得很透徹，看得很清楚。（《漢語大詞典》（五），p.1147）

¹⁸ （1）《維摩詰所說經》卷1〈3弟子品〉：

時維摩詰來謂我言：「唯，迦旃延！無以生滅心行說實相法。迦旃延！諸法畢竟不生不滅是無常義；五受陰洞達空無所起是苦義；諸法究竟無所有是空義；於我、無我而不二是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。」（大正14，541a16-21）

（2）〔後秦〕僧肇撰，《注維摩詰經》卷3〈3弟子品〉：

五受陰洞達空無所起是苦義。

什曰：無常壞法，所以苦也。若無常麤，則壞之亦麤；壞之亦麤，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。（大正38，354a18-b6）

※之=觀有【甲】。（大正38，354d，n.3）

※案：「散」或作「則」。

¹⁹ 《中論》卷2〈12觀苦品〉（青目釋）：

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。（大正30，16b29-c4）

²⁰ （1）《中論》卷2〈12觀苦品〉（大正30，16b29-c1）。

（2）《般若燈論釋》卷8〈12觀苦品〉：

苦若自作者，則不從緣生。（大正30，88c4）

由現陰為因，未來陰得起。（大正30，88c8）

（3）《大乘中觀釋論》卷9〈12觀苦品〉：

苦若自作者，即不從緣成。（大正30，157b13）

以有此蘊故，有未來五蘊。（大正30，157b17）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.346：

〔1〕苦若自作，則失因緣義 (p.220)

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²¹。

因中有果論者，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。²²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？²³

〔2〕此五陰從前五陰生，云何言自作 (p.220)

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——釋第3頌²⁴ (pp.220-221)

〔03〕若謂此五陰，異彼五陰者，²⁵如是則應言：從他而作苦。²⁶

svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavetpratītya na tato bhavet /
skandhānimānamī skandhāḥ sambhavanti 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。

²¹ 曲徑：亦作“曲逕”。2.比喻不正當的途徑。(《漢語大詞典》(五)，p.568)

²² (1) 印順法師，《中觀今論》，第八章，第二節〈性、相〉，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) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈24 觀四諦品〉 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。

²³ (1) 《十二門論》〈6 觀一異門〉：

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。(大正 30，165c12-14)

(2) 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉(青目釋)：

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。(大正 30，17a10-11)

²⁴ 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉(青目釋)：

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」。(大正 30，16c4-14)

²⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉(《藏要》4，29b，n.1)：

(1) 外人立 (p.221)

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！

(2) 論主破 (p.221)

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。

※結說：破法自作、破法他作 (p.221)

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。

3、破人自作——釋第4頌²⁷ (pp.221-222)

[04] 若人自作苦，離苦何有人？而謂於彼人，而能自作苦。²⁸

番、梵云：「若彼與此異，若此與彼異。」

²⁶ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(大正 30, 16c4-5)。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈12 觀苦品〉：

若前陰異後，後陰異前者，此陰從彼生，可言他作苦。(大正 30, 89a23-24)

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈12 觀苦品〉：

若有此五蘊，與未來蘊異，於此彼蘊中，應有他作苦。(大正 30, 157b21-22)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.348：

yadyamībhya ime 'nye syurebhyo vāmī pare yadi /

bhavetparakṛtaṃ duḥkhaṃ parairebhiramī kṛtāḥ //

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。

²⁷ 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 16c14-20)

²⁸ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(大正 30, 16c14-15)。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈12 觀苦品〉：

若人自作苦，離苦無別人，何等是彼人，言人自作苦？(大正 30, 89b5-6)

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈12 觀苦品〉：

若人自作苦，離苦何有人？云何自作中，離人而有苦？(大正 30, 157b27-28)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.350：

svapudgalakṛtaṃ duḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punarvinā /

svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayam kṛtam //

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。

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？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，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**」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。

4、破人他作 (pp.222-223)

(1) 離苦無人破 (pp.222-223)

[05] 若苦他人作，而與此人者，若當離於苦，何有此人受？²⁹

[06] 苦若彼人作，持與此人者，離苦何有人，而能授於此？³⁰

A、離五陰則無人，誰受苦——釋第5頌³¹ (p.222)

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。

這也不對！因為，如說生死「**苦**」果是「**他人**」造「**作**」出來，給「**與**」另一個

²⁹ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(大正 30, 16c20-25)。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈12 觀苦品〉：

若他人作苦，持與此人者，離苦何有他，而言他作苦？(大正 30, 89b13-14)

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈12 觀苦品〉：

若苦他人成，授與此人者，他亦名自作，離苦何有苦？(大正 30, 157c3-4)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.352：

parapudgalajam duḥkham yadi yasmai pradīyate /
pareṇa kṛtvā tadduḥkham sa duḥkhena vinā kutah //

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。

³⁰ (1) 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(大正 30, 16c26-27)。

(2) 《般若燈論釋》無對應偈頌。

(3) 《大乘中觀釋論》卷9〈12 觀苦品〉：

若他人作苦，離他何有苦？亦非有作已，他能授於此。(大正 30, 157c7-8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.354：

parapudgalajam duḥkham yadi kaḥ parapudgalah /
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti 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、つくられたのち、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。

(5) 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。

³¹ 《中論》卷2〈12 觀苦品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 16c20-25)

「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、離五陰則無人，誰授苦——釋第6頌³²（pp.222-223）

以同樣的理由去觀察，若一定說「苦」是那個「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（p.223）

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？

(2) 待自無他破——釋第7頌³³（p.223）

[07] 自作若不成，云何彼作苦？若彼人作苦，即亦名自作³⁴。³⁵

A、相待門（p.223）

自作苦如果可以成立，或者可說有與自相待的他作苦。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（p.223）

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。

³² 《中論》卷2〈12觀苦品〉（青目釋）：

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。（大正30，16c26-17a1）

³³ 《中論》卷2〈12觀苦品〉（青目釋）：

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。（大正30，17a2-7）

³⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈12觀苦品〉（《藏要》4，30a，n.2）：

番、梵云：「即成彼自作。」

³⁵ （1）《中論》卷2〈12觀苦品〉（大正30，17a2-3）。

（2）《般若燈論釋》卷8〈12觀苦品〉：

自作若不成，何處有他作？若他人作苦，彼還是自作。（大正30，89b18-19）

（3）《大乘中觀釋論》卷9〈12觀苦品〉：

自作若不成，復何有他作？若他人作苦，即亦名自作。（大正30，157c10-11）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.356：

svayaṃ kṛtasyāprasiddherduḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ /

paro hi duḥkhaṃ yatkuryāttattasya syātsvayaṃ kṛtam //

〔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。

〔二〕破共作 (pp.223-224)

〔08〕苦不名自作，法不自作法，彼無有自體³⁶，何有彼作苦？³⁷

〔09ab〕若彼此苦成，應有共作苦。³⁸

1、外人立 (p.224)

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、論主破 (p.224)

〔1〕破自作——釋第 8 頌前半頌³⁹ (p.224)

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。

〔2〕破他作——釋第 8 頌後半頌⁴⁰ (p.224)

³⁶ 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。」

³⁷ (1) 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉（大正 30，17a8-9）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈12 觀苦品〉：

自作苦不然。（大正 30，89b27）

苦不還作苦。（大正 30，89c2）

若他作苦者。（大正 30，89c8）

無他誰作苦。（大正 30，89c12）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9 〈12 觀苦品〉：

苦不名自作，亦非他人作，是故所作中，離苦人無體。（大正 30，157c14-15）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.358：

na tāvatsvaktam duḥkham na hi tenaiva tatktam /

paro nātmakṛtascetsyādduḥkham parakṛtam katham //

まず第一に、苦は自身からつくられたものではない。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。

³⁸ (1) 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉：

若**此彼***苦成，應有共作苦。（大正 30，17a16）

※此彼=彼此【宋】【元】【明】。（大正 30，17d，n.2）

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈12 觀苦品〉：

若一一作成，可言二作苦。（大正 30，89c16）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9 〈12 觀苦品〉：

若有自他作，即有共作苦。（大正 30，157c23）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.360：

syādubhābhyām kṛtam duḥkham syādekaikakṛtam 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〕兩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。（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〕兩者によってつくられる苦もあり得ない）。

³⁹ 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉（青目釋）：

苦不名自作，法不自作法。……

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。（大正 30，17a8-11）

⁴⁰ 《中論》卷 2 〈12 觀苦品〉（青目釋）：

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？

(3) 破共作——釋第 9 頌前半頌⁴¹ (p.224)

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？

(三) 破無因作——釋第 9 頌後半頌⁴² (pp.224-225)

[09cd] 此彼尚無作，何況無因作！⁴³

自作、他作、自他共作，「尚」且不能「作」出生死苦果，「何況」是「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。

(貳) 例觀外法非四作（例破諸法）——釋第 10 頌⁴⁴ (p.225)

[10] 非但說於苦，四種義不成，一切外萬物，四義亦不成。⁴⁵

……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；彼亦即是苦，云何苦自作苦？（大正 30，17a9-14）

⁴¹ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（青目釋）：

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。（大正 30，17a14-16）

⁴² 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（青目釋）（大正 30，17a14-19）：

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。（大正 30，17a17-19）

⁴³ (1) 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（大正 30，17a17）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉：

自他二不作，無因何有苦？（大正 30，89c20）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉：

今無自他共，無因亦非理。（大正 30，157c24）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.360：

parākārāsvayamkāraṃ duḥkhamahetukaṃ kutaḥ //

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。

⁴⁴ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（青目釋）：

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。」（大正 30，17a20-24）

⁴⁵ (1) 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（大正 30，17a20-21）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8〈12 觀苦品〉：

不獨觀於苦，四種義不成，外所有諸法，四種亦皆無。（大正 30，89c26-27）

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9〈12 觀苦品〉：

非但說於苦，四種俱不有。（大正 30，158a1）

外諸法皆同，四種俱不有。（大正 30，158a3）

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。

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。

【附錄】印順法師，〈12 觀苦品〉科判

【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。	
		(辛一) 破自作	(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。
		(辛一) 破他作	(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]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。	

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.362：

na kevalam hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate /
bāhyānāmapi bhāvānām cāturvidhyaṃ 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なく，外界のもろもろの「存在（もの・こと）」に関してまた，四種〔の成立〕は存在しない。

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀行品第十三〉¹

（pp.226-237）

釋厚觀（2015.11.21）

壹、引言（pp.226-227）

（壹）觀諸行本性空寂（p.226）

本品觀無常的諸行，顯示無常諸行的本性空寂。

（貳）「行」之意義（p.226）

「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。²
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³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。

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈13 觀行品〉（大正 30，90a19）。
（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈13 觀行品〉（大正 30，158a11）。
（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈13 觀行品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.365：
saṃskāraparīkṣā nāma trayodaśamaṃ prakaraṇam（「〔潛在的〕形成作用（行）の考察」と
名づけられる第十三章）
（4）歐陽竟無編，《中論》卷 2〈13 觀行品〉（《藏要》4，30b，n.1）：
（〈觀行品〉）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，次問何為真實。」乃舉頌答，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。
※《藏要》〈中論校勘說明〉：「番、釋、燈、梵四種合舉，略稱為四本。」

² 參見《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉：
行眾者，
（1）佛或時說一切有為法名為行。
（2）或說三行：身行、口行、意行。身行者，出入息。所以者何？息屬身故。口行者，覺觀。
所以者何？先覺觀然後語言。意行者，受、想。所以者何？受苦樂，取相心發，是名意行。
心數法有二種：一者、屬見，二者、屬愛。屬愛主名為受，屬見主名為想。以是故說是二
法為意行。
（3）佛或說十二因緣中三行：福行、罪行、無動行。福行者，欲界繫善業。罪行者，不善業。
無動行者，色、無色界繫業。
（4）阿毘曇除受、想，餘心數法及無想定、滅盡定等心不相應法，是名為行眾。（大正 25，325b21-c3）

³ 三業：身業、語業、意業。

〔參〕顯示佛說諸行虛妄之真義 (pp.226-227)

一、實有論者引佛說「有為諸行」欲證成有生死苦果 (p.226)

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；那裡能說一切空呢？

二、性空者破實有論者之執著，顯示佛所說之真意是性空 (pp.226-227)

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，顯示佛說的真意所在，是性空。

貳、正論 (pp.227-237)

※行事空寂⁷

※觀妄行 (觀行品) (pp.227-237)

〔壹〕破諸行有事 (pp.227-234)

一、立——釋第 1 頌⁸ (pp.227-228)

〔01〕如佛經所說：虛誑妄取相，⁹諸行妄取故，是名為虛誑。¹⁰

⁴ (1)〔劉宋〕功德直譯，《菩薩念佛三昧經》卷 5〈15 正念品〉：

觀諸有為法，從緣不自在，一切不真實，虛誑不可取。(大正 13，828b1-2)

(2)〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《持世經》卷 4〈10 有為無為法品〉：

智者知見一切有為法，起相虛誑妄想，是故不復起作有為。(大正 14，662c29-663a1)

⁵ 《增壹阿含經》卷 12〈21 三寶品〉：

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。(大正 2，602a11-13)

⁶ 清辨，《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

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。(大正 30，90a27-29)

⁷ 行事空寂：〈13 觀行品〉至〈17 觀業品〉。

戊一、觀妄行：〈13 觀行品〉。

戊二、觀和合：〈14 觀合品〉。

戊三、觀有無：〈15 觀有無品〉。

戊四、觀縛解：〈16 觀縛解品〉。

戊五、觀業：〈17 觀業品〉。

⁸ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉(青目釋)：

問曰：如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。

佛經中說：「虛誑者，即是妄取相；第一實者，所謂涅槃，非妄取相。」以是經說故，當知有諸行虛誑妄取相。(大正 30，17a26-b2)

⁹ 歐陽竟無編，《中論》卷 2〈13 觀行品〉(《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 (1)《中論》卷 2〈13 觀行品〉(大正 30，17a27-28)。

(2)《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

婆伽婆說彼，虛妄劫奪法。(大正 30，90a22)

(3)《大乘中觀釋論》卷 9〈13 觀行品〉：

彼虛妄法者，諸行妄取故。(大正 30，158a23)

（一）外人引經主張有為的現象界是有，只是有點虛誑妄取相（pp.227-228）

實有論者說：「佛」在「經」中曾經「說」過「虛誑妄取相」¹¹。

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。

妄取：是能取的心，在取所取的境相時，不能正確的認識對象。

所以，**虛誑約所取的境相說，妄取約能取的心識說。**

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，不淨的以為淨。

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：諸行虛誑，沒有實在的自性（p.228）

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（pp.228-229）

（一）顯教意破——釋第2頌¹²（pp.228-229）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.366：

tanmrṣā moṣadharmā yadbhagavānityabhāṣata /
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārāstena te mrṣā //

およそいつわりの性質あるもの（妄取法）は虚妄である」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）は虚妄である。

¹¹ 參見 Sutta-nipāta, 757, 郭良鑿譯，《巴利文經典——經集》，佛陀教育中心，1999年，p.145：
yena yena hi maññanti, tato taṃ hoti aññathā;
tañhi tassa musā hoti, mosadhammañhi ittaram.

因為他們認為這樣那樣，實際並非如此；因為這對於他是虛妄的，虛妄的事物變化無常。

¹² （1）《中論》卷2〈13觀行品〉（青目釋）：

答曰：虛誑妄取者，是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。

若妄取相法即是虛誑者，是諸行中為何所取？佛如是說，當知說空義。

問曰：云何知一切諸行皆是空？

答曰：一切諸行虛妄相故空，諸行生滅不住，無自性故空。諸行名五陰，從行生故，五陰名行，是五陰皆虛妄無有定相。何以故？

如嬰兒時色非匍匐*時色，匍匐時色非行時色，行時色非童子時色，童子時色非壯年時色，壯年時色非老年時色。

如色念念不住故，分別決定性不可得。

嬰兒色為即是匍匐色乃至老年色？為異？二俱有過。何以故？

若嬰兒色即是匍匐色乃至老年色者，如是則是一色皆為嬰兒，無有匍匐乃至老年。又如泥團常是泥團終不作瓶。何以故？色常定故。

若嬰兒色異匍匐色者，則嬰兒不作匍匐，匍匐不作嬰兒。何以故？二色異故。如是童子、少年、壯年、老年色不應相續，有失親屬法，無父、無子。若爾者，唯

[02] 虛誑妄取者，¹³是中何所取？佛說如是事，欲以示空義。¹⁴

1、明虛誑妄取中，無有實體可取著 (pp.228-229)

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。

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；在這個因緣和合的能所錯亂中，我們以為他是真實的了！

2、佛依世俗諦說諸行虛誑妄取，乃是欲顯示第一義的本性空 (p.229)

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，

有嬰兒應得父，餘則匍匐乃至老年不應有分。

是故，二俱有過。……是故，色無性故空，但以世俗言說故有。……

諸行亦如是，有增、有減故不決定，但以世俗言說故有。

因世諦故得見第一義諦，所謂無明緣諸行，從諸行有識著，識著故有名色，從名色有六入，從六入有觸，從觸有受，從受有愛，從愛有取，從取有生，從生有老死、憂悲苦惱、恩愛別苦、怨憎會苦等。如是諸苦皆以行為本，佛以世諦故說。

若得第一義諦生真智慧者則無明息，無明息故諸行亦不集，諸行不集故見諦所斷——身見、疑、戒取等斷，及思惟所斷——貪、恚、色染、無色染、調戲、無明亦斷；以是斷故一一分滅，所謂無明、諸行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死、憂悲苦惱、恩愛別苦、怨憎會苦等皆滅；以是滅故五陰身畢竟滅更無有餘，唯但有空。是故佛欲示空義故，說諸行虛誑。(大正 30, 17b2-18a25)

※匍匐(ㄉㄨˊ ㄉㄨˊ ㄘㄨˊ ㄘㄨˊ)：1.爬行。2.謂倒仆伏地，臥伏。(《漢語大詞典》(二)，p.188)

(2) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈觀行品13〉(《藏要》4, 30b, n.6)：

無畏釋云：「取奪者，顛倒現似義；虛妄者，施設性空義，皆非無義，得成取法是妄，以故當知，佛說取奪法乃說空義。」

¹³ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈13 觀行品〉(《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)。

(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〉：

即彼虛妄法，是中何所取？(大正 30, 158a25)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.368：

tanmṛṣā moṣadharmā yadyadi kiṃ tatra muṣyate /
etattūktam 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。

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」。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。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』，¹⁷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（pp.229-234）

1、破——釋第3頌¹⁸（pp.229-231）

〔03〕諸法有異故，知皆是無性，¹⁹無性法亦無，一切法空故。²⁰

¹⁵ 《雜阿含經》卷13（335經）：

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。（大正2，92c20-22）

¹⁶ 唯其：猶言正因為。（《漢語大詞典》（三），p.387）

¹⁷ 《雜阿含經》卷13（335經）：

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2，92c22-24）

¹⁸ 《中論》卷2〈13觀行品〉（青目釋）：

復次，諸法無性故虛誑，虛誑故空。如偈說：

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。

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？（大正30，18a25-b8）

※〔異相〕—【宋】【元】【明】。（大正30，18d，n.3）

¹⁹ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈13觀行品〉（《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）。

（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）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.370：

bhāvānām niḥsvabhāvatvamanyathābhāvadārśanāt /

asvabhāvo bhāvo nāsti bhāvānām sūnyatā 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。

（5）歐陽竟無編，《中論》卷2〈13觀行品〉（《藏要》4，32b，n.2）：

(1) 本頌有異說，今依龍樹、青目釋 (p.229)

本頌，清辨說是外人的主張。²¹依龍樹《十二門論》²²及青目²³說，這是性空者的批評。現在依龍樹及青目釋。

(2) 如實知諸法生滅變異，即知無自性而能趣入性空 (pp.229-230)

《阿含》說空，常是依流動變遷的諸行而顯的。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。

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。

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。

(3) 一切法空中，實有的有性與無性，都不可得 (pp.230-231)

但有所得的大乘學者，不知無性是自性空寂，想像有渾然²⁶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²⁷，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——釋第4頌²⁸ (p.231)

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 參見《般若燈論釋》卷8〈13 觀行品〉(大正30, 90b19-c7)。

²² 參見龍樹，《十二門論》〈8 觀性門〉(大正30, 165a8-b24)。

²³ 參見《中論》卷2〈13 觀行品〉(青目釋)(大正30, 18a27-b8)。

²⁴ 《雜阿含經》卷1(9 經)：

色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。(大正2, 2a3-4)

²⁵ 《大智度論》卷31〈1 序品〉：

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。(大正25, 290c4-8)

²⁶ 渾然：1.完整不可分割貌。2.全然，完全。(《漢語大詞典》(五)，p.1523)

²⁷ 《大智度論》卷1〈1 序品〉：

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。」(大正25, 61a28-b1)

²⁸ 《中論》卷2〈13 觀行品〉(青目釋)：

〔04〕諸法若無性，云何說嬰兒，乃至於老年，而有種種異？²⁹

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、重破 (pp.231-234)

〔05〕若諸法有性，云何而得異？若諸法無性，云何而有異？³⁰

〔06〕是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作老³¹。³²

問曰：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？
(大正 30, 18b8-12)

²⁹ (1) 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30, 18b9-10)。

(2) 此偈梵本、《般若燈論釋》、《大乘中觀釋論》無對應偈頌。

³⁰ (1) 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30, 18b14-15)。

(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) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《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）が存在しないとすれば、変異することは、何ものにも存在するのであろうか。もしも自性が存在するとすれば、変異することは、何ものにも存在するのであろうか。

※三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.372 腳注：

前半為外人的偈頌，後半為龍樹的偈頌（無畏論、佛護註、燈論同）。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(《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。

(6) 案：《淨明句論》、無畏論、佛護註、《般若燈論釋》、《大乘中觀釋論》前半頌都是「若法無自性，云何有變異」，後半頌都是「若法有自性，云何有變異」，與青目釋前後順序相反。

³¹ 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(《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。

³² (1) 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉：

是法則無異，異法亦無異，如壯不作老，老亦不作壯。(大正 30, 18b19-20)

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈13 觀行品〉：

〔07〕若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪？³³

〔1〕就有性無性門以破於異³⁴——釋第5頌³⁵ (p.232)

『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？」

彼體不變異，餘亦不變異，如少不作老，老亦不作少。(大正 30，91a7-8)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9 〈13 觀行品〉：

若諸法即異，無異法可有，現住法若異，後變異不成。(大正 30，158b23-24)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.374：

tasyaiva nānyathābhāvo nāpyanyasyaiva yujyate /

yuvā na jīryate yasmādyasmājīrṇo na jīryate //

〔同一の〕そのものに変異するというは、ない。また他のもの（他の状態になっているもの）にも、〔変異するというは〕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である。

³³ (1) 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30，18b27-28)。

(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)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.376：

tasya cedanyathābhāvaḥ kṣīrameva bhaveddadhi /

kṣīrādanyasya kasya ciddadhibhāvo bhaviṣyati //

もしも〔同一の〕そのものに変異ということがあある（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。

³⁴ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 7 〈13 行品〉：

就有性無性門以破於異。(大正 42，107b22)

³⁵ 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(青目釋)：

答曰：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；又如暗性不變為明，明性不變為暗。(大正 30，18b13-18)

³⁶ 《般若燈論釋》卷 8 〈13 觀行品〉：

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。

論者偈曰：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。(大正 30，90c2-13)

³⁷ 參見《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(青目釋)(大正 30，18b13-18)。

(2) 就老壯一異門明無異性³⁸——釋第 6 頌³⁹ (pp.232-233)

A、明諸行無變異性——釋第 6 頌前半頌 (p.232)

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？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？

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 頌後半頌 (p.232)

(A) 喻異法無有異 (pp.232-233)

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 (p.233)

「老亦不作老」，流通本作「老亦不作壯」，依嘉祥疏⁴⁰及青目論⁴¹，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⁴²——釋第 7 頌⁴³ (pp.233-234)

A、明不一 (p.233)

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

³⁸ [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉：「就老壯一異門明無異性。」(大正 42, 107b22-23)

³⁹ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 18b19-24)

⁴⁰ [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉：

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。(大正 42, 107c4-7)

⁴¹ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 18b22-24)

⁴² [隋]吉藏撰，《中觀論疏》卷 7〈13 行品〉：

偏破其即異。(大正 42, 107c1)

⁴³ 《中論》卷 2〈13 觀行品〉(青目釋)：

問曰：若法即異，有何咎？如今眼見年少經日月歲數則老。

答曰：若是法即異，乳應即是酪；離乳有何法，而能作於酪？

若是法即異者，乳應即是酪，更不須因緣。是事不然。何以故？乳與酪有種種異故，乳不即是酪，是故法不即異。

若謂異法為異者，是亦不然。離乳更有何物為酪？

如是思惟，是法不異，異法亦不異，是故不應偏有所執。(大正 30, 18b24-c5)

又成另一形態，這豈不是變？

論主說：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 (p.233)

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 (pp.233-234)

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。

(貳) 破諸行空理 (pp.234-237)

一、約正理破——釋第 8 頌⁴⁴ (pp.234-235)

[08] 若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？⁴⁵

以下二頌⁴⁶，是破實有論者的。

(一) 外人難：空與不空相觀待，若主張空，就應承認有不空法 (p.234)

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

⁴⁴ 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(青目釋)：

問曰：破是、破異猶有空在，空即是法。

答曰：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？(大正 30, 18c5-11)

⁴⁵ (1) 《中論》卷 2 〈13 觀行品〉(大正 30, 18c7-8)。

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈13 觀行品〉：

若一法不空，觀此故有空，無一法不空，何處空可得？(大正 30, 91b9-10)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 9 〈13 觀行品〉：

若有不空法，即應有空法，無少不空法，何得有其空？(大正 30, 158c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.378：

yadyasūnyam bhavetkiṃ citsyācchūnyamiti kiṃ cana /
na kiṃ cidastyasūnyam ca kutaḥ sūnyam 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。

⁴⁶ 《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)

法的不空了。

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）論主破（pp.234-235）

1、明空自性本無，非觀待不空法而說空（pp.234-235）

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。⁴⁷要我們理解一切法的本性，無有實性，所以在世俗名言中說一切法空。這不但不是觀待不空法而說空，自性也就本來無體。

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。

2、論主從否定不空法的存在，破除真實有的空性（p.235）

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』⁴⁸，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』⁴⁹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？

⁴⁷ 《大智度論》卷 89〈78 四攝品〉：

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。（大正 25，686a5-8）

⁴⁸ 《般若燈論釋》卷 8〈13 觀行品〉：

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。（大正 30，91b11-20）

⁴⁹ 〔唐〕菩提流志譯并合，《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉：

「一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。迦葉！譬如醫師授藥令病擾動，是藥在內而不出者。於意云何？如是病人寧得差不？」

「不也。世尊！是藥不出，其病轉增。」

「如是迦葉！一切諸見唯空能滅，若起空見則不可除。」（大正 11，634a15-19）

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——釋第9頌⁵⁰ (pp.235-237)

[09] 大聖⁵¹說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。⁵²

(一) 外人的誤解 (pp.235-236)

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，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』？

(二) 佛說空之本意 (pp.236-237)

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。

⁵⁰ 《中論》卷2〈13 觀行品〉(青目釋)：

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。

答曰：大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。

大聖為破六十二諸見及無明、愛等諸煩惱故說空，若人於空復生見者，是人不可化。譬如有病須服藥可治，若藥復為病則不可治。如火從薪出，以水可滅；若從水生，為用何滅？

如空是水，能滅諸煩惱火；有人罪重貪著心深、智慧鈍故，於空生見，或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。

若以空化此人者，則言我久知是空。

若離是空，則無涅槃道，如經說：「離空、無相、無作門得解脫者，但有言說。」(大正 30, 18c11-27)

⁵¹ 歐陽竟無編，《中論》卷2〈13 觀行品〉(《藏要》4, 33b, n.2)：

番、梵作「諸勝者」。

⁵² (1) 《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正 30, 18c16-17)。

(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〉：

遣有故說空，令出離諸見，若或見有空，諸佛所不化。(大正 30, 158c16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.380：

śūnyatā sarvadṛṣṭīnām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ /

yeṣām 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やく人々[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。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈13 觀行品〉(《藏要》4, 33b, n.3)：

番、梵云：「說彼等叵化。」

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。

自性是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。

這用意所在，無非要我們遠離諸見。

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！⁵³

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⁵⁴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？佛弟子容易執空，但性空者是不執空的。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。⁵⁵

生死、涅槃寂然都無自性，離一切戲論而正見法相。

⁵³ (1) 印順法師，《空之探究》，p.252：

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》卷二（大正三〇·一八下）說：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」

這一頌，是依《大寶積經》——「一切諸見，以空得脫；若起空見，則不可除」而說的。眾生迷著——無明，根本是我我所見。從《阿含經》以來，無我我所空。薩迦耶見為一切煩惱的上首，離我我所見，即離一切見而得解脫。為了離見而說空，如取著於空，那是如以藥治病，藥又成病，就難以治愈了。

(2) 參見〔唐〕菩提流志譯并合，《大寶積經》卷 112〈43 普明菩薩會〉（大正 11，634a15-19）。

⁵⁴ 到底：3.畢竟。（《漢語大詞典》（二），p.660）

⁵⁵ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈28 幻聽品〉：

須菩提語諸天子：「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。何以故？諸天子！是幻、夢、涅槃不二不別。」（大正 8，276b6-9）

【附錄】印順法師，〈13 觀行品〉科判

【科判】				【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，則應有空法；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。	

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀合品第十四〉¹

（pp.238-245）

釋厚觀（2015.11.28）

壹、引言（pp.238-239）

（壹）明〈14 觀合品〉與〈13 觀行品〉之次第（p.238）

〈13 觀行品〉以後說〈14 觀合品〉，這是阿毘達磨的次第。《舍利弗阿毘曇》²，與世友³《集論》⁴，都以此為次第。

〈13 觀行品〉是總論緣起有為的一切行，〈14 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。

（貳）比較〈14 觀合品〉與〈6 觀染染者品〉（p.238）

本來，〈6 觀染染者品〉也曾談到過合，不過他祇在我與法的關係上說；⁵

本品（〈14 觀合品〉）所說的，主要在觸合，更進一步的說一切自性的和合不可能。⁶

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈14 觀合品〉（大正 30，92a21）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈14 觀合品〉（高麗藏 41，136a4）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈14 觀合品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.383：
saṃsargaparīkṣā nāma caturdaśamaṃ prakaraṇam（「結合の考察」と名づけられる第 14 章）

²（1）《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈緒分〉：「〈行品第五〉」（大正 28，694b11）

（2）《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈緒分〉：「〈觸品第六〉」（大正 28，694c12）

³印順法師，《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。

⁴（1）《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 6：「〈更樂捷度首〉。」（大正 28，765a21）

《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8：「〈菩薩所集行捷度首〉。」（大正 28，777b25）

（2）案：《集論》先論〈更樂（觸）〉，後論〈行〉，其次第與印順法師此處所說「〈觀行品〉以後說〈觀合品〉」相反。

（3）參見印順法師，《印度之佛教》，pp.141-142：

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）另參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章，第二節〈婆須蜜菩薩及其論著〉，pp.376-393。

⁵（1）參見《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉：

〔04〕染者染法一，一法云何合？染者染法異，異法云何合？（大正 30，8b13-14）

〔05〕若一有合者，離伴應有合；若異有合者，離伴亦應合。（大正 30，8b20-21）

〔06〕若異而有合，染染者何事？是二相先異，然後說合相。（大正 30，8b28-29）

〔07〕若染及染者，先各成異相，既已成異相，云何而言合？（大正 30，8c4-5）

〔08〕異相無有成，是故汝欲合；合相竟無成，而復說異相。（大正 30，8c8-9）

〔09〕異相不成故，合相則不成，於何異相中，而欲說合相？（大正 30，8c14-15）

〔10〕如是染染者，非合不合成；諸法亦如是，非合不合成。（大正 30，8c18-19）

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈6 觀染染者品〉，pp.137-141。

〔參〕〈14 觀合品〉之理由 (pp.238-239)

一、破小乘學者執實有自性的法可以和合 (pp.238-239)

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；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、破佛法中實有論者及外道勝論師執有實在的和合性 (p.239)

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

⁶ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷7〈14 合品〉：

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》^{*}義直明**根與塵合，無別觸數。**(大正 42, 109a18-22)

※案：《成論》，即《成實論》。

⁷ (1) 《雜阿含經》卷 11 (273 經)：

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、非恆、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。(大正 2, 72c8-12)

(2) 《雜阿含經》卷 13 (306 經)：

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。(大正 2, 87c24-27)

(3) 印順法師，《佛法概論》，pp.6-7：

這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：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。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：**意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；**所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是執生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

⁸ 《增壹阿含經》卷 12 〈21 三寶品〉(第 6 經)：

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。(大正 2, 603c22-28)

⁹ 參見《雜阿含經》卷 8 (214 經)：

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；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。」(大正 2, 54a23-29)

¹⁰ 《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

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。

三、闡明因緣和合之真實意 (p.239)

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。

貳、正論——觀和合 (pp.239-245)

(壹) 別破 (pp.239-244)

一、奪一以破合 (pp.239-240)

[01] 見、可見、見者，¹³是三各異方，如是三法異，終無有合時。¹⁴

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 2，54a8-20)

¹¹ [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉：

若依勝論宗中先代古師，立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。(大正 41，94b29-c2)

¹² (1) 《中論》卷 2〈14 觀合品〉(青目釋)：

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。(大正 30，19a13-23)

(2) 參見〔隋〕慧遠撰，《大乘義章》卷 8：

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。」(大正 44，632a20-24)

¹³ (1) 觀見、可見、見者不成，參見《中論》卷 1〈3 觀六情品〉：

[05] 見不能有見，非見亦不見；若已破於見，則為破見者。(大正 30，6a24-25)

[06] 離見不離見，見者不可得；以無見者故，何有見、可見？(大正 30，6b3-4)

(2) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈3 觀六情品〉，pp.106-107。

¹⁴ (1) 《中論》卷 2〈14 觀合品〉(大正 30，19a3-4)

(2) 《般若燈論釋》卷 8〈14 觀合品〉：

見可見見者，此三各異方；二二互相望，一切皆不合。(大正 30，92b3-4)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈14 觀合品〉：

能見及所見，見者等各異；彼更互相望，一切皆無合。(高麗藏 41，136a14-15)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.384：

draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā trīṇyetaṇi dviśo dviśaḥ /
sarvaśaśca na saṃsargamanyonyena vrajantyuta //

[02] 染與於可染，染者亦復然；餘入餘煩惱，皆亦復如是。¹⁵

（一）明見等三法異故無合——釋第 1 頌¹⁶（p.239-240）

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。

「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，識是內心的活動。這「三」者「各」各別「異」，各有各的「方」所位置。

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！

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 〈14 觀合品〉（《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。

(6) 歐陽竟無編，《中論》卷 2 〈14 觀合品〉（《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，是為二二相互；又見、所見與見者，是為一切相互。」

¹⁵ (1) 《中論》卷 2 〈14 觀合品〉（大正 30，19a24-25）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈14 觀合品〉：

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 〈14 觀合品〉：

如是染染者，及彼所染法；瞋等餘煩惱，餘處三無合。（高麗藏 41，136a18-19）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.386：

evam rāgaśca raktaśca rañjanīyaṃ ca dṛśyatām /

traidhena śeṣāḥ kleśāśca śeṣāṇyāyatanāni 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惱と、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]。

¹⁶ 《中論》卷 2 〈14 觀合品〉（青目釋）：

說曰：上〈破根品〉中說見、所見、見者皆不成，此三事無異法故則無合，無合義今當說。

問曰：何故眼等三事無合？

答曰：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、我、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。（大正 30，18c29-19a13）

〔二〕餘例明一切法異故無合——釋第2頌¹⁷（p.240）

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。再說到其「餘」的耳、鼻、舌、身、意五「入」，五塵，五者¹⁸；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。

二、無異以破合（pp.240-244）

〔一〕明無合（pp.240-241）

〔03〕異法當有合；見等無有異，異相不成故，見等云何合？¹⁹

〔04〕非但可見等，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。²⁰

1、明見等法無異故無合——釋第3頌²¹（p.241）

¹⁷ 《中論》卷2〈14觀合品〉（青目釋）：

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。（大正30，19a24-29）

¹⁸ 五者：聞者（耳聞聲），嗅者（鼻嗅香），嘗者（舌嘗味），觸者（身覺觸），識者（意識法）。

¹⁹ （1）《中論》卷2〈14觀合品〉（大正30，19b1-2）。

（2）《般若燈論釋》卷8〈14觀合品〉：

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〈14觀合品〉：

異共異有合，彼見等諸法，異性無所有，故不可說合。（高麗藏41，136a23-24）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.388：

anyenānyasya saṃsargastaccānyatvaṃ na vidyate /

draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yanna saṃsargaṃ vrajantyataḥ //

別異であるものと別異であるものが結合する〔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。

²⁰ （1）《中論》卷2〈14觀合品〉：

非但見等法^{*}，異相不可得，所有一切法，皆亦無異相。（大正30，19b5-6）

※見等法=作可見【宋】【元】【明】。（大正30，19d，n.8）

（2）《般若燈論釋》卷8〈14觀合品〉：

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〈14觀合品〉：

非唯見等法，異性無所有。（高麗藏41，136b4）

餘諸法皆同，無異性可得。（高麗藏41，136b6）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.390：

na ca kevalamanyatvaṃ draṣṭavyāderna vidyate /

kasya citkena citsārdhaṃ 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。

²¹ 《中論》卷2〈14觀合品〉（青目釋）：

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。（大正30，19b1-4）

〔1〕外人執 (p.241)

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 (p.241)

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。

「見」、所見「等」一切法，是緣起法，有相依不離的關係，所以「無有」自性的別「異」相。異相的不可得，下面要詳加檢討。

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²² (p.241)

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 (pp.241-244)

1、因離中無異（從「因果門」觀察以破異） (pp.241-244)

〔05〕異因異有異，異離異無異；若法所因出，是法不異因。²³

²² 《中論》卷2〈14 觀合品〉（青目釋）：

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。（大正 30，19b4-8）

²³ (1) 《中論》卷2〈14 觀合品〉：

異因異有異，異離異無異；若法從^{*}因出，是法不異因。（大正 30，19b9-10）

※從=所【宋】【元】【明】。（大正 30，19d，n.9）

(2) 《般若燈論釋》卷8〈14 觀合品〉：

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〈14 觀合品〉：

異因異有異，異離異無異；若法從因出，彼無異可得。（高麗藏 41，136b10-11）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.392：

Anyadanyatpratītyānyannānyadanyadṛte 'nyataḥ /
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とは，成り立たない。

(5) 歐陽竟無編，《中論》卷2〈14 觀合品〉（《藏要》4，34b，n.3）：

番、梵云：「若因彼為此，則不與彼異。」

(6) 印順法師，《中觀今論》，第六章，第二節〈不〉，pp.108-109：

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

[06] 若離從異異，應餘異有異；離從異無異，是故無有異。²⁴

(1) 從相依不離的緣起（如拳與五指）破別異之自性 (pp.242-243)

A、外人執 (p.242)

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²⁵中，有**大有性**及**同異性**兩句。

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。

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。

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。

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。

B、論主破——釋第5頌²⁶ (pp.242-243)

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。

²⁴ (1) 《中論》卷2〈14觀合品〉(大正30, 19b16-17)。

(2) 《般若燈論釋》無對應之偈頌。

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈14觀合品〉：

若異異於異，離異無所得；彼異不異異，離異無有異。(高麗藏41, 136b17-18)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.394：

yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapyrte bhavet /

tadanyadanyadanyasmādrte nāsti ca nāstyataḥ //

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〈14觀合品〉(《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，蓋二法相待稱異故。」文字鉤鎖如此！今譯晦澀。

²⁵ [唐]普光述，《俱舍論記》卷5〈2分別根品〉：

若依勝論宗中先代古師，立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。(大正41, 94b29-c2)

²⁶ 《中論》卷2〈14觀合品〉(青目釋)：

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

本文所破的異相，主要是破這同異性中的異性。

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，是因觀待而有的。

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，外人所說的別異，顯然在緣起不離的見解下瓦解了。

(2) 從可相離的緣起（如拳與瓶等）破別異之自性 (pp.243-244)

A、外人執 (p.243)

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。

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？

B、論主破——釋第6頌²⁷ (pp.243-244)

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。

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

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。(大正 30, 19b8-14)

²⁷ (1) 《中論》卷 2 〈14 觀合品〉(青目釋)：

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，是故拳異於瓶等無有異法。(大正 30, 19b14-22)

(2) 拳指喻，另參見《大智度論》卷 99 〈89 釋曇無竭品〉：

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。(大正 25, 746c13-18)

然性。

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——釋第7頌²⁸（p.244）

[07] 異中無異相，不異中亦無，無有異相故，則無此彼異。²⁹

(1) 略標「因果門」、「理事門」二種觀察（p.244）

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。

(2) 依「理事門」（體相門）觀察（p.244）

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？

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。

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。

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。」

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

²⁸ 《中論》卷2〈14觀合品〉（青目釋）：

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。（大正30，19b22-c5）

²⁹ (1) 《中論》卷2〈14觀合品〉（大正30，19b22-23）。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈14觀合品〉：

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〈14觀合品〉：

異中無異性，不異中亦無；無有異性故，即無彼此異。（高麗藏41，136c7-8）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《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，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。

差別；不孤立的緣起存在，怎麼可以說實異呢？

（貳）結破——釋第 8 頌³⁰ (p.245)

〔08〕是法不自合，異法亦不合；合者及合時，合法亦皆無。³¹

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。

假定就在這一「法」中有合，這是「不」可以的，「自」已怎麼與自己相「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」。

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。

³⁰ 《中論》卷 2 〈14 觀合品〉（青目釋）：

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。（大正 30，19c5-11）

³¹ （1）《中論》卷 2 〈14 觀合品〉（大正 30，19c6-7）。

（2）《般若燈論釋》卷 8 〈14 觀合品〉：

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 〈14 觀合品〉：

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 41，137a6）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.398：

na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate /

saṃsrjyamānaṃ saṃsrṣṭaṃ saṃsraṣṭā 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，すでに結合したのものも，また結合するものも，存在しない。

【附錄】印順法師，〈14 觀合品〉科判

【科判】				【偈頌】		
(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。			

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀有無品第十五〉¹

（pp.246-257）

釋厚觀（2015.12.05）

壹、引言（pp.246-247）

（壹）本品要義（p.246）

一、開示緣起的真意，明自性有無實不可得（p.246）

本品，開示佛說緣起的真意。

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。

如來出世，離此二邊說中道，即依緣起說法，使人體悟有無的實不可得。

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。

二、緣起性空離有、離無、離非有非無，滅一切戲論（pp.246-247）

（一）略標（p.246）

緣起性空中，離有、離無，離非有非無，滅一切戲論。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（pp.246-247）

1、無（p.246）

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。

2、非有非無（pp.246-247）

聽說非有非無，於是在有無外另執一非有非無的諸法實體，以為是非有非空的。這樣的錯見，不知空，也不知非有非無。

3、有（p.247）

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。²

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈15 觀有無品〉（大正 30，93b14）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈15 觀性品〉（高麗藏 41，137a9）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈15 觀自性品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.401：svabhāvaparikṣā nāma pañcadaśamaṃ prakaraṇam（「自性（固有の实体）の考察」と名づけられる第十五章）

（三）本品主要破斥緣起自相實有（p.247）

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（p.247）

《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。

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。³

貳、正論：觀有無（pp.247-257）

（壹）別觀（pp.247-251）

一、非有（pp.247-250）

（一）觀自性（pp.247-249）

〔01〕眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。⁴

〔02〕性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成⁵。⁶

² 參見《大智度論》卷 63〈41 信謗品〉：

是聲聞人，著聲聞法。佛法過五百歲後，各各分別有五部。從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心！皆言：「決定之法，今云何言無？」於般若波羅蜜無得無著相中，作得作著相故，毀訾破壞，言非佛教。佛憐愍眾生故，為說是道、非道；今般若中，是道、非道盡為一相，所謂無相。（大正 25, 503c1-9）

³ 〔隋〕吉藏撰，《十二門論疏》卷 3：

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。（大正 42, 202c20-24）

⁴ （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30, 19c22-23）。

（2）《般若燈論釋》卷 8〈15 有無品〉：

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〈15 觀性品〉：

從因緣和合，諸法即無生。（高麗藏 41, 137a24）

若從因緣生，即自性有作。（高麗藏 41, 137b4）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.402：

na sambhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ /
hetupratyayasambhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako 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〈15 觀有無品〉（《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。」

⁵ 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（《藏要》4, 35b, n.4）：

番、梵云「又不待他故」，與釋相順。

⁶ （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30, 19c27-28）。

（2）《般若燈論釋》卷 8〈15 有無品〉：

若有自性者，云何當可作？（大正 30, 93c28）

I、以眾緣生的事實，破自性有——釋第 1 頌⁷ (pp.247-248)

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。

說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。

眾生妄見，不出此四句。

現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。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。

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。

『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。⁸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。

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。」

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) 《大乘中觀釋論》卷 10 〈15 觀性品〉：

自性名作法，云何當可得？自性無虛假，離佗法所成。(高麗藏 41, 137b7-8)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充憲，《中論偈頌總覽》，p.404：

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham /
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ 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。

⁷ 《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉(青目釋)：

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。(大正 30, 19c20-25)

⁸ (1) 《大毘婆沙論》卷 1：

如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾。(大正 27, 4a10-11)

(2) 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)。

(3) 印順法師，《中觀今論》，第五章，第二節〈自性〉，pp.64-65：

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。

2、自性非緣起，緣起無自性——釋第2頌⁹（pp.248-249）

(1) 若自性實有，即非眾因緣所作成（pp.248-249）

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。

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！』¹⁰

(2) 明自性的定義：自有、常有、獨有（p.249）

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**。

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) 印順法師評月稱《顯句論》（p.249）

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！他又以**自性有為勝義自性**¹¹，非本頌的正義。¹²

⁹ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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。（大正 30，19c25-20a3）

¹⁰ (1) 龍樹菩薩造，〔宋〕施護譯，《六十頌如理論》：

法無生無我，智悟入實性；常無常等相，皆由心起見。

若成立多性，即成欲實性，彼云何非此，常得^{*}生過失？

若成立一性，所欲如水月，非實非無實，皆由心起見。（大正 30，255b22-27）

※案：得=等【宋】【元】【明】【宮】。（大正 30，255d，n.1）

(2) 宗喀巴造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，佛陀教育基金會，1991年7月4版，p.414：

《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，大千出版社，2002年8月初版二刷，p.107；漢藏教理院本，p.9：

《六十正理論》云：

「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，彼不遭見劫。」

¹¹ 自性有「世俗自性」及「勝義自性」，參見印順法師，《空之探究》，pp.180-181：

《大智度論》卷四六（大正二五·三九六中）說：

「自性有二種：一者，如世間法（中）地堅性等；二者，聖人（所）知如、法性〔界〕、實際。」

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

（二）觀他性——釋第3頌¹³（pp.249-250）

〔03〕法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性¹⁴。¹⁵

1、外人執（p.249）

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；¹⁶他否認自然有性，¹⁷而承認依他有自性。¹⁸

性了。

自性的第二類，是聖人所證的真如，或名法界、實際等。這是本來如此，可以名之為自性的。

《大智度論》卷六七所說：「色性者，……所謂地堅性等。復次，色實性，名法性。」（大正25，528b），也就是這二類自性的分別。

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。

¹² 參見月稱菩薩，法尊法師譯，《入中論》卷2，漢藏教理院本，庚戌年（1970年），p.19；中歷：圓光寺印經會，1991年，pp.107-108：

諸佛世尊心、心所法畢竟不行，於一切法現等覺故，以是世尊說世俗諦及唯世俗。其中異生所見勝義即有相行，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。

¹³ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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。（大正30，20a3-10）

¹⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷3〈15 觀有無品〉（《藏要》4，36a，n.1）：

番、梵云：「他物之自性，是說為他性。」

¹⁵ （1）《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正30，20a5-6）。

（2）《般若燈論釋》卷8〈15 有無品〉：

法既無自性，云何有他性？（大正30，94a11）

（3）《大乘中觀釋論》卷10〈15 觀性品〉：

若法無自性，云何見他性？自性於他性，亦名為他性。（高麗藏41，138a8-9）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.406：

kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati /
svabhāvaḥ 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、存在するであらうか。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。

¹⁶ （1）印順法師，《印度佛教思想史》，pp.69-70：

《大毘婆沙論》卷七六（大正二七・三九五下——三九六上）說：

三世諸法，因性、果性，隨其所應，次第安立。**體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無。**

一一有為法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依諸法的作用，才可以說有說無。這是說，一切法**不增不減，本來如此：沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」**。依因緣而現起，法體還是這樣，名「現在有」。作用過去了，法體還是這樣的**存在，名「過去有」**。生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的。生與滅——無常，是「不相應行法」。依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起（生滅相）用，所以說法生、

2、論主破 (pp.249-250)

依論主的批評，這不過是自性見的變形而已。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——釋第 4 頌¹⁹ (p.250)

[04] 離自性他性，何得更有法？若有自他性，諸法則得成。²⁰

法滅。其實，法體是沒有生滅的，也就沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：「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，恆無轉變，非因果故。」(《大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 105c))這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。依說一切有部，常與恆是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無為法，是常。這一思想，有法體不變而作用變異的意義。

(2) 印順法師，《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。

¹⁷ 《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉：

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。(大正 16, 694a18-20)

¹⁸ (1) 印順法師，《中觀今論》，第九章，第一節〈太過、不及、中道〉，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) 印順法師，《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，在和觀學者爭論從緣所生法（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。

¹⁹ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(青目釋)：

問曰：若離自性、他性有諸法，有何答？

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。(大正 30, 20a10-16)

²⁰ (1) 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(大正 30, 20a12-13)。

(2) 《般若燈論釋》卷 8〈15 有無品〉：

自他性已遣，何處復有法？(大正 30, 94a19)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 10〈15 觀性品〉：

離自性他性，復云何有法？若有自他性，即諸法得成。(高麗藏 41, 138a19-20)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.408：

svabhāvaparabhāvābhyāmṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ /
svabhāve parabhāve vā sati bhāvo hi sidhyati //

1、外人執 (p.250)

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 (p.250)

哪裡知道，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。

二、非無——釋第5頌²¹ (p.251)

〔05〕有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。²²

(一) 外人執 (p.251)

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！

(二) 論主破 (p.251)

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。

三、小結——離緣起假名，執實在的有無都是邪見 (p.251)

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

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。

²¹ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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。（大正 30，20a16-21）

²² (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉（大正 30，20a18-19）。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈15 有無品〉：

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〈15 觀性品〉：

有法若不成，無法亦不成；有壞名為無，世人說無體。（高麗藏 41，138b3-4）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.410：

bhāvasya cedaprasiddhirabhāvo naiva sidhyati /

bhāvasya hyanyathābhāvamabhāvaṃ bruvate janāḥ //

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〈15 觀有無品〉（《藏要》4，36a，n.3）：

番、梵云：「世人謂有物變異為無故。」下長行「壞敗」亦皆作「變異」。

的有、無，都是邪見。

（貳）總觀（合破有無）（pp.251-257）

一、開示真實義（pp.251-254）

（一）遮妄執——釋第 6 頌²³（p.252）

〔06〕若人見有無²⁴，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。²⁵

此下，依《化迦旃延經》的中道正觀，明有、無二見的斷、常過失。

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。

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。

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。

（二）證佛說——釋第 7 頌²⁶（pp.252-254）

〔07〕佛能滅有無²⁷，於化迦旃延，經²⁸中之所說，離有亦離無。²⁹

²³ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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。（大正 30，20a21-29）

²⁴ 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（《藏要》4，36ab，n.5）：

番、梵以「自、他、有、無」為次，與釋相順。

²⁵ （1）《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（大正 30，20a23-24）。

（2）《般若燈論釋》卷 8〈15 有無品〉：

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）

（3）《大乘中觀釋論》卷 10〈15 觀性品〉：

若見自他性，或有體無體，彼則不能見，如來真實義。（高麗藏 41，138b9-10）

（4）月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.412：

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvameva ca /

ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ 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，ブツダの説教において，真實を見ることがない。

²⁶ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

佛能滅有無，如^{*}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。（大正 30，20b1-6）

※如＝於【宋】【元】【明】。（大正 30，20d，n.6）

²⁷ 歐陽竟無編，《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（《藏要》4，37b，n.1）：

1、引經勸捨實有實無，明緣起性空 (pp.252-253)

緣起性空，是《阿含經》的本義；³⁰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「**化迦旃延經中**」，佛陀曾經「**說**」過了的。

迦旃延，具足應名刪陀迦旃延，是論議第一的大弟子。³¹他問佛：什麼是有邊？什

番、梵作「知有無」。

²⁸ (1) 《雜阿含經》卷 12 (301 經)：

爾時，尊者躡陀迦旃延，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？」

佛告躡陀迦旃延：「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，尊者躡陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。(大正 2，85c18-86a3)

(2) 《雜阿含經》卷 10 (262 經)：

爾時，阿難語闍陀言：「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。**』」(大正 2，66c25-67a8)

(3) 另參見 SN. 22. 90. Channa。

²⁹ (1) 《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉：

佛能滅有無，如^{*}化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。(大正 30，20b1-2)

※如=於【宋】【元】【明】。(大正 30，20d，n.6)

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈15 有無品〉：

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 〈15 觀性品〉：

世尊已成就，離有亦離無，教授迦旃延，應離有無二。(高麗藏 41，138b16-17)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.414：

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam /

pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā //

『カーティヤヤナへの教え』において、「存在(もの・こと)」と、「非存在(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。

³⁰ 參見印順法師，《中觀今論》，第二章，第二節〈中論為阿含通論考〉，pp.18-24。

³¹ (1) 《佛說給孤長者女得度因緣經》卷 2：

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。(大正 2，848b16-18)

(2) 印順法師，《性空學探源》，pp.56-57：

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。《**說陀迦旃延經**》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

麼是無邊？

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。

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。

2、佛依緣起開顯世間流轉及出世還滅 (pp.253-254)

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。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。

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、緣起假名有，勝義自性畢竟空 (p.254)

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。

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 (pp.254-257)

(一) 無異失 (pp.254-256)

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！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；如實正觀世間滅者，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……此無故彼無，此滅故彼滅。』」

[08] 若法實有性，後則不應無，³²性若有異相，是事終不然。³³

[09] 若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？³⁴

1、從「教證」及「理論」顯出實有實無性的過失 (p.255)

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。

2、從「理論」顯實有實無性之過失 (pp.255-256)

(1) 破實有性——釋第8頌³⁵ (p.255)

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？

³² 歐陽竟無編，《中論》卷3〈15 觀有無品〉(《藏要》4，36b，n.2)：

番、梵云：「若由自性有，彼則不應無。」

³³ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉：

若法實有性，後則不應異^{*}，性若有異相，是事終不然。(大正30，20b7-8)

※異=無【宋】【元】【明】。(大正30，20d，n.8)

(2) 《般若燈論釋》卷8〈15 有無品〉：

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〈15 觀性品〉：

若自性佗性，或有體無體，自體有異性，法即不可得。(高麗藏41，138c2-3)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.416：

yadyastitvaṃ prakṛtyā syānna bhavedasya nāstitā /
prakṛteranyathābhāvo 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。

³⁴ (1) 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30，20b13-14)。

(2) 《般若燈論釋》卷8〈15 有無品〉：

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)

(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈15 觀性品〉：

若見彼異性，非諸法有體；云何自體無，異性當可得？(高麗藏41，138c12-13)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.418：

prakṛtau kasya cāsatyāmanyathātvaṃ bhaviṣyati /
prakṛtau kasya ca satyāmanyathātvaṃ bhaviṣyati //

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〈15 觀有無品〉(《藏要》4，36b，n.5)：

番、梵此頌一三句互倒。

³⁵ 《中論》卷3〈15 觀有無品〉(青目釋)：

若法實有性，後則不應異^{*}，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。(大正30，20b7-11)

※異=無【宋】【元】【明】。(大正30，20d，n.8)

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。』³⁶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) 破實有性、實無性——釋第9頌³⁷ (pp.255-256)

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。

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，是一切法如龜毛兔角的無有，如方廣道人。³⁸

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) 離實有、實無，方能見中道 (p.256)

³⁶ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 25〈81 具足品〉：

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。」(大正 8，405b2-6)

(2) 《大般若波羅蜜多經》卷 475〈79 無闕品〉：

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。(大正 7，405c7-11)

(3) 《大智度論》卷 91〈81 照明品〉：

舍利弗難是空故，佛亦答、亦可——以其說空故可，以其難空故答，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。」(大正 25，703c15-26)

³⁷ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉(青目釋)：

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？(大正 30，20b13-16)

³⁸ (1) 《大智度論》卷 1〈1 序品〉：

說一切有道人輩言：「神人，一切種、一切時、一切法門中求不可得；譬如兔角龜毛常無。復次，十八界、十二入、五眾實有，而此中無人。」

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。」(大正 25，61a25-b1)

(2) 印順法師，《中觀今論》，第一章，第二節〈中道之意義〉，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。

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³⁹（其實是二諦都不見）。

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 (pp.256-257)

〔10〕定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無⁴⁰。⁴¹

〔11〕若法有定性⁴²，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。⁴³

1、標：定有、定無是斷常——釋第 10 頌⁴⁴ (pp.256-257)

³⁹ 參見印順法師，《中觀今論》，第五章，第三節〈空〉p.73：

一方面不能空得徹底，成**增益執**；另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成**損減執**。

⁴⁰ 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉（《藏要》4，36b，n.6）：

番、梵作「住有無」。

⁴¹ (1) 《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉（大正 30，20b17-18）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈15 有無品〉：

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 〈15 觀性品〉：

言有即著常，言無即斷見，是故有無性，智者無依著。（高麗藏 41，139a2-3）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.420：

astīti śāśvatagrāho nāstītyucchedadarśanam /
tasmādistitvanāstīve nāsrīyeta vicakṣaṇaḥ //

「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。

⁴² 歐陽竟無編，《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉（《藏要》4，37a，n.1）：

番、梵作「由自性有」，次後均同。

⁴³ (1) 《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉（大正 30，20b26-27）。

(2) 《般若燈論釋》卷 8 〈15 有無品〉：

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 〈15 觀性品〉：

若法有自性，非無即是常；先有而今無，此還成斷見。（高麗藏 41，139a5-6）

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.422：

asti yaddhi svabhāvena na tannāstīti śāśvatam /
nāstīdānīmabhūtpūrvamityucchedaḥ 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。

⁴⁴ 《中論》卷 3 〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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。（大正 30，20b17-24）

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。

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！

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」他是「斷」，而犯斷見的過失了！

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。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、釋：定有、定無是斷常——釋第 11 頌⁴⁵ (p.257)

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。⁴⁶所以在性空者看來，這還是常執。⁴⁷

假定以為「先」前的諸法是實「有，而」現「今」才歸於滅「無」，那又犯了「斷滅」的過失！

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。

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，

⁴⁵ 《中論》卷 3〈15 觀有無品〉（青目釋）：

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，即為無法^{*}，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。（大正 30，20b24-c4）

※〔法〕—【宋】【元】【明】。（大正 30，20d，n.10）

⁴⁶ (1)《大毘婆沙論》卷 21：

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。（大正 27，105c10-13）

(2)《大毘婆沙論》卷 76：

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。（大正 27，395c28-396a1）

⁴⁷ 參見印順法師，《唯識學探源》，pp.61-62：

一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。當諸法正生未滅，是現在的存在。從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，建立過去、未來的實有。所以它常說，過去、未來法是現在的同類，過去、未來一樣的也有色、聲、香等一切法。從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。

就犯破壞法相的斷滅過了！

【附錄】印順法師，〈15 觀有無品〉科判

【科判】				【偈頌】	
(丁三) 行事空寂	(戊三) 觀有無	(己一) 別觀	(庚一) 非有	(辛一) 觀自性	[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。
				(辛二) 觀他性	[03]法若無自性，云何有他性？自性於他性，亦名為他性
				(辛三) 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。
		(庚二) 非無	[05]有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無。		
	(己二) 總觀	(庚一) 開示真實義	(辛一) 遮妄執	[06]若人見有無，見自性他性，如是則不見，佛法真實義。	
			(辛二) 證佛說	[07]佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。	
		(庚二) 遮破有無見	(辛一) 無異失	[08]若法實有性，後則不應無，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？	
			(辛二) 斷常失	[10]定有則著常，定無則著斷，是故有智者，不應著有無。 [11]若法有定性，非無則是常；先有而今無，是則為斷滅。	

福嚴推廣教育班第 30 期（《中論》）

《中觀論頌講記》

〈觀縛解品第十六〉¹

（pp.258-271）

釋厚觀（2015.12.19）

壹、引言（pp.258-259）

（壹）〈15 觀有無品〉與〈16 觀縛解品〉之關係（p.258）

〈有無品〉（15〈觀有無品〉）觀緣起的「此有故彼有，此無故彼無」；這一品（〈16 觀縛解品〉）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）學佛之目的：從流轉繫縛得還滅解脫（p.258）

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）有所得學者以繫縛、解脫的事實，欲證成諸法實有（p.258）

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、解脫之意義（p.258）

流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同。相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂靜是還滅。

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）繫縛與解脫之種類（pp.258-259）

一、二種繫縛（pp.258-259）

（一）煩惱繫縛五蘊（pp.258-259）

繫縛有兩種：

一、煩惱繫縛五蘊：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²。

¹（1）清辨，《般若燈論釋》作〈16 觀縛解品〉（大正 30，95c5）。

（2）安慧，《大乘中觀釋論》作〈16 觀縛解品〉（高麗藏 41，139a14）。

（3）月稱，梵本《淨明句論》作〈16 觀縛解品〉。參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.425：bandhanamokṣaparīkṣā nāma ṣoḍaśamaṃ prakaraṇam（「繫縛と解脫との考察」と名づけられる第十六章）

² 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.150：

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。

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³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 (p.259)

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。

二、二種解脫 (p.259)

〔一〕有為解脫 (p.259)

解脫也有兩種⁵：

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 (p.259)

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〕觀流轉與還滅、繫縛與解脫皆無自性 (p.259)

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、正論 (pp.260-271)

〔壹〕遮妄執 (pp.260-270)

一、觀流轉與還滅 (pp.260-266)

〔一〕觀流轉 (pp.260-265)

〔01〕諸行往來⁶者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。⁷

³ 觸處：到處，隨處。(《漢語大詞典》(十)，p.1388)

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21〈1序品〉：

菩薩於見諦道中，得深十六解脫：一、苦法智相應有為解脫；二、苦諦斷十結盡，得無為解脫。如是乃至道比智。

思惟道中，得十八解脫：一、或比智或法智相應有為解脫；二、斷無色界三思惟結故，得無為解脫。如是乃至第十八盡智相應有為解脫；及一切結使盡，得無為解脫。(大正25，221a7-14)

(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。(大正29，133c20-21)

⁶ 歐陽竟無編，《中論》卷3〈16觀縛解品〉(《藏要》4，37a，n.2)：

〔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

1、流轉：諸行的流轉與有情的流轉 (pp.260-262)

(1) 略標 (p.260)

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。

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)。
(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, 96a3)
眾生亦同過。(大正30, 96a14)
(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈16 觀縛解品〉：
諸行若輪轉，常即無往來。(高麗藏41, 139a23)
無常無往來，眾生亦同等。(高麗藏41, 139b1)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.426：
saṃskārāḥ saṃsaranti cenna nityāḥ saṃsaranti te /
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve 'pyeṣa samaḥ kramāḥ //
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〈16 觀縛解品〉：
人若有往來，於蘊處界中；五種推求無，誰受往來者？(高麗藏41, 139c12-13)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.428：
puḍgalaḥ saṃsarati cetskandhāyatanadhātuṣu /
pañcadhā mrgyamāṇo 'sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati //
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（十二處）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。
- ⁹ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(大正30, 20c22-23)。
(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, 96c5-6)
(3) 《大乘中觀釋論》卷10〈16 觀縛解品〉：
能取及所取，無諸有往來；無有即無取，何有往來者？(高麗藏41, 139c20-21)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.430：
upādānādupādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet /
vibhavaścānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati //
〔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〈16 觀縛解品〉(《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。

(2) 流轉之主體——諸行(法)或有情(我) (p.260)

A、諸行的流轉 (p.260)

無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的**窮生死蘊**¹⁰，**銅鑠者**的**有分識**¹¹，這是諸行的流轉。

B、有情的流轉 (p.260)

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

¹⁰ (1) 無性造，〔唐〕玄奘譯，《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，謂乃至死恒隨轉法。

三者、**窮生死蘊**，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法。(大正 31，386a22-25)

(2) 印順法師，《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：

上座部經分別論者，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) 印順法師，《印度之佛教》，p.246：

一期生命之開始終了，**上座末計之銅鑠部**，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) 印順法師，《唯識學探源》，pp.109-110：

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**赤銅鑠部**，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，即赤銅鑠部的主張。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。

(4) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.75：

赤銅鑠部立有分識：**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 (1) 參見《成實論》卷5〈71 非一心品〉：

若心是一，即為是常，常即真我。

所以者何？以今作、後作常一不變故名為我。(大正 32，279b5-7)

(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.91-93：

一心論者為什麼要建立一心？它從差別到統一，從生滅到轉變，從現象到本體，還是為了解決嚴重而迫切的問題——生命緣起。《成實論》卷五，曾說到一心論者建立一心的用意：

「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業，還自受報。心死、心生，心縛、心解。本所更用，心能憶念，故知心一。

又以心是一，故能修集。又佛法無我，以心一故，名眾生相。」

一心論的目的，在說明自作自受律、記憶的可能，被縛者與解脫者的關係，並且依一心建立眾生。一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。心理的活動與演變，不能機械式的把它割裂成前後獨立的法體。從現象上看，雖然不絕的起滅變化，而無限變化中的覺性，還

的流轉。¹³

(3) 主張諸行流轉、眾生流轉之學派 (p.260)

A、大眾及分別說系：主張諸行流轉 (p.260)

學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉。

B、說一切有系及犢子系：主張有情流轉 (p.260)

說有情流轉的，如說一切有系的假名我¹⁴，犢子系的不可說我¹⁵，都是說明從前

是統一的。這一體的覺性，豈不是常住嗎？這在反對者的學派看來，一心只是變相的神我。像《成實論》(卷五)主的批評說：

「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作、後作，常一不變，故名為我。」反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。」本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。

¹³ 印順法師，《中觀論頌講記》，〈6 觀染染者品〉，pp.133-134：

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。犢子系立不即不離五蘊的不可說我；一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。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。

¹⁴ (1) 《大毘婆沙論》卷 9：

我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見。外道亦說實有補特伽羅我，補特伽羅非實有性，虛妄見故名為惡見。(大正 27, 41a18-22)

(2) 《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)

(3) 印順法師，《唯識學探源》，pp.60-62：

《大毘婆沙論》(卷九)說：

「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見。」(大正 27, 41a18-20)

一切有部，是依三世實有而得名的。……

從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。

從諸法的現起作用上看：每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恆常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。

補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法(有情的身心)生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。

(4) 印順法師，《如來藏之研究》，p.47：

《異部宗輪論》(大正 49, 16c)說：

「說一切有部：……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

世到後世的。

(4) 諸行可否流轉，學派間有異說 (pp.260-262)

A、薩婆多部：諸行恆住自性，不許流轉 (pp.260-261)

薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性¹⁶，所以不許流轉。

B、大眾及分別說系：諸行念念轉變，即是承認諸行流轉 (p.261)

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。

2、破諸行流轉與有情流轉——釋第1頌¹⁷ (p.261)

前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉。」

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅 (samvrti-pudgala)。有部以為：在世俗法中，一一有情 (sattva) 營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅、卻沒有實體的我可得。

¹⁵ (1) 世友造，玄奘譯，《異部宗輪論》：

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 49，16c14-18)

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.73：

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」(《論事》(日譯南傳 57，p.1)，《異部宗輪論》(大正 49，16c)。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。

¹⁶ (1) 印順法師，《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) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.237：

三世有，是說一切有部的標幟。未生以前，已經有了；滅入過去，還是有的。過去與未來的有，雖有種種的教證與理證，而實成立於一項信念：有的不能成為沒有的；沒有的也不可能成為有。所以法性是不增不減的，如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七·三九五下——三九六上)說：

「三世諸法，因性、果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無。」

這是說：約法體恆有說，未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依作用說，可以說有、說無。可以說有、說無，也就可以說轉變，但這是不能依自體說的。如《大毘婆沙論》卷三九(大正二七·二〇〇上——中)說：

「諸行自性，無有轉變。」

「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(得力等)時生，失勢時滅……故有轉變。」

這可見有為法的生滅有無，約作用、功能而說；自體是恆住自性，如如不變的。說一切有部，稱此為「恆有」，與不生不滅的「常」住不同。常是超越三世的；恆是與「生」「滅」俱，在因緣和合下，能剎那生滅，而流轉於三世的歷程。

¹⁷ (1) 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：生死非都無根本，於中應有眾生往來、若諸行往來。汝以何因緣故，說眾生及諸

(1) 破諸行流轉 (p.261)

A、審定 (p.261)

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？

B、別破 (p.261)

(A) 破諸行是常恆不變的流轉 (p.261)

假定是常恆不變的流轉，這不但不能成其為諸行（行是遷流變化的），也不能成其為流轉。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」。

(B) 破諸行是無常演變的流轉 (p.261)

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 (p.261)

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。」

3、別破眾生流轉——釋第2頌¹⁸ (pp.261-262)

(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 (pp.261-262)

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；依這假名的或真實的眾生，就可以說有流轉了。

行盡空無有往來？

答曰：諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。

諸行往來六道生死中者，為常相往來？為無常相往來？二俱不然。

若常相往來者，則無生死相續，以決定故、自性住故。

若以無常往來者，亦無往來生死相續，以不決定故、無自性故。

若眾生往來者，亦有如是過。（大正 30，20c6-16）

(2) 印順法師，《中觀今論》，第七章，第四節〈行——變動、運動〉，pp.135-136：

如《中論·觀縛解品》說：「諸行往來者，常不應往來，無常亦不應；眾生亦復然。」

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。

¹⁸ 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若眾生往來，陰界諸入中，五種求盡無，誰有往來者？

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 30，20c17-21）

(2) 論主破：破眾生往來 (p.262)

A、審定 (p.262)

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？

B、別破 (p.262)

(A) 破假有的眾生 (p.262)

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。

(B) 以五門破實有的眾生 (p.262)

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¹⁹，「**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。且以五陰中的色陰說：色不是我，離色沒有我，不離色也沒有我，我中沒有色，色中也沒有我。五門

¹⁹ (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) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，〈10 觀燃可燃品〉，pp.206-207。

(3) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.355-358：

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

從凡情所執的我來說，不外乎「即蘊計我」、「離蘊計我」二類。

然以正理觀察起來，**自性有的我，不能說即是五蘊的**。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但**五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合**。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，**也決非是離蘊而有我的**。因為**離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？**眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。**有說是相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具**。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。

有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。

這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，**不是相屬的，也不是相在的**。相屬，如部下的屬於長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬、相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。經這樣的觀察，故知是無我的，並沒有眾生妄執那樣的我體；**我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已**。

我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有「不即蘊不離蘊」的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，「執假為實」的分別妄執。

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？

4、有身無身破——釋第3頌²⁰（pp.263-265）

(1) 略明所破的對象：有中派、無中派（p.263）

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**有中派**和**無中派**。

(2) 別破（pp.263-264）

A、破「無中派」（p.263）

(A) 無中派之主張（p.263）

無中派，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。

(B) 破無中派之說（p.263）

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？

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。

B、破「有中派」（pp.263-264）

(A) 有中派之主張（p.263）

有中派，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**²¹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²²說的新義。

²⁰ 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若從身至身，往來即無身；若其無有身，則無有往來。

若眾生往來，為有身往來？為無身往來？二俱不然。何以故？

若有身往來，從一身至一身，如是則往來者無身。又若先已有身，不應復從身至身。

若先無身則無有，若無有，云何有生死往來？（大正 30，20c22-21a2）

²¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷8〈3 分別世品〉：

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）

²² 《大智度論》卷12〈1 序品〉：

問曰：身有二種：麤身及細身。麤身無常，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。

(B) 破有中有派之說 (pp.263-264)

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，與無中有家並無差別。因為，如從五陰身到另一五陰身，那麼，從前到後的往來者，就是無身²³。

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。

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) 結成 (p.264)

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——釋第4頌²⁴ (pp.264-265)

[04] 諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。²⁵

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。譬如燃燈，生滅相續，不常不斷。(大正 25, 149b16-29)

²³ 《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)

²⁴ 《中論》卷3〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：經說有涅槃滅一切苦，是滅應諸行滅？若眾生滅？

答曰：二俱不然。何以故？諸行若滅者，是事終不然；眾生若滅者，是事亦不然。

汝說若諸行滅、若眾生滅，是事先已答。

諸行無有性，眾生亦種種推求生死往來不可得，是故諸行不滅，眾生亦不滅。(大正 30, 21a2-9)

※亦+(無)【宋】【元】【明】。(大正 30, 21d, n.1)

²⁵ (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, 97a3)

眾生涅槃者，是事亦不然。(大正 30, 97a8)

(3) 《大乘中觀釋論》卷11〈16 觀縛解品〉：

彼諸行無滅，此云何可有？眾生亦無滅，復云何可有？(高麗藏 41, 140b8-9)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.432：

samskāraṇām na nirvāṇam katham cidupapadyate /

sattvasyāpi na nirvāṇam katham 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]ということとは，どうしても成り立たない。生存するもの(眾生)においてもまた，ニルヴァーナ[に入る]ということとは，どうしても成り立たない。

流轉的是諸行與眾生；還滅的也就是諸行與眾生。

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，可說有截斷生死流的還滅。

諸行及眾生，本無有生，求流轉實性不可得，那滅又何所滅呢？

諸行及眾生，常、無常，都不能有所滅。

實有的東西不可滅；是假有的，就沒有東西可以滅。

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。

二、觀繫縛與解脫 (pp.265-270)

(一) 總觀——釋第 5 頌²⁶ (pp.265-266)

[05] 諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。²⁷

1、諸行剎那不住，故無繫縛無解脫 (pp.265-266)

(1) 諸行即生即滅，無繫縛相可說 (p.265)

「諸行」是無常念念「生滅」的，即生即滅的如幻法「相」，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²⁸。

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。

(2) 無縛故無解 (pp.265-266)

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) 法法不相到，(時間上) 法法不相及，法法相生相滅，而即自生自滅，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

²⁶ 《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：若爾者，則無縛無解，根本不可得故。

答曰：諸行生滅相，不縛亦不解；眾生如先說，不縛亦不解。

汝謂諸行及眾生有縛解者，是事不然。

諸行念念生滅故，不應有縛解。

眾生先說五種推求不可得，云何有縛解？(大正 30，21a9-15)

²⁷ (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 30，97b11-12)

(3) 《大乘中觀釋論》卷 11〈16 觀縛解品〉：

諸行生滅法，無縛亦無解；縛解若有作，即縛解不生。(高麗藏 41，140c11-12)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.434：

na badhyante na mucyanta udayavyayadharmināḥ /
saṃskārāḥ pūrvavatsattvo badhyate na na mucyate //

もろもろの形成作用(諸行)は、生と滅との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。

²⁸ 相及：相關聯，相牽涉。(《漢語大詞典》(七)，p.1137)

時向外擁擠，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。

(3) 小結 (p.266)

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？』²⁹求**繫縛**了不可得，更求什麼**解脫**呢？

如夢中夢見魔鬼魔³⁰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**。」

2、眾生無往來還滅，故無繫縛無解脫 (p.266)

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」³¹，也是這個意思。

(二) 別觀 (pp.267-271)

1、觀繫縛 (pp.267-268)

[06] 若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？³²

[07] 若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。³³

²⁹ [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)

³⁰ 魔(一弓√)：1.做惡夢；發生夢魘。4.泛指壓，壓制。(《漢語大詞典》(十二)，p.476)

³¹ 《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, 349b6-10)

³² (1)《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉(大正 30, 21a16-17)。

(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, 97c14)

無取故無縛，何位人可縛？(大正 30, 97c20)

(3)《大乘中觀釋論》卷 11〈16 觀縛解品〉：

若因取名縛，有取即不縛；無取亦不縛，何分位可縛？(高麗藏 41, 141a4-5)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.436：

bandhanaṃ cedupādānaṃ sopādāno na badhyate /

badhyate nānupādānaḥ 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，どのような状態にあるものが，繫縛されるのであろうか。

³³ (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〈16 觀縛解品〉：

若先有其縛，彼縛能縛身；今既無所縛，如去來品說。(高麗藏 41, 141a13-14)

(1) 有身、無身皆無繫縛——釋第 6 頌³⁴ (p.267)

A、有身不縛 (p.267)

(A) 獨一之五取蘊，無能縛、所縛 (p.267)

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。³⁵

(B) 先後之五取蘊前後不相及，能所不相關 (p.267)

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，能所不相關，所以有身也沒有繫縛可說。

B、無身不縛 (p.267)

有身尚且不能縛，「無身」當然更沒有能縛所縛的「縛」事了。

C、結成 (p.267)

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？」

(2) 已縛、未縛、縛時皆無有縛——釋第 7 頌³⁶ (pp.267-268)

A、外人救：五取蘊非一法故能有縛 (pp.267-268)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.438：

badhnīyādbandhanam kāmaṃ bandhyātpūrvam bhavedyadi /
na cāsti tac cheṣamuktaṃ gamyamānagatāgataih //

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。

³⁴ 《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若身名為縛，有身則不縛，無身亦不縛，於何而有縛？

若謂五陰身為縛，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 30，21a16-21）

³⁵ (1) 《大毘婆沙論》卷 20：

指端不自觸，眼不自見，刀不自割，諸有力人不能自負。（大正 27，104b11-12）

(2) 《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）

³⁶ 《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉（青目釋）：

若可縛先縛，則應縛可縛，而先實無縛，餘如去來答。

若謂可縛先有縛，則應縛可縛，而實離可縛先無縛，是故不得言眾生有縛。

或言眾生是可縛，五陰是縛；或言五陰中諸煩惱是縛，餘五陰是可縛。是事不然。何以故？

若離五陰先有眾生者，則應以五陰縛眾生，而實離五陰無別眾生。

若離五陰別有煩惱者，則應以煩惱縛五陰，而實離五陰無別煩惱。

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 30，21a22-b4）

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**³⁷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，緣慮了諸有漏法，就名為**所緣縛**。

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。

B、論主破 (p.268)

這種解說，仍免不了過失。怎麼呢？

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？

若一時並生，即失去能所的關係了。

「餘如去來答」³⁸，是說已縛無有縛，未縛亦無縛，離已縛、未縛，縛時亦無縛等。

2、觀解脫 (pp.268-270)

[08] 縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。³⁹

³⁷ (1)《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) [唐] 普光述，《俱舍論記》卷 1〈1 分別界品〉：

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。……

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, 12a28-b9)

³⁸ 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, 3c8-9)

³⁹ (1)《中論》卷 3〈16 觀縛解品〉：

縛者無有解，無^{*}縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。(大正 30, 21b5-6)

※無=不【宋】【元】【明】。(大正 30, 21d, n.5)

(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〈16 觀縛解品〉：

已縛即不解，未縛亦不解；若縛中有解，縛解即同時。(高麗藏 41, 141a22-23)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.440：

baddho na mucyate tāvadabaddho naiva mucyate /
syātām baddhe mucyamāne yugapadbandhamokṣaṇe //

[09] 若不受諸法，我當得涅槃；若人如是者，還為受所縛。⁴⁰

(1) 破有為解脫——釋第 8 頌⁴¹ (pp.268-269)

A、審定 (p.268)

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？

B、別破 (pp.268-269)

(A) 已縛無有解 (pp.268-269)

曾被「縛者」，是「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。

(B) 未縛無有解 (p.269)

如「不」曾被「縛」，那更「無解」脫；因為沒有縛，就無縛可解。

(C) 縛時無有解 (p.269)

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

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。

⁴⁰ (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 〈16 觀縛解品〉：

若我滅無取，我得涅槃者；此或有彼執，還成執於取。(高麗藏 41, 141b9-10)

(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.442：

nirvāsyāmyanupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati /

iti yeṣāṃ grahasteṣāṃupādānamahāgrahaḥ //

「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 〈16 觀縛解品〉(《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。」

⁴¹ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

縛者無有解，不縛亦無解，縛時有解者，縛解則一時。

縛者無有解。何以故？已縛故。

無縛亦無解。何以故？無縛故。

若謂縛時有解，則縛、解一時，是事不然；又縛解相違故。(大正 30, 21b5-9)

就沒有解，有解就沒有縛，解與縛怎能同時存在？

C、小結 (p.269)

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⁴²，以觀察解脫的性空。

(2) 破無為解脫——釋第 9 頌⁴³ (pp.269-270)

A、外人執 (p.269)

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？

B、論主破 (pp.269-270)

「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，又被涅槃見所縛；可說是『逃峰⁴⁴趣壑⁴⁵』。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 (p.270)

前頌（第 8 頌）約有為解脫說，此頌（第 9 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。

(貳) 示正義——釋第 10 頌⁴⁶ (pp.270-271)

[10] 不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？⁴⁷

⁴² (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 30，9c23-24)

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) 參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.153-156。

⁴³ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

問曰：有人修道現入涅槃得解脫，云何言無？

答曰：若不受諸法，我當得涅槃，若人如是者，還為受所縛。

若人作是念：「我離受得涅槃。」是人即為受所縛。(大正 30，21b9-14)

⁴⁴ 峰：山頂。(《漢語大詞典》(三)，p.821)

⁴⁵ 壑：山谷，坑地。(《漢語大詞典》(二)，p.1236)

⁴⁶ 《中論》卷 3 〈16 觀縛解品〉(青目釋)：

不離於生死，而別有涅槃，實相義如是，云何有分別？

諸法實相第一義中，不說離生死別有涅槃。如經說：「涅槃即生死，生死即涅槃。」如是諸法實相中，云何言是生死、是涅槃？(大正 30，21b15-19)

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。

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。

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，豈真的可捨可取！所以《法華經》說『此滅非真滅』，是『化城』⁴⁸。不能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』⁴⁹人了。

《華嚴經》說：「生死非雜亂，涅槃非寂靜。」⁵⁰可見生死本來寂靜，本無繫縛相可得。

-
- ⁴⁷ (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〈16 觀縛解品〉：
不應捨生死，不應立涅槃；有無皆成謗，此說非道理。(高麗藏 41，141b17-18)
(4) 月稱，梵本《淨明句論》；參見三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.444：
na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam /
yatra kastatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ 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〕」と否認することがない、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〈16 觀縛解品〉(《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。
- ⁴⁸ 《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，無復疲倦。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)
- ⁴⁹ (1) 《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)
(2) 《品類足論》卷1〈1 辯五事品〉：
增上慢者，於所未得上勝證法，謂我已得。於所未至上勝證法，謂我已至。於所未觸上勝證法，謂我已觸。於所未證上勝證法，謂我已證。由此正慢、已慢、當慢，心高舉心恃蔑。(大正 26，693b8-12)
- ⁵⁰ 《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

我們所有有生死繫縛，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！

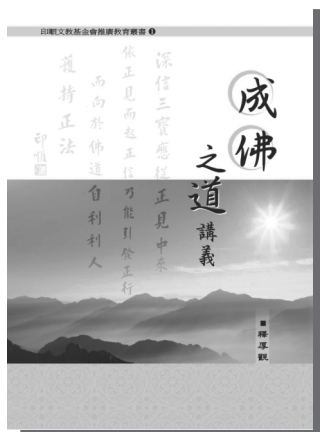
對眾生妄見生死的雜亂，所以方便假說涅槃的寂靜；從究竟實相義說，如「何有」種種「分別」：是生死、是涅槃，是繫縛、是解脫呢？大乘佛法建立的無住涅槃，初意也不過如此。

【附錄】印順法師，〈16 觀縛解品〉科判

【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。	
		（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。	
	（庚二） 觀繫縛與解脫	（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？

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。生死非雜亂，涅槃非寂靜，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）

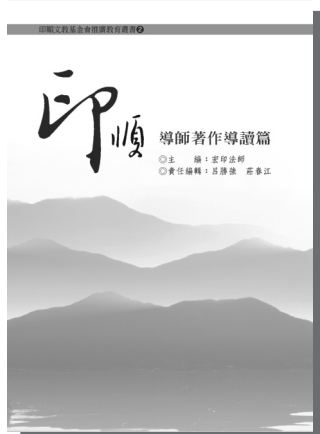
印順文教基金會推廣教育叢書



① 成佛之道講義



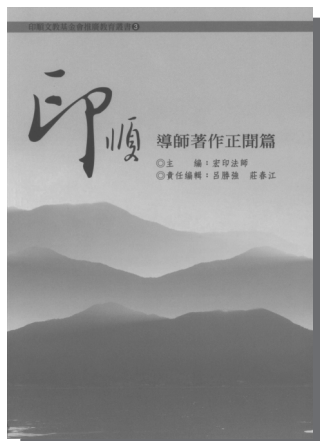
⑤ 空之探究講義



② 印順導師著作導讀篇



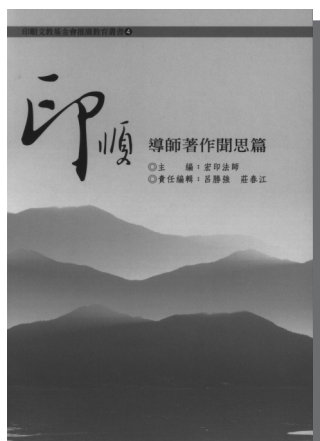
⑥ 中觀今論講義



③ 印順導師著作正聞篇



⑦ 中論講義(上)



④ 印順導師著作聞思篇



⑦ 中論講義(下)

中論講義 (上)

主 編：釋厚觀

出 版 者：財團法人印順文教基金會

地 址：302048 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號

電 話：(03)555-1830

傳 真：(03)553-7841

網 址：<https://www.yinshun.org.tw>

E - m a i l：yinshun.tw@msa.hinet.net

出版年月：2016 年 11 月初版

郵政劃撥：19147201 戶名：財團法人印順文教基金會

ISBN 978-986-92724-4-5 (PDF)

閱覽處：

財團法人印順文教基金會

地 址：302048 新竹縣竹北市縣政九路 28 巷 7 號

電 話：(03)555-1830

傳 真：(03)553-7841

網 址：<https://www.yinshun.org.tw>

電子書播放資訊：

作業系統：Windows、Mac

檔案規格：PDF

檔案內容：2D 文字

播放軟體：Adobe Reader

其他類型版本：

2016 年 11 月初版 ISBN 978-986-92724-1-4 (上冊：平裝)

非賣品

眾因緣生法
我說即是空
亦為是假名
亦是中道義

財團法人印順文教基金會

┆地 址：302048 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號

┆電 話：(03)555-1830

┆傳 真：(03)553-7841

┆郵政劃撥：19147201 財團法人印順文教基金會

┆E-mail: yinshun.tw@msa.hinet.net

┆網 址：<https://www.yinshun.org.tw>